



KAYGI

Bursa Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi
Bursa Uludağ University Faculty of Arts and Sciences Journal of Philosophy

KAYGI hakemli bir dergidir | KAYGI is a peer reviewed journal
Cilt 23, Sayı 3 (Özel Sayı), 2024 | Volume 23, Issue 3 (Special Issue), 2024

Dizinler ve Platformlar | Indexes and Platforms

TR Dizin – Sosyal ve Beşeri Bilimler Veri Tabanı | TR Index – Social Sciences and Humanities
Database
(<http://cabim.ulakbim.gov.tr/tr-dizin>)

Sosyal Bilimler Atıf Dizini | Social Sciences Citation Index
(<http://atif.sobiad.com>)

Google Akademik | Google Scholar
(<https://scholar.google.com.tr>)

İletişim Bilgileri | Contact Information

Genel Ağ | Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kaygi>
E-posta | E-mail: kaygi@uludag.edu.tr
Telefon Numarası | Phone Number: +90 224 294 0000

Bursa Uludağ Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Bursa, Türkiye
Bursa Uludağ University, Faculty of Arts and Sciences, Department of Philosophy, Bursa, Türkiye

Yayın Tarihi | Publication Date

Ekim 2024 | October 2024

Yayıncı | Publisher

Bursa Uludağ Üniversitesi | Bursa Uludağ University

e-ISSN: 2645-8950



KAYGI

Bursa Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi
Bursa Uludağ University Faculty of Arts and Sciences Journal of Philosophy

KAYGI hakemli bir dergidir | KAYGI is a peer reviewed journal
Cilt 23, Sayı 3 (Özel Sayı), 2024 | Volume 23, Issue 3 (Special Issue), 2024

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ ADINA SAHİBİ | OWNER on the BEHALF of BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

Prof. Dr. / Prof. Dr. A. Kadir ÇÜÇEN
Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa, TR | Bursa Uludağ University, Bursa, TR
kadir@uludag.edu.tr

ÖZEL SAYI EDITÖRLERİ | SPECIAL ISSUE EDITORS

Prof. Dr. / Prof. Dr. Işık EREN
Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa, TR | Bursa Uludağ University, Bursa, TR
isik@uludag.edu.tr

Dr. / Dr. Zeynep BERKE
Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa, TR | Bursa Uludağ University, Bursa, TR
zeynepberke@uludag.edu.tr

YARDIMCI EDITÖR | CO-EDITOR

Doktora Öğrencisi / PhD Candidate Esra TÜRKSEVER
Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa, TR | Bursa Uludağ University, Bursa, TR
esra.turksever1905@gmail.com

İNGİLİZCE DİL EDITÖRÜ | ENGLISH LANGUAGE EDITOR

Arş. Gör. / Res. Assist. Erdem TANER
Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa, TR | Bursa Uludağ University, Bursa, TR
erdemtaner@uludag.edu.tr

YAYIM TARİHİ | PUBLICATION DATE

Ekim 2024 | October 2024



e-ISSN: 2645-8950

KAYGI

Bursa Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi
Bursa Uludağ University Faculty of Arts and Sciences Journal of Philosophy

KAYGI hakemli bir dergidir | KAYGI is a peer reviewed journal
Cilt 23, Sayı 3 (Özel Sayı), 2024 | Volume 23, Issue 3 (Special Issue), 2024

YAYIN KURULU ÜYELERİ | MEMBERS of the EDITORIAL BOARD

Prof. Dr. / Prof. Dr. Çetin BALANUYE

Akdeniz Üniversitesi, Antalya, TR | Akdeniz University, Antalya, TR
balanuye@akdeniz.edu.tr

Doç. Dr. / Assoc. Prof. Dr. Ayşe Gül ÇIVGIN

Bartın Üniversitesi, Bartın, TR | Bartın University, Bartın, TR
ag.civgin@gmail.com

Prof. Dr. / Prof. Dr. Andrej DÉMUTH

Trnava Üniversitesi, Trnava, SK | Trnava University, Trnava, SK
demuthovci@yahoo.com

Doç. Dr. / Assoc. Prof. Dr. Xatira GULIYEVA

Azerbaycan Millî İlimler Akademisi, Bakü, AZ | Azerbaijan National Academy of Sciences, Baku, AZ
xatire_6262@mail.ru

Doç. Dr. / Assoc. Prof. Dr. Ahmet Umut HACİFEVZİOĞLU

Nişantaşı Üniversitesi, İstanbul, TR | Nişantaşı University, İstanbul, TR
umuth72@yahoo.com.tr

Doç. Dr. / Assoc. Prof. Dr. Paweł KOROB CZAK

Wrocław Üniversitesi, Wrocław, PL | University of Wrocław, Wrocław, PL
pawel.korobczak@uwr.edu.pl

Prof. Dr. / Prof. Dr. Aliye KARABÜK KOVANLIKAYA

Galatasaray Üniversitesi, İstanbul, TR | Galatasaray University, İstanbul, TR
aliyekk@gmail.com



KAYGI

Bursa Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi
Bursa Uludağ University Faculty of Arts and Sciences Journal of Philosophy

KAYGI hakemli bir dergidir | KAYGI is a peer reviewed journal
Cilt 23, Sayı 3 (Özel Sayı), 2024 | Volume 23, Issue 3 (Special Issue), 2024

YAYIN KURULU ÜYELERİ (*devm.*) | MEMBERS of the EDITORIAL BOARD (*cont.*)

Doç. Dr. / Assoc. Prof. Dr. Marita Brčić KULJIŠ
Split Üniversitesi, Split, HR | University of Split, Split, HR
mbrbic@ffst.hr

Doç. Dr. / Assoc. Prof. Dr. Şahin ÖZÇINAR
Akdeniz Üniversitesi, Antalya, TR | Akdeniz University, Antalya, TR
sahinozcinar@akdeniz.edu.tr

Doç. Dr. / Assoc. Prof. Dr. İsmail SERİN
Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Samsun, TR | Ondokuz Mayıs University, Samsun, TR
ismail.serin@omu.edu.tr

Doç. Dr. / Assoc. Prof. Dr. Mariusz TUROWSKI
Wrocław Üniversitesi, Wrocław, PL | University of Wrocław, Wrocław, PL
turowski@uni.wroc.pl

Prof. Dr. / Prof. Dr. Bogdana TODOROVA
Bulgar Bilimler Akademisi, Sofya, BG | Bulgarian Academy of Science, Sofia, BG
bonytodorova@gmail.com

Doç. Dr. / Assoc. Prof. Dr. Eray YAĞANAK
Akdeniz Üniversitesi, Antalya, TR | Akdeniz University, Antalya, TR
erayyaganak@gmail.com



KAYGI

Bursa Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi
Bursa Uludağ University Faculty of Arts and Sciences Journal of Philosophy

KAYGI hakemli bir dergidir | KAYGI is a peer reviewed journal
Cilt 23, Sayı 3 (Özel Sayı), 2024 | Volume 23, Issue 3 (Special Issue), 2024

HAKEM KURULU | BOARD of REFEREES

AKSOY Neşe
ARITÜRK Mete Han (Afyon Kocatepe Üniversitesi, Afyon)
ASLAN Ertan
AKIN Ayşe Hilal
AYAS ÖNOL Tuğba (Sakarya Üniversitesi, Sakarya)
AYDOĞAN Hüseyin (Sakarya Üniversitesi, Sakarya)
BABUÇÇU Ali Han (Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Kahramanmaraş)
BENZER Cemal
AYDIN ÇAĞLIYAN Ebru (Hacettepe Üniversitesi, Ankara)
ÇEBİ Cengiz
ÇETİN Rahime
ÇILGIN Ozan (Yeditepe Üniversitesi, İstanbul)
ÇIVGIN Ayşe Gül (Bartın Üniversitesi, Bartın)
DEMİR Aysel (Kırıkkale Üniversitesi, Kırıkkale)
DEMİR Vehbi Metin (Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa)
DÜZGÜN Oğuz (Bandırma Onyediy Eylül Üniversitesi, Balıkesir)
ELDEM Umut (Doğuş Üniversitesi, İstanbul)
ERDAĞI Bora (Kocaeli Üniversitesi, Kocaeli)
ERTENE Merve (Sakarya Üniversitesi, Sakarya)
ESENYEL M. Zeynep (Düzce Üniversitesi, Düzce)
GELMEZ Aydın
GÜR Aysun (Aydın Adnan Menderes Üniversitesi, Aydın)
GÜRKAN Alper
KARABULUT Dilnur
KOCAMAN Ayşe Çiğdem (Nişantaşı Üniversitesi, İstanbul)
KÜÇÜK Okan (Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, Zonguldak)
ORAL Emin (Anadolu Üniversitesi, Eskişehir)
ÖNDER Derya
ÖREN Ezgi (Atatürk Üniversitesi, Erzurum)
ÖZTÜRK Ümit (Gümüşhane Üniversitesi, Gümüşhane)
PEHLİVAN Ebru (Haliç Üniversitesi, İstanbul)
SALMAN Selda (İstanbul Kültür Üniversitesi, İstanbul)
GÜRDAL Gökhan (İstanbul Esenyurt Üniversitesi, İstanbul)
TİLEV Seniye (Kadir Has Üniversitesi, İstanbul)
SATICI Murat (Manisa Celâl Bayar Üniversitesi, Manisa)
TARHAN Diler Ezgi (İstanbul Gelişim Üniversitesi, İstanbul)
TATLI Fatma Betül (Kilis 7 Aralık Üniversitesi, Kilis)
TÜRKMEN Sevinç (Kocaeli Üniversitesi, Kocaeli)
ÜNSALAN Fehmi (Kocaeli Üniversitesi, Kocaeli)
YENİSOY ŞAHİN Eylem (Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa)



YEŐILÇAYIR Celal (Gümüşhane Üniversitesi, Gümüşhane)
YILDIZ Mehmet Ali (MuŐ Alparslan Üniversitesi, MuŐ)
YÜKSEL Yücel (İstanbul Üniversitesi, İstanbul)



KAYGI

Bursa Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi
Bursa Uludağ University Faculty of Arts and Sciences Journal of Philosophy
e-ISSN: 2645-8950

İÇİNDEKİLER | CONTENTS

Cilt 23, Sayı 3 (Özel Sayı), 2024 | Volume 23, Issue 3 (Special Issue), 2024

Araştırma Makaleleri | Research Articles

[1]. Fatih KINA. “Kant’ın Pratik Felsefesinde İdelerin Yeri” [*The Place of Ideas in Kant’s Practical Philosophy*], *Kaygı*, 23(3) / 2024: 1-18.

[2]. Muhammet Emin ERDEMLİ. “Kant’ın Yalan Kavramı Bağlamında Mahkeme Huzurunda Yeminin Eleştirisi” [*Criticism of the Oath Before the Court in the Context of Kant’s Conception of Lie*], *Kaygı*, 23(3) / 2024: 19-40.

[3]. Kutlu TUNCEL. “Kant’ın Global Şüphecilikle Mücadelesi” [*Kant’s Struggle with Global Skepticism*], *Kaygı*, 23(3) / 2024: 41-68.

[4]. Ömer Ersin KAHRAMAN. “Kant’ın Descartes Eleştirisi: Cogito’dan Tecrübe Eden İstence Öznenin Yeniden Tanımlanması” [*Kant’s Critique of Descartes: Redefining the Subject from Cogito to Experimenting Will*], *Kaygı*, 23(3) / 2024: 69-91.

[5]. Tuğba SEVİNÇ. “Ebedi Barış’ın Çağdaş Yorumları Üzerinden Kant’ı Yeniden Okumak” [*Re-reading Kant Through the Contemporary Interpretations of Perpetual Peace*], *Kaygı*, 23(3) / 2024: 92-127.

[6]. Maya MANDALINCI. “Heidegger ile Kant: Sondan Başa Bir Diyalog” [*Kant with Heidegger: A Dialogue from End to Beginning*], *Kaygı*, 23(3) / 2024: 128-178.

[7]. Sibel Fügen VAROL. “Kant Düşüncesinde Irkçılık” [*Racism in Kant’s Thought*], *Kaygı*, 23(3) / 2024: 179-211.

[8]. Fazilet Fatıma ALÇIK. “Kant’ın Sonu Belirsiz Olana Doğru Sürekli Azalan Küçüklere Dair Görü Anlayışının Tespiti ve Günümüzde Yeniden Yapılandırılması” [*Determining and Reconstructing Kant’s Conception of Intuition Regarding Infinitely Decreasing Smallness in the Modern Context*], *Kaygı*, 23(3) / 2024: 212-247.

[9]. Fırat MOLLAER. “Kant Sonrası Siyaset: Schiller’de Estetik-Siyaset, Estetik Devlet ve Cumhuriyet” [*Politics after Kant: Aesthetic-Politics, Aesthetic State and Republic in Schiller*], *Kaygı*, 23(3) / 2024: 248-270.



[10]. Buşra AŞIK BİRLİK. “**Kant’ın Matematik Anlayışı Karşısında Russell’in Pozisyonu: Bir Yanlış Anlamanın Nedenleri Üzerine**” [*Russell’s Position on Kant’s Conception of Mathematics: On the Causes of a Misunderstanding*], *Kaygı*, 23(3) / 2024: 271-295.

[11]. Can OKAN. “**Saygı Bağlamında Kant Etiği**” [*Kantian Ethics Concerning The Respect*], *Kaygı*, 23(3) / 2024: 296-308.

[12]. Ünsal Doğan BAŞKIR. “**Barışın Ötesinde: Bir Özgürlük Felsefesi Olarak Kant’ın Kozmopolitanizmi**” [*Beyond Peace: Kantian Cosmopolitanism as a ‘Philosophy of Freedom’*], *Kaygı*, 23(3) / 2024: 309-345.

[13]. Sümeyra YILMAZ EKER. “**Matematik ve Metafizik İlişkisinde Kant’ın Kuvvet Kavramı**” [*Kant’s Concept of Force in the Relationship of Mathematics and Metaphysics*], *Kaygı*, 23(3) / 2024: 346-387.

[14]. Irmak GÜNGÖR. “**Kant’ın Cumhuriyetçi İdeali: Düzenleyici Akıl İdesi Olarak Sözleşme ve Devlet**” [*Kant’s Republican Ideal: Contract and State as Regulative Idea of Reason*], *Kaygı*, 23(3) / 2024: 388-426.

“*Kaygı* Yayın İlkeleri | *Kaygı* Publication Rules”, *Kaygı*, 23(3) / 2024: 427-428.



Makale Geliş | Received: 25.05.2024
Makale Kabul | Accepted: 09.09.2024
Yayın Tarihi | Publication Date: 31.10.2024
DOI: 10.20981/kaygi.1489777

Fatih KINA

Dr. | Dr
Milli Eğitim Bakanlığı, Öğretmen, Erzurum, TR
Ministry of Education, Teacher, Erzurum, TR
ORCID: 0000-0003-0856-9907
fatih.kina@hotmail.com

Kant'ın Pratik Felsefesinde İdelerin Yeri¹

Öz: Saf Aklın Kritiğinde Kant, bilginin oluşum sürecini, en başından, duyu algılarından başlayarak ele alır, oradan anlama yetisine ve daha sonra aklın saf idelerine ulaşır. Bu noktada ideler aklın bütünü kavrama taleplerine karşılık gelir ancak nesnel karşılıkları gösterilemez. Onlardan yalnızca, bilginin "düzenleyici ilkeler"i olarak bahsedilebilir. Bir başka deyişle onlar "transandant" varlıklar olarak değil ama bilginin "transandantal" koşulları olarak görülür. Kant'a göre bilme yetisinin uzanabildiği sınırlar içerisinde ancak bu kadarı gösterilebilir. Yine de onlar daha sonra Kant'ın pratik felsefesinde Ölümsüzlük, Özgürlük ve Tanrı olarak yeniden ele alınır ve tüm idelerin nesnel varoluşları denemese de bir tür gereklilik olarak varlıkları kabul edilir. Bu çalışma idelerin Kant'ın pratik felsefesindeki yerini-fonksiyonunu tespit etmeyi amaçlar.

Anahtar kelimeler: Pratik Akıl, Ahlak Yasası, Özgürlük, Ölümsüzlük, Tanrı, En Yüksek İyi.

The Place of Ideas in Kant's Practical Philosophy

Abstract: In the Critique of Pure Reason, Kant deals with the process of the formation of knowledge from the very beginning, starting with sensory perceptions, and then reaches the pure ide of the mind (in a sense, by going from the one that is not visible closely to the unseen). At this point, the ideas correspond to the demands of understanding the whole of the mind, but their objective counterparts cannot be shown. It can only refer to them as the "regulatory principles" of information. In other words, they are seen not as "transcendental" entities but as "transcendental" conditions of knowledge. According to Kant, only this much can be shown within the limits of the ability to know. However, they are later reconsidered in Kant's practical philosophy as Immortality, Freedom and God, and although the objective existence of all ideas is not attempted, their existence is accepted as a kind of necessity. This study aims to determine the place and function of ideas in Kant's practical philosophy.

Keywords: Practical Reason, Moral Law, Freedom, Immortality, God, Highest Good.

¹ Bu makale Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde yaptığım "Jung'un Kolektif Bilinçdışı Arketiplerinin Kant'ın Saf Aklın İdeleri Bağlamında Değerlendirilmesi" adlı doktora tezinden üretilmiştir.

Giriş

Platon, duyuşal dünyadaki çoğulluğun arkasında "idea"lardan oluşun bir "âlem" olduğunu varsayar. İdealar ona göre nesnel gerçekliğe sahip, maddi nesnelere kendilerinden türetildiği, kopya edildiği maddi olmayan özlerdir. Dialoglarında iyi, adalet, güzellik benzeri ahlaksal ve estetik idealar; aynılık-farklılık, bir-çok gibi belirli fikirlere ait idealar; daire, çap türünden matematiksel idealar; insan, at vb. türlere ilişkin idealar; masa, kanepeler benzeri insan yaratımı olan ürünlerin kökenleri olan idealar olmak üzere çeşitli türden idealardan bahseder (Wedberg, 1999: 86-87). Kant, Platon'un dünya düzeni ile idealar arasında gördüğü ilişkiyi "saygıdeğer bir çaba" olarak görür. Duyusal dünyada insan doğasından kaynaklanan sınırlamalar olsa da ideaları kabul etmek oldukça makul bir çözüm olarak kabul edilir. Ancak Kant'a göre idealar kuramının değeri, ideal olanın real olana bakılarak, başka bir anlatımla, "yapmam gereken" e ilişkin kuralların "yapılan"dan çıkarılmaya çalışılmasından dolayı yeterince anlaşılammıştır (Kant, 1993: A 316-318/B 372-4). Bu nedenle Kant, ideaları *Saf Aklın Eleştirisi'*nde yeniden teorik ve pratik bilginin zemini olarak kurma denemesi yapar. Fakat onlar şimdi Platon da olduğu gibi öte bir âlemden tür, cins ya da değerlerin eksiksiz halleri, prototipleri değil "saf aklın transandantal koşulları" olarak insan aklında, onun "ide"leri olarak bulunur. İdeler Kant'ta kategorik, hipotetik, ayırıcı akıl yürütmenin karşılığı olarak Ruh, Evren ve Tanrı ideleri biçiminde üç temel sınıflamada ele alınır. Ayrıca Kant yine Platon'dan farklı olarak idelerin teorik olarak nesnel karşılıkları olmadığını ancak akılda düzenleyici ilkeler olarak epistemolojik bir fonksiyonu yerine getirdiklerini belirtir. İdelerin teorik anlamda nesnel karşılıklarının olduğunun sanılması ise akıl için birçok yanılsamanın, geleneksel metafizikte üretilen bir yığın spekülasyon düşüncesinin kaynağıdır. Böyle olmakla birlikte Kant'a göre pratik alanda idelerin nesnel karşılıkları denemese bile gerekli postulatlar olarak gerçeklikleri vardır.

Kant'ın pratik felsefesi içinde idelerin yerini -onlara niçin ihtiyaç duyulduğu ya da hangi boşluğu doldurduğu- görmek için Kant etiğinin temel bazı noktalarına

değirmek gerekir. Öncesinde aklın pratik kullanımı ya da “pratik akıl”ın, felsefe tarihinin çok erken dönemlerinden beri kullanılagelen bir kavram olduğunu hatırlamakta fayda var. Aristoteles aklın teorik ve pratik yönleri arasında kesin bir ayırım yaptığından beri, insan eylemleri, onun tüm yapıp etmeleri ve bu evrende iş gören ahlak felsefesi bu kavramla ilişkili olarak anlatılagelmiştir. Dolayısıyla idelerin pratik akılla ilişkisi aynı zamanda onların insanın yapıp etmeleri, yaşamı içinde onun eylemlerine etkisi bakımından incelenmesidir. Böylesi bir inceleme felsefe söz konusu olduğunda hiç kuşkusuz ahlak felsefesi alanına dâhildir. Ancak ahlak felsefesi her türden insan eylemleri ile değil ahlaki olarak nitelendirilen bir eylemin neliği üzerinde durur.

1. Ahlaki Eylemin Koşulu Olarak Özgürlük

Bir eylemin ahlaki olarak değerlendirilmesi neye dayanır? Kant bunun için öncelikle eylemin gerekçesi ya da onu yapmaya iten şeyin kaynağına, yani “iradeyi belirleyen nedenlere”, bakılması gerektiğini söyler (Kant, 1999: 16). İradeyi bir eylemi yapmaya iten “pratik ilke” dışarıdan veya kişinin kendi içinden gelebilir. Kant birinci durumu heterenom (heteronomie) ikinci durumu ise otonom (autonomie) olarak adlandırır. Kant, yaşadığı çağ ve öncesinde, ahlakı kendisine konu edinen düşünürlerin, ahlaki davranışın kaynağı ve amacını dışarıda varsaymak gibi hatalı bir kalkış noktası seçtiklerini düşünür (Störig, 2011: 385). Aslında bu kalkış noktası, belli bir insan doğasını temele alır. Buna göre insan, yaşamda mutlu olmak için didinip duran, kendi yararına eylemlerde bulunan bir varlık olarak görülür. Onun doğası böyle görülünce ahlak felsefeleri de bu ihtiyaca cevap verir nitelikte olmuş, mutlulukçu (eudaemonist), yararçı (utilitarist) bir yönde ilerlemiştir. Pratik akıl da bu anlayışlar çerçevesinde ele alınmış ve insana onun mutluluğu ve yararı için gerekli enstrümanları temin etme işlevi yüklenmiştir (Heimsoeth, 1986: 134). Kant, ahlaki bir eylemin belirleyicileri olarak gösterilen mutluluk, yarar gibi heterenom belirleyicileri, genel bir ilke veremeyecekleri için yetersiz görür. Bu nedenler, duysal dünyanın bir parçası olarak doğal dünyaya aittir. Kant Saf Aklın Eleştirisi’nde göstermektedir ki doğal dünyada her şey bir diğerine bağlı, nedensel

zincirin bir parçası olarak ortaya çıkar. Böyle olduğu için o, Kant etiğinin üzerine inşa edildiği temel kavram olan özgürlük koşulunu sağlayamaz. Özgürlük koşulunu sağlayamadığı gibi kendisinden hareketle evrensel bir ahlak yasası da çıkarılamaz. Çünkü öznelerin mutluluk, haz ve acı duydukları nesnel bir diğerinden farklıdır. Etiğin temeli olarak hazzı görenlerin temel iddiaları, onu psikolojik olarak genel geçer saymaları olsa da her bireyin yöneldiği haz objeleri farklı olacağı için herkesi bağlayacak bir ilkedен yoksundur (Cassirer, 2007: 316, 320).

Kant buna ilişkin olarak *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde şöyle yazar:

Bu yüzden akli başında kimselerin, mutluluk arzusunun ve dolayısıyla kişilerin bu arzu aracılığıyla istemeyi belirleyen neden haline getirdikleri maksimlerin genel olmasına bakarak, mutluluk arzusunu genel bir pratik yasa olarak öne sürmeleri şaşırtıcıdır. Çünkü başka durumlarda genel bir doğa yasası her şeyin uyumlu olmasını sağlarken, burada tam tersine, maksime bir yasanın genelliği yüklenmek istendiğinde, uyumun tam karşıtı olan en korkunç çatışma ortaya çıkar ve maksimin kendisi ve amacı büsbütün yok olur. Çünkü herkesin istemesinin nesnesi bir ve aynı değildir, herkesin kendine özgü isteme nesnesi (kendine özgü hoşnut olma durumu) vardır. ... Bu bir yasa için yeterli değildir (Kant, 1999: 32).

Bu nedenle mutluluk gibi, ulaşmak için herkesin farklı bir yol denediği, daha çok dış nesnelere bağlı pratik bir ilkedен, ahlaki bir eylem için genel ölçü ya da yasa çıkarılamaz. Yasa demek doğada görüldüğü gibi olup bitenin temelinde yatan, onlara uyum veren şey demektir. Ancak mutluluk, yarar gibi empirik amaçlara yönelmiş bir eylem, yasa formunda ifade edilmek istenirse uyum yerine uyumsuzluğa neden olur. Böyle olmakla birlikte, öznenin doğal dünyaya ait bir yönü olduğu, bu dünyanın bir parçası olarak onun yasalarına tabi olduğu Kant tarafından yadsınmaz. İnsan, doğal dünyaya tabi olduğu için bu dünyanın istek ve ihtiyaçlarının gereğini yapmak ve mutlu olmak için eylemde bulunur. Ancak Kant'a göre o yalnızca kendisini bu dünya ile sınırlandıracak, aklın duyusal dünyanın istek ve ihtiyaçlarını karşılamak için kullanılan pratik bir yönü olmakla birlikte o bunun ötesinde daha üst bir amaç taşımaktadır. Bu amaç ona empirik, rölatif iyi ile kötünün ötesine geçerek "kendi başına iyi"nin ne olduğunu kavrama ve bulma yolunu gösterir. Dahası o bununla

yetinmez, kendi başına iyiyi öznel çıkarlarının üstüne koymak gibi yüce bir davranış sergiler(Kant, 1999: 69). Bu davranış kişiyi doğal dünya ve onun sıkıca örülmüş nedensel örüntülerinin ötesine taşıyarak özgürlüğün olanağını gösterir. Yani o, doğal dünyanın bir parçası olan eğilim ve arzularının üstüne çıkabilir ve bunlardan bağımsız davranabilir. Özgürlüğün olanağı, Kant'a göre aynı zamanda ahlakiliğin de olanağı ve temelidir (Akarsu, 2006: 304). Eğer insan bir eylemi yapmayı kendisi seçebiliyorsa, bu onun tercihiyse ahlaki olarak değerlendirilebilir:

Kozmolojik ilk veya özgür neden idesi altında düşündüğümüz türden bir neden olma kabiliyetini kendimize atfetmeden, kendimizi ahlaken sorumlu varlıklar, olarak göremeyiz... Özgürlükten gelen nedensellik yasası yani herhangi bir saf pratik ilke kaçınılmaz olarak başlangıcı oluşturuyor olmalıdır (Kant, 1999: 18-54).

Böylece “özgürlük” Kant etiğinin üzerine inşa edildiği temel kavram ve hatta onun “kilit taşı” olur (Kant, 1999: 18-54). Ancak onun varlığı ve bilgisi doğrudan elde edilemez. Deneyim, kişiye her şeyin nedensellik kategorisi altında olup bittiğini gösterir. Her olay, bir başka şeyin sonucu olarak ortaya çıkar ve bir başka şeye etki ederek kaybolur. Ama nedensel etki, bir zincirleme olarak devam eder. Doğada karşılaşılan her şey bu yasaya tabidir. Öyleyse insanın özgür olduğuna dair bilgisinin kaynağı nedir? Kant bu kaynağın “ahlak yasası” olduğunu söyler. Ahlak yasasını Kant, teorik bir kurgu olarak kurmaz. O, daha sonra gösterileceği gibi kişinin eylemlerinde görülen, onun kendi içinde duyumsadığı, ahlaki fenomenlerde bizzat deneyimlediği bir durumun adıdır ve özgürlükle arasında vazgeçilmez bir ilişki vardır. Bu ilişki öylesine yakındır ki onlardan hangisinin önce geldiğini tespit etmeyi bile zorlaştırır. Ahlaki yasa aracılığıyla mı özgürlük keşfedilir yoksa özgürlük aracılığıyla mı ahlaki yasaya ulaşılır? Kant bu soruyu daha da durulaştırarak (esas olanın hangisi olduğuna dair soruyu) şöyle sorar: “Koşulsuz pratik olanla ilgili bilimiz nereden başlar? Özgürlükten mi, yoksa pratik yasadan mı?” Onun bu soruya ilişkin cevabı ise açıktır:

Bu bilgi özgürlükten başlayamaz; çünkü özgürlüğün ne doğrudan doğruya bilincine varabiliriz, ne de onu deneyden çıkarabiliriz. Çünkü deney yalnızca görünüşlerin

yasasını, dolayısıyla da özgürlüğün tam karşıtı olan doğanın mekanizmini verir. Demek ki (kendimiz için isteme maksimleri ortaya koymaya başladığımız anda) kendisini bize ilk gösteren, doğrudan doğruya bilincine vardığımız ahlak yasasıdır ve akıl onu hiçbir duyusal koşul tarafından alt edilemeyen, hatta koşullarda büsbütün bağımsız olan bir belirleme nedeni olarak ortaya koyduğundan dolaydır ki, ahlak yasası bizi doğrudan doğruya özgürlük kavramına götürür (Kant, 1999: 33,34).

Ahlak yasası insana özgürlüğün imkânını gösteren ve buna dair bilgisinin temelini sağlayan tek şeydir. Daha sonra deneyimde karşılaşılan ahlak yasası irdelenirken, onun temelinde özgürlüğün olması gerektiği, özgür bir nedenselliğin ahlak yasasını belirlemesi gerektiği kanaatine varılır. Bu durumda ahlak yasası olmasa özgürlüğün bilincine varılamazdı ama özgürlük olmasaydı da ahlak yasası diye bir şey olamazdı. Onlar arasındaki ilişkiyi Heimsoeth kısaca şöyle ifade eder: “Özgürlük ahlak yasasının bir “ratio essendi”si (varlık nedeni), ahlak yasası ise özgürlüğün bir “ratio cognoscendi” sidir (bilgi nedeni).” (Heimsoeth, 1986: 307, Kant, 2007: 143).

Özgürlükle sıkı bir ilişki içinde olan ahlak yasasının varlığından nasıl haberdar olunur, onunla nerede karşılaşılır ya da onun bilincine nasıl varılır? Kant bu soruların cevabını yaşam deneyimlerinde karşılaşılan kimi ahlaki fenomenlerde bulur. Ona göre bu fenomenler, kişinin eğilim ve alışkanlıkları ne olursa olsun, belli bir durumda, aksi yönde davranmış olsa bile, neyi seçmesi gerektiğini “kendiliğinden” bildiğini gösterir. Kumar oynayarak cebini doldurmuş biri görünüşte kazançlı olabilir. Ancak bu kişi içten içe kendisini değersiz hisseder ve yaptığı şeyin yanlış olduğunu bilir. Bir eğlenceye müptela olan ve tüm vazgeçirme çabalarına karşı, kendini bundan alıkoymasının mümkün olmadığını söyleyerek mazeret bildiren biri, bu davranışının sonucunda öldürüleceği söylene yine de aynı alışkanlığını sürdürür mü? Eğer isterse bu alışkanlığını baskı altına alarak engelleyemez mi? Kant'a göre kişinin yaşam arzusu ve buna olan sevgisi bu alışkanlığını baskı altına alabilir. Diğer taraftan aynı kişi, aynı ölüm tehdidiyle masum bir insanın ceza alması için yalancı tanıklık etmeye zorlansa bu sefer de yaşama arzusundan vazgeçmeyi düşünebilir. Elbette herhangi bir durumda kişinin

önceden nasıl davranacağı kestirilemez. Kant'ın burada söylemek istediği şey, kişi masum bir insanın aleyhine tanıklık yapsa bile bunun yanlış olduğunu bilir. Peki, ama bu bilgi ona nereden gelmektedir? Kant açısından bu bilgi apriori olarak ahlak yasasından gelmektedir (Kant, 2007: 35-43). Böylece ahlak yasası ile deneyimdeki bu karşılaşma aynı zamanda kişiye ahlaki eylemlerinde, üzerindeki baskı, eğilim ve alışkanlıkları ne olursa olsun tüm bunların üzerine yükselerek, özgürce davranabilme olanağının olduğunu gösterir. Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde temel amacının bir eylemin belirlenmesinde insan olarak özgür olup olmadığını bilmek istediğini söyler. Başka bir deyişle ahlaki bir davranışın, arzu, eğilim, alışkanlık, haz vb. her türlü harici etkinin dışarıda bırakıldığı, yalnız ve yalnız ahlaki yasanın buyruğuna göre yapılmasının, iradenin tamamen ahlaki yasa tarafından belirlenmesinin imkânını arar. Kant'ın deyimiyile, bütün içerikler kendisinden çıkarılan "saf akıl", kendi başına bir eylemi belirleme gücüne sahip midir? Sadece empirik koşullar tarafından mı belirlenir yoksa kendi kendini belirleme yetisine sahip midir? (Kant, 1999: 16). Ahlak yasası ile karşılaşma ve onun içinde keşfedilen özgürlük, Kant'ın bu farklı ifade edilmiş olsa bile aynı anlama gelen temel sorularına bir cevap olur. Özgürlüğün kabulü ile saf aklın kendi başına iradeyi belirleyebileceği gösterilir. Ahlak yasasının özünü de zaten bu özgürlük ya da özerklik (kendi kendine yasa koyabilme) oluşturur (Hacıkadıroğlu, 2006: 306). Dolayısıyla "ahlak yasası saf pratik aklın özerkliğinden yani özgürlüğün özerkliğinden başka bir şey ifade etmez." (Kant, 1999: 38) Böylece idelerin pratik etkisi, özgürlük idesi bağlamında belirmiş olur. O, bir taraftan ahlaki davranışın ön koşuludur diğer taraftan ahlak yasasının temel bir niteliğidir. Diyalektikte evren idesi bağlamında ele alınan, duyuusal dünyada nedensel zincirin dışında ve tüm nedenlerin başlatıcısı olarak özgür bir neden arayışı sonuçsuz kalmıştı. Bu problem şimdi başka bir bağlamda "kozmojik özgürlük problemi"nden daha özel bir alana, insan özgürlüğüne taşınmış ve gerekli bir postulat olarak kabul edilmiş olur (Heimsoeth, 2007: 141). Ahlak yasası, heteronom belirlenimden farklı olarak, kendi kendini belirleme yetisine sahip olduğu için artık o "otonom" olarak nitelenir. Burada irade, dışsal herhangi bir güç

tarafından değil kendi içinden, “saf akıl” tarafından, belirlenir. Böyle olduğu için artık pratik ilkenin buyurma biçimi ya da yargı formu da değişir. Heterenom belirlenimde pratik ilkenin formu hipotetiktir (koşullu) ve şöyle ifade edilir: Eğer x yaparsan y ile karşılaşırısın (Mutlu olmak istiyorsan sağlıklı yaşamalısın). Kant, bunun aksine ahlaki bir eylemin yasasının kategorik (koşulsuz) buyruk olduğunu söyler. (Kant, 1999: 22) İradeye bir şeyi yapması gerektiğini emreder: “Yalan söylememelisin!” Niçin böyle yapmalıyım? Empirik dünyada bu soruya verilecek bir cevap yoktur. Bunun anlamı “yapmalısın!” buyruğu ile karşılaştığında onu yapma gerekçesi olarak yarar, hoş gitme gibi bir haz duygusu veya istendik bir durum yaratmak için değil, bunlardan hiçbiri değil, sadece buyruk gereği istenilen davranışı yapmayı işaret eder (MacIntyre, 2001: 201). Davranışın sonucunun muhasebesi yapılmaz. Buyruk doğrultusunda davranmak kişiyi zor bir durumda da bırakabilir. Ancak bu noktada iyi ve kötü, sonuca bakılarak belirlenmez. Buradaki esas kriter “niyet”in ahlaki yasaya uygun olup olmadığıdır (Kant, 1999: 126).

Ahlak yasasının kendini ortaya koyma biçimi olan “kategorik buyruk” aynı zamanda kendisini evrenselleştirilebilir bir yasa olarak serimler. Bu durumda bireysel olan, evrensel olanla aynı şeyi ister. Kant burada bir eylemin temelindeki bireysel ilkeyi “maksim” olarak, evrensel olanı da “yasa” olarak ifade eder. Maksim ve yasa aynı zamanda Kant etiğinde ahlaki bir yargı formunun nasıl olması gerektiği konusunda bir ölçü verir. Eğer bir ifade ahlaki eylem için yasa olacaksa onun çelişki olmaksızın, herkese önerilebilecek bir formda ifade edilmesi gerekir. Diğer bir deyişe maksimin çelişki olmaksızın aynı zamanda bir yasa formunda ifade edilebilmesi gerekir (MacIntyre, 2001:220). Kant'ın bunun için ünlü maksimi aynı zamanda pratik aklın temel yasası: “Öyle eyle ki, senin istemenin maksimi, hep aynı zamanda genel bir yasanın ilkesi olarak da geçerli olabilsin.” (Kant, 1999: 35). Bu yasaya ilişkin Kant'ın örneklerinden biri, verilen söze uyulmadığında, kişinin yasa karşısındaki durumu ile ilgilidir. Kişinin verdiği bir sözü kendi çıkarı bunu gerektirdiği için tutmadığı varsayılınsın. Bu davranış herkese önerilecek bir yasa formunda ifade edilebilir mi? Yani, “Söz verebilirim ama çıkarlarım söz konusu

olduğunda verdiğim sözü tutmayabilirim” maksimi için, herkes bunu böyle yapabilir denilerek diğerlerine önerilebilir mi? Yasa açısından bu öneri formu, kendi içinde çelişiktir ve kendi kendisini imha eder. Çünkü bu ifadeye göre kişi, bir taraftan söz verme davranışının sürmesini ister diğer taraftan sanki kendisi bu genelin içinde yokmuş gibi uyulması için genele önerilen bir yasadan kendisini muaf tutar. Bu durumda kişi kendi maksimini kendi ile tutarlı kalacak bir şekilde evrenselleştiremez (MacIntyre, 2001:221). Kendisini bu şekilde ortaya koyan ahlak yasası, akıl sahibi bir varlıktan yalnızca kendisine göre davranmasını bekler. Kant etiğinin önemli kavramlarında biri olan “ödev”, bu beklentinin bir sonucu olarak ortaya çıkar. Ödev kısaca ahlak yasasına göre eylemde bulunmaktır. Kategorik buyruklar sayesinde bir eylem sıradan bir eylem olmaktan çıkar ve kendisini kişiye bir ödev olarak sunar (Kant, 1999: 48). Böyle davranmak, arzu ve eğilimlerin baskısına maruz kalındığı durumlar da bir zorlayıcılık taşıyabilir. Ahlak yasası, kişiden kendisine göre davranmasını isterken onun arzu ve istekleri (diğer tarafı) ya da dışsal nedenler kendi talepleri doğrultusunda ona baskı yapabilir. Bu gerilimden dolayı kişi yasaya uygun bir eylemi istemeyerek yapmak durumunda kalabilir. Ama yine de ödev her durumda eylemin yasadan kaynaklanıp kaynaklanmadığına ilişkindir. Bu noktada ahlaki davranış için terazi öylesine hassastır ki onun ödevde uygun olsa bile ödevden dolayı yapıp yapılmadığını da sorgular (Kant, 1999: 89). Eğer davranış ahlak yasasından gelen buyruğun dışında bir etkinin sonucu ise ahlaki davranışa uygun olsa bile ahlaki açıdan kusurludur. Bakkalın müşterisini kandırmaması, bu bir çocuk olsa bile, ürünün değerini diğerleri ile eşit koyması, ödevde uygun bir davranıştır. Ama bakkal, bu davranışını eğer daha sonra anlaşılır ve müşteri kaybederim gibi bir kaygı ile yapıyorsa davranışı ödevde uygun olsa da ödevden dolayı olmadığı için ahlaki sayılamaz. Bir başka örnek olarak yaşamını devam ettirmek bir ödevdir. Ancak insanlar, genel olarak zaten yaşamlarını sürdürmeye dönük eğilime sahiptirler. Bu yönüyle yaşamın sürdürülmesinin ahlaki bir değeri yoktur. Ama kişi zorlayıcı yaşam deneyimleri geçirmiş, talihi onu kötü şeylerle karşılaştırmış ve yaşama küstürmüşse, bunun

sonucunda yaşamını sonlandırmayı istiyor fakat yaşamı devam ettirmenin ödev olduğunu bilerek, yaşamını sırf bu nedenle devam ettiriyorsa, işte bu durumda davranışı ahlaki olmuş olur (Kant, 2002: 12-13).

2. Ahlaki Yetkinlik İçin Gerekli Süre Olarak Ölümsüzlük

Ödev ve onun kökleri olarak ahlak yasası duyuşal dünyada kimi engellerle karşılaşılıyor olsa da pratik akıl, iradeyi kendi içinden belirleyen ahlak yasasının tamamını talep eder ve arar. Kant pratik aklın bu arayışının nesnesini “en yüksek iyi” olarak adlandırır. En yüksek iyi, ahlak yasasına dayanan erdem ve mutluluğu içinde barındırır. Eş deyişle erdemli bir yaşam mutluluğu da beraberinde getirir veya mutluluk peşinde koşan biri bunu erdemli bir yaşamla yapacağına dair bir bilince sahiptir. Biri varken diğeri de ona eşlik eder. Ancak yaşam deneyimleri bu birlikteliği nadiren ve rastlantısal olarak verir. Böyle olmasını Kant, en yüksek iyinin nesnesinin görünüşler dünyasında sanılmasından kaynaklandığını düşünür. Bu, tıpkı teorik aklın görünüşler dünyasında idelerin nesnel gerçekliklerini kabul etmesi sonucu doğan diyalektiğin bir benzeridir. Nasıl ki bu sorun diyalektikte, nedensellik fenomenler dünyasına, idelerse numenler dünyasına ait olarak kabul edilip çözüldüyse benzer biçimde şimdi en yüksek iyinin de ide cinsinden olduğu ve numenal alana ait olduğu kabul edilerek çözümlenir (Kant, 1999: 118-125). Ancak numen şimdi teorik akılda olduğu gibi kendisine dair hiçbir malumatın olmadığı bir alan değil, ahlak yasası ile iradeyi belirleyen, yaşam pratiklerinde kendini gösteren bir etkiye sahiptir.

En yüksek iyi, iradenin ahlak yasası ile belirlenme olanağının gösterilmiş olmasından dolayı kendini kısmen de olsa gösterir. Ahlak yasası tarafından belirlenen irade, dünyada en yüksek iyiyi gerçekleştirmek ister. Bunu isteyen bir irade, ahlaki yasa ile tam bir entegrasyon ve uyum içindedir. Bu durumda irade, Kant'ın “kutsallık” olarak addettiği, yalnızca ahlaki yasanın yapmak istediği şeyle belirlenir. Ancak ona göre duyuşal dünyanın koşulları, hiçbir akıl sahibi varlığın böylesi bir yetkinliğe, ahlaki yasa ile tam bir mutabakata, yalnızca onunla dolu

olduğu ve onun buyruklarına göre eylediği bir birlikteliğe izin vermez. İnsanın daha önce belirtilen ikili yapısı, bir yönüyle bu birlikteliğe yönelirken diğer yönünün arzu ve istekleri ona bu yolda engeller koyar, adeta onu yoldan çıkarır, saptırır. Ama yine de irade, ahlak yasası ile bir olmaya, tamamen onun buyrukları ile bir ve bütün olmaya doğru, içten gelen bir gereklilik duyar. Kant'a göre bu gereklilik iradenin taşıyıcısı olarak ruhun, bu sınırlı yaşamın ötesine geçeceğine dair bir beklenti oluşturur. Çünkü bir parçasını bu dünyada deneyimlediği “en yüksek iyi”nin tamamına ulaşacağı bir imkânın olması gerektiğini düşünür. Sınırlı yaşam süresi buna yeterli olmadığı için sonsuza doğru ilerleyen bir süre içerisinde, gittikçe daha çoğunu deneyimleyerek bunu elde edebileceğine inanır. Bu nedenle “en yüksek iyi, pratik olarak ancak ruhun ölümsüzlüğü varsayımıyla olanaklı” hale gelir (Kant, 1999: 133). Kant insanın ahlaksal özünün alt basamaklardan başlayıp yukarı doğru, gittikçe tamlığa, yetkinliğe ilerleyen bir süreçte kendini ortaya koyacağını düşünür. Sonlu bir varlık için onun tamamlanmışlığını görmek mümkün değildir (Kant, 1999: 132-133). Ahlaki yetkinlik, ancak sonsuz bir ilerlemeyle mümkün olabilir. Bu nedenle “ölümsüzlük”, en yüksek iyiyi gerçekleştirmek için gerekli bir postulat olarak kabul edilir. Bu postulat, kaynağını kişinin umut ve beklentilerinde bulur. Ahlak yasasının buyruklarını içinde hissedenden ve buna göre davranmaya çalışan kişi, bu yasanın kendisini sınırlı yaşamın ötesine çekeceğine inanır, bunu umut eder ve bekler. Böylece teorik akılda nesnel karşılığını bulamayan ruh, nesnel bir karşılık bulmuş olur (Kant, 1999: 134-135). Ölümsüzlük idesi görüleceği gibi burada ahlaki bakımdan tamlığa-yetkinliğe ulaşma beklentisinin nesnel karşılığı olarak kabul edilir ve bir postulat olarak konur.

3. Mutlu Son İçin Garantör Olarak Tanrı

Kant'a göre en yüksek iyinin gerçekleşmesi için umut edilen ölümsüzlük inancı ya da beklentisinin bir benzeri de erdemin mutlulukla birleşeceğine duyulan inançtır (Cassier, 2007: 349). Dolayısıyla ahlaki yasanın duyusal dünyada bir arada

olmadığı mutlulukla da birleşmesi beklenir. Bu beklentinin karşılık bulması Kant'a göre, teorik akıl onun varlığını gösteremeyecek olsa da, ancak Tanrı'nın varlığını kabul etmekle mümkün olabilir. Akıl sahibi bir varlık için mutluluk, olup biten her şeyin kendi arzu ve istekleri doğrultusunda gerçekleştiği bir durumun adıdır. Duyusal dünya bu isteğin önüne engeller koyar. Akıl sahibi bir varlığın ahlaki yasaya göre davranma ve içinde yaşadığı dünyayı bu isteğine göre düzenleme iradesi, doğal dünyanın koşulları ile çatışır. Onun, en yüksek iyiye doğru ilerleme çabasında, bir postulat olarak koyduğu sonsuza giden sürede, doğal dünyanın üzerine yükseleceğine olan inancı, onu her şeyin ahlak yasası tarafından belirlendiği bir dünya tasarımına götürür. Burada ahlaki yasa mutlulukla birleşir. Böyle bir durum mutlaka olmalıdır, olması gerekir diye düşünülür (Kant, 1999: 135). Kant düşüncesindeki bu beklenti veya gerekliliğin olanağı şöyle yorumlanabilir: Sonsuz sürede ahlaki olgunluğa ilerleyen insan, öyle bir noktaya gelir ki arzu ve istekleri tamamen saflaşır ve ahlaki yasa ile bir olur. Başka bir deyişle, eylem ve düzenlemelerinde iradeyi belirleyen tek şey ahlaki yasa olur. Mutluluğun "her şeyin kendi arzu ve isteklerine uygun olup bitmesi" olduğu hatırlanırsa bu durumda her şey kendi istek ve arzuları ile olup biter. Tüm arzu ve istekleri de ahlaki yasa ile bir ve bütün olduğu için kişi, hem mükemmel derecede ahlaki davranmış hem de arzu ve istekleri gerçekleştiği için mutlu olmuş olur. Bunun sonucunda erdem ve mutluluk bir ve aynı davranışın sonucu olarak ortaya çıkar.

En yüksek iyinin gerçekleşeceğine dair umut, aynı zamanda "en yüksek asli bir iyinin" var olması gerektiğinin de kabulüdür. Bu, Tanrı ve ölümsüzlüğe duyulan bir inanç değil fakat onlara gereksinim duyan, onları talep eden bir inançtır. Bir başka anlatımla Heimsoeth'un da dediği gibi burada inanç, Tanrı ve ölümsüzlüğün kesin varlığına olan bir inanç değil ama bu kesinliği gerekli gören, böyle olmasını uman bir inançtır. Dolayısıyla Tanrı burada "kendine yasa koyma idesinin empirik-fenomenal gerekliliği üstüne kullanılabilirliğini" (Cassier, 2007: 349) sağlayan bir pozisyonda bulunur. Nihayetinde en yüksek iyinin imkânı, bir en yüksek iyinin, Tanrı'nın varlığını gerekli kılar (Kant, 1999: 135-136). Bu noktada Kant, Tanrı'nın

ahlaksal açıdan varlığının zorunlu olması gerektiği düşüncesinin doğru anlaşılması için azami dikkat gösterir. Onun ahlaksal olarak zorunlu olması demek, tüm ahlaki davranış ve yükümlülüklerin bağlanması gereken bir otorite olması anlamına gelmez. Ahlaki olarak davranmanın kendisine karşı bir yükümlülük olduğu, o var olduğu için ahlaki olarak davranmak gerektiği ya da Tanrı insanı yaratmıştır ve insan ahlaki davranışları ile onun testlerine tabi olur gibi bir anlayışta kastedilmez. Burada ahlak, Tanrı'da temellenen, onun insanda görmeyi istediği örnek ve güzel, istendik davranışlar olarak temellendirilmez. Cassirer'in de belirttiği gibi burada teorik aklın Tanrı'ya ilişkin bilgisinde bir genişleme yoktur. Ancak kavram burada ahlak yasasının fenomenal dünyada kullanılabilirliğini sağlama almış olur. Kant'ın bu noktadaki esas vurgusu en yüksek iyiye ulaşmak için bu dünyadaki eylemlerin ahlaki yasaya uygun hale getirilmeye çalışılmasıdır. Bu çabalarla, en yüksek iyiye ulaşacağı umut edilir. Duyusal dünyada kısmen deneyimlenen ahlaki yasanın tamamına ulaşma olanağı olmalıdır gibi gereksinimden doğan bir inançla yetinilir. Ama yine de bu olanak "en yüksek bir akıl sahibi varlık" olarak Tanrı'nın mevcudiyeti ile mümkün olabilir.

Sonuç

Kant, teorik aklın nesnel varlıklarını göstermekte yetersiz kaldığı "Ruh", "Evren" ve "Tanrı" idelerini pratik açıdan "Özgürlük", "Ölümsüzlük" ve "Tanrı" olarak yeniden ele alır. Evren idesi kozmolojik özgürlük probleminden kendi otonom özüne dayanarak eylemde bulunabilme olanağına, insan özgürlüğüne indirgenir. Özgürlük, ahlak yasasının temeli ve olanağının açıklamasına dönüşür. Ahlaki eylemlerden bahsedilecekse özgürlüğün varsayılması zorunlu bir postulat olarak konulmalıdır. Teorik akılda ruh idesine yüklenen bir takım vasıfları paralojiler olarak değerlendiren Kant, epistemolojik bir koşul olmasının dışında bilme yetilerine dayanarak başka bir bilgiye ulaşamayacağını göstermeye çalışmıştı. Şimdi pratik açıdan "ruh", ahlak yasasının kendini tamamen gerçekleştirmesi, en yüksek iyiye varmak ve kişinin ahlaki yetkinliğe ulaşabilmesi

için ihtiyaç duyulan süreye karşılık “ölümsüzlük”le nitelenir ve bu vasfıyla o gerekli bir postulat olarak görülür. En yüksek iyi, pratik açıdan ancak ruhun ölümsüzlüğü varsayımıyla olanaklı görülür. Kant’a göre insanın ahlaksal özü sınırlı bir yaşamda kendini gerçekleştiremez. Diğer taraftan bu ahlaksal öz kişiye sınırlı yaşamın ötesine geçeceğine, ahlaki bakımdan tamlığa ulaşacağına dair bir umut ya da beklenti verir. Ölümsüzlük, bu umut ve beklentinin karşılığı olarak gerçeklik kazanmış ve bir postulat olarak kabul edilmiştir. Benzer biçimde Tanrı idesi de teorik açıdan nesnenin “tam belirlenim”i idesine karşılık gelirken şimdi pratik açıdan, ahlaki yetkinliğe ulaşan kişinin, bu sürecin sonunda elde edeceği konumu için güvenilir bir dayanak noktası olarak varlığı gerekli görülür. Sonuç olarak Kant’ın pratik felsefesinde özgürlük, ahlak yasasının temeli ve olanağıken ölümsüzlük, ahlak yasasının kendini tamamen gerçekleştirmesi, kişinin ahlaki yetkinliğe ulaşabilmesi için gerekli süre ve Tanrı bu sürecin sonunda elde edilecek konumun bir tür garantörü olarak varlığı gerekli görülür. Böylece teorik bilgide bir genişleme olmamasına rağmen pratik bir gerekliliğin sonucu olarak idelerin nesnel varlıkları kabul edilmiş olur. Onlar burada, teorik aklın dogmaları olarak değil Kant’ın ahlak felsefesinin temel kavramlarına dayanak olan, erdemli bir yaşam ve mutluluk idealine imkân veren, gerekli-zorunlu varsayımlar olarak konumlandırılır.

The Place of Ideas in Kant's Practical Philosophy

Summary

Fatih KINA

Dr
Ministry of Education, Teacher, Erzurum, TR
ORCID: 0000-0003-0856-9907
fatih.kina@hotmail.com

Introduction

In his philosophy, Plato posits the existence of a "realm" consisting of "ideas" that underlie the multiplicity observed in the sensory world. In his theory, ideas are immaterial essences that possess objective reality, from which material objects are derived and copied (Wedberg, 1999: 86-87). Kant regards the relationship between Plato's world order and ideas as a "worthy endeavor". However, according to Kant, the value of the theory of ideas is not sufficiently understood because it attempts to derive an ideal by looking at the real, in other words, it attempts to derive the rules of "what I should do" from "what is done" (Kant, 1993: A 316-318/B 372-4). Consequently, in the Critique of Pure Reason, Kant attempts to re-establish ideas as the foundation of theoretical and practical knowledge. However, they are now identified as "transcendental conditions of pure reason" within the human mind, as "ideas", as opposed to being regarded as complete states or prototypes of species, genus, or values in a realm beyond that posited by Plato. The assumption that ideas have objective counterparts in the theoretical sense gives rise to numerous illusions for the intellect and a variety of speculative ideas in traditional metaphysics. However, according to Kant, although ideas have no objective counterparts in the practical realm, they have reality as necessary postulates.

Freedom as a Condition for Moral Action

What are the criteria by which an action is morally evaluated? Kant posits that to determine the moral evaluation of an action, one must first examine the source of the motivation that drives the will to act, in other words, the "reasons that determine the will" (Kant, 1999: 16). The "practical principle" that motivates the will to act can come from external or internal sources. Kant asserts that the thinkers of his time and previous eras who addressed the subject of morality erred in their basic approach, by assuming that the source and purpose of moral behavior originated from external factors (Störig, 2011: 385). For Kant, heteronomous determinants such as happiness and utility are inadequate as determinants of a moral action because they cannot provide a general principle. While the primary claim of those who see pleasure as the foundation of ethics is that they consider it psychologically panomphaean, it lacks a principle that will bind all individuals, since the objects of pleasure to which each individual is oriented will be different (Cassirer, 2007: 316, 320).

According to Kant, an action is morally right if it is chosen by the individual based on his or her free will. On the other hand, experience shows that all events can be classified within the realm of causality. Every event arises as a consequence of another and ceases to exist as a consequence of another's action. Yet, the causal effect continues as a chain. This law is observed in all phenomena in nature. So, the question then arises: Where is the source of the knowledge that man is free? Kant states that this source is the "moral

law". The moral law is the name given to a state that is observed in a person's actions, felt inwardly, and experienced directly in moral phenomena. From Kant's perspective, these phenomena illustrate that, regardless of one's inclinations and habits, one "spontaneously" possesses the capacity to discern the optimal course of action in a given circumstance, even if one has previously acted in a contrary manner. An individual who gambles may initially appear to benefit financially, at least in the short term. Nevertheless, this individual experiences a sense of worthlessness and is aware that his/her actions are wrong (Kant, 2007: 35-43). This encounter with the moral law in experience also demonstrates that individuals can act freely in their moral actions, overcoming the pressures, tendencies, and habits that might otherwise influence their decisions. The acceptance of freedom demonstrates that pure reason is capable of determining the will independently. This freedom or autonomy (self-legislation) is the essence of the moral law (Hacıkadıroğlu, 2006: 306). Hence, "moral law can be defined as the autonomy of pure practical reason or the autonomy of freedom" (Kant, 1999: 38). It is, on the one hand, a prerequisite for moral behavior and, on the other hand, a fundamental characteristic of the moral law.

Immortality as a Necessary Duration for Moral Competence

Although the moral law based on duty and reason encounters certain obstacles in the sensory world, practical reason demands and seeks the whole moral law that determines the will from within. In his philosophy, Kant calls this object of practical reason the "highest good". The concept of the "highest good" includes both virtue and happiness, which are based on the moral law. In other words, a virtuous life is inherently happy, and those who pursue happiness are aware that they are doing so in a virtuous way. However, it is rare for life experiences to bring about this union by chance.

The highest good manifests itself in part because the will is shown the possibility of being determined by the moral law. A will that is determined by the moral law is driven to realize the highest good in the world. A will that desires this is fully integrated and in harmony with the moral law. In this case, the will is guided exclusively by the moral law, which Kant calls "holiness". However, he asserts that the conditions of the sensory world preclude such a state of perfection, complete alignment with the moral law, and a union in which no rational being is fully filled with it and acts in accordance with its commands. The dual nature of humans, while tending toward this union with one aspect, the desires and wishes of the other aspect present obstacles that lead the individual astray. Nevertheless, the will experiences an intrinsic urge to unite with the moral law, to conform completely to its commands. In line with Kant's doctrine, this need generates the expectation that the soul, as the repository of the will, will transcend the limitations of this mortal existence. He believes that there must be a way to attain the totality of the "highest good," a portion of which it is currently experiencing in this world. Given the limited duration of existence, he believes that this can be achieved by experiencing an infinite progression of the highest good. Accordingly, the concept of the "highest good" is practically attainable only on the condition of the immortality of the soul (Kant, 1999: 133).

God as the Guarantor of a Happy Ending

Following Kant's philosophy, the conviction in the immortality of the soul, accompanied by the aspiration for the highest good, is the belief that virtue and happiness will

ultimately merge. Consequently, the moral law is anticipated to be unified with happiness, which it cannot be in the sensory world. Kant maintains that the realization of this anticipation is contingent upon the acceptance of God, despite the inability of theoretical reason to substantiate its existence. The hope that the highest good will be actualized is also the acceptance of the necessity of a "highest essential good". This is not a belief in God and immortality per se, but rather a belief that necessitates and demands their existence. In other words, as Heimsoeth states, the belief in question is not a belief in the certain existence of God and immortality. Rather, it is a belief that requires and hopes for this certainty. Ultimately, the potential for the highest good implies the necessity of a supreme good, namely God (Kant, 1999: 135-136).

Conclusion

Kant reexamines the ideas of "Soul," "Universe," and "God" that theoretical reason cannot justify, and proposes "Freedom," "Immortality," and "God" as practical alternatives. The idea of the universe is thus reduced from the problem of cosmological freedom to the possibility of acting based on one's own autonomous essence, i.e. human freedom. Freedom serves as the basis for moral law and explains its existence. To discuss moral action, it is a necessary postulate to assume the existence of freedom. Kant, who identified certain qualities attributed to the idea of the soul in theoretical reason as paralogies, sought to demonstrate that no other knowledge could be attained based on the capabilities of knowledge except as an epistemological condition. From a practical point of view, the concept of "soul" is defined by the quality of "immortality," which is understood to extend over a period sufficient for the moral law to reach its fullest expression, to reach the highest good, and to facilitate the individual's attainment of moral perfection, which is taken to be a fundamental assumption in this context. The assumption of the immortality of the soul is a prerequisite for the practical realization of the highest good. According to Kant, an individual's moral essence cannot be realized in a limited life. On the other hand, this moral essence gives individuals the hope or expectation that they will transcend the limited life and attain moral perfection. In response to this hope and expectation, immortality becomes a reality and is accepted as a postulate. Similarly, while the idea of God theoretically corresponds to the idea of the "complete determination" of the object, its existence is now considered necessary in practical terms as a reliable basis for the position of the person who reaches moral perfection at the end of this process. Consequently, in Kant's practical philosophy, while freedom is the foundation and possibility of the moral law, immortality is considered necessary for the full realization of the moral law, for the time necessary for an individual to reach moral perfection, and for the existence of God as a kind of guarantor of the position to be attained at the end of this process. Thus, although there is no extension of theoretical knowledge, the objective existence of ideas is recognized as a result of a practical necessity. They are not positioned here as dogmas of the theoretical reason, but as necessary and obligatory assumptions that underpin the basic concepts of Kant's moral philosophy and make possible the ideal of a virtuous life and happiness.

KAYNAKÇA | REFERENCES

- Akarsu, B. (2006). "Kant'ta İnsanlık İdeali ve Özgürlük Sorunu", *Muğla Üniversitesi Kant Sempozyumu*, Ankara: Vadi Yayınları.
- Cassirer, E. (2007). *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*, (Çev. Doğan Özlem), İstanbul: İnkılap Yayınları.
- Heimsoeth, H. (1986). *Immanuel KANT'ın Felsefesi*, (Çev. Takiyettin Mengüşoğlu), İstanbul: Evrim Matbaa.
- Kant, I. (1993). *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınları.
- Kant, I. (1999). *Pratik Aklın Eleştirisi*, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Kant, I. (2002). *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, (Çev. İoanna Kuçuradi), Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- MacIntyre, A. (2001). *Etik'in Kısa Tarihi*, (Çev. Hakkı Hünler), İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Störig, H. J. (2011). *Dünya Felsefe Tarihi*, (Çev. Nilüfer Epçeli), İstanbul: Say Yayınları.
- Wedberg, A. (1999). "İdealar Kuramı", Ahmet Cevizci (ed.), Ankara: Gündoğan Yayınları.
- Wood, Allen W. (2009). *Kant*, (Çev. Aliye Kovanlıkaya), Ankara: Dost Yayınları.



Makale Geliş | Received: 11.06.2024
Makale Kabul | Accepted: 20.09.2024
Yayın Tarihi | Publication Date: 31.10.2024
DOI: 10.20981/kaygi.1499579

Muhammet Emin ERDEMLİ

Doktora Öğrencisi | PhD Candidate
Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Felsefe Bölümü, Samsun, TR
Ondokuz Mayıs University, Faculty of Human and Social Sciences, Department of Philosophy, Samsun, TR
ORCID: 0000-0002-9310-5092
m.eminerdemli@gmail.com

Kant'ın Yalan Kavramı Bağlamında Mahkeme Huzurunda Yeminin Eleştirisi*

Öz: Bu çalışma Immanuel Kant'ın yalan kavramını açıklayarak mahkeme huzurunda yeminin eleştirisini sunmayı amaçlamaktadır. Yalan, gerçeğe aykırı beyanın kasıtlı olarak sunulmasıyla ödevin ihlal edilmesidir. Ahlaki özne yalan söylediğinde içsel olarak kendi gözünde düşüşüne; dışsal olarak ise başkalarının gözünde düşüşüne neden olur. Böylece kişiliğinde taşıdığı insanlık onurunu küçültür. Hukuki özne ise yalan söylediğinde ötekinin hakkını ihlal eder. İhlalin oluşmadığı durumda yalan değil yanlış beyan söz konusu olur. Ancak yanlış beyan ile ötekinin hakkının ihlal edilmediği durumda dahi bütün olarak insanın hakkı ihlal edilir. Dolayısıyla hem ahlaki özne hem de hukuki özne olarak insan, yalan söylememelidir. Bununla birlikte mahkeme huzurunda doğru beyanın güvence altına alınması için yemin edilir. Ancak yemine zorlanan öznenin özgürlüğü ihlal edilerek umumi yalana müsaade edilir. Yemin, yalanı engellemek yerine yalan söylememe ödevinin ihlal aracı olarak kullanılabilir. İşte bu çalışmada Kant'ın ahlak ve hukuk felsefesinin yalan ile ilişkisi açıklanarak, mahkeme huzurunda yeminin doğru beyanı güvence altına almak yerine yalana kapı araladığı eleştirisi sunulacaktır.

Anahtar Kelimeler: İnsanlık, Mahkeme, Yalan, Yanlış Beyan, Yemin.

Criticism of the Oath Before the Court in the Context of Kant's Conception of Lie

Abstract: This study aims to present a critique of the oath before the court by explaining Immanuel Kant's concept of lie. A lie is a violation of duty by deliberately presenting a statement contrary to the truth. When the moral subject lies, it causes internally his falling out of favor with himself; and

* Bu makale, 02-04 Mayıs 2024 tarihleri arasında Mersin/Türkiye'de düzenlenen *Kant 300 Yaşında!* adlı konferansta sözlü bildiri olarak sunulmuş "Kant'ın Yalan Kavramı Bağlamında Mahkeme Huzurunda Yeminin Eleştirisi" başlıklı bildirinin tamamlanmış halidir.

externally his falling out of favor with others. Thus, he diminishes the dignity of humanity he carries in his personality. When the legal subject lies, he violates the rights of the other. In the event that a violation does not occur, there will be a falsification, not a lie. However, even in the event where the rights of the other are not violated by falsification, the right of human being as a whole are violated. Therefore, a human being, both as a moral subject and a legal subject, must not lie. In addition, an oath is taken before the court in order to guarantee a true statement. However, the freedom of the subject forced to take the oath is violated and public lying is allowed. Instead of preventing lie, the oath can be used as a means of violating the duty not to lie. In this study, the relationship Kant's moral and legal philosophy with lie will be explained, and the criticism that the oath before the court opens the door to lie rather than guaranteeing the true statement will be presented.

Keywords: Humanity, Court, Lie, Falsification, Oath.

Giriş

Immanuel Kant'ın felsefesinde yalan (*mendacium*) kavramı, katı bir tutumla incelenir. Etik derslerinin derlendiği *Ethica* isimli eserinde, buyruk olarak yalan söylememelisin uyarısı ile sıkça karşılaşılır (Kant 2021a: 19 ve 29). Kant'ın mizaçlar hakkındaki düşüncelerine duysal güdü bağlamında bakıldığında, melankolik (sevdavi) zihin çerçevesine sahip insanın yalandan nefret ettiği görülür. Hannah Arendt, melankolik zihin ile Kant'ın kendi portresini çizdiğini düşünür (Arendt 2021: 68). Kant, melankolik zihinli insanı şöyle tasvir eder:

Zihin çerçevesi sevdavi olan insan, başka insanların yargılarına, onların neyi iyi ya da doğru saydıklarına fazla aldırılmaz; bu konuda yalnızca kendi içgörüsüne güvenir. Onun motivasyonunun zeminini ilkeler oluşturduğu için, (...) Doğru sözlülük yücedir ve sevdavi, yalandan ya da ikiyüzlülükten nefret eder. İnsan doğasının asaletine [onuruna] ilişkin yüksek bir duygusu vardır. Kendisine değer verir ve insanı, saygıyı hak eden bir yaratık olarak görür. Haddinden fazla uysal değildir; soylu bir göğüste özgürlüğü solur (Kant 2017: 64-65).

Melankolik zihne bakıldığında; ilkelerin motif, doğru sözlülüğün yüce ve insan doğasının onuruna ilişkin yüksek bir duygunun oluşu ile insanın saygıyı hak etmesi ve özgürlüğün soylu bir göğüste solunması özellikleri görülür. İlgili özellikler, duysal güdü yerine ahlaki neden olarak düşünülebilir. Ancak bir zihin çerçevesinin doğal eğilimi (Kant 2022c: 255; Kant 2020: 30) ile yalandan nefret etmek, ahlaki (değerli olan) (Kant 2020: 52) ve hukuki bir neden değildir. Bu nedenlerin ne olduğu, yalan (*mendacium, lie*) ile 'yanlış beyan'¹ (*falsiloquium*,

¹ *Falsiloquium* kavramının Türkçe karşılığı olarak, 'yanlış beyan' çevirisini kullanmama katkı sağlayan Doç. Dr. Nil AVCI'ya teşekkür ederim.

falsification, untruth)² kavramlarının sınırları üzerinden aktarılacaktır. Bu temel doğrultusunda yemin (*eid, oath*) kavramı eleştirilecektir. Çünkü mahkeme (*forum, court*) huzurunda edilen yeminin doğru beyanı güvence altına almaya yönelik olması, yalan ve yemin kavramlarını bağıntılar. Çalışmamızda, Kant'ın ahlak ve hukuk felsefesi ışığında, mahkeme huzurunda yemin edilerek yalanın engellenmesine ihtiyaç olmadığına yönelik eleştiri sunulmaya çalışılacaktır. Eleştirinin uygulamadaki konumunun daha rahat anlaşılabilmesi için ilgili bölümlerde tikel olarak Türk Hukuk Sistemi üzerinden örneklere yer verilecektir.

1. Yalan

Duyusal bir güdüden dolayı yalandan nefret etmek, insanın doğal varlık yönü ile ilgilidir. Ancak doğanın parçası olan insan (*homo phaenomenon*) aynı zamanda saf pratik aklının yasa koyucu özelliği sayesinde özerk ve özgür dolayısıyla potansiyel olarak ahlaki bir varlıktır (*homo noumenon*) (Kant 2022a: 63). “Kant’a göre, insan eylemi doğası gereği son noktada ya akıl (ödev) ya da duyusal eğilimler (mutluluk) tarafından belirlenir. Bu yüzden taraflardan her biri davranışın belirleyici nedeni olmak için insan iradesi (isteneç) üzerinde hak talep eder” (Çilingir 2018: 129). Doğal varlık (duyusal doğası) olan insanın iradesi\istememesi\istenci (*Wille*), eğilimler ile belirlenir. Ahlaki varlık (duyularüstü doğası) olma potansiyelini taşıyan insanın iradesi ise saf pratik akıl tarafından belirlenmelidir. İnsan doğasından kaynaklanan bu ikili ayrım özerklik (*autonom*) ve yaderklik (*heterenom*) kavramının tanımında yer edinir.

Şimdi doğa, sözcüğün en geniş anlamıyla, şeylerin yasalara bağlı varoluşudur. Genellikle akıl sahibi varlıkların duyusal doğası, bunların deneyce belirlenen yasalara bağlı varoluşlarıdır; bu da akıl için yaderklidir. Öte yandan, aynı varlıkların duyularüstü doğası, onların bütün deneysel koşullardan bağımsız olan, dolayısıyla saf aklın özerkliğine ilişkin olan yasaya uygun varoluşlarıdır (Kant 2021c: 49).

² *Falsiloquium* kavramının İngilizce karşılığı olarak Allen Wood, *falsification* kavramını (Wood 2011: 97); Randolph Wheeler ise *untruth* kavramını kullanır (Wheeler 2007: 51).

Doğal varlık olan insan, deneyce belirlenen yasalara bağlı oluşu ile yaderklik konumundadır. Özerk olmak ise, iradenin, arzulan bir nesneden; eğilimlerden ve içeriklerden bağımsız olarak seçimde\ihtiyarda\kişisel tercihte (*Willkür*) bulunmasıdır (Kant 2021c: 39). Çünkü, iradeyi belirleyen neden, içerikli öznel pratik ilkeler yani maksimler olduğu takdirde genel bir yasa düşünülemezdir. Kant, böyle bir genel yasanın kendini nasıl yok edeceğini yalan kavramı üzerinden açıklar:

Böylece çok geçmeden farkına varırım ki, yalanı gerçi isteyebilirim, ama yalan söyleme konusunda genel bir yasa hiç isteyemem; böyle bir yasaya göre söz verme diye bir şey olmaz, çünkü bu söylediğime inanmayan, ya da fazla acele bir şekilde inansalar bile bana yaptığının aynısını yapacak olan başkalarına, gelecekteki eylemlerim bakımından istememi ileri sürmem boşuna olurdu; dolayısıyla maksimim genel bir yasa yapılır yapılmaz, kendini yok etmek zorunda olurdu (Kant 2020: 18-19).

Maksimim içeriği olarak yalan seçilebilir. Ancak böyle bir seçimin genel bir yasa olması beklenemez. Çünkü yalanın genel yasa olması durumunda beyanlar üzerine herkes için geçerli ortak bir zeminde buluşmanın imkanı kalmayacaktır. “Demek ki, akıl sahibi bir varlık kendi öznel pratik ilkelerini, yani maksimlerini ya aynı zamanda genel yasalar olarak düşünemez, ya da maksimlerini pratik yasalar yapanın, yalnız başına bu maksimlerin biçimleri -onları genel bir yasa olarak konmaya uygun kılan biçimleri- olduğunu kabul etmek zorundadır” (Kant 2021c: 31). Bu nedenle maksimlerin yalnızca biçimi ile belirlenimde bulunulmalıdır. “Eğer iradeyi belirleyen neden yalnızca maksimlerin yasa koyucu biçimi ise, o zaman bu irade doğa nedenselliğinden özgür bir şekilde düşünölmek zorundadır” (Çilingir 2018: 154). İçerikten bağımsız biçim, görünüşler dünyasında dolayısıyla doğa nedenselliği içinde yer almadığı için akıl tarafından tasarılanır (Kant 2021c: 32-33). Özerkliğin bu açıklaması negatif anlamda özgürlüktür. Böylece özgür olduğu varsayılan iradede, içerikten yoksun maksimler oluşturulduğunda doğrudan ahlak yasasının bilincine varılır. Ahlak yasasını genel bir yasa olarak veren ise kendi başına pratik olan saf akıldır. “Saf olarak pratik aklın bu kendi kendine yasa koyması, pozitif anlamda özgürlüktür” (Kant 2021c: 38). Kant, saf pratik aklın

içerikten soyutlanmış yasasına örnek olarak yalanın hangi güdü ile söylenmediğine dikkat çeker:

Söz gelişi biri der ki: saygınlığımı korumak istiyorsam, yalan söylememeliyim; diğeri ise şöyle der: bana en ufak bir ayıp getirmese bile, yalan söylememeliyim. Böylece ikincisi istemenin etkilenmemesi için kendini her türlü nesneden soyutlamalı, öyle ki pratik akıl (isteme) sırf kendine yabancı ilgilere hizmet etmesin; tersine, en üst yasama olarak kendi buyurucu saygınlığını kanıtlasın (Kant 2020: 59).

Öyleyse nesnelere soyutlanan yasa ile irade belirlenmelidir. Ancak insan, doğasının iki yönlü oluşu nedeniyle Tanrı gibi saf bir iradeye sahip değildir. Bu nedenle ahlak yasasına uygun eylemek için ödev kavramı ile zorlanır. “Ödev, yasaya saygıdan dolayı yapılan eylemin zorunluluğudur” (Kant 2020: 15). Saygı ise eylemin öznel yönü ile ilgilidir. “Ahlaki eylemin nesnel belirleme nedeni de öznel belirleme nedeni de sadece ahlak yasasıdır. Yasa karşısındaki saygı yasanın nedeni değil, özne üzerindeki etkisidir” (Çilingir 2018: 149). Akıl, öznenin saygı duygusu ile ödevden dolayı eylemesi için buyruk sunar. “Şimdi eğer eylem sırf başka bir şey için -araç olarak- iyi olacaksa, buyruk koşullu olur; kendi başına iyi, dolayısıyla kendiliğinden akla uygun olan bir istemenin ilkesi olarak zorunlu olduğu tasarımlanırsa, o zaman kesindir” (Kant 2020: 31). O halde içerik göz önüne alınarak amaç için eylendiğinde koşullu (*hypothetisch*) buyruktan bahsedilir. “Kişinin temel ahlak ilkesini dikkate alarak ilgili olayda uygulamak üzere formüle edeceği somut kural kategorik (kesin/koşulsuz) buyruk olacaktır” (Uygun 2021: 1441). İşte Kant için yalan da kesin buyruk (kategorik imperatif) olarak söylenmemelidir. Yalanın genel yasa olması halinde kendi kendini yok edeceği açıklaması kesin buyruğun birinci biçimi ile örtüşür: “Aynı zamanda genel bir yasa olmasını isteyebileceğin maksime göre eylemde bulun” (Kant 2020: 38). Bu buyruk, doğa yasalarını (genelliği bağlamında) model (Kant 2021c: 77) olarak alıp şöyle belirtilir: “Eyleminin maksimi sanki senin istemenle genel bir doğa yasası olacakmış gibi eylemde bulun” (Kant 2020: 38). Ahlak yasasının nesnelere soyutlanmış genelliği karşısında yalan söylememelisin buyruğu anlam kazanır.

Bununla birlikte Kant, yalan söylememelisin buyruğunu insanın değeri ile bağıntılar:

'Yalan söylememelisin.' buyruğu kesin\kategorik\koşulsuz ve mutlaktır: Demek ki bu buyruk ya hiçbir koşula [bağlı değildir] ya da nesnel zorunlu bir koşula bağlıdır. Ahlaksal buyrukta amaç aslında belirsizdir, eylem de amaca göre belirlenmemiştir; bu buyruk amaç ne olursa olsun, özgür iradeye dayanır. Ahlaksal buyruk, demek ki amaca bakmadan, mutlak şekilde buyurur. Özgür edimlerimiz ve vazgeçişlerimiz, amaç ne olursa olsun, içsel bir iyiliğe sahiptir. Ahlaksal iyilik insana araçsız, içsel, mutlak bir ahlak değeri kazandırır; örneğin sözünü tutan bir kişi, amaç ne olursa olsun, her zaman araçsız içsel bir özgür irade değerine sahiptir (Kant 2021a: 20).

Kant'ın söyleminde insanın, kesin buyruk olarak yalan söylemediğinde değer kazandığı görülür. İnsan, pratik yapıp etmelerde yani eylemlerde bulunarak ahlaki kişiliğinin potansiyelini dışa vurur. "Pratik akıl bütün ahlâki fenomenlerin temelidir; fakat o doğrudan doğruya harekete geçmez; yapıp etmelerimizin taşıyıcısı olan başka bir varlık vardır: Bu varlık, kişidir" (Mengüşoğlu 2020: 51). Eylemlerinin taşıyıcısı olarak kişi, ahlaki eylemleri ile kişiliğinde değer oluşturur. Dolayısıyla ahlaki olmayan eylemlerde bulunmak kişiyi küçültür. Kant, yalan söylemeyi bu küçülüşe örnek gösterir. "Yalan söylemek insanı küçültür ve bu, kendi özsaygından ve herkesin sahip olması gereken özgüven duygusundan bir şeyler çalmanın en etkili yoludur" (Kant 2023: 65-66). Yalan söylememelisin kesin buyruğuna uymayan fail küçüldüğü gibi yalanın muhatabı olan tarafı da araçsallaştırır (Kant 2020: 46). Böylece kesin buyruğun ikinci biçimi ihlal edilir. Bu biçim, kendinde amaç biçimi olarak şöyledir: "Herdefasında insanlığa, kendi kişinde olduğu kadar başka herkesin kişisinde de, sırf araç olarak değil, aynı zamanda amaç olarak davranacak biçimde eylemde bulun" (Kant 2020: 46). Dolayısıyla kesin buyruğa aykırı eyleyen fail kendini küçülterek, aslında kendi kişiliğinde temsil ettiği insanlığın onurunu (Wheeler 2007: 52) da küçültür.

Kant'ın genel yasa, ahlaki değer ve kendinde amaç biçimi hakkındaki görüşlerinin, yalan hakkında katı tutum sergilemesine ahlaki nedenler olarak gösterilmesi; salt kendi mizacı gereği değil, ahlak felsefesi uyarınca niçin yalan söylenmemesi gerekliliğini temellendirir. Ahlak yasaları, içsel özgürlükle ilişkisi

içinde içsel yasalar. Ancak mesele ben ve öteki arasındaki hak uyumsuzluğu hakkında olduğunda, dışsal özgürlük (Satıcı 2020: 72) ve dışsal yasalar söz konusu olur. İşte bu alanda yalan (*mendacium, lie*) kavramının katılığını görünüşte esneten bir kavram ile karşılaşılır: yanlış beyan (*falsiloquium, falsification, untruth*).

1.1. Yanlış Beyan

Kant'ın, *Ahlakın Metafiziği* isimli eseri "Erdem ve Hak Öğretisi" başlıkları ile ayrılır. Bu ayrımın (Weinrib 2008: 142-143) sonucunda içsel olan ahlak yasalarının tersine benim ve senin olanı düzenleyen dışsal fiiller ile ilgili yasalar, dışsal yasalar (*leges externae*) (Kant 2022a: 58) olarak incelenir. İkinci türden yasaların dayanağı olan dışsal özgürlük kişinin yalnızca insan olması nedeniyle doğuştan (Avcı 2017: 141) gelen haktır. "Ahlaki saha ile hukuki sahayı birleştiren, her ikisinin de pratik aklın özgür yasa koyma ediminin ürünü olmalarıdır" (Çilingir 2020: 33). Hukuk sisteminde de ben ve ötekinin seçimleri, özgürlüğün genel yasaları altında birleştirilir. Böyle bir birleşmenin imkânı halinde her fiil doğrudur. "Birinin özgürlüğünün genel yasalarla beraberce uyum içerisinde veya fiilin maksimine göre birinin seçiminin özgürlüğünün diğerinin özgürlüğüyle genel yasalara göre uyum içinde birlikte var olabildiği her bir fiil doğrudur" (Kant 2022a: 71). Ben ve ötekinin özgürlüğünün birlikteliğini sağlayan evrensel yasa eylemin maksimi olduğu için, eylemin sonucunun belirlenmesinde özgür seçim (Kant 2022a: 49) vardır.

Bu yasalarda sadece dışsal fiiller ve bunların yasalara uygunluğu söz konusu olduğunda, bunlar hukuki yasalar olarak nitelendirilir; ama hukuki yasalar da yasaların bizzat kendilerinin eylemlerin belirlenme sebebi olmalarını talep etmeleri hâlinde, bunlar etik yasalar olmaktadır ve böylece eylemlerin hukuki yasalara uygunluğuna yasallık, eylemlerin etik yasalara uygunluğuna da ahlakilik denir (Kant 2022a: 50).

Dışsal fiillere ilişkin yasalara uygunluk ölçüt alındığında yasa, hukukidir. Bu yasaya uygunluk ise yasaldır. Ancak hukuki yasa, eylemi belirleyen neden olarak kabul edilirse etik yasadandır da bahsedilir. "Buna göre etik şunu öğretir: Hukuki yasakoyucunun etik ödevle birleştirdiği itki, dışsal zorlama, bir kenara

birakıldığında, ödev düşüncesi sadece itki için yeterlidir” (Kant 2022a: 61). Çünkü hukuki yasada dışsal bir zorlayıcı olarak otorite (Çilingir 2020: 33) bulunmaktadır. Kişinin kendine karşı ödevleri, etik ödevdir ancak otorite farklılığının dışında hukuk ile etik aynı ödevi buyurabilir. Devletlerin tikel hukuk sistemlerindeki yasaları³, bu duruma örnek oluşturabilir. “Dolayısıyla Kant için hukuk kuramı ile erdem kuramını ayıran ödevlerin farklılığı değil, yasa koyma süreci ile bu yasaları ödev ile bağlayan itkilerin farklılığıdır” (Güneş Esgün 2017: 143-144). Dışsal bir yasa koyucunun olduğu ödevler hak ödevleridir (*officia iuris*). Buna göre kişi diğerini hukuk toplumu içinde ödevde uymaya zorlayabilir. Hak ödevinde “yasaya göre eylemeyi zorlayan unsur, pozitif yasaların zorlaması ve pozitif yasaları tesis eden otoritenin zor kullanma gücüdür” (Satıcı 2020: 91). Erdem veya etik ödevleri (*officia virtutis s. ethica*) ise özgürce kendini sınırlama hali ile ilgilidir dolayısıyla dışsal bir yasa koyucu ile sınırlandırılmaz. Çünkü ikinci türden ödevler “aynı zamanda bir ödev olan bir amaçla veya (amaca ulaşmayla) ilgilidir” (Kant 2022a: 62). Bir şeyi kendi amacım olarak düşünmemi sağlayan kendim olduğum için dışsal değil, içsel bir yasa koyucu ile sınırlandırma gerçekleşir.

İçsel ve dışsal ayrımı yalan kavramında da devam ettirilir. İçsel yalan, insanın kendi gözünde düşüşüne; dışsal yalan (*mendacium externum*) ise başkalarının gözünde düşüşe neden olur (Kant 1991: 225). Her hâlükârda insan yalan ile insanlık onurunu yok edeceği için yalan söylememelidir. “Bir başkasına

³ Çalışmamızın konusu olan yalan kavramı ile ilişkisi içinde etik bir ödevin aynı zamanda hukuki yasa ile ödevleştirilmesine tikel olarak Türk Hukuk Sistemi üzerinden örnekler sunulabilir. Genel hukuk ilkesi olarak dürüst davranma başlıklı Türk Medeni Kanunu’nun 2. maddesinin birinci fıkrasına (TMK m. 2/1) göre: “Herkes, haklarını kullanırken ve borçlarını yerine getirirken dürüstlük kurallarına uymak zorundadır.” Bu genel ilke, özel olarak dürüst davranma ve doğruyu söyleme yükümlülüğü başlıklı Hukuk Muhakemeleri Kanunu’nun 29. maddesinin birinci fıkrasında (HMK m. 29/1) şöyle düzenlenir: “Taraflar, dürüstlük kuralına uygun davranmak zorundadırlar.” Doğruyu söyleme yükümlülüğü ile taraflar kendi lehine ve aleyhine olacak her durum hakkında doğru beyanda bulunmak zorunda değildir. Aleyhe olan hususlarda susulabilecektir. Doğruyu söyleme yükümlülüğü ilk bakışta Kant’ın felsefesi ile tutarlı görülmektedir. Aleyhe olan durumlarda susmak ise yalan hakkındaki katı görüşlerinden dolayı Kant’a yöneltilen eleştirileri yumuşatma işlevi görebilir. Kant, zihniyetin açıklanmamasını çekingenlik olarak tanımlayıp, beyanda bulunmamanın aleyhe kararı olumsuzlamak demek olduğunu düşünür. Çünkü ona göre lehe karar durumunda kişi evet cevabını verirdi. Ancak işlenen suç hakkında konuşmamak ise ketumiyettir ve insan bu konuyu paylaşmaya (doğa tarafından) zorlanamaz (Kant 2021a: 272).

ahlaki ödeve göre uygun davranmak, kişinin onuru ile ilişki kurmak anlamına gelirken, insanlar arasında belirli kişiler olarak hukuki bir ilişki vardır” (Avcı 2017: 140). Yalan söylemek, öncelikle ahlaki varlık olarak insanın kendine karşı ödevinin ihlalidir. Bu nedenle ahlaki özne olarak insan yalan söylememelisin buyruğuna göre eylemelidir. Ancak hukuki özne dışsal yasalar ile hukuki ilişkiye tabi olması anlamında yalan söyleyerek ötekine zarar (Kant 1996: 612) vermemelidir.

(...) kişi diğerlerine karşı onların haklarını incitmediği ve bunu istemedikleri sürece her şeyi yapmaya yetkilidir. Başka birilerine düşüncelerini bildirmek, bir şeyler söylemek veya söz vermek, bu birinin söyledikleri dürüst ve doğru olsa veya dürüstçe olmasa ve doğru olmasa da (*veriloquim aut falsiloquim*), böyle şeyler de birinin özgürlüğü içindedir, çünkü diğerlerinin ona inanmak istemeleri veya istememeleri tamamen bu diğerlerine kalmış bir şeydir (Kant 2022a: 80).

Hukuki özne, beyanın (*aussage, declaration*) (Wood 2011: 98) doğruluğunu beklemeyen ötekinin haklarını ihlal etmediği sürece dışsal özgürlüğü içinde doğru olmayan beyanlarda bulanabilir. “Hak bağlamında beyan, doğruluğuna güvenmeye yetkili olduğum bir başkası tarafından yapılan beyandır” (Wood 2011: 100). Yanlış beyanlara inanmak, özgürlüğü içinde beyanın muhatabı olan tarafa kalır. Hak ihlalin gerçekleşebilmesi için yalan beyanda bulunulan kişinin, beyanın doğruluğuna güvenmeye yetkili olması gerekir; iki tarafın arasında yapılan sözleşme gereği güven ilişkisinin kurulması gibi. Hak ihlalinin gerçekleşmediği ama dürüstçe ve doğru olmayan beyana ise yanlış beyan (*falsiloquium*) denilebilir. “Zihniyetimi başkasından gizleme niyetindeysem ve bu kişi söyleyeceğim doğruları kötüye kullanacağı için zihniyetlerimi gizleyeceğimi tahmin ederse, o zaman da bir *falsiloquiumun* vuku bulması mümkündür” (Kant 2021a: 274). Özenle seçilmiş kelime ile karşıdakinin hakkını ihlal etmeden yanlış beyanda bulunulabilir. Buna rağmen yalan ile yanlış beyanın birbirine yakın kavramlar olarak algılanması aralarındaki ayrımı çizmeyi zorlaştırır. Kant, yalan ile yanlış beyan arasındaki ince ayrımı şöyle açıklar:

Kasten, sadece hafif ihmalle de olsa, hakikat dışı konuşmak, normal olarak yalan (*mendacium*) olarak adlandırılır, bunun nedeni yalanı dürüstçe tekrarlayanın, diğerleri tarafından naif olarak alay konusu olduğunda yalanın en azından zarar da vermesidir. Bizim hukuki ihlal olarak nitelendireceğimiz yalan doğrudan doğruya

birinin haklarını ihlal eden yalandır, örneğin biriyle sözleşme yapıldığına dair, ona ait olanı ondan mahrum etmek için yanlış iddialar ileri sürmek (*falsiloquium dolosum*) ve birbirine yakın kavramlar arasındaki bu fark temellendirilmiştir, çünkü biri düşündüğünü söylediğinde diğeri bunu nasıl istiyorsa, öyle kabul etmede özgürdür. Fakat bir şekilde temelleri olan söylentilere inanılamayacak olan birisiyle ilgili söylenti, onu yalancı olarak adlandırma ithamına çok yakın düşmektedir ve *Ius*'a (hukuk) ait olanla etiğe ait olan arasındaki sınır sadece bu şekildedir (Kant 2022a: 80).

O halde yalan, gerçeğe aykırı beyanın kasıtlı olarak sunulmasıyla ödevin ihlal edilmesidir. Yanlış beyan ise hukuki olarak başkasının hakkının ihlal edilmemesidir. Bunun için ise zihniyet gizlenerek beyanda bulunulur. Zihniyetin gizlenmesi ile yalan oluşmadan yanlış beyanda bulunmaya Kant'ın kendi hayatından örnek verilebilir. "Kral II. Friedrich Wilhelm, din hakkındaki yazılarıyla Kant'ın Hıristiyanlığı aşağıladığı ve yurttaşlara kötü örnek olduğunu düşünüyordu" (Uygun 2021: 1449). Gelecekte böyle bir hata yapmaması ve görevine uygun davranması beklendiği için Kant, mektubunda vicdani bir açıklamaya yönelik şunları yazar:

(...) Hristiyanlığı çarpıtmaktan ve aşağılamaktan (suçlandığım gibi) gelecekte suçlanmamak için, inanıyorum ki, zerre miktarı kadar bir şüpheye mahal bırakmayacak benim için en kesin yol, Majestelerinin en sadık tebası olarak, bundan sonra alenen, derslerimde veya yazılarımda ister doğal ister vahyedilmiş olsun din üzerine söylemlerden tamamen kaçınacağımı içtenlikle ilan etmektir (Kant 2021b: 54).

Kant, mektubunda din üzerine söylemde bulunmayacağından bahseder. Ancak üzerindeki baskılar nedeniyle gecikmeli yayımlanan *Fakültelerin Çatışması* isimli eserinde teoloji hakkında bir bölüm bulunur. Kant, mektubundaki söylemlerin yalan olmadığını Majeste (Weinrib 2008: 169) kavramına gönderilen atıfla şöyle belirtir: "Dikkatle seçtiğim bu ifade de, bu dinî davada yargılama özgürlüğümün sonsuza kadar değil, sadece Majestelerinin yaşamı boyunca, feragat ettiğimi gösterir" (Kant 2021b: 54). Özenle seçilmiş kelime ile karşıdakinin hakkını ihlal etmeden yanlış beyanda bulunulabilir. Ancak verilen örnekte de görüldüğü üzere yanlış beyan, yalan kavramını görünüşte gölgeleyerek (Kant 1991: 225) insan onuruna yakışmayan bir durumun varlığını hissettirmektedir. Bunun nedeni insanlık ve insanın hakkı (*right of human beings*) ayırımından

kaynaklanmaktadır. Kişinin veya bir topluluğun hakkı belirtildiğinde kişiliğimizdeki insanlık hakkından (*right of humanity*) bahsedilir. “İnsanın hakkı ise aksine bir bütün olarak insanlığa, yani bütüne atıfta bulunur” (Weinrib 2008: 148). Dolayısıyla yanlış beyan kişinin hakkını ihlal etmese dahi (bütün olarak) insanın hakkını ihlal edebilir. “Bana yalan söyleyen birine ben de yalan söylediğim zaman kendisine haksızlıkta bulunmam, ama insan [insanın] haklarına aykırı hareket ederim, zira toplumu meydana getiren koşul ve araçlara, yani insan haklarına aykırı davranmış olurum” (Kant 2021a: 274). Toplumu oluşturan araç olarak insanın hakkının yalan kavramı ile bağlantısının temelinde aleniyet ilkesi (Weinrib 2008: 164) görülür. İnsan hakkı olan özgürlüğe, herkes yalnızca insan olduğu için eşit (Kant 2022a: 79-80) derecede sahiptir. Bu eşitlik bağlamında ortak iradenin ürünü olan kamu hukukundan bahsedilir. “Şimdi (tüm deneyim koşullarından soyutlanan) bir hak metafiziğinden (bu kavramları deneyim durumlarına uygulayan) bir siyaset ilkesine ilerlemek için” (Kant 1996: 614) kamu hukukunun transandantal formülüne değinilebilir: “Başka insanların haklarıyla ilgili olarak ama maksimi kamuya açıklık [aleniyet] ilkesine uymayan herhangi bir eylem haksızdır” (Kant 2022b: 163). Yalan söyleyerek gizlenen maksim, ben ve ötekinin arasındaki iradenin uyuşmasını engelleyeceği için aleniyet ilkesi bağlamında da haksız bir eylem olacaktır. Ahlak felsefesinde içerikten soyutlanarak elde edilen biçimsel maksim gibi aleniyet ilkesinde de deneyim koşullarından soyutlanmış formül ile karşılaşırız. O halde hukuki ilişki içinde deneyim nesnesi olarak birine söylenen yalanın, ona zarar vermemesine rağmen insanın hakkını ve kişiliğinde taşıdığı insanlığın onurunu ihlal etmesi mümkündür.

Demek ki bir *mendacium* [yalan], başkasının belirli bir *jus quaesitum* [hususî hakkına] aykırı değilse bir *falsiloquium in praejudicium humanitatis* [insanlığın ön yargısında yalan söyleme]. Bir *mendacium* [yalan] hukuk açısından bir *falsiloquium in praejudicium alteri* [başkalarının önyargısında yalan söyleme] ve başka türlü olamaz, ama bir *mendacium* [yalan] ahlak açısından bir *falsiloquium in praejudicium humanitatis* [insanlığın önyargısında yalan söyleme] (Kant 2021a: 275).

Hukuki öznenin, ahlaki özne de olma potansiyeli dolayısıyla yanlış beyan, her halükarda insan onurunu zedeleyecek bir eylem biçimine dönüşür. “Yalan ister kötü ister iyi niyetle söylensin kendinde bayağı bir şeydir, çünkü biçimsel olarak kötüdür” (Kant 2021a: 277). O halde yanlış beyan görünüşte yalana bir esneklik tanısa dahi ahlaki olarak insan onuruna, hukuki olarak ise insanın hakkına karşı yalan ile aynı konuma düşer. Bu nedenlerle Kant'ın ahlak ve hukuk felsefesinde doğru beyan güvence altına alınır.

Mahkeme (*forum, court*) huzurunda doğru beyanın güvence altına alınmasını sağlamak için ise yemin (*eid, oath*) edilir. Ancak mahkeme huzurunda verilen beyanlar göz önüne alındığında, bir hukuk sistemini ilgilendirdiği ölçüde, yalnızca mahkemedeki tarafların değil, tüm hukuk sisteminin güvenmeye yetkili olduğu belirtilebilir. Çünkü mahkeme huzurunda söylenen yalan ile yalnızca tarafların hakkı değil hukuk sistemi (Wood 2011: 100) de ihlal edilmiş olur. Bunun ihlal olarak kabul edilmesi, benim ve senin olanın özgürce birlikteliğini düzenleyen evrensel yasanın gereğidir. İşte çalışmamızın esas sorunu, yemin ile doğru beyanın güvence altına alınmaya çalışılmasının imkânıdır. Kant'ın ahlak ve hukuk felsefesi aracılığıyla katı koşullara (Wheeler 2007: 51) tabi tutulan yalan kavramının bu konumu düşünüldüğünde yemin müessesesine ihtiyaç bulunmakta mıdır?

2. Mahkeme Huzurunda Yemin

Mahkeme huzurunda sunulan yeminin eleştirisinde bulanabilmek için öncelikle Kant'a göre mahkeme kavramının ne anlama geldiğini incelemek gerekir. “Adaleti yöneten ahlaki kişi bir kurum olarak yargılama [mahkeme] (*forum*) ve adaletin yönetimi bir yargılama faaliyeti olmaktadır (*iudicium*)” (Kant 2022a: 150). Mahkeme, adaleti yöneten ahlaki bir kişi olarak tanımlanır. Burada metafor olarak kişileştirilen mahkeme, insan (gerçek kişi) olmaktan ziyade insan tarafından yönetilen tüzel (hukuki) bir kişidir. Mahkemeyi yöneten, “yasal yönden kesin yargıya varma hakkına ve bunu infaz etme yetkisine sahip olan kişi yargıdır

[hakimdir]" (Kant 2021a: 93). Çalışmamız süresince devam eden içsel – dışsal ayrımı mahkeme kavramı için de geçerlidir. Bu ayrıma göre:

Forum iki çeşittir: *forum humanum* [insan mahkemesi] olan *forum externum* [dış mahkeme] ile *forum conscientiae* [ahlak mahkemesi] olan *forum internum* [içsel mahkeme]. Biz aynı zamanda bu içsel mahkeme ile *forum divinum* [tanrısal mahkeme] birbirine bağlarız; çünkü edimlerimiz bu dünyada tanrısal mahkeme tarafından *per conscientiam* [ahlak duygusu aracılığından] başka bir şey olarak sorumlu tutulamaz, bu nedenle içsel mahkeme bu dünyada bir tanrısal mahkemedir (Kant 2021a: 94).

Fenomenal dünyada insanın mahkemesi dışsal iken; ahlaki boyutta içseldir. Dışa vurulmayan eylemler ve düşüncelerden dolayı içsel mahkemede yargılama gerçekleşir. "İnsandaki bir iç mahkemenin bilinci ('huzurunda düşünceleri birbirini suçlayan veya mazur gören') vicdandır" (Kant 1991: 233). İnsanın vicdan mahkemesinde (*forum poli*) kendi kendini yargılaması ise, hem suçlunun hem hakimin aynı kişide toplanması (Kant 1991: 234) anlamına gelir. "Forum [mahkeme], eylemler hakkında kesin yargıya varma hak ve yetkisine sahip olan kişidir; bu şayet tek bir kişiye *vel physica* [ya fiziksel], değişik kişilerin bulunduğu, ama bunların sadece tek bir kişi sayıldığı yerdeyse *vel moralist* [ahlaksal]" (Kant 2021a: 94). Mahkemede olası tüm öznelerin tek bir kişide toplanması durumunda davalı\tanık ile davacı\savcı arasındaki ilişkiler anlamsızlaşır. "Gerçekten burada bir kişi, başka bir kişiden şikâyet ediyor; bu başka kişi, ideal yahut gerçek olsun, aklın yarattığı bir kişidir" (Mengüşoğlu 2020: 46). Dolayısıyla vicdan mahkemesinde değişik kişilerin tek kişi olarak tasarlanması, dışsal bir fiziki mahkemenin huzurunda değil aklın huzurunda (Byrd & Hruschka 2010: 228-229) gerçekleşir.

Toplumun tabi olduğu hukuka göre yargılamanın gerçekleştirildiği mahkeme (*forum soli*), fiziksel (dışsal) mahkemedir. Bu mahkemede "dışsal geçerli bir nedenin bulunmadığı durumlarda içsel mahkemeden dışsal mahkeme olarak yararlanıp yararlanmayacağı denenir" (Kant 2021a: 96). Böyle bir denemenin aracı ise, mahkeme huzurunda doğru beyanın güvence altına alınması için edilen yemindir. Çünkü hukuki özneler arasındaki insanın hakkına yönelik dürüstlük

yükümlülüğüne (Kant 2022a: 158) rağmen mahkeme huzurundaki beyanlara güvenilmez. Devletlerin tikel hukuk sistemlerindeki yasaları⁴, bu duruma örnek oluşturabilir. Kant'a göre, "doğrulukla ilgili olarak hakikati baskıyla elde etmek için kullanılan sivil araç, yemin, hakikatin kendisine duyulan saygıda kırılma yaratır" (Kant 2021d: 176-177). Bu araç, sivil mahkemelerde kişiyi itiraf (Kant 2021a: 96) etmeye mecbur bırakmaktadır. Böylece yemine mecbur kalan kişinin mahkeme huzurunda hesap verip vermeme özgürlüğü varmışçasına doğruyu söyleyeceğine inanılır (Byrd & Hruschka 2010: 225). Bu ise vicdaniliğin aksine batıl inançla (Kant 2021d: 177 ve 192) ilgilidir. İnanç ile ilgili yemine geçmeden önce iki tür yemine kısaca değinilebilir. "Kant, vaat ve iddia içeren yemin arasında ayırım yapar" (Byrd & Hruschka 2005: 51). Bir memurun göreve başlamadan önce geleceğe yönelik ettiği yemin, vaat (*promissory*) niteliğindedir. Kant, memurun görevi sonunda, geçmişe yönelik eylemleri hakkında iddia içeren (*assertoric*) bir yemin etmesinin ilkinden daha etkili olacağını belirtir (Kant 2022a: 159). Eleştiri konumuz olan yemin ise inanç üzerine (*de credulitate*) olandır.

Aslında batıl inanç olarak isimlendirilebilecek, adına din denilen inanç, hukuk idaresi için vazgeçilmezdir; bunun sebebi bu inanç olmaksızın, mahkeme gizli tutulan olayları araştırma olanaklarına yeteri derecede sahip olamazdı ve hukuki karar verme olanakları olmazdı. Burada bir halkı yeminle yükümlü tutan bir yasa bu nedenle açıkça yargı yetkisini kullanan güç lehine düzenlenmiştir (Kant 2022a: 158).

Genel olarak yemin, doğruya ulaşmak için mahkeme lehine manevi zorlamayı (*tortura spiritualis*) (Kant 2022a: 159) içeren pratik-sivil araçtır. Ancak

⁴ Çalışmamızın konusu olan yemin kavramı ile ilişkisi içinde tikel olarak Türk Hukuk Sistemi üzerinden örnekler sunulabilir. Hukuk sistemimizde yemin hakkında farklı düzenlemeler mevcuttur. Biz çalışmamız ile ilgili delil olarak yemin bahsine yer vereceğiz. Deliller, kesin ve takdiri olarak ikiye ayrılabilir. Kanun tarafından belirlenmiş hüküm ve sonuçlar bulunduğu için hâkimin bağlı olduğu deliller, kesindir. Aksi halde takdiri delillerden bahsedilir. Yemin en son başvurulacak kesin delillerden biridir. HMK m. 233/4'e göre yeminin şekli şöyledir: "Sonra 'Size sorulan sorular hakkında, gerçeğe uygun cevap vereceğinize ve hiçbir şey saklamayacağınıza namusunuz, şerefiniz ve kutsal saydığınız bütün inanç ve değerler üzerine yemin eder misiniz?' diye sorar. O kimse de 'Bana sorulan sorular hakkında gerçeğe uygun cevap vereceğime ve hiçbir şey saklamayacağıma namusum, şerefim ve kutsal saydığım bütün inanç ve değerlerim üzerine yemin ediyorum.' demekle yemin eda edilmiş sayılır." İlgili hükümdeki yemin, diğer yemin düzenlemelerinden farklı olarak hakimin kendiliğinden yönelttiği bir teklif değildir. Tarafın teklifi gereklidir. Buna rağmen yemin mahkeme huzurunda gerçekleştirilerek delil niteliği elde eder.

(inanç üzerine) yemin kendi kendisiyle çelişir. İlk olarak inanç üzerine yemin “kanaatinde olma ve bilgi arasında ortada bir şeydir, çünkü kesinlikle yemin etmeye cesaret edilecek bir şey olmayıp, ölçüp biçilebilecek bir şeydir” (Kant 2022a: 159). İkinci olarak kişi zaten vicdan mahkemesinde kendisini haksız bulur. Haksızlığın kamu önünde açıklanması isteği yalnızca haksız öznede etki (Kant 2021a: 96) oluşturur. Kamunun yararına verilen yemine rağmen yemin eden, düşüncesiz (Kant 2022a: 160) davranarak hâkimi olumsuz etkileyebilir. Üçüncüsü ise şöyledir, “yemin etme zorunluluğu devlet koşullarında bile ortadan kaybolmaması gereken insani özgürlükle bağdaşmaz” (Kant 2022a: 159). Mahkeme huzurunda olsa dahi verilen yeminin zorunluluğu insani özgürlükle çelişeceği için yemine zorlanan kişi, hâkim tarafından haksızlığa (Kant 2022a: 160) uğrar ve neredeyse umumi yalana (Kant 2021d: 177) izin verilir. Kant, yalanın bu türü hakkında şunları söyler: “İnsanın itirafa zorlandığı ve başkasının bundan haksız yere yararlanmak istediğine inanıldığı durumlar hariç başka hiçbir durumda yalan söylenmemelidir” (Kant 2021a: 276). Beyan talep etme hakkı olmayan birine söylenen yalan, yanlış beyan kapsamında kalır. Ancak yukarıda açıkladığımız üzere, bu durumda da hukuki özneler bağlamında insanın hakkı ihlal edilir. Çünkü belirli bir kişiye karşı hak ihlalinde bulunulmasa dahi mahkeme örneğinde olduğu gibi doğru beyan bekleyen bir hukuk sisteminin hakkı ihlal edilir. Ayrıca ahlaki özne olarak “belirli bir kişiye karşı değil, ama insanlığa *in praejudicium* [önyargılı] davranmış olurum” (Kant 2021a: 276). Böylece, insanın kişiliğinde taşıdığı insanlık onuru değerinde düşüşe neden olunur. Özetle ahlaki bir varlık olarak insanın içsel belirlenimiyle yalana karşı tavır sergilemesinin yanında dışsal olarak hukuk yasası ile doğruyu söyleme yükümlülüğünün düzenlendiği görüldüğünde, yemin müessesesinin yalan için bir güvence olmasının gerekmediği sonucuna varılır. Çünkü yalan söylememe buyruğuna uymayan insan yemin ederek doğru beyanda bulunmak yerine yalanının zeminini güçlendirebilir.

Sonuç

Arendt'a göre Kant, melonkolik zihin hakkındaki görüşleri ile kendisini anlatır. Bu zihin çerçevesine sahip kişi yalandan nefret eder. Ancak Kant'ın felsefesinde duyusal bir güdü olan mizaçtan ziyade ahlaki ve hukuki nedenlerle yalana yer olmadığı görülür. Saf pratik aklının yasa koyucu özelliği ile pozitif anlamda özgür olan insan, duyusal nedenlerden bağımsız olarak (biçimsel) maksimini belirlediğinde özerk (ve negatif anlamda özgür) olur. İçerikli bir maksimle genel yasa oluşturmak mümkün görünmemektedir. İçerik olarak yalanın belirlenmesi örneğinde iradenin ileri sürülmesi boşuna olacağı için genel yasa kendi kendini yok edecektir. Tanrı gibi saf iradeye sahip olmayan insan, ödev ve buyruk kavramlarını dinleyebilir. Yalan, gerçeğe aykırı beyanın kasıtlı olarak sunularak ödevin ihlal edilmesidir. Kant'a göre ödev, eylemin zorunluluğunun yasaya saygıdan kaynaklanmasıdır. Saygı ise eylemin öznel yönü, yani yasanın öznedeki etkisi ile ilgilidir. Ödev ve saygı kavramları ile ilişki içinde sunulan buyruklar araç olarak iyi ise koşullu; kendiliğinden akla uygun iradenin ilkesi ise kesindir. Yalan söylememelisin buyruğu ise kesin bir buyruktur. Dolayısıyla yalan söylememelisin buyruğu, kesin buyrukların genel yasa ve kendinde amaç biçimi ile örtüşür. Çünkü eylemlerinin taşıyıcısı olan insan, yalan söyleyerek insanlığı araçsallaştırır. Böylece ahlaki kişiliğinin değerini küçülterek insan onurunu düşürür. Ahlaki varlık olarak insan bu nedenle yalan söylememelidir.

Hukuki ilişkileri bağlamında hukuki öznel, seçimlerinin özgürlüğünün genel yasaları altında birleşirler. Ben ve ötekinin özgürlüğünün birlikteliğini sağlayan evrensel yasa, eylemin maksimi olduğu için eylemin sonucunun belirlenmesinde özgür seçim vardır. Hukuki yasada dışsal zorlayıcı olan otorite, ödev düşüncesi için güdü sağlar. Bu güdü, hak ve etik ödevleri arasındaki farklılığı oluşturur. Çünkü etik ödevlerde özgürce kendini sınırlama söz konusudur. Hak ödevlerinde ise dışsal bir zorlama görülür. Dışsal birlikteliği sağlayan hukuk yasalarının ihlal edilmesi için haksızlık oluşmalıdır. Bu nedenle hukuki öznenin

söyleyeceği yalan, ötekinin hakkını ihlal etmiyorsa buna yalan değil yanlış beyan denir. Doğru beyanı talep etme hakkı olan kişiye söylenen yanlış beyan ise ihlal oluşturur. O halde doğru beyan talep etme hakkı olmayan kişiye söylenen yanlış beyan, o kişi nezdinde yalan olmayacaktır. Ancak aleniyet ilkesi ve mahkeme örneğinde görüldüğü gibi doğru beyanı talep etme hakkı olan bir bütün olarak insanın hakkı ve hukuk sistemi ihlal edilir. Dolayısıyla yanlış beyan yalnızca hukuki özneler arasında görünüşte bir esneklik sağlar ama bütün göz önüne alındığında yalan ile aynı konuma düşer.

Mahkeme huzurunda doğru beyanın güvence altına alınmasını sağlamak için ise yemin edilir. Mahkeme, içsel (vicdani) ve dışsal (fiziksel) mahkeme olarak ayrılır. Konumuz ile ilgili olan dışsal mahkeme, yargılama için geçerli nedenler bulunmadığında içsel mahkemeden yemin aracılığıyla yararlanır. Bu nedenle yemin, doğruya ulaşmak için mahkeme lehine manevi zorlamayı içeren pratik-sivil araç olarak tanımlanabilir. Yalan söylememek için yemin eden özne, dışsal zorlamanın üzerindeki etkisi ile hakimi yanıltabilir. Ayrıca doğru beyanı elde edebilmek için yemin etmeye zorlanan özne, hakim tarafından haksızlığa uğrar. Çünkü iradesi dışında zorlanan öznenin özgürlüğü ihlal edilir. Dışsal bir zorlama ile elde edilmeye çalışılan yemin doğrultusunda istenmeyen bir sonuca, öznenin umumi yalanda bulunmasına müsaade edilir.

Çalışmamızın sorusunu Kant'ın felsefesi ışığında açıkladığımız nedenlerle tekrarlayacak olursak; hem ahlaki hem de hukuki özne olan insanın yalan söylememesi ödev olarak buyrulurken yemin müessesesine ihtiyaç bulunmakta mıdır? Yemin ile içsel olan inancın, dışsal olarak elde edilmeye çalışılması ve kişiye baskı kurularak özgürlüğünün ihlal edilmesi sonucunda umumi yalana kapı aralanması hususları göz önüne alındığında, cevabımız (Kant'ın felsefesi bağlamında) hayır olacaktır. O halde yalan söylememe ödevi olan insan, yemine ihtiyaç duymayacaktır. Ödevin ihlal edilme şüphesi bulunduğu yeminin önemi düşünülebilir. Ancak yalan söylememelisin kesin buyruğuna uymayan insanın

bulunduğu ahlaki konumda, içsel olan inancı uzerinden yemin etmesinin dışsal bir güvenilirliği sağlaması beklenmemelidir. Aksi takdirde yemin, doğru beyanın gvencesi olmak yerine dev ihlalinin bir ihlal aracı olarak kullanılabilir.

Criticism of the Oath Before the Court in the Context of Kant's Conception of Lie

Summary

Muhammet Emin ERDEMLİ

PhD Candidate

Ondokuz Mayıs University, Faculty of Human and Social Sciences, Department of Philosophy, Samsun, TR

ORCID: 0000-0002-9310-5092

m.eminerdemli@gmail.com

Introduction

According to Arendt, Kant describes himself with his views on the melancholic mind (Arendt 2021: 68). A person with this frame of mind hates lying. However, in Kant's philosophy, it is seen that there is no place for lying for moral and legal reasons rather than temperament, which is a sensory incentive.

Lie

The human being, who is free in the positive sense with the legislative feature of his pure practical reason, becomes autonomous (and free in the negative sense) when he determines his (formal) maxim independently of sensory motives (Kant 2021c: 38). It does not seem possible to establish a general law with a maxim with content. In the example of the determination of the lie as content, the general law would self-destruct since it would be futile to assert the will. Man, who does not have pure will like God, can listen to the concepts of duty and imperative. A lie is a violation of duty by deliberately presenting a statement contrary to the truth. According to Kant, duty is the obligation of action arising from respect for the law (Kant 2020: 15). Respect, on the other hand, is related to the subjective aspect of action, that is, the effect of the law on the subject (Çilingir 2018: 149). The imperatives presented in relation to the concepts of duty and respect are hypothetical if they are good as means; they are categorical if they are the principle of the spontaneously rational will (Kant 2020: 31). The imperative that you must not lie is a categorical command. Therefore, the imperative that you must not lie coincides with the general law and end in itself form of categorical imperatives. Because the human being, who is the bearer of his actions, as a means to humanity by lying (Kant 2020: 46). Thus, he diminishes the value of his moral personality and lowers human dignity. The human being as a moral being must therefore not lie.

Falsification

In the context of their legal relations, legal subjects are united under the general laws of the freedom of their choices. Since the universal law, which unites the freedom of self and other, is the maxim of action, there is free choice (Kant 2022a: 49) in determining the outcome of action. Authority, the external coercive in legal law,

provides the incentive for the idea of duty. This incentive constitutes the difference (Güneş Esgün 2017: 143-144) between rights and ethical duties. This is because ethical duties involve free self-limitation. In duties of right, on the other hand, there is an external coercion. In order to violate the laws of law that ensure external unity, injustice must occur. Therefore, if the lie told by the legal subject does not violate the rights of the other, it is not called a lie but a falsification. A falsification made to the person who has the right to demand a true statement constitutes a violation. Therefore, a falsification made to a person who does not have the right to demand a truthful statement will not be a lie in the eyes of that person. However, as seen in the example of the principle of publicity (Weinrib 2008: 164) and the court, right of human being and the legal system as a whole, which has the right to demand a truthful statement, are violated. Thus, falsification only provides an apparent flexibility between legal subjects, but, taken as a whole, it falls into the same position as a lie.

Oath Before the Court

An oath is taken before the court to ensure truthful testimony. The court is divided into an internal (conscientious) and an external (physical) court (Kant 2021a: 94). The external court, which is relevant to our topic, utilizes the internal court through an oath when there are no valid reasons for the trial (Kant 2021a: 96). Therefore, an oath can be defined as a practical-civil means involving spiritual coercion (Kant 2022a: 159) in favor of the court in order to reach the truth. The subject who oaths not to lie may mislead the judge with the effect of external coercion. In addition, the subject who is forced to oath in order to obtain the true statement is wronged by the judge (Kant 2022a: 160). Because the freedom of the subject who is forced against his will is violated. In the direction of the oath, which is tried to be obtained through an external coercion, an undesirable result, the subject is allowed to make a public lie (Kant 2021d: 177).

Conclusion

To reiterate the question of our study for the reasons we have explained in the light of Kant's philosophy; is there a need for the institution of oath when the human being, who is both a moral and legal subject, is commanded not to lie as a duty? Considering the issues of trying to obtain the belief, which is internal with the oath, externally and opening the door to public lying as a result of violating the freedom of the person by putting pressure on the person, our answer (in the context of Kant's philosophy) will be no. Therefore, a person who has a duty not to lie would not need an oath. The importance of an oath can be considered when there is a suspicion of a violation of duty. However, in the moral position of a person who does not obey the categorical imperative not to lie, taking an oath on the basis of his internal belief should not be expected to provide external reliability. Otherwise, the oath can be used as a means of violation of the violation of duty instead of being a guarantee of true statement.

KAYNAKÇA | REFERENCES

Arendt, H. (2021). *Kant'ın Siyaset Felsefesi Üzerine Dersler* (çev. Devrim Sezer, İsmail Ilgar). İstanbul: İletişim Yayınları.

Avcı, N. (2017) Inquiry into the Forms of Intersubjectivity in Kant's Practical Philosophy with a View to Cosmopolitan Ideal. *Dialogue and Universalism*, 1 (27), 135-149.

Byrd, B. S. & Hruschka J. (2005). Kant on Why Must I Keep My Promise. *Chicago-Kent Law Review*, 81 (1), 47-74.

Byrd, B. S. & Hruschka, J. (2010). *Kant's Doctrine of Right a Commentary*, New York: Cambridge University Press.

Çilingir, L. (2018). *Pratik Felsefe*. Ankara: Elis Yayınları.

Çilingir, L. (2020). Kant'ta Siyasetin Ahlakileştirilmesi. *Temaşa Felsefe Dergisi*, (14), 28-47.

Güneş Esgün, T. (2017). Kant'ın Hukuk Öğretisinde Yurttaşlık Durumuna Geçiş ve İzin Verici Yasanın Olanakları. *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, (23), 139-58.

Kant, I. (1991). *The Metaphysics of Morals* (trans. Mary Gregor). New York: Cambridge University Press.

Kant, I. (1996). On a Supposed Right to Lie From Philanthropy (1797). *Practical Philosophy* (trans. Mary J. Gregor, pp. 605-616). Cambridge University Press,

Kant, I. (2017). *Güzellik ve Yücelik Duyguları Üzerine Gözlemler* (çev. Ahmet Fethi). İstanbul: Hil Yayın.

Kant, I. (2020). *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi* (çev. İonna Kuçuradi). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.

Kant, I. (2021a). *Ethica* (çev. Oğuz Özügül). Ankara: Fol Kitap.

Kant, I. (2021b). *Fakültelerin Çatışması* (çev. Mevlüt Albayrak). Ankara: Fol Kitap.

Kant, I. (2021c). *Pratik Aklın Eleştirisi* (çev. İonna Kuçuradi, vd.). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.

Kant, I. (2021d). *Salt Aklın Sınırları Dâhilinde Din* (çev. Lokman Çilingir). Ankara: Elis Yayınları.

Kant, I. (2022a). *Ahlakın Metafiziği Hukuk Öğretisi* (çev. Altan Heper). Ankara: Fol Kitap.

Kant, I. (2022b). Ebedi Barış: Felsefi Bir Tasarı (1795). *Politik Yazılar* (çev. Aydın Gelmez, ss. 113-169). Ankara: Dipnot Yayınları.

Kant, I. (2022c). *Pragmatik Bakış Açısından Antropoloji* (çev. Mukadder Erkan). Ankara: Fol Kitap.

Kant, I. (2023). *Eğitim Üzerine* (çev. S. Emre Bekman). İstanbul: İz Yayıncılık.

Mengüsoğlu, T. (2020). *Kant ve Scheler'de İnsan Problemi*. Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Satıcı, M. (2020). *Kant'ın Hukuk Felsefesi*. Ankara: Doruk Yayınları.

Uygun, O. (2021). Immanuel Kant ve Ahlakın Temel İlkesi. *Yeditepe Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 18 (2), 1439-54.

Weinrib, J. (2008). The Juridical Significance of Kant's 'Supposed Right to Lie'. *Kantian Review*, 1 (13), 141-170.

Wheeler, R. (2007). Kant on Untruths and Lying. *Teaching Ethics*, 1 (8), 51-65.

Wood, A. (2011). Kant and the Right to Lie Reviewed Essay: On a Supposed Right to Lie From Philanthropy, by Immanuel Kant. *Revista de Filosofía de la Universidad Del Norte*, (15), 96-117.



Makale Geliş | Received: 17.06.2024
Makale Kabul | Accepted: 13.08.2024
Yayın Tarihi | Publication Date: 31.10.2024
DOI: 10.20981/kaygi.1502206

Kutlu TUNCEL

Yüksek Lisans Öğrencisi | Graduate Student
Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü Ankara, TR
Middle East Technical University, Faculty of Arts and Science, Department of Philosophy Ankara, TR
ORCID: 0000-0002-8669-9160
kutlu.tuncel@metu.edu.tr

Kant'ın Global Şüphecilikle Mücadelesi¹

Öz: Kant *Saf Aklın Eleştirisi*'sinde dış dünyanın var olduğunun sadece inanca bağlı olarak kabul edilmesinin ve bu konuda şüpheciye karşı tatmin edici bir kanıt sunamamamızı "felsefenin skandalı" olarak nitelendirir. Kant bu skandalı ortadan kaldırmak için *Birinci Eleştirisi*'de iki ayrı kanıt öne sürmüştür. Ne var ki her iki kanıtın da başarısı tartışmalı ve en azından birtakım sorunlara gebe gibi gözükmektedir. İlk kanıt olan Dördüncü Paralojizmin temel sorunu Berkeleyci fenomenalizme cevaz verir görüntüsüdür. İkinci kanıt olan İdealizmin Çürütülmesinin ise birtakım varsayımları içermesi ve global şüpheciye karşı sonucu varsayma safatasına başvurmaksızın nasıl çalışacağı açık olmadığı için sorguya açıktır. Buna binaen bazı akademisyenler Kant felsefesinin şüpheciye karşı başarılı bir argüman üretemeyeceğini iddia etmişlerdir. Ben ise bu makalede Kant'ın şüpheciye karşı başvurabileceği bir hamle olduğunu iddia edeceğim. Öncelikle Kantçı diskürsiflik ilkesine dayanarak Kant'ın epistemik bir anti-realizmi savunduğunu ve bu bağlamda bağdaşımçı olarak nitelendirilmesi gerektiğini savunacağım. Daha sonra ise bu temelde Kant'ın global şüpheciye cevap verebilir durumda olduğunu dolayısıyla epistemik anti-realizme dayanarak "güler yüzlü realizm" veya "hümanist ontik-realizm" dediğim şeyi savladığımı öne süreceğim.

Anahtar Kelimeler: Dördüncü Paralojizm, İdealizmin Çürütülmesi, Kant, Realizm/Anti-realizm, Şüphecilik/Global şüphecilik.

Kant's Struggle with Global Skepticism

Abstract: In his *Critique of Pure Reason*, Kant states that the fact that the existence of the external world is accepted only based on faith and that we cannot provide a satisfactory argument against the skeptic on this issue is the "scandal of philosophy." To eliminate this scandal, Kant puts forward two separate arguments in the *First Critique*. However, the success of both arguments is questionable and seems to be at least fraught with some problems. The main problem with the first

¹ Bu çalışmanın ana fikri "Immanuel Kant ve epistemoloji Sempozyumu, 7/8 Mart 2024 Diyarbakır" da "Kant ve Descartes'in Kötü Cini: Felsefenin Skandalı Olarak Global Şüphecilik" başlıklı bildiride savunulmuştur. Bu makale bu bildiriden türetilmiştir.

argument, the Fourth Paralogism, is that it seems to allow for Berkeleyan phenomenalism. The second argument, the Refutation of Idealism, is open to question on the basis that it involves some assumptions and it is not clear how it would work against the global skeptic without the question-begging. Hence some academics claim that Kant's philosophy is unable to produce a successful argument against the skeptic. In this article, I will argue that there is a move that Kant can attempt against the skeptic. First of all, leaning on the Kantian principle of discursivity, I will argue that Kant defends epistemic anti-realism and should be described as coherentist in this context. Afterwards, I will maintain that on this basis, Kant is able to respond to the global skeptic, and therefore, based on epistemic anti-realism, he argues for what I call "realism with a human face" or "humanist ontic realism."

Keywords: Fourth Paralogism, Refutation of Idealism, Kant, Realism/Anti-realism, Skepticism/Global skepticism.

Giriş

Kant'ın şüphencilikle ilişkisi şüphesiz çok katmanlı ve incelikle yaklaşılması gereken bir ilişkidir. Bir açıdan bakıldığında Kant şüphencililiği dogmatik metafiziğin iddialarına karşı bir özgürleşme alanı olarak görmekte gibidir (*KdrV* A1x). Bu noktada özellikle Kant'ın aklında olan şüphencililiğin belli bir bilgi iddiası hakkında şüpheyi tetiklemek için meselenin her iki çatışan tarafı lehine eşit düzeyde ikna edici görünen argümanlar üreten veya alıntılaman Pironcu şüphencilik olduğu not edilmelidir (Guyer 2014: 13). Kant bu türden şüphencililiği olumlamaktadır; örneğin *Prolegomena*'nın iyi bilinen bir pasajında Hume'un kendisini "dogmatik uykusundan uyandırdığını" (*Prolog* 4:260) söylemektedir.² Benzer olarak Hume Kant tarafından "şüphencililerin en mahiri" (*KdrV* A764/B792) olarak anılmaktadır ki bu bağlamda "şüphencilinin aklın ve müdrikenin sağlıklı bir eleştirisi için dogmatik sofistinin görev vericisi" (*KdrV* A769/B797) olarak görülmektedir.

Burada aklımızda tutamız gereken husus Kant'ın bütün bu alıntılanan pasajlarda, Kemp Smith'in (2003: 9) gözlemlendiği gibi, şüphencilik ile empirizmi pratik olarak eş anlamlı olarak kullanmasıdır. Buna binaen Kant'ın burada üzerinde durduğu şüphencililiğin dış dünya sorunu hakkında gündemde olan şüphencilik türü olmadığı, bilakis söz konusu şüphencililiğin empirik veya duyulur dünya hakkında

² Metin boyunca Kant'ın eserleri için aşağıdaki kısaltmaları kullandım. *Saf Aklın Eleştirisi: KdrV. Prolegomena: Prolog. Jäsche Mantığı: Lj. Mektuplaşmalar: Korr.*

değil, empirik ötesi veya duyulur-ötesi dünya hakkında olduğu ifade edilmelidir. Kant'ın dış dünya sorunu hakkında olan şüphencilik üzerine görüşleri ise olumlu olmaktan çok uzaktır.³

Kant *Birinci Eleştiri*'de “dışımızdaki şeylerin varlığının [...] sadece inanca bağlı olarak kabul edilmesinin ve [...] bu konuda [şüpheciye karşı] tatmin edici bir kanıt sunamamızın felsefesinin skandalı olduğunu” (*KdrV* Bxxxix) ifade eder. Kısaca belirtirsek, burada gündemde olan sorun Descartes'ın “kötü cin” problemidir: buna göre Descartes (2008: 16) çok güçlü ve kötü bir cinin “bütün çabasını bizi kandırmak için harcadığını” varsaydığı bir düşünce deneyi önerir. Bu durumda dış dünya hakkındaki bütün önermelerin hepsi yanlıştır. Descartes'ın bu düşünce deneyi aracılığıyla göstermek istediği şey dış dünya hakkında mutlak anlamda şüpheden münezze, yani diğer bir deyişle tamamen kanıtlanabilir bilginin söz konusu olmadığıdır, ki Kant'ın “felsefenin skandalı” olarak adlandırdığı durum tam da budur.

Descartes'ın sorunu ortaya koyuşu, denilebilir ki, modern felsefede çok fazla ilgi çekmiştir; ne var ki aynı şey Descartes'ın bu soruna kendi verdiği cevap için söylenemez. Bu makalenin kapsamı dahilinde Descartes'ın cevabını tartışmak ve analiz etmek şüphesiz söz konusu olamayacaktır. Sadece şunu not etmek yeterlidir ki bu cevap ikna edici olmaktan uzak görünmektedir. Kötü cin problemiyle dolaşıma giren şüphencilik türüne, Kant'ın olumlu olarak andığı quasi-empirist şüphencilikten farklı olarak, “global şüphencilik” diyebiliriz. Tekrar edersek, bu “global şüphencilik” ayırt edici yönü onun dış dünya sorunu hakkındaki radikal tutumudur; buna göre dış dünya hakkında hiçbir inanç dar ve/ya kesin anlamda bilgi sınıfına dahil edilemez. Diğer bir deyişle, “global şüphencilik” lokal

³ Hatfield (2001) Kant'ın *Birinci Eleştiri*'nin A edisyonu sırasında dış dünya hakkında şüphencilik ile ilgilenmediğini veya en azından bu dönemde felsefesinin temel problematiklerinden birinin bu olmadığını ancak *Prolegomena* ve *Eleştiri*'nin B edisyonu ile birlikte şüphencilik bir sorun olarak Kant felsefesinin ilgilendiği başlıklardan biri olduğunu iddia etmiştir, ki bu değişikliğin muhtemelen sebebi gene Hatfield'e göre Kant felsefesinin 1801'den itibaren çağdaşları tarafından Hume'a oldukça yakın olarak alınmasıdır, öyle ki Kant çağdaşlarının gözünde “Prusyalı Hume”dur.

şüphencilikten farklı olarak, bilme iddialarımızın şu veya bu grubuna (örneğin duyular-ötesi dünyaya dair bilme iddialarımıza) ilişkin değil, bilme iddialarımızın tümüne ilişkin bir şüphenciliktir; bunun sonucu olarak “dış dünya sorunu” dediğimiz sorunun ortaya çıktığını söyleyebiliriz. Bu makalede ele alacağım sorun Kant felsefesinin bu global şüphencilığe nasıl yanıt verdiği ve verebileceği olacak.

Makalenin planı şu şekildedir. Birinci bölümde Kant'ın global şüphencilik karşısında *Birinci Eleştiri*'nin iki farklı baskısında öne sürdüğü iki ayrı kanıt inceleyeceğim. İkinci bölümde ikinci literatürde kökleşmiş bir yargı olarak Kant'ın şüphencilikle mücadelesinde başarısız olduğu görüşünü tartışacağım. Üçüncü bölümde ise Kant'ın global şüphencilik karşısında *üretebilir* olduğuna inandığım yeni bir argüman öne süreceğim.

1. Dördüncü Paralojizm ve İdealizmin Çürütülmesi

Bu bölüm kapsamında *Birinci Eleştiri*'de global şüphencilığe karşı savunulan iki argümanı, Dördüncü Paralojizm ve İdealizmin Çürütülmesini, inceleyecek ve bu argümanların olası sorunlarına işaret edeceğim.

Kant Dördüncü Paralojizmde “şüpheci idealist”e, yani kendi benliği dışında her şeyden şüphe eden Kartezyen filozofa şöyle bir akıl yürütme isnat eder: hiçbir dış görünüşün (*outer appearance*) varlığı doğrudan algı konusu olamaz ancak bu varlık verili algının nedeni olarak çıkarılabilir (*inference*); varlığı çıkarımsama konusu olan görünüşler ise şüphe götürür; sonuç olarak, dışsal duyumun bütün nesnelere varlığı şüphe götürür durumdadır (*KdV A367*). Diğer bir deyişle, Kant'a göre, Kartezyen filozof içsel duyumun (*inner sense*) nesnelere dolaysız, dışsal duyumun nesnelere ise ancak dolaylı olarak algıladığımızı, bu dolaylılığın çıkarımsama aracılığıyla doldurulması gerektiğini, ancak bu işlemin her zaman şüpheye açık olduğunu savunmaktadır. Bunun karşısında Kant bu akıl yürütmede orta terimin muğlak kullanılmasına bağlı olarak bir yanıltmaca olduğunu ifade eder. Yani “dış/dışsal” terimi iki öncül önermede aynı anlamda kullanılmamıştır (Allison 2004: 24) (Beiser 2008: 63). Kant bu noktada “dışsal”ın iki anlamını ayırt

etmektedir: birincisi empirik anlamda dışsal (dışsal duyumun nesnelерinin mekânsal yer kaplaması özelliğine işaret etmektedir); ikincisi transandantal anlamda dışsal (insan perspektifinin soyutlandığı kendinde şeylere işaret etmektedir). Öyle görünmektedir ki Kant tıpkı Descartes gibi masa, ağaç, köpek gibi şeyleri dışsal olarak kabul eder ancak bu nesnelер Kant açısından sadece birinci anlamda yani empirik olarak dışsaldır. Descartes ise empirik olarak dışsallıktan bir tür yanılmaca ile transandantal anlamda dışsala geçmeye çalışmaktadır.

Kant transandantal realistin dışsal görünüşleri bizim duyarlılığımızdan ve bizden bağımsız olarak var olan kendinde şeyler olarak ele aldığını söyler; transandantal realist, bu yüzden ki, şüpheciye dönüşür zira bu perspektifte bütün duysal temsiller kendi gerçekliklerini temellendirmek bakımından yetersizdir. Tersine, transandantal idealist empirik nesnelерin varlığını taahhüt etmekte hiçbir zorluk yaşamaz; çünkü dışsal nesnelер “sadece görünüştür ve benim temsillerimin bir türüdür” (*KdrV* A372). Bunun sonucunda Kant dışsal nesnelерin varlığını çıkarımsama yoluyla vardığımız görüşünü reddeder; dışsal duyumun nesneleri ile içsel duyumun nesneleri gerçekliklerine erişim bakımından aynı statüdedir ve ikisi de “benim özbilincimin dolaysız tanıklığı üzerine var olur” (*KdrV* A371). Dolayısıyla algı “maddi veya gerçek element”i (*KdrV* A374) bize sağlamaktadır. Doğrudan algımızın konusu olmayan bir nesne hakkında ise empirik yasalara tutarlı bir şekilde bağlanıp bağlanmadığı testi sayesinde hüküm verebiliriz (*KdrV* A377).

Kant'ın Dördüncü Paralojizmde öne sürdüğü sav genel olarak başarısız addedilmiştir. Buna göre Kemp Smith (2003: 305) Dördüncü Paralojizmi Kantçı temelde kabul edilemez bulur zira Kant burada “Descartes'ın öznel idealizmini Berkeley'in daha öznel idealizmi aracılığıyla çürütmüştür.” Benzer olarak Gardner (1999: 119) Kant'ın argümanının Berkeleyciliğe cevaz verir görüntüsünü tespit etmektedir, buna göre Kant empirik nesnenin “zihinde bulunan bir tür fikirden daha fazla bir şey olmadığını” düşünüyor gibi görünmektedir.

Bu noktada belirtilmesi gerekir ki Kant Berkeleycilik ithamından ciddi bir şekilde kurtulmayı arzu etmekte ve kendi felsefesini Berkeleyci fenomenalizmden ayrı tutulması gerektiğini ısrarla savunmaktadır (Tuncel 2024). Ancak Dördüncü Paralojizmin bir şekilde Berkeleyciliğe en azından “kapı araladığı” iddiası yanlış görünmemektedir; en azından Kant’ın empirik nesnelere mental itemler olarak bahseder gibi görünmesi bu iddiayı güçlendirmektedir. Kant bu aşamada öyle sanıyorum ki *Birinci Eleştiri*’nin ikinci baskısında bu görüntünün farkına vararak, söz konusu kısmı metinden çıkartmış ve global şüphecilikle mücadele etme görevini yeni yazılmış İdealizmin Çürütülmesine vermiştir.

İdealizmin Çürütülmesindeki argüman şu şekildedir. Var olduğumun yalnızca bilincine dayanarak benim dışımda uzayda var olan nesnelere var olduğunu bilebiliriz. Oldukça girift olan tek bir paragrafta Kant bu iddiasını şöyle kanıtlar. Bilincim bir zaman serisi içerisinde var olmaktadır. Zamansallık ise algımda kalıcı bir şeyin varlığına ihtiyaç duymaktadır. Bu kalıcı olan şey benim içinde bulunamaz, çünkü söz konusu kalıcılık benim bilincimin ve zamansallığın ön koşuludur. “Dolayısıyla bu kalıcı şeyin algısı yalnızca benim dışımda bir şeyin varlığıyla mümkündür, bunun için benim dışımda bir şeyin yalnızca *temsili* yeterli değildir” (*KdrV* B276).

Argüman, açıktır ki, birtakım örtük varsayımlar içermektedir. Öncelikle Kant’ın söz konusu kanıtının, Abela’nın ifadesiyle (2002: 186) “analojilerde zımni olarak halihazırda içerilmeyen bir argüman içermediği” iddiası makul gözükmemektedir. Bu Çürütmenin Analojilerden hemen sonraki yerini açıklar. Diğer bir ifadeyle, İdealizmin Çürütülmesini kabul etmek için Analojilerin tamamını varsaymamız gerekecektir. Bu durumda Çürütülmenin şüphecilik karşısında döngüsel bir argüman olup olmadığı gözden geçirilmelidir. Yani Kant eğer Analojilerin empirik realizminin varsayılmasının Çürütülmedeki argüman için gerekli olduğunu düşünüyorsa, açıktır ki argümanın global şüpheciye ikna etme

kapasitesi oldukça sınırlıdır ve bir tür sonucu varsayma safatasına (*question-begging*) başvurmaktadır.⁴

İkinci olarak, Kant'ın Transandantal Estetikte zamanın a priori olduğunu kanıtlamak için tamamen boş yani “görünümlerden azade” bir uzay ve zaman hayal edebileceğimizi iddia etmiştir. (*KdrV* A32/B48; A24/B39) Buna karşın Kant İdealizmin Çürütülmesinde zamansallığın ancak belirli bir referans noktasından işlerlik kazanacağını, dolayısıyla boş bir zaman olamayacağını söylemekte gibidir. Bu açıkça bir çelişkidir. Her ne kadar bu çelişki ölümcül olmasa ve birtakım yorumsal vasıtalarla önlenebilse de bu türden hermenötik hamlelerin imalarının tamamen sorunsuz olacağı bana göre düşünülmemelidir.⁵

Üçüncüsü, kalıcılık için neden benim dışımda bir şeyin gerektiği, yalnızca temsilin ise yeterli olmadığı açık değildir. Neden sadece kalıcı bir şeyin var olduğunu “hayal etmem” yeterli değildir? Bunun için Kant dışsal ve içsel duyular hakkında ilave varsayımlara sahiptir ancak bu varsayımların meşruluğu tartışmaya açıktır (Allison 2004: 294) Allison'un (2004: 294) okumasına göre bu aşamada Kant'ın Çürütülmedeki argümanı şuna dönüşmektedir: “yalnızca dışsal

⁴ Bunun karşısında Çürütülmeyi böyle okumayan bir yorum için bkz. (Marshall 2019) Ancak benim gözümde Marshall'ın okuması iki sorundan mustarıptir. Birincisi, Marshall'ın okuması çok fazla metafizik-dostu (*metaphysics-friendly*) bir Kant tefsirine gönderimde bulunmaktadır ki bu husus hermenötik olarak şüpheye açıktır. İkincisi, Marshall çoğunlukla “etkilenme öncülü” (*affection premise*) dediği şeyin Kant ile şüpheli tarafından ortaklaşa kabul edildiğini belirterek öznenin temsillerinin geldiği bir tür kaynağa yani etkilenimin kaynağına gidilebileceğini savlar. Sorun şudur ki bu etkilenimin kaynağı bizim algıladığımız *bu* dış dünya olmak zorunda değildir, bu kaynak *herhangi* bir dış dünya olabilir; bu sonuç ise Kant'ın muhtemel amacını ve empirik realizm projesini kayda değer ölçüde zedeleyecektir.

⁵ Sutherland (2021: 37-40) Transandantal Estetiğin zaman kavramı ile Prensiplerin zaman veya zamansallık kavramı arasında çelişki olduğunu söylemenin hatalı bir yaklaşım olduğu görüşündedir. Buna göre Kant diskürsif-olmayan ve saf görüler olan, belirlenmemiş ama belirlenebilir zaman ve mekan ile, diskürsif bilişimizin parçası olan, bir şekilde diskürsifleşmiş ve en nihayetinde belirlenmiş zaman ve mekan olmak üzere iki ayrı zaman ve mekan düşünüşüne sahiptir denilebilir. Ancak bu ayırım şüphesiz Kant felsefesi açısından makul olsa da belirli açılardan oldukça belirsiz ve şüphelidir. Her ne kadar burada bu olası sorunları tartışmamız söz konusu olmasa da en azından şundan bahsedilmelidir. Kant'ın yukarıda alıntıladığımız “görünümlerden azade” uzay ve zaman hakkındaki mekân ve zaman hakkındaki ikinci argümanları apiorilik iddiası bakımından oldukça psikolojik görünmekte bu bağlamda Kantçı temelde epistemik ve normatif bir iddia içermesi olanak dışı kalmaktadır. Bu ise Kant felsefesi açısından bir sorun teşkil etmektedir. Bunun için bkz. (Kemp Smith, 2003: 103)

temsillerimin var olması dışsal duyumuzun olduğuna kanıt teşkil etmektedir ki bu da zihnin gerçekten var olan nesnelere tarafından etkilendiğini [yani onları hayal etmediğini] ve onları algıladığını ima etmektedir.” Allison (2004: 294) ise bu argümanı, bence haklı olarak, “yetersiz” bulmaktadır.

Dördüncü ve son olarak, Kant'ın “benim dışımda bir şey” ile ne kastettiği açık değildir. İddia bu “şey”in “temsil”den farklı olması gerektiğidir. Guyer (1987: 290-292) buna binaen bu “şey”in ancak “kendinde şey” olabileceğini iddia etmiştir. Eğer bu yorum doğru kabul edilirse Kant'ın transandantal idealizm projesi açıkça bir tutarsızlıktan mustarip olacaktır, çünkü transandantal idealizmin en temel iddialarından biri kendinde şeylerin bilinemeyeceği veya epistemik olarak boş olduğu savıdır (*KdrV* A42/B60), ki Çürütülmede argümanın kalkış noktası kılınan şey Guyer'in okumasına göre tam da kendinde şeylerdir. Guyer bu sonucu kabul eder. Guyer'a (1987: 324) göre Çürütülmenin “ontolojik realizmi” transandantal idealizmin “fenomenalizminden” vazgeçilmeden savunulamazdır.⁶

Bana göre, B edisyonu ile A edisyonu arasında Guyer'in iddia ettiği kadar dramatik farklar savunulamaz; Kopernikçi Devrim analogisinin B edisyonu ile karşımıza çıktığı ve bu anlamda transandantal idealizm projesinin B edisyonunda terk edilmediği söylenmelidir. Kant'ın Kopernikçi Devrimi şu anlama gelmektedir: “nesnelere bizim onları nesne olarak temsil edebileceğimiz koşullara uymalıdır” (Allison 2004: 37). Buna binaen nesneleştirme koşullarımızın dışında kalan kendinde şeyler, bilmemizin konusu olamaz.

Eğer durum böyleyse, temsilden farklı olarak Çürütülmedeki “şey” nasıl anlaşılmalıdır? Bu soruya cevap vermek için Beiser'e başvurulabilir. Beiser (2008: 117) “şey”in “deneyim” (*Erfahrung*) olarak anlaşılması gerektiğini ifade eder.

⁶ Bencivenga (1987: 71) Guyer'in okumasına cephe almaktadır. Guyer'ın okuması kendi başına etkileyici olsa da Schopenhauer'den Heidegger'e dek uzanan geleneksel görüşü tekrar etmek bakımından (bu görüşe göre Kant fenomenalist/öznelci A edisyonu ile realist B edisyonu arasında dramatik bir düşünsel kopuş yaşamıştır) yeterince ilginç değildir ve Kant'ı sempatik olmayan bir şekilde okumaktadır. Schopenhauer'in Kant yorumu için bkz. (Kemp Smith 2003: 315-321) Heidegger'inki için bkz. (Çırakman 2010: 217)

Kantçı jargonda deneyim “empirik biliş yani algı yoluyla nesnesini belirleyen biliş” (KdrV A176/B218) olarak tanımlanmıştır. Bu ise şu anlama gelmektedir ki Çürütülmedeki “şey” empirik anlamda zihinden-bağımsız, yani bilme faaliyetiyle “yaratılmayan” veya “üretilmeyen” ancak, kavramsal açıdan zihne-bağımlı, yani “kendinde şey” olmayan ve nesneleşmesi için formal olarak zihnimizin ihraç ettiği normatif koşullara bağımlı olan bir entitedir. Kısaca bu “şey,” ontolojik açıdan zihinden-bağımsız, epistemolojik açıdan ise zihne-bağımlı olmalıdır.⁷

Sonuç olarak, İdealizmin Çürütülmesi birkaç açıdan sorunlu gibi görünmektedir. Yukarıda saydığım sırayla, birinci ve üçüncü sebepler tamamen, ikinci sebep ise kısmen sorunlu gibi gözükmekte; dördüncü sebep ise bence argüman açısından gerçek bir soruna işaret etmemektedir. Her halükârda şu söylenmelidir ki Kant'ın global şüpheci karşısında öne sürdüğü her iki kanıt da birtakım veçhelerden sorunlardan mustarip olarak görünmektedir. Bu durumda Kant'ın global şüpheciye verdiği ikna edici bir cevabın analizimizin bu aşamasında mevcut olduğu söylenemez.

2. Kant'ın Sonucu Varsayma Safsatası?

İkinci literatürde Kant felsefesinin empirizm ve şüphencilik olmak üzere iki tür felsefeye cevap verme niyetinde olduğuna işaret edilmiştir. Buna göre Kant'ın empirizm karşısında başarılı olduğu, zira salt duyusal girdinin bilme faaliyetini tüketmeyeceği ve biliş için kavramsallaştırma faaliyetine gereksinildiğini Kant başarılı bir şekilde savunmuştur. Ancak aynı şey Kant'ın şüphencilik karşısındaki konumu için söylenemez; Kant'ın global şüpheciye karşı kendi felsefesi bağlamında başarılı bir cevap verebildiği, ikinci literatürdeki yaygın kanı odur ki, savunulamaz (Ameriks 1978: 277-281) (Gardner 1999: 78). Walker da benzer şekilde Kant'ın

⁷ Çürütülmenin “şey”i bir anlamda zihinden bağımsız olmalıdır öyle ki “şey”in varlığı salt bir temsil etme ile tüketilmemeli, diğer bir deyişle “şey”in rüya-benzeri bir var oluştan *daha fazlası* olması gerekmektedir, ancak bu “şey” numenal olmamalı, hala empirik bir şey olmalı ve bu açıdan temsil *edilebilir* olmalıdır. Bu noktada Chang'ın (2022: 71-72) “zihnin-çerçevelediği” (*mind-framed*) ve “zihnin-kontrol-ettiği” (*mind-controlled*) ayrımı anlamlı hale gelmektedir. Buna göre Çürütülmenin “şeyi” birincisidir ve ikincisi değildir, buna karşın kendinde şey ne birincisi ne ikincisidir.

transandantal argüman yapısının şüpheciye ikna edemeyeceğini söylemektedir. Walker'e göre sorun bir açıdan yapısaldır; yani, Kant hiçbir zaman, yürüttüğü argüman yapısı nedeniyle, şüpheciye karşı ikna edici bir cevap veremeyecektir. Transandantal argüman yapısı şöyledir: deneyim veya bilgiye sahibiz; eğer deneyim veya bilgi varsa p doğru olmalıdır; öyleyse p (Walker 1982: 10). Gördük ki deneyim Kant açısından oldukça spesifik bir anlama sahiptir, bu ise şu anlama gelmektedir ki ilk öncül herhangi bir analitik veya empirik önerme değildir. Diğer bir deyişle, Kant doğa biliminin gerçekten meşru bir şekilde var olduğunu ilk öncülde halihazırda kabul etmektedir. Bu ise şüpheci karşısında transandantal argüman yapısını her zaman döngüsel kılmakta ve şüpheciye hamle fırsatı vermektedir, şüpheci her zaman bu spesifik anlamda tanımlanmış deneyim veya bilgiye sahip olduğumuz iddiasına itiraz edebilir (Walker 1982: 15).

Walker'a karşı şunlar söylenebilir. Walker'ın anladığı şekliyle transandantal argüman Kant'ın "analitik yöntem" dediği şeye ilişkindir. Analitik yöntem, Kant'ın (*Prolog* 4:274-5) açıkça vurguladığı gibi, *Prolegomena*'da işlemektedir; buna göre saf matematik ve saf doğa bilimleri gibi belirli bir rasyonel bilgi grubunun varlığı veri kabul edilir ve buradan regresif olarak bu bilimlerin zımni olarak dayandığı a priori temsillere erişilir. Buna karşın Kant (*Prolog* 4:274-5) *Birinci Eleştiri*'de "sentetik yöntemi" kullandığını söylemektedir. Kant bu yöntemi "progresif" olarak niteler. Bu iki yöntem birbirlerinin simetriğidir; analitik yöntem regresif olarak koşullu olandan başlar ve prensiplere ulaşır, sentetik yöntem ise progresif olarak prensiplerden sonuçlara ulaşır (*LJ* 149). Walker'ın görüşü, öyle görünmektedir ki, sadece analitik yöntem için geçerlidir ve Walker Kant'ın sentetik yöntemini görmezden gelmektedir.

Gene de ikinci literatürde yaygın görüş oldukça güçlü gözükmektedir. Dikkat çekici bir nokta, bu görüşün sadece Kant'ın aktüel olarak global şüpheciye karşı başarısız olduğu değil, daha güçlü bir modal iddia ile, Kant'ın global şüpheciye karşı başarısız olmak zorunda olduğu fikrini savlamasıdır. Benim anladığım kadarıyla, bu

noktada Kant'ın kendisi de kısmen sorumludur çünkü kendi felsefi pozisyonunu yanlış anlaşılabilir formüllerle karakterize etmiştir.

Bu yanlış anlaşılmaya açık formüllerden belki de en önemlisi Kant'ın transandantal idealizmi “formal idealizm” (*Pröl* 4:375) olarak tasnif etmesidir; buna göre Kant kendi gözünde “materyal idealist” olan Berkeley ve Descartes'tan ayrılmaktadır. Kant'a göre, Descartes uzayda ve bizim dışımızda nesnelere varlığını şüphe götürür bulmuştur; bu yüzden Descartes'ın idealizmi aynı zamanda “şüpheli idealizm” olarak tasnif edilmiştir. Berkeley ise empirik nesnelere varlığının illüzyon olduğunu savunmuştur. Buna binaen Kant bir mektubunda kendi idealizmini Berkeleyci idealizm ile özdeşleştiren yaklaşımları şöyle eleştirmektedir: “Ben idealiteden temsilin formuna referansla bahsederken [Garve ve Eberhard] bunu madde bakımından idealite olarak yani nesnenin ve nesnenin varoluşunun idealitesi olarak anlıyor.” (*Korr* 11:395)

Burada bana göre sorunlu görünen yan şudur ki Kant madde-form ikiliğini bir tür metafordan argüman seviyesine çıkarmak istemektedir. Kant'ın temsilin veya algının madde ve formunu metafor düzeyinde ayrıştırması tamamen anlaşılabilir. Buna göre algının maddesi duyuma referans vermektedir ve a posteriori'dir, yani diğer bir deyişle, Jauernig'in (2021: 70) söylediği gibi, madde “bir çeşit görünüşlerin bilişsel yetilerimizin doğasından kaynaklanmayan tüm yönleri için bir tür kara kutu yer tutucudur.” Form ise bilen öznenin gelmektedir: öncelikle görünümün formları olarak uzay ve zaman ve görümlere formal ve normatif kurallar koyan kategoriler. İmdi form-madde ikiliğini bu şekilde anlarsak, formal idealizm (Fİ) etiketi iki anlama gelebilir:

(Fİ 1) Kant'ın idealizmi nesnelere bilinme koşulları ile ilgilidir; bu koşullar uzay ve zaman ve kategorilerdir.

(Fİ 2) Kant'ın idealizmi epistemik ve ideal olan temsilin formu dışında (bunlar nesnelere bilinme koşullarıdır) temsilin maddesi konusunda realisttir.

Bana göre, (Fİ 1) kabul edilmelidir ancak (Fİ 2) Kant-öncesi bir realizmi imlediği ölçüde kabul edilemez. Kant ise formal idealizm ile bazen (Fİ 1) bazen ise (Fİ 2)'yi kastediyor gibi görünmektedir. Bu açıkça bir sorundur. Mesele şudur ki eğer temsilin maddesi denilen şey, temsilin formundan bağımsız bir var oluşa sahip olarak değerlendirilirse, maddenin kendinde şeye dönüşmesi kaçınılmazdır. Örneğin Beiser (2008: 49) Kant'ın kimi yerlerde görünüşlerin kendinde şeylerin görünüşleri olduğunu söylediğini iddia etmektedir. Kant'ın kimi noktalarda böyle bir olasılığı göz önünde bulundurduğu ve kendi felsefesini immateryalizm veya irrealizm suçlamasından kurtarmak için bu söylem ile flört ettiği söylenebilir.⁸ Ne var ki bence görünüşler ile kendinde şeyleri böylece bir araya getiren görüş savunulabilir olmaktan uzaktır. Kant (*Prolog* 4:319) açıkça kendinde şeylerin görünüşlerden tamamen ayrı tutulması gerektiğini söylemiştir. Bu bağlamda Marshall'ın (2020: 41) söylediği gibi, "Kant kendinde şeylerin görünüşlerin parçası olduğunu ve görünüşlere dayanarak kendinde şeylerin doğası hakkında bir şey öğrenebileceğimizi açıkça reddetmiştir."

Dahası öyle gözükmektedir ki Beiser'in kendi iddiasını kanıtlamak için verdiği alıntılar sorguya açık ve problemlidir. Beiser iddiasına kanıt olarak *Eleştiri*'nin A251/252 ve A358 kısımlarına referans verir. Kant bu iki yerde de kendinde şeylerden değil "transandantal nesne"den bahseder. Gardner'in (1999: 100) doğru bir şekilde vurguladığı gibi, transandantal nesne ile kendinde şey birbirlerine karıştırılmamalıdır. Buna göre,

her ikisi de tamamen boş olmaları bakımından aynıdır. [...] [Ancak] [b]u ikisi oldukça farklı nedenlerden dolayı bilinemez: kendinde şey bilinemez çünkü bizim bilme tarzımızla erişilemez bir yapıya sahiptir; transandantal nesne ise bilinemez

⁸ Örneğin Kant (*KdV* Bxxvii) "görünüşlerin olup görünen bir şeyin olmaması" sonucunu "absürd" olarak nitelendirir. Diğer kimi yerlerde de (örneğin *KdV* A494/B522) fenomenlerin kendinde şeylerde "temellendiğini" (*grounding*) söylemektedir. Bu alıntılar Kant'ı metafizik olarak yorumlamak istemeyen her yorumcu için bir zorluk teşkil etmektedir. Bu makale kapsamında bu alıntıları değerlendirmemiz mümkün değildir. Ancak bence Kant felsefesi genel olarak neden olası bir aşırı bir metafizik okumadan kaçınmamız için birtakım sebepler sunmaktadır. Bunlara makale boyunca değinmeye çalıştım.

zira konstitüsyondan önce gelen bir nesnenin kavramı olarak o hiçbir şekilde bir entite değildir (Gardner 1999: 100).

Dolayısıyla, Beiser'in iddiası lehine sunduğu kanıtlar hasebiyle Kant akademisyenliği açısından hatalı gözükmektedir. Benzer şekilde Jauernig de Beiser'in iddiasını tekrarlar. Jauernig'e göre (2021: 245) kendinde şeyler görünüşleri temellendirir ve dolayısıyla görünüşler kendinde şeylerin görünüşlerdir. Bu sayede görünüşler "gerçekliğin en temel seviyesine bağlanır ve sahici var olan olarak sayılmak için ekstra ontolojik bir ağırlık kazanırlar" (Jauernig 2021: 247). Bu makale kapsamında her ne kadar Jauernig'in başlı başına ilginç metafizik okumasını tartışmamız mümkün görünmese de kısaca bu türden bir okumanın olumsuz yanlarına dikkat çekmek gerekli gözükmektedir. Anladığım kadarıyla, Jauernig'in yorumu benim tasnifime göre (Fİ 2)'yi desteklemekte, algının maddesinin bir şekilde transandantal etkilenim (*affection*) ile kendinde şeylerden geldiğini iddia etmektedir.

İmdi bu okumada bence sorunlar şunlardır. Birincisi, bu okuma Kant'ın yukarıda alıntılıdığımız kendinde şeylerin doğasına ilişkin bilgi yasağını bir bakıma çığnıyor gibidir; buna binaen kendinde şeyleri kognitif iddiaların nesnesi yapıp "pozitif numen" kavramını kullanmaktadır, ki "pozitif numen" Kantçı temellerle başvurulabilir değildir.⁹ İkincisi, bu okuma gerçekleştirmek istediği sonucun tam tersi bir etki doğurmaktadır; eğer mesele Kant'ın realist olduğunu göstermek ise, bunu ağır bir metafiziksel bagaj ile birlikte yapmakta, bu ise Kant'ın realizminin empirik realist olduğu yönündeki kendi beyanına ters düşmektedir; şöyle ki, eğer görünüşlerin arkasında veya temelinde bizim felsefi söylemimizin konusu olabilecek bir tür "gerçek" nesnelere var ise bu her halükarda, anladığım kadarıyla, empirik nesnelere, bir tür "yanılsama" sınıfına sokacaktır, ki buna göre

⁹ Kant (*KdrV* B307) iki numen kavramını birbirinden ayırmaktadır: ilki negatif anlamda numendir ki sadece duyusal görünümün nesnesi *olmayan* bir şey anlamına gelir; ikincisi pozitif anlamda numendir ki duyusal olmayan görünümün *nesnesi* anlamına gelir. Bunlardan sadece birincisi Kantçı temellerle başvurulabilir, ikincisi ise "oldukça kabul edilemezdir" (*KdrV* A255/B311) İmdi Jauernig numeni fenomeni temellendiren ve dolayısıyla ondan daha temel veya bağımsız bir "nesne" olarak düşünerek pozitif numen kavramına bağlanmış gibi gözükmektedir.

empirik dünya bir algı peçesine (*veil of perception*) dönüşecektir. Bu sonuç kabul edilemezdir.¹⁰ Üçüncü ve son olarak, bu okuma genel olarak, nasıl Kant'ın kendinden önceki metafizik gelenekten ayrıldığını açıklamakta bence zorlanmaktadır; Kant'ın Kopernikçi Devrimi düşünüldüğünde bu açıklama her yorum için olmazsa olmaz bir gerekliliktir.

Genel olarak (Fİ 2) şu açıdan sorunludur: (Fİ 2) bir tür verililik mitini (*the myth of the given*) ima etmektedir.¹¹ Yani bilme iddialarımızdaki formal ve kavramsal öğeler ile maddi ve duyuşsal öğeler ayrıştırılabilir ve maddi öğe formal öğeden bağımsız olarak dolaysız olarak verilir. Kant'a verililik mitini isnat eden görüş bence kabul edilemez. Öncelikle bu görüş Kant'ın deneyim kuramını kronolojik bir düzen savunuyor gibi ele almak zorundadır. Yani söz gelimi, Kant A-Dedüksiyonun “üçlü sentezi”nden bahsettiğinde bu görüş üçlü sentezi deneyimin zamansal olarak düzenlendiğini, yani önce görüde yakalama (*apprehension in intuition*) sonra imgelemde yeniden üretme (*reproduction in imagination*) ve en sonda kavramda bilme (*recognition in a concept*) aşamalarından geçtiğini iddia etmelidir. Halbuki Kant'ın deneyim kuramı bu ayrımı zamansal veya empirik düzeyde değil mantıksal veya analitik düzeyde yapar (Bird 1962, p. 9).¹²

(Fİ 2) verililik mitini ima ettiği kadar Davidson'un “empirizmin üçüncü dogması” dediği şeye de vücut vermektedir. Davidson (2006: 277) bu dogmayı şöyle açıklar: bu dogmaya göre, bir yanda “kavramsal bir şema” bir diğer yanda “bu kavramsal şema ile başa çıkmayı bekleyen bir dünya” vardır. Bu ayrım akledilebilir

¹⁰ Birçok yorumcu Kant felsefesinde görüşlerin kamusal statüsüne dikkat çekmiştir. (Allison 1973: 52) (Kemp Smith 2003: 274) Eğer görüşler kamusal ise, buradan onların mental itemler veya kafanın içinde duran mahrem algılar olmadığı sonucu doğmaktadır. Ancak Jauernig'in metafizik okuması bir şekilde görüşleri bir tür “gerçek” nesnelere yan etkisi nevinden bir şey olduğunu söylüyorsa ise buradan görüşlerin nasıl mahrem ve yanılısma olmayan doğasının çıktığını ne kadar uğraşırsam uğraşayım anlamakta zorlanıyorum.

¹¹ Burada tekrar açılmayacak olsa da Kant'ın neden verililik mitini reddettiğini şurada savundum: (Tuncel 2024).

¹² Kant bazı noktalarda biliş veya deneyim konusundaki söz konusu ayrımlar gerçekten kronolojik ayrımlar gibi yazmaktadır. Örneğin, bkz. (*KdrV* A703/B731). Ancak bu türden pasajlar bence Dedüksiyondaki daha önemli pasajlar ışığında yorumlanmalıdır ve kendi başlarında bu tartışma için hermenötik olarak ağırlık taşımazlar.

değildir çünkü hakikati kişinin inançları ile dünya arasında bir muvacehe (*confrontation*) kılmaktadır. Ancak Davidson (2006: 230) demektedir ki “böyle bir muvacehenin hiçbir anlamı yoktur, çünkü elbette farkında olduğumuz içsel olaylara neyin sebep olduğunu bulmak için derimizin dışına çıkamayız.” Dolayısıyla, Davidson’a (2006: 235) göre kavramsal-olmayan bir verililiği varsayan epistemoloji, dünya ile inançlar arasında epistemik bir aracıyı da kabul etmiş olur, ancak ne var ki bu epistemik aracının güvenilirliği tam da tanım gereği kendisinden başka bir şeyle test edilemediği için global şüphencilğe yol açmaktadır.

Başka bir deyişle, “kavramsal şema” ile “dünya” veya “form” ile “madde”yi birbirinden keskin bir şekilde ayırdığımızda elimizde sanki kavramsal olmayan bir şekilde anlaşılabilir ve saf duyu-verisine indirgenebilecek bir dünya imgesi ile söz konusu içeriğe bir şekilde uygulanan bir kavramsal şema kalmaktadır, ki eğer dünya imgesi kendisinde bu şemadan yoksunsa uygulanan şemanın her şekilde ‘keyfi’ olduğu kabul edilmelidir ve bu tam da bizi rölativizm tehlikesine açık kılan şeydir. Eğer durum buysa (Fİ 2) bir tür saf duyu verisine indirgenebilecek naif empirist bir dünya portresini kabul ediyor demektir. Bu ise Kant’ın anti-rölativist ve anti-empirist projesi bakımından sorunludur.

Benim teşhisime göre, (Fİ 2) kavramsal-olmayancılık ve Davidsoncu “üçüncü dogmayı” ima ederek, Kant felsefesine Kant-öncesi bir realizm ve kaba bir empirizm yükleme tehlikesini beraberinde getirmektedir. Bu durum neden bazı yorumcuların Kant’ın şüpheli-karşıtı olma yolunda başarısız olmak zorunda olduğu iddiasını açıklamaktadır. Eğer Kant kaba bir realizm veya empirizmi en başından beri varsayıyorsa, basitçe ifade edersek, global şüpheliye karşı ikna edici hiçbir şey söyleyemeyecek ve şüpheli-karşıtı argümanı en başından itibaren sonucu varsayma safatasına başvurmak zorunda kalacaktır. Ancak gördük ki (Fİ 2) Kantçı temellerle reddetmemiz gereken bir formüldür. Dolayısıyla ikinci literatürdeki yaygın olumsuz yargıyı kabul etmemiz için önemli bir gerekçe elimine edilmiştir.

3. Kantçı Güler Yüzlü Realizm

Eğer (Fİ 2)'nin reddedilmesi gerekiyorsa, elimizde kalan tek alternatif olan (Fİ 1) nasıl anlaşılmalıdır ve bunun şüpheci-karşıtı bir argüman oluşturmak için sunduğu olanaklar nelerdir? Yani kısaca, (Fİ 1)'e dayanarak, global şüpheci karşısında bir Kantçı ne söyleyebilir? Bu bölümde bu sorulara cevap arayacağım.

Eğer (Fİ 1) epistemik koşullar ile ilgili bir idealizm ise öncelikle akılda tutmamız gereken şey Kant'ın bilme kuramının empirizme ve rasyonalizme bir şekilde eşit bir şekilde mesafelendiği ve bir anlamda ikisi arasında bir orta yol tuttuğudur. Buna binaen Kant görüşü entelektüalize eden Leibnizci rasyonalist görüş ile kavramı sensüalize eden Lockecu empirizmi eş zamanlı olarak reddeder (*KdrV* A44/B61; A272/B328). Kant'a göre insan bilgisinin duyarlılık ve anlak olmak üzere iki ayrı kökü vardır (*KdrV* A14/B29). Duyarlılık nesnelere etkilenme tarzımız aracılığıyla temsilleri alımlama kapasitemiz anlamına gelmektedir; diğer bir deyişle, zihin belirli bir tarzda etkilendiği zaman bir görüş meydana gelir ki bu görüş sayesinde nesne bize verili kılınır (*KdrV* A34/B20). Buna karşılık, anlak spontane bir şekilde iş başındadır; yani anlak kavramlar aracılığıyla iş görür; kavram Kant tarafından "işlem" (*KdrV* A68/B93) olarak işlem de "çeşitli temsilleri ortak bir temsil altında birliğe getirme faaliyeti" (*KdrV* A68/B93) olarak tanımlanmıştır.

Kant anlayışı aynı zamanda "yargı fakültesi" olarak tanımlamaktadır ki buna göre anlayışın bütün faaliyetlerini yargılara indirgemek mümkündür (*KdrV* A69/B94). Yargı için kavramsallaştırma faaliyeti gereklidir. Buna göre görüşler dolaysız duyu verisi olarak kavramsallaştırma için bize bir tür hammadde sağlarken kavramlar veya kavramsallaştırma faaliyeti bu veriyi belirler. Bu bağlamda diskürsiflik ilkesi bilmek için görüş ve kavramlar gerekli olduğunu savlar (Allison 2004: 14). Bu ilke bilme faaliyetine iki açıdan sınır getirmektedir. Birincisi, görüsel olmayan yani zaman veya mekânda olmayan herhangi bir şeyi (örneğin Tanrı, immateryal ruh, vb.) bilmemiz söz konusu değildir. İkincisi, nesnelere temsil

etmedeki entelektüel koşullara yani kategorilere tabi olmayan herhangi bir şeyi bilemeyiz; diğer bir deyişle, kavramsallaştırma veya aynı şekilde yargı faaliyeti olmaksızın bilmek söz konusu değildir.

Allison'u (2004: 72) takip ederek söylersek, yargı faaliyeti "nesneyi nesneleştirir" ve bu anlamda yargıların "bir bilme iddiasında bulunması ve dolayısıyla doğruluk değerine sahip olması" bakımından nesnel geçerliliğe sahiptir. Öyleyse şunu söyleyebiliriz ki Kant açısından yargısal faaliyetin konusu olamayacak bir şey aynı şekilde bilgi nesnesi de olamaz. Eğer durum buysa, bu demektir ki bilmemizde kavram veya yargı yüklü olmayan (*concept or judgment laden*) hiçbir şey yoktur. Buna binaen Kantçı pozisyon bilgi konusunda realizmi reddetmelidir. Baç (2006: 185) bilgi konusunda realizmi hakikatçıların "gerekçe" (*justification*) veya "güvence" (*warrant*) gibi epistemik araçlardan bağımsız olduğu tezi olarak tanımlamıştır; en temelde, anladığım kadarıyla, bilgi konusunda realizm o veya bu şekilde bir tekabüliyet (*correspondence*) teorisini savunmak anlamına gelmektedir.¹³

Kant'ın pozisyonunu epistemik anti-realizm olarak tasnif etmek uygun görünmektedir. Bu bağlamda Kemp Smith (2003: 35) Kant'ı bağdaşımıcılığın kurucusu olarak niteler. Buna göre Kant rasyonalistlerin temelci stratejisini reddetmiştir; yani Kant için bütün bilme sezgisel ve apaçık, salt mantıksal analizle ulaşılabilecek prensiplere dayanmamaktadır: temel prensipler sentetiktir ve kendiliğinden apaçık değildir ki onlara ancak transandantal yöntem ile ulaşılabilir. Ayrıca Kant empiristlerin gözlemlenen olgulardan tümevarımcı yöntemini reddeder. Buna binaen Kant şöyle yazar:

[A]kıl ancak yalnızca kendi planına göre ürettiği şeyler hakkında içgörüyeye sahiptir.
[...] [A]kılın doğanın ipuçlarının peşinden gitmek yerine değişmez yasalara dayanan yargısının ilkeleri ile önden gitmesi gerekir. [...] Düşünülmüş bir plana dayanmayan

¹³ Alston (1996: 90-97) bilme konusunda realist bir pozisyonu, yani en azından minimal bir tekabüliyet teorisini temellendirmek için bilmemizde kavram veya yargı yüklü olmayan bir ögenin olduğunu savunur, ki öyle anlaşılmaktadır ki bu kavramsal-olmayan öge doğrudan epistemik anlamda kendine yeter duyu verisi veya fenomenal bilinçtir. Bu türden bir kavramsal-olmayancılık veya yargı faaliyetine başvurmaksızın sözde biliş, açıktır ki, Kantçı temellerde savunulamaz.

rastlantısal gözlemler asla zorunlu bir yasaı bize veremez ki akıl ancak bu türden bir yasa ile ilgilidir. [...] Akılın doğa karşısındaki tutumu bir öğrencinininki değil kararlı bir yargıcınki gibi olmalıdır (*KdrV Bxiv*).

Eleştiri'de öznesi akıl olan cümle *Prolegomena*'da bu sefer öznesi anlak olarak hemen hemen benzer bir şekilde yeniden karşımıza çıkar: "Anlak a priori yasaları doğadan çekmez tersine onları doğaya buyurur (*prescribes*)" (*Prol 4: 321*).

Kemp Smith (2003: 36), haklı olarak, bu rasyonalist ve empirist alternatiflerin ardından Kant için anlamlı tek opsiyonun bağdaşımcılık olduğunu söyler. Bu noktada sadece şunu belirtmekle yetineceğim. Özellikle aşağıdaki alıntıda Kant'ın tekabüliyet teorisine neredeyse küçümseme ile yaklaştığı ve reddettiği görülecektir.

Derler ki, doğruluk bilgi ile nesnesi arasındaki uyuşmadır (*agreement*). Bu yalnızca nominal açıklamanın sonucu olarak, benim bilişimin doğru sayılabilmesi için nesnesiyle uyuşması gerektiği varsayılır. İmdi nesneyi bilişimle kıyaslayabilirim ancak bu kıyas ancak nesneyi bilerek mümkündür. Dolayısıyla bilişim kendi kendini doğrulamalıdır ki bu da doğruluk için yeterli bir kriter olmaktan uzaktır. Çünkü nesne benim dışımdadır, bilişim ise benim içimdedir, yargıya varabileceğim tek şey nesneye ilişkin bilişimin nesneye ilişkin bilişimle uyuşup uyuşmadığıdır. Antikler bu tarz döngüsel açıklamalara *diallelon* demişlerdir. Ve hakikaten mantıkçılar [yani uyuşmacı doğruluk kuramını savunanlar] bu hata yüzünden şüphenciler tarafından kınanmışlardır. [...] Bu [kınama] temellendirilmiştir (*LJ: 50*).

Kant birinci cümlede kendi doğruluk kriterini vermemektedir bu yüzden cümle "derler ki" ile başlamaktadır. İkinci cümle tekabüliyet teorisini "nominal açıklama" olarak nitelendirmektedir, ki bu Kant'ın tekabüliyet teorisine ilişkin "bilgi vermeme" (*uninformativity*) eleştirisine katıldığını gösteriyor gibidir.¹⁴ Üçüncü ve takip eden cümleler ise bence Kant'ın en iyi ihtimalle tekabüliyet teorisini deflasyonist olarak kabul edebileceği en kötü ihtimalle ise gereksizlik kuramını (*redundancy theory*) savunduğu anlamında yorumlanabilir. Buna göre tekabüliyet anlamında doğruluk, yani bilişimin dışardaki bir nesneye tekabül

¹⁴ "[Tekabüliyet teorisine karşı] bazıları bir önermenin bir olguya tekabül etmesine ilişkin bir açıklamamız olmadığı müddetçe teorisinin çok bilgilendirici (*informative*) olmadığı yönünde itiraz ederler. Diğerleri ise bu teoriyi bilgi vermeyen (*uninformative*) olarak nitelendirir çünkü olgu nosyonu karanlıktır (*obscure*)" (Lemos 2007: 10).

etmesi ile benim o şeyi bilmem Kant tarafından bir bakıma eşdeğer kabul edilmemeseydi, Kant'ın *diallelon* itirazını haklı bulması anlaşılır olmazdı. Son olarak, şunu belirtmek gerekir ki, Kant doğruluğun kriterleri olarak, tekabüliyeti saymamıştır; materyal bir doğruluk kriterinin bulunamayacağını, formal olarak da doğruluk kriterinin çelişmeme ilkesi olabileceğini ancak bunun doğruluk için zorunlu olduğunu ama yeterli olmadığını söylemiştir (LJ: 51-53). Bu Kant'ı tekabüliyetçi değil bağdaşımıcı olarak değerlendirmek için güçlü bir neden olarak durmaktadır.

Bu noktada Walker'ın Kant'ı bağdaşımıcı olarak okuyan yorumu yönelttiği itiraz değerlendirilmelidir. Anladığım kadarıyla Walker, görünüşler dünyası için bağdaşımıcılığı kabul eder; ancak Walker'a göre, transandantal idealizm aynı zamanda transandantal olarak gerçek olan kendinde şeylerin numenal dünyasının var oluşunu savlar, bu numenal dünya metafizik olarak bizim zihnimizden bağımsızdır ve prensip olarak bizim tarafımızdan bilinemez. İşte “[bu] daha temel bakış açısından doğruluk [numenal] gerçeklik ile tekabüliyetten oluşur” (Walker 1983: 163). Ne var ki Walker'ın yorumu belirli açılardan şüphelidir. Öncelikle kendinde şey denilen şeyin statüsü Kant felsefesinde “problematiktir” yani bunların var olduğunu söylenemez, ancak var olmalarının mümkün olduğu söylenebilir (Beiser 2008: 96). Walker ise kendinde şeylere doğrudan bir gerçeklik ve varoluş yüklemektedir. Walkercı tekabüliyetçilik savunusu ayrıca birden ve farkında olmadan “iki dünya teorisi”ni Kant'a isnat eder ki “iki dünya teorisi” en azından sorguya açıktır ve Kant felsefesini yorumlamamız için elimizdeki tek kuram değildir. Dahası, numeni bir nesne olarak ele alarak Walker numenin sınırlayıcı ve meşru işlevini aşar gibi görünmektedir.

Dolayısıyla bence Kant'a epistemik anti-realizm ve basitçe söylersek bağdaşımıcılık isnat etmekte hiçbir beis yoktur. Bunun en önemli sonucu Kant'ta ontik anlamda “güler yüzlü realizm” dediğim şeyi görebilecek olmamızdır. “Güler yüzlü realizm” ile bir tür hümanist veya insan-merkezci bir ontik realizmi

anlıyorum ki, burada Kant insana-bağlı (*human-tethered*) bir doğruluk kavramı önermekte, buna göre iddialarımızın objektif doğruluk değerlerine sahip olabilmesi için idealist veya seküler bir “hiçbir yerden bakış” (*view from nowhere*) gerekmemekte, insan bilışı kendi kendini meşrulaştırmaktadır. Güler yüzlü ifadesi, insansal bilişin Tanrı veya Tanrı-benzeri herhangi bir “sorgulanamaz” veya “mutlakiyetçi” otoriteye bağlı olmayan “açık uçlu” doğasını vurgulamak içindir. Bilindiği gibi bu ifade “güler yüzlü sosyalizm” (*socialism with a human face*) ifadesine bir göndermedir; burada da anlatılmak istenen, insancıl bir proje olarak, otoriter olmayan, açık uçlu ve özgürlükçü bir sosyalizmdir. Benzer şekilde, Allison’u (2004: 28) takip ederek diyebiliriz ki, Kantçı idealizm “tanrı-merkezli biliş modeli”ni, ki bu modelde insan bilışı zımni olarak “Tanrı’nın bakış açısına” göre analiz edilip ölçülür, terk etmiş onun yerine “insan-merkezli biliş modeli”ni geçirmiştir.

“Güler yüzlü realizm” veya “hümanist ontik realizm” dediğim şey şu anlama gelmektedir: bilgi iddialarımız “doğrulamayı-aşan” (*verification-transcendent*) ve bir çeşit “hiçbir yerden bakış”a gönderimde bulunan “mutlakiyetçi” (*absolutist*) savlarda bulunmamalıdır; Kant bu “mutlakiyetçi” bilgi alanını reddetmiş ve onun yerine “inancı” koymuştur. Ve bence bu hümanist ontik realizm ancak epistemik anti-realizm ile mümkündür. İddiam şu ki ancak epistemik anti-realizm ile birlikte Kant global şüphencilğe ikna edici bir cevap verebilecek ve dolayısıyla hümanist ontik realizmi temellendirebilecektir.

Hatırlatırsak, global şüpheci Kartezyen kötü cin senaryosunda dış dünya hakkındaki bilgimizin yanlış olma ihtimaline referans verir. Burada denilebilir ki global şüpheci iki varsayımı işletmektedir: (1) yargı (veya kavramsallaştırma) konusu olmayıp bilgi konusu olabilecek olgular vardır, (2) doğruluk tekabüliyetidir. Birinci varsayım, tam da global şüphecinin şüpheci olasılığın çürütülemeyeceğine inanmasına sebep veren varsayımdır. Yani *eğer kötü bir cin tarafından aldatılıyorsam*, inançlarım global olarak yanlıştır. Ancak Kantçı epistemik anti-

realizm dediğim şeye göre, bu kötü cin senaryosu olasılığı yargı konusu yapılamayacak bir bilgi alanı veya dağarcığı varsayar. Yargıya getirilemeyen bilgi ise Kantçı anlamda bir tür çelişkidir. Kant'a göre sadece yargılar doğru veya yanlış olabilir. Global şüpheci veya spesifik olarak Kartezyen ise bu noktada yargılardaki formal yanlışlığın yanı sıra “olmayan bir şeyi bir şeymiş gibi temsil ettiklerinde” “fikirlerde maddi yanlışlığın” (Descartes 2008: 31) olduğunu da savunur. Abela'nın (2002: 204) doğru bir şekilde söylediği gibi, maddi doğruluk veya yanlışlık “bir fikrin yargı, doğru ve referansın holistik koşullarından bağımsız olarak doğru veya yanlış olabileceği” anlamına gelir, ki bu Kantçı temellerde “ anlamsızdır.” Basitçe söylersek, global şüphecinin öne sürdüğü senaryoda inançlarımız yanlış olamaz, çünkü bu olasılık doğruluğun yargı koşullarının dışında anlamlı olabileceği gibi işlemeyen bir varsayımı kullanmaktadır; bu da demektir ki global şüphecinin referans verdiği olasılık aslında refere edilemez. Diğer bir deyişle, “temsilin başlı yapısının yanlış olabileceği fikri yanlış nosyonunu insan bakış açısından boş (*vacuous*) kılmaktadır” (Abela 2002: 206). İkinci varsayım ise şüpheciye birinci varsayıma yönlendiren şeydir. Eğer doğruluk bir tür tekabüliyet ise, kafamın içindeki fikirler ben bunun farkında olmasam da bir şekilde dışarıdaki nesneye uygun olmayabilir. Gördük ki Kant'a göre doğruluk ancak bağdaşım olarak anlamlı bir fikirdir. Kemp Smith'in (2003: 35) söylediği gibi, saf anlağın prensipleri ile fenomenler birbirlerini karşılıklı olarak kurar: “[p]rensipler ilgili fenomeni açıklama kapasitesiyle kendini kanıtlar; olgular [fenomenler] ise kavrayışı mümkün kılan prensiplere uygunluğuyla kendisini ilgisiz muadillerinden ayırır.” Bu yüzden Kant doğruluğu saf anlağın prensiplerinin iskeletini oluşturduğu bir sisteme içkin bir özellik olarak anlamaktadır. Bu (empirik) sistem dışı bir olasılık doğru olarak kavranamaz. Global şüpheci tam da bu sistemi aşan bir doğruluk fikrinin peşinden gitmekte, bu doğruluğu tesis edememesinin sonucunda da sistemi aşan bir yanlışlık fikrini, yani global şüphencilik veya kötü cin senaryosunu öne sürmektedir. Ancak doğruluk, gördüğümüz gibi, sisteme aşkın bir fikir olarak tasarılanamaz.

Sonuç

Bu çalışmanın sonunda şunları söyleyebiliriz. Kant felsefesinin şüpheciye karşı tatmin edici bir yanıt vermediği ve hatta yapısal olarak bunu yapmaya muktedir olmadığını söyleyen yorumcular haksızdır. Bu yorumcular Kant'a bir tür kaba realizm ve empirizm yüklemiştir. Bu okuma tarzına bu çalışmada (Fİ 2) dedim, ki bence (Fİ 2) Kant'a verililik miti isnat ettiği için hatalıdır. (Fİ 1) ise benim anlayışıma göre epistemik anti-realizmi ima etmektedir. Her ne kadar literatürde tam tersini savunan akademisyenler olsa da¹⁵ Kantçı epistemik anti-realizm bu çalışma kapsamında savunulmuştur. Bana göre, Kantçı diskürsiflik ilkesi epistemik anti-realizm veya bağdaşımcılık dışında bir yol ile anlaşılabilir. Eğer durum buysa, Kant'ın şüphecilik-karşıtı motivasyonu ve hamlesi anlam kazanmaktadır; epistemik anti-realizmden türeyen ontik veya hümanist realizm tam da Kant'ın global şüphecinın dogmatik metafizikçi ile ortak olarak paylaştığı felsefi zemin olan transandantal realizmi yapışöküme uğratmak için anahtar önemdedir.

¹⁵ Örneğin Baç (2006).

Kant's Struggle with Global Skepticism

Summary

Kutlu TUNCEL

Graduate Student

Middle East Technical University, Faculty of Arts and Science, Department of Philosophy Ankara, TR

ORCID: 0000-0002-8669-9160

kutlu.tuncel@metu.edu.tr

Introduction

In the First *Critique*, Kant states: “[I]t [is] a scandal to philosophy and to human reason in general that the existence of things outside us [...] must be accepted merely on faith, and that [...] we are unable to counter [the skeptic’s] doubts by any satisfactory proof” (*KdrV* Bxxxxix).¹⁶ To put it briefly, the problem at stake is Descartes’s evil demon, in that Descartes (2008: 16) proposes a thought experiment in which he conceives that a very powerful and malicious demon “spends all his efforts to deceive us.” In that case, all propositions about the external world are false. What Descartes intends to show through this thought experiment is that we do not have an absolute indubitable, or equivalently, completely demonstratable knowledge about the external world.

We can call the type of skepticism that came into circulation with the evil demon problem as “global skepticism,” unlike the quasi-empiricist or local skepticism that Kant sees positively. The problem I will address in this article is how Kant’s philosophy does and can respond to this global skepticism.

The plan of the article is as follows. In section 1, I will examine two separate arguments that Kant puts forward against global skepticism in two different editions of the First *Critique*. In section 2, I will discuss the view that Kant failed in his struggle against skepticism, which is a common verdict in the secondary literature. In section 3, I will propose a new argument that can be produced against global skepticism from Kant’s own position.

Fourth Paralogism and Refutation of Idealism

In this section, I will examine two arguments against global skepticism in the First *Critique*, the Fourth Paralogism and the Refutation of Idealism.

In the Fourth Paralogism, Kant ascribes the following reasoning to the “skeptical idealist”: the existence of any outer appearance cannot be the subject of direct perception, but this existence only can be inferred as the cause of the given perception; appearances whose existence is subject to inference are dubitable; consequently, the existence of all objects of outer sense is doubtful (*KdrV* A367). Kant states that this

¹⁶ In the text, I use the following abbreviations for Kant’s texts. *Critique of Pure Reason*: *KdrV*. *Prolegomena*: *Prologomena*. *Jäsche Logic*: *Lj*.

reasoning is fallacious due to the vague use of the middle term. The term “external” is not used in the same sense in two premises (Allison 2004: 24) (Beiser 2008: 63). Here Kant distinguishes two meanings of “external”: the first is external in the empirical sense (denoting to the property of the objects of outer sense to occupy space); the second is external in the transcendental sense (referring to things in themselves from which the human perspective is abstracted). After pointing out the fallacy, Kant rejects that we infer the existence of external objects and says that the objects of outer sense and the objects of inner sense have the same status in terms of access to their reality and both “exist upon the immediate witness of my self-consciousness” (*KdrV* A371).

The argument proposed in the Fourth Paralogism has been generally considered unsuccessful (Kemp Smith 2003: 305) (Gardner 1999: 119) on the basis that Kant here seems to allow Berkeleyan phenomenalism. At this point, it should be noted that Kant seriously wishes to get rid of the accusation of Berkeleianism (Tuncel 2024). However, admittedly, the claim that the Fourth Paralogism gives way to Berkeleianism does not seem wrong. In this context, I believe this might be a chief reason why Kant removed the Fourth Paralogism from the text in the second edition and assigned the task of combating global skepticism to the newly written Refutation of Idealism.

The assertion in the Refutation of Idealism is as follows. We can know that there are objects in space outside of me based solely on the consciousness that I exist. In a single and intricate paragraph, Kant proves his claims as follows. Temporality requires the existence of something permanent in my perception. This permanence cannot be found within me, because such permanence is the precondition of my consciousness and temporality. “Thus perception of this permanent is possible only through a *thing* outside me and not through the mere *representation* of a thing outside me” (*KdrV* B276).

There are some obvious problems in that argument. First, as Abela (2002: 186) notes, the Refutation implicitly depends on the Analogies. If so, it should be reconsidered whether the Refutation is a circular argument against the skeptic. Second, the claims in the Refutation seem to contradict what Kant says in the Transcendental Aesthetic. Third, it is not clear why something outside me is required for permanence and mere representation is not sufficient (Allison 2004: 294). Fourth, Guyer maintains that the thing which cannot be mere representation should be construed as a “thing in itself.” If this reading is accepted, Kant seems to rescind the entire project of transcendental idealism according to which we cannot know things in themselves. In my opinion, not the fourth, but the first, second, and third headings present genuine problems for the Refutation.

Kant's Question-Begging?

In the secondary literature, it has been maintained that Kant's philosophy intends to respond to two types of philosophy, i.e., empiricism and skepticism, and that whereas Kant is successful against the former, the same cannot be said for the latter (Ameriks 1978: 277-281) (Gardner 1999: 78) (Walker 1982: 10-15). It seems that Kant himself is partly responsible for that verdict because he characterized his own philosophical position with formulas that could be misunderstood.

It might be that the most important of these formulas that are open to misunderstanding is Kant's classification of transcendental idealism as” formal

idealism" (*Prolog* 4:375). What seems problematic here is that Kant first uses matter-form duality as some sort of metaphor and later wants to elevate a level of the argument. Accordingly, the formal idealism label (FI) can mean two things:

(FI 1) Kant's idealism is concerned with the conditions of knowing objects; these conditions are space and time and categories.

(FI 2) Kant's idealism is a realist about the matter of representation, whereas is an idealist about the form of the representation which is epistemic and ideal.

In my opinion, (FI 1) should be accepted but (FI 2) is unacceptable to the extent that it implies a pre-Kantian realism. Kant seems to mean sometimes (FI 1) and sometimes (FI 2) by formal idealism. This is clearly a problem. The point is that if the so-called matter of representation is considered to have an existence independent of the form of representation, it is inevitable that the matter will turn into a thing in itself.

The upshot is that (FI 2) is problematic in the following respect: (FI 2) implies some kind of myth of the given. That is, the formal/conceptual elements and the material/sensory elements in our knowledge claims can be separated, and the material element is immediately given independently of the formal element. I think that the view that attributes the myth of the given to Kant is implausible.

Kant's Realism with a Human Face

If we should not appeal to (FI 2), then how should we understand (FI 1)? To respond to this question, we should keep in mind Kant's discursivity thesis according to which intuition and concepts are necessary to know (Allison 2004: 14). The outcome is that there is no knowing without the activity of conceptualization, or judgment. Following Allison (2004: 72), we should also say that the judgment activity "objectifies the object" in the sense that judgments have objective validity in terms of "making a claim to know and therefore having a truth value." It follows that something that cannot be the subject of judgment cannot also be an object of knowledge. If this is the case, we can say that there is nothing in our knowing that is not concept or judgment laden. Hence, the Kantian position must reject realism regarding knowledge. Baç (2006: 185) defines realism regarding knowledge as the thesis that truthmakers are independent of epistemic tools such as "justification" or "warrant"; more importantly, as I understand it, this implies a theory of correspondence in one way or another.

It seems appropriate to classify Kant's position as epistemic anti-realism and coherentism (Kemp Smith 2003: 35). Furthermore, I think there is some textual evidence that shows Kant almost disdains and rejects the correspondence theory (*LJ*: 50). That evidence suggests Kant at best can accept the theory of correspondence as deflationary and at worst defends the redundancy theory of truth.

I argue that the Kantian epistemic anti-realism is concomitant with the Kantian realism with a human face, or equivalently, humanist ontic realism according to which Kant here defends a human-tethered conception of truth, in that for our claims to have objective truth values we do not need to have an idealist or secular "a view from nowhere." The upshot is that human cognition is self-legitimizing. Following Allison (2004: 28), we can say that Kantian idealism abandons the "god-centered model of cognition" and instead adopts the "human-centered cognition model."

Conclusion

Finally, we might offer the following. Commentators arguing that Kant's philosophy does not provide a satisfactory answer to the skeptic and is even structurally incapable of doing so are mistaken. These commentators attribute to Kant a kind of crude realism and empiricism. In this study, I call this kind of reading as (FI 2) and I argue that (FI 2) is indefensible. As a result, I maintain that Kant in terms of (FI 1) should be understood as suggesting a form of epistemic anti-realism. In my opinion, Kantian discursivity cannot be understood in any way other than epistemic anti-realism or coherentism. If so, Kant's response to the global skeptical challenge makes sense, in that ontic or humanist realism depending on epistemic anti-realism is key to deconstructing transcendental realism, which is precisely the philosophical ground that the global skeptic shares in common with the dogmatic metaphysician.

KAYNAKÇA | REFERENCES

Abela, P. (2002). *Kant's Empirical Realism*. New York: Oxford University Press.

Allison, H. (1973). Kant's Critique of Berkeley, *Journal of the History of Philosophy*, 11 (1), 43-63.

Allison, H. (2004). *Kant's Transcendental Idealism: Revised and Enlarged Edition*. New Haven: Yale University Press.

Alston, W. (1996). *A Realistic Conception of Truth*. New York: Cornell University Press.

Ameriks, K. (1978) Kant's Transcendental Deduction as a Regressive Argument, *Kant Studien*, 69 (1-4), 273-287.

Baç, M. (2006). Pluralistic Kantianism, *The Philosophical Forum*, 37 (2), 183-204.

Beiser, F. (2008). *German Idealism: The Struggle Against Subjectivism 1781-1801*. Londra: Harvard University Press.

Bencivenga, E. (1987). *Kant's Copernican Revolution*. New York: Oxford University Press.

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

Chang, H. (2022). *Realism for Realistic People: A New Pragmatis Philosophy of Science*. New York: Cambridge University Press.

Çırakman, E. (2010). İmgelemin Işığında: Heidegger'de Özgürlük ve Zaman, *Cogito*, 64, 214-235.

Davidson, D. (2006). *The Essential Davidson*. New York: Oxford University Press.

Descartes, R. (2008). *Meditations on First Philosophy* (çev. M. Moriarty). New York: Oxford University Press.

Gardner, S. (1999). *Kant and the Critique of Pure Reason*. New York: Routledge.

Guyer, P. (1987). *Kant and the Claims of Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press.

Guyer, P. (2014). *Kant*. New York: Routledge.

Hatfield, G. (2001). The Prolegomena and the Critiques of Pure Reason. *Kant Und Die Berliner Aufklärung: Akten des IX Internationalen Kant-Kongresses* (derl. V. Gerhardt & R. P. Horstmann & R. Schumacher) (ss. 185-208). Berlin: Walter De Gruyter.

Jauernig, A. (2021). *The World According to Kant: Appearances and Things in Themselves in Critical Idealism*. New York: Oxford University Press.

Kant, I. (1929). *Critique of Pure Reason* (çev. N. Kemp Smith). Londra: Macmillan and Co. Limited.

Kant, I. (1992). Jäsche Logic. *Lectures on Logic* (ss. 521-530) (çev. M. Young). New York: Cambridge University Press.

Kant, I. (1999). *Correspondence* (çev. A. Zweig). New York: Cambridge University Press.

Kant, I. (2004). *Prolegomena to Any Future Metaphysics* (çev. Hatfield). New York: Cambridge University Press.

Kemp Smith, N. (2003). *A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason*. New York: Palgrave Macmillan.

Lemos, N. (2007). *An Introduction to the Theory of Knowledge*. New York: Cambridge University Press.

Marshall, C. (2019). Kant's (Non-Question-Begging) Refutation of Cartesian Skepticism. *Kantian Review*, 24 (1), 77-101.

Marshall, C. (2020). Appearance. *The Cambridge Kant Lexicon* (ed. J. Wuerth) (ss. 40-42). New York: Cambridge University Press.

Sutherland, D. (2022). *Kant's Mathematical World: Mathematics, Cognition, and Experience*. New York: Cambridge University Press.

Tuncel, K. (2024) Transandantal İdealizm ve Berkeleycilik Suçlaması: Fenomenalist Okuma Üzerine Bir Tartışma. *Felsefelogos*, 82 (1), 219-232.

Walker, R. (1982). *Kant*. Londra: Routledge.

Walker, R. (1983). Empirical Realism and Transcendental Anti-Realism. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 57 (1), 155-177.



Makale Geliş | Received: 23.06.2024
Makale Kabul | Accepted: 20.09.2024
Yayın Tarihi | Publication Date: 31.10.2024
DOI: 10.20981/kaygi.1503660

Ömer Ersin KAHRAMAN

Doç. Dr. | Assoc. Prof. Dr.
İzmir Demokrasi Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İzmir, TR
Izmir Democracy University, Faculty of Arts and Sciences, Department of Philosophy, İzmir, TR
ORCID: 0000-0002-3744-5965
omerersin.kahraman@idu.edu.tr

Kant'ın Descartes Eleştirisi: Cogito'dan Tecrübe Eden İstence Öznenin Yeniden Tanımlanması

Öz: Descartes'ın *cogito* önermesi, Aristotelesçi skolastik gelenekten köklü bir kopuş ile çağdaş felsefesinin başlangıç noktasını teşkil eder. Bu önerme ile Descartes, yalnız şüphenin kendisini bir hakikat dayanağı olarak kullanıp döneminin radikal şüpheciliğini aşmanın ötesinde, her ne kadar felsefesinin ileri aşamasında Aristoteles'in bilimin temel ilkesi olarak ele aldığı nedenselliği benimseyerek realizme dönse de felsefenin ilk sorunu olarak düşünen özneyi merkeze yerleştirir. Ancak Kant, Descartes'ın *cogito* önermesini özneyi yalnız düşünen bir şey olarak arı usun kendisinde, tecrübeden bağımsız ele alması nedeniyle hatalı bulur; "Arı Usun Eleştirisi" çalışmasında temelden eleştirir. Bu eleştiri sonrası, Kant'ın epistemolojinin merkezine özneyi koyan Kopernik Devrimi ve ahlaki yargıları bağladığı özgür irade ilkesi ile özne, düşünce gibi soyut bir beceriden değil, görüngüde tecrübe edilebilen bir istenç olarak ele alınmaya başlar. Bu makale, önce *cogito* önermesinin felsefi önemini, sonra da Kant'ın Descartes'a getirdiği dogmatik idealizm eleştirisi etrafında Kant felsefesinin ortaya koyduğu özne anlayışını tartışmayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Descartes, cogito, şüphecilik, Kant, Kopernik Devrimi, idealizm.

Kant's Critique of Descartes: Redefining the Subject from Cogito to Experimenting Will

Abstract: Descartes' *cogito* argument constitutes the beginning of the modern Western philosophy with a radical break from the Aristotelian scholastic tradition. With this argument, Descartes not only overcomes the radical skepticism of his time by using doubt itself as a foundation of truth, but also places the thinking subject itself at the center of philosophy as the first problem, even though

in the later stages of his philosophy he returns to realism by adopting causality that Aristotle considered the fundamental principle of science. However, Kant finds Descartes' *cogito* argument erroneous because it treats the subject as a thinking thing in the pure reason itself, independent of experience; he criticizes *cogito* fundamentally in his "Critique of Pure Reason". After this criticism, Kant's Copernican Turn, which puts the subject at the center of epistemology, and the ethical principle of free will, to which he links moral judgments, begin to treat the subject not as an abstract faculty like thought, but as a will that can be experienced in phenomena. This article aims to discuss first the philosophical significance of the *cogito* proposition and then the conception of the subject that Kantian philosophy reveals around Kant's criticism of Descartes' dogmatic idealism. **Keywords:** Descartes, cogito, skepticism, Kant, Copernican Revolution, idealism.

Giriş

René Descartes'ın epistemoloji ile başladığı felsefesinde temelci ve reddedilemez bir gerçek arayışında rüya argümanı ile ulaştığı kısaca *cogito* denilen "Dubito Ergo Cogito, Cogito Ergo Sum", "şüphe ediyorum öyleyse düşünüyorum; düşünüyorum öyleyse varım" önermesi, Batı Felsefesinin Orta Çağ'dan ayrılarak yeni bir başlangıç bulduğu noktayı temsil eder. Descartes'ın bu önermesi, insanın mutlak bilgiye ulaşmasının imkânsız olduğunu savunan Montaigne gibi Rönesans filozofları arasında da yer bulan döneminin radikal şüpheciliklerinin şüphenin kendisini bir araç haline getiren yöntemsel şüphe yoluyla reddiyle bilgiye şüpheye yer bırakmayacak, sarsılmaz bir temel teşkil etmeyi hedefler (Dicker 2013:3-9). Bu önerme temelinde Descartes (2017), düşünmeyen ama uzayda yer tutan bedenden farklı olarak öznenin öncelikle zihinsel, düşünen bir varlık olduğunu; zihin ve bedenin bu temelde tamamen farklı doğalara ait iki farklı töz teşkil ettiğini savunur. Descartes'ın bedeni uzamsal şey (*res extensa*) ve zihni düşünen şey (*res cogitans*) olarak ele alan tözsel düalizmi, Batı felsefe geleneğinde bireyi merkeze koyan yeni bir felsefe yapma biçimiyle kökten bir değişikliğe kaynaklık ederek felsefe tarihi içinde öne çıkan en önemli önermeler arasında yer bulur (Kenny 2007:531). Kısaca *cogito* olarak anılan, dönemi için devrim niteliğindeki bu önerme, bütün bilgiyi öznenin varlığı üzerine kurarak açıklık ve seçiklik kriterleriyle ulaştığı kesinlik sayesinde Orta Çağ düşüncesinde önemli bir yere

sahip geç Aristotelesçi skolastik gelenekten köklü bir kopuşu ifade eder (Russell 2007:493).

Immanuel Kant, Descartes'ın *cogito*'suna karşı çeşitli eleştiriler getirir. Kant'a göre tecrübeyi reddeden iç gözlem veya iç duyu yöntemiyle Descartes, zihinsel halleri tecrübe eden özneyi değil, bilince bakıldığında onu her zaman bilincinde olduğu dışarıdaki şeylerle ancak ele alabileceğimiz için öznenin içeriklerini ortaya çıkarabilir. Özne, psikoloji nesnesi olarak dünyadaki bütün görünümlerin toplamını içeren kozmolojinin nesnesidir; bu anlamda tecrübenin mümkün olması için gerekli bir koşul olabilir (Kant 1998:406). Kant'a göre Descartes'ın rüya argümanında olduğu gibi bütün tecrübemiz bir rüyadan ibaret olsa bile aksi durumda rüyanın da var olamayacağı gerçeğinden hareketle en azından rüyayı gören olarak var olmamız gerekir. Başka bir deyişle Kant, kötü cin argümanına daha gelmeden rüya halinde dahi tecrübeden hareketle rüyanın kendisinin rüya görme yetkinliği olan bir özneyi varsaydığını savunur (Melnick 2008:32).

Öte yandan Kant, Descartes'ın öznenin varlığını ortaya koyarken zihni "düşünüyorum" ile ifade edilen bir töz olarak tanımlamasına karşı çıkar. Kant'a göre Descartes, bu yolla aslında zihni bir töz biçiminde ortaya koymak yerine yalnız zihnin bir temsilini veya düşünme edimi içindeki halini ifade etmektedir. Kant, "Arı Usun Eleştirisi" kitabında bu temelde öznenin bir şey veya töz değil tecrübenin aşkın bir durumu olduğunu ortaya koyar ve Descartes'ın tözsel düalizmini reddederek epistemik bir düalizm savunur (Stent 1998). Kant'a göre özne, tecrübenin mümkün olması için gerekli bir durumdur; ama kendisi tecrübenin bir nesnesi olamaz. Kant, Descartes'ın özneyi bir şey (*res cogitans*) veya töz olarak ele almasını eleştirirken öznenin kendisinin öncelikle uzay ve zamanda var olan nesnelere tecrübe eden zihnin bir işlevi olabileceğini düşünür. Kant'ın bu eleştirisine göre benlik veya "ben" kavramı, kendi başlarına temel teşkil edebilecek bir tözden çok bilinç tecrübesinin sürekli akışı içinde ortaya çıkan, ayrı bir töz olarak ele alınamayacak öznel tecrübelerin bir inşasından ibarettir (Molina 2017).

Felsefe tarihi içinde kilit figürlerden biri olan Descartes'ın bilgiye şüphe edilemez bir temel sunma gayesiyle oluşturduğu yöntemsel şüphe yaklaşımının sonucunda ulaştığı *cogito* argümanı, öznenen hareketle bilginin mümkün olduğu savını destekleyerek çağdaş felsefenin Aydınlanmaya giden süreçte gelişmesinin yolunu açtı. Kant da Kopernik Devrimi dediği epistemolojik merkezin yer değiştirmesiyle bilginin kaynağını zihni edilgen bir şekilde kendine uyduran, dışarıda bulunan nesneden alarak nesneyi algılayan zihnin bilişsel kapasitesine göre biçimlenen öznenin tecrübesine yerleştirdi. Her ne kadar Kant, incelemesine Descartes gibi epistemoloji sorunuyla başlayıp özne merkezli bir felsefe ortaya koymuşsa da özellikle "Arı Usun Eleştirisi" kitabında temel dayanaklarındaki hatalarından ötürü Descartes'ın düşünen şey olarak zihin ve tözsel düalizm yaklaşımlarını reddeden eleştiriler getirir. Bu makale, René Descartes'ın felsefe projesinin Batı bilgi felsefesi bağlamında önemini incelerken Immanuel Kant'ın Descartes'a getirdiği özellikle özne anlayışı noktasında eleştirilerinin bir tartışmasını sunmayı amaçlıyor. Sırasıyla önce Descartes'ın çağdaş felsefedeki yeri incelemek, ardından da Kant'ın Descartes'a yönelttiği öznenin arı us yoluyla değil, içinde ortaya çıktığı tecrübe yoluyla anlaşılabilir olduğu ve buradan ulaştığı tözsel ayrıma dayalı düalizmine getirdiği eleştirileri tartışılacaktır.

1. Cogito Ergo Sum ve Çağdaş Felsefesinin Başlangıcı

Descartes'ın *cogito* önermesine Batı entelektüel geleneğine Orta Çağ'dan itibaren uzun süre hâkim olmuş Aristotelesçi-skolastik felsefeden ayrışmayı getirmesi nedeniyle çağdaş felsefenin başlangıç noktası gözüyle bakılır. *Cogito*'nun önemi, Descartes'ın insanın kendi idrak yetkinliğiyle ulaştığı bilgide kesinliği hedefleyen tutkusuyula ilişkilidir. Descartes, felsefesinde öncelikle epistemoloji sorununu ele alır (Flage ve Bonnen 1992). Aristotelesçi geleneğin duyusal algıya ve ampirik veriye dayalı bilgi kuramını hata ve belirsizliklere açık bularak bilgi için şüpheciliğin tehdit edemeyeceği sağlam bir temel tesis etmek amacıyla titiz bir inceleme yöntemi geliştirir.

Descartes'ın epistemoloji çalışmasının başarısını anlamak için öncelikle Orta Çağ epistemolojisinin temel hatlarına bakmak gerekir. Orta Çağ'da bilginin imkânı hakkında çeşitli kuramlar ortaya konulmuş olmasına karşılık insanın bilişsel kapasitesi genel olarak sınırlı görülüyor, dünyayı olduğu haliyle anlama yetkinliğine insanın sahip olmadığına inanılıyordu. Her ne kadar Orta Çağ epistemolojisi çok yönlü bir yapı sergilese de kader, otorite ve geleneğe yaptığı güçlü vurgu dönemin bilgi kuramını şekillendiren önemli bir karakteristik özelliştir. Aristoteles'in tecrübeyi ilk ilkenin kaynağı olarak ele alan ve bilgiyi akıl ve tecrübeye dayandıran yaklaşımının yanında Tertullianus'u takip eden bir bakış ile inancı akıldan farklı yere koyan ve irrasyonel olanla ilişkilendiren bir gelenek gelişmişse de vahiy ve ilahi aydınlanma bu dönemde bilgi kaynağı olarak görülüyordu (Burch 1962).

Orta Çağ filozofları arasında Platon'un idealist yaklaşımı da zihnin bütün bilgiye doğuştan sahip olduğu ve filozofun görevinin bu bilgiyi uyandırmak olduğunu savunan Yeni Platoncu Plotinus'un etkisi ile Hippolu Augustinus gibi filozoflarca kabul görmüştü (Nash 1969:4). Hippolu Augustinus bu şüphecilğin üstesinden gelmek için şüphenin kendisinin bile kendi varlığı ile bir kesinlik yargısı içerdiğini iddia ediyordu. Matematikte olduğu gibi kesin bilginin mümkün olduğunu düşünmüş; bununla da yetinmeyerek duyuşsal verinin vahiy yoluyla gelen ilahi aydınlanma sayesinde bizi hakikate götürebileceğini savunmuştu (Gilson 2019:503). Öte yandan Orta Çağ epistemolojisinde önemli bir yeri olan John Duns Scotus, akıl ve vahiy uzlaştırmaya çalışmış; zihnin doğuştan sahip olduğu kapasitesinin duyuşsal deneyimle birleşmesi yoluyla doğru bilgiye ulaşılabileceğini savunmuştu (Currey 1979).

Latince boş levha anlamına gelen "*tabula rasa*" kavramının da Orta Çağ epistemolojisinde önemli bir yeri vardır. Aristoteles'in "*De Anima*" (Ruh Üstüne) çalışmasından hareketle İbni Sina (980-1037) ve İbni Tufeyl (1105-1185) gibi İslam coğrafyasının Orta Çağ filozofları tarafından geliştirilmiş bu kavram, insan

zihninin doğuştan boş bir levha gibi olduğunu ve başta hiçbir bilgi ve ideye sahip olmadığını ifade eder. Aristoteles, hocası Platon'un idealar dünyası yaklaşımını reddederek bütün bilginin duyu deneyimi ve algı yoluyla elde edildiğini savunmuştur. İbni Sina, Aristoteles'in deneyime dayalı bu bilgi yaklaşımını alarak zihnin doğuştan boş bir levha gibi olduğunu, bireyin idrak yeteneğinin katkısıyla bilginin bu tablete işlendiğini savunmuştur (Gutas 2012). Endülüs'te yaşamış olan İbni Tufeyl de İbni Sina gibi zihnin doğuştan boş olduğunu ve bilginin tecrübe ile kazanıldığını iddia etmiştir (Meyzaud 2024). Aristoteles ve onun bilgi kuramına katkı sunan İslam filozoflarının etkisi altında skolastik geleneğe dahil filozoflar, insan zihnini boş bir levha (*tabula rasa*) olarak görüp bilginin duyusal tecrübenin birikimi yoluyla zaman içinde inşa edildiği düşünmüşlerdi. Bu bağlamda Aristotelesçi skolastik geleneğin önemli temsilcilerinden Thomas Aquinas'ın ortaya koyduğu, Orta Çağ'da önemli bir yeri olan bilgi kuramına göre Tanrı dünyayı kendi mükemmelliğinin bir yansıması olarak yaratmış olduğu için insan, onun yarattığı bu dünyadaki örnekleri çalışarak her ne kadar Tanrı'nın yarattığı mükemmelliğin arketipi olan idealarına ulaşamasa da doğru bilgiye Aristoteles'in ortaya koyduğu tecrübe ve akıl araçlarıyla ulaşabilirdi (van Becelaere 1903).

Ancak Orta Çağ'dan Rönesans'a geçişte önemli bir yeri olan Nicolaus Cusanus, insan bilgisi ve anlayışı konusunda şüpheli yaklaşmış; "Öğrenilmiş Cehalet" (*De Docta Ignorantia*) kitabında dünya hakkındaki bilgimizin tecrübemizle ilişkili olması nedeniyle edindiğimiz bilginin kendi perspektifimizle sınırlı olduğunu; var olan sınırlı ve sonlu şeylerin tecrübesi yoluyla Tanrı hakkında bilgiye ulaşmanın imkânsız olduğunu iddia etmişti (Fiamma 2022). Cusanus, felsefe projesinin temel motivasyonunu teşkil edecek şekilde yaşadığı Batı Bölünmesi olarak bilinen dönemde biri Roma'da diğeri Avignon'da olmak üzere iki papa etrafında hizipleşmiş Hristiyanlığı evrensel bir din anlayışı ortaya koyarak tekrar birleştirmeyi amaçlamıştı (Cassirer 2009:140). Ona göre insanlar evrenin sonsuz karmaşıklığını yakalayacak entelektüel yetkinliğe sahip olmadıkları için öğrenme çabaları, onları ancak sınırlı ve bütünlükten yoksun bir anlayışa ulaştırabiliyordu.

Bu nedenle Cusanus, insanın bilgisinin sınırlarını ve bilinmezi kabul etmemizi ifade eden öğrenilmiş cehalet yaklaşımını savunarak akıl ve bilgiyi vurgulayan Aristotelesçi skolastik gelenekten uzaklaşan, özellikle Tanrı konusunda bir bilinmezlik benimsemişti (Copleston 1993:231-47). Cusanus'un insan idrak yeteneğine koyduğu bu sınırlama, ileride insan bilgisinin sınırları ve bu sınırların tanınması gerekliliğini savunan Immanuel Kant gibi filozofları da etkilemiştir (Copleston 1993:245).

Orta Çağ'da insanın idrak yetkinliğini Fransız Rönesansının önemli isimlerinden olan Michel de Montaigne de irdelemiş; denemelerinde derin ve radikal bir şüpheci yaklaşım sergilemiştir. Montaigne'in radikal şüpheciliği geleneksel bilgi ve hakikat kavramlarına meydan okuyarak şüphe ve sorgulamayı savunmaya odaklanmıştır. Montaigne'in benimsediği şüpheci tutum, Yunan Pironizm okulu etkisinde gelişir. Kendi benlik inceleme yöntemi ve insan doğası, inançlar ve gelenekleri amansız sorgulamalarıyla insan anlayışının sınırlarını ve varlığın karmaşıklığı karşısında yetersizliğini ortaya koymaya çalışır. Montaigne, görüngü (*phenomenon*) kavramı yerine her zaman görünüm (*apparence*) kavramını tercih ederek insanın idrak yeteneğine açık bilgiye en başından öznel sınırlar çizmiştir. Ona göre insan, bilgisinin öznelliği nedeniyle ancak izafi ve yanılabilir bir bilgiye sahip olabilir; kesinlik veya mutlak, insan bilgisi için ulaşılamaz bir hedeftir (Schiffman 1984).

Bu yolla her ne kadar yaşadığı dönemde gelişmekte olan Bilimsel Devrim'in ortaya koyduğu bilimin ulaşmaya çalıştığı anlamda kesin hakikati reddetse de Montaigne, bilginin altını oymayı değil hakikat arayışında Antik Yunan felsefesinden aldığı açık olmayan konularda yargı koymaktan kaçınan *epokhe*, açık seçik dayanak olmadan yargıdan kaçınma yaklaşımı ile alçak gönüllülük, merak ve açık fikirliliği temin etmeye çalışmıştır (Paganini 2017). Aristotelesçi skolastik geleneğin de dünya merkezli modelin yerine güneş merkezli kozmoloji modelini koyan Kopernik devrimiyle karşılaştığı son gibi bütün insan bilgisi ona göre ancak

geçici, sınırlı ve izafi olabilir. Montaigne'in radikal şüpheciliği bu noktada Peter Burke'e (1981) göre dogmatik kesinlikten uzaklaşıp okuyucuyu belirsizliği kabul etmeye ve kendi inanç ve algılarını eleştirel bir gözle değerlendirmeye davet etmektedir. Richard Scholar (2010) da Montaigne'in insan bilgisini asla kesinliğe ulaşamayacak, sınırlı bir anlayış olarak gören radikal şüpheciliğini insanın karmaşıklığına işaret eden ve düşünce özgürlüğünü destekleyen bir çaba olarak değerlendirir.

Radikal şüphecilik ve insanın idrak kapasitesinin ilahi vahiy olmadan eksik kaldığı görüşü, Bilimsel Devrim'in ortasında Descartes için bilimin üzerine inşa edilmesi gereken bilgi kuramına sağlam bir temel teşkil etmiyordu (Bermúdez 1997). Özellikle geleneksel olarak kabul görmüş dogmaların yıkıldığı bu dönemde bilginin ilahi temellerinin sarsılmasıyla gelişen ve Montaigne gibi filozofların sözcülüğünü yaptığı radikal şüphecilik, gelişmekte olan bilimin ortaya koyduğu bilginin güvenilirliğini ve kesinliğini de sarsıyordu. Bu bakış açısı altında Descartes (2017), "İlk Felsefe Üzerine Meditasyonlar" kitabında güvenilir addettiği duysal tecrübeye dayanan yaklaşım yerine bilgi için şüphe duyulamayacak bir temel sağlayacak başka bir yöntem koymaya çalıştı. Bu tarihsel süreç içinde *cogito*, Descartes'ın bilgiye akıl yoluyla bir temel temin etme projesinde önemli bir başlangıç noktasıdır. *Cogito* argümanı ile Descartes'a göre radikal şüpheciliğin *epokhe* yaklaşımı gibi kesin kanıtları ortaya konulmamış her şeyden şüphe duyulsa bile sonunda yalnız bir şeyden şüphe duyulamayacaktır: o da düşünen öznenin kendi varlığıdır (Melchert 2001:360-403).

Descartes, duyular yoluyla elde edilen bilgiyi Orta Çağ epistemolojisinin de ortaya koyduğu üzere hataya meyilli ve kesinlikten uzak olması nedeniyle reddeder. *Cogito* argümanı, skolastik yaklaşımın duysal tecrübeye dayalı, çok da güvenilir olmayan bilgi yaklaşımına karşı bütün *a posteriori* bilgi ve duysal tecrübeden arındırılmış saf us yoluyla bilgiye ulaşma imkanının önünü açarken Descartes'ın akıl aracılığıyla aksiyomlar ve postulatlarla dayanarak bilgide kesinliğe

ulaşma projesinin temelini teşkil eder. Yöntemsel şüphe ile şüphenin kendisini kesinliğe ulaşmakta bir araç olarak kullanan Descartes, felsefeye ampirik veri yoluyla değil de akıl ve öznenin kendi iç gözlemi ile yeni bir zemin sunar (Hatfield 2024). Descartes'ın gelişen bilime güven tesis eden, özneye ilahi dayanak olmadan, kendi aklına başvurarak hakikate ulaşma şansı tanıyan felsefesi, Kartezyen akılcılık kadar akılcılık karşıtı John Locke gibi deneyci filozofları da derinden etkiler; modern bilim ve rasyonalizme dayanan Aydınlanma için önemli bir dayanak teşkil eder (Copleston 1994c:67; Ware 1950).

2. Kant'ın *Cogito* Eleştirisi: Akıl ve Tecrübenin Uzlaşısı

Aristotelesçi realizmin karşısında Descartes'ın düalist özne felsefesi, Aydınlanma yolunda önemli bir dayanak teşkil ederken Spinoza, Leibniz, Locke ve Kant gibi önemli filozofların fikirlerini oluşturmalarında ve kendi sistemlerini geliştirmelerinde katkı sundu (Woolhouse 1993). Descartes'ın *cogito* önermesi, her ne kadar çağdaş felsefeyi özne üzerinden başlatarak Orta Çağ epistemolojisinden bir kopuşu simgelese bile Immanuel Kant da dahil bir çok filozof ve akademisyen tarafından eleştirildi. Kant, ateizm ve toplumsal çürümeye sebep olacağına inandığı Aydınlanma Krizi'nde felsefenin başarısızlığını anlayarak bir çözüm aramak için giriştiği aşkın idealizm arayışı ile yazdığı "Arı Usun Eleştirisi" çalışmasında *cogito* önermesini hem sonuca ulaşmak için metodik şüphe için kullandığı rüya argümanı açısından hem de sonuçta ulaştığı özneyi düşünen şey olarak tanımlayan tözsel düalizm açısından eleştirir (Beiser 2017).

Kant'ın "Arı Usun Eleştirisi", Descartes'ın kesin bilgiye ulaşma çabasının etkisini yansıtır. Ancak bu kitapta Kant, her ne kadar Descartes gibi kesinliğin başarılması için aklın önemine inansa da duyuşsal tecrübenin de dünya anlayışımızı şekillendirdiğini kabul eder. Özellikle Kant'ın dogmatik olarak tanımladığı Descartes'ın ve ardından Berkeley'nin benimsediği idealizme getirdiği eleştirisi, bu şüphecilikten hareket eden yaklaşımın dış dünyanın cisimlerinin gösterilemez olduğu tezinden hareketle yalnız "*sum*", yani öznenin varlığının gösterilebileceği

iddiasına yöneliktir (Copleston 1994a:272). İdealizmin reddi bölümünde Kant (1998:326), uzayın yalnız kendinde şeylere ait bir özellik olarak ele alındığı durumda dogmatik idealizmin kaçınılmaz olduğunu iddia eder. Kant, bu anlamda dogmatik idealizm sorununu uzay ve zamanı metafizik benliğin fiziksel gerçeklik anlayışına yükleyerek çözmeyi hedefler (Edwardes 2019:8).

İdealizm yaklaşımının yeterli kanıt olmadan dış dünyanın varlığı hakkında tam bir yargıya varmamasını doğru bulan Kant (1998:326), bu problematiği aşmanın da yegane yolunun bulunan kanıtın dışsal şeylerin yalnız hayal ürünü olmadıklarının gösterilmesiyle, içsel tecrübenin ancak dışsal tecrübe ile ilişkilendirilmesiyle mümkün olabileceğini savunur. Bu noktada Kant (1998:327), iç ve dış olmak üzere iki sezgi yolunu belirler. Dış sezgi yolu uzamsal tecrübenin inşa edildiği süreci betimlerken içsel sezgi de öznenin zamansal sezgisidir (Cummins 1968). Özbilinciyle kendi varlığının farkında olan öznenin zaman içinde belirleniminin ancak gerçek şeylerin varlığının aracılığıyla mümkün olduğu iddia eder. Özne, tecrübesini olguları sıralayan bir referans sayesinde zaman içinde anlar; ancak bu zamansal sırayı belirleyen zamanın kendisi olamaz (Dicker 2013). Bu önermeden hareketle öznenin duyumsamadığı zaman ve uzam kendinde şeyler değil, yalnız görüngüye uygulanan *a priori* bir biçimi olabilir; bu nedenle her ne kadar kendinde şeylerin bilgisine doğrudan ulaşma imkanını dışarıda bıraksa da uzayın ampirik bir gerçekliği olduğunu gösterir (Copleston 1994a:273). Dış dünyadaki şeylerin zihnimizden bağımsız bir varlığı olmasına karşın şeylerin uzay ve zamanda konumlandırılması metafizik bir düzeyde olan zihin sayesinde mümkün olur (Edwardes 2019:8).

Dogmatik idealizm eleştirisinden hareketle Kant, Descartes'ın zihinsel ve maddi töz yaklaşımına karşı çıkar; kendi aşkın idealizm yaklaşımıyla zihnin bir tözden ziyade tecrübeyi mümkün kılan aşkın bir koşul olduğunu iddia eder. Descartes'ın başvurduğu iç gözlem yöntemi bu anlamda tecrübesinden bağımsız bir öznenin varlığını değil; kendi içsel sezgi dediği anlamda zaman içinde olan bir

özneyi gösterebilir. Kendi varlığını zaman içinde bilen özne için dışarıda şeylerin yaşadığı tecrübesi yalnız bir temsil de değildir; dışsal şeylerin varlığının kendisidir (Copleston 1994a:274). Kant'a göre özne, kendisi fenomenler arasında tecrübe edilemeyen, zamansal ve uzamsal varlık içinde nesnelere anlamamıza imkân tanıyan bilişsel bir mekanizma gibidir. David Hume gibi o da öznenin tecrübesine vardığı zamansal ve ampirik nesnelere kendisini tanıdığını savunur (Gardner 1999:94). Özne, dışsal nesnelere tecrübesinden bağımsız, yalnız kendi olarak bilinmeyeceği için herhangi bir tecrübenin olmadığı arı us aracılığıyla ispat edilemez veya Descartes'ın yaptığı gibi iç gözlem yoluyla keşfedilemez (Gardner 1999:158).

Kant için öznenin gösterilmesinde Descartes'ın başvurduğu rüya argümanı da sorunludur. Norman Malcolm'a (1963:240) göre rüyanın incelenemeyecek olmasının nedeni, rüya argümanının baştan itibaren rüya görmek ve görmemek arasındaki farkı ortaya koyan bir bilgiye sahip olduğumuzu varsayması nedeniyle bilen bir özne varsaymasıdır. Öte yandan Barry Stroud (1984:11), rüya argümanını rüya ve uyanıklık hali arasındaki ayrımın duyulara baş vurmadan yapılamayacağını iddia ederek eleştirir. Kant, felsefe için tehlikeli gördüğü radikal şüphecilikten hareketle geliştirilen rüya argümanını biçimsel olarak zihni tecrübeden bağımsız incelemeye çalışması ve içerik olarak öznenin varlığı hakkında hatalı sonuçlara varması noktasında terk eder. Öncelikle daha önce de belirtildiği üzere Kant'a göre rüya argümanının dayandığı iç gözlemin içsel tecrübesi bile öznenin içsel algısının dahi ampirik olması nedeniyle dışsal tecrübenin varlığını kabul ile mümkündür. Öte yandan özne, yokluğunda duyuşsal verilerin düzenlenmesini ve anlaşılmasını sağlayacak hiçbir yol kalmayacağı için tecrübenin kendisinin koşuludur. Kant'a göre bütün duyuşsal anlayış, idrakin bütünlüğüne ihtiyaç duyar ve bu bütünlüğün bilinci yoluyla kişi kendisinin bir özne olarak bilincinde olabilir (Gardner 1999:115).

Bu noktada Kant'ın getirdiği eleştiri ile rüya argümanına dayanarak öznenin gösterilmesi, duyulara güvenilemese bile rüya halinde dahi bir tecrübeye sahip olması nedeniyle öznenin varlığından şüphe edilemeyeceğinden dolayı anlamsız hale gelir. Kant'a göre özne, yokluğunda duyusal verilerin düzenlenmesini ve anlaşılmasını sağlayacak hiçbir yol kalmayacağı için tecrübenin kendisinin koşuludur. Bu durumda duyu tecrübesi, Descartes'ın edilgen bir mekanizma gibi gördüğü bedenin biyolojik olarak pasif olduğu bir süreç olmayıp bedenden gelen duyuların öznenin kendisinde olan *a priori* yapının aktif katılımı tarafından düzenlenmesini gerektirir. Tecrübe, kendi başına ham halde bilgi teşkil etmez; duyusal verinin Kant'ın kategoriler adını verdiği zihnin *a priori* yapısına uyarlanıp düzenlenerek anlaşılır hale gelmesi gerekir. Kant, felsefede gerçekleştirdiğini iddia ettiği bilginin merkezinden nesneyi alıp onun yerine algılayan özneyi koyduğu bu devrimsel dönüşüme dünyayı merkezden alıp güneşin yörüngesine koyan Kopernik'ten hareketle Kopernik Devrimi der. Kopernik Devrimi, Kopernik'in jeosantrikten heliosentrik astronomi modeline geçişte yaptığına benzer bir paradigma geçişini ifade eder. Yeni paradigmaya göre öznenin bilgisi, John Locke gibi ampirist filozofların savunduğu gibi dışarıdaki nesnenin kusursuz yansıması olan idelerden gelmez; bilinen nesne öznenin doğuştan getirdiği yapılar olan kategorilerden müteşekkil bilgi edinme moduna uyarlanarak anlaşılır (Bonevac 2003).

David Hume'un eş biçimlilik ilkesi yaklaşımının etkisinde Kant; uzay, zaman ve nedenselliğin dışsal gerçeklerden ziyade insan anlayışının duyusal verilerle algılanan nesnelere tutarlı bir tecrübe oluşturmak için uyguladığı kategorik formlardan kaynaklandığını savunur (Guyer 2006). Bu dönüşüm ile insan zihni, duyular yoluyla deneyci felsefenin iddia ettiği tarzda bir pasif alıcı olmaktan çıkar; gerçekliğin inşasında aktif rol oynayan bir düzenleyici halini alır. Bilginin merkezi nesneden özneye kayarken insanın durumu üzerine anlayışta da odak nesnel koşullardan öznel koşullara doğru kayar. Öte yandan Kant, David Hume gibi öznenin tecrübesine vardığı zamansal ve ampirik nesnelere kendisini tanıdığını

savunmasının yanında öznenin kendisinin ampirik olarak gösterilemeyeceğinden hareketle *a priori* kendi bilincinde olan bir şeyin var olması gerektiğini, saf değişmeyen bilinçlilik olarak benliğin varlığını iddia eder (Gardner 1999:94). Bu noktada bilen zihin, tecrübeden ayrı bir varlık olarak ele alınamayacak; öznenin varlığı düşünüyor olmasından değil de düşünceyi bile içerecek şekilde tecrübe ile ortaya çıkan zihinsel durumunun farkına varması ile anlamlı olacaktır. Kant'ın öznenin tecrübesine kaydırıldığı odak, epistemoloji ile başlayarak metafizik alanına kadar etkili olup özellikle onu takip eden Fichte, Herder ve Hegel gibi filozofların görüşleri etrafında Romantizm ve Alman İdealizmi akımlarında ilgiyi eşyanın doğasından insanın durumuna doğru kaydırır (Kneller 2018).

Sonuç

René Descartes, döneminin radikal şüphecilğine karşı Orta Çağ epistemolojisinde Hippolu Augustinus ve Thomas Aquinas gibi filozofların izinde ilahi bilgiyle hakikati tesis etme arayışı yerine şüphenin kendisini çalışmasında bir yöntem haline getirmiştir. Bu yolla da şüphe edilemeyecek bir başlangıç noktası olarak da temelcilik yaklaşımında başlangıç aksiyomunu verecek öznenin varlığının ispatında şüphenin kendisini Hippolu Augustinus gibi kesinliğin dayanağı haline getirmiştir (Rockmore 2007:19). İlahi dayanak olmadan ulaştığı *cogito* argümanı ile Descartes, hakikat arayışında insanın kendi aklına güvenebileceği bir dayanak sağlar. Descartes (2008) için kesinlik bütün şüpheyi dışarıda bırakması gereken, ondan öte herhangi bir şeyin hayal dahi edilemeyeceği bir bilgidir. Felsefe, kesinliğe ulaşma gayesinde kendisi üzerine düşünen özne ile başlamalıdır (Copleston 1994b:150). Descartes, öznenin her şeyden önce düşünce ile özdeşleştiği bir bakışı savunur; açıklık ve seçiklik kriterlerini karşılayacak bilginin de yegâne kaynağı olarak *cogito* ile keşfettiğini düşündüğü zihnin dolaylımsız içeriklerine ulaşmak ister. Descartes'ın bu yolla ulaştığı özne, rüya argümanı ve kötü cin hipotezinden hareketle bütün tecrübelerin ötesinde,

bağımsız ve saf bir zihin şeklinde varlığını yalnız düşünüyor olma ediminde bulur (Schwyzer 1997).

Descartes, özne ile başlayarak idealist bir felsefe tutumu sergiler. Kant da Descartes'ı ele alırken yaklaşımına bir idealizm olarak değinir. Ancak Kant için Descartes'ın idealizmi sorunludur. Kant, özneyi saf ve bütün tecrübeden bağımsız ele alan Descartes'tan farklı olarak öznedeki tecrübeleriyle belirlenen ve saf us halinde *a priori* halde yalnız tecrübeyle anlam kazanabilecek bir yapı bulur. Descartes'ın aksine öznenin içinde yaşadığı duyu deneyden bağımsız ele alınamayacağını, kendi üzerine düşünen öznenin iç gözleme başvurduğunda bulacağı şeyin Descartes'ın iddia ettiği gibi bağımsız bir zihin olmayacağı, dışsal sezgi uzam hakkında bilgi verirken içsel sezginin öznenin zaman içinde belirlenimini göstereceğini savunur. Bu anlamda rüya argümanı aslında en başında düşünen egoya varmadan öznenin varlığını düşünme ediminin tecrübesi ile ortaya koyduğu söylenebilir. Ego yalnız düşünce değil, bütün tecrübeleriyle kendi bilincindedir. Kant'ın zihne koyduğu sınırlar, yalnız kendi döneminin bilgi felsefesinin değil, bugünün zihin felsefesi ve sinir bilimi için de önemli bir sorun teşkil eder. Genişletilmiş zihin tezi (*extended mind thesis*) yaklaşımı, zihnin bireyin var olan sınırlarının ötesine geçtiğini iddia ederek iç gözlemin öncül olarak aldığı zihinsel durumların doğrudan zihnin kendi içerikleri ile anlaşılacağı varsayımına meydan okur; zihni tecrübesine varılan nesneye doğru genişletir (Clark ve Chalmers 1998).

Kant'ın getirdiği eleştirinin diğer önemli bir yansıması, özne ile başlayan felsefesini tekrar doğa içine yerleştirdiği nedensellik zinciri ile realizme taşıyan Descartes'ın aksine Kopernik Devrimi ile artık öznenin uzay, zaman ve nedenselliği de içerecek şekilde kaçınılmaz biçimde bilginin merkezi olduğu tezidir. Özne, yalnız düşünce olmaktan çıkarak hem tecrübe sayesinde kendi bilincine iç sezgisinin zamansallığı ile varırken bilgisi de yalnız epistemolojik bir temelde gösterilmiş gerçekliği kendi *a priori* zihin yapısına uydurarak görüngü içinde

anlayan bir merkez haline gelir. Kant, her ne kadar ulaştığı bu özne açıklamasıyla realizmden uzaklaşmamışsa da bir yanıyla romantik felsefe için önemli bir dayanak teşkil etmiştir.

Hegel'e göre Descartes'ın felsefesi özneyi tecrübenin ötesinde ele alan bu bakış açısı altında mutlak idealizmin bir gelişme aşamasıdır ve öznelilik, Kartezyen felsefenin çıkış noktasıdır. Ancak önce Aristoteles geleneğinden gelen, zihni dışarıdan kuran realizmin yerine özneye dayanan Batı felsefesinin yolunu açan Descartes, sonrasında Aristoteles'in bilimin (*scientia*) temeline koyduğu nedenselliği benimseyerek realist felsefeye geri döner (Copleston 1994b:150). Descartes'ın realizmine karşın Immanuel Kant, evrenin devasa bir determinizm kutusu olması ve insanın da bu kontrolü dışındaki mekanizmaya uygun yaşaması fikrine karşı çıkar.

Her ne kadar Kant (1992), özgürlük arayışında Aydınlanmayı akli kullanarak hakikati arama cesareti şeklinde değerlendirirse de ortaya koyduğu özne merkezci yaklaşım Pandora'nın kutusunu açar; Almanya'da 1820'lerde bilgi ve bilimin yerine istencin gerçekleşmesi ve tecrübesini, kendini gerçekleştirme ve her şeyin üstünde bir ideal uğruna kendini feda etme gibi konularla ilgilenen bir grup genç üniversite öğrencisini etkileyerek felsefenin ilgisini realizmden romantizme doğru kaydırır (Anonim 1966). Sonuç olarak *Cogito ergo sum* ile öznenin şüphesinin düşünceyi mutlak şekilde ispatladığı savı sayesinde Orta Çağ epistemolojisinden ayrılan Descartes'ın başlattığı düşünce hareketi, Kant sonrası Alman felsefesinde Maine de Biran'ın "*volo ergo sum*", "yani istiyorum öyleyse" varım önermesinde olduğu haliyle insanı düşünce gibi soyut bir beceri değil deneyimlenebilen bir görüngü üzerinden açıklar (Glaser ve Vajda 2000:325). Kant sonrası dönemdeki bu yönelim, romantik felsefe kadar 20. yüzyıl felsefesinde önemli bir yeri olan varoluşçuluğa ve hakikat yerine hakikat oyununda anlatıları tartışan postmodernizme kadar gidecek bir felsefe dönüşümünün kapılarını açmış olması

noktasında ayrıca tartışılması gereken önemli bir konu sunar (Larrissy 1999; Tomar ve Peter 2021).

Kant's Critique of Descartes: Redefining the Subject from Cogito to Experimenting Will

Summary

Ömer Ersin KAHRAMAN

Assoc. Prof. Dr.

İzmir Democracy University, Faculty of Arts and Sciences, Department of Philosophy, İzmir, TR
ORCID: 0000-0002-3744-5965

omerersin.kahraman@idu.edu.tr

Introduction

The proposition "*Dubito Ergo Cogito, Cogito Ergo Sum*", "I doubt, therefore I think; I think, therefore I am" represents a critical turning point in Western Philosophy. Descartes' proposition aims to provide a solid foundation for knowledge that leaves no room for radical skepticism (Dicker 2013:3-9). Descartes (2017) argues that, unlike the body, the subject is primarily a thinking being and treats the body as a spatial thing (*res extensa*) and the mind as a thinking thing (*res cogitans*) (Kenny 2007:531).

Immanuel Kant makes various criticisms against Descartes' cogito. According to Kant, by the method of introspection or inner sense, Descartes does not reveal the subject who experiences states of mind as subject is a necessary condition for experience (Kant 1998:406). Even if our entire experience consists of a dream, as in Descartes' dream argument, we must at least exist as the dreamer, starting from the fact that the dream cannot exist without a subject capable of dreaming (Melnick 2008:32).

Kant also opposes Descartes' definition of the mind as an entity expressed by "I think". In this way, Descartes only expresses a representation of the mind, rather than presenting the mind as an entity. The subject is not a thing or a substance but a transcendental state of experience and Kant rejects Descartes' substantial dualism in favor of epistemic dualism (Stent 1998). The self is a construction of subjective experiences that arise in the continuous flow of conscious experience (Molina 2017). With the Copernican Turn, Kant placed the source of knowledge in the experience, which is shaped according to the cognitive capacity of the mind.

This article aims to examine the significance of René Descartes' philosophical project in the context of Western epistemology and to present a discussion of Immanuel Kant's criticisms of Descartes, especially with regard to his conception of the subject. First, Descartes' place in contemporary philosophy will be examined, and then Kant's criticisms of Descartes' dualism based on the essential distinction that the subject is intelligible through the experience in which it emerges will be discussed.

***Cogito Ergo Sum* and the Beginning of Contemporary Philosophy**

The importance of the *Cogito* is related to Descartes' ambition to aim for certainty in knowledge. Thus, Descartes first addresses the problem of epistemology (Flage and

Bonnen 1992). We must first look at the basic outlines of medieval epistemology. In the Middle Ages, epistemology emphasized fate, authority and tradition to such an extent that revelation and divine enlightenment were seen as sources of knowledge (Burch 1962).

Plato's idealist approach was accepted by philosophers such as Augustine of Hippo under the influence of the Neo-Platonist Plotinus, who argued that the mind possesses all knowledge innately and that the task of the philosopher is to awaken this knowledge (Nash 1969:4). On the other hand, John Duns Scotus tried to reconcile reason and revelation; he argued that true knowledge could be achieved through the combination of the innate capacity of the mind with sensory experience (Currey 1979). The concept of "*tabula rasa*", developed by medieval philosophers based on Aristotle's "*De Anima*" (On the Soul), expresses that the human mind is like a blank slate from birth and does not possess any knowledge or ideas. According to Thomas Aquinas, since God had created the world as a reflection of His perfection, man, by studying the examples in this world (van Becelaere 1903).

However, Nicolaus Cusanus was skeptical about human knowledge and understanding. In "*De Docta Ignorantia*", he argued that since our knowledge of the world is related to our experience, the knowledge we gain is limited to our own perspective, and it is impossible to reach knowledge about God through the experience of finite and limited things (Fiamma 2022). He adopted an agnosticism, especially with regard to God (Copleston 1993:231-47). Cusanus' agnosticism influenced philosophers such as Immanuel Kant (Copleston 1993:245). Michel de Montaigne also displayed a radical skeptical approach in his essays under the influence of the Greek school of Pyrrhonism. Because of the subjectivity of human knowledge, humans can only have relative and fallible knowledge; certain or absolute knowledge is unattainable (Schiffman 1984). According to Descartes, radical skepticism did not constitute a solid foundation for the theory of knowledge in the period of the Scientific Revolution (Bermúdez 1997). With *cogito*, even if one doubts everything for which no conclusive evidence has been presented, in the end only one thing cannot be doubted: the existence of the thinking subject itself (Melchert 2001:360-403). The *Cogito* argument leads to attaining knowledge through pure reason, which is free from all *a posteriori* knowledge and sensory experience. Using methodological doubt in which doubt itself serves as a means to achieve certainty, Descartes offers a new ground for philosophy through reason and introspection of the subject (Hatfield 2024).

Kant's Critique of *Cogito*: The Reconciliation of Reason and Experience

Descartes' *cogito* proposition was criticized by many philosophers and academics, including Immanuel Kant. Kant, in "Critique of Pure Reason", criticized the *cogito* proposition both in terms of substantial dualism and the dream argument (Beiser 2017). Kant believes that sensory experience shapes our understanding of the world. Kant's criticism of Cartesian idealism, which he describes as dogmatic, is directed against its claim that the existence of the subject can be demonstrated independent of experience (Copleston 1994a:272).

Kant (1998:327) identifies two ways of intuition, internal and external. While the external intuition describes the process by which spatial experience is constructed, the internal intuition is the temporal intuition (Cummins 1968). The determination of the

subject is only possible through the existence of real things. The subject understands its experience in time through resorting phenomena, but it cannot be time itself that determines this temporal order (Dicker 2013). From this premise, time and space can only be an *a priori* form applied to the phenomena (Copleston 1994a:273). Although things in the external world have an existence independent of our mind, the positioning of things in space and time is made possible by the mind on a metaphysical level (Edwardes 2019:8). Introspection does not show the existence of a subject independent of its experience, but a subject in time through inner intuition (Copleston 1994a:274).

For Kant, the dream argument is also problematic. According to Norman Malcolm (1963:240), the reason why dreams cannot be analyzed is that the dream argument presupposes a knowing subject. Barry Stroud (1984:11) criticizes the dream argument by claiming that the distinction between dreaming and the waking state cannot be made without resorting to the senses. First of all, even the inner experience of introspection is only possible by accepting the existence of external experience, since even the subject's inner perception is empirical. Secondly, the subject is the condition of experience itself, without which there would be no way to organize and understand sensory data (Gardner 1999:115).

Sensory experience is not a passive process but requires the organization of the sensations coming from the body by the active participation of the *a priori* structure in the subject itself. Kant calls this revolutionary transformation the Copernican Turn. Copernican Turn shifts the focus from the nature of things to the human condition, especially in the Romanticism and German Idealism (Kneller 2018).

Conclusion

Descartes's *cogito* made doubt itself a method in his work in proving the existence of the subject that would give the initial undoubtable axiom in the foundationalist approach (Rockmore 2007:19). Thus, philosophy must begin with the subject who reflects on himself in order to reach certainty (Copleston 1994b:150). Descartes exhibits an idealist philosophical stance, starting with the subject (Schwyzer 1997).

For Kant, Descartes' idealism is problematic. Unlike Descartes, Kant finds in the subject a structure that is determined by experience and can only gain meaning through experience in the *a priori* state of pure reason. Subject cannot be considered independent of experience. Another important reflection of Kant's critique is the thesis that, unlike Descartes, who carried his philosophy, which began with the subject, back to realism by embracing the chain of causality he placed in nature, with the Copernican Revolution, the subject is now inevitably the center of knowledge. Although Kant did not move away from realism with this explanation of the subject, his philosophy constituted an important basis for romantic philosophy.

According to Hegel, Descartes' philosophy is a stage of development of absolute idealism. However, Descartes, who first paved the way for Western philosophy based on the subject instead of realism, then returns to realist philosophy by adopting causality, which Aristotle placed at the basis of science (*scientia*) (Copleston 1994b:150). In contrast to Descartes' realism, Immanuel Kant opposes the idea that the universe is a gigantic box of determinism and that human beings live in accordance with this mechanism beyond their control.

Although Kant (1992) evaluates the Enlightenment as the courage to search for truth by using reason in the quest for freedom, his philosophy shifts the interest of philosophy from realism to romanticism by influencing a group of young university students in Germany in the 1820s (Anonymous 1966). As a result in post-Kantian German philosophy, the philosophical breakdown initiated by Descartes' *Cogito ergo sum* attains Maine de Biran's "*volò ergo sum*", that is, "I want, therefore I am" replacing the cogitating subject with the desiring one (Glaser and Vajda 2000:325). This shift in the post-Kantian period presents an important issue that needs to be further discussed in the sense that it led to existentialism and postmodernism (Larrissy 1999; Tomar and Peter 2021).

KAYNAKÇA | REFERENCES

Beiser, F. (2017). The Enlightenment and Idealism. İçinde K. Ameriks (Ed.), *The Cambridge Companion to German Idealism* (2. bs, ss. 21-42). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781316556511.004>

Bermúdez, J. L. (1997). Scepticism and Science in Descartes. *Philosophy and Phenomenological Research*, 57(4), 743-772. <https://doi.org/10.2307/2953802>

Bonevac, D. (2003). Kant's Copernican revolution. İçinde *The Age of German Idealism*. Routledge.

Burch, G. B. (1962). The Place of Revelation in Philosophical Thought. *The Review of Metaphysics*, 15(3), 396-408.

Burke, P. (1981). *Montaigne*. Oxford University Press.

Cassirer, E. (2009). *The Philosophy of the Enlightenment: Updated Edition*. Princeton University Press.

Clark, A., & Chalmers, D. (1998). The Extended Mind. *Analysis*, 58(1), 7-19.

Copleston, F. (1993a). *A History of Philosophy, Volume 3: Late Medieval and Renaissance Philosophy: Ockham, Francis Bacon, and the Beginning of the Modern World* (Image ed. edition). Image.

Copleston, F. (1993b). *History of Philosophy, Vol. 6: From the French Enlightenment to Kant* (Reprint edition). Image.

Copleston, F. (2003a). *History of Philosophy Volume 4*. Continuum International Publishing Group.

Copleston, F. (2003b). *History of Philosophy Volume 5*. Continuum.

Cummins, P. (1968). Kant on Outer and Inner Intuition. *Noûs*, 2(3), 271-292.
<https://doi.org/10.2307/2214722>

Currey, C. B. (1979). The Natural Theology of John Duns Scotus. *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 46, 183-213.

Descartes, R. (2008). *Discourse on the Method*. Cosimo, Inc.

Descartes, R. (2017). *Descartes: Meditations on First Philosophy: With Selections from the Objections and Replies*. Cambridge University Press.

Dicker, G. (2013). *Descartes: An Analytical and Historical Introduction*. Oxford University Press.

Edwardes, M. P. J. (2019). What Is a Self? İçinde *The Origins of Self* (ss. 1-28). UCL Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctv13xprvd.6>

Fiamma, A. (2022). Docta Ignorantia. İçinde M. Sgarbi (Ed.), *Encyclopedia of Renaissance Philosophy* (ss. 1037-1040). Springer International Publishing.
https://doi.org/10.1007/978-3-319-14169-5_1001

Flage, D. E., & Bonnen, C. A. (1992). Descartes and the Epistemology of Innate Ideas. *History of Philosophy Quarterly*, 9(1), 19-33.

Gardner, S. (1999). *Routledge Philosophy GuideBook to Kant and the Critique of Pure Reason* (1st edition). Routledge.

Gilson, E. (2019). *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*. CUA Press.

Glaser, H. A., & Vajda, G. M. (2000). *Die Wende Von Der Aufklärung Zur Romantik 1760-1820: Epoche Im Überblick*. John Benjamins Publishing.

Gutas, D. (2012). *The Empiricism of Avicenna*.
<https://doi.org/10.1163/18778372-00402008>

Guyer, P. (2006). *Kant* (First Edition). Routledge.

Hatfield, G. (2024). René Descartes. İçinde E. N. Zalta & U. Nodelman (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2024). Metaphysics Research

Lab, Stanford University.
<https://plato.stanford.edu/archives/sum2024/entries/descartes/>

Kant, I. (1992). *An Answer to the Question: What is Enlightenment?* (T. Humphrey, Çev.). Hackett Publishing. <https://www.stmarys-ca.edu/sites/default/files/attachments/files/Kant--What%20Is%20Enlightenment.pdf>

Kant, I. (1998). *Critique of Pure Reason*. Cambridge University Press.

Kenny, A. (2007). *A New History Of Western Philosophy*. <http://archive.org/details/a-new-history-of-western-philosophy-anthonny-kenny>

Kneller, J. (2018). *Chapter 1 The Copernican Turn in Early German Romanticism*. Brill. https://doi.org/10.1163/9789004388239_003

Larrissy, E. (1999). *Romanticism and Postmodernism*. Cambridge University Press.

Malcolm, N. (1963). *Knowledge and Certainty: Essays and Lectures*. Prentice-Hall.

Melchert, N. (2001). *The Great Conversation: A Historical Introduction to Philosophy*. McGraw-Hill Higher Education.

Melnick, A. (2008). *Kant's Theory of the Self*. Routledge.

Meyzaud, M. (2024). An Arab Predecessor to Western (Trans-)Secular Thought: The European Enlightenment's Encounters with Ibn Tufayl and the Islamic Enlightenment. *Political Theology*, 0(0), 1-17. <https://doi.org/10.1080/1462317X.2024.2322184>

Molina, E. (2017). Kant's Conception of the Subject. *CR: The New Centennial Review*, 17(2), 77-94. <https://doi.org/10.14321/crnewcentrevi.17.2.0077>

Nash, R. H. (1969). *The Light of the Mind: St. Augustine's Theory of Knowledge*. University Press of Kentucky.

Paganini, G. (2017). Skepticism. İçinde *The Routledge Companion to Seventeenth Century Philosophy*. Routledge.

Rockmore, T. (2007). *Kant and Idealism*. Yale University Press.

Russell, B. (2007). *A History of Western Philosophy*. Simon & Schuster.

Schiffman, Z. S. (1984). Montaigne and the Rise of Skepticism in Early Modern Europe: A Reappraisal. *Journal of the History of Ideas*, 45(4), 499-516.
<https://doi.org/10.2307/2709370>

Scholar, R. (2010). *Montaigne and the Art of Free-thinking*. Peter Lang.

Schwyzler, H. (1997). Subjectivity in Descartes and Kant. *The Philosophical Quarterly* (1950-), 47(188), 342-357.

Stent, G. S. (1998). Epistemic Dualism of Mind and Body. *Proceedings of the American Philosophical Society*, 142(4), 578-588.

Stroud, B. (1984). *The Significance of Philosophical Scepticism* (1st edition). Oxford University Press.

Tomar, M., & Peter, R. M. (2021). *Existentialism and Postmodern: The Cult for Self*. AuthorPress.

Van Becelaere, F. L. (1903). A Summary Exposition of Saint Thomas Aquinas's Philosophy of Knowledge. *The Philosophical Review*, 12(6), 611-628.
<https://doi.org/10.2307/2176980>

Ware, C. S. (1950). The Influence of Descartes on John Locke. A Bibliographical Study. *Revue Internationale de Philosophie*, 4(12), 210-230.

What Is Romanticism? (1966). *Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences*, 19(4), 2-7. <https://doi.org/10.2307/3822814>

Woolhouse, R. (1993). *Descartes, Spinoza, Leibniz: The Concept of Substance in Seventeenth Century Metaphysics* (1st edition). Routledge.



Makale Geliş | Received: 24.06.2024
Makale Kabul | Accepted: 01.09.2024
Yayın Tarihi | Publication Date: 31.10.2024
DOI: 10.20981/kaygi.1504264

Tuğba SEVİNÇ

Dr. Öğretim Üyesi | Assist. Prof. Dr.
Kadir Has Üniversitesi, Çekirdek Program, İstanbul, TR
Kadir Has University, Core Program, İstanbul TR
ORCID: 0000-0001-5615-9908
sevinc.tugba@gmail.com

Ebedi Barış'ın Çağdaş Yorumları Üzerinden Kant'ı Yeniden Okumak

Öz: Sınırların kalktığı kozmopolit bir dünya düzeninin ve bir dünya vatandaşlığı idealinin tesis edilebileceğine ilişkin umudun giderek zayıfladığı, buna karşın sınırları korumaya yönelik eğilimlerin ve ulus kimlik vurgusunun yükseldiği günümüzde, birçok çağdaş siyaset felsefecisi artık sınırları ve ulus devleti verili ve değişmez kabul ediyor ve (liberal) ulus devletlerin küresel yahut devletler üstü dayanışmanın en temel kaynağı olacağını iddia ediyorlar. Küresel siyasette ve siyaset felsefesindeki bu eğilimler göz önüne alındığında iki eseri yeniden birlikte okumamız gerekiyor. Bunlardan ilki, bu konuda öncü bir eser olan, barışı tesis edebilmek için uluslararası bir devlet federasyonunun zorunluluğuna işaret eden Kant'ın *Ebedi Barış Üzerine* taslağı. Diğeri ise siyaset felsefesindeki yukarıda özetlediğim güncel gelişmeleri tarihsel olarak önceleyen, zamanının küresel eşitlik ve sınırların esnediği/kalktığı kozmopolit uluslararası düzen tahayyüllerinin gerisine düşmekle sert bir biçimde eleştirilmiş John Rawls'un *Halkların Yasası* eseri. Rawls, bu eserde Kant'ın fikir olarak önümüze koyduğu bir devletler federasyonunun uluslararası düzlemde nasıl oluşturulabileceğine ilişkin ideali (yol haritasını) resmetmeye ve halklar arasında Kantçı bir hipotetik sözleşmenin nasıl olabileceğini somutlaştırmaya çalışıyor. Bu çalışma, Rawls'un uluslararası siyaset teorisindeki Kantçı izleği sürmeye çalışarak, *Halkların Yasası*'nın ne ölçüde Kant'ın *Ebedi Barış Üzerine* eserinde ortaya koyduğu uluslararası barış fikrini geliştirdiğini ve günümüz toplumlarının şartlarına uyarladığını incelemeyi hedefliyor. Aynı zamanda, Rawls'un Kant yorumuna gelen Seyla Benhabib ve Thomas Pogge gibi kozmopolit Kantçı eleştiriler üzerinden Kant'ın siyaset teorisini yeniden okumayı ve değerlendirmeyi hedefliyor.

Anahtar Kelimeler: Immanuel Kant, John Rawls, Seyla Benhabib, Kozmopolitanizm, *Halkların Yasası*, *Ebedi Barış*, Liberal Uluslararası Siyaset Felsefesi.

Re-reading Kant Through the Contemporary Interpretations of *Perpetual Peace*

Abstract: Today, while the hope for a cosmopolitan world order with no borders and the ideal of world citizenship is fading and the tendency to preserve borders and the emphasis on national identity are on the rise, many contemporary political philosophers now take borders and the nation-state as given and immutable and argue that (liberal) nation-states will be the primary source of global or supra-state solidarity. Given these trends in international politics and political philosophy, we must re-read the two works together. The first is Kant's *Perpetual Peace*, a pioneering work on this subject, which points to the necessity of an international federation of states to establish global peace. The other is John Rawls' *The Law of Peoples*, which historically predates the current developments in political philosophy that I have summarized above and has been harshly criticized for falling behind the contemporary imaginaries of global equality and a cosmopolitan international order in which borders are stretched/removed. In this work, Rawls tries to portray the ideal (roadmap) of how a federation of states, which Kant put before us as an idea, could be formed at the international level and to concretize how a Kantian hypothetical contract between peoples could be imagined. This study aims to trace the Kantian trajectory of Rawls's international political theory and to examine to what extent *The Law of Peoples* develops Kant's idea of peace in *Perpetual Peace* and adapts it to the conditions of contemporary societies. At the same time, it aims to reread and evaluate Kant's political theory through cosmopolitan critics of Rawls' interpretation of Kant, such as Seyla Benhabib and Thomas Pogge.

Keywords: Immanuel Kant, John Rawls, Seyla Benhabib, Cosmopolitanism, *The Law of Peoples*, *Perpetual Peace*, Liberal International Political Philosophy.

Giriş

Sınırların kalktığı kozmopolit bir dünya düzeninin ve bir dünya vatandaşlığı idealinin tesis edilebileceğine ilişkin umudun giderek zayıfladığı, buna karşın sınırları korumaya yönelik eğilimlerin ve ulus kimlik vurgusunun yükseldiği günümüzde, birçok çağdaş siyaset felsefecisi artık sınırları ve ulus devleti verili ve değişmez kabul ediyor ve (liberal) ulus devletlerin küresel yahut devletler üstü dayanışmanın en temel kaynağı olacağını iddia ediyorlar. Philip Pettit (2023) son eseri Devlet'te insanların birbirine olan güvensizliğinin bir dünya devletini imkânsız kıldığını, bunun sonucunda devletlerin gelecekte de varlığını sürdüreceğini ve küresel devletler arası bir sisteminin kaçınılmaz olduğunu ileri sürüyor. David Miller (1993), Yael Tamir (1993), Margaret Moore (2001) gibi liberal milliyetçiler ulus devletin ve ulusal aidiyetlerin devletler arası bir dayanışmanın itici gücü olabileceğini, ancak ulus devletlerin küresel projeler için gerekli finansman ve motivasyonu üretebileceğini iddia ederken, Martha Nussbaum "ulusal egemenliği"

vurgulayarak ulusların, “insan özerkliğinin ve hukukun insanlara karşı hesap verebilirliğinin araçları” olduğunu söylüyor (Nussbaum 2019: 140; 218; 236).

Küresel siyasette ve siyaset felsefesindeki bu eğilimler göz önüne alındığında iki eseri yeniden birlikte okumamız gerekiyor. Bunlardan ilki, bu konuda öncü bir eser olma niteliğini hâlâ koruyan, barışı tesis edebilmek için uluslararası bir devlet federasyonunun zorunluluğuna işaret eden Immanuel Kant'ın *Ebedi Barış Üzerine* (1795) taslağı. Diğeri ise siyaset felsefesindeki yukarıda özetlediğim güncel gelişmeleri tarihsel olarak önceleyen, zamanının küresel eşitlik ve sınırların esnediği/kalktığı kozmopolit uluslararası düzen tahayyüllerinin gerisine düşmekle sert bir biçimde eleştirilmiş olan John Rawls'un *Halkların Yasası* (2001) eseri. Hem Rawls'un *Bir Adalet Teorisi* gibi kendi eserleri göz önüne alındığında hem de ortaya çıktığı dönemdeki diğerkozmopolit tahayyüllere kıyasla tutucu (*status quo*'cu) olmakla eleştirilen bu çalışma bugün ulus devletinin varlığını hem teoride hem de pratikte pekiştirdiği bir dünyada üzerinde tekrar düşünmemiz gereken bir eser olarak karşımıza çıkıyor. Rawls, bu eserde Kant'ın fikir olarak önümüze koyduğu bir devletler federasyonunun uluslararası düzlemde nasıl oluşturulabileceğine ilişkin ideali (yol haritasını) resmetmeye ve halklar arasında Kantçı bir hipotetik sözleşmenin nasıl olabileceğini somutlaştırmaya çalışıyor. Bu doğrultuda, Rawls, *Halkların Yasası*'nda, *Bir Adalet Teorisi*'nde ortaya koyduğu “başlangıç durumu” ve “bilgisizlik perdesi”ni uluslararası bir sözleşmeye uyarlayarak, dünya halklarının üzerinde anlaşacakları, ilişkilerini düzenleyecekleri, savaş ve uluslararası yardım gibi konularda onlara rehberlik edecek ilkeleri seçecekleri bir “ilk durum” tahayyül ediyor. Bu çalışma, Rawls'un uluslararası siyaset teorisindeki Kantçı izleği sürmeye çalışarak, *Halkların Yasası*'nın ne ölçüde Kant'ın *Ebedi Barış Üzerine* eserinde ortaya koyduğu barış fikrini geliştirdiğini ve günümüz toplumlarının şartlarına uyarladığını incelemeyi hedefliyor. Aynı zamanda, Rawls'a getirilen eleştiriler üzerinden Kant'ın kozmopolitanizmini savunan Seyla Benhabib gibi farklı yaklaşımları, yorumları ve görüş ayrılıklarını tartışarak Rawls'un Kant yorumunun da makul bir Kant okuması olduğunu göstermeyi hedefliyor .

Bu doğrultuda, önce Kant'ın çizdiği bu taslağın ana hatlarını vurgulayacağız ve Rawls'un bu hedefleri nasıl yorumladığına bakacağız ve Rawls'un Kant'ın düşüncesini nasıl geliştirdiğini göstereceğiz. Özetle, Rawls'un Kant'ın projesini en az iki temel noktada ileri taşıdığını ve geliştirdiğini ileri süreceğim: İlki, Kant'ın öngördüğü *foedus pacificum*'u sağlayacak ve garanti altına alacak uluslararası sözleşmenin yapısının nasıl olabileceğini somutlaştırması (bir diğer deyişle bu sözleşmeyi nasıl düşünebileceğimize ilişkin bir öneri getirmesi), ikincisi de anayasal demokrasiden doğacağı ve genişleyeceği öngörülen devletler federasyonunun, yönetim biçimi cumhuriyet ya da temsili demokrasi olmayan haklarla ilişkisinin kapsamı ve niteliği. Ayrıca, Kant'ın düşüncesinin eserleri arasında değiştiği görülmektedir (Habermas, 1997; Kleingeld, 2016). Bu durum çağdaş yorumcuları Kant'ın devletlerin bağımsızlığına mı yoksa bireylerin kozmopolit hakkına mı daha fazla önem verdiği konusunda karşıt pozisyonlara itmektedir. Bu bağlamda, yazının son bölümünde Rawls'un *Halkların Yasası* kitabına getirilen eleştirilere değineceğiz ve Seyla Benhabib ve Thomas Pogge üzerinden Kant'ın kozmopolit düşüncesine getirilen farklı yorum olanaklarını tartışmaya çalışacağız. Dolayısıyla, yazının son bölümü iki karşıt çağdaş Kant yorumunu karşılaştırmaya ve Kant'ın metinlerine referansla değerlendirmeye çalışacak.

1. Kant: Ebedi Barış Üzerine¹

Kant *Ebedi Barış Üzerine*'de uluslararası barışın nasıl tesis edilebileceği sorunsalını hem pratik (reel politik) hem de normatif bir zeminde eş zamanlı yürütür. İlk olarak, ebedi barışı tehlikeye atacak, tümü tarihsel deneyimin ürünü niteliğinde olan devletlerin birtakım politikalarını "mutlaka kaçınılması" gereken durumlar olarak listeler. Bunlar ebedi barışın "ön" maddeleri ya da maddi koşullarıdır: (i) ileride daha uygun koşullarda savaşma gayesiyle geçici ateşkeslerin yapılmaması, (ii) bağımsız devletlerin bir başka devletin egemenliği altına miras,

¹ Metin boyunca Kant'ın *Ebedi Barış Üzerine* denemesine tüm referanslar eserin Türkçe çevirisine (Sürekli Barış Üstüne Felsefi bir Deneme, Seçilmiş Yazılar, çev. Nejat Bozkurt, Remzi Kitabevi) verilmiştir.

hediye, alım-satım ya da bağış yoluyla geçirilmemesi, (iii) sürekli orduların fesh edilmesi, (iv) devletlerin zaruri sebepler dışında (örneğin silahlanma amacıyla) dış borçlanmaya gitmemesi, (v) bir devletin diğer bir devletin iç işlerine karışmaması, (vi) savaş esnasında devletlerin daha sonra olası bir barışı imkansız hale getirecek davranışlarda bulunmaması gerektiğidir. Bu şartlar Kant'a göre tek başlarına ebedi barışı garantilemeseler de savaş olasılığını *pratikte* azaltmaktadır.² Ebedi barışı tesis edecek "nihai" maddeler ise: (i) her devletin sivil anayasasının cumhuriyetçi olması, (ii) devletler hukukunun özgür devletlerden oluşan bir federasyona dayanması (*foedus pacificum*) ve (iii) dünya vatandaşlığı hukukunun evrensel misafirlik hakkı olarak tanımlanmasıdır.³ Bu nihai maddelere yazı boyunca geri döneceğiz.

Metnin genelini göz önüne aldığımızda, Kant birçok hedefi birbiriyle ilişkilendirmeye ve eş zamanlı olarak yürütmeye çalışır. Kant'ın hedeflerini —ileride Rawls ile birlikte değerlendirmek üzere—maddelersek:

1. Ebedi barış mümkündür. (Ütopik, gerçekleşmesi imkânsız bir tasarı değildir. İleride göreceğimiz üzere, insanın doğada kendini içinde bulduğu durum ve doğanın insanlara barışı dayatan "önlemleri" ebedi barışın mümkün olduğu inancına katkı sağlamaktadır.)

² Kant, ikinci ve sonuncu şart olan bir devletin işgal edilmesi ya da iç işlerine karışılması maddelerinden ilkinin bu müdahalenin kendi kendini yöneten, ahlaki niteliği olan bir topluluğu eşya düzeyine indireceği gerekçesiyle, ikincisini ise devletlerin bağımsızlığı üzerinden reddeder. Kant'a göre bir devletin kendi halkına kötü davranması da o devlete müdahale için geçerli bir sebep oluşturmaz (1984: 229-230). Dış borçlanmanın ise borçlu devletlerin egemenliğini tehlikeye atacağı, borç alınan devletin ya da kurumun boyunduruğu altına girme tehlikesi yaratabileceği gerekçesiyle reddedildiğini belirtmeliyiz. Bu maddeler ve Kant'ın sunduğu gerekçeler, Kant'ın devletlerin egemenliğine verdiği (kendi kaderini tayin etme ve kendini yönetmeye verilen) önemi vurgulamaları sebebiyle önemlidir.

³ Birbirleri üzerinde etkileri bulunan insanlar, o ilişkiye uygun sivil bir örgüt içerisinde bulunmalıdırlar: ya bir devletin üyeleri olarak kamu hukukuna, ya devletlerin birbirleriyle ilişkileri temel alındığında devletler hukukuna, ya da evrensel bir insanlık devletinin üyeleri olarak bir dünya vatandaşlığı hukukuna tabi olmalıdırlar (1984: 234). Kant uluslararası hukuk özelinde hem devletlerin haklarını ve ödevlerini hem de bir bireyin vatandaşı olmadığı bir devletle olan ilişkisi bağlamında bireylerin kozmopolit haklarını tanımlar.

2. Ebedi barışı kurmak doğanın değil pratik aklın insana yüklediği bir yükümlülüktür: “çünkü bağımsız, özgür iradeli varlıklara onları zorlamadan yükümlülük yükleyecek olan ancak pratik akıldır.” (1984: 245). Pratik akıl insana bir savaş durumu olan doğal durumu terk ederek özgürlüğün tesis edildiği hukuka dayalı sivil bir toplum kurmak ve benzer şekilde, her zaman potansiyel bir savaş durumu olan devletler arasındaki doğal durumu terk ederek hakkın ve uluslararası hukukun tesis edildiği bir devletler federasyonu kurmak ödevini yüklemektedir.
3. Doğanın yasalarıyla pratik aklın insana yüklediği yükümlülükleri birbiriyle çelişmez, tam tersine “uyum” içerisindedir. Bu uyum ebedi barışın mümkün olduğu inancını güçlendirir fakat garantilemez, bu şu demektir: insan eylemi olmadan ebedi barış sadece doğanın eliyle tesis edilemeyecektir (Thorpe 2019).
4. Ebedi barışın tesisi için bir barış birleşmesi (*foedus pasificum*), yani devletler federasyonu şarttır.
5. Ahlak ve politikanın yakınlaştırılması: Machiavelli tarzı, devlet çıkarlarının çarpıştığı reel politik teorinin yerine hak ve adaletin (recht) koşulsuz üstünlüğünün gösterilmesi.⁴
6. Evrensellik ilkesi benzeri biçimsel bir prosedürün, yani devlet adamlarının (liderlerinin) ulusal ve uluslararası maksimlerini test edebileceğimiz (biçimsel) bir prensibin (ilan edilebilirlik kriteri) araştırılması.

5. ve 6. maddeler, Kant'ın “politikayı ahlakın önünde dize getirme” girişiminin parçalarıdır (1984: 260). Salt devlet ve yönetici elitin çıkarlarının devlet

⁴ Hem Kant'ın hem de Rawls'un amacı hem ulusal hem de uluslararası siyasette “olanın” (iktidar, çıkar ve hegemonya kurmak) değil “olması gerekenin” ne olduğu (eşitlik, karşılıklılık ve hak ve hukukun tesisi) ve ona nasıl ulaşılabileceğinin araştırılmasıdır. “Olması gereken” ise gerçekçi ve pratikte ulaşılabılır olmalıdır. Buna karşın, Machiavelli'nin *Prens*'inde ifadesini bulan politik realizm açısından siyaset (iktidar) ahlak üstüdür, iktidar (güç) arzusu tarafından şekillenir. Politik realizmin öznesi değişebilir: uluslararası ilişkilerde öznesi ulus devletken, Marksist teoride ulus devletin yerini sınıf ve sınıflar arası mücadele alır.

politikalarını belirlediği, tahakküm isteğinin savaş ve barış gibi çok önemli kararlarda etkili olduğu reel politikaya karşı Kant, politik kararları gerekçelendirecek ahlaki ilkeler üzerine düşünmektedir. Fakat, Kant siyaseti şekillendirecek ahlak ilkelerinden bahsettiğinde, kişilerin bireysel yaşamlarındaki uymaları gereken ahlak ilkelerinden değil hak ve hukuktan bahsetmektedir (*recht*) (Wood, 2014: 92). *Ahlaklı politikacı (moral politician)* siyasi kararlarında ihtiyat ile ahlak (hak ve hukuk) arasında bir uyum gözetirken, *politik ahlakçı (political moralist)* siyasi çıkarlara ahlaki bir kılıf uydurmaktadır —Machiavelli'nin *Prens'te* verdiği öğütte olduğu gibi: hükümdar ahlaklı olmak zorunda değildir, ama mutlaka ahlaklı/adil görünmelidir. Kant, bu ikisi arasında ahlaklı politikacıyı yeğler; bu tutumun mümkün olduğunu ileri sürer. Buna karşın, Carl Schmitt (2007) günlük yaşamda bireylerin ahlaklı olmasıyla siyasi alanın farklı düzlemler olduğunu, benzer “iyi” ve “kötü” yargılarının siyasete/siyasetçiye uygulanamayacağını savunur. Bu görüşe göre, siyaseti/siyasetçiyi bağlayan şey ahlak ilkeleri değil rakiplerinin güçleridir. Politik realistlere göre, politik alan çatışmanın, rekabetin ve üstünlük kurma arzusunun alanıdır. Fakat, Kant'ın beklentisi siyasetçinin siyasetçi olarak ahlaklı olmasıdır, bu da hak ve hukuka uygun davranıp davranmadığıyla belirlenir. Kant, Schmitt'in eleştirdiği şekliyle siyasetçinin kişisel olarak ahlaklı olmasını kastetmemektedir. Kant, çatışmayı ve hegemonyayı kaçınılmaz olarak gören politik realistlerin tersine, çatışmayı aşabilmenin (barışın tesisinin) imkanına odaklanır. Politik realistlere göre de barış iktidar odakları arasında bir güç dengesi kurulduğunda tesis edilebilir. Fakat Kant, bu şekilde geçici olacak bir barışın değil, *kalıcı* bir barışın peşindedir. Bu da hem Kant'ın hem de ileride tartışacağımız üzere Rawls'un idealizmle (ideal politik teori üretmekle) suçlanmasına sebep olur. Bu noktada, Kant'ın ilk üç maddede göstermeye çalıştığı “ebedi barışın mümkün olduğu” tezini tartışmalıyız.

Kant'a göre ebedi barış sadece pratik aklın bir yükümlülüğü değildir, doğanın yasaları tarafından da desteklenmektedir. (Daha doğrusu, Kant'a göre, ebedi barış insandaki doğal eğilimlerin —bencilliğin— bir sonucu olarak mümkündür.) Bu

noktada, Stoiklerle kıyaslırsak, arzuların eğitilmesini ve bireysel aydınlanmayı dünya vatandaşlığına ulaşmak için bir koşul olarak gören Stoiklerin aksine, Kant'ın insandan bu oranda yüksek bir beklentisi yoktur (Nussbaum 1997: 20). Yani, Kant aydınlanmış ya da ahlaklı insanı ne vatandaşlar arasındaki sivil düzenin ne de devletler arasındaki uluslararası düzenin bir koşulu olarak görmez. Tam tersine, Kant'a göre iyi bir devlet anayasasının ancak vatandaşlar yeterince ahlaklı olduğunda ortaya çıkabileceğini ummaktansa, tam tersine iyi bir anayasasının ve bu anayasaya göre düzenlenmiş kurumların, ahlaklı bireyler yetiştireceğine katkı yapacağına inanmak daha makuldür (1984: 247). Kant'a göre barış da tıpkı savaşın kendisi gibi insandaki bencil eğilimlerden çıkacaktır. Bir devlet örgütü kurmak, Kant'a göre, "şeytanlardan oluşmuş bir ulus için bile mümkündür (yeter ki zekâları olsun)" (1984: 246). Kant'a göre;

sorun öyle bir devlet kurmaktır ki (bu da kuşku yok insanların elindedir), bu eğilimlerin karşılıklı etkileri, zarar verici sonuçlarını önlesin ya da ortadan kaldırsın, ...Gerçekten sorun, insanların ahlaksal yönden nasıl iyileştirilebileceği (ıslahı) değildir; yalnızca, insanların uyuşmayan kişisel düşüncelerinin, bir ulusu meydana getirecek bütün bireyleri yasalara uymak zorunda bırakacak, böylece de yasaların egemen olacağı bir barış durumu kurduracak biçimde yönetmek için, doğa mekanizmasından nasıl yararlanılacağıdır (1984: 246).

Yani Kant'a göre ihtiyacımız olan şey, bu doğal güdüleri ve karşıtlıkları tam tersi bir amaca (barışa, adaletin sağlanmasına ya da hak ve hukukun tesisine) ulaşmak için devlet kurumlarını nasıl inşa edeceğimiz ve işleteceğimizdir. Bu açıdan Kant'ın siyaset felsefesinde yasaların ve kurumların niteliğinin bireylerin ahlaklılığını öncelediğini söyleyebiliriz. Burada altını çizmemiz gereken önemli bir nokta da Kant'ın yasaları ve kurumlarıyla içeride barışı tesis eden devletin (ileride değineceğimiz üzere bir cumhuriyetin) uluslararası barışın da ön koşulu olması fikridir. Yani, ebedi barış, hak ve hukuku tesis eden, halkına hesap verme zorunluluğu bulunan cumhuriyetlerden doğacaktır (1984: 239).

Yinelersek, önümüzdeki sorun doğanın mekanizmalarının, akıl tarafından, aklın amaçlarına uygun bir şekilde nasıl kullanılacağıdır. Bu noktada Rawls'un

yaklaşımını inceleyerek Kantçı izleği vurgulamalıyız. Rawls'a göre toplumsal düzen doğal değil insan yapımıdır ve insanlar tarafından adil bir şekilde inşa edilebilir (1971). Adil bir toplumun inşasında, Rawls için de bireylerin erdemi değil kurumların niteliği önceliklidir ve adalet ilkelerine ulaşmak için ahlaklı kişilerin (yardımsever yahut diğerkam kişiler) varlığı zorunlu değildir. Zaten bütün insanların azizler kadar erdemli olduğu bir durumda adalet de ihtiyacımız kalmayacaktır (1971: 126-129) Rawls, çağdaş siyaset felsefesinde kurumsalcılık (institutionalism) geleneğinin en önde gelen temsilcilerindendir ve adaletin tesis edilmesinde, siyasal liberal bir toplumun inşasında ve sürekliliğinin sağlanmasında toplumun temel kurumlarının yapısına ve niteliğine öncelik verir. Rawls'a göre, bir toplumda adaleti bireyler değil toplumun temel kurumları sağlayacaktır ve yine iyi düzenlenmiş bir toplumun temel kurumları vatandaşlarda hem bu kurumların temelini oluşturan adalet ilkelerine hem de kurumların kendisine yönelik bir sadakati (iyiliğimizi gözeten kurumlar zamanla desteğimizi de kazanacaktır görüşünü savunur) pekiştirecektir ve bu sayede adil toplumun devamlılığı ve istikrarı sağlanacaktır. Şimdi yukarıda Kant tartışmamızda öne çıkardığımız noktalar üzerinden Rawls'un teorisindeki Kantçı izleği belirginleştirelim.

Rawls'un, Kant'ın bir şeytanlar toplumunda bile hukuki düzenin mümkün olabileceği ve insanlardaki kendi refahını arttırmaya yönelik güdünün (ya da eğilimin) barışı ve adaleti tesis etmek yolunda kullanılabileceğine ilişkin görüşlerini *Bir Adalet Teorisi*'ndeki *başlangıç durumu* tasarısında nasıl hayata geçirdiğine açıklayalım. Rawls'a göre, Kant'ın yukarıda talep ettiği gibi, süreç (prosedür) öyle tasarlanmalıdır ki kendi refahına odaklanan kişilerle bile tarafsız adalet ilkelerine ulaşılabilir. Özetlersek, hipotetik bir prosedür ve bir toplumsal sözleşme tahayyülü olarak başlangıç durumu, sosyal ve politik adaletin en temel ilkelerine ilişkin ahlaki akıl yürütmemizde kullanacağımız bir bakış açısıdır, yani tarihsel bir olgu değil varsayımsal bir durumdur. Benzer şekilde, Kant da *contractus originarius*'un aklın bir idesi olduğunu, tarihsel bir olgu olmadığını belirtir, fakat bu pratikteki işlevselliğini değiştirmez. Toplumsal sözleşmeyi adaletin ve negatif

özgürlüğün kavramsal temeli olarak düşünen Kant, bu sözleşmenin nasıl olacağını –birkaç biçimsel koşul dışında, örneğin onay verilebilirlik ya da mümkün onay ve insanların kendilerine koymayacakları yasaların yasa koyucu tarafından onlara empoze edilemeyeceği gibi– somutlaştırmaz (1793/1991: 79-86). Rawls'ta ise hem bu “ilk sözleşme” fikri (*contractus originarius*) hem de onu adil yapan biçimsel koşullar ete kemiğe bürünür, somutlaşır. Rawls, bu sözleşmenin, başlangıç durumunda *bilgisizlik perdesi* ardında eşit konumlanan kişilerin (Rawls bunlara temsilciler der)⁵ siyaset felsefesi tarihinden derlediği farklı adalet ilkeleri ve kendi iki adalet ilkesi arasından seçim yapmaları yoluyla gerçekleşeceğini söyler. Bilgisizlik perdesi, temsilcilerin ilkeleri kendi özel konumlarını gözetecek şekilde seçmelerini önlemek amacıyla toplumdaki sosyo-ekonomik (statü, gelir düzeyi gibi) konumlarını ve kişisel özelliklerine ilişkin bilgileri (karakter, yetenek, ırk, cinsiyet gibi) perdeler. Dolayısıyla, temsilciler mutlak bir eşitlik durumunda (toplumun yapısı ve işleyişiyle ilgili genel bilgilere sahiptirler, fakat toplumdaki kendi özel konumlarıyla ilgili bilgisizdirler) toplumlarının temel kurumlarını şekillendirecek ve bu kurumlar aracılığıyla vatandaşlar arasındaki ilişkileri düzenleyecek adalet ilkelerini seçeceklerdir. Temsilciler rasyonel ve karşılıklı ilgisiz olarak kabul edilir, yani sadece kendi çıkarlarıyla ilgililerdir, başkalarına yönelik haset ya da diğerkamlik duyguları beslemezler ve sadece kendi pozisyonlarını iyileştirmeye odaklanırlar. Fakat, rasyonel ve sadece kendi refahına odaklanmış temsilciler tam da kendi refahlarını arttırmaya yönelmeleri sayesinde kendilerinin toplumda en dezavantajlı olan grupta olabileceklerini hesap ederek ihtiyatlı davranırlar ve bu en az avantajlı grubun refahını maksimize etmeye çalışırlar. Sonuç olarak, toplumda hak ve özgürlüklerin eşit olarak dağıtılması (eşit ve en geniş hak ve özgürlükler), adil fırsat eşitliği ve toplumdaki eşitsizliklerin en az avantajlı olanın en fazla yararına olacak şekilde düzenlenmesi (fark prensibi) olarak özetleyebileceğimiz, hiç de

⁵ Samuel Freeman'a göre (1997), bu sayede başlangıç durumunda ilkeler üzerinde varılan fikirbirliği temsilcilerin toplumdaki bütün yetişkinleri temsil ettikleri düşünülürse bir toplumsal sözleşmenin gerçekleştiği anlamına gelmektedir.

bencil olmayan, tam tersine eşitliği temel alan ve olabildiğince koruyan (toplumdaki eşitsizliklerin ancak ve ancak toplumdaki en az avantajlı grubun en fazla yararına olacak şekilde olması koşuluyla kabul ederler) adalet ilkelerine ulaşırlar. Rawls'un başlangıç durumunun Kant'ın yukarıda özetlediğim düşüncelerini somutlaştırdığını söyleyebiliriz. Bu bağlamda ilkelere giden süreç, tıpkı Kant'ın kurumların ve yasaların düzenlenmesinde talep ettiği gibi, kişilerin tamamen kendi çıkarlarına odaklandığı bir durumda, hayırseverlik gibi diğerkam duygularla hareket etmediklerinde bile, yapısı gereği (Kant'ın ifadesiyle: "bu eğilimlerin karşılıklı etkileri, zarar verici sonuçlarını önleyerek ya da ortadan kaldırarak") adaleti/düzeni/barışı tesis edebilecektir. İleride, Rawls'un nasıl vatandaşlar arasındaki başlangıç durumunu halklar arasında bir başlangıç durumu olarak geliştirdiğini tartışacağız. Bu tartışmaya geçmeden önce Kant'ın barış birleşmesi (*foedus pasificum*) yani devletler federasyonu fikrini incelemeliyiz.

Kant'a göre bireyler gibi devletlerin de toplum sözleşmesi aracılığıyla doğal durumu terk edip bir birlik oluşturarak yasal duruma geçmekle yükümlü olduklarını ifade etmiştik. Kant'a göre böyle bir uluslararası sözleşmenin ya da yasanın yokluğunda barış ancak geçici olarak tesis edebilir. Ayrıca, yanı başımızda bu yasal birlikteliğe katılmamış bir devletin varlığı, kendi güvenliğimizi olduğu kadar kalıcı barışı da tehlikeye atacaktır. Dolayısıyla kalıcı barış ancak, ilk başta olmasa da zaman içerisinde bütün devletleri kapsayacak, aralarındaki çatışmaları savaşa gerek duymadan üzerinde fikir birliğine vardıkları hak ve hukuk ilkelerine göre çözecekleri bir uluslararası birliğin varlığıyla mümkündür (1984: 239). Nitekim, böyle bir uluslararası yasanın ya da sözleşmenin yokluğunda, pratikte savaşın olmaması barışın tesis edildiği anlamına gelmeyecektir. Yani savaşın her zaman olası olması da barışı ortadan kaldıracaktır.

Kant, bu federasyona devletlerin bir sözleşmeyle ve gönüllü olarak girmeleri gerektiğini söyler. Her devletin bağımsızlığı ve özgürlüğü ancak böyle bir özgür sözleşmeyle garanti altına alınabilir (1984: 237-238). Kant tek bir dünya devleti

fikrini ise çeşitli nedenlerle reddeder.⁶ Kant devletleri bir federasyon çatısı altında bir araya getirecek bu sözleşmenin nasıl bir sözleşme olacağını detaylandırmaz. Fakat açıkça bu sözleşmenin “ancak aklın zorunlu bir gereği olarak, toplumsal sözleşmeyi, anlaşmayı tamamlayan özgür bir federasyon idesine” dayandırabileceğini söyler (1984: 240).⁷ Habermas (1997) Kant'ın kendi görüşünün *Genel bir Tarih*⁸ ve *Ebedi Barış* metinleri arasında kozmopolit bir demokrasi ve gönüllü bir devletler birliği arasında gidip geldiğini (bir diğer deyişle, çoğulculuğun korunması ve barışın ebedi tesisi gibi iki temel kaygı arasında ikilemde kaldığını) ve çelişkiler barındırdığını söyler. Göreceğimiz üzere, Habermas'ın kendi seçimi de Rawls'unkine paralel bir şekilde ulusların farklılıklarına saygı duyulduğu, yaptırım gücü olan Avrupa Birliği gibi bir gönüllü devletler birliğidir.

2. Rawls: *Halkların Yasası*

Rawls'un *Halkların Yasası*'nda Kant'ın *Ebedi Barış* metninde bahsettiği fakat detaylandırmadığı halklar arasındaki sözleşme fikrini somutlaştırmaya çalıştığını, bunun nasıl bir sözleşme olabileceğine ilişkin bir tasarı sunduğunu ve bu açıdan Kant'ın fikirlerini 20. yy. taşınması noktasında Kant düşüncesine önemli bir katkıda bulunduğunu ifade etmeliyiz. Rawls, halkların ebedi barışı tesis edecek, devletler arasındaki ilişkileri düzenleyecek, anlaşmazlıkları çözüme ulaştırabilecekleri temel ilkeler üzerinde anlaşacakları hipotetik bir uluslararası başlangıç durumu ve

⁶ Bu, toplumları birbirlerinden dilleri ve dinleriyle ayıran doğanın arzusuna terstir (1984: 247). Ayrıca, evrensel monarşi hükümler alanı genişledikçe adalet ve hukuku sağlamakta gücünü yitirecek ve zamanla “ruhsuz bir despotizm yerini anarşiye” bırakacaktır (Kant 1984: 247; Rawls 2003: 37, dipnot 40). Rawls da benzer nedenlerle bir dünya hükümetinin küresel bir despotizm olacağını ve onu oluşturan farklı halkların ayrılık mücadeleleriyle uğraşan kırılğan bir imparatorluk haline geleceğini söyler (2003: 37).

⁷ Kant, “Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi” 7. önermesinde, doğal durumun bir savaş durumu olması sebebiyle, bireylerin yasalarla korunan bir sivil toplum kurması gibi, devletlerin de yasalarla düzenlenen bir milletler federasyonuna er ya da geç (istemeseler de) gireceklerini söyler.

⁸ Kant, yine “Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi” eserinde bireylerin ve devletlerin aynı sosyal (yıkıcı ve rekabetçi) güdülerden mustarip olduğunu, nasıl bireylerin bu sosyal güdülerini onları doğal durumdan çıkmaya ve bir hukuk devleti çatısı altında birleşmeye itiyorsa devletleri de uluslararası doğal durumdan çıkmaya ve tek bir birleşmiş irade-federasyon altında toplanmaya itecektir demektedir.

sözleşme fikri tasarlar. Rawls halklar arasındaki bu ikinci sözleşmeyi vatandaşlar arasındaki birinci sözleşmenin bir devamı ve büyük ölçüde benzeri olarak tasarlar. Burada ilk başlangıç durumuyla iki önemli fark göze çarpar: İlki, halklar arasındaki ikinci başlangıç durumunun iki aşamalı olmasıdır. İlk aşamada liberal demokratik toplumların başlangıç durumunda ve bilgisizlik perdesi altında Rawls'un önerdiği Halkların Yasasını kabul edecekleri gösterilir, ikinci aşamada ise (liberal olmayan) düzgün toplumların da liberal toplumların kabul ettikleri aynı yasaları kabul edeceğini ve barış topluluğuna katılacağı gösterilir (Rawls 2003: 67; bkz. Tablo-1). Yani, Rawls bu uluslararası topluluğu ilk olarak siyasal liberal ve demokratik toplumların katıldığı (ve onlarla başlayan) bir Halklar Topluluğu olarak tasarlar, daha sonra liberal olmayan fakat yapısı gereği asgari bir takım şartları sağlayan Düzgün Halkların da aynı ilkeler üzerinde fikir birliği sağlayacağını ve topluluğa gönüllü olarak katılacağını göstermeye çalışır.⁹ Halkların temsilcileri başlangıç durumunun ilk aşamasında yine *bilgisizlik perdesine* tabidirler: temsil ettikleri halkın topraklarının büyüklüğünü, nüfusunu, doğal kaynaklarını ya da görece gücünü bilmezler, fakat liberal toplumları ve liberal demokratik toplumların temel çıkarlarını temsil ettiklerini bilirler (benzer şekilde ikinci aşamada da düzgün toplumlar, düzgün toplumları ve onların çıkarlarını temsil ettiklerini bilirler). Halklar (*Peoples*) temelde güvenliklerini, topraklarını ve vatandaşlarının refahını güvence altına alan siyasal bağımsızlıklarını, sivil özgürlüklerini ve özgür kültürlerini korumaya çalışırlar (2003: 36). Bu çıkarlar ışığında, Halkların Yasasının ilkelerini kabul ederler. Burada normatif zemini bilgisizlik perdesinin sağladığı

⁹ Liberal olmayan düzgün hiyerarşik toplumların özellikleri şu şekildedir. Bu halklar saldırgan değillerdir, ortak iyi fikrine dayalı bir adalet anlayışları uyarınca insan haklarını güvence altına alırlar. Bu haklar liberal toplumdaki insan hakları tahayyülü gibi geniş değil (liberal değerleri evrensel değerler olarak empoze etmemek kaygısıyla) sınırlıdır: Yaşama hakkı (asgari geçim ve güvence araçları), özgür olma hakkı (kölelikten, serflikten ve dini baskıdan), mülkiyet hakkı (özel mülk) ve doğal adalet (benzer davaların benzer şekilde ele alınması) olarak resmi eşitliği sağlarlar. Toplumsal iş birliği sistemleridirler, yani köleliğe dayanmazlar. Vatandaşlar arasında birliktelikleri zora değil, bir ortak iyi fikrine dayandığına dair makul bir inancın varlığı söz konusudur. (2003: 69; 84) Demokratik olmamakla birlikte düzgün bir danışma hiyerarşisinin varlığı, yani toplumdaki grupların görüşlerini beyan edebilmelerini ve muhatap alınmalarını sağlayan, itirazların toplumun ortak iyi anlayışı temelinde cevaplanabilmesine olanak veren kurumların varlığı (2003: 76-77).

tarafsızlık (halkların eşit ve adil konumlanması, yani halkların uluslararası ilişkilerin doğası ve dinamikleri ve kendi toplumlarının özellikleri hakkında aynı şeyleri bilmeleri ve bilmemeleri) ve makullük, yani halkların ileri sürdüğü iş birliği ilkelerinin başka halklar tarafından da kabul edilebilecek ilkeler olması belirler. Makul olan halklar, makul vatandaşlar gibi kendileri ile eşit olan halklarla hakkaniyetli koşullar altında işbirliğine girmeye istekli olacaklardır ve sadece bu tür ilkeleri sözleşmenin koşulu olarak ileri süreceklerdir. Makullük, halkların kendileriyle benzer çıkarlara sahip olan diğer halklara eşitlik ve karşılıklılık (reciprocity) ilkesi doğrultusunda kabul edebilecekleri/hemfikir olabilecekleri iş birliği/sözleşme koşullarını önermeleridir (2003: 36). Makullük kriteri, bir takım koşulları ve sözleşme şartlarını (örneğin sömürge olmayı kabul etmek gibi) , karşılıklılık ve kabul edilebilirliği ihlal etmelerinden dolayı dışarıda bırakmaktadır.

Burada Rawls ve Kant arasında önemli bir farka işaret etmemiz gerekiyor. Rawls Halkların Yasasına temel olarak devletleri değil halkları almaktadır. (Büyük oranda bu halkların devletleri de vardır.)¹⁰ Bu Kant'la en temel farklılıklarından biridir. Rawls'a göre halkları devletlerden ayıran en önemli fark halkların ahlak kapasitelerinin olması, yani hak ve adalet duygusuna sahip olmaları ve başka halklara kendileri için istedikleri aynı hak ve özgürlükleri tanımak isteyecek olmalarıdır. Buna karşın devletler, zaman zaman onları oluşturan halkların çıkarlarını da yok sayarak (maddi kazanç sağlamak, tahakküm alanını genişletmek ve yayılmacı saiklerle savaşa girmek gibi) her zaman devlet çıkarlarına öncelik verirler. Rawls, ilkelerini belirlerken devletleri değil de hakları temel almasının bir diğer sebebinin de devletlerin egemenlik yetkilerini sınırlandırmak olduğunu söyler. Dolayısıyla devletlerin egemenlik yetkileri Halkların Yasasına öncü değildir,

¹⁰ İleride göreceğimiz üzere, Rawls'a getirilen eleştirilerden en önemlisi bireyleri değil halkları uluslararası hukukun temel birimi olarak almasıdır. Bu bireyleri eşit ahlaki kişiler olarak değil öncelikle bir topluluğun üyeleri olarak alması açısından, bireylerin çıkarlarını değil halkları ve onların çıkarlarını temel alan ve korumaya çalışan bir uluslararası siyaset teorisi üretmektedir. Bireyin hakları ancak insan hakları yoluyla—9. dipnotta açıklandığı üzere liberal değerlerden arınmış bir insan hakları anlayışı çerçevesinde—korunabilmektedir.

tam tersine bu yasa tarafından gerekçelendirilir ve sınırlandırılabilir. Bu yaklaşım—yani devlet egemenliğinin mutlak olmayışı ve Halkların Yasasına göre belirlenmesi— hükümetlerin geleneksel savaşa yetkilerini ve sınırsız ülke içi özerkliklerini (kendi halkına karşı davranışlarını) sınırlandırmamıza olanak verir. Rawls bunun uluslararası hukuktaki tarihsel gelişmelerle ve genel kanıyla da uyumlu bir yaklaşım olduğunun altını çizer. Bu şekilde, ikinci başlangıç durumunda halklar kendi devletlerinin egemenlik yetkilerinin kapsamının ne olacağını da kararlaştırırlar. Bu sayede Rawls, Kant'ın ulusal egemenlik ile evrensel hukuk arasındaki sıkışmasından —Kant hiçbir suretle devletlerin iç işlerine karışmayı uygun bulmaz (2003: 230)— evrensel insan haklarının iç ve dış egemenliği kısıtlayabileceğini öne sürerek kurtulur (Smith ve Fine 2004: 12). Rawls'a göre: “İnsan hakları makul bir Halkların Yasasında özel bir rol oynayan haklar sınıfındandır: İnsan hakları savaş nedenlerini ve biçimini sınırlar ve bir rejimin içerideki özerkliğine sınırlar getirir.” (2003: 85).

Birinci ve ikinci başlangıç durumları arasındaki ikinci fark ise, ilk başlangıç durumunda temsilciler kendilerine sunulan alternatif adalet anlayışları arasından hakkaniyet olarak adaleti seçerken, halklar arasındaki ikinci başlangıç durumunda Rawls'un listelediği prensipler üzerine yoğunlaşacak ve bu prensiplerin çeşitli yorumları arasında bir seçim yapacaklardır (2003: 43). Yani, ikinci başlangıç durumunda, ilkelerin başarısını belirleyen, Rawls'un ortaya koyduğu ve tarihsel deneyimin bir ürünü olan halihazırdaki listenin Rawls'un önerdiği yorumunun kabul edilecek olmasıdır. Bu liste özgür ve demokratik toplumların bilinen ve geleneksel ilkelerinden oluşur, tarihsel deneyimden ve hukuk ilkelerinden derlenmiştir. İlkeler özetle halkların bağımsızlığını ve eşitliğini, kendi kaderini belirleme hakkını, başka devletlere müdahale etmeme yükümlülüğünü, anlaşmalara uymayı, insan haklarına saygı göstermeyi ve savaş durumunda uyulması gereken sınırlamaları ve yardım yükümlülüğünü kapsar. İlkeler üzerinde fikir birliği kolay görünse de bu ilkelerin yorumu büyük görüş ayrılıklarına gebe (2003: 38). Örneğin, kendini savunma hakkı hangi hallerde meşru sayılacaktır, içişlerine

müdahale etmeme kuralı hangi hallerde ihlal edilebilecektir (örneğin yasa tanımaz devletler özelinde ve ağır insan hakları ihlalleri olduğu durumlarda). Yardım yükümlülüğünün hangi hallerde ortaya çıktığı, şekli, miktarı ve süresinin ne olması gerektiği görüş ayrılıklarına açıktır.¹¹

Tablo-1: İki başlangıç durumu

İdeal Kuram	İlk Başlangıç Durumu: Adalet ilkeleri üzerinde varılan fikir birliği	
İdeal Kuram	İkinci Başlangıç Durumu: Halklar Yasasının ilkelerinin üzerinde varılan fikir birliği	1.Aşama: Makul Siyasal Liberal Toplular
		2.Aşama: Düzgün Hiyerarşik Toplular (Hoşgörü ilkesi)
İdeal Olmayan Kuram	Halklar Yasasına tabi olmayan ve Halklar Topluluğuna girmeyen ülkelerle ilişkilerin düzenlenmesi ve bu toplumlara karşı haklar ve yükümlülüklerin belirlenmesi (Müdahaleler, savaşa girme hakkı ve yardım yükümlülüğü)	i. Yasa Tanımayan Toplular ii. Zorluk İçindeki Toplular iii. Yardımsever Mutlakiyetçi Toplular

¹¹ Bu makale kapsamında, bu maddelerin her birine ilişkin Rawls'un yorumunu tartışmamız mümkün değil. Fakat, bir fikir vermesi açısından çok tartışılan iki noktaya değinmeliyiz. Rawls, küresel yeniden dağıtım adaleti gibi sürekli zengin ülkelerden fakir ülkelere kaynak aktarımının gerekliliğini savunan kozmopolit teorilerin aksine ekonomik yardım yükümlülüğünü geçici bir eylem olarak düşünür (bu toplular kendi düzgün toplumlarını kurana kadar) ve liberal olmayan toplumlara dışarıdan müdahale etmek yerine bu toplumların liberal toplumlarla kültürel ve ticari ilişkilerinin sonucunda ve kendi vatandaşlarından doğan bir taleple liberal demokratik toplumlar haline gelmelerini tercih eder. Bunların ilki, başka gerekçelerin yanı sıra, yardım olgusunun hiyerarşik bir durum yaratması ve sadece geçici bir rahatlama getirmesi (dolayısıyla yardım yükümlülüğünün kadınların toplumdaki statüsünü iyileştirme gibi yapısal değişiklikler yaratması şartıyla kullanılması gerektiğini söylüyor), ikincisi ise liberal bir iyi yaşam anlayışına dayanan müdahalelerin bu toplumlar tarafından kültürlerine yapılmış bir saldırı olarak algılanması sebebiyle reddedilmektedir.

Rawls *Halkların Yasası*'nda Kant'ı takip edeceğini, zaten tarihsel olarak gelişmiş olan yeterli derecede adil anayasal demokrasi anlayışından yola çıkacağını ve bu anlayışı tüm liberal ve düzgün halklara “genişletebileceğimizi” söyler (2003: 23). Kant da bu federasyonun tarihsel olarak aşamalı bir şekilde ortaya çıkacağını düşünmüştür. Ona göre bir ulus özü gereği barışa eğilimli olacak bir cumhuriyet biçiminde kurulduğunda, böyle federatif bir ittifakın merkezi ve başlangıç noktası da kurulmuş olacaktır. Öteki devletler de bu devlete/merkeze katılacak ve federasyon genişleyecektir (1984: 239). Rawls da Kant'a referansla, ancak “iyi düzenlenmiş, yeterli derecede adil halklar” var olduğunda ve “hükümetlerinin eylemlerini daha geniş siyasal, ekonomik, toplumsal iş birliği çerçevesinde koordine etmeyi öğrendiğinde” bu haklardan oluşacak bir topluluğun aynı zamanda “tatmin edilmiş” halklardan oluşan bir grup olacağını belirtir (2003: 20). Bu şu anlama gelmektedir: temel ihtiyaçlarını ve çıkarlarını karşılamış bir toplumun savaşmak için daha az nedeni kalacaktır ve bu toplumlar başka toplumlara dinlerini kabul ettirme ya da toprak ele geçirme gibi saldırgan sebeplerle savaşa girmeyeceklerdir. Kendi çıkarlarını karşılıklı müzakere ve ticaret yoluyla sağlayacaklardır. Rawls'un bu argümanı, Kant'ın ebedi barışı tesis edecek üç “nihai” maddenin ilkinde: her devletin sivil anayasasının cumhuriyetçi olması şartıyla benzerdir. Kant'a göre, ebedi barış cumhuriyetçi bir devletin iç dinamikleri sayesinde mümkün olacaktır, bu da vatandaşların erdemliliğinin bir sonucu değil aydınlanmış kişisel çıkarlarının bir sonucu olarak ortaya çıkacaktır: Millet iradesini temel alan cumhuriyette savaş kararı sadece vatandaşların rızasıyla verilebilir, savaşın bütün yükünü vatandaşların taşıdığı düşünülüğünde, savaş kararının ancak en son çare olarak kendini savunma gayesiyle verileceği açıktır (1984: 234). Ayrıca, Kant zenginliğin ve refahın barış şartlarında arttığını, ticaret yaşamının barışı talep ettiğini söyler. Benzer bir görüş, Habermas'ın anayasal yurtseverliğin kozmopolit dayanışmaya doğru nasıl genişleyeceği/evrileceği fikrinde de bulunur. Habermas'a göre, Kant'ın düşündüğü şekliyle doğanın ebedi barışın tesisindeki garantör rolü (*Genel Tarih* eserindeki haliyle, doğada bir amaçlılık, bir plan, ya da insanın bir tür olarak nihai

bir amaca doğru ilerlemesi fikri) ortadan kalktığında ebedi barışın tesisi aktif vatandaşlara ve entelektüellere düşmektedir (Mertens 2002: 69). Liberal hak ve özgürlükleri garanti altına alan bir anayasa etrafında kurulan bir toplumsal birlik ve buna yaslanan bir anayasal yurtseverlik fikri, temel insan haklarının ve özgürlüklerin dünyadaki herkes için sağlanmasını isteyen, bunu mesele edinen, yerel hükümetleri uluslararası ve ulusüstü birliklere katılmaya ve uluslararası ilişkilerde hükümetleri temel insan hakları ve özgürlüklerinin yaygınlaştırılması amacı doğrultusunda hareket etmeye zorlayacak vatandaşların sayısının artmasını sağlayacaktır (Habermas 2001). Habermas'a benzer bir şekilde Rawls da uluslararası barışın imkanını liberal halkların varlığında ve gelişmesinde görür: "liberal bir halk, vatandaşlarının tümüne ve bütün halklara makul bir adalet sağlamaya gayret eder; liberal bir halk adalet ve barışı koruyacak benzer karakterdeki öteki halklarla birlikte yaşayabilir. Gerçekçi bir ütopyaya ulaşma umudumuz makul ve liberal anayasal (ve düzgün) rejimlerin kalıcı bir Halklar Topluluğu yaratacak kadar kurumsallaşmış ve etkili olmasına bağlıdır." (2003: 31)

Burada önemli bir noktaya işaret etmeliyiz. Rawls'un Kant'ın devletler federasyonu fikrine getirdiği bir diğer yenilik de bu federasyonun genişleme sürecinde devletler arasındaki rejim farklılıklarının kalıcı olacağı ihtimalidir.¹² Çağının deneyimiyle yazan Rawls'a göre bütün dünyadan liberal demokratik toplumlar haline gelmeleri ve liberal toplumların ideallerine uygun yaşamaları beklenemez. Düzgün hiyerarşik bir toplum da kendi halkına liberal bir toplumdaki gibi adil ve eşit davranmasa dahi, adil ve makul bir Halkların Yasasına riayet etmeyi taahhüt ettiği ölçüde Halklar Topluluğunun eşit ve saygın bir üyesi olabilecektir. (Bu bağlamda liberal hoşgörü, Batı tarzı bir liberal demokrasi anlayışının ve buna

¹² Kant, barış federasyonunun ne kadar genişleyebileceği ya da cumhuriyet rejiminin ne kadar yaygınlaşacağı ile ilgili konuşmamış olsa da *Genel Tarih* metni ve Kant'ın aydınlanma düşüncesi göz önüne alındığında bunun ilerleyen insanlık tarihinin nihai yönü ve hedefi olduğu düşünülebilir. Rawls'un çoğulculuğun uluslararası ilişkilerin kalıcı bir özelliği olarak kabulü ve bu kabulün Halkların Yasasının merkezini oluşturması Beitz'e göre çağdaş kozmopolit teorilere kıyasla en önemli erdemidir (2000: 695).

paralel gelişen iyi yaşam anlayışının başka toplumlara dayatılmaması, asgari koşulları sağlaması şartıyla liberal olmayan toplumların da Halklar Topluluğunun saygın üyeleri olarak görülmesi gerektiği fikridir.)

Bu noktada Kant'ın "ebedi barış mümkündür" tezine geri dönmek ve onu Rawls'un "gerçekçi ütopya bir hayal midir?" tartışmasıyla ilişkilendirmek istiyorum. Rawls'a göre *Halkların Yasası* "gerçekçi"dir çünkü Rousseau'nun izinde "insanları oldukları gibi, yasaları ise olabilecekleri gibi" ele almaktadır, aynı zamanda "ütopik"tir, çünkü Kant'ın izinde ahlak ve politikayı yakınlaştırmaya çalışmaktadır (2003: 11-14). Rawls, Kant kadar iyimser olmamakla birlikte Halklar Topluluğu (Kant'ın *foedus pacificum*'unu) idealini hedeflemekten başka şansımız olmadığını söyler. Kant'ın aydınlanmacı ve ilerlemeci yanı böyle bir topluluğun kolay olmasa bile bir gün kurulabileceğini umarken (doğanın amaçlılığı ve tarihsel ilerleme fikri üzerinden), Auschwitz gibi bir felakete tanık olmuş 20 yy. için bu düşünce bir hayal olabilir. Rawls bu karamsar görüşe karşı hem Hitler'in hem de Avrupa tarihi boyunca yaşanan birçok savaşın dini saiklerle ya da din temelli söylemlerle yapıldığının altını çizer. Buna karşın, siyasal liberalizm toplumsal birliğin dini, felsefi ya da ahlaki bir birliğe (ortaklığa) dayanmadan makul bir siyasal hak ve adalet anlayışına yaslanarak tesis edilebileceğini göstermektedir (Rawls'un *Siyasal Liberalizm* kitabının hedefi bunun mümkün olduğunu göstermektir). Dolayısıyla, toplumsal birliklerini bu şekilde kuran siyasal liberal demokrasiler var oldukça ve çoğaldıkça gerçekçi ütopya mümkündür. Rawls'a göre, buna ek olarak, tarihi kötülükler karşısındaki karamsarlığımız "başkalarının yanlış, kötü ve şeytanca davranışları"nın bizi de yok etmesine sebep olacaktır. Biz ise tam tersine "halklar arasında makul ve işlerliği olan bir siyasal doğruluk ve adalet kavramı geliştirerek bu umudu desteklemek ve güçlendirmek zorundayız"dır. (2003: 23) Böyle bir ideal, yani bir *barış sözleşmesi*, bize hedefimizi ve bu hedef doğrultusunda nasıl çalışmamız gerektiğini gösterecektir. İdealimiz olmadan ne neye ulaşmaya çalıştığımızı ne de ona ulaşmak için ne yapmamız gerektiğini bilebiliriz. (Bu aynı zamanda ideal kuramın gereksiz, hatta burada ve şimdi adaleti tesis etmemizi geciktiren bir

etkisinin olduğunu ileri süren Amartya Sen (2011) eleştirisine verilen bir cevaptır.) Gerçekçi ütopya bütün halkların Halkların Yasasını (idealini) kabul edip uyguladığı bir dünyadır (2003: 98). Yapmamız ve üzerinde düşünmemiz gereken ise bu ideale hangi kurumları inşa ederek yaklaşacağımızdır.

3. Rawls'un Kant Yorumuna Getirilen Eleştiriler

Rawls'un uluslararası siyaset teorisi ilgili tatminsizlikler ve hoşnutsuzluklar iki başlık altında toplanabilir. Bunlardan ilki, Rawls'un *Halkların Yasası*'nın çağımızın şartlarına ne ölçüde uygun, sorunlarımızı çözmekte ne ölçüde başarılı olacağına odaklanır. İkincisi ise Rawls'un ne ölçüde Kant'ın *Ebedi Barış*'taki önerisini geliştirebildiği, ya da doğru bir ekseninde geliştirip geliştirmediğini sorgular. Thomas Pogge ve Seyla Benhabib gibi kozmopolitan düşünürler, Kant'ın görüşünün dünya yurttaşlığı ve kozmopolitan hak doğrultusunda geliştirilebileceğini, bunun Kantçı ruha daha uygun olduğunu savunurlar. Bu düşünürlere göre Rawls'un *Halkların Yasası* tutucu ve *status quo*'cudur. Çünkü devletçidir, uluslararası hukuk ve devletler topluluğu fikri de temelde devletleri ve devlet sınırlarını temel alır. Yine, Pogge'a göre (2012), ancak küresel bir adalet (ve fark ilkesinin uluslararası bir şekilde yorumlanması ve hayata geçirilmesi) Kantçı ruha daha sadıktır.¹³ Pogge'a göre Rawls, *Halkların Yasası*'nda, *Bir Adalet Teorisi*'ndeki radikalliğinin (fark ilkesi özelinde) çok gerisine düşmektedir. Rawls, yeniden dağıtım adaletini savunan *Bir Adalet Teorisi*'nin aksine, *Halkların Yasası*'nda küresel bir yeniden dağıtım adaletini zaruri görmez.¹⁴ Rawls, bunun yerine, refah içindeki devletlerin zorluk içerisindeki toplumlara karşı yardım yükümlülüğünden bahseder (2003: 116-122). Beitz'e göre, Rawls'un yardım yükümlülüğü koşulu halihazırdaki uygulamalara kıyasla zengin

¹³ Pogge'a göre (2012) Kant, bir dünya monarşisi fikriyle dünya genelinde tek bir egemen devlet fikrini reddetmektedir, fakat küresel ölçekte geçerli, bireylerin ve devletlerin davranışlarını değerlendirebileceğimiz kozmopolit ahlaki kriterleri reddetmez. Bu sebeple, küresel bir adalet fikri Kant'ın kozmopolitanizminin doğal bir uzantısıdır.

¹⁴ Pogge'a göre devletler *Bir Adalet Teorisi*'nde Rawls'un varsaydığı gibi kapalı toplumlar ve bu sebeple kapalı üretken iş birliklikleri olmadıkları için, yani üretken iş birliğinin ulusal değil küresel olması sebebiyle, küresel bir yeniden dağıtım adaletine ihtiyaç vardır (1988: 233).

uluslara daha fazla sorumluluk yükleme noktasında ilerici bir tutum olsa da kozmopolitan siyaset teorisinin egaliteryen hedeflerinin gerisine düşmektedir. Ona göre, idealimiz yine de uluslararası bir yeniden dağıtım adaleti ilkesi ve kaynakların ve zenginliğin adil paylaşımı olmalıdır (Beitz 1999: 149-150). Benhabib'e göre, Rawls'un bu yaklaşımı, küresel adaletsizliklerin temelindeki sömürgecilik tarihi ve halihazırdaki küresel hegemonik ilişkileri (global şirketlerin ve güç odaklarının devletlerin elit-yönetici kesimleriyle işbirliği içerisinde halkı sömürdükleri dinamikleri) göz ardı etmektedir (2004: 1777-8). Bir diğer deyişle, *Halkların Yasası*'nın ideal ve dünyevi olmayan karakteri, güç eşitsizlikleri ve mevcut siyasi kutuplaşmaları gerektiği kadar cevaplayamamakta, çözüm üretmekte yetersiz kalmakta, yer yer naif bir yaklaşımdan öteye geçememektedir (Smith ve Fine 2004: 13).

Benhabib (2004) Rawls'un bireyleri değil de halkları (ulusları) uluslararası adaletin temel birimleri olarak almasını Rawls'un Kant'ın liberal kozmopolitanizminden uzaklaşması ve liberal milliyetçilikle yakınlaşmasının bir göstergesi olarak okur. Uluslararası sınırları verili alan bu yaklaşım toplumları kapalı varsaymakta, göçü şeytanlaştırmakta (göçü halkların politik kültürüne bir tehdit olarak görmekte) ve ev sahibi halkın (siyasi ve toplumsal kültürünü ve anayasal ilkelerini korumak için (Rawls 2003: 40, dipnot 48) çıkarları gözetilerek sınırlandırılabilirliğini söylemektedir. Buna karşın Benhabib, göç ve mültecilik sorununun ancak insan onurunu ve haysiyetini merkezine alan, insanı eşit ve saygın ahlaki varlıklar olarak gören bir dünya vatandaşlığı fikriyle ele alınabileceğini söyler. Benhabib'e göre Rawls, mevcut göç gerçeğini hafife almakta ve göç alan devletlerin lehine ve onların (ekonomik ve kültürel) çıkarlarını temel alarak çözmeye çalışmaktadır. Benzer bir şekilde, Joseph Carens (1987) halkları değil de bireyleri eşit ve özgür ahlaki kişiler olarak alan küresel bir başlangıç durumunun ve sadece sosyal ve ekonomik statümüzü, cinsiyetimizi ve diğer aidiyetlerimizi perdeleyen değil, zengin ve fakir bir ülkeden olup olmadığımızı ve hatta bir ülkenin vatandaşı olup olmadığımızı dahi bilmediğimiz bir bilgisizlik perdesinin, mülteciler

lehine ve sınırların esnemesini gerektirecek ilkelere bizi götüreceğini söyler. Yani Carens'a göre, küresel sözleşme fikri halklar arasında değilde bireyler arasında gerçekleştiğinde Rawls'unkinden çok farklı sonuçlar vermektedir.¹⁵ Bu düşünürlere göre, Rawls'un uluslararası adaletin birimi olarak halkları alması yeterince gerekçelendirilmemiş bir kuramsal tercihtir.

O'Neill'e göre Rawls'un önerisi zamanının şartlarını düşündüğümüzde yeterince radikal değildir. Kant'ın yazdığı tarihsel dönemde ilerlemeci olan Kant'ın görüşleri, Rawls'un çağında bize yeni ve ilerlemeci bir şey söylememektedir. (O'Neill, 2003) Fakat 20 yy.'ın tarihsel deneyimiyle yazan Rawls, kanımca aydınlanma eleştirisi, çokkültürlülük, kültür emperyalizmi, oryantalizm, postkolonyal eleştiri ve insan haklarını koruma gayesiyle yapılmış birçok emperyalist müdahaleyi dikkate alarak yazmaktadır ve ilerleme konusunda Kant kadar iyimser değildir ve liberal müdahaleler ("başka toplumları liberalleşinceye kadar biçimlendirme" tarzı söylemler ve dış politikalar) konusunda temkinlidir (s. 64). Kant'ın aydınlanmanın yavaş olacağı fikrine benzer bir şekilde, düzgün halkların kendi içlerindeki "muhaliflerin gayretleriyle yavaş yavaş değişebileceklerini" ve kendilerini "kendi bildikleri yoldan yenileyip daha iyi hale gelebileceklerini" umar (2003: 65-66). Yine Kant'ın zamanla liberal cumhuriyetçi devletlerin sayısının artacağına ilişkin umuduna karşı, Rawls hiyerarşik ve liberal olmayan devletlerin her zaman varolabileceği ihtimalini de ciddiye almakta, teorisinin merkezine yerleştirmektedir.

¹⁵ Bu doğru olmakla birlikte, Rawls'un amacını yansıtmamaktadır. Charles Beitz vatandaşlar arasındaki ilk sözleşmeyle halklar arasındaki ikinci sözleşmenin tamamen benzer olmadığına dikkat çeker. İlk durumda bir devletin vatandaşı olan bireyler tabi oldukları kurumları şekillendirecek prensipleri seçerken, ikinci başlangıç durumunda halklar birbirleriyle ilişkilerinde riayet edecekleri ilkeleri seçmektedirler, uluslararası kurumları şekillendirecek prensipleri değil. Benzer şekilde, ikinci başlangıç durumu bütün halkaların aynı anda katıldığı bir sözleşme değildir, liberal halkların oluşturduğu ve zamanla genişleyen (ve hiçbir zaman yasadışı devletleri yapıları gereği kapsamayacak) bir birliktir (2000: 675-6). Rawls'un niyeti Kant'ın cumhuriyetin zamanla cumhuriyetler federasyonuna evrileceği fikrine benzer bir şekilde siyasal liberal demokrasilerden doğacak uluslararası bir birliktir.

4. Kant'ın Çok Veçheli Kozmopolitanizmi

Bu eleştirileri değerlendirebilmek ve Rawls'un yorumunun niteliğini daha iyi görebilmek için Kant'ın çok veçheli kozmopolitanizmini daha detaylı incelememiz gerekiyor. Pauline Kleingeld (2016) çağdaş siyaset felsefesinde kozmopolitanizmin bireylerin bir devletin vatandaşı olmalarından bağımsız olarak "dünya vatandaşları" olarak kabul edildiği normatif bir küresel adalet anlayışı olduğunu altını çiziyor ve Kant'ın kozmopolitanizmi bu şekilde kullanmadığını ileri sürüyor. Kleingeld'e göre, Kant'ta ahlaki ve siyasi (politik-legal) olmak üzere iki tür kozmopolitanizm bulunuyor.¹⁶ Kant'ın siyasi kozmopolitanizmi diyebileceğimiz görüşü sivil kozmopolit durumu, bağımsız devletlerin bir savaş durumu olan doğal durumdan çıktıkları, ortak bir yasa altında var oldukları sivil federatif bir düzen olarak tahayyül ediyor. Bu doğrultuda, *Ebedi Barış* metni, kozmopolit hakkı, bir devlet ile yabancılar arasında, misafirperverlik hakkı üzerinden kurar. Fakat, Kant'a göre, yabancıların bir insan topluluğunun saygın üyeleri olmalarından ötürü bir devletin sınırlarına koşulsuz bir giriş hakkı ya da misafirlik hakkı yoktur. Koşulsuz misafirlik hakkı ancak giriş isteğinin geri çevrilmesi kişinin hayatına malolacağı durumlarda (hayati tehlike sebebiyle sığınma hali olarak) ortaya çıkmaktadır. Kant gemisi batan denizcilerin denize geri gönderilmesi örneğinde bu kişilerin güvenli ayrılma koşulları oluşana kadar misafirlik hakkına sahip olduklarını söyler (Kleingeld, s.18). Aynı örneğe referansla, David Miller (2024) Kant'ın tehlike altındaki kişilere verdiği sığınma hakkının, kitlesel göç hakkı olarak yorumlanmasının yanlış bir Kant okuması olduğunu savunur. Kant, bir yabancıнын bir ülkeye giriş talep etme ve oradaki toplumla ilişkiye girme hakkını "dünyanın başlangıçta bütün insanlığın ortak kullanımına verilmiş" olmasında temellendirmesine rağmen bu doğal ve verili ortaklık, halihazırda uluslar tarafından paylaşılmış ve mülkiyetle parçalara

¹⁶ Benzer bir görüş için Georg Cavallar (2012) "Cosmopolitanism in Kant's Philosophy" makalesine bakılabilir.

bölünmüş bir yerkürede insanların sınırsız seyahat edebilmelerine ve diledikleri gibi yerleşmelerine yönelik bir hakkı doğurmamaktadır (1984: 241-2, 1797/1991:172). Kant'a göre, kalıcı ikamet, arkadaşlık ve ilişki için ayrıca bir sözleşme gerekmektedir (Kant açıkça bunun nasıl bir sözleşme olacağını belirtmese de günümüzdeki vatandaşlığa kabul sözleşmelerini akla getirmektedir.) Ayrıca, tartışmanın bağlamının çoğu zaman "ticari etkileşim" olması ve misafirlik hakkının ihlali örneklerinin bir yabancıya düşman olarak ya da ona konukseverliğe aykırı bir şekilde davranılması olduğu vurgulanmalıdır (Kant'ın kendi örnekleri kazaya uğramış talihsiz kişileri köleleştirmek, göçebe kabilelerin yanlarına yaklaşanı soymaları şeklindedir). Tam tersi örnekler de (Amerika ve Baharat adaları gibi siyahilerin yaşadığı topraklar ve Hindistan) Kant'ın niyetini ve konuştuğu bağlamı daha iyi görmemize olanak sağlamaktadır. Dünyanın başlangıçta insanlığın ortak kullanımına verilmiş olması bugün bazı halkların (Batı'nın) başka halkların yaşadığı toprakları işgal etmesine, kaynaklarını kullanmasına ve oradaki hakları yok saymasını meşru kılmaz. Yine, Kant Çin ve Japonya'nın Batılı tacirleri ülkesine sokmak istememesini sömürgecilik deneyimi ışığında anlaşılır bulmaktadır (1984: 241-2). Yani bir halkın bir toprak üzerinde yaşayagelmiş olması, o toprak üzerinde o halka egemenlik hakkı doğurmaktadır. Kant'a göre, her devlet egemenlik hakkı kapsamında ülkesine yapılacak girişi ve göç hakkını kontrol edebilir ve gerektiği hallerde sınırlandırabilir.¹⁷ Bu ve benzeri pasajlarda, Kant'ın devlet egemenliğini bireylerin kozmopolit misafirlik hakkına karşı üstün tuttuğunu görüyoruz.

Kant'ın ahlaki kozmopolitanizmi ise Stoiklerin dünya vatandaşı görüşüne benzer bir şekilde bütün insanları ahlaki doğaları ve kapasiteleri gereği tek bir

¹⁷ Kant'ın Çin ve Japonya örneğinde yabancıların (Batılı tüccarların) bir ülkeye girişi sömürgecilik tehlikesi gerekçesiyle sınırlandırılmaktadır. David Miller (2024), göçün sınırlandırılması hakkının "toplumun siyasi ve kültürel bütünlüğünü koruma" amacıyla da kullanılabileceğini ileri sürer. Böyle bir tehlike Kant zamanında mevcut değildir, fakat Miller'a göre ulusal çıkarları korumak amacıyla göçü sınırlama hakkı Kant'a göre meşrudur. Kanımca, bu yoruma karşı, Benhabib gibi çağdaş kozmopolitler, Kant'ın dünya üzerinde insanların etkileşimini ve hareketliliğini olumlu bir gelişme olarak değerlendirdiğini belirterek, Kant'ın kültürel değişimden ve kaynaşmadan milliyetçiler kadar korkmayacağını ileri sürebilirler.

amaçlar krallığının, yani ahlaki bir dünya topluluğun üyesi olarak düşünmesinde ifadesini bulur. Kant'a göre insanlık aleminin (topluluğunun) her bir üyesi insan olmalarından ötürü "saygınlık" sahibi ve sadece bir araç olarak değil her zaman kendi içinde bir amaç olarak görülmeli (1797/1991: §6). Yani Kant'a göre, her insan politik aidiyetlerinden bağımsız olarak bu evrensel ahlaki alemin bir üyesi olmasından dolayı bir dünya vatandaşıdır. Fakat Kant, nereli olduğu sorulan Kinik Dyojen'in politik aidiyetini redderek "bir dünya vatandaşıyım" tavrını benimsememektedir ve politik olarak farklı aidiyetleri reddetmemektedir (Nussbaum, 2004).¹⁸ Nussbaum da bize Kant'ın Stoiklerin ahlaki kozmopolit yönünü benimsediğini, yani onlardan "insanlıktaki özgür rasyonel varlıkların krallığı fikri"ni aldığını, fakat bunun politik teorisinde sadece regülatif bir ideal olarak kaldığını belirtir. Özetle Kant, hem bir ahlaki topluluğa ait olmamızda temellenen ahlaki varlığımızı hem de politik bir topluluğa ait olmamızda temellenen politik varlığımızı birlikte düşünmektedir, Kant'ın teorisi bu iki gerilimli fikri bir arada tutmaya çalışmaktadır.

Sonuç

Bu noktada, Kant'ın ahlaki kozmopolitanlığını bir tür siyasi kozmopolitanlık "olanağı" olarak okuyan Benhabib (2004), Kant'ın en önemli katkısının bireyleri herhangi bir politik topluluğun üyesi olmalarından önce doğaları gereği saygınlık sahibi ahlaki kişiler olarak düşünmesi olduğunu vurgular. Benhabib'e göre, Kant ahlaki kişileri dünya vatandaşı olarak düşünür ve bunu kozmopolit hukukun temeli olarak alır. Yine, Benhabib'e göre, Rawls'un aksine, Kant halkları ya da devletleri değil, bireyleri dünya topluluğunun en küçük birimleri olarak alır (2004: 1763). Benhabib, buradan hareketle göç gibi çağımızın yakıcı meselelerine Kant felsefesi çizgisinde bir çözüm geliştirmeye çalışır. Ona göre, sınırların kalktığı (yahut esnediği), göç hakkının daha geniş bir çerçevede tanımlandığı ve bireylerin

¹⁸ Bu noktada, Kant'ın doğanın insanları dilleri ve dinleri vasıtasıyla ayırmakta olduğu görüşü tekrar anılabilir (1984:247).

haklarının devletlerin ulusal çıkarlarına üstün tutulduğu bir Kantçı alternatif geliştirilebilir. Benhabib'in Kant yorumu mümkün olmakla birlikte, Kant'ta bulunan ahlaki ve siyasi kozmopolitanizm ilişkisini nasıl okuduğumuza bağlıdır. Kant'ta devletlerin bağımsızlığı ve egemenliğinin önemini, devletlerin iç işlerine kendi halklarına despotik bir şekilde davrandıklarında dahi müdahale edilmemesi gerektiği, yahut Kant'ta kozmopolit hakkın yabancıların bir devlete geçici giriş isteme ve ilişkiye (ki bazı yorumcular Kant'ın somut örneklerine referansla bu ilişkiyi sadece "ticari ilişki" olarak okur) girme hakkı şeklinde çok sınırlı tanımlandığı düşünüldüğünde Kant'ın da devletler arasındaki sınırları verili ve meşru saydığını görürüz. Bu noktada Pogge (1992) da ahlaki kozmopolitanizm ve legal (yasal/siyasi) kozmopolitanizm arasında bir ayrım yapar ve ahlaki kozmopolitanizmin (yani bireyleri en temel birim alan ve onun haklarını koruyan bir tavrın) zorunlu olarak siyasi kozmopolitanizmi (bir dünya devleti ve vatandaşlığını veya sınırların ortadan kalkmasını) gerektirmediğini savunur. Başka uluslararası kurumsal düzenlemeler altında da (örneğin insan haklarını üstün tutan bir bağımsız devletler federasyonunda da) bireylerin haklarının korunabileceğini ileri sürer. Kant insanların "birbirlerini etkileyen insanlar ve devletler" olmaları bakımından bir dünya vatandaşlığı hukukuna (*ius cosmopolitanum*) tabi olduklarını söyler. Ama bu, ticaretin, sınırlar arası geçiş taleplerinin ve etkileşimin arttığı Kant'ın çağında kamu hukuku (*ius civitas*) ve devletler arası hukuk (*ius gentium*) tarafından kapsanmayan ve çerçevesi çizilmemiş bir ilişki ağının yasalaştırılmasıdır, Kant'a göre bir fantazi değil, devletler hukuku ve kamu hukukunun tamamlayıcısıdır. Kant ayrıca, dünya vatandaşlığı hakkının üstünlüğünü, yani kamu hukukunu ve devletler arası hukuku biçimlendirmesi ve sınırlandırması gerektiğini ve bunun ebedi barışa katkısını vurgular (1984: 242). Fakat, bu üstünlük ulusal egemenliğin göçü sınırlandıramayacağı ve sınırlarını koruyamayacağı anlamına gelmemektedir (yukarıda Kant'ın örneklerinde görüldüğü üzere). Dolayısıyla,

Kant'ın kozmopolitanizmi hem Rawls gibi sınırları verili (ve gerekli)¹⁹ kabul eden fakat ulusal egemenliği insan haklarıyla sınırlayan çağdaş yorumlara, hem de Benhabib gibi dünya vatandaşlığı ideali üzerinden ahlaki kozmopolitanizmin siyasi kozmopolitanizme dönüşmesi üzerinden sınırların esnediği ve göç hakkının tanındığı bir dünya tahayyülüne evrilebilir. Kanımca Kant'ın *Ebedi Barış* metninin önemi ve güncelliği de buradan kaynaklanmaktadır. Kant'ın düşüncesindeki ahlaki kozmopolitanizm ve siyasi kozmopolitanizm arasındaki gerilim günümüzde de siyaset felsefesini kozmopolitan liberalizm ve liberal milliyetçilik karşıtlığında şekillendirmeye devam etmektedir. Bu tartışmada belirleyici olan teorik tercihimizdir: bireylerin mi halkların mı (halk, devlet ya da ulus gibi kolektivitelerin mi) uluslararası siyaset teorimizin merkezinde olacağıdır.²⁰ Kanımca, ve göstermeye çalıştığım üzere, Kant da bu ikisi arasında nihai bir tercih yapmamaktadır. Bu noktada, O'Neill'in Rawls eleştirisini hatırlamak önemlidir. İdeal teori, bize uluslararası ilişkilerdeki idealimizi (hedefimizi) göstermelidir, Rawls'un bu ideali resmetme şekli eleştirmenlerin vurguladığı üzere fazlasıyla statükocudur (ulus devlet düzenini temel alır) ve iyimserdir (özellikle küresel eşitsizlikleri ele alma şekliyle). Buna karşın, Benhabib'in teorisi (ve Kant yorumu) ulusal aidiyetler ve bu aidiyetlerin bireyler açısından önemini ve uluslararası siyasetteki işlevini yeterince hesaba katmaz. David Miller gibi liberal milliyetçilerin vurguladığı üzere, halihazırda (ve muhtemelen yakın gelecekte de) uluslar belirleyicidir; Benhabib'in

¹⁹ Rawls'a göre sınırlar gereklidir çünkü bir halk kendi toprakları, kaynakları ve nüfusu üzerinde sorumluluk yüklenmelidir. Bir kimseye/halka bir değeri muhafaza etme ve koruma sorumluluğu verilmedikçe ve bu değer korunmadığında onu kaybetme ihtimali olmadıkça, o değer yok olmaya mahkumdur. Yani, Rawls'a göre, herkese ait olan bir mülk sadece sorumsuzca tüketilecek, kimse tarafından korunmayacak ve geliştirilmeyecektir (2003: 40). Kant'ta benzer bir tartışma bulunmaz. O daha çok, sınırların doğal olarak verili olduğunu kabul ediyor görünmektedir.

²⁰ Makale boyunca, yazının amacı gereği —çağdaş Kant yorumları üzerinden Kant'ı yeniden okumak— uluslararası düzenin/ilişkilerin alabileceği yapıya ilişkin sadece iki alternatifi değerlendirdik: devletlerin bağımsızlığını temel alanlar ve bireylerin kozmopolit hakkını temel alanlar. Bu iki yaklaşıma ek olarak, bireyleri ya da halkları değil, sınıfları (küresel işçi sınıfı ve burjuvaziyi) ve üretim ilişkilerini temel alan Marksist gelenek ve bir uluslararası düzen biçimi olarak enternasyonalizm mutlaka not edilmelidir. Öncülleri birey, ulusal egemenlik, politik haklar yerine sınıf, üretim ilişkileri, sömürü olan Marksist teori bize hem "olana" hem de "olması gerekene" ilişkin bir üçüncü ve farklı bir perspektif sunar. Bu noktayı vurguladığı için hakeme teşekkürlerimi sunuyorum.

ya da küresel fark ilkesi gibi yeniden dağıtım ilkesini savunan Pogge ve Beitz'in yorumlarının hayata geçirilebilmesi yine ulus kimliklere ve onların uluslararası dayanışmadaki itici gücüne bağlı olabilir.

Re-reading Kant through the Contemporary Interpretations of *Perpetual Peace*

Summary

Introduction

Today, where the aspiration for a borderless, cosmopolitan world order is waning, and nationalism is rising, many political philosophers now view borders and nation-states as permanent fixtures. In his recent work, *State*, Philip Pettit (2023) argues that widespread distrust among people hinders the establishment of a world state. Consequently, he predicts that states will persist, and a global interstate system will remain inevitable. Martha Nussbaum views "national sovereignty" as indispensable to human autonomy and the accountability of law to people, arguing its value for democracy (Nussbaum 2019: 140; 218; 236). Liberal nationalists such as David Miller (1993), Yael Tamir (1993), and Margaret Moore (2001) argue that (liberal) nation-states will be the primary source of national as well as supranational solidarity. Given these trends in international politics and political philosophy, we will re-read the two works together in this article. The first is Kant's *Perpetual Peace*, a pioneering work that points to the necessity of an international federation of states to establish global peace. The other is John Rawls's *The Law of Peoples*, which historically predates the above-summarized trends in political philosophy and has been harshly criticized for falling behind the cosmopolitan imaginaries of global justice of its time. In *The Law of Peoples*, Rawls portrays the ideal (roadmap) of how a federation of states, which Kant put before us as an idea, could be formed internationally, detailing what a Kantian hypothetical contract between societies would look like. This study aims to trace the Kantian trajectory of Rawls's international political theory and to examine to what extent *The Law of Peoples* develops Kant's idea of peace in *Perpetual Peace* and adapts it to the conditions of contemporary societies. At the same time, it aims to reread and evaluate Kant's international political theory through cosmopolitan critics of Rawls's interpretation of Kant, such as Seyla Benhabib and Thomas Pogge.

Kant: Perpetual Peace

In the relatively concise text *Perpetual Peace*, Kant attempts to achieve multiple objectives simultaneously. To list briefly, Kant aims to establish that (i) perpetual peace is possible; (ii) seeking perpetual peace is an obligation imposed by practical reason; (iii) the laws of nature and the duties imposed by practical reason do not contradict each other; on the contrary, they are in "harmony"; (iv) a peace union (*foedus pacificum*), that is, a federation of states, is necessary for the establishment of perpetual

peace; he also aims to argue (v) the unconditional superiority of right and justice (Recht) in politics (against realpolitik); (vi) the need for a formal procedure similar to the principle of universality for testing the national and international maxims of statesmen (leaders).

Three of Kant's ideas are foundational guiding elements for Rawls's international theory. (i) For Kant, peace, like war itself, will emerge from man's selfish tendencies. Thus, establishing a constitutional order is possible even for a nation of demons as long as they have intelligence (1984: 246). Rawls develops this idea in his original position in *A Theory of Justice*, where persons, rational, reasonable, and disinterested, choose the principles of justice for their society according to what best serves their well-being as such persons behind a veil of ignorance. Rawls also employs the same idea in *The Law of Peoples*, where peoples consider and agree on the principles that serve their common interests as peoples at the international level. (ii) Thus, for Kant, the character of laws and institutions precedes individual morality. Hence, we cannot wait for or rely on individual moral progress. The task of political philosophy is to design institutions in such a way that they neutralize instincts and natural tendencies in people and consequently produce peace (order) and justice. Rawls concurs with Kant that institutional design precedes individual moral progress, considering the most essential task of political philosophy is institutional design. (iii) A third point is that Kant believes a state (specifically, a republic) that establishes domestic peace through its laws and institutions is a prerequisite for international peace. In other words, perpetual peace will emerge from republics that uphold rights and laws and are accountable to their citizens. (1984: 239). Rawls embraces this idea as well. In his view, liberal peoples will be the source and guarantor of world peace.

Rawls: The Law of People

With *The Law of Peoples*, Rawls makes an important contribution to Kantian thought and tries to materialize the idea of the contract between states that Kant mentions in *Perpetual Peace* but does not elaborate on. Rawls envisions a hypothetical international original position in which peoples will agree on the basic principles that will regulate their relations, resolve international disputes, and establish peace. Rawls designs this second contract between peoples as an extension of the first contract between citizens in *A Theory of Justice*, with significant similarities. However, there is a key difference in the second original position: It involves two stages. In the first stage, liberal democratic societies are shown as accepting Rawls's proposed law of peoples under the veil of ignorance. The second stage demonstrates that (illiberal) decent societies would eventually embrace the same laws as liberal societies and join the league.

Like Kant (1984: 239), Rawls envisions international peace through the existence and growth of liberal peoples (2003: 31). Rawls says that he will follow Kant's lead in *The Law of Peoples*, that he will start from the sufficiently just constitutional democracy concept that has already developed historically in the West, and that we can "extend" this concept to all liberal and decent peoples (2003: 23). However, unlike Kant, who posits nature as the guarantor of perpetual peace, for Rawls, political liberalism must

alone ensure international peace. The idea of political liberalism has shown that social unity can be established without relying on any religious, philosophical, or moral doctrines but on a reasonable political conception of right and justice alone. Consequently, Rawls argues, as long as political liberal democracies that establish their social unity in this way exist and multiply, a realistic utopia (a world peace) will be possible (2003: 98). Our task, for Rawls, is to work on the institutions that are required to approach this ideal.

Critical Responses to Rawls's Interpretation of Kant

Criticisms of Rawls's *The Law of Peoples* can be grouped into two main categories. The first set of criticisms concerns the relevance and effectiveness of Rawls's theory in addressing contemporary global challenges. The second concerns whether Rawls successfully advanced Kant's vision of international order in *Perpetual Peace* or deviated from the intended path of Kant's theory. Cosmopolitan thinkers like Thomas Pogge and Seyla Benhabib propose that Kant's philosophy can be developed to support the concepts of global citizenship and cosmopolitan right, arguing that this direction aligns more closely with Kant's original intent. Both Pogge and Benhabib argue that Rawls's *The Law of Peoples* is overly conservative and serves to maintain the status quo. They criticize its state-centric approach, emphasizing that international law and the global community should be based on principles that transcend states and national borders. According to Pogge (2012), a global justice approach (and an international interpretation and implementation of the difference principle) is more faithful to the Kantian spirit. Instead of global redistribution between states, Rawls specifies the obligation of well-off states to help societies in distress (2003: 116-122). According to Beitz, although Rawls's obligation to aid provision is progressive in placing more responsibility on rich nations than current practices (and progressive in that respect), it falls short of the egalitarian goals of cosmopolitan political theory. Our political ideal, he argues, must still be a principle of international redistributive justice and a fair sharing of resources and wealth among nations (Beitz 1999: 149-150). According to Benhabib, Rawls's approach is overtly naïve and ignores the history of colonialism and the current global hegemonic relations that underlie global injustices (2004: 1777-8). For others, the ideal and unworldly character of the *Law of Peoples* fails to respond to power inequalities and existing political polarizations adequately (Smith and Fine 2004: 13).

Benhabib (2004) argues that Rawls's focus on 'peoples' (nations) rather than individuals as the fundamental units of international justice indicates a shift from Kant's liberal cosmopolitanism towards a more liberal nationalist approach. Rawls's approach, which views international borders as fixed, assumes societies are closed systems. Rawls argues that migration can be restricted to protect the host nation's political, social, and constitutional principles (Rawls 2003: 40, footnote 48). For Benhabib, Rawls's approach demonizes migration, considering it a threat to the political culture of nations. In contrast, Benhabib believes that the issues of migration and refugee status can only be

resolved through a global citizenship perspective that prioritizes human dignity and honor, recognizing all individuals as equal and respected moral beings.

Joseph Carens (1987) also problematizes Rawls's preference for "peoples" as the fundamental unit of international theory and argues that a global original position, where individuals are considered equal and free moral persons rather than members of nations, and a veil of ignorance that conceals not only social and economic status but also national origin, would lead to principles favoring refugees and requiring the flexibility of borders. Thus, compared to Rawls, Carens believes that a global contract among individuals rather than nations would yield significantly different results. These thinkers contend that Rawls's choice to focus on nations (and their interests) and not the moral persons (and their interests) as the unit of international justice is a theoretical limitation that lacks sufficient justification.

O'Neill (2003) argues that while Kant's ideas were progressive in Kant's time, today, Rawls's ideas fail to guide us to a better alternative, hence conservative. One reason is undoubtedly Rawls's commitment to realism (his view of realistic utopia). Rawls writes against the background of the failure of the enlightenment project, the rise of multiculturalism, and the danger of cultural imperialism, orientalism, and post-colonialism (2003, 64). Compared to Kant, he was less optimistic about progress and more cautious about liberal international interventions, with their discourses and foreign policies aiming to shape other societies into liberal models. However, like Kant, Rawls believes in gradual progress, hoping that decent peoples can evolve through the efforts of internal dissenters and reform themselves in their own ways (2003: 65-66) Also, unlike Kant, who hopes that the number of liberal republican states will increase over time, Rawls also takes seriously the possibility that hierarchical and illiberal states can always exist and be many; and centers his theory around this possibility.

Kant's Multi-Facet Cosmopolitanism

We must discuss Kant's multifaceted cosmopolitanism to better evaluate Rawls's interpretation of Kant. Pauline Kleingeld (2016) explains that contemporary political philosophy often defines cosmopolitanism as a normative understanding of global justice that considers individuals "citizens of the world," regardless of their state citizenship. However, for Kleingeld, Kant did not employ cosmopolitanism in this sense. She identifies two kinds of cosmopolitanism in Kant: moral and political (political-legal). Kant's political cosmopolitanism envisions a civil federative order where independent states emerge from the state of war and coexist under common law. This concept, outlined in *Perpetual Peace*, establishes the "cosmopolitan right" through the right of hospitality. However, for Kant, strangers do not possess an absolute right to enter a state or be granted hospitality merely because they are members of the human community or share a moral nature. The unconditional right of hospitality arises only in situations where denial of entry would endanger the individual's life, such as asylum from a life-threatening situation. Kant's example is shipwrecked sailors who should be allowed to disembark and remain until safe passage is arranged (Kleingeld, p.18). David

Miller (2024) argues that interpreting the right of hospitality as a right to mass migration or open borders is a misreading of Kant's concept of asylum for those in danger. Kant states that a separate contract between the sovereign state and the foreigner is necessary for permanent residence, friendship, and relationships. However, he doesn't specify the exact nature of this contract. Contemporary naturalization contracts might serve as an example of what Kant could have in mind. It's also important to underscore that the context of Kant's discussion is often "commercial interaction," and violations of the right of hospitality include treating a stranger as an enemy or in a manner inconsistent with hospitality. In addition, Kant acknowledges that China and Japan's resistance to Western traders, rooted in their fear of colonial invasion, is understandable (1984: 241-2). In such passages, Kant acknowledges that a people's historical existence on a piece of land grants them the right to sovereignty over that territory. Thus, Kant grants that states have the authority to regulate entry and migration within their borders and can impose limitations when necessary. In such passages, we observe that Kant prioritizes state sovereignty over the individual's cosmopolitan right to hospitality.

Kant's moral cosmopolitanism, on the contrary, like the Stoics' concept of world citizenship, posits that all humans, by nature, are members of a single kingdom of ends, a moral global community. Kant asserts that each member of the human realm has "dignity" inherent in their humanity and must always be treated as an end in themselves, never merely as a means (1797/1991: §6). Every human being is a citizen of the world by virtue of their membership in the universal moral realm, regardless of their political affiliations. However, Kant does not adopt the attitude of Cynic Diogenes, who, when asked where he was from, answered, "I am a citizen of the world"; instead, he acknowledges the value of different political affiliations (Nussbaum, 2004). In summary, Kant acknowledges both our moral existence, rooted in our membership in a universal moral community, and our political existence, grounded in our affiliation with a particular political community. Kant's theory tries to hold these two tense ideas together.

Conclusion

At this point, Benhabib (2004), who reads Kant's moral cosmopolitanism as a political cosmopolitanism, prioritizes Kant's conception of individuals as primarily moral persons independently of their membership in any political community. For her, Kant primarily conceives of moral persons as citizens of the world and takes this as the basis of cosmopolitan law. Benhabib stresses that unlike Rawls, who takes people (nations) as the basic unit in international theory, Kant considers individuals as the basic unit of the world community (2004: 1763). Benhabib suggests that the burning issues of our age, such as migration, can be reframed with Kant's cosmopolitan vision, in which the right to migration is defined in a broader framework, and the rights of individuals and their dignity as moral persons are prioritized over the national interests of states.

While Benhabib's interpretation (extension) of Kant is plausible, it nevertheless depends on how we read the relationship between moral and political cosmopolitanism

in Kant. Considering the importance of the independence and sovereignty of states for Kant, that states should not be interfered with in their internal affairs even when they behave despotically towards their people or the limited way Kant defines the cosmopolitan right, we should admit that Kant also views the borders between states as given and legitimate. These aspects of Kant's political thought make the Rawlsian reading plausible as well. Therefore, I argue that Kant's international theory can be extended in both directions discussed in this paper. The tension between moral and political cosmopolitanism in Kant's thought continues to shape political philosophy today in the rivalry between cosmopolitan liberalism and liberal nationalism. The decisive factor in this debate is our theoretical choice: whether individuals or collectives (such as people, states, or nations) will be the central unit in our international political theory. In my opinion, and as I have tried to show, Kant does not make a final choice between the two. However, it is essential to recall O'Neill's critique of Rawls. The virtue of ideal theory lies in its ability to depict our goal in international relations, and Rawls's portrayal of this ideal, as critics have pointed out above, is conservative (based on the existing nation-state order) and optimistic (especially in its treatment of global inequalities). On the other hand, Benhabib's theory (and her interpretation of Kant) does not sufficiently consider national affiliations and their importance for individuals and the possible role of national identities in international politics. As David Miller argues, nations are (and will be) decisive in global politics; furthermore, realizing cosmopolitan goals such as more flexible borders or global redistribution policies might also depend on the strength of national identities and their ability to foster and support international solidarity between people (states).

KAYNAKÇA | REFERENCES

Beitz, C. R. (1999). *Political Theory and International Relations*. Princeton University Press.

Beitz, C. R. (2000). Rawls's Law of Peoples. *Ethics*, Vol.110 (4), 669-696.

Benhabib, S. (2004). The Law of Peoples, Distributive Justice, and Migrations. *Fordham Law Review*, Vol. 72, Issue 5, 1761-1787.

Freeman, S. (1997, rev. Oct 30, 2023). Original Position. *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (eds. Edward N. Zalta & Uri Nodelman). <https://plato.stanford.edu/archives/win2023/entries/original-position/>

Habermas, J. (1997). Kant's Idea of Perpetual Peace, With the Benefit of Two Hundred Years' Hindsight. *Perpetual Peace: Essays on Kant's Cosmopolitan Ideal* (eds. J. Bohman and M. Lutz-Bachmann). Cambridge, MA: MIT Press, 113-153.

Habermas, J. (2001) *The Postnational Constellation*. Cambridge: Polity Press.

Kant, I. (1984). Sürekli Barış Üstüne Felsefi Bir Deneme. *Seçilmiş Yazılar* (çev. N. Bozkurt). Remzi Kitabevi.

Kant, I. (1784/1991). Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Purpose. *Kant Political Writings*, (ed. H. Reiss, trans. H.B. Nisbet, 41-53), Cambridge University Press.

Kant, I. (1793/1991). On the Common Saying: 'This May be True in Theory, But It Does Not Apply in Practice. *Kant Political Writings*, (ed. H. Reiss, trans. H.B. Nisbet, 61-92), Cambridge University Press.

Kant, I. (1795/1991). Perpetual Peace: A Philosophical Sketch. *Kant Political Writings*, (ed. H. Reiss, trans. H.B. Nisbet, 93-130), Cambridge University Press.

Kant, I. (1797/1991). The Metaphysics of Morals. *Kant Political Writings*, (ed. H. Reiss, trans. H.B. Nisbet, 131-175), Cambridge University Press.

Kleingeld, P. (2016). Kant's Moral and Political Cosmopolitanism. *Philosophy Compass*, 11(1), 14-23. <https://doi.org/10.1111/phc3.12298>

Machiavelli, N. (2021). *Prince*. Reader's Library Classics.

Mertens, T. (2002). From 'Perpetual Peace' to 'The Law of Peoples': Kant, Habermas and Rawls on International Relations. *Kantian Review*, 6, 60-84. doi:10.1017/S1369415400001606.

Miller, D. (1993). In Defense of Nationality. *Journal of Applied Philosophy*, Vol. 10, No. 1, 3-16.

Miller, D. (2024). Kant, The Nation State, and Immigration. *Kantian Review*, 1-17. doi:10.1017/S1369415424000013.

Moore, M. (2001). Normative Justifications for Liberal Nationalism: Justice, Democracy, and National Identity. *Nations and Nationalism* 7 (1),1-20.

Nussbaum, M. C. (1997). Kant and Stoic Cosmopolitanism. *The Journal of Political Philosophy*, Volume 5, Number 1, 1-25.

Nussbaum, M. C. (2019). *The Cosmopolitan Tradition. A Noble but Flawed Ideal*. The Belknap Press of Harvard University. Cambridge, Mass.

O'Neill, O. Constructivism in Rawls and Kant. *Cambridge Companion to Rawls*, (ed. Samuel Freeman, 347-367). Cambridge: Cambridge University Press.

Pettit, P. (2023). *The State*. Princeton University Press.

Pogge, T. (1992). Cosmopolitanism & Sovereignty. *Ethics*, Vol. 103 (1), 48-75.

Pogge, T. (1988, June). Rawls and Global Justice. *Canadian Journal of Philosophy*, 18:2, 227-256.

Pogge, T. (2012). Cosmopolitanism: A Path to Peace and Justice. *Journal of East-West Thought*, 4 (2), 9-32.

Rawls, J. (1971). *A Theory of Justice* (Original Edition). The Belknap Press of Harvard University. Cambridge.

Rawls, J. (2003). *Halkların Yasası ve "Kamusal Akıl Düşüncesinin Yeniden Ele Alınması"*, (çev. Gül Evrin). İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Rawls, J. (2005). *Political Liberalism* (expanded edition). Columbia University Press.

Sen, A. (2011). *The Idea of Justice*. Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press.

Schmitt, C. (2007). *The Concept of the Political*. Expanded Edition. The University of Chicago Press.

Smith, W. and Fine, R. (2004). Kantian Cosmopolitanism Today: John Rawls and Jürgen Habermas on Immanuel Kant's *Foedus Pacificum*. *King's Law Journal*, 15(1): 5-22 DOI:10.1080/09615768.2004.11423640.

Tamir, Y. (1993). *Liberal Nationalism*. Princeton University Press.

Thorpe, L. (2019). Kant on the 'Guarantee of Perpetual Peace' and the Ideal of the United Nations. *Dokuz Eylül University Journal of Humanities* 6 (1), 223-245.

Wood, A. W. (2014) *The Free Development of Each*. Oxford University Press.



Makale Geliş | Received: 01.07.2024
Makale Kabul | Accepted: 16.09.2024
Yayın Tarihi | Publication Date: 31.10.2024
DOI: 10.20981/kaygi.1507928

Maya MANDALINCI

Dr. Öğr. Üyesi | Assistant Professor
İstanbul Topkapı Üniversitesi, Felsefe Bölümü, İstanbul, TR
İstanbul Topkapı University, Philosophy Department, İstanbul, TR
ORCID: 0009-0002-3905-5749
mayamandalinci@gmail.com

Heidegger ile Kant: Sondan Başa Bir Diyalog

Öz: Bu araştırma; Heidegger'in, Kant'ın eleştirel felsefesinde bulduğu ontoloji anlayışını, odağına sonluluğu almak suretiyle yeniden yorumlamaktadır. Heidegger'in iddiasıyla, Kopernikçi dönüşün bir kazanımı olarak Kant, deneyimin altında yatan ve onu mümkün kılan transendental unsurları ortaya çıkarmış ve ontolojik bir yaklaşıma öncülük etmiştir. Ana hatlarıyla bu buluş, tezahür edenin (fenomenlerin) kendini insani bilise sonlu bir temsil yapısı içinde sunması ve bu temsili meydana çıkarmanın da ona uygun bir bakışı –deneyimi önceleyen türden görünün saf *apriori* bakışını– gerekli kılmasıdır. Heidegger'in terminolojisi ile ifade edersek, bu, ontolojik bilmenin ontik olanı öncelediğinin Kantçı bir gösterimidir. Bu önceleme hali, bu transendental yapı, aşkınlığı sonlu bir ontoloji dahilinde tesis etmenin de imkânını doğurur. Dolayısıyla, Heidegger'in iddiasıyla, Kantçı projenin nihai amacı ve doğrultusu; onu bir bilgi kuramına indirgeyen epistemolojik okumaların aksine, ancak sonluluk ekseninde anlaşılır ve içsel olanakları bakımından keşfedilir hale gelir. Bu çalışmanın amacı öncelikle Heideggerci okumadaki sonluluk vurgusunu, sonlu düşünmenin asli belirlenimlerini ortaya koymak ve akabinde sonluluk odağında formüle edilen bu yorumun Kant felsefesi bakımından anlamını yeniden tartışmaya açmaktır.

Anahtar Kelimeler: Ontoloji, Şematizm, Sonlu Bilis, Sonluluk, Transendental Felsefe.

Kant with Heidegger: A Dialogue from End to Beginning

Abstract: This research aims to reinterpret Heidegger's ontological reading of Kant's critical philosophy, under the focus of finitude. Heidegger claims that, as a major achievement of the Copernican turn Kant has rightly exposed the ontological basis that underlies and becomes the

transcendental condition of all experience. Kant had become a pioneer of this radical insight, indicating that the appearances show themselves to the human cognition within a finite representation, which in return necessitates a certain look towards them; an intuition that is prior to experience (pure intuition). This Kantian formulation translates into Heidegger's terminology as a claim for the ontological priority over the ontic within the act of understanding. This precedence, i.e. the priority of the transcendental structure would then create the possibility of establishing transcendence within a finite ontology. Heidegger, therefore, claims that, as contrary to the epistemological readings that reduce the Kantian project to a mere theory of knowledge, the ultimate aim and direction of Kant's project can only be understood on the basis of finitude. And only then can it be discovered in its most inner possibilities. The aim of this study is to explicate and bring this finitude-centered reading into a discussion.

Keywords: Ontology, Schematism, Finite Cognition, Finitude, Transcendental Philosophy.

Giriş

Benim bu çalışmadaki öncelikli amacım Heidegger'in Kant okumasında önemli bir yer teşkil eden sonluluk iddiasını okura sunmak ve buradan neşet eden temel ontolojik çıkarımların Kant'taki karşılıklarını bilhassa bu odak çerçevesinde tartışmaktır. Sonluluğun buradaki temellendirici yapısı ortaya konulmaksızın Heidegger'in Kant yorumundaki belli kazanımlar; bilhassa da tavrı takınma/ önsel yöneliş/ontolojik bakış çözümlemesi ile kendinde-şey ve fenomen ayrımı arasındaki yapısal ilişki silikleşir. Dolayısıyla Heidegger'in ontolojik okumasının aslen sonlulukta temellendiğini ve ontolojik okumanın en büyük açmazlarından biri olan "bir şeyi varlığı veya doğası bakımından soruşturma" amacının ancak sonluluk çerçevesinde anlamlı oluşunu adım adım tesis etmek önemli hale gelir.

1. Heideggerci Yoruma Doğru Metodolojik Bir Hazırlık

Heidegger, Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'ne odaklandığı 1927-28 yılı ders notlarının daha ilk satırlarında, bu dersin amacını Kant'ın metnini anlamak ve dolayısıyla da felsefe yapmayı öğrenmek olarak tanımlar. Bu bütünleştirmeden kasıt Kant düşüncesini felsefe disiplinini anlamak adına anahtar kılmak veya ona ayrıcalıklı bir misyon yüklemek değildir. Heidegger burada daha ziyade Kant üzerine yapacağı felsefi analizi bir felsefe yapma şekli, bir yöntem olarak öğrencilerine sunarak savunmaktadır. Başka bir deyişle bu satırlarda Kant'ı anlamının içerikten evvel yöntemsel bir savunusu gizlidir. Heidegger giriş kısmının devamında bu yöntemi biraz daha açık hale getirir. İzleğini şekillendiren sorular

kabaca şöyledir: (1) Tarihsel katmanları içerisinde bize “miras kalmış” güçlü bir felsefeyi anlamak ne demektir? (2) onu yorumlama faaliyeti bu anlama hareketi içerisinde nereye oturur? Dahası (3) bu bağlantı felsefe yapmanın kendisi hakkında bize ne söyler? Bu noktada Heidegger’in söz konusu dersinin başlığına bakılırsa, yani “*Saf Aklın Eleştirisi*”nin fenomenolojik bir yorumu,” kendi projesinin bir tür yorumlama tavrına denk düşmesi beklenir. Fakat Heidegger bağlamında Kant’ı anlamak ve onun fenomenolojik bir yorumunu yapmak arasındaki farkın neye karşılık geldiği tartışmaya açıktır. Söz gelimi burada, yorumlama faaliyetinin, doğası gereği, yorumlanan düşünce ile arasında bir tür mesafe veya gedik olduğu varsayılacak mıdır? Yoksa burada fenomenolojik yorumdan kasıt daha ziyade yapılacak analizin teknik karakterine (mesela epistemolojik değil fenomenolojik türden bir okuma) mi ilişkindir? İlâveten, bu soruların kapsayıcılığı veya verimliliği de tartışmaya açıktır. Öyle ki, bu varsayımların bizi baştan tepeden inme ve yanıltıcı bir ayrıştırmaya yönlendirmesi de son derece olasıdır. Dolayısıyla, çalışmanın girişini oluşturan bu metodolojik hazırlık, söz konusu yorumu ve imlediği hermeneutik problemleri bir çözüme vardırılmayı değil, onları bu çalışma bakımından aydınlatıcı olacak bir raya oturtmayı amaçlar. Bunun, Heideggerci bir Kant yorumunun sınırlarını ve kapsamını ortaya sereceğini ve buradaki olası kazanımları yeniden düşünmemizi sağlayacağını düşünmekteyim.

Heidegger, Kant’ı anlama ve yorumlama işini genel anlamda felsefenin ne olduğu sorusu ile beraber ele alırken temelde şunun ipucunu vermektedir: Bir düşünürün felsefi yaklaşımını anlamak ve onun düşüncesine nüfus etmek felsefe yapma faaliyeti ile kendiliğinden örtüşür vaziyette değildir. Bu örtüşmeyi sağlayacak olan, söz konusu düşünürün kendisi ile *beraber düşünmektir*. Ya da tersten söyleyecek olursak, felsefe yapmak; bir filozofun öğretisini doğru anlamının (analiz etmenin, parçalarına ayırmanın, terminolojisine aşına olmanın veya onun çelişkisiz bir yorumunu yapmanın) çok daha ötesinde yatan, temelde onunla birlikte düşünmeyi gerektiren bir faaliyettir. Dolayısıyla bunu basitçe şu ikiliğe sıkıştırmamak gerekir: İncelenmekte olan metnin “aslına sadık kalan” bir anlama

çabası ve bundan bağımsız (veya ek olarak geliştirilecek) yeni bir yorum – Bu yorum öznel olabileceği kadar farklı biçimlerde de genişletilebilir; mesela bir öğretiyi retrospektif yorumlamak, standart okumaların dışında alternatif bir okuma önermek veya belli bir tavır veya ekol üzerinden okumak... Her hâlükârda aslına uygunluk, ikna kuvveti veya iç tutarlık gibi belirlenimler, Heidegger’in vurgulamak istediği fikri aktarmak bakımından yetersizdir.

Öte yandan, aslına sadık kalma veya yorumlama ikiliğinin yetersiz kalışı bunların aynı potada eritilebileceği anlamına da gelmemektedir. Başka bir deyişle, her tür okumanın doğası gereği bir tür yorum barındırdığını söylemek de yanıltıcıdır. Aksine, birebir okuma yapmak gayet mümkündür; hatta bu tutum Heidegger için doğrudan bir eleştiri konusu olacaktır. Kendi deyişiyle aktarırsak; söz konusu öğretinin “tanımlarına gelip orada durmak” veya “bir metinde olanı salt nakletmek ya da tasvir etmek, felsefi anlayış gibisinden bir şeyin teminatı olmaz” (1997: 2-3 [2-5]).¹ Öyleyse bu çerçevede, Kant’ı anlama sorusunun aynı zamanda felsefe yapmayı öğrenmek oluşu ne ifade etmektedir? Bu, bir beraber düşünme çağrısıdır. Beraber düşünme alışlagelmiş anlama-yorumlama ikiliğinden farklı bir yol izler. İşte bu yol/yöntem de benim bu çalışmada, Heidegger’in okumasına hakkını vermek adına önemli olduğunu iddia edeceğim noktadır. Heidegger bunu bir tür kökene dönme olarak nitelendirir. Bununla kasıt, söz konusu düşünürün kökensel problemine geri dönmek ve onu adım adım büyütme/yeşertmektir (*wachsen*). Bu dönüş, belli bir fikrin peşinden gitmeyi, iz sürmeyi içermekle beraber onun ötesine geçer ve fikri bizzat “kendi edimimiz olarak büyütme” (“*wir selbst wachsen können*”) imkânı verir. Akabinde Heidegger bunu, radikal bir iddiayla, Kant’ı, “onun kendini anladığından daha iyi anlama” olarak niteler. (Heidegger 1997: 2 [4]). Üstelik bu iddiasında Kant’ı kendine bir müttefik olarak alır ve onun felsefe tarihinin nasıl okunması gerektiğine ilişkin belli pasajlarını adeta ona karşı kullanır.

¹ Bu esere (1927-28 ders notlarına) ilişkin kaynak metin olarak İngilizce çevirinden yararlanılmıştır. Metne dair çeviriler bana aittir. Parantez içinde İngilizce sayfa sayıları ve onu takiben Almanca orijinal sayfa sayıları belirtilmektedir.

Heidegger'in alıntılardığı bu pasajların ilkinde Kant, bilim yapmanın özünde bir tür akılcıl açılım olduğunu vurgulamaktadır. Kant'a göre, insan, bilim yapma yolunda, başlangıçtaki tespit ve tanımlardan sapmaya hazır olmalı ve fikrin kendi içinden, bireysel hesapları aşan bir evrenselliğin yatağında yeşermesine izin vermelidir; zira Kant'ın ifadesiyle, bu fikrin olası içerimleri akılda, "mikroskop altında bile zorlukla seçilen bir mikrop misali, parçaları saklı ve gelişmemiş" şekilde temellenmektedir (Heidegger 1997: 2 [2-3]). Heidegger'in aynı minvalde okuduğu bir diğer pasaj da Kant'ın Platon'un idealar kuramına yönelik şu güven dolu iddiasıdır: Belli bir kişiyi (yani Platon'u) "onun kendisini anladığından daha iyi anlamak" olasıdır; çünkü kişi bazen kendi "kavramını yeterince belirlemediğinden kendi niyetlerine aykırı" düşünüp konuşabilir (Kant 1993: B 370 A 314).

Kant'ın bu bakışından hareketle Heidegger de aynı türden bir tavrı; yani düşünce adına düşünürden mesafelenme tavrını benimser ve transandantal felsefeyi Kant'ın fikirlerinin asli temelinden hareketle ve Kant'a rağmen okumayı meşru bulur. Dolayısıyla, Heidegger'in Kant'ı anlama veya yorumlama denemesi, asli fikrin hareketine izin vererek Kant düşüncesini kökensel bir yerden büyütme/yeşertme yolunda bir adımdır. Şunu da belirtmek gerekir ki Heidegger nezdinde düşünmek ve soru sormak son derece radikal ve zorlu eylemlerdir, çünkü verili bir kavram seti içerisinde, alışkanlıkların yardımıyla inşa edilen soruların soru niteliği hızlıca yiter. Sorunun bilinmez ile (sorunun tam da cevabını bilmediğim şey oluşuyla) bağlarını koparmak düşünmek adına bir tehdittir. Bir fikri kökten büyütme veya yeşertme ise bu oluşmuş kalıpları kırmanın ve tekrardan soru sormanın kapısını aralar.

Öte yandan şu da sorulabilir: Heidegger, düşünmenin imkânını kökene dönüşle ilişkilendirmek suretiyle farklı yönden bir muhafazakârlık sergilemiş olmaz mı? Bu Heidegger'e sıkça yöneltilen bir özcülük eleştirisidir.² Bu eleştiri genel

² Bu mesele Heidegger eleştirilerinde merkezi bir rol oynayacaktır. Adorno'dan Marcuse'ye; Arendt'ten Derrida'ya kadar birçok düşünür bunu gerek metafizik katılığı bağlamında gerekse sağ-merkez politikaya olan göndermeleri bakımından eleştirmiştir. [Kaynak metinler için bkz. Adorno, T. W. (2012) *Sahicilik*

hatlarıyla isabetli olmakla beraber buradaki öz sözcüğü konusunda temkinli olunmalıdır: Heideggerci öz fikrini, klasik anlamıyla bir töz tanımı içerisinde düşünmemek ve özün varoluş ile dinamik ilişkisini ön planda tutan bir analiz yapmak gerekir. Öte yandan, bu kökene dönüş fikrinin sağ-muhafazakâr düşüncedeki yıkıcı politik uzantılarını kesinkes reddetmemekle birlikte, buradaki felsefi fikri kendi içinde yorumlamak hala daha mümkündür. Köklere dönmekteki amaç –hala muhafazakâr addedilebilecek olsa da– kendini tarihsel anlamda kanıtlamış bir düşünürün/fikrin ilham verici nüvesini çekip almak ve onu üstüne yüklenen düşünsel bagajdan arındırıp baştan çalıştırmaktır. Öyle ki, bu yük söz konusu nüveye, bizzat onu şekillendiren düşünürün kendisi tarafından bile bindiriliyor olabilir. Dolayısıyla amaç, Heidegger’in aktarımıyla, Kant’ın ne söylediğinden ziyade, “ne söylemek istediğini” *temellerinde* keşfetmektir (Heidegger 1997: 2 [2-3]). Anlamanın, beraber düşünmeye veya Heidegger’in ileride söyleyeceği üzere “düşünsel diyaloga” (Heidegger 2020: 19 [xx]) evrildiği noktada felsefeye içkin kazanım da doğrusal bir ilerlemeye hizmet etmek, mesela Kant literatürüne bir katkıda bulunmak olmayacaktır. Felsefe yapıyor olmak, felsefe tarihinin –Heidegger’in toplasan bir avuç olduğunu iddia ettiği– temel soruları etrafında düşünceyi kökten besleyerek kendi edimimizde yeşertmek/büyütmektir. Bu bakımdan, Heidegger, felsefi edimin asli doğrultusu ileri değil, geri olarak varsayar.

Bu metodolojik tartışmayı noktalamadan önce bu kökten kurucu yöntemin Heidegger nezdinde ne bakımdan sübjektif bir okumaya indirgenemeyeceğini vurgulamayı da değerli görüyorum. Heidegger’in tarif ettiği türden bir anlama uğraşı Kant’ın niyetleri ve fikirleri üzerine son derece titiz bir çalışma gerektirip inşa

Jargonu. İstanbul: Metis. ve Arendt, H. (2018). *İnsanlık Durumu*. İstanbul: İletişim Yayınları. ve Ferry, L. & Renaut, A. (1990). *Heidegger and Modernity*. Chicago: Chicago U.P. ve Derrida, J. (1991). *Of Spirit*. Chicago: Chicago U.P. ve Marcuse, H. (2005). *Heideggerian Marxism*. Lincoln: U.N.P.] Üstelik köklere dönüş düşüncesinin Heidegger’deki politik uzantıları “Rektörlük Konuşması” başta olmak üzere nasyonal sosyalizm ve NSDAP ile ilişkilendirilebilecek başka metinlerinde de açıkça görülebilir. Bu konudaki kapsamlı bir kaynak olarak bkz. *Varoluşun Halleri: Heidegger, Kant ve Kadim Meseleler* (Ökten, 2022).

olmuş yapıların ardındaki temelin izini sürmeyi, onu açıklamayı (ki buna kurucu fikrin karanlıkta kalan yanları da dâhil olacaktır) ve dolayısıyla onunla ilk bakışta verili olanın ötesine geçen ve yeri geldiğinde ona direnen özsel bir ilişkiye girmeyi icap eder. Böylesi bir okuma kurucu fikri saf bir dayanak noktası almak bakımından öznelliği ve sınırsızca yoruma açıklığı bertaraf etme iddiasındadır. Dolayısıyla, Heidegger Kant'ı "doğru" okuyor mu sorusu hala meşru bir sorudur. Üstelik Heidegger Kant'ın yalnızca bir tür yorumunu yaptığını düşünmez; onun *asli kavrayışına*, görünen ve görünmeyen yönleriyle, nüfus etmeyi *bir raddeye dek* başardığını iddia eder. Burada "bir raddeye dek" diyerek bir şerh koymamın sebebi ise Heidegger'in kendi özeleştirisidir. *Kant ve Metafizik Problemi* eserinin ikinci basımına yazdığı 1950 tarihli önsözde, yıllar evvel başladığı bu çalışmasındaki "yanılgı ve eksiklerinin" kendisi için artık açık olduğunu belirtir. Fakat şunu da defaatle vurgular:

Benim buradaki yorumlarımın cebriliğinden mütemadiyen rahatsızlık duyuluyor (...) Hatta felsefe tarihi araştırmacıları, düşünürler arasındaki düşünsel diyalogu harekete geçirme denemelerine karşı çıktıklarında böylesi bir suçlama konusunda hep haklı da olacaklardır. Oysa (...) böylesi bir düşünsel diyalog, başka türden yasalara tabi olup çok daha kırılığandır. Çünkü böylesi bir diyalogda yanılgı daha tehditkâr, eksiklikse çok daha sık olacaktır (Heidegger 2020: 19 [xx]).

Bu noktada okurdan beklenti, söz konusu doğruluk kıstasını Kant'ın ne dediği ile sınırlandırmamak ve bu okumaya, problemlerin doğru irdelenmesinden neşet edip gelişecek açık bir diyalog olarak yaklaşmaktır. Böylesi bir diyalogun yapısı gereği nesnel bir doğruluk ölçütünden söz etmek giderek zorlaşır. Üstelik yukarıda alıntılandığı üzere felsefe tarihçileri, burada belli bir dayatmanın gerçekleştiği eleştirisinde "hep haklı olacaklardır." Çünkü beraber düşünmekteki asıl hedef kolayca ilerleyen dayatmasız bir yorum yapmak değil, Kantçı bakışı tüm gücüyle işletebilmek ve gerektiği yerde Kant'ın söylediklerinin ötesine geçip fikri tamamına erdirmektir. Tam da bu sebeple doğru okuma, belli bir genişleme potansiyeline sahip olup "cebri" veya fazladan bir yorumu da dışlar gözükmez. Heidegger'in bizlerden talep ettiği bu esneklik ve "düşünsel diyaloga" hoşgörü sonrasında elde edilecek okumanın anlamı ve değeri ise elbette ki okuyucunun takdiridir. Bu

metodoloji kısmını yukarıda alıntıladığımız önsözün son satırları eşliğinde bitirelim: “Düşünenler için, eksik kalan şeylerde, daha kalıcı dersler vardır” (Heidegger 2020: 20 [xx]).

2. *Saf Aklın Eleştirisi'nin Ardındaki Ontoloji*

Heidegger, *Varlık ve Zaman*'ın başlarında § 6, Kant'ı temporalite üzerine “bir miktar yol katedebilmiş” “ilk ve tek kişi” olarak tanımlar (Heidegger 2021: 49 [23]). Bununla birlikte, *Varlık ve Zaman*'ın yazılması planlanan ama hayata geçmeyen ikinci kısım projesinde, Kant'ın zaman anlayışını yeniden yorumlamayı deneyeceğini vaat etmiştir – şayet gerçekleşmiş olsa bu “tahrip edici” (*Destruktion, Abbau*) türde bir yorum olacaktır. Bu da kısaca kaynağı [Ursprung] açığa çıkartıcı türden bir yıkım demektir. Dolayısıyla Heidegger, erken dönem felsefesini, Kant'ın kat ettiği bu “bir miktar yolun” ufkunda ve onu kurucu bir yıkıma uğratarak şekillendirmeyi hedefler görünür. Öte yandan, Heidegger'in Kant okumasının eleştirel arka planını Neo-Kantçı düşünce okullarına yönelik itirazları da oluşturur. 19 ve 20 yy.'da hâkim yorum haline gelen bu okullar yalnızca Kantçı düşünceyi genişletmekle kalmayıp tüm Alman felsefesine yön vermekte de etkili olmuşlardır. Heidegger'e göre bu okullar, tüm farklılıklarına rağmen, Kartezyen öznenin hakimiyetinde gelişen ve aslen ontolojik probleme isabet etmeyen bir Kant yorumu öne sürerler. Heidegger bu yorumda Neo-Kantçı okulların payını sıkça vurgulasa da aynı eleştiriyi belli pasajlarda doğrudan Kant'ın kendisine de yöneltmektedir. (Söz gelimi yukarıda değinilen pasajın devamında şöyle yazar: “Descartes'ın ontolojik pozisyonunu devralan Kant da şu özsel ihmale teslim olmuştur: Dasein'in ontolojisini sunamamak” [51 (24)]). Buradaki problemin kaynağına ilişkin; yani ontolojik ihmale Kant'ın kendisinin mi yol açtığı yoksa bunun Neo-Kantçı yorumun etkisinde mi şekillendiği hususunda bir muğlaklık söz konusudur. Bu, Heidegger'in kendi ontolojik Kant yorumunun Kant'a *uygunluğu* konusunda da nihai bir karara varamamasından (üstelik hakikat/*aletheia* tartışmalarında vurgulayacağı üzere bu uygunluk arayışına baştan mesafeli oluşundan) kaynaklanıyor olabilir. İlerleyen

kısımlarda buradaki çifte soruna –yani (1) Neo-Kantçı okulların Kant’tan tümüyle epistemolojik bir analiz çıkarmalarının yarattığı sorun ve (2) Kant’ın kendi ontolojik çıkarımlarını nihayete vardırmaktan “geri çekilmesi” sorununa (50 [23])– tekrar değineceğiz. Her hâlükârda Marburg Okulu düşünürlerinin (Cohen, Cassirer ve Natorp) Kant felsefesine yönelik bilimsel odaklı epistemolojik çözümlenmeleri, Heidegger için ciddi bir eleştiri konusudur.³

Dolayısıyla, bu eleştiriyi anlaşılır kılması bakımından Marburg Okulu’nun temel çıkarımlarına kısaca değinelim. Marburg ekolünün düşünce yapısını bir cümle ile özetlemek gerekirse bu: *Saf Aklın Eleştirisi*’nin özünde bir “bilim teorisi” olduğudur (Crowell 1999: 187). Kant’ı yeniden okuma noktasında, bu ekol, kritik projenin temel hedefini ve ana kazanımını bilimsel sağlamlığın temellendirilmesi uğraşında bulur. Dolayısıyla (1) Kantçı projenin nihai hedefi, bilimsel bilginin olanaklılığının gösterimidir. Amaç, bilimsel olanı metafizik olandan ayırmak koşuluyla, bilimsel bilgiye, kendi sınırları dâhilinde bir kesinlik kazandırmaktır. (2) Bu da (metafizikten kopartılmış haliyle) felsefeyi, pozitif bilimlerin temellendirilmesine yönelik yegâne disiplin olarak tesis etmeye olanak sağlar. (3) Marburg okulunun bu bilimsel odaklı çıkarımları aynı zamanda kendinde-şeyin felsefi öneminin (epistemoloji odağında⁴) zayıflatılmasını da beraberinde getirir. Kendinde-şey burada epistemolojik bir sınırın dışını niteleyen ve açıklamaya negatif anlamda eklenen bir unsur olarak değerlendirilir.

Heidegger’in iddiasıyla Marburg okulunun önceliklendirdiği bu bilimsel, mantıksal ve epistemolojik anlatı, kendisinin Kantçı düşünceyi anlamak adına asli olduğunu savunduğu belli ontolojik tartışmaların üstünü örtmektedir. İlerleyen kısımlarda, Marburg Okulu’nun yukarıdaki temel fikirlerinin ne bakımdan bir

³ Bir diğer eleştiri hattı ise Baden Okulu’nun kurucusu ve aynı zamanda Heidegger’in de Yüksek Doktora tezinin (*Habilitationsschrift*) yürütücüsü olan Heinrich Rickert’in temsil ettiği; insan deneyimini transendental değerler odağında ele alan okumadır. Heidegger bu değer sistemin evrensel niteliğine de son derece şüpheyle yaklaşacak ve onun karşısında tarihselliği vurgulayacaktır (Daha kapsamlı bir analiz için bkz. Heinz 2020: 219).

⁴ Cassirer, Marburg Okulu’nun bu genel eğilimin dışına çıkarak kendinde-şeyin ahlaki özne ve ödev alanındaki kuruculuğunu ciddiye alır.

eleştiri konusu olduğu daha açık hale gelecektir. Metodoloji kısmında temellendirmeye çalıştığım üzere, kimin haklı olduğu sorusu bu araştırmanın kapsamı dışındadır. Üstelik amacım Heidegger’i farklı yorumcularla karşılaştırmak veya onlar karşısındaki gücünü test etmek de olmayacaktır. Amaç daha ziyade, Heidegger’in Kant düşüncesinde bulduğu ontolojik yaklaşımın ancak ve ancak sonluluk tartışmasının sınırları dâhilinde anlamlı olduğunu iddia etmektir. Dolayısıyla, bu çalışmanın kendisi de Kantçı anlamda kritik bir unsur içermektedir: Heideggerci okumadan ne beklememiz gerektiğini ve buradaki olası vaatleri görmek adına okumanın sınır ve ufku belirsiz kılmak.

Heidegger, Kantçı kritiğinin temel kazanımını bilimsel kesinliğin temellendirilişi projesinden ziyade sonluluk fikrinde bulur. Ona göre, Kantçı kritiğin en yalın haliyle deneyimden başlayarak akla çektiği sınır, bilginin teorik bir sınırı olmanın ötesinde bir anlam içerir. Saf aklın sınırları üzerine geliştirilen kritik, sonsuzluk odaklı Batı felsefe geleneğine sonluluk⁵ düşüncesinin yerleştirildiği bir kırılma noktasıdır aslında. Kant’ın bize göstermekte olduğu (ve burada Heidegger, Kant’ın neyi *göstermeyi amaçladığından* ziyade ne *göstermekte olduğuna* odaklanır): Her tür bilme iddiasının, sonlu insani bakış ve onun ufkuyla sınırlı kalmak durumunda oluşudur. Bu da insanın sonlu varlığını konu etmek bakımından son derece ontolojik bir yaklaşımdır.

Şu iddia edilebilir ki, Heidegger, Kantta epistemolojik anlamıyla karşımıza çıkan “neyi bilebilirim?” sorusunu, neyi bileceğini mesele eden varlığın sonlu yapısı bakımından tartışmayı önceler. Peki, bu sonluluktan kasıt tam olarak nedir? Bu soruyu neyin kast edilmediğinden başlayarak cevaplayalım. Buradaki sonluluk iddiasını, salt bilginin içeriğine yönelik bir sınır olarak anlamamak gerekir: Söz

⁵ Alman düşüncesinde ve Germen dilleri bakımından sonluluk kavramını sınırlılık ile beraber düşünmek önemlidir. Almancada sonluluğa tekabül eden *endlichkeit* kavramı (ve benzer şekilde İngilizcede de *finitude*) bir şeyin sona sahip olması bakımından sınırlı olmayı (kendi sonuna varmayı) ve başka bir şeyle kısıtlanmış olmayı doğallıkla akla getirir. Bu yakınlığın felsefi imaları özellikle Alman İdealizmde oldukça merkezi bir rol oynar. Belirlenim, sonluluk ve sınırlılık arasındaki girişik ilişkiyi irdeleyen bir kaynak olarak Hegel’in *Mantık Bilimi*’ne başvurulabilir (Ayrıntılı bilgi için bkz. Hegel 2014: 87 ve devamı).

gelimi Kant'ın ruhun ölümsüzlüğü veya Tanrı'nın varlığının duyum-ötesi bilgisine yönelik bilinemezlik iddiası –yani metafiziğin kesin bilim olma yolunda içerik sahasının belirlenmesi ve kısıtlanması– eğer salt bir içerik tayini; yani bilebileceklerimin yapısal bir taslağı olarak düşünülürse, bu Heidegger'in buradaki sonluluk vurgusuna isabet etmez. Başka bir deyişle neyi bilebileceğim sorusu salt bir içerik soruşturmasını; bilginin içerdikleri ve dışladıkları üzerine bir tasnifi imlemez. Aynı şekilde metafizik disiplinine içkin sınırların belirlenmesi de halihazırda bir içerik tartışmasının ötesine geçmeyi gerektirir. Öte yandan Neo-Kantçı epistemolojik yorum, Kantçı kritiğin anlamını tam da böylesi pratik bir kazanımda, içeriğe yönelik bir sınırlandırma çabasında bulmaktadır.

Heidegger'in aktarımıyla; Kant'ta “Bilimlerin kraliçesi” yakıştırmasıyla metafizik, “en yüksek varolanı konu edinmesi ve [Kantçı tabirle] ‘herkesin ilgisinin buna yönelik olması’ yüzünden en yüksek şana sahip bilimdir.” (Heidegger, 2020: 31 [9]). Fakat duyuüstü varolanın bilişini konu etmek kendini kaçınılmaz biçimde bir adım geriye taşır: Böylesi bir varolanı bilmenin imkânı, “varolanın varolan olarak belirgin kılınabilmesinin içsel olanaklılığına ilişkin daha genel soruya geri gönderilmiş bulur kendini” (33 [10]). Bu bakımdan gene Heidegger'in iddiasına göre, Kant'ın eleştiri ve sınırlama yoluyla metafizik disiplinini temellendirme denemesi, *Metaphysica specialis* olarak metafiziğin belli bir çalışma alanından çıkararak (teoloji, kozmoloji, psikoloji) varlık sorusuna geri dönmek durumunda kalır; yani “Varolanın varolan olarak belirgin kılınması” anlamıyla *Metaphysica generalis*. Ya da başka bir deyişle varolanların varlığı bakımından incelenmesi, yani ontoloji. Burada Heidegger varolanların temel kavram ve ilkelerinin çalışılma sahası olarak *Metaphysica generalis* ile ontolojiyi dönüşümlü olarak kullanır. Metafiziğin herhangi bir çalışma alanının temellendirilmesi öncelikli olarak genel ilkelere bir dönüş; başka bir deyişle *deneyime önsel* olan ontolojik yapının araştırılması demektir. Bu da Kant nezdinde bir şeyi apriori bilmenin prensiplerinin oluşturduğu türden saf bir bilişin, yani saf aklın araştırılması yoluyla olacaktır. Heidegger, *Kant ve Metafizik Problemi*'nde metafiziğin temellendirilmesi projesinin ana hatlarını şöyle betimler:

Metafiziğin temellendirilmesinin kaynak temeli, saf insan aklıdır. Öyle ki, söz konusu temellendirme problemiğinin çekirdeği olarak tam da aklın insaniliği, yani onun sonluluğu özsel olmaktadır. Bu yüzden köken sahasının karakterizasyonu, insani bilişin sonluluğunun özünü açığa çıkartma üzerine odaklanmalıdır (43 [21]).

Heidegger'in iddiasıyla Kant'ın felsefi soruşturmasını sonlu insani biliş ve onun deneyimi üzerine inşa etmesi ve ileride de detaylandıracağımız üzere bu sonlu yapının kendisini deneyime önsel kılması bize yukarıda girişini yapmış olduğumuz sonluluk tartışmasının daha isabetli bir açıklamasını sunar. Bu bakımdan sonluluk, salt bir içerik tartışmasının (neyi bilebilirim?) ilerisine geçerek bizzat yapısal ontolojik bir araştırmaya dönüşür. Dahası, Heidegger'in deyişiyle "insanın sonlu bir meselesi" olarak felsefe, içinden çıktığı bu sonlu bakışı sergilemek durumundadır: "Felsefe insanın bütünü ve insandaki en yüksek olanı hedeflediği için, felsefede sonluluk tümüyle radikal minvalde kendini göstermek mecburiyetindedir." (Heidegger, 2020: 333 [296]) Kant bu uğurda ilk adımı atmış; öncülük ederek yolu açmış fakat, gene Heidegger'in yer yer vurguladığı üzere, kendi projesine içkin bu kazanımları tanımaktan geri düşerek devamını getirmemiştir.

Dolayısıyla Heidegger, Kantçı öğretinin çekirdeğine bir bilgi probleminden ziyade insanın varlık problemini (fundamental ontoloji ve Dasein analizi) yerleştirir. Bu daha henüz *Varlık ve Zaman*'ın başlarında, "Varlık Sorusunun Ontolojik Önceliği" kısmında şu sözlerle vurgulanmıştır:

Nitekim Kant'ın "Saf Aklın Eleştirisi"nin pozitif kazanımı da zaten onun bir bilgi "teorisi" olmasında değil, bir şeyin doğasına aslen neyin ait olduğunun ortaya çıkarılmasına yönelik bir adım olmasından ileri gelmektedir (Heidegger 2021: 32 [11]).

Aynı iddia *Kant ve Metafizik Problemi*'nde de tekrarlanır: "Saf Aklın Eleştirisi'nin 'epistemoloji' [*Erkenntnistheorie*] ile alakası yoktur" (39 [17]). Bu iddiaya göre aklın sınırı, sonluluğun gerekçesi değil, yalnızca içinde belirlediği doğal saha olarak anlaşılmalıdır. En basit tabirle, Heidegger, epistemoloji odağında geliştirilecek bir Kant yorumuna karşı çıkar. Kant'ın bilginin sınırlarını belirlemek veya aklın çalışma prensiplerinin kategoriyel bir dökümünü çıkarmaktaki amacı, haddizatında bir bilgi kuramı ortaya koymaktan veya zihin felsefesi yapmaktan çok daha derinlere uzanır:

Aklın yapısal analizinin temel işlevi; bu yapının incelenmesi sonucu belirginlik kazanacak sonlu görü, anlama veya bilişin *sonluluk* karakterini hedef alır. Heidegger'in deyişiyle, "temellendirilmesi yapılacak olana metafizik 'insanın doğasına' aittir" (2020: 199 [171]).

Burada *Varlık ve Zaman*'ın yapısal iskeletini oluşturan türden bir tersine ilerleyiş buluruz: *Varlık ve Zaman*'da da birçok analiz hergünlükten başlayarak eksistensiyal-ontolojik olana doğru ilerler. Ontoloji her türlü ontik araştırmaya önsel olmakla birlikte ancak ontik olanın asli/sahih bir irdelemesi bakımından erişilir olur. Heidegger Kantçı felsefeye de benzer bir metodolojik bakışla yaklaşır. Aklın kritiğini yapmak ve tüm eleştirel projeyi de aklın sınırlarının odağında yürütmek bizi aslen insanın sonluluğuna dair daha temel bir tartışmaya götürmek durumundadır. Fakat epistemolojik okumalar, deneyime ve insani bilişe has sınırı doğrudan bir bilgi sınırına indirgeyerek buradaki temel ontolojinin üstünü örterler. Bu elbette ki tesadüfi değildir çünkü saf aklın incelenmesi ilk bakışta tam da bu anlama gelir: Aklın yapısına ilişkin kapsamlı bir analiz. Heidegger ise aklın çalışma prensiplerine yönelik epistemolojik çalışmanın varlığını ve önemini yadsıyor değildir. Daha ziyade onun iddiası, bu epistemolojik çalışmanın daha asli ontolojik çıkarımları temellendirmek adına ve bu uğurda icra edildiğidir.⁶

3. Önsel Tavır Alış [*Verhalten*] ve Sonluluk

Geleneksel anlamda Kant'ın eleştirel felsefesi, insanın neyi bilebileceği ve neyi umabileceği sorularının arasında asılı duran bir temellendirme sorunu olarak ele alınır ve ilk iş olarak aklın ve bilginin sınırlarını layıkıyla tespit etmeyi gerektirir. Yukarıda da değindiğimiz üzere bu yorumun genelgeçer Kant yorumu haline gelmesinde ve güncel analitik analizlerin yapılmasında Marburg Okulu'nun etkisi büyüktür. Fakat buradan yola çıkılarak geliştirilmiş Kant okumaları, Heidegger'in

⁶ Buna şu karşılaştırmayı da ekleyelim: Dasein nasıl ki, *Varlık ve Zaman*'da vurgulandığı üzere, ontik-ontolojik karakteriyle varolanı mesele ederken temelde Varlığı mesele eder vaziyettedir; aynı şekilde insani bilişin özüne dayanması bakımından her tür epistemolojik araştırma sahası da daha ilksel bir ontolojiji imlemektedir. (Heidegger 2021: 35-37 [13-15])

iddiasıyla, asıl amaçtan saparak aracı amacın yerine geçirmişlerdir. Bu okumalar doğrultusunda Kantçı düşüncenin nihai hedefi: Bilinebilir olanın sahasının, insanın akli yapısından çıkarsanmak suretiyle daraltılması ve belirlenmesi ve bu yolla kesin bilginin temellendirilmesidir. Heidegger ise Kantçı soruşturmanın daha ziyade şu minvalde anlaşılması gerektiğini savunur:

Burada “analitik,” sonlu saf akli öğelerine ayırıştırıp parçalamak demek değildir. Tam tersine: Ontolojinin tohumlarını özgürleştirip açığa çıkartmak olarak “çözme”dir. Bir bütün olarak ontolojinin, kendi içsel olanağına göre serpilmesini sağlayan koşulları açığa çıkartmadır ... analitik, sonlu saf aklın özünün kendi zati zemininden hareketle yaratılışının görünür kılınması olacaktır (2020: 64 [41-2]).

Heidegger Kant’taki tüm temellendirme çabasının basitçe şu soruya dayandığını iddia eder: Sonlu bir şeyin kendi transandental yasa koyuculuğunu salt kendinden hareketle temellendirmesi nasıl mümkündür? Başka bir deyişle, sonlu akıl nasıl olur da sonluluğu içinde –yani yaratmaksızın– varolanlara ilişkin önsel bir yönelime; form verici, koşullayıcı bir alımlama ve biliş gücüne sahiptir ve üstelik bunun gerekçelendirmesini de gene kendinden hareketle tesis etmektedir?

Bizim insan dediğimiz sonlu varolan, kendi en iç özü itibarıyla nasıl olmalıdır ki, kendisi olmayan varolanlara haddizatında açık olabilsin, yani bu varolanlar kendilerini kendilerinden hareketle gösterebilir olsunlar? (2020: 65 [43]).

Heidegger’in ontolojik okumasının ardında yatan kurucu düşünce budur. Kantçı transandental felsefenin sentetik apriori yargılara yönelik soruşturmasını tam da bu varlığa açıklık üzerinden; insanın varolanlara yönelik ön-ontolojik varlık anlayışı üzerinden okur.

Tersi yönden, varolanların kabulüne yönelik bu önsel açıklık konusunda Kantçı felsefenin katı bir karşı çıkış içinde olacağı da elbette ki iddia edilebilir. Üstelik fenomen ve numen ayrımı da bu karşı çıkışı destekler görünür. Yani, Kant’ın kendinde-şeyin bilinemezliği iddiasının, tam da varlığa yönelik böylesi bir açıklığı dışladığı söylenebilir. İleride detaylandıracağımız üzere, Heidegger, fenomen ve numen ayrımını da daha farklı, ontolojik bir çizgide okumaktadır. Onun iddiasıyla söz konusu bu ayrım, şeylere ilişkin nüfus edilemeyen bir özün fenomeninden ayrı

tutuluşunu imlemekten ziyade sonlu ve sonsuz bilmeye yönelik iki ayrı tutumun ifadesidir. Bu tartışmanın detaylarına son kısımda yer vereceğiz; şu an için ise Heidegger'in fenomen kavramından varlığın hakikatine nüfus etmekten yoksun, salt akli bir temsile indirgenmiş bir şeyi anlamadığını söylemekle yetinelim. Dolayısıyla bu çerçevede varlığa açıklık da varolanlardaki nüfus edilemez bir öze (eğer ki kendinde-şey'den kasıt buysa) erişmek demek olmayacaktır elbette. Konu edilen, tümüyle fenomenal alanda işleyen ve tüm varolanların insanın önsel yönelimi altında şekillenmesine müsaade eden ve bu yüzden de deneyime önsel olup onu mümkün kılan –yani transendental apriori– bir tavır almadır.

Heidegger varlığa yönelik bu ontolojik açıklık iddiasında Kant düşüncesinin temel çıkış noktasına veya köken problemine odaklanmış görünür: Kantçı eleştiri tam da Berkeleyci bir idealizmin tüm varlığı imgeleştiren söyleminden ve bunun bir uzantısı olarak da temsiller üzerinde aklın öznel ve yaratıcı bir hak sahibi olması probleminden kaçınmayı hedeflemez mi? Kant bu öznellik ve hatta solipsizm tehlikesinden kaçınmak adına, dışsal olanla ilişkimizin, Berkeleyci idealizmin aksine, saf akli imgeler yerine deneyim yoluyla gerçekleştiğini ve tüm bilişin kaynağının duyumsama ve görüdeki *alıcılık* olduğunu ısrarla vurgular. (Kant 1993: B 274-5.) İleride detaylandıracağımız üzere Heidegger için bu alıcılık vurgusu Kant felsefesini anlamamanın kilit noktası olacaktır.

Heidegger'in bir diğer dayanak noktası da Kopernikçi Dönüşün anlamıdır. Geleneksel yorumda Kopernikçi Dönüş de salt bir bilgi sorununa indirgenmiştir – ki Heidegger buna “Kopernikusçu Dönüş’ başlığıyla sürekli yanlış yorumlanmakta olan” diyecektir (2020: 35 [12]). Heidegger için Kopernikçi Dönüş insanın varolanlara yönelik ontolojik tavrını açığa çıkarmaktadır: Deneyimlemekte olduğum nesne, bana kendini, ona yönelişime uygunca ve sonlu *bir biçimde* sunmaktadır. Yukarıda da ifade ettiğimiz üzere, buradaki yöneliş veya tavır alış apriori bir karakterde olup deneyimin önkoşulu olan türden bir ilintilenmeyi varsayar. Heidegger nezdinde, nesnenin akla uygun kılınışı daha temel bir noktadan

insan varoluşundaki transendental ve ontolojik yönelimselliği açığa çıkarır. Heidegger bunu kısaca şöyle ifade eder: “Eğer bir ontik biliş söz konusuysa, bu ancak ontolojik biliş sayesinde olanaklıdır” (Heidegger 2020: 35 [12]).

Heidegger, 1927-28 ders notlarında Kantçı transendental felsefeyi, *Varlık ve Zaman*'da da sıkça değindiği öntematik ve önontolojik kavramlarından hareketle açıklar. Öte yandan hem ders notlarında hem de *Kant ve Metafizik Problemi*'nde “ontoloji” veya “ontolojik bilişi” de benzer bir önsellik bağlamında kullanacaktır. Görünüşe göre Heidegger buradaki ontolojik anlayıştan bahsederken onun her tür teorik bilmeyi önceleyen yapısına vurgu yapmak adına ön-tematik, ön-ontolojik sıfatlarını kullanır. Buradaki -ön takısı, söz konusu apriori yapıyı vurgulamak amaçlıdır: “varolanlardan bir anlamıyla ‘önce’ gelen ve *apriori* olan” (1997: 26 [37-38]). Apriori ontolojik biliş, klasik anlamıyla bir içeriği bilmek değil; yönelme tavrını olanaklı kılan, yön tayin edici bir kabul edicilik durumudur. Heidegger bununla anlama pratiklerimizin arka planını oluşturan ve deneyimi önceleyen türden bir varlık anlayışını kast etmektedir. Bir başka deyişle, her tür duyu, biliş veya deneyimin arka planında insanın önsel bir varlık anlayışından (ontolojiden) hareketle varolanlara yönelme durumu yatmaktadır. Bu, insanın varlık sorusunu bilinçli olarak formüle edip etmemesinden bağımsız olarak gerçekleşen; insanın her tür dünyasal ve zamansal deneyimine has ama aynı zamanda da onları önceleyen bir olma/anlama halidir: “varolana öncesel kendini-ilintilendirme” (Heidegger 2020: 38 [15]). Bu bağlamda ontoloji, Kant'taki karşılığıyla transendental araştırma sahasının içeriğini oluşturur: Görü, anlama ve bilişi, kısaca tüm deneyimleme faaliyetini önceleyen; saf olan, hepsine önkoşul olandır.

Ontolojinin olanaklılığını problem haline getirmek şu demektir: Varlık anlayışının bu aşkınlığının olanaklılığını, yani özünü soruşturmak, başka bir deyişle, transendental olarak felsefe yapmak (38 [16]).

Heidegger'in en temelde varlığı anlamaya dair olduğunu iddia ettiği bu transendental felsefe, Kant'ta “saf aklın varolanlara aşımını” (38 [16]) konu alıp saf aklın eleştirisi üzerinden çalışılır. Gene Heidegger'in deyişyle: “Ontolojinin

olanaklılığı problemini Kant şu soruya indirgemıştır: ‘A priori sentetik yargılar nasıl olanaklıdır?’ (36 [13]) Burada bir kez daha Kant’ın söz konusu epistemolojik araştırmayı bir kılavuz olarak aslen ontolojik bir araştırmaya araçsal kıldığı yönündeki Heideggerci iddia ile karşılaşırız.

Heidegger Kant ile şu temel noktada ortaklaşır: Öncelikli mesele deneyimin önkoşullarını ve kendimizi halihazırda fenomenal bir dünyanın *içinde* buluşumuzun neyi imlediğini doğru tespit etmektir. Kendimizi, dışarıdan bir bakışla irdelemeye çalıştığımız deneyimin her daim içinde buluruz. Fakat bu içinde bulunuş aslında ne demektir? Var olanların varlığına erişimimiz hakkında bize ne söyler? En başta, deneyim nesnesine karşı çoktan bir *tavır* almış olduğumuzu (ya da Kantçı anlamda onu bilişimizin nesnesi kıldığımızı) gösterir, çünkü bir tavır almaksızın onun varlığını şu ya da bu yönüyle anlamak mümkün olmayacaktır. Aynı şekilde nesne de bu tavrıma uygunluğu içinde karşımda durur; bu tavrın belirlediği varlık sahasına uygunluğu ölçüsünde dahil olur. Öte yandan, bu anlayışın veya tavır almanın kendisi (varlık sahası, ontoloji) önkoşul olması bakımından deneyimle elde edilen bir içerik değildir. Heidegger, *Kant ve Metafizik Problemi*’nde Kant’ın transandantal felsefesinin merkezinde duran saf aklın sentetik apriori yargılarını bir tür ontolojik biliş olarak nitelendirir ve şöyle yazar: Kant’ın saf akılda temellendirdiği bu “ontolojik biliş, deneyimden kaynaklanmadan sağlanan nedenlere (prensiplere) göre bir yargı vermedir” (37 [14]). Burada deneyime önsel addedilen ontolojik bilme belli bir içeriği veya da kavrama geldiği haliyle prensibin kendisini bilmek değildir elbette – çünkü bu onu gerisin geri deneyime fırlatır. Daha ziyade sınırlarını bizzat prensiplerin çizdiği bir *tavır* içinde olmaktır. Heidegger burada bu tavır almanın kendisinin *ontolojik* olduğunu iddia eder. O halde buradaki asıl zorluk Heidegger’in bu bağlamda tavrıdan tam olarak ne kast ettiğini ve bunun Kantçı fikre ne oranda uygulanabileceğini anlamaktır.

Heidegger, söz konusu ontoloji tartışmasını yürütürken bir tavır veya tutum içinde olmanın anlamını öncelikle somut örneklerle ortaya koyar. Söz gelimi

bilimlerin sahası içerisinde varolanları incelemekte olan biri, mesela bir bilim insanı, herhangi bir şeye ilişkin anlayışını en baştan halihazırda bilimsel bir tavrın ışığında düzenleyecektir. Bu bakış dahilinde üzerinde çalışılan nesne de kişinin karşısına talep edileni vermeye hazır bir halde, bir bilim nesnesi olarak konur; burada nesnenin (*Gegenstand*) karşıya konma olarak anlamı önemlidir. Böyle bir bilim nesnesi daha en baştan bilim insanının onda aradığı şeye uygun haliyle görünüşe gelir; mesela hesaplanmaya, yasal bir düzenlilik barındırmaya, kanıtlanmaya açık haldedir (Heidegger 1997: 21-22 [29-32]). Bu aynı zamanda varolanı başka hallere de kapalı kılmak demektir (tüketim nesnesi, sanat objesi...vs.). Dolayısıyla buradaki yönelimsel tavır sonucu, karşımda duran nesne, daha baştan aranana uygun yönde bir duruş sergiler. Heidegger nezdinde bu ontolojik biliş veya öntematik biçimde gelişen tavır alma hali fenomenoloji geleneğinden aşına olduğumuz türden bir yönelimsellik fikrinden doğallıkla beslenir. Şunu da eklemek gerekir ki 20 yy. fenomenoloji geleneğinden hareketle bu ilksel tavır alma halini dünyaya yönelmişlik bakımından savunmak ve pekiştirmek için gereken zemin sağlanmıştır. Heidegger ise Kant sonrası fenomenolojik araştırmaların bu tartışmaya kattıklarını ayrıştırmaksızın Kant'taki nesne anlayışını; yani nesnenin bizzat öznenin transendental yapısı ve bu yapıya uygunluğu içinde tesis edilmesini, dünyaya yönelmişlik merkezinde okumaktan kaçınmaz.⁷ Üstelik Kant da bazı pasajlarında doğaya yönelik önsel bir tavır içinde olmaktan açıkça bahsetmektedir; fakat buradaki iddiası doğrudan saf transendental bir yapıya dair olmayıp oldukça pratik bir biçimde formüle edilmiştir. Aşağıda alıntılacağım bu pasajlarda Kant bilimsel bir araştırma sahasının belirlenmesinin ilksel bir tavır almayı gerektirdiğini savunur. Doğa bilimleri kesin bilim olma yoluna

⁷ Heidegger burada fenomenoloji disiplininin Kant düşüncesi üzerine kattıklarını ve buradaki tarihsel belirlenimleri ayrıştırmaktan; böylesi bir sorgulamaya girmekten geri durur. Üstelik bu kendi amaçları ile tutarsız da değildir çünkü metodoloji kısmında da belirttiğimiz üzere felsefenin kökensele bir meselesi hakkında düşünmek ve onu yeniden yeşertmek iddiası böylesi bir tarihsel okumayla uyumludur. Kant sonrası fenomenolojinin Kant ile olan ilişkisinin kapsamlı bir analizi için Emre Şan'ın (2024) şu araştırmasına bakılabilir: "Fenomenoloji Kopernikçi devrimin devamı mıdır?"

tam da bu sayede girmişlerdir; doğaya belli taleplerle ve önsel bir tasarımla yaklaşarak.

Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*'nin giriş kısmında, bilimin güvenilir yoluna girmenin ardındaki sebepleri incelerken, bilim insanının (burada hızlıca saydığı isimler Galileo, Torricelli ve Stahl'dır) doğaya yönelik tavrını şöyle özetler: Bilim insanının doğaya yaklaşımı, "kendini öğretmenin söylemek istediği her şeyi dinlemeye bırakan bir öğrencinin değil, tersine tanıdığı kendi ortaya sürdüğü soruları yanıtlamaya zorlayan bir yargıcın niteliği içinde"dir (Heidegger 1997: 31 [44-46]; kaynak metin için bkz. Kant 1993: B xii-xiv). Doğayı anlama çabasındaki bir bilim insanı, doğadan kendi aklının ilkeleri doğrultusunda tasarladığı sorular ve talep ettiği cevaplar ölçüsünde bir karşılık bulacaktır. Bu, araştırma sahasının daha baştan aklın kurucu ilkelerine göre düzenlendiğini ve bilim insanının ona çoktan belirlenmiş bir tavır eşliğinde, belli bir cevap beklentisi ile yaklaştığını gösterir. Kant aynı alıntının hemen öncesinde şöyle yazar: "çünkü önceden saptanmış bir tasara göre yapılmayan olumsal gözlemler hiçbir biçimde zorunlu bir yasa ile bağdaşmayacaklardır, ve gene de usun aradığı ve gereksindiği bu yasadan başka bir şey değildir" (B xii-xiv). Heidegger, *Kant ve Metafizik Problemi*'nde benzer bir noktayı şöyle kavramsallaştırır: "ontolojik nereyeliğe sahip olmaksızın," ontik bilişin herhangi bir doğrultusu (bakış yönü) olamaz (36 [13]). Heidegger'in Kant'ın doğa araştırmalarına yönelik bu tespitini, hızlıca bilişin tümüne mal etmesi elbette ki eleştiriye açıktır. Başka bir deyişle, algı ve bilişin tümüne has olanak koşullarını bu *tavır* düsturu altında ele almanın meşruiyeti sorgulanabilir. Bununla birlikte Kant'ın kendisi de "önden giden" bu ussal ilkelerin tüm bilimsel sahayı belirlediğinden ve hatta mümkün kıldığından söz ederken bunu, "doğa araştırmacıları üzerinde bir ışık çaktı" diyerek tarif eder; "Usun ancak kendi tasarına göre kendi ürettiklerini bilebildiğini kavradılar" (B xiii). Öyleyse doğa araştırmacıları için "çakan bu ışık", Heidegger'in de ima ettiği üzere, Kant'ın transendental idealizmine bağlanacak daha genel bir iddiaya genişletilebilir.

Dolayısıyla, her tür bilişe imkân veren önsel tavır (ontoloji), yukarıda Kant'ın sözünü ettiği "usun kendi tasarısı" veya yasalılık ile örtüştürülebilir.

Saf Aklın Eleştirisi'nin ana izleği tam da bu yasalılığı ampirik olana uygulamanın haklılığı (dedüksiyon) noktasında düğümlenir. Gerek *apriori* sentetik yargılar nasıl mümkündür sorusu gerek saf kategorilerin görü nesnesine nasıl uygulanabilir olduğu sorusu bizi sürekli olarak bu temel zorluğa geri götürür. Heideggerci bakımdan tüm bu soruların, temelde, sonlu varlığın aşkınlığının nasıl mümkün olduğu sorusundan neşet ettiğine en başta değinmiştik. Sonluluğun buradaki rolünü kavramak Kant'ın düşünce tarihi bakımdan ortaya koyduğu radikal dönüşümü bir başka yönüyle daha düşünmemize sebep olur. Çünkü sonlu bir aşkınlığın imkânını göstermek, evrensel bir yasalılığı tam da sonluluk dahilinde tutabilmek demektir.

3.1. Sonlu Bir Aşkınlığın İmkânı Olarak Şematizm

Heidegger, evrensel yasalılığın nesneye uygulanabilirliği tartışmasının özünü -unutmayalım ki bu dedüksiyon işlemini gerektiren türden bir *ne hakla* sorusudur- transendental şema incelemesinde bulur. Kant'ın Şematizm incelemesi, Aşkınsal Mantık bölümünün altında yer alır: "Aşkınsal Yargı Yetisi Öğretisi"nin bir alt başlığı olarak "Arı Anlak-Kavramlarının Şematizmi" kısmı (Kant 1993: A 137/B 176). Heidegger buradaki temel meseleyi şu şekilde tanımlar: "sonlu varlıkların aşkınlığına ilişkin" bir çıkarsama yapmak, yani sonlu varlıktaki aşkınlığın nasıl meşru olduğunu sormak (Heidegger 2020: 113 [89]). Burada, transendental felsefe veya ontoloji çerçevesinde sınırlı/sonlu olarak belirlediğimiz varlığın aşkınlığını (evrensel yasa koyucu yapısını) temellendirmek asli bir problem olarak karşımıza çıkar. Öte yandan sonlu varlığın evrensel yasa ile ilişkisinin kurulacağı bu önemli bölümün temel problematiği, Heideggerci tabirle, Kant'ta "yine daha dışsal biçimde"⁸ (113 [89]) sunulur: Tezahürlerin kategorilerin altında toplanması ne

⁸ Heidegger'in bu soru formülasyonuna dışsal demesi kayda değerdir; çünkü burada bir kez daha Heideggerci ontolojiye kaynak sağlayan bir okumanın Kant'ta son derece epistemolojik bir tonda

bakımdan imkânlıdır? Ya da kategorilerin tezahürlere uygulanması nasıl meşru olur? Bunu olanaklı kılan, imgelem/hayalgücünün bir işlemi olan Transendental Şemalardır. Bu şemalar duyusal malzemeyi saf evrensel kural ve koşullar altına yerleştirme görevini üstlenirler. Kant'ın ifadesiyle, duyusal ve düşünsel içerik arasındaki bir "aracı tasarım" görevi görürler (A 138/B177). Bu sayede kategoriler, yani "nesnenin düşüncesinin biçimi" (A 51/B71) bizzat nesneye uygulanabilir hale gelir. Bu aracı tasarım dolayısıyla deneyimden elde edilmeyen ve saf anlağın bir ürünü olan düşünsel kavramlar, kendileriyle "türdeşlik" içeren duyusal malzemeyle ilişkilendirilebilir olurlar. Şemalar hem duyusal hem anlaksal olanla ilintili olup söz konusu iki uzlaşsız içerikle, yani hem kategori hem tezahürle de "türdeş olan bir üçüncü" görevi görür ve buradaki bağlantıyı mümkün kılarlar. Böylece, nesne bir kavram altına yerleşip söz konusu kavramın imgesi olarak temsil edilebilir hale gelir. Aslen de ancak bu sayede nesne oluşunu tesis eder.

Kant burada imgelem gücünün bir işlevi olarak tanımladığı şemanın imgeden ne anlamda farklı olduğunu göstermekle işe başlar. Örnek olarak beş kavramını ele alır. Onu düşünürken yola çıkacağımız bir beş nokta imgesi ".....", bu sayının adeta göz önüne getirilen bir resmi, bir görüntüsü, deneyimdeki nesne ile örtüşecek tekil bir karşılığıdır. Halbuki kavram bu tekil imgede, bu somutlukta tüketilemez – yoksa kavram olmaz da imgenin tekilliğinde ona özdeş olur. Kant bu iddiayı üçgen kavramına ilişkin olarak da şöyle ifade eder: "Genelde bir üçgen kavramı için onun hiçbir imgesi hiçbir zaman yeterli olmaz. Çünkü kavramın onu ister dik açılı isterse dar açılı olsun tüm üçgenler için geçerli kılan evrenselliğine imge hiçbir zaman erişemez, tersine her zaman bu alanın yalnızca bir bölümüne *sınırlı* kalır." (A141/B 180). Heidegger de aynı noktayı; yani Kant için kavramın imgeden türetilemez oluşunu şu şekilde dile getirir: tikel görünüş "çok-olan görünümünün içinden hep yalnızca biri olarak kendini sunar" ve tam da bu yüzden "empirik kavramına asla varamaz" (Heidegger 2020: 122-3 [97-8]). Fakat bu varamama hali kavramın

yürütüldüğünü görürüz. Bu iki okumanın yan yana yürütülebileceğinin bir örneği olabilir, fakat Kant'ın Heidegger ile benzer bir ontolojik çizgide olduğu konusunda da ona hiçbir destek sağlamaz.

imgesine uyuşmadığı olarak da anlaşılmalıdır. Daha ziyade burada vurgulanan nokta, kavramın salt bir yönüyle verili bir imgeden neşet edip onda tüketilemez oluşudur.

Dahası, duyumsama ve anlama yetileri arasındaki bağlantının kurulması, görünüşe gelen şu veya bu imgenin kendi tekilliğini bir şekilde aşarak genelleştirilmesi türünden bir faaliyet aracılığıyla da olamaz. Çünkü, tezahür eden imgenin, denk düştüğü kavramı hep belli bir somut veçhesiyle sunuyor oluşu imgeden doğan tümevarımsal bir kavram anlayışını yetersiz kılar. Bu noktada ihtiyaç duyulan şey daha ziyade önsel bir yapıdır; bu sentezlemeye en baştan imkân verecek biçim verici bir faaliyet.

Burada kavram ve tezahürü bağlayacak asıl unsur herhangi bir imge değil, çokluğu bir kural çatısı altında birleştirme işlevinin kendisidir: Saf ve kurucu tasarımdan sorumlu olan şemalardır. Şema herhangi bir görünüme indirgenemediği gibi bir tür görünüşler veya imgeler toplamı da değildir. Öyle ki imge mefhumunun bizzat ortaya çıkışını mümkün kılan halihazırda bu şemalardır. Aynı zamanda şemalar, görünümün en saf dolayimsız hali veya genişleyip esnemeye müsait, Heidegger'in deyimiyle "serbestçe dolanan" bir temsil içeriği olarak da anlaşılmalıdır (120 [96]). Şema "çokça olanaklı sergilemelerin genel kuralının birliği"ni oluşturur ve bunu kural koyucu birlik olarak "'bakışın hedefinde' tutar" (124 [99]). Kant buradaki kurallılık ilişkisini şu şekilde betimler:

Köpek kavramı belli bir kuralı imler ki buna göre imgelem yetim dört ayaklı bir hayvan seklini genel olarak çizebilir, ve bunu bana deneyimde sunulan herhangi bir tikel şekle ya da *in concreto* [somut olarak] tasarımılabileceğim herhangi bir olanaklı imgeye sınırlanmış olmaksızın yapabilir (A 141/B180).

Burada imlenen kurallar birliği köpek kavramının şemasını oluşturur. Sonrasında görü yoluyla gelen somut imgeler bu şema yoluyla köpek kavramı ile ilintilendirilir.

Öte yandan, somut bir imgeden yoksun olan kategoriler (sözgelimi birlik, olanaklılık, töz vs.) söz konusu olduğunda buradaki kurallar birliğinin ampirik düzlemde işaret edeceği bir imge dahi yoktur. Kategoriler düzeyinde ancak saf

şemalardan söz edebiliriz. Bu saf şemalar “imgelem gücünün transendental bir ürünü” olup nihai olarak zamansal bir tasarım verme işlemi olarak anlaşılmalıdır. Saf şemaların zamansal bir faaliyet olarak belirmesi Heidegger için şematizm tartışmasını daha da dikkat çekici kılar. Kategori ve tezahür arasında “bir yandan *anlık* öte yandan *duyusal*” (B177/A138) bir köprü görevi gören şemaların gerçekleştirdiği bu sentezleyici faaliyetin anlamı verili/duyusal olanı zamansal bir kurallılık altında toplamaktır: Transendental şemalar saf “aşkınsal zaman belirlenimi” olarak ortaya çıkarlar.⁹ Kant’ın aktarımıyla:

Buna göre kategorinin görüngüler üzerine uygulanışı aşkınsal zaman belirlenimi yoluyla olanaklıdır, ki bu, anlık-kavramlarının şeması olarak, görüngülerin kategorinin altına alınmasının aracıdır. (B178/A139).

Peki kategorileri nesneye uygulanabilir kılan (köprü görevi gören) bu kural verici önsel tasarımın, yani şemanın yapısı sonluluk tartışması bakımından neyi imler? Burada Heidegger, imgelem gücünün duyumsama ve anlama arasındaki aracı ve sentezleyen yapısını öne çıkarır. İmgelem gücü bu iki yetiden gelen malzemeyi sentezleyen bir köprü görevi görür: Bu da hem alıcı hem spontan olma durumuna işaret eder: Heidegger’in deyişiyle, “spontan alıcılık”. (2020: 181[153]) Heidegger bu sentezde, yukarıda sözünü ettiğimiz transendental ve önsel tavır almanın; bu ontolojik anlayışın bir tür açıklamasını bulur. Şematizm bölümü bize, üretici ve önsel bir tavır altındaki bakışımızla (kavram/kategori) bu tavrın belirlediği bir alıcılığı/kabul ediciliği (tezahür) birleştiren bir yapısal çözümleme sunar. Sonlu

⁹ Transendental şemaların anlamı bizzat “zamansal belirlenim”dir. Kabul edici duyu ve düzen verici anlama gücünün ortaklığı şemanın zamansal birliği aracılığıyla kurulur. Bu tasarım veya sentez hem görü hem anlama yetisi bakımından zamansallıkta temellendirilir. Şemaların bu iki yetiye de türdeş olan “bir üçüncü” görevi gördüğünden yukarıda söz etmiştik. Söz konusu bu türdeşlik zamansallıktır. Söz gelimi her tür görüleme faaliyeti zamansal art ardılığı (saf görü) gerektirir; aynı şekilde kategoriler de nesnenin ardışıklığını (nedensellik) veya zamanda tekrar edilmesini (kalıcılık/töz) gerektirir. Zamanda belirlenme burada sözü edilen türdeşliktir. Heidegger, bu fikirde, zaman ve varlık arasındaki temel ilişkinin ortaya serildiği bir anlatı görür. Fakat, bu bağlantının Kant’ın kendisi için yeterince görünür olup olmadığı bir kez daha belirsizdir. Heidegger, *Kant ve Metafizik Problemi*’nin geç tarihli (1973) dördüncü önsözünde, zaman ve varlık ilişkisi bağlamında “Kant’ın sorusunun altına, hakikatte kendisine [Kant’a] yabancı ve fakat onu koşullandıran bir soru formülasyonu sürdürdüğünü” ve bunun bir tür “aşırı yorum” ile sonuçlandığını söyleyecektir (2020: 14 [xiv]).

bilişi ortaya çıkaran, söz konusu iki yetinin –duyumsama ve anlık– birliğidir. Duyumsama yetisi görüleme yoluyla temsil ettiği nesnesi karşısında dolaylımsız alıcı bir karaktere bürünür. İşte bu alıcılık Heidegger nazarında sonluluğun bizatihi tanımıdır: “Sonluluk kendini sunanı kabul etmede yatar.” (174 [147]). Burada görünün sonluluğu doğrudan duyumsamadaki alıcılıktan gelir. Bu kabaca, insani görülemenin yoktan yaratmayı varolanın varlığına, yani kendini sunana tabi olduğu anlamına gelir. Heidegger’in vurgusuyla, “Burada kendini ne ve nasıl sunuyor, henüz belli değildir” (174 [147]). Öte yandan Heidegger anlık veya anlama faaliyetinin kendisini de dolaylı olmak bakımından sonlu addeder: “Onda sonlu görülemenin dolaylımsızlığı bile olmadığından, kendisi çok daha sonludur. Onda temsil etme, bir dolaylı yola, genel olanı bakışa almaya ihtiyaç duyar” (52 [29-30]). Anlamanın sonluluğu duyulur olan çokluğu bir çatı altında toplayıp bizzat bir nesne olarak öne koyarak temsil edişinden (*Vor-stellen*/temsil: öne-koyma) neşet eder. Yani anlama yetisi de sınırlandırmak bakımından sonludur: “ondan hareketle çok sayıdaki tikel, kavramsal olarak temsil edilebilir olur.” (52 [29-30]). Anlık bu temsil esnasında “ortaya çıkarma” bakımından bir spontanlık (kendiliğinden oluşu) içerir; fakat bu spontanlık buradaki sonluluğun iptali anlamına katıyen gelmez çünkü bu bir tür yoktan (*ex nihilo*) var ediş değildir. Aksine anlık görünün ona sunduğu malzemeyi işler. Şemalar işte bu aracı rolü üstlenmekte olup duyumsama yetisinden gelen bir kabul ediciliği anlama yetisinin spontane unsuru ile birleştirirler. Üstelik, şunu da belirtelim ki tüm bu yapının birliği hesaba katıldığında, şematizm imgelem gücünün evrensel bir işlemleri olarak resme sonradan ekleniyor değildir; aksine bir kural tasarısı olarak en başta yatandır. Dolayısıyla görü içeriğini en baştan kabul edilebilir bir forma sokmak suretiyle bu alıcılığı mümkün kılar. Her tür dolaysız duyumsama ve akabinde her tür imge, ancak şematizm yoluyla bir kavram altına yerleştirilerek temsil bulur. Heidegger’in aktarımıyla:

[B]ir mevcut olanın (örneğin bu evin) dolaylımsız algılanışında bile, haddizatında ev gibisinden bir şeyde zorunlu bir şematize edici ön-bakış yatmaktadır. Ancak bu öne getirilmeden hareketle yalnızca karşılaşılan şey kendini bir ev olarak gösterebilmekte, “mevcut bir ev” görünümü kendini sunabilmektedir. Dolayısıyla

zorunlu olarak şematizm, sonlu bir bilme olarak bizim bilmemizin temeli üzerine cereyan etmektedir (126 [101]).

Şematize edici ön-bakış sonlu bilişte “aşkınlığın içsel olanaklılığını” doğurur (126 [101]).

Bir kez daha vurgulayalım ki Kant’ın bu sentezleyici faaliyetin temeline bir alıcılık (dolaysızca verili bir duyusal malzemeyi kabul ediş) yerleştirmesi Heidegger açısından fevkalade önemlidir. Anlıkta yatan spontane/ortaya çıkarıcı unsur görüdeki alıcı karakteri iptal etmez, çünkü anlama faaliyeti bir görü nesnesinin yoktan imal edilişi değildir. Kant’ın da çokça vurguladığı gibi sonlu görü böyle bir imal edici karakter taşımaz.¹⁰

Böylece şematizm anlatısının bir sonucu olarak yukarıda ontoloji çerçevesinde ele almış olduğumuz iddia; yani önsel tavır almanın Kantçı anlamı da belirginleşmiş olur. Heidegger’e göre varolanlara yöneltilen önsel zamansallaştırıcı şematize edici bakış aynı zamanda ontolojik bir bakıştır. Fakat bu ontolojik okumanın olası problemine bir kez daha değinelim: Ontolojik araştırmanın son kertede varlığın yapısal özüne dair bir araştırma olmasının, Kant düşüncesi ile çelişkili görüldüğünü daha önce belirtmiştik. Burada somut bir örnekten yola çıkalım. Heidegger, deneyimi önceleyen apriori sabiteler konusunda (burada ele aldığı örnek nedensellik ilkesidir) şöyle bir tespitte bulunur: Nedensellik ilkesi

¹⁰ Heidegger incelemesi boyunca, bu alıcılık vurgusunun gözden kaçırılmaması gerektiğini belirtir. Tam da bu sebeple Kant yorumcularının (özellikle de Marburg okulunun) Transendental Aisthetik’e (Mantık’a kıyasla) daha az değinmelerini eleştirir. (90 [67]) Mantık kısmının öne çıkarılışı deneyimdeki “verili” unsuru göz ardı etmeyi kolaylaştırır. Öte yandan, Aisthetik’i ikincil kılma tavrının altında, temelde Heidegger’in de katıldığı başkaca bir eleştiri yatmaktadır. Öncelikle Marburg okulunun buradaki eleştirisini kısaca aktaralım: Cohen, Natorp gibi düşünürler Kant’ın uzay ve zamanı saf görü düzeyinde ele alarak bunu kavramlara önsel kılması fikrinde bir çelişki olduğunu iddia ederler. Bu eleştiriye göre; Kant, nesneyi kurma ve düşünmenin sentezleyici faaliyetini önceleyen saf bir duyusal çokluktan söz etme noktasında kendi içinde çelişen bir düşünce ortaya koyar. Benzer biçimde “uzay ve zamanı, nesneyi düşünmenin yasalarının önünde tutan” kavram öncesi bir saf görüye dayandırmakta da bir tutarsızlık vardır (Natorp, 1910: 276, akt. Käufer 2011: 183). Bu eleştiriye göre, uzay ve zamanı da kapsayan tüm algı transendental mantığın konusu olan bir sentez faaliyetinin üstüne inşa edilmelidir. Bu nedenle de saf görülerin çalışıldığı Aisthetik kısmı buradaki öncelikli konumunu yitirir. Heidegger’in bu eleştiriye katıldığı nokta ise Transendental Aisthetik kısmının ancak ve ancak Şematizm perspektifinden geriye yönelik bir okunma yapılması sonucu anlamlı hale geleceğidir çünkü sentezleme faaliyetinin dışında tutulduğu haliyle saf görünün (uzay ve zamanın) anlaşılabilirliği olmayacaktır (Heidegger 2020: 172-173 [145-146]).

“doğa denilen varlığa bir varlık olması *bakımından*”; ona “ontolojik konstitüsüyle ilgili olarak aittir” (Heidegger 1997: 33 [47-49]). Peki, nedensellik ilkesinin doğaya “bir varlık olması *bakımından*” ve “ontolojik konstitüsüyle ilgili olarak” ait olması ne demektir? Cevap, gene önsel bir tavır alma/yönelme anlayışı üzerinden şekillenir. Heidegger’in ontolojik okuması doğrultusunda bu önkoşul niteliğindeki sabiteler bilme sahasının ufkunu oluşturup doğaya doğa olma vasfını verirler. Başka bir deyişle, doğanın yasalılığı ya da nedenselliği basitçe doğadaki şeyleri keşfetmemizi sağlamaz, bundan çok daha derinlere uzanıp bu saha içinde karşılaştığımız şeylere doğal dememizin yegâne ölçütünü oluşturur. Buradaki ontolojik hamlenin hala Kantçı anlamda bir karşılığı vardır, çünkü Heidegger’in “bir varlık olması bakımından doğa” nitelendirmesi zaten tezahür eden doğanın varlığıdır. Başka bir deyişle Heidegger’in varlık anlayışı veya ontolojik yapı diyerek varlık düzeyinde kavramsallaştırdığı düşüncenin Kantçı karşılığı şudur: deneyimde meydana çıkma / temsil edilme anlamında *var olma koşulları*. Buradaki uyumu mümkün kılan, Heidegger’in de temelde fenomenolojik bir düzlemde, yani meydana çıkan ve kendini gösteren tezahür (fenomen) üzerinden konuşmasıdır. Dolayısıyla, şu ana dek ele aldığımız üzere Heidegger’in Kant’ı kendi ontik ve ontolojik ayrımı ekseninde okuması Kantçı felsefe ile uzlaştırılabilir.

Öte yandan Kantçı anlamda sonlu insani görü ve bilişin önkoşulları tümüyle insan zihninin yapısallığı üzerinden tartışılır. Bu Heideggerci anlamda ontolojik bilişin / önsel varlık anlayışının imledikleri ile örtüşecek midir gerçekten?¹¹ Kant’ın tezahür ve kendinde-şey ayrımı tam da şeylerin özniteliğine ilişkin tespitlere karşı bir sakınım gerektirmez mi? Bu hususta Heidegger ders notlarında şöyle yazar:

Kant felsefede Kopernik devrimini gerçekleştirdiğinde -bilgiyi nesnelere dayandırmak yerine, nesnelere bilgiye dayandırdığında- bunun anlamı, gerçek

¹¹ Burada sonlu bilişin varlığı anlama bakımından artık bir ölçüt olmadığı ya da aşıldığı söylenemez elbette. Heideggerci düşüncede, anlama/mesele etme halinin bizzat Dasein’in varoluşuna tekabül etmesi buradaki yapıları ayırtmak adına bir zorluk teşkil eder. Bilme ve varolma birbirlerini dışlamak bir yana, haddizatında örtüşmektedir. Fakat bir varlık anlayışı içinde olmak akli ve rasyonel bir bilişten fazlasını imler. Aynı şekilde yönelme faaliyeti de -yönelimselliğin Husserlci anlamdaki zihinsel niteliğinden uzaklaşarak- varlıkla daha temelden kurulan bir ilişkilenebilir dönüşür.

varlıkların yorumda baş aşağı çevrildiği ve salt öznel temsilde çözüldüğü anlamına gelmez (...) Kopernik devrimi, basitçe, ontolojik bilginin, varolanların ontik bilgisine önden kılavuzluk yapması gerektiğini belirtir. (1997: 38 [55-56]).

Heidegger'in *Kant ve Metafizik Problemi*'nde de bu iddiasını sürdürdüğüne ve Kant'ın epistemoloji ekseninden okunmasını eleştirdiğine öncesinde değinmiştik. Akıldan/insani bilişten bağımsız olarak varlığın ontolojik anlamını sormak manasızdır, dolayısıyla epistemolojik okumayı bu bakımdan yadsımak anlamsızdır, fakat aynı zamanda bu, varolanların kendisi hakkında konuşmadığımız anlamına gelmez. Heidegger bu sebeple tüm okuması boyunca alıcılığa ve bunun beraberinde getirdiği sonluluğa vurgu yapmaktadır. Epistemolojik okumalar ise varlığın kendisinden varlığın salt bilgisine veya varolanların zihinsel temsiline geçiş yapıldığı iddiasını doğurur. Heidegger'e göre bu Kant düşüncesinin özünü ıskalar: "Aşkınlık problemiyle metafiziğin yerine 'epistemoloji' konmuş olmaz, bilakis ontoloji kendi içsel olanaklılığı bakımından sorgulanmış olur." (2020: 39 [17]). Dolayısıyla deneyimi önceleyen ve bu bakımdan da hep karanlıkta kalmak durumunda olan transendental varlık ufkuna ilişkin Kantçı araştırmayı bir tür bilgi problemine hapsetmemek gerekir. Kant'ın bu araştırmayı bir bilgi kuramı olarak yürütmekteki asıl işlevi bu karanlıkta kalışa; yani transendental varlık ufkunun dayattığı temel bir sınırlılığa vurgu yapmak ve varlıkla özsel olarak sonlu bir biliş üzerinden ilişkilenenin ne demek olduğunu göstermektir.

4. Kendinde Şeyin Kapalılığı

İncelememizin sonuna yaklaşırken, kendinde-şey'in bilinemezliği konusu hala çözüme kavuşturulmuş değildir. Üstelik de bu mesele, ele almış olduğumuz ontoloji epistemoloji çatışmasının düğüm noktasıdır. Şayet Kant varlığın özüne yönelik ontolojik bir inceleme yürütüyorsa bu incelemenin "varolanların varlığına" ilişkin bir kendilik bilgisine isabet etmesini beklemek son derece doğaldır. Dolayısıyla buradaki ontolojik çıkarımlar tezahür ve kendinde-şey ayrımı bakımından ek bir açıklama gerektirir. Söz konusu bu açıklama, *Kant ve Metafizik Problemi*'nin "Haddizatında Bilişin Özü" ve devamında da "Bilişin Sonluluğunun

Özü” kısımlarında yer alan birkaç kısa paragrafa dayanmaktadır (43-57 [24-35]). Heidegger’in burada yürüttüğü tartışma, kısıtlılığına karşın içerik bakımından son derece zengindir ve sonluluk okumasına dair birçok ima barındırır. Söz konusu bu pasajlarda Heidegger, kendinde-şey ve tezahür arasındaki farkı ortaya koymak için Kant’ın sonlu ve sonsuz biliş kiplerine yönelik tespitlerinden yararlanır.

Varolanların “kendinde şey” ve “tezahür” diye ikili karakterizasyonu, varolanların sonlu ve sonsuz bilmeye kurabilecekleri ilintinin iki tarzına karşılık gelmektedir: Ortaya çıkan olarak varolan ile nesne olarak bu aynı varolan. (Heidegger 2020: 54-55 [32]).

Burada öncelikle alıntının sonundaki “bu aynı varolan” ifadesine dikkat etmek gerekir. Sonsuz bilmenin konusu olan bir *varolan* sonlu bilmede *tezahür* eder. Burada Heidegger’in öncelikli çabası kendinde şeyin tezahür edenden farklı bir şey olmadığını göstermektir. Yani bu iki adlandırma da bizzat aynı varolanı imlemektedir. Bu hususta Heidegger’in dolaylı yoldan eleştirdiği nokta; gene epistemolojik tartışmalarla bağlantılı olarak geliştirilen ve Kantçı literatürde ikili dünya yorumu diye anılan ikili obje varsayımıdır. Böylesi bir yaklaşımda, tezahür zihinsel bir temsil nesnesini imlerken kendinde şey ise bundan farklı zihinsel olmayan başkaca bir entite haline bürünür. Elbette bu konuda sayısız yorum ve okumalar geliştirilmiştir.¹² Heidegger ise benim burada kabaca özetlediğim türden, yani ontolojik anlamda iki farklı obje varsayan bir yaklaşımı genel olarak yanıltıcı bulur. Bu meseleye, ortada iki türdeş olmayan entite varmış gibi yaklaşmak, tezahürü (Kantçı düşünceye son derece ters bir biçimde) bir tür yanılsamaya çevirme riski doğurur.

Tezahürler salt yanılsama değildirler, bilakis varolanın kendisidirler. (55 [32]).

Ve;

Buna göre, pozitivist eleştiride bulunarak kendine şeylerin bilişinin olanaksız olduğunu kanıtlama ihtiyacında olunduğuna inanmak, kendinde şeyi yanlış anlamış olmak demek olacaktır. (57 [34]).

¹² Bu çeşitli okumaların kapsamlı bir derlemesi için bkz. Allais, 2010.

Burada Heidegger'in kendi açıklaması bakımından tezahürü varolandan ayıran asıl unsur, onun *sonlu bir biçimde* ortaya çıkmasıdır (sonlu temsil). Gelgelelim bu ayrımı niceliksel açıdan şu şekilde anlamamak gerekir: "Tezahürün ardında" bir varolan saklıdır ve o kendini deneyimde "tümüyle" ortaya çıkarmamaktadır – çünkü asıl mesele tezahürlerin kendini "tümüyle" değil de "ilkece" açmıyor oluşudur, ya da başka bir deyişle örtük/kapalı kalmanın tezahür etme mefhumuna zorunlu olarak ait olmasıdır.¹³

Bilakis, "tezahürün ardındaki" ifadesi, sonlu bir biliş olarak sonlu bilişin zorunlu olarak aynı zamanda gizleyici de olduğunu dile getirmektedir. Bu, peşinen öyle gizliyor olmaktadır ki, "kendinde şey" yalnızca eksik olarak değil, bilakis özü gereği haddizatında kendisi olarak onun için erişilebilir olamamaktadır. "Tezahürün ardındaki," tezahürdekiyle aynı varolandır. Fakat varolanı yalnızca karşıda duran nesne içinde sunduğu için, ilkece açığa çıkma olarak görülmesine imkân tanımaz. (56 [33-4]).

Açığa çıkma durumu baştan böylesi bir şemayı (görünür olmayanın görünüşe taşınmasını) gerekli kılar. Fakat, bu görünmeme/örtük olma hali görünenin ardında gizli başkaca bir varolma halini imlemez. Tam da bu yüzden Heidegger bunu "aynı varolan" ifadesiyle belirtir.

Öte yandan sonsuz/Tanrısal bilmenin içeriği de bu "aynı varolan" olacaktır. Fakat bu tip sonsuz bir biliş yapısı da halihazırda dışarıda öylece beklemekte olan bir varolana erişip onu *kendinde olduğu şekliye* bilme durumu olarak anlaşılabilir – başka bir deyişle Tanrısal bilmenin varolanı, insani görünümün erişemediği bir veçhesiyle görüleyeceği söylenemez. Heidegger bunun nedenini şu şekilde ifade eder:

[S]onsuz bilişin karşısında, onu cihet alacak olan ve zaten mevcut olan bir varolan bulunamaz. Çünkü böylesi bir cihet alma, zaten bir şeylere muhtaç olma demek olurdu ve bu da sonluluk olurdu (54 [31]).

¹³ Buraya bir ekleme daha yapalım: Aksi yönden Tanrısal bilişin konusu olan bir varolanın kendini tümüyle verdiğini söylemek ve buradan bir karşıtlık yaratmak da tersi yönden uygun düşmeyecektir. Aşağıda ele alacağımız gibi burada da verili olmanın veya açığa çıkmanın kendisi söz konusu sonsuzluk kipine baştan uygun düşmemektedir.

Burada çelişkili bir durum söz konusudur çünkü şayet Tanrısal bir bilmeden söz edilecekse; böylesi bir mutlak biliş, varolanı kendiliği içinde keşfetmeyecek, daha ziyade bu varolanı ancak yaratması bakımından görüye taşıyacak ve onu tümüyle dolaysızca görüleyecektir. Bu da ancak ve ancak karşına alıp seyretmenin değil bizzat yaratmanın kendisi ile eşleşen farklı bir edim olabilir. Aksi takdirde, şayet Tanrısal/sonsuz görü, şeyleri yaratmaktan ziyade kendiliklerini algılamak yoluyla görüleyecek olsa kendini bizzat bu alıcılıkla sınırlandırmış olur. Çünkü böylesi bir durumda, mutlak görü görülediği şeye ve onun kendindeliği ile gelen belirlenimlere (mesela kırmızı bir şeyin kırmızı oluşu ve sözgelimi mavi olmayışı) bağımlı hale gelecek; dolayısıyla da dışsallık yoluyla sınırlandırılarak mutlak olma vasfını kaybedecektir.

Mutlak görüleme, zaten mevcut olan ve görülenilenin ona izafeten öncelikle erişilebilir olduğu bir varolana bağımlı olsaydı, mutlak olmazdı zaten. Tanrısal bilme, görüleme sırasında görülenilebilir varolanı bizatihi olarak öncelikle yaratan temsildir (46-47 [24]).

Heidegger burada şu Kant alıntısından yola çıkmaktadır: “[Tanrısal bilme] görüdür (çünkü onun bu bilişi tamamen böyle olmalıdır ve fakat *düşünme* olmamalıdır, zira düşünme her zaman sınırlı olduğunu kanıtlamaktadır).” (47 [24]; kaynak metin için bkz. Kant 1993: B 71). Bu bakımdan Tanrısal bilme ancak yaratmak suretiyle görüler ve dolaysızca (düşünmeye ihtiyaç olmaksızın) bilir. Düşünme faaliyeti doğası bakımından sonludur (bilmemekten bilmeye geçiş). Bu sebeple Tanrı bir varolan üzerine düşünüyor olamaz, onda yaratma görüleme ve bilme ancak özdeş olabilir. Başka bir deyişle, Tanrı’nın varolanı görülemesi, bilmesi ve onu açığa çıkarması bir ve aynı edimdir.

O halde şayet kendinde-şey kavramsallaştırması; insani sonlu görünümün erişimine kapalı ve fenomenal düzeyde tezahüre gelmemekle birlikte numenal düzeyde mevcut olan türden bir öz varsayıyorsa bu yukarıdaki sonlu/sonsuz biliş incelemesi bakımından savunulamazdır. Çünkü halihazırda bu bizleri *nesne* anlayışına geri götürür. Kantçı anlamıyla nesne her daim temsil dünyasının bir parçası olmak durumundadır: Karşımda duran (*Gegen-stand*), şu veya bu olarak

görünüşe gelen şeydir. Dolayısıyla, her daim bir yönüyle tezahür eden nesne sonsuz bilme kipine uygun bir içerik değildir. Tam da bu yüzden Tanrısal görüde görülenene Heidegger nesne değil varolan demektedir (Kant'ın ayırtmasıyla *Objekt* anlamıyla bile değil). Bu sebeple sonsuz bilişin bizim erişimize kapalı olan ama aynı zamanda da bir kendiliği olan türden bir şeye erişimi olduğunu düşünmek anlamsızdır. Burada artık nesneden varolana doğru ilerleyerek başka türden bir yapıdan söz etmek gerekir – çünkü nesne hep dışsallığı ve verili olması bakımından anlaşılır. Demek ki Tanrısal görüden varolanı bir nesne gibi karşısına alıp bilmesini bekleyemeyiz, daha ziyade onu bir varolan olarak tümüyle, dolaysızca ve yaratarak görüleyecek ve bilecektir. Aksi her durum, (özellikle de Kant'ın da belirttiği gibi düşünme faaliyetinin kendisi) sonluluğun mührünü taşır ve sonsuz bilmeye çelişir. Heidegger'in yorumuyla, Kant'ın kendinde-şey kavramsallaştırması ile kast ettiği sonlu bilişe dışsal / duyuötesi bir içerik değil, bizzat aynı varolanın kendisidir. Onun sonsuz bilme kipi altındaki ifadesidir. Sonlu tezahür ise hep bir tavır altında ortaya çıkmak demektir. Varolanların her daim bir yönüyle ortaya çıkışı ve başka yönlerden de kapalı kalışı anlamına gelir. Bu da Heidegger'in kendinde-şeyi, bir açıklık-kapalılık (aletheia) şeması içerisinde tutmak suretiyle tezahürler alanına içkin ve sonlu bakıştan kaynaklı bir kapalılık olarak yorumladığı anlamına gelir.

Sonuç

Bu inceleme boyunca Heidegger'in Kantçı düşüncede bulduğu fundamental ontolojik yaklaşımı ve bunun içsel olanaklılığının bir sonluluk problemi olarak ortaya çıkışını ele aldık. Heidegger'in ontolojik okuması ancak sonluluk temelli olarak ele alındığı noktada bir şeyin varlığına özgü soruşturma Kantçı anlatıda bir karşılık bulur – onu bilgi kuramının ötesine geçen bir varlık anlayışı bakımından sınamak mümkün olur. Sonlu bilişin aşkınlığının temellendirilmesi projesi, Heidegger'in iddiasıyla, Kantçı düşüncede yalnızca epistemolojik bir problem olmakla kalmayıp daha derin bir meseleye isabet eder: İnsanın ekstatik, yani kendi dışına uzanmaya (Kantçı anlamda yasa koyuculuğa) yetkin varoluşunu ve önsel

anlamda varlığa yönelmişliğini ele almayı gerektir. Heidegger'e göre bunun bilişsel düzeydeki imkân koşulları, şemalar aracılığıyla imgelem yetisinde temellenir. Bu yeti önsel ve zamansal bir belirlenimin şekillendirdiği türden bir alıcılığa imkân tanır. Heidegger'in kendi felsefesi bakımından bu alıcılık sonlu varoluşumuzun ekstatik yapısını ortaya koyar: varolanların halihazırda ortasında olmak, onlara çoktan yönelmiş olmak ve onların kendini bildirmesine açık olmak.

Son kısımda ele almış olduğumuz üzere bu alıcılık insanın sonlu bilişine işaret ettiği kadar, tezahür içindeki varolanın kendini şu veya bu şekilde beyan ettiğini de gösterir. "Karşımıza getirmenin bizatihi kendisinde, 'karşımızda duran' bir şey kendini beyan eder" (97 [73]). Tezahür etmek suretiyle *belli bir yönüyle* açığa çıkan bir ve aynı varolandır (kendinde-şey). Burada "belli bir yön" den kasıt tam da Heidegger'in incelemesi boyunca önsel ontolojik tavır ile ele almış olduğu mesele; yani görü nesnelere apriori bir varlık yapısı içerisinde yönelmiş olma hali ve karşılığında nesnenin de buna uygun yönleriyle açığa çıkmasıdır. Her tezahür ona yönelen önsel bakış altında şekillenir. Dolayısıyla, kendinde şeyin bilinemezliği de Heidegger için gene böylesi bir çerçeveden anlaşılır olur. Bu Heidegger'in kendinde-şeyin sonlu bilişimizin erişimine kapalılığını yok saydığı anlamına gelmez. O bu kapalılığa farklı bir yorum getirir. Buradaki bilinemezlik bir sınırın dışına itilmiş olana gönderme yapmaz, bizzat tezahür yapısının sonlu dinamiğinden kaynaklanır: bir tavrın ışığında görünüşe gelmenin kendisi, görünüşe gelmemeyi de sonlu görünün doğal bir sonucu olarak içerir. Bu bakımdan sonluluk, insani bilişe olduğu kadar tezahür etmenin kendisine ve ontolojik anlamda varolmanın yapısına aittir.

Olası Sorunlar

Tartışmamızı sonlandırırken bu ontolojik okumanın temel sorunlarından birkaçına değinmek istiyorum. Bilişin sonlu yapısının bilişsel ya da epistemolojik bir alanın dışına taşarak Varlık sahasına (bir şeyin doğasına neyin ait olduğu sorusuna) taşıyor oluşuna ve buradaki probleme çokça değindik. Heidegger'in ontolojik araştırmasının halihazırda fenomenolojik bir karakterde oluşunu bir çözüm olarak

gündeme getirmiştik. Heideggerci felsefe tümüyle fenomenal bir dünyanın içerisinde konuşmaktadır. Söz konusu ontoloji de dünyada olma deneyiminden ayrı tutulamaz. Bu bakımdan “bir şeyin doğası”ndan kasıt, insan deneyiminden veya fenomenal alandan bağımsız, yalıtılmış bir öz değildir. Ontoloji daha ziyade bizzat fenomendeki açıklık-kapalılık yapısını hedef alır ve böylesi bir hakikat ile uğraşır.¹⁴ Öte yandan Kantçı düşüncüyü ontoloji olarak nitelendirmenin uygunluğu, bu genişletilmiş tanımlar dâhilinde bile sorunludur. Ontoloji yakıştırması Kant yorumcularının sıkça eleştirdiği bir noktadır. Heidegger’e yöneltilen temel eleştiri, bu okumanın Kantçı projenin çekirdeğini oluşturan fenomen ve numen ayrımını zayıflattığı yönündedir. De Boer, Howard ve Paul Guyer gibi yorumcular Kantçı felsefenin, genel yapısı itibariyle, varolanların varlığına yönelik bir araştırmaya (bu fenomenolojik karakterde dahi olsa) yakın düşmediğini vurgularlar. (Lambeth 2023: 75 içinde de Boer & Howard 2019: 368). Bu aslen Heidegger’in de ara ara kabul ettiği bir eleştiridir; ki bu bağlamda yaptığı açıklamalara (Kant’ı Kant’tan iyi anlama söylemine) metin boyunca değindik. Burada, Heidegger’in temel iddiasının alıcılık vurgusunda düğümlendiğini görmüştük. Cassirer de eleştirisini özellikle bu noktaya yoğunlaştırır. Heidegger’in şematizm bölümünde bulduğu ana fikri; “alıcı spontanlık” fikrini eleştirir. Cassirer’in iddiasıyla, Kant, imgelem gücünün duyumsama ve anlama arasındaki aracı işlevini konu ettiği şematizm anlatısında böylesi bir kavramsallaştırmanın önünü açmaz. Aksine; bu, Kantçı düşüncenin dışarıda bırakacağı “işgalci” bir yorumdur. Cassirer’in buradaki asıl rahatsızlığı Heidegger’in bu “alıcı spontanlık” fikrinde yatan sentezi (şemaların zaman verici işlevine dayanarak) öznenin birliğini kuracak bir zamansallıkla ilişkilendirmesidir.

¹⁴ Şunu da belirtmek gerekir ki benim burada kısmi bir çözüm olarak öne sürdüğüm Heideggerci ontoloji tanımı, başta Derrida olmak üzere birçok postyapısalcı için ikna edici görünmemektedir. Derrida birçok farklı pasajda, Heideggerci Varlık araştırmasının, Kantçı çerçeveden doğan böylesi bir radikal dönüşümü sağlayamadığını ve bizleri gerisingeri tözcü bir metafiziğe (mevcudiyet metafiziğine) sürükleyerek Kantçı eleştirinin ana kazanımı da tersine çevirdiğini iddia etmektedir. (Derrida 1982: 33 vdd. İlâveten, Dasein analizinin özne merkezli eleştiriden radikal bir kopuş sağlamadığına yönelik eleştiri için bkz. Derrida 1969: 44 vdd.)

Buradaki uc uca ekleme Kantçı düşünceye yönelik bir dayatmadır ve Kant'tan ziyade Heideggerci bir projeye dairdir. (Cassirer'den aktaran Käufer 2011: 180-193).

Cassirer'in vurguladığı bir diğer önemli nokta da fenomen ve numen arasındaki ayrımın, bilhassa da Kant'ın ahlak felsefesinde, Heideggerci anlatı ile çelişen bir işlevi olduğudur. Kant numen fikrinde sonsuzluğu (Tanrı, ruhun ölümsüzlüğü) muhafaza edici bir ahlaki gereklilik bulur – en azından bunu spekülatif bir nokta olarak korur. Bu konuda, Heidegger ve Cassirer'in Davos'taki meşhur tartışması konuyu özetler niteliktedir. Bu eleştiriyi ilkin Cassirer'in aktarımıyla ortaya koyalım:

Cassirer: Bizatihi törel [ahlaki] olan, tezahürler dünyasının ötesine götürür. Bu noktada bir kırılmanın yaşanıyor olması, metafizik olan asıl husustur. Burada *mundus intelligibilis*'e [düşünülür dünya] geçiş sağlanmaktadır. Bu etik olan için geçerlidir ve etik olanda öyle bir noktaya erişilir ki, bilen varlığın sonluluğuna izafi olmaz artık, bilakis burada bir mutlak olan vazedilir. Bunu tarihsel olarak açıklamak mümkün değildir. Kant'ın bu adımı atmaması gerektiği söylenebilir belki. Ama biz, özgürlük probleminin bu minvalde vazedildiği ve kökensel âlemi kırıp geçmiş olduğu olgusunu inkâr edemeyiz (Heidegger 2020: 314 [276]).

Cassirer'in iddiasıyla mutlağın/sonsuzun Kant'ın felsefesine açıkça dahil olduğu alan özgür ve etik eylemin pratik alanı olacaktır. Bu noktada sonluluk aşılacak durumundadır. Cassirer'e göre bu, Heidegger'in iddialarının aksine, Kant felsefesinin temelde sonsuzdan vazgeçmediği gösterir.¹⁵ Heidegger ise kategorik buyrukta bir aşkınlık fikri olduğuna katılmakla birlikte, buyruğun kendisinin “sonlu bir varlıkla olan içsel ilintiye işaret” etmek bakımından yine sonluluğa dayandığında ısrarcıdır. Sonsuzun/mutlağın ahlaki alanda vazedilmesi iddiasını şöyle cevaplar:

¹⁵ Cassirer'in bu sonsuzluk vurgusunda kendi felsefesinden kaynaklı bir motivasyon daha vardır: Ona göre, insan bilincinin kurduğu sembolik formlar ve buradaki kurucu faaliyet (sembolik hayal gücünün faaliyeti) *sınırsız* olanı imler. “[İnsan] kendini dilsel formlarla, sanatsal imgelerle, mitsel sembollerle veya dini törenlerle öylesine kuşatmıştır ki bu yapay ortamın aracılığı olmaksızın hiçbir şey göremez veya bilemez.” (Cassirer'den aktaran Truwant 2022: 170-171). Sonlu insan bu “yapay ortama”, kültürel yaşama ve düşünülür dünyaya (*mundus intelligibilis*) yönelik kurucu faaliyeti bakımından “içkin bir sonsuza” uzanır. Davos tartışmalarında Cassirer bunu şu şekilde dile getirir: “Tinsel alem, metafiziksel tinsel alem değildir. Sahici tinsel alem, bizzat kendisi tarafından yaratılan tinsel dünyadır. Onu yaratabilmiş olması, kendi sonsuzluğunun mührüdür” (Heidegger 2020: 324 [286]).

Kant, insan aklı için kendi kendini idame ettiren demektir. Başka bir deyişle, saf olarak kendi kendine dayanan, ebedi ve mutlak olana kaçamayan, ama şeyler dünyasına da kaçmayan bir akıldan bahsetmektedir (...) Yasada duygusallığın ötesine geçen bir şeyin yattığını inkâr etmek mümkün değildir. Ama soru şudur: Bizatihi Dasein'in kendisinin içsel yapısı nasıldır; sonlu mu, sonsuz mu? (Heidegger 2020: 317 [279-80]).

Bu soru bizi asıl eleştiriden uzaklaştırıp Dasein'in "içsel yapısına" geri fırlatmış görünür. Buna rağmen, *Kant ve Metafizik Problemi*'nde Heidegger sonluluğun ahlakla ilişkisini daha net bir şekilde ifade etmektedir:

Zira haddizatında törellik ve gereklilikle belirlenmiş bir varolan asla özsel olarak "sonsuz" olmaz ve olamazdır. Kant için, sonluluğu tam da saf akıl varlığında arama problemi muhtemelen buradan doğmuştur ... Çünkü ancak bu şekilde törellik, saf olarak, yani olgusal empirik insan tarafından koşullanmamış ve hatta yaratılmamış olarak kavranabilmektedir (Heidegger 2020: 197 [168-9]).

Heidegger'in, Kant'ın ahlak yasasını saf akılda temellendirme, yani ahlakı Tanrı veya mutlak olana gönderme yapmaksızın saf pratik akıldan türetme çabasına vurgu yapması yerinde bir karşı çıkıştır; fakat Cassirer'in eleştirisindeki haklılığı da iptal etmez – üstelik buradaki ikilik Kant felsefesine içkindir. "İçimizdeki ahlak yasasının" ne üstüne temellendiği (koşulları) ile nihai olarak neyi gerektirdiği (ideal nesnesinin koşulları) soruları birbirinden ayrıdır. Biz de bu tartışmayı *Pratik Aklın Eleştirisi* içerisinden Kant'ın kendi sözleriyle sonlandıralım.

Tanrı ve ölümsüzlük ideleri ise ahlâk yasasının koşulları değil, yalnızca bu yasanın belirlediği bir istemenin zorunlu nesnesinin koşulları, yani saf aklımızın sırf pratik kullanımının koşullarıdır; bu yüzden de bu idelerin gerçekliği şöyle dursun, olanaklılığını bile bildiğimizi ve doğrudan doğruya kavradığımızı söyleyemeyiz. Ama yine de bu ideler, ahlâkça belirlenmiş istemenin, kendisine a priori verilmiş nesnesine (en üstün iyiye) uygulanmasının koşullarıdır. Dolayısıyla, teorik olarak bilinmese ve doğrudan doğruya kavranamasa da, bu idelerin olanaklılığı, bu pratik açıdan kabul edilebilir ve edilmelidir de (Kant 1999: 4 [5-6]).

Kant with Heidegger: A Dialogue from End to Beginning

Summary

Maya MANDALINCI

Assistant Professor

Istanbul Topkapı University, Philosophy Department, İstanbul, TR

ORCID: 0009-0002-3905-5749

mayamandalinci@gmail.com

Introduction

The primary aim of this study is to present the role of finitude within Heidegger's reading of Kant, and to discuss the basic ontological implications arising out of this particular focus. I will argue that most of the transformation that comes with Heidegger's interpretation, especially the attempt to understand transcendental philosophy via towards-ness/comporting oneself and the ontological gaze; along with the distinction of thing-in-itself and phenomenon would be obscured without properly recognizing the grounding structure of finitude. Therefore, it becomes highly important to display how this structural relation based upon finitude is binding Heidegger's general ontological reading to Kant's transcendental philosophy.

A methodological preparation for the Heideggerian interpretation

Heidegger, in the very first lines of his 1927-28 Kant lecture notes describes the aim of his lecture; firstly, as forming an understanding of Kant's *Critique of Pure Reason*, and secondly learning how to do philosophy. This double aim is not just marking the pivotal role that Kant plays in the history of philosophy, but more importantly it hints to a substantial methodological gesture: Reading Kant will turn into a defense of a particular way of doing philosophy; a way that traces back an idea to its roots, and reworks it based on its own inner potential. What will satisfy such a philosophical intention *is to think together with* the thinker in question. Here, according to Heidegger, actual philosophizing is something that goes far beyond the act of forming a correct apprehension of some particular teaching (analyzing it, dissecting it, becoming familiar with its terminology, or carrying out an interpretation that is devoid of contradiction), it rather requires thinking along with the teaching itself by turning to its very roots; its basic problem.

According to Heidegger, the decisive factor behind understanding a philosopher is neither one's solemn dedication to the writings or framework of that philosopher; nor the strength or explanatory power or internal consistency of one's interpretation. Rather, as he puts it, "We need to see that merely narrating and describing what is in a text does not guarantee anything like a philosophical understanding." (1997: 2-3 [2-5]). Such a claim is the reasoning behind Heidegger's initial expression that understanding Kant corresponds to learning how to philosophize. A proper philosophical search ultimately brings about a call for *thinking alongside*, instead of thinking *upon* something

or someone. This accompaniment is further characterized as a return to the origin. What Heidegger means by this is a return to the core problem of the philosopher (Kant) and a step by step cultivation of this problem from its very own roots.

This return, firstly involves the pursuit and tracing of a certain idea back to its origins; and reaching even beyond, towards the innermost possibilities of it; "a content in which we ourselves can grow" ("*wir selbst wachsen können*"); and this entails something more radical: The possibility "to understand Kant better than he understood himself" (Heidegger 1997: 2 [4]). Precisely on this matter, Heidegger takes Kant as an ally and uses some of his passages from the *Critique of Pure Reason* against him. In the first passage that he quotes, Kant emphasizes that on the way towards constructing good science, a scientist must be ready to deviate from one's initial determinations and definitions and allow the idea to blossom from within and through the light of the universal that goes beyond any presumed intention or calculation that is the deed of the individual. As Kant puts it, some potential implications of a certain idea can be covert in the mind, "like a germ in which the parts are hidden, undeveloped, and barely recognizable, even under microscopic observation." (Heidegger 1997: 2 [2-3]). Another passage that Heidegger quotes is the following claim regarding Plato's Theory of Ideas. Here, Kant writes that it is possible "to find that we understand him [Plato] better than he understood himself" because "he has not sufficiently determined his concept and therefore has sometimes spoken, or even thought, in opposition to his own intention" (Kant 1993: B 370 A 314). Heidegger, in return, applies such a line of thinking to Kant himself, and argues that it is possible to distance from the thinker for the sake of thought. Consequently, Heidegger does not hesitate reading Kant's transcendental philosophy on the basis of its original foundational problem, despite the cost of reading it as against the Kantian framework.

As bringing up this methodological consideration, my ultimate aim is to clarify the scope and limits of the Heideggerian interpretation of Kant, and thus allow the reader to rethink the possible achievements that such a reading may offer. In that sense, this paper can also be seen as a critique –critique in the Kantian sense–: An attempt to manifest the span and limits of Heidegger's reading of Kant in order to see its actual achievement, the limits which he himself willingly sets. So, perhaps the fruitful question is not whether Heidegger understands Kant "correctly"; as proposing a faithful reading or a correct usage/application of the Kantian terminology, but instead whether he accomplishes to revitalize Kant's ultimate project. The end of such accomplishment would be to grow or cultivate an idea from its roots and by doing that to break pre-established thinking patterns and start an actual process of questioning/thinking.

On the other hand, most commentators criticize Heidegger's insistence on the return to the roots, as embracing a highly conservative tone.¹⁶ As associating the possibility of

¹⁶ There is a general criticism that shapes around this particular point, along with Heidegger's language of authenticity. From Adorno to Marcuse, Arendt to Derrida, many thinkers have criticized this discourse on the return to roots for both its indebtedness to a certain Orthodox metaphysics and its further connotations within the right-wing politics. See Adorno, T. *The Jargon of Authenticity*. And Arendt, H. *The Human Condition*. And Ferry, L. & Renaut, A. (1990). *Heidegger and Modernity*. Chicago: Chicago U.P. And Derrida, J. (1991). *Of Spirit*. Chicago: Chicago U.P. And Marcuse, H. (2005). *Heideggerian Marxism*. Lincoln: U.N.P. Moreover, the political connotations of this idea can be traced within Heidegger's

free thinking with a return to the origins, Heidegger seems to fail to bring the free/spontaneous/creative element that he purportedly holds claim. In general, this is a strong point and requires serious attention, for it stands helpful for analyzing Heidegger's unsettled relation with metaphysics as well as bringing the covert political inferences into the open. Yet, I find it possible to emphasize the philosophical promises of such a claim without rejecting the problems with the underlying conservatism and its unfortunate execution within politics. Heidegger's main idea here is to reawaken the inspiring moment of a great idea/doctrine and to reconstruct it anew, especially in an attempt to release it from its historical baggage – a baggage that has been laid on, not just as a result of historical accumulation but even due to an initial distortion in the reflection of the original thinker.

As a final remark, according to Heidegger, this gesture of thinking-alongside is not reducible to a merely subjective reading, since such an understanding requires an extremely rigorous study of the Kantian account in order to bring about its internal objectives; meticulously tracing and elucidating the founding elements of his great philosophy along with the covered aspects of it. This requires one to get into an essential relation with Kant and often to go beyond the prima facie structure. This should not be mistaken for an unlimited openness to interpretation or boundless subjectivity. Therefore, the question whether or not Heidegger reads Kant "correctly" is still a legitimate one. Heidegger seems to be committed to the idea that his reading of Kant is the *right one*, rather than a possible interpretation among many: His claim is that, he succeeded in penetrating into what is essential in Kant, at least *to some extent*. This last clause, "to some extent" is to be added here, for Heidegger's own self-criticism necessitates it. In his 1950 Preface to the 2nd edition of *Kant and the Problem of Metaphysics*, Heidegger states that: "the instances in which I have gone astray" and "the shortcomings" in this work "have become so clear to me" (Heidegger 1997: xxv).

But he, nonetheless, insists on the following claim:

Readers have taken constant offense at the violence of my interpretations. Their allegation of violence can indeed be supported by this text. Philosophicohistorical research is always correctly subject to this charge whenever it is directed against attempts to set in motion a thoughtful dialogue between thinkers. In contrast to the methods of historical philology, which has its own agenda, a thoughtful dialogue is bound by other laws – laws which are more easily violated. In a dialogue the possibility of going astray is more threatening, the shortcomings are more frequent.
(xxv)

At this point, it should be clear that the expectation from the reader is to approach Heidegger's interpretation as an open dialogue. Due to the nature of such a dialogue, arriving at an objective assessment regarding the accuracy of Heidegger's reading is surely a difficult task. Moreover, as quoted above, critics' reproach will always be "justified" in showing the infliction of a certain violence, because the real aim behind thinking-alongside is not a literal interpretation that is free of imposition, but to set the Kantian philosophy fully into motion. Now, let us conclude this methodology part with

infamous "Rector's inaugural address" and other texts that can be associated with National Socialism and the NSDAP. For a comprehensive study, see. *Varoluşun Halleri: Heidegger, Kant ve Kadim Meseleler* (Ökten, 2022).

Heidegger's final words within the preface quoted above: "Thinkers learn from their shortcomings to be more persevering." (xxv)

The Ontology Behind the *Critique of Pure Reason*

In the early pages of *Being and Time*, § 6, Heidegger identifies Kant as "the first and only person" who made some progress on "the way towards investigating the dimension of Temporality" (Heidegger 2008: 45 [23]). Additionally, among the structural promises of the unpublished second part of *Being and Time*, was a reinterpretation of Kant's conception of time. If realized, Heidegger's interpretation would have been of a "destructive" nature (*Destruktion, Abbau*) – a destruction that exposes the source [*Ursprung*]. So, one might argue that Heidegger's early philosophy grows out of a destructive interest in following Kant's initial steps towards investigating Temporality. At that time, the Neo-Kantian schools in Germany were very prominent and influential regarding establishing a particular reading of Kant and even more so as determining the entire direction of German philosophy. According to Heidegger, these schools, namely Marburg and Baden, despite all their differences offered an interpretation of Kant that is dominated by the Cartesian *cogito* and hence remained short in addressing the ontological problem. Especially the science based epistemological analysis of the Marburg School (Cohen, Cassirer and Natorp) was as a central target for Heidegger. Their general claim was that *The Critique of Pure Reason* is essentially a "theory of science", and the central argument being that the ultimate aim of Kant's critical project is to ground scientific certainty. (Crowell 1999: 187) Thus, according to the Marburg interpretation (1) the ultimate Kantian goal is to demonstrate the possibility of scientific knowledge; i.e. enabling the possibility of gaining certain knowledge by means of detaching natural sciences and philosophy from the supersensible inquiry. (2) This detachment then allows philosophy (in its logical and positivist structure) to stand as a ground for justification for positive sciences. (3) Lastly, this epistemological focus further entails a de-emphasis on the philosophical significance of the thing-in-itself. It renders the thing-in-itself as somewhat futile: an empty concept, marking the speculative exterior of an insurmountable boundary regarding the knowable.

However, according to Heidegger, this epistemological reading that prioritizes science, knowledge and logic over ontology results in obscuring all essential elements that Heidegger finds to be indispensable to the Kantian philosophy. To put it differently, the Marburg interpretation by ascribing the ultimate Kantian accomplishment to the justification of scientific certainty, turned the entire ontological framework upside down and reduced it all to a question of knowledge: What can I know?

As opposed to this epistemological focal, Heidegger's own reading considers the Kantian project and its epistemological disposition (an inquiry over faculties of reason, understanding and sensibility) as actually originating from a deeper ontological enquiry in relation to the problem of finitude.¹⁷ In Heidegger's reading, Kant's primary concern

¹⁷ Especially in Germanic languages, the natural proximity of the concept of finitude with the idea of limitation stands crucial for understanding the actual scope of this claim. The concept of *endlichkeit*, finitude in English, suggests a certain limitation in the sense of something coming to an end (reaching its own limits) as well as being constrained by something else. The philosophical implications of this affinity are quite important for the German Idealist thinkers as well. Hegel's *Science of Logic* is useful for laying

is showing: that all knowledge must be enclosed and limited within a finite horizon, belonging to the very nature of human experience as marked by finitude. And here Heidegger focuses on the inner implications of Kantian philosophy rather than its actual manner of display, which is mostly shaped around human cognition. So, in contrast to the Neo-Kantian argument that locates the ultimate Kantian aim in the justification of gaining scientific knowledge, Heidegger focuses on the possibility and grounds of this deduction: A deeper ontological scheme based on finite human nature, which he also refers as Dasein analysis. Thus, Kant's transcendental philosophy is not just about bypassing metaphysics on the road to rigorous science, but laying out its true limits and horizon *per se*.

In *Kant and the Problem of Metaphysics*, Heidegger outlines the project of grounding metaphysics as follows:

The ground for the source [*Quellgrundl*] for laying the ground for metaphysics is human pure reason, so that it is precisely the humanness of reason, i.e., its finitude, which will be essential for the core of this problematic of groundlaying. Hence, it is worthwhile for the characterization of the field of origin to concentrate on the clarification of the essence of the finitude of human knowledge (1997: 15 [21]).

For Heidegger the groundbreaking discovery behind the Kantian project – what is held as an equivalent to the Copernican Revolution – lies in its implicit structure: Revealing the *finite* character of reason. In this respect, finitude goes beyond a mere discussion of content (i.e. what is the limit of my knowledge?) and becomes a structural ontological inquiry itself. Kant took the first step towards this end; he paved the way in breaking a long tradition of Western philosophy that comprehends Being under the dominance of the infinite; yet in the end he himself remained somewhat oblivious to the intrinsic fulfillments of his own project.

Nonetheless, Heidegger criticizes the tendency of reducing the ontological implications altogether to a pure epistemology and place them all under a theory of knowledge. In *Kant and the Problem of Metaphysics* Heidegger explicates that:

The intention of the *Critique of Pure Reason*, therefore, remains fundamentally misunderstood, if it is interpreted as a “theory of experience” or even as a theory of the positive sciences. The *Critique of Pure Reason* has nothing to do with a “theory of knowledge” (1997: 11 [17]).

Also, in the early pages of *Being and Time*, within the section “The Ontological Priority of the Question of Being” he prefigures this claim:

[T]he positive outcome of Kant's *Critique of Pure Reason* lies in what it has contributed towards the working out of what belongs to any Nature whatsoever, not in a “theory” of knowledge (2008: 31 [10-11]).

As we will later argue, according to Heidegger, such an epistemological understanding conceals Kant's ontological purpose of understanding the essence of the phenomenon: An essence, which does not correspond to the thing-in-itself but the way that phenomena are, as appearing (as well as concealing themselves) within a finite experience. In this regard, Heidegger identifies a proximity between his own philosophy and Kantian thought. According to his reading, Kant rightly displays that an ontological structure is prior to any ontic investigation and is underlying them all *a priori* – and in

out the interrelationship between finitude, determination and limitation (for the exact passages, see Book I-Part I-Chp. II).

Kant we find this ontological structure in the form of a study of the pure structures of reason. Meaning that, the study of human nature is still operative under the investigation of human cognition, mental faculties (sensibility, understanding, reason) and knowledge. So, according to Heidegger, the epistemological search, which Kant is surely engaged in, is not the final end here, rather it stands slightly instrumental in revealing the underlying *a priori* ontological scheme.

Comportment toward beings and Finitude

The Marburg School identifies the Kantian goal as determining the natural limits of human reason and thus rendering objective and certain knowledge attainable. Heidegger, on the other hand, considers Kant's philosophy to be a study on "what belongs to any Nature", as quoted above. However, admittedly, this criterion of belonging to a nature will definitely pose a problem for Kant. For Kant the distinction between phenomenon and noumenon leads to an ontological rupture that seems to deepen the problem of irreconcilability between the object of experience and its essence or inner reality. Here the crucial question is whether the unknowable thing-in-itself is what is meant by belonging to the nature of a thing? And if that is the case, hasn't Kant's ultimate aim in the critique been precisely to avoid confronting the question of an impenetrable inner nature? Then, wouldn't it be misleading for Heidegger to regard Kant as the predecessor of his own ontological investigation into the nature of things? To address these questions, let us focus on Heidegger's dialogue with Kant and examine the legitimacy of this reading.

In his 1927-28 lecture notes, "A phenomenological interpretation of the *Critique of Pure Reason*", Heidegger, introduces Kant's transcendental framework via the concepts of pre-theoretical or pre-ontological; a conceptualization that he frequently used in *Being and Time*. Both concepts designate what comes before any theoretical understanding as well as practical action. This is an understanding of Being that is primary, that precedes all experience and indeed, forms the background of our practices and understanding. This is what Heidegger regards as common to both his own philosophy and that of Kant: an *a priori* understanding of Being that is the basis of all experience. As Heidegger describes, the pre-ontological understanding "makes possible for the first time the existing comportment of Dasein toward its world in each case and toward itself"; or, "makes possible a being as the being that it is" or "is what in a certain sense is 'earlier' than a being and is *a priori*." (1997: 26 [37-38]). In Heidegger's usage, the idiom *a priori* corresponds to a primordial receptivity towards beings; a towards-ness or comportment [*Verhalten*] that precedes any kind of theoretical knowing or practical action. In other words, behind all sensation, cognition, or experience there lies the manner of human existence as a pre-ontological comportment toward beings. This, according to Heidegger, is the very meaning of transcendental philosophy.

To make the possibility of ontology into a problem means: to inquire as to the possibility, i.e., as to the essence of this transcendence which characterizes the understanding of Being, to philosophize transcendently (1997: 11 [16]).

Heidegger agrees with Kant on this fundamental point: The primary issue is to correctly identify the transcendental conditions of experience and question the meaning of finding ourselves within a phenomenal world that we have always already been operating in. And what does this ubiquitous state of being in a phenomenal world imply for our access to experience? First and foremost, it shows that we have already taken a

stance towards the object of experience (or, in the Kantian sense, an object of our representation). Likewise, the object stands before me in a manner that is fitting for my experience: It becomes the object of my representation to the extent that it is in conformity with my stance or comportment towards it. In *Kant and the Problem of Metaphysics*, Heidegger characterizes the synthetic *a priori* judgments of pure reason as a kind of ontological comprehension that precedes all experience. The synthetic character of this judgment is not drawn from the experience but rather, as Heidegger puts it,

Knowledge which brings forth the quiddity [*Wasgehalt*] of the being, i.e., knowledge which unveils the being itself, Kant calls "synthetic" (1997: 9 [14]).

Questioning the possibility of synthetic *a priori* judgment is the Kantian counterpart of an ontological search. Thus, ontological knowledge, in Heidegger's interpretation, is "a judging according to grounds (principles) which are not brought forth experientially." (9 [14]). Taking a stand or comportment towards beings is itself ontological and it is what precedes, underlies and makes all experience possible. The challenge, then, is to understand what ontology stands for and to what extent it can be applied to the Kantian philosophy.

The first question then would be the relation between comportment and ontology. The way that Heidegger applies his idea of a primordial comportment to the Kantian framework is through some passages where Kant argues that the domain and research matter of a scientific field is determined beforehand by the intentional approach itself. A scientist who endeavors to understand nature will find a response in nature to the extent of their particular question. This is because the object of the inquiry is formed under the gaze and demand of the scientist and the field of research becomes organized according to the *a priori* founding principles that make the search possible. Here Kant writes: "accidental observations, made with no previously fixed plan, will never be made to yield a necessary law, a law which reason, however, seeks and requires" (Kant 2007: B xii-xiv).

In emphasizing these passages Heidegger's aim is to show that this underlying pre-theoretical gaze of the scientist can be an exemplar of how Kant approaches the general question of the possibility of *synthetic a priori* judgements within transcendental idealism. The pre-ontological towards-ness that determines the search within natural sciences depicts the general structure of all human experience. The underlying ontological attitude (of the scientist) is the basis of all scientific knowledge, i.e. determining the scientific field beforehand and allowing for knowledge to form. The aim of the *Critique of Pure Reason* is precisely demonstrating the justification (deduction) of applying this rational validity to the empirical world. Both the question of how *a priori* synthetic judgments are possible and the question of how pure categories can be applied to the object of experience constantly bring us back to this fundamental difficulty. According to Heidegger, all this search basically is an attempt to justify the transcendental character of something that is essentially finite: The possibility of a finite transcendence or the legitimacy of grounding universal knowledge upon finitude.

Schematism as the Possibility of Finite Transcendence

In his reading of the *Critique of Pure Reason*, Heidegger focuses on the short subsection within "Transcendental Logic" called, "Of the Schematism of the Pure Concepts of the

Understanding" (A 137/B 176). Heidegger takes the discussion here on Schematism to be the very core of Kant's account. It is basically the key for applying universality to the sensible object. Heidegger radically defines the aim here as raising the question of "the transcendence of the finite creature", i.e. the conditions of the possibility of transcendence within finite human reason (Heidegger 1997: 63 [89]). Here, justifying the finite but transcendental (universal law-giving) structure of human beings appear as a fundamental problem, posed under the following question: How is it possible to apply the pure concepts of understanding, i.e. categories, to appearances?

What enable this are the transcendental schemata operative within the faculty of imagination. In Kant's words, these schemata serve as a pure "mediating representation", a "third thing" between sensible and intellectual, as placing the sensible manifold under pure universal rules (A 138/B177). In this way, the categories, that is, "the form of thinking an object in general" (A 51/B71), become applicable to the object itself. Thus, the object can be subsumed under a concept and be represented as the image of it. In fact, only in this way can the object appear as an object [*Gegenstand*]. For clarifying this point further, let us look at a Kantian example, namely the concept of a triangle. A particular (let us say isosceles) triangle that I draw on a paper stand as a concrete image of this shape. However, the concept cannot be exhausted by this singular image alone, or else it would be identical to that definite image and fail to hold a general character. As Kant expresses it:

No image of a triangle could ever be adequate to the concept of a triangle in general. It would never attain that generality of the concept which makes it applicable to all triangles, whether right-angled or acute-angled, etc., but would always be restricted to only one part of the sphere of the concept. The schema of the triangle can exist nowhere but in thought, and is in fact the rule for the synthesis of imagination with respect to pure figures in space (...) this schema being a rule for the determination of our intuition, in accordance with a certain general concept (A141/B 180)).

This indicates not only that the concept cannot be consumed by a given image but at the same time that the concept cannot emerge from an image (or a manifold of images) as well. Since the image represents its concept only from a certain aspect and up to a degree, a purely inductive understanding towards concepts would stand inadequate to explain this whole structure. The connection between the faculties of sensation and understanding that seems to be operative here cannot be through an activity of mere generalization. Such a transcendence from singular to universal requires justification. What makes such a transition possible cannot be the image itself but is the very function of unifying multiplicity under a rule, i.e. the schema. The schemata do not depend on the images, but actually make the images possible in the first place. Pure schemata are the transcendental product of the imagination and can ultimately be defined as a form-giving process, where the main operation is bringing together the manifold under a certain law. And this unifying power basically operates through giving a temporal order to the manifold – according to Kant the usage of this temporal order is a shared by both faculties of sensibility (pure intuition) and understanding; hence act as an intermediate function. This temporal connection makes this schematism discussion even more salient for Heidegger. The bridge between concepts and appearances, or the intellectual and sensible, is built through Time: A temporal ordering that is, as Kant writes, "the formal condition of the manifold of inner sense".

Hence the application of the category to appearances becomes possible by means of the transcendental determination of time, which, as the schema of the concepts of the understanding, mediates the subsumption of the appearances under the category (A139/B 178)].

Based upon this discussion, Heidegger then claims that this *a priori* formative structure of imagination (i.e. schema) is thus unifying receptivity and spontaneity. And for him, this receptivity is the very definition of finitude: “The finitude lies in the taking-in-stride [to receive] of what gives itself.” (1997: 103 [147]). Within this synthesis, Heidegger finds an explanation for the ontological comportment that we mentioned above: The section on schematism offers us a structural analysis that combines the law-giving spontaneous activity of human cognition with a finite receptivity towards beings. It is the unity of these two faculties, sensation and understanding, within the mediacy of transcendental imagination (schematism) that makes *finite knowledge* possible. The faculty of sensation has an unmediated receptivity towards the object. It receives “something”, something given; yet what is given is receivable only in conformity with an ontological gesture, i.e. placing the given under the categories of pure understanding. Here, the Kantian insight that Heidegger is stressing out is a sort of receptivity that is in accordance with a pre-given ontological comportment towards beings, which corresponds to schematism itself, i.e. an *a priori* ordering of the manifold (what appears) under a universal direction (categories) by the human imagination.

In the mediation of the schema, the received sensation appears via the spontaneous formative activity of the understanding. So, through schemata, understanding forms and brings-forth what is *given* in intuition, which is an act of putting something before oneself: representation (*Vor-stellen*). Under this receptive spontaneity, the formative act of understanding does not correspond to a limitless creation and boundless freedom. The spontaneous act within the understanding is not a creation out of nothing (*ex nihilo*); it does not overrule the receptive character of human cognition. Yet, without a proper emphasis on schematism and its role in bringing receptivity/finitude within an ontological structure, Kant’s claim to objective knowledge actually weakens, ultimately jeopardizing the fundamental tenets of the Marburg interpretation as well.

The concealment of the Thing-in-Itself

Up until now we have worked out various ways by which Heidegger emphasized the finite nature of human knowledge and experience. Epistemological accounts, on the other hand, by diminishing the stress over finitude/receptivity end up overlooking an essential Kantian concern: his great effort for avoiding subjective idealism. As coming to the end, we will lastly concentrate on how the givenness of the thing, i.e. what is received within intuition, connects to the discussion of the thing-in-itself; and to a greater ontological claim of “working out of what belongs to any Nature whatsoever” (2008: 31 [10-11]).

Turning once again to Heidegger’s epistemology criticism: Considering the appearance of a thing as a pure object of knowledge, say a mental representation and nothing else, fosters an understanding in which the thing-in-itself becomes of a completely different nature from what is actually appearing in the sensible world. Such a view seems to be offering two different objects in the ontological sense. What Heidegger criticizes here is what is being referred in the post-Kantian literature as the two-world interpretation: The acceptance of a radical difference between the ob-ject [*Objekt*] of noumena and

object [*Gegenstand*] of phenomena. Of course, among these interpretations countless explanations are again available regarding the relation between phenomena and noumena.¹⁸ Yet, roughly speaking, what is indicated in such dual readings is that while phenomena correspond to mental objects of representation, noumena are what remains outside of that mental representation, i.e. non-mental entities (or perhaps the mental representation of something unknowable). The difference between these entities can be due to their epistemological status (being a mental entity) or a more or less ontological distinction between two sorts of objects (external vs. internal or sensible vs. supersensible). Regardless of these different explanations, Heidegger's following criticism holds: Assuming that there is a radical difference between appearance and the thing-in-itself falls short in capturing the realistic character of Kant's transcendental idealism. In contrast to these dualistic readings, Heidegger maintains that the thing-in-itself is not something different from what comes into appearance. These two designations refer to the exact same *being*. Approaching Kant's account as if he is referring to two non-identical entities, runs the risk of turning the appearances into mere illusions, which, Heidegger claims, would be quite contrary to the general spirit of the Kantian understanding.

Appearances are not mere illusion [*Schein*], but are the being itself (1997: 22 [32]).

And;

It is therefore a misunderstanding of what the thing in itself means if we believe that the impossibility of a knowledge of the thing in itself must be proven through positivistic critique. Such attempts at proof suppose the thing in itself to be something which is presumed to be an object within finite knowledge in general, but whose tactical inaccessibility can and must be proven (1997: 23 [34]).

Heidegger's questionable assumption that Kant's enquiry is of an ontological nature – not just a search upon knowledge but of the Nature or essence of things – can now be clarified further through his account of noumena and phenomena. My analysis here will be based on a few short paragraphs in *Kant and the Problem of Metaphysics* sections, namely “§4 The Essence of Knowledge in General” and “§5 The Essence of the Finitude of Knowledge” (27-39 [24-35]). Despite its brevity, Heidegger's discussion in these passages is extremely rich.

Firstly, in order to distinguish between the thing-in-itself and its appearance, he refers to a distinction between finite and infinite modes of knowledge. Hypothetically speaking, an infinite divine cognition would be completely and radically different from the finite human cognition, not just with regard to a degree of lack (e.g. a difference between partial and complete knowledge) but based on their entire structure and thru the tension between receptivity and creativity.

As Kant discusses in the last paragraphs of *Transcendental Aesthetics* (B71-73), finite intuition “is not original, that is, it is not such that through this intuition itself the existence of its object is given”; and this makes finite thinking “dependent on the existent of the object.” (B72). Finite human thinking is rooted upon sensation. This is to be contrasted with a Godly original intuition (*intuitus originarius*); an intuition that would rather be purely intellectual and creative. Based on this brief remark, Heidegger

¹⁸ For a comprehensive discussion on these different positions see Allais, 2010.

then poses a question on whether the thing-in-itself can be the proper candidate for the *Objekt* of divine intuition.

The double characterization of the being as "thing in itself" and as "appearance" corresponds to the twofold manner according to which it [the being] can stand in relationship to infinite and finite knowing (1997: 22 [32]).

And, in the continuing lines,

Strictly speaking, one should not speak of "Object" [*"Objekt"*], because for absolute knowledge there can be no objects [*es keine Gegen-stande geben*] [in the sense of things which stand against it] (23 [32]).

In the relevant few pages Heidegger claims that the phenomena and noumena distinction is actually marking the difference between finite and infinite modes of knowing. Heidegger refers to the subject matter of infinite knowing (thing-in-itself) as *being*. So, the being appears, and this is the very being itself, as a phenomenal object within finite knowledge – meaning that the being is one and the same. For Heidegger, what distinguishes phenomenon from noumenon is that the former shows itself within a finite form, or as a finite object of representation. The significance here is that, there is no hidden entity behind the appearance, i.e. a pure entity or a precise content, which is out there, but inaccessible to perception or understanding – e.g. inaccessible due to its own essence. Rather the concealment takes place in the phenomenal level and is intrinsic to the mechanism or principles of finitude: "finite knowledge as finite necessarily conceals" (23 [33]). In other words, finite knowing cannot know something within an infinite manner. Once again, this does not imply a quantitative difference; a degree-like distinction between the being and its appearance (like an incomplete image of something complete). Finite cognition, by the very definition of being finite, is concealing.

This surely is closely connected with the Heideggerian account of truth (*aletheia*). Together with the unconcealment structure of *aletheia*, finite knowledge necessarily marks a movement from hiddenness to openness. Yet this movement is far from indicating a double object. Considering the thing-in-itself as an object-like, fully present thing that remains out of one's scope of knowledge is altogether misleading. Accordingly, an infinite intuition (say, God's intuition) cannot be accessing a being that is already out there, waiting to be perceived or known as *the way it is*, in its true Nature. This sort of reasoning would actually imply that there is an object (*Gegen-stand*) fully standing in front of God, as ready to be discovered. Yet, if so, that would have rendered God *dependent* to the inherency of the object:

Infinite knowledge, however, cannot be opposed by any such being to which it must conform. Such conforming-to . . . would be a dependency-on . . . , and therefore finitude. (1997: 22 [31]).

And;

Absolute intuiting would not be absolute if it depended upon a being already at hand and if the intuitable first became accessible in its "taking the measure" of this being. Divine knowing is representing which, in intuiting, first creates the intuitable being as such (17 [24]).

Heidegger implies that there is an inner contradiction to such an understanding: If one is to speak of an infinite/absolute/divine knowing, such knowing would not discover the thing in itself, i.e. in its inner reality. Rather infinite knowing can only be tantamount to an act of creation: the creative act of bringing about. Otherwise, if the divine intuition

were to see things through perceiving them in their true essences, it would limit itself to this very receptivity. That is why such perceiving cannot be of “an object”, but rather perceiving would be identical to a bringing into being. Therefore, the subject matter of divine intuition/cognition/creation (and to a divine being all would be the same) does not correspond to a hidden inner reality, categorically reserved for a type of divine perception alone.

Then what marks the difference between finite and infinite knowing, as well as appearance and thing-in-itself (being) is not that the ontological or epistemological status of their object. We are rather addressing to different modes of relating to the same thing. The former as perceiving the other is creating. Thus, if the conceptualization of the thing-in-itself presupposes a kind of essence that is *present* at the noumenal level, but inaccessible at the phenomenal level, this is untenable. Rather, the fact that the object of my representation appears *in some way* and remain hidden in another does not imply that such hiddenness is with regard to a positive content that is inaccessible to human perception (for instance a supersensible content). In case of infinite knowledge, when we say “knowledge of the thing in-itself”, what is referred here instead is the sheer creation of the being itself as fully itself – which is one and the same being that is “given” to and “appears” within our finite intuition.

Conclusion

Throughout the paper, I have focused on Heidegger's ontological reading of Kant's transcendental philosophy. My aim was to demonstrate that the foundation of this ontological reading rooted on Kant's subtle engagement with human finitude. On a cognitive level, Kant's discussing of schematism provides a deductive account showing how objective universality can be attained within finitude: The possibility of *a priori* synthesis between the receptive faculty of sensation and the law-giving quality of pure understanding. In the Heideggerian terminology, this receptivity corresponds to the ecstatic nature of our finite existence; marking our pre-ontological comportment towards beings: Being already in the midst of things and accepting and receiving them within a pre-ontological intentionality or towards-ness.

Possible Problems

In this final part, I would also like to mention a few problems of this ontological reading. Even with the analysis and efforts presented so far, one may still question whether it is truly adequate to accept the Kantian project as a form of ontology. We have already laid out a partial solution, suggesting that ontology, in the Heideggerian framework, has strong roots within phenomenology, which indicates that questioning the being of beings is inseparable from human understanding and experience – and thoroughly founded upon the phenomenal world.¹⁹

¹⁹ It should also be noted that whether Heidegger succeeds in placing ontology within the limits of human experience (within the context of care structure) seems debatable to many poststructuralists. In several passages, Derrida argues that such an ontology, which Heidegger attempts to construct and draw out of the Kantian framework, fails to bring about the intended reformation. Quite the opposite, it ends up overruling the main achievement of the Kantian critique: Drawing us back to an earlier form of substantialist metaphysics. (Derrida 1982: 33 ff. For the criticism that Dasein analysis does not provide a radical break from the subject-based tradition, see Derrida 1969: 44 ff. Derrida 1969: 44 et seq.)

Now let us turn to what remains problematic: The main criticism is that Heidegger's own formulation of the phenomenon and noumenon distinction undermines the actual distinction itself, at least diminishes some of its functionality that is important for Kant's general purposes. Commentators such as de Boer, Howard and Paul Guyer emphasize that Kantian philosophy, in its general spirit, does not even come close to an inquiry into the Nature or very Being of things. Even from a phenomenological point of view, it is hard to argue that Kant's final purpose is a type of search for the very being of beings (Lambeth 2023: 75 in de Boer & Howard 2019: 368). Actually, this is something that Heidegger often acknowledges, e.g. his comments on understanding Kant better than Kant himself is shaped around such hesitation.

Moreover, the Marburg School is correct in their claim that the search for the limits of our knowledge, has a specific function in Kant, ensuring the possibility of gaining firm scientific knowledge – this may not be the only or ultimate purpose, but it should still be taken into consideration. Heidegger's interpretation, on the other hand, seems to weaken this claim through introducing a far more extended and flexible accessibility to beings; or obscures it at its best. One of the basic objectives of Kant's critique is to justifiably disregard what remains antinomian and speculative, for which the concept of an inaccessible thing-in-itself becomes practical.

On the other hand, Heidegger's constant emphasis on receptivity seems to reinforce Kant's empirical realist position, to which his commitment is also noticeable. We have already discussed Heidegger's powerful claim on how this discussion of receptivity leads to a greater assertion that of human finitude. Cassirer has a criticism regarding this point. During the renowned debate between Cassirer and Heidegger in Davos, Cassirer accuses the latter of placing an alien idea within the core of Kant's Schematism section: The idea of "receptive spontaneity". He argues that Kant's framework does not allow for such an "invasive" conceptualization. Generally speaking, Cassirer's ultimate opposition is with regard to the association of such a synthesis, i.e. the unity of receptive spontaneity with the concept of temporality, which in Heidegger's own understanding corresponds to the fundamental unity of human existence.

Here Heidegger no longer speaks as a commentator, but as a usurper who invades the Kantian system by force of arms in order to subjugate it and make it serve his own set of problems (Cassirer cited in Käufer 2011: 178).

Another problem that Cassirer highlights is similar to what I have just mentioned above: The distinction between noumena and phenomena serves a purpose in Kant's moral philosophy that Heidegger's account is unable to address. In the idea of the noumenon, Kant finds a sanctuary for the infinite (God, the immortality of the soul, freedom) where he can at least posit it as a speculative moral end. This argument creates an important point of tension within the Davos debate. As Cassirer writes:

Here [in Kantian ethics] suddenly is this remarkable transition. The restrictedness to a determinate sphere suddenly falls away. The ethical [*das Sittliche*] as such leads beyond the world of appearances. Yet this is so decisively metaphysical that a breakthrough now follows. It is a matter of the transition to the *mundus intelligibilis*. That holds for the ethical [*Ethische*], and in the ethical a point is reached which is no longer relative to the finitude of the knowing creature. Rather, an Absolute has now been set in place. This cannot be illuminated historically. One could speak of a step that Kant had not allowed to be consummated, but we cannot deny the fact that the

problem of freedom has been posed in this way, that it broke through the original sphere (Heidegger 1997: 194-5 [276]).

Cassirer's claim is that the point where the absolute/the infinite explicitly enters into the Kantian picture is the practical domain of free and ethical action. In there, a need for transcendence occurs, indicating that contrary to Heidegger's claims, Kant's philosophy does not fundamentally renounce the infinite. Heidegger, on the other hand, while agreeing that there is a type of transcendence in the categorical imperative, insists that the imperative itself relies fundamentally on finitude: "of a reason which stands purely on its own and which cannot escape into something eternal or absolute but which also cannot escape into the world of things." (Heidegger 1997: 196 [279-80]) Reason, in its own manner of transcendence within the ethical domain, still remains to be self-sustaining and finite:

It is not to be denied that something which goes beyond sensibility lies before the law. But the question is: How is the inner structure of Dasein itself, is it finite or infinite? (196 [279-80]).

Here Heidegger's emphasis is on the finite practical reason, being the ultimate ground of morality. He focuses on the Kantian gesture of grounding the moral law in pure practical reason and its self-legislative character, i.e., without any reference to God or the absolute. Yet Cassirer's interpretation also finds justification within the same framework. Contrary to Heidegger, his emphasis is on how Kantian ethics ultimately opens the door to a more speculative discussion about the postulates and ideals of pure practical reason.

Let us conclude this discussion with Kant's own words from *the Critique of Practical Reason* showing that this tension remains unresolved.

The ideas of God and immortality, on the other hand, are not the conditions of the moral law, but conditions only of the necessary object of a will determined by this law, i.e., conditions of the merely practical use of our reason. Hence concerning those ideas we cannot claim to *cognize* and *have insight into* – I wish to say not merely their actuality, but even their possibility. But they are the nonetheless conditions for the application of the morally determined will to its object that is given to it a priori (the highest good). Consequently their possibility can and must in this practical reference be *assumed* even without our theoretically cognizing and having insight into them (5-6).

KAYNAKÇA | REFERENCES

Arendt, H. (2021). *Kant'ın Siyaset Felsefesi Üzerine Dersler* (çev. Devrim Sezer, İsmail İlgar). İstanbul: İletişim Yayınları.

Allais, L. (2010). Transcendental Idealism and Metaphysics: Kant's Commitment to Things as They Are in Themselves. *Kant Yearbook*, 2(1), 1–32. DOI: 10.1515/kantyb-2010-020101 .

Cassirer, E., & Heidegger, M. (2022). *İnsan Nedir?: Davos'ta Kant Üzerine Bir Kör Dövüş* (çev. K. Hoşgör). İstanbul: Fol.

Cazeaux, C. (1995 Dec.) Metaphor and Heidegger's Kant. *The Review of Metaphysics*, 49(2), 341-364. URL: <http://www.jstor.org/stable/20129854>.

Crowell, S. G. (1999). *Neo-Kantianism. A Companion to Continental Philosophy* (ed. S. Critchley, pp. 185-197). Massachusetts: Blackwell.

De Boer, K., & Howard, S. (2018). A Ground Completely Overgrown: Heidegger, Kant and the Problem of Metaphysics. *British Journal for the History of Philosophy*, 1-20. DOI: 10.1080/09608788.2018.1450218.

Derrida, J. (1969). The Ends of Man. *Philosophy and Phenomenological Research*, 30 (1), 31-57. <https://doi.org/10.2307/2105919>.

_____. (1982). Ousia and Grammē: Note on a Note from Being and Time. *Margins of Philosophy* (trans. Alan Bass). (pp. 31-67). Brighton: University Of Chicago Press.

Gözkân, H. B. (2018). Kant'tan Heidegger'e Varlığın Meselesi. *Kant'ın Şemsiyesi*. (s.134-155). İstanbul: YKY.

Hahmann, A. Heidegger on "Thing in Itself" and "Appearance": A Promising Interpretation of Kant? *The Court of Reason* (eds. B. Himmelman & C. Serck-Hanssen, pp. 1277-1286). Berlin: de Gruyter.

Hegel, G. W. F. (2014). *Mantık Bilimi (Büyük Mantık)* (çev. A. Yardımlı). İstanbul: İdea Yayınları.

Heidegger, M. (1965). *Kant and the Problem of Metaphysics* (trans. J. S. Churchill). Bloomington: Indiana University Press.

_____. (1973 Fall). Kant's Thesis About Being (trans. T. E. Klein & W. E. Pohl). *The Southwestern Journal of Philosophy*, 4(3), 7-33.

_____. (1985). *History of the Concept of Time: Prolegomena* (trans. T. Kisiel). Bloomington: Indiana University Press.

_____. (1997). *Phenomenological Interpretation of Kant's Critique of Pure Reason* (trans. R. Taft). Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press.

_____. (2008). *Being and Time* (trans. J. Macquarrie & E. Robinson). NY: Harper & Row.

_____. (2020). Kant ve metafizik problemi (çev. K. H. Ökten). İstanbul: Alfa.

_____. (2021). Varlık ve Zaman (çev. K. H. Ökten). İstanbul: Alfa.

Heinz, M. (2000) Philosophy and Worldview: Heidegger's Concept of Philosophy and the Baden School of Neo-Kantianism. Heidegger, German Idealism and Neo-Kantianism (ed. T. Rockmore, pp. 209–237). NY: Humanity Books.

Kant, I. (1993). Arı Usun Eleştirisi (çev. A. Yardımlı). İstanbul: İdea Yayınları.

_____. (1999). Pratik Aklın Eleştirisi (çev. İ. Kuçuradi, Ü. Gökberk & F. Akatlı). Türkiye Felsefe Kurumu.

_____. (2007). Critique of Pure Reason (trans. Marcus Weigelt). London: Penguin Books.

Käufer, S. (2011). Heidegger's Interpretation of Kant. Interpreting Heidegger: Critical Essays (ed. D.O. Dahlstrom, pp. 174-196). Cambridge: Cambridge University Press.

Lambeth, M. (2023). Heidegger's Interpretation of Kant: The Violence and the Charity. Cambridge: Cambridge University Press.

Ökten, K. H. (2022). Varoluşun Halleri: Heidegger, Kant ve Kadim Meseleler. İstanbul: Alfa.

Piché, C. (2000). Heidegger and the Neo-Kantian Reading of Kant. Heidegger, German Idealism and Neo-Kantianism (ed. T. Rockmore, pp. 179–208). NY: Humanity Books.

Rockmore, T. (2000). Heidegger, German Idealism, and Neo-Kantianism. NY: Humanity Books.

Şan, E. (2024). Fenomenoloji Kopernikçi Devrimin Devamı Mıdır? Kant'tan Sonra Kant (der. S. Salman). İstanbul: Alfa.

Truwant, S. (2022). Cassirer and Heidegger in Davos: The Philosophical Arguments. Cambridge: Cambridge University Press.

Weatherston, M. (2002). Heidegger's Interpretation of Kant: Categories, Imagination and Temporality. Hampshire: Palgrave Macmillan.



Makale Geliş | Received: 01.07.2024
Makale Kabul | Accepted: 13.08.2024
Yayın Tarihi | Publication Date: 31.10.2024
DOI: 10.20981/kaygi.1508185

Sibel Fügen VAROL

Doktora Öğrencisi | PhD Candidate
İstanbul Ticaret Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü, İstanbul, TR
Istanbul Commerce University, Political Sciences and International Relations Department, Istanbul, TR
ORCID: 0000-0003-3234-2518
sfzvarol2019@gmail.com

Kant Düşüncesinde Irkçılık

Öz: Modern Batı felsefe tarihinin en etkili düşünürlerinden biri kabul edilen Immanuel Kant'ın ırk teorisine yönelik eleştirilerin son birkaç on yıldır Kant tartışmalarının bir parçası olmuştur. Eleştiriler, düşünürün ırk teorisinin insanları farklı biyolojik gruplara ayırmaya çalışan bir tür sınıflandırmanın ötesine geçerek doğuştan gelen biyolojik özellikleri karakter, yetenek, kişilik ve ahlaki değerlerle ilişkilendiren ırkçı düşünceler içermesine yöneliktir. Koyu ten renginin zihinsel kapasitedeki geriliğin göstergesi olması, beyaz ırk dışındaki ırkların varlığını anlamlı kılacak tek şeyin beyazlara hizmet etmek olduğu ve beyazlar dışındaki bütün ırkların yeryüzünden silinip gideceği gibi ifadeler filozofun eleştiriye konu edilen düşünceleri arasında yer almaktadır. Bu düşünceler yalnızca günümüzde değil, Kant'ın yaşadığı yüzyılda bile birçok filozof için aşırı sayılabilecek niteliktedir. Diğer taraftan, Kant'ın sömürgecilğe karşı duruşu, evrensel eşitliği savunması ve kölelik aleyhindeki söylemleri kendi dönemi için bile ilerici sayılabilecek düşüncelerdir. Bu çelişki, filozofun ırkçı ifadeleriyle evrensel eşitlikçilik savunusu arasında tutarsızlık olup olmadığı tartışmasını da beraberinde getirmiştir. Düşünürün ırk teorisi temelinde gelişen bu tartışmalar Türkçe kaynaklara henüz yeterince yansımamış durumdadır. Bu çalışma da bu eksikliğin giderilmesine katkıda bulunmayı ve düşünürle ilgili değerlendirmelerde ırk teorisinin de önemli bir değişken olarak dikkate alınmasını sağlamayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kant, Irk Teorisi, Irk, Irkçılık, Evrensel Eşitlikçilik.

Racism in Kant's Thought

Abstract: Criticisms of the race theory of Immanuel Kant, who is considered one of the most influential philosophers in the history of modern Western philosophy, have been part of Kant discussions for the last few decades. The subject of criticism is that the philosopher's race theory goes beyond a kind of classification that tries to divide people into different biological groups and includes racist ideas that associate innate biological characteristics with character, talent, personality and moral values. Expressions such as dark skin colour being an indicator of mental retardation, the only thing that will make the existence of races other than white people meaningful is to serve white people, and all races other than white people will be wiped out from the face of the earth are among the philosopher's thoughts that are subject to criticism. These thoughts can be

considered extreme not only today, but even in the century in which the philosopher lived. On the other hand, Kant's stance against colonialism, his defence of universal equality, and his discourses against slavery are ideas that can be considered progressive even for his time. This contradiction has brought about a debate about whether there is an inconsistency between the philosopher's racist statements and his defence of universal egalitarianism. These discussions, which developed on the basis of the philosopher's racial theory, have not yet been adequately reflected in Turkish resources. This paper aims to contribute to eliminating this deficiency and to ensure that race theory is taken into account as an important variable in evaluations of the philosopher.

Key Words: Kant, Racial Theory, Race, Racism, Universal Egalitarianism.

Giriş

Yapılabildiği yerde iyilik yapmak ödevdir. Bu sözlerin sahibi, Batı dünyasında "insan onurunun düşünürü" (David 2003: 11) olarak nitelendirilen Immanuel Kant'tır. 18. yüzyıl Alman aydınlanmasının öncü düşünürlerinden biri olan Kant aynı zamanda felsefe tarihinin en etkili isimlerinden biri sayılmaktadır. "Ebedi Barışa Doğru" başlıklı çalışmasında sömürgecilik ve kölelik karşıtı önermeleri, ayrıca "kozmpolitan hak" kavramıyla evrensel eşitliği savunan tutumu, düşünürü felsefenin yanı sıra uluslararası ilişkiler disiplininin de önemli isimlerinden biri yapmıştır.

Kant'ın felsefe ve uluslararası ilişkiler disiplinlerine yaptığı önemli katkıya duyulan saygı varlığını korumakla birlikte, 20. yüzyılın sonlarından itibaren düşünürün ırk konusundaki görüşlerine ilişkin eleştirel düşünceler de seslendirilmeye başlanmıştır. Emmanuel Chukwudi Eze, Charles Mills ve Lucius Outlaw gibi yazarların çalışmalarında başlayan eleştiriler, giderek Kant değerlendirmelerinin bir parçası haline gelmiştir. Geline nokta, Kant'ın düşüncelerinde ırkçı önyargılar bulunduğu bazı Kant eleştirmenleri tarafından ağırlıklı olarak kabul edilmiştir. Artık, filozofun ırkçı önyargılarıyla evrensel eşitlikçilik düşünceleri arasındaki uyumsuzluğu açıklamaya yönelik tartışmalar yaşanmaktadır.

Sosyal bilimcilerin önünde duran önemli sorumluluklardan biri, toplumdaki güç eşitsizliklerini ve dışlama mekanizmalarını tarihsel ve düşünsel kökenleriyle birlikte ortaya koymaktır. Bu çalışmanın amacı da tarihin güç eşitsizliği yaratan en

eski dışlama mekanizmalarından biri olan ırkçı düşüncenin felsefe tarihinde nasıl geliştiğine ilişkin bilgi birikimine katkıda bulunmaktadır. Çalışma kapsamında, ırkçı düşüncenin gelişmesine önemli katkıda bulunduğu inanan bir filozof olarak Immanuel Kant'ın ırklara ilişkin düşünceleri çeşitli boyutlarıyla ele alınmıştır. Bu doğrultuda, öncelikle düşünürün biyografisi ve felsefesine ilişkin temel bilgilere yer verilmiş, ardından ırk sınıflandırması, ırkla mizaç arasında kurduğu ilişki açıklanmış, bu görüşlerin ırkçı niteliği sorgulanmış, son olarak da filozofun ırkçı düşünceleriyle ahlak felsefesindeki evrensel eşitlik görüşü arasındaki uyumsuzluğa ilişkin tartışmalara yer verilmiştir.

1. Hayatı ve Eserleri

Modern Batı felsefe tarihinin en büyük filozofu kabul edilen Immanuel Kant (1724-1804), Doğu Prusya'nın Königsberg (bugünkü Kaliningrad) şehrinde doğmuştur. Tüm yaşamını Königsberg'de ya da çok yakınında geçirmiş olan Kant henüz 16 yaşındayken Königsberg Üniversitesi'nde teoloji öğrenimi görmeye başlamış, yaşamının büyük bir kısmını bu üniversitede okuyarak ya da öğretmenlik yaparak geçirmiştir. On yıl kadar özel öğretmenlik yapan düşünür daha sonra Königsberg Üniversitesi'ne özel öğretim görevlisi (privatdozent) olarak girmiştir. Mantık, metafizik ve ahlak felsefesinin yanı sıra antropoloji, teorik fizik, coğrafya ve matematik gibi çeşitli konularda ders vermiştir. Ancak 1790'ların başında şöhret kazanmış, bu da onu Prusya eğitim sistemindeki en yüksek maaşlı profesörlerden biri yapmıştır. Hiç evlenmemiştir. Her gününü aynı şekilde planlamasıyla tanınmıştır. Aslında, Kant'ın felsefe yapma öyküsü dışında bir biyografisinin olmadığı söylenebilir. Beethoven'ın en özgün eserlerinden bazılarını tamamen sağır olduktan sonra yazması gibi, tüm filozoflar arasında en kozmopolit düşüncelere sahip filozoflardan biri olan Kant da Kuzeydoğu Avrupa'nın izole bir bölgesinde yaşamış, hiçbir zaman doğduğu yerden 30 milden fazla uzaklaşmamıştır (Höffe 1994: 7; Schacht 1984: 162; Simons 2002: 19; Thorpe 2015: 3; Wight 2005; Wood 2006: 15-6).

Kant, felsefe dünyasında tanınmasını sağlayan eserlerinin neredeyse tamamını elli yaşına geldikten sonra yazmıştır. "Saf Aklın Eleştirisi" düşünür elli altı yaşındayken, "Pratik Aklın Eleştirisi" altmış dört yaşındayken, "Yargı Eleştirisi" altmış altı yaşındayken, "Ahlak Metafiziği" ise yetmiş üç yaşındayken yayınlanmıştır (Schacht 1984: 162).

Kant'ın uzun felsefe ve düşünce hayatı üç döneme ayrılabilir: Bunlardan ilki eleştiri-öncesi dönem (1746-1781), ikincisi dogmacılığa karşı olduğunu belirtmek için eleştirelilik adını verdiği dönem (1781-1790), üçüncüsü ise saldırma/savunma dönemidir (1790-1800). Birinci dönem, düşünürün Saf Aklın Eleştirisi çalışmasından önceki bütün yazılarını içermektedir. Descartes, Leibniz ve Newton'ın takipçilerinin farklı yorumları arasında gidip gelerek yeni mekaniğin temel kavramlarını tanımaya çalıştığı "Canlı Güçlerin Doğru Değerlendirilmesi Üzerine Düşünceler" ya da ilksel bulutsudan yola çıkarak dünyanın kökeni sorununu çözmeye çalıştığı "Genel Doğa Tarihi ve Gök Kuramı" başlıklı yazılarını kaleme almıştır. İkinci dönemde yazdığı "Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Türü Metafizik İçin Prolegomena" ve "Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi" başlıklı çalışmaları, felsefesinin daha iyi anlaşılmasını sağlama, geniş okur kitlesine ulaşma, eleştirel anlayışa uygun ahlakın ilkelerini ortaya koymaya yöneliktir. Üçüncü dönemin belki de önemli özelliği, siyasete hiç karışmamasına rağmen "Ebedi Barışa Doğru" başlıklı siyasi bir felsefe metnini yayınlamış olmasıdır (Kant 2016).

2. Kant'ın Irk Sınıflandırması

Kant akademik camiada daha çok eleştiri temalı çalışmalarıyla tanınmışsa da 1756 yılından 1797'deki emekliliğinden hemen öncesine kadarki süre boyunca Königsberg Üniversitesi'ndeki derslerinde, akademide ün yaptığı ahlak felsefesine değil de antropoloji ve coğrafya konularına yoğunlaşmıştır. Öyle ki filozof, üniversitedeki kariyeri boyunca antropoloji ve coğrafya alanında toplam yetmiş iki, ahlak felsefesi alanında ise yirmi sekiz ders vermiştir. Hem antropolojiyi Alman

üniversitelerine hem de antropolojiden ayrılmaz bir alan olarak düşündüğü coğrafyayı Alman Königsberg Üniversitesi'ne birer program olarak tanıtan Kant olmuştur (Bernasconi 2011: 39; Eze 1997: 200-1).

Kant'ın antropoloji ve coğrafya dersleri o dönemde doğa bilimciler için temel bilgi kaynağı olan seyahatnamelere dayalı ırk tartışmalarını içermiştir (Bernasconi 2011: 39). O zamanlar, kâşif, tüccar, misyoner ve uzak coğrafyalarla temas kuran diğer kişilerin seyahat yazıları Avrupa'daki birçok kişi için o coğrafya halklarıyla ilgili temel bilgi kaynağıdır. Kant da bu yazıların hevesli okuyucularından biri olmuş, bu tür kaynakların güvenilirliği konusunda başkalarını uyardığı halde çalışmalarını bu kaynaklara dayandırmıştır (McCharty 2009: 49).

Kant, 1770'lerde ve 1780'lerde yayınlanan çalışmalarında bir ırk teorisi geliştirmiştir. Bu teoriye göre, insanlar arasındaki çeşitlilik doğuştan gelen mikroplara dayanmaktadır. Bir mikrop, istikrarlı bir iklimde birkaç nesil boyunca geliştikten sonra sabitlenmekte, değişmez hale gelmekte ve insanlarda farklı kapasite ve yeteneklere neden olmaktadır. Bu görüş, iklimin ırk farklılaşmasında belirleyici bir etkiye sahip olduğu iddiasını içermektedir. Dolayısıyla, Kant da diğer Aydınlanma düşünürleri gibi ırksal ayrışmanın esasen iklim farklılıklarından kaynaklandığına inanmıştır (Abundez-Guerra 2018: 119; Church 2022: 106-7; Tibebu 2011: 120).

Kant'ın ırk teorisinin bir diğer boyutu tek soyluluk düşüncesine dayanmasıdır. Evrim düşüncesine karşı çıkan Kant, "Farklı İnsan Türleri Üzerine" (Of the Different Human Races) başlıklı çalışmasında çok soyluluk savunucusu Voltaire gibi filozoflara karşı çıkmış ve bütün insanların her yerde tek ve aynı doğal türe ait olduğunu söylemiştir. Kant'a göre, tüm insanlar aynı türe, insan türünün tüm üyeleri de başlangıçta tek bir ırka aittir. O tek ırk da beyazlardır. Diğer türler yalnızca beyaz ırkın varyasyonlarıdır. İnsan popülasyonları farklı iklim koşullarına sahip farklı ortamlara yayılınca ırksal farklılıklar ortaya çıkmıştır. Başka bir

ifadeyle, bütün diğer ırklar, beyaz ırkın bozulmasından doğmuştur (Abundez-Guerra 2018: 118; Kant 1999: 10; Smith 2015: 235; Thorpe 2015: 169; Tibebu 2011: 120).

Kant, tüm insanların tek ve aynı doğal türe ait olduğunu söylemişse de "Farklı İnsan Irkları Üzerine" başlıklı çalışmasında ortaya koyduğu ırk sınıflandırmasında siyah ve beyaz olmak üzere iki temel ırkın bulunduğunu, bu ırkların da nihai olarak 1) Beyaz, 2) Zenci, 3) Hun (Moğol veya Kalmuk) ve 4) Hindu veya Hindustan ırkı şeklinde dört farklı ırka bölündüğünü ileri sürmüştür (Abundez-Guerra 2018: 119). Düşünür, daha sonra Mağripleri, Arapları, Türk-Tatarları ve Persleri, hatta geri kalan üç temel ırkın dışındaki tüm Asyalıları da beyaz ırka dahil etmiştir (Elden & Mendieta 2011: 361).

Düşünürün ırk sınıflandırması coğrafi bölgelerle ilişkili gibi görünse de esasen ten rengini temel almış ve kıtalarla ten rengi arasında bağlantı kurmuştur (Mignolo 2011: 195). Buna göre, Avrupalılar beyaz, Asyalılar sarı, Afrikalılar siyah ve Amerikan yerlileri bakır kırmızısı ırklardır (Eze 1997: 214). Ten rengi farklılıkları ise iklim şartlarından kaynaklanmaktadır. Düşünürün iklim şartlarıyla ten rengini doğrudan ilişkilendiren sınıflandırması şöyledir:

Birinci ırk: Nemli soğuk ortamlardaki asil sarışınlar (Kuzey Avrupalılar)

İkinci ırk: Kuru soğuk iklimlerdeki bakır kırmızılar (yerli Amerikalılar)

Üçüncü ırk: Nemli sıcak iklimlerdeki siyahlar (Senegambia)

Dördüncü ırk: Kuru sıcak iklimlerdeki zeytin sarıları (Hintliler) (Kant 1999: 20).

Bu sınıflandırmaya göre, siyahlığın nedeni yüksek ısıdır. Senegal'deki insanların Kongo'dakinden, Angola'daki insanların Yukarı Etiyopya ve Habeşistan'dan daha siyah olmasının sebebi budur (Tibebu 2011: 121-2). Ancak, Kant'ın siyah ten rengiyle ilgili açıklaması iklimle sınırlı değildir. Düşünür,

Afrikalıların kanında bulunan flojiston adlı yanıcı maddenin ten renklerinin siyah olmasına yol açtığını da ileri sürmüştür (Nwosimiri 2017: 7; Wilson 2022: 195)

Kant'ın ırk teorisinin yukarıdaki açıklamalarla sınırlı kısmı insanları farklı biyolojik gruplara ayırmaya çalışan bir tür sınıflandırma olarak görülebilir. Ancak, Victor F. Abundez-Guerra'nın deyişiyle, gerçek böyle değildir. Zira, Kant'ın ırk sınıflarından birine mensup olmak, kişinin yalnızca coğrafi kökenini anlatmakla kalmamış, aynı zamanda kişiliğini ve ahlaki değerini de belirlemiştir (2018: 119). Başka bir ifadeyle, düşünürün ırk teorisi, insanları farklı biyolojik gruplara ayırmaya çalışan bir tür sınıflandırmanın ötesine geçerek doğuştan gelen biyolojik özellikleri karakter, yetenek, kişilik ve ahlaki değerlerle ilişkilendiren ırkçı söylemler içermiştir.

3. Kant'ta Irk-Mizaç İlişkisi

Kant'ın ırk sınıflandırmasının temelinde Avrupalı ve Avrupalı olmayan halklar arasındaki ayrımın yattığı söylenebilir. Öyle ki, bu sınıflandırma, düşünürün Avrupalı olmayan halkları karakter geliştirme kapasitesi bulunmayan, bilinçsiz, rasyonel ilkelere dayalı bir iradeden yoksun insanlar olarak gördüğünü göstermektedir (Eze 1997: 214). Düşünüre göre, Avrupalı beyazlar dışındaki halklar rasyonel değildir (Abundez-Guerra 2018: 120). Rasyonel olmamalarının sebebi ise çevresel faktörlerdir. Sıcak ülkelerde insan her bakımdan daha erken olgunlaşır. Fakat ılıman bölgelerde yaşayanların mükemmelliğine ulaşamaz (Tibebu 2011: 122). Dolayısıyla, insanların içinde yaşadıkları iklim şartları başta ten rengi olmak üzere fiziksel özelliklerine, fakat aynı zamanda zihinsel kapasitelerine ve mizaçlarına da yansımaktadır.

Kant, iklim farklılıklarına dayandırdığı ırk sınıflandırmasını ırkın zihinsel ve psikolojik özellikleri belirlediği bir hiyerarşi içinde düzenlemiştir. Düşünürün fiziki coğrafyada ten rengi, boy, yüz özellikleri gibi özelliklere dayanarak yaptığı bu sınıflandırmayı Emmanuel Chukwudi Eze "ahlaki coğrafya alanı" (1997: 214)

olarak nitelendirmiştir. Kant'ın "ahlaki coğrafya alanında" yetenek ve değerleri en çoktan en aza doğru sıraladığı ırk sınıflandırması şöyledir:

- a. Tüm yeteneklere ve motive edici güçlere sahip olan beyazlar
- b. Eğitilebilir ancak felsefe için gereken soyut kavramlara sahip olmayan Asyalılar
- c. Yalnızca hizmetkar olarak eğitilebilecek Afrikalılar
- d. Hiç eğitilemeyen yerli Amerikalılar (Strickland & Wang 2023: 82).

Görüldüğü üzere, Kant'ın irksal hiyerarşisinin tepe noktasında Avrupalı beyazlar bulunmaktadır. Düşünürü göre, insanlık beyaz ırkta en mükemmel seviyesine ulaşmıştır (Kant 2012a: 576). Zira beyaz ırk, insanlığın tam rasyonelliğe ve kültürel ilerleme becerisine sahip olduğu tek ırktır. Bu ırk, motivasyon yaratacak bütün güçlere ve yeteneklere kendiliğinden sahiptir (Abundez-Guerra 2018: 120). Beyazların doğuştan sahip olduğu bu avantajlar coğrafyalarındaki hâkim iklimle ilişkilidir. İçinde yaşadıkları iklim nedeniyle beyaz Avrupalılar estetik açıdan da diğer halklardan üstündür. Öyle ki, düşünürü göre, "karadaki en uzun ve en güzel insanlar Almanya'nın da içinde yer aldığı" (Kant 2012a: 572) enlem ve boylam aralığında yaşamaktadır. Bu düşünce, Benjamin Isaac'a göre, "coğrafya ve iklim nedeniyle kendi halklarının dünyanın en iyisi olduğunu düşünen eski Yunan ve Roma geleneğini izlemektedir. Dolayısıyla, Kant'ın estetiği, ılıman iklimlerde yaşayan herkesi en güzel kişiler olarak görmeye istekli Buffon'un estetiğinden daha dar ve milliyetçidir" (2004: 12). Yine Kant'a göre, dünyanın ılıman bölgelerinde, özellikle de orta kesiminde yaşayanlar, diğer bir ifadeyle Avrupalı beyazlar, dünyadaki diğer insanlardan hem daha güzel bir vücuda sahiptir hem de daha çok çalışırlar. Üstelik daha şakacıdırlar. Tutkularında daha kontrollüdürler. Diğer ırklardan daha zekidirler. Bu nedenle, bu halklar her dönemde dünyanın geri kalan halklarını eğitmiş ve silahlarıyla kontrol altına almıştır" (Kant, 2012a: 577). Düşünürü göre, dünyadaki bütün devrimlerin kaynağı

yine beyaz ırktır. İnsanlık tarihi beyaz ırka bağlı olarak gelişmiştir. İnsanlık kültürünün tamamı da kuzeyde ortaya çıkmıştır (Mendieta 2011: 362).

Kant'ın irksal hiyerarşisinin ikinci sırasında bulunan Asyalılar kısmen eğitilebilir nitelikte insanlardır. Ancak soyutlama kapasiteleri yoktur. Aslında düşünür bu halkları Çinliler ve Hintlilerin içinde yer aldığı Asyalılar ile Yunan, Romalı, Galyalı gibi kesimlerin yer aldığı beyaz Doğulular olarak iki gruba ayırmış, olumsuz nitelikleri bu grupların ilkinde yüklemiştir (Wilson 2022: 214). Kant'a göre, Çinliler ve Hintliler şimdikinden daha fazla gelişmeyecektir. Zira her ne kadar sanata ve "bilime benzer" bir şeylere sahip olsalar da "ruhtan yoksundurlar". Yunanlar ise doğal yetilerini gerçekleştirmeye giderek daha çok yaklaşmaktadır. Bu özelliklerini Romalılar, Galyalılar, dolayısıyla Almanlar da onlardan almıştır (Kant 2012b: 275). Kant'ın Yunanlara olumlu bakışı onun antik Yunan felsefesine hayranlığıyla ilişkilendirilebilir. Zira düşünür, "Mantığın Tarihi" başlıklı makalesinde Yunanların felsefeyi başlattığını belirtir. Bu tezin gerekçesi olarak da diğer halkların henüz imgeler üzerinden düşündüğü çağlarda Yunanların kavramlar aracılığıyla düşünmeyi başardığı şeklinde bir argümanı dile getirir. Mısır bilgeliği ise Yunan bilgeliğiyle karşılaştırıldığında çocuk oyunundan başka bir şey değildir (Kant 1992: 261).

Düşünürün diğer Asyalılara ilişkin görüşleri ise hem olumlu hem olumsuz öğeler içermiştir. Örneğin, "Güzel ve Yüce Duygusu Üzerine Gözlemler" (2011) başlıklı çalışmasında Arapları Doğu'nun en asil insanları olarak görmüş, fakat yine de maceracılığa yönelik yozlaşmış bir duyguya sahip olduklarını belirtmiştir (s. 58). Yine aynı çalışmada, Arapları "Doğu'nun İspanyolları", Persleri "Asya'nın Fransızları" ve Japonları "dünyanın bu kısmının İngilizleri" olarak adlandırmıştır (s. 58). Görüldüğü üzere, düşünür, Asyalılara ancak Avrupalı uluslar üzerinden olumlu nitelikler yüklemiştir.

Kant'ın irksal hiyerarşisinin üçüncü sırasında bulunan siyah Afrikalılar hakkındaki yorumları ağır denilebilecek ırkçı ifadeler içermektedir. Düşünürün

siyahlara yönelik aşağılayıcı düşüncelerinin en çarpıcı örneklerinden biri, "Güzel ve Yüce Olan Hakkında Gözlemler" başlıklı çalışmasında, zenci bir marangozun tepeden tırnağa siyah olmasının söylediği şeylerin "aptalca" olduğunu açıkça kanıtladığına ilişkin ifadesi olmuştur (Kant 2011: 61). Zaten Kant'a göre, Afrika zencileri, doğaları gereği gülünçlüğü ötesine geçen hiçbir duyguya sahip değildir (s. 58). Siyahların bir kuş tüyü, bir inek boynuzu, bir deniz kabuğu ya da sıradan herhangi bir şeyi kutsamaları da gülünçtür. Dahası, bu insanlar "o kadar fazla konuşurlar ki çekiştirilerek birbirlerinden uzaklaştırılmaları gerekir" (s. 59). Siyah kölelere de sert davranılmalıdır. Öyle ki, "Fiziki Coğrafya" başlıklı çalışmasında, Kant, zencilerin kırbaç yerine bambu kamışla dövülmesi gerektiğini, böylece öldürmeden daha fazla acı çekmelerinin sağlanabileceğini söylemiştir (Abundez-Guerra 2018: 120).

Kant, siyahlara ilişkin ırkçı tutumunu haklı kılmak için David Hume'un "ülkelerinden başka yerlere götürülen ve daha sonra birçoğu serbest bırakılan birçok zenci bulunduğu halde, bir tekinin bile sanatta veya bilimde büyük bir şey başarmadığı veya övgüye değer başka bir nitelik göstermediği, beyazlar arasında ise her zaman en alt tabakalardan bile yükselip saygı kazananların bulunduğu" sözlerine yer vermiştir. Kant'a göre, bunun nedeni beyazlarla siyahlar arasında yalnızca ten rengi değil, zihinsel kapasite açısından da büyük bir farkın bulunmasıdır (Kant 2011: 58-9).

Kant'ın siyah ırkın anatomik gelişimi hakkındaki açıklamaları da "kötü koku", "tembellik", "uyuşukluk" ve "üşengeçlik" gibi aşağılayıcı ifadeler içermektedir:

Sıcak ve nemli bir iklimde vücudun süngerimsi kısımlarının büyümesi gerekiyordu. Bu büyüme, kalkık kalın bir burun ve yağlı kalın dudaklar üretti. Cildin sadece aşırı terlemeyi azaltmak için değil, aynı zamanda kirli, nemli havanın zararlı emilimini önlemek için de yağlı olması gerekiyordu. Her insanın kanında bulunan ve fosforik asidin buharlaşmasıyla ağ şeklindeki maddede çökelmiş olan demir parçacıkları (bu, tüm zencilerin neden koktuğunu açıklar), epidermisten parlayan siyahlığın nedenidir. Vücudun tüm bölümlerinin zayıflamasını önlemek için kanda ağır demir içeriği de gerekli görünüyor. Saçın uzaması için gerekli olan besleyici mucusu

zayıflatan yağlı cilt, kafayı kaplayan yünün üretilmesine bile neredeyse hiç izin vermez. Tüm bunların yanı sıra nemli sıcaklık genellikle hayvanların güçlü bir şekilde büyümesini sağlar. Kısacası bu faktörlerin tamamı, iklimine çok uygun olan, yani güçlü, etli ve çevik olan zencinin kökenini açıklamaktadır. Ancak anavatanından fazlasıyla beslendiği için aynı zamanda tembel, uyuşuk ve üşengeçtir (Kant 1999: 17).

Diğer taraftan, Kant, siyahlar konusunda Amerikan yerlilerine nazaran biraz daha umutludur. Çünkü Abundez-Guerra'nın deyişiyle, Kant, siyahların (muhtemelen bedensel ceza yoluyla) "eğitilebileceğini" düşünmektedir. Düşünöre göre, siyahlar duygu ve tutku dolu, çok canlı insanlardır. Konuşkan ve kibirlidirler. Hizmetkar (köle) olarak eğitilebilirler. Eğitilmelerine müsaade ederler. Aynı zamanda da hassastırlar. Dayaktan korkarlar (2018: 120).

Kant'ın Afrikalıların köle olarak eğitilebilir olduklarını düşünmesi onları Amerikan yerlilerinin bir üst basamağına yerleştirmesine neden olmuştur. Dolayısıyla, Avrupalı olmayan halkların düşünürün gözündeki değerini belirleyen en önemli unsurun Avrupalılara köle olma yeterlilikleri olduğu söylenebilir. Siyah Afrikalılar, köle olarak eğitilebilir oldukları için düşünürün eğitilemez gördüğü Amerikan yerlilerinden daha değerlidir. Robert Bernasconi'nin ifadesiyle, düşünürün gözünde siyah Afrikalılar, "insanın mükemmelliğine katkıda bulunacak beceriye, yeteneklere ve disipline sahip olanlara hizmet ederek" varlıklarını anlamlı kılabilmektedir (2011b: 312). Siyahların hizmet edecekleri "beceri, yetenek ve disiplin" sahiplerinin Avrupalı beyazlar olduğu açıktır.

Kant'ın ırksal hiyerarşisinin en alt basamağında yerli Amerikalılar bulunmaktadır. Düşünöre göre, Amerikan yerlileri eğitilemez. Bu ırkın üyeleri, duygu ve tutkudan yoksun oldukları için motive edici bir güçleri yoktur. Aşık değillerdir. Dolayısıyla korkmazlar. Hiçbir şeyi umursamazlar ve tembeldirler (Abundez-Guerra 2018: 120). Gelişmeye kapalı bu halkı bekleyen şey ölüp yok olmaktır. Zaten yerli Amerikan nüfusunun yalnızca yirmide biri kalmış durumdadır

(Wilson 2014: 205).¹ Dolayısıyla hem Avrupalı olmayan hem de köle olarak eğitime direnen Amerikan yerlilerinin varlıklarını anlamlandıran bir şey de yoktur. Gerçi beyazlar haricindeki diğer ırkları bekleyen son da aynıdır. Zira düşünöre göre, "beyazlar hariç, bütün ırklar yeryüzünden silinip gidecektir" (Mendieta 2011: 362).

Kant'ın ten rengiyle zihinsel kapasite ve mizaç arasında kurduğu ilişki Avrupalı halkların üstün, Avrupalı olmayan halkların ise aşağı ırk olarak konumlandırılması anlamına gelmektedir. Düşünöre göre, Avrupalı olmayan halklar karakter geliştirme kapasitesinden yoksun, bilinçsiz ve rasyonel ilkelere dayalı bir iradesi bulunmayan insanlardır (Eze 1997: 214). Aslında Justin E. H. Smith'e göre, sorun yalnızca koyu tenli insanların, tesadüfi biyografik sebeplerden ötürü, uygun eğitimden ve akli kullanma becerilerinden mahrum kalması değildir. Koyu tenli olmaları nedeniyle aklın kendisinden de mahrum kalmalarıdır. Kant'ın Avrupa akıyla yerli halkların cehaleti arasındaki ayrımı ırkla ilişkilendirmesi o dönem için yeni olabilir. Ancak Avrupalı olmayan halklardan öğrenilecek hiçbir şey olmadığı varsayımı yeni değildir. Kant, siyah derinin aptallığın bir işareti olduğunu söylediğinde, aslında bulduğu şey aptallığın dışı vuran bir işaretidir. Farklı insan grupları ırk kavramıyla biyolojik veya özcü temelde sınıflandırılmadan önce de aptallığın yerli halklarda mevcut olduğu düşünülmüştür (2015: 228). Başka bir ifadeyle, "üstün" Avrupalı zihniyetiyle yerli halkları küçümseyici bu yaklaşım yalnızca Kant'a özgü değildir. Kant'a özgü olan düşünce, rasyonel düşünme yeteneğine sahip olmadığını belirttiği, hatta "aptal" olarak nitelendirdiği halkları köle veya hizmetkâr olarak eğitilip eğitilemeyecekleri yönüyle değerlendirip insan ırkları arasındaki farkları hiyerarşik bir şekilde konumlandırmasıdır.

Kant, Avrupalı olmayan halkların yalnızca rasyonel düşünme yeteneğinden değil, etik ilkelerden de yoksun olduğunu düşünmüştür. Bu halkları anlatırken Afrika'daki hırsızlığa, Çin'de çocukların terk edilmesine, Brezilya'da çocukların diri

¹Amerikan yerlilerinin toplu ölümlerinin sebebinin çiçek hastalığı olduğu kabul edilmektedir (Diamond 1999'dan aktaran Wilson 2014: 205).

diri gömülmesine değinmiş ve Eskimoların çocukları boğmasına izin veren geleneklerinden bahsetmiştir (Eze 1997: 214). Hindistan'da dul kadınların ölen kocalarının cenaze ateşlerinde yakıldığı "sati" geleneği de Kant'ın Avrupalı olmayan ırklara ilişkin verdiği olumsuz örneklerden biridir. Düşünürün bu örneklere ilişkin tutumu ahlaki görünmekle birlikte, beyaz Avrupalıların üstünlüğünü kanıtlamak için diğer toplumların "aşırı" olarak ifade edilebilecek geleneklerine indirgenmesi söz konusudur. Teshale Tibebu'ye göre, Kant'ın bu indirgemeciliğiyle "satiyi 'iğrenç bir aşırılık' olarak kınaması sorun değildir. Sorun, Hindistan'ı satiyle eş anlamlı hale getirmesidir"(2011: 120-1). Başka bir ifadeyle, sorun, her toplumda olumlu ve olumsuz birçok kültürel öge mevcutken Avrupalı toplumları olumlu, diğer toplumları olumsuz kültürel özellikleriyle ön plana çıkarmaktır.

4. Kant Düşüncesinin Irkçı Boyutu

Irkçılık, insanları biyolojik özellikleri temelinde hiyerarşik olarak düzenleyen bir ideolojidir. Irkların hiyerarşik olarak düzenlenmesi, belli ırkların "değersiz", belli ırkların ise "üstün" olarak konumlandırılmasını ifade eder. Irkçılığın ideoloji olması da bu düzenlemedeki keyfiliği gösterir.

Irkçılık, Murat Saraçlı'ya göre, üç temel varsayım üzerine bina edilmiştir. Bunlardan ilki, insanların doğal olarak farklı fiziksel türlere ayrıldığı, ikincisi bu fiziksel ayrışmanın onların kültürü, kişiliği ve bilgi birikimiyle ilişkili olduğu, üçüncüsü de genetik özellikleri bakımından bazı ırksal grupların diğerlerinden üstün olduğudur (2021: 103). Kant'ın ırk teorisi, insanları biyolojik ve genetik özellikleri temelinde farklı türlere ayırmakta, bu özelliklerin toplumların zihinsel, psikolojik ve kültürel yapısını belirlediğini ve beyaz Avrupalı ırkın diğerlerinden üstün olduğunu ileri sürmektedir. Dolayısıyla, düşünürün ırk teorisini ırkçı olarak nitelendirmek mümkündür.

Kant'ın ırkla ilgili görüşlerinde yer alan önemli bir unsur da ırk olarak nitelendirdiği türlerin birbirine karışmasına karşı tutumudur. Kant'ın şu sözleri

ırkların karışmasına karşı tutumunu açıkça ortaya koymaktadır: "Irkların kaynaştırılması önerilmeli mi? Irklar birbiri içinde erimezler ve eritilmemelidirler. Beyazlar alçalırlar. Çünkü her ırk Avrupalıların geleneklerine ve ahlaki değerlerine uyum sağlayamaz" (aktaran Bernasconi 2011: 63). Irkların karışmasının toplumun çürümesine yol açacağı Platon'dan itibaren dile getirilen ve bugün bile kendini yabancı düşmanlığı, göçmen karşıtlığı gibi modern ırkçılık pratiklerinde gösteren bir düşüncedir. Kant'ın bu ırkçı önyargıya katkısı, varlıklarını ancak Avrupalılara hizmet etmekle anlamlandırabileceklerini düşündüğü Avrupalı olmayan halkların Avrupalılarla karışmasının yaratacağı riske vurgu yapmasıdır.

Kant'ın ırk felsefesinin ırkçı önyargılar içerdiği günümüzde ağırlıklı olarak kabul edilmektedir. Diğer taraftan, bazı Kant teorisyenlerinin görüşü, Kant'ın ırk konusundaki erken dönem düşüncelerinin sonradan ırklar arası hiyerarşiyi yok sayacak şekilde değiştiği yönündedir. Özellikle kozmopolitan haklarla ilgili görüşlerini dile getirmesi, farklı toplumların eşitliğini savunduğunun düşünülmesine yol açmıştır. Bu görüşe sahip araştırmacılardan Sankar Muthu, Kant'ın insan ırklarına ilişkin erken dönem teorilerinden farklı olarak, geç dönem yazılarında Avrupalı halklarla Avrupalı olmayan halklar arasındaki antagonist ilişkileri ele aldığını ve Avrupalı devletlerin emperyalizmine bu anlayışın adil olmadığı gerekçesiyle açıkça saldırdığını yazmıştır. Bu bakış açısı, Muthu'ya göre, farklı halkları eşit kültürel aktörler olarak gören bir yaklaşım içermektedir (2003: 172).

Muthu'ya paralel olarak, Pauline Kleingeld (2012) de Kant'ın 1790'ların başına kadar ırksal hiyerarşiyi savunduğu halde 1790'larla birlikte ırk konusundaki duruşunu kökten değiştirdiğini söylemiştir. Kleingeld'e göre, Kant, insanlar arasındaki fiziksel farklılıklarla sıkı bir şekilde ilgilenen bir ırk teorisi ortaya koyduğu "İnsan Irkı Kavramının Belirlenmesi" başlıklı çalışmasında ahlaki veya bilişsel yetiler açısından ırkla ilgili herhangi bir farklılıktan bahsetmemiştir. Bu da daha önce ırkı yalnızca fiziksel değil, aynı zamanda entelektüel, ahlaki ve psikolojik

farklılıklarla ilişkilendiren görüşünü terk ettiğini göstermiş olabilir. Kleingeld, bu çalışma temelinde böyle bir çıkarsama yapmanın garantili olmayacağını söylemiş ve görüşünü doğrulayacak başka örnekler de ileri sürmüştür. Yine Kleingeld'e göre, düşünür, "Ebedi Barışa Doğru" eserini yazarken hazırlık notlarında dil ve din farklılıklarının yanı sıra ırk farklılığını da insanları birbirinden ayıran güçlerden biri olarak belirtmiş, fakat metnin son versiyonunda ırksal ayrımı metinden çıkarmıştır. Kleingeld, Kant'ın ırkla ilgili düşüncelerini özellikle 1790'ların ortalarından itibaren radikal bir şekilde değiştirdiğini ileri sürmektedir. Bu değişiklik, Kleingeld'e göre, yalnızca Avrupalı olmayan insanların ahlaki ve hukuki statüsüne ilişkin yeniden değerlendirmesinde değil, beyaz olmayanlara atfettiği zihinsel özelliklerin tanımında ve Avrupalı sömürgeci güçlerin uyguladığı adaletsizliğin sert eleştirisinde de kendini göstermiş, dolayısıyla bu tarihlerden itibaren Kant'ın görüşleri daha tutarlı ve gerçek anlamda daha kozmopolit hale gelmiştir (s. 98-9, 116-7).

Diğer taraftan, Muthu ve Kleingeld'in düşüncelerinin Kant lehine bir iyimserlik taşıdığını ileri sürerek karşı çıkan araştırmacılar da bulunmaktadır. Örneğin, Robert R. Clewis (2015), Kant'ın emekli olduğu 1796 yılına kadar coğrafya derslerini vermeye devam ettiğini, fakat 1792'den sonra verdiği coğrafya derslerinin günümüze ulaşan hiçbir versiyonunun henüz ortaya çıkmadığını söylemiştir (s. 523). Dolayısıyla, Kant'ın ırk konusunda kökten değiştiği ve eşitlikçi bir tutuma sahip olduğu yolundaki iddialar ırkla ilgili görüşlerini en yoğun olarak dile getirdiği coğrafya derslerindeki söylemleriyle kanıtlanamamaktadır.

Kleingeld'in iddialarına karşı çıkan bir diğer isim olan Huaping Lu-Adler (2022) de Kleingeld'in Kant'ın belli bir dönemden sonra menkul kölelik, köle ticareti ve sömürgeciliği reddettiği, bunun da düşünürün ırkla ilgili görüşlerini kökten değiştirdiğini gösterdiği şeklindeki iddiasını sorgulamıştır. Lu-Adler, daha önce siyahları "doğal köleler" olarak gören Kant'ın ırksal kölelikle ilgili görüşlerini değiştirdiğinin açık olmadığını söylemiştir. Lu-Adler'e göre, eğer Kant'ın menkul

kölelik, köle ticareti ve sömürgeciliği reddetmesi, ayrımını yaptığı dört ırkı eşit olarak görecektir şekilde bir düşünce değişikliği yaşadığını gösteriyorsa bu iddianın açık deliller ve inandırıcı bir akıl yürütmeye kanıtlanması gerekir. Dahası Lu-Adler, 1790'lardaki siyasi ortam dikkate alındığında, Kant'ın kurumsallaşmış ve Avrupa merkezli küresel düzenin içine örülmüş olan köleliği hiçbir zaman kendi başına çözülmesi gereken acil bir ahlaki sorun olarak görmediğini ileri sürmüştür. Düşünürün köle ticareti ve ırksal kölelikle ilgili belli uygulamalara yönelik eleştirileri ise bu uygulamaların Avrupa içi güç mücadelelerini dolaylı olarak kötüleştirip insanlığın ilerlemesini engelleme ve kalıcı barış umudunu karartma potansiyelinden endişe duymasından kaynaklanmıştır. Lu-Adler'in iddiası, daha önce siyahları doğal köleler olarak gören Kant'ın ırksal kölelik görüşünden vazgeçmişse geç dönem yazılarında bunu göstermesi için birçok fırsatı olduğu, fakat bunu yapmadığı şeklindedir (s. 267-280). Bernasconi de Kant'ın ne "Ebedi Barışa Doğru" ne de "Ahlak Metafiziği" çalışmalarında yalnızca prensipte bile olsa, Afrikalı köleliğinin veya köle ticaretinin kaldırılması çağrısında bulunan doğrudan bir beyanı olmadığını söylemiştir (2002: 151).

John M. Hobson (2012) ise Muthu'nun Kant'ın uygar Avrupalı ile uygar olmayan Avrupa-dışı toplumlar arasında ayrımcılık yapmadığını, bu toplumların tümüne, hiyerarşik olmayan eşitlikçi bir temelde yaklaştığı ve Avrupalı olmayan toplumları evrensel bir Batı normuna göre yargılamadığı iddialarını sorgulamıştır. Muthu, Kant'ın 'kozmpolitan hak' kavramını farklı toplumlar arasındaki eşitlikçi yaklaşımının kanıtı olarak göstermektedir. Hobson, Kant'ın 'kozmpolitan hak' kavramının emperyalizmi eleştirmek üzere formüle edildiğini teslim etmektedir. Fakat düşünürün kozmpolitan hak konusunu ele aldığı "Ebedi Barışa Doğru" başlıklı çalışmasında, barış durumunun yalnızca uygar ve yasal devletler arasında yaşanabileceği, ülkelerden biri doğa durumundaysa, diğer tarafa aktif olarak zarar vermemiş olsa bile onun güvenliğini tehlikeye atmış olacağı da ifade edilmiştir. Kant'a göre, bu durum diğer taraf için sürekli bir tehdittir. Böyle bir durumda, uygar ve yasal devlet, diğerinden ya kendisiyle birlikte ortak yasal bir devlete

katılmasını ya da çevresinden uzaklaşmasını isteyebilecektir. Bu yaklaşım, Hobson'a göre, Kant'ın (Avrupalı olmayan) sivil toplumlar var olduğu sürece barışın sağlanamayacağını, zira bu toplumların bir yandan medeni devletler için kalıcı bir tehdit oluşturduğunu, diğer yandan da yasal bir anlaşma yapmaktan aciz olduklarını düşündüğünü göstermiştir. "Vahşi" devletler "uygar" olanlarla ya bir toplum sözleşmesi yapacak ya da onların çevresinden uzaklaşacaktır. Ancak ikisinin aynı yerkürede yaşıyor olması, "vahşi" toplumların kültürel olarak kendi kaderlerini tayin etmelerini sağlayacak bir saklanma yerlerinin olmadığı anlamına gelmektedir. Başka bir deyişle, Kant'ın yaklaşımı Avrupa merkezli ve kademeli bir kalkınma modelini örneklendirirken, Avrupalı olmayan tüm devletlerin uyması gereken ve eninde sonunda uyum sağlayacağı idealize edilmiş bir Avrupa medeniyeti anlayışını savunmaktadır. Avrupalı olmayan devletler emperyal müdahale olmadan, kademeli olarak kendi kendine gelişecek ve sonunda idealize edilmiş bir Avrupa uygarlığına erişecektir. Bu yaklaşım, Hobson'ın ifadesiyle, Muthu'nun iddia ettiği gibi, Kant'ın kültürel çoğulculuğu değil, aksine idealize edilmiş bir "tektip Batı uygarlığı dünyasının" inşasını savunduğu anlamına gelmektedir (s. 63-72).

Kant'ın Avrupa halklarının üstünlüğü kabulüne dayalı ırk teorisindeki ırkçı önyargılarına yönelik eleştiriler bu önyargıların düşünürün kendi dönemi için ne ifade ettiğini sormayı gerektirmektedir. Kant'ın bugün için kabul edilemez görünen ırkçı düşünceleri kendi döneminin karakteristik düşüncelerini mi temsil etmektedir? Yani Kant, Martin Schönfeld'in (2000: 123) dediği gibi, "kendi zamanının çocuğu" yahut "zamanın ruhunun bir parçası" mıdır? Yoksa düşünürün ırk felsefesindeki rolünü bu basit denklemle açıklamak Kant felsefesini doğru anlamayı engelleyecek bir indirgemecilik sayılabilir mi?

Yukarıdaki sorular, öncelikle düşünürün felsefedeki, özellikle ırk felsefesindeki yerini tespit etmeyi gerektirmektedir. Kant, Bernasconi'nin ifadesiyle, "ırk kavramına daha önce sahip olmadığı entelektüel tutarlılığı veren ilk düşünürdür"

(Bernasconi 2011: 45) . Yine Bernasconi'ye göre, ille de birisi ilk ırk teorisinin yaratıcısı olarak gösterilecekse bu kişi Kant olmalıdır (s. 38). Dahası, muhtemelen tam bir ırk teorisi üreten ilk Avrupalı düşünür Kant olmuştur (Ramsauer 2023: 791).

Diğer taraftan, ırk felsefesi tarihinde bu denli kritik rol oynayan düşünürün ırk teorisinin kendi dönemi için de ilkel sayılabilecek unsurlar barındırdığı söylenebilir. Örneğin, Patrick Frierson, Kant'ın siyah Afrikalılar hakkındaki düşüncelerinin kendi döneminin de en kötü önyargılarını yansıttığını söylemiştir (2011: xxviii). Üstelik Kant'ın siyahlarla ilgili görüşleri dönemin saygın doğa bilimcisi Georg Forster ve düşünür Johann Gottfried von Herder tarafından eleştirilmiştir. Forster, 1786'da Teutsche Merkur'da yayınlanan "İnsan Irkları Hakkında Daha Fazla Bir Şey" başlıklı makalesinde, Kant'ın hem bilimsel yöntemine hem de doğa tarihi teorisine karşı çıkmıştır. Düşünürün ırkın eldeki veriler temelinde tanımlanabileceği düşüncesini reddeden Forster, böyle bir tanımlama yapılabilecek olsa bile bunun yalnızca ten rengi ve coğrafi konumu temel alamayacağını söylemiştir (Gray 2015: 401-2). Forster, yazısının sonunda tüm beyazlara bir ahlaki çağrıda bulunmuş, eğer kendilerini Afrikalılardan üstün görüyorlarsa onları hayvanlar alemine havale edip düşünce güçlerini yok etmek yerine, onların düşünce güçlerini eğitim ve kalkınmayla desteklemeleri gerektiğini söylemiştir (Kleingeld 2012: 103).

Herder'in Kant'la tartışmaları ise kültürel tekçilik-kültürel çoğulculuk ekseninde gelişmiştir. Herder, Kant'ın ırk kavramının savunulduğu Fiziki Coğrafya derslerine katılmış, ırkın varlığını açıkça reddetmiş, ırk dilinin de bölücü olduğunu söylemiştir (Bernasconi 2011: 59-0). Herder, Kant'ın siyahların zihinsel kapasite olarak Avrupalılardan geri olduğu görüşüne de "deha" denilen şeyin Avrupalıların değer verdiği türden başarılarla göre ölçülmesi gerektiği fikrini sorgulayarak karşı çıkmıştır. Herder'e göre, Afrikalıların yetenekli olduğunu kanıtlamak için bir Anton Wilhelm Amo'nun ya da bir Joseph Bologne de Saint-George'un (18. yüzyılın

sonlarında yaşamış Fransız-Karayıpli bir besteci) olması gerekmemektedir. Çünkü insanlara yeteneklerini besleme fırsatı veren imkân sadece Avrupa'nın felsefe ya da müzik besteleme gelenekleri değildir. Herder bu sözleriyle, Avrupa medeniyetinin üstünlüğünü reddetmiş, kültürel çeşitliliğinin gerçek ve meşru olduğunun altını çizmiştir (Smith 2015: 234-5). Herder'in kültürel çeşitlilik savunusuna karşın Kant'ın görüşleri, Hobson'ın (2012: 74) deyişiyle "kültürel tekçilik" lehindedir ve bu nedenle, kozmopolitanizmin mantıksal olarak savunması gereken ilkeyi, özellikle de kültürlerarası veya medeniyetler arası öğrenmenin gerçekten karşılıklı bir öğrenme süreci olduğu şeklindeki temel ilkeyi ortadan kaldırmaktadır.

Kant'ın ırk teorisi, kendi çağdaşları tarafından bile sorgulanmışsa da sonraki ırk teorileri için önemli bir dayanak oluşturmuştur. Örneğin, Christoph Girtanner ve Hans Blumenbach gibi bilimsel güvenilirliği Kant'tan çok daha fazla olan bilim insanları tarafından benimsenmiştir. Dahası Charles Mills'in de içinde bulunduğu bazı akademisyenler Kant'ın kişilik ve alt-kişilik arasındaki ayrımının sonradan Nazi ırk teorisinde kullanıldığını ileri sürmüştür. Dolayısıyla, Kant'ın modern ırk anlayışımızın mucidi olarak ne dereceye kadar sınıflandırılabilceği tartışmalı olsa da açık olan şey, Kant'ın ırkçılığının dünya üzerinde görünür bir etkiye sahip olduğudur (Haidery 2021: 58).

5. Kant'ın Soyut Eşitlikçilik Fikriyle Irkçı Görüşleri Arasındaki Uyumsuzluk

Kant, "Güzel ve Yüce Duygusu Üzerine Gözlemler" (2011) başlıklı çalışmasında, eşitsizlik düşüncesinin insanlar arasında eşitsizliğe yol açacağını, en bilgili filozofun bile sıradan bir insandan daha iyi olmadığını söylemiştir. Rousseau'nun eşitsizliklere karşı tutumuna gönderme yaparak onun eşitlikçi öğretisi sayesinde en bilgili filozofun bile kendini sıradan bir insandan daha iyi görmeyebileceğini ileri sürmüştür (s. 187). Düşünürün bu sözlerinin anlamı, bir insanın zenginlik, şeref, güç, öğrenme gibi niteliklere veya doğuştan gelen özelliklere sahip olmadan

da insani bir saygınlığa sahip olduğudur (Wood 1996: xvii). İnsanların koşulsuz olarak birbiriyle eşit olduğunu ileri süren bu görüş, zenci bir marangozun tepeden turnağa siyah olmasının söylediği şeylerin "aptalca" olduğunu açıkça kanıtladığı sözleriyle aynı çalışmada yer almıştır. Kant'ın hem ırkçı önyargılar barındıran hem de evrensel eşitliği savunan görüşleri diğer çalışmalarında da bulunmaktadır. Bu noktada ortaya çıkan soru Kant'ın soyut ahlaki eşitlik düşüncesiyle ırkçı düşünceleri arasında düşünsel bir uyumsuzluk olup olmadığıdır.

Kant'ın ırkçı ve eşitlikçi düşünceleri arasında düşünsel bir uyumsuzluk olup olmadığı konusundaki tartışmalar, ağırlıklı olarak Kant'ın tutarsız eşitlikçi mi yoksa tutarlı eşitlik karşıtı mı olduğu sorusu ekseninde yaşanmıştır. Kant teorisyenlerinin çoğu Kant'ın tutarsız eşitlikçi olduğunu düşünmektedir (Ramsauer 2023: 792). Bu görüşü savunanlar, Kant'ın ırkla ilgili düşüncelerinin felsefesini hiçbir şekilde etkilemediğini ya da sadece temel iddialarını etkilemediğini ileri sürmüştür (Mills 2017: 97). Bu yöndeki en yaygın görüş, Kant'ın ırkçılığının onun felsefesinin çerperinde yer aldığı ve eleştirel felsefesinin özünden kolaylıkla ayrılabilceği şeklindedir. Robert Louden'in ifadesiyle, "Kant'ın teorisi önyargılarından daha güçlüdür ve düşünürlerin odaklanması gereken şey de onun felsefesidir." Thomas Hill ve Bernard Boxill de Kant'ın ırkçılığının onun temel ahlaki ve politik ilkelerinden kaynaklanmadığı iddiasından yola çıkarak, düşünürün ahlaki ve politik teorilerinin ırkçılığa bulaşmadığını ileri sürmüş, değiştirilmesi gereken şeyin de Kant'ın savunduğu 'bazı yanlış ampirik inançlar ve önemsiz türev tezler' olduğunu ileri sürmüştür (Kleingeld 2007: 582-3).

Laurenz Ramsauer'in "tutarsız eşitlikçilik" olarak nitelendirdiği yukarıdaki görüşün karşısında ise Kant'ın ahlaki eşitlik ve kozmopolitanizm görüşlerinin özünde ne anlama geldiğini sorgulayan bir yaklaşım yer almaktadır. Emmanuel C. Eze (1995), Tsenay Serequeberhan (1996) ve Charles Mills (2005, 2014) bu yaklaşımın savunucuları arasında sayılabilir. Örneğin, Mills (2017), Kant'ın ırkçı düşüncelerinin çerperde yer alıp felsefesinin özünü etkilemediği görüşüne karşı

çıkış, çok sayıda kaynakta Kant felsefesi diye yer alan görüşlerin ırk açısından nötr olduğu düşüncesinin oldukça yanıltıcı olduğunu ileri sürmüştür (s. 97). Mills'e göre, düşünürün ahlak ve hukuk teorisi evrenselci değildir. Zira Kant "herkes" derken gerçekte tüm insanları değil, yalnızca beyazları kast etmektedir. Sözde evrenselciliği de gerçekte beyaz eşitlikçiliğinden başka bir şey değildir. Dolayısıyla, düşünürün evrenselci düşünceleriyle ırk konusundaki görüşleri arasında çelişki yoktur. Aksine, ırkçı görüşler Kant'ın düşüncesinin merkezindedir (Kleingeld 2007: 583).

Aslında, Kant'ın eşitlikçi ahlak felsefesiyle çelişkili görüşleri yalnızca ırk alanıyla sınırlı değildir. Düşünür, kadınlar için de günümüzde "kadın düşmanı" olarak nitelendirilmesine yol açabilecek görüşler ileri sürmüştür. Örneğin, "Ahlak Metafiziği, Hak Doktrini" başlıklı çalışmasında kadınları oy kullanmalarına izin verilmemesi gereken "pasif vatandaşlar" olarak nitelendirmiştir (Kant 2006: 113-4). Aynı şekilde, bir taraftan kadınları saygı gösterilmesi, hatta erkeklerin eğitiminde görev alması gereken varlıklar olarak nitelendirirken diğer taraftan erkeklerden aşağı görmüş ve kamusal alana uygun olmadıklarını söylemiştir (Valdez 2019: 53).

Görüldüğü üzere, Kant'ın soyut eşitlik anlayışı, 18. yüzyıl felsefesinin gelişiminde önemli rol oynamışsa da kendi içinde bazı çelişkiler taşımaktadır. Bu çelişkilerden biri, bütün devletleri eşit görürken Batılı Avrupa devletlerini diğer tüm devletlerin, özellikle düşünürün "vahşi" olarak nitelendirdiği toplumların benzemesi zorunlu olan bir ideal olarak sunmasıdır. Bir diğer çelişkisi ise, bütün insanların eşitliğinden bahsederken beyaz olmayanları ve kadınları dışlayıcı ifadeler kullanmasıdır.

Sonuç

Filozoflar da diğer insanlar gibi kendi toplumlarının ürünüdür. Batı'nın "insan onurunun düşünürü" olarak kabul ettiği Kant'ın zihni de kendi toplumunun ve döneminin düşünce ve önyargılarıyla şekillenmiştir. Pratik Aklın Eleştirisi'nden

mezar taşına aktarılmış olan "üstümdeki yıldızlı gökyüzü ve içimdeki ahlak yasası" sözleriyle ayakları fizik dünyaya basan fakat ahlâkı önceleyen bir düşünür olduğunu ortaya koymaya çalışmışsa da Kant'ın ahlaki perspektifinin kendi döneminin farklı insan topluluklarına ilişkin ırkçı önyargılardan gerçek bir kopuş sağlamasına yetmediğini söylemek mümkündür. Üstelik Kant, farklı biyolojik özelliklere sahip insan toplulukları söz konusu olduğunda, kendi dönemi için bile ilkel sayılabilecek ırkçı önyargılara sahip olmuştur. Öyle ki, siyah kölelerin öldürülmeden fakat acıları artırılarak nasıl dövülmeleri gerektiğine ilişkin önerilerde bulunmuş, koyu ten rengini zihinsel kapasitedeki geriliğin göstergesi olarak kabul etmiş, beyaz ırk dışındaki ırkların varlığını anlamlı kılacak tek şeyin beyazlara hizmet etmek olduğunu, zaten beyazlar dışındaki bütün ırkların yeryüzünden silinip gideceğini söylemiştir. Bu söylemler yalnızca günümüzde değil, düşünürün yaşadığı yüzyılda bile bir düşünür için aşırı sayılabilecek niteliktedir.

Kant'ın ırkla ilgili önyargılarının onaylanmaması, felsefe ve uluslararası ilişkiler disiplinlerine yaptığı katkıları ortadan kaldırmaz. Sömürgeciliğe karşı duruşu, "kozmpolitan hak" kavramıyla insan haklarının evrenselliğine işaret etmesi ve kölelik karşıtı düşünceleri hem felsefe hem de uluslararası ilişkiler disiplinleri için oldukça önemlidir. Bu çalışmanın altını çizmeye çalıştığı şey de düşünüre duyulan saygının bütün görüşlerinin koşulsuz olarak kabul edilmesi anlamına gelmediği ve diğer konulardaki görüşlerinin düşünürün ırkçı önyargıları da dikkate alınarak değerlendirilmesinin gerektiğidir.

Racism in Kant's Thought

Summary

Sibel Fügen VAROL

PhD Candidate

Istanbul Commerce University, Political Sciences and International Relations Department, Istanbul, TR

ORCID: 0000-0003-3234-2518

sfzvarol2019@gmail.com

Introduction

To be beneficent when we can is a duty. These words belong to Immanuel Kant, who is considered the "thinker of human dignity" (David 2003: 11) in the Western world. As one of the leading thinkers of the 18th-century German Enlightenment, Kant is also considered one of the most influential names in the history of philosophy. His anti-colonial and anti-slavery statements in his work "Towards Perpetual Peace", as well as his stance advocating universal egalitarianism with the concept of "cosmopolitan right", made the thinker one of the important names in the discipline of international relations as well as philosophy.

While the respect for Kant's important contribution to the disciplines of philosophy and international relations continues, critical thoughts on the thinker's views on race have also begun to be voiced since the late 20th century. Criticisms that began with the writings of authors such as Emmanuel Chukwudi Eze, Charles Mills and Lucius Outlaw have gradually become a part of evaluations on Kant. At this point, it has been widely accepted by some Kant critics that there are racist prejudices in Kant's thoughts. There are now discussions aimed at explaining the inconsistency between the philosopher's racist prejudices and his ideas on universal egalitarianism.

Kant's Racial Classification

Kant developed a theory of race in his works published in the 1770s and 1780s. According to this theory, the diversity among people is based on innate microbes. After a microbe develops for several generations in a stable climate, it becomes fixed, unchangeable, and causes different capacities and abilities of people. This view includes the claim that climate has a decisive effect on racial differentiation. Therefore, Kant believed that racial separation was primarily due to climate differences (Abundez-Guerra 2018: 119; Church 2022: 106-7; Tibebu 2011: 120).

According to Kant, all humans belong to the same species, and all members of the human species initially belong to a single race. That single race is white. Other species are merely variations of the white race. Racial differences emerged when human populations spread to different environments with different climatic conditions. In other words, all other races emerged from the deterioration of the white race (Abundez-Guerra 2018: 118; Kant 1999: 10; Smith 2015: 235; Thorpe 2015: 169; Tibebu 2011: 120). Although Kant stated that all humans belong to one and the same natural species, in his racial classification in his work titled "On the Different Human Races", he argued that there were two basic races, black and white, and that these races were ultimately divided into four different races as 1) the race of whites; 2) the

Negro race; 3) the Hunnish race (Mongolish or Kalmuckish); and 4) The Hinduish, or Hindustanish, race (Abundez-Guerra 2018: 119). The thinker later included the Moors, Arabs, Turko-Tatars and Persians, and even all Asians outside the remaining three basic races, in the white race (Elden & Mendieta 2011: 361).

Although the thinker's racial classification seemed to be related to geographical regions, it was essentially based on skin color and established a connection between continents and skin color (Mignolo 2011: 195). Accordingly, Europeans are white, Asians are yellow, Africans are black and American Indians are red races (Eze 1997: 214). Skin color differences are due to climatic conditions. The thinker's classification that directly relates skin color to climatic conditions is as follows:

First race: Noble blondes in humid cold environments (Northern Europeans)

Second race: Copper reds in dry cold climates (Native Americans)

Third race: Blacks in humid hot climates (Senegambia)

Fourth race: Olive yellows in dry hot climates (Indians) (Kant 1999: 20).

According to this classification, the cause of blackness is high heat. This is why people in Senegal are blacker than those in Congo, and people in Angola are blacker than those in Upper Ethiopia and Abyssinia (Tibebu 2011: 121-2).

The part of Kant's racial theory limited to the above explanations can be seen as a kind of classification that tries to separate people into different biological groups. However, the thinker's racial theory went beyond a kind of classification that tried to separate people into different biological groups and included racist discourses that associated innate biological characteristics with character, talent, personality and moral values.

The Relationship Between Race and Temperament in Kant

It can be said that the basis of Kant's racial classification is the distinction between European and non-European peoples. In fact, this classification shows that the thinker sees non-European peoples as people who do not have the capacity to develop character, are unconscious, and lack a will based on rational principles (Eze 1997: 214). According to the thinker, people other than European whites are not rational (Abundez-Guerra 2018: 120). The reason why they are not rational is environmental factors. In hot countries, people mature earlier in every respect. However, they cannot reach the perfection of those living in temperate regions (Tibebu 2011: 122). Therefore, the climatic conditions in which people live are reflected in their physical characteristics, especially in their skin color, but also in their mental capacities and temperaments.

Kant organized his racial classification, which he based on climate differences, within a hierarchy in which race determines mental and psychological characteristics. Emmanuel Chukwudi Eze described this classification, which the thinker made based on features such as skin color, height, and facial features in physical geography, as the "field of moral geography" (1997: 214). Kant's racial classification in the "field of moral geography", which he ranked from the most to the least in terms of talents and values, is as follows:

- a. Whites, who possess all the talents and motivating forces,
- b. Asians, who are educable but not in the abstract concepts required for philosophy,
- c. Africans, who are educable but only as servants, and
- d. Native Americans, who are not educable at all (Strickland & Wang 2023: 82).

As can be seen, European whites are at the top of Kant's racial hierarchy. According to the thinker, humanity has reached its most perfect level in the white race (Kant 2012a: 576). It is because the white race is the only race in which humanity has full rationality and the ability to culturally progress. This race has all the powers and talents that will create motivation (Abundez-Guerra 2018: 120). Again, according to Kant, those living in temperate regions of the world, especially in the middle part, in other words, European whites, both have more beautiful bodies and work harder than other people in the world. They are also more playful. They are more controlled in their passions. They are more intelligent than other races. For this reason, these peoples have educated the rest of the world in every period and have taken them under control with their weapons" (Kant, 2012a: 577). According to the thinker, the source of all revolutions in the world is again the white race. Human history has developed depending on the white race. The entire culture of humanity has emerged in the north (Mendieta 2011: 362).

Asians, who are in the second place of Kant's racial hierarchy, are partially educated people. However, they do not have the capacity for abstraction. In fact, the thinker divided these peoples into two groups as Asians, which include Chinese and Indians, and white Easterners, which include Greeks, Romans, and Gauls, and attributed negative qualities to the first of these groups (Wilson 2022: 214). According to Kant, the Chinese and Indians will not develop any more than they do now. Because, although they have art and "something similar to science", they are "devoid of spirit". The Greeks, on the other hand, are getting closer to realizing their natural abilities. The Romans, the Gauls, and therefore the Germans also took it from them (Kant 2012b: 275).

The thinker's views on other Asians contained both positive and negative elements. For example, in his work titled "Observations on the Sense of the Beautiful and the Sublime" (2011), he saw Arabs as the noblest people of the East, but he stated that they still had a degenerate sense of adventurism (p. 58). In the same work, he called Arabs "Spaniards of the East", Persians "Frenchmen of Asia" and Japanese "Englishmen of this part of the world" (p. 58). As can be seen, the thinker attributed positive qualities to Asians only through European nations.

Kant's comments on black Africans, who are in the third place of the racial hierarchy, contain severe racist expressions. One of the most striking examples of the thinker's derogatory thoughts towards blacks is his statement in his work titled "Observations on the Beautiful and Sublime" that the fact that a black carpenter is black from head to toe clearly proves that what he says is "stupid" (Kant 2011: 61). According to Kant, African blacks, by their nature, have no feelings that go beyond the ridiculous (p. 58). It is also ridiculous for blacks to bless a bird's feather, a cow's horn, a seashell, or anything ordinary. Moreover, these people "talk so much that they have to be pulled apart" (p. 59). Black slaves should also be treated harshly. So much so that in his work titled "Physical Geography", Kant said that negros should be beaten with bamboo canes instead of whips, so that they would suffer a great deal of pains but without dying (Abundez-Guerra 2018: 120).

To justify his racist attitude towards blacks, Kant cited David Hume's words that "among the hundreds of thousands of blacks who have been transported elsewhere

from their countries, although very many of them have been set free, nevertheless not a single one has ever been found who has accomplished something great in art or science or showed any other praiseworthy quality, while among whites there are always those who rise up from the lowest rabble and through extraordinary gifts earn respect in the world." According to Kant, the reason for this was not only the great difference between whites and blacks in skin colour but also in mental capacity (Kant 2011: 58-9).

Kant's thought that Africans could be educated as slaves caused him to place them one step above Native Americans. Therefore, it can be said that the most important factor determining the value of non-European peoples in the eyes of the thinker is their ability to be slaves to Europeans. Black Africans are more valuable than Native Americans, whom the thinker sees as uneducable, because they can be educated as slaves. In the words of Robert Bernasconi, black Africans can make their existence meaningful in the thinker's eyes by "serving those who have the skills, talents and discipline that will contribute to human perfection" (2011b: 312). It is clear that European whites are the owners of the 'skills, talents and discipline' that blacks are to serve.

Native Americans are at the bottom of Kant's racial hierarchy. According to the thinker, Native Americans cannot be educated. Members of this race have no motivating force because they lack emotion and passion. They are not in love. Therefore, they are not afraid. They do not care about anything and are lazy (Abundez-Guerra 2018: 120). What awaits this people who are not able to develop is death and extinction. In fact, only one twentieth of the Native American population remains (Wilson 2014: 205). Therefore, there is nothing that gives meaning to the existence of Native Americans who are both non-European and resist being educated as slaves. In fact, the end that awaits other races except whites is the same. It is because according to the thinker, "all races except whites will be wiped out from the face of the earth" (Mendieta 2011: 362).

Kant's relationship between skin colour, mental capacity and temperament means that European peoples are positioned as superior and non-European peoples as inferior. According to the thinker, non-European peoples lack the capacity to develop character, are unconscious and lack a will based on rational principles (Eze 1997: 214). In fact, according to Justin E. H. Smith, the problem is not only that dark-skinned people, for accidental biographical reasons, are deprived of proper education and the ability to use reason. It is also that, because of their dark skin, they are deprived of reason itself. Kant's linking of race to the distinction between European reason and the ignorance of indigenous peoples may have been new at the time. However, the assumption that there is nothing to learn from non-European peoples is not new. When Kant says that black skin is a sign of stupidity, what he actually finds is an outward sign of stupidity. Even before different human groups were categorised on a biological or essentialist basis by the concept of race, stupidity was thought to be present in indigenous peoples (2015: 228). In other words, this approach of belittling indigenous peoples with a 'superior' European mentality is not unique to Kant. What is unique to Kant is his hierarchical positioning of the differences between human races

by evaluating the peoples, whom he described as not capable of rational thinking and even as 'stupid', in terms of whether they could be trained as slaves or servants.

Kant thought that non-European peoples lacked not only the ability to think rationally but also ethical principles. While describing these peoples, he mentioned theft in Africa, the abandonment of children in China, the burial of children alive in Brazil, and the customs of Eskimos that allow them to choke children (Eze 1997: 214). The tradition of 'sati' in India, where widows are burnt on the funeral pyres of their dead husbands, is one of the negative examples Kant gives regarding non-European races. Although the thinker's attitude towards these examples appears to be moral, there is a reduction to the traditions of other societies that can be expressed as 'extreme' in order to prove the superiority of white Europeans. According to Teshale Tibebu, it is not a problem that Kant, in this reductionism, 'condemns sati as an "abominable excess". The problem is that he synonymises India with sati' (2011: 120-1). In other words, the problem is to emphasise European societies with their positive and other societies with their negative cultural characteristics, while there are many positive and negative cultural elements in every society.

The Racist Dimension of Kant's Thought

Kant's theory of race divides people into different types based on their biological and genetic characteristics, argues that these characteristics determine the mental, psychological and cultural structure of societies and that the white European race is superior to others. Therefore, it is possible to describe the thinker's theory of race as racist.

It is now widely accepted that Kant's philosophy of race contains racial prejudices. On the other hand, some Kant theorists argue that Kant's early views on race were later modified in such a way as to negate the hierarchy between races. In particular, his views on cosmopolitan rights have led to the view that he advocated the equality of different societies. Sankar Muthu, one of the scholars who hold this view, has written that, unlike Kant's early theories of human races, in his late writings he deals with the antagonistic relations between European and non-European peoples and openly attacks the imperialism of European states on the grounds that this understanding is unjust. This perspective, according to Muthu, includes an approach that sees different peoples as equal cultural actors (2003: 172). In parallel to Muthu, Pauline Kleingeld (2012) argues that Kant, although he defended racial hierarchy until the early 1790s, radically changed his stance on race in the 1790s.

On the other hand, there are also researchers who oppose Muthu and Kleingeld's ideas, arguing that they are optimistic in favour of Kant. For example, Robert R. Clewis (2015) stated that Kant continued to teach geography until his retirement in 1796, but that no surviving version of the geography courses he gave after 1792 has yet emerged (p. 523). Therefore, the claims that Kant had changed radically on the issue of race and had an egalitarian attitude cannot be proven by his statements in geography classes, where he expressed his views on race most intensely.

Huaping Lu-Adler (2022), another opponent of Kleingeld's claims, also questioned Kleingeld's claim that Kant rejected chattel slavery, slave trade and colonialism after a certain period, which shows that the thinker radically changed his views on race. Lu-Adler argued that it is not clear that Kant, who had previously regarded blacks as

'natural slaves', changed his views on racial slavery. According to Lu-Adler, if Kant's rejection of chattel slavery, the slave trade, and colonialism indicates that he had a change of mindset such that he viewed the four races he distinguished as equal, then this claim needs to be substantiated by clear evidence and convincing reasoning (pp. 267-280). Bernasconi (2002: 151) has also noted that neither in 'Towards Perpetual Peace' nor in 'The Metaphysics of Morals' does Kant make any direct statement calling for the abolition of African slavery or the slave trade, even if only in principle.

John M. Hobson (2012) has questioned Muthu's claims that Kant does not discriminate between civilised European and non-civilised non-European societies, that he approaches all of these societies on a non-hierarchical egalitarian basis, and that he does not judge non-European societies according to a universal Western norm. Muthu cites Kant's concept of 'cosmopolitan right' as evidence of his egalitarian approach between different societies. Hobson concedes that Kant's concept of 'cosmopolitan right' was formulated to criticise imperialism. However, in the philosopher's work titled 'Towards Perpetual Peace', in which he deals with the issue of cosmopolitan right, it is also stated that a state of peace can only exist between civilised and lawful states, and if one of the countries is in a state of nature, even if it has not actively harmed the other party, it will have endangered its security. According to Kant, this situation is a constant threat to the other party. In such a situation, the civilised and lawful state can either ask the other to join a common lawful state with it or to withdraw from its environment. This approach, according to Hobson, demonstrated that Kant thought that peace could not be achieved as long as (non-European) civil societies existed, because on the one hand they posed a permanent threat to civilised states and on the other they were incapable of concluding a legal treaty. The 'savage' states would either enter into a social contract with the 'civilised' ones or withdraw from their environment. However, the fact that the two inhabit the same globe means that 'savage' societies have no hiding place for their cultural self-determination. In other words, while Kant's approach exemplifies a Eurocentric and gradual model of development, it advocates an idealised conception of European civilisation to which all non-European states must and will eventually conform. Non-European states would gradually develop on their own, without imperial intervention, and eventually achieve an idealised European civilisation. This approach means, as Hobson puts it, that Kant was not advocating cultural pluralism, as Muthu claims, but rather the construction of an idealised 'uniform world of Western civilisation' (pp. 63-72).

Criticism of Kant's racist prejudices in his theory of race based on the assumption of the superiority of European peoples requires us to ask what these prejudices meant for the thinker's own time. Do Kant's racist ideas, which seem unacceptable today, represent the characteristic ideas of his own time? In other words, is Kant, as Martin Schönfeld (2000: 123) says, 'a child of his time' or 'a part of the zeitgeist'? Or can explaining the philosopher's role in the philosophy of race with this simple equation be considered a reductionism that would prevent a correct understanding of Kant's philosophy?

The above questions require, first of all, to determine the place of the philosopher in philosophy, especially in the philosophy of race. Kant, in Bernasconi's words, 'was the first thinker to give the concept of race an intellectual consistence that it lacked before'

(Bernasconi 2011: 45). Again, according to Bernasconi, if someone should be cited as the creator of the first racial theory, it should be Kant (p. 38). Moreover, Kant was probably the first European thinker to produce a complete theory of race (Ramsauer 2023: 791).

On the other hand, it can be said that the race theory of the thinker who played such a critical role in the history of the philosophy of race contains elements that can be considered primitive for his period. For example, Patrick Frierson has argued that Kant's views on black Africans reflected the worst prejudices of his time (2011: xxviii). Moreover, Kant's views on blacks were criticised by the respected naturalist Georg Forster and the philosopher Johann Gottfried von Herder. In his article 'Something More About the Human Races' published in the *Teutsche Merkur* in 1786, Forster opposed both Kant's scientific method and his theory of natural history. Rejecting the thinker's idea that race could be defined on the basis of available data, Forster stated that even if such a definition could be made, it could not be based solely on skin colour and geographical location (Gray 2015: 401-2). At the end of his article, Forster made a moral appeal to all whites, saying that if they considered themselves superior to Africans, they should support their intellectual power through education and development instead of transferring them to the animal kingdom and destroying their intellectual power (Kleingeld 2012: 103).

Herder's debates with Kant developed on the axis of cultural monism-cultural pluralism. Herder attended Physical Geography lectures in which Kant's concept of race was defended, explicitly rejected the existence of race, and said that racial language was divisive (Bernasconi 2011: 59-0). Herder also challenged Kant's view that blacks were inferior to Europeans in terms of mental capacity by questioning the idea that what was called 'genius' should be measured according to the kind of achievements that Europeans valued. According to Herder, it is not necessary to have an Anton Wilhelm Amo or a Joseph Bologne de Saint-George (a French-Caribbean composer of the late 18th century) to prove that Africans are gifted. For it is not only the philosophical or musical traditions of Europe that give people the opportunity to nurture their talents. With these words, Herder rejected the superiority of European civilisation and underlined that cultural diversity was real and legitimate (Smith 2015: 234-5).

The Inconsistence Between Kant's Abstract Egalitarian Idea and His Racist Views

Kant's abstract understanding of equality played an important role in the development of 18th century philosophy, but it also contained some contradictions. One of these contradictions is that while he sees all states as equal, he presents Western European states as an ideal that all other states, especially the societies that the thinker describes as "savage", must emulate. Another contradiction is that he uses expressions that exclude non-whites and women while talking about the equality of all people.

Conclusion

Philosophers, like other people, are products of their own societies. The mind of Kant, who was accepted by the West as the "thinker of human dignity", was also shaped by the thoughts and prejudices of his own society and time. Although he tried to show that he was a thinker whose feet were firmly planted in the physical world but who prioritized morality with the words "the starry sky above me and the moral law within

me" transferred from the Critique of Practical Reason to his tombstone, it is possible to say that Kant's moral perspective was not enough to provide a real break from the racist prejudices of his time regarding different human communities. Moreover, when it came to human communities with different biological characteristics, Kant had racist prejudices that could be considered primitive even for his time. So much so that he made suggestions on how black slaves should be beaten without killing them but by increasing their pain, accepted dark skin colour as an indicator of mental retardation, and said that the only thing that would make the existence of races other than whites meaningful was to serve whites, and that all races other than whites would be wiped out from the face of the earth anyway. These statements are not only today, but even in the century in which the thinker lived, they can be considered excessive for a thinker.

Disapproving Kant's racial prejudices does not negate his contributions to the disciplines of philosophy and international relations. His stance against colonialism, his pointing to the universality of human rights with the concept of 'cosmopolitan right' and his anti-slavery ideas are very important for both philosophy and international relations disciplines. What this study tries to underline is that respect for the thinker does not mean unconditional acceptance of all his views and that his views on other issues should be evaluated by taking into account his racial prejudices.

KAYNAKÇA | REFERENCES

Abundez-Guerra, V. F. (2018). How to Deal with Kant's Racism - In and out of the Classroom. *Teaching Philosophy*, 41(2), 117-135.

Bernasconi, R. (2011). *İrk Kavramını Kim İcat Etti? Felsefi Düşüncede İrk ve İrkçilik* (3. Basım). (çev. Z. Direk, İ. Esiner, T. Meriç ve N. Ökten). İstanbul: Metis.

Bernasconi, R. (2002). Kant as an Unfamiliar Source of Racism. *Philosophers on Race: Critical Essays* (ed. J. Ward & T. Lott, pp. 145-66). Oxford: Blackwell.

Church, J. (2022). *Kant, Liberalism, and the Meaning of Life*. Oxford University Press.

Clewis, R. R. (2015). *Reading Kant's Lectures*. Berlin: Walter de Gruyter.

David, A. (2003). Negroes. *Race and Racism in Continental Philosophy* (ed. R. Bernasconi & S. Cook, pp. 8-18). Indiana: Indiana University Press.

Eze, E. C. (1995). The Color of Reason: The Idea of "Race" in Kant's Anthropology. *The Bucknell Review*, 38(2), 200-241.

Eze, E. C. (1997). The Color of Reason: The Idea of "Race" in Kant's Anthropology. *Postcolonial African Philosophy: A Critical Reader* (ed. E. C. Eze, pp. 103-140). Oxford: Blackwell Publishers.

Frierson, P. (2011). Introduction. *Immanuel Kant: Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime and Other Writings* (ed. P. Frierson & P. Guyer, pp. vii-xxxv). New York: Cambridge University Press.

Gray, S. (2015). Kant's Race Theory, Forster's Counter, and the Metaphysics of Color. *The Eighteenth Century*, 53, 393-412.

Haidery, S. (2021). Is Western Philosophy Irredeemably Racist? *Logos*, XVII, 51-68.

Hobson, J. M. (2012). *The Eurocentric Conception of World Politics Western International Theory, 1760-2010*. Cambridge: Cambridge University Press.

Höffe, O. (1994). *Immanuel Kant* (trans. M. Farrier). Albany: State University of New York Press.

Isaac, B. (2004). *The Invention of Racism in Classical Antiquity*. Princeton University Press.

Kant, I. (1992). *Lectures on Logic* (trans. J. M. Young). Cambridge: Cambridge University Press.

Kant, I. (1999). Of the Different Human Races. *The Idea of Race* (ed. R. Bernasconi & T. L. Lott, pp. 8-22). Indianapolis: Hackett Publishing Company.

Kant, I. (2006). *Immanuel Kant, Toward Perpetual Peace and Other Writings on Politics, Peace, and History*. New Haven & London, Yale University Press.

Kant, I. (2012a). *Natural Science*. Cambridge: Cambridge University Press.

Kant, I. (2012b). *Lectures on Anthropology*. Loudon: Cambridge University Press.

Kant, I. (2016). *Pratik Usun Eleştirisi* (çev. İ. Z. Eyuboğlu). İstanbul: Say Yayınları.

Kant, I. (2011). *Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime*. Cambridge: Cambridge University Press.

Kleingeld, P. (2007). Kant's Second Thoughts on Race. *The Philosophical Quarterly*, 57, 573-592.

Kleingeld, P. (2012). *Kant and Cosmopolitanism: the Philosophical Ideal of World Citizenship*. Cambridge: Cambridge University Press.

Lu-Adler, H. (2022). Kant and Slavery-Or Why He Never Became a Racial Egalitarian. *Critical Philosophy of Race*, 10(2), 263-294.

McCarthy, T. (2009). *Race, Empire and the Idea of Human Development*. Cambridge: Cambridge University Press.

Mendieta, E. (2011). Geography Is to History as Woman Is to Man: Kant on Sex, Race and Geography. *Reading Kant's Geography* (ed. S. Elden ve E. Mendieta, pp. 345-368). Albany: State University of New York Press.

Mignolo, W. D. (2011). *The Darker Side of Western Modernity: Global Futures, Decolonial Options*. Durham: Duke University Press.

Mills, C. W. (2017). *Black Rights/White Wrongs: The Critique of Racial Liberalism*. Oxford: Oxford University Press.

Mills, C. W. (2005). Kant's Untermenschen. *Race and Racism in Modern Philosophy* (ed. A. Valls, pp. 169-193). Ithaca NY: Cornell University Press.

Muthu, S. (2003). *Enlightenment against Empire*. Princeton: Princeton University Press.

Nwosimiri, O. (2017) Do the Works of the Nationalist – Ideological Philosophers Undermine Hume's and Kant's Ideas About Race? *SAGE Open*, 7(1): 1-11.

Ramsauer, L. (2023). Kant's Racism as a Philosophical Problem. *Pacific Philosophical Quarterly*, 104(4), 791-815.

Saraçlı, M. (2021). Irkçılığın Avrupa'daki Gelişimi ve Uluslararası Hukuka Etkisi: James Lorimer Örneği. *Liberal Düşünce Dergisi*, 26(103), 101-118.

Schacht, R. (1984), *Classical Modern Philosophers: Descartes to Kant*. Londra: Routledge & Kegan Paul.

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

Serequeberhan, T. (1996). Eurocentrism in Philosophy: The Case of Immanuel Kant. *The Philosophical Forum*, 27(4), 333–356.

Simons, J. (2002). Immanuel Kant (1724-1804). *From Kant to Levi Strauss: The Background to Contemporary Critical Theory* (ed. J. Simons, pp. 17-32). Edinburgh: Edinburgh University Press.

Smith, J. E. H. (2015). *Nature, Human Nature, and Human Difference: Race in Early Modern Philosophy*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Strickland, L. & Wang, J. (2023). Racism and Eurocentrism in Histories of Philosophy. *Open Journal of Philosophy*, 13(1), 76-96.

Thorpe, L. (2015). *The Kant Dictionary*. Londra: Bloomsbury Academic.

Tibebu, T. (2011). *Hegel and the Third World: The Making of Eurocentrism in World History*. New York: Syracuse University Press.

Valdez, I. (2019). *Transnational Cosmopolitanism: Kant, Du Bois, and Justice as a Political Craft*. Cambridge: Cambridge University Press.

Wight, M. (2005). *Four Seminal Thinkers in International Theory: Machiavelli, Grotius, Kant and Mazzini*. Oxford: Oxford University Press.

Wilson, C. (2014). Kant on Civilisation, Culture and Moralisation. *Kant's Lectures on Anthropology: A Critical Guide* (ed. A. Cohen, pp. 191-210). Cambridge: Cambridge University Press.

Wilson, C. (2022). *Kant and the Naturalistic Turn of 18th Century Philosophy*. New York: Oxford University Press.

Wood, A. W. (1999). *Kant's Ethical Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.

Wood, A. W. (2009). *Kant*. (çev. A. Kovanlıkaya), Ankara: Dost Kitabevi.

Wood, A. W. (2006). Kant's Life and Works. *A Companion to Kant* (ed. G. Bird, pp. 10–30). Oxford: Blackwell Publishing.



Makale Geliş | Received: 01.07.2024
Makale Kabul | Accepted: 24.09.2024
Yayın Tarihi | Publication Date: 31.10.2024
DOI: 10.20981/kaygi.1508232

Fazilet Fatıma ALÇIK

Doktora Öğrencisi | PhD candidate
İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul, TR
İstanbul 29 May University, Faculty of Literature, Department of Philosophy, İstanbul, TR
ORCID: 0000-0003-1727-4254
faziletalcik@gmail.com

Kant'ın Sonu Belirsiz Olana Doğru Sürekli Azalan Küçüklere Dair Görü Anlayışının Tespiti ve Günümüzde Yeniden Yapılandırılması

Öz: Kant'ın sistemi içinde, insan zihninin bütün bir birim olarak yakalayamadığı sonsuz küçüğü (Infinitesimal) kavramak nasıl mümkündür? Buna uygun bir görüş var mıdır? Kalkülüsün 18. yüzyılda gelişmesiyle birlikte, bu iki kritik soru Kant'ın da yakından ilgilendiği sorular haline gelmiştir. Kalkülüsün gelişimi, fiziğin matematikselleştirilmesinde sonsuz küçüğün analizde kullanılmasını gerektirmiştir. Bu gereklilik; cebir anlayışı, uzayın yapısı, sonsuzun matematikte nasıl anlaşılması gerektiği ve süreklilik hakkında tartışmalara neden olmuştur. Kritik döneminde Kant, matematiği, sentetik a priori yargı çerçevesinde zamanın görüşü ve sayı şeması sayesinde birimlerin art arda inşası ile olanaklı kılarken kalkülüs için aynı ifadeleri kullanamaz. Tartışmalara cevap için *Grundlegung zur Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*'ı (1786) yazan Kant, öncelikle sonsuz küçük bölünmenin içinde mümkün olduğu bir uzay tasarımında bulunur. Fakat, sonsuz küçük büyüklüklerin bölünebilirliklerini sürekli maddenin parçalarına 'gerçek' (*Wirkliche*) bir uzaklık atfetmeden gerçekleştirdiğimizi ve bunu saf aklın ideası sayesinde yaptığımızı savunur. Burada, 'İdeanın sağladığı sonsuz sürekli bölünebilir maddenin olduğu uzay, görünün nesnesi haline nasıl gelecek?' sorusunu ele almamız gerekir. Bu nedenle bu makalede, aklın ideasının düzenleyici bir işlev içinde bunu nasıl mümkün kıldığı ve bu uzayın görüşle ilişkisinin nasıl kurulduğu soruşturulacaktır. Bu cevapları verirken Kant'ın *Transition From The Metaphysical Foundations of Natural Science to Physics* projesinde fark ettiği gedik (*Gap*) için 'Doğa biliminin genel a priori ilkeleri ampirik fiziğin spesifik sonuçlarına nasıl bağlanacak?' sorusuna nasıl yanıt verdiği açıklanacaktır. Geçiş Projesi'nde, Michael Friedman'a referansla, Kant'ın kurucu-düzenleyici işlevler ayrımını bulanıklaştırmak zorunda kaldığı gösterilecek ve aklın transandantal ideal olarak uzayın bütününün temsili bakımından kurucu olduğu tek rolün olup olmadığı açığa çıkarılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Sonsuz Küçük, Uzay, Dışsal Görü, Süreklilik, Madde, Transandantal İdeal, Aklın İdesi.

Determining and Reconstructing Kant's Conception of Intuition Regarding Infinitely Decreasing Smallness in the Modern Context¹

Abstract: How is it possible to grasp the infinitely small, which the human mind cannot comprehend as a whole unit, within Kant's system? Is there an appropriate intuition for this? With the development of calculus in the 18th century, these two critical questions became issues of great interest to Kant. The development of calculus required the use of the infinitely small in the mathematization of physics. This requirement led to debates about the understanding of algebra, the structure of space, the conceptualization of infinity in mathematics, and continuity. During his critical period, Kant made mathematics possible through synthetic a priori judgments, enabled by the intuition of time and the construction of numbers in succession, but he could not apply the same terms to calculus. In order to solve this problem, Kant wrote *Grundlegung zur Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* (1786), where he first designs a conception of space in which the infinitely small division is possible. However, he argues that we perform the divisibility of infinitely small quantities without attributing 'real' (*Wirkliche*) distance to the parts of continuous matter and that we do this through the idea of reason. Thus, we need to address the question, 'How will the space in which matter is infinitely continuously divisible, provided by the idea, become an object of intuition?' Therefore, this paper will investigate how the idea of reason makes this possible within its regulative function and how this space is related to intuition. It will explain how Kant responded to the gap he identified in his *Transition From The Metaphysical Foundations of Natural Science to Physics* project, specifically addressing the question, 'How are the general a priori principles of natural science to be connected with the specific results of empirical physics?' By referring to Michael Friedman, it will be shown that Kant had to blur the distinction between constitutive and regulative functions in this *Transition Project* and will reveal whether there is a single role where reason, as a transcendental ideal, is constitutive in terms of representing the whole of space.

Keywords: Infinitesimal, Space, Outer Intuition, Continuity, Matter, Transcendental Ideal, Idea of Reason.

Giriş

Cebir, tam anlamıyla, herhangi bir gerçek sayıdan bağımsız olarak, yalnızca verilen büyüklük oranları aracılığıyla, bilinmeyen bir büyüklüğün sayma (Alm. *Zahlen*) yoluyla üretilmesini bir kural altına alma sanatıdır.²

¹ Bu makalenin ilk araştırma dosyasını sunmuş olduğum ve çok kıymetli yorumlar aldığım XII. Mantık Çalıştayı'ndaki katılımcılara, çalışmamı yeterlilik makalesi haline getirdiğim süreçte benden yardımlarını esirgemeyen Ayhan Çitil ve danışmanım Emre Şan'a, makalenin son okumasını yapan ve yorumlarını benimle paylaşan Recep Demir'e, makalenin bir kısmını sunduğum Kant 300 Yaşında Sempozyumu'nda beni yüreklendiren kıymetli hocalarıma ve makaleyi birkaç defa tashih için okuyan arkadaşım Meldanur Paksu'ya teşekkürlerimi iletiyorum.

² Bu alıntı, Kant'ın Rehberg'e yazdığı mektubun taslağının 14, 54.9-13 kısmında geçmektedir. İngilizce tercümesi için bk. Michael Friedman, *Kant and the Exact Sciences*. Harvard University Press, 1998, s. 110.

17-18. yüzyıl matematiğinde, Öklid'den bu yana, cebirdeki gelişmelerin geometrik kanıtlarla doğrulanmadıkça geçerli kabul edilmemesi, sonsuz küçüklerin (İng. *Infinitesimal*) analize dahil edilmesi konusunda tereddüt doğurmuştur. Fizik bilimi çerçevesinde 18. yüzyılda, Newton'ın 'değişen nicelikler', Leibniz'in ise 'atanamayan nicelikler' olarak sonsuz küçükleri kullanması, kalkülüsün gelişiminde etkili olmuştur. Fakat bu kullanım, tüketilemeyen ve sonsuza kadar sürekli devam eden bir küçülmenin geometrik olarak nasıl gösterileceğine dair bir zorluk oluşturmuştur. Bu zorluk, 19. yüzyılın ikinci yarısında sonsuz küçük analizin limit olarak ele alınmasına kadar sürmüştür. Burada odaklanacağımız esas soru; insan zihninin bütün bir birim olarak yakalayamadığı sonsuz küçük bölünmeyi kavramanın nasıl mümkün olduğu ve buna uygun bir görünüm olup olmadığıdır. Bu yazıda iki zorluğa, Kant çerçevesinde nasıl cevap verilebileceği araştırılacaktır. Bu tartışmaların 18. yüzyıldaki haline şahit olduğu için 'Kant hangi matematiksel uygulama paradigmasını biliyordu?' sorusu eşliğinde bir okuma yapılacaktır. Nitekim geometrik kanıta sadık olan Kant'ın dönemine denk gelen kalkülüsün gelişimi; cebir anlayışı, uzayın yapısı, sonsuzun matematikte nasıl anlaşılması gerektiği ve süreklilik hakkında tartışmalara neden olmuştur. Birbiriyle ilişkili olan bu kavramlar, öncelikle sonsuz küçük bölünmenin içinde mümkün olduğu bir uzay tasarımını gerektirmektedir. Çünkü, 18. yüzyılda hâkim olan Leibnizcilerin basit tözler olan monadlara bağlılığın doğurduğu sonsuz uzay ve Newtoncuların doğa bilimlerine sadık mutlak uzay anlayışı arasında bir fikir ayrılığı oluşmuştur. Kant'ın uzay-zaman görüşüne dair açıklamaları, bu tartışmayla doğrudan ilişkilidir. Tartışmada Kant, sonraki çalışmalarında monadları kabul etmeyerek Newton'a yakın bir pozisyonu seçmiş, fakat Newton'ın mutlak uzay fikrini benimsememiştir. Mutlak uzayı, Newton sisteminde gerçek bir deneyim nesnesi olarak görülmesinden ötürü reddetmiştir. Bununla beraber, sonsuz küçüklükteki sonu belirsiz doğru sürekli azalan yapıyı sağlamak için uzaydaki maddi tözlerin tüm parçalarının, tıpkı kapladıkları alan gibi, sonu belirsiz doğru bölünebilir olması gerektiğini savunur. *Metaphysical Foundations of Natural Science* (Alm. *Grundlegung zur Metaphysische*

Anfangsgründe der Naturwissenschaft) (1786) eserindeki Mekanik ve Dinamik bölümlerinde sıkça sonsuz küçük büyüklüklere atıfta bulunan Kant, bu uzay tanımıyla tartışmalara neden olur. Söz konusu tartışma, Kant'ın *Critique of Pure Reason* (Alm. *Kritik der reinen Vernunft*) (1781) eserinde aktüel sonsuza karşı çıkararak yaptığı uzay açıklamaları arasındaki gerilimden doğar. *Birinci Kritik*'in B baskısında Newton gibi sürekli büyüklüklerin hareket tarafından üretildiğini savunarak anlık hızı, "Hem sürekli azalan hem de diğer tüm hızlardan daha küçük" olarak tanımlar, fakat bu tanım da benzer bir soruna yol açar. Sürekli azalan hızın tüm hızlardan daha küçük olması, her tespit edildiği anda daha küçüğü geldiği için sorunludur. Kant, bu sorunun çözümü için *Metaphysical Foundations*'da, bir akışkanın (İng. *Fluent*) sürekli değişim oranını temsil etmek için 'nokta gösterimi'ni geliştiren Newton'ın akışlar (İng. *Fluxions*) yöntemini kullanır. Fakat bu sefer de her tespit edildiğinde daha küçüğü ile karşılaşılan sonsuz küçük gibi inşa edilemeyen durumlar için Kant'ın hangi açıklamasını kabul edeceğimiz tartışmalı hale gelir. Matematiğe dahil edilen, sonsuz küçük gibi inşa edilemeyenler ile, *Birinci Kritik*'te sentetik a priori yargı ile tanımlanan zamanın görüsü ve sayı şeması sayesinde birimlerin art arda inşası ile matematiğin nesnelere inşası edilebilir olması çakışır. Bu makalede, $5+7=12$ işlemindeki inşa edilebilirlik ile sonsuz küçüğün matematiğe dahil edilmesine dair görünüşteki bu çakışmanın, Kant'ın kendi açıklamalarına göre her iki yönden de daha derinde olduğu gösterilecektir.

Bizce daha derindeki sorun şudur: Duyumsanır alanda deneyimleyemeyeceğimiz ancak duyumsanır alana dair fizik bilimi için matematik hesaplamada kullanılması gereken sonsuz küçük, Kant için hangi görüşle mümkündür? Uzay görüşü mü, zaman görüşü mü? Bu sorunun sağlıklı cevabı için önce Kant'ın dönemi içinde, daha sonrasında günümüz matematik anlayışı çerçevesinde cevap aranacaktır. Bu sayede Kant'ın verdiği cevapların günümüz için ne kadar geçerli olduğu tartışılacaktır.

1. Sonsuz Küçük Hesaptaki Gerekliliğin Koşulu Olarak Kant'ın Uzay Anlayışı

Aklın ürettiği kavramlara gerçeklik atfeden klasik metafiziği, sentetik a priori bilimin dışında bırakan Kant, aklın gerçek anlamdaki sonsuzun bütünü kavramakta kendi sonluluğundan ötürü daima yetersiz kalacağını savunur (Kant 1998: B111). Bu nedenle 18. yüzyılda kalkülüsün gelişimi, Kant için önemli bir sorunu gündeme getirir. Tüketilemeyen, sonlu adımda sifıra ulaşamayan ve birimlerin art ardalığı ile inşa edilemeyen sonsuz küçük, Kant'ın *Prolegomena*'da sorduğu 4 soru çerçevesinde nasıl cevaplandırılacaktır? “Saf Matematik nasıl olanaklıdır? Saf Doğa Bilimi nasıl olanaklıdır? Metafizik nasıl olanaklıdır? Bilim olarak Metafizik nasıl olanaklıdır?” (Kant 2002: 28). Soruları sırayla takip edecek olursak saf matematiğin olanaklılığı, bizi sonsuz küçük için nasıl bir a priori görünün (Alm. *Anschauung*) olanaklı olacağı sorusuna götürür. “Şeyleri a priori görmemizi sağlayan, sadece duyusal görünün biçimi” olduğu için matematik yapmayı sağlayan sentetik a priori yargının olanaklılığı da Kant tarafından duyusal görü ile gösterilmiş olur (Kant 2002: 32). Duyusal görünün biçimi, a priori görmemizi sağlıyorsa sonsuz küçük nasıl olanaklıdır? *Infinitesimaler* yerine *Unendliche kleiner* (İng. *Infinitely small*) kavramını kullanan Kant, sonsuz küçük büyüklükleri ‘hem diğerlerinden daha küçük hem de sıfır olmayan bir nicelik atfederek’ tanımlar (Sutherland 2021a: 178). Sifıra ulaşamayan bu nicelik, sürekli daha küçüğüne bölündüğü için sonsuz bir küçüklük oluşturur. Burada sonlu olmayan bir niceliği, Kant'ın neden reddetmeyi ya da Euler gibi sifıra eşitlemeyi tercih etmediğini sormak gerekir. Newton'ın *Philosophiæ Naturalis Principia Mathematica* (1687) eserinde fizik bilimi için kullandığı sonsuz küçük hesabının izinden giden Kant, *Metaphysical Foundations of Natural Science*'ı kaleme alır. Eser; Kinematik (İng. *Phoronomy*) Dinamik (İng. *Dynamics*), Mekanik ve Fenomenoloji olarak dört bölümden oluşur. Eserde, “sonsuz küçük hakkındaki en açıklayıcı yorumlar, Dinamik'in 4. ve 8. önermelerinde yer alır” (Sutherland 2021a: 179). Sonsuz küçük, sürekli yavaşlatılan ve hızlandırılan bir cismin anlık hızını ölçmede, sıkıştırıldıkça artan ve genişledikçe azalan elastik bir maddenin parçalarının itme kuvvetlerinin matematiksel olarak temsil edilmesinde kullanılır. Fizikteki kullanım nedeni anlaşılır olsa da bunun nasıl mümkün olduğu

zor bir sorudur. Bu soruya odaklanan Kant'ın sonsuza dek küçülen bir ifadeyi kabul ettiği anda, bunu mümkün kılan bir görüyü ya da düşünülür bir gerçekliği de tanımlaması gerekir.

Zaman görüşünün art ardılığı, sonsuz küçük büyüklüğün sürekliliğini veremediği için Kant'ın uzay görüşüne başvurması gerekmiştir. Böyle bir görüyü mümkün kılacak bir uzayın nasıl olması gerektiğini *Critique of Pure Reason*'da açıklığa kavuşturur: "Sonsuz bölünme yalnızca sürekli parçacık (Lat. *quantum continuum*) olarak görünüşü belirler ve uzayın tamamlanmasından ayrılamaz; çünkü sonsuz bölünebilirliğin nedeni tam da burada yatmaktadır" (Kant 1998: A527-B555). Bununla beraber uzayda "boşluğu dolduran (görünüşteki) diğer her gerçeklik, bu boşluğun en küçük parçasını bile boş bırakmaksızın, derecelerini sonsuza kadar azaltabilir ve yine de boşluğu bu daha küçük derecelere, daha büyük olan başka bir görünüş kadar doldurabilir" (Kant 1998: B216). Burada sonsuz bölünebilirliğin imkânını incelemeyen önce dışsal görüyü ve uzayı tanımlamak gerekir. Kant için; "Dış duyu (duyarlığın zorunlu formlarından birisi) aracılığıyla nesnelere kendimize dışımızda ve bunların hepsini uzayda temsil ederiz. Burada onların şekilleri, büyüklükleri ve birbirleriyle olan ilişkileri belirlenir ya da belirlenebilir" (Kant 1998: A22-B37). Fakat burada kastedilen ampirik bir uzay değildir. Kant'ın söz ettiği uzay; "tüm dış görülerin temelinde yatan zorunlu bir a priori temsildir... Bu nedenle, görünüşlere bağlı bir belirlenim olarak değil, görünüşlerin olanağının koşulu olarak görülmelidir ve zorunlu olarak dış görünüşlerin temelinde yatan a priori bir temsildir" (Kant 1998: A24-B38). Hatta B275'te "içsel deneyimimizin bile yalnızca dışsal deneyimin ön varsayımı altında mümkün olduğu"nu savunur (Kant 1998). Oysa Kant'ın zaman görüşünü daima öncelediği ve temele yerleştirdiği de söylenebilir. Zaman, tüm fenomenlerin koşulu olarak "nesnel doğruluğa ve a priori evrenselliğe" sahiptir (Kant 1998: B52). Üstelik zamanın "tüm görülerin temelinde yatan zorunlu bir temsil" olduğunu görürüz, zira "zaman ortadan kaldırılamaz" (Kant 1998: A31). Bu iki ifade biçimi sonsuz küçük için hangi görünüşün temele yerleştirileceğine dair görünüşte bir çelişki doğurur.

Kant'ın sonsuz küçük açıklamasında, neden aritmetik için gerekli olan zaman görüşüne başvurmadığı sorulabilir. Bu görünüşte çelişki oluşturan uzay-zaman görüşünü daha iyi anlamak için Kant'ın hangi matematiksel uygulama paradigmasını bildiği ve takip ettiği üzerine odaklanmak yararlı olacaktır. Çünkü bizce Kant'ın uzay görüşüne olan vurgusu geometrik kanıtın önceliğine dair hâkim görüşten kaynaklanır. Sutherland'ın ifade ettiği şekliyle, geometrik bir kanıt, kanıtlama adımlarında geometrik hareket yordamlarının kullanıldığı kanıtlama çeşididir (Sutherland 2021a: 164). Bu kanıtlama biçimi, Öklid'e dayanır. Sutherland'ın okumasına göre, bu yöntemi kullanan Kant "akışkan (İng. *Fluxional*) kalkülüs ve onda sonsuz küçüklerin yarattığı zorlukları ele alma girişiminden esinlenerek, sürekli bir figüratif sentez üzerine kurulu bir biliş teorisi geliştirmiştir" (Sutherland 2004: 183). Bu okumaya katılmakla birlikte Kant'ın 'figüratif sentez'i tercih etmesinin nedenini, Öklid geometrisine sadık kalması olarak açıklayabiliriz. Nitekim Kant'ın takip ettiği matematik paradigması, "Öklid'in *Elementler*'i ve onun 18. yüzyıl varyantları üzerine modellenmiştir" (Hintikka 1981: 203). Hintikka burada, Öklid'in doğrudan açıklama yapmaktansa "ABC bir üçgen olsun... ABC, BCA ve CAB'nin üç iç açısının iki dik açığa eşit olduğunu söylüyorum" cümlesinde olduğu gibi, *ekthesis* denilen örnekleme ile başladığını ifade eder (Hintikka 1981: 204). Örneklemenin ardından önerme 32'de "CE, AB doğrusuna paralel olarak C noktasından çizilsin" ifadesindeki gibi yeni bir geometrik nesne eklenir ve bu yardımcı yapının ardından kanıt (Greek. *Apodeiksis*) gelir (Hintikka 1981: 204). Bu açıklamasıyla Hintikka, söz ettiğimiz görüş tartışmasında geometrik görünümün ve sentetik yapının yalnızca yardımcı yapılarda bulunduğunu ve esas olan kanıtın analitik olduğunu savunur. Hintikka için Öklid'in ve Kant'ın geometrik görüş merkezinde kanıtlama yaptıklarına dair söylemi, esas kanıtın analitik olması nedeniyle hem Öklid'in hem de Kant'ın, kendisiyle çekilmesine neden olur. Bxiii'ye referansla Kant'ın dışsal görüşü dışladığını savunan Hintikka, görüşü dışsallıktan ve ayrı bir yeti ya da bilgi kaynağı olarak görmekten ziyade onu içsellikle ilişkilendirir ve kesinlikle analitik olduğunu dışlayan yorumu kabul etmez (Hintikka 1981: 211).

Ona göre Kant, matematiğin analitik bir yargı olduğu fikrini tamamen reddetmemiştir. Fakat Kant'ın döneminde ve öncesinde analitik ve geometri arasında şimdi olduğu gibi kesin bir ayırım yapmak mümkün değildir. Hintikka'nın bu hamlesi, Frege ve Russell tarafından geliştirilen ve Carnap, Quine ve Hintikka'nın hocası Georg Henrik von Wright tarafından sürdürülen felsefedeki analitik eğilimi temsil ettiğinin bir göstergesidir. Öncelik ve temel ilişkisi açısından iç içe geçmiş olan uzay ve zaman görüşünü analitik kanıt hizmet etmesi bakımından ikincil bir konuma yerleştirmek Kant sistemi için doğru bir okuma olmayacaktır. Üstelik aritmetik, Kant için sentetik yargı ile mümkündür, bu haliyle analitik değildir. Görünün bu durumdaki konumu için Kant'ın matematik ve cebir ayırımına gitmemiz gerekir:

Matematik, geometride olduğu gibi yalnızca büyüklükler (İng. *Quanta*) inşa etmekle kalmaz, aynı zamanda cebirde olduğu gibi salt büyüklükler (İng. *Quantitate*) de inşa eder; burada böyle bir büyüklük kavramına uygun olarak düşünülmesi gereken nesnenin yapısından tamamen soyutlanır. Bunun üzerine, genel olarak tüm büyüklük yapıları (toplama, çıkarma vb. için sayılar), köklerin çıkarılması için belirli bir adlandırma (Alm. *Bezeichnung*) seçer; ve çeşitli oranlarına göre büyüklüklerin genel kavramını da belirledikten sonra, belirli genel kurallara uygun olarak büyüklüklerin üretildiği ve değiştirildiği tüm işlemleri görüde sunar... Böylece sembolik bir yapı aracılığıyla -tıpkı geometrinin (nesnelerin kendilerinin) göstergesel (İng. *Ostensive*) ya da geometrik bir inşasıyla yaptığı gibi- salt kavramlar aracılığıyla çıkarıma dayalı (İng. *Discursive*) bilginin asla ulaşamayacağı şeye ulaşır (Kant 1998: A717-B745).

Burada Kant, "Görünün Aksiyomları"nda nicel büyüklükleri *quanta*, kavramsal büyüklükleri ise *quantitate* olarak adlandırır. Görüldüğü üzere, matematiği sadece cebir ve aritmetik olarak ele almamak gerekir. Buradaki alıntıyı, matematiği bir üst yapı kabul ederek okursak geometri de onun kapsamı altında olacaktır. Bu durumda matematik hem nicel hem de kavramsal büyüklükler inşa eder. Nitekim "anlama yetisi kavramı olarak kavramsal büyüklüğün saf şeması, birimin (homojen) birime art arda eklenmesini birleştiren (Alm. *zusammenbefasst*) bir temsil olan sayıdır" (Kant 1998: A142-143/B182). Fakat "saf görüde 'sayı-büyüklükler' inşasına dayanan aritmetik ile "görünün anlama yetisi tarafından kavramlar aracılığıyla belirlenmesini gerektiren sembolik inşaya dayanan cebiri" ayırmak gerekir (Sutherland 2021b: 47). Bununla beraber "dış duyuların tüm nicel

büyükliklerinin saf görüntüsü uzay, genel olarak duyu nesnelarininki ise zamandır” (Kant 1998: A142-B182). Dolayısıyla Kant için, nicel büyüklük; somut, nicel, geometrinin inşasını mümkün kılan, sonsuz bölünmenin sürekliliğini sağlayan, nesnenin kendisiyle ilgilenen, göstergesel olandır. Kavramsal büyüklük ise sembolik, inşasında zamansal unsur olan ve sayı inşasını ve cebiri mümkün kılan nesnenin yapısından soyutlanandır.

Quanta	Quantitas
Somut-nicel	Kavramsal-sembolik
Geometrinin inşasını mümkün kılan (uzay)	İnşasında zamansal unsur olan
Sonsuz bölünmenin sürekliliğini sağlayan	Cebiri mümkün kılan
Göstergesel (Ostensive)	Nesnenin yapısından soyutlanan

Tabloda da görüldüğü üzere Kant, sonsuz küçük uzayın yapısını nicel büyüklük alanında temellendirir. Fakat burada bir sorunla karşılaşırız. Sorun; 19. yüzyılda ‘büyüklikler’ yerine ‘sayı’nın matematiğin merkezine gelmesi, aritmetiğin reel sayıları da içine alması ve cebirin geometriden ayrılması sonucunda (Sutherland 2004: 158); Kant’ın nicel büyüklük alanına yerleştirdiği sonsuz küçüğün kavramsal büyüklük alanında art arda inşa ile olmasa da hesaplanabilir hale gelmesidir.

Sorunu ele almadan önce Kant’ın büyüklükten ne kastettiğini netleştirmek gerekir. Çünkü Kant’ın büyüklük anlayışı büyük ölçüde Yunan geleneğinden yani Öklid’den gelmektedir. Örneğin biz “bastonun dört ayak uzunluğunda bir büyüklüğe sahip olduğunu” düşünürken Kant, “bastonu bir büyüklük olarak düşünür” (Sutherland 2004: 158). Büyüklüğü bu şekilde somut ele alan Kant’ın, büyüklüğü genel olarak görüde homojen bir manifold olarak tanımlaması, homojen büyüklüklere dair Yunan anlayışını benimsediğini gösterir (Sutherland 2004: 161).

Homojen büyüklük ifadesi, "Eudoxus'a atfedilen ve Öklid'in *Elementler*'inin 5. ve 7. kitapları aracılığıyla bildiğimiz oran teorisinden türemiştir" (Sutherland 2004: 161). Öklid, 5. kitap tanım 3'te şöyle der: "Oran, iki homojen büyüklük arasında büyüklük açısından bir tür ilişkidir" (Sutherland 2004: 161). Yunan geleneğinden gelen bu homojen büyüklük anlayışı Kant'ta uzamlı (İng. *Extensive*) ve yoğun (İng. *Intensive*) büyüklükler olarak ikiye ayrılır.

Kant için Aksiyomların İlkesi'ne göre, "Tüm görümler uzamlı büyüklüklerdir" ve Öngörülerin İlkesi'ne göre "Tüm görünüşlerde duyum nesnesi olan gerçek; yoğun büyüklüğe, yani dereceye sahiptir" (Kant 1998: B202-207). Uzamlı büyüklüklerde, matematikte olduğu gibi parçaların inşasına ihtiyaç vardır, oysa yoğun büyüklükler için bu gerekli değildir. Yoğun bir büyüklük bir manifold içerir, ancak bunun kavranması "parçalardan bütüne doğru ilerlemez", ışığın yoğunluğunda olduğu gibi (Kant 1998: A168-B210). Bununla beraber Kant, tüm görünüşlerin "hem uzamlı büyüklükler olarak görülerinde hem de yoğun olanlar olarak salt algılarında (duyum ve dolayısıyla gerçeklik)" sürekli olduğunu savunur (Kant 1998: A170-B212). Sutherland'ın vurgusuna göre süreklilik, "hiçbir parçasının en küçük olmadığı (hiçbir parçasının basit olmadığı) büyüklüklerin özelliğine" denir (Kant 1998: Sutherland 2021b: 98). Bununla beraber "süreklilik ilkesi, görünüşler (değişimler) dizisinde herhangi bir sıçramayı (Lat. *in mundo non datur saltus*) yasakladığı gibi, uzaydaki tüm ampirik görülerin toplamında iki görünüş arasındaki herhangi bir boşluğu ya da yarığı da (Lat. *non datur hiatus*) yasaklar" (Kant 1998: A229-B282). Süreklilikle beraber büyüklük tanımları, yukarıda uzay tanımında geçen "sonsuz bölünme yalnızca sürekli parçacık olarak görünümü belirler" ifadesini anlamamızı sağlayacaktır. Üstelik Kant, uzayın "uzamlı boyut veya nicelikte bir azalma olmaksızın sonsuz derecede daha küçük olabilen bir dereceye (direnc veya ağırlık) sahip" olduğunu savunur (Kant 1998: B216). Peki böyle bir uzay, nasıl olanaklıdır? Kant'ın *Metafizik Temeller* eserine baktığımızda 18. yüzyılda hâkim olan Leibnizciler ve Newtoncular arasında doğa bilimleri-metafizik arasındaki tartışmayı görürüz. Friedman'ın eserin önsözünde ifade ettiği üzere, Kant, bu tartışma için önce *Fiziksel*

Monadoloji (1756) eserinde bir uzlaşma önerir (Kant 2004: xi). Leibnizci nihai basit tözler ya da monadlara olan bağlılık, uzayın sonsuz bölünebilirliği ile mükemmel bir şekilde tutarlıdır. Ancak Kant, *Metafizik Temeller*'de Leibniz'in monadları sonlu sayıda olduğu için bu görüşü terk eder. Bunun yerine maddenin ya da "maddi tözlerin tüm parçalarının, tıpkı kapladıkları alan gibi, sonsuza kadar bölünebilir" olması gerektiğini savunur (Kant 2004: xi). Fakat bu açıklama, Kant'ın bütün olarak deneyimde görü nesnesi haline getirilemeyen sonsuz fikrine karşı çıkışı ile çelişmez mi? Bu açıklama bizi bir tür sonsuz gerilemeye (Alm. *Regressus*) götürmez mi?

Kant bu sorunu, *Metafizik Temeller*'in "Dinamikler" bölümünde, *Birinci Kritik*'in Saf Aklın Antinomisi'nde savunduğu transandantal idealizme başvurarak çözmeye çalışır. Kant, nasıl (birinci antinomiye uygun olarak) Newtoncu anlamda gerçek bir nesne olarak düşünülen mutlak uzayı, giderek daha fazla genişleyen görelî uzaylara doğru asla tamamlanamayacak ampirik bir gerileme lehine kararlı bir şekilde reddediyorsa, aynı şekilde (ikinci antinomiye uygun olarak) Leibnizeci-Wolffçu monad anlayışını, sürekli dağılmış maddenin giderek daha küçük parçalarına doğru asla tamamlanamayacak ampirik bir gerileme lehine basit 'fiziksel noktalar' olarak kararlı bir şekilde reddeder (Friedman 2013: 535). Buna ek olarak, maddi tözün sonsuz bölünebilirliği anlayışında, bu duruma karşılık gelen ampirik gerilemenin sınırı olarak yalnızca sonsuz küçük 'uzay ideasını' çağırır. Burada Kant, sonsuza kadar bir gerileme ile (Lat. *in infinitum*), sonu belirsiz kadar uzanan bir gerileme (Lat. *in indefinitum*) farkını netleştirir:

Eğer bütün ampirik sezgide verildiyse, o zaman içsel koşullarının serisindeki gerileme sonsuza kadar gider. Ama eğer serinin sadece bir üyesi verilmişse, ki buradan mutlak bir bütünlüğe doğru gerileme her şeyden önce ilerleyecektir, o zaman sadece belirsiz bir tür gerileme (Lat. *indefinitum*) gerçekleşir (Kant 1998: A512-B540).

Kant bu ayrımı ile gerçek anlamda bir sonsuz gerilemeyi değil, belirsiz bir gerilemeyi savunarak 19. yüzyılın ikinci yarısında matematikte limit olarak adlandırılan anlayışı çağırıştırır (Bell 2022). Dolayısıyla burada Sutherland'ın Kant'a referansla vurguladığı 'figüratif sentez'i "ne kadar küçük olursa olsun, herhangi bir

çizgiyi, onu düşüncede çizmeden... kendimize temsil edemeyeceğimiz” savunuyla bir daha ele almak gerekir (Kant 1998: A162-162-B203). Düşüncede çizmek için sayı doğrusu gibi figüratif bir sentez kullanılır. Dolayısıyla Kant, bir çizgi çiz denildiğinde bunu, ne kadar küçük olursa olsun ifadesinden ötürü olsa gerek, sonsuz gerileme bağlamında tekrar açıklar ve çizgiyi hiçbir zaman onu uzatmaya son vermeyin anlamında *infinitum* değil, onu dilediğinizce uzatın anlamındaki *indefinitum* olarak kullanır (Kant 1998: A511-B539). Dolayısıyla bizce burada art arda inşayı sağlayan kavramsal büyüklük için nicel ve yoğun büyüklüğe başvurulmuştur. Nitekim Sutherland'ın bu pasajın yorumuna göre, Kant için gerçek bir gerilemenin çözülmesi, onun belirsiz olarak ele alınmasına bağlıdır (Sutherland 2021b: 101). Fakat bu çözüm, belirsiz olanın matematikte belirlenebilir olarak nasıl ele alınacağı sorusunu açıkta bırakır.

2. Sonsuz Küçükteki Sürekliliğin İfadesi İçin Dışsal Görünün Gerekliliği ve Aritmetiğin Önceliği Tartışması

Günümüz matematiğinde, 18. yüzyıldan itibaren sayıların merkeze yerleştirilmesiyle “somut büyüklükler çevresel olarak alınmaya başlanmış” ve 19. yüzyılda matematiğin aritmetikleşmesi, reel sayıların cebire dahil olmasına, dolayısıyla kalkülüsün Kant'ın aksine analitik olarak ele alınmasına neden olmuştur (Sutherland 2004: 158). Bu durumda Kant'ın kendi döneminde sonsuz küçükler hakkındaki açıklamasının hangi görüye denk geldiğini tespit edersek günümüze uygunluğuna da bakabiliriz.

Kant için madde ya da maddi töz sonu belirsiz doğru bölünebilir ama deneyimde asla sonsuza kadar bölünmez. Öyleyse *indefinitum* anlamında sonsuz bölünebilirlik, deneyimde mümkün değilken buna dair bilgi nasıl olanaklıdır? Kant bu soruya daha önce açıkladığımız dışsal görü bağlamında cevap verir. Uzay, görünüşlerin olanağının koşulu olduğu için dış görülerin temelinde yatar. Üstelik “uzayın temsili, dış görünüşün ilişkilerinden deneyim yoluyla elde edilemez; aksine, bu dış deneyimin kendisi ilk etapta yalnızca söz konusu temsil aracılığıyla

mümkündür” (Kant 1998: A23-B38). Bunun yanında Kant, 4:447'deki vurgusuyla, “transandantal felsefenin soyut kavram ve ilkelerini somut olarak gerçekleştirilememizin ya da örnekleyilememizin tek yolunun tam olarak dışsal görünümün nesnelere -uzayda hareket edebilen olarak madde- olduğunu” öne sürer (Kant 2004: xx). Bu ifadeleri, B52'deki tüm fenomenlerin koşulu olarak ele alınan zaman görüşü ve “dış duyuların temsillerinin (iç görü) içinde zihnimizi meşgul ettiğimiz uygun malzemeyi oluşturduğu” savunusu ile birlikte okursak Kant için bir öncelik sonralık ilişkisi kurmanın mümkün olmadığını görürüz (Kant 1998: B67). Fakat, her ikisinin de farklı açılardan hayâti rolleri olduğunu görürüz. *Birinci Kritik*'te Kant, uzay ve zamanın sürekli parçacıktan oluştuğunu savunurken zamanda belirlenimler olduğu için büyüklükleri akan (Alm. *fließende*) olarak nitelendirir (Kant 1998: A170-B211-212). İlginç olan kısım şudur ki, Kant burada, “uzay tek başına devamlı olarak (kalıcı) belirlendiği, zaman ve içsel anlamda olan her şey sürekli olarak aktığı” için şeylerin nesnel geçerliliğinde dışsal görüye başvurmanın gerekliliğini savunur (Kant 1998: B291). Üstelik görüde değişimi ortaya koymak için uzaydaki değişim olarak hareketi örnek almamız gerekir. Ancak Aristoteles'te olduğu gibi hareketi anlamak için de zaman gereklidir. Burada bir iç içe geçmişlik söz konusudur. Ne var ki, kaynağı Newton olan akış vurgusuna döndüğümüzde bir sorunla karşılaşırız. Nitekim Sutherland'ın da vurguladığı üzere Kant'ın hatası, “Newton'un akış teorisini süreklilikle ilgili endişelere bir çözüm olarak eleştirmeden benimsemek” ve “geometrik ve kinematik temsilleri, doğa bilimleri ve matematik için zorunlu olarak almak” olmuştur (Sutherland 2021a: 163). Akış teorisinin devreye girmesi, en başta yer verdiğimiz sonsuz küçüklerin analize dahil edilmesi sorununa, Newton'un bulduğu çözüm olarak ‘nokta gösterimi’ni kullanmasıyla sağlanmıştır. Üstelik Newton da Yunan matematiğini takip ederek asal ve nihai oranlara ilişkin açıklamalar öne sürmüştü ve “sürekli azalan sonlu niceliklerin oranlarının temsili aracılığıyla bir sınırın değerlerini açıklayan modern limit kavramımızın habercisi” olmuştur (Sutherland 2021a: 160). Buna rağmen Kant'ın, Newton'un matematik anlayışına tam katılmadığını görürüz. Bunun

nedenini öğrenmek için aritmetiğin merkeziliği tartışmasını açıklığa kavuşturmamız gereklidir.

Kant için sonsuz küçüklerin belirlenmesinde, uzay ve zaman görüşü arasında bir öncelik-sonralık ilişkisini kuramayacağımızdan bahsetmiştik. Peki, zaman görüşü sayesinde aritmetiğin inşa edildiğini kabul ettiğimizde, aritmetik ve geometri arasında öncelik-sonralık ilişkisi kurulabilir mi? Burada öncelik ilişkisi kurmadan şöyle bir okuma önerilebilir; aritmetik yani doğal sayılara dair işlemler, matematik ve geometride analiz-hesap söz konusu olduğunda gerekli bir temel oluşturur. Fakat, bunlar evrensel değil tekil önermelerdir. Buradaki referansımız Kant'ın Görünüm Aksiyomları'ndaki savunusudur: $7+5=12$ gibi doğal sayılara dair işlemlerde önerme sentetiktir, ancak geometrideki gibi evrensel değildir ve bu nedenle aksiyomlar olarak değil 'sayısal formüller' olarak adlandırılırlar (Kant 1998: B205). Dolayısıyla doğal sayıların inşası gerekli bir temeldir, ancak yeter koşul sağlamazlar. Bu durumda, Brittan'ın aksine, herhangi bir büyüklüğün hesaplanmasıyla ilgili olarak aritmetik daha genel olduğu için ve hesaplamanın dayandığı temel aritmetik işlemlerin yinelenmesi geometri tarafından da varsayıldığı için aritmetiğin geometriye önceliğini öne süremeyiz (Britain 1992: 326). Burada zamansal öncelikten bahsetmenin zorunlu olmadığını öne sürmek gerekir. Brittan'ın referans verdiği şekliyle Kant'ın aritmetik ile genel aritmetiği birbirinden ayırdığı ve ikincisini cebirle eşleştirdiğini hatırladığımızda, bir zamansal öncelikten söz edildiğini göremeyiz (Britain 1992: 328). Kant, "*Doğal Teoloji ve Ahlakın İlkeleri Üzerine Soruşturma*"nın İlk Yansıma'sının ikinci bölümünde genel aritmetiğin belirsiz büyüklüklerle, özel aritmetiğin ise sayılarla (büyüklüğün birliğe oranının belirli olduğu)" ilgili olduğunu savunur (Britain 1992: 328). Kant'ın ifadesiyle uzayda nesnelere şekilleri, büyüklükleri belirlenebilir olsa da hepsinin belirlenebilir olduğu ya da tam belirlenebilirliğin yakalanabileceği iddia edilmez. Nitekim Friedman da Kant'ın bu ifadesini, "sayılar aritmetiğinin yalnızca rasyonel büyüklüklerle ilgilendiği, oysa genel aritmetik ya da cebirin irrasyonel ya da ölçülemeyen büyüklüklerle de ilgilendiği" şeklinde okur (Britain 1992: 328). Ne var

ki, bu ifadelerden Brittan'ın yaptığı gibi Kant'ın cebirsel sonuçlar için geometrinin gerekli olmadığı sonucuna varılamaz (Britain 1992: 330). Çünkü birinci bölümde, Kant'ın Yunan ve Öklid geometrisine ne kadar bağlı olduğunu gösterdik. Bu bağlamda Kant'ı, cebir söz konusu olduğunda nesneden bir soyutlama gerçekleştiği için görünün gerekliliğini şart koştuğunu unutmadan okumamız gerekir. Cebirin eksik belirlenmişliği üzerine gidersek Brittan'ın “akıl yürütmesinin baştan sona görü tarafından yönlendirildiği”ni savunduğunu görürüz. Bunun nedenini de geometri ve aritmetiğin tersine “cebirde gerçekleştirdiğimiz çeşitli kombinatoryal işlemlerin sembolik sonuçları şeklindeki iddiaların, nesnelere ‘kontrol’ etmesi” olarak gösterir (Britain 1992: 331). Bu sayede cebir bize “ampirik uygulamalarıyla doğrulanan bir dünya biçiminin ana hatlarını verir” (Britain 1992: 332). Dolayısıyla doğal sayılar temel bir zemin olsalar da belirlenebilir olmayanları yakalayamadığı, tekil önermeler olduğu ve en önemlisi de temele sadece matematiği koyamayacağımız için kendi başına yeterli değildir.

Kant'ın tanımladığı şekliyle madde, saf görüde inşa edilemez. Çünkü Kant, uzayı mutlak olarak ele almadığı için maddenin sürekli bölünebilirliğini gerçek olarak görmez ve bölünmedeki sonu belirsiz (*indefinitum*) gerilemenin inşa edilmeye engel olan yapısını gerçek bir sorun olmaktan çıkarır. Zira Kant, sonsuz küçük maddeyle dolu, bir uzayın kendisinin temsil edilebilir ya da inşa edilebilir olmadığını farkındadır (Friedman 2013: 229). Bu sebeple uzay, “bağlantıdan (İng. *Contact*) hiç de farklı değildir” ve “gerçekte hiçbir şekilde bu şekilde tasarlanamasa da, sürekli bir büyüklük olarak bir maddenin genişlemesini görüsel hale getirmeye hizmet eden bir uzay ideasıdır” (Kant 2004: 522). Bu açıklamalarıyla Kant'ın zaman görüsüne bağlı kalarak sonlu adımda inşa yöntemini kullandığını ve sonsuz küçüğe aslen inşa edilemez olanı görel bir uzay bağlamında hesaba dahil ettiğini görürüz. Kant'ın burada inşa edilebilirliği, inşa edilemezler için hayali odak (Lat. *focus*

imaginarium) olarak kullandığını savunabiliriz.³ Sonsuz küçüğe dair bu açıklamalara netlik kazandırmak için Kant'ın August Rehberg ile irrasyonel sayıların görüşüne dair yazışmalarında, $\sqrt{2}$ 'nin sürekli azalan kesirli durumu için verdiği açıklamaya başvurabiliriz. Bu açıklama, bizi hem belirlenebilirlik kapsamında inşa edilebilirlik-edilemezlik tartışmasına götürecektir hem de Kant tarafından inşa edilebilir olan aritmetiğin merkezi olup olmadığı ikilemini sonuca ulaştıracaktır. Friedman, *Kant and the Exact Sciences* kitabında, Kant'ın son döneme ait (1790) Rehberg ile mektuplaşmalarını ele alır (Friedman 1998: 76). Rehberg, aritmetik ve cebir alanlarında bilgi edinmek için zaman ve uzayın a priori görüşünün değil, yalnızca kavramların kendilerinin gerekli olduğunu iddia eder (AA XI: 205-206). Kant'ın bu savunuya, mektup taslağındaki cevabı şu şekildedir:

Eğer uzay kavramlarımız olmasaydı, $\sqrt{2}$ niceliğinin bizim için hiçbir anlamı (Alm. *Bedeutung*) olmazdı, çünkü o zaman her sayı bölünemez birimlerin bir toplamı (Alm. *Menge*) olarak temsil edilebilirdi. Ama eğer bir çizgi akma (Alm. *durch fluxion*) yoluyla üretilmiş olarak temsil edilirse ve böylece basit hiçbir şeyi temsil etmediğimiz zaman içinde üretilirse, o zaman verilen birimin $1/10$, $1/100$, vs. vs. olduğunu düşünebiliriz (Friedman 1998: 76).

Bu ifade, daha önce yer verdiğimiz büyüklük, akış ve uzay tanımlarıyla uyumlu gözükür. Cebirle aritmetik ya da matematik arasındaki ayırmadan ötürü Kant, $\sqrt{2}$ 'yi bir sayı olarak ele almaz. Dolayısıyla, $\sqrt{2}$ kavramsal büyüklük alanına ait değildir. Çünkü Kant, “sayı görüşünde (Alm. *Zahlanschauung*) böyle bir kavramsal büyüklük kavramını yeterince ortaya” koyamayacağımızı fark eder (Friedman 1998: 112). Friedman'ın aktarımıyla, Kant mektubunun taslağındaki 14,57.6-7'de, “ $\sqrt{2}$ gibi sonsuz yaklaşma serileri aslında sayı değildir, yalnızca bir sayma (Alm. *Zahlen*) kuralı aracılığıyla bir büyüklük belirlenimidir” savunusunda bulunur (Friedman 1998: 111). Üstelik anlama yetisi, sonlu adımda bir bütün olarak “böyle bir niceliğin a priori verilebileceğini bekleyemeyeceğinden”, anlama yetisinin “aslında $\sqrt{2}$ 'ye eşit bir nesnenin olasılığını varsayma yetkisine bile sahip” olmadığı sonucuna varır

³ Bu savunu, Skolem-Löwenheim teoremindeki, sonlu ötesi sayının $P(\omega)$ set teorik modeli sayılabilirken “ $P(\omega)$ 'nin sayılamaz olduğunu” söylemekle benzerdir. bk. Michael Potter, *Set Theory And Its Philosophy*. New York: Oxford University Press, 2004, s. 115.)

(Friedman 1998: 112). Bu nedenle Kant, sürekli bölünen sonsuz küçükte olduğu gibi irrasyonel sayıların da geometrik görüde sergilenebilir olması bakımından $11,210.16\text{-}23$ 'te bir sayma kuralı olarak “yalnızca düşünülebilir olmadığını, aynı zamanda görüde de yeterince verilebileceğini” göstermiş olur (Friedman 1998: 112). $\sqrt{2}$ gibi sonsuz yaklaşma serilerinin, bir büyüklük belirlenimi sergileyebilmeleri ve fizik ya da matematikte hesap edilebilmeleri için bunun imkanının görüde sağlanması gerekir. Çünkü yalnızca düşünülebilir olsaydı, nesnel bir bilimde bilgi olarak yer alamazdı. Buradan yola çıkarak Friedman'la birlikte, $\sqrt{2}$ 'nin irrasyonelliği olgusunun ardışık saymaya ve dolayısıyla zamana dayandığını savunabiliriz. Çünkü “ $\sqrt{2}$ 'nin rasyonel mi yoksa irrasyonel mi olduğunu belirlemek için saf zaman görüsü zorunlu olarak gereklidir” (Friedman 1998: 115). Mektupta 209.2-11'teki ifadeye göre Kant için “saf görü olarak zaman; tam sayı olarak bulunup bulunamayacağı ya da bu mümkün değilse, yalnızca sonsuza kadar azalan bir kesirler dizisi aracılığıyla ve dolayısıyla irrasyonel sayı olarak bulunup bulunamayacağı konusunda talimat alabileceğimiz” başvuru kaynağıdır (Friedman 1998: 116). Bu da bizi şu sonuca götürür; büyüklük kavramıyla yapılan tüm işlemlerin -aritmetik ve cebir bilimlerinde yapılan tüm hesaplamaların- temelinde sayı dizileri (doğal sayılar) yatar (Friedman 1998: 117). İrrasyonel bir büyüklük, sonsuz küçük gibi durumlarda ise verilen büyüklüğün irrasyonel olması, bu yinelemeli prosedürün sonlu sayıdaki adımda sonlanmaması gerçeğinden ibarettir. Bu durumda $\sqrt{2}$ 'nin büyüklüğü, $q_1 = 1.4$, $q_2 = 1.41$, $q_3 = 1.414$, ... şeklinde sonsuz kesir dizisiyle ifade edilir. Bu durumda “serinin her bir elemanını, ‘çözümleme formülü’ $q^2 = 2$ 'ye sonlu ondalık sayıları art arda ekleyerek elde ederiz” ve bu “bir numaralandırma kuralı aracılığıyla bir büyüklük belirlemesidir” (Friedman 1998: 117). Fakat yine de Kant için “aritmetik olmadan (cebirden önce) karenin köşegeninin büyüklüğü hakkında hiçbir kavrama sahip olamasak” da “böyle bir büyüklüğün mümkün olduğunu geometri olmadan bilemeyiz” (Friedman 1998: 117). Yine iç içe geçen bir durumla karşı karşıya kalırız. Fakat bugün $\sqrt{2}$ 'nin kökünün

geometriden bağımsız verilebildiğini biliyor olmamız (Atten 2012: 1), Kant'ın açıklamasını uyarlamakta zorluk çıkarır. Atten'in de vurgusuyla " $\sqrt{2}$ gerçel bir sayıdır ve bu gerçel sayı, eğer istenirse, üçüncü kavram tarafından belirlenen sonsuz diziyile özdeşleştirilebilir (İng. *Identified*)" (Atten 2012: 2). Çünkü artık belirli olduğu için bir özleştirme yapılabilir. Üstelik Kant'ın aksine "Cantor bu dizileri rahatlıkla 'sayısal nicelikler-quantities' (Alm. *Zahlengrösse*) arasında saymıştır" (Atten 2012: 2).

Kant'ın bu gelişme karşısında nasıl cevap vereceği, söz konusu iç içe geçmenin döngüsellığı açıklığa kavuşturularak netleştirilebilir. Kant için çözüm, uzaydaki maddenin sonsuz bölünebilirliğinin gerçekte öyle olmadığını savunmak ve sürekli maddenin parçaları arasında gerçek bir uzaklık atfetmemektir. Bizce bu, inşa edilemezliğe karşı tam bir çözüm olmayacaktır. Kavramsal büyüklük alanında yer alan cebirin üzerine kurulan kalkülüsün ancak geometrik görüde sergilenebilir olarak nicel büyüklük alanında olması ve bunun imkânını saf aklın ideasının sağlaması, Kant sisteminde büyük bir boşluk bırakmaktadır. Bu anlamda aklın ideasının türü ve işlevi detaylandırılmalıdır.

3. Sonsuz Küçük Maddenin Bölünebilirliğini Deneyim Olmaksızın Mümkün Kılan Aklın İdesinin Analizi

Uzay konusunda Kant'ın neden saf aklın ideasına başvurduğunu netleştirerek başlamak gerekir. Kant, Açılış Tezi'nden (1770) itibaren uzayın nesnel ve gerçek bir şey olmadığı, öznel ve ideal olduğu ve §15, D'de "dışarıdan algılanan her şeyi koordine etmek için bir şema olarak sabit bir yasaya uygun olarak zihnin doğasından çıktığını" savunur (Friedman 2013: 10). Saf aklın idealarının ne olduğunu hatırlatacak olursak A3320-B376'da geçtiği haliyle, bir ideanın akıl yetisine ait bir kavram olarak "tek kökeni anlama yetisinde olan (saf bir duyarlılık imgesinde değil) ve deneyim olasılığının ötesine geçen saf bir kavram" olduğunu görürüz (Sutherland 2021a: 80). Bu sayede saf aklın ideası, hiçbir nesne verilmediği durumlarda işlevsel bir rol oynar. Fakat bu rol, *Birinci Kritik*'in başlarında bilgi

üretme konusunda devre dışı bırakılan Tanrı, ruh, kozmos/evren olarak aklın kurucu idealarıyla aynı konumda tutulmaz. Sonsuz küçük, “sonlu ama giderek azalan mesafeler dizisinin nihai bir orana ya da sınıra yaklaşırken sonsuz küçük bir mesafe ideasının ‘altında’ düşünülür” ve Sutherland için burada saf aklın idealarının düzenleyici kullanımı söz konusudur (Sutherland 2021a: 80). Burada, Kant'ı gerçek ve fiili bir sonsuzluk savunusundan kurtaran hamlesi; uzaydaki maddenin sonu belirsiz olana doğru bölünmesini mümkün kılanın saf aklın ideası (evren) olduğunu ve bunun ancak potansiyel bir sonsuz olduğunu söylemesidir. Ne var ki, Kant'ın bu rolü verdiği saf aklın ideasının ne derecede düzenleyici olduğu ve böyle bir uzay için bu rolün yeterli olup olmadığı, Kant ve yorumcuları tarafından yeterince tartışılmamıştır. Üstelik sonsuz küçük büyüklüğün dinamik alanında kullanılmasıyla öyle gözükmesini sağlayan saf aklın ideası sayesinde uzayın, dolaylı olarak doğa bilimlerine dair bir evrensellik iddasında bulunduğu görülür. Nitekim matematik kategoriler, “görü nesnelereyle (hem saf hem de ampirik) ilgili” iken dinamik kategoriler “bu nesnelere varoluşuna (ya birbirleriyle ya da anlama yetisiyle ilişkili olarak) yöneliktir” (Kant 1998: B110). Bu durumda, belirttiğimiz zorluğun çözümü doğa bilimlerine ve uygulandığı nesnelere varoluşuna yönelik olacaktır.

Kant, *Birinci Kritik*'te, Saf Aklın Evrenbilimsel İdealar Açısından Düzenleyici İlkesi bölümünde özellikle evren ideasının düzenleyici rolünden bahsederken tartışmamızla alakalı olarak ampirik gerileme sorununa çözüm bulmaya çalışır.⁴ Aklın ilkesi burada, hiçbir zaman bir saltık-koşulsuzda takılıp kalmasına izin vermeden verili fenomenlerin koşullarının dizisinde bir gerilemeyi gerektirir (Kant 1998: A509-B537). Nesnenin ne olduğunu söylemese de evren “ideası, serideki gerileyen senteze yalnızca bir kural (Alm. *eine Regel*) koyacaktır; bu kurala göre, koşullu olandan, birbiri ardına gelen tüm koşullar aracılığıyla, koşulsuz olana doğru ilerleyecektir, her ne kadar bu sonuncusuna asla ulaşamayacak olsa da” (Kant

⁴ Aklın idealarının detaylı açıklaması ve değerlendirmesi için bk. Azizoğlu, N. (2023). Kant'ta İdeaların Konumlandırılması ve Yol Açtığı Bazı Sorunlar [Yayımlanmamış Doktora Tezi]. Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

1998: A510-B538). Bu açıklama sonsuz küçük tanımındaki, sifıra ulaşmayan ama yine de sifıra yaklaşan ifadesine ve limit kavramına oldukça benzer. Açıklamanın böyle olmasının nedeni de aynıdır; deneyimde rastlanmaması. İlginç bir şekilde Kant burada, “mümkün deneyim alanının ötesine geçen ve bunu çevreleyen ve sınırlayan şey hakkında hüküm verecek olanın” aklın ideası olduğunu savunur (Kant 1998: A230-B282).⁵ Dolayısıyla Kant için sonsuz küçük büyüklüğün olanaklılığı için koşulsuz varılmasa da koşulsuz olana doğru yol alınmalıdır. Peki bunu nasıl yaparız?

Kant *Birinci Kritik*'te, “bir sistemdeki parçaların ayrık (İng. *Disjunctive*) sentezi için bir koşulsuz aramamız” gerektiğini savunur (Kant 1998: B323). Ayrık sentez, sonsuz küçük büyüklük için “bir kavramın bölünmesini tamamlaması için başka hiçbir şeye ihtiyaç duyulmayacak şekilde bir bölünmenin üyelerinin toplamına” gitmeyi sağlar (Kant 1998: B380). Bağıntı kategorisini incelediğimizde, ilinek-töz ve yeter-sebepten sonra gelen topluluk (Alm. *Gemeinschaft*) kategorisinde ayrık çıkarımın işlevini görürüz:

Tüm görünüşlerin birbirine bağlanacağı dünya-bütünün birliği, açıkça, zımnem varsayılan, eşzamanlı olan tüm tözlerin birlikteliği ilkesinden çıkarılan salt bir sonuçtur: çünkü yalıtılmış olsalardı, parçalar olarak bir bütün oluşturmazlardı ve bağlantıları (manifoldun etkileşimi) eşzamanlılık nedeniyle zaten zorunlu olmasaydı, o zaman yalnızca ideal bir ilişki olarak ikincisinden gerçek bir ilişki olarak birincisine çıkarsama yapamazdı (Kant 1998: A218-B265).

⁵ Burada sınır çizme açısından Kant'ın sınır (Alm. *Grenze*) ile kısıtlama (Alm. *Schranke*) ayrımını netleştirmek gereklidir. Özgüç Güven'in aktardığı şekilde 1790-1791 yılları arasında tarihlendirilen ontoloji ders notlarında Kant, “Sınır kavramı yalnızca fenomenlere, fakat kısıtlama ise numenlerle ilişkili” olduğunu savunur (Güven 2019: 383). Bu haliyle “Katı uzay sınır olarak yüzeyi, düzlemsel uzay sınır olarak çizgiyi, çizgi ise noktayı barındırır... Kısıtlama ise değilmedir böylelikle bir şey en büyük şey olamaz” (Güven 2019: 383). Dolayısıyla “belli bir büyüklüğü bir sona ulaşmadan bölebilmek kısıtlamanın konusu” olarak karşımıza çıkar (Güven 2019: 384). Tam da ihtiyacımız olan “belli bir sürekli parçacığın son büyüklük olmadığını belirleyen kısıtlama düşüncesidir” ve Kant için B183–A143'e göre “duyum zamanda bir varolana karşılık gelir, değilme ise zamanda bir varolmayana karşılık gelir” (Güven 2019: 387). Burada nitelik kategorisinin üçüncüsü olarak kısıtlamanın devreye girdiğini ve “bir büyüklüğün dereceli olarak ele alınabilmesini sağladığını” görürüz (Güven 2019: 388). Ne var ki, Güven buradaki açıklamalar neticesinde kısıtlama yoluyla, sonsuz küçük bölünmeyi açıkladığımız gibi günümüz matematiğindeki sonlu ötesi büyüklüğü de 1 açıklayabileceğimizi savunsa da bunu gerçekleştirmek için aklın ideasına başvurmak gerektiği üzerinde durmaz. Ancak anlama yetisinin saf kavramı olarak kısıtlama kategorisi, sınırın ötesini aşmaya yönelme özelliğine sahip olmasaydı, sonsuz küçük açıklanamazdı.

Bu paragrafı şu şekilde okuyabiliriz; Kant, eşzamanlı olan tüm tözlerin birlikteliği ilkesini ideal bir ilişki olarak görmüş ve gerçek ilişkiyi de dünyanın-bütünün birliği şeklinde ifade etmiştir. Ayhan Çitil, burada ideal olarak düşünülen tüm parçaların toplamıyla Kant'ın Tanrı'yı kastettiğini savunur (Çitil 2021: 266). Bu anlamda, Çitil'in ifadesiyle tümün kendisi olarak Transandantal İdeal (Tanrı), "Kendisi belirlenmemiş olarak vardır; ama herhangi bir belirlemeye, bir nesne olarak belirlenmeye açıktır. A ve A olmayanı içinde bulunduran bütündür" (Çitil 2021: 298). Çitil'e göre, "hipotetik çıkarımları olanaklı kılan ve bu tür dizilerin hepsinde içerilen" ise evren ideasıdır (Çitil 2021: 266). Kant tam olarak bu şekilde ifade etmemiş olsa da, kendisinde buna benzer bir ifade bulunabilir: "...tüm fenomenlerin toplamı (evren) evrebilim ve tüm düşünülebilen her şeyin olanağının en yüksek koşulunu kapsayan şey (tüm varlıkların varlığı) Tanrıbilimin nesnesidir" (Kant 1998: B392-A335). Akıl burada; fenomenlerin toplamı için Evren, tüm tözlerin birlikte bütün içinde bulunmaları için Tanrı olarak Transandantal anlamda bir ideal oluşturur ve ona (koşulsuz olana) ulaşmaya çalışır. İlginç olan şudur ki; Tanrı kanıtlaması gibi klasik metafizik konularda akıl bunu yapmamalı iken; uzay söz konusu olduğunda da aklın bu iki idea sayesinde koşulsuza doğru hareketi gereklidir.

Bütünlüğü sağlaması açısından transandantal ideal olarak Tanrı ideası, uzayın sonsuz küçük olduğu ideasını parçaların ayrı olsalar da aynı bütüne ait olarak durmalarını sağlar. Friedman'ın dikkat çektiği nokta da burasıdır: "Maddenin hareketi yalnızca üç ilişkisel kategori (töz, nedensellik, topluluk) ve bunlara karşılık gelen ilkeler (deneyimin analogileri) sayesinde gerçek bir deneyim nesnesi haline gelebilir" (Friedman 2011: 20). Burada Kant'ın varoluşsal bir savunuda bulunmadığını iddia etsek bile, başka bir sorunla karşılaşırız. Kant, uzayın sonu belirsiz olana doğru bölünen maddelerden oluştuğunu söylerken ve bunun gerçekte olmadığını ifade ederken, bir yandan da deneyimin koşullarını oluşturduğunu savunur. Bu durumda, sonsuz küçüğü kısıtlama yoluyla ele aldığımızda, gerçekte olmadığı iddia edilen sınırın genişletilmesi, evren ideasının sadece düzenleyici

olduğundan şüphe ettirecektir. Nitekim bu şüpheden ötürü Parsons, algı dizilerinin potansiyel sonsuzluğunu varsaymayı reddeder ve sonsuz küçüğün açıklandığı bir sonsuz kavramına sahip olmadığımızı savunur (Parsons 1964: 196). Bu savunu, onu “aritmetik için ihtiyacımız olan karşılıklar sonludur” kabulüne götürür (Parsons 1979-80: 164). Halbuki, sonsuz küçük için sonlu adımda kalmak istediğimizde işlem yapabilmemiz mümkün değildir. İdealizmi ve sonsuz kavramını reddeden Parsons'ın aksine Kant gibi gerçek olanın ancak ideal olan aracılığıyla anlaşılabilirliğini savunduğumuzda, bizce varoluşsal bir varsayımda bulunmuş oluruz. Burada mesele, Marburg neo-Kantçılarından Cassirer gibi “idealleştirici rolün ontolojik değil epistemolojik bir işlevsel rolü” olduğunu savunup savunmamak biçimini alır (Mormann & Mikhail 2013: 245). Cassirer, “doğa bilimlerinin tüm özel kavramsal oluşumlarının altında yatan temel için ‘sonsuz küçük’ün kavramsal metodolojisine gitmek” gerektiğini savunurken şu sonuca ulaşmış olur: “Sonsuz küçük kavramı, duyularla kavranabilen bir ‘Varlığı’ değil, düşüncenin kendine özgü bir temel yönünü ifade eder: Ama bu temel yön, şimdi bilimsel nesnenin kendisinin zorunlu önvarsayımı olarak ortaya çıkmaktadır” (Mormann & Mikhail 2013: 275). Cassirer'in vardığı bu sonuca rağmen, sorun nihai olarak bizim için çözülmüş sayılmaz.

Kant da Cassirer'in vardığı sonuç gibi bir varsayımsal seviyede kalmış olsa da sorunun tam olarak çözümediğini fark etmiş ve tam da bu nedenle ömrünün yetmediği, *Transition From The Metaphysical Foundations of Natural Science to Physics* projesine başlamıştır. *Opus Postumum* olarak bir araya getirilen bu projeye dair yazılar, Kant tarafından bu sorun bağlamında görülen ‘gedik’ (İng. *Gap*) nedeniyle kaleme alınmıştır. Söz konusu gedik, Friedman'ın ifadesiyle 1790'dan beri (*Yargının Eleştirisi*) mevcuttur (Friedman 1991: 94). Gediğin oluşma nedeni, Friedman'ın “Regulative and Constitutive” makalesinin üçüncü kısmında detaylıca açıkladığı üzere, Kant'ın eleştiri döneminde daha katı olan düzenleyici-kurucu işlevler arasındaki ayrımdır. *Birinci Kritik* ve *Metafizik Temeller*'de geçen anlama yetisinin kurucu işlevi, yukarıdan aşağı doğru ilerler: “Anlama yetisinin saf

kavramları ve ilkeleri, ampirik sınıflandırmanın en yüksek cinsini ve ampirik doğa biliminin en üst düzey yasasını ortaya çıkaracak şekilde uygulanır ve daha da belirli hale gelir” (Friedman 1991: 94). Buna karşılık, aklın ve reflektif yargının düzenleyici işlevi, aşağıdan yukarı doğru ilerler: “En alt düzeydeki ampirik kavramlar ve yasalar, tüm ampirik kavramların ve yasaların hiyerarşik bir sistem içinde düzenlendiği ideal bir tam doğa bilimine asimptotik (yaklaşan ama kavuşamayan) olarak yaklaşmak üzere, daha üst düzeydeki ampirik kavramlar ve yasalar altında aşamalı olarak birleştirilir ve belirli hale getirilir” (Friedman 1991: 94). Bu iki taraflı ilerleyişte, aşağıdan yukarı doğru gittiğimizde, sistemin en üst seviyesi *Metafizik Temeller* tarafından zaten oluşturulduğu için, bu oluşturulan sisteme gerçekten ulaşıp ulaşılamayacağı şüpheli kalır. Tam bir ulaşmanın ya da yakınsayan bir ulaşmanın gerçekleşip gerçekleşmeyeceği bir gediğin oluşmasına neden olur. Bu gediği fark eden Kant, geçiş projesi ile adeta bu gediğin üzerinde bir köprü kurarak geçişi sağlamak ister. Dolayısıyla Kant, bu geçiş ile “saf doğa biliminden ampirik bilime doğru bir geçiş” sağlamaya çalışır. Bunu sağlamak amacıyla, Friedman’ın savunusuna göre, düzenleyici-kurucu işlevler arasındaki ayrımı bulanıklaştırmak zorunda kalır. Zaten halihazırda geçiş projesinden önce bile düzenleyici-kurucu işlev ayrımları, sanıldığı kadar keskin değildir. Çünkü böyle olmaması durumunda birtakım sorunlarla karşılaşırız. Friedman’ın “Regulative and Constitutive” makalesinden yola çıkarak hazırladığımız aşağıdaki tabloda da görüldüğü üzere, anlama yetisinin saf kavramları sadece kurucu değilken reflektif yargı da sadece düzenleyici değildir. Friedman, bu ayrımın keskin olmadığına dair üç şüpheli ifade eden üç tespitte bulunur. İlk şüphesi, anlama yetisinin saf kavramlarına ait olmasına rağmen Kant’ın A180-B222’de “matematiksel kavram ve ilkelerin (nicelik ve nitelik) kurucu; dinamik kavram ve ilkeleri ise (töz, nedensellik ve topluluğu yöneten deneyim analogileri; olasılık, gerçeklik ve zorunluluğu yöneten ampirik düşünce postülatları) düzenleyici olarak nitelendirmesidir” (Friedman 1991: 75). Oysa anlama yetisinin saf kavramlarına göre, her ikisinin de kurucu olması beklenirdi. Friedman, bu şüpheliyi, Kant’a referansla dinamik kavram ve ilkeleri salt bir şekilde

düzenleyici olmadığı fikri ile gidermeye çalışır. Kurucu olmak, “onsuz hiçbir deneyimin gerçekleşemeyeceği kavramları a priori olarak mümkün kılmak” anlamına gelir ve buradaki kavramlar ‘ampirik kavramları’ ifade eder (Friedman 1991: 79). Bu nedenle, “dinamik kavram ve ilkeler, bir şekilde ampirik kavramları ‘a priori olarak mümkün’ kılarak tam da deneyim açısından kurucu olmaktadır” (Friedman 1991: 79). Sadece, görü açısından düzenleyici işlev görürler. İkinci şüphe, anlama yetisinin kurucu yönünün sağlamlığı hakkındadır. Bu kurucu rol; mutlak değil, belirsizdir. Çünkü “kategoriler saf doğa biliminin yalnızca genel biçimini tanımlar, ancak gerçek ampirik gerçekleşmesini ya da örneklenmesini tamamen hesap dışı bırakır” (Friedman 1991: 76). Üstelik “gerekli ampirik kavramların ve yasaların gerçekten bulunacağına dair hiçbir garanti yoktur; yalnızca arayışa sonsuza dek devam etmemizi gerektiren salt düzenleyici bir talep vardır” (Friedman 1991: 76). Bu talebi ise ancak reflektif yargının düzenleyici işlevi gerçekleştirebilir. Bu nedenle kategoriler düzenleyici bir talebe ihtiyaç duyar. Dolayısıyla söz konusu ihtiyaç neticesinde, “tüm ampirik kavram ve yasalar, anlama yetisinin transandantal ilkeleri altında kurucu bir güç kazanması gerektiği için, akıl ve reflektif yargı ampirik yasaların sistematikliğini takip eder” (Friedman 1991: 90). Üçüncüsü ve *Opus Postumum* ile çözülmeye çalışılan şüphe ise bahsettiğimiz gediği oluşturan nedenden kaynaklanır. Bu şüphenin giderilmesi için Friedman, geçiş projesinin, hem kurucu hem de düzenleyici işlevlerinin birlikte rol alması gerektiğini savunur. Çünkü Kant da geçiş için her ikisinde de ortak olan bir şeyin olması gerektiğini savunur: “Metafizikten fiziğe, uzaydaki hareketli olanın a priori kavramından (yani genel olarak bir madde kavramından) hareketli kuvvetler sistemine geçiş, ancak her ikisinde de ortak olan şey aracılığıyla [ilerleyebilir]...(21,478.11-19)” (Friedman 1991: 95). Aksi takdirde, geçiş, Kant’ın da ifadesiyle, yalnızca genel olarak maddenin a priori kavramlarından oluşursa tamamen metafizik olurken, yalnızca ampirik temsillerden de oluşursa da tamamen fizik olur (Friedman 1991: 95). Kavramsal alanda kalırsak belki de Cassirer gibi sadece metafizik alanında kalırken, ampirik temsil alanında kalırsak da Parsons gibi fizik alanında kalmış oluruz. Dolayısıyla

geçiş için kurucu-düzenleyici işlevleri birlikte göreve çağırmanız gerekir. Peki, geçiş projesi düzenleyici olan hangi işlevi kurucu olarak sisteme dahil eder ve bu kurucu işlev neyi kurar?

	Kurucu	Düzenleyici
Anlama Yetisinin Saf Kavramları	- Deneyim imkanının kurucusudur. - Yukarıdan aşağıya doğru ilerleyerek daha da belirli hale gelir.	Gerekli ampirik kavramların ve yasaların bulunacağına dair arayışın sonsuza dek devam etmemizi gerektiren salt düzenleyici bir talebi vardır.
Matematiksel Kavram ve İlkeler	Görüye göre kurucudur.	
Dinamik Kavram ve İlkeler	Ampirik kavramları 'a priori olarak mümkün' kılarak tam da deneyim açısından kurucudur.	Görüye göre düzenleyicidir.
Akıl Yetisi		Deneyimde verilebilecek nesnelere ilişkin ampirik araştırmaya rehberlik eder.
Belirleyici (İng. <i>Determinative</i>) Yargı	- Anlama yetisinin kurucu işlevini gerçekleştirir. - Bazı ampirik kavramların (madde) içeriğinin ifade edilmesinde kurucudur.	
Yansıtıcı (İng. <i>Reflective</i>) Yargı	Anlama yetisinin kurucu prosedüründeki bir kusuru telafi etmeyi amaçlar.	- Aklın düzenleyici işlevini gerçekleştirir. (Ampirik kavramlar) - Aşağıdan (en alt düzeydeki ampirik kavramlar ve yasalardan) yukarıya (daha üst düzeydeki ampirik kavramlar ve yasalara) doğru

		ilerler.
Geçiş (İng. <i>Transition</i>)	Hem <i>Metafizik Temeller</i> 'in a priori kurucu alanı hem de 'bir sistem olarak fiziğin' düzenleyici, uygun şekilde ampirik alanı için ortak bir şey aranmalıdır.	

Kant, uzayı dolduran sonsuz küçük (sürekli bölünebilen) maddenin bütünü için temsil edilmesi için aklın ideasına ihtiyaç duyulduğuna yer vermiştir. Ancak Kant burada bile düzenleyici bir rolden bahsetmiştir. Peki, gerçekten de öyle midir? Friedman'ın bu makalesiyle *Kant ve Kesin Bilimler* kitabını birlikte ele alırsak, Kant'ın *Opus Postumum*'daki Esir-Dedikasyonu'na atıfla, aklın ideasının kurucu bir rolüne ihtiyaç duyulduğunu savunabiliriz. Doğa bilimi için zorunlu bir varsayımı veren saf aklın ideasının kurucu rolü Friedman tarafından şu şekilde savunulur:

“Esir-Dedikasyonu'nda Kant'ın transandantal ideale mümkün en yakın yalnızca bir (ve tek bir) kurucu temsil olduğuna inanmaya başladığını düşünüyorum: yani tüm evrene dağılmış ve sürekli, uzayı dolduran 'Maddenin Tümünün' temsili” (Friedman 2011: 399).

İddiamızı temellendirmek için bu alıntıdaki kavramları iyi analiz etmek gerekir. Öncelikle Kant'ın Esir-Dedikasyonu'u bölümüne neden ihtiyaç duyduğu tespit edilmelidir. “Esir-dedüksiyonunun amacı, her yere dağılmış bir esir ya da kalörinin var olduğunu göstermektir, çünkü ancak bu şekilde deneyimin kolektif birliğinin olasılığı güvence altına alınır” (Friedman 1998: 303). Esirin bu her yere dağılmış halini tasarlama görevi de tahmin edeceğimiz üzere saf akla verilmiştir: “Kalori aktüeldir; çünkü onun kavramı (ona atfettiğimiz niteliklerle birlikte) deneyimin bütünlüğünü mümkün kılar - fenomenlerini açıklamak için algılanan nesnelere ilişkin bir hipotez olarak değil, deneyimin kendisinin imkânını temellendirmek için akıl yoluyla doğrudan verilir (554.12-17)” (Friedman 1998: 303). Friedman'ın ortaya koyduğu üzere, transandantal ideal ile esir-dedüksiyonunun niteliklerinin tam örtüşmesi sayesinde aklın bu rolü, “esir-dedüksiyonunun nesnel varlığını kurar” (Friedman 1998: 303). Bu tam örtüşme, maddenin tümünün varlığının temsil edilmesinin saf aklın ideası yoluyla gerçekleşmesi anlamına gelir. Aklın ideasının

yani transandantal idealin bu rolünün sadece düzenleyici olması, geçiş projesinin gerçekleşmesine izin vermez. Bu nedenle Friedman, alıntıda yer verdiğimiz 'transandantal ideale mümkün en yakın kurucu temsile' Kant'ın izin verdiğini savunur. Bildiğimiz üzere Kant, *Birinci Kritik*'te, Evrenbilimsel Diyalektiğin Çözümüne Anahtar Olarak Transandantal İdealizm başlığında, "uzayda ya da zamanda görülen her şeyin ... temsil edildikleri şekliyle, genişletilmiş varlıklar ya da değişimler dizisi olarak, düşüncelerimizin dışında kendinde temellenen bir varlığa sahip olmayan salt temsiller" olarak transandantal idealizmi oluşturduğunu ifade eder (Kant 1998: A491-B519). Dolayısıyla burada geçen transandantal ideal, "aklın anlama yetisinin ampirik kullanımına rehberlik ettiği salt bir idea ya da kavramdır" (Friedman 1998: 302). Bu anlamda transandantal idealin nesnel bir varlığı olmasa da, Kant'ın da ifadesiyle, "gerçekliğin Tümü (Lat. *omnitudo realitatis*) tamamen belirlenmiştir ... insan aklının yetkin olduğu (bu) tek (Alm. *Einzig*) doğru idealdir; çünkü yalnızca bu tek durumda, bir şeyin kendi içinde evrensel bir kavramı, kendi aracılığıyla tamamen belirlenir ve bir bireyin temsili olarak idrak edilir" (Kant 1998: A576-B604). Kalorik kavramının zorunluluğu, ancak bu kurucu rolle birlikte sağlanmaktadır. Kant'ın da *Opus Postumum*'daki ifadesine göre; "Tüm evrene dağılmış bu tarz bir maddeyi postüle etmenin tözsel olarak uzay olduğu düşünülen kalorik kavramında temellendirilmesi sadece doğru değil; fakat aynı zamanda zorunluluktur" (Kant 1993: 21, 221.2-18). Üstelik burada geçen "uzay, evrensel bir kavramı değil, saf görüyü" ifade eder (Kant 1998: A24-25-B39). Bu durumda transandantal idealin düzenleyici rolünden çıkmış ve kurucu rolünün gerekli olduğunu görmüş oluyoruz.

Sonuç

Kant, sonu belirsiz olana doğru bölünebilir madde konusunda, açık bir şekilde saf aklın hangi ideasının rol üstlendiğini belirtmese de, *Birinci Kritik*'te saf aklın evrenbilimsel idealarının düzenleyici rol üstlendiğini görürüz (Kant 1998: A510-B538). Ne var ki; sürekli bölünen maddenin bölünebilirliği, gösterdiğimiz

üzere deneyim yoluyla çözümlenemez. Sürekli bölünme, duyarlılık ya da anlama yetisi tarafından değil; ancak akıl tarafından çözüme kavuşturulabilir (Kant 1998: B555). Fakat aklın ideasının düzenleyici rolüyle bu sorunu çözemediği, *Opus Postumum*'da sorunun tekrar gündeme gelmesiyle görülmüştür. Fenomenlerin toplamı olan evren ideasının sonu belirsiz olana doğru gerileme söz konusu olduğunda, yalnızca bir kural sunduğu savunulsa da uzayın bütünü'nün temsilinin gerekliliği ve uzayı oluşturan/dolduran unsurun kalorik/esir olması, transandantal idealin düzenleyici rolünü aşar. Üstelik Kant bunu açıksa söylemese de, bütünü'nün temsili için ayrık sentezde bahsettiğimiz, transandantal ideal olarak Tanrı ideasının bu bütünlüğü ideal biçimde sağlamak için gerekli olduğu görülmektedir. Görüldüğü üzere, uzayı dolduran sonu belirsiz olana doğru sürekli bölünen maddenin tümünün temsili, ancak saf aklın ideasının hatta belki de Tanrı ideasının kurucu olduğu bir durumda sağlanabilir. Üstelik bu durum, bizi doğa bilimleri açısından varoluşsal bir sonuca götürür. Çünkü, kalorik, fenomenleri açıklamak için algılanan nesnelere ilişkin bir hipotez olarak değil, deneyimin kendisinin imkânını temellendirmek için akıl yoluyla doğrudan verilen olarak gerçektir. Modern matematikte sonsuz gerilemeden kaçınmak için ispatı yapılmamış önermelerin 'aksiyom' olarak ele alınması buradaki sorun için yeterli bir çözüm değildir (Potter 2004: 7). Çünkü süreklilik, bir hareketin izi olarak potansiyel bir sonsuz küçük-büyük olarak oluş (İng. *Being*) sergileyen varlıktır (Bell 2022). Dolayısıyla bu oluşu, varsayımsal bir düzlemde temellendirmek dediği kapatmakta yeterli olmayacaktır. Böylece transandantal idealin Friedman'ın savunduğu üzere kurucu-düzenleyici işlevlerinin bir arada çalıştığını görebiliriz. Fakat yine de, bu kurucu işlevin nasıl mümkün olduğu araştırılması gereken zor bir soru olarak karşımızda durmaktadır.

Determining and Reconstructing Kant's Conception of Intuition Regarding Infinitely Decreasing Smallness in the Modern Context

Summary

Fazilet Fatıma ALÇIK

PhD candidate

Istanbul 29 May University, Faculty of Literature, Department of Philosophy, Istanbul, TR

ORCID: 0000-0003-1727-4254

faziletalcik@gmail.com

“Algebra, in its full sense, is the art of establishing a rule for generating an unknown quantity through counting (Ger. Zahlen), solely by means of given magnitude ratios, independent of any specific real number” (Friedman 1998: 110).

Introduction

How is it possible to grasp the infinitely small, which the human mind cannot comprehend as a whole unit, within Kant's system? Is there an appropriate intuition for this? With the development of calculus in the 18th century, these two critical questions became issues of great interest to Kant. The development of calculus required using the infinitely small in the mathematization of physics. This requirement led to debates about the understanding of algebra, the structure of space, the conceptualization of infinity in mathematics, and continuity. During his critical period, Kant made mathematics possible through synthetic a priori judgments, enabled by the intuition of time and the construction of numbers in succession, but he could not apply the same terms to calculus. In order to solve this problem, Kant wrote *Grundlegung zur Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* (1786), where he first designed a conception of space in which infinitely small division is possible. However, he argues that we perform the divisibility of infinitely small quantities without attributing 'real' (*Wirkliche*) distance to the parts of continuous matter and that we do this through the idea of reason. Thus, we must address the question, 'How will the space in which matter is infinitely continuously divisible, provided by the idea, become an object of intuition?' Therefore, this paper will investigate how the idea of reason makes this possible within its regulative function and how this space is related to intuition. It will explain how Kant responded to the gap he identified in his *Transition From The Metaphysical Foundations of Natural Science to Physics* project, specifically addressing the question, 'How are the general a priori principles of natural science to be connected with the specific results of empirical physics?' By referring to Michael Friedman, it will be shown that Kant had to blur the distinction between constitutive and regulative functions in this *Transition Project* and will reveal whether there is a single role where reason, as a transcendental ideal, is constitutive in terms of representing the whole of space.

In 17th- and 18th-century mathematics, developments in algebra were not considered valid unless verified by geometric proof, which led to hesitation regarding the inclusion of infinitesimals in analysis. In the context of the physical sciences in the 18th century, Newton's use of 'fluxions' (changing quantities) and Leibniz's use of 'infinitesimals' (unassignable quantities) were influential in the development of calculus (Bell 2022). However, this usage posed a challenge in geometrically representing an inexhaustible and continuously diminishing smallness extending infinitely. This difficulty persisted until the second half of the 19th century, when infinitesimal analysis was approached through the concept of limits (Sutherland 2004: 158). The primary question we focus on here is: how is it possible to conceptualize infinitesimal division, which the human mind cannot grasp as a whole, and is there an appropriate intuition for this? In this paper, we will explore how these two challenges can be addressed within the framework of Kant's philosophy. Since Kant witnessed these discussions in the 18th century, the analysis will consider the question, 'What mathematical paradigms was Kant familiar with?' Indeed, the development of calculus during Kant's time—committed as he was to geometric proof—led to debates about the understanding of algebra, the structure of space, the conceptualization of infinity in mathematics, and continuity. These interrelated concepts, first and foremost, require a conception of space where infinitesimal division is possible. This is because, in the 18th century, there was a divergence between the Leibnizians, who adhered to the concept of infinite space derived from simple substances (monads), and the Newtonians, who maintained an absolute space consistent with the natural sciences (Kant 2004: ix). Kant's explanations regarding the intuition of space and time directly relate to this debate. In these discussions, Kant rejected monads in his later works, aligning more closely with Newton, although he did not accept Newton's concept of absolute space.

Kant rejected absolute space because it was considered a real object of experience in the Newtonian system. However, he argued that to account for the continuously diminishing structure towards the indeterminate, all parts of material substances in space, like the areas they occupy, must be divisible toward the indeterminate. In the *Metaphysical Foundations of Natural Science* (German: *Grundlegung zur Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, 1786), Kant frequently refers to infinitesimals in the Mechanics and Dynamics sections, which sparked debates around his conception of space. This controversy arises from the tension between Kant's explanation of space in the *Critique of Pure Reason* (German: *Kritik der reinen Vernunft*, 1781), where he opposed the notion of actual infinity. In the B edition of the *First Critique*, Kant, like Newton, argued that continuous magnitudes are generated by motion and described instantaneous velocity as "both continuously diminishing and smaller than all other velocities." However, this definition also leads to a problem: the notion that continuously diminishing velocity is smaller than all other velocities is problematic because a smaller one always follows at every given moment. To resolve this issue, in the *Metaphysical Foundations*, Kant employs Newton's method of fluxions, which uses 'dot notation' to represent the continuous rate of change in a fluid (Sutherland 2021a: 160). However, this raises another question: which of Kant's explanations should we accept for cases such as infinitesimals, which cannot be constructed and which are always followed by a smaller one at every point of determination? Including non-

constructible elements like infinitesimals in mathematics conflicts with Kant's principle that mathematical objects must be constructed in succession through the intuition of time and the schema of number, as defined by synthetic a priori judgments in the *First Critique*. This paper will demonstrate that the apparent contradiction between the constructibility of operations like $5+7=12$ and the inclusion of infinitesimals in mathematics runs deeper, as both aspects can be explained according to Kant's own account.

The deeper issue is as follows: The infinitesimal, which we cannot experience in the sensible field but must be used in mathematical calculations for the physical science of the sensible field, is possible for Kant with which intuition? Is it through the intuition of space or the intuition of time? To provide a sound answer to this question, we will first examine it within the context of Kant's period and then within the framework of contemporary mathematical understanding. In this way, we will assess the relevance of Kant's answers for modern-day mathematics.

Kant's Account of Space as a Condition of Necessity in the Infinitesimal Calculus

This paper will examine the relevance of Kant's responses to contemporary discussions within the abovementioned debate. In this regard, the first section will analyze the conditions that necessitate intuition in infinitesimal calculus, particularly from the perspective of spatial representation. To understand Kant's position, it is necessary to consider the period when geometry had not yet become independent from algebra. For this reason, the role of geometric proof in algebra during Kant's time will be addressed, along with its influence from the Greek period. Since the succession provided by temporal intuition cannot account for the continuity of infinitesimal quantities, Kant had to refer to spatial intuition. He clarifies what kind of space is required to enable such intuition in the *Critique of Pure Reason*: "Infinite division only determines appearance as a continuous particle (Lat. *quantum continuum*) and cannot be separated from the completeness of space, for the cause of infinite divisibility lies precisely here" (Kant 1998: A527-B555). In light of this explanation, it will be argued that Kant treats the intuition of space and time for infinitesimals in an interwoven relationship, rather than as a matter of priority. Kant's distinctions between arithmetic, algebra, and geometry will be revealed within the space-time intuition framework. In this regard, Kant's emphasis in the *First Critique* on how we conceive of space and time through representations will be revisited, particularly concerning the difference between magnitude as quantity (Lat. *Quanta*) and magnitude as conceptual size (Lat. *Quantitas*), as well as between 'intensive' and 'extensive' magnitudes. Based on these distinctions, the type of magnitude of algebra and geometry will be clarified. Therefore, when Kant explains the drawing of a line, he clarifies it within the context of infinite regress, not as *infinitum* (extending without end), but as *indefinitum* (extending as far as desired) (Kant 1998: A511-B539). It will be argued that conceptual magnitude, which allows for successive construction, refers to quantitative and intensive magnitudes. For a contemporary interpretation and evaluation of Kant's responses, reference will be made to Hintikka's "Kant's Theory of Mathematics Revisited" and Sutherland's "Kant's Philosophy of Mathematics and the Greek Mathematical Tradition."

The Necessity of External Intuition for the Expression of Continuity in Infinitesimal and the Debate on the Priority of Arithmetic

We previously mentioned that for Kant, we cannot establish a priority relationship between the intuition of space and time in determining infinitesimals. In this section, we will discuss whether a priority relationship can be established between arithmetic and geometry when we accept that arithmetic is constructed through the intuition of time. Our reference here is Kant's defense in the *Axioms of Intuition*: In operations involving natural numbers, such as $7+5=12$, the proposition is synthetic but not universal as in geometry, and therefore, they are not called axioms but rather 'numerical formulas' (Kant 1998: B205). Thus, constructing natural numbers is a necessary foundation, but they do not provide a sufficient condition.

After clarifying the relationship between arithmetic and geometry, the focus will shift to investigating that on which Kant grounds the possibility of space filled with infinitesimal matter. Kant is aware that a space itself, filled with infinitesimal matter, is not representable or constructible (Friedman 2013: 229). For this reason, space "is nothing at all different from contact" and "it is an idea of space that serves to intuitional the expansion of matter as a continuous magnitude, even though in reality it can never be conceived as such." (Kant 2004: 522). To clarify these explanations concerning the infinitesimal, reference will be made to Kant's correspondence with August Rehberg regarding the intuition of irrational numbers, specifically his explanation of the continuously diminishing fractional value of $\sqrt{2}$. As Friedman reports, in draft 14,57.6-7 of his letter, Kant asserts that "infinite series like the approximation to $\sqrt{2}$ are not truly numbers but only a determination of magnitude through a rule of counting (Ger. *Zahlen*)" (Friedman 1998: 111). Moreover, since the understanding cannot anticipate that such a quantity "can be given as a whole in a finite step," its possibility is provided by the idea of pure reason (Friedman 1998: 112). In this context, Kant states in the *Metaphysical Foundations* that the divisibility of infinitesimal magnitudes is performed without attributing 'real' (Ger. *Wirkliche*) distance to the parts of continuous matter (Kant 2004: 4:505). This explanation reflects Kant's well-known approach to situations where we cannot experience the totality of something in the sensible realm. In this move, Kant appeals to the ideas of reason. In this sense, he introduces the regulatory principle of reason, though he does not provide a detailed and comprehensive explanation of what type of idea operates and how it functions (Kant 1998: A509-B537). However, the fact that calculus, built on algebra within the domain of conceptual magnitude, can only be exhibited as a quantitative magnitude in the domain of geometric intuition and that its possibility is ensured by the idea of pure reason leaves a significant gap in Kant's system. In this sense, the type and function of the idea of reason must be further elaborated.

An Analysis of the Idea of Reason That Makes the Divisibility of Infinitesimal Matter Possible Without Experience

In the third chapter, we will discuss which idea of reason explains the non-constructible infinitesimal space, whether it relates to the three subcategories of the category of relation, and whether this constitutes a point of escape or a grounding within the Kantian system. Since his *Inaugural Dissertation* (1770), Kant argued that space is not an objective and real entity but is instead subjective and ideal, and in §15, D, he claims

that it “arises from the nature of the mind, according to a fixed law, as a schema to coordinate everything perceived externally” (Friedman 2013: 10). The idea of pure reason plays a functional role when no object is given. However, in the *First Critique*, particularly in the section on the ‘Regulative Principle of Pure Reason concerning Cosmological Ideas,’ the regulative role of the idea of the kosmos comes into play when space is concerned. Although the nature of the object is not specified, the idea of the kosmos “merely prescribes a rule (Ger. *eine Regel*) for the regressive synthesis in the series; according to this rule, we progress from the conditioned to the unconditioned through all successive conditions, even though the latter can never be reached” (Kant 1998: A510-B538). This explanation closely resembles the concept of a limit, where the value approaches zero but never quite reaches it, as is the case with the definition of infinitesimals.

Interestingly, Kant asserts here that it is the idea of reason that “judges what lies beyond the field of possible experience, and what surrounds and limits it” (Kant 1998: A230-B282). “...the totality of all phenomena (the kosmos) is the object of cosmology, and that which contains the highest condition of the possibility of everything thinkable (the existence of all beings) is the object of theology” (Kant 1998: B392-A335). Here, reason creates an ideal of the kosmos for the totality of phenomena and of God for the totality of all substances existing within the whole and strives toward the unconditioned. What is remarkable is that while reason should not operate in this way with classical metaphysical topics like the proof of God, it is necessary for reason to progress toward the unconditioned when it comes to space through these two ideas. This is precisely the point highlighted by Friedman: ‘The motion of matter can become a real object of experience only through the three relational categories (substance, causality, community) and the corresponding principles (analogies of experience)’ (Friedman 2011: 20).

Here, the adequacy of the regulative role of reason will be discussed, and, with reference to Friedman’s *Kant and the Exact Sciences*, the argument will be made that its sole constitutive role should be defended. The second argument for the constitutive role will be drawn from Friedman’s article “Regulative and Constitutive,” where he argues that the constitutive and regulative roles must work together. This is because to answer the question, “How are the general a priori principles of natural science to be connected to the specific results of empirical physics?” the position of the ideas must be clarified. The answer to this question will be sought based on Kant’s explanation in his final work, *Opus Postumum*. Furthermore, it will be debated whether this answer also addresses the question, ‘How does space, in which matter is infinitely continuously divisible according to the idea, become an object of intuition?’ In our view, the issue of how empirical physics emerges from these a priori principles is a profoundly existential question, which leads us to approach the problem of the idea from an existential perspective.

Conclusion

Although Kant does not explicitly specify which idea of pure reason plays a role in the divisibility of matter towards the indeterminate, we observe in the *Critique of Pure Reason* that the cosmological ideas of pure reason play a regulatory role (Kant 1998: A510-B538). However, as we have demonstrated, the divisibility of matter through

continuous division cannot be resolved through experience. Continuous division can be addressed neither by sensibility nor by understanding but only by reason (Kant 1998: B555). Nevertheless, it has been shown in *Opus Postumum* that the regulatory role of the idea of reason fails to solve this problem as the issue resurfaces. While it is argued that the idea of the universe, as the totality of phenomena, offers only a rule when regressing towards the indeterminate, the necessity of representing the whole of space and the need for the caloric/ether to constitute or fill space goes beyond the regulatory role of the transcendental ideal. Moreover, although Kant does not explicitly state this, it appears that the idea of God as a transcendental ideal is necessary to ensure this totality, particularly in the discrete synthesis we have mentioned for the representation of the whole. As such, the representation of the entirety of matter, which continuously divides towards the indeterminate and fills space, can only be secured if the idea of pure reason, and perhaps even the idea of God as a transcendental ideal, is constitutive. Furthermore, this leads us to an existential conclusion regarding the natural sciences: caloric is not merely a hypothesis related to perceived objects used to explain phenomena but rather a reality given directly through reason to ground the very possibility of experience. The approach of treating unproven propositions as 'axioms' in modern mathematics to avoid infinite regress does not provide a sufficient solution for this problem (Potter 2004: 7). This is because continuity, as the trace of a motion, manifests as Being exhibits a potential infinitesimal-large existence (Bell 2022). Thus, grounding this Being on a hypothetical level will not be sufficient to close the gap. Therefore, as Friedman argues, we can see that the constitutive and regulatory functions of the transcendental ideal work together. However, the difficult question that remains is how this constitutive function is made possible, which still requires further investigation.

KAYNAKÇA | REFERENCES

Atten, M. (2012) Kant And Real Numbers. *Epistemology versus Ontology: Essays on the Philosophy and Foundations of Mathematics in Honour of Per Martin-Löf*. Springer. 3-23.

Azizoğlu, N. (2023). Kant'ta İdeaların Konumlandırılması ve Yol Açtığı Bazı Sorunlar [Yayımlanmamış Doktora Tezi]. Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

Bell, J. (2022). Continuity and Infinitesimals. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Mar 16. Erişim Tarihi: 23.10.2023 (<https://plato.stanford.edu/entries/continuity/#ContInfiSeveEighCent>).

Britain, G. (1992). Algebra and Intuition. *Kant's Philosophy of Mathematics: Modern Essays* (ed. Carl J. Posy, ss. 315-341). Kluwer Academic Publishers.

Buroker, J. V. (2006). *Kant's Critique of Pure Reason An Introduction*. New York: Cambridge University Press.

Çitil, A. A. (2021). *Kant Okumaları: Birinci Kritik*, İstanbul: Dergah Yayınları.

Guyer, P. (1987). *Kant and The Claims of Knowledge*. New York: Cambridge University Press.

Güven, Ö. (2019). Kant'ın Grenze ve Schranke Ayrımı Yoluyla Felsefenin Yapısı Hakkında Bir Soruşturma. *Felsefe Arkivi*, 379-392.

Friedman, M. (2013). *Kant's Construction of Nature: A Reading of the Metaphysical Foundations of Natural Science*. Cambridge University Press.

Friedman, M. (1998). *Kant and the Exact Sciences*. Harvard University Press.

Friedman, M. (2011). *Kant ve Kesin Bilimler*. Çev. Sibel Şan Öget. Alfa Bilim.

Friedman, M. (1991). Regulative And Constitutive. *The Southern Journal of Philosophy* Volume XXX, Supplement, 73-102.

Hintikka, J. (1981). Kant's Theory of Mathematics Revisited. *Philosophical Topics*. University of Arkansas Press, Vol. 12, No. 2, 201-215.

Hintikka, J. (1992). Kant on the Mathematical Method. *Kant's Philosophy of Mathematics: Modern Essays*. (ed. Carl J. Posy). Kluwer Academic Publishers, 21-43.

Kant, I. (2004). *Metaphysical Foundations of Natural Science* (trans. ed. M. Friedman). Cambridge University Press.

Kant, I. (1998). *Critique of Pure Reason* (trans. P. Guyer and A. W. Wood). Cambridge University Press.

Kant, I. (1993). *Opus Postumum* (ed. P. Guyer and A. W. Wood). Cambridge University Press.

Kant, I. (2002). *Prolegomena*. (çev. İ. Kuçuradi ve Y. Örnek). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.

Mormann, T. & Katz, M. (2013). Infinitesimals as an Issue of Neo-Kantian Philosophy of Science. *HOPOS: The Journal of the International Society for the History of Philosophy of Science*. Vol. 3, No. 2 (Fall), 236-280.

Parsons, C. (1964). Infinity and Kant's Conception of the 'Possibility of Experience. *The Philosophical Review*. Duke University Press, Vol. 73, No. 2 (Apr.), 182-197.

Parsons, C. (1979 - 1980). Mathematical Intuition. *Proceedings of the Aristotelian Society*. Oxford University Press, New Series, Vol. 80, 145-168.

Potter, M. (2004). *Set Theory And Its Philosophy*. New York: Oxford University Press.

Sutherland, D. (2021a). Continuity and Intuition in Eighteenth-Century Analysis and in Kant. *The History of Continua: Philosophical and Mathematical Perspectives* (Ed. S. Shapiro and G. Hellman). Oxford University Press, 158-188.

Sutherland, D. (2021b). *Kant's Mathematical World Mathematics, Cognition, and Experience*. Cambridge University Press.

Sutherland, D. (2004). Kant's Philosophy of Mathematics and the Greek Mathematical Tradition. *The Philosophical Review*. April, Vol. 113, No. 2, 157-201.



Makale Geliş | Received: 01.07.2024
Makale Kabul | Accepted: 09.09.2024
Yayın Tarihi | Publication Date: 31.10.2024
DOI: 10.20981/kaygi.1508662

Fırat MOLLAER

Doç. Dr. | Assoc. Prof. Dr.
Bursa Uludağ Üniversitesi, İİBF, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü, Bursa, TR
Bursa Uludağ University, Faculty of Economics and Administrative Sciences, Department of Political
Science and Public Administration, Bursa, TR
ORCID: 0000-0002-5415-5281
firatmollaer@uludag.edu.tr

Kant Sonrası Siyaset: Schiller'de Estetik-Siyaset, Estetik Devlet ve Cumhuriyet

Öz: Bu makale Kant sonrası siyasi düşüncenin en önemli uğraklarından biri olan Schiller'in düşüncesini estetik-siyaset ilişkisi açısından incelemektedir. Schiller, Kant felsefesine yönelik ilk siyasi yorumlardan birini ortaya koyar. Böylece Kant sonrası siyaseti düşünmenin başat örneklerinden biri haline gelir. Schiller, Kant felsefesiyle giriştiği eleştirel diyalog ile düşüncesini geliştirirken 20. yüzyılda Kant'ın felsefesinin siyasi yorumunu yapan Hannah Arendt gibi siyaset filozoflarını önceler. Söz konusu eleştirel diyalogun en önemli boyutu, estetik ile siyaset arasındaki bağın kurulmasıdır. Schiller'in siyasi düşüncesinde estetiğin siyasi alan için temel özgürlük ölçütlerini belirlemek gibi yapısal bir işlevi bulunmaktadır. Schiller'in siyasi düşüncesi, Kant felsefesinin yanı sıra, Fransız Devrimi ve modernliğin gölgesinde biçimlenmiştir. Schiller kendi kuşağının pek çok idealist ve romantik düşün insanı gibi Fransız Devrimi'nin siyasal modernlik anını önce onaylamış, ardından devrimci şiddetin boyutlarıyla ilişkili olarak bir eleştiri de geliştirmiştir. Schiller, aynı zamanda modernliği bir "büyübozumu" olarak niteleyen ilk düşünürlerden biridir. Daha önemlisi, Schiller, modernliğe yönelik bu tutumunu yeni bir estetik-siyasetin yaratılmasına yönlendirir. Schiller'in siyasal modernliğin mekanik devlet anlayışı ile modern büyübozumuna karşı ortaya koyduğu siyaset "estetik devlet" in inşa edilmesidir. Estetik devlet şu anlamlara gelmektedir: Birey-toplum dengesinin kurulduğu, devletin bireyler üzerinde salt baskı ve güç uygulayan yabancı bir siyasal örgütlenme olmaktan çıktığı yeni bir devlet; mekanikleşip kişi ötesi (gayri şahsi) bir varlığa dönüşmüş modern devletin yerini alan, devletin estetikleşerek bireylerin duyuşal ve estetik ihtiyaçlarına uyarlandığı siyasal biçim; akıl ve duyuşlar arasında bölünüp parçalanmış modernliğin "yara"larını tedavi edecek bir siyasal çözüm.

Anahtar Kelimeler: Kant, Kant Sonrası Siyaset, Schiller, Estetik, Siyaset.

Politics after Kant: Aesthetic-Politics, Aesthetic State and Republic in Schiller

Abstract: This article analyzes the thought of Schiller, one of the most important moments of post-Kantian political thought, in terms of the relationship between aesthetics and politics. Schiller puts forward one of the first political interpretations of Kant's philosophy. Thus, he becomes one of the dominant examples of post-Kantian political thought. While Schiller develops his thought through a critical dialog with Kant's philosophy, he precedes political philosophers such as Hannah Arendt, who in the 20th century made a political interpretation of Kant's philosophy. The most important dimension of this critical dialog is the establishment of the link between aesthetics and politics. In Schiller's political thought, aesthetics has a structural function of determining the basic criteria of freedom for the political sphere. Schiller's political thought was shaped under the shadow of the French Revolution and modernity, as well as Kant's philosophy. Like many idealist and romantic thinkers of his generation, Schiller first approved of the French Revolution's moment of political modernity and then developed a critique of it in relation to the extent of revolutionary violence. Schiller is also one of the first thinkers to characterize modernity as a "disenchantment". Moreover, Schiller directs this attitude towards modernity towards the creation of a new aesthetic politics. Schiller's politics against the mechanistic understanding of the state and the modern disenchantment of political modernity is the construction of an "aesthetic state". The aesthetic state means the following: A new state in which the individual-society balance is established and the state ceases to be a foreign political organization that exerts mere oppression and power over individuals; a political form that replaces the modern state, which has become mechanized and turned into an impersonal entity; a political form in which the state is aestheticized and adapted to the sensory and aesthetic needs of individuals; a political solution that will cure the "wounds" of modernity, which is divided and fragmented between reason and the senses.

Keywords: Kant, Politics After Kant, Schiller, Aesthetics, Politics.

Giriş: Kant Sonrası Siyaset ve Schiller

Immanuel Kant *Saf Aklın Eleştirisi* (1781) yayımlandıktan sonra kendinden sonraki felsefeyi ve düşünme biçimini derinden etkilemiştir. Öyle ki, bu eleştirel çığır sadece akli merkeze koyan idealist filozofları değil modern akıl tasarısını eleştiren romantik filozofları da içine almıştır. Kant'ın nesnel bilgiyi özünde temellendiren ve felsefede Kopernik devrimi olarak tanımlanan eleştirel düşüncesi, bilgi felsefesi ve metafizikten siyaset felsefesine doğru açılır. Dolayısıyla Kant sonrası siyaset de bahsedilen çığırın içinde konumlanır. Kant sonrası siyasetin kaynakları, bir yandan Kant'ın *Kritik* felsefesinin siyasi içeriği veya imaları, diğer yandan Kant'ın özel olarak siyaset felsefesi konusunda kaleme almış olduğu yazılardır.

Özellikle *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, Romantiklerden Hannah Arendt'e Kant felsefesinin en fazla yorumlanmış parçasıdır. *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nin ilk bölümü olan estetik yargı, Romantik düşüncede kendine özgü bağımsız bir bilgi ve değer alanı olarak düşünülmüş, Arendt'de ise, kamusal alanın evrenselleştirilebilirlik ölçütünün temeli ve Kant'ın siyaset felsefesinin özü olarak yorumlanmıştır (Arendt 2019: 122). Kant'ın siyaset felsefesinin temel ilkeleri, Arendt ve John Rawls gibi 20. yüzyıl filozofları aracılığıyla çağdaş politika ve hukuk tartışmalarına etkin bir biçimde dahil edilmiştir. Arendt kendi kamusal alan kuramının köklerini Kant'ın üçüncü *Kritik*'i olan *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nden türetmiştir (Çörekçioğlu 2017: 10). Kant'ın felsefesinin siyasi boyutu, Arendt'e, bir kriz ve yıkım çağı olan 20. yüzyılın totalitarizm, kamusal alanın imhası ve özerkliğin ortadan kalkışı gibi pek çok sorununu gözden geçirme imkânı sağlar. Buna göre, "ötekilerle varılacak potansiyel bir anlaşmaya dayanan" (Kantçı) yargı

yetisi özünde politiktir. Bu varsayımdan hareketle, politika ve özgürlük arasındaki ilişki yargı yetisiyle yeniden inşa edilir. Arendt’in kamusal alanı, özerklik ve yargı gücüyle tanımlanan kişilerin sorunları evrenselleştirilebilir ve başkasına açılabilir bir biçimde ortaya koydukları bir özgürlük dünyasıdır (Arendt 2000). John Rawls ise 1971’de yayımlanan *Bir Adalet Kuramı* kitabıyla Kant’ın felsefesini çağdaş liberalizm tartışmalarının merkezine koymuştur. Rawls’un Kantçı liberalizmi, liberalizmin işlemsel ya da *prosedürel* ilkeler ve -özerklik ve kategorik buyruğun ifadesi olarak düşünülen- bir toplum sözleşmesi üzerinden yeniden tanımlanmasını sağlamış, liberallerle toplulukçular (komüniteryanlar) arasında geçen yüzyılın en önemli siyaset felsefesi tartışmalarından birinin fitilini ateşlemiştir (Rawls 2017). Bu tartışmada, liberaller, özerk birey, evrenselleştirilebilir buyruklar, hukuk devleti ve haklar fikirlerinden; toplulukçular ise “köksüz” bireyin soyut olarak tanımlanmış özerkliğinin yerine “konumlanmış benlik”, bir topluluğun yasaları, siyaseti ve iyi yaşam fikirlerinden hareket ederler (Taylor 2006a: 83).

Kant felsefesi 20. yüzyılın etkili siyaset filozoflarının hareket noktası olmuşsa bile, Kant’ın açtığı eleştirel çığırın siyasi açıdan değerlendirilmesi çok daha önceye gider. Alman şair ve düşünür Friedrich Schiller’in düşüncesi Kant felsefesiyle girilmiş ilk düşünsel ilişkilerden birini temsil eder. Schiller, Kant felsefesi tamamlanırken onunla eleştirel bir diyalog içinde kendi düşüncesini geliştirmiştir.¹

Schiller, Kant’ın siyasal yorumcuları içinde en fazla Arendt’i önceler. Arendt Kantçı ortak duyuyu ya da *sensus communis* kavramını *sensus privatus*’tan farklılaşan bir topluluk duygusu olarak yeniden ele alır. Arendt’e göre, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*’ndeki genişletilmiş zihniyet kavramı, doğru yargının temel koşulu olduğu gibi bir topluluk duygusu ile ilişkilidir. Yargı yetisinin kullanımını sınırlandıran özel durum ve koşullardan soyutlanabildiğimiz ve beğenimizi ya da yargımızı iletilebilir hale getirdiğimiz ölçüde özgürleşiriz (Arendt, 2019: 138-139). Arendt (2000) bu özgürleşmenin bir kamusal alan siyasetiyle mümkün olduğunu ileri sürer.

Schiller’in siyasi düşüncesinin temeli de estetik ile siyaset arasındaki bağın kurulmasıdır. Estetik, siyasi alan için temel özgürlük ölçütleri ortaya koyar. Schiller’in Kant’ın açtığı eleştirel çığırın siyasi bağlamındaki bir başka izleği ise cumhuriyet fikridir. Schiller, buradan hareketle, hem Kant felsefesiyle eleştirel diyalogu sürdüren hem de Kant felsefesinin katı ayrımlarını aşmaya çalışan bir düşünce üslubu içinde kendi estetik devlet fikrini geliştirir. Schiller, bu konudaki temel eserlerinden biri olan *İnsanın Estetik Eğitimi Üzerine Mektuplar*’daki birinci mektupta çıkış noktasını şu şekilde belirler: “(A)şağıdaki iddiaların dayanacağı ilkelerin büyük bölümüyle Kant’a ait olduğunu sizden saklayacak değilim” (Schiller 2020: 21). O halde, estetik devlet ya da geniş anlamda estetik siyaset düşüncesinin Kant sonrası siyasette kendine özgü bir siyasi düşünce biçimine nasıl kavuştuğunu kavramak amacıyla Schiller’in düşüncesini daha yakından inceleyebiliriz.

1. Devrimden Düş Kırıklığına, Politikadan Estetiğe

¹ Lukacs, Goethe ve Schiller’in diyalektik idealizmin gelişiminde gördükleri köprü işlevini ifade etmek için “Kant’ın öznel idealist diyalektiğinden Hegel’in nesnel idealist diyalektiğine doğru gelişimdeki en önemli aşamalardan birini” oluşturduklarını ileri sürer (Lukacs 2011: 83).

Schiller’in düşüncesi Kant sonrası siyaset üzerine düşünmenin ilk örneklerinden biridir. Fakat aynı zamanda *İnsanın Estetik Eğitimi Üzerine Mektuplar* kitabı 18. yüzyıl sonu Alman filozoflar kuşağının önemli bir özelliğini paylaşır. Bu kuşak, Fransız Devrimi’ne yönelik ikircikli bir tutum sergilemiştir. İlk kez 1770 ve 1780’lerde biçimlenmeye başlayan ve Aydınlanmanın temel düşüncesi olan akla inancı sarsan tarihselcilik bir yana bırakılırsa (Beiser 2018: 21-23), Schiller’in kuşağı, Fransız Devrimi’ne karşı muhafazakâr ve reaksiyoner tepkilerin tekboyutluluğundan farklı bir yol izlemiştir. Muhafazakâr Edmund Burke’ün *Fransız Devrimi Üzerine Düşünceler*’i (1790) ya da Fransız reaksiyonerlerinin devrim öncesi eski düzene geri dönüş için ileri sürdükleri köktenci tepkiler (reaksiyonerlik) bu kuşağın akıl ve özgürlük düşünceleriyle uzlaşmaz. Alman Romantizmi ve İdealizminin uç verdiği bu yıllarda, Fransız Devrimi - özgürlük ide’si veya duygusunun gelişimi açısından- coşkuyla karşılanmış fakat Devrim’in bir Terör Dönemi’ne girmesi pek çok Alman düşünürünün Devrim’den uzaklaşmasına yol açmıştır (Beiser 1996; Beiser 2018). Bu kuşak, Devrim’i ilk yıllarında sahiplenmiş, ardından Devrim’in yarattığı düşünsel ve siyasal sorunların ortaya çıkarılmasına yönelmiştir. Schiller, Devrim’i “alternatif bir devrimle, tinsel bir devrimle aşmak” (Safranski 2013: 41) düşüncesini öne süren bir kuşağın etkili üyelerindendir.

Fransız Devrimi’nin dönüm noktalarından biri olan 1793 yılında yazılmış olan *Estetik Eğitim*’deki İkinci ve Üçüncü Mektup Schiller’in Fransız Devrimi’ne bakışının ikili yapısını gösterir. Schiller, kendi kuşağında ya da 1790’ların düşün insanları arasında “Fransız Devrimi ruhuna en yakın olan kişi”dir (Beiser 2018: 140). Kitabının bu bölümlerinde, keyfiliğin kör gücüne ve zorunluluğa karşı özgürlüğünü eline almış, Kantçı anlamda özerk -kendine yasalar yapan-, reşit olmuş bir halktan ve bir toplum idealinden söz eder: Böyle bir siyasal topluluk, bir yasa kitabına, yurttaşlığa, başka bir düzeyde liberal bir dünya vatandaşlığına, siyasetle ilgili akıl yasalarına ve (hakiki) siyasi özgürlük kavramına dayanacaktır. Buradaki izleklerin neredeyse hepsi insanlık kavramının siyasi anlamında ve siyasi tarihte bir dönüşüm çağını başlatan Devrim’e işaret etmektedir.

Kendi kuşağının devrimci dönüşümlere gözünü dikmiş diğer düşünürleri gibi Schiller de “insanlığın büyük kaderi”nin soruşturulduğu (müzakere edildiği) “siyasi arena”ya odaklanmıştır. Schiller, Arendt’in Kantçı kamusal alan tasarımıyla yaklaşık 150 yıl önce bu arenada doğan “(evrensel ya da) genel sohbet” ortamını ve “insanlığın özgürlük hedefine doğru ilerlediği yol”da akla düşen merkezi rolü -“akıl yargıç kürsüsü”nü- gündeme getirir. Burada söz edilen, siyasi yasakoyuculuğun temel alacağı, her bireyin, özgür ve özerk yurttaşlar olarak “kendini bu akıl muhakemesinin bir üyesi olarak görebildiği” rasyonel kamusal alan tasarısıdır (Schiller 2020: 23-27).²

18. yüzyılın sonunda kamusal alan, düşünen soyut bir topluluk olarak ortaya çıktıkça yeni bir eleştirel güç ve bir modern toplumsal tahayyül belirir (Taylor 2006b: 89-105). Schiller, kamunun siyasal işlevinin dönüştüğü ve siyasi özbilinç kazandığı bir çağda, hakiki siyasi özgürlüğün inşası açısından Devrim’in “dünya tarihi”nde açtığı çığırını dile getirmekte ve bir Aydınlanma dilinin içinde konuşmaktadır (Schiller 2020: 23).³ Bu

³ Schiller’in İkinci Mektup’undaki modern tarih anlayışının yarattığı semantik dönüşüme işaret eden “dünya tarihi dünya mahkemesidir” ilkesinin anlamı için bkz. (Koselleck 2009: 215; Lukacs 2003: 95).

dönemde, kamu kavramı, siyasal işlevleriyle, Avrupa'ya yayılır. Kant, “Aydınlanma Nedir Sorusuna Bir Yanıt”ta (1784) “kendi aklını kamu hizmetinde kullanmak”tan bahsederken kamusal alan düşüncesini açıklıkla ifade eder: “Kendi aklının kitle önünde, kamuoyu önünde ve hizmetinde serbestçe ve açık bir biçimde kullanılması her zaman özgürce olmalıdır ve yalnızca bu tutum insanlara ışık ve aydınlanma getirebilir” (Kant 1984: 215). Fakat “dışsal belirlenimden özerkliğe sıçrayış” olarak düşünülen ve “kendi aklını kullanma cesareti” deyişinde cisimleşen (Kantçı) Aydınlanma dilinin yükselen entelektüel gücünün rüzgârında düşünmek⁴ ile Aydınlanmanın bütün ideallerine inanmış katıksız bir Aydınlanmacı olmak arasında bir fark vardır. Fransız Devrimi’ne karşı bu tutum bir bakıma “devrimci yöntemlerin reddi ile devrimin toplumsal içeriğinin kabulünden doğan bir program”a dayanır. Georg Lukacs’a göre, söz konusu programın başında Goethe ile Schiller bulunmaktadır ve bu program 1789-1848’e Alman klasisizmiyle Avrupa edebiyatının gelişiminin belirleyici aşamasındaki toplumsal ve ideolojik temeli oluşturmuştur (Lukacs 2011: 86). Aydınlanma dilinin söylemsel gücünün kapsam alanı içinde düşünmek ile katıksız Aydınlanmacılık arasındaki farklılığa geri dönersek, genellikle bir klasikçi olarak tanımlanan Schiller “kesinlikle (ikinci türden) bir Aydınlanmacı değildir” (Koselleck 2009: 322).

Bu bağlamda Schiller’de Aydınlanmaya bakışın ikinci boyutuna geçeriz. *İnsanın Estetik Eğitimi* üzerine düşünen Schiller, Fransız Devrimi’nin tayin edici bir anında bir estetik eleştiri geliştirir. İnsanlığın refahı ya da mutluluğu göz önünde tutulduğunda, dünya tarihinin siyasal arenada büyük bir dönüşümü ortaya koyduğu çağda salt estetikle meşgul olmak sorumsuzcadır ama Schiller yine de güzelliği özgürlüğün, estetiği politikanın önüne koyar (Beiser 2005: 123). İkinci Mektup’un sonunda şöyle yazar: “(S)iyasi sorunu uygulamada çözmek için estetik yolunda yürümek gerekir; çünkü insanın özgürlük hedefine doğru ilerlediği yol güzellikten geçer. Ama bu kanıt, siyasal yasakoyuculukta akla yön veren ilkeleri size hatırlatmadan gösterilemez” (Schiller 2020: 24; Beiser 2005: 123-124). Dolayısıyla Schiller, “edebiyatı devrime karşı bir sığınak” olarak seçen Goethe gibi dostlarından farklı olarak, ilk döneminde, Devrimi salt bir olaydan edebi, felsefi ve siyasal dünya açısından dünya-tarihsel bir dönüm noktasına çeken düşünce çizgisini başlatır ve fakat “Devrimin kendisini yepyeni bir estetik kuram geliştirmeye zorladığını duyumsar.” Böylece Devrimi önce selamlayan ardından ciddi sorular yönelten kuşağının içinde, Devrimin siyasal aşırılıklarına karşı sanatın özgürleştirici gücü varsayımından hareketle, Devrimi hakiki bir siyasal özgürlüğün gerçek koşullarını sağlayacak estetik tedaviye alır; Devrimi “tinsel bir devrimle aşmak” gibi bir tasarı içinde “romantik sorunsal”ın başına yerleşir (Safranski 2013: 40-41).

Schiller’in sorunsalı, “usun terörü”ne dönüşen Devrim’e karşı estetik bir çözüm önermektir. Bu ana fikir Devrimin burjuva hegemonyasının kuruluşunda belli bir dönem için salıverdiği toplumsal güçlerden duyulan endişeden doğar. Halk ya da aşağı sınıflar korkusu, kendisini Kant’ın düşüncesinde gösterdikten sonra, 18. yüzyılın son on yılına damgasını vuran, (Devrim’in) terör döneminin yol açtığı, gerçekten özgürleşmemiş kitlelerin yol açtığı kargaşa varsayımı içinde sıkça ifade edilmiştir. Schiller 19. yüzyılda egemen sınıfların *habitus*’una dönüşecek bir korkuyu Devrimin estetik sorunu olarak

⁴ Koselleck’in “Aydınlanma dili” ifadesini şu şekilde düşünebiliriz: Schiller’in eserlerinde “hümanist idealler ışığında toplumsal mevkinin ‘hükümsüzlüğü’nün kanıtını görmek” (Lukacs 2011: 64). Dolayısıyla söz konusu dil büyük ölçüde Fransız Devrimi’nin feodal ayrıcalıklara meydan okuyan burjuva dilidir.

belirler: “Şimdiki zamanın dramı... aşağı sınıflarda, burjuva düzeninin çözölen bağının ardında zincirlerinden kurtulan ve zapt edilemez bir öfkeyle hayvansal tatmine kavuşan ham, yasadız dürtüler karşımıza çıkıyor” (Schiller 2020: 32). Bu nedenle, *İnsanın Estetik Eğitimi*’nin başat anlamı, “ahlaki imkân eksikliği”ni gösteren bu doğal ve yasadız dürtülere karşı estetik eğitimin duyuları ve karakteri “soylu”laştıran çözümünü ileri sürmektir. Fakat estetik sorunundan önce “büyübozumu”ndan söz edersek, konuyu siyasal modernliğin (Fransız Devrimi) yanında genel olarak modernlikle birlikte düşünme imkânı bulmuş oluruz.

2. Büyübozumu Olarak Modernlik

Modernlik bahsine Jean-Jacques Rousseau’nun Schiller düşüncesindeki konumundan başlamalıyız. Bu konu bir tartışmaya neden olmuştur. Beiser gibi Schiller yorumcuları, Schiller’in Rousseau düşüncesinin temsil ettiği kültürel kötümserlik karşısında bir düşünsel seçenek geliştirdiğini ve Schiller’in düşüncesini bir Rousseau eleştirisi bağlamında kavramanın mümkün olduğunu öne sürerler (Beiser 2005: 157). Bu önerme, ancak, Rousseau düşüncesine dair Voltaire’in popülerleştirdiği genel kanaatten (doğal yaşama ya da ıkkelliğe dönüşün peygamberi olarak Rousseau görüşünden) yola çıkılırsa doğru görünmektedir. Öncelikle, Schiller’in temel kaynağı olan Kant’ın politikaya ilgisi, 1760’ların ortalarında, Rousseau okumalarıyla başlamıştır (Beiser 2018: 60). “Aklın yargıç kürsüsü”nden söz eden Schiller, modernliğe, kökleri Rousseau’ya götürülebilecek eleştirel kayıtlarla yaklaşır. Schiller’in *Estetik Eğitim*’i Rousseaucu bir ilkeye atıftan yola çıkar: Aklın yanında duygunun önemi veya belirleyiciliği. *Estetik Eğitim*’in ilk baskısı, Rousseau’nun *Yeni Heloise*’indeki (1761) ünlü deyişe atıfla açılır. Bu, *Yeni Heliose*’nin insanı meydana getiren akıl, ancak yönlendirenin duygu olduğu biçimindeki önermesidir. Schiller Sekizinci Mektup’ta “kafaya giden yol kalpten başlamak zorundadır” diye yazar (Schiller 2020: 46).⁵ Bu tutum, Rousseaucu kültürel kötümserlikten hareket eden Schiller yorumcularının dahi - kayııt düşerken- kabul ettikleri bir çıkış noktasıdır (Beiser 2005: 158).

Rousseau’nun *Bilimler ve Sanatlar Üzerine Söylev* (1750) ile *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı* (1754) gibi modernliği özgürlük sorunu üzerine düşünmenin temelini yerleştiren eserleri, kendisinden sonraki kuşaklar üzerinde, en az *Toplum Sözleşmesi*’ndeki (1762) siyasal devrimciliği kadar etkili olmuştur. Bütün bu kayıtlar içinde düşünüldüğünde, Schiller’in düşüncesinin Rousseau’nun edebi-siyasi imgeleminin anahtar kavramı olan “modernliğin trajedisi” hattında konumlandığını ileri sürmek mümkün görünüyor.⁶ Schiller, modernliğin sosyologu Max Weber’in popülerleştirdiği “büyübozumu” kavramının kaynağıdır (Jay 2012: 62).⁷ Modernliği dünyanın büyüsunün bozulmasıyla açıklarken modern toplumu köklü bir sorgulamaya tabi tutan bu büyük kâhine (Rousseau) kayıtsız kalmak ya da onu Voltaire benzeri ilerlemeci bir hamleyle kenara atmak zor olsa gerek. *İnsanın Estetik Eğitimi*’ndeki Altıncı Mektup’ta çerçevesi çizilen “modern kültürün açtığı yara” bunu açık bir biçimde

⁵ “Tek kelimeyle, duyusal insanı akıllı yapmanın tek yolu, onu önce güzel olana duyarlı yapmaktır” (Schiller 2020: 98).

⁶ Rousseau’da “modernliğin trajedisi” için bkz. (Tütüncü&Tütüncü 2019: 21).

⁷ Max Weber “Meslek Olarak Bilim”de (1919) bundan “modern çağın yazgısı” olarak söz eder: “(Bu yazgının temel özelliği) Rasyonalizasyon ve entelektüelizasyondur. Her şeyden önce de ‘dünyanın büyüsunü kaybetmesi’dir” (Weber 1993: 150).

gösterir: “Yeni insanlıkta bu yarayı açan, kültürün ta kendisiydi. Bir yandan, genişletilmiş deneyim ve daha kesin bir düşünce, bilimlerin daha keskin bir uyarımı, öte yanda devletlerin daha karmaşık mekanizması, sınıfların ve işlerin daha kesin bir ayrımını gerektirdiği anda, insan doğasının o iç birliği bozuldu, uyumlu güçleri bölündü” (Schiller 2020: 36-37).

Schiller bir yandan Kantçı değer alanları farklılaşması düşüncesine karşı çıkar, bir yandansa Kant’ın *Yargı Yetisinin Eleştirisi*’nde açık uçlu bıraktığı ve Romantik kuşaktan Hegel’e etkili olan insanın temel yetilerini eklemeye çabasını sürdürür. Schiller’in bahsettiği uyumun bölünmesi izleği, Kant’ın değer alanları farklılaşması savından Rousseau’ya dönen bir yabancılaşma eleştirisiyle sonradan Hegel felsefesinde merkeze yerleşecek bütünlük sorunsalının habercisidir. Schiller, modern parçalanmışlığa karşı yeni bir bütünlük arayışıyla, başlangıçları Rousseau’nun modernlik ya da uygarlık eleştirisinde bulunan, Hegel-Marks çizgisinde etkili olacak yabancılaşma eleştirisinin öncüllerini belirler. Bu öncüller, elbette Hegel ve Marks’ta daha farklı bir biçimde yeniden ele alınacaktır. Ancak Schiller’in Aydınlanma ve modernlikte içkin olduğunu düşündüğü bütünlük eksikliği, Hegelci felsefenin erken yapıtlarından biri olan *Tinin Görüngübilimi* kitabıyla Marx’ın *1844 Felsefi El Yazmaları*’ndan Adorno ve Horkheimer’in modernliğin sorunlarını çarpıcı bir biçimde ifşa ettiği *Aydınlanma’nın Diyalektiği*’ne eleştirinin baş gündemi olmayı sürdürecektir (Eagleton 2010: 160-161).⁸

Schiller Antik bütünlükle modern parçalanmışlığı karşı karşıya koyar. Dolayısıyla Schiller’in düşüncesinde antikler-modernler karşılaştırması olarak bilinen ünlü tartışma, çağ karakterinin belirlenmesi ve modern kültür soruşturması açısından belirleyicidir. Antiklerin temsilcisi olan Yunanlar, modern kültürün karşıtı olan özellikleri sergilediklerinden modernlerin rakibidir. Bu karşıtlık en üst düzeyinde biçim ile içerik arasındaki ilişkiyi yansıtır. Yunanları tanımlayan biçim-içerik uyumu, modern kültürde bütünlüğün parçalanmasıyla bir nostaljiye dönüşmüştür. Yetiler düzeyi söz konusu olduğundaysa, karşıtlık, kendisini imgelem ve us arasındaki ilişkide gösterir. Yunanlar, form ve öz, biçim ve içerik bütünlüğünü iki başat yetiyi bütünleştirerek sürdürürler: “Hayal gücünün zindeliğini aklın erilliğiyle” birleştirirler (Schiller 2020: 35).

Schiller’in “muhteşem insanlık”ın yapıtaşı olarak gördüğü bu durum, zihin güçlerinin duyular ve zekâ arasında bölünmüş özel alanlara ayrılmadığı bir bütünlüğü ifade eder. Modern kültür bir büyübozumu ile söz konusu düzeylerin keskin bir biçimde ayrılıp birbirinden kopmasına neden olmuş, hatırlayacak olursak, bunun sonucunda “insan doğasının iç birliği bozulmuş, uyumlu güçleri bölünmüştür” (Schiller 2020: 36-37). Asıl önemlisi, modern kültür “yara”sı, durgun karşıtlara değil birbirine rakip güçlere yol açmıştır. Rekabeti temel alan modernlik koşullarında anlama yetisi ile imgelem de sadece birbirinin karşısında durmaz; biri diğerinin aleyhine gelişen rakip yetiler haline gelir: “Burada azgın hayal gücü, anlama yetisinin narin bitkilerini yerle bir ederken öbür tarafta soyutlama ruhu kalbin kendini ısıtabileceği ve hayal gücünün

⁸ Marx *1844 El Yazmaları*’nda kapitalist üretim biçiminin yol açtığı yabancılaşmayı “duyuların yabancılaşması” açısından da ele alır: “Bütün bu (görmeden, düşünme ve sevmeye) fiziksel ve zihinsel duyular yerine, böylece, bütün bu duyuların yabancılaşması, *malik olma* gelmiştir” (2003: 115). Marx, kapitalizmdeki malik olma yoluyla duyuların yabancılaşmasının karşısına insanın “tümel özüne tümel tarzda, yani *bütün bir insan olarak* sahip çıkması”nı koyar.

yakabileceği ateşi söndürüyor” (Schiller 2020: 37). Dolayısıyla modern kültürün huzursuzluğu, sadece biçim-içerik ve imgelem-us karşıtlığından değil aynı zamanda kalp ya da gönlün duyarlılığı ile soyut düşünce, ilkinin (kalbin) canlılığı ve somutluğu ile ikincisinin (soyut düşüncenin) mekanikliği ve soyutluğu arasındaki karşıtlıktan kaynaklanmaktadır (Schiller 2020: 38-39).

3. Estetik Siyaset

3.1. Estetik Çözümün İcadı: Bütünleştirici ve Siyasal Estetik

Schiller modernliğin çelişkilerinin yarattığı yabancılaşma sorunlarının çözümünü estetikte bulan ve bu amaçla Kant’ın üçüncü *Kritik*’i *Yargı Yetisinin Eleştirisi*’nden yola çıkarak modernliğin kültürel ve siyasal parçalanmasına tedavi arayan ilk düşünürlerdendir. Kant, doğa ile özgürlük kavram kategorileri, teorik ve pratik bilgi alanları, doğanın duysal alanı ile özgürlüğün duyularüstü alanı arasında “ölçülemeyecek denli derin bir uçurumun varlığı”nı ve bunların iki farklı dünya olduklarını saptadıktan sonra, bunları kendi bağımsız varlığı olan üçüncü bir alanda bütünleştirmek mümkün olmasa bile bir geçişin olanaklılığından söz eder. Estetik yargıgücü, böylece, saf akıl ile pratik akıl arasında bir geçişi olanaklı kılan, bu iki yetiyi “bir bütünlük içinde birleştirme aracı olarak düşünülen”, orta terim olarak belirlenir (Kant 1984: 115-116). Anlama gücünün (Verstand) uygulandığı alan doğa, aklın (Vernunft) uygulandığı alan özgürlük, yargıgücünün uygulandığı alan ise sanattır (Kant 1984: 136). Yargıgücü, ilk ilk temel yeti gibi kendine özgü bir özel alan içinde yasa koymaz ama “tikel olanı genel olana bağlamak” olarak tanımlanan bir bütünleştirme işlevini yüklenir. Bu anlamıyla “yargıgücü genellikle evrensel olanda tikel olarak bulunanın (içerilenin) düşünülmesi yetisidir” (Kant 1984: 118).

Buradaki anahtar cümle, yargı yetisinin evrensellelikle ilişkisinin kurulması ve tikel-olanla genel olan arasındaki ilişkinin düşünülmesi yetisi olarak tanımlanmasıdır. Schiller *İnsanın Estetik Eğitimi Üzerine* (1795) kitabında, Kant’ın eleştirel tasarısının son bölümü olan *Yargı Yetisinin Eleştirisi*’nden (1790) hareketle, estetiği özgürlükle ilişkilendirir. Bu aşamada, Kant’ın *Kritik* tasarısı bir siyasal düşünüşe yol açar. Schiller’in düşüncesinde bir dönüm noktası sayılabilecek bu geçişte, modern estetik kavramının icadı tayin edici olmuştur. Buna göre, estetik sanatsal olan değil, sanatı yargılayan ölçütler sunan bir insanî yetidir.⁹ Estetik kavramının yaratımı için, Schiller ve Kant öncesine, Baumgarten’in *Aesthetica*’sına yönelmeliyiz.

Alexander Gottlieb Baumgarten, Yunanca kök sözcük *aistheisis*’den “duyu algısı” anlamına gelen ve “duyularla kavrayışa başat bir anlam yükleyen” yeni bir sözcük türetmiştir (Williams 2005: 39). Estetik, 18. yüzyılda bağımsız bir felsefi inceleme alanı olarak kurulmuştur. Baumgarten’den sonra bu yeni terim modern parçalanmaya bir yanıt ve bütünlük arayışı olarak yorumlanmıştır. Bu anlamıyla “modern zamanların başlangıcını gösteren en kesin işarettir” (Hünler 1998: 29, 56). Kendine özgü bir duysallık kuramı (ya da bilimi) ve duysal özne yaratımı olarak estetik, Platon’un *Devlet*’te ozanların duysal bilgisine karşı kuramsal-felsefi bilgiyi öne sürmesiyle başlayan uzun tarihsel tartışmaya duysal-olan cephesinden bir katkıdır: “Geleneksel

⁹ “Estetik, sanatçı yaratamaz, yalnızca sanatı yargılayabilir” (Schiller 2008: 231).

biraradalıklarından kopmuş ve parçalar (fragments) halinde ayrılmış akıl ve duyu yetileri, Baumgarten'ın *Aesthetica*'sında, birbirlerine tekrar nüfuz edebilecekleri bir kullanım ar(arlar)" (Hünler 1998: 66).¹⁰ Platonculuk, Hristiyan ilahiyatı ve Kartezyen felsefedeki düşünülür dünyanın duyulur dünyadan üstünlüğü anlayışına meydan okuyan estetik devrim, "duyulur fenomenlere özgü bir mantığı ortaya çıkarma tasarısı" olarak somutlaşır. Estetik, burada tikel beğeni biçiminde göreceleştirilemeyecek, insan duyarlılığını ifade eden kendine özgü bir yapı olarak kabul edilir (Ferry 2012: 34).¹¹

İnsanın Estetik Eğitimi'nde düşünülür-olan'dan farklı olarak duysal-olana atıf yapan ve yeni bir alanın icadına imkân veren *aisthesis* bir kamusal alan ve siyasetin kurucusuna dönüşür.¹² Bu bağlamda, estetiğin icadından sonra ikinci belirleyici geçiş, estetik kavramının, *aisthesis* kök sözcüğüyle ilişkili *koinē aisthēsis*'deki (Latinceye *sensus communis* olarak çevrilen)¹³ ortak duyu ve "ortak duyulurların algılanması" (Peters 2004: 29) anlamına doğru sevk edilmesidir. Böylece estetik, tikel beğenin öznelciliğinin ötesine geçerek, biraradalık ve ortaklıkla ilişkili (estetik) kamusal alanın ve siyasetin kapısına kadar gelir; hatta yeni bir kamusal ve siyasi alan tasavvurunu açar.

Schiller, bu noktada, Kant'ın doğa ile özgürlük, saf akıl ile pratik akıl, bilim ile ahlak arasındaki bağlayıcı terim olarak estetik yargıgücü anlayışını devralır ama onu aynı zamanda yeni bir siyasetin temeli olarak yorumlar. Schiller'e göre, estetik, eski Yunan filozoflarının -temeline siyaseti koydukları- "mutluluk" araştırması (dolayısıyla "iyi yaşam") ve "insan doğasının ahlaki asaleti"yle yakından ilişkili görülmelidir. Böylece, estetik, Aristoteles'ten itibaren, mutluluğun, iyi'nin ve iyi yaşam'ın bilgisi olarak görülen siyasetin imkânlarıyla birleşir (Aristoteles 2012: 10). Schiller bu nedenle kitabına bir "estetik" açılışla başlar: "En önemli bölümüyle mutluluğumuzun ve insan doğasının ahlaki asaletiyle bağlantısı hiç de uzak olmayan bir konudan söz edeceğim" (Schiller 2020: 21).

Bu konunun adı estetikdir. Schiller, *İnsanın Estetik Eğitimi Üzerine* eserinin yayımlandığı yıla ait mektuplarından birinde "ince duyumsama (ya da duyu) yeteneği"nden söz eder (akt. Aytaç 2020: 13). Estetiğin konusu, "olağanca güzelliğiyle hisseden ve uygulayan bir kalp"tir (Schiller 2020: 21). Bununla birlikte, estetik, salt duysallık alanıyla sınırlı değildir; estetik, modern kültürün çelişkilerini ortadan kaldıran bir bütünleştirme yetisidir: "Estetik durum... bir bütündür" (Schiller 2020: 94). Schiller'in tasarısı, estetik bütünleştiricilik ilkesiyle, sanatın kurtarıcılığına yönelir. Estetik kavramı çerçevesinde düşünülen sanat, böylece, modern kültürün çelişkileri ve

¹⁰ Baumgarten'ın *Aesthetica*'sı üzerine yorumlar (özellikle Terry Eagleton ve Luc Ferry'nin okuması) hakkında daha fazla bilgi için bkz. (Hünler, 1998: 67-88)

¹¹ Ferry, bu gelişmeyi açıklarken, Baumgarten'ın *Aesthetica*'sının (1750-1758) yanında Heinrich Lambert'in "uzun bir soya sahip 'fenomenoloji'lerin ilki olan" *Phenomenologie*'sini de (1766) değerlendirir.

¹² Yunanca kök sözcük *aisthesis* üzerine daha fazla bilgi için bkz. (Peters 2004: 20-29).

¹³ *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'ndeki "Bir Tür Sensus Communis Olarak Beğeni Üzerine" bölümü Kant'ın siyasal yorumları açısından önemlidir (Kant 2006: 160-163). Kant *sensus communis* (ya da ortaklık) üzerine şöyle yazar: "*Sensus communis*'den anlaşılması gereken şey, ortak bir duyu fikridir; yani kendi yargısını bir anlamda bütün insanlığın aklıyla karşılaştırabilmek için başka herkesin temsil tarzını kendi düşünümünde (*a priori* olarak) hesaba katan bir yargılama yeteneğidir" (akt. Arendt 2019: 136). Arendt, Kant'ın siyaset felsefesinin özünü bu "topluluk duygusu"nda bulur: "İnsanlar... *sensus communis*'e, yani bir topluluk duygusuna sahip varlıklar (olarak)... düşünmek için bile birbirlerinin yoldaşlığına ihtiyaç" duyarlar (Arendt 2019: 70-71).

yabancılaşmasına karşı bir seçenek olarak ortaya konulur. Aydınlanma felsefesinin salt “anlama (verstand) yetisi” gerçekliği kavramada tek başına eksik kalır; aklın etkinleşmesi için gerekli olan “kalp”, Aydınlanmanın soyut aklının yanında somut olan “karakter” ve bütün bunları gerçekleştirecek “duyumsama yeteneğinin geliştirilmesi” modern çağın “acil bir ihtiyacıdır” (Schiller 2020: 46). Estetik ve onun konusu olarak sanat, özgürlükle doğrudan ilişkilidir ve modern çağda bölünmüş olan insan yetilerini birleştirme amacını gerçekleştirebilir. Schiller bu bağlamda amacını “estetik dünyanın bir yasa kitabını ortaya çıkarmaya çalışmak” olarak belirler (Schiller 2020: 23). Estetik, bir yasalar kaynağının alanı olarak, “hakiki siyasi özgürlüğün inşası”na yönelir: “(Ç)ünkü sanat özgürlüğün kızıdır” (Schiller 2020: 23). Dolayısıyla Schiller, *aisthesis*’in yorumlanması ya da modern estetik kavramı aracılığıyla, duyumsama ile kavramanın veya fiziksel duyumsama ile zihinsel kavramanın birliğine yönelir (Schiller 2020: 56-58).

3.2. Estetik Eğitim ve Estetik Kültür

Schiller, estetiği sadece bütünleştirici bir yeti olarak öne sürmez, aynı zamanda “estetik kültür” ve “estetik eğitim” kavramlarıyla modern kültüre karşı bir seçenek önerir. Estetik öneri, filozof-şair ayrımına ve bunlara karşılık gelen düşünsel-duyular olan ayrımını derinleştiren modern kültüre karşı Platoncu izleğin sorgulanmasıdır: “Daha Antikitede bile öyle adamlar vardı ki estetik kültürü neredeyse günah sayıyorlardı ve bu nedenle hayalgücü sanatlarına, Cumhuriyetlerine girişi yasaklamaya çok eğilimliydiler” (Schiller 2020: 52). Bu sorgulama, romantik sorunsalın iyiden iyiye güçlendiği sanayileşmiş 1840’larda Shelley (1904) gibi yazarlar tarafından şairlerin asil yasakoyucular oldukları biçiminde iyi bilinen bir Platon karşıtı izlekle devam edecektir.

Bu nedenle, Schiller’in düşüncesi, Platonculuğun ilk eleştirisi olan Aristoteles’le bir arada düşünülmelidir. Schiller’in düşünsel tasarısı, hem şair-filozof, duyulur-düşünümler olan ikiliklerini aşma çabası hem de modern kültürün açtığı kuramsal “yara”nın neden olduğu yabancılaşmanın üstesinden gelmek anlamıyla Aristoteles’in *Poetika*’da önerdiği duyu eğitimini yeniden yorumlar. Yabancılaşmanın tedavisi, yeni bir (estetik) kültürün (estetik) eğitim aracılığıyla yaratılmasıdır. Çünkü Aydınlanmanın yücelttiği saf akıl ve kuramsal kültürün soyutluğu ya da filozofun buyrukları, duygusal ve kalbin içerilmesiyle gerçekleştirilecek somut, canlı ve şiirsel imkânları baltalamıştır. Bu aşamada, Schiller, Aristoteles’in siyasal insanının ancak bir estetik insanın inşasıyla mümkün olabileceğini öne süren, Yunan filozofun kavram dağarcığının ötesine geçen bir “estetik devlet”ten de söz eder. Estetik eğitim, filozofun kavramsal etkinliğini şairin duy(g)usal etkinliğiyle birleştirme amacı bağlamında Platon’dan çok Aristotelesçi tasarının mirasçısıdır; Gustave Flaubert’in *Duygusal Eğitim* başlığının öncülü olarak da görülebilir. Estetik eğitimin amacı, modern büyübozumuna çare bulmaktır: Duyguların düşünselleşmesi-yasanın (düşüncenin) duygusal ve somut temele dayanması.

Estetik kültür ise, Schiller’de sınırlı olandan sonsuz olana, fiziksel olandan ahlaki olana, zorunluluktan özgürlüğe yükselmenin zemini: “(Y)alnızca estetik durumdan ahlaki durum gelişebilir” (Schiller 2020: 100). Bu anlamda, estetik kültür, ahlaki durumun gelişebileceği bir temel durumdur. Bir Aydınlanma çağı düşünürü olarak Schiller, “haklı olarak övülen Aydınlanma”nın eksikliğinin “kuramsal kültür”ün soyut

anlayışına dayanmasından kaynaklandığını, karakterin “soylulaştırılması”nı başaramadığını ileri sürer. Bu bağlamda, estetik kültür “karakter oluşumunun en etkili aracı” olacaktır (Schiller 2008: 232). Başka bir deyişle, zekânın soyut ilkelerinden yola çıkan Aydınlanma kültürü, estetik kültürle telafi edilecektir. Estetik kültür, zekâ-kalp (ya da gönül), us-imelem, soyut-somut, mekanik-organik gibi karşıtlıkları bütünleştiren bireşim ilkesi sağlar. İnsanî güçlerin birarada gelişimini hedefleyen estetik kültür, insan özgürlüğünün gelişiminin tek yoludur. Estetik kültür, modern kültürün ulaştığı aşamada ortaya çıkan çifte yanılığın kurtuluşu sağlar: Ne imelem uğruna usun ne de us adına imelemin öncelenmesi (Schiller 2020: 51).

Bu bağlamda, estetik kültürün en önemli bileşeni ve söz konusu çiftyönlü görevi üstlenecek olan tasarının adı *İnsanın Estetik Eğitimi*’dir. Estetik eğitim, insanın, modernliğin ticari ve entelektüel gelişimiyle birbirine rakip hale gelerek yabancılaşmış gerçek özgüçlerini bir uyum içinde geliştirecek büyük eğitim tasarısıdır. Bu tasarıda, zekânın gelişimi duyarlılıkla tamamlanacak, mutluluğa adanmış iyi yaşam felsefenin yanında şiirsel yetilerin gelişimiyle bütünleştirilecek, deyim yerindeyse, ideal insan hem filozof hem de şair olacaktır. Schiller, sadece yetilerin ayrılığından söz etmez, söz konusu bölünmenin hem kuramsal kültür olarak felsefe hem de şiirsel duyarlılığın aleyhine işlediğini, bütünlük sağlanamadıkça bunun iki yönlü sorunlara yol açacağını söyler.

3.3. Estetik Devletten Estetik Cumhuriyete

İnsanın Estetik Eğitimi, modern sorunların çözümünü bir siyaset felsefesi konusuna dönüştürür. Zira Schiller’in estetik eğitim tasarısı doğrudan politiktir ve “cumhuriyetçi bir anayasanın temeli, olarak hazırlanmıştır”: “Schiller, insanların cumhuriyetin yüksel ahlaki ilkelerine göre hareket etmelerinin yalnızca estetik bir eğitim tarafından teminat altına alınabileceğine inanıyordu” (Beiser 2018: 162). Dolayısıyla Schiller, bu bağlamda, siyasal modernliğin genel bağlamından ya da Fransız Devrimi’nin rüzgârından ilkesel olarak büsbütün uzaklaşmaz, bunun yerine devrimci siyasi hızın yerine estetik eğitimin aşamalı yöntemini önerir.

Schiller’in bir sorun olarak gördüğü modern kültürün gelişimi aynı zamanda belli bir devlet biçiminin egemenliği anlamına gelmektedir. Schiller’in eleştirdiği devlet biçimi, modern siyaset felsefesinde Thomas Hobbes’tan 19. yüzyıla egemen olan mekanik devlettir. Bu anlayışta, devlet bir makinedir. Makine devlet tasavvuru, küçük makineler olan bireylerin büyük makine olan devleti oluşturdukları bir toplum sözleşmesi anlayışına dayanır (Hobbes 2007b). Schiller, burada, yoğun bir toplumsal işbölümü, karmaşık bir devlet mekanizması ve bireylerin salt makinenin parçaları haline getirilmesini görür. Modern devlet, Kantçı anlamda kendisi amaç olarak görülen insanların değil araç olarak görülen parçaların ruhsuz birlikteliğidir. Modern kültür sadece zekânın hükümranlığında bir soyut kuramsal kültür yaratmamış, aynı zamanda, faydacılığı ve ticari çıkarları palazlandırmasıyla siyaseti ve devleti salt mekanik bir toplanmaya indirgemiş, mekanik devlet geliştikçe soyut ve yabancılaşmış bir güce dönüşmüştür. Modern mekanik devlet, kendisini oluşturan bireylerin somut yaşamına karşı soyut bir güç uygulamasıyla, kişinin özgüçlerinin (potansiyellerinin) gelişimi anlamında *ethos*’tan veya ahlaki boyuttan yoksun yabancı bir güçtür: “Ve böylece yavaş yavaş bireysel somut hayat bastırılıyor ki bütünü soyutluğu kendi zavallı varlığını bastırsın. Böylece devlet, vatandaşlarına ebediyen yabancı kalıyor, çünkü duygu onu

hiçbir yerde bulamıyor. Yönetim... onu anlama yetisinin sırf suni bir eseriyle karıştırmakla sonunda iyiden iyiye gözden kaybediyor; ve yönetilen, kendine pek az uygun olan yasaları ancak soğuk bir şekilde karşılıyor” (Schiller 2020: 38). Bu durumda, modern devlet, modern kültürün açtığı yaranın siyasal biçimidir. Salt iktidar uygulayan, otoriteden yoksun bir siyasal biçim olarak modern devlet, estetik eğitimin çözmeye çalıştığı çelişkilerin kaynaklarındandır.

Schiller, insanın bir devlet içinde yaşadığına yönelik Aristoteles’ten Cicero’ya iyi bilinen bir politik insan varsayımından yola çıkıyor görünür: “İnsan... kendini bir devlet içinde bulur” (Schiller 2020: 25). Bununla birlikte devlet biçimleri farklılaşır. Schiller’in düşüncesinde bir estetik ülküden en uzak devlet biçimi “doğal devlet”tir (Naturstaat). Doğal devlet, yasaya değil güce, özgürlüğe değil zorunluluğa, ahlaki bir iyi yaşam anlayışına değil ihtiyaçlara dayanan devlet biçimidir. Dolayısıyla doğal devlet, bir ekonomik insan (homo economicus) anlayışına dayanan ekonomik güç, zorunluluk ve ihtiyaç devletidir (Notstaat). Doğal devlet içinde insanın duyarlılığının geliştirilmesi anlamında bir estetik ve etik yaşamın özgürlüğü, ekonomik yaşamın zorunluluklarına kurban edilmiştir. Schiller’in idealist düşüncesine göre, bir ulus, bu doğal devlet aşamasından daha yüksek bir aşamaya aklın bilinçli bir varlık olarak doğanın kör güçlerine baş eğdirmesiyle geçebilir. Bu akıl aracılığıyla zorunluluktan özgürlüğe, doğal devletten ahlaki bir devlete geçiştir: “İnsan onu (körü körüne keyfilik) bu işlem sırasında tamamen yok sayabilir; çünkü kör güçlerin eseri önünde özgürlüğün boyun eğeceği bir otorite yoktur ve her şey aklın insan şahsiyetine koyduğu en yüce hedefe uymak zorundadır. Bu yolla reşit olmuş bir halkın kendi doğa devletini bir ahlaki devlete çevirme girişimi oluşur ve kendini bu şekilde haklı çıkarır” (Schiller 2020: 26).

Schiller bu geçişin evrimci ve reformcu bir biçimde yapılması gerektiğini düşünür. Burada devlet için kullandığı imge “canlı saat”tir. Hobbes’tan bu yana, devleti doğa durumunun sürekli savaş halinden kurtulmak amacıyla bir araya gelen bireylerin bir toplum sözleşmesiyle oluşturdukları yapay bir teşkilat olarak gören liberal bireyci yaklaşım devleti mekanik bir saat olarak ele alır (Hobbes 2007a: 11). Oysa Schiller’e göre devlet özçıkarcını güden bireylerin basit toplamına indirgenebilecek mekanik bir saat değildir. Salt doğal zorunlulukların egemen olduğu biçim, söz konusu yaklaşımın devlet öncesi bir durum olarak ifade ettiği doğal durum değil (Schiller 2020: 103),¹⁴ ilkel bir siyasal biçim olan “doğal devlet”tir ve “estetik devlet”ten (der ästhetische Staat) çok daha ilkel bir aşamayı anlatır (Beiser, 2005: 126). Devlet biçimleri arasında geçişi gerçekleştirecek reformcu siyasal özne Schiller tarafından “insanı hem malzemesi hem de ödevi yapan pedagoji sanatçısı” ve “devlet sanatçısı” (Staatskünstler) olarak adlandırılır (Schiller 2020: 30). Schiller’in idealist reformculuğu, devletin “canlı” bir varlık olduğunu, devlet biçiminin değiştirilmesinin yapay ve mekanik bir saattekinden farklı olması gerektiği varsayımını temel alır: “Saatçi saati ayarlarken çarkları durdurur ama devlet denen canlı saat mekanizması, işlerken ayarlanmak zorundadır ve burada söz konusu olan, dönen çarkı devri sırasında değiştirmektir. Yani onu, toplumun devamı

¹⁴ Liberalizm ve Aydınlanmanın “doğal durum” savını eleştiren ve insanın “bir dil yarattığı” olduğunu ileri süren Herder, Schiller’in yazdığı dönemde oldukça etkili bir filozoftu ve Kant’ın evrenselci çizgisine karşı bir felsefi seçeneği temsil ediyordu: “(İ)nsanın kaderi bir sürü, toplum yarattığı olmaktadır... Canlı yaşayan dünyaya bir göz atalım!... Yeter ki insan hiçbir özel sisteme sokulmaya çalışılmasın. O, Rousseau’nun orman adamı değildir: Dili vardır. Bir Hobbes’un kurdu değildir: Aile dili vardır” (Herder 2011: 47, 54).

için bozmak istediğimiz doğa devletinden bağımsız kılacak bir dayanak aramak gerekir (Schiller 2020: 27).

Bu düşünce bütün (devlet) parça (birey) ilişkisi açısından mekanik olmayan bir yaklaşım çerçevesinde biçimlenir: “(Y)alnızca bütün, bölümlere hizmet ettiği içindir ki bölümler bütüne boyun eğebilirler... devlet... bölümler bütün fikrine uygun olduğu ölçüde gerçek olabilir” (Schiller 2020: 30). Schiller, mekanik devlet yaklaşımı ya da devletçilikten ayrılarak karakter ya da *ethos*’u merkeze alır. Schiller’in devlet biçiminin değiştirilmesi için aradığı dayanak karakterdir. Başka bir anlatımla, bir devlet idealinin temeli, Schiller’in “*psyche*’nin estetik değişimi” dediği, insan öznenin dönüştürülmesine dayanan, bunun için tıpkı Antonio Gramsci’nin “hegemonya”sı gibi kültür alanının işlenmesini öngören “ideolojik bir yeniden yapılanma tasarısı”nda ve “özellikte sınıksız kök salmış bir politika”dadır (Eagleton 2010: 145-146).¹⁵ Schiller ekonomik liberalizmin devlet anlayışına karşı çıkarken devlet merkezli siyasete kuşkuyla yaklaşan bir siyasi liberalizmi kucaklar. Bu siyasi liberalizm, devlet müdahalesi yerine bireylerin karakter eğitimi önceler. Buradan hareketle, Schiller toplumsal-siyasal reformun dayanağını insanın karakter bütünlüğünün yaratılmasında bulur (Schiller 2020: 31). Schiller burada “doğal devleti” “zorunluluk devleti” (Staat der Not) “estetik devlet”i ise “özgürlük devleti” (Staat der Freiheit) olarak konumlandırır: “Karakter bütünlüğü... zorunluluk devletini özgürlük devletiyle değiştirecek yetenek ve değerde olan halkta bulunmak zorundadır” (Schiller 2020: 31). Estetik devletin temeli, akıl ve duyusallık olarak bölünmüş insan doğasının bir karakter bütünlüğü yaratacak “üçüncü bir karakter”de bireşime kavuşturulmasında yatmaktadır (Schiller 2020: 27). Schiller düşüncesinde insan hem yetileri hem de dürtüleri açısından bölünmüş bir varlıktır ve devlet biçimleri bu bölünmüşlikle doğrudan ilişkilidir. İnsan, us ve imgelem yetileri arasında olduğu gibi iki büyük dürtü arasında da bölünmüştür. Duyusal dürtü, doğal devlet biçimine karşılık gelir. Estetik kültür ve devlet, akla ve duyusallığa dayanan iki dürtüyü üçüncü bir dürtü olarak aşan “oyun dürtüsü”ne (Spieltrieb) karşılık gelir. Oyun, tam ve bütünlüklü insanın temel koşuludur (Schiller 2020: 73). Oyun dürtüsü insanı hem duyusallığın hem de soyut aklın tekyanlı zorbalığından kurtarıp özgürleştirir ve bir “eğitim dürtüsü” (Bildungstrieb) ile ilişkilidir (Schiller 2020: 114). Çünkü “iki dürtüden biri dışlanmış olduğu sürece özgürlük yoktur” (Schiller 2020: 89) ve özgürlük tıpkı estetik durum gibi bir bütünlük halidir. Özgürleşmiş üçüncü karakterin gelişimi de oyun ve eğitim dürtülerine dayanan estetik eğitim ile mümkündür. Estetik eğitim liberal bireyci mekanik devlet anlayışı ile Fransız Devrimi’nin Jakoben kanadının yaklaşımlarından farklı olarak estetik eğitime ve eğitimin evrimci yapısına uygun bir devlet biçimi geçişi sağlayacaktır.

Estetik devlet sadece doğal devletten farklılaşmaz. “Doğal devlet”ten gelişmiş devlet biçimleri olan “dinamik hukuk devleti” ile “etik devlet”ten de ayrılır. Dinamik devlet, “doğayı doğayla dizginle(yen)” medeni hukuk alanını kurarak toplumu (toplumsal ilişkileri) mümkün hale getirir (medenileştirir); etik devlet yasanın haşmetini yansıtır ve dış yasanın kurulup egemen kılınması anlamına gelir; “bireysel iradeyi genel iradenin emrine vermekle toplumu (ahlaken) ancak gerekli kılabilen” etik

¹⁵ Eagleton, Schiller’in “estetik eğitim”ini, Kant felsefesinin duyusallığı eklemlenmekte başarısız kalan “Püriten sertliği”ne karşı bir “ideolojik yeniden-kurma ve hegemonik strateji” olarak yorumlar (Eagleton 2010: 155).

devlete karşılık “yalnız estetik devlet toplumu gerçekleştirebilir” (Schiller 2020: 123). Bu aşama, salt “yasaklayarak ve insanın duyusal öz seviyesinin çıkarı aleyhine konuştuğundan”, dış yasanın iç yasaya dönüşemediği bir “yabancı”lık durumu olarak görünen (Schiller 2020: 106) etik devletten üstün bir siyasal biçime işaret eder. Estetik devlet, etik devletin ahlaki ödevinin aşılmasıyla ortaya çıkan estetiğe dayanır (Schiller 2020: 101).¹⁶ Schiller bu bağlamda estetik durumu esas alan bir ahlaklılık anlayışından söz eder (Schiller 2020: 100). “Estetik devlet” insanın iki boyutu olan akılcı ve duyusal yanı birleştirir; doğal devlette salıverilmiş duyusal yanın egemenliğiyle etik devlette baskın olan akılcı yanın tekboyutluluğunu aşar: “(D)oğa ona başlı başına hükmetmemeli, akıl onun tek hâkimi olmamalıdır. Her iki yasakoyuculuk birbirinden tamamen bağımsız ama yine de tamamıyla uyuşmuş olmalıdır” (Schiller 2020: 107). Estetik devletin dayanacağı estetik kültür doğa yasaları ve akıl yasalarının bağlayıcılığına karşı “her şeyi güzellik yasalarının emrine verir ve dış hayata verdiği biçim içinde iç hayatın kapılarını açar” (Schiller 2020: 101).

Schiller’in estetik devlet kavramı, 1790’lı yılların romantiklerinin yasakoyucuyu bir sanatçı olarak düşünen “şiirsel/poetik devlet”inin hemen yanında gelişmiştir. Estetik devlet, liberal bireyciliğin mekanik devletindeki, özçıkara sahip bireylerin geçici ve mekanik karşılaşmalarına indirgenen zayıf toplumsallığa karşı öznelerarasılık öncülünden hareket ettikçe şiirsel/poetik bir biçime kavuşur. Toplumun salt var olması değil (estetik ve etik) gelişimi de önemlidir ve “yalnızca güzel iletişim toplumu geliştirir” (Schiller 2020: 123). Estetik devlet, ortak bir estetik duyarlılığa dayanması anlamında, bir tür estetik kamusal fikri üzerinde gelişir¹⁷: “(E)stetik havaya girmiş insan, geçerliliği olacak şekilde hüküm verir ve genel geçerliliği olacak şekilde davranır” (Schiller 2020: 99). Onun ayırt edici yanı, dinamik devlet ve etik devletten farklı olarak, bireylerdeki iç yasa ile dış yasanın uyumuna dayanan, birey ile devlet arasındaki ilişkileri karşılıklılık esasına göre düzenleyen ve bireyin estetik ve etik gelişimini amaçlayan bir devlet biçimi olmasıdır.

Dolayısıyla estetik devletin rejimi cumhuriyettir. İlk olarak, estetik devletin bireyleri arasındaki ilişkilerin güzel iletişime dayanması siyasal bağımlılık ilişkilerinin aşılmasıdır. Bireylerin sadece devletle değil birbirleriyle uyum içinde oldukları güzel iletişim ancak estetik durumda mümkün olabilir. Schiller bu bağlamda duyular dünyasının edilgenliği ve atomistik bireyciliğini anlatan “fiziksel durum” ile “estetik durum”u birbirinden ayırır. Fiziksel durum içinde (bireyin) “kendisi sadece dünya olduğu için de onun için dünya yoktur” (Schiller 2020: 108). Fiziksel duruma gömülmüş birey kapalı bir *monad* gibidir, kendi dışına çıkabilen öznelerarası bir dünyası bulunmaz. “Estetik durum” bu anlamıyla (özgürleşmiş) öznelerin ilişkilerinin dünyasını, *Bildung* idealinin “düşünüm” çerçevesini (Koselleck 2009: 139) ve öznelerarasılığı kurar: “Ancak estetik durumda olunca kendi dışına çıkmıştır ya da *gözlemler...* karşısında bir dünya

¹⁶ Schiller, Kant’ın ahlak yasasını sert yasalarıyla bilinen antik yasakoyucu Drakon ile karşılaştırır: “Kant’ın ahlak felsefesinde *ödev* fikri, bütün zarafeti ürkün ve zayıf bir anlayışı kolayca karanlık ve keşişçe bir yolda ahlaki mükemmelliği aramaya sevk eden bir sertlikle ortaya konulmuştur... Dönem ona bir Solon değeri biçmediği için zamanının Drakon’u oldu. Salt aklın *sanctuarium*’undan o yabancı ama yine de çok iyi bilinen ahlak yasasını yaptı” (Schiller 2008: 152-153).

¹⁷ “(Y)alnızca estetik iletişim tarzı toplumu birleştirir, çünkü o herkeste *ortak olan* şeyle ilişkilidir” (Schiller’den akt. Eagleton 2010: 151).

görünür” (Schiller 2020: 108). Bu estetik pozitif özgürlük ve öznellik anlatısının bir cumhuriyetçi toplumsal ontolojiyi “estetik durum” ile varsaydığı söylenebilir: “Asil bir zekâ (Geist) kendisinin özgür olmasıyla yetinmez... çevresindeki her şeyi özgürlüğe kavuşturur. Ama güzellik, özgürlüğün somutlaşmış biricik ifadesidir” (Schiller 2020: 101). Zira kapalı bireyden öznelerarasılığa geçtikçe yeni varlık biçimi toplumsal-siyasal açıdan “yurttaş”a dönüşür. Gerçekten estetik devlet kendini gerçekleştirmeyi hedeflediği ölçüde dayandığı esas temel “yurttaş”lardır: “Estetik devlette... eşitlik ideali gerçekleşir” (Schiller 2020: 125). Estetik eğitimle ruhlar inceliyor özgürleştikçe estetik ülkesinin - “güzel görüntü ülkesinin”- yurttaşları “hiçbir mutlakiyetçiliğe katlanamazlar” (Schiller 2020: 124). Bu mutlakiyetçilik, estetik cumhuriyetin yurttaşlarını doğal ihtiyaçlarla zorunlulukların kör kuvvetine tabi kılmaya çalışarak özgürlüklerinden yoksun bırakan bir doğal devletin mutlakiyetçiliği de olabilir, devletin bireylerdeki iç yasayı gözetmeden salt dış yasaya dayanan bir devlet müdahalesinin yarattığı mutlakiyetçilik de olabilir. Bu, Schiller’in *Estetik Eğitim* ile aynı dönemde kaleme aldığı “Zarafet ve Saygınlık Üzerine” (1793) çalışmasındaki “güzel ruh”un siyasi anlamına işaret eder. Diğer bir deyişle, “duyusal ve aklın, ödev ve eğilimin uyum içinde” olduğu “güzel ruh”lu (Schiller 2008: 154) karakterlerin “güzellik devleti”, özgürleşmiş yurttaşlara dayanan cumhuriyet geleneğine yerleşir.

Sonuç: Bir Siyaset Estetiğine Doğru

Schiller’in *Estetik Eğitim*’i, ilk olarak, Hegel’in elyazmaları içinde bulunan ve Hegel, Schelling ve Hölderlin arasında bir düşünce alışverişinin ürünü olarak yorumlanan “Alman İdealizminin En Eski Sistem Programı” (1796) ile karşılaştırılabilir. Bu program “şiirsellik”e “insanlığın öğretmeni” olarak “yüksek bir makam/onur” bahşeder. Fakat daha önemlisi insan yetilerinin eşit gelişimini vurgular: “İdeleri estetik, eş deyişle mitolojik kılana dek, halk için onlar ilgi çekici olmayacaktır ve tam tersi, mitoloji rasyonel olana dek felsefe için utanç verici olacaktır... mitolojinin felsefi olması ve felsefeyi duyusal kılmak... O zaman ezeli-ebedi birlik aramızda hüküm sürecektir... Ancak o zaman tüm bireyler için olduğu gibi tekil bir kişi için de tüm yetilerimizin eşit gelişimini kendimiz için bekleyebiliriz. Bir daha hiçbir yeti bastırılmayacak; o zaman, evrensel özgürlük ve eşitlik tinler arasında hüküm sürecektir!” (Hegel 2013: 53). Hegel’in Schiller’i Kant’tan ayrılan bir bütünlük anlayışının özgün düşünürü olarak yorumladığını da ekleyelim: “Hegel’in düşüncesine göre, Schiller, Kant’ın düalizmini aşmıştı” (Trifonova 2010: 65). Gerçekten Richard Kroner’in belirttiği gibi, Schiller, “estetik birliğin sadece sanatta değil aynı zamanda düşüncenin kendisinde de aktif olduğunu”, “filozofun mesleğinin gereklerini ancak ayırmakla kalmayıp ayrılmış olanı tekrar birleştirdiği takdirde tam anlamıyla yerine getirebileceğini ilk gören kişi”dir (akt. Megill 1998: 41).

Modernliğin ilk eleştirileri, deneyimin birliğinin parçalanmasından söz eder ve bunu bir bütünlük kavramı aracılığıyla birleştirmeye çalışır. *Estetik Eğitim*, bu bağlamda “bütünlüğün estetikleştirilmesi”nin en parlak ifadelerinden biridir (Jay, 1984: 49). Alman düşüncesinde 18. yüzyıl sonunda ortaya çıkan ve Hegel’den Marx’a etkili olan bir bütünlük anlayışı estetik ifadesini Schiller’de bulmuştur. Schiller’in temel sorunu, kendi deyişle, modern kültürün açtığı yaradır. *Estetik Eğitim*, modern parçalanmışlığa çözüm önerirken felsefe tarihinde Platon tarafından bulunan ve yüzyıllarca etkili olan anlayışı

da eleştirel biçimde gözden geçirir. Dolayısıyla Schiller’in önünde iki temel sorun bulunuyordu: Bir yandan modern kültürün neden olduğu parçalanma, diğer yandan geleneksel Platonculuğun estetiğin konumunu indirgemesi. Schiller bu iki soruna çözüm olarak, uzlaşmaz karşıtlıklara dönüşmüş, şair ile filozof, duyular ve kavramsal bilgi, estetik ile siyaset ikiliklerini bağlantılandırır.

Bu ilişkilendirme edimi, Eagleton’ın isabetli bir biçimde belirttiği gibi, Schiller’in tasarısını bir düşünsel yeniden yapılanma tasarısı haline getirir. Dönemin romantiklerinin “şiirsel/poetik devlet” kavramıyla koşut bir biçimde gelişen bu anlayış Shelley gibi romantikler tarafından yeniden bölünecektir. Shelley, yasakoyuculuğu şairlere verir (1904: 50; Williams, 2017: 89). Sanayi Devrimi’nin etkileri derinleştikçe 19. yüzyıl romantiklerinde tek yanlı bir şiirsel çözüm öne çıkmıştır. Shelley’de şiir Tanrı haline gelirken Schillerci bağlantı kopar. Schiller’in düşüncesi açısından bakıldığında, modern kültür aklın egemenliğinin duyuları bütünleştirmekte eksik kalması ise 19. yüzyılın romantik kültürü sanatsal güçlerin tekboyutlu egemenliği anlamına gelir. Başka bir deyişle, yorumbilgisel açıdan, Schiller’in sadece modern kültürün açtığı yaraya değil, bu yaraya tek yanlı çözüm arayışlarının neden olduğu başka yaralara önceden dikkat çektiği söylenebilir.

Sonuç olarak, Kant sonrası siyasette geliştirilen Schillerci estetik-siyaset tasarısının modern siyaset ve sanatın sorunları üzerine düşünen çağdaş filozoflar tarafından duyulduğunu da belirtmeliyiz. Schiller’in takipçileri, siyaseti yeniden düşünmek için estetiğin kavramlarını kullanırlar. Schiller, burada Platonculuğun “siyazetsiz topluluk” tasarısına ve geç modern dönemde liberal siyasetin yol açtığı akılcılık (ya da rasyonalite) sorunlarına karşı siyaseti yeniden düşünmenin yolunu açar: “Sanat, ortak olanın yerini maddi ve simgesel olarak yeniden şekillendirmek için mekânlar ve ilişkiler kurmaktır” (Ranci re, 2012: 26). Bunun siyaset açısından karşılığı ise şudur: Siyaset, bir topluluğun ortak varlığını tanımlayan “duyulur-paylaşımını yeniden şekillendirmek”tir (2012: 29). Sanatın konumunu bu bağlamda yeniden düşünen bir tasarı, ortak olan temelinde sanatın siyasete temas ettiğini ileri sürer. Bu karşılıklı ilişki, bir “siyaset estetiği” ortaya koyar.

Politics after Kant: Aesthetic-Politics, Aesthetic State and Republic in Schiller

Summary

Firat MOLLAER

Assoc. Prof. Dr.

Bursa Uludağ University, Faculty of Economics and Administrative Sciences,
Department of Political Science and Public Administration, Bursa, TR

ORCID: 0000-0002-5415-5281

firatmollaer@uludag.edu.tr

Introduction: Post-Kantian Politics and Schiller

After the publication of his *Critique of Pure Reason* (1781), Immanuel Kant profoundly influenced subsequent philosophy and thinking. In fact, this critical epoch included not only idealist philosophers who put reason at the center, but also romantic philosophers who criticized the modern conception of reason. Kant's critical thought, which grounds objective knowledge in the subject and is described as the Copernican revolution in philosophy, opens from epistemology and metaphysics to political philosophy. Therefore, post-Kantian politics is also situated within this epoch. The sources of post-Kantian politics are, on the one hand, the political content or implications of Kant's critical philosophy and, on the other hand, Kant's writings on political philosophy in particular.

The fundamental principles of Kant's political philosophy have been effectively incorporated into contemporary political and legal debates through 20th century philosophers such as Hannah Arendt and John Rawls. Arendt derived the roots of her theory of the public sphere from Kant's third Critique (Çörekçioğlu 2017: 10). Moreover, John Rawls, with his book *A Theory of Justice* published in 1971, put Kant's philosophy at the center of contemporary liberalism debates.

Although Kant's philosophy has been the starting point for influential political philosophers of the 20th century, the political evaluation of Kant's critical breakthrough goes back much earlier. The thought of the German poet and philosopher Friedrich Schiller represents one of the first intellectual engagements with Kantian philosophy. Schiller developed his own thought in critical dialog with Kant's philosophy as it was being completed.

The foundations of Schiller's political thought are the connection between aesthetics and politics. Aesthetics provides basic criteria of freedom for the political sphere. Another trace of Schiller in the political context of the critical epoch opened by Kant is the idea of the republic. From this point of view, Schiller develops his own idea of aesthetic state in a style of thought that both maintains a critical dialog with Kant's philosophy and tries to overcome its rigid distinctions. In this article, we will analyze how Schiller's idea of the aesthetic state, or aesthetic politics in a broader sense, attains a distinctive form of political thought in post-Kantian politics.

From Revolution to Disillusionment, from Politics to Aesthetics

Schiller's thought shares an important characteristic of the generation of German philosophers of the late 18th century. This generation had an ambivalent attitude towards the French Revolution. Schiller's generation followed a different path from the one-dimensionality of conservative and reactionary reactions to the French Revolution. The fundamentalist reactions of the conservatives or reactionaries for a return to the old pre-revolutionary order are not reconciled with this generation's ideas of reason and freedom. In these years of German Romanticism and Idealism, the French Revolution was enthusiastically welcomed -in terms of the development of the idea or sense of freedom- but many German thinkers distanced themselves from the Revolution after it turned a Reign of Terror (Beiser 1996; Beiser 2018). In other words, this generation embraced the Revolution in its early years, and then turned to uncovering the intellectual and political problems created by the Revolution. Schiller was one of the influential members of a generation that put forward the idea of "overcoming the Revolution with an alternative revolution, a spiritual revolution" (Safranski 2013: 41).

Modernity as Disenchantment

Schiller's thought is the source of the concept of "disenchantment" popularized by Max Weber, the sociologist of modernity (Jay 2012: 62). Schiller interprets modernity as a disenchantment based on the division of human faculties. On the one hand, Schiller challenges the Kantian idea of the differentiation of spheres of value, and on the other hand, he continues Kant's attempt to articulate the essential faculties of the human being, which Kant leaves open-ended in *Critique of the Power of Judgment* and which is influential from the Romantic generation to Hegel. The division of harmony Schiller mentions is a forerunner of the problematic of totality that would later take center stage in Hegel's philosophy, with a critique of alienation that returns to Rousseau from Kant's argument of the differentiation of spheres of value. With his search for a new totality against modern fragmentation, Schiller sets the premises for the critique of alienation, which has its beginnings in Rousseau's critique of modernity or civilization and will be influential in the Hegel-Marx line.

According to Schiller, modern culture has led to a sharp separation and disconnection of the rational and sensory levels, as a result of which "the inner unity of human nature has been broken, its harmonious powers divided" (Schiller 2020: 36-37). From this point of view, Schiller seeks a totality in which the faculties of the mind are not divided into special areas divided between the senses and the intellect.

Aesthetic Politics

The Invention of the Aesthetic

Schiller was one of the first thinkers to find the solution to the problems of alienation created by the contradictions of modernity in aesthetics and to this end, he sought a cure for the cultural and political fragmentation of modernity based on Kant's third *Critique*.

In *On the Aesthetic Education of Man* (1795), Schiller relates aesthetics to freedom, starting from Kant's *Critique of the Power of Judgment* (1790), the last part of Kant's critical project. At this stage, Kant's *Critique* leads to a political reflection. In this transition, which can be considered a turning point in Schiller's thought, the invention of the modern concept of aesthetics was decisive. Accordingly, aesthetics is not the artistic, but a human faculty that offers criteria for judging art.

Aesthetics was established in the 18th century as an independent field of philosophical inquiry. After Baumgarten, this new term was interpreted as a response to modern fragmentation and a search for wholeness. Aesthetics as a distinctive theory (or science) of

senses is a contribution to the long historical debate that began when Plato, *in the Republic*, put forward theoretical-philosophical knowledge against the sensory knowledge of the poets. The aesthetic revolution in Platonism, Christian theology and Cartesian philosophy, which challenged the superiority of the intelligible world over the sensible world, is embodied as “the design to reveal a logic specific to sensible phenomena”.

In *On the Aesthetic Education of Man*, *aisthesis*, which refers to the sensory and enables the invention of a new field, becomes the founder of a public sphere and politics. In this context, the second defining transition after the invention of aesthetics is the orientation of the concept of aesthetics towards the meaning of common sense and “the perception of common sensibles” (Peters 2004: 29) in *koinē aisthēsis* (translated into Latin as *sensus communis*), which is related to the root word *aisthesis*. Thus, by going beyond the subjectivism of particular taste, aesthetics comes to the gates of the (aesthetic) public sphere and politics associated with togetherness and commonality; it even opens up the conception of a new public and political sphere.

Aesthetic Education and Aesthetic Culture

Schiller not only puts forward aesthetics as an integrative faculty, but also proposes an alternative to modern culture with the concepts of “aesthetic culture” and “aesthetic education”. The aesthetic proposal is a questioning of the Platonic trajectory against modern culture, which deepens the philosopher-poet distinction and the corresponding intellectual-sensible distinction.

Aesthetic education, in its aim to unite the conceptual activity of the philosopher with the affective activity of the poet, is more Aristotelian than Platonic. The aim of aesthetic education is to remedy modern disenchantment: The intellectualization of the senses - the grounding of law (thought) in the sensory and concrete.

Aesthetic culture provides a principle of unification that integrates opposites such as mind-heart, reason-imagination, abstract-concrete, mechanical-organic. Aesthetic culture, which aims at the co-development of human powers, is the only way to the development of human freedom. Aesthetic culture provides liberation from the double illusion that emerges at the stage reached by modern culture: Neither the primacy of reason for the sake of imagination nor the primacy of imagination for the sake of reason.

In this context, the most important component of aesthetic culture and the design that will undertake this double task is called *the Aesthetic Education of Man*. Aesthetic education is the great educational design that will harmoniously develop man's true faculties, which have been alienated and rivaled by the commercial and intellectual development of modernity.

From Aesthetic State to Aesthetic Republic

Schiller does not depart in principle from the general context of political modernity or the French Revolution, but instead proposes a gradual method of aesthetic education as a substitute for revolutionary political speed.

The development of modern culture, which Schiller considers a problem, also means the domination of a certain form of state. The form of state that Schiller criticizes is the mechanical state that dominated modern political philosophy from Thomas Hobbes to the 19th century. For Schiller, the modern mechanical state is an alien power, devoid of ethos, or moral dimension, in the sense of the development of the individual's potentialities, through the exercise of an abstract power against the concrete life of its constituent individuals. In this case, the modern state is the political form of the wound inflicted by modern culture. As a political form that exercises pure power and lacks authority, the modern state is one of the sources of the contradictions that aesthetic education seeks to resolve.

Schiller departs from a mechanistic approach to the state or statism and focuses on character or *ethos*. The ground Schiller seeks to change the form of the state is character. In other words, the basis of a state ideal is in what Schiller calls “the aesthetic transformation of *the psyche*,” an “ideological restructuring design” and “a politics firmly rooted in subjectivity” (Eagleton 2010: 145-146), which is based on the transformation of the human subject and for this purpose, like Antonio Gramsci's “hegemony,” envisions the cultivation of the cultural sphere.

The aesthetic state develops on the idea of a kind of aesthetic publicness in the sense that it is based on a common aesthetic sensibility. Its distinctive feature is that it is a form of state that is based on the harmony of internal law and external law in individuals, that organizes the relations between the individual and the state on the basis of reciprocity, and that aims at the aesthetic and ethical development of the individual.

Therefore, the regime of the aesthetic state is a republic. First of all, the fact that the relations between the individuals of the aesthetic state are based on beautiful communication is the transcendence of political dependency relations. The aesthetic state establishes the world of relations of liberated subjects, the “thinking” framework of *the Bildung* ideal (Koselleck 2009: 139) and intersubjectivity. It could be argued that this aesthetic narrative of positive freedom and subjectivity presupposes a republican social ontology through the “aesthetic situation”. For as we move from the isolated individual to intersubjectivity, the new form of being becomes the “citizen” in socio-political terms. Indeed, to the extent that the aesthetic state aims at self-realization, its main foundation is the “citizen”. As the souls become refined and liberated through aesthetic education, the citizens of the aesthetic country - the “country of the beautiful image” - “endure no absolutism” (Schiller 2020: 124). This absolutism could be the absolutism of a natural state that deprives the citizens of the aesthetic republic of their freedom by trying to subordinate them to the blind force of natural needs and necessities, or it could be the absolutism created by state intervention based solely on external law without regard for the internal law of the state in individuals. This points to the political meaning of the “beautiful spirit” in Schiller's “On Grace and Dignity” (1793), written at the same time as *On the Aesthetic Education of Man*. Thus, the state of beauty of characters with a “beautiful soul” (Schiller 2008: 154), in which “sensuality and reason, duty and inclination are in harmony” (Schiller 2008: 154), is embedded in the republican tradition of liberated citizens.

Conclusion: Towards an Aesthetics of Politics

Schiller's *On the Aesthetic Education of Man* can be compared with the “Program of the Oldest System of German Idealism” (1796), first found in Hegel's manuscripts and interpreted as the product of an exchange of ideas between Hegel, Schelling and Hölderlin. This program endows “poetics” with a “high status” as the “teacher of humanity”. But more importantly it emphasizes the equal development of human faculties.

Schiller's main problem, in his own words, is the wound inflicted by modern culture. While *On the Aesthetic Education of Man* proposes a solution to modern fragmentation, it also critically revises the understanding found by Plato in the history of philosophy and influential for centuries. Schiller therefore had two fundamental problems in front of him: On the one hand, the fragmentation caused by modern culture, and on the other, the reduction of the position of aesthetics by traditional Platonism. As a solution to these two problems, Schiller links the dualities of poet and philosopher, senses and conceptual knowledge, aesthetics and politics, which had become irreconcilable opposites.

This act of association, as Eagleton aptly points out, turns Schiller's design into a design of intellectual restructuring. This understanding, which develops in parallel with the

“poetic/poetic state” concept of the romantics of the period, will be divided again by romantics like Shelley. Shelley gives the legislative power to poets (1904: 50; Williams, 2017: 89). As the effects of the Industrial Revolution deepened, a one-sided poetic solution came to the fore in 19th century romantics. While poetry becomes God in Shelley, the Schilleran connection is broken. From the point of view of Schiller's thought, if modern culture is the domination of reason that fails to integrate the senses, the romantic culture of the 19th century means the unidimensional domination of artistic forces. In other words, from a hermeneutical point of view, it can be said that Schiller not only drew attention to the wound inflicted by modern culture, but also to other wounds caused by the unilateral search for solutions to this wound.

In conclusion, it should be noted that the Schilleran aesthetic-political design developed in post-Kantian politics has been heard by contemporary philosophers reflecting on the problems of modern politics and art. Schiller's followers use the concepts of aesthetics to rethink politics. Here Schiller paves the way for rethinking politics against Platonism's “community without politics” and the problems of rationality posed by liberal politics in the late modern period: “Art is the construction of spaces and relations to materially and symbolically reshape the place of the common” (Rancière, 2012: 26). What this means for politics is the following: Politics is to “reshape the sensible-sharing” that defines the common existence of a community (2012: 29). A proposal that rethinks the position of art in this context argues that art touches politics on the basis of the common. This reciprocal relationship produces an “aesthetics of politics”.

KAYNAKÇA | REFERENCES

Arendt, Hannah (2000). *İnsanlık Durumu* (çev. Bahadır Sina Şener). İstanbul: İletişim Yayınları.

Arendt, Hannah (2019). *Kant'ın Siyaset Felsefesi Üzerine Dersler* (çev. Devrim Sezer-İsmail Ilgar). İstanbul: İletişim Yayınları.

Aytaç, Gürsel (2008). *Schiller* (haz. ve çev. Gürsel Aytaç). Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Beiser, Frederick C. (1996). “Introduction: Romantic Aesthetics and Politics.” *The Early Political Writings of the German Romantics* (ed. Frederick C. Beiser). Cambridge University Press.

Beiser, Frederick C. (2005). *Schiller as Philosopher*. Oxford University Press.

Beiser, Frederick C. (2018). *Aydınlanma, Devrim ve Romantizm: Modern Alman Politik Düşüncesinin Doğuşu, 1790-1800* (çev. Aslı Önal). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Çörekçioğlu, Hakan (2017). “Kant: Çağdaş Politik Düşüncenin Ufku.” *Kant Felsefesinin Politik Evreni* (der. ve çev. Hakan Çörekçioğlu). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Eagleton, Terry (2010). “Schiller ve Hegemonya.” *Estetiğin İdeolojisi* (çev. Hakkı Hünler). İstanbul: Doruk Yayınları.

Ferry, Luc (2012). *Homo Esteticus: Demokrasi Çağında Beğenin İcadı* (çev. Devrim Çetinkasap). İstanbul: Pinhan Yayınları.

Hegel (2013). "Alman İdealizminin En Eski Sistem Programı." *Hegel: Alman İdealizmi II* (çev. Metin Bal/haz. Güçlü Ateşoğlu). Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Herder (2011). "Dilin Kökeni Üzerine." *Klasik Alman Dil Felsefesi Metinleri* (haz. ve çev. Gürsel Aytaç). Ankara: Phoenix.

Hobbes, Thomas (2007a). *De Cive: Yurttaşlık Felsefesinin Temelleri* (çev. Deniz Zarakolu). İstanbul: Belge Yayınları.

Hobbes, Thomas (2007b). *Leviathan* (çev. Semih Lim). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Hünler, Hakkı (1998). *Estetik'in Kısa Tarihi*. İstanbul: Paradigma Yayınları.

Jay, Martin (1984). *Marxism and Totality: The Adventures of a Concept from Lukacs to Habermas*. University of California Press.

Jay, Martin (2012). *Deneyim Şarkıları: Evrensel Bir Tema Üzerine Modern Çeşitlemeler* (çev. Barış Engin Aksoy). İstanbul. Metis Yayınları.

Kant, Immanuel (1984). *Seçilmiş Yazılar* (çev. Nejat Bozkurt). İstanbul: Remzi Kitabevi.

Koselleck, Reinhart (2009). *Kavramlar Tarihi: Politik ve Sosyal Dilin Semantiği ve Pragmatiği Üzerine Araştırmalar* (çev. Atilla Dirim). İstanbul: İletişim Yayınları.

Lukacs, Georg (2003). *Roman Kuramı* (çev. Cem Soydemir). İstanbul: Metis Yayınları.

Lukacs, Georg (2011). *Goethe ve Çağı* (çev. Ferit Burak Aydar). İstanbul: Sel Yayınları.

Marx, Karl (2003). *1844 El Yazmaları* (çev. Murat Belge). İstanbul: Birikim Yayınları.

Megill, Allan (1998). *Aşırılığın Peygamberleri* (çev. Tuncay Birkan). Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

Rancière, Jacques (2012). *Estetiğin Huzursuzluğu* (çev. Aziz Ufuk Kılıç). İstanbul: İletişim Yayınları.

Rawls, John (2017). *Bir Adalet Teorisi* (çev. Vedat Ahsen Coşar). Ankara: Phoenix Yayınları.

Safranski, Rüdiger (2013). *Romantik: Bir Alman Sorunsalı* (çev. Ali Nalbant). İstanbul: Kabalıcı Yayınları.

Schiller (2008). "Schiller Diyor ki." *Schiller* (haz. ve çev. Gürsel Aytaç). Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Schiller (2008). "Zarafet ve Saygınlık Üzerine." *Schiller* (haz. ve çev. Gürsel Aytaç). Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Schiller (2020). *İnsanın Estetik Eğitimi Üzerine* (çev. Gürsel Aytaç). Ankara Fol Yayınları.

Shelley, Percy Bysshe (1904). *A Defense of Poetry*. The Bobbs-Merrill Company.

Taylor, Charles (2006a). "Yanlış Anlaşmalar: Cemaatçi-Liberal Tartışması." *Liberaller ve Cemaatçiler* (çev. Çağrı Tanyar) (der. André Bertin-Pablo de Silveira-Hervé Pourtois). Ankara: Dost Kitabevi.

Taylor, Charles (2006b). "Kamusal Alan." *Modern Toplumsal Tahayyüller* (çev. Hamide Koyukan). İstanbul: Metis Yayınları.

Trifonova, Temenuga (2010). "Schiller'in Estetik Eğitiminde ve Estetiğin Ahlaki Evriminde Yüceliğin Yeri." *Bir Eğitim Ülküsü Olarak Ruh Yüceliği*. Friedrich Schiller (haz. ve çev. Ahmet Aydoğan). İstanbul: Say Yayınları.

Tütüncü, Fatma-Tütüncü, Koray (2019). *Trajik Hissiyat, Ütopik Siyaset: Jean-Jacques Rousseau'nun Edebi ve Siyasi Tahayyülü*. İstanbul: Metis Yayınları.

Weber, Max (1993). *Sosyoloji Yazıları* (çev. Taha Parla). İstanbul: Hürriyet Yayınları.

Williams, Raymond (2005). *Anahtar Sözcükler* (çev. Savaş Kılıç). İstanbul: İletişim Yayınları.

Williams, Raymond (2017). *Kültür ve Toplum: 1780-1950* (çev. Uygur Kocabaşoğlu). İstanbul: İletişim Yayınları.



Makale Geliş | Received: 05.07.2024
Makale Kabul | Accepted: 13.08.2024
Yayın Tarihi | Publication Date: 31.10.2024
DOI: 10.20981/kaygi.1511254

Buşra AŞIK BİRLİK

Dr. Arş. Gör. | Res. Assist. Dr.
Düzce Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe, Düzce, TR.
Düzce University, Faculty of Arts and Humanities, Department of Philosophy, Düzce, TR.
ORCID: 0000-0001-5802-8485
busraasikbirlik@duzce.edu.tr

Kant'ın Matematik Anlayışı Karşısında Russell'ın Pozisyonu: Bir Yanlış Anlamanın Nedenleri Üzerine

Öz: Günümüzde, Russell'ın mantıkçılığı ile Kant'ın matematik felsefesi arasındaki farklılıklar üzerinde yapılan tartışmalar oldukça zengindir. Bu tartışmaların geneli iki büyük filozofun düşüncelerinin tamamen birbirine karşıt olduğuna dair yaygın bir görüş birliğini barındırmaktadır. Yorumcular, Russell ve Kant arasındaki düşünsel farklılıkları incelerken, çoğu zaman kavramsal ayrımların ve bağlamsal farklılıkların derinlemesine analizini yapamamışlardır. Bu nedenle, iki filozof arasındaki felsefi karşıtlıkların yüzeysel ve bazen yanıltıcı bir şekilde sunulduğu görülmektedir. Dolayısıyla, Russell ve Kant arasındaki düşünsel çatışmanın, yorumcular tarafından ele alınış biçiminde metodolojik eksiklikler ve yanlış anlamalar bulunmaktadır. Bu çalışma, söz konusu yanlışlamaların hangi noktalarda meydana geldiğini incelemeyi ve iki filozof arasındaki çatışmanın daha doğru bir şekilde anlaşılmasını sağlamayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kant, Russell, Mantıkçılık, Matematik Felsefesi, Sentetik A Priori.

Russell's Position on Kant's Conception of Mathematics: On the Causes of a Misunderstanding

Abstract: In contemporary discourse, the debates surrounding the differences between Russell's logicism and Kant's philosophy of mathematics are notably rich. These discussions often reflect a common consensus that the thoughts of these two prominent philosophers are fundamentally opposed. Commentators, while examining the intellectual divergences between Russell and Kant,

frequently fail to conduct an in-depth analysis of the conceptual distinctions and contextual differences. Consequently, the philosophical oppositions between the two are often presented in a superficial and sometimes misleading manner. Thus, the manner in which commentators address the intellectual conflict between Russell and Kant reveals methodological deficiencies and misunderstandings. This study aims to investigate the points at which these misconceptions occur and to foster a more accurate understanding of the conflict between the two philosophers.

Keywords: Kant, Russell, Logicism, Philosophy of Mathematics, Synthetic A Priori.

Giriş

Immanuel Kant, felsefe tarihinde derin izler bırakmış ve felsefesiyle kendisinden önceki felsefe yapma tarzını devrimci bir biçimde dönüşüme uğratmış bir filozoftur. Kant'ın felsefi devrimi, bilgi ve varlık anlayışımızda köklü değişiklikler yapmıştır. Özellikle matematiğin doğasının sentetik a priori karakter taşıdığını savunarak dönemin felsefi tartışmalarına yeni bir boyut kazandırmıştır. Kant'a göre matematiksel yargılar hem deneyimden bağımsız olarak (a priori) hem de yeni bilgi ekleyerek (sentetik) bilinebilirler. Bu görüş, Kant'ın analitik ve sentetik yargılar arasındaki ayrımına dayanır. Kant, matematiğin kesinliğini ve nesnellliğini bu özelliğe bağlamaktadır. Ona göre matematiksel bilgiler deneyimden bağımsız olarak saf akıl yoluyla elde edilmekte ancak bu bilgiler aynı zamanda yeni bilgiler de sunmaktadır.

Öte yandan Bertrand Russell, matematiğin mantığa indirgenebileceğini savunan mantıkçılık akımının önde gelen isimlerinden biridir. Russell, matematiğin temelinde mantıksal ilkelerin yattığını ve bu nedenle matematiksel önermelerin analitik olduğunu ileri sürmektedir. Ona göre matematiksel doğrular mantıksal çıkarımlarla elde edilir ve bu çıkarımlar, çelişmezlik ilkesi gibi mantıksal kurallara dayanmaktadır. Bu yaklaşıma göre matematiğin temelinde mantıksal yapılar yer alır ve tüm matematiksel doğrular mantıksal olarak çıkarılabilmektedir. Russell'a göre matematiksel ifadelerin doğruluğu mantıksal tutarlılıklarından gelir ve bu nedenle herhangi bir özel deneyim veya görüye dayanmamaktadır.

Bu iki filozofun matematiğin doğasına dair düşüncelerine baktığımızda en önemli farklardan biri, Kant'ın matematiği sentetik olarak vurgularken Russell'ın

analitik olarak vurgulamasıdır. Russell, Kant'ın matematiğin inşasında görüşleri kullanmasını eleştirmektedir. Bu bağlamda Kant'ın matematik felsefesi ile Russell'in mantıkçılığı arasında tam bir zıtlık olduğu konusunda yaygın bir görüş birliği bulunmaktadır. Ancak bu zıtlığın ortaya konulmasında kullanılan yöntemde bazı sorunlar olduğunu düşünmekteyim. Sorunun temeli Russell'in analitik ve sentetik kavramlarının Kant'ın bu kavramlara atfettiği anlamla örtüştüğü konusundaki hatalı değerlendirmede yatmaktadır. Daha derin bir düzeyde ise mesele Russell'in mantıkçılığının tek bir bakış açısıyla değerlendirilmesidir. Oysaki Russell'in düşünceleri kendi içinde farklı bağlamlarda ele alınmış ve zaman içinde değişmiştir. Russell'in, Kant'ın matematiğin sentetik doğasına karşı çıkışı sentetik kavramının ancak "sadece mantıktan çıkarılamayan" anlamına geldiği sürece geçerlidir. Russell, matematiğin analitik olduğunu ifade ederken bunu ampliatif¹ olmayan bir anlamda dile getirmemektedir. Ona göre önermelerden mantıksal olarak türetilen sonuçlar türetildikleri öncüllerden daha zengin bir içeriğe sahiptir. Bu bağlamda Russell'in mantıksal çıkarımının Kantçı anlamda sentetik olduğu söylenebilir. Ancak Russell yorumcuları, bu bağlamları gözden kaçırarak iki filozofun düşüncelerini aynı düzlemde ele almış ve karşıt olduklarını ifade etmiştir. Yorumcuların sonuçlarında bir problem bulunmamakla birlikte, sonuca giden yolda izledikleri yöntemin tartışmaya açık olduğunu düşünüyorum. Bu çalışma, bu yanılsamaların hangi noktalarda ortaya çıktığını incelemeyi amaçlamaktadır.

Bu bağlamda öncelikle Kant'ın matematiğin inşasını nasıl kurduğunun kısa bir özeti sunulacak ardından Russell'in mantıkçılık anlayışının farklı yorumlamalarına yer verilecektir. Son olarak da Russell'in analitik/sentetik kavramlarını hangi bağlamlarda ele aldığını ve bu bağlamların Kant'ın analitik/sentetik kavramları arasındaki benzerlikler ve farklılıklar belirtilecektir.

1. Kant'ın Matematik İnşası

¹ Ampliatif kavramı Türkçe'de 'yükseltici' anlamına gelmektedir. Bununla birlikte mantıkta 'zaten bilinen bir şeyi ekleyerek anlamı genişleten' manasına geldiği söylenebilir. Bu bağlamda Russell'in analitik kavramı Kant'ın analitik kavramının bu noktada örtüşmediği vurgulanmaktadır. Çünkü Kant, analitik kavramı genişletici bir unsur içermemektedir.

Kant, analitik a priori bilginin tek a priori bilgi türü olmadığını göstererek felsefi düşünce alanında önemli bir açılım sağlamıştır. Çünkü Kant öncesi dönem düşünürleri analitik yargıların sadece a priori olabileceğini düşünüyorlardı. Kant ise analitik a priori'nin yanı sıra sentetik a priori bilgi türünün varlığını ortaya koymaktadır. Kant için analitik ve sentetik yargılar arasındaki ayrım epistemolojik nedenlerle önemlidir. O, bir yargının yalnızca a priori bilinebilir olmakla kalmayıp aynı zamanda yeni bir bilgi taşıyan yargı türü olduğunu gözlemlemiştir. Bu söylemlerin ne anlama geldiğini anlamak için Kant'ın analitik ve sentetik olarak nitelendirdiği yargılardan ne anladığına bakmalıyız. Eğer "yüklem B, özne A kavramında (örtük) içerilen bir şey olarak A öznesine aitse, bu yargı analitiktir" (Kant 1929: A6/B10). Kant'ın ifadesinden anlaşıldığı üzere analitik bir yargı, kavramsal içerme barındıran bir yargı türüdür. Bu kavramsal içerme iki türde kendini ortaya çıkarmaktadır: 'tüm memeli hayvanlar hayvandır' yargısındaki gibi açık ve 'tüm bekarlar evli olmayanlardır' ifadesindeki gibi örtük bir biçimde olmak üzere. Kavramsal içermeyi örtük bir şekilde barındıran bir yargı, "yüklem aracılığıyla öznenin kavramına hiçbir şey eklemeyen, ancak onu yalnızca, karışık da olsa, içinde her zaman düşünülmüş olan kurucu kavramlara [ayıran]" (Kant 1929: A7/B11) bir yargıdır. Her analitik yargı açıkça veya örtük olarak '(her) AB B'dir' biçiminde olduğundan, analitik yargılara ilişkin bilimiz ya doğrudandır ('tüm memeli hayvanlar hayvandır') ya da dolaylı ('tüm bekarlar evli olmayanlardır') bir şekilde kanıtı oldukça açıktır. Bu analitiklik analizi, Kant'ın tüm analitik yargıların çelişki ilkesine dayandığını söylemesine yol açar; bu aynı zamanda ona göre analitik bilgi için yeterli bir ilkedir (Kant 1929: A151/B191).

Analitik yargıların epistemolojik olarak sorunsuz olmalarını sağlayan bu özelliktir. İçeriklerini a priori olarak nasıl bilebileceğimiz konusunda bir sorun bulunmamaktadır. Tüm bekarların evli olmadığı bilgisine sahip olmak için deneyime başvurmamıza gerek yoktur, çünkü ilgili kavramlara sahipsek bu yargının doğruluğunu fark etmememiz mümkün değildir.

Sentetik kavramına yöneldiğimizde ise Kant, eğer yüklem B kavramının, özne A kavramının tamamen dışında yer alan ancak onunla bağlantılı olduğu durumda yargıyı sentetik yargı olarak nitelemektedir (Kant 1929: A7/B11). Analitik yargılarda yüklem özneye hiçbir şey eklememektedir; sadece analiz yoluyla öznenin ayrıştırılması ile yükleme ulaşılabilmektedir. Sentetik yargılarda ise bu tarz bir kavramsal içerme durumu yoktur. Sentetik yargılar, analitik yargıların tersine öznenin kavramına hiç düşünülmemiş ve herhangi bir analiz yoluyla ondan çıkarılmayacak olan bir yüklem eklemektedir. Bu bağlamda analitik yargılar açıklayıcı niteliğine sahip iken sentetik yargılar genişletici niteliğine sahiptir.

Asıl meseleye dönecek olursak Kant, hem bilgimizi genişleten hem de a priori olarak kendini ortaya koyan sentetik a priori yargıların imkanının mümkün olduğunu belirtmektedir. Kant, söz konusu sentetik a priori yargıların matematikte, doğa bilimlerinde (fizikte) ve metafizikte yer aldığını ifade etmektedir. (Kant 1929: Giriş bölümü-V) Biz çalışmamızın konusu gereği Kant'a göre matematikte sentetik a priori yargılar nasıl mümkündür sorununa yöneleceğiz.

Kant, sentetik a priori yargıların matematikte yer aldığını açıkça belirtmektedir: 'Matematik, deneyimin yardımı olmadan saf aklın başarılı bir şekilde genişletilmesinin en muhteşem örneğini sunar' (Kant 1929: A712/B740). Matematiğin a priori olması ona atfedilmek istenen kesinlik anlayışını sağlamaktadır. Çünkü deneyimin sağladığı herhangi bir bilgi değişikliğe tabi ve öznellik temelinde yer alacaktır. Dolayısıyla matematik, deneyimin yardımı olmadan sadece saf akıl ile a priori bir şekilde nesnellik özelliğine sahip olabilmektedir. Bu noktaya kadar bir sıkıntı bulunmamaktadır fakat matematik yargıların sentetik olması nasıl mümkündür ve böylece bilgimizi hangi anlamda genişletebilmektedir? Kant, matematiğin sentetik olabilmesi için başka bir deyişle verilen kavramın ötesine geçip öncüllerden farklı sonuçların ortaya konulması için

üçüncü bir şeye daha ihtiyaç olduğundan söz etmektedir. Bu üçüncü şey görüdür ve Kant, görü olmaksızın sentetik a priori bilginin de mümkün olamayacağını dile getirmektedir:

...şeyleri a priori görmemizi sağlayan, sadece duyusal görünün biçimidir; ama bu sayede nesnelere kendi başlarına oldukları gibi değil, bize (duyularımıza) göründükleri gibi bilebiliriz; eğer sentetik a priori önermelerin olanaklı olduklarına evet denecekse veya gerçekten buldukları takdirde onların olanağı kavranacak ve önceden belirlenecekse, bu kabul kesinlikle zorunludur (Kant 2002: 32).

Kant'ın sentetik a priori yargıların olanağını sağlayan şey olarak ileri sürmüş olduğu görü, deneysel görü ile karıştırılmamalıdır; onun ifade ettiği görü saf görüdür. Deneysel görü, görüsel bir nesne hakkında oluşturulan kavramı, görünün kendisinin deneyimde sentetik olarak sunduğu yeni yüklemelerle kolaylıkla genişletmemizi sağlamaktadır. Saf görü, deneysel görü ile bu noktada benzerlik göstermekle birlikte deneysel görü sadece a posteriori ve deneysel olarak belirgin olması ve saf görünün ise a priori olarak kesin ve zorunlu olması bağlamında farklılık sergilemektedir. Çünkü Kant'a göre deneysel görü yalnızca rastlantısal deneysel görüde ortaya çıkan şeyleri içerirken saf görü bir a priori olduğundan dolayı zorunlu olarak keşfedilmesi gereken şeyi içermektedir (Kant 1997: 33).

Kant, matematikte saf görünün yerini *Saf Aklın Eleştirisi'nde* Transendental Estetik bölümünde ele almaktadır ve duyarlılığımızın a priori formları olarak uzam ve zaman görüşünü bize sunmaktadır. Aritmetiğin zaman görüşüne ve geometrinin de uzam görüşüne dayandığını ifade etmektedir. Kant'ın bu konuda vermiş olduğu meşhur örneği inceleyecek olursak $7+5=12$ önermesine baktığımızda ne 7 ne de 5 bize 12 sonucunu vermemektedir yani öncüllerden yeni bir sonucun ortaya konulduğu görülmektedir. Bunu sağlayan şeyin ise zaman görüşünde 7 ile 5 ardışıkları sağlamaktadır. Geometriye baktığımızda ise bir üçgen hakkında elde ettiğimiz bilgiler üçgen kavramında bulunan analitik bir çıkarım değildir; uzam görüşüne dayalı ve söz konusu görüde inşa edilmesi ile sonuçlar ortaya konulmaktadır.

Kant, görünün bir biçimi olarak uzamın içerik-oluşturucu rolünü *Saf Aklın Eleştirisi*'nde Transendental Analitik bölümünde ise şu pasajda ileri sürmektedir:

Ne kadar küçük olursa olsun, bir çizgiyi, onu düşüncede çizmeden, yani bir noktadan tüm parçalarını ardışık olarak oluşturmadan kendime temsil edemem ve böylelikle bu görünün ilk taslağıdır. ... Üretken hayal gücünün bu ardışık sentezi üzerine, şekillerin üretilmesi, duyuşal görünün koşullarını ifade eden aksiyomlarıyla birlikte uzamın matematiğini (geometri) temellendirir (Kant 1929: A162-3/B203;B204).

Kant, bu ifadelerini *Saf Aklın Eleştirisi* §24 bölümünde şu şekilde desteklemektedir:

Bu durumu her zaman kendimizde de gözlemleriz. Bir çizgiyi düşünmeden, onu düşüncede çizemeyiz; bir çemberi düşünmeden, onu betimleyemeyiz; üç boyutlu uzayı, aynı noktada birbirine dik üç çizgi yerleştirmeden temsil edemeyiz ve zamanı bile, düz bir çizgi çizmeden (zamanın dışsal betimsel temsili olması gereken), içsel duyumun birbirini ardışık olarak belirlediği çeşitliliğin sentezi eylemine dikkat etmeden temsil edemeyiz ve böylece içsel duyumun bu ardışık belirlenimine dikkat etmeden zamanı temsil edemeyiz (Kant 1929: B154).

Kant'ın burada savunduğu şey, geometrinin -uzamın matematiği- figürlerin oluşumuna dayandığıdır. Ona göre temsil kapasitemizde belirli temel işlemler olmasaydı, geometrik varlıkları bile düşünmemiz mümkün olamazdı. Ayrıca bu temellendirmenin uzam ve zamanın görüsel bir temsilini varsaydığını; uzam ve zamanın ilgili özelliklerinin yalnızca kavramlardan çıkarılamayacağını savunmaktadır.

Kant'a göre geometrik düşünceyi görüsel kılan şey, bu tür düşünce için kuralların görüsel olması ve tamamen kavramsal olmamasıdır. Bu kurallar, nesnelerin özelliklerine göre sınıflandırma kuralları değildir; geometrik kavramlar altına giren geometrik nesnelere inşa etme kurallarıdır. Dahası, inşa postülatlarının matematiksel düşünceyi oluşturmada oynadığı rol, matematiğin a priori olarak ne anlamda olduğunu anlamının anahtarını sağlamaktadır (Korhonen 2013: 43).

2. Russell'ın Mantıkçılık Anlayışının Versiyonları

Russell mantıkçılığının Kant'ın matematik felsefesiyle çeliştiği düşüncesi oldukça yaygın bir görüştür. Mantıkçılık, matematiğin mantığa indirgenebileceğini

başka bir deyişle matematiğin mantığının bir uzantısı olduğunu ifade eden bir düşünce akımıdır. Bu görüşü ilk benimseyen kişi Frege olmakla birlikte düşünce, doruk noktasına Russell'in Whitehead ile birlikte yazmış olduğu *Principia Mathematica* adlı eserinde ulaşmıştır. Mantıkçılık, matematiksel gerçeğin doğasıyla ilgili endişelerden dolayı ortaya çıkmıştır. Weitz, Schilpp'in kitabında şöyle yazar:

Sezgicilik reddedildikten sonra Russell, matematiğin doğruluğunu garantilemek için, matematiğin analitik a priori doğrulardan, yani tüm deneyimlerden bağımsız doğrulardan oluştuğunu ileri sürmüştür (Weitz 1944: 68).

Anlaşılacağı üzere mantıkçılık düşüncesinin temelinde matematiğin analitik olduğu ve böylelikle mantığa indirgenebileceği düşüncesi yatmaktadır. Dolayısıyla matematiğin doğasını analitik olarak karakterize eden mantıkçılığın ünlü savunucularından Russell ile matematiğin doğasının sentetik karakter taşıdığını ifade eden Kant'ın çeliştiği düşüncesi olağandır.

Bu konuda *Philosophy of Mathematics*'in editörlerinin giriş niteliğindeki açıklamalarına bakılabilir:

Matematiksel doğruluğun doğası ile ilgili kaygılardan dolayı ortaya çıkan Mantıkçılık (Frege-Russell-Whitehead), Kant'a karşı olarak, matematiğin herhangi bir 'konu' içermediğini, ancak kavramlar arasındaki saf ilişkilerle ilgilendiğini ve bu ilişkilerin 'analitik' olduğunu, yani çelişmezlik ilkesi veya modus ponens kuralı ile aynı karakterde olduğunu göstermeyi umuyorlardı (Benacerraf & Putnam 1964: 9).

Ayrıca Russell'in bu durumu özetleyen birçok kendi ifadesi de bulunmaktadır. Bunlardan bazılarını yer verecek olursak; *My Mental Development* adlı eserinde Russell açıkça 'sentetik a priori'yi sevmedim' (Russell 1961: 16) itirafında bulunur ve "Sonunda benim de katkımın olduğu *Principia Mathematica* çalışması bana ilk başta Kant'ın çürütülmesinde bir parantez olarak göründü" (Russell 1961: 16) ifadesinde bulunmaktadır. Son olarak, *Autobiography*'sinde Russell, Whitehead için "...her zaman hakkında kötü düşündüğüm Kant'a doğru bir eğilimi vardı" (Russell 1958: 128) demektedir.

Yukarıda alıntılanan ifadelerle bakıldığında oldukça genel oldukları ve Russell'in matematiğin analitik bir görüşünü desteklediğini fark etmek için satır

aralarının dikkatlice okunması gerektiği görülmektedir. Fakat daha net ve açık ifadelerinin bulunduğu başkaları da bulunmaktadır: *Logical Atomism*'de, Russell Frege'nin çalışmasına atıfta bulunarak "...böylece Kant'ın '7 + 5 = 12'nin sentetik olduğu iddiasını çürütmüştür" (Russell 1918: 128) ifadesine yer vermiş ve yirmi yedi yıl sonra *A History of Western Philosophy*'de aynı noktaya değinmiştir.

Frege'nin çalışmasından, aritmetiğin ve genel olarak saf matematiğin, tündengelimli mantığın bir uzantısından başka bir şey olmadığı sonucu çıktı. Bu, Kant'ın aritmetik önermelerin 'sentetik' olduğu ve zamana bir atıf içerdiği yönündeki teorisini çürüttü. Saf matematiğin mantıktan gelişimi, Whitehead ve benim tarafımdan da ayrıntılı olarak ortaya konmuştur (Russell 1959: 830).

Sadece bu ifadelerin gücüyle bile, Russell'in matematiğinin analitikliği konusunun tartışılmış ve konunun kapatılmış olduğu ortaya çıkmaktadır. O halde Russell ile Kant'ın matematiğin doğasına dair karşıtlığın yaygın bir görüş olması kabul edilebilir bir durumdur. Aynı zamanda Russell'in matematiğin ve mantığın sentetikliği konusundaki pozisyonunun da büyük ölçüde ihmal edilmiş olması şaşırtıcı değildir. Ancak, Russell'in Kantçılığa yönelik saldırıları ne kadar açık ve doğrudan olursa olsun, Kant ve sentetiklik hakkında söylediği diğer bazı şeylerle de karşılaştırılmalıdır.

İlk olarak *The Philosophy of Leibniz* adlı eserinde Russell, "aritmetik önermeler, Kant'ın keşfettiği gibi, tamamen sentetiktir" (Russell 1949: 24) ve "...aritmetik önermelerin hem zorunlu hem de sentetik olduğu kabul edilmelidir ve bu, zorunlu ve analitik arasındaki varsayılan ilişkiyi çürütmeye yeter" (Russell 1949: 24). Ayrıca *The Principles of Mathematics* adlı eserinde şu ifadeye yer vermektedir:

Kant, mantığın önermelerinin analitik olduğundan bir an bile şüphe etmedi, oysa matematiğin önermelerinin sentetik olduğunu doğru bir şekilde algıladı. O zamandan beri mantığın diğer tüm hakikat türleri kadar sentetik olduğu ortaya çıktı (Russell 2010: 463).

Son olarak, *The Problems of Philosophy*'de Kant'ın sentetik a priori'yi tanımmasının örtük bir onayı bulunmaktadır:

Ancak Kant şüphesiz iki şey için övgüyü hak eder: birincisi, tamamen 'analitik' olmayan, yani tersi kendi içinde çelişkili olacak şekilde a priori bilgiye sahip olduğumuzu algıladığı için; ve ikincisi, bilgi teorisinin felsefi önemini açıkça ortaya koyduğu için (Russell 1912: 127-128).

ve birkaç sayfa sonra bu düşüncesini yineleyen ifadeler bulunmaktadır:

Tüm aritmetik ve geometrinin önermelerinin 'sentetik' olduğunu, yani analitik olmadığını algıladığı için övgüyü hak eder: bu önermelerin hiçbirinde, öznenin analiziyle yüklem ortaya çıkarılamaz (Russell 1912: 130)

Fark edileceği üzere daha önce sunduğumuz alıntılar ile şu anki alıntılar arasında bir çelişki varmış gibi görünmektedir. Oysa bu durum Russell'ın ifadelerinin yorumlanmasındaki yanlışlardan ve analitik/sentetik kavramlarına yüklediği anlamların doğru anlaşılmasından kaynaklanmaktadır. Bu yanlış anlamalar, Russell'ın mantıkçı yaklaşımının, Kant'ın matematik felsefesiyle tamamen zıt olduğu yönündeki yaygın görüş birliğine de zemin hazırlamıştır. Bu bağlamda, Russell'ın felsefi düşüncesinin doğru anlaşılabilmesi için analitik ve sentetik ayırımına dair özgün bakış açısının dikkatle ele alınması gerekmektedir. Russell, analitik ve sentetik ayırımını kendi özgün bakış açısıyla ele alarak, bu kavramlara farklı bir içerik kazandırmıştır. Bu nedenle, Russell'ın mantıkçı görüşlerinin Kant'ın matematik felsefesinden tamamen farklı olduğunu iddia eden yorumcular, bu ayırımı yeterince kavrayamamakta ve dolayısıyla Russell'ın felsefi duruşunu doğru bir şekilde değerlendirememektedirler. Yorumcuların bu doğrultuda düştükleri hatalardan bir diğeri de Russell'ın mantıksal çıkarımı genelleyici veya sentetik olarak değerlendirdiği gerçeğini göz ardı etmiş olmalarıdır.

Russell'ın mantıksal çıkarımın sentetik karakterine olan inancını belirttiği ifadeler de bulunmaktadır. Örneğin, *Mind* dergisinde Bradley'in eleştirisine yanıt olarak yazdığı bir notta, Russell şöyle der:

Bay Bradley tarafından savunulan görüş, çıkarılabilen şeyin her zaman bir şekilde önermede zaten mevcut olduğu görüşü, benim kabul edemeyeceğim bir görüş (Russell 1910: 375).

Ve daha sonra Bradley'nin iddialarından biri hakkında şunları ekler:

Böyle bir görüş, tüm çıkarımların esasen analitik olduğu, yani bir öncülden çıkarılabilecek her şeyin her şeyin zorunlu olarak o öncülün bir parçası olduğu varsayımını - bu tür argümanların çoğunda örtük olan - içerir. Bu görüş bana hatalı görünmektedir (Russell 1910: 377).

Son bir örnek olarak, *The Problems of Philosophy*'de Russell şöyle yazar:

Felsefeciler arasında uzun zamandır süregelen bir tartışma vardır: Tümevarımın hiçbir zaman yeni bilgi sağlayıp sağlamadığı. Şimdi bazı durumlarda, en azından, böyle olduğunu görebiliyoruz. Eğer iki ile iki daima dört yapar bilgisine sahipsek ve Brown ve Jones'un ikili olduğunu, aynı şekilde Robinson ve Smith'in de ikili olduğunu biliyorsak, bu durumda Brown ve Jones ile Robinson ve Smith'in toplamının dört olduğunu çıkarabiliriz. Bu, önceden bildiğimiz önermelerde yer almayan yeni bilgidir; çünkü genel önerme olan 'iki ile iki dört yapar' bize Brown ve Jones ile Robinson ve Smith gibi kişilerin varlığını bildirmez. Öte yandan, çıkarılan özel önerme hem bu kişilerin varlığını hem de toplam sayılarının dört olduğunu bize bildirir (Russell 1912: 123-124).

Bu dizi alıntılardan güvenle şu sonuca varabiliriz ki Russell, 1912'ye kadar yazdığı hiçbir şeyde matematiğin sentetik olduğu iddiasını çürütmeyi amaçlamamıştır (Coffa 1981: 249). Peki, yorumcuların iddia ettiği üzere Russell'in mantıkçılığı ile Kant'ın felsefesi arasındaki keskin çatışmanın kaynağı nedir? Aslında mesele, bu çatışmanın hangi noktalarda gerçekleştiğinden ziyade yorumcuların bu çatışmayı değerlendirme yöntemlerindeki eksikliklerden kaynaklanan yanlış anlamalardır. Yorumcular, Russell ve Kant arasındaki düşünsel farklılıkları incelerken çoğu zaman kavramsal ayrımların ve bağlamsal farklılıkların derinlemesine analizini yapmamışlardır. Bu nedenle, iki filozof arasındaki felsefi karşıtlıkların yüzeysel ve bazen yanıltıcı bir şekilde sunulduğu görülmektedir. Şimdi bunların detaylarına bakalım.

Russell'in mantıkçılık anlayışını tek bir perspektiften değerlendirip nihai bir sonuca varmak, onun felsefesini doğru bir şekilde yorumlamaya çalışanları yanlışla sürükleyecektir. Russell'in mantıkçılık yaklaşımının farklı yönlerini ve bu yönlerin zaman içindeki evrimini dikkate almadan yapılan analizler, eksik ve yanıltıcı olacaktır.

Russell'in mantıkçılık anlayışı bünyesinde en azından iki ayırt edilebilir gizli doktrini saklamaktadır. Coffa bu konuda bizleri aydınlatmaktadır:

Başlangıç olarak, mantıkçılığın standart versiyonu olarak adlandırabileceğimiz bir şey var: her matematiksel teoremin tamamen mantıksal kavramlarla ifade edilebileceği ve tamamen mantıksal öncüller ve çıkarım kuralları temelinde kanıtlanabileceği tezi. "Matematik" geniş anlamda aritmetik olarak yorumlandığında (sonlu ve sonsuz sayılar, bunlar üzerindeki fonksiyonlar ve benzeri tüm doğrular dahil), bu tez Frege tarafından savunulmuştur ve nihayetinde Principia Mathematica'da baskın tema haline gelecektir. Mantıkçılığın standart versiyonu, Principles'da da kendini gösterir; örneğin, Peano-Dedekind aksiyomlarının mantığa indirgenmesini içeren Bölüm II (Sayı üzerine) ve Russell'in Bölüm V'deki reel sayılar ve süreklilik konusundaki incelemesinde (Coffa 1981: 249).

Russell'in mantıkçılığı ele alırken ortaya koyduğu veya ele aldığı bağlamlardan biri, her matematiksel teoremin tamamen mantıksal kavramlarla ifade edilebileceği ve tamamen mantıksal öncüller ve çıkarım kuralları temelinde kanıtlanabileceğini öne süren standart mantıkçılık anlayışıdır. Bu anlayış, matematiğin özünde mantığa indirgenebileceği tezini savunur ve Russell'in çalışmalarında, özellikle de *Principia Mathematica*'da ve *Principles of Mathematics*'in ilgili bölümlerinde merkezi bir yer tutar. Bununla birlikte matematiğin mantık olduğu tezinin sadece aritmetiğe değil, tüm matematiğe uygulanması amaçlanan radikal bir şekilde farklı bir versiyonu bulunmaktadır. Bu versiyon, Russell'in *Principles of Mathematics*'in I. Bölümünde tanımladığı ve onayladığı mantıkçılık biçimidir. Elbette, *Principles of Mathematics*'in I. Bölümü, "tüm saf matematiğin yalnızca çok az sayıdaki temel mantıksal kavramlarla tanımlanabilir kavramlarla ilgilendiği ve önermelerinin çok az sayıdaki temel mantıksal ilkedен türetilbilir olduğu" görüşünü öne sürmektedir (Russell 2010; xv) ve bu tam olarak standart mantıkçılık olarak ifade etmiş olduğumuz bağlamdır. Ancak Russell'in *Principles of Mathematics*'in açılış ifadesinde saf matematiğin nasıl tanımlandığı fark edildiğinde onun farklı bir bağlamda mantıkçılığı ele almış olduğu görülecektir:

Saf matematik, 'p ise q' biçimindeki tüm önermeler sınıfıdır, burada p ve q, her iki önermede de aynı olan bir veya daha fazla değişken içeren ve mantıksal sabitler dışında herhangi bir sabit içermeyen önerme türleridir (Russell 2010: 3).

Russell'in bu bağlamda ele aldığı mantıkçılık, Coffa tarafından 'koşullu mantıkçılık' olarak ifade edilmektedir (Coffa 1981: 250). Russell'in bu bağlamda ele aldığı mantıkçılık anlayışı veya Coffa'nın adlandırdığı şekliyle koşullu mantıkçılık, mantığın saf matematiğin tüm önermelerini formüle etmek ve kanıtlamak için yeterli olduğunu ifade etmektedir.

Herhangi bir yanlış anlaşılma olmaması adına standart ve koşullu mantıkçılık arasında bir çelişkinin olmadığını belirtmekte fayda vardır. Russell her iki doktrini aynı anda benimsemiştir ancak onu *Principia*'ya götüren çalışmaları sırasında neredeyse tamamen standart versiyona odaklanmıştır. Her halükarda Russell'in erken dönem felsefesinde bu iki doktrin tamamlayıcı roller oynamaktadır. Yüzeysel bir söylemle ortaya çıkan sonuç, alternatifleri olmayan (yani aritmetik) gibi görünen matematik teorilerinin mantığın standart anlamda indirgenmesi gerektiği ve alternatifleri olanların (örneğin geometri) mantığın yalnızca koşullu anlamda indirgenmesi gerektiği görüşüdür (Coffa 1981: 252). Russell, her iki mantıkçılığa da başvurarak Frege'nin aksine, matematikte "sadece aritmetikte doğruluk vardır" yaygın görüşünü matematiğin tümüyle mantık olduğu doktrini içinde barındırabilmesini sağlamıştır.

Russell'in standart mantıkçılığı, Kant'ın matematiğin sentetik karakterine ilişkin tezini çürütme gibi bir amacı bulunmamakta ve Kant ile çatışma görünüşüne göre Russell'in sadece koşullu mantıkçılığını içermektedir (Coffa 1981: 252). Russell savunucularının yaygın görüşü olan Kant'ın matematiği ile olan çatışması, Russell'in tüm mantıkçılığını barındırmamaktadır; onlar bu ayrımı ihmal etmişlerdir. Ayrıca gözden kaçırdıkları bir diğer konu da Russell ile Kant'ın bazı noktalarda analitik ve sentetik kavramlarına yükledikleri içeriklerin birbirinden farklı olmasıdır.

3. Russell'in Analitik ve Sentetik Anlayışı

Russell'in ifadelerindeki tutarsızlıklar nedeniyle matematik ve mantığın analitik/sentetik doğası hakkındaki pozisyonunun yanlış yorumlanmaya açık

olması şaşırtıcı bir durum değildir. Yine de ortaya çıkan paradoksal durumun ve birçok yorumcunun yanlışlıklarına rağmen Russell'in pozisyonunun adil bir sunumunu ortaya çıkarmak imkansız değildir. Bir önceki bölümde yer verdiğimiz Russell'in standart ve koşullu mantıklılığı arasındaki ayrımın yapılması bu durumu kolaylaştıran unsurlardan biridir. Bunun yanı sıra Taylor'un bu konudaki düşüncesi de durumu anlaşılır kılma konusunda aydınlatıcıdır:

Durumu düzeltmemize yardımcı olacak iki anahtar unsur olduğu görülmektedir. Birincisi, Russell'in yalnızca sözde kabul edip pratikte göz ardı ettiği bir ayrımdayatmaktadır - çıkarım kalıpları veya kuralları ile öncüller arasındaki ayrım. İkincisi ise, Russell'in 'sentetik' ve 'analitik' terimlerine yüklemiş olduğu anlamı ve bu terimlerin hangi bağlamda (çıkarm kalıpları veya öncüller) olduğunu belirten özel anlamı açıklığa kavuşturmuştur (Taylor 1981: 53).

Taylor'a göre Russell'in düşüncelerini yorumlama konusunda öncelikle mantıksal çıkarım kuralları ile öncüller arasındaki ayrımı belirginleştirme ve ardından onun analitik/sentetik kavramlarına yüklediği anlamın doğru ifadesine ulaşma yolu izlendiğinde karmaşıklık bir nebze giderilecektir.

Russell'in mantıksal çıkarım kuralları konusundaki konumunu anlamak için yüzyılın başında matematiği kuşatan felsefi ortamı değerlendirmek önemlidir. Descartes ve Kant geleneğini sürdüren o günün birçok filozofu, matematiğin aksiyomlarının mantıksal yöntemlerle birlikte teoremleri üretmek için mekanik olarak yeterli olmadığına ısrar ediyordu. Başka bir deyişle biçimsel akıl yürütmenin yeterli olmadığı düşünülüyordu. Doğrusu, her biri içsel varyasyonlara sahip mantıkdışı bileşeni oluşturan birçok tema vardı: yapılandırmacılar bazılarını, sezgiciler diğerlerini, Hegelciler veya idealistler daha da başkalarını geliştirdiler (Taylor 1981: 53). Russell bunların aksine matematiğin mantıkdışı herhangi bir unsura ihtiyacı olduğunu düşünmemektedir. Bu bağlamda Russell, sentetik kavramını mantıksal çıkarım açısından "sadece mantıktan çıkarılamayan" anlamında ele aldığı söylenebilir. Russell'in Kant'ın sentetik a priori bilginin olanaksız olduğunu söylemesi onun sentetik kavramını mantıksal çıkarım açısından "sadece mantıktan çıkarılamayan" anlamına geldiği sürece mümkündür (Russell 1959: 119). Kesinlikle, bu bizim için sentetik kelimesinin tuhaf bir

anlamıdır; hatta doğal olmayan veya uygunsuz bile görünebilir. Yine de, Russell'ın *Mysticism and Logic* adlı eserinde açıkça belirttiği ve hatta 1945 kadar geç bir tarihte bile vazgeçmediği bir anlamdır. *A History of Western Philosophy* adlı eserinde şu ifadesinde de görülebilmektedir: "Kant, Öklid geometrisinin a priori bilindiğini, ancak sentetik olduğunu, yani sadece mantıktan çıkarılamayacağını ileri sürer" (Russell 1945: 714). Bu bağlamda Russell, Kant'ın matematik örneği aracılığıyla analitik olmayan aksine sentetik olan a priori bilginin mümkün olduğunu sonucuna varmaktadır (Umbrello 2013: 3). Dolayısıyla Russell, Frege'nin çalışmasının Kant'ın $7 + 5 = 12$ 'nin sentetik olduğu iddiasını çürüttüğünü söylediğinde artık amaçlanan ama o kadar da açık olmayan anlamın "sadece mantıktan çıkarılamayacağını" ima ederek dile getirmektedir. Başka bir deyişle eğer 'sentetik' kavramı mantıksal çıkarım açısından 'sadece mantıktan çıkarılamayan' anlamına geldiği sürece sentetik a priori bilginin imkansızlığı kabul edilmelidir. Nihayetinde ' $7 + 5 = 12$ ' hem Frege tarafından hem de *Principia Mathematica*'da saf mantıkla türetilbilir olduğu kanıtlanmıştır. Oysa Russell'ın bu bağlamda sentetik kavramını ele alışı bazı yorumcular tarafından ihmal edilmiş olup Kant'ın sentetik kavramı ile aynı düzlemde ele alınarak yanılsamaya düşmüşlerdir.

Russell'da analitik kavramına yöneldiğimizde ise bir mantıksal çıkarım şu şekilde analitik niteliğini kazanmaktadır:

Tüm matematik, diyebiliriz ki - ve iddiamızın kanıtı olarak öznenin gerçek gelişimine sahibiz - biçimsel mantığın ilkel önermelerinden çıkarılabilir: bunlar kabul edildiğinde, başka varsayımlara gerek kalmaz (Russell 2010: 464).

Dolayısıyla Russell'ın matematiksel çıkarımı analitik olarak gördüğü oldukça açıktır. Ancak bu analitiklik anlayışı, kavramsal içerme kavramının yardımıyla açıklandığı Kant'ın analitikliği anlama biçiminden farklıdır. Russell, analitik kavramını 'mantık yasalarından çıkarılabilirliği' bağlamında ele almaktadır (Korhonen 2013: 24). Oysa bu bağlamdaki bir analitik anlayışı, yorumcuların Russell'ın matematiğin analitikliğine dair kanıtını övdüklerinde akıllarında olan

anlam ile eş değildir. Russell, bu noktada analitik kavramını ampliatif bir anlamda kullanmaktadır. Paradoksal olarak, mantıksal çıkarım, Russell için bu açıdan Kantçı bağlamda 'sentetik'ti. Kant, analitik ve sentetik kavramlarını tanımlarken kavramsal içerme ve açıklayıcı/genişletici bağlamında ele almıştır. Russell, analitik/sentetik kavramlarını ifade ederken bu bağlamlardan sadece açıklayıcı/genişletici bağlamı benimsemekte ve ardından mantığın mantıksal türetiminde gösterildiği gibi mantığın genişletici doğasından mantığın sentetikliğine çıkarım yapmaktadır (Kremer 2016: 170). Russell, önermelerden mantıksal olarak türetilen sonuçların türetildikleri öncüllerden içerik olarak daha zengin olduğunu düşünmektedir. Kısacası, matematiğin büyük bir totoloji olduğunu kabul etmeye istekli değildir. Bu etkiye dair en erken tanıklıklardan biri, Poincaré'nin *Science and Hypothesis*'inin 1905 tarihli bir incelemesinde bulunur. Russell orada şunları yazmıştır:

M. Poincaré, tümdengelim asla yeni gerçekler veremeyeceği görüşünü destekleyecek herhangi bir gerekçe sunmaz. Gerçek şu ki, tümdengelim genel ilkeleri, bu açıdan, onun matematiksel tümevarımın ne olduğunu kavradığına benzerdir; yani, kendilerinden başka sonuçlara yol açarlar, böylece bu anlamda sentetiklerdir. Dolayısıyla, matematik M. Poincaré'nin iddia ettiği gibi ... tümevarımsal bir unsur içermez ancak yine de 'geniş bir totoloji' de değildir (Russell 1905: 414).

Sekiz yıl sonra tümdengelimsel çıkarımın genişletici doğasını *The Problems of Philosophy*'de "İki artı ikinin her zaman dört ettiğini ve Brown ile Jones'un iki olduğunu ve Robinson ile Smith'in de iki olduğunu biliyorsak, Brown ile Jones ile Robinson ve Smith'in dört olduğunu çıkarabiliriz. Bu, öncüllerimizde yer almayan yeni bir bilgidir; yeniden doğrulanmaktadır" (Russell 1912: 123-124) ifadesi ile yinelemektedir.

Russell'in mantıksal çıkarımın mantıkdışı ilkelere bağımsız olduğu görüşünün bunun içerik olarak genişletici olduğu görüşüyle birleştirilmesi, Russell'in çıkarım kalıpları görüşünün hem analitik hem de sentetik olarak doğru bir şekilde nasıl söylenebileceğini makul bir kolaylıkla görmemizi sağlar ancak bu

diğerinin dışlanması şeklinde olmamalıdır (Taylor 1981: 55). Russell'ın Kant ile çatışma yaşadığı nokta daha çok Kant'ın öğretisine mantıkdışı unsurları içeriyor olmasıdır. Russell, *Introduction to Mathematical Philosophy*'te sorun noktasını şu şekilde belirtmektedir:

Kant, kendi döneminin geometri uzmanlarının teoremlerini yalnızca argümanlarla kanıtlayamadıklarını, bunun yerine figürlere başvurmaları gerektiğini gözlemledikten sonra, çıkarımın asla kesinlikle mantıksal olmadığını, bunun yerine her zaman 'görü' adı verilen şeyin desteğini gerektirdiğini belirten bir matematiksel akıl yürütme teorisi icat etti. Modern matematiğin artan kesinlik arayışıyla tüm eğilimi bu Kantçı teoriye karşı olmuştur (Russell 1919: 145).

Mantıksal veya matematiksel öncüllerin analitik/sentetikliğine geçtiğimizde, çıkış yolu daha da doğrudandır. Russell'ın öncüllerle ilgili olarak 'analitik' veya 'sentetik' ifadesini kullanması, kavramların Kantçı yorumunu izlemektedir: 'Sentetik' kavramı, yüklem fikrinin yalnızca öznenin analiziyle elde edilemeyeceği anlamına geldiğini düşünmektedir. Analitik olanın aksine, sentetik ortaya çıkan bir özelliği kapsamaktadır.

The Problems of Philosophy'de Kant'ı tekrarlayan Russell, 5, 7 ve toplamının hiçbir analizinin 12 fikrini ortaya çıkaramayacağını hissetti ve sonuç olarak '5 + 7 = 12' önermesini sentetik olarak sınıflandırmaktadır. Bu temelde Russell'ın matematiksel iddiaların sentetik doğası hakkındaki görüşü Kant'ın görüşüyle paralel olduğu söylenebilir. Dahası, bu anlaşma daha da ileri gitmektedir. Russell'ın şemasında mantıksal ve matematiksel gerçekler a priori bilinmektedir ve bu yüzden matematiğin sentetik a priori olduğu konusunda Kant'la bir çekişmesi bulunmamaktadır. Dolayısıyla onu, Kant'ın sentetiklik iddiaları hakkında açıkça veya ima yoluyla destekleyici şeyler söylerken buluyoruz. Ancak Russell, Kant'la aritmetiğin sentetik a priori doğası konusunda aynı fikirde olsa da Kant'ın mantığı analitik olarak gördüğü görüşüne katılmamaktadır. Aritmetiğin mantıktan türetililebileceğini göstererek Russell mantığın da sentetik a priori olduğunu etkili bir şekilde gösterdiğine inanmaktadır.

Şimdi, Russell'in mantıksal çıkarımın öznel unsur gerektirme anlamında 'sentetik' olmadığı konusundaki ısrarını matematiksel önermelerin sentetik a priori doğasına olan eğilimiyle yan yana koyarsak tutarsızlık acısı çekmeden Kant'ın matematiksel sentetiklik iddialarını hem alkışlayıp hem de reddedebildiğini görebiliriz. Kant, matematiksel gerçeklerin sentetik doğası konusunda Russell'in gördüğü gibi haklıydı. Ancak Kant, matematiksel kanıtın sentetik doğası konusunda yanılmaktadır.

Russell'a sıklıkla eleştirel olmayan bir şekilde analitik bir matematik görüşü atfetmeye yönelten bir diğer faktör, kronolojik ihmalin yukarıda bahsedilen yorumlama istekliliğiyle birleşmesidir. Russell'in sonraki yıllarda sentetiklikten uzak olduğunu belirttiği açıklamalar herhangi bir çatışmaya yol açmadan kolayca daha erken bir zaman dilimine geri yansıtılabilir. Elbette, mantıkçı tezin analitik görüşü savunuyor olarak yorumlanabilmesi nedeniyle herhangi bir tutarsızlık ortaya çıkmaz. Russell'in görüşlerinde zaman içerisinde farklı bağlamlarda ele alması sebebiyle yapılan Russell yorumlamaları sağlıklı sonuçlar vermemektedir. Russell'in zaman içerisindeki görüşlerinin değiştiğine dair kanıtları burada sunmak konumuzun sınırlarını açmaktadır Ancak zaman kaymasına en açık olan muhtemelen Russell'in, matematiksel mantığın matematiksel önermelerin sentetik doğasından uzaklaşmasına doğrudan katkıda bulunduğu izlenimini verdiği *The Philosophy of Leibniz*'in ikinci baskısının önsözündeki bölümdür:

Leibniz'in Felsefesi'ni yazdığım sırada, matematiksel mantık veya Georg Cantor'un sonsuz sayılar teorisi hakkında pek bir şey bilmiyordum. Şimdi, aşağıdaki sayfalarda söylendiği gibi, saf matematiğin önermelerinin 'sentetik' olduğunu söylememeliyim (Russell 1949: vi).

Sonuç

Tüm bu söylemlerden sonra ortaya çıkan sonuç, Kant'ın matematik felsefesi ile Russell'in mantıkçılığı arasında derin bir uçurum olduğu yaygın görüşünün o kadar da kesin bir düşünce olmadığıdır. Fakat bununla birlikte Russell ile Kant'ın matematik üzerine aynı düşünceleri savunduğunu ima etmiyorum; bu çalışma

sadece Russell'in mantıkçılık felsefesi ile Kant'ın felsefesi arasındaki benzerlik ve farklılıkların daha doğru bir perspektiften değerlendirilmesini vurgulama amacı taşımaktadır.

Bu bağlamda Russell yorumcularının Russell'ı yanlış algılamaları sonucu iki filozof arasında matematiğin analitik/sentetikliğe dair bir çatışma olduğu görüşünü ortaya koyarken yapılan yanılsamalar belirtmeye çalışılmıştır. Bu yanılsamalardan ilk olarak Russell'in mantıkçılığına tek bir pencereden bakma sorunu gelmektedir. Oysa Russell'in mantıkçılığı kendi bünyesinde standart ve koşullu mantıkçılık olmak üzere iki tür doktrini gizlemektedir. Dolayısıyla Russell'in mantıkçılığına yönelik yorumların hangi bağlamda ele alındığı önem arz etmektedir. Russell, standart mantıkçılık ile aritmetiği mantığa indirgerken koşullu mantıkçılık ile geometriyi mantığa indirgeyerek tüm matematiğin mantığa indirgenebileceği düşüncesini ortaya koymaktadır. Russell'in koşullu saf matematiği öne sürmesinin iki nedeni bulunmaktadır. Bunlardan ilki matematiğin bir genellik talebi içerdiğine dair olan inancıdır. Ona göre bir matematiksel önerme sahip olabileceği en büyük genellik derecesine sahip olmalıdır. İkinci olarak matematiğin bünyesindeki çeşitli görünüşte yer alan çelişkili geometrileri matematik ile nasıl ilişkilendirileceğine dair sorunu çözme arzusu ile ilgilidir. Bu gereksinimlerin nasıl gerçekleştirilebildiği üzerine düşündüğünde elde ettiği sonuç; P belirli bir matematiksel nesne olsun. Genelliğin mantıksal aracı değişken olduğu için, P'nin genelleştirilmesine yönelik bariz ilk girişim, her mantıksal olmayan kavramı (yani birden fazla yorumlanma yeteneğine açık olan her kelime) bir değişkenle değiştirerek onu sabitleştirerek nesnelliği sağlamak olmuştur.

Ardında Russell'in analitik ve sentetik kavramı ile Kant'ın analitik ve sentetik kavramına atfetmiş olduğu ayrımların bazı noktalarda birbirlerinden farklılık göstermesi sebebiyle bir yanılsamanın ortaya çıktığı dile getirildi. Mantıksal çıkarım kurallarıyla ilgili olarak, Russell'in matematiğe ilişkin

görüşünün, matematiğin yalnızca mantıktan çıkarsanabilir olması ve görüsel veya mantık dışı girdi gerektirmemesi anlamında 'analitik' olduğu ifade edildi.

Ancak bunun yanında Russell'in mantıksal çıkarımı ampliatif olma anlamında 'sentetik' karakter taşıdığı da gösterildi. Diğer bir deyişle matematiksel ifadelerle ilgili olarak öznenin analizinin yüklem özelliklerini ortaya çıkarmaması anlamında 'sentetik' olduğu belirtildi. Bu noktada Russell yorumcularının matematiğin analitikliğini onaylayan yaygın yorumlama tezinin temelsiz olduğu sonucu çıkarıldı. Çünkü onlar, Russell'in söz konusu kavramları hangi bağlamlarda ele aldığını göz ardı etmişler ve tamamen Kant ile aynı bağlamda ele aldıklarını düşünmüşlerdir. Dikkat çekmek istediğim nokta, tekrarlayacak olursam, Russell ile Kant'ın aralarındaki farklılıkların ortaya konulmasındaki ele alınan yanlış bağlamlardır. Tabii ki Russell, Kant'ın ifade etmek istediği bağlamda matematiği sentetik a priori oluşuna bir onay vermemektedir; özellikle Kant'ın bunu görüyü kullanarak yapması Russell'in eleştiri hedefinde olmuştur. Fakat Russell yorumcuları, iki filozofun analitik ve sentetik kavramlarını ifadelerinde kullandıklarında farklı anlamlar atfedilmiş olduğunu gözden kaçırmaktadırlar.

Son olarak Russell'in paradoksal yorumlamalarının sebeplerinden biri olarak Russell'in zaman içerisinde değişen düşüncelerinin neden olduğu gösterilmiştir.

Russell's Position on Kant's Conception of Mathematics: On the Causes of a Misunderstanding

Summary

Buşra AŞIK BİRLİK

Res. Assist. Dr

Düzce University, Faculty of Arts and Humanities, Department of Philosophy, Düzce, TR.

ORCID: 0000-0001-5802-8485

busraasikbirlik@duzce.edu.tr

Introduction

Kant argues that in mathematics, there are "synthetic a priori" judgments, meaning that mathematical knowledge is obtained independently of experience while also providing new information. This is based on Kant's distinction between analytic and synthetic judgments and explains the certainty of mathematics. On the other hand, Russell advocates for the logicist view that mathematics can be reduced to logic and that all mathematical propositions are analytic. According to Russell, mathematical truths are derived through logical inferences and do not require any experience.

The fundamental difference between Kant and Russell's philosophies of mathematics is commonly understood as Kant viewing mathematics as synthetic, whereas Russell views it as analytic. However, this opposition is methodologically incomplete. Russell's approach to the concepts of analytic and synthetic changed over time, and most importantly, the meanings attributed to these terms by Russell and Kant differ significantly. Russell's opposition to Kant's concept of the synthetic is valid only in the sense that such judgments cannot be derived purely from logic. While Russell acknowledges that mathematical inferences may be synthetic in the Kantian sense, commentators often overlook these differences and present the two philosophers as direct opposites. This study aims to explore these misunderstandings and to present the conflict between Kant and Russell from a more accurate perspective.

Kant's Construction of Mathematics

Kant surpassed the view that only "analytic a priori" knowledge exists by arguing that "synthetic a priori" knowledge also exists. While philosophers before Kant believed that analytic judgments could be independent of experience, Kant demonstrated that synthetic a priori judgments, which add new knowledge, are also possible.

Analytic judgments reveal predicates already contained within the subject's concept and are based on the principle of non-contradiction (Kant 1929: A151/B191). These judgments can be conceptually explicit or implicit, and according to Kant, understanding their truth does not require experience. On the other hand, synthetic judgments add new information to the subject's concept and present predicates that cannot be derived from an analysis of the subject. Kant argues that these synthetic judgments, which both expand our knowledge and are a priori, exist in mathematics, the natural sciences, and metaphysics (Kant 1929: Introduction –V).

Kant asserts that mathematics can be achieved through pure reason, and thus it holds a priori certainty. However, for mathematical judgments to be synthetic, a third element, referred to as "intuition," is required. According to Kant, this intuition allows us to know objects not as they are in themselves, but as they appear to us. He argues that the construction of mathematical concepts relies on the intuitions of space and time. Arithmetic, for instance, is grounded in the intuition of time, while geometry depends on the intuition of space. For example, the result of $7+5=12$ is obtained through a sequence that unfolds in time. Similarly, geometric concepts are shaped by the intuition of space, and results arise through the construction of figures.

In conclusion, Kant argues that what makes mathematical thought possible is that the rules must be intuitive, and these rules do not derive from the conceptual classification of objects but from the construction of geometrical objects. In this context, Kant's understanding of mathematical thought is key to grasping how a priori knowledge can be extended (Korhonen 2013: 43).

Versions of Russell's Logicism

In the history of philosophy, there is a prevalent view that Russell's understanding of logicism contradicts Kant's philosophy of mathematics. Logicism is a school of thought that posits that mathematics can be reduced to logic, reaching its pinnacle with Russell and Whitehead's *Principia Mathematica*. While Russell argued that mathematics is analytic and can be derived through logical inferences, Kant contended that mathematical judgments are synthetic a priori. Therefore, it is often believed that there is a fundamental opposition between the two philosophers' views on mathematics.

However, when one considers Russell's unique interpretations of the concepts of analytic and synthetic, it is very clear that this opposition arises from misunderstandings. Some of Russell's works suggest that mathematical judgments can be both analytic and synthetic. Specifically, Russell's statements regarding logical inferences being evaluated as synthetic bring these misunderstandings to light.

According to Coffa, Russell's view of logicism encompasses two distinct doctrines: "standard logicism" and "conditional logicism" (Coffa 1981: 249-250). Standard logicism maintains that mathematics can be entirely expressed through logical concepts, while conditional logicism accepts that only certain areas of mathematics can be reduced to logic. Russell's conflict with Kant should only be considered within the framework of conditional logicism. The mistake made by commentators is evaluating Russell's logicism from a singular perspective and superficially examining the differences between him and Kant.

Russell's Understanding of Analytic and Synthetic

Russell's statements on the nature of mathematics and logic are sometimes open to misinterpretation because he ascribes different meanings to the terms analytic and synthetic. However, this complexity can be resolved when his position is correctly understood. The distinction between Russell's "standard" and "conditional logicism" is a key element that helps clarify his stance. According to Taylor, in order to better comprehend Russell's thoughts, it is important to distinguish between the rules of logical inference and the premises, and to consider the analytic-synthetic distinction in the proper context.

Unlike other philosophers, Russell argued that mathematics does not require non-logical elements (Taylor 1981: 53). He uses the term "synthetic" to mean "not derivable solely from logic," and therefore, he rejects Kant's concept of "synthetic a priori" knowledge. For Russell, mathematical propositions can be logically derived, which shows that they are analytic. However, Russell acknowledges that logical inferences are expansive, meaning that deductive reasoning generates new information. This leads to the conclusion that he considers logical inferences to be synthetic in the Kantian sense. Nevertheless, Russell's main conflict with Kant lies in Kant's use of non-logical elements (such as intuition) in mathematical inferences. Russell criticizes Kant's claim that mathematical inferences cannot be derived solely from logic, and thus, he rejects Kant's notion of "synthetic a priori" knowledge. Yet, since Russell accepts that mathematical propositions can be expansive, he also takes a position that parallels some of Kant's views.

The difference between Russell's understanding of the analytic and synthetic lies in his rejection of the idea that mathematics is a mere tautology. He argues that logical inferences present new truths, and he acknowledges the dual nature of mathematical inferences as both analytic and synthetic. This view aligns with Kant's idea that mathematical propositions are synthetic, although Russell does not accept the synthetic nature of mathematical proofs.

Therefore, the conflict between Russell's logicism and Kant's philosophy of mathematics stems from Russell's unique interpretation of the analytic-synthetic distinction. His views contain both elements that align with and contradict Kant's philosophy. Russell's treatment of these concepts in different contexts has made it difficult for commentators to fully grasp his position.

Conclusion

This study addresses the relationship between Kant's philosophy of mathematics and Russell's logicism, offering a critical perspective on the widely held view that there is a deep divide between the two thinkers. The main objective of the study is to evaluate the philosophical similarities and differences between Russell and Kant from a deeper and more accurate perspective. While it is acknowledged that Russell and Kant did not hold the same views on mathematics, it is emphasized that Russell's philosophy has been misinterpreted and that the notion of a fundamental conflict between the two philosophers regarding the analytic and synthetic nature of mathematics is misleading.

The study first highlights the misconceptions surrounding Russell's logicism. Commentators have approached Russell's logicism from a single perspective, but his philosophy encompasses two distinct doctrines: standard logicism and conditional logicism. Standard logicism reduces arithmetic to logic, while conditional logicism applies to geometry, asserting that all of mathematics can be reduced to logic. Russell's approaches are based on his efforts to address mathematical generality and the challenges posed by contradictory geometries.

Moreover, it is noted that there is a misunderstanding due to the different meanings that Russell and Kant assign to the terms analytic and synthetic. While Russell describes mathematical inferences as "analytic," he uses the term in a different context from Kant. Russell argues that mathematical inferences can be derived solely from

logic, but he also acknowledges that these inferences are ampliative, meaning they are expansive, and thus possess a "synthetic" character. As a result, Russell's logical inferences are considered synthetic in a sense that differs from Kant's.

In conclusion, it is argued that evaluating Russell and Kant's views on the analytic and synthetic nature of mathematics in the same context is misleading. Russell rejects Kant's concept of "synthetic a priori" knowledge, particularly criticizing Kant's justification of this concept through intuition. However, it has been overlooked that Russell employs the terms analytic and synthetic in a different sense. This may be due to Russell's evolving thoughts over time, but with a careful reading of Russell, these misconceptions can be avoided.

KAYNAKÇA | REFERENCES

Benacerraf, P. & Putnam, H. (1964). *Philosophy of Mathematics*. Prentice-Hall, Englewood Cliffs.

Coffa, J. Alberto. (1981). *Russell and Kant*, Synthese , Feb., 1981, Vol. 46, No. 2, 247-263.

Kant , I. (1929). *Immanuel Kant's Critique of Pure Reason*. (trans. by Norman Kemp Smith). London: MacMillan Press.

Kant, Immanuel (2002). *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena* (çev. I. Kuçaradi). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.

Kant, Immanuel. (1997). *Prolegomena to Any Future Metaphysics That Will Be Able to Come Forward as Science* (trans and ed. By G. Hatfield). New York: Cambridge University Press.

Korhonen, Anssi. (2013). *Logic as Universal Science.*, UK: University of York.

Kremer. Michael. (2006). Logician Responses to Kant: (Early) Frege and (Early) Russell. Spring And Fall, Vol. 34, No. ½. 163-188.

Russell, B. (1905). *Review of Poincare's Science and Hypothesis*. Mind, New Series, Vol. 14, No. 55, 412-418.

Russell, B. (1910). *Some Explanations in Reply To Mr. Bradley*. Mind, Volume 19, 373-378.

Russell, B. (1912). *The Problems of Philosophy*. London: Williams & Nortage.

Russell, B. (1918). *The Philosophy of Logical Atomism*. London and New York: Collins Press.

Russell, B. (1919). *Introduction to Mathematical Philosophy*. London: Allen and Unwin.

Russell, B. (1945). *A History of Western Philosophy*. New York: Simon and Schuster.

Russell, B. (1949). *The Philosophy of Leibniz*. London: George Allen & Unwin.

Russell, B. (1958). *The Autobiography of Bertrand Russell*. London: Allen & Unwin.

Russell, B. (1959). *Mysticism and Logic and Other Essays*. London: Allen & Unwin.

Russell, B. (1961) 'My Mental Development', in *The Basic Writings of Bertrand Russell*. (ed. Egner & Denonn). London: Allen & Unwin. 9-23.

Russell, B. (2010). *Principles of Mathematics*. London and New York: Routledge Classics.

Taylor, G.G. (1981). *The Analytic and Synthetic in Russell's Philosophy of Mathematics*. *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, Jan. Vol. 39, No. 1, 51-59.

Umbrello, Steven. (2013). *A Reconstruction of Bertrand Russell's Argument on How A Priori Knowledge is Possible*. DOI: 10.13140/RG.2.1.1282.5441.

Weitz, M. (1944). 'Analysis and the unity of Russell's philosophy', in *The Philosophy of Bertrand Russell*, (ed. P. Schilpp). London: Cambridge University Press. 55-123.



Makale Geliş | Received: 24.07.2024
Makale Kabul | Accepted: 25.07.2024
Yayın Tarihi | Publication Date: 31.10.2024
DOI: 10.20981/kaygi.1521662

Can OKAN

Doç. Dr. | Assoc. Prof.
Maltepe Üniversitesi, Müzik Bölümü, Bestecilik ve Orkestra Şefliği Anasanat Dalı İstanbul, TR
Maltepe University, Music Department, Composition and Conducting Programme, Istanbul, TR
ORCID: 0000-0002-2350-2025
canokan.canokan@gmail.com

Saygı Bağlamında Kant Etiği

Öz: Bu makalede, tarihin en önemli filozoflarından Immanuel Kant'ın ahlâk felsefesinin kilit kavramlarından biri olan saygıya değinilecektir. Makale boyunca, Kant'ın *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi [Grundlegung zur Metaphysik der Sitten]* ve *Pratik Aklın Eleştirisi [Kritik der praktischen Vernunft]* başlıklı yapıtları temel alınacaktır. Bu yapıtlarda yer alan başlıca kavramlardan ödev ve yükümlülükten yola çıkılarak, toplumsal bir varlık olan insanı ahlâklı yapan biçime değinilecektir. İnsanın kamusal alanda kurmak zorunda olduğu ilişkinin belirleyici ilkesi olan saygının, ödevle ve yükümlülükle bağıntısı üzerinden zorunluluğu ve kesinliği açıklanmaya çalışılacaktır. Toplumsal yaşamın iki temel olgusu olarak saygı ile sevginin birbirlerinden içerik ve kapsayıcılık bakımlarından ortaya çıkan farklarına işaret edilecektir. Kant'ın etik felsefesinin biçimselliği ve saf aklın doğal nedensellikten bağımsız şekilde ortaya çıkardığı ahlak yasası, uyumlu toplum yapılanmasının dayanağını oluşturmaktadır. Günümüzün kapitalist sömürü düzeninin boğuculuğunda gerekliliği açıkça ortaya çıkan ahlâk, haysiyet ve saygı noksanlığına karşı güncelliğini korumaya devam edecek ahlâk felsefesiyle Kant'ın düşünce biçiminin sarsılmaz önemi, söz konusu çalışmanın başlıca motivasyon nedeni olmuştur. Çalışma boyunca Kant etiğinin temel hatları incelenecek ve aynı zamanda, söz konusu düşüncelerden yola çıkılarak günümüzdeki etik problemlerin bir kısmına ışık tutulmaya çalışılacaktır.

Anahtar kelimeler: Ahlâk, Saygı, Toplum, Birey, Yükümlülük.

Kantian Ethics Concerning The Respect

Abstract: This article will be based on the concept of respect which is one of the keystone concepts of moral philosophy by Immanuel Kant who is one of the most important philosophers of the history. The Groundwork of the Metaphysics of Morals and Critique of Practical Reason by Kant will be the works to be based on throughout the article. The form of morality of the human who is a social being will be considered by means of the concepts of respect and obligation which are found in these works. Respect which is a principle determines the person for the relation constituted within the realm of common will be discussed by means of its necessity and certainty linked to duty

and obligation. The difference by means of context and extent between respect and love which are two basic facts of social life will be pointed out. The formal aspect of Kantian ethics and the morality of law revealed by pure reason, independent of natural causality, constitute the basis of harmonious social structuring. The indispensable importance of the form of Kant's philosophy today, with its moral formula that will continue its currency against the lack of morality, dignity and respect, the necessity of which is clearly revealed in the suffocation of the capitalist system of exploitation, has been the motivation for the disintegration in question. Throughout the study, the basic lines of Kant's ethics will be examined and at the same time, an attempt will be made to shed light on some of today's ethical problems based on these ideas.

Keywords: Morality, Respect, Society, Person, Obligation.

Giriş

2020 yılında başlayan pandemi, dünya genelinde gözlemlenebilir yaşam biçimlerinde büyük değişimler ortaya çıkardı. Ne yazık ki, bu değişimlerin neticeleri etik bakımdan değerlendirdiğimizde, büyük çaplı bir olumsuzluk ile karşı karşıya kaldığımızı düşünüyoruz. Toplumsal yapılanmanın, pandeminin etkisiyle ortaya çıkan sosyal mesafelilik koşulu yüzünden bireyleşmekte uç noktalara varan ayrımsamalar aracılığıyla parçalandığına tanıklık ediyoruz. Pandeminin tehlikeli etkilerinden korunmak amacıyla öne sürülen sosyal mesafe kuralı, fiziksel bağlam ile sınırlı kalmamıştır; iletişim ve anlaşma yöntemlerini de zedelemiştir. Pandemi süreciyle, bireyin giderek tamamen kendisine kapanmaya doğru yöneldiğini ve kendinden dışarıda olan ile bağıntısını gözünü kırpmadan kopardığını netlikle gözlemleyebiliyoruz. Bu vahim neticenin, esas olarak hem bireysel hem de toplumsal bir varlık olan insanın kamusal yaşamında büyük aykırılık oluşturduğunu fark etmek zor olmayacaktır. Sosyal mesafe kuralının yalnızca bir hastalık ile ilişkisinde salt fiziksel bir korunma amacıyla ortaya konması, karşımızdaki bireylere bencilce, saygısızca ve anlayış göstermeden davranış sergileme hakkını kapsayamaz.

Öte yandan, sözünü ettiğimiz saygısızlığın evrensel bir soruna dönüştüğünü gözlemlemekteyiz. Öyle ki, bunun insanlık haysiyetini tehlikeye atacak boyutta tahammülsüzlüğe ve ayrımcılığa tırmandığını, halen sürmekte olan savaşlardan çıkarılabiliyoruz. Bir ulusun, başka bir ulusu işgal edip sivilleri yok etmeye

kalkışması, tarih boyunca gözlemlenen ve halen geçerli olan korkunç bir durum teşkil etmektedir. İnsan ile insanlık arasındaki temel kavramsal farkın göz ardı edildiği bu çatışmalarda, insanın bir başka insanı yok etmesi yüzünden, kendisinin dahil olduğu insanlık ideasının ortadan kaldırıldığını öne sürüyoruz. Zira, fiziksel renk, dil, kültür vb. kategorilerin insanlık ideasında kapsandığını düşünüyoruz. Benzer bir örnekle, tekir, siyah, beyaz, sarı renkli olma kategorileri, kedi ideası altında kapsandığında ve bu şekilde kavramsal kapsam düşünüldüğünde ayırım yapılmaz. Renk, dil, din, kültür gibi olgular, en nihayetinde bireyleri belirleyecek kuşatıcı sabit değerler değildir; neden ve etki bağlamında içerikleri değişkenliğe tabi genel soyutlamalardır. Daha öte bir kavram tarafından kapsanmayan en kuşatıcı terim ise insanlık olmaktadır. İnsanlığı bir kavram olarak düşündüğümüzde, onu diğer tüm varlık türlerinden ayıran temel farkı etikte bulmaktayız. Bir başka deyişle, insan olmanın kendisine özgü yönü etikdir. Bu nedenle, etik bağlamda insanların birbirlerine karşı uygun koşullarda bir arada olabilmesinin pratiğe dönüşen bir dışavurumu olarak saygının önemi netlikle açığa çıkarılmalıdır. Ahlâk felsefesiyle tarihin en etkili filozoflarından biri olan Immanuel Kant'ın düşüncelerinden, tam olarak bu nedenden dolayı öğrenebileceğimiz ve kendimize dair çıkarım yapabileceğimiz çok sayıda konu mevcuttur. Biz, çalışmamızda bu konu başlıklarından yalnız birine; saygı duygusuna odaklanacağız.

1. Yasanın Biçimselliği

Kant'ın etiğini diğer tüm etik sistemlerden ayıran farkların başında, biçimsel yasanın tüm nedensellikten bağımsız ve tek başına istemeyi belirleyici olması gelir. Söz gelimi, öyle bir yasa söz konusudur ki, onun eylemi yönlendiriciliğinin zemininde kendi belirleyiciliğinden başka hiçbir neden bulunmaz. Zira, istemenin akıl ile ilişkisi iki şekilde olabilmektedir: İstemeyi belirleyen zeminde, ya gerçekleşmesi arzulanan bir nesnenin tasarımı ya da böyle bir nesne tasarlanmadan ve arzulanan herhangi bir hedefin güdüsü olmaksızın

nesnel bir belirlenim bulunmaktadır. Bunların ilki öznel bir belirlenime işaret ederken, ikincisi ise nesnel bir geçerliliği ortaya çıkarır. Bu noktada temel fark açığa çıkmaktadır; pratik bir ilkenin yasal geçerliliği, öznel değil, “nesnel, yani her akıl sahibi varlığın istemesi için geçerli olarak tanındığında” (Kant 2016: 21) olanaklıdır.

Kant, istemenin iki farklı belirlenim aracılığıyla yönlendirilebileceğini ifade ederken, insanın doğal yapısını netlikle göstermektedir. İnsan, ihtiyaçları doğrultusunda yaşamını sürdürmesi gereken ve bu nedenle doğanın koşullarına tabi bir varlıktır. Doğanın işleyişinde tamamen nedensellik bulunur. Buna göre, insanın istemesini belirleyen bir ihtiyaç, gereksinim, *i s t e n e n b i r n e s n e* için bir neden olur. Öyleyse isteme, nedenselliğe bağlı bir belirlenim altına girer. Bir başka deyişle, isteme koşullanmıştır. Bu durumda isteme yalnızca akıl tarafından belirleniyor değildir. Dahası, istemenin tekil bir ihtiyacı, her bir insanda farklı olacaktır. Bu noktada nesnel bir pratik ilkeyi öne sürmek söz konusu olamaz; istemeyi belirleyen önceden verili bir nesneye veya onun tasarımına yönelik bir ilke, maksimdir. Maksim ise öznel; nesnel değildir. Şimdi, insanların birbirlerine davranışlarını belirleyen genel ilkelerin öznel değil, nesnel olması gerektiği netlikle anlaşılmaktadır. Zira, öznel ilkeler bir bireyin pratik amacı için gereken koşulları belirlemek ile sınırlıdır. Bu durumda öne sürülmesi gereken soru şudur: Bir maksim (öznel ilke) nesnel bir genel geçerliliğe uygun olabilir mi? Öyle ki, benim maksimim başkalarına herhangi bir hak ihlalini teşkil etmemelidir. Kant etiği, ancak bu hususa göre bir eylemin ahlaki olarak tanımlanabileceğinin altını çizmektedir; çünkü isteme, yalnız doğanın karşımıza çıkardığı nesnel tarafından belirlenim altına girmemektedir. Böylesi bir durum insanların akıl yetisinin yok sayılması anlamına gelirdi, fakat bu doğru değildir; “akıl istemeyi kaçınılmazcasına belirliyorsaydı, böyle bir varlığın nesnel zorunlu olduğu bilinen eylemleri, öznel olarak da zorunludur” (Kant 2015: 29). Bu zorunluluk, bize yöneltilen “eyleminin maksimi sanki senin istemenle **genel bir doğa yasası** olacakmış gibi eylemde bulun” (Kant 2015: 38) formülünün dayanağını oluşturur. Aksi takdirde öznel

ilkeler doğrultusunda ilerleyen insanlar arasında nesnel ve toplumsal bağıntı kurmak mümkün olmazdı. Kant etiği, pratik ilkelerin saf, nesnel ve yasal olmasını, tüm içerik ve koşullardan bağımsız olabilen akıldan kaynaklandığını gösterir. Aklın bu şekilde belirleyiciliğini olanaklı kılan olgu ise özgürlüktür. “Ahlaklılığın tek ilkesi, yasanın her türlü içerikten (yani arzu edilen bir nesneden) bağımsız olmasından ve yine de kişisel tercihin sırf, bir maksimin alabileceği genel bir yasa koyucu biçim tarafından belirlenmesinden ibarettir” (Kant 2016: 38). Kant, aklın kendi kendisine bir yasa ortaya koyabilmesini özgürlüğün pozitif yönü olarak tanımlar; öte yandan böyle bir yasanın, kendi mutluluğundan ve kendini beğenmekten başka şeyi dikkate almayan bencil bir kişinin duygularını bastırması ve engellemesi bakımından ise aynı özgürlüğe negatif bir tanım verir.

Özgürlük olgusu söz konusu olmasaydı, ahlâklı eylemin olanağı ortadan kalkardı. Böyle bir durumda yalnız doğa koşullarına göre, bir başka deyişle nedenselliğe tabi olarak davranmaktan başka bir seçenek elimizde olmazdı. Aklın kendi kendisine yasa koyabilmesi, akıl sahibi varlığı bu nedensellik ağından çekip çıkarabilme ve onu kendi ayakları üstünde durabilen, özerk bir varlık haline getirebildiği için, özgürlük, ahlaklı olmanın dayanağıdır. Aynı özgürlük sayesinde, kendi maksimim bir genel doğa yasası olarak uygulanabilmiş gibi belirlenebilir. Kant, etiği biçimsel kurgulamakta ve herhangi başka bir nedenselliğin yol açacağı en ufak bir yararcılığa karşı durmakta kesin bir tutarlılık ortaya koyar; John Rawls’ın tanımladığı gibi, “eylem alanındaki amaç ve araçlarımızın *ikisini birden* düzenleyen bir ilkeye ... bize uygun bir özerklik ilkesine sahip olmamız açısından da özgürüz” (Rawls 2005: 271).

Kant’ın kategorik buyruk [*kategorischer Imperativ*] kavramı, bu özgürlük sayesinde temellendirilir. Bu buyruğun içeriği belirlenmemiştir; yalnızca biçimi belirlidir. Söz konusu biçim, maksimi bir nesnel yasa olarak, her zaman ve her yerde geçerli olabilecek şekilde belirler. Bunun için dışarıdan gelecek hiçbir dayatma, ödül, ceza gibi yaptırımlara gerek yoktur; saf akla içkin özgürlük olgusu

ve bu sayede özerk bir yasa koyucu olabilme imkânı, ahlâkı temellendirmektedir. Böylece, yükümlülüğümüzün bilincine sahip oluruz. Kategorik buyruk, ahlaki olarak nitelendirilebilecek eylemin biçimsel formülünü verir. Saf akıldan kaynaklanan özerklik sayesinde, doğa koşullarından bağımsız şekilde bizzat kendi kendimize ortaya koyduğumuz yasaya göre davranma yükümlülüğü mümkün olabilmektedir. Yükümlülük, doğadan bağımsız ve aklın kendisinden kaynaklanan biçimsel yasaya yöneliktir. Akıl sahibi bir varlığın özerk yasa koyabilme olanağı, bu yükümlülüğü de olanaklı kılmaktadır.

Buradan yola çıkarak, kendimize ve başkalarına karşı yükümlülüklerimizin anlamını kavrarız: “Akıl sahibi doğa, kendisi amaç olarak vardır” (Kant 2015: 46). Zira, yasayı kendi kendisine sunan insanın amacı, herhangi bir dış nedensellikten ve çıkardan bağımsız olarak; yasa uğruna eylemde bulunabilme olanağına işaret etmektedir. Bu ahlaki amaç, insanlığa aittir. Amaç, her bireyin toplumsal düzlemde etiği gözeterek eylemde bulunabilme olanağının dayanağıdır. Dahası, bu amaç kimsenin özel bir mülkiyeti değildir; ortaktır. İnsan haklarının korunması ve pratikte uygulanması için gereken nesnel formül, “her defasında insanlığa kendi kişinde olduğu kadar, başka herkesin kişisinde de, sırf araç olarak değil, aynı zamanda araç olarak davranacak biçimde eylemde bulun” (Kant 2015: 46). Kant’ın ünlü **amaçlar krallığı** [*Reichs der Zwecke*] işte bu toplumsal yapılanmadan oluşturulur; her birey, kendi kendisinin yasa koyucusudur ve aynı zamanda karşısındaki bireye karşı yasaya tabi bir yurttaştır. Şimdi, böylesi bir toplum yapılanmasında ahlâk yasasının insan doğası üzerindeki etkisine ve bu etkinin, amaçlar krallığının tüm yurttaşları arasındaki yayılımına değinebiliriz.

2. Ahlâk Duygusu: Saygı

Amaçlar krallığının başlıca yasası, herkes için geçerli olabilecek ilkelere göre davranmaktır. Bu krallığın yurttaşları, yasayı yalnız saf akıldan kaynaklanarak kendilerine sunmaktadır; fakat aynı yurttaşlar, doğa düzeninin de birer parçası olmaktadır. İnsan, aynı zamanda nedensellik yasasının işlediği doğada var olma

çabasını yaşam boyu gösteren bir varlıktır. Buna rağmen, eylemleri için kişisel tercih olanağına sahip olan insanın salt doğa düzenine tabi olmayan bir özelliğinin; düşünsel yapısının mevcudiyetinin bilincindeyiz. İşte bu nedenle, insanda ikili bir yapıdan söz edebiliyoruz. Ancak özgürlüğün gerçek anlamı, bu ikili yapıyı birbirinden keskin bir sınır çizgisiyle ayırmaktadır. Özgürlük, teorik bakımdan doğada karşılığı nesnel olarak bulunamayan bir kavramdır; pratik bakımdan ise bir eylemi belirleyebilecek bir yasanın dayanağını oluşturması nedeniyle kesinlikle bilincine vardığımız bir olgudur. Doğa düzeninin dışında, düşünsel bir düzenin yarası, bu sayede geçerli olabilmektedir ve akıl sahibi varlıklar için nesnel bir yükümlülüğü öne sürmektedir. Kant'ın diliyle ifade edecek olursak: "... yasa bir buyruk biçimindedir; çünkü bu [akıl ve isteme sahibi bütün sonlu] varlıklarda ... saf bir isteme varsayabiliriz, ancak gereksinmeler ve duyusal nedenler tarafından uyarılan varlıklar olarak, bir kutsal isteme, yani ahlâk yasasıyla çatışabilecek bir maksime sahip olması olanaklı olmayan bir isteme varsayamayız" (Kant 2016: 37). Ahlâka dair bir yasa, bu nedenle vardır; aksi takdirde bir yasaya gereksinim olmazdı. Yükümlülük, düşünülür doğadan, yani saf akıldan kaynaklanan yasa uğruna davranmanın biçimsel olanağından ortaya çıkar.

Şimdi, açıkça eğilimleri, tutkuları ve kendi kişisel iyi olma durumunu gözetmeye dayanan inkâr edilemez insan yapısında, öyle durumlar ile karşılaşılır ki, ahlâk yasasının saflığı ve nesnelliği ile çatışma oluşur. Örneğin, yaşamımızı tehlikeye sokarak, hatta öldürmek ile tehdit eden bir kişi, açıkça bütün toplumsal ahengi altüst edecek bir sonuca yol açacak şekilde yalan yere tanıklık etmemizi bizden istemektedir. İnsanlığın ortak değeri olarak adaletin çiğnenmesi ile karşı karşıyayızdır. Soru şudur: Tehdit edilen kişinin yaşamının tehlikeden kurtulması ve bu uğurda adaletin çiğnenmesi mi, yoksa her zaman ve her yerde geçerli olan nesnel bir yükümlülük uğruna gerçeğin ortaya çıkarılması mı ahlaki olur? İnsan yaşamının sürdürülmesi doğal bir yükümlülüktür; ancak doğadan bağımsız ve özerkliğe dayanan düşünsel bakımdan yalan söylenmemesi ahlaki bir yükümlülüktür. Elbette, insan ikisi arasında seçim yapabilir ve yaşamı kurtarmak

adına yalan söyleme yoluna gidilebilir. Ancak unutulmaması gereken husus karşımızda dimdik duracaktır; ahlâken gerçeği savunmanın yükümlülüğünü bize bildiren yargıcı susturmak yaşam boyu imkânsız olacaktır. İşte bu nedenle Kant'ın etik formülleri asla belirli içerikler sunmaz. Yasanın tüm doğal nedenlerden, nesnelere ve içerikten bağımsız olması, onun sarsılmaz değerinin en parlak güneş ışığı gibi parlamasını sağlamaktadır. İnsanlığa ait bir genel geçer bu yasanın buyurduğu yükümlülüğün uyandırdığı duygu, saygıdır.

Saygı, yükümlülük ile dolaysız şekilde bağıntılıdır ve başka bir duygu ile karıştırılamazdır. Akıl sahibi ama sonlu bir varlık olan insanın doğasında eğilimlerden kurtulmak ve kutsal bir doğaya bürünmek mümkün değildir. Bu nedenle yükümlülüğe tabi olunmaktadır. Bir başka deyişle, yükümlülük ile eğilimler arasında açıkça bir zıtlık söz konusudur. Bu nedenle, yükümlülüğün sevgiyle ilişkilendirilmesi doğru değildir; çünkü sevgi, bir yükümlülük duygusu değildir. Halbuki yükümlülük, doğal durumlara karşı kendi temeli üstünde duran bir yasanın kesin buyruğu olduğu için doğru olanı, her nedene karşın açığa çıkarmaktadır. Böyle bir yasa, bize açıkça her ne eğilimimiz olursa olsun nasıl davranmamız gerektiğini kesin olarak buyurmaktadır. Bu buyruğun karşısında oluşan duygu sevgi değil, saygıdır. Saygıyı açığa çıkaran olgu, tüm eğilimlerimize karşın ahlâk yasası uğruna gerçekleştirebileceğimiz eylemin zemininde yer alan özerk (düşünsel) yapımızdır. İnsanın hem doğal hem düşünsel yapısı arasındaki sınırı belirleyen ahlâk yasası, “özgürlüğün biçimi olduğundan, öznel karşı çıkışlara, yani içimizdeki eğilimlere ters düşmekle kendini beğenmişliği zayıflattığı için, aynı zamanda bir saygı konusudur” (Kant 2016: 81). Kendini beğenmişlik, başkasını dikkate almayan ben-sevgisinin üst seviyedeki halidir. Böyle bir bencillikten ise nesnel bir pratik ilke ortaya çıkarmak imkânsızdır. Dolayısıyla yasanın, eğilimlere karşın kesin buyruğu, “duygu üzerine bir yönüyle yalnızca negatif, öbür yönüyle, yani saf pratik aklın sınırlayıcı nedeni açısından pozitif olan bir etkide” (Kant 2016: 83) bulunur. Bu etki, yasaya saygıdır.

Kant için şu ilke kesindir: Ahlâk yasasından önce gelen her şey, ahlaki saflığı ortadan kaldırır. İyi kavramı bile yasadan önce değildir. İstemeyi belirleyen zemin ise saf aklın kendisine sunduğu yasadır. İyi ise eylemde bulunmanın bir tarzıdır (Kuçuradi 2022: 84). İyi öncelikli olsaydı, buradan çıkarıcılık doğardı. Böylece ben-sevgisi zemine alınmış olurdu.

Sözünü ettiğimiz şekilde, akıl yoluyla doğadan farklı bir düzende eylemlerimizi gerçekleştirmek için istememizi belirleme olanağına sahibiz. Fakat, istemeyi belirleyen hem öznel ilkeler (maksimler), hem de nesnel ilkeler (yasalar) vardır. Şimdi, istemeyi belirleyen zemini tamamen öznel ilkelerden oluşturup bunları nesnelmiş gibi geçerli görmek, ben-sevgisinin bir özelliğidir ve bunun kayıtsız şartsız pratik ilke haline getirilmesi ise kendini beğenmişlik olarak adlandırılır (Kant 2016: 82). Bu durum, saygısızlığın başlıca göstergesidir. Kendi sonlu varlığını ve onun iyi olma halini, her zaman ve her yerde tek geçerli ilke olarak belirlemek, kendini beğenmişlik türündeki bencilliktir. Söz konusu ölçüt, bir insandır; fakat insanlık değildir. Bir toplumu oluşturan bireylerin çoğunluğunun böyle bir ilkeyi benimsemesi durumunda, ahenksizliğin ve düşmanlığın hüküm sürmemesi mümkün değildir.

Öznel ilkeler doğrultusunda ve eğilimlerimizce uyarılan doğamız ile aynı varlığımızda, saf akıldan kaynaklanan bir yasallığa dair bilincimiz, bizi içsel bir çatışmaya sürükleyebilir. Akıl sahibi varlık olarak insanlığımız, tam da sahip olduğu özgürlük olgusundan (doğa düzeninden bağımsızlaşabilme olanağından) dolayı, haysiyete göre eylemde bulunmalıdır. Bu bakımdan, “ahlâk yasası, doğal yapısının duylara düşkünlüğünü ahlâk yasasıyla karşılaştıran her insanı kaçınılmaz olarak kendi gözünde küçük düşürür” (Kant 2016: 82). Ancak aynı nedenle, yalnız saf aklın buyurduğu yasanın istemeyi belirlemesi olgusu bir saygı konusu olmaktadır. Öznel ilkelere göre bir eylemin istekle ya da isteksizlikle yapılmasını aşan bu duygu, ahlâk yasasının saf akıl tarafından kendi kendine buyurulmasının neticesi ve öznel bakımdan yönlendirici bir güdü olmaktadır. Aynı

zamanda bu, tüm çıkarların aşılması anlamına gelmektedir. Yasanın saf biçimselliği, tüm maddi koşulların ötesindedir.

Ahlâk yasaının saflığının öznel bakımdan bizde uyandırdığı saygı, aynı şekilde amaçlar krallığının temel bir ilkesi olmaktadır. İstememi yasa uğruna belirlemek öznel açıdan benim tüm eğilimlerime karşın kesin buyruğa göre eylemde bulunmama işaret eder. Şimdi bu, herkes için geçerli olduğu takdirde amaçlar krallığının anlamı ortaya çıkar. Böylece tüm herkes tarafından kabul edilebilecek ve onların özgür seçim kapasitelerini de koruyacak maksimlere göre eylemem gerekecektir ve bu yükümlülük, herkesi kapsamaktadır (Guyer 2022: 324). Hem ben hem karşıdaki, ahlâk yasaının taşıyıcısı olarak saygı konusudur. Nesnel ilkenin toplumda pratiğe uygulanmasının aracı, duyulan saygıdır. Saygı, insana yöneliktir. Dolayısıyla, insan olmanın haysiyetinin ve değerinin, ancak bu nesnellikle korunabileceği açığa çıkmaktadır. İoanna Kuçuradi'nin tespitinde netlikle ifade ettiği gibi: "İnsan haklarının temelinde, diğer özelliklerimiz, kimliklerimiz, koşullarımız ne olursa olsun, önce insan olduğumuzun farkında olmak var" (Kuçuradi ve Çakmak 2005: 237).

Sonuç

Ne yazık ki, dünya çapındaki olayları gözlemlediğimizde giderek büyüyen bir kriz olarak, bir azınlığın iyi durumu uğruna çoğunluğun, kitlelerin sefalet içerisinde hem maddi hem manevi bakımdan sömürüldüğünü anlıyoruz. Sömürünün güdüsü, sınırlarını aşmış bencilliktir. Sömürülen büyük kitleye dikkatimizi yönelttiğimizde ise var olma mücadelesi uğruna insanlık haysiyetinin ortadan kaldırıldığı, vahşi doğa benzeri bir ortam ile karşılaşmaktayız. Adeta akıl sahibi varlıkların yerini etiğin, değer ve saygının aranamayacağı salt doğal ortamda var olma savaşı verilmektedir. İnsan olmanın değerini ortaya çıkaran aklı hem teorik hem pratik bakımdan merkezi konumda tutan Kant'tan, özellikle bu toplumsal parçalanmışlığa karşı halen öğreneceğimiz ve üzerinde düşüneceğimiz çok konu vardır. Bu konular arasında etik, kanımızca önceliklidir.

Kantian Ethics Concerning The Respect

Summary

Can OKAN

Assoc. Prof.

Maltepe University, Music Department, Composition and Conducting Programme, Istanbul, TR

ORCID: 0000-0002-2350-2025

canokan.canokan@gmail.com

Introduction

This article based on the concept of respect which is one of the keystone concepts of moral philosophy by Immanuel Kant who is one of the most important philosophers of the history. The form of morality of the human who is a social being will be considered by means of the concepts of respect and obligation which are found in his practical philosophy. Respect which is a principle determines the person for the relation constituted within the realm of common will be discussed by means of its necessity and certainty linked to duty and obligation. The difference by means of context and extent between respect and love which are two basic facts of social life will be pointed out. The primary law of the kingdom of ends is to act according to principles applicable to everyone. The citizens of Kantian kingdom of ends present the law to them only from pure reason; but the same citizens also become a part of the natural order of things. Despite this, the human being, who has the possibility of personal choice for his actions, is a feature that is not subject only to the natural order of things; we are aware of the existence of its pure rational structure. Freedom is a theoretical concept that cannot be found objectively in nature; in practical terms, it is a fact that we are definitely aware of because it forms the basis of a law that can determine an action. In this way, the law of an order by pure reason, outside the natural order, can be valid and asserts an objective obligation for rational beings. However, there are both subjective principles (maxims) and objective principles (laws) that determine the will. Now, creating the basis that determines the will from purely subjective principles and seeing them as valid as if they were objective is a feature of self-love, and turning this into an unconditionally practical principle is called arrogance. This is the main fact of disrespect. Determining one's own finite existence and its well-being as the only valid principle always and everywhere is selfishness in the form of arrogance. If the majority of individuals forming a society adopt such a principle, it is impossible for disharmony and hostility not to prevail. The ground for main motivation about this work is unwavering significance of Kant's way of thinking which its moral philosophy will be actual in spite of the absence of morality, self-esteem and respect emerged evidently by suffocative exploitation of capitalism of today. Since COVID times and during the days of ongoing wars, the concept of respect should be considered seriously, for being a human beyond the differences of ethnicity, race and gender is the

main subject about the human rights. Kantian the kingdom of ends should be understood by this respect and self-esteem about the human rights.

Respect for Freedom

Kant pointed out often at the dualistic nature of human beings, namely rational and pathological division. Pathological aspect of the human nature is unavoidable; otherwise, we would be perfectly virtuous beings whose wills would be holy and hence there would be no need to duty (CPracR, 5:32). But that is certainly not the case. We have duty, formulized as categorical imperative according to moral law, precisely for reason of unavoidable pathological aspect of the human nature. For instance, of a very basic realistic fact, we would like to be happy as long as possible. Moreover, the human nature has its peculiar characteristic of being tended to unsociability. In other words, human beings have the “property of willing to direct everything so as to get his own way” and thus the inclination of resistance toward against others (UH, 8:21). This is an ethical problem concerning external relations. When we look at internal side of this nature, we observe the heteronomy grounded on the same pathological aspect which concerns our maxims. The principles of maxims can be either conditional for a desired object and an end, or unconditional for a universal law which everybody will give their consent to. It is clear evidence that the former form of principle cannot be objective but can be solely subjective and most of the time it serves to self-love. That means, it has the end of one’s own happiness (CPracR, 5:22). Therefore, by these subjective and pathological maxims for determining our will, it is impossible to bring about a lawful order and achieve a civil society. The conflict cannot be given up, given that there would be no possibility to achieve an order between human beings and nations. Then, what is the context of order? It is no other than a universality of laws, which has itself not any condition it depends upon. This is an a priori fact for having the ground on pure reason and does not depend upon and necessitate of any empirical experience.

Generally speaking, we see everywhere a promotion preaching for well-being of every individual. I believe this is a fashionable practical doctrine which gives motivation for egoism. Love for oneself and for others according to any condition subtly advise solipsism (CPracR, 5:73). Certainly, this sort of principle is a total contradictory antipode of civilized attitude and it cannot be the main rule for regulate properly a civil society. Although we cannot expect to exclude love from the human nature as a feeling (and it is not denied by Kant neither), what most dangerously threatens morality with enthusiasm (CPracR, 5:85, 86) is that any kind of feeling cannot be ground for moral law. Thus, pure practical reason with its idea of freedom as a possibility of unconditionally determining our will, is the sufficient ground of morality, so that we give consent freely to obey to its laws which prescribe obligations. Accordingly, we feel respect for this determination and the persons who represent any moral quality.

Conclusion

Finally, I must underline a matter of fact which should not be glossed over. We are also free for make choice how to determine our will and act according to determining principle absolutely by ourselves. Indeed, we can prefer our natural inclinations and propensities and any other external motives to determine our will, but then we do not

have right to claim of being purely moral. We cannot eradicate this inner conflict of rational and pathological division. However, our freedom provides us rational power to overcome this conflict, which without we would not have a humanistic value above all price. I believe that being respectable has its ground on undeniable freedom concerning morality. The terrible wars ongoing, crimes against the human rights, inequality of economical and social conditions, poverty and all unjustifiable occurrences oblige us to think about inviolable values of humanity and respect for them.

KAYNAKÇA | REFERENCES

Guyer, P. (2022). *Kant* (trans. D. Soysal). İstanbul: Say Yayınları.

Kant, I. (2015). *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi* (trans. İ. Kuçuradi). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.

Kant, I. (2007). *Anthropology, History, and Education* (trans. M. J. Gregor, P. Guyer, R. B. Loudon, H. Wilson, A. W. Wood, G. Zöllner ve A. Zweig). New York: Cambridge University Press.

Kant, I. (1999). *Practical Philosophy* (trans. M. J. Gregor). New York: Cambridge University Press.

Kant, I. (2016). *Pratik Aklın Eleştirisi* (trans. İ. Kuçuradi, Ü. Gökberk ve F. Akatlı). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.

Kuçuradi, İ. (2022). *İnsan ve Değerleri*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.

Kuçuradi, İ ve Çakmak, E. (2005). Kant, Etik ve Ahlâk Üzerine. *Cogito. Yapı Kredi Yayınları, Üç Aylık Düşünce Dergisi*, 41-42 (13), 237.

Rawls, J. (2005). Kant'ın Ahlâk Felsefesinin İzleri (trans. Ö. Barın). *Cogito. Yapı Kredi Yayınları, Üç Aylık Düşünce Dergisi*, 41-42 (13), 271.



Bursa Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi
Bursa Uludağ University Faculty of Arts and Sciences Journal of Philosophy

Araştırma Makalesi | Research Article
Kaygı, 23 (3), 309-345.

Makale Geliş | Received: 28.06.2024
Makale Kabul | Accepted: 27.10.2024
Yayın Tarihi | Publication Date: 31.10.2024
DOI: 10,20981/kaygi.1506759

Ünsal Doğan BAŞKIR

Doktor Öğretim Üyesi | Asst. Prof. Dr.
İzmir Ekonomi Üniversitesi, Ortak Dersler Bölümü, İzmir, TR
Izmir University of Economics, Department of Common Courses, İzmir, TR
ORCID: 0000-0003-0779-1450
dogan.baskir@ieu.edu.tr

Barışın Ötesinde: Bir Özgürlük Felsefesi Olarak Kant'ın Kozmopolitanizmi

Öz: Kant'ın siyaset felsefesinin en bilinen ve üzerinde en fazla durulan bileşenlerinden biri olma özelliği taşıyan kozmopolitanizm tartışmasını, bir devletlerarası ilişkiler meselesi veya kalıcı barış inşa etme projesi olarak ele alma eğilimi yaygındır. Bu çalışma, Kant'ın kozmopolitanizmini barış kavramının ötesine taşıyarak bir 'özgürlük felsefesi' olarak sunmayı amaçlamakta ve Kant'ın titizlikle oluşturduğu kozmopolitan bakış açısının derinlikli yapısının, pekâlâ süregelen adaletsizliklerin devamını sağlayabilecek güvenlikçi bir bakış açısını meşrulaştırmak yerine ahlak felsefesinde temellenen bireysel özgürlüğü odağına yerleştirdiğini iddia etmektedir. Bu bakımdan düşünürün kozmopolitan siyaset teorisi, barışın ve cumhuriyetin önemini yadsımaksızın insanlığın özgürlük kapasitesinin giderek mükemmelleşeceği bir geleceğin imkanlarını aramaya yönelmektedir.

Anahtar Kelimeler: Immanuel Kant, Kozmopolitanizm, Özgürlük, Barış, Cumhuriyet.

Beyond Peace: Kantian Cosmopolitanism as a 'Philosophy of Freedom'

Abstract: The discourse on cosmopolitanism, a prominent and extensively examined component of Kant's political philosophy, is frequently interpreted as a matter of international relations or as a project aimed at establishing perpetual peace. This study seeks to transcend the conventional focus on peace by presenting Kant's cosmopolitanism as a 'philosophy of freedom.' It posits that the intricate and multi-dimensional structure of Kant's carefully developed cosmopolitan perspective prioritizes individual freedom rooted in moral philosophy, rather than endorsing a security-oriented viewpoint that could perpetuate existing injustices. In this context, Kant's cosmopolitan political theory, while acknowledging the importance of peace and republicanism, is oriented towards exploring the potential for a future in which humanity's capacity for freedom is progressively realized.

Keywords: Immanuel Kant, Cosmopolitanism, Freedom, Peace, Republic.

Giriş

Üç yüzüncü doğum yılını kutladığımız ölümsüz filozof Immanuel Kant'ı felsefe tarihinde ayrıcalıklı bir konuma yerleştirmek için tek bir nedenden çok daha fazlasına sahibiz. Modern düşüncenin kuruculuğundan ruh ve beden üzerinden ayrılan ontolojik anlayışı dönüştürmesine, olgusal ve rasyonel gerçeklik arasındaki bağıntıyı yeniden tesis etmesinden yargı teorisine kadar felsefi uğraşının her bir adımında yenilikçi, kurucu ve dönüştürücü bir filozof Immanuel Kant. Öte yandan onun düşüncesine odaklananların gözüne ilk çarpanlardan biri genellikle siyaset felsefesi olmuyor. Hatta düşünürün özgün bir siyaset felsefesi olup olmadığı ve/ya siyasete nasıl yaklaştığı bile Kant araştırmacıları arasında tartışılan meseleler.¹ John Rawls ve Jürgen Habermas gibi yirminci yüzyılın önemli siyaset filozoflarının siyasal düşüncesine yaptıkları vurguya rağmen Kant, halen siyaset felsefesi/siyasal düşünce kanonunun dışında tutulabilen, akademik okuma listelerinde “zorunlu” değil de “seçmeli” addedilebilen bir filozof konumunda bulunuyor (Ellis 2012: 4; Ripstein 2009: ix-x).² Bunun açık nedenleri arasında filozofumuzun siyaset felsefesi adıyla (ve başlığıyla) bir eser ortaya koymamış olmasını ve siyaset, ahlak ve hukuk alanındaki savlarını hukukta yaygın olarak kullanılan (hak, yasa gibi) kavramlarla dile getirmesini sayabiliriz.

Elbette bu durum Kant'ın bir siyaset felsefesinin olmadığı anlamına gelmiyor. Bilakis Königsberg'li filozofun pratik felsefesi bağlamında kaleme aldığı pek çok eser, ona özgü bir siyaset felsefesinin oluşmuş olduğunu söylemek için yeterli. Cumhuriyetten toplum sözleşmesine, yurttaş haklarından dünya barışına,

¹ Bu konuda son yıllarda Türkçede yayımlanmış zihin açıcı bir çalışma için bkz. Hüseyinzadegan, 2022.

² Rawls ve Habermas'ın “bir siyaset filozofu olarak Kant”la ilişkileri konusunda benzer bir argümanı birbirine karşıt pozisyonlardan dile getiren araştırmacılar olduğunu belirtmek isterim. Örneğin, Raymond Geuss (2019) Rawls ve Habermas'ı liberal ve muhafazakâr eğilimler sergilemek amacıyla Kant'a dönmekle; Ian Hunter (2012) ise bu iki ismi kendi siyasal adalet kavrayışlarını temellendirmek amacıyla Kant'ı hoyratça kullanmakla itham ediyor.

devrimden kozmopolitanizme pek çok siyasal meseleyi konu alan tüm bu eserlerin odak noktasında özgürlük kavramının bulunduğunu söylemek ve siyasetin bizatihi özgürlüğün hayata geçirileceği yaşam alanını kuran (ve koruyan) bir rolde ele alındığını belirtmek ise hiç yanlış olmaz. Okumakta olduğunuz bu çalışma da Kant'ın siyaset felsefesinin en ilgiye değer boyutlarından biri olan kozmopolitanizm içinde özgürlüğün merkezi ve öncelikli yerini ele almaktadır.

Kozmopolitanizm tartışması, Kant'ın siyaset felsefesinin belki de en çok bilinen, söz edilen veya anlaşıldığı düşünülen bileşenlerinden biri olarak nitelenmeyi hak ediyor. Öte yandan filozofun kozmopolitan siyaset teorisini ele alan çalışmalar içinde disiplinler bir ayrışmanın izlerini bulmak hiç de güç değil. Kant'ın kozmopolitanizmini tartışan siyaset felsefesi eserlerinde özgürlük kavrayışı ve cumhuriyetçilik özenle vurgulanıyor (Höffe, 2006; Benhabib, 2004; Habermas, 2002; Archibugi 1995; Cavallar 1999; Bohman & Lutz-Bachmann 1997.). Buna karşılık başta demokratik barış teorisi olmak üzere, uluslararası ilişkiler disiplini içinden üretilen akademik çalışmalarda konuyu bir devletlerarası ilişkiler meselesine indirgeyerek kozmopolitanizmin özgürlük ve cumhuriyet ile özsel bir bağa sahip olduğunu görmezden gelme, hatta kozmopolitan hakkı tamamen “serbest ticaret”, “kapitalist ilişki ağlarına eklemleme” ve “karşılıklı ekonomik bağımlılık” çerçevesinde tarif etme eğilimi bulunuyor (Cortright, 2008; Weart, 1998; Russett, 1993; Placek, 2012; Gat, 2005; Çoban Oran ve Pekcan 2017).³ Böyle bir eğilimin ortaya çıkardığı ilk ve kolayca anlaşılabilir sorun, Kant'ın ortaya koymuş olduğu barış kavrayışının özgürlük, cumhuriyetçilik ve kozmopolitan hak nosyonlarını biraraya getiren felsefi derinliğini ıskalamaya kapı aralamasında. İkinci, daha vahim sorun alanı ise uluslararası barışa endekslenmiş ve hem bireysel hem de kolektif özgürlüklerin önemini silikleştiren böyle bir kozmopolitanizm hayata geçirmek için seçimlik demokrasinin ve kapitalist ilişki ağlarına

³ Bu konuya dikkat çeken bir çalışma için bkz. Simpson, 2019. Ayrıca demokratik barış teorisi içinden söz söyleyen Michael W. Doyle (2005) ve Charles Covell'in (1998) Kant'a derinlikli yaklaşımlarının bu iddia için istisna teşkil ettiğini belirtmekte fayda var.

eklemlenmenin yeterli koşullar olarak kabul edilmesinden kaynaklanıyor (Danilovic ve Clare, 2007: 399). Bu bağlamda yapılan bir tartışmadan bir süredir “rekabetçi otoriter rejimler” (Levitsky ve Way, 2002) veya “illiberal demokrasiler” (Zakaria, 1997) olarak tarif edilen rejimlerin bile Kantçı kozmopolitan projenin parçaları olabileceği yönünde bir kanaat ortaya çıkmakta.

Barışın kozmopolitanizm için taşıdığı büyük önemi reddetmek mümkün değil elbette. Şüphesiz ki Kant, 1648 Westphalia Barışı ile kurulan Avrupa devletler sisteminin gidişatında ve onsekizinci yüzyılda varlığını iyiden iyiye hissettiren uluslararası hukuk anlayışında gördüğü evrensel bakış açısı eksikliği konusunda kaygı duyar (Duva 2022: 279). Jean-Jacques Rousseau ve Abbé de Saint Pierre tarafından yazılan kalıcı barış risalelerinden, Amerikan ve Fransız devrimlerinin haklar bildirgelerinden ve Aydınlanma geleneğinin yeniden can verdiği *kozmpolis* fikrinden ilham alır.⁴ Buradan hareketle “Ebedi Barış” başlıklı ünlü makalesini hayatının görece geç bir döneminde, tam da ortaya koyduğu siyaset felsefesini bütünlüklü biçimde izleyebileceğimiz bir olgunluk döneminde yayımlar. Öte yandan, barış idealinin Kant'ın kozmopolitan düşüncesinde taşıdığı ağırlığı göz ardı etmekten kaçınarak bu çalışmada şu iddiayı vurgulamayı ve temellendirmeyi amaçlıyorum: Kurmuş olduğu felsefi sistemin ve siyaset felsefesinin sınırları içinde ele aldığımızda, Kant'ın kozmopolitanizmine anlamını veren kavram barıştan ziyade özgürlüktür. Özgürlüğün bu öncelikli konumunu dile getirmek ve açıklamak önemlidir çünkü barış kavramını büyük filozofun kozmopolitan siyaset felsefesinin temel kategorisi olarak tartışmakta özgürlüğü ikincilleştiren ve bu sistemin hangi saikle kurulmuş olduğunu (özellikle felsefi tartışma bakımından tecrübesiz okuyucular için) unutturan bir yan olduğunu gözden kaçırmamak gerekir.

⁴ Başta Rousseau ve Saint Pierre olmak üzere, Kant'ın kozmopolitanizminin etkilendiği tarihsel fenomenler ve düşünürün bu fenomenler ile kurduğu ilişkiye dair daha geniş bir tartışma için bkz. Archibugi, 1995: 430-435.

Kant'ın çerçevesini titizlikle çizdiği kozmopolitan bakış açısının katmanlı ve derinlikli yapısı bunu açıkça ortaya koymaktadır. Filozofun kozmopolitanizminin odağı mutlak ve sürdürülebilir bir barış olsaydı eğer, Dante'ninkine benzer bir küresel monarşi projesiyle veya Grotius gibi uluslararası hukuk teorisyenlerinin dikkat çektiği uluslararası düzen önerileriyle yetinebilirdik pekâlâ. Mutlak ve sürdürülebilir barışa yönelecek böyle bir kozmopolitanizm, süregelen adaletsizliklerin devamını sağlayacak bir güvenlik ideolojisine dönüşme riskini içinde taşıyacak ve düzenin sürmesi adına baskıcı önlemler almayı meşrulaştırabilecektir (Neoclaus 2013: 52-53). Bu riskin gerçekleşmediği (iyi) durumda ise barış adına her şeyin sabitlendiği bir kozmopolitan düzen, yaratıcı olma potansiyeli taşıyabilecek çatışmaların da daha ortaya çıkmadan önlenmesini sağlayacak ve kozmopolitan barış olsa olsa bir mezarlıkta tanıklık edebileceğimiz türden bir huzurla kuşatılacaktır.⁵ Oysa az sonra tartışacağım üzere, Kant'ın kozmopolitanizmi ne güvenlik adına despotik olma potansiyeline açık bir siyasal yapıya sığınmakta ne de insani ilişkilerin çatışmalı boyutunu reddetmektedir. Bu bakımdan da yüzü barıştan ziyade özgürlüğe, bugünden ziyade geleceğe dönüktür.

Kant, deyim yerindeyse, çağımızın demokratik barış teorisyenleri gibi bir uluslararası ilişkiler profesörü olmaktan ziyade bütün felsefi sistemini özgürlük üzerine inşa etmiş bir filozoftur. Bu nedenle ortaya koyduğu kozmopolitan siyaset teorisinin de (barışın ve cumhuriyetin önemini yadsımaksızın)⁶ felsefi sistemini biçimlendiren özgürlük kavrayışı çerçevesinde ele alınması gerekir. Kaldı ki Kant'ın "kozmpolitan hak" adını verdiği siyasal ve hukuki kategori, devletlerin birbiriyle

⁵ Andreas Behnke (2008) "Ebedi Barış"ın Almanca'da "ewige Frieden" olarak ifade edildiğine dikkat çekerek bunun pekâlâ bir mezarlıkta da deneyimlenebilecek türden barış ve huzuru anlattığını iddia eder. Behnke, Kant'ın siyaset teorisinin tüm kozmopolitan içeriği ile birlikte farklı olan ile karşılaşmayı ve her türlü çatışmayı aslıya almak bakımından liberal bir siyasal metafizik inşa ettiğini savunmaktadır.

⁶ Muhammed Ali Ağcan (2012: 4-5) gayet isabetli biçimde Kant'ın kozmopolitanizmine ilişkin farklı kavramsal odaklardan geliştirilmiş yorumların "taban tabana zıt" olarak okunmasına gerek olmadığını belirtir. Yakınlarda Türkçede yayımlanan ve konuya katmanlı bir bakış açısı yaklaşan Hüseyinzadegan'ın (2022) tartışması da sistematik olarak açıklayıcı ve argümantasyon bakımından bir o kadar hareketli ve yenilikçi bir okuma olarak karşımıza çıkıyor.

kurduğu ilişkiye değil yabancı bir devlet ile başka bir devletin yurttaşı arasındaki bağıntıya işaret eder.⁷ Bu ilişki Kant'ın kozmopolitan siyaset felsefesini bugünün sınırlarından çıkararak gelecekte kurulabilecek bir dünyayı biçimlendirmeye yönelir. Bir özgürlük felsefesi olarak Kant'ın kozmopolitanizmi, bugünün güç ilişkilerini barışçıl biçimde kalıcılaştırmak yerine bireysel özgürlüğün güven içinde hayata geçebileceği barışçıl bir gelecek inşa etmeye yönelir. Barış, uluslararası düzen ve hatta cumhuriyet böyle bir gelecek için araçsal değer taşırlar.

Söz ettiğim bu noktaları açıklamak üzere aşağıda öncelikle Kant'ın siyaset felsefesinin ahlak öğretisinde temellendirdiniz özgürlük ve yasa kavrayışıyla ilişkisini, ardından da tür olarak insanlığın kozmopolitan bir geleceğe yönelimini açıklayan tarih tartışmasını ele alacağım. Böylece bu iki bileşenin Kant'ın kozmopolitan siyaset felsefesinin ontolojik temeli olduğuna işaret edeceğim. Takip eden bölümlerde ise cumhuriyetin ve barışın Kant'ın kozmopolitan düşüncesindeki yerine ve özgürlük bakımından taşıdıkları anlama odaklanacağım.

1. Ahlâk Öğretisi ve Yasanın Hâkimiyeti olarak Siyaset

İnsanlığın özgürlüğünü temellendirmek için dışsal ve verili bir referansa sahip olmadığını vurgulayan Kant (2002: 43) için “her şeyi yasanın egemenliğinden ve ona borçlu olduğumuz saygıdan” beklemek gerekir. Felsefe yoluyla (temellendirilen) tüm insanların saygı duyacağı ve hem özgürlük alanını garanti altına alacak hem de adil ve ahlâklı bir zemin inşa edecek olan yasa, temellerini düşünürün ahlâk felsefesinde bulmaktadır. Yasanın egemenliği, düşünürün cumhuriyetçi⁸ siyaset felsefesinin merkezinde bulunur. Hans Reiss'in (2007: 20)

⁷ Kant, “bir insanseverlik değil hak meselesi” olarak tarif ettiği kozmopolitan hak kavrayışıyla Antik Yunan uygarlığının kutsal/tanrısal saydığı konukseverlik hakkının (*xenia*) modern bir yorumunu yapmaktadır aslında. Antik versiyon yersiz yurtsuz kalmışların sığınabileceği bir güvenli liman sunarken Kant'ın yorumunda yeri yurdu olsun olmasın herkesin yeryüzünün her köşesinde güvende olmaya hakkı vardır.

⁸ Kant'ın cumhuriyetçiliğine dair kavramsal bir karışıklığı açıklamakta fayda var. Düşünür cumhuriyetten söz ederken *Ahlâk Metafiziği*'ne (1996) kadar olan çalışmalarında Türkçe'de devlet, toplum, ulus ve memleket gibi anlamları bir araya getiren -İngilizce çevirisi *commonwealth* olan- *Gemeinwesen* sözcüğünü kullanmaktadır. *Gemeinwesen*, *Ahlak Metafiziği*'nde *Republik* halini alır ve

belirttiği gibi, Kant için siyaset teorisi kaçınılmaz olarak ahlâk metafiziğinin bir parçasıdır.⁹ Zira siyaset, sosyal ve siyasal ilişkilerimizde nasıl davranmamız gerektiği konusunda ölçütler belirleme ve çıkar çatışmaları karşısında hangi ilkelerin rehberliğinde eylemde bulunacağımızı bulma etkinliğidir.

Öyleyse ahlak, siyaset ve hukukun kesişimindeki soru şöyle sorulabilir: Koşulların rastlantısallığı ve olumsuzluğu ortadayken tüm insanlar için geçerli olabilecek evrensel bir yasanın varlığı nasıl savunulabilir? Kant bu noktada, tamamen biçimsel bir yasallık kavrayışına başvurur ve ahlaklılığın (“koşulsuz buyruk” olarak adlandırdığı) üç temel ilke üzerine inşa edilebileceğini savunur. Bu ilkeler şöyle sıralanabilir: “ancak, aynı zamanda genel bir yasa olmasını isteyebileceğin maksime göre eylemde bulun”; “herdefasında insanlığa, kendi kişinde olduğu kadar başka herkesin kişisinde de sırf araç olarak değil, aynı zamanda amaç olarak davranacak biçimde eylemde bulun”; “isteme yasaya sadece bağımlı değil, kendisi yasayı koyan olarak da ve her şeyden önce tam bunun için (kendini yaratıcısı olarak gördüğü) yasaya bağımlı görülmelidir” (Kant 2002: 38, 46, 49). Böylece Kant'ın ahlâk felsefesi yoluyla peşine düştüğü özgürlük idesi, insanın başkalarıyla olduğu gibi kendisiyle olan ilişkisini de merkeze almaktadır. İnsan, kendi deneyim alanını aklın sınırları içinde değerlendirmek suretiyle özgür olur ve anlamlı bir yaşam öyküsü ortaya çıkarmaya yönelir.¹⁰ Bu bakış açısının siyaset

temelde yurttaşların ortak iyisine hizmet eden ideal, demokratik bir hukuk devletini anlatır (Kant, 2010: 33). Bu bakımdan düşünürün kullandığı devlet, cumhuriyet ve siyasal toplum/topluluk gibi kavramlar arasında bir geçişlilik olduğuna dikkat çekmek gerekir.

⁹ Kant (2007: 116-125) bu noktayı “Ebedi Barış” makalesinin birinci ekinde de vurgulamaktadır.

¹⁰ Kant'ın ahlâk yasasını evrenselleştirme çabasının nedeni literatürde önemli bir tartışma konusu oluşturur. Korsgaard'a (1996: 78) göre, yasanın evrenselliğinin kaynağı kişinin yargı gücü yoluyla gerçekleştirdiği eylemlerde kendisiyle çelişmemesi gereğidir. Powell (2006: 540-543) ise yerinde bir müdahaleyle ahlâk yasasının ve evrenselleştirilebilir ilkelere göre eylemde bulunmanın nedenini/kaynağını kendimizle çelişmememiz gereği değil, aşkınsal özgürlük olarak saptamaktadır. Buna göre, yapılan seçim, aklın önderliğinde eylemde bulunarak özgür olmak ile içgüdüler ve hazların yol göstericiliğinde hareket edip hayvan doğamıza tutsak olmak arasındadır. Kant, ortak aklın felsefenin yardımı olmadan da ahlâk yasasına ulaşabileceğine ve insan doğasının, bu yasanın saygı duygusuna dönüşerek ortaya çıkması üzerine kurulu olduğuna inanmıştır. Kant da, Platon gibi, ahlâk yasasına itaat etmeyi (Platon'da ‘adil olmak’) insanın doğanın zincirlerinden kurtularak kendisini özgür bir birey olarak var kılmaya biçiminde ele alır. Böylece, ahlâk yasasına itaat etmek doğanın yasaları dışında yasalar koymayı ve başka hiçbir şeyle karşılaştırılmayacak bir değeri

bağlamındaki olağan yansıması ise akıl yoluyla ulaşılabilecek, evrensel bir yasa, hak, adalet kavrayışının mümkün olduğu iddiasıdır.

Bu çerçeveden Kant'ın ahlâk düşüncesi için bazı saptamalarda bulunmak ve onu siyasete bağlayacak noktaları tespit etmek mümkündür. İlk olarak, tıpkı Stoa geleneğinde ve modern doğal hukuk kavrayışında olduğu gibi, Kant da deneyim alanının akıl yoluyla sorunsallaştırılmasından kaynaklanan bazı genel/evrensel yasalar olduğunu veya (en azından) olması gerektiğini saptamaktadır. Kaldı ki, özgürlük de ancak bu yasalar ile bağıntısı içerisinde kavranabilir (Kant 2002: 64-69). Bu noktada şöyle bir okuma yapmak mümkündür: Kant, siyasetin odağında bulunan adaleti ahlaktan türetmektedir.¹¹ Haklar ve adalet, pratik aklın evrensel yasalar koyabilme kapasitesinin bir ürünüdür. Otfried Höffe'nin (2006: 111-112) vurguladığı gibi, bireyin özgür eyleminin sınırı bir başkasının özgür eylem alanı ve kapasitesi olduğuna göre asıl mesele, özgürlüğü temellendiren ve geçerli kılan adalet anlayışının ortaya çıkarılmasıdır.¹² Dolayısıyla insan öncelikle kendi eylemlerini, sonra da başkalarıyla birlikte yaşayışını biçimlendirecek yasalar koyabilmektedir. Ahlâk ve siyaset arasındaki ilişkinin tesis edildiği zemin tam da bu yasanın (yani birlikte yaşamayı mümkün kılacak düzenlemenin) alanıdır. Kant'ın ahlak anlayışının üzerinde yükselen siyaset felsefesi, Karl Jaspers'in (1962: 66) açıklayıcı (ve bir o kadar da etkileyici) ifadesiyle şu mesajı vermektedir: "Bir şey yaparken, dünyanın öylece olduğu gibi olmadığını ve bizim eylemlerimizle biçimlendiğini aklımızda tutmamız gerekir. Onu yapan sadece bilgimiz değil, aynı zamanda eylemlerimizdir."

ortaya çıkarır: özgür bir birey olarak kendini gerçekleştirmek. Ahlâk yasası, her ne kadar metafizik bir temelde ele alınmış olsa da varoluşçu bir içeriğe sahiptir. Isaiah Berlin (2008) Kant'ın bu kavrayışını "pozitif özgürlük" olarak tarif eder ve "aşırı" (ölçsüz) olmakla itham eder.

¹¹ Burada işaret ettiğim yargının Kant'ın siyaset felsefesine ilişkin bir bakış açısı olduğunun ve konuya dair geniş bir literatür bulunduğunun altını çizmek isterim. Yönlendirici olabilecek tartışmalar için bkz. Çörekçioğlu, 2010; Hüseyinzadegan, 2022; Ripstein, 2009.

¹² Genel anlamda Kant'ın özgürlük kavrayışı, siyaset felsefesi özelinde ise özgürlüğün pozitif ve negatif boyutları bu çalışmanın sınırlarını aşan daha geniş bir tartışmayı hak ediyor. Bu nedenle buradaki incelememi kozmopolitanizm bağlamıyla sınırlı tutmayı tercih ediyorum. Konuyla ilgili daha derinlikli bir okuma için bkz. Guyer, 2016; Byrd ve Hruschka, 2012.

Kant'ın kozmopolitan siyaset teorisi böylece anlam kazanır. Kendi belirlediği (ahlaki) yasalara uygun yaşaması sayesinde özgürleşen modern birey, başkalarıyla paylaştığı dünyanın güvenli ve istikrarlı (öngörülebilir) olmasına gereksinim duyacaktır. Öyleyse bu kişilerin biraraya gelerek yurttaş olmaları, kendi dünyalarını inşa edecek koşullar konusunda anlaşmaları gerekecektir. Kant'ın daha sonra "ebedi barışın kalıcı maddeleri"ni ele alırken işaret edeceği üzere, bu sayede ortaya çıkacak olan anayasal devlet de başka devletlerle kurulacak ilişkilerde ahlaki bir kişi gibi kararlar alacağından ve eylemde bulunacağından, ortak bir dünyada birbirlerinin özgürlüğünü gözetmesi gereken devletlerin de bir düzen kurması zorunluluktur. Öte yandan anayasal devlet ile yurttaşlar arasında katı bir özdeşlik bulunmayacağı için (çünkü özgür bireyler olarak yurttaşlar ile devletlerin öncelikleri aynı olmak durumunda değildir) bireysel hakları devlet otoritesinin ötesinde de garanti altına alan bir başka yasaya ihtiyaç duyulacaktır. Kant bu yasaya "kozmpolitan hak" adını verecek ve onu üç katmanlı siyasal düzen kavrayışının son halkası olarak önerecektir.¹³ Ahlak, hukuk ve siyasetin kesiştiği alanda inşa edilen bu siyaset kavrayışı, düzeni ve barışı güvence altına alarak kişilerin birarada yaşarken ahlaki seçimlerinde kendilerinin efendisi olmalarını önceliklendirmektedir. Dolayısıyla Kant'ın kozmopolitanizminin odağındaki temel mesele düzen ve barıştan ziyade özgürlüktür. Kant'ın bu teorik çerçeveyi oluşturmasını sağlayan düşünsel uğraklar da amaçlılık çerçevesinde işleyen tarih anlayışı, teoriyle pratik arasındaki gerilimli ilişkide ele aldığı devlet kavrayışı ve (son olarak) sürdürülebilir bir barışın koşullarının araştırılması olarak saptanabilir.¹⁴

2. Özgürlük ve Kozmopolitanizm: Tür olarak İnsanlığın Ortak Yönelimi

¹³ Kant (1996: 121-122) bu üç katmanlı yurttaşların birbirleriyle ve devletle kurdukları belirleyen iç hukuk (*rights of a state*), devletler arası ilişkiyi düzenleyen uluslararası hukuk (*rights of nations*) ve kozmopolitan hak/hukuk (*cosmopolitan right*) olarak adlandırır.

¹⁴ Bu üç bileşenin/uğrağın kronolojik olarak da birbirini izlediğini ve bir bakıma Kant'ın düşüncesinde zaman içinde gerçekleşen bir dönüşümü yansıttığı öne sürülebilir. Bu çalışmanın sınırlarını göz önüne alarak böyle bir tartışmayı başka bir makaleye ve entelektüel tarih disiplinine bırakıyorum.

Kant'ın 1784'te kaleme aldığı tarih felsefesi risalesinin¹⁵ temel sorusu, insanların özgür iradelerinin ortaya çıkardığı eylemlerin bir bütünü olarak anlayabileceğimiz tarihe yön veren ve doğaya da uygun olan bir ilkeselliğin nasıl tarif edilebileceğidir. Tarih böylece insan eylemlerini anlamak için uygun ve kullanışlı bir çerçeve sunabilecektir. Öte yandan "insanlığın (arılarda ve kunduzlardaki gibi) bir plana göre işleyen yasalara bağlı tarihini yazmak imkânsız" olduğu için filozof, koşullar ve olaylardaki düzenlilikleri gözetmek suretiyle tarihsel akışa yön veren bir ilkeyi keşfetmeye çalışabilir ancak (Kant 2006: 31; 2007: 42). Bu ilke, Kant'a göre, kozmopolitanizm olabilir.

Kant'ın (2006: 31-34; 2007: 42-44) dokuz önermeden oluşan risalesindeki ilk üç madde tanımlayıcıdır: Bir yaratığın tüm doğal yeteneklerinin nihayetinde kendi amaçlarına uygun şekilde gelişeceğini, insandaki akıl yeteneklerinin tam olarak bireyde değil, ancak türde gerçekleşebileceğini ve doğanın, insanın hayvani varlığının ötesindeki her şeyi kendi akıyla yaratmasını istediğini tanımlar. Bu, tüm canlıların içsel amaçlarına yöneldiğini ve akıl sahibi insanın, diğer canlılardan ayrılarak, amacını ancak bir tür varlığı olarak gerçekleştirebileceğini öne süren teleolojik bir anlayışı ima eder. Tür varlığı olmak bakımından bir neslin mutluluk ve esenliğe erişmek konusundaki gayreti, diğer nesiller için de kullanılacak bir birikim olacaktır.¹⁶ Bu nedenle tür olarak insanın amacı, birey olarak insanınkinin ötesine uzanmakta ama her birey de eylemleriyle kendi dünyasına ve türün sahip olduğu birikime katkı yapmaktadır. Kant'ın kozmopolitan bir amaca yönelen tarih anlatısının devam eden üç önermesi, insanların bir arada yaşamasının nedenlerine ve koşullarına ilişkindir. Buna göre, "[y]eteneklerin gelişmesini gerçekleştirmek için

¹⁵ Kant'ın bu eserini alıntılarken temelde Uluğ Nutku tarafından yetkilikle Türkçeye kazandırılmış 2006 tarihli metni kullandım. Fakat hem karşılaştırma amacıyla hem de çevirinin bazı noktalarda yeterli olmaması nedeniyle 2007 tarihli İngilizce metni de takip ettim. Okuyucunun aynı satırları eserin iki biçiminden de izleyebilmesi için bu iki metne de gönderme yapacağım.

¹⁶ Felsefi bir spekülasyon olarak, ikinci önermenin akla Karl Marx'ı getirdiğini anımsatmak isterim. Marx (2005: 114), insanın bir tür varlığı olarak tanınması konusunda öncülü Kant ile aynı kanıda gözükmektedir. Fakat daha çarpıcı olanı, Kant ile Marx'ın "akıl kullanımına yönelik doğal yeteneklerin" ancak türde gelişebileceği düşüncesinde de yan yana geliyor oluşudur. Bkz. Marx 1979: 654-657.

doğanın kullandığı araç toplumdaki antagonizm[adır]; öyle ki, sonunda bu antagonizm[a] yasaya uygun bir düzenin nedeni olur" (Kant, 2006: 34-37; 2007: 44-46). Kant'a göre, insanın "toplumdışı toplumsallığı", yani toplumsallaşma eğilimi ile kendini farklılıklarıyla ayırma isteği, kişileri yaratıcı olmaya ve yeteneklerini geliştirmeye teşvik ederken, aynı zamanda toplumu oluşturacak ve birlikte yaşamayı mümkün kılacak ilkesel zemini oluşturur. İnsanların bu çatışmalı birlikteliğinin¹⁷ adalet ilkeleri doğrultusunda yönetilmesi için de yurttaşların bir anayasal devlet çatısı altında bir araya gelmeleri gerekecektir.

Öyleyse şunu sorabiliriz: Anayasal devlet, insanlığın özgürlük kavramı çevresinde oluşan tüm sorunlarını geride bırakmak için yeterli midir? Kant'ın bu soru karşısındaki yanıtı şüpheye yer bırakacak nitelikte değildir: "Yetkin bir yurttaşlık anayasasının yapılması sorunu başka devletlerle yasal, ilkeli bir dış ilişki sorununa bağlıdır ve ikincisi çözülmeden birincisi de çözülemez" (Kant 2006: 39; 2007: 47). Bu önerme, düşünürün kozmopolitanizm bahsinde en çok kullandığı ve daha sonra konuya ilişkin yazacağı eserlerde sıklıkla dile getireceği bir soruna işaret etmektedir: devletlerin ülkeleri dışında her şeyi yapmalarının önüne geçilmedikçe ve dış egemenlikleri sınırlanmadıkça adil bir anayasanın yapılması olanak dışıdır. Kant'ın kozmopolitanizme ve kalıcı barışa yönelmesinin ardındaki neden, tam da bu çıkarımdır. Devletlerin kendi anayasalarında –devletin kendisi ve kurumları da dâhil- tüm siyasal aktörlerin haklarını ve yetkilerini belirleyip dış ilişkilerinde hiçbir sınırlamaya tabi olmaksızın eylemde bulunması acımasız savaş politikalarına neden olduğu gibi, iç politikada da bir barış ve adalet ortamının gelişmesinin önünde engel olarak durmaktadır. Zira Kant (2006: 41; 2007: 49-50) için savaş durumu insanlığın sahip olduğu yetileri tam olarak geliştirebilmesinin önündeki en büyük engeldir. Dolayısıyla bir halkın kendi devleti içinde anayasal bir düzen kurması barış için yeterli olmayacaktır. Gerek ekonomik gerekse kültürel olarak bütünleşmeye doğru

¹⁷ Kant'ın insani alanda çatışmanın verili olduğu konusundaki inancını tartışan daha ayrıntılı bir çalışma için bkz. Lutz-Bachmann 1997: 60; Ferguson 2012.

ilerleyen uluslararası alanda da yasaya dayalı bir düzenin tesis edilmesi, insanlığın (bir tür olarak) ortak gelişimi için zorunludur.

Kant'ın tarih felsefesinin bir parçası olarak sunduğu bu metin, düşünürün siyaset teorisinin hangi temel önermeler üzerine kurulduğunu özetlemesi bakımından son derece önemli. Öyle ki, doğanın kendi zorunluluklarının aşılmasını bizzat onun rasyonelitesini anlayabilen insan üzerinden sağladığını; “toplumdışı toplumsallık” tezi sayesinde insanlar arasındaki çatışmanın ‘doğal’ ve –hatta insanın kendi kendisiyle de çatışıyor olması nedeniyle- hiçbir zaman tam anlamıyla yok edilemeyecek bir olgu olduğunu; siyasetin temel probleminin adil bir anayasanın nasıl kurulabileceğini araştırmak olarak saptandığını ve bu kuruluşun ancak kozmopolitan bir düşünce zemininde mümkün olabileceğini kavriyoruz. Bu önermeler bütünlüklü (ve teleoloji tartışmasından bağımsız) olarak ele alındığında Kant'ın siyasal ontolojisini oluşturmakta ve düşünürün daha sonra yazacağı diğer siyasal metinleri anlamak bakımından kilit bir önem taşımaktadır.¹⁸ Öyleyse bir adım geri çekilip sormakta sakınca yok: İnsanlığın tarihinin akışı içinde izleyebildiğimiz nihai amacı nedir? Eğer insanlık kozmopolitan bir geleceğe doğru

¹⁸ Hüseyinzadegan'ın (2022: 54) Kant'ın “ideal olmayan siyaset felsefesi” için belirleyici olduğunu belirttiği teleoloji tartışmasını bu çalışmanın sınırlarını fazlasıyla aştığı ve başka bir makalenin konusu olmayı hak ettiği için ayrıntılandırmıyorum; literatürde bu konuda geliştirilmiş farklı yaklaşımlar bulunduğunu belirtmekle yetiniyorum. Örneğin, Georg Simmel (2007: 176) Kant'ın doğa içinde işleyen bir amaçlılığı savunduğunu ve bunun biz modern insanlar için kabul edilmesi güç bir durum ortaya çıkardığını savunurken, Katrin Flikschuh (2000: 188-189-vurgu bana ait) nihai amaç olarak barış fikrinin uluslararası ilişkilerin anarşik anlaşılma biçimini eleştirmek ve kendi politika önerilerini temellendirmek için *varsayıldığını* iddia etmektedir. Konu üzerine aydınlatıcı çalışmalar yapan Pauline Kleingeld (1999: 59, 64, 66-67) ise teleolojinin Kant için düzenleyici bir fikir ve akılsal bir kategori olarak ele aldığına işaret etmekte ve insanlığın öğrenme süreci konusunda bir tür felsefi tutarlılık sağladığına dikkat çekmektedir. Kleingeld (2001: 218-219), daha sonraki bir çalışmasında analitik bir ayırım yapar. Buna göre Kant, dünyaya bütünsel olarak yaklaştığında yasalar çerçevesinde işleyen düzenli ve amaçlı bir yapı görürken faillerin eylemleri söz konusu olduğunda olumsuzluğu göz önüne almaktadır. Kleingeld'in aktörler ile özgür eylem arasındaki ilişkiyi vurguluyor olmasında kayda değer bir bakış açısı olduğunu teslim etmek gerekir. Gary Browning (2011: 8) de Kleingeld'in savını takip eder görünmekte ve Kant'ın tarih felsefesinin rasyonel biçimde amaçlarını belirleyebilen yaratık olarak insan kurgusu ile uyum içinde teleolojik olduğunu savunmaktadır. Kaan H. Ökten (2006: 125-136) de benzer bir noktaya dikkat çekmek suretiyle, doğanın Kant için bir zorunluluk bağıntısı kurduğunu ve insanın akıl yoluyla bu zorunluluğu kavramasının onu eleştirel felsefenin içine dâhil ettiğini iddia etmektedir.

adım atıyorsa, bu yürüyüşün temel ilkesini ne olarak belirliyor Kant? Bu sorulara “barış” yanıtını vermek uygun görüldüğü gibi yaygın bir eğilim de. Fakat daha geniş bir perspektiften bakarak ve barışın Kant için taşıdığı önemi göz ardı etmeksizin Kant'ın insanlığa tarihsel olarak atfettiği amacın özgürlük olduğunu iddia etmek pekâlâ mümkün. Düşünür için savaşın ve kaosun insanlık için *ortak kötüyü* (*summum malum*), barışın ve düzenin ise *ortak iyiyi* (*summum bonum*) temsil ettiğine şüphe yok (Riley, 1982: 159-160). Fakat bu ortak iyinin neye hizmet ettiğini yeniden soralım. Yukarıdaki tartışmanın da gösterdiği üzere, barış ve düzen (kendinde amaç olmanın ötesinde) özgürleşmeyi sağlayacak (ahlaki) yetelerimizin gelişimi için, yani kendi kendimizi belirlememiz anlamındaki özgürlük bakımından elzemler. Daha açık söylemek gerekirse, barış ve düzen Kant için nihai amaç olmaktan ziyade özgürlük bakımından araçsal bir değer taşımaktalar.¹⁹ Tıpkı aşağıda ele alacağım devlet ve kozmopolitan federasyon düşüncesi gibi.

3. Kozmopolitan bir Proje olarak Cumhuriyet

Kant'ın kozmopolitan projesi, tarih ve ahlak tartışması yoluyla ortaya koyduğu siyasal ontolojisinde kendini göstermeye başlamış ve felsefi bir tasarım olarak görünür hale gelmiştir. 1793'te yayımlanan “Yaygın bir Söz Üstüne: Teoride Doğru Olabilir, Ama Pratikte İşe Yaramaz” (Kant 2007; 2010) adlı denemesi ise bu projenin ana hatlarını ve kurumsal çerçevesini belirlemeye, tartışmaya hasredilmiştir.²⁰ Düşünür bu bağlamda teori ve pratik arasındaki ilişkiyi üç farklı düzeyde incelemektedir: bireysel düzey ve ahlaki alan, devletlerin esenliği ve siyasal alan, insanlığın esenliği ve kozmopolitan alan (Kant 2007: 63; 2010: 21). Bu metnin önemini iki nedene dayandırabiliriz. İlk olarak, Kant burada daha sonra *Ahlak*

¹⁹ Ripstein (2009: 232-233), son derece isabetli biçimde, düzeni ve barışı sağlama işleviyle donatılmış kamu otoritesinin yurttaşların özgürlüklerini hayata geçirebilecekleri koşulları ve kamusal alanları yaratma *ödevinin* olduğunu altını çiziyor.

²⁰ Bu çalışmada Kant'ın metninin 2007 tarihli İngilizce çevirisi esas alınmıştır. Fakat karşılaştırma ve çevirilerin yerindeliğini gözetmek bakımından 2010 tarihli Türkçe çeviriye de başvurulmuştur. Bu makale bundan sonra “Teori ve Pratik” olarak kısaltılarak kullanılacak ve metnin hem İngilizce hem de Türkçe çevirilerine gönderme yapılacaktır.

*Metafizik'i*nde ve "Ebedi Barış"ta ayrıntılı olarak karşılaşacağımız özgürlüğü güvence altına alan üç katmanlı düzen tasarımının açık (ve doğrudan Hobbes ve Mendelsohn gibi muarızlarından kendisini ayıracak) biçimde ortaya koymuştur. İkincisi ve daha önemlisi, Königsbergli filozof kendi kendinin efendisi olmak anlamındaki özgürlük anlayışının evrensel ahlak ilkeleriyle uyumu üzerine kurulu özgün cumhuriyetçiliğini burada biçimlendirmeye başlamıştır. Agnes Heller'in (2010: 174) çarpıcı ifadesiyle Kantçı cumhuriyet, "[ö]zgürlükteki artmanın ihtiyaçlardaki çoğalmanın gerisinde kalmasını engelleyecek" kurumun ta kendisidir.²¹

Kant, cumhuriyetçilik kavrayışını Thomas Hobbes'un siyaset felsefesini ve toplum sözleşmesi anlayışını karşısına alarak şekillendirir. İnsanlar pratik aklın bir varsayımı olarak düşünülebilecek doğa durumundan toplum sözleşmesiyle çıkarlar ve insanların birleşmiş iradeleri sonucunda sivil durumun gereği olan haklar tesis edilir. Königsbergli filozof, tüm Rousseaucu eğilimlerine rağmen, sözleşmeyi pratik aklın bir gerekliliği olarak ele alarak toplum sözleşmesi anlayışını gönüllülük üzerine inşa eden öncülünden ayırır.²² Buna göre meşru bir devletin yurttaşları ile ilişkisi üç ilke üzerine kurulmalıdır: insan olmak bakımından toplumun her üyesinin özgürlüğü, uyruk olmak bakımından toplumun her üyesinin eşitliği ve yurttaş olmak bakımından cumhuriyetin tüm üyelerinin bağımsızlığı (Kant 2007: 74; 2010: 34). Böylece bir sözleşme ile kurulan devlet (ahlak felsefesiyle de doğrudan bağlantılı biçimde) her bireyin *özgürlüğünü* ortak iyi adına sınırlayacak ve evrensel bir yasanın geçerliliğini sağlayabilecektir. Düşünürün ele aldığı ilkelere özgürlük, herkesin kendi iyi hayat kavrayışına ve kendi belirlediği hedeflere ulaşmak için yaşamasını; *paternalist* bir devlet yapısına tabi olmamasını anlatır (Kant 2007: 74;

²¹ Kant'ın bu cumhuriyetçi bakış açısının kökeninde Jean Jacques Rousseau'nun bulunduğunu belirtelim. Ayrıntılı bir okuma için bkz. Riley, 1982: 156-157.

²² Konuya ilişkin ayrıntılı bir tartışma için bkz. Kersting 1992; O'Neill 2012. Toplum sözleşmesinin gerçekleşmiş bir olgu yerine pratik aklın bir gerekliliği olması, onu Kant'ın ahlak anlayışında temellenen özgürlük idealiyle uyumlu hale getirmekte ve dahası "kendisinden hareketle her türlü adaletsizliğe karşı çıkabileceğimiz ve kendisine başvurarak mevcut yasaların adil olup olmadığını test edebileceğimiz eleştirel bir duruş noktası" sunmaktadır (Çörekçioğlu 2010: 5).

2010: 34-35). Dolayısıyla devletin, herkesin ahlaki özne olmak bakımından sahip olduğu kendi kendine yasa yapabilme (kendi kendisinin efendisi olabilme) kapasitesini öncelikli olarak koruması ve gözetmesi gerekmektedir. Daha açık söylemek gerekirse, Kant'ın devlete biçtiği rol biçimlendirici olmaktan ziyade koruyucudur. Öte yandan devlet, meşruiyetini yurttaşların rızasından aldığı için koruyucu otoritesini istediği gibi kullanma serbestliğine sahip olmadığı gibi kamusal alanda dile gelen eleştiri ve kanaatleri dikkate almalıdır.

Yine özgürlük kavrayışıyla yakından ilişkili olan *eşitlik ilkesi* ise toplum sözleşmesi ile inşa edilen yasanın ve hakların herkesi eşit biçimde bağladığını; genel bir yasa yoluyla tüm insanların özgürlüğünün birbirine uyumlu olarak sınırlandığını ifade etmektedir (Kant 2007: 75-76; 2010: 35-37). Böylece herkesin özgürlüğü ve hakları kuvvetler ayrılığına dayalı bir cumhuriyet içinde güvence altına alınmış, korunmuş ve uyumlaştırılmış olacaktır. Kant'ın insan olmak bakımından sahip olunan özgürlük ve bir toplumun/devletin parçası olmak bakımından sahip olunan eşitlik ilkeleri, en temelde, bir ortak dünyanın hangi temeller üzerine kurulabileceğini sorunsallaştırmakta; hukuk önünde eşitlik/hukukun üstünlüğü anlatısı kurmaktadır. Düşünür bu ilkeyi tartışırken önemli bir saptama yapmaktadır: *doğuştan gelen haklar* ancak ve ancak sivil durumun tesisi ve bu sayede özgürlük ve eşitlik ilkelerinin yaşama geçirilmesi sonrasında mümkün olabilir (Kant 2007: 76; 2010: 36 –vurgu bana ait-). Dolayısıyla Kant için doğal hak nosyonunun doğadan değil, bizatihi sivil durumdan kaynaklandığını söyleyebiliriz. Bu durum doğal hukuk geleneği için de önemli kırılma noktasına işaret etmektedir. Doğuştan gelen hakları –veya yaygın olarak kullanıldığı biçimde doğal hukuku- ortaya çıkaran doğa ya da tanrı gibi metafizik bir kaynak değil, doğrudan doğruya sözleşme ile tesis edilen kökensel yasadır.²³ Bu durumda doğal hakların korunması

²³ Höffe (2006: 95) Kant'ın doğal hukukun şu üç tartışmalı formülasyonunu bir kenara bıraktığını belirtir: verili dünyada hakkın/adaletin kaynağı olarak doğal hukuk (kozmojik doğal hukuk); ilahi emir olarak doğal hukuk (teolojik doğal hukuk); insanın özü olarak doğal hukuk (antropolojik doğal hukuk).

ve bir ihlal durumunda yaptırım uygulanması sorunu da metafizik ölçütlerin ötesine geçerek siyasal alanın çözeceği bir problem haline gelir.

Kant'ın buradaki müdahalesinin yalnızca doğal hukuk etrafında gerçekleşen teknik bir tartışmayla ilgili olduğu sanılsın. Doğuştan gelen haklar ile sözleşmeyle kurulan cumhuriyet arasındaki bağa işaret etmenin iki önemli sonucu bulunuyor. İlk olarak, böylece doğa ile yasa arasındaki karşıtlık özgürlük ve eşitlik kavramları yoluyla ortadan kaldırılmış ve (deyim yerindeyse) doğal hukukun aşınan "itibarı iade edilmiş olmaktadır" (Höffe 2006: 95). Doğal haklar ile toplum sözleşmesinin meydana getirdiği siyasal düzen arasında tam da insanın yasa yapabilen aklı üzerinden kurulan bir bağıntı tesis edilmektedir. Dahası, Kant'ın "doğuştan gelen haklar" ile eşitliği ve özgürlüğü garanti altına alan cumhuriyet arasındaki bağı vurgulamasında Hannah Arendt'in (2014) bir buçuk yüzyıl sonra insan haklarının açmazlarını dile getirirken işaret ettiği benzer bir ima yatmaktadır.²⁴ Kozmopolitan hak nosyonunu da içerecek vazgeçilmez haklar ancak ve ancak cumhuriyetçi bir anayasa tesis edildikten sonra anlam kazanabilir. Dolayısıyla Kant, özgürlüğün basitçe kişisel alana hapsedildiği liberal denklemin dışına çıkmakta ve özgün cumhuriyetçiliğini eşitlik ve özgürlüğün aynı anda mümkün kılınacağı bir anayasal düzen içinde tarif etmektedir. Kozmopolitan hak ancak cumhuriyetçi bir anayasal düzen ile birarada varlık kazanabilir.

Kant'ın cumhuriyetçiliğinin temel bileşenleri hukukun üstünlüğü, temsili demokrasi ve güçler ayrılığı olarak saptanabilir (Kant 2007: 80; 2010: 41; McCarthy 1999: 189). Böyle bir yapı içinde yurttaşların hakları anayasaca güvence altına alınmıştır ve yurttaşlar yasaların yazarları olarak kabul edilirler. Cumhuriyet ile halka ait olan egemenlik hukuksal bir kişide somutlaşır ve ortak ilgiler çerçevesinde bir yönetim kurulur. Bir 'hak toplumu' olarak Kant'ın cumhuriyeti, gereksinimler

²⁴ Onsekizinci yüzyılda yasanın kaynağının tanrıdan ve törelerden koparılmasını övdükten hemen sonra "siyasi bir yönetimin" korumasını yitirmenin vazgeçilmez olduğu kabul edilen "insan haklarını yitirmek" ile özdeş olduğuna dikkat çekiyordu Arendt (2014: 303-309): "Dünya, insan olmanın soyut çıplaklığında kutsal hiçbir şey bulmamıştır".

çerçevesinde bir araya gelmiş bir dayanışma topluluğu olmak yerine kendisini böyle eğilimlerden korumak isteyen, beraber eyleyen insanların oluşturduğu bir bütündür (Kersting 1992: 345; Maliks 2009: 439-441). Kant güçler ayrılığını koruması nedeniyle temsili demokrasiyi doğrudan demokrasiye tercih etmektedir; temsil ve güçler ayrılığı cumhuriyetin ayırt edici nitelikleridir.²⁵ Bir anlamda cumhuriyet, kendi kendinin efendisi olmak anlamında özgürlüğün gerçekleştirilebileceği siyasal ve toplumsal bağlamın adıdır.

“Teori ve Pratik”te de işaret edilen bu katmanlı cumhuriyetçilik kavrayışına göre, tikel yurttaşın hakları uluslararası ve kozmopolitan bir hak düzenlemesinin yapılmadığı hiçbir durumda tam anlamıyla güvence altına alınamaz. Dolayısıyla düşünürün cumhuriyetçi anayasaların varlığını sadece devletlerin savaşmasının önünde bir engel olarak görmediğini, dünyaya yayılan bir cumhuriyetçilik anlayışının teker teker her bireyin haklarını tam anlamıyla kullanabileceği bir düzen yaratmaya yöneldiğini çıkarsamak mümkündür. Kant'ın cumhuriyetçiliği bu çerçevede zorunlu olarak kozmopolitandır. Kersting'in (1992: 361-362) işaret ettiği gibi, Kant'ın hak kavrayışı liberal anlayışın ötesine geçer ve bir dünya cumhuriyetinin ortak yurttaşları gibi davranma ve muamele görme durumunda somutlaşır. Düşünürü siyaset teorisi bakımından biricik bir pozisyona yerleştiren bu nitelik, hakları garanti altına alınmış bir (cumhuriyet) yurttaş(ı) olmanın yeterli bir politik hedef ve kazanım olmadığını; bu hakların evrensel olarak tanınmadığı bir durumda pek de anlamlı hale gelemeyeceğini hatırlatmaktadır. Hak ve özgürlüklerin koşulsuz olarak güvence altına alınacağı bir siyasal düzenin üzerinde duracağı ilke ve bileşenler ise böylece devletler arasındaki ilişkilerin düzenlenmesini gerektirecektir.

4. Bir Barış Projesi olarak Kozmopolitanizm

²⁵ Düşünürün cumhuriyetçiliğin karşısına koyduğu alternatif ise despotik rejimlerdir. Doğrudan demokrasi, kuvvetler ayrılığı ilkesini hayata geçirmede için despotik rejimler sınıflamasına dâhil edilir (Archibugi 1995: 445).

Kozmopolitanizmin temelinde özgürlüğü koruyan belirgin bir yasa ve cumhuriyet kavrayışı bulunuyorsa, üstelik böyle bir cumhuriyet tasarımının tek bir ülkede hayata geçirilmesi özgürlüğü korumaya yetmiyorsa akla şöyle bir soru geliyor: Özgürlüğü güvence altına alacak cumhuriyetçi rejimlerin çoğalacağı ve barışın kalıcılışacağı bir gelecek hangi ilkeler üzerine inşa edilebilir? Bir adım daha ileri gidersek, böyle bir cumhuriyetçilik ve barış kaygısı aynı zamanda bir dünya devletinin kurulmasını gerektirir mi? Kant'ın en bilinen eserlerinden biri olan "Ebedi Barış" makalesi bu sorulara yanıt arayan bir metin olarak okunabilir.²⁶ Filozofumuzun başlığa taşıdığı kalıcı barış meselesinin ise Aydınlanma filozofları için hiç de yabancı olmadığını altını çizmek gerekir.

Başta Jean-Jacques Rousseau ve Abbé de Saint Pierre olmak üzere önde gelen Aydınlanma filozoflarında ele alınan ebedi barış projeleri, birer sözleşme biçiminde tasarlanmıştır. Fakat bu felsefi risaleler, savaşı devletler arasındaki ilişkilerin doğal bir parçası olarak gören ve bu nedenle devletlerin savaş ve barış durumlarındaki eylemlerini düzenleme gayretinde olan uluslararası hukuk metinlerinden savaşı kategorik olarak reddetmeleri nedeniyle ayrılırlar (Brown 2009: 92).²⁷ Dahası, tüm bu projeler Aydınlanma içindeki güçlü bir düşünme biçimini, devletlerin ahlaki özneler olarak kabulünü esas almaktadırlar. Kendinden önceki kalıcı barış projelerini dikkate alan ve bunlarla benzerlikler sergileyen Kant'ın özgürlüğü, tüm aydınlanmış yurttaşları muhatap almasıdır (Bohman & Lutz-Bachmann 1997: 2;

²⁶ Bu çalışmada Kant'ın metninin 2007 tarihli İngilizce çevirisi esas alınmıştır.

²⁷ Bunun en iyi örneklerinden biri olan Abbé de Saint Pierre'in 1729 yılında yayımlanan projesi temelde beş ilkeye dayanmaktadır: her egemen devletin tek bir oy hakkının bulunduğu bir devletler birliğinin kurulması; uluslararası alanda güç kullanımının tamamen yasaklanmasından önce söz konusu birliğin kabul edilmiş normları ihlal eden devletlere ortak kararlarla meşru müdahale hakkı; egemen eşitlik gereği, devletlerin iç işlerine birlik tarafından müdahalenin yasaklanması; birlik üyesi bir devlette ayaklanma olması durumunda rejimin birlik tarafından yeniden tesisi (Archibugi 1995: 438). Kant (2007: 47-48), kendi barış projesini açıklarken Saint Pierre ve Rousseau'nun adlarını olumlu bir çerçevede anıyor olsa da bu filozofların devletlerin arasındaki ilişkileri düzenleyecek ve onlara doğrudan yaptırım uygulayacak bir kurumsal yapının gerekliliğini ve temel bileşenlerini tartıştığını, ama Kant'ın en temel kaygısının devletlerin kendi içlerinde özgürlükleri koruyacak cumhuriyetçi kurumları inşa etmeleri ve uluslararası işbirliklerinin bu özgürlükler için taşıdığı anlamın altının çizilmesi olduğunu akıldan çıkarmamak gerekir (Brown 2009: 92-93).

Wood 1998: 61). Metnin bir barış antlaşması gibi bazı ilkesel maddelere sahip olması metaforik olarak değerlidir ve onu kendisinden önce başlamış olan bir felsefi tartışmanın parçası haline getirmektedir şüphesiz. Öte yandan Kant'ın metni daha yakın incelendiğinde göze çarpan “açık uçlu sorular” ve metnin ekinde yer alan uzun felsefi temellendirmeler, okuyucuyu (başka bir deyişle, seslendiği yurttaşları) kendisini sorgulamaya ve dolayısıyla kamusal bir tartışmaya davet etmektedir (Wood 1998: 66).

Kant'ın (2007: 93-96) barış risalesinin başlangıç maddelerinden “küçük ya da büyük, hiçbir bağımsız devlet[in] miras, satın alma, hediye etme ve değiş-tokuş yoluyla başka bir devlet tarafından elde edileme[yeciğini]” belirten, “borç nedeniyle egemenliğin sınırlanamayacağını” işaret eden ve “başka bir devletin anayasasına veya hükümetine zorlayıcı müdahalede bulunma[yı]” yasaklayan hükümler devletlerin (içlerindeki çekişme ve siyasal mücadele ne kadar yoğun olursa olsun) uluslararası alanda tek bir aktör olarak hareket etmekte ve tek bir özne olarak tanınmakta olduğunun altını çizmektedir.²⁸ Tam da bu nedenle ahlaki bütünlüğe ve tutarlılığa sahip olması beklenen bu aktörler arasındaki ilişkinin kuralları belirlenmelidir. Kamunun denetiminden bağımsız, gizli anlaşmaların yapılmasını ve geçerliliğini reddeden, gelecekteki bir barışı olanaksız hale getiren herhangi bir düzenlemenin yapılamayacağını salık veren ve kalıcı orduların kaldırılmasını öngören diğer başlangıç maddeleri ise doğrudan kamuya seslenmekte ve aleniyet vurgusunu odağına yerleştirmektedir. Buradan çıkarılacak en önemli sonuç, devletlerin egemenliği kullananların malı olmadığıdır (Mertens 1996: 330). Dolayısıyla egemenler (veya hükümetler) devletleri yönetirken ya da politikalara biçim verirken hiçbir denetime tabi değilmişçesine ve sorumluluktan azade hareket edemezler. Kısacası “Ebedi Barış”ın başlangıç maddeleri, sadece uluslararası alanda

²⁸ Lutz-Bachmann (1997: 68, 72) Kant'ın insanlar/bireyler ile devletler arasında kurduğu analoginin nedenlerini çok isabetli biçimde tespit etmektedir: devletler de bireyler gibi kolektif bir irade ortaya koymak suretiyle yeni bir yasal düzen oluşturma yetisine sahiptirler. Bununla birlikte insanlar arasında yapılan bir toplum sözleşmesi devleti kurarken, devletler arasında benzer bir uzlaşının gerçekleşmesi durumunda barışı garanti altına alan yeni kurumlar oluşmaktadır.

eylemde bulunan aktörler olarak devletlerin arasındaki ilişkinin yasal çerçevesini çizmek yerine devletleri yönlendiren karar vericileri denetleyecek (Kantçı bir ifadeyle yargılayacak) yurttaşlara yol göstermekte ve kendi özgürlüklerinin akıbeti konusunda onları uyarmaktadır.

Başlangıç maddelerinden hemen sonra gelen “tanımlayıcı maddeler” ise ebedi barışın sürdürülmesini sağlayacak kurumsal yapının bileşenlerini açıklamaktadır. Buna göre “her devletin anayasası cumhuriyetçi olmalı”; “uluslararası hukuk bir özgür devletler federasyonuna dayanmalı” ve “kozopolitan hak, evrensel konukseverlik sınırları içerisinde tutulmalıdır” (Kant 2007: 99-105). Kant’ın söz ettiği ilk kurumsal gerekliliğin gerekçesi açıktır: Daha önce de belirttiğim gibi, yalnızca cumhuriyetçi anayasa kişilerin sadece kendi rızalarına dayalı olarak hayata geçirilen yasalara itaat etmeleri anlamına gelen “dışsal ve meşru özgürlüğü” tam anlamıyla garanti altına alacaktır. Üstelik meşruiyetini yurttaşların özgürlüğünden alan ve yaşayan bir kamusal barındıran cumhuriyetlerin savaşa girmesi başka tür rejimlere kıyasla daha güç olacaktır.

Uluslararası düzeni barışçıl hale getirecek “devletler federasyonu” önerisinin içeriği konusunda ise iki yıl arayla kaleme alınmış “Teori ve Pratik” metni ile “Ebedi Barış” risalesi arasında tamamlayıcı bir ilişki olduğunu teslim etmek gerekir. Kant (2007: 91-92; 2010: 55) “Teori ve Pratik”te cumhuriyetlerin varlıklarını sürdürmelerini sağlayacak güven ortamının “sonu gelmeyen savaşlar”la sınanması durumunda yurttaşların güvenlik uğruna “kozopolitan bir devlet” kurulmasına meyledebileceğini ve bunun “despotizmin en korkunç biçimini” tesis edebileceğini belirtmektedir. Normatif ve betimleyici (bir başka deyişle, teori ve pratik) bakış açıları arasındaki gerilimi çarpıcı biçimde ortaya koyan bu önerme açıkça şunu söylemektedir: Yurttaşlar bitmeyen savaşlar nedeniyle köşeye sıkıştıklarında güvenlikleri uğruna bir dünya devleti projesine yönelirlerse, bu en kötü olasılık karşısında kötünün iyisini seçmek olur. Fakat anlaşılacaktır ki böyle bir dünya devleti güvenliği sağlarken insanların özgürlüklerini ellerinden alacak bir

tiranlıktan başka bir şey olmayacaktır.²⁹ Dolayısıyla Dante'nin barış ve huzur ortamı için vazgeçilmez olduğunu belirttiği bir dünya devleti, hem teker teker yurttaşların özgürlüğünü hem de onların meydana getirdiği cumhuriyetlerin özgürlüğünü tehlikeye atacağı için hiçbir koşulda kozmopolitan kurumsal tasarımın bir parçası olmamalıdır Kant'a göre. Böylece Kant'ın asıl sorusunun "ebedi ev sürdürülebilir barışın nasıl sağlanacağı" olmadığı, barışın son kertede özgürlük için araçsal bir değer taşıdığı ortaya çıkar. Eğer barış Kant için kendinde bir amaç, bir erek olsaydı, düşünürün "korkunç" ve "despot" sözcükleriyle tasvir ettiği dünya devleti de elbette bir seçenek haline gelirdi. Oysa özgürlüğü odağına yerleştiren kozmopolitan perspektif için geçerli olabilecek normatif ufuk, devletlerin yurttaşlarının onayı ve ortak iradesi ile adalet ilkelerini hayata geçirmek üzere oluşturacakları bir federasyondur.

İşte bu bağlamda "Ebedi Barış"ın ikinci tanımlayıcı maddesi, uluslararası hukukun özgür bir devletler federasyonuna dayanması olarak tarif edilir. Devletler, güvenliklerini sağlamlaştırmak uğruna ve yurttaşlarının özgürlükleri savaşlar (veya savaş tehditleri) ile sarsılmasın diye bir federasyon oluşturmalarıdır (Kant 2007: 102). Burada iki noktanın altını çizmekte yarar var. İlk olarak, Kant'ın "federasyon" sözcüğüyle işaret ettiği siyasal düzen, bugün anladığımızdan hayli farklıdır. Ondokuzuncu yüzyılda Amerika Birleşik Devletleri'nde meydana gelen siyasal dönüşüme kadar federasyon, küçük ölçekli cumhuriyetlerin egemenliklerini kaybetmeden ittifak yaptıkları kurumsal düzenlemeye verilen addır (Riley 1973: 93-95). Dolayısıyla Kant'ın kozmopolitan düzen fikri, ulus-devlet ölçeğinde kurulan cumhuriyetlerin sürdürülebilir barışa ulaşmak için bir dünya federasyonu ile aşılması olarak anlaşılabilir. Aksine, bireyin özgürlüğünün korunacağı daha küçük cumhuriyetlerin, kendi kolektif özgürlüklerinden ödün vermeksizin birarada (yani

²⁹ Dikkatli bir okuyucu, Kant'ın buradaki müdahalesinin onsekizinci yüzyılda hâkim olan cumhuriyetçi bakış açısına ne kadar uygun olduğunu fark edecektir. Amerikan Devrimi sonrası gerçekleşen anayasa tartışmaları sırasında Federalistler tarafından aksi savunulana ve ispat edilene kadar cumhuriyet rejimi, sadece küçük ölçekli siyasal topluluklara uygun olarak kabul edilmiştir. Ayrıntılı bir tartışma için bkz. Sezer ve Başkır 2022.

barış içinde) yaşayabilmesinin yolunu gösterir kozmopolitan proje. İkincisi, kozmopolitanizminin simgelerinden biri barış olsa da bir uluslararası hukuk tartışması değildir okuduğumuz.³⁰ Kant (2007: 103), Grotius'un başını çektiği uluslararası hukuk teorisyenleri ile kendi teorisi arasında bir fark gözetmekte ve uluslararası hukuk teorisyenlerinin "önerdiği diplomatik ya da felsefi olarak formüle edilmiş kuralların hiçbir yasal bağlayıcılığı olmadığını; bu nedenle de devletlerin [askeri saldırganlıkları engelleyecek] hiçbir dışsal sınırlamanın konusu haline gelmediğini" belirtmektedir. Devletleri hukuk özneleri olarak kabul edecek ve onların dışsal sınırlarının saptanmasını sağlayacak bir cumhuriyetçilik, bu noktada tek çözüm olarak sunulmaktadır. Lutz-Bachmann'ın (1997: 69) da dikkat çektiği gibi, devletler Kant'ın önerisi doğrultusunda egemenlik haklarından vazgeçmezler; feragat ettikleri tek şey savaş açma haklarıdır. Böylece çatışmalar hukuk tarafından kuşatılacak ve bir haklar sistemi içinde ele alınmak suretiyle yürütülebilecektir. Höffe'nin (2002: 179) "dünya çapında cumhuriyetçilik" adını verdiği siyasal tavır, Kant'ın kozmopolitanizmine böyle bakabildiğimizde anlaşılır.

Evrensel konukseverliğin sınırları içinde tanımlanacak kozmopolitan hak, bu siyasal düzen tasarımının bugününün değil geleceğinin güvencesidir. Konukseverlik hakkı, bir yabancıya başka bir ülkenin topraklarında düşmanlıkla karşılanmaması ve düşmanca muamele görmemesi anlamına gelir (Kant 2007: 105-106; 1996: 121-

³⁰ Kant'ın ebedi barış tartışmasının arkasında elbette 1648 Westphalia Antlaşması ile kurulan ve Fransız Devrimi sonrası krize sürüklenmiş olan Avrupa devletler sistemi bulunmaktadır. Grotius'un doğal hukuktan egemenlik hakkına ve uluslararası hukuka uzanan tartışmasının bu döneme ruhunu veren bir önemini olduğunu teslim etmek gerekir. Düşünürün öncülüğünde uluslararası düzen ve uluslararası hukuk konusunda geliştirilen tasarım ve talepler, teorik olarak bir insanlık fikrine ve barışın sağlanması amacına dayanıyor olsa da buradaki asıl meselenin egemen devletlerin güvenliğinin ve meşruiyetinin nasıl sağlanacağıdır. Bu bağlamda egemen devletler potansiyel savaşçılar olarak düşünülmekte, uluslararası hukuk ise daha ziyade farklı savaşçı tiplerini ve bunlara denk düşen savaş biçimlerini tanımlayarak bir normlar sistemi inşa etmeye yönelmektedir. Ayrıntılı bir tartışma için bkz. Haggemacher 2005: 262; Cavallar 2008: 193. Buna karşılık Kant'ın düşüncesi münhasıran uluslararası hukuka odaklanmadığı gibi, herhangi bir "haklı savaş" anlayışına da yer açmaz. (Bu konuda derinlikli bir tartışma için bkz. Schmitt 2006: 169-172; Benhabib 2012: 697-701.) Öte yandan düşünürün savaşların tamamen ortadan kalkacağına dair safça sayılabilecek bir inanca sahip olmadığını da altını çizmek gerekir. Kant siyasal beklentisini sınırlı tutarak devletlerin karşılıklı ilişkilerini bir doğa durumu yerine hukukla çerçevelenmiş bir düzlemde yürütmelerini yeterli bulmaktadır (Ferguson 2012).

122). Bu bakımdan bir insan-severlik (*philantropy*) değil, hak (*right*) meselesidir ve bir tuhaf bir noktada, belki de *liminal* olarak betimlenebilecek bir sınır çizgisinde bulunur: Kozmopolitan hakkın konu aldığı alan, aynı cumhuriyetin yurttaşları olanların birbiriyle ilişkisi değil, farklı cumhuriyetlere mensup kişilerin karşılıklı ilişki ve etkileşimleridir (Benhabib 2004: 26-27). İnsanları birbirinden ayıran sınır, pekâlâ onların karşılaşmalarına da sebep olur çünkü. Kozmopolitan hak bu karşılaşmaların barışçıl olmasına öncülük edecek, ziyaretin içerdiği misafirlik statüsünün ötesine geçmeyecek, farklı kültürel ve siyasal aidiyetlere sahip kişilerin birbirini tanımalarına imkan vererek düşmanca duyguların filiz vermesine engel olacaktır.³¹ Böylece insanlığın tüm potansiyellerinin gerçekleşmesine zemin hazırlayabilecek bir kozmopolitan insanlık durumunun ortaya çıkacağını tarih felsefesinde öngören Kant (1996: 121) için ulusal ve uluslararası hukuk düzenlerinin ötesine uzanacak kozmopolitan konukseverlik hakkı, insanlar arasındaki fiziksel ve iletişimsel etkileşimi artıracak; kültürel ve dilsel farklılıklara rağmen birlikte yaşayabilmenin imkanlarını yaratacaktır (McCarthy 1999: 185-189).³² Bu da en özet haliyle şöyle bir anlama gelir: Cumhuriyetçi anayasa ve uluslararası federasyon tüm ahlaki öznelerin özgürlüğünün şimdi ve burada tesis edilmesini mümkün kılarken kozmopolitan hak, bu özgürlüğün geleceğini insanların öğrenme süreçlerine ve kaçınılmaz biçimde birbirimizle paylaştığımız yerküremizin insanlığın ortak mülkiyeti olduğuna işaret ederek kurmaya çalışmaktadır (Kant

³¹ Benhabib'in (2004: 28) de işaret ettiği üzere, konukluk hakkı (*Besuchsrecht*) ile sığınmayı da kapsayan sürekli ikamet hakkı (*Gastrecht*) birbirinden ayrılır. Bunlardan ilki geçici bir süreyi kapsarken, diğeri bir yerde kalıcı bir misafirlik statüsünü ifade eder. Kant'ın konukseverlik hakkı konusunda sınırlamalar getirme çabasının nedenleri de ayrıca düşünülmelidir. Mertens (1996: 332-333) kozmopolitan hakkın sınırlı olarak ele alınmasını sömürgecilik karşısında alınan bir önlem olarak açıklasa da Benhabib Kant'a tam da bu konuda itiraz etmektedir: konukseverlik ile kalıcı ikamet arasındaki mesafede kozmopolitanizmin gücü zayıflamakta; çağımızda gördüğümüz kitlesel insan hareketliliğinin yoğunluğu göz önüne alındığında olgusal problemlere çare olmaktan uzaklaşmaktadır.

³² İnsanlar arasındaki farklılıkların korunması kozmopolitan düşüncenin evrensel bir despotizme evrilmesini engelleyen, bireysel özgürlükleri garanti altına alan bir unsurdur. Fakat yazar aynı zamanda Kant için dilsel ve dinsel farklılıkların üstesinden gelmenin olanaksız olduğuna dikkat çekerek (Wood 1998: 63; Mertens 1996: 340-342). Thomas McCarthy'nin (1999: 183) yerinde deyişle "Kant'ın kozmopolitanizmini anlamak için farklılık içinde birlik kavramsallaştırmasını anlamak gerekir".

2007d: 106-107; Waldron 2000: 230).³³ Neredeyse Turgut Uyar'ın "umut"unu akla getirecek biçimde, Kant'ın kozmopolitanizmi de "kaçınılmaz gelecektir" sanki. Zira insanlar barıştan ve hatta haklardan mahrum kalsalar bile insanlık durumuna yakından baktıklarında görecekları en temel şey sınırları belirli olan yerküreden başka evleri olmadığı ve günün sonunda dünyayı birlikte kurdukları olacaktır.

Sonuç

Ahlaki, hukuksal ve siyasal içerimleriyle kozmopolitan düşünce, kavram tarihi boyunca bir "içkin gerilim" ile maluldür. Bu gerilimin bir tarafında normatif ilkeler ışığında kozmopolitan kurumlardan oluşan bir düzen inşa etme eğilimi ("pozitif kozmopolitanizm") bulunurken diğer tarafında ise süregiden siyasal düzen ve sorunlar karşısında adalet kavrayışımız bakımından genişletici müdahaleler yapmayı amaçlayan eleştirel duruş ("negatif kozmopolitanizm") bulunur.³⁴ Bu çalışmada işaret etmeye çalıştığım üzere, Kant'ın kozmopolitanizmi bu içkin gerilimin tek bir yanına yerleştirilmeyi hak etmiyor. Kurumlar ve düzen kurma konusundaki kaygıları açık olmakla birlikte Kant'ın kozmopolitan düşüncesi, en temelde özgürlüğün garanti altına alınmasına ve insanların özgür eylemde bulunma kapasitesinin önünde duran engellerin kaldırılmasına yönelir. Cumhuriyet ve kozmopolitan federasyon gibi siyasal kurumlar, yurttaşlar arasında eşitliği sağlayarak ve hakları güvence altına alarak yurttaşlarının güvenliklerini ve mahremiyetlerini garanti ederler.³⁵

Böylece Kant'ın kozmopolitan siyaset felsefesinde özellikle vurgu yaptığı kurum ve düzenlemelerin tamamı, bireylerin daha özgür olmaları ve kendi özgürlük kapasitelerini daha da genişletmeleri için gerekli araçlara dönüşürler. Kozmopolitan siyaset felsefesi, tam da bu nedenle hem düzen kurma eğilimlerine hem de

³³ Yerkürenin insanlığın ortak mülkiyeti oluşu ile ahlaksallığı ve erekselliği birlikte okuyan bir tartışma için bkz. Karagöz Yeke, 2016: 152-154.

³⁴ "Kozmopolitanizmin içkin gerilimi" olarak adlandırdığım bu gerilimi daha önceki çalışmalarımda ayrıntılı olarak ele almıştım. Bkz. Başkır, 2021.

³⁵ Kant'ın yurttaşlık ve cumhuriyet anlayışını bu çerçevede ele alan ve onun imkânlarına olduğu kadar sınırlarına da odaklanan dört dörtlük bir çalışma için bkz. Honig 1993.

genişletici adalet ve özgürlük taleplerine açıktır. Zira Königsbergli filozofun ahlak felsefesinde temellenen özgürlük kavrayışı, kozmopolitan siyaset felsefesi sayesinde sabit, durağan ve düzen yanlısı bir çerçeveden ziyade bu düzenin sürekli olarak sorgulanmasını gerektiren, insan onurunun tehlike altına girdiği her durumda kendisini dünya yurttaşı olarak görebilen insanları siyasal eyleme davet eden talepkâr ve çok yönlü bir bakış açısı barındırır.³⁶ Immanuel Kant'ın kozmopolitan düşüncesi böylece sadece ulusal ve uluslararası hukuku cumhuriyetçi bir anlayışla düzenlemekle kalmaz, aynı zamanda evrensel bir kamusal anlayışı inşa etmeye yönelir. Bu bağlamda kozmopolitan hak, insanların öğrenme süreçlerine ve yerkürenin ortak mülkiyetine dayanan bir geleceği inşa etmeyi hedefler. Eğer sınırlı mekânsal alana sahip yerküreden başka evimiz yoksa ve özgürlük her birimizin nihai amacı ise kozmopolitanizm yalnızca bir barış projesi olmaktan ziyade insanlığın özgürlüğe yöneldiği bir geleceğin kurucu anlatısıdır.

³⁶ Bu özgürlük kavrayışını ayrıntılandıran derinlikli bir çalışma için bkz. Bielefeld 1997.

Beyond Peace: Kantian Cosmopolitanism as a 'Philosophy of Freedom'

Summary

Ünsal Doğan BAŞKIR

Asst. Prof. Dr.

Izmir University of Economics, Department of Common Courses, İzmir, TR

ORCID: 0000-0003-0779-1450

dogan.baskir@ieu.edu.tr

Introduction

Immanuel Kant's cosmopolitanism is a central component of his broader philosophical project, particularly in relation to his political, moral, and legal thought. While Kant is renowned for his contributions to metaphysics and epistemology, his political philosophy offers a comprehensive vision for a global order based on the principles of freedom and justice. This vision is most clearly articulated in his essay *Perpetual Peace*, where Kant advocates for a cosmopolitan legal framework that transcends national borders, emphasizing that peace is not an end in itself but a means to secure individual freedom on a global scale.

Kant's political philosophy is rooted in his moral theory, specifically his Categorical Imperative, which demands that individuals act according to maxims that can be universally applied. This moral law is inherently connected to his vision of a just political society, where the principles of republican governance ensure that all citizens live under laws to which they have consented. Kant's theory of republicanism posits that only in such a legal order, based on freedom, can individuals fully realize their moral autonomy. This focus on moral autonomy distinguishes Kant's approach from other philosophers, who emphasized security over freedom.

A key aspect of Kant's cosmopolitanism is the idea of cosmopolitan right, which extends beyond state borders and concerns the rights of individuals within the global community. Kant's cosmopolitanism thus encompasses not only the relations between states but also the moral and legal obligations that individuals have to one another as members of a shared world. The emphasis on individual rights within this framework underscores the role of freedom as the ultimate goal of Kant's political vision, where peace and order serve as necessary conditions for its realization.

Kant's cosmopolitanism also includes a framework for international relations, advocating for a federation of free states that would uphold justice and prevent war. While some interpretations, especially within Democratic Peace Theory, reduce Kant's cosmopolitanism to a theory of inter-state peace, this overlooks the deeper philosophical connection between cosmopolitanism, freedom, and republicanism in Kant's thought. I argue that peace, for Kant, is instrumental. In other words, it is

essential for the flourishing of individual autonomy but is not the final aim of his cosmopolitan political theory. By establishing a legal framework that respects both individual rights and the sovereignty of states, Kant envisions a global order where justice, freedom, and peace are mutually reinforcing.

This article contends that Kant's cosmopolitanism is not merely a blueprint for achieving global peace; it is a profound political vision centered on securing the conditions necessary for individual freedom within a just global order. His political philosophy seeks to harmonize moral autonomy of individuals with a system of laws and institutions designed to protect and promote freedom. Peace, republicanism, and international cooperation are all integral to achieving this overarching goal, but they remain subordinate to the realization of human freedom. Kant's cosmopolitanism, therefore, offers a forward-looking framework for understanding the interdependence of freedom, law, and justice in a globalized world.

Doctrine of Morality and Politics as the Rule by Law

Immanuel Kant's cosmopolitanism is intricately connected to his broader moral and political philosophy, particularly in its emphasis on law as the foundation of human freedom. For Kant, true freedom cannot depend on external authorities or preordained frameworks but must stem from individuals' commitment for self-imposed laws. This understanding of law, which is grounded in Kant's moral philosophy, is fundamental to his republican political theory. He argues that the relationship between politics and morality is inextricable, asserting that laws must not only govern political life but must also align with universal moral principles, ensuring a just society that upholds the rights and freedoms of all individuals.

Kant's Categorical Imperative serves as the moral basis for this vision, comprising three key principles: (1) acting according to maxims that can be universalized, (2) treating humanity as an end in itself, and (3) viewing oneself as both subject to and creator of the law. This conception of freedom extends beyond personal autonomy to include the relationships individuals share within a society and across a global context. As such, freedom and justice are inseparable. Freedom can only exist within the framework of universal laws that protect the rights of all. Therefore, individuals—through their practical reason—are capable of creating moral laws that regulate their behavior and interactions, with these laws informing political structures that ensure justice and fairness.

Kant's cosmopolitan theory emerges from this framework. Just as individuals must respect one another's autonomy, states must also engage in moral relations, respecting each other's sovereignty within a global legal framework. His concept of cosmopolitan right—the rights individuals hold as citizens of the world—complements his vision of a multi-tiered political system, consisting of domestic, international, and cosmopolitan levels. These layers work together to ensure that both states and individuals are accountable to universal laws that protect justice and freedom. Thus understood, Kant's political theory, grounded in moral philosophy, offers a vision of a world where justice, law, and individual autonomy are intertwined, ensuring that both individuals and states act in ways that promote the moral advancement of humanity.

Freedom and Cosmopolitanism: The Orientation of Humanity as a Species

In his 1784 essay on the philosophy of history, Immanuel Kant seeks to identify a guiding principle that both governs human history and aligns with natural laws. He acknowledges that, unlike animals, whose actions are determined by natural instincts, human history cannot be understood through such deterministic frameworks. Instead, history reflects patterns that can be analyzed to reveal underlying principles. Kant proposes that cosmopolitanism could serve as this guiding principle, offering a rational framework through which historical events and human progress can be comprehended. Kant's theory is based on a teleological view of history, where human reason and rational capacities are realized not in isolation but through the collective development of the species. He argues that individual progress is intrinsically linked to the broader progression of humanity, with each generation building on the achievements of its predecessors. This cumulative effort drives humanity toward greater rationality and moral development, positioning freedom as the ultimate goal of historical evolution.

Kant further explores the social conditions necessary for this development, introducing the concept of "unsocial sociability." This term captures the inherent tension between individuals' social inclinations and their desire for autonomy, which propels human creativity and innovation. However, this antagonism also necessitates the formation of laws and institutions to ensure justice and order within society. Kant contends that a just constitutional state is essential for managing this conflict, but he also asserts that internal justice within states is insufficient without corresponding legal relations between states. Unchecked state sovereignty, according to Kant, leads to war, which obstructs the development of both domestic justice and global peace.

As such, Kant's philosophy of history and cosmopolitanism converges on the idea that peace, while necessary, is not an end in itself. Rather, peace serves as a condition that allows for the flourishing of human freedom, which Kant sees as the true objective of historical progress. The establishment of a cosmopolitan legal order, grounded in principles of justice, is therefore essential for realizing the full potential of human autonomy on a global scale.

The Idea of Republic as a Cosmopolitan Project

Immanuel Kant's cosmopolitan project becomes fully articulated through his discussions on history and morality, laying the groundwork for a comprehensive political ontology. His 1793 essay, "On the Common Saying: 'This may be true in theory, but it does not apply in practice,'" is pivotal for two key reasons. First, it introduces Kant's three-layered political framework aimed at safeguarding freedom—one that would later be expanded in works like *The Metaphysics of Morals* and *Perpetual Peace*. Second, the essay marks the beginning of Kant's distinctive republicanism, emphasizing freedom as self-mastery governed by universal moral principles. Kant places this republicanism in contrast with Hobbes, who bases the social contract on fear and security. Instead, Kant posits that the social contract is a rational necessity rooted in practical reason, framing the state around three principles: individual freedom, civic equality, and the independence of all citizens.

Kant's concept of freedom as autonomy leads him to view the state not as a paternalistic force, but as a protector of each individual's moral agency. The government's legitimacy comes from the consent of its citizens, and it is bound by public scrutiny and critique. Equality, for Kant, is crucial in ensuring that laws apply uniformly, harmonizing

individual freedoms within a constitutional state based on the rule of law and separation of powers. Notably, Kant departs from traditional notions of natural rights by asserting that these rights do not stem from nature itself, but from the civil state established through the social contract. In doing so, he challenges metaphysical accounts of natural law, asserting that rights are realized only within a republican constitutional framework.

The broader implications of Kant's theory extend beyond the technicalities of natural law. By connecting innate rights to the republican constitution, Kant redefines the relationship between nature and law through reason, anticipating later critiques of human rights, such as those by Hannah Arendt. He argues that rights gain meaning only within the context of a republican state, rejecting the liberal notion that individual freedom exists independently of collective structures. For Kant, the realization of cosmopolitan rights, too, depends on this republican order, which must uphold both individual autonomy and collective justice.

Kant's republicanism is anchored by three pillars: the rule of law, representative democracy, and the separation of powers. In his vision, citizens are the authors of the laws that govern them, ensuring a system of accountability. Kant favors representative democracy over direct democracy because it better maintains checks and balances within the government. The republican state, for Kant, is the political space where true freedom—understood as self-governance—can be realized.

Kant's cosmopolitanism extends this framework beyond the nation-state, envisioning a global legal order that secures the rights and freedoms of individuals worldwide. He advocates for a federation of free republican states, bound by laws that regulate their interactions without infringing on their autonomy. In this way, Kant's republicanism is inherently cosmopolitan, aiming to create a world where all individuals, regardless of national affiliation, are treated as equal members of a shared political and moral community.

Kant's political philosophy fuses republican ideals with cosmopolitan aspirations, envisioning a global system where freedom, equality, and justice are universally respected. His notion of cosmopolitan right suggests the need for an international legal framework that governs not only state relations but also the rights of individuals. For Kant, freedom must be protected not only within the borders of the state but across the world through a global order that upholds justice, autonomy, and the moral dignity of all people.

Peace as a Cosmopolitan Ideal

Kant's cosmopolitan project finds its philosophical roots in his moral and political thought, particularly shaped by his historical reflections and ethical imperatives. His 1793 essay, *Perpetual Peace*, encapsulates his cosmopolitan vision, setting forth a philosophical blueprint for establishing a lasting peace that intertwines individual freedom with global order. Kant argues that true perpetual peace requires a system of republican constitutions that ensures not only the liberty of individuals but also peaceful relations among nations. Central to his argument is the idea that only republican governance, founded on the consent of the governed, can create the conditions necessary for both internal justice and external peace.

Drawing on Enlightenment predecessors such as Rousseau and Abbé de Saint Pierre, who similarly envisaged peace treaties, Kant's originality lies in his broader scope, addressing citizens as well as rulers. His essay takes the form of a treaty, articulating several principles for preventing war, including the abolition of standing armies, the prohibition of secret treaties, and the rejection of foreign interference in a state's internal governance. Kant emphasizes that just as individuals submit to the rule of law to preserve peace, states too must be held accountable within the international system by their citizens, ensuring transparency and moral accountability in international affairs.

Kant's cosmopolitan vision includes the innovative analogy between individuals and states. Just as individuals unite under a legal framework to guarantee civil peace, states, in Kant's view, must form a federation to prevent conflict. However, Kant rejects the idea of a world government, fearing it would lead to tyranny. Instead, he advocates for a federation of free states, a loose association that preserves the autonomy of individual republics while serving as a guarantor of peace. Kant's approach to peace is not limited to ending wars but extends to creating a just international order where peace reflects internal justice and the liberty of each state.

An essential component of Kant's cosmopolitanism is his concept of "cosmopolitan right," particularly the right of hospitality. This right obligates nations to treat foreigners with respect, fostering peaceful relations across cultural and national boundaries. For Kant, cosmopolitan rights are not merely charitable gestures but legal obligations that reflect humanity's shared moral responsibility and interconnectedness. These rights are foundational for global peace because they create the conditions for individuals to interact peacefully across borders, free from fear of mistreatment.

Kant's vision underscores the mutual reinforcement of peace and freedom, with the latter seen as the ultimate goal. He contends that peace is not an end in itself but a precondition for human freedom to thrive. In Kant's cosmopolitan framework, perpetual peace is a state where individuals and nations coexist in a manner that respects their moral autonomy, with republican constitutions, federations of free states, and cosmopolitan rights serving as the pillars of this global order. His proposal transcends the notion of a mere absence of war and aspires to establish a global structure that fosters human cooperation, justice, and freedom.

In conclusion, Kant's cosmopolitanism envisions a future where individuals and states live under a legal and moral order that transcends national boundaries. By advocating for republican constitutions and a federation of free states, Kant's project seeks to secure peace without compromising freedom. Through the concept of cosmopolitan right, particularly the right of hospitality, he provides a framework for peaceful international interactions. Ultimately, Kant's cosmopolitanism offers a vision of a world where peace is the foundation for the flourishing of human freedom and moral progress, ensuring that humanity shares the earth as a common home.

Conclusion

Kant's cosmopolitanism embodies a nuanced balance between two complementary yet sometimes opposing approaches: "positive cosmopolitanism" and "negative cosmopolitanism." Positive cosmopolitanism centers on the construction of institutional frameworks—such as republics and federations of free states—that are

designed to protect and promote equality, rights, and security for all individuals. These frameworks, rooted in cosmopolitan principles, aim to provide the structural foundation necessary for ensuring justice and peaceful coexistence across national borders. Conversely, negative cosmopolitanism emphasizes a more critical perspective, one that focuses on continually reexamining and expanding the prevailing understandings of justice. It highlights the need to challenge established institutions when they fail to fully respect individual freedoms and human dignity. This approach demands that the structures of governance and law be subject to ongoing scrutiny to prevent stagnation or the entrenchment of oppressive practices.

Kant's cosmopolitan philosophy cannot be fully captured by aligning it with just one of these dimensions. While his writings clearly support the creation of just institutions, such as republican governments and cosmopolitan federations, his ultimate concern lies with human freedom. For Kant, the true purpose of these institutions is not their mere existence, but their role as tools for expanding and safeguarding the capacity for individual free action. This focus on freedom suggests that even established systems must remain flexible and open to critique to avoid becoming static or authoritarian.

In addition to reforming legal and political structures, Kant's cosmopolitanism envisions the development of a universal public sphere governed by "cosmopolitan right," particularly the right of hospitality. This principle advocates for peaceful and respectful interaction between individuals from different nations, ensuring that people can engage across borders without fear or hostility. Kant's broader vision reflects a belief that the world is humanity's shared home, and that the protection of freedom must transcend national boundaries. Ultimately, his cosmopolitanism is not simply a pursuit of global peace, but rather a deeper commitment to creating a world in which freedom, dignity, and justice are fully realized for all of humanity.

KAYNAKÇA | REFERENCES

Archibugi, D. (1995). Immanuel Kant, Cosmopolitan Law and Peace. *European Journal of International Relations*, 1(4), 429-456.

Arendt, H. (2014). *Totalitarizmin Kaynakları 2: Emperyalizm* (çev. B. S. Şener). İstanbul: İletişim.

Başkır, Ü. D. (2021). 'Kozmopolitanizmin İçkin Gerilimi': Politikanın Çağdaş Krizini Kavram Tarihi Işığında Düşünmek. *Mülkiye*, 45 (1), 33-60.

Behnke, A. (2008). Eternal Peace as the Graveyard of the Political: A Critique of Kant's Zum Ewigen Frieden. *Millennium - Journal of International Studies*, 36(3), 513-531.

Benhabib, S. (2004). *The Rights of Others: Aliens, Residents and Citizens*. New York: Cambridge University Press.

Benhabib, S. (2012). Carl Schmitt's Critique of Kant: Sovereignty and International Law. *Political Theory*, 40(6), 688-713.

Berlin, I. (2008). *Tilki ile Kirpi: Seçme Makaleler*, trans. M. Tunçay & Z. Mertoğlu, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Bielefeld, H. (1997). Autonomy and Republicanism: Immanuel Kant's Philosophy of Freedom. *Political Theory*, 25(4), 524-558.

Brown, G. W. (2009). *Grounding Cosmopolitanism: From Kant to the Idea of a Cosmopolitan Constitution*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Browning, G. (2011). *Global Theory from Kant to Hardt and Negri*. Hampshire: Palgrave Macmillan.

Byrd, B. S. & Hruschka, J. (2012). *Kant's Doctrine of Right*, London: Cambridge University Press.

Cavallar, G. (1999). *Kant and the Theory and Practice of International Right*. Cardiff: University of Wales Press.

Cavallar, G. (2008). Vitoria, Grotius, Pufendorf, Wolff and Vattel: Accomplices of European Colonialism and Exploitation or True Cosmopolitanism? *Journal of the History of International Law*, 10, 181-209.

Cortright, D. (2008). *Peace: A History of Movements and Ideas*. Cambridge: Cambridge University Press.

Covell, C. (1998). *Kant and the Law of Peace: A Study in the Philosophy of International Law and International Relations*. Londra: Palgrave MacMillan.

Çoban Oran, F., & Pekcan, C. (2017). Uluslararası İlişkiler Düşüncesinde "Dünya Barışı": Immanuel Kant ve Zhao Tingyang Felsefesi Üzerine Bir Karşılaştırma. *Uluslararası İlişkiler*, 14(55), 3-18.

Çörekçioğlu, H. (ed.) (2010). *Kant Felsefesinin Politik Evreni*, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Danilovic, V. & Clare J. (2007). The Kantian Liberal Peace (Revisited). *American Journal of Political Science*, 51(2), 397-414.

Doyle, M. W. (1983). Kant, Liberal Legacies, and International Relations. *Philosophy and Public Affairs*, 12(3), 323-353.

Doyle, M. W. (2005). Three Pillars of the Liberal Peace. *American Political Science Review*, 99(3), 463-66.

Duva, Ö. (2022). Modernliğin Krizine Bir Çözüm Denemesi Olarak Kozmopolitanizm: Foedus Amphictyonum ve Dünya Yurttaşlığı. *Bilgi Dergisi*, 24(1), 268-293.

Ellis, E. (2012). Introduction in *Kant's Political Theory: Interpretations and Applications*, Edited by E. Ellis, University Park, PA: The Pennsylvania State University Press, 1-23.

Ferguson, M. (2012). Unsocial Sociability: Perpetual Antagonism in Kant's Political Thought in *Kant's Political Theory: Interpretations and Applications*, Edited by E. Ellis, University Park, PA: The Pennsylvania State University Press, 150-169.

Flikschuh, K. (2000). *Kant and Modern Political Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.

Geuss, R. (2019). A Republic of Discussion: Habermas at Ninety. *The Point Magazine*. <https://thepointmag.com/politics/a-republic-of-discussion-habermas-at-ninety/> (Date of Access: 02.05.2024).

Gat, A. (2005). The Democratic Peace Theory Reframed: The Impact of Modernity. *World Politics*, 58, 73-100.

Guyer, P. (2016). *Virtues of Freedom: Selected Essays on Kant*, London: Oxford University Press.

Habermas, J. (2002). *Öteki Olmak Ötekiyle Yaşamak: Siyaset Felsefesi Yazıları*, trans. Ü. Oskay, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Habermas, J. (2008). The Constitutionalization of International Law and the Legitimation Problems of a Constitution for World Society. *Constellations*, 15(4), 444-455.

Haggenmacher, P. (2005). Vitoria'dan Vattel'e Uluslararası Hukuk Kişisi olarak Egemen Devlet in *Devlet Kuramı* Edited by İ. Selçuk & C. B. Akal, Ankara: Dost, 257-265.

Heller, A. (2010). Kant'ın Politika Felsefesinde Özgürlük ve Mutluluk in *Kant Felsefesinin Politik Evreni* Edited by H. Çörekçioğlu, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 171-187.

Honig, B. (1993). *Political Theory and the Displacement of Politics*, Ithaca: Cornell University Press.

Höffe, O. (2002). *Categorical Principles of Law*, trans. M. Migotti. Philadelphia: Pennsylvania University Press.

Höffe, O. (2006). *Kant's Theory of Cosmopolitan Law and Peace*, trans. A. Newton, New York: Cambridge University Press.

Hunter, I. (2012). Kant's Political Thought in the Prussian Enlightenment. in *Kant's Political Theory: Interpretations and Applications* Edited by E. Ellis, University Park, PA: The Pennsylvania State University Press, 170-207.

Hüseyinzadegan, D. (2022). Kant'ın İdeal Olmayan Siyaset Teorisini Konumlandırmak: Sistematik Bir Yaklaşım. *Politikos*, 53-67.

Jaspers, K. (1962). *Kant*, trans. R. Manheim. New York, NY: Harcourt Brace & Company.

Kant, I. (1996). *The Metaphysics of Morals*, trans. M. Gregor. Cambridge: Cambridge University Press.

Kant, I. (1997). *The Groundwork of the Metaphysics of Morals*, trans. M. Gregor. Cambridge: Cambridge University Press.

Kant, I. (2002). *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, trans. İ. Kuçuradi. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.

Kant, I. (2006). Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi, trans. U. Nutku, in *Tarih Felsefesi: Seçme Metinler* Edited by D. Özlem & G. Ateşoğlu, Ankara: Doğu Batı Yay., 30-47.

Kant, I. (2007). *Political Writings*. Cambridge: Cambridge University Press.

Kant, I. (2010). Yaygın bir Söz Üstüne: 'Teoride Doğru Olabilir, Ama Pratikte İşe Yaramaz' [Teori ve Pratik] in *Kant Felsefesinin Politik Evreni* Edited by H. Çörekçioğlu, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 19-49.

Karagöz Yeke, Y. (2016). Kant'ın Felsefesinde Ebedi Barış Düşüncesinin Güncelliği Üzerine. *Beytulhikme: An International Journal of Philosophy*, 6(1), 141-175.

Kersting, W. (1992). Politics, Freedom, and Order: Kant's Political Philosophy in *Cambridge Companion to Kant* Edited by P. Guyer, New York: Cambridge University Press 342-366.

Kleingeld, P. (1999). Kant, History and the Idea of Moral Development. *History of Philosophy Quarterly*, 16(1), 59-81.

Kleingeld, P. (2001). Nature or Providence? On the Theoretical and Moral Importance of Kant's Philosophy of History. *American Catholic Philosophical Quarterly*, 75(2), 201-220.

Korsgaard, C. M. (1996). *Creating the Kingdom of Ends*. New York, NY: Cambridge University Press.

Levitsky, S. & Way, L. A. (2002). The Rise of Competitive Authoritarianism. *Journal of Democracy*, 13(2), 51-65.

Lutz-Bachmann, M. (1997). Kant's Idea of Peace and Philosophical Conception of a World Republic in *Perpetual Peace: Essays on Kant's Cosmopolitan Ideal* Edited by J. Bohman & M. Lutz-Bachmann, Cambridge, MA: The MIT Press, 59-78.

Maliks, R. (2009). Prussian polis: Kant's democratic republicanism. *Philosophy and Social Criticism*, 35(4), 427-445.

Marx, K. (1979). *Grundrisse: Ekonomi Politiğin Eleştirisi İçin Ön Çalışma*, trans. S. Nişanyan, İstanbul: Birikim.

McCarthy, T. (1999). On Reconciling Cosmopolitan Unity and National Diversity. *Public Culture*, 11(1), 175-208.

Mertens, T. (1996). Cosmopolitanism and Citizenship: Kant Against Habermas. *European Journal of Philosophy*, 4(3), 328-347.

Neoclous, M. (2013). Barışçılaştırma Rüyası: Birikim, Sınıf Savaşı ve Av, trans. A. Aydın. *AyrıntıDergi*, 1, 52-62.

O'Neill, O. (2012). Kant and the Social Contract Tradition in *Kant's Political Theory: Interpretations and Applications* Edited by E. Ellis, University Park, PA: The Pennsylvania State University Press, 25-41.

Ökten, K. H. (2006). Kant'ta Barışın Yazgısallığı in *Barışın Felsefesi: 200. Ölüm Yıldönümünde Kant* Edited by İ. Kuçuradi, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 119-139.

Placek, K. (2012). The Democratic Peace Theory. *E-International Relations*. <https://www.e-ir.info/2012/02/18/the-democratic-peace-theory/> (Date of Access: 27.09.2024).

Powell, B. K. (2006). Kant and Kantians on “the Normative Question”. *Ethical Theory and Moral Practice*, 9(5), 535-544.

Reiss, H. (2007). Introduction in *Kant: Political Writings* Edited by H. Reiss, Cambridge: Cambridge University Press, 1-40.

Riley, P. (1973). The Origins of Federal Theory in International Relations Ideas. *Polity*, 6(1), 87-121.

Riley, P. (1982). *Will and Political Legitimacy: A Critical Exposition of Social Contract Theory in Hobbes, Locke, Rousseau, Kant, and Hegel*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Ripstein, A. (2009). *Force and Freedom: Kant's Legal and Political Philosophy*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Russett, B. (1993). *Grasping the democratic peace : principles for a post-Cold War world*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Schmitt, C. (2006). *The Nomos of the Earth in the International Law of the Jus Publicum Europaeum*, trans. G. L. Ulmen, New York, NY: Telos Press.

Sezer, D. & Başkır, Ü. D. (2022). Amerikan Federalistleri, Hannah Arendt ve Cumhuriyetçilik: Temsili Demokrasiye Karşı Konsey Sistemi?. *Felsefi Düşün*, 19, 420-457.

Simmel, G. (2007). Kant and Goethe: On the Modern History of Weltanschauung. *Theory, Culture and Society*, 24(6), 159-191.

Simpson, S. (2019). Making liberal use of Kant? Democratic peace theory and Perpetual Peace. *International Relations*, 33(1), 109-128.

Waldron, J. (2000). What is cosmopolitan? *Journal of Political Philosophy*, 8(2), 227-243.

Weart, S. R. (1998). *Never at War: Why Democracies Will Not Fight One Another*. New Haven, MA: Yale University Press.

Wood, A. W. (1998). Kant's Project for Perpetual Peace in *Cosmopolitics: Thinking and Feeling beyond the Nation* Edited by P. Cheah & B. Robbins, London: University of Minnesota Press, 59-76.

Zakaria, F. (1997). The Rise of Illiberal Democracy. *Foreign Affairs*, 76(6), 22-43.



Makale Geliş | Received: 29.06.2024
Makale Kabul | Accepted: 29.10.2024
Yayın Tarihi | Publication Date: 31.10.2024
DOI: 10.20981/kaygi.1507284

SümeYra YILMAZ EKER

Doktora Öğrencisi | PhD Candidate
İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul, TR
İstanbul 29 Mayıs University, Faculty of Letters, Philosophy Department, İstanbul, TR
ORCID: 0000-0002-6852-966X
smyr.yilmaz.69@gmail.com

Matematik ve Metafizik İlişkisinde Kant'ın Kuvvet Kavramı

Öz: Günümüz bilimine bakışımızı ciddi anlamda etkileyen Kant'ın, kritik öncesi döneminde kuvvet kavramı üzerinden matematik ve metafiziği ortak bir zeminde birleştirme çabasını ele alan bu çalışma, matematik ve metafiziğin ilişkisine dair görüşlerinin değişimini konu edinmektedir. *Canlı Kuvvetlerin Doğru Açıklanması Üzerine* (1749) metninde Kant, ölü kuvvetten canlı kuvvete bir geçiş olduğunu açıklamaktadır. Bunu sağlayanın ise "zaman" olduğunu belirtmekte ve bunu yaparken matematiksel ve metafiziksel yaklaşımları ele alarak ikisi arasında uzlaşım sağlamaya çalışmaktadır. *Metafizik İdrakin İlk İlkeleri*'nde (1755) Kant, ardıcılık ve birlikte oluş ilkelerden açığa çıkan cevherdeki değişim ve hareketi açıklamaktadır. Değişimin ve hareketin kaynağındaki Tanrı ve cevherlerin birbirlerine uyguladığı "kuvvet" in ilişkisini açıklamaya çalışmıştır. *Fiziksel Monadoloji* (1756) çalışmasında ise, Kant metafiziksel olan Leibniz'in monadı ile geometrik olan Newton'ın sonsuz uzayını birleştirmeyi hedeflemektedir. Bunu yaparken kuvvet kavramını, monadı monad yapan içine girilmezlik kuvvetini ve monadın bulunduğu uzayı bölebilmesi gibi farklı kuvvetler hakkında açıklama yapmaya çalışmaktadır. Böylece etherin itme ve çekme kuvvetlerinin bir sonucu olduğunu belirtmektedir. *Negatif Büyüklük* (1763) metninde matematiksel bir ifade olan negatif büyüklüklerin metafiziksel anlamlarından bahsederek var olanın yok olmasında ancak ve ancak onun gerçek bir karşınının bunu yapabileceğini düşünmektedir. Dolayısıyla itme ve çekme kuvvetlerinin izahı da negatif büyüklüğün olumlu anlamı bakımından tartışılmıştır. Son olarak *Uzayda Yönlerin Farklılaşması* (1768) metninde değişimi cevherin içsel yapısından kaynaklı olarak düşünmek yerine değişimin kaynağında uzayı mutlak uzaya göre sahip olduğu yönlülükle açıklamaktadır. Sonuç olarak, hareketin kaynağı matematiksel ve geometrik bir açıklamaya sahip kuvvettir ve Kant'ın, nasıl matematiksel olanın önceliğine ulaştığı sorusuna yanıt verilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kant, Kuvvet, Kritik Öncesi Dönem, Matematik, Metafizik.

Kant's Concept of Force in the Relationship of Mathematics and Metaphysics

Abstract: This study, which deals with Kant's attempt to unite mathematics and metaphysics on a common ground through the concept of force in his pre-critical period, which has a serious impact on our view of today's science, focuses on the change in his views on the relationship between mathematics and metaphysics. In *On the Correct Explanation of Living Forces* (1749), Kant explains that there is a transition from dead force to living force. He states that it is 'time' that enables this, and in doing so, he tries to reconcile mathematical and metaphysical approaches. In *The First Principles of Metaphysical Perception* (1755), Kant explains the change and movement in substance that emerges from the principles of succession and co-existence. He tried to explain the relationship between God at the source of change and movement and the 'force' that the substances exert on each other. In his *Physical Monadology* (1756), Kant aims to unite Leibniz's monad, which is metaphysical, and Newton's infinite space, which is geometrical. In doing so, he tries to explain the concept of force, the force of impenetrability that makes the monad a monad, and different forces such as the ability of the monad to divide the space it occupies. Thus, he states that the aether is a result of push and pull forces. In his text *Negative Magnitude* (1763), he mentions the metaphysical meaning of negative magnitudes, which is a mathematical expression, and thinks that only a real opposite can make what exists disappear. Therefore, the explanation of push and pull forces was also discussed regarding the positive meaning of negative magnitude. Finally, in his text *The Differentiation of Directions in Space* (1768), instead of considering change as arising from the internal structure of the substance, he explains the source of change with the directionality of space relative to absolute space. As a result, the source of motion is force, which has a mathematical and geometrical explanation, and the question of how Kant achieves the primacy of the mathematical is answered.

Keywords; Kant, Force, Pre-critical Period, Mathematics, Metaphysics.

Giriş

Kant'ın kritik projesini oluşturan çalışmaların önemi arttıkça kritik öncesi dönem olarak adlandırılan (1740-1780) çalışmaların gölgelendiği söylenebilir. Bunun sebeplerinden birisinin Kant'ın kendisi olduğu görülür. Çünkü söz konusu yazılarının okunmasını ve takip edilmesini istememektedir (Schönfeld 2000: 6). Diğer bir sebep ise Yeni Kantçıların kritik dönemiyle ilgilenmeleri ve kritik öncesi döneme dair çalışmalar yapmaması olarak düşünülebilir. Bunun yanında Kant'ın felsefesinin özgün özelliklerinin bu dönemde aranmasının anlamlı görülmediği, Kant'ın felsefesinin oluşumunun "entelektüel yönelme"sinin akabinde geliştiği iddiası yer almaktadır (Cassirer 2017:70). Bu yorumlar kritik dönemin Kant'ı anlama açısından neden kritik öncesi dönemi gölgelediğine cevap olarak

sunulabilir. Buna karşın bu çalışma Kant'ın gençlik dönemine ait çalışmaların Kant'ı kritik dönemine hazırlayan eserler olduğu argümanını taşımaktadır. Bunun için bu çalışma Kant'ın kritik öncesi dönemine ait olan eserlerle¹ sınırlandırılmakta ve Kant'ın bu dönemde doğanın açıklanmasında metafizik ve matematiğe biçilen rol ve alanları merkezi bir kavram olan "kuvvet" kavramı üzerinden okumayı hedeflemektedir. Böylece kuvvetin metafiziksel ve matematiksel zemini nedir? ve matematik ve metafiziğin zemininin müşterekliğini açıklamaya çalışırken matematiksel olanın önceliğine nasıl ulaşılmaktadır? Soruları etrafında Kant'ın kritik projesine geçişi kronolojik bir yapıda sunulmaktadır.

Schönfeld (2000: 7) kritik öncesi dönemin kritik dönemi gibi bir proje teması taşıdığını düşünmektedir. Bu dönemde Kant'ın tavrı bilim ve metafizik ayrımını destekleyen dönemin ruhuna aykırı olarak özellikle Leibniz-Wolff okulunu eleştirerek Newtonculuğu öne çıkaran şekilde "doğa bilimi ile metafiziğin felsefi bir doğa modeli içinde birleştirilmesi" amacıyla bilim ve metafizik arasındaki kopukluğu kapatmayı düşünmektedir. Cassirer (1996: 41) Kant hakkında yazdığı detaylı biyografide bu tartışmayı *İlk Yapıt: Fiziksel Kuvvetlerin Doğru Ölçülmesi* alt başlığında detaylandırmıştır: "...Yazının her yerinde matematik ve metafiziği uzlaştırma ve birleştirme çabası hakimdir. Kuşkusuz Kant, bu çabasının o zamanki bilim görüşüne uymadığını bilmekte, ama bunu yine de uygunsuz bir şey saymamaktadır. Çünkü, görünen odur ki, doğanın etkileri

¹ Kant'ın kritik öncesi çalışmaları kapsamında incelenen eserler: Canlı Kuvvetlerin Doğru Açıklanması Üzerine Düşünceler ve Leibniz ve Diğer Mekanik Alanındaki Bilginlerin Bu Tartışmalı Konuda Yararlandıkları Kanıtların Değerlendirilmesi ve Genel Olarak Cisimlerin Kuvvetlerine İlişkin Bazı Ön Değerlendirmeler (Thoughts on the True Estimation of Living Forces and Assessment of The Demonstration that Leibniz and The Other Scholars of Mechanics Have Made Use of in This Controversial Subject, Together with Some Prefatory Considerations Pertaining to the Force of Bodies in General, 1749); Metafizik İdrakin İlk İlkelerinin Yeni Bir Açıklaması (A New Elucidation of The First Principles of Metaphysical Cognition, 1755); Fiziksel Monadoloji ile Sınırladığım Bir Örneği İçeren, Geometri ve Metafiziğin Birleştirilmesinin Doğa Felsefesine Uygulanması (The Employment in Natural Philosophy of Metaphysics Combined with Geometry, of Which Sample I Contains The Physical Monadology, 1756); Negatif Büyüklük Kavramını Felsefeye Sokma Girişimi (Attempt to Introduce The Concept of Negative Magnitudes Into Philosophy, 1763) ve Uzayda Yönlerin Farklılaşmasının Nihai Zemini Hakkında (Concerning The Ultimate Ground of The Differentiation of Directions In Space, 1768).

hakkında ilk bilgi kaynakları, ancak bir metafizik tasarımı içinden elde edilebilirler.” Cassirer’in kritik öncesi dönemi düzensiz açıklamalar içermesi gerekçesiyle bir proje olarak görmediği belirtilir. Diğer yandan Friedman’a göre (2015: 21) Kant kariyeri boyunca zamanının bilimine bağlıdır ve *Canlı Kuvvetler* metniyle Newton fiziğinin felsefi açıdan ele alınmasına başlamıştır. Dolayısıyla hem kritik öncesi dönem hem kritik dönemi ve kritik sonrası dönem aynı amacı taşımaktadır. Kant bu dönemde ne yaptı sorusuna Friedman şöyle cevap verir: “... metafiziği Newtoncu doğa felsefesiyle daha uyumlu kılmak adına Leibnizci (Leibniz-Wolffçu) geleneğin şeklini değiştirmeye çalışır.” Watkins (2001:111) ise, Kant’ın rasyonalist ve empirist gelenekleri “*critical turn*” ile sentezleyen bir “*archepistemologist*” olarak tanımlanmasına karşın bu çabasının yanında kariyeri boyunca ilgilendiği fizik biliminin de etkisinin düşünülmesi gerektiğini belirterek Kant’ın ne yapmak istediğini anlamak için epistemolojik kaygıların yanında fiziksel ve metafizik soruların da göz önüne alınması gerektiğini belirtmektedir. Tüm bu yorumları göz önüne aldığımızda Kant’ın kritik öncesi döneminin önemi ortaya çıkmaktadır. Bu açıdan çalışma Kant’ın kritik döneminin matematik ve metafiziği birleştirme projesi olduğu iddiasını saklı tutmaktadır. Bunu yaparken Kant; Leibniz, Descartes, Wolff, Newton ile hesaplaşmalar yaşamıştır. “Kuvvet” kavramı ekseninde matematik ve metafiziği bu hesaplaşmalarla nasıl bir araya getirmeye çalıştığı ve kritik öncesi dönemin sonlarında ikisinin asla birleştirilemeyeceği yargısına varmasıyla kritik dönemin kurulumu ana problemimizi oluşturmaktadır.

Uzam (*raum*), zaman (*zeit*) ve kuvvet (*kraft*) olmak üzere üç kavram üzerinden Kant’ı düşünmek istediğimizde uzam ve zaman kavramlarının kritik dönem projesinde çok temel ve önemli bir noktada olduğunu görmemize rağmen kuvvet kavramına onlar kadar belirgin bir atıf yapılmamaktadır. Howard, Kant’ın son dönem taslak çalışmalarının yapıldığı *Opus Postumum*’da kuvvet kavramının oldukça fazla olduğunu ifade ederek şu soruyu sorar: “Kuvvet, gerçekten de genellikle varsayıldığı gibi eleştirel dönemin başlıca eserlerinde bu kadar mı marjinaldir?” Howard tezinde Kant’ın kuvvet kavramının teorik felsefesinin tüm

süreçlerinde önemli olduğunu savunmaktadır. Fiziksel ve psikolojik kuvvetler arasındaki bağı Kant'ın 1766'da yayınlanan *Dreams of a Spirit-Seer* çalışmasından sonra tamamen ayrıldığına işaret etmektedir (Howard 2017: 6-8)

Ameriks (2000: 11-16) *Kant's Theory of Mind* eserinde Kant'ı değerlendirmek için dört aşamanın varlığından bahsetmektedir. Birinci aşama ampirist pozisyonu, ikinci aşama rasyonalist tavrı, üçüncü aşama şüpheci konumu ve dördüncü aşama yarı eleştirel bakış açısı şeklindedir. Beiser'a göre (1992: 26) bu aşamalar metafizik ilişkisine göre düzenlenmelidir. Buna göre, birinci aşamada yoğun metafiziğe duyulan ilgi, ikinci aşamada metafizikte yetersizlik, üçüncü aşamada metafizikle uzlaşma ve dördüncü aşamada metafizik problemleri yok saymak şeklindedir (Schönfeld 2000: 13).

Kuvvet kavramı tartışmaya nasıl dahil oldu? Glezer (2018: 3-4) *Early Modern Scholasticism of Francisco Suarez* eserinde tartışmanın başlangıç noktası olarak Suarez'in önemli bir yerde durduğunu iddia etmektedir. Çünkü ona göre tözsel formlar (*substantial forms*) doğa felsefesinde açıklayıcı ilkelerdir. Böylece Aristotelesçi metafiziği deneysel bilimdeki gelişmelere uygulamaya çalışmış ve cisimlerin nedensel eğilimlerinden sorumlu olan özsel formlara sahip olduğunu iddia etmiştir. Descartes'in bu skolastik yaklaşıma tepkisi özsel formların anlaşılabilir olmadığını iddia ederek tözsel formları reddetmektir. Çünkü Descartes bu yaklaşımın dönemin apodiktik kesinlik anlayışınca kabul edilemez olduğunu düşünmektedir. Descartes böyle bir yaklaşım yerine maddenin özelliklerini uzamsal özelliklere göre ve onları açıklayıcı olarak ise matematiksel terimleri yeterli görmüştür. Böylece madde bu doğa felsefesine göre şekil, boyut ve harekete indirgenmiştir. Ancak genç döneminde Kartezyenci tavrı benimsemesine karşın sonraki erken sayılabilecek dönemlerinde doğa felsefesine kartezyen olmayan bir anlayış kazandırmaya çalışan Leibniz, maddenin özelliklerini uzamdan ziyade "içsel kuvvetlere" bağlı dinamik bir anlayış çerçevesinde değerlendirmiştir (Glezer 2018: 3-4).

Leibniz'in kuvvet kavramında iki kavramsal unsur vardır: etkinlik (*activity*) ve durum değişikliğine neden olma (*cause of a change of state*). Leibniz ilksel ve türemiş kuvvet ayrımını yapar. Maddenin fiziksel özelliklerinin kaynağı ilksel kuvvetlerdir (Watkins 2001: 119). Kant uzamın maddenin ilksel bir özelliği olmadığı konusunda ve uzamın kuvvete bağlı olduğunu kabul ederek Leibniz ile temel ortak noktalara sahip olmasına rağmen kuvvet kavramını Newtoncu yollarla Leibniz'den ayırmaktadır. Kant, Leibniz'in Descartes, Locke ve Newton'a yaptığı itirazları kendi teorik çerçevesinde gerekçelendirmiştir. *Fiziksel Monadoloji*'de madde; çekme ve kuvvetlerinin varlığıyla uzamı dolduran fiziksel noktalar olarak tanımlanır. Kant uzamın sonsuzca bölünebilirliği ile monadların basit ve birlik sunması durumunu uzlaştırmaya çalışmıştır. Watkins'e göre bunu yapabilmesi için matematiksel ve fiziksel bölünebilirlik ayrımı yapması gerekmektedir. Böylece monadın etkinlik alanının bölünebilir olduğunu ancak monadın kendisinin bölünemez olduğunu iddia etmelidir. Matematiksel bölünebilirlik uzamın çeşitli parçalarının ayırt edilebilmesine işaret ederken fiziksel bölünebilirlik uzamı dolduran madde parçalarının hareket edebilirliğini ifade etmektedir. (Watkins 2001: 116)

1. Matematik - Metafizik Birlikteliğinde Canlı Kuvvet

Canlı kuvvetler problemi nasıl ortaya çıktı? On yedinci yüzyıl iki ana soruyla ilgilenmekteydi: "Kuvvet nasıl ölçülür?" ve "Kuvvet sadece nicelik midir?". Bu sorulardan biri Rene Descartes'ı (1596-1650) takip edenler ve diğeri Gottfried Leibniz'i (1646-1716) takip edenler arasında gerçekleşen tartışmaların zeminini oluşturdu. Descartes, kuvveti nicelik olarak kabul etmekte ve ölçülmesinin ancak hız ve madde miktarının çarpılması ($F=m.v$) sonucu elde edilebileceğini belirtmiştir. Ona göre kuvvet hareketin niceliğidir.² Buna karşın Leibniz ise kuvvetlerin niceliksel olarak ölçülebilmesine rağmen kuvvetin herhangi bir

² Descartes'e göre hareket, bir cismin parçalarının yer değiştirmesi ya da bir cismin, diğeri ilişkide olduğu durağan cisimlerden başka cisimlerin yanına geçmesidir. Hareketin hareket ettiren yani harekete geçiren etkide olmadığını hareket edende olduğunu vurgular. Kuvvetse böyle tanımlanan hareketin niceliksel olarak bir ifadesidir. (Descartes 2020: 127-128.)

niceliğe indirgenemeyeceğini belirtmiştir. Kuvvet maddenin niteliksel bir bileşenidir³ ve maddenin bu dinamik boyutu kinematik etkiye de sahiptir. Ona göre bu kinematik etki niceliksel yönün hızlarının karesi ve madde miktarının çarpımı ($m.v^2$) olarak ölçülmelidir. Leibniz, bu kuvveti *canlı kuvvet* (*vis viva*) olarak adlandırdı ve bu kavramı ilk *Specimen Dynamicum* (1655) adlı eserinde kullandı. Descartes'in ileri sürdüğü kuvvet ölü kuvvet (*dead force*) ya da ölü basınç (*dead pressure*) yani *vis mortua* olarak adlandırıldı. İki taraf da bu farklılığa rağmen Galileo'nun hareketin bir süreç değil bir durum (Aristoteles'e göre hareket sürekli bir neden gerektirir, böylece harekete sebep olan nesne etki etmeyi bıraktığında cisim durur yani hareket bir süreçtir.) olduğu tespitini kabul etmesi açısından kuvvet anlayışlarında ortak bir zemine sahiptir (Schönfeld 2000: 20-22). Bu tartışma Kant'ın kritik öncesi döneminin ana problemini oluşturarak maddenin özelliklerinin kuvvet üzerinden nasıl açıklanabileceğini matematik ve metafizik temelde tartışmasına neden olmuştur. Bununla birlikte, Kant bu tartışmanın ilerleyişinde olduğu gibi canlı kuvvetleri temellendirmeye çalışırken metafiziksel olan açıklamaların yerine (Leibniz) fiziksel ve matematiksel açıklamalarla (Newton-Descartes) kritik döneme ulaştı.

D'Alembert (1717-1783)'in çözümüne göre kuvveti maddenin dinamik bir özelliği olarak kabul eden taraf tartışmanın kaybeden tarafıdır. D'Alembert niceliksel olarak neyin araştırılabileceğine odaklandığı için tartışmanın nitel kısmını tamamen reddetmese de görmezden gelmiştir. Böylece maddenin dinamik kısmı yani canlı kuvvet kavramı bir süreliğine dışlanmıştır. Buna karşın maddenin dinamik kısmına dair açıklama ihtiyacı 19.yy'da Faraday ve Maxwell'in elektromanyetizma kuramında enerji olarak geri döndü (Schönfeld 2000: 35).

Kant'ın kendi dönemini belirleyen ve önceki çalışmalarla bazı sonuçları elde edilmiş kuvvet ve onunla ilgili problemlere karşı çalışmalarında öne sürdüğü

³ Çünkü Leibniz'a göre "eylemde bulunmayan şey, cevher ismine layık değildir." (Leibniz 2007: 364) cevher ve kuvvet arasındaki kurulan bir nevi özdeşlik monadların pencerelerinin olmaması sebebiyle bir şeyin içeri girmesi ya da çıkması mümkün değildir. Böylece monadı monad yapan şey sahip olduğu kuvvettir.

açıklamalar bulunmaktadır. Kant'ın *Canlı Kuvvetler* metninin eksikleri ve hataları kritik öncesi projede yeniden sistematik bir şekilde ele alınmıştır: Canlı kuvvetlerdeki matematik felsefesine dair eksikliği *Evrensel Doğa Tarihi* (1755) kitabında fiziksel fenomenlerin nicel ve nitel yaklaşımların ilişkisi üzerinden ele almıştır. Madde, etkileşim ve dünya arasındaki kafa karışıklıklarını ise *Yeni Bir Açıklama* (1755) metninde daha sistematik ele almıştır. Yeni bir ontoloji formüle etmeye çalışmıştır. Duran bir maddenin bir *entelekeiaya* sahip olduğuna dair belirsiz açıklamasını da *Fiziksel Monadoloji* (1756) eserinde maddenin genel dinamik teorisi açısından ele almıştır.

Canlı Kuvvetler metninde Kant henüz Newton'a yönelişini gerçekleştirmemiştir ve buna bağlı olarak metafiziğin önemli problemlerini de henüz düşünmemiştir. Bu sebeple, 1740-1770 yıllarına tekabül eden kritik öncesi dönem çalışmalarını *Canlı Kuvvetler* metninin dolaylı bir sonucu olarak görülür (Schönfeld 2000: 18-19). Öyle ki Kant *Canlı Kuvvetler*'de kritik öncesi projenin ana bakış açısını belirleyecek bir iddiaya sahipti: canlı kuvvetleri açıklamada hem nicel-fiziksel hem de nitel-metafizik açıklamalara yer ayrılması gerekir. Buna karşın Friedman (2015: 35) *Canlı Kuvvetler* metninde Kant'ın Leibniz-Wolffçu monadolojiyi Newton'ın fiziği çerçevesinde yeniden ele aldığını ifade etmektedir.

Kant, *Canlı Kuvvetler* metninde Aristoteles'in belirsiz *entelekeiasının* (*obscure entelechy*)⁴ skolastikler tarafından tam anlaşılamadığını, Aristoteles'in bu kavramla "cisimlerin eylemlerinin sırrını" kastettiğini fark edenin ise Leibniz olduğunu belirtir.⁵ Çünkü Leibniz cisimlerin uzamsal olmadan önce özsel bir kuvvete sahip olduğunu öğreten ilk kişidir (Kant 2012: 22). Kant hareketi açıklamak için en kolay şeyin aktif kuvvet üzerinden açıklama yapmak olduğunu belirtir. Bir cevher kuvvet uyguladığında tümünü aynı anda kullanmaz yalnızca

⁴ Bkz. Aristoteles 2014: 201a 9-11, 201b 31-32.

⁵ "18. Basit cevherlerin, yani yaratılmış monadların hepsine entelekeia adı verilebilir, çünkü kendi içlerinde belli bir mükemmelliğe sahiptirler(ἔχουσι τὸ ἐντελέες/ ekhousi to enteles); onları kendi içsel faaliyetlerinin kaynağı haline getiren ve adeta cisimsiz otomatlar kılan bir yeterlilikleri (αὐτάρχεια/ autarkei) vardır." Leibniz 2020: 15.

belirli bir kısmını uygulayabilir. Cevherin kuvvet uygulamasıyla birlikte cevherler birbirlerine göre de yer değiştirme yapmalıdırlar (Kant 2012:23-24). Watkins'e göre (2003: 10) "A maddesinin kuvvetini başka bir madde üzerinde ve zaman içinde uygulaması gerektiği kabul edilebilse de neden farklı maddeler üzerinde etki etmesi gerektiği [...] açık değildir." Cisimlerin kuvvetini sadece fiili kuvvet olarak adlandırarak Kant, ruh ve beden problemini Christian August Crusius (1715-1775) ve Martin Knutzen'dan (1713-1751)⁶ farklı olarak çözmeyi amaçlamaktadır. Maddeler arası etkileşimi sağlayan "fiziksel akış (*influxus physicus*)" gereği ruhun harekete sebep olup olmadığı sorusunun söz konusu olduğunu ve bu soruya cevabını "ruhun belirli bir konuma sahip olması nedeniyle dışsal olarak hareket edebilmesi gerektiği" (Kant 2012: 25) olarak verir. Zihin düşünme gücüne, beden hareket etme gücüne sahip olduğu için Kant kuvveti hareket açısından değil, daha soyut bir şekilde aktif olarak nitelendirmenin zihin ve bedenin nasıl ilişkilendiği sorununu çözdüğünü çünkü ikisi arasındaki heterojenliği ortadan kaldırdığını savunur:

Ruh, fiili kuvvetini kullanmalıdır çünkü bir mekandadır ve mekanlar ancak ilk etapta mekânı yaratan kuvvetlerin etkileşimi sayesinde mümkündür. Aynı şekilde, beden de 'kendisiyle uzamsal olarak bağlantılı olan her şey üzerinde ve dolayısıyla ruh üzerinde hareket ettiği; yani, ruhun içsel durumunu, bu durum onun dışında olanla ilgili olduğu sürece değiştirir [...] (Watkins 2003: 9).

Kant, Leibniz'in *Teodise* kitabında bir noktadan birbirine dik açılarla çizilebilecek doğruların sayısından hareketle bu ispatta dairesel bir çıkarım fark ettiğini ve buradan hareketle kuvvetlerin ayırt edilebilenleri üzerinden uzayın üç boyutlu olduğunu ispatlamaya giriştiğini belirtir. İlk üç kuvvet diğerlerine indirgenemez ve tamamen basittir. Ancak dördüncü kuvvet karenin karesi olarak ikinci kuvvetin tekrarından başka bir şey değildir. Bu ispatlamayla uzayın üç boyutlu olduğu sonucuna ulaştığını düşünmesine karşın uygulamada yanlış olduğuna ulaşıldığını belirtir (Kant 2012: 29). Böylece uzayın üç boyutluluğunu

⁶ Crusius, hem zihinlerin hem de bedenlerin sahip olduğu hareket etme kuvveti belirleyerek heterojenlik sorununu çözerken Knutzen, ruh gibi basit bir cevherin kendini (veya bedenini) hareket ettirme gücüne sahip olması gerektiği şeklinde problemi çözer (Watkins 2003: 10).

kuvvetler üzerinden açıklamak yerine uzaklıkların karesinin ters orantılılığından nasıl türetildiği üzerinde açıklamalar yapar.

Kant (2012: 32), Leibniz'in kullandığı canlı ve ölü kuvvet kavramını kullanmakta ve ölü kuvvetlerin ölçümleri için basit hızdan başka bir şeye sahip olmadıklarını belirtir. Çünkü onların kuvvetleri kendilerini uygulayan cisimlere bağlı değildir, dış bir güç tarafından sağlanır. *Canlı Kuvvetler*'in ilk bölümünün metafiziksel açıklamalar içerdiğini, kesin ve tartışmasız bilgiye ulaşmak için ikinci bölümde matematiksel açıklamalara yer verilmektedir. Leibniz'den önce yaygın kabulün Descartes'in cisimlerin kuvvetini ölçmede basit hızı kullanması yönünde olduğu da belirtilir. Descartes hareket eden cisimlerin kuvvetlerini yalnızca hıza göre açıklarken, Leibniz onların ölçüsü olarak hızların karesini dikkate alır (Kant 2012: 34). Leibniz'de, "m.v²" formülü fiili (*actual*) harekete işaret eder.

Kant'a göre (2012: 35) Leibniz canlı kuvvetin işareti olarak tek başına fiili hareketi (*actual motion*) belirtmemeliydi. Bir engel olmazsa sonsuza kadar hareket eden serbest hareketi (*free motion*) de eklemesi gerekirdi. Çünkü hareket serbest değilse o zaman cisim asla canlı kuvvete sahip olamayacaktır. Dolayısıyla Leibniz yasası doğru olmasına karşın eksiktir. Şu şekilde formüle edilmelidir: Fiili serbest hareket (*actual free motion*) halindeki bir cisim, hızın karesine uyan bir kuvvete sahiptir.

Fiili hareket nedir? Hareket başlangıç noktasından ziyade bir süre devam ettiğinde fiili olarak adlandırılır: "hareket başlangıcı ile cismin harekete geçtiği an arasındaki zaman, harekete fiili demeyi mümkün kılan şeydir." (Kant 2012: 36). Hareketi fiili kılan zaman Kant için sabit ve belirli bir miktarı zorunlu kılmaz. "Tamamen belirsiz olmasına karşın istenildiği zaman belirlenebilecektir." Bu belirleme ise bilfiil hareketi belirlemek için istenildiği kadar küçük olduğu varsayılarak yapılabilmektedir. Çünkü hareketi fiili hale getiren zamanın miktarı değil kendisidir. Dolayısıyla canlı kuvvetin en temel özelliği ve ona ölü kuvvete kıyasla özel bir ölçü veren onu harekete geçiren "zaman"dır. Canlı kuvvete sahip

olan cisim keyfi kısa bir zaman aralığında bu güce ulaşamaz. Bu zaman kesin ve belirli olmak durumundadır çünkü zaman daha kısa olduğunda cisim canlı kuvvete sahip olamaz. Bu cihetten de Leibniz'in kuvvetlerin oluşumundaki zamanın kısa ya da uzun olmasının önemli olmadığını iddia etmesi ve cisimleri ayırt etmeksizin canlı kuvvet atfetmesiyle kuvvetleri açıklama yasasının yanlış olduğunu belirtir (Kant 2012: 36-37).

Kant (2012: 38) Leibniz'in yasasını geçersiz görür çünkü bir cismin belirli bir süre hareket halindeyken herhangi bir canlı kuvveti varsa ilk hareket etmeye başladığında da bir kuvvete sahip olması gerekir. Çünkü yasaya göre ister cisim yeni hareket etsin isterse çok kısa süredir hareket ediyor olsun aynıdır. Dolayısıyla Kant'a göre Leibniz yasası bir cismin hareketin başlangıcında bile canlı bir kuvvete sahip olabileceği "saçmalığını" taşımaktadır (Sezgilere aykırıdır çünkü A noktasında ölü bir kuvvete sahip bir cismin, bu noktadan algılanamayacak kadar küçük bir mesafe hareket ettiğinde ölü kuvvetten sonsuz derece daha büyük bir canlı güce sahip olduğuna inandırmak imkansızdır.).

Kant (2012: 40-41), matematiksel bir açıklamanın canlı kuvvetler lehine olmayacağını ancak cisimsel hareketin başlangıcı için geçerli olacağını düşünür. Dolayısıyla matematiksel nedenler canlı kuvvetleri açıklamak yerine Descartes yasasını tutarlı bir şekilde doğrulayacaktır: matematiksel olarak düşünülen her hareket yalnızca hızın açıklamasından ibarettir.

Evrendeki ilk hareket nedir? Kant'a göre ilk hareket, hareket halindeki bir maddenin kuvveti tarafından üretilmedi aksi durumda zaten ilk olmazdı. Buna karşın durağan bir maddenin hareketiyle ortaya çıkmaları ise ne doğrudan Tanrının gücü ne de herhangi bir akıllı varlık tarafından. Hareket ilk olarak kendisi hareketsiz olan esasen ölü bir maddenin gücüyle dünyada var oluyorsa o zaman hareketin korunacağı çıkarımı yapılmaktadır: Eğer bu kuvvet yok olursa aynı madde tarafından geri getirilir (Kant 2012: 58).

Kant (2012: 126), her ne kadar kesin ve mutlak çözümler için matematiğe başvurulması gerektiğini söylese de üçüncü bölümde matematiğin saf olmadığını düşünmektedir. Doğal cisimler ile matematiksel cisimlerin farklı olduğunu belirtir. Canlı kuvvet hareketin başlangıcından sonlu bir zaman aralığında ortaya çıkar. Kuvvetin canlılığı elde edebilmesi için belirli bir hız miktarı olmalıdır. Kant cismin içsel doğal gücüne kavuşmasına canlanma (*vivification*) demektedir. Metafiziğin açıkça gösterdiği gibi hiçbir nicelik gerçekten sonsuz değildir. Bu nedenle, her cismin doğal kuvvetinin belirli bir sonlu niceliği olmalıdır. Kuvvetin tüm hızı engellense bile kuvvetin tamamı tükenmez. Bir cisim ancak kütlesi belirliyse canlı kuvvetiyle orantılı bir şekilde eylemde bulunur. Daha küçük miktarlardaki kütleler bunu yapamazlar.

Leibnizci mekanik, niteliklerle ilgilenirken aynı zamanda niceliklerle de ilgilenir. Descartesçı mekanik ise niceliklerle ilgilenmesinin yanında niteliklerle de ilgilenmektedir. Hatta Descartesçı mekanik için bile metafizikten pay aldığı söylenebilirken Kant'ın yaptığı ayrım nasıl değerlendirilebilir? Bu ayrım, iki grubun araştırma odağı açısından yapılan bir ayrım olarak değerlendirilebilir (Schönfeld 2000: 49-50). Schönfeld'in bu açıklaması yapılan ayrımı araştırma odağı açısından değerlendirmesi iki grubu ve yaklaşımları yakınlaştırmamaktadır. Maddenin özelliğinde kuvvetin nasıl tanımlandığı metafiziksel bir pozisyon mu yoksa matematiksel bir pozisyon mu aldığını belirlemektedir. Kant bunu fark ettiği için ikisini nasıl uzlaştırabilirim sorusunu sorarak *Canlı Kuvvetler* metnini kaleme aldı diyebiliriz.

Canlı Kuvvetler metninde kuvvet tartışmaları bakımından önemli olacak bazı iç tutarsızlıklar bulunmaktadır. İkinci bölümde 31-37. maddeler arasında serbest düşen cisimlerin canlı kuvveti dışladığını ileri sürerken üçüncü bölümde 139. maddede her şeye rağmen dışlanmadığını iddia eder. Yine benzer bir tutarsızlık birinci bölüm, 6. maddede fiziksel akışı ileri sürmesine karşın üçüncü bölüm 123-124. maddelerde canlandırma kavramıyla bir kez daha önceden

kurulmuş uyuma kapı açar. Bu metinsel uyumsuzluk yanında en önemli eksiklik metnin tamamında da bütünsel bir bakış açısının olmamasıdır. Kant birinci bölümde Descartesçı görüşe karşı Leibnizci *vis viva*'yı iddia eden bir metafizik argümana sahipken, ikinci bölümde canlı kuvvetler fiziksel öneme sahip olmalarına karşın metafizik bir nitelik olduğu için matematiksel olarak tamamlanamayacağı sonucuna varır. Üçüncü bölümde ise Kant canlı kuvvetin her koşulda ölçülebileceğini ifade eder (Schönfeld 2000: 53-54).

Kant'ın ileri sürdüğü süreklilik ilkesi hem matematiksel hem de metafiziksel bir anlama sahiptir. Matematiksel süreklilik *vis viva*, *vis mortua*'nın çöküşüne sebep olurken, metafiziksel süreklilik ise *vis mortua*'dan *vis viva*'ya niteliksel bir dönüşüme sebep olur. Kant düşüncesinde sadece matematiksel bir süreklilik fikrine sahip olduğunu iddia eden Friedman'a Schönfeld katılmaz. Bununla birlikte, Kant'ın canlı kuvvetleri açıklarken süreklilik ilkesinin nicel ve nitel yaklaşımların tam birliğini sağlayamadığını ifade eder (Schönfeld 2000: 65-66). Friedman'ın da (2015: 49) Canlı Kuvvetler metninde Kant'ın metafizik ve matematik ve mekanik bilimler arasındaki ilişkiye dair bir "kararsızlık" yaşadığını belirtir. Sonuç olarak, Kant'ın kritik öncesi döneminde gerçekleşen en büyük fark 1740'larda Newton fiziği daha çok itirazların hedefindeyken 1750'lerde Newton fiziğinin Kant'ın doğa anlayışında merkezi bir yere sahip olmasıdır. Dolayısıyla *Canlı Kuvvetler* metni bir "soru kataloğundan" ibarettir (Schönfeld 2000: 70). Kant'ın kritik öncesi dönemini Newton fiziği ekseninde ele aldığı şeklindeki yorumlar anlaşılır olmasına karşın *Canlı Kuvvetler* metni bir soru kataloğundan ibarettir düşüncesi Kant'ın bu çalışmasının hakkettiği yeri alamamasına sebep olabilir. Matematik ve metafiziği birleştirerek bir kuvvet kavramı inşa etmek Kant'ın özgün bir açıklama arayışında olduğunu göstermektedir.

Canlı Kuvvetler metninde Kant, "kuvvet" cevherlerin hareket kaynağıdır diyerek ve hem ruh hem de bedenin etkileşmesinde kuvvetin fiili kuvvet ortaklığından ve ruhun belirli bir mekanı kaplaması açısından dışsal olarak da

hareket edebilmesine bağlı olarak, ruh ve beden etkileşim problemini aştığını düşünür. Her ne kadar kuvvetler üzerinden üç boyutluluğu ispatlamasının başarısız olduğunu belirtse de üç boyutluluğun mesafelerin ters karesi üzerinden bir izahını vermeye çalışır. Ona göre, Descartes'in "m.v" üzerinden kuvveti açıklaması ölü kuvvete, Leibniz'in "m.v²" formülü ise canlı kuvvete işaret eder. Cismin içsel özellikleriyle belirlenen canlı kuvvet ancak ölü kuvvete sahip bir cismin hareketinin belli bir anında canlanır yani hareket fiili hale gelir. Dolayısıyla ölü kuvvete canlı kuvvet niteliğini kazandıran "zaman"dır. Hareketin kaynağı ne tanrı ne de akıllı bir varlıktır çünkü ölü kuvvete sahip olan cisim ancak "zaman"la serbest fiili hareketine kavuşur. Böylece Kant kuvvet kavramı üzerinden Leibniz'in "önceden kurulmuş uyumu" yerine "fiziksel akış" kavramını önermektedir. Yani cisimler kuvvetler yoluyla birbirleriyle etkileşirler başka bir deyişle önceden kurulmuş uyuma tabi değildirler. Metnin bütününe bakacak olursak kuvvet kavramının ilk bölümde metafiziksel bir boyutu ele alınırken ikinci bölümde meselenin matematiksel boyutu ele alınır. Üçüncü bölümde ise Kant'ın canlı kuvvete dair kendi açıklaması yer alır. Buna göre metinde bazı tutarsızlıklar söz konusudur. En dikkat çeken ise ikinci bölümde canlı kuvvetlerin matematiksel olarak ölçülemeyeceğini belirtmesine karşın son bölümde ölçülebileceğini söylemesidir. Canlı kuvvet meselesinde Kant fiziksel akışla kendinden önceki kuvvet teorilerine karşı güçlü bir hamle yapmışken "canlanma"nın yani "zaman"nın mahiyeti sorusunu kapalı bırakmasından dolayı Schönfeld'in de dediği gibi "önceden kurulmuş uyum" düşüncesini tasdik eden bir konum olarak düşünülmesine neden olur.

2. Varlığın İlkeleri Bakımından Kuvvet

Newton'a yüzünü *Spin Döngüsü* metniyle dönmeye başlayan Kant, kritik öncesi ikinci on yılda *Evrensel Doğa Tarihi* (1755)'yle en başarılı eserini verdi ve Newton'a dönüşü bu eserinde daha belirgin bir hal aldı. Öyle ki Newton fiziği uğruna Leibnizci ve Descartesçi yaklaşımları göz ardı etti. Kant, *Evrensel Doğa*

Tarihi'nden sonra *Metafizik İdrakin İlk İlkelerinin Yeni Bir Açıklaması* (*A New Elucidation of The First Principles of Metaphysical Cognition*,) eserini yazdı. İlkine göre daha kısa olan bu metin "Newton modelini rasyonel ve spekülâtif bir metafiziğin genel varsayımlarla sentezlemeyi" amaçlar. Cassirer, Kant'ın *Evrensel Doğa Tarihi* ile *Yeni Bir Açıklama* metni arasında bir devamlılık görmediğinden Kant'ın düzensiz gelişimini destekler niteliktedir. Ancak Schönfeld, kozmolojiden ontolojiye yapılan bu geçişi gerekli görmektedir. Ona göre iki eseri birbirine bağlayan şey kapsamlı bir doğa felsefesi inşa etme çabasıdır. Schönfeld'e göre (2000: 129) Kant *Evrensel Doğa Tarihi*'nde fizik ve amacı birleştirmeye çalışırken, *Yeni Bir Açıklama*'da fizik ve özgürlüğü birleştirmeye çalışır.

Yeni Bir Açıklama'nın ilk bölümü özdeşlik ilkesinin çelişmezlik ilkesine önceliğini tesis etmeyi amaçlar. Tüm doğruların eşsiz kesin bir ilk evrensel ilkesi olmadığını belirterek basit bir önermenin olumsuzlayıcı ve olumsuzlayıcı iki yönü olduğunu "her ne ise odur" ya da "her ne değilse, o değildir" olarak iki ilkenin özdeşlik ilkesi olduğunu ifade eder (Kant 2012: 9-10.). Çünkü ona göre çelişmezlik ilkesi imkansızın tanımını vermektedir: Bir şeyin aynı anda hem olması hem de olmaması imkansızdır (Kant 1992a: 9-10) ve olumlu önermelerin olumsuz doğru tarafından tanımlanmasının gerekçesinin verilemeyeceğini belirtir (Olumsuz önermelerin maksimlerini olumsuz önermelere verilmesinin bir paradoks olduğunu ve olumlu bir doğru yerine neden olumsuz bir doğrunun bu otoriteye yatırılması gerektiği açık değildir) (Kant 1992a: 10). Dolayısıyla bir şeyin ne ise o olması ve bir şeyin ne değilse o olmaması önermeleri, idrak edişin ilk ilkesini oluşturmaktadır. Bir şeyin ilk varlıksal bütünlüğünün idraki sonrasında imkansızlar önermeler üzerinden tanımlanabilir.

Kant doğruluğun sebebi ile varoluşun sebebinin ayrı olduğunu belirtir yani önsel ve sonsal belirleyici sebepler ayrımı: İlki varlığın ve oluşun temeli, ikincisi ise bilmenin temelidir. Çünkü yüklem ve özne arasındaki varolan özdeşlik doğruluğun sebebi için yeterli iken olumsuz bir varlığın sebebi için önsel belirleyici bir sebebe

ihtiyaç vardır. Kant (1992a: 13) yeter sebep değil de belirleyici sebep kavramını kullandığını şöyle belirtir:

Yeterli sebep yerine belirleyici sebep ifadesi daha doğru olacaktır. Crusius'un da belirttiği gibi yeterli ifadesi belirsizdir. Ne kadarı yeterli açık değil. Belirtmek ise her "karşıtın dışarıda bırakılacağı" şekilde varsayılması demek olduğu için "belirleyici" terimi, başka bir şekilde değil de, şeyi şu ya da bu şekilde kavramak için kesinlikle yeterli olanı belirtir.

Kant ayrımı açıklamak için bir örnek verir: Jüpiter'in uydularının tutulması. Işığın art arda ve belirli bir hızla yayıldığını bilmenin sebebini sağladıklarını iddia eder. Bu sebep gerçeği ancak sonuç olarak belirler. Bununla birlikte oluşun temeli yani ışığın hareketinin üzerinden neden belirli bir zaman geçmesi gerektiğinin temel sebebi (Descartes'in açıklamasına göre) atmosferin elastik kürelerinin esnekliğinde bulunur. Elastikiyeti yöneten yasalara göre atmosfer bu elastik kürelerin çarpışmasına yol açar. Her kürenin darbeyi emmesi ve iletmesi için zaman gerekir. Bu zaman aşımı önsel belirleyici bir sebep olur. Dolayısıyla bu sebep olmasaydı hiçbiri gerçekleşemez (Kant 1992a: 12).

Dünyadaki gerçekliğin niceliğinin ne artıp ne de azaldığını belirten Kant kuvvet söz konusu olunca da niceliksel olarak bir korumanın varlığından bahsetmektedir. Varlığın olumsal alanındaki sınırlamalardan söz ederken kuvvetlerin toplamının nasıl yapılacağını "... kuvvetlerin toplamı, birbiriyle bağlantılı olarak işleyen ve dolayısıyla genel olarak bir bütün olarak görülen etkilerden hesaplanır." demekte ve hesaplama, farklı yönlerde hareket eden kuvvetlerin birbirinden çıkarılmasıyla yapılır. Çünkü bu kuvvetler birbirlerine karşı oldukları için bir şekilde sonunda birbirlerini iptal edeceklerdir (Kant 1992a: 32-33).

Ardışıklık ve birlikte-varoluş⁷, belirleyici sebep ilkesinden türemiş iki ilkedir. Varlıktaki değişimin kaynağı cevherlerin birbirleriyle kurduğu bağlantıyla

⁷ "Önerme XIII. Sonlu cevherler, yalnızca varlıkları nedeniyle birbirleriyle bir ilişki içinde bulunmazlar ve varlıklarının ortak ilkesi, yani ilahi akıl onları ayakta tutmadıkça, herhangi bir

mümkündür.⁸ Tüm varlığın ve ilişkiselliğin kaynağı ilahi akıldır ve bu ilahi güçle birlikte cevherler birbirleriyle uyum halindedir. İlahi müdahale ne Leibniz'in ifade ettiği gibi önceden kurulur ne de Nicholas Malebranche'ın (1638-1715) dediği gibi ara nedenlerle sağlanır. Cevherlerin varlığı ve birbiriyle etkileşmenin kaynağı tanrıdır ve cevherler birliklerini korumakla birlikte, etkileşime açıktırlar:

Bütün maddeler, aynı uzayda birbirine bağlı oldukları ölçüde, karşılıklı olarak birbirleriyle etkileşirler ve dolayısıyla belirlenimleri bakımından birbirlerine bağımlıdırlar. Bu nedenle, ruhların bedenler üzerindeki ve bedenlerin ruhlar üzerindeki evrensel eylemini anlamak mümkündür. Ama hiçbir cevher, (ispat ettiğimiz gibi) kendi içinde kendisine ait olan aracılığıyla, kendisinden farklı olan diğer cevherleri belirleme gücüne sahip değildir. Bundan, bu güce yalnızca, Sonsuz Varlık tarafından birbirlerine bağlandıkları bağlantı sayesinde sahip olduğu sonucu çıkar. Sonuç olarak, bunlardan herhangi birinde ne tür belirlenimler ve değişiklikler bulunursa bulunsun, bunlar her zaman gerçekten de dışsal olana atıfta bulunur. Bununla birlikte, terimin gerçek anlamıyla fiziksel etki hariç tutulmuştur. Şeylerin evrensel bir uyumu vardır. Buna karşın, bu, iyi bilinen Leibniz'in önceden kurulmuş uyumuna yol açmaz; bu, cevherlerin birbirlerine karşılıklı bağımlılıklarını değil, tam anlamıyla cevherler arasındaki anlaşmayı ifade eder. Çünkü Tanrı, zanaatkarların, maddeler arasında bir uyum sağlamak üzere tasarlanmış, uygun şekilde düzenlenmiş bir dizi araçlara özenle yerleştirilmiş kurnaz cihazlarını kullanmaz. Ayrıca, Tanrı'nın her zaman özel bir etkisi olarak, yani maddelerin etkileşiminin Malebranche'ın ara nedenleri aracılığıyla kurulduğu bir etki de yoktur. Çünkü cevherleri var eden ve varlıklarını sürdüren aynı bölünmez fiil, onların karşılıklı ve evrensel bağımlılığını sağlar öyle ki ilahî fiilin şartlara göre bir şekilde, bazen başka bir şekilde belirlenmesine gerek yoktur. (Kant 1992a: 44).

Böylece, Kant düşünce dünyasıyla varlık dünyasını ayırmakta ve belirleyici sebepler her iki alanda olmasına karşın önsel ve sonsal belirleyici sebepler ayrımıyla ilkinin ontolojiye ikincisinin ise epistemolojiye işaret ettiğini gösterir.

Kant'ın *Yeni Bir Açıklama*'da çizdiği evrende kendi birliğine sahip cevherlerin diğer cevherlerle etkileşimde bulunarak değişimi gerçekleştirdiği, bütün bunların zemininde ise önsel belirleyici sebep ilkesinin yer aldığı, uyum içinde Tanrı

etkileşimle birbirine bağlı değildirler, karşılıklı ilişkilerinde bir uyum halindedirler." (Kant 1992: 40).

⁸ "Önerme XII. Diğer cevherlerle bağlantılı olmadıkça, cevherlerde hiçbir değişiklik olmaz; birbirlerine karşılıklı bağımlılıkları, karşılıklı durum değişikliklerini belirler." (Kant 1992: 37).

tarafından hareket ettirilen bir varlık tasavvuru olduğu söz konusudur. İdrake gelince sonsal belirleyici nedenlerden öznenin sahip olduğu yüklem sınırlandırılması ve belirlenmesiyle doğru bilgi mümkün hale gelir. Ayırt edilemezlerin en temelde mevcut uzaylarının farklılaştığını ifade ederek iki ayırt edilemez cevherin özdeş olmadığını ve böylece birinin kendisiyle olan özdeşliğinin zarar görmemesini sağlamaya çalışır.

Yeni Bir Açıklama'nın merkezinde bir nedensellik araştırması vardır: "Determinist doğanın etkin nedenselliği, rasyonel iradenin kendiliğinden nedenselliği ile nasıl uyum içerisindedir?". Buna karşın, kendiliğinden ve etkin nedensellik asimetrisi, Kant'ın özgürlüğe dair verdiği soruşturma bakımından -her ne kadar evren içinde özgürlük ve determinizmi uzlaştırmayı istese de- olumsuz sonuçlandı. Kant iki nedensel tür arasında nedensel bağlantı açısından farklılık görmediğini belirtti. Ancak yapıları farklı kaldı. Kritik döneme ait açıklamasıyla birlikte *Yeni Bir Açıklamalar*'ın amacı imkânsız bir nitelik kazandı ve özgür irade ve doğa yasaları arasında var olan çatışmanın çözülemeyeceğini belirtti (Kant, 2019, A445/B473-A451/B479).

Kuvvetler söz konusu olduğunda *Canlı Kuvvetler* metninde Kant ardışıklık ilkesi gereğince, hareketi bilfiil kılan şey, hareketin başlangıcı ile cismin harekete geçtiği durum arasındaki "zaman"dır. Kuvvetin canlandırılması için serbest harekete gereksinim duyduğunu bunun ise ancak cismin dış dirence sahip olmasıyla mümkün olacağını belirtir. Kant'ın *Yeni Bir Açıklama* eserinde yer alan metafiziksel yaklaşımdan *Canlı Kuvvetler* metnini anlamaya çalışırsak şöyle bir manzarayla karşılaşabiliriz: bir cevher öncelikle kendine özdeştir ve diğer cevherlerle etkileşim içindedir. Diğer cisimlerle ayırt edilemez olsa bile cismin mevcut dış direnciyle birliklerini korurlar. Ölü kuvvete sahip olan cisim, hareketin başlangıcı ile cismin harekete geçtiği arasındaki zaman sayesinde canlanmakta ve canlı kuvvete dönüşmektedir. Bu canlanma faaliyetinde önsel belirleyici sebebin zaman olduğu görülür. Canlı kuvvetlere sahip cisimler ardışıklık ilkesi gereği

birbirleriyle etkileşim sonucu değişim ve dönüşüm yaşarlar. Kuvvetlere sahip cisimlerin birbirlerine temasları ve birbirlerini etkilemeleri ortak bir ilkeye dayanmaktadır: ilahi akıl (*divine understanding*). İlahi akıl olmaksızın böyle bir etkileşimden söz edilemez.

Yeni Açıklamalar metninde Kant *Evrensel Doğa Tarihi* eseriyle birlikte yüzünü döndüğü Newton'dan izler taşır. *Yeni Açıklamalar*'da Kant mantık ilkelerine dair açıklamalarda bulunurken varlığın ilkelerini ondan ayırır ve bu ayırım onu önsel ve sonsal belirleyici sebep ayırımına götürür. Böylece doğruluğa ulaşmada sonsal belirleyici sebepler yeterli gelirken olumsal varlığın sebebine ulaşmada önsel belirleyici sebepler gerekir. Ardışıklık ve birlikte-varoluş ilkelerinin sonucu olarak değişim, Kant'a göre cevherlerin birbirlerine göre hareket etmesidir. Ancak Kant cevherlerin varlığı ve değişiminin kaynağını Tanrı olduğunu belirtmesine karşın bu nedensel ilişkinin ne Leibniz'in önceden kurulmuş uyumuna ne de Malebranche'in ara nedenleriyle olmadığını Tanrının fiilinin cevherler arasındaki uyum ve bağımlılığı sağlamak için yeterli olduğunu belirtir. Dolayısıyla *Yeni Açıklamalar*'da cevherlerin değişim ve etkileşimini sağlayan "kuvvet" in Tanrı'nın fiiliyle nasıl ilişkilendiği açık hale getirilmedi. Çünkü cevherler birbirlerini belirli bir uyumla etkilemelerine karşın önceden kurulmuş bir uyumdan söz edilmediği vurgulanmasına rağmen cevherlerin varlığının ve hareketinin kaynağı olarak Tanrı bulunur ama kaynak olması ve cevherlerle ilişkisinin neliği açısından tanımının yakalanamadığı sonucuna varılabilir.

3. Geometri – Metafizik Birlikteliğinde Kuvvet

Kant, 1756 yılında *Fiziksel Monadoloji ile Sınırladığı Bir Örneği İçeren, Geometri ve Metafiziğin Birleştirilmesinin Doğa Felsefesine Uygulanması* (*The Employment In Natural Philosophy of Metaphysics Combined with Geometry, Of Which Sample I Contains The Physical Monadology*) eserini ele alarak geometri ve metafiziğin birleştirilmesine bir örnek sunmayı amaçladığı eser iki bölüme oluşur: Birinci bölüm önerme I-VIII , ikinci bölüm önerme IX-XIII. Sadece doğa

fenomenleriyle ilgilenenler ve fizikte metafizik bulamadığını iddia edenlere fizik yapabilmenin tek desteğinin metafizik olduğuna işaret ederek geometri ve metafiziğin birlikteliğinin imkanını sorgulamaya açar. Çünkü metafizik, uzayın sonsuzca bölünebilir olduğunu kesin olarak reddederken, geometrinin kesin yapısıyla uzayın sonsuzca bölünebilir olduğunu kabul eder. Yine metafizik, boş uzay fikrini tamamen reddederken, geometri serbest hareket için boş uzayın gerekli olduğunu kabul eder. Geometri yerçekimini ya da evrensel çekimi mekanik nedenlerle açıklayamayacağını kabul etmekle birlikte bunun hareketsiz haldeki cisimlerde bulunan ve uzaktan hareket eden kuvvetlerden kaynaklandığını gösterirken metafizik bu kavramın hayal gücünün boş bir yanılgısı olduğunu iddia eder.

Fiziksel Monadoloji'de cisimler nasıl yapılardır? Cisimler ayrı ayrı kalıcı bir varoluşa sahip *monad* adı verilen çok sayıda parçalara ayrılamayan basit cevherlerden oluşur (Kant 1992d: 53). Cisimlerin doldurduğu uzay ise sonsuzca bölünebilen uzaylardan oluştuğu için ilkel ve basit parçalardan oluşur. Kant geometride sonsuzca bölünebilen uzay tanımını izah ederken fiziksel uzayı açıklamak için de kullanılabileceğini

[...] Monadlardan oluşmuş bir eşkenar üçgen hayal edin. Üçgenin iki kenarı süresiz olarak uzatılırsa, verilen üçgenin iki, üç, beş veya yüz kat daha büyük mesafelere sahip olursunuz, bu çizgilerin uçları fiziksel çizgilerle birleştirilebilir. Bu fiziksel çizgiler, orijinal üçgende kiyle aynı oranda üçüncü kenardan uzun olacak ve orantılı olarak daha fazla basit parçacıktan oluşacaktır. Bu monadlardan herhangi biri ile üçgenin tepesinde yer alan monad arasında, söz konusu üçgenin tabanını sonsuza bölen fiziksel çizgilerin çizildiğini hayal etmek mümkündür. Bu, uzayın sonsuz olduğunun mükemmel bir savunusunu sunar (Kant 1992d: 55).

ifadeleriyle fiziksel uzay ve geometrik uzay ayrımı yapılması açısından sorunsallaştırır.

Sonsuza bölünen bir bileşik, basit parçalardan oluşamazken nasıl olur da cisimleri oluşturan basit cevherler ve cisimlerin uzayının sonsuz olması bir araya getirilebilir? Kant bu problemi monadın uzayda yer almasının yanında uzayı

doldurması itibariyle basitliğinden ödün vermeyerek doldurduğu uzayın bölünmesine imkan vermek olarak açıklar. Bu minvalde uzayın bölünmesi “birinin diğerinden ayrıldığı ve kendi kendine yeterli bir varlığı olan şeylerin ayrılması değildir” aksine dış ilişkilere işaret eden çoğulluk ve nicelik göstergesidir. Bundan dolayı cevherler uzayın bölünmesi sonucu oluşan şeyler değildirler. Dolayısıyla Kant cevherin uzayı doldurmasıyla basitliğinden yoksun kalmayacağını ve dışsal bir ilişki sunması açısından uzayın sonsuz bölünmesinin de mümkün olacağını belirtir (Kant 1992d: 56-7).

Monad basitliğini korurken dışsal olan ve diğer monadlarla yakınlaşmasını karşılıklı olarak engelleyen bir faaliyet alanına (*the sphere of the activity*) sahiptir. Kant monadın faaliyet alanı gösteren bir ABCD çemberini örnek olarak verir. BD yarıçapı ise monadın diğer monadlardan birine yaklaşmasını engeller ancak bu çap monadın çapı demek değildir. Monadın faaliyet alanı olması itibariyle dış ilişkileri işaret eden uzay anlamına gelir. Kant monadın içi ve dışının olduğunu monadın içsel belirlenimleri (*internal determination*) sayesinde dışsal belirlenimlerinin (*external determination*) ortaya çıktığını belirtir. İçsel belirlenimler, içsel oldukları için uzayda değildirler bu sebeple de uzayı bölmenin monadı da bölmek olup olmadığı sorusuna olumsuz yanıt verir. Bununla birlikte tanrı koruma eylemi gereği bütün yaratılmış şeylerde içsel olarak var olduğundan monadları bölmenin Tanrı'yı bölmek demek olduğunu belirterek durumun “saçmalığını” izaha çalışır (Kant 1992d: 58).

Monadlar arası temas nasıl kurulmaktadır? Temas , önerme IX'da “...birkaç elementin içine girilmezlik (*impenetrability*) kuvvetlerinin karşılıklı uygulamasıdır” (Kant 1992d: 60). Anda gerçekleşen temas cisimlerin birbirlerini belirli noktalardan uyguladıkları kuvvetlerden itmesi ya da çekmesidir. Cisimlerin belirli bir hacme sahip olmalarında iki kuvvet etkilidir: içine girilmezlik kuvveti ve çekim kuvveti. İçine girilmezlik kuvveti herhangi bir şeyin daha yakına yaklaşmasını engellediğinden itici kuvvet (*repulsive force*) demektir. “...Sadece

içine girilmezlik kuvveti olsaydı cisimlerin yapışkan bir şekilde bir arada bir yapısı olamazdı. Bu nedenle bu kuvvete karşı, ona karşı olan ve belirli bir mesafede ona eşit olan, bir yer işgal ederek sınırını belirleyen başka bir kuvvetin olması zorunludur.” Böylece çekim kuvvetini (*attractive force*) de gerekçelendirir.

Kant monadların diğer önemli bir kuvvetinin eylemsizlik kuvveti (*the force of inertia*) olduğunu belirtir. Ona göre bir cismin eylemsizlik kuvveti onu oluşturan elementlerin eylemsizlik kuvvetlerinin toplamına eşittir. Bununla birlikte cisimlerin yoğunluklarındaki belirli farklılıkları (*the specific difference of density of bodies*) açıklamak için eylemsizlik kuvvetine ihtiyaç duyulur. Sonsuz çeşitliliği açıklamanın güçlüğünden dolayı insanların elementlerin yapısını baloncuklar, dallar ya da sarmallara benzettiklerine işaret ederek böyle bir sonuca varmayı aceleci ve keyfi bir durum olarak değerlendirir. Basit elementler arasındaki belirli farkın eylemsizlik kuvvetine bağlı olduğunu ve bu farklılıkla, aynı uzayı tam olarak doldurmalarına rağmen, bazen daha küçük bazen çok daha büyük kütleler söz konusu olur. Cisimlerin elementleri arasında bir boşluk olmadığını ancak varmış gibi olmasını elementlerin elastik kuvvetlere sahip olmasıyla açıklar ve esnek bir ortamın nasıl kurulduğunu gerekçelendirir: “Elementler tamamen içine girilmezdir. Bir kuvvet ne kadar büyük olursa olsun herhangi bir dış kuvvet tarafından işgal ettikleri alandan tamamen dışlanamazlar. ... sıkıştırılabilir cisimler oluşturulur. Bu elastik olan cisimlerin veya ortamların kökenidir.” (Kant 1992d: 64-66).

Kant monadların esnek bir yapıya sahip olmaları nedeniyle esnek bir ortam oluşturabileceğine varır. Kuvvetler belirli bir yoğunluk derecelerine sahip olduğundan bir monadın itici kuvveti diğerinin itici kuvvetini yenebilir ve bir dereceye kadar onun faaliyet alanının içine girebilir diyerek eter problemini çözer. *On Fire* metninde Kant atom ve eteri birleştirerek kimyasal dönüşümleri ve yanmayı açıklar. Böylece eter fikrini teorisinde tutar ve etere gizemli bir görev

yükler. *Fiziksel Monadoloji*'de ise bu anlayışından vazgeçtiği görülür. Artık eter temel itici ve çekici kuvvetlerin bir tezahürüdür (Schönfeld 2000: 174).

Yeni Bir Açıklama'da uzay, gerçek etkileşimlerin bir toplamıdır ve uzayı oluşturan ilişkiler cevherlerin özelliği olmaktan çok doğrudan Tanrı'ya bağlıdır. *Fiziksel Monadoloji*'de ise bir cismin uzayı doldurmasının iki yolu olduğu ifade edilir ya parçaların çokluğu yoluyla ya da bir kuvvet uygulamasıyla. Kant monadların faaliyet alanları aracılığıyla uzayı doldurduğunu belirtir. Dolayısıyla Kant'a göre uzay, cevherle kuvvet yoluyla bağlantı kurar yani temas, kuvvetlerin karşılıklı ilişkisiyle kurulur, kartezyen mekaniğinin varsaydığı gibi maddi katılık ve dokunma gerektirmez (Schönfeld 2000: 171).

Kant, Newtoncu kavramları *Evrensel Doğa Tarihi*'nde dünyanın makro yapısına uygularken *Fiziksel Monadoloji*'de ise onları doğanın mikro yapısına uygular. Bunu yaparken Kant Newton'un kavramlarını (kuvvetler), Leibnizci bir teoriyle (monadlar) birleştirir. Kuvvetler söz konusu olduğunda Kant itme ve çekme kuvvetlerinin yanında eylemsizlik (*inertia*) kavramını da ele alarak her monadda belirli bir miktar var olduğunu belirtir. Eylemsizlik temel bir kuvvet midir? Monad eylemsizlikteki farklılıkla özgül yoğunluklarının belirlenmesi cihetiyle Kant eylemsizliği, bir kuvvet olarak kabul eder. Buna karşın *Motion and Rest*'de (1758) ilkel kuvvet çifti olan itme ve çekme kuvvetlerine geri dönerek eylemsizliği bir kuvvet olarak nitelendirmeyi reddeder (Schönfeld 2000: 173-174).

Fiziksel Monadoloji metninde Kant cisimleri oluşturan basit cevherler ve cisimlerin uzayının sonsuz olması nasıl bir araya getirilebilir? sorusuna cevap arayarak *Canlı Kuvvetler*'de matematikle birleştirmeye çalıştığı metafiziği geometriyle birleştirmeye çalışır. Kant' göre monad uzayı doldurması itibariyle basitliğinden ödün vermez ve doldurduğu uzayın bölünmesine de imkan verir. Dolayısıyla uzayın bölünmesi monadda bir içsel değişime değil dışsal değişime işaret eden çoğulluk ve nicelik göstergesidir. Monadın dışsal yapısını ve diğer monadlarla ilişkisini faaliyet alanı üzerinden gerçekleştirir. Monadlar arasındaki

ilişki birkaç monadın içine girilmezlik kuvvetlerinin karşılıklı uygulanmasıyla gerçekleşir ve cisimlerin farklı noktalardan birbirlerine itme ve çekme kuvveti uygulaması anlamına gelir. Kant, itme ve çekme kuvvetlerinin yanına eylemsizlik kuvvetini de ekler ve cisimlerin kütlelerinin değişimini bu kuvvetle açıklar. Monadların esnek bir yapıya sahip olmasının bir sonucu olarak eter farklı bir madde olmak yerine itme ve çekme kuvvetlerinin bir tezahürü olur. *Fiziksel Monadoloji*'de Newton'ın kuvvet kavramları ile Leibniz'in monadlar anlayışının birleştirildiği görülür. Kant bu metninde monada dair açıklamaları fiziksel olan anlamında bir koşula indirger ancak bu tarz bir ele alış yeni bir kavrama yol açmadığı için monadın varoluş zeminine dair metafiziksel bir tartışmayı elemez. Bu minvalde, *Yeni Açıklamalar*'da Tanrı ve cevher arasındaki ilişkiye dair sorunlar sadece dışlanmış olur.

4. Matematik - Metafizik Birlikteliği Açısından Negatif Büyüklük Eserinde Kuvvet Kavramı

Kant 1763 yılında *Negatif Büyüklük Kavramını Felsefeye Sokma Girişimi* (*Attempt to Introduce The Concept of Negative Magnitudes Into Philosophy*) eserinde matematik ve metafizik arasındaki ilişkiyi Fiziksel Monadoloji'de yaptığı geometri ve metafiziği birleştirme çabasına benzer bir şekilde sunar.

Matematiğin felsefede kullanımının iki şekilde olduğunu bunlardan ilkinin matematiğin yöntemini felsefeye uygulanması, diğeri ise matematiksel önermelerin felsefi kavramlara uygulanması olduğunu belirtir. Bu yaklaşımlardan ilkini sadece bir taklit olarak görmekle birlikte metnin de amacı olan ikinci yolu tercih eder (Kant 1992b: 207). Kant metafizik uzayın doğası ve olasılığın anlaşılması gibi kavramların nihai ilkelerini oluşturmayı amaçlar. Bu gerçekleştirilirken matematik ve geometrinden elde edilen bilgilerin dikkate alınmaması durumunda keyfi olarak icat edilmiş kavramlarla metafizik yapıldığını ifade ederek metafizik ve matematiğin bir kavga ve çekişmede matematiğin sarsılmaz bir konuma sahip olacağından şüphe edilemez görür. Bunun yerine

matematik ve metafiziğin birlikte ele alındığı bir yola işaret eder. Örneğin hareketin matematiksel gözlemi, uzay bilişi ile birleştiğinde metafiziğin zamanla ilgili açıklamalarını gerçeklik zemininde tutabilecek veriler sunar. Bir diğer örnek ise matematiğin ortaya attığı bazı kavramların hayal gücünün ürünü olarak düşünülmesine bir eleştiri sunar ve sonsuz küçük kavramının geçerli olduğunu iddia eder. Çünkü hareketi ortaya çıkarmak için sürekli olarak işleyen kuvvetler olduğu gibi yerçekimi başlangıçta ya da hareketsiz haldeyken uygulan kuvvetler de vardır ve bu kuvvetler sonsuz küçük olmalıdır (Kant 1992b: 208).

Kant, bunun için matematikte çok iyi bilinen bir kavramı felsefede kullanır: negatif büyüklükler. “Negatif büyüklükler, büyüklüklerin olumsuzlaması değildir; ifadelerin benzerliğinin önerdiği gibi, ancak pozitif büyüklüğe karşı bir şey olsa da, kendi içinde gerçekten olumlu bir şeydir. Ve böylece olumsuz çekim, Crusius'un varsaydığı gibi durma değil, gerçek itmedir.” (Kant 1992b: 209). Genel olarak negatif büyüklükler ele alındığında iki farklı şeyde biri diğerini iptal ediyorsa buna karşıtlık denir ve iki tür karşıtlık söz konusudur: ya çelişki yoluyla mantıksal ya da çelişkisiz olması itibarıyla gerçektir. Mantıksal karşıtlık bir şeyin hem kabul edilmesi hem de reddedilmesinden ortaya çıkar ve çelişki doğurur, “hareket halinde olan cisim bir şeydir; hareket halinde olmayan cisim aynı zamanda bir şeydir (bilişsel), ama hem hareket halinde olan hem de aynı anlamda hareket halinde olmayan bir cisim tamamen yoktur”. Gerçek karşıtlık ise bir şey tarafından ortaya koyulan şeyin farklı diğer şey tarafından iptal edilmesidir.

Bir cismin bir yöndeki itici kuvveti ile aynı cismin zıt yöndeki eşit kuvveti birbiriyle çelişmez; yüklemeler olarak, aynı anda tek bir cisimde mümkündür. Böyle bir karşıtlığın sonucu, bir şey (*representabile*) olan durmadır. [...] Buna uygun olarak hiçlik diyeceğiz [...] Anlamı, filozoflar arasında genel olarak kullanılan kavramlar olan olumsuzlama (*negatio*), eksiklik, yokluk ile aynıdır[...] (Kant 1992b: 211).

Matematik söz konusu olduğunda bu gerçek karşıtlığın kavramları kullanılmakta ve bu tür her karşıtlık karşılıklı olduğu için, bir büyüklüğün diğerini tamamen ya da kısmen iptal eder. Bu sebeple, öncesinde '+' ile gelen büyüklükler ile öncesinde

'-' ile gelen büyüklükler arasında herhangi bir ayırım yapılmaz.⁹ Bir büyüklük, başka bir büyüklüğe ancak karşıtlık yoluyla birleşebildiği sürece negatiftir; başka bir deyişle, yalnızca onunla birleştirilebilir, böylece bir büyüklük diğerinde kendisine eşit olduğu kadar iptal edebilir. Negatif büyüklüklerin matematiksel kavramsal zemini bu şekildedir. Buna karşın negatif büyüklükler derken olumsuz şeylerden söz edilmez. Bir geminin doğu yönünde gitmesi aynı geminin batı yönünde gitmesi gibi olumlu bir durumdur. Kant gerçek bir karşıtlığın ifade ettiği olumsuzlamayı bir yoksunluk (*deprivation*) olarak adlandırır (Kant 1992b: 215).

Kant, negatif büyüklük kavramını somutlaştırmak için fizik örnekleri sunar. Bunlardan ilki bir cismin içine girilmezlik özelliğinden dolayı işgal ettiği yere girmeye çalışan cismin itici kuvvetine direnir ve ikinci cismin itici kuvvetine rağmen birinci cismin içine girilmezliği ikinci cismin durmasına neden olur. Kant böylece içine girilmezliğin itici kuvveti gibi bir kuvveti varsaydığını ve olumlu bir zemine sahip olduğunu belirtir (Kant, 1992b: 218). İkinci somutlaştırma örneği ise psikolojidedir. Hoşnutsuzluk kavramını ele alan Kant hoşnutsuzluğu hazzın çelişkili karşıtı olarak değil, kendi içinde olumlu bir şey olarak hazzın karşıtı sayar. Dolayısıyla hoşnutsuzluk bir olumsuzlama değil sınırlı bir varlık olarak insanın olası bir zevkten yoksun kalmasıdır (Kant 1992b: 219). Diğer örneklerden birisi manyetik cisimlerin iki zıt kutba sahip olmasıdır ve iki kutuptan biri, bu tür başka bir cisimdeki benzer olanı iter ve karşıtı çeker. Elektriklenen cisimlerin aynı şekilde iki kutup sergilediği ve bunlardan birini pozitif kutup ve diğerini negatif kutup olarak adlandırıldığını da ekler. Bu kutupluluk çerçevesinde Kant "benim iddiam şudur: ...Her zaman, tabiri caizse, bulunacak sıcaklığın iki kutbu vardır: bunlardan biri pozitifdir, yani sıcaklığı, söz konusu cismin önceki sıcaklığından daha yüksektir, diğer kutup ise negatiftir, yani cismin bir önceki sıcaklığından daha

⁹ Kant'ın matematiksel karşıtlık için "Portekiz'den Brezilya'ya giden bir gemi olduğunu varsayalım. Doğu rüzgarı ile kat ettiği mesafeler '+', batı rüzgarı ile kat ettiği mesafeler '-' ile gösterilsin. Rakamların kendileri milleri ifade eder. Haftalık yolculuk $+12 + 7 - 3 - 5 + 8 = 19$ mil; bu, geminin batıya doğru gittiği mesafedir." örneğini vermektedir (Kant 1992: 212).

düşük olması yani soğuk olmasıdır” diyerek sıcak ve soğuk içinde benzer bir yapıya işaret eder (Kant 1992b: 224).

Negatif büyüklüklerin felsefi nesnelere nasıl uygulanacağını ele alan Kant ilk olarak eğer varlık için olumlu bir sebep (*positive ground*) yoksa neden var olmadığının kolaylıkla anlaşılabilirken var olan nasıl sona erer sorusunu açıklamanın ilk etapta kolay olmadığını belirtir. İlk olarak ruhumda hayal gücüm sayesinde var olan güneş temsili nasıl yok olur? Bu soruya düşünce, temsil üretmeyi bıraktınca güneş temsili de yok olur şeklindeki bir cevap vermenin ancak soruyu tekrarlamak olduğunu söyler. Onun güneşin temsiline yok olması demek bu geçişte olumsuz bir oluşun olması demektir. Dolayısıyla olumlu bir varlığın iptal edilmesi doğru, gerçek bir sebebe (*a true real ground*) ihtiyaç duymaktadır. Bunun sebebi

A önermesini varsayalım, o zaman sadece $a - a = 0$ 'dır. Başka bir deyişle, yalnızca eşit fakat karşıt bir gerçek sebep (*equal but opposed real ground*), a'nın sebebi ile birleştirildiğinde, a'nın iptali mümkündür. Fiziksel doğa her yerde bu ilkenin örneklerini sunar. Kayıp hareketi yaratabilecek kuvvete eşit bir itici kuvvet, onunla bir karşıtlık ilişkisi içinde birleştirilmedikçe, bir hareket tamamen veya kısmen durmaz (Kant 1992b: 228).

olarak görülür.

Kant gerçek sebepler üzerine kurulu karşıtlığı iki yönüyle ele almaktadır. Aynı cismin tam tersi yönde hareket eden itici kuvvetleri hareketi iptal etme gücüne sahip olduğu için fiili karşıtlık (*actual apposition- oppositio actualis*) olarak ve farklı şeylere ait farklı yüklemeler olmalarına karşın biri diğerinin olumsuzu denebilen ve onu ortadan kaldırması geç olsa ya da ona eşit olabilecek şeyi iptal etme özelliğine sahipse bu tür karşıtlığı da olası karşıtlık (*possible opposition- oppositio potemtialis*) olarak adlandırır. Olası karşıtlığın anlaşılması için ise zıt yönlerde hareket eden ve birbirinden uzaklaşan iki cismin karşıtlığı olasıdır çünkü zıt yönde olan bu iki cisim çarpıştığında diğer cisimdeki kuvveti yok edebileceğini belirtir. Kant bu açıklamalarından sonra negatif büyüklüklerle ilgili iki önermeye ulaşır:

Birinci Önerme: Dünyada meydana gelen tüm doğal değişimlerde, birbiriyle uyumlu (birbirine zıt olmayan) önermelerin toplanıp, gerçekten birbirine zıt olan önermelerin birbirinden çıkarılmasıyla hesaplanmak şartıyla pozitif olanın toplamı ne artar ne de azalır. İkinci Önerme: Evrenin tüm gerçek sebepleri, birbiriyle uyumlu olanları toplayıp, birbirine zıt olanları birbirinden çıkarırsa, sifıra eşit bir sonuç verir (Kant 1992b: 232-234).

İlk önermede Kant evrende olumlu (*positive*) bir var olan olduğunu belirtirken ikinci önermede evrenin gerçek sebeplerinin (*real ground*) sifıra eşit olduğunu belirterek varlık ve onun sebeplerine ilişkin bir açıklama sunmaya çalışır. Çünkü olumlu var olan alandan bahsedebilmek ilahi iradeyle uyumlu olandır yani sifıra eşit olan pozitif sebeplerin bir karşıtlık içinde olması gerektiğine işaret etmektedir. Çünkü zıt olan bu var olanlar toplandıklarından sifırı verirler (Kant 1992b: 235).

Kant, *Negatif Büyüklükler* eserinde matematiksel yöntemi kullanmak yerine matematiksel önermelerin felsefi kavramlara uygulanması gerektiğini belirtir ve matematik ve metafiziği birleştirmeyi amaçlar. Bu metninde negatif büyüklükler kavramını büyüklüklerin olumsuzlanması olmadığını kendi içinde olumlu bir varlığa sahip olduğu önermesinden hareketle mantıksal karşıtlıktan ayrılması gerektiğini belirtir. Matematikteki negatif büyüklükleri felsefi açıdan ele alırken fizikten, psikolojiden, manyetizmadan örnekler verir. Örneğin, bir cismin içine girilmezlik özelliğine sahip olması ve diğer cisimlerinde içine girilmezliklerle birbirlerine yaklaşmalarını engelleyen itici kuvvetin olumlu bir varlığa sahip olduğunu belirtir. Kant *Negatif Büyüklükler*'de varlık için olumlu bir sebep (*positive ground*) yoksa neden bir şeyin var olmadığı açıktır ancak var olanın nasıl varlığının sona ereceği bir felsefi soru haline gelir. Var olanın varlığının sona ermesi, var olana eşit ancak karşıt bir gerçek sebebin (*equal but opposed real ground*) varlığıyla mümkün olur. Fiziksel doğa da bu ilkeye göre hareket eder. Belirli kuvvete sahip olarak hareket eden cisim onunla eşit karşıt bir itici kuvvetle tamamen ya da kısmen durur. Kant bu açıklamalarıyla evrendeki var olanın olumlu bir varlığa sahip olduğunu, evrenin sahip olduğu gerçek sebeplerin toplamının ancak sifıra eşit olabileceğini vurgular.

5. Matematik ve Metafizik Ayrımında Kuvvet

Kant'ın 1768 yılında *Uzayda Yönlerin Farklılaşmasının Nihai Zemini Hakkında* (*Concerning The Ultimate Ground of The Differentiation of Directions In Space*) eseri kuvvet hakkındaki incelemenin son metnidir. Kant (1992c: 365) “[...] burada felsefi olarak belirlemeye çalıştığım şey, Leibniz'in matematiksel olarak büyüklüklerini belirlemeyi amaçladığı olasılığın nihai zeminidir (*the ultimate ground of possibility*). Çünkü uzayın parçalarının birbirlerine göre konumları, böyle bir ilişki içinde sıralandıkları yönü varsayar.” cümleleriyle ilgilendiği problemi açmaya çalışır. Varolan çeşitliliğin olanağını en temelde neyle açıklayabiliriz? Sorusunun cevabını sunar ancak bunu yaparken daha önceki metinlerinde sadık kaldığı Leibniz-Wolff açıklamalarından Newtoncu bakış açısına bir geçiş gerçekleşir:

[...] Bu çalışmadaki amacım, geometride olduğu türden uzay hakkında görüsel yargılarda bulunup bulunulamayacağıdır, (bunun) açık kanıtı şudur: Mutlak uzay, tüm maddelerin varlığından bağımsız olarak ve maddenin bileşik karakterinin olanağının nihai temeli olarak, kendinde bir gerçekliğe sahip olduğudur. (Kant 1992c: 366).

Leibniz'da bu maddedeki çeşitliliğin açıklaması cismin içsel özellikleriyle belirlenir ve uzayın cisimlerin birbirleriyle olan ilişkisinin bir sonucu olarak maddedeki bileşik karakterinin olanağını belirlemede temel bir görevi yoktur. Kant, bu metninde bahsi geçen olasılığın ve farklılığın nihai zemininde içsel özellikler yerine mutlak uzay ve yönlülüğün olduğunu belirtir ve her yönüyle eş ve benzer olmalarına karşın yönlerinin farklılığından dolayı aynı mekânı örtmeyen eşlerden bahsedilebileceğini delil gösterir. Bunu yaparken doğadan ve insan bedeninden örneklerle yönün farktaki tayin edici vasfı açıklanmaya çalışılır. Kant'a göre (1992c: 365) “...yön, uzaydaki bir şeyin diğerine referansında değil - bu gerçekten konum kavramıdır - ama bu konumlar sisteminin evrenin mutlak uzayıyla

ilişkisinden oluşur.” Kant Newtoncu bir kavram olan mutlak uzay kavramını kullansa da ikisinin işaret ettiği mutlak uzay tanımları farklılık arz eder.¹⁰

Varlıktaki farklılığın olanağını yönlerle açıklayan Kant bu cihette uzayla ilişkili olarak iki şey eşit ve benzer olmasına karşın birinin sınırları diğerinin sınırlarıyla uyuşmayabilir ve buna eşlerin örtüşmezliği (*incongruent counterpart*) denir demektedir. Örnek olarak piminin etrafına soldan sağa dolanan bir vida dişi ile dişi sağdan sola giden bir somunun asla birbirine uymayacağını verir öyle ki vidanın boyutu somunun boyutuyla aynı ve vida piminin etrafına dolanma sayısı ile vidanın iç tarafına dolanma sayısı aynı olsa da uyuşma gerçekleşmez (Kant 1992c: 369). Diğer bir örnek ise simetrik olarak var olan insan vücudunun uzuvları üzerinden verilir:

[...] söz konusu el sağ el ise, karşılığı sol eldir. Bir cismin aynadaki yansıması da tamamen aynı ilkelere dayanır. Çünkü nesne her zaman aynanın önünde olduğu kadar arkasında da görünür. Bu nedenle, aynadaki sağ elin görüntüsü her zaman sol eldir. İnsan vücudunun önden arkaya uzanan dikey bir kesişme yoluyla bölünmesi durumunda yaptığı gibi, nesnenin kendisi iki uyumsuz eşten oluşuyorsa, görüntüsü o nesneyle uyumludur. Vücudun yarım dönüş yaptığı düşünülürse durumun bu olduğu kolayca anlaşılabilir; çünkü bir nesnenin karşı tarafının karşılığı, o nesneyle zorunlu olarak uyumludur (Kant 1992c: 370).

Dolayısıyla iki tamamen benzer ve büyüklükleri tam eşit şeyin yine de aralarında bir içsel fark (*inner difference*) olacaktır ve bu farkın sebebi birini çevreleyen yüzeyin diğerini kuşatamamasıyla açıklanabilir (Kant 1992c: 370).

Kant (1992c: 371) ulaştığı sonucun “[...] mutlak uzay bir dış duyumun nesnesi değildir; daha ziyade, her şeyden önce bu tür tüm dış duyumları mümkün kılan temel bir kavramdır” olduğunu belirtmekle Leibnizci uzay fikrinden Newtoncu uzay fikrine yaklaşmış olsa da mutlak uzaya kavramsal bir alandan işaret etmesi yönüyle Newton’dan da ayrışır. Gözkân (2018: 78-80), Kant’ın bu eserini “Leibnizci bağlantısal uzaydan Newtoncu uzay anlayışına geçisin gerekçesi” olarak değerlendirir. Bununla birlikte, kritik öncesi Kant’ın transandantal felsefeye

¹⁰ “Mutlak uzay, kendi doğası itibarıyla, dışsal hiçbir şeyle bağlantı içinde olmaksızın her zaman aynı ve hareketsiz kalır” (Gözkân 2018: 74).

geçişindeki iki dönüm noktasından birinin bu metin olduğunu belirtir. Kant'ın uzay kavramının açıklanmasının zorluğuna dair “öyleyse bu makalede, uzayın gerçekliğinin sadece düşünceyle kavranamayacağını, görüsel olanında gerekliliğini ifade etmiş oluyor.” (Kant 1992c: 372) alıntısıyla kavram ve görü ayrımına ve uzayın bilinmesinde hem kavram hem de görüye ihtiyaç duyulduğu anlaşılır.

Uzaydaki Yönlerin Farklılaşması metni Kant'ın kritik öncesi projesinin nasıl sonlandığını anlamak için bize bir ip ucu vermektedir. Çünkü maddedeki farklılığın sebebini daha önceki metinlerinde sadık kaldığı Leibniz'in ifade ettiği gibi bu farklılığın yani çeşitliliğin sebebi cevherlerin içsel özellikleri iken artık uzayın mutlak uzaya göre sahip olduğu yönlülükteki farklılıkların buna sebep olduğu sonucuna varır. Buna da her açıdan eş olan iki şeyin yönlerinin farklılığından dolayı aynı mekanı örtemeyeceğini yani eşlerin örtüşmezliği üzerinden varır. Uzaydaki yönlülüğü açıklamak için ise mutlak uzay kavramına başvurarak Newtoncu bir hamle yapmasına karşın mutlak uzayı Newton'dan farklı olarak bir dış duyumun nesnesi olarak kabul etmez aksine tüm dış duyumları mümkün kılan temel bir kavram olarak ele alır. Uzay hakkında geometride olduğu türden görüsel yargılarda bulunup bulunulamayacağı sorusuna olumlu yaklaşım sunduğu *Uzaydaki Yönlerin Farklılaşması* metni kritik dönemi hazırlayan metinlerden biri haline gelir. Böylece uzayın gerçekliği sadece düşünceyle kavranamaz, görüsel olanında gerekliliği söz konusudur yani uzay kavramını açıklamak için hem kavram hem de görüye ihtiyaç vardır. Kritik dönemin en önemli ayrımlarından olan duyumsama ve anlama yetilerine dair getirdiği ayrımın (Kant 2019: A51/B76) da habercisi olan 1770 yılında yayınlanan çalışması *Inaugural Dissertation*'da uzay ve zamanın duyumsamanın saf görüsü olduklarını ifade etmektedir (Laywine 1993: 2).

Kant'ın kritik öncesi metinlerinde kritik dönemin hazırlık işaretlerini aldığımız bu doğrultuda Kant'ın kritik döneminde de doğa bilimleriyle olan ilişkisinin devam ettiğini belirtmek gereklidir. Kant'ın düşüncesinde kuvvet

kavramını bütünlüklü anlamamıza yardımcı olacak şekilde kritik döneminde ve sonrasında takip edeceğimiz eserleri mevcuttur. Bunlardan ilki *Doğa Biliminin Metafizik Temelleri* eseridir. Bu eserde Kant kuvvet kavramını *Fiziksel Monadoloji*'de olduğu gibi maddeyi itme ve çekme kuvvetlerinin uzayı doldurmasıyla oluşan fiziksel bir şey olarak tanımlamıştır. Buna karşın Leibnizci monad fikriyle örülü basit töz fikrinden vazgeçtiği ve uzayın sonsuzca bölünebildiği iddiası taşıdığını görmekteyiz (Kant 2004: 33-40/498-504). Diğer eseri ise Kant'ın *Doğa Bilimlerinin Metafizik Temellerinden Fiziğe Geçiş* projesini içeren ancak taslak halinde kalmış çalışmalarının bulunduğu *Opus postumum* (1796-1803) eseridir. Bu eser ölümünden sonra yayımlanan fragmanlar, özetler ve taslaklardan oluşan bir metindir. Kant *Metafizik Temeller*'de değerlendirilmeye bırakılan konular ve problemleri *Fiziğe Geçiş* projesinde temel problemler olarak ele almaktadır. (Friedman 2015: 288-289). Bu iki eser arasındaki temel fark ise *Fiziğe Geçiş* projesinde *Metafizik Temeller*'de yer alan esirin (*ether*) hipotetik konumunun kesinleşmiş olmasıdır (Friedman 2015: 290).

Sonuç

Kant'ın kuvvet kavramını tartışmak dönemlendirme tartışmalarını aşan bir tarafa sahiptir. Çünkü Kant hem kritik öncesi dönemde hem de kritik dönemi ve sonrasına ulaşan araştırmalarında kuvvet kavramını tartışmaktan uzak kalamamıştır. Bu sebeple çalışmamızda yer alan bölümlendirmelerde Kant'ın kuvvet kavramına dair yaşadığı düşünsel ilerleyiş serimlenmiştir. Böylece Kant'ın kritik öncesi dönemde metafiziksel ve özsel açıdan değerlendirdiği kuvvet, nihai olarak yön kavramının öne çıkmasıyla fiziksel ve matematiksel özelliklere sahip olmuştur. Kant'ın bu dönüşümü hem doğa bilimlerine bakışını belirlerken hem de transandantal felsefesinde metafiziğe getirdiği sınırın mahiyetini belirlemektedir.

Kant'ın Kritik öncesi dönemini kuvvet kavramının matematik ve metafizik geriliminde okumamız sonucunda Kant'ın *Canlı Kuvvetler* metninden başlayarak *Uzaydaki Yönlerin Farklılaşması*'na kadarki süreçte kuvvetin içsel özellikler

tarafından belirlendiği dikkat çeker. Bu süreçte basitliği ve çeşitliliği de bu içsel özelliklerin farklılaşması açısından ele alarak ve metafizik ve matematik ya da geometriyi birleştirme hamleleri gerçekleştirir. Bunu yaparken onlara ait kavram ya da önermeleri felsefi kavramlar açısından değerlendirmeyi hedefler. Kuvvet kavramı *Uzaydaki Yönlerin Farklılaşması* metninde yönleri açısından içsel özelliklerin kuvveti belirlemesinin ötesine geçip bu içsel özellikleri belirlemede önemli bir konum elde etmektedir. Dolayısıyla maddenin oluşumu ve farklılaşmasında yönler kuvvetleri izah edici olmakta ve kuvvetlerin niceliksel açıklamasına varırken Kant artık metafizik yöntem yerine matematik ve geometri yöntemini kullanır. Dolayısıyla matematik ve metafiziği birleştirme çabası Kant'ı bu iki alanın asla birleştirilemeyeceği sonucuna vardırır ve bu sonuç kritik dönemin habercisi olur.

Sonuç olarak, Kant'ın kritik öncesi dönemine odaklanarak ele alınan matematik ve metafizik geriliminde kuvvet kavramı tartışması nihayetlenmiş değildir. Kant'ın Kritik döneminde fiziksel ve matematiksel kuvvet kavramını detaylandıran *Metaphysical Foundations of Natural Science* (1786) ve son dönem taslak metinlerinin olduğu ve kuvvet kavramının merkezde olduğu *Opus Postumum* eserleri matematiksel ve metafiziksel olanın zemini nedir ve kuvvet nedir sorularıyla birlikte ele alındığında, Kant kuvvet kavramını neden önemsemi ve düşünce dünyasında neler aynı kaldı neler farklılaştı sorusu Kant'ın düşüncesini anlamakta bize yardımcı olacaktır.

Kant's Concept of Force in the Relationship between Mathematics and Metaphysics

Summary

Sümeysra YILMAZ EKER

PhD Candidate
Istanbul 29 Mayıs University, Faculty of Letters
Philosophy Department, Istanbul, TR
ORCID: 0000-0002-6852-966X
smyr.yilmaz.69@gmail.com

Introduction

This study argues that the works of Kant's youth are the works that prepared Kant for his critical period. For this reason, this study is limited to the works of Kant's pre-critical period and aims to read the roles and fields assigned to metaphysics and mathematics in the explanation of nature through the central concept of "force". Thus, what is the metaphysical and mathematical ground of force, and how is the primacy of the mathematical achieved when trying to explain the commonality of the ground of mathematics and metaphysics? Kant's transition to his critical project is presented in a chronological structure.

The Living Force in the Unity of Mathematics - Metaphysics

How did the problem of living forces arise? The seventeenth century concerned two main questions: "How to measure force?" and 'Is force only a quantity?'. One of these questions formed the backdrop for debates between the followers of Rene Descartes (1596-1650) and the other between the followers of Gottfried Leibniz (1646-1716). Descartes considered force as a quantity and stated that it could only be measured by multiplying the velocity and the amount of matter ($F=m.v$). According to him, force is the quantity of motion. Leibniz, on the other hand, stated that although forces can be measured quantitatively, force cannot be reduced to any quantity. Force is a qualitative component of matter and this dynamic dimension of matter also has a kinematic effect. According to him, this kinematic effect should be measured as the product of the square of the velocities of the quantitative direction and the amount of matter ($m.v^2$). Leibniz called this force the living force (*vis viva*) and first used this concept in his *Specimen Dynamicum* (1655). The force proposed by Descartes was called dead force, or dead pressure, or *vis mortua*. Despite this difference, both sides have common ground in their understanding of force in that they accept Galileo's observation that motion is not a process but a state (according to Aristotle, motion

requires a continuous cause, so that when the object that causes motion ceases to act, the body stops, i.e. motion is a process) (Schönfeld 2000: 20-22). This debate constituted the main problem of Kant's pre-critical period and led him to discuss how the properties of matter could be explained through force based on mathematics and metaphysics.

In *The Living Forces*, Kant has not yet realized his turn towards Newton and, accordingly, has not considered the important problems of metaphysics. For this reason, the work of the pre-critical period corresponding to the years 1740-1770 is seen as an indirect result of the text of *The Living Forces* (Schönfeld 2000: 18-19). Thus, in *The Living Forces*, Kant made a claim that would determine the main perspective of the pre-critical project: in explaining the living forces, both quantitative-physical and qualitative-metaphysical explanations should be reserved. On the contrary, Friedman (2015: 35) argues that in *The Living Forces* Kant reconsiders Leibniz-Wolffian monadology within the framework of Newtonian physics.

In the text, *Living Forces*, Kant thinks that he overcomes the problem of the interaction of soul and body by saying that "force" is the source of motion of substances and that force overcomes the problem of the interaction of soul and body due to the commonality of actual force in the interaction of both soul and body and the fact that the soul can also move externally in terms of occupying a certain space. Although he states that he failed to prove three-dimensionality through forces, he tries to explain three-dimensionality through the inverse square of distances. According to him, Descartes' explanation of force through " $m.v$ " points to a dead force, while Leibniz's formula " $m.v^2$ " points to a living force. The living force, which is determined by the intrinsic properties of the body, only comes to life at a certain moment in the motion of a body with a dead force, that is, the motion becomes actual. Therefore, it is "time" that gives dead force the quality of living force. The source of motion is neither a god nor an intelligent being, because it is only through "time" that a body with a dead force regains its free actual motion. Thus, through the concept of force, Kant proposes the concept of "physical flow" instead of Leibniz's "pre-established harmony". In other words, bodies interact with each other through forces; in other words, they are not subject to a pre-established harmony. If we look at the text as a whole, the first part deals with the metaphysical dimension of the concept of force, while the second part deals with the mathematical dimension of the issue. The third part is Kant's own explanation of the living force. Accordingly, there are some inconsistencies in the text. The most striking one is that although he states in the second part that living forces cannot be measured mathematically, he says that they can be measured in the last part. In the matter of the living force, Kant makes a strong move against his predecessors' theories of force with the physical flow, but since he leaves the question of the nature of "animation", that is, "time", closed, it is considered as a position that confirms the idea of "pre-established harmony", as Schönfeld says.

Force in Terms of the Principles of Being

The first part of *A New Elucidation* aims to establish the primacy of the principle of identity over the principle of non-contradiction. Stating that there is no uniquely certain first universal principle of all truths, he states that a simple proposition has

two aspects, affirmative and negation, “whatever is, it is” or “whatever is not, it is not”, and that these two principles are the principle of identity (Kant 2012: 9-10.). Because according to him, the principle of non-contradiction gives the definition of the impossible.

Kant distinguishes between the cause of truth and the cause of being, that is, between a priori and posteriori determining causes: The former is the basis of being and becoming, while the latter is the basis of knowing. For while the existing identity between predicate and subject is sufficient for the cause of truth, an a priori determining cause is needed for the cause of contingent existence (Kant 1992a: 13)

Succession and co-existence are two principles derived from the principle of determining cause. The source of change in being is possible through the interconnection of the substances with each other. The source of all being and relationality is the divine intellect, and with this divine power the substances are in harmony with each other. Divine intervention is neither pre-established, as Leibniz states, nor is it provided by intermediate causes, as Nicholas Malebranche (1638-1715) says. God is the source of the existence of the substances and their interaction with each other, and while the substances preserve their unity, they are open to interaction (Kant 1992a: 44). Thus, Kant distinguishes between the world of thought and the world of being and shows that although determining causes are in both spheres, the former refers to ontology and the latter to epistemology by distinguishing between a priori and posteriori determining causes.

In *A New Elucidation*, Kant carries traces of Newton, to whom he turned with his *Universal Natural History*. In *A New Elucidation*, Kant separates the principles of being from the principles of logic, and this separation leads him to the distinction between a priori and a posteriori determining causes. Thus, while final determinate reasons are sufficient to arrive at truth, a priori determinate reasons are necessary to arrive at the cause of contingent existence. As a result of the principles of succession and co-existence, change, according to Kant, is the movement of substances relative to each other. However, although Kant states that God is the source of the existence and change of the substances, he also states that this causal relation is neither based on Leibniz's pre-established harmony nor Malebranche's intermediate causes, but that God's act is sufficient to ensure the harmony and dependence between the substances. Therefore, it is not made clear in *A New Elucidation* how the “force” that enables the exchange and interaction of the substances is related to God's act. Because although it is emphasized that although the substances affect each other in a certain harmony, there is no mention of a pre-established harmony, it can be concluded that God is found as the source of the existence and movement of the substances, but his definition in terms of being the source and the nature of his relationship with the substances is not captured.

Force in the Unity of Geometry - Metaphysics

In 1756, Kant wrote *The Employment In Natural Philosophy of Metaphysics Combined with Geometry, Of Which Sample I Contains The Physical Monadology*, in which he aims to provide an example of the combination of geometry and metaphysics: The first part is Propositions I-VIII, and the second part is Propositions IX-XIII. By pointing out to those who are only interested in natural phenomena and who claim that they cannot

find metaphysics in physics that the only support for doing physics is metaphysics, he opens the possibility of the unity of geometry and metaphysics to question. Because while metaphysics absolutely denies that space is infinitely divisible, it accepts that space is infinitely divisible with the precise structure of geometry. Again, while metaphysics completely rejects the idea of empty space, geometry accepts that empty space is necessary for free motion. Geometry admits that gravity or universal gravitation cannot be explained by mechanical causes, but shows that it is caused by forces acting at a distance in bodies at rest, while metaphysics claims that this concept is an empty delusion of the imagination.

In the *Physical Monadology*, Kant tries to unite the metaphysics that he tried to unite with mathematics in *The Living Forces* with geometry by seeking an answer to the question of how the simple substances that constitute objects and the infinite space of objects can be brought together. According to Kant, the monad does not compromise its simplicity as it fills space and allows the space it fills to be divided. Therefore, the division of space is an indication of plurality and quantity that points to an external change in the monad, not an internal change. It realizes the external structure of the monad and its relation with other monads through its field of activity. The relation between monads is realized through the mutual application of the impenetrability forces of several monads, and it means that bodies exert pushing and pulling forces on each other from different points. Kant adds the force of inertia to the forces of repulsion and attraction and explains the change in the masses of bodies with this force. As a result of the flexible nature of monads, the ether becomes a manifestation of the push and pull forces instead of a different substance. In *Physical Monadology*, Newton's concepts of force and Leibniz's understanding of monads are combined. In this text, Kant reduces the explanation of the monad to a condition in the sense of the physical, but since such an approach does not lead to a new concept, it does not eliminate a metaphysical discussion of the ground of the monad's existence. In this way, the problems concerning the relation between God and substance are merely excluded in *A New Elucidation*.

The Concept of Force in *Negative Magnitude* in terms of Mathematics – Metaphysics Unity

In 1763, in *Attempt to Introduce the Concept of Negative Magnitudes into Philosophy*, Kant presents the relationship between mathematics and metaphysics in a similar way to his attempt to unify geometry and metaphysics in *Physical Monadology*.

He states that the use of mathematics in philosophy is in two ways, the first of which is the application of the method of mathematics to philosophy, and the other is the application of mathematical propositions to philosophical concepts. Although he sees the first of these approaches as a mere imitation, he prefers the second way, which is also the purpose of his text (Kant 1992b: 207). For this purpose, Kant uses a concept well known in mathematics in philosophy: negative quantities. “Negative magnitudes are not the negation of magnitudes; they are something really positive in themselves, though only something opposed to positive magnitude, as the similarity of expressions suggests. And so negative attraction is not, as Crusius supposes, stopping, but real repulsion” (Kant 1992b: 209). Kant offers examples from physics to concretize the concept of negative magnitude. In the first of these, an object resists the repulsive

force of the object trying to enter the space it occupies due to its impenetrability, and despite the repulsive force of the second object, the first object's impenetrability causes the second object to stop. Kant thus states that impenetrability presupposes a force like repulsive force and has a positive ground (Kant, 1992b: 218). The second example of concretization comes from psychology. Dealing with the concept of displeasure, Kant considers displeasure not as the contradictory opposite of pleasure, but as the opposite of pleasure as something positive in itself. Therefore, discontent is not a negation, but the deprivation of a possible pleasure by man as a limited being (Kant 1992b: 219).

Kant considers opposition based on real causes in two aspects. He calls it actual opposition (*actual apposition- oppositio actualis*) because the repulsive forces of the same body moving in the opposite direction have the power to cancel motion, and he calls this type of opposition possible opposition (*oppositio potentialis*) if, despite being different predicates belonging to different things, one of them has the property of canceling what can be called the negative of the other and can be equal to it, even if it is late to cancel it. In order to understand possible opposition, he states that the opposition of two bodies moving in opposite directions and moving away from each other is possible because when these two bodies in opposite directions collide, they can destroy the force in the other body. After these explanations, Kant arrives at two propositions about negative magnitudes:

“Proposition One: In all the natural changes that take place in the world, the sum of the positive neither increases nor decreases, provided that it is calculated by adding up the propositions that are compatible with each other (not contrary to each other) and subtracting the propositions that are really contrary to each other. Proposition Two: All the true causes of the universe, if one adds up those which are compatible with each other and subtracts those which are contrary to each other, give a result equal to zero” (Kant 1992b: 232-234).

In *Negative Magnitudes*, Kant states that mathematical propositions should be applied to philosophical concepts instead of using the mathematical method and aims to unite mathematics and metaphysics. In this text, he states that the concept of negative magnitudes should be distinguished from logical opposition based on the proposition that magnitudes are not negations but have a positive existence in themselves. While discussing negative quantities in mathematics from a philosophical perspective, he gives examples from physics, psychology and magnetism. For example, he states that the repulsive force that prevents an object from having the property of impenetrability and other objects from approaching each other with impenetrability has a positive existence. In *Negative Magnitudes*, Kant explains why something does not exist if there is no positive *ground* for existence, but how what exists ceases to exist becomes a philosophical question. The cessation of the existence of what exists is made possible by the existence of an equal but *opposed* real ground. Physical nature also acts according to this principle. An object that moves with a certain force is brought to a complete or partial stop by an equal but opposed repulsive force. With these explanations, Kant emphasizes that what exists in the universe has a positive existence and that the sum of the real causes that the universe has can only be equal to zero.

Force in the Disjunction of Mathematics and Metaphysics

Kant's 1768 work *Concerning The Ultimate Ground of The Differentiation of Directions In Space* is the final text of the treatise on force. Kant (1992c: 365) writes: "[...] what I am trying to determine philosophically here is *the* ultimate ground of possibility, whose magnitudes Leibniz aims to determine mathematically. For the position of the parts of space in relation to each other presupposes the direction in which they are ordered in such a relation." What can we explain the possibility of existing diversity in the most fundamental way? However, in doing so, he makes a transition from the Leibniz-Wolff explanations that he was faithful to in his earlier texts to the Newtonian perspective (Kant 1992c: 366).

The *The Differentiation of Directions in Space* gives us a clue to understand how Kant's pre-critical project came to an end. Because while the reason for the difference in matter is the intrinsic properties of substances, as Leibniz, to whom he was faithful in his previous texts, states, the reason for this difference, that is, diversity, he now concludes that the differences in the directionality of space relative to absolute space are the cause of this. He concludes that two things that are identical in every respect cannot cover the same space due to the difference in their directions, i.e. the non-overlapping of the equals. Although he makes a Newtonian move by resorting to the concept of absolute space to explain directionality in space, unlike Newton, he does not regard absolute space as an object of external sensation, but rather as a fundamental concept that makes all external sensations possible. The text *The Differentiation of Directions in Space*, in which he presents a positive approach to the question of whether one can make empirical judgments about space as in geometry, becomes one of the texts that prepare the critical period. Thus, the reality of space cannot be grasped by thought alone, the phenomenal is also necessary, in other words, both concept and vision are needed to explain the concept of space. In his work *Inaugural Dissertation*, published in 1770, which foreshadows the distinction between the faculties of sensation and understanding (Kant 2019: A51/B76), one of the most important distinctions of the critical period, he states that space and time are pure visions of sensation (Laywine 1993: 2).

It is necessary to note that Kant's relationship with the natural sciences continued during his critical period, in line with the preparatory signs of the critical period in Kant's pre-critical texts. There are works that we will follow during and after the critical period that will help us understand the concept of force in Kant's thought in its entirety. The first of these is *Metaphysical Foundations of Natural Science*. In this work, Kant defines the concept of force as a physical thing that occurs when the forces of repulsion and attraction of matter fill space, as in *Physical Monadology*. On the other hand, we see that he abandoned the idea of a simple essence, which is woven with the Leibnizian idea of the monad, and claimed that space is infinitely divisible (Kant 2004: 33-40/498-504). His other work is the *Opus Postumum* (1796-1803), which contains Kant's project of *Transition from the Metaphysical Foundations of the Natural Sciences to Physics*, but which remains in draft form. This work is a posthumously published text of fragments, summaries and drafts. Kant treats the issues and problems left for consideration in the *Metaphysical Foundations* as fundamental problems in the *Transition to Physics* (Friedman 2015: 288-289). The main difference between these

two works is that the hypothetical position of the *ether* in the *Metaphysical Foundations* is finalized in the *Transition to Physics* (Friedman 2015: 290).

Conclusion

Discussing Kant's concept of force has a side that goes beyond periodization discussions. Because Kant could not stay away from discussing the concept of force both in the pre-critical period and in his researches that reached the critical period and beyond. For this reason, Kant's intellectual progression regarding the concept of force is presented in the sectionalizations in our study. Thus, force, which Kant evaluated metaphysically and essentially in the pre-critical period, ultimately acquired physical and mathematical properties with the prominence of the concept of direction. Kant's transformation both determines his view of the natural sciences and the nature of the limit he sets to metaphysics in his transcendental philosophy.

As a result of our reading of Kant's pre-Critique period in the mathematical and metaphysical tension of the concept of force, it draws attention to the fact that force is determined by intrinsic properties in the process starting from Kant's *Living Forces* text to *The Differentiation of Directions in Space*. In this process, he makes moves to unify metaphysics and mathematics or geometry by considering simplicity and diversity in terms of the differentiation of these intrinsic properties. In doing so, he aims to evaluate their concepts or propositions in terms of philosophical concepts. In *The Differentiation of Directions in Space*, the concept of force goes beyond the determination of force by intrinsic properties in terms of their directions and gains an important position in determining these intrinsic properties. Therefore, directions become explanatory of forces in the formation and differentiation of matter, and in arriving at a quantitative explanation of forces, Kant now uses the method of mathematics and geometry instead of the metaphysical method. Therefore, the attempt to unify mathematics and metaphysics leads Kant to the conclusion that these two fields can never be unified, and this conclusion heralds the critical period.

In conclusion, the discussion of the concept of force in the tension between mathematics and metaphysics, which focuses on Kant's pre-critical period, is not concluded. When Kant's *Metaphysical Foundations of Natural Science* (1786), which elaborates on the concept of physical and mathematical force in the Critical period, and his *Opus Postumum*, which includes his late draft texts and in which the concept of force is at the center, are considered together with the questions of what is the ground of the mathematical and metaphysical and what is force, the question of why Kant cared about the concept of force and what remained the same in his world of thought will help us to understand Kant's thought.

KAYNAKÇA | REFERENCES

Ameriks, K. (2001). *Kant's Theory of Mind: An Analysis of The Paralogisms of Pure Reason*. New York: Oxford University Press.

Aristoteles (2014). *Fizik* (çev. S. Babür). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Beiser, F. C. (1992) Kant's Intellectual Development: 1746-1781, *The Cambridge Companion to Kant*. (Ed. By Paul Guyer), New York: Cambridge University Press.

Cassier, E.(1996) *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi* (çev. Doğan Özlem). İstanbul: İnkılap Kitapevi.

Descartes, R. (2020). *Felsefenin İlkeleri* (çev. M. Akın). İstanbul: Say Yayınları.

Friedman, M. (2015). *Kant ve Kesin Bilimler* (çev. S. Ş. Öget). İstanbul: Alfa Yayınları.

Glezer, T. (2018). *Kant on Reality, Cause, and Force*. Cambridge University Press.

Gözkân, B. (2018). *Kant'ın Şemsiyesi*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Howard, S. (2017). Kant and Force: Dynamics, Natural Science, and Transcendental Philosophy [Yayımlanmamış Doktora Tezi]. Centre for Research in Modern European Philosophy (CRMEP) Kingston University, London.

Kant, I. (2004). *Metaphysical Foundation of Natural Science*. (ed. M. Friedman) Cambridge: Cambridge University Press.

Kant, I. (2019) *Arı Usun Eleştirisi*.(çev. A. Yardımlı). İstanbul: İdea Yayınları.

Kant, I. (1992a). A New Elucidation of The First Principles of Metaphysical Cognition. *Theoretical Philosophy 1755-1770* (Çev. ve ed. D. Walford ve R. Meerbote.) New York: Cambridge University Press.

Kant, I. (1992b). Attempt to Introduce The Concept of Negative Magnitudes Into Philosophy. *Theoretical Philosophy 1755-1770* (Çev. ve ed. D. Walford ve R. Meerbote) New York: Cambridge University Press.

Kant, I. (1992c). Concerning The Ultimate Ground of The Differentiation of Directions In Space. *Theoretical Philosophy 1755-1770* (Çev. ve ed. D. Walford ve R. Meerbote). New York: Cambridge University Press.

Kant, I. (1992d).The Employment In Natural Philosophy of Metaphysics Combined with Geometry, Of Which Sample I Contains The Physical Monadology.

Theoretical Philosophy 1755-1770 (Çev. ve ed. D. Walford ve R. Meerbote). New York: Cambridge University Press.

Kant, I. (2012). "Thoughts on the True Estimation of Living Forces And Assessment of The Demonstration that Leibniz and The Other Scholars of Mechanics Have Made Use of in This Controversial Subject, Together with Some Prefatory Considerations Pertaining to the Force of Bodies In General". *Natural Science* (ed. E. Watkins) New York: Cambridge University Press.

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

Leibniz, G. W. (2007) *Theodicy*. (çev. E. M.). Huggard: Bibliobazaar.

Leibniz, G. W. (2020) *Monadoloji* (çev. D. Çetinkasap). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Schönfeld, M. (2000). *The Philosophy of Young Kant*. New York: Oxford University Press.

Watkins, E. (2001). Kant on Extention and Force: Critical Appropriations of Leibniz and Newton. *Between Leibniz, Newton, and Kant*. (ed. Wolfgang Lefevre, ss. 111-127). Dordrecht: Springer.

Watkins, E. (2003). Forces and Causes in Kant's Early Pre-Critical Writings. *Studies in History and Philosophy of Science*, 34, s.5-27.



Makale Geliş | Received: 15.07.2024
Makale Kabul | Accepted: 23.07.2024
Yayın Tarihi | Publication Date: 31.10.2024
DOI: 10.20981/kaygi.1516287

Irmak GÜNGÖR

Araş. Gör. Dr. | Research Asst. Dr.
Bursa Uludağ Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Bursa, TR
Bursa Uludağ University, Faculty of Arts and Science, Philosophy Department, Bursa, TR
ORCID: 0000-0002-0372-6857
irmakgungor@uludag.edu.tr

Kant'ın Cumhuriyetçi İdeali: Düzenleyici Akıl İdesi Olarak Sözleşme ve Devlet¹

Özet: Türkçe literatürde Immanuel Kant'a olan ilgi genelde onun bilgi ve ahlak felsefeleriyle sınırlı kalmıştır. Hâlbuki ortaya koyduğu tarih ve hukuk felsefeleriyle, aklın kamusal kullanımına yaptığı vurguyla Kant, çağdaş düşüncede de kendisine dönülen bir politika filozofudur. Kant, yaygın olarak bilinenin aksine modernlerin doğal durum ve toplumsal sözleşme tartışmalarına katılmış; elbette bu kavramları kendi eleştirel felsefesinin içerisinde yoğurarak ve politika ile ahlak arasındaki bağı yeniden tesis etmeye çalışarak kullanmıştır. Kant, bir "sözleşme" fikrine ve "devlet hukuku"na olan ihtiyacın ancak aklın a priori idelerinin araştırılmasıyla ortaya çıkarılabileceğini savunmuş; bu kavramları pratik akıldan çıkan düzenleyici ilkeler olarak tanımlamıştır. Buna göre sözleşme ve devlet hukuku kavramlarını varsaymak, a priori yasa koyan saf aklın bir gereği olacaktır. Birey özgürlüğünü her şeyin üzerinde tutarak temele alan bu hukuk doktrini ile Kant, cumhuriyetçi hukuk devletinin kendisine kıyasla sınanacağı akılsal bir ölçüt ortaya koymuştur. Bu çalışmada Kant'ın sözleşme ve devlet hukuku kavramlarını eleştirel projesiyle tutarlı olarak nasıl ele aldığı

¹ Bu çalışma 2015 yılında Sayın Prof. Dr. A.Kadir ÇÜÇEN danışmanlığında hazırlanan "Immanuel Kant'ın Politika Felsefesi" başlıklı yüksek lisans tezinden türetilmiştir. Hocama tüm emekleri için tekrar teşekkür ederim.

ortaya konmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Immanuel Kant, Ahlak, Cumhuriyet, Sözleşme, Doğa Durumu, Devlet.

Kant's Republican Ideal: Contract and State as Regulative Idea of Reason

Abstract: In Turkish literature, interest in Immanuel Kant has generally been limited to his philosophies of knowledge and morality. However, with his philosophies of history and law and his emphasis on the public use of reason, Kant is a political philosopher to whom contemporary thought returns. Contrary to popular belief, Kant participated in the modern debates on the state of nature and the social contract; of course, he used these concepts within his own critical philosophy and tried to re-establish the link between politics and morality. Kant argued that the need for the idea of a "contract" and the need for "state law" could only be uncovered by investigating the a priori concepts of reason; he defined these concepts as regulative principles derived from practical reason. Accordingly, assuming the concepts of contract and state law would be a requirement of pure reason as a priori law-making. With this legal doctrine, which prioritizes individual liberty above all else, Kant has put forward a rational criterion against which the republican legal state can be tested. In this study, it will be tried to reveal how Kant handles the concepts of contract and state law consistent with his critical project.

Key Words: Immanuel Kant, Morals, Republic, Contract, State of Nature, State.

Giriş

MacIntyre, Kant'ın etik tarihindeki en büyük dönüm noktalarından birinde durduğunu; bununla birlikte Aydınlanma'nın hem tipik hem de en yüksek temsilcisi olduğunu yazar. Kant, akla olan güveni ve reformlar aracılığıyla ilerlemeye duyduğu inançla tipik olarak modern ve Aydınlanmacıdır. Bununla birlikte, Aydınlanma'nın özgün problemlerini yeniden formüle ederek ve büyük ölçüde çözüme kavuşturarak da, bu düşüncenin en yüksek ifadesini bulduğu temsilcisidir. "Bunun en büyük örneği, Aydınlanma'nın iki idolünün, Newton'ın fizik'inin ve Helvetius'un ve Hume'un empirisizminin Saf Aklın Eleştirisi'nde varılan sentezidir" (MacIntyre, 2001: 217). Peki, Kant'ı tipik olarak modern ve

Aydınlanmanın en yüksek temsilcisi yapan sadece epistemolojide yaptığı devrimci sentez midir? Bu sorunun cevabının “hayır” olduğu hususunda çatışmaya düşmek neredeyse imkânsızdır. Çünkü Kant, bilgi konusuna getirdiği yenilikle, sadece bu alanda bir açıklığa kavuşmayı (salt teorik bir sorunun çözümünü) amaçlamaz. O çok ünlü cümlesiyle Kant “inanca yer açmak için bilgiyi sınırlamak zorunda kaldım” (Kant, 2008: 38) derken, teorik aklı sınırlandırma girişiminin, başka alan ve insani imkânlarla kapı açmak üzere atılan ilk adım olduğunu şimdiden göstermektedir. *Saf Aklın Eleştirisi* başlıklı ilk kritiğinde yazdığı bu cümlenin kendisi, Kant'ın, “zorunluluk ve özgürlük” ilişkisi hakkındaki o kadim soruna cevap aradığının ilk belirtisini vermektedir. Kant aydınlanmanın özgün bir sorunu olarak, mekanik bilimlerin insan özgürlüğüne -dolayısıyla ahlaka, inanca ve politikaya- mahal vermeyen tahakkümcü karakterinin “imkânsızlıklarını” aşmanın bir yolunu aramıştır. Bu sorunun, modern dönemde özgün bir formda ortaya çıkan çağdaş bir problem olduğu ifade edilebilir.

Açıkçası Kant'ta bir politika teorisi bulunup bulunmadığı bile, başlı başına bir tartışma konusu olmuştur. Kant'ın hiçbir zaman böyle bir teori ortaya koymadığını iddia eden, fakat Kant'ın bir politika filozofu olarak çağdaş literatürde yeniden ele alınıp tartışılmasının yolunu açan en önemli isimlerden birisi Hannah Arendt olmuştur. Arendt, Kant'ın *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nde ortaya koyduğu *common sense* ilişkin görüşlerinden hareketle ve şüphesiz ki “kamusal akla” vurgu yaparak, burada politik teori açısından ufuk açıcı imkânlar bulup Kant'ı kendi düşüncesine temel olarak almıştır. Arendt'ten başka, çağdaş politika felsefesi açısından önemleri inkâr edilemeyecek filozoflar olan Habermas ve Rawls da kendi düşüncelerini kurma yolunda, Kant'a doğrudan referansta bulunan, ondan feyz alan isimler olmuşlardır. Kant'ın politika felsefesinin, -Almanca ve İngilizce literatürde, hiçbir zaman Türkçe'deki kadar verimsiz bir alan olarak kalmadığını belirtmekle birlikte-² bahsi geçen “dönüş”lerden sonra ivme kazanarak yoğunlukla

² Türkçe literatürde Kant'ın politika felsefesi üzerine yayımlanan müstakil tek çalışmanın, Hakan Çörekçioğlu'nun editörlüğünü yaptığı, “Kant Felsefesinin Politik Evreni” başlıklı derleme olduğunu,

incelenmeye başlayan bir alan olduğunu ifade etmek yanlış olmayacaktır. Artık Almanca ve İngilizce literatürde Kantçı politika felsefesine dair, hiç de hafife alınmayacak yoğunlukta bir külliyatın bulunduğunu belirtmek gerekir.

Bu çalışmalar incelendiğinde, Çörekçioğlu'nun da yaptığı tespit hemen kendisini ele verir. Buna göre Kant'ı bir politika filozofu olarak okumanın iki mümkün yolu olduğu ya da böyle yapılageldiği ifade edilebilir. Bu yollardan ilki, Arendt, Habermas ve Rawls'un yaptığı üzere Kant'ın, daha çok üç kritiğinde ortaya koyduğu özne anlayışından hareketle "akıl", öznenin "otonomisi" ve "kamusallık" kavramlarından hareketle bir politika teorisi türetmektir. "Türetmek", çünkü Kant, ilk iki kritiğinde özel olarak bir politika felsefesi ortaya koymamakta, üçüncü kritikte bu konuya sadece bir paragrafta değinmekte, yani metinlerini kendi alanlarıyla keskin bir biçimde sınırlandırmaktadır. Fakat bu, şüphesiz her düşüncede olduğu gibi teorinin politik izdüşümlerinin olmadığı anlamına gelmez. Dolayısıyla üç kritikte ortaya konan eleştirel projenin, tutarlı sonuçları izlenerek buradan bir politika teorisi türetmek mümkündür. Bununla birlikte, Çörekçioğlu'nun yaptığı üzere Kant'ın kritikleri, politik metaforlarla dolu eserler olarak ele alınıp yorumlanabilir. Çünkü aklın mahkemesi metaforu ve Kantçı kategorik imperatifin "diğerlerine saygı"yı öğütleyen içeriği, muhakkak politik sonuçları ifade edecektir. Kant'taki aklın kamusal karakteri ise cumhuriyet idealinin kendisiyle birlikte düşünüleceği verimli hatta ideal bir zemin sağlar.

Bununla birlikte Kant'ın politika felsefesini, kendisinin ortaya koyduğu biçimiyle, bir tarih ve hukuk felsefesi olarak, yani Kant'ın beyanına uygun olarak takip etmek de mümkündür. Bu yol izlenirse Kant'ın politikayı, uygulamalı "hukuk öğretisi" ve hukuku da ahlakın bir uygulaması olarak gördüğü kabul edilerek; kısa

yeri gelmişken belirtelim. Bununla birlikte Çörekçioğlu'nun, "Bir Politika Filozofu Olarak Kant" başlıklı doktora teziyle, ilk kez Kant'ın sadece politika felsefesini ele alan bir Türkçe çalışmayı kaleme aldığını da belirtmek gerekir. Kendisine, Kant'ın politika felsefesi üzerine çalışmaları için teşekkür etmek gerekir. Ayrıca bu çalışmanın kaleme alındığı 2015 yılında ne Kant'ın *Die Metaphysik der Sitten*'inin ve bazı kısa yazılarının ne de örneğin Arendt'in *Kant Üzerine Dersler*'inin herhangi bir Türkçe çevirisi bulunmuyordu.

politik yazıları (tarih ve hukuk felsefelerini içerir) ve *Ahlak Metafiziği (Die Metaphysik der Sitten)* başlıklı eserinde sistematik olarak ortaya koyduğu “Hukuk Öğretisi” bölümü temel kaynakları teşkil ederler. Bu İkinci yaklaşımda, yani Kant'ın politika felsefesi bir tarih ve hukuk felsefesi olarak ele alındığında, genel olarak bu hukuk ve tarih felsefesinin, üç kritikte ortaya konan eleştirel projeye uyumlu olduğu kabul edilmiştir. Paul Guyer, Patrick Riley, Ottfried Höffe, Howard Williams ve Pierre Hassner gibi Kantçı teori açısından oldukça önemli çalışmalarda bulunmuş bu isimler genel olarak -yorumları belirli noktalardan sonra ayrılrsa da- Kant'ın politika teorisinin eleştirel projeye uyumlu, hatta bu ahlak felsefesinin kendisinden çıkan tutarlı sonuçlar olarak görülebileceğini kabul etmişlerdir. Hatta bu yaklaşıma göre Kant'ın politik yazılarının, sistemin bütünlüğünü sağlama, ahlak ile politika arasındaki bağı kurma gibi bir işlevinin olduğu da ileri sürülmüştür. Hassner'in ifadeleriyle,

Kant, felsefesinde politikaya hem merkezi hem de türevsel bir rol vermiştir. O, üç temel eserinde politikadan çok nadir söz eder... Açıkça bir politik öğretisi sunduğu yerde de bunu, ya bir hukuk öğretisinin ya da bir tarih felsefesinin vasıtasıyla yapar... İçerdikleri kavramlar ve pratik önermeler bu yazıların hali hazırda mevcut olan iki evreni birbirine bağlayan birer araç olarak tasarlandıklarını doğrular. Bunlar üç Kritik'te geliştirilen Kantçı sistemin evreni ile Hobbes, Locke ve özellikle Rousseau tarafından geliştirilen modern doğal hukukun evrenidir. Kant, bazen kendi ustalarını aşar; fakat bunu başardığı zaman bile, uluslararası örgütlenmeye ilişkili ebedi barış öğretisinde olduğunu gibi, Kant'ın özgünlüğü önerisinin içeriğinde değil (barış öğretisi örneğinde kalırsak, bu öğretisi Abbe'de St. Pierre'in ki gibi projelerden ödünç alınır ki, St. Pierre'in projesini Rousseau da yorumlamıştır) ona verdiği yeni felsefi temellerde ve zeminde, daha uygun terimlerle ifade etmek gerekirse, deneyden tamamıyla bağımsız olma ve politikayı kendi ahlak felsefesi ile tarih felsefesi üzerinde temellendirme iddiasında yatar.

Dolayısıyla Kant'ın felsefede gerçekleştirdiği özne-akıl merkezli yaklaşım ve “temellendirme” hususundaki kusursuz teorisi politika felsefesinde de geçerlidir. Nihayetinde bu çalışmada iki yaklaşım tarzını da hesaba katarak, Kant'ın politika felsefesinin, ahlak felsefesi üzerinde temellenen bir hukuk ve tarih felsefesi olarak ortaya konduğu gösterilmeye çalışılacaktır. Dolayısıyla ahlak ve politika ilişkisi, çalışma boyunca belirginleştirilmeye çalışılan temel ilişkiyi teşkil etmektedir. Bunu yaparken, Kantçı politika felsefesi literatüründe yer alan güncel ve içkin tartışmaların, en önemlilerini ön plana çıkarmak suretiyle dilimizde tanıtılmasına

çalışılacaktır.

Modern filozofların politik düşüncelerini izlediğimizde burada, devletin meşruyetinin tanrıdan insana kaydığını gözlemleriz. Bununla birlikte niteliksel evren tasarımının, yerini niceliksel evren tasarımına bırakıyor oluşu, sağduyunun herkese eşit dağıtıldığı (Descartes) modern “eşitlik” anlayışıyla birlikte düşünülebilir. Ayrıca bu mekanik tasarımda, ereksellik değil nedensellik ilişkileri hâkim olduğundan insanların kurumları “yapay”dır ve akıl temellidir. Bu noktada, klasiklerde politika ile ahlak arasındaki vazgeçilemez ilişkinin, yerini bir ayrılığa bıraktığını ifade etmek gerekir. Dolayısıyla modern dönem içerisinde ele alınacak bir politik düşünce söz konusu olduğunda fark edilecek en önemli birkaç husus, (1) özgürlük ve eşitliğin, adaletin kendisi olmadan düşünülemez içerimleri olarak kabul edilmesi; (2) devletin, meşruyetini tanrıdan değil insandan (güvenlik ve mülkiyet gibi korku ve haklarından) alarak sözleşmeyle kurulmuş olması yani yapay bir varlık olması; (3) ahlak ile politika arasındaki ilişkinin zorunlu bir karakteri olmaması, hatta ahlakın, ayrı bir alan olarak politik teoriden dışlanması.

Machiavelli'yle ilan edilen ahlak ile politika arasındaki kırılma, sonraki yüzyılda yazan ve yine politika felsefesinin en önemli isimlerinden birisi olan Hobbes tarafından sahiplenilecektir. Fakat Hobbes, Machiavelli'nin “hesap vermeksizin” ortaya koyduğu “gerçekçi” ilkelerini sahiplenmekle birlikte, temellendirme kaygısı da taşımaktadır. Hobbes'un düşüncesiyle değiştiğine şahitlik ettiğimiz en önemli unsurlardan birisi, teorideki bu “meşruyet” kaygısıdır. Klasiklerde ve Ortaçağ'da doğal kabul edilen ve temelini tanrıda bulan devlet, Machiavelli'de bir kuvvet yoğunlaşması olarak karşımıza çıkar fakat Machiavelli, egemenliğin meşruyeti sorusuyla açıkça ilgilenmez. Fakat Hobbes ile birlikte “meşruyet” probleminin, politik teorinin de asli unsurunu teşkil ettiğini fark ederiz. İşte felsefede, “sözleşmeci” geleneğin ortaya çıkmasına zemin hazırlayarak “doğal durum” tartışmaları ortaya koyan bu eğilim, temellendirme çabasının bir ürünüdür. Kant'ın takip ettiği önemli isimler olarak Hobbes, Locke ve Rousseau,

birer sözleşme ve doğal durum tasviri aracılığıyla devletin meşru temellerini, bu temellerden hareketle de devletin yapısını ortaya koymayı denemişlerdir. Bu sebeple onlar “sözleşmecî gelenek” diye tabir edilen bir özgün eğilimi temsil ederler. Kant da, Türkçede fazla işlenmemiş olsa da, biçimini değiştirmek suretiyle, bu doğal durum tartışmalarına katılmıştır.

1. Tarih Felsefesi³

Kant'ın tüm felsefesinin cevaplarını aradığı üç kritik sorunun sonuncusu olan “ne umabilirim?” sorusu, cevabını, temel olarak pratik felsefesinde ama özelden “tarih felsefesi”nin kendisinde bulur. Çünkü Kant için tarihin felsefi bir okuması “geleceği” de felsefi araştırmanın nesnesi yaparak; “olmalıdır” kalıplı cümlelerle, “düşünülmesi mümkün” ve bu sebeple de “umut edilmesi gereken” bir içeriği ifade eder. Kant'ın tarih felsefesi, içeriğinin önemi bir yana, özerk bir disiplin olarak “tarih felsefesi” ve felsefi araştırmanın nesnesi olarak “gelecek” kavramının entelektüel konumu açısından da asli bir öneme sahiptir. İçeriği bakımından özgün fakat tavır bakımından tam anlamıyla “modern” olan bu yaklaşıma göre “geleceğin kendisi” kurucu bir unsur olarak ilk kez nesne edinilmiştir.

Kant tarih görüşlerini, 1784 ve sonraki kısa yazılarında ortaya koyar. Bu yazıların bir kısmı, Kant'ın arkadaşı olan Biester'in editörlüğünü yaptığı *Berlinische Monatsschrift* adlı liberal bir dergide, bazıları da ayrı denemeler olarak Kant'ın kendisi tarafından yayımlanmıştır. “Ebedi Barış Üzerine Felsefi Bir Deneme” (1795), “Aydınlanma Nedir?” (1784), “İnsanlık Tarihinin Tahmini Başlangıcı” (1786), “İnsan Irkı Kavramının Tanımlanması” (1785), ve “Tüm Şeylerin Ereği” (1794) başlıklı eserlerinde Kant'ın tarih felsefesinin izlerini sürebiliriz. Bununla birlikte Kant'ın kısa politik yazıları diye anılan metinlerden ikisi olarak “Dünya

³ Kant, politika felsefesini, bir tarih felsefesi ve hukuk felsefesi olarak ortaya koymuştur. Bu sebeple Kant'ın politika felsefesinin ortaya konması amacına uygun olarak, ilk başlıkta onun tarih felsefesine değinmek zorunludur. Fakat çalışmanın sınırlarını aşacağı için burada tarih felsefesinin ayrıntılarına girmek yerine sadece ilerleme ve ereksellik gibi kavramların Kant'ın felsefesinde nasıl tutarlı olarak savunulabileceği kısaca gösterilmeye çalışılacaktır. Çünkü Kant sözleşme, devlet ve devlet hukuku kavramlarını da benzer bir tarzda devreye sokacaktır.

Yurttaşlığı Amacına Yönelik Evrensel Bir Tarih Düşüncesi" (1784) ve "Fakültelerin Çatışması"nda Kant'ın, tarih felsefesini, eleştirel projeye uygun pratik sonuçları kuracak biçimde ve bütünlüklü olarak ortaya koyduğunu söylemek gerekir. Kant bu metinlerde genel olarak tarihin gidişatının bir ilerleme olup olmadığı sorusunun cevabını araştırır. Bu amaca uygun olarak sorduğu ilk soru, burada "ne türden bir bilgi arıyoruz?" (Kant, 1991: 177) sorusudur. Kant'ın tarih anlayışı belirli bir son noktanın, bir nevi tarihin sonunun gerçekleştirilmesi amacını güttüğünden geçmişten çok (hatta geçmişle değil), "gelecekle" ilgilenir yani bu tarih, bilgisi deneyimle kanıtlamayacağı kesin fakat düşünülmesi olanaklı bir fikir olduğu için, tahmine dayalı bir tarihtir.

Kant'ın eleştirel sisteminde "doğa" kavramı iki ayrı anlama sahiptir. Kant, insanın hem doğa "aracılığıyla/sayesinde" hem de doğaya "rağmen" ilerleyeceğini düşünmektedir. Bu düşünme, işte tam da doğanın bu ikili anlamıyla, tutarlı olarak mümkün olur (Williams, 1983: 2). Kant, doğayı, öncelikle fenomenal alan olarak yani numenal özgürlük alanıyla karşıtlık içerisinde, mekanik nedensellik ilişkisine tabi, insanın da bir yanıyla kendisine tabi olduğu, "zorunluluğun" alanı olarak anlar. Bu anlamıyla doğa, insanın özgürlüğünün fenomenal sınırlarını çizer, çünkü insan da diğer canlılar gibi fiziksel bir varlık olarak bu alanın yasalarına, duyu dünyasına tabidir ve eylemleri de doğa yasalarınca belirlenir yani zorunluluğun ürünüdür. Bu bakımdan doğa genel yasalara göre belirlendiği kadarıyla nesnelere varoluşudur (Kant, 2002: 44). Yani bu anlamda doğa, bütün mümkün deneyin objesi olarak ve dahası, yasalarını öznenin kendisine yüklediği, bir zorunluluk alanıdır. Çünkü öznedeki, *a priori* kategoriler (anlama yetisinin arı kavramları) yani "doğanın içine yerleştirdiğimiz kavramlar" vardır. İnsanın "bildiği" kadarıyla fiziksel doğa, bu yasaların nedensellikle belirlenen mekanizmine tabi bir zorunluluk ilişkileri bütünü yani fenomenal dünyadır. Dolayısıyla, "görülebildiği gibi, deney objesinin (doğanın) bu belirlenimine herhangi yeni bir şeyin (erekliliğin) nasıl sokulacağı hiç de kolayca anlaşılabilir değildir" (Cassirer, 2007: 451).

Doğanın bu ilk anlamı, bizlerin, ne kadar istesek de ilerlemeyi getirme konusunda tamamıyla özgür olmadığımızı ifade eder. Yani insanın fenomenal yanı, gelişmesinde karşısına bir handicap olarak çıkar. Fakat Kant, doğayı aynı zamanda başka bir anlamda, “teleolojik” bir anlamda da ele alır. Bu noktadan bakıldığında ise doğa bilge bir yaratıcı ya da itici güç olarak karşımıza çıkar. Daha doğru bir ifadeyle şöyle belirtmek gerekir: Kant, bireylerin eylemlerinin ve tikel olayların arkasında bir ilerleme ve kendisini giderek açığa seren bir amaç, *telos* olduğuna “inanmaktadır”. Bu, Kant’ın kendi teorisinin doğrudan göstereceği üzere deneyim nesnesi olarak konumlanıp, kanıtlanabilecek türden bir iddia değildir. Doğanın kendisi aracılığıyla tarihte bir ilerleme olduğuna dair “inanç”, deneyim aracılığıyla kanıtlanamaz (Kant, 2006: 237). Fakat nihayetinde Kant’ın tarih felsefesinin ortaya koyacağı üzere, böyle bir “amaçlılık ve ilerleme” varsayılmalıdır. Bu hipotetik yaklaşımın sonuçlarına geçmeden önce, şu soru akla gelir: Peki, doğa ve tarih söz konusu olduğunda teleoloji teorik anlamda nasıl meşrudur ve nasıl anlaşılmalıdır? Teleolojik yargı nasıl ve hangi hakla mümkün olur? Çünkü bizim şimdiye kadar bildiğimiz kadarıyla –yani birinci Kritikte ortaya konduğu kadarıyla- böyle bir eğilimi taşısak bile bilgi yetimiz bize ancak şeyler arasındaki “amaçsız” bağlantılılık hakkında bilgi verir. Başka bir ifadeyle, biz nedensellik kategorisi –altına alınmaları- sayesinde şeyleri birbirinin nedeni ve etkisi olarak “bilebiliriz”, bu bir doğa yasasını teşkil eder fakat anlama yetisi bize, bunların “bir amaca yönelmişliği” hakkında bir şey söylemez.

Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'ne yazdığı ve eserin “Yöntem Öğretisi”ni içeren Ek'te, teleolojinin hangi bilime ait olduğunu sorar. Eğer teleoloji, insani bir teorik etkinlik olarak felsefi bir bilimse, felsefenin de ayrıldığı doğa bilim yahut tanrıbilime mi ait olduğu araştırılacaktır. Kant’ın teleoloji hakkında vardığı sonuç şudur: “Teleoloji öyleyse bilim olarak hiçbir öğretiye ait değildir; ama yalnızca *Eleştiriye*, ve dahası tikel bir bilgi yetisinin, yargı yetisinin eleştirisine aittir” (Kant, 2006b: 305). Dolayısıyla teleolojiyi, “anlama yetisi” ve “us” arasında bir orta terim olarak (Kant, 2006b: 14) yargı yetisine ait bir etkinlik olarak görmek gerekecektir.

Kant için, nasıl ki anlama yetisinin kavramları, nesnesi olan doğaya kavramlar yükler ve kendinde şey (*ding an sich*) olarak onu bilemese de, bilgisine uygun kılarak bir çeşit anlama biçimini ifade eder; ereksellik de yargı yetisinin bir parçası olarak devreye girecek ve bu sefer hem doğayı hem de tarihi nesne edinerek bir çeşit “okuma biçimi”ni, “yaklaşımı” ifade edecektir. Çünkü “nesnel ereksellik, doğanın şeylerinin olanağının ilkesi olarak, doğa kavramı ile zorunlu olarak bağıntılı olmaktan öylesine uzaktır ki” (Kant, 2006b: 238) deneyimle kanıtlanamadığı için deneyim nesnesi olarak bilinemez. Dolayısıyla Kant için teleolojik bakış açısı daha çok pratik yani ahlâki kaygılar sebebiyle bunlara “yüklenecek” ve nihayetinde düzenleyici bir ilke olarak iş görecektir. Dolayısıyla insanlığın bir bütün olarak tarihi (yani doğayı ve insanlığın geleceğini de nesne edinen tarihi) söz konusu olduğunda, ona, salt teorik akılla değil, yani teorik aklın izin verdiği kadarıyla değil; yargı yetisinin aşkınsal bir ilkesi olarak ereksellik ilkesi altında yaklaşmak gerekir (Kant, 2006b: 30).⁴ Çünkü ancak böylelikle “umut edilecek” bir geleceğin kendisine doğru ilerleme düşüncesi mümkün olabilecektir.

Yargı yetimiz belirleyici ve reflektif olarak ayrılmıştır. Yargılarımız da temelde biçimsel ve özdeksel ya da öznel ve nesnel olarak ayrılır ve bunlar da sonra kendi aralarında bölünürler. Burada konumuza ilişkin olarak ilgilendiğimiz yargılar, dördüncü sınıf olan “nesnel, özdeksel teleolojik yargılar”dır. Bunlar beğeni yargılarının aksine sadece biçime değil içeriğe de ilişkindirler ve insani amaçlara yönelikse öznel; doğaya ilişkin amaçlarla ilgileniyorlarsa nesnelirler. “Kant, yalnızca ‘erekbilimsel yargı’ konusunda söz etmekte olduğu zaman, göz önünde tuttuğu bu türden yargıdır” (Copleston, 2004: 228). “Niçin?” sorusunun cevaplanması da ancak bu türden ereksel yargılarla mümkün olur. Reflektif yargı

⁴ Kant'ın üç kritiğinin hacmi, yoğunluğu, iç tutarlılığı ve akıl yürütmelerin sıklığından daha hayranlık uyandırıcı bir şey varsa o da muhtemelen, tüm sistemin çeşitli unsurlarıyla, bunlar henüz yapıt olarak ortaya konmadan önce, daha erken dönem eserlerde karşılaşmaktır. Örneğin *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nde (9 yıl sonra) tartışılacak olan erekbilimsel yasalar hakkında, Arı Usun Eleştirisi'nde bulunan satırlar, Kant'ın sisteminin, ilk Eleştirisi'den itibaren kafasında nasıl oturmuş olduğunu, şimdiden planlanmış olduğunu kanıtlar. Bununla birlikte, kendisini ancak Yargı Yetisinin Eleştirisi'ne dönerek temellendirebileceğimiz Tarih metni, bu Eleştirisi'den altı yıl önce yayımlanmıştır. Bkz. Kant, Arı Usun Eleştirisi, s. 639-640.

yetisinin alanında, doğada bir amaçlılık olduğu “varsayılmalıdır” (Kant burada aslında bir biyoloji felsefesi yapmaktadır). Bu varsayımın akli dayanağı şudur:

Organize varlıklar arasında azami ölçüde karşılıklı amaçlılık bağıntısı olduğunu varsaymak suretiyle, aradığımız her şeyi elde edebilecek olmamızdır. Bu varsayım, orada ne amaçlılık varsa hepsini keşfetmemize rehberlik edecektir. Öte yandan böyle bir amaçlılığın olmaması, organizmaların bizim için akledilir olmasına sadece bir ampirik sınır koyar; dolayısıyla, amaçlılığın yokluğuyla tatmin olmakla, elde edebileceğimiz hiçbir bilişsel kazanım yoktur (Wood,2009: 149).

Yani esasen Kant'ın tarih anlayışı, pratik amaçlara hizmet eder ve daha da önemlisi ahlakidir (Hassner, 2010: 98). “Kant’a göre, bir ‘tarih felsefesi’nin olabilirliği (...) bir ahlâksal gereklilik tasarımı altında ortaya çıkmaktadır” (Özlem, 2015: 55). Başka bir ifadeyle, ereksellik, pratik-ahlâki bir amaca hizmet etmesi bakımından, tam da alıntıda Kant'ın gösterdiği gibi, “ahlâki” bir amaçlılığı keşfetmemizi sağladığı için varsayılmalıdır. Dolayısıyla erekselliği temele alan ve tam da bu yolla mümkün olan “tarih felsefesinin esas işlevi, geçmişi yorumlayarak gelecek için umut vermek ve böylece ahlâksal eylemi cesarete teşvik etmektir; çünkü cesaret olmadan ahlâksal eylem hiçbir şey yapamaz” (Hassner, 2010: 98).

Bir kavramı deneyim aracılığıyla ya da deneyimden bağımsız olarak *a priori*, ama tutarlı bir biçimde düşünebiliyor olmak, teorik akıl aracılığıyla bilgisi ortaya konmasa da, mümkün ve meşrudur. Burada, yerine getirilmesi gereken asıl koşul aklın bu kavramı “çelişkiye düşmeksizin” düşünebiliyor olması yani kavramın düşünülmesinin olanaklılığıdır. Dolayısıyla düşünmenin herhangi bir nesnesi, deneyim aracılığıyla kanıtlanması mümkün olmasa da, eğer bunun aksi de deney aracılığıyla kanıtlanmıyorsa, düşünülebilir; dahası, pratik ve ahlâki amaçlara hizmet ediyorsa yani değer olarak insan açısından elverişli bir koşulu ifade ediyorsa “varsayılabilir”. Çünkü Kant’a göre en temelde imkân, gerçeklik ve zorunluluk “bile” objenin özellikleri değildirler, onlar anlığın objeyi düşünme tarzlarıdır. Bu ilişkinin, Kant'ın tüm bir pratik felsefesinin teorik meşruyetini sağladığını söylemek yanlış olmaz. Kant bu durumu daha birinci kritiğinde bir dipnotta şöyle ifade eder:

Bir nesneyi bilmek için onun olanağını (ister deneyimin tanıklığına göre edimselliğinden olsun, isterse us yoluyla *a priori* olsun) tanımlayabilmem gerekir. Ama istediğimi düşünebilirim, yeter ki kendim ile çelişkiye düşmeyeyim, e.d. yeter ki kavramım olanaklı bir düşünce olsun, üstelik tüm olanaklar toplamında buna bir nesnenin karşılık düşüp düşmediğini saptamayı başaramasam bile. Ama böyle bir kavrama nesnel geçerlik (olgusal olanak, çünkü birincisi yalnızca mantıksal olanaktır) yükleyebilmem için daha öte bir şey gerekir. Gene de bu 'daha ötesi'nin kuramsal bilgi kaynaklarında aranması gereksizdir; o da kılıfsal olanlarda yatıyor olabilir (Kant, 2008: 35).

Bir şeyin gerçekliği, sadece düşünülmesinin olanaklı olmasıyla değil, sezgide verilmesi yoluyla gerçeklik kategorisi altında düşünülmesiyle belirlense de, varsayılması teorik akıl açısından meşrudur. Örneğin,

hiçbir insan asla algılayamadığı halde, ayda yaşayanların olabileceği mutlaka onaylanmak zorundadır; ama o ancak, bizim bu konuda deneyin mümkün ilerlemesi içinde karşılaşılabileceğimiz bir şeyi ifade eder; çünkü ancak bir algıyla empirik sürecin yasalarına göre bir bağlantı içinde olan bir şey gerçektir (Kant, 2008: 38).

Teleolojik yargı, tam da bu sebeple, nesnel bir gerçek olmaktan çok, bir "bakış açısı"nı ifade eder. Bu noktada, Kant'ın bilgiye koyduğu sınır, olumlu ve kullanışlı bir "inanmaya" bir kez daha imkân vermekte, yer açmaktadır.⁵ Dolayısıyla teleolojik yargılama, eğer doğada ve tarihte amaçlılık görmek aracılığıyla bunları anlamamıza ve insan hayatını, özgürlüğünün kullanımı yönünde ilerletiyorsa, haklı olarak varsayılmalıdır:

Doğa yasaları bilim adamı için neyse, doğanın planları da tarihçi için odur. Bilim adamı kendini doğa yasalarını keşfeden biri diye tanımladığında, doğa denen bir yasa koyucu bulunduğunu söylemek istemez; söylemek istediği, fenomenlerin ancak böyle bir eğretilenlikle betimlenebilen ve böyle betimlenmesi gereken bir düzenlilik ve sıralılık gösterdiğidir. Aynı şekilde, tarihçi kendini tarihte geliştiren bir doğa planından söz ettiğinde, tarihte yürütülmek üzere bilinçli olarak bir plan yapan doğa denen gerçek bir aklın bulunduğunu söylemek istemez; söylemek istediği, tarihin böyle bir akıl varmış gibi işlediğidir (Collingwood, 1996: 131).

Kant tarihe şu soru aracılığıyla yaklaşır; "akıl (bütün olarak teorik ve pratik akıl) nasıl ve hangi yolda kullanılmalıdır ki ahlâki özneler olarak herkesin özgürlüğünü gerçekleştirebildiği bir dünya yurttaşlığı mümkün olsun?" Kant'ın

⁵Bilginin sınırlandırılmasının, yalnızca en yüksek değer olarak insanın ve özgürlüğünün kurulması bakımından değil, burada da -yani teleolojik yargılar ve tarih felsefesi açısından- bir kez daha inanca olumlu bir biçimde yer açtığını, Heimsoeth da vurgulamaktadır (Heimsoeth, 2012: 175).

politika felsefesinin aslında bu amaç peşinde olduğunu söylemek muhtemelen yanlış olmayacaktır.

2. “Devlet”in Felsefi ve Akılsal Temeli

Kant'ın sisteminde ahlâk hem öznenin, hem politikanın ve bunlara bağlı devlet gibi unsurların kurucusu olarak karşımıza çıkar ve bu kavramlar arasında bir “geçişlilik” sağlar. Her ne kadar doğa itici bir güç olarak insan türünü belirli bir yere götürse de, Kant, insan iradesini devreye soktuğu her yerde bağlayıcı unsur olarak “ödev”i de devreye sokmuştur (devletin kuruluşundan, gelecekte kurulacak devletler birliğine kadar). Genel olarak felsefi sistemi ve özel olarak politika felsefesi söz konusu olduğunda Kant için en son ve belirleyici sorunun “neyi umut edebilirim?” sorusu olduğunu bir kez daha söyleyebiliriz. Bu sorunun kendisi de, birinci kritikte insan bilgisine çizilen sınırlar çerçevesinde “bu dünyada neyi umut edebiliriz?” ve “öte dünyada neyi umut edebiliriz?” türünden iki kola ayrılır. Bu iki sorunun cevabı Kant için sırasıyla, birer *a priori* ide olarak “dünya barışı” ve “tanrı ile ruhun ölümsüzlüğü” olacaktır.

Kant'ın tüm insanlık tarihini akıl aracılığıyla ahlâk duygusunun gelişimi ve “özgürlüğün tarihi” olarak okuduğunu ifade etmek yanlış olmaz. Kant, Rousseau'dan öğrendiklerini ileri götürerek, insanı hep akli ön plana çıkartacak, mükemmelleşme kapasitesine sahip ve eğer niyetini koyarsa, düzenleyici ilkeler olarak gördüğü ideallerle bunu başarabilecek bir varlık olarak ele almıştır. Bu bakımdan Kant'a göre tarihe yaklaşıırken, olması gerekenden çok –kavramı ahlâki temelleriyle Kantçı olarak düşünürsek- “umut edilen” bir ana yönelmek gerekmektedir. Kant'ın düşüncesinin çağdaş politik düşüncenin en temel odak ve referans noktalarından birisini oluşturuyor olması, bir tesadüften çok daha fazlasıdır. Özgürlüğe ve dış otoriteleri bir kenara bırakarak aklın yasa koyuculuğuna yaptığı vurguyla Kant, otonomi fikrinin doğuşunu haber veren figür olarak görülmüş ve çağdaş politik düşüncede kamusal ve sorumluluk gibi kavramlar çerçevesinde yürütülen tartışmalarda vazgeçilmez bir kaynak olmuştur.

Kant'ın bir entelektüel olarak asıl ilgisini oluşturan ve genel olarak onun politika felsefesi açısından merkezi konumda olan mesele, devletin ahlâki bir bakış açısından kalkarak meşru bir biçimde nasıl açıklanacağıdır (Williams, 2011: 166). Kant, bir devlete olan ihtiyacın ancak aklın *a priori* idelerinin araştırılmasıyla ortaya çıkarılabileceğini (Kant, 1996: 133), tam da bu sebeple ifade etmektedir. Çünkü sivil anayasa söz konusu olduğunda, “bu tür bir şey (genel olarak mutluluk adı altında toplanan) bütün empirik amaçlara kayıtsız, *a priori* yasa koyan saf aklın bir gereğidir” (Kant, 2010c: 34). Kant'a göre devletin kuruluşu, pratik akıldan çıkan ve belirli bir zorlayıcılığı olan ödev aracılığıyla gerçekleşir; *a priori* adalet ödevi, bunu gerektirir (Kant, 1996: 224). Kant'ın, devleti *a priori* temeller üzerine oturtması aslında basitçe şu sorunun hiçbir mümkün empirik cevabının olamayacağına inanmasından kaynaklanır: insanlar (topluluk halinde) nasıl olur da uyum içerisinde barışı sürdürerek yaşayabilirler? İşte bu sorunun, Kant'a göre ancak *a priori* bir cevabı olabilir. Kantçı biçimde kurulduğunda, sözü edilen sorunun kendisi, olgusal değil; ahlakidir (Williams, 1983: 168). Dolayısıyla devletin *a priori* bir kökeni vardır ve onu *a priori* temellendirme yolunda doğal durum ve sözleşme fikirleri birer ide olarak iş görürler. Çünkü sadece doğanın metafiziksel biliminde değil; hukuk ve ahlâkın metafiziğinde de *a priori* ve zorunlu *görülebilecek* yasalar vardır (Kant, 1996: 370). Devlet idesi de, adaletin, *a priori* zorunlu yasalarına dayanır (Becker, 1993: 95). Bu sebeple devlet ideası ve devlet hukuku, akıldan çıkan *a priori* kavramlardır:

...akılda devlet hukuku kelimeleriyle ifade ettiğimiz bir kavram mevcuttur. Ve bu kavram, kendi özgürlüklerinin antagonizması içinde birbirleriyle çatışan insanları birleştirici bir güce sahiptir, öyle ki bu kavram kendisinden doğabilecek iyi veya kötü şeylere kayıtsız (çünkü bunlar sadece deney vasıtasıyla bilinebilir), nesnel (pratik) bir gerçekliğe sahiptir. Öyleyse bir devlet hukuku *a priori* ilkeler üzerinde temellenir (çünkü hukukun ne olduğuna dair bilgi deneyden elde edilemez) ve her pratiğin ona uymadığı takdirde geçerliliğini yitireceği bir devlet hukuku teorisi vardır (Kant, 2010c: 48).

Kant'a göre devletin kuruluşunun ve ideal biçiminin meşru temeli, deneyimin kendisinden kalkarak bulunamaz ve açıklanamaz. Deneyim bize insanların genel durumları hakkında fikir verebilir hatta belirli ölçülerde yargılara

varmamıza da imkân tanıyabilir fakat bu sorunun kendisi, tarihsel koşul ve durumların araştırılıp temele alınmasıyla cevaplanabilecek bir soru değildir. Kant, tam da bu sebeple kendisinden önceki sözleşmecî girişimlere yani Hobbes, Locke ve Rousseau'nun girişimlerine, onların politik felsefeye yaklaşım biçimlerine karşı çıkmakta ve bu bakımdan özellikle doğa durumu hakkındaki yargularını eleştirmektedir. Kant'a göre bu düşünürlerin hepsi, tahayyül etmeye kalkarsak bir doğa devletinin neye benzeyeceğini sormaktadır ve kendi politik yükümlülük (*obligation*) teorilerini, bizim bu koşullar altındaki varsayımsal deneyimlerimize dayandırmaktadırlar (Williams, 1983: 166).

Buna göre Hobbes kötümser bir görüşü benimsemiş ve kılıcın zoru olmaksızın insanların bir arada yaşamalarının mümkün olmadığını ifade etmiştir. Locke, insan doğası hususunda Hobbes'a göre daha iyimser olsa da doğal durumun, nihayetinde (mülkiyet sorunu sebebiyle) savaflara gebe olduğunu ifade ederek, terk edilmek zorunda olduğunu savunmuştur. Rousseau ise tamamen farklı bir perspektiften yaklaşarak insan doğasını, kuvvetin etkisi üzerinden kalktığına kendini açığa serecek bir iyilik timsali olarak kurgulamıştır. Bu düşünürler her ne kadar farklı yerlere varıp farklı devlet ve yönetim biçimlerini savunuyor olsalar da şimdilik Kant'ın eleştirisinin hedefi olan ortak bir noktaları vardır: bunlar deneyimden yola çıkmış ve doğal durumu sanki yaşanmış, canlı ve gerçekçi bir anmış gibi sunmuşlardır. İşte "Kant'a göre bu türden bir gerçekçilik yanılmaktadır" (Williams, 1983: 167). Dolayısıyla Kant için sivil duruma geçişin meşru temelini "yalnız başına" insanların korku, güvenlik arzusu, mülkiyet istekleri oluşturmaz. İnsanın, pratik akıldan kaynaklanan ve adaletin paylaşılmasına yönelik bir yükümlülüğü vardır. Hobbes, Locke ve Rousseau'nun hatası bu bakımdan doğru kavramsal çerçeveyi kullansalar da, deneyimin tanıklığına başvurarak, devleti "duygular aracılığıyla" kabul ettirmeye çalışmak olmuştur (Kant, 2010c: 44). Böyle kavrandığında sivil duruma geçişin, adı ne olursa olsun (örneğin mutluluk ya da mülk edinme, zenginlik vs. gibi) herhangi bir empirik amaç peşinde gerçekleştiğini kabul etmek zorunda kalırız, hâlbuki Kant'a göre devletin, bu türden empirik

amaçları aşan ve insanın asli imkân ve özelliği olan özgürlüğünü koruma görevi vardır. Dolayısıyla Kant'ta devletin kuruluş amacı empirik gerekçelerden arınmıştır. İlerleyen satırlarda fark edileceği üzere bunu yaparken Kant'ın esas amacı, fiilen yönetmekte olan hükümetlerin kendisine göre kıyaslanacağı bir devlet hukuku idesini ortaya koymak ve cumhuriyeti, kamusal aklın aktif olarak kullanılması aracılığıyla ideal bir biçimde işler kılmaktır.

Olgular, deneyimlerin ürünüdür ve deneyimin nesnesini yalnızca ilk anda sezgi koşulunu sağlayan türden nesnelere teşkil edebilir. Dolayısıyla bizler, Kantçı anlamda teorik bilgisine sahip ol(a)madığımız ideler hakkında konuşabilir hatta bunları varsayabilir olsak bile, bunları nesnel birer olgu (*fact*) olarak sunmak teorik bir hata olur. Bu bakımdan sivil duruma geçilmiş, devlet kurulmuş olsa da şimdiki durum izlenerek, geçmiş bir doğal durumun tasviri, bir olgu olarak ortaya konamaz. Bu durumun kendisi, Kantçı anlamda, ilk kritikten de bildiğimiz üzere başlı başına teorik bir sorundur. Biz bu sözleşme fikrini ancak pratik akıldan çıkan bir ide olarak “düşünebiliriz”. Çünkü fiili durumu ele aldığı biçimiyle akıl (teorik ve pratik akıl) yalnızca ama zorunlu olarak buna izin verir. Sonuç olarak Kant' göre sözleşme, *a priori* bir akıl idesi olarak “varsayılmalıdır”.

Devlet hakkındaki sorunun yanıtlanmasında deneyimden yola çıkmak, sadece epistemolojik-teorik anlamda da sorunlu değildir. Daha önemlisi Kant'a göre “olgular, bize durumun ‘ne (*nasıl*) olması gerektiğini’ öğretmezler; sadece zamandaki keyfi bir noktada durumun ‘ne olduğunu’ öğretirler” (Williams, 1983: 167). Dolayısıyla geçmişte yapılanlar, şimdiye kadar yapılmış olanlar, gelecekte ne yapılması gerektiğiyle ilgili “zorunlu” rehber olmazlar. Kant'a göre adalet metafiziği (*metaphysics of justice*), yani adaletin ilkeleri göstermektedir ki, pratik akılda adaletin sağlanmasına dair de bir ödev, yani *a priori* bir yükümlülük vardır. İşte doğa durumunun terk edilerek bir devletin kurulmasının meşru felsefi temeli ancak bu yolla kurulabilir. Dolayısıyla Kant'a göre hukuk devletin temelleri *a prioridir*. Ahlâk ve politika arasındaki Kantçı göbek bağı bu noktada en önemli

ifadelerinden birisini bulur. Kant'ın, sözleşmeyi düzenleyici bir akıl idesi olarak alması ve onu gönüllülük esasına dayanarak değil de aklın bir buyruğu olarak kavraması, Kantçı politika felsefesinin koca bir eleştirel felsefeye -ed. Kantçı metafiziğe- dayandığını gösterir. Yani Kant'ın politika felsefesi, söz konusu olan sözleşme, devlet ve cumhuriyet olduğunda eleştirel projeye mükemmelen tutarlıdır. Çünkü Kant'a göre sözleşme (yani devletin kuruluşu) meşruiyetini pratik akıldan çıkan bir ödevden almaktadır ve *a priori* bir kavramdır. "Ödev" kavramı burada en temelde durarak, bir kez daha teori ve pratik arasındaki yarığı kapatma işlevi görür; çünkü Kant ancak böyle yaparak; ancak "ödev kavramı üzerinde temellendirilen bir teoride" (Kant, 2010c: 19), sözleşme ve devlet gibi kavramların *a priori* düzenleyici ilke olarak iş gördüklerini ve bu sebeple varsayılmaları gerektiğini öne sürebilirdi. Üç kritikte ortaya koyduğu, özellikle de *Yargı Yetisinin Eleştirisinde* temellendirdiği, akıl idelerinin varsayılması gerektiği fikri olmasaydı, hem ahlak yasasının zorlayıcılığı yani buyruk olmaklığı hem de sözleşme, ilerleme gibi kavramların düzenleyici ideler olarak varsayılmalarının teorik meşruiyeti havada kalırdı. Ödevin "buyruk olmaklığı" -ödevin, yasaya uygun olarak yapılan eylemin zorunluluğu olarak tanımlandığını hatırlarsak- sözleşme ve yasa altında yaşamayı, insanın keyfilüğünün elinden alarak bir zorunluluk yapar. Ahlak yasasının üç temel formülasyonu, politik bir birlik altında özgürlük, eşitlik ve otonomluğu, bağımsızlığı yani adaleti gözeterek yaşamayı buyurur. İşte tam da bu sebeple Kantçı devlet fikri temelini, kendi aklının insana dayattığı bir yükümlülük olarak pratik akıldan alır. "Diğer bir deyişle, Kantçı felsefede devlet, ihtiyat ve yarar tarafından talep edilmez, devleti, akıl göreve çağırır. Devlet hukuksal zorunluluk niteliğini akıldan alır" (Kersting, 2010: 67). Bu bakımdan Kant'ın esas olarak ilgilendiği devlet "idesidir" ve bu ide adaletin *a priori* zorunlu yasalarında temellenir. Tam da bu sebeple devlet ideası, her gerçek devlet için bir taslak ya da ölçüt sağlar (Becker, 1993: 95). Bu da Kant'ın cumhuriyeti, nasıl sürekli kendini yenileyen ideal bir sistem olarak öne sürebildiğini açıklar. Kamusal akıl, aklın bu düzenleyici ilkesine dayanarak hükümeti eleştirecek, kamuoyu oluşturacaktır.

Akıldaki sözleşme ve devlet idesi, bir kıstas, kendisine referansla “olan”ın düşünüldüğü eleştiri noktası olacaktır. Kant bu durumu *Ahlâk Metafiziği*'nde şöyle ifade eder;

Devlet (*civitas*) çok sayıda insanın hukuk yasaları altındaki birliğidir. Bunlar, yasalar olarak *a priori* gerekli oldukları, yani, dışsal hukuk kavramlarından -tüzüğe uygun olarak değil de- kendiliğinden çıktıkları ölçüde, onun (devletin) biçimi de -saf Hukuk ilkelerine göre olması gerektiği gibi- gerçekten bir devlet, yani, ide olarak devlettir. Bu ide, ortak bir cumhuriyet haline gelen tüm aktüel birlikler için (iç anayasa için de) bir norm (*norma*) olarak iş görür (Kant, 1996: 457).

Modern döneme geldiğimizle özgürlük ve eşitlik, her ne kadar zihinleri meşgul etmiş olsa da, örneğin Hobbes için de Kant'ın anladığı anlamıyla bir “özgürlük”ten söz edilemez. Bu bakımdan Kant bu problemi, gerçekten de özgün bir biçimde çözmeye çalışmıştır. Çünkü eleştirel felsefenin, politik izdüşümü göz önüne alındığında, kendisini korumak üzere yola çıktığı en önemli ideallerden birisi, Kantçı özgürlük idealidir. İçsel yani ahlâki değeri belirleyen istemenin özgürlüğüne gelmeden önce dışsal eylemlere ilişkin özgürlüğü koruyacak olan devlet olacaktır. Devlet bunu, “hukuk” aracılığıyla yapar. Kant'ın burada, görece şaşırtıcı bir hamleyle “kuvvet”i ya da “zor”u (*Zwang*) göz önünde bulundurup devreye soktuğunu bilmek önemlidir. Çünkü hukuk burada, zor ya da baskının (*coercion*, Türkçedeki bu ifadelerin hepsini karşılar aslında) hazırlayıcısı durumundadır. Bu anlamıyla hukuk -ki burada aslında liberal örtünün altında yatan asıl karakteri açığa çıkar- zordan arınmış değildir. Cassirer bu durumu şöyle özetler;

Hukuk kavramı zor kavramının hazırlayıcısı ve önkoşuludur. Kant'a göre hukuksal görevi ahlâksal ödevden ayıran da budur. Ahlâksal ödev açısından eylem, eylemin dayandığı subjektif “maksim”e göre yönelir ve bu maksime göre sorgulanır. Oysa hukuksal ödev açısından, eylemi eylem olarak objektif konumu ve tamlığı içinde yargılayabilmek için, aynı eylemi ahlâksal bakış tarzından soyutlamak gerekir. Hukukta eylemin yasaya uygunluğunun ölçütü “legalite”dir, oysa aynı eylemin “ahlâklılık”ını sağlayan ölçüt, eylemin tek nedeninin ödev idesi olmasıdır. Sonuncusu, eylemin ödev idesine uygunluğu, saf içsel bir nedene dayanır ve insanın kendisine bir maksimi *buyurması* ile sağlanır. Oysa eylemin bir hukuk yasasına uyması, ancak zor (icbar) ile sağlanabilir (Cassirer, 2007: 518).

Dolayısıyla Kant'ın devlet yorumu, her ne kadar Kantçı özgürlüğe dayansa da, ide olarak özgürlük, tek başına devletin kuruluşu ve sürdürülmesini ya da

dışsal özgürlüğün korunmasını sağlayamadığından, somut bir devlet fikri için hukuku yardıma çağırır. Bu bakımdan Kant'ın, özgürlük ve devlet arasındaki gerilimi çözmeye çalıştığını ifade etmek yanlış olmaz. Kant, her ne kadar devleti, özgürlüğün taşıyıcısı olarak konumlandırırsa ve özgürlüğün gelişimini devletin temel belirlenimi yapsa da, “zor” devreye girmediği takdirde bu gerilimin -şimdilik- aşılamayacağını da farkındadır.

3. Doğa Durumu ve Kantçı Sözleşme “İdesi”

Kant'a göre toplum sözleşmesi ya da kökensel sözleşme (*contractus originarius, pactum sociale*) diye anılan ve insanların doğal durumdan çıkarak bir anayasa altında sivil duruma (devlet) geçişlerini ifade eden sözleşmenin “hiçbir şekilde gerçekleşmiş bir olgu olduğunu varsaymamız gerekmez (çünkü onun bir olgu olarak ortaya çıkması mümkün değildir)... kökensel sözleşme sadece aklın bir idesidir” (Kant, 2010c: 40). Ama toplumsal sözleşme, diğer akıl ideleri gibi, kendi pratik gerçekliğine de sahiptir, çünkü olgu bunu göstermektedir. Böyle bir sözleşme, insanların fiziksel olarak bir araya gelip imzaladıkları bir durum yaşanmamış olsa da, bir akıl ilkesi olarak otoritesini korur, çünkü herhangi bir anayasanın kendisinin yargılanacağı en üst yasayı sağlamak bakımından pratikte iş görmektedir. Dolayısıyla “kökensel sözleşme, insanların kendisi vasıtasıyla bir devleti kurduğu eylem veya tam olarak ifade edersek devletin meşruiyetinin ancak kendisine dayanarak tasarlanabildiği bu eylemin ideasıdır” (Kant, 2010c: 40). Yani Kantçı anlamıyla sözleşme, varsayılmalıdır, yani hipotetiktir.

Anayasayı kuran edim olarak sözleşme, rasyonel bir spekülasyondur. Devletin, saf adalet ilkelerine göre nasıl düzenlenmesi gerektiğini gösterir. Bu bakımdan sözleşme, güçten doğan bütün tahakküm biçimlerine eşit ölçüde karşı çıkan bir anayasa tesis eder ve bunun yanı sıra hukuksal durumu sadece adalet anlayışlarına göre biçimlendiren normatif bir yapı, yani bir hukuk devleti ve politik etik ideali formüle eder. Kant'ın toplumsal sözleşmeyi, “kökensel sözleşme” diye nitelendirmesi, bu sözleşmenin olgusal olarak yapılan ilk sözleşme olduğu gibi bir

anlama gelmez. Kökensel, ilkel ya da başlangıçta var olan gibi bir anlama da gelmez. Çünkü ilkel olan empirikken, kökensel olan (Kantçı anlamıyla) rasyoneldir. İlkel olan zamansallığa ve tarihselliğe gönderme yapar, hatırlanamayan (bile olsa) bir sürecin başlangıcına işaret eder. Fakat kökensel, akla ve temellendirmeye işaret eder. Kökensel, bir hikâyeyi başlatmaz ama bir argümanı taşır. Tarihsel bir belge değildir, aklın belgesidir (Kersting, 1992: 148).

Toplumsal sözleşme baskıcı kamusal yasalar altında insanların (dışsal) haklarını tesis etmek amacıyla kurulan dışsal bir ilişki biçimidir aslında ve tüm diğer dışsal görevlerin biçimsel şartını (*conditio sine qua non*) sağlamaktadır. Kant, doğal durumdan sivil duruma geçişi, yasa koyucu pratik aklın bir zorunluluğu yani bir ödev olarak koymakla, diğer sözleşmecilerden ayrılmış ve devletin kuruluşunu insanın keyfi bir kararı olmaktan çıkartmıştır. Böylelikle Kersting'in vurguladığı üzere sivil durumun Kantçı kuruluşunun, "gönüllülük" esasından önce, insanın pratik akıl aracılığıyla bir yükümlülüğünü yerine getirmesine dayandığını ifade etmek gerekir. Bu bakımdan, Kantçı anlamda sözleşmenin kendisi de, doğal durumda kalındığı sürece "bütün haklar etkisini yitireceği için", aynı zamanda hukuki olarak da zorunlu bir durumdur. Dolayısıyla Kant, modern sözleşme anlayışının doğasını değiştirerek onu, gerçekleşmesi zorunlu ve herkesin yapmakla yükümlü olduğu bir sözleşme haline getirir. Kant için doğal durumun sözleşmeyle terk edilerek dönüştüğü "sivil durum" yani "devlet" durumu *a priori* bir akıl idesidir. Sözleşme teorilerinin spekülasyon tavrı en temelde devletin laik, seküler temelini ifade eder, başka bir ifadeyle, sözleşme teorilerinin düşünce tarihinde karşılık geldiği kesinti, içerisinde bulunulan sivil durumun, "devletin", "insan iradesiyle" kurulduğu vurgusudur. Kant için ise, kendi ifadesiyle "kökensel sözleşme" (...), devletin kurulması ediminin "ide"sidir. Yani, *a priori* bir ide olarak sivil durum zaten insanlar üzerinde –ki doğa ve tabii tarih de bu yönde itici bir güç olarak iş görür- belirli bir zorlayıcılığı vardır. Dolayısıyla Kant sözleşme idesini teorisinde bundan daha fazla bir amaç için kullanmamaktadır. Sözleşme teorisinin Kant için birincil anlamı, diğer sözleşmecilerde olduğu gibi devletin meşruiyetinin

“tanrı”dan “insan”a kaydırılması kaygısı değildir. Kant için de devlet, insanların bir araya gelerek kendi iradeleriyle kurdukları bir birliği ifade eder. Fakat “irade”nin Kant için anlamı doğrudan “pratik aklın kendisi” olduğundan ve pratik aklın *a priori* ideler aracılığıyla insan eylemleri üzerinde bir zorlayıcılığı olduğundan (ödev) Kant’ın kavrayışı, Hobbes, Locke ve Rousseau’nun sözleşme teorilerinden ayrılmaktadır. Kant’ın politika felsefesine hâkim olan ahlâki yan, yani “metafizik (koşulsuz) pratik zorunluluk” durumu, sözleşmenin iradeci yönünü geri planda bırakır.

Çünkü pratik akıl, devlet-öncesi ve yasasız bir durumdan çıkmayı buyurur. Pratik akıl aracılığıyla yani özelde adalet ve özgürlük kavramları altında bakıldığında, insanların sözleşme aracılığıyla düzenledikleri yasal bir düzenden daha iyi bir politik birlik biçimi yoktur. İşte tam da bu sebeple sözleşmenin asli bir diğer özelliği ortaya çıkar: kökensel sözleşme biriciktir ve her tarihsel devlet, her ne şekilde varlığa gelmiş olursa olsun, bu sözleşmeyi, kendisine ölçü olarak almalı ve kendisini ona göre düzenlemelidir (Kersting, 1992: 149). Çünkü

Bir insan kalabalığını toplum halinde birleştiren sözleşmeler (*pactum sociale*) arasında sivil anayasayı (*pactum unionis civilis*) inşa eden sözleşme, özel bir doğaya sahiptir; çünkü o uygulamada bütün diğer sözleşmelerle (yani ortak çabanın destek verdiği belli bir amacı hedefleyen sözleşmelerle) – birçok benzer noktaya sahip olsa da, anayasanın kurucu ilkesi (*constitutionis civilis*) bakımından kökten farklıdır. Bütün toplumsal sözleşmelerde bireylerin (onların hepsinin sahip olduğu) belli bir ortak amaç doğrultusunda birlik oluşturduğunu görürüz. Fakat bu birliğin (herkesin paylaşması gereken) kendinde bir amaç olarak oluşmasına, dolayısıyla birbirlerini karşılıklı olarak etkilemekten kaçınmayan insanların bütün dışsal ilişkilerinde koşulsuz ve temel bir görev olarak tesis edilmesine, yalnızca sivil durumu, yani sivil cumhuriyeti⁶ kuran bir toplumsa rastlanır. Kendinde bir

⁶ Bu metindeki çevirmen notunu aynen almayı, mesele açısından son derece önemli olduğu için, uygun gördük: Burada “cumhuriyet olarak çevirdiğimiz kelimenin Almanca aslı Türkçe’de ulus, toplum, devlet, memleket ve cumhuriyet gibi kelimelerle karşılanan, *gemein(-) Wesen*’dir. Günümüz Almanca’sında *gemeinwesen*, İngilizce standart çevirisi *commonwealth*. Kant bu metnin hiçbir yerinde, başka metinlerde sıkça kullandığı ve doğrudan cumhuriyet anlamına gelen Almanca *Republik* kelimesini kullanmaz; ancak *gemein (-) Wesen*’i *Ahlâk Metafiziği*’nde “res publica” olarak tanımlar. (Bkz. *Die Metaphysik der Sitten*, s. 429). Buna göre “res publica” politik olarak vatandaşların ortak iyisine hizmet eden ideal bir ‘devlet’tir. Kant’a göre bu ideal devlet aynı zamanda demokratik bir hukuk devleti olmak zorundadır. Ayrıca Kant, devleti, Cicero gibi “civitas” olarak da tanımlar. Buna göre “civitas” ortak iyiye ulaşma hedefiyle hukuk yasaları altında birleşen insanların, yani özgür ve eşit vatandaşların oluşturduğu ideal bir hukuk toplumunu ifade eder (ss. 429-431).

görev olarak bu tarz bir dışsal ilişki, aslında bütün başka dışsal görevlerin en üstün biçimsel şartını (*conditio sine qua non*) oluşturur ve bununla baskıcı kamusal yasalar altında insanın hakkını tesis etmek ve bu sayede her insana kendisine ait olan şeyi verebilmek ve onu başka birinden gelecek saldırılardan koruyabilmek amaçlanır (Kant, 2010c: 33).

Sözleşmeyle kurulan politik adaletin biçimi, prosedürelidir. Kant, nasıl ki kategorik imperatifi, bir etik yasa olarak koyarken gücünü formel, dolayısıyla evrenselleştirilebilir oluşunda bulmuştur; politikada sözleşme de adalet yasalarının, formel ama tüm devletlerin kendisini örnek alacağı temel gerekliliklerini ortaya koyar. Buna göre,

Kant için (burada o Rousseau'yu takip eder) prosedürel adalet, bir cumhuriyette yapılan yasaların, bu yasaları hakkaniyetli kılan adalet normlarının oluşma tarzıyla uyuşması demektir; yoksa onların içeriğiyle uyuşması demek değildir. Kökensel sözleşme tavsiyede bulunmayı, karar vermeyi ve uzlaşmayı esas alan bir prosedürel modeldir ve bu prosedürden elde edilen sonuçların adaleti sağlayacağı garantidir; çünkü bu sonuçlar evrensel rıza kazanır. Kant, temellendirme teorisindeki prosedürelciliğiyle, bir sözleşme toplumunda demokratik iradenin oluşumunu, adaleti sınama kuralına dönüştürür (Kersting, 2010: 70).

“Sözleşme, yasama, yönetme ve kamusal adalette ideal olanı” (Kant, 1996: 734) içerir. Yani “temel adalet yasasıdır” (Kant, 2010c: 38). Sözleşme, bir olgu değil, aklın bir *a priori* düzenleyici ilkesi olarak her şeyden önce bir ölçüdür. Dolayısıyla sözleşme, sivil toplum içerisindeki tüm dışsal ilişkilerin dayanağı olup bunları garanti altına almakla kalmaz, bunların dışsal formunu da belirler. Kökensel sözleşmeye ilişkin bu nokta, yani sözleşmenin bir ölçüt oluşu, Kantçı projenin geçişlilik ve sistemliliğini bir kez daha ortaya koyar. Zira politik alanda sözleşme, ahlâk alanındaki kategorik imperatifin, dışsal ilişkilerde söz konusu olan bir izdüşümü olarak görünmektedir. Çörekçioğlu'nun da belirttiği üzere;

kategorik imperatifin politik boyutu ve içeriği, en iyi Kant'ın toplumsal sözleşme kavramında ortaya çıkar: çünkü Kant'ın kendine özgü kullanımı içinde sözleşme, kategorik imperatifin politik ifadesidir. Buna göre nasıl her birey kendi maksimlerini, onların evrensel bir yasa olarak kabul edilebilir olup olmadıklarını test etmekle yükümlüyse, her yasa koyucu da kendi yasalarını toplumsal sözleşmeye uygun olarak yapıp yapmadığını test etmekle yükümlüdür... Sözleşme de kamusal adaletin ilkesi olarak pozitif yasaların adaletinin ölçülmesine hizmet eder. Bu yönüyle Kant'ın versiyonunda sözleşme, ahlâk felsefesinden bilinen evrenselleştirilebilirlik testinin bir türüdür (Çörekçioğlu, 2004: 171).

Dolayısıyla sözleşme idesi, her tarihsel devleti, böylelikle de her tarihsel

yasa koyucuyu (bu bir kişi ya da gurup olsun fark etmez) pratik olarak bağlar. Bu bakımdan tarihte her yasa koyucu, yasaları, sanki tüm halkın birleşmiş iradesinden çıkıyormuş, orada kaynak buluyormuş gibi yapmak zorundadır (Kant, 1996: 297). O halde bu nokta yasaların Kantçı meşruiyet ölçütünün açığa çıktığı yerdir. Kant'a göre bir yasanın meşruiyeti, tüm halkın "rıza göstereceği" ve kökensel sözleşme ideası aracılığıyla sınıandığında bu sözleşmenin ilkeleriyle tutarlı oluşuyla belirlenir. Kantçı sözleşme, asli anayasal normu belirler ve sözleşmenin yapısal karakteristiği, yasal formasyonun da ilkeleri olur. Dolayısıyla devletin rejimi ne olursa olsun kendisine yöneldiği yasal formu belirleyen kökensel sözleşmedir ve bu sözleşmenin kendisi pozitif yasanın sınıandığı asli ölçüttür. Kant, her ne kadar daha sonra devlete karşı herhangi bir isyanı yasaklayacak olsa da *Metaphysics of Morals*'da ve *Teori-Pratik* metninde ortaya koyduğu biçimiyle isyana zemin hazırlar. Bu konu Çörekçioğlu'nun ayrıntılı olarak ortaya koyduğu ayrı bir tartışma olsa da belirtmek gerekir ki, Kant'ın politika felsefesi bir bütün olarak ele alınıp tutarlı sonuçları izlendiğinde aslında, kendi ifadelerine "rağmen", sivil itaatsizliği ve isyanı (başkaldırıyı), sözleşme ile hukuk devleti idelerinin bir ölçüt olarak belirlenmesi aracılığıyla meşru kılar.

Peki, Kant için doğa durumu neyi ifade eder? Doğal durumun temel karakteri nedir? Doğal durumun karakteri hakkında emin olduğumuz tek şey, insanlar bu halden çıkarak bir anayasa altında birleştiklerine göre, doğal durumun "bir barış hali değil, her zaman ilan edilmiş olmasa bile her an patlayabilecek görünen bir savaş hali" (Kant, 1960: 17) olduğudur. Kant, şimdinin empirik verilerinden yararlanılarak bir insan doğası ve geçmiş bir anın ortaya koyamayacağını kendi teorisinin sınırları içerisinde kanıtlamış olduğundan, bir doğal durum tasvirinin ayrıntılarını sunmaz. Aksine doğal durum, bir ide olarak varsayılmalıdır, çünkü kendisinden emin olduğumuz tek şey, insanların "ilerleme" sayesinde hukuksal anayasa altında birleşerek cumhuriyetleri kurmaları gerektiğidir. Çörekçioğlu, Kant'ın, doğal durumu varsayılması zorunlu bir idea olarak kurmasının önemli bir sonucunu şöyle ortaya koymaktadır:

Doğa durumunu bu şekilde tasarlaması Kant'a akıl yürütme kolaylığı sağlar; böylece Hobbes sonrası sözleşmecî politika felsefesi geleneği içinde doğa durumundan politik duruma geçişe neden olan şeyin ne olduğuna dair bütün tartışmalar, tümünden iptal edilmese de konu dışı problemler olarak değerlendirilir. Buna göre sözleşmenin temelinde Hobbes'ta olduğu gibi öz-çıkâr mı yoksa Locke'da olduğu gibi doğa yasası mı olduğu, toplumsallığın tarihsel bir değişim vasıtasıyla mı kazanıldığı veya insanın zaten doğası gereği toplumsal bir varlık mı olduğu gibi sorular, Kant için politika filozoflarının spekülâtif çalışmalarından ibarettir. Kant basitçe şu şekilde akıl yürütür: İnsanlar aynı zamanı ve mekânı paylaştıkları için ve paylaştıkları sürece, tamamıyla uysal veya mutlu olsalar bile, onların birbirlerini incitmeye başlaması ve çatışma içine sürüklenmeleri kaçınılmazdır ve içinde yaşadığımız durumda bir hukukun tesis edilmiş olması da onların çatışma içine düşmüş olduklarının en belirgin göstergesidir. Doğa durumunun toplumsal durumdan tek farkı, onların bu çatışmalarını çözecek ve karara bağlayacak ortak olarak kabul görmüş bir yargıcın, bir mahkemenin bulunmaması, yani kamusal hukukun tesis edilmemiş olmasıdır. Doğa durumunda herkes özel hukukun belirlenimi altında kendi başına birer yargıçtır (Çörekçiöğlü, 2004: 172).

Dolayısıyla devletin Kantçı kuruluşu ya da devletin kuruluşunun Kantçı temelleri *a priori* olarak düşünülebilir. Bir doğa durumunun ayrıntılarına ihtiyaç olmaksızın, insanların bu durumdan hukuku ve devleti kurarak çıkmaları, bu bakımdan bir devlet altında birleşmiş olmaları, hem kesindir hem de "insani" oluşlarının bir ifadesidir. Doğal durum, bir doğal ve özel hukuk durumu olarak antropolojik bir araştırmanın konusu olmaz, salt rasyonel ve felsefidir. Denebilir ki "sözleşme" ilk kez Kant'ta pratik aklın kategorik bir gereği olarak kurgulanmıştır. (Kersting, 1992: 145). Dolayısıyla sivil duruma geçişin kendisi keyfi değil, bir yükümlülüktür.

Kant'a göre insanların hukuki ilksel sözleşmeyi yapmış olmaları aynı zamanda onların insaniliğinin yani akıl sahibi özgür varlık oluşlarının doğrudan ifadesidir. Tıpkı ahlak yasası ve özgürlüğün birbirlerine işaret etmesi gibi. Sadece bir toplum içinde yaşamak değil, bir devletin üyesi olmak, insan olmanın doğrudan göstergesidir. Becker bu durumu şöyle ifade eder;

Böylelikle Kant'ın sosyal sözleşme teorisi, insanların davranış ve tutumları aracılığıyla gerçekten rızalarını göstermeleri gereken diğer teorilerden ayırmak için en iyi şekilde 'hipotetik' [varsayımsal] olarak tarif edilebilir. Kant'ın hipotetik sözleşme teorisi altında, insanlar 'sanki' sosyal sözleşmeye rıza göstermiş 'gibi' ele alınır. Çünkü bu rıza onların insanlıklarını göstermek bakımından zorunludur. Eş deyişle, *a priori* olarak bilinmektedir ki, bir varlık rasyonel olduğu ölçüde ve bu varlık 'insan' kavramına uygunsa, sosyal sözleşmeye zorunlu olarak rıza gösterir.

Bu sebeple Kant şöyle der, bir devletin üyesi olmak “*a priori* yasayan saf aklın bir gereğidir” (Becker, 1993: 96).

Kant’a göre sivil durum, salt bir hukuk durumu olarak üç temel *a priori* ilke üzerine kuruludur. Bu ilkeler *a priori* olmakla evrensel ve mutlak bir karaktere sahip olurlar, dolayısıyla devlet ideasının değişmez formunu belirleyerek bir ölçü ortaya koyarlar. Kant’a göre pratik akıldan çıkararak sivil durumun kendilerinden çıkararak kurulduğu ve aynı zamanda adaletin de ilkeleri olan üç ilke şunlardır;

- 1) Bir insan varlığı olarak toplumun her bir üyesinin *özgürlüğü*.
- 2) Bir uyruk olarak her üyenin bütün diğerleri ile *eşitliği*.
- 3) Bir vatandaş olarak cumhuriyetin her bir üyesinin *bağımsızlığı*.

Bu ilkeler inşa edilmiş bir devlet tarafından tanınmış olan yasalardan ziyade, insanın dışsal haklarının saf akılsal ilkelerine uygun olarak inşa edilmesi mümkün bir devletin yasalarıdır (Kant, 2010c: 34).

Genel anlamda Kant “insanlık” kavramını bir idea olarak alır ve ona göre insanlığın gelişimi ancak ve ancak özgürlüğün bu türden bir sözleşmeyle sivil duruma geçilerek kurulduğu- korunduğu yerde olur. Sözleşmenin, insaniliğin bir ifadesi oluşu bu sebeptendir. Zira ancak insan denen rasyonel varlık sivil durum denen birlik içerisinde yaşayabilir ve yaşamalıdır. Dolayısıyla insanlığın kendisi Kant için, ahlâki ve politik en yüksek iyiye ulaşmayı hedefleyen idea olarak, henüz tamamlanmamış bir projedir. Çünkü Kant’ın tarih felsefesinde de gördüğümüz üzere, insan ne tam anlamıyla doğanın (ve onun parçası olarak tarihin) ya da talihinin eline bırakılmış, ne de bunların etkisinden bağımsız olarak salt bir tarihsel özne olarak konumlanmıştır. Kant’ın düşüncesinin ele avuca gelmeyen karakteri ve kolay kolay konumlandırılmasını engelleyen yanlarından birisi de bu noktada ortaya çıkar. Kant, tıpkı ilerleme fikrinde olduğu gibi “insanlık” fikrini de bir ide olarak tespit eder ve pratik aklın düzenleyici bir ilkesi olarak alır. Dolayısıyla ahlâki açıdan meşru biçimde umut edilen, yani empirik amaçlardan arınmış olarak “olması gereken”i ifade ettiği biçimiyle “insanlık”, burada da insani dünyayı daha iyiye götürmek üzere pratik akıl kaynağından çıkararak iş görecektir. Kant, bu bakımdan insanların bir “insanlık idealine” doğru yol alacaklarına inanmaktadır. Ona göre tarih ve talihin itici gücüyle birlikte pratik aklın yasa

koyuculuğu devreye girecek ve insanlık böylece ilerleyecektir. Bu bakımdan devletin kuruluşu da salt bir gönüllülük edimi olarak görülmemelidir, sivil duruma geçiş pratik aklın bir gereğidir ama aynı zamanda insan eliyle gerçekleştirilmiş bir edimdir. Kant'a göre,

Biz bu gücü [aklın yasasını yerine getirme gücü] insanların ne olduklarına ilişkin empirik bir bilginin zeminleri üzerinde değil, tersine insanlık ideasına uygun olarak onların ne olmaları gerektiğine dair rasyonel bilgimizin temelleri üzerinde değerlendirmek zorundayız (Kant, 1996: 297).

Hobbes'un aksine Kant düşüncesinde hâkim olan bu iyimserliğin altında yatan temel gerekçe ise insanların potansiyel olarak ahlâklı eyleme olan kapasiteleri ile gelecek ve insanlık idealinin empirik deneyimden yola çıkarak ortaya konamayacak olmasıdır. Kant, elbette deneyimin onu şimdiye kadar doğrulamadığının farkındadır ve bunu sıklıkla dile getirir. Tam da bu sebeple deneyimin kendisini teorinin zeminine koymaz. Filozofun işi ne ahlâk ne de politika alanında deneyimin kendisine dayanmak olamaz. İnsanlığın gelişimini ve iyiliğini isteyen bir akıl, insanda özgürlük ve ahlâki eyleme kapasitesi olduğuna göre, deneyime değil, imkânlarla odaklanmalıdır. Şanslıdır ki insan bu imkânların kendisini pratik aklın kendisinden çıkarsayabilir.

İnsanın, doğal haline bırakıldığı takdirde boşa gidecek hatta kötüye kullanılacak olan kapasiteleri ancak ilerleme ve insanlık ideallerinin aracılığıyla "kültür"de ifade bulur. Başka bir ifadeyle insanın, özgürlüğünün imkânları olarak kendisinde barındırdığı kapasitelerin gelişimi ileriye doğrudur ve bunlar bütününde kültürü oluşturur. Hatta ebedi bir barışın kurulması da kültürün ilerlemesiyle ilişki içerisinde gerçekleşebilecek bir olgu iken, kültürün engellenmesi anlamına gelen savaşın kendisi iki sebeple insanlık önüne set çeker: savaş en büyük kötülüktür (Kant, 2012: 71). Çünkü (1) ahlâk felsefesinde ve yargı gücünün eleştirisinde ortaya konduğu biçimiyle kendinde değer olan insanın ölmesi anlamına gelir; (2) insan enerjisinin ve dolayısıyla kapasitelerinin boşa gitmesi, mümkün olan en kötü biçimde ve kültürü yıkacak şekilde kullanılması anlamına gelir (Williams, 1992: 13).

Dolayısıyla şimdiki tablo, ne kadar iç karartıcı olursa olsun insanlık durumunun geleceğine ilişkin kesin bir fikir ortaya koyamaz. Böylelikle insanlık ideası ile ilişki içerisinde, insanların “neyi umabilirim?” sorusunun yanıtının bir parçası olarak Kantçı devletin asli görev ve mahiyeti ortaya çıkar: devlet, insanların özgürlüklerinin korunması ve ahlâki doğalarını geliştirmeleri için ihtiyaçları olan, hukuka dayalı politik yapıdır.

Kant'ın hukuk ve politik felsefesi, bir *Rechtslehre* yani hukuk doktrini olarak ortaya konmuştur. Kantçı devlet, en temelde bir hukuk devleti ya da hukuka dayalı devlettir. Kant sivil duruma geçişi, bu sebeple, insanların pratik aklın yasasına uyarak sözleşme aracılığıyla bir “anayasa altında” birleşmeleri yani devleti kurmaları olarak anlar. Bu bakımdan sivil durum, salt hukuki bir durumdur. Doğal durumun ve sözleşmenin kendisini *a priori* birer idea olarak almakla Kant, devletin kendisini insan olmanın bir göstergesi ya da zorunlu sonucu olarak alır. Dolayısıyla Kantçı devlet fikri de, koşullar ve rejimi her ne olursa olsun, göz ardı edilemez bazı *a priori* temel ilkeler üzerine yükselir. Başka bir ifadeyle bir idea olarak devletin, yalnızca insanın pratik aklından zorunlu olarak doğan ve deneyime rağmen öyle olması gereken bazı *a priori* ilkeleri vardır. Sözleşmenin, tıpkı kategorik imperatif gibi iş görerek tüm tarihsel devletlerin, kendisini onunla sınavacağı bir ölçütü vermesi, tam da bu anlama gelir. Devlet teorisinde Kant, Rousseaucu sözleşmenin özgürlük ve rızası ile Hobbes'un *Leviathan*'ının egemenlik ve mutlak otoritesini birleştirmeye çalışır (Williams, 1983: 161). Bu bakımdan eleştirel felsefenin epistemoloji alanında hâkim olan sentez işlevi, politik alanda da göze çarpmaktadır.

Kant'ın devlete yaklaşımı Rousseau'nunkine benzerdir. Devleti, ahlâki bir bakış açısından, insanların genel iradesinin bir somutlaşması olarak görür. Kurmaya çalıştığı ilk şey, egemenin rolü konusunda bireylerin rızası ve anlaşmasıdır. Buna göre devlet moral otoritesini, kendileri üzerinde bir genel otorite yaratmak üzerine bütün diğer yurttaşlarla anlaşmış olarak tasarlanan

insanların, özgür iradelerinden alır. Yani tüm yurttaşların genel iradesi ile kurulmuş bir birliktir, dolayısıyla rıza üretimi esastır. Dolayısıyla Kant, tıpkı Rousseau gibi, birleşerek daha üst bir otorite kurup, bu birleşmiş iradenin kendi bireysel iradesinin üzerinde olduğunu kabul eden insanların irade özgürlüğü açısından bir kaygı duymaz. Çünkü böyle bir birliğin kurulması, bireysel iradenin ortadan kalkması ya da sönümlenmesi anlamına gelmez. Çünkü sivil anayasanın kendisi, “nihayetinde baskıcı yasalara tabi olan (ama birbirleriyle kurdukları birliğin bütünlüğü altında özgürlüklerini koruyan) özgür insanlar arasındaki bir ilişkidir” (Kant, 2010c: 34). Aksine Kant, insanların ve dolayısıyla birçok özgür iradenin, bir araya gelerek bir genel iradeyi oluşturacak biçimde birlikte yaşadıklarını görmekten mutludur. Fakat iradelerin çatışması söz konusu olduğunda “baskı” ve “güç kullanımı”nın zorunlu görünmesi sebebiyle, sivil durum salt bir hukuk durumu olacaktır çünkü Kant, hukukun güç kullanımından arınmış olmadığını farkındadır.

Kant, Teori ve Pratik başlıklı metninin “Devlet Hukuku” bölümünü doğrudan “Hobbes’a Karşı” kaleme almıştır. Kant, bu başlıkta esasen Hobbes’a, özgün biçimde modern olan birey-devlet ilişkisi problemine getirdiği çözüm bakımından karşı çıkmaktadır. Peki, Kant birey özgürlüğü ve devlet ikilemi hususunda nasıl bir yenilik getirir?

İtiraf etmek gerekir ki Kant’ın çözümü, “Hobbes’a Karşı” başlığını taşıyan bir metinden beklenenden daha az radikaldir. Bu sorun bağlamında Kant’tan, adalet ilkelerini temele koyarak isyan hakkını meşrulaştırması (ya da kapı açması) beklenebilirdi. Fakat Kant bunu yapmaz, yurttaş her hangi bir adalet ölçüsüyle devlete isyan hakkı vermez, aksine bunu yasaklar. Buna karşın bireyin, sesini duyurabileceği ve düşüncesini “özgürce” ifade edebileceği başka bir alan açar. Bu alan, Kant’ın “kalem özgürlüğü” diye ifade ettiği, insan denen varlığın Kantçı en temel özelliğinin bir ifadesi olan otonomi ve özgürlüğünün geliştirilebileceği bir alandır. Kant’a göre, bir devlette her türden isyan ve başkaldırı yasaklansa ve

cezalandırılmalıysa bile, kalem özgürlüğü denen şey, düşünme ve düşünceyi kamusal kılma ile ilişkisi içerisinde düşünüldüğünde, doğrudan insan olmanın bir ifadesi olduğundan, yasaklanamaz. İşte Kantçı politik felsefeyi çağdaş liberalizme yaklaştırarak, güncellik ve ölümsüzlüğünü sağlayan iki kavram yeniden karşımıza çıkar: otonomi ve özgürlük. Kant'ın devlet hukukunu Hobbes'a karşı yazması, kalem özgürlüğünü sağlama amacına yönelir ve devletin asli varlık nedeni ve amacını da ortaya serer: insanın özgürlük ve otonomisinin korunup, geliştirilmesi.

Sonuç

Bu çalışmanın gösterebileceği yegâne sonuç Kant'ın felsefesinde ahlak ile politika arasında çok sıkı fakat yer yer de belirsiz bir ilişki bulunduğudır. Guyer, Riley ve Höffe, Kant'ın politik felsefesinin tamamına kategorik imperatifin tutarlı sonuçları olarak yaklaşılabilirliğini belirtmektedir. Buna göre Kant'ın erdem ödevleri kadar hukuk ödevleri de, bu temel ilkeye dayanmaktadır. Kant, “evrensel hukuk ilkesi”ni şöyle ifade eder:

Herhangi bir eylem, evrensel bir yasaya uygun olarak herkesin özgürlüğü ile birlikte bulunabiliyorsa ya da [bu eylemin] maksiminde herkesin seçme özgürlüğü, evrensel bir yasaya uygun olarak herkesin özgürlüğü ile birlikte bulunabiliyorsa, hukukidir (Kant, 1992: 230).

Kant, bu ilkenin bir başka ifadesini ise şöyle yapar: “Dışsal olarak öyle eyle ki seçiminin özgürce kullanımı, evrensel bir yasaya uygun olarak ‘herkesin özgürlüğü’ ile birlikte bulunabilsin” (Kant, 1996: 231). Görüldüğü üzere bu formül, hem biçimsel hem de içeriksel açıdan, doğrudan kategorik imperatifin bir uygulamasıdır. Dolayısıyla ahlâk alanında istemenin özgürlüğü, politik alanda da dışsal eylemlerin özgürlüğünün gözetilmesi esastır. “Kendine yasa koymak ve erekler belirlemek”, bunlar Kantçı öznenin, rasyonel bir varlık olarak diğer canlılardan ayrıldığı ve değerini kendilerine borçlu olduğu özellikleridir. Öyle ya da böyle bir istemeye sahip olabilen ve bu yanı sıra fenomenal dünyanın da bir parçası olan insanın aynı zamanda dışsal eylemlerinde yani edimlerinde de özgür olması gerekir. Çünkü “gerçekleşmesi zorunlu olmayan bir seçim sonucunda ortaya çıkan özgürlük, dünyanın içsel değerini teşkil eder (Kant, 1997: 125).

Kant'ın eleştirel felsefe ile modern sözleşme teorileri arasındaki sentezi sağlayan teorisi ortaya koymaya çalışıldı. Kant, sözleşmecî geleneğin kavramlarını, devlet durumunda yaşıyor olduğumuz gerçeğinden hareketle, “varsayılması gereken” *a priori* düzenleyici ilkeler olarak yeni bir forma kavuşturur. Dolayısıyla Kant, ayrıntılı bir doğal durum tasviri yapmak yerine, doğal durumun potansiyel bir savaş durumu olduğunu belirtmekle yetinir. Bununla birlikte Kant, bir adalet metafiziği ortaya koyarak, adaletin *a priori* ilkelerinin bir sunumu çabası içine girmiştir. Buna göre adaletin ilkeleri, tıpkı epistemoloji ve ahlak alanında olduğu gibi “evrensellik” amacını, ilk sırada taşımaktadırlar.

İşte buradan hareketle ortaya konan Kantçı devlet teorisi şöyle özetlenebilir: “Cumhuriyetçi yönetim ve uluslararası örgütlenme” (Hassner, 2010: 82). Daha Kantçı terimlerle ifade edilirse, bu politika felsefesi, hukuka dayalı devlet (*Rechtstaat*) öğretisi ve ebedi barış öğretisi etrafında kurulmuştur. Dolayısıyla Kant'ın hukuk üstünlüğünü tanıyan bir cumhuriyeti ifade eden, pratik aklın *a priori* adalet ilkelerinden türeyen devletini ortaya koymaya çalıştık. Kant, devleti de aklın *a priori* ilkelerinden türetir. Devletin kendisi *a priori* temelleri olan bir idedir yani felsefi olarak şimdiden temellendirilmiştir. Kantçı devlet, özgürlüğün koruyucusudur fakat bir despotizm olmasa da otoriter bir devlettir ve bu devlette uyrukların yasa koyucuya, itaatten başka yapacakları hiçbir şey yoktur. Kant, adalet ya da ahlaki türden gerekçelerle bile olsa, itaatsizliğin ve devrimin her türünü açıkça yasaklamıştır.

Kant için politikanın konusu, yenilikçi bir biçimde, sadece devlet hukuku ile değil, uluslararası hukuk ile de doğrudan ilişkilidir. Kant için savaşları sonlandıran sözde barış antlaşmaları, devletler arasındaki doğal durum terk edilerek bir hukuk durumu kurulmaksızın, yalnızca ateşkes antlaşmalarından ibarettir. “Barış” dünya üzerinde düşünülebilecek nihai politik iyidir ve tam, ebedi bir barışın kurulması, Kant'ın politika felsefesinin hem nihai sorusunu hem de nihai amacını teşkil eder. Kant'ın ebedi barış fikri, ilgili eserinin sonuna eklediği ve ahlak ile politika arasındaki ilişkiyi de irdeleyen bölümle, çalışmanın da nihai sonucuna bağlanmış olur. Buna göre Kant, insanın ahlaki varlık olmasından kalkarak, hem politik hem de ahlaki nihai iyi

durumların, tıpkı akıl ve doğanın itici gücü durumunda olduğu gibi, birbirlerini destekleyerek ve ileri götürerek kurulmasını hedeflemiştir.

Kant, en temelde aklı, özgürlüğü ve numenal alanı; doğa, zorunluluk ve fenomenal alanla, bunlar arasında ilişkiler kurarak, üreterek birleştirmeye çalışmaktadır. Genel olarak felsefe tarihinin ve özelde politika felsefesinin çetrefil sorunlarına, sentez yöntemiyle cevap arayışında olan bu düşünce, değerini ve kendisiyle hesaplaşılması zorunluluğunu, çağdaş politika felsefesinde ona yapılan vurgular ve geri dönüşlerle, şimdiden kanıtlamıştır.

Kant's Republican Ideal: Contract and State as Regulative Idea of Reason

Summary

Irmak GÜNGÖR

Research Asst. Dr.

Bursa Uludağ University, Faculty of Arts and Science, Philosophy Department, Bursa, TR

ORCID: 0000-0002-0372-6857

irmakgungor@uludag.edu.tr

Introduction

MacIntyre states that Kant stands at one of the greatest turning points in the history of ethics, yet he is both typical and the highest representative of the Enlightenment. Kant is typically modern in his confidence in reason and his belief in progress through reforms. However, he is also the representative of this thought in its highest expression, reformulating and largely solving the original problems of the Enlightenment.

But is it only his revolutionary synthesis of epistemology that makes Kant typically modern and the highest representative of the Enlightenment? It is almost impossible to disagree that the answer to this question is 'no'. This is because Kant, with his innovation in knowledge, did not only aim to achieve a clarification (the solution of a purely theoretical problem) in this field. With his famous sentence "I have therefore found it necessary to deny knowledge, in order to make room for faith" (Kant, 2008: 38), Kant already shows that the attempt to limit theoretical reason is the first step towards opening the door to other fields and human possibilities. This sentence, written in his first Critique of Pure Reason, gives the first indication that Kant is seeking an answer to the ancient problem of the relationship between "necessity and freedom". As an original problem of the Enlightenment, Kant sought a way to overcome the "impossibilities" of the dominationist character of the mechanistic sciences, which did not allow for human freedom - and therefore for morality, faith and politics. It can be stated that this problem is a contemporary problem that emerged in a unique form in the modern period.

In fact, whether Kant had a theory of politics or not has been a subject of debate in itself. Hannah Arendt is one of the most important figures who claims that Kant never put forward such a theory, but who paved the way for Kant to be re-evaluated and discussed as a political philosopher in contemporary literature. Arendt, based on Kant's views on common sense in the Critique of the Power of Judgement and undoubtedly emphasizing "public reason", found here seminal possibilities for political theory and took Kant as the basis for her own thought. Apart from Arendt, Habermas

and Rawls, philosophers whose importance for contemporary political philosophy cannot be denied, have also made direct references to Kant and have been inspired by him on the way to establishing their own ideas. Although it should be noted that Kant's political philosophy has never been as unproductive in German and English literature as it is in Turkish, it would not be wrong to state that it is a field that has gained momentum and started to be analyzed intensively after the aforementioned 'turns'. It should be noted that there is now a corpus of Kantian political philosophy in German and English literature, which is not to be underestimated.

When these studies are analyzed, the observation made by Çörekçioğlu immediately reveals itself. Accordingly, it can be stated that there are or have been two possible ways of reading Kant as a political philosopher. The first of these ways, as Arendt, Habermas and Rawls have done, is to derive a theory of politics based on Kant's conception of the subject, which he has mostly put forward in his three critiques, from the concepts of "reason", the "autonomy" of the subject and "publicness". "Derive", because Kant does not specifically present a philosophy of politics in the first two critiques, but only mentions it in a paragraph in the third critique, i.e. he sharply limits his texts to their own field. But this does not mean that theory does not have political implications, as is undoubtedly the case with all thought. Therefore, it is possible to derive a political theory by following the consistent results of the critical project put forward in the three critiques. However, as Çörekçioğlu argues, Kant's critiques can be interpreted as works full of political metaphors. This is because the metaphor of the court of reason and the content of the Kantian categorical imperative, which exhorts "respect for others", will certainly express political consequences. The public character of reason in Kant, on the other hand, provides a fertile, even ideal ground on which the republican ideal can be considered.

However, it is also possible to follow Kant's political philosophy as a philosophy of history and law, that is, in accordance with Kant's statement. If this approach is followed, it is assumed that Kant sees politics as an applied "doctrine of law" and law as an application of morality. In the latter approach, that is, when Kant's political philosophy is treated as a philosophy of history and law, it is generally accepted that this philosophy of law and history is compatible with the critical project set out in the three critiques. Paul Guyer, Patrick Riley, Ottfried Höffe, Howard Williams and Pierre Hassner, all of whom have done important work in Kantian theory, have generally accepted –although their interpretations differ at certain points– that Kant's political theory can be seen as compatible with the critical project, and even as a coherent outcome of this moral philosophy itself. According to this approach, it has even been argued that Kant's political writings have the function of ensuring the integrity of the system and establishing the link between morality and politics.

Therefore, Kant's subject-intellect centred approach in philosophy and his perfect theory of "justification" are also valid in political philosophy. Ultimately, this study will try to show that Kant's political philosophy is a philosophy of law and history based on moral philosophy, taking both approaches into account. Therefore, the relationship between morality and politics constitutes the basic relationship that is tried to be clarified throughout the study. In doing so, an attempt will be made to introduce the current and immanent debates in the literature of Kantian political philosophy in our

language by highlighting the most important ones.

Philosophy of History

The last of the three critical questions to which Kant's entire philosophy seeks answers, the question "what can I hope for?", finds its answer mainly in his practical philosophy, but in particular in the "philosophy of history" itself. For Kant, a philosophical reading of history also makes the "future" the object of philosophical enquiry, expressing a content that is "possible to think" and therefore "to hope for" with phrases like "should be". Apart from the importance of its content, Kant's philosophy of history is of fundamental importance in terms of the intellectual position of "philosophy of history" as an autonomous discipline and the concept of "future" as an object of philosophical enquiry. According to this approach, which is original in terms of its content but thoroughly "modern" in terms of its attitude, "the future itself" is taken as an object for the first time as a constitutive element.

In Kant's critical system, the concept of "nature" has two different meanings. Kant thinks that human beings will progress both "through" and "in spite of" nature. This thinking becomes possible precisely in this dual meaning of nature (Williams, 1983: 2). Kant understands nature primarily as the phenomenal sphere, that is, in contrast to the noumenal sphere of freedom, as the sphere of "necessity" subject to the relation of mechanical causality, to which human beings are also subject in a way. In this sense, nature draws the phenomenal boundaries of human freedom, because human beings, as physical beings like other living beings, are subject to the laws of this domain, the world of sense, and their actions are determined by the laws of nature, that is, they are the product of necessity. In this respect, nature is the existence of objects insofar as they are determined according to general laws (Kant, 2002: 44). In other words, in this sense, nature is the object of all possible experimentation and, moreover, a field of necessity whose laws are imposed on the subject itself.

This first meaning of nature implies that we are not entirely free to bring about progress, however much we may wish to do so. In other words, the phenomenal side of human beings is a handicap in their development. However, Kant also considers nature in another sense, in a "teleological" sense. From this point of view, nature appears as a wise creative or driving force. More precisely, it should be stated as follows: Kant "believes" that behind the actions of individuals and particular events there is a progression and a purpose, a telos, which gradually reveals itself. This is not the kind of claim that can be located and proved as an object of experience, as Kant's own theory would directly show. The "belief" that there is a progress in history through nature itself cannot be proved through experience (Kant, 2006: 237). But ultimately, as Kant's philosophy of history will reveal, such "purposefulness and progress" must be assumed.

For Kant, just as the concepts of the faculty of understanding ascribe concepts to nature, which is its object, and express a form of understanding by making it conform to his knowledge, even though he cannot know it as a thing in itself (*ding an sich*), so, too, the faculty of judgement will come into play as a part of the faculty of reason, and this time it will express a kind of "way of reading" or "approach" by taking both nature and history as its object. Because "objective purposiveness, as the principle of the possibility of the things of nature, is so far from being necessarily correlated with the

concept of nature" (Kant, 2006b: 238) that it cannot be known as an object of experience because it cannot be proven by experience. Therefore, for Kant, the teleological point of view will be "imputed" to them mostly due to practical, i.e. moral concerns, and will ultimately function as a regulative principle. Therefore, when it comes to the history of humanity as a whole (i.e. the history that takes nature and the future of humanity as its object), it is necessary to approach it not only with theoretical reason, that is, not only as far as theoretical reason allows, but also under the principle of purposiveness as a transcendental principle of the faculty of judgement (Kant, 2006b: 30). Because only in this way will the idea of progress towards a "hopeful" future be possible.

Kant approaches history through the question: "How and in what way should reason (theoretical and practical reason as a whole) be used so that a world citizenship is possible in which everyone can realize their freedom as moral subjects?" It would probably not be wrong to say that Kant's political philosophy actually pursues this goal.

Philosophical and Rational Basis of the State

In Kant's system, morality appears as the founder of both the subject, politics and related elements such as the state, and provides a "transitivity" between these concepts. Although nature as a driving force leads the human species to a certain place, Kant also introduces "duty" as a binding element wherever the human will is brought into play (from the foundation of the state to the future union of states). As far as his philosophical system in general and his political philosophy in particular are concerned, we can once again say that the final and decisive question for Kant is "what can I hope for?". This question itself, within the limits set for human knowledge in the first critique, is divided into two branches: "what can we hope for in this world?" and "what can we hope for in the next world?". For Kant, the answer to these two questions would be, respectively, "world peace" and "God and the immortality of the soul" as a priori ideas.

The issue that constitutes Kant's main interest as an intellectual and is central to his political philosophy in general is how to legitimately explain the state from a moral point of view (Williams, 2011: 166). It is precisely for this reason that Kant states that the need for a state can only be revealed by investigating the a priori ideas of reason (Kant, 1996: 133).

According to Kant, the foundation of the state is realized through a duty that derives from practical reason and has a certain coerciveness; the a priori duty of justice requires this (Kant, 1996: 224). Kant's grounding of the state on a priori foundations arises simply from his belief that there can be no possible empirical answer to the following question: How can human beings (as a community) live in harmony and peace? This question, according to Kant, can only have an a priori answer. Constructed in Kantian terms, the question in question is itself moral, not factual (Williams, 1983: 168).

Therefore, according to Kant, the foundations of the rule of law are a priori. The Kantian umbilical cord between morality and politics finds one of its most important expressions at this point. The fact that Kant takes the contract as a regulative idea of reason and conceives it as a commandment of reason rather than a voluntary principle

shows that Kantian political philosophy is based on a whole critical philosophy – Kantian– metaphysics. In other words, Kant's political philosophy is perfectly consistent with the critical project when it comes to contract, state and republic.

Therefore, although Kant's interpretation of the state is based on Kantian freedom, since freedom as an idea alone cannot ensure the establishment and maintenance of the state or the protection of external freedom, it calls on law to help with the idea of a concrete state. In this respect, it would not be wrong to state that Kant tries to resolve the tension between freedom and the state. Although Kant positions the state as the carrier of freedom and makes the development of freedom the fundamental determination of the state, he is also aware that this tension cannot be overcome - for the time being - unless “force” comes into play.

The State of Nature and the Kantian “Idea” of Contract

According to Kant, the so-called social contract or originary contract (*contractus originarius, pactum sociale*), which expresses the transition of human beings from the natural state to the civil state under a constitution, “need by no means be assumed to be a realised fact (for it is not possible for it to appear as a fact)... the originary contract is merely an idea of reason” (Kant, 2010c: 40). But the social contract, like other ideas of reason, also has its own practical reality, because the fact shows this. Such a contract retains its authority as a principle of reason, even if there has never been a situation in which people physically come together to sign it, because it functions in practice to provide the supreme law by which any constitution would itself be judged. Therefore, “the originary contract is the act by means of which men establish a state, or, to put it more precisely, the idea of this act on the basis of which the legitimacy of the state can only be conceived” (Kant, 2010c: 40). In other words, the contract in the Kantian sense must be assumed, that is, it is hypothetical.

In general terms, Kant takes the concept of ‘humanity’ as an idea, and according to him, the development of humanity can only take place where freedom is established and protected by entering into a civil state through a contract of this kind. This is why the contract is an expression of humanity. Because only the rational being called human being can and should live in the unity called civil state. Therefore, for Kant, humanity itself, as an idea aiming to achieve the highest moral and political good, is an unfinished project. For, as we have seen in Kant's philosophy of history, man is neither left entirely in the hands of nature (and history as a part of it) or of chance, nor is he positioned as a purely historical subject independent of their influence.

Kant's legal and political philosophy is presented as a *Rechtslehre*, that is, a doctrine of law. The Kantian state is essentially a state of law or a state based on law. For this reason, Kant understands the transition to the civil state as the unification of people under a “constitution” through a contract by obeying the law of practical reason, that is, the establishment of the state. In this respect, the civil state is a purely legal state. By taking the natural state and the contract themselves as a priori ideas, Kant takes the state itself as an indication or necessary consequence of being human. Therefore, the Kantian idea of the state, whatever its conditions and regime, is based on certain a priori fundamental principles that cannot be ignored. In other words, the state as an idea has certain a priori principles that necessarily arise only from the practical reason of human beings and must be so despite experience. It is precisely in this sense that

the contract, functioning like the categorical imperative, provides a criterion against which all historical states will test themselves. In his theory of the state, Kant tries to combine the freedom and consent of the Rousseauian contract with the sovereignty and absolute authority of Hobbes' Leviathan (Williams, 1983: 161). In this respect, the synthesis function of critical philosophy, which is dominant in the field of epistemology, is also visible in the political field.

Conclusion

The only conclusion that can be drawn from this study is that in Kant's philosophy there is a very close but sometimes ambiguous relationship between morality and politics. Guyer, Riley and Höffe state that the whole of Kant's political philosophy can be approached as a coherent consequence of the categorical imperative.

Kantian state theory can be summarised as follows: 'republican government and international organisation' (Hassner, 2010: 82). In more Kantian terms, this political philosophy is built around the doctrine of the state based on law (Rechtstaat) and the doctrine of eternal peace. Therefore, we have tried to present Kant's state, which is a republic that recognises the rule of law and derives from the a priori principles of justice of practical reason. Kant derives the state from the a priori principles of reason. The state itself is an ideal with a priori foundations, that is, it is already philosophically grounded. The Kantian state is the protector of freedom, but it is an authoritarian state, though not a despotism, and in this state the subjects have nothing to do but obey the legislator. Kant explicitly forbids all forms of disobedience and revolution, even on grounds of justice or morality.

Kant tries to unite reason, freedom and the noumenal domain with nature, necessity and the phenomenal domain by establishing and producing relations between them. This thought, which seeks to answer the thorny problems of the history of philosophy in general and political philosophy in particular through the method of synthesis, has already proved its value and the necessity of coming to terms with itself through the emphasis and return to it in contemporary political philosophy.

KAYNAKÇA | REFERENCES

Becker, D.. (1993). Kant's Moral and Political Philosophy. *The Age of German Idealism: Routledge History of Philosophy Volume VI*, (ed. R. C. Solomon; K. M. Higgins), New York: Routledge Press.

Cassirer, E. (2007). *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi* (çev. D. Özlem). İstanbul: İnkılâp Kitabevi.

Collingwood, R. G. (1996). *Tarih Tasarımı* (çev. K. Dinçer). Ankara: Gündoğan Yayınları.

Copleston, F. (2004). *Felsefe Tarihi: Kant* (çev. A. Yardımlı). İstanbul: İdea Yayınevi.

Çörekçioğlu, H. Bir Politika Filozofu Olarak Kant (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir.

Hassner, P. (2010). Immanuel Kant: Ahlâk ve Politika İlişkisi. *Kant Felsefesinin Politik Evreni*, (der. H. Çörekçioğlu). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Heimsoeth, H. (2012). *Kant'ın Felsefesi* (çev. T. Mengüşoğlu). Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Hoffe, O. (2002). *Categorical Principles of Law: A Counterpoint to Modernity* (trans. M. Migotti). Pennsylvania: Pennsylvania State University Press.

Kant, I. The Contest of Faculties, *Kant Political Writings* (ed. H. Reiss). Cambridge: Cambridge University Press.

Kant, I. (2006). Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi. *Tarih Felsefesi Seçme Metinler* (haz. D. Özlem; G. Ateşoğlu). Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Kant, I. (1960). Ebedi Barış Üzerine Felsefi Deneme (çev. Y. Abadan; S. L. Meray). *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları* (No: 33). Ankara: Ajans Türk Matbaası.

Kant, I. (1996). Metaphysics of Morals. *Kant's Practical Philosophy* (ed. M. Gregor). Cambridge: Cambridge University Press.

Kant, I. (2010c). Yaygın Bir Söz Üstüne: Teoride Doğru Olabilir ama Pratikte İşe Yaramaz. *Kant Felsefesinin Politik Evreni* (der. H. Çörekçioğlu). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Kant, I. (2008). *Arı Usun Eleştirisi* (çev. A. Yardımlı). İstanbul: İdea Yayınevi.

Kant, I. (1997). *Lectures on Ethics* (ed. P. Heath; J. B. Schneewind). Cambridge: Cambridge University Press.

Kant, I. (2012). *Saf Aklın Sınırları Dahilinde Din* (çev. S. B. Çağlan). Konya: Literatürk.

Kant, I. (2006b). *Yargı Yetisinin Eleştirisi* (çev. A. Yardımlı). İstanbul: İdea Yayınevi.

Kersting, W. (1992). Kant's Concept of the State. *Essays on Kant's Political Philosophy* (ed. H. Williams). Cardiff: University of Wales Press.

Kersting, W. (2010). Politika, Özgürlük ve Düzen: Kant'ın Politika Felsefesi. *Kant Felsefesinin Politik Evreni* (Der. H. Çörekçioğlu). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Macintyre, A. (2001). *Ethik'in Kısa Tarihi: Homerik Çağdan Yirminci Yüzyıla* (çev. H. Hünler, S. Z. Hünler). İstanbul: Paradigma Yayınları.

Özlem, D. (2010). *Tarih Felsefesi*. İstanbul: Say Yayınları.

Poggi, G. (2009). *Modern Devletin Gelişimi: Sosyolojik Bir Yaklaşım*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Williams, H. (2011). Metaphysical and not Just Political. *Politics and Metaphysics in Kant*, (Ed. H. Williams). Cardiff: University of Wales Press.

Williams, H. (1992). Kant's Optimism. *Essays On Kant's Political Philosophy* (Ed. H. Williams). Cardiff: University of Wales Press, Cardiff.

Williams, H. (1983). *Kant's Political Philosophy*. Oxford: Basic Blackwell Publisher L.

Wood, A. (2009). *Kant* (çev. A. Kovanlıkaya). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.



KAYGI: YAYIN İLKELERİ

1. “Kaygı, Bursa Uludağ Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi” (e-ISSN: 2645-8950), kısa adıyla “Kaygı”, “Mart” ve “Eylül” aylarında olmak üzere yılda iki kez yayımlanır.

2. Dergiye gönderilecek eserler esâsen “felsefe” ve teorik olmak kaydıyla “sosyal / beşerî bilimler” alanlarına dâir olmak zorundadır.

3. Dergide akademik / bilimsel nitelikteki “Araştırma Makalesi” ve “Kitap Değerlendirme” çalışmaları yayımlanır.

4. Dergiye Türkçe, İngilizce, Almanca, Fransızca (ve “Editör Kurulu”nun kararına bağlı olarak diğer dillerde) yazılmış eserler kabul edilir. Gönderilecek çalışmaların, daha önce başka bir dergide yayımlanmamış, yayımlanmak üzere gönderilmemiş ya da yayım için kabul edilmemiş olması zorunludur.

5. Gönderilen Türkçe çalışmalarda “Öz” ve “Anahtar Kelimeler” ile İngilizce “Abstract” ve “Keywords” bulunmalı; çalışmalar dergi “Yazım Kuralları”na göre hazırlanmalıdır. Türkçe eserlerde, İngilizce “Özet / Abstract” yanında, metnin “uluslararası” dolaşımını güçlendirmek için, “Genişletilmiş İngilizce Özet / Summary” bulunması zorunludur. “Genişletilmiş İngilizce Özet,” Türkçe metnin yaklaşık % 25’i kadar olmalı; bu açıdan tıpkı Türkçe metinde olduğu gibi alt başlıklar ve atıflar içermelidir. Yazar(lar)dan beklenen, Türkçe metindeki argümantasyon yapısını, olabildiğince net bir biçimde, “Genişletilmiş İngilizce Özet”de vermeleridir. Bu kısım, “Kaynakça”dan önce, metnin sonuna eklenmelidir [Not: “Genişletilmiş İngilizce Özet”in, eser “Hakem Süreci” neticesinde “Yayın Kurulu” tarafından kabul edildikten sonra gönderilmesi gerekmektedir. Buradaki dil kontrolü (proofreading) vb. hususlar yazarın sorumluluğundadır. Dil açısından yetersiz olan makaleler dil geçerliği sağlanana kadar yayımlanmaz].

6. Dergiye gönderilen tüm eserler öncelikle muhtevâ, akademik özgünlük, alana katkı, yazım kuralları ve benzeri yönlerden “Editör Kurulu” tarafından incelenir ve ancak bu incelemeden geçen eserler için “Hakem Süreci” başlatılır. Bu süreçte ise “çift kör hakemlik” sistemi uygulanır. Bir eserin yayıma kabul edilebilmesi için eserin gönderildiği hakemlerden ikisinin de olumlu raporu gereklidir. Raporlardan birinin olumlu, diğerinin olumsuz olması durumunda ilgili eser üçüncü bir hakeme gönderilir. Üçüncü hakemden gelecek rapor doğrultusunda eserin kabul veya reddine “Editör Kurulu” karar verir.

7. Dergiye gönderilen tüm eserlerin, ilgili süreçler tamamlandıktan sonra, olduğu gibi veya kısmen düzeltilerek yayımlanmasına veya aksine “Editör Kurulu” karar verir ve sonuç, yazar(lar)a bildirilir. Düzeltme istenen eserler, en geç bir ay içinde dergiye ulaştırılmalıdır.

8. Dergide yayımlanan eserlerin yasal sorumluluğu tümüyle yazar(lar)a aittir ve eserlerde savunulan fikirler ne “Bursa Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü”nün ne de “Yayın Kurulu” üyelerinin görüşünü yansıtmaz.

9. Yayımlanan eserler için yazar(lar)a telif ücreti ödenmez. Bu çerçevede, yayımlanan eserlerin telif hakları, ilgili bir beyân olsun-olmasın, “Kaygı” dergisine devredilmiş kabul edilir (Bu husûs aynı zamanda, eser sahiplerinin “Tübitak DergiPark” tarafınca belirlenen “Açık Dergi Sistemleri” kurallarını kabul ettiğini gösterir).

10. Metnin editoryal değerlendirme süreci başlatılmadan önce tüm yazarlarla “Telif Sözleşmesi” yapılmaktadır. Bu sözleşmenin yazar tarafından onaylanıp, editörlere iletilmesi sonrasında yazının süreci başlatılır.

11. Dergide yayımlanan eserlerden kaynak gösterilmek şartıyla alıntı yapılabilir.



KAYGI: PUBLICATION RULES

1. “Kaygi. Bursa Uludağ University Faculty of Arts and Sciences Journal of Philosophy” (e-ISSN: 2645-8950), “Kaygi” in short, is published biannually in “March” and “September.”

2. To be submitted, articles need to be related to fields of social sciences and humanities with philosophical and theoretical content.

3. Research articles and book reviews are published so long as they meet academic and scientific criteria.

4. Articles in Turkish and English are accepted (acceptance of other languages depends on the decision of the “Board of Editors”). The submitted articles must not have not been previously published in another journal, submitted for publication or accepted for publication.

5. Works submitted in Turkish must include an “Abstract” and “Keywords” in both English and Turkish; and should be prepared in accordance with the “Writing Rules” of the journal. Turkish works should also include an “Extended English Abstract (Summary)” in addition to the English “Abstract” in order to facilitate international circulation of the text. “Extended English Abstract (Summary)” should be approximately 25% of the Turkish text; it should include subheadings and citations, as in the Turkish text. In the “Extended English Abstract (Summary)” the author(s) is expected to mirror the structure of argumentation of the original Turkish text as clearly and closely as possible. This part should be appended to the text before the “Bibliography” [Note: The “Extended English Abstract (Summary)” must be sent after the work is approved for publication by the Editorial Board as a result of the peer-review process. Proofreading etc. are the author’s responsibility. Articles that are inadequate in terms of language are not published until the language is improved].

6. As a first step, all submitted articles are reviewed by the “Board of Editors” in terms of content, academic originality, contribution to the field, spelling, and similar aspects. Then the peer review stage starts for those that qualify, as a double-blind peer reviewing process. To be admitted to publishing, both referees who review the article have to give unanimous approval. In the case of only one referee approving the publication, the article is sent to a third referee. Then, taking into consideration of this third review, the “Board of Editors” decides whether to publish or reject the article.

7. After due processes, the “Board of Editors” decide whether to publish the article (as it is submitted, or after some adjustments) or not, and the author(s) are informed about this decision. When adjustments are required, the new version of the article has to be submitted within a month.

8. The legal responsibility of the articles published in the journal belongs entirely to the author(s) and the views and opinions expressed in the articles do not reflect the opinions or position of “Uludağ University, Faculty of Arts and Sciences, Department of Philosophy” or the “Editorial Board.”

9. No royalties are paid to the author(s) for published articles. In this respect, the copyrights of published work are deemed to have been transferred to Kaygi, regardless of there being an open statement or not [This also means that the authors have accepted the Open Journal Systems (OJS) regulations of Tübitak DergiPark].

10. A “Copyright Agreement” with the authors is concluded before the editorial review process begins. The process starts once the author approves the agreement and informs the editors of this approval.

11. Provided that the source is indicated, quotations can be made from the works published in the journal.