

KANT'IN FELSEFESİNDE İNSANIN YERİ

Prof. Dr. Walter Heistermann (Berlin)

Tarihimiz boyunca, eserleriyle milletimizi temsil edenler arasında, Alman geist'inin dünyaya tanıtılmasına Immanuel Kant'tan daha fazla hizmeti dokunan olmamıştır. Kant, felsefeyi her iki mânasında da, hem bilgi sevgisi, hem de bilgelik sevgisi mânasında, hemen hemen tam olarak gerçekleştirdi; çünkü eğer bilgi, bilgelik şeklinde insanın bütününe tesir etmezse, yani duyan ve isteyen bir varlık olarak onun yapıp-etmelerine ve eylemlerine şekil kazandırmazsa, onun felsefî bakımdan ne mânası olabilir.

Kant felsefesinin ağırlık noktası insandır. Her şey onunla ilgilidir; dünyaya açılan yol ondan geçer. Kant kendi araştırmacı düşünmesini düzenleyen dört ana soru ortaya atar. Bu sorular, onun insan varlığı ile olması gerekenin varlık-alanına öncelik verdiğini göstermektedir. Bu sorular şunlardır : Ne bilebilirim? Ne yapmalıyım? Ne umabilirim? Bu üç soru bir dördüncüde, hepsinin götürülebileceği bir dördüncü soruda birleşirler : İnsan nedir ?

Dünyanın bağılıklar sistemi içinde, bu bağların yoğunlaştığı bir orta noktası olarak insanın yeri nedir? Bu soru Kant felsefesinin ana problemidir. Felsefe, kosmos hakkında bir teori olduğu zaman bile, temelinde insan hakkında bir teori, yani — Scheler'in «İnsanın Kosmostaki Yeri» adlı yazısından beri hemen hemen moda haline gelen bir terimle — felsefî antropoloji bulunur.

İnsanın dünyadaki yeri, yalnız ona hastır, başka hiçbir şeyle değiştirilemez. Kant bu olayı, insan varlığını çeşitli açılardan ele alarak aydınlatmağa çalışır. İnsan, onun felsefesinin en büyük tema'larından; çünkü ancak insan yeterince temellendirilebilirse, insanlık ide'si, bütün insanları ortak bir vazife olarak birbirine bağlaması gereken bu ide, boş bir görünüş olmaktan çıkar. Biz tecrübe alanında çeşitli insan ırklarıyla karşılaşırız; bu bakımdan canlı bir varlık olarak insan soyunun birliği sorusu, karşımıza çıkan ilk sorudur. Eğer insan cinsinin çeşitli insan ırklarının ortaya çıktığı biyolojik özel bir cins olduğu gösterilebilirse, insan soyunun birliğinden söz etmek için gerekli ön şart, fizik malzeme elde edilmiş demektir. Kant bu gerekliliği kavramıştı ve zamanının biyoloji ilimlerine karşı çıkararak, tek kaynak fikrini, yani insanların tek kaynaktan geldiğini ileri sürmüş, bunu elindeki imkânlarla inandırıcı bir şekilde göstermeğe çalışmıştır. Modern biyoloji, insanın çeşitli kaynaklardan geldiği düşüncesini reddederek, Kant'ın düşüncesini doğruladı. Kant şöyle der: «Beyazlar sınıfı insan cinsi içinde özel bir tür olarak siyahlardan ayrılmaz; insanın çeşitli türleri yoktur; yoksa her ırkın kendisinden çıktığı bir tek soyun olduğu, yani soy birliği inkâr edilmiş olur.»¹ «İnsan her iklimde, ne çeşitten olursa olsun her türlü toprak üstünde yaşayabilirdi. Nihayet onda bazı çekirdek ve kabiliyetlerin önceden bulunması gerekirdi ki, o bunları yerine göre geliştiresin yahut geriletsin; böylece de nesillerin sürüp gitmesi boyunca sanki doğuştan ona verilmiş gibi görünen bu dünyadaki yerine uygun bir varlık olsun».²

Kant bu düşüncelerinde insanların tek bir kaynaktan geldiklerini açık şekilde ileri sürüyor. O, insanı bir imkânlar varlığı olarak görüyor. İnsan, bu imkânların çeşitliliğine dayanarak, içinde bulunduğu yer ve zamana göre, iklimlere uygun düşen kabiliyetleri geliştirir. O halde çevrenin uyarıcı bir funktion'u vardır. İnsan soyunun birliğinin kökü, morpholojik benzerliklerde değil, halis bir aynı soydan gelmedir. İnsanlar fizik ve genetik bakımdan birbirinin aynı olan varlıklardır. İnsanların bir kaynaktan gelmeleri, universal bir humanism'in vazgeçilmez

¹ Bestimmung des Begriffs der Menschenrasse, Reclam 1943, s. 349

² Von der verschiedenen Rassen der Menschen, Reclam 1943, s. 324

şartıdır; ancak böyle bir görüşe dayanan bir humanizm, bütün insanları içine alabilir; şu yahut bu insan grubunu ötekilerden üstün tutmayı imkânsız ve temelsiz kılar.

Kant, felsefî bir anthropoloji yapmak imkânını, birbirinden ayrılan iki görüşte, fiziologik görüşle pragmatist görüşte görür. «İnsan hakkındaki fiziologik bilgi, onun tabîî bir varlık olarak ne olduğunu, pragmatik olansa, onun hür hareket eden bir varlık olarak ne olduğu, ne olabileceği ve ne olması gerektiğini araştırır.»¹ Fisiyolojiye dayanan anthropoloji, insan varlığının tabiat ilimlerinin ele aldığı yanı ile ilgilenir; bu ilimlerin kausal-mekanik metotlara dayanarak yaptığı araştırmalara bağlıdır. İnsan organisminde olup-biten hayat olayları, insan bedeninin morpholoji ve anatomisi, bu alana girer. Bu mânada anthropoloji, zoologinin özel bir dalından başka bir şey değildir. İnsanı pragmatik bakımdan ele alan insan bilgisi, bizi — Kant'ın ifadesine göre — insanın bu dünyadaki özel yeri ile ilgili problemlere götürür. Bu problemleri üç noktada toplamak mümkündür. Bu üç nokta arasındaki farklar her zaman yeteri kadar gösterilmezler: 1) İnsanın kendisini ne yaptığı, 2) insanın kendisini ne yapabildiği, 3) kendisini ne yapması gerektiğidir. Buna göre, fiziyolojiye dayanan anthropolojinin ele aldığı ise, insanın kendiliğinden olup-biten oluşudur.

Birinci nokta, insanın kendisini gerçekten ne yaptığıdır. İkincisi, onun yapıp-etmeleri bakımından sahip olduğu imkânlarla ilgilidir (buraya mümkün olup da yapamadıkları da girer). Üçüncü nokta ise, bütün gerçek verileri aşar. Burada konu olan, onun ne yaptığı yahut ne yapabileceği değil, ne yapması gerektiğidir. Quaestio facti, quaestio iuris'e karşı çıkıyor. Bu üç noktadan başka, her şeyin etrafında döndüğü önemli diğer bir nokta da şudur: İnsanın yapıp-etmelerinde hür bir varlık olması, onu nasıl bir varlık yapar? Bu problem hürriyet problemi ve felsefî bir anthropolojinin görmemezlik edemeyeceği bir problemdir.

II.

Kant'ın insan varlığını araştırmak için mümkün gördüğü ve ortaya koyduğu görüş açıları temel olarak alınırsa, onun the-

¹ Anthropologie in pragmatischer Absicht, Reclam 1943, s. 7

orisi beş açıdan tasvir edilebilir. Bu açılar, insanın dünyadaki yeri, yani onun üç çeşit bağıllığı, şeylerle, kendisi ile ve diğer insanlarla olan bağları ile ilgilidir. Bu görüş açıları, Kant'ın temimleri gözönünde bulundurulursa, şu şekilde sıralanabilir:

1) Bir tabiat varlığı olarak insan
2) Teknik-mekanik bir varlık olarak insan yahut homo faber

3) Politik bir varlık olarak insan yahut homo politicus

4) Esthetik bir varlık olarak insan (homo aestheticus)

5) Ahlâkî bir varlık olarak insan (homo ethicus)

1) Kant insanı bir tabiat varlığı olarak ele alırken, onun pek genelleşmiş olan ruh ve beden ayrılığını kabul etmediği görülür; aksine onun insanın tabii varlığı hakkındaki görüşü, insan varlığı ve bu varlığın yapısının özel yerinin kavranmasında verimli olur. İnsan canlı bir varlık olarak bile canlılar arasında özel bir yere sahiptir. Onda «ne öküzün boynuzları ne de aslanın pençesi vardır; onun sadece elleri vardır...»¹ Tabiat ona, çevresi içinde önceden kurulmuş bir ahengi yaşayacağı iyi gelişmiş instinktler de vermemiştir. İnsan yaradılışın özelleşmemiş, serbest bırakılmış bir çocuğudur. İnsandaki özelleşmemenin simbolu, insan elidir. «İnsanın akıl sahibi bir hayvan olmasının karakteristiğini, onun elinin şekli ve yapılışı, parmakları, parmak uçlarının yapısı ve ince duyarlılığı gösterir. Böylece tabiat insanı, şeylerin yakalanmasının belli bir çeşidi için değil, sınır tanımadan her şey için, yani aklın kullanılması için becerikli kılmıştır. Böylece de teknik kabiliyeti yahut becerikliliği bakımından, onun cinsini akıl sahibi bir hayvan olarak vasıflandırdı!»² İnsanın canlı bir varlık olarak ve özel morphologik yapısı bakımından çevresine uymaması, onu bu uymayı kendi kendine yapmağa zorlar. O, önceden tayin edilmemiş olduğundan, kendi kendisini ve çevresini tayin etmek zorundadır. İnsan bu vazifeyi önce bir homo technicus olarak, teknik-mekanik becerikliliği olan bir varlık olarak, yerine getirir. Fakat insanın kötü bir şekilde uyduğu çevreye kendisini uydurarak onu kullanılabilir bir hale getirmesi için, insan varlığında bir imkân olarak bulu-

¹ Ideen zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, 3 Satz.

² Anthropologie I. c. s. 300

nan iki unsurun gerçekleştirilmesi gerekirdi: Ben-bilgisi ve akıl. İnsan «ratio, akıl kabiliyeti taşıyan kabiliyetli bir hayvan olarak, kendisini ratio sahibi akıllı bir hayvan yapabilir.»¹ Bunun için onun ben-bilgisine yahut kendisi hakkında bir bilgiye sahip olması gerekir; çünkü ancak bu sayede onun kendi kendisinden ve şeylerden mesafe alması mümkün olur. Bu mesafe alma, gaye koymanın ön şartıdır. O ancak koyduğu gayeleri gerçekleştirerek, kendisini ve çevresini mükemmelleştirebilir. Ben-bilgisi insanda başlangıçta bir imkân olarak bulunur. Çocukta da daha baştanberi vardır. Fakat ortaya çıkması, yaşın ilerlemesi ile olur. Bu yüzdendir ki çocuk kendi kendisine bakamaz; onun yetiştirilmesi ailesine düşer. «Gariptir ki, çocuk oldukça tam konuşmağa başladıktan epeyce sonra (belki bir yıl sonra) ben diye konuşmağa başlar; o zamana kadar kendisinden üçüncü şahısla bahseder (Karl yemeğe gitmek istiyor v.b. gibi). Artık eski konuşma şekline dönmeden 'ben'le konuşmağa başladığı gün, sanki ona bir ışık doğmuştur — önceleri kendisini sadece hissediyordu, şimdi kendisini düşünüyor —. Bu fenomenin açıklanması, anthropologlar için oldukça güç olmalı.»²

2) İnsan, bir homo faber olarak bu dünyaya yerleşmeğe, kullanacağı ve tüketeceği şeyleri hazırlamağa başlar. Gerçi hırs ve mala düşkünlük, insana tabiat tarafından verilmiş, tabii itkililerdir, fakat insan kullanacağı şeyleri hazır bulmaz, kendisi hazırlar; âletler yapar, tabii olana bakım ve yeni usuller uygulayarak kendisi için gerekli olanı elde eder. Mekanik, yani düşünülerek yapılmış âletlerle, tabii olarak yetişeni kültüre çevirir. Çevresindeki şeylere doğrudan doğruya organlarıyla dokunmaz, organlarını geriye çeker, onların yerine âletler kullanır. İnsan homo faber olarak, onu hayvandan temelli ayıran bir prensip ortaya koyar; bu sunîlik prensibidir. İnsan tabii itkilerini dizginleyip, geriye iterek, itki hedefini bir tarafa bırakıp, ona araç ve âlet hizmeti görecektir olan şeylere, şey olarak yönelebilir. O kendisini, içinde bulunduğu situation'un baskısından kurtarır, bir zaman için hedefi unuttur ve şeylerin kendi kanunlarına dikkatini çevirir; çeşitli araç-gaye bağılıklarında kullanılacak olan âlet çeşidinden araçlar meydana getirir. Dünyadaki şeyleri

¹ l. c. s. 297

² l. c. s. 237

ona kullanılabilir ve tüketilebilir hale getiren bir şeyler-dünyası, teknik kuruluşlar şeklinde bir dünya kurduktan sonra, bunu kendi çıkarı için kullanır. Böylece tekniğin her şekli, insanın tabii olarak uymadığı çevrenin, az veya çok başarılı bir şekilde insana uydurulmasıdır. İnsana uydurulmuş bir dünya olan kültür, sunilik prensibi (teknik) yoluyla objektivleştirilmiş, parçalanmış, tabiatlıktan çıkarılmış, insanın kullanmasına sunulmuş tabiattır.

3) Hırs ve mal düşkünlüğü yanında insanda daha başka tabii itkiler de vardır: Şeref-ve hükmetmek hırsı. Modern psikoloji, kendini saydırma ve iktidar çabasından sözeder. Bu çabalar, insanı kaçınılmaz bir şekilde öteki insanlara doğrudan doğruya bağlar; çünkü insan, öteki insanların kendisini saymasını ister, birisi ötekine hükmetmek ister. İnsandaki bencilik, onu bir yandan kendisini başkalarından ayırmağa, öte yandan onlara dönmeğe zorlar. İnsan tabiatındaki bu antagonism'i, Kant, insanın «asosial sosyal»¹ bir varlık olduğu şeklinde ifade eder. Eğer herkes kendisindeki hükmetmek hırsına hizmet etseydi, insanlık her şeyin her şeyle savaştığı bir duruma düşerdi. İnsanın bu ana savaş durumuna, her şeyin her şeyle savaştığı bir duruma düşmesini, ancak insanı insandan koruyacak olan bir 'kat'ın varlığı önleyebilir; çünkü insan, yapısı gereği, «başka insanları kendi gayeleri için ustaca kullanmağa»² çalışır. Bunun için bu 'kat'ın kuvveti, bütün insanların üstünde olmalıdır. Nasıl insan homo faber olarak tabiatı ve kendisini işliyorsa, bu 'kat'ın da vazifesi, insanları işlemek, onları uygarlaştırmaktır. Uygarlaştırmak demek, insanı başka insanlarla alış-verişinde hürriyetini sınırlamağa, başkalarına da kendisi kadar hürriyet tanımağa alıştırmak demektir. Fakat «insan öyle bir hayvandır ki, ona kendi cinsinden olanlarla beraber yaşarken bir baş gerekir. Çünkü insan, kendi gibi olanlar karşısında, hürriyetini herhalde kötüye kullanır. O aynı zamanda, akıl sahibi bir yaratık olarak, herkesin hürriyetine sınır koyan bir kanunu istese de, yapabildiği yerde kendisini bu kanunun dışında tutar. O halde ona bir baş gereklidir; onu kendi istemesini kırarak, geçerliği genel olan bir istemeye, böyle olduğu için de herkese hürriyet sağlayan bir iste-

¹ I. c. 4. Satz.

² Anthropologie, s. 298

meye uymağa zorlayan bir baş gereklidir.»¹ Bu işi ancak devlet yapabilir. Fakat bunun için devletin yapısında hürriyet, kanun ve kuvvetin doğru bir bağıllık halinde bulunması gerekir. Kant bu üç prensibin devlet şekillerinde ortaya çıkan dört bağıllık şeklini şöyle sıralar:

- a) Kanun ve hürriyet var, kuvvet yok (anarşi)
- b) Kanun ve kuvvet var, hürriyet yok (despotluk)
- c) Kuvvet var, hürriyet ve kanun yok (barbarlık)
- d) Hürriyet ve kanuna dayanan kuvvet (cumhuriyet)

İdeal devlet, dördüncü şekildir. Kant'a göre ancak böyle bir devlet, insan cinsindeki ahlâklılığı gerçekleştirebilir; bu gerçekleşme için bundan başka «dünya olaylarında denenmiş tecrübeler, önceden denenmiş bir iyiyi isteme gibi doğru kavramlar» da gereklidir. Kant yazılarının bir çok yerlerinde, bir dünya devletinin kurulmasının arzu edilen bir şey olduğunu ifade eder.

4) Pragmatist açıdan bir homo faber olarak insan, tabiattaki şeyleri kendi faydası için kullanır ve tüketir. O halde burada sonuç daima tabiatın verdiklerinin yok edilmesidir; çünkü kullanılan şeyler tükenir; âletler de kullanımla kullanılamaz hale gelirler. O halde burada da sonuç hiç olmaktır. Homo faber'in şeylerle olan bağıllığı, homo aestheticus'ta yeni bir şekil kazanır. Homo faber'in bütün zahmetleri, en sonunda isteklere hizmet eder ve faydaya çabalar. Tabiat estetik bir fenomen olarak görünürse, yahut sanat yoluyla sanat eseri şeklinde estetik bir fenomene dönerse, burada da en son hedef kullanmadır. Fakat homo aestheticus'un kullanılması, geri plânda isteklerin bulunduğu kullanmadan başkadır. Estetik kullanmada kullanılan obje tüketilmez; aksine o burada öz varlığını kazanır. Meyva dolu bir kap, isteklerin hedefi olarak az sonra boşalır; fakat aynı kap, estetik bir obje olarak ortaya çıkarsa, istekler söner. İnsan estetik bir varlık olarak, meyvaların renginden, şeklinden, sıralanışından, gölge ve ışık oyunlarından sevinç duyar. Onu, şeyin varlığından gelen saf bir sevinç sarar; istekler söner. O, objenin zaman içinde sürekli olmasını ister. Bu gizli istemeyi gerçekleştirecek kabiliyetin ortaya çıktığı yerde, bu tutumdaki insan, bu şekilde kavradığı objeye bir resim-

¹ Idee., 6 Satz.

de, bir şiir yahut komposition'da süreklilik kazandırır. Gerçi sanat alanında da yapıcı-mal-alıcı bağılılığı vardır; fakat ekonomik alanda mal, alıcı tarafından tüketilir, esthetik kullanmada ise eser (mal), ilk defa bu kullanılmada varlığını kazanır; çünkü esthetik objenin yeniden meydana getirilmesi için, kullanılması gerekir. Esthetik alanda yeniden meydana getirme, daima kaçınılmaz bir şekilde, yeni bir şey meydana getirmektir. Esthetik zevk, bir şeyin böyle olan varlığından duyulan saf sevinçtir; Kant'ın bu olay için kullandığı çok yerinde bir deyimle söylersek, «çıkarsız bir hoş a gitme» dir. Teknik-ekonomik alandaki insan-dünya bağılılığında, insan unsuru, açık bir şekilde dünyadan üstün bir yer tutar. Esthetik alanda ise aynı bağıllık, karşılıklı bir bağıllıktır; yoksa biri diğereine üstün değildir. İnsan ve dünya burada karşılıklı bir bağlantı halindedir; öyle ki, bu bağlantı içinde her biri kendi başınalığını — belki de ilk defa böylece kazanıyorlar — muhafaza eder. İnsanın esthetik kavrayışının ve esthetik objeler meydana getirmesinin, mahiyet bakımından onu kendisine yakın olan hayvanlardan ayırdığını inkâr etmek için, ya bu fenomen alanına kör olmak, ya da kötü niyetle peşin fikirlerle saplanmak gerekir.

5) Esthetik bir varlık olarak insan ile homo faber, ilgileri bakımından eşdeğerli idiler. Homo politicus'un ahlâkî bir varlık olan insanla bağılılığı da tıpkı böyledir. Her ikisinde de temel ilgi insanla şey arasında değil, insanla insan arasındadır. Homo politicus, kendisini saydırma ve iktidar çabası içinde, başka insanları kendi çıkarı için kullanmak ister; onlar ona kendi gayesi için araç olarak görünürler. Bu bağın tarzı, moral bir varlık olarak insanda tamamen değişik bir karakter kazanır. Gerçi buradaki bağ da yine insanla insan arasındadır; fakat başka insanlar, moral alanda araç olarak görülemezler. Ahlâkî gerçekliğin temel bağılılığının ben-sen bağılılığı olduğunu göstermek, Kant'ın ahlâk felsefesinin hizmeti olmuştur. Eğer bir yapıp-etme, bir davranış, dolayısıyla yahut doğrudan doğruya başka insanlarla ilgili ise, burada moral olan ağır basar; eğer değilse, moral olanla bir ilgisi yoktur. Fakat insanın başka insanlarla moral mânadaki ilgilerinin özelliği vardır. Bir davranış, eğer bu davranışta başka insanlar bir 'şey' değil de, bir süje olarak görülürse, yani bir araç olarak görülmezlerse, ahlâkî bir davranış adını alabilir. Burada pragmatik çıkara yer yoktur. «Gayeler dü-

zeninde insanın, (onunla her akıl sahibi varlığın) kendi başına bir gaye olmasından, onun asla bir başkası tarafından (hattâ Tanrı tarafından bile) kendi başına bir gaye değil de sadece bir araç olarak kullanılmıyacağından kendiliğinden çıkan sonuç, insanlığın, bizim kişiliğimizde bize kutsal olması gerektiridir. İnsan ahlâk kanununun süjesi olduğu için, o kendi başına kutsal bir şeydir; bu yüzden de genel olarak kutsal adı verilebilecek bir şeyle ahenk içindedir.»¹ Buradaki buyruk o kadar kesindir ki, Kant'a göre Tanrı bile insanı bir araç olarak kullanamaz. Böyle olduğu halde Kant, insanı ideal bir varlık olarak görmekten çok uzaktır. Onun anthropologisine göre insan, ahlâk buyruklarını yerine getirmeğe pek gönüllü değildir. «İnsanın yapılmış olduğu bu eğri büğrü odundan dosdoğru bir şey biçilemezdi. Tabiatın bize verdikleri, bizi bu ide'ye ancak yaklaştırabilir.»² Kant bu görüşüne rağmen, başka bir yerde insandan bekleneni şu şekilde temellendirir: «Gerçi insan kutsal olmaktan uzaktır, fakat insanlık onun kişiliğinde kutsal olmalıdır»³. Kant üzerindeki tesiri pek de az olmayan Seneca, 1900 yıl önce Lucilius'a şöyle yazıyordu: Homo homini sacra res (insan insan için kutsal bir varlıktır).

Çok defa kategorik buyruğun içsiz olduğu ileri sürülmüştür. Halbuki, insan insan için kutsal bir varlık olmalıdır cümlesindeki mânanın, daha yakından bir açıklanmaya ihtiyacı yoktur; burada insandan beklenen doğrudan doğruya ahlâk normudur. Ahlâk alanında da estetik alandakine benzer bir şey olup biter. Nasıl orada şey, çıkarsız bir sevinmede gerçek varlığını kazanıyor idiyse, burada da insan, sen ve kişi olarak gerçek varlığını kazanır. Orada olup-biten çıkarsız bir sevinme ise, burada da çıkarsız bir iyiyi istemeden söz edilebilir — Kant'ın kendisi bu formülü kullanmamıştır —. Ahlâklı hareket eden, ne hareketinin tanınmasını ne de karşılık bekler. Ahlâk bakımından değerli olan hareket, başarıyı hesabetmez. Mutlu olmak için de ahlâklı hareket edilmez; aksine ahlâklı hareket, sonunu, mutluluğa lâıyk olmada bulur. Burada önemli olan, sadece, davranış ve hareketin dayandığı niyettir. Bu yüzden Kant, hareketin meşruluğunu, ahlâkîliğinden kesin şekilde ayırır. Meşruluk, sadece

¹ Kritik der praktischen Vernunft, Reclam 1961, s. 209

² Idee I. c. 6. Satz.

³ Kritik der praktischen Vernunft, Reclam 1961, s. 141

kanuna uygun olmaktır. Ahlâkîlik ise, süjenin ahlâk bakımından kendisinden beklenenleri hür bir şekilde isteyerek yerine getirmesi ve onu ahlâk buyruğunun tayin etmesi, yani kendisini bu buyruklara tayin ettirmesidir. Ahlâk süjesi, bir şeyi vazife olduğu için yapar. Vazifeden dolayı yapılan hareket, vicdanın istemesi, zorlaması ile yapılan harekettir. Vicdan bir şeyin yapılması yahut yapılmaması gerektiğini duyan ahlâk organıdır. İnsan moral dimension'a sahip olmakla, onu kesin bir şekilde bütün canlı varlıkların üstüne yükselten bir önem kazanır. O, burada tamamen kendi kendisine bırakılmıştır. Ahlâk alanındaki kararlarında, ona kimse vekil olamaz; bu, kaynağı kişinin derinliklerinde olan bir eylemdir. İnsan burada gerçek bir süjedir, yoksa bir gruba yahut kendi üstünde bulunan bir tabiat olayına bağlı bir değişken değildir. İşte bu yüzden ki, ahlâklılıkta bir ilerleme olamaz. Burada herkes yeniden en baştan başlamak zorundadır; insanın ahlâk bakımından ağır basan her situation'da tekrar baştan başlaması gerekir. İlerleme ancak âdetlerde, insan davranışının uygarlaşmasında olur. Ahlâklılık empirik bakımdan tesbit edilemez; çünkü o, kişinin derinliği ve davranışın iç tarafıyla ilgilidir. Tesbit edilebilen ancak meşruluktur; çünkü meşruluk davranışın dış tarafıyla ilgilidir. Bu yüzden insan ahlâklı olmağa zorlanamaz; halbuki meşru olmaya, sosyal ayıplama yahut ceza ile insan zorlanabilir. İnsan doğru yahut yanlış itiraf yapmağa zorlanabilir; fakat istemenin bir niteliği olan dürüstlüğe, doğruyu söylemeğe zorlanamaz; çünkü niyetler zorlanamaz. Ahlâklılığın hareketin başarısı ile ilgisi yoktur; ahlâklılık, eylemde ortaya çıkan istemenin niteliği ve yapısıyla ilgilidir. Bu sebepten bir ahlâk sosiologisi olamaz, fakat âdetler sosiologisi olabilir. İnsanın kendisini tabii itki kuvvetlerine, haz, sahip olma, kendini saydırma, iktidar itkilerine karşı ahlâk buyrukları tarafından tayin ettirebilmesi için, hür olması gerekir. Bu noktada biz öyle bir 'kat'a ulaştık ki, bunun geçerliği, insanın dünyada özel bir yere sahip olması yahut olmamasını sağlar. Kant, «Saf Aklın Kritiği»nde üçüncü antinomie'de hürriyet problemini derinden derine inceler.

III.

Hürriyet probleminde garip bir durum vardır. Düşünce tarihinde hürriyeti inkâr edenlere, bir okadar da savunanlar ka-

tılır. Fakat daima gözden kaçırılan nokta, hürriyeti savunanların da inkâr edenlerin de pratik hayatta garip bir şekilde birleştikleridir. Determinist'ler de, pratik hayatta, sanki hem kendilerinin, hem de başkalarının hürriyeti varmış gibi hareket ederler; onlar da aynı şekilde suç ve sorumluluktan söz edip, kararlarının efendisiymişler gibi hareket ederler. Fakat eğer teori ile pratik birbirinden bu kadar ayrılırsa, teoride bir yanlışlığın bulunması gerekir.

O halde hürriyet nedir? Bu soru bu şekilde cevaplandırılmaz; onun bu şekilde sorulmaması gerekir. Bir kere çeşitli hürriyet kavramları vardır: Düşünme hürriyeti, politik hürriyet, yapma, yapabilme hürriyeti v.b. gibi. Ben bütün bu kavramlara, imkânından kimsenin şüphe edemeyeceği empirik hürriyet kavramı adını vereceğim. Kant genel olarak ahlâkî hürriyeti, iyi yahut kötü bir şeye karar verme imkânını ele almıştır. Fakat o, çelişmeye düşmeme imkânını ve hürriyetin tabiattaki gereklilikle uzlaştığını göstererek, ahlâkî hürriyeti temellendirmeğe, ahlâkın temellerini sağlamlaştırmağa çalışmıştır. O halde o, bütün hürriyet çeşitlerini içine alan metafizik mânadaki hürriyeti ele alıyordu. Problemin inceliklerini göstermek için Kant önemli bir ayırma yapar; ona göre pozitif ve negatif mânada hürriyet vardır. Negatif hürriyet, bir şeyden (von), bir şeye karşı; pozitif hürriyet bir şeyde (zum) hür olmaktır. Meselâ demokratik hürriyet, vatandaşların devlet kurmada hür olmalarıdır; liberal hürriyet, devlet karşısındaki hürriyettir. Yani hürriyet predikat'ı iki durum için kullanılır. O halde insanın hür olduğunu söylemek mânasızdır; buna, onun bir şeyde yahut bir şey karşısında hür olduğunu eklemek gerekir.

Kant'a göre hürriyet ancak tabakalı bir dünyada mümkündür. Dünya ona göre iki tabakalıdır: bir görünüş dünyası, phenomenon, bir de kendi başına varolan varlık ve gayelerin intellegibel düzeni olan noumenon. Görünüş dünyasında, birbiri ardından gelen sebep-netice dizisinde, tabiat kanunları kesintisiz geçerliktedir. Bu birbiri ardından gelme, Kant'a göre kesilemez; o halde hürriyet, kesin olan tabiat kanunlarıyla uzlaşmalıdır. Buna göre problem, eğer bu dünyanın sıkı bir şekilde birbirine bağlanmış olan bir olaylar dizisi kendiliğinden başlayabilirse, ancak çözülebilir; yani araştırılması gereken şey, intellegibel düzenden, noumen dünyasından bir unsurun görünüş dünyasına

tesir edip edemeyeceğinin yoklanmasıdır. Sadece başlangıç, sebep, hürdür. Neticeler, tabiattaki bağılıkların örgüsüne, buradaki kanunlara bağlıdır. Tabiat olaylarının yüzden dizisine dik bir dimension'un karışması ve transcendent bir kausalite olarak bu olaylar dizisine tesir etmesi, sonra onlara katılıp, genel tabiat kanunlarına uyması gerekir. Derinliğe uzanan dikine dimension, gayelerin intellegibel bir düzeni, phainomenon karşısında noumenon olarak, vardır. İnsan bu iki dimension'un keşişme noktasıdır. Akıl sahibi bir varlık olarak o, derinliğe uzanan dimension'dan gelen, zamana ve mekâna bağlı olmayan buyrukları duyar ve kendisini onlara tayin ettirir; öyle ki, süje, bir-biri ardından gelen yeni bir olaylar dizisine kendisi başlar; bu dizi sonradan tabiat kanunlarına uyar. Akla has olanla ve akla has olanı duyan süje ile, zaman üstü olan bir şey, ideal buyruklar halinde zaman içinde ortaya çıkar; süje burada sebeptir. «Bu aklın bir kausalite'sinin var olduğu, yahut hiç olmazsa bizim onda böyle bir şey gördüğümüz, bizim pratik alanda yapıp-eden kuvvetlere kaide olarak verdiğimiz buyruk bakımından açıktır. Olması gerekende bir çeşit gereklilik vardır ve bu tabiatın hiçbir yerinde ortaya çıkmayan temellerle ilgilidir.»¹ Olması gerek, ideal olanın bizi zorlayan bir modus'udur. Bu şekilde o, bizimle, bizim davranışımızda gerçekleşmek ister; fakat o, ancak süje tarafından zaman içinde bir gerçeklik kazanabilir. Ahlâk alanındaki hürriyet, olması gereken karşısında ona evet yahut hayır diyen bir karar verme, positiv hürriyettir. Bu belki bir örnekte daha iyi açıklanabilir: Eğer birisi söz veriyorsa, kararında hürdür; fakat karar verdikten sonra, o kendisini bağlamıştır, sözüne inananın emrine girmiştir. O halde hürriyete dayanan karar verme, bir kendi kendini tayin etme şeklindedir. Bu şekilde kausal şartlar örgüsü zenginleşir. Dünyanın kausaliteye bağlı dizilerine yeni başlayanlar katılır. Buna göre hürriyet bir determination eksikliği değil, bir determination fazlalılığıdır. Bu görüş Kant'ın bir görüşüdür; yazık ki Kant'tan sonra hürriyet hakkında yapılan teoriler bunu gözden kaçırdılar. Hürriyet bu dünyanın birliğini ve kanuna bağılılığını bozamaz, fakat sorumsuzluğu temellendirir; yani insanın yapıp-ettiklerinden sorumlu olmasını. En sonunda hürriyet insanlığı temellendirir. Hür olma imkânı olmasaydı, insanî varlık, genel tabiat alanının

¹ Kritik der reinen Vernunft, Akademieausgabe, s. 375.

biteviyeliği içinde kaybolacaktı. İnsan ahlâk kişiliği ile birlikte hak duygusunu da kaybedecekti; çünkü cezayı haketme ortadan kalkacaktı; böylece de cezanın gerçek mânada temellendirilmesi mümkün olmayacaktı. Halbuki insana insan olma şerefini kazandıran, onun suç işleyebilen ve bu suçun cezasını hakeden bir varlık olmasıdır. Hayvanları insanlaştırmadan onlara bu vasfı veremeyiz; çünkü derinliğe doğru uzanan dimension onlara dokunmaz; intellegibel alan, olması gerekenin akıl tarafından duyulan buyrukları, onlar için mevcut değildir.

İnsan varlığı-alanında, tabiattaki gereklilikle hürriyet çelişmeye düşmezler; aksine bunlar insanı insan yaparlar. İnsan memeli hayvanlar düzeni içinde bir tabiat olayıdır; böyle bir şey olarak da özel zoologinin bir objesidir. O bir tabiat olayı olduğu aynı anda, çözülmesi gereken bir problemdir de. Bu problem, insanın fenomenal ve noumenal varlık-alanlarının arasında yer almasından ortaya çıkar. İnsan, zaman üstü olanla zamanda olanın, zaman içinde birbirlerine değdikleri yerdir. Onda zaman ve ebedilik birbirine dokunur. İnsanın tabiattaki gereklilikle hürriyet, zamana bağlı olanla, ebedî olan arasındaki özel yerini, Kant, «Saf Aklın Kritiği» adlı kitabının sonunda, şöyle anlatır: «İki şey var ki, onlar üzerinde ne kadar sık ve çok durup düşünülürse, insanın gönlünü her defasında yeniden o kadar artan bir hayranlık ve saygı doldurur; bu iki şey, üstümdeki yıldızlı gökyüzü ve içimdeki ahlâk kanunudur. Bu iki şeyi gözümün gördüğü alanın dışında, karanlıklara bürünmüş, taşkın şeyler arasında aramağa, yahut sadece tahminler yürütmeğe çalışmamalıyım; ben onları önümde görüyorum ve doğrudan doğruya kendi varlığım hakkındaki bilgiye bağlıyorum. Bunlardan birincisi, dış duyular dünyasında benim tuttuğum yerden başlıyor, içinde benim de bulunduğum bağlarla, dünyalar dünyalara, sistemler sistemlere katılarak, bunların sonsuz zaman içindeki düzenli hareketlerinin başlangıçlarına ve sürüp gitmelerine kadar genişliyor; böylece sonuna varılmaz bir büyüklüğe ulaşıyorum. İkincisi, benim gözle görünmeyen benimden, kişi varlığımdan başlıyor, beni gerçek bir sonsuzluğa götürüyor; fakat bu, sadece anlayış kabiliyetinin hissedebileceği bir sonsuzluktur; bu dünyada (bu sayede bütün o görünen dünyalarda da) ben kendimi, birincide olduğu gibi tesadüfe bağlı bir varlık olarak değil, aksine genel ve gerekli bağlılıklar içinde görüyorum. Birin-

ci bakışın önüne serdiği dünyaların sayısız çokluğu, benim önemimi sanki yok ediyor; burada ben, maddesi kısa bir süre hayat taşıdıktan sonra (nasıl olduğu bilinmez), üstünde bulunduğu gezegene (kosmos içinde bir nokta) tekrar geri verilmesi gereken, hayvan cinsinden bir yaratıktan başka bir şey değilim. İkincisi ise, akıl sahibi bir varlık olarak, benim değerimin derecesini sonsuza yükseltiyor. Benim kişi varlığında bulduğum ahlâk kanunu, bana, hayvanlıktan, duyar dünyasının bütününden bağımsız olan bir hayat gösteriyor; hiç olmazsa, varlığımın bu kanunla tayin edilmiş olduğunu yani bu hayatın şartları ile sınırlanmış olmayıp sonsuza kadar gittiğini görmem, beni böyle bir sonuca götürüyor.»¹

En sonunda, bu düşünceleri Kant'ın anthropolojisinin onun insan hakkındaki görüşünün sonuçlarını gösteren şu parçası ile bitirelim:

«İnsanın görevi ve oluşundaki esaslar bakımından pragmatik anthropolojinin vardığı sonuçlar şunlardır: İnsana akli ile başka insanlarla beraber bir topluluk halinde yaşamak, kendisini topluluk içinde sanat ve ilimle eğitmek, uygarlaştırmak ve bir ahlâk varlığı yapmak görevi verilmiştir; onun mutluluk dediği rahatlığın, huzurun çekiciliğine kendisini passiv bir şekilde bırakma düşkünlüğü, bu hayvanî eğilim, ne kadar büyük olursa olsun, insanın, insanlığa lâayık olmak için, tabiatındaki hamlıktan gelen engellerle aktiv olarak savaşması gerekir.»²

Çeviren: Tomris Mengüşođlu

¹ K. d.r. V., s. 253

² Antropologie l. c. s. 302