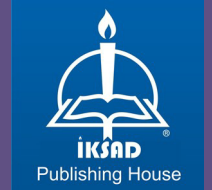


immanuel kant'ın politika felsefesi

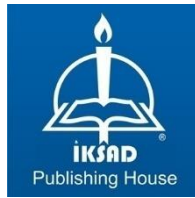


irmak güngör



IMMANUEL KANT'IN POLİTİKA FELSEFESİ

Irmak GÜNGÖR



Copyright © 2020 by iksad publishing house
All rights reserved. No part of this publication may be reproduced,
distributed or transmitted in any form or by
any means, including photocopying, recording or other electronic or
mechanical methods, without the prior written permission of the publisher,
except in the case of
brief quotations embodied in critical reviews and certain other
noncommercial uses permitted by copyright law. Institution of Economic
Development and Social
Researches Publications®
(The Licence Number of Publicator: 2014/31220)
TURKEY TR: +90 342 606 06 75
USA: +1 631 685 0 853
E mail: iksadyayinevi@gmail.com
www.iksadyayinevi.com

It is responsibility of the author to abide by the publishing ethics rules.
Iksad Publications – 2020©

ISBN: 978-625-7687-14-0
Cover Design: Zeynep BERKE
December / 2020
Ankara / Turkey

ÖNSÖZ

Üniversite yıllarında hocalarımdan sadece kendimize ait hiçbir şeyimizin olmadığını, fikirlerimizin de buna dâhil olduğunu öğrenmiştim. Yıllar içerisinde bu bilgi hep doğrulandı. Dolayısıyla yaptığım ve yapacağım çalışmaların olumlu tüm yanlarını şimdiye kadar bana yoldaşlık etmiş dostlarıma ve hocalarıma borçluyum. Yolda kaybettiklerimiz ve sonsuzca özlediklerimiz başta olmak üzere hepsine selam olsun. Elbette danışman hocam Sayın Prof. Dr. Abdülkadir ÇÜÇEN'e özel bir teşekkürü daima borçluyum, yolumun onunla kesişmesi kesinlikle büyük bir şans ve ayrıcalık oldu. Şimdi doktora tezimi sunmak üzere çalıştığım bu günlerde yüksek lisans tez çalışmamdan üretilen bu metni, özellikle felsefe öğrencileriyle buluşması için kitap olarak yayımlama kararı aldık. Faydalı olmasını ümit ederim...

Aralık 2020

BURSA

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	i
İÇİNDEKİLER	iii
GİRİŞ	1
BİRİNCİ BÖLÜM	
SOKRATİK GELENEKTE POLİTİKA FELSEFESİ	9
1. PLATON'UN DEVLETİ: HAKİKATİN POLİTİK İKTİDARSIZLIĞI	15
2. ARİSTOTELES: EN YÜKSEK İYİNİN ALANI OLARAK POLİTİKA	28
İKİNCİ BÖLÜM	
MODERN POLİTİKA FELSEFESİ, MACHIAVELLI VE SÖZLEŞMECİ GELENEK	43
1. HOBBS: LEVIATHAN VE MODERN POLİTİK DÜŞÜNCENİN FELSEFİ TEMELLERİ.....	53
2. LOCKE: LİBERAL DEVLET VE MÜLKİYET	64
3. ROUSSEAU: GENEL İRADE	74
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM	
IMMANUEL KANT'IN POLİTİKA FELSEFESİ	88
1. SAF AKLIN ELEŞTİRİSİ VE PRATİK AKLIN ELEŞTİRİSİ: KANTÇI AKIL VE AHLÂKİ “ÖZNE”.....	89
2. TARİH FELSEFESİ	106
2.1 AYDINLANMACI MOTTO: İLERLEME.....	110
2.2 TELEOLOJİ	113
2.3 “MODERN” PARADİGMA DEĞİŞİMİ: ZAMAN, GELECEK, UMUT VE TARİH	126
2.4 TELEOLOJİK TARİH: TAHMİNİ BİR BAŞLANGIÇTAN DÜNYA YURTTAŞLIĞINA	142
3. ÖZGÜRLÜĞÜN KORUYUCUSU OLARAK DEVLET: DOĞA DURUMU, MÜLKİYET, SÖZLEŞME VE HUKUK	169
3.1 “DEVLET”İN FELSEFİ (A <i>PRIORI</i>) TEMELLERİ	172
3.2 DOĞA DURUMU VE KANTÇI SÖZLEŞME İDESİ.....	180
3.3 SİVİL DURUMUN İLKELERİ VE HUKUK DOKTRİNİ (<i>RECHTSLEHRE</i>).....	193

3.4 ÖZGÜRLÜK.....	201
3.5 MÜLKİYET.....	215
3.6 EŞİTLİK.....	221
3.7 BAĞIMSIZLIK VE VATANDAŞLIK.....	228
3.8 DİRENME HAKKI, İSYAN VE DEVRİM ÜZERİNE.....	239
4. KANTÇI PROJENİN NİHAİ AMACI OLARAK EN YÜKSEK POLİTİK İYİ: EBEDİ BARIŞ İDESİ.....	259
SONUÇ.....	290
KAYNAKLAR.....	299

GİRİŞ

MacIntyre, Kant'ın etik tarihindeki en büyük dönüm noktalarından birinde durduğunu; bununla birlikte Aydınlanma'nın hem tipik hem de en yüksek temsilcisi olduğunu yazar.¹ 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.”² 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”³ derken, teorik akli 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

¹Alasdair MacIntyre, *Ethik'in Kısa Tarihi: Homerik Çağdan Yirminci Yüzyıla*, çev. Hakkı Hünler; Solmaz Zelyüt Hünler, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2001, s. 217.

² MacIntyre, a.g.e., s. 217.

³ Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 2008, s. 38.

hakkındaki o kadim soruna cevap aradığının ilk belirtisini vermektedir. Aydınlanmanın özgün bir sorunu olarak Kant, mekanik bilimlerin insan özgürlüğüne -dolayısıyla ahlaka, inanca ve politikaya- mahal vermeyen tahakkümcü karakterinin “imkânsızlıklarını” aşmanın bir yolunu aramıştır. Bu sorunun, Aydınlanmada özgün olarak ortaya çıkan çağdaş bir problem olduğu ifade edilebilir.

Şüphesiz çağın karakteri düşünce dünyasına, yalnız teorik problemler bakımından yansımış değildir. Kant’ın içerisinde düşünce ürettiği ve Aydınlanma yüzyılı olan 18. yüzyıl, Batı’nın geleneksel değerlerinin ve kurumsal yapılarının, aklın eleştirel süzgecinden geçirildiği bir dönemi ifade etmektedir. Bu dönem, önceki yüzyıllardan itibaren gelişen ticaret ve sanayileşmeyle birlikte, değişen ve dönüşen bir toplumsal yapıda ortaya çıkan burjuva sınıfının biçimlendirici etkisiyle somutlaşmaya başlar. Bu dönemde burjuvazi giderek, toplumsal ve politik egemenliğini, mevcut feodal ve dinsel kurumlara yönelik eleştirilerle, ussal temelde yeniden oluşturmaya çabalar. Pazarın genişleyerek var olan toplumsal statüleri törpülemeye başladığı ve burjuvazi öncülüğünde “eşitlik” talebinin tüm insanlara yayılarak genişlediği bu devrimci dönemde, düşüncedeki kırılmaların da bu dönüşümlerden bağışık düşünülemeyeceği açıktır. Dolayısıyla ne Descartes’ın “ben”ini, ne toplumsal sözleşme kuramlarını, ne de politik teoride adaletin giderek eşitlik ve özgürlükle birlikte düşünülüyor oluşunu, bu toplumsal dönüşümlerden bağışık olarak okumak ve anlamak mümkün görünmemektedir. Başka bir ifadeyle böyle bir yaklaşım, meselenin doğası gereği, hep eksikli olacaktır. Dolayısıyla böyle bir dönemde

ortaya çıkan bir düşünceyi anlamaya çalışmak, her dönemde olduğu kadar fakat açıkçası devrim çağlarına özgün bir aciliyet ve önemle, hem tarihsel-toplumsal arka planın göz önünde bulundurulmasını, hem de bu dönemde düşünce üreten filozofların çabalarını birbirleriyle ilişki içerisinde ele almayı zorunlu kılar. Biz bu çalışmada Kant'ın, Türkçe literatürde pek ele alınmayan politika felsefesini ortaya koymaya, bunu yaparken de mümkün olduğunca, burada anlattığımız türden bir yolu izlemeye çalıştık.

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 görüşlerden hareketle, 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 birlikte⁴ bahsi geçen “dönüş”lerden sonra

⁴ Türkçe literatürde Kant'ın politika felsefesi üzerine yayımlanan müstakil tek çalışmanın, Hakan Çörekçioğlu'nun editörlüğünü yaptığı, “Kant Felsefesinin Politik Evreni” başlıklı derleme olduğunu, yeri gelmişken belirtelim. Bununla birlikte Çörekçioğlu'nun, “Bir Politika Filozofu Olarak Kant” başlıklı doktora teziyle, ilk kez

ivme kazanarak yoğunlukla 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 oluştuğunu belirtmek gerekir.

Bu çalışmalar incelendiğinde, Kant'ı bir politika filozofu olarak okumanın iki mümkün yolu olduğu fark edilir. 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 politikadan neredeyse hiç söz etmemekte, 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.

Bununla birlikte Kant'ın politika felsefesini, kendisinin ortaya koyduğu biçimiyle, bir tarih ve hukuk felsefesi olarak, yani Kant'ın beyanına

Kant'ın sadece politika felsefesini ele alan bir Türkçe çalışmayı kaleme aldığını da belirtmek gerekir.

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 politik yazıları (tarih ve hukuk felsefelerini içerir) ve *Ahlak Metafiziği* başlıklı eserinde sistematik olarak ortaya koyduğu “Hukuk Öğretisi” bölümü temel kaynakları teşkil ederler. Peki, bu iki yaklaşım arasındaki asıl fark nedir?

İlk yaklaşımda genel olarak Kant'ın, kısa politik yazılarında ortaya koyduğu görüşünün, sansür başta olmak üzere kimi sebeplerle, üç kritikte ortaya konan sistemle uyuşmadığı, bunlar arasında bir tutarlılıktan çok bir çelişkinin olduğu kabul edilmiş gibi görünmektedir.⁵ Bu tututumun, genel olarak Kant'ın *Ahlak Metafiziği* ve kısa politik yazılarında ortaya koyduğu devletin, oldukça otoriter karakterde olması ve bu yazılarda Fransız Devrimi hakkındaki görüşlerinde açık bir çelişki bulunduğu⁶ yönündeki tespitlerle ilişkili olduğunu düşünmek için elimizde yeteri kadar kanıt vardır. Fakat ikinci yaklaşımda, yani Kant'ın politika felsefesi bir tarih ve hukuk felsefesi olarak ele alındığında, genel olarak bu hukuk ve tarih felsefesinin, üç

⁵ Özellikle Arendt, Kant'ın politik yazılarını hesaba katmaz. Çörekçioğlu da çalışmasının başında, bu yazıların kimi sebeplerle eleştirel projeye uyumlu olmadığını belirterek, yalnızca bunların tutarlı ve açıklayıcı olduğu yerlerde hesaba katılacağını baştan belirtir. Bununla birlikte Habermas'ın, Kant'ın öznesini solipsist bir özne olarak belirleyerek, doğrudan onun hukuk öğretisini hesaba katmasa da, Kant'tan ebedi barış ve kamusalılık hususunda feyz aldığı, dolayısıyla Kant okumasını “özne” temelli yapmadığını belirtmek gerekir. Ayrıntılı bilgi için Bkz. Jürgen Habermas, “İki Yüzyıl Sonrasından Geriye Bakışın Kazanımlarıyla Kant'ın Ebedi Barış İdesi”, **Cogito Sonsuzluğun Sınırında: Immanuel Kant**, Yapı Kredi Yayınları, Sayı: 41-42, İstanbul, 2005, ss. 381- 417.

⁶ Bunun gerçekten bir çelişki olup olmadığı ilerleyen satırlarda tartışılacaktır.

kritikte ortaya konan eleştirel projeye uyumlu olduğu kabul edilmiştir. Paul Guyer, Patrick Riley, Otfried Höffe, Howard Williams ve Pierre Hassner gibi Kantçı teori açısından oldukça önemli çalışmalara imza atmış 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 iddia edilmiştir. 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 öğreti 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 örgütlenmeyle ilişkili ebedi barış öğretisinde olduğunu gibi, Kant'ın özgünlüğü önerisinin içeriğinde değil (barış öğretisi örneğinde kalırsak, bu öğretiyi Abbe'de St. Pierre'inki 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.

Nihayetinde biz bu çalışmada iki yaklaşım tarzını da hesaba katarak, Kant'ın politika felsefesinin, ahlak felsefesi üzerinde temellenen bir hukuk ve tarih felsefesi olarak ortaya konmasını amaçlıyoruz. Bu bakımdan Kant'ın tarih felsefesini, hukuk felsefesini, devlet ve

devletlerarası hukuk teorisini; bunların eleştirel projeyle uyumlu (ya da uyumsuz) oldukları yönlerini, mümkün olduğunca ele alarak ortaya koymaya çalışacağız. Bu minvalde, Kantçı projenin pratik amacı ahlaki ve politik nihai iyi ideleri de, umut edilmektedir ki, giderek belirginleşecektir. Dolayısıyla ahlak ve politika ilişkisi, çalışma boyunca belirginleştirmeye çalıştığımız temel ilişkiyi teşkil etmektedir. Bunu yaparken, Kantçı politika felsefesi literatüründe yer alan güncel ve içkin tartışmaları, en önemlilerini ön plana çıkarmak suretiyle dilimize taşımaya çalışacağız.

Kant'ın politika felsefesi, doğrudan ahlak felsefesiyle ilişkili olduğundan, Kant'ın düşüncesinin, Machiavelli'nin düşüncesi ile neredeyse taban tabana zıt olduğunu ifade etmek yanlış olmayacaktır. Tam da bu nokta, Kant'ın, klasiklerde ayrılmaz olan bir ilişkiyi “ahlak ve politika” arasındaki ilişkiyi temellendirme çabasına işaret eder ki, Kant'ın düşüncesinin politika felsefesi tarihi içerisinde konumlandırılması, klasik ve modern gelenekte düşüncenin genel eğilimlerinin bir ele alınmasını zorunlu kılar. Dolayısıyla çalışmanın birinci bölümünde, Kant'ı meşgul eden politika-ahlak ilişkisinin, birbirinden ayrı düşünülemez iki etkinliği ifade ettiği dönemin, yani antik dönemin –ki bu düşünceyi Sokratik gelenek diye adlandıracamız- temel düşünsel karakteristiklerini ortaya koymaya çalışacağız.

İkinci bölümde, Kant'ın kendilerine doğrudan referansla yazdığı, üstelik düşüncesini üretirken kendisine hem hoca hem de düşman yaparak yazdığı, sözleşmecî gelenek filozoflarının düşüncelerini, genel hatlarıyla ele almayı deneyeceğiz. Modern felsefenin genel eğilimleri-

nin, yani klasik dönemden modern döneme geçişte toplumsal ve düşünsel dönüşümlerin ortaya konacağı bu bölümde, mesele Machiavelli'nin yarattığı kırılmayla birlikte ele alınacaktır. Ardından Hobbes, Locke ve Rousseau'nun toplum sözleşmesi kuramcıları olarak görüşlerine, özellikle Kant'ın düşüncesiyle ilişki içerisinde oldukları noktalar belirginleştirilerek değinilecektir.

Nihayet üçüncü bölümde, Kant'ın politika felsefesi, “tarih felsefesi”, “devlet (hukuk) teorisi” ve “uluslararası hukuk” teorisi yani “en yüksek politik iyi” düşünceleri ele alınarak ortaya konmaya çalışılacaktır. İlk bölümde ortaya konan Kant'ın tarih düşüncesi, hem etkinlik olarak tarih felsefesinin hem de zaman anlayışının dönüşümü açısından özgün bir kırılmaya işaret eder. Bununla birlikte, sistemin bağlayıcısı olarak tarih felsefesine, sonraki bölümde ortaya konan tüm soruların cevabını bulduğu köprü olarak yeniden bağlanırsınız. Nihayetinde devlet teorisinin sorunlarının, tarih felsefesinin de imkânlarıyla çözülmesiyle, nihai politik iyi, insan için “umut edilebilir” bir ide haline gelecektir. O halde bu satırları, Kant'ın şu sözlerini ile sonlandırarak, ilk bölüme geçebiliriz:

kamu hukukunun egemenlik alanını yaymak, hükümranlığını gerçekleştirmek, yerinde bir ümidin desteklediği bir ödev ise... Ebedi Barış, boş bir ide değil, ama çözümünü yavaş yavaş elde eden ve amacına her an biraz daha yaklaşan bir sorundur; çünkü aynı ilerlemenin gitgide kısalan zamanlarda, yakın bir gelecekte gerçekleşeceğini ümit etmek gerekir.⁷

⁷ Immanuel Kant, “Ebedi Barış Üzerine Felsefi Deneme”, **A. Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi**, çev. Yavuz Abadan, Seha L. Meray, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, No: 33, Ajans Türk Matbaası, Ankara, 1960, s. 55.

BİRİNCİ BÖLÜM

SOKRATİK GELENEKTE POLİTİKA FELSEFESİ

Felsefe tarihini okumanın farklı biçimleri olduğu muhakkaktır. Salt felsefe tarihi bilgisi ortaya koymak ya da belirli bir argümanın temellendirilmesi amacı peşinde, düşünceyi temel kesintiler ve durak noktalarına işaret etmek yoluyla kavrayıp yorumlamak birer seçenektir. Burada amacımız her şeyden önce, adı anılan düşünürlerin görüşlerinin bir özetini sunmak değil; bu düşünürler aracılığıyla, tezin genel amacına kaynak teşkil edeceği düşünülen belli başlı kırılmalara işaret etmektir. Yani genel amacımız Kant'ın politika felsefesinin mahiyetinin açığa çıkarılması ve politika felsefesi tarihindeki konumunun belirlenmesi olduğundan, Kant'ın üzerine yerleştirileceği ya da dışına çıkarılacağı çizgilerin belirgin kılınması zorunlu görünmektedir.

Politika felsefesi tarihini en kaba biçimde, biri temelini Antik Yunan'da, diğeri de Machiavelli'nin düşünsel çabasında bulan iki ana hat biçiminde ayırabiliriz. Politika, Sokratik gelenekte “ideal olan”ın belirleyiciliği altında ele alınırken yani deyim yerindeyse “mağaranın dışı”yla ilişki içerisinde kavranırken, Machiavelli ile başlatılan modern dönemde “mağaranın içerisi”nde anlaşılabilir olan ve burada hâkimiyet kurmakla ilgili bir mesele haline gelir. Bu bakımdan Antik Yunan'da başlayan ve Machiavelli ile kırılmaya uğradığı ifade edilen çizgileri ve bunları belirleyen temel özellikleri ortaya koymak gerekir.

Antik Yunan düşüncesinde, daha genel bir ifadeyle de Sokratik diye tabir edilen gelenekte arayış, (1) en temelde “olan” ve “olması gereken” ayrımı üzerinden yürütülerek “ideal olan”a yönelmiştir. Özgün bir biçimde insana yönelen ve politika felsefesini de başlattığı kabul edilen bu gelenek, (2) akıl aracılığıyla ulaşılabılır bir bilgi olarak “evrensel”in bilgisini araştırır. (3) Modern döneme kadar düşünceye hâkim olan ayırıcı temel unsurlardan birisi de “teleoloji”dir. Varlık alanı, “düzen ve ölçü”nün belirleyici unsurları olduğu “teleolojik” bir biçimde kavranmıştır. (4) Bu düşünceye hâkim olan evren tasarımında “nitelikler” temele alınır. Dolayısıyla varlık alanı (ontoloji) ve -tabii politik alan da- hiyerarşik bir biçimle kavranır. Başka bir ifadeyle varlık alanındaki hiyerarşi bu alana içkindir, bu alan doğası gereği hiyerarşiktir (toplum ve doğa).

Sokratik düşüncedeki bu temel özellikler politik düşüncenin ufkuna da yansır. “İdeal olan”ın belirleyici olduğu yerde politik düşünceye temel oluşturan da (1) fiili durumlar, olgular (yani “olan”) değil, “olması gereken”dir. (2) Esas anlamıyla bilgi “evrensel”e dair bilgi olduğundan politika, belirli bir yerdeki belirli bir topluluk ya da devlete özgü uygulamaların, yasaların tespit edilmesi değil; herkes için geçerli yani evrensel “en iyi” örgütlenme biçiminin ortaya konması amacına yönelir. Yani “iyi yaşam” Antik politik teorinin ana kaygısını oluşturur. Rejimler topluma karakterini vererek yalnızca yönetme işi görmez; yaşam formunu da belirlerler. (3) Yine teleolojik kavrayışa uygun olarak politikanın amacı toplumda “düzen” ve “ölçü”nün kurulmasıdır, bu “düzen” de en temelde belki “hiyerarşinin, farklı basamaklarının

ahengi” diye ifade edilebilecek, eşitsizler arasındaki “ölçü”lü uyum, harmoni biçiminde kurulur. (4) Klasik politik kavrayışın modern kavrayıştan ayrıldığı en temel özelliklerden birisi olarak sokratik geleneğe toplum, doğası gereği “hiyerarşik” bir yapıdadır çünkü doğası gereği bir eşitsizlik alanıdır. Bunlarla birlikte “ontoloji”, diğer alanlardaki görüşlerin de kendisinden çıkarıldığı temel olarak durmaktadır. Platon ve Aristoteles örneklerinde açıkça karşımıza çıktığı biçimiyle –bunlar birer sistem filozofu olarak anılırlar- aslında epistemoloji, etik ve politika felsefesi ontolojik kavrayışa dayanır, ondan çıkarılır. (5) Ayrıca Antik düşüncede insan “düşünen hayvan” olmaktan önce “politik hayvan” *zoon politikon*’dur.⁸ Dolayısıyla toplum içerisinde yaşamak ve politik ilişkiler içerisinde bulunmak onun doğasında vardır.

Machiavelli ile yaşanan bariz kırılmaya kadar yani sokratik gelenek diye nitelendirilen çizgide politika ile ahlak arasındaki ilişki kopmaz bir bağ olarak kavranır. Dahası politik düşüncenin kendisine dayandığı meşru temel “ahlak”tır. Platon’un, toplumun tamamında adaletin gerçekleşmesini hedefleyen ideal *Devlet*’inin veya Aristoteles’in (ahlaki) en yüksek iyinin gerçekleştirilmesinin koşulu olarak ortaya koyduğu polis-inin-devletin tanıklığında bu durum açık bir şekilde görünmektedir. Platon ve Aristoteles’in düşüncelerinden beslenen daha sonraki düşüncelerde de ahlakın, politikanın meşru temeli olarak kavrandığını söylemek yanlış olmaz. Dolayısıyla bu tanıklıklardan

⁸ Hannah Arendt, **İnsanlık Durumu**, çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul, İletişim Yayıncılık, 2009, s. 45.

hareketle denebilir ki, Platon'un düşüncesi ile başlayan ve Machiavelli'ye kadar uzanan çizginin genel tavrına göre politika, en temelde ahlaki ve entelektüel bakımdan yetkin yaşamın kurulmasının koşullarını ortaya koyan, ahlakın kamusal bir uygulaması amacına hizmet eden bir etkinlik olarak kavranır.

Batı dünyasının entelektüel birikim açısından kendisine kaynak olarak gösterdiği ve doğrudan demokrasi pratiğiyle bugünün zihinlerini hala meşgul eden Antik Yunan (Atina) politik pratiğine bakıldığında, bu pratiğin Platon ve Aristoteles'le başlayan politika felsefesiyle belirli bir karşıtlık içerisinde olduğu görülür. Antik Yunan pratiğinde daha çok bir yaşam biçimi, özgür erkek "yurttaş"a özgü fakat bunların hepsine eşit dağıtılmış bir kamusal etkinlik olarak kavranan politika, "yönetme işi"nden, "teknik"ten büyük ölçüde ayrılmıştır. Hannah Arendt her ne kadar sıklıkla adlarını anıyor ve bu düşüncelerinden besleniyor olsa da asıl olarak temele aldığı Platon ve Aristoteles'in felsefeleri değil, bizzat Antik Yunan demokrasi pratiğidir. Bu bakımdan Arendt filozofları, politikayı toplumun çoğunluğunun elinden alarak uzmanlaşmış (filozof, aristokratlar vb...) grupların eline bırakması ve politikanın insanı insan yapan kamusal yaşamdan çekilmesi yönünde görüş bildirdiklerinden dolayı eleştirir. Arendt bu durumdan "*filozofik apolitia*"⁹ diye söz etmektedir.

Burada Arendt'in tavrı şüphesiz onun eylem, iş ve emek ile kamusal-özel alanlar arasında yaptığı hayati ayırımı temel bulmaktadır.

⁹ Arendt, **İnsanlık Durumu**, s. 60.

Arendt'in özgün felsefesi bir yana, sokratik politika felsefesine getirdiği bu eleştiri, düşüncede yaşanan bir kırılmaya da işaret etmek bakımından bizim için önemlidir. Buna göre yurttaşların doğrudan katılımıyla gerçekleşen ve yönetme işinden ayrı olan (çünkü burada politika insanları bir arada tutma gibi bir amaca hizmet etmez, kamusal alan bir özgürlük alanı olarak yurttaşa kendisini ve özgürlüğünü gerçekleştirme imkânı sunar) politikanın kavranışında, politika felsefesinin başlangıcıyla belirli bir dönüşüm yaşanmıştır. Sokratik gelenekte politika, ontolojik kavrayışa uygun olarak geliştirilen ve toplum söz konusu olduğunda asli unsur olan “ahlak”ın belirleyiciliği altına girmiştir. Hala tam olarak modern anlamda bir yönetme işi olarak kavranmasa da politika, ahlaki olarak uygun görünen yaşam biçiminin topluma uyarlanmasının koşullarını kurar. Dolayısıyla burada politika felsefesi en temelde, ahlaki bakımdan toplumun her kesimi için “ideal olan” yaşam arayışına yönelik bir etkinlik olarak karşımıza çıkar. Daha da önemlisi “çoğunluğun” eline bırakılacak bir iş değildir. Yani ilk politika filozofları, bir daha terk edilmeyecek bir sorunu, “çoğunluk”, “çoğunluğun politikanın neresinde durduğu” sorununu konu edinmişlerdir.

Antik dönemde, modern düşüncenin belirleyici momentlerinden olan “hümanizm” rüzgârı henüz dünyayı sarmamıştır. Tırnak içinde insan yani evrensel bir kavram olarak “insan” kavrayışının henüz olgunlaşmadığı –ki bu düşünce felsefi izdüşümünü Descartes'ın felsefi çabasında bulur- bu dönemde, doğal olarak Antikler “yurttaş”tan, “köle”den ve “kadın”dan bahsetmektedirler. Düşüncedeki belirli

kırılmalar, belirli bir toplumsal formasyon içerisinde ortaya çıkan belirli toplumsal dönüşümlerin birer ürünü olduklarından, bu iki düşüncede bariz farklar ortaya çıkmaktadır. Klasiklerin adaleti “eşitlik” ve “özgürlük” üzerinden değil “erdem”le birlikte düşünmeleri, “insan” dedikleri hemen her seferde aslında özgür “yurttaşı” kastetmeleri, bu çerçevede içerisinde doğru anlamını kazanmaktadır. Söz gelimi Platon ya da Aristoteles’i, “kadın”ı toplum içerisinde konumlandıkları yer bakımından bugünün kavramları aracılığıyla eleştirmek ya da yüceltmek yahut Platon’u Marksist anlamda bir “komünist” diye nitelendirmek eşit ölçüde sorunlu tavırlar olup felsefe tarihi okumasının sorunlu bir biçimde yapıldığını gösterir (anakronizm). Dolayısıyla Antik düşünce ile modern düşünce karşılaştırılırken bu türden kırılmalar da her daim göz önünde bulundurulmalıdır. “Antikler, tam da bu sebepten ötürü hiçbir zaman bugün bizlere apaçık görünen, tutarlı, demokratik bir felsefenin köleliği topyekûn kaldırması gerektiği yönündeki görüşü savunmamışlardır.”¹⁰

¹⁰ Gregory Vlastos, “Slavery in Plato’s Thought”, **Platonic Studies**, Princeton, Princeton University Press, 1981, p. 163.

1. Platon'un *Devleti*¹¹: Hakikatin Politik İktidarsızlığı

Platon'un en önemli yapıtlarından biri olarak görülen ve felsefi sisteminin özgün yanlarının büyük ölçüde ortaya konduğu metin olan *Devlet*, en temelde “adalet”in neliğinin araştırıldığı bir diyalogdur. Platon *Devlet*'i, politika bilimi yahut sosyolojinin konusu olacak türden bir araştırma biçimiyle ortaya koymaz. *Devlet* en temelde ahlak felsefesi için bir araştırmadır, ona bir giriştir.¹² Bütün olarak bu diyalog aslında “adalet” kavramının araştırılması şeklinde ortaya konmuştur. Dolayısıyla Platon niyetini ve sınırlarını daha baştan belli etmektedir: politik iyinin (adalet) keşfedilmesi ve böylelikle pratik olarak gerçekleştirilmesi, yani “iyi yaşam”¹³.

¹¹ Platon'un, orijinal adı Politeia olan metni İngilizceye sıklıkla Republic, Türkçe'ye de Devlet olarak çevrilmiştir. Bu çevirilerin sorunlu olduğu uzun zaman boyunca tartışılmıştır. Bu çalışmada modern ile klasik kavrayış arasındaki farka dikkat çekme amacı güdüldüğünden şu hususun hatırlatılmasında fayda görüyorum: “Devlet” modern dönemde ortaya çıkan –ya da modern dönemin belirtilerinden olan- ve modern döneme özgü bir politik birliktir. Sıklıkla “modern devlet” diye ifade edilse de aslında modern sıfatının gereksiz olduğu söylenebilir. Çünkü zaten modern öncesinde, özgül anlamıyla bir devletten bahsetmek mümkün değildir. Cartledge'nin ifadesiyle, “Yunanlılar bireysel özerklik anlayışını kabul etmiş olsalar bile, herhangi Hobbes sonrası anlamıyla ayrı kurumsallaşmış “devlet”ten haberdar olma şansları yoktu ve bireyi modern karşıtlıkçı biçimde yorumlamadılar.” Paul Cartledge, **Pratikte Antik Yunan Siyasi Düşüncesi**, çev. Kıvanç Tanrıyar, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2013, s. 10. Ayrıca, Bkz. W. Mager, **Zur Entstehung des modernen Staatsbegriffes**, Wiesbaden, 1968; Gianfranco Poggi, **Modern Devletin Gelişimi: Sosyolojik Bir Yaklaşım**, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2009. Yine de bu çalışmada, genel kullanıma uygun olması bakımından, bu tespitin akılda tutulması koşuluyla, “devlet” ifadesi kullanılmaya devam edilecektir.

¹² Albion W. Small, “Sociology and Plato's 'Republic'”, **American Journal of Sociology**, Vol. 30, No. 6, May, 1925, ss. 683-702.

¹³ Platon için “devlet, bireylerden oluşur ve iyi yaşamın kurulması için vardır ve bütün insanlar ile devletleri yöneten ahlaki bir kural vardır: yarar ya da çıkara uygunluk

Platon burada, önceki başlıkta yapılan belirlemelere uygun olarak en temelde “evrensel” bir kavram olarak “adalet”i araştırmaktadır. Platon “adaletin” ne olduğunu –ikinci kitapta ifade ettiği üzere- bireyde araştırmak yerine “toplum”da aramaya karar verir. Çünkü doğruluk bir tek insanda varsa, daha büyük olan toplumda da olacaktır ve onu daha büyük bir Őeyde araştırmak daha kolay olur. Böyle evrensel bir kavram arandığında onun bilgisine tikel örneklere değil, ancak genel örneklere bakarak varılabilir. Bildiğimiz üzere Platon, daha doğrusu sözcüsü Sokrates, diyaloglarında sıklıkla “neliğe ilişkin” sorular sorar, aldığı cevaplar ise çoğunlukla sözü edilen konu üzerine tikel örneklerdir. Bu örnekler karşısında Platon daima “ben sana bunun örneklerini değil; ne olduğunu soruyorum...” diye cevap vermektedir. Platon böyle yapmakla Şimdiden arayışının sınırlarını çizmektedir: tikelin değil, değişmeyenin; “evrenselin bilgisi”; “tümel olan”. Dolayısıyla Platon’un kendisinden hareket ettiği temel amaç her Şeyden önce, olmayan bir kusursuz toplum tahayyülü sunmak yahut “yönetme işi” ile haşır neşir olmak değil; evrenselin bilgisine ulaşmaktır. İlerleyen satırlarda açıklamaya çalışacağımız üzere, ortaya koyduğu biçimiyle *Devlet* Platon için her Şeyden önce, tam da adaletin –hakikatin- gerçekteŐi yeridir.¹⁴ Platon’un bu tavrı, (J. Abramson’un deyimini kullanarak)¹⁵ kendini “Everyman” (“Her İnsan”) olarak görme diye

(expediency), hakikate boyun eğmek zorundadır.” Frederick Copleston, **A History of Philosophy: Greece & Rome**; Volume I; Part I, New York, Image Books, 1962, p. 51.

¹⁴Benzer biçimde “Devlet, kendisini adaletin düşünceyi- karşılığı (*consideration*) olarak sunmaktadır.” Christopher Bruell, “On Plato’s Political Philosophy”, **The Review of Politics**, Vol. 56, No. 2 (Spring, 1994), p. 264.

¹⁵ Jeffrey Abramson, **Minerva’nın Baykuğu: Batı Siyasi Düşünce Tarihi**, çev. İbrahim Yıldız, Ankara, Dipnot Yayınları, 2013, s. 79., s. 104.

yerinde bir biçimde ifade edilebilir. Yani Platon, akıl (daha doğrusu burada felsefe) yoluyla olmak koşuluyla kişinin (yine daha doğrusu filozofun) içerisinde bulunduğu zaman, mekân ve koşulların dışına çıkarak yani bir “every man” olarak evrenselin bilgisine ulaşabileceğini düşünür. Dolayısıyla politika felsefesi filozofun, evrensel olarak adaletin ne olduğu sorusunun peşinde giriştiği araştırmadaki çabasını, “iyi yaşam”ın evrensel olarak kurulmasına yönelen felsefi temaşanın içeriğini teşkil eder.

Yalnız Platon’u, modern düşünceyle karşılaştırıldığında daha anlaşılır hale gelen bir sorun beklemektedir: “‘ideal olan’ın, ‘idea’nın bilgisi politikada, politik alan söz konusu olduğunda bir iktidar sağlayabilir mi?” Bununla birlikte, evrensel adalet kavramının metafizik karakteri kabul edilirse soru şu biçimde de formüle edilebilir: “metafizik kavramlarla politik alana müdahale etmek mümkün müdür? Bu başlı başına anlamlı bir girişim midir?” Platon’un “bilgi”ye olan güveninin temelini, büyük ölçüde Antik kavrayışta teori ile pratik arasındaki kopmaz ilişkiye dayandığı söylenebilir. Platon için bir şeyi “bilmek” ile “yapmak” arasında, modern düşüncede olduğu biçimiyle bir yarı söz konusu değildir. Dolayısıyla bu kavrayışta bir şeyin bilgisine varmak temel problemi oluştururken, daha sonra onun nasıl uygulanacağı türünden ayrı bir sorun ortada durmamaktadır. Platon’un ısrarla evrenselin bilgisini arayışı ya da örneğin filozofu kral olmaya zorlayışı bu temelde daha anlaşılabilir hale gelir. Onun, -sorunlu bir ifade olduğu kesin olsa da- insanın bile bile kötülük yapmayacağına ilişkin iddiası da bu bakımdan düşünülmelidir.

Teori ile pratik arasındaki ilişkiye dair bu Antik algı, Kant'ın da önemseydiği bir husus olmak bakımından bu çalışma için ayrı bir önem taşır. Zira teori ile pratik arasındaki yarığın giderek belirginleştiği modern düşüncede, aslında bunlar arasında bir karşıtlık ya da ayrılık bulunmadığını ısrarla ileri süren belki de ilk kişi Kant'tır. Yalnız Kant'ın teori ve pratiğe dair bu kavrayışı, Platon'la aynı şeyi kastettiği anlamına gelmez. Çünkü Platon'un düşüncesinde söz konusu olan, belirli bir döneme ait kavrayış biçiminin sahiplenilmesi, yani teori ile pratik arasında henüz bir yarığın oluşmamış olduğu bir dönem olması iken, Kant teori ile pratik arasındaki mesafeyi kapatmanın “yollarını aramaktadır”. Dolayısıyla Kant teori ve pratik meselesini, kendi etiğinin uygulanabilirliğini kanıtlamak bakımından devreye sokar.

Leo Strauss Platon'un, *Devlet*'in uygulanamaz olduğunu farkında olduğunu, bu araştırmanın “en iyi yönetim” biçimi sorusunun insan doğasına uygun biçimde cevaplandırılmasının temellerini sağladığını iddia eder. O'na göre Platon'un doğru anlamıyla “politik” tek eseri *Yasalar*'dır (*Nomoi*). *Yasalar*, *Devlet* ve *Devlet Adamı*'nın araştırmadığı en iyi “mümkün” düzen sorusunu araştırmaktadır.¹⁶ Fakat Strauss'un bu yaklaşımı, *Devlet*'in, Platon'un politik kavrayışını ortaya koyduğu yönündeki görüşü çürütmez. Dahası Platon *Yasalar*'a geldiğinde en iyi “mümkün” yaşamı araştırmakla tavrını “ideal olan”dan “olan”a geçirmekte değildir, aslolan hala *ideanın* bilgisi iken “iyi yaşam” arayışı hâlihazırdaki toplumda mümkün görünen haliyle

¹⁶ Leo Strauss, “Plato”, *History of Political Philosophy*, Strauss, Leo; Cropsey, Joseph (ed.), The University of Chicago Press, London, 1987. p. 78.

ortaya konmaktadır. “İkinci en iyi devletin ideal devletle aynı ilkeler üzerinde yükseldiğini gösteren en iyi göstergelerden biri, bu modelde insanların siyasal önderlerin, yöneticilerin sözünden dışarı çıkamayacak şekilde koşullandırılmış, hatta düşünme yetisinden olabildiğince arındırılmış olarak tasarlanmalarıdır.”¹⁷ Dolayısıyla Platon’un “politikayı kavrayış biçimi” söz konusu olduğunda *Devlet* ve *Yasalar* arasında anlamlı bir ayrılıktan bahsetmek pek de mümkün değildir.¹⁸ Ayrıca belirtmek gerekir ki Platon’un politikayı kavrayış biçimini, *Devlet* ve *Yasalar*’da ufak farklarla koyduğu değişik ilkeler değil asıl olarak “sorduğu sorular” ele vermektedir. Çünkü Platon’un soruları yani “adalet nedir? İyi nedir? Evrensel en iyi örgütlenme biçimi nedir?” türünden sorular, ancak mutlak bir zemin üzerine temellenen daha doğrusu mutlak bir zemin üzerine kurulan, bu zemin olmaksızın hem kendisi hem de cevabı mümkün olmayan sorulardır. Erdem, adalet ve idealar (en başta iyi ideası): Bunlar Platon’a hareket kabiliyeti sağlayan fakat politika söz konusu olduğunda “kaygan” olduğunu kabul etmek zorunda kalacağımız temel zemin ve sınırdır. Platon’un, belki Arendt’in ifade ettiği biçimiyle “apolitik” yanını ifade eden unsur budur.¹⁹

¹⁷ **Sokrates’ten Jakobenlere Batı’da Siyasal Düşünceler**, ed. Mehmet Ali Ağaoğulları, İletişim Yayınları İstanbul, 2011, s. 117. Ayrıntılı bilgi için Bkz. “E.Filozofun aklından yasanın aklına” s. 116 ve devamı.

¹⁸ Platon: “Böyle bir devleti kurmanın mümkün olacağını kanıtlayamazsak, söylediklerimizin değeri azalır mı?” **Devlet**, çev. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimgöz, Türkiye-İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2006, 472e.

¹⁹ Arendt, Platon ve Aristoteles’in tavırlarını “filozofik apolititia” diye nitelendirmektedir. Platon’un apolitik yanına yapılan bir başka vurgu için Bkz. “Was Plato Non-Political?” Wayne A. R. Leys ilgili makalede Platon’un, her daim mutlak bir

Antik düşüncede insan “zoon politikon” yani “politik hayvan”dır.²⁰ Toplum da, -uzun tarihler boyunca da kabul edileceği üzere- “organik bir yapı” olarak kavranır. Organik toplum anlayışı, canlı “organizma” ile kurulan analogi yoluyla her parçasının ayrı işlevi olan fakat bunların bir araya gelmesiyle onları aşan bir yapıya işaret eder. Klasikler toplumu tam da bu şekilde, “doğal hiyerarşi” aracılığıyla farklı düzeylerde işleyen parçaları olan ve bir araya geldiğinde bu parçaları aşan bir yapı bir “beden” olarak kavramaktadırlar.²¹ Platon da, modern dönemden ayrılan temel kavrayış unsurlarından birisi olarak “toplumun kökeni”, “toplumun nasıl mümkün olduğu” yönündeki soruları sormamıştır bile. Platon, toplumun organik yapısını “ihtiyaç” üzerinden kurar. Buna göre “bir insan bir eksiği için bir başkasına başvurur, başka bir eksiği için de bir başkasına. Böylece birçok eksikler birçok insanların bir araya toplanmasına yol açar. Hepsi yardımlaşarak bir ortaklık içinde yaşarlar.”²² Bu biçime de “toplum düzeni” denir. Dolayısıyla burada toplum, doğası gereği politik hayvan olan insanların içerisinde yaşadığı “doğal” yaşam biçimidir. Bir sözleşme aracılığıyla yani insan eliyle kurulmamıştır ve “kökeni” herhangi bir sorunun konusunu teşkil etmez. Platon’un adalet tanımı tam da bu kavrayışla birlikte düşünülmelidir. Toplum doğal olarak hiyerarşik bir organizma olduğu için, tek tek organ ya da parçaları, bütünün sağlıklı olabilmesi

zeminden hareket ettiğini ve politik çatışmaları barındırmayan bir toplum varsayarak aslında politik olmayan, apolitik bir pozisyonda konumlandığını iddia eder. Wayne A. R. Leys, “Was Plato Non-Political?”, **Ethics**, The University of Chicago Press, London, 1965.

²⁰ Arendt, **İnsanlık Durumu**, s. 45.

²¹ Platon, **Devlet**, 462d-e.

²² Platon, **Devlet**, 369c.

için kusursuz bir biçimde “işlemelidir”. Bu sebeple adalet, toplumda herkesin, “her kesimin kendi işini iyi yapması”²³ olarak tanımlanmıştır. Platon, büyük bir organizma yani bir beden olan toplumdaki bu durumun doğruluğunu, tekil insan ruhunda da bulunan benzer bir bölümlemeden yararlanarak kanıtlar.

Devlet'in ikinci kitabında, diyalogun tamamını da belirleyecek temel iki hedef konmaktadır. Platon ilkin “(1) adaletin (*dikaioşunne*) ne olduğunu tanımlamalı ve (2) adaletin sadece sonuçları için değil, kendinde istenen bir şey olduğunu göstermek zorundadır.”²⁴ Platon burada sözü Glaukon'a vererek araştırmasının yönünü belirlemektedir: “Benim istediğim, doğruluğun kendi başına ve kendisi için övülmesidir. Bunu da senden beklerim”.²⁵ Bu ifade, “sonuçları” ya da sağladığı çıkarı ve zararı bir yana bırakılarak; “kendinde şey olarak” adaletin araştırılacağını ifade eder.²⁶ İlerleyen satırlarda Adeimantos söze karışır:

Doğruluğun, eğrilikten üstün olduğunu ortaya koymakla kalma, doğrulukla eğriliğin içimizdeki etkisini göster de, birinin kendiliğinden iyi, ötekini de kötü olduğunu anlayalım. [M]adem sen, doğruluğun doğurduğu sonuçların görmek, işitmek, düşünmek, sağlam olmak gibi görünüşte değil de özünde verimli olan iyi şeyler, daha çok kendileri için elde edilmeye değer nimetler olduğunu kabul ettin, öyleyse bize

²³ Platon, *Devlet*, 443b-e.

²⁴ Christopher Shields, “Plato’s Challenge: The Case Against Justice in Republic II”, *The Blackwell Guide to Plato’s Republic*, Gerasimos Santas (Ed.), Wiley-Blackwell Publications, Oxford, 2006, p. 65. Platon, *Devlet*, 358b4- 7.

²⁵Platon, *Devlet*, 358d.

²⁶ Özellikle bu nokta Immanuel Kant’ın düşüncesinin, Platon’a en çok yaklaştığı noktalardan biridir.

doğruluğun başlı başına iyi ve karlı, eğriliğince zararlı olduğunu göster.²⁷

Burada Platon, adaletin kendinde iyi ve yalnız kendisi için istenen karakterini²⁸ yeniden vurgulamakla kalmaz, öyle görünüyor ki Antik Yunan'daki “sofizmi” yani “söylem”i; söylem aracılığıyla ortaya konulan görecelilik fikrini de elemine etmiş olur. Platon işte tam da bu yüzden birinci kitapta zaferi kazanabilecekken, araştırmayı bitirmediğini ifade ederek ikinci kitaba ve araştırmaya devam eder. Platon'un her iki alıntıda da görülen genel tutumu şu anlama gelmektedir; “söylem” aracılığıyla, o tartışmanın kendi sınırları içerisinde haklı görünmek yahut başkalarının herhangi bir fikre doğru demesi –uzlaşma- yeterli değildir. Başka bir ifadeyle çoğunluğun herhangi bir fikir üzerinde uzlaşmış olması; yarar sağlaması ya da zararlı sonuçlara yol açması o şeyin hakikati hakkında bilgi vermez. Kimi şeyler, sonuçlarına bakılmaksızın “kendinde” değerli de olabilirler. Bizler hiçbir zaman bilgisine varamasak da aslında söylemin sınırlarını aşan bir “hakikat” vardır. Bu sebeple Platon Antik koşulları dışarı atıyor gibi görünmekte ve tartışmasına bu minvalde devam etmektedir. Özetle “Platon'a göre politika hakikatin bilgisiyle yani mutlak bir bilgi anlayışıyla temellendirilmelidir. Böylece herkesten

²⁷ Platon, **Devlet**, 367e.

²⁸ Platon “kendinde, kendi için” diye karşıladığımız ifadeleri yani İngilizcedeki “for its own sake” ifadesi için “itself because of itself” (*aute di'hauten*; 367b4, d3) ve “itself by itself” (*auto kath'hauto*; 358b5) ifadelerini kullanır. Platon uzmanları bu ifadeleri “for its own sake” diye çevirmeyi uygun gördüklerinden Türkçeye de bu biçimde aktarıyoruz. T. H. Irwin, “Republic 2: Questions About Justice”, **Plato 2: Ethics, Politics, Religion, and the Soul**, New York, Oxford University Press, 2008, p. 165, 2 no'lu dipnot.

herkese değişen kurallar, değerler ve kavramlar nedeniyle insanlar haksızlığa uğramaz ve kimse işine geleni ya da çıkarına uygun olanı koşullanmış bir şekilde doğru olarak kabul edemez.”²⁹

Burada Platon düşüncesinin tarihsel olarak neye işaret ettiğine dikkat etmek gerekir. Bu anlayışa göre öncelikle “adalet”, modern dönemde ve günümüzde yapıldığı üzere “eşitlik” üzerinden tanımlanmaz, temele alınan kavram aslında “erdem”dir. Çünkü biliyoruz ki, 17. yüzyıla kadar, bugün kullandığımız anlamda bir “insan” kavrayışından bahsedilemez. Modern dönemden önce ancak “yurttaş”tan, “köle”den, “soylu”dan vb. bahsedebilir. Burada henüz “niteliklerin” törpülenmiş olduğu “eşit insan” kavrayışı yoktur yani henüz, -modern dönemde niceliksel tasarımla ikame edilecek olan- “niteliksel evren tasarımı” hâkimdir. Platon’un kabulüne göre “‘eşitlik’ (ed. Eşit haklar/awards) yalnızca ‘eşitlere’ (ed. Hakları eşit olan kişilere) verilmelidir.”³⁰ “Başka bir ifadeyle, kişiler eşit değildir, eşit olanlar eşittir.”³¹ ³² Çünkü -

²⁹ Petek Nihal Boyacı, “Platon”, **Siyaset Felsefesi Tarihi**, ed. Ahu Tunçel, Kurtul Gülenç, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2013, s. 42. Yalnız bu hususta Platon’a yapılan temel eleştirilerden birisini hatırlatmakta fayda görüyoruz. Devlet’te Glaukon, adaletin “iyi”liği konusunda, adaletli olmanın kişiyi nasıl kesin bir biçimde daha mutlu olmaya götüreceğinin kanıtlanmasını ister. Dolayısıyla –H. A. Prichard’ın *Moral Obligation*’da yaptığı biçimde- şu sonuca varılabilir: Platon’un temel hatası, ahlaklılığın (morality) bazı başka amaçlara (ends) dayandırılması, tabi kılınmasıdır.

³⁰ Platon’un burada hakları eşit olan “eşitler” derken, toplumsal konumları bakımından özgür kabul edilen ve “erdem bakımından aynı seviyede olan”ları kastettiğini unutmamak gerekir.

³¹ Yavuz Aduğit, “Platon: Kişinin Kendi Yapısını Belirleme Olanığı Olarak Özgürlük”, **Felsefelogos**, İstanbul, Bulut Yayınevi, Sayı: 32, Şubat 2007, s. 156.

³² Burada parantez açarak belirtmek gerekir ki; Platon’un eşitlik konusundaki tutumu, içerisinde bulunduğu çağın ve toplumun kavrayışına uygundur ve bir eleştiriye konu olup olamayacağı da tartışmalıdır. Dolayısıyla Popper’inki de dâhil (Popper eleştirisinde Euripides’in “İnsanın doğal yasası eşitliktir” ilkesini hatırlatır; Platon’u

Aristoteles düşüncesinde de açıkça görüldüğü üzere- koşulsuz eşitliğe aşırı bağlılık, eşitsizliğin kendisini yaratacaktır.³³

Peki, *Devlet*'te kölelik var mıdır? Bu soru, ayrı bir çalışmanın konusunu ihtiva etmekle birlikte, Antik kavrayışa eşlik eden, hatta onu belirli ölçüde belirleyen ön koşullarından birisini hatırlatmak bakımından önemlidir. Platon özel olarak köleliğin kaldırılması ile ilgili bir tartışma yürütmez, fakat Platon, yurdunda kölelik zaten doğal bir kurum olduğu için –ve o da bunu devletinde kabul ettiği için- onun hakkında konuşmaya ihtiyaç duymamış olabilir mi?³⁴ Bu mümkün görünmektedir çünkü filozof dışındaki insanların *logos*'dan mahrum olduğu yani bir biçimde *duloi* oldukları Platon için hakikattir. Bu soruda da karşımıza çıkan ve gözden kaçırılmaması gereken gerçek şudur, Atina, kölelik ekonomisine dayalı özgür politik bir birliktir. Daha doğru bir vurguyla: Atinanın, özgür bir politik birlik oluşu doğrudan köle sınıfının varlığı ile koşulludur. Dolayısıyla doğrudan demokrasi pratiğini kutsayan yahut ona bir dönüşü öneren projeler bu gerçeği göz ardı etme hatasına düşmemelidir.

Platon'un kimi zaman totaliter olmakla suçlanmasına sebep olan sansür ve –söylenmesi gerekli olan “soylu”- yalan meselesine gelindiğinde, bu

totaliter bir anlayışa sahip olmakla eleştirir), bu yönde eleştirilerin gözetmesi gereken, öncelikle düşüncenin üretildiği toplumun koşullarıdır. Platon'un adalet tanımının, uygulandığında kimi kesimleri mağdur mu edeceği yoksa organik bir bütün olarak adaletin gerçekleştiği yer mi olacağı ise, bu çalışmanın sınırlarını aşan, başka önemli bir tartışmadır.

³³Aristoteles, **Politika**, 557a: 564.

³⁴ Gregory Vlastos, “Does Slavery Exist in Plato's Republic”, **Classical Philology**, The University of Chicago Press, Chicago, Vol. 63, No. 4, 1968, p. 141.

unsurların aslında ahlaki temeller üzerine yükselen polisin işleyişini sağlayan müdahaleler olduğu anlaşılır. Platon, politika söz konusu olduğunda “rıza üretme”nin zorunlu olduğunun gayet farkında görünmektedir. Ayrıca rızanın üretimi yalnız *Devlet*’te³⁵ değil, *Yasalar*’da (yani *Magnesia*’da)³⁶ da karşımıza çıkmaktadır. Platon “politik yapıları için bir anlamda ‘yönetilenlerin rızasını (*consent*)’ üretir fakat şunu söylemek muhtemelen daha doğru olacaktır: (Platon) rızayı, baskı uygulamakla varlığa getirmeye *zorlamaktadır*.”³⁷ Rızanın üretimini de en temelde çeşitli “mitos”lardan yararlanılan “eğitim” ile gerçekleştirmenin uygun olduğunu düşünür. Bu bakımdan yöneticilerin “iyi”ye ulaşma yolunda topluma yalan söylemeleri artık erdemsiz bir davranış değildir. Deyim yerindeyse o asıl olarak “büyük resmi” hesaba katmaktadır. Platon’un işe “masalcıları” (yani mitos anlatanları) hesaba katmaktan başlanması gerektiğini³⁸ bildirmesi bu arka plan ışığında anlaşılır olur. Eğitimdeki “sansür”, -jakoben olduğu söylenebilecek bir tavırla- herkesin ait olduğu kesimi benimsemesi, bu kesimin erdemi yerine getirecek şekilde eğitilmesi yani tam da adaletin gerçekleştirilmesi için ideolojik bir araç olarak kullanılmalıdır. Dolayısıyla var olan mitoslar uygunluğuna göre elenmeli, sansürlenmeli ya da rızayı üretecek olan başka mitoslar da yaratılmalıdır. Başka bir ifadeyle burada yapılan yeni bir toplumsal

³⁵ Platon, *Devlet*, 520a.

³⁶ Platon, *Yasalar*, çev. Saffet Babür; Candan Şenturme, Kabcacı Yayınevi, İstanbul, 2007, 718b-c.

³⁷ Trevor J. Saunders, “Plato’s Later Political Thought”, *Plato: Critical Assessments*, Nicholas D. Smith (Ed.), New York, Routledge, 2007, s. 332.

³⁸ Platon, *Devlet*, 377c.

“bellek” üretimidir, yeni bir “yurttaş”ın kurulmasıdır. Yöneticinin belirli bir çıkar peşinde başkalarını “kandırmaları” ya da “soylu yalan” (*noble lie*)³⁹ söylemesi durumunu Strauss yerinde bir ifadeyle “hayırsever zorlama” olarak anmaktadır. Çünkü “adalet ve zorlama karşılıklı olarak birbirlerini dışlıyor değildir; aslında adaleti bir tür hayırsever zorlama olarak tarif etmek tamamen yanlış olmaz. Adalet ve erdem genelde ister istemez bir tür güçtür. Böyle bir gücün kötü ve ayartıcı olduğunu söylemek bu yüzden erdemini kötü ya da ayartıcı olduğunu söylemeye varır. Gücü kullanmak bazı insanları yozlaştırırken, diğerlerini geliştirir: ‘güç bir insanı gösterir’.”⁴⁰ İyi bir yönetici ancak “iyi” idesinin bilgisine sahip olup, zorunlu olan “ikna ve baskıyı”⁴¹ (*persuasion and coercion*) da uygun biçimde kullanan kişidir. Çünkü sorun adaletin nasıl gerçekleştirileceği şeklinde sorulduğunda ilgi konusu, birey mutluluğu yahut tikel durumlar değildir. Platon’a göre “Devletin amacı insanları iyi yapmaktır: devlete adapte olma süreci içerisinde insanlar bir etik duygu edinirler, bazı şeylerin yapılması bazılarının yapılmaması gerektiğine dair bir duygu.”⁴²

Burada, *Devlet*’te koruyucuların, çocukların, kadınların ve filozofun durumu düşünüldüğünde mesele daha açık olarak görülebilir. Bunların

³⁹ Jeffrey Abramson, **Minerva’nın Baykuşu: Batı Siyasi Düşünce Tarihi**, çev. İbrahim Yıldız, (Ankara: Dipnot Yayınları, 2013), s. 79.

⁴⁰ Leo Strauss, **Doğal Hak ve Tarih**, çev. Murat Erşen; Petek Onur, Say Yayınları, İstanbul, 2011, s. 159-160.

⁴¹ Gregory Vlastos, “Slavery in Plato’s Thought”, **Platonic Studies**, Princeton, Princeton University Press, 1981, p. 149.

⁴² John T. Bookman, “Plato on Political Obligation”, **The Western Political Quarterly**, Vol. 25, No. 2, Jun., 1972, p. 263.

yaşamı yönetim eliyle belirlenmektedir ve bu durum “özgürlük” ile bir çelişki yarattığı için dışlanıyor ya da garipseniyor da değildir. Çünkü “genel olarak klasikler, insan yaşamının ve bu yüzden de sosyal yaşamın amacının özgürlük değil, erdem olduğunu”⁴³ düşünürler. Amaç bireylerin özgürlüklerinin kurulup korunması değil, hakiki erdem, özelde de adaletin tüm toplumda gerçekleşmesidir.

Tüm bunlarla birlikte Platon “adalet”i, en iyi polis kurulması için gerekli dört erdemden birisi olarak kavrar. Burada dikkat edilmesi gereken temel kavram “erdem”dir. Çünkü Platon felsefeyi olduğu gibi politikayı da mutlak bir zeminden hareketle, “erdem”den hareketle kavramaktadır. “Adalet” (*dikaioşyne*), “bilgelik” (*sophia*), cesaret (*andreia*) ve ölçülülük (*sôphrosyne*) zeminde durmakta ve politik olsun ya da olmasın diğer şeyler de anlamlarını bunlar üzerinden kazanmaktadırlar. Dolayısıyla tüm bunlardan hareketle Platon’un tavrının bir çeşit “tekleştirme” olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Çünkü hem klasikler hem de Platon için siyasi eylemin hedefi, her şeyden önce “insani mükemmeliyet” yani “erdem”dir. Aslında bu kavrayışın temeli, erdem (*arete*), karakteristik bir etkinliği (yani o türe özel işi: *ergonu*)⁴⁴ olan şeylere uygulanabilir olmasında yatar. İnsanların işi de “karakteristik olarak” insan gibi yaşamak, yani erdemli yaşamaktır.⁴⁵ Yalnız toplumun her kesimi, devletin belirli bir biçimde

⁴³ Leo Strauss, **Politika Felsefesi Nedir?**, çev. Solmaz Zelyüt Hünler, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2000, s. 69.

⁴⁴ Platon, **Devlet**, 353.

⁴⁵ Norman O. Dahl, “Plato’s Defence of Justice”, **Plato 2: Ethics, Politics, Religion, and the Soul**, New York, Oxford University Press, 2008, p. 208.

düzenlenmesiyle kendi erdemini gerçekleştirse de, adalet yalnız filozofların bilgisine varabileceği, diğer her şeyden yalıtık bir nosyon olarak kavranmıştır. Platon’un demokrasiye olan itirazının temeli de zaten adaleti bu türden uzmanlık gerektiren bir nosyon olarak kavramasıdır. Fakat bu türden bir kavramla politikaya müdahalenin sorunlu yanları olduğu gözden kaçırılmamalıdır. Bu bakımdan Platon’un “adaleti diğer faktörlerden yalıtarak bulmaya çalışması, politikayı politikanın dışına itmektir”⁴⁶ şeklindeki çıkarımın zorunlu olduğu söylenebilir. Burada mağara mitinin yeniden düşünülmesi meseleyi daha açık hale getirebilir. Modern dönemde olduğu üzere gerçekçi bir perspektif “mağaranın içinde” etkin olmanın yollarını ararken, Platon mağaranın dışıyla ilgilenmektedir. Fakat mağaranın dışına çıkan kişi hem kendi gözleri artık karanlığa alışmadığından, karanlıkta göremediğinden, hem de içeridekilerin onu dinlemeyeceğinden doğan bir takım sorunlarla karşılaşır. İşte bu sebeple mağara miti “hakikatin politik iktidarsızlığını”⁴⁷ gözler önüne sermektedir.

2. Aristoteles: En Yüksek İyinin Alanı Olarak Politika

Aristoteles, politika felsefesinin açığa çıktığı temel eseri olan *Politika*’da, Platon gibi doğrudan adalet araştırması yapmaz. Aristoteles’in politikayı kavrayış biçimi, politika tanımı ve politik görüşlerinin izlerini sürmek için, daha en başından etiğine, yani *Nikomakhos’a Etik*’e dönmek zorunludur. “Etik ve politika, Aristoteles

⁴⁶ Jeffrey Abramson, *Minerva’nın Baykuşu*, s. 89.

⁴⁷ Jeffrey Abramson, *Minerva’nın Baykuşu*, s. 89.

için (eğer onun bu kelimelerine doğru anlamlarını vermek istersek), ‘insan yaşamının felsefesi’ dediği zincirleme bir çalışmayı oluştururlar.”⁴⁸ Aristoteles’in insani bir etkinlik olarak politika tanımı, onun erdem araştırmasında açığa çıkar. Kaldı ki, birçok yorumcunun üzerinde görüş birliğine vardığı üzere *Nikomakhos’a Etik*’in son satırları, *Politika*’ya giriş metni olarak okunabilir. Aristoteles, Platon’un politikayı konumlandığı zemini paylaşarak, *politiké* ismini, devletin doğası veya politik otoritenin temellerinin bir araştırması olarak değil, etik teorisinin kendisi olarak uygular. Politik teori Aristoteles için ne moral teoriden ayrı bir nesne, ne de moral teorisinin basitçe politik alana uygulamasıdır, o daha çok moral teorisinin bir yan yoludur.⁴⁹ Dolayısıyla, felsefesi her ne kadar ona bir karşı çıkışı içerse de, Platon düşüncesindeki ahlak ve politika arasındaki belirleyici, kopmaz ilişki, Aristoteles’in felsefesinde de şimdiden kendisini göstermektedir.

Bu arka plan ışığında, Aristoteles’in politik kavrayışının, genel olarak üç temel önermeye dayandığı söylenebilir: (1) “İnsan” politik hayvandır (zoon politikon), (2) polis⁵⁰, doğası gereği bireyi önceler, (3)

⁴⁸ W. K. C. Guthrie, **A History of Greek Philosophy: Volume VI**, Cambridge University Press, Cambridge, 1993, p. 331. Ayrıca Bkz. Aristoteles, **Politics**, 1094b-11; 1181b-15.

⁴⁹ C. C. W. Taylor, “Politics”, **The Cambridge Companion to Aristotle**, ed. Jonathan Barnes, Cambridge University Press, New York, 1999, p. 233.

⁵⁰ Kimi zaman dilimize devlet diye çevrilsede Aristoteles aslında özel bir politik birlik olarak polis’ten yani siteden söz eder. “Bizim ‘devlet’ sözcüğüyle karşıladığımız, ‘site’den başka bir şey değildir. Yunan site hayatının altın çağının sonlarında bulunduğu ve Philippos ve İskender’le yakın ilişki içinde olduğu halde Aristoteles’in politik hayatın yalnızca kendi zamanına uygun düşen en yüksek formu olarak gördüğü, imparatorluk değil siteydi.” David Ross, **Aristoteles**, çev. Ahmet Arslan, İstanbul, Kabalıcı Yayınevi, 2002, s. 36.

“devlet” ya da *polis* doğal bir birliktir. Bu önermeler üzerine kurduğu politik felsefesinde Aristoteles, devletin, insanın insana uygun bir yaşam sürmesinin koşulu olan birlik olduğu sonucuna varacaktır. Bu bağlantıları genel hatlarıyla göstermek Aristoteles düşüncesinin temel özelliklerini kavramak ve politikayı kavrayış biçimini ortaya koymak bakımından faydalı olur.

Aristoteles’in politikayı kavrayış biçimi söz konusu olduğunda iki temel nokta belirleyicidir; “teleolojik kavrayış” ve doğa ile topluma, doğası gereği hâkim olan “hierarchy”.⁵¹ Aristoteles’in teleolojik bir varlık kavrayışına sahip olduğu, kendi eserleri tanıklığında, tüm yorumcuları tarafından kabul edilmiştir. Aristoteles’e göre tüm varlıkların, kendisine doğru hareket ettiği bir son amaç vardır ve şeyler, dört biçimde varlığa gelirler; doğal olarak, talih eseri olarak, sanatla ya da kendiliğinden (tesadüfen).⁵² Doğal, yani doğadan var olan şeyler ile nedenleri başka (doğal olmayan) olan şeyler, tür bakımından ayrı olsalar da tüm bunların bir amacı olduğu konusunda hiçbir şüphe yoktur ve bu amaç, şeylerin yetkinleşme süreçlerinin sonucunda ortaya çıkarak kendisini gösterir. Doğal olarak varlığa gelen yani doğal bir birlik olarak *polis* için de bu durum geçerlidir.⁵³ Doğa ile varlığa gelen (doğal olarak var olan) şeylerin yer, büyüme ve bozulma ya da farklılaşma ile

⁵¹ Burada ilk bölümde belirtilen Sokratik geleneğin temel özelliklerini hatırlayalım. Ellen Meiksins Wood, **Yurttaşlardan Lordlara: Eskiçağ’dan Ortaçağ’a Batı Siyasi Düşüncesinin Toplumsal Tarihi**, çev. Oya Köymen, İstanbul, Yordam Kitap, 2008, s. 109.

⁵² Aristoteles, **Metafizik**, çev. Ahmet Arslan, İstanbul, Sosyal Yayınları, 1996, 1032a-b, s. 328; Aristoteles, **Physics**, p.85.

⁵³ Aristotle, **Politics**, translated (and with an introduction, notes and Glossary by) Carnes Lord, Chicago, The University of Chicago Press, 1985, 1252b1-30.

ilgili olarak değişme ya da değişmeden kalmalarına yönelik içsel bir kaynağı vardır.⁵⁴ Aristoteles, tıpkı hocası gibi, sistemli düşüncesini, ontolojik zemin üzerine, birbirinin koşulu olacak şekilde adım adım işleyen bir düşünür olarak, politikasını da bu temel üzerine oturtmuştur. Dolayısıyla Aristoteles, kendi “tanım” tanımına uygun olarak devleti de tür, cins ve yakın türle ilişkisi içerisinde ele alarak tanımlar. Politik teorisinin en temel nesnelere birisi ve doğal bir fenomen olarak *polis* analiz ederek onu (diğer bilimlerdeki birleşik şeyleri nasıl öğelerine ayırıyorsak öyle incelemek ve) tanımlamak, Aristoteles’in politikasının yöntemini teşkil eder.⁵⁵ Polisin doğal bir birliktir şeklindeki tez ise şöyle ilerlemektedir; polis, kendisinden önceki, primitif toplulukların amacıdır; doğa bir amaçtır; dolayısıyla polis doğa aracılığıyla var olur.⁵⁶

Aristoteles’in bu “politik doğalcılığına”⁵⁷ göre insan temel olarak “düşünen hayvan” (*zoon logon*) olmaktan çok “politik hayvan”dır (*zoon politikon*). Hatta Arendt’in vurguladığı biçimiyle, insan tanımının modern dönemde dönüşeceği biçimiyle “toplumsal hayvan” (*animal socialis*) ile “politik hayvan” arasında da bir fark vardır ve Aristoteles insanı özellikle *zoon politikon* olarak belirler. *Logos*, hem konuşma hem de akıl anlamlarını içererek, yani sadece ses çıkartma değil anlamlı-akıllı konuşma anlamına da gelerek sadece insana özgü bir

⁵⁴ Aristoteles, **Physics**, 192b13-15. Georgios, companion, p. 512.

⁵⁵ Aristotle, **Politics**, p. 35, 1252a-20.

⁵⁶ Aristotle, **Politics**, 1252b30-32.

⁵⁷ Jeffrey Abramson, **Minerva’nın Baykuşu**, s. 136.

kapasiteyi ifade etmektedir.⁵⁸ Ayrıca insan sezgisel akıl olan *nous*'tan da pay alarak diğer canlıların üzerine yükselir.⁵⁹ İşte insan, tam da *logos* sayesinde, anlamlı, akla dayanan söz söyleyebilen ve böylelikle adil ile adil olmayı ayırt edebilen yegâne varlıktır ve doğası gereği politik hayvandır.⁶⁰ İnsan doğası, pratik (politik) veya teorik olsun, rasyonel aktiviteye dayanır.⁶¹ İnsan hem kendisine yetecek bir varlık olmadığı, yani eksikli olduğundan, hem de biyolojik ihtiyaçlarını karşıladıktan sonra diğer canlıları aşan yanıyla “erdem”e yönelen varlık olmak bakımından bir topluluk içerisinde yaşamak zorundadır. İnsanı insan yapan bu politik yanındır. Şans eseri değil ama doğası gereği devletsiz -sitenin dışında- olan, insanlıktan aşağı ya da üstündür.⁶² “Toplum içerisinde yaşayamayan ya da kendisine yeter olduğu için toplum içerisinde yaşamaya ihtiyacı olmayan kişi ya bir canavar ya da tanrı olmalıdır.”⁶³ Dolayısıyla insan, söz söylemeye ehil olmak bakımından, doğası gereği politik hayvandır ve bir toplum içerisinde yaşamak zorundadır.

Aristoteles için insanın politik bir hayvan olması, polis'in bireyi incelemesi ve insanın insani yanının doğal birlik olan poliste gerçekleşmesi argümanları, *Nikomakhos'a Etik*'ten Politika'ya doğru hareket eden mantıksal bir zincirin halkalarıdır. Aristoteles

⁵⁸ Aristotle, **Politics**, 1253a8-19.

⁵⁹ Aristoteles, **Ruh Üzerine**, çev. Zeki Özcan, Ankara, Birleşik Yayınevi, 2011, 414b-15.

⁶⁰ Aristotle, **Politics**, 1253a2.

⁶¹ **A Companion to Aristotle**, Georgios Anagnostopoulos (Ed.), Blackwell Publishing, 2009, p. 517.

⁶² Aristotle, **Politics**, 1253a-5.

⁶³ Aristotle, **Politics**, 1253a-25.

Nikomakhos'a Etik'te yapılanlarda kendisi için istediğimiz, daha başka şeyleri de onun için istediğimiz, arzuladığımız nihai amacı *eudaimonia* yani mutluluk olarak tanımlar. İnsan zenginliği, sağlığı, saygınlığı vb. hep "mutluluk" için ister.⁶⁴ Peki, nedir mutluluk?⁶⁵ Aristoteles bu sorunun cevabını ancak "insanın işine" bakarak bulabileceğimizi ifade eder ve "insana özgü olanı" araştırmaya koyulur. İnsanda beslenme, büyüme ve duyulara sahip yaşam diğer canlılarla ortaktır. Geriye insana, diğer canlılardan ayrı olarak, akla dayanan yaşam kalır. Aristoteles buradan hareketle insanın işinin "ruhun akla uygun ya da akıldan yoksun olmayan etkinliği" olduğu sonucuna varır ve insansal iyiyi "ruhun erdeme uygun etkinliği" olarak tanımlar. Ardından etiğin başlıca sorusunu tekrarlar; o halde erdem nedir? Düşünce erdemleri ve Karakter erdemleri olmak üzere iki ayrı erdem türünden bahseden Aristoteles, karakter erdemlerini şöyle tanımlar; "erdem, tercihlere ilişkin bir huy: Akıl tarafından ve aklı başında insanın belirleyiciliğiyle belirlenen, bizle ilgili olarak orta olanda bulunma huyudur."⁶⁶ Eylemler söz konusu olduğunda önemli olan karakter erdemleridir. Aristoteles

⁶⁴ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, Ankara, Bilgesu Yayıncılık, 2007, s., 17.

⁶⁵ Yalnız burada Aristoteles'in, bizim "mutluluk" diye çevirdiğimiz kelimeye karşılık olarak "*eudaimonia*" kavramını kullandığını belirtmekte fayda var. Bu kavram İngilizceye ve dilimize "mutluluk" (*happiness*) diye çevrilse de, bazı Aristoteles uzmanları, mutluluk sözcüğünün, Aristoteles'in bu kavramı kullandığı anlamını tam olarak karşılamadığını belirtmektedir. *Eudaimonia* en temelde, "hem maddi hem manevi koşullar bakımından hali vakti yerinde olma veya iyi durumda bulunmayı ifade eder." Bkz. Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Sözlüğü*, "eudaimonia". çev. Hakkı Hünler, İstanbul, Paradigma Yayıncılık, 2004. Aristoteles için mutluluk daha çok pratik iyiyi ifade etmekle birlikte; hayatta verimli ve iyi olmaya karşılık düşer; zihinsel bir durum değil, daha çok insani bir etkinliktir.

⁶⁶ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s. 37.

erdemini neliğini açıklarken "*phronesis*"e⁶⁷ (bir düşünce erdemi olarak; akli başındalık) vurgu yapar, zira kendisine göre eyleyeceğimiz ve - hepsi birbirinden farklı olan- durumlara göre değişecek olan "orta"yı belirleyen "*phronesis*"tir. *Phronesis* akılla bizzat ilişkilidir.

Aristoteles bu en yüksek iyiyi araştırırken, şöyle bir akıl yürütme yapmaktadır; birçok eylem, etkinlik ve hepsinin amaçladığı iyi'ler vardır. İnsanların sonsuz eylemleri, sonsuz amaçları ve araçları olduğundan en yüksek iyi'yi tek tek bunların amaçlarına bakarak bulmamız mümkün değildir, biz eylemlerden daha genel olan etkinliklerin, en önemli, en başta geleninin amacına bakmalıyız zira bu etkinliğin amacı en yüksek, nihai iyi olacaktır. İşte bu etkinlik Aristoteles'e göre, pratik bilimlerin en üstünde konumlandığı politikadır.⁶⁸

Dolayısıyla politika, ilkin tüm polislin mutluluğunu konu edinmek bakımından tüm etkinliklerin üstünde yer alır. Aristoteles siyasetin en yüksek insani etkinlik olduğunu söylerken, onun, en son amaç olarak herkesin mutluluğunu konu edinmesi durumunu temele koyar. Fakat *eudaimonianın*, mutluluk kavramıyla açıklanamayacak özel anlamı göz önüne alındığında, siyasetin en yüksek amaca sahip insani etkinlik oluşu, daha anlamlı hale gelmektedir; çünkü bireysel yaşamların

⁶⁷ "Phronesis; akli başındalık (düşünme ve akıl sağlamlığı). Aristoteles hala Platonik pozisyona bağlıdır, fakat *Nikomakhos'a Etik* 1140a-b'de *Phronesis* bir kez daha ahlâk alanıyla sınırlanır ve buna karşılık Platonik phrones'in theoria yanı bilgelik (*sophia*) olarak ayrı başına koyulur." Ayrıntılı bilgi için Bkz. **Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü**, çev. Hakkı Hünler, İstanbul, Paradigma Yayıncılık, 2004.

⁶⁸ Aristoteles, **Nikomakhos'a Etik**, s. 17.

edimlerinin ulaşmayı arzuladığı “mutluluk” daha doğrusu *eudaimonia*, yalnızca kişinin iç ya da söz gelimi ruhani yaşantısıyla ve yetkinliğiyle ilgili değil, dışsal koşulların da uygun ve elverişli bir biçimde kurulmasıyla elde edilebilecek bir durumdur. Dolayısıyla siyaset hem Aristoteles’in doğrudan ifade ettiği biçimiyle tek tek iyileri aşarak herkesin iyiliğini arzuladığı için, hem de, doğru yorumlamış olursak, bu “iyi yaşam”ı yani *eudaimonia* durumuna giden koşulları sağlayacak olan yegâne içsel ve dışsal koşulları sağlayacak olan etkinlik olduğu için en yüksek insani etkinliği ifade eder. Bu bakımdan şimdiden söylenebilir ki, siyasetin amacına uygun olarak Aristoteles için en iyi politik birlik biçimi ya da *polis*, insanların erdemli ve *eudaimoniaya* uygun bir yaşam sürmelerinin imkânlarını sunan, sağlayan biçim olacaktır.

“Hayat kavgası ve hayati ihtiyaçların karşılanması zorunluluğu, *oikos*’un sınırları içinde utançla saklanırken, *polis* onur kazanabilen serbest bir alan sunar... Aristoteles’in bir katalog halinde derlediği erdemler yalnızca kamu alanı içinde geçerlidir, orada takdir edilir.”⁶⁹ Aristoteles, devletin ya da *polis*in, insan olmanın koşulu olduğunu söylerken tam da bu noktaya dayanmakta ve devletin özelliklerini orijinal bir biçimde savunmaktadır. İnsan, yalnızca kamusal alan içerisinde, eşitleriyle ilişki kurmak (*homoioi*) koşuluyla doğru anlamda insan olur. İnsanın bu *logostan* gelen ontolojik *zoon politikon* olması, kimi erdemlerin sadece ve sadece diğerleriyle ilişki içerisinde

⁶⁹ Jürgen Habermas, **Kamusal Yaşamın Yapısal Dönüşümü**, çev. Tanıl Bora; Mithat Sancar, İstanbul, İletişim Yayıncılık, 2010, s. 61.

gerçekleştirilebileceği hususunda da doğrulanmaktadır. Aristoteles, yardımseverlik ve cömertlik gibi erdemlerin yalnızca özel mülkiyetin hüküm sürdüğü ve mutlak eşitliğin reddedilerek sadece eşitlere eşit davranılan bir kamusal ortamda gerçekleştirilebilir olduğunu belirtir. Bununla o, hem insani erdemlerin kamusallıkla koşulluluğunu kurmakta, hem de Platon'un *Devlet*'ine karşı çıkışının en orijinal argümanını ortaya koymaktadır.

Polis, kendisinden daha küçük bir birim olarak köylerden ve bunlar da yapıtaşları olarak ailelerden meydana gelmektedir. Bu analiz yöntemi Aristoteles'in "polis doğal bir birliktir" şeklindeki önermesini doğrular. Çünkü en temelde "aile" denen birlik, doğal olarak, tam da doğadan gelen üreme, neslin devamını sürdürme isteğiyle oluşmuştur.⁷⁰ Köyler ise, yine insanın eksikli doğasından kaynaklanan kendi kendine yetememe durumu sebebiyle kurulur çünkü yaşamın sürdürülmesi için yapılması zorunlu işlerin altından kalkmak ancak topluca hareket etmek ve topluluğun birbirlerinin ihtiyaçlarını gidermede yardımlaşmasıyla olur. Fakat insan, yukarıda da belirtildiği üzere logosa, yani hayvanlarda da bulunan bu salt ihtiyaca dayalı "bir arada yaşama" durumunu aşan bir yana sahiptir. Böylelikle polis kurulur. Çünkü köyde başarılan "hayatta kalma" amacının, yerini artık "iyi yaşam"a bırakmasıyla polis kurulur. Polis, insan için, yalnızca yaşama amacıyla değil, hayatı yaşamaya değer kılmak için vardır. "Öyleyse şunu teslim etmeliyiz ki, devlet dediğimiz siyasal birlik, yalnızca bir arada yaşamak

⁷⁰ Aristotle, **Politics**, 1252a25- 1252b30.

için değil, soylu eylemlerde bulunabilmek içindir.”⁷¹ Dolayısıyla “iyi yaşam”ın kurulması yani *eudaimonianın* gerçekleştirilmesi, hem polis için kendisi için var olduğu doğal *telos*, hem de “politikanın asli sorusu”nu teşkil eder.

Politikanın amacı “iyi yaşam”ın kurulmasıdır. Peki, kimin için iyi yaşam? Aristoteles, bir filozof olarak sorduğu sorularla zaman ve mekanın üstüne çıkıyor olsa da, her şeyden önce belirli bir toplumsal formasyon içerisinde doğup yaşamış bir insan olarak, verdiği cevaplar da döneminin izlerini taşır.⁷² Bu bakımdan ve modern dönemle ilişki içerisinde düşünülebilmesini sağlamak bakımından Aristoteles için “yurttaş”ın anlamının ortaya konması büyük önem arz eder.

Antik Yunan Atina’sının, doğrudan demokrasi pratiği içerisinde yer alan “yurttaş”ının, toplumun çok sınırlı bir kesimini ifade ettiği daha önce belirtilmişti.⁷³ Buna göre yurttaş, kendisini yaşamın devamı için zorunlu olan “iş”lerden azade edecek kadın, köle ya da mülk sahibi kişidir. *Oikos*’un despotu olan bu kişiye *agora*’ya çıkarak eşitleriyle “konuşma” imkânını, yani *skhole* olarak boş zamanı sağlayan bu mülk sahipliği durumudur. Yurttaşlar aynı zamanda soylu kişilerdir ve iyi eğitimlidirler. Tekrara düşmek pahasına belirtilmelidir ki, Atina’nın doğrudan demokrasi pratiğine imkân veren “köle” sınıfının kendisidir. Dolayısıyla denebilir ki Atina’nın tüm politik sistemi en temelde köle sınıfının varlığıyla koşulludur. Aristoteles de, köleliği düşüncesine

⁷¹ Aristotle, **Politics**, 1281a1-5.

⁷² Celal A. Kanat, **Platon ve Aristoteles’te Devlet ve Toplum Felsefesi**, İstanbul, Doruk Yayımcılık, 2013, s. 393.

⁷³ Bkz. 1. Başlık: Platon.

taşımakta ve onu doğal ve doğal olmayan biçiminde sınıflandırmaktadır.⁷⁴ Antik Yunan düşüncesindeki kutupsallaştırma (akla kararı ayırt ederek grilere yer vermeme) alışkanlığı⁷⁵, Aristoteles düşüncesinde de kendisini gösterir ve o nihayetinde toplumu zengin ya da fakir olarak karşıt kutuplarda sınıflandırmanın yapılacak en verimli şey olduğunu düşünmüştür. Dolayısıyla bu durum “siyaset üzerine klasik Yunan düşüncesi ve zihniyetini organize eden arketip ya da arka plandaki modelin kölelik ile özgürlük arasındaki kutuplaşma olduğunu”⁷⁶ bir kez daha gösterir. Köleliğin, antik Yunan kültürünün temelinde durmasına sebep olan,

“Aristoteles’in deyişiyle katı ekonomik işlevleri değildi; köleler poiesis, yani ekonomik üretim için değil, praxis, yani vatandaşın hayatını yaşaması açısından önemliydi. Aristoteles’e göre köleler polis’teki iyi hayatın temeliydi, özgür Yunan yurttaşlarının tam insanlıklarına ulaşmaları için olmazsa olmazdı...”⁷⁷

Çünkü çalışmak zorunda olan insanların (köleler) siyasi düşüncelere dalmak için zamanı ya da donanımı yoktur ve hayatta kalmak için çalışmak zorunda olan kişinin düşünsel dünyası da bu durumdan etkilenmektedir. Dolayısıyla kendileri politik arenadan ya da kamusal

⁷⁴ Aristotle, **Politics**, 1253a20- 1255a1.

⁷⁵ Paul Cartledge, **The Cambridge Illustrated History of Ancient Greece**, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.

⁷⁶Paul Cartledge, **Pratikte Antik Yunan Siyasi Düşüncesi**, çev. Kıvanç Tanrıyar, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2013, s. 7.

⁷⁷ Cartledge, **Pratikte Antik Yunan Siyasi Düşüncesi**, s. 27.

alandan azade olan köleler, yurttaş için siyaset ve felsefe yapmanın koşulu olan *skholeyi* sağlayan kişilerdir.⁷⁸

Sonuçta denebilir ki Aristoteles düşüncesinde de, tıpkı hocasında olduğu gibi doğa ve topluma hâkim olan “hiyerarşi” doğaldır. Bunu, modern dönemde dönüşecek olan, hâkim “niteliksel evren tasarımı” ile birlikte düşünebiliriz. Aristoteles için de politika, -klasik liberal düşüncenin aksine- zorunlu olarak özgürlük⁷⁹ ve eşitlik “mottoları” üzerinden düşünülmez. Eşitlik, klasik düşüncede yer tutsa da, bu Aristoteles için de sadece “eşitlerin eşitliği”ni kasteder. Dolayısıyla bu hukuki eşitlik, onun, modern anlamda demokratik ve eşitlikçi ilkeleri benimsediğini göstermez.⁸⁰ Çünkü Aristoteles’e göre toplum doğası gereği hiyerarşik bir yapıdadır, insanlar koşulsuz bir biçimde birbirleriyle eşit değildir ve “eşit olmayanlara eşitmiş gibi davranmak adaletsizliğin kendisidir.” Dolayısıyla Aristoteles, yasalar önünde eşitliği önerirken, yerli olmayan erkek, kadın, köle ve çocukları dışarıda

⁷⁸ Ellen Meiksins Wood, **Yurttaşlardan Lordlara**, s. 57.

⁷⁹ Aristoteles için –ve genel olarak klasik kavrayışta- özgürlüğü, devlet-birey ikilemi içerisinde düşünmek mümkün değildir. Dolayısıyla politika asli olarak bireysel özgürlüklerin gerçekleştirilmesi amacına yönelmez. Platon’un Devletteki sınıflarının konumu, zorlayıcılığı ve Aristoteles’in polislin bireyi öncelediği yönündeki ifadeleri bunun ispatıdır. Özgürlük, Hannah Arendt’in vurguladığı üzere, modern kavrayışımızın aksine bireysel bir alanda değil, tam da kamusal alanda söz söylemekle gerçekleşir. Dolayısıyla bugün “özel alanda sınırsız özgürlük” vadeden modern kavrayış klasikler için pek de anlaşılır değildir. “Yunanlılar bir bireysel özgürlük anlayışını kabul etmiş olsa bile, herhangi Hobbes sonrası anlamıyla kurumsallaşmış ‘devlet’ten haberdar olma şansları yoktu ve bireyi modern ve karşıtıkçı bir biçimde yorumlamadılar.” Paul Cartledge, **Pratikte Antik Yunan Siyasi Düşüncesi**, s. 10.

⁸⁰ Mehmet Ali Ağaoğulları, **Eski Yunan’da Siyaset Felsefesi**, Ankara, V Yayınları, 1989, s. 264.

birakarak, elit yurttaşları işaret etmektedir. Bu bakımdan antik demokrasinin yurttaşlık anlayışı son derece dışlayan ve dışlayıcıdır.⁸¹

Aristoteles'in düşüncesi, ideal devlet ve yönetim biçimi bakımından farklılıklar taşısa da, politikayı kavrayış biçimi bakımından Platon ile büyük ölçüde uyuşmaktadır. Platon'un, bütününde adaletin gerçekleşeceği *Devleti* ve bu devletteki bireylerin konumu göz önünde bulundurulduğunda kavrayıştaki benzerlik daha iyi anlaşılabilir. Aristoteles'in politikası genel olarak polisi amaç olarak gören ve yine kendi iyiliği, iyi yaşamı için bireyi devlete tabi kılan bir teori olarak görülmüştür. Aristoteles her ne kadar bireylerin *eudaimonialarından* söz ediyor olsa da, bu kelime tam olarak "bireysel mutluluğu" ifade etmediği için okuyucuyu, ilk anda, "bireyci" bir tavrı olduğu şeklinde yönlendirebilir.⁸² Fakat Aristoteles de politikayı, en az Platon kadar, özgürlük ya da bireysel mutluluk üzerinden değil, sınırları en başından çizilmiş bir ahlaki dizge içerisinden okur. "Erdem mutluluğun en temel bileşenini oluşturduğuna göre, tıpkı Platon gibi Aristoteles de devletin en önemli işlevini, gençliğin erdemli eğitiminde görmektedir."⁸³ "İyi yaşam", bireysel mutluluktan öte, insanın ahlaki kapasite ve

⁸¹ Cartledge, **The Cambridge Illustrated History of Ancient Greece**, Cambridge University Press, Cambridge, 2002.

⁸² Hatta yakın zamanda, Aristoteles felsefesinin –aslında son derece modern bir ifade olan- "doğal haklar"ı barındırdığı yönünde bir tartışma da başlatılmıştır. Fred. D. Miller, *Nature, Justice, and Rights in Aristotle's Politics* başlıklı çalışmasında Politika'yı ayrıntılı bir incelemeye tabi tutarak Aristoteles düşüncesinde doğal hakların merkezi bir konumu olduğunu iddia etmiştir. Fred. D. Miller, **Nature, Justice, and Rights in Aristotle's Politics**, Oxford, Clarendon Press, 1995.

⁸³ Eduard Zeller, **Grek Felsefesi Tarihi**, çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul, İz Yayıncılık, 2001, s. 235. Frederick Copleston, **A History of Philosophy: Greece and Rome**, New York, Image Books Edition, 1962, p. 98.

yetkinliklerinin gerçekleştirilmesi için temel amaç konumundadır. Bu antik kavrayış, Machiavelli'nin düşüncesi ile keskin bir kırılma yaşamadan önce uzun süre de büyük ölçüde korunacaktır. Platon ve Aristoteles'in politik düşüncelerinde söz konusu olan bu ortak kavrayış, modernlerle onlar arasındaki bir farkı, -hatta antıklara dayanılarak modernlere yapılan- bir eleştiriyi ortaya koyar; "iyi yaşam"ın, insani kapasitelerin ancak kamusal alanda, poliste gerçekleştirilebileceği görüşü, modern politik kurumların, insanların en önemli insani kapasitelerini gerçekleştirme imkânını sistematik olarak ellerinden aldığını ima eder.⁸⁴ Niteliksel evren tasarımı ile niceliksel evren tasarımı arasındaki fark; 17. yy'dan itibaren güçlenen merkezileşmiş modern devlet fikri ve antik döneme özgü *polis*in farklı karakterleri; modern dönemle birlikte bütün "insan"ları kapsayacak şekilde genişleyen "yurttaş"ın anlamı; kölelikle koşullu olarak eşitlik ve özgürlüğün klasik ve modern düşüncedeki konumları... Şimdilik Platon ve Aristoteles'in tanıklıkları aracılığıyla ortaya konmaya çalışılan bütün bu kavrayış farklılığı, çalışmanın başında belirtildiği biçimiyle politika felsefesi tarihini iki kola ayırmanın temel sebebini ve koşulunu teşkil eder. Carnes Lord, klasik ve modern kavrayış arasındaki fark hususunda önemli bir noktayı, sofistlik tezler ile modern tezler arasında kurduğu paralellik aracılığıyla gösterir. Buna göre Aristoteles'in, sitenin doğallığına yaptığı vurgu ve onu savunması, devletin doğayla karşıtlık içerisinde bulunduğu ve son tahlilde "kuvvete" dayandığı yönündeki çağdaş ama sofistlik argümana bir

⁸⁴ Jonathan Barnes (Ed.), *The Cambridge Companion to Aristotle*, p. 239.

cevap olarak görülebilir.⁸⁵ Dolayısıyla modern politika felsefesinde merkezi bir yer işgal etse de, politik yetki ya da otorite sorunu, şimdilik Aristoteles'in gündeminde değildir.

⁸⁵ Carnes Lord, "Aristotle", **History of Political Philosophy**, (Ed.) Leo Strauss; Joseph Cropsey, London, The University of Chicago Press, 1987, p. 137. Lary Arnhart, **Siyasi Düşünce Tarihi**, çev. Ahmet Kemal Bayram, Ankara, Adres Yayınları, 2013, s. 56.

İKİNCİ BÖLÜM

MODERN POLİTİKA FELSEFESİ: MACHIAVELLİ VE SÖZLEŞMECİ GELENEK

Modern düşüncenin genel özelliklerini ortaya koymadan önce ilk olarak düşünce tarihini okuma biçimiyle ilgili birkaç noktaya değinmek bu dönemi anlamak açısından faydalı olacaktır. Teori ilk bakışta her zaman evrensel ve tarih-üstü gibi görünün soru cevaplardan müteşekkil gibi görünür. Fakat düşünce tarihini salt soyutlamalardan ibaret, yalıtık ve zaman- mekân üstü bir şey olarak okumak, aslında düşüncenin gerçekten öğrettiği şeyi kaçırmaya sebep olabilir. Dolayısıyla, filozofların düşüncelerini anlama amacına yönelik olarak yapılması gerekenlerden biri, filozofun içinde soluk alıp verdiği dönemdeki soru ve sorunları da hesaba katarak okumak, yani filozofun hangi güncel sorunlardan hareketle, teorisini kurmaya giriştiğini anlamaktır. Bu hem dönemin düşünsel, felsefi tartışmaları, hem de (politika, felsefe, ahlak vb. gibi) güncel toplumsal dönüşüm ve krizler içinde geçerlidir. Yalnız bu düşüncenin, felsefi soyutlamaların önemsizleştirilmesi anlamına gelmemelidir.⁸⁶

Modern sözcüğü Latince “modernus” tan dilimize geçerek ilk anlamı ile “en yeni ve en son dile getirilmiş düşünceler üzerine bilgi” anlamına gelse de, dünya ve düşünce tarihinde büyük ölçüde üzerinde mutabakata varılmış bir zaman sürecini ifade eder. Modern dönem genel olarak XVII. yüzyıldan XIX. yüzyıla kadar uzanan yüzyılları

⁸⁶ Ellan Meiksins Wood, *Yurttaşlardan Lordlara*, s. 26.

kapsarken, modern felsefe Rene Descartes ile başlatılarak, genelde Kant ile sonlandırılır. Bu dönem Ortaçağ felsefesinden sonra, Yeniçağ felsefesinden önce geldiği düşülen döneme gönderme yapar.⁸⁷ “Avrupa’da on beşinci yüzyılda başlayıp 20. yüzyıla dek etkili olan felsefe”⁸⁸ olarak da bu tarihsel döneme sınır çizmek mümkündür.

Çağ da onun felsefesi de gerçekten “yepyeni”dir, çünkü gerek İlkçağ gerekse Ortaçağ düşüncesinin temelini oluşturan ilkeler büyük ölçüde terkedilmiş ve bunların yerini insanlık tarihinde ilk kez karşımıza çıkan bir evren, doğa ve insan tahayyülü almıştır. Bu dönüşüm öylesine çarpıcıdır ki, tarihçiler 17. yüzyılı “Yeni Çağ”ın başlangıcı olarak imlemişlerdir. Bu isimlendirme ve ayrımın gayet yerinde ve anlamlı olduğu şüphe götürmezdir. Ancak şunu da unutmamak gerekir: Suni tanımlar ile bölündüğü ve sınıflandırıldığı anda insanlık tarihi artık olduğu gibi “bütüncül” ve “sürekli” olarak değil “parçalı” ve “kopuk” bir biçimde görünmeye başlar. Bu görünüm, değişim süreçlerindeki organik sürekliliği ve bağlantıları gözden kaçırmamıza neden olabilmektedir. Bu yanılsa düşmemek için doğadaki fiziksel ve biyolojik değişimlerin hiçbir zaman “birdenbire” gerçekleşmediğini unutmamamız gerekmektedir. Örneğin bir yanardağın birdenbire patladığını gözlemleyebiliriz, ancak arka planda patlamayı önceleyen uzun bir jeolojik süreç bulunmaktadır ve patlama bu süreç göz önünde bulundurulmaksızın anlaşılabilir. Yeni Çağın ve modern felsefenin doğuşu da tıpkı bir yanardağ patlaması gibidir. 17. yüzyıl büyük

⁸⁷ Haz. Abdülbaki Güçlü; Erkan Uzun; Serkan Uzun; Ümit Hüsrev Yolsal, **Felsefe Sözlüğü**, 2. b., Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2003, s. 986.

⁸⁸ Ahmet, Cevizci, **Felsefe Sözlüğü**, Paradigma yay., 7. Basım, İstanbul, 2010, s. 1112.

dönüşümleri barındırdığı için tarihteki bir kırılma noktası olarak görülse de, bu kırılmayı hazırlayan düşüncelerin çok uzun bir zaman diliminde yavaş yavaş olgunlaştığını unutmamamız gerekir. Paradigma değişimini doğuranlar da en nihayetinde bir önceki paradigmanın içinde yaşamış olan insanlardır. İlkçağ ve Ortaçağ ile Yeni çağ arasındaki farkları –ve varsa ortaklıkları/benzerlikleri– incelerken, bu tespitin akılda tutulması önem taşımaktadır. Bununla birlikte düşüncedeki bu dönüşümün, toplumsal yapıda, toplumsal formasyonun örgütlenme ve işleyişindeki değişimlerden bağışık olmadığını da hatırlatmak gerekir.

Modern dönemde ortaya çıkan temel toplumsal-tarihsel koşullar, krizler, o dönemin düşüncesini etkilemiş ve felsefe tarihinde de belirli izdüşümler üretmiştir. Bu bakımdan “bir toplumsal dönüşümün doruğuna ulaşmasını ve pekişmesini söylemdeki değişiklikler gösterir.”⁸⁹ O halde bu belirlenimler ışığında modern dönem felsefesini de temel ve özel felsefi tartışmaları toplumsal-tarihsel dönüşümleri hesaba katarak düşünmek gerekir. Modern dönemde biliyoruz ki “eşitlik” fikri adaletin temel koşulu olarak ilk kez düşünce tarihinde gündeme gelmiştir. Bu düşünce değişiminde şüphesiz aristokrasinin giderek kan kaybetmesi ve pazarın genişlemesi ile güç kazanarak artık yönetimde söz hakkı talep eden burjuvazinin etkisi büyüktür. Bununla birlikte yenedünyanın keşfedilmesi de düşünsel hayatın dönüşümünde etkilidir.

⁸⁹ Ellan Meiksins Wood, **Yurttaşlardan Lordlara**, s. 38.

Toplumdaki bu dönüşüm ve sekülerleşme ile birlikte “evren tasarımı” da dönüşmüştür. Modern dönem öncesinde “niteliksel evren anlayışı” hâkimken modern dönemde matematiksel bilginin değer kazanmasının da etkisiyle “niceliksel evren anlayışı” hâkim hale gelmeye başlamıştır. Örneğin Antik Yunan’da toplumdaki hiyerarşi, yani eşitsizlik, doğalken (köleliğin doğal olarak görülmesi) ve sonrasında aristokrasi toplumda üst sınıfkken, modern dönemde herkesin eşit olduğu görüşü genel olarak savunulmuş ve statüye dair nitelikler törpülenerek toplum niceliksel ve homojen bir biçimde kavranmıştır.

Modern doğa bilimlerinin bulguları evrenin, ilahi bir düzen değil erekselliği olmayan, nedenselliğin hüküm sürdüğü, dili matematik olan mekanik bir düzen olduğunu öne sürer. Bu yeni evren konsepsiyonunda mucizelere, vahye, herhangi bir tanrısal müdahaleye yer yoktur.⁹⁰ Çoğu filozof için Tanrı yalnızca bu muazzam makinayı kuran ve onu kendi haline bırakan bir figürdür. Bilim artık ilahi bir ereğe yönelmediği için, tek amacı insanın yaşam alanını daha güvenli ve konforlu hale getirmektir. Nedenselliğin hükmettiği mekanik evren anlayışından hareketle, doğaya insanın keşfedeceği ve bu sayede kontrol altına alabileceği, hükmedebileceği cansız bir madde alanı olarak yaklaşılır. Doğayı artık yer tanrıçası Gaia’nın hükmettiği kutsal bir alan olarak görmeyen modern bilimin tek arzusu onu dize getirmek, sömürmek, zincirlemektir. Modern düşüncenin bu arzusu, özellikle Francis Bacon’un eserlerinde çok açık bir biçimde ifade bulmaktadır.

⁹⁰ Funda Günsoy, **Schmitt ve Strauss’ta Politik Olan**, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2010, s. 44.

Erken modern dönem düşüncesinde bu mekanik evren tasarımının, sonraları Aydınlanmacıların katkısıyla yumuşatılsa da, oldukça sert bir biçimde savunulduğu söylenebilir. Açıkçası filozofların, bu determinist anlayış içerisinde özgürlüğü tamamen rafa kaldırıp, ahlakın da imkanını ortadan kaldırarak çok tehlikeli toplumsal izdüşümleri doğuracak şekilde akıl yürüttüklerini fark etmeleri, zaman almıştır. Bu bakımdan modern dönemin hem mekanik evren tasarımını temele aldığı fakat daha ileri tarihlerde bu sorunun çözümü için arayışa girdiğini de belirtmek gerekir. Bu bağlamda, Aydınlanmanın temel soru(n)larından birisinin de, bu nedensellik ilişkilerinden ibaret yani mekanik evren kurgusu içerisinde “özgürlüğe” yer bulmak olması manidardır. Aydınlanmanın yapısı basitçe, matematik ve Newtoncu bilim arasındaki çatışma ile diğer yanda bireysel ve politik özgürlük arzusu arayışı olarak belirlenebilir.⁹¹ İşte böylelikle felsefenin en kadim çatışmalarından birisine bağlanmış oluruz: zorunluluk ve özgürlük. Kant’ın ilgisini oluşturan en önemli sorunlardan birisinin de, bu zorunluluk ve özgürlük arasındaki çatışmanın bir uyum içerisinde çözüme kavuşturulması olduğunu şimdiden ifade edebiliriz.

Genel anlamda modernitenin çabası bilgide bir nesnelleştirme, evrensel hakikati ve gerçeği bilme imkânı sağlama amacına yönelmiştir. Modern dönemle birlikte akıl ya da sağduyu herkese eşit dağıtılmış bir potansiyel olmakla birlikte hem “evrensel bilgi”nin hem de “evrensel insan-özne”nin doğuşuna temel oluşturmaktadır. Dolayısıyla Aydınlan-

⁹¹ Stanley Rosen, **Hermeneutics as Politics**, Oxford University Press, New York, 1987, p. 3.

mayla giderek yükselen ve bugün hala hümanist teorilerin kendisine temele aldığı “eşitlik” ve “evrensellik” ideallerinin felsefi arka planını kuran aslında epistemolojideki bu dönüşümdür. Çünkü modern dönemde felsefi sistemde ontolojinin yerini, tüm bir teorinin dayanağı olarak artık büyük ölçüde epistemoloji almaktadır (Kant). Bilgi, artık insanların belirli bir kısmının edinmeye muktedir olduğu tanrısal bir şey değil (Platon), herkesin yani her öznenin nesne ile ilişkisinin sonucunda elde edebileceği evrensel bir şey haline gelmiştir (Descartes).

Bilgi, böylelikle doğayı anlamamızı, dönüştürmemizi ve ona hükmetmemizi sağlayacak güç olarak görülür. Bu nedenle de epistemoloji modern felsefenin en temel ilgi alanlarından biri haline gelir. Filozoflar, felsefi akıl yürütmede ve özellikle bilginin edinilmesi sürecinde, bilimsel yöntemden feyz alarak bilimsel yöntemin iki temel aracı olan tümdengelimsel ve tümevarımsal yöntemleri, felsefi sistemlerinin inşası için kullanmışlardır. Tümdengelimsel yöntemin, felsefedeki yansıması rasyonalizm, tümevarımsal yönteminki ise deneyimcilik olarak kendini gösterir. Her iki yaklaşımın ortak noktası “insan aklına duyulan sarsılmaz güven”dir. Burada, evrenin bir parçası olan insanlar için belirlenmiş bir hedef ya da ilahi kurallardan söz etmek artık mümkün değildir. İlk ve Ortaçağ’da inanıldığı gibi aksine, evrende insana aşkın mutlak formlar bulunduğu da inanılmaz. Tanrı’yı ya da ilahi düzeni, varlığa, bilgiye, ahlaka ve politikaya ilişkin teorilerde bir dayanak noktası olarak kullanmak söz konusu olamaz. Dolayısıyla, tüm bu alanları yeniden tanımlama, kavramların içlerini doldurma diğer bir deyişle anlam alanını “sil baştan” inşa etme görevi insan aklına

düşmektedir. Bu bağlamda yeni epistemoloji, eskisinden farklı olarak, özneyi temele almak durumundadır. Diğer bir deyişle varlığa ilişkin bilginin temellendirileceği yer artık varlık alanı değil insan zihnidir. Dolayısıyla bilginin yapıtaşları artık nesnelere değil onların insan zihnindeki temsillerini ifade eden idelerdir. İnsan zihni, Tanrı'dan boşalan koltuğu devralarak mutlak bağımsızlığını ve hâkimiyetini ilan etmiştir. Böylelikle “hakikat”i zihinsel olarak yeniden inşa etmek, modernite projesinin en önemli problematiklerinden biri haline gelmiştir.

Tüm bu genel perspektifin toplumsal ya da politik düşüncenin ufkuna da yansıdığını ve son derece etkili bir dönüşümü ifade ettiğini belirtmek yanlış olmaz. Modern filozofların politik düşüncelerini izlediğimizde burada, devletin meşruiyetinin de tanrıdan insana kaydığını gözlemliyoruz. Bununla birlikte niteliksel evren tasarımının, yerini niceliksel evren tasarımına bırakıyor oluşu, sağduyunun hepsine eşit dağıtıldığı modern “eşitlik” anlayışıyla birlikte düşünülebilir. Ayrıca bu mekanik tasarımda, ereksellik değil nedensellik ilişkileri hâkim olduğundan insanların kurumları “yapay” ve akılsal 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 dikkat edilmesi gereken en önemli birkaç husus, (1) özgürlük ve eşitliğin, adaletin kendisi olmadan düşünülemez içerimleri olarak kabul edilmesi; (2) devletin, meşruiyetini tanrıdan değil insan aklından alması yani yapay bir varlık olması; (3) ahlak ile politika

arasındaki ilişkinin zorunlu bir karakteri olmaması, hatta ahlakın, ayrı bir alan olarak politik teoriden dışlanması.

Niccolo Machiavelli'nin düşüncesi, politika ve ahlak ilişkisi söz konusu olduğunda, muhtemelen başka kimsede olmadığı kadar keskin bir kopuşu ifade etmektedir. Erken modern olarak nitelendirebileceğimiz düşünür, Prens başlıklı eserinde, salt devletin varlığını sürdürme amacı peşinde prensin izlemesi gereken öğütlerini ortaya koymaktadır. Yalnız bu öğütler, ahlakı göz önünde bulundurmaktan, erdemlere uygun olmaktan öylesine uzaktır ki, metnin tamamını, ahlakın politikanın dışına itilişinin manifestosu olarak nitelendirmek mümkündür.

Machiavelli, bu eserinde, monarkomaklar tarafından dile getirilen onca itiraza hiç tereddüt etmeden sırt çevirmiş ve yeni siyasi iktidarın (hükümdarın) ahlakla sınırlandırılmayan icra yeteneğine övgüler yağdırmıştır. *Hükümdar*, İtalya'nın dağınık siyasi durumunu toparlamak için katkı sunmaya hevesli bir öğütname, dolayısıyla hayal ve umutla beslenen bir çeşit dava ya da savunmadır.⁹²

Önceki bölümde ele aldığımız üzere Sokratik dönemde “ahlak” ve “ideal olan”dan ayrı düşünülemez olan bu etkinlik, Machiavelli'nin elinde, devletin varlığını sürdürmek uğruna her aracın seferber edildiği ve insanların “rasyonel varlık olarak sahip oldukları ahlaka” herhangi bir hesap borcu olmayan “teknik” bir mesele haline gelmiştir. Bir kuvvet yoğunlaşması, merkezi iktidar olarak modern devlet fikrinin ilk ışıklarını bize, en soğuk biçimiyle gösteren Machiavellidir. Bu soğukluğu Machiavelli'nin adını, hep pejoratif anlamıyla kullanılan bir sıfat haline getirmiştir. Çünkü “Makyavelci olmak ilkesiz, düzenbaz,

⁹² Taner Yelkenci, “Devlet ve Anayasal İktidar”, **Kampfplatz Dergi**, cilt 1 sayı 1, Pheonix Yayınevi, 2012, s. 21.

entrikacı, dalavereci olmak, ahlaki kaygıları bir tarafa bırakıp hedefe kilitlenen bir kişi olmak” demektir. Bu tavrın başarısı ya da doğruluğu, tartışmamızın sınırlarını aşsa da, Machiavelli’nin soğukkanlı tespitlerle örülü, “olan”dan hareket eden “bilimsel” tavrının, onu, hala güncel ve bir müddet daha güncel kalacak eşi bulunmaz bir teorisyen yaptığı kesindir. Tam da bu tavrı sebebiyle Machiavelli, siyaset biliminin de kurucusu kabul edilir.

Machiavelli’yle giderek belirgin hale gelen bu 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 “meşruiyet” kaygısıdır. Klasiklerde ve Ortaçağ’da doğal kabul edilen ve temelini tanrıda bulan devlet, Machiavelli’de bir kuvvet yoğunlaşması olarak karşımıza çıkar fakat Machiavelli, egemenliğin meşruiyeti sorusuyla açıkça ilgilenmez. Eş deyişle Machiavelli’nin, egemenliğin meşruiyetini temellendirmek gibi bir kaygısı olmamıştır. Fakat Hobbes ile birlikte, modern dönemde felsefenin her alanında sonsuz bir ilgiyle karşılanan “temellendirme” 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.

Hobbes, Locke ve Rousseau, bu bölümde ele alınacağı üzere 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, biçimini değiştirmek suretiyle, bu doğal durum tartışmalarına katılmıştır. Kant’ın, kendi teorisinde bu geleneğe borçlu olduğu yönleri ilerleyen satırlarda ortaya koymayı deneyeceğiz.

“Doğal durum”, insanların devlet kurulmadan önce, devletsiz durumda nasıl bir yaşam sürdüklerini, bu durumda yaşarken bir barış ya da savaş durumunda mı yaşadıkları, ürünlerin paylaşımında nasıl bir yol izledikleri, herhangi bir haklarından söz edilip edilemeyeceği şeklindeki soruları yanıtlayan, spekülâtif anlatılardır. Bu spekülâtif anlatının ortaya konması, insanın, devletsiz bir durumda yani devlet tarafından sınırlandırılmadığında açığa çıkacak bir “insan doğası” varsayar. Eğer insan, doğası gereği birbirinin kurdu ise bu devletin otoriter bir devlet olarak insanları birbirinin şiddetinden koruyup düzeni tesis etmesi gerekecektir. Eğer insan, doğası gereği iyiye, bu kez devlet, mülkiyetin korunması gibi yaşam hakkından başka taleplerle şekillenen bir politik yapıdır. Böylece insanlar, her halükarda doğal durumdan çıkmak üzere, kendi rızalarıyla bir sözleşme yaparak devleti kurmuşlardır. Şimdiye dek hep böyle bir politik birlikte altında yaşadığımız gerçeği, sözleşmenin kanıtını teşkil eder. Doğal durum sözleşmeleri bu bakımdan, iki belirlenimde bulmamıza olanak tanır: (1) Devlet, insanların kendi aralarında imzaladıkları bir sözleşmeyle

kurulduğu için bu, devletin meşruiyetini insandan aldığıını, yapay bir insan ürünü olduğunu gösterir. (2) Bununla birlikte devletin kuruluşu ve buradan hareketle önerilen yönetim biçimi, (iddia odur ki) tam da “insan doğası”na uygun olan yegâne biçimdir, dolayısıyla bu teori, akılsal olarak temellendirilmiştir.

Bu çalışma açısından, sözleşmeci teorisyenlerin görüşlerinin bir özetini sunmak zorunlu görünmektedir. Zira her şeyden önce Kant’ın bu üç düşünürün metinlerini incelediğini, hatta kendi düşüncesini ortaya koyarken bunlarla doğrudan tartışma içerisine girdiğini biliyoruz. Bununla birlikte, bütününde baktığımızda, Kant’ın bu düşünürleri eleştirmekle kalmayıp, epistemoloji alanındaki kadar karakteristik olmasa da, politikada da bir sentez ortaya koyduğunu ifade edebiliriz.

1. Hobbes: Leviathan Ve Modern Politik Düşüncenin Felsefi

Temelleri

Thomas Hobbes en temelde, siyasal düşünceyi materyalist bir temele dayandırmayı amaçlar. O, çağının en büyük sorunu olan dinsel, siyasal çatışmaları ve iç savaşı sona erdirmenin ancak mutlak bir egemen sayesinde gerçekleşebileceğini kabul etmiştir. Dolayısıyla Hobbes burada tam da modern devletin belirleyici unsurlarından biri olan “merkezileşme”yi devreye sokmaktadır. Biliyoruz ki, modern devletin başat iki özelliği “merkezileşme” ve “bürokratikleşme”dir. Felsefi düşüncesini en ileri götürdüğü *Leviathan* adlı metninde kalıcı, kurumsallaşmış bir egemenliği anlatırken Hobbes, aslında bu anlamda modern devletin felsefi temellerini ve bu öncüllerin tutarlı sonuçlarını sunmaktadır.

Thomas Hobbes 1588’de İngiltere’de doğmuştur. Oxford’daki eğitiminden sonra Avrupa’da çeşitli geziler yapmış, Galileo gibi isimlerle tanışarak kendini, deyim yerindeyse gelişen yeni bilime adamıştır. Mekanik fiziğe ilişkin eserler de yayımlayan Hobbes, şüphesiz dünyanın içerisine girdiği tüm bu düşünsel dönüşümün etkisinde kalmış; hatta bu mekanik materyalist düşünceyi insan, siyaset felsefesine de uygulamıştır. Dolayısıyla Hobbes’un düşüncesinde, siyaset felsefesi ile metafizik kavramlar arasındaki mesafe gözle görülür biçimde açılmaktadır.

İngiltere’de çeşitli dinsel ve siyasal karşıtlıklar nedeniyle nihayet 1640’da iç savaş patlak verir. Ülke, bir çeşit karma yönetim olan *Crown in Parliament* uygulamasının (yani siyasal erkin iki meclisten oluşan parlamento ile kral arasında paylaşılması uygulaması) çözülmesiyle bölünmüş ve karmaşaya sürüklenmiştir. Bu ayrılık sınıfsal olarak temelde, kapitalistleşen toprak sahiplerinin ve ticaretle uğraşan yeni burjuvazinin güç sahibi olduğu parlamento ile soylular ve monarşi arasındadır.⁹³ Ayrıca çoğalan dini mezheplerin taraftarları dini özgürlükler konusunda çatışmaktadır ve biliyoruz ki bahsettiğimiz dönem tam da imparatorlukların çözülmeye başladıkları dönemdir. Böyle bir siyasi arka planda düşüncesini geliştiren Hobbes’un temel sorunu hiç şüphesiz ülkenin içinde bulunduğu kaos halinin sonlandırılmasıdır. Hobbes burada çözümü “merkezi”, “mutlak” bir

⁹³ Sokrates’ten Jakobenlere Batı’da Siyasal Düşünceler, Mehmet Ali Ağaoğulları (Ed.), İletişim Yayınları, İstanbul, 2011, ss. 427- 431.

güç yani “egemen”de bulmaktadır. Dolayısıyla Hobbes tam da devletin hukuki ifadesi olarak bir “egemenlik” teorisi geliştirmiştir.

Parlamentonun güçlü muhalefetine karşı mutlak monarşinin nasıl savunulacağı Hobbes’un temel ilgisini oluşturur. Burada karşılaşılan en zor sorulardan birisi de yalnızca parlamentonun değil, parlamento dışında kalan “çoğunluğun” siyasi rolünün ne olacağıdır. Dahası Hobbes, aslında kelimenin tam anlamıyla felsefi bir soruya daha cevap aramaktadır: “çoğunluk nasıl olur da ‘bir’ olur? Çokluk nasıl ‘birlik’ haline gelir? Hobbes çözümü, çoğunluğun iradesini egemene devredip “bir”, “halk” olarak devre dışı bırakmakta bulur. Çoğunluğu bir siyasi birlik olarak ortaya çıkaran edim, halkın direnme hakkından vazgeçme edimidir aslında. “Hobbes’un düşüncesinin bu yanı yorumcularca ihmal edilmiştir. Ama hem kralcı, hem de parlamenter kampın, çoğunluğun siyasi arenayı işgal etmesine karşı olan muhalefetlerini teorik bir çerçeveye koyan Hobbes’tu.”⁹⁴

Hobbes’un düşüncesinin, bugün kullandığımız kamu hukuku terminolojisinin kaynaklarını sunan bir düşünce olduğunu ifade etmek yanlış olmaz. Modern devletin hukuki ifadesi olan “egemenlik” kavramı ve bir kamu hukuku terimi olarak yani hukuki kişilik olarak “halk” kavramları, tam da bu anlamlarıyla ve felsefi temelleriyle Hobbes’un düşüncesinde karşımıza çıkar. “Hobbes’dan bu yana, aynı siyasi-hukuki kavramsal alan içinde bulunulduğu ve XVII. yüzyılda

⁹⁴ Ellen Meiksins Wood, **Özgürlük ve Mülkiyet: Rönesans’tan Aydınlanma’ya Batı Siyasi Düşüncesinin Toplumsal Tarihi**, çev. Oya Köymen, Yordam Kitap, İstanbul, 2012, s. 271.

biçimlenen devlet, egemenlik, ulus, halk, temsil... gibi kavramların pek de kılık değiştirmeden bugüne ulaştıklarını kabul etmek gerekecektir.”⁹⁵ Bu bakımdan Hobbes, egemen-halk ayırımının devletin oluşturucu unsuru olduğunu söylemeye bir kez daha imkân vermektedir.

Hobbes, dönemin düşüncesine, *Yeni Dünya*’nın keşfinin etkisinde kalan toplumsal dönüşümlere, modern devletin doğuşunun yarattığı zemine uygun olarak çağdaşları gibi “doğal durum” tartişması yürütmüş ve toplumsal sözleşmenin temelini bu tasvir ışığında ortaya koymayı amaçlamıştır. Onu bir pozitif hukukçu olarak nitelendirebilecek olmanın zemini ise, doğal durumda, bir egemen olmaksızın hiçbir yasadan yahut adaletten ve adaletsizlikten söz edilemeyeceğini ifade etmiş olmasındır.

Hobbes, burjuva devrimini hazırlayan düşünsel zeminle kastedilen “eşitlik” fikrine sıkı sıkıya bağlıdır. Bu her şeyden önce bir “kopuş”u ifade eder. Toplumsal statülerin törpülenerek giderek belirsizleştiği, evrensel “insan” anlayışının doğduğu bu tarihsel dönemde Hobbes “insanlar doğuştan eşittir” düşüncesini felsefesinin temeline koymuştur. Bu düşünceye göre, insanlar doğuştan eşittir ve bunlar kimi potansiyelleri bakımından birbirlerinden üstün gibi görünseler de, eninde sonunda genel olarak birini diğerinden üstün kılacak kadar büyük farklılıklara sahip değildirler. Hobbes’a göre aslında insanlar birbirlerini öldürebilecek kadar eşittir; dolayısıyla bunlar arasındaki

⁹⁵ Cemal Bali Akal, **İktidarın Üç Yüzü**, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2012, s. 102.

eşitsizlik de doğal değildir, medeni hukukla ilgilidir yani sivil toplum ve onun yasaları tarafından yaratılmıştır. Bu eşit, yani birbirine gücü yeten insanların farklı ve en nihayetinde çatışacak olan arzuları, çıkarları vardır. Böyle bir eşitlik durumunda ise, insanlarda doğacak olan temel duygu “güvensizlik”tir. Eşitlik zemininde herkesin birbirini alt etme imkânının olduğu bu güvensizlik durumu, giderek bir savaş durumuna dönüşecektir. Dolayısıyla Hobbes’a göre “Devlet olmadıkça, herkes herkese karşı daima savaş halindedir.”⁹⁶

Hobbes bu savaş durumu için insan doğasını suçlayamayacağımızı ifade eder. Çünkü insanların fiziksel refleksleri ile zihinsel durumu kendini korumaya yönelmektedir. Çıkarlar gerçekleştirilmeye kalkışıldığında ve bunlar bir engelle karşılaştığında, insanlar bu engele karşı kuvvet uygulama eğilimindedir. Fakat bunlar, yani istek ve arzuları gerçekleştirmeye yönelen insan doğası kendi başına suçlu değildir; zira Hobbes’a göre insanın istek ve arzuları kendi başlarına günah değildir. Doğa durumunda herhangi bir eylemin adil ya da adaletsiz veya günah olup olmadığından söz edilemez, çünkü onları yasaklayan bir yasa olmadığı sürece bunların gerçekleştirilmesi bir adaletsizlik de değildir. Doğal durumda herkesin kendini korumaya hakkının olması dışında hiçbir yasa yoktur ve bilinemezdir. Bu, doğal bir yasanın olmadığı anlamına gelir. Yasa ancak insanların karşılıklı olarak üzerinde anlaşmalarıyla olur. “Böylece yasalar yapılıncaya kadar

⁹⁶ Thomas Hobbes, **Leviathan**, çev. Semih Lim, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2005, s. 101.

onları bilmek mümkün değildir; onları yapacak kişi üzerinde bir anlaşma sağlanamadığı sürece, hiçbir yasa yapılamaz.”⁹⁷

Sonuçta doğal durumda herhangi bir ilke yasa olarak yapılmamıştır; eşitlerin çıkarları çatışmaktadır ve yasa olarak koyulmadığı sürece bu çıkarları gerçekleştirmeye yönelik hiçbir eylem de adaletsiz sayılamaz. Doğal hakka gelince, Hobbes “doğal hak” derken yalnızca insanların temel eğilimleri olan kendi kendilerini korumaya yönelik eylemlerini kasteder. Özgürlüğü, bir eylemin gerçekleştirilmesinin önünde engel olmaması şeklinde tanımlayan Hobbes, doğal durumda, kendini korumaya yönelik eylemlerin önünde böyle bir sınırlama olmadığını; böyle bir sınırlandırmanın “doğal” olamayacağını ifade eder. Böylelikle Hobbes pozitif hukuk doktrininin felsefi temellerini atmış olur.

Böyle bir eşitlik ve güvensizlik durumunda insanları ölüm korkusu, rahat bir yaşama olan özlem sarar ve tam da bu olumsuz unsurlar, toplumsal bir sözleşme yapmak için kurucu unsurlar haline gelirler. Can güvenliklerini garanti altına almak isteyen yani ferah bir yaşama kavuşmak isteyen insanlar bir araya gelerek sözleşme aracılığıyla devleti kurarlar çünkü bu güvenlik doğal yasa aracılığıyla sağlanamaz. Hobbes metafizik kavramlarla siyasete, toplumsal yaşama müdahale edilmesi girişimini yararsız bulur (ya da edilemeyeceğinin farkındadır) ve bu durumu *Leviathan*'da şöyle dile getirir:

Bu güvenlik doğal hukukla sağlanamaz. Çünkü adalet, hakkaniyet, tevazu, merhamet ve özet olarak bize ne yapılmasını istiyorsak başkalarına da onu yapmak gibi doğa yasaları, bunlara uyulmasını

⁹⁷ Hobbes, *Leviathan*, s. 102.

sağlayacak bir gücün korkusu olmaksızın, bizi taraf tutmaya, kibre, öç almaya ve benzer şeylere sürükleyen doğal duygularımıza aykırıdır. Kılıcın zoru olmadıkça ahitler sözlerden ibarettir ve insanı güvence altına almaya yetmez.⁹⁸

Bu güvence ancak tek bir karar verici tarafından yönetilen ve bu karar vericinin sürekli olduğu bir toplumda ancak sağlanabilir. Dolayısıyla Hobbes için insanların kendilerini birbirlerinden ve dış güçlerden koruyarak mutluluk içinde yaşamalarının tek koşulu, bunların bütün kudret ve güçlerini tek bir kişiye veya hepsinin iradesini oyların çokluğu ile tek bir iradeye indirgeyerek bir heyete devretmeleridir.⁹⁹ Bu, herkesin kendi iradesini ve muhakemesini de o kişinin muhakemesine tabi kılmasıyla olur. İradenin, bu kendi isteğiyle devredilmesi “onay ya da rıza”dan da öte bir şeydir; burada herkes, diğerlerinin de iradesini bu tek kişi ya da heyete devretmesi koşuluyla kendini yönetme hakkını devreder. Dolayısıyla bu ahit ya da sözleşme, yönetenlerle yönetilenler arasında yapılan bir sözleşme değil, herkesin herkesle yaptığı bir sözleşmedir. Bu ahit, yönetilenler arasında yapılır ve herkes bir ve aynı kişilikte gerçekten *birleşir*:

Bu yapıldığında, tek bir kişilik halinde birleşmiş olan topluluk bir DEVLET, Latince CIVITAS olarak adlandırılır. İşte o EJDERHA'nın veya daha saygılı konuşursak *ölümsüz tanrının* altında, barış ve

⁹⁸ Hobbes, *Leviathan*, s. 133.

⁹⁹ Hobbes için aslında önemli olan çoğunluğun siyaset dışında kalması ve karar verici gücün, bu bir kişi ya da heyet de olsa belirli ve sürekli olması gibi görünüyor. Dolayısıyla mutlak egemen yerine mutlak bir parlamento fikri de Hobbes'un kuramıyla tutarlı gibi görünebilir. Yalnız metinlerin tamamı incelendiğinde Hobbes'un gerçek tercihinin bir kişinin, ölümlü tanrı olarak “egemen”in mutlak egemenliğinden yana olduğu fark edilir.

savunmamızı borçlu olduğumuz, o *ölümlü tanrının* doğuşu böyle olur.¹⁰⁰

Bedenler çürüyebilir ama otorite daimidir. Bu ölümsüz tanrının yeryüzündeki yansıması olan kişiliği taşıyan ölümlü tanrı “egemen”dir, onun dışında kalan herkes ise onun “uyruğu”dur.

Bu egemenin, özelde monarkın her bir kararı halkı temsil eder ve yetkilerinden sorgu sual olmaz çünkü tüm iradeler bir kez egemene bırakılmıştır. “Halk” dediğimiz insan kitlesi herkesin birleşerek kendisini “egemende tanınmasıyla” oluşur, “doğar”. Hobbes’a göre bireysel iradeler ve güçler, yapay bir varlığa devredilmedikçe, çokluk tek bir bütünlük halinde var olamaz;

Bunlar (kalabalık) tekil bir varlık değil ama her biri kendi istencine sahip ve teklifler karşısında kendi kararları olan insanlardır [...] Dahası, tarif ettiğimiz şekliyle tek bir kişi haline gelmemiş bir kalabalıkta, her şeyin herkese ait olduğu doğa durumu hüküm sürmeye devam eder.¹⁰¹

Bir kamu hukuku terimi olan ve günümüze kadar devredilen “halk” kavramının doğuşu Hobbes aracılığıyla da görülür ki devletin, egemenin doğuşuyla koşulludur. Halk bir kamu hukuku terimidir ve bu nedenle ancak devlet aygıtıyla ilişki içinde kavranabilir. Bu ilişki ihmal edildiğinde devleti önceleyen otantik bir halk tasarımına kapı aralanır.

Burada Hobbes tam da egemen-halk ayrımının, devletin oluşturucu unsuru olduğunu vurgulamaktadır. Hobbes’dan öğreneceğimiz ve ondan sonraki düşüncelere baktığımızda da karşımıza çıkan şey,

¹⁰⁰ Hobbes, *Leviathan*, s. 136.

¹⁰¹ Thomas Hobbes, *De Cive*, çev. Deniz Zarakolu, Belge Yayınları, İstanbul, 2007, ss. 87-88.

monarşik ya da değil, modern devlet dūşüncesinin ancak onunla var olabilecek halk ya da ulus dūşüncesine dayandığıdır. Hobbes'a göre insanların iradelerini devrederek oluşturdukları birlik olmaksızın bunlar biçimsiz bir insan kitlesidir, çokluktur. Çoęunluęu bir siyasi varlık olarak ortaya çıkaran yani onları halk haline getiren eylem, halkın direnme hakkından vazgeçme eylemidir. Egemen güç, ondan önce var olan bir toplum, halk tarafından yaratılmamıştır, dolayısıyla olmayan bir topluma da hesap vermesi söz konusu değildir. Tersine egemen güç toplumu daha doğrusu halkı yaratır ve bu sebeple onun hiçbir kararı sorgulanamaz. “Jaume, halkın tabii bir gerçeklik değil, yapay bir gerçeklik olduğunu belirtirken, Rangeon gibi, bir kavram olarak halkı aynı bağlamda ele almaktadır.”¹⁰² Buradan çıkacak temel sonuçlardan birisi de, modern siyasi ve hukuki kavramların ancak anlamlı bir bütün içerisinde ve birbirleriyle bağlantılı biçimde ele alınabilecekleridir. Sivil toplum kavramının ancak laik modern devletle birlikte dūřünüleceęi yönündeki görüş burada bir kez daha doğrulanmaktadır.

Leviathan'da geliştirilmiş biçimiyle karşımıza çıkan dūřünceye göre egemenliğin en önemli özelliği “mutlak” ve bölünemez olmasıdır. Egemenin mutlak olması gerektiği yönündeki bu görüşünü Hobbes, řu ya da bu yönetim biçimi için değil, *devletin doğasına* ilişkin bir özellik olarak geliştirir. Yani mutlak egemenlik tüm yönetim biçimleri için doğru ve geçerlidir. Mutlak egemenliğin göstergelerinden ilki, onun yasa yapma gücünü elinde bulundurmasıdır, burada yasa, devletin ya da egemenin uyruklarına emrettiği kurallardır. Egemenin mutlaklığı,

¹⁰² Akal, a.g.e., s. 100.

sözleşmeye bir taraf olmayıp, bu sözleşmeyi bozma imkânının olmayışında da kendini gösterir. Ne egemen ne de sözleşmeyi yapanlar bu sözleşmeden vazgeçemezler. Bunlar, sözleşme yoluyla kurdukları devlete kendi iradelerini tabi kılmakta ve devletin zor, şiddet kullanma tekeli elinde bulundurduğunu kabul etmektedirler. Egemenle uyruk arasında çıkacak bir çatışmayı çözecek olan, en nihayetinde egemen ve onun dayanağı olan zorlayıcı güçtür. Dolayısıyla egemenin kudreti ve kararı hiçbir biçimde sınırlanamaz. Hobbes, *Leviathan*'ın egemenin haklarına ilişkin olan on sekizinci bölümünde, egemenin kudretinin hiçbir biçimde sınırlanamayacağını maddelerle bildirir. Buna göre hiçbir uyruk adaletsizliğe başvurmadan egemene karşı gelemez, egemenin kararları eleştirilemez, egemenin hiçbir eylemi cezalandırılmaz, yargılama; savaş ve barış durumlarına karar verme de egemene aittir vb... Egemen mutlak ve egemenin mutlak olması *devletin sürekliliği için zorunludur*.

Hobbes'un egemenlik teorisinde, devletin merkezi gücünü sınırlandıracak hiçbir ayrılık ilkesini benimsemiyor oluşu, arzulanmayan bir durum olmakla birlikte, güncel bazı çok önemli tartışmalara da kapı açmıştır. Örneğin, Hobbes'un düşüncesi temele alınarak birçok yerde, yönetim biçimleri arasında var olduğu iddia edilen farkın bir nicelik mi yoksa nitelik farkı mı olduğu yönünde, günümüz dünyasında (Türkiye ve Amerika örneklerini bile düşünürsek) oldukça anlamlı olan sorular sorulmaktadır. Hobbes'un açtığı yol John Austin'den, Carl Schmitt'e kadar kendisini duyurarak düşüncesinin güncelliğini kanıtlamıştır. Hobbes'un temelini attığı pozitif hukuk

geleneğini takip eden John Austin de egemeni yasa koyucu olmakla ayırır ve yasanın da en temelde egemenin –zorlayıcı gücü bulunan- buyruğu olduğunu ifade eder.¹⁰³ Son dönemde sıklıkla tartışıldığı üzere Hobbes’un *desizyonizmini*¹⁰⁴ ileri götüren ve egemenliği *olağanüstü hale* bakarak açıklamak gerektiğini bildiren ise Carl Schmitt’tir. Schmitt’e göre “Egemen, olağanüstü hale karar verendir.”¹⁰⁵ Bugün birçok düşünür Schmitt’in açtığı yoldan ilerlemiştir ve olağanüstü hal incelemelerindeki ciddi artış göze çarpmaktadır. Bununla birlikte daha yakın zamanda, ortaya “anayasal diktatörlük”¹⁰⁶ denen bir kavram da atılmıştır. Bu kavram etrafında yapılan tartışmalar en temelde devletin sert çekirdeğinin (yani egemenlik) kuvvetler ayrılığı ilkesi, özsınırlama aracılığıyla yapılan müdahalelerle zayıflatılıp zayıflatılamayacağı yönündedir. Bu minvalde sorulan en önemli sorulardan birisi de yine “yönetim biçimi her ne olursa olsun her devletin, ilk amacı kendi varlığını sürdürmek olan bir diktatörlük olup olmadığı”dır.¹⁰⁷

¹⁰³ John Austin, **The Province of Jurisprudence Determined**, John Murray, London, 1832.

¹⁰⁴ Carl Schmitt, **Siyasi İlahiyat: Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm**, çev. A. Emre Zeybekoğlu, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2010, s. 38.

¹⁰⁵ Schmitt, a.g.e., s. 13.

¹⁰⁶ Clinton L. Rossiter, **Constitutional Dictatorship**, Princeton University Press, Princeton, 1948. Bu konuda daha ileri tartışmalar için Bkz. William E. Rappard, **The Crisis of Democracy**, The University of Chicago Press, Chicago, 1938.

¹⁰⁷ Sonuçta Hobbes iktidarın sınırlandırılması sorununa, modern devletin doğasını göz önünde alarak yaklaşmak bakımından elverişli bir düşünce ortaya koymuştur. Buna göre devlet aygıtı söz konusu olduğunda iktidarın gerçekten sınırlı olup olmadığı yönündeki soruya olumlu yönde cevap vermek -olağanüstü haller de hesaba katılınca- pek mümkün görünmemektedir. Fakat şunu da belirtmek gerekir ki, bir çözüm yok değil. Bu çalışmanın sınırlarını aşmak bakımından burada ele alınamayacak olsa da, bu sorunun cevaplanması, hatta sorunun kendisinin ortadan kaldırılması özellikle Vladimir İlyiç Lenin, Antonio Gramsci gibi isimler aracılığıyla

Hobbes'un Leviathan'ının uyruklar üzerindeki sınırsız gücü, ilk bakışta Kant'ın düşüncesiyle "en çok" karşıtlık içerisinde olduğu nokta gibi görünmektedir. Zira Kant, hem Locke'tan devraldığı kuvvetler ayrılığı ilkesini benimsemekte, hem de "Yaygın Bir Söz Üstüne: Teoride Doğru Olabilir ama Pratikte İşe Yaramaz" başlıklı makalesinin devlet hukukuna ilişkin bölümünü "Hobbes'a Karşı" altbaşlığı ile kaleme almıştır. Fakat daha ayrıntılı bir inceleme, Kant'ın devlet teorisinin, Hobbes'un otoriter devlet anlatışına da çok şey borçlu olduğunu gösterir. Çünkü Kant da en az Hobbes kadar ateşli bir biçimde yasama kuvvetine karşı herhangi bir itaatsizliği yasaklamıştır. Bu bakımdan Kant'ın düşüncesinde de, pozitif yasa esastır ve doğal haklar ya da adalet temelinde bile olsa yasa koyucuya itaatsizliğin herhangi bir biçimi meşru olarak görülemez. Bu tartışmayı üçüncü bölümde ele almaya çalışacağız.

2. Locke: Liberal Devlet ve Mülkiyet

Locke'un, klasik modern tartışmalar ile günümüz dünyası arasında doğrudan bağ kuran bir düşünce ortaya koyduğunu ifade etmek yanlış olmaz. Locke, belki Hume, Kant gibi felsefede özgünlük bakımından öne çıkarak akla ilk gelen isim değildir ama liberal devleti göz önünde bulundurduğumuzda Locke, onsuz düşünülemez bir "kurucu baba"dır. Locke'un düşünce yapısı ve eğilimleri son derece moderndir. Başka bir ifadeyle Locke, modern düşüncenin hem epistemolojik hem de pratik alandaki yönelimlerinin cisimleştiği bir düşünce ortaya

mümkün görünmektedir. Ayrıntılı tartışma için Bkz. Sinan Özbek, **Pratik Felsefe Yazıları**, Notos Kitap Yayınevi, İstanbul, 2011.

koymuştur. Bu bakımdan, Descartes'ın modern felsefenin kurucusu olduğu kadar Locke'un da genel olarak modernitenin kurucu babası olduğu bile iddia edilmiştir.¹⁰⁸ Bugünü, günümüz dünyasının özellikle toplumsal/politik yapısını düşünmek üzere yola çıkan birisinin kendisine dönmek zorunda olduğu isimleri sıralayan klasik (hatta klişe) söylemin, Locke'un adını anmaması asla düşünülemez. Peki, Locke neden hala bunca önemlidir?

Locke, bir sözleşme teorisyeni olarak bireysel hakları ön plana çıkarır ve devleti doğrudan mülkiyetin koruyucusu olarak kurgular, bununla birlikte Locke, “emeği” de bir (potansiyel) “mülk” olarak belirlemekle düşüncede önemli bir kırılmaya işaret etmiş olur. Egemenlik hususunda ise Locke “kuvvetler ayrılığı” ilkesini sistematik bir biçimde öneren ilk düşünür olmakla yine politik teoriye önemli bir katkı sunmuş olur. Tüm bu önerilerin temelini sağlayan felsefi çabası Locke'u “liberalizmin kurucusu” yapmış; dolayısıyla güncel kılmıştır. Bununla birlikte aslında bu çalışmada, liberalizm ile ilişkisi içerisinde Locke'a atfedilen bu güncellik iddiasını, Kant'la paylaştırmak gibi bir niyet olduğu da söylenebilir. Bu bağlamda Locke'un liberal teorisi, onun genel eğilimini ortaya koyacak biçimde ve özellikle de Kant'ın düşüncesi ile ilişkili olduğu kadarıyla kısaca ele alınacaktır.

Locke'u, devlet karşısında birey haklarını ön plana çıkarmaya, eş deyişle devleti insanın bireysel haklarında temellendirmeye iten, en temelde “doğal haklar” düşüncesidir. Thomas Aquinas'ta, muhtemelen

¹⁰⁸ Edward Feser, **Locke**, Oneworld Publications, Oxford, 2007, p. 1.

ilk yetkin temsilini bulan “doğa yasası” ve “doğal haklar” fikri, dönemin koşullarına uygun olarak biçim değiştirirse de, Locke’un düşüncesi açısından da asli bir unsuru teşkil eder. Aquinas’ın, tanrı yasasından hareketle temellendirdiği ve bu yasadan türetilen çıkarımlarla (yani akılla) varılan “doğal yasa”, aynı zamanda insanın ahlâki bir yükümlülüğü olduğu fikrini de içerir. Buna göre insanın doğadan ve insanlarla toplumsal ilişkisinden hareket ederek apaçık olarak görebildiği, çıkarımlarla varabildiği bu doğal yasa, insanların yaptıkları yasanın da kendisinden çıkması gereken “meşru temeli” oluştururlar. Locke da, tıpkı Aquinas’ın durumunda olduğu gibi doğal yasaların var olduğuna ve insanların bunları akıl yoluyla kavrayabileceğine inanmıştır. Fakat Locke, tahmin edileceği üzere tanrı vurgusunu çok daha sessizce yapmış, başka bir ifadeyle tanrıyı, bir postüla olarak koymuş fakat içerikten yoksun bırakmıştır. Bu, modernlerde oldukça belirleyici olan (örneğin Descartes’ı düşünürsek) son derece tipik bir yaklaşımdır. Locke’un doğal hukuktan ne anladığını tam olarak belirlemek istersek onu, bütün rasyonel insanların bilebileceği ve üzerinde anlaşmaya varabileceği bir dizi ilkeyi ifade eder. İnsanların doğal haklarının bulunduğunu iddia etmek, Locke’un sözleşme ve devlet teorisini de belirleyecektir.

Locke da modern devleti bir doğal durum ve sözleşme teorisine dayandırarak temellendirmeyi denemiştir. Amacını kendi ifadeleriyle gösterirsek;

Siyasal iktidarı doğru anlamak ve onu kökeninden türetmek için bütün insanların doğal olarak nasıl bir durumda olduklarını incelemeliyiz. Bu durum, insanların, doğa yasası sınırları içinde, izin istemeksizin ve

başka herhangi birinin iznine bağlı olmaksızın, davranışlarını düzenlemeye ve mülkleriyle kişilikleri üzerine uygun olduğunu düşündükleri biçimde tasarrufta bulunmaya yarayan tam bir özgürlük durumudur.

Doğal durumda insanlar özgürdür fakat Locke'a göre bu, sınırsız bir serbestlik anlamına gelmez.¹⁰⁹ Doğal durumda insanları yöneten ve bunun bir sonsuz serbestlik durumuna dönüşmesini engelleyen de “doğal hukuk”tur. Burada özgürlük herkesin her istediğini yapması anlamına gelmez, aksine bu özgürlük, doğa yasasının izin verdiklerini yapma özgürlüğüdür. Locke, doğa durumunun tam bir özgürlük ve eşitlik durumu olduğunu ifade ederken Hobbes'la görüş birliği içerisinde fakat bu iki düşünürün görüşleri bu noktadan sonra, tam da “insan doğası”na dair fikirlerinin karşıt olması sebebiyle ayrılacaktır. Locke'a göre doğa durumu hiç de Hobbes'un tasvir ettiği gibi sınırsız bir savaş durumu değildir; aksine doğal durum “bir barış, iyi niyet, karşılıklı yardım ve koruma” durumudur. Çünkü insanlar, doğa yasasının gösterdiği üzere “doğal haklara” da sahiptirler ve akıl aracılığıyla herkes bu yasa ve hakları fark edebilir. Dolayısıyla “insanların yer yüzünde, aralarında yargıçlık yapacak otoriteye sahip ortak bir üst olmaksızın birlikte, akıllarına göre yaşadıkları durum tam anlamıyla doğa durumudur.”¹¹⁰ İşte tam da bu noktada Locke'un teoriye yaptığı, muhtemelen en önemli katkıya döneriz: yabancılaşamaz (doğal) haklar düşüncesi. Locke'a göre,

¹⁰⁹ John Locke, **Hükümet Üstüne İkinci Tez**, çev. Aysel Doğan, İlyaz İzmir Yayınevi, İzmir, 2013, s. 30.

¹¹⁰ Locke, **Hükümet Üstüne İkinci Tez**, s. 19.

Doğa durumu onu yöneten ve herkesi bağlayan bir doğa yasasına sahiptir: ve akıl, ki bu yasadır, ona danışan tüm insanlığa, herkesle eşit ve bağımsız olan bir kimsenin başkasının hayatına, sağlığına, özgürlüğüne ya da mülküne zarar vermemesi gerektiğini öğretir. Çünkü insanların hepsi her yerde ve sonsuzca akıllı olan tek bir yaratıcının eseridir; bir egemenin bütün hizmetkarları dünyaya onun emri ve çabasıyla gönderilmiştir.¹¹¹

Böylelikle Locke, pozitif yasanın olmadığı yerde bile insanların, rasyonel varlık olmak ya da tanrı yaratımı olmak bakımından sahip oldukları vazgeçilmez haklar olduğunu ileri sürer. Locke'un bir doğal hak teorisyeni olduğunu söylemeye izin veren de budur. Hatta Strauss, Locke'un temel vurgu ve hareket noktasının bireysel haklar olduğunu, dolayısıyla onun düşüncesinde bu hakların yükümlülük ve ödevlerden de önce gelen bir ahlâk kategorisini teşkil ettiğini ifade eder.¹¹² Ona göre Locke için doğa yasası;

Doğanın bir işi olmaktan ziyade aklın bir yaratımıdır; o bir 'mefhumdur' ve şeylerin kendisinde değil 'yalnızca zihinde' vardır. Bu etiğin neden kanıtlanabilir bir bilim seviyesine yükseltilebileceğinin esas nedenidir.¹¹³

Locke'un ortaya koyduğu bu bireysel doğal haklar, bugün bizim negatif haklar diye tanımladığımız; tarihte İngiliz İnsan Hakları Bildirgesi (1989), Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi (1776), Fransız İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi (1791) gibi düşünce ve belgelere de büyük ölçüde kaynaklık ve etki eden haklardır¹¹⁴: yaşamak, özgürlük ve mülkiyet. Burada Locke'a göre, "doğal haklar" fikrinden yola çıkarak

¹¹¹ Locke, a.g.e., ss. 30-31.

¹¹² Leo Strauss, **Doğal Hak ve Tarih**, s. 236-286.

¹¹³ Leo Strauss, **Doğa Hak ve Tarih**, s. 265.

¹¹⁴ Erol Kuyurtar, "John Locke", **Siyaset Felsefesi Tarihi**, ed. Ahu Tunçel, Kurtul Gülenç, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2013, s. 250; Feser, a.g.e., p. 103.

bir yönetimin meşruiyetinin de belirlenebileceğini ifade etmek gerekir. Kant'ın, ilerleyen satırlarda gösterileceği üzere, her halükarda yasaya itaatsizliği yasaklayan otoriter devletin aksine Locke'a göre devlet "bile" bu vazgeçilemez haklara müdahale edemez; ettiği takdirde de meşruiyetini yitirir. Çünkü tıpkı Aquinas ve Augustinus'un düşüncesinde olduğu gibi Locke'a göre de yasalar meşruiyetini doğal yasadandan alırlar. Bu bakımdan Augustinus'un "adil olmayan yasa, yasa değildir" dediği yerde Locke da, "bireysel doğal hakları çiğneyen bir hükümetin meşru olmadığını" söyleyecektir. Bu noktanın, Kant'ın devletin Rousseau'nun özgürlükçü ve Hobbes'un otoriter devletinin bir sentezi olduğu şeklindeki görüşle birlikte ele alınmak üzere hatırdan tutulması gerekir.

Peki, Locke'a göre doğal durum böyle bir barış durumuysa, neden insanlar bir siyasal iktidarın yönetimi altına girmek istemektedirler?

Locke, her ne kadar doğal durumu bir barış durumu olarak tasvir etse de, iş, insanların mülk edinmelerine geldiğinde, bu tasvirde Hobbes'unki gibi sürekli olmasa da, çatışmaların çıkması muhtemeldir. Dolayısıyla mülkiyet edinme, bu sorunun cevabının temel unsurudur. Yani Locke'un sivil toplum ya da devlet teorisinin temelinde, bireyin doğal mülkiyet hakkı, bu hakkın tanınıp meşru kılınması ve korunması yer almaktadır. Locke, mülkiyetin doğal bir hak olduğunu kabul eder fakat sahiplenme sadece nesnelere yönelmez. İnsan aynı zamanda kendi kişiliğinin, özgürlüğünün ve yaşamının da sahibidir. Yani Locke mülkiyet kavramını çok geniş bir anlamda ele alır. Fakat Locke'un, içerisinde bulunduğu tarihsel dönemi, yani pazarın giderek genişlediği

ve burjuvazinin de artık bir sınıf olarak güçlenmiş olduğu bu dönemi göz önüne alırsak, Locke'un, "emeği" de bir mülk olarak kabul edip, herkesin mülk sahibi vatandaş olarak kabul edilmesi önerisiyle asıl olarak hangi tarihsel arka planın bir teorisi ve temellendirmesini yaptığını daha net biçimde anlayabiliriz. Dolayısıyla fazla ileri gitmiş olmazsak, "mülkiyet" kavramının anlamının böyle genişletilmesinin, daha çok felsefi temellendirmenin olanaklarını kullanmak amacıyla olduğunu yani mülkiyet ile devlet arasındaki ilişkinin temellendirmesi amacıyla ortaya konduğunu ifade edebiliriz. Çünkü metinlerini ayrıntılı bir incelemeye tabi tuttuğumuzda Locke'un zihnindeki problemin daha çok mülkiyetin paylaşılması durumunda ortaya çıkacak çatışmalar olduğunu, dolayısıyla sözleşmenin, tam da bu çatışmaları sonlandırmak üzere yapılmış olduğunu görürüz. Dolayısıyla bu noktada, Locke'un devletinin, büyük ölçüde özel mülkiyetin korunması görevini üstelenen bir üst mahkeme olduğu yönündeki görüşe bağlanmış oluruz.

Tanrı insanlara, onların içinde rahatlıkla yaşamaları ve kullanmaları üzere birçok nesneyle dolu bir dünya vermiştir. Buradaki nimetlere herkesin eşit ölçüde hakkı vardır ve "kimse insanlığın geri kalanını bunları kullanmaktan alıkoyacak özel bir hâkimiyete sahip değildir."¹¹⁵ Fakat bir şeye "benim" demenin koşulu, ona kendi "emeğini" katmaktan geçer. Emek harcayarak elde ettiğim bir ürün, başkalarına yetecek kadar bıraktığım takdirde, sorgulanamaz biçimde "benim" olur. Çünkü burada kişi, o şeye emeğini katarak kendine ait bir şeyi eklemiş olur. Dolayısıyla Locke'a göre özel mülk sahipliği "emek" dolayısıyla

¹¹⁵ Locke, a.g.e., ss. 47-48

olur. Fakat insanların çıkarları, özellikle özel mülk konusunda çıkarları çatışacaktır. İnsanlar bu tip anlaşmazlıklar durumunda kendi davalarında hakem olamazlar, zira taraflı davranacaklardır. Bu da giderek topluluğu bir savaşa sürükler. İşte tam da bu sebeple insanlar kendi rızalarıyla sivil koşula geçerler. Devlet, anlaşmazlıklarda bir üçüncü kişi, hakem ya da üst mahkeme olarak görev yapmalıdır. Fakat yabancılaşılabilir haklar söz konusu olduğunda, yani yaşam, özel mülk, özgürlük vb. söz konusu olduğunda “rıza” göstermediği takdirde bireye devlet dahi müdahale edemez. Dolayısıyla Locke için devlet, bireyin haklarını gözeten ve bunları korumaya yönelik bir hakem konumundadır. Dolayısıyla devletin kendisi de doğa yasasına karşı gelemez.

Locke’un buradaki tartışmamız için önemli olan diğer büyük katkısı, güçler ayrılığı ilkesini açık seçik bir biçimde ilk kez yine *Hükümet Üzerine İkinci İncelemesi*’nde sunuyor oluşudur. Locke, bugün hala hararetle tartıştığımız ve şüphesiz zaman ile mekânı aşan bu ilkenin temellerini ciddi olarak atan ilk isimdir. Ona göre uygar yönetimin yapısı ve sınırları kaynağını, Locke’un doğa durumunda betimlediği kendi kökenlerinden alır. Yönetim, insanların kendi doğal haklarının daha iyi korunacağı düşüncesi ve güvencesi ile doğmuştur. Devletin uyguladığı “pozitif” yasalar, “doğal” yasalarla uyumlu olmalıdır. Devletin amacı, bireylerin kendi canlarını, mallarını ve özgürlüklerini, bunları keyfiyete karşı koruyarak güvence altına almaktır. Toplumun oluşturulmasının asıl amacı, kişilerin korunmasıdır; başka bir ifadeyle, toplum kendi rızası ile kişilerin korunması için yasa yapma yetkisini

devretmiştir –egemenliğin ulusa ait olduğu düşüncesi-. Dolayısıyla, devlette kuvvetlerin ayrılığı yönünde bir sınırlama ve de egemen iktidar konumunda olan yasama organı için de bazı sınırlamalar söz konusudur. Burada Kant’ın, Locke’un güçler ayrılığı ilkesini benimsediğini “fakat” kendi sisteminde ahlâka ve insanın kendinde bir amaç, değer oluşuna yaptığı vurguya rağmen, Locke kadar bile bir doğal hak savunusu yapmadığını belirtmek gerekir. Tam da bu noktada Kant’ın devletin otoriter yanını açığa çıkaran bir katkısıyla karşılaşacağız ki, bu hem liberal düşünce hem de Kant’ın kendi sistemi açısından hayati bir noktayı teşkil edecektir.

Locke’un teorisine göre, yasama ya da “egemen iktidar” keyfi bir iktidar değildir. Devlet iktidarı “sınırlı”dır. Yasalar, kamu yararı dışında başka hiçbir amaç gözetemezler. İnsanlar, doğa durumunda bile keyfi bir iktidara, başıboşluğa, serbestliğe sahip değildir; dolayısıyla böyle bir serbestlik hiçbir siyasi iktidara da devredilemez. Eğer doğal haklar ve iktidarlar mutlak bir yönetime devredilirse, bu haklar (mülkiyet) doğa durumunda olduğundan daha güvencesiz bir hale gelecektir. İktidarın sınırlandırılması ve keyfilikten uzak tutulması için gerekli yol, güçler ayrılığı ilkesinin takip edilmesidir. Burada Locke’un teorisinin bireyi temele alan ve bireyin (doğal haklarının) devlet karşısında korunmasına yönelik liberal yanını tekrar devreye girmiştir.

Güçler ayrılığı denince yasama, yürütme ve yargı kuvvetlerinin farklı organlar olarak düzenlenmesi ve işlerinin birbirlerine kuvvet uygulamaz biçimde ayrı yürütülmesi anlaşılır. Ancak Locke yasama, yürütme ve “federatif güç”ten bahseder. Yasama, Locke’a göre her

zaman ayrıcalıklı ve üstün konumda olsa da, süreklilik göstermeyebilir. Kamu yararına uygun biçimde yürütülmesi gereken bu güç, çoğunluk ilkesine göre karar alır. Dolayısıyla Locke'un teorisinde yurttaşlar, yasa yapma ve yürütme yetkisini egemene devretseler de, doğal haklarını çiğneyen durumlar söz konusu olduğunda bu hükümet meşruiyetini yitireceği için, bu gücü geri alma yetkisine de sahiptirler. Bu noktada Locke şöyle demektedir:

Yasama gücü sadece belli amaçlar doğrultusunda davranan, emaneten verilmiş bir güç olduğundan, yasa koyucunun kendisine duyulan güvene zıt şekilde davrandığını gözlemlediklerinde, yasa koyucuyu ortadan kaldırma ve değiştirme üstün gücü halktadır. Çünkü bir amacı gerçekleştirmek için güvenilerek verilen bir güç, bu amaçla sınırlıdır; her ne zaman bu amaç açıkça ihmal edilir veya bu amaca karşı davranılırsa, verilen güven zorunlu olarak geri çekilmelidir ve bu güç onu verenlerin ellerine geri dönmelidir, ki onlar onu kendi güvenlik ve emniyetleri için en iyi olarak gördükleri yeni birilerine verebilir. Böylece toplum kendisini herhangi bir insanın, hatta yasa koyucuların uyruklarının özgürlük ve mülklerine karşı planlar yapıp uygulayacak kadar aptal veya kötü olduklarında, girişim ve planlarına karşı koyma üstün gücünü daimi olarak korur.¹¹⁶

Yürütme erki ise her zaman varolan bir erktir. Federatif güç ise doğal denebilecek bir erktir ve devletin üyeleri ile o devlet dışındakilerin ilişkilerini düzenler. Locke bu güçleri ayrıntılı bir biçimde analiz etmektedir. Fakat bizim için şimdi bu genel hatları, tartışmamızda verimli rol oynayacak biçimde düzenlemek önemlidir. Locke, her şeyden önce, tanrının yarattığı bütün insanların eşit biçimde sahip olduğu “doğal haklar”ın var olduğunu ve bunların diğer her türden emrin, yasanın üstünde olduğunu savunur. Locke'a göre pozitif yasanın

¹¹⁶ Locke, a.g.e., s. 149.

kendisi de insanların yabancılaşamaz, doğal haklarını korumak amacıyla yapılır. Bireysel hakları ön plana çıkararak, bunların kamu yararı içerisinde eriyip gitmemesi için çaba gösteren Locke, eninde sonunda çözümü iktidarın sınırlandırılması yoluyla bulur. Doğal (bireysel) hakları bütün düşüncesinin temeline koyan Locke, aynı zamanda pozitif yasaların geçerliliğinden, egemenin kudretinden (siyasi iktidarın, yasama erkinin) de şüphe duymamaktadır. Fakat ortaya çıkan soru, böyle bir siyasi gücün, nasıl olup da aklın keşfi olan ve zorlayıcılığı bulunmayan hakları kendi keyfine kullanmayı, korumaya devam edeceğidir. Burada devreye sokulması gereken, evrensel geçerliliğe sahip olduğu düşünülen cevap iktidarın sınırlandırılması olacaktır.

3. Rousseau: Genel İrade

Jean-Jacques Rousseau, Kant'ın politik düşüncesinde belki de diğer tüm düşünürlerden daha fazla etkili olmuş isimdir. Rousseau, her şeyden önce Kant'ı, teorik felsefe alanında nasıl Hume onu dogmatik uykusundan uyandırdıysa, toplumsal fenomenler üzerine yönelmeye ilk defa iten filozoftur. Kant bu durumu şöyle ifade eder:

Ben de araştırmacı eğilimliyim. Bilgiye susuzluğu ve onu daha ileri götürmek için duyulan hırslı huzursuzluğu ya da her ilerleyişteki hoşnutluğu hiss ediyorum. Bir dönem tüm bunların insanlığın onurunu oluşturabileceğine inandım ve bundan haberi olmayan ayaktakımını hor gördüm. Rousseau beni doğru yola soktu. Bu kör üstünlük duygusu ortadan kalktı; insanlara saygı göstermeyi öğreniyorum ve bu incelemenin geri kalan herkese insanlığın haklarını sağlamlaştırmak için bir değer sunabileceğine inanmasaydım, kendimi sıradan bir

işçiden çok daha yararsız bulurdum.¹¹⁷

Bununla birlikte Kant'ın çalışma odasındaki tek süsü, Rousseau'nun, duvara asılmış bir portresinin teşkil ettiğini de, ona olan hayranlığının büyüklüğünün bir işareti olarak belirtmek gerekir.¹¹⁸ Bu etki ve hayranlığın izlerini, Kant'ın tüm toplumsal düşüncesinde takip etmek mümkündür. Rousseau, Kant'a her şeyden önce “sıradan insan aklı”na güvenmeyi ve özgürlüğün insanın biricik hak ve üstünlüğü olduğunu öğretmiştir. Kant'ın pratik felsefesini göz önünde tuttuğumuzda, sırf bunu söylemek bile, Rousseau'ya, deyim yerindeyse dünyaları borçlu olduğunu göstermeye yetecektir. Dolayısıyla Rousseau'nun düşüncesi, Kant'ın politik felsefesini anlama çabası içerisinde, sadece tarihsel arka planın ortaya konması bakımından değil, onun düşüncesine doğrudan bir etkisi olduğu için de ayrıca önemlidir.

Rousseau, huzursuz geçirdiği çocukluk döneminin de muhtemel etkisiyle özellikle toplumsal fenomenlere ve eğitime ilgi duyan, hâlbuki kendisi hiçbir yükseköğrenim kurumuna resmen katılmamış, romantik bir düşünürdür. Rousseau, annesini doğumunda kaybetmiş ve sorumsuz bir babayla büyümek zorunda kalmış, bu sebeple yalnızca bir köy okuluna gitmiş ve eğitiminin geri kalanını kendi başına okumalar yaparak devam ettirmiştir. Kant'ın aksine İngiltere ve Prusya'da, Paris'te ve Fransa'nın taşra kısımları arasında gidip gelerek sürekli hareketli bir biçimde yaşayan Rousseau, aynı zamanda müzik ve roman ile de yoğun bir biçimde ilgilenmiştir. Katolikliği terk edip Protestanlığı

¹¹⁷ Kant'tan aktaran, Ernst Cassirer, **Rousseau, Kant, Goethe**, çev. Mustafa Tüzel, Türkiye-İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2014, s. 4.

¹¹⁸ Cassirer, **Rousseau, Kant, Goethe**, s. 3.

seçtiği halde, yaşamının ilerleyen dönemlerinde Cenevre'ye yaptığı bir ziyaret sonrası tekrar Katolik olmuştur.¹¹⁹ Rousseau'nun yaşamına dair bu kısa anlatının verilmesi, burada ele aldığımız diğer filozoflar için olduğundan daha önemli görünür, zira Kant'ın aksine bu “düzensiz yaşam” aracılığıyla Rousseau'nun tam anlamıyla bir “özgür ruh” olduğunu ifade etmek yanlış olmaz. İşte Rousseau'nun bu özgür doğası, politik düşüncesinin ufkuna bir “anarşizm” savunusu olarak yansımıştır. Bununla birlikte Rousseau'nun düşüncesinde inancın önemli bir yer tuttuğunu, Kant'ın düşüncesiyle ilişkisi içerisinde değerlendirmek üzere, belirtmek gerekir. Rousseau'nun; Kant, Hegel, Schilleiermacher, Tocqueville ve Kierkegaard tarafından farklı yollarla devam ettirilecek olan “Hristiyanlığa felsefi dönüş”ün ilk düşünürü olduğu da iddia edilmiştir.¹²⁰ Dolayısıyla Rousseau'nun Kant üzerine etkisi politika felsefesiyle sınırlı değildir. Bu bakımdan, Hristiyanlığa felsefi dönüş iddiası kabul edilmese bile, bu iki düşünürde aynı temaların benzer biçimde yer tuttuğunu kabul etmek gerekmektedir.

Rousseau, özellikle eğitim ve politika alanındaki görüşleriyle ön plana çıkar. Rousseau, en iyi toplumsal yapının, ortak yararı gözeten ve bütün toplumsal tarafların rızasıyla sağlanan “genel irade” çerçevesinde biçimlenen halk ya da ulus egemenliğini savunarak, cumhuriyetçi bir yönetim önermiştir. Bu yönetimi temellendirirken de o, döneminin

¹¹⁹ **Felsefe Sözlüğü**, “Rousseau”, s. 1220.

¹²⁰ Arthur M. Melzer, “The Origin of the Counter-Enlightenment: Rousseau and the New Religion of Sincerity”, **The American Political Science Review**, Vol. 90, No. 2, 1996, p. 346.

ruhuna ve tartışmalarına uygun olarak, modern devletin doğuşunu haber veren “sözleşme” tartışmalarına katılmıştır. Bu bakımdan onun düşüncesi, temellendirme noktaları aynı fakat sonuçları farklı olan sözleşmecî gelenek içerisinde ele alınır. Biz burada, konumuzun bağlamına uygun olarak yani Kant’ın düşüncesiyle ilişkili olduğu kaşarıyla Rousseau’nun sözleşme anlayışı ve genel irade düşüncesi ile özgürlüğe yaptığı vurguyu, genel hatlarıyla ortaya koymayı hedefliyoruz.

Rousseau, Toplum Sözleşmesi’ne şöyle bir giriş notu yazmıştır:

Niyetim insanları oldukları gibi, yasaları da olabilecekleri gibi ele alıp toplum düzeninde güvenilir ve haklı bir yönetim kuralı bulunup bulunamayacağını araştırmaktır. Bu araştırmada, adalet ile faydayı birbirinden ayrı düşmesin diye, hakkın onayladığını çıkarın gerektirdiğiyle uzlaştırmaya çalışacağım. Önemi kanıtlamak için konuma giriyorum: Bana “Sen kral mısın, yoksa yasacı mısın ki siyaset üstüne yazı yazıyorsun?” diye soracaklara vereceğim karşılık şudur: Ben ne kralım ne de yasacı; onun için siyaset üstüne yazıyorum ya! Hükümdar ya da yasacı olsaydım ne demek gerektiğini söyleyip vaktimi boşuna harcamaz ya yapacağımı yapar ya da susardım.¹²¹

Bu satırlar Rousseau’nun yönelimini daha baştan ortaya koymak bakımından önemli görünmektedir. Burada Rousseau’nun öncelikle, doğal haliyle yani idealize edilmemiş bir insan doğasından ve yasada da arzulanabilir olandan, olması gerekenden hareket etmeyi amaçladığını görürüz. Bu minvalde Rousseau açıkça bireylerin, uzlaşmaz (görünen) çıkarlarının nasıl bir arada var olacağını bir araştırmasını yapacağını ve hak ile yükümlülüklerin birbirleriyle tutarlı biçimde var olabilmesinin nasıl bir (meşru) toplumsal düzende

¹²¹ Rousseau, **Toplum Sözleşmesi**, s.11.

mümkün olacağı sorusunu cevaplamaya çalışacağını belirtir. Nihayetinde son satırlarda ise Rousseau, kendisine yöneltilme ihtimali olan soruya verdiği cevapla, giriştiği bu işin mahiyetini de ortaya koyar: bu çaba, açıkça bir temellendirme çabasıdır. Çünkü hükümdar, politikacı ya da hukukçu, o andaki işi her ne yapmaksam onu yapar, bir karar vermesi gerektiğinde sadece karar verir, onların derdi hesap vermek değil, pratik olarak iş görmektir. Fakat bir düşünür, politika üzerine düşünen bir filozof, tam da politik teörinin “temellendirmesini” yapmalıdır. Dolayısıyla Rousseau’nun da, çağdaşı modern filozoflarla ve özellikle Kant’la aynı kaygıyı taşıdığını ifade etmek yanlış olmayacaktır.

Rousseau, modern düşüncenin -yukarıda sınırlarının kabaca çizildiği kadarıyla- kimi temel eğilimlerine sahip olmakla birlikte, eğitim ve reformlar yoluyla kurumların iyileşmesinin insanları da daha iyiye götüreceğine duyduğu inançla, bir yanılla Aydınlanma düşüncesine dâhil edilir. Hatta Aydınlanma filozoflarının (Diderot) çıkardığı *Ansiklopedi*’ye makaleler yazmıştır.¹²² Fakat bununla birlikte Rousseau, Aydınlanmanın bilimciliği ve ilerlemeciliğine takındığı şüpheli tavırla bir karşı-Aydınlanmacı hatta ilk karşı-Aydınlanmacı olarak da görülmüştür.¹²³ Rousseau, ilginçtir ki Aydınlanmayı, kendi içerisinde eleştiren bir düşünür olmuştur. Rousseau’nun aydınlanma karşıtlığı, onun merkezileşmiş bir iktidar aygıtı olarak devlete yaklaşımıyla aynı kaygılardan doğduğunu ifade etmek yanlış olmaz.

¹²² Ahmet Cevizci, **Felsefe Tarihi**, s. 771.

¹²³ Melzer, “The Origin of the Counter-Enlightenment: Rousseau and the New Religion of Sincerity”, p. 344.

Çünkü Rousseau’ya göre, devlet altında yaşayan ve ahlâksızlık ile adaletsizlik içerisinde acı çeken, “her yerde zincirlere” vurulan “uygar” insan ile doğal durumdaki insan arasında büyük fark vardır. Rousseau, tam da bu sebeple doğal durumu, sözleşmecî gelenekte eşî bulunmayacak şekilde tasvir edecektir: doğal durumda insanlar mütevazî yaşamları içerisinde mutludur.

Rousseau’nun yaklaşımındaki en büyük farklılık onun, uygar insan ile doğal insanı ayırarak, insanın, şimdi bize doğasına aitmiş gibi görünen kötülüklerini devletin kurulmasıyla ve uygarlığın gelişmesiyle ortaya çıkmış özellikler olarak görmesidir. Dolayısıyla örneğin Hobbes’un doğa durumu tasvirinde, Rousseau açısından sorunlu olan, Hobbes’un uygarlık içerisindeki insanı ele alıp, bu insanın devlet dışında bir doğal halde ne durumda olacağını betimliyor oluşudur. Dolayısıyla Rousseau için insan toplum öncesinde, politik bir yapı olmaksızın bu varlık tıpkı hayvanlar gibi kendi amaçlarına yönelip, politik bir varlık olmayacağından, daha çok “ahlâki” bir varlıktır. Rousseau’nun doğal durum tasvirinde temele aldığı, uygarlığın ona eklediği özelliklerinden soyutlanmış doğal insandır. Çünkü Rousseau, etrafına baktığında, tarihte ilerlemenin olduğu ve aklın gelişiminin insanları uygarlaşarak daha iyiye götürdüğü iddiasının aksine, bireyler açısından durumun hiç de böyle olmadığını fark etmektedir. Dolayısıyla Rousseau’ya göre “Avrupa İlkçağ’ın vahşiliğine dönüşmüştü.”¹²⁴

Rousseau’ya göre doğal durum, “bizim kendi varlığımızı korumak için

¹²⁴ Jean-Jacques Rousseau, **Bilimler ve Sanatlar Üstüne Söylev**, çev. Sabahattin Eyüboğlu, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2007, s. 7.

gösterdiğimiz özenin başkalarına en az zarar verdiği durum olduğu için, barışa ve insan türüne en elverişli durum”¹²⁵ olarak tanımlamaktadır. O halde doğal durum neden terk edilmelidir? Rousseau’nun yaptığı bu tanımın özgürlüğü negatif bir biçimde belirlediğine dikkat etmek gerekir. Bu durum, doğa halinin herkes için eşit ve sınırsız bir negatif özgürlük ortamını ifade etmektedir. Dolayısıyla doğal durumda, tıpkı Hobbes’un öngördüğü gibi eninde sonunda çatışması muhtemel, eşitlerin çakışan arzu ve çıkarları söz konusudur. Ancak Rousseau’ya göre Hobbes, doğa durumundaki insanların akıllarını kullanmamasının, insanların kendi yetilerini kötüye kullanmalarını da önlediğini varsayamamıştır. Aslında, insanlardaki doğal bir duygu olarak merhamet duygusu, insan türünün devamı için karşılıklı bir anlayışın oluşmasını sağlamıştır; çünkü merhamet, “her bireyin kendisine karşı duyduğu sevginin faaliyetini hafifletip yumuşatarak, bütün türün, karşılıklı olarak kendini muhafazasına yardım eder.”¹²⁶ Dolayısıyla Rousseau’ya göre insan doğası araştırılacaksa, toplumdan kaynaklanan yapay nitelikler soyutlanmalıdır. Bu bakımdan, henüz politik birlik içerisinde birleşmemiş insan topluluğu, bu iktidar ilişkilerinin içerisinde aklını (iyi olduğu kadar) kötü yönde kullanmaya başlamamış, diğerlerine türsel bir yakınlık duyarak bunlarla merhamet üzerinden ilişki kuran doğal insanlardan oluşur. Fakat bir iktidar aygıtı aracılığıyla toplum ya da halk haline geldikten sonra bu insanlar, çeşitli çıkar ilişkileri içerisine girerek açgözlü, bencil, baskıcı vb. özelliklerle

¹²⁵ Jean-Jacques Rousseau, **İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı**, çev. R. Nuri İleri, Say Yayınları, İstanbul, 1995, s. 119.

¹²⁶ Rousseau, **İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı**, s. 124.

donanmışlardır. İşte Rousseau'yu kendisinden önceki sözleşme teorisyenlerinden ayıran yanı budur. Rousseau bu filozofları, doğal insanı anlatmak üzere işe giriştikleri halde, onu, medeni/uygar insanın nitelikleriyle donatmakla suçlamaktadır. Bu filozoflar, vahşi insandan söz açmış fakat hepsi de uygar insanı anlatmışlardır.¹²⁷

Bu doğal durumda insanlar, özü gereği toplumsal olmadıklarından, diğerleriyle neredeyse hiç ilişkiye girmezler. Bu bakımdan hayvanlardan çok farklı olmadan, merhamet (yani türsel yakınlık) üzerinden çoğunlukla zararsız bir ilişki içerisindedirler. Bu insanın en azından, hayvani bir biçimde mutlu olduğu ya da en azından “gücüyle arzuları örtüştüğü için mutsuz olmadığı” söylenebilir. Yalnız insan, hayvandan ayrılan iki özelliğe sahiptir ki, sonsuza dek bu hayvani yaşamla yetinmeyecektir. Başka bir ifadeyle, eğer insan doğal durumdan çıkmazsa gelişmemiş bir hayvan durumundan çıkıp, akıllı bir varlık, bir insan düzeyine yükselemez. Bu iki özelliği Rousseau, (1) insanın çevresiyle ilişkilerinde seçim yapma ve karar alma erkine sahip olmasıdır. Hayvanlar, doğaya mutlak surette itaat ederken, insanlar doğaya karşı çıkabilirler. Dolayısıyla her halükarda doğanın yasalarına tabi olmayı reddedip, doğaya karşı direnmekte kendilerini özgür bilirler. Bununla birlikte (2) insanlar bir “gelişme yetisi”ne sahiptirler. Hayvanlar oldukları gibi kaldıkları halde insanlar gelişebilirler. Yalnız burada Rousseau'nun mutlak anlamda olumlu bir ilerlemeyi kastettiği düşünülerek çelişkiye düştüğü zannedilmemelidir. O gelişme yetisi derken, akıl aracılığıyla toplumsal olarak mutlak iyiye yönelmeyi

¹²⁷ Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, s. 88.

kastetmez. Çünkü Rousseau, gelişme yetisinin doğal insanı, toplumsal insana dönüştürmekle hem toplumsal iyi erdemleri hem de kötü yanları ona kattığını ifade eder. O halde Rousseau için doğal durumdan çıkıp da toplum durumuna geçişin sebebi doğal halin olumsuz karakteri değildir.

Rousseau'nun bakış açısına göre;

Doğa durumundan çıkış, insandaki gizil güçleri gerçekleştirmeye, etkinleşmeye zorlayan dışsal etkilerin meydana gelmesiyle mümkün olur. Öyleyse Rousseau'nun doğa durumu, diğer toplum sözleşmesi kuramcılarından farklı olarak toplum durumunun doğrudan nedeni değildir. Doğa durumundan toplum durumuna geçiş, birçok dışsal neden ile insanın etkinleşen doğal yetilerinin karşılıklı etkileşim oyununu içeren tarihsel bir süreç içinde gerçekleşir.¹²⁸

Şimdi, Rousseau'nun toplumsallaşmanın ilkelerinin ayrıntılarına girmek yerine, mülkiyet, özgürlük ve eşitlik hakkındaki görüşlerine odaklanmak, buradaki amacımız açısından daha uygun olacaktır. Çünkü burada, şimdiye dek görüşler ne kadar ayrılrsa da Locke ve Kant için de değişmez temalar olan ve ancak burjuvazinin yükselişiyle ilişki içerisinde anlaşılabilir olan üç tema yeniden ve işlevsel bir biçimde devreye girmektedir: özgürlük, eşitlik ve mülkiyet.

Rousseau'ya göre insanların toplum durumuna geçişlerinin temelinde yatan ilke mülkiyettir. O'na göre insanların tarıma başlamasıyla toprakları paylaşmaları gerekir ve tam da bu paylaşım, çeşitli çıkar çatışmalarının yaşanmasına sebep olacaktır. Dolayısıyla Rousseau'nun tespitine göre “mülkiyetin ortaya çıkması ile hemen birçok kavgalar ve

¹²⁸ Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler, ss. 576-577.

çatışmalar”¹²⁹ doğmuştur. İnsanlığın bu gelişimi, tarihsel olarak üretim ve tüketimde koşul ve biçimlerin değişen karakterinden doğan güç ve çıkar ilişkileri temelinde şekillenmiştir. İnsan böylelikle, gerçek doğasından ayrılmış ve bu ilişkiler içerisinde maddi kaygılarla dönüştüğü hali, kendi doğası olarak kavramıştır.

Bu bakış açısı, insanı, başlangıçta doğadan iyi ve yalnız başına eyleyen varlık olarak tasarlayarak, insanı toplumsal ve siyasal varlık (Aristoteles) olarak gören geleneksel siyasal anlayışın tersine bir çözümlenme ortaya koyar. Ancak diğer yandan, toplumsal sözleşmeyle ortaya konulan amaç bakımından benzer özellikler sergiler.¹³⁰

Sözleşmenin yapılmasıyla insan, her yerde zincirlere vurulmayı kabul etmiş ve bu kez tam anlamıyla Hobbes’un tasvirindeki çatışma durumunun içine girmiştir. İlginçtir ki Rousseau, diğer sözleşmeciler filozoflarda olduğu gibi sözleşmenin yapılmasıyla olması gereken koşulları ifade etmeye başlamaz. Rousseau, içerisinde bulunduğumuz toplum, sözleşme yapıldıktan sonraki toplumsal yapıyı ifade ettiği için ve bu durum açıkça kötü olduğu için bir analiz yapmaktadır. Ona göre bu toplum hali, ikinci bir sözleşmeyle içerisinden çıkılması gereken bir “toplumsal köle insan”ın durumunu ifade eder. Şimdi, içerisinde bulunulan uygarlık durumunda, somut durum göstermektedir ki, doğal insanın yerini bu köle insan almış yani toplum tam bir “siyasal eşitsizlik” durumuna dönüşmüştür. Rousseau, yukarıda ifade ettiğimiz üzere Avrupa’nın içerisinde bulunduğu durumdan oldukça rahatsızdır ve bu dünyayı kuranların da ona hükmedenlerin de zenginler olduğunu

¹²⁹ Sokrates’ten Jakobenlere Batı’da Siyasal Düşünceler, s. 140.

¹³⁰ Seyit Coşkun, “Jean-Jacques Rousseau”, **Siyaset Felsefesi Tarihi: Platon’dan Zizek’e**, ed. Ahu Tunçel, Kurtul Gülenç, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2013, s. 299.

düşünür. Buna karşılık, bu durumdan kurtulmak için yapılması gerekenleri yani “olması gereken”i Rousseau, *Toplum Sözleşmesi* adlı eserinde kaleme alacaktır.

İnsanlar artık doğal duruma geri dönemezler fakat doğası gereği özgür olması gereken insan bu toplumsal durum içerisinde köle olarak yaşamaya da devam edemez. İşte şimdi yapılması gereken, nasıl olup da insanların hem bir devlet altında birleşerek hem de kendi özgürlüklerinden feragat etmeden ve eşitliklerini de koruyarak yaşayabilecekleridir. Rousseau’nun çözümünü aradığı soru, kendi ifadeleriyle;

“Üyelerinden her birinin canını, malını bütün ortak güçle savunup koruyan öyle bir toplum biçimi bulmalı ki, orada bir insan hem herkesle birleştiği halde yine kendi buyruğunda kalsın, hem de eskisi kadar özgür olsun.” İşte toplum sözleşmesinin çözüm yolunu bulduğu ana sorun budur.¹³¹

Tam da bu noktada, Kant’ın da en çok ilgi duyduğu sorunlardan birisine bağlanırsak, bireyin, bir devlet altına girdiği yani iradesini tüm diğer iradelerle sınırladığı halde nasıl özgür kalabileceği sorunudur bu. Kant’ın bu soruya yanıtını ilerleyen satırlarda ortaya koymayı deneyeceğiz fakat şimdilik onun, soruyu soruş biçimi ve cevabı açısından Rousseau’dan etkilendiğini belirtmekle yetineceğiz.

Birey özgürlüğü ve devlete ilişkin “modern” sorunun cevabında, hem Kant hem de Rousseau için kilit kavram “genel irade” olmuştur. Burada söz konusu olan, Hobbes’da olduğu gibi uyrukların kendi iradelerini bir

¹³¹ Rousseau, **Toplum Sözleşmesi**, çev. Vedat Günyol, Türkiye-İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2010, s. 25.

egemene devrederek, bireysel iradelerinden vazgeçmeleri değildir. Çünkü bu durum, Rousseau ve Kant'ın gözünde bireyin özgürlüğünü tahrif etmek anlamına gelecektir. Hobbes'un durumunda egemenin her kararı ve yaptığı yasanın, tüm uyrukların iradesinden çıkıyormuş gibi varsayılmalıdır ve uyrukların bu sürece katılımları söz konusu değildir. Uyruklar, egemenin doğuş anında kendi iradelerini devretmişlerdir. Fakat Kant ve Rousseau, bireylerin, mülkiyet ilişkileri ve bağımsızlık ilkesi sebebiyle hepsinin olmasa bile özgür vatandaşların, bu sürece temsilen de olsa iradeleriyle katılmasını isterler. Gerçi burada akla, doğrudan demokrasi türünden bir katılımı getirmemek gerekir ama en azından yasama, ilkece, "genel iradeye" dayanmalıdır.

Sözleşmeyle yaratılan politik birlik ya da siyasal beden, tek tek bireylerin toplamından farklı bir şeydir ve onları aşan "tüzel ve kolektif bir bütün"ü ifade eder. Bireylerin birleşen iradeleri durumunda da işte bu türden bir bütünsellik anlayışı yatmaktadır. Buna göre genel irade de, bireysel iradelere çıkar, onlardan kaynaklanır fakat bunlardan ayrı ve üstün bir bütüncül irade olarak ortaya çıkar. Bu yüzden kişinin, köle değil de bireysel hak ve özgürlük sahibi olabilmesi için, kendi sahip olduğu hakkın ve özgürlüğün daha fazlasına sahip olmaması şartıyla herkesin aynı hak ve özgürlüğe sahip olduğu bir toplumda, eşitler olarak yaşaması gerekmektedir. Dolayısıyla herkesin kendi iradesini koruduğu ama başkalarının iradesini de korumak zorunda kaldığı bir genel irade oluşturulmalıdır. Eğer herkes, kendi iradesiyle, bu genel iradeye rıza göstererek katılırsa, yine kendi iradesinin belirlenimi altına girmiş olur. Tam da bu sebeple kişi, genel iradeye

dayanan toplum sözleşmesi aracılığıyla bir birlik altına girdiğinde özgürlüğünü yitirmiş değil, aksine kendi iradesinin gerçekleşmiş olduğu bir duruma girmiş olur. Böylelikle onun kişiliği ve varlığı, genel irade karşısında boyun eğişle birlikte kazandığı hak ve özgürlükler sayesinde anlam kazanmıştır.

Toplum sözleşmesiyle genel iradenin hâkim kılınması, devlet ve toplumun varlık nedeninin soyut biçimsel bir bütünlüşmesi olarak, toplumun siyasallaştırılması ya da siyasetin toplumsallaştırılmasıdır. Siyasallaşmış toplumsal yapının nesnelleşmesi olan devlette, yurttaş olarak her bir bireyin yönetimde aktüel ve potansiyel olarak etkinliği söz konusudur. Bu etkinlik, kişide, toplumsal sözleşmeye yani genel iradeye uymasıyla, doğal yanın toplumsala tabi kılınmasıyla “toplumsallaşan” bireyin, ikileşmiş siyasal varlığında açığa çıkar; çünkü “uyruk ve egemen varlık sözcükleri arasındaki (...) bağlaşıma ‘yurttaş’ sözcüğünde birleşir. Birey, hem toplumsal yasalara boyun eğen olarak uyruk hem de egemen varlığın haklar sahibi bir üyesi olarak yurttaşır.¹³²

Dolayısıyla Rousseau, sözleşmeyi karşılıklı olarak tanınmış iradelerin rızasına yani genel iradeye dayandırarak, bunların tek tek özgürlüğünü de yine bu genelden çıkan yasalarla garanti altına alır. Ancak bireylerin özgürlüklerinden vazgeçmek altına girdikleri bu irade, tek tek çıkarları herkesin iyiliğine yönelik ortak bir ilgi olarak gözetip sürdürmeyi sağlayabilir. Yasalar, egemen halkın oyuyla gerçekleştirilir ve bunlar hem yapıcısı hem de konusu bakımından geneldir. Böylelikle yasanın kapsamı, tek tek bireylerin çıkarı değil, ortak yarar ya da genel çıkar olarak belirlenmiş olur. Burada, hiçbir iradenin diğerlerinin çoğunluğu altında ezilmemesi, hem iradenin genel irade olarak kurulmuş olmasıyla (tam anlamıyla felsefî olarak) engellenir; hem de

¹³² Seyit Coşkun, a.g.m., ss. 302-303.

eşitlik ilkesi (hukuki olarak) bu türden ezilmelerin önüne geçecektir. Yasaların, bu genellik ve genel iradeden çıkma özelliğiyle aslında korumayı amaçladığı şey ise en temelde yine “insanları özgür kılmak”, bunların doğal özgürlüklerini korumak olarak belirlenebilir. Dolayısıyla Rousseau’nun devletinin de tıpkı Kant’inkinde göreceğimiz gibi temel amacını özgürlük olarak belirlediği ifade edilebilir.

Rousseau yukarıda adı geçen eserlerinde egemenlik, yurttaşlık ve yönetim biçimleri hakkında daha birçok önemli düşünce ortaya koymaktadır. Fakat biz burada, hem konunun dışına daha fazla çıkmamak hem de çalışmanın hacmini tali amaçlarla daha fazla genişletmemek adına, Rousseau’nun düşüncesinin, Kant’a katkı sağlayan temel eğilimlerini ele almakla yetinmeyi tercih ediyoruz. Rousseau’nun, Aydınlanma içerisinde bir karşı-Aydınlanmacı olsa da, yine de tipik olarak “modern” sorunları ele alarak, bu tipik tartışmalara katıldığını ifade etmek yanlış olmayacaktır. Rousseau’nun düşüncesinde de, modern politika tartışmalarına hâkim olan birey özgürlüğü-devlet ilişkisi bağlamında politikanın temellendirilmesi çabasına tanıklık ederiz. Bu çerçeve ortaya konduktan sonra artık, ilerleyen satırlarda yeniden hatırlatarak tartışmak üzere bu bölümü sonlandırıp, Kant’ın politika felsefesinin bir sunumuna geçebiliriz.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

IMMANUEL KANT'IN POLİTİKA FELSEFESİ

Kant'ın, felsefe tarihinde çığır açan düşüncesinin, hem teorik hem de pratik alanlara yönelerek belirli bir bağlantı ve iç tutarlılıkla geliştirilmiş, bütüncül bir sistem olduğunu ifade etmek yanlış olmayacaktır. Kant'ın felsefi çabası, yalnızca tek bir yönüyle değil, birden fazla yaklaşımıyla, gerçekten de felsefe tarihinde bir çığır açma olarak karşımıza çıkar. Kant'ın Kopernik Devrimi, epistemoloji tartışmalarını tamamen farklı bir perspektifle ele alarak, adlandırmadan da anlaşılacağı üzere bir devrimi ifade eder. Bu epistemolojik devrim de, teorik metafiziğin Kantçı reddine varacaktır ki ondan sonra metafizik yapmanın kendisi artık ancak “Kant’a rağmen” mümkün olabilmiştir. Kantçı özne, iki ayrı dünyanın vatandaşı olarak bölünmüştür ve tam da bu bölünme Kant’a, “ahlâk”ın temelini, öznenin kendisinden başka dış bir otoriteye bağlanmadan kurabilme imkânını tanımıştır. Dolayısıyla Kant'ın düşüncesi, birden fazla alanda çok ciddi ve etkili dönüşümü ifade eder. Bütün olarak ele alındığında, Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*, *Pratik Aklın Eleştirisi*, *Yargı Gücünün Eleştirisi* ve kısa yazıları toplamında ortaya koyduğu felsefi çabayı, “eleştirel proje” olarak adlandırabiliriz. Şimdi Kant'ın politika felsefesinin faili olan “özne” anlayışını, genel hatlarıyla da olsa ele almak zorunlu görünmektedir.

1. Saf Aklın Eleştirisi Ve Pratik Aklın Eleştirisi: Kantçı Akıl Ve Ahlâki “Özne”

Kantçı eleştirel projeyi, bütüncül bir sistem olarak tanımlamaya imkân veren şey, üç kritiğin incelediği alanların, kendilerine “sınır koyma”, “sınırlarını belirleme” aracılığıyla birbirlerine alan açarak bağlanıyor olması ve politik metinlerde de bu eleştirel projenin tutarlı sonuçlarının ortaya konuyor olmasıdır. Kant, her şeyden önce insan aklının, (aslında tek bir akıl olan fakat farklı alanlarda devreye giren bölümleri olan akıl) bir incelemesini yapmaktadır. Bu aklın, Kant’ın ifadesiyle, tüm çıkarlarının (teorik olduğu kadar pratik de) “birleştiği” üç soru, sistemin bütünlüğünü ortaya koyarak tam bir taslağını çizmemize olanak verir. Kant bu üç soruyu şöyle formüle etmektedir:

1. Neyi bilebilirim?
2. Ne yapmam gerekir?
3. Ne umabilirim?¹³³

Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*’nde, bu üç soruyu, aklın birleştiği sorular olarak ortaya koymakla bize, tüm bir eleştirel projenin nihayetinde cevaplamaya çalıştığı soruları da vermiş olur. Dolayısıyla Kant’ın, sistemini bu üç sorunun cevapları olarak kurguladığını ve sistemine bu sorular çerçevesinde yaklaşmanın hem doğru hem de kolaylaştırıcı olduğunu ifade edebiliriz. Buna göre, ilk sorunun cevabı, insan bilgisinin sınırlarını ortaya koymayı (ya da çizmeyi) gerektirir ki bu aklın teorik kullanımının araştırılması anlamına gelir ve Kant bu

¹³³ Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, A805; B833, s. 727.

sorunun cevabını ilk kritiğinde (ve Prolegomena’da) ortaya koyacaktır. İkinci soru, teorik akıldan, aklın pratik kullanımına geçişi ifade eder ve bu sorunun cevabını oluşturan felsefi çabasını Kant, Pratik Aklın Eleştirisi ve Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi eserleri başta olmak üzere Ahlâk Metafiziği ve makalelerden oluşan pratik yazılarında ortaya koyar. Neyi umut edebileceğimize dair sorunun cevabı, Kant için pratik akıldan çıkan *a priori* saf aklın ilkelerinin göstereceği, bu dünyada bir nihai iyi duruma işaret etmekle birlikte, öte dünyada da ruhun ölümsüzlüğü beklentisini ifade eder.

Yalnız Kant’ın ilk kritiğinde ortaya koyduğu bu üç soruya eklediği bir dördüncü soru vardır ki, bu sorunun cevabı (felsefi antropolojinin ilk adımı olarak görülse de) sadece felsefenin bir alanının ilgisini oluşturmaz. Bu soru daha çok, diğer üç Kantçı sorunun ve Kant’ın tüm felsefi çabasının temelinde duran, nihayetinde tüm sistemin kendisinden türetildiği bir anlayışı ortaya koyacaktır: “insan nedir?” sorusu.

Kant’ın sisteminin bu büyüklüğü ve yeniliği, en temelde öznenin, birbirinden kopuk iki özneye bölünmesi ve Kopernik Devrimi ile değişen konumuna dayanır. Aslında bu iki durum, tek bir yenilikten ibarettir: “özneyi birbirinden kopuk iki özneye bölmeden saf aklın eleştirisi gerçekleştirilemezdi ve Kopernikçi Devrim olmadan bu parçalanmış özne, eski *res cogitans* ve *res extansa* ayırımının daha verimli bir versiyonu olarak korunamazdı.”¹³⁴ Kopernik Devrimi,

¹³⁴ Agnes Heller, “Kant’ın Politika Felsefesinde Özgürlük ve Mutluluk”, **Kant Felsefesinin Politik Evreni**, der. Hakan Çörekçioğlu, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2010, s. 171.

teorik aklın kullanımının sınırlarını çizme girişimi içerisinde öznenin bilgisine evrensellik ve kesinlik sağlamanın, bir sentez yoluyla mükemmel bir biçimde kurgulanmasını sağlar. Öznenin ikiye bölünmüşlüğü ise akıl sahibi varlık olarak insanın hem bir yanıyla doğanın mekanik yasalarına tabi ama başka bir yanıyla da numenal dünyaya ait olduğunu ileri sürerek, aklın teorik kullanımından pratik kullanımına geçişe imkân verir, yani “özgürlüğünü” tesis eder. Kant, teorik aklın eleştirisini, pratik felsefenin ve pratik aklın kullanımının imkânını kuracak bir hazırlık olarak gördüğünü açıklamıştır. İnsan nedir? Sorusunun bu şekilde cevaplanması Kant’a, Aydınlanmacıların pek meşgul olduğu determinizm ve özgürlük (bilim ile ahlâk) arasındaki o kadim ve ünlü sorunu, hem determinizmin hem de özgürlüğün otoritesini koruyarak çözüme imkanı sağlar. Dolayısıyla Kant’ın, modern mekanik evren anlayışı içerisinde kendisine yer edinmeye çalışan ahlâka ve özgürlüğe yer açmak üzere yola çıkan ve bunların ikisinin birlikte var olmalarının koşullarını araştıran bir düşünce ortaya koyduğu ifade edilebilir (Kant bunu *Saf Aklın Eleştirisi*’nde aklın antinomileri (üçüncü antinomi) ortaya koyacaktır). Önceki bölümlerde ortaya koymaya çalıştığımız üzere klasik ve modern düşüncedeki evren tasarımlarının farklılığı, her filozof gibi Kant’ın cevabını aradığı soruları keşfetmemiz açısından da önemlidir. Bu noktada Kant’ın, Aydınlanmacılar için yükselen bilim ve mekanik evren anlayışının da etkisiyle giderek aciliyet kazanan “özgürlüğün” imkânı sorununu çözmeye çalıştığı açıktır. Kant’ın düşüncesi söz konusu olduğunda, tekrara düşmek pahasına “özgürlüğe” defalarca vurgu yapmak gerekir, çünkü onun yaptığı tam da “insan” denen

varlığın, mekanik ilişkilere (nedensellik) bir yanıyla tabi olan ama bir yanıyla fenomenal dünyaya ait olup “özgürlüğe” sahip olan bir varlık olduğunu göstermek olmuştur. Dolayısıyla birinci ve ikinci kritikleri birbirine bağlayan kavram olan “özgürlük”, Kant’ın eleştirel proje içerisinde ortaya koyduğu öznenin, yani “Kantçı özne”nin, kesinlikle sahip olduğu en temel belirlenimdir.

Kantçı öznenin kim olduğunu, bilgisinin sınırlarının ne olduğunu ve bu özne ahlâki bir varlıksa bu ahlâkın temelini nerede bulduğunu görmek, politikanın faili de bu aynı özne olduğu için zorunludur. Elinizdeki çalışma en temelde, Kant’ın politika felsefesinin belirli bir metafiziğe dayandığını ve Kant’ın politik teorisinin, üç kritikte tutarlı sonuçlara sahip olduğunu gösterme amacı taşımaktadır. Dolayısıyla burada Kant’ın iki kritiği, politika felsefesinde hâkim olacak “özne” anlayışını ortaya koymak bakımından ana hatlarıyla ele alınmalıdır. Yalnız biz, Kant’ın üç kritiğinin politik izdüşümlerini incelemekten ziyade, kritiklerde hâkim olan anlayışı genel olarak politik yazılarının tanıklığında ele alarak göstermeye çalıştığımız için, bu eserlerin ayrıntısına girmek yerine, şimdilik ortaya koydukları özne anlayışını belirginleştirmekle yetinerek, ayrıntılara girmemeyi tercih ediyoruz.¹³⁵

¹³⁵ Burada, konumuz doğrudan epistemoloji ve ahlâk olmamasına rağmen, teorik bilginin Kantçı sınırlarını ve ahlâkın temellerini çok kaba hatlarıyla da olsa sunmak zorunluluğunu hissediyoruz. Zira Kantçı özne, bilginin deney öncesi koşulunu yani sezginin *a priori* formlarını kendisinde barındırmak bakımından, merkezi bir konuma yerleşmiş, dolayısıyla bilgi ile ilişkisinde üst bir mertebeye yerleşmiştir. Ayrıca aklın üç idesinin, teorik bilginin sınırları dışında kaldığını fakat “özgürlüğün” hem deneyimlenen hem de düşünülebilir ide olarak varsayılması gerektiğini ifade eden bu bilgi anlayışı, pratik felsefeye bağlanmamızı da sağlayacaktır. Dolayısıyla bu bölüm,

Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nde ortaya koyduğu tasarımsal bilgi kuramı, o çok ünlü cümlesini yeniden hatırlayacak olursak, inanca yer açmak için bilgiyi sınırlar.¹³⁶ Bu ifade aslında Kant'ın bilgide kesinlik ve evrensellik arayışından vazgeçtiği gibi bir anlama gelmez; aksine Kant, önerdiği bu özne odaklı bilgi anlayışı sayesinde (teorik) bilgide, ne rasyonalist ne de empiristlerin ulaşmasının mümkün olamayacağı türden bir kesinlik ve evrenselliğin imkânını tesis ettiğini ifade eder.¹³⁷ Kant'ın bilgi kuramını ortaya koyduğu *Saf Aklın Eleştirisi* ve *Prolegomena*'da sorduğu asıl soru “metafizik bir bilim olarak olanaklı mıdır?”¹³⁸ sorusudur. Bu sorunun cevabının verilmesi için yani metafizik idelerin insan bilgisinin konusu olup olamayacaklarını belirlemek için de, önce mümkün bilginin sınırlarının ortaya konması, sonra da metafizik kavramların bilgisinin bu sınırlar içerisinde mümkün olup olmadığının araştırılması gerekmektedir.

Kopernik Devrimi'yle Kant'ın yaptığı, bilginin nesnelere uydurulması gerektiği varsayımını terk ederek, nesnelere kendilerini bilgimize uydurmaları gerektiği varsayımını temele almaktır. Böylece Kant, metafiziğin olanaklılığını ve neyin biliminin yapılacağını ortaya koymak istemiştir. Kant'ın yorumuyla;

ilerleyen satırlarda sürekli olarak atıfta bulunacağımız Kantçı öznenin otonomisini sağlayan felsefi arka planın, ana hatlarıyla ortaya konmasını amaç edinmiştir.

¹³⁶ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s. 38.

¹³⁷ Immanuel Kant, **Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena**, çev. İoanna Kuçuradi-Yusuf Örnek, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 2002, s. 10.

¹³⁸ Kant, *Prolegomena*, s. 3.

Gök cisimlerinin devimlerini bütün bir yıldızlar kümesinin gözlemcinin çevresinde döndüğü varsayımı altında açıklamada iyi bir sonuç alamadığını görünce Kopernik, gözlemcinin kendisini döndürüp, buna karşı yıldızları dinginlikte tuttuğu zaman daha başarılı olup olamayacağını araştırmıştı.¹³⁹

Kant, kendi girişiminin de tıpkı Kopernik'in bu ilk düşüncesi durumundaki gibi olduğunu belirtir. Ona göre yapılması gereken; metafizikte de nesnelere sezgisi açısından benzer bir yol denemektir. Kant'ın yaptığı artık geleneksel metafizikteki gibi nesnelere kendileriyle ilgilenmek değil, nesnelere ilişkin bilgiyle ve özellikle de *a priori* bilgimizin koşullarıyla ilgilenmektir.

İşte Kopernik Devrimi bu yeni ilginin hem bir koşulu hem de bir sonucudur. Kopernik Devrimi, Kant'ın ünlü 'objeler bizim bilgimize uymalıdır' şeklindeki vurgu değişikliği için apaçık felsefi bir doğrulama sağladığı gibi *a priori* problemine Kant'ın kritik çözümünü de oluşturur.¹⁴⁰

Kant bilgiyi nesnelere ile dolaysızca bağıntılayan ve tüm düşüncenin araç olarak göz önünde tuttuğu şeyi sezgi (*Anschauung*) olarak belirler, sezgi "nesnenin varlığına sanki doğrudan doğruya bağımlı olan bir tasarımdır."¹⁴¹ Kant nesnelere, bilen özneyi etkilemiş kipi yoluyla tasarımları alma yetisine duyarlık (*Sinnlichkeit*) adını verir. Nesnelere özneye duyarlık aracılığıyla verilirler ve özneye bu yeti sayesinde sezgi yer alır. Düşünce, deneyimi sağlayacak olan sezgi ile mutlaka bağıntılıdır zira nesne özneye başka hiçbir yolda verilemez ve "Tüm bilgimizin deneyim ile başladığı konusunda hiçbir kuşku yoktur. [T]üm

¹³⁹ Immanuel Kant, **Arı Usun Eleştirisi**, s. 29.

¹⁴⁰ Deniz Kanıt, "Saf Aklın Kritiği'nde 'kendinde şey' kavramının izini sürme girişimi", **Felsefelogos**, sayı 30/31, Eylül 2006, s. 172.

¹⁴¹ Kant, **Prolegomena**, s. 31.

bilgi deneyimle başlar.”¹⁴² Peki, sezgi nasıl mümkündür? “Genel olarak duysal sezgilerin arı biçimi anlıkta *a priori* bulunur ve görüngülerin tüm çoklusu belli ilişkiler içinde bu biçim altında sezilir.”¹⁴³ Kant’a göre, *a priori* sezgi ancak, “özne tüm gerçek izlenimlerinden önce gelen ve nesnelere tarafından uyarılmayı sağlayan duysallığın biçiminden başka hiçbir şey içerilmezse”¹⁴⁴ mümkündür. Yani şeyleri *a priori* sezmeyi sağlayan, sadece duysal sezginin biçimidir. Kant’ın bahsettiği iki arı duysal sezgi biçimi uzay ve zamandır. Bunlar *a priori* bilgi ilkeleri olarak görülmelidirler.

Uzay ve zaman sezginin iki *a priori* formudur. Şeyler özneye ancak uzayda ve zamanda verilirler. İnsan, dış duyu aracılığıyla nesnelere kendisinin dışında ve uzayda tasarımlar; onların şekil ve büyüklükleri, ya da birbirleri ile ilişkileri ancak uzayda olmak suretiyle belirlenebilir. İç belirlenimlere ait her şey ise zaman ilişkileri içinde tasarımılanır ve anlağın iç durumlarının sezgisi ancak onun altında olanaklıdır. Uzay ve zaman ayrı olarak irdelenmezden önce ikisi için de denebilir ki; bunlar deneyimden elde edilmiş görgül kavramlar değildir, üstelik bunlar birer kategori de değildir. Uzay ve zaman özne *a priori* bulunan, sezgiyi olanaklı kılan bilgi ilkeleridirler.¹⁴⁵

¹⁴² Kant, **Arı Usun Eleştirisi**, s. 51.

¹⁴³ Kant, **Arı Usun Eleştirisi**, s. 78.

¹⁴⁴ Kant, **Prolegomena**, s. 31.

¹⁴⁵ Deleuze, uzay ve zaman ile kategorileri, *a priori* bilgi ilkeleri diye belirler. Deleuze’un dikkat çektiği en önemli husus ise şudur: Uzay ve zaman, kategoriler gibi *a priori* bilgi ilkeleri olmakla birlikte birer kavram değildirler. Bu hatırlatmayı özellikle yapıyoruz, zira Deleuze’un Kant yorumunun odak noktası ve vardığı sonuçlar, ikinci bölümde farklı bir bağlamda ele alınacaktır.

Kant'a göre *a priori*nin iki türü vardır; bir yanda zaman ve mekân, bir yanda da kategoriler. Kant'ın bilgi kuramına göre “duyuların işi görmek, anlama yetisinin işi ise düşünmektir. Düşünmek ise tasarımları bir bilinçte birleştirmektir.”¹⁴⁶ Tasarımların bir bilinçte birleştirilmesi yargı olur; yargılar öznedeki algıların sırf mantıksal bağlantılılığıyla ve öznel geçerli olduklarında algı yargılarıdır. Yargılar duyusal sezginin tasarımlarından öte, özce anlama yetisinde yaratılmış özel kavramlarla olduklarında ve bu sayede nesnel geçerliğe sahip olduklarında ise deney yargılarıdır. Buradan hareketle denebilir ki; düşünmek, yargıda bulunmak dolayısı ile tasarımları yargılar ile ilgi içine sokmaktır ve yargılar yalnızca öznedeki bir bilinçle bağlantı içine sokulup onda birleştirildiğinde öznel; genel olarak bir bilinçte ve onda zorunlu olarak birleştirildiğinde nesnelirler.

Deney, görünüşlerin (algıların) bir bilinçteki sentetik bağlantılılığından -bu bağlantılılık zorunlu olduğu takdirde- oluşur. Bu nedenle anlama yetisinin saf kavramları, kendi altlarına bütün algıların sokulmasını gerektiren kavramlardır; çünkü deney yargılarında algıların sentetik birliği, zorunlu ve genel geçer olarak tasarımlanır.”¹⁴⁷

Dolayısıyla Kant, bilgi söz konusu olduğunda onun iki kaynağı olduğunu belirtir, ilkin özneye, duyarlık sayesinde nesnenin tasarımı (çokluğu) verilir, ikinci olarak da bu tasarımlar yoluyla bir nesne bilinebilir (bu, spontane gelişen bir süreçtir ve kavramların kendiliğindenliği diye nitelendirilir). İkinci adımda yapılan; verili nesnenin, anlağın bir belirlenimi olarak tasarımlar ile ilişki içinde düşünülmesidir. Tasarımları alma yetisi olarak belirlenen duyarlığa

¹⁴⁶ Kant, **Prolegomena**, s. 55.

¹⁴⁷ Kant, **Prolegomena**, s. 56.

karşın; anlağın tasarımlarını kendisinin üretmesi yetisi, yani “bilginin kendiliğindenliği ise anlaktır.”¹⁴⁸ Kategoriler olarak da adlandırılan, anlağın ürettiği bu kavramlar düşünmenin kendiliğindenliği üzerine dayanırlar. Tüm bir deney ve nesne anlamında doğa ancak, tasarımların bu kavramlar altına sokulmasıyla olanaklı olur. Verili bir nesnenin bilgisi için o halde şimdiye kadar üç gerek sayılabilir; ilk olarak özneye duyarlık aracılığıyla arı sezginin çoklusu verilir, ikinci olarak imgelem yetisi aracılığıyla bu çoklunun sentezi yapılır -fakat burada henüz bir bilgi verilmemiştir- son gerek ise “yalnızca bu zorunlu sentetik birliğin tasarımından oluşan kavramlar”dır.¹⁴⁹

Kant’ın tasarımsal bilgi kuramına göre, insanın kendinde şeyleri (*Ding an sich*) bilmesi olanaklı değildir. Onlara ait özellikler özneye duyular yoluyla verilemezler, zaman da eğer duyusal sezginin öznel koşulundan soyutlanacak ve kendinde şeylere ait bir özellik olarak görülecek olursa, o da hiçbir şeydir ve -özellikle Berkeley’in uzay için yaptığı gibi- kendinde şeylere ait bir özellik olarak görülmemelidir. İşte Kant, zamanın ve uzayın aşkınsal idealliğinin buradan geldiğini belirtir, bu ideallik “deneyde doğru olanı kuruntudan ayırmak için emin ölçütü verir.”¹⁵⁰ Doğru ile kuruntu arasında ayırım yapılabilmesi için deneyin görünüşlerinin temeline, doğruluk ölçütü olacak genel ve zorunlu *a priori* bir şey konmuş olmalıdır. Kant uzay ve zamanın, temelde yatan *a priori* biçim olarak belirlenmesiyle, ilk defa bütün *a priori* bilginin

¹⁴⁸ Kant, **Arı Usun Eleştirisi**, s. 108.

¹⁴⁹ Kant, **Arı Usun Eleştirisi**, s. 128. Kategoriler hakkında ayrıntılı bilgi için Bkz. **Arı Usun Eleştirisi**, s. 126 ve devamı.

¹⁵⁰ Kant, **Prolegomena**, s. 131.

nesnel geçerlik kazandığını iddia eder. Uzay ile zamanın Kantçı idealliği budur: “uzay ile zamanın benim kanıtladığım bu idealliği olmasaydı, böyle bir gerçekliği en sıkı realist bile ileri süremezdi.”¹⁵¹

Dolayısıyla Kant burada, bilginin sınırlarını çizme, “neyi bilebilirim?” sorusuna cevap arama girişiminin bir aşamasını tamamlamıştır. İşte ancak şimdi, metafiziğin bir bilim olarak olanaklı olup olmadığı sorusuna cevap verilebilir.

Bu sorunun cevabı peşinde yapılacak ilk şey, metafiziğin bir disiplin olarak “nesne”sini ele alarak, bunların -evrensel- bilgisinin kesin olup olmadığını sorgulamaktır. Kant, metafiziğin yüzyıllarca meşgul olduğu üç ideyi “tanrı, ruh ve özgürlük” olarak belirler. Şimdi, sorunun cevabı kendiliğinden açık hale gelir. Bu üç ide bize (yani özneye) hiçbir zaman uzayda ve zamanda verilmemiştir, bunların “sezgi”si mümkün değildir (zaten tam da bu sebeple “inanca” konu olurlar). Dolayısıyla Kant şu sonuca varacaktır: kendisi yüzyıllardır insan zihninde var olan ve onu sürekli meşgul eden metafizik, bir bilim olarak değil, yalnızca bir eğilim olarak olanaklıdır. Kant, kendisinden önceki metafiziğin teorik olarak mümkün olmadığını söylemektedir. Yani bu, teorik metafiziğin reddi anlamına gelir. Fakat bu durum, insanın metafizik kavramlara olan ilgisinin hepten ortadan kalkacağı ya da kalkması gerektiği anlamında gelmez. Bu üç ide her zaman insan zihnini, eğilimi gereği meşgul etmeye devam edecektir. Bu da, insan olmakla ilgili, insan olmaya özgü bir şey olarak bu rasyonel varlığa farklı kapılar aralar.

¹⁵¹ Kant, **Prolegomena**, s. 131.

Akıl bilgisinin sınırlarını böylelikle çizen Kant, kendinde şey (*Ding an sich*) yani numen (*noumenon*) ile fenomen (*phenomenon*) alanını birbirinden ayırır ve kendinde şeylerin bu sınırlara göre “bilme”nin konusu olmayacaklarını ifade eder. Yalnız burada dikkat edilmesi gereken asıl husus “kendinde şey”in başka bir alanın konusu olmak üzere hala saklandığı; onun varlığının kabul edildiğidir. Kendinde şey, teorik akıl değil ama pratik akıl alanında olumlu bir anlam kazanacaktır. Kendinde şeyin ait olduğu bu alan “inancın alanı”dır. İşte Kant’ın “inanca yer açabilmek için bilgiyi ortadan kaldırmak zorunda kaldım”¹⁵² şeklindeki özlü deyişinin arka planındaki felsefi kavrayış burada açığa çıkmaktadır. Teorik akıl eleştirisinde ilk adımları atılan bu “aşkın” alanın olumlu anlamı onun ahlâk felsefesinde ortaya çıkacaktır. İnanç Kant tarafından bilgiden radikal bir biçimde ayrılmak suretiyle metafiziğin alanına dâhil edilmiştir. Şimdi Kant için “inancın” nerede durduğu daha açıktır; deneyime konu edilemeyen şeyler bilgi değil birer “inanç” olurlar; başka bir ifadeyle nesnel koşulların eksikliğinde şeylere ilişkin ancak inançlardan söz edilebilecektir, bilgilerinden değil. Bunlar inancın konusu olarak kanıtlanmaları mümkün olmayan “varsayımlar”, “inançlar” olabilirler ancak, zira onlar bir uzay ve zamanda verilmemek bakımından asla deneyimin nesnesi olamazlar. İşte bu türden “ide”lerin, bilmenin ilk koşulu olarak asla sezgilerinin olmaması onların bilinemeyecekleri anlamına gelmektedir. Bununla birlikte, teorik metafiziğin reddi, bir ilk ilkelerin araştırması olarak Kantçı metafiziğin reddi anlamına da gelmez. Örneğin Kant, “Ahlâk

¹⁵² Kant, **Arı Usun Eleştirisi**, s. 38.

Metafiziği” yaparak, tam da ahlâkın, *a priori* ilk ilkelerin araştırması işini kastetmektedir. Dolayısıyla Kantçı anlamıyla metafizik, akıl yetisinin tüm *a priori* bilgisinin bir araştırması, aklın hem teorik hem pratik kullanımında bu sınırlarının bir eleştirisidir:

Arı usun felsefesi ya propedötiktir (ön-uygulama) ki, tüm arı *a priori* bilgi açısından usun yeteneğini araştırır ve eleştiri olarak adlandırılır, ya da ikinci olarak arı usun dizgesidir (bilim) ki, arı ustan doğan bütün (gerçek olabildiği gibi görünüşte de olabilen) felsefi bilgiyi dizgesel bağlantı içinde sunar ve metafizik olarak adlandırılır. Metafizik adı, eleştirinin toplamı ile birlikte arı felsefenin bütününe de verilebilir ve böylece *a priori* bilinebilecek her şeyin araştırmasını olduğu gibi bu tür arı felsefi bilgilerin bir dizgesini oluşturanın sunuluşunu da kapsayabilir ama tüm görgül ve benzer olarak tüm matematiksel usun kullanımından ayrı olarak.¹⁵³

Fakat Kant’ın dönemine kadar yapılan teorik metafiziğin üç nesnesiyle teorik bilginin alanına giriyormuş gibi uğraşmaya kalkışmak boşunadır. Yine de bu üç ideden biri, Kant’ın felsefesinin en önemli unsurunu teşkil eden “özgürlük”, diğer iki ideden farklı olarak, “pratik alanda deneyimlenir.”¹⁵⁴ Bu nokta, tam da Kant’ın birinci ve ikinci kritiğini birbirine sıkıca bağlayan, nihayetinde Kant’ın “insan nedir?” sorusunun asli cevabını teşkil ederek tüm pratik felsefeye zemin hazırlayan en önemli noktadır. Çünkü özgürlük, bir ide olarak bilginin koşullarını sağlamıyor olsa da, pratik olarak deneyimlenir. İnsan, her eyleminde, bu eyleme eşlik eden her kararda ve bunların ilk ilkesi olan istemesinde, seçim sahibi olduğu için, her daim “başka türlü eyleme” imkânına sahip

¹⁵³ Kant, **Arı Usun Eleştirisi**, s. 753.

¹⁵⁴ Immanuel Kant, **Pratik Aklın Eleştirisi**, çev. İoanna Kuçuradi; Ülker Gökberk, Füsün Akatlı, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 2009, s. 4; 17.

olduğu için özgürdür. Dolayısıyla “özgürlük”, bir ide olarak teorik bilginin sınırlarını aşsa da, varsayılmalıdır.

Kant, özgürlüğü, özgür istemeyi varsaydığı yerde, insanın tam da bu özgürlük olanağı sebebiyle “sorumlu” olduğunu görecektir. İnsan özgür ve kendine yasa koyabilen varlık olarak bu özgürlüğü yasaya saygısını gösteren eylemler yönünde kullanılmalıdır. Böylece Kant’ın, Pratik Aklın Eleştirisi’ne bağlanmış oluruz.

Kant Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi ve Pratik Aklın Eleştirisi’nde, Aristoteles’in yaptığına benzer biçimde bir mutlak iyi belirler. Bu mutlak iyi, iyi istemedir. Kant’a göre “dünyada, dünyanın dışında bile, iyi bir istemeden başka kayıtsız şartsız iyi sayılabilecek hiçbir şey düşünülemez.”¹⁵⁵ Kant’ta en basit anlamda isteme, ilkelere göre eylemde bulunma yetisidir. Bu ilkeleri koyan ise bir tanrı değil, insan aklının kendisidir.

İyi isteme değerini, sonuçla ulaşacağı amaçta veya başarıda değil, bizzat kendinde taşır. Dolayısıyla aklın amacı, mutluluğu amaçlayan eylemlerde bulunmak değil, kendi başına “iyi” bir istemede bulunmaktır. Bu iyi isteme Kant’ta ödev kavramı ile ilişkilidir. Kısaca ödev, yasaya saygıdan dolayı yapılan eylemin zorunluluğudur. Ödev kendi başına iyi istemenin zorunluluğudur. Yine ödev, bütün deneylerden önce istemeyi *a priori* olarak belirler.¹⁵⁶ Kant ahlâk görüşünde eylemleri ödevde aykırı, ödevde uygun ve ödevden dolayı

¹⁵⁵Immanuel Kant, **Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi**, çev. İoanna Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 2009, s. 8.

¹⁵⁶ Kant, **Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi**, s. 12.

olarak ayırır. Ona göre iyi isteme ödevden dolayı yapılan eylemlerde bulunur. Nitekim ödevden dolayı yapılan eylemler ahlâksal değerlerini sonuçta bulmaz, yani eylememin gerçekleştirilmesinde bulmaz, aksine eylemi yaptırtmaya karar verdirten maksimde¹⁵⁷ bulur. Bu ayırım, şu sorunun cevabında devreye girecektir: Peki, “iyi” nedir? Kant bu iyiyi “ödev üstüne, ödev uğruna, ödevden dolayı” olarak tanımlamaktadır. Ödev uğruna demek Kant için tam da “eğilimden” kaynaklanmayan, akıl ile ama tabi ki pratik akıl sayesinde, yasayla sınanmış olarak ikna olduğumuz isteme demektir. Burada Kant’ın ahlâk felsefesinin temel kavramlarından biri olan “ödev” nedir?” sorusu kendisini dayatır. Kant’a göre ödev ise “yasaya saygıdan dolayı yapılan eylemin zorunluluğudur.”¹⁵⁸ Bir eylemin ahlâksal değeri belirsiz kalsa da istemenin ahlâksal değeri ödevde uygunluğunda yatar. Buna göre bir kimsenin istemesinin, eyleminin ahlâkiliği dışarıdan gözlemlenerek bilinemez. Çünkü aynı kişi “ödevde uygun “ bir eylemi, “ödevden dolayı” yani ödevde saygısından dolayı her tür koşulu göze alarak yapmamış olabilir. Tam da bu sebeple Kant, ilerleyen satırlarda görüleceği üzere, istemeyle ilgili olan ahlâk yasasıyla, dışsal eylemlere ilişkin olan hukuki yasa arasında katı bir ayırım olduğunu ifade

¹⁵⁷ “Maksim, istemenin öznel ilkesidir, nesnel ilke (yani akıl arzulama yetisine tam egemen olsaydı bütün akıl sahibi varlıklar için öznel olarak da pratik ilke işini görecektir ilke) ise, pratik yasadır.” Kant, **Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi**, s. 16. Dolayısıyla maksim bir ve tek olan nesnel ahlâk yasasının biçimsel içeriğini tek tek durumlara uygulayarak istemenin eylemini belirleyen öznel ilkedir.

¹⁵⁸ Kant, **Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi**, s. 15.

edecektir. Ödevde uygun eylem, içerisinde bulunulan durumda o kişinin çıkarlarına hizmet ediyor da olabilir.¹⁵⁹ Dolayısıyla,

Ödevden dolayı yapılan bir eylem, ahlâksal değerini, onunla ulaşılabilecek amaçta bulmaz, onu yapmaya karar verdikten maksimde bulur; dolayısıyla bu değer, eylemin nesnesinin gerçekleşmesine değil, arzulama yetisinin bütün nesnelere ne olursa olsun, eylemi oluşturan isteminin yalnızca ilkesine bağlıdır.¹⁶⁰

Burada Kant yasa ile “ahlâk yasası” nı kast eder. Doğada her şey yasalara göre etkide bulunur ama

Yalnızca akıl sahibi bir varlığın, yasaların tasarımına göre, yani ilkelere göre eylemde bulunma yetisi ya da istemesi vardır. Yasalardan eylemleri türetmek için akıl gerekli olduğundan, isteme pratik akıldan başka bir şey değildir... Yani isteme eğilimlerden bağımsız olarak ancak aklın pratik bakımından zorunlu yani iyi olduğunu bildiği şeyi seçme yetisidir.¹⁶¹

İşte insan denen bu varlık, tam da iyi olduğunu bildiği şeyi seçme “yetisi” ya da “yeteneği” sayesinde ahlâklı varlıktır. Burada iyiyi seçme “imkân” derken Kant’ın felsefesindeki “özgürlüğe”, “yetisi” derken de pratik akla işaret etmiş oluruz. Çünkü Kant’a göre, ahlâk yasası vardır, zira insan özgür bir varlıktır, özgürlük idesini pratik alanda deneyimler. Başka bir ifadeyle özgürlük, pratik akılda onaylanır. Bununla birlikte pratik aklın, insan için belirli bir “zorlayıcılığı” vardır. İşte bu zorlayıcılığı Kant, ahlâk yasasının bir buyruk oluşuyla ifade eder. Buna göre “isteme için zorlayıcı olduğu ölçüde nesnel bir ilkenin tasarımına emir (aklın emri), bu emrin formülüne de buyruk denir.”¹⁶² Dolayısıyla,

¹⁵⁹ Kant, **Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi**, s. 12

¹⁶⁰ Kant, **Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi**, s.15

¹⁶¹Kant, **Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi**, s. 29.

¹⁶²Kant, **Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi**, s. 29.

Kant'ın kendi örneğiyle, dokuz yaşındaki çocuğun bile iyi ile kötüyü ayırt edebilmesini sağlayan, ya da insanı, günlük hayatta “vicdan” dediği bir tür duyguyla doğru olanı yapmak üzere “zorlayan” ahlâk yasasıdır, çünkü o buyurucudur.

Bu sebeple ahlâk yasası, “koşulsuz buyruktur” (kategorik imperativ), yani ahlâk yasası, koşulları göz önünde bulundurmaz -ahlâkilik için bulundurmamalıdır da-, her ne olursa olsun o istemenin iyi olması, eylemin iyiye yönelmesiyle ilgilidir. Bu buyruk kesindir, eylemin içeriğiyle ve ondan çıkacak sonuçla ilgili değil, biçimiyle ve onu ortaya çıkaran ilke ile ilgilidir ve “bu eylemde özce iyi olan istemedir, ortaya çıkan sonuç ise ne isterse olsun olabilir. Bu buyruğa ahlâklılık buyruğu da denebilir.”¹⁶³

İşte Kant bu ahlâk yasasını şöyle formüle eder: “ancak aynı zamanda genel bir yasa olmasını isteyebileceğin maksime göre eylemde bulun.”¹⁶⁴ Ve Kant genel ödev buyruğunu şöyle formüle eder: “Eyleminin maksimi sanki senin istemen ile genel bir doğa yasası olacakmış gibi eylemde bulun.”¹⁶⁵ Kant'a göre bu ahlâk yasası evrensel ilkedir, isteme ilkesidir ve bir tanedir. Maksim ise öznel ilke, eylem ilkesi olarak belirli bir durumda kendisine dayanarak eylemde bulunduğumuz ilkedir. Maksimler herkes için değil o anda eylemde bulunacak kişiler için geçerlidir. İnsan eylemi kadar maksim vardır. Kant tam da bu insani durumların “biricikliğini” gördüğü için eyleme

¹⁶³ Kant, **Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi**, s. 33.

¹⁶⁴ Kant, **Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi**, s. 38.

¹⁶⁵ Kant, **Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi**, s. 38.

dair içeriklendirilmiş bir yasa koymaz. Bu yüzden ahlâk yasası formeldir, yani biçimseldir. Kant'ın evrensellik kaygısını, ahlâk yasasını tamamen içerikten yoksun bırakmasında açıkça görebiliriz.

Öyle görünmektedir ki Kantçı akıl, insanın tutku ve eğilimlerinin üzerine çıkararak, en üst yeti ve mahkeme olarak yasa koyar. Dolayısıyla bu özne, kendisine yasa koyan, hatta hem teorik alanda doğaya yasalarını dikte etmek bakımından evrensel *a priori* kategorilerine tabi olduğu için, hem de pratik alanda ahlâki eylemi, yasa koymak yoluyla kendisinden başka hiçbir üst otoritede temellendirmek zorunda kalmayan “otonom” öznedir. İnsan, iki dünyanın vatandaşı olarak hem nedensellik ilişkilerine (mekanik ilişkilere) tabi, hem de özgürlüğü sayesinde numenal dünyanın üyesi olarak kendisine yasa koyan otonom varlıktır. İşte Kant'ın yeniliği ve pratik felsefedeki devrimi budur. İnsan, otonom varlıktır ve ahlâk, ne tanrı ne mutluluk gibi başka bir referans noktasına ihtiyaç duymadan, tam da insanı en üst değer ve amaç yapacak biçimde, yine onun kendi aklında temellenmiştir. İki dünyanın vatandaşı olarak yarılmış bu özne, şimdi hem fenomenal hem de numenal evrenin merkezine yerleşerek Kantçı “ahlaki-özne”yi tarif eder.

Kant, ahlak ve politikayı, bunların alanlarını ilki içsel “isteme”, diğeri de dışsal eylemlerle ilgili olmak bakımından ayırmış, konuları farklı iki alan şeklinde konumlandırmıştır. Fakat Kant'un bu beyanına “rağmen” kendi sisteminde bu ikisinin arasındaki ilişkinin “muğlaklıktan” hiçbir zaman kurtulamadığını ifade etmek de yanlış olmayacaktır. Buna göre ahlak felsefesi, kategorik imperatifin keşfi ile ilgilenirken politika da

ahlakın bir uygulaması olarak görünen “hukuk”un uygulayıcısı konumundadır. Dolayısıyla bu disiplinler, alanları bakımından ayrılırlar da, tıpkı aklın pratik ve teorik kullanımlarının kimi soru ve amaçlarda birleşmesi gibi (yukarıda belirttiğimiz üç soruyu düşünürsek), bunlar da kimi amaçlar söz konusu olduğunda ortaklaşmaktadırlar. Hatta Kant’ın kendi ifadesiyle ve tarih felsefesinin temel amacı olarak ortaya koyduğu biçimiyle bunların “tam bir birliği” insanlık açısından en arzu edilebilir durumu teşkil edecektir.

Bununla birlikte Kantçı öznenin ödev ve hukuki yükümlülükleri açısından hangisinin öncelikli olduğu, bunların birbirleriyle uyum içerisinde olmadığı takdirde hangisinin takip edilmesi gerektiği gibi sorular Kantçı cenahı uzunca süredir meşgul etmektedir. Bu minvalde, Kant’ın tüm pratik felsefesinin (politika felsefesi de dâhil) kategorik imperatifin kendisinden çıkarsandığı da öne sürülmüştür. Şimdi biz, Kantçı özne anlayışının temel karakteri ortaya konduktan sonra, Kant’ın politika felsefesinin bir sunumuna geçerek, bahsi geçen tartışmaları ele alarak birer cevap ortaya koymayı deneyebiliriz.

2. Tarih Felsefesi

Kant, politika felsefesini, bir tarih felsefesi ve hukuk felsefesi olarak ortaya koymuştur. Dolayısıyla Kant’ın politika felsefesini sunmak için öncelikle tarih felsefesi, sonra da devlet hukuku ve uluslararası hukuk olarak, bu politik düşüncenin asli üç ayağını ele almak gerekmektedir. Bu sebeple Kant’ın politika felsefesinin ortaya konması amacına uygun olarak, ilk başlıkta onun, tarih felsefesinin sunulması zorunludur.

Kant'ın –önceki bölümde belirtildiği üzere- 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 göstermeye çalışacağımız üzere 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 dergide¹⁶⁶, 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 “Bütün Şeylerin Sonu” (1794) başlıklı eserlerinde Kant'ın tarih felsefesinin izlerini sürebiliriz. Bununla birlikte Kant'ın kısa politik yazıları diye anılan metinlerden ikisi olarak “Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Evrensel

¹⁶⁶ Howard Williams, *Kant's Political Philosophy*, Basic Blackwell Publisher Limited, Oxford, 1983, p. 1.

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?”¹⁶⁷ sorusudur. Kant’ın tarih anlayışı, felsefi sisteminde, ileride ortaya koymaya çalışacağımız belirli bir amacın gerçekleştirilmesine uygun olarak iş görecektir bir unsurdur. Tarih anlayışı belirli bir son noktanın, bir nevi tarihin sonunun (dünya yurttaşlığı) 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.

Bu metinlerin ayrıntılı olarak incelenmesi bize Kant’ın tarih görüşlerinin bir tanıtımını yapar fakat bu özgün tarih düşüncesiyle ilişki kurmak ancak “Aydınlanma”, “ilerleme”, “gelecek”, “teleoloji” ve “umut” kavramlarının kendisi ile ilişki içerisine sokularak işlenmesiyle mümkün olacaktır. Kelimenin tam anlamıyla bir sistem filozofu olarak Kant’ın düşüncesini müstakil başlıklarla açıklamaya çalışmak, hatırı sayılır bir zorluk taşır, çünkü Kant’ın tarih felsefesi, başlı başına, sistemin iki ana kutbunun (ahlâk ve politika) bağlantılandırılması

¹⁶⁷ Immanuel Kant, “Contest of Faculties”, **Kant Political Writings**, ed. Hans Reiss, Cambridge University Press, Cambridge, 1991, p. 177.

işlevini yerine getirecektir.¹⁶⁸ Dolayısıyla burada sistematik bir bütün sağlamak üzere kendisine dönülmesi zorunlu olan en önemli eserlerden birisi de “Yargı Yetisinin Eleştirisi” olacaktır. “Teleolojik” doğa ve “teleolojik” bir tarih okumasının meşru teorik temelini kurulduğu bu eser, birinci ve ikinci kritik arasında köprü kurarak, sistemin bütünlüğünü sağlayan son eleştirel adım olarak kurgulanmıştır. Heimsoeth’un da belirttiği üzere, “Kant, tarih konusunu insan aklı hakkındaki felsefe sistemine göre ele alıp işlemiştir. Bu bakımdan, onun için tarih sorunu, doğa ile özgürlük, pratik aklın amaçları ile duyuma bağlı gerçeğin nedenselliği arasındaki bağlar çerçevesi içine giren bir sorundur.”¹⁶⁹

Kant “umut” hakkındaki sorusunu bireysel olarak formüle etmiştir: “neyi umabilirim?”, dolayısıyla umuda dair felsefesi bu anlamda bireyseldir, fakat bu, Kant’ın bir bütün olarak insan türünün neyi umabileceğiyle ilgilenmediği anlamına gelmez. Kant tarih felsefesinde, tam da “bir bütün olarak insan türü, ‘insanlık’ neyi umabilir?” sorusunun cevabını kurgulamıştır.¹⁷⁰ Birey için, “erdemli olmak”, mutluluğu umut etmenin evrensel olarak meşru ya da haklılandırılmış

¹⁶⁸ Pierre Hassner, “Immanuel Kant: Ahlâk ve Politika İlişkisi”, **Kant Felsefesinin Politik Evreni**, der. Hakan Çörekçioğlu, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2010, s. 97.

¹⁶⁹ Heinz Heimsoeth, **Kant’ın Felsefesi**, çev. Takiyettin Mengüşoğlu, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2012, s. 174.

¹⁷⁰ Curtis H. Peters, **Kant’s Philosophy of Hope**, Peter Lang Publishing, New York, 1993, p. 115.

temelini teşkil eder.¹⁷¹ “Erdem, mutluluğu umut etmenin zorunlu koşuludur.”¹⁷² Peki, bir idea olarak “insanlık” söz konusu olduğunda ne umulabilir? Tarih felsefesinin hipotetik olarak yanıtlayacağı soru işte budur.

Dolayısıyla Kant’ın tarih felsefesi, teorik meşruiyetinin soruşturulması gereken bir “inanç” üzerine inşa edilmiştir. Tarihin bir başı ve sonu¹⁷³ vardır, çizgi halinde ilerleyen bu tarih bir “amaca” doğru “ilerlemektedir”. Bu inancın mahiyeti ve önemi aşağıdaki satırlarda açıklanmaya çalışılacaktır fakat şimdiden belirtmek gerekir ki, tam da tarihe bu türden bir inanç ile yaklaşılması, müstakil bir disiplin olarak tarih felsefesinin geleceği üzerinde oldukça etkili olmuştur. Tarih felsefesinin ortaya konması amacıyla, Kant’ın ilerlemeye duyduğu inanca ve sonrasında bu inancın teorik meşru zemininin nasıl kurulduğuna bakmak gerekli görünmektedir.

2.1. Aydınlanmacı Motto: İlerleme

Kimi zaman aksi iddia edilmiş olsa da Kant’ın Aydınlanmacı yanı hakkında çoğunluğun fikir birliği içerisinde olduğunu ifade etmek yanlış olmayacaktır. Aydınlanmanın temel karakteristiği, tam da Kant’ın projesinin temel karakterini ifade edecek biçimde, kamusal

¹⁷¹ Kant için “umut”, basitçe “rasyonel beklenti”yi ifade eder. Ona göre ahlâklılık, bireysel olarak iyi halde olmayı, mutluluğu umut etmenin temel koşuludur. Kant’ın “umut felsefesi” hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Peters, a.g.e..

¹⁷² Peters, a.g.e., p. 31.

¹⁷³ İlerleyen satırlarda göstermeye çalışacağımız üzere, amaçlar krallığı ve ebedi barış idesi, Kant için, ahlâk ve politika arasındaki aldatıcı yarığın kapandığı ve bunların mutlak birliklerinin sağlandığı nihai politik ve ahlâki iyi olarak tarihin sonunu ifade ederler.

eleştiridir.¹⁷⁴ İngiliz Aydınlanması, Fransız ya da Alman Aydınlanması belirli özgün karakteristik özelliklere sahip olsa da bu farklılıklara rağmen yeni bir çağı haber verir ve ortak bazı kamusal idealleri paylaşır. Kant, bir anlamda Aydınlanmanın temel ideallerine sıkı sıkıya bağlı en tipik ve belki de Aydınlanmanın en yüksek ifadesini kendisinin düşüncesinde bulduğu filozoftur. MacIntyre’ın ifadeleriyle;

Cesurca akıl yürütmenin gücüne ve kurumların reformunun etkililiğine (tüm devletler cumhuriyetler olduğunda artık savaş olmayacak) inancından dolayı tipik; en yüksek, çünkü düşündükleri bakımından, ya Aydınlanma’nın tekrarlanan problemlerini çözdü ya da onları çok daha verimli bir biçimde yeniden formüle etti.¹⁷⁵

Aydınlanmanın temel yapısı, bir yandan matematik ve Newtoncu bilim ile bir yandan bireysel ve politik özgürlük arzusu arasındaki çatışmanın çözümü peşinde kurulmuştur.¹⁷⁶ Kant Newtoncu fizik ile Humecu empirizm arasındaki çatışmayı başka birçok imkâna kapı açan bir “sentez” yoluyla çözerek bunları uzlaştırmıştır (*Arı Usun Eleştirisi*’nde). Bilimsel bilgi problemiyle birlikte Aydınlanma düşüncesinin en temel belirtilerinden birisi de tarihte bir ilerlemenin var olduğu yönündeki inançtır. Aydınlanmacı, eski toplumları “geri” ya da “ilkel” diye nitelemekte ve kelimeyi pejoratif anlamıyla kullanmaktadır, buna göre aklını kullanarak yani rasyonel olarak “kendisini” ve hakikati fark eden “aydınlanmış” kuşak insanlığı ileri

¹⁷⁴ Steven B. Smith, **Spinoza, Liberalism, and The Question of Jewish Identity**, Yale University Press, Michigan, 1997, p. 29.

¹⁷⁵ MacIntyre, a.g.e., s. 217.

¹⁷⁶ Stanley Rosen, **Hermeneutics as Politics**, Oxford University Press, New York, 1987, p. 3.

götürecektir. Kant, bu anlamda Aydınlanmanın akla vurgu yapan “ilerleme” idealine sıkıca bağlanmıştır.

Kant’ın tarih felsefesi, “insan türünün yaşam öyküsü”nün¹⁷⁷ basamakları ya da aşamalarının *a priori* bir tasvirini ifade eder. Bu aşamaların son halinde insanlığın tam bir gelişimi resmedilmektedir ve hiç şüphe yok ki insanlığın tam gelişimi demek, “insan” bir tür olarak ahlâki varlık olduğu için onun “ahlâki gelişimi” hatta “yetkinliği” demek olacaktır. Evrensel insanlık tarihi ideası, nihayetinde, insanların tamamıyla rasyonel ve ahlâklı olduğu, ayrıca bunlar arasında tam bir birliğin söz konusu olduğu bir durumu tasvir eder.¹⁷⁸ Dolayısıyla Kant için ilerleme, “insanlığın gelişimine topluca bakmak için başvurmamız gereken ‘son derece yararlı bir ide’dir ve bu niteliğiyle ahlâksal bir değer taşır.”¹⁷⁹ Dolayısıyla insanlık gelişmekte ve tarihte, sonunda mükemmelen “rasyonel ve ahlâklı” insanlığın ortaya çıkacağı bir “ilerleme” bulunmaktadır. Bununla birlikte,

İlerleme idesi beraberinde ereklilik’i de getirir. Çünkü ilerleyen bir şey, daima bir ereğe doğru ilerleyen şeydir. Böyle olunca da Kant’a göre tarihe ilerleme idesi altında bakabilmek için insani yaşamda bir ereklilik tasarlamak kaçınılmazdır.¹⁸⁰

Dolayısıyla tarihte bir ilerleme olduğu ve bu ilerlemenin bir ereği, bir *telos* olduğuna dair “inancın” teorik zemininin ortaya konması zorunlu

¹⁷⁷Immanuel Kant, “Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi”, **Tarih Felsefesi Seçme Metinler**, haz. Doğan Özlem, Güçlü Ateşoğlu, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2006, s. 31.

¹⁷⁸Immanuel Kant, **Anthropology from a Pragmatic Point of View**, ed. Robert B. Loudon, Cambridge University Press, New York, 2006, pp. 183-86 (VII, 322-25).

¹⁷⁹Doğan Özlem, **Kant Üstüne Yazılar**, Notos Kitap, İstanbul, 2015, s. 49.

¹⁸⁰Doğan Özlem, **Tarih Felsefesi**, Say Yayınları, İstanbul, 2010, s. 85.

görülmektedir. Çünkü açıktır ki Kant, teleolojik yargıların kuruluşunun rasyonel meşruiyetini kurmadan bir adım bile atmayacak kadar kendi idealine bağlıdır. Açıkçası iç tutarlılık, Kant'ın düşüncesinin hiçbir zaman temel sorunu ya da eleştirilerinin temel referans noktası olmamıştır. Bu teorik zeminin ortaya konması amacıyla Kant'ın ereksel yargılar hakkındaki görüşlerine yani “Yargı Yetisinin Eleştirisi”ne, yalnızca konumuz açısından hayati önem teşkil eden kısmıyla sınırlı kalmak koşuluyla, dönmek zorunludur. Burada, “Kant’a göre, doğanın amaçları olduğu tasarımının gerçekte bilimsel araştırmayla kanıtlanamayan ya da çürütülemeyen bir tasarım; ama onsuz doğayı hiç anlayamadığımız bir tasarım olduğunu”¹⁸¹ göreceğiz. O halde şu sorunun cevabını vermek gerekir: nasıl olur da nedensellik ilişkileri içerisinde kavradığımız –ve deneyim nesnesi olarak yalnızca bu anlamıyla olanaklı olan–¹⁸² doğaya, böyle fazladan bir şeyi yani bir “erekliliği” ekleyebiliriz?

2.2. Teleoloji

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.¹⁸³

¹⁸¹ R. G. Collingwood, **Tarih Tasarımı**, çev. Kurtuluş Dinçer, Gündoğan Yayınları, Ankara, 1996, s. 130.

¹⁸² Ernst Cassirer, **Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi**, çev. Doğan Özlem, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 2007, ss. 222-224.

¹⁸³ Williams, **Kant's Political Philosophy**, p. 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.¹⁸⁴ Yani bu anlamda doğa, bütün mümkün deneyin objesi olarak ve dahası, yasalarını öznenin kendisine yüklediği, bir zorunluluk alanıdır. Çünkü özneye, *a priori* kategoriler (anlama yetisinin arı kavramları) yani “doğanın içine yerleştirdiğimiz kavramlar”¹⁸⁵ vardır. İnsanın “bildiği” kadarıyla fiziksel doğa, bu yasaların nedensellikte 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.”¹⁸⁶

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.¹⁸⁷ Fakat Kant, doğayı aynı zamanda başka bir anlamda, “teleolojik” bir anlamda da ele alır. Bu noktadan bakıldığında ise doğa bilge bir yaratıcı

¹⁸⁴ Kant, **Prolegomena**, s. 44.

¹⁸⁵ Cassirer, **Kant’ın Yaşamı ve Öğretisi**, s. 223.

¹⁸⁶ Cassirer, **Kant’ın Yaşamı ve Öğretisi**, s. 451.

¹⁸⁷ Williams, **Kant’s Political Philosophy**, p. 2.

ya da itici güç olarak karşımıza çıkar.¹⁸⁸ 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.¹⁸⁹ Fakat nihayetinde Kant’ın tarih felsefesinin ortaya koyacağı üzere, böyle bir “amaçlılık ve ilerleme” varsayılmalıdır. Bu varsayımın 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 1. 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

¹⁸⁸ Williams, **Kant’s Political Philosophy**, p. 2. Kant’ın bu itici güç olan “doğa”sı, aynı zamanda önceden planlanmış bir taslağa ve amaca göre de hareket eden doğa ana ile karıştırılmamalıdır. Kant, doğayla, hem şeylerin deneyim nesnesi oldukları kadarıyla bütünü hem de tarihin de kendisinin bir parçası olduğu yaratıcı doğayı kastetmektedir. Dolayısıyla ikinci anlamıyla doğa, bir çeşit “takdir-i ilahi”, “kader” ya da “tanrı işi” gibi de işlemektedir. Bu noktadan hareketle kimi yorumcuları Kant’ın, Hristiyan kurtuluş düşüncesinin teorisini yaptığını, Hristiyanlığın en hayati ideal ve kavramlarını teorize ettiğini ileri sürmektedir. Kant’ın bu anlamdaki doğası aynı zamanda Adam Smith’in doğanın “gizli el”i fikriyle de birlikte düşünülmektedir. Bu bakımdan burada, tarihi bir idealin ortaklaşalığından bahsedebiliriz. Bu tartışmanın ayrıntıları için Bkz. C. J. Friedrich, **Inevitable Peace**, Harvard University Press, Boston, 1948, p. 56; Hassner, a.g.m., p. 600.

¹⁸⁹ Kant, **Yargı Yetisinin Eleştirisi**, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 2006, s. 237.

doğa yasasını teşkil eder fakat anlama yetisi bize, bunların “bir amaca yönelmişliği” hakkında bir şey söylemez.

Kant, Yargı Yetisinin Eleştirisi’ne yazdığı ve bu yetinin 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.”¹⁹⁰ Dolayısıyla teleolojiyi, “anlama yetisi” ve “us” arasında bir orta terim olarak¹⁹¹ 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; teleoloji 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”¹⁹² deneyimle kanıtlanamadığı için bilinemez, dahası bunu varsaymak için bizde nesnel herhangi bir *a priori* zemin yoktur ve tarafsız bakıldığında, doğanın ve tarihin kendisine ait olarak anlaşılabilir. Dolayısıyla Kant için teleolojik bakış açısı daha çok pratik yani ahlâki kaygılar sebebiyle

¹⁹⁰ Kant, **Yargı Yetisinin Eleştirisi**, s. 305.

¹⁹¹ Kant, **Yargı Yetisinin Eleştirisi**, s. 14.

¹⁹² Kant, **Yargı Yetisinin Eleştirisi**, s. 238.

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 anlama yetisinin izin verdiği kadarıyla değil; yargı yetisinin aşkınsal bir ilkesi olarak ereksellik ilkesi altında yaklaşmak gerekir.¹⁹³ Çünkü ancak böylelikle “umut edilecek” bir geleceğin kendisine doğru ilerleme düşüncesi mümkün olabilecektir.

Kant’ın birinci kritikte ortaya koyduğu biçimiyle anlama yetisi, şeyleri nedensellik ilkesine tabi yani mekanik bir neden-etki ilişkisi içerisinde (ya da Kantçı ifadesiyle nedensellik kategorisi altında) olarak kavrar ve bununla yetinmek zorunda kalır. Buraya kadar yani salt teorik deneyim nesnesi olarak evren tasarımı tamamıyla mekaniktir. Bu bakımdan anlama yetisi, şeylerin nasıl işlediğine dair “evrensel” geçerli yargıda bulunabilir. Fakat teorik akıl şu soruya yalnız başına asla cevap veremeyecektir: “ne için?” ya da “niçin?” sorusu.¹⁹⁴ Başka bir ifadeyle, yalnız başına teorik akıl “nasıl” sorusunu yanıtlasa da, “niçinli soru”yu meşru olarak yanıtlaması mümkün değildir. Hâlbuki canlı varlıklar söz konusu olduğunda bunların mekanik bir var oluşun dışına çıktıkları gibi

¹⁹³ Kant, **Yargı Yetisinin Eleştirisi**, s. 30. 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.

¹⁹⁴ Özlem, **Kant Üstüne Yazılar**, s. 49.

bir hisse kapılırız, yani mekanik yasalarla tamamen açıklanamazlar¹⁹⁵, bunlara Kant “organize varlık”¹⁹⁶ demektedir ve mekanik varoluşun dışında en yetkin olanı “kendisinin hem nedeni hem de etkisi” olarak tanımlanır. Doğadaki hiçbir varlık bu kavrama tam olarak tekabül etmese de buna yaklaşan varlıklar vardır. Bunların yaşam süreçlerinin araştırılması ise bir teleolojik akliliği azami hale getirir.¹⁹⁷ 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.”¹⁹⁸ “Niçin?” sorusunun cevaplanması da ancak bu türden ereksel yargılarla mümkün olur. Kant, “son ereğin” belirlenmesi amacı peşinde bir biyoloji felsefesi¹⁹⁹ geliştirir ve burada önce cansız doğa, sonra canlı organizmalar alanı ve son olarak tümünün ereğini araştırarak biçimde aklın üç sorusunu formüle eder:

¹⁹⁵ C. D. Broad, **Kant: An Introduction**, ed. C. Lewy, Cambridge University Press, Cambridge, 1978, p. 308.

¹⁹⁶ Kant, **Yargı Yetisinin Eleştirisi**, s. 252.

¹⁹⁷ Allen W. Wood, **Kant**, çev. Aliye Kovanlıkaya, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2009, s. 149.

¹⁹⁸ Frederick Copleston, **Felsefe Tarihi: Kant**, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 2004, s. 228.

¹⁹⁹ Özlem, **Tarih Felsefesi**, s.85.

Bu yaratıklar ne için oradadırlar?

Bu bitki yiyen hayvanlar ne için oradadırlar?

Bu ve önceki doğa dünyaları ne için iyidirler?²⁰⁰

Kant bu araştırmanın sonunda son soruya, -şüphesiz önce “mutluluk” ihtimalini defettikten sonra- “insan için” diye cevap verecektir ve teleolojik yargı yetisinin doğada ve tarihteki kullanımı –ileride açıklanacağı üzere- yine “insan için” hayati öneme sahip politik kimi sonuçları barındıracaktır. Fakat doğanın, “ilerlediğini” ve “insan için” var olduğunu söylemek, onun var oluşu hakkında nesnel bir belirleme yapmış olmak anlamına gelmez, bu tespitin kendisi görelilikle birlikte –daha da önemlisi- “varsayım”dır.²⁰¹ Dolayısıyla reflektif yargı yetisinin alanında, doğada bir amaçlılık olduğu “varsayılmalıdır”.

Bu varsayımın akli dayanağı,

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.²⁰²

²⁰⁰ Kant, **Yargı Yetisinin Eleştirisi**, s. 316.

²⁰¹ Copleston, **Felsefe Tarihi: Kant**, s. 229.

²⁰² Allen Wood, **Kant**, s. 149.

Dolayısıyla Kant burada pratik-ahlâki bir amaçla hareket etmektedir.²⁰³

Yani esasen Kant'ın tarih anlayışı, pratik amaçlara hizmet eder ve daha

²⁰³ Yalnız Allen Wood, Kant'ın, teleolojik yargıların teorik meşruiyetini kanıtlayarak ilerlediği bu tarih felsefesinin, salt pratik-ahlâki amaçlarla yapılan bir bağlantılandırma olmadığı ve esasen pratik bir inanca dayanmadığı konusunda ısrarcıdır. Bize göre, eğer Kant burada salt ahlâki bir amaç peşinde, pratik inanç üzerinden hareket ediyorsa bile, bu, teorisini daha az değerli yapmaz gibi görünüyor. Kaldı ki bu “teleoloji” başlığının kendisini, teleolojik yargıların, pratik inanç sayesinde varsayılması konusunda Kant'ın nasıl kendisiyle çelişmediği ve ilk kritikten itibaren başarılı bir teorik temellendirme yaptığı hususuna ayırdık. Fakat Wood, bu ahlâki yorumun, Kant'ın teorisine bir haksızlık ve onu yanlış anlamak olduğunu ısrarla vurgular. Wood'a göre Kant'ın tarih felsefesi, “pratik inanç üzerine bir uygulamamış gibi” okunamaz. Çünkü ahlâki inanç, sadece tanrı, ruh ve ölümsüzlük kavramları durumunda olduğu gibi, ancak nesnenin mümkün tecrübeye aşkın olduğu durumlarda karar verici olabilir. Fakat insanlık tarihi ampirik dünya içinde kalır. Tarih felsefesinin nesnesi, tecrübeye aşkın değil, daha çok, tecrübeyle kesin sonuçlara ulaşılamayacak bir alandır. Ayrıca bir sürekli barış ideisi gibi amaçlar, akıl tarafından *a priori* olarak belirlenmez, bu amaçlar, tarih felsefesi aracılığıyla ortaya konup, pratik koşullara uygulanması neticesinde tespit edilir. Burada söz konusu olan “tarihe ilişkin, pratik olarak temellendirilmiş umut ve inançların bir anlam taşıması, onu önceleyen ve ondan bağımsız olan bir tarih anlayışıyla, bu anlayışın insan türüne sağladığı pratik imkânlarla bağlı olarak mümkündür. Ancak böyle bir teorik anlayış temelinde, ahlâki zemine dayanarak ulaşılmasını umut edebileceğimiz amaçlar oluşturabiliriz. Kant'ın tarih felsefesi, Evrensel Tarih İdeası'nda tasarlandığı şekliyle, her şeyden önce ve esasen bu saf teorik anlayışı hedefler.” Fakat Kant, tarih metninde, tarihin, bir insan yaşamını aşarak, deneyime aşkın bir nesne haline geldiğini açıkça belirtmiştir. Dolayısıyla öyle görünmektedir ki, insanlık tarihi ile aklın üç kavramı arasında ontolojik bir statü farkının bulunması ihtimali, bunların birer deneyim nesnesi olamamazlık durumları açısından bir fark yaratmaz. Durum, Kant'ın kendi ifadelerine dönüldüğünde ve böyle görüldüğünde, Wood'un yorumu zorlama olarak görülebilir. Bkz. Allen Wood, **Kant**, ss. 146-148. Fakat Wood'un bu yorumu, Kant'ın “Orientation in Thinking” başlıklı makalesinde yaptığı bir ayrımla birlikte düşünülürse, yarı yarıya haklı çıkar. Burada Kant, belirli ampirik belirtileri olan, fakat yine de teorik akılla “bilgi” olarak kavranamayan türden kanıtları tartışır. Örnek olarak tarihsel bilgileri verir, mesela, büyük bir adamın şu zamanda, şu şekilde öldüğü şeklindeki bilgiyi düşünelim. Bu durumda, büyük adamın öldüğünün bilgisi, nesnel temellere dayanmadığı için henüz bir kanaati ifade eder, yani bilgi değildir, fakat belgelerle kanıtlandığı ve herkes bunu böyle ifade ettiği için “bilmeden daha aşağı” da olsa, bir bilme haline gelebilir. Fakat salt akli inanç –yani tanrıya olan inanç gibi– hiçbir deneyim verisiyle bilgiye dönüşemez. Dolayısıyla Kant'ın burada yaptığı tartışma aracılığıyla Wood'un yorumunu, bu tarihin bilgisi, pratik aracılığıyla bir

da önemlisi ahlâkidir.²⁰⁴ “Kant’a göre, bir ‘tarih felsefesi’nin olabilirliği... bir ahlâksal gereklilik tasarımı altında ortaya çıkmaktadır.”²⁰⁵ 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.”²⁰⁶

Aslında teleolojik yargılarımızı teorik anlamda meşru kılan şey, tıpkı aklın üç idesi durumunda söz konusu olduğu gibi “düşünülebilir olan” ve “varsayılması gereken” ilişkisinin kendisidir. Bir kavramı deneyim aracılığıyla ya da deneyimden bağımsız olarak *a priori*, ama tutarlı bir biçimde düşünebiliyor olmak, teorik akıl aracılığıyla bilgisi ortaya konmasa da, (ya da *ding an sich* olarak bilinmese de) teorik açıdan mümkün ve meşrudur. Burada, yerine getirilmesi gereken asıl koşul aklın bu kavramı çelişkiye düşmeden düşünebiliyor olması yani kavramın düşünülmesinin olanaklılığıdır. Dolayısıyla düşünmenin herhangi bir nesnesi, deneyim aracılığıyla kanıtlanması mümkün olmasa da, eğer bunun aksi de deney aracılığıyla kanıtlanmıyorsa,

inançtan, bilgiye dönüşecektir, diye okursak, anlaşılabilir olur, yalnız hala tamamen haklı değildir çünkü Kant’ın ifadesiyle, “bilgiden derece olarak düşüktür ve deneyim bu inancı, aksini kanıtlayarak ortadan kaldıracaktır.” Kant, “Orientation in Thinking”, **Kant Political Writings**, p.

²⁰⁴ Howard Williams, **Kant’s Political Philosophy**, p. 19; Pierre Hassner, “Immanuel Kant: Ahlak ve Politika İlişkisi”, ss. 97-98.

²⁰⁵ Özlem, **Kant Üstüne Yazılar**, s. 55.

²⁰⁶ Hassner, a.g.e., s. 98.

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.²⁰⁷ Bu ilişkinin, Kant’ın tüm bir pratik felsefesinin teorik meşruiyetini 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 kılğısal olanlarda yatıyor olabilir.²⁰⁸

Bir şeyin gerçekliği, sadece düşünülmesi 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 karşılaşılabilece-

²⁰⁷ Cassirer, **Kant’ın Yaşamı ve Öğretisi**, s. 251.

²⁰⁸ Kant, **Arı Usun Eleştirisi**, s. 35. Ayrıca, Kant’ın birinci kritiği ile üçüncü kritiği ve diğer politik yazıları arasında (teleoloji açısından) görece ihmal edilmiş ilişki hakkında daha ayrıntılı bilgi için Bkz. Lea Ypi, “Practical Agency, Teleology and System in Kant’s Architectonic of Pure Reason”, **Politics and Metaphysics in Kant**, ed. S. Baiasu, S. Pihlström, H. Williams, University of Wales Press, Cardiff, 2011, p. 145 ve devamı.

ğimiz bir şeyi ifade eder; çünkü ancak bir algıyla empirik sürecin yasalarına göre bir bağlantı içinde olan bir şey gerçektir.²⁰⁹

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.²¹⁰ Dolayısıyla teleolojik yargılama, eğer doğada ve tarihte amaçlılık görmek aracılığıyla bunları anlamamıza ve insan hayatını, özgürlüğünün kullanımı yönünde ilerletiyorsa, haklı olarak varsayılmalıdır.

Teorik bilgisi ortaya konmasa da doğa ve tarihi ereksellik ilkesi altında düşünmenin, kategorilerin altına giren tasarımlar yoluyla deneyim nesnesi olarak konumlandığımız “doğa”nın kavranışıyla bir benzerliği de vardır. Kant, rasyonalist ve empirist yaklaşımların güçlüklerini ortadan kaldırmak için bilginin koşullarını “özne”ye taşımıştı. Aslında Kant’ın düşünme biçimi, tarih söz konusu olduğunda da neredeyse aynı kalır. Nasıl ki deney alanı olarak doğa, zaten öznedeki *a priori* bulunan yasaların, keşfetme görüntüsü altında bir yerleştirilmesi ise, tarihte de aynı durumun olduğu varsayılabilir. Bu durum şöyle de bir karşılık bulur:

Doğa yasaları bilim adamı için neyse, doğanın planları da tarihçi için odur. Bilim adamı kendini doğa yasalarını keşfeden biri diye

²⁰⁹ Kant, **Arı Usun Eleştirisi**, s. 38.

²¹⁰ Kant bu ünlü cümlesini, Arı Usun Eleştirisi’nde dile getirmiş: “inanca yer açmak için, bilgiyi sınırlandırmak zorunda kaldım” demiştir. Bilginin 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. Bkz. Heimsoeth, **Kant’ın Felsefesi**, s. 175.

tanımladığında, doğa denen bir yasa koyucu bulunduğunu söylemek istemez; söylemek istediği, fenomenlerin ancak böyle bir eğretilmeyle betimlenebilen ve böyle betimlenmesi gereken bir düzenlilik ve sıralılık gösterdiği. 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.²¹¹

Dolayısıyla Kant için, doğada ve tarihte her türden belirtisi bulunan, fakat deneyim aracılığıyla kanıtlanamayan bir olgu olarak erekselliğin, düşünülmesini ve bu doğa ve tarihte varsayılmasını teorik bakımdan mümkün kılan unsurlar bunlar olmuştur. Sıradan insan aklı dâhil akıl, doğaya baktığında şeylerin -biri birer ve bütün olarak- nihai bir amaca yöneldiğini sezinler. Organik doğanın her parçasının bir diğerine muhtaç ve kendisine muhtaç olunan bir zincir içerisinde olduğu göze çarpmaktadır. Bu yargıya varmak her ne kadar reflektif yargı yetisinin işi olarak nihai erek hakkında “nesnel” bir kesinliği vermese de, doğa bize aksini düşünmek için bir sebep de vermemiştir. Söz gelimi çeşitli bitkilerin tüketilmesi insanın fiziksel ve zihinsel sağlık ve bütünlüğünün korunması amacına yönelir, dahası, bu sadece insanlar için değil diğer hayvanların durumunda da böyledir. Böyle bir olgu karşısında, “bunlar, diğerlerinin iyiliği için vardırlar” şeklindeki yargı nesnel olarak kanıtlanamasa da, en azından “varsayılmak” durumundadır. Çünkü deneyim aksini de ispat edemez. Tam da bu sebeple Kant “‘bu böyledir’ demez; ‘böyle görülebilir’ der. Duyular üstü *substratı* bilmiyoruz; hiçbir zaman da bilemeyeceğiz. Fakat öznel

²¹¹ Collingwood, a.g.e., s. 131.

olan, bununla birlikte temelsiz olmayan, hatta gerekli olan bükümlü bir yargı gücü, bizi bu yönde aydınlatır.”²¹²

Kant’ın bu kavrayış biçimi, yalnızca umut edilen bir tarihi felsefi olarak temellendirmesini sağlamaz, başka bir sorunu da gayet verimli bir biçimde ortadan kaldırmış olur. Heimsoeth bu duruma şöyle dikkat çeker;

Teleolojik Yargıgücünün Eleştirisi’nde canlılar hakkındaki düşüncelerinde Kant tarih boyunca yinelenerek ortaya çıkan vitalizm ve mekanizm ikileminin dışında kalmayı başarmıştır. Kant’a göre her iki tez de, insanın bilgi gücünü ve sınırlarını hesaba katmayan dogmatik teorilerdir.²¹³

Dolayısıyla Kant’ın üçüncü kritikte, birinci ve ikinci arasında bağlantıyı sağladığı yönündeki görüş de bir kez daha doğrulanmış olur. Teleolojik yargı gücümüz, bizim anlama yetimizin ve pratik aklımızın birbirinden kesin şekilde ayrılan alanlarının duyular üstü birliğini gösterir.

Teleolojik yargılama, doğada amaçlar görmekle canlıları anlamamıza yardım ediyorsa; bu, doğada bir amaçlar sistemi bulunduğu idesine yer verilmesine hak kazandırır... Burada artık olanak ve gerçeklik, hiçbir şekilde birbirinden ayrılamaz; zorunlu olanla yapılan arasındaki karşıtlık; mekanizmle teleoloji arasındaki ayrılık da ortadan kalkar.²¹⁴

Kant burada, nihai erek fikrini hem teorik hem pratik alanda devreye sokmakla aslında bir gerilimi daha, zorunluluk ve özgürlük arasındaki gerilimi de ortadan kaldırmayı amaçlamaktadır.²¹⁵ Sonuç olarak, Kantçı

²¹² Heimsoeth, a.g.e., ss. 168-169.

²¹³ Heimsoeth, a.g.e., s. 167.

²¹⁴ Heimsoeth, a.g.e., s. 169.

²¹⁵ Ypi, a.g.m., p. 146.

ilerlemeci tarih anlayışının epistemolojik temeli ortaya konduktan sonra, şimdi içeriğine geçmek uygun olacaktır.

2.3. “Modern” Paradigma Değişimi: Zaman, Gelecek, Umut ve Tarih

Modern dönem, düşüncede çok ciddi kırılmalara ve dönüşümlere işaret ederek öne çıkar. Felsefe tarihçileri ve filozoflar, düşünce tarihini bazen kabaca klasik ve modern dönemler arasındaki karşıtlığı ele almak suretiyle okumayı tercih ederler. Bu iki dönem arasına kocaman bir Ortaçağ girmiştir fakat toplumsal formasyonda, bilim-teknikte, yaşam pratiğinde ve düşüncede yaşanan kırılma, klasik dünyayla karşılaştırıldığında öylesine keskindir ki, bunlar, insanlık tarihini anlama ve anlamlandırma yolunda en ufuk açıcı yol olarak, karşılaştırılmayı dayatırlar. Rönesans’la başlamış fakat Aydınlanma’da en yüksek ifadesini bulmuş bir düşünce olarak modernite, örneği olmayan, özgün ve radikal bir dönem (*epoch*) olarak kendisini kanıtlamıştır.²¹⁶

Kant da, daha önce de belirtildiği üzere, modern döneme ve onun genel düşünsel karakteristiğine dair ne varsa en yetkin örneklerinin bulunacağı isimlerden birisi olarak bize, bazı dönüşümleri haber verir. İlerleme ve akla yaptığı vurguyla Aydınlanmacı; bilimsel bilgiye verdiği yer ve tanrı fikrini neredeyse bir postula olarak terk edişiyse, kelimenin tam anlamıyla modernidir. Yalnız yine de Kant’ın, mesele politika felsefesi olduğunda pek de ele avuca gelmeyen bir düşünür

²¹⁶ David Carvounas, **Diverging Time**, Lexington Books, Oxford, 2002, p. 2.

olduğunu hatırlatmakta fayda var. İleride göstermeye çalışılacağı üzere Kant, politika söz konusu olduğunda, düşüncesinin bazı yalarıyla, modernlerden ayrılacaktır.

Modern düşüncenin belirli bir ruha, belirli bir karakteristiğe sahip olduğunu ifade etmek yanlış olmaz. Birbirinden bağımsız ya da karşıt görünen fikirler bile, neredeyse ortak bir düşmana karşı savaşan başka düşmanların birliğinde olduğu gibi, modern dünyanın temel ideallerine bağlanmak bakımından tipik hale gelirler. MacIntyre’ın, Kant’ın düşüncesini bir Aydınlanmacı ve modern olarak tarif ederken kullandığı ifade bu anlamda mükemmeldir: “en yüksek ve tipik.”²¹⁷ Carvounas, modern dönem içerisinde Kant’ı ele alırken şu ifadeyi kullanır: “Evet, özgün ama tipik olarak modern.”²¹⁸ Dolayısıyla Kant’ın da paylaştığı bu modern düşünsel dönüşümlere değinmek faydalı olacaktır. Şimdilik bu başlık altında, Kant’ın düşüncesinin karşılık geldiği bir paradigma değişimine değinmek gerekir. Bu paradigma değişimi, yukarıda belirtildiği gibi klasik kavrayışla karşıtlık içerisinde ele alındığında daha açık hale gelir ve son derece ufuk açııcıdır. Belirli bir yönde esen tarih rüzgârına Kant, kendi eliyle, özgün ama gayet tipik bir biçim vermiştir. Burada ele alınacağı üzere Kant’ın tarih felsefesi başlığı altında, “umut”, “zaman”, “gelecek” kavramları ile “tarih felsefesinin” kendisinin anlamında ve bunların ilişkilerinde gerçekleşen belirli dönüşümlerin tartışılması gerekir.

²¹⁷ MacIntyre, a.g.e., s. 217.

²¹⁸ Carvounas, a.g.e., p. 23.

Modern döneme geldiğimizde, başka birçok anlayış gibi “zamansallık” kavrayışıyla ilgili de köklü bir değişiklikle karşılaşırız. Zaman anlayışı, birçok düşünürün özellikle vurguladığı ve temsilcilerinin sistemlerinde ifadesini bulduğumuz üzere antik, sonrasında ortaçağ düşüncesi ve modern düşüncelerde belirli ve hatırı sayılır bir dönüşüme uğramıştır. Bu dönüşümün kendisi, “zaman” kavramının içeriği açısından şüphesiz özel bir ilgiyi oluşturur fakat bir paradigma değişimini, dolayısıyla da teorik, pratik ve politik kimi değişen sonuçlara sahip olarak bu alanlardaki bir dönüşümü de işaret ettiği için, daha genel bir perspektiften bakıldığında da asli öneme sahiptir. Kant’ın düşüncesi, zaman kavrayışındaki dönüşümün ifadesini kendisinde bulduğu, belki de en yüksek felsefi örneği teşkil eder. Kant’la birlikte tanıklık ettiğimiz şey, klasik düşüncede (ve kısmen Ortaçağ’da) çembersel bir karaktere sahip olan zaman kavrayışının dönüşerek yerini “çizgisel zaman” anlayışına bırakıyor olmasıdır.

Bu durumu, “zamanın çivisi çıktı” ya da “zaman zıvanasından çıktı” (*time is out of joint*) ifadelerinin Kantçı birer söylem olarak ele alınabileceğini belirterek en güçlü biçimde vurgulayan isimlerden birisi Deleuze olmuştur. Deleuze, Shakespeare’in Hamlet’inin zamana ilişkin bu ifadesi ile başka iki ilgisiz ifadeyi daha soyut olarak ele alarak bunların Kant’ın felsefi çabasının birer ifadesi olarak düşünülebileceklerini ileri sürer. Deleuze, Kant’ın felsefesi söz konusu olduğunda temel olarak zaman sorununun konumundaki o kökten altüst

oluşla²¹⁹ ilgilenir. Dolayısıyla çembersel ve çizgisel zaman anlayışlarının dönüşümü birçok kişinin farkında olduğu bir unsur olsa da, bu zaman anlayışının felsefi ya da epistemolojik arka planını Kant'ın kritiklerinde arayan (ya da bulan) en önemli ismin Deleuze olduğu söylenebilir.

Kant'ın tüm bir felsefe tarihini alt üst eden epistemolojisi “Kopernik Devrimi” diye nitelendirildiği belirtilmişti. Tekrar edersek, Kopernik Devrimi'yle Kant'ın yaptığı; bilginin nesnelere uydurulması gerektiği varsayımını terk ederek, nesnelere kendilerini bilgimize uydurmaları gerektiği varsayımını temele almaktır. Böylece Kant, metafiziğin olanaklılığını ve neyin biliminin yapılacağını ortaya koymak istemiştir. Deleuze, Kopernikçi hipotezi “Bilinen bilgiyi değil, bilgi bilineni belirler”²²⁰ diye saptar, bu da ancak bilenin, bilinenin üretilmesinde rol alması, bilineni sentezlemesi şartıyla mümkün olacaktır. “Bilinen, bilinecek malzemenin bilenin şartlarına göre belirlenmesinden ibarettir. [K]opernik Devrimi'nin bize öğretmiş olduğu ilk şey, buyruğu bizim vermiş olmamızdır. [B]iz doğanın yasa yapımcılarıyız.”²²¹ Öyle görünüyor ki bu ifadeler düşünme bakımından aktif bir özneye işaret eder. “Peki, bilen bilineni nasıl şekillendirir?”²²² Bu, uzay ve zamana göre sezme ve anlama yetisi -dolayısıyla kategoriler- aracılığıyla düşünme ile mümkündür.

²¹⁹ Gilles Deleuze, **Kant Üzerine Dört Ders**, çev. Ulus Baker, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2007, s. 16.

²²⁰ Deleuze, **Kant Üzerine Dört Ders**, s. 10.

²²¹ Deleuze, **Kant Üzerine Dört Ders**, s. 10; s. 22.

²²² Deleuze, **Kant Üzerine Dört Ders**, s. 10.

Deleuze, “zaman” kavramı çerçevesinde sürdürdüğü Kant derslerinin ilkinde kategoriler ile zaman ve mekâna dair şu can alıcı soruyu sorar: neden Kant mekân ile zamanın kategoriler arasına katılmasını istememektedir? Kant uzam ve zamanı iki *a priori* form olarak belirlemekle onları kategorilerden ayrı tutar ve onun gibi bir filozof bu ayrımı yapıyorsa, şüphesiz bu ayrım bir tesadüf olmaktan çok uzaktır ve bir amaca uygun olarak yapılmıştır. Deleuze, sorunun yanıtını şöyle verir; “Kategoriler mümkün deneyimin yüklemeleri olarak kavramlardır ki Kant’a göre bunlar esasen *a priori* temsillerdir. Kategoriler *a priori* temsiller veya kavramlarken, zaman ve mekân hazır olarak verilirler. Burada felsefede yine yepyeni bir şey vardır bu, Kant’ın sunuluş ile temsil edileni birbirinden ayırt etmek için gösterdiği çabadır. Demek ki *a priori*’de iki tür unsur bulunuyor.”²²³

Sezginin biçimleri öznedeki *a priori* bulunur, bu sayede bilgi kuruntudan ayrılmakla kalmaz, aynı zamanda yalnızca öznenin konusu haline gelir. Zaman ve mekân ile kategoriler “kendinde şeylere ait değildirler, ama hem fenomenin biçimleri olarak, hem belirişin biçimleri olarak bir taraftan zaman ile mekân, öte taraftan kategoriler, transandantal öznenin boyutlarıdır. Zaman daha şimdiden tümüyle oradadır.”²²⁴ Burada dikkat edilmesi gereken nokta; işaret edilen öznenin kurucu oluşudur. Özne artık “belirişin değil, belirenin değil, belirenin ona belirlediği koşulların kurucusudur. [E]ski öz/görünüş ayrımsal çiftinin yerini birleştirici fenomenler/koşullar veya beliriş/koşullar çiftinin

²²³ Deleuze, **Kant Üzerine Dört Ders**, s. 22.

²²⁴ Deleuze, **Kant Üzerine Dört Ders**, s. 27.

alması, özneyi görünüşün sınırladıklarını ya da yanılısamalarını kurmak yerine belirişin koşullarını kurduğu ölçüde *terfi ettirir*.”²²⁵ İşte Kant’ın yeniliği: O artık bir ampirik öznedenden değil, transandantal öznedenden bahseder. Bu özne ampirik özne değil evrensel ve zorunlu bir öznedir. Bu özne, ondaki zemin sayesinde artık -bilgiyi olanaklı kılan *a priori* zemini taşıması anlamında- bilmek için kendinden başkasına ihtiyaç duymaz. Nihayet “zaman” kavrayışında yaşanan dönüşüm şimdi daha açık görünmektedir. Kant’la zaman çivisinden çıkmıştır, o önümüze, çivilerinden sökülmeğe olan bir zamanı koyar.

Antik Yunan’da zaman hareketin sayısıdır, bu ölçüde gezegenlerin de hareketini ölçer. Yine bu düşüncede zaman, çevrimsel bir zamandır, o “bu dönüp duran zaman değişmeye, harekete ve dünyanın gidişatına boyun eğen zamandan başkası değildir.”²²⁶

Platon *Timaios* adlı diyalogunda -çevrimsel olan- zamanı bir mitostan yararlanarak açıklar; evrenin yaratıcısı -evreni yaratan baba der Platon- bütün evreni mümkün olduğu kadar ölümsüz kılmaya çalışmıştır fakat tam olarak ölümsüzlüğü bu evrene uygun kılamamıştır. “Bunun üzerine ölümsüzlüğün değişik bir taklidini yapmayı düşündü ve göğü kurarken bir yandan da hareketsiz, salt ölümsüzlükten, belirli sayıların orantısına göre ilerleyen, ölümsüzlüğün *zaman* dediğimiz o imgelemine kurdu. [İ]kincil nitelikler -burada Platon ikincil niteliklerle oluşun, duygu evreninde değişmekte olan şeyleri bağlı tuttuğu nitelikleri kastederek- ölmezliği taklit eden, sayı güderek daire şeklinde dönen zamanın

²²⁵ Deleuze, **Kant Üzerine Dört Ders**, s. 25.

²²⁶ Deleuze, **Kant Üzerine Dört Ders**, s. 47.

değişiklikleridir.”²²⁷ İşte Platon burada Antik Yunan’ın genel görüşüne uygun bir zaman kuramı ortaya koyar, bu zaman çevrimseldir, değişikliğe bağlıdır. Her gök cisminin kendine göre bir zamanı ve müşterek bir zaman olarak da, gök cisimlerinin sonunda ilk durumlarına döneceği bir büyük yıl vardır, bu zaman ise diğer zamanlardan üstündür. Burada zaman bir tarzdır, bir varlık değil.

Aristoteles ise zaman hakkında görüşlerini şöyle ifade eder:

Zaman bir devinim değil, bu açık. Bizim için şu anda ‘devinim’ ya da ‘değişme’ demek arasında hiçbir ayırım yok. Ne ki -zaman- değişmeden bağımsız da değil. [Z]amanın devinime ait bir şey olması zorunlu. [A]slında zaman şu: *Önce ile sonraya göre devinim sayısı*. Demek ki zaman bir tür sayı, onunla saydığımız şey değil, sayılan şey. [İ]mdi mademki an -zaman anlardan oluştuğuna göre- geçmiş zamanın sonu, gelecek zamanın başlangıcı, şu çıksa gerek: nasıl ki çember kendi içinde içbükey ve dışbükeyse aynı şekilde zaman da hep başta ve sonda; bu yüzden de hep değişik görünüyor. Demek ki zaman bitmeyecektir, çünkü hep başlangıç içindedir. [Z]amanın kendisi de bir çember diye düşünülüyor. Yine bunun nedeni de şu: zaman çembersel yer değiştiriminin ölçüsüdür ve o yine böyle bir yer değiştirme ile ölçülür. Dolayısıyla nesnelere oluşları bir çember oluşturuyor demek, zamanın çembersel bir akışı var demektir. O çembersel yer değiştirmeyle ölçüldüğü için bu böyle.²²⁸

Açıkça görülüyor ki Aristoteles de Antik Çağa uygun olarak çevrimsel bir zaman anlayışına sahiptir.

Deleuze’e göre Kant’la birlikte zaman artık çevrimsel biçimini kaybedip, saf doğru çizgi haline gelir. Zaman artık çivilerinden sökülür,

²²⁷ Platon, **Timaios**, çev. Erol Güneş- Lütfi Ay, Sosyal Yayınları, İstanbul, 2001, ss. 33-34.

²²⁸ Aristoteles, **Fizik**, çev. Saffet Babür, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2001, 218b-224a.

peki bu ne anlama gelir? Çevrimsel zamanın yerine çizgi olarak, bir kesintiyle işaretlenmiş, önceyi ve sonrayı ayıran bir kesigi olan zaman gelmiştir, insan da artık “zamandaki kesiklikten başka bir şey değildir.”²²⁹ Deleuze’ün yorumuyla;

Tanrı artık zamanın hâkimi, efendisi, zamanı büken varlık değildir- ve insan da artık kendisi değildir, çemberi takip etmeyi bırakmıştır, Tanrıyla dönüp durmamaktadır artık- Tanrıyla bu tür bir ilişki içinde insan artık önce ile sonranın kafiyelenmesini engelleyen, kafiyelenmeyen bir önce ile sonrayı oluşturan kesiklik anından başkası değildir.²³⁰

Böylece zaman artık o çevrimsel hareketiyle olup bitene boyun eğen bir şey değildir; aksine, dışındaki her şey zamana boyun eğer. Kant’ta zaman, fenomenlerin bir koşuludur, aşkın olan zamandır ve artık zaman düşünceyi içeriden işleyen sınırdır, klasik felsefedeki dış sınır olan mekânın aksine Kant’ta zaman, içeride bir sınırdır ve düşünceyi tümüyle kat eder.

Burada, konumuza ilişkin olarak ele aldığımız, “özne”nin dönüşen evrensel ve zorunlu yani aşkın karakterinden çok, zaman kavrayışındaki değişimdir.²³¹ Zamanın çembersel değil çizgisel kavranması demek, tarihin akışının, durmadan dönen değil, belirli bir başlangıç ve sonu olan bir biçimde kavranması demektir. Çembersel bir tarihte bir döngü söz konusuysen, gelecekle ve geçmişle ilişkide, bunlar şimdi açısından kurucu birer öge olarak ele alınmazlar. Zaman

²²⁹ Deleuze, **Kant Üzerine Dört Ders**, s. 53.

²³⁰ Deleuze, **Kant Üzerine Dört Ders**, s. 53.

²³¹ Şüphesiz öznenin bu yeni konumu, kimi hayati politik sonuçları da doğuracaktır fakat bu husus diğer bölümlerde ele alınacaktır.

kavramının Kantçı dönüşümünün izi ilk kritikte, tarih ve gelecekle olan ilişkideki dönüşüm de daha çok pratik felsefesinin içeriğinde takip edilebilir. Zamanın çizgiselliği ve değişen “zamansallık” (*temporality*) kavrayışı modern dönemde bizim “gelecekle” olan ilişkimizi de dönüştürmüştür.²³² Dahası “gelecek”, modern çağa kadar hiçbir zaman teorinin ayrı, müstakil bir “problem” ya da “nesnesi” olarak ortaya çıkmamıştır.²³³

David Carvounas, *Diverging Time* başlıklı çalışmasında, modern dönemde, kendisini giderek hem klasik hem Ortaçağ hem de erken modern anlayışlardan ayıran ve böylelikle geçmiş, şimdi ve gelecekle olan ilişkileri de dönüştüren özgün bir “zamansallık” anlayışının doğduğunu belirtir ve araştırmasını bu tespit üzerine kurar. Carvounas, çalışmasında bu özgün zamansallık anlayışının felsefi ifadesini ortaya koymak üzere Kant, Hegel ve Marx’ın düşüncelerini takip eder; çünkü bunlar, bu özgün zamansallık anlayışının en tipik ve yüksek örneklerini teşkil ederek, tarih çalışması açısından da çığır açan isimler olmuşlardır. Zira nihayetinde zaman kavrayışının yani geçmiş, gelecek ve şimdi ile kurulan ilişkinin dönüşmesi, yeni bir tarih anlayışını da getirecektir. Dolayısıyla bu üç isim, müstakil bir disiplin olarak tarih felsefesi açısından da en önemli örnekleri temsil ederler. Biz burada, doğaldır ki Kant’ın düşüncesinin ayırıcı unsurlarını ele almakla yetineceğiz.

Carvounas’ın, birçok tarihçi ve düşünürün tanıklığında gösterdiği üzere, modern döneme gelindiğinde artık farklı bir “zaman bilinci”

²³² Carvounas, a.g.e., p. 2.

²³³ Carvounas, a.g.e., p. 4.

biçiminden bahsederiz.²³⁴ Çünkü şimdiye kadar tarihte gerçekleşmiş olgu ve olayların depolanarak salt bir anlatımını ya da objektif aktarımını ifade eden “*res gestae*” anlamındaki tarih²³⁵, modern döneme geldiğimizde (özellikle 18. Yüzyıldan itibaren) –son derece ve karakteristik olarak modern bir kavram olan- “tarihsel süreç” kavramıyla yer değiştirmiştir.²³⁶ Zaman kavrayışının bu biçimde değişmesiyle, yani çizgisel bir zaman anlayışının hakim oluşuyla, geçmiş, şimdi ve gelecekle olan ilişkinin de değiştiği söylendi.²³⁷ Peki, bu nasıl bir değişimdir ve daha büyük ölçekte ne anlama gelir?

Geçmiş ve gelecek hususundaki kavrayış farkı, temel olarak birbirleriyle ilişkili, dahası koşullu olan iki çok önemli sonuca yol açar. (1) Geçmişle olan ilişkinin değişmesi, bir bilgi biçimi olarak “tarih” ile kurulan ilişkiyi, tarihin anlamını, tarihin nasıl anlaşıldığı ve nasıl ele alınacağını tamamen değiştirir. Dolayısıyla bir bilgi biçimi olarak tarihin konumu, hatta ileri götürürsek, “değeri” değişecektir. (2) Gelecekle kurulan ilişkinin değişimi ise, geleceğin kendisinin, belirsiz ve öznenin yönlendirimine açık bir imkân olarak, “şimdi”de kurucu bir unsur olarak ele alınması anlamına gelecektir. Dolayısıyla genel olarak tarih, artık geçmişin salt bir anlatımından ibaret olmayacak ve bir imkan olarak geleceği, başka bir ifadeyle, bir umudun konusu olan geleceği karşısına alıp, kurucu bir öge olarak spekülâtif bir yolda kullanacaktır.

²³⁴ Carvounas, a.g.e., p. 2.

²³⁵ Reinhart Koselleck, **Futures Past: On the Semantics of Historical Time (Studies in Contemporary German Social Thought)**, translated by Keith Tribe, Columbia University Press, New York, 2004, p. 23.

²³⁶ Carvounas, a.g.e., p. 2.

²³⁷ Carvounas, a.g.e., p. 3.

Bu, yeni bir tarih felsefesinin doğuşu anlamına gelir. Bu tarih okuması, tam anlamıyla Aydınlanmacıdır ve Kant'ın düşüncesinde de temsilini bulur.

Kant'ın zaman anlayışının Deleuzecü okuması, modern dönemde ortaya çıkan “zaman” ve “tarih” anlayışındaki kırılmayı mükemmel olarak temsil eder. Koselleck'in modern “zaman”a dair şu ifadeleri, Kantçı özneyi ve “şimdi”yi zamanda bir kesiklik olarak yorumlayan Deleuze'un ifadeleriyle pararelidir. Buna göre geçmiş ve gelecekle ilişkinin değişip “tarihsel sürecin” temele oturduğu çizgisel zaman kavrayışında,

Geçmiş deneyim ve gelecek beklenti arasındaki bölünme açıldığında ve geçmişle şimdi arasındaki fark büyüdüğünde, *yaşanan zaman, yeni ve beklenmedik olanın sürekli olageldiği bir dönüşüm sürecinde bir kesinti, bir kırılma olarak deneyimlenir.*²³⁸

Dolayısıyla, Carvounas'ın da belirttiği üzere Koselleck bize sadece klasik ve modern kavrayışlar arasındaki paradigma dönüşümünü değil, modern dönemde geleceğin tarihselliğini (*historicity of the future*) de öğretmektedir.

Klasik çağda hâkim olan döngüsel tarih kavrayışından geçişin doğrudan Kant'ın düşüncesiyle gerçekleşmediğini ya da arada geçen onca yüzyılda hiçbir dönüşüm olmadığını ima etmediğimizi belirtmek gerekir. Yer yer değinildiği üzere düşüncedeki hiçbir dönüşüm bir gecede olmadığına göre bu kavrayışlar arasındaki yer değiştirme de belirli bir dizi toplumsal, pratik, politik ve teorik dönüşümle birlikte

²³⁸ Carvounas, a.g.e., p. 3. İtalikler bana ait.

gerçekleşmiştir. Tüm bunların tespiti başka bir çalışmanın konusunu teşkil ediyor olsa da şunu belirtmek gerekir ki Ortaçağ'dan seslenen Aurelius Augustinus'un (354-430) ilk tarih filozofu olduğu da sıklıkla dile getirilmiştir.²³⁹ Dolayısıyla Augustinus'un düşüncesinde geçmiş-şimdi-gelecek arasındaki ilişkinin kavranışında bir takım dönüşümlerin şimdiden bulunduğu söylenebilir. Bununla birlikte çizgisel tarih anlayışının benimsenişinin Hristiyan düşüncesiyle yakından ilişkili olduğunu da belirtmek gerekir. Özlem'in belirttiği üzere Augustinus'un tarih felsefesinin genel özellikleri, hem kendisinden sonra kilisenin resmi tarih anlayışı olması bakımından, hem de "daha sonra 'tarih yüzyılı' sayılan 19. yüzyılın büyük tarih felsefelerinde de" kendisini göstereceği için önemlidir. Bunların en önemlilerinden birisi, yukarıda, modern dönemde hâkim kavram olarak ortaya çıkacak "tarihsel süreç" kavramının Augustinus'un düşüncesinde genel nitelikleriyle belirlenmiş olmasıdır. Bununla birlikte tarih burada belirli bir başı ve sonu olan ve bir defalık bir süreç olarak ele alınmaktadır.

Res gestae ve historia rerum gestarum, birincisi tarihte gerçekleşmiş insani olgu ve olayları, ikincisi de bu tarihin bilimini ifade etse de, genel olarak *historia* başlığı altında ikisini de kastedecek şekilde kullanılır.²⁴⁰ Kelime, köken olarak antik dönemde ilk kez Grekçe *istoria* olarak kullanılmış ve salt olay ve olguların toplamını ifade etmiş yani 'tanık olunan' olayların (*istorein*) bilgisine verilen ad olmuştur.²⁴¹ Antik

²³⁹ Doğan Özlem, **Tarih Felsefesi**, s. 32.

²⁴⁰ Özlem, **Tarih Felsefesi**, s. 26.

²⁴¹ Doğan Özlem, Platon'un *Phaidon* (96a) diyalogundan hareketle ifade ediyor. Özlem, **Tarih Felsefesi**, s. 25.

dönemde, yaşanmış olayların bir anlatısı ve bunun bilimi olarak iki anlamıyla da tarih, pek de önemli türden bir bilgi biçimini ifade etmez. Çünkü klasik düşüncede, şeylerin ideal biçimini ya da hakikatini belirleyen, olguların kendisi olmamıştır. Örneğin Platon'un anladığı anlamda hakikatin kendisi, bizler onu fark etmesek ve kendisinden haberdar olmasak da vardır ve evrenseldir. Bu sebeple, ikinci kopya olarak bu dünyada gerçekleşmiş olayların bir anlatımı, hakiki bilgi ideanın bilgisi olduğuna göre, asli değere sahip bir bilgi türü olmayacaktır. Platon'un tarihe ilişkin olarak çizdiği bu şemayı tam anlamıyla ve ileri götürerek teorize eden Aristoteles olacaktır ve o, kendisinden çok uzun zaman sonra bile geçerli olacak bir karşıtlık, bir “*theoria-historia*” karşıtlığı ortaya koyacaktır. Buna göre Aristoteles tarih yani *historiayı*, empirik yolda gözlemlerin bir bilgisi, olayların bir anlatısı olarak, evrenselin bilgisi peşinde koşan “rasyonel” bir etkinlik olan *theorianın* karşısında konumlandırmıştır.²⁴² Yani zaman ve mekân üstü, evrensel ve genel-geçer bir karaktere sahip hakikatin karşısında, zamana tabi ve değişen dünyaya ait olarak tarih salt olmuş olanın anlatımı olarak antik anlayışta önemli bir yer işgal etmez. Örneğin özel olarak tarih, Aristoteles için sanatsal bir yazım türünü ifade eder. Değişen şeylerin dünyasında olup bitenlerin rasyonel bir temeli olmadığından ve tarih de bu değişen şeylerin bir anlatımı olduğundan “yaygın Yunan metafizik görüşüne göre, böyle şeylerin bilinmesi gerekmez, bunun için de tarihin olanaksız olması gerekir... Çünkü Yunanlılar için, süreç ancak algılandığı ölçüde bilinebilir.”²⁴³

²⁴² Özlem, **Tarih Felsefesi**, s. 19.

²⁴³ Collingwood, **Tarih Tasarımı**, s. 52.

Dolayısıyla Platon ve Aristoteles'in tanıklıklarında²⁴⁴ gösterildiği üzere antik çağlarda tarihe, henüz modern dönemde elde edeceği vazgeçilmez ve hayati önem atfedilmemiştir.²⁴⁵

Zaman ve tarihe ilişkin bu paradigma dönüşümünün temel belirtileri bile tarih felsefesinin neden müstakil ve temel bir disiplin olarak 18. yüzyıla kadar ortaya çıkmadığı (ya da burada ortaya çıktığı) hakkında fikir verir. Özlem bu hususta *theoria-historia* karşıtlığının, Ortaçağ'da teolojik inanç yoluyla, 18. yüzyılda ise ilerlemeye duyulan laik bir inanç yoluyla aşılmaya çalışıldığını belirtir.²⁴⁶ Bu bakımdan düşünce açısından tarihin gelecekle ilişki içerisinde alınan şimdinin ya da geleceğin bir nesne olarak alındığı şimdinin konusu olarak başka bir felsefi disiplini ifade edişi oldukça yenidir. Başlangıcı ve izleri Augustinus'un düşüncesine kadar sürülebilecek olsa da tarih felsefesinin bu modern anlamıyla en fazla iki yüz yıllık bir geçmişi olduğu söylenebilir. Burada, hem tarih felsefesinin bir disiplin olarak konumu söz konusu olduğunda en az Kant kadar önemli olduğu için hem de Kant'a "karşı" bir Kant öğrencisi olduğu için Johann Gottfried von Herder'in adını anmamak yapılabilecek en büyük haksızlık olur.

²⁴⁴ Tarihin bir bilgi olarak antik dönemlerdeki konumu hakkında ayrıntılı bilgi için Bkz. Özlem, **Tarih Felsefesi**.

²⁴⁵ Tarih felsefesi söz konusu olduğunda Herder ve Kant'ın bu büyük dönüşümü ifade eden en önemli iki örnek olduğu söylene de tarih Kant'ta bile henüz politika felsefesinin (ya da genel olarak teorisinin) kendisine dönüştüğü asli alan değildir. Dolayısıyla Kant'ın düşüncesinde gördüğümüz şey, tarih felsefesinin Hegel'le kazandığı anlamına ancak bir hazırlık ya da giriştir. Bununla birlikte Ortaçağ'da yaşamış Augustinus da sıklıkla ilk tarih filozofu olarak görülmüştür. Özlem, **Tarih Felsefesi**, s. 32.

²⁴⁶ Özlem, **Tarih Felsefesi**, s. 36.

Çünkü Herder'in düşüncesi, Kant'inkiyle belirli bir karşıtlık ve gerilim içerisinde gelişerek tarihe bakışın mümkün başka bir alternatifini ortaya koymuş ve gelecekte ortaya çıkacak düşünceleri derinden etkilemiştir. Hatta Kant'ın, doğrudan Herder'in tarih felsefesinin eleştirisi olarak kurguladığı bir makalesi bulunduğunu da hatırlatmak gerekir.²⁴⁷

Bu metin boyunca Kant, kendi düşüncesine bilişsel olarak bir şey katmaktan çok, Herder'in tarih düşüncesinin eleştirisi üzerinden yineler.²⁴⁸ Herder, Aydınlanma geleneğinin aksine, akla vurgu yapmaz, onun tarihe bakarken göz önünde bulundurduğu ve bulundurulması gerektiğini ileri sürdüğü mefhum “insanlık” ya da “hümanite”dir. Herder, akıl yerine insandan, kültür yerine de “kültürler”den bahsederek, basitçe ifade etmek gerekirse “ilerleme karşıtı” bir tavır sergileyecektir. Bu bakımdan onun, ilerleme odaklı bir kavrayışı yoktur ve genel olarak Herder'in metni, deyim yerindeyse Aydınlanma kavramlarıyla çarpışır, onlara bir savaş ilan eder. Çünkü Herder'in düşüncesi, tarihte ilerlemenin değil, ayak uydurmanın hüküm sürdüğünü iddia ederek aynı zamanda evrim düşüncesinin bir tür prototipi olarak da karşımıza çıkar. Kültür söz konusu olduğunda Herder metni boyunca, nasıl bir kültürün “uyum sağlama”, “ayak uydurma” süreçleriyle var olduğunu ve bu bakımdan içerisinde

²⁴⁷ Immanuel Kant, “Herder'in İnsanlık Tarihi Felsefesi Üzerine Düşünceler'inin Eleştirisi”, **Tarih Felsefesi: Seçme Metinler**.

²⁴⁸ Herder'in tarih düşüncesinin ayrıntılarını, bu çalışmanın sınırları içerisinde ele almak ne mümkündür ne de çalışmanın ilgi odağı açısından zaruridir. Dolayısıyla burada Herder'in düşüncesi, belki bütünlüklü olarak değil ama yalnızca Kant'ın tarih felsefesi ile karşıtlık içerisinde olduğu bazı odak noktaları bakımından ilgi konusudur. Bu sebeple doğal olarak, Herder'in hacimli eseri üzerine bir analize girilmeyecektir.

bulunduğu yer ve zamanla koşullu olarak “biricik” olduğunu anlatır. Ona göre bütün kültürler kendi içerisinde ve eşit ölçüde değerlidir, çeşitli dolayimlarla oluşan ve yerleşen nitelikleri o kültürü biricik kılar. Dolayısıyla Herder, pejoratif anlamıyla kullanmaya alışık olunan –ve olduğumuz- ileri ve geri kültürlerden bahsetmez, hatta bu ayrımı reddeder. Herder’in düşüncesinin, bu bakımdan ama yalnızca bu bakımdan düşünüldüğünde ve çok genel bir çerçeveden bakıldığında, modern düşünceden çok, postmodern düşünceye yakın olduğu söylenebilir. Kaldı ki 19. yüzyıldan, hermeneutik düşünceye kadar Herder, kendisinden sonraki düşünceyi çok temel bakımlardan etkilemiştir. Kaldı ki ilerleme ve akıldan, hümaniteye kayan ilgi, Alman İdealizmine olan yakınlığı hemen akla getirmektedir.

Herder, teorik olarak tarihe bütünsel bir bakışın mümkün olmadığı konusunda Kant’la hemfikir olsa da, o da tarihe başka bir gözlükle, başka bir çerçeveden “hümanite”den kalkarak bakmayı denemiştir. Herder,

İnsanlık tarihine toplu bakışta insani eylemleri anlamlandıracak ve rastlantının kasvetinden kurtarabilecek belli başlı ‘hümaniter yapılar’ın izinin sürülmesi gerektiğinin altını çizmiştir. Böylece ‘hümanite’nin belirlediği dönemler, ‘insanlık tarihinde yıldızın parladığı anlar’ olacak ve insanın kendisini bilgilendirme sürecinin kilometre taşlarını oluşturacaklardır.²⁴⁹

Herder’in bu çabası, tarih felsefesinde yaşandığını belirttiğimiz dönüşüme katkıda bulunduğunun bir kanıtıdır. Görüldüğü üzere, farklı sonuçlara varıyor olsalar da Herder de Kant gibi insanlık tarihini, ancak

²⁴⁹ Güçlü Ateşoğlu, “Giriş”, **Tarih Felsefesi: Seçme Metinler**, ss. 11-12.

belirli bir yolda bükerek, belirli bir kavram aracılığıyla okumanın onu anlamlı kılacağını düşünüyordu. Bununla birlikte Herder de, sezgisel bir kavramı ifade eden hümaniteyi gelecekle ilişkisi içerisinde ele alarak, geleceğin kendisini de konu ediniyordu. Dolayısıyla tarih açısından Herder'in düşüncesinin, en az Kant'ınki kadar etkili olduğunu belirtmek yanlış olmayacaktır.

2.4. Teleolojik Tarih: Tahmini Bir Başlangıçtan Dünya Yurttaşlığına

Kant'ın tarih felsefesinin ayrıntıları şimdi üç makalesi temel alınarak incelenebilir. Bunlar Kant'ın birer yıl arayla yazdığı kısa ama kesinlikle teorisinin temelleri üzerine yükselen ve yoğun yazılardır: Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi (1784), Herder'in İnsanlık Tarihi Felsefesi Üzerine Düşünceler'inin Eleştirisi (1785) ve İnsanlık Tarihinin Tahmini Başlangıcı'dır (1786). Yalnız her ne kadar başlığı böyle konmamış olsa da Fakültelerin Çatışması (1798) metni de, ... başlığında, tarihte bir ilerleme olup olmadığını araştırmak bakımından doğrudan tarih felsefesine ilişkindir ve yine İnsan Irkı Kavramının Tanımlanması başlıklı eseri, daha az duyulmuş bir metin olsa da tarih düşüncesi hakkında fikirleri barındırır. Ayrıca Kant'ın Ebedi Barış metni de tarihte gerçekleşmesi mümkün ve umut edilecek en iyi sonu ifade etmek bakımından tarih görüşleri hakkında danışılması gereken bir diğer makaleyi teşkil eder.²⁵⁰ Dolayısıyla

²⁵⁰ Yalnız "Ebedi Barış Üzerine Felsefi Bir Deneme" makalesi, tarihin sonunda olması beklenen bir ülküyü anlatıyor olsa da, Kant'ın tarih felsefesinden çok, ağırlıklı olarak "devlet", "hukuk" ve "devletler hukuku" ya da uluslararası ilişkiler hakkındaki

Kant'ın tarih görüşlerinin ayrıntıları, adı geçen makalelerin izlenmesi yoluyla ortaya konmaya çalışılacaktır.

Kant “Fakültelerin Çatışması” başlıklı makalesinde, genel olarak tarihin gidişatının bir ilerleme olup olmadığı sorusunun cevabını araştırır.²⁵¹ Bu amaca uygun olarak sorduğu ilk soru da burada “ne türden bir bilgi arıyoruz?” sorusudur. Kant'ın tarih anlayışı, felsefi sisteminde nihayetinde belirli bir amacın gerçekleştirilmesine uygun olarak iş görecektir bir unsurdur. Tarih anlayışı belirli bir son noktanın, bir nevi tarihin sonunun (dünya yurttaşlığı) gerçekleştirilmesi amacını güttüğünden, geçmişle, onu gelecekte hareketle yazmak bakımından ilgilenir de daha çok, “gelecekle” ilgilenir yani bu tarih, tahmine dayalı bir tarihtir.²⁵²

Hannah Arendt, Kant'ta tarihin merkezi bir role sahip olmadığı, aksine doğanın bir parçası, bölümü olarak karşımıza çıktığı şeklinde bir belirleme yapar. Teleoloji başlıklı alt bölümde doğayla kurulan analogi hatırlandığında bu belirleme oldukça açıktır. Kant'ın tarih düşüncesine bu tespit ışığında genel olarak bakıldığında, dünya yurttaşlığı amacına yönelik felsefi sisteminde tarihe, insanların “gelecek nesilleri olumlu yönde etkileme” kapasiteleri, ihtimalleri yanında, doğanın bir parçası olarak “itici bir güç” olma yönünde yer verdiğini ifade etmek yanlış olmayacaktır. Ayrıca ereksellik ve ilerleme sorunu, deneyimden yola çıkılarak ya da deneyimden başlayan bir bilgiyle de çözülemeyecektir,

görüşlerini ortaya koyduğu eserdir. Dolayısıyla bu bölümde de anılacak olmakla birlikte, bir diğer bölümün asli kaynağını teşkil ederek daha ayrıntılı incelenecektir.

²⁵¹ Kant, “Contest of Faculties”, *Kant's Political Writings*, p. 177.

²⁵² Kant, “Contest of Faculties”, *Kant's Political Writings*, p. 177.

yani *a priori* olmalıdır.²⁵³ Dolayısıyla Kantçı sınırlarının tam olarak çizildiği biçimiyle tarih, deneyimden çıkmayan fakat onun aracılığıyla da yanlışlanmayarak düşünülmesi mümkün ve iyi olan bir kavram aracılığıyla bakıldığında “insanlığın bütününe” (*whole of humanity*) dair olan, “uygarlaşmanın tarihiyle ve gelecekle” ilgilenen, vahye dayalı (*prophetic*) bir tarihtir.²⁵⁴ Bu uzun cümle, Kantçı tarih anlayışının anahtar terimlerini bir taslak sunacak biçimde bir araya getirir.

Kant aynı soruyu, “Yaygın Bir Söz Üstüne: Teoride Doğru Olabilir ama Pratikte İşe Yaramaz” makalesinin, halkların hukukuna ilişkin bölümünde de sorar. Kant burada, temel olarak tarih felsefesinde çizdiği yolu, teori ile pratik arasında bağ kuracak, bunlar arasındaki karşıtlığın ya da ilişkisizliğin bir yanılısamadan ibaret olduğunu gösterecek biçimde tekrar eder. Burada Kant’ın kendisinden yola çıktığı temel soru yine, insan türünün tarihinde daima bir ilerleme olup olmadığı yönündedir.²⁵⁵ Kant burada –önceki bölümde açıkladığımız üzere- şu savı temele alır: insanlık tarihinde bir ilerleme olup olmadığı hususundaki herhangi bir önerme deneyden çıkarılarak elde edilemez. Deneyimden yola çıkılarak tarihin daha iyi ya da daha kötü bir yöne doğru gittiği –ya da tamamen sabit kaldığı- şeklindeki önermeler

²⁵³ Kant, “Contest of Faculties”, **Kant’s Political Writings**, p. 180; Kant, “Yaygın Bir Söz Üstüne: Teoride Doğru Olabilir ama Pratikte İşe Yaramaz” (bu makale çalışmanın devamında “Teori ve Pratik” olarak anılacaktır), **Kant Felsefesinin Politik Evreni**, der. Hakan Çörekçioğlu, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2010, s. 52.

²⁵⁴ Kant, “Contest of Faculties”, p. 177

²⁵⁵ Kant, “Contest of Faculties”, p. 177; Kant, “Yaygın Bir Söz Üstüne: Teoride Doğru Olabilir ama Pratikte İşe Yaramaz”, s. 50.

kanıtlanamayacağından, tarihte bir ilerleme olduğunu varsaymak, mantıksal olarak olanaklıdır. Fakat ilerleme düşüncesi, sadece olanaklı olmakla kalmayacak ama insanlara bir amaç sunmak ve kendi tarihlerini bu yönde yazmak adına bir itki de sağlayacaktır. Kant, empirik olarak iddiasının karşıtının da kanıtlanamadığını fakat kendi iddiasının doğuştan gelen bir ödevde dayandığını iddia eder.²⁵⁶ Buna göre her birey-özne ödev aracılığıyla ahlâk yasasına uygun davranmaya zorlanır ve buna göre tek tek bireyler, gelecek nesiller için iyi birer örnek de teşkil etmelidir. Tarihte böyle bir imkân bulunduğundan, yani şu durumda ödev, gelecek nesilleri sürekli ilerleme sağlayacak biçimde etkilemek olduğundan, tarihte bir ilerleme olduğu “varsayılmalıdır.”²⁵⁷ İşte bu noktada Kant’ın, teorik olarak temellendirdiği ilerlemeci tarih anlayışı ilk defa ahlâki ihtiyaç ve amaçlara bağlanmaktadır. Dolayısıyla tarihte itici güç olarak iş gören ya da planın uygulanmasının tek sorumlusu “doğa” değildir. İlerlemenin varsayılması, teorik olarak meşru bir zemine oturuyor olsa da, aslında ahlâki bir ödevi ifade eder. Çünkü tarihte bir yönetici ilke aramak yönündeki soruşturmanın kendisi, akıl sahibi varlık olarak insanın özgürlüğünün gerçekleşmesi gibi pratik ve en önemli amacın gerçekleştirilmesi ihtiyacına tekabül eden bir felsefi çabadır. Dolayısıyla, buradan hareketle Kant’ın tarih felsefesinin, pratik amaçların salt bir uygulaması olduğu iddia edilemese de, bu mütekabiliyet ilişkisi göz önüne serilmiş olur. Kant’ın teorisinde insanın özgürlüğü ve ahlâkiliği, birbirinin koşulu olarak insanın en yüksek değer oluşunun da koşulunu teşkil ederler. Ve

²⁵⁶ Kant, “Teori ve Pratik”, s. 52.

²⁵⁷ Kant, “Teori ve Pratik”, s. 52.

açıkçası bu teoride herhangi bir girişimin, insanın bu en yüksek amaç olarak özgürlüğünü gerçekleştirme amacından bağışık olmadığını ifade etmek yanlış olmayacaktır.

Kant'ın birinci ve ikinci kritiklerini okuduktan sonra ilk defa Dünya Yurttaşlığı makalesini okuyan bir kimse için, ilk cümle oldukça şaşırtıcı gelebilir: “metafiziksel niyetlerle de olsa ne tür bir irade (*wille*) özgürlüğü kavramı oluşturulursa oluşturulsun, iradenin görünüşleri olan insan edimleri, gene de her doğa olayı gibi genel doğa yasalarınca belirlenir.”²⁵⁸ Böyle bir yasallık ve düzenliliğin, ilk bakıştaki karmaşık görüntüsüne karşılık irdelenerek keşfedilmesi, tarih felsefesinin işi olacaktır. Fakat cümlenin kendisi, ilk bakışta, Kant'ın genel felsefesinin bütünü göz önünde bulundurulduğunda bir çelişkiyi ifade ettiği hissi yaratabilir. Peki, Kant bu cümleyle ne anlatmak istemekte ve çelişkiye düşmeksizin özgür insan edimlerinin doğa yasalarınca belirlendiğini nasıl ileri sürmektedir?

Sorunun, Kant'ın düşüncesine özgün olmadığını ve zorunluluk ile özgürlük arasındaki kadim soruna işaret ettiğini belirtmekte fayda var. Aslında Kant burada, felsefe tarihinde işlenmiş, çok tanıdık bir soruna cevap getirmektedir. Hatta Kant'ın tarih felsefesi, daha önce belirtildiği üzere, ahlâk ve politika arasındaki gerilimi kapatma amacına yönelirken, bu gerilimin paralel ama farklı düzeylerdeki ifadeleri açısından da bir çözüm bulma girişimi olarak görülebilir. Heimsoeth'un

²⁵⁸ Kant, “Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi”, **Tarih Felsefesi Seçme Metinler**, s. 32. Aynı durumu Kant, “Fakültelerin Çatışması” başlıklı metninde de dile getirir, Bkz. Kant, “Contest of Faculties”, **Kant Political Writings**, p. 181.

ifadesiyle, Kant için “tarih sorunu, doğa ile özgürlük, pratik aklın amaçları ile duyuma bağlı gerçekliğin nedenselliği arasındaki bağlar çerçevesi içine giren bir sorundur.”²⁵⁹ Kant bu sorunu çözerken, itiraf etmek gerekir ki Spinoza kadar başarılı ve etkileyici olmasa da – şüphesiz Spinoza’nın özgürlük ve zorunluluk gerilimine getirdiği çözümü bir tersine dönüştür ve muazzam kurgulanmıştır- teorik bir çelişki olarak da görülemez. İnsan istemesinin özgürlüğü ve edimlerin doğa yasalarıyla belirleniyor oluşu Kant’ın teorisinin kendisinden doğrudan çıkarsanacak bir sonuç olmasa da, sınırlar klasik olarak ahlâk tarafından çizildiğinde, mümkün ve meşru olacaktır.

Kant’ın yukarıda alıntılanan cümlesinin, birinci ve ikinci kritikten de hareket ederek insanın, numenal özgürlüğe rağmen, fenomenal dünyanın parçası olduğu kadarıyla gözlemlenen edimlerinin, tıpkı doğada olduğu gibi mekanik yasalarla belirlenmiş olduğu yönünde yorumlanması, çelişik ve eksik olacaktır. Çünkü insan edimleri ve kararları, doğa yasaları durumunda olduğu gibi, örneğin hava durumunun tahmin edilmesi, yasalardan yola çıkarak önceden tahmin edilebilir değildir. Wood bu soruna ilişkin şöyle bir yorumda bulunur:

Kant, metafiziki özgür irade sorununun, sadece numenal dünyada transandantal olarak özgür bir neden varsayarak çözümlenebileceğini; fenomenal dünyadaki insan davranışlarının doğal zorunluluğa tabi olmaktan çıkmayacağını elbette öne sürmüştür. Fakat bunlardan, insan iradesini yöneten doğal zorunluluk türünün bizce bilinebilir olduğu sonucu çıkmaz. Zaten Kant da bilinemez olduğu kanaatindedir. Dolayısıyla, bizim davranışlarımızla ilgili olarak gelecek, ‘(doğal

²⁵⁹ Heimsoeth, a.g.e., s. 174.

yollarla öngörülebiyecek güneş ve ay tutulmaları gibi) bilinen doğa yasalarına dayanarak keşfedilemez' (SF 7:79).²⁶⁰

Dolayısıyla Wood'a göre Kantçı transandantal özgürlüğü, empirik olarak isteme ve kararlarda deneyimlediğimiz pratik özgürlükle bağlayan ve onun işaretleri olarak özgürlüğü varsaymamızı sağlayan, bu zorunluluk türünün bizce bilinemez oluşudur. Peki, kritiklere dönersek Kant bir bilgi sorunu olması bakımından bu konuda doğrudan ne söylemektedir?

Özgürlük ile zorunluluk ya da doğanın determinizmi arasındaki bu gerilim, aslında Kant'ın birinci kritikte ortaya koyduğu arı usun üçüncü antinomisine bakılarak da daha anlaşılır hale gelebilir. Bunlar arasındaki ilişki bir bakıma kendi sınırları içerisinde kalarak arı usun çözümünü bulamayacağı bir problematiği ifade eder ve diğer antinomilerin durumunda olduğu gibi ikisi de aslında doğrudur. Kant, evrende hakim nedenin özgürlük olduğunu iddia eden savı şöyle formüle eder: "Doğa yasalarına göre nedensellik kendisinden evrenin görüngülerinin tümünün türetilebileceği biricik nedensellik değildir. Bu görüngüleri açıklamak için bir de özgürlük yoluyla nedenselliği varsaymak zorunludur."²⁶¹ Bunun, aynı ölçüde akla makul görünen karşısavı ise şöyle formüle edilmiştir: "Hiçbir özgürlük yoktur, tersine evrendeki her şey yalnızca doğa yasalarına göre olur."²⁶² Kant bu iki önermenin de bilişsel bakımdan eşit ölçüde kabul edilebilir olduğunu düşünmektedir. Bilginin sınırları bir kez çizildikten sonra, artık sezgi

²⁶⁰ Allen Wood, a.g.e., ss. 148-149.

²⁶¹ Kant, **Arı Usun Eleştirisi**, s. 463.

²⁶² Kant, **Arı Usun Eleştirisi**, s. 463.

aracılığıyla tasarımı oluşturularak anlama yetisinin kavramları sayesinde de nesnel geçerliliği olan bir yargıda bulunamadığımız böyle bir genel nedensellik hususunda, yani özgürlük ve determinizm arasındaki karşıtlık konusunda arı usun teorik olarak ortaya koyabileceği bir bilgisi yoktur. O halde mantıksal olarak hem özgürlük hem de determinizm mümkündür denebilir, fakat Kant bir adım daha ileri atarak bunlar arasındaki gerilimin bir yanılısına olduğunu belirtir. Bir olgu hem numenal hem de empirik nedenlere dayanıyor olabilir ve bu bir çelişki de değildir. Aşkınsal özgürlük, tam da aşkınsal karakteri sayesinde bunu mümkün kılar. Kendinde şey (ding an sich) bilinemese de, sezgisi duyarlık aracılığıyla özneye verilen nesne olarak oradadır. İşte bunun gibi olguların arkasında, *a priori* kavramlar aracılığıyla insan anlayışına uygun olarak kavradığımız nedenler kadar, numenal nedenler de olabilir. Dolayısıyla Wood'un yukarıdaki ifadeleriyle de birlikte düşünüldüğünde mesele açık hale gelecektir. Çörekçioğlu'nun şu ifadeleri de oldukça açıklayıcıdır:

Bu mantıksal şemaya göre, bir olgu ya empirik olarak koşulludur ya da empirik koşullarla ilişkisi yüzünden belirlenmiş gibi görünse de, görüngüler serisinin dışında düşünülür bir nedenle ilişkisi bakımından özgürdür. Kant pratik özgürlük olarak adlandırdığı şeyin de, bu anlamda bir transandantal özgürlüğü varsaydığını iddia eder ve özgürlüğün mantıksal imkanından, gerçekleşme imkanını türetmeye çalışır.²⁶³

²⁶³ Hakan Çörekçioğlu, "Bir Politika Filozofu Olarak Kant", Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İzmir, 2004, s. 141.

Bununla birlikte Hassner, Kantçı zorunluluk ve özgürlüğün bu bir aradılığı söz konusu olduğunda, Kant'ın Rousseau'ya olan borcunu hatırlamamız gerektiğini belirtir. Ona göre,

Bu noktada Kant'ın Rousseau'ya olan borcu yeniden açığa çıkar ve Kant'ın Rousseau'yu neden ahlâksal dünyanın Newton'u olarak adlandırdığını anlarız: Görünür düzlemdeki karmaşaya rağmen maddi dünyanın basitliğini ve düzenini keşfeden Newton gibi, Rousseau da insani görünüşlerin altında yatan şeyi, yani insan doğasının derinliklerindeki gören ve İnanetin kendi kendini meşru kılan gizli yasasını algılayan ilk kişidir.²⁶⁴

İnsani yaşamın tarihi söz konusu olduğunda bu özgün zorunluluk biçiminin, tarihin genelinde ortaya çıkan genel ilkesini –akıl aracılığıyla- keşfetmek filozofun işidir.²⁶⁵ Bu bakımdan,

İnsan eylemlerinin akışını anlatan tarih, onlarla fenomen olarak uğraşır, bundan ötürü de onları doğa yasalarına bağlı görür... [örneğin] evlilik istatistikleri aslında şaşırtıcı bir tekbiçimlilik gösterir ve bundan ötürü, tarihin bakış açısından, istatistiklere sanki bir doğa yasasıyla her yıl kaç evliliğin olacağını belirleyen bir neden varmış gibi bakılabilir. İstatistikçinin bu özgür eylemlerle sanki öyle belirleniyormuşçasına uğraşması gibi, tarihçi de insanın tarihine aynı şekilde bir yasaya göre belirlenen bir süreçmiş gibi bakabilir.²⁶⁶

O halde şunu sormalıyız; ne tür bir yasa olur bu?

İşte tam da bu noktadan itibaren sorunun çözümü, yukarıdaki teleoloji başlığında özetlenen, teleolojik yargı meselesine bağlanır. Filozofun işi şimdi tarihte, ona kendisi aracılığıyla bütünsel bir biçimde yaklaşacağı bir temel ilke aramaktır. Bu ilke Kant için teorik bir bilgi olarak ortaya

²⁶⁴ Hassner, a.g.e., p. 98.

²⁶⁵ Kant, "Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi", s. 31.

²⁶⁶ Collingwood, **Tarih Tasarımı**, s. 129.

konamaz. Yani daha önce sözü geçen *theoria-historia* karşıtlığı Kant'ın düşüncesinde de korunur ve teorik akıl mekanik yasalar içerisinde kavradığı tarihe bu ilişkilerin dışında bir ilke yükleyip bilgisini edinemez. İnsani tarihte mekanik nedensellik ilişkisinin dışında bir ilkenin tespiti ancak yargı yetisinin reflektif hareketiyle mümkün ve teorik olarak meşru olur.

Tarihe, doğayla analogi kurmak yoluyla bakan aklın, onda zor da olsa fark edeceği temel ilke, teleolojik bir ilişki içerisinde, tarihte bir ilerlemenin olduğudur. Kant, insan türünde bir ilerlemenin olmadığı yönündeki görüşü, “insan”a biçtiği ayrıcalıklı rol aracılığıyla, yani akıl sahibi olmak ve ahlâk yasasına tabi olmak (özgür olmak) bakımından diğer canlılardan ayrıldığı için reddeder. İnsanlık tarihi bizlere, henüz mutlak bir ilerlemenin varlığını kanıtlayacak argümanlar sunmamıştır fakat Kant'a göre kendinde olumsuz görünen tikel örnekler bile, daha geniş bir açıdan bakıldığında, ileriye doğru hareket eden bir işleyişin, söz gelimi bir mekanizmanın çarkları olarak görev yaparlar. Dolayısıyla özgür eylemler bile, aklın gözünden, akıl düzeyinden bakıldığında belirli bir düzene sahiptir.

Bireyler ve uluslar farkında olmadan doğanın onları ittiği bir hedefe doğru yol almaktadırlar. Kant'ın, aklın gelişimi ve nihayetinde özgürlüğün gerçekleşmesinin tarihi olarak gördüğü bu tarihte, söz sahibi ve yönlendirici olan yalnızca insan iradesi değildir. Kant bu durumu, henüz sürecin hangi araçlarla ilerlediğini anlatmadan önce,

Dünya Yurttaşlığı'nın girişinde belirtir ve insanların “doğanın seçtiği bir yöne doğru farkında olmadan”²⁶⁷ gittiklerini özellikle vurgular.

Kant bu durumu, “Fakültelerin Çatışması”nda ise, gezegenlerle insanlar arasında kurduğu ve Kopernikçi hipoteze dayanan bir analogiyle özetler. Buna göre dünyadan bakıldığında gezegenler kimi zaman ileri ya da geri hareket eder, kimi zaman da hareketsizmiş gibi görünebilirler. Fakat Kopernikçi hipoteze göre, temele güneş alınarak yani güneşten bakıldığında aslında hepsi belirli bir yörüngeyi takip ederek bir düzen içerisinde hareket ederler. Burada güneş, aklın gözünü yani akıl düzeyinden bakışı temsil eder. Dolayısıyla Kant'ın Kopernikçi kavrayışına göre tikel tarihsel durumlar ve özgür eylemler de akıl aracılığıyla kavrandığında belirli bir düzeni takip ederler.

Dünya Yurttaşlığı'nın ilk yedi önermesi, antropolojiktir, bir niyete uygun olsalar da doğrudan onun ifadesi olarak karşımıza çıkmazlar. Kant ilk önermede, klasiklerin yapacağı türden bir akıl yürütmeye girişerek tüm yaratıkların doğal yeteneklerinin, bunların nihai amaçlarına ulaşmasını sağlayacak biçimde belirlenmiş olduğunu ifade eder.²⁶⁸ Buna göre bir varlığın, cansız doğaya ya da canlı türlere ait olsun, özellikleri ve yeteneklerinin en gelişmiş biçimde kullanılışı, onunu son amacını teşkil edecektir. Bu noktada Kant, modern mekanik

²⁶⁷ Kant, “Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi”, ss. 41-44.

²⁶⁸ Bu önermelerle ilgili ilginç olan şeylerden birisi de Kant'ın, erekselliğin, her ne kadar deneyden çıkarılamayacak olduğunu ve çıkarılmasının zorunlu olmadığını iddia etse de, nasıl deneyim aracılığıyla ortaya koymaya çalıştığı, deyim yerindeyse deneyimin tanıklığına başvurmadan kendisini alamadığıdır. Kant şöyle diyor: “Bütün hayvanlarda bu, dışsal ve içsel, yani anatomik incelemeyle kanıtlanabilir.” Kant, “Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi”, s. 32.

evren anlayışının farkında ve kısmen bu düşünceyi kabul ediyor olsa da, klasiklerin teleolojik evren tasarımını devreye sokmaktadır. Dolayısıyla fenomenal anlamda mekanik olan dünya ve sakinlerinin yapısı ile “insan için” bir ereksellik ve ilerleme açısından okunması gereken tarih arasında Kant, karakteristik düşünme biçimini tekrar göstererek, bu düşüncelere neredeyse ortak bir mesafe alır. Bir çalgının bile ne için var olduğunu sorup amacını belirleyen Platon’un; canlı varlıkların varoluş amaçlarını tıpkı Kant’inki gibi yaşam pratiklerine bakarak açıklayan Aristoteles’in düşünceleri hatırlandığında, Kant’ın tarih okumasının klasik teleolojik evren anlayışını varsaymak durumunda olduğu fark edilir. Çünkü “bu temel ilkedен vazgeçersek yasaya uygun işleyen bir doğa değil de, amaçsız işleyen bir doğayla karşılaşırız ve aklın rehberliğinin yerini rastlantının kasveti alır.”²⁶⁹

Peki, insanın kapasitelerini ebedi bir barış durumuna doğru evrildiği bu tarihte, itici bir güç olarak doğa hangi araçları kullanır?

Kant, Dünya Yurttaşlığı’nın birinci önermesinde doğanın hiçbir şeyi boşa var etmediği yani amaçlı olduğu düşüncesine –şaşırtıcıdır ki ampirik- bir örnek olarak canlı varlıkların fiziksel yapılarını gösterir. Kant burada, Herder’in uyum süreciyle evrim düşüncesine yaklaştığı noktayı ve bugün evrim teorisinden aşına olduğumuz bir fikri, tam tersinden okuyarak evrendeki erekselliğin bir örneği ya da ifadesi olarak ortaya koyar. Buna göre canlılarda hiçbir uzuv ya da organ yoktur ki bunlar bu canlının “kendi amaçlarına uygun gelecek tarzda

²⁶⁹ Kant, “Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi”, **Tarih Felsefesi Seçme Metinler**, s. 32.

gelişmesi yönünde belirlenmemiş olsun.”²⁷⁰ Yani Kant basitçe, her canlının kendi kapasitelerinin en çok geliştiği noktada saklı olan nihai amaçları olduğunu ve doğanın her canlıyı, onu bu amaçlara götürecektir şekilde donatmış olarak ne eksik ne de fazla yarattığını ileri sürer. Kaldı ki “bütün hayvanlarda bu, dışsal ve içsel yani anatomik incelemeyle kanıtlanabilir.”²⁷¹ Yani doğada bulunan her şey, buna canlıların uzuvları da dâhil, hepsi birer amaç dolayısıyla vardır.

İnsan özelinde, ona doğa tarafından verilen ve aklın kullanımına yönelen tüm yetenekler tam anlamıyla bireyde değil ancak türde gelişebilirler. İnsan, yalnızca diğer insanlar içinde gelişebilir ve asıl ilerleme de bireyde değil türde olur. Kant bu durumu ayrıca *Anthropology from a Pragmatic Point of View* başlıklı eserinde de şöyle ifade eder:

Her şeyden önce belirtmelidir ki, [insan dışında] başka bir hayvan [cins] kendi haline bırakıldığında, her bir üyesi kendi nihai ereğine ulaşır; ancak yalnızca insan söz konusu olduğunda bu tam olarak ancak türde ulaşılabilir. Böylece insan ırkı ancak sayısız nesiller yoluyla gelişerek kendi ereğine ulaşabilir. ²⁷²

Kapasitelerin gelişimi ölümlü bireyde sınırlıdır fakat ölümsüz olarak türde, nihai amacın gerçekleşmesini sağlayana kadar devam eder. Kant bu ikinci önermede özellikle bir tek insanın aklın tüm kapasitesini kullanarak gelişmesine yetecek ömrü olmadığını vurgulayarak

²⁷⁰ Kant, “Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi”, **Tarih Felsefesi Seçme Metinler**, s. 32.

²⁷¹ Kant, “Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi”, **Tarih Felsefesi Seçme Metinler**, s. 32.

²⁷² Kant, **Anthropology from a Pragmatic Point of View**, p. 185.

meseleyi maddi bir tarzda ele alır fakat bu önermeyi hemen üçüncü ve dördüncü önermelere bağlayarak, meseleyi daha geniş anlamda da kavrayabiliriz. Her şeyden önce akli kullanmanın kurucu öğeleri Kant'ta negatiftir. İnsanlar eksiklikleri olduğu için yani söz gelimi boynuzlara veya bir kürke sahip olmadıkları ve uçamadıkları için kendini koruma savaşı peşinde aklını kullanıp icat yapmak zorunda kalmıştır. Bu aynı zamanda insanın yalnız başına hayatta kalabilmesinin zorluğuna ve “başka insanlar arasında” olması ihtiyacına işaret eder. Doğa insanı bu bakımdan eksik yaratmıştır ve amacı tam da tür olarak insanda aklın kullanımının gelişmesini ve insanın toplumdışılığını aşmasını sağlamaktır. “Bizler ilkin sadece en temel içgüdülerle donatılmışızdır ve doğa bizden kendi geleceğimizin yazarı olmamızı istemektedir (*demand*).”²⁷³ Toplumdaki antagonizm, doğanın insanın kapasitelerini geliştirmesi için kullandığı temel araçtır. Toplumdaki devinimi sağlayan, insanın bir yandan çıkarlarının çatıştığı bireylerle iç içe olmak bakımından topluma tahammül edemiyor oluşu ama bir yandan da toplum olmaksızın, onsuз yapamıyor oluşudur. İnsanda bir yandan “anarşizme” yani hiçbir otoriteye, dış güce ya da başka bireylere bağlı olmaksızın “her şeyi kendi düşüncelerine göre yönlendirme isteği bulunur,”²⁷⁴ bir yandan da toplumlaşma eğilimi vardır çünkü ancak toplum içerisinde insan olduğunu anlayabilir ve niteliklerini ancak burada tam olarak gerçekleştirip geliştirebilir.²⁷⁵

²⁷³ Carvounas, a.g.e., p. 29.

²⁷⁴ Carvounas, a.g.e., p. 34.

²⁷⁵ Kant'ı okurken, belirli aralıklarla ve çağrışım yoluyla kendini Aristoteles'i düşünürken bulmak muhtemelen birçok okurun deneyimlediği bir şeydir. İlk kritiğin,

Kant'ın tarih felsefesinde, kendisinden sonra da etkili özel bir akıl yürütme tarzı hâkimdir. Kant, daha önce de belirtildiği üzere, her ne kadar tarihteki amaçlılık ve ilerlemenin kanıtlanması için deneyimin tanıklığına ihtiyaç olmadığını teorik olarak kendi sistemi içerisinde tutarlı biçimde temellendirmiş olsa da, deneyimin tanıklığına başvurmadan da kendini alamaz. Kant bunu yaparken karakteristik olarak, olumsuz diye nitelendirilebilecek her insani durumu, bu durum hiçbir sorun teşkil etmiyormuşçasına kendi teorisinin hizmetine sokacak biçimde devreye sokar. Örneğin, insanın toplumdışı toplumsallığı eninde sonunda yasal bir düzen altında birleşmelerini sağlar. İnsanın doğuştan eksikli olması, yani diğer hayvanlar gibi kendini koruma konusunda kullanışlı bir biçimde donatılmamış olması, bu teoride, akli kullanmanın kurucu ögesi olarak karşımıza çıkar. Doğanın insanı o anda zorlayacak derecedeki bir afeti bile, örneğin fırtınalar, seller vb. insanların coğrafi olarak zorlanıp birbirlerine yaklaşmasını ya da farklı kıtalarda çoğalmak üzere ayrılmalarını sağlamıştır. Şimdi dördüncü önermede Kant yine aynı tarzda akıl yürütmekte ve bu sefer insanın ilerlemesi açısından, pek de kendinde

felsefe tarihi mirasının birçok bölümüne borçlu olsa da, örneğin kategoriler söz konusu olduğunda Aristoteles'e çok şey borçlu olduğu kesindir. Başka birçok yerde olduğu gibi Kant'ın şimdi bahsi geçen, niteliklerin ancak toplum içerisinde geliştirilebileceğine yönelik düşüncesi, yine Aristoteles'in devlet hakkındaki fikirlerini hatırlatır. Kant, adını anmasa da belli ki iyi bir Aristoteles okuyucusu olmuştur. Aristoteles'in Platon'un Devlet'ine yönelik itirazının özgün argümanlarını oluşturan birçok fikrin, Kant'ın düşüncesinde yeniden ele alınıp işlendiğine tanıklık ediyoruz. Ayrıca Kant, düşüncelerini doğrudan benimsemese bile, Aristoteles'inkine çok benzer bir tarzda akıl yürütmektedir. Fakat Kant'ın, karşı çıktığı isimleri büyük bir cesaretle sıraladığı halde Aristoteles'in adını minnetle anmamış olduğu, ilgi çekici bir konu olmakla birlikte başka bir çalışmanın konusunu olabilir.

değerli görünmeyen üç özellik ya da tutkuyu, tarihteki ilerlemenin birer kurucu ögesi olarak devreye sokar: şeref, güç ve mülkiyet.²⁷⁶

Bunlar üç sosyal tutku nesnesidir (VA 7:271-275) ve akıl yoluyla denetim altına alınması bizim için zor olan eğilimlerdir. Toplum dışı toplumsallık, Pratik Aklın Eleştirisi'nde 'kendini beğenmişlik' (KpV 5:72), Salt Aklın Sınırları İçinde Din'de ise insan doğasındaki kötülüğe yönelik en güçlü eğilim olarak ortaya konulur (R 6:29-44).²⁷⁷

Kant bu tutumunu Ebedi Barış'ta göstermiştir. Sözleşme ve devletin kurulması amacına yönelik itici bir güç olarak doğa, başka bazı olumsuz özellikleri de insana özellikle yüklemiştir. İnsandaki kıskançlık, rekabet vb. kendinde olumsuz görünen kimi tikel durumlar genel olarak başka bir amaca "*a priori* bir kavramın kurulmasına- dünya yurttaşlığı" hizmet ederek daha büyük bir amacın gerçekleşmesine hizmet ederler. Başka birçok Kantçı önemli noktayı ortaya çıkarsa da, şimdilik sadece bu mesele açısından yaklaşırsak, ilgili pasajda Kant bu durumu şöyle ifade etmektedir:

Fakat 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.²⁷⁸

²⁷⁶ Carvounas, a.g.e., s. 38.

²⁷⁷ Wood, **Kant**, s. 153.

²⁷⁸ Immanuel Kant, "Teori ve Pratik", s. 48.

Dolayısıyla, kendinde olumsuz görülecek kimi unsurlar tarihteki ilerleme açısından doğa tarafından özellikle öyle olması istenmiş itici güçler olarak karşımıza çıkarlar.²⁷⁹ Böylece daha önce belirttiğimiz üzere Kant'ın tarih felsefesinin, bir okuma biçimi olarak görülebileceği meselesi, şimdi daha açık hale gelir.

Bu yaklaşım Alman idealistlerinde ve daha sonrasında hâkim bir kavrayış ve çizgi oluşturarak, Kant'ın tarih felsefesine yaptığı özel katkılardan birisini ifade eder. Tarihte, küçük ölçekte, o anda ya da dolayimler göz önünde bulundurulmaksızın bakıldığında kendinde olumsuz görünen bir durum bile, daha geniş bir perspektiften bakıldığında ilerleme yolunda aşılması ve geçirilmesi gereken başka bir evre olarak görülebilir. Bu düşüncenin özellikle Hegel'de en yüksek ifadesinin bulacağını söylemek yanlış olmaz. Dolayısıyla insan patolojik bir biçimde, toplum içinde ve giderek sözleşmeyle birleşmiş bir düzende yaşamaya zorlanmıştır. İşte bu negatif dolayimler aracılığıyla insan toplum içerisinde yaşamaya ve gelecek kuşakları etkileyecek biçimde kapasitelerini “türde” geliştirmeye başlamaktadır.

İşte insanlar bir toplumsal sözleşmeye –ki ileride daha ayrıntılı ele alınacak- doğru böyle yaklaşmaktadır. İnsan için şimdi sıradaki sorun, bu topluluğun nasıl gerçek bir toplum ve düzen haline geleceği hakkındadır. Dolayısıyla Kant'ta da sözleşmenin, bu geleneğin diğer filozofları gibi mantıksal bir çıkarımı ifade ettiğini ve aklın sınırları içerisinde deneyimin tanıklığına başvurulmadan ortaya konduğunu

²⁷⁹ Hassner, a.g.m., s. 101.

söylemek mümkündür. Başka bir ifadeyle Kant için de sözleşme, bu geleneğin diğer filozoflarının aklındakine yakın bir şeyi ifade etmektedir, fakat bu sözleşme Kant'ta bir "ide" olarak karşımıza çıkar ve ancak aklın buyurucu karakteri göz önünde bulundurulduğunda anlaşılır hale gelir. Doğa, insanları evrensel adalet yaptırımını uygulayacak bir yurttaşlar toplumunun kurulmasına doğru itmekte ve buna zorlamaktadır.²⁸⁰ Dolayısıyla insanların doğa durumundan bir sözleşme aracılığıyla çıktığı bir akıl idesi olarak varsayılmalıdır. Bir ide olarak iş gören bu sözleşme, gelecekte, devletlerin de aynı yolda davranarak başka bir sözleşme yapmaları ihtimal ve umudunu da barındırır. Çünkü ancak bu yolla ebedi bir barış sağlanabilir. Kant'a göre bu barış, ancak bir sözleşme aracılığıyla yasal bir düzen altında devletlerin birleşmeleriyle olabilir. Bu konuya daha sonra döneceğiz.

Kant tarihteki ilerlemeyi "İnsanlık Tarihinin Tahmini Başlangıcı"nda, başlıktan da anlaşılacağı üzere insanlık tarihini maddi temelleri üzerinden okuyarak da doğrulamayı dener. Bu metinde Kant insanın tür olarak karakter eğilimlerinin yanında, dünyaya düştüğü ilk andan itibaren maddi koşullarla ilişkisi içerisinde nasıl "geliştiğini" göstermeye çalışır. İlginçtir ki Kant, kanıtlanamayacak türden bir "tahmin"i ifade ettiği için, güvenilirliğin artması amacına yönelik olarak kendisine, kutsal kitabı yani İncil'i ve onun *Genesis* bölümünü (bölüm II-IV) kaynak alır. Hatta Kant metin boyunca kutsal metinde geçen kavramları devreye sokup bunları özellikle italikle işaretlemiş ve okuyucuya da kendi hikâyesinin İncil'dekine uyduğu konusunda

²⁸⁰ Immanuel Kant, "Ebedi Barış Üzerine Felsefi Bir Deneme", s. 35.

garanti vermektedir.²⁸¹ Ayrıca bu metinde Kant, sadece incilde yazanlara uygun olarak ilk insanı değil, sayıları arttıktan sonra ilkel bir topluluk olarak insanların nasıl geçindiklerini de anlatır. Kant burada insanın ancak tarım yapmaya başladıktan sonra gelişmesini bir devrim niteliğinde hızlandırdığını da belirtmekte, üretim ve tüketimi hesaba katan bir maddi tarih de yazmaktadır.

Kant burada tüm insanlığın birbirine kan bağıyla da bağlı olduğunu gösterip bir kardeşlik duygusu yayacak biçimde tek bir çiftten geldiğini, ilk insanın ayakları üzerinde dik durup, yürüyebilen ve akıl sahibi olmayan ya da akli olgunlaşmamış varlıklardaki ses çıkartmanın üzerine çıkararak konuşabilen böylece de düşünebilen bir varlık olduğunu hikâyeleştirerek aktarır.²⁸² Buna göre itkilerinin peşinde adım adım aklın kullanımına yönelen insan nihayetinde geleceği hakkında düşünmeye, kaygılanmaya başlar. Gelecek kaygısı insanı hayvanların üzerine çıkartan üçüncü adımdır. Dördüncü ve son adım ise insanın, “doğanın ereği” (*der Zweck der Natur*) olduğunu kavramasıyla olacaktır.²⁸³ Bu noktadan sonra insan, doğadaki her şeyin kendisinin faydasına sunulduğu varlık olarak diğer her şeye araç ama yalnızca kendi türüne amaç olarak yaklaşacaktır. Kant, kategorik imperative uygun olarak burada da insanın bir kendinde amaç olarak karşısındaki her akıl sahibi varlığa (henüz bilmediklerimiz ve bildiğimiz kadarıyla insan), eşit derecede amaçmış gibi davranma zorunluluğu olduğunu

²⁸¹ Kant, “İnsanlık Tarihinin Tahmini Başlangıcı”, **Tarih Felsefesi: Seçme Metinler**, haz. Doğan Özlem, Güçlü Ateşoğlu, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2006, s. 82.

²⁸² Kant, “İnsanlık Tarihinin Tahmini Başlangıcı”, s. 83.

²⁸³ Kant, “İnsanlık Tarihinin Tahmini Başlangıcı”, s. 88.

belirtir. Yalnız burada Kant insanın, diğer insanlara hiçbir zaman araçmış gibi davranmaması gerekliliğini henüz ödeve değil, toplumun kuruluşu için bir zorunluluğa bağlamaktadır.²⁸⁴

Kant nihayet antropolojik araştırmasını pratik-ahlâki önermelere bağlama yolunda ilk adımı atar ve insan türünün çözeceği hem en güç hem de en son sorunu, evrensel adalet yaptırımını uygulayacak bir yurttaşlar toplumuna ulaşmak olarak belirler.²⁸⁵ Doğa da insanı, bu sorunun çözümünü bulması yönünde zorlamaktadır. Kant'ın, insanın transandantal yanını ifade eden özgür eyleme kapasitesini kullanıp, dışsal özgürlüğünün de garantiye alınması çabası, böylelikle ortaya konmuş olur. Ona göre,

İnsanlığın önüne doğanın koyduğu en üstün görev, dışsal yasalara altındaki özgürlüğün, karşı durulmaz bir güçle olabildiğince birleştirildiği bir toplum düzeni kurulması, tam adaletli bir yurttaşlar anayasasının yapılmasıdır.²⁸⁶

Yalnız insan, bir tür olarak yaşayacaksa bir yöneticiye de ihtiyaç duyar. Ünlü Kantçı eğri odun fikrinin bir özetini Dünya Yurttaşlığı'nın bu iddiayı ortaya atan altıncı önermesinde görebiliriz. Kant burada insanın, yöneticiye ihtiyaç duyan bir hayvan, çünkü “diğerleriyle” ilişkisinde özgürlüğünü kötüye kullandığı kesin olan bir hayvandır. Şimdi bu önerme, Kantçı politik felsefeyi anlamak bakımından iki noktada özellikle önemlidir. Birincisi, Kant insanın “diğerleriyle” ilişkide, dışarıdan gözlemlendiği kadarıyla özgür eylemlerinde hayvani

²⁸⁴ Kant, “İnsanlık Tarihinin Tahmini Başlangıcı”, s. 88.

²⁸⁵ Kant, “Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi”, s. 36.

²⁸⁶ Kant, “Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi”, s. 36.

yanından tamamen sıyrılmış, doğası gereği iyi ve diğerkâm bir varlık olmadığına farkındadır. Aksine insan otonom varlık olarak her ne kadar kendisine yasa koysa da hayvani yanı onun aklını çelmek için çabalar durur. Dolayısıyla insan toplumsal ilişkilerde özgürlüğünü kötüye kullanmaya, kendi çıkarını önde tutmaya vb. eğilimlidir. Ve asıl ilginç olan, Kant bu olumsuz unsuru bu kez teorinin çarklarından birisine dönüştürememiştir. Nihayetinde Kant da insani dünyanın eğri karakterini göz önünde bulundurarak, yine insanlar arasından kendinde koşulsuz iyi bir otoritenin bulunamayacağını ifade eder. Dahası, böyle bir yöneticinin bulunması öyle imkân dışıdır ki, şunu itiraf etmek gerekir: “İnsanın yapılmış olduğu bu eğri odundan dümdüz çıkacak hiçbir şey yontulamaz. Doğa bizden yalnızca bu ideye yaklaşmamızı ister.”²⁸⁷ Şimdi bir kez daha “ideal” olan bir “ide” olarak düzenleyici görev üstlenecektir, başka bir ifadeyle, aklın düzenleyici bir ilkesi olarak iş görecektir, tıpkı sözleşme ve ilerleme ideleri gibi.²⁸⁸

İkinci olarak bu önerme, merkezileşmiş bir aygıt olarak “devlet”in Kantçı meşruiyetini de artık yavaşça ortaya çıkarmaktadır. Çünkü insanın özgürlüğünü hayvani içgüdüler sebebiyle sürekli kötüye kullanma eğiliminin ve riskinin olduğu bir yerde, bu özgürlüğün korunması, ahlâk gerçekleşmeyecek olsa da, en azından dışsal özgürlüğün bireyler için sınırsız gerçekleşebilmesinin koşulları sağlanmalıdır. İşte burada Kant’ın, insan aklına muhtemelen en az

²⁸⁷ Kant, “Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi”, s. 37.

²⁸⁸ Carvounas, a.g.e., p. 24.

derecede güvendiği ana şahitlik ederiz ve bu an devletin ve anayasanın kuruluşunun da meşruiyetini sağlar²⁸⁹:

İnsanın kendi iradesini kıran, evrensel geçerli ve herkesi özgür kılan bir iradeye onu boyun eğmeye zorlayacak bir yöneticiye ihtiyacı vardır. Ama böyle bir yöneticiyi nerede bulacak?... Öyleyse insanın, ne kadar uğraşsa da, kamu adaletini kurmak için, kendisi adaletli olan en üst bir otoriteyi –bunu ister tek kişide ister bu amaç için seçilmiş birçok kişiden oluşan bir gurup içinde arasın- elde edebileceğini söylemek güçtür. Kendi üstünde ve yasaların gerektirdiği şekilde onu zorlayacak bir kimse olmadıkça, her insan her zaman özgürlüğünü kötüye kullanacaktır... İşte bu görevlerin en zorudur ve tam bir çözümü olanaksızdır.²⁹⁰

Kant'ın, insanın hayvani doğası ve özgürlüğüyle tutarlı olarak hazırlanmış bir anayasa olsa bile asıl umudunu her zaman insanın ahlâkiliğine bağladığı gerçeği, belki de tam da bu satırlarda anlatılan sebeplerle ilişkilidir. İnsan kendi kendisine doğru yasayı koyarak davranmadığı sürece, bu problem artarak devam eder. Çünkü Ebedi Barış'ta da ele alındığı biçimiyle, bu önermede de örtük olarak görülmektedir ki, özgürlüğün sınırsızca kullanılması riski yani kötülükten korku ve ahlâk duygusunda yaşanacak gelişme, Kantçı barışın kurucu unsurlarını teşkil eder.²⁹¹

İlginçtir ki yetkin bir yurttaş anayasasının ortaya konması sorunu, doğrudan ve öncelikli olarak dış ilişkilerin de düzenlenmesiyle koşulludur.²⁹² Çünkü savaş riski tamamen ortadan kaldırılmadan devletler de bireyler gibi davranarak özgürlüklerini sınırsızca

²⁸⁹ Peters, a.g.e., p. 125.

²⁹⁰ Kant, "Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi", s. 37.

²⁹¹ Williams, **Kant's Political Philosophy**, p.13.

²⁹² Kant, "Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi", s. 38.

kullanırlar. Fakat bu meselesinin ayrıntılı ele alınmasını, şimdilik, devletlerarası ilişkilerin tartışılacağı bölüme bırakıyoruz. Çünkü Kant burada artık bir Halklar Federasyonundan söz etmeye başlar.

Tekrara düşmek pahasına belirtmek gerekir: 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 tüm sisteminin aslında bu amaç peşinde olduğunu söylemek muhtemelen yanlış olmayacaktır. Kaldı ki, bu sorunun az ya da çok kelime farkıyla çok çeşitli formülasyonları bütün politik yazılarında karşımıza çıkmaktadır. Yine “İnsanlık Tarihi”nde, kendisine çok şey borçlu olduğu ve minnetini kimseye olmadığı kadar açık dile getirdiği Rousseau üzerinden bu soruyu benzer biçimde formüle eder. Rousseau, Kant’a göre Emile ve Toplum Sözleşmesi’nde şu sorunun cevabını aramaktadır: “Ahlâki bir tür olarak insanın belirlenimine/ yazgısına uygun olan kapasiteleri geliştirmek ve böylece ahlâki ve doğal bir tür olarak [her ikisinin de bir üyesi anlamında] onun kendi içindeki çatışkıyı sona erdirmek için kültür nasıl bir yol almak zorundadır?”²⁹³ Bununla ilişkili olarak Williams da, şu belirlenimi yapmaktadır: “Kant’inki, ahlâki bir tarih kavramıdır.”²⁹⁴ Dolayısıyla insanın özgür ve dolayısıyla ahlâki bir varlık olarak kapasitelerini hangi yönde geliştirmesi gerektiği sorusunun cevabını verir tarih felsefesi. Bu sorunun cevabını aramak, hatta özellikle insanın bir tür olarak ahlâki

²⁹³ Kant, “İnsanlık Tarihinin Tahmini Başlangıcı”, s. 91.

²⁹⁴ Williams, **Kant’s Political Philosophy**, p. 19.

gelişimini sağlayacak biçimde cevaplamak, tarih filozofunun işidir. Kant'ın tarih felsefesi (ve aslında genel olarak felsefesinin politik ifadesi) her ne kadar başarılı bir biçimde epistemolojik bir temelden hareket ediyor ve teorik kaygıları asla gündeminden düşürmüyor olsa da, nihayetinde pratik bir ihtiyaca bağlanır. Dolayısıyla, daha şimdiden öyle görünmektedir ki, politika ve ahlâk, Kant için her ne kadar ayrı ve birbirinden bağımsız iki etkinlik biçimini ifade ediyorsa da ahlâkın, tüm sistemin temelinde hem tartışmanın sınırlarını çizmek hem de bir temel ve amaç sağlamak bakımından en önemli unsur olduğu söylenebilir. Kant'ın Fakültelerin Çatışmasında kaleme aldığı satırlar, tarih felsefesi söz konusu olduğunda, bu sonuç önermelere varmamızı sağlayacak kanıtı teşkil ederler.

Bu metinde Kant tarihin ilerlemeci kavranışının, insan türüne belirli bir fayda sağladığını iddia eder. Bu fayda Kant için insanların ahlâklılığında gerçekleşecek bir “miktar artışı” değildir. Bunun yerine, kazandığı “meşruluk”, arkasındaki tikel sebep ne olursa olsun, bu düşünce, “ödevden dolayı” yapılan eylemleri giderek daha fazla üretecektir. “Başka bir ifadeyle fayda, insanların giderek artan ve başarılı olan “iyi *edim*”lerinden doğacaktır, eş deyişle insanların etik doğalarının dışsal fenomeninden.”²⁹⁵ Böylelikle Kant'a göre şiddet azalacak, yasalara itaat ve yardımlaşma gibi kendinde iyi eylemler artacaktır. Sonuçta Kant politikayı, söz gelimi içerisinde insanların çeşitli biçimlerde şekillenecekleri belirli koşulların düzenlenmesi gibi bir etkinlik olarak kavramaz. Aksine burada belirleyici olan tam da

²⁹⁵ Kant, “Contest of Faculties”, **Kant Political Writings**, p. 188.

ahlâkın kendisidir. Kant burada, Aristoteles'in yapa yapa edinilen, "alışkanlığa dayanan bir huy olarak erdem" anlayışına yaklaşarak, zaman içerisinde eylemlerin erdemli niteliklerinin artacağını öngörür. Ahlâkın bir biçimde dışsal uygulaması olarak görülen hukuk, bu koşulların hazırlanması görevini görür fakat dünyaya barışı getirecek şey yine insanların ahlâklılığdır. Hukuk ya da politika işe yarar fakat insanları ahlâklı yapamaz. Sonuçta Kant, umulan bir tarihi anlattığı Fakültelerin Çatışması metnini şöyle bitirir: "şu anki savaşın sonrasındaki acılar, politik kâhine (*prophet*) eninde sonunda insan ırkının daha iyiye doğru gitmesi gerektiğini kabul ettirecektir ve bu dönüş şimdiden görüş alanındadır."²⁹⁶

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 felsefî sistemi ve özel olarak politika felsefesi söz konusu olduğunda Kant için en son ve belirleyici sorunun "neyi umut edebiliriz?"²⁹⁷ sorusu olduğu 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

²⁹⁶ Kant, "Contest of Faculties", **Kant Political Writings**, p. 190.

²⁹⁷ Kant, Arı Usun Eleştirisi, s. 727.

sırasıyla, birer *a priori* ide olarak “dünya barışı” ve “tanrı ile ruhun ölümsüzlüğü” olacaktır.

Betimlenen bütün bu düşüncelerden hareketle, erken de olsa, temel olarak iki belirlenimde bulunulabilir: 1) Kant barışın tesis edilmesi yolunda umudunu, insanların her daim “başka türlü eyleme kapasiteleri”ne (ki pratik olarak Kant’ın özgürlükten anladığı budur – Ahlâkla ilgili kısımda ortaya konacak-) ve doğanın itici gücüne bağlamıştır. Ki bu da Kant’ın aydınlanmacı, görece yalıtık bir “akıl” varsayarak kuvvet ilişkilerini dışladığını, yani tarihteki itici güç olarak kuvvet ilişkilerini değil, insan iradesini ve tarihin (doğanın) talih, tesadüflerini temele aldığını ifade eder. Bu bağlamda, tarihte devam eden bir teleolojinin varlığını öne sürmek, politikada, yeniden ahlâki bir keşif yapmanın imkânını sağlar.²⁹⁸ 2) Kant “neyi umut edebiliriz?” sorusunun izinde, aslında en temelde “umulan, umut edilen bir tarih” ortaya koyar. Tarihin (-uygar- insan türünün tarihinin) moral bakımdan daima kötüye doğru gittiği, sabit bir çizgi şeklinde devam ettiği ya da daima ilerleme halinde olduğu yönündeki iddialar deneyimden yola çıkılarak (yani insan bilgisinin sınırları içerisinde) kanıtlanamaz. Dolayısıyla Kant için geleceğin tarihini yazma konusunda takınılacak tavrın *a priori* imkânlı olması (yani *a priori* olarak mümkün, gerçekleşebilir görünmesi) yeterlidir. Dolayısıyla tam Kantçı ifadesiyle denebilir ki, aksi kanıtlanmadığı sürece, tarihin daha iyiye gideceği – tarihte bir ilerleme olduğu- “umulabilir”. Tarihi *a priori* bilmek, tarihin yazıldığı sabit noktadan geleceğe dair vahye dayalı bir tarih yazmak,

²⁹⁸ Williams, *Kant’s Political Philosophy*, p. 22.

tam da tarihi yazanın o tarihin üreticisi olması, onun gerekçesi, gerçekleştiricisi olması yoluyla olacağından²⁹⁹ “insan” burada tarihin biricik öznesi ve yapıcısı olarak karşımıza çıkar. Tarihi yönlendiren, öznenin dışarısındaki nesnel koşullar yahut kuvvet ilişkileri değil, ahlâki öznelerdir. Dolayısıyla Kant, ki düşüncesinin Hegel’e en çok yaklaştığı nokta belki de burasıdır, tarihe bir son nokta koyar. Fakat Hegel’in aksine Kant’ta bu son henüz ulaşılmamış, gerçekleşmemiş bir sondur. Kant’ta daha çok “umulan” yani bugün yazılan ve ona uygun hareket etmek, eylemek yoluyla üretilecek olan bir tarih söz konusudur. Yani “gelecek” kurucu bir unsur olarak geçmişin okunmasında ve “şimdi”de devreye girmiştir. Kant için varılacak somut son nokta yani umut edilen durum ise ebedi bir barış durumudur, çünkü zaten savaşın kendisi ahlâkın en büyük karşıtıdır, engelidir. Savaş en büyük kötülüktür.³⁰⁰

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 sahip³⁰¹ ve eğer niyetini koyarsa, düzenleyici ilkeler olarak gördüğü ideallerle bunu başarabilecek bir varlık olarak ele almıştır. Bu bakımdan Kant’a göre tarihe yaklaşırken, olması gerekenden çok –kavramı ahlâki temelleriyle

²⁹⁹ Kant, “Contest of Faculties”, **Kant Political Writings**, p. 177.

³⁰⁰ Kant, “İnsanlık Tarihinin Tahmini Başlangıcı”, s. 98.

³⁰¹ Hassner, a.g.e., s. 103.

Kantçı olarak düşünürsek- “umut edilen” bir ana yönelmek gerekmektedir.

Yine bu iki belirlenimden çıkan daha genel bir sonuç olarak denebilir ki, Kant, tutarlı ilk ifadesini Machiavelli’de bulduğunu söyleyebileceğimiz ve Hobbes, Marx ve ardıllarının takip ettiği, kuvvet ilişkilerini temele alarak çözümleme yapan çizginin karşıtı bir konumda yer alır. Kant “politika”, “özne” ve “devlet”i ahlâki düzeyde temellendirerek (başka bir ifadeyle bunların her daim ahlâka indirgenebilir oldukları da söylenebilir), liberal ve neo-liberal teorinin temel varsayımlarına felsefi temel sağlamıştır. Kant düşüncesinin çağdaş politik düşüncenin en temel odak ve referans noktalarından birisini oluşturuyor olması, bu bakımdan 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.

3. ÖZGÜRLÜĞÜN KORUYUCUSU OLARAK DEVLET: DOĞA DURUMU, MÜLKİYET, SÖZLEŞME VE HUKUK

Politika felsefesi, tarih sahnesine çıktığı ilk andan beri ve doğası gereği “insan” değil, “insanlar”ı konu edinmiştir. İster bir birlik halinde toplanmış olarak bir cemaati, toplumu veya “halk”ı oluştursunlar, ister hiçbir birlik sağlamadan bir yığın olarak doğal durum tahayyülünde yer alsınlar, politika felsefesi, doğası gereği başkalarıyla olan ilişkilerinde insanları, dolayısıyla da insani ilişkilerin dışsal boyutunu konu edinir.

Buradaki “dışsal ilişkiler” ifadesi hem disiplinin doğası hem de Kant’ın özgün düşüncesi açısından önemli görünmektedir, çünkü bir yandan politik düşüncenin konusunu teşkil ederken, bir yandan da bu alanın, ahlâk felsefesiyle arasındaki ayrımı ve belirli ölçülerde ve değişen düzeylerde ele alınan gerilimini de ifade eder. Dolayısıyla biçimi ve kuruluşu hangi türden olursa olsun insanların bir araya gelerek oluşturdukları birlik biçimleri, “insanlar” söz konusu olduğunda meseleler doğası gereği “politik” olduğundan, politika felsefesinin asli düşünce nesnelere birisi olmak durumundadır.

Antik düşüncede *polis* denen site ya da şehir-devlet nasıl ki tartışmanın kendisi üzerinden yürütüldüğü asli politik birliği ifade ediyorsa, “devlet” de modern düşünce için bu asli politik birlik biçimini teşkil eder. Her türden politik birliği “devlet” diye anmaya alışık olan biz modern zihinler için ilk bakışta anlaşılır olmasa da “devlet”, belirli bir tarihsel dönemde ortaya çıkan ve bu döneme özgü, modern bir kavramdır. Bu ayrım düşünce tarihinde sıklıkla devletin, “modern” sıfatıyla anılması yoluyla konmuştur. Yani sözünü ettiğimiz özgün, merkezileşmiş politik birlik biçimi “modern devlet” diye anılagelmiştir. Yalnız Poggi’nin, kavramın doğru anlamının ortaya konması amacıyla yaptığı katkıyı, önceki bölümde bir dipnotta belirtmiş olsak da, tekrara düşmek pahasına hatırlatmakta fayda vardır. Buna göre sıklıkla kullanılan “modern” ön eki aslında gereksizdir, çünkü “devlet” zaten bu dönemde ortaya çıkan ve bu döneme özgü niteliklerle donanmış bir politik birlik olarak “modern devlet”le bir ve aynı şeyi ifade eder.

İşte bu özgün politik birlik biçiminin tarih sahnesine çıkış süreci, yine bu döneme özgü bazı özel ve yeni kavramsal tartışmaları beraberinde getirmiştir. Dolayısıyla “modern” devletin ortaya çıkış ve kuruluş sürecinde, politika felsefesinde de, bu döneme özgü yeni bir kavramsal çerçeve ve tartışma alanı doğmuştur. Çünkü Hegel’in bize öğrettiği en önemli şeylerden birisi olarak hatırlamak gerekir ki, hiçbir kavramın doğuşu tarihsel koşul ve dönüşümlerden bağımsız değildir. Dolayısıyla tarihte ve toplumsal formasyonda yaşanan dönüşümler, bunların kendileri aracılığıyla düşünüleceği yeni araçları yani yeni kavramsal çerçeveleri ve perspektifleri de gerektirmektedir. İşte “modern” devletin ortaya çıkış sürecinin, bu yeni politik birliğin felsefi arka planı ve temellendirmesine duyduğu ihtiyaç, erken dönemlerden başlayarak “doğal durum/ doğa durumu” ve “sözleşme” merkezinde yürütülen özgün bir tartışma alanını doğurmuştur. Kant da politika felsefesinde, Hobbes, Locke ve Rousseau’nun takip ettiği bir gelenek olarak bu tartışma alanına yani sözleşmecî geleneğe dâhil olur.

Doğal durum ve sözleşme teorisi, her şeyden önce, tarihsel bir durum ve anı anlatmaktan çok, “modern” devletin (felsefi) meşruiyetinin kurulması amacıyla ortaya konan, spekülâtif bir çabayı ifade eder. Dolayısıyla bu geleneğin, Machiavelli’nin izlediği yolu ve soruyu (en etkili yönetim biçimi nasıl olur?) terk ederek, “meşruiyet”i, tartışmanın asli sorusu haline getirdiğini söylememize izin veren, tam da bu doğal durum ve sözleşme tartışmasıdır. Doğal durum tasvirleri, devletin olmadığı ve devletin kuruluşundan önceki hali anlatan tasvirler olarak sözleşmenin “meşru” sebebini ortaya koyarlar. Devletin, herkesin

herkesle yaptığı bir sözleşme edimiyle kurulması demek hem devletin amacının ortaya konmasını sağlamak hem de devletin insan eliyle kurulan ve meşruiyetini insandan alan bir yapı olması anlamına gelir. Her ne kadar tasvirleri farklı karakterlere sahip olsa ve kurulan devletin yönetim biçimi bakımından aralarında ayrılıklar olsa da sözleşme teorisyenlerinin düşüncesinde bu imaların ortak olduğunu söylemek yanlış olmaz. Kant özelinde ise sözleşmenin, eleştirel felsefeye uygun olarak görece kılık değiştirdiğini, kategorik bir karaktere sahip olarak “düzenleyici bir akıl idesi”ni ifade ettiğini, dolayısıyla sözleşme ve devlet fikrinin de *a priori* bir karakteri olduğunu göreceğiz.

3.1. “Devlet”in Felsefi (*a priori*) Temelleri

Kant’ın politika felsefesinde, modern tavra uygun olarak “devlet”in olgusal ve tarihsel kökeni ile ahlâki temelleri arasında bir ayırım vardır. Kant’ın bir entelektüel olarak asıl ilgisini oluşturan ve genel olarak onun politika felsefesi açısından merkezi konumda olan mesele ise devletin ahlâki bir bakış açısından kalkarak meşru bir biçimde nasıl açıklanacağıdır.³⁰² Kant, bir devlete olan ihtiyacın ancak aklın *a priori* idelerinin araştırılmasıyla ortaya çıkarabileceğini³⁰³, tam da bu sebeple ifade etmektedir. Çünkü sivil anayasa söz konusu olduğunda, “bu tür bir şey (genel olarak mutluluk adı altında toplanan) bütün empirik

³⁰² Howard Williams, “Metaphysical and not Just Political”, **Politics and Metaphysics in Kant**, Sorin Baiasu; Sami Pihlström; Howard Williams (Ed.), University of Wales Press, Cardiff, 2011, p. 166.

³⁰³ Immanuel Kant, “Metaphysics of Morals”, **Practical Philosophy**, ed. Mary Gregor, Cambridge University Press, Cambridge, 1996, p. 133.

amaçlara kayıtsız, *a priori* yasa koyan saf aklın bir gereğidir.”³⁰⁴ Kant’a göre devletin kuruluşu, pratik akıldan çıkan ve belirli bir zorlayıcılığı olan ödev aracılığıyla gerçekleşir; *a priori* adalet ödevi, bunu gerektirir.³⁰⁵ 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; ahlâkidir.³⁰⁶ Dolayısıyla devletin *a priori* bir kökeni vardır ve onu *a priori* temellendirme yolunda doğal durum ve sözleşme fikirleri birer idea olarak iş görürler. Çünkü sadece doğanın metafiziksel biliminde değil; hukuk ve ahlâkın metafiziğinde de *a priori* ve zorunlu *görülebilecek* yasalar vardır.³⁰⁷ Devlet ideası da, adaletin, *a priori* zorunlu yasalarına dayanır.³⁰⁸ 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

³⁰⁴ Kant, “Teori ve Pratik”, s. 34.

³⁰⁵ Kant, *Metaphysics of Morals*, 6: 224; Kant, “Teori ve Pratik”, s. 40.

³⁰⁶ Williams, **Kant’s Political Philosophy**, p. 168.

³⁰⁷ Kant, “*Metaphysics of Morals*”, 6:215, p. 370.

³⁰⁸ Don Becker, “Kant’s Moral and Political Philosophy”, **The Age of German Idealism: Routledge History of Philosophy Volume VI**, ed. Robert C. Solomon; Kathleen M. Higgins, Routledge Press, New York, 1993, p. 95.

edilemez) ve her pratiğin ona uymadığı takdirde geçerliliğini yitireceği bir devlet hukuku teorisi vardır.³⁰⁹

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 yargılarını 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.³¹⁰

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 kalktığında açığa serecek bir iyilik timsali olarak kurgulamıştır. Bu düşünürler her ne kadar farklı yerlere varıp farklı devlet ve yönetim biçimlerini savunuyor

³⁰⁹ Kant, "Teori ve Pratik", s. 48.

³¹⁰ Williams, **Kant's Political Philosophy**, p. 166.

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.”³¹¹ Dolayısıyla Kant için sivil duruma geçişin meşru temelini “yalnız başına” insanların korku, güvenlik arzusu, mülkiyet istekleri oluşturamaz. İnsanın, pratik akıldan kaynaklanan ve adaletin paylaşılmasına yönelen 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.³¹² 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.

Devletin kurulmuş olduğu, insanların birleşerek politik birlikler halinde yaşadıkları, şimdi, deneyimden kalkarak ortaya konabilecek bir olgudur. Evet, insanlar dünyanın her yerinde çeşitli biçimlerde politik birlikler kurup yaşamışlar yani kendilerini doğal durumun belirsiz karakterinden kurtarmışlardır. Fakat bu durum, bizim herhangi bir doğal durum “tasvirini” bilgi olarak ortaya atmamızı ya da canlı, gerçekçi ve yaşanmış bir an olarak belirlememizi meşru kılmaz.

³¹¹ Williams, **Kant's Political Philosophy**, p. 167.

³¹² Kant, “Teori ve Pratik”, s. 44.

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 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, başlı başına teorik bir sorundur.³¹³ Dolayısıyla deneyimden kalkarak tespit etmeye kalkıştığımız bir insan doğası fikri üzerine inşa edilen doğal durumun ve sözleşme anının ayrıntıları, diğer sözleşmeciler teorisyenlerin yaptığı gibi bir olgu (*fact*) olarak sunulamaz. 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 sözleşme, *a priori* bir akıl idesi olarak “varsayılmalıdır”.

Bununla birlikte, 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.”³¹⁴ Dolayısıyla geçmişte yapılanlar, şimdiye kadar yapılmış olanlar, gelecekte ne yapılması gerektiğiyle ilgili “zorunlu” rehber olmazlar. Kant’a göre adalet

³¹³ Kant, “Teori ve Pratik”, s. 40.

³¹⁴ Williams, **Kant’s Political Philosophy**, p. 167.

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 kuruluşunun meşru felsefi hatta temeli ancak bu yolla kurulabilir. Dolayısıyla Kant’a göre 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 esasına³¹⁵ dayanarak değil de aklın bir buyruğu olarak kavraması, Kantçı politika felsefesinin koca bir eleştirel felsefeye -ed. Kantçı metafiziğe- dayandığını gösterir. 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 “ödev kavramı üzerinde temellendirilen bir teoride”³¹⁶, sözleşme ve devlet gibi kavramların *a priori* düzenleyici ilke olarak iş gördüklerini ve bu sebeple varsayılmaları gerektiğini öne sürebilirdi. Ödevin “zorlayıcılığı” –ödevin, yasaya uygun olarak yapılan eylemin zorunluluğu olarak tanımlandığını hatırlarsak- sözleşme ve yasa altında yaşamayı, insanın keyfilığının elinden alarak bir zorunluluk yapar. 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

³¹⁵ Bu düşünce sonraki alt başlıkta ayrıntılandırılacaktır.

³¹⁶ Kant, “Teori ve Pratik”, s. 19.

akıldan alır.”³¹⁷ Bu bakımdan Kant’ın esas olarak ilgilendiği devlet “ideasıdır” ve bu idea adaletin *a priori* zorunlu yasalarında temellenir. Tam da bu sebeple devlet ideası, her gerçek devlet için bir taslak ya da ölçüt sağlar.³¹⁸ 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.³¹⁹

Kantçı devlet kavrayışının, pratik akıldan kaynaklanan *a priori* bir temeli olması yanında, ayırıcı ve yine çok önemli başka bir özelliğini belirtmek gerekir. Kant, devlet söz konusu olduğunda antiklerin neredeyse hiç haberdar ya da muhatap olmadığı ama modernlerin giderek daha fazla fark edip, boğuşmak zorunda kaldıkları bir problemin, yani birey(in özgürlüğü) ile devlet arasındaki gerilimli ilişkinin farkındaydı. Örneğin Platon, devlette tüm yurttaşların kendi sınıfına özgü işlerini yapmak üzere nasıl eğitileceğini, bunların nasıl olup da kendilerini bu sınıfa ait hissedip uyum içerisinde yaşayacaklarını tartışır. Hatta bu amaçla halka, bir yaratılış mitosu da anlatılması gerektiği sonucuna varır. Buna karşılık yurttaşların mutlu olup olmayacakları, onların bireysel olarak “ne istedikleri”, “özgür seçimleri”, hiç de tartışma konusu edilmez. Bununla birlikte,

³¹⁷ Wolfgang Kersting, “Politika, Özgürlük ve Düzen: Kant’ın Politika Felsefesi”, **Kant Felsefesinin Politik Evreni**,. Hakan Çörekçioğlu, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2010 s. 67.

³¹⁸ Becker, a.g.m., p. 95.

³¹⁹ Kant, “Metaphysics of Morals”, 6:314, p. 457.

Arsitoteles'e göre devletin amacı mutluluğun gerçekleştirilmesine olanak sağlamak olsa da, bireysel özgürlükler söz konusu olduğunda özgün bir tartışmaya rastlamak oldukça güçtür. Burada daha çok yurttaşların tek istediğinin, iç ve dış koşulların sağlanması aracılığıyla mutluluğun gerçekleşmesi olduğu, varsayılır. İlk bölümde ele aldığımız üzere, "özgürlük" politik düşüncenin kendisinden ayrı düşünülemez- eceği temel bir kavram değildir.

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 da 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.³²⁰

Dolayısıyla Kantçı devlet yorumu, her ne kadar yine 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, (ilk defa modern bir gerilimi inkâr etmeksizin, çünkü genel tavrı gerilimleri inkâr ederek gerçekte bir gerilim olmadığını göstermektir) 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.

3.2. Doğa Durumu ve Kantçı Sözleşme “İdesi”

Kant’a göre toplum sözleşmesi ya da orijinal sözleşme (*contractus originarius, pactum sociale*) diye anılan ve insanların doğal durumdan çıkararak 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

³²⁰ Cassirer, *Kant’ın Yaşamı ve Öğretisi*, s. 518.

mümkün değildir)... kökensel sözleşme sadece aklın bir idesidir.”³²¹ 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 “orijinal sözleşme, insanların kendisi vasıtasıyla bir devleti kurduğu eylem veya tam olarak ifade edersek devletin meşruiyetinin ancak kendisine dayanarak tasarlanabildiği bu eylemin ideasıdır.”³²² Yani Kantçı anlamıyla sözleşme, varsayılmalıdır, dolayısıyla hipotetiktir.

Kant sözleşmeyi, Hobbes ve Rousseau’dan farklı olarak, toplumsal sözleşme değil de “orijinal sözleşme” diye niteler. Anayasayı kuran edim olarak sözleşme, insanlığın şimdiye kadar almış olduğu yolu gösteren 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, “orijinal sözleşme” diye nitelendirmesi, bu sözleşmenin olgusal olarak yapılan ilk sözleşme olduğu gibi bir anlama gelmez. Orijinal, ilkel ya da başlangıçta var olan gibi bir anlama da gelmez.

³²¹ Kant, “Teori ve Pratik”, s. 40.

³²² Kant, “Teori ve Pratik”, s. 40.

Çünkü ilkel olan empirikken, orijinal olan (Kantçı anlamıyla) rasyoneldir. İlkel olan zamansallığa ve tarihselliğe gönderme yapar, hatırlanamayan (bile olsa) bir sürecin başlangıcına işaret eder. Fakat orijinal, akla ve temellendirmeye işaret eder. Orijinal, bir hikâyeyi başlatmaz ama bir argümanı taşır. Tarihsel bir belge değildir, aklın belgesidir.³²³

Kant'ın sözleşmeye dair yukarıda alıntılanan ifadeleri ve genelde sözleşmenin bir idea olarak tasarlanması, Kantçı politik düşüncenin tarihsel olarak nerede durduğu hakkında iki önemli belirlemede bulunmamıza izin verir: (1) Kant, sözleşmeyi bir idea olarak koymakla, -önceki başlıkta belirtildiği üzere- kısmen sözleşmecî gelenekten ayrılmaktadır. Bununla birlikte (2) son alıntıda temel çabasının devletin “meşruiyetinin” kurulması olduğunu belirterek Kant, doğrudan Machiavelli karşısında konumlanan modern politika tartışmalarına katılmaktadır. Çünkü daha önce de değinildiği üzere ahlâk tarafından şekillendirilen antik politik düşünceyle karşıtlık içerisinde Machiavelli'nin –muhtemelen ilk kez- sorduğu soru, kullanılan araçlar ne olursa olsun en etkili yönetim biçiminin ne olduğu sorusudur. Hâlbuki diğer bir eğilimin temsilcileri olarak Hobbes ile başladığımız ifade edebileceğimiz -sözleşmecî- modernler, politikada “meşruiyeti”, düşünsel çabanın kendisine yöneldiği temel sorun olarak koymuştur. Bu bakımdan Kant da sözleşmecî geleneği sürdürmek ve onu, devletin meşruiyetini kurmak için bir düzenleyici ilke olarak görmekle, bu

³²³ Wolfgang Kersting, “Kant’s Concept of the State”, **Essays on Kant’s Political Philosophy**, (Ed.) Howard Williams, University of Wales Press, Cardiff, 1992, p. 148.

modern tartışmaya katılmaktadır.

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” esassından 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.³²⁴ Kant için doğal durumun sözleşmeyle terk edilerek dönüştüğü “sivil durum” yani “devlet” durumu *a priori* bir akıl idesidir. Sözleşme teorilerinin spekülâtif 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

³²⁴ Kersting, “Kant’s Concept of the State”, p. 147.

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, Hobbescu, Locke ve Rousseaucu 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: orijinal sözleşme biriciktir ve her tarihsel devlet, her ne şekilde varlığa gelmiş olursa olsun, bu sözleşmeyi, kendisine ölçü olarak almalı ve kendisini ona göre düzenlemelidir.³²⁵ 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

³²⁵ Kersting, “Kant’s Concept of the State”, p. 149.

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 cumhuriyeti³²⁶ kuran bir toplumsa rastlanır. Kendinde bir 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.³²⁷

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

³²⁶ Sonraki dipnotta kaynak bilgileri verilen bu metindeki çevirmenin 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 publika” olarak tanımlar. (Bkz. *Die Metaphysik der Sitten*, s. 429). Buna göre “res publika” 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).

³²⁷Kant, “Teori ve Pratik”, s. 33.

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.³²⁸

“Sözleşme, yasama, yönetme ve kamusal adalette ideal olanı”³²⁹ içerir. Yani “temel adalet yasasıdır.”³³⁰ 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. Orijinal 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. Kersting’in belirlenimlerinden hareketle Çörekçioglu’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

³²⁸ Kersting, “Politika, Özgürlük ve Düzen: Kant’ın Politika Felsefesi”, s. 70.

³²⁹ Kant, “Metaphysics of Morals”, 7: 734.

³³⁰ Kant, “Teori ve Pratik”, s. 38.

bilinen evrenselleştirilebilirlik testinin bir türüdür.³³¹

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.³³² O halde bu nokta yasaların Kantçı meşruiyet ölçütünün açığa çıktığı yerdir. Kant'a göre bir yasanın meşruiyeti, tüm halkın "rıza göstereceği" ve orijinal 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 daha sonra ayrıntılandırılacak olsa da belirtmek gerekir ki, Kant'ın politika felsefesi bir bütün olarak ele alınıp tutarlı sonuçları izlendiğinde aslında, kendi ifadelerine "rağmen", isyanı (başkaldırımı), sözleşmenin bir ölçü olarak belirlenmesi aracılığıyla meşru kılar.

Peki, Kant için doğa durumu neyi ifade eder? Doğal durumun temel karakteri nedir? Kant'ın, sözleşmeyi bir canlılık ve yaşanmış olay

³³¹ Çörekçioğlu, "Bir Politika Filozofu Olarak Kant", s. 171. Kersting de aynı vurguyu yapar, Bkz. Kersting, "Politika, Özgürlük ve Düzen: Kant'ın Politika Felsefesi", s. 149.

³³² Kant, "Metaphysics of Morals", 8: 297. Kersting, "Kant's Concept of the State", p. 149.

olarak kesinlik içerisinde tasvir etmek nasıl teorik ve pratik açıdan sorunluysa, bu gerekçelerin aynıları doğa durumu tasviri için de geçerlidir. Kant'ın kendisinden önceki sözleşmecî geleneklere olan karşı çıkışının temelini oluşturarak doğal durum tasviri, ancak bir rasyonel idea ya da “anayasal ve hukuksal olarak tesis edilmiş politik durumun tam tersi bir duruma işaret eden aklın bir konstrüksiyonudur.”³³³ Dolayısıyla ve tam da bu sebeple Kantçı bir doğa durumu tasvirinin kendisinden bahsetmek mümkün değildir. 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”³³⁴ olduğudur. Kant, şimdinin empirik verilerinden yararlanılarak bir insan doğası ve geçmiş bir anın ortaya koyamayacağını –yukarıda gösterildiği üzere- kendi teorisinin sınırları içerisinde kanıtlamış olduğundan, bir doğal durum tasvirinin ayrıntılarını sunmaz. Aksine doğal durum, bir idea olarak varsayılmalıdır, çünkü kendisinden emin olduğumuz tek şey, insanların her nasılsa doğal yani devlet öncesi bir durumdayken çatışmaya düşmüş ve bu sebeple de hukuksal anayasa altında birleşerek devletleri kurmuş olduklarıdır.

Çörekçioğlu, Kant'ın, doğal durumu varsayılması zorunlu bir idea olarak kurmasının önemli bir sonucunu şöyle ortaya koymaktadır:

³³³ Çörekçioğlu, “Bir Politika Filozofu Olarak Kant”, s. 172.

³³⁴ Kant, “Ebedi Barış Üzerine Felsefi Deneme”, s. 17.

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-çıkar 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.³³⁵

Dolayısıyla devletin Kantçı kuruluşu ya da devletin kuruluşunun Kantçı temelleri *a priori*dir. 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.³³⁶ 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

³³⁵ Çörekçioğlu, “Bir Politika Filozofu Olarak Kant”, s. 172.

³³⁶ Kersting, “Kant's Concept of the State”, p. 145.

doğrudan ifadesidir. Sadece bir toplum içinde yaşamak değil, bir devletin üyesi olmak, insan olmanın doğrudan göstergesidir. Don 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."³³⁷

Genel anlamda Kant "insanlık" kavramını bir idea olarak alır ve ona göre insanlığın gelişimi ancak ve ancak özgürlüğün bu türden bir sözleşmeyle kurulduğu- korunduğu yerde olur. Sözleşmenin, insanlığın 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

³³⁷ Becker, a.g.m., p. 96.

de bir idea 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.³³⁸

Hobbes’un aksine Kant düşüncesinde hâkim olan bu iyimserliğin altında yatan temel gerekçe ise insanların potansiyel olarak ahlâklık 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. İşte Kant 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 kafa, insanda özgürlük ve ahlâki eyleme kapasitesi olduğuna göre, deneyime değil, imkânlarla odaklanmalıdır. Şanslıdır ki

³³⁸ Kant, “Metaphysics of Morals”, 8: 297.

insan bu imkânların kendisini pratik aklın kendisinden çıkarsayabilir.

İnsanın, doğal haline bırakıldığı takdirde boşa gidecek hatta kötüye kullanılacak olan kapasiteleri ancak (tarih felsefesinde gösterildiği üzere) 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 kötülüktür³³⁹ 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.³⁴⁰

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,

³³⁹ İmanuel Kant, **Saf Aklın Sınırları Dâhilinde Din**, çev. Suat Başar Çağlan, Literatürk, Konya, 2012.

³⁴⁰ Howard Williams, “Kant’s Optimism in His Social and Political Theory”, **Essays on Kant’s Political Philosophy**, Howard Williams (Ed.), University of Wales Press, Cardiff, 1992, p. 13.

hukuka dayalı politik yapıdır.

3.3. Sivil Durumun İlkeleri ve Hukuk Doktrini (*Rechtslehre*)³⁴¹

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, tam da 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

³⁴¹ Yalnız Guyer'in ısrarla vurguladığı üzere *Rechtslehre* kelimesi çevrilirken, kelimenin Almanca'daki özel anlamını hesaba katmak zorunludur. Bkz. Paul Guyer, **Kant**, Routledge, London, 2006, p. 263. Buradaki *Recht*, (Latince *ius*) bir ya da daha fazla kişi üzerinde ahlâki ya da yasal bir yükümlülüğün olduğunu iddia eden Türkçe “hak”, İngilizce “right” ve bunların toplamı olarak da hukukla, tam olarak aynı şeyi ifade etmez. Bu kelime daha çok, insanların sahip olması gereken yasal haklarla yükümlülüklerin karşılıklı olarak oluşturduğu bir bütün (beden) olarak anlaşılmalıdır. Guyer'in uyarısına göre, buradaki “olması gereken” ifadesine dikkat etmek gerekir, çünkü *Recht*, bir devlet tarafından tanınmış yasal (pozitif) hak ve yükümlülükleri anlatmaz. Aslında bu kelime, Kant'ın öncellerinin “doğal hak” diye ifade ettiği ve ideal bir politik ve hukuki sistemde herkesin sahip olması gereken hak ve yükümlülükler işaret eder. Dolayısıyla *Recht* Türkçe ve İngilizce'de ne tam olarak hak, ne de yasa veya hukuk (*law*) olarak anlaşılmalıdır. Biz burada, Guyer'in İngilizce çeviri için yaptığı uyarıları (çünkü Türkçe ve İngilizce'de kelimenin kullanımları daha yakındır) dikkate alarak kendi dilimize uygulamaya çalıştık. Bu sebeple, *Rechtslehre*'yi hukuk doktrini olarak çevirsek de, *Recht* söz konusu olduğunda, her seferinde “hak”kın önüne doğal ve pozitif ya da yasal ifadelerini, ya da kelime eğer İngilizce çeviride “justice” yerine kullanılmışsa “adalet” diye kullanmayı uygun gördük.

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 sınıyacağı 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.³⁴² Bu bakımdan eleştirel felsefenin epistemoloji alanında hâkim olan sentez işlevi, politik alanda da göze çarpmaktadır.

Kant'ın devlete yaklaşımı Rousseau'nunkine benzerdir.³⁴³ 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

³⁴² Williams, **Kant's Political Philosophy**, p. 161.

³⁴³ Williams, **Kant's Political Philosophy**, p. 162.

ilişkidir.”³⁴⁴ Aksine Kant, insanların ve dolayısıyla birçok özgür iradenin, bir araya gelerek bir genel iradeyi oluşturacak biçimde birlikte yaşadıklarını görmekten mutludur.³⁴⁵ 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. Bunu ilerleyen satırlarda açıklamaya çalışacağız.

Devlet söz konusu olduğunda, öncelikle, Kant okurunun kafasında soru işaretlerinin belirmesine sebep olması muhtemel şu noktayı aydınlatmakta fayda vardır: “Sivil toplum” ve “devlet” terimlerinin birbirleri yerine geçebilecek şekilde kullanılması. Kant’ın politik teorisi söz konusu olduğunda bu terimlerin arasındaki ayrımın, bunları birbirleri yerine kullanabilecek kadar silik olduğunu belirtmek gerekir. Kant’a göre sivil durum (*status civilis*) ve devlet, farklı (hatta karşıt) bakış açılarından ele alınan “aynı” ilişki biçimidir. Bu genel ilişki, “bireylerin” bir bütün olarak “toplumla” olan ilişkisidir. Devlet, bu aynı ilişkinin, toplumun (bütününün) bakış açısından görüldüğü hali; sivil toplum ise, yine aynı ilişkinin bireyler açısından yaklaşıldığı biçimini ifade eder.³⁴⁶ Bilindiği üzere bu iki yapı arasında keskin bir sınır çizerek öne çıkan isimlerden birisi (ki muhtemelen bu ayrım ilk kez böyle kritik bir biçimde konur) Hegel’dir. Hegel’e göre sivil toplum ve devlet, toplumsal düzenin iki farklı düzeyini ifade eder. Buna göre sivil toplumda bireyler kendi amaçları peşinde sonsuzca koşup, kendilerin-

³⁴⁴ Kant, “Teori ve Pratik”, s. 34.

³⁴⁵ Williams, **Kant’s Political Philosophy**, p. 162.

³⁴⁶ Williams, **Kant’s Political Philosophy**, p. 163.

den daha büyük bir birliği meydana getirmezler. Devlet ise, yine toplumun tamamını tanımlıyor olsa da daha yüksek bir ortak amaç için bir araya gelindiğini imler. Bu anlamda, Hegelci bir biçimde ifade etmeye çalışılırsa devlet biçimini almış bu “bütün”, kendisini oluşturan bireylerin toplamından yani sivil toplumdan daha fazlasıdır. Devlet daima, daha yüksek kamusal iyiyi korumak ve sürdürmek amacıyla vardır.

Kant'ta ise sivil toplum ve devlet, yan yana var olan, toplumun bir bütün olarak hareketini (faaliyetini) kavramanın iki paralel yönü olarak karşımıza çıkar. Dolayısıyla kendisini oluşturan bireylerin faaliyetlerinden ayrılmaz. Kant, tam anlamıyla liberal bir tarzda, şunu savunmaktadır: devlet, bireyler kendi kişisel çıkar ve ilgilerinin peşinde koşabilsinler, bireysel etkinliklerini diğerlerinininkiyle uyum içerisinde gerçekleştirebilsinler diye vardır.³⁴⁷ Yani Kant için devletin kendisi, henüz merkezileşmiş bir egemenlik biçiminde kurulmamış sivil toplumun içerisinde sağlanan özgürlük ve hukuk durumundan daha yüksek ya da daha önemli değildir. Dolayısıyla Kant'ın sivil durum ve devlet arasında keskin bir sınır çizmiyor oluşu, politika felsefesinin genel ruhuna uygun olarak, “özgürlüğün” önceliği kaygısıyla gelişmiş bir durumdur. Gerçi bu durumun kimi tarihsel sebeplerinin olduğunu düşünmemek için de hiçbir sebep yoktur. Söz gelimi, Kant'ın otoriter Prusya'da yaşayıp daha temel olarak özgürlük kaygısı duyduğu, Hobbes'un ise parçalanmakta olan bir krallıkta temel ilgisinin merkezileşme olduğunu hatırlarsak, neden bu ikisinde merkezileşmiş

³⁴⁷ Williams, **Kant's Political Philosophy**, p. 164.

bir kuvvet aygıtı olarak devletin aynı öneme sahip olmadığı daha anlaşılabilir olur.

Kant devlet teorisinde, yola çıkarken bireyselci liberal öncüllerden hareket etse de, kontrolsüz egoizmin gücünden korktuğu için ve eğri odun olan insana karşı genel güvensizliği sebebiyle, muhafazakâr ve otoriteryen ilkelere destek ve görece tavizler verir. Peki, Hobbes'ta özgürlükle takas edilerek bir parça güvenliği sağlayan³⁴⁸ yani insanların yaşam haklarını ve birbirlerini öldürebilecek kadar eşit oluşlarını³⁴⁹ esas alan; Locke'un teorisinde birey mülkiyetin korunmasını amaç edinen ve birey özgürlüğünü temel alan devletin, Kant için asli varlık nedeni nedir?

Kant, Teori ve Pratik³⁵⁰ başlıklı metninin “Devlet Hukuku” bölümünü doğrudan “Hobbes’a Karşı” kaleme almıştır. Kant'ın parantez içine alarak belirttiği bu başlık, Kantçı politik felsefenin anlaşılması açısından son derece kritiktir çünkü Hobbes'un düşüncesi göz önüne

³⁴⁸ Hobbes, *Leviathan*, s. 133.

³⁴⁹ Hobbes, *Leviathan*, s. 99.

³⁵⁰ Kant, *Yaygın Bir Söz Üstüne: ‘Teoride Doğru Olabilir Ama Pratikte İşe Yaramaz’* başlıklı metninde, teori ile pratik arasında bulunan gerilimi ifade eden bu yaygın sözün reddedilmesini amaçlar. Kant, teori ile pratik arasındaki gerilimin ortadan kaldırılması amacını, aslında ortada bir gerilim ya da uyumsuzluk olmadığını göstererek gerçekleştirmeye çalışır. Bunu da teori ile pratik arasındaki ilişkiyi sırasıyla ahlâk, devlet hukuku ve halkların hukuku alanlarında ele alarak yapar. Kant'ın politik yazılarından birisi olarak anılan bu metinde, Kant daha giriş kısmında konuyu pratik aklın kullanımına yani ahlâk alanına bağlamaktadır. Özelde teori ile pratik sorununa bir cevap olarak kaleme alınan bu metin, Kant felsefesi için genel olarak ise pratik aklın kullanımına ilişkin bazı eleştirilere bir cevap sağlama ve daha büyük ölçekte de ahlâksal alan ile politik alanı birbirine yaklaştırma amacı güder. Kant felsefesinin kilit kavramları olan “ödev” ve “akıl” kavramları burada da sorunun çözümünün anahtarları olarak ortaya konulurlar.

alındığında az çok Kant'ın temel ilgisi hakkında fikir verir. Dolayısıyla Kantçı devlet hukukunun ayrıntılarına geçmezden önce Hobbes'a karşı olmakla Kant'ın tam olarak neyi kastettiği üzerine düşünmek zorunlu görünmektedir. Kant, bu başlıkta esasen Hobbes'a, özgün biçimde modern olan birey-devlet ilişkisi problemine getirdiği çözüm bakımından karşı çıkmaktadır. Biliyoruz ki Hobbes, egemene karşı uyruğun isyan hakkını tamamen elinden almış ve egemeni mutlak bir konuma yerleştirerek merkezi bir kuvvet yoğunlaşması olarak tanımıştır. 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 deneni 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 cezalandırılrsa dahi, kalem özgürlüğü deneni 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. İsyan hakkı hususundaki tartışma oldukça geliştirilebilir fakat buna daha sonra döneceğiz. Ancak bu husus, şimdilik Kantçı devlet fikrine, doğru bir noktadan yaklaşmamız için yol gösterici olur.

Kantçı devletin Hobbes'un devletiyle karşıtlık içerisinde olduğu nokta, sadece bu da değildir. Devletin amacı, Hobbes'a göre daha en başından yaşamın korunması olduğundan, ahlâki gerekçeler ve amaçlar, teorinin kurucu unsuru olmaktan uzaktır (ki bu noktada Hobbes, Machiavelli'yi izlemektedir). Hobbes'un bireyi, kendi yaşamını korumaya yönelmiş ve doğası gereği kötü bir bireydir. Akıl, Hobbes'un düşüncesinde "hesap yapan", yaşamda kalmak için araçları kullanmaya yarayan fakat bundan daha fazla ve ayırıcı bir özelliği olmayan bir -araçsal- akıldır. Tam da bu nokta, Kant'ın politika ve ahlâk ilişkisi söz konusu olduğunda, hem Rousseau'ya olan borcunun, hem de çağdaş teoride vazgeçilemez oluşunun sebeplerinin ortaya çıktığı yerdir. Kant'ın eleştirel projesinin son ve en önemli sorusu olan "insan nedir?" sorusunun yanıtı, bir kez daha onu diğerlerinden ayırır ve teorinin temeline oturur. Kant için akıl ve dolayısıyla insan, Hobbes'da olduğundan "daha fazla" bir şeydir. Bu aklın, çeşitli Kant yorumlarında olduğu üzere, ister kamusal bir karakteri, ister tanrısal, ontik ya da *a priori* bir karakteri olsun, yasayan yani kendine yasa koyan, insanı hayvandan ayıran ve hesap yapmaktan fazlasını becererek onu değerli ve kendinde amaç kılan şey olduğu

kesindir.

Bununla birlikte Kantçı devletin otoriter yanı karşısında bireye daha fazla alan açan bir husus da, güçler ayrılığı ilkesidir. Kant da, Locke'un ilk kez derli toplu bir biçimde ortaya koyduğu bu ilkeyi benimser ve kendi teorisiyle tutarlı olacak biçimde bir yeniden yapılandırma ile ortaya koyar. Şimdi, devlet ideasına göre, her devlet tüm uyrukların özgürlüğünü ve vatandaşların da eşitlikle bağımsızlığını korumak zorundadır. Bu yolda devlette, genel iradenin temsil ettiği üç ayrı kişide somutlaşan, üç ayrı otorite olması gerekir. Bunlar: yasa koyucuda bulunan "egemenlik" ya da egemen güç; hukuka uygun olarak hükmeden "yürütme" ve hâkim ya da yargıçta somutlaşan "yargı" güçleridir.³⁵¹ Kant'a göre bunlar (mantık dilinde) pratik kıyastaki üç önerme gibidir: ana öncül, genel iradenin *yasasını* içerir; ikincil öncül, yasaya uygun davranışlarda bulunmayı *buyurur* ve sonuç, *yargı önermesi* de ilgili durumda neyin adil olduğunu içerir.³⁵²

Buna göre egemenliği kapsayan yasama gücü, sadece halkın birleşmiş iradesine dayanabilir. Tam da bu sebeple, yani tüm haklar bu birleşmiş iradeden çıktığı için, Kant'a göre yasalar dâhilinde kimseye bir adaletsizlik yapılması söz konusu olamaz. Bu nokta, ilerleyen satırlarda açıklayacağımız üzere, Kant'ın egemene karşı her türden itaatsizliği yasaklarken devlete duyduğu güvenin temel gerekçesini de teşkil eder. Birleşmiş irade, herkesin kendi kişiliğini de göz önünde bulundurarak katıldığı bir yasamayı ifade ettiği için ve kimse başkasına olsa da

³⁵¹ Kant, "Metaphysics of Morals", 6:313.

³⁵² Kant, "Metaphysics of Morals", 6:313.

kendisine adaletsizlik yapamayacağı için, Kant bu önlemlerin adil bir devlet için yeterli olacağına ikna olmuştur. Yalnız Kant, kalabalık ülkelerde genel iradenin -zaten uyrukların tamamını değil ama sadece (mal sahibi erkekleri) vatandaşları içeren iradenin- temsil aracılığıyla ortaya konacağını söylerken, bu noktada temsil sorunları ve adaletsizliklerle karşılaşılacağını pek de öngörmemiş gibidir. Zira bu noktaya özel bir tartışmaya Ahlâk Metafiziği'nde rastlamayız. Kant burada, açıktır ki bir kez daha pratik aklın yasa koyuculuğunu kendisine örnek alır ve tıpkı kategorik imperatif durumunda olduğu gibi, insanlar kendi kişiliklerinden kalkarak başkaları hakkında yargıda bulunurlarsa genel iradenin hiçbir adaletsizliğe imkân vermeyeceğine inanmıştır:

Bu sebeple sadece herkesin, vatandaşların tümü için ve bunların tümünün de her biri için aynı şeye karar verdiği ölçüde anlaşılan ve birleşen iradesi, yani halkın genel birleşmiş iradesi, yasama gücünü elinde tutabilir.³⁵³

Tam da bu sebeple Kant için devlet ideasına uygun olarak olması gereken, halkın genel birleşmiş iradesinden çıkan hukuka dayalı bir devlettir. Bu devletin rejimi için ise cumhuriyet tercih edilse de, Kant'a göre, devletin *a priori* ideasıyla çelişmediği yani ona uygun ölçüde düzenlendiği sürece herhangi bir yönetim biçimi de kabul edilebilirdir.

3.4. Özgürlük

Kant'ın politika felsefesinde devletin görevi ve varlık nedeni her şeyden önce yurttaşların birer insan yani ahlâki özne olarak özgürlüklerinin sağlanması ve korunmasıdır. “İnsan nedir?” sorusunun cevabının en

³⁵³ Kant, “Metaphysics of Morals”, 6: 314.

kritik Kantçı ögesi olarak “otonomi”, ancak dışsal özgürlüğün sağlanıp korunması yoluyla adalete dayalı bir anayasa altında geliştirilebilir. Kant’ı liberal teorinin göbeğine oturtup, neo-liberal teorinin de temel kaynaklarından birisi yapan işte bu özgürlük ve otonomi anlayışıdır. Devlet, yurttaşlarının özgürlüklerini korumakla yükümlüdür. Yalnız, Kantçı devletin bu dışsal özgürlük kavramı etrafında örgütlenen karakterinin anlaşılması için yine Kantçı hak anlayışının ortaya konması gereklidir. Devletin asli görevi özgürlüğün sağlanmasıdır çünkü özgürlük, insanın sahip olduğu tek içsel haktır. Dolayısıyla Kantçı sivil durum ya da devletin ilkeleri, Kantçı devlet ya da kamu hukuku düşüncesiyle birlikte anlaşılabilir olur.

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.³⁵⁴

³⁵⁴ Kant “Teori ve Pratik”, s. 34.

Heller'in ifadesiyle,

Birinci ilkeyle Kant negatif (liberal) özgürlük kavramını, üçüncüsüyle pozitif (demokratik) özgürlük kavramını (politik bütünün her bir üyesinin yasamaya katılımı) ve nihayet ikincisiyle yasa karşısında eşitlik olarak özgürlüğü, yani haklar olarak özgürlükleri tesis eder.³⁵⁵

Bu üç *a priori* ilkenin neyi ifade ettiğinin ayrıntılı olarak ortaya konması, Kant'ın politik düşüncesinin ortaya konması amacı yolunda oldukça büyük ve önemli bir yol kat etmeyi sağlar. Çünkü daha sonra göreceğimiz üzere özgürlük, eşitlik ve bağımsızlık, Kantçı yurttaşın temel hakları olmakla kalmaz, devletlerarası ilişkilerde yani uluslararası ilişkiler/ hukuk söz konusu olduğunda da temel belirleyiciler olacaktır. Bununla birlikte Kant'ın, adaletin temel ilkelerini, kendisinden önceki modernlerle kıyaslandığında, empirik amaçlardan değil, pratik akıldan, yani ahlâki özneler olarak insanların sahip olduğu tek içsel hak olan özgürlükten çıkarsaması, nihayetinde ahlâkın politikaya (geri) çağırılması, aradaki ilişkinin bir yeniden inşası anlamına da gelir. Burada, kendisinden önceki modernlerin, hakları ve devlet hukukunun kuruluşunu empirik amaçlardan çıkardığını ifade etmekle, Kant'ın kendi bakış açısını aktarmış oluruz. Çünkü daha önce belirtildiği üzere Kant'a göre devletin amacını mutluluk (Aristoteles), güvenlik (Hobbes) ya da mülkiyet (Locke) temelinde belirlemek, onun temellerini deneyimden çıkarmak olur. Hâlbuki bu tutum, yine deneyimden kalkarak bir insan doğası ve doğal durum da tasvir edemeyeceğimize göre, Kant'ın hep amaçladığı "evrenselliği" sağlamak için yetersizdir. Devlet, tam da insan olmakla ilgili ve *a priori*

³⁵⁵ Heller, a.g.m., s. 176.

kökeni olan bir politik birliktir. Yani Kantçı tasarımsal bilgi kuramının ve ahlâk felsefesinin hedeflediği evrensellik, politik düşüncesinin ufkuna da yansır. Kant bu durumu, şöyle ifade eder;

Dışsal hak anlayışının kaynağında, aslında tamamen, insanların birbirleriyle kurdukları dışsal ilişkilerde özgür oldukları yolunda bir anlayış yatmaktadır ve bunun, bütün insanların doğası gereği paylaştığı mutluluğu elde etme amacıyla veya bu amaca erişmek için tavsiye edilen araçlarla hiçbir ilgisi yoktur. Bu nedenle, ikincisi yani mutluluk amacı, birincisinin, yani dışsal hakkı belirleyen yasaların zeminine kesinlikle yerleştirilemez.³⁵⁶

Dolayısıyla tarihsel olarak ister doğrulansın ister doğrulanmasın, devlet ideasının kendisine göre hiçbir devlet, mutluluk gibi empirik bir ilke üzerine inşa edilmez. Çünkü böyle bir durumda, devletin kendisi, kendi amacından saparak uyruklarına belirli bir empirik amacı dayatmış olur. Devlet yalnızca saf aklın zorunlu olarak dayattığı üç *a priori* ilke üzerine inşa edilmelidir. Devletin hukuku da bu üst ilkelerin kendisinden çıkarılır:

Hukuk ilkesi cumhuriyetle ilgili bütün maksimlerin kendisinden türetilmesi gereken en yüksek ilkedir ve başka hiçbir ilkeyle sınırlanmamıştır. İkincisine (yani mutluluğa) gelince, o, yasalara evrensel geçerliliği olan hiçbir ilke temin edemez ; çünkü hem mutluluğun mahiyeti zamansal koşullara bağlı olarak değişir hem de mutluluk hakkında birbirleriyle çatışan çok sayıda yanlısalar mevcuttur (üstelik hiç kimse bir başkasına mutluluğa nasıl erişmesi gerektiğini buyuramaz), bundan dolayı mutluluk, yasamaya yaraşır bütün ilkeleri imkansız kılar. O halde mutluluk, tek başına, yasama için kesinlikle uygun bir ilke değildir.³⁵⁷

³⁵⁶ Kant, "Teori ve Pratik", ss. 33-34.

³⁵⁷ Kant, "Teori ve Pratik", s. 41.

Kant, uyruklarına mutluluk ilkesine dayatan bir hükümeti, bir despotizm olarak tanımlar.³⁵⁸ Böyle bir devlet, çocuklarına kendi mutluluk anlayışını dayatan bir babanın durumunda olduğu gibi, muhatabının “özgürlüğünü” kısıtlamış olur. Hâlbuki devlet, tam da dışsal özgürlüğün kurulması amacıyla oluşmuş bir birliktir;

Böyle bir *babacıl hükümette (imperium paternale)* uyruklar, kendileri için neyin yararlı neyin zararlı olduğuna tam olarak karar veremeyen reşit olmamış çocuklar gibi, sadece edilgen bir şekilde davranmaya zorlanır ve böylece devlet başkanından nasıl mutlu olmaları gerektiğine karar vermesini ve onların mutluluğunu arzulama nezaketini göstermesini beklerler. Bu tür bir hükümet tasarlanabilecek en büyük despotizmdir (uyrukların bütün özgürlüklerini, dolayısıyla sahip oldukları bütün hakları askıya alan bir anayasadır).³⁵⁹

Böyle bir durum Kant’a göre hem devletin hem de insan olmanın doğasına aykırı bir durumdur. Devletin saf akıldan çıkan ilkelerine aykırıdır çünkü özgürlüğü çiğner. İnsan olmanın doğasına aykırıdır, çünkü akıl sahibi insanın ergin olmayış durumu, kendi eliyle düşmüş olduğu bir suçtur.³⁶⁰ Her insan-öznenin, onu insan yapan temel belirlenimi otonomisi, yani özgürlük ve akıl aracılığıyla kendisine yasa koyabiliyor olması olduğu için devletten, onu koruması, himaye altına alıp yönlendirmesi beklenemez. İnsanın devleti kurma amacı, tam da bu sebeple yaşamın korunması ya da mutluluk değil, dışsal özgürlüğün garanti altına alınmasıdır. Dolayısıyla biricik doğru insani yaşam biçimi olan, paylaşılan bir özgürlük altında ahlâki bir yaşamın kurulmasıdır. Bu, tamamen gerçekleştirilemeyecek bir idea olsa da, pratik aklın

³⁵⁸ Kant, “Teori ve Pratik”, s. 35.

³⁵⁹ Kant, “Teori ve Pratik”, s. 34.

³⁶⁰ Kant, “Aydınlanma Nedir?”, çev. Nejat Bozkurt, Felsefe Yazılar, 1983, s. 1.

kendisi bu ideye yaklaşılmamasını, insan türüne dayatır. Kersting’e göre Kant’ın mutluluk ilkesi başlığı altında, ahlâkta eudaimonist etikleri eleştirisi ve politik alanda paternalizmi reddi, aynı ve yeni bir bakış açısının ürünüdür. Ona göre bu ilkenin eleştirisiyle şu nokta açıklığa kavuşur: Kant, evrenselleştirilebilirlik ile kanıtlanabilirlik arasında zorunlu bir ilişki görür.³⁶¹ Buna göre kuralların evrensel geçerliliği, bunların pozitif ve içeriksel belirlenimlerinden feragat edip, formel ve negatif kriterlerle tatmin olunmasıyla başarılabilir. Tam da bu sebeple ahlâktaki formellik, politik teoriye de yansır.

Rousseau’nun Kant üzerindeki etkisi, Kant’ın “sıradan” insana olan güveninde yeniden ifade bulur. Çörekçioğlu, özellikle Kant’ın “Aydınlanma Nedir?”deki *Sapere Aude!* Çağrısı ile Rousseau’nun ünlü “İnsanlar özgür doğar; ama her yerde zincire vurulmuşlardır”³⁶² sözlerini birbirine paralel iki ifade olarak alır. Buna göre Rousseau’nun ifadesinde, olguyu belirten, ikinci cümledir ve burada esasen retorikte gizli olan bir “insanlar özgür olmalıdır” çağrısı mevcuttur. Çörekçioğlu, buradan hareketle Kant’ın teorisinin, insanın özgürlüğü karşısındaki tüm engelleri kaldırarak topluma yayma gibi politik bir amacı olduğunu belirtir. Ona göre,

Kant bazı politik düzenlemelerin insanların özgürlüğü önündeki gizli veya açık en büyük engeli oluşturduğunu ve insanın potansiyel olarak sahip olduğu özgürlüğüne ancak aklını kullanma cesaretini gösterdiği takdirde sahip olabileceğini düşünür. Pratik akıl düzleminde “Sapere Aude!” çağrısı o halde olgunun karşısına değeri, olana karşı olması gerekeni, köleliğe karşı özgürlük ve otonomiyi çıkartarak toplumsal bir

³⁶¹ Kersting, “Kant’s Concept of the State”, p. 152.

³⁶² Rousseau, **Toplum Sözleşmesi**, s. 4.

değişim talebine dönüşür.³⁶³

Bu yorum bağlamında, Kant'ın içerisinde bulunduğu çağ ve topluma, bu toplumun ve hatta daha geçmişten gelen kültürel mirasın genel kanılarına -söz gelimi köleliğe- bir karşı çıkışının olduğu kesindir. Bunu, Prusya hükümetiyle yaşadığı sorunlu ilişkide de gözlemleyebiliriz.³⁶⁴ Yalnız bu Kantçı başkaldırının belirli bir yönü, Kant düşüncesinin çağdaş yansımalarını anlamak ve bugünü Kant üzerinden düşünme çabası içerisinde konjonktürü hesaba katmak açısından önemlidir. Bunlardan ilki, Kant'tan herhangi bir isyan, devrim, sivil itaatsizlik vb. durum için meşru zemin kurmaya çalışırken, Kant'ın çıkış noktasının hep “birey” olduğunu hatırd tutmak gerekliliğidir. Çünkü Kant, tam da “Aydınlanma Nedir?”de ortaya koyduğu biçimiyle, erişkin olmama, edilgin kalma, söz gelimi ezilme ya da köle olma durumunu, bireyin kendi suçu olarak görür; hem de bu sorun karşısında tek çözümü, bireyin kendi aklını kullanıp, onun yasa koyuculuğu aracılığıyla yaşamına yön vermesi olarak ortaya koyar. Bununla birlikte, toplumsal dönüşümün kendisini, bireye ve birey aklına vurgu yaparak –bu aklın kuruluşu tek tek bireylerin katılımıyla kamusal da olsa- ortaya koymak ya da çözümü burada aramak, kuvvet ilişkilerinden arınmış, yalıtık bir öznen bahsetmek anlamına gelir. Dolayısıyla, liberal geleneğin ve sonrasında kamusal tartışmaları etrafında örgütlenen neo-liberal Kantçı vurgunun temel karakteri, şimdi daha anlaşılır hale gelir. Kantçı öznenin, Descartes'ın “ben”i gibi içe kapanık olmadığı ve” öteki”yi, “başka”sını hesaba kattığı kabul edilse

³⁶³ Çörekçioğlu, “Bir Politika Filozofu Olarak Kant”, s. 139.

³⁶⁴ Cassirer, **Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi**, ss. 510-517.

de, burada çözümün temel hareket noktası birey-öznenin aklını kullanabilme kapasitesidir. Dolayısıyla bu tavrın kendisinin doğruluğu, savunulabilirliği başka bir çalışmanın konusunu teşkil ediyor olsa da, Kantçı düşüncenin güncel izdüşümlerini takip etmek bakımından not edilmelidir.³⁶⁵

Kant'ın mutluluk etikleri ve mutluluk ilkesi üzerine kurulan politik düşünceleri böyle sıklıkla eleştirip bunca önemsemesinin gerekçesi, şüphesiz sadece teorik bir kaygı değildir. Kant'ın, içerisinde yaşadığı otoriter Prusya yönetimiyle belirli bir çatışma içinde olduğu bilinen bir şeydir. Öyle ki Prusya hükümeti, Kant'ın, son damlayı taşıran kısa yazılarından sonra ona bir kraliyet yazısı ile uyarı göndermiştir.³⁶⁶ Kant'ın, devletin her türden kurum ve günlük yaşamın işleyişine karışan, hatta üniversitelere de böyle yaklaşan tavrına karşı rahatsızlığı, “Fakültelerin Çatışması”nın ilk başlığının da temel kaygısını oluşturur. Kalem özgürlüğü ve isyan hakkı konusunda buraya dönecek olsak da Prusya’da, devletin genel olarak otoriter bir yapısının olduğunu ve bununla kalmayıp geniş bir entelektüel çevrenin de bu tavrı

³⁶⁵ Şunu belirtmek gerekir ki Kant, aklın kullanımını kuvvet ilişkilerinden yalıtarak kavradığı ve böyle bir projenin gerçekçi olmadığı yönündeki bir eleştiriye, çok muhtemelen Teori ve Pratik’te dile getirdiği, “ödev”in zorlayıcılığı mefhumundan kalkarak cevap verirdi. Kant’ın akla güvenini sağlayan, ilkin insanın pratik olarak özgürlüğü deneyimliyor olması, ikinci olarak da pratik akıldan çıkan “ödev”in, insan iradesi üzerinde belirli bir zorlayıcılığı olmasıdır. Yasayı, “koşulsuz” ve “buyruk” yapan tam da budur. Çünkü ona göre, ödev üzerine temellenen bir teoride, tüm bu “olması gereken”ler ile “idealler” söz konusu olduğunda, bunların pratiğe uygulanamayacağına yönelik bir kaygı duymak boşunadır. Ödevin kendisi, deyim yerindeyse, pratik bir kavramdır, teori ile pratik arasındaki bağı kuran bir kavramdır. Bkz. Kant, “Yaygın Bir Söz Üstüne: ‘Teoride Doğru Olabilir Ama Pratikte İşe Yaramaz”, s. 19 ve devamı.

³⁶⁶ Cassirer, **Kant’ın Yaşamı ve Öğretisi**, s. 513.

desteklediğini belirtmek gerekir. F. Beiser bu noktada çok önemli bir örneği aktarır, 18. yüzyılda Almanya’da yayımlanan “Eudaimonia: Alman Halkının Mutluluğu” başlıklı bir süreli yayın, muhafazakar Alman entelektüellerinin paternalistik despotizmi ve mutluluk peşinden koşma mottosunu savunan görüşlerinin bir örneğini ortaya koyar.³⁶⁷ Kant’ın düşüncesi açısından bu noktada asıl sorunlu olan ise bu muhafazakar entelektüellerin, hala terk edilmemiş bir yaklaşımı, sıradan insanın herhangi bir özgürlük ya da rahat bir yaşam sürmek dışında herhangi bir hak istemediği yönündeki bir yaklaşımı temel almalarıydı. Kant için bunun kabul edilemez olduğu kesindir. Çünkü “insan nedir?” sorusunun kendisi Kant için kadim ve evrensel bir sorudur. Cevabında yatan “özgürlük” ve “değer” faktörü yani ahlâklılık olma kapasitesi, tam da insanın aşkın bir yanı olduğu için vazgeçilebilir değildir. Dolayısıyla Kant’ın mutluluk ilkesini eleştirisinde, içerisinde bulunduğu toplumsal formasyon ve tarihsel koşulların etkisinin belirgin olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

Kant hukuk doktrini söz konusu olduğunda şöyle bir ayrım yapar: Sistemik doktrinlerde haklar, genel olarak doğal ve pozitif olarak ikiye ayrılır.³⁶⁸ Hakların en yüksek bölümlenmesinde, yani ahlâki kapasitelerden dolayı birisini yükümlülük altına alma bakımından bölümlenmesinde ise yine iki tür hak vardır: içsel hak ve edinilmiş hak. Sivil durumun kendisi üzerinde yükseldiği ilk *a priori* ilke olan

³⁶⁷ F. Beiser, **Enlightenment, Revolution and Romanticism**, Harvard University Press, Boston, 1992, Bölüm 12.

³⁶⁸ Kant, “Metaphysics of Morals”, p. 393.

özgürlük, Kant'a göre aynı zamanda "tek içsel hak"tır.³⁶⁹ Kant özgürlüğü, "bir başkasının seçimine zorlanmaktan bağımsız olmak" diye tanımlar. Fakat bu, tek içsel hak olarak özgürlüğün tam tanımını vermez. Çünkü Kantçı hak, "tek tek her bireyin özgürlüğünün başka herkesin özgürlüğüyle uyum içerisinde gerçekleştirildiği evrensel koşulların toplamı"dır.³⁷⁰ Dolayısıyla Kant'ın hak tanımı, doğrudan tek içsel hak olan özgürlük tanımına çıkar:

Özgürlük (bir başkasının seçimine zorlanmaktan bağımsız olmak), bir evrensel yasa altında başkalarının özgürlükleriyle birlikte var olabildiği ölçüde, herkesin, insan olma erdeminden dolayı sahip olduğu tek orijinal haktır.³⁷¹

Kant, kamu hukukunu ise şöyle tanımlar:

Hukuki bir durum meydana getirmek için, genele yönelik olarak yayımlanması gereken yasaların toplamı kamu hukukudur. – Dolayısıyla, kamu hukuku, halk için yani çok sayıda insan için veya çok sayıda halk için olan bir yasalar sistemidir. Bu insanlar (veya halklar) birbirlerini etkilemektedir, bu yüzden de, hakka uygun olandan yararlanabilmeleri için, onları birleştiren bir iradenin altında hukuki bir duruma, yani bir anayasaya (constitutio) ihtiyaçları vardır.³⁷²

Dolayısıyla Kantçı devlet teorisinde insanlar toplumsal sözleşme aracılığıyla sivil duruma geçerek, eş deyişle bir anayasa ve devlet altında birleşerek, özgürlüklerinden feragat etmiş veya vazgeçmiş olmazlar. Aksine, hakka uygun olarak "özgürlüklerini kullanabilmek için" sivil duruma geçerek bir anayasa altında birleşirler. Sivil toplumun her bir üyesine verilmiş olan özgürlük hakkı, devletin

³⁶⁹ Kant, "Metaphysics of Morals", p. 393.

³⁷⁰ Kant, "Metaphysics of Morals", p. 387.

³⁷¹ Kant, "Metaphysics of Morals", p. 393.

³⁷² Kant, "Metaphysics of Morals", 6: 312, p. 455.

arttırdığı ya da kısıtladığı, deyim yerindeyse, devletin bahsettiği bir hak olmaktan çok, transandantal özgürlüğü işaret eden pratik özgürlüğün, garanti altına alınmasıdır. Kersting'in de belirttiği üzere, Kant'ta özgürlük, Locke'un ya da Nozick'in liberal özgürlüğünden farklıdır, bu hak daha çok toplum-kurucu, politik bir hak, ama verili bir haktır. Anayasal sürecin adalet ilkesi altında politik özgürlüğü tanınmasıyla etkili hale gelen, içsel bir haktır.

Sivil durumun ya da cumhuriyet şeklinde örgütlenmiş bir devletin kendisi üzerinde yükselmesi gereken üç *a priori* ilkenin ilki olarak özgürlük, Kantçı politik felsefenin, ahlâkla olan bağını ortaya koyma bakımından hayatidir. Kategorik imperatifin “Öyle eyle ki, insanlık, ister senin isterse başka birinin kişiliğinde, aynı zamanda bir erek olsun, asla sadece bir araç olmasın”³⁷³ şeklindeki formülasyonunun, tüm politik düşüncesinin ufkuna yansıdığını, hatta bu düşüncenin temelinde durduğunu ifade etmek yanlış olmaz. Kantçı teorinin ahlâka yönelen doğasını, çalışmanın genelinde ve yeri geldiğinde ele alıp göstermeye çalıştık. Politika ve ahlâk arasındaki bu ilişki, devlet hukuku söz konusu olduğunda bir kez daha ortaya çıkar. Çünkü göreceğimiz üzere ereksellik formülü, tüm politik kurumların kendisinden türetildiği asıl formüldür.

Kant, kategorik buyruğun temelini, ancak bu formülasyonun - ereksellik formülasyonunun- kendisi aracılığıyla anlaşılabilir olabileceğini ifade eder.³⁷⁴ Kantçı cenahta, ereksellik formülasyonunun konumu

³⁷³ Kant, **Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi**, 4:429, s. 46.

³⁷⁴ Kant, **Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi**, 4:428, s. 45.

hakkında çok çeşitli tartışmalar yürütülmüştür. Kategorik imperatifin hangi formülasyonun temelinde olduğu ya da bunların bir ve aynı ilkenin altında mı oldukları gibi tartışmalar sürüyor olsa da biz burada, Paul Guyer'in ve Allen Wood'un pozisyonunu benimseyerek, bu formülasyonun, Kant'ın erdem ödevleri listesi oluştururken en sık kullandığı formül olduğu kabulünden hareket ediyoruz.³⁷⁵ Fakat Guyer, Wood'un bu belirlemesine bir katkıda bulunur ve kategorik imperatifin politik ufkunun da ereksellik formülüne dayandığını iddia eder. Guyer'le birlikte Patrick Riley ve Otfried Höffe de, Kant'ın politik felsefesinin tamamına kategorik imperatifin tutarlı sonuçları olarak yaklaşılabileceğini belirtmektedir. Buna göre Kant'ın erdem ödevleri kadar hukuk ödevleri de, bu temel ilkeye dayanmaktadır. Buna göre Kant'ın erdem ödevleri kadar hukuk ödevleri de, bu temel ilkeye dayanmaktadır. Bu ilişkinin politikada ortaya konması için Kant'ın hukuk ve hak tanımlarının bir irdelemesini yapmak yerinde olur. 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.³⁷⁶

Kant, bu ilkenin bir başka ifadesini ise şöyle yapar: “Dışsal olarak öyle eyle ki seçiminin özgürce kullanımı, evrensel bir yasaya uygun olarak

³⁷⁵ Wood, **Kant**, ss. 177-179; Paul Guyer, “Kant'ın Ödevler Sistemi”, **Sonsuzluğun Sınırında: Immanuel Kant, Cogito**, Yapı Kredi Yayınları, Sayı: 41-42, İstanbul, 2005, s. 289.

³⁷⁶ Kant, “Metaphysics of Morals”, 6:230.

'herkesin özgürlüğü' ile birlikte bulunabilirsin."³⁷⁷ 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. Kendine yasa koyma ve erek belirlemeyi kısaca insanın otonomisi olarak belirlersek, Kantçı politik teorinin neden dışsal eylemlerle ilgilendiğini bir kez daha fark ederiz. Çünkü erek belirlemek ve bunu yaparken özgür olmak demek seçme özgürlüğüne sahip olmak demektir. 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."³⁷⁸ Bu özgürlüğü fark etmeyi sağlayan kendisi ise insanın pratik olarak eylemlerinde özgür oluşudur. Bununla birlikte Höffe de, yasal ödevlerin, ahlâki ödevlerle ortak bir temele sahip olduğunu savunur. Höffe bu bağlamda, kendisine ait olan bir kavram ortaya atar: *Kategorische Rechtsimperative*.³⁷⁹ Bu terimle Höffe,

³⁷⁷ Kant, "Metaphysics of Morals", 6:231.

³⁷⁸ Immanuel Kant, **Lectures on Ethics**, ed. Peter Heath; J. B. Schneewind, Cambridge University Press, Cambridge, 1997, p. 125.

³⁷⁹ Höffe'nin bu kavramı, İngilizce ve Almanca'da sıklıkla kullanılan fakat maalesef dilimizin imkânlarının dışında kalan bir söz oyunudur aslında. *Kategorische imperative*, Almanca, kategorik imperatif anlamına gelir. Höffe burada, özellikle Kant'ın ahlak yani kategorik imperatif ile hukuk/hak arasındaki sıkı ilişkiyi göstermek üzere "recht" yani hak kavramını, imperatifin önüne eklemiştir. Dolayısıyla bu kelime, mealen, kategorik hak imperatifin gibi bir anlama gelir.

özellikle hukuk ilkelerinin ve yasal ödevlerin, tıpkı genel ahlâk ilkesi gibi kategorik buyruğun kendisinden türetildiğini ifade eder.³⁸⁰

Kant, devletin kendi kurumları içerisinde, tıpkı mutluluk ilkesi söz konusu olduğundaki gibi, belirli bir ahlâkın dikte edilmesine, vatandaşların belirli bir ahlâk aracılığıyla yönlendirilmesine karşı çıkıyor olsa da, “ahlâki bir dünya”nın kurulması ve tüm insani dünyayı, ahlâkiliğinin temelinde şekillendirme amacı, öyle görünmektedir ki, teorinin zemininde durur. Bu durumun kanıtını, daha en başından “özgürlük” ve “ahlâk”ın birbirleriyle koşullu olarak var olmalarında görebiliriz. “Özgürlük, ahlâk yasasının koşuludur.” Yani insan, tam da, her daim başka türlü eyleme kapasitesine sahip olduğu için sorumluluk sahibi ya da ahlâklı olmakla yükümlü olur: Ahlâklı olmalıyım, çünkü yapabiliyorum; böyle davranmama imkân veren isteme özgürlüğüm var. Buna göre devlet, yurttaşları ahlâklı olmaya zorlayamaz, çünkü ahlâklı olmanın kendisi, zaten dışarıdan dayatılabilen hatta gözlemlenebilen bir şey değildir. Zira Kant’ın, Pratik Usun Eleştirisi ve Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi’nde ısrarla vurguladığı üzere eylemler, ödevde uygun olabilir, ahlâklı gibi görünebilir, fakat bir eylemi ahlâklı kılan asıl şey, ödevde uygun olması değil, “ödevden dolayı” olmasıdır. Tam da bu sebeple ahlâk, içsel özgürlüğe, isteme özgürlüğüne ilişkin bir şeyken, politika ve hukuk dışsal eylemlere ilişkindir, bunlarla ilgilenir. Fakat bu husus, politik kurumların öyle bir yolda kurulup, herkesin kendisini ve özgürlüğünü tam olarak

³⁸⁰ Otfried Höffe, **Categorical Principles of Law: A Counterpoint to Modernity**, trans. Mark Migotti, Pennsylvania State University Press, Pennsylvania, 2002, pp. 17-102.

gerçekleştirip, tüm akli kapasitesini sonuna kadar kullanıp ahlâklılığını gerçekleştirebileceği bir ortam yaratması olanağını dışlıyor değildir.

3.5. Mülkiyet

Bu noktada eşitlik ilkesinin irdelenmesine geçmeden, Kant'ın ahlâki ve pozitif haklar üzerine görüşlerine değinmeliyiz. Kantçı teoride ahlâk, öznelerin istekleriyle ilgiliyken, hak ise dışsal eylemlerle ilgilidir ve ancak tamamen dışsal olan bir haktan, kelimenin doğru anlamında hak olarak bahsedilebilir. Başka bir ifadeyle, hakkın (yani gerçek hak olan pozitif hakkın) tek nesnesi eylemlerin dışsal yüzüdür. Dolayısıyla ahlâk, genel olarak hukukun kurucusu durumunda olsa da, uygulamada pozitif hakkın doğal ahlâki haklara üstünlüğü vardır. Yani hukuka tabi olan “kamusal eylem”dir. Haklar söz konusu olduğunda Kant'a göre burada iki unsur vardır; birincisi, objektif olarak ve zorunlu biçimde yapılması gereken eylemi temsil eden *yasadır* ki bu da eylemi bir yükümlülük haline getirir. İkincisi ise, yasanın temsili aracılığıyla eylemi öznel olarak, öyle yapmaya temel sağlayan güdü, istemedir. Birincide teorik bir yan, genellik vardır; ikincisi ise öznel olarak belirlenir. Yani “görünürlük” ve “karşılıklı olma” Kant için hakkı pozitif olarak, dışsal zorlayıcı olarak kuran temel kavramlardır. Tam da bu sebeple Kant doğal durumda herhangi bir yasadan söz edilemeyeceğini ifade eder.

Doğal durum, bir adaletsizlik yahut adalet durumu değildir, çünkü burada hiçbir otoriteden ve dolayısıyla yasadan da söz edilemez. Bir akıl idesi olarak sivil duruma geçiş de, insanların “haklarından”

yararlanması amacı güder. Sivil durum, doğal durumdaki tek taraflılığın aksine, karşılıklı olarak kurulan bir durum olduğu için gerçek haklılığın temeli olur. Çünkü pozitif yasa, yasa koyucunun iradesine dayanır ve pozitif hak için de aynı durum geçerlidir. Dolayısıyla evrensel geçerliliği olan pozitif haklar, genel haklardır, bunlar kamusaldir. Doğal hak ise, *a priori* ilkelere dayanır ve özel bir haktır. Bu sebeple bağlayıcılık bakımından doğal hak, ahlâki yükümlülükleri ifade etmektedir yani “bireysel” bağlayıcılığı vardır. Çünkü bu tip ahlâki ilkelere bahsedildiğinde, kimse zorlanamaz yahut tek taraflı olarak sınırlanamaz. Zira özgürlük, daha baştan ahlâk yasasının koşuludur. Ahlâk söz konusu olduğunda dışsal bir zorlamadan değil; ancak ödevin iradeyi zorlayışından (ahlâk yasası bu yüzden buyruktur) söz edilebilir.

Kantçı anlamıyla kamusal haklar, genel bağlayıcılığını, karşılıklı olmalarından, belirli “ortak” bir irade tarafından yapılmalarından alırlar. Ancak karşılıklı olarak bir sözleşme yapıldığında bir yasaya ve hakka herkes sahip/tabidir ve genel hakların meşruiyeti, ancak bu yolla sağlanabilir. Bu haklar tüm bireylerin yasaya karşı yükümlülüğünün farkındalığı üzerine temellenir. Dolayısıyla eğer bir başlık altına koymak gerekirse burada Kant, John Austin tarafından ilk kez sistematik biçimde ifade edilen ve Hobbes’un düşüncesini de belirleyen pozitif hukuk doktrinini benimseyen bir tavır sergiler.

Bununla birlikte Kant, hak ile zor (baskı) kullanma otoritesinin bir ve aynı şey olduğunu ifade eder. Bu durum en temelde, herkesin eşit ve özgür oldukları önermelerinden çıkan bir sonuç olarak görünmektedir.

Hukuk, tam da bu sebeple tüm iradelerin üzerinde olan ve meşru baskı kullanma tekeli elinde bulunduran “yasama”nın, dışsal ilişkileri düzenlemesini sağlar. Eğer bir özgürlüğün (ya da hakkın) kullanımı, başka bir özgürlük (ya da hakkın) kullanımını engelliyorsa, zor (baskı) kullanımı özgürlükle tutarlıdır. “Karşılıklı baskı hakkı ki bu evrensel özgürlük ilkesine göre herkesin özgürlüğüyle zorunlu olarak tutarlıdır, bir anlamda hak kavramının inşasıdır (kuruluşudur): o (karşılıklı baskı hakkı) hak kavramını saf *a priori* sezgi yoluyla temsil eder. Bu da, etki ve tepkilerin eşitliği ilkesinden gelen, bedenlerin özgür hareketlerinin imkânlılığıyla kurulan analogi yoluyla olur.”

İşte burada, doğal durum bir adalet ya da adaletsizlik durumu değilse, şeylerin meşru olarak “senin” ve “benim” diye ayrılmasından, yani “mülk edinme”den de bahsedilemez. Kant, Ahlâk Metafiziği’nde “mülkiyet hakkı”na dair özel bir bölüm ayırır ve bu metin Kant’ın mülkiyet üzerine görüşlerini bulabileceğimiz tek eseridir. Kant’a göre “benim” dediğim bir şey üzerinde yasal hak iddia edemiyorsam ve bir başkasının benim o şey üzerindeki sahiplik özgürlüğümü çiğneyerek gelip elimden aldığı halde bu bir adaletsizlik olmuyorsa, tam bir meşru sahiplikten bahsedilemez. Doğal durumda, örneğin tek başına, kendi emeğinle ekilip biçilen bir arazinin –ya da ürününün- “benim” yahut “senin” olduğu iddia edilemez; ancak karşılıklı sözleşme aracılığıyla ki sivil koşula geçilir ve artık burada herhangi bir şeyin “benim” yahut “senin” diye ayrılmasından söz edilebilir. Böyle bir durumda, yani doğal durumda karşı taraf onay vermediğinde sahiplik “şartlı” olur,

“haklı” değil.³⁸¹ Dolayısıyla Kant’a göre doğal durumda yasa yapan ortak bir irade olmadığından, bölüşüm adaletinden de söz edilemez. Yani mülk edinmede temel koşulun, karşılıklılık olduğunu ifade etmek yanlış olmaz.

Fakat evrensel adalet yasası, yani aklın hukuksal ölçütü, karşılıklı uzlaşabilirlik ölçütüne uygun olarak herkesin eylem özgürlüğünü kısıtlar ve adil olması kaydıyla herkesin, eşit bir şekilde, istediği her şeyi yapabileceği geniş bir özgürlük alanı vermiştir. Nesnelerin kullanımında ve sahiplenilmesinde de bu aynı evrensel yasa, pratik aklın hukuksal postulatı aracılığıyla, herkesin, dış dünyada herhangi bir nesneyi mülk edinme hakkına sahip olduğunu iddia eder.³⁸² Buna göre herkes doğal olarak, bir mülk edinme ve bunu başkalarının saldırısına karşı koruma hakkına sahiptir. Akılsal adalet, özel mülkiyeti talep etmektedir. Bu hakkın, özgürlükle ilişki içerisinde korunması, yani bu hukuksal hakkın korunup uygulanması da devletin görevidir.

İşte bu bakımdan Kant’a göre mülk edinmiş olmak, sivil duruma geçilmiş olduğunun en önemli göstergesidir.³⁸³ Kant, kendisinden önceki geleneklerde, hem Platon ve Arisitoteles için, hem de sözleşmeciler için “mülkiyet”in son derece belirleyici bir tartışma olduğunun farkındadır. Çünkü öyle görünmektedir ki, -sadece Marksist

³⁸¹ Kant, “Metaphysics of Morals”, p. 67.

³⁸² Friedrich Bouterwek, “Kant’s Metaphysical Foundations of the Doctrine of Right”, translated by. Kenneth R. Westphal, www.kantstudiesonline.net, October, 2014, p. 245.

³⁸³ Friedrich Bouterwek, “Kant’s Metaphysical Foundations of the Doctrine of Right”, p. 246.

tezlere göre değil- genel olarak tüm politika düşünürlerinin ele aldığı biçimiyle üretim ve mülk edinme biçimleri, toplumsal formasyonun düzenlenişini yani yapısını da büyük ölçüde belirler. Dolayısıyla mülk edinme, Kant'ın teorisinde de hem önemli, hem de yine ilk kritiklerde ortaya konan insan doğası düşüncesiyle uyumlu bir teoriyi ifade eder.

Kant, mülkiyet konusuna Hobbes ve Locke'da olduğu gibi oldukça önem atfetmiştir. Devletin özgürlük koruyucusu ve uyrukların çatışan çıkarları arasında tarafsız kalan doğasından sonra, mülkiyet ilişkileri ve mülkiyetin korunmasıyla ilgili rolünde de Kant, modern liberalizmi haber verir ve çağdaş liberalizmle de bu düşünceleri paylaşır. Kant'a göre doğal durumda mülk edinme, geçici ya da koşulludur. Bir kişi, herhangi bir şeye, ancak onu gücüyle elinde tutabildiği ve diğerlerinden koruyabildiği sürece sahip olur. Ancak devletin bir hakem ya da üst mahkeme olarak bulunduğu, hukuk aracılığıyla baskı uygulama gücünün olduğu yerde kesin ya da meşru bir sahiplikten söz edilebilir. Bu bakımdan Kant'a göre -tıpkı Hobbes'un düşüncesinde olduğu gibi- “genel ve oturmuş bir toplumsal hayat, kendimizin ve diğerlerinin mülk edinme hakkını tanımak ve kabul etmeye dayanır.”³⁸⁴

Kant, Hobbes, Locke ve Rousseau'dan farklı olarak kendi ifadesiyle “dışsal bir şeyi ‘benim’ olarak kendime almanın şekli ya da yöntemi”³⁸⁵ ile ilgilenmektedir. Buna göre Kant, bir şeyi sahiplenmenin iki yolunu ayırmakla işe başlar: bunlardan ilki, bir nesnenin -Kant bazen bunu duyumsal diye ifade eder- fiziksel olarak sahipliği; ikincisi de zihinsel

³⁸⁴ Williams, **Kant's Political Philosophy**, p. 179.

³⁸⁵ Kant, “Metaphysics of Morals”, p. 6: 245.

sahiplenmedir.³⁸⁶ Dikkat edilmelidir ki bunlar, Kant'ın bilgi süreçlerindeki ilk iki basamağı olan duyarlık ile anlama yetisine karşılık gelecek biçimde ayrılmışlardır. Kant için büyük bir farkla asıl önemli olan ikinci tür sahiplenmedir. İlk tür, nesnenin basitçe elde tutulmasını ifade ederken, ikinci tür, fiziksel el koymaya dayanmayan sahipliktir. Buna göre ikinci tür sahiplik, bir şeyin, o şey benim yanımda ya da benimle olmasa da bana ait olacağını ifade eder.³⁸⁷ İşte bir şeyin yasal olarak yani Kant'ın de jure diye ifade ettiği biçimde hukuken meşru olarak sahipliğidir. Williams, bu noktada İngilizce dilini kullananların Kant'tan daha şanslı olduğunu belirtir çünkü İngilizce'de bu ayrım için meşru sahipliği anlatan "ownership" diye bir kelime vardır.³⁸⁸ Biz de bu ayrımı Türkçeye, "elinde tutma" ve "sahiplik" olarak aslında daha kullanışlı biçimde de ifade edilebiliriz. Böylelikle Kant için mülk sahipliğinin tam koşulunu kavramış oluruz: bir şeyi hem fiziksel olarak elde tutabiliyorsam -yani başkaları onu kullanmamı engellemiyorsa, anlamında- hem de ona zihinsel olarak ve başkalarının tanıklığında da sahipsem, o şey benim mülkiyetim olur.

Nihayetinde Kant'ın felsefi çabasının, yine onun genel tavrına uygun olarak pozitif hukukla doğal hukukun bir tür birleşimini sağladığı söylenebilir. Doğa durumunda söz konusu olan hak, her şeyden önce insanlık onurunu kendisinde taşıması bakımından herkes, özgürlükle çelişmeyen eşit haklara sahip olduğu için vardır, fakat şartlı haktır. Kesin olan haktan ise ancak sivil koşulda bahsedilebilir. Sivil koşuldaki

³⁸⁶ Kant, "Metaphysics of Morals", p. 6: 245.

³⁸⁷ Kant, "Metaphysics of Morals", p. 6: 249.

³⁸⁸ Williams, **Kant's Political Philosophy**, p. 84.

kesin haklar, zor kullanımını da meşru kılan haklardır. Burada Kant'a göre –legal pozitivizmin tavrına uygun olarak- bir kimsenin hakkına tecavüz, zor kullanımını gerektirir. Dolayısıyla yasa, -sadece kişi gerçekten suçluysa- ceza aracılığıyla pekiştirilmelidir. Doğal haklar ise ahlâki haklar olarak bireysel bağlayıcılığa sahiptir. Burada tartışmamız açısından dikkat edilmesi gereken bir başka nokta, Kant'ın her ne kadar ahlâki öznelerden oluşmuş bir dünya birliği öngörse bile -Dünya Yurttaşlığı fikrini hatırlayalım-, ahlâk felsefesine uygun olarak ahlâki hakları herkes için zorunluluğu olan diğerlerinden ayırıyor oluşudur. Kant her şeyden önce yasanın geçerliliğini ortak irade tarafından yapılmasında, kamusal kılınmasında, yani devletin doğuşuyla koşullu olarak görür.

3.6. Eşitlik

Kant'ın genel olarak ahlâki hak ve pozitif hak arasında yaptığı ayırım ile mülkiyet üzerine düşünceleri ortaya konduktan sonra, şimdi sivil durumun kendisi üzerine inşa edildiği eşitlik ilkesinin içeriğinin aydınlatılmasına geçebiliriz. Anayasal hukukun ikinci adalet ilkesi olan “eşitlik” ilkesinin içeriğini Kant şöyle ifade eder:

Cumhuriyetin her bir üyesi, devlet başkanıyla ilişkisi istisna olmak üzere (çünkü devlet başkanı devletin sadece bir üyesi değil, aynı zamanda yaratıcısı ve koruyucusudur) bütün diğerleriyle ilişkisinde baskı uygulama hakkına sahiptir. Kendisi baskıcı yasalara tabi olmadan diğerlerine baskı uygulamaya yetkili olan tek kişi, devlet başkanıdır; buna karşılık yasalara tabi olan herkes, bir devletin uyruğudur; dolayısıyla onlar, cumhuriyetin bütün diğer üyeleriyle aynı ölçüde

baskı hakkında etkilenirler.³⁸⁹

Eşitlik ilkesi söz konusu olduğunda iki nokta, Kant'ın genel perspektifini ortaya koymak bakımından önemli görünmektedir: (1) Kant, eşitlik ilkesini -Hobbes'a yaklaşarak ve liberal bir tarzda- negatif bir biçimde, “baskı uygulama” gücüne atıfta bulunarak açıklamaktadır. (2) Bu ilke, temel olarak herkesin karşısındakine baskı uygulamaya eşit derecede hakkı ve gücü olduğunu ifade ettiği için, toplumsal formasyonun örgütlenme biçimine ve ekonomik eşitliğe dair bir şey söylememektedir. Şimdi bu hususları ayrıntılandırmaya çalışacağız.

Bir uyruk olarak her üyenin -devlet başkanı hariç- diğerleriyle “eşitliği” ilkesi, ilk ve temel ilke olan özgürlük ilkesinin kendisinden çıkar.³⁹⁰ Liberal bir saik olarak, giderek kendisine kadim bir yer edinecek olan Kantçı eşitlik ilkesi, özgürlüğün, tam da akıl sahibi yani rasyonel varlık olmak bakımından her insanın sahip olduğu içsel bir hak olmasından doğar. Özgürlük ve özgürlük dolayısıyla var olan ahlâk, rasyonel varlıklar için vardır ve -şimdilik bu türden olduğunu bildiğimiz tek varlık olan- insan, değerini tam da bu özgür ve ahlâklı olma kapasitesinden alır. Dolayısıyla özgürlüğün kendisi “her insan-özne” için verili kabul edilip yurttaşlara da bir hak olarak tanınırken, eşitlik ilkesi, aksi bir durum tam da özgürlük ilkesini tahrip edeceğinden, kendisini dayatır.

³⁸⁹ Kant, “Teori ve Pratik”, s. 35.

³⁹⁰ Heller, “Kant'ın Politika Felsefesinde Özgürlük ve Mutluluk”, s. 174.

Bu bakımdan Kersting'e göre Kantçı özgürlük ve eşitlik ilkesi, aynı madalyonun iki yüzü gibidir.³⁹¹ Öyle görünmektedir ki özgürlük ve eşitlik, Kantçı birer hak olarak ancak karşılıklı olarak tanımlanabilirler. Kant'ın politik düşüncesine göre özgürlük, genel birleşmiş iradenin yasamasını talep ederken, aynı şekilde eşitlik ilkesi de genel olarak kabul edilebilir -evrenselleştirilebilir- yasaların yönetimini gerektirir. Özgürlük ve eşitlik arasındaki bu ilişkiyi, Kantçı sistemin hem bilgide evrenselleştirilebilirlik ile kanıtlanabilirlik ikilisi açısından, hem de ahlâkta evrenselleştirilebilirlik ile yasa olmaklık arasındaki ilişki açısından düşünebiliriz. Dolayısıyla Kant'ta, Kersting'in vurguladığını daha önce belirttiğimiz yeni bir “evrenselleştirilebilirlik” anlayışı, üstelik özgürlükle birlikte düşünüldüğünde, politik izdüşümüyle birey-özneler için eşitliği gerektirip, garanti altına alan bir anlayış vardır. Tam da bu nokta Kantçı sistemde kavramların, alanlar arasındaki paralellik ve “geçişlilik” hususunda önemli bir örnek teşkil eder. Dolayısıyla Kant'ın tüm felsefî çabasının sınırlarının en başından ahlâk tarafından çizildiğini ve bu çabanın her alanda “insan nedir?” sorusunun cevabıyla ilişki içerisinde belirli ve aynı kaynaktan kalkarak ortaya konduğunu söylemekle, bir yanıyla bu geçişliliği kastetmiş oluruz.

Eşitlik ilkesi, Kant'ın oldukça fazla önemseydiği “genel rıza” ve “uzlaşma” nosyonlarıyla doğrudan bağlantılıdır. Kant Rousseau'dan, özgür bir anayasanın yapılmasının koşulunun, bu yasanın herkesin özgür iradesinden kaynaklanması olduğunu öğrenmiş ve bunu kendi teorisinde de benimsemiştir. Genel rıza kriteri, her türden öncelik ve

³⁹¹ Kersting, “Kant's Concept of the State”, p. 152.

ayrıcalığı imkânsız hale getirdiğinden, mantıksal olarak saf anayasal hukukta eşitliği gerektirmek durumundadır. Çünkü genel rızayı ortaya çıkaracak uzlaşma ediminde her bireyin katılımı, en az diğerininki kadar, yani eşit olarak pay ve önem sahibidir. Fakat Kant, Rousseau'dan farklı olarak genel iradeyi, saf pratik aklın yasa koyucu olma özelliğinde temellendirir.³⁹² İnsanların tümünün özgür iradesini içeriksel olarak özdeş kılmak mümkün değildir, saf aklın yasa koyuculuğu, bu sorunun çözümü için bir kez daha kilit kavram olarak devreye girer. Bizim hepimizde bulunan özgür irade, içerik bakımından özdeş ol(a)mayacağı için, biçimsel açıdan eşit kılınmalıdır. Dolayısıyla Kant'ın genel irade ve eşitlik hakkındaki soruna getirdiği çözüm şöyle ortaya konabilir; bütün insanlar yasa koyar ve böylece onlar somut birey olma imkânı bakımından değilse de, akılsal insanlık olarak adlandırılan kolektif ve evrensel öznenin türsel bir üyesi olma imkânı bakımından eşitlenirler.

İnsanın bu otonomisi, dışsal eylemlerinde diğerleri üzerinde baskı uygulama hakkı olarak karşımıza çıkar. Hobbes'ta, tutkularının esiri olan insanın, salt yaşamı koruma amacına yönelerek bir hesap yapma yetisine dönüşen aklı, herkesin birbiri üzerinde baskı/güç uygulama hakkını doğal bir hak olarak getirmişti. Dolayısıyla Hobbes'un teorisinde herkes, çeşitli fiziksel ve taktiksel yeteneklerini kullanmak yoluyla "birbirini öldürebilecek kadar" eşittir. Dolayısıyla burada güç ve hak arasında doğrudan bir ilişki vardır. Kant'ın durumunda ise bu ilişki, temel dürtüler ve yaşamın korunması üzerinden değil, tüm

³⁹² Heller, a.g.m., s. 175.

insanların akıl sahibi varlık olarak eşit derecede değerli olması; otonom varlıkların birinin özgürlüğünün bir diğerinden daha önemli olmaması durumu üzerinde temellenir. Bu bakımdan, kimsenin bir diğerine baskı uygulama hakkı yoksa da, uygulandığı takdirde, eşit ölçüde direnme hakkı vardır. Bu eşitlik hakkı, dışsal eylemlerde hukuk aracılığıyla da garanti altına alınmalıdır.

Böylece sivil durumda her birey doğuştan haklara (yani bütün hukuksal eylemlere önsel olarak sahip olduğu haklara) sahip olmak bakımından tamamıyla eşittir ve bu sayede kendi özgürlüğünü herkesin özgürlüğü ile uzlaştıracak şekilde başkalarının özgürlüğü üzerine baskı uygulama yetkisine sahiptir.³⁹³

Böylelikle politik düşüncenin kadim sorusuna yeniden dönmüş oluruz: herkesin birbirine eşit derecede baskı uygulamaya hakkı olduğu ve çoğunlukla uyguladığı yerde, insan denen varlık yalnız yaşayamayacağına göre, birlikte var olabilmeyenin imkânını nasıl kurabiliriz?

İşte Kant'ın devlet teorisinin Hobbes'un Leviathan'ından devşirdiği otoriteriyen yan, tam da bu sorunun cevabında temel bulur. İnsanlar, böylesine eşit haklara sahip oldukları ve çıkarları her zaman birbiriyle uyuşmayacağı için, kendilerinden daha yüksek bir irade, dışsal eylemlerde kendi akıllarının üzerinde bir mahkemeye ihtiyaç duyarlar: "İnsanların, kendi iradesini kıran, evrensel geçerli ve herkesi özgür kılan bir iradeye onu boyun eğmeye zorlayacak bir yöneticiye ihtiyacı vardır."³⁹⁴ Dolayısıyla dışsal eylemler yani hukuk karşısındaki eşit ilişkinin dışında tutulabilecek ve tutulması gereken yalnızca devletin

³⁹³ Kant, "Teori ve Pratik", s. 36.

³⁹⁴ Kant, "Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Evrensel Bir Tarih Düşüncesi", s. 36.

başkanı ya da egemendir. Çünkü bu istisnai hak kimseye tanınmazsa, daha üstün bir otoritenin olmadığı yerde, karmaşanın oluşması kaçınılmazdır. Kant, hukuki eşitlik ilişkisinden sadece devlet başkanının muaf tutulması gerekliliğini şöyle temellendirir:

İstisna tek bir şahsa (kelimenin ya fiziksel ya da ahlâksal anlamında), yani devlet başkanına aittir; çünkü hukuksal baskının tamamı onun sahip olduğu baskı hakkıyla uygulanır. Eğer ona da baskı uygulansaydı, o zaman devlet başkanı devletin başı olmazdı ve itaat hiyerarşisi sonsuzca yükselirdi ya da baskıdan muaf iki şahıs olsaydı, ikisi de baskıcı yasalara tabi olmazdı ve birinin diğerine yaptığı hiçbir şey haksızlık sayılmazdı ki bunların hepsi de imkânsızdır.³⁹⁵

Şimdiye değin anılan tüm Kantçı kavramlar yerine oturmaktadır: Kant sözleşmeyi bir ide olarak bu sebeple kabul etmiş, yine aynı sebeple doğa durumunu potansiyel bir savaş durumu olarak tasvir etmişti. Hukukun, dışsal ilişkilere yönelerek güç uygulamayla doğrudan ilişkili oluşu, tam da bu üstün iradeye duyulan ihtiyaçla temellendirilmiştir. Dolayısıyla Kant'ın tüm sisteminin temelinde “insan nedir?”e verilen cevabın durduğu şeklindeki kanı, bir kez daha doğrulanır: İnsanın kendinde bir değer oluşu ve bu türün tüm üyelerinin içsel ve dışsal özgürlüğünü yaşamaya eşit derecede hakkının oluşu, Kantçı devlet teorisinin de temelinde durur.

Kant'ın eşitlik ilkesinin mahiyetine dair yaptığımız ikinci belirlenime gelirse, bu eşitlik ilkesinin, günümüzün liberal yasal eşitliğinden -yani hiçbir öncelik ya da ayırım gözetilmeksizin yurttaşların yasalar karşısında eşitliğinden- daha fazlasını ima etmediğini hatırd tutmak

³⁹⁵ Kant, “Teori ve Pratik”, s. 35.

gerekir. Kant burada, insan-öznenin rasyonel bir varlık olarak otonomisinden türettiği bir hakka işaret ederek, toplumsal yaşamın çeşitli basamaklarındaki çelişkileri hesaba katmaz. Dolayısıyla bu eşitlik fikrinin, söz gelimi mülkiyetin ya da üretim araçlarının tek elde toplanmayıp eşit dağılımı gibi herhangi bir ekonomik, yani “altyapısal” içerimleri yoktur.³⁹⁶ Kantçı eşitlik ilkesi, yasal eşitlik ve bütün yasal pozisyonlara eşit erişim hakkını ifade eder.

Dahası Kant, hukuki eşitliği yani yasa karşısında eşitliği ifade eden bu ilkenin, toplumsal zenginliğin dağılımıyla ilişkili bir talebe dönüşme ya da böyle anlaşılma ihtimalinin farkındadır. Kant, eşitlik ilkesini hukuki bir mahiyetle sınırlama konusunda o kadar nettir ki, tarih felsefesinde ilk kez karşımıza çıkan, olumsuz görünen tikel durumların daha büyük ölçekte bir düzeni kurduğu yönündeki bakış açısını, bu duruma da uygular. İnsanların, fiziksel, zihinsel ve mülk sahipliği konusunda eşit olmadıkları bir gerçektir. Fakat acaba bu durum toplum için yıkıcı sonuçlara sahip bir olumsuzluk mu yoksa insanın toplumsal antagonizmi durumu olduğundaki gibi kurucu mudur?

Kant’a göre insanların ikincil özelliklerinin (söz gelimi kadın- erkek olma, fiziksel, zihinsel farklılık ve kusurlar gibi) birbirinden son derece farklı olması ve bunların toplumsal örgütlenme biçimi içerisinde çeşitli basamaklarda yer alarak kiminin zengin, kiminin fakir olması, toplumun çeşitli dışlılarını teşkil ederek çarkların bir düzen halinde dönmesini sağlar. Dolayısıyla “toplumsal çelişkiler”, daha büyük

³⁹⁶ Kersting, “Kant’s Concept of the State”, p. 152.

ölçekte bir uyumu ifade ederler:

Ancak bir devletin uyrukları olarak insanlar arasındaki eşitlik, onların sahip olduğu şeylerin -bunlar ister fiziksel veya zihinsel üstünlük, ister dışsal mülkiyete sahip olma bahtı, isterse de diğerleri karşısında edindikleri özel haklar biçiminde olsun- niteliğine ve niceliğine göre oluşan büyük eşitsizlikle mükemmel bir biçimde uyuşur. Birinin mutluluğu büyük ölçüde diğerinin iradesine dayanır (fakirinki zengininkine), biri diğerine itaat etmek zorunda kalır (çocuk ebeveynine, kadın kocasına), biri hizmet ederken (işçi) diğeri ücret öder vb. Fakat bütün bunlara rağmen, onların hepsi uyruk olarak yasa karşısında eşittir (bu yasa ortak iradenin ifadesi olarak sadece bir tane olabilir ve sahip olduğumuz haklarla ilişkisinde, bu hakların nesnesi veya içeriğiyle değil, biçimiyle ilgilenir).³⁹⁷

Eşitlik ilkesinin bu toplumsal koşullardan yalıtılmış yanını belirtmekle, üçüncü ilkenin mahiyetindeki önemli bir içeriğe bağlarız: (eşitlik ilkesinin değil ama) bağımsızlık ilkesinin mülk sahipliği ile ilişkisi. Bağımsızlık ilkesi, yurttaşların sahip olması gereken bir hakkı ifade etse de, tüm vatandaşların, çeşitli koşullar gereği sahip “olamayacağı” bir özelliktir. Bu durum, Kant’ın politika felsefesindeki özgün bir problemi ortaya koyar. Bu sebeple bağımsızlık ilkesinin incelemesini, Kant’ın Teori ve Pratik ile Ahlâk Metafiziği’nde ortaya koyduğu “vatandaşlık” teorisıyla birlikte incelemek zorunludur.

3.7. Bağımsızlık ve Vatandaşlık

Kant, Teori ve Pratik’te salt hukuki bir durumun ilkeleri olarak koyduğu üç ilkeyi (özgürlük, eşitlik ve bağımsızlık), Ahlâk Metafiziği’nde, bizzat vatandaşın doğasından ayıramaz üç özellik olarak tekrar eder. Fakat bağımsızlık, doğası gereği herkesin sahip olabileceği bir özellik

³⁹⁷ Kant, “Teori ve Pratik”, ss. 35-36.

değildir.³⁹⁸ Bağımsızlık ilkesi, bu iki eserde de ele alındığı biçimiyle ve eşitlik ilkesinin aksine, ekonomik bir karakteristik olarak ele alınmalıdır.³⁹⁹ Vatandaş, yasamaya katılan bir uyruk olarak kimseye bağlı olmamalı, bu yüzden de her şeyden önce mülk sahibi bir kişi olmalıdır. Fakat Kant, bu ilkeleri kimi zaman “adaletin ilkeleri”, kimi zaman da “vatandaşın vazgeçilemez özellikleri” olarak anmakla, belirsiz bir konuma sürüklenir. Dolayısıyla bunların, vatandaşların hakları mı olduğu, yoksa vatandaş olmak için uyrukların sahip olmaları gereken özellikler mi oldukları belirsiz kalır. Fakat şu kesindir ki, yasama sürecine katılmak için bağımsız, dolayısıyla mülk sahibi olmak gerekir ve mülk sahibi olmayanlar ile “kadınlar”, bağımsız olmadıkları için bu anlamda vatandaş olamazlar. Bu meseleyi biraz daha açmaya çalışacağız.

Kant’ın Teori ve Pratik’te belirttiği üzere bir vatandaşın bağımsız olması için,

doğal niteliklerinden başka (çocuk veya kadın olmamak gibi) sahip olması gereken biricik nitelik, onun kendi kendinin efendisi olması (*sui generis*) ve dolayısıyla hayatını idame ettirecek belli bir mülkiyete (her türlü yetenek, zanaat, güzel sanatlar ve bilim, mülkiyet olarak kabul edilebilir) sahip olmasıdır -yani vatandaş geçimini başkalarından kazanmak durumunda kaldığında, bunu sahip olduğu yeteneklerin kullanılmasına izin vererek değil de, sadece kendisine ait olan malı satarak başaran kişidir-.⁴⁰⁰

Dolayısıyla, vatandaş ilkin erkek ve öyle ya da böyle bir çeşit mülk sahibi olmalıdır. Çünkü Kant’ın gözünde, ancak mülk sahibi olması

³⁹⁸ Kant, “Metaphysics of Morals”, 6: 315.

³⁹⁹ Kersting, “Kant’s Concept of the State”, p. 152.

⁴⁰⁰ Kant, “Teori ve Pratik”, ss. 38-39.

sayesinde kendisinin bir parçası olan emeğini satmak zorunda kalmayanlar, “kendinin sahibi olma” ilkesini yerine getirirler.⁴⁰¹ Kant’ın bir dipnotta uzunca açıkladığı üzere, evdeki bir hizmetçi, berber, tezgâhtar, işçi gibi emeği karşısında ücret alan bir kimse “sadece bir *operariu*”dir⁴⁰² (işçi), bu sebeple, başkasına -kölelik olmasa bile- uşaklık ettiği için mülk sahipleri ve emeğinin ürününü satanlardan yani devletin diğer üyelerinden farklıdır ve vatandaş olma niteliğine sahip değildir. Dolayısıyla toparlarsak, kadın ve işçiler, bağımsız olmadıkları için vatandaş da olamazlar. Peki, bu durum eşitlik ilkesi ve genel rızanın, toplumun tamamının rızası olması durumu göz önüne alınırsa, bir çelişkiyi ifade etmez mi? Cevabın araştırılması için Kant’ın bağımsızlık ilkesine dair şu ifadelerine dönmek gerekir:

Cumhuriyetin üyesinin bir vatandaş olarak, yani yasaların yapılmasına iştirak eden biri olarak *bağımsızlığı* (*sibisufficientia*) şu şekilde tanımlanabilir: Mevcut yasalar altında özgür ve eşit olmak bakımından herkesin aynı haklara sahip olduğu varsayılır; ancak yasama noktasına geldiğimizde yasa koymak bakımından onların eşit hakka sahip olduğu düşünülemez. Buna rağmen yasa koyma hakkına sahip olmayanlar, cumhuriyetin birer üyesi olarak yasalara uymakla yükümlüdürler ve yalnızca bu koşul altında yasaların sağladığı korumadan (vatandaş olarak değil, ama bu korumanın sağladığı faydalara iştirak eden biri olarak) yararlanma hakkına sahiptirler.⁴⁰³

Bir anayasa altında birleşmiş devletin bütün üyeleri uyruktur. Bu üyelerin hepsi, vatandaş olarak yasa karşısında yani hukuken eşittir. Kant’ın, Ahlâk Metafiziği’ndeki kendi ifadeleriyle: “Yurttaş (*citizen*)

⁴⁰¹ Ronald Beiner, “Paradoxes in Kant’s Account of Citizenship”, **Kant and the Concept of Community**, Charlton Payne; Lucas Thorpe (Ed.), University of Rochester Press, Rochester, 2011, p. 212.

⁴⁰² Kant, “Teori ve Pratik”, s. 39, 2 no’lu dipnot.

⁴⁰³ Kant, “Teori ve Pratik”, s. 38

olmak için yeterli tek özellik oy kullanmaya yani bir seçim yapıp belirtmeye uygun olmaktır.”⁴⁰⁴ Fakat yukarıdaki pasaja bakılırsa, yasama noktasına geldiğimizde, devletin tüm üyeleri, bağımsızlık koşulunu sağlamadıkları için vatandaş sayılamazlar. Kant şimdi, vatandaş olanlar ve sadece devlet korumasından yararlananlar olarak uyruklardan iki türde söz etmektedir. O halde vatandaşlık konusundaki bu karmaşık durum, Kant’ın teorisi açısından, birden fazla çetrefil sorunun ortaya çıkmasına sebep olur. Bunları toparlayarak kabaca şöyle formüle edebiliriz: (1) Eğer bu üç ilke, bir devletin üzerine inşa edilmesi gereken (ve pratik akıldan çıkan) *a priori* ilkelerse, nasıl olur da her vatandaş bağımsız olamaz? (2) Eğer bütün üyeler (Kant’ın kullandığı anlamıyla) bağımsız değilse, bu bütün vatandaşların yasa yapımına katılamayacağı anlamına mı gelir? (3) O halde bu vatandaş olmayan üyelerin devletteki konumu ne olacaktır? Oysa Kant, genel rıza söz konusu olduğunda, iradenin, herkesin özgür iradesine dayanması ve “herkesin” yasa yapımına katılması gerektiğini öne sürmüştür. Dolayısıyla Kant’ın teorisinde bu üç ilkenin, vatandaşın haklarını mı yoksa vatandaş olmanın kriterlerini mi sunduğu belirsiz bir hal alır. Burada, bu son sorunun tam bir çözümünün herhangi bir Kant yorumcusu tarafından ortaya konmadığını da belirtmek gerekir.

Bu sorunun farkında olan Kant, vatandaşlık hususunda, deyim yerindeyse felsefi bir manevrayla, tutarlılığını korumaya çalışır ve aktif yurttaşlık ve pasif yurttaşlık arasında bir ayırım ortaya koyar. Kant’a göre şimdi, herkes, yasalar karşısında eşit olsa da yasaların yapımına

⁴⁰⁴ Kant, “Metaphysics of Morals”, 6: 315, p. 458.

katılamaz:

Bu anayasa herkese eşit derecede oy kullanma hakkını tanımaz, yani herkese, diğer uyruklar arasında salt bir uyruk olarak kalmaktan çıkıp bir vatandaş olma yetkisini vermez. Devletin edilgen üyelerini oluşturan uyrukların, bütün diğerlerinden doğal özgürlük ve eşitlik yasalarına uygun olarak muamele görmeyi talep etme haklarından, onların aynı zamanda etkin üyeler gibi devleti etkileme ve örgütleme veya özel yasaların yapılmasına etkin vatandaşlarla beraber katılma hakkına sahip olduğu sonucu çıkmaz.⁴⁰⁵

Kant aktif ve pasif (ya da etkin ve edilgen) vatandaş arasında ayırım yapmanın hem gerekli hem de problematik olduğunun farkındadır. Bu durumu Ahlâk Metafiziği'nde dile getirir ve aslında böyle bir ayırımın vatandaşlık kavramının kendisiyle çelişik görüldüğünü itiraf eder.⁴⁰⁶ Fakat gündelik örneklerle kanıtlamaya giriştiği bu ayırım, Kant'a göre zorunludur. Zira edilgen vatandaşlar “cumhuriyetin sadece yardımcısıdır; çünkü edilgen vatandaşlar başka bireylerden emir almak veya onların koruması altına girmek zorundadır, bu nedenle onlar, sivil bağımsızlığa sahip değildirler.”⁴⁰⁷

Yalnızca rasyonel varlık olmak bakımından değerli olan, kendine yasa koymak bakımından otonom varlık oluşuyla ayrılan tür olarak “insan”dan bahseden, insan hakları teorilerinin kendisine referansla konuştuğu Kant'ın, kadınları ve işçileri vatandaşlık için uygun görmüyor oluşu, başlı başına problematiktir. Kant'ın kadınları vatandaş olarak görmemesi hususu, daha ayrıntılı bir incelemeye tabi tutulduğunda görülür ki, kadınların sadece toplum içerisindeki

⁴⁰⁵ Kant, “Metaphysics of Morals”, 6:315, p. 458.

⁴⁰⁶ Kant, “Metaphysics of Morals”, 6:314, p. 457.

⁴⁰⁷ Kant, “Metaphysics of Morals”, 6: 315, p. 458.

konumları sebebiyle bağımsız olmamalarından değil, -ilerleyen satırlarda açıklamaya çalışacağımız üzere- eşitlik ilkesi içerisinde de erkeklerle birlikte yer almamalarından kaynaklanır. Dolayısıyla bu durumun kendisi “Kant’ta acaba -bugün anladığımız biçimiyle- tırnak içerisinde “insan” var mıdır?” diye sormamıza izin verir. Bu sorunun cevabını vermek elinizdeki çalışmanın sınırları içerisinde mümkün olmasa da, genel olarak Kant’ın politika felsefesiyle ilişkili olduğu ölçüde bu yolda adım atmak zorunludur.

Bu noktada Kersting, Mendus ve Williams’ın fikir birliği içerisinde dikkat çektiği ve Ladd’ın Ahlâk Metafiziği’nin önsözünde yer verdiği şu ifadeleri hatırlatmakta fayda vardır:

Kitabın tamamı hem politikada hem de hukukta, olan ile olması gerekenin ilişkisi hakkında ayrıntılı bir felsefi yorum olarak değerlendirilebilir. Kitaptaki çeşitli tartışmaları takip edebilmek için Kant’ın bazen olgusal devletleri ve olgusal yükümlülükleri bazen de ideal olanı tartıştığını fark etmek önemlidir.⁴⁰⁸

Fakat Kant, Mendus’un ifadeleriyle, ne zaman idealist ne zaman pragmatist olduğunu çok ender ifade etmektedir, bu sebeple de iki çizginin birbirinden ayrılması oldukça zor bir şeydir. Peki, Kant’ın işçi ve kadınlara vatandaşlık statüsü vermeyişi hakkında ne düşünmeliyiz? Bu durumun tartışılması, basitçe anakroniktik diye terk edilmeli mi yoksa Kantçı teorinin daha derin içerimlerine ulaşmak amacıyla irdelenmeli midir? Başka bir ifadeyle, Kant’ın bu hamlesi, çağının temel kabüllerinin bir teorize edilişi midir?

⁴⁰⁸ John Ladd, “Preface”, **Metaphysics of Morals**, Hackett Publishing, Indianapolis, 1999, p. Xxix.

Williams bu durumu bir eleştirinin konusu yapmak yerine, Kant'ın, genel tutuculuğunun ve politik yaşamda pratik olarak mümkün olan şeyin sınırlarına yönelik bir farkındalığın sonucu olarak yorumlar. Ladd de benzer bir tavırla bu durumu, Kant'ın olan ile olması gereken arasındaki gediğin farkında olduğunun bir göstergesi olarak kavrar. Fakat Kant, özellikle Ahlâk Metafiziği'nin "Doctrine of Virtue" bölümü ve Antropoloji'de kadının doğasına dair öyle tespitlerde bulunmaktadır ki, kadının vatandaşlık statüsüne alınmamasının, basitçe bir "olan"ın kabulü olduğu konusunda şüphe uyandırır.

Kersting'e göre vatandaşlık hususunda bağımsızlık ilkesi ile mülkiyet arasındaki ilişki, Kant'ın burjuva bireyin bir temellendirmesini yaptığı yönündeki iddiaların temel referans noktasını teşkil eder. Buna göre Kant'ın ekonomik olarak bağımsız kişilere tanıdığı öncelik -dolayısıyla kadın ve işçileri sorgulamaksızın vatandaşlığın dışında tutuşu- felsefi bir argüman değil, çağın ruhunun ve Kant'ın sınıf bilincinin bir yansımasıdır. Yani felsefi olarak temellendirilemez.⁴⁰⁹ Dolayısıyla burada, bir ön kabul söz konusudur ve bu ön kabul, Kant'ın politika felsefesinde, bu kez çağın ruhunun konuştuğunu söylememize, iyiden iyiye izin verir. Çünkü Kant bu noktada sözü, Kersting'in deyimini kullanırsak, bir hayalet yazara bırakmıştır:⁴¹⁰ çağın ruhu. Kant'ın ekonomik bağımsızlığa yaptığı vurgu, Fransız Devrimi'nin onun üzerindeki etkisini bir kez daha açığa serer, dolayısıyla burjuvazinin siyasete katılma talebinin bir ifadesi olmakla birlikte, alt tabakayı

⁴⁰⁹ Kersting, "Kant's Concept of the State", p. 153.

⁴¹⁰ Kersting, "Kant's Concept of the State", p. 153.

siyaset dışında tutma amacına yönelerek (ki tutucu yanı budur) işçinin (emeğini satması sebebiyle) yasa yapımına katılımını engeller.

Pateman da Kant'ın, emeği satmak (emek gücü) ile emek ürününü satmak arasında yaptığı ayrımı, sınıf bilincinin bir belirtisi olarak yorumlar ve –kendi kitabının özel ilgisi odağında- Kant'ın ataerkil cinsellik sözleşmesine bağlı olduğunu iddia eder. Pateman'ın yorumuna göre Kant, kişinin bütünlüğü ve insanın araç olmaması fikirlerini temele alarak hem alt sınıfları hem de kadınları siyasetin dışında tutmak ister.⁴¹¹ Fakat Kant kadınları sadece vatandaş statüsüne almamakta değildir, Kant'ın teorisinde kadınların aynı zamanda kişi statüsüne sahip olmadıkları da ifade edilebilir. Çünkü Kant'a göre (kişinin bütünlüğü ilkesi gereği) bir kişinin emeği onun kişiliğine ait ayrılmaz bir bütündür ve onu satmak, kendini bir obje olarak konumlandırmak anlamına gelecektir.⁴¹² Bununla birlikte kadınların durumunda da, cinsel ilişkide kadın, kendi bedeninin bir araç olarak –yani haz nesnesi olarak- kullanılmasına müsaade ettiği için yine araçsallaşmış olacaktır. Dolayısıyla öyle görünmektedir ki Kant'ın teorisinde kadın, sadece edilgin vatandaş değil, kişi değil, bir mülkiyet haline de gelir.

Susan Mendus, Kant'ın politika felsefesindeki bu genel sorunu, özel olarak kadının konumunun araştırılması şeklinde yürüterek işler ve maalesef Kant'ın “dürüst ama dar kafalı bir burjuva” olduğu sonucuna

⁴¹¹ Carole Pateman, **The Sexual Contract**, Blackwell Publishing, Cambridge, 1988, p. 171.

⁴¹² Carole Pateman, a.g.e., p. 171.

varır.⁴¹³ Bu tartışmanın ayrıntılarına geçmeden önce Mendus, Kant'ın teorisinde, yine de işçi ve kadınların vatandaşlık statüsüne geçmelerinin önünde, ilkece bir engel olmadığını, en azından işçilerin (ve belki kadınların) durumunda bu statünün olumsal bir şey olduğunu hatırlatır. Kant'ın ifadeleriyle;

Vatandaşlar ne tür yasalar üzerinde uzlaşırlarsa uzlaşırlar, bu yasalar doğal özgürlük yasalarıyla ve bu özgürlüğe uygun eşitlikle bağdaşmalıdır; yani yasalar, herhangi birinin edilgen statüden etkin statüye geçmesini teşvik edebilmelidir.⁴¹⁴

Burada, yasaların da teşvikiyle, işçilerin yanında kadınların da vatandaşlık statüsüne geçmesinin önünde bir engel olmadığını düşünebiliriz. Fakat Mendus'un vurguladığı ve bizim daha önce alıntılıdığımız üzere, Ahlâk Metafiziği'nden Teori ve Pratik'e geçtiğimizde durum farklılaşır. Kant burada “vatandaş olmak için gerekli olan biricik nitelik (elbette ki yetişkin bir erkek olmak dışında)”⁴¹⁵ diyerek kadını, daha baştan tartışmanın dışında bırakmaktadır. Dolayısıyla burada kadının edilgin vatandaş olması, mülk aracılığıyla bağımsızlık koşuluna bakılmasına gerek bile kalmadan, olumsal değil, zorunludur. Mendus, kadının, hizmetçilere tanınan bu haktan yoksun bırakılmasının ve bir özne ve vatandaş olarak yasa yapımına katılmamasının sebeplerini, daha derin olarak Kant'ın evlilik tartışmasına bakarak izlemek gerektiğini belirtir.

⁴¹³ Susan Mendus, “Kant: Dürüst ama Dar Kafalı Bir Burjuva mı?”, **Kant Felsefesinin Politik Evreni**, der. Hakan Çörekçioğlu, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2010.

⁴¹⁴ Kant'tan aktaran, Mendus, a.g.m., s. 131.

⁴¹⁵ Kant, “Teori ve Pratik”, s.

Kant'ın, kadınların kocasıyla ilişkilerinde ve toplumsal yaşantıdaki konumuna dair, son derece geleneksel kabulleri vardır. Dahası Kant, bunları son derece rasyonel argümanlar olarak sunar ve özellikle cinsellik konusunda, yorumcular tarafından sıklıkla “itici”, “sığ” olarak görünen ve kesinlikle şahsi kanıları ifade eden “garip” yorumlarda bulunur. Kant'a göre evlilik dışı ya da evlilik durumunda da olsa cinsel ilişkinin kendisi -cinsel doyum arzusu- insanın bir cinsel obje olarak araç olduğu bir ilişki yani hayvani, insan değerine yakışmayan ahlâksal bir bozukluktur. Dolayısıyla Kant'ın evlilik ve kadın üzerine yazdıklarının, çağının geleneksel önyargılarının tutucu bir özetinden daha ileri gitmediğini ifade etmek yanlış olmaz. Fakat asıl rahatsız edici olan -ve daha önce değindiğimiz üzere- Kant'ta, kadın-erkek herkesi eşit ölçüde bağlayacak bir insan tanımının olup olmadığını sormaya izin veren, Kant'ın erkeği akılla özdeşleştirirken, kadını eğilimle özdeşleştiriyor oluşudur. Dolayısıyla insan olmayı, rasyonel varlık olarak eğilimlerin üzerine çıkmakta tanımlayan bir filozofun bu tutumu dikkate değerdir. Kant açıkça “kadının boyun eğmesi, erkeğin ise yönetmesi gerekir; çünkü eğilim boyun eğer, akıl yönetir”⁴¹⁶ demektedir. Hâlbuki köleliğe karşı olduğu halde, kocanın kadına emir verme hakkını sorgulamaz.

Cohen'in de dikkat çektiği gibi Kant, kadının kocasına doğal yasanın bir sonucu olarak itaat ettiğine inanır görünmektedir. Kant'taki dürüst ama dar kafalı burjuva, kendi yaşadığı toplumda kabul görmüş ve salt geleneksel olan şey ile aklın buyruğu arasında ayırım yapmakta başarısız olmuştur (Bu başarısızlık, dikkat edersek, Kant'ın kadınları ele alış tarzıyla sınırlı değildir: Kant'ın yetenekli bir devlet memurunun ömrü

⁴¹⁶ Kant, *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, VII, p. 304.

boyunca görevde kalma hakkını, aklın bir buyruğu olarak görmesi, olumsal ve değişken olanı, *a priori* olandan ayırma yeteneksizliğini gösteren daha ileri dereceden bir kanıttır.⁴¹⁷

Cohen'in bu hususta vardığı sonuç önerme oldukça etkileyici ve iddialıdır:

Kant erkeklerin kendi asalet ünvanlarını kadınlara aktarmasının akıl tarafından buyurulduğunu; ama tersinin mümkün olmadığını... varsayar. Soruna bu şekilde yaklaşması Kant'ın tutumunu öyle bir saçmalığa indirger ki, eski çağlarda yaşamış bile olsa böylesine güçlü bir zekânın bu sonuca ulaşmış olmasına hayret ederiz.⁴¹⁸

Dolayısıyla Kant'ın kadını vatandaşlık statüsüne daha baştan layık görmeyişini, çağının sınırlarının dışına çıkamayan bir basiretsizlik örneği olarak görmek de mümkündür. Yalnız şu kesindir ki Kant kimi zaman, çağın ruhuna uygun ama en inanılmaz tespitleri bile, akıldan çıkan ilkeler olarak ortaya koymaya çabalar. Aris'in ifadeleriyle:

Kant neredeyse tek solukta hem köleliğe karşı çıkmıştır hem de toplumda mülkiyet sahibi olmayan üyelerin bütün temel politik haklardan mahrum olduğunu savunmuştur; her iki durumda da bunu akıl adına yapmıştır.⁴¹⁹

Dolayısıyla Kant'ın, evrenselleşmiş bir kategori olarak vurguladığı “insan”ına ihtiyatla yaklaşmak gerektiğini ifade etmek yanlış olmaz. Kant'ta, bugün anladığımız şekliyle “herkesi” kapsayan bir vatandaşlık teorisinin henüz bulunmadığını da belirtmek gerekir. Yalnız ilginç olan, işçilerin pasif vatandaş oluşu emek (ve emeğin insanın bir parçası

⁴¹⁷ Mendus, a.g.m., s. 139.

⁴¹⁸ Morris R. Cohen, “A Critique of Kant's Philosophy of Law”, **The Herigate of Kant**, Princeton University Press, Princeton, 1939, p. 296.

⁴¹⁹ Rheinhold Aris, **History of Political Thought in Germany**, Frank Cass Publishing, Abingdon, 1965, p. 98.

oluşu) üzerinden, kendinin sahibi olma ilkesiyle temellendirilmiş olsa da, kadının pasifliği durumunda herhangi bir felsefi kanıtın bulunmuyor oluşudur. Öyle görünmektedir ki Kant'ın gözünde kadınlar basitçe, doğaları gereği sivil varlıklar değildir⁴²⁰ ve doğal sebeplerle aktif vatandaşlığın dışında tutulmuşlardır. Dolayısıyla Kant için, yasama sürecine katılmak, tam anlamıyla akli temsil eden otonom kişi olmakla aynı şeyi ifade ediyorsa, bugün, insan hakları teorilerini Kant üzerinden temellendirme hususunda daha ihtiyatlı davranmak, zorunludur.

3.8. Direnme Hakkı, İsyân ve Devrim Üzerine

Kant'ın, Hobbes'un egemene karşı her türden muhalefeti yasaklayan otoriter düşüncesine karşı çıkışının, pek de radikal olmadığını daha önce belirtmiştik. Aslında Kant'ın, ahlâk ve adaletin önceliğini gözeterek, adil olmayan yasalara karşı muhalefeti teorik olarak temellendirmesi, eleştirel projenin öncülleriyle muhtemelen tutarlı olurdu. Kaldı ki, Kant üzerine düşünen birçok teorisyen, aynı öncüllerden kalkarak Kant'ın felsefesinden bir devrim veya sivil itaatsizlik teorisinin çıkartılabileceğini de öne sürmüştür.⁴²¹ Fakat

⁴²⁰ Beiner, "Paradoxes in Kant's Account of Citizenship", p. 214.

⁴²¹ Peter P. Nicholson, "Kant, Devrim ve Tarih", **Kant Felsefesinin Politik Evreni**, Hakan Çörekçioğlu (Ed.), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2010. Bununla birlikte Habermas, soruyu doğrudan Kant üzerinden sormasa da, sivil itaatsizlik hususunda Kant'tan feyz alır. Jürgen Habermas, "Sivil İtaatsizlik: Demokratik Hukuk Devletinin Denektaş, Almanya'da Otoriter Legalizm Karşıtlığı", **Kamu Vicdanına Çağrı: Sivil İtaatsizlik**, Yakup Coşar (Ed.), çev. Yakup Coşar, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2001, ss. 119-139. Ayrıca bahsi geçen derlemede yazısı olan J. Rawls, H. Arendt, R. Dworkin ve H. Saner gibi isimlerin hepsinin düşüncesinde Kant etkisi görülür. Dolayısıyla Kant'ın, çağdaş sivil itaatsizlik tartışmaları için temel kaynaklardan birisini teşkil ettiğini söylemek yanlış olmaz.

Kant'ın Teori ve Pratik ile Ahlâk Metafiziği'ndeki kendi beyanlarına göre, muhalefet edilmesi beklenen bir yasa söz konusu olduğunda bile “halk yasa koyucuya itaat etmekten başka hiçbir şey yapamaz.”⁴²²

Kant'a göre yasa koyucu, halkın kendi kendisine koyma ihtimali olmayan bir yasayı yapamaz, aksine, sözleşme idesi bir ölçüt olarak halkın genel iradesine dayandığı için, bu ölçüte uygun her yasa, doğrudan halkın iradesine dayanabilmesi mümkün olan bir kural olmalıdır. Fakat insanlardan, bir araya gelerek yekvücut olmaları beklenemez ve bunlar eninde sonunda bazı konularda uzlaşamayacaklardır. Peki, böyle bir durumda adalet ilkesine dayanarak yasaya karşı çıkmak meşru mudur? Böyle bir durum söz konusu olduğunda Kant çözümü, yine mümkün olma ve evrenselleştirilebilirlik kavramlarını devreye sokmakta bulur. Buna göre, uyrukların tamamının onay vermediği bir yasa söz konusu olduğunda, eğer uyruklar bu yasaya “tercihen” hayır diyorlarsa ve aslında bu yasaya tüm uyrukların onay vermesi ilkece “mümkün” görünüyorsa, dolayısıyla yasa ilkece evrenselleştirilebilir nitelikteyse, adil olarak kabul edilmek zorundadır. Kant'ın bir dipnotta belirttiği üzere, örneğin savaş vergileri herkese uygulanırsa, savaş çıkması kaçınılmaz ve vergi uygulaması da mümkün bir şey olduğu için, uyrukların bu konuda herhangi bir yargıda bulunmaya hakları yoktur. Dolayısıyla uyruklar bu vergiyi ödemenin adil olduğunu kabul etmelidirler.⁴²³

⁴²² Kant, “Teori ve Pratik”, s. 41. Ayrıca Bkz. Kant, “Metaphysics of Morals”, 6:319-323.

⁴²³ Kant, “Teori ve Pratik”, Sonuç bölümü 3 no'lu dipnot.

İşte genel bir uzlaşma, ancak böyle mümkün olabilir. Dolayısıyla “eğer halkın bir yasa üzerinde uzlaşabilmesi sadece mümkünse, bu yasa halka götürüldüğünde halk, hâlihazırdaki durumu veya zihin yapısıyla ona rıza göstermeyecek bile olsa, söz konusu yasayı adil olarak addetmek görevimizdir.”⁴²⁴ Çünkü yasa koyucu herhangi bir yasayı yaparken basiretli davranamayabilir ama sözleşme idesi elinin altında durduğu için yaptığı hiçbir yasa hak ilkesini çiğniyor olamaz. Bu *a priori* standartla (sözleşme) ölçülen bir yasa, kendi kendisiyle çelişmemesi koşuluyla, halka belli ölçüde sıkıntı getirmesine rağmen, yine de ilkece herkesin onayını kazanabiliyorsa, o zaman adalet ilkesiyle uyumlu demektir. Buna göre,

Adaleti gözetmek bakımından kusursuz (*kınanamaz*) olan böyle bir kamusal yasa kendisine tabi olan insanlar üzerine baskı yapma yetkisini taşımakla kalmaz, insanların zora başvurarak yasa koyucunun iradesine direnmesini de yasaklar. Diğer bir deyişle devletin yasayı etkili kılma gücüne muhalefet edilemez (*direnilemez*). İç direnişi tümünden bastırın bu tür bir üstün güç olmadan hiçbir hukuksal cumhuriyet var olamaz. Nitekim böyle bir direniş genel bir maksim haline getirilirse, bütün bir sivil anayasayı tahrip eder... Bu yasak koşulsuzdur, öyle ki iktidar ve onun faili, yani devlet başkanı, hükümeti tamamen şiddet uygulayan (tiranca) yetkilerle donatarak kökensel sözleşmeyi çiğneyecek kadar ileri gitse ve dolayısıyla uyrukların gözünde yasama hakkını kaybetse bile, yine de uyruğun ona direnmeye hakkı yoktur. Çünkü var olan bir anayasa altında halk, anayasanın nasıl icra edilmesi gerektiğini yargılama hakkına sahip değildir.⁴²⁵

Kant’ın, yasa koyucuya direnme hakkı hususunda bunca katı olması, aslında Dünya Yurttaşlığı’nda belirttiği üzere egemenin, insanlar içinden, son ve en yüksek bir mahkeme olarak çıkıyor olmasından gelir.

⁴²⁴ Kant, “Teori ve Pratik”, s. 41.

⁴²⁵ Kant, “Teori ve Pratik”, s. 43.

Devlet, uyruklar herhangi bir konuda uzlaşmadığı, yani çatışmaya düştüğünde, üst bir mahkeme olarak, baskı yetkisini de elinde tutan tek taraf olduğu için, bu çatışmayı sonlandıracak yegâne hakemdir.

Dolayısıyla yasa koyucuya direnmek, hem böyle bir direnme üst mahkemeyi iptal ederek cumhuriyetin varlığını tehlikeye sokacağı (çünkü insanlar bir ya da birkaç yasadan rahatsız da olsalar cumhuriyet insanların özgürlüğünü yine de korumaktadır) için hem de pratik akıldan çıkan “kategorik imperatif, otoriteye sahip olan hükümdara (içimizdeki ahlâkla çatışmayan her konuda) itaat etmeyi”⁴²⁶ buyurduğu için, bir hak olamaz.

Bununla birlikte, devlet içerisinde ve anayasada bazı zamanlarda değişikliklere ve yeniliklere ihtiyaç duyulabilir. Yalnız bu değişiklikler ancak reformlar aracılığıyla gerçekleştirilmelidir, devrimlerle değil. Ayrıca Kant, reformun sadece ve sadece yönetimde yani bugünkü karşılığı yürütme olan güçte olabileceği ama yasama gücünde olamayacağı hususunda da uyarıda bulunur.⁴²⁷ Direniş, sadece temsilciler aracılığıyla (varsa parlamentoda) görüş bildirmek aracılığıyla meşrudur, bunun dışında uyrukların birleşerek aktif bir direnişe girişmeleri kabul edilemez. Fakat söz gelimi, istenmeyen bir durum da olsa, bir devrim başarılı olmuş ve yasama gücü şimdilik yerini bir boşluğa bırakmışsa da bu, insanların “iyi birer yurttaş olarak” şeylerin şimdiki düzenine uyma zorunluluklarının ve gücü elinde bulunduran yeni iktidara karşı yükümlü olmalarının reddi anlamına

⁴²⁶ Kant, “Metaphysics of Morals”, 6:371, p.

⁴²⁷ Kant, “Metaphysics of Morals”, 6:322, p.

gelmez.⁴²⁸ Dolayısıyla görülmektedir ki Kant, anarşizmdense, otoriter bir yönetimi ya da bir despotizmi bile açıkça tercih eder.⁴²⁹ Çünkü Kant zaten, kamusal eleştiri sayesinde yapılan reformlar aracılığıyla despotizmin pek de uzun sürmeyeceğine inanmaktadır.

Kant bu bakımdan, doğal hukukun yasadaki adillik ölçütü karşısında bir tavır alarak, pozitif hukuk düşüncesine yaklaşır. Hatta Kant, ahlâklı eylemler söz konusu olduğunda önceliğin yasaya mı yoksa kategorik imperatife mi verileceği konusunda kafası karışık görünse de, açıkça bir doğal hukuk eleştirisi yapmaktadır. 1767-1788 yılları arasında verdiği derslerde eserini kullandığı doğal hukukçu Gottfried Achenwall'ı anarak, her ne kadar bu düşünürün çalışmasını titiz, dikkatli ve tedbirli olarak değerlendirse de⁴³⁰, eleştirir. Kant'ın yorumuyla Achenwall'a göre, adaletsizlikler durumunda, eğer halkın hükümdara karşı ayaklanması cumhuriyet için, itaatsizlikten daha fazla bir tehlike arz ediyorsa, uyruk sözleşmeyi feshederek hükümdarı devirme yani itaatsizlik etme hakkına sahiptir. Böylece doğa durumuna geri dönmüş olur. Kant'a göre böyle bir hakkın uyruklara tanınması ve genel bir maksim haline gelmesi, kabul edilemezdir. Burada sorunlu olan şey, devrimi makul görenlerin, ilkin halkın mutluluk ilkesinden kalkarak hareket etmesi, bununla birlikte sözleşmeyi, sırf bir akıl idesi olduğu halde sanki tarihsel olarak uyruk ve başkan arasında yapılmış olarak görmesidir. Fakat meselenin Kant okuru için asıl ilginç olan yanı

⁴²⁸ Kant, "Metaphysics of Morals", 6:323, p.

⁴²⁹ Nicholson, "Kant, Devrim ve Tarih", s. 157.

⁴³⁰ Kant, "Teori ve Pratik", s. 43.

şu satırlarda açığa çıkar:

Ayrıca İsviçre, Birleşik Hollanda hatta Büyük Britanya gibi ülkelere bugün hayran olduğumuz anayasalarını kazandıran isyanlar eğer başarısız olmuş olsalardı, bu ülkelerin tarihini okuyanlar, söz konusu anayasaların saygın kurucularının infazını, hiç şüphesiz, büyük siyasi suçluların hak ettiği bir ceza olarak görecekti.⁴³¹

Dolayısıyla Kant, sonucunda “hayran olunan” anayasaların yapıldığı ve bir millete görece özgürlük tanıyan devletlerin kuruluşu söz konusu olduğunda bile isyanı onaylamaz. Aksine ona göre, “bu insanlar (isyancılar), haklarını isyan ederek aramakla büyük bir hata yapmışlardır.”⁴³² Fakat bu bakış açısı, başka bir soruyu akla getirmektedir: bilindiği üzere Kant, Fransız Devrimini oldukça olumlu bir biçimde karşılamıştır, o halde bu, devrimi ve isyanı kesin olarak yasaklayan Kant açısından açık bir çelişkiyi mi ifade etmektedir?

Şimdiye kadar Kant’ın direnme hakkını kesin bir biçimde yasakladığını, kendi ifadelerinde takip ederek gördük. Peki, Kant hukuka bir adillik koşulu getirmiyor ve var olan yasaya herhangi bir muhalefeti kesinlikle yasaklıyorsa, bu uyruklar için hiçbir açık kapının olmadığını mı gösterir? Cevap hem evet, hem hayırdır: Vatandaşlara kalem özgürlüğü denen bir hak tanındığı için evet, bu hakkın kullanımına izin verecek olan yine yasa koyucu oluşu için hayır.

Kant, Hobbes’a karşı, egemenin uyruklara karşı “yükümlülüklerinin” olduğunu, direnmeyen bir uyruğun, yöneticinin ona adaletsizlik yapmayacağını varsayabilmesi gerektiğini ifade eder. Buna göre eğer

⁴³¹ Kant, “Teori ve Pratik”, s. 44.

⁴³² Kant, “Teori ve Pratik”, s. 44.

vatandaş böyle bir varsayımda bulunur ve buna gerçekten inanırsa, egemenin yaptığı ve adaletsizmiş gibi görünen kimi yasaların, onun hatasından veya başka yasaların sonuçlarını öngörememekten ileri geldiğini düşünecektir. İşte vatandaş böyle “iyi niyet” sahibi olarak yaklaştığında, “yöneticinin onayını almak kaydıyla” bu kanısını kamusal kılma hakkına sahiptir.⁴³³

Çünkü devlet başkanının hata yapmayacağını ve her şeyi öngörebilir olduğunu varsaymak, onu kutsal sezgiye sahip ve insanüstü bir varlık olarak tasarlamak anlamına gelir. O halde kalem özgürlüğü –mevcut anayasaya saygı ve bağlılık sınırlarını aşmadığı (kalemler de birbirlerini bu sınırlar içinde kalmaya zorladıkları ve böylece özgürlüklerini kaybetmedikleri sürece) ve uyruklar arasında özgür düşünme ruhunun gelişmesini sağladığı takdirde- halkın [insan] haklarının biricik güvencesidir. Vatandaşa bu özgürlüğü tanımamak, Hobbes’da olduğu gibi, vatandaşın en üstün yöneticiden başka hiçbir hak talep edemeyeceği anlamına gelir.⁴³⁴

Dolayısıyla kalem özgürlüğü, vatandaşlar için, yasaların kamusal olarak sorgulanma ve tartışılma imkânını tesis eder. Yalnız “yasa koyucunun onayı” şartı ve yasa koyucu, vatandaşın bu konuşma özgürlüğünü bile elinden alsa ona direnmeme yasağı, Kantçı devletin pek de özgür bir cennet olarak tahayyül edilemeyeceği gerçeğini ortaya koyar. Tabii Kant’ın daha büyük perspektiften bakıldığında ahlâk ve hukukun birliğini amaçlayan projesi, devletin otoriterliği gibi bir sorunun kendisinin de ortadan kalkacağı tam bir özgürlük gelişimini hedeflediği için, bu devlet tahayyülünün Kantçı “ideal devlet”i eksik olarak tasavvur ettiğini de hatırlatmak gerekir. Kant’ın eserlerine sinmiş olan ve olması gerekenin belirsiz birlikteliği, burada bir kez daha

⁴³³ Kant, “Teori ve Pratik”, 47.

⁴³⁴ Kant, “Teori ve Pratik”, s. 48.

karşımıza çıkar. Kantçı projenin, amaçlar krallığı ile birlikte düşünülebilecek ebedi barış hedefini, bir sonraki bölümde ortaya koymaya çalışacağız. Şimdilik Kant'ın, nasıl olup da devrimlere hiçbir meşruiyet imkânı tanımadığı halde Fransız Devrimini sempatiyle selamlıyor olduğunu araştırmak, Kant'ın büyük ölçekli projesinin ortaya konmasından önceki son adım olarak incelenmelidir.

Kant, ideal bir toplumda “özgürlük ruhu”nun yaygın olması gerektiğini düşünür ve böyle bir ruh olmadan salt itaat üzerine kurulu bir ilişkide ancak kutsal topluluklar kurulabilir. Dolayısıyla Kant için devlete muhalefet olma biçimi, düşünce yoluyla ve bunun kamusal alanda ifade edilmesi şeklinde olmalıdır. Fakat Kant, “yöneticinin onayını almak” koşulunu koyarken, sanki tarihsel olarak varlığa gelmiş devletlerin uyruklara karşı bir yükümlülükten çok, kendini meşrulaştırma saikiyle yöneldiğini bilmez gibidir. Daha doğru bir ifadeyle Kant, burada bir kez daha olan ile olması gereken arasındaki uçurumu yok saymaktadır - böyle bir eleştirinin Kant'a getirildiğini belirtmiştik-. Fakat bu kez “bir kez haktan değil de güçten söz edilmeye başlandığında” tüm iyi niyetlerin çöküp, hukuktan da bahsedilmeyeceğini ifade ederek gücü reddedişi öyle ileri bir dereceye varır ki, bu durum teorinin kendisini açıkça zayıflatmaktadır. Hâlbuki Prusya yönetiminden birden fazla kez eleştiri alan ve doğrudan tehdit içerikli bir kraliyet yazısı gönderilen bir düşünür olarak Kant'ın, kalem özgürlüğünü sınırsız ve mutlak kılması beklenebilirdi.

Tam da bu noktada kimi düşünürler, Kant'ın otoriter Prusya'da yaşadığını ve Kant'ın bazı konularda yazarken metinlerine oto-sansür

uygulamış olabileceğini belirtirler. Örneğin Kant'ın, Ebedi Barış'ın başına yazdığı uyarı niteliğindeki satırlar, tedirginliğini -ve zekâsını da bir kez daha ortaya koyar:

Pratik politikacılar, siyaset nazariyecilerini, prensiplerini tecrübeden alması gereken devlete, en küçük bir zarar vermekten aciz, boş fikirli ukalalar veya kolayca alt edilebilecek acemi oyuncular sayacak şekilde, onlara tepeden bakmayı adet edinmişlerdir. Böyle olunca, devlet adamları, bu denemede kendi fikirlerine aykırı fikirler bulunursa, herhangi bir ihtiras arkasından koşulmadan öne sürülmüş ve serbestçe yayınlanmış bu kanaatlerden devlete karşı tehlikeler çıkarmaya kalkışarak çelişmeye düşmemelidirler.⁴³⁵

Kant'ın çağı için, her ne kadar Fransız Devriminin ilkeleri ve Aydınlanma ruhu etrafı sarmış olsa da, bunca sıklıkla “akıl”, “felsefe” ve “düşünme”den bahsetmek, yönetim için şüphe çekici bir durumdur. Kaldı ki Kant'ın, Salt Aklın Sınırları Dâhilinde Din'i yayımlaması ve bu metnin içine, sansür tarafından yasaklanan bir yazısını sıkıştırmış olması, kraliyetin gözünde, oldukça fazla ileri gitmek olmuştur. Prusya yönetimi, önce bu durumun farkına varmamıştır. Fakat daha sonra, Kant'ın tam da burada ele aldığımız görüşlerini, -kalem özgürlüğü-Ahlâk Metafiziğini de özetleyecek biçimde ortaya koyduğu Teori ve Pratik'i yazması, politik güçlerin yeniden güvensizlik ve huzursuzluk duymasına sebep olmuştur. Dolayısıyla Teori ve Pratik'te ısrarla ama ihtiyatı da elden bırakmadan savunduğu “kalem özgürlüğü”nün, Prusya yönetimine bir göndermesinin olduğunu ifade etmek de yanlış olmayacaktır. Kant bu tarihten sonra, iyiden iyide yönetimden çekinir hale gelmiştir. Bunu, Mayıs 1794'te Dünyanın Sonu adlı yazısını

⁴³⁵ Kant, “Ebedi Barış Üzerine Felsefi Bir Deneme”, s. 7.

Biester'e gönderirken kaleme aldığı şu satırların tanıklığında görmek mümkündür:

Size verdiğim yazıyı göndermekte acele ediyorum dostum. Belki de artık sizin ve benim yazarlık yaşamımızın sonu yaklaşıyor... Verdiğiniz habere teşekkür ederim. İnaniyorum ki, ben her zaman içtenlikle ve yasal hareket ettim. Sessizce, özel çabalarımın sonuna yaklaştığımı görüyorum. İlkelerime karşı olmadıkları sürece, yeni yasaların *buyurduğu* her şeyi noktası noktasına izlerim. Yani yasalar yasaklamışsa şimdiye değin hep yaptığım gibi, bu yasaklara uyarım ve bu beni üzmez. Yaşam kısa. Hele 70 yılı geride bıraktıktan sonra yaşamın geri kalan bölümünü kaygısız sona erdirmek için şu yeryüzünde sakin bir köşe bulmak önemli oluyor.⁴³⁶

Dünyanın Sonu başlıklı bu yazıda Kant, onu gönderirken yazdığı bu mektubun aksine, yönetime karşı oldukça tepkilidir. Cassirer'in de ifade ettiği üzere Prusya devleti, bu yazıdan sonra Kant'a karşı kesin bir tavır almış fakat bunu, yazının içeriğini tam da doğru şekilde anladığı için yapmıştır. Çünkü Kant bu yazıda, Hristiyanlığın, kendi yasalarına uyulmasını, yalnız bunların bir de sevilerek yapılmasını buyurduğunu, fakat böyle bir talebin içinin boş hatta ahlâki bir nötralizasyona sebep olacağı için tehlikeli olduğunu ileri sürer.⁴³⁷ Çünkü "sevme" bu biçimde dayatılacak bir duygu değildir ve kutsal bir nesne karşısında, bu nesne gerçekten ahlâki bakımdan kutsalsa, beden eğilmese bile ruh eğilecektir. Ona göre bu din bir dünya dini bile olsa, kutsal sayılması gereken nesnelere kendileri, ilişkiyi buyurmak üzerinden kurduğu için, zorunlu olarak gerçekten de kutsal olmak zorunda değildir.

⁴³⁶ Kant'tan aktaran (Kant'tan Biester'e 18 Mayıs 1794 tarihli mektup), Cassirer, a.g.e., s. 512.

⁴³⁷ Immanuel Kant, "End of All Things", **Perpetual Peace and Other Essays**, trans. Ted Humphrey, Hackett Publishing, Indianapolis, 1983, p.

Dolayısıyla ona göre Hristiyanlık bir dünya dini olsa bile, “buyurulan şeylerin sevlmeleri zorunlu olmadığından, o ancak itibar edilen, gözetilen, korkuyla boyun eğilen bir din olabilecektir.”⁴³⁸ İşte bu yazısından sonra Kant’a, ünlü kraliyet yazısı gönderilir.⁴³⁹ Fakat bu konunun ayrıntılarına girmeyip, asıl meseleye dönmeliyiz.

Şimdi, Kant’ın Prusya’da ciddi bir sansür sorunuyla baş etmek zorunda kaldığı, aktardığımız şu kısa bilgilerden de görüldüğü üzere kesindir. Yalnız, bu durumun Kant’ın yazılarına yansıyor yansımadağı, yansadıysa sınırlarının neler olduğunu belirlemek, maalesef bir tür niyet okuma olup, spekülasyon yapmaktan ileri gitmeyecektir. Kant’ın, devrim ve direnme hakkını uyuğun elinden alıp, Fransız Devrimi’ne sempati duyması arasındaki çelişkiyi, Kant’ın sansür sebebiyle özgürce yazamıyor oluşuna bağlayan kimi yorumcular olmuştur.⁴⁴⁰ Bu sebeple kimi yorumcular, Kant’ın kendi beyanına “rağmen” Kant’ta bir devrim ve itaatsizlik için meşru zeminin bulunduğunu ileri sürmüşlerdir. Burada ismini anmamız gereken en önemli Kant yorumcularından birisi olarak, örneğin Reiss’a göre bir rejim, kanaatler üzerine baskı uyguladığı an, itaatsizlik meşrudur. Reiss bu iddiasını, Kant’ın politik metinlerini bir araya topladığı “Kant’s Political Writings”in girişinde ve “Kant and the Right of Rebellion” başlıklı makalesinde dile getirir. Buna göre Reiss, tek bir bireye dahi olsa, öznenin, kendine yasa koyma

⁴³⁸ Cassirer, **Kant’ın Yaşamı ve Öğretisi**, s. 513.

⁴³⁹ Cassirer, **Kant’ın Yaşamı ve Öğretisi**, s. 513.

⁴⁴⁰ Yirmahu Yovel, **Kant and the Philosophy of History**, Princeton University Press, Princeton, 1980, p. 215; Roger J. Sullivan, **Immanuel Kant’s Moral Theory**, Cambridge University Press, Cambridge, 1989, p. 233-245.

özelliği yani otonomisi tahrip edildiği anda bunun, insanlığın ilerlemesi önünde ciddi bir engelleme olacağını, dolayısıyla Kantçı ilkeler ve özgürlüğün koruyucusu olarak devlet anlayışının gereği, adaletsizlik karşısında itaatsizliğin meşruiyetinin kesin olduğunu iddia eder.

Fakat bu noktada Nicholson'un konuya ilişkin yaptığı katkıyı belirtmek ve göz önünde bulundurmak zorunlu görünür:

Fakat bu durumun Kant'ı, söz konusu yorumun gerektirdiği tarzda eylemeye sevk ettiğini kabul etmek zordur; çünkü bu yorum Kant'ın kendi çağındaki kurumları ve hükümetleri, kendi ülkesindekiler de dâhil olmak üzere, sık sık eleştirmiş olduğunu göz ardı eder. Ayrıca Kant'ın inanmadığı bir şeyi, ihtiyat gereği yazdığını düşünmek, onun sadece ahlâk sistemiyle değil, aynı zamanda dürüst ve doğru -veya bazılarının söyleyebileceği gibi katı ve dar kafalı- insan anlayışıyla çelişir. Kant'a göre bir yazarın, her zaman, hakikatin tamamını söylemesi gerekli değildir; ama yazdığın her şeyin doğru olması gerekmektedir. Buna göre kamuda açık sözlülük bir ödev değildir; ama samimiyet öyledir.⁴⁴¹

Nicholson buradan hareketle, Kant'ın devrim hakkındaki düşüncelerini, sansür sebebiyle ve aracılığıyla yeniden yorumlamanın sağlıksız bir tavır olduğunu, bunun yerine devrim yasağı ve Fransız Devrimi hakkındaki yorumlarını anlamanın başka mümkün yolları olduğunu belirtir. Dolayısıyla Nicholson, Kant'ın devrimi yasaklayan beyanlarını "göz önünde bulundurarak", bunları da Kantçı projenin salt sansür kaygısıyla yazılmış değil de, içkin parçaları olarak alıp, böylece teorinin tutarlı olarak yorumlanıp yorumlanamayacağını göstermeye çalışır. Benzer biçimde Çörekçioğlu da, "Kant'tan Bir Sivil İtaatsizlik Teorisi Türetmek Mümkün mü?" başlıklı makalesinde, Nicholson'un izlediği

⁴⁴¹ Nicholson, "Kant, Devrim ve Tarih", s. 159.

yolu takip eder.⁴⁴² Tartışmanın sonucunda varılan nokta, Kant'ın devrime karşı çıkışı ve Fransız Devrimi hakkındaki yorumlarının, ancak Kantçı tarih felsefesinin hesaba katılması ve bütünlüklü bir şekilde ele alınmasıyla mümkün olduğu yönündedir. Burada bu tartışmanın bir taslağını sunmak, devrim tartışmasını aşarak, Kant'ın politikaya yaklaşma biçimi hakkında da fikir verdiği, hatta bir özetini sunduğu için ayrıca önemli görünmektedir. Böylelikle Kantçı devlet fikrinden, önce tarih felsefesine bağlanıp, sonra da nihai ahlâki ve politik iyinin alanı olarak ebedi barış düşüncesine geçebiliriz.

Kant, devrime karşıdır, çünkü insan için asıl aydınlanma, ancak bu insanların kendi akıllarını kullanma cesaretini göstermeleriyle ve bunu kamu önünde açıkça yapmalarıyla olur.⁴⁴³ Fakat bir devrim, sadece despot bir yönetimi devirmekle, kamunun aydınlanarak özgürlüğün her yerde gerçekleşeceğinin bir garantisini vermez.

Bundan dolayı, kamu ancak yavaş yavaş aydınlanmaya varabilir. Gerçi devrimler ile bir baskı rejimi, kişisel bir despotizm, bir zorbalık yönetimi yıkılabilir; ancak yalnız bunlarla düşüncelerde gerçek bir düzelmeye, düşünüş biçimlerinde ciddi bir iyileşme elde edilemez; tersine, bu kez yeni önyargılar, tıpkı eskileri gibi, düşüncesiz yığına, kitleye yeni bir gem, yeni birer yular olurlar.⁴⁴⁴

⁴⁴² Gerçi Çörekçioğlu bu makalede, devrim değil, özellikle “sivil itaatsizliği” ele alır. Bunu yaparken de temel olarak Rawls'un düşüncelerini takip etmektedir. Çünkü sivil itaatsizlik şiddetten arınmıştır ve devrimin aksine kategorik imperatif testinden geçerek ahlâki olarak onaylanır ve adalet ilkesi göz önünde bulundurulduğunda kolaylıkla evrenselleştirilebilir. Bkz. Hakan Çörekçioğlu, “Kant'tan Bir Sivil İtaatsizlik Teorisi Türetmek Mümkün müdür?”, **Kant Felsefesinin Politik Evreni** içinde, ss. 245-261.

⁴⁴³ Kant, “Aydınlanma Nedir?”, s. 2.

⁴⁴⁴ Kant, “Aydınlanma Nedir?”, s. 2.

Dolayısıyla Kant'ın devrimi reddediyor oluşu, şimdiye kadar göstermeye çalıştığımız üzere, aklın kişisel kullanımından kalkarak kamusal bir özgürlüğün kurulmasını hedefleyen Kantçı eleştirel projeye tutarlı görünmektedir. Fakat Kant'ın itaatsizlik karşıtı görüşleri, sadece sansür sebebiyle değil, öznenin ahlâki statüsü ve bu teoride ahlâkın belirleyici konumu aracılığıyla da kendisinden şüphe edilmesini gerektirecek niteliktedir. Bu çelişki kendisini, ahlâki ve hukuki kuralların çatıştığı bir örnek durum aracılığıyla daha net anlaşılabilir hale gelir. Şimdi, Kant'ın teorisinde, ahlâkın isteme ile yani içsel özgürlükle, hukukun ve onun uygulayıcısı olarak politikanın da⁴⁴⁵ dışsal eylemlerle ilgilendiğini biliyoruz. Buna göre bir kişiyi ahlâklı olmaya, kendi aklından ve onun buyruğundan başka hiç kimse zorlayamaz. Fakat hukuk durumunda bu farklıdır. Kişi, kendi özgürlüğünü, başkalarınınkiyle uzlaşabilir biçimde kullanmak zorundadır. Aksi takdirde hukuk tarafından böyle yapmaya zorlanır, yani cezalandırılır. Dolayısıyla hukukta, dış eylemler ve bunların dış bir güç aracılığıyla zorlanması söz konusudur. Peki, öyle özel bir durum olsun ki, yasanın buyurduğu kuralla, kategorik imperatif çelişsin. Bu durumda Kant'a göre öncelik hangisinin olacaktır? Eğer Kant, ahlâklı eyleme öncelik verirse bu, ahlâkilik kaygısı ile yasaya itaatsizlik gösterilebileceği anlamına mı gelir?

Öncelikle Kant'ın metinlerini incelediğimizde bu sorunun net bir cevabının olmadığını belirtmek gerekir. Kant'ın itaatsizlik görüşleri üzerine bunca tartışmanın yapılması, aslında tam da bu belirsizlik

⁴⁴⁵ Kant, "Ebedi Barış Üzerine Felsefi Bir Deneme", s. 38.

dolayısıyla olmuştur. Nicholson'un da vurguladığı bu noktayı, benzer biçimde Çörekçioğlu şöyle formüle eder:

...Kant'ın farklı eserlerinde yer alan kendi kelimelerine sadık kaldığımızda şu sonuçla karşı karşıya kalırız: Öznenin hukuksal ve ahlâksal olarak iki ayrı özne halinde parçalanması. Buna göre, tek ve aynı özne bir yönüyle devletin yasalarına mutlak olarak riayet etmek zorunda olan hukuksal öznedir; diğer yönüyle de kategorik imperatifi kendine son mercii olarak almak zorunda olan ahlâksal öznedir. Nitekim devletin yasaları, vatandaşlardan, onları vatandaş kılan yasalara karşı tam itaat isterken; ahlâk yasası, vatandaşlardan adaletsiz yasalara itaatsizlik göstermelerini talep eder. Bu durumda birey, hukuk ile ahlâk arasında gerilimli bir pozisyonda kalır ve Kantçı ahlâkın biçimselciliği ve çift yönlü sonucu bu gerilimi daha da güçlendirir gibi görünür.⁴⁴⁶

O halde öznenin bu parçalanmışlığı nasıl bir bütünlük haline gelebilir? Dahası ahlâk ve politika/hukuk arasındaki bu gerilim nasıl giderilebilir?

Bu sorunun cevabını Nicholson, Kant'ın “Fakültelerin Çatışması” başlıklı eserine dönerek cevaplamayı dener, ona göre Kant burada, farklı bir söylem türüne geçmektedir.⁴⁴⁷ Çörekçioğlu ise yine Kant'ın tarih felsefesine ama bu kez özel olarak “politik özne”ye dönmektedir. Bu iki yorumun da ortak noktası, bizim de ikinci bölümde vurguladığımız üzere, Kant'ın ahlâk ve politika felsefesini birleştirme işlevi gören “tarih felsefesi”ne dönmek olmuştur. Kant'ın bu ilk bakışta tutarsız görünen tavrı, onun tarihin yazarı ve yaparı olarak özne anlayışı ile tarih filozofuna yüklediği görev hatırlandığında, tutarlı bir biçimde birlikte anlaşılabilir olur. Çünkü Kant, “tarihi, ahlâk ve hukukun ideal birliğine doğru ilerleyen bir süreç olarak yorumlamanın

⁴⁴⁶ Çörekçioğlu, a.g.m., s. 252.

⁴⁴⁷ Nicholson, a.g.m., s. 151.

politik önemini”⁴⁴⁸ keşfetmiştir.

Tarih bölümünde ele almaya çalıştığımız üzere Kant’a göre tarih, filozof tarafından ve empirik olarak değil, akıl aracılığıyla yaklaşıldığında, bir akıl idesi olarak ilerlemeyi varsaymamızı gerektirir. Özgürlüğün gelişiminin bir serüveni ve sonucunda ebedi barışa doğru ilerleyen böyle bir tarih, ancak tarihi yazanın, aynı zamanda tarihi yapan olmasıyla mümkün olur. Bu, insanın (aslında filozofun), ilkece mümkün ve olması gereken bir ideyi önüne alıp, ona yaklaşmaya çalışması, gerçeklik üzerinde, bu ilke aracılığıyla bir talepte bulunması anlamına gelir. Kant için doğanın gizli planı insanların olması gereken en iyi dünyada, ebedi bir barış durumunda yaşamalarıdır. Dolayısıyla ahlâk ve hukuk arasındaki yarığın kapanıp, bunların bir çatışmaya düşmeksizin tam bir uyum içerisinde bir arada var olacağı an, ebedi barış ya da tarihin kendisine ulaşmaya çalışarak ilerlediği nihai sonudur. Filozofun işi, bu tarihe akıl aracılığıyla yaklaşmak, bu iki alanın uyumunu sağlayacak biçimde tarihe, ilerleme kavramı aracılığıyla bakmaktır. Çünkü insan, ancak bu akılsal aydınlanmayı da işaret eden ilerlemeci tarih yaklaşımı doğrultusunda hareket ederse, hukuk ve ahlâkın, özgürlükle barışa yönelen bir birliği sağlanabilir.

Kant’ın tarih felsefesi, tespit ettiğimiz kadarıyla, iki sebepten dolayı yukarıda cevabını aradığımız soruya çözüm getirir. (1) Kant, Fransız Devrimi’nde, insanların çıkarlardan arınarak iyiye yönelen coşkularını görmüş ve kitlenin devrime verdiği tepkiyi, insana duyduğu güvenin bir

⁴⁴⁸ Çörekçioğlu, a.g.m., s. 252.

onaylaması olarak okumuştur. (2) Kant, Fransız Devrimi'nden övgüyle söz etmektedir, çünkü Fransız Devrimi üzerine yazarken tam da tarih filozofuna yüklediği işi yapmakta, tarihe, ondaki ilerlemeyi keşfetme amacına yönelerek bakmaktadır. Sorunun cevabı böylelikle artık ufukta görünmüş olur.

“İnsan Irkı Sürekli İlerlemekte midir?” sorusu karşısında Kant, ilerlemenin bir ide olarak varsayılması gerektiğini gösterir, bununla birlikte insanlıkta, bir rasyonel varlık olarak, bu ilerlemeyi gerçekleştirerek iyiye doğru gitme kapasitesi olup olmadığını araştırır. İşte Kant, insanların iyiye doğru gitme eğilimini, Fransız Devrimi'ni seyredenlerin tutumunda görmektedir:

Büyük bir politik değişimin draması sergilendiğinde, seyredenler ona yönelik tutumunu kamusal olarak ifşa eder; çünkü halk, bir dizi önderin yanında yer alarak, onların düşmanlarına değil de, bu önderlere evrensel ama çıkarısız bir yakınlık duyduğunu açıkça belli eder; hatta onların tarafını tutmak halk için büyük bir tehlike riskini taşısa bile! Halkın bu tepkisi (evrenselliği sayesinde) insanların hepsinin belli bir ortak karakteri paylaştıklarını kanıtlar. Üstelik bu tepki (çıkarsızlığı sayesinde de) insanın ahlâksal bir karaktere sahip olduğunu veya en azından ahlâka yatkın olduğunu kanıtlar... Devrim, bu devrime bizzat kendileri katılmayıp seyirci olanların kalbinde ve duygularında hemen hemen coşkuya benzer bir yakınlık doğurur ki, bunun sadece ifade edilmesi bile tehlikelidir; o halde bu yakınlığın tek nedeninin insan rıkında bulunan ahlâka yatkınlık olduğunu söyleyebiliriz.⁴⁴⁹

İşte tam da bu sebeple Kant Fransız Devrimi'nin kendisini olmasa bile ideallerini ve onu izleyenlerin verdiği tepkiyi, -“tutku ve coşku”⁴⁵⁰ diye niteler Kant- insanın ahlâka eğilimini kanıtladığı için, sempatiyle

⁴⁴⁹ Kant, “The Contest of Faculties”, VII, p. 85.

⁴⁵⁰ Kant, “The Contest of Faculties”, p. 183.

selamlar.⁴⁵¹ Hatta ilerleyen satırlarda, “halkın adaletsizlik içeren devrime başvurmadan da her zaman kendi haklarının peşinde koşabileceğini”⁴⁵² tekrar eder. İnsanlar bu devrime verdikleri tepkiyle, şu amaçlarının peşinde koşmaktadırlar: Ahlâksal ideleri birer ödev olarak gerçekleştirmek, her halkın uygun gördüğü sivil bir anayasaya bağlanma hakkını kullanmak ve hak ve adalete uygun bir cumhuriyeti kurup, savaşları önlemek.⁴⁵³

Bu anlatılanlar, Kant’ın neden Fransız Devrimi’ni olumlu bir biçimde hatta övgüyle andığının ilk ve pratik sebebini teşkil eder. Kant’ı teorik anlamda tutarlı olarak yorumlamanın temeli ise, bizzat tarih filozofuna biçtiği görevde yatmaktadır. Kant burada tarihe, tarihsel bir olaya yani Fransız devrimine, tam da tarih filozofunun yapması gerektiği gibi, bir doğal nesne olarak yaklaşır. Yani burada esas olan, içerisinde bulunulan anda, olayın kendisini övmek ya da yermekten öte, onun, daha geniş bir perspektiften yaklaşarak, insanlığın rasyonel gelişim tarihi içerisinde nasıl konumlandırılması gerektiğidir. Akıl, kolektif insan davranışına -tıpkı anlama yetisinin kendi nesnesine yaklaştığı gibi-, bir olgu/olay olarak yaklaşır, yargıya, kendi araç gereçleri olan kavramlar aracılığıyla varmalıdır. Dolayısıyla nasıl ki savaş, açlık, doğal afetler gibi kendinde -ve o anda- olumsuz görünen tikel durumlar daha büyük ölçekte insanlığın ilerlemesinde itici güçler olarak görünüyorsa⁴⁵⁴, bu

⁴⁵¹ Kant, “The Contest of Faculties”, p. 182.

⁴⁵² Kant, “The Contest of Faculties”, VII, p. 87.

⁴⁵³ Kant, “The Contest of Faculties”, VII, pp. 85-86.

⁴⁵⁴ Kant, “Ebedi Barış Üzerine Felsefi Bir Deneme”, özellikle 2, 3, ve 4. önermeler; Kant, “Ebedi Barış Üzerine Felsefi Deneme”, ss. 30-32.

devrimin kendisi de, şiddet içerdiği için olumsuz olmakla birlikte, tarafsız tarihinin gözünden bakıldığında ilerlemenin bir ifadesi haline gelebilir.

Bu noktada, tekrara düşmek pahasına belirtmek gerekir ki, Kant'ın onay verdiği şey, devrimin kendisi ya da buradan kalkarak herhangi bir itaatsizlik biçimi değildir. Kant tercihini, her zaman reformdan yana kullanır. Hatta Büyük Friedrich Kant için, yukarıdan yapılan bir reformun insanlığın özgürlüğünün ilerlemesi yönünde nasıl büyük bir adım atmayı sağlayabileceğinin kanıtıdır. Tam da bu sebeple Kant, “Ebedi Barış”ta Büyük Friedrich’e, din konusunda insanları zorlamadığı ve yönlendirmelerden kaçındığı için övgüler düzmektedir.

O halde Kant'ın yasa koyucuya karşı her türden yasaklayıp, nasıl olup da tutarlı biçimde Fransız Devrimi'ne olumlu göndermelerde bulunduğu açık hale gelmiştir. Nicholson'un ilgili makalesinde kaleme aldığı şu satırlar, meseleyi oldukça derli toplu biçimde özetlemektedir:

Sonuç olarak Kant'ın Fransız Devrimi'ne gönderme yaparken kullandığı akıl yürütme biçimini fark ettiğimizde, görürüz ki, bu akıl yürütme onun devrime koyduğu genel yasağa ters düşmez. Genel olarak devrim yasağı, Kant'ın ahlâk ve hukuk teorisinin, Fransız Devrimi'ne onayı ise tarih felsefesinin parçasıdır. Ahlâk ve hukuk teorisinde, birey özgür bir ahlâksal faildir ve isyan etmek ona yasaktır. Tarih felsefesinde ise bireyler doğal dünyanın bir parçası olarak değerlendirilir; dolayısıyla onların, yönetimlere karşı isyan etmek de dâhil olmak üzere, bazı kolektif eylemleri bir olgu nesnesi olarak ele alınır. Ama insan buna rağmen özgür kalır; çünkü o kendisini doğal süreçlerden kurtarabileceğini *a priori* olarak bilir. Böylece Kant, kendi ahlâk felsefesinin katı ve oldukça aşırı taleplerinden vazgeçmeden, politikanın gerçeklerini kabul edebilmiştir.

İşte tam da bu kabulün olduğu yerde Kant'ın öznesi, politik bir özne haline gelmiştir. “Bu özne, artık ne zamansız ve mekânsız epistemolojik özne, ne de salt mantıksal tutarlılık içine gömülmüş yersiz yurtsuz ahlâksal öznedir.”⁴⁵⁵ Kant, Fransız Devrimi'nin politik ideallerine bağlanmakla kalmamakta, burada “kendi tarihini yapan ve yazan” olarak politik özneyi görmektedir. Dolayısıyla Kant'a göre devrimi yapanlar, şiddet kullandıkları gerekçesiyle dışarıda tutulsalar da, ona seyirci kalıp da kalplerinde coşku duyanlar, insanlığın iyiye doğru yönelmişliğini gösterdikleri ve “özgürlük ve eşitlik” idealine bağlanarak ilerleyen bir tarihi yaptıkları için kutlanmalıdırlar. Dolayısıyla Kant'ın neden Rousseau'nun özgürlükçü, Hobbes'un da otoriter yanını devralan bir devlet teorisi geliştirdiği bir kez daha açık hale gelir. Öyle görünmektedir ki Kant, “insanlık” durumu söz konusu olduğunda deneyimi terk etmekle sadece teorik bir çabayı gerçekleştiriyor değildir. Deneyimin terk edilmesi ve her türden yasada formelliğin esas alınması, nihayetinde Kant'ın “evrensel” arzusunun, evrensel arayışının bir ifadesidir. Bu teoride iki dünyanın vatandaşı olarak insan, deneyimin sınırlandığı kadarıyla bazı olumsuz durumlarla karşılaşmak durumundadır. Fakat aynı insan, fenomenal dünyanın bir parçası olarak hem içerisinde bulunduğu koşulları değiştirme, hem de geleceği “idealler” aracılığıyla kendisine amaç olarak koyma kapasitesine sahiptir. Bu sebeptendir ki Fransız Devrimi örneğindeki gibi insanın içindeki potansiyel iyiye yönelmişliği ortaya koyan örnekler temele alınmalı ve bunlar insanlığın daha iyiye gitmesi

⁴⁵⁵ Hakan Çörekçioğlu, a.g.m., s. 255.

yolunda kişilere umut vermelidir. Kant, ilerleyen satırlarda açıklamaya çalışacağımız üzere, insanlığın elde edebileceği en yüksek iyi olarak bir ebedi barış durumuna doğru gidebileceğine, hem ahlâk hem de doğanın, insanı bu yola sokma ihtimaline, yürekten inanmaktadır.

4. KANTÇI PROJENİN NİHAİ AMACI OLARAK EN YÜKSEK POLİTİK İYİ: EBEDİ BARIŞ İDESİ

Şimdiye kadar Kant'ın, bir adalet metafiziği aracılığıyla ortaya koyduğu akılsal hukuk kavramı temelinde, devlet ideasını nasıl temellendirdiğini ve bu *a priori* devlet ideasının ne gibi temel ilkeler üzerine yükseldiğini açıklamaya çalıştık. Tabii doğa ve tarihin, geleceği nesne edinmek bakımından bu süreç içerisinde nasıl kadim bir rol oynayacağını da tarih felsefesi bölümünde göstermeye çalıştık. Kant'ın bu incelemesi bize, adil bir düzenin devlet içerisindeki *a priori* ölçütlerini temin eder. Ulaşılması beklenen bir idea olarak devletin *a priori* adalet ilkelerine mükemmel uygun biçimi, bir cumhuriyettir. Kant'a göre hem akılsal varlıklar olarak birey-öznenin ahlâkiliğe eğilimi, hem de doğanın ve onun bir parçası olarak tarihin itici gücü, insanları bir "cumhuriyet altında" birleşmeye teşvik eder. Kant'ın geleceğe yönelik "iyimserliğinin", tüm bir sistem açısından hem *a priori* ilkeler aracılığıyla hem de tarihin tanıklığında (yani doğa ya da kader sayesinde) haklı çıkan -çıktığını düşündüğü- temel motivasyonlardan birisi olduğunu bir kez daha ifade etmek gerekir.⁴⁵⁶ Ayrıca Kant'ın bu iyimserliği, çağın genel havasıyla da uyumludur.⁴⁵⁷ Bütün

⁴⁵⁶ Williams, "Kant's Optimism", p. 14.

⁴⁵⁷ Williams, "Kant's Optimism", p. 1.

bunlardan hareketle ve Kant'ın, barışın kurulması sürecinde insanların ahlaklılığa, iyiliğe olan eğilimine (Fransız Devrimi örneği) verdiği önemli rol hesaba katıldığında, Kantçı politik nihai iyi olan ebedi barış idesi ile nihai ahlaki iyi arasında bir paralel ilişki kurmak, başka bir ifadeyle bunların birlikte ilerleyen bir süreç olduğunu ifade etmek yanlış olmayacaktır. Hele de Kant'ın tüm bir pratik felsefesinin kategorik imperatiften türediği yönündeki, çok tanıklı iddiayı da hatırlarsak, ebedi barış fikrinin ahlaki uzantıları daha belirgin hale gelir. Bu da, bir kez daha Kant'ın sisteminde ahlak ve politika arasındaki ilişkinin ne denli sıkı ama ne denli muğlak olduğunu gösterir.

Basitçe bir cumhuriyet, parlamenter demokrasiye (çünkü yasa yapımına etkin vatandaşlar dâhil olur), temsili halk sistemine ve güçler ayrılığına dayalı; nihayetinde uyrukların özgürlüğünün koruyucusu olarak mülkiyet ilişkilerini düzenleyen bir politik birliği ifade eder. Kant, doğal durumdan hukuk durumuna yani sivil duruma geçmeyi, geçici bir özel hukuk durumundan, tanımlanmış hukuk ilişkilerine geçme olarak tanımlar. Yalnız temel amaç olan “barış”ın sağlanması ve bu barışın bir ateşkes olarak değil de savaşın tamamen ortadan kaldırılmasıyla kurulması sorunu, cumhuriyetlerin kurulup bireyler arasındaki çatışmaların çözüme ulaşmasıyla, çözülmüş olmaz. Barışın sağlanması aynı zamanda devletler arasında da, bunlar çeşitli sebeplerle ilişki içinde oldukları için gelişen ilişkileri kapsayan doğal halin sonlandırılıp, bir sivil duruma geçilmesi zorunludur. Dolayısıyla Kant'a göre devlet hukuku sorunuyla ilgilendiğimiz ilk andan itibaren, uluslararası ilişkiler (hukuk) sorununa da bağlanmış oluruz. Kant'ın

ifadesiyle, devletler arasındaki karşılıklı bağımlılık ilişkisi yüzünden, “mükemmel bir sivil anayasa yapma problemi, devletler arasındaki dışsal ilişkileri hukuksal kılma problemiyle ilişkilidir ve bu ikincisi çözümlenmeden mükemmel bir anayasa gerçeklik kazanamaz.”⁴⁵⁸

Tam da bu sebeple politika felsefesi, sadece bir devlet teorisi değil, uluslararası hukuk teorisi de inşa etmelidir. Kersting’in ifadeleriyle;

Kant’a göre politika felsefesi, uluslararası hukuk düzenine dayanan bir cumhuriyet teorisi inşa etmelidir ve hukuku reformla geliştirme anlayışı, tarihsel bir dünya barışı politikası ile zenginleştirilmelidir. Hobbes, Locke ve Rousseau kişiler arasındaki doğal durumu aşmakla yetinirler ve politika felsefesinin bir devletin sınırlarında sona erdiğini kabul ederler. Buna karşılık Kant’ta politika felsefesi bir devletin sınırlarının ötesine uzanır ve adil bir dünya barışı düzenini “en yüksek politik iyi” olarak sunup, onu insanın en önemli hedefi haline getirir.⁴⁵⁹

Dolayısıyla Kant’ın tutumunu, Hobbes ve Locke’un tutumunun ötesine taşıyan şey, tıpkı epistemoloji ve ahlâk alanında olduğu gibi politikayı da, katı ve soyut bir yasallık aracılığıyla evrensel ve kozmopolitan bir düzeyde ele alıyor olmasıdır. Bireylerin doğal durumu terk ederek bir devlet altında birleşmeleri ediminin altında yatan ilke, pratik akıldan çıkan *a priori* bir ödeve dayandığı için⁴⁶⁰ bu edim, yalnızca uluslar değil, evrensel olarak tüm insanlığı kapsayan bir ihtiyaç haline dönüşmektedir. Ayrıca yalnızca politik bir hamle değil, ahlaki içerimi olan bir ödevdir. Bu sebeple Kant’ın ebedi barışın kurulması ihtiyacını, bireylerin doğal durumdan çıkmaları gibi devletlerin bir ödevi olarak belirlemesi, politik nihai iyinin ahlaki bağlayıcılığı olduğu ve ahlaki

⁴⁵⁸ Kant, “Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi”, s. 38.

⁴⁵⁹ Kersting, “Politika, Özgürlük ve Düzen: Kant’ın Politika Felsefesi”, s. 77.

⁴⁶⁰ Kant, “Teori ve Pratik”, s. 34.

temeliyle düşünülmesi gerektiğini gösterir.

Kant'ın "Ebedi Barış" başlıklı eseri, hem tarihsel olarak şimdiye kadar andığımız eserlerinden daha geç tarihli olması bakımından, hem de Kant'ın, umut edilebilecek en yüksek iyi olarak gördüğü hal olmak bakımından, teorinin tüm diğer unsurlarını devreye sokarak, politik projesinin nihai sonuç ve amacını ortaya koyar. Bu eserde Kant, Ahlâk Metafiziği'nde ve Teori ve Pratik'te ortaya koyduğu görüşleri geliştirip revize ederek bir nihai sonuca bağlar. Ebedi barış durumu, hem savaşın tüm imkânını ortadan kaldırmak bakımından hem de ahlâkla politikanın birliğinin sağlandığı tarihin nihai amacı olmak bakımından Kant'ın, insanlık için umabileceği politik en yüksek iyi durumu ifade eder. Kant'a göre bir politik liderin kendisine ve insan türüne, bu ebedi barışı amaç edinmekten daha büyük ve onurlu bir şey yapması düşünülemez. Kant için ebedi barış, bir nevi amaçlar krallığının kanlı canlı olarak bir politik yapı şeklinde kurulup süreceği durumdur. Yani bunlar ahlak ve politika gibi ayrılışlar da, bunların bir birliği insan türü için en çok arzu edilebilir şey olacaktır. Çünkü ebedi barış, tüm devletlerin pratik akıldan çıkan yasalara göre kurulmuş, dolayısıyla mükemmelen adil yapılar olmalarını, bununla birlikte bir sonuç olarak ahlâkta niteliksel bir artışın olmasını gerektirir.⁴⁶¹ Bununla birlikte Kant, tıpkı politik bir sistem olarak koyduğu ebedi barış amacı gibi, *Salt Aklın Sınırları Dâhilinde Din*'de de, insanların ahlaki doğal durumdan çıkarak kurmaları gereken bir "ortak etik sistemi", mutlak iyinin zaferi olarak

⁴⁶¹ Williams, **Kant's Political Philosophy**, p. 252.

bir “tanrısal imparatorluğun” kurulması gerektiğini savunur.⁴⁶² Böylelikle Kant için, tarihin kendisine yöneldiği amacın bir taslağını sunmuş oluruz. Kant, dışsal ilişkiler bakımından, politik önlemlerle kurulmuş yani kamu hukuku ve federasyon aracılığıyla garanti altına alınmış politik bir ebedi barış idesini ve (gözlemlenemeyen ve dayatılamayan) ahlakilik bakımından da mutlak bir evrensel ahlak sisteminin kuruluşunu, en yüksek ahlaki ve politik iyi olarak kurgulamaktadır. Bunlar, insanlar birer tanrı olmadığı için onların eksiklikli doğaları sebebiyle uygulamaları mümkün olmasa da, gerçekleştirilmesi için çabalanması ödev olan ve aklın gösterdiği üzere çabalanması “gereken” idelerdir.

Kant, barış konusunda, yani barışın dünyaya hâkim olan tek ilke ve durum olması gerektiği konusunda tamamıyla nettir. Fakat onun net olmadığı nokta, bu barışın sağlanmasının tam bir yöntemini ortaya koymuyor/koyamıyor oluşudur.⁴⁶³ Aslında bu, politika felsefesi açısından bir sorun olmaktan çok, Kant’ın düşünme biçimini ele veren bir nokta olarak da görülebilir. Çünkü Kant için politika, teknik bir mesele değildir. Dolayısıyla Kant, tam da bu sebeple Machiavelli ve onun mirasçılarından ayrılır. Kant’ın politika felsefesinin ardında, metafizik bir çaba vardır⁴⁶⁴ ve Kant için tartışmanın sınırlarını ahlâk tarafından çizmek, tam da böyle mümkün olmuştur. “Metafizik”

⁴⁶² Kant, **Salt Aklın Sınırları Dâhilinde Din**, s. 123; Sinan Özbek, “Kant’ın Din Felsefesinde Ortak Ahlak Sistemi ve Kilise Kavramı”, **Cogito: Şiddet**, Yapı Kredi Yayınları, Sayı: 6-7, Kış-Bahar 1996, s. 495.

⁴⁶³ Williams, **Kant’s Political Philosophy**, p. 244.

⁴⁶⁴ Williams, “Metaphysical and not just Political”, pp. 215-218. Başlığından da anlaşıldığı üzere metnin tamamı bu iddianın temellendirilmesi çabasıdır.

kavramların ve ahlâkın politikadan elenmesine yönelik tavrın (buradaki adalet ve ebediyet gibi), özellikle Machiavelli’den itibaren belirgin bir hat olarak ilerlediğini ve modern dönemde giderek daha çok belirleyici konuma geldiğini biliyoruz. Kant’ın tavrı ise, doğal hukuk doktrinine karşı bir tavır olarak başta tersi bir belirti vermesine rağmen, metafizik kavramları, politikanın belirleyicileri ve sonuçları olarak geri çağırılmaktadır. Daha doğru bir ifadeyle, ahlâk ve adaletin Kantçı anlamda metafiziğini yaparak, bunların ilkelerini pratik akıldan çıkan *a priori* ilkeler üzerine kurmaktır. “Savaş nasıl ortadan kaldırılabılır? İnsanların, ahlaki kapasitelerini kullanarak ve arttırarak barış içerisinde yaşamalarının koşulları nedir?” temel sorularından hareket eden Kant, nesnel koşullardan hareket etmek yerine (çünkü deneyimin aksini gösterdiğini sıklıkla vurgulamaktadır ve kendisi de “deneyime rağmen” demektedir) sonuç olarak varılacak “ebedi barış”ı tesis edecek koşulları, insanın rasyonel varlık olmaliğundan ve doğanın itici gücünden hareketle, ahlâk sistemine uygun olarak kurmayı dener. Bu durum, önceki bölümde göstermeye çalıştığımız üzere hem ahlâk ve politika arasındaki ilişkinin, Kant’ın bunları birleştirmeye yönelik özel çabasına rağmen⁴⁶⁵, muğlak kalmasına sebep olmuş, hem de Kant’ın politik felsefesi açısından birçok özgün sorunun da ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Hassner’in ifadeleriyle;

⁴⁶⁵ Muhtemel kafa karışıklıklarını önlemek için, daha önceki bölümlerde belirttiğimiz halde tekrara düşmek pahasına şu noktayı belirtelim: Ahlak ve Politika Kant’ın felsefesinde, birincisi içsel ahlakla, ikincisi de dışsal eylemlerle ilgilenmek bakımından ayrı alanları ifade etse de, nihai bir iyi durumun kurulması ve insanlığın ilerlemesiyle varılması umut edilen nokta bunların tam bir birliğinin sağlanmasıdır. Kant, “Ebedi Barış Üzerine Felsefi Deneme”, s. 36.

Aynı problemler Kant'ın en orijinal ve belki de en önemli politik öğretisinde, yani devletler arası ilişkiler ve ebedi barış öğretisinde daha keskin bir biçimde yeniden ortaya çıkar. Burada ahlâkın taleplerine dayanan saf hukuk öğretisi ile tutkular mekanizmasını uzlaştırma isteği veya doğal ereksellik (doğanın marifeti) vasıtasıyla ideal olanı gerçek olanla uzlaştırma arzusu, empirik koşulları göz önüne almayı gerektirir ve bu da daha geniş çaplı tavizlerle sonuçlanır. Yasanın tarafsız ve soyut temelini zayıflatma sürecinde hukuk öğretisini yeniden temellendirmek, ahlâk ve tarihi ilişkilendirme problemini tüm zorluğu ve şiddetiyle bir kez daha canlandırır.⁴⁶⁶

Machiavelli (ve onun temsil ettiği katı gerçekçi çizginin) karşıtı argümanlarla örülü olan “Ebedi Barış”ta Kant, genel politik tavrını şöyle ifade eder: “Ama politikayı besleyen bazı prensiplere göre, devletin gerçek zaferi hangi vasıtalarla olursa olsun, kudretini devamlı olarak arttırmak ise, benim düşünce tarzım skolastik bir ukalalık olarak karşılanacaktır.”⁴⁶⁷ Dolayısıyla Machiavelli ve Kant'ın yaklaşımları arasındaki ayrımı vurgulamak, politika bilimi ve politika felsefesi arasındaki ayrımın ilk adımını atmak anlamına da gelir. Machiavelli, tam da bu yaklaşım farkından dolayı politika biliminin kurucusu sayılmıştır. Bu bakımdan Kant'ın, kelimenin doğru anlamıyla bir politika felsefesi yaptığını, bunu da büyük ölçüde tarih felsefesiyle birleştirdiğini ifade etmek yanlış olmayacaktır.⁴⁶⁸

“Edebi Barış” ifadesi ve görüşü, ilk kez Abbe St. Pierre tarafından benimsenmiş ve Kant tarafından da “kozmpolit düzen fikrine sezgisel

⁴⁶⁶ Hassner, a.g.e., s. 110.

⁴⁶⁷ Kant, “Ebedi Barış Üzerine Felsefi Bir Deneme”, s. 9.

⁴⁶⁸ Mark, F. N. Franke, **Global Limits: Immanuel Kant, International Relations, and Critique of World Politics**, State University of New York Press, Albany, 2001, p. 33.

güç katan bir ideal”i⁴⁶⁹ ifade edecek biçimde yeniden yorumlanmıştır. Birçok yorumcunun üzerinde fikir birliğine vardığı üzere, Kant’ın “Ebedi Barış”ı kaleme almasına vesile olan dış faktör 5 Nisan 1795’te Prusya ile Fransa arasında imzalanan Basel barış antlaşması olmuştur.⁴⁷⁰ Bu antlaşma Kant için en az Fransız Devrimi’nin kendisi kadar önemlidir. Çünkü bu antlaşmayla ilk kez Fransa’nın değişen düzeni, yeni hukuksal yapısı ve toprak sınırları, büyük bir monarşi tarafından tanınmış olur. Bu da, Fransız Devrimi’nin sonuçlarının, devrimi izleyenlerin tepkisinde insandaki iyiliğe yönelimi gören ve böylelikle Kant’a bunca umut veren devrimin sonuçlarının, uluslararası alanda da tanınması anlamına gelir. Kant, aklın ve tarihin iticiliğiyle davranan, kamusal kıldığı görüşleriyle bu ilerlemeye katkıda bulunan politik özneyi Fransız Devrimi’nde görmüş, Basel antlaşması’nda da, bu ileri adımın, dolayısıyla akıl ve tarihin; ahlâkla politikanın birleşerek evrenselleştirilebilirliği imkânını fark etmiştir. Daha doğrusu burada olan şey, Kant’a göre, iyimserliğinin, bir kez daha deneyim tarafından doğrulanmasıdır. Gerhardt’ın ifadeleriyle;

Bu antlaşma, barış temasını, kendi hayatından yüreksizce endişelenerek, yanlış tasarlanmış bir ahlâkla veya dini motivlerle ilişkilendirmeye kesinlikle yanaşmayan Kant’a, bir örnek teşkil eder. 1760’dan itibaren kamusal görüşü meşgul eden ve adeta barış sarhoşluğu içinde savunulan bu olay karşısında Kant şöyle bir izlenime ulaşır: Adil politik amaçların otonom temellerini atmak için uygun koşullardan biri artık gerçekleşmiştir. O halde, birey savunduğu

⁴⁶⁹ Habermas, “İki Yüzyıl Sonrasında Geriye Bakışın Kazanımlarıyla Kant’ın Ebedi Barış İdesi”, s. 381.

⁴⁷⁰ Völker Gerhardt, “Eleştirel Bir Politika Teorisi: Kant’ın Ebedi Barış Taslağı Üstüne”, **Kant Felsefesinin Politik Evreni**, der. Hakan Çörekçioğlu, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2010, s. 207.

görüşünü kamusal olarak ifade ettiğinde mutlaka politik bir amaç taşımalıydı ve kültürel gelişmenin geldiği bu noktada, söz konusu amaç için akılsal temeller artık mevcuttu. Bu amaç, içte ve dışta politik barışı tesis etmektir. Tarihsel deneyim ile akılsal temeller tam da Basel Antlaşması'nda çakışmıştır.⁴⁷¹

Böylelikle Kant'a göre aklını kullanarak, politik taleplerini kamusal alanda ifade eden öznelerin amaçları, tarihin itici gücüyle buluşmuş ve gerçeklikle de uzlaşmıştır. Bu bakımdan Kant, sadece adaletin içte (devlette) sağlanması için dayandığı çözüm ilkelerini, devletlerarası hukuk söz konusu olduğunda da temele alır. Williams bunları şöyle başlıklar altına toplar:

1. Aydınlanmış kamusal tartışma/müzakere
2. Aydınlanmış ve ahlâki liderler
3. Tanrının planı ya da doğa (tarih de doğanın bir parçası olarak ele alınır).⁴⁷²

Kant, doğanın planı ya da Tanrı'nın planı ifadelerini birbirleri yerine kullanarak aslında barışın "yazgısallığını" ön plana çıkartma amacını gütmektedir. Böyle bir yazgı anlayışı içinden bakıldığında "barış" büyük bir mekanizma olan doğanın kendiliğindenliğinin bir sonucudur.⁴⁷³ Bu yazgı, ister doğa ananın planı olsun, isterse de iradi (ilahi) bir tanrının planı olsun⁴⁷⁴, insanın, içindeki iyiye yönelimini destekleyen, hatta insanın iradi edimlerine "rağmen" onu daha iyiye

⁴⁷¹ Gerhardt, a.g.m., s. 208.

⁴⁷² Williams, **Kant's Political Philosophy**, p. 244.

⁴⁷³ Kaan H. Ökten, "Kant'ta Barışın Yazgısallığı", **Cogito: Sonsuzluğun Sınırında Immanuel Kant**, Sayı: 41-42, İstanbul, 2005, ss. 428.

⁴⁷⁴ Kant yazgı türlerini de ayırmaktadır. Kaan Ökten, Kant'ın yazgı hususunda "Ebedi Barış"a yazdığı ve daha önce dilimize çerilmemiş olan ekin bir çevirisini yapmıştır. Ayrıntılı bilgi için Bkz. Kaan H. Ökten, "Kant'ta Barışın Yazgısallığı", ss. 426-427.

doğru iten bir g¼c¼n varlığına duyulan iyimser “inancı” ifade eder.⁴⁷⁵ Kant bu noktada aslında, “patolojik olarak dayatılan bir sosyal birliğin ahlâki bir b¼t¼ne nasıl d¼n¼şt¼r¼lebileceđini a¼ıklamak i¼in metafizik bir doğa ereği kavramına sığınmak zorunda kalmıştır.”⁴⁷⁶ Yalnız burada Kant’ın ilahi takdir ya da tanrının planını da, ahlâki bir bakış a¼ısından ele aldığını, dolayısıyla herhangi bir ilahi inancı ifade etmediğini belirtmek gerekir. Williams’ın vurguladığı üzere;

Kant’ın “gelecek hakkındaki iyimserliği, ilahi takdire (ya da tanrı planına) dayanır; b¼ylelikle devletlerin uluslararası ilişkilerine uyum getirme g¼revi, kamusal aydınlanma ve ahlâki politikacıların marifetli diplomasisi başarısız olsa bile, tamamen kaybedilmiş değildir. İlahi takdir, diye önermektedir Kant, bu başarısızlığı, d¼nya barışı amacını ilerletmek i¼in bile kullanmaya muktedir olabilir.”⁴⁷⁷

Doğanın, d¼nya barışına doğru bir planının olması hem Kant’ın kendisine hem de ahlâki liderlere umut vermeli, ilerlemeci reformlar konusunda onların başarısızlıklarda bile yılmamasını sağlamalıdır. ¼¼nk¼ olumsuz g¼r¼nen durumların bile b¼y¼k ¼l¼ekte doğanın planının bir parası olması ihtimali, politik liderin kendi başarısızlığı y¼z¼nden ilerleme imkânından vazgeçmemesini sağlayacaktır. Tıpkı insanları doğal afetlerle kimi zaman ayırıp birleştiren doğanın, aslında bunların birliği i¼in ¼alıřması gibi, Kant şimdi savaş hakkında bile “doğanın bir aracı” olarak bahsetmektedir. Kant, Ebedi Barış’ın ilk “Ek”inde, bu teminatı veren y¼ksek ilkededen, doğa diye bahsetmektedir:

⁴⁷⁵ Kant, “Teori ve Pratik”, s. 55.

⁴⁷⁶ J¼rgen Habermas, “İki Y¼zyıldan Sonra Geriye Bakışın Kazanımlarıyla Kant’ın Ebedi Barış İdesi, s. 393.

⁴⁷⁷ Williams, **Kant’s Political Philosophy**, p. 270.

Bize bu teminatı veren tabiat (natura deodala rerum) diye adlandırdığımız büyük sanatçıdan başkası değildir. Tabiatın tesadüfi olmayan mekanik akışı insanlar arasındaki anlaşmazlıktan, hatta onların iradesine rağmen, ahenk yaratmak gayesini güttüğünü açıkça göstermektedir. İşleyiş kanunları bizce bilinmez, zorunlu sonuçlar yaratan bir sebep olarak düşünüldüğünde tabiata yazgı (mukadderat) demekteyiz. Dünyanın akışı içinde ortaya çıkan gayesini göz önünde tutarak insan türünün en son ve objektif amacı bakımından, şeylerin gidişatını ezelden takdir ve tayin eden bir yüce sebebin derin bilgeliği olarak düşününce tabiata ilahi takdir diyoruz.⁴⁷⁸

Böyle bir politik amacın gerçekleşmesinin, salt insanların bilinçlerine ya da örneğin kurumların düzenlenmesine değil de kısmen takdir-i ilahiye bırakılması, belirsizlikle ve politik bir kategori olmamakla suçlanabilir. Fakat Kant bu eleştirinin farkında olmakla birlikte, iyimserliğini de terk etmez. Tıpkı ödev kavramının pratikle doğrudan ilişkili olduğunu iddia ederek deyim yerindeyse “teorik bir pratik” ortaya koyması gibi, ebedi barış söz konusu olduğunda da “insanın ahlâksal umutlarını ve arzularını gerçekleştirebileceği koşulların yaratımını (insanın bunu gerçekleştirme gücü olmadığını bildiğimiz için) *Kayradan* bekleyebileceğimizi söylemek, uygunsuz bir ifade olmaz.”⁴⁷⁹

Bununla birlikte, ilerlemenin, yani ebedi barışın tesis edildiği bir uluslararası hukuk durumunun -insanın bilinci söz konusu olduğu noktada- devrimlerle değil ancak yavaş yavaş gerçekleşen reformlar aracılığıyla gerçekleşebilir olduğunu da hatırd tutmak gerekir. Kant bu en yüksek politik iyiyi, birçok savaş, kıtlık, yıkım yaşansa bile yıllar sürececek bir dönüşümün ve insandaki pratik ideallere bağlanma

⁴⁷⁸ Kant, “Ebedi Barış Üzerine Felsefi Bir Deneme”, 1. Ek, s. 29.

⁴⁷⁹ Kant, “Teori ve Pratik”, s. 55.

kapasitesi ile doğanın itici gücünün sonucu olarak kurgular:

Eğer kamu hukukunun hükümlerini gerçekleştirmek, yerinde bir ümidin de desteklediği bir ödev ise, aslında mütarekeden başka bir şey olmadığı halde şimdiye kadar yanlış olarak barış antlaşmaları adı verilen antlaşmaların yerine geçecek Ebedi Barış, boş bir fikir değil, fakat çözümünü yavaş yavaş elde eden ve gayesine her an biraz daha yaklaşan bir meseledir; zira aynı ilerlemenin giderek kısalan zamanlarda gerçekleşeceğini ümit etmek gerekir.⁴⁸⁰

Kant devletleri de (ahlâki) özneler gibi, “manevi birer kişilik” olarak kavrar. Yani en temelde birey-devlet ile birey-özne arasında bir analogi kurar. Devlet, bir toprak parçası ya da mülkiyetten farklı olarak otonom bir politik yapıdır. Devletin mülk olarak görülmesi, kökensel sözleşme fikrine aykırıdır. Çünkü devleti böyle görmek, onu oluşturan “kişi”leri birer araç olarak görmek, onları da ahlâki kişiliklerinden yoksun bırakmak anlamına gelirdi.⁴⁸¹ Kant devletleri, “Ebedi Barış”ın ikinci önermesinden itibaren, etkin vatandaşların vazgeçilemez nitelikleri olarak karşımıza çıkan özelliklerle donatır. Buna göre ilkin her devlet, üzerine kurulduğu toprak parçası gibi bir mal değildir. Kendi hakkında kararları kendisi verebilen, özerk, özgür bir insan topluluğudur. Yani otonomdur. Dolayısıyla burada devlet de, tıpkı birey özneler gibi ahlâki bir nesne olarak kavranır, başka bir ifadeyle ahlâk üzerinden tanımlanır veya ahlâka indirgenmiştir. Aslında Kant’ın bu ve diğer politik yazılarında devlete dair genel kaygısı, devletin yani özgür birey-öznelerden oluşan topluluğun nasıl ahlâki-manevi bir kişilik haline getirilebileceği, böylelikle ahlâki bakış açısından kalkarak bireylerin

⁴⁸⁰ Kant, “Ebedi Barış Üzerine Felsefi Bir Deneme”, s. 56.

⁴⁸¹ Kant, “Ebedi Barış Üzerine Felsefi Bir Deneme”, s. 10.

özgürlüklerinin tutarlı biçimde nasıl bir arada var olabileceği şeklindedir. Kant'ın devleti kavrayış biçimi, bunlara “devletlerin insan hakları”⁴⁸² türünden vazgeçilemez haklar tahsis etmektedir. Bu durum, Kant'ın, bir ortak etik sistemi içerisinde herkesin gönüllü olarak katıldığı bir tanrı halkı oluşturulmasını öneriyor⁴⁸³ ve bunu ahlaki varlık olarak insanların bir ödevi olarak koyuyor oluşu ile birlikte düşünülürse, bir kez daha, Kantçı projenin ahlak kaygısının önceliğini görmüş oluruz.

Kant ebedi barışı sağlamanın empirik koşulları olarak yani devletlerarasında ebedi barışın ön maddeleri olarak, altı tane ahlâki önerme ortaya koymaktadır. Buna göre devletler, kendi otonom varlıklarını tehlikeye sokacak hiçbir ilişki içerisine girmemeli, devletler arasında büyük borçlar, evlilikler kaldırılmalı, savaşlarda güven ilkesini tahrip edecek adil olmayan yöntemler (casusuk vb.) kullanılmamalı, nihayet daimi ordular tamamen ortadan kaldırılmalı ve içerisinde gizlenmiş bir savaş imkânı barındırılan antlaşmalar yapılmamalıdır.⁴⁸⁴

Kant bu önermeleri hem kendi devlet teorisiyle ve bu teorinin ahlâki temelleriyle, hem de gelecek için nihai umut olan ebedi barışın koşullarıyla bağdaştırma konusunda oldukça başarılıdır. Örneğin devletlerin başka devletlere, savaşa girmek üzere asker vermemelerini

⁴⁸² Kant'ın devlet ile özne arasında kurduğu analogiyi ifade eden “Devletlerin insan hakları” şeklindeki uygun ifadeyi Völker Gerhardt'ın “Eleştirel Bir Politika Teorisi: Kant'ın Ebedi Barış Taslağı Üstüne” başlıklı metninden alıyoruz.

⁴⁸³ Özbek, a.g.m., s. 496.

⁴⁸⁴ Kant, “Ebedi Barış Üzerine Felsefi Bir Deneme”, ss. 9-15. Devletlerin, birbirlerinin iç işlerine karışmamları gerektiğini bildiren beşinci önermeyi, ona ilerleyen satırlarda, başka bir bağlamda değineceğimiz için ayrı tutuyoruz.

bildiren önerme, hem devletin uyruklarını birer araç olarak kullanmak olacağından ahlâki olarak doğru değildir; hem de devletler arasındaki çatışmanın artmasını engelleyeceği için ebedi barış yolunda ileri bir adımdır. Dolayısıyla “Ebedi Barış”ta Kant, ahlâki ve politik iyi önermeler birbirleriyle örtüşükleri sürece, bunlarda iyimserliğini doğrulayan kanıtlar görerek, teorisine duyduğu güveni de arttırmaktadır. Bir başka açıdan da, tarih felsefesini de temele alarak ahlâk ve politika arasındaki uyumu bir kez daha göstermeye çalışmaktadır. Bunu, “Ebedi Barış”a yazdığı ahlâk ve politika ilişkisini ele alan “Ek”te, ayrıca “Teori ve Pratik” başlıklı eserinin son bölümünde devletler federasyonunu politika-ahlâk ilişkisi bağlamında ele alışında, açıkça görebiliriz.

Kant, sürekli ve ücretli orduların kaldırılması gerektiğini, bunun yerine geçici olarak vatandaşlardan oluşan bir ordunun kurulması gerektiğini bildirirken⁴⁸⁵, Machiavelli ile fikir birliği içerisinde olduğu çok nadir durumlardan birisini ortaya koymaktadır. Fakat, kolaylıkla tahmin edilebileceği üzere Kant’ın ve Machiavelli’nin ücretli askerleri değil vatandaşlardan oluşan bir orduyu önermeleri arkasında yatan kaygılar oldukça farklıdır. Bu farkı görmek, bu iki düşünür düşünce tarihi açısından anlamlı bir ayrılık ve kırılmayı temsil ettikleri için, aralarındaki kavrayış farkını özetlemek bakımından anlamlıdır. Machiavelli, savaşta ücretli askerlerin kullanılmasına, bunların sürekli karşılaşılan sadakatsizlikleri sebebiyle karşı çıkmaktadır. Çünkü askerlerin sadakatsizliği demek, savaşın kaybedilmesi anlamına

⁴⁸⁵ Kant, “Ebedi Barış Üzerine Felsefi Bir Deneme”, s. 10

gelecektir ve salt somut koşullardan hareketle (başta ahlâkı dışta tutmak koşuluyla) iktidarın nasıl pekiştirileceğinin ve zaferin nasıl elde edileceğinin yollarını arayan hatta “Savaş Sanatı” başlıklı bir eser kaleme alan Machiavelli için bu durum kabul edilebilir değildir. Machiavelli, şöyle demektedir:

Ücretli askerler, birleşmemiş, güce susamış, disiplinsiz ve sadakatsizdir; onlar arkadaşları arasında cesur ama düşman karşısında korkaktırlar... Tüm bunların sebebi, onları savaş alanında tutmak için aldıkları azıcık ödmeden başka hiçbir sadakat, bağlılık veya teşvikin olmamasıdır ve bu (küçük ücret) onların, “sizin için ölmek istemelerini” sağlamaya yetmez.⁴⁸⁶

Machiavelli’ye göre bu güçlüğü aşmanın tek yolu egemenin, kendi vatandaşlarından oluşan bir ordu kurmasıdır. Böylelikle bu ordu savaşta kullanılacak en iyi aracı sağlar. Kant için ise, vatandaşların ordusu “barış” için en iyi araçtır.⁴⁸⁷ Yalnız burada bir an için duraklayıp, Kant’ın bu önerisinin, öngöremediği özel bir tarihsel sorunla karşılaştığını belirtmek gerekir: milliyetçilik. Kant’ın Ebedi Barış taslağının, tarihsel olarak öngöremediği bu soruna işaret eden Jürgen Habermas olmuştur. Teorisinde Kantçı temaları sıklıkla gördüğümüz ve Kant’ı çağdaş düşüncede yeniden ele alan önemli düşünürlerden birisi olarak Habermas’a göre Kant’ın “ebedi barış” idesi, ütöpik olarak görülüp terk edilemeyecek olsa da kimi yeniden yapılandırmalara ve çağdaş terimlerle yeniden formüle edilmesine ihtiyaç duymaktadır.

⁴⁸⁶ Niccolo Machiavelli, **The Prince**, , translated by A. Robert Caponigri, Henry Regnary Company, Chicago, 1968, pp. 77-78.

⁴⁸⁷ Williams, **Kant’s Political Philosophy**, p. 249.

Bilindiği üzere Kant, “Teori ve Pratik” ile *Ahlâk Metafiziği*’nde, uyrukların devlete yaklaşımının en sağlıklı ve iyi biçimini vatansever bir tarz olarak belirlemiş, devletle uyruk ilişkisinin ancak bu yolla (örneğin babacıl hükümete karşılık) özgürlüklerin korunabileceği bir ortamda devam ettirilebileceğini ileri sürmüştür. Şimdi Kant bir kez daha, savaş konusunda vatandaşlara önemli bir görev yüklemektedir. Buna göre vatandaşlar hem bir savaşın başlatılıp başlatılmayacağı konusunda karar verici durumdadırlar, hem de (bir geçiş aşaması olarak da olsa) savaşa katılan orduları oluşturmalarıdır. Kant burada, şüphesiz, insanların kendilerini bir savaşın içine sürüklemek istemeyeceklerine dair inancını temele almaktadır zira savaş son derece yıkıcı bir durumdur. Dolayısıyla akla uygun görünen, bu geçiş aşamasının, savaşları zaman içerisinde yavaş da olsa bir nihayete erdireceği yönündeki görüşüdür. Hâlbuki Kant burada, içerisinde bulunduğu dönemde öngörmesi pek de mümkün olmayan fakat ilerleyen zamanda son derece büyük yıkımlara sebebiyet verecek olan bir fenomeni “milliyetçiliği” gözden kaçırmaktadır. Habermas bu sorunu şöyle ifade eder:

Bu iyimser varsayım, Kant’ın 1975’te, ne kadar çapraşık olduğunu anlayamayacağı bir idenin harekete geçirici gücü tarafından (yani milliyetçilik tarafından) çürütülmüştür. Çünkü milliyetçiliğin, devletin boyunduruğu altındaki uyrukların, devletleriyle özdeşleşen aktif yurttaşlara dönüşmesinin en arzulanır aracı olduğu açıktır. Bununla birlikte milliyetçilik, ulus devleti; öncesindeki mutlakiyetçi hanedanlık devletinden daha barışçı kılmaz. Milliyetçi hareketler açısından, egemen devletlerin klasik beka iddiası, özgürlük ve ulusal bağımsızlık gibi yan anlamlar kazanmaktadır. Bu nedenle yurttaşların cumhuriyetçi ülküleri, kendi ulus ve yurtları için savaşma ve ölme isteği doğurmaktadır. Kant, haklı sayılabilecek gerekçelerle, kendi zamanının paralı ordularını, “insanların başka insanlar tarafından... yalnızca birer

makine olarak kullanılmasının” aracı olarak düşünmüş ve yurttaşlardan oluşan milis orduların kurulması çağrısında bulunmuştur. Fakat askerlik yapmaya zorlanan genç adamların toplu seferberliğinin, ulusal tutkuları harekete geçireceğini ve yıkıcı bir çağın, başka bir ifadeyle ideolojik anlamda sınırsız bir özgürlük savaşları çağının doğmasına sebep olacağını öngörememiştir.⁴⁸⁸

Böylelikle Kant, vatandaşların devlete olan bağlılıklarının barışı kurmanın değil, savaşı kurmanın da aracı olabileceğini görememiştir. Hâlbuki yurttaşların devlete ahlâki bağlanışları ve devletlerin de bir federasyona karşı ahlâki bağlanışları umudu, teorinin merkezinde durmaktadır.

Kant’ın ebedi barış idesi, devletlerin tıpkı bireyler gibi içerisinde buldukları hukuksuz ilişkilerden çıkarak, bir hukuk durumuna geçmeleriyle sağlanabilecek ve savaşı tamamen ortadan kaldırmayı amaçlayan nihai iyi politik durumu ifade eder. Kant daha önce bir

⁴⁸⁸ Jürgen Habermas, “İki Yüzyıl Sonrasından Geriye Bakışın Kazanımlarıyla Kant’ın Ebedi Barış İdesi, s. 388. Bu çalışmada Kant’ın politika felsefesini, sınırlarını çizerek ahlâk ve hukukla ilişkisi içerisinde ortaya koyma amacı taşınmaktadır. Tam da bu sebeple Kant’ın kendi metinlerini okurken bize eşlik etmesi için seçtiğimiz ikincil kaynaklar, daha çok Kantçı okulların mensupları olan düşünürler ve bunların, Kant’ın sınırları içerisinde kalarak teoriye özgün tartışmaları ele aldıkları eserleri oldu. Bu çalışmada özellikle Jürgen Habermas, John Rawls ve Hannah Arendt’in yorumlarını, öğrenip değerlendirmekle birlikte, metnin içerisine katmamayı tercih ettik. Zira adı geçen düşünürler, kendileri birer filozof olarak adlandırmayı hak ettikleri için açıktır ki, birer felsefe tarihi yazmaktan çok, ele aldıkları düşünürlerden hareketle özgün birer teori ortaya koymuşlardır. Bu da, itiraf etmek gerekir ki, ele alınan filozofun belirli bir yönde (odak noktasıyla) ve belirli bir amaçla okunması anlamına gelir (gerçi tamamen böyle olmayan bir okumayı reddetmek mümkün olmasa da). Bunlar, biliyoruz ki oldukça başarılı yorumlar olmakla birlikte, kolayca yan yana getirilemeyecek “tarafli” okumalar oldukları için, bu çalışmanın sınırlarını aşarak, özel bir ilgi alanını teşkil ederler. Yalnız Habermas’ın alıntılıdığımız bu hatırlatması, Kant’ın ilgili görüşlerinin güncel politikayla ilişkisi içerisinde bir ele alınması olduğu için ve Habermas henüz burada bir yeniden formülasyon işine girişmediği için, çalışmamıza katmayı uygun gördük.

devletler cumhuriyetinden bahsetse de, “Ebedi Barış”ta, cumhuriyetler arasında yalnızca bir federasyonun mümkün olabileceğini vurgular. Çünkü devletlerin manevi birer kişilik olarak, otonomi ve özgürlüklerini korumaları gerektiği için, bununla birlikte bir dünya devleti söz konusu olduğunda tek tek devletlerin “üzerinde” bir güç tanımları bu ilkeleri tahrip edeceği için, federasyon fikri daha akla uygun görünmektedir.⁴⁸⁹ Buna göre, bireylerin aralarında imzalamış oldukları varsayılan ve hukuki bir duruma geçilmesini sağlayan sözleşme, devletler için bir örnek teşkil ederek, bunların da kendi doğal durumlarından çıkmaları gerektiğini göstermektedir. Tarihteki ilerleme asıl olarak doğanın bir ürünü olacak olsa da, yine doğa aracılığıyla insanlar bu evrensel barış durumuna doğru itilmektedirler. Çünkü hem dışsal doğa hem de çatışmalara açık kendi doğaları onları, bu türden birlikler altında birleşmeye zorlamış ve zorlayacaktır. Bu kez devletlerin örneğin ticaret gibi mecburi ilişkileri fakat aynı zamanda birbirlerine karşı güvensizlikleri yani devlete özgü bir antagonizma da devreye girecektir. Kant, devletlerin “baskı uygulama” gücünün bireylerinkinden daha fazla olduğunu ve hiçbir devletin başka bir devletin egemenliği altında erimeyi kabul etmeyeceğini görerek yani oldukça gerçekçi bir biçimde davranarak kozmopolitan devlet fikrinden vazgeçer ve bir federasyon önerir:

Öte yandan insanlar [doğanın itici gücüne ek olarak] her yere yayılmış olan şiddet ve onun yarattığı çaresizlik yüzünden er ya da geç aklın buyurduğu bir baskıya, yani kamusal yasanın baskısına boyun eğmek ve sivil bir anayasada uzlaşmak zorunda kalırlar. Aynı şekilde devletler, birbirlerinin topraklarını ele geçirmek veya birbirlerine boyun

⁴⁸⁹ Kant, “Ebedi Barış Üzerine Felsefi Bir Deneme”, s. 22.

eğdirmek uğruna yaptıkları sonu gelmez savaşların yarattığı çaresizlik yüzünden, kendileri istemese de, eninde sonunda kozmopolitan bir anayasada uzlaşmak zorunda kalırlar. Ama eğer böyle bir evrensel barış durumunun kendisi daha korkunç bir despotizmle (devletlerin aşırı ölçüde büyümesiyle aslında eskisinden daha güçlü bir şekilde oluşacak olan bir despotizmle –ki aşırı ölçüde büyüyen devletlerde bu, birçok kez ortaya çıkmıştır) sonuçlanarak özgürlük için daha büyük bir tehlike arz ederse, o zaman insanlar, söz konusu çaresizlik yüzünden, tek bir yönetici altında kozmopolitan bir cumhuriyeti değil, ortak olarak kabul edilmiş bir halkların hukuku altında yasal bir federasyon durumunu kurmak zorunda kalırlar.⁴⁹⁰

Kant, devletleri de yurttaşların vazgeçilemez özellikleri ile donatmış, tam da özgürlük, eşitlik ve bağımsızlık ilkeleri gereği bir dünya devleti fikrinden vazgeçerek federasyon önermiştir. Dolayısıyla Kant, bir dünya devleti fikrinin, ulaşılamaz bir ideyi ifade ettiğini itiraf etmektedir. Daha gerçekçi ve uygulanabilir olan federasyon fikri ise, kendisine özgü iki önemli problem barındırmaktadır. İlk olarak, Kant'ın vatandaşların bağımsızlığı hususunda mülk sahipliği ve erkek olma ölçütlerini kabul ettiğini biliyoruz. Williams'ın da belirttiği üzere, devletlerarasında kurulacak bir federasyon karşılıklı ulusal bağımsızlık ilkesinin tanınmasına dayanır⁴⁹¹ fakat hangi devlet, hangi ulus ya da halkların bağımsız devletler olarak görüleceği sorusu cevapsız kalmıştır. Kant'ın “kendinde var olan” devlet (*für sich bestehender Staat*) dediği bağımsız devlet olmanın koşulları belirsizdir. Tabii ki Kant bu koşulların bir listesini vermese, onun devlet teorisine bakarak ve tutarlı sonuçlarını izleyerek birkaç ölçüt önerebiliriz. Bu bakımdan, daha önce belirttiğimiz üzere özel mülkiyetin varlığı ve korunması yani

⁴⁹⁰ Kant, “Teori ve Pratik”, ss. 53-54.

⁴⁹¹ Williams, **Kant's Political Philosophy**, p. 250.

sahipliğin, fiziksel elde tutmanın üzerine bir de “sahip olma” fikriyle pekiştirilmesi, bunun hukukun baskıcı yasalarıyla korunuyor olması, bir devlet durumuna geçilmiş olduğunun temel belirtisidir. Dolayısıyla bağımsız devletlerin belirlenmesi için bir ölçüt işlevi görebilir. Bununla birlikte başka bir ölçütü, ulusun/halkların doğal durumu terk ederek sivil duruma geçmiş ama devletin *a priori* idesine uygun olarak bir cumhuriyet şeklinde örgütlenmiş olması olarak belirleyebiliriz. Fakat bu ölçütler bile yeterince net değildir çünkü sıradan bir devlet ile cumhuriyetler arasında, federasyonun içerisinde yer alma bakımından fark olup olmadığı hala belirsizdir.

Federasyon fikrini ortaya çıkaran Kant’ın bu gerçekçiliğinin, federasyonun kendi yapısı söz konusu olduğunda sürdürülebilir olduğunu söylemek, itiraf etmek gerekir ki, pek de mümkün görünmemektedir. Çünkü bu kez de, eğer hukukun üst bir mahkeme tarafından baskı aracılığıyla bir uygulayıcısı olmayacaksa, bu devletlerin nasıl olup da hukuki olarak bağlanabilecekleri sorusu cevapsız kalır. Dolayısıyla Kant burada devletlerin federasyona ahlâki bağlanışlarına güvenmek zorunda kalmıştır.

Kant, doğa ve ahlâkın, ebedi barış amacıyla kendi tarafında olduğunu düşünür ve bunları karşılıklı olarak birbirlerini destekleyen unsurlar olarak anlar. Ahlâk, doğanın sağlayamadığı şeyleri, doğa da ahlâkiliğin sağlayamadığı şeyleri yerine getirecek biçimde birbirlerini desteklerler. Yani birbirlerinin eksik kaldığı yerlerde, devreye girerler.⁴⁹² Ahlâkın

⁴⁹² Williams, **Kant’s Political Philosophy**, p. 253.

kendi başına sağlamakta yetersiz olduğu şey, doğası gereği dışsal koşulların barışa uygun olarak oluşturulmasıdır. Doğa da, bu dışsal koşulları sağlayacak ve böylelikle ahlâki lider, iyi iradesi sayesinde koşulları, ebedi barışa evrilecek şekilde yönlendirmeyi başaracaktır. Bu bakımdan, ahlâk öğretisi olarak hukuk ve uygulamalı ahlâk öğretisi olarak politika⁴⁹³, doğanın sağlayamadığı baskı aracılığıyla düzenlemeyi yani yasamayı ve yürütmeyi mümkün kılacaktır. Çünkü dışsal eylemlerdeki özgürlük ancak böyle bir baskı unsuruyla sağlanabilir. İşte federasyon fikrinde eksik olan, hukukun uygulanmasında adaletsizliği ceza aracılığıyla pekiştiren egemendir. Çünkü pozitif yasa, egemen otoritenin, yasal olmayan eylemlerin adil olarak cezalandırıldığını garanti eder. Fakat özgür devletlerin federasyonu fikri, egemen otorite fikriyle çatışmaktadır. O halde, bu federasyonda, dışsal eylemlerin yasalar aracılığıyla uygulanmasını zorunlu kılacak bir egemen otoriteden söz edemiyorsak, bu zorlayıcılık nasıl sağlanacaktır? Soruyu tam anlamıyla Kantçı olarak şöyle formüle etmeliyiz: o halde bu özgür devletlerin ebedi barışı kuracak federasyona katılıp, bunun gereklerine göre eylemde bulunmalarını sağlayacak olan, hukukun egemen aracılığıyla yaptırım gücü değilse nedir?

Kant'a göre bir devletler federasyonunda bir devletsiz halklar hukuku fikrinden bahsedebiliriz. Fakat Kant bu ilke hakkında daha fazla bir şey söylememektedir çünkü devletsiz bir hukukun uygulayıcısı olmazsa, baskı gücü de olmayacaktır. Bu bakımdan nihayetinde federasyonun hiçbir hukuksal yükümlülüğü söz konusu olamaz, çünkü onun uluslar

⁴⁹³ Kant, "Ebedi Barış Üzerine Felsefi Bir Deneme", s. 38.

federasyonu, zorlayıcı bir otoriteye sahip ortak bir hükümetin organları etrafında örgütlenen bir yapı değildir. Kant bu bakımdan, her hükümetin söz konusu birliğe “ahlâki bağlanışına” güvenmek zorunda kalmıştır. Nihayetinde nasıl bireylerin doğal durumdan çıkmaları bir ödevse, devletler de (ahlaki) bir ödev olarak bu uluslararası birliğe katılmalıdır.⁴⁹⁴ Fakat Kant’ın bu güveninin hem kendi döneminin politik dünyası hem de bugünü düşündüğümüzde, pek de gerçekçi ve tarihle uyumlu görünmemektedir. Kant bu problemin, “iyimserliğine rağmen”, kısmen farkındadır. Kant, kendisine yöneltilebilecek bu mümkün eleştiriyeye karşı teorisini şöyle savunmaktadır:

Eğer bir devlet, “haklarımı güvence altına alan ve böylelikle benim de diğer devletlerin haklarını güvence altına aldığım üstün bir yasa koyucu gücü tanımasam bile diğer devletlerle aramda savaş olmayacaktır” derse, sivil toplumun birliğinin yerine geçecek bir şeye, yani özgür bir federasyona güvenmedikçe, haklarımın korunacağına güvenmek için ne tür bir gerekçem olabileceğini anlamak olanaksızdır. Eğer uluslar hukuku kavramının bir anlamı olacaksa, akıl bu kavramı bu tür bir federasyonla ilişkilendirmelidir.⁴⁹⁵

Dolayısıyla Kant bu sorunu, devletlerin kendi güvenliklerini koruma eğilimlerinden türettiği bir akıl yürütme aracılığıyla ortadan kaldırmaya çalışır. Yine de Kant’ın bu sorunu tamamen çözüme kavuşturduğunu iddia edemeyiz. Fakat Kant’ın tarih felsefesi -burada doğanın itici gücüne yaptığı vurgu- bir kez daha sorunun, en azından sistem içerisinde tutarlı olarak raftan kaldırılmasını sağlayacak şekilde iş görmektedir. Dolayısıyla devletlerin bu ahlâki bağlanışına duyulan

⁴⁹⁴ Patrick Riley, , “Kant As a Theorist Of Peace Through International Federalism”, **World Affairs**, Vol. 136, No. 2 Fall 1973, p. 122.

⁴⁹⁵ Kant, “Ebedi Barış Üzerine Felsefi Bir Deneme”, s. 40.

güven, doğanın iticiliği sayesinde temelini sağlamlaştırmaktadır. Bu noktada ortaya koyduğumuz görüşlerle tamamen fikir birliği içerisinde görünen Habermas'ın ifadeleriyle, “Kant, bu probleme çözüm bulmak için, kozmopolit amaçlı bir tarih felsefesi önerir -bu felsefe ‘doğanın [gizli bir] amacı’ aracılığıyla ‘politika ve ahlâk arasındaki [olanaksız] uzlaşmayı’ makul hale getirmeye çalışacaktır.”⁴⁹⁶ Devletler federasyonuna ilişkin sorunu hukuk diline tercüme etmeye çalışırsak; negatif “savaş olmamalıdır” ilkesinden türetilen ve devletlerin ebedi barışını hedefleyen uluslararası federasyon, hukuki kavramlara ed. kamu hukukunun kavramlarına tercüme edilebilir değildir. Politikanın temel gayesi olarak karşımıza çıkan ve ebedi barışın teminatı olan devletler federasyonu tamamen ahlâki bir belirlenimdir, ahlâki temellere dayanır. Bu noktada Kant'ın söz konusu düzenin hukuk açısından nasıl düşünülebileceğine ilişkin kavramsal sorunu çöz(e)mediğini belirtmek gerekir. Bununla birlikte Patrick Riley'in şu katkısını da hatırlatmak durumundayız; Kant federasyon fikrini, kendisinden önceki hiçbir filozofun yapmadığı kadar ciddiye almıştır. Çünkü Kant, bu federasyonun bir biçimde hukuki bir bağlayıcılık sağlayacağını düşünmekte, hatta uluslararası karakterde yani tüm insanlığa yayılacak bir ahlakın imkânının, bu federasyonun sağlayacağı hukuki içeriğe bağlı olduğuna inanmaktadır. Dolayısıyla ona göre devletlerin güvenlik ve istikrarı bu yarı-federal dünya düzenine dayanmaktadır.⁴⁹⁷

⁴⁹⁶ Habermas, “İki Yüzyıl Sonrasında Geriye Bakışın Kazanımlarıyla Kant'ın Ebedi Barış İdesi”, s. 387.

⁴⁹⁷ Riley, “Kant As a Theorist Of Peace Through International Federalism”, p. 130.

Kant'ın kimi konulardaki görüşlerinin tarih tarafından çürütüldüğünü belirtmek, şüphesiz, onun hepten öngörüsüz bir teori ortaya koyduğu anlamına gelmez. Kaldı ki çağdaş politika felsefesindeki Kant'a dönüşün kendisi, liberal ve neo-liberal dünya açısından bu düşüncenin güncelliğini tek başına bile kanıtlamaya yeter. Kant'ın oldukça isabetli bir biçimde ortaya koyduğu ve son derece öngörü sahibi olduğunu ifade edebileceğimiz görüşlerinden birisi ebedi barışın ekonomik ilişkilerle bağı üzerinedir. Bu görüş Kant'ın, devletlerarası ilişkilerin gelişmesinde ekonomik ilişkilerin, özellikle de ticaretin oynayacağı rol hakkındadır. Kant, bir biçimde birbirlerinden ayrılmış olan devletlerin, doğanın itici gücü aracılığıyla bir birlik kurmaları gerekeceği, eninde sonunda sivil durumlarına geçmeleri gerekeceği yönündeki inancına bir başka gerekçe olarak “aralarındaki menfaat ilişkileri”ni gösterir. Ona göre, ekonomik ilişkiler, barışın uzun vadede kurulup korunması için önemli bir teminatı ifade eder.⁴⁹⁸ Çünkü devletlerin içeride refahının sağlanması için ekonominin iyi tutulması gerekir ve bu, öyle ya da böyle çeşitli kaynakların uluslararası kullanımıyla devletleri birbirine bağlar. Bununla birlikte savaş da, ekonomi ve ticaretin önünde oldukça yıkıcı bir güç olarak durur. Dolayısıyla ekonominin ve ticaretin iyi durumda olması kaygısının kendisi de devletleri savaşı sonlandırmaya itecektir. Paranın, savaş söz konusu olduğunda en önemli araçlardan birisi olduğunu kabul eden Kant, tam da bu sebeple devletlerin herhangi bir gerekçeyle ama özellikle de savaş sebebiyle dış borçlara girişmemesini buyurmuştur.⁴⁹⁹ Şimdi bu noktayı, Avrupa Birliği'nin

⁴⁹⁸ Kant, “Ebedi Barış Üzerine Felsefi Bir Deneme”, s. 35.

⁴⁹⁹ Kant, “Ebedi Barış Üzerine Felsefi Bir Deneme”, s. 11.

giderek sınırları kaldıran yapısı ve bu yapının ekonomik ilişkilerle olan göbek bağını göz önüne alarak düşünürsek, Kant'ın muhteşem bir öngörüye sahip olduğunu teslim etmek gerekecektir. Çünkü biliyoruz ki devletlerarasındaki “sosyal” (üstyapısal denebilir) ilişkiler sıklıkla ekonomik ilişkilerin birer yansıması olarak karşımıza çıkmaktadır. Söz gelimi petrol bölgelerinin bugünkü politika açısından kritik durumunu, birbirlerine enerji sağlayan ülkelerin ilişkilerinin, bu menfaat ilişkisinin kendisinden bağımsız düşünülemiyor oluşu ya da Avrupa Birliği'nin ekonomik anlamda dışarı açılan yapısını göz önünde bulundurduğumuzda, Kant'ın, ekonomik ilişkilerin ulusları birbirleriyle ilişki kurmaya ve savaşı durdurmasa bile azaltmaya yönelteceği yönündeki öngörüsünün kısmen doğrulanmakta olduğunu ifade edebiliriz.

Bununla birlikte ebedi barış ve uluslararası ilişkiler söz konusu olduğunda değinilmesi gereken bir başka özel tartışma da, devletin iç işlerine karışılmasını yasaklayan ilke üzerinedir. Şimdi, Kant “Ebedi Barış”ın 5. maddesinde, “Hiçbir devlet, diğer bir devletin esas teşkilatına veya hükümetine zor kullanarak karışmamalıdır” demektedir. Dolayısıyla kimi Kant okuyucu ve yorumcuları, Amerika'nın Irak saldırısı söz konusu olduğunda bu durumu, ilgili Kantçı ilkenin çiğnenmiş olduğu bir durum olarak yorumlamaktadırlar. Bu yoruma göre “özgürlük” adı altında fakat aslında başka kimi çıkarlar tarafından motive edilmiş devletlerarası müdahaleler karşısında, Kantçı bir noktada durarak meşru bir savunma yapılabileceğini öne sürülmektedir.⁵⁰⁰ Bu yorum ilk bakışta sorunsuz görünür ve böylelikle

⁵⁰⁰ Kant, “Ebedi Barış Üzerine Felsefi Bir Deneme”, s. 12.

Kantçı politik teorisinin çağdaş tartışmalar açısından geniş bir imkân sağladı yönündeki görüşü doğrudur. Fakat burada gözden kaçan bir noktayı belirtmek zorundayız, Kant, devletler birbirlerinin iç işlerine karışmamalıdır şeklindeki önermesini, ilerleyen satırlarda, koşullu bir önermeye dönüştürmektedir. Buna göre, bir devletin iç işlerine karışmamak gerekir fakat eğer bu devlet, bir kaos ortamına sürüklenmiş ve kendi içinde birden fazla politik iktidar unsuru tarafından (tek-merkezi bir egemenden yoksun bırakılarak) belirsizliğe sürüklenip bölünmüşse, bu durumda başka bir devlet, bu taraflardan biri aleyhine (ya da lehine) yargıda bulunabilir. Böyle bir unsur Kant'a göre devletin iç işlerine karışmak anlamına gelmeyecektir, zira burada söz konusu olan şey neredeyse bir anarşidir.⁵⁰¹ O halde, Amerika-Irak örneğini, Irak'ta merkezi iktidardan yoksun bir yarı hukuk durumu ve yaşanan olumsuz durumlar karşısında halka özgürlük ve barış götürmek üzere yola çıkan bir başka devletin kurtarıcılığı olarak yorumlamak da, Kant'ın koşulunu sağlamak bakımından oldukça ve doğru anlamıyla Kantçı bir hamle olarak görülebilir. Dolayısıyla Kant'ın ahlâklı-politikacıların yönetimin başına geçeceği yönündeki iyimserliği boş çıkar da, politikacı-ahlâkçılar yönetime geçerse, Kant'ın bu ilkesinin, rahatlıkla özgürlük ve barış ilkeleri adına başka çıkarlar tarafından yönlendirilen saldırı ve müdahalelere teorik zemin hazırlayabileceğini ifade etmek de yanlış olmayacaktır. Bu bakımdan vatandaş ve politik liderlerin ahlâkiliğe olan eğilimlerinin, Kant'ın teorisinin temel ayaklarından birisini oluşturduğu yönündeki görüş, bir kez daha

⁵⁰¹ Kant, "Ebedi Barış Üzerine Felsefi Bir Deneme", s. 12.

doğrulanmış olur.

Kant'ın pratik felsefesine, özelde de politika felsefesine dair bu anlatım giderek aklın pratik ideleri hakkında kafamızda bir şema oluşmasını sağlar. “İlerleme”, “sözleşme”, “devlet” ve “adalet ilkeleri”, son olarak da “ebedi barış” ideleri, Kantçı pratik akıldan çıkan *a priori* ilkeler olarak ortaya konmuşlardır. Politik teorinin nihai amacı ya da politik en yüksek iyi ideası olarak ebedi barış fikriyle ilişki içerisine girdiğinde, giderek, tüm bu *a priori* saf ilkelerin, aslında pratik anlamda kendisine yaklaşılmasını “umut edebileceğimiz ve etmemiz gereken”, “olması gereken”lerin ifadeleri olduğunu iyice fark ederiz. Teorik aklın alanına giren anlama yetisinin kategorileri ve zaman ile uzam, tür olarak diğer *a priori* idelerden ayrılmaktadırlar. Kant, daha önce belirttiğimiz üzere zaman ve uzamı, sezginin *a priori* iki formu olarak belirlemekle, özneyi merkezi konuma getirmeyi hedeflemiştir. Anlama yetisinin kavramları ise, aslında evrensellik iddiası içermesi mümkün olan türden yargılarımızın incelenmesiyle ortaya çıkan epistemolojik kategorilerdir. Teorik aklın kendisiyle meşgul olduğu üç ide ise tamamen farklı biçimde, bir nevi ontik bir konumlanmayla cevaplanamaz sorular doğurmaya devam eder, fakat aynı zamanda insanın teorik akıldan pratik aklın kullanımına geçmesini de sağlarlar.

Şimdi Kant, pratik alanda, pratik akıldan çıkan *a priori* başka idelerden de söz etmektedir. İşte burada *a priorinin* karakteri tekrar değişmektedir. Başka bir ifadeyle pratik akıldan çıkan bu ideler, yine saf akıldan çıkmak ve deneyimi öncelemek bakımından *a prioridirler*. Fakat daha ayrıntılı bir incelemeye tabi tuttuğumuzda kökensel

sözleşme ve doğal durumun, birer *a priori* ide olarak, bunları varsaymak teorik bilgimizi tahrip etmeyeceği ve varsayımları insanlığı ileri götüreceği için, öyle kabul edilmesi gereken idelerdir. İlerleme ve ebedi barış gibi “geleceğe yönelik” *a priori* ideler ise insanların kendilerine ulaşmak üzere çabalaması gereken, hatta başırlamayacağı kabul edilse bile birer Platonik idea ya da postulat olarak “orada” durması gereken, dolayısıyla insanın ahlâklı davrandığı takdirde “umut edebileceği” iyiler olarak belirlenmiştir. Dolayısıyla Kantçı teorinin, hem teorik hem de pratik felsefesinin sınırlarının, “daha en başından ahlâk tarafından çizildiğini” söylememize izin veren, tam da bu noktadır. Bu aynı zamanda, Kant’ın üç kritiği ve kısa yazılarının da, en başından sınırları konmuş ve birbirleriyle tutarlı sonuçlara sahip bir sistemi oluşturduğunu da söylemek anlamına gelir.⁵⁰² Bilgiyi, inanca yer açmak üzere sınırlamak zorunda kalmak, inancın ilahi bir anlamı olması ya da inancın insan için vazgeçilmez bir konumu olmasından kaynaklanmaz. İnanca yer açmak zorunludur, çünkü bilgimizin sınırlı olduğu konusunda hem fikir olduğumuza göre, kendisine göre eyleyerek bir arada var olmayı, ahlâki varlıklar olarak “iyi”ye olan kapasitemizi gerçekleştirmeyi ve nihai bir politik iyi durumu kurmayı sağlayacak bir ilerleme inancına ihtiyacımız vardır. Eğer ilerleme, *a priori* bir ide olmasaydı ve biz tüm teoriyi deneyimden kalkarak ortaya koymaya kalkışsaydık, şüphesiz böyle bir “gelecek iyi” imkânından bahsetmek mümkün olmayacaktı. Hâlbuki teorik bilginin sınırları bir kez çizildikten yani sınırlandırıldıktan sonra, insanın daha

⁵⁰² Lewis White Beck, **Early German Philosophy: Kant and His Predecessors**, St. Augustine’s Press, South Bend, 1969 p. 469.

iyiye doğru ilerleyebileceğine olan inancı sağlayan da bu inancın kendisidir. Tarihi yazan ve yapan aynı kişi olduğunda, böyle bir tarih okuması ve ilerleme kabulü mümkün olur.⁵⁰³

Kant'ın sisteminde, hem önceki bölümde hem de bu bölümde göstermeye çalıştığımız üzere, politika ve ahlak arasındaki ilişki büyük ölçüde muğlak kalır. Kant, bir disiplin olarak bunların otonomisini inşa etmeyi denemiş fakat bir yandan da bunların birliğinin, insan için umut edilebilecek politik ve ahlaki bakımdan en iyi durumu ifade edeceğini iddia etmiştir.⁵⁰⁴ “Devlet” hakkındaki bölümde, Kant'ın Fransız Devrimi hakkındaki yorumlarının çözümü çabası içerisinde ortaya koyduğumuz üzere Kant'ın tüm pratik felsefesinin kategorik imperatiften, hatta kategorik imperatifin ereksellik formülasyonundan türetildiği, birçok Kant yorumcusu tarafından ileri sürülmüştür. Özellikle Höffe'nin türettiği *Kategorische Rechtsimperative* kavramı, bunun en bariz ve karakteristik örneklerinden birini teşkil eder. Riley de, *Kant's Political Philosophy* başlıklı eserinin tamamını böyle bir okumanın sunulmasına ayırmıştır. Riley bu eserinde, en temelde, Kantçı kamusal (yasal) adaletin, ahlak karşısında (ya da ahlaka) araçsal olduğu yönündedir. Yani kamusal adalet, dolayısıyla politika, ahlak ve ahlakın tam bir hükmü durumunda iyi istemenin ulaşabileceği nihai amaçların, yasal (olarak) tanınması açısından araçsaldır.⁵⁰⁵ Dolayısıyla Riley'e göre hukuki sivil toplum, Kant'ın *Salt Aklın Sınırları Dâhilinde*

⁵⁰³ Kant, “The Contest of Faculties”, p. 177.

⁵⁰⁴ Kant, “Ebedi Barış Üzerine Felsefi Deneme”, s. 54.

⁵⁰⁵ Patrick Riley, *Kant's Political Philosophy*, NJ: Rowan&Littlefield, Totawa, 1983, p. 42.

Din'de ortaya koyduğu ortak etik sisteminin ya da ahlaki devletin kurulması gerçekleşene kadar yetinmemiz gereken “ikinci en iyi” durumu ifade eder.⁵⁰⁶ Riley’e göre Kantçı ahlak ve hukuk, her ne kadar motivleri farklı da olsa aynı amaçları paylaşmaktadırlar.⁵⁰⁷ Riley bu yorumunu, eseri boyunca Kant’ın kendi ifadelerinin tamıkmılığına başvurarak, bolca Kant alıntısıyla temellendirmeyi denemiştir. Bu yorum, kimi eleştirilere maruz kalmış olsa da, Kant’ın, ebedi barışa giden yolda ve tarih ilerledikçe insanların ahlaklılığında gerçekleşeceğini umduğu ve öngördüğü artış fikriyle birlikte düşünülürse, oldukça akla uygun görünmektedir. Kant’ın şu ifadelerini, Riley’in araçsallık ve ahlak ile hukukun (ödev ve yasa) aynı amaçları paylaştığı yorumunu destekleyen ifadeler olarak görebiliriz;

İnsan türünün, ilerleme yolunda kazanacağı fayda, bunların davranışlarının *ahlaklılığında* gerçekleşecek bir miktar artışı olmayacaktır. Bunun yerine, arkasındaki motiv ne olursa olsun, davranışların *yasallığı*, ödev tarafından yönlendirilen eylemlerin sayısında bir artış sağlayacaktır. Eş deyişle, bundan (ilerlemeden) gelecek fayda, insanların giderek artan sayıda ve başarılı olan iyi edimleri olacaktır; yani insanın ahlaki doğasının dışsal fenomeni... İktidardakilerin şiddeti giderek azalacak ve yasalara itaat artacaktır.⁵⁰⁸

Kant, öyle görünmektedir ki genel olarak tüm sisteminde, bu umut veren Aydınlanma çağında, kendisinin filozofa biçtiği rolü üstlenmektedir. Eğer insanlığın daha iyiye gitmesi inancı ve umudu, teori tarafından ne doğrulanıyor ne de çürütülüyorsa, bilge adam, insanlığı, daha iyiye doğru yönlendirmelidir. Dolayısıyla Kant

⁵⁰⁶ Patrick Riley, *Kant’s Political Philosophy*, p. 17.

⁵⁰⁷ Patrick Riley, *Kant’s Political Philosophy*, p. 16.

⁵⁰⁸ Kant, “The Contest of Faculties”, p. 188.

felsefede, sadece teorik anlamda ve insanın özgür/ahlâklı varlık oluşuna yaptığı vurguyla değil, geleceği teorinin konusu yaparak ilerlemeyi hedeflediği için de çığır açan bir filozof olarak karşımıza çıkmaktadır. Kant'ın, ahlâk ve politika arasındaki ilişkiyi muğlak bırakması, teorinin bir başarısızlığı olarak görülebileceği gibi, Kant'ın insaniyetinin ve pratik çabasının zorunlu bir sonucu olarak da görülebilir.

SONUÇ

Bu çalışmanın amacı, Kant'ın, Türkçe literatürde pek kurak bir alan olan politika felsefesinin, eleştirel projeye ilişki içerisinde bir sistem olarak betimlenmesi olarak tespit edilmişti. Kant'ın düşüncesi, özellikle epistemoloji alanında yaptığı devrimci sentez ile ünlüdür. Kant, empirizm ile rasyonalizm arasında, deneyimi bir kenara atmadan ama aklın hakkını da teslim ederek, bilginin hem deney hem de aklın devreye girmesiyle gerçekleşebilecek bir süreç olduğunu ortaya koymakla, bu özgün sentezi gerçekleştirmiş olur. Bununla birlikte Kant, ahlak alanında kendinden önceki düşünceleri, oldukça etkili bir savunmayla reddederek birçok açıdan yeni, özgün bir düşünce ortaya koymuştur. Dolayısıyla Kant'ın sıkı bir felsefe tarihi okuyucusu olduğu düşünülebilir ve onun düşüncesi sadece Kopernik Devrimi'nde değil, her iki alanda da devrimcidir. Bu sebeple, çalışmanın ilk iki bölümünde, Kant'ı etkileyen ve politika felsefesinde iki karşıt kutbu teşkil eden klasik düşünce ve modern düşüncenin genel eğilimleri ortaya konmaya çalışıldı. Zira Kant, politikada da, hem çağının pratik soru(n)larıyla ilgilenmiş hem de kendisinden önceki gelenekte, tamamlanmamış ya da hatalı olarak gördüğü tartışmaları eleştirel felsefenin perspektifinden ele alarak, çözüme ulaştırmayı denemiştir. Dolayısıyla sadece bu sebeple bile Kant, düşüncesi incelenirken, onadan önceki gelenekler hakkında fikir sahibi olmayı gerektirir. Bununla birlikte, yalnız tarihsel arka plan sağlaması açısından değil, Kant'ın düşünme biçiminin kendisini de açığa çıkardığı için, kendisinden önceki düşünce kalıplarını nasıl ele alıp, ne yönde dönüştürdüğünü görmek zorunludur.

Bu minvalde, örneğin Kant'ta, klasik düşüncede hâkim olan ayrılmaz ikili olarak ahlak ve politika ilişkisinin, yeniden kurulmasına yönelik bir çabaya şahitlik ederiz. Fakat Kant, bunlar arasında bir kez oluşan yarılmayı, şimdi modern bir bakış açısından ele almakta, bunların modern bir birliğini inşa etmeyi denemektedir. Daha yakın döneme geldiğimizde ise toplumsal sözleşme kuramları, Kant'ın doğrudan etkilendiği ve eleştirel teorisiyle yeniden formüle etmeyi denediği bir düşünceyi gösterirler. Bu ilk iki bölümde biz, bu düşüncelerin genel özelliklerini, belirleyici ve ayırıcı yanlarını ortaya koymaya çalıştık.

Burada gösterilen en önemli sonuçlar, politikayı kavrayış biçiminin, sorulan soruların, klasik ve modern dönemlerde nasıl değiştiğini görmek olmuştur. Klasikler, yani Platon ve Aristoteles, her ne kadar kendi ideal yönetim biçimleri farklı noktalara varıyorsa da, temel olarak ahlakı, tartışmanın üzerinden yürüdüğü bir zemin olarak koymuşlardır. Onlar için rejim, yaşam biçimini belirleyen asli bir unsur olmakla birlikte, politikanın kendisi burada teknik bir mesele değildir. Hakikatin kendisi, pratik yaşamın “iyi” bir biçimde kurulması için etkili bir silahtır. Bu düşüncede genel olarak hâkim olan teleolojik, niteliklere dayanan bir evren anlayışıdır. Dolayısıyla modern dönemin genel özellikleriyle belirli bir karşıtlık içerisindedir. Biz burada, Machiavelli örneğinden hareketle politikanın kavranışında nasıl bir kırılmanın yaşandığını, onun düşüncesinde aslolan sorunun “en etkili yönetim biçimi nedir?” sorusu olduğunu ifade ettik. Sonrasında ele alınan sözleşme geleneği içerisinde ise soru artık, Kant'ın da ele aldığı biçime kavuşur: “meşru yönetim biçimi”nin araştırılması. Yani yeni gelişen

modern devletin, felsefi olarak temellendirilmesi, doğal durum tartışmalarını doğurmuştur ve Kant da bu bakımdan, sözleşme geleneğine katılır.

Kant söz konusu olduğunda onun herhangi bir eserini, tek başına ele almak hiç de mümkün görünmemektedir. Çünkü Kant, tam anlamıyla bir sistem filozofu olarak, düşüncesini, birbirine bağlanan ilmekler olarak satır satır “dokumuştur”. Hatta onu ilk defa okuyanlar için, kritiklerde, çok farklı alanlara yönelen ilginin, birbirleriyle analogi kurulacak biçimlerde benzer kavramlar ve şemalarla ortaya konması (örneğin birinci ve ikinci kritiklerdeki şemaları düşünelim), eserin incecik ayrımlarla sayfalarca uğraşıyor olması, oldukça üskütücü ve şaşırtıcı görünür. Dolayısıyla Kant’ın politika felsefesini anlamak da, her şeyden önce bu politikanın faili olan öznenin kim olduğunu bilmeyi gerektirdiği için ancak eleştirel projede ortaya konan sistemin içinde mümkün olur. Dolayısıyla biz, Kant’ın düşüncesine geçtiğimiz üçüncü bölümün ilk başlığında, Kantçı öznenin “otonom” ve “ahlaki” yapısına vurgu yaparak, Kant’ın yola çıktığı noktayı kabaca ortaya koymaya çalıştık. Kant’ın iki kritikte ortaya koyduğu insan anlayışı, yani onun felsefi sisteminin ve aklın tüm alanlarının birleştiği (eleştirel) “insan nedir?” sorusunun yanıtının, böylelikle sistemin temelinde durduğunu göstermeye çalıştık.

Kant politika felsefesini, bir hukuk ve tarih felsefesi olarak ortaya koymuştur. Dolayısıyla Kant’ın politika felsefesini ortaya koymak, bu alanların birbirleri ile ilişkisi içerisinde ele alınmasını gerektirir. Bu çalışmanın Kant’ın politika felsefesini ele alan başlığının ikinci alt

bölümü, Kant'ın tarih felsefesinin ortaya konmasına ayrılmıştır. Tarih felsefesinin, diğerlerinden önce yani ikinci alt başlıkta ortaya konmasını tercih etmenin sebebi, (1) Kant'ın tarih anlayışının, temel özelliği olarak insanlığa duyduğu güveni, geleceğe dair iyimserliğini ortaya koyması bakımından, pratik felsefede yaklaşımını ortaya koyuyor olmasıdır. Bununla birlikte Kant'ın tarih felsefesinin incelenmesi (2) politika felsefesinde hâkim olacak “varsayılması gereken” ilkelerin de teleolojik evren anlayışı çerçevesinde meşru temelini ortaya koymayı gerektirir, ki bunun, tüm bir sistem ortaya konarken anlama kolaylığı sağlaması oldukça muhtemel görülmüştür.

Kant'ın tarih felsefesi, kendi politik düşüncesi açısından vazgeçilmez bir ayağı oluşturmaktan başka bu alanın bir disiplin olarak giderek değer kazanan anlamına da işaret eder. Kant, “geleceği” de tarihin nesnesi yapmış ve çizgisel tarih anlayışıyla tarihin mutlak anlamda modern yorumunu sistematik bir biçimde ifade etmiştir. “Tarihsellik” kavramının doğuş anlarına şahitlik ettiğimiz Kant'ın bu düşüncesi, ondan sonra Hegel ve ardılları için sistemin kendisinin ifade bulduğu asli alan haline gelecektir. Bununla birlikte üçüncü bölümde, Kant'ın tarihe yaklaşımının “ahlaki” olduğu, Kant'ın tarihe ilişkin sorduğu sorunun “tarihte bir ilerleme var mıdır?”; hatta “tarihte bir ilerleme olduğunu varsaymak olanaklı mıdır?” soruları olduğunu gösterdik. Bu yaklaşım, başlı başına Kant'ın, tüm düşünceye ahlaki bir bakış açısından yaklaşma çabasının bir örneğini teşkil etmek bakımından bile önemlidir.

Tarih felsefesinden sonra, çalışmanın üçüncü alt bölümünün kalanı, Kant'ın devlet teorisinin ortaya konmasını amaçlamıştır. Bu bölümde temel olarak, Kant'ın eleştirel felsefe ile modern sözleşme teorileri arasındaki sentezi sağlama iddiasını ortaya koymaya çalıştık. 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.”⁵⁰⁹ Daha Kantçı terimlerle ifade edilirse, bu politika felsefesi, hukuka dayalı devlet (*Rechtstaat*) öğretisi ve ebedi barış öğretisi etrafında kurulmuştur. Dolayısıyla bu bölümde Kant'ın hukuk üstünlüğünü tanıyan bir cumhuriyeti ifade eden, pratik aklın *a priori* adalet ilkelerinden türeyen devletini ortaya koymaya çalıştık. Bununla birlikte bu bölümde, Kant'ın, pratik akıldan çıkan ve devlet görüşleriyle tutarlı olan “sorunlu” vatandaşlık anlayışının ayrıntıları da, özgün Kantçı tartışmalardan hareketle, dilimize taşınmıştır.

Kant, devleti de aklın *a priori* ilkelerinden türetir. Daha doğrusu, devletin kendisi *a priori* temelleri olan bir idedir yani felsefi olarak

⁵⁰⁹ Hassner, a.g.m., s. 82.

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. İşte bu noktada Kant uzmanlarını oldukça ayıran ve uğraştıran bir sorunla karşılaşırız. Kant, devrimi lanetle andığı halde, Fransız Devrimi'ni sempatiyle selamlamıştır. O halde bu, açık bir çelişki midir?

Kimi yorumcular Kant'ın bu tutumunu “sansür” olgusuna ve Kant'ın çekingenliğine bağlasa da, onun, bir yazarın en büyük erdemi olan dürüstlükten vazgeçmiş olması, pek de akla uygun görünmemektedir. Dolayısıyla sorunun cevabını başka bir yerde aramak gerekir. İşte dördüncü bölümün sonunda, ikinci bölüme, Kant'ın tarih felsefesine, tekrar bağlarız. Bu bölümde gösterdiğimiz üzere Kant, Fransız Devrimi'ni izleyen ve onu destekleyen insanların tavrında Kant, genel olarak insanların iyiliğe ve ilerlemeye olan eğilimini görmüş, bu sebeple de filozofa yüklediği işi gerçekleştirerek, eğer ilerleme imkânı görmek mümkünse, bunun desteklenmesi gerektiği şeklindeki düşüncesini dile getirmiştir. Dolayısıyla dördüncü bölümde bu sorun, ayrıntılı bir tartışmayla, umut edilmektedir ki, çözüme kavuşturulmuş olur.

Kant için politikanın konusu, yenilikçi bir biçimde, sadece devlet hukuku ile değil, uluslararası hukuk ile de doğrudan ilişkilidir. Bu sebeple Kant'ın politika felsefesi, yukarıda da belirttiğimiz üzere, uluslararası hukukun kurulması fikrinden, eş deyişle tüm inanlığa

yönelen bir teoriden ayrı düşünülemez. Dolayısıyla çalışmanın teoriyi nihayete erdiren dördüncü alt başlığı, Kant'ın uluslararası hukuk doktrinine ayrılmıştır. Yalnız bu bölüm, “uluslararası hukuk” diye değil, Kantçı özel anlamıyla başlıklandırılmıştır, çünkü Kant için uluslararası hukuk problemi aynı zamanda “ebedi barış”ın kurulması problemidir. 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.

Hassner, “Politikanın, hukukun ve tarihin, Kant açısından, ahlakla ilişkisi bulanık ve çözümlenmemiş kalır. Bu ilişkinin aslında iki yönü vardır: Karşılıklı gereksinim ve karşılıklı ret” diye yazmaktadır. İlerleyen satırlarda ise Kant'ın, ahlakı politikaya (yeniden) davet eden tavrını şöyle betimler: “Kant, ahlakı hukuksal düzene *gizlice yeniden dâhil ederken*, bu düzenin saf yasal karakterini koruyamaz.”⁵¹⁰ Elinizdeki çalışmanın, Kant'ın politika felsefesi hakkında varmak

⁵¹⁰ Hassner, a.g.e., s. 123.

zorunda olduğu bir sonuç varsa, bu, tam da Hassner’in ifade ettiği üzere Kant’ın felsefesinde politika, hukuk ve tarihin, ahlakla ilişkisinin muğlak kaldığı yönündedir. Çünkü Kant, her şeyden önce ahlakı, en yüksek pratik amaç olarak gördüğü için tüm pratik felsefeyi ondan türetecek biçimde temele koymuştur, fakat bir yandan da politikanın otonomisine bir öncelik tesis etmeyi de denemiştir. Dolayısıyla, her ne kadar tartışmanın sınırları ahlak tarafından çizilse ve ahlak temel motivasyonu sağlayan ilke olarak görülse de, politikayı dışsal ilişkilerin düzenlenmesi bakımından otonom kılmaya çalışan Kant, bunların tam bir birliğini şimdilik sağlayamamıştır. Bu sebeple de, üçüncü bölümde göstermeye çalıştığımız üzere ahlaki yasa ve hukuki yasanın çatışması sorununa kesin bir çözüm konamamıştır. Fakat Kant açısından bu sorunun şimdi olmasa da, ancak tarih felsefesinin yardımı aracılığıyla “gelecekte” çözüme kavuşabileceğini, daha Kantçı bir ifadeyle “ortadan kalkabileceğini” de belirtmek gerekir. Tarih, Fransız Devrimi’nde Kant’a umut olan insanların iyiliğe olan eğilimini haklı çıkarır da, doğanın itici gücüyle birleşip bir devletler federasyonunun kurulmasına varırsa, bu ebedi barış durumu, Kantçı ahlaki ve politik nihai iyiyi birden gerçekleştirdiği bir durum olacaktır. Gerçi böyle bir durumun, bir ortak etik sistemi olması beklenemez, fakat bu durumun, zaten dışarıdan gözlemlenemeyen ahlaklılığın, dışsal koşullarının ve insanların topyekün iyiyeye eğilimlerinin son noktası olacağı ifade edilebilir. Çünkü “politikanın ahlakla bağdaşması da, ancak federatif bir birlikle gerçekleşebilir.”⁵¹¹

⁵¹¹ Kant, “Ebedi Barış Üzerine Felsefi Bir Deneme”, s. 54.

Dolayısıyla Kant, gelecekte, insanların ahlaklılıklarında niteliksel bir artışın olacağına ve böylelikle ahlak ile politikanın bir birliğinin sağlanabileceğine -çünkü böyle bir durumda herkes iyiye yönelmiştir- inanmaktadır.

Kant, en temelde aklı, özgürlüğü ve numenal alanı; doğa, zorunluluk ve fenomenal alanla, bunlar arasında tekabülîyetler 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.

KAYNAKLAR

- ABRAMSON, Jeffrey, **Minerva'nın Baykuşu: Batı Siyasi Düşünce Tarihi**, çev. İbrahim Yıldız, Dipnot Yayınları, Ankara, 2007.
- ADUGİT, Yavuz, "Platon: Kişinin Kendi Yapısını Belirleme Olanğı Olarak Özgürlük", **Felsefelogos**, Sayı: 32, Bulut Yayınevi, İstanbul, 2007.
- AĞAOĞULLARI, Mehmet Ali, "Thomas Hobbes: Devlet ya da "Ölümlü Tanrı"ya Övgü", **Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler**, ed. Mehmet Ali Ağaoğulları, İletişim Yayınları İstanbul, 2011.
- AĞAOĞULLARI, Mehmet Ali, **Eski Yunan'da Siyaset Felsefesi**, V Yayınları, Ankara, 1989.
- AKAL, Cemal Bali, **İktidarın Üç Yüzü**, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2012.
- ARENDDT, Hannah, **İnsanlık Durumu**, çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul, İletişim Yayıncılık, 2009.
- ARIS, Rheinhold, **History of Political Thought in Germany**, Frank Cass Publishing, Abingdon, 1965.
- ARISTOTELES, **Fizik**, çev. Saffet Babür, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2001.
- ARISTOTELES, **Metafizik**, çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1996.
- ARISTOTELES, **Nikomakhos'a Etik**, çev. Saffet Babür, Bilgesu Yayıncılık, Ankara, 2007.
- ARISTOTELES, **Physics**, trans. Robin Waterfield, Oxford University Press, Oxford, 2008.
- ARISTOTELES, **Politika**, çev. Mete Tunçay, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2006.

- ARISTOTELES, **Ruh Üzerine**, çev. Zeki Özcan, Birleşik Yayınevi, Ankara, 2011.
- ARISTOTLE, **Politics**, trans. Carnes Lord, The University of Chicago Press, Chicago, 1985.
- ARNHART, Lary, **Siyasi Düşünce Tarihi**, çev. Ahmet Kemal Bayram, Adres Yayınları Ankara, 2013.
- ATEŞOĞLU, Güçlü, “Giriş”, **Tarih Felsefesi: Seçme Metinler**, haz. Doğan Özlem, Güçlü Ateşoğlu, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2006.
- AUSTIN, John, **The Province of Jurisprudence Determined**, John Murray, London, 1832.
- BECK, Lewis White, **Early German Philosophy: Kant and His Predecessors**, St. Augustine’s Press, South Bend, 1969.
- BECKER, Don, “Kant’s Moral and Political Philosophy”, **The Age of German Idealism: Routledge History of Philosophy Volume VI**, ed. Robert C. Solomon; Kathleen M. Higgins, Routledge Press, New York, 1993.
- BEINER, Ronald, “Paradoxes in Kant’s Account of Citizenship”, **Kant and the Concept of Community**, Charlton Payne; Lucas Thorpe (Ed.), University of Rochester Press, Rochester, 2011.
- BEISER, F., **Enlightenment, Revolution and Romanticism**, Harvard University Press, Boston, 1992.
- BOOKMAN, John T. “Plato on Political Obligation”, **The Western Political Quarterly**, Vol. 25, No. 2 (Jun., 1972).
- BOUTERWEK, Friedrich, “Kant’s Metaphysical Foundations of the Doctrine of Right”, translated by. Kenneth R. Westphal, www.kantstudiesonline.net, October, 2014.
- BOYACI, Nihal Petek, “Platon”, **Siyaset Felsefesi Tarihi**, ed. Ahu Tunçel, Kurtul Gülenç, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2013.

- BROAD, C. D., **Kant: An Introduction**, ed. C. Lewy, Cambridge University Press, Cambridge, 1978.
- BRUELL, Christopher, “On Plato’s Political Philosophy”, **The Review of Politics**, Vol. 56, No. 2 (Spring, 1994).
- CARNES, Lord, “Aristotle”, **History of Political Philosophy**, ed. Leo Strauss; Joseph Cropsey, The University of Chicago Press, London, 1987.
- CARTLEDGE, Paul, **Pratikte Antik Yunan Siyasi Düşüncesi**, çev. Kıvanç Tanrıyar, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2013.
- CARTLEDGE, Paul, **The Cambridge Illustrated History of Ancient Greece**, Cambridge University Press, Cambridge, 2002.
- CARVOUNAS, David, **Diverging Time**, Lexington Books, Oxford, 2002.
- CASSIRER, Ernst, **Kant’ın Yaşamı ve Öğretisi**, çev. Doğan Özlem, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 2007.
- CASSIRER, Ernst, **Rousseau, Kant, Goethe**, çev. Mustafa Tüzel, Türkiye-İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2014.
- CEVİZCİ, Ahmet, **Felsefe Sözlüğü**, Paradigma yay., 7. Basım, İstanbul, 2010, s. 1112.
- CEVİZCİ, Ahmet, **Felsefe Tarihi: Thales’ten Baudrillard’a**, Say Yayınları, İstanbul, 2009.
- COHEN, Morris R., “A Critique of Kant’s Philosophy of Law”, **The Heritage of Kant**, Princeton University Press, Princeton, 1939.
- COLLINGWOOD, R. G., **Tarih Tasarımı**, çev. Kurtuluş Dinçer, Gündoğan Yayınları, Ankara, 1996.
- COPLESTON, Frederick, **A History of Philosophy: Greece and Rome**, Image Books Edition, New York, 1962.

- COPLESTON, Frederick, **Felsefe Tarihi: Kant**, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 2004.
- COŞKUN, Seyit, “Jean-Jacques Rousseau”, **Siyaset Felsefesi Tarihi: Platon’dan Zizek’e, Siyaset Felsefesi Tarihi**, ed. Ahu Tunçel, Kurtul Gülenç, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2013.
- ÇÖREKÇİOĞLU, Hakan, “Bir Politika Filozofu Olarak Kant”, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İzmir, 2004.
- ÇÖREKÇİOĞLU, Hakan, “Kant’tan Bir Sivil İtaatsizlik Teorisi Türetmek Mümkün Müdür?”, **Kant Felsefesinin Politik Evreni**, der. Hakan Çörekçioğlu, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2010.
- DAHL, Norman O., “Plato’s Defence of Justice”, **Plato 2: Ethics, Politics, Religion, and the Soul**, Oxford University Press, New York, 2008.
- DELEUZE, Gilles, **Kant Üzerine Dört Ders**, çev. Ulus Baker, Kabalıcı Yayınevi, İstanbul, 2007.
- FESER, Edward, **Locke**, Oneworld Publications, Oxford, 2007.
- FRANKE, Mark F. N., **Global Limits: Immanuel Kant, International Relations, and Critique of World Politics**, State University of New York Press, Albany, 2001.
- FRIEDRICH, C. J., **Inevitable Peace**, Harvard University Press, Boston, 1948.
- GERHARDT, Völker, “Eleştirel Bir Politika Teorisi: Kant’ın Ebedi Barış Taslağı Üstüne”, **Kant Felsefesinin Politik Evreni**, der. Hakan Çörekçioğlu, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2010.
- GUTHRIE, W. K. C., **A History of Greek Philosophy: Volume VI**, Cambridge University Press, Cambridge, 1993.

- GUYER, Paul, “Kant’ın Ödevler Sistemi”, *Sonsuzluğun Sınırında: Immanuel Kant*, **Cogito**, Yapı Kredi Yayınları, Sayı: 41-42, İstanbul, 2005.
- GUYER, Paul, **Kant**, Routledge, London, 2006.
- GÜÇLÜ Abdülbaki; UZUN, Erkan; UZUN, Serkan, YOLSAL; Ümit Hüsrev, **Felsefe Sözlüğü**, 2. b., Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2003.
- GÜNŞOY, Funda, **Schmitt ve Strauss’ta Politik Olan**, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2010.
- HABERMAS, Jürgen, “İki Yüzyıl Sonrasından Geriye Bakışın Kazanımlarıyla Kant’ın Ebedi Barış İdesi”, **Cogito Sonsuzluğun Sınırında: Immanuel Kant**, Yapı Kredi Yayınları, Sayı: 41-42, İstanbul, 2005.
- HABERMAS, Jürgen, **Kamusallığın Yapısal Dönüşümü**, çev. Tanıl Bora; Mithat Sancar, İletişim Yayıncılık, İstanbul, 2010.
- HASSNER, Pierre, “Immanuel Kant: Ahlâk ve Politika İlişkisi”, **Kant Felsefesinin Politik Evreni**, der. Hakan Çörekçioğlu, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2010.
- HEİMSOETH, Heinz, **Kant’ın Felsefesi**, çev. Takiyettin Mengüşoğlu, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2012.
- HELLER, Agnes, “Kant’ın Politika Felsefesinde Özgürlük ve Mutluluk”, **Kant Felsefesinin Politik Evreni**, der. Hakan Çörekçioğlu, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2010.
- HOBBS, Thomas, **De Cive**, çev. Deniz Zarakolu, Belge Yayınları, İstanbul, 2007.
- HOBBS, Thomas, **Leviathan**, çev. Semih Lim, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2005.
- HOFFE, Otfried, **Categorical Principles of Law: A Counterpoint to Modernity**, trans. Mark Migotti, Pennsylvania State University Press, Pennsylvania, 2002.

- IRWIN, T. H., “Republic 2: Questions About Justice”, **Plato 2: Ethics, Politics, Religion, and the Soul**, Oxford University Press, New York, 2008.
- KANAT, Celal A., **Platon ve Aristoteles’te Devlet ve Toplum Felsefesi**, Doruk Yayımcılık İstanbul, 2013.
- KANIT, Deniz, “Saf Aklın Kritiği’nde 'kendinde şey' kavramının izini sürme girişimi”, **Felsefeologos**, sayı 30/31, Eylül 2006.
- KANT, Immanuel, “Aydınlanma Nedir?”, çev. Nejat Bozkurt, **Felsefe Yazılar**, 1983.
- KANT, Immanuel, “The Contest of Faculties”, **Kant Political Writings**, ed. Hans Reiss, Cambridge University Press, Cambridge, 1991.
- KANT, Immanuel, “Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi”, **Tarih Felsefesi Seçme Metinler**, haz. Doğan Özlem, Güçlü Ateşoğlu, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2006.
- KANT, Immanuel, “Ebedi Barış Üzerine Felsefi Deneme”, çev. Yavuz Abadan, Seha L. Meray, **Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları**, No: 33, Ajans Türk Matbaası, Ankara, 1960.
- KANT, Immanuel, “End of All Things”, **Perpetual Peace and Other Essays**, trans. Ted Humphrey, Hackett Publishing, Indianapolis, 1983.
- KANT, Immanuel, “Herder’in İnsanlık Tarihi Felsefesi Üzerine Düşünceler’inin Eleştirisi”, **Tarih Felsefesi: Seçme Metinler**, haz. Doğan Özlem, Güçlü Ateşoğlu, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2006.
- KANT, Immanuel, “İnsanlık Tarihinin Tahmini Başlangıcı”, **Tarih Felsefesi: Seçme Metinler**, haz. Doğan Özlem, Güçlü Ateşoğlu, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2006.
- KANT, Immanuel, “Metaphysics of Morals”, **Practical Philosophy**, ed. Mary Gregor, Cambridge University Press, Cambridge, 1996.

- KANT, Immanuel, “Yaygın Bir Söz Üstüne: Teoride Doğru Olabilir ama Pratikte İşe Yaramaz”, **Kant Felsefesinin Politik Evreni**, der. Hakan Çörekçioğlu, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2010.
- KANT, Immanuel, **Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi**, çev. Ioanna Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 2009.
- KANT, Immanuel, **Anthropology from a Pragmatic Point of View**, ed. Robert B. Loudon, Cambridge University Press, New York, 2006.
- KANT, Immanuel, **Arı Usun Eleştirisi**, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 2008.
- KANT, Immanuel, **Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena**, çev. İoanna Kuçuradi-Yusuf Örnek, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 2002.
- KANT, Immanuel, **Lectures on Ethics**, ed. Peter Heath; J. B. Schneewind, Cambridge University Press, Cambridge, 1997.
- KANT, Immanuel, **Pratik Aklın Eleştirisi**, çev. İoanna Kuçuradi; Ülker Gökberk, Füsun Akatlı, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 2009.
- KANT, Immanuel, **Saf Aklın Sınırları Dahilinde Din**, çev. Suat Başar Çağlan, Literatürk, Konya, 2012.
- KANT, Immanuel, **Yargı Yetisinin Eleştirisi**, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 2006.
- KERSTING, Wolfgang, “Kant’s Concept of the State”, Essays on Kant’s Political Philosophy, ed. Howard Williams, University of Wales Press, Cardiff, 1992.
- KERSTING, Wolfgang, “Politika, Özgürlük ve Düzen: Kant’ın Politika Felsefesi”, **Kant Felsefesinin Politik Evreni**,. Hakan Çörekçioğlu, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2010.

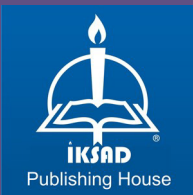
- KOSELLECK, Reinhart, **Futures Past: On the Semantics of Historical Time (Studies in Contemporary German Social Thought)**, translated by Keith Tribe, Columbia University Press, New York, 2004.
- KUYURTAR, Erol, “John Locke”, **Siyaset Felsefesi Tarihi**, ed. Ahu Tunçel, Kurtul Gülenç, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2013.
- LADD, John, “Preface”, **Metaphysics of Morals**, Hackett Publishing, Indianapolis, 1999.
- LEYS, Wayne A. R., “Was Plato Non-Political?”, **Ethics**, The University of Chicago Press, London, 1965.
- LOCKE, John, **Hükümet Üstüne İkinci Tez**, çev. Aysel Doğan, İlyaz İzmir Yayınevi, İzmir, 2013.
- MACHIAVELLİ, **The Prince**, translated by A. Robert Caponigri, Henry Regnary Company, Chicago, 1968.
- MACINTYRE, Alasdair, **Ethik’in Kısa Tarihi: Homerik Çağdan Yirminci Yüzyıla**, çev. Hakkı Hünler, Solmaz Zelyüt Hünler, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2001.
- MEIKSINS WOOD, Ellen, **Özgürlük ve Mülkiyet: Rönesans’tan Aydınlanma’ya Batı Siyasi Düşüncesinin Toplumsal Tarihi**, çev. Oya Köymen, Yordam Kitap, İstanbul, 2012.
- MEIKSINS WOOD, Ellen, **Yurttaşlardan Lordlara: Eskiçağ’dan Ortaçağ’a Batı Siyasi Düşüncesinin Toplumsal Tarihi**, çev. Oya Köymen, Yordam Kitap, İstanbul, 2008.
- MELZER, Arthur M., “The Origin of the Counter-Enlightenment: Rousseau and the New Religion of Sincerity”, **The American Political Science Review**, Vol. 90, No. 2 (Jun., 1996).
- MENDUS, Susan, “Kant: Dürüst ama Dar Kafalı Bir Burjuva mı?”, **Kant Felsefesinin Politik Evreni**, der. Hakan Çörekçioğlu, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2010.
- MILLER, Fred. D., **Nature, Justice, and Rights in Aristotle’s Politics**, Clarendon Press Oxford, 1995.

- NICHOLSON, “Kant, Devrim Ve Tarih”, **Kant Felsefesinin Politik Evreni**, Hakan Çörekçioğlu (Ed.), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2010.
- ÖKTEN, Kaan H., “Kant’ta Barışın Yazgısallığı”, **Cogito: Sonsuzluğun Sınırında Immanuel Kant**, Sayı: 41-42, İstanbul, 2005.
- ÖZBEK, Sinan, “Kant’ın Din Felsefesinde Ortak Ahlak Sistemi ve Kilise Kavramı”, **Cogito: Şiddet**, Yapı Kredi Yayınları, Sayı: 6-7, Kış-Bahar 1996.
- ÖZBEK, Sinan, **Pratik Felsefe Yazıları**, Notos Kitap Yayınevi, İstanbul, 2011.
- ÖZLEM, Doğan, **Kant Üstüne Yazılar**, Notos Kitap, İstanbul, 2015.
- ÖZLEM, Doğan, **Tarih Felsefesi**, Say Yayınları, İstanbul, 2010.
- PATEMAN, Carole, **The Sexual Contract**, Blackwell Publishing, Cambridge, 1988.
- PETERS, Curtis H., **Kant’s Philosophy of Hope**, Peter Lang Publishing, New York, 1993.
- PETERS, Francis E., **Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü**, çev. Hakkı Hünler, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2004.
- PLATON, **Devlet**, çev. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimgöz, Türkiye-İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2006,
- PLATON, **Timaios**, çev. Erol Güney- Lütfi Ay, Sosyal Yayınları, İstanbul, 2001.
- PLATON, **Yasalar**, çev. Saffet Babür; Candan Şenturme, Kabalıcı Yayınevi, İstanbul, 2007
- POGGI, Gianfranco, **Modern Devletin Gelişimi: Sosyolojik Bir Yaklaşım**, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2009.
- PRICHARD, H. A., **Moral Obligation, Essays and Lectures**, The Clarendon Press, Oxford, 1949.

- RAPPARD, William E., **The Crisis of Democracy**, The University of Chicago Press, Chicago, 1938.
- REEVE, C. D. C., “The Naturalness Of The Polis In Aristotle”, **A Companion to Aristotle**, ed. Georgios Anagnostopoulos, Blackwell Publishing, 2009, pp. 512 – 525.
- RİLEY, Patrick, **Kant’s Political Philosophy**, NJ: Rowan&Littlefield, Totawa, 1983.
- RILEY, Patrick, “Kant As a Theorist Of Peace Through International Federalism”, **World Affairs**, Vol. 136, No. 2 Fall 1973.
- ROSEN, Stanley, **Hermeneutics as Politics**, Oxford University Press, New York, 1987.
- ROSS, David, **Aristoteles**, çev. Ahmet Arslan, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2002.
- ROSSITER, Clinton L., **Constitutional Dictatorship**, Princeton University Press, Princeton, 1948.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques, **Bilimler ve Sanatlar Üstüne Söylev**, çev. Sabahattin Eyüboğlu, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2007.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques, **İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı**, çev. R. Nuri İleri, Say Yayınları, İstanbul, 1995.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques, **Toplum Sözleşmesi**, çev. Vedat Günyol, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2006.
- SAUNDERS, Trevor J., “Plato’s Later Political Thought”, **Plato: Critical Assessments**, Nicholas D. Smith (ed.), Routledge, New York, 2007.
- SCHMITT, Carl, **Siyasi İlahiyat: Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm**, çev. A. Emre Zeybekoğlu, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2010.
- SHIELDS, Christopher, “Plato’s Challenge: The Case Against Justice in Republic II”, **The Blackwell Guide to Plato’s Republic**,

- Gerasimos Santas (ed.), Wiley-Blackwell Publications, Oxford, 2006.
- SMALL, Albion W., “Sociology and Plato’s ‘Republic’”, **American Journal of Sociology**, Vol. 30, No. 6, May, 1925.
- SMITH, Steven B., **Spinoza, Liberalism, and The Question of Jewish Identity**, Yale University Press, Michigan, 1997.
- STRAUSS, Leo, “Plato”, **History of Political Philosophy**, Strauss, Leo; Cropsey, Joseph (ed.), The University of Chicago Press, London, 1987.
- STRAUSS, Leo, **Doğal Hak ve Tarih**, çev. Murat Erşen; Petek Onur, Say Yayınları, İstanbul, 2011.
- STRAUSS, Leo, **Politika Felsefesi Nedir?**, çev. Solmaz Zelyüt Hünler, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2000,
- SULLIVAN, Roger J., **Immanuel Kant’s Moral Theory**, Cambridge University Press, Cambridge, 1989.
- TAYLOR, C. C. W., “Politics”, **The Cambridge Companion to Aristotle**, ed. Jonathan Barnes, Cambridge University Press, New York, 1999, pp. 233-258.
- VLASTOS, Gregory, “Does Slavery Exist in Plato’s Republic”, **Classical Philology**, The University of Chicago Press, Chicago, Vol. 63, No. 4, 1968.
- VLASTOS, Gregory, “Slavery in Plato’s Thought”, **Platonic Studies**, Princeton University Press, Princeton, 1981.
- WILLIAMS, “Metaphysical and not Just Political”, **Politics and Metaphysics in Kant**, Sorin Baiasu; Sami Pihlström; Howard Williams (Ed.), University of Wales Press, Cardiff, 2011.
- WILLIAMS, Howard, “Kant’s Optimism”, **Essays on Kant’s Political Philosophy**, ed. Howard Williams, University of Wales Press, Cardiff, 1992.

- WILLIAMS, Howard, **Kant's Political Philosophy**, Basic Blackwell Publisher Limited, Oxford, 1983.
- WOOD, Allen W., **Kant**, çev. Aliye Kovanlıkaya, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2009.
- YALÇINKAYA, Ayhan, “Yunan Uygarlığı İçinde *Polis* ve Siyaset”, **Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler**, ed. Mehmet Ali Ağaoğulları, İletişim Yayınları İstanbul, 2011.
- YELKENCİ, Taner, “Devlet ve Anayasal İktidar”, **Kampfplatz Dergi**, cilt 1, sayı 1, Pheonix Yayınevi, 2012.
- YOVEL, Yirmahu, **Kant and the Philosophy of History**, Princeton University Press, Princeton, 1980.
- YPI, Lea, “Practical Agency, Teleology and System in Kant's Architectonic of Pure Reason”, **Politics and Metaphysics in Kant**, ed. S. Baiasu, S. Pihlström, H. Williams, University of Wales Press, Cardiff, 2011.
- ZELLER, Eduard, **Greک Felsefesi Tarihi**, çev. Ahmet Aydoğan, İz Yayıncılık, İstanbul, 2001.



ISBN: 978-625-7687-14-0