

**T. C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİSTEMATİK FELSEFE VE MANTIK
ANABİLİM DALI**

**AHLAK YASASINDAN
DÜNYA YURTTAŞLIĞI TASARIMINA
GEÇİŞ OLANAĞI OLARAK
KANT'IN ÖZGÜRLÜK KAVRAMI**

Doktora Tezi

Didem DELİCE

Ankara-2012

**T. C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİSTEMATİK FELSEFE VE MANTIK
ANABİLİM DALI**

**AHLAK YASASINDAN
DÜNYA YURTTAŞLIĞI TASARIMINA
GEÇİŞ OLANAĞI OLARAK
KANT'IN ÖZGÜRLÜK KAVRAMI**

Doktora Tezi

Didem DELİCE

Tez Danışmanı
Doç. Dr. Ertuğrul Rufayi TURAN

Ankara-2012

T. C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİSTEMATİK FELSEFE VE MANTIK
ANABİLİM DALI

**AHLAK YASASINDAN DÜNYA
YURTTAŞLIĞI TASARIMINA GEÇİŞ
OLANAĞI OLARAK KANT'IN ÖZGÜRLÜK
KAVRAMI**

Doktora Tezi

Tez Danışmanı: Doç. Dr. Ertuğrul Rufayi TURAN

Tez Jürisi Üyeleri

Adı ve Soyadı

.....
.....
.....
.....
.....
.....

İmzası

.....
.....
.....
.....
.....
.....

Tez Sınavı Tarihi.....

TEŞEKKÜR

Bu tez konusunu Prof. Dr. Erdal CENGİZ hocamla birlikte belirledik. Danışmanlığı boyunca tezin içeriğini geliştirmem konusunda gerekli cesaretlendirici ve yönlendirici önerilerde bulundu. Ancak tezin tamamlanması aşamasında danışmanlığımı Doç. Dr. Ertuğrul Rufayi TURAN hocam üstlendi. İki değerli hocamla çalışmış olmak benim finaldeki onurumdur. Bilgileri ve hoşgörülü öğreticilikleri, lisans öğrenciliğim dahil doktora programı boyunca sürdü. Kendilerine sonsuz şükranlarımı bildirmek isterim.

ÖNSÖZ

Kant'ın etik ve politik metinleri dikkate alındığında, bu farklı konu alanlarına ait metinlerin ortak temasının özgürlük kavramının çevresinde geliştiği görülebilir. Özgürlük kavramı Kant'ın felsefesinin hem başlangıcıdır hem de sonucudur. *Ahlak Yasasından Dünya Yurttaşlığı Tasarımına Geçiş Olanakları Olarak Kant'ın Özgürlük Kavramı* adlı bu incelemede, Kant'ın etik düşünceleri ile hukuk ve politik düşüncelerindeki özgürlük kavramının işlevinin ve içeriğinin görülmesi amaçlanmaktadır. Metinler ve dönemler arasındaki farklılıklar incelemede konu edilmeyip sadece ortaklıklara bakılmaya çalışılmıştır. Özgürlük kavramı, Kant'ın metinleri arasında ortaklığı sağlayan nadir kavramlardan birisidir. Buradaki varsayım, özgürlük kavramının Kant'ın ahlak felsefesinden, hukuk ve politik metinlerine doğru bir gelişim gösterdiği'dir. Onun devlet tasarımı, hukuksal yasa; bunların da üstünde uluslararası hukuk düşüncesi, etiğin konusu olan özgürlük ilkesi üzerinden gelişir. Amaçlar krallığına bağlı bir ahlak yasasından dünya yurttaşlığı tasarısına bağlı bir hukuksal yasa tasarımı özgürlük ilkesi ile başlar ve özgürlük ilkesi ile tamamlanır. Tezdeki çözümlemeler de, konuların bu kronolojisine uygun olarak gelişecektir. Metinler ise, teorik felsefe metinleri, pratik felsefe metinleri ve hukuk felsefesi metinleri şeklinde sıralanacaktır.

ÖNSÖZ.....	1
GİRİŞ	5
I.BÖLÜM.....	17
AHLAK YASASI	17
I. Ahlak Metafiziğinin Kavram Alanı	17
I.1. Akıl Problemi Olarak Ahlak	20
I.2. Akıl-İsteme İlişkisi ya da Pratik Akıl Olarak İsteme	22
I.3. Saf Pratik Aklın İstemesi: Ödev.....	36
I.3.1. Ödevde Uygun Eylemler	47
I.4. Eylemin İlkesi Olarak Maksimler.....	51
I.5. Hipotetik Buyruk (Koşullu Buyruk).....	63
I.5.1. Hipotetik Buyruğun Gerçek Amacı: Mutluluk	64
I.5.2. Kategorik İmperativ (Koşulsuz Buyruk)	70
I.5.2.a. Koşulsuz Buyruğun Üç Görünümü ve Kantçı Test.....	78
I.5.2.b. Koşulsuz Buyruğun Olanaklılığı.....	84
I.6. Ahlak Yasası.....	92
I.6.1. Ahlak Yasasının Birinci Formülü: Evrensel Yasa	104
I.6.2. Ahlak Yasasının İkinci Formülü: Kendinde Amaç	106
I.6.3. Ahlak Yasasının Üçüncü Formülü: Özerklik	110
I.6.4. Ahlak Yasasını İstemenin Öznel İlkesi Yapan Kendi İnsanlığımız Hakkındaki Bilgi ya da Saygı Kavramı	113
I. 6.5. En Yüksek Yasanın Geçerli Olduğu Ahlak Dünyası ya da Amaçlar Krallığı	116
II. BÖLÜM	119
AHLAK YASASININ KOŞULU OLARAK ÖZGÜRLÜK İDESİNDEN HUKUK YASASININ EREĞİ OLARAK ÖZGÜRLÜK İDESİNE GEÇİŞ....	119
II.1. Neden Olarak Özgürlük	121
II.1.1. Nedensellik Sorunu	123
II.1.1.1 Doğadan Kaynaklı Nedensellik.....	126
II.1.1.2. Özgürlükten Kaynaklı Nedensellik	128
II.1.2. Nedensellik Kategorisinin Ahlak Alanına Uygulanışı	133
II.1.3. Özgürlüğün Olanaklılığı Sorunu	137
II.1.3.1. Özgürlüğün Kategorileri ya da Gerçekleşme Tarzı.....	143

II.1.4. Özgürlüğün Bilinmesi Sorunu	148
II.2. Antinomi Olarak Özgürlük.....	155
II.2.1. Kozmolojik Özgürlükten Antropolojik Özgürlüğe Geçiş	161
II.2.2. Negatif ve Pozitif Özgürlük.....	167
II.3. Ahlak Yasasının Koşulu Olarak Özgürlük.....	171
II.3.1. Ahlak Yasası Modeli ya da Özgürlük Yasasının Eylemlere Uygulanma Sorunu	176
II.3.2. İsteme ve Özgürlük	180
II.3.2.1. Kategorik Buyruktan Gelen Özgür İsteme	183
II.4. Hukuk Yasasının Ereği Olarak Özgürlük.....	185
II.4.1. Ahlak Yasasından Hukuk Yasasına Geçiş.....	188
II.4.2. Evrensel Hukuk İlkesinin Evrensel Ahlak İlkesi Aracılığıyla Temellendirilmesi.....	190
II.5. Özgürlük ve Otorite Arasındaki Antagonizmayı Aşma Olarak Hukuk...	193
III. BÖLÜM:.....	198
DÜNYA YURTTAŞLIĞI	198
III. 1. “Aklımı Kullan!”	201
III. 2. Kuram ve Uygulama Sorunu.....	204
III. 2.1. Ahlak ve Politika Arasındaki Çatışma	205
III. 2.2. Ahlak ve Politika Arasındaki Uyum ya da Kamu Hukukunda Mutlak Açıklık İlkesi.....	210
III. 3. Yasasız Özgürlükten Yasalı Özgürlüğe Geçiş ya da Devletin Meşruluğu	214
III. 3.1. Hukuk Düzenine Geçişin Antagonizması ya da Toplum Dışı- Toplumsallık İlkesi.....	217
III. 3.2. Kökensel Sözleşme.....	220
III. 3.3. Devletin Kuruluşu	229
III. 3.4. Hukuk ve Devlet	233
III. 3.4.1. Hukukun a priorileri.....	239
III. 3.4.2. Hukuksal Yasanın Dayanağı: Adalet	246
III. 3.4.3. Devrimin Reddi.....	249
III. 4. Özgür Devletler Federasyonu.....	252
III. 4.1. Uluslararası Hukuk.....	257

III. 4.2. Dünya Yurttaşlığı	260
III. 4.2.1. Dünya Yurttaşlığı Birliğinin Gerçekleşme Süreci	263
III. 4.2.2. Dünya Yurttaşlığı Hukuku	268
III. 5. Özgürlüğün Güvencesi: Ebedi Barış	270
III. 5.1. Sürekli Barışın Hazırlık Maddeleri	276
III. 5.2. Sürekli Barışın Amacı	280
III. 5.2.1. Ebedi Barışın Birinci Amacı.....	280
III. 5.2.2. Ebedi Barışın İkinci Amacı	281
III. 5.2.3. Ebedi Barışın Üçüncü Amacı	283
III. 5.3. Savaş Hukuku	285
SONUÇ	288
ÖZET.....	291
SUMMARY	292
KAYNAKÇA	293

GİRİŞ

Özgürlük kavramı için yapılan tartışmalar, bu bağlamda geliştirilen düşünceler Kant'ın felsefesinin temelini oluşturduğu gibi, onun felsefesinin ereğini de oluşturur. Bu nedenle özgürlük kavramı, Kant'ın ahlaki metinleri ile politik metinleri arasında geçiş yapmaya olanak sağlayan bir terimdir. Kant'ın metinlerinde, bu geçişliliğin nasıl olduğunu görmek için, *Saf Aklın Eleştirisi*'nden *Pratik Aklın Eleştirisi*'ne, oradan da, onun *Dünya Yurttaşlığı* hukukuna doğru temel metinler bağlamında bir okuma yapmak gerekmektedir. Metinlerin bu sıralaması kronolojiye göre olmaktan çok, Kant'ın, özgürlük problemine ilişkin tartışmalarını, doğa nedenselliğine ilişkin tartışmasından etiğe; etikten hukuk ve devlet konusunun içlerine doğru genişletmesinden dolayıdır. Kant'ın bu teorik ve pratik konulu çalışmalarındaki temel problemi özgürlük değilse de, özgürlük kavramı onun düşüncesinin gelişim çizgisini takip etmeye yardımcı olabilir.

Özgürlük düşüncesi, Kant'ın etik metinleri ile oradan da hukuk ve devlet gibi konuları içeren politik metinleri arasındaki geçişliliği sağlar. Ayrıca özgürlük düşüncesi Kant'ın düşünsel bütünlüğünü takip etme olanağını sağlayan ender problemlerden birisidir.¹ “Kant'ta bütün etik ve hukuki yasama işlemleri, özgürlüğe yönelik yasama işlemleridir.”² Kant, özgürlük idesini, ahlak metafiziğinin temel kavramı olarak kurguladığı gibi, aynı şekilde hukuk metafiziğinin, devlet yasalarının, evrensel barış düşüncesinin, insan haklarının; birey ve toplum ilişkisi kadar,

¹ “Kant, özgürlük üzerine kendi düşüncesini felsefe sisteminin çatısını tamamlayan son yapı ögesi olarak görür” (Heimsoeth, 2007: 137).

² Manfred Baum ile yapılan söyleşiden. “İki Yüzüncü Ölüm Yıldönümünde: Immanuel Kant ve Kantçılık”, çev., Kaan H. Ökten, Cogito, (sayı: 41-42), İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2005, s. 498.

devletlerarası ilişkinin de temel ilkesi olarak işler. Bu açıdan, kavramın, Kant'ın düşünsel gelişimi içindeki seyri önemlidir. Cassirer'in (1992: 518), "Kantçı devlet yorumu Kantçı özgürlük idesi yorumuna dayanır" düşüncesi, Kant'ın hukuk tasarımı onun etik özgürlük idesinin gerçekleşme alanıdır, yorumuna kadar genişletilebilir. Bundan dolayı onun özgürlük kavramına ilişkin tartışmalarının gelişimi önem kazanmaktadır.

17.yy'dan beri gelişmekte olan doğa bilimleri, mekanik nedensellik ilkesi aracılığıyla doğa nesnelerinin ilişkilerini açıklamaktadır. Kant da kendi çağının doğa bilimleri anlayışına uygun olarak matematik, evren, doğa gibi konularda düşünceler ileri sürer. Bu bilim bilgisi birikimine uygun olarak da "Ne bilebilirim?" sorusunun çevresinde genişleyen bir epistemoloji kurar. Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*'nde, epistemolojisini kurarken, aynı zamanda mevcut bilgi yöntemlerinin etkisinde kalan felsefenin aklı nasıl yanlış sürüklediğini göstererek geleneksel metafiziği eleştirir.³

³ Saf Aklın Eleştirisi'nin birinci yayımı için yazdığı Önsöz'de Kant bu eleştirileri şöyle dile getirir: "Başlangıçta *inakçıların* yönetimi altında despotik bir egemenliği vardı. Ama, yasama düzeni henüz üzerinde eski barbarlığın izlerini taşıdığı için, egemenliği iç savaşlar yoluyla adım adım tam anarşiye yozlaştı, ve *kuşkucular*, tüm yerleşik yapılardan tiksinen bir tür göçebeler kümesi, zaman zaman yurttaşlık birliğini parçaladılar. Ne mutlu ki, sayıca çok az oldukları için onun kendini her zaman yeniden kurma çabalarını engelleyemediler, gerçi bunun için kendi içinde tutarlı hiçbir tasar olmasa da. Daha yakın zamanlarda sanki tüm bu çekişmeler insan anlağının belli bir fizyolojisi (ünlü Locke'un) tarafından sona erdirilecek ve metafiziğin öne sürdüklerinin haklılığı tam bir kesinlik kazanacak gibi görünmüştür; ama sonuç başka türlü çıkmış ve o sözde kraliçenin doğumu sıradan deneyimin ayaktakımına bağlanarak boşsavları haklı olarak kuşku altına düşürülmüş olsa da, bu *soyağacı* gerçekte düzmece olduğu için, kraliçe öne sürdükleri üzerinde direktmeyi sürdürmüştür. Bu yolla metafizik bir kez daha o eski kurt-yeniği inakçılığa geri düşmüştür ve böylece bir zamanlar bilimin kurtarılacak olduğu o aynı küçümseme ile karşı karşıyadır. Şimdi, tüm yollar (sanıldığı gibi) denendikten ve boşa çıktıktan sonra, bir bıkınlık ve tam bir *ilgisizlik* egemendir-bilimlerde kaos ve gecenin anası, ama aynı zamanda onlarda yaklaşmakta olan bir dönüşümün ve aydınlanmanın kaynağı, ya da hiç olmasa bir ön-gösterisi, çünkü tümü de kötü yönlendirilen bir çalışkanlık yoluyla bulanık, karışık ve kullanışsız kılınmışlardır." Kant'ın, kendi önceli olarak gördüğü John Locke'un, *İnsanın Anlama Yetisine İlişkin Deneme* adlı yapıtında, kendisinin amaçladığı şeyi, "dogmatiklerle kuşkucular arasındaki çatışmalara bizzat metafiziğin kuramsal yapısını (yani anlama yetisi ile aklı) açıklayıcılık yetileri bakımından sıkı bir sınava tabi tutarak son vermeyi" denediğini hatırlatır. Ancak Kant için Locke doğru biçimde ifade ettiği soruna yanlış bir çözüm bulmuş ve metafizik dahil bütün bilgileri dış ve iç deneyime bağlamıştır. Hatta Kant'ın kendisi bile *Eleştiri*'den önceki son yapıtı olan

Geleneksel metafizik, teorik aklın sınırlarını aşan ideler konusunda (örneğin evren, ruh, Tanrı gibi teorik ideler konusunda), duyusal nesneler hakkında konuşur gibi çözümlemeler yaparak yanlışlığa düşmektedir. Her şeye genelleştirilen empirik bakışın neden olduğu indirgemecilik, kozmolojik ide konusunda antinomilere düşmeden düşünemez. Çünkü doğa bilimi olması için duyusal olanı sıkı bir determinizm içinde düşünmelidir; ancak bu durumda da insanın özgür olduğu savı geçersiz kalmaktadır. Bu antinominin tek nedeni akla mümkün deneyin dışında iş yaptırmaktan kaynaklıdır. Bu türden düşünmenin geldiği nokta insanın özgürlüğünü ve özerk bir varlık oluşunu tehlikeye sokmaktadır. Sonuçta *pratik akıl* ortadan kalkar. “Ne yapmalıyım?” sorusunun yanıtı evrensel geçerlilikteki ahlak yasalarına göre işleyen bir ahlak anlayışı tarafından değil, duyusal dünyanın kurallarına dayalı işleyen hazcılık ve yararcılık gibi ahlak anlayışları tarafından verilir.

Kant bu sorunu doğa bilimi ile etiğin konu alanını, metodunu ve ilkelerini ayırarak aşmaya çalışır. Kesin bilgi oluşturabilen fizik bilimleri “doğa yasaları”nı araştırırken, etik “özgürlüğün yasaları”nı araştırır (Kant, 1982: 2). Her iki alanın açık ayrımına rağmen Kant’ın asıl çabası, doğa bilimlerinin bilgi ve metodu dışında ama onun gibi kesin bilgilere dayalı bir ahlak metafiziği yapmaktır. Her iki araştırma türü de bu dünyada gerçekleşen olgulara bakar; bu olguların dünyada gerçekleşmelerini sağlayan yasalar benzer bir biçimde işler.⁴

Duyumsanan ve Düşünülebilen Dünyanın Form ve İlkeleri Üzerine’de aynı tuzağa düşmüştür (Baum, 2005: 37).

⁴ “(...) Hem doğaya ilişkin dünya bilgeliğinin hem de ahlaka ilişkin dünya bilgeliğinin, ayrı ayrı kendi deneysel kısımları olabilir; çünkü ilki, bir deney nesnesi olarak doğanın yasalarını, ikincisiyse doğaca uyarılan insan istemesinin yasalarını belirlemelidir; hem de ilki, bu yasaları her şeyin onlara göre olup

Fizik bilimi, ilkelerini deney temelinde bulur. Deneysel düşünmeyi metot olarak seçen felsefeler de ilkelerini deney temelinde bulmak zorundadır. Kant'ın gözlediği temel sorun burada başlar: Deneysel ilkelere uygun düşünme, ancak duysal olanı, bu fiziksel dünyaya ait olanı bilebilir; düşünce ile kavranabilir nesneleri ise kavrayamaz. Bu türden bir düşünme, aklın saf idelerini, örneğin özgürlük idesini, bilemez. Duyulur dünyanın ötesine ait bu kavramları kavrayamaması zorunlu olduğu halde, yine de bu türden bir düşünme duyulur nesnelerin bilgisini elde eder gibi bu ideleri bilmeye kalkışmaktadır. Oysa bu ideler anlama yetisinin nesneleridir. Kant, anlama yetisinin nesnelere ilişkin araştırma alanını metafizik olarak adlandırır.⁵ Çünkü anlama yetisinin nesneleri deneysel olanın alanında değildir ve onlar ancak a priori ilkeler olarak bilinebilir. Böylece Kant, geleneksel metafiziğin saf bir ahlak felsefesi yapmaya uygun olmadığını ama aynı zamanda metafiziğe karşı bir ilgisizliğin de tutarlı olmadığını göstererek⁶ kendi “bilimsel metafizik” dediği felsefe tarzını temellendirir. Kant'ın, bilimsel metafizik dediği şey ise “genel olarak us yetisinin *tüm deneyimden bağımsız olarak* (...) tüm bilgiler açısından bir eleştirisi”nden başka bir şey değildir. (1993: 18).⁷ Saf aklın bu türden bir sınamadan

bittiği yasalar olarak, ikincisi ise her şeyin onlara göre olması gerektiği yasalar olarak belirlemeli.” (Kant, 1982: 2-3).

⁵ “Deneyin temellerine dayanan her felsefeye deneysel, öğretilerini yalnızca a priori ilkelerden çıkarıp sunana ise saf felsefe denebilir. Bu sonuncusuna, sırf biçimsel olduğu zaman, Mantık; anlama yetisinin belirli nesneleriyle yetindiği zaman ise Metafizik denir” (Kant, 1982: 3). Ayrıca Saf Aklın Eleştirisi'nin (1993: 17) birinci yayım için yazdığı önsözün ilk paragrafında da Kant, “insan usu bilgisinin bir türü” olarak adlandırdığı metafiziği, akla, “kendi doğası tarafından verilen” ancak “insan usunun tüm yeteneğini” aştıklarından dolayı akıl tarafından yanıtlanamayan soruların oluşturduğu bir alan olarak tanımlar.

⁶ “Ama böyle nesneleri insan doğasına ilgisiz olamayacak araştırmalar açısından ilgisizlik taslamayı istemek boşunadır. Yine o sözde *ilgisizler*, Skolastik dili halksal bir tona değiştirerek, kendilerini ne denli tanınmaz kılmaya çabalamış olsalar da, herhangi bir şey düşünüyor oldukları sürece, kaçınılmaz olarak öylesine küçümsedikleri o metafiziksel önerümlere geri düşmektedirler” (Kant, 1993: 18).

⁷ Baum (2005: 44), Kant'ın kendi metafizik eleştirisini bir literatür eleştirisi olarak görmediğini ifade eder. Onun eleştirisi, “birtakım bilgilere ve yalın kavramalara ulaşma iddiası taşıyan akıl yetisinin”, yöntemsel ve sistematik bir eleştirisidir.

geçmesinden sonradır ki metafizik bir bilim olarak kendini kurabilsin. Kant, bunun olanağını, Eleştiri'nin birinci yayımı için Önsöz'de, akılda mantığın kurallarına göre (kesinlik, tutarlılık) sorgudan geçirilmemiş tek bir metafizik sorun bırakmamak, akılı dogmatik metafiziğin bütün yanıltıcı bilgilerinden arındırmak ve saf aklın nesnelerini deneyimin sınırları içinde tutmak olarak belirler.

Kant, metafiziği, spekülatif ve pratik olarak ikiye ayırırken, konusunu da ayırmış olmaktadır. Buna göre doğa ve ahlak, metafiziğin iki farklı konusudur (Kant, 1993: 380). *Saf Aklın Eleştirisi*'nde Kant, aklın doğayı nasıl nesne edinişini ve buradan kesin bilgileri nasıl oluşturduğunu açıklar. Kant bunu yaparken kitabın Transandantal Diyalektik bölümünde doğaya ilişkin yanlış akıl yürütmelerin nasıl olduğunu Ruh, Evren ve Tanrı ideleri hakkında aklın nasıl yanlış işlediğini gösterir. Buradaki çözümlemede Kant, aklın, yapısı gereği metafizik konularda sınırlarını aşmaya yatkın olduğunu; bu nedenle deney dünyasını aşan konularda yanılgılara düşmenin kaçınılmaz olduğunu temellendirir. Kant, deney alanını aşan bu kavramları birer metafizik obje olarak gördüğü için, onları aklın ideleri olarak adlandırır (1993: 185). Transandantal Diyalektik bölümünün ikinci kitabında, evren idesine ilişkin yapılmış tartışmaların çelişkilerini gösterirken, pratik felsefenin temel konusu olan özgürlük idesi tartışma konusu olur.

Ancak Kant'ın özgürlük bağlamında yaptığı tartışmanın ağırlıklı yanı *kozmojik özgürlük* bağlamından çok, *antropolojik özgürlük* bağlamındaki tartışmalarda görülebilir. İnsan bağlamına indirgenmiş özgürlük tartışması ise özgürlük sorununun bir ahlak sorunu olarak görülmesini sağlar. Ancak Kant, özgürlüğü insanın gündelik

pratiği içinde işleyen ahlak kuralları içinde değil, daha çok aklın anlama yetisi içinde karşılığı olan bir alan içinde tartışır. Bu nedenle Kant, deneyim alanına bağlı etiğin (Antropoloji) karşısında saf istemenin koşullarını inceleyen *Ahlâk Metafiziği*'ni geliştirir.

Kant'ın özgürlük sorunu ya da genel olarak ahlaki bir problem olarak özgürlük konusu onun üç temel ahlak felsefesi kitabının da konusudur. *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi* (1785), *Pratik Aklın Eleştirisi* (1788), *Ahlak Metafiziği* (1797). *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*'nde Kant, gündelik ahlak bilgisini felsefi bilgiye dönüştürme çabası içindedir. Sonraki iki çalışma ise, eylemlere uygulanabilir ilkeler için, deneyimlerden kaynaklı genellemelerden edinilmeyen ve sadece aklın verebileceği ilkelerden oluşan “pratik akıl” kurallarının metodunu geliştirir. *Ahlak Metafiziği*'nin ikinci bölümü de, bu kuralların uygulanma metodunu takip eder.

Kant, kitaplarında bir ahlak felsefesi geliştirmeye çabalarken, bunu ahlak yasası teorisini temellendirerek yapar. O, ahlak yasasını “insanın doğal yapısında ya da içinde bulunduğu dünyanın koşullarında değil, a priori olarak doğrudan doğruya saf aklın kavramlarında” (1982: 4) aramaktadır.

Düşünsel alanın konusu olabilecek ahlak ilkelerini deneysel olanın alanında arayan ahlak felsefeleri, pratik felsefeye zarar vermektedirler. Bu zararın etikteki yansıması, pratik aklın anlamı *eudaemonism* ya da *utilitarism* olmaktadır. “Ahlaki doğru nedir?” türünden bir soru bu felsefeler tarafından “mutluluk” ya da “yarar” kavramı ile yanıtlanabilir. Çünkü bu felsefeler kaynaklarını deneyim dünyasından almaktadırlar.

Oysa deneyim alanına ait bu kavramlar duyuların doyurulması ile yaşanıp ortadan kalkacak kadar sığ içeriklere sahiptir. Kant’a göre empirik bakışın aşırı genellenmesi sonucu oluşturulmuş her türlü metafizik ve etik, özgürlük kavramını, beraberinde insanın özerkliğini tehlikeye sokmaktadır. “Ahlak için evrensel geçerlilikte olabilecek bir temel bulunabilir mi?”, “Her bir durum için geçerli olacak bir eylem olanaklı mıdır?”, “Özgürlük ahlak için geçerli midir?” türünden sorulara ise bu ahlak felsefeleri ilgisiz kalır. Oysa bu temel sorular yanıtlanmadıkça bir eylemin ahlaklılığını sağlayan ölçütün ne olduğu asla anlaşılamaz.

Kant bu tehlikeyi *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*’nde aşmaya çalışır. Ona göre özgürlüğün kaybolması ahlaklılığın olanağını ortadan kaldırmaktadır. Bu nedenle Kant, doğa nedenselliği gibi işleyen bir özgürlük ilkesinin var olup olamayacağını araştırır. Kavrama ilişkin temellendirmeleri, teorik felsefede olduğu gibi aklın sınırları içinde yapar,⁸ ama kavramın pratik gerçekleştirmelerine de bakar. Kant’ın etiği ya da pratik aklın felsefesi, ahlakın ilkeleri ve bu ilkelerin gerçekleşme koşullarının metafiziğidir.

Kant’ın aradığı ahlaksal dünyanın bilgisidir ve bu bilgiye ilişkin araştırma alanı *ahlak metafiziği*’ni oluşturur. “Ahlak Metafiziğinin işi, olanaklı bir saf istemenin idesini ve ilkelerini araştırmaktır” (Kant, 1982: 6). Ahlak metafiziğinin zorunluluğu sadece “a priori olarak aklımızda bulunan pratik ilkelerin kaynağını araştırmak için değil”dir, aynı zamanda ahlak “bir rehberden ve doğru yargıda bulunmak için en

⁸ Kant, “ahlakın ilk temellerinin çağının düşünce kültürü içinde henüz hiç de gereken açıklıkla görülmediğini keşfetti.” (Cassirer, 2007: 305-306).

üstün normdan yoksun olduğu sürece, her türlü bozulmaya açık olduğu için gereklidir” (Kant, 1982: 5).

Kant geliştirdiği ahlak yasası teorisi ile böyle bir temelin olanaklı olduğunu varsaymaktadır. Çünkü ahlak yasası gerçekleşme olanağını insanın düşünme yetisinden almaktadır. İnsan, düşünmenin saf kurallarına bağlı kaldıkça onun evrensel geçerlilikte işleyen bir ahlak yasasına göre eylemde bulunması olanaklı olacaktır. Kant bu varsayımını akıl ve ahlak yasası arasında kurduğu bağ sayesinde temellendirmeye çalışır. Saf ahlakın ilkeleri düşünmenin ilkeleri gibi a priori olarak işleyerek istemeyi belirlemektedir. Kant’ın araştırması, ahlakın a priorilerini bulmak ve bunun işleyişini temellendirmek yönünde gelişir. Ahlak metafiziğinde, metafizik sözü ile kastedilen bu a priorilerdir.

Kant’ın ahlak metafiziğinde sadece a priorileri aramasının nedeni, kesin bir ahlak bilgisinin olanaklı olabileceğini temellendirmektir. A priori olanaklı olduğunda, ahlak da tıpkı bilimsel önermeler gibi kurulabilir. A priori bilgi, ahlakın tümel-geçerli olmasını sağlamaktadır. A priori bilgi, akıl ile olanaklı olan bir bilgidir. İnsanın ahlaklılığı, onun akıl yanından gelen a priori bilginin çağrısına uygun eylemde bulunmaktır.

Kant, ahlak metafiziği bağlamındaki yazılarında geliştirdiği ahlak yasası teorisinin kişi düzleminde gerçekleşebilirliği konusunda oldukça ikna edici temellendirmeler yapar. Ancak ahlak metinleri ölçüt alındığında, politik metinlerinde başka türden düşünen bir Kant vardır. Burada araştırma konusu olarak seçilen ne doğrudan kişi ne

de doğrudan ahlaktır. Bu metinler toplumsal yaşamın koşullarını sağlayan üst dereceden düzenlemeleri konu edinirken, hem kişiyi hem de kişinin ahlaksal yaşamının koşullarını doğrudan amaçlar. Ahlak metafiziği nasıl ki özgürlüğün varlığı ile gerçeklik buluyordu, politik metinlerde de erek özgürlüğü korumaktır. Bu nedenle politik ve hukuksal düzenlemelerde Kant, özgürlük ilkesinin korunmasını gözetir.

Kant politik metinlerinde doğrudan devlet ve hukuk kavramlarını konu edinir. Bu kavramların ilkelerini araştırırken, gerçeklikteki işleyişi için de öneriler oluşturur. Çözümleme argümanları mantıksal geçerliliklerden çok hukuksal düzenlemeler içinde yapılır. Ahlak metinleri açısından bakıldığında Kant'ın, politik metinlerinde ahlak metafiziğinin uzantısı olan bir hukuk metafiziği ya da ahlak metafiziğinin gerekliliklerine uygun bir devlet yapısının ilkelerini önerdiği varsayılabilir. Bu açıdan bakıldığında da Kant'ın politik metinleri, onun ahlak metinlerinin devamıdır. Politik metinler onun daha çok geç dönem yazılarını oluştursa da, buradaki çalışmada amaç, onun çalışmalarını dönemler içinde sınıflandırmak değil daha çok kesintisiz bir izleğin varlığını aramaktır.

Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi, Sürekli Barış Üstüne Felsefi Bir Deneme, Aydınlanma Nedir?, Adalet Teorisi, Fakülteler Çatışması, Teori ve Pratik gibi politik temalı incelemelerde Kant'ın hukuk teorisini kendi etik teorisinin üzerine kurduğu açıkça görülebilir. Bu metinlerinde Kant'ın temel sorunu kişinin bir ahlak yasasına uygun eylemde bulunabilmesinin olanaklılığına ilişkin etik sorunlar değilse de, yine de kişinin etik yaşamının koşulları konu edinilir. Ancak bu defa sorumluluk alanı değişir: Etik yaşamın koşullarından sorumlu olan devlettir;

Çünkü bireyin ahlaki yaşamının gerçekleşebilmesi için bireyler arası yaşamın özgürlüğünün güvenceye alınması gerekmektedir. Burada güvence devletin yasalarınca sağlanır. Bu nedenle Kant, tartişmalarını etikten hukuka yöneltmiştir. Kant'ın siyaset anlayişı ahlak temelinde anlaşılmalıdır; "ahlakı da siyaset anlayişı ile anlaşılır. Ancak bu iki alanın da bağımsızlığını dikkate alır." Sadece birbirlerini anlamayı gerektirir (Strauss, 1987: 583). Ancak Kant'ın düşündüğü hukuksal yasaların geçerliliği sadece bir devletin sınırları içinde değil, devletleri aşan bir devletler topluluğu için geçerli olmalıdır. Bu nedenle Kant'ın araştırma konusu hukukun evrensel ilkelerinin neler olduğudur.

Kant'ın hukuk ve etik bağı, hukuk ilkeleri ile etik ilkeleri arasındaki bağ düzeyindedir. Kant'ın zmlmelerinde yasaların özgürlüğü güvenceye nasıl aldığını, insanın ahlak yasasına saygıdan hukuk yasasına saygıya nasıl geçtiğini, aynı şekilde kişinin ahlak yasasına karşı sorumlu olmaktan hukuk yasasına karşı sorumlu olmaya nasıl geçtiğini anlamak için, onun politik metinlerini ahlak metinlerinin devamı olarak okumak gerekmektedir. Ahlak metinlerinde özgürlük ahlak yasasının varlık koşulunu sağlarken, politik metinlerinde hukuksal yasa, özgürlüğü güvenceye almaktadır.

Bu tezde, Kant'ın metinleri arasındaki ayrımlardan değil, onların ortaklıkları ve devamlılıklarından hareketle bir okuma yapılmaktadır. Onun her iki metin grubunu birbirine bağlayan temel yaklaşım ahlak ve özgürlük çevresinde geliştiği için buradaki okuma da gelişimin bu seyrini görmeye çalışmaktadır. Bu nedenle buradaki zmlleme Kant'ın ahlak ve hukuk tartişmalarının gelişimini, özgürlük düşüncesinin

gelişimi bağlamında ele almaktadır. Ancak o, özgürlüğü kişinin ahlak yasası koyan tutumunun ilkesi olarak görse de, özgürlüğü saf bir ahlak konusundan çıkartıp onu politik alan içinde de gözler; çünkü kişinin varlığı güvenceye alınmadan onun ahlaklılığı, gerçekleşme olanağı bulamaz. Bu nedenle Kant, devlet içinde, insanların bir arada yaşamalarının zorunluluğu ile insanın özgür olması durumunun çatışmadan nasıl uyumlu olabileceğini gözler. Ancak bu gözlemi bireyler arası ilişkiden, birey devlet ilişkisine, oradan da devletlerarası ilişkiye kadar genişletir. Her defasında insanın özgürlüğünün ve özgürlüğünden doğan haklarının korunması bağlamında düşünce geliştirir. Özgürlük, ahlakın ilkesi olması kadar, aynı zamanda insan eliyle gerçekleştirilen her şeyin de ilkesidir. Aslında bu ilke, “kendi kendisini temel alan, dışsal gerçeklikten bağımsız olarak *düşünen öznenin etkinliği*”, “bilgi kuramında, duyarlığın formlarıyla belli bir ortak etkinlik içinde bulunan *anlığın kendindeliği*”, “ahlak felsefesinde, *iradenin özerkliği*” “estetikte, *bir nesnenin haz nesnesi yapılmasında*” ve “pratik-politik anlamda somut özgürlük” olarak Kant’ın izlediği tüm düşüncelerde görünür (Recki, 2005: 209-210). Bu nedenle insanlar arası ilişki, hep özgürlük ilişkisidir. Bu özgürlüğün tutarlı varoluşu ancak özgür devletler federasyonu aracılığıyla gerçeklik bulacaktır.

Böylece Kant’ın düşünsel ilgisi, etik kişiden devletin üyesi olan yurttaşa, oradan da dünya yurttaşlığı tasarımına doğru bir gelişim gösterir. Kant’ın tartışmaları içinde özgürlük kavramının gelişimini izlemek, bu düşünsel gelişimi takip etmek anlamına gelir. Bu nedenle bu tez, Kant’ın ahlak yasasından dünya yurttaşlığı tasarımına geçişin olanağını özgürlük kavramı aracılığıyla takip etmektedir.

Özgürlüğün, *Saf Aklın Eleştirisi*'nde dile gelmesinden sonra onun tam bir ahlaki karakter kazanması *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, *Pratik Aklın Eleştirisi* ve *Ahlak Metafiziği* ile olmuştur. Bu tezde özgürlüğün seyri bu yapıtlar doğrultusunda takip edilecektir. Politik metinler ise, özgürlüğün ahlaki görünümünün hukuksal görünüm kazanmasını göstermek şeklinde sıralanacaktır. Tezin tartışma alanı bu bağlamda kurgulanmıştır. *Ahlak Yasasından Dünya Yurttaşlığı Tasarımına Geçiş Olanağı Olarak Kant'ın Özgürlük Kavramı* adlı bu tez üç ana başlık altında tartışılacaktır. Birinci bölümün teması *Ahlak Yasası*dır. Bu bölüm, Kant'ın ahlak metafiziğinin temel kavramlarını, problemlerini ve çözümlemelerini öne çıkartmayı amaçlamaktadır. İkinci bölümün teması ise *Özgürlük* kavramının çevresinde gelişecektir. Çünkü Kant, özgürlük idesini, ahlak metafiziğinin temel terimi olarak kurguladığı gibi, aynı şekilde hukuk metafiziğinin, devlet yasalarının, evrensel barış düşüncesinin, insan haklarının; birey ve toplum ilişkisi kadar, devletlerarası ilişkinin de temel ilkesi olarak da işler. Bu açıdan, kavramın Kant'ın düşünsel gelişimi içindeki seyri mutlaka görülmelidir. Kavramın gelişimi, onun teorik ve pratik metinlerinin birlikte okunması ile takip edilecektir. Üçüncü bölümün teması da *Dünya Yurttaşlığı*dır. Bu bölüm de Kant'ın hukuk ve politik felsefesinin kavram ve içeriklerine, onların ahlak felsefesi ile olan bağına bakmayı amaçlamaktadır.

I.BÖLÜM

AHLAK YASASI

I. Ahlak Metafiziğinin Kavram Alanı

Kant, ahlakı *akıl*⁹ kavramı ile ilişkilendirdiği için, ahlaka ilişkin sorularını bir bilgi problemi olarak çözümler. Bu nedenle ahlakın ne türden bir bilgi olduğuna bakarken, bir yandan da kendi teorisini oluşturan ahlak bilgisinin kavram ve ilkelerine ilişkin belirlemelerini yapar. Ona göre değer ve kullanımları şimdiye kadar gerçek anlamda soru konusu yapılmayan bu kavramlar kendi genel geçerlilikleri temelinde “apaçıklıkları” bakımından incelenmelidirler (Cassirer, 2007: 305). Bu bağlamda onun ahlak felsefesine ilişkin tartışmalarının merkezi uğraşısını, neredeyse kendi ahlak metafiziğinin kavram ve ilkelerine ilişkin belirlemelerinin temellendirmesi oluşturur.

Bu nedenle, ahlak bilgisinin de ne türden bir bilgi olduğuna; ahlakın kavram ve ilkelerinin kaynağının ne olduğuna ilişkin soruşturma Kant’ın, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi* adlı çalışmasını ya da, onun *ahlak metafiziği* ile demek istediği soruşturma alanını oluşturur. Bu metafizik soruşturmanın nesne alanı, empirik olanın ötesinde, aklın alanındadır; ama empirik alandaki insan eylemlerini belirleyen bir yapı olarak da empirik alanın içinde; bu yönüyle de eylemlerin belirleyicisi olan

⁹ Cassirer’e göre etik problemler ya da ahlakın temel kavramları Kant’ın genel sistemi içinde en başından beri “önemli ve bütünüleyici öğeler” olarak durmaktaydı. Hatta akıl kavramının kendisi bile bu etik problemlerle ilişki içinde elde edilmiştir.(Cassirer, 2007: 305).

aklın alanında olana ilişkin bir soruşturmadır. Kant öncelikle, insanın doğal yapısının ahlak için bir temel olup olamayacağını araştırır. O, ahlak ilkelerinin insanın doğal yapısının özelliklerinde temelini bulamayacağı sonucuna varır. Ona göre ahlakın ilkeleri kendi başlarına a priori, (Kant, 1982: 26-dipnot-) yani empirik olandan bağımsız olarak, kayıtsız şartsız akıl kavramlarında bulunur. Kant, bu çözümleme çabasını, *Pratik Dünya Bilgeliği* ya da *Ahlak Metafiziği* olarak (Kant, 1982: 26) adlandırıp, ayırmak ve yetkinleştirmek ister.

Kant, *etik*'i (Ahlak Metafiziği'ni) belli türden bir yasa bilgisi olarak tanımlar. Ona göre bu bilgi, “doğaca uyarılan insan *istem*esinin yasalarını, her şeyin onlara göre olması gerektiği yasalar” olarak belirleyen *saf* bir *felsefe* bilgisidir. Saf felsefe bilgisi ise a priori ilkelere dayanır. İlkelerin aranması, metafizik soruşturmayı oluşturur. Saf felsefe, anlama yetisinin belirli nesneleriyle yetindiği zaman *metafizik* adını alır. Bu metafizik, etiği, insan pratiğinin ilkeleri olarak soruşturduğu için, etik, hem empirik hem de akılsaldır. *Ahlak* ise etiğin bu akılsal yanıdır (Kant, 1982: 2-3).

İster en yüksek derecede kurgusal olsun ister en sıradan insan akılsal olsun, ahlak kavramlarının, ilkelerinin kaynağı akıldır. Bu kavramlar ve ilkeler deneysel ya da rastlantısal bilgilerden çıkarılamaz. Bu nedenle ahlak kavramları ve ilkeleri en yüksek kavramlar ve ilkelerdir. Ahlak kavramlarının, ilkelerinin ve bunlardan hareketle oluşturulacak olan yasaların akıldan türetilmesi ve pratik akıl bilgisinin belirlenmesi hem teorik hem de pratik açıdan çok büyük bir önem taşır. Böyle bir belirleme her akıl sahibi varlık için de geçerli olmalıdır. Bu nedenle ahlak kavramları, ilkeleri ve yasaları, genel bir kavram olan “*akıl sahibi varlık*”

kavramından türetilmelidir ki böylece insanlara uygulanabilmesi için Antropoloji’yi gerektiren her ahlak öncelikle Saf Felsefe olarak yani Metafizik olarak Antropoloji’den bağımsız olarak sergilenebilsin. Bu yapılmadığı sürece ahlak kendi zeminini bulamaz ve insan ruhlarında bir ahlaki niyet yaratılamaz, böyle bir niyet yaratılmadıkça da iyiliğin gerçekleşmesi beklenemez (Kant, 1982: 27-28).

Kant, ahlak felsefesinin olanağını, a priori olarak salt akıl kavramlarına dayanmasında görür. Böyle bir olanaklılık ise herkesin bilincinin içinde bulunan “ahlak yasası” ve “ödev” düşüncesinde belirir. Kant salt bir ahlak felsefesini olanaklı gördüğü gibi, zorunlu da görür. Bu zorunluluk öncelikle teorik olarak, akılda a priori bulunan pratik ilkelerin kaynağını araştırmak için, ikinci olarak ahlakın, ahlaksal olanın kendisi için yani pratik bir amaç için gereklidir. Çünkü ahlak, kendisi için yol gösterici olan bir rehberden ve en üstün normdan yoksun olduğu sürece her türlü bozulmaya açıktır. Bu en üstün ilke, eylemi ahlaki olarak adlandırmanın ve ahlaki eylemleri doğru bir şekilde değerlendirip yargıda bulunmanın olanağıdır. Bu nedenle ahlaki iyi hem ahlak yasasına uygun olmalı hem de bu yasa uğruna yapılmalıdır. Bu bağlamda ahlak yasası ancak ve ancak saf felsefe de (metafizik) aranıp bulunmalı ve deneysel olanla hiçbir şekilde karıştırılmamalıdır. Aksi halde saf bir ahlak felsefesi yapılamaz (Kant, 1982: 5).

Bu nedenle “(...) Ahlak Metafiziğinin işi, olanaklı bir saf istemenin idesini ve ilkelerini araştırmaktır” (Kant, 1982: 6). Onun *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*’nde ki amacı, ahlak buyruklarını bir ilkeye bağlayarak ahlaka felsefi bir temel vermektir.

Kant'ın ahlak soruşturmalarına ilişkin öne çıkartılması gerekenler, öncelikle onun kavramlarıdır; çünkü onun kavramları problemleri ile birlikte gelişmektedir.

I.1. Akıl Problemi Olarak Ahlak

Duyular dünyasına ait bir varlık olan insan için aklın anlamı ve görevi nedir? Kant'a göre insan duyular dünyasının bir parçası olmakla bir gereksinmeler varlığıdır ve aklın bu bağlamda duyusalıktan yana vazgeçilmez bir görevi vardır: duyuların çıkarlarını gözetmek ve bu duyusal yaşamın mutluluğunu sağlamak. Ancak insan sadece gereksinmelerini gidermek ve mutlu olmak adına aklın her söylediğini uygulamalı mıdır? Eğer akıl bu iki amaç için kullanılacaksa o zaman hayvanlardaki *içgüdü* ile eşdeğerde bir yeti olur ki bu da insanı hayvanlığın üzerine yükseltmez. Öyleyse akıl bu duyusal varlıkta, duyusal amacının dışında bir de daha yüksek bir amaç için var olmalıdır. Bu yüksek amaç nedir? İnsan, hem kendi başına hem de kendisi için neyin *iyi* ve neyin *kötü* olduğunu anlamak; bu iki yargı arasındaki ayrımı yapabilmek için bir akla sahiptir (Kant, 1980: 68-69). İşte bu, aklın insan için duyusal olmayan alana, bir başka alana, (numen alana/ahlak alanına) ilişkin biricik görevidir. Yani Kant'a göre akıl ahlak alanının da, ahlakın da, belirleyicisidir. Bu nedenledir ki Kant, ahlaki akıl ile ilişkilendirerek onu bir *akıl bilgisi problemi* olarak soruşturur.

Kant, “(...) bütün ahlak kavramlarının yeri ve kaynağı tamamen a priori olarak akılda bulunur”, derken bununla varsaydığı ahlak kavramlarının “yüksek derecede

kurgusal olan” ya da “sıradan” olan insan aklında bulunduğudur. Bu durumda ahlak kavramları aklın kavramları olarak tasarlandığı için deneyden ya da rastlantısal bilgidен gelmeyecektir. Kant ahlak metafiziği ile ahlak kavramlarının saf aklın ilkeleri olarak nasıl var olduklarının ve eylem alanına nasıl yansydıklarının çözümlemesini yapar. Ona göre “bu kavramları ve yasaları saf akıldan türetmek, saf ve katkısız sergilemek, hatta bütün bu pratik ya da saf akıl bilgisini, yani saf pratik akıl yetisini bütünlüğünde belirlemek, yalnız teorik bakımdan -sırf kurgulama söz konusu olduğunda- gerekli değil, pratik bakımdan da çok büyük önem taşır.” Ahlak yasası aklın bu genel kavramlarından çıkar (Kant, 1982: 27-28).

Bir yasayı yasa yapan temel özellik *zorunluluktur*. Bu nedenle bir ahlak yasası da tıpkı bilimsel yasalar gibi zorunluluk taşımalıdır. Ancak ahlak yasalarının zorunluluğu bilimsel yasaların zorunluluğundan farklıdır. Bu fark belirtilmeden önce yanıtlanması gereken soru bu zorunluluğun nerede aranacağıdır. İnsanın doğal özellikleri ya da içinde bulunulan dış dünya zorunluluğun kaynağı olamaz. Çünkü empirik olan, yasa olmanın olanağı değildir. Bu nedenle bir ahlaki olana yasa olma olanağını verecek olan zorunluluk a priori olarak doğrudan doğruya saf aklın kavramlarında aranmalıdır (Kant, 1982: 4). Çünkü zorunluluk taşıyan her kuralın biricik kaynağı akıldır. Bu durumda akıl ahlaki olanın belirleyicisi olmak durumundadır.

Pratik bir kural ne zaman nesnel ve genel-geçer olur? Bir akıl sahibi varlığı diğerinden ayıran rastlantısal, öznel koşullara bağlı olmadığı zaman. Ancak tutulamayacak sözlerin verilmemesi bununla ne elde edildiğine bakılmaksızın

yalnızca bunu söyleyeni ilgilendiren bir kuraldır (Kant, 1980: 23). Öyleyse ahlaki olan özneye bağlıysa ya da sadece o özneyi belirleyebiliyorsa ahlaki olanda da aranan zorunluluk nerede temellendirilebilir? Yoksa bu zorunluluk öznellikte birlikte midir? Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*’nden farklı olarak *Pratik Aklın Eleştirisi*’nde zorunluluğun bu öznel yanına/öznelliğine vurgu yapar. Ona göre zorunluluk özneldir, öznel koşullara bağlıdır ve bütün öznelde aynı derecede varsayılmaz (Kant, 1980: 23). Zorunluluğun bu öznelliği bize ahlak yasaları ile bilimsel yasalar arasındaki farkı da verir. Ahlak yasalarındaki zorunluluk yasa olabilecek kuralın bütünüyle istemeyi belirlemesindedir. Kuralın yasa olma olanağı ise doğru bulunmasındadır (Kant, 1980: 23). Ancak istemeyi belirleyen bu kural her bir öznenin diğerine değişir. Öznellikte burada açığa çıkar. Ancak her kural yasa olmaya uygun değildir. Bir kuralın yasa olma olanağı ise onun doğruluğunda temellendirilebilir.

I.2. Akıl-İsteme İlişkisi ya da Pratik Akıl Olarak İsteme

Kant, “istemeyi” kavramını ahlakın merkezi problemine dönüştürür. Öyle ki, bu problemin çözümünü Ahlak Metafiziğinin temel “işi” olarak görür. Bu iş, “olanaklı bir saf istemenin idesini ve ilkelerini araştırmaktır” (Kant, 1982: 6). Bu araştırmada asıl amaç, *istemenin iyi*¹⁰ ile ilişkisinin olanaklılığını göstermektir.

Kant, istemeyi bir ahlak sorunu olarak görür; çünkü ‘eylemin ahlaksal değerini istemenin ilkesi belirler’ (Kant, 1982: 15). İyi isteme ise, Kant’ın soruna ilişkin

¹⁰ Kantçı etikte iyi, “rastlantısal ve bireysel bir eğilime uygun düşen şey hakkında değil, tersine mümkün bireysel istenç belirlemelerinin bütününe ve onların genel onayı ile oluşmuş bir ve aynı istenç edimine uygun düşen hakkında kullanılan” bir yüklemidir (Cassirer, 2007: 322).

çözümü olarak durmaktadır. Onun bu konudaki tartışmalarında neredeyse isteme ile iyi isteme bir birlerine karşıt öğeler olarak durmaktadır. Kant, “isteme” kavramını her türden –özellikle de empirik nedenlerden kaynaklı- istemeyi içeren bir bağlamda kullanırken, “iyi isteme”yi sadece ahlak yasasınca belirlenmiş isteme bağlamında kullanmaktadır. İyi isteme, ahlak yasasını ve ona uymayı istemek ve bunu onaylamaktır (Cassirer, 2007: 322). Böylece iyi isteme, her türden empirik istemeyi aşan, sadece aklın ödevine dayalı “amacı” açısından değil, “kendi başına iyi” olan istemedir. Bu açıdan bakıldığında Kant, ahlak metafiziğinde “iyi” kavramını birbiri ile ilgili üç kavram aracılığıyla daha da teorikleştirmektedir. İlki, “iyi”nin isteme ile ilişkilendirilmesinden kurulan “iyi isteme”dir. Burada iyi isteme, istemenin ahlak yasasına dayanılarak pratikleşmesidir. İkincisi, “iyi”nin “en üstün iyi” kavramı olarak değerler skalasında en üstte duran kendinden iyi biçiminde konumlandırılmasıdır. “En üstün iyi”, istemenin gerçek nesnesidir (Kant, 1980: 125). Üçüncüsü ise “saf isteme”dir. Kant, istemeyi en üstün iyi ile ilişkilendirerek “saf isteme”ye ulaşır. Saf isteme, en üstün iyi tarafından belirlenen istemedir (Kant, 1980: 120).

Rawls’a göre (2005: 251-254), Kant, bu ilişkide “iyi”nin altı ayrı görünümünü karşımıza çıkarır. (1) İlk iyi, “hipotetik buyruk tarafından düzenlenen mutluluk kavrayışı”na karşılık gelir. (2) “Gerçek insani gereksinimler”in karşılanması, iyi’ye ilişkin ikinci görünümdür. (3) Arzu ve eğilimlerin bastırılması anlamına gelen “ahlak yasasının sınırlarını göz önüne alan erekların yerine getirilmesi” olarak görünen iyi. Burada *yararcılık* ile karşıtlık açıkça ortaya konur. (4) Kant’ın ahlaki değer kavrayışına karşılık gelen iyi’nin bir diğer görünümü iyi istenç’tir. İyi istenç,

“kişilerin ve onların akıl sahibi ve rasyonel varlıklar olarak kişiliklerinin en yüksek iyiliğidir.” Bu iyi, bizim ahlak yasasına göre eylememizi sağlayan, en üst düzeydeki bir arzu tarafından oluşturulur. (5) Ahlak yasasının nesnesi olarak iyi. Ahlak yasası tarafından belirlenen istencin nesnesi olarak iyi’yi -“amaçlar krallığı”nı-, Rawls, iyyinin bu görünümünü “toplumsal dünya” olarak adlandırır. (6) Son sırada “tamamlanmış iyi”, Kant’ın adlandırmasıyla “en yüksek iyi” yer alır. Bu iyi’nin olanağı, bir amaçlar krallığının somut varlığında ve bu ülkenin her bir üyesinin tam bir iyi istence sahip olması ile her bir üyenin gerçek anlamda mutlu olması’nda yatar. Kant’ın birbiri içinde geliştirdiğı bu kavramları kullanma eğilimi, istemenin iyi olabilmesinin kaynağının empirik değil de akıl ve aklın göstermek zorunda olmadığı daha üst derecelerdeki varlık alanı¹¹ (*noumenon*) olduğunu göstermektir. Kant’ın isteme için a priori kaynak araması onu bu kavramlara götürmüştür. Onun çözümlemesine göre, isteme a priori kaynağa dayanmazsa, pratik yasa empirik ilkeler tarafından belirlenecektir. İstemeyi iyi yapan, onun akıl kavramına a priori olarak dayanmasıdır. Kant istemenin kaynağını ve nedenini (ilkesini) araştırırken amacı istemenin kaynağını akıl olarak göstermek ve nedenini/ilkesini¹² a priori olarak belirlemek ve böylelikle pratik yasaları olanaklı hale getirmektir. Her şeyden önce isteme, “biçimsel olan a priori ilkesi ile içerikli olan a posteriori güdüler arasında” durur (Kant, 1982: 15). O, çözümlemesini, söz konusu ettiği bu a priori ilkeyi bulmak ve bunun istemeyle ilişkisini temellendirmek için yapar.

¹¹ Duyular dünyasındaki isteme eylemi ile ilgili nedeni akıl bilmelidir. Pratik aklın eylemi için bu gerekli. Ama aklın noumenon olarak nedenselliğı teorik olarak belirlemesi gerekmez (Kant, 1980: 56).

¹² İlke, istemeyi belirleyen önermedir (Kant, 1980: 21-22).

İlk kez Kant, bir *arzu nesnesini*¹³, ya da *mutluluğu/ben-sevgisini*¹⁴ istemenin nedeni/ilkesi olarak gören yaklaşımları reddeder. Çünkü amaççı-eudaimonist-bir etik insanın ahlak hayatını inceleyemez (Mengüşoğlu, 1988: 264). Ona göre istemenin nedeni/ilkesi ne bir arzu nesnesi ne de mutluluk olabilir. Çünkü her ikisi de deneyseldir; istemenin değeri arzulanan şeydedir (Cassirer, 2007: 318) ve pratik yasalar sağlamazlar. Çünkü arzu nesnesi ya da mutluluk, haz ya da acıyı duyumlama yetisinin öznel koşuluna dayandığından ve a priori olarak bilinmesi gerekli olan nesnel zorunluluktan yoksun olduğundan bütün insanlık için geçerli olabilecek pratik bir yasa veremez (Kant, 1980: 24). Böyle bir yasa ancak istemenin tüm insanlarda aynı a priori nedenden/ilkeden doğması ile olanaklı olur. Sonuç olarak isteme bir arzu nesnesi ve mutluluk hedefi ile belirlenemiyorsa, istemeyi ne belirlemektedir? Kant bu soruyu istemeyi akıl ve eylem ile ilişkilendirerek çözümler. Onun amacı, ahlaklı bir eylemin akıl temelindeki bir istemeye nasıl bağlı olduğunu ortaya çıkartmaktır.

¹³ “Arzulama yetisinin bir nesnesini (içeriğini), istemeyi belirleyen neden olarak varsayan bütün pratik ilkeler, istisnasız olarak deneyseldirler ve pratik yasalar sağlayamazlar” (Kant, 1980: 23). Kant, arzulama yetisinin içeriğinden, gerçekliği arzu edilen bir nesneyi anlar. Bu nesnenin arzusu, pratik kuraldan önce geldiğinde ve pratik kuralı ilke yapmamızın koşulu olduğunda bu ilkenin her zaman deneysel olduğunu söyler. Çünkü kişisel tercihi belirleyen neden, bir nesnenin tasarımı bunun özne ile ilişkisidir. Özne ile bu türden bir ilişkiye, bir nesnenin gerçekliğinden haz duyma denir. Bu haz duyma kişisel tercihi belirleme olanağının koşulu olarak varsayılmalıdır. Bir nesne tasarımına bakarak, haz mı, acı mı vereceği, yoksa ona kayıtsız mı kalınacağı a priori olarak bilinemez. “Bu yüzden, böyle durumlarda kişisel tercihi belirleyen neden, dolayısıyla da bu nedeni koşul olarak varsayan pratik içerikli ilke her zaman deneysel olmak zorundadır” (Kant, 1980: 24).

¹⁴ “Bütün içerikli pratik ilkeler, ilke olarak bir ve aynı türdendir ve ben-sevgisi ya da kişinin kendi mutluluğu genel ilkesinin altına girer” (Kant, 1980: 24).

“Bir şeyin var olmasını tasarlamaktan gelen haz, bu şeyin arzulanmasını belirleyen neden olduğu kadar, öznenin duyumlama yetisinde temelini bulur; çünkü bu haz bir nesnenin varlığına bağlıdır. Böylece haz, bir tasarımın duygulara göre özneye ilgisini değil, kavramlara göre nesneyle ilgisini ifade eden anlama yetisine ait olmayıp, duyuya (duyguya) aittir. Demek ki haz, ancak, nesnenin gerçekliğinden öznenin beklediği hoşlanma duygusunun arzulama yetisini beklediği kadarıyla pratiktir. Şimdi, akıl sahibi bir varlığın, yaşamı boyunca varlığına eşlik eden, yaşamından hoşnut olmanın bilinci mutluluktur ve bunu kişisel tercihi belirleyen en yüksek neden yapma ilkesi, ben-sevgisi ilkesidir. Demek ki kişisel tercihi belirleyen nedeni, herhangi bir nesnenin varlığından duyulan haz ya da acı da gören bütün içerikli ilkeler, bütünüyle aynı türdendirler; hepsi ben sevgisi ya da kişinin kendi mutluluğu ilkesi altında toplanırlar” (Kant, 1980: 24-25).

Kant’a göre isteme, aklın bir kuralını eylemin hareket nedeni yapan yetidir. İstemenin akıl ile ilişkisi de buradan kaynaklıdır: İsteme eylemin ilkesini akıldan alır. Öyleyse ahlaki anlamda iyi ve kötü de isteme ile ilgilidir. Çünkü bu kavramların da kaynağı akıldır. İyi ve kötü de “istemenin bir şeyi kendi nesnesi yapmak üzere akıl yasasıyla belirlenmiş olması bakımından” her zaman isteme ile ilgilidir. Eylemle, eylemin ilkesi ile ilgilidir. Kişinin duyumlama yetisi (haz ve acı duygusu) ile değil (Kant, 1980: 67). İnsan empirik kaynaklı istemelere dayanarak da eylemde bulunabilir; nesneyi arzuladığı için eylemde bulunabilir. Ancak Kant’ın temel kaygısı, ahlaklı bir eylemin istemeyle ilişkisini belirleyen temel etkinin duyular değil de akıl kaynaklı olduğunu göstermektir.

Akıl, istemeyi yani kendi nedenselliğini belirleyen yetidir (Kant, 1980: 16). Kant’a göre akıl, istemeyi etkilemesi gereken özel bir yeti olarak bize verilmiştir. İsteme, aklın bir kuralını eylemin hareket nedenine (ilkesine) dönüştürmektedir. Böylece akıl istemeyi içeriklendirir; eylem de aklın içeriklendirdiği istemeye göre düzenlenir. Bu durumda isteme eylemin akılsallığını sağlar. İsteme, akıl ilkelerine göre eylemi biçimlendirir. Eylemin ahlak yasasına uygunluğu da istemenin ilkelere uygunluğu aracılığı ile gerçekleşir. “Yalnızca akıl sahibi bir varlığın, yasaların tasarımına göre, yani ilkelere göre eylemde bulunma yetisi ya da istemesi vardır” (Kant, 1982: 29). Kant istemeyi akıl ile öylesine ilişkilendirir ki, sonunda onu “pratik akıl” olarak adlandırır. “Yasalardan eylemleri türetmek için akıl gerekli olduğundan, isteme pratik akıldan başka bir şey değildir” (Kant, 1982: 29). Akıl istemeyi zorunlu olarak belirliyorsa, bu durumda nesnel olan şey –yani, aklın eylemi belirlemesinin yasal genelliliği-, öznel olanda –yani, insanın eylemlerinde- gerçekleşiyor demektir. Bu

durumda “isteme, eğilimlerden bağımsız olarak ancak aklın pratik bakımından zorunlu yani iyi olduğunu bildiği şeyi seçme yetisidir” (Kant, 1982: 29).

Saf akıl kendisi pratik olmak zorundadır, yani hiçbir duyguyu varsaymaksızın, dolayısıyla da, her zaman ilkelerin deneysel koşulu olan arzulama yetisinin içeriği olarak hoşlanma ve hoşlanmama tasarımları olmaksızın, istemeyi pratik kuralın sırf biçimiyle belirleyebilmelidir. Ancak o zaman, yani akıl, (eğilimlerin hizmetinde olmadan) istemeyi kendi kendine belirleyebildiği zaman, gerçekten yüksek bir arzulama yetisi olur; tutkularca belirlenen arzulama yetisi buna bağımlı olur ve bu arzulama yetisi, tutkularca belirlenen arzulama yetisinden gerçekten tür bakımından ayrılır, öyle ki itilimlerin en ufak işe karışması, yüksek arzulama yetisinin gücünü ve üstünlüğünü sarsar. (...) Akıl, istemeyi, pratik bir yasayla, haz ve acı duygusu araya girmeksizin, dolaysız olarak belirler ve ancak saf akıl olarak pratik olabildiği için, yasa koyucu olabilir (Kant, 1980: 28).

İsteme, genel olarak her türden istemeyi içerdiği için Kant, ahlaki eylem söz konusu olduğunda belirleyici olması gerekeni iyi isteme ile karşılar. İyi isteme, herkes için aynı kaldığından hiç değişmediğinden ahlakın temelini oluşturur (Mengüşoğlu, 1988: 265). Her şeyden önce, iyi olanın seçilmesinin zorunluluğu, istemenin de “iyi” olmasını sağlar. “İyi isteme” sonuç ve etkilerinden dolayı değil, “kendi başına iyidir” (Kant, 1982: 9). İyinin zorunlu bir seçim olmasını sağlayan ise, onun kaynağıdır; yani istenilenin kendisi değil, istemin kaynağı olan akıldır. “Aklın belirlenimi kendi başına iyi bir istemeyi ortaya çıkarmak”[tır] (Kant, 1982: 11). Böylece ahlaki eylem sadece kendi kendisine dayanmış olmakta ve başka hiçbir subjektif amaç gözetmemekte; amacını kendisinin “kayıtsız” ve “koşulsuzluğu”nda bulmaktadır. İyi isteme her ahlaki eylemin gerekli koşuludur, bu nedenle her ahlaklı eylemde bulunması gerekir (Mengüşoğlu, 1988: 265-266).

“İstemenin ahlaksal olarak iyi olması için ne yapmak gerektiğini bulabilmek için” derin bir bakışa gerek yoktur (Kant, 1982: 19). Bu derin bakış yerine şu sorunun yanıtlanması yeterlidir: “Kendi maksiminin genel bir yasa olmasını da isteyebilir

misin?” (Kant, 1982: 19). Kant, maksimin bütün istemeleri belirleyecek nesnel bir yasa olarak işleminin koşulunu, maksimin a priori bir ilke olmasından kaynaklandığını varsayar. Aksi halde “sırf deneysel olup, tamamen a priori olarak saf ama pratik akıldan kaynaklanmasaydı, nasıl bizim istememizin belirlenişinin yasaları, genel olarak akıl sahibi bir varlığın istemesinin belirlenişinin yasaları sayılsın” (Kant, 1982: 24).

Açık olarak Kant, iyi isteme kavramını genel olarak isteme kavramından, onun akıl ilkeleri tarafından belirleniyor olması ile ayırmaktadır. Ona göre “iyi isteme” “nesnel yasalara (iyinin yasalarına) bağlı[dır]” (Kant, 1982: 30). Bir yasa tarafından belirleniyor olması, istemeyi iyi kılar; yani “maksimimin aynı zamanda genel bir yasa olmasını isteyebileceğim şekilden başka türlü hiç davranmamalıyım” (Kant, 1982: 17). Kant ahlak yasasının temel argümanını, istemenin ilkesinden hareketle kurarken, sıradan aklın bile bu ilkeyi gözettiğini varsayar.

İsteme, belirli bir yasa tasarımına uygun bir şekilde kendini eyleme belirleme yetisi olarak düşünülmektedir. Böyle bir yetiye ancak akıl sahibi varlıklarda rastlanır. Şimdi isteme için kendi kendini belirlemede nesnel neden işini gören şey, amaçtır: bu da saf akıl tarafından veriliyorsa, bütün akıl sahibi varlıklar için aynı şekilde geçerli olmalıdır. Buna karşılık, etkisi amaç olan eylemin sırf olanağının nedenini içeren şeye araç denir. Arzulamanın öznel nedeni güdü, istemenin nesnel nedeni ise hareket nedenidir; güdülere dayanan özel amaçlar ile her akıl sahibi varlık için geçerli olan ve hareket nedenlerine bağlı olan nesnel amaçlar arasındaki fark bundan ileri gelir. Pratik ilkeler, her türlü öznel amaçlardan soyutlandığından, biçimseldir; temellerinde bu amaçlar, dolayısıyla bazı güdüler bulunduğunda ise içeriklidirler (Kant, 1982: 44-45).

İsteme, “biçimsel olan a priori ilkesi ile içerikli olan a posteriori güdüler arasında” durur. Kant’a göre “eylem ödevden dolayı yapılıyorsa”, eylem “istemenin biçimsel ilkesi tarafından belirleniyor demektir” (Kant, 1982: 15). İstemenin biçimsel ilkesi,

eylemin ahlaksal değerini belirlediği için Kant, isteme’den kendi ahlakının temel kavramı olan *ödev*’e ulaşır.

Kant, ödevi, isteklerin belirleyicisi olan ahlak yasası üzerine bir bilinçlenme olarak özömler. İsteme kavramının iyi ile ilişkisini ahlak yasası sağlamaktadır. Ahlak yasası, istemenin a priori ilkesidir; istemenin nedenidir. Ahlak yasası, istemeyi ahlaklı kılan akıl nedenidir. Kant’ın özömlene nesnesi isteme ise de, ahlak metafiziğinin ulaştığı nokta ahlak yasası düşüncesidir. Bu nedenle Kant’ın ahlak metafiziğinin asıl tartışması ahlak yasasının istemeyi nasıl etkilediğini, nasıl belirlediğini tanıtlamaktır. Ona göre “isteme yasaya bağımlıdır;” ama Kant, bir adım daha atarak istemenin kendisini “yasa koyan olarak” yasaya bağımlı kılar (Kant, 1982: 48-49). Sıradan istemenin bile aynı zamanda yasa koyucu bir işleyişı vardır; ancak Kant akla dayalı istemelerin içeriğindeki yasa koyucu niteliğin ne olduğunu aramaktadır. Bu nedenle o, kesin bir buyruğun olanaklılığını a priori olarak araştırır; çünkü onu deney vermez. İsteme rastlantısal amaçlar için işleyebilirken, “kesin buyruk” pratik bir yasadır (Kant, 1982: 36-37).

Kant, ahlak metafiziğinin “koşulsuz buyruk” teorisini, “istemenin maksimleri” ile “yasa koyucu isteme” kavramlarına dayandırarak içeriklendirir. “Kesin buyruk (yani akıl sahibi bir varlığın her istemesi için bir yasa)” ancak, “aynı zamanda kendini genel yasa koyucu olarak isteyebilen istemenin maksimlerine dayanarak her şeyi yapmayı buyurabilir, nitekim ancak bu durumda pratik ilke ve ona boyun eğen buyruk koşulsuzdur, çünkü temelinde duyulan hiçbir ilgi bulunamaz” (Kant, 1982: 49-50).

Bu nedenle Kant, istemenin yasa koyucu gücünü, nesneyi istemenin tarzında değil, istemenin kendisinde görür. Ahlak buyruğu ya da kesin buyruk şöyle der: “Söz gelişi biri der ki: saygınlığımı korumak istiyorsam, yalan söylememeliyim; diğeri ise şöyle der: bana en ufak bir ayıp getirmese bile, yalan söylememeliyim. Böylece ikincisi, istemenin etkilenmemesi için kendini her türlü nesneden soyutlamalı, öyle ki pratik akıl sırf kendine yabancı ilgilere hizmet etmesin; tersine, en üst yasama olarak kendi buyurucu saygınlığını kanıtlasın. Böylece söz gelişi ben, başkasının mutlu olmasına, mutluluğunda beni ilgilendiren bir şey varmışçasına değil, yalnız ve yalnızca onu dışarıda bırakan bir maksim bir ve aynı istemede genel bir yasa olarak kavranamayacağı için, yardımcı olmaya çalışmalıyım” (Kant, 1982: 59). İstemenin bu ‘bir şey için değil kendisi için isteme’sinin saflığı, istemenin ‘nedeninin kendinde olması’ ve istemenin kendisinin ‘yasa koyucu’ bir niteliğe sahip olması, aklın kendi gücünün varlığını onaylamaktadır.

Aklın kendindeki bu belirleme gücü düşüncesi Kant’ın isteme kavramının *özgürlük* ve *özerklik* kavramı ile ilişkilendirilmesini sağlamaktadır. Kant, Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesinde özgürlük idesini ahlakın neredeyse tek olanağı olarak kurgular. Özgürlüğün bilinmesinin koşulunu ise istemenin yasa koyma gücü sağlar. “İsteme, akıl sahibi olmaları bakımından, canlı varlıkların bir tür nedenselliğidir ve özgürlük bu nedenselliğin, onu belirleyen yabancı nedenlerden bağımsız olarak etkili olabilme özelliği olur” (Kant, 1982: 64). Her şeyden önce Kant ahlak yasası olarak “istemenin özerklik ilkesi”ni (Kant, 1982: 68) gözlemektedir. O, “özgürlükten özerkliğe, ondan da ahlak yasasına giderek” bir çıkarım yaparken, uslamlamasının dayanağını

istemenin yasa koyucu gücü oluşturur. İstemenin özerkliğinden, yani ahlak yasası koyabilme yetisinden hareketle özgür olduğumuzu düşünüyoruz (Kant, 1982: 71-72). Böylece de özgürlük ahlakın varlığının olanağına dönüşmüş olur.

Aklı, istemeyi yani kendi nedenselliğini belirleyen yeti olarak kurgularken Kant'ın burada yapmak istediği istemeyle özgürlük idesini ilişkilendirmektir. Bunu yapabilirse, ahlak yasasını saf aklın bir işlemi olarak temellendirebilecektir. Her şeyden önce onun genel kabulü, “saf akıl kendi başına pratiktir ve (insana) ahlak yasası diye adlandırdığımız genel bir yasa verir” (Kant, 1980: 36). Bu nedenle o “(...) bu özgürlüğün gerçekten insanın istemesine (böylece de bütün akıl sahibi varlıkların istemesine) özgü bir özellik olduğunu kanıtlayabilecek dayanaklar bulabilirsek, saf aklın pratik olabileceği[ni]” ortaya çıkarılabileceğini (Kant, 1980: 16-17) varsayar. Bu nedenle istemenin empirik nedenlerden değil de pratik akıl nedeninden hareketle kurulmasının nasıl olduğunu gözler.

Kant, “pratik içerikli isteme” dediği eylemin nedeni olarak arzulama yetisinin istemesini empirik bir isteme olarak gördüğü için buradan pratik bir yasanın çıkamayacağını varsayar (Kant, 1980: 23). Çünkü bunlar arzulamayı belirleyen hoşlanmadan kaynaklı istemelerdir. Bu da, özneyi belirleyenin haz nesnesi¹⁵ (duyu ya da akıl tasarımının¹⁶) olduğu anlamına gelir (Kant, 1982: 25-26). Oysa Kant için

¹⁵ “Pratik bir ilkenin içeriği, istemenin nesnesidir.” Şimdi nesne ya istemeyi belirleyen bir nedendir, ya da değildir. Nesne istemeyi belirleyen neden ise, istemenin kuralı deneysel bir koşula bağlıdır ki bu pratik bir yasa olamaz. Bir yasayı tüm içeriğinden, yani her türden isteme nesnesinden ayırırsak, geriye genel bir yasa koymanın sırf biçiminden başka bir şey kalmaz. Öyleyse akıl sahibi bir varlık kendi maksimlerini ya aynı zamanda genel yasalar olarak düşünemez ya da maksimlerini yasa yapanın bu maksimlerin biçimleri olduğunu kabul etmek zorundadır (Kant, 1980: 30-31).

¹⁶ “Nesnelerin tasarımları, birbirinden ne kadar farklı olurlarsa olsunlar, ister anlama yetisinin tasarımları, hatta ister duyu tasarımlarının karşısı olarak aklın tasarımı olsunlar, yine de aslında bunların istemeyi belirleyen nedeni oluşturmalarına yol açan haz duygusu yalnızca her defasında

istemenin yasa koyucu niteliği, istemenin içeriği açısından değil biçimi açısından düşünülmelidir. “Akıl sahibi bir varlık, maksimlerini pratik genel yasalar olarak düşünecekse, bunları, ancak, istemenin içeriği bakımından değil, sırf biçimi bakımından belirlenmesinin nedenini taşıyan ilkeler olarak düşünebilir” (Kant, 1980: 30). “İçerikli (dolayısıyla deneysel) bir koşulu birlikte getiren pratik bir buyurtu hiçbir zaman pratik bir yasa sayılmamalıdır. Çünkü özgür olan saf istemenin yasası, istemeyi deneysel alandan büsbütün farklı bir alana koyar ve yasanın ifade ettiği zorunluluk, doğa zorunluluğu olmaması gerektiğine göre, sırf bir yasanın olanaklılığının biçimsel koşullarından ibaret olabilir” (Kant, 1980: 39). “İstemenin bağımlı olduğu bir doğanın yasalarıyla, bir istemeye bağımlı bir doğanın yasaları arasında fark” vardır. “Birincisinde nesnelerin, istemeyi belirleyen tasarımların nedeni olması gerekir, ikincisinde ise isteme nesnelerinin nedeni olmalıdır; öyle ki ikincisinde nesneleri belirleyen neden, temelini yalnız aklın yetisinde bulur, buna da bundan ötürü saf pratik akıl denebilmektedir” (Kant, 1980: 51).

“İstemeyi belirleyebilecek bütün nedenler, ya sırf öznel, dolayısıyla deneyseldir; ya da nesnel ve akılsaldırlar. Ama her ikisi de ya dış ya da iç nedenlerdir” (Kant, 1980: 45). Kant için öznel nedenlerin hepsi deneyseldir ve genel ahlaklılık ilkesi olmaya uygun değildir. Ancak ahlaka temel olacak nesnel nedenler duyusal dünyayı aşarak teorik dünyaya uzanır. Ahlaklılığın saf nedenlerinin temeli akıldadır. İnsan buna kendi özgürlüğü ile bağlanır. Akla dayalı özgür isteme duyusal dünyanın koşullarından bağımsızdır. Bu türden bir istemenin tek belirleyicisi bağlı olduğu

ancak deneysel olarak bilinebilmesi bakımından değil, aynı zamanda kendisini arzulama yetisinde gösteren tek ve aynı yaşam gücünü uyarması bakımından da, tek ve aynı türdendir; bu bakımdan da herhangi bir başka belirleme nedeninden yalnızca derece farkı gösterebilir” (Kant, 1980: 25-26).

ahlak yasasıdır. Bu yasa, saf pratik aklın temel yasasıdır: “Öyle eyle ki, senin istemenin maksimi, hep aynı zamanda genel bir yasa koymanın da ilkesi olarak geçerli olabilsin” (Kant, 1980: 35).

Akıl istemenin maksimini nasıl belirler? Belirleyici nedenler yalnızca deneysel tasarımlar aracılığıyla mı oluyor; yoksa saf akıl aynı zamanda pratikte deneysel olarak bilinemeyen, olanaklı bir doğa düzeninin yasası mı oluyor? Kant’ın burada ulaşmak istediği, özgür bir istemenin maksimleridir (Kant, 1980: 51-52). Kant özgürlük kavramını teorik aklın değil pratik aklın güvencesine alır. O, özgürlük kavramına pratik akıl aracılığıyla gerçeklik katar (Kant, 1980: 55).

Böylece Kant, ahlaklılığın varlık nedeni olarak özgürlük ilkesini belirler. Ancak o, ahlak yasasını her ne kadar özgürlük ilkesi ile açıklasa da, özgürlüğün gerçekleştirdiği daha yüksek değerlerin, “en üstün iyi”nin kaynağı özgürlüğü de aşan bir evrendedir. Burası ahlaklılığı sağlayan ama bilinmesi akli aşan ilkeler alanıdır. Duyulur dünyasındaki isteme eylemi ile ilgili nedeni akıl bilmelidir. Pratik aklın eylemi için bu gerekli. Ama aklın, *noumenon* olarak nedenselliği teorik olarak belirlemesi gerekmez. Neden kavramına anlam kazandıran ahlak yasasıdır. Akıl ahlak yasası aracılığıyla nedenselliğe pratik anlam kazandırır (Kant, 1980: 56). Böylece özgürlükten kaynaklı nedensellik, istemenin yasa koyucu özerkliği içinde ahlaki eylem olarak gerçeklik bulur. Bu ahlaki eylem, saf istemenin gerçekliğe çıkmasıdır.

Kant’a göre “saf isteme yalnızca, saf aklın kendi başına pratik olabilmesini sağlayanla ilgilidir” (Kant, 1980: 69-70). Bu açıdan bakıldığında Kant, saf istemeyi istemeden ayırır.

Kant, arzulama yetisine *isteme* der. Akıl olarak adlandırılan saf anlama yetisi, ahlak yasasının bir tasarımı aracılığıyla pratik olduğunda ise, istemeyi *saf isteme* olarak adlandırır. “Saf istemenin ya da onunla aynı şey demek olan saf pratik aklın nesnel gerçekliği, ahlak yasasında a priori olarak adeta bir olguyla verilmiştir; çünkü istemenin kaçınılmaz olan, ama aynı zamanda deneysel ilkelere dayanmayan bir belirlenmesine olgu denebilir. Ama isteme kavramı nedensellik kavramını da içerir; dolayısıyla, saf istemenin kavramı da, özgürlüklü bir nedensellik kavramını, yani doğa yasalarına göre belirlenemeyen ve dolayısıyla gerçekliğinin kanıtı olarak hiçbir deneysel görünüm gösterilemeyeceği bir nedenselliğin kavramını içerir. Yine de bu kavram, saf pratik yasayla, nesnel gerçekliğini, aklın teorik değil, yalnızca pratik kullanılışı için haklı çıkarır” (Kant, 1980: 62).

Eylemin belirleyicisi olarak istemede arzular neden olacağı gibi, aklın kuralları da neden olabilir. Kant’ın aradığı, aklın kendi başına bir kural olduğu istemedir. İyi veya kötü, “istemenin bir şeyi kendi nesnesi yapmak üzere akıl yasasıyla belirlenmiş olması bakımından” istemeyle ilgi içindedir. Çünkü isteme, nesne ve nesnenin tasarımıyla hiçbir zaman dolaysız olarak belirlenmez, isteme daha çok kendine aklın bir kuralını (bir nesnenin gerçekleştirilmesini sağlayan) bir eylemin hareket nedeni yapan yetidir (Kant, 1980: 69-70).

Böylece Kant, istemedeki aklın rolünü güçlendirdiği ahlak yasası teorisine ulaşmış olmaktadır. O, ahlak metafiziğinin analitiğinde kanıtlamak istediği istemenin yasa tarafından belirlenmesi gerektiği savıyla ahlak teorisini kurmuş olmaktadır. Her şeyden önce ahlak yasası ilk olarak istemeyi belirler. Bu nedenle teorik uslamlamada çözülmesi gereken asıl sorun, istemeyle ahlak yasası arasındaki ilişkinin nasıl kurulduğudur.

Kant’a göre genel ahlak ölçütleri isteme nesnelerini belirler; oysa önemli olan istemeyi belirleyen ne olduğudur. Ona göre “iyi ve kötü kavramları ilkin isteme için bir nesne belirlerler”; “akıl ise saf olunca, istemeyi a priori olarak belirler” (Kant, 1980: 75). Bu durumda isteme “doğal koşullar” dan farklı olarak, yalnızca “yasa tarafından” belirlenmiş olmaktadır (Kant, 1980: 76). Yasa tarafından belirlenmek, eylemin ahlaksal değerini sağlamaktadır. Eylemlerin ahlaksal değeri için temel olan, “ahlak yasasının dolaysız olarak istemeyi belirlemesidir.” İstemenin belirlenmesi, ahlak yasasına uygun olsa da, duygular tarafından belirleniyorsa ahlaklı olmaz (Kant, 1980: 79). Ahlak yasasından önce kendisini istemenin nesnesi olarak sunan her şey pratik aklın yasası tarafından belirlenen iyi tarafından dışarıda bırakılır. Saf akıl, kendi başına iyi olanı istemenin maksimine dönüştürerek temellendirir (Kant, 1980: 82-83). Kendi başına iyi olanın istenmesi, ödev kavramını getirmektedir.

Kant’ın ahlak yasasının a priori bir ilke olarak uygulanmasını sağlayan, aklın onu bir ödevde dönüştürebilmesindedir. “Ahlak yasası aslında, her bakımdan en yetkin olan varlığın istemesi için bir kutsallık yasasıdır; her sonlu akıl sahibi varlığın istemesi

için ise, bir ödev yasası, ahlaksal bir zorlamanın belirlenmesi ve eylemlerinin bu yasaya saygı ve ödevini yerine getirme duygusu tarafından belirlenmesi yasasıdır” (Kant, 1980: 90-91). Ödevle bağlılığın yasaya saygıdan dolayı olması, yani onun hiçbir zorunluluğu içermemesi, ahlak yasasını özgürlük ile ilişkilendirir. İnsan, “özgürlüğünün özerkliği sayesinde kutsal olan ahlak yasasının öznesidir.” Bu nedenle isteme şu koşul ile sınırlanmıştır: İnsanı araç olarak değil amaç olarak görmek gerekmektedir (Kant, 1980: 96). Kant’ın ahlak öğretisinde bu en yüksek iyidir. Ahlak yasası “en yüksek iyi kavramının içinde en üst koşul olarak” bulunursa, “onun pratik aklımız yoluyla” saf istemeyi belirleyen neden olduğu kendiliğinden anlaşılır; çünkü “ahlak yasası, özerklik ilkesine göre, istemeyi belirler” (Kant, 1980: 120). En yüksek iyi, “ahlaksal bir istemenin zorunlu olan en yüksek amacıdır, böyle bir istemenin sahici nesnesidir” (Kant, 1980: 125).

I.3. Saf Pratik Aklın İstemesi: Ödev

Kant’ın ahlak metafiziğindeki ödev kavramı, ahlak yasası ve ahlak yasasının pratikte uygulanmasının koşulları hakkında merkezi bir problemi oluşturur. Buradaki tartışma ve çözümlemelerinden hareketle onun ahlak teorisi *ödev ahlakı* olarak da tanımlanır. Bu türden bir ahlak, “sahip olduğumuz çeşitli türden ödevler arasındaki belirlenmiş ilişkileri sabitler” ve “seçtiğimiz maksimlere ya da eylemlere bağlı olarak etkilenebilecek tüm diğer insanlara karşı yükümlülüklerimizi de belirtir” (Guyer, 2005: 285). Bundan dolayı, onun ahlak teorisi neredeyse bu kavram aracılığıyla anlaşılır ve gerçekleşmeye yakın durur.

Kant, ahlak metafiziğinde kendi ahlak öğretisinin taşıyıcısı olan bir kavrama ulaşır. Kavram, eylemlerin hareket nedeni olan isteme ile istemeye ahlaki değerini veren ahlak yasası arasındaki bağı sağlamaktadır. Bu, doğru eylemde bulunma koşulunu sağlayan ilke ya da ahlak yasasını içeren *ödev* kavramıdır. Kant, kendisine kadar ki ereksel, yararcı ya da hedonist ahlak anlayışlarındaki eylemin sonucuyla ilgilenmelerine karşı olarak, eylemin ahlaksal değerini onun ahlak yasası ile olan ilişkisinde aramaktadır. Bu nedenle, istemeler ile ahlak yasası arasındaki ilişkinin nasıl sağlandığı temel bir sorundur. Kant, *ödev bilinci* ile kişinin ahlak yasasını, istemesinin ilkesine dönüştürmesini konu edinir. Ahlak metafiziğinde ödev kavramı, isteklerin belirleyicisi olan ahlak yasası üzerine bir bilinçlenme olarak görünmektedir. Kant, ödev bilincini bir türden ödev sorumluluğu olarak işlediğini gösterir. Ödev karşısı sorumluluk duygusu, eylemlerin kökenindeki istemenin belirleyicisi olan ahlak yasası üzerindeki düşünmeden kaynaklı bir bilinçlenmedir. Bu bilinçlenmede ödev, doğru eylemde bulunmayı koşul olarak koyan bir ilke olarak çalışmaktadır. Bu ilke, yaşayan ahlaktan “mutlak ölçüde saf, ahlaki sayılan her türlü gidişatın içinde, her türlü somut öğeden kurtulmuş bir ilke”dir (Gregoire, 1971: 140). Bu aşamada ödev, akla dayalı evrensel bir koşulsuz buyruktur. Bu ödev, iyyinin gerçekleşmesi ereğinden başka bir şey değildir.

Bu nedenle Kant, çözümlemesinde “ödev”i bütün istemelerle değil, sadece “iyi isteme” ile ilişkilendirdiği için “iyi isteme kavramını içeren ödev kavramına” (Kant, 1982: 12) bakar.

Kant, eylemin ilkesi ile ödev arasındaki bağı, koşulsuz buyruk kavramı ile sağlar. Her şeyden önce Kant, eylemin kendisiyle çelişmeyecek ve ahlaki değer taşıyacak ilkesini ararken, bu arayışını ödev kavramı aracılığıyla yapar. Ne türden eylemlerin ödevden kaynaklandığını tartışırken, ahlak yasasına ya da nesnel ilkelere dayalı eylemlerin ödevle doğrudan ilişkilerini gözler. Nesnel ilkeler istemeye koşulsuz buyruk içeriği kazandırdığı için, ödev, buyruğa uymak olarak tanımlanır. İyiye istemek en büyük ödev olduğu için, ödev koşulsuz buyruktur.

Eylemin iyi olması için, onun genel yasaya uyması gerekmektedir; yani “maksimumun aynı zamanda genel bir yasa olmasını isteyebileceğim şekilden başka türlü hiç davranmamalıyım.” Burada isteme için ilke işini gören “genel olarak yasaya uygunluktur” (Kant, 1982: 17).

“Örneğin, zor durumda kalındığında tutulmayacak bir söz vermek, yani “yalan yere söz vermem zekice midir, yoksa ödevde uygun mudur?” Kant, “genel bir maksime göre davranmayı” daha doğru bulur; çünkü bu durumda eylem yasaya dayanıyor. Pratik durumlardan kurtulmak için ölçütsüz davranmak ödevden uzaklaşmaktır (Kant, 1982: 17-19). Oysa eylemin ahlaksal olarak iyi olmasının koşulunu, her durumda eylemin ödevde bağlılığı sağlar. Kişi bu bağa dikkat edebilir; çünkü ödevi kendisi için bir yasa olarak belirleyen yine kendi aklının gücüdür. Bu nedenle ödev, aklın kendi koyduğu yasaya saygıyı içerir; “pratik yasaya sırf saygıdan gelen eylemin zorunluluğu, ödevi oluşturan şeydir.” Yasaya içten bağlılık, saygıyı içerir.¹⁷ Yasaya bağlılık, aklın ahlaki olarak başka türlü olamayacağı hakkındaki

¹⁷ Gregoire (1971: 140), yasaya bu bağlılığı saygı aracılığıyla bir *boyun eğiş* olarak tanımlar.

yargısıdır. Yasaya saygı, onun eylemde istemenin ilkesine dönüşmesini sağlar. Bu sayede de ödev, her türden istemin ilkesine dönüşür. Buradaki ödev, bütün eylemlerin nedenini verir; “çünkü o, değeri her şeyin üstünde olan kendi başına iyi istemenin koşuludur” (Kant, 1982: 19).

Demek ki ödev kavramı, nesnel olarak, eylemin yasaya uygunluğunu ister; öznel olarak, yani maksimleri bakımından ise, (...) yasaya saygı ister. Ödevde uygun eylemde bulunmuş olmayla ödevden dolayı, yani yasaya saygıdan dolayı eylemde bulunmuş olma bilinci arasındaki fark buna dayanır. Bunlardan birincisi (yasallık), istemeyi belirleyen nedenler sırf eğilimler olsaydı, yine de olabilirdi; ikincisi ise (ahlaklılık), yani ahlaksal değer, eylemin yalnızca ve yalnızca ödevden dolayı, yani yasa uğruna yapılmasında aranmalıdır (Kant, 1980: 89-90).

Böylece Kant, nesnel yasa ile öznel saygı kavramını birleştirerek ödev teorisini temellendirmiş olmaktadır. Ödevde uygun ve ödevden dolayı yapılan bir eylem, eğilimden ve istemenin her türlü nesnesinden uzak olan eylemdir. Kişisel eğilimler ve nesneler ödev eylemini belirlemiyorsa eğer ödev eyleminde belirleyici olan nedir? Bir eylemi ödev eylemi yapan nesnel olarak yasa ve öznel olarak da bu yasaya duyulan saygıdır (Kant, 1982: 16).

Kant, ödevden dolayı yapılmış eylem örnekleri vermezse de,¹⁸ ödevin eylemdeki konumu hakkındaki tutumu açıktır. Kant’ın tasarımına göre ödev, eylemin a priorisidir. “Ödev, ödev olarak, her deneyden önce, istemeyi a priori nedenlerle belirleyen akıl idesinde bulunur” (Kant, 1982: 24). Kişi, eylemini gerçekleştirirken, ilke olarak ödevi seçecektir.

¹⁸ Kant’ın, “saf ödevden dolayı eylemde bulunma niyetiyle yapılmış bir tek kesin örnek bile” vermeyişi, eylemlerin “ödevde uygun oluyorsa da, bunların gerçekten ödevden dolayı olduğu, dolayısıyla ahlaksal bir değer taşıdığı”ni kuşkulu bulduğundandır (1982: 22). “Gerçekten de ödevde uygun olmakla birlikte, maksimi sırf ahlaksal nedenlere ve ödevinin tasarımına dayanan bir tek eylem örneğini deneyde tam emin olacak biçimde bulmak olanaksızdır. (...) Aslında en sıkı sınamayla bile, hiçbir zaman eylemin arkasındaki gizli güdülere ulaşamayız. Çünkü ahlaksal değer söz konusu olduğunda, sorun olan, gördüğümüz eylemler değil, eylemlerin görmediğimiz o iç ilkeleridir” (Kant, 1982: 22-23).

Kant, bir eylemin ödevden dolayı yapıyor olmasını gözlerken, ölçütü eylemlerin maksimlerinin içerdikleri ahlaksal değerdir. Kant, buna uygun olarak ödevden kaynaklı eylemleri üç önermede yasalaştırır. Bunlar: (1) “Eğilimden dolayı değil de ödevden dolayı kendi mutluluğunu koruma yasası”; Kant’a göre, eylemin hakiki ahlaksal değeri ilk defa burada görünür (1982: 14). (2) “Ödevden dolayı yapılan bir eylem, ahlaksal değerini, onunla ulaşılabilecek amaçta bulmaz, onu yapmaya karar verdikten maksimde bulur”; dolayısıyla eylemin değeri, gerçekleşmesinde değil, “eylemi oluşturan istemenin yalnızca ilkesine bağlıdır.” Eylemin amacı ona ahlaksal değeri kazandırmaz. Eylemin ahlaksal değeri, istemenin ilkesinde bulunur (1982: 15). (3) “Ödev, yasaya saygıdan dolayı yapılan eylemin zorunluluğudur.” Yapılması düşünülen eylem eylemin nesnesine ilişkin eğilimden kaynaklıysa, eyleme ya da amaçlanan nesneye hiçbir zaman “saygı” oluşmaz. Ödevden kaynaklı eylem, yasaya saygıdan kaynaklıdır; “pratik yasaya saf saygı”, “bütün eğilimlerime zarar verse bile böyle bir yasaya uymak maksimi”dir (Kant, 1982: 15-16).

Kant ödev ve buyruk kavramlarını birleştirerek, ödevin bir yasa gibi işleminin koşullarını formüle eder. Kant, “kesin buyruk tek bir tanedir” der. “Ancak, aynı zamanda genel bir yasa olmasını isteyebileceğin makime göre eylemde bulun” (1982: 38). İşte Kant bütün ödevlerin bu buyruktan türetilmesini önerir. Ancak bu sayede ödev bir doğa yasası gibi işleyebilir. Buyruktan çıkartılabilecek “genel ödev buyruğu”: “Eylemin maksimi sanki isteminle genel bir doğa yasası olacakmış gibi eylemde bulun” (1982: 38). Kant, bu buyruğu belirledikten sonra, dört ödev örneğini

sıralar. Gerçekte bu örnekler bir ödev sıralamasıdır. Kant bu temel ödevden çıkartılabilecek teorik sonucu bazı örneklerle tartışmaya açar.

(1) Kişinin kendisine karşı eksiksiz ödevine örnek olarak intihar yasağı: Kant'ın ilk örneği, “intihar” örneğidir. Kötü giden yaşamından dolayı “daha uzun sürdüğünde yaşam, hoş şeyler vaat etmekten çok felaketler getireceğe benziyorsa, ben sevgisinden dolayı onu kısaltmayı ilke ediniyorum” şeklinde bir maksime göre eylemde bulunmak isteyen, intihar etmek isteyen kişinin bu maksiminin bir doğa yasası olup olamayacağı sorulduğunda, Kant, bu maksimin genel bir yasa olarak işlemeyeceğinin hemen görüldüğünü söyler. Çünkü, “belirlenimi yaşamı geliştirmek olan aynı duyuşla yaşamın kendisini yok etmenin yasa olduğu bir doğa, kendi kendisiyle çelişir ve doğa olarak varolamaz” (Kant, 1982: 39). O halde bir maksim olarak intihar, kategorik buyruk testinden geçememiştir.

(2) Başkalarına karşı eksiksiz ödevine örnek olarak yalan yere söz vermeme örneği: Kant'ın ikinci örneği yanıltıcı sözlerin verilip verilemeyeceği ile ilgilidir. “Paraya ihtiyacım olduğunu düşündüğüm zaman, borç alırım ve hiç ödeyemeyeceğimi bildiğim halde, onu ödeyeceğime söz veririm” şeklinde bir maksim ile hareket eden biri kendine “bu doğru mudur” diye sorduğunda böyle bir ilkenin hiçbir zaman bir doğa yasası olamayacağını görür. Çünkü “böyle bir yasanın genelliği, söz vermeyi ve bununla amaçlanana bile olanaksız kılar”, “kimse kimsenin söz verdiğiğine inanmaz, boş laf saydığı bütün bu söylenenlere de gülerdi” (Kant, 1982: 39).

(3) Kişinin kendisine karşı eksik ödevine örnek olarak, kişinin beceri ve yeteneklerine karşı doğal yatkınlıklarını geliştirmesi ödevi: Kant, üçüncü örneğinde “Zevk peşinde koşmayı” doğal yeteneklerin genişletilmesi ve geliştirilmesine tercih eden kişinin bu maksiminin de bir doğa yasası olmayacağını söyler. Çünkü kişi görür ki, “insan bir yeteneğini pas tutmaya bıraksa ve yaşamını sırf aylaklıkla, eğlenceyle, cinsini devam ettirmeyle tek kelimeyle zevkle geçirmeye karar verse bile (...) bunun böyle bir yasa olarak doğal bir içgüdüyle içimize konmuş olmasını isteyebilmesi olanaksızdır. Nitekim akıl sahibi bir varlık olarak, kendisinde olan bütün yetilerin geliştirilmesini zorunlu olarak ister, çünkü bu yetiler her çeşit olanaklı amaçlar için ona verilmiştir ve yararlıdırlar” (Kant, 1982: 40).

(4) Başkalarına karşı eksik ödevine örnek olarak yardımseverlik ya da karşılıklı yardımlaşma ödevi: Kant, dördüncü örneğinde, “Bana ne! Göklerin istediği ya da kendisinin becerebildiği kadar mutlu olsun herkes; ben kimseden hiçbir şey almayacağım, hatta hiç kimseye imrenmeyeceğim; ancak kimsenin esenliğine bir şey katmayı veya güç durumda iken yardımına koşmayı da arzu etmiyorum!” şeklinde ifade eder. Ona göre insan, soyunu bu maksime göre devam ettirebilir. Ancak bu ilkenin bir doğa yasası olarak yine de her yerde geçerli olmasını isteyemez. Bu istemenin kendi kendisiyle çelişmesi demektir. Çünkü kişi başkalarının sevgisine ve yardımına ihtiyaç duyar. Böyle bir maksim kişiyi bunlardan yoksun bırakır (Kant, 1982: 40). Bu yoksunluk da akıl sahibi bir varlık tarafından tercih edilmeyeceğinden

kayıtsızlık maksimi de kategorik buyruk testinden geçemez. Rawls (2005: 244), bu ödevi “kayıtsızlık maksimi” olarak tanımlar.¹⁹

Kant’ın ödev amaçları listesi sadece “kişinin kendi kusursuzluğu ve başkalarının mutluluğundan” (Guyer, 2005: 302) oluşan etik ödevlerle sınırlı görülse de, *Ahlak Metafiziği*’nde Kant’ın hukuksal yükümlükleri de bu ödev amaçları listesinde görüldüğü açıktır.

Ödevin çiğnenmesi, kişinin kendi maksimini yasa olarak öngörmemesidir; bu kendi istemiyle çelişmesidir. “Eğilimlerin aklın buyurtusuna karşı çıkması (antagonismus)” (Kant, 1982: 41-42) her zaman olasıdır. Bu nedenle Kant, ödevi kategorik buyruklar alanında gözler. Kant, ödevin “yalnızca kesin buyruklarla dile getirilebilir” olduğunu varsaydığı için, “koşullu buyruklar” ile ödev gerçekleştirilemez (Kant, 1982: 42). Aynı zamanda, hipotetik buyruklar alanı ahlak yasasının a priori olarak işlemesine olanak sağlamaz. Oysa ahlak yasası “kesin olarak buyuran bir buyruktur, çünkü yasa koşulsuzdur.” Koşulsuz olduğu için, yasanın belirlediği istemenin maksimleri yasayla çatışmaz. Böyle bir istemenin yasayla ilgisi, belli türden eylemlere zorlayan yükümlülüktür. Bu eylemlere ödev denir; aklı ahlaksal bir zorlamaya tabi tutar (Kant,

¹⁹ Rawls (2005: 245-246)’a, göre kayıtsızlık maksimine uygulanan sınama fazla serttir. Ona göre dördüncü örnekteki ahlaki buyruk ‘yardım etmeyi’ dayatır. Bu ahlaki buyrukla ortaya çıkan “sarsılmış toplumsal dünya” da kişinin böyle bir yardımı yapmak istemeyeceği durumların olabileceğini, bu yardımın kişinin bazı tasarımlarını ciddi olarak aksatabileceğini, kişiyi kendisinin çok istediği bir şeyden mahrum bırakabileceğini vurgulayarak bu örnekteki zorluğu dile getirir. Çünkü her ahlaki buyruk, kimi belki de tüm durumlarda arzu ve eğilimler tarafından harekete geçirilen eylemlerimizi kısıtlar. Rawls, bu zorluğu Kant’ın, tanımlanmış, “gerçek insan gereksinimleri” terimi ile aşmaya çalışır. Ona göre ahlaki buyrukların ortaya çıkardığı dünyalar yukarıda anılan terim baz alınarak karşılaştırılmalı ve birinin neden diğerine tercih edildiğinin sonuçları değerlendirilmelidir. Rawls, bu değerlendirmede ki iki kısıtlamaya dikkat çeker: İlkinde kişi hem kendisinin hem de diğerlerinin “özel niteliklerini”, “nihai erek” ve “arzuların özgül içeriğini” yok sayar; ikincisi ise kişi tercih ettiği dünyada kendi konumu hakkında bilgisizmiş gibi akıl yürütür. Burada kişi kendisini, “zamanı aşarak değişmeden varlığını sürdüren bir toplumsal dünyanın kamusal ahlak yasasını öneren” kişi olarak görmelidir.

1980: 37). Böylece Kant, ödev aracılığı ile yasanın a priori olarak işlediğini temellendirme olanağına kavuşur.

Kant, yasaya bağlanmanın ödev olduğunu a priori olarak kanıtlamak istemektedir. Ona göre “ödev, eylemin pratik-koşulsuz zorunluluğu olmalıdır; bu yüzden her akıl sahibi varlık için (...) geçerli ve yalnızca bunun için her insan istemesi için bir yasa olmalıdır.” Kant, insanın doğal yeteneklerinden, koşullarından her akıl için geçerli ilkelerin değil, öznel ilkelerin bulunabileceğini varsayar; bunlardan da yasa olmaz (Kant, 1982: 42). Bununla birlikte eylemin maksimi insanın doğal yapısı ile uyumuyorsa, bu eylemin bu ilkesine ödev denir (Kant, 19082: 52). Ödev her bir akıl sahibi varlık için aynı derecede geçerlidir.

Eylemin ahlaklılığı, onun “istemenin özerkliğiyle, yani maksimleri aracılığıyla olanaklı bir genel yasa” olmasıyla ilişkilidir. Eylemin “maksimleri özerkliğin yasalarıyla zorunlu olarak uyuşan isteme”, “kayıtsız-şartsız iyi olan istemedir.” Koşulsuz iyi olan “istemenin özerklik ilkesine bağlılığı (ahlaksal zorlanma) yükümlülüktür.” “Bir eylemin yükümlülüğünden dolayı nesnel zorunluluğuna da ödev denir” (Kant, 1982: 57).

Ödev, duygulara, dürtülere ve eğilimlere değil, sırf akıl sahibi varlıkların birbirleriyle ilişkilerine dayanır; bu ilişkide bir akıl sahibi varlığın istemesi hep, aynı zamanda yasa koyucu olarak görülmelidir, yoksa ödev kendisi amaç olarak düşünülemez. İşte akıl, genel yasa koyucu olarak istemenin her maksimini, her başka istemeyle, ayrıca da kişinin kendine yönelik her eylemiyle, ilgi içine sokar; bunu da, başka herhangi pratik bir hareket nedeni ya da gelecekteki bir yarar uğruna yapmaz, aynı zamanda kendisinin de koyduğu yasadan başka bir yasaya boyun eğmeyen akıl sahibi bir varlığın değerliliği idesinden dolayı yapar (Kant, 1982: 52).

Böylece Kant, aklın yasa koyucu gücü ile isteme arasındaki ilişkinin ahlaksal değerinin geçerliliğini, özerklik ilkesi ile onaylandığını temellendirmiş olmaktadır. “İstemenin özerkliği bütün ahlak yasalarının ve bu yasalara uygun ödevlerin tek ilkesidir” (Kant, 1980: 38). Özerklik, ahlaklılığın geçerliliğidir; çünkü ancak özerk bilincin istemesi özgürce olur. Özgür istenç, duysal olanın etkilerinden kurtularak kendi istemesini kendi eylemlerinin nedenine dönüştürmektir. Burada uyulan ilke, saf gereklilik yasası yani, ahlak yasasıdır.

Özgür isteme, istenilen şeyi amaçlamanın dışında, her türden istek ve arzulardan arınmış istemdir. Amaç, istemeyi belirleyen neden olarak anıldığında hep deneyseldir (Kant, 1980: 47). Kant, burada mutlu olmayı amaçlamaktan vazgeçmekten değil, eylemin ilkesini her türden eğilimden arındırmak istemektedir. Mutluluk ilkesinin ahlaklılıktan ayrılması, bir birlerine karşıt olduğu anlamına gelmez. Saf pratik akıl için geçerli olan, “kişinin mutluluk isteminden vazgeçmesi değil, yalnızca ödev söz konusu olduğu zaman mutluluğu hiç hesaba katmamasıdır” (Kant, 1980: 102). Kant’ın eleştirel felsefesinde de amaç budur: Ödevi, her türden insan belirlemelerinin dışında düşünmek. Ödevi, insanın ödevi olarak belirlemek, insanı gerçek yapısı içinde görmeyi gerektirir. Bu ise pratik aklın eleştirisinin işi değildir; “eleştiriden beklenen, yalnızca pratik aklın olanaklılığının, kapsamının ve sınırlarının ilkelerini, insanın doğal yapısı ile bağ kurmaksızın, eksiksiz olarak vermektir” (Kant, 1980: 8-9). Bu nedenle ilkeler belirlenirken, insanın türsel özellikleri değil de, onun olanakları dikkate alınır; ne yapabildiğine değil, ne yapması gerektiğine bakılır. Bu da insanın araç değil amaç seçilmesi gerektiğini bildiren buyruğa uygun eylemin olup olmadığının gözlenmesi demektir. Kant’ın yukarıda

saydığı ödevler listesi bu açıdan değerlendirildiğinde, bu örnekler insanı amaç olarak gören buyruğu takip etmektedir. “(1) Özgür seçimde bulunan failer olarak insanlara zarar vermeme, (2) seçme ve eyleme özgürlüklerini kullanma olanaklarını engellememe, (3) özgürce seçilen erekları başarıyla izlemeyi kolaylaştıracak genel yetileri geliştirme ve (4) koşullar elverdiğince, özgürce seçilen tikel erekları gerçekleştirmeyi kolaylaştıracak tikel eylemlerde bulunma” ödevleri (Guyer, 2005: 298).

Kant, doğanın varlık nedeni olarak Tanrı’yı gördüğü için, Tanrı’yı ahlak alanında da bir zorunluluğa dönüştürür. Kant’ın ahlak tasarımıında Tanrı, ahlaki açıdan en üst iyi kavramına karşılık gelir. “Dünyada en yüksek iyi, ancak, doğanın ahlaksal niyete uygun bir nedenselliğı olan en üst bir nedeni kabul edilirse olanaklıdır.” Şimdi, yasaların tasarımıına göre eylemlerde bulunabilen bir varlık, akıl sahibi bir varlıktır ve böyle bir varlığın yasaların bu tasarımıına göre nedenselliğı, bu varlığın bir istemesidir. Öyleyse, en yüksek iyi için varsayılması gereken, doğanın en üst nedeni, anlama yetisi ve isteme aracılığıyla doğanın nedeni (bunun sonucu olarak da başlatıcısı) olan bir varlık, yani Tanrıdır.” En yüksek iyunin olanağı, en yüksek asli bir iyunin gerçekliğinin, yani Tanrının varlığının koyutudur. “En yüksek iyiyi gerçekleştirme, bizim için ödevdi; dolayısıyla bu en yüksek iyunin olanaklılığını varsaymak, yalnızca bir hak değil, aynı zamanda ödevde bir gereksinme olarak bağılı olan zorunluluktur. En yüksek iyi de ancak Tanrının varoluşu koşuluyla olabildiğinden, bunun varsayılması ödevle ayrılmaz bir biçimde bağılıdır, yani Tanrının varlığını kabul etmek, ahlaksal bakımdan zorunludur” (Kant, 1980: 135-136). Kant, burada dikkat edilmesi gerekenin, bu ahlaksal zorunluluğun nesnel değil,

özel olduğunu bildirir; yani bu zorunluluğun “kendisi ödev değildir; nitekim bir şeyin varlığını kabul etmek gibi bir ödev olamaz.” Tanrının varlığının kabulü, her türlü yükümlülüğün bir temeli değildir.

I.3.1. Ödeve Uygun Eylemler

Kant için ödeve uygun eylem ile ödevden kaynaklı eylem aynı şey değildir. Bunun ayrımı oldukça önemlidir. Çünkü ahlaki olma ödevden kaynaklı eylemler için geçerlidir. Her ödeve uygun eylem gerçek ödev duygusundan kaynaklı değildir. Bu nedenle ödeve uygun her eylem aynı anda ahlaki olmayabilir. Bu bağlamda ancak ödevden kaynaklı eylemler sergileyen bir kişinin ahlaklılığından bahsetmek olanaklıdır (Calder, 2005: 237).

“Bir eylem, ancak, eğer bir yarar düşüncesini, şu andaki veya gelecekteki bir haz alma hesabını, kısacası her türlü içeriksel hesabı dışta bırakıyorsa ve her türlü rastlantısal ve özel eğilimlerden arınmış olarak –tek başına bir belirleme nedeni olabilen- bir yasanın genelliği altında yönlendiriliyorsa, o eylem “ödeve uygun” eylemdir” (Cassirer, 2007: 321).

Kant, ödeve uygun eylemler hakkında konuşurken, eylemlerin “yalnızca ödeve uygun” olmaları açısından değil, aynı zamanda “ödevden dolayı” yapılıyor olması gerektiğini (Kant, 1980: 128) bildirir. Kant, bir eylemin ödeve göre olup olmadığını örnek eylemlerde görmeye çalışır.

Birisinin bir deniz kazasında kendi yaşamını en büyük tehlikeye sokarak başkalarını kurtarmaya çalışması eylemi, eğer sonunda kendi yaşamını yitirirse, gerçi bir bakıma ödev sayılır; öte yandan ve çoğu zaman ise övgüye değer bir eylem sayılır; ama ona duyduğumuz saygı, bu durumda zarara uğradığı görülen kendine karşı ödevin kavramı göz önünde bulundurulunca çok azalacaktır. Yurdunu korumak için birinin yaşamını büyüklükle feda etmesi durumu daha karar verdiricidir; ama yine de kendini bu amaca kendiliğinden ve çağrılmadan adamasının da o kadar tam bir ödev olup olmadığı konusunda bazı kuşkular kalır ve eylem, alınacak bir örnek ve öykünülecek bir itki gücünü taşımaz. Ama, muhakkak yerine getirilmesi gereken bir ödev, çiğnenmesi, insanların iyi olmaları gözetilmeksizin ahlak yasasını kendisine zarar verecek ve onun kutsallığını ayaklar altına alacak bir ödev olunca; en içten gelen eğilimlerimiz için değer taşıyabilen her şeyi ona feda ederek, en eksiksiz saygımızı onun yerine getirilmesine gösteririz ve böyle bir örnekle kendimizi, insanın doğal yapısının, doğanın karşı güdüsü olarak sunabileceği her şeyin üzerine yükselebilecek yetenekte olduğuna inandırabildiğimiz zaman, ruhumuzun böyle bir örnekle güçlendiğini ve yüceltiğini görürüz (Kant, 1980: 170-171).

Ödev “yaşamın korunması” olduğunda, eylemin nedeni olan isteme, yaşamın korunmasından sorumludur; bu artık bir zorunluluktur. Bu açıdan bakıldığında, Kant’ın ödev kavramı, uygulamaları açısından ikiye ayrılmaktadır. Bu ayrımı türsel bir ayrım olarak değil de, daha çok ödevde uygun eylemlerin uygulanma zorunluluğu açısından derecelendirilmesi olarak görmek daha doğru görünüyor. Bunlar: (1) *Uygulamasının zorunluluğu kendinde olan ödevler*: Bunlar uyulmasının zorunluluğunu ahlak yasasından alan ödevlerdir; çünkü ahlak yasasına göre uygulanması kendinden iyi olan zorunlu kurallardır. Eylemin ödevde uygun olduğu, öznenin de ayrıca buna doğrudan doğruya bir eğilim duyduğu eylemlerdir. Bunların ayrımını yapmak çok zordur. Örneğin, bir bakkalın deneyimsiz müşterisini aldatmaması ya da bir tüccarın herkes için ortak, değişmez bir fiyat belirlemesi ödevde uygun eylemdir. Ancak bu kişilerin bu eylemleri, ödev, dürüstlük ya da sevgi ilkesinden değil kişisel çıkardan kaynaklı olabilir (Kant, 1982: 12). Ancak “insan öldürmeme ödevi”nin uyulması gereken zorunlu bir ödev olduğu açıktır; çünkü ilkeye göre yaşamın korunması kendinde iyi bir amaçtır. (2) *Uyulmasının zorunluluğu kendinde olmayan ödevler*: Bu ödevler, uygulamada gerçekleştirilmesi kişinin özgür seçimine kalmış ödevlerdir. Ödevde uygun ama insanların onlara

doğrudan doğruya hiçbir eğilim duymadıkları, ama yine de başka bir eğilim tarafından itildikleri için yaptıkları eylemler: Burada ödevde uygun eylemlerin ödevden dolayı mı, yoksa bencil bir amaçtan dolayı mı yapıldığı kolayca ayırt edilebilir (Kant, 1982: 12). Örneğin, “iyilik yapma ödevi” her koşulda herkese yüklenebilecek bir sorumluluk değildir. Bu ödevler “eğilimler yararına özgürce davranma fırsatı tanıyan ödevlerdir.” İkinci grup ödevler kişiye başka eğilimler adı altında serbest davranma olanağı sağlarken, ilk grup ödevler kişiye başka türden davranabilme olanağı sunmaz.

Kant temel ödevleri sıralar ve bir eylemin ne zaman ahlaksal bir içeriğe sahip olduğunu, ahlaksal bir değer taşıdığını belirtir.

(1) “Yaşamı sürdürmek ödevdir.” Yaşamını sürdürmek herkesin bir eğilimidir. Ancak, kötü talihli olan bir kimse, yaşamdan tat almayı bırakmış, cesareti kırılmış hatta bu nedenle ölmeyi bile dileyen bir kimse eğilimden ya da korkudan değil de sadece ödevden dolayı yine de yaşamını sürdürüyorsa işte o zaman bu eyleminin ahlaksal bir içeriği ve bir değeri vardır (Kant, 1982: 13).

(2) “Yapılabildiği yerde iyilik yapmak ödevdir.” İyilik yapmaya birçok insan eğilimlidir. Ancak kendi çıkarını düşünmeden kendi sıkıntı içindeyken iyilik yapan ve bundan gerçekten mutluluk duyanın eylemi bir ahlaksal içeriğe sahiptir. (Kant, 1982: 13). “Karakterin ahlaksal olarak ve eşsiz bir şekilde yüksek olan değeri, işte tam burada, yani eğilimden dolayı değil, ödevden dolayı iyilik yapmasında ortaya çıkar” (Kant, 1982: 14). “Eğilimden dolayı değil de ödevden dolayı kendi

mutluluğunu koruma yasası(nda)” davranışın hakiki ahlaksal değeri vardır (Kant, 1982: 14); çünkü bir eylemi ahlaksal kılan eylemin eğilimden dolayı değil sırf ödevden dolayı yapılmasıdır (Kant, 1982: 14).

(3) “Kendi mutluluğunu güvence altına almak ödevdir.” İnsan, kaygıların baskısı altında ve doyurulmamış gereksinimlerin ortasında bile mutluluğunu eğilimden dolayı değil de ödevden dolayı koruyabiliyorsa işte burada eylemin gerçek bir ahlaksal değeri vardır (Kant, 1982: 14).

Varlığını korumak ve başkalarının özgürlüğüne ve mutluluğuna zarar vermeden bir eylemde bulunmak, “insanlığı amaç seç, araç değil” buyruğundan çıkartılabilecek ödevlerdir. “Böylece Kant’ın etik ödevler listesinin bütünü, kişinin, kendisinin ya da başkalarının insanlığına zarar vermesine neden olan özel eylemleri yasaklayan eksiksiz ödevlerin yanı sıra, kişinin kendisine ya da başkalarında insanlığın başarıyla uygulanmasını sağlayacak yeti ve koşulların desteklenmesini şart koşan eksik ödevleri de içerir” (Guyer, 2005: 302-303). Bununla birlikte Kant, *Ahlak Metafiziği* kitabında “Erdem Öğretisi” başlığı altında yürüttüğü *Etiğin İlkeleri* tartışmalarında yaşamsal pratik kimi fenomenler olan intihara, oburluğa, sarhoşluğa ilişkin yasaklar kişinin kusursuzluğu için amaçlanan ödevler değildir; bunlar kişinin seçim özgürlüğünün uzantısında kendisine ilişkin ortaya çıkacak zararlardır ve ödevler bu zararların önlenmesine yöneliktir. Ancak “yalan söyleme”ye ya da insanın “köleliğine” karşı çıkması ahlaki varlık olarak insanın kendisine karşı ödevleridir.

I.4. Eylemin İlkesi Olarak Maksimler

Kant, doğadaki her şeyin “yasalara göre” işlediğini varsaydığı için o, insan eyleminin gerisindeki nedenselliği anlamak ister; çünkü ahlaka insanı kuşatacak bir temel aranacaksa, bu ahlaki eylemin kaynağındaki nedenselliğin görülmesini gerektirir. Bu bağlamda Kant’ın çabası, ahlaki eylemin nedenselliği ile akıl arasında zorunlu bir ilişkinin olduğunu göstermektir. Kant, akıl sahibi varlığın eyleminin gerisinde onun istemesini görür. Onun keşfine göre isteme, bir türden akıl tasarımına göre işlemektedir. İstemedeki aklın gücü, eylemin ilkelerinde görünür. Kant’a göre insanın “ilkelere göre eylemde bulunma yetisi ya da istemesi vardır” (1982: 29). Akıl istemeyi zorunlu olarak belirlemektedir. Öyleyse akıl, isteme ve onun pratikteki görünümü olan eylemin gerisindedir. Burada temel sorun, aklın bu istemeyi nasıl belirlediğidir. Kant, istemenin akla dayanmadığı durumlarda onun “öznel koşullara” (örneğin, güdülere) bağımlı olacağını varsaydığı için (1982: 29), buradan ortaya çıkacak bir “iyi”nin rastlantısal olacağını, bunun ise nesnel yasaları temsil etmeyeceğini düşünür. Bu durumda eylemin geçerli ahlaki değeri, istemenin rastlantısal sonucuna bakarak değil de, onun nesnel yanına bakarak oluşturulabilir. Bu nesnel yan ise eylemdeki aklın kural koyucu rolüyle, yani maksimleriyle ilişkilidir. Öyleyse Kant, eylemin ahlaki değerini onun akıl ya da yasa yanında aramaktadır. Bu arayış onun kendi ahlak metafiziği için temel bulması ile tamamlanır. Bu temel “maksim” kavramı üzerinde yükselir. Kant’ın metafiziğinde maksim, istemenin basit bir ilkesi olarak başlar ve “amaçlar krallığı”na doğru dönüşerek gelişir. Sonunda “kesin buyruk”un formülünün merkezi kavramı olur: “Kendilerini aynı zamanda yasalar yapabilecek olan maksimlere göre eylemde

bulun” (Kant, 1982: 54). Böylece Kant, maksimden nesnel bir ahlak yasasına ulaşmış olur.

Kant, olup biten her şeyin ilkelere göre olduğu düşüncesini merkeze alarak, eylemlerin de gerçekleşme ilkeleri olduğunu temellendirmeye çalışır (Kitcher, 2004: 558). Ona göre eylemin ilkeleri vardır ve bu ilkeler eyleme ahlaki değerini kazandırmaktadır. Bir eylemin değer bilgisi de, bu ilkelerin bilgisine göre gelişir. Bu nedenle de Kant’ın ahlak metafiziğinin temel problemleri olan “iyi isteme” ve “ödev” kavramlarının anlamı, bir başka temel tartışma konusu olan *maksim* kavramının tanım ve işlevi aracılığı ile gerçeklik bulur. Çünkü bir eylemin ahlaksal bir değer taşıyıp taşımadığı, yani eylemin ahlaksal değeri o eylemin maksimin içeriğine uyup uymamasına göre belirlenir. Bu bağlamda maksim, eylemin ahlaksallığının taşıyıcısı olmaktadır.²⁰ Bu nedenle istemenin ahlaki eylemdeki önemi ne olursa olsun, istemeyi gerçekleştiren ilkenin, maksiminin ahlaksallığı, isteme bağlı eylemin ahlaksallığını belirler. Öyleyse Kant’ın ahlak metafiziğinde maksim kavramı, ahlak yasasının merkezi kavramı olacaktır.

Kant istemenin belirleyici ilkesinin bir ahlak yasasına nasıl dönüştüğünü göstererek kendi ahlak metafiziğini kurar. Bunu, istemenin merkezinde yatan “öznel ilke”nin ya da “maksim”in nasıl nesnel ilkeye ya da ahlak yasasına dönüştüğünü göstererek yapar. Kant pratik bilgiyi (ahlak bilgisini) doğa bilgisinden ayırır. Aklın pratik bilgi de özne ile doğa bilgisinde ise nesne ile ilişkili olması bu ayrımın temelini oluşturur.

²⁰ Kant’a göre, çocuklardaki ahlaki eğitim bile maksim kavramı üzerine oturtulmalıdır. “Çocuk kendisini her daim değişen, davranış saiklerinden hareketle değil de ‘maksim’lerle uyum içerisinde davranmaya alıştırmalı”, “maküllüğünü kendi kendisine anlayabileceği ‘maksimler’e uygun biçimde hareket etmesini öğrenmelidir” (Kant, 2007: 101).

Pratik bilgide insanın eyleminin ilkeleri kaçınılmazcasına bağı kalacağı ilkeler değilken doğanın bilgisinde olan bitenin ilkeleri aynı zamanda doğanın yasalarıdır (Kant, 1980: 22). Buna göre aklın pratik bilgisinin yasalarını oluşturan maksimler, kaynağı itibarı ile öznedir. Kant, maksimleri “öznel” ve “nesnel” olmak üzere ikiye ayırır. İlkelerin koşulları öznenin sadece “kendi istemesi için geçerli” olması durumunda “öznedir ya da maksimlerdir”; koşullar “her akıl sahibi varlığın istemesi için geçerli” olduğunda, “nesnedir ya da yasalarıdır” (Kant, 1980: 21). Kant, açıkça maksimleri ahlak yasasının olanağı olarak görmektedir. İstemenin ilkesi herkes için yani insanlık için işletilebilme olanağına sahip olduğunda, istemenin maksimi yasa niteliğini kazanmaktadır. Ona göre “maksim istemenin öznel ilkesidir” (1982: 16-dipnot-); öznel ilke herkes için geçerlilik bulduğunda yasa niteliği kazanmaktadır. Kant’a göre maksimlerin ancak saf aklın kendi içinde pratik bir neden/ilke taşıdığı kabul edildiğinde yasa olma olanağı vardır (1980: 21-22).

Kant, her ilkenin maksim olmayacağını varsayarak, maksimlerin taşıması gereken temel nitelikler belirler. Bunlar: 1) Maksimler genellik içermelidir. Bunun ahlak buyruğundaki formülü, maksimler genel doğa yasaları olacakmış gibi seçilmeli, şeklindedir. 2) Maksimlerin amacı içeriğini belirlemelidir. Burada formül şöyledir: Kendi doğal yapısına göre amaç olarak akıl sahibi varlık, her maksimde sırf görel ve kişisel tercihe bağı olan amacı sınırlayan koşul olmalıdır. 3) Bütün maksimlerin tam bir belirlenimini temsil eden formül: Bütün maksimler kendi yasa koymalarıyla, doğanın bir krallığı olarak olanaklı bir amaçlar krallığıyla uyuşmalıdırlar (Kant, 1982: 54). Bu durumda bir ilkeyi maksim kılmanın koşulu, onun ahlak yasasına yakınlığıdır.

Kant'ın ahlak metafiziğinde maksim, buyruk ve yasa kavramları arasında zorunlu bir ilişki varsa da ve hatta kimi zaman kavramlar daha soyuta giden adlandırmalar olarak dursa da, yine de Kant, kavramların anlam içeriklerinde kimi ayrımları gözetir. Ona göre buyruk, nesnel olarak geçerlidir ve öznel ilkeler olan maksimlerden bütünüyle farklı olandır. Maksimler, gerçekten de ilkedirler ancak buyruk değildirler. Buyruklar da koşullanmış olduklarında, yani istemeyi yalnızca isteme olarak değil, arzu edilen bir etkiye göre belirlediklerinde, yasa değil, pratik buyurtular olan koşullu buyruklar olurlar. Yasalar ise 'arzu edilen etkiyi elde edebilir miyim ya da bu etkiyi ortaya çıkarmak için ne yapılmalıdır?', tarzında sorulmaksızın bile, istemeyi isteme olarak belirleyendir; kesindir (Kant, 1980: 22). Kant için maksim hazzı ya da acıyı duyumlama yetisinin öznel koşuluna dayandığından dolayı akıl sahibi bütün varlıklar için aynı şekilde geçerli olamayacağından ve a priori olarak bilinmesi gerekli olan nesnel zorunluluktan yoksun olduğu için yasa olamaz (1980: 24). Ancak , "Akıl sahibi bir varlık, maksimlerini pratik genel yasalar olarak düşünecekse, bunları, ancak, istemenin içeriği bakımından değil, sırf biçimi bakımından belirlenmesinin nedenini taşıyan ilkeler olarak düşünebilir" (Kant, 1980: 30). Böylece Kant burada maksim ve yasa olacak maksim arasında bir ayrıma gider. Maksim sadece istemenin nedeni iken yasa olacak maksim istemenin biçiminin nedenini belirleyen ilkedir. Bir maksimin yasa olma olanağı onun içeriği değil biçimidir. Kant böylece bir biçim ve içerik tartışmasına girer.

Pratik bir ilkenin içeriği, istemenin nesnesidir." Şimdi nesne ya istemeyi belirleyen bir nedendir, ya da değildir. Nesne istemeyi belirleyen neden ise, istemenin kuralı deneysel bir koşula bağlıdır ki bu pratik bir yasa olamaz. Bir yasayı tüm içeriğinden, yani her türden isteme nesnesinden ayırırsak, geriye genel bir yasa koymanın sırf biçiminden başka bir şey kalmaz. Öyleyse akıl sahibi bir varlık kendi maksimlerini ya aynı

zamanda genel yasalar olarak düşünemez ya maksimlerini yasa yapanın bu maksimlerin biçimleri olduğunu kabul etmek zorundadır (Kant, 1980: 30-31).

Kant, maksimin yasa koyucu biçimi tarafından belirlenen istemenin nasıl bir isteme olduğunu sorgular (Kant, 1980: 32) ve istemeyi özgürlükle ilişkilendirerek tartışır. Yasanın biçimi duyuların bir nesnesi değildir. O yalnızca akıl tarafından tasarımlanabilir. İstemeyi belirleyen neden olarak yasanın biçimi tasarımı, nedensellik yasasına uygun olarak doğadaki olayları belirleyen bütün nedenlerden farklıdır. Kant'ın çözümlemesinde isteme, görünüşlerin bağımlı olduğu doğa yasasından, yani nedensellik yasasından büsbütün bağımsız düşünülmelidir. Böyle bir bağımsızlığın adı, transsendental anlamda, özgürlüktür (Kant, 1980: 33). Yasanın biçimini içeriğinden ayırmak ve biçimin isteme üzerindeki belirleyiciliğini vurgulamak, insanın eylemlerini doğanın nedenselliğinden kurtarmış, özgürlüğü olanaklı kılmıştır. Kant için özgürlük, insanın doğanın nedenselliğinden bağımsız olarak eyleyebilmesidir. Özgürlüğün olanaklı kılınması ise ahlaklılığı getirecektir. İnsanın doğadan bu bağımsız hali onun istemesi aracılığı ile sağlanmış ve istemenin duyulara değil akla bağlanması ile de isteme özgür kılınmıştır. O halde insan istemesi özgür bir istemedir. Ancak yine de istemeyi “zorunlu olarak belirlemeye uygun olan yasayı bulmak” gerekmektedir (Kant, 1980: 33). Yani o yasa da bir belirleme nedeni bulmalıdır. Yasa da ise içerikten başka, ancak yasa koyucu biçim vardır. Yasa koyucu biçim ise özgür istemenin nedenini oluşturacak tek şeydir (Kant, 1980: 33).

Özgür istemeyi belirleyen yasa, istemeyi empirik alandan kopararak aklın alanına koyar. Bu pratik yasa da doğanın zorunluluğundan farklı bir tür zorunluluk taşımaktadır. Pratik yasaya zorunluluğunu veren biçimdir. Her isteme hiç şüphesiz bir nesneye (içeriğe) sahiptir. Ancak bu içerik istemenin belirleyici nedeni ve

maksimin koşulu değildir. Eğer öyle olsaydı arzulama yetisi bir nesnenin varlığına bağımlı olacak ve bu nesnenin varlığı bu yetinin temeline konacaktı. Böyle olunca da isteme sürekli empirik koşullarda aranacaktı (Kant, 1980: 39). Kant için en sıradan anlama yetisi bile maksimlerin hangi biçiminin yasa olmaya uygun düştüğünü kendisine öğretilmeden ayırt edebilir. Kant’a göre bir maksim genel bir yasa olmaya uygun olmalıdır. Kant bu durumu şöyle örneklendirir:

Diyelim ki, servetimi her emin yola başvurarak arttırmayı maksim edindim. Şimdi elimde bir miktar emanet para var, sahibi ölmüş ve bu para konusunda hiçbir yazılı belge bırakmamış. Bu, doğal olarak, tam maksimime uygun bir durumdur. Şimdi bu maksimin genel bir pratik yasa olarak da geçerli olup olamayacağını bilmek istiyorum. Bunun için maksimimi önümdeki duruma uygular ve onun, bir yasa biçimini alıp alamayacağını, dolayısıyla da maksimimle aynı zamanda şöyle bir yasayı: “verildiğini hiç kimsenin kanıtlamayacağı bir emaneti herkes yadsıyabilir” yasasını koyup koyamayacağımı sorarım. Sorar sormaz farkına varırım ki, böyle bir ilke bir yasa olarak kendi kendini yok ederdi, çünkü emanet bırakma diye bir şeyin ortadan kalkmasına neden olurdu. Pratik bir yasa olarak tanıdığım bir yasa, genel bir yasa koymaya uygun olmalıdır; bu, kendi içerisinde bir aynılığı dile getiren bir önermedir ve dolayısıyla kendiliğinden apaçıktır. Şimdi eğer istemenin pratik bir yasaya bağımlı olduğunu söylersem, eğilimimi (söz gelişi ele aldığımız durumda, sahip olma hırsımı) genel pratik bir yasa olmaya uygun bir belirleme nedeni olarak öne süremem; çünkü bu, genel bir yasa koymaya uygun olmaktan o kadar uzaktır ki, genel bir yasa biçimine sokulduğunda kendi kendini ortadan kaldıracaktır (Kant, 1980: 31).

İsteme, kendisi için maksimler belirlemeye başladığı anda doğrudan doğruya bilincine varılan ve akıl tarafından bir belirleme nedeni olarak ortaya konulan ahlak yasasıdır (Kant, 1980: 34). Bu bağlamda Ahlak yasası aslında saf pratik aklın özerkliğinden başka bir şey değildir. Bu özgürlüğün kendisi de bütün maksimlerin biçimsel koşuludur (Kant, 1980: 38-39). Bir maksimi yasa yapan bu koşula uymasındır.

Kendisine dayanarak tanıklık etmeyi düşündüğüm maksim pratik akılla sınandığı zaman, hep bu maksim genel bir doğa yasası gibi geçerli olsaydı nasıl olurdu, diye bakarım. Açık ki, böyle bakıldığında bu, herkesi doğruluğa zorlayacaktı. Çünkü hem kanıtlayıcı, hem de kasten yanlış olan ifadeleri geçerli saymak, bir doğa yasasının genelliğiyle bağdaşmaz. Aynı şekilde, yaşayıp yaşamamak konusunda özgür olarak karar verirken başvurduğum maksim, bir doğa düzeninin böyle bir yasaya uygun olarak

kendini sürdürebilmesi için, bu maksimin nasıl olması gerektiğini sorduğum anda belirlenir. Açıktır ki, böyle bir doğa düzeninde kimse keyfi olarak yaşamına son veremez; çünkü böyle bir düzenleme kalıcı bir doğa düzeni olamaz. Bütün öbür durumlar içinde bu böyledir (Kant, 1980: 50).

Böylece, aklın her türden arzulama yetisinin nesnelerinden bağımsız olarak istemeyi belirleyen neden olarak iş görebileceği sonucu çıkmaktadır. Bu yasaya uygun eylem *kendi başına iyi*, maksimleri bu yasaya uygun bir isteme de her bakımdan iyi ve her türlü iyinin en yüksek koşuludur. Kant, arzuyu belirleyen bir neden, istemenin ilkesinden önce gelirse, bu nedenin bir haz ve acı nesnesini varsaydığını düşünür. Bu durumda, akıl maksimleri eğilimlere göre belirleyecektir. Fakat Kant’a göre, bu maksimler yasa değil yalnızca akla uygun buyurtulardır. O, maksimleri amaca göre de belirlemek istemez; çünkü amaca götüren araca yani eyleme iyi denildiğinde, maksimi böyle belirlenen isteme *saf bir isteme*²¹ olmayacaktır (Kant, 1980: 69-70).

Kant, bir eylemin ahlaksal olarak yargılanabilmesinin, istemenin ahlaksal olarak iyi olmasının olanağını, yani bir eyleme iyi ya da kötü denmesinin dayanağını “*tasarladığın eylem, senin kendinin de bir bölümünü oluşturduğun doğanın bir yasasına göre olup bitseydi bile, onu yine kendi isteminle olabilecek bir eylem olarak görüp göremeyeceğini kendine sor*” (Kant, 1980: 77-78) kuralına göre belirler. Bu durumda bir eylemin ahlaksallığı hakkındaki yargı, bu kurala dayanarak oluşturulur. Burada Kant, bir eylemin maksimi ile doğa yasasını karşılaştırmakta ve doğa yasasını maksimler için bir modele dönüştürmektedir. Bir maksim eğer bir doğa yasasının biçimini genel olarak alamıyorsa, o maksim ahlaki bir niteliğe sahip değildir; kişinin kendisine ve başkalarına vereceği zarardan dolayı değil, genel bir

²¹ Saf İsteme: Anlama yetisi (akıl) bir yasa tasarımı aracılığıyla pratik olduğunda ona saf isteme denir. Saf isteme=Saf pratik akıl.

ilke olmaya uygun olmadığından (Kant, 1982: 19). Kant için, eylemin maksimi doğadaki nedensellik türünden bir anlama sahiptir. Öyleyse doğa yasası saf pratik aklın yasasını kullanabilmesinin bir olanağına dönüşmektedir.

Kant’a göre insan yapısı maksimler aracılığıyla genel yasa koymaya elverişsizdir. Zaten insan öncelikle tutkular aracılığıyla belirlenmektedir. Tutkularımız ve eğilimlerimiz ilk ve temel istemler gibi kendilerini kabul ettirmek isterler. Kant buna, kişisel tercihin öznel belirlenme nedenlerine göre kendi kendini genellikle istemeyi belirleyen nesnel neden yapma düşkünlüğüne, ben-sevgisi der. Ben-sevgisi eğer kendini kayıtsız-şartsız pratik bir ilke haline getirirse kendini beğenmişlik adını alabilir. Ancak “yalnızca kendisi gerçekten nesnel olan” ahlak yasası, ben-sevgisinin “en yüksek pratik ilke”yi etkilemesini engeller²² (Kant, 1980: 82-83). Kant bir ahlak duygusu²³ olarak adlandırdığı saygı kavramını maksim ile ilişkilendirir. O, ahlak yasasına duyulan saygıyı eylemin öznel nedeni olarak görür; “yani ahlak yasasına uymak için güdü ve bu yasaya uygun bir yaşayışın maksimlerinin temeli” saymaktadır.

Güdü kavramından çıkar kavramı doğar; bu ancak akıl sahibi bir varlığa yüklenebilir ve bu güdü akıl tarafından tasarılan bir güdü olduğuna göre, istemenin bir güdüsü anlamına gelir. Ahlakça iyi bir istemenin güdüsü yasanın kendisi olması gerektiğine göre, ahlaksal çıkar, sırf pratik aklın saf, duyulara bağlı olmayan bir çıkarıdır. Maksim kavramı da temelini çıkar kavramında bulur. Öyleyse bir maksim, çıkarı sırf yasaya uymada görmeye dayanıyorsa, ancak o zaman ahlakça halistir. Ne var ki her üç kavram,

²² “Kendini beğenmişliğimizi kendi yargımızda engelleyen şey ise, küçük düşürücüdür. Demek ki, ahlak yasası, doğal yapısının duyulara düşkünlüğünü ahlak yasasıyla karşılaştıran her insan kaçınılmaz olarak kendi gözünde küçük düşürür. İstemimizi belirleyen neden olarak bizi kendi gözlerimizde küçük düşüren şeyin tasarımı, pozitif olduğu ve belirleme nedeni olduğu zaman, kendi başına saygı uyandırır. Öyleyse ahlak yasası, öznel olarak da bir saygı nedenidir” (Kant, 1980: 82-83).

²³ “Ahlak duygusu adını taşıyan bu duygu, demek ki yalnız ve yalnız akıl tarafından meydana getirilir; eylemler konusunda yargıda bulunmaya ya da nesnel ahlak yasasının kendisine temel sağlamaya yaramaz; yalnızca yasayı kendinde maksim haline getirmek için güdü olarak iş görür. Tutku türünden hiçbir duyguyla karşılaştırılamayacak olan bu garip duyguya daha uygun nasıl bir ad takılabilir? Bu duygu öylesine kendine özgüdür ki, yalnızca aklın, hem de pratik saf aklın emrinde görünüyor” (Kant, 1980: 84).

yani güdü, çıkar ve maksim kavramları, ancak sonlu varlıklara uygulanabilir (Kant, 1980: 87-88).

Kant’a göre maksimleri ahlaksal yapan, onlara ahlaksal bir değer kazandıran “niyetin ahlaksallığı değil”, istemenin nedenleri olan “yasanın doğrudan doğruya tasarımlanması ve ödev olarak ona nesnel bir şekilde zorunlu uyma”dır (Kant, 1980: 163). Kant ödev buyruğunu şöyle dile getirir: “eylemin maksimi sanki senin istemenle genel bir doğa yasası olacakmış gibi eylemde bulun” (Kant, 1982: 38). İntihar etmek isteyen birisi kendi eyleminin ödevine ters düşüp düşmediğini sorduğunda, şuna bakıyor: “eylemlerinin maksimi acaba genel bir doğa yasası olabilir mi?” Yaşamın yok edilmesini buyuran bir yasa kendisi ile çelişir; Kant’a göre bu yasa en üst ödevle çelişir (Kant, 1982: 39). Ona göre eylemimizin bir maksiminin genel bir yasa olmasını isteyebilmemiz gerekir; bu, genel olarak onu ahlaksal yargılamamızın kuralıdır” (Kant, 1982: 41); öyleyse yasa olan, her zaman yaşamı koruyandır.

1.5. Ahlak Alanın Akıl İlkeleri: Buyruklar

Kant’ a göre, bir eylemin ahlaki koşulunu sağlayan onun ilke ve yasa kavramlarına olan bağlılığıydı. Fakat onun asıl problemi, bir ahlak yasasının pratikte eylemi belirleyen forma dönüşmesini sağlayan koşulların ne olduğunu görmektir. Bu nedenle Kant, maksim teorisine ilişkin tartışmasını “buyruk” teorisi ile tamamlar. Bu “tamamlama”, ahlak metafiziğindeki kavram sıralaması açısından değil de, daha çok buyruğun, eylemin formunu ve içeriğini bir yasa düzeyinde belirlemesi açısından önemlidir. Çünkü buyruklar, ahlak yasasının kaynağını oluşturan ilkenin nesnel görünümünü oluşturan önermelerdir; öznenin üstünde bir türden “yapmalısın” olarak

durarak eylem öncesi zorunluluğu oluşturmaktadır. Buyrukta zorunluluk ve zorunluluğun formu birliktedir. Kant bu konuda, isteme için zorlayıcı olan nesnel bir ilkenin tasarımını emir, bu emrin formülünü de buyruk olarak adlandırır (Kant,1982: 29).

Kant’ın ahlak metafiziğindeki çözümlemelerini temellendirmesinde buyruğun varlığı asıl çözücü kavramken, kavramın varlığı kadar onun ilgisini çeken problem, buyrukların nasıl olanaklı olduğudur. Ona göre “ahlak buyruğunun nasıl olanaklı olduğu, çözüm gerektiren kuşkusuz tek sorundur” (Kant, 1982: 36). Ancak Kant, “buyruklar nasıl olanaklı”dır diye sorarken, onun bilmek istediği, “buyruğun buyurduğu eylemin gerçekleştirilmesinin nasıl düşünüleceği değil, sırf, buyruğun yapılacak olanla dile getirdiği istemeyi zorlamanın nasıl düşünülebileceğidir” (Kant, 1982: 33). Kant, bu konuda oldukça nettir: Buyruklar bir “gerek” ile dile getirilirler ve gerekliliği ifade ederler. Neyin yapılmasının ya da yapılmamasının iyi olacağını isteme için söylerler. Bu, buyrukların isteme üzerinde zorlayıcı bir etkisi olduğunu gösterir (Kant, 1982: 29). Bu etki, isteme ile aklın ilkeleri arasındaki ilişkisinden kaynaklıdır; çünkü iyi bir isteme aklın nesnel yasalarına bağlıdır.

Demek ki buyruk, benim aracılığım ile olanaklı hangi eylemin iyi olacağını söyler ve pratik kuralın, iyi olduğu için bir eylemi-ister özne o eylemin iyi olduğunu her zaman bilmediğinden, ister bilmesine rağmen bu öznenin maksimleri pratik bir aklın nesnel ilkelerine ters düşebildiğinden-hemen yapmayan bir istemeyle bağlantısını ortaya koyar (Kant, 1982: 31).

Kant, pratik yasanın eylemi iyi ve özne için zorunlu olarak sunduğundan dolayı, buyrukları, “herhangi bir şekilde iyi olan bir istemenin ilkesine göre zorunlu olan eylemi belirleme formülleri” (Kant, 1982: 31) olarak tanımlar; buyruk, eylemin

formülüdür (Kant,1982: 29). Bu formül, eylem olarak ne yapılması gerektiğinin bilgisini verir; bu nedenle buyruk, istemeye eylemin nedenselliğinin koşullarını verir. Bununla birlikte Kant, istemede nesnel olarak geçerli olan ve öznel ilkeler olan maksimler ile buyruğu bir birinden farklı görür. Buyruklar, (1) etki ve bu etkiyi elde etme yolu bakımından, etkileyen neden olarak, akıl sahibi bir varlığın nedenselliğinin koşullarını belirlerler; (2) etki için yeterli olsun ya da olmasın, yalnızca istemeyi belirlerler. Birinci durumda buyruklar *koşullu* olurlar ve yalnızca beceri buyurtuları taşırlar; ikinci durumda *koşulsuz* yani kesin ve yalnızca pratik yasa olurlar (Kant, 1980: 22). Böylece Kant, buyrukları koşullu buyruk ve kesin buyruk (Kant, 1982: 30) olarak ayırmaktadır. Bununla birlikte Kant, zorunluluğun bazen yalnızca öznel koşullara bağlı olabileceği, bütün öznel için geçerli olamayacağı durumları da gözler. Kural “rastlantısal, öznel koşullara bağlı olmaksızın geçerli olduğunda, nesnel ve genel geçerdir.” Bu açıdan bakıldığında, “bir kimseye, tutmayacağı bir sözü hiçbir zaman vermemesi gerektiğini söylemek (...), yalnızca o kimsenin istemesini ilgilendiren bir kuraldır.” Bu kuralın a priori olarak belirlemesi gereken sadece istemedir. “Bu kural pratik olarak doğru bulunursa, yasadır; çünkü kesin bir buyruktur.” Bu nedenle Kant, pratik yasaları yalnızca istemeye ilgili görür ve yasaları saf olarak elde etmek için, kendileri ile elde edilenlere bakmaksızın, onları duyular dünyasına ait bir şey olarak bir yana bırakmaktan söz eder (Kant, 1980: 23). Saf aklın pratik ilkesi ancak biçimsel olabilir. Bu biçimsel pratik ilke de istemeyi doğrudan doğruya belirleyen “en yüksek neden” olarak “kesin buyruk”tur. Kesin buyruklar, “ödev yapan pratik yasalar” oluşturmakta; bu açıdan da yargılamada ve istemede, ahlaklılık ilkesini karşılayacak tek ilkedir (Kant, 1980: 47-48). Kant’ın

buyruk kavramı ile aradığı, ahlak yasasını bir zorunluluk olarak pratikteki eylem ile ilişkilendirmek olduğu için o, buyruğu istemenin de üstünde tutmaktan yanadır.

Her şeyden önce Kant yasayı “buyruk biçiminde” görmektedir. Ona göre “ahlak yasası kesin olarak buyuran bir buyruktur, çünkü yasa koşulsuzdur.” Buyruk açısından “(...) istemenin yasayla ilgisi, yükümlülük adı altında bir bağımlılıktır ki bu yalnızca akıl ve onun nesnel yasası tarafında da olsa bir eyleme zorlanmayı belirtir. Bu eyleme de ödev denir” (Kant, 1980: 37). Kant, tutkuların belirlediği eylemler, saf nesnel belirleyici nedenle sıklıkla çatışabilirliğini varsaydığı için, düşünsel bir baskı olarak “pratik aklın bir karşı koyuşuna, ahlaksal bir zorlama olarak” gereksinim gösterir (Kant, 1980: 37). Bu “ahlaksal zorlama”yı buyruk karşılamaktadır. “Ahlak yasası herkese, hem de tam olarak kendisine uymayı buyurur” (Kant, 1980: 42). Bu nedenle ahlak yasasına uygun eylemleri bulmak çok zor değildir; Kant’a göre, dünya işleri konusunda fazla bir deneyim ve bilgisi olmayan “en sıradan” anlama yetisi bile bunu yapabilir.

Kant’a göre “ahlaklılığın kesin buyruğunu yerine getirmek” herkes için olanaklıyken, “mutluluğun deneysel-koşullu buyurtusunu yerine getirmek” herkes için olanaklı değildir. Nedeni, ilk durum için maksimin etkili olmasıyken, ikinci durum için fiziksel olanağın söz konusu olmasındandır. “Herkes kendini mutlu kılmalı” gibi bir buyruk, saçmadır, çünkü bir insanın zaten doğal olarak istediği bir şey, ona buyruk olarak sunulamaz. Oysa ahlaklılığın ödev altında buyrulması “akıllıca bir şeydir” (Kant, 1980: 42-43); çünkü eğilimlerle çatışsa da, kimse aklın zorunluluğuna karşı çıkamaz. Bu nedenle Kant, amacı kendisinin dışında olan buyruklar ile amacını

kendinde taşıyan buyruklar ayrımında, akli ölçüt almaktadır. İlkinde önerme dışındaki amacı isterken, ikincisinde amacını kendinde taşımaktadır. Kant, buyruğun ahlaki yanını, onun amacını kendinde taşıyan buyruk olarak gördüğü koşulsuz buyrukta bulur; koşullu buyruk ise ona göre ahlaki olmayan bir buyruktur.

1.5. Hipotetik Buyruk (Koşullu Buyruk)

Kant'ın ahlak metafiziğinde *hipotetik imperatife* (koşullu buyruk), bir amaca ulaşmak için eylemi araçlaştıran buyruk türünü içerir. Bu türden buyruklar, bir amaç ve araç ilişkisi üzerinde kurulduğu için, dünyanın empirik istenmesi için koşul oluşturan buyruk türlerini içermektedir. “Zayıflamak istiyorsan spor yapmalısın” önermesindeki “spor yapmalısın” zorunluluğu “zayıflamak” için bir araçtır. Bu nedenle Kant'ın hipotetik buyruk ile işaret etmek istediği, erişilmesi istenilen ereğe bir araç olarak buyuran buyruk olduğudur. Koşullu buyruk, “insanın ulaşmak istediği (veya isteyebileceği) başka bir şeye araç olarak olanaklı bir eylemin zorunluluğunu ortaya koyar” (Kant, 1982: 30). Bu durumda, “eylem sırf başka bir şey için –araç olarak– iyi olduğu için, buyruk koşulludur (Kant, 1982: 31). Nesnenin istenmesi, ister eğilim aracılığıyla, isterse aklın aracılığıyla belirlensin, her iki durumda da isteme, kendini eylemin tasarımıyla belirlemez; “başka bir şeyi istediğim için bir şeyi yapmalıyım” (Kant, 1982: 62). Koşullu bir buyruğun ne içerdiği, koşul bildirilene kadar anlaşılmaz; ancak kesin bir buyruk istenileni doğrudan içermektedir; “çünkü buyruk yasadan başka yalnızca maksimin bu yasaya uygun olması zorunluluğunu içerdiğinden, yasa ise onu sınırlayan hiçbir koşul içermediğinden, genel olarak bir yasanın genelliğinden başka bir şey kalmıyor.” Buyruğu, bir zorunluluk yapan,

eylemin maksimi ile yasanın uygunluğudur (Kant, 1982: 37-38). Hipotetik buyruklar bir amaç araç ilişkisini güttüğü için, onları doğrudan maddi amaçlı eylemleri açığa çıkartan buyruklar olarak görmek olanaklıdır. Amaçlananın “iyi” olarak adlandırılması, eylem için yeterli koşuldur. “Koşullu buyruk, yalnızca eylemin herhangi bir *olanaklı* ya da *gerçek amaç* için iyi olduğunu söyler. İlk durumda bu buyruk *sorunlu*, ikincisinde *onaylayıcı* pratik bir ilkedir” (Kant, 1982: 31).

Kant, hipotetik buyrukları *amaçlarına* ve bu amaçların *ilkelerine* göre ikiye ayırır. Bunlar *beceri buyrukları* ve *zeka buyruklarıdır*. Beceri buyrukları olanaklı herhangi bir amacı gerçekleştirmek için neyin yapılması gerektiğini söyleyen buyruklardır. Beceri buyruklarında amacın akılsal ve iyi olması söz konusu değildir. Asıl önemli olan amaca ulaşmak için neyin yapılması gerektiğidir (Kant, 1982: 31). Koşullu buyruk, akıl sahibi varlıklarda doğal bir amaç olarak beliren mutluluk için seçilen araçları onaylamaktadır.²⁴

1.5.1. Hipotetik Buyruğun Gerçek Amacı: Mutluluk

Kant’ın, hipotetik buyruklar grubu altında işaret ettiği, buyrulan amacın gerçekleşmesi için araçların kullanılmasını koşul olarak koyan buyruk türüdür. “Şunu elde etmek istiyorsan” türünden buyruklar, “şunları yapmalısın” diyerek, gerçekleştirilecek olan için hep bir başka şeyin de gerçekleşmesini koşul olarak buyururlar. Kant, hipotetik buyruğu sonunda bir ereğin gerçekleşmesi için araç

²⁴ “Şimdi, kişinin kendisinin en iyi durumda olmasını sağlayan araçların seçiminde becerikliliğe, dar anlamda zeka diyebiliriz. Dolayısıyla, kendi mutluluğunu sağlayan araçların seçimine ilişkin buyruk, yani zekanın buyurtusu hep koşulludur; eylem mutlak olarak değil, başka bir amaç için yalnızca araç olarak buyurulur” (Kant, 1982: 32).

öneren bir buyruk türü olarak çözümlerken o, araç ile elde edilen sonuca bakar ve bu sonucu en genel anlamda ‘mutluluk duygusu’ altında toplar. Buna göre hipotetik buyruk, gerçekleştiğinde haz ve mutluluk duyulacak amaçları içermektedir. “Zayıflamak için spor yapmalısın” buyruğundaki araç ile elde edilen “zayıflama” amacı gerçekleştiğinde mutlu olma duygusu yaşanacaktır. Bununla birlikte Kant, klasik ahlak felsefeleri geleneğine uygun olarak, mutluluğu bir ahlak konusu yapsa da, onun çözümlerinde mutluluk ahlaki bir erek değildir. Kant, mutluluğu dünyevi olanın istenmesi olarak gördüğü için onu saf ahlakın ereğinin dışında tutar.²⁵ Her şeyden önce belirsiz bu kavramı “oluşturan öğelerin hepsi deneysel”, yani “deneyden ödünç alınma”dır (Kant, 1982: 34). Deneysel kökenli olduğu için de, tanım açısından belirsizdir. Deneysel kökenli bir mutluluk anlayışı Kant’ın aradığı ahlaklılığa uygun değildir. Kant mutluluğu bir ödev olarak görür, ama onun sözünü ettiği mutluluk ahlak yasasının doğal sonucudur, ereği değil. “Kendi mutluluğunu güvence altına almak ödevdir.” İnsan, “mutluluğunu eğilimden dolayı değil de ödevden dolayı koruyabiliyorsa işte burada eylemin gerçek bir ahlaksal değeri vardır”²⁶ (Kant, 1982: 14). Kant için asıl sorun, eğilimlerin karşılanması sonucu elde

²⁵ “İnsan, duyular dünyasına ait bir varlık olarak, bir gereksinmeler varlığıdır; bu yüzden de aklının, şüphesiz, duyusalılıktan yana vazgeçilmez bir görevi vardır; bu da, duyuların çıkarlarını gözetmek ve bu yaşamın mutluluğu için –olabilirse de gelecekte ki bir yaşamın mutluluğu için- maksimler ortaya koymaktır. Ama insan, her şeye rağmen, aklın kendi başına söylediği her şeye kayıtsız kalacak ve akli yalnızca duyu sahibi bir varlık olarak gereksinmelerini gidermek için bir araç olarak kullanacak kadar, tamamen hayvan değildir. Eğer akıl sırf hayvanlarda içgüdünün gördüğü işe hizmet edecekse, akla sahip olması insanı değerce salt hayvanlığın üstüne hiç mi hiç yükseltmez; eğer böyle olsaydı, akıl yalnızca, doğanın insanı –onun için daha yüksek bir amaç belirlemeksizin- hayvanlar için belirlediği amaç için donatmak üzere kullandığı özel bir yol olurdu. Böylece insanın, ona bir kez düşmüş olan bu doğal yapıya uygun olarak, kendisi için hayırlı ve fena olanı hep gözetebilmek için, şüphesiz akla gereksinimi vardır. Ama insan ayrıca daha yüksek bir amaç için de akla sahiptir; bu da, ancak saf, duyuların ilgilendirmediği, aklın yargıda bulunabileceği bir konu olan neyin kendi başına iyi ya da kötü olduğunu yalnız düşünüp taşınmak değil, ayrıca bu konudaki yargısını diğerinden [kendisi için hayırlı ve fena olan konusundaki yargısından] ayırt etmek ve onu bu kendisi için hayırlı ve fena olanın en yüksek koşulu yapmak içindir” (Kant, 1980: 68-69).

²⁶ Mutluluğun ahlaki bir değer olması, onun ödevden dolayı yapılıyor olmasına bağlıdır. Bir eylemi ahlaksal kılan eylemin eğilimden dolayı değil sırf ödevden dolayı yapılmasındandır (Kant, 1982: 14).

edilen mutluluğu, ödevden kaynaklanan eylemlerin sonunda yaşanan mutluluktan ayırmaktır. Bu ayırım, onun buyruklar arasında yaptığı ayırım ile birlikte gelişir.

Bir hipotetik buyruğun gündelik hayattaki anlamı çıkarlarla ilgilidir; içinde hep bir “eğer” vardır. Her ifade sözcük olarak dile getirilmese de, eylem için buyuran önermenin içeriğinde gizli olarak bulunur. Burada buyruk, kişiye akla uygun davranmayı emreder; ancak burada akıllı “çıkarlar” temsil etmektedir. Mutlu olmak için akıl, çıkarlara uygun eylemde bulunur. “Burada iradeyi yöneten akıl, yarar ve çıkarın hizmetindedir; salt pratik akıl değildir; çünkü bağlıdır, kendiliğinden davranmaz” (Heimsoeth, 2007: 123).

Mutluluk, bütün akıl sahibi varlıklar için doğal bir amaçtır. Koşullu buyruk, bu mutluluğu geliştirme araçlarını buyurur. Buyrulan, “başka bir amaç için yalnızca araç”tır (Kant, 1982: 32). Amaçları koyan, araçları da ister. Böylece koşullu buyruk yaşamı araçlar alanına dönüştürür.

Bir şeyin varolmasını tasarlamaktan gelen haz, bu şeyin arzulanmasını belirleyen neden olduğu kadar, öznenin duyumlama yetisinde temelini bulur; çünkü bu haz bir nesnenin varlığına bağlıdır. Böylece haz, bir tasarımın duygulara göre özneye ilgisini değil, kavramlara göre nesneye ilgisini ifade eden anlama yetisine ait olmayıp, duyuya (duyguya) aittir. Demek ki haz, ancak, nesnenin gerçekliğinden öznenin beklediği hoşlanma duygusunun arzulama yetisini beklediği kadarıyla pratiktir. Şimdi, akıl sahibi bir varlığın, yaşamı boyunca varlığına eşlik eden, yaşamından hoşnut olmanın bilinci mutluluktur ve bunu kişisel tercihi belirleyen en yüksek neden yapma ilkesi, ben-sevgisi ilkesidir. Demek ki kişisel tercihi belirleyen nedeni, herhangi bir nesnenin varlığından duyulan haz ya da acı da gören bütün içerikli ilkeler, bütünüyle aynı türdendirler; hepsi ben sevgisi ya da kişinin kendi mutluluğu ilkesi altında toplanırlar (Kant, 1980: 24-25).

Böylece bütün içerikli pratik kurallar, arzulama yetisine bağlı geliştiği için, arzulananın gerçekleşmesi için buyrulan her pratik, koşullu bir buyruktur. Mutlu olma istemi, arzulama yetisini belirleyen bir neden olduğu için, “haz ya da acı

duygusu”, insanın mutlu olması için neye gereksinimi olduğunu belirlemektedir. Kant’a göre ise bu iki duygu ve bunun sonunda elde edilen bilgi, özne tarafından deneysel olarak elde edildiği için buradaki mutlu olma ödevine bir yasa olarak bakılamaz. Çünkü yasa nesnel olmak zorundadır; yani her durumda ve herkes için istemeyi belirlemede aynı nedeni sağlamalıdır²⁷ (Kant, 1980: 28). Kant için mutluluk arzusu genel bir pratik yasa olmaya uygun değildir. Çünkü Kant’a göre herkesin istemesinin nesnesi bir ve aynı değildir. Herkesin kendine özgü isteme nesnesi yani kendine özgü hoşnut olma durumu vardır.

İçerikli (dolayısıyla deneysel) bir koşulu birlikte getiren pratik bir buyurtu hiçbir zaman pratik bir yasa sayılmamalıdır. Çünkü özgür olan saf istemenin yasası, istemeyi deneysel alandan bütünü farklı bir alana koyar ve yasanın ifade ettiği zorunluluk, doğa zorunluluğu olmaması gerektiğine göre, sırf bir yasanın olanaklılığının biçimsel koşullarından ibaret olabilir. Pratik kuralların bütün içeriği, hep öznel koşullara dayanır, bu öznel koşullar ise, ona bütün akıl sahibi varlıklar için genel bir geçerlilik sağlayamaz, yalnız koşullu (benim şu ya da bu şeyi arzu ettiğim takdirde, onu gerçekleştirmek için ne yapmam gerektiği konusunda) olanını sağlar ve bu kuralların hepsi, kişinin kendi mutluluğu ilkesi etrafında toplanırlar. Şimdi her isteme ediminin bir nesnesi, dolayısıyla içeriği olması gerektiği yadsınamaz; ama bu içerik, bundan dolayı belirleyici neden ve maksimin koşulu değildir. Böyle olsaydı, genel yasa koyucu bir biçimde ortaya konamazdı, çünkü o zaman nesnenin varolmasının beklentisi kişisel tercihi belirleyen neden olurdu ve arzulama yetisinin herhangi bir şeyin varolmasına bağımlı olmasının, isteme ediminin temeline konması gerekirdi. Bu bağımlılık ise hep deneysel koşullarda aranabilir ancak. Bu yüzden de hiçbir zaman zorunlu ve genel bir kuralın temelini sağlayamaz (Kant, 1980: 39).

Bu durumda Kant’a göre “mutluluk” maksimi belirleyen neden olamaz (Voeller, 2001: 29). Mutluluk maksimin içeriği olabilir, ama maksimin koşulu olamaz; çünkü aksi durumda maksim yasa olamaz. Yine de Kant, kişisel mutluluk başkalarının mutluluğunu da amaçlıyorsa, böylesine bir mutluluk “nesnel pratik bir yasa olabilir”,

²⁷ “İnsanın kendi mutluluğunu nerede gördüğü, herkesin kendi özel haz ve acı duygusuyla ilgilidir; hatta bir ve aynı öznedeki bile, bu duygunun değişmesine göre, farklılık gösteren gereksinimlerle ilgilidir. Böylece öznel bakımdan zorunlu olan bir yasa, nesnel bakımdan çok rastlantısal bir pratik ilkedir; farklı öznelde çok farklı olabilmektedir ve olmalıdır da, dolayısıyla hiçbir zaman bir yasa sağlayamaz. Çünkü mutluluk arzusu söz konusu olduğunda, önemli olan, yasaya uygunluğun biçimi değil, sırf içeriktir, yani yasaya uymakla zevke ulaşmış olmayacağım ve ne kadar zevk alacağımıdır” (Kant, 1980: 29).

der. Bunun için “Ben-sevgisi” maksimini “başkalarının mutluluğuna kadar genişletme”yi yükümlülük olarak yerine getirmek gerekmektedir (Kant, 1980: 39-40). Bununla birlikte o, kişinin, genel mutluluğu kendi istemesinin nesnesi yapsa da, bunun istemenin yasaları olabilecek maksimler sağlamayacağını varsayar. Çünkü böyle bir bilgi, deneye dayanmaktadır; bu konudaki her yargı her insana göre değişeceğinden dolayı evrensel kurallar veremez (Kant, 1980: 41-42). Öyleyse, koşullu buyruk ilk etapta, herkesin bu dünyadaki yaşamı için geçerli ve gerçekleştirilmesi en kolay buyruklar gibi dursa da, gerçekte koşulu buyrukların her zaman da gerçekleştirilebilir olmadığı açıktır. Amaçlar için koşullar insanı aşabilir. Bu durumda hipotetik buyruğun, ahlaklılığı sonuna kadar içermeyeceği açıktır. Oysa “ahlaklılığın kesin buyruğunu yerine getirmek, her zaman herkesin elindedir; mutluluğun deneysel-kosullu buyurtusunu yerine getirmekse, ancak seyrek olarak bir insanın elinde olur, hatta bir tek amaçla ilgili olarak yerine getirmek bile herkes için olanaklı değildir.” Çünkü ilkinde yalnız maksim geçerlidir, ikincisinde ise “arzulanan bir nesneyi gerçek kılma gücü” geçerlidir. Bu durumda “herkes kendini mutlu kılmalı” türünden bir buyruk saçmadır; çünkü zaten insanın doğal olarak istediği zorunluluk olarak buyrulamaz (Kant, 1980: 42-43).

3.1.b. Hipotetik Buyrukların Olanaklılığı

Hipotetik buyruğun, gerçekleştirmek istediği erek açısından değerlendirildiğinde, kişinin mutluluğunu içerdiği varsayımı, hipotetik buyruğun nasıl olanaklı olabileceği sorusunu baştan yanıtlamış olmaktadır.

Bir beceri buyruğunun nasıl olanaklı olduğu, özel bir açıklamayı gerektirmez. Amacı isteyen, bunun için elinde olan, onsuz olunamayacak kadar zorunlu aracı da (aklın, eylemini karar verici bir şekilde etkilediği ölçüde) ister. Bu önerme istemeyle ilgisinde analitiktir; çünkü benim etkim olarak bir nesneyi istemenin içinde, eylemde bulunan bir neden olarak benim nedenselliğim, yani araçların kullanılması, düşünölmüştür bile; buyruk da, bu amaç için zorunlu eylem kavramını, bu amacı isteme kavramını kendisinden çıkarır (Kant, 1982: 34).

Bu durumda, eylemin sonunda gerçekleştirilmesi düşünölen etkinin, ancak seçilen bu tür bir eylemde çıkabileceği biliniyorsa, “bu etkiyi tam olarak istiyorsam, bunun için gerekli eylemi istiyorum” demek, analitik bir önermedir. Benle olanaklı “bir etki olarak bir şeyi tasarımılamak” ile bu aynı etki açısından aynı eylemde bulunan kendimi tasarımılamak, aynı şeydir (Kant, 1982: 34).

Kant, insanın, “neyin onu gerçekten mutlu kılacağını, herhangi bir ilkeye göre tam kesin bir şekilde belirleyecek durumda” olmadığını varsayar. Bu durumda insan ancak pratik sonuçlardan, deneyimlerinden edindiği bilgiye göre buna karar vermektedir. Bu durumda “(...) mutlu olmak için, belirli ilkelere göre değil, yalnızca deneysel öğütlere göre, örneğın perhiz, tutumluluk, nezaket, sakınganlık öğütlerine göre eylemde bulunmak yeter” (Kant, 1982: 35.) Deney, ortalama bir mutluluğa ulaştığını insana öğretir. Buradan şu sonuç çıkar: “Zeka buyrukları, tam anlamda buyurmazlar, yani eylemleri nesnel bakımdan pratik-zorunlu olarak sunamazlar; onlara öğütlerden çok aklın emirleri gözüyle bakmalı”; bu açıdan insanın mutluluğunu hangi eylemin sağlayacağı kesin olarak belirlenemez. Bu nedenle de, mutlu olmayı buyuran bir buyruk olamaz; “çünkü mutluluk aklın bir ideali değil, sırf deneysel nedenlere dayanan hayal gücünün idealidir” (Kant, 1982: 36).

Bu açıdan Kant, saf pratik aklın yasaları dışındaki istemenin bütün belirlenme nedenlerini deneysel, bu açıdan da mutluluk ilkesine ait gördüğünden, onların “en üst ahlak ilkesinden ayrı tutulmaları” ve ahlak yasası için koşul olarak alınmamaları gerektiğini (Kant, 1980: 102) varsayar. Ahlaksal olan yasaya uygun olanı koşul olarak ileri sürer. Burada koşul, “en üstün iyi”dir (Kant, 1980: 121). “En yüksek iyi”nin, isteme özgürlüğü ile açığa çıkması a priori (ahlaksal olarak) zorunludur; “dolayısıyla en yüksek iyunin olanaklılığının koşulu da yalnızca a priori bilgi temellerine dayanmalıdır” (Kant, 1980: 123).

1.5.2. Kategorik İmperativ (Koşulsuz Buyruk)

Kant, koşullu buyrukların gerçek anlamda bir ahlak önermesi olamayacağını temellendirmesi ile kendisinin gündelik ahlak önermelerine karşı tutumunu belirlemiş olur. Onun aradığı, ahlaklılığı eksiksiz olarak içeren doğrudan ve kesin buyruklardır. Bununla birlikte onun asıl tartışması Antikçağ Felsefesi’nden beri süren ahlakın ereğine ilişkin belirlemelere karşıdır. Klasik tartışmalar, yaşamın anlamı ile özdeşleştirdikleri ahlak görüşlerine göre, bir ahlaki eylemin ereğini mutluluk (eudaimonia) ya da yarar (utilitarizm) olarak belirlerler. Gündelik yaşamı belirleyen ahlaka ilişkin genel kabul de bu kavramların etrafında gelişmektedir. Kant’a göre ise bunların, kişinin dışında hazırlanmış kurallar olarak saf ahlaklılık ile hiçbir ilgisi yoktur. Söylenenlerin bütünü, belirleyici olmakla birlikte hepsi hipotetik buyruklar alanıdır. Kişinin kendi isteğini mutlak gerçeğe dönüştürdüğü bir yaşam her şeyi araçlaştırdığı gibi, dünyayı çıkar alanına çevirmiş olur. Bir ahlak, çıkarları gerçekleştirmeyi buyurduğu anda, evrensel olma olanağını yitirir; çünkü “çıkar”

kavramının içeriği zamana, kùltùrlere hatta aynı zaman ve kùltùr içindeki kişilere göre değişir. Bu nokta, koşullar ne olursa olsun herkes için aynı geçerlilikte etkili bir ahlaklılığın olanağı var mı, sorununu doğurur. Kant bu sorunu, bir yandan her türlü koşuldan bağımsız olarak “özgür irade”nin seçimi olan, diğerk yandan nedenselliğı aklın kendinden gelen “yapmalısın”ı buyuran buyruklar ile aşmaya çalışır. Onun aradığı “kesin buyruk”, bütün koşulların sınırlandırmalarından bağımsızdır ve o “mutlak zorunlu buyruk olarak tam anlamında emir” (Kant, 1982: 33)’dir. Bu buyruklar Kant’ın ahlak metafiziğinde “kategorik imperatif”²⁸ ile anılan ve “pratik hayatın varsayılmış buyruklarından çok ayrı olan” *koşulsuz buyruklardır* (Gregoire, 1971: 141). Burada söz konusu edilen “koşulsuz” yani “kategorik” niteliğı, eylemin hiçbir doğall nedene bağılı olmamasından kaynaklıdır²⁹; “imperatif” olma niteliğı, eylemin kendisine göre belirlendiğı ahlak yasasının ilkesinin, kişinin kendi özgür istencinin bir ürünü olmasından kaynaklıdır. “Kategorik yani kesin buyruk ahlaksal, genel olarak özgür davranmaya, yani ahlaka ilişkin buyruklardır” (Kant, 1982: 33). Bu nedenle Kant’ın, hipotetik olmayan ve gerekliliğı kendinde olan buyruklar olarak temellendirdiğı kategorik imperatifler, saf ahlaklılığın olanağıdır. Onun kategorik imperatif ile açıklamaya çalıştığı insan için dolaysız ve genel geçerlilikteki buyruklardır.

(...)Belirli bir davranışla ulaşılacak başka herhangi bir amacı koşul olarak temele koymadan, bu davranışı doğrudan doğruya buyurur. Bu buyruk kesindir. Eylemin içeriğıyle ve ondan çıkacak sonuçla ilgili değıl, biçimiyle ve onu ortaya çıkaran ilkeyle ilgilidir; ve bu eylemde

²⁸ Kant’ın ahlak yasasını “formalizm” olarak adlandıranlar onun kategorik imperatifin birinci önermesini dikkate aldıklarını söyleyen Wood, bunun yanıltıcı bir yaklaşım olduğunu söyler. “Kant’ın burada kullandığı terminoloji o dönemin mantığından türetilmiştir. Dikkatli olmazsak bizi yanıltabilir” (Wood, 2009: 173).

²⁹ “Bu durumda bir emrin ‘kategorik’ olduğunu söylemek, emrin bağlayıcılığının, ondan bağımsız olarak tespit edilen bir amacın peşinde olma şartına bağılı olmamasından başka bir şeyi dile getirmek değıldir” (Wood, 2009: 173-174).

özce iyi olan niyettir, ortaya çıkan sonuç ne isterse olsun olabilir. Bu buyruğa ahlaklılık buyruğu denir (Kant, 1982: 32-33).

Kant, kişi için eylemi “nesnel zorunlu olarak sunan” bildirimi “buyruk” olarak adlandırır (Kant, 1982: 30). Bir buyruk “kendi başına iyi, dolayısıyla kendiliğinden akla uygun olan bir istemenin ilkesi olarak zorunlu” olduğunda da “kesin” buyruk olur (Kant, 1982: 31). Bir kesin buyruk, bildirimde bulunduğu eylemi her hangi bir amaç için değil de, sadece “kendisi için nesnel zorunlu” olarak bildirdiğinde “kesin buyruk zorunluluklu (pratik) bir ilke olarak geçerli” olur (Kant, 1982: 31). Verilen bir söze uymanın sorumluluğu, o sözün yerine getirilmesi ile elde edilecek amaçtan kaynaklı değildir.

Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*’nde koşulsuz buyruğun (kategorik imperatifin) varlığını gösterirken, onu bir varsayım olarak ele alıp sonunda onu akıl için zorunlu ilke olarak açılar.³⁰ Kant için bu buyruklar, hiçbir deney alanından gelemeyecek bir özelliktedir. Deneyden gelmeyecek ama deneyi belirleyecek nitelikteki bir yargı *sentetik a priori* niteliğindedir ki³¹, Kant salt pratik aklın yargılarla dile getirilen yasalarını bu nitelikte görür; çünkü yasalar pratikte istemeyi belirleme gücüne sahip a priori’lerdir. “Bütün ahlak kavramlarının yeri ve kaynağı tamamen a priori olarak akılda bulunur.” Bu kavramlar “deneysel, bundan dolayı da sırf rastlantısal olan bilgilerden çıkarılamaz.” Ahlak kavramlarının “en yüksek ilkeler olmalarını sağlayan” da bu saf kaynaklarıdır (Kant, 1982: 27). Ahlak kavramlarını ve

³⁰ “Kant’ın *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*’nde tuttuğu yol, ilk önce kategorik emirlerin olduğunu ihtiyaten varsaymak, sonra ikinci bölümde ilkelerin ne olması gerektiğini araştırmaktır. Daha sonra, üçüncü bölümde, akıllı varlıklar olarak bizim aslında böyle emirler olduğunu varsaymak zorunda olduğumuzu temellendirmeye çalışır” (Wood, 2009: 173).

³¹ “Sırf deneysel olup, tamamen a priori olarak saf ama pratik akıldan kaynaklanmasaydı, nasıl bizim istememizin belirlenişinin yasaları, genel olarak akıl sahibi bir varlığın istemesinin belirlenişinin yasaları sayılsın” (Kant, 1982: 24).

yasaları “saf akıldan türetmek” yalnız teorik açıdan değil, pratik açıdan da önemlidir. Kant, bu belirlemede bulunsa da, ilkeleri “insan aklının yapısına bağımlı kılmamalı; tersine, genel olarak her akıl sahibi varlık için geçerli olmaları gerektiği için, ahlak yasaları genel bir kavram olan akıl sahibi varlık kavramından türetilmeli”, der (Kant, 1982: 27-28).

Kant buyrukları bu saf kaynakta, akılda temellendirmeye çalışır. Akıl, buyrukların geçerli tek kaynağı ise, kendinin dışındaki bütün koşullara kapalıdır. Bu nedenle Kant’ın aradığı buyruk “koşullu değildir, dolayısıyla koşullu buyruklarda olduğu gibi, onun nesnel olduğu tasarımlanan zorunluluğu hiçbir önkoşula dayanamaz” (Kant, 1982: 36). Kant, aradığı buyruğu bütün empirik koşullardan yalıtıp onun sadece akıl koşullarında gerçekleşeceğini varsaymakla, bu buyruğun gerçeklikte açığa çıkma durumunu güçleştirmektedir.³² Kant bunun farkında olduğu için, “bu tür herhangi bir buyruğun olup olmadığının bir örnekle, dolayısıyla deneysel olarak bulunamayacağını (...)” söyler. Örneklemeyi olanaklı görmediği gibi, “(...) kesin gibi görünen bütün buyrukların, her şeye rağmen örtük bir biçimde koşullu

³² Kant’ın ahlak yasasını aşırı kavramlaştırması, onun pratikte gerçekleşmesi konusunda güçlükler ortaya çıkarır. Kant’ın etiğinin sıklıkla tartışma konusu olan ayrıntılarından birisi de bu konudur. “Schiller, Kant’ın ahlak yasasını konumlayış tarzındaki ‘sertlik’i eleştirir ve bu yasanın ‘despotluk’unun korku verici olduğunu söyler. Schiller’e göre, insanın kendi kendisine koyduğu akıl yasasına bağlılığı öylesine sert bir bağlılığa dönüşebilir ki, ahlaksal özgürlük, insanın kendi kendisini mahkum ettiği görkemli bir köleliğe dönüşebilir” (H. Delius: 1990: 323). Yasanın uygulanmasındaki aşırı kuralcılığın getirdiği “sert”lik, Kant’ın ahlak yasasının “sadist”liğine ilişkin değerlendirmelere de yol açmıştır. Zizek’in, Lacan yorumları üzerinden “Kant ve Sade” karşılaştırması bu konuda dikkat çekicidir. “Kant’ın katı ahlakçılığının aslının Yasa’nın sadizmi olduğunu, başka bir deyişle Kantçı Yasa’nın, tıpkı öğrencilerine olanaksız ödevler vererek onlara işkence eden ve bu arada başarısızlıklarından gizli bir haz duyan bir öğretmen gibi, öznenin içine düştüğü çıkmazdan, sonu gelmez buyrukları karşılayamamasından sadistçe bir haz duyan bir süperegö ajanı olduğu” herkesçe bilinir (Zizek, 2005: 182). Öğretmenin kendisini (ve başkalarını) ikna etmek için kullandığı bahane: “Zavallı çocuklara, böylesine baskı uygulamak benim için de zor, ama ne yapayım, ödevim bu!” (Zizek, 2005: 188). Oysa “Kant ahlakının yasakladığı tam da budur” (Zizek, 2005:189). Lacan bu yorumu tersine çevirir: “Kant gizli bir sadist değil, Sade gizli bir Kantçıdır” (Zizek, 2005: 182). “Demek ki, en radikal haliyle Kant ahlakı ‘sadist’ değildir” (Zizek, 2005: 189).

olabileceği (...)” (Kant, 1982: 36) konusunda da bizi uyarır.³³ Bundan dolayı Kant, “kesin bir buyruğun olanaklılığının tamamen a priori olarak” araştırılması gerektiğini varsayar; çünkü onu deney koşullarının verebileceği varsayılmaz (Kant, 1982: 36-37). Kant, kesin buyruğun görünürlüğündeki güçlüğü ilişkin ikinci bir neden sunar. “Kesin buyruktaki ya da ahlaklılık yasasındaki güçlüğü (olanaklılığını görmedeki güçlüğü) nedeni önemli bir rol oynar. Bu buyruk a priori sentetik-pratik bir önermedir ve bu tür önermelerin olanaklılığını görmek teorik bilgide pek güç olduğundan, bu güçlüğü pratik bilgide daha az olmayacağı sonucu kolayca çıkarılabilir” (Kant, 1982: 37). Bu iki neden, kesin buyruğun pratikte örneklendirilebilmesinin güçlükleri kadar, onu dile getirebilmenin mantıksal güçlüğü de simgeler. Çünkü kesin buyruk, ilkelerini akıldan alırken, pratikte de gerçekliğini almaktadır. Bu da onun teorik anlatımını güçleştirmektedir. Bütün bu güçlüklerle rağmen, Kant kesin buyrukların akıl ile olan bağı aracılığı ile onda yasa olma gücünü bulur. Bu nedenle kesin buyruk yasa olmayı kendinde taşıyan buyruk türüdür.

Kant’ın ahlak metafiziğindeki “koşulsuz buyruk” terimi ödev kavramından doğan ahlaki zorunluluğu karşılar. Bu nedenle koşulsuz buyruk terimi, onun ahlak yasası teorisinin formülünü temsil eder; çünkü ahlak yasasının gerekliliklerini Kant koşulsuz buyruk olarak adlandırır. Koşulsuz buyruğun aynı zamanda yasa gücünde olması, ona her koşulda uyulması gerektiği sonucunu getirir. Kant koşulsuz buyruğu

³³ Örneğin, “aldatıcı bir söz vermemen gerekir” dendiği zaman, bunu yapmamadaki zorunluluğun, sırf başka bir kötülüğü önlemek için verilen, “yalan yere söz vermemen gerekir, öyle ki, bu ortaya çıkarsa başkalarının gözünden düşmeyesin” anlamına gelen bir öğüt olmadığını; bu tür bir eylemin kendi başına kötü sayıldığını, dolayısıyla yasak buyruğunun kesin olduğunu düşünelim: yine de hiçbir örnekte, istemenin, başka herhangi bir güdü olmaksızın, sırf yasa aracılığıyla belirlendiği-öyle görünse bile-kesin bir şekilde gösterilemez (Kant, 1982: 36).

değer ilkeleri olarak düşündüğü için onların kendinde iyi olduğunu varsayar. Bu açıdan koşulsuz buyruk, bütün ahlaki eylemlerin merkezindeki ölçüttür ve diğer bütün ahlak önermelerini test ederler. Bu test, ahlak önermelerinin amaçları açısından bir soruşturmasıdır. Kant koşulsuz buyrukları kendinde iyi amaçlar taşıyan ilkeler olarak düşünür. Oysa koşullu buyruklar, isteklerin doyurulmasını amaçladıkları için, Kant’a göre bu buyruklar saf ahlaklılığı içeremezler. Koşulsuz buyruk istek ve arzuların dışında bir zorunluluktur.

Koşullu bir buyruğun koşulu verilmeyene kadar, neyi amaçladığı ya da neyi içerdiği önceden bilinmez. Bunun tersine kesin bir buyruğun içeriği ve amacı buyruğun bildirildiği anda anlaşılır; çünkü buyruğun maksiminin yasaya uygun olmasından dolayı, yasanın ise hiçbir koşul içermemesinden dolayı, buyrukta sadece yasanın genelliği açılanmaktadır. Eylemin maksimi yasaya uygun olunca, kesin buyruğun içeriği ve amacı, eylemin bildiriminde bulunduğu anda kendisini belli etmektedir. Öyleyse maksim ve yasanın uygunluğu, buyruktaki zorunluluğu bildirendir.³⁴ Burada önemli olan yasa düzeyinde olan buyrukların sayısıdır; yasa olduğuna göre kesin buyruklar sayıca anılamazlar. Kant tek bir kesin buyruğu anar ve bu buyruk onun ahlak yasasının temel formülünü içerir. “Ancak, aynı zamanda genel bir yasa olmasını isteyebileceğin maksime göre eylemde bulun” (Kant, 1982: 38). Kişinin eyleminin ilkesinin bütün insanlar için de istenilebilir ve uygulanabilir bir ilke niteliğinde olması koşulu, bu buyruğa aynı zamanda bir yasa işlevi kazandırır. Bu buyruğun bir yasa olma niteliğinden dolayı Kant “kesin” buyruğun sayısını “tek”

³⁴ Çünkü buyruk yasadan başka yalnızca maksimin bu yasaya uygun olması zorunluluğunu içerdiğinden, yasa ise onu sınırlayan hiçbir koşul içermediğinden, genel olarak bir yasanın genelliğinden başka bir şey kalmıyor; eylemin maksimi buna uygun olmalı ve buyruğu asıl zorunlu olarak sunan, yalnızca bu uygunluktur” (Kant, 1982: 37-38).

(Kant, 1982: 38) olarak belirler. Bu noktada Kant buyruk kavramından ahlak yasası kavramına geçişi için ilk formülü oluşturmuş olmaktadır. Buna göre “yapmalısın” buyruğu ödev içeriğinde işlemektedir. “Şimdi bütün ödev buyrukları, kendi ilkelerinden türetilircesine, bu tek buyruktan türetililebilirse; ödev denen şeyin büsbütün boş bir kavram (...)” (Kant, 1982: 38) olmadığı anlaşılır olur. Doğa olgularının tek bir yasaya göre işlemesi gibi, ahlak olguları da kesin buyruğa göre işler; bunu olanaklı kılan ise ödevdir. “Etkilerin ona göre çıktığı yasanın genelliği, en genel anlamda (biçim bakımından) asıl doğa denen şeyi, yani genel yasalarca belirlenen şeylerin varoluşunu meydana getirdiğinden, genel ödev buyruğu şöyle dile getirilebilir: eylemin maksimi sanki senin istemenle genel bir doğa yasası olacakmış gibi eylemde bulun” (Kant, 1982: 38). Ödev kavramını içeriklendiren bu temel buyruk ile Kant, ödevi kesin buyruk ile ilişkilendirerek ahlak yasasını oluşturan temel formüle ulaşmış olmaktadır.

Kant, kesin buyruğun (kategorik imperatifin) işleyişini ödev kavramı ile ilişkilendirirken, belli bir anlamda, onun varlığını olanaklı kılan ögeyi de göstermiş olmaktadır. Ödev, akla uygun ve bütün insanlar için geçerli olan buyruğun, bir ilke olarak kişide içselleştirilmiş halidir. İçselleştirilmiş buyruklar “genel bir amaç” olarak istemenin ilkesidir. Bu sayede buyruklar bir doğa yasası gibi işleyerek istemeyi eğilimlerin dışında tutmaktadır. “(...) Buyruklar, yani eylemlerin genel bir doğa düzenine benzeyen yasaya uygun olmaları buyruğu ya da akıl sahibi varlıkların kendilerinin genel amaç olarak üstün tutulmaları buyruğu (...)” (Kant, 1982: 49) istemenin eğilimlere yönelmesini olanaksızlaştırır. Bu olanaksızlık ödev kavramının işlevi ile sağlanmaktadır. Kant, “kesin şekilde buyuran pratik önermelerin(...)”

“kanıtlanamaması”nı, “kesin buyruğu koşullu buyruktan” ayırmayı sağlayan temel belirtiyi aşar. Bu temel belirtiyi, ödevden dolayı istemenin her türlü eğilimden uzak, salt akıl kaynaklı olduğunu gösteren “ilkenin” “üçüncü formülü”, “yani her akıl sahibi varlığın istemesinin, genel yasa koyucu isteme olarak idesi” (Kant, 1982: 49) temsil eder. Bu aşamada Kant, “buyruk” ve “koşulsuz iyi isteme” arasındaki ilişkiyi formülleştirerek ahlak yasasına ulaşır.

Artık başlangıçta yola çıktığımız yerde, yani koşulsuz iyi bir isteme kavramında, işi bitirebiliriz. Kayıtsız-şartsız iyi o istemedir ki, kötü olmak elinde değildir, dolayısıyla maksimi genel bir yasa yapıldığında kendisiyle hiç çatışmaz. O zaman şu ilke, onun da en yüksek yasasıdır: aynı zamanda yasa olarak genel olmasını isteyebileceğin maksime göre hep eylemde bulun; bu, bir istemenin kendisiyle çatışmaya düşmeyeceği tek koşuldur, böyle bir buyruk da kesindir. Olanaklı eylemler için genel bir yasa olarak istemenin geçerliliği ile şeylerin genel yasalara göre varoluşunun genel olarak birbirine bağlanması-ki doğa biçimsel olarak budur-arasında bir analogi olduğundan, kesin buyruk şöyle dile getirilebilir: kendilerini aynı zamanda genel yasalar olarak nesne edinebilecek maksimlere göre eylemde bulun. Kayıtsız-şartsız iyi bir istemenin formülü işte böyledir (Kant, 1982: 54-55).

“Dünyada ve hatta dünyanın dışında bile, iyi bir istemeden başka kayıtsız şartsız iyi sayılabilecek hiçbir şey düşünülemez” (Kant, 1982: 8).

Recki’ye göre (2005: 204-205), *Temellendirme*’nin bu başlangıç cümlesi, Kant ahlaksallığının temel karakterini belirleyen dört temel motif gizler. Bu başlangıç cümlesi ilk olarak aşkın ve aynı zamanda teolojik bir ahlak temellendirmesinin reddidir. İkinci olarak burada herhangi bir duygunun, ahlakın temeli olarak tasarlanmasına sınır çekilmiştir. Çünkü Kant ahlakı, duygu değil irade odaklıdır. Bu başlangıç cümlesinin taşıdığı üçüncü motif ise faydacı ahlak ölçütünün reddidir. Buna göre ahlaksal iyi, getirdiği yarar açısından değil, öznenin düşüncesinde belirlenir.

Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi* ile başlattığı kesin bilgi için saf akıl ilkeleri arayışını ahlak metafiziğinde de sürdürdüğü için, onun burada ulaşmak istediği ahlaklılığın bilgisini olanaklı kılacak koşulsuz önermeleri, kategorik imperatif (koşulsuz buyruk) temsil eder. Kant, koşulsuz buyruğu temellendirdiği oranda ahlak bilgisini de temellendirmiş olmaktadır.

I.5.2.a. Koşulsuz Buyruğun Üç Görünümü ve Kantçı Test

Kant, koşulsuz buyruğun açıklamalarını sunarken, onun sayısının konusunda “kesin buyruk bir tek tanedir” (Kant, 1982: 38) dese de, yine de bu konuda açıklayıcı bir bilgi sunmaz. Bununla birlikte, özünde aynı bilgiyi dile getirse de, farklı önermeler altında dile gelen koşulsuz buyruk örnekleri, koşulsuz buyruğun farklı görünümelerini sunmaktadırlar. Söz konusu görünümler, Kant'ın ahlak yasası niteliğini kendinde taşıyan ilkeleridir. Kant'ın tanımlamalarında en yaygın olarak bilinen koşulsuz buyruk önermeleri, onun koşulsuz buyruk kadar, ahlak yasasının formülünü oluşturur.

Kant, hangi buyruğun evrensel yasa olacağını belirleyebilmek için de *evrensel uygulanabilirlik testi* uygular. Kant'ın bu testini, buyrukların yasa olarak belirlenişine ilişkin yaptığı soyutlamayı görünür kılma çabası olarak da almak doğru olabilir. Kant, bildirdiği kuralların yasalarının egemen olduğu bir doğa sistemi düşünmeye davet ederek, kişinin bu türden bir doğada yaşamayı isteyip istemeyeceğini sorar. Kişi kendisine dönüp her defasında “yaptığım eylem insanlık için geçerli midir?”, diye soracaktır. Bu bağlamda koşulsuz buyruk genel bir ahlak

yasasının formunu belirlemektedir. Burada koşulsuz buyruk eylemin içeriğini değil, biçimini belirlemektedir, ama kişinin eylemlerine ahlaklılığı bir değer olarak yükleyerek içeriği belirlemiş de olmaktadır. Kant'ın, kişinin ilkeler aracılığıyla istemelerini sorgulaması “evrensel uygulanabilirlik testi” olarak adlandırılır. Kişinin kendi eylemine ilişkin yaptığı soruşturmalarda izleyeceği yol:³⁵

- a) Eylemin nedeni olacak maksim bulunur.
- b) Bütün insanların eylemlerinde aynı maksimlerin neden olduğu benzeri bir durumun olduğu olası bir dünya tasarlanır.
- c) Tasarlanan bu olası dünyada maksimden kaynaklı eylemlerin sonuçlarında her hangi bir karşıtlığın doğup doğmadığına bakılır.
- d) Eğer bir karşıtlık oluşuyorsa maksime dayalı eylem yapılmaz.
- e) Tersine, eğer her hangi bir karşılık yoksa maksime dayalı eylem gerçekleştirilebilir.

Burada, kişi kendi istemesini konu edinerek kendisini ahlak yasası karşısında gözden geçirmektedir. Kişi, seçtiği eylemin ilkesine bağlı olarak işleyen bir dünyada ortaya çıkacak çelişkili durumu isteyip istemeyeceği ile karşı karşıya kalır. Böylelikle kişi akıl dışı eylemlerden arınarak “maksimimin aynı zamanda genel bir yasa olmasını isteyebileceğim şekilden başka türlü hiç davranmamalıyım” (Kant, 1982: 17) yargısına ulaşır.

³⁵ Bu test, “niyetlerini veya tutacağı yolu formüle eden öznel pratik formül”ün “evrensel yasaya uygun olduğunu saptayacağı farzedilen bir *dustur* testi[dir]” (Wood, 2009: 175). Bu aslında, ilk olarak “bir rasyonel varlığın evrensel bir yasa haline gelme ilkesini anlayıp anlayamayacağının” ve “bunun rasyonel bir varlığın tahammül edeceği bir yasa olup olmayacağının” sorulduğu iki aşamalı bir testtir (Nuttall, 2011: 228).

(1) Ahlaki zorunluluğun birinci görünümünü veren ilke, aynı zamanda evrensel ahlak yasasının formülü olarak da görünen koşulsuz buyruktur. “Öyleyse kesin buyruk bir tanedir, hem de şudur: ancak, aynı zamanda genel bir yasa olmasını isteyebileceğin maksime göre eylemde bulun” (Kant, 1982: 38). Buyruğun akla sunduğu, eylemi belirleyen ilkenin bir yasa gibi işlemesi gerektiğinin bir zorunluluk olduğudur. Akıl, eylemde bulunurken eylemin ilkesini ve bunun bütün insanlık için tekrar edilebilir olmasını düşünmek zorundadır. Bu koşulsuz buyruk evrensel yasanın formülüdür. Çünkü genel yasalar etkisi ile doğa denilen şeylerin açığa çıkmasını sağladıkları için, bu ilkenin etkisi de ahlak dünyasının açığa çıkmasını sağlamaktadır. Kant, bu formüle yasa niteliğini kazandıranın, her zaman yasa olabilecek maksime göre eylemenin bir akıl ilkesi olduğu ve bu koşula uygun isteğin kendisiyle çelişmeye düşmeyeceğinin bir mantık ilkesi olduğu varsayımıdır. Akıl, bu formülü içselleştirdiğinde, her istemesini gözden geçirir. Öznel ilkenin nesnel yasaya dönüşümünün süreci başlar. “Eylemin maksimi sanki senin istemenle genel bir doğa yasası olacakmış gibi eylemde bulun” (Kant, 1982: 38). Bu durumda, kişi öznel ilkesini nesnel geçerli bir yasaya dönüştürüyor demektir. Buradaki sorun, her istemenin maksiminin genel bir yasaya dönüşüp dönüşmeyeceğine ilişkindir. Kant her maksimin yasa olamayacağını da vurgular.³⁶ Burada “insana iyilik yap” diyen bir buyruk yoktur; ancak eylemi ortaya çıkaran temel istemenin niteliği hakkında bir belirleme vardır. Buyruğun vurgusu, istemin ilkesinin yasa koyucu güçte olduğunu gösteriyor.

³⁶ “Eylemimizin bir maksiminin genel bir yasa olmasını isteyebilmemiz gerekir; bu, genel olarak onu ahlaksal yargılamamızın kuralıdır. Bazı eylemler öyle bir özellik gösterir ki, maksimleri çelişmeye düşmeden, genel bir doğa yasası olarak düşünülemez bile; bir yasa olması gerektiğini ayrıca isteyemeyeceğimiz de bir yana” (Kant, 1982: 41).

(2) Ahlaki zorunluluğun ikinci görünümünü veren ilke, aynı zamanda kendinde amaçların formülü olarak görünen koşulsuz buyruktur: “Her defasında insanlığa kendi kişinde olduğu kadar başka herkesin kişisinde de, sırf araç olarak değil, aynı zamanda amaç olarak davranacak biçimde eylemde bulun” (Kant, 1982: 46). Buyruk, eylemin maksiminde insanı araç olarak değil, amaç olarak görmeyi buyurmaktadır. Bu ilkenin gerisinde, insanın doğasının bir araç değil de, onun rasyonel varlık olmasından dolayı amaç olması gerektiği kabulü vardır. Bu, her türden keyfi tutumları ortadan kaldırır. Bunun anlamı, rasyonel varlık olarak insan bütün eylemlerin koşuludur ve bütün araçlar insanı amaçlamalıdır. Burada “insanın amaç” olması, kaynağını koşullu dünyadan değil, düşünülür dünyadan almaktadır; bu nedenle ikinci ilke, birinci ilkenin biçimsel belirlemeciliği karşısında, daha çok eylemin içeriğini belirlemektedir. İnsanın amaca dönüştürülmesi, araçlaştırılmaması araçların kullanımında ahlaki olanın da belirlenmesi anlamına gelmektedir. Kant bu ilkenin uygulanabilirliğini sorgular.

- a) *Kendine karşı zorunlu ödev kavramına göre:* İntihar etmek isteyen birisi kendisine “eylemin kendisi amaç olarak insanlık idesiyle bağdaşp bağdaşamayacağını” sorabilir. Eğer sadece sıkıntılı durumdan kurtulmak için intihar ediyorsa, bu durumda kişi, “yaşamının sonuna kadar katlanılır bir durumu korumak için bir kişiyi sırf bir araç olarak kullanıyor” demektir. Her şeyden önce “insan bir şey değildir, dolayısıyla sırf araç olarak kullanılamaz; bütün eylemlerinde hep kendisi amaç olarak görülmelidir. Bundan dolayı kendi kişimdeki insana, onu sakatlayacak, bozacak, ya da öldürecek şekilde

davranmam” (Kant, 1982: 46). İntihar ile ilgili bu örnek, kişinin kendisine karşı en temel ödevinin ihlalini içermektedir.

- b) *Başkalarına karşı yapmakla yükümlü olduğumuz ödevle ilgili olarak:* Yalan yere söz veren birisi, insanı araç olarak kullanmak istediğini, insanı amaç olarak kendinde taşımadığını görür (Kant, 1982: 47).³⁷ Her hangi bir güçlükten kurtulmak için tutulması olanaklı olmayacak sözler vermeyle ilgili bu örnek, başkalarına karşı olan ödevin ihlalini içermektedir.
- c) *Kendine karşı rastlantısal ödevle ilgili olarak:* “Eylemin kendi başına amaç olarak kişimizdeki insanlıkla çatışmaması yetmez, ayrıca bununla uyuşmalıdır” (Kant, 1982: 47). Kişinin yeteneklerini ihmal etmesi ile ilgili bu örnek, kişinin kendisine karşı olan ödevin ihlalini içermektedir.
- d) *Başkalarına karşı değere ilişkin ödevlerle ilgili olarak:* İnsanların doğal amacı, kendi mutluluğudur. İnsan başkasının mutluluğuna bir katkıda bulunmazsa, başkalarının amaçlarının gerçekleşmesi için çaba göstermezse “bu, kendisi amaç olarak insanlıkla negatif bir uyuşmadır pozitif değil. Çünkü eğer bu tasarım bütün etkisini bende gösterecekse, kendisi amaç olan öznenin amaçları, olabildiği kadar, benim amaçlarım da olmalıdır” (Kant, 1982: 48). İnsanın amaç olması doğadan alınan bir şey değildir; bu saf akıldan kaynaklı bir amaçtır. “Bütün amaçların öznesi, kendisi amaç olarak her akıl sahibi

³⁷ “Başkalarının özgürlüğüne ve mülkiyetine saldırı örnekleri verilirse, başka insanlar ilkesiyle bu çatışma daha belirgin bir şekilde göze çarpar. Çünkü bunda açıkça aydınlığa çıkar ki, insanların haklarını çiğneyen, başkalarının kişisini-akıl sahibi varlıklar olarak aynı zamanda hep amaç olarak, yani bu aynı eylemin amacını da kendileri de taşıyabilmeleri gerektiğini hesaba katmadan-sırf araç olarak kullanmak niyetindedir” (Kant, 1982: 47).

varlıktır” (Kant, 1982: 48). İhtiyacı olana yardım etmemeye ilgili bu örnek, başkalarına karşı olan geniş bir ödevin ihlalini içermektedir.³⁸

Kant’ın sorgulaması, belirlediği dört buyruğun, daha çok evrensel uygulanabilirlik testine tabi tutulması şeklindedir. “Seçilen düsturlar, bir öznenin bir ödevi ihlal etmeye meyilli olduğu durumlardan seçilmiştir” (Wood, 2009: 175). Kant, ödevin çiğnenmesini maksimin genel bir yasa olarak kabul edilmemesi olarak görür. Buradaki durum şudur: “İlke nesnel bakımdan genel bir yasa olarak zorunlu oluyor, ama buna rağmen öznel bakımdan genel geçer olamıyor” (Kant, 1982: 41-42). Kant’ın deyimiyle, burada, eğilimlerin aklın buyruğuna karşı çıkmasından kaynaklı bir antagonizma vardır.

(3) Ahlaki zorunluluğun üçüncü görünümünü veren ilke, aynı zamanda diğer iki ilkeyi tamamlayan otonomi ilkesinin formülü olarak görünen koşulsuz buyruktur: Özerklik ilkesi, insanın yasa koyma gücünün kendinde olmasını onaylayan bir ilkedir. “Eylemin maksimi sanki senin istemenle genel bir doğa yasası olacakmış gibi eylemde bulun” (Kant, 1982: 38). Bunun özerklik ilkesi açısından anlamı, kişi öyle eyleyecek ki, eyleirken kendisini “evrensel amaçlar dünyasının bir üyesi” olarak düşünecek ve kendi ilkeleri ile evrensel yasalar kuracaktır. “İstemenin özgürlüğü özerklikten başka, yani istemenin kendi kendine yasa olma özelliğinden başka” bir şey değildir. “İsteme, bütün eylemlerde kendisi bir yasadır” önermesi ise, yalnızca “kendini genel bir yasa olarak da nesne edinebilecek maksimden başka hiçbir

³⁸ Wood, Kant’ın bu örneklerde “evrenselleştirme test”ini ihlal ettiği yönündeki yoğun eleştirileri anımsatır. “Tartışmalardan bazıları, Kant’ın örneklerde kullandığı ampirik öncüllerin soruşturmaya açık olmasıyla ilgilidir.” Bir diğer eleştiri ise, “ahlak ilkesi a priori olduğuna göre, Kant’ın ilkenin uygulanmasında hiçbir ampirik öncül kullanamaz, diye düşünülmesinden kaynaklıdır ki,” Wood’a göre (2009: 175) bu yanlış bir düşüncedir.

maksimle eylemde bulunmama” ilkesine işaret eder. Kant bunu “tam kesin buyruk” ile “ahlaklılık ilkesi”nin formülü olarak görür. Bu durumda “özgür bir isteme ile ahlak yasaları altında olan bir isteme aynı şeydir” (Kant, 1982: 64-65). Kişi özgürse ahlaklıdır; çünkü ancak özgür insan yasa koyabilir. Bu aşamada doğa karşısında insan tam olarak kendi özündeki saf akıl yanını açmış olmaktadır. Böylece koşulsuz buyruğun çağrısı, insan olarak kendi saf özünü açmayı getirecektir.

I.5.2.b. Koşulsuz Buyruğun Olanaklılığı

Kant, ahlak buyruğunun nasıl olanaklı olduğu sorununu neredeyse çözülmesi gereken tek sorun olarak görür. O, koşulsuz buyruğun “olup olmadığının bir örnekle, dolayısıyla deneysel olarak bulunamayacağını”; ayrıca kesin gibi görünse de “örtük bir biçimde koşullu” olabileceğini söyler³⁹ (Kant, 1982: 36). Buna rağmen o, “kesin buyruğun olanaklılığı”nı “kavranılabilir duruma” getirmeye çalışır. Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*’ndeki tartışma sürecinde, öncelikle koşulsuz buyrukların olduğu varsayımıyla başlar; ikinci olarak buyrukları olanaklı kılacak ilkelerin neler olduğunu araştırır ve son olarak da akıl sahibi varlıkların bu ilkelere dayalı buyrukları varsaymak zorunda olduğunu ileri sürer. Bu aşamada kesin buyruğun temellendirilmesi “isteme” ve “özgürlük” kavramları arasındaki ilişkinin çözümlenmesi ile yapılır. Geline nokta, aynı zamanda ahlak yasasının temellendirildiği aşamadır. “Kategorik yani, kesin buyruk ahlaksal, genel olarak

³⁹ Söz gelişi “aldatıcı bir söz vermemen gerekir” dendiği zaman, bunu yapmamadaki zorunluluğun, sırf başka bir kötülüğü önlemek için verilen, “yalan yere söz vermemen gerekir, öyle ki, bu ortaya çıkarsa başkalarının gözünden düşmeyesin” anlamına gelen bir öğüt olmadığını; bu tür bir eylemin kendi başına kötü sayıldığını, dolayısıyla yasak buyruğunun kesin olduğunu düşünelim: yine de hiçbir örnekte, istemenin, başka herhangi bir güdü olmaksızın, sırf yasa aracılığıyla belirlendiği-öyle görünse bile-kesin bir şekilde gösterilemez” (Kant, 1982: 36).

özgür davranmaya, yani ahlaka ilişkin buyruklardır” (Kant, 1982: 33). O, bunu “ahlaklılık ilkesi” ile birlikte “istemenin özgürlüğü”nü özgürlük kavramının çözümlemesinde sonuç olarak çıkartır (Kant, 1982: 65). Her ne kadar Kant ahlaklılık açısından özgürlük kavramının bağlı olduğu a priori idenin ve “özgürlük kavramının saf pratik akıldan türetilmesi”nin açıkça gösterilmesinin zor olduğunu varsaysa da (Kant, 1982: 65) yine de o, kesin buyruğun olanaklılığını kavranılabilir duruma getirmek için, özgürlük idesi aracılığıyla insanın üyesi olduğunu varsaydığı “düşünülür dünya” kavramına başvurur. Düşünülür dünya, kesin buyruğun olanağıdır. “Özgürlük idesi akıl sahibi varlığı düşünülür dünyanın bir üyesi yaptığı için kesin buyruklar olanaklıdır” (Kant, 1982: 72). Kesin buyruk olanaklıysa, ahlaklılık da olanaklı olmaktadır.

Bu açıdan bakıldığında Kant, özgürlük aracılığı ile buyruğa bağlanmakla buyruğu yasalastırmış olmaktadır, ancak yasa varlığını düşünülür dünyanın gerçekliği ile doğrulamış olmaktadır. İnsan duyulur dünyanın üyesi olarak görünse de, anlama yetisi kendisini düşünülür dünyanın bir üyesi olarak görür ve anlar. Düşünülür dünya, duyulur dünyanın her türden nedeninin anlaşılabilirliğini sağlayan bir dünyadır. “Anlama yetisinin dünyası, duyular dünyasının temelini, yasalarını içerdiğinden düşünce varlığı kendisini, duyular dünyasına ait bir varlık olarak bilse de, özgürlük idesinde o dünyanın yasasını içeren aklın yasasına bağlı bilecektir” (Kant, 1982: 72). Kant (1982: 71), anlama yetisinin dünyasının yasalarını, insanın pratik dünyasının buyrukları olarak işlediğini varsayar. “Böylece anlama yetisi dünyasının yasaları buyruklar olarak, eylemler ise ödevler olarak görülmelidir” (Kant, 1982: 72). Böylece gündelik hayatta işleyen buyruklar kaynağını başka bir evrenden almaktadır.

“Yapmalısın” buyruğunun kaynağı, ancak anlama yetisinin üyesi olduğu evrenin ya da aklın yasalarıdır. Ancak Kant’ın etiği için kritik sorun burada görünüşe çıkar: Anlama yetisinin dünyasındaki kavramların nasıl gerçekliğe dönüştüğü ya da, Kant’ın ifadesi ile “aklın nasıl pratik olabildiği” sorunu insan aklını aşan bir sorundur.

Kesin bir buyruğu olanaklı kılan tek varsayımı yani özgürlük idesini belirgin kıldığımız ve bu varsayımın zorunluluğunu görebildiğimiz ölçüdedir. Ancak bunu insan aklı hiçbir zaman kavrayamaz. Yine de istemenin bu özgürlüğünü varsaymak zorunludur. Ancak aklın nasıl pratik olabildiğini yani ahlaksal bir ilgiyi ortaya çıkarabildiğini açıklamak insan aklının bir olanağı değildir (Kant, 1982: 80-81).

Kant’ın geldiği noktada ahlaklılığın olanağını başka bir evrenin yasaları sağlamaktadır. Bunun nasıl olduğunu ise akıl açıklayamaz; ancak sadece varsayar. Varsaymasının da yanlış olmayacağını, istemesindeki özgürlük ve aklın yasa koyma özerkliği sağlamaktadır. Kant’ın asıl ilgisi, ahlaklılığın bu kaynağını açıklamaktan çok, pratik yaşamın akıldan kaynaklı ilkelerle nasıl işlediğini ve hatta bu ilkeler aracılığıyla da gündelik yaşamdaki eylemlerin ahlaklılık açısından nasıl değerlendirilebileceğidir. Gündelik yaşamın ahlaksal yargılaması, eylemi ahlaklı kılan kesin buyruğun formülü (yani, “kendilerini aynı zamanda yasalar yapabilecek olan maksimlere göre eylemde bulun formülü”) (Kant, 1982: 54) aracılığıyla sağlanır.

Bu formül gündelik yaşamda açıkta duran bir şey değildir. Kaldı ki Kant, koşulsuz buyruğun “olup olmadığının bir örnekle, dolayısıyla deneysel olarak bulunamayacağını” söyler. Ancak bu belirleme daha dikkat çekici olan, kategorik

buyruğun “örtük bir biçimde koşullu” olabileceği⁴⁰ (Kant, 1982: 36) belirlemesidir. Kant kategorik buyrukları koşulsuz ve akıl ilkesi olarak işleyen ilke olarak temellendirmek istese de, “örtük bir biçimde koşullu” olabileceği belirlemesi ile bunların kaynağında pratik insan gereksinimlerinin varlığını görmektedir.

Rawls, kişinin kategorik buyruğa nasıl ulaştığını göstermek için “kategorik buyruk prosedürü” geliştirir. Bu prosedüre göre, insan kendi hipotetik ama “rasyonel ve samimi” maksimini herkes için geçerli maksime dönüştürmektedir.⁴¹

(1) Y’ye ulaşmak için C koşullarında X’i yapmalıyım. (Burada X bir eylem, Y bir olgu durumudur.)

İkinci adım, ilkinde elde edilecek maksimi genelleştirir:

(2) Y’ye ulaşmak için C koşullarında herkes X’i yapar.

Üçüncü aşamada, ikinci aşamada yer alan genel kabulü bir doğa yasasına dönüştürmekteyiz:

(3) Herkes, Y’ye ulaşmak için C koşullarında her zaman X’i yapar (adeta bir doğa yasası gereği olarak).

⁴⁰ Söz gelişi “aldatıcı bir söz vermemen gerekir” dendiği zaman, bunu yapmamadaki zorunluluğun, sırf başka bir kötülüğü önlemek için verilen, “yalan yere söz vermemen gerekir, öyle ki, bu ortaya çıkarsa başkalarının gözünden düşmeyesin” anlamına gelen bir öğüt olmadığını; bu tür bir eylemin kendi başına kötü sayıldığını, dolayısıyla yasak buyruğunun kesin olduğunu düşünelim: yine de hiçbir örnekte, istemenin, başka herhangi bir güdü olmaksızın, sırf yasa aracılığıyla belirlendiği-öyle görünse bile-kesin bir şekilde gösterilemez” (Kant, 1982: 36).

⁴¹ Kategorik Buyruk Prosedürünün dört aşaması vardır: “İlk aşamada, elimizde failin kendi bakış açısından rasyonel olduğu varsayılan maksimi vardır. Yani bu maksim, failin durumunu ve alternatifleriyle birlikte, arzularını, yeteneklerini ve inançlarını göz önüne aldığımızda (ki bunların da bu koşullarda rasyonel oldukları kabul edilecektir), rasyoneldir. Ayrıca, maksimin samimi olduğu da varsayılır: Yani bu maksim, niyetlenilen eylem için failin gerçek nedenlerini (fail bunları dürüstçe ifade edeceği için) yansıtır. Bu nedenle, KB-prosedürü, rasyonel faillerin, içinde bulundukları koşulların ilgili olduğunu düşündükleri niteliklerini göz önünde bulundurarak ulaştıkları maksimlere uygulanır. Ayrıca şunu da eklemeliyiz; bu prosedür aynı biçimde, rasyonel ve samimi faillerin insan yaşamındaki normal koşullar gözetildiğinde ulaşacakları maksimlere uygulanır. Toparlayacak olursak: Failin ilk aşamadaki maksimi hem rasyonel hem de samimidir. Bu, tikel bir hipotetik buyruktur” (Rawls, 2005: 242-243).

Dördüncü aşama, en karmaşık olanıdır:

- (4) Üçüncü aşamadaki doğa yasasını, (bizim tarafımızdan anlaşıldığı biçimiyle) var olan doğa yasalarıyla birleştirecek ve sonra elimizden geldiğince, eklediğimiz doğa yasasının etkileri kendi başlarına işleyecek olursa, doğa düzeninin nasıl olacağını hesaplayacağız.

Kant, kategorik imperatif'in temellerini ararken, diğer yandan pratik yaşamda koşulsuz buyruğun insan istemleri üzerindeki etkisinin nasıl olabileceğini de anlamak ister. Bu açıdan sorun teorik olduğu kadar pratiktir de. Kant, önerme yapısı açısından kategorik imperatifi “a priori sentetik-pratik bir önerme” olarak belirler ve “bu tür önermelerin olanaklılığını görmek” teorik bilgide güç olduğu kadar, bu güçlük pratik bilgide daha az değildir (Kant, 1982: 37). Kant'ın koşulsuz buyruğu akıl ile bu kadar ilişkilendirmesinin nedeni, akıllı bir varlığa ancak bu türden bir buyruğun gereklilik katabileceğini düşünmesindendir.

Buna karşılık ahlak buyruğunun nasıl olanaklı olduğu, çözüm gerektiren kuşkusuz tek sorundur; çünkü o hiç mi hiç koşullu değildir, dolayısıyla koşullu buyruklarda olduğu gibi, onun nesnel olduğu tasarımılanan zorunluluğu hiçbir önkoşula dayanamaz. Ancak, bu tür herhangi bir buyruğun olup olmadığının bir örnekle, dolayısıyla deneysel olarak bulunamayacağını; üstelik kesin gibi görünen bütün buyrukların, her şeye rağmen örtük bir biçimde koşullu olabileceğini burada gözden kaçırmamak gerekir. Söz gelişi “aldatıcı bir söz vermemen gerekir” dendiği zaman, bunu yapmamadaki zorunluluğun, sırf başka bir kötülüğü önlemek için verilen, “yalan yere söz vermemen gerekir, öyle ki, bu ortaya çıkarsa başkalarının gözünden düşmesin” anlamına gelen bir öğüt olmadığını; bu tür bir eylemin kendi başına kötü sayıldığını, dolayısıyla yasak buyruğunun kesin olduğunu düşünelim: yine de hiçbir örnekte, istemenin, başka herhangi bir güdü olmaksızın, sırf yasa aracılığıyla belirlendiği-öyle görünse bile-kesin bir şekilde gösterilemez (Kant, 1982: 36).

Kant, kendi epistemolojisinde sentetik a priori önermelerin nasıl olanaklı olduğu hakkındaki tartışmasının bir benzerini ahlak alanında da yaparak, kategorik imperatifi nasıl olanaklı olduğunu tartışır. Kesin buyruğun olanağı da aynı mantıkla

gösterilebilirse, varsayılan ahlak yasasının nesnel ve zorunlu geçerliğe sahip olduğu da gösterilmiş olunur. Ancak Kant’a göre bu yasa varsa da, “bu yasanın olanaklılığı ne spekülâtif ne empirik yolla ne de deneye dayanan akılla tanıtlanabilir” (Akarsu, 1982: 231). Sorun da burada ortaya çıkmaktadır. Kategorik buyruğun geçerliliğinden nasıl söz edilebilir?

Kant bu sorunu *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*’nde insanı iki dünyanın üyesi yaparak çözmeye çalışır. Buna göre insan, pratik olarak duyulur dünyanın üyesi, teorik olarak da düşünülür dünyanın üyesidir. Dolayısıyla da, nasıl ki doğa yasası empirik dünyanın bütün olgularını yönetiyor, insanın ahlak alanındaki olgularını da düşünülür dünyasından beslenen ahlak yasası belirliyor.

Bunun için akıl sahibi bir varlık kendine, bir düşünce varlığı olarak, duyular dünyasına değil, anlama yetisi dünyasına ait bir varlık olarak bakmalıdır; dolayısıyla bu varlığın, kendine bakabilmesi için ve yetilerinin kullanılmasının, dolayısıyla bütün eylemlerinin yasalarını bilebilmesi için iki açısı vardır: ilkin, duyular dünyasına ait olduğu ölçüde doğa yasaları altında (yaderklik); ikincisi, düşünülür dünyaya ait olarak, doğadan bağımsız olan, deneysel olmayıp sırf akılda temeli bulan yasalar altında” (Kant, 1982: 71).

Her iki dünya arasındaki ilişkinin geçerliliğini Kant, özgürlük idesinin işleyişinde gözler. “Kesin bir buyruğu olanaklı kılan tek varsayımı yani özgürlük idesi(dir).” Ancak bu insan akli için kavranılmazdır; çünkü bunu açıklamak insan aklının olanağında değildir; sadece varsaymak gereklidir (Kant, 1982: 80-81). Böylece açıklanması insan aklını aşarsa da, geçerliliğini her istemin ilkesinde gözlemek olanaklıdır. Koşullu buyruğun dışında insan istemesinin özerkliğine göre dile getirilen her isteme, özgür istemedir. Özgürlüğün varlığı da insanın düşünülür dünyanın üyesi olduğunun kanıtıdır. Özgürlük geçerli olduğu için, kategorik buyruk

ya da ahlaklılığı sağlayan yasa da olanaklı olmaktadır. Çözümlemeye göre “özgürlük ahlak yasasının koşuludur.”⁴² Başka bir ifade ile “özgürlük ahlak yasasının *ratio essendi*’sidir, ama ahlak yasası da özgürlüğün *ratio cognoscendi*’sidir” (Kant: 1980: 4). Kant ahlak yasasının varlığını özgürlüğe dayandırır, ama özgürlüğü de bir “ide” olarak temellendirir. “O halde koşulsuz buyruğun olanaklılığı” ancak “özgürlük idesi” varsayımına dayanılarak açıklanabilir. “Ancak kendimizi özgür olarak kabul edersek bu buyruğun olanaklı olduğunu ve bizim için geçerli olduğunu kavrayabiliriz” (Akarsu, 1982: 232). Bu bağlamda Kant, özgürlük idesi aracılığıyla ahlaklılığın kaynağını pratik olandan uzaklaştırmış olmaktadır. Özgürlük bir ide olduğu için nesnel gerçekliği deney alanında gösterilemez. Özgürlük, zorunlu olarak akılla kavranacak bir evrenin idesi olarak gösterilmektedir. Ancak, bu akıl tarafından çözülemez bir konumdur; çünkü düşünülür dünya aklın çözümlmelerini aşar. Bu durumda düşünülür dünyanın bilgisi edinilemeyeceğine göre, özgürlüğün nasıl olanaklı olduğu açıklanamaz; açıklamaya kalktığında akıl kendi sınırlarını aşmış olur. Öyleyse saf aklın nasıl pratik olabileceği ya da saf aklın insan istemlerinde ve böylece de eylemlerinin ilkelerini belirlemede nasıl etkili olduğu açıklanamaz. “Bundan dolayı, kesin bir buyruğun olanaklılığını tamamen a priori olarak araştırmamız gerekecek; çünkü burada onu deneyde verilmiş bulma ayrıcalığına sahip değiliz, ki o zaman olanaklılığı, onu saptayıp ortaya koymak için değil, sırf açıklamak için gerekli olurdu” (Kant, 1982: 36). Nasıl ki doğa yasaları pratik uygulamalarda birer postulat olarak işlemekteyse; tıpkı bunun gibi ahlakın uygulamalarında da işleyen a priori önermeler vardır. İstenci belirleyen bu a priori önermelerdir. Bu durumda kategorik buyrukların varlıklarının akıl ile görülebileceği

⁴² “Özgürlük aynı zamanda, teorik aklın bütün ideleri içinde, dolaysızca kavrayamasak da olanaklılığını a priori olarak bildiğimiz tek idedir; çünkü özgürlük ahlak yasasının koşuludur” (Kant, 1980: 4).

düşüncesi anlaşılır olmaktadır. Bütün bunların dışında, Kant’a göre ahlak yasası salt aklın bir olgusudur; akıl bu yasanın var olduğunu zaten apriori olarak bilmektedir. Bundan dolayı ahlakın koşulsuz buyruk olarak yasanının nesnel gerçekliğini hiçbir çıkarımla tanıtlamaya gerek yoktur. Yasanın varlığını kanıtlamak için hiçbir nedene gerek yoktur, o kendi başına vardır.

Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*’nde numen’i, kendinde şeyleri bilemeyeceğimizi belirterek bilginin sınırını fenomenlerle sınırlamıştı. Numen, yani “kendinde şey” alanı, anlığın saf kategorilerinin kullanıldığı sınırı ya da bilginin sınırını bildirmektedir. Ötesi akıl için aşkın alandır; kavranamaz. Ancak Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*’nde ve onu açımlayan *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*’nde numen’i ahlak metafiziği için zorunlu bir alan olarak belirler. *Temellendirme*’de numen, Tanrı ve Ruh gibi idelerin varlığından çok özgürlük idesi için zorunlu bir kavramdır. Özgürlük için bir alan yaratılamazsa, ahlaklılığın kaynağındaki isteme kavramı da doğa nedenselliği içinde anılması gerekecekti ki, bu durumda eylemlerin iyi ya da kötü olması hakkında bir tanımlamada bulunulamayacaktı; çünkü bu durumda her şey doğaya uygun olup bitmiş olur. Bu durumda Kant, ahlaklılığın koşulu için özgürlük idesinin varlığının çürütülmez olduğunu tanıtlamış olmaktadır. Özgürlük kavramı insanı doğa nedenselliğinden kurtararak ona özerklik alanı yaratır. Özgürlükten kaynaklı eylem aracılığı ile insan doğanın nedenselliğinin dışında, fenomenlerden bağımsız eylemde bulunmaktadır. *Pratik Aklın Eleştirisi*’nde ahlak yasası özgürlük idesine bir gerçeklik katarken, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*’nde ahlak yasası özgürlük idesi temelinde gerçeklik kazanır. Özgürlükten kaynaklı isteme söz konusu olabildiğine göre, artık isteme ahlaki açıdan değerlendirilebilir. Artık özgürlükten kaynaklı ve

ancak akıl ile kavranan bir başka nedensellik başlamaktadır. Bu nedensellik, fenomenler evreninin dışından gelir ve doğrudan akla seslenerek ona buyurur. Kant bu buyruğu, *kategorik imperatif* (koşulsuz buyruk) olarak adlandırır. Bu sayede akıl için zorunlu olan ve ahlaklılığı olanaklı kılan koşulsuz buyruğun da kaynağı sağlamlaştırılmış olur.

I.6. Ahlak Yasası

Ahlak yasası, Kant'ın ahlak metafiziğinde ulaşmaya çalıştığı etik teoridir. O, *Saf Aklın Eleştirisi*'nde doğa yasasının nasıl olanaklı olduğunu, bu sayede doğanın empirik objelerinin nasıl açıklanabileceğinin temellendirmesi gibi, benzeri bir yaklaşımla da, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*'nde ahlak yasasının var olduğunu ve ahlakın metafizik objelerinin bu sayede açıklanabileceğini ileri sürer. A priori olma koşulunu taşıyan bu yasa-ahlak yasası-ahlak alanının, tüm ödevlerin kendisinden türetildiği temel ve nesnel olarak geçerli olan tek ilkesidir (Guyer, 2005: 281). *Saf Aklın Eleştirisi*'nde *doğa yasası* olarak sözü edilen zorunluluk niteliğini taşıyan yasalardır. Doğanın her bir fenomenini içeren ve işleyişinde başka hiçbir koşula yer vermeyen doğa yasaları mekanik nedenselliğin yasalarıdır. Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*'nde ikinci bir doğadan ve onun yasasından söz eder. Bu doğa, empirik varlığın karşısında metafizik objelerin yer aldığı bir doğadır ve *ahlak yasası* olarak sözü edilen soyutlama, bu doğanın objelerinin empirik dünyada gerçekleşmesinin formülüdür. Ahlaklılığa nesnel gerçekliği bu teorik dünyanın yasaları kazandırır. Sadece insanın üyesi olduğu bu ikinci doğada var olan objelerin ve onların insan eylemlerindeki etkisinin bir yasa düzeninde işlediğini varsayan

Kant, ahlak yasasının kaynağını bu doğada görür. Ona göre insan eylemlerinde belli türden gereklilikler getiren buyrukların gerisinde bu doğadan hareket ederek pratik dünyaya uzanan bir yasa işlemektedir.

Buna karşılık, hem doğaya ilişkin dünya bilgeliğinin hem de ahlaka ilişkin dünya bilgeliğinin, ayrı ayrı kendi deneysel kısımları olabilir; çünkü ilki, bir deney nesnesi olarak doğanın yasalarını, ikincisiye doğaca uyarılan insan istemesinin yasalarını belirlemelidir; hem de ilki, bu yasaları her şeyin onlara göre olup bittiği yasalar olarak, ikincisi ise her şeyin onlara göre olması gerektiği yasalar olarak belirlemeli (Kant, 1982: 2-3).

Kant doğa yasalarının zorunluluk ilkesine göre, ahlak yasalarının ise özgürlük ilkesine göre işlediğini gösterirken, bu kopuk ikili dünyanın insan aklında uzlaştığını düşünmektedir. Her iki alanda aklın kurallarına göre dile gelir. Kant, tıpkı doğa yasasında olduğu gibi, ahlak alanının a priorilerini arar ve ahlak yasasını bu a prioriler üzerinde kurmaya çalışır. Ahlak yasası, “sırf deneysel olup, tamamen a priori olarak saf ama pratik akıldan kaynaklanmasaydı, nasıl bizim istememizin belirlenişinin yasaları, genel olarak akıl sahibi bir varlığın istemesinin belirlenişinin yasaları sayılsın” (Kant, 1982: 24). Ahlak kavramlarının yeri, a priori olarak akıldadır. İlkeler insan aklına bağlıdır; “genel olarak her akıl sahibi varlık için geçerli” (Kant, 1982: 27-28) olduğundan dolayı ahlak yasası akıl kavramından türetilmelidir. Bu durumda ahlak yasasının temelini deneysel alandan gelmediği açıktır. Çünkü ahlak yasanın temeli deneysel ya da rastlantısal olandan kaynaklansaydı, bunların bütün akıl sahibi varlıklar için geçerli genellikler olması söz konusu olamazdı (Kant, 1982: 60). Ahlakın a priorileri istemede görünüşe çıkar. Bu nedenle ahlak yasası empirik alanda gerçekleşen bir a prioridir. “Otoriter ve dolaysız buyurganlığı” (Rawls, 2005: 262) ile ahlak yasası akıldan gelir ve insanın

pratiğini belirler.⁴³ Ahlak alanına ait bir ilkenin tümel ve zorunlu geçerli olmasını sağlayan, onun ancak bir akıl ilkesi olması ile olanaklıdır.

Kant'ın ahlak metafiziğinin ereği, a priori ilkelerin ahlak alanında tıpkı doğa yasası gibi işlediğini göstermektir. Ahlakın mutlak ereği olan “iyi”nin ya da “iyi isteme”nin olanaklı olmasını sağlayan da bu a priori yasadır. Bir isteme “iyi” olduğu için yasaya uygun değil, yasaya uygun olduğu için “iyi”dir. Bu durumda ahlak yasasının dışında neyin iyi neyin kötü olduğu söylenemez. Kant’a kadar ahlak alanında konuşanlar neyin iyi neyin kötü olduğunu ancak bir yasa ya da bir ölçüt bulduktan sonra konuşulabileceğini varsayıyorlardı. Kant, bir şey iyi olduğu için yasaya uygun değil, tersine, yasaya uygun olduğu için iyidir, diyerek klasik yaklaşımı tersine çevirir. Böylece ahlak yasası düşüncesi basit bir kavram düzenlemesinden çok, ahlaki bir eylemin kaynağı olan iyi isteme’nin genel teorisi olur.

İyi isteme, koşulsuz buyruğun özüdür; bu öz ahlak yasasının yasa olmasını sağlayan doğal ve zorunlu ilkedir. Bu nedenle Kant, ahlak yasasının eyleme dikte ettiği buyrukları koşulsuz buyruk (kategorik imperatif) olarak adlandırır. Yasanın buyurduğu ise, yani kategorik buyruğun kendisi ise akıl için geçerliliği zorunlu olan değerlerdir. Bu değerler *kendinden iyidir*. Koşulsuz buyruk, kendinden iyi olduğu için de iyiyi gerçekleştirmekten başka bir şey olmayan *kendinde amaçtır*. Kendinden amaca uygun gerçekleştirilen bir eylem söz konusu olduğunda, burada ahlak yasası işliyor demektir. Ahlak yasasına uygun bir eylem dünyayı isteyen arzulara göre

⁴³ Ahlak yasası, yani “yükümlülük nedeni” olacaksa, mutlak zorunluluk niteliği taşımalıdır. Burada söz konusu olan yükümlülük nedeni, “insanın doğal yapısında ya da içinde bulunduğu dünyanın koşullarında değil, a priori olarak doğrudan doğruya saf aklın kavramlarında aranmalıdır” (Kant, 1982: 4).

değil, iyyinin kendisi için istenilen bir eylemdir. Kant'ın varsaydığı ahlak yası dünyadaki istek ve tutkularını gerçekleştirmek için değil de, kendiliğinden aklın bir ilkesi olan iyi istemenin gerçekleştirilmesini sağlamaktadır. Bu açıdan bakıldığında Kant'ın ahlak yası, dünyadaki gerçeklik anlayışına göre değil, aklın ilkelerine göre gerçeklik kazanmaktadır. Aklın kurallarına göre işlemesi, yasanın empirik olanın dışında aranması gerektiği sonucunu getirir. Bu durumda ahlak yasasının aranacağı alan koşulsuz buyruk önermeleridir.

Bu arada şimdilik şu kadarı belirlemektedir: yalnızca kesin buyruk pratik bir yasa olduğu etkisi uyandırıyor, geri kalanların hepsi, gerçi istemenin ilkeleridir, ama yasa denemez onlara. Çünkü sırf rastgele bir amaca ulaşmak için zorunlu olan şeye, kendi başına da rastlantısal gözüyle de bakılabilir ve bu amaçtan vazgeçersek, her zaman bu buyurtudan kendimizi koparabiliriz; buna karşılık koşulsuz emir, istemeyi tersini yeğ tutmaya serbest bırakmaz, dolayısıyla ancak o, bir yasadan beklediğimiz zorunluluğu kendinde taşır (Kant, 1982: 36-37).

İstemenin ilkesinin tümel ve zorunlu olmasını sağlayan koşul, onun bütün akıllar için geçerli olmasıdır. Bu nedenle Kant, yasaların “tamamen a priori olarak saf ama pratik akıldan” (Kant, 1982: 24) kaynaklandığını düşünür. Buna göre ahlak yası bir akıl kavramıdır. Her şeyden önce o, “ancak arı usun ideaları üzerine dayanabilir ve a priori olarak bilinebilir” (Kant, 1993: 368). Ancak bu kavramın gerçekleştiği alan saf pratik evrendir. Yasa ahlak kavramlarının pratikte gerçekleşmesinin biçimsel belirleyicisidir. Ahlak yasasının, kendisinden somut durumlarda uyulacak kurallar çıkarmaya uygun olup olmadığı sorusu, Kant sonrası tartışmaların önemli bir konusu olmuştur.⁴⁴ Ahlak yası, “belirli bir durumda neyi yapmamız gerektiğini söylemez”,

⁴⁴ Zizek’de (2005: 187-188) bu konuda yapılan Hegelci eleştiriyi şöyle dile getirir: “Standart sözde Hegelci eleştiriye göre, kategorik buyruğa dayalı evrenselci Kant ahlakı, öznenin içinde bulunduğu ve bize İyi’nin belirli içeriğini veren somut tarihsel konumu hesaba katmaz: Kant’cı formalizmden sıyrılmayı başaran, ahlaki yaşamın tarihsel olarak belirlenen tikel Töz’üdür. Ama bu eleştiriye, Kant ahlakının eşsiz gücünün tam da bu formel belirlenimsizlikte yattığı öne sürülerek karşı çıkılabilir: Ahlak yası bana ödevimin ne olduğunu söylemez, sadece ödevime uygun davranmam gerektiğini söyler, başka bir deyişle, ahlak yasasının kendisinden, içinde bulunduğum özgül durumda uymam

“onu her durumda bizim bulmamız gerekir.” Ahlak yasasının söylediği şey, sadece eylemlerin ahlaksal değerinin her durumda pratik buyruğun dile getirdiğini isteyerek yapmaya bağlı olduğudur (Kuçuradi, 2005: 238).⁴⁵

Yasa kendisini istemde gösterir; istemenin maksiminin genel bir yasaya dönüşme olanağı vardır. Kant’a göre “duygu”, “eğilim güduları” ve “akıl” kavramlarının karışımından oluşan bir ahlak öğretisi, insanı ruhsal hiçbir ilke altında toplayamaz. Bu türden bir ahlak öğretisi insanı rastlantısal olarak iyiye yönlendirse de, çoğunlukla kötüye yöneltir. Oysa ahlak yasasının insana akıl yoluyla etki etmesi sonucu ödevde uygun saf ahlaksal olan yaşanır (Kant, 1982: 26-27). Bu nedenle ödevin yasa koyucu etkisinin olması için koşulsuz buyrukla dile gelmelidir (Kant, 1982: 42); çünkü koşulsuz buyruk, ahlak yasasının dili ve biçimidir.

Pratik kural koşulsuz olduğu için kesin bir pratik önerme a priori tasarımlanmıştır. Bu sayede de isteme nesnel olarak belirlenir. “Çünkü burada kendi başına pratik olan saf akıl doğrudan doğruya yasa koyucudur” (Kant, 1980: 35-36). Burada isteme, deneysel koşullardan bağımsız ve yasanın biçimi tarafından belirlenmiş olarak düşünülmektedir. Kant bu yasayı düşünmenin olanaklılığına işaret eder.

Böylece sırf ilkelerin öznel biçimi ile ilgili iş görebilen bir yasayı, genel olarak yasanın nesnel biçimi aracılığıyla belirleyen bir neden olarak, hiç olmazsa düşünmek olanaksız değildir. Bu temel yasanın bilincine, aklın bir olgusu denebilir; çünkü o daha önce gelen akıl verilerinden, örneğin özgürlük bilincinden akıl yürütülerek çıkarılamaz (nitekim bu

gereken somut kuralları çıkarmam mümkün değildir... bunun anlamı da öznenin, ahlak yasasının soyut buyruğunu bir dizi somut yükümlülüğe “çevirme” sorumluluğunu alması gerektiğidir”

⁴⁵ Zaten içerikçe değil yasasının biçimiyle belirlenen ahlak yasası, “belirli nitelikteki öznel isteme ilkelerine dayanarak bir eyleme *biçimini*/tarzını dile getirdiği için *formel*’dir. Ahlak yasasının içeriğini oluşturan “pratik buyruk”a kişi açısından bakıldığında onun da formel olduğu görülür. Çünkü pratik buyruk da kişinin neyi yapması gerektiğini değil, neyi-isteyerek-nasıl eylemde bulunması gerektiğini söyler (Kuçuradi, 2005: 239).

özgürlük bilinci daha önce bize verilmiş değildir) ve kendi kendisini, ne saf ne de deneysel herhangi bir görüşe dayanmayan sentetik a priori bir önerme olarak bize kabul ettirir (Kant, 1980: 35-36).

Yasa olmayı sağlayacak maksim, “kayıtsız-şartsız iyi isteme”dir. “Her iyi istemenin maksimlerinin, kendilerini yasa yapmaya elverişlilikleri, her akıl sahibi varlığın istemesinin herhangi bir güdü ve ilgiye dayanmadan, kendine koyacağı tek yasadır” (Kant, 1982: 62-63). Bütün akıl sahibi varlıkların aynı akıl ilkesini genel ve zorunlu bir ilke olarak alıp istemelerinin ilkesine çevirdiklerinde, ilke yasa olarak işliyor demektir. Bu durumda temel sorun hangi ilkenin yasa olma yeteneğine sahip olduğunun belirlenmesidir. Kant yasa olacak ilkeyi iyi istemede aramaktadır. İyi istemeyi akıl sahibi varlıkların doğal bir istemesi olarak görüyor. Bu nedenle çelişkisiz tek ilke iyi istemede bulunmaktadır. İyi bir istemenin maksimi genel bir yasaya dönüştürüldüğünde kendisi ile hiç çatışmaz. İyi istemenin genel yasası: “Aynı zamanda yasa olarak genel olmasını isteyebileceğin maksime göre hep eylemde bulun; bu, bir istemenin kendisiyle çatışmaya düşmeyeceği tek koşuldur, böyle bir buyruk da kesindir.” Buyruğun belirlediği eylem koşulu, “bütün insanlar için” genellemesidir. Öyleyse maksim bu genelliği içermek zorundadır. Bu durumda Kant kesin buyruğu şöyle dile getirir: “Kendilerini aynı zamanda genel yasalar olarak nesne edinebilecek maksimlere göre eylemde bulun. Kayıtsız-şartsız iyi bir istemenin formülü işte böyledir” (Kant, 1982: 54-55). Genel yasa olabilecek eylemlerin ilkelerine göre oluşturulan buyruklar koşulsuzdur.

Ahlak yasası öncelikle, kendini istemenin nesnesi olarak sunan empirik dünyanın verilerini “iyi” adı verilen belirlenimine göre dışarıda bırakır. Maksimlerin genel yasa koyması gücü olan saf pratik akıl, öncelikle “kendi başına ve kayıtsız şartsız iyi

olanın ne olduğunu belirler”; bu, saf istemenin maksimini belirlemektir (Kant, 1980: 82). Bu durumda ahlaklı bir eylem, ahlak yasasının buyurduğu eyleme uygun bir tutum geliştirmektir. Ancak yine de Kant hatırlatır: Ahlakça iyi bir eylemin “ahlak yasasına uygun olması yetmez, aynı zamanda ahlak yasasının uğruna yapılmış olmalıdır” (Kant, 1982: 5). Böylece ahlaki eylemde yasaya uymanın biçimselliği kadar, o yasaya uymanın niyeti de önemlidir. Eylemin ahlaklılığı doğrudan yasa uğruna olması ile olanaklıdır. Eylemlerin bütün ahlaksal değeri ahlak yasasının istemeyi belirlemesi ile oluşur. İsteme ahlak yasasına uygun olmakla birlikte, ahlak yasası uğruna olmuyorsa, örneğin sadece bir duygu aracılığıyla oluyorsa, eylem yasallık içerse de “ahlaklılık içermeyecektir.” Buna göre eylem sadece yasanın buyruğunu yerine getirmekle kalmayıp aynı zamanda yasanın “ruhunu da (niyetini de)” taşımalıdır (Kant, 1980: 79-80).

Kant, ahlak metafiziğinde kişinin öznel ilkesini nesnel yasa düzeyinde şekillendirmesini özerklik ilkesi altında tanımlar. Özerklik kavramı Kant’ın ahlak yasası teorisini tamamlayan kavramdır. Özerklik, kişinin özgürlüğünden kaynaklı istemesinin akla dayalı ilkesini yasa olarak bütün insanlık için genelleme gücüdür. Kişinin özerkliği, onun saf akıl yanından kaynaklandığı gibi, onun özgürlüğünden gelen bir yetidir. Özgürlük kavramı ile Kant, ahlak problemini felsefi açıdan en soyut noktaya getirir. Kant’ın ahlaklı eylemin nitelikleri hakkında belirlediği kavramlardan “özerklik” ve “özgürlük” ahlak yasasının asıl olanağıdır. Saf pratik aklın en üst ilkesinin a priori bilgisinin açıklanmasında “etkide bulunan bir nedenin özgür olabileceği kavranırsa”, istemelerin nedenselliğini belirleyen özgürlük olduğunu varsayan ahlak yasasının zorunluluğu kavranabilir (Kant, 1980: 102-103).

Koşulsuz pratik olan ile ilgili bilgimiz nereden başlar? Özgürlükten mi, yoksa pratik yasadan mı? Bu bilgi özgürlükten başlayamaz; çünkü özgürlüğün ne dolaysız olarak bilincine varabiliriz-çünkü ilk kavramı negatiftir-, ne de onu deneyden çıkarabiliriz-çünkü deney yalnızca görüşlerin yasasını, dolayısıyla da özgürlüğün tam karşısı olan doğanın mekanizmini verir. Demek ki (kendimiz için isteme maksimleri ortaya koymaya başladığımız anda) kendisini bize ilk gösteren, doğrudan doğruya bilincine vardığımız, ahlak yasasıdır; ve akıl onu hiçbir duysal koşul tarafından aldedilemeyen, hatta her koşuldan büsbütün bağımsız olan bir belirleme nedeni olarak ortaya koyduğundandır ki, ahlak yasası bizi doğrudan doğruya özgürlük kavramına götürür (Kant, 1980: 34).

Kant (1980: 35), için kişiler, kendilerinde var olduğunu bildikleri ahlak yasası aracılığı ile özgür olduklarının farkına varırlar. “Belirli bir şeyin yapılması gerektiğinin” ve “bunun yapılabileceğinin yargısına varmak” bu farkındalığı oluşturur. Yani ahlak yasası bilinci doğal arzulara karşı bir direnç mekanizması olarak işler ve kişinin doğa yasalarından bağımsız olarak eylemde bulunma yetisini açığa çıkarır (Rawls, 2005: 272). Kant, bu durumu Pratik Aklın Eleştirisi’nde iki örnekle açıklar.

“Varsayalım ki, birisi, arzu ettiği nesne ve fırsat karşısında olduğu zaman, haz eğilimine karşı koyamadığını bir özür olarak öne sürsün. Acaba bu fırsatın, bulunduğu evin önüne bir darağacı kurulmuş olsa ve bu kişi bu hazzı tadar tatmaz asılacak olsa, eğilimini baskı altına alamaz mıydı? Ne cevap vereceğini düşünmek için uzun uzadıya düşünmek gerek yok herhalde?” (Kant, 1980: 34-35).

“Ama prensi onu aynı gecikmeyecek ölüm cezasıyla tehdit ederek, bir bahane uydurup ortadan kaldırmak istediği şerefli bir adamın aleyhinde yalancı tanıklık etmeye zorlasa, acaba yaşamaya olan sevgisini-ne kadar büyük olursa olsun-yenmeyi olanaklı görür mü? Bu sevgiyi yenip yenemeyeceğini kesin bir biçimde söylemeye cesaret edemeyecektir belki; ama yenmesinin olanaklı olduğunu duraksamadan kabul etmek zorundadır” (Kant, 1980: 35).

Ahlak yasası, özgür istemesi ile eyleyen insana seslenir; çünkü insan özgür ise ahlaklı eylemde bulunabilir. Kant, insanın metafizik evreninde nedenin özgürlük olduğu varsayımı ile doğa yasasının karşısında ahlak yasasının işleyişini rasyonelleştirmiş olur. Her ne kadar özgürlük idesinin varlığını göstermek konusunda açık değilse de, bu kapalılık kavramdan dolayı değil, kavramın ait olduğu evrenden dolayıdır. “Böylece, görüşe göre, biz aslında özgürlük idesinde, ahlak yasasını,

yani istemenin özerklik ilkesini yalnızca varsaymış ve onun gerçekliğini ve nesnel zorunluluğunu kendi başına kanıtlanamamış bulunuyoruz.” Bundan dolayı da “bu tür eylemde bulunmanın değerini dayandırdığımız maksimlerimizin genel geçerliliği, neden bir yasanın genel geçerliliği gibi eylemlerimizi sınırlayan bir koşul olmalı?” ve “nasıl oluyor da insan, ancak bununla kendi kişisel değerini duyduğuna inanıyor?” diye sorulsa, bu sorulara doyurucu bir yanıt veremeyiz” (Kant, 1982: 68). Bununla birlikte ahlak yasası, özgürlük idesi aracılığı ile açıklanabilir bir yapıya dönüşüyor. Ahlak özgürlüğün bilinme nedenidir. Teorik aklın ancak olanaklı saydığı özgürlük ahlak ilkesi aracılığıyla araştırılır. Ahlak yasası, bu özgürlüğün olanağı kadar, akıl için bağlayıcı bir yasa oluşunu da kanıtlar. “Ahlak yasası, gerçekte, özgürlük aracılığıyla nedenselliğin yasasıdır, dolayısıyla da duyularüstü bir doğanın olanağının yasasıdır. (...) Böylece bu ahlak yasası, teorik felsefenin belirlemeden bırakmak zorunda kaldığı şeyi, yani kavramı teorik felsefede yalnızca negatif olan bir nedenselliğin yasasını belirler ve bu kavrama ilk defa nesnel gerçeklik sağlar” (Kant, 1980: 54).

Kant için düşünülür dünyanın ya da onun bir idesi olan özgürlüğün ahlak yasasındaki etkisini bilmek, nasıl var olduğunu göstermekten daha önemlidir. Duyulur dünyasındaki istemenin nedenini akıl bilir; “ama aklın noumenon olarak nedenselliği teorik olarak belirlemesi gerekmez. Neden kavramına anlam kazandıran ahlak yasasıdır. Akıl, ahlak yasası aracılığıyla nedenselliğe pratik anlam kazandırır” (Kant, 1980: 56). Kant’ın ahlak metafiziği artık aklın açıklayamayacağı, ama açıklanmasının da gerekmediğini düşündüğü bir evrene gelir ve bu evren saf ahlaklılığı olanaklı kılan idelerin aşamasıdır. “Ahlak yasası, duyular dünyasının

hiçbir verisiyle ya da aklımızın kullanılışının sınırları içine giren hiçbir şeyle açıklanamayacak olan ve saf bir düşünülür dünyaya işaret eden bir olgu sağlar, hatta bu olguyu pozitif olarak belirler ve onunla ilgili bir şeyi, yani bir yasaı bize tanıtır” (Kant, 1980: 49).

Doğa, şeylerin yasalara bağımlı varlığıdır. Duyusal doğa, “deneyce belirlenen yasalara bağımlı varoluşlardır (...).” Diğer yandan aynı varlıkların duyularüstü doğası, “onların bütün deneysel koşullardan bağımsız olan, dolayısıyla saf aklın özerkliğine ilişkin olan yasalara uygun varoluşlarıdır.” Doğa öğelerinin bilgisini olanaklı kılan yasalar pratiktir; buna karşın duyularüstü doğanın kavramları ise saf pratik aklın özerkliğine bağlı bir doğadır.⁴⁶ “Bu özerkliğin yasası ise ahlak yasasıdır, bu da duyularüstü bir doğanın ve saf düşünülür bir dünyanın temel yasasıdır”⁴⁷ (Kant, 1980: 50). Duyular üstü dünyanın ideleri, istemenin ilkesi olarak insan pratiğini etkilerken, bu dünyanın düzenini bozmaz; tersine bu dünyaya ahlaki açıdan bir saflık ve aklilik katar. Ahlak yasası duyulur dünyaya “bir akıl dünyasının biçimini, yani duyularüstü bir doğa biçimini” verir (Kant, 1980: 50). Çünkü bu saf dünyanın kavramları insanın özgürlüğü ve onun akla dayalı istemesi ile gerçeklik kazanmaktadır.

⁴⁶ “Saf teorik anlama yetisinin ilkeleri olanaklı deneyin nesneleriyle, yani görünüşlerle ilgiliydiler ve ancak bu görünüşler bu yasalara göre kategoriler altında toplanabildiklerinden, deney nesneleri olarak bilinebilirler, buna göre de, olanaklı her deneyin bu yasalara uygun olması gerektiği kanıtlanabilir. Oysa ahlak yasasının türetiminde böyle bir gidişi izleyemem. Çünkü bu, akla başka herhangi bir yerden verilmiş olabilecek nesnelerin yapısının bilgiyle ilgili olmayıp, kendisi nesnelerin varoluşunun nedeni olabilen bir bilgiyle ve bu aynı bilgi aracılığıyla aklın akıl sahibi bir varlıkta nedenselliğe sahip olabilmesiyle, yani saf aklın istemeyi doğrudan doğruya belirleyebilen bir yeti olarak görülebilmesiyle ilgilidir” (Kant, 1980: 53).

⁴⁷ “Bu dünyalardan ilkinde, saf akılla bildiğimiz asıl dünya (natura archetypa), ikincisine ise birincisinin idesinin olanaklı etkisini istemeyi belirleyen neden olarak içerdiği için, kopya olan dünya (natura ectypa) adı verilebilir. Çünkü gerçekten de ahlak yasası, ide olarak, bizi öyle bir doğaya götürür ki, saf akıl kendisine uygun olan fiziksel bir yetiyle birlikte olsaydı, bu doğada en yüksek iyiyi gerçekleştirebilirdi; böylece de ahlak yasası istememizi, duyular dünyasına bir akıl sahibi varlıklar bütünü biçimini vermeğe belirler” (Kant, 1980: 50).

Özgür isteme, genel yasalara göre bir doğa düzeni kurabilecek, bir doğa düzenine uygun düşecek maksimlere göre kendiliğinden belirlenmemiştir. İstemeyi doğal dünya belirlemeye çalışsa da, yine de akıl öznel isteme göre bir doğa düzeni ortaya çıkacakmış gibi, bütün maksimlerin bağlı olduğu bir yasanın farkındadır. “Öyleyse bu yasa deneysel olarak verilmemiş, ama yine de özgürlük aracılığıyla olanaklı, dolayısıyla duyularüstü bir doğanın idesi olmalıdır” (Kant, 1980: 50-51). Akıl bu doğaya pratik açıdan nesnel gerçeklik verir; çünkü onu istemenin nesnesi olarak belirler. Bu durumda “istemenin bağımlı olduğu bir doğanın yasaları” ile “istemeye bağlı bir doğanın yasaları” birbirinden farklıdır (Kant, 1980: 51). Birincisinde, nesneler, istemeyi belirleyen tasarımların nedenidir; ikincisinde ise isteme nesnelerinin nedenidir. İsteme nesnelerin nedeni olduğuna göre, buradaki asıl neden akıl olmaktadır. Bundan dolayı isteme saf pratik akıldır ve ahlak yasasını verir.⁴⁸

Kant, ahlaki değeri olan bir eylemde saf istemeyi belirleyen ahlak yasası olduğunu bildirir. Ahlak yasası biçimsel açıdan bir nedendir ve bu açıdan da istemenin içeriğini belirlemez. “Dolayısıyla en yüksek iyi, saf pratik bir aklın, yani saf bir istemenin bütün nesnesi olsa da, bu yüzden yine de bu istemeyi belirleyen neden olarak sayılmamalıdır; yalnızca ahlak yasası, en yüksek iyiyi ve onun gerçekleşmesini ya da geliştirilmesini saf istemenin nesnesi yapan neden olarak görülmelidir” (Kant, 1980: 119). En yüksek iyi kavramının içine en üst koşul olarak ahlak yasası baştan konursa, bu durumda en yüksek iyi yalnızca nesne değil, aynı zamanda onun kavramı da olur ve aynı zamanda saf istemeyi belirleyen neden olur (Kant, 1980:119-120). Özerklik

⁴⁸ “Saf akıl kendi başına pratiktir ve (insana) ahlak yasası diye adlandırdığımız genel bir yasa verir” (Kant, 1980: 36).

ilkesine göre istemeyi belirleyen, en yüksek iyi kavramının içine önceden konmuş ahlak yasasıdır. Ahlak yasasının duyuları aşan ve ancak akıl için kavranabilir kaynağı ve bu yasanın işleyişi açısından değerlendirildiğinde, ahlak yasasının kutsallaştırılması kaçınılmaz olmaktadır. Kant, ahlak yasasını akıl sahibi varlıklar için “kutsal” olarak da görür.⁴⁹

Ahlak yasası aslında, her bakımdan en yetkin olan varlığın istemesi için bir kutsallık yasasıdır; her sonlu akıl sahibi varlığın istemesi için ise, bir ödev yasası, ahlaksal bir zorlamanın belirlemesi ve eylemlerinin bu yasaya saygı ve ödevini yerine getirme duygusu tarafından belirlenmesi yasasıdır. Başka bir öznel ilke güdü olarak kabul edilmemelidir; yoksa eylem gerçi yasanın buyurduğu biçimde sonuç verebilir, ama ödevde uygun olduğundan, ödevden dolayı yapılmadığından, bu yasa koymada aslında söz konusu olan niyet ahlaksal değildir (Kant, 1980: 90-91).

Kant, kutsallaştırdığı evrensel yasayı temsil edecek tek bir önerme arar; çünkü ahlaki tutarlılığı ve doğruluğu içeren eylemler tek bir ilkedен türetilmelidir. “Fakat *Ahlak Metafizığının Temellendirilmesi*’nin ikinci bölümünde bu tek ilkeyi, üç değişik açıdan mülâhaza eder ve üç farklı formülasyonla ifade eder” (Wood, 2009: 172). Bu önermeler, onun tasarımıında ahlak yasasının farklı formüller altındaki tekrarı olsa da, bu farklı önermelerle Kant’ın amacı, yasanın uygulanabilirliğini farklı ilkeler altında göstermektir.

⁴⁹ “Ahlak yasası kutsal (çığnenemez)’dir. Gerçi insan pek de kutsal değildir, ama onun kişisinde insanlık onun için kutsal olmalıdır. Yaratılmış dünyada her şeyi insan, isterse ve elindeyse, sırf araç olarak kullanabilir; yalnızca insan ve onunla birlikte her akıl sahibi yaratık, kendi başına amaçtır. Yani o, özgürlüğünün özerkliği sayesinde kutsal olan ahlak yasasının öznesidir.” İstemenin akıl sahibi varlıkla uyuşmasının şu koşulu ile sınırlanmıştır: Akıl sahibi varlığı, “yasaya göre olanaklı olmayan hiçbir amaca bağımlı kılmamak; yani bu varlığı hiçbir zaman yalnızca araç olarak kullanmamak, aynı zamanda kendisini amaç olarak kullanmak” (Kant, 1980: 96).

1.6.1. Ahlak Yasasının Birinci Formülü: Evrensel Yasa

Bu birinci formül, Kant'ın *saf pratik aklın temel yasası* ya da evrensel ahlak yasası olarak belirlediği önermedir. “Öyle eyle ki, senin istemenin maksimi, hep aynı zamanda genel bir yasa koymanın da ilkesi olarak geçerli olabilsin” (Kant, 1980: 35). Yasa olarak bildirilen bu önerme, kesin buyruğun en genel ve en soyut olan formülüdür.⁵⁰ Bu önerme, öncelikle kişiye istemesinin ilkesini genel bir yasa olarak düşünmesini buyurmaktadır. “Eylemimizin bir maksiminin genel bir yasa olmasını isteyebilmemiz gerekir; bu, genel olarak onu ahlaksal yargılamamızın kuralıdır” (Kant, 1982: 41). Ayrıca, bu yasa, “belirli bir durumda *neyin yapılması* gerektiğini *değil*, genel olarak-yani belirli bir durumda ve *her* durumda-*neyin istenmesi* gerektiğini dile getiren bir yasadır.” Çünkü ne yapılması gerektiğini kişi her defasında kendisi bulmak zorundadır. Bu durumda özgürlük eylemin değil istemenin bir özelliğidir (Kuçuradi, 1988: 3).

Burada yasa olan, maksimin genel bir akıl yasası olarak işlemesidir. Akıl yasası kendisini bir buyruk olarak sunduğu için, evrensel ahlak yasası koşulsuz buyruk görünümündedir. Koşulsuz buyruk yasanın kendinden çıktığı yerdir. Bu nedenle ahlak yasası “yalnız kategorik emir kavramından türetilmiştir” (Wood, 2009: 174).

⁵⁰ Önermenin bu soyutluğu, Kant'ı eleştirenler tarafından onun etiğinin aşırı “formalist” olarak değerlendirilmesinin nedeni olmuştur. Allen W. Wood'a göre (2009:173), “bu yaftanın kullanılmasının nedeni büyük ölçüde” Kant'ın bu türden bir “formalizmi” gidermek için geliştirdiği diğer iki formülü görmeyerek “ahlak ilkesinin birinci formülüne yanlış bir şekilde yaptıkları vurgudur.” Kant'ın kendisi de “yeni bir formül” ortaya koyduğuna ilişkin eleştirilere karşı bir yanıt verir. “Yeni bir ahlaklılık ilkesi önermeyi, üstelik o ilkeyi uydurmuş görünmeyi, kim istiyor ki? Sanki ondan önce dünya, ödevin ne olduğunu bilmiyormuş ya da tam bir yanılgı içindeymiş gibi. Ama bir sorunu çözmek için neyin yapılacağını tam olarak belirleyecek ve yanılmaya meydan bırakmayacak bir formülün matematikçiye ne ifade ettiğini bilen kişi, ödev konusunda aynı işi görecektir bir formülü önemsiz, onsuz edilebilir bir şey saymayacaktır” (Kant, 1980: 8). Cassirer (2007: 314), “Kant'ın formalizminin özgül temelleri”nin onun “transendental form kavramı içinde” aranabileceğini varsayarsa da bu form kavramını matematiğin de temelinde yatan bir özellik olarak belirler.

Ancak ahlak yasası kategorik buyruktan daha soyuttur ve sadece ilkedir.⁵¹ Bu ilke akıl için geçerli olabilecek pratik ilkeler sunar. Buyruk, bu ilkenin eyleme dönüşmesini içeren görünümüdür. Akla uygun da olsa, bütün buyruklar ahlak yasası değildir, ama ahlak yasası bütün buyrukların gerisindeki ilkedir. Rawls (2005: 242), bu ayrımı ahlak yasasının varlık tarzı ile buyruğun işleyiş tarzı arasında yaptığı ayrım ile netleştirmeye çalışır: Ahlak yasası, “akıl bir idesidir ve bizim gibi “gereksinim sahibi sonlu varlıklar” olsalar da olmasalar da, tüm akıl sahibi ve rasyonel varlıklara uygulanan bir ilkeyi ortaya koyar” kategorik buyruk ise “bir buyruktur ve bu nedenle sadece, gereksinimleri olan sonlu varlıklar olduğu için ahlak yasasını bir kısıtlama olarak deneyimleyen, akıl sahibi ve rasyonel varlıklara yöneliktir.”

Koşulsuz buyruğun saf önermeleri ahlak yasasının formülüne göre oluşmuş en genel buyruklardır. Kant, bütün buyrukların geçerli ilkeleri içerip içermediğini araştırmak için bir test önerir. Buna göre evrensel ahlak yasası olarak ifade edilen temel formülün ilkesi: “Ancak, aynı zamanda genel bir yasa olmasını isteyebileceğin maksime göre eylemde bulun” (Kant, 1982: 38). Eğer bütün ödevler bu genel ilkeden türetilirse, yasa buyruk olarak işliyor demektir. Kant, bütün ahlak önermelerini bu ilkeden çıkartma eğilimindedir. Ama burada dikkat edilmesi gereken, maksimin yasa olmadığıdır. “Maksim, eylemde bulunanın öznel ilkesidir ve nesnel ilkeden, yani pratik yasadan ayırtedilmelidir. İlki, aklın öznenin koşullarına (...) uygun olarak belirlediği pratik kuralı içerir, bundan dolayı da öznenin, ona göre eylemde

⁵¹ “Evrensel ahlak yasasının kategorik emir ideasından türetildiği farz edildiğinden, ‘Kategorik Emir’ terimini yalnızca ona işaret edecek şekilde kullanma yanlışlığına düşmek çok kolaydır. Fakat bu, evrensel ahlak yasasına, hiç doğrulanmayacak bir şekilde, Kant’ın kuramının tanımlayıcı ilkesiymiş gibi bir ayrıcalık atfedilmesine ve insanlık formülü ile özerklik formülünün önemsenmemesine yol açar” (Wood, 1990: 174).

bulunduğu ilkedir; yasa ise, her akıl sahibi varlık için geçerli olan nesnel ilke ve ona göre eylemde bulunması gereken ilkedir, yani buyruktur” (Kant, 1982: 37-38).

Yasanın buyruk olmasını sağlayan genel belirleme, kişinin öznel istemesinin ilkesinin, yani maksimin yasa koyucu nitelikte olmasındandır. Bu ilke, ahlak yasasının bir doğa yasası niteliğinde varlık bulmasını sağlamaktadır. “Eylemin maksimi sanki senin istemenle genel bir doğa yasası olacakmış gibi eylemde bulun” (Kant, 1982: 38). Kant, bu ilkeyi yasayı ortaya çıkartan bir güç olarak görür. Bu “genel ödev buyruğu”, “asıl doğa denen şeyi, yani genel yasalarca belirlenen şeylerin varoluşunu meydana” getirmektedir (Kant, 1982: 38). Öyleyse Kant ahlak yasasının tıpkı bir doğa yasasının işleme tarzında işleme gerektiğini düşünmektedir. Burada özneye yüklenilen temel ödev, yasaya uygun eylemesidir. Ancak daha da önemlisi, yasayı kişinin kendisinin koymasıdır. Bu ilk formülasyonda kişi kendi maksimine kendi bakış açısından bakar. Burada kişi kendini ahlak yasasına tabi görür ve yasanın onu neye zorladığını anlar (Rawls, 2005: 250). Kant, evrensel ahlak yasasının formülünü belirlemeyi *Temellendirme*’nin ikinci bölümünde kendinde amaç olarak insan ve özerklik ilkesini içeren iki formülle tamamlar.

I.6.2. Ahlak Yasasının İkinci Formülü: Kendinde Amaç

Ahlak yasasının ikinci formülü, *insanı kendinde amaç olarak görmeyi* içermektedir. Bu formül, insanın koşulsuz buyruğa uymasının nedenini verir. “Her defasında insanlığa kendi kişinde olduğu kadar başka herkesin kişisinde de, sırf araç olarak değil, aynı zamanda amaç olarak davranacak biçimde eylemde bulun” (Kant, 1982:

46).⁵² Bu önermeye göre Kant’ın ahlak yasasının asıl amacı, her türden öznel istekler ve arzular değil, doğrudan saf akıl sahibi varlıkların kendisidir. Kant’ın “akıl sahibi varlıklar” dediği “kişi”lerdir (Kant, 1982: 45-46); kişilerdeki akli doğayı “insanlık” temsil eder.⁵³ *Ahlak Metafiziği*’nde bu “insanlık”, “hayvanlık” karşısındaki özel yerini “amaç koyması” ile korur: “İnsanlığı (hayvanlıktan ayırarak) karakterize eden, kendine –her ne türden olursa olsun- bir amaç koyma yetisidir” (Kant, 1991:195). Bu bağlamda “insanlık” idealini gerçekleştirecek kişi, ahlaklı bir eylemde bulunabilmesi için istemenin ilkesi olarak insanlığı amaçlamalıdır. İnsanlığı amaçlayan her ahlaki eylem aslında ahlak yasasının somutluk kazanabilmesinin olanağıdır. Bu nedenle Guyer (2005: 287-288), buyrukların türetilbileceği asıl ilkenin bu ikinci formülasyon olduğunu varsayar.⁵⁴

Kant’a göre bir istemede “nesnel neden işini gören şey, amaçtır.” Bir amaç “saf akıl” tarafından belirleniyorsa, bu amaç “bütün akıl sahibi varlıklar için aynı şekilde geçerli olmalıdır” (Kant, 1982: 44). Arzunun öznel nedeni güdüdür; oysa nesnel neden her akıl sahibi varlık için geçerlidir. Bu nedenle öznel nedenler koşulludur ve genel bir yasa sağlayamaz.⁵⁵ “İnsan ve genel olarak her akıl sahibi varlık, şu veya bu

⁵² Ioanna Kuçuradi, Kant’ın, ahlak yasasının bu ikinci formülü ile bugün sahip olunan temel insan hakları arasında çok rahat bağlantı kurulabileceğini vurgular. Ona göre (2005, 237), “etik ilkeler olarak insan haklarının-yani yalnızca muamele görme ilkeleri olarak değil, muamele etme ilkeleri olarak da insan haklarının-temelindeki ana düşüncelerden biri, kendimizi ve karşıımızdakini her şeyden önce insan olarak görmektir. İnsan haklarının temelinde, diğer özelliklerimiz, kimliklerimiz, koşullarımız ne olursa olsun, önce insan olduğumuzun farkında olmak vardır” ki bu Kant’ın, insanın araç değil amaç edinilmesi düşüncesi ile özdeşir.

⁵³ Bu formülasyonda kullanılan “insanlık” kavramının “akıl sahibi varlık” karşılığı olarak kullanılmaktadır; pratikte de bu iki kavram birbirinin yerine kullanılabilir (Guyer, 2005: 287-288).

⁵⁴ İkinci “kategorik buyruk formülasyonunu -Kant’ın kendisi ‘kategorik buyruğun temelini’ (AMT, 4: 428) ancak bu formülasyon aracılığıyla gözler önüne serileceğini ifade ettiği için- kategorik buyruğun en temel formülasyonu olarak, yani temel ahlak ilkesinin kendisini biz insanlara sunduğu form olarak, dolayısıyla da kategorik buyruğun diğer tüm versiyonlarının türetilbileceği formülasyon olarak alıyorum.” (Guyer, 2005: 287-288).

⁵⁵ “Pratik ilkeler, her türlü öznel amaçlardan soyutlandığından, biçimseldir; temellerinde bu amaçlar, dolayısıyla bazı güdüler bulunduğunda ise içeriklidirler. Akıl sahibi bir varlığın, eylemlerine etkiler

isteme için rastgele kullanılacak sırf bir araç olarak değil, kendisi amaç olarak vardır ve gerek kendine gerekse başka akıl sahibi varlıklara yönelen bütün eylemlerinde hep aynı zamanda amaç olarak görülmelidir” (Kant, 1982: 46). Bu durumda buyruk, kişinin eylemlerinde bütün insanlığı amaç olarak seçmesini buyurur. İnsanın amaç olması da istemenin nesnel ilkesi olmasını sağlar. Bu ilkenin temeli: “akıl sahibi doğa, kendisi amaç olarak vardır” (Kant, 1982: 46). Kişi eylemlerinde insanı amaç edindikçe kendisini de amaçlamaktadır. Bu buyruk, birinci yasadan çıkan ve uygulamaya yakın bir ilkedir.

İşte eğer en yüksek bir pratik ilkenin ve insanın istemesi bakımından bir kesin buyruğun olması gerekiyorsa, bu, kendisi amaç olduğundan, zorunlu olarak herkes için amaç olanın tasarımından istemenin nesnel bir ilkesini oluşturan, dolayısıyla genel pratik yasa işini görebilen bir ilke ya da buyruk olmalı. Bu ilkenin temeli şudur: akıl sahibi doğa, kendisi amaç olarak vardır. İnsan kendi öz varoluşunu zorunlu olarak böyle tasarılar; bu bakımdan da bu ilke, insan eylemlerinin öznel ilkesidir. Ama başka her akıl sahibi varlık da, benim için de geçerli olan tam bu akıl nedeni sonucu varoluşunu böyle tasarılar; dolayısıyla o, aynı zamanda nesnel bir ilkedir ki bundan en yüksek pratik temel olarak, istemenin bütün yasaları çıkarılabilmelidir. Öyleyse pratik buyruk şu olacak: her defasında insanlığa kendi kişinde olduğu kadar başka herkesin kişisinde de, sırf araç olarak değil, aynı zamanda amaç olarak davranacak biçimde eylemde bulun (Kant, 1982: 46).

Ahlak yasasının bu ikinci formülasyonu maksime, bu sefer birinci formülasyonun tersine insanlığın, kişinin eyleminden etkilenecek diğer insanların, bakış açısından bakmamızı sağlar (Rawls, 2005: 250). Böylece Kant, ahlak yasası için akli bir zemin oluşturmuş olmaktadır. Bu zemin koşulsuz buyruğun gerçekleşmesi için akli bir olanak sağlar. Bu olanağa göre insanlık gerçekleştirilmesi gereken bir amaçtır.

olarak rastgele koyduğu amaçlar(içerikli amaçların)ın hepsi görelidir; çünkü bunlara değerlerini sağlayan şey, bunların öznenin özel yapıda olan bir arzulama yetisiyle ilgileridir; bu da, bu yüzden bütün akıl sahibi varlıklar ve isteme için geçerli ve zorunlu genel ilkeler, yani pratik yasalar sağlayamaz. Bu yüzden bütün bu görelî amaçlar ancak koşullu buyrukların nedenidirler” (Kant, 1982: 44-45).

Ancak bu, “insanlık” idealinin her akıl sahibi varlıkta canlandırılmadığı sürece bu gerçekleşemez (Rawls, 2005: 260).

Kant (1982: 47-48), intihar ve kişinin kendi yeteneklerini ihmal etmesini içeren örneklerle *kendine karşı ödevin* ihlalini, yalan yere söz vermek ve başkalarının amaçlarına katkıda bulunmamayı içeren örneklerle *başkalarına karşı ödevin* ihlalini anlatır. Kant dört ayrı örnek olay sunarak eylemde insanlığın amaç edinmesini ve bu amacı buyuran koşulsuz buyruğun ihlal edilmesindeki antigonizmaları gözler.

Kant’ın burada göstermek istediği “bazı ödevlerin ihlal edilmesinin, her akıllı varlığın akla dayanarak evrensel yasa olmasını isteyeceği şeye” ters düşebileceğidir. Wood (2009: 176), Kant’ın burada, önerilen her davranış için “geçerli bir evrensel karar verme yöntemini değil”, zaten kabul edilen ahlaki ödevlerin “kategorik emir kavramından hareketle” türetilmesinin ruhunu vermekte olduğunu söyler. Bununla birlikte Wood (2009: 177), Kant’ın bu “dört örneğin tartışıldığı yerde ilkenin formülasyonunu” tamamlamadığını varsayar. Bununla birlikte Kant geldiği bu aşamada evrensel yasaya akli bir zemin kadar ahlaki değer içeriğini de katmış olmaktadır. İnsan amaç koyarken “doğadan kendini ayırır”; bu amaç her türlü “iyi istemenin içeriği olur” (Kant, 1982: 55). Ahlaki değer niteliği yapılması gereken eylemlere de bir sınır çizmektedir. Burada amacın “negatif” yani “ona karşı eylemde bulunulmaması gereken” ve araçlaştırılmayacak olan olarak düşünülmesi gerekir (Kant, 1982: 56). Kant bu amacı “olanaklı bütün amaçların öznesi” olarak adlandırır.

Buna göre “her akıl sahibi varlıkla ilişkisinde öyle eylem de bulun ki, o, senin maksiminde aynı zamanda kendisi amaç olarak bulunsun” ilkesi, şu ilkeyle “genel geçerliliğini her akıl sahibi varlık için aynı zamanda kendinde taşıyan bir maksime

göre eylemede bulun” ilkesiyle aslında birdir. Çünkü, her amaç için araçları kullanırken, maksimimi her özne için bir yasa olarak genel olması koşuluyla sınırlandırmam gerektiği, tam şu kadarını dile getirir: amaçların öznesi, yani akıl sahibi varlığın kendisi, hiçbir zaman araç olarak değil, bütün araçların kullanılışında en üstün sınırlayıcı koşul olarak, yani hep aynı zamanda amaç olarak eylemlerin bütün maksimlerinin temeline konmalıdır (Kant, 1982: 56).

Eylemin neyin istemenin ilkesi olması gerektiği kadar bu eylemle neyin gerçekleşmesinin gerekli olduğu açıklığa kavuşmuştur. Artık sıra eylem için zorunlu ilkenin nasıl seçileceğine gelmiştir. Maksimin seçilmesinin biçimsel formülü, yani özerklik yasası, evrensel ahlak yasasının belirlenimini tamamlar.

I.6.3. Ahlak Yasasının Üçüncü Formülü: Özerklik

Üçüncü formül, Kant’ın bir eylemde ahlaklılığın temel koşulu olarak gördüğü, eylemin nedenini eylemi yapanın belirlemesi gücünü içermektedir. Bu formül eylemin öznel ilkesini nesnel olarak geçerli hale getirebilme yetisini içeren özerklik (autonomi) ilkesidir.

Kant’ın istem ve akıl ilişkisindeki kabulü, aklın eylemde, istemenin maksimini her zaman kendisine bağladığı yönündedir. Bu kabul, eylemin ilkesini aklın belirlemesi gerektiği düşüncesine çıkar. Kant ahlaklı bir eylemi, kişinin özerk davranmasında arar; çünkü özerklik ilkesi aklın yasa koyma gücü olarak işler. “(...) Akıl, bütün akıl sahibi varlıklar için –bir istemesi, yani kuralların tasarımıyla kendi nedenselliğini belirleme yeteneğine sahip olan; bu yüzden de ilkelere göre (...) eylemlerde bulunabilen bütün akıl sahibi varlıklar için- bir yasa olarak ortaya koyar” (Kant,

1980: 36-37).⁵⁶ Akıl yasa koyarken, bunu bütün akıl sahibi varlıklar için geçerli görür. Böylelikle de akıl, evrensel yasa koyacak bir irade olarak kendi öznel ilkesini insanlığa genelleyerek nesnelleştirmiş olmaktadır.⁵⁷ Bu bağlamda ahlak sorunu “eyleyen öznenin iradesi” olarak karşımıza çıkar. Bu irade, ahlakın neden gerekli olduğuna işaret eden, kendi kendini belirlemenin aracı olduğu kadar; ahlakın nasıl olanaklı olduğuna işaret eden, tikel arzulardan da etkilenebilir olandır (Recki, 2005: 204).

Akıl istemeyi belirleyen bir neden olarak iş yapan bir ilke olduğu için, “bu ilke a priori pratik bir yasadır”; bundan dolayı da “saf akıl kendi başına pratik”tir (Kant, 1980: 69). Kendi başına pratik olan saf akıl doğrudan yasa koyucudur. İstemenin belirleme nedeni “bütün maksimlerin en üstün koşulu”dur (Kant 1980: 35). Öyleyse istemenin yasa ile ilişkisi onun maksiminin aklın kendi özerk yanının yasa koyabilmesinden gelmektedir. Bu durumda “yasa, istemeyi doğrudan doğruya belirler”; belirlediği için de “bu yasaya uygun eylem kendi başına iyidir.” Buradan çıkan genellemeye göre maksimleri yasaya uygun olan bir isteme iyidir ve “her türlü iyinin en yüksek koşuludur” (Kant, 1980: 69-70). Burada gözden kaçırılmaması gereken, her öznel maksimin yasa olup olamayacağı sorunudur. Kant, her eylemin bizim için geçerli bir maksimi olabileceğini varsayar ama her maksimin genel bir yasa sağlayamayacağını bildirir. İnsanın kendisine özgü istemler (örneğin, insanın

⁵⁶ “Şimdi ahlaklılığın bu ilkesini, onun bütün öznel farklılıklarına bakmaksızın, istemeyi belirleyen en üstün biçimsel neden kılan yasa koymanın genel geçerliliğinden dolayı akıl, bütün akıl sahibi varlıklar için –bir istemesi, yani kuralların tasarımıyla kendi nedenselliğini belirleme yeteneğine sahip olan; bu yüzden de ilkelere göre (çünkü aklın bir ilkedan beklediği zorunluluk yalnız bunlarda vardır) eylemlerde bulunabilen bütün akıl sahibi varlıklar için- bir yasa olarak ortaya koyar” (Kant, 1980: 36-37).

⁵⁷ “Kant’ı eleştirenler kadar takip edenlerin de Kant’ın kuramıyla ilgili olarak önemini fazlasıyla vurguladıkları şey evrensel ahlak yasası olmasına rağmen, Kant’ın ahlak felsefesindeki en devrimci düşüncenin, ahlakın zeminini akli özerkliğin oluşturması olduğunu reddetmek herkes için çok zordur” (Wood, 2009: 179).

doğal özelliklerden, duygularından, eğilimlerinden kaynaklı istemler ya da “aklının kendine özgü ama her akıl sahibi varlığın istemesi için geçerli” olmayan istemler) “maksim sağlayabilir, ama bir yasa sağlayamaz” (Kant, 1982: 43). Bir buyruğun akla uyması onun maksiminin yasa olmasını sağlamaz. Kant maksimleri ahlak yasasının kurulmasını sağlayan ilkeler olarak gördüğü için ahlak yasasının genel formülü kişiye eyleminin maksimine bakmasını buyurur.⁵⁸ Çünkü kişinin eyleminin öznel maksimi, insanlık için genel bir yasaya dönüşebilecek güçte olmalıdır. Bu sayede Kant, kişiyi ahlaki eylemin özerk nedenine dönüştürür.⁵⁹

Bu nedenle yasaya dönüşecek maksim 1) ahlak buyruğunun formülünde de dile geldiği gibi, bir maksim genel doğa yasası olabilme niteliğini taşımalıdır; 2) içeriği yani amacı bildiren buyruğun formülünde dile geldiği gibi, mutlak amaç olan akıl sahibi varlık, her maksimde göreceli ve kişisel istemlerin amacını sınırlamalıdır; 3) “bütün maksimler kendi yasa koymalarıyla, doğanın bir krallığı olarak olanaklı bir amaçlar krallığıyla uyumalıdır” (Kant, 1982: 54). Böylece Kant, maksimin yasa olabilmesinin koşulunu saf pratik aklın özerkliği tarafından ve insanlığı kendinde

⁵⁸ Kant için en sıradan anlama yetisi bile maksimlerin hangi biçiminin yasa olmaya uygun düştüğünü kendisine öğretilmeden ayırt edebilir. Kant’a göre bir maksim genel bir yasa olmaya uygun olmalıdır (Kant, 1980: 31). Kant bu durumu şöyle örneklendirir: “Diyelim ki, servetimi her emin yola başvurarak arttırmayı maksim edindim. Şimdi elimde bir miktar emanet para var, sahibi ölmüş ve bu para konusunda hiçbir yazılı belge bırakmamış. Bu, doğal olarak, tam maksimime uygun bir durumdur. Şimdi bu maksimin genel bir pratik yasa olarak da geçerli olup olamayacağını bilmek istiyorum. Bunun için maksimimi önümdeki duruma uygular ve onun, bir yasa biçimini alıp alamayacağını, dolayısıyla da maksimimle aynı zamanda şöyle bir yasayı: “verildiğini hiç kimsenin kanıtlamayacağı bir emaneti herkes yadsıyabilir” yasasını koyup koyamayacağımı sorarım. Sorar sormaz farkına varırım ki, böyle bir ilke bir yasa olarak kendi kendini yok ederdi, çünkü emanet bırakma diye bir şeyin ortadan kalkmasına neden olurdu. Pratik bir yasa olarak tanıdığım bir yasa, genel bir yasa koymaya uygun olmalıdır; bu, kendi içerisinde bir aynılığı dile getiren bir önermedir ve dolayısıyla kendiliğinden apaçıktır. Şimdi eğer istemenin pratik bir yasaya bağımlı olduğunu söylersem, eğilimimi (söz gelişi ele aldığımız durumda, sahip olma hırsımı) genel pratik bir yasa olmaya uygun bir belirleme nedeni olarak öne süremem; çünkü bu, genel bir yasa koymaya uygun olmaktan o kadar uzaktır ki, genel bir yasa biçimine sokulduğunda kendi kendini ortadan kaldıracaktır” (Kant, 1980: 31).

⁵⁹ “Kant felsefesinin asıl amacı insanı *özerk ahlaki faile* dönüştürmektir” (Çakmak, 2005: 21).

amaç olarak taşımakla sınırlayarak içeriklendirir. Maksimin yasa olması kadar, maksimin seçilme tarzı yasanın niteliğini belirler. Bu nedenle, özerklik ilkesi, kendinde amaç olarak insan ilkesi ile birlikte evrensel ahlak yasasına tam içeriğini verir.

Yasanın son formülasyonunda yeniden maksime kişinin kendi bakış açısından bakarız. Ancak bir farkla ki, artık kişi burada sadece ahlak yasasına tabi değil, yasayı yapandır da (Rawls, 2005: 250). Sonuç olarak ahlak yasasının bu üç formülasyonu Rawls’a göre (2005: 250), iki açıdan önem taşımaktadır: Formülasyonlar ilk olarak, insan eylemlerinin, “farklı bakış açılarından nasıl görüleceğini göstererek, ahlak yasası anlayışımızı derinleştirir”; ikinci olarak da, ahlak yasasına “bağlı olarak eylemde bulunma arzumuzu güçlendirir.”

I.6.4. Ahlak Yasasını İstemenin Öznel İlkesi Yapan Kendi İnsanlığımız Hakkındaki Bilgi ya da Saygı Kavramı

İstemenin en yüksek ahlak ilkesini kendinde bulan akıl şimdi onu tek tek bütün istemeler için nasıl geçerli kılabileceğini sorgular. Bu geçerlilik sağlanamazsa ahlak nasıl kesin, nesnel bir bilgi halini alabilir? Bu nedenle saygı kavramı, burada ahlaklılığın en genel ilkesini-pratik yasayı-tüm istemelerin öznel ilkesine yani maksimine dönüştürmenin bir olanağı olarak problemleşir (Allison,1990:125). Pratik akıl bu olanağı yine kendisinde bulacaktır. Bu olanak aklın kendi koyduğu yasa karşısında yine kendi etkilenimi olarak açıklanabilir. Etkilenim bir tür duygu halidir. “İstemenin yasa tarafından belirlenmesinin ve bunun bilincinin adı saygıdır; öyle ki

bu saygı, yasanın özneye etkisi olarak görülür, nedeni olarak değil” (Kant, 1982: 17).⁶⁰ Bu nedenle, Kant saygıyı akıl sahibi varlığın pratik yasa karşısında yaşadığı duygu hali olarak adlandırır. Ancak bu duygu aklın bir kavramı aracılığıyla kendi kendine yaşanan bir etkilenim olarak belirlemekte ve bu nedenle a priori olarak bilinebilen ve zorunluluğu kavranabilen olarak diğer empirik duygu türlerinden ayrılmaktadır. Bu ayrım saygı kavramının ahlaklılıkla -ahlak yasası- ile ilişkilendirilmesinde de kendini gösterir. Saygı duygusu ne eylemlerin ahlaksal olarak yargılanmasında ne de ahlak yasasına temel sağlamada etkindir. Sadece ahlak yasasını, saf pratik aklın bu en yüksek ilkesini, istemelerin maksimi haline getirmede bir *güdü* olarak işlevseldir (Kant, 1980: 84). Böylece nesnel ilkeye duyulan saygı, bir duygu olarak öznel olanın içine yerleşmekte ve kişinin her eylemde yasaya kendiliğinden bağlanmasını sağlamaktadır. Böylece Kant, kişinin her defasında eylemlerinin yasaya uygunluğunu sorgulayarak yasaya bağlanması yerine, yasaya saygının bir duygu olarak eylemlerin gerisinde kendiliğinden işlemekte olduğunu varsaymaktadır.

Ahlak yasasını hem nesnel hem de öznel bir ilke olarak açımlayabilen saygı duygusu da ödev kavramı ile ilişkisinde kendisini tam olarak gerçekleştirir. Ödev kavramı bir zorlamayı dile getirir. Zorlama eylemi belirleme gücü olarak açımlanabilir. Bu zorlayıcılığın bilincinden de saygı duygusu doğar.⁶¹ Bu duygu, bir duygu nesnesinin meydana getirdiği tutkusal bir duygu değil, pratik bir duygudur. Yani istemenin yasa tarafından belirlenmesi ve aklın nedenselliğiyle olanaklıdır. İçinde haz taşımaz. Ancak bir yüceltme taşır. Çünkü zorlama insanın kendi aklının yasa koymasıdır. Kişi

⁶⁰ Kant’ın *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*’nde yazdığı kendi dipnotundan.

⁶¹ “İstemenin yasa tarafından belirlenmesinin ve bunun bilincinin adı saygıdır; öyle ki bu saygı yasanın özneye etkisi olarak görülür, nedeni olarak değil” (Kant, 1982: 16-17-dipnot-).

böylece sadece yasa ile belirlendiğini görür. Öyleyse ödev kavramı nesnel olarak eylemin ahlak yasasına uygunluğunu öznel olarak da yasaya saygıyı içerir. Ödevden dolayı eylemde bulunma ile yasaya saygıdan dolayı eylemde bulunma bu nedenle aynı şeydir. O halde bir eylemin ahlaksal değeri eylemin yalnızca ödevden dolayı yapılmasında aranmalıdır (Kant, 1980: 89-90). “Kişinin tüm ödevlerini, ahlak yasasının kendisine gösterdiği saygı nedeniyle yerine getirmesi yönündeki genel yükümlülük, aynı zamanda kişinin, ödevin kendisini, tüm erekları içinde barındıran bir erek saymasına yönelik bir yükümlülük olarak yorumlanabilir” (Guyer, 2005: 305). Ödevden dolayı yapılan bir eylem de her türden eğilimden ve istemenin nesnelerinden kendisini arındırmış saygı uyandıran bir eylemdir.

Kant yasaya saygı kavramını, yasaya bağlanmanın basit bir duygu durumu ile sınırlı kalmayıp onun her türden bencilliği sileceğini de varsayar. Kişisel tercihleri belirleyen nesneden “duyulan haz ya da acı da gören bütün içerikli ilkeler (...) ben sevgisi ya da kişinin kendi mutluluğu ilkesi altında toplanırlar” (Kant, 1980: 25). Kant’a göre kişisel mutluluk adı altındaki her şey dahil eğilimlerin hepsi “bencilliği” (solipsismus) oluşturur. Bu, ya ben sevgisinin, kişinin kendisi için her şeyin üstünde gelen bir iyi olmayı dilemesinin (philautia) ya da kendi kendisinden hoşlanmasının (arrogantia) bencilliğidir (Kant, 1980: 81). Oysa “saygı, ben sevgimi yıkan bir değerin tasarımıdır”⁶² (Kant, 1982: 17). Ahlaki yaşam, ben sevgisini merkeze almadan yasaya bağlı olarak yaşanır. İnsanlara bağlanmanın gerisinde “korku” değil, yasaya saygı duygusu vardır. Ahlak yasası akıl sahibi varlığın her türden eğilimini

⁶² Kant’ın *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*’nde yazdığı kendi dipnotundan.

dışlayarak *ben-sevgisini*⁶³ zayıflattığı ve hatta yasa koymada etkili olmasını olanaksızlaştırdığı için bir saygı konusudur. Bu ahlak yasasının akıl sahibi varlık üzerindeki negatif etkisidir ve *düşünsel küçümseme* adını alır. Ancak saf pratik aklın sınırlayıcı nedeni olarak da etkisi pozitifdir ve *yasaya saygı* adını taşır (Kant, 1980: 83).

I. 6.5. En Yüksek Yasanın Geçerli Olduğu Ahlak Dünyası ya da Amaçlar Krallığı

Kant, akıl sahibi varlıkların, ahlak yasasına dayanarak oluşturdukları sistematik bir birliği varsayar. O, yasaların amaçlar ve araçlar olarak varlıkların ilişkilerini düzenledikleri bu birliğe *amaçlar krallığı* adını verir. Akıl sahibi varlıklar, “yasa koyucu” ve “yasalara bağlı kişi” olarak bu amaçlar krallığının bir üyesidir. Bu krallıkta ahlaklılık, eylemlerin yasa koyma nitelikleri ile ortaya çıkmaktadır; çünkü kişinin yasa koyucu eylemi bu krallığı olanaklı kılmaktadır. Bu nedenle yasa koyma gücü ve istemenin ilkesi krallığın her bir üyesinde olmalıdır. Bu istemenin ilkesi de şudur: “Genel bir yasa olmayla bağdaşabilen maksimden başka hiçbir maksimde bulunmama; istemenin maksimleri aracılığıyla kendisini aynı zamanda genel yasa koyucu olarak görebilecek şekilde eylemde bulunma” (Kant, 1982: 51). Kant, “bu

⁶³ Bu, kişisel tercihin öznel belirleme nedenlerine göre kendi kendini genellikle istemeyi belirleyen nesnel neden yapma düşkünlüğüne, ben sevgisi denebilir; bu ben-sevgisi ise kendini yasa ve kayıtsız şartsız pratik ilke haline getirdiğinde kendini beğenmişlik adını alabilir. Şimdi, yalnızca kendisi gerçekten nesnel olan ahlak yasası, ben-sevgisinin en yüksek pratik ilkeyi etkilemesini büsbütün olanaksız kılar ve ben sevgisinin öznel koşullarını yasalar olarak kabul ettirmek isteyen kendini beğenmişliği sonsuza dek engeller. Kendini beğenmişliğimizi kendi yargımızda engelleyen şey ise, küçük düşürücüdür. Demek ki, ahlak yasası, doğal yapısının duyulara düşkünlüğünü ahlak yasasıyla karşılaştıran her insanı kaçınılmaz olarak kendi gözünde küçük düşürür. İstememizi belirleyen neden olarak bizi kendi gözlerimizde küçük düşüren şeyin tasarımı, pozitif olduğu ve belirleme nedeni olduğu zaman, kendi başına saygı uyandırır. Öyleyse ahlak yasası, öznel olarak da bir saygı nedenidir” (Kant, 1980: 82-83).

ilkeye göre eylemin zorunluluğuna pratik zorlama, yani ödev”, der (Kant, 19082: 52). Amaçlar krallığında ödevde göre eylemde bulunma, duygulara ya da eğilimlere değil, akıl sahibi varlıkların birbirleriyle yasa koyucu ilişkilerine dayanır (Kant, 1982: 52). İnsanların bir birlerini karşılıklı olarak amaç kıldıklarında, bir biri ile karşılıklı ilişki içinde gelişen ve genişleyen bir amaçlar evreni ortaya çıkar.

Kişi insanlığı amaçlayan eylemde bulunuyorsa, burada eylemi yasa düzeyinde işliyor demektir; her şeyden önce eylemin maksimi kişinin yasa koyucu bir tutumda davrandığını gösteriyor. Bütün akıl sahibi varlıkların, aynı ilkelere dayanarak insanlığı amaç edinen bir ahlak yasasına göre eylemde bulunulduğu bir durumu Kant, “amaçlar krallığı” olarak adlandırır. Akıl sahibi varlıkların varlığı ve bunların yasa koyucu eylemde bulunabilmeleri bu krallığın var olmasını sağlamaktadır. İnsan hem bu amaçlar krallığının üyesidir hem de amacı gerçekleştirendir. “Buna uygun olarak, akıl sahibi varlıkların her biri, maksimleriyle, hep genel amaçlar krallığında yasa koyucu bir üye imiş gibi eylemde bulunmalı. Bu maksimlerin biçimsel ilkesi şudur: maksimlerin aynı zamanda sanki (bütün akıl sahibi varlıklar için) genel yasalar olarak iş görecekmış gibi eylemde bulun” (Kant, 1982: 56). Kant’ın “doğa krallığı” dediği dış doğa, dışarıdan aldığı nedenselliğin zorlayıcı etkisi ile var olurken, amaçlar krallığı maksimlerle, yani kişinin özgür istemesi ile konulmuş ilkelerle var olmaktadır. Bu durumda kişinin istemesinin amacı krallığın varlığını etkilemektedir. “Amaçlar krallığı, ancak, kurallarını kesin buyruğun bütün akıl sahibi varlıklara buyurduğu maksimlerle, bunlara genel olarak uyulduğu takdirde, gerçekleşebilir” (Kant, 1982: 57). Kant, akıl sahibi varlıkların insanın amaç olarak ilkeye dönüştürmelerini akla dayalı bir zorunluluk olarak belirledikten sonra, akıl sahibi her

bir varlığa bu zorunluluk karşısında sorumluluk yüklemektedir. Öyle ki, akıl sahibi varlık maksime bütünüyle uymayabilirse de, ya da başkalarının maksime uymayacağını düşünse bile, yine de yasa şudur: “Sırf olanaklı bir amaçlar krallığının genel yasa koyucu bir üyesinin maksimlerine göre eylemde bulun” (Kant, 1982: 57). Kant’ın ahlak yasasını “kutsal (çiğnenemez)” olarak görmesinin nedenini burada aramalıdır. Akıl sahibi varlık kendi kişisinde insanı amaçlamadığında, bu kendisinin de amaçlanmamasını talep etmiş olmaktadır. Bu da ahlak yasasına uygun bir yaşamı ortadan kaldırır. Her şey gibi, insan da araçlaşır. Kant bu karanlık geleceğe düşmemek için her akıl sahibi varlığı ahlak yasasının işlemesine bağlı kılmaya çalışmaktadır. Böylece Kant, kişinin içinde taşıdığı ahlak yasasını hukuk düzeni ile destekleyerek akla dayalı bir ahlaka uygun toplumsal yaşamı öngörmektedir. Kant, bu aşamada teorik ahlak tasarımıyla pratik bir toplum tasarımına geçmek üzeredir. Ahlak kavramları ile inşa edilen bir ideal dünyadan pratik uygulamaların gerçekleşebileceği bir devlet tasarımı gelişmektedir. Kant, pratik felsefeyi gerçekleştirebilecek bir toplumu da düşünmektedir. Bu nedenle Kant’ın amaçlar evreni tasarımını, akıllı varlıkların ideal topluluğu düşüncesi olarak da okumak olanaklıdır.⁶⁴ Bu varsayım Kant’ın hukuk ve devlet konularında yazdığı metinleri onun ahlak felsefesinin tamamlayıcısı olarak okuyarak temellendirmek olanaklı görünmektedir.

⁶⁴ “Akıllı varlıklar tüm amaçlarının iç içe bağlantılı olması sayesinde, birleşik bir ahenkli sistem teşkil etmeleri, bir canlı varlıkta organların sağlıklı bir şekilde işlemesinde olduğu gibi, karşılıklı olarak birbirlerini desteklemeleri nedeniyle bir topluluk oluştururlar” (Wood, 2009: 180).

II. BÖLÜM

AHLAK YASASININ KOŞULU OLARAK ÖZGÜRLÜK İDESİNDEN HUKUK YASASININ EREĞİ OLARAK ÖZGÜRLÜK İDESİNE GEÇİŞ

17.yy'dan beri gelişmekte olan doğa bilimlerinin mekanik nedensellik ilkesi, doğa nesnelerinin ilişkilerini açıklamada yeterli olanağı vermektedir. Kant da doğa bilimlerinin benzeri yaklaşımlarını kendi teorik felsefesinin içeriğine alır. Ancak doğa olgularını nedensellik ile açıklamak, insanın özgür olup olmadığı sorununa yol açar. Kant, doğanın nedenselliği içinde yaşayan insanın, özgürlüğünü kurtarmak ister. Özgürlüğün de tıpkı doğa nedenselliği gibi işleyen bir nedensellik olup olmayacağını görmek ister. Eleştirel felsefesi boyunca Kant, doğa nedenselliği yanında özgürlükten kaynaklı bir nedenselliğin de olduğunu temellendirir. Bu nedensellik, insanın ahlak yasasından kaynaklı özgürlüğüdür. Kavram her ne kadar ahlak metafiziğinin merkezi kavramı olarak temellendirilmekteyse de Kant, saf ahlak alanında iş yapan bu özgürlük kavramını, politik konularda da iş yapan bir kavrama dönüştürerek, özgürlüğü insanın bütün pratiğinin ilkesi olarak işler. Eğer insanın yurttaş olarak özgürlüğü, hukuksal olan tarafından korunmazsa, ahlaki özgürlük gerçekleşmez. Bu nedenle insanlık idesini gerçekleştirecek bir hukuk, ancak özgürlük ereğine göre şekillendirilmelidir. Böylece Kant, ahlaki olan ile politik olanı özgürlük kavramında bir araya getirerek, dünya yurttaşlığı teorisini kurmuş

olmaktadır. “Özgürlük idesinin somut tamamlanışı ve empirik-politik gerçekleşmesini içinde bulması gereken insanlık tarihinin bu amacına yönelik bakışla, Kant’ın felsefi etkinliği sona erer. Özgürlük düşüncesi, Kant’ın felsefesinin başlangıcını oluşturduğu gibi, sonucunu da oluşturur” (Cassirer, 2007: 529). Bu nedenle özgürlük kavramı, Kant’ın ahlaki metinleri ile politik metinleri arasında bir geçiş yapmaya olanak sağlamaktadır. Kant’ın metinlerinde, bu geçişliliğin nasıl olduğunu görmek için, *Saf Aklın Eleştirisi*’nden, *Pratik Aklın Eleştirisi*’ne, oradan da, onun *Dünya Yurttaşlığı* hukukuna doğru bir okuma yapmak gerekmektedir.

Özgürlük kavramı, Kant’ın teorik felsefeyle ilgili metinlerinden etik, oradan da hukuk ve devlet gibi konuları içeren politik metinleri arasındaki geçişi sağlayan ender kavramlardan birisidir. “Kant, özgürlük üzerine kendi düşüncesini felsefe sisteminin çatısını tamamlayan son yapı ögesi olarak görür” (Heimsoeth, 2007: 137). Kant, özgürlük idesini, ahlak metafiziğinin temel kavramı olarak kurguladığı gibi, aynı şekilde hukuk metafiziğinin, devlet yasalarının, evrensel barış düşüncesinin, insan haklarının; birey ve toplum ilişkisi kadar, devletlerarası ilişkinin de temel ilkesi olarak işler. Bu açıdan, kavramın, Kant’ın düşünsel gelişimi içindeki seyri önemlidir. Cassirer’in (1992: 518), “Kantçı devlet yorumu Kantçı özgürlük idesi yorumuna dayanır” düşüncesi, Kant’ın hukuk tasarımı onun etik özgürlük idesinin gerçekleşme alanıdır, yorumuna kadar genişletilebilir. Bundan dolayı onun özgürlük kavramına ilişkin tartışmalarının gelişim seyri önem kazanmaktadır. Ancak burada, analitik olmayan bir bakışla, kavramın ilkin *Saf Aklın Eleştirisi*’ndeki yerine, ikinci olarak da kavramın asıl problem olan yanının açılım bulduğu ahlak metafiziğindeki gelişimine bakılacaktır.

II.1. Neden Olarak Özgürlük

Kant, metafiziği, spekülatif ve pratik olarak ikiye ayırırken, konusunu da ayırmış olmaktadır. Buna göre, doğa ve ahlak, metafiziğin iki farklı konusudur (Kant, 1993: 380). *Saf Aklın Eleştirisi*'nde Kant, aklın, doğayı nasıl nesne edinişini ve buradan kesin bilgileri nasıl oluşturduğunu açıklar. Kant bunu yaparken kitabın Transendental Diyalektik bölümünde doğaya ilişkin yanlış akıl yürütmelerin nasıl olduğunu; Ruh, Evren ve Tanrı ideleri hakkında aklın nasıl yanlış işlediğini gösterir. Buradaki çözümlemelerde, aklın, yapısı gereği metafizik konularda sınırlarını aşmaya yatkın olduğunu; bu nedenle deney dünyasını aşan konularda yanılgılara düşmenin kaçınılmaz olduğunu temellendirir. Kant, deney alanını aşan bu kavramları birer metafizik obje olarak gördüğü için, onları aklın ideleri olarak adlandırır (1993: 185). Transendental Diyalektik bölümünün ikinci kitabında, evren idesine ilişkin yapılmış tartışmaların çelişkilerini gösterirken, Kant, daha sonraki pratik felsefe metinleri için temel kavram olan özgürlük idesini tartışmaya açar. Evren sorununa ilişkin çözümlemelerde neden problemini tartışırken, “doğa nedenselliği” içinde, insanın eylemlerinin nedeni ile doğanın nedeninin aynı türden olup olmadığı sorunu ortaya çıkar. Kant'ın asıl sorunu, insanın, ahlaki açıdan doğanın nedenselliğinin dışında olduğunu temellendirmektir. Kant, bu genel yaklaşımını açmak ve evrende doğanın nedenselliği dışında başka bir nedenselliğin olup olmayacağı sorusuna yanıt aramak için tartışma başlatır. Amaç, özgürlükten kaynaklı bir nedenselliğin (1993: 271) olanağını göstermektir.

Öncelikle Kant “doğa” ve “özgürlük” karşıtlığının doğurduğu güçlükleri çözmek istemektedir. “Özgürlük genel olarak olanaklı mıdır ve olanaklıysa, doğal nedensellik yasasının evrenselliği ile birlikte durabilir mi?” (1993: 271). Kant, özgürlüğün kaynağını duyulur evrenin gerçekliği içinde değil, düşünülür evrenin içinde bir olanak olarak çözümlemektedir. Bu evrenin ilkeleri, duyulur dünyada, istencin eylemler üzerindeki etkisi ile gerçekleşir. Kant’ın, *Saf Aklın Eleştirisi*’nde neden teorisine ilişkin vardığı iki sonuç, özgürlüğe ilişkin iki sınırı içermektedir: (a) Kozmolojik ilk neden düşüncesi: Evrenin bir ilk nedeni vardır; bunu belirleyen başka bir neden olmadığından, nedenin kendi varlığı özgürdür. Bu başlatıcı nedendir; çünkü nedenselliğin zinciri bu ilk nedenle başlamaktadır. (b) Eylemlerin ilk nedeni: Evrendeki olayların sıralanışı içinde farklı kendinden başlatıcı nedenler (spontane) ya da özgür nedenler olabilir. İkincisi, “istenç özgürlüğü” olarak adlandırılan özgürlük düşüncesidir. Bu özgürlük, insanın doğa nedenselliğinden, duyuların onda uyandırdığı etkiden ya da güdülerin onda ortaya çıkardığı istemeden başka bir nedenselliğe, kendinde taşıdığı gereklilik yasasına, bağlı olmasını içermektedir. Gereklilik terimi, doğanın verdiği değil, insanın kendinde bulduğu bir zorunluluk yasasıdır (1993: 275). Terim, Kant’ın sonradan *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*’nde geliştireceği kategorik imperatifi ilk görünümüdür.

Kant, özgürlüğün bir neden olarak gerçekliğinin olup olmadığını, *Pratik Aklın Eleştirisi*’nde ahlak metafiziği bağlamında ele alır.

Kitapların genel içerikleri açısından bakıldığında, özgürlük kavramı, Kant’ın felsefesindeki teorik ve pratik bölümler hakkında bilgi vermesi açısından da temel bir

kavramdır. Kant’ın kavrama ilişkin tartışmaları, ilk olarak Machievelli tarafından belirlenen iki niteliğe bağlı görünüyor: Özgürlük kavramı bir şeyin etkisinden bağımsız olma ve kişinin kendisi için yasa yapma gücünü içermektedir. Kavramın bu iki içeriği, özgürlüğe ilişkin tartışmaların felsefi amacını belirlemektedir. Kant, bu çelişkinin farkındadır.⁶⁵ Kant’ın özgürlüğe ilişkin *Saf Aklın Eleştirisi*’ndeki teorik çözümlemesi ile *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi* ve *Ahlak Metafiziği*’ndeki pratik felsefe bunu açıklıkla göstermektedir. Kant, özgürlüğü birinci *Eleştiri*’de “etkilenme”ye karşı “kendilik” (spontaneity) olarak; ikinci *Eleştiri*’de heteronomiye karşı otonomi olarak öne çıkarır.

Açıkça kabul etmek gerekir ki, burada, içinden çıkılamayacak gibi görünen bir tür döngü ortaya çıkıyor. Kendimizi amaçlar düzeninde ahlak yasaları altında düşünebilmek için, etkide bulunan nedenler düzeninde kendimizi özgür sayıyoruz, sonra da kendimize isteme özgürlüğü yüklemiş olduğumuz için, kendimizi bu yasalar altında düşünüyoruz; çünkü hem özgürlük hem de istemenin kendi kendine yasa koymasının her ikisi de özerkliktir, dolayısıyla birbirinin yerine geçebilecek kavramlardır (Kant, 1982: 69).

II.1.1. Nedensellik Sorunu

Felsefe tarihi “neden problemi” konusunda Aristoteles’in dört neden öğretisine bağlı olsa da, Kant’ın nedenler ile ilgili tartışmaları daha çok 17.yy felsefesinin karakteristik yapısını belirleyen bilimsel gelişmelere bağlıdır. Kant, özellikle de Newton’cu bilim anlayışının ardından gelişen ve Descartes ile felsefe tarihine giren duyusal olanın matematiksel genellemesi yaklaşımı⁶⁶ üzerinden probleme yaklaşır. Ancak bu konuda Kant’ı harekete geçiren tartışmalar, Hume’un nedensellik

⁶⁵ “Açıkça kabul etmek gerekir ki, burada, içinden çıkılamayacak gibi görünen bir tür döngü ortaya çıkıyor”: (1) Nedenler zinciri içinde kendimizi özgür hissetmek ve (2) ahlak yasasına bağlı olarak istemede bulunmak (Kant, 1982: 69). Kant bu çelişkiyi özerklik kavramı ile aşar.

⁶⁶ Kant’ın, Descartes’in idealizmine ilişkin yaklaşımları için *Prolegomena*, 1983: 90-91.

problemini daha çok psikolojik bir temelde çözümlemeye çalışması olmuştur. Hume, nedeni kavram ilişkisine indirger; kavramları da psikolojik temelde tartışır. Sonunda olayların düzenli ardışıklığından elde edilen alışkanlık neden kavramını oluşturur. Hume’a göre “nesnelerin değişmez birliktelikleri nedenselliklerini belirler” (1997: 176). Oysa bizi nesnelerin ardışık olduklarına “inandıracak hiçbir şey yoktur” (Hume, 1997: 100-101). Neden-etki bağlantısının genel bir kavram olmasını sağlayacak belirli kurallar vardır.⁶⁷ Bütün bu kurallar dikkate alındığında, “neden etki düşüncesi deneyimden türer” ve deneyim, nesneleri sürekli birbirlerini takip eden belli bir ilişki içinde sunarak, sonuç hakkında bir “alışkanlık” kazandırır. Böylece “güneşin yarın doğacağı” sadece deneyin verdiği bir inançtan başka bir şey değildir (Hume, 1997: 140). Kant, aynı problemi Hume’un karşıtı bir şekilde geliştirir. Kant, neden etki bağlantısının, Hume gibi, deneyimden değil, “saf anlama yetisinden kaynaklandığını” temellendirir (Kant, 1983: 8). Kant’a göre Hume’un sorusu, neden kavramının “akıl yoluyla a priori düşünölüp düşünölmeyeceği” ve “deneyden bağımsız bir iç hakikati” nin olup olmayacağıydı (1983: 7). Hume, neden kavramının kökenini aramaktaydı. Kant, Hume’un bu sorusuyla kendisini “dogmatik uyuklamasından” uyandırdığını söyler (1983: 8). Kant bu sorunu anlama yetisinin a priori kavramları aracılığıyla çözer. Onun a priori teorisine göre kavramlar “deneyden değil, deney onlardan çıkar” (1983: 65). “Neden kavramı, tüm olanaklı algıdan tamamıyla ayrı olan saf bir anlama yetisi kavramıdır.” Bu yönüyle de “neden kavramı” kendi kapsamındaki bir konu hakkında, örneğin “Güneş taşı ısıtır” derken, “genel-geçer yargı” oluşturmaya olanak sağlar (1983: 51). Buradaki “a priori bir saf anlama yetisi kavramı” olan “neden kavramı, nesnedeki sonuç olan “ısınmayı”,

⁶⁷ Hume, neden etkinin uzay-zaman bitişikliği, nedenin önselliği, neden-etkinin değişmez birliği, aynı nedenin aynı etkiyi doğuracağı gibi kuralların neden yargısını oluşturduğunu varsayar (Hume, 1997: 177).

neden olan “güneş”e zorunlu olarak bağlamaktadır. Böylece saf aklın a priori kavramları, doğanın her bir ögesini bu mekanik nedensellik içinde bir araya getirirken, doğanın determinist işleyişine de uyumlu bir şekilde eşlik etmektedir.⁶⁸

Neden probleminde asıl sorun, doğanın mekanist deterministliği içinde insanın konumudur. Çünkü neden doğanın mekanik zorunluluğuna indirgendiğinde bu defa da insanın özgür olup olmadığı problemi ortaya çıkmaktadır. Kant, doğanın bir üyesi olan insanın istencinin bir neden olup olmayacağına ilişkin tartışmasında (1993: 271), özgürlükten kaynaklı bir nedenselliğin de olduğunu temellendirir. Bir şeyin nedeni hakkında “doğaya” ya da “özgürlüğe” göre neden (1993: 270) gösterilebilir. “Buna göre evrendeki her bir etki ya doğadan ya da özgürlükten doğuyor olmalıdır” (1993: 271). Doğaya göre neden, duysal dünyanın nedenler zincirine dayanır. Ancak doğanın nedenselliğine dayalı bir düşünme insanın özgürlüğünü ortadan kaldırır. Ahlakı, bu nedenle de özgürlüğü kurtarmak isteyen Kant, nedensellik olarak “özgürlük” ilkesini, doğa içindeki insan eylemlerinin nedeni olarak kurgular.⁶⁹

Bu durumda iki nedensellik açığa çıkar: “Özgürlük olarak nedensellik ile doğa mekanizmi olarak nedensellik” (Kant, 1983: 6). Birincisi “ahlak yasası”, ikincisi “doğa yasası” aracılığıyla bilinir.

⁶⁸ “O halde insan aklı, bir anlama yetisi ilkesini deneyim koşulları tarafından sınırlanmayan bir biçimde kullanırsa ki bu onun için doğaldır, karanlığa ve çelişkilere düşer. Şu şekilde de söyleyebiliriz: Böylece bu ilke kendi kendisini ortadan kaldırır ve üstelik de bunu, uygulandığı nesnelerden bağımsız biçimde gerçekleştirir. Aklın kendisine atfedilen bu çatışmayı genelleştirmek olanaklıdır: Anlama yetisi ilkelerinin bütün akılcı kullanımlarında akıl, kendi kendisinden kaynaklanan aşılmaz zorluklara düşer. Dolayısıyla Kant’a göre metafiziğin tarihi, saf akla dayanmaya çalışan filozofların, aklın dizginsiz kullanımının bir sonucu olarak, kuruntu ve sözde kanıtlara dayanan ve bu sağlam olmayan zeminde birbirleriyle sözde çarpışmalar gerçekleştiren, çelişkili iddialarından oluşur” (Baum, 2005: 35).

⁶⁹ Bunun kanıtlamasını, *Saf Aklın Eleştirisi*’nde, Kozmolojik İde’ye ilişkin yapılmış akıl yürütmelerin kaçınılmaz olarak nasıl bir yanlışlığa düştüğünü göstererek yapar.

Bu ayrımla Kant, iki farklı nedeni iki farklı bilme alanının konusu yapmakla metafiziği de ayırmış olmaktadır. “Doğadan kaynaklı nedensellik” *saf aklın* bilme problemidir; *Saf Aklın Eleştirisi* de bu bilmenin konusunu ve sınırlarını temellendirir. “Özgürlükten kaynaklı nedensellik” ise *pratik aklın* bilme konusudur ve ahlak metafiziği kitapları, bu bilmenin olanaklarını temellendirir.

II.1.1.1 Doğadan Kaynaklı Nedensellik

Kant’a göre, zihin, duyuların algıladığından hareketle kendi nedenselliğinin bilgisini nasıl kurduğunu bilmek ister. Bir nesnenin A ile B durumu arasındaki bireşiminin doğru bir algı olduğunu onaylayan hiçbir şey yokken, nesneye ilişkin neden bilgisinden nasıl söz edilebilir? (Kant, 1993: 83). Kant, “neden” kavramını, Locke’un, deneyimin koşullarında yaratmaya çalıştığını; Hume’un ise kavramı a priori olarak belirleyemeyince, “alışkanlık” olarak adlandırdığını bildirir (Kant, 1993: 85). Kant ise “neden” kavramının kökeninin deney olmadığı varsayımı üzerinde düşüncesini geliştirir. “Nesnelerin kavramları a priori koşullar olarak tüm deneyim bilgisinin temelinde yatarlar.” Bu yüzden “a priori kavramlar olarak kategoriler”, deneyime nesnel geçerlilik kazandırır; ve “deneyimin koşulları”nı verirler (Kant, 1993: 84). Bu durumda neden empirik olarak oluşturulamaz. Neden, saf aklın kategori tablosuna ait a priori bir kavram (Kant, 1993: 77) olarak her türden neden-sonuç bilgisini olanaklı kılmaktadır.

Nedenleri mekanik bir zorunluluk içinde taşıyan doğadır. Nedenlerin ardışıklığını içeren nedensellik teorisine göre, doğa yasal bir zorunluluk içinde işlemelidir. “Doğa, şeylerin yasalara göre belirlenen varoluşudur” (Kant, 1983: 44). Nedenlerin düzenliliği “doğa yasası” kavramını verir. Doğa yasal bir düzen içindedir. “Doğa” terimi, “yasaya uygun”luğu içermektedir. “Materyal” olarak ele alındığında “doğa, deneyin bütün nesnelerinin tümüdür.” (1983: 45-6). Deneyin nesneleri, yasaya zorunlu olarak uyan varlıklara sahiptir. Olanaklı deneyin zorunlu nesneleri, kendi başına şeyler değildir (1983: 46). Buradaki olayların ardışıklığı ve her olayın bir nedeninin olmasının zorunluluğu, doğanın yasaya bağlı varlığından kaynaklıdır. Doğada “her etki bir olaydır”, “zamanda olup biter”. Nedenselliği belirleyen neden, zaman açısından etkiden önce eylemde bulunmaktadır ve bütün bu süreç görünüşler alanında olup bitmektedir. Bu nedenle “doğa zorunluluğu, etkide bulunan nedenin belirlenmesinin koşulu”dur (1983: 97). Duyular dünyasının olayları sürekli yasalarca belirlenir; dolayısıyla nedenlere bağlıdır (1983: 99). Bu bağlamda duyular dünyasının her üyesi, doğadan kaynaklı bu nedenselliğin içinde varlıklarını sürdürmektedir. Bir beden varlığı olarak insan, bedensel varlığı ile bu dünyanın nedenlerine bağlıdır. Oysa “duyular dünyası, genel yasalara göre bağlantılar içine sokulan görünüşlerin bir zincirinden başka bir şey değildir, dolayısıyla onun kendi başına bir varoluşu yoktur” (1983: 108). Kant, bu belirsiz varlık içinden insana, kendi varlığının özgür olabildiği bir alanı göstermektedir.

Doğa zorunluluğu, şeylerin nedenselliklerini içerir. Doğa nesneleri, zaman içinde belirlenebilir varoluşlara sahip görünüşlerdir. Doğa şeyleri, kendi başına varlık olmadığı için, nedensellik yasası özgürlükten değil, zorunluluktan kaynaklıdır.

Zorunluluktan şu sonuç çıkar: “Belirli bir anda olup biten her olay, dolayısıyla da her eylem, kendisinden önce geçmiş zaman içinde olanın olmuş olması koşuluyla, zorunludur.” Geçmiş zamanda ortaya çıkan, bir sonrasını belirlediğine göre, gerçekleşen her eylem bir önceki nedenin etkisi ile zorunlu olarak vardır. Öyleyse “eylemde bulunduğum anda hiçbir zaman özgür değilim. Hatta tüm varoluşumun herhangi bir yabancı nedenden (söz gelişi Tanrı’dan) bağımsız olduğunu bile kabul etsem –öyle ki, nedenselliğimin, hatta tüm varoluşumun hiçbir belirleyici nedeni hiçbir şekilde kendi dışımda bulunmasa bile-, yine de bu, böyle bir doğa zorunluluğunu hiçbir bakımdan özgürlüğe dönüştüremezdi” (Kant, 1980: 103-104). Her defasında eylemi ortaya çıkartan güç, daha öncesindeki gücün sonucuysa, olaylar dizisi içinde asla özgürlük yoktur.

II.1.1.2. Özgürlükten Kaynaklı Nedensellik

Neden probleminde, doğanın zorunlu bir nedensellik içinde işlerken, burada ortaya çıkan güçlük insanın bu zorunluluk içinde yerinin nasıl belirlendiğidir. İnsan, beden varlığı olarak doğanın nedenselliğine zorunlu olarak bağı kılındığında, bu defa da özgürlüğün ortadan kalkması gibi bir tehlike ortaya çıkmaktadır. Kant, doğadan kaynaklı nedenselliğin dışında, ama yine de bir doğa yasası gibi etkili işleyen bir başka neden ilkesini temellendirir. Bu, özgürlükten kaynaklı olan nedensellik yasasıdır.

Kant, özgürlükten kaynaklı bir nedenin geçerliliğini temellendirir. “Eğer özgürlük, görünüşlerin belirli bazı nedenlerinin özelliğı olacaksa, o zaman özgürlük, olaylar

olan diğer nedenlerle ilgi içinde düşünülürse, olayları kendiliğinden (*sponte*) başlatma yetisi -yani nedenin nedenselliğinin kendisinin başlaması gerekmeden, böylelikle de başlangıcını belirleyecek başka herhangi bir nedeni gerektirmeden başlatma- olmalı” (Kant, 1983: 97). Bundan sonra “şimdi çelişkiye düşmeden söyleyebilirim ki”, diye başlar Kant; “akıl sahibi varlıkların bütün eylemleri, görünüşler olmaları (...) bakımından, doğanın zorunluluğu altındadırlar; ama bu eylemler, akıl sahibi özneye ve bu öznenin sırf akla göre eylemde bulunma yetisiyle ilgilerinde özgürdürler” (1983: 100). Aklın saf istemesi eylemlerin nedenine dönüştüğünde, eylemin nedeni insanın kendiliği yani onun özgürlüğü olmaktadır.

Doğa yasasına göre işleyen nedensellik, zaman içinde olup biten olayların zorunluluğu olduğu için, bu doğrudan “doğa mekanizmi” olarak adlandırılabilir. Ancak sorun aynı mekanizmin içindeki insanın konumunun nasıl belirleneceğidir. İnsanı zamanda belirlenmiş doğa varlığına dönüştürmek, özgürlük kavramı açısından bir çelişkidir; çünkü özgürlük kavramı doğa için değil, insan için geçerlidir. İnsanın özgürlükle ilişkilendirilmesi onu doğanın nedenselliğinin dışına çıkarmazdı, ama her şeyi zorunluluğun içine hapsetmek “özgürlüğün bir hiç ve olanaksız bir kavram olarak bir kenara atılması” (Kant, 1980: 104) anlamına gelirdi. Kant, insanın doğanın nedenselliğine bağlı olan beden yanı dışında kalan yanını, özgürlük ile ilişkilendirerek insanın salt bir doğa varlığı olmadığını, bu sayede de özgürlüğün olanaklı olduğunu temellendirmeye çalışmaktadır. Ona göre “kişi, özgürlüğü hala kurtarmak istiyorsa, geriye kalan tek yol, bir şeyin, zaman içinde belirlenebilir olan varoluşunu, dolayısıyla da doğa zorunluluğunun yasasına göre işleyen nedenselliği yalnızca görünüş[ün]e, özgürlüğü ise aynı varlığın kendi başına şey oluşuna

bağlamaktır” (Kant, 1980: 104). Kant’ın uğraşısı, insanın eylemlerinin mekanik nedenselliğinin dışında, onun bilincine bağlı olduğunu temellendirmektir (Taylor, 1989: 83). Bunu yapmakla da insanı eyleminden sorumlu tutabilmek olanaklı olacaktır. “Hırsızlık yapmış bir insan için, bu eylemi, doğa yasalarına göre önceki zamanın belirleme nedenlerinden çıkan nedenselliğin zorunlu bir sonucudur, bu yüzden de ortaya çıkmaması olanaksızdı” denildiğinde (Kant, 1980: 104-105), burada ahlaki açıdan yargılama olanaksızlaşır.

Ahlak yasasının temelindeki özgürlük sorunu “bir doğa yasasına göre belirlenmiş nedenselliğin, öznde mi, yoksa öznenin dışında mı bulunan belirlenme nedenlerinden dolayı zorunlu olduğu -ve birinci durumda içgüdüden dolayı mı, yoksa akılla düşünülmüş belirlenme nedenlerinden dolayı mı zorunlu olduğu- sorusuyla hiç ilgili değildir” (Kant, 1980: 104-105). Bu yaklaşımda bulunanlar, “her türlü deneysel öğeden ve dolayısıyla da (...) bir bütün olarak doğadan bağımsız olma şeklinde düşünülmesi gereken transendental özgürlüğe hiç yer tanımazlar. Yalnızca a priori olarak pratik olan bu özgürlük olmaksızın, ne bir ahlak yasası, ne de böyle bir yasaya göre hesap verme olabilir (Kant, 1980: 106).

Kant, özgürlüğü, insanın doğal yanıyla birleştirmek zorunda olmaktan kaynaklı önemli bir güçlükle karşılaşılacağını varsayar; öyle ki, bu güçlük özgürlüğün varlığını ortadan kaldıracaktır.⁷⁰ Ancak Kant, özgürlüğü bu güçlükten kurtaracak bir çıkış yolu da gösterir (Kant, 1980: 109-110). İnsan duyusal dünyanın bir üyesi

⁷⁰ “Ama özgürlüğün, duyular dünyasına ait bir varlıktaki doğa mekanizmiyle birleştirilmesi gerektiğinden, önümüzde özgürlükle ilgili bir güçlük daha bulunmaktadır. Bu öyle bir güçlüktür ki, şimdiye kadar söylenen her şey kabul edilse bile, yine de özgürlüğün bütünüyle yok olmasına yol açabilir” (Kant, 1980: 114).

olarak bu dünyanın koşullarına bağlı var olurken, aynı zamanda bir başka dünyanın, düşünülür dünyanın da bir üyesidir. Onun bedensel varlığı bir taraftan duyulur dünyanın koşullu nedenselliğine bağlıyken, diğer taraftan insan, bu koşulların belirleme gücünün dışında, bu dünyada gerçekleşen ama kaynağı bu dünya olmayan koşulsuz nedenselliklere göre de varlığını öne çıkartmaktadır. Bu varoluş tarzı, mekanik nedenselliğin dışında, özgürlükten kaynaklı nedenselliğe göre eyleyebilmekle ortaya çıkmaktadır. Böylesine bir nedensellik, duyulara verilmemiş olup, “her zaman için duyular dünyasının dışında, düşünülür olanda aranmalıdır.” Bu nedenin alanı saf akıldır. Doğa dünyasında her şey bir başka şeye bağlı olduğu için, burada “duyular dünyasındaki tüm doğa zorunluluğu her zaman koşullu”dur; “koşulsuz zorunluluk” duyular dünyasının dışındadır (1983: 118). Koşulsuz zorunluluk, özgürlüktür. Akıl, özgürlük ilkesi aracılığıyla insanı doğanın kör nedenselliğinden kurtarır. Ancak, bu ilkeyi arayıp bulmak gerekmez; öteden beri her insan aklında bulunan, her insanın varlığına kök salmış olan bu ilke, ahlaklılık ilkesidir” (Kant, 1980: 114). Ahlaklılık, kişiyi eylemlerinden sorumlu tutar; çünkü eylemlerinin istemesinde kendi aklı etkindir. Etkide bulunan nedenin özgür olduğu kavrandığı anda, kişinin isteminin nedenselliğinin özgürlükten kaynaklandığını; bu sayede de ahlak yasasının olası değil, zorunlu olduğu ortaya çıkar. Sonuçta “pratik özgürlük aynı zamanda istemenin ahlak yasası dışında her şeyden bağımsızlığı olarak da tanımlanabilir” (Kant, 1980: 102-103).

“Nedenin nedenselliği bakımından,” durumun zamanın belirlemesine bağlı olmaması; bununla birlikte sonucun görünüşler alanında gerçekleşmesi, nedenin özgür olduğunu onaylar. Bu durumda “kendisi görünüş olmayan neden” özgür olarak

kabul edilecektir (Kant, 1983: 98). Böylesine bir neden duyular alanından değil, akıldan kaynaklıdır. “Aklın nedenselliği, kendileri ide olan nesnel nedenler onun belirleyicileri olarak görüldüğünde, duyular dünyasındaki etkileri bakımından özgürlüktür.” (Kant, 1983: 99). Bu durumda eylemin nedeni doğa yasalarına değil de, öznel koşullara bağlı olacaktır; çünkü akıl ilkeleri doğa koşullarına göre değil, kendi ilkelerine dayanarak eylemlere kural verir. Bu özgürlükten kaynaklı bir sonuçtur.

Akıl, “duyular dünyasındaki etkilerin nedeni” olduğunda, eylemin nedeni maksimlerdir; etkilerin nedeni akıl olmadığında ise, duyusal dünyanın yasaları egemen olur. İlk durumda eylemlerin nedeni, “akıldır ve dolayısıyla özgürdür”; ikinci durumda ise neden doğadır. Eğer akıl duyusallık tarafından belirlenmezse, özgürdür. Kendinde varlığın işleyişine doğanın etkisi söz konusu olmadığına göre, akıl özgürdür. Buradan hareketle Kant, doğanın, aklın pratik kullanımına zarar vermediğini bildirir (1983: 99-109). “Doğa zorunluluğu yalnızca görünüşlere, özgürlük de kendi başına şeylere yüklenirse; eğer her iki tür nedensellik kabul edilip tanınırsa, hiçbir çelişme ortaya çıkmaz.” Bu bağlamda Kant, “pratik özgürlük, yani aklın nesnel belirleyici nedenlere göre nedenselliği olan özgürlük”ü (1983: 100), doğanın mekanik nedenselliğinden kurtarmış olmaktadır. Doğa nedenselliği ve özgürlükten kaynaklı nedensellik iki farklı ilke olarak iş yapmaktadır. “Özgürlük olarak nedensellik ile doğa mekanizmi olarak nedenselliğin, ilkinin ahlak yasası, ikincisinin de doğa yasası aracılığıyla birleştirilmesi, hem de bir ve aynı öznedede, yani insanda birleştirilmesi; insan ilkiyle ilişkisi bakımından saf bilinçte kendi başına varlık olarak, öbürüyle ilişkisinde de deneysel bilinçte görünüş olarak

tasarım lanmadığı sürece olanaksızdır” (Kant, 1980: 6). Kant, etkide bulunan nedenin özgür olabileceği bir defa kavranabilirse, kişinin kendi istemesinin nedenselliğine özgürlüğü yükleyerek ahlak yasasının olanaklı olduğunu görebileceğini varsayar (1980: 102-103).

II.1.2. Nedensellik Kategorisinin Ahlak Alanına Uygulanışı

Kant, kendileri olmaksızın hiçbir bilginin olamayacağı nedensellik ve diğer tüm kategorilerin olanağını yani nesnel gerçekliğini ancak deney nesneleri ile ilgili olarak sağlayabilmişti. Ancak Kant’ın, bir başka ilgisi⁷¹ nedensellik kategorisinin deney nesneleri olmayan, onun sınırları ötesinde bulunan nesnelere uygulandığında ne olacağıdır.

Kant için anlama yetisinin neden kavramının nesnel gerçekliği bir kez onaylandıktan sonra, diğer kategoriler de nesnel ama pratik olarak uygulanabilen bir gerçeklik kazanırlar. Ancak kategorilerin pratik amaçla kullanılışı teorik bilgiyi genişletmeyeceği gibi, duyu ötesi varlıklar hakkında da yeni bir bilgi vermez. Bu sadece, duyusal olan konusunda saf aklın bağlantılarına dayanarak “(Tanrı gibi) duyularüstü varlıklar kabul ettiğimiz yerde bile”, bu varlıkları “var sayma yetkisi” sağlayabilir. Öyleyse, “saf teorik aklı yalnız pratik amaçlarla duyularüstü olana uygulamakla, ona, aşkın olana dalması için” (Kant, 1980: 63-64) hiçbir olanak verilmiş olmaz. Bu açıdan Kant, düşünülerek kavranan varlık alanına yönelirken, burada saf teorik aklın ilkelerinin iş yapmadığını bilmektedir.

⁷¹ Kant, 1980: 60

Nedensellik, düşünölen bir kavram olarak “noumenon”a nasıl uygulanır? Kant bunun koşulunu ortaya çıkarmak için bu kavramı deney nesnelere uygulamakla neden yetinilmediğine ve neden kavramının kendi başına şeylere de uygulanmak istenişine bakar. Bu koşulu ortaya çıkarmanın “teori için doğa bilgisi ya da genel olarak herhangi bir biçimde verilmiş nesnelerin bilgisi bakımından” (Kant, 1980: 61) önemsenebilecek bir şey sağlamazsa da, yine de Kant için böylesi bir çaba önemli bir adımdır. Çünkü “duyulara bağılı alandan duyularüstü olana doğru, bilgimizi temelleri konusunda tamamlamayı ve sınırlandırmayı sağlayan önemli bir adım” (Kant, 1980: 62) atılmış olunur.

Kant, saf anlama yetisi içinde kategorilere bir yer sağlamış ve bu kategorilerle duyusal olsun ya da olmasın nesneler arasında bir ilginin kurulduğunu belirtmişti. Eksik olan kategorilerin özellikle de nedensellik kategorisinin nesnelere uygulanmasının koşuludur. “Bu koşul görüdüür” ve görünün olmadığı durumlarda “nesnenin noumenon olarak teorik bilgisini edinme (...) olanaksız hale gelir” (Kant, 1980: 61). Ama bu neden kavramının ya da nedensellik kategorisinin nesnel gerçekliğini ortadan kaldırmaz. Kant’a göre neden kavramı teorik olarak “noumenon üzerine hiçbir bilgiyi sağlayamamasına karşın, noumenonlara ilişkin olarak kullanılabilir” (Kant, 1980: 61). Onun sisteminde anlama yetisinin işleyişinde nedensellik kavramının nesne ile olan bağlantısındaki işlevi kanıtlanmış duruyor. Ancak Kant’ın neden kavramına ilişkin yeni soruşturması, kavramın numen alanında ne türden bir işlev üstleneceğidir. Ona göre (1980: 61), nedensellik kategorisi, noumenon’a ilişkin teorik bir bilgi veremese de “pratik amaçla” ona uygulanabilir.

Kategoriler, kendi başına şeyler için belki teorik değil ama pratik bir amaçla iş yapabilir.

Kant, Hume gibi duyu nesneleri konusunda olduğu kadar “kendi başına şeyler konusunda”da nedensellik kavramının, “teorik kullanılıştaki nesnel gerçekliğini” yadsımaz. Her şeyden önce, “deneysel olarak koşullandırılmamış bir nedensellik kavramı, teorik olarak gerçekten de boştur”; çünkü “ona götüren bir görüş yoktur” (Kant, 1980: 63). Ama yine de Kant için bu “olanaklıdır” (Kant, 1980: 63). Bunun olanaklı olmasını sağlayan, kavramın “ahlak yasası” ile olan ilişkisidir. Bu, nedensellik kavramına pratik açıdan bir anlam kazandırır. Nedensellik kavramının nesnel geçerliliğini veren bir görüş olmasa da yine de “bu kavramın niyetlerde ya da maksimlerde somut olarak ortaya çıkan gerçek bir uygulaması, yani onun gösterilebilecek pratik bir gerçekliği vardır” (Kant, 1980: 63). Bu da Kant için nedensellik kavramının noumenon’lar bakımından geçerli görülmesi için yeterlidir.

Şimdi, özgür bir istemesi olan bir varlığın kavramı, bir *causa noumenon*’un kavramıdır. Bu kavramın kendi kendisiyle çelişmediğinin güvencesi de şudur: neden kavramı kaynağını yalnız ve yalnız saf anlama yetisinde bulduğu, aynı zamanda da genellikle nesneler bakımından nesnel gerçekliği türetilme sağlama bağlandığı için; böylece kaynağında bütün duysal koşullardan bağımsız olarak, yalnız fenomenlere uygulanmakla kalmayıp saf anlama yetisi varlıkları olarak şeylere de uygulanabilir. Ancak bu uygulamanın temeline yalnızca duysal olabilen görüşlerden başka hiçbir şey konamayacağı için; *causa noumenon*, aklın teorik kullanılışı bakımından olanaklı ve düşünülebilir bir kavram olmasına karşın, boş bir kavramdır. Ama bununla ben, saf bir istemeye sahip olan bir varlığın yapısını teorik olarak bilmeye kalkışmıyorum. Bu kavram aracılığıyla, ona öyle bir varlık olarak işaret etmek, böylece de nedensellik kavramını, özgürlük kavramına (ve ondan ayrılmaz olana, yani onun belirleyici nedeni olarak ahlak yasasına) bağlamak bana yeter. Neden kavramının, saf, deneysel olmayan kaynağı sayesinde, böyle bir yetkiye hiç şüphesiz sahibim; bu kavramın gerçekliğini belirleyen ahlak yasasıyla ilişkisi dışında kullanmadığım, yani yalnızca pratik olarak kullandığım sürece, bu yetkiyi kendimde görüyorum (Kant, 1980: 62-63).

Kant, noumenon kavramı ile bir varlık alanına işaret etmeyi; nedensellik kavramını, özgürlük kavramına (yani “onun belirleyici nedeni olarak ahlak yasasına”) bağlamayı

(Kant, 1980: 62-63) yeterli görür. Kavramı ahlak yasası ile sınırlı bir kullanımda tuttukça, kavramın kullanılmasının meşruiyeti sorununa düşmeyeceği konusunda rahattır.⁷²

Ahlaklılık ve özgürlük arasındaki bağıntı kurulmadıkça, görünüşlerin temeline noumenon olarak neyin konulacağı; bunun gibi, saf anlama yetisinin kavramlarını görünüş alanına bırakınca noumenon kavramını oluşturma olanaklı olup olmayacağı sorunu yanıtlanamaz (Kant, 1980: 7). Kant, pratik aklın eleştirisi aracılığıyla bu sorunu, noumenon alanındaki nedenselliği, duyuşal alandaki nedensellikten ayırdıktan sonra, onu özgürlükten kaynaklı nedensellik ile ilişkilendirerek çözümleyecektir. Bu özgürlükten kaynaklı nedensellik teorik değil pratik bir ilke olarak iş yapmaktadır. Bu neden istenç alanında kendisini gösterir.

Yasanın sırf biçimi yalnız akıl tarafından tasarılabilir. Yasanın biçimi duyuşların bir nesnesi olmadığına dolayısıyla görünüşler arasında yer almadığına göre, istemeyi belirleyen neden olarak yasanın biçimi tasarımı, doğada nedensellik yasasına uygun olarak olayları belirleyen bütün nedenlerden farklıdır. İşte böyle bir isteme görünüşlerin bağımlı olduğu doğa yasasından, yani nedensellik yasasından büsbütün bağımsız düşünülmelidir. Böyle bir bağımsızlığın adı ise en kesin anlamda, yani transsendental anlamda özgürlüktür (Kant, 1980: 33).

Kant, istenç alanında gerçekleşen özgürlüğün ahlak yasası ile ilişkisini temellendirmeye çalışır. Kavramın duyuşları aşan dünyada nasıl bir kökeni var ve tam olarak orada nasıl işliyor, bu açık değilse de, bu Kant için önemli de değildir. Artık onu ilgilendiren sorun, özgürlükten kaynaklı nedenin ya da özgür istencin ahlak yasası ile olan ilişkisidir.

⁷² Neden kavramının, saf, deneysel olmayan kaynağı sayesinde, böyle bir yetkiye hiç şüphesiz sahibim; bu kavramın gerçekliğini belirleyen ahlak yasasıyla ilişkisi dışında kullanmadığım, yani yalnızca pratik olarak kullandığım sürece, bu yetkiyi kendimde görüyorum (Kant, 1980: 62-63).

II.1.3. Özgürlüğün Olanaklılığı Sorunu

Saf Aklın Eleştirisi'ndeki çözümler ile *Pratik Aklın Eleştirisi* ve *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi* dikkate alındığında, Kant, özgürlük kavramını teorik aklın değil pratik aklın güvencesine alır. O, özgürlük kavramına pratik akıl aracılığıyla gerçeklik (Kant, 1980: 55) katmaktadır.

Kant'ın özgürlük kavramına kazandırmaya çalıştığı nitelik onu ikili dünyanın varlığına çevirir. Onun teorik felsefesinde özgürlük tasarımı metafizik bir niteliğe sahip olsa da, ahlak ve hukuk metinlerinde daha da netleşeceği gibi, özgürlük hep varolan ve gerçekleşmekte olan bir şeydir. Öyle ki, hukukun bir tek ereği olabilir, o da özgürlüğü bu dünyada insan için gerçekleştirmektir.

Özgürlük öz olarak aşkın dünyaya ait bir kavramdır, ama onun gerçekleşme alanı fenomenler alanıdır (Frierson, 2003: 14). Kavramın sahip olduğu bu ikili özellik, onun varlık tarzının geçerliliğini doğrulamasını gerektirir. Kant'ın özgürlüğün varlığı konusunda bir kuşku yoktur. Onun çabası, özgürlüğün açığa çıkışını olanaklı kılan ilkeyi görmektir. “Ahlaki-pratik aklın bir gerçeği var: yasalar altında özgürlüğün doğasını yönlendiren kategorik imperative, özgürlük aracılığıyla, kendi olasılığının ilkeleri ile kendisini kanıtlar” (Kant, 1999: 227-228). “Özgürlüğün olanağı doğrudan kanıtlanamaz, fakat ödevin kategorik olanağının aracılığıyla dolaylı olarak kanıtlanabilir” (Kant, 1999: 218).

Saf Aklın Eleştirisi'nde, özgürlük “aşkınsal bir idea”dır. Bu nedenle de deneyim nesnesinin dışındadır. Özgürlük kavramı bir deney kavramı değil, nesnel gerçekliği kesin olmayan bir akıl idesidir (Kant, 1982: 74); başka bir açıdan o aşkınsal bir özgürlüktür. Bu dünyada gerçekleşen “pratik özgürlük”, “aşkınsal özgürlük ideası”na dayanır. Kant (1993: 270), “özgürlüğün olanağı”nı aşkınsal özgürlük ideası ile çözmüş olmaktadır. Pratik özgürlük, “istencin duyusal dürtüleri”nden bağımsızdır. Yani insan duyuların belirleme gücünden bağımsız karar alabilir. Bu sayede doğanın üyesi olan insan, doğanın bir uzantısı olan güdülere yani doğanın belirlemesine bağlanmadan da eylemde bulunabilmektedir. İşte bu onun özgürlüğünü gösterir. Bu sayede insan, doğa nedenselliğinin dışında eylemlerinin nedenini “kendiliğinden” başlatabilmektedir.

Doğa nedenselliği, olgular alanı için bir zorunluluk iken, bu olgulardan kaynaklı olmayan kendiliğinden neden alanı, özgürlüğün alanıdır. Burası, “Özgürlük genel olarak olanaklı mıdır?” (Kant, 1993: 271) sorusunun yanıt alanıdır. Ancak fenomenler evreninde bir nedeni kendiliğinden başlatabilecek hiçbir şey yoktur (Kant, 1993: 274). İnsanın bilinçli istenci, doğanın nedenselliğinin dışında, aşkın bir neden alanında belirlenir. Burası “özgür eylemlerin nedeni”dir. Bu özgürlük duyuların konusu olamaz; ancak akıl ile bilinebilir (Kant, 1993: 278). Böylece Kant, özgürlüğün varlığını onaylar, ama varlık alanını teorik aklın ötesinde tutar.

Ancak buradaki farklılık pratik akıl ile teorik aklın karşıtlığını göstermez; tersine Kant’a göre pratik aklın işleyişi, teorik aklı farklı bir şekilde doğrulamaktadır.⁷³

⁷³ “Teorik eleştiri, deney nesnelerinin deney nesneleri olarak yalnızca görünüşler diye geçerli olmasını ama aynı zamanda bu deney nesnelerinin temeline kendi başına şeylerin [kategoriler] konmasını, yani

Teorik akıl, deney nesnelerini ve temeline de kategorileri koyarak, duyu ötesindeki kavramın varlığını onaylar. Pratik akıl ise “nedensellik kategorisinin duyularüstü bir nesnesine yani özgürlüğe gerçeklik sağlıyor, yani orada ancak düşünülebileni bir olguyla doğruluyor” (Kant, 1980: 6).

Kant, özgürlüğü pratik akıl ile ilişkilendirir. Burada, özgürlük pratik aklın bağlamında olanaklıdır. “Tasarımlarımız açısından, bizi özgürlük kavramına götüren, pratik akıl kavramıdır; özgürlük kavramı pratik akıl kavramıyla zorunlu biçimde bağıntılıdır, ona aittir, ama yine de onda içerilmez. Aslında özgürlük kavramı, spekülatif aklın bir ide’si olmakla ahlak yasasında içerilmez. Fakat ahlak yasası özgür olduğumuzu bize öğretmezse, bu ide tamamen problematik, sınırlayıcı ve belirlenimsiz olarak kalır. Ancak ahlak yasası aracılığıyla ki, kendimizi özgür olarak biliriz veya özgürlük kavramımız nesnel, pozitif ve belirlenimli bir gerçeklik kazanır. Böylece istencin autonomisinde, özgürlük kavramını zorunlu biçimde pratik akıl kavramına bağlamak suretiyle özgürlük kavramına nesnel, belirlenmiş bir gerçeklik veren a priori bir sentez buluruz” (Deleuze, 1995: 68).

Kant, teorik felsefe metinlerinde olduğu gibi, pratik felsefe metinlerinde de özgürlüğün varlık tarzı konusunda aynı tutumu sergiler. “Özgürlüğün nasıl olanaklı olduğu ve nedenselliğin bu türünün teorik ve pozitif olarak nasıl tasarlanması gerektiği” duyular ile kavranamaz; “yalnızca böyle bir nedenselliğin olduğu, ahlak

duyularüstü olan şeylerin uydurma, bunların kavramlarının da içerik bakımından boş sayılmamasını sağlamaya çalışır: pratik akıl da şimdi kendi hesabına ve teorik akılla sözleşmeksizin, nedensellik kategorisinin duyularüstü bir nesnesine yani özgürlüğe gerçeklik sağlıyor, yani orada ancak düşünülebileni bir olguyla doğruluyor. Böylelikle, düşünen özne bile iç görüde kendisi için sırf bir görünüşdür diyen Teorik Eleştirinin bu garip yine de karşı çıkılamayacak savı da pratik aklın eleştirisinde tam olarak doğrulanır” (Kant, 1980: 6).

yasası aracılığıyla” (Kant, 1980: 145) bilinebilir. Bu varsayımsal bilinmenin dışında, özgürlüğün herhangi bir kavranışı yoktur. “Böylece görünüşe göre, biz aslında özgürlük idesinde, ahlak yasasını, yani istemenin özerklik ilkesini yalnızca varsaymış ve onun gerçekliğini ve nesnel zorunluluğunu kendi başına kanıtlayamamış bulunuyoruz” (Kant, 1982: 68). Bununla birlikte özgürlük idesi tasarımı, ancak ahlak yasasına göre işleyen bir istemin ilkesi olarak kendisini pratikte duyumsatır.

Bundan hareketle de Kant, özgürlük idesini bütün akıl sahibi varlıkların istemesine zorunlu olarak yüklenmesi gerektiğinden söz eder. Yani özgürlük, akıl sahibi varlıkların istemesinin bir özelliği olarak varsayılmalıdır. “Çünkü özgürlük idesi altında eylemde bulunabilen her varlık, tam bundan dolayı, pratik açıdan gerçekten özgürdür” (Kant, 1982: 66-67). Ayrıca akıl sahibi varlıklar için yasa görevini gören ahlaklılık da özgürlük kavramından türetileceğinden, özgürlük bütün akıl sahibi varlıkların istemesinin bir özelliği olarak vardır.⁷⁴ Kant, tam da bu noktada özgürlüğün Tanrı ve ruh gibi olgusal dünyanın nesnesi olarak değil, düşünsel dünyanın bir nesnesi olarak varolmasını zorunlu görmektedir.

Kant’ a göre teorik aklın sağlam bir zemin veremediği özgürlük kavramı ancak aklın pratik kullanılışında temelini kurabilir (Kant, 1980: 5). Bu bağlamda Kant, özgürlük kavramını teorik aklın değil pratik aklın güvencesine alır. O, özgürlük kavramına pratik akıl aracılığıyla gerçeklik katar. Özgürlüğe kazandırdığı gerçeklik, empirik nedensellik kavramına hiçbir şey katmaz. Özgürlük kavramı teorik aklın nedensellik

⁷⁴ Özgürlük kavramını, “insanın doğal yapısının bazı sözüm ona deneylerinden ortaya koymak (ki bu, mutlak olarak olanaksızdır ve o sadece a priori olarak ortaya konabilir) yetmez; o, genel olarak akıl sahibi ve bir isteme ile donatılmış varlıkların etkinliğine özgü bir şey olarak kanıtlanmalıdır” (Kant, 1982: 66-67).

ilkesine kapalıdır. Eğer teorik akıl sınırlarının ötesine geçseydi (Kant, 1980: 55) neden-sonuç arasındaki ilişkileri sentetik olarak göstermesi gerekirdi. Akıl bunu yapamaz. Çünkü akıl, nedensellik ilkesini nesneleri bilmek için değil onların arasındaki ilişkilerin yasalarını bilmek için kullanır (Kant, 1980: 56). Bu nedenle teorik akıl, saf ahlaklılığın pratikteki başlangıç görünümü olan istemeyi nedenselliğin içinde değerlendirir.

Duyuların belirlediği amaçlara ulaşmak için akıl “özgür davranışın pragmatik yasalarından başka hiçbir yasa” vermez; bu nedenle de “a priori belirlenmiş hiçbir saf yasa veremez” (Kant, 1993: 365). Buna karşın amacı akıl tarafından a priori olarak belirlenen ve kesin olarak buyrulan saf pratik yasalar, saf aklın ürünleridir. Kant’ın “ahlak yasası” (Kant, 1993: 365) dediği yasalar bunlardır. Aklın saf pratik yasaları, istencin ilkesi olarak iş yaparken, eylemin ahlaki içeriğini belirler. Bu nedenle istencin gerçekleşmesinin a priori ilkeleri, onun özgürlükten kaynaklı olduğunu onaylar ki, bu da özgürlüğe bir gerçeklik kazandırır. Öyleyse “istencin özgür olabilmesi”, onun nedeninden kaynaklıdır. Bundan dolayı da onu “değişmez yasalar ile uyum içinde açıklamamız gerekir” (Kant, 1993: 365).

İlk olarak belirtmek gerek ki, şimdilik özgürlük kavramını yalnızca kılğısal anlamda kullanacağım, ve görüngüleri açıklamada görgül olarak varsayılabilen ama yukarıda gösterildiği gibi kendisi us için bir sorun olan aşkınsal imlemi burada bir yana bırakacağım. Bir istenç eğer yalnızca ve yalnızca duyusal dürtüler yoluyla, patolojik olarak belirlenebiliyorsa, salt hayvansaldır. Ama duyusal dürtülerden bağımsız olarak, ve dolayısıyla yalnızca us tarafından tasarımılanan güdüler yoluyla belirlenebiliyorsa, özgür istenç olarak adlandırılır, ve bununla ister zemin isterse sonuç olarak bağlı olan her şeye kılğısal denir. Kılgın özgürlük deneyim yoluyla tanıtlanabilir. Çünkü insan istenci yalnızca uyaran, duyuları dolaysızca etkileyen bir şey tarafından belirlenmez; duyusal istek yetimiz üzerindeki izlenimleri kendisi uzak bir yolda yararlı ya da zararlı olana ilişkin tasarımlar yoluyla yenme yetimiz vardır. Ama bütün durumumuz açısından istenmeye değer olana, iyi ve yararlı olana ilişkin bu gözlemler us üzerine dayanır. Us buna göre buyurular, nesnel özgürlük yasaları olan yasalar da verir ki bunlar olması gerekeni bildirirler, üstelik bu belki de hiçbir zaman olmayacak olsa bile; ve bununla

kendilerini yalnızca olanı ilgilendiren doğa-yasalarından ayırır ve bu nedenle kılışsal yasalar olarak da adlandırılırlar (Kant, 1993: 366).

Böylece bir yasanın biçimi sadece akıl tarafından tasarılabilir. Yasa duyuların nesnesi değildir; bu açıdan da duyulur nesneler arasında yer almaz. Öyleyse istemeyi belirleyen bir neden olarak yasa, doğa olaylarını belirleyen nedenlerden bağımsızdır. Kant (1980: 33), transsendental anlamdaki bu bağımsızlığın adına “özgürlük” der. Böylece özgürlük, pratik aklın düşünülebileni ilkeye dönüştürmesiyle gerçeklik kazanır.

Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*’nde numen’i, kendinde şeyleri, bilemeyeceğimizi belirterek bilginin sınırını fenomenlerle sınırlamıştı. Numen, yani “kendinde şey” alanı, anlığın saf kategorilerinin kullanıldığı sınırı ya da bilginin sınırını bildirmektedir. Ötesi, akıl için aşkın alandır; kavranamaz. Ancak Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*’nde ve onu açımlayan *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*’nde numen’i ahlak metafiziği için zorunlu bir alan olarak belirler. *Temellendirme*’de numen, Tanrı ve Ruh gibi idelerin varlığından çok özgürlük idesi için zorunlu bir kavramdır. Özgürlük için bir alan yaratılamazsa, ahlaklılığın kaynağındaki isteme kavramı da doğa nedenselliği içinde anılması gerekecekti ki, bu durumda eylemlerin iyi ya da kötü olması hakkında bir tanımlamada bulunulamayacaktı; çünkü bu durumda her şey doğaya uygun olup bitmiş olacaktı. Bu durumda Kant, ahlaklılığın koşulu için özgürlük idesinin varlığının çürütülmez olduğunu tanıtlamış olmaktadır. Özgürlük kavramı, insanı doğa nedenselliğinden kurtararak ona özerklik alanı yaratır. Özgürlükten kaynaklı eylem aracılığı ile insan, doğanın nedenselliğinin dışında, fenomenlerden bağımsız eylemde bulunmaktadır. *Pratik Aklın Eleştirisi*’nde ahlak yasası, özgürlük idesine bir gerçeklik katarken, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*’nde, ahlak yasası,

özgürlük idesi temelinde gerçeklik kazanır. Özgürlükten kaynaklı isteme söz konusu olabildiğine göre, artık isteme ahlaki açıdan değerlendirilebilir. Özgürlüğün temellendirilmesi aracılığıyla koşulsuz buyrukların zorunlu işleyişi, bu sayede de “amaçlar krallığı”nın gerçekliği (Kant, 1982: 57) temellendirilmiş olmaktadır. Böylece akıl için zorunlu olanı, ahlak için de ve olası bütün yasalar için de zorunlu kılan tek kavram, özgürlük olmaktadır.

II.1.3.1. Özgürlüğün Kategorileri ya da Gerçekleşme Tarzı

Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*’nde dile getirdiği saf anlama yetisinin kategorilerini, *Pratik Aklın Eleştirisi*’nde özgürlüğün gerçekleşme kategorileri olarak listeler. Bu liste, özgürlüğün kategorik olandan olgusal olana doğru bir sıralamaya göre açıklanır. Listeye göre teorik aklın işleyişi ile pratik aklın işleyişi, özgürlük kavramının gerçekleşmesinde ya da ahlak yasasının işleminde birbirini tamamlar.

Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*’nde, özgürlük kavramını pratik akıl bağlamında yeniden temellendirmek için çözümlemeye *Eleştiri*’nin açık kalmış bir bilmecesini anımsatarak başlar: Kategorilerin, “duyularüstü kullanılışının nesnel gerçekliği” yadsınırken nasıl oluyor da “saf pratik aklın nesneleri bakımından bu gerçeklik” kabul ediliyor? (Kant, 1980: 5). Kant, bu bilmeceyi pratik aklın işleyişinin açıklanmasıyla çözümlenmesini deneyecektir. Bu, aklın pratik kullanılışının sınırlarının çizilmesi anlamına gelir. Pratik akıl, “kategorilerin teorik belirlemesine ve bilginin duyularüstü alana doğru genişletilmesine kadar” varmıyor (Kant, 1908: 5). Burada anlatılmak istenilen şudur: Kategorilerin hep bir nesnesi vardır; “çünkü

kategoriler ya istemenin zorunlu belirlenmesinde a priori olarak kapsanırlar, ya da istemeyi zorunlu olarak belirleyen nesneye ayrılmazcasına bağlıdırlar” (Kant, 1908: 6). Bu ayrımın yeterince anlaşılması, sözü edilen tutarsızlığı ortadan kaldıracaktır. Her şeyden önce, pratik aklın kullandığı Tanrı, özgürlük ve ölümsüzlük gibi kavramlar teorik aklın bu kavramları kullanımından farklıdır. Bu farklılık, pratik akıl ile teorik aklın birbirine karşıtlığını göstermez; tersine pratik akıl, teorik aklı farklı bir şekilde doğrulamaktadır. Pratik aklın kategorileri, anlama yetisinin kategorileri ile birlikte gerçekleşir.

Kant’a göre “eskiler”, istemeyi belirleyen nesneyi, örneğin haz ya da acıyı, eylemin en yüksek iyisi olarak çözümlemişlerdir (1980: 71). Ahlakın yargı formu olan “iyi” ve “kötü”nün koşulu da sonunda deneysel olmak zorundadır; “deneysel olan duygu”, “iyi ya da kötü” diyebilmenin (1980: 71) koşulunu sağlar. Kant’a göre iyi ve kötü kavramları ahlak yasasından sonra ve bu yasa aracılığıyla tanımlanmalıdır. Ahlak yasası iyi ve kötü kavramları için yol gösteren a priori pratik bir yasadır. Ahlak yasası temel olarak alınmadığı durumda iyi ve kötü, haz ve acı duygusuna bağımlı olacak ve bu durumda haz duygusuna uygun düşen “iyi”; acı duygusuna uygun düşen ise “kötü” olarak adlandırılacaktır. Ancak haz ve acı duygusuna uygun düşenin ne olduğu ise deney yoluyla bulunabileceğinden iyi ve kötü deney kavramları haline gelecek ve a priori pratik bir yasanın olanağı ortadan kalkmış olacaktır. Oysa varsayılan bu pratik yasanın analitik olarak araştırılması gösterecektir ki, ahlak yasasını iyi kavramı değil, ahlak yasası ilk önce iyi kavramını belirler ve onu olanaklı kılar. Böylece eskilerin ahlak alanında ki araştırmaları, “en yüksek iyi” kavramını belirleyen bir nesne bulma faaliyeti olmaktadır. Oysa Kant’ın

özmlemesine göre “biçimsel bir yasa pratik aklın a priori olarak belirleyici bir nedeni olabilir” (1980: 72).

Kant’ın tasarımıladığı ahlak yasasına göre istemenin a priori belirlemesinin sonucu olarak “iyi” ve “kötü” kavramları, saf pratik ilkeyi ya da saf aklın nedenselliğini önceden varsayıdığı için, anlama yetisinin saf kavramları ya da aklın kategorileri gibi, nesnelerle bağlantılı değildir. Bu kavramları Kant, “nedensellik kategorisinin kipleri” (1980: 72) olarak adlandırır. Yasayı, zgrlk yasası olarak akıl, kendi kendine verir, ama yine de eylemler gerçekleşirken neden akıl alanından gelir; oysa gerçekleşme alanı duyulur alandır. Bu bağlamda eylemler, hem özgürlük yasasına bağlıdır –bu yanıyla da “düşünülür varlıkların davranışları” dır-, hem de doğa yasasına bağlı olarak duyulur dünyanın olayları olarak görünürler. O halde “pratik aklın belirlemeleri, ancak görünüşlerle ilgi içinde, dolayısıyla da anlama yetisinin kategorilerine uygun olarak gerekleşebilirler” (Kant, 1980: 72). Kant, buna “zgrlğn kategorileri” adını verir.

Özgürlüğün kategorileri, doğanın kategorileri ile karşılaştırıldığında, özgürlüğün kategorileri doğanın kategorilerinden “stn”dr. Doğanın kategorileri, genel kavramlar aracılığıyla görüler için nesnelere belirsiz biçimde işaret eden düşünce biçimleridir. Buna karşılık özgürlüğün kategorileri, zgr irade ile saf istemenin temeli üzerinde kuruludurlar.

Özgürlüğün kategorileri, zgr kişisel tercihle (...) ilgili olduklarından, temel pratik kavramlar olarak, aklın kendisinde bulunmayan, başka yerde bulunan, yani duyusallıktan alınması gereken görünün (uzam ve zamanın) biçiminin temeli üzerinde değil, akılda, dolayısıyla düşünme yetisinin kendisinde bulunan bir saf istemenin biçiminin temeli üzerinde kuruludurlar (Kant, 1980: 73).

İstemenin belirlenmesinde pratik kavramlar bilgiye dönüşürler; pratik kavramların anlam kazanması için ilgili kavramın temsil ettiği her hangi bir görünüm gerçekleşmesini beklemeye gerek yoktur. Çünkü “ilgili oldukları şeyin gerçekliğini kendileri yaratırlar” (Kant, 1980: 73). Böylesi bir işlem teorik kavramların yapabileceği bir iş değildir, özgürlüğün kategorileri yalnızca pratik akıl ile ilgilidirler. Bu kategorilerin düzeni, “ahlakça daha belirlenmemiş ve duyulara bağımlı olanlardan, duyulara bağımlı olmayıp yalnızca ahlak yasasınca belirlenenlere doğru” (Kant, 1980: 73) ilerler.

Kant (1980: 74), özgürlüğün kategorileri düzeninin doğadaki açılımını bir tablo halinde sergiler. Bu tabloya göre özgürlük, doğanın fenomenlerine bağlı olarak farklı kategorilerde gerçekleşmektedir. Özgürlük kategorisinin sıralanış çizelgesi, iyi ve kötü kavramlarına göre yapılır. Buna göre:

İyi ve Kötü Kavramları Bakımından Özgürlük Kategorilerinin Çizelgesi

1- Nicelik Kategorileri

- a) Öznel, maksimlere göre (Kişinin İstemesinin Kanıları)
- b) Nesnel, ilkelere göre (Buyurtular)
- c) Özgürlüğün hem nesnel hem öznel a priori ilkeleri (Yasalar)

2- Nitelik Kategorileri

- a) Davranışın pratik kuralları (*praeceptivae*)

b) Yapmamanın pratik kuralları (*prohibitivae*)

c) İstisnaların pratik kuralları (*exceptivae*)

3- İlişki Kategorileri

a) Kişinin durumuyla karşılıklı olarak bir kişinin başkasının durumuyla
[ilişkisi]

4- Kiplik Kategorileri

a) İzin verilen ve izin verilmeyen ödev ve ödevle karşıt olan tam ve tam olmayan ödev

Kant, burada özgürlüğün gerçekleştiği kategorileri listeler. Kategoriler, özgürlüğün duyulur dünyada bir neden olarak yaptığı işi gösterir. Özgürlüğün olanakları birer kategoridir. “Bu çizelgede, özgürlüğün, duyular dünyasındaki görünüşler olarak kendi aracılığıyla olabilecek eylemler konusunda bir tür nedensellik –deneysel belirlenme nedenlerine bağlı olmayan bir nedensellik- olarak görüldüğü, dolayısıyla da doğadaki olanakların kategorileriyle ilgili olduğu hemen fark edilmektedir” (Kant, 1980: 74). Bu sayede kategoriler, duyulur dünyadaki gerçekleşmenin kaynağının düşünülür dünyadan kaynaklı olduğunu içermektedir. Kategoriler, “nedenselliği belirleyen neden, duyular dünyasının dışında da, düşünülür bir varlığın özelliği olarak özgürlükte kabul edilebilir.” Kategorinin en temel koşulu “pratik ilkelerden genellikle ahlaklılığın ilkelerine geçişi” (Kant, 1980: 74) başlatabilmesidir.

II.1.4. Özgürlüğün Bilinmesi Sorunu

Özgürlük kavramı, saf aklın kavramları ile olgusalın bilgisini edinen bir akıl için transcendent bir kavramdır. Bu nedenle saf akıl için “ruhun ölümsüzlüğü ve Tanrı” gibi “özgürlük” kavramı da aşkındır; bu kavramlar akıl için hiçbir zaman içkin olamazlar (Kant, 1993: 365). Çünkü metafiziğin bu nesneleri, kendinde şeylerdir. Ve kendinde şeyler duyulur görünün değil, duyular üstü görünün konusudur. Bu alana ait kavramlar, öznenin bilebilmesinin koşulu olan kategorilere bağlı olmadığı gibi, olabilecek bütün deneyin koşullarını aşar. Bu durumda saf akıl için özgürlüğün bilinmesinin koşulu ortadan kalkar. Kant (1993: 365), saf teorik akıl için metafiziğin bu nesnelerinin bilinmesinin hiçbir zorunluluğu olmadığını; buna rağmen yine de bilinmesi gerekiyorsa bu “pratik olanı ilgilendirir” der. Bu bağlamda teorik akıl için bilinemezse de, özgürlüğün bilinebileceği ve de bilinmesinin gerekli olduğu bir alan belirlenmiş oluyor. Bunun için koşul, özgürlüğü nedenler zinciri içinde istenç özgürlüğü olarak almak ve onun kaynağını noumenon olarak göstermektir.

Özgürlük (1) teorik aklın bütün ideleri içinde, olanaklılığı a priori olarak bilinen tek idedir ve (2) dolaysızca kavranılamaz bir idedir (Kant: 1980: 4); (3) *aklın düzenleyici ilkesi*’dir. Özgürlüğün aklın düzenleyici ilkesi olması demek: (a) Eylemlerin nedenselliği için sonsuza kadar geri gitmeyi bırakmaktır; çünkü eylemin nedeni sonsuz geride değil akıl sahibi varlıktadır; özgürlük ilkesindedir. (b) Düşünülür olanı teorik akıl için açık tutmaktır (Kant, 1980: 55).

Varlık türü olarak özgürlük noumenon'a ait olmakla, düşünmenin nesnesi olurken, buradan da özgürlük metafiziğin konusuna dönüşür. Kant, aklın ilkelerini deneyim alanının ötesindeki kavramlar ya da ideler olarak adlandırır. İdelerin, duyular alanında karşılığı yoktur; çünkü duyular alanı nedenselliğin zorunlu alanıdır. Saf aklın yasaları bu fenomenler dünyasında iş yapar. Ancak bu akıl, fenomenler evreninde olmayan Tanrı, ruh ve evren gibi ideler konusunda da bilgi edinmeye çaba gösterir. Kant'a göre bu "aklın kuruntusu" dur; çünkü burada akıl, bilgisini edinemeyeceği nesneleri yani metafizik objeleri bilmenin iddiasındadır.⁷⁵ Usun aşkınsal kullanımında, usun yöneldiği en son nesneler "istenç özgürlüğü, ruhun ölümsüzlüğü ve Tanrı'nın varoluşu" dur (Kant, 1993: 365). Oysa bu konularda saf aklın yapacağı bütün araştırmalar boşunadır, çünkü bu konular onun çözümleyemeyeceği sorun alanıdır.⁷⁶ Çünkü Kant'çı bilgi eleştirisine göre bu ideler ve onlarla ilgili tüm sorular deneyimin, bilginin nesnesi olamaz. Onlar ancak spekülatif aklın temaları olarak açıklanabilir (Recki, 2005: 203).⁷⁷ Her şeyden önce akıl buradan elde edecekleri ile ne doğadaki araştırmalarını açıklayabilir, ne de doğa bilgisi aracılığıyla bu konuları açıklayabilir. Saf akıl için bu idenin bilinmesinin

⁷⁵ Tek bir sözcükle, bu üç önerme kurgul us için her zaman aşkın kalır ve hiçbir içkin kullanıma, deneyim nesneleri için kullanıma, böylece herhangi bir yolda bize yararlı olabilecek bir kullanıma izin vermezler; ve kendilerinde irdelendiklerinde bütünüyle boşurlar ve usumuza dayattıkları yorucu çabalara değmezler (Kant, 1993: 365).

⁷⁶ "Her üçü açısından da usun salt kurgul ilgisi oldukça önemsizdir; ve salt onun uğruna aşkınsal araştırmanın sona ermez engeller karşısında uğraş veren tüketici emeğini üstlenmeye hiç kuşkusuz değmeyecek, çünkü bu konuda yapılacak tüm buluşlardan yararını in concreto, e.d. doğa araştırmasında tanıtlayacak hiçbir kullanım olanaklı olmayacaktır" (Kant, 1993: 365).

⁷⁷ "Metafiziğin Kopernikçi dönüşümle doğa bilimlerinin modeline uygun olarak bilimin kesin yoluna girebileceği söylendiğinde de, kastedilen budur; çünkü bu programla, bizim kanıtlanabilir gerçeklik olarak bilebileceğimiz şeyin ölçütünü inceleyen eleştirel bilgi tartışmaları dile getirilir ve eşzamanlı olarak, eleştirel bir ontoloji ve bilgi araçlarıyla çözümlenemeyen ama önemsiz de olmayan sorunların konumunun belirlenmesi amaçlanır. Bu amaçla izlenen izleklerin en belirginini, Tanrı kanıtı, bundan böyle artık mümkün değildir. Çünkü Tanrı, bilgiyi oluşturan kavramsal görü içinde bir deneyim nesnesi haline gelemmez. Bundan dolayı Tanrı'ya inanmakla yetinmek zorundayız. Kant kendi akıl eleştirisi girişimini şu sözlerle özetlediğinde tam da bu ayrıma dikkat çeker: "İnanca yer açmak için bilgiyi reddetmek zorunda kaldım" (Recki, 2005: 203).

zorunlu olmamasına⁷⁸ rağmen yine de akıl bu konuyu bilmek için eğilim gösteriyorsa, yönelmesi gereken tek şey nesnenin pratik değeri açısından olmalıdır.⁷⁹

“(…) Arı usun saltık olarak zorunlu bir (kılıgısal) ahlaksal kullanımı vardır ve bunda kaçınılmaz olarak duyarlılığın sınırlarının ötesine geçer” (Kant, 1993: 27). Burası özgürlüğün alanıdır; çünkü “özgürlük yoluyla olanaklı olan her şey kılıgısalıdır” (Kant, 1993: 365). Bu yönüyle de özgürlük teorik aklın değil, pratik aklın konusudur.

“Deneyim nesneleri olarak şeyler” ve “kendilerinde şeyler” ayrımı yapılmadığında, nedensellik ilkesi ve onun belirlenimi olan doğa-düzeneği tüm şeyler için geçerli olacaktır. Bu bağlamda bir yandan insanın istenci açısından özgür olduğunu, diğer yandan da istencin gerçekleşeceği eylemin doğa zorunluluğuna bağımlı olduğunu yani özgür olmadığını bir çelişkiye düşmeden söylemek olanaklı olmayacaktır. Çünkü her iki önermede de insan kendinde şey olarak ele alınmıştır. Ancak bir nesne, “görüngü” ve “kendinde şey” olarak ikili bir anlamda alındığında, buna bağlı olarak da nedensellik ilkesinin yalnızca deneyimin nesneleri ile ilgili olduğu; diğer yandan kendinde şey olarak nesnenin nedenselliğe bağlı olmayıp özgür olduğu hiçbir çelişkiye düşmeden söylenebilir (Kant, 1993: 28). Öyleyse Kant, “kendinde şey”lerin alanını olağan bilmenin koşullarına kapatmış olmaktadır. Şeylerin bilgisi, “duyusal sezginin nesnesi” olarak yani “görüngü” olarak bir bilgidir. Bu, usun olanaklı bilgisinin yalnızca deneyim nesneleri ile sınırlı olduğunu gösterir. “Ama aynı

⁷⁸ “Böylece Tanrı, özgürlük ve ölümsüzlüğü usumun zorunlu kılın kullanımı amacıyla varsaymam bile olanaksızdır, eğer kurgul us için aynı zamanda aşkın içgörü gibi bir boşsavı yoksaymayacak olursam; çünkü usun böyle bir içgörüye ulaşabilmek için öyle ilkelerden yararlanması gerekir ki, gerçekte yalnızca olanaklı deneyimin nesnelerine eriştikleri için, eğer bir deneyim nesnesi olamayacak olana uygulanacak olurlarsa, bunu edimsel olarak her zaman görüngüye dönüştürecek ve böylece arı usun tüm kılın genişlemesini olanaksız kılacaklardır. Bu yüzden inanca yer açabilmek için bilmeyi bir yana atmak zorunda kaldım” (Kant, 1993: 29).

⁷⁹ “(…) Eğer bu üç ana önerme bizim açımızdan bilme için hiçbir biçimde zorunlu değilse, ve gene de usumuz tarafından ıveğenlikle salık veriliyorlarsa, o zaman önemleri aslında yalnızca kılıgısal olanı ilgilendiriyor olmalıdır” (Kant, 1993: 365).

zamanda belirtmek gerek ki, bu nesneleri gerçi kendilerinde şeyler olarak bilemiyor olsak da, gene de en azından onları düşünebilmemiz gerektiği olgusu saklı kalmalıdır” (Kant, 1993: 28). Öyleyse kendinde şeylerin bilinmesinin koşulları vardır. Bu “daha ötesi” şeylerin bilgisi pratik olanda yatmaktadır⁸⁰ (Kant, 1993: 28).

Her şeyden önce ahlakın varlığı, yani istençten kaynaklı eylemde bulunma hali, özgürlüğün zorunlu olduğunu bildirmektedir. Ahlak “zorunlu olarak özgürlüğü istencimizin” (Kant, 1993: 28) koşulu olarak görülmesini gerektirir. “Özgürlük varsayımı olmadan” akıldaki pratik ilkeler “olanaksız” olur; aksi halde teorik akıl, özgürlüğü hiçbir şekilde düşünemez. Buradan hareketle Kant, “ahlak için gereksindiğim tek şey özgürlüğün kendi ile çelişmemesi”dir (1993: 29), diyerek özgürlüğün çelişkisiz düşünülebilirliği için onu empirik dünyanın koşullarının dışında temellendirmeye çalışır.

Bu bağlamda özgürlüğün kavranmasının olanakları vardır. Kant düşünce ile görme gibi bir yaklaşımla, kendinde şeylerin bilinebilmesinin koşullarını dile getirir. Böyle olmasaydı, kökü noumenon’da olan, ama gerçekleşme alanı olgular dünyası olan özgürlüğün bilinmesinin koşulları ortadan kalkardı.

Bu son yandan bakıldığında, ruhum kurgul us yoluyla (ve hiçbir biçimde görgül gözlem yoluyla) bilinemez; ve öyleyse duyulur evrende kendisine etkiler yüklediğim bir varlığın özelliği olarak özgürlük de bilinemez, çünkü böyle bir şeyi varoluşuna göre belirlenmiş, ve gene de zamanda belirlenmemiş olarak bilmem gerekecektir ki,

⁸⁰ Bir nesneyi bilmek için onun olanağını (ister deneyimin kanıtına göre edimselliğinden olsun, isterse us yoluyla a priori olsun) tanımlayabilmem gerekir. Ama istediğimi düşünebilirim, yeter ki kendimle çelişkiye düşmeyeyim, yeter ki kavramım olanaklı bir düşünce olsun, üstelik tüm olanaklar toplamında buna bir nesnenin karşılık düşüp düşmediğini saptayamasam bile. Ama böyle bir kavrama nesnel geçerlik (olgusal olanak, çünkü ilki yalnız mantıksal olanaktır) yükleyebilmem için daha öte bir şey gerekir. Gene de bu ‘daha ötesi’nin kuramsal bilgi kaynaklarında aranması gerekmesi; oda kılğısal olanlarda yatıyor olabilir (Kant, 1993: 28).

kavramımı hiçbir sezgi desteklemediği için, olanaksızdır. Ama tüm bunlar bir yana, gene de özgürlüğü düşünebilirim, en azından tasarımı kendi içinde hiçbir çelişki kapsamaz, yeter ki iki tasarım türü (duyusal ve anlaksal) arasındaki eleştirel ayrımımız ve buna bağlı olarak arı anlık kavramlarının ve onlardan doğan ilkelerin sınırları saptanmış olsun. Şimdi, eğer ahlakın zorunlu olarak özgürlüğü istencimizin bir özelliği olarak öngerektirdiğini kabul edersek, eğer usumuzda yatan kökensel kılın ilkelere onun a priori verileri olarak götürdüğünü ve bunların özgürlük varsayımı olmaksızın saltık olarak olanaksız olacaklarını kabul edersek, ve aynı zamanda kurgul usun bu özgürlüğün hiçbir biçimde düşünülmesine izin vermediğini tanıtlamış olduğunu kabul edersek, o zaman zorunlu olarak o ilk varsayım-eş deyişle ahlaksal varsayım-karşıtı açık bir çelişki kapsayanın önünde geri çekilmeli ve buna göre özgürlük ve onunla birlikte törellik yerini doğa-düzenine bırakmalıdır. Ama ahlak için gereksindiğim tek şey özgürlüğün yalnızca kendi ile çelişmemesi ve bu yüzden onu daha öte anlamak zorunlu olmaksızın en azından düşünülebilmesine izin vermesi olduğu için, ve böylece doğa-düzenine göre yer alan aynı eylemin yoluna engel çıkarmadığı için, törellik öğretisi ve doğa öğretisi her biri kendi yerlerini ileri sürebilirler. Ama bu ancak Eleştiri bize daha önce kendilerinde şeyler açısından kaçınılmaz bilgisizliğimizi gösterdiği ve kuramsal olarak bilebileceğimiz her şeyi yalnızca görüngülere sınırladığı için olanaklıdır (Kant, 1993: 28-29).

Kant özgürlüğü, doğa nedenselliğinden ayrı işleyen bir yasanın bir ilkesi olarak geliştirir. Bunu da özgürlüğü, ahlak ile ilişkisi aracılığıyla ya da eylemlerin ilkesi olarak kurgulayarak yapar. “Nedensellik ilkesi ve dolayısıyla onun belirlenimi içindeki doğa düzeni” (Kant, 1993: 28) etkin neden olarak alınsaydı, insanın özgürlüğü düşüncesi çelişkiye girmiş olurdu. İnsanın “istencinin özgür olduğu”, bununla birlikte onun aynı zamanda “doğa zorunluluğuna” bağlı olduğunu (Kant, 1993: 28) çelişkiye düşmeden söylemek gerekmektedir. Kant, insanın eylemlerinin nedenselliğinin insan iradesine ait olduğunu temellendirmek istemekle ahlak alanının nedenselliğini doğa alanından kurtarmayı amaçlamaktadır. Nedensellik, “deneyimin nesneleri” olan şeyler üzerinde işler; istenç aynı nedenselliğe ait olduğunda özgür değildir. Ancak istenci “kendinde şey”e ait olarak düşündüğümüzde, onun özgür olduğunu söyleyebiliriz, bunu düşünmek çelişkili değildir (Kant, 1993: 28). Bu “kendinde şey” alanı, Kant’ın bilinemez ama düşünülebilir alanıdır. Bu dünyanın ilkeleri ancak akıl ile kavranılır. İnsanın nedenler dizisindeki “kendiliğinden” (spontane) başlatıcı güç olması (Kant, 1993: 270), onun bu dünyanın üyesi

olmasından kaynaklanmaktadır. Böylece Kant'ın özgürlük antinomisi çözümlemesi, fenomen alanı dışına çıkıp “nesnel olgusalılığı hiçbir yolla bilinmeyen”, ancak “düşünülecek bir şey olarak”⁸¹ bilinen (Kant, 1993: 162) bir başka alanda iş yapılması gerektiğini göstermektedir. *Saf Aklın Eleştirisi*'nde (1993: 270) özgürlük “aşkınsal ideadır”; deneyimden gelmediği gibi, deneyim nesneleri de onu vermez. Öyleyse özgürlüğün kaynağı bilinmezdir.

Bu noktada Kant'ın özgürlük konusunda asıl uğraşısı onu tanıtlamak değil, çürütülmezliğini göstermektir. Çünkü özgürlüğün alanı kurgusal akıl aracılığıyla bilinmez; “öyleyse duyulur evrende kendisine etkiler yüklediğim bir varlığın özelliği olarak özgürlük de bilinemez” (Kant, 1993: 28). Bilmek zamana bağlı bir duyuru etkinliğidir, oysa özgürlük duyuları aşan ve empirik dünyada hiçbir deneyim nesnesi olmayan bir kavramdır. Bu durumda insan kendisinin özgür olduğu bilgisini deneyimlerden edinemez; çünkü deneyim salt anlama yetisinin ilkesi olan nedensellik ilkesine bağlıdır. “Duyular dünyası ve deneyim, insana, kendisinin görünüş dünyasının bir parçası; doğanın bağları ile bağlı bir doğa varlığı olduğunu gösterebilir.” Bu durumda “deneyime bağlı bir özgürlük duygusu, insana özgürlüğün olanağını göstermez” (Heimsoeth, 2007: 137). Özgürlük idesi varsa, bu ide

⁸¹ “Hiçbir çelişki kapsamayan, ve ayrıca verili kavramların sınırlanışı olarak başka bilgilerle bağlantılı olan, nesnel olgusalılığı ise hiçbir yolla bilinmeyen bir kavramı belkili olarak adlandırıyorum. Bir *numen* kavramı, duyuların nesnesi olarak değil, ama bir kendinde şey olarak (yalnızca bir arı anlık yoluyla) düşünülecek bir şeyin kavramı hiçbir biçimde çelişkili değildir.” “Dahası bir *numen* kavramı duyusal sezgilerin kendilerinde şeylere dek uzanmasını önlemek ve böylece duyusal bilginin nesnel geçerliliğini sınırlamak için zorunludur.” Algının dışında kalan şeyler *numen* olarak adlandırılır. “Ama sonunda gene de bu tür *numen*lerin olanakları anlaşılmaz ve görüngülerin dışındaki alan (bizim için) boştur; başka bir deyişle, *belkili olarak* kullanılabilmesini sağlayabilecek hiçbir sezgimiz” yoktur (Kant, 1993: 162).

duyulardan ya da saf aklın bilgisinden daha başka bir yerden “aklın yasası”ndan⁸² geliyor demektir.

Bununla birlikte ahlak yasası, özgürlük idesi aracılığı ile açıklanabilir bir yapıya dönüşüyor. Ahlak özgürlüğün bilinme nedenidir. Teorik aklın ancak olanaklı saydığı özgürlük, ahlak ilkesi aracılığıyla araştırılır. “Koşulsuz pratik olan ile ilgili bilgimiz nereden başlar?” Kant, bu bilgi özgürlükten başlamaz, der; çünkü özgürlük dolaysız olarak bilinen olmadığı gibi, deneyden de gelmez. Geriye “kendisini bize ilk gösteren, doğrudan doğruya bilincine vardığımız, ahlak yasasıdır.” Öyleyse özgürlük kavramına aklı götüren tek şey ahlak yasasıdır (Kant, 1980: 34). Ahlak yasası, özgürlüğün olanağı kadar, akıl için bağlayıcı bir yasa oluşunu da kanıtlar. “Ahlak yasası, gerçekte, özgürlük aracılığıyla nedenselliğin yasasıdır, dolayısıyla da duyularüstü bir doğanın olanağının yasasıdır” (Kant, 1980: 54). Böylece pratik felsefe, teorik felsefenin yarım bıraktığı kavrama nesnel bir gerçeklik kazandırmış olmaktadır.

Kant’a göre özgürlük bilgi nesnesi olamazsa da, “düşünülebilir” bir şeydir (Kant, 1993: 28); tek koşul duyusal ve teorik aklın sınırları konusunda her hangi bir çelişkiye düşülmemesidir. Özgürlüğün bilgisine ulaşılacağı asıl yer ise, özgürlüğün görünüşe çıktığı yer olan “istenç” alanındadır. Özgür istenç ahlaklılığın tek koşuludur. Kant, özgürlüğü “ahlak yasasının koşulu” (Kant, 1980: 4) olarak görür. Ona göre ahlaklılığın olanaklı olduğu yerde özgürlük gerçekleşiyor demektir. Öyleyse ahlak yasası, insanın özgür olduğunun bilgisinin temelidir. İnsanın

⁸² “Anlama yetisinin dünyası, duyular dünyasının temelini, yasalarını içerdiğinden düşünce varlığı kendisini, duyular dünyasına ait bir varlık olarak bilse de, özgürlük idesinde o dünyanın yasasını içeren aklın yasasına da bağlı bilecektir” (Kant, 1982: 72).

eylemlerinden sorumlu olabilmesi için, öncelikle onun eylemlerini yapabilmesinde özgür olmalıdır. Buyruğa göre eylemek, özgür olmayı gerektirir. Öyleyse özgürlüğün gerçekleşmesi, ahlak yasasına da varlık kazandırır. “Özgürlük ahlak yasasının *ratio essendi*’sidir, ama ahlak yasası da özgürlüğün *ratio cognoscendi*’sidir. Ahlak yasası daha önce açıklıkla düşünülmüş olmasaydı, özgürlük gibi bir şeyi varsaymakta hiçbir zaman kendimizi haklı göremezdik. Ama özgürlük de olmasaydı, içimizde karşılaşılabileceğimiz bir ahlak yasası hiç bulunamazdı” (Kant, 1980: 4). İnsan ahlaki bir eylemde bulunabiliyorsa, özgürlüğün var olduğu bilgisi de doğrulanmış olmaktadır. Bu bağlamda ahlaki olanın ya da ahlak yasasının bilgisi, özgürlüğün bilgisini de verecektir. Bunun için de buyruklara bakılması gerekmektedir. “Kategorik yani, kesin buyruk ahlaksal, genel olarak özgür davranmaya, yani ahlaka ilişkin buyruklardır” (Kant, 1982: 33). Kant bunu “ahlaklılık ilkesi” ile birlikte “istemenin özgürlüğü”nü özgürlük kavramının çözümlemesinden sonuç olarak çıkartır (Kant, 1982: 65). İnsanın özgür olduğunun bilgisinin kaynağı, insanın duyumsadığı buyruktan gelmektedir. İnsanın kendinde duyumsadığı “yapmalısın” buyruğuna verdiği yanıt, onun özgürlük bilgisidir. Bu nedenle de özgürlüğün bilgisi, ne teorik ne de empirik bir bilgi değil, transsendental bir bilgidir.⁸³

II.2. Antinomi Olarak Özgürlük

Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*’nde aşkın özgürlük idesi ile özgürlüğün pratik kavramı arasındaki ayrımı fark eder. Bu nedenle özgürlük idesi ile pratik özgürlük arasındaki

⁸³ Kant “transsendental” terimini, nesnelerin varlığı ile ilgilenen düşünme için değil de, daha çok nesneleri a priori olarak bilen düşünme biçimi için kullanır. Bu nedenle transsendental bilgi, deneyimleme sürecinin bilgisi değil, bu bilmenin de koşullarını sağlayan a priori bilmenin ilkelerinin bilgisidir. Transsendental bilgi, deneyin koşulunu aşmayıp bu sınırları araştıran bilgidir.

bağlantının çözümlenmesi gerekmektedir. “Pratik özgürlük kavramı *aşkınsal özgürlük* ideası üzerine dayanır ve özgürlüğün olanağına ilişkin soruyu her zaman kuşatan gerçek güçlük kıpısını bu ikincisi oluşturur” (1993: 270). Pratik özgürlük ile aşkın özgürlük arasındaki bağlantı çözümlendiğinde, güçlük de ortadan kalkacaktır. Diğer bir anlamda bu, *üçüncü antinominin* (yaygın adıyla *özgürlük antinomisi*’nin) çözümlenmesi ya da özgür nedenin temellendirilmesi demektir.

Doğadan kaynaklı nedensellik, duyuşal dünyanın nedenler zincirini içermektedir. Bu nedenin zorunluluğu insanın özgürlüğünü tehlikeye sokar. Kant, özgürlüğün doğa içindeki insan eylemlerinin nedeni olarak varlığının kanıtlamasını yapar. Bu kanıtlamayı *Saf Aklın Eleştirisi*’nde, kozmolojik İde’ye ilişkin yapılmış akıl yürütmelerin kaçınılmaz olarak nasıl bir yanlışlığa düştüğünü göstererek yapar.

Kant, bunu örneklemek için evrene ilişkin dört sav ileri sürer. Ancak bu savların yanına, geçerliliği ve bilgisel kesinliği aynı derecede olan karşı savlarını da ekler (1993: 231-245). Kant sav ve karşı savı bir araya getirmekle, kendisine kadar ki metafizikçilerin evren bilgisinin antinomi içerdiğini, yani evrene ilişkin yargıların çatışkılı olduğunu temellendirmeye çalışır.

Aklın teorik ideleri olan evren ve ruh gibi kozmolojik ide de koşulsuz olanı içerir. Bu nedenle de fenomenler dünyasında bu idelere karşılık gelen bir şey yoktur. Buna rağmen akıl, mümkün deneyin ötesine geçmek istemektedir. Bu durumda akıl zorunlu çelişmelere düşmek zorundadır. Kant aklın kozmolojik ideye ilişkin bilme ediminde düşeceği zorunlu çelişkileri “antinomi” olarak adlandırır. Antinomiler, saf

aklın diyalektik çıkarımlarıdır (Kant, 1993: 192). Evreni düşünmede aklın karşılaşacağı dört antinomi vardır. *Birinci antinomi*, evrenin başlangıcı ve sınırı sorunu ile; *ikinci antinomi*, maddenin yapısı sorunu ile; *üçüncü antinomi*, özgürlük sorunu ile; *dördüncü antinomi*, Tanrı sorunu ile ilgilidir.

1- (Sav) Evrenin zamanda bir başlangıcı vardır ve uzay açısından da sınırlar içinde kapalıdır.

(Karşı Sav) Evrenin hiçbir başlangıcı ve uzayda hiçbir sınırı yoktur; tersine, zaman açısından olduğu gibi uzay açısından da sonsuzdur.

2- (Sav) Evrendeki her bileşik töz yalın parçalardan oluşur ve genel olarak yalın olandan ya da bundan bileşmiş olandan başka hiçbir şey yoktur.

(Karşı sav) Evrende hiçbir bileşik şey yalın parçalardan oluşmaz ve genel olarak evrende yalın hiçbir şey yoktur.

3- (Sav) Doğa yasalarına göre nedensellik kendisinden evrenin görüngülerinin tümünün de türetilebileceği biricik nedensellik değildir. Bu görüngüleri açıklamak için bir de özgürlük yoluyla nedenselliği varsaymak zorunludur.

(Karşı sav) Hiçbir özgürlük yoktur; tersine evrendeki her şey yalnızca doğa yasalarına göre olur.

4- (Sav) Evrene öyle bir şey aittir ki, onun parçası ya da nedeni olarak, saltık olarak zorunlu bir varlıktır.

(Karşı sav) Ne evrende ne evrenin dışında onun nedeni olarak saltık olarak zorunlu hiçbir varlık yoktur (Kant, 1993: 231-245).

Savların birbirini bu tarzda değillemesi, ideye ilişkin aklın işleyiş tarzından kaynaklıdır. Kozmolojik ideye ilişkin kurulacak bir bilginin birbirlerine karşıt ve doğruluğu aynı derecede geçerli iki sav olarak ileri sürülebilir. İki karşıt savın da aynı derecede olumlu ya da olumsuz olarak yanıtlanabilmesi akli antinomiye düşürür.

Kant, saf aklın bu çatışmalarındaki ilgiyi karşılaştırdığında (1993: 246-250) ilk iki antinominin “ne o ne o” şeklinde yanıtlanabileceğini (yani ne sav ne de karşı sav doğrudur); son iki antinominin ise “hem o hem o” şeklinde yanıtlanabileceğini (yani, hem sav hem de karşı sav doğrudur) varsayar. Öyleyse evren sonludur-sonsuzdur, madde sonsuzluğa kadar bölünür-bölünmez demenin bir anlamı yoktur, çünkü bunlar uzay ve zaman içindeki fenomenlerdir. Bu bağlamda saf aklın kategorileri bağlamında bilinebilirler. Oysa Tanrı ve özgürlük ideleri konusunda durum bu kadar da açık değildir.

Kozmolojik ide probleminde Kant’ın ilgisini çeken, “özgürlük antinomisi” olarak bilinen üçüncü antinomidir; çünkü bu antinomi *istenç özgürlüğü* problemini içerir; bu problemin çözümlemesi de ahlak metafiziğinin içeriğini oluşturur. Üçüncü antinomi:

- 1- (Sav:) Doğa yasalarına göre nedensellik kendisinden evrenin görüngülerinin tümünün de türetilebileceği biricik nedensellik değildir. Bu görüngüleri açıklamak için bir de özgürlük yoluyla nedenselliği varsaymak zorunludur.

- 2- (Karşı sav:) Hiçbir özgürlük yoktur; tersine evrendeki her şey yalnızca doğa yasalarına göre olur.

Bu karşıt savlar ile Kant'ın açığa çıkarmaya çalıştığı şey, evrende işleyen nedensellik kavramının koşulsuz olduğu düşüncesinin çelişkili bir düşünce olduğudur. Doğanın nedenselliği evren olaylarını açıklayan tek nedensellik olamaz. Öyleyse söz konusu edilen nedenler dizisindeki ilk nedendir. Nedenler zincirinde geriye doğru gidildiğinde, sonunda artık kendisinin bir nedeni olmayan, özgür bir varlığa, varılabilir mi varılamaz mı, sorusu bu antinominin yanıtlamaya çalıştığı sorudur. Sav bu antinomiye dile getirirken iki düşünceye dayanır:

- 1- Sav, evrensel dizgede nedenler serisini başlatan bir ilk nedeni varsaymaktadır. Bu ilk neden, evrendeki mekanik nedenselliği “kendinden” başlatabilen nedendir. Nedenler zinciri sonsuz geriye götürüldüğünde, mutlak nedene varılır. Nedeni “kendinden” başlatma gücü, teorik olarak özgürlük ilkesinin tanımına denk düşüyor. Bu açıdan kozmolojik düzenin başlangıcındaki ilk neden özgürdür. Ancak başlangıçtaki ilk nedenin niteliği ile nedenler zincirindeki nedenin niteliği birbirinden farklıdır. İlk neden özgürlükten kaynaklı nedenken, sonrası mekanik nedendir. Mekanik nedensellik ile özgürlükten kaynaklı nedensellik, ilk nedenin niteliği açısından birbirlerinden ayrılırlar.

- 2- Sav, mekanik nedenlerin zinciri içinde, bu zincire uymayan başka ilk nedenlerin (özgür nedenler) olabileceğini varsayar. Buna göre sav, özgürlük

yasasını doğanın değil de insanın varlık alanına ait olduğunu varsaymaktadır. İnsanı özgür nedenin başlatıcısı olarak görmek, özgürlüğün pratik duygusuna göndermede bulunur. Sav, sonraki tartışmalarda insanın özgür iradesini olaylar zinciri içinde başlatıcı neden olarak temellendirilmesi ile sonuçlanacaktır. Burada nedenler dizisini başlatan insandır. Doğadaki nedenselliğin tek neden olarak alınması halinde özgürlük tehlikeye girer.

Saf Aklın Eleştirisi'nde özgürlük, "kendiliğinden bir başlangıç gücü"tür (Kant, 1993: 270). Özgürlük, "olayları kendiliğinden (*sponte*) başlatma" "yani nedenin nedenselliğinin kendisinin başlaması gerekmeden, böylelikle de başlangıcını belirleyecek başka herhangi bir nedeni gerektirmeden başlatma" yetisidir (Kant, 1983: 97). Özgürlük, nedensellik yasasına göre bir nedenden öncesindeki eylem tarafından belirlenmeyi gerektirmeyen, kendi eyleminin başlatıcısı olabilecek olan, kendinde olan, bir idenin kendisidir. Bu kendiliğindenlik, doğanın nedenselliğine karşıttır. Bu karşıtlık olağan aklın kavrayışında çelişkili bir sonuç doğurur.

Kant'ın dikkate aldığı nedenler dizisini başlatanın insan olduğudur. Bu nedenle Kant, antinomiler sorununu, insanın istenç özgürlüğü ile çözmek istemektedir. Doğanın nedenselliği tek neden olarak her türden olguya egemen nedene dönüştürülürse, istenç özgürlüğü kaybolabilir. Kant, nedenler zinciri içinde istenç özgürlüğünü başlangıç neden olarak almayı ahlaki olgulardan dolayı yapabilmektedir; çünkü buradaki olguların doğanın nedenselliği ile ilgisi yoktur. Bu açıdan Kant, insanı hem mekanik nedenler zincirinin üyesi olarak görür (çünkü o bir beden varlığıdır); hem de nedenler zinciri içinde ilk nedendir (çünkü istenç özgürlüğüne bağlıdır). Bu

nedenle insan iki dünyanın da üyesidir. İnsan bedeni, eğilimleri, psişik güdüler, itilimleri ile duyulur dünyanın bir üyesi iken o aynı zamanda bir nedenler dizisini kendiliğinden başlatma gücüne de sahiptir. Bu bağlamda Kant iki türden özgürlük düşüncesi geliştirmiş olmaktadır: 1- Nedenler sıralamasında, nedeni kendiliğinden (spontan) başlatabildiği için “kozmozolojik açıdan özgürlük”; 2- Duyarlığın etkilerinden kurtularak doğanın nedenselliğinden başka bir nedenselliğe, gereklilik yasasına bağlı olan istenç özgürlüğü.

II.2.1. Kozmozolojik Özgürlükten Antropolojik Özgürlüğe Geçiş

Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*’nde “üçüncü antinomi”nde tartıştığı özgürlük sorununa kesin bir çözüm getirmemiştir. Özgürlük sorunu burada neden-sonuç bağıntısı içinde, sonsuzca geriye doğru ilerleyen olaylar zinciri içinde, yani kozmozolojik açıdan ele alınmıştır. Buradaki tartışma, Kant’ın kozmozolojisini⁸⁴ içeren *Evrensel Doğa Tarihi ve Gökler Kuramı*’ndaki nedenlerin zorunlu yasasının aşılması çabasından başka bir şey değildir. Burada “sonsuz ve kusursuz bir düzen içinde bir tek yasadan” çıkan evren (Kant, 2002: 109) kurgusu temellendirilmektedir.⁸⁵ Ancak Kant’ın doğa bilimi araştırmalarını yönlendiren eğilim “insan”ı bulmaktır (Cassirer, 2007: 74). Kant

⁸⁴ Evrensel Doğa Tarihi ve Gökler Kuramı kitabında Kant’ın amacı, evrenin ve bu evrenin bütün elemanlarının köken ve gelişmelerini, astronomik sistemlerini, organizasyonlarında etkili olan fizik ilkelerini açıklamaktır. Kozmozoloji, “evrenin zamansal ve mekansal yapısı ve yapının bölümlerini birbirine bağlayan fizik ilkeleri ile ilgilidir diye nitelenebileceğine göre, Kant’ın yapıtı bir kozmozoloji çalışması olarak tanımlanabilir” (Munitz, 2002: 11)

⁸⁵ Kant burada, Leibniz geleneğine bağlı olarak, kozmozolojik düzenin genel geçer mekanik yasahlığı içinde Tanrı’nın varlığının geçerliliği için kanıtlar arar. “İlahi Varlığın dolaysız bir sonucu” olan ilk madde (Kant, 2002:111) kozmik yapının kurucusudur. Kant, “Evrensel Doğa Sisteminin kuruluşunu, bu sistemi oluşturan mekanik yasalarından çıkarsamaya” çalışır (Kant, 2002: 113).

insan bilgisini doğa-insan birliği içinde arar.⁸⁶ Ancak burada insan henüz kozmolojik nedenselliğin içindedir ve onun yapabileceği tek şey, doğayı aşacak teleolojiye kendisini bırakmaktır. *Saf Aklın Eleştirisi*'nde insanın mutlak mekanik nedenselliğin içindeki konumuna yeniden bakılır. Ancak kozmolojik açıdan konuya bakmak, özgürlüğü nedenler sorunu içinde ele almaktır. Kant'ın burada tartışmayı getirdiği nokta, özgürlüğün nedeni sorununa yol açmıştır. Tartışma, kozmolojik açıdan işleyen neden zinciri dışında, özgürlükten kaynaklı bir nedenin olabileceği düşüncesine yol açar. Buradaki neden, özgür istence göre eyleyebilen insandır. Böylece Kant'ın özgürlük problemine ilişkin tartışmaları, kozmolojik özgürlük tartışmasından insanın özgürlüğü tartışmasına geçmektedir. Özgürlük problemi, neden tartışması içinde dile gelmişse de, özgürlük kavramı doğrudan insanı kapsayan bir problemdir. Problem, insanın eylemlerini belirleyen ilkenin doğadan yani, insanın beden yanından mı kaynaklı olduğu, yoksa bilinci içeren iradeden mi kaynaklı olduğu ile sınırlıdır. Bu açıdan bakıldığında da özgürlük kozmolojik açıdan değil, antropolojik⁸⁷ açıdan ele alınmaktadır.

Kant, “evrendeki her bir etki ya doğadan ya da özgürlükten” kaynaklıdır (1993: 271), derken “olan bir şey” için iki nedenin düşünülebileceğini varsayar: “Doğa”ya ya da “Özgürlük”e göre neden. “Birincisi duyulur evrende bir durumun bir kurala göre

⁸⁶ İnsan evrendeki ereğinin doğayı aşmak olduğunu bu sayede bilecektir. Kant, *Evrensel Doğa Tarihi ve Gökler Kuramı*'nın girişinde, teolojik bakış ile kozmolojik bakışı ilişkilendirerek Tanrı ve mekanik nedensellik probleminin birlikte işleyebileceğine bakar.

⁸⁷ Her ne kadar Kant'ın 1798'de yazdığı *Pragmatik Açıdan Antropoloji* kitabı söz konusu tartışma için bir kaynakça değilse de, yine de onun tartışmaları genel olarak “insan” problemi bağlamında gelişmektedir. Kant, adı daha sonradan Antropoloji olarak değiştirilen derslerinde hep “pratik insan bilimi” ideali içindedir (Cassirer, 2007: 77). “1798'de yayınlanan *Antropoloji*, içerik ve yapı bakımından Kant'ın ana sistematik yapıtları yanına asla yerleştirilemez. Kitap, “pragmatik açıdan” yalnızca insanlık tarihi ve insan soyu üstüne zengin bir materyali bir araya getirir. Kant bu materyali, uzun ömrü boyunca özel gözlemlerden ve yabancı kaynaklardan toplamış ve dersleri için notlar ve ön çalışmalar halinde düzenleyerek yeniden zenginleştirmiştir” (Cassirer, 2007: 529).

izlediği bir önceki durum ile bağlantısıdır.” Bu, doğrudan doğayı içeren nedensellik yasasıdır. Burada olan şeylerin nedeni için akıl her zaman bir neden daha ister. Bunun karşısında kozmolojik özgürlük, “bir durumu kendiliğinden başlatma yetisidir” (Kant, 1993: 270). “Olan her şeyin bir nedenin olması” doğanın evrensel yasasıdır ve hep bir önceki nedeni gerektirir. Ancak bunun karşıtı olarak aklın kendisi ilk başlatıcı neden olabilir (Kant, 1993: 270). Akıl sahibi varlığın “kendine bakabilmesi için ve yetilerinin kullanılışının, dolayısıyla bütün eylemlerinin yasalarını bilebilmesi için iki açısı vardır: ilkin, duyular dünyasına ait olduğu ölçüde doğa yasaları altında (yaderklik); ikincisi, düşünülür dünyaya ait olarak, doğadan bağımsız olan, deneysel olmayıp sırf akılda temelini bulan yasalar altında” (Kant, 1982: 70-71).

İnsan bedeni, güduları ve istekleriyle maddi dünyanın üyesidir. Biyolojik varlık olarak insan bu dünyada mekanik nedensellik ilkesine bağlıdır. Kant’ın uğraşısı ise, insanın doğa nedenselliğinin dışında, başka bir ilke aracılığıyla da eylemde bulunduğunu göstermektir (1993: 272-273). “İstenç özgürlüğü” terimi, insanın doğa nedenselliği dışında ve özgürlükten kaynaklı bir nedensele göre eylemde bulunabildiğini açıklamak için güçlü bir işleve sahiptir.

Dünyanın nedenselliği dışında bir nedeni varsayma, aklın verili olanın dışında düşünebilmesidir. Bu bağlamda özgürlük saf transendental aklın bir idesidir. Öyle ki, bu ide deneyden hiç bir şey almaz ve nesnesi deneyde verilmez (Kant, 1993: 270). Kant özgürlüğü bir ide olarak kurgularken onu deneyim alanının dışında tutar; ama onu deneyim alanından uzaklaştırmaz. Tersine, deneyim alanındaki özgürlüğün

gerçekleşmesi için aşkın ideyi bir koşula dönüştürür. “Pratik özgürlük kavramı aşkınsal özgürlüğe” dayanır (Kant, 1993: 270). Pratik anlamdaki özgürlük “istencin duyusal dürtüleri yoluyla zorlanmadan bağımsızlığıdır” (Kant, 1993: 270). İnsan duyusal dürtülerin etkilemesinin dışında davranabilme yetisiyle donatılmıştır.

II.2. Antropolojik Özgürlüğün Ahlak ve Evrensel Yasa Açısından Önemi

Nedenselliğin mekanik zinciri içinde, bu nedenselliğin dışında insana ait nedenlerin olması, kozmolojik tabloyu ikiye böler. Kant’ın özgürlük tasarımı, evren dizgesi içinde insanın varlığını öne çıkarır. Özgürlük idesi, bu kozmolojik dizge içinde insana özerklik kazandırarak onu başka bir alana, düşünülür dünyaya bağlar. Böylece Kant, özgürlük ve ahlak yasasını bir arada görür. Özgürlüğün yasası ahlak yasası demektir. *Saf Aklın Eleştirisi*’nde “özgürlük sorunu” olarak bilinen üçüncü antinomide, özgürlüğü kozmolojik bağlamda bir neden problemi olarak tartışırken, *Pratik Aklın Eleştirisi*’nde insanın istenç özgürlüğü olarak tartışır. Kant’ın teorik tartışmaları, nedenlerin bilinme sorunundan özgürlüğün olanağı sorununa doğru gelişmektedir.

Kant (1982: 71), akıl sahibi varlık olarak insanı hem duyulur hem de düşünülür dünyanın üyesi olarak tasarlar. Özgürlük idesi düşünülür dünyaya üyeliğin doğrulayıcısıdır. Bu da onun eylemlerinin nedeninin kendisi olduğunu onaylar. Bu bağlamda insan ancak özgürlük idesi aracılığıyla kendi istemesinin nedenselliğini düşünebilir. Özgürlük idesi, özerklik kavramı ve ahlak yasası ile birliktedir. Doğa

yasası nasıl ki bütün görünüşlerin temelinde ise ahlak yasası da akıl sahibi varlıkların bütün eylemlerinin temelinde bulunur.

Kant'a göre (1982: 71-72) özgürlükten özerkliğe; özerklikten de ahlak yasasına giden bu çıkarım özgürlüğün temellendirilmemiş bir ilke aracılığı ile ahlak yasası uğruna temel konduğu şüphesini ortadan kaldırmaktadır. Çünkü ancak özgürlük sayesinde akıl sahibi bir varlık kendisini anlama yetisi dünyasına onun bir üyesi olarak taşıyabilmekte ve istemesinin özerkliğini ve bunun sonucu olan ahlaklılığı kabul edebilmektedir.

Doğanın belirlenimleri dışında, kendi özgür istenci ile eylemde bulunan insan özgür insandır. Eylemini belirleme yetkisi kendi iradesine bağlıdır; çünkü özgür olmakla özerk bir varlık olmaya ulaşılmış demektir. Özerklik onun eylemlerinin ahlaki değerini belirler. Böylece insan ahlaki kişiliğini özgürlüğü sayesinde gerçekleştirir.

Öznenin özgürlüğüyle bir arada bulunamayacak olan doğa zorunluluğu, yalnızca zaman koşulları altında bulunan bir şeyin belirlenimlerine, dolayısıyla görünüş olarak eylemde bulunan öznenin belirlenimlerine aittir; bu bakımdan da öznenin her eyleminin belirlenme nedenleri geçmiş zaman içinde yer alanda bulunur ve artık onun gücünün dışındadır. Öte yandan, kendi kendisinin kendi başına şey olarak bilincinde olan aynı özne, zaman koşulları altında bulunmaması bakımından kendi varoluşuna da bakınca, kendisini yalnızca aklın aracılığıyla kendisine koyduğu yasalarla belirlenebilir görür; bu varoluşunda da, istemesinin belirlenmesinden önce gelen bir şey yoktur; her eylemi ve genel olarak varoluşunun iç duyuya göre değişen her belirlenimi, hatta varoluşunun duyusal varlık olarak bütün sıralanması, düşünülür varoluşunun bilincinde, yalnızca sonuç olarak görünecek, ama yine de hiçbir zaman öznenin noumenon olarak nedenselliğinin belirlenme nedeni olarak görünmeyecektir. Bu açıdan bakıldığında, şimdi akıl sahibi varlık, yaptığı her yasaya aykırı eylem için (...) haklı olarak ben bu eylemi yapmayabilirdim, diyebilir; çünkü bu eylem, onu belirleyen bütün geçmişle birlikte, akıl sahibi varlığın kendi kendisine sağladığı karakterinin bir tek fenomenine aittir; bu görünüşlerin nedenselliğini de, her türlü duyusalıktan bağımsız bir neden olarak kendi karakterine yüklemektedir (Kant, 1980: 106-107).

Kant'ın çözümlemesinde doğa teorik felsefe açısından nedensellik yasasına bağlıdır; ancak pratik felsefe açısından insan özgürlükten kaynaklı nedenselliği başlatan bir öznedir. Her şeyden önce ahlakın varlığı, yani istençten kaynaklı eylemde bulunma hali, özgürlüğün zorunlu olduğunu bildirmektedir. Ahlak, “zorunlu olarak özgürlüğün istencimizin” (Kant, 1993: 28) koşulu olarak görülmesini gerektirir. “Özgürlük varsayımı olmadan” akıldaki pratik ilkeler “olanaksız” olur; aksi halde teorik akıl, özgürlüğü hiçbir şekilde düşünemez. Buradan hareketle Kant, “ahlak için gereksindiğim tek şey özgürlüğün kendi ile çelişmemesi”dir (1993: 29), diyerek özgürlüğün çelişkisiz düşünülebilirliği için onu empirik dünyanın koşullarının dışında temellendirmeye çalışır. Kant, “etkide bulunan bir nedenin özgür olabileceği kavranırsa” der, “ahlak yasasının, yalnızca olabilirliğini değil, aynı zamanda tam zorunluluğu”da kavranabilir (Kant, 1980: 102-103). Ahlak yasası, istemelerin nedenselliğinin özgürlükten kaynaklı olduğunu gösterir.

Ancak, duyulur dünyanın kuralları açısından bakıldığında, etkide bulunan nedenin özgürlüğü kavranamaz. Böyle olunca da, özgürlük de her hangi bir doğal yeti gibi, deneysel ilkelere hareketle açıklanılmaya çalışılır.⁸⁸ Bu yaklaşımdan dolayı, özgürlük “duyular dünyasına ait bir varlığın nedenselliğinin transsendental yüklemi” olarak görülmemektedir (Kant, 1980: 103). Bu bağlamda deneyci yaklaşımda ahlak yasası ve onun düşündürdüğü düşünüldüğü dünyanın varlığının üstü örtülmektedir. Bu nedenle Kant, özgürlüğün olanağı aracılığı ile ahlak yasasının varlığının kanıtını güçlendirir. Tam da burada onun pratik aklın metafiziği başlar. Özgürlük idesi ile

⁸⁸“Birçok kimse, hala, bu özgürlüğün, başka her doğal yeti gibi, deneysel ilkelere göre açıklanabileceğine inandığından; onu, açıklanması ruhun doğal yapısını ve istemenin güdülerinin ayrıntılı incelenmesinden başka bir şeye bağlı bir psikolojik özellik olarak ele alıp, duyular dünyasına ait bir varlığın nedenselliğinin transsendental yüklemi olarak görmediklerinden” (Kant, 1980: 103).

pratik özgürlük arasındaki bağı gösterilmesi, ahlak yasasının özgürlüğe dayalı olarak kanıtlanmasını sağlayacaktır.

II.2.2. Negatif ve Pozitif Özgürlük

Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*'nde, özgürlük için negatif ve pozitif belirlemesinde bulunur. O, burada özgürlüğü, "istemenin özerkliğini açıklamanın anahtarı" olarak gördüğü için, negatif ve pozitif adlandırmalarını istemenin üzerindeki etkinin türüne ve tarzına göre yapar.

Doğa zorunluluğu, cisimleri belirleyen etkidir; bunun tersine akıl sahibi varlıkların eylemlerini belirleyen ise istemdir. Kant, istemeyi akıl sahibi varlıkların nedenselliği olarak gördüğü için, "özgürlük bu nedenselliğin, onu belirleyen yabancı nedenlerden bağımsız olarak etkili olabilme özelliği"dir (Kant, 1982: 64). Bu bağlamda doğa içerikli ya da doğal olanla ilişkili her türden nedenin dışındaki belirleme gücü özgürlüğü verir. Kant bu açıklamayı özgürlük için "negatif" olarak değerlendirir. Negatif özgürlük doğaya göre eylemde bulunmamayı içerir. Ancak Kant, özgürlüğün negatif belirlenişi ile ilgilenmez çünkü burada özgürlüğün neliği görünmemektedir. Ancak aynı açıklamada özgürlüğün "pozitif" bir kavramı da çıkar ki, asıl zengin içeriğe sahip olan budur (1982: 64). Kant'ın özgürlüğün zengin içeriği olarak gördüğü, saf istemenin ilkesine göre eylemde bulunmayı içeren ahlak yasasıdır.

Nedensellik kavramı, “bir şey aracılığıyla başka bir şeyin” ortaya çıkmasını sağlayan yasa kavramını gerektirdiği için, “özgürlük, doğa yasalarına bağlı bir istemenin özelliği” (Kant, 1982: 64) değildir. Ancak yine de özgürlük “yasadışı değildir”⁸⁹ (1982: 64). Doğa etkili nedenlerin yaderkliğidir (heteronomi); bir nedenin bir başka neden tarafından belirlendiği yasa alanıdır. Oysa “istemenin özgürlüğü özerklik (autonomi)”dir; yani “istemenin kendi kendine yasa olma özelliği”dir (1982: 65).⁹⁰ Kant’ın pozitif özgürlük olarak belirlediği budur: ahlak yasasına göre istemede bulunmadır. “İstemenin özgürlüğü özerklik”tir; yani “istemenin kendi kendine yasa olması”dır (Kant, 1982: 65).

İsteme, bütün eylemlerde kendisi bir yasadır” önermesi ise, yalnızca “kendi genel bir yasa olarak da nesne edinilebilecek maksimden başka hiçbir maksimle eylemde bulunmama” ilkesine işaret eder. Bu ise, tam kesin buyruğun ve ahlaklılık ilkesinin formülüdür: demek ki özgür bir isteme ile ahlak yasaları altında olan bir isteme aynı şeydir (Kant, 1982: 65).

İyi bir isteme, maksimini kendinde taşıyan bir isteme olduğu için, “özgürlüğün pozitif kavramı” duyular dünyasına ait olamaz⁹¹(1982: 65). Kant’ın (1993: 270), pratik özgürlük dediği, “istencin duyusal dürtüleri”nden bağımsız olma hali, negatif özgürlüğü örneklemektedir. İnsan duyuların belirleme gücünden bağımsız karar alabilir.

⁸⁹ Özgürlük “özel türden yasaları olan bir nedensellik”tir (Kant, 1982: 65).

⁹⁰ “Doğa zorunluluğu, etkide bulunan nedenlerin yaderkliğiydi; çünkü her etki, ancak etkide bulunan nedenden başka bir şey tarafından nedenselliğin belirlenmesi yasasına göre olanaklıdır. Öyleyse istemenin özgürlüğü özerklikten başka, yani istemenin kendi kendine yasa olma özelliğinden başka ne olabilir?” (Kant, 1982: 65).

⁹¹ “Kayıtsız şartsız iyi bir isteme, genel bir yasa olarak ona bakıldığında kendini her zaman içerebilen maksimi olan istemedir” önermesi, sentetik bir önermedir, çünkü kayıtsız-şartsız iyi bir isteme kavramının çözümlenmesiyle maksimin bu özelliği bulunmaz. Böyle sentetik önermeler ise, ancak iki bilginin –her ikisinin de onda bulunabileceği- üçüncü bir bilgiye bağlanmaları aracılığıyla birbirine bağlandıkları taktirde olanaklıdır. Özgürlüğün pozitif kavramı bu üçüncüyü meydana getirir, bu ise fiziksel nedenlerle olduğu gibi, duyular dünyasının doğası olmaz” (Kant, 1982: 65).

Kant, insan eylemlerinin iki şekilde yasaya bağı olduğunu varsayar. Buna göre insan eylemleri (1) “duyular dünyasına ait olduğu ölçüde doğa yasaları altında (heteronomi)”dır; (2) “düşünülür dünyaya ait olarak, doğadan bağımsız olan, deneysel olmayıp sırf akılda temelini bulan yasalar altında”dır (autonomi) (1982: 71). “Düşünülür dünyaya ait insan”, kendi isteminin nedenini “özgürlük idesi” olmadan düşünemez. “Çünkü duyulur dünyasının belirleyici nedenlerinden bağımsız olma özgürlüktür” (1982: 71). Kant, doğanın belirlemesinin dışına çıkabilmeyi özgürlük, olarak görür, ama tanımına göre bu özgürlüğün ilk görünümüdür; ama negatiftir. Çünkü Kant için özgürlük salt doğa yasalarının dışında durmak değil, bunun da üstünde özerklik ilkesinin yani ahlak yasasının gereği olarak doğa yasalarının dışında eylemde bulunmak tam bir özgürlüktür. Çünkü “özgürlük idesine özerklik kavramı, buna da ahlaklılığın genel ilkesi ayrılmazcasına bağıdır” (1982: 71). Özerkliğin sağladığı eylemin maksimini kendinin belirleme olanağı pozitif özgürlük alanını oluşturur.

Kant’ın “özgürlükten özerkliğe, ondan da ahlak yasasına” giden çıkarımdaki “gizli döngü”yü (yani özgürlüğü, ahlak yasasının temeline koyup ondan özgürlüğü bir sonuç olarak yeniden çıkarmayı) aşmış olduğu varsayımı (Kant, 1982: 71-72) özgürlüğe ilişkin bu ayrımdır.

Çünkü şimdi görüyoruz ki, kendimizi özgür olarak düşündüğümüz zaman, kendimizi anlama yetisi dünyasına onun üyeleri olarak taşıyoruz ve istemenin özerkliğini, sonucuyla birlikte, yani ahlaklılık ile birlikte kabul ediyoruz; kendimizi yükümlülük altında düşündüğümüz zaman ise, kendimizi duyular dünyasına ve aynı zamanda anlama yetisinin dünyasına ait sayıyoruz (1982: 72).

Akıl sahibi varlıklar düşünce dünyasının üyesi olduğu için, kendi eyleminin nedenselliğini “isteme” oluşturur. Akıl sahibi varlıklar, düşünce dünyasının üyesi olmaları kadar, aynı zamanda duyular dünyasının da (yani, “aruzlar ve eğilimler tarafından belirlenmiş” varlık olmalarından dolayı bedensel varlıklarının ait olduğu dünyanın da) üyeleridir. (1) “Duyular dünyasının üyesi” nin eylemleri “arzuların ve eğilimlerin doğal yasasına, dolayısıyla doğanın yaderkliğine (heteronomi)” uygundur; (2) “anlama yetisi dünyasının bir üyesi”nin eylemleri ise “saf istemenin özerklik ilkesine” uygundur. İnsan kendisini “özgürlük idesinde o dünyanın yasasını içeren aklın yasasına, bundan dolayı da istemenin özerkliğine bağlı” bilir (Kant, 1982: 72). Bu hem anlama yetisinin duyusal dünyanın temelini oluşturması ve buna bağlı olarak da yasalarını içermesinden kaynaklıdır hem de istemenin doğrudan “yasa koyucu” olmasından kaynaklıdır⁹² (Kant, 1982: 72).

“Sıradan insan aklının bile isteme özgürlüğü” temelini, aklın öznel belirleyici nedenlerinden alır. İnsan kendisini “düşünce varlığı” olarak tanımladığı ve başka türden bir neden sıralaması içine koyduğu zaman, dış dünyanın nedenselliğinden kendisini yalıtmış olur. Ancak insan her iki dünyanın da üyesidir. Kant (1982: 76), insanın “görünüşte bilinen bir şey”in yasalarına bağlı olmasının yanı sıra aynı zamanda “kendi başına şey”in yasalarına bağlı olmasını çelişkili görmez. İnsan, düşünen bir varlık olarak aklın yasalarına göre istemde bulunurken, “arzularını ve eğilimlerini” geriye iter.

⁹² Bunun bir tek sonucu vardır: “Anlama yetisi dünyasının yasaları” birer buyruktur; özgürlük idesi insanı düşünme dünyasının üyesi yaptığı için, öyleyse “kesin buyruklar olanaklıdır” (Kant, 1982: 72).

Bu bağlamda Kant negatif özgürlük ve pozitif özgürlük belirlemesini doğa nedenselliği karşısında arzu ve eğilimlere göre istemde bulunma ile saf pratik aklın yasalarına göre istemde bulunma ayrımında temellendirir. Birincisi doğanın mekanik nedenselliğinden sıyrılmış, ama başka bir açıdan doğa olarak varlığını sürdüren istemden doğan özgürlük, ikincisinde özerklikten kaynaklı ahlak yasasından doğan özgürlük vardır.

Ahlaklılığın tek ilkesi, yasanın her türlü içerikten (yani arzu edilen bir nesneden) bağımsız olmasından ve yine de kişisel tercihin sırf, bir maksimin alabileceği genel bir yasa koyucu biçim tarafından belirlenmesinden ibarettir. Bu bağımsızlık ise negatif anlamda özgürlüktür, oysa saf olarak pratik aklın bu kendi kendine yasa koyması, pozitif anlamda özgürlüktür (Kant, 1980: 38-39).

Kant, negatif ve pozitif nedensellik ayrımı aracılığıyla aynı zamanda ahlak yasasının gerçekliğini temellendirme olanağı bulur. Bu kanıtlamayı “negatif olarak düşünülmüş bir nedenselliğine -olanağı teorik aklın eleştirisi için kavranılamaz olan, ama yinede bu olanağı kabul etmek zorunda olduğu bir nedenselliğe- pozitif bir belirleme getirmekle, yani istemeyi doğrudan doğruya belirleyen akıl kavramını getirmekle yapar” (Kant, 1980: 54). Bu sayede de teorik bir biçimde işleyen ahlak yasası, akla “nesnel gerçeklik vermiş olur ve onun aşkın kullanılışını içkin bir kullanılışa dönüştürmüş olur, yani deney alanında aklın, ideler aracılığıyla etkin bir neden olmasını sağlar” (Kant, 1980: 54).

II.3. Ahlak Yasasının Koşulu Olarak Özgürlük

Kant, özgürlük ve ahlak yasası kavramlarını “birbirlerine ayrılmazcasına bağlı” olarak görür; öyle ki, “pratık özgürlük aynı zamanda istemenin ahlak yasası” (Kant,

1980: 103) olarak da tanımlanabilir. Bununla birlikte, deneysel dünyanın ilkelerine göre düşünen teorik akıl, özgürlüğü “duyular dünyasına ait bir varlığın nedenselliğinin transsendental yüklemi olarak görmediklerinden” onun varlığını kavrayamaz. Oysa ancak ahlak yasası aracılığıyla görünür kılınan özgürlük, ahlak yasası aracılığıyla düşünülebilir (Kant, 1980: 103).

Saf Aklın Eleştirisi’nde, özgürlük idesi ile özgür nedenin –özgürlükten kaynaklı nedenselliğin- varlığı ilişkilendirilir. *Pratik Aklın Eleştirisi*’nde özgürlük idesi ile ahlak yasası düşüncesi ilişkilendirilir. İstemede, ahlak yasası ve özgürlük birleşerek pratik olarak gerçekleşir. Kant, özgür istenç sayesinde ahlaklılığın olanaklılığını temellendirir. Temellendirme, özgürlük ilkesi ile ahlak yasası arasındaki zorunlu ilişkiyi de gösterir. Özgürlüğün varlığı kadar, yani aşkınsal özgürlük idesinin geçerliliği kadar, onun pratikte gerçekleşmesi, yani ahlak yasasının tanıtlanması Kant’ın temel problemidir. Özgürlük idesi doğrulanamasa da, sadece doğa nedenselliği geçerli olurdu ve bütün istenci belirleyenin doğa olduğu sonucu çıkardı. Kant, özgürlük idesini doğrulamakla kalmaz, onun pratikte gerçekleşmesini de temellendirir. Eğer özgürlük salt bir ide olarak bırakılsaydı, bu defa da pratik anlamda ahlaklılığın olanağı ortadan kalkardı. Özgürlük idesi ile pratikte gerçekleşen özgürlük birbirlerine bağlıdır. “Aşkınsal özgürlüğün ortadan kaldırılması aynı zamanda tüm kılğısal özgürlüğü de ortadan kaldıracaktır” (Kant, 1993: 271). Bu da ahlak yasasının olanaklılığını ortadan kaldırır.

Kant’ın genel kabulü, “saf akıl kendi başına pratiktir” ve bu akıl, insana genel “ahlak yasası” vermektedir (Kant, 1980: 36). Bu nedenle Kant, “özgürlüğün gerçekten

insanın istemesine (...) özgü bir özellik olduğunu kanıtlayabilecek dayanaklar” bulunabilirse “saf aklın pratik olabileceği”ni (Kant, 1980: 16-17), bu sayede de özgürlük ile ahlak yasası koymayı göstermenin olanaklı olacağını düşünmektedir. Saf pratik aklın en üst ilkesinin a priori bilgisinin açıklanmasında “etkide bulunan bir nedenin özgür olabileceği kavranırsa”, Kant, istemelerin nedenselliğini belirleyen özgürlük olduğunu varsayan ahlak yasasının zorunluluğunun” da kavranabileceğini (Kant, 1980: 102-103) varsayar. Böylece Kant, özgürlük kavramı ile ahlak problemini felsefi açıdan en soyut noktaya getirir. Bu soyut nokta, özgürlük ve ahlak yasası, isteme kavramında kesişmektedir.

Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi’nde Kant, özgürlük idesini ahlakın neredeyse gerçekleşmesinin tek olanağı olarak kurgular. Özgürlüğü, ahlakın varlık olanağı olarak çözümlerken, aklın “yasa koyma” yetisinin işleyişi aracılığıyla özgürlüğün varlığını temellendirmeye çalışır. “İsteme, akıl sahibi (...) canlı varlıkların bir tür nedenselliğidir ve özgürlük bu nedenselliğin, onu belirleyen yabancı nedenlerden bağımsız olarak etkili olabilme özelliği”dir (Kant, 1982: 64). Her şeyden önce Kant heteronomiye karşı otonomiye yani “istemenin özerklik ilkesi”ni (Kant, 1982: 68) gözlemektedir. O, özgürlükten özerkliğe, ondan da ahlak yasasına giden işlem sürecini takip eder. İstemenin özerkliğinden, yani ahlak yasası koyabilme yetisinden hareketle özgür olduğumuzu (Kant, 1982: 71-72) temellendirmeye çalışır. İstemenin özerkliği ve ahlak yasası arasındaki bağ görünüşe çıkarılabilirse, özgürlüğün varlığı da açığa çıkabilir.

Ahlak yasasının varlığı teorik aklın kuralları ile yani a posteriori olarak kanıtlanamaz. “(...) Ahlak yasasının nesnel gerçekliği hiçbir türetilme, teorik, kurgusal ve deneysel olarak desteklenen aklın hiçbir çabasıyla kanıtlanamaz; dolayısıyla ondan zorunluluklu kesinlik beklemekten vazgeçilse bile, o, hiçbir deneyle doğrulanamaz, böylece de a posteriori olarak kanıtlanamaz, ama yine de sapasağlam ayakta durur” (Kant, 1980: 53). Buna rağmen ahlak ilkesi, ancak düşünce ile bilinebilen özgürlük yetisinin bilinmesini sağlamaktadır. Kant “özgürlük idesinde, ahlak yasasını, yani istemenin özerklik ilkesini yalnızca” varsaydığını, “onun gerçekliğini ve nesnel zorunluluğunu” kanıtlayamamış olduğunu; bu konuya “doyurucu bir yanıt” (Kant, 1982: 68) veremeyeceğini bilir. Buna rağmen istemenin özgürlüğünü varsaymak zorunludur (Kant, 1982: 80-81). Özgürlükten kaynaklı nedenin anlamı, ahlak yasasında belirir. Akıl, ahlak yasası aracılığıyla nedenselliğe pratik anlam kazandırır (Kant, 1980: 56). Böylece özgürlükten kaynaklı nedensellik, istemenin yasa koyucu özerkliği içinde ahlaki eylem olarak gerçeklik bulur. Böylece ahlak yasası özgürlüğü doğrularken, kendisinin geçerliliğini de onaylamaktadır.⁹³ “Ahlak yasası, gerçekte, özgürlük aracılığıyla nedenselliğin yasasıdır, dolayısıyla da duyularüstü bir doğanın olanağının yasasıdır (...) Böylece bu ahlak yasası, teorik felsefenin belirlemeden bırakmak zorunda kaldığı şeyi, yani kavramı teorik felsefede yalnızca negatif olan bir nedenselliğin yasasını belirler ve bu kavrama ilk defa nesnel gerçeklik sağlar” (Kant, 1980: 54).

⁹³ “Ahlak ilkesinin kendisi, araştırılmaz olan bir yetinin türetilmesinde ilke görevini yapar. Teorik akılsa, onu hiç olmazsa olanaklı saymak zorundadır. Bu yeti özgürlük yetisidir; haklı çıkarılması için nedenler gerektirmeyen ahlak yasası, bu özgürlüğün yalnız olanağını değil, aynı zamanda onu kendileri için bağlayıcı bir yasa olarak tanıyan varlıklarda gerçekliğini de kanıtlar” (Kant, 1980: 54).

Eylemin kaynağındaki isteme, görünüşlerin bağımlı olduğu doğa yasasından, yani nedensellik yasasından bağımsızdır. Böyle bir bağımsızlığın adı, taranssendental anlamda, özgürlüktür (Kant, 1980: 33). Kant'ın özgürlük tasarımı, insanın doğanın nedenselliğinden bağımsız olarak eyleyebilmesini içermektedir. Doğanın dışında eyleyebilmede neden salt insanın kendi iradesidir. Kant'ın uğraşısı bu iradenin her türden doğa nedenlerinden ve bedeni yönlendiren doğal güdülerden bağımsız, özgür bir irade olup olmadığıdır; çünkü ancak insanın özgür iradesi ile gerçekleşen eylem ahlakidir. Bu nedenle Kant, insanın doğadan bağımsız halini onun istemesinde gözlemektedir. İstemenin duyulara değil de akla bağlanması ile de istemin özgür olacağını varsaymaktadır. Güdülerden arınmış insan istemesi özgür bir istemedir. Bu varsayıma rağmen Kant istemeyi, “zorunlu olarak belirlemeye uygun olan yasayı” (1980: 33) ya da yasa olmayı buyuran nedeni bulmak istemektedir.

Eleştiri, saf pratik yasalar ve onların gerçeklikleri sorunundan işe başlamalıdır. Bu yasaların temeline, görünün yerine, bunların düşünülür dünyadaki varoluşlarının –yani özgürlüğün- kavramını koyar. Çünkü bu kavramın başka bir anlamı yoktur ve bu yasalar ancak istemenin özgürlüğüyle ilgilerinde olanaklıdır; istemenin özgürlüğü varsayıldığında ise, zorunludur. Ya da tersine, pratik koyutlar olarak bu yasalar olduğu için, özgürlük zorunludur. Şimdi ahlak yasalarının bu bilincinin ya da özgürlüğün bilincinin –ki bunlar aslında aynı şeydir- nasıl olanaklı olduğu açıklanamaz (Kant, 1980: 52).

Kant, ahlaklılığı özgürlüğün bilinme nedeni olarak gördüğü için, ahlak yasasını özgürlük idesi aracılığı ile açıklar.⁹⁴ “Koşulsuz pratik olan ile ilgili bilimiz nereden başlar?” Kant, bu bilgi özgürlükten başlamaz, der; çünkü özgürlük dolaysız olarak bilinen olmadığı gibi, deneyden de gelmez. Geriye kalan “kendisini bize ilk gösteren,

⁹⁴ “Özgürlük ahlak yasasının koşuludur” “Özgürlük ahlak yasasının *ratio essendi*’sidir, ama ahlak yasası da özgürlüğün *ratio cognoscendi*’sidir. Ahlak yasası daha önce açıklıkla düşünülmüş olmasaydı, özgürlük gibi bir şeyi varsaymakta hiçbir zaman kendimizi haklı göremezdik. Ama özgürlük de olmasaydı, içimizde karşılaşılabileceğimiz bir ahlak yasası hiç bulunamazdı” (Kant, 1980: 4).

doğrudan doğruya bilincine vardığımız, ahlak yasasıdır” (Kant, 1980: 34). Bu yasa deneysel olarak verilmemiş olup “özgürlük aracılığıyla olanaklı, dolayısıyla duyularüstü bir doğanın idesi olmalıdır. Bu doğaya biz, hiç olmazsa pratik açıdan nesnel gerçeklik veririz, çünkü biz ona, saf akıl sahibi varlıklar olarak istememizin nesnesi olarak bakmaktayız” (Kant, 1980: 51).

Ahlaka giden tek kavram özgürlüktür. Ahlak yasası, bu özgürlüğün olanağı kadar, akıl için bağlayıcı bir yasa oluşunu da kanıtlar. “Ahlak yasası, gerçekte, özgürlük aracılığıyla nedenselliğin yasasıdır, dolayısıyla da duyularüstü bir doğanın olanağının yasasıdır” (Kant, 1980: 54). Saf aklın nedenselliği olan özgürlük ilkesini ahlak yasası sağladığı için, ahlak yasası her türlü a priori çıkarımların geçerliliğini de onaylayabilir. Bunu da istemeyi belirleyenin akıl olduğunu ileri sürmekle yapar. “Böylece ahlak yasası teorik bir biçimde işlediği zaman, ideleriyle birlikte hep ölçüsüz olan akla, ilk kez, yalnız pratik olmakla birlikte, nesnel gerçeklik vermiş olur ve onun aşkın kullanılışını içkin bir kullanılışa dönüştürmüş olur, yani deney alanında aklın, ideler aracılığıyla etkin bir neden olmasını sağlar” (Kant, 1980: 54). Böylece pratik felsefe (*Pratik Aklın Eleştirisi*), teorik felsefenin (*Saf Aklın Eleştirisi*) yarım bıraktığı kavrama nesnel bir gerçeklik kazandırmış olmaktadır.

II.3.1. Ahlak Yasası Modeli ya da Özgürlük Yasasının Eylemlere Uygulanma Sorunu

Pratik bir kural, pratik yargı gücü aracılığıyla eyleme uygulanır. Örneğin iyi ve kötü kavramları, öncelikle istemenin konusu olabilecek bir nesneyi belirlerler. Bu

kavramlar aklın pratik kuralına bağılıdır, ancak akıl deneysel değıl de, saf ise nesnesi bağlamında istemeyi a priori olarak belirler. Kant burada bir sorun gözler: Duyusal dünyada olanaklı bir eylemin, bu kurala uygun bir durum olup olmadığına nasıl karar verilecektir? (Kant, 1980: 75). Karar için pratik yargı gücü gereklidir; çünkü ancak yargı gücü ile bir kural eyleme uygulanır. Yargı, kuraldaki genel olarak söyleneni eyleme somut olarak uygular.

Ancak ahlak yasasının uygulanabileceğı eylemler konusunda özel bir belirleme yapmak söz konusu olduğunda, burada bir sorun oraya çıkar: Ahlak yasası ne türden eylemlere uygulanır? Kant pratik aklın bu sorununu, teorik aklın karşı karşıya kaldığı soruna benzetir (1980: 76).

Her şeyden önce saf aklın pratik kuralının iki temel özelliğı vardır: (a) “Pratik bir kural olarak bir nesnenin varoluşuyla ilgilidir”; (b) “saf aklın pratik kuralı olarak, bir eylemin varoluşu bakımından zorunluluk içerir, dolayısıyla pratik bir yasadır.” Bu yasa, doğa yasası değıl, deneysel olandan bağımsız olarak “istemeyi belirleyebilmesi gereken özgürlüğün bir yasasıdır” (Kant, 1980: 75). Sorun bu noktada ortaya çıkıyor: Olabilecek tüm eylemler ve bunlar için açığa çıkan tüm durumlar deneysel olana ve doğaya ait olabilir. Bundan dolayı duyular dünyasındaki durumlar doğa yasasına bağımlı olduğu için “kendisine özgürlük yasasını uygulamaya izin veren ve ahlaksal iyinin somut olarak ortaya konabileceğı biçimde kendisine ahlaksal iyi idesini uygulayabileceğimiz bir durum bulmak saçma görünmektedir” (Kant, 1980: 76). İşte burada saf teorik aklın yargı gücünün karşılaştığı türden bir sorunla saf pratik aklın yargı gücü de karşılaşır. Saf aklın teorik kullanılışında, anlama yetisinin saf

kavramları uygun görümlere uygulanarak sorun ortadan kalkıyordu. “Buna karşılık, ahlaksal iyi, duyularüstü bir şeydir; onun karşılığı olan hiç bir şey duyusal görüde bulunmaz. Bu nedenle yargı gücü, saf pratik aklın yasalarına bağlı olunca özel bir takım güçlüklerle karşı karşıya kalmaktadır. Bu güçlük, duyular dünyasında olup biten eylemlere bir özgürlük yasasının uygulanmasından kaynaklanmaktadır (Kant, 1980: 76).

Saf pratik yargı gücü için duyular dünyasındaki bir eylemin saf pratik bir yasanın içeriğine alınmasını sağlayan, eylemin olanağı değildir. Aklın teorik kullanılışı, eyleme ilişkin anlama yetisinin saf bir kavramı olan nedensellik yasasına göre yargıda bulunur. Saf pratik yargı gücünün duyusal görüler için şeması vardır. Nedensellik doğanın kavramları arasındadır; “bu kavramların şemasını ise, transsendental hayal gücü çizer.” Burada söz konusu olan yasalara göre oluşan bir durumun şeması değil, yasanın kendisinin şemasıdır. Çünkü “istemenin herhangi bir başka belirlenme nedeni olmaksızın, yalnızca yasa tarafından belirlenmesi, nedensellik kavramını, doğal bağlantıyı meydana getiren koşullardan büsbütün farklı koşullara bağlar” (Kant 1980: 76). Her şeyden önce, duyusal görü nesnelerin bağımlı olduğu yasayı karşılar.

Ama (duyusal koşullu olmayan bir nedensellik olarak) özgürlük yasasının, dolayısıyla da somut olarak uygulanması için kayıtsız şartsız iyi kavramının temeline hiçbir görü, dolayısıyla da hiçbir şema konamaz. Böylece ahlak yasasının doğa nesnelerine uygulanmasını sağlayan tek yeti hayal gücü değil, anlama yetisidir; bu anlama yetisi aklın bir idesine bir duyusalılık şeması değil, bir yasa sağlayabilir; ama öyle bir yasadır ki, duyu nesnelerinde somut olarak ortaya konabilir, dolayısıyla bir doğa yasasıdır; ama yalnız biçimi bakımından yargıgücü için bir yasa olarak temel konabilir. Bundan dolayı biz bunu ahlak yasasının modeli diye adlandırabiliriz (Kant, 1980: 77).

Yargı gücünün, saf pratik aklın yasalarına bağımlı olarak, uyduğu kural: Tasarladığın eylem, doğanın bir yasasına göre işlese de, yine de onu kendi isteminle yapabileceğin bir eylem olarak görüp göremeyeceğini kendine sor. Genelde insanlar eylemlerin ahlaksal açıdan iyi ya da kötü olduğu hakkında yargıda bulunurken, bu kurala dayanırlar.⁹⁵ Buradaki maksimler doğa yasası ile karşılaştırıldığında, istemeyi belirleyen nedenleri vermez. Ancak bu ahlak ilkelerine göre yargıda bulunmak için yine de bir modeldir.

Eylemin maksimi sınanıp, bir doğa yasasının biçimini genel olarak alamıyorsa, ahlakça olanaksız bir maksimdir. En sıradan anlama yetisi bile böyle bir yargıda bulunur; çünkü onun en sıradan yargılarının, hatta deney yargılarının bile, temelinde, hep doğa yasası bulunmaktadır. Böylece en sıradan anlama yetisi doğa yasasını sürekli el altında bulundurmaktadır; ancak özgürlükten gelen nedensellik üzerine yargıda bulunmak gerektiği durumlarda, bu doğa yasasını bir özgürlük yasasının yalnızca modeli haline getirir; çünkü bu anlama yetisi deneydeki bir durumda örnek olarak kullanabileceği bir şey bulundurmaksızın, uygulamada, saf pratik aklın yasasını kullanamazdı (Kant, 1980: 77-78).

Kant, açıkça duyulur dünyasının yapısını düşünülür dünyanın modeli olarak görmektedir. Her şeyden önce Kant (1980: 78), belirleme nedenlerinin nerden geldiğine bakmadan, yasaların bir olduğunu kabul ettiği için, saf pratik akıl doğayı yargı gücü için model olarak kullanabilir; “hatta bunu yapmak zorunda”dır. Yargı gücünün aldığı bu model, iyi ve kötü kavramlarının mutluluk gibi deneysel sonuçlara dayandırılmasını engeller. Mutluluk ve ben sevgisi tarafından belirlenen bir isteme, yararlı sonuçlar getirse de, yine de uygun bir model değildir. “Ahlak kavramlarının kullanılışı için yalnız yargıgücünün akılcılığı uygundur” (Kant, 1980: 78). Çünkü yalnızca akılcılık deneysel dünyadan aklın kendi başına düşünebileceği şeylerden

⁹⁵ “Örneğin şöyle denir: eğer her insan, kendi yararına olduğunu düşündüğü durumlarda, kendisine yalan söyleme izni verseydi, ya da bütünüyle bıkkınlık getirir getirmez yaşamına son verseydi, ya da başkalarının yoksulluğuna tam bir kayıtsızlıkla baksaydı, sen de böyle bir düzenin parçası olsaydın, kendi isteminle seve seve bu düzenin içinde olur muydun? Şimdi herkes çok iyi bilir ki, kişi yalan söyleme iznini gizlice kendisine verirse, bu, herkesin de aynı şeyi yapacağı, ya da başkaları sezmese de sevgisiz bir kişiye, bu, hemen kendisine karşı böyle olacağı demek değildir” (Kant, 1980: 77).

fazlasını almaz. Oysa deneycilik, niyetlerdeki ahlaklılığı kökünden söker; ödev yerine eğilimleri getirir.

II.3.2. İsteme ve Özgürlük

Kant, “Bu ahlak yasasının bilinci nasıl olanaklıdır?” sorusunu yanıtlarken, aklın pratik yasaları buyurmasındaki zorunluluğuna bakar. Akıl pratik yasanın zorunluluğunda, “pratik yasa” ve “isteme” kavramı arasında zorunlu bir ilişki görür. Bu nedenledir ki Kant, kavramların birbirine bağımlı olmasının nedenini, “gerçek düzeninin” de öyle olması olarak gösterir. Bu, Kant’ın “özgürlük kavramını bize ilk olarak ahlaklılık”ın keşfettirdiği (Kant, 1980: 34) varsayımında bulunmasını sağlar. Çünkü “isteme” nasıl ki ahlak yasası ile doğrudan ilgilidir; aynı şekilde özgürlük ile de ilişkilidir. İsteme kavramı ahlak yasasının başında dururken, aynı zamanda özgürlüğün sonunda da durmaktadır. Buna göre ahlak yasasının varlığı, özgürlüğün bilgisini vermektedir.

Bu yasaların temeline, görünün yerine, bunların düşünülür dünyadaki varoluşlarının-yani özgürlüğün-kavramını koyar. Çünkü bu kavramın başka bir anlamı yoktur ve bu yasalar ancak istemenin özgürlüğüyle ilgilerinde olanaklıdır; istemenin özgürlüğü varsayıldığında ise, zorunludur. Ya da tersine pratik koyutlar olarak bu yasalar olduğu için, özgürlük zorunludur. Şimdi ahlak yasalarının bu bilincinin ya da özgürlüğün bilincinin-ki bunlar aslında aynı şeydir-nasıl olanaklı olduğu daha fazla açıklanamaz (Kant, 1980: 52).

Kant, “isteme”yi ahlak metafiziğinin temel kavramı olarak almakla kalmaz, onu temel bir ahlak problemine dönüştürür. İsteme, öncelikle “arzulama yetisi” olarak akıl sahibi varlıkların bir tür nedenselliği olarak tanımlanmıştı. Ancak kavramı bir ahlak problemine dönüştüren, onun özgürlük ve ahlak yasası ile olan bağlantısıdır. Ahlak metafiziği bağlamında söz konusu edilen isteme *kendine, kendi için* bir yasa

koyabilen yani bir yasa tarafından belirlenen, bu bağlamda en önemli niteliği özgürlük olan bir istemedir. Burada dikkat çeken istemenin “nedensellik”, “yasa” ve “özgürlük” kavramları ile kurulan bağlantısıdır. Çünkü isteme, (1) doğanın nedenselliğinden ayrı bir tür nedenselliktir; (2) yine doğa yasalarından farklı bir yasa –ahlak yasası- koyabilendir ve (3) bunun için de özgür olandır. Kavramlar birbirlerini zorunlu olarak gerektirmektedir.⁹⁶ Kavramların bu zorunlu birliğine rağmen teorik akıl, “isteme”yi anlamadığı için onu nedenler düzeni içine yerleştirmektedir. Çünkü akıl nedensellik ilkesini nesneleri bilmek için değil onların arasındaki ilişkilerin yasalarını bilmek için kullanır (Kant, 1980: 56). Oysa isteme, ahlak metafiziğinin temel problemi olan özgürlüğün görünümüyle doğrudan ilgilidir.

Kant özgürlük kavramını akıl sahibi olmaları bakımından canlı varlıkların bir tür nedenselliği olan istemenin yabancı nedenlerden bağımsız olarak etkili olabilme özelliği olarak tanımlar. İstemenin bu bağımsız hali onun özgürlüğüdür. “İstemenin özgürlüğü özerklikten başka, yani istemenin kendi kendine yasa olma özelliğinden başka ne olabilir?” (Kant, 1982: 65). Ahlaklılık ilkesi ile birlikte ahlaklılığın olanaklılığı, istemenin özgür olduğu varsayımının yani özgürlük kavramının kendisidir. Bir yandan nedenler zinciri içinde özgür neden olmak, diğer taraftan ahlak yasasına bağlı olarak istemede bulunmak ilk bakışta çelişkili görünmektedir. Kant bu çelişkiyi özerklik kavramı ile aşar. Özgürlük ilkesi ve onun istemedeki uygulaması, özerklik kavramı içinde olur.

⁹⁶ “Nedensellik kavramı, “neden” dediğimiz bir şey aracılığıyla başka bir şeyin, yani sonucun ortaya çıkmasını gerektiren yasa kavramını gerektirir” ve “özgürlük (...) de hiç de yasadışı değildir” (Kant, 1982: 64).

Açıkça kabul etmek gerekir ki, burada, içinden çıkılamayacak gibi görünen bir tür döngü ortaya çıkıyor. Kendimizi amaçlar düzeninde ahlak yasaları altında düşünebilmek için, etkide bulunan nedenler düzeninde kendimizi özgür sayıyoruz, sonra da kendimize isteme özgürlüğü yüklemiş olduğumuz için, kendimizi bu yasalar altında düşünüyoruz; çünkü hem özgürlük hem de istemenin kendi kendine yasa koymasının her ikisi de özerkliktir, dolayısıyla birbirinin yerine geçebilecek kavramlardır (Kant, 1982: 69).

Kant'ın “özgür isteme” dediği şey, doğa düzeni benzeri işleyen bir nedensellik değildir; ama bir doğa düzeni gibi zorunlu ilkeleri olan bir işleyişe sahiptir. Özgür istemenin doğal düzen gibi işlemesini sağlayan, maksimlerdir. Akıl, maksimlerin bağlı olduğu genel bir yasaya uygun isteyebilmektedir. Kant, bu yasanın “deneysel” olmayıp ancak “özgürlük aracılığıyla olanaklı” olduğunu varsayar. Ona göre bu yasa “duyular üstü bir doğanın idesi olmalıdır” (Kant, 1980: 50-51). Bu durumda Kant, iki isteme belirlemektedir. (1) Empirik ya da “istemenin bağımlı olduğu bir doğanın yasaları”nın belirlediği isteme. Bu istemede nesneler, dünya istemenin nedenidir. (2) Özgür ya da “istemeye bağlı bir doğanın yasaları” tarafından belirlenen isteme. (Kant, 1980: 51). Birincisi doğaya bağlı, doğanın istenmesidir ve bu yönüyle de güdüseldir. Oysa ikinci isteme, doğanın nedenselliği dışında, pratik aklın neden olduğu istemedir ki, bu saf isteme özgür istemedir. Ahlak yasasını açığa çıkaran da bu istemedir. Ahlak yasası, ancak özgür istemeyi ilke seçen insan eylemlerine yönelir; çünkü insan özgür ise ahlaklı eylemde bulunabilir. Böylece pratik akıl, özgürlük ve saf isteme terimlerinin bağı içinde bir tutum takındıkça, ahlak yasası gerçekleşecektir. Bu gerçekleşme ise kişinin özerkliğini (otonomi) vermektedir. Özerklik de kendisini yasa koymada gösterir.

Kant'ın ahlak metafiziğinde özgürlük idesine, pratikte aklın istemesindeki özerklik karşılık gelir. Özerklik özgürlüğün metafizik zeminidir. Özerklik, pratik aklın istemesinde ahlak yasasını nedene dönüştürdüğü durumdur; çünkü “ahlak yasası,

özerklik ilkesine göre, istemeyi belirler” (Kant, 1980: 120). Ahlak yasasına bağlı eylemde bulunmak, kişinin kendi özerklik istemidir. Kendi maksimini yasaya dönüştürmek, herkes için istemektir ki, bu da ödevde saygıdan dolayı gerçekleşen bir tutumdur. Bu durumda, kişinin öznel ilkesinin nesnel yasaya dönüşmesini özerklik ilkesi sağlamaktadır. Kişinin özerkliği, onun saf akıl yanının isteme gücünden kaynaklandığı gibi, onun özgürlüğünden gelen bir yetidir. İnsan “özgürlüğünün özerkliği sayesinde kutsal olan ahlak yasasının öznesidir” (Kant, 1980: 96). Ahlak yasası, bu özgürlüğün doğaya indirdiği bir yapmalısın buyruğudur.

Buyruk, “koşulsuz” olan yani “kategorik”tir. Bu buyruğun temel niteliği, eylemin kişinin kendi özgür istencinin, yani ahlak yasasının bir ürünü olmasıdır. “Kategorik yani kesin buyruk ahlaksal, genel olarak özgür davranmaya, yani ahlaka ilişkin buyruklardır” (Kant, 1982: 33). Kant “kesin buyruk” ile “ahlaklılık ilkesi”ni aynı görür. Bu durumda “özgür bir isteme ile ahlak yasaları altında olan bir isteme aynı şeydir” (Kant, 1982: 64-65). Buradan çıkan sonuca göre kişi özgürse ahlaklıdır; çünkü ancak özgür insan yasa koyabilir. Yasa koyuculuk ise özgür istemenin nedenini oluşturan tek şeydir (Kant, 1980: 33).

II.3.2.1. Kategorik Buyruktan Gelen Özgür İsteme

Kant, kategorik buyruğu olanaklı kılanın özgürlük idesi olduğunu düşünür; ama bunun açık bilinemezliğine rağmen sadece varsayılmasını gerektiğini ileri sürer (Kant, 1982: 80-81). Varsayımın geçerliliğini de buyrukların ilkelerini gözleyerek temellendirir. Buna göre özerkliğe göre dile getirilen her isteme, özgür istemedir.

Özgürlüğün geçerliliği, kategorik buyruğu ya da ahlak yasasını da geçerli kılmaktadır.

“Kategorik yani, kesin buyruk ahlaksal, genel olarak özgür davranmaya, yani ahlaka ilişkin buyruklardır” (Kant, 1982: 33). O, bunu “ahlaklılık ilkesi” ile birlikte “istemenin özgürlüğü”nü özgürlük kavramının çözümlemesinde sonuç olarak çıkarır (Kant, 1982: 65). Her ne kadar Kant, ahlaklılık açısından özgürlük kavramının bağlı olduğu a priori idenin ve “özgürlük kavramının saf pratik akıldan türetilmesi”nin açıkça gösterilmesinin zor olduğunu varsaysa da (Kant, 1982: 65) yine de o, kesin buyruğun olanaklılığını kavranılabilir duruma getirmek için, özgürlük idesi aracılığıyla insanın üyesi olduğunu varsaydığı “düşünülür dünya” kavramına başvurur. Düşünülür dünya, kesin buyruğun olanağıdır. “Özgürlük idesi akıl sahibi varlığı düşünülür dünyanın bir üyesi yaptığı için kesin buyruklar olanaklıdır” (Kant, 1982: 72). Kesin buyruk olanaklıysa, ahlaklılık da olanaklı olmaktadır.

Burada söz konusu edilen buyruk, “koşulsuz” olan yani “kategorik”tir. Bu buyruğun niteliği, eylemin doğadan kaynaklı bir nedene bağlı olması değil de kişinin kendi özgür istencinin, yani ahlak yasasının bir ürünü olmasıdır. “Kategorik yani kesin buyruk ahlaksal, genel olarak özgür davranmaya, yani ahlaka ilişkin buyruklardır” (Kant, 1982: 33). Kant “kesin buyruk” ile “ahlaklılık ilkesi”ni aynı görür. Bu durumda “özgür bir isteme ile ahlak yasaları altında olan bir isteme aynı şeydir” (Kant, 1982: 64-65). Buradan çıkan sonuca göre kişi, özgür bir istemde bulunduğu anda, ahlaki olanı gerçekleştirecek demektir. Buyruk, ahlak yasasına uyulmasını buyurur ya da buyruğa uymak ahlak yasasını gerçekleştirmektir.

Özgürlük aracılığı ile buyruğa bağlanmak buyruğu yasalaştırmak demektir. Kant, anlama yetisi dünyasının yasalarını, insanın pratik dünyasının buyrukları olarak işlediğini varsayar (1982: 71). “Böylece anlama yetisi dünyasının yasaları buyruklar olarak, eylemler ise ödevler olarak görülmelidir” (Kant, 1982: 72). Gündelik hayatta işleyen buyruklar kaynağını başka bir evrenden almaktadır; ama bu evren akla yeterince açık değildir. Kant (1982: 72) özgürlük idesinin kişiyi düşünülür dünyanın üyesi yaptığı için kesin buyrukların olanaklı olduğunu gösterir.

Akıl sahibi bir varlık kendini düşünce varlığı olarak, anlama yetisinin dünyasına ait sayar ve sırf buna ait etkide bulunan bir neden olarak nedenselliğine isteme der. Diğer yandan o, bu nedenselliğin sırf görünüşleri olarak eylemlerinin (...) olup bittiği duyular dünyasının bir parçası olarak kendisinin bilincindedir. Demek ki, sırf anlama yetisi dünyasının bir üyesi olarak benim bütün eylemlerim, saf istemenin özerklik ilkesine tamamen uygun olurdu; saf duyular dünyasının bir parçası olarak ise, eylemlerimin arzuların ve eğilimlerin doğal yasasına, dolayısıyla doğanın yaderkliğine tamamen uygun sayılması gerekecekti (...) Oysa anlama yetisinin dünyası duyular dünyasının temelini, dolayısıyla yasalarını da içerdiğinden, bundan dolayı da (...) istemem bakımından doğrudan doğruya yasa koyucu olduğundan ve böyle düşünülmesi gerektiğinden; ben düşünce varlığı olarak kendimi –diğer yandan duyular dünyasına ait bir varlık olarak bilsem bile- ilkinin yasasına, yani özgürlük idesinde o dünyanın yasasını içeren aklın yasasına, bundan dolayı da istemenin özerkliğine bağlı bileceğim: bunun sonucu olarak da, anlama yetisi dünyasının yasaları benim için buyruklar olarak, bu ilkeye uygun eylemler ise ödevler olarak görülmelidir (Kant, 1982: 72).

II.4. Hukuk Yasasının Ereği Olarak Özgürlük

Özgürlük kavramı Kant’ın etiğinin merkezi kavramı olduğu kadar, onun politik metinlerinin de temel kavramıdır. Politik metinlerdeki özgürlüğün ele alınışı, ahlak metinlerindeki gibi metafizik bir ilke olarak değil, doğrudan insanın hukuksal durumuyla ilgilidir. Ancak kavrama ilişkin bu yaklaşım farklılaşması Kant’ın özgürlük konusundaki düşüncelerinin farklılaşmasından kaynaklı olmayıp, tersine özgürlüğün gerçekleşmesi konusundaki ısrarını farklı bir alanda sürdürmesinden

kaynaklıdır. Bu yeni tartışma metinlerinde özgürlük ahlakın değil, hukukun ilkesidir; hukukun ilkesi olmakla da politik olanın asıl ereğidir.

Kant özgürlüğü ahlak alanından hukuksal alana, oradan da politik alana taşırken, gerçekte özgürlük kavramının gelişim seyrini de belirlemiş olmaktadır. Hatta Hegel’le daha da doruğuna çıkacak olan özgürlüğün tarihte gerçekleştiği düşüncesine varır. “(...) Tarih insan iradesinin özgür eylemini geniş boyutlarda incelerken, özgür eylemde düzenli bir ilerleme olduğunu keşfedebileceği umudunu verir (...)” derken (Kant, 2006: 30), özgürlük idesi salt etik bir kavramdan daha fazla tarihin ilkesi olarak da görür.

Ancak Kant’ın bu metinlerde özgürlüğe ilişkin belirlemesinde yeni olan, ilkenin gerçekleşmesi için dışarıdan biçimsel araçlara gereksinim vardır. Ahlak metafiziğinde özgürlük içsel bir ilke olarak işlerken, burada hukuk gibi dışsal araçlar aracılığıyla gerçekleşir. Kant’ın *hukuk felsefesinde* kişinin özgürlüğü, ötekinin özgürlüğü ile sınırlıdır. Dışsal eylemlerimizle bir başkasının özgürlüğüne engel olmadıkça “herkes özgürdür.” İnsanı araç değil amaç gören ahlaki bir tutum, ötekinin özgürlüklerine karşı özeni kendi ahlak yasasından alır. “Bunu hukuksal olarak eyleminin maksimi yapmam, ahlakın bana yüklediği bir gerekliliktir” (Kant, 1991: 56). Burada hukuk, insanların bir arada yaşamalarından kaynaklı eylemliliklerinin birbirlerinin özgürlüklerinin kısıtlanmasına karşı bir önlem getirir. Hukukun amacı özgürlüklerin karşılıklı korunması ve güvenceye alınmasıdır.

Kant, özgürlüğün hukuksal yasalarca güvenceye alınması ve özgürlükten doğan haklarından yararlanabilmesi için anayasal düzenin işleyişinin ilkelerini tartışırken, hareket noktası özgürlüğün etik ilke olarak varlığıdır; ereği de bu ahlak metafiziğine uygun bir yasal düzenin felsefi kurgusudur.

Kişi seçim ve eylemleri ile insan olmanın olanaklarını gerçekleştirir. Ancak kendi özgürlüklerini yaşarken başkasının özgürlük alanının korunması, insanı amaç seçen buyruğun hukuka dönüşmesi ile olanaklıdır. Bu bağlamda özgürlük, ahlaki bir terim olmaktan çıkıp hukuksal bir terim olmaktadır.

Ahlak Metafiziği'nde hukuksallık ile ahlaklılık aynı tarzda özgürlük ilkesi ile bağlantılıdır. “Herhangi bir eylem, evrensel bir yasaya uygun olarak herkesin özgürlüğü ile birlikte bulunabiliyorsa ya da eylemin maksiminde herkesin seçme özgürlüğü, evrensel bir yasaya uygun olarak herkesin özgürlüğü ile birlikte bulunabiliyorsa hukuksaldır” (Kant, 1991: 56). Ahlak yasasında olduğu gibi, hukuksal yasanın ereği özgürlüktür. Ahlak yasasının gerçekleşme tarzı nasıl özgürlük ilkesi ile doğrudan ilgiliyse, aynı özgürlük ilkesi hukuksal ilkenin işleyişi için de geçerlidir. Kant özgürlük aracılığıyla hukuka evrensel geçerlilik kazandırmakla kalmıyor, aynı zamanda ona ahlaki bir nitelik de kazandırmaktadır. *Ahlak Metafiziği*'nde Kant (1991: 56), “(...) öyle eyle ki seçiminin özgürce kullanımı, evrensel bir yasaya uygun olarak herkesin özgürlüğü ile birlikte bulunabilsin”, derken hukukun özgürlüğü amaçladığını, ama bu özgürlüğün ise ahlak yasasının buyruğu olan “insanlık amacı” ile doğrudan ilgili olduğu açıktır.

Buradaki sorun, bir ilke olarak özgürlüğün felsefi anlamı ile dış dünyadaki ya da toplumsal yaşamdaki gerçek yaşamın koşullarının karşıtlık içinde var olmasından kaynaklıdır. Ahlak metafiziğinin temel ilkesi olarak özgürlük ahlak yasasını olanaklı kılarken, dış dünyanın pratik ihtiyaçları kendi yasalarına göre işlerken özgürlüğün metafizik anlamı dışında gelişme göstermektedir. Öyleyse burada anlama ve çözümleme sırası dış dünyaya gelmiştir. Dış dünyanın koşulları ya da insanların oluşturduğu toplumsal yaşamın işleyiş tarzının yasalarının görülmesi gerekmektedir. Kant, ahlak yasasının uygun şekilde açılım bulabilmesi için toplumsal yaşamın ölçütlerini görmeye çalışır. Ahlak yasasının gerçekleşmesi için hukuksal yasanın ahlak yasasına göre düzenlenmesi gerekmektedir. Bu, devleti oluşturan hukuksal yasaların ilkelerinin özgürlük ilkesine göre düzenlenmesi anlamına gelir. Hukuksal yasalar toplumsal yaşamda, yurttaşların ahlak yasasından gelen özgürlüğe göre yaşamalarını olanaklı kılmalıdır.

II.4.1. Ahlak Yasasından Hukuk Yasasına Geçiş

Kant, ahlak metafiziği bağlamındaki yazılarında geliştirdiği ahlak yasası teorisinin kişi düzleminde gerçekleştirilebilirliği konusunda oldukça ikna edici temellendirmeler yaptıktan sonra, bu düşüncelerin pratikte gerçekleşme koşulları üzerinde düşünür. Kant, politik metinlerinde doğrudan kişi ve onun ahlak yasası ile ilişkisi yerine toplumsal yaşamın koşullarını sağlayan üst dereceden düzenlemeleri konu edinir; bunu yaparken de hem kişiyi hem de ahlaksal yaşamının koşullarını gözetir. Kant'ın politik metinlerindeki asıl konu hukuk ilkeleri, devlet, devletlerarası ilişki, barış, adalet, yurttaşlık, haklar gibi doğrudan hukuk ve politik kavramlardır. Ancak bu

kavramlara ilişkin düşünme tarzı felsefidir; çünkü düşünme hep ilkeler düzeyindedir. Çözümleme argümanları mantıksal geçerliliklerden çok hukuksal düzenlemeler içinde yapılır. Ancak yine de Kant, tartışmalarını ilkeler düzeyinde tutmaz, ilkelerin gerçeklikteki işleyişi için de öneriler oluşturur.

Ahlak metinleri açısından bakıldığında Kant'ın politik metinlerinde ahlak metafiziğinin uzantısı olan bir hukuk metafiziği ya da ahlak metafiziğinin gerekliliklerine uygun bir devlet yapısının ilkelerini önerdiği varsayılabilir. Bu açıdan bakıldığında da Kant'ın politik metinleri, onun ahlak metinlerinin devamıdır. Kant'ın düşünceleri için bu bölümünün kaynakçasını oluşturan *Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi, Sürekli Barış Üstüne Felsefi Bir Deneme, Aydınlanma Nedir?, Adalet Teorisi, Fakülteler Çatışması, Teori ve Pratik* gibi politik temalı makaleler Kant'ın hukuk teorisini kendi etik teorisinin üzerinde kurduğunu açıkça göstermektedir.

Bu bölümde Kant'ın metinleri arasındaki ayrımlardan değil, onların ortaklıkları ve devamlılıklarından hareketle bir okuma yapılmaktadır. Onun her iki metin grubunu birbirlerine bağlayan temel yaklaşım ahlak ve özgürlük çevresinde gelişmektedir. Ahlak metinlerinde özgürlük ahlak yasasının varlık koşulunu sağlarken, politik metinlerinde hukuksal yasa özgürlüğü güvenceye almaktadır. Bu düşünsel gelişim, Kant'ın ahlak metafiziğinin ilkesi olan “ahlak yasası” ile hukukun “evrensel ilkesi”ni birleştirmesi şeklinde görünür.

II.4.2. Evrensel Hukuk İlkesinin Evrensel Ahlak İlkesi Aracılığıyla Temellendirilmesi

Kant, *Ahlak Metafiziği*'nin Girişi'nde, hukuk yasaları ile etiğin ilkelerini evrensel ahlak yasası olarak görür.⁹⁷ Hukuk yasası, “dışsal eylemlere ve bu eylemlerin yasalara uygun olmasına”, seçimlerin kullanımındaki “özgürlüğe” yöneliktir. Ahlak yasasının ilkeleri ise, “aklın yasaları tarafından belirlendiği” için seçimleri hem dıştan hem de içten belirleyen özgürlüğe göndermede bulunur. Hukuk yasaları eylemleri dıştan belirler;⁹⁸ ahlak yasası ise eylemleri dıştan (biçim açısından) ve eylemlerin nedeni olan istenci (içerik açısından) belirleyerek “kendisini eylemlerin belirleyici zemini” (Kant, 191: 42) olarak dayatır. Bu açıdan bakıldığında “Kant’ın hukuk felsefesi kamusal bir zorlama gücünün meşrulaştırmasını içerir” (Höffe, 2000: 324). Zorunluluk, ahlak ve hukuk kurallarının belirleyici özelliğidir. Çünkü “hem ahlak hem de hukuk kuralları hangi davranışın zorunlu olduğunu gösterir”⁹⁹ (Güriz, 2009: 203). Herkes için zorunlu geçerlilik kurallarını evrensel kılar.

Kant, *Ahlak Metafiziği*'nde evrensel hukuk ilkesini tanımlarken, ilkenin dayanağını ahlak yasasından alır. “Herhangi bir eylem, evrensel bir yasaya uygun olarak herkesin özgürlüğü ile birlikte bulunabiliyorsa ya da eylemin maksiminde herkesin seçme özgürlüğü, evrensel bir yasaya uygun olarak herkesin özgürlüğü ile birlikte

⁹⁷ Kant’ın *Ebedi Barış ve Hukukun Metafizik İlkeleri* adlı iki yazısı özellikle siyaset felsefesi teorisi üzerinde yoğunlaşır. “Fakat gerçekte bu iki eserdeki uluslararası ve ulus için telaffuz edilen düşünceler, aslında Kant’ın ahlak teorisinin sonuçlarıdır” (Dyke, 1969: 27).

⁹⁸ Hukuk kuralları, ‘yaptırım’ denilen bir neden ile insanların dış ilişkilerini hürriyet kanununa göre düzenler (Güriz, 2009: 202-203).

⁹⁹ Hukuktaki zorlama, “bir kişinin hürriyetinin başka birisi tarafından tehlikeye sokulmasını önlemek amacını güttüğüne göre, meşru sayılmak gerekir. Hukukun amacı, irade hürriyetinin korunması ve bunun gerçekleştirilmesine imkan sağlanması olduğuna göre, hukuk aslında, pratik aklın konusu olan hürriyetin fenomenler dünyasında belirmesinin bir aracı olmak niteliğini kazanmaktadır” (Güriz, 2009: 203).

bulunabiliyorsa hukuksaldır” (Kant, 1991: 56). Açıktır ki Kant, hukuk ilkesinin evrensel geçerlilik kazanabilmesi için onun ahlak yasasına göre işlemesi gerektiğini varsaymaktadır. Ahlak yasasının gerçekleşme tarzı dikkate alındığında, yani onun isteme üzerindeki belirleyici etkisi ve özgürlükle olan ilgisi, bütünüyle bir hukuksal ilkenin işleyişi için de geçerlidir. Kant hukuka evrensel geçerlilik kazandırmakla kalmıyor, onun ahlaki bir nitelik de kazanmasını sağlıyor. Araştırmacılar (bu konuda özellikle Wood ve Guyer, 2005: 289) amaç olarak insanlık formülünün “hukuk ödevlerini” ahlak yasasının ikinci formülasyonuna dayandığını varsaymaktadırlar.

Ahlak Metafiziği’nin bütününde evrensel hukuk ilkesinin niteliği ve işleyişi açısından ahlak yasası ile uyumluluğu gözlenebilir. “(...) Öyle eyle ki seçiminin özgürce kullanımı, evrensel bir yasaya uygun olarak herkesin özgürlüğü ile birlikte bulunabilsin” (Kant, 1991: 56). Ahlak yasası ve hukuk yasası aynı tarzda eylemin dışarıdan belirleyici ilkesini verir. Buradaki “seçim özgürlüğü” olanaklar içindeki sınırsızlığa işaret etmiyor; tersine, yukarıda da değinildiği gibi, özgürlük, “evrensel bir yasaya uygun olarak herkesin özgürlüğü ile birlikte bulun[mayla]” sınırlanmaktadır (Guyer, 2005: 290). Bu “sınırlama” eyleme hukuksal bir nitelik kazandırır. Ancak bu hukuksallıkta gözlenen insanlık amacıdır; buyruğun ikinci formülü de bunu bildirir. Kant’ın, “kişinin kendi eylemlerinin, evrensel bir yasaya uygun gelecek bir şekilde, diğerlerinin eylemleri ile tutarlılık içinde olması” gerektiği ifadesindeki “seçim özgürlüğü ve onun eylem özgürlüğündeki” “insanlık” anlayışı (Guyer, 2005: 290), insanın araç değil amaç görülmesi gerektiğini vurgulayan ifadesinden kaynaklanmaktadır.

Maksimlerin ilkesi olan insanın araç değil amaç olarak görülmesi maksimi, kişiyi dışarıdan zorlayarak özgürlüğünü kısıtlayan bir maksim değildir. Her şeyden önce, dışsal eylemlerimizle bir başkasının özgürlüğüne engel olmadıkça “herkes özgürdür.” “Bunu hukuksal olarak eylemimin maksimi yapmam, ahlakın bana yüklediği bir gerekliliktir” (Kant, 1991: 56). Hukuk, kişisel eylemlerin ötekilerin eylemlerini, eylem özgürlüklerini kısıtlamasına karşı bir önlem getirir. Burada amaç, özgürlüklerin karşılıklı korunmasıdır.

Hukuk ilkeleri ve hukuk ilkelerinden oluşturulan yasal düzenlemenin uygulanmasındaki zorunluluklar dikkate alınırsa, Kant, evrensel hukuk ilkesinin işleyişini ahlak yasasının işleyişi gibi gözlemlemektedir. *Ahlak Metafiziği*’nde, “baskı” ve “özgürlük” bağını tartışırken, evrensel yasaya uygun özgürlüğün korunması uğruna baskının meşruluğu dile gelir. “Baskı özgürlüğe karşı bir engelleme”dir; ancak Kant özgürlüğün kullanımından kaynaklı zararın olabileceğini; bunun için de bir engelin olması gerektiğini düşünür. Ancak bu engelin amacı, “evrensel hukuka uygun özgürlük”ün korunmasıdır. Özgürlüğün kimi kullanımları “evrensel yasalara uygun özgürlüğü engelliyorsa”, özgürlüğün bu yanlış kullanımına karşı, “özgürlüğün engellenmesine engel olmak” için “baskı, evrensel yasalara uygun olan özgürlükle tutarlıdır”; yani “hukuksaldır” (Kant, 1991: 57). Böylece evrensel ahlak yasanın her koşulda istemenin ilkesi olarak her türden hipotetik istemeyi engellemesi gibi, evrensel hukuk ilkesi de, özgürlüğü korumak için, özgürlüğü kendisine karşı da korumak için özgürlüğe sınır çizebilmektedir.¹⁰⁰

¹⁰⁰ “Özgürlüğün hem kişinin kendinde hem de başkalarında başarıyla kullanılmasının desteklenmesi yönündeki pozitif buyruk, bazı nedenlerden dolayı uygulanmayabilirken, kişinin kendi özgürlüğünü kullandığı sırada başkalarının eylem özgürlüğünün engellenmesi yönündeki genel yasak, en azından bazı durumlarda tehdit yoluyla ya da zorlayıcı önlemlerle uygulanabilir ve bu nedenle de, ancak, failin

II.5. Özgürlük ve Otorite Arasındaki Antagonizmayı Aşma Olarak Hukuk

Özgürlük düşüncesi ile yasal zorunluluk, anlam bağlamında bir birlerine karşıtlık oluşturmaktadır. Otorite kavramı bu karşıtlığı daha da sertleştirir. Kant bu antagonizmayı fark eder; ama aynı zamanda bu antagonizmanın daha iyinin keşfi için olumlu bir ilke olarak işlediğini de göstermeye çalışır. Bu antagonizma uygarlık tarihinde, insanın özgürlüğünü vahşice yaşadığı koşullardan yasalara uygun işleyen uygar topluma geçmesini sağlayan ilkedir. Kant, *Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi*'nde özgürlüğün gerçekleşmesini, tarihin ilerlemesi olarak çözümler. Uygarlık özgürlüğün eksiksiz yaşanmasına doğru gelişmektedir; bu gelişme, Hobbes ya da Rousseau'da olduğu gibi, hukuksal yasalara göre işleyen topluma doğrudur. Kant, bu ilerleme sürecinde ulaşılan hukuksal yasa kavramını, özgürlük ve otorite arasında oluşan antagonizmayı aşma olarak görmektedir.

Kant'ın a priorisi: “Doğa insana akıl ve akla dayanan irade özgürlüğü vermiştir” (Kant, 2006: 33). Ancak bu özgürlüğün gerçekleşmesi için kendi dışında etkili olan koşulların etkisi altındadır. Böyle baktığı içindir ki, *Dünya Yurttaşlığı*'nın giriş cümlesinde, “Metafizik amaçla da olsa ne tür bir irade özgürlüğü kavramı oluşturulursa oluşturulsun, iradenin olgular dünyasındaki görünüşleri (...)” (Kant, 2006: 30) kendi dışındaki yasalarca¹⁰¹ belirleneceğini bildirir.

ahlakın kendisine duyduğu saygıyla, güvenilir bir şekilde motive edebilir. Kant'ın hem hukuk ödevlerini, hem de erdem ödevlerini hem de bu ikisi arasındaki ayrımı, temel ahlak ilkesi üzerinden türetmesinin nedeni budur” (Guyer, 293-94).

¹⁰¹ Kant'ın metnin girişinde sözünü ettiği yasa “doğa yasası” ise de, ilerleyen sayfalarda bu yasanın hukuk yasası olarak söz eder.

Kant, *Dünya Yurttaşlığı*'nda, insanın toplumsal tarihinin gizli ereğini, doğanın ona verdiği yeteneklerin doğru bir şekilde geliştirilmesi olarak belirler. Bu yetenekler ise ancak toplum halinde yaşamakla gerçekleşebilir.¹⁰² Özgürlük ve toplum halinde yaşamak baştan bir birini değıller. Kant bunu bir antagonizma olarak adlandırır. Bununla birlikte bu antagonizmanın hukuk yasası kavramı ile aşıldığını temellendirmeye çalışır.

Bu amaç sadece en fazla özgürlüğü olan ve bu sebepten de üyeleri arasında sürekli antagonizm bulunan bir toplumda değil, aynı zamanda bu özgürlüğün sınırlarını kesinlikle belirleyip güven altına alarak başka toplumların özgürlüğüyle de beraber varolabilen bir toplumda gerçekleşebilir. O halde, doğanın insanlığın önüne koyduğu en üstün görev, dışsal yasalar altındaki özgürlüğün, karşı konmaz bir güçle olabildiğince birleştirildiğı bir toplum düzeni kurulması, tam adaletli bir yurttaşlar anayasasının yapılmasıdır (Kant, 2006: 36).

Kant, özgürlüğe tutku ile bağılı insanın bu sınırlamalar içindeki yaşamaya zorla gireceğini bilir; ancak bu kaçınılmazdır. İnsanların “vahşî özgürlükleri” toplumsal yaşamın önemini algıladığında yurttaş olarak varolmanın daha da önemli olduğunu anlayacaklardır. Kant, “toplumdışı toplumsallık” ile anlattığı bu durumu, antagonizmaların yaratıcı bir şekilde aşılması olarak anlatır. “İnsanlığı bezeyen bütün kültürle sanat ve insanın yarattığı en güzel toplum düzeni, onun toplumdışılığının ürünleridirler. Toplumdışılığın bir disipline girmesi de onun yapısı gereğidir ve doğanın ektiğı çekirdekler sanatın iticiliğıyle yetkince gelişir” (Kant, 2006: 36).

Kant, “toplumdışı toplumsallık” gibi bir antagonizmayı, güçlü ve özsel bir çatışkıyı insanlığın gelişiminin ilkesi olarak görürken, basit gibi duran insani tutumlardan kaynaklı bir başka sorunu, aşılması daha güç bir sorun olarak görür. Kant'ın “insan

¹⁰² “Doğanın insanlık için en üstün amacı olan bütün doğal yeteneklerin geliştirilmesi ancak toplumda gerçekleşebilir ve doğa insanın bunu ve belirlediğı bütün erekları kendi çabasıyla gerçekleştirmesini istemektedir” (Kant, 2006: 36).

türünün çözeceği hem en güç hem de en son sorun” dediği sorun, özgürlüklerin kötüye kullanılmasıdır. Otorite özgürlüklerin kötüye kullanılmasını engelleyen bir ilkedir.

İnsan türdeşleri arasında yaşadıkça bir yöneticiye ihtiyaç duyan bir hayvandır; çünkü türdeşleriyle ilişkisinde insanın özgürlüğünü kötüye kullandığı kuşku götürmez. Üstelik, akıllı bir yaratık olarak herkesin özgürlüğüne sınır çekecek bir yasayı istese bile, gene de bencil hayvansal eğilimleri, yapabildiği yerde kendisini bu yasanın dışında saymaya sürükler onu (Kant, 2006: 37).

Özgürlüğün sınırlarının aşılmaması ya da kendi özgürlüğünü yaşamak adına başkasının özgürlüğüne zarar veren durumların önlenmesi gerekmektedir. (1) Kant bu sorunu, hem özgürlüklerin yaşanması hem de özgürlüklerin korunması için evrensel geçerliliği olan otorite aracılığıyla çözer. “Kendi iradesini kıran, evrensel geçerli olan ve herkesi özgür kılan bir iradeye onu boyun eğmeye zorlayacak bir yöneticiye ihtiyacı vardır.” (2) İnsanın özgürlüğünü yaşaması için insanlar arasında etkin bir yönetici bulunacaktır, ama burada yeni bir sorun doğar: “Bu yönetici de bir yöneticiye ihtiyaç duyan bir hayvandır.” Bu durum genel bir umutsuzluk uyandırır. (3) İnsan ne kadar uğraşırsa uğraşsın, “kamu adaleti” için “kendisi adaletli olan en üstün otorite” elde edilemez. Her şeyden önce bunun nedeni insanın saf adil olmayı kendinde gerçekleştirecek bir doğaya sahip olmamasından kaynaklıdır.

Kendi üstünde ve yasaların gerektirdiği şekilde onu zorlayacak bir kimse olmadıkça her insan her zaman özgürlüğünü kötüye kullanacaktır. Oysa en üst otorite hem kendi başına adaletli olmalı, hem de bir insan olmalı. İşte bu, görevlerin en zorudur ve tam bir çözümü olanaksızdır. İnsanın yapılmış olduğu bu eğri odundan dümdüz çıkacak hiçbir şey yontulamaz. Doğa bizden yalnızca bu ideye yaklaşmamızı ister (Kant, 2006: 37).

(4) Kant’ın insanları aşan bu otorite tasarımına anayasa karşılık gelir. (5) Yeni sorun: bu yetkin yurttaşlar anayasasını kim yapacaktır? Görevin gerçekleşmesi için “doğru

bir kavrayış”, “dünya sorunlarına ilişkin çalışmalarla sınanmış büyük bir tecrübe” ve “iyi niyet” gerekir¹⁰³ (Kant, 2006: 38).

“İyi niyet” ahlak yasası ile birlikte gelişen bir kavramdır. Kant insana ilişkin bütün kuşkularını dengeleyecek ilke ve yasa oluştursa da, sonunda bunlara uyum gösterecek ve yaşamlarında gerçekleştirecek olan yine insanın kendisidir. Kant, “yasaya saygı” gibi “iyi niyet” kavramını da akıl sahibi varlıkların, sırf akıl sahibi oldukları için kendiliğinden taşıyacakları bir bilinç olduğu kabulünden hareket eder. Dolayısıyla yasa, ne kadar da rasyonel temellere dayanırsa dayansın, yine de insanın seçimine dayanmaktadır. Kant buradaki olasılığı görür ve burada doğabilecek belirsizlikleri önlemek için devletin yasası kavramına, yani otorite kavramına özel bir yer açar. “Yasa koyucu” kavramını insanın ortak iradesi olarak tanımlasa da, sonunda yasanın uygulanmasından devlet sorumludur. Kant devleti otorite olarak görevlendirir, ancak onun da bir başka otorite altına alınmasının gerekliliği düşüncesine varır. Çünkü devlet de bir insan gibi kişisel eğilimlerin peşinden giderek kendi yurttaşına ya da bir başka devlete karşı zararlı tutumlar alabilir. Bu nedenle Kant daha üst bir otorite yaratarak insansı devleti, bir başka devletin tutumu karşısında korumaya alır. Kant devlet otoritesini tasarlarken, onu insanların kendi özgür iradelerini kaybetmeden bir yasaya bağlanmayla ortaya çıkan bir güç olarak temellendirir. Benzeri bir şekilde, en üst otorite olan “devletler topluluğu” da özgür devletlerin kendi özgürlüklerini kaybetmeden bağlandıkları daha üst bir iradedir. Böylece Kant, kişinin ahlaki özgürlüğünü önce bir devlete, devlet üstünden de devletler topluluğuna bağlayarak insanı dünya yurttaşı kılar.

¹⁰³Kant bu sorunun aşılabilmesi konusunda pek de umutlu değildir; çünkü bu üç etmen aynı anda bir arada bulunamaz; “bulunsa da ancak çok geç ve birçok başarısız girişimden sonra bulunabilir” (Kant, 2006: 38).

Böylece kişi kendi içinde ahlak yasasına bağlanırken, dışında da hukuk yasasına bağlanır. İki yasa da aynı özgürlüğü korumayı ve geliştirmeyi amaçladığı için, kişinin özgürlüğü ve otoriteye bağlanmak birbirini değillememektedir. Kant'ın bu ayrımın birliğini dikkate aldığını, *Ahlak Metafiziği* adlı kitabının bölümlerinde de görmek olanaklıdır. Kitabın birinci bölümü *Hukuk Doktrinin Metafizik İlk İlkeleri* ve ikinci bölümü *Erdem Öğretisinin Metafizik İlk ilkeleri*.

III. BÖLÜM:

DÜNYA YURTTAŞLIĞI

Kant'ın özgürlük kavramına ilişkin *Kritik*'lerdeki akıl yürütmeleri politik yazılarında ete-kemiğe bürünür. *Kritik*'lerin özgürlük kavramı, politik metinlerde gündelik yaşamı düzenleyen hukukun kavramına dönüşür. Genel olarak bakıldığında, özgürlük kavramının bu aşamada tartışılması Kant'ın düşünsel gelişiminin doğal ereği olarak görünmektedir. Daha o, *Saf Aklın Eleştirisi*'nde (1993:179), aklın bilgi konusunda ilk ilkelere gereksinim duyuşunu tartışırken, bilgi gibi “yurttaşlık yasalarının sonsuz çokluğu yerine bunların ilkelerine yönelmek gerektiğini” bildirir. Özgürlük, “yurttaşlık yasası” konusunda temel bir ilke olarak iş yapar. Yapılması gereken özgürlük ilkesinin nasıl gerçekleştirilebileceği üzerinde düşünmektir. Bu nedenle üçüncü kritiği olan *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nin (2006b:17) önsözünde “bütün eleştirel çalışmalarımı sonlandırıyorum”, der. “Hiç gecikmeden Öğreti bölümüne geçeceğim.” Böylece Kant, *Kritik* sonrası döneminde, başından beri niyetini taşıdığı hukuk, politika, tarih, din gibi konular üzerinde yazmaya başladığında, artık “eleştiri” ile temelleri sağlamlaştırılmış bir düşünce zemini üzerinde durmaktadır. Eleştirinin arındırdığı ve sağlamlaştırdığı zemin üzerinde artık insana ilişkin diğer konular tartışmaya açılabilirdi.

Kant'ın *Kritik* sonrası çalışmalarını oluşturan politik ve hukuk metinleri için sağlam temel, pratik felsefe eleştirileri tarafından sağlanmaktadır. Örneğin hukuka ilişkin

içerik tartışmalarının gerisinde sağlam bir etik teori durmaktadır. Kant'ın etik ve politik metnlerinin ortak ve merkezi tartışması *özgürlük* kavramı çevresinde gelişir. Özgürlük kavramı, aynı zamanda Kant'ın metinleri arasında geçişliliği izlemenin anahtarını verir. Kant'ın metnilerindeki bu geçişliliği izlemek için, *Saf Aklın Eleştirisi*'nden başlayıp *Pratik Aklın Eleştirisi*'ne, oradan da *Ahlak Metafiziği*'ne geçen ve *Dünya Yurttaşlığı* ile tamamlanan bir okuma yapmak gerekmektedir.

Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi* ile *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi* adlı kitaplarında insanın “amaçlar krallığı”nın bir üyesi olarak nasıl eylemde bulunması gerektiğini temellendirdikten sonra, onun gerçek dünyada bir devletin üyesi olarak konumunu da *Ahlak Metafiziği*, *Dünya Yurttaşlığı*, *Ebedi Barış* adlı çalışmalarında tartışma konusu yapar. Onun siyaset ve hukuk felsefesi bağlamında yazdığı bu ikinci grup metinlerin ana konusu toplum ve devlet içindeki insanın hukuksal konumudur. İnsan politik dünyanın bir üyesidir ve bu dünya mülkiyet, devlet, devletlerarası ilişkiler, nüfus artışı, hak ihlalleri, savaş gibi birçok karmaşık kavram ve uygulamayı içermektedir. İnsanların toplum olarak birada yaşamaları, bir devlete bağlı olmaları, devletlerarası ilişkilerin etkisinde kalmaları dikkate alındığında, insanın sonuna kadar ahlak yasasına bağlı olarak tutarlı bir şekilde yaşayabilmesinin olanaklı olup olamayacağı sorunu doğmaktadır. Ahlaki varlık olmanın olanağını sağlayan özgürlük idesi, politik alanın da idesi olursa bu sorun çözülebilir. Kant “hak” ya da “hukuk” kavramını bu bağlamda temellendirmeye çalışır.

Kant'ın “yurttaşlık” bağlamındaki tartışmaları, bu soruna ilişkin hukuk alanındaki çözüm arayışıdır. Kişi olarak ahlak yasasına uygun eylem, ancak onun bir devlet

güvencesi içinde varolmasıyla gerçekleşebilir bir şeydir. İnsan içeride ahlak yasası, dışarıda hukuk yasası ile kuşatılmıştır. Ancak bütün bu yasal varoluşa rağmen Kant'ın insana ilişkin kuşkusu bitmez. İnsanın insan olan tutumunu yasalarla engellemek olanaklıdır; ancak devletin devlete olan tutumu nasıl belirlenecektir? Kant insanın etik ve hukuk yasalarına bağlı varoluşunun eksiksiz gerçekleşmesi için daha üst bir tasarımı gerekli görür. Kant sorunun çözümünü bir devletin yurttaşı olmaktan çıkartıp onu daha üst bir yurttaşlığa, “dünya yurttaşlığı” kavramına çıkartarak çözmeye çalışır. Çünkü “dünya yurttaşlığı” kavramı “ebedi barış” idesini olanaklı kılacaktır; barış da özgürlüğü, bu bağlamda da ahlaki varoluşu olanaklı kılacaktır. Kant'ın siyasetinde etik tasarımı dünya yurttaşlığı kadar, ebedi barış tasarımı da açığa çıkar. “Ebedi barış, siyasetteki en üst iyidir. Bunun nedeni pratik aklın savaşı mutlak olarak yasaklamasıdır” (Strauss, 1987: 584).

Kant'ın dünya yurttaşlığı tasarımı, hukukun üstünlüğüne dayanan bir ideal olması kadar, saf aklın koyduğu ahlak yasasının da bir sonucudur. Bu ideal, hukuka kozmopolit bir nitelik ve işlev kazandırır. Kant'ın hukuk ve siyaset felsefesi çalışmalarında en önemli keşfi, “hukukun üstünlüğü” düşüncesidir. Kant'ın çözümlemesine göre devletin gücü, otoritenin keyfi uygulamaları karşısında yurttaşın korunması ile sınırlıdır. Devletin sınırları hukuksal yasalarca belirlenmiştir; aynı yasalar yurttaşların hukuksal ödevlerini de belirler. Yurttaşlar yasalardan kaynaklı haklar alanına sahiptir. Haklar alanı, yurttaşların özgürlüklerinin alanını belirler. Bu bağlamda Kant'ın politik ve hukuk alanına ilişkin çözümlemeleri, açık olarak, ahlak alanına ilişkin çözümlemelerinin devamıdır.

Kant'ın hukuk ve siyaset felsefesi metnindeki “yurttaşlık” kavramı, ahlak felsefesinin etik kişinin gerçek dünyadaki cisimleşmiş halini temsil eder. Etik çözümlemede “ahlak yasası” ile eyleyen insan, politik çözümlemede “hukuksal yasa”lara göre eylemde bulunur. İnsan, her iki yasaya da aynı “ödev” kavramı ile bağlıdır ve bu nedenle insan aynı derecede eylemlerinden “sorumlu”dur. İnsan, her iki yasayı da aynı “yasaya saygı” duygusu ile içselleştirir. Ahlak yasası insanlığı “amaç” edinirken; insanın değerinin korunması “amaçlar krallığı”nın “en iyi”siyken, hukuk yasasının insanlık amacı “dünya yurttaşlığı” kavramında cisimleşir. Kant, yurttaşlık kavramını, insanın bir devletin üyesi olmasından daha çok, amaçlar krallığının ya da dünya devletleri federasyonunun üyesi olacak şekilde genişletir.

III. 1. “Aklını Kullan!”

Kant'ın *Aydınlanma Nedir?* başlıklı makalesinin merkezi bakışı olan “Aklını Kullan!” buyruğu, onun politik ve hukuk tartışmalarının ruhunu anlamak için iyi bir hareket noktası vermektedir. Bu hareket noktası, hem Kant'ın aydınlanmacı geleneğe bağlı olarak düşünen bir filozof olmasını, hem de etik ve hukuk tasarımı neden aklın çevresinde kurduğunu birlikte görmeyi sağlayabilir. İnsanın düşmüşlüğü olan aklını kullanamayışından onun özgürlüğünü güvenceye alan devlet kurması sürecini anlatan tarih tasarımı, özellikle de özgürlük, hukuk ve devlet kavramının gelişim süreci, her şeyin aklın çevresinde nasıl geliştiğini verir.

Kant, “aydınlanma nedir” sorusunu, insanın yetkin olmama durumundan kendi aklını kullanarak kurtulması şeklinde yanıtlar. “İnsanın kendi suçu ile düşmüş olduğu bir

ergin olmama durumundan kurtulmasıdır.” Bu ergin olmama durumu ise, “insanın kendi aklını bir başkasının kılavuzluğuna başvurmaksızın kullanamayışıdır” (Kant, 1984: 213). Öyleyse aklını kullanamama, özellikle de bunu kendi özgür iradesi ile koyduğu ahlak yasasına göre yapamama, insanın özgürlükten uzak bir varoluş içinde bulunduğu bir dönemin simgesidir.¹⁰⁴ İnsanın kendi içinde taşıdığı bir başka doğa daha vardır. Bu da onun zihinsel yanıdır (Kant, 1984b: 215). Öyleyse Kant’ın “Sapere aude!”, “Aklını kendin kullanmak cesaretini göster” (1984b: 213) buyruğu akılcı özgür iradenin, bu yönüyle de aydınlanmanın ruhunu temsil eder.

Ancak Kant’ın, *Dünya Yurttaşlığı*’nda da yazdığı gibi aklını kullanarak ergin olmama durumundan kurtulma tekil insanda değil, bütün bir insanlıkta ya da tarih ve toplumda gerçekleşen bir şeydir. Kant öncü kişi uyanışını göz ardı etmezse de, özgürlük ancak toplumsal bir plan olursa bireyin özgürlüğü de güvenceye alınmış olur. Çünkü aydınlanma denilen şey, toplumun özgürlüğü ile olanaklıdır. Özgürlük bir defa öğrenildi mi yani “özgür olma hakkı” bir defa tanındı mı “bu durumun önüne geçilemez” olunur. Çünkü boyundurukluğunu bir defa atan insan, özgürlüğün bir ödev olduğunu anlayacaktır (Kant, 1984b: 214-215).

Yine de Kant, toplumsal bilinçlenme ve özgürlük arasında kurduğu bağın, toplumsal gelişmenin, kendi doğal akışına göre olmasından yanadır. Yani, özgürlük ve uyanış kavramları politik bir devrim ile değil, tarihin kendi içinde insanın kendi yeteneklerini geliştirmesiyle gerçekleşecektir. Zorba rejimler bir devrim ile yıkılsa

¹⁰⁴ “Doğa, insanları yabancı bir yönlendirilmeye bağlı kalmaktan çoktan kurtarmış olmasına karşın, tembellik ve korkaklık nedeniyledir ki, insanların çoğu bütün yaşamları boyunca kendi rızalarıyla erginleşmemiş olarak kalırlar ve aynı nedenledir ki, bu insanların başına gözetici ya da yönetici olarak gelmek başkaları içinde çok kolay olmaktadır” (1984: 213-214).

bile, düşüncelerde gerçek bir düzelme, düşünüş biçimlerinde ciddi bir iyileşme gerçekleşemez. Tersine bir kez daha yeni önyargılar kitleye, kamuya yeni birer gem, yular olurlar (Kant, 1984b: 215). Gerçek aydınlanma akıl ve özgürlük ikilisinin doğru orantılı kullanımıyla gerçekleşebilir. “Akıllı her yönüyle ve her bakımdan çekinmeden kitlenin önünde apaçık olarak kullanma özgürlüğü” (Kant, 1984b: 215). Ancak bu türden bir özgürlük insanların aydınlanma olanağı olabilir. Burada aklın doğru kullanımı, kamu yararına kullanıldığı durumlarda ortaya çıkar. Kant, “aklın kamu yararına kullanılması”ndan bir kimsenin bilgisini ya da düşüncesini (örneğin, bilgin) yani aklını onu izleyenlere ya da okuyanlara yararlı olacak bir biçimde kullanmasını; “aklın özel olarak kullanılması”ndan da kişinin işi ve memuriyeti çerçevesinde topluma ilişkin bir görevi yerine getirmesini anlar (1984b: 216). Her koşulda Kant, akıllı kamu sorumluluğuna bağlar; çünkü aydınlanma gerçekleşecekse bu, bireylerin toplumsal sorumlulukları ile olanaklıdır ve bu aydınlanma tarzı insanları özgürlüklerine karşı korumacı olmaya itmektedir. Korumacı tavır, en açık olarak özgürlüklerin korunması ve akla uygun bir yaşamın kurulması için gerekli olan hukuksal düzenin yani devletin kurulmasında kendisini göstermektedir. Devleti kuran irade, kendi aklının olanaklarını açıklamayı ve özgürlüğünü gerçekleştirmeyi amaçlamıştır.

Doğa bir defalığına sert kabuğu altındaki tohumu özgürlüğüne kavuşturmuş, bütün yumuşaklığıyla onu kollamış, yani özgür düşünmeye yönelik bu eğilim ve hizmet sonunda giderek halkın zihniyetine, onda yerleşmiş bulunan inançlara tepki göstermiş ve yavaş yavaş özgür eyleyebilme aşamasına gelmiştir. Bu durum, yani özgür düşünme ve eyleme, yönetimlerin, yani hükümetlerin ilkelerini de etkileyecek ve kendilerine göre insanı kullanarak onu sömürebilecekleri ya da ondan yararlanabilecekleri düşüncesi makineden fazla bir şey olan insanın insansal onuruna uygun davranma düşüncesine dönüşecektir (Kant, 1984b: 221).

Aklı kullanma becerisi, insan olarak yaşayabilmenin olanaklarını geliştirmektir. Bunun temel koşulu da özgür olarak düşünmek ve bu düşünciyi özgürce gerçekleştirmektir. Her türden düşünsel etkinlikte kamu yararının dikkate alınmasının, insanlığın gelişmesini sağladığını; kamunun da özgürlüğü güvenceye alarak düşüncenin gelişimini sağladığını gözleyen Kant, devlet hukukunun niteliği ile ahlak yasasının niteliği arasında içten bir bağ kurar. Ahlak yasası ile hukuk yasası aynı amaçta, insanlık amacıyla birleşir. Böylece Kant, kişinin insanlık karşısındaki ahlaki sorumluluğunu hukuksal sorumluluklarla tamamlar. Düşüncenin geldiği bu aşamada hukuk teorisinin etik teoriyi tamamladığı görünmektedir.

III. 2. Kuram ve Uygulama Sorunu

Aklın hukuk koyan yanı ile ahlak yasası koyan yanı arasında bir karşıtlık doğar mı? Kant, ahlak yasası ile hukuk yasasını insanlığı amaç seçen buyrukta birleştirir. Ancak burada bir soru doğar: Aklın politik alandaki işlevi, ahlak yasasındaki işlevi ile aynı olabilir mi? Ya da, kişinin ahlak yasası koyan özgürlüğü, hukuksal yasaların zorunlu sınırlamaları karşısında ortadan kalkıyor mu? Başka bir deyişle, burada ortaya çıkan ahlak ve politika arasındaki kuram ve uygulama çatışmasıdır. Bu çatışmanın aşılması, Kant'ın politik felsefesi için temel bir sorun olmasa da, onun düşünsel gelişiminin kendi içindeki tutarlılığını gözleyebilmek açısından önemlidir. Yeni sorun düşünsel bir içerik olan özgürlükten kaynaklı ahlak yasasının kategorik imperatifi ile uygulamanın zorunlu buyruğu olan hukukun kategorik imeratifi arasında çatışkıya düşmeden nasıl ilerlenebileceğidir.

III. 2.1. Ahlak ve Politika Arasındaki Çatışma

Kant, *Ebedi Barış Üstüne Felsefi Bir Deneme* adlı makalesine yazdığı “Sonek”te, ahlak ve politika arasındaki ilişki sorununu çok açık bir şekilde ifade eder: “(...) bir tür uygulamalı hukuk olan politika ile hukukun teorisi olan ahlak arasında karşıtlık olamaz.” Aksi durumda bu Kant için (1984: 251) her türden “ahlakın varlığını yadsımak” anlamına gelir. “Nesnel bakımdan, yani teoride, ahlakla politika arasında karşıtlık yoktur. Pratikte, yani öznel bakımdan ise, insanların bencil eğilimleri yüzünden her zaman böyle bir karşıtlık olacaktır. Böyle bir savaşım da devamlı erdemin üstünlüğünü sağlayacaktır” (Kant, 1984: 259).

Bu metinde Kant, barışın sürekliliğini gerçekleştirmede teori ile pratik arasındaki ilişkiye bakar. Barışın sürekliliğinin uygulanmasındaki olanaklılığı araştırır. Kant’a göre bu amacın gerçeklik bulabilmesi iki ön koşula bağlıdır: (1) Tek tek bütün insanların anayasal bir kuruluş içinde özgürlük ilkelerine uygun olarak yaşamayı istemeleri gerekmektedir. (2) Genel iradenin ortak birliği ve bütünlüğü gereklidir. Uygur bir topluluk kurabilmenin zorunlulukları olarak sıralan koşullardan özellikle ikincisi, yazının temel problemini açığa çıkartır. Çünkü bireysel çeşitliliği genel irade olarak dönüştürecek bir nedenin bulunması Kant’a göre (1984: 252) bireysel iradenin yapabileceği bir şey değildir. Bu, ancak -teori ile pratik arasında karşıtlıklar oluşmasına neden olabilecek- “güç” unsuru ile olanaklıdır.

Yasakoyucunun bir vahşi sürüsünden meydana getirdiği bir ulusa, genel iradeye dayanarak hukuksal bir anayasal örgüt kurma özenini, ihtimamını bırakacak denli ahlaklı davranmasını istemek beklenemez (Kant, 1984: 252).

Fakat bu durumda bir devlet sadece kendi yasalarını tanıyacak, başka devletlerin kararlarına kendilerini bağı saymayacak ve her fırsatta kendi gücünü büyütmenin yollarını arayacaktır. Bunun sonucunda kamu hukuku, devletler hukuku ve dünya yurttaşlığı hukuku gibi idealler boş ideallere dönüşecektir. Oysa Kant için, “insan doğasının empirik ilkelerine dayanan ve kendi kurallarını saptamak için dünyada olup bitenler hakkında bilgi edinmeyi hor görmeyen” bir uygulama, yani pratik, politikasının yapısını dayandıracağı kadar sağlam bir temel bulmayı umut edebilir (Kant, 1984: 252-253). Yani teori ve pratik / kuram ve uygulama uyuşabilir. Bu bağlamda politika da olanaklıdır; çünkü temellerini akılda bulan hukuk ile insan doğasının empirik koşulları arasında zorunlu bir ilişki vardır (Gerhardt, 2010: 209); bunun dışında *Dünya Yurttaşlığı* tasarımıyla dile getirilen tarih tasarımının işleyişini sağlayan “toplumdışı toplumsallık” ilkesi politikanın gerçeklikteki ilkesidir.

Özgürlük ve ahlaksal yasanın yokluğu, sadece politikayı var kılarken hukuk kavramını anlamsızlaştırır. Bu nedenle Kant’a göre (1984: 253), eğer hukuk kavramı politika ile bağdaştırılır ve hukuk, politikanın sınırlayıcı koşulu yapılırsa işte o zaman ahlak ve politika arasında bir karşıtlık olmadığını kabul etmek gerekir. Bu açıdan bakıldığında, Kant, politik bir ahlak değil, ahlaki bir politikayı varsayarak Makyavelci yaklaşımı dönüştürmektedir.¹⁰⁵

Eğer pratik felsefenin (ahlak felsefesinin) hiçbir yerde kendisiyle çelişmeye düşmemesi isteniyorsa, pratik akıl problemlerinin çözümü için, her şeyden önce bu yetilerin maddi ilkelerden mi, yani iradenin konusu olan gayeden mi, yoksa formel (biçimsel) ilkelerden mi, yani dış ilişkilerde yalnız özgürlüğe bağlı olan ve ‘öyle hareket et ki, amacın ne

¹⁰⁵ Kersting (2010: 58), Kant’ın ahlak ve politika arasında Machiavelli’nin yaptığı ayrımı reddettiğini ve politika felsefesini, saf pratik aklın otoritesi altında sistemine ekleyerek, ahlak ile politika arasındaki zaten var olan eski birliği devrimci bir kavramsal çatı ve devrimci bir temellendirme teorisiyle yeniden tesis ettiğini belirtir.

olursa olsun, eyleminin, kuralının genel bir ilkesi olmasını isteyebilesin’ biçiminde dile getirilen ilkedен mi başlamak gerektiği sorununı çözmek gerekir (Kant, 1984: 257).

Kant, ahlaki problemlerin çözümünde “maddi ilke”den mi yoksa “formel ilke”den mi hareket edileceği sorunu konusunda, formel ilkedен hareket etmeyi tercih eder; çünkü bu ilke, hukuk ilkesi açısından “mutlak bir zorunluluğu içerir.” Kant, ahlakçı-politikacının sorunların çözümünde hareket noktası olarak kategorik imperatifin birinci formülünü kullanacağını varsayar. “Öyle hareket et ki, amacın ne olursa olsun, eyleminin, kuralının genel bir ilkesi olmasını isteyebilesin.”

(1) *Maddi ilkedен* hareket eden politik-ahlakçı için “kamu hukuku, devletler hukuku ve dünya yurttaşlığı hukuku sorunu” sadece birer teknik sorundur.¹⁰⁶ Kant, hukukçuları da, “yürürlükteki yasalar üzerinde düşünmekle değil, yürürlükteki yasaları uygulamakla görevli olanları”, da kendilerini alışmış oldukları düzenden ayıramadıkları ve en yetkin olan yasalar üzerine düşünmedikleri konusunda eleştirir. Bunlar kendilerini her türlü koşula uydurmakta son derece yeteneklidirler ve kamu hukuku ve devletler hukuku konusunda da sadece “baskıya dayanan bir iradenin zorla kabul ettirdiği baskı yasalarına dayalı yargılama biçimlerini uygularlar.” Onlar en yetkin anayasa sorununı deneye dayanarak çözmek ister (Kant, 1984: 254-255). Bunun tespiti için: (a) *Fac et excusa* (önce eylemde bulun, yap sonra da eylemlerini haklı göster, özür dile); (b) *Si facisti nega* (ne yapmışsan yadsı, inkar et); (c) *Divide et impere* (böl ve yönet) olmak üzere üç maksim kullanır (Kant, 1984: 255). Yine de Kant bunların geçersiz olduğunu bildirir; çünkü bunlar herkes tarafından bilinmektedir.

¹⁰⁶ Politikacı-ahlakçı’lar, pratikte, ahlaki, “niyetlerine ve amaçlarına uydururlar”, “insan yapısının aklın buyurduğu iyilik idesini gerçekleştirmeye gücü yetmediği”ni gerekçe göstererek “hukuka aykırı ilkeleri, doğru ve haklı gösterirler” böylece “her türlü iyiye doğru gidişi olanaksız kılarlar ve hukukun çiğnenmesine” neden olurlar. (Kant, 1984: 254).

(2) Oysa formel ilkeden hareket eden ahlakçı-politikacı için sorun, her zaman için “ahlaksal bir sorundur.” Ahlakçı-politikacı sürekli barışa varmayı “maddi bir şey olarak değil ama aynı zamanda göreve karşı gereken saygının yaratacağı bir sonuç olarak da ister, arzu eder” (Kant, 1984: 257). Buna göre Kant, politikaya öz-belirlenim iç ilkesi ile transandantal bir ilke kazandırmıştır. Çünkü politika insanın kendisini kendi kendisine kamusal olarak tasarlamasını gerekli görür. Böylece bu içsel ilke ile hukuk ve politika; politika ve ahlak daima birbirine bağlanır (Gerhardt, 2020: 212).

Ahlakçı-politikacı öyle bir insandır ki, onun politik tasarımı ahlaka göre şekillenir ve “ebedi barışa ulaşmak teknik bir görev değil, aynı zamanda hakiki bir ahlaksal görevdir” (Hassner, 2010: 85). Bu bağlamda ahlak ve hukukun ideal birliği ebedi barış durumunda, ki bu durum “aklın gerçeklik üzerine bir talebidir”, “doğanın gizli amacıdır”, tam olarak gerçekleşecektir. Tarih, aklın bu talebinin ve doğanın bu gizli amacının gerçekleşme alanıdır. Tarihe bir erek ve doğaya bir son amaç yüklemekle Kant, insanlığa, bir “Aydınlanma” olarak adlandırdığı bir gelecek umudu aşlamıştır. Bu onun için aynı zamanda politik bir projedir.¹⁰⁷ Tarih, ahlak ve hukukun uyumuna doğru ilerlemektedir. Hukuk, öngörülemez tarihsel bir karaktere sahiptir. Kant, “uygulamalı hukuk öğretisi” olarak tanımladığı politikayı, sadece a priori adalet ilkelerine değil tarihsel koşullara da bağlı kılar. Böylece politika zorunlu olarak *reform yapma* görevini üstlenir ve böylece ahlak da politik alana dahil edilir. Ancak hukuk ahlakın içsel koşullarına bağımlı kılınamaz (Gerhardt, 2010: 209).

¹⁰⁷ Eğer insanlar bu proje doğrultusunda hareket ederlerse ahlak ve hukukun ideal birliğine katkı sağlayan eylemlere yönelebilirler (Çörekçioğlu, 2010: 252-253).

Kant, sorunlar için politik söylemi ahlaki bir yaklaşım üzerinden kuran çözümlemeyi yanadır. Sorunların çözümü için evrensel yaklaşım olması kadar, devlet adamının da temel niteliği bu yönde olmalıdır. “Ben, ahlakçı bir politikacı, yani yalnız ahlakın herkesin önünde açıkça söyleyebileceği ilkelerden başka ilke tanımayan bir devlet adamı tasarımıyabilirim; ama devlet adamının çıkarlarına göre bir ahlak biçen bir politikacı-ahlakçıyı ise aklım kesinlikle almaz” (Kant, 1984: 253). Bu bağlamda Kant, politik düzenlemeyi sadece bireysel öz disiplin üzerinden temellendirdiği için, politikaya reform yapma görevinden sonra ikinci bir görev, *temel haklardan sorumlu olma* görevi yükler (Gerhardt, 2010: 211).

Kant, iç hukuk ya da dış hukuk alanında yanlışları düzeltmeyi, reform yapmayı ve doğal hukuka yaklaşmayı politikanın temel “görev”i olarak belirler (Kant, 1984: 253). Yanlışlıkların düzeltilmesinin yolu devrim değildir; çünkü devrim bir maksim haline geldiğinde, anayasal duruma son verir (Kant, 2010: 43). Kant yavaş da olsa, barışçıl yollarla yapılan reformlardan yanadır (Kant, 1984: 254, -11 nolu dipnot-). Bu nedenle Kant’ın hukuk ve politik teorisi tarihsel gelişmeye göre içerik kazanır; tarih politikaya “doğal temeller kazandırır” (Gerhardt, 2010: 213).

“Gerçek politika, daha önce ahlaka gerekli saygıyı göstermeden bir adım bile atmaz; aslında güç ve karmaşık bir sanat olan politika, ahlakla birleştiği zaman böyle olmaktan çıkar; ahlakla politikanın bağdaşmadığı durumlarda, ahlak, politikanın çözemediği düğümleri koparır. İnsan hakları, yönetimi ellerinde bulunduran iktidar sahiplerinin ne derece fedakarlığı pahasına olursa olsun, her zaman kutsal tutulmalıdır. Burada, ahlakla politikayı aynı ölçüde gözetmeye olanak da yoktur; ahlakla çıkar arasında ortalama bir yer tutan pragmatik koşullar altında ortalama bir hukuk da düşünülemez; politika ahlak önünde dize gelmelidir; ancak böylelikle ki, politika, sönmek bilmez bir ışıkla parıldayacağı yüksek bir düzeye, yavaş yavaş bile olsa, yükselmeyi umabilir” (Kant, 1984: 260).

III. 2.2. Ahlak ve Politika Arasındaki Uyum ya da Kamu Hukukunda Mutlak Açıklık İlkesi

Kant kamu hukuku ilkelerini, “devlet içindeki insanlar” ve “devletler arasında”ki ilişkiler bağlamında tartışır. Vardığı sonuç mutlak açıklık ilkesidir: “Herkes açık olarak bilinen şey”, (kamuoyu önünde açık açık dile getirme; aleniyet)” (Kant, 1984: 261). Kant bu ilkeyi, ahlak ve erdem öğretisi bakımından zorunlu; insan hakları ile olan ilgisi bakımından da hukuksal bir ilke olarak kabul eder. Başkalarının haklarını ihlal edenin ne olduğunu göstermeye yarayan bu ilke¹⁰⁸ bu yönüyle “bütünüyle olumsuz”dur; ancak kanıtlanmaya gereksinim göstermeyecek kadar da apaçık ve kesindir (Kant, 1984: 261). Kant’ın kamu hukukunun aşkınsal ilkesi olarak belirlediği bu açıklık ilkesini, Arent, “tüm politik eylemleri yöneten ilke olarak” (2005: 348) yorumlar.

Kant (1984: 261-265), kamu hukuku, devletler hukuku ve dünya yurttaşlığı hukuku bağlamında bu ilkenin uygulanışına bakar. *Kamu hukuku* bağlamında ele alınan ‘devrim’ düşüncesi “mutlak açıklık” ilkesi ile sorgulanır. “Devrimler (başkaldırmalar), istibdatçı-baskıcı bir iktidarı, yönetimi yıkmak için bir ulusun başvurabileceği meşru bir yol mudur? (1984: 261) diye sorar Kant. Kamu hukukunun aşkınsal ilkesine göre, bir ulus sözleşmeden önce devrim yapma hakkını açıkça söyleyemez. Bu hakkı saklı tuttuğunda da yöneticiye karşı üstün bir hak elde eder. O zaman da yönetici yönetici olmaktan çıkar. Son olarak ulusun devrim yapma hakkı anayasal bir karar haline getirildiğinde de anayasayı kurmanın olanağı ortadan

¹⁰⁸ “Yalnızca adil olmayanın tanınmasına hizmet eder” (Arendt, 2005: 349).

kalkmış olacaktır ki bu durumda ulus sözleşmenin ereğine, devlet kurmaya, ulaşamayacaktır (Kant, 1984: 262). Bütün bunlar göstermektedir ki, mutlak açıklık ilkesi her koşulda devrimi haksız göstererek onu olanaksız kılmaktadır. Bu nedenle teorik aklın a priori ölçütü olarak iş yapan ve adalet ve hukukun olanağını sağlayan bu ilkedен Kant (1984: 261), kamu hukukunun *birinci* aşkınsal formülüne ulaşır: “Başka insanların haklarıyla ilgili olan ve dayandığı genel kurallar apaçıklıkla (aleniyetle) uzlaşmayan bütün eylem ve davranışlar hak ve adalete aykırıdır.”¹⁰⁹

Arent’e göre (2005: 349-350) bu aslında Kant’ın politika ve ahlak arasındaki çatışma için getirdiği bir çözümdür ki Kant bu çözümü ahlak felsefesinden türetmiştir. Çünkü mutlak açıklık ilkesi yani kamusalılık, Kant’ın ahlak felsefesindeki hukukilik ölçütüdür. Bir buyruk haline gelebilen maksim aynı zamanda kamusaldır. Bu bağlamda ahlak “özel olanla kamusal olanın örtüşmesi” olarak tanımlanabilir.

Devletler hukuku, herkese hakkını gösteren genel iradenin, aleniyete dökülmesi düşüncesini içerir. Devletler hukukunun olması için hukuksal bir duruma ihtiyaç vardır ki bu, çeşitli devletlerden kurulu federasyon gibi, temel bir sözleşmeden doğmalıdır. Hukuksal durumun olmadığı (doğal durumda) zaman ancak özel bir hukuktan söz edilebilir ki bu noktada politika ve ahlak arasında bir çatışma görülür. *Devletler hukuku* bağlamında politika ve ahlak arasında ortaya çıkan bu çatışmalar yine mutlak açıklık ilkesi ile ortadan kaldırılır (Kant, 1984: 262-263).

¹⁰⁹ Kant, iki ayrı hak belirler. İlki, a priori akıl ilkelerine dayanan ‘tabii haklar’ ve ikincisi pozitif hukukun doğurduğu ‘pozitif haklar.’ Kant için sadece bir tane tabii hak vardır, o da ‘özgürlük’ (Güriz, 2009: 204).

- 1) “Eğer bir devlet, başka bir devlete, bağımsız bir bölgeyi (eyaleti) bırakmayı, mali ya da herhangi başka bir yardım sözü vermişse, sözünü tuttuğu takdirde kendi güvenliği tehlikeye girecekse, şu iki yoldan birine başvurmakla sözünden dönebilir mi? Bir hükümdar olarak, davranış biçimi hakkında kimseye hesap vermeyecek bir durumda bulunmaktadır; sonra da, devletin en yüksek memuru olması bakımından, devlete hesap vermekle yükümlüdür; böylece, ilk niteliğiyle herhangi bir yükümlülük altına girmişse, ikinci niteliği sayesinde de bu taahhütten kurtulabilmektedir. Fakat bir devlet ya da bu devletin başkanı, bu genel kuralı benimsediğini açığa vurursa, öteki devletler onunla ilişkiye girmekten kaçınacaklar ve bu tür iddialara karşı koymak için aralarında birleşeceklerdir; bu da politikanın, bütün kurnazlığına karşın, içten davranmakla, izleyeceği amacı elden kaçıracağını, dolayısıyla da sözü geçen genel kuralın haksız olduğunu kanıtlar” (Kant, 1984: 263).
- 2) Korkunç bir güç halinde gelişen bir devlet, komşuları için kaygı kaynağı olduğu zaman, bu devleti ötekilerini, eğer isterse, baskısı altına alabileceğini, daha az güçlü olanlar, bu büyük devlet kendilerine önceden bir haksızlık işlemese bile, birleşerek ona saldırma hakkına sahip midirler? Bu durumda bu kuralı açıkça savunacak bir devlet yıkımdan kurtulmak yerine, onu büyük bir hızla üzerine çekmiş olacaktır. Çünkü üstün devlet, ötekilerinden önce davranacaktır; küçük devletlerin aralarında birleşmeleri ise, böl ve yönet yöntemini iyi kullanmasını bilene karşı ancak zayıf bir savunma örgütü olacaktır. Politikanın bu kuralı, açığa vurulduğu zaman, amacını kendi eliyle yok eder, bu yüzden de haksızdır” (Kant, 1984: 263).
- 3) “Eğer küçük bir devlet, bir büyük devletin çeşitli bölgeleri arasındaki yaşamsal bağlantıya engel olacak bir durumda bulunuyorsa, bu büyük devlet, küçük bir devleti egemenliği altına alabilir ya da onu kendi topraklarına katabilir mi? Her şeyden önce, büyük devletin böyle bir kuralı açıkça savunamayacağını anlamak kolaydır; ya küçük devletler daha çabuk davranarak ona karşı birleşeceklerdir, ya da öteki büyük devletler bu avı kendileri için ele geçirmeye kalkacaklardır; bu yüzden büyük devletler de karşı karşıya gelmiş olacaklardır. Böylece bu kural aleniliğe vurulmasıyla, kamunun bilgisine sunulmasıyla uygulanabilir olmaktan da çıkacaktır; bu da onun haksız olduğunun kanıtıdır (...)” (Kant, 1984: 263-264).

Ahlak ile politika arasındaki çatışmanın son örneğini Kant, *dünya yurttaşlığı hukuku* bağlamı olarak bildirse de bunu devletler hukukuna yakın benzerliği yüzünden değerlendirme dışı bırakır.

Kant’a göre devletler hukuku kurallarının mutlak açıklık ilkesi ile bağdaşmaması, politika kurallarının, hukuk öğretisi olarak anlaşılan ahlak ile uyuşmadığı durumları anlamak bakımından yetkin bir ölçüttür. Politika kurallarının hangi koşullar altında devletler hukuku ile bağdaştığını görmek gerekir (Kant, 1984: 264). “Bir kuralın aleniliğe, herkesin bilgisine dökülmüş olması, bu kuralın haklı da olmasını gerektirmez; çünkü mutlak olarak her şeyin üstünde bir güce sahip olan bir kimse, kurallarını gizlemeye de gerek görmez” (Kant, 1984: 264).

Kant, hukuksal bir durumun varlığını, devletler hukukunu gerçekleştirebilmenin ilk koşulu olarak görür. Amacı barışın sürekliliği olan bir devletler federasyonu fikri, Kant için devletlerin özgürlüğü ile bağdaşabilecek tek hukuksal durumdur. Kant, bir adım daha ileri giderek bu hukuksal durumu aynı zamanda politika ve ahlakın bağdaşmasının olanağı olarak belirlemektedir. Çünkü böyle bir birlik, hukuk ilkeleri bakımından a priori, zorunlu ve aynı zamanda her türlü politikanın hukuksal temelidir (Kant, 1984: 264). Federalizm fikri çok açık olarak Sürekli Barış’ta ahlak ve politikanın birbirine yaklaştırılması anlamına gelmektedir. Böyle bir uyumun olanağını da Kant (1984: 265), “insan haklarına saygı duyma”nın, aklın mutlak ve zorunlu bir ödevi olmasına dayandırır. Bu ödevi hiçbir koşulda aykırı hareket edilmemelidir. Bu, ahlak yasasının ihlali kadar, insan haklarının da ihlalidir. Kant’ın ahlakının devrimsel niteliğe sahip olması, bu ahlakın yalnızca kuramsal ve ahlak

yasasına dayalı olmasından kaynaklanmaz, aynı zamanda bunun içeriğinin insan haklarına işaret etmesindendir”¹¹⁰ (Strauss, 1987: 583).

“Politika, insanların haklarını kendilerinden üstün olanlara bırakmaları konusunda, birinci anlamda (yani etik anlamında) ahlakla kolayca bağdaşabilir; fakat hukuk öğretisi olarak anlaşılan ahlak önünde politikanın dize gelmesi gerekirken, politika böyle bir ahlakla herhangi bir anlaşmaya yanaşmamayı uygun bulur ve bütün ödevleri yalnızca iyilik-dileycilik biçiminde yorumlamayı yeğler” (Kant, 1984: 265).

“Düzenbaz-entrikacı” politikanın özünü ve işleyişini ortaya çıkarmak için ona karşı işletilmesi gereken kuralların belirgin olması gerekmektedir. Bu nedenle Kant kamu hukukunun aşkınsal ikinci formülünü dile getirir: “Amaçlarına erişebilmeleri için açıkça ortaya konulmaları gereken bütün kurallar, hem hukuka hem de politikaya uygundur” (Kant, 1984: 265). Bu ikinci formülde tam şeklini alan “mutlak açıklık ilkesi” ahlakı, politikanın zorunlu koşulu olarak belirler; bu yönüyle de *ebedi barışın* olanağı olur.

III. 3. Yasasız Özgürlükten Yasalı Özgürlüğe Geçiş ya da Devletin Meşruluğu

Kant, “vahşi” ve “barbar” yaşam dönemi ile insanlığın tarihsel başlangıç dönemlerine göndermede bulunur. Kant bu düşüncesi için herhangi bir tarihsel olguya ya da kanıta başvurmaz. Ancak bunu yaparken, “sözleşmeci toplum kuramları”nın varsaydığı türden bir yaklaşımda da bulunmaz. O, bu başlangıcı daha çok ilkesel bir yaklaşım için ele alır. Başlangıçtaki varoluş tarzını “yasasız özgürlük” (1991:150) olarak adlandırır.

¹¹⁰ İnsan hakları kavramının politik bir tarihi vardır. Kant bu konuda Rousseau’dan etkilendiğini saklamaz (Strauss, 1987: 583).

Kant, uygarlıkları tehdit eden her türden yıkıcı gelişmeyi de barbar ve vahşi bir içerikte gördüğü için, bunları da yasadız özgürlüğün bir görünümü olarak değerlendirir. “Barbarca bir yıkımla, şimdiye kadar ulaşılan bu uygarlık durumunu ve bütün kültür ilerlemesini yerle bir” eden insan tutumu “yasasız özgürlük durumuyla özdeşir” (Kant, 2006: 40). Ancak Kant, yasadız özgürlüğün bu işleyişini, insanın yeteneklerini geliştirmesi açısından olumlu olarak da yorumlar. Çünkü insan, kendi yıkıcı yanına karşı kendisini korumak için özgürlüklerin uygun şekilde yaşanması için yasal koşullar belirlemeye yönelmiştir. Vahşiliğin ereksiz durumu insanların doğal yeteneklerinin gelişmesini geri bıraktırmışsa da, sonunda onları, bulaştırdığı kötülükler sayesinde bu durumdan çıkmaya ve uyuyan yeteneklerinin uyanıp gelişebileceği bir yurttaşlık anayasallığına girmeye zorladı (Kant, 2006: 40).

Kant, doğal durumdan hukuk durumuna geçişi şöyle aktarır:

Yalnızca doğal durumda bulunan bir insan ya da bir ulus, yanımda bir komşu olarak bulunması yüzünden, benim güvenliğimi tehlikeye atar ve beni eylemli olarak olmasa bile, içinde bulunduğumuz durumun yasadızlığı, yasadının bulunmayışı nedeniyle devamlı bir tehdit ile karşı karşıya bırakır. Bu durumda ben onu ya benimle birlikte ortak yasalara bağımlı olmaya, ya da komşuluğumdan uzaklaşmaya zorlayabilirim. (...) Birbirleri üzerinde etkileri bulunan insanlar, herhangi bir sivil örgüt içinde bulunmalıdırlar (1984: 233-234 -5 nolu dipnot-).

“Bir arada yaşayan insanlar arasındaki doğal durum bir barış durumu değil, ama her zaman ilan edilmiş olmasa bile, her an patlayabilecek gibi görünen bir savaş durumudur” (Kant, 1984: 233). Doğal durumu bir savaş durumu olarak tanımlayan Kant, bundan dolayı kalıcı bir barış durumunun kurulmasını zorunlu görür. Böyle bir kalıcı barış düzeni de ancak “yasal bir durum”, “(hukuk düzeni)” içinde gerçekleşebilir (1984: 233). İnsanın kendi türüne karşı kendisini korumaya alması

gibi, devletler birbirlerinin “barbarca özgürlük”lerine karşı önlem almalarına yol açmıştır (Kant, 2006: 40). Bu bağlamda devletlerin “barbar özgürlüğü” insanlığın gelişimi için bir olanağın keşfedilmesine yol açmıştır.

Çünkü doğal yeteneklerin tam gelişimi burada da her yurttaşlar devletinin bütün kaynaklarını başkalarına karşı silahlanmak için harcamasıyla ve savaşın sebep olduğu yağmalarla (...) geri bıraktırılırken, bundan doğan kötülüklerin yararlı bir etkisi olmuştur da. Bu kötülükler insan türünü, özünde sağlıklı olan ve devletlerin özgürlüklerinden dolayı meydana gelen devletler arası düşmanlığı düzene sokacak bir denge yasası bulmaya zorlar (Kant, 2006: 40).

“Herkesin özgürlüğünü başkalarınıninki ile tutarlı kılabilen yasalara göre en büyük insan özgürlüğünü tanıyan bir anayasa (en büyük mutluluğu değil, çünkü bu kendiliğinden doğacaktır) gene de en azından zorunlu bir ideadır ki, salt bir anayasanın ilk tasarısı için değil ama tüm yasaları durumunda temel alınmalıdır” (Kant, 1993: 184). Yasaların egemen kılınması ile yurttaşların yaşamları güvenceye alınmış olunacaktır. Bu sayede toplumsal yaşam alanının her detayında insanlar özgürlüklerini, yasaların belirlediği hakların doğrultusunda yaşayabilecektir. Kant iş yaşamının düzenlenmesi aracılığıyla toplumsal refahın artırılabilceğini; bu sayede de özgürlüklerin korunacağını varsaymaktadır. Çünkü “iş kollarına ve sanayiye, özellikle ticarete zarar” verilmedikçe, “yurttaşların özgürlüğünü kolayca bozmak olanaksızdır” (Kant, 2006: 40). Öyleyse yasalara dayalı özgürlük toplumsal barış kadar, toplumsal refahı da gerektirir. “Eğer yurttaş kişisel refahını başkalarının özgürlüğüyle bağdaşan bir biçimde seçme hakkından alıkonursa, genellikle iş kollarının canlılığı, dolayısıyla da bütünün kuvveti engellenmiş olur” (Kant, 2006: 40). Bu nedenle Kant, toplumsal yaşamda kişisel eylemlere konan engellemelerin kaldırılıp genel özgürlüğün yaşanması ile “aydınlanma yavaş yavaş” (Kant, 2006: 40) yükselecektir. Gelişimin basamakları tarihin içinde gerçekleşir; gelişmeyi

sağlayan ilkeler ise toplumun kendi içindedir. Tarihte gerçekleşen hukuk ilkeleri özgürlüğün gerçekleşmesini içerir.

III. 3.1. Hukuk Düzenine Geçişin Antagonizması ya da Toplum Dışı- Toplumsallık İlkesi

Kant, insanın toplum ve tarih içindeki gelişimini anlatırken, “antagonizma” terimini kullanır. Terim, “insanların toplum-dışı toplumsallığını” simgeler. Toplum-dışı toplumsallık, insanların, “toplum olma eğilimlerini ama bu eğilimin de toplumu hep parçalamayı tehdit eden sürekli bir direnç ile bağlantısını” ifade eder (Kant, 2006a: 34). Bu tarihsel bir olgu olmaktan çok, antropolojik bir tespittir; Kant’ın insana ilişkin bir gözlemdir. Kant, insanların “topluluk oluşturma ve birbirlerine destek olma” isteği ve ihtiyacını gösterirken, aynı zamanda “sosyal kontrole direnç gösterme ve sınırsızca kendini yüceltme eğilimi içinde olmasını” (Schneewind, 1993: 59) gözler.

Kant’a göre insan, ancak toplumsal bir durumda “doğal yeteneklerini geliştirebileceğinin” farkına varır. Fakat onda aynı zamanda, “birey olarak yaşamak” ve “kendisini başkalarından ayrı tutmak” için de bir eğilim vardır (Kant, 2006a: 34).¹¹¹ İnsanın hem toplum olma hem de toplum-dışı özellikler göstermeye olan bu direnci onun “bütün gücünü uyandırır ve tembellik eğilimini aşmasını sağlar. Şeref,

¹¹¹ Arent’e göre (2005: 374), Kant, toplumsallık kuramlarından, “insanlığın bir aradalığını, ihtiyaçları ve istekleri nedeniyle başkalarına bağımlı olmalarıyla açıklayan” köklü bir kopuş sergiler. Kant’da toplumsallık, “insanın insanlığının” ulaşılması gereken bir hedef değil; kökeni olarak işlenir.

güçlülük ve mülkiyet isteği¹¹² de eklenince bu direnç insanı tahammül edemediği ama vazgeçemediği diğer insanlar arasında bir mevki elde etmeye yöneltir” (Kant, 2006a: 34). Kant, bu durumu “barbarlıktan”, “kültüre” doğru geçişin ilk adımları olarak değerlendirir. “Artık insanın bütün becerileri yavaş yavaş gelişmekte, beğenisi biçimlenmekte ve ahlaki ayrımlar yapan ilksel-doğal yeteneğini belli pratik ilkelere zamanla dönüştürebilecek bir düşünce tarzının yerleşmesine doğru sürekli bir aydınlanma sayesinde bir başlangıç yapılmaktadır.” İnsanın içinde yaşadığı ve “patolojik bir biçimde zorlanmış olan” toplum da “ahlaki bir bütünselliğe” dönüşmüş olmaktadır. (Kant, 2006a: 34-35).

Görülmektedir ki, doğanın gizli planının gerçekleştirmesinde toplum-dışı toplumsallık iki yerde yaptığı olumlu katkı ile tarihin ilerlemesini sağlamaktadır. Toplum dışı toplumsallık (1) hem insanın bütün doğal yeteneklerinin açığa çıkmasını, (2) hem de toplumun evrilmesini sağlamaktadır.

Kant, insan ve toplum arasındaki bu karşıtlığın bir benzerini, insan ve yasa arasında da görür. Altıncı önerme, insanın yasa yapma ve yaptığı yasaya uymama eğiliminden doğan antagonizmanın iktidarın varlığını zorunlu hale getirdiğini varsayar. Kant’a göre insan “akıllı bir yaratık olarak herkesin özgürlüğüne sınır çekecek bir yasayı istese bile, gene de bencil hayvani eğilimleri, yapabildiği yerde kendisini bu yasanın dışında saymaya sürükler onu” (Kant, 2006: 37). Herkes kendi özgürlüğünü ötekinin özgürlüğünün üstünde görerek özgürlüklerin kötüye kullanılmasına yol açmaktadır.

Bu durumda “yönetici” kavramı meşruluk kazanmaktadır. Kant, insanı “yöneticiye

¹¹² Schneewind’ın (1993: 60), aktardığına göre Kant, “Anthropologie” de, onur, güç ve mülkiyet’i çatışmaya sebep olan bazı psikolojik nedenler olarak göstermiştir. Ona göre bunlar doğadan çok toplumun gereklilikleri olarak ancak toplumda memnuniyet yaratır ve rekabete neden olurlar.

ihtiyaç duyan bir hayvan” (Kant, 2006: 37) olarak tanımlar. Adalet, yönetici olan bir başka insanın gözetiminde sağlanacaktır. Ancak Kant için bu sorun o kadar da kolay çözüleceğe benzememektedir. Çünkü böyle bir yönetici de başka bir yöneticiye ihtiyaç duyar. “Öyleyse insanın, ne kadar uğraşsa da, kamu adaletini kurmak için kendisi adaletli olan en üstün bir otoriteyi (...) elde edebileceğini söylemek güçtür” (Kant, 2006: 37). Bu en üstün otoritenin hem kendi başına adil hem de insan olma zorunluluğu bu durumun çözümünü Kant’a göre olanaksız kılmaktadır. “İnsanın yapılmış olduğu bu eğri odundan dümdüz çıkacak hiçbir şey yontulamaz” (Kant, 2006: 37).

Doğanın gizli planı olan “tam adaletli bir yurttaşlar anayasası”nın gerçekleştirilerek, bir “yurttaşlar toplumu”na ulaşabilmenin olanaklılığı için Kant, üç şeyin gerçekleşmesi gerektiğini belirtir. (1) “Yazılabilecek bir anayasanın yapısı üzerine doğru bir kavrayış”; (2) “dünya sorunlarına ilişkin çalışmalarla sınanmış büyük bir deneyim”; (3) “bu deneyimin bulgularını kabule hazır bir iyi niyet” (Kant, 2006: 38). Ancak Kant, bu üç şeyin kolayca bir arada bulunamayacağını bulunsa bile çok geç ve birçok başarısız girişimden sonra bulunabileceğini belirtir (Kant, 2006: 38).

Kant yedinci önermede toplum dışılığı, ‘devlet’ kavramı üzerinden işlemeye devam eder. “Devletlerin toplum dışılığı”nın neden olduğu sınırsız özgürlük durumu bir taraftan devletlerin birbirlerine karşı güvenini tehdit eden bir olgu olarak işlerken diğer taraftan bu toplum dışılık insan ve toplumda olduğu gibi (3) devletler içinde ilerletici bir rol oynar. Doğa, “devletlerin toplum dışılığını, gene onların kaçınılmaz antagonizmi sayesinde bir huzur ve güvenlik durumuna erişmeleri için araç olarak

yeniden kullanmış olur” (Kant, 2006: 38). “Savaşlar”, “askeri hazırlıklar” ve “barış zamanı bile duyulan tedirginlik” (Kant, 2006: 38) devletleri, doğanın hedefine uygun olarak aklın gösterdiği yöne doğru, “insanın vahşi durumunda aynı isteksizlikle almak zorunda kaldığı kararın, yani hayvani özgürlüğünü reddetmek ve ilkeli bir anayasa ile huzur ve güvenlik arama kararının, aynısını almaya zorlar” (Kant, 2006: 39). Böylece toplumdışılığın kendisi ilkelere dayanarak kurulacak bir anayasa, bir devletler topluluğu planlamanın gereğini oluşturur (Kant, 2006: 38).

Bu yaklaşım, Kant’a kadar gelen klasik devlet felsefelerindeki “sözleşmecî kuram”lar ile bir ayrım içindedir. Kant bireylerin kendi aralarında sözleşerek oluşturdukları devlet anlayışı yerine, aklın özgürlüğünü korumak için oluşturduğu hukuk yasaları aracılığı ile devletin ortaya çıktığını varsayar. Ancak Kant da diğer sözleşmeciler gibi devletin gelişimini, insanın doğal olan vahşi bir ortamından uygar olan bir ortama doğru ilerleyen bir tarih anlayışına uygun olarak açıklar.

III. 3.2. Kökensel Sözleşme

Sivil toplum kuramcıları, devletin varlığını temellendirmek ve meşrulaştırmak için *toplum sözleşmesi* olarak adlandırdıkları toplumsal anlaşma teorilerini dile getirirler. Bu teoriler, devleti, genel olarak da tarihi, “doğa durumu” dedikleri bir başlangıç hipotezi ile başlatırlar. Bu hipotezlere göre insan bu doğal ortam içinde tam bir özgürlük içinde yaşarken, ortaya çıkan birçok sosyal karmaşa onları daha iyi bir çözüm bulmalarına iter. Bu çözüm yeni toplumsal birlik formülüdür ya da yasalara göre işleyen devlettir. Bu devlet, yurttaşların sözleşmelerle oluşturdukları ve yasalara

göre işleyen bir üst yönetim ve idare kurumudur. Hobbes, Locke ve Rousseau devletin ve sivil toplumun kuruluş hipotezini içeren *toplumsal sözleşme* teorilerinin ilk kuramcılarıdır. Bu konuda Kant'ın tutumu iki yönlüdür: Tıpkı Hobbes ya da Rousseau gibi sözleşmenin olduğunu varsayar, ama Rousseau'nun iddia ettiğinin tersine, bunun tarihsel gerçekliğini yadsır.

Kant, “devlet hukuku”nun oluşumunda Teori ve Pratik adlı tartışmasında, yasaların yapımında “sözleşme”nin yerine ve niteliğine bakar. Tartışmasında klasik sözleşmecî kuramları eleştirerek kendi sözleşme kuramını geliştirir. Ona göre klasik sözleşmeciler –özellikle de Hobbes- “ortak bir çabanın destek verdiği belli bir amacı hedefleyen sözleşmeler” dile getirmektedir. Oysa Kant, insanı toplum halinde bir araya getiren ve “sivil anayasa”yı olanaklı kılan “sözleşme”nin doğasına bakmaktadır. Her iki sözleşme anlayışı benzerlikler gösterse de, “anayasanın kurucu ilkesi bakımından kökten farklıdır” (Kant, 2010: 33). Her şeyden önce Kant birlikte yaşamayı ödevlerden kaynaklı bir ilkeler dizisi üstünde temellendirir.

Hobbes, toplumsal sözleşme teorisinin öncü ismidir. Onun da başlangıç durumuna ilişkin belirlemesi, öncelikle “insanlığın doğal durumu” dediği bir hipotezle başlar. Bu hipoteze göre, söz konusu doğal durum içinde bedensel ve zihinsel yetenekleri bakımından bütün “insanlar doğuştan eşittir” (1993: 92). Hobbes’a göre bu eşitlik başka türden toplumsal çatışmalara zemin hazırlar. Doğal durumdaki bu yetenek eşitliği, “güvensizliği doğurur.” Çünkü bedensel ve zihinsel anlamda eşit olan iki kişi aynı anda aynı şeyi arzu ettiklerinde “birbirlerine düşman olurlar ve esas olarak varlığını korumak ve bazen de sadece zevk almak olan amaçları uğruna, birbirlerini

yok etmeye veya egemenlik altına almaya çalışırlar.” Bu durum ise “savaşı doğurur.” (1993: 93). O halde bir çatışma ve şiddet hali olarak doğal durumda “herkes herkese karşı daima bir savaş halindedir.” Çünkü doğal durum bir devletin yokluğu demektir. Bu yokluk şiddetli ölüm korkusuna ve tehlikesine neden olur. Çünkü insanların kendi güçlerinden başka güvenceleri yoktur (1993: 94). Hobbes’un sürekli savaş hali olarak yorumladığı bu doğal durum doğru ve yanlış; adalet ve adaletsizlik içermez. Çünkü genel bir gücün olmadığı yerde, yasa da yoktur. Yasa yoksa adaletsizlik de yoktur. Bu kavramlar Hobbes’a göre toplum içinde yaşayan insana ait niteliklerdir. Bu doğal durumda ayrıca mülkiyet ve egemenlik ayrımı da yoktur (1993: 95-96). Ancak Hobbes, “ölüm korkusu,” “rahat bir hayat için gerekli şeyleri elde etme arzusu ve çalışarak onları elde etme umudu” gibi duyguların insanları, doğal durumdan yani savaş durumundan barış durumuna yönelttiğini belirtir. Akıl ise insana barışın şartlarının ne olduğunu gösterir ki Hobbes bunların “doğa yasaları” olarak da adlandırıldığını vurgular (1993: 96).

İnsanın bu savaş durumundan barış durumuna geçişi yani Hobbes’un sözleşme teorisi ancak “doğal hak,” “özgürlük” ve “doğa yasası” kavramları üzerinden anlaşılabilir. Doğal hak, “kendi doğasını yani kendi hayatını korumak için kendi gücünü dilediği gibi kullanmak ve kendi muhakemesi ve aklı ile bu amaca ulaşmaya yönelik en uygun yöntem olarak kabul ettiği her şeyi yapmak özgürlüğüdür.” Özgürlük ise “dış engellerin yokluğudur.” Doğa yasası, “akılla bulunan ve insanın kendi hayatı için zararlı veya hayatını koruma yollarını azaltıcı olan şeyleri yapmasını yasaklayan veya insanın hayatını en iyi şekilde koruyabileceğini düşündüğü bir ilke ve ya genel kuraldır” (1993: 96).

Hobbes, temel doğa yasasını şu şekilde belirler: “Doğal durumda herkesin her şeye hakkı vardır” Çünkü kendi hayatını düşmanlarına karşı korumak zorundadır. Ancak Hobbes, bu doğal durumun ya da bu doğal hakkın devamını insanlık için tehlike olarak görür. Çünkü ne kadar güçlü ya da akıllı olursa olsun hiç kimse bu doğal durumda doğanın izin verdiği sürenin sonuna kadar hayatta kalma güvencesine sahip olamaz. İşte bu tehlike aklın birinci ilkesine varmasına olanak sağlar: “barışı aramak ve izlemek” (1993: 97). Barış ölüm olasılığını azalttığı için tüm insanlar barışın, yöntemlerinin ve araçlarının iyi olduğu konusunda anlaşılır. Bu ilk doğa yasasından sözleşmenin temeli olan ikinci doğa yasası çıkar: “Bir insan, başkaları da aynı şekilde düşündüklerinde barışı ve kendini korumayı istiyorsa, her şey üzerindeki bu hakkını bırakmalı ve başkalarına karşı, ancak kendisine karşı onlara tanıyacağı kadar özgürlükle yetinmelidir” (1993: 97). Bir hakkın bırakılması onu bir başkasına vermek değildir. Yani vazgeçilen bir hakkın olası bir alıcısı bulunmamaktadır. Hobbes için hakkın bırakılması, “başkalarının o şey üzerindeki haklarından yararlanmalarına engel olma özgürlüğünden vazgeçmektir” yani yapılan “başka birinin zaten sahip olduğu hakkını, başkalarından değil ama, ondan bir engelleme olmaksızın, kullanabilmesine müsaade etmektir” (1993: 97-98). Yani burada önemli olan bırakılan hakkın uygulanmayacağına ilişkin verilen sözdür. Hobbes bir hakkın iki şekilde bırakılabileceğini belirtir: (a) Feragat ederek. (b) Devrederek. Hak sahibi eğer bıraktığı haktan bir kişiyi ya da kişileri yararlandırmak istediğinde o hak devredilmiş olur ki toplumsal sözleşme “karşılıklı hak devredilmesi” (1993: 99) olarak tanımlanır. Adalet ise bu bağlamda yapılan bu toplumsal sözleşmeleri korumaktır. Yani adaletin kaynağı sözleşmedir. Adaletin varlığının devamı da

karşılıklı verilen sözlerin tutulması ile sağlanır. Hakkını devrederek bırakan kişi hakkını bıraktığı kimselerin bu haktan yararlanmalarına engel olmamakla, bundan geri dönmemekle yükümlüdür. Çünkü bunu kendi iradesiyle yapmıştır. Kişinin kendi iradesiyle yaptığı bu işlemde geri dönmesi yani hak aktarıldıktan sonra sözün tutulmaması ise haksızlık ve adaletsizlik olarak adlandırılır (1993: 98). Bu bağlamda Hobbes üçüncü doğa yasasına ulaşır: “İnsanlar yaptıkları ahitleri yerine getirmelidirler.” Bu adaletin kaynağını verir. Adaletin başlangıcı devletin kurulmasıdır (1993: 106). Hobbes, “doğal olarak özgürlüğü ve başkalarına egemen olmayı seven insanların”, sözleşme yoluyla bir devlet kurmalarında ve devletler halinde yaşamalarındaki amacın “bireysel güvenlik” ve “daha mutlu bir hayat sürmek” olduğunu söyler. Daha doğru bir ifadeyle devlet, savaş durumundan kurtulmanın olanağıdır (1993: 127). Sonuç olarak, Hobbes’a göre devleti kurmanın tek olanağı, insanların tüm doğal haklarını tek bir kişiye ya da bir heyete devretmeleri ve kendi iradelerini ve muhakemelerini o kişinin ya da heyetin iradesine muhakemelerine de tabi kılmalarıdır. Devlet denen bu genel güç, herkes herkese “senin de hakkını ona bırakman ve onu bütün eylemlerinde aynı şekilde yetkili kılman şartıyla, kendimi yönetme hakkını bu kişiye veya bu heyete bırakıyorum” demişçesine herkesin herkesle yaptığı bir ahit aracılığıyla hepsinin bir ve aynı kişilikte gerçekten birleşmeleri ile kurulur. İşte bu yapıldığında tek bir kişilik halinde birleşmiş olan topluluk bir *devlet* olarak adlandırılır. Bu kişiliği taşıyana *egemen*, onun dışında kalan herkese de *uyruk* denir (1993: 130).

Locke, Hobbes’un aksine doğa durumuna olumlayıcı bir anlamda bakarak onu “barış, iyi niyet, karşılıklı yardımlaşma ve korunmanın” yürürlükte olduğu bir durum

olarak algılar. Ancak doğa durumunda bütün insanların eşit olduğu konusunda Hobbes ile aynı düşünür. Doğa durumunda hem kendinde hem başkalarında “yaşamı korumak” doğal bir görevdir. Bu nedenle Locke, Hobbes’un tersine, doğa durumunu bir çatışma ve savaş alanı olarak görmez. Tersine savaş ve adaletsizlik doğa durumu ile özdeş kılınamaz. Çünkü Locke’a göre sivil toplum içinde de mutlak güç isteyenler bulunabilir. Hobbes için insanların nasıl davrandıklarını temel alan doğa durumu, Locke için insanların ahlaksal açıdan uymaları gereken kuralları temel alır. Bu bağlamda Locke siyasal yetkenin kaynağını dinsel temellere başvurarak açıklar. İnsanın Tanrı karşısında sorumluluğu “kendini korumak” tan kendi iradesiyle vazgeçmemesidir. Bu doğa durumunda işleyen, temel *doğal ahlak yasası*dır. Locke’a göre siyasal güç ancak, kökeninden türetildiğinde ve insan doğal hali ile eksiksiz bir özgürlük içinde bulunduğu doğa durumunda incelendiğinde anlaşılabilir. Siyasal toplum, siyaset öncesi durumun temeli olan doğa yasasından ona uygun bir biçimde doğar. İnsanlar, doğa durumunda ortaya çıkabilecek savaşın zararlarını ortadan kaldırmak, “hayat”, “özgürlük” ve “mülkiyet” gibi doğa durumunda da var olan doğal haklarını koruyabilmek, bir arada rahat ve güvenli bir şekilde yaşayabilmek için birleşerek siyasal bir toplumu meydana getirirler. Bu uygar toplumu Locke, tüm insanların onayından türetir. Onay uygar iktidarın varlığının olanağıdır. Locke, onaya dayanan bu genel gücü “mülkiyetin düzenlenmesi ve korunması için ceza veren kanunlar çıkarmak ve bu türlü kanunların yürütülmesi için toplumun gücünden yararlanmak hakkı” olarak tanımlamakta, hükümetin yasama ve yürütme gücünün de aslında bireyin “toplumun eline verilmiş olan” ya da “kamuya terk edilmiş olan” doğal hak olduğunu belirtmektedir. Hükümetin yasama ve yürütme gücü aracılığıyla kendi mülklerinin daha iyi korunabileceğine duydukları inanç, onların siyasi bir

toplum olarak birleşmeye rıza göstermelerinin nedenidir. Locke ahlak yasalarına pozitif hukuk karşısında bir üstünlük sağlamıştır. Çünkü onlar içkindirler ve yasalardan önce gelirler. Bu nedenle hükümetlerin görevi tabii ve ahlaki doğruları, doğal ahlak yasalarını uygulamaktır. Onlar bireyi ve haklarını korumak için vardır. Bireyin sahip olduğu bu doğal haklar Locke’a göre geri alınamaz nitelikte olduğu için aynı zamanda iktidarların otoritelerini de sınırlamaktadır. Locke, oluşan bu yeni düzende onay sahiplerinin tüm güçlerini girdikleri toplumun çoğunluğuna teslim etmeleri gerektiğini bilmeleri ve bunu kabullenmeleri gerektiğini vurgular. Çünkü Locke’da çoğunluğun onayı toplumun eylemi ile özdeştir. Görülmektedir ki “açık onay” ile “çoğunluk” düşüncesi Locke’un sözleşme kuramının temel kavramlarıdır. Sözleşme, çoğunluğu oluşturan özgür insanların bir toplum oluşturmak için gösterdikleri açık onaydan başka bir şey değildir.

Rousseau, özgürlüğü elinden alınan bir halkın özgürlüğünü geri almasını haklı bir davranış olarak görür. Ancak toplumsal düzen en kutsal hak olarak tüm hakların temeli olarak doğadan gelmez. O, sözleşmelere dayalı olarak kurulur (Rousseau, 2011: 10). Sözleşmeler Rousseau için, “insanlar arasındaki tüm meşru yetkenin temeli”dir (Rousseau, 2011: 13). İnsanın sözleşme öncesi durumda yani doğa durumunda kendi varlığını devam ettirmesi olanaksızdır. Bu nedenle o bir araya toplanarak yeni bir kuvvetler toplamı oluşturmalıdır. “Öyle bir birleşme biçimi bulunmalıdır ki, tüm ortak kuvvet ile her bir üyenin kişiliğini ve mallarını savunacak ve koruyacak, ve onun yoluyla her biri kendini herkes ile birleştirirken gene de yalnızca kendine boyun eğecek ve önceki gibi özgür kalacaktır” İşte Rousseau, toplumsal sözleşmenin bu soruna çözüm olduğunu ileri sürer (Rousseau, 2011: 19-

20). Tüm sözleşmeler, aslında “her bir üyenin tüm hakları ile birlikte bütün topluluğa tam olarak devredilmesi” olarak bire indirgenebilir (Rousseau, 2011: 20).

Kant’ın da diğer toplum sözleşmeciler gibi aristokrasinin politik iktidarına karşı bir tavrı varsa da, o devletin kaynağında “toplum sözleşmesi” gibi tarihsel bir uygulamayı gözlemez. Kant, *Teori ve Pratik*’in sonuç kısmında (2010: 40), kökensel sözleşme kavramını “genel irade” olarak tanımlar. “Bir halkı oluşturan her bireysel ve özel iradenin (salt hukuksal yaşamayı gerçekleştirmek adına) ortak ve kamusal irade halinde uzlaşmasıdır.” Kant burada kavramı olumlu anlamda yorumlar; çünkü kökensel sözleşme doğal durumdan sivil, yasal ya da politik bir duruma geçişi ifade eder.

Ancak yine de Kant aynı yazısında (2010: 45), kökensel sözleşme’nin gerçekleşmiş tarihsel bir olgu olmadığını da vurgular. Her şeyden önce, böyle bir varsayım “tarihe bakarak, hakları ve yükümlülükleri bize geçmiş olan bir ulusun gerçekten de böyle bir sözleşme yaptığını ve gelecek kuşaklara, sözlü veya yazılı, orijinal bir kayıt veya yasal bir belge aktarmış olduğunu” kanıtlamalıdır (Rosen, Wolff, 2006: 96). Ancak yine de Kant’ın akıl tarafından ileri sürülen yasal düzenin her akıl sahibi varlık tarafından kabul edebileceği kabulünden hareketle, rasyonel bir sözleşme kavramına yakın olduğu varsayılabilir.

Kant’ın *Dünya Yurttaşlığı*’nda (2006) sözünü ettiği doğal başlangıç, akıl sahibi varlıkların gelişimi ve devlet olmaya karar vermelerini içerir. Kamu adaleti ve insanın özgürlüğü için yasal düzen talebi insanın aklının bir çağrısıdır (6. ve 7.

önerme). “(...) Toplum düzeni kurulması, tam adaletli bir yurttaşlar anayasasının yapılmasıdır”; bunu akıl istemektedir (5. önerme). Her şeyden önce Kant’a göre kökensel sözleşme, pratik aklın zaten talep ettiği bir şey olarak cumhuriyetçi bir yönetime geçmek için hukuksal açıdan zorunlu ve bu bağlamda kamusal-hukuksal anayasayı yargılamaya yarayan bir ölçüt olarak kabul edilmelidir. Bu “her yasanın hakça olup olmadığının” bir ölçütüdür. Varsayımsal Sözleşme, “her yasa koyucuyu, yasaları tüm ulusun ortak iradesi tarafından üretildiği düşüncesini uyandıracak şekilde düzenlemek ve kendini vatandaş olarak gören her bireyi genel iradeye rıza göstermiş olarak kabul etmek zorunda bırakır” (Rosen, Wolff, 2006: 96). Böylece Kant’ın kafasında Hobbes ya da Aydınlanmacı düşünürlerin varsaydığı türden bir toplum sözleşmesi–yani insanlığın ilk ya da doğal halinin sürdüğü dönemde yapılmış bir sözleşme-yoksa da, aklın doğal olarak talep ettiği bir sözleşme zaten vardır. Akılların kendi aralarındaki bu sözleşme, genel iradenin ortaya çıkmasını sağlayarak yasalara meşruluğunu kazandıran bir a priori olarak işlemektedir.

Kökensel sözleşme kavramı, Kant’ın sisteminde hem hukuksal devletin hem de politik etiğin temel normu haline gelir. “Kant’ta 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” (Kersting, 2010: 69). Bu ideal, her devletin kendini yeniden değerlendirmesinin ölçütüne dönüşür. Bu bağlamda kökensel sözleşme “kategorik imperatif’e karşılık gelir (Kersting 2010: 70). Ahlak ilkesi olarak kategorik imperatif, maksimlerin yasallığının değerlendirilmesinin olanağı iken aynı şekilde kamusal adaletin ilkesi olarak

kökensel sözleşme de pozitif yasaların adaletinin değerlendirilmesinin olanağı olarak iş yapar. Bu nedenle bir kamusal yasa, bir maksim gibi evrenselleştirilebilirlik testini geçmelidir.

Kökensel sözleşmede, yasama, hak ve adalet ilkelerine göre iş yapar. Bu bağlamda yasama, “halkın mutluluğunu, [bile] yasa sınırları içinde herkese diğer vatandaşların yasal özgürlüklerini ve haklarını çiğnemedi, kendine en uygun olduğunu düşündüğü şekilde mutlu olmaya çalışma özgürlüğünü garanti eden bir yasal oluşumda” bulur (Rosen, Wolff, 2006: 97). Devletin varlık nedeni öncelikli olarak halkın mutluluğu değil adil ve hakça yasalar oluşturmaktır. Mutluluk zaten bu iki ilkeye göre yapılmış yasalarla kendiliğinden gelecektir.

III. 3.3. Devletin Kuruluşu

Kant, *Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi* adlı çalışmasında devletin gelişim sürecini anlatır. Bu süreç özgürlüğün vahşice yaşandığı koşullardan özgürlüğün yasal güvence altına alındığı hukuksal düzene ya da anayasal devlete doğru gelişmektedir. Bu tarih düşüncesine göre insanın özgürlüğü doğal ortamdan yasaların buyruğuna geçmiştir. “Doğa durumundaki devlet hukuksal bir koşula girmek için bırakılması gereken bir durumdur” (Kant, 1991: 156). Doğal koşullar yani savaş durumu ancak hukuk yasasının varlığı ile aşılabılır. Doğal durum, hukuksuzluğun sürdüğü “savaş durumu”dur; devlet ise barış ortamını olanaklı kılan “hukuk durumu”dur. Öyleyse Kant için “devlet demek, doğal durumdan yani savaş durumundan, hukuk-yasa durumuna yani barış durumuna

geçmek demektir” (Strauss, 1987: 582). Bu yaklaşım Kant’ın tarih tezindeki özgürlüğün gelişerek ilerlediği anlayışına da uygundur.

Yasa, otorite ve özgürlük antagonizmasının aşılmasının en ideal çözümüdür. Rousseau, hukuksal toplumu ilkel toplum koşullarından kurtulmanın bir ödülü olarak görse de, yine de insan bunun için özgürlüğünü bedel olarak vermiştir. Oysa Kant anayasal devleti bir bedel olarak değil, aklın tarihteki zaferi olarak görür. Çünkü yasalar hem insanın insanla birlikte yaşamasını hem de özgürlüğünü yaşamasını sağlamaktadır. İnsanın, “hayvansal özgürlüğünü” reddedip “ilkeli bir anayasa” kararını almaya zorlayan “huzur ve güvenlik” isteğidir (Kant, 2006: 39). Öyleyse Kant için devlet, özgür yurttaşlar topluluğudur. Kant, Rousseau’yu takip ederek anayasal devleti bu özgürlüğün güvencesi olarak görür.¹¹³

Kant’ın siyaset felsefesi olarak amaçladığı şey, yasaya dayalı bir devletin nasıl olması gerektiği, bu devletin hangi temellere dayanması gerektiği ve bunların koşullarının neler olduğudur. Kant bunu ahlak ve tarihsel yollarla kavramsallaştırır. “Bunu da barışın yasaya, yasanın da akla dayalı olduğunu göstererek gerçekleştirir” (Strauss, 1987: 582).

Devlet, “üzerinde kurulmuş olduğu toprak parçası gibi taşınmaz bir mal değildir. Kendi hakkında ancak kendisinin karar verebileceği ve kimsenin buyruğuna ve arzusuna bağlı olmayan bir insan topluluğudur” (Kant, 1984: 227). Bu topluluğun bir yasa içindeki varoluşu, onun tarihte bir devlet olarak görülmesini sağlar. Böylece

¹¹³ Kant’ın siyaset felsefesine Rousseau’nun bir devamı olarak bakılabilir. Kant soruna daha tatmin edici yanıtlar vermeye çalışır. Onun çözümleri “politik ve metafizik açısından daha zariftir” (Dyke, 1969: 27).

devletleşme, yurttaşların kendi haklarında karar verme iradeleri ile başlar. Bu irade başka ulusların bu topluluğu baskı altına alma istemleriyle harekete geçer. Kant, “Sürekli Barışın Güvencesi”ni konu edinirken, doğanın her ulusun karşısına kendisini baskı altında tutan bir komşu ulus koyduğunu ve bu nedenle her ulusun ötekilerinin baskısına dayanabilecek bir güç haline gelmek için bir devlet kurmak zorunda olduğunu vurgular (1984: 246).

Toplulukların birbirlerini baskı altına almaları, devletlerin oluşmasının hareket ettirici nedeni olabilir; ama Kant, sorunun bitmediğini gözler. Devletler birbirlerini baskı altına almayı sürdürebilmesine bakarak, önlemler üzerine düşünür.¹¹⁴ Devletlerin yurttaşlarına karşı, devletlerin bir birlerine karşı olumsuz uygulamalarda bulunması karşısında Kant daha üstte duran ve etkili olan federasyon ve yasalar önerir. Devletlerarası ilişki dikkate alınmadan, yurttaşlık anayasası tasarlanamaz. Bu bağlamda oluşturulacak bir anayasa, insanları dünya yurttaşı yapacaktır.

Kant, “yurttaşlık anayasası”nı “başka devletlerle yasal, ilkeli bir dış ilişki sorununa” bağlar; anayasa, salt yurttaşlarını değil, bütün devletlerin yurttaşlarını ve devletlerle gelecekteki ilişkileri dikkate alarak hazırlanmalıdır. Kant “bu ikincisi çözülmeden birincisi de çözülemez” (Kant, 2006: 38), diyerek devletlerarası ilişkiyi anayasa yapımında öncelikli ölçüt olarak görür. Devletlerarası ilişki kötüyse, örneğin savaş hali ya da ebedi barışın yokluğu, yurttaşlık anayasasının işleyişinde kesintilere neden olacaktır. Kant, burada “devletler topluluğu” tasarısını geliştirir.

¹¹⁴ “Devletin bir ağacın gövdesi gibi kendine özgü kökleri vardır. Onu, aşı yaparmış gibi bir başka devlete katmak, tinsel (manevi) kişiliğinden yoksun bırakmak, onu bir eşya düzeyine indirmek olur” Çünkü Kant için böylesi bir durum temel sözleşme düşüncesine aykırıdır (1984: 227-228).

Kant, “insanlar arasında ilkelere dayanarak kurulacak bir anayasa” ile “bir devletler topluluğu planlama”sını aynı anlamda görür (Kant, 2006: 38). Öyleyse insanlar arası ilişkinin ilkesi anayasal düzenlemenin, oradan da dünya devletleri birliğinin ilkesi ile aynıdır. Kant, açıkça etik ilkeleri uluslararası ilişkinin ilkesine dönüştürmektedir. Ahlak metafiziğinde keşfettiği ilkeleri, devletlerarası ilişkinin ilkesine çıkartır; buradan da yurttaşlar anayasasına indirir. Burada Kant’ın uluslararası ilişkilerin tarihine baktığı açıktır; sürekli savaşlar toplumsal dengeleri, uluslar birliğini, devletleri sarsmaktadır. Öyleyse özgürlüğün korunması, öncelikle uluslararası ilişkideki aksaklıkların giderilmesini gerektirir. Bunun için Kant’ın politik felsefesinin amacı “halklar federasyonu”dur. Bu amaca ulaşmak için devletlerarası sorunları, özgürlük ve egemenlik antagonizmasından doğan toplum dışı toplumsallıktan kaynaklı olarak görür.

Toplum dışı toplumsallık devletlerin, kendi başına güçlü ve sınırsız özgürlüklere sahip olmasını sağlayabilir. Bu noktada her devlet bir başka devletten kötülük bekler. Kant, bu durumu özgürlüklerin daha üst yasalarca güvence altına alınması için bir olanak olarak görür. Savaş ve şiddet yaşanmadan da akıl insana olması gerekeni gösterebilir¹¹⁵ (Kant, 2006: 38).

Aklın gösterdiği yön, yasadışı vahşilik durumundan çıkmak ve bir halklar federasyonuna girmektir. Bu federasyonda her devlet, en küçüğü bile, güvenliğini ve haklarının verilmesini kendi gücünden yahut kendi hukuki yargısından değil, yalnızca bu büyük

¹¹⁵Böylece doğa, insanların toplum dışılığını, hatta onların kurduğu büyük toplulukların ve devletlerin toplum dışılığını, yine onların kaçınılmaz antagonizmi sayesinde bir huzur ve güvenlik durumuna erişmeleri için araç olarak yeniden kullanmış olur. Savaşlar, yoğun ve durmak bilmeyen askeri hazırlıklar ve bu yüzden barışta bile her devletin duyduğu tedirginlik,—işte bunlar doğanın araçlarıdır: ulusları önce yetersiz girişimlere, ama sonunda, birçok sarsıntı ve yıkıntıdan, hatta güçlerinin tamamıyla tükenmesinden sonra, bu acı tecrübeler olmadan da aklın göstermiş olabileceği yönde adım atmaları için onları zorlayan doğanın kullandığı araçlardır (Kant, 2006: 38).

federasyondan (Foedus Amphictyonum), birleşmiş bir güçten, birleşmiş bir iradenin yasal dayanaklı, ilkeli kararlarından bekleyebilir (Kant, 2006: 39).

Böylece aklın gösterdiği halklar federasyonu ve onun yasası, devletlerin ilişkilerini, devletlerin yurttaşlarla ilişkilerini, yurttaşların kendi aralarındaki ilişkiyi hem koruyacak hem de belirleyecek güçtedir. Sonuçta devlet içinde “yurttaşlar anayasası”; devlet dışında “ortak anlaşmalar” ve “hukuk düzeni” ile işleyen “uluslar topluluğu” (Kant, 2006: 39) yeni toplumsal yapıyı oluşturacaktır.

III. 3.4. Hukuk ve Devlet

Kant’ın devlet tasarımını onun özgürlük kavramına ilişkin yaptığı yorumlara dayandıran bir yaklaşım, benzeri bir ilişkilendirmeyi de Kant’ın hukuk tasarımı onun etik özgürlüğü gerçekleştirme düşüncesiyle yapması kaçınılmazdır. Bu ilişkilendirmeyi doğrulayan da yine Kant’ın hukuk ve devlet tasarımıdır.

Ahlak Metafiziği’nin “Hukuk Doktrini” bölümünde (1991: 77) Kant’ın insanın doğal haklara sahip olduğu varsayımını dayandırdığı ahlaki özgürlük ile bu özgürlükten doğan hakların uygulanması, bir devletin varlığını zorunlu kılan temel kavramlardır. Özgürlük ilkeleri hukuksal yaptırımların dayandığı temel ilkelere; bu ilkeler bir devletin istikrarlılığının da olanağıdır (Kant, 1984: 255). Böylece Kantçı devlet, ahlak ve özgürlük kavramlarını birlikte içeren bir hukuk tasarımı gerektirir.

Kant, ahlak için özgürlüğün zorunluluğunu hukuk için de öngörür. Bu nedenle Kantçı hukuk anlayışı devlete bir tek erek yükler: insanın özgürlüğünü

gerçekleştirmesi. Yasalarca güvenceye alınmış bir özgürlük, kişinin yaşamını pratik çıkarlara göre değil, saf özgürlüğüne göre yaşamasını olanaklı kılacaktır. Bu yaklaşım, Kant'ın “sivil toplum” anayasasını ahlak yasasının ilkelerine dayandırarak “evrensel hukuk” ile birlikte düşünmesini sağlar. Kant için ahlak, ‘genel irade’, olarak bir ulusun ya da birbirleri ile ilişki halindeki ulusların haklarını a priori olarak düzenler ve hukuk fikrinin gerçekleşmesinin nedeni olur. Örneğin bir halkın özgürlük ve eşitlik haklarına dayanarak bir devlet olarak kurulması ahlaksal bir ilkedir (Kant, 1984: 258). Ahlak yasasının ilkeleri ya da evrensel hukuk ilkeleri, insanların basit bir seçimi değil, saf aklın kendisinin istemesidir. Kant, bu ilkelerin hukuk yapan sözleşmelerde nasıl işlediğini gösterir.

Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*'nde ve *Ahlak Metafiziği*'nde, kişinin eylem alanında ahlak yasasını nasıl gerçekleştirebileceğini temellendirir. Ancak kişi alanında açıklananın gerçekleşmesi için de toplumsal alanın da buna izin verecek şekilde düzenlenmiş olması gerekmektedir. Bu gereklilik, Kant'ın toplumun yönlendirici kurumu olan hukuk ve politik alanlarda araştırma yapmasına yol açmıştır. *Ahlak Metafiziği*, özellikle de *Hukuk Doktrininin Metafizik İlk İlkeleri* bölümü Kant'ın bu yöndeki kaygılarını gidermeye çalıştığı bölümdür. Sonunda Kant, ahlak metafiziğine bağlı olarak hukuk ve politik konularda da teorik düşünceler geliştirir. Onun hukuk ve politika alanlarındaki tartışmalarının temel kavramı, ahlak alanındaki temel kavram ile aynıdır. Bu kavram merkez kavram olan özgürlüktür. “O, özgürlük kavramının hukuksal çerçevesini çizmek ister” (Heller, 2010: 174). Özgürlük bir hukuk ilkesi olmadıkça, insanlar arası ilişki salt ahlak kuralları ile sürdürülemez. Yaşamı

belirleyen özgür seçim “evrensel bir yasaya uygun olarak herkesin özgürlüğü ile birlikte” bulunmalıdır (Kant, 1991: 56). Bu bütün maksimlerin ilkesidir. “Dışsal eylem” aracılığıyla bir başkasının “özgürlüğüne engel olmadığım sürece herkes özgürdür.” Öyleyse kendi özgürlüğümü, ancak başkasının özgürlüğünü gözeterek yaşamak zorundayım. Bu zorunluluğu veren ise ahlak yasasıdır. Başkasının özgürlüğünü gözlemeyi “hukuksal eylemimim maksimi yapmak, ahlakın bana yüklediği bir taleptir” (Kant, 1991: 56). Bu bağlamda özgürlük bir hukuk ilkesi olarak işletilebildiğinde, hukuk ahlaka uygun bir yaşamın kurulmasına olanak sağlayacaktır.

Özgürlüğün kullanılmasına bağlı olarak kişinin nesneler dışındaki dünyaya hatta başka insanlara yönelik tutumunun içeriğinin ne olacağını elbette hukuk belirlememektedir; hukuksal yasa sadece eylemleri dışarıdan biçimsel açıdan takip eder. Ancak içeriksel olarak eylemin ödevden kaynaklı olması gerekmektedir; yani insanı araç olarak değil, amaç olarak görmek gerekmektedir. Bu ödev yasanın da ilkesi olduğunda, hukuk yasası insanı koruma amacı üzerinde inşa edilir. Bu durumda da “genel ödev, özgürlüğü sadece kendimizde değil, başkalarında da korumak adına” (Guyer, 2005: 300) kendimizi ve başkalarını korumayı amaçlayan tutumlar geliştirmelidir.¹¹⁶ Bu yaklaşım Kant’ın hukuk öğretisinin temelini oluşturduğu gibi hukukun özgürlükleri gerçekleştirmede kuramsal bir çelişkiye yol açmamasını sağlar. Yaşam alanında kuramsal çelişkiler “hukukun üstünlüğü” aracılığı ile çözülür.

¹¹⁶ “Özgür varlıkları ve onların özgürlüklerini kullanma olanaklarını koruma ve özgürlüklerini kullanmadaki ve özgürce seçtikleri tikel ereklere izlemedeki başarılarını desteklemeye yönelik genel ödevlerin tümü, hem kendi bedenlerimizi hem de başka bedenleri-cisimleri kullanımımızın, herkesin insanlığa saygı ilkesi çerçevesinde düzenlenmesini gerektirir” (Guyer, 2005: 300).

Evrensel ve kalıcı huzurlu bir yaşam kurma görevi sadece saf aklın çevresindeki hukuk teorisinin görevi değildir; ama onun kendi başına amacı budur. Bu amaca ulaşmak için, topluluk halinde yaşayan insanların, mülkiyet haklarını anayasa ile güvence altına alan ortak bir devletin altında bir araya gelmelidir. Bu anayasanın üstünlüğü, kamu hukuku çatısı altında insanların hayatını en adil ve mutlak ideal başarı için bir arada tutması olmalıdır.

Hukuk ve siyaset felsefesinde “hukukun üstünlüğü” öğretisi, bu alana ilişkin Kant’ın önemli katkısıdır. Yurttaş ve devlet arasındaki ilişkinin formunu ve sınırını belirleyen hukuktur. Bu doktrine göre devletin gücü, otoritenin keyfi uygulamaları karşısında yurttaşın korunması ile sınırlıdır. Hukuk devletinde hükümetin yetkisi yasalarca sınırlanmıştır. Hukuk yurttaşların sivil özgürlük haklarını güvenceye alırken, devlet karşısında mahkeme hakkını getirmektedir. Bu bağlamda hukukun üstünlüğü, Cumhuriyetçi demokrasinin temel işleyişini belirlemektedir. Cumhuriyetçi anayasa vurgusuyla Kant, hem barışın temel koşulunu formüle eder hem de kişinin kendi aklını ve özgür iradesini kullanabilmesi için cesaretin tek koşul olmadığına dikkat çeker (Recki, 2005: 210).

Kant, *Ahlak Metafiziği*’nin birinci bölümünü hukuk öğretisi tartışmasına ayırır. “Hukuk doktrini nedir?” (1991: 55), diye başlar. “Hakikat nedir?” sorusu mantıkçıyı nasıl zor durumda bırakıyorsa, bu soru da hukukçuyu aynı zorlukta bırakır (Kant, 1991: 55). Kant, bu soruya yanıt verebilmek için neyin yasa olduğuna bakmak gerektiğini düşünür. “Hukuk” diye nitelendirilen şeyin gerçekten de haklılık içerip

içermediğini ölçen genel bir kriter olmalıdır. Kant bu soruyu hemen yanıtlar: “Hukuk, bir kişinin seçimi ile diğerinin seçiminin özgürlüğün evrensel yasasının uygun koşulları altında toplanmasıdır” (Kant, 1991: 56). Kant bu tanımlamasını *Hukuk Doktrini*’nde medeni hukuk ve kamu hukuku alanlarına ilişkin ayrıntılı tartışmasında doğrulamaya çalışır.

Ahlak Metafiziği’nin “Özel Hukuk”¹¹⁷ başlıklı birinci bölümü, daha çok medeni hukukun problemleri için bir formül oluşturmaya ayrılmıştır. Birlikte yaşayan insanların kendi aralarında yaptıkları sözleşmelerin getirdiği yükümlülüklerden doğan (Kant, 1991: 68), özel mülkiyet hukuku (1991: 82) ve eşlerin birbirlerine karşı haklarını içeren aile hukuku (1991: 96) konusunda çözümlemeler vardır. Burada hukuk, hakların yerine getirilmesinin ölçütüdür. Ancak yine de hukuk, hakları baskı aracılığıyla düzenleyen bir ödev niteliğinde iş görür. Buradaki “baskı”, hakların kullanılmasındaki biçimsel düzenlemenin hukuk yaptırımları ile belirlenmesi anlamındadır. Buradaki “baskı” ya da “hukuk yaptırımı”, kaynağındaki genel ödeve, insanlığı araç değil amaç gören ödeve uygunluk içindedir ve işlevi insan eylemlerinin de bu ödeve uygun olmasını sağlamaktır.

Burada yapılan tartışmanın kamu hukukunu oluşturan bölümü, *devlet hukuku* bağlamında yürütülür. “Devlet, birçok insanın hukuk yasaları altındaki birliğidir.” (Kant, 1991:124). Kant, bu birliği Montesquieu gibi yasama, yürütme ve yargı kuvvetlerini birbirinden ayırarak tanımlar. Bu devlette yasama yetkisi sadece “halkın birleşik iradesine” aittir (Kant, 1991:125). Yasamayı oluşturan yapı, devletin

¹¹⁷ I. Kant, *The Metaphysics of Morals, Metaphysical First Principles Of The Doctrine Of Right, I-Private Right*, p. 68-122, 1991.

yurttaşlarından oluşur. Bu devlet içinde yurttaşların hukuki sıfatlarını *özgürlük* ve *eşitlik* kavramları temsil eder. Yasayı yapan insan, ona kendi özgürlüğünü ve kendi aralarındaki eşitliği bir ruh olarak katmıştır (Kant, 1991:125). Özgürlük, yurttaşın yasa yapma gücünü ve yaptığı yasadan başka bir yasaya bağlanmamayı temsil eder; eşitlik ise, yurttaşın yasa karşısındaki sorumluluğunu belirler.

Hukukun yaptırımındaki güç, ancak devlet olmayı gerektirir. Kant'ın, hakların uygulanabilmesini ve özgürlüklerin güvenceye alınabilmesini devletin varlığını meşrulaştırıcı öğeler olarak gördüğü açıktır. Kant, bütün hakların uygulanabilir zorunlu haklar haline gelebilmesi için devletin zorunlu olduğunu varsayar (Kant, 1991: 77-78). Aynı yerde, bu haklara sahip olduğumuz savını olanaklı kılan ahlaki özgürlüğümüzün bir devlet kurmak ve bu devleti korumanın ahlaki bir ödev olarak insana yüklenilmiş olduğunu varsayar. İnsanların birlikte yaşamasında belirleyici ve düzenleyici olan hukuksal yasa düzeneği ya da devlet düzeneği aynı şeydir.

Kant, *Yaygın Bir Söz Üstüne* (2010: 35) adlı yazısında tek bir yönetim tarzından bahseder. “Babacıl” yönetim tarzına tercih ettiği bu yönetim tarzı, “yurtsever” yönetimdir. Yurtsever¹¹⁸ düşünme tarzında, devlet başkanı da dahil olmak üzere herkes, cumhuriyeti, “kendisinden doğduğu ana rahmi veya ülkeyi gelecek nesillere değerli bir miras olarak bırakmak zorunda olduğu bir baba toprağı” olarak görür. Böylece herkes cumhuriyeti korumakla yetkili olduğunu ama cumhuriyetin yasalarını kendi kişisel çıkarları için keyfi olarak kullanmamaları gerektiğini bilir.

¹¹⁸ Kant'ın çalışmalarında Yurtseverlik (*Patriotism*) üç farklı şekilde görülür. (1) Vatandaşlık ile ilgili, Sivil Yurtseverlik; (2) Ulusalci Yurtseverlik; (3) Özellik ya da Nitelik temelinde Yurtseverlik (Kleingeld, 2003: 303-305).

Kant'ın haklar, özgürlükler, hukuksal yükümlülükler, hukuksal egemenlik, yasama, yürütme gibi bir devleti oluşturan ilkeler aracılığı ile sözünü ettiği kuvvetler ayrılığına göre işleyen bir cumhuriyet yönetimidir. Bu yönetim “sivil” yani “hukuksal” bir örgüttür. Bu örgütü “sivil” yapan üç temel nitelik: (a) Kamu hukuku, (b) Devletler Hukuku, (c) Dünya Vatandaşlığı Hukukudur. Bunlar devletin ve devletlerarası ilişkilerin kurallarının hukuka göre olduğunu gösterir.

Bu hukuksal içerik ile devletin niteliği belirlenmiş olur. Devletin nitelikleri:

- a) Devlet cumhuriyetçi bir anayasaya sahip olmalıdır. Cumhuriyetçi anayasa özgürlük, bağlılık ve eşitlik ilkelerine dayanan bir düzendir (1984: 233-234).
- b) Devletin yönetim biçimi temsili olmalıdır (1984: 237).
- c) Her özgür devlet bir “federasyon”a bağlı ve onun bir parçası olmalıdır.

Devlet kurulduktan sonra devletin yürütülmesinin gerekliliklerinden Kant, *Ahlak Metafiziği, Yaygın Bir Söz Üstüne: Teoride Doğru Olabilir, Ama Pratikte İşe Yaramaz ve Ebedi Barış* başlıklı çalışmalarında ayrıntılı olarak söz eder.

III. 3.4.1. Hukukun a priorileri

Yaygın Bir Söz Üstüne: “Teoride Doğru Olabilir, Ama Pratikte İşe Yaramaz adlı çalışmasında Kant, ideal bir devlet için zorunlu akıl ilkelerini ya da hukukun a priori ilkelerini belirler. İdeal bir “devlet hukuku” ya da herkesin birbirlerinin “özgürlüğüyle uyum içinde” yaşadığı yasalı toplumun koşulu olan “sözleşme” ancak “saf akılsal ilkeler”e uygun düzenlenmesi ile olanaklıdır. Bütün özgürlükleri koruyan

sivil anayasa, “bütün empirik amaçlara kayıtsız, a priori yasa koyan aklın bir ereğidir.” Bu nedenle insanlar “herkesin özgürlüğünü uyum içine sokan” dışsal yasa (Kant, 2010: 34)–hukuk kuralları–üzerinde uzlaşırlar. Bu uzlaşmayı sağlayan saf aklın ilkeleridir. Kant, bu akılsal ilkelerin hukuk yapma sürecinde, hukukun a priorileri olarak işlediğini temellendirmeye çalışır. Kant, “saf hukuk durumu olarak tasarlanan sivil durum” için üç a priori ilke bildirir.¹¹⁹ “Bu ilkeler, inşa edilmiş bir devlet tarafından tanınmış olan yasalardan ziyade, insanın dışsal haklarının saf akılsal ilkelerine uygun olarak inşa edilmesi mümkün bir devletin yasalarıdır” (Kant, 2010: 34).

- 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.

Birinci ilke ile Kant, negatif (liberal) özgürlük kavramını, ikinci ilke ile yasa karşısında eşitlik olarak özgürlük (haklar olarak özgürlük) kavramını ve üçüncü ilkeyle de pozitif (demokratik) özgürlük (politik bütünün her bir üyesinin yasamaya katılımı) kavramını tesis eder. Bunlar politik anlamda özgürlüğün modern yorumlarıdır (Heller, 2010: 176).

(1) *Bir insan varlığı olarak toplumun her bir üyesinin özgürlüğü.* İnsanın insan varlığı olmasından dolayı zaten sahip olduğu özgürlüğü Kant, bir anayasal ilke

¹¹⁹ “Uzamsal hiçbir kurumda cisimleşmedikleri” (insan doğasına atfedilen duygular, arzular, çıkarlar ya da hedefler özgürlük ilkesini bize keşfettirmez) ve de “empirik durumlara gömülü empirik kişiler tarafından asla inşa edilemedikleri” için bu üç ilke empirik bir gözlemle elde edilemez. Bu nedenle bu üç ilkeyi Kant, saf pratik akıldan yani özgürlükten türetir (Heller, 2010: 174).

olarak şu şekilde ifade eder: “Hiç kimse beni kendi mutluluk anlayışına göre (başka insanların da aynı şekilde mutlu olacağını düşünerek) beni mutlu olmaya zorlayamaz; aksine her insan, kendisine uygun bulduğu bir tarzda mutluluğunu elde edebilir. Yeter ki o, aynı amacın peşinde koşan başka insanların özgürlüğüne müdahale etmeden, herkesin özgürlüğünü mümkün kılan genel bir yasayla uzlaşabilsin (yani her insan kendisi için istediği hakkın aynısını diğerlerine de tanımak zorundadır)” (Kant, 2010: 34). Kant burada bir insanın kendi iradesi dışında mutlu edilip edilemeyeceğini sorgulamaz. Bu ilke bu anlamda bir sorgunun dışında geçerlidir. Bir insanın başka bir insan tarafından mutlu kılınması özgürlük (otonomi)den önce geldiğinden dolayı geçersizdir.¹²⁰ Ancak Kant, “halkın kendi iradesinin tersine mutlu kılınabileceğine inanır. Pratik aklın antinomisi, bir tarihsel-politik paradoksta açığa çıkar. İnsanlar özgür olmadığı müddetçe kendi iradelerinin tersine mutlu kılınabilir; tam da özgür olmadıkları için. Onlar özgür ve otonom oldukları an mutlu olmayı başaramayacaklardır (...) Fakat bu paradoks [Kant için] politik bir ikileme dönüşmez. Özgürlük [onun için] yalnızca yasaya bağlanmaktan ibarettir (...) Kierkegaard’ın söylediğini Kantçı bir ruhla ifade edersek: Özgür olmadan mutluluğu seçtiğiniz an, aslında seçimi sizin adınıza başkası yapmış demektir” (Heller, 2010: 179). Bu bağlamda Kant, “babacıl” (pederşahi/imperium paternale) bir hükümetin uyruklarını, kendileri için neyin yararlı neyin zararlı olduğuna karar veremeyen reşit olmamış çocuklara benzetir. Bunlar nasıl mutlu olmaları gerektiğine bile devlet başkanının karar vermesini beklerler. Bu nedenle böyle bir yönetim Kant için tasarlanabilecek en büyük despotizmdir.¹²¹ Çünkü

¹²⁰ “Otonominin önceliği” kanıtı ile özgürlük ilkesinin mutluluk karşısındaki mutlak üstünlüğü (Heller, 2010: 172).

¹²¹ Böylelikle Kant, politik babacılık (paternalizm) ile özgürlük hakkının uzlaşamayacağını gösterir. “Kant’ın politika felsefesi, mutluluğa ve ahlaksal eğitime özen gösteren bütün politika biçimlerini

despotizm babacıdır. Halk boyun eğdiği an tiranlar ve despotlar mutluluk vadederler (Heller, 2010: 180). Ancak uyrukların bütün özgürlükleri, sahip oldukları bütün haklar askıya alınır. Kant’a göre “haklarını kullanma yeterliliğine sahip olan” insanlar için tasarlanabilecek yönetim “vatansever” bir yönetimdir. Çünkü bu tarz bir yönetimde herkes için, devlet başkanı da dahil olmak üzere, cumhuriyet “kendisinden doğduğu ana rahmi” ya da miras olarak bırakılabilecek “baba toprağı”dır. Bundan dolayı herkes cumhuriyetin haklarını korumak konusunda kendini yetkili görür. Ama bu yasaları kendi kişisel çıkarları için kullanamayacağını da bilir. Bu nedenledir ki özgürlük hakkı vatansever bir yönetimle örtüşür (Kant, 2010: 34-35).

(2) *Bir uyruk olarak her üyenin bütün diğerleri ile eşitliği.* İkinci a priori politik ilke olan eşitlik ilkesini Kant, şu şekilde dile getirir: “Cumhuriyetin her bir üyesi, devlet başkanı ile 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 kişi, devlet başkanıdır; buna karşılık yasalara tabi olan herkes bir devletin uyruğudur; dolayısıyla onlar, cumhuriyetin diğer bütün üyeleriyle aynı ölçüde baskı hakkından etkilenirler” (Kant, 2010: 35). Eşitlik ilkesi uyrukların sahip olduğu şeylerin (“-bunlar ister fiziksel veya zihinsel üstünlük, ister dışsal mülkiyete sahip olma bahtı, isterse de diğerleri karşısında edindikleri özel haklar biçiminde olsun”) niteliğini ya da niceliğini gözetmez. Tüm uyruklar [sadece] yasa karşısında eşittir (Kant, 2010: 35). Yani devletin her bir uyruğunun yasalar karşısında

reddeder ve bu bakımdan kesinlikle babacılık karşıtıdır. Bu karşıtlık Kant’ın ahlak felsefesindeki eudaemonizm karşıtlığının politik tezahürüdür” (Kersting, 2010: 71).

eşit olması durumu insanların sahip oldukları şeyler bakımından var olan eşitsizlikle çelişmez (Rosen, Wolff, 2006: 140). Kant için bu yasa ortak iradenin ifadesidir ve sadece bir tanedir. Yasa hakların nesnesiyle ya da içeriğiyle değil biçimiyle ilgilenir.

- a) Kamusal yasa (ve onun uygulayıcısı yani devlet başkanı) vasıtasıyla uygulanan baskı haricinde, başka hiç kimse bir diğerine baskı uygulayamaz; uyguladığı takdirde tek tek herkes diğerleriyle eşit ölçüde direnme imkanına sahiptir.
- b) Başkasına karşı sahip olduğu bir hak çerçevesinde hiç kimse diğerlerine baskı yapma yetkisinden mahrum bırakılamaz; yeter ki bu yetkiyi, işlediği bir suçla kaybetmemiş olsun.
- c) Hiç kimse kendisini haklara değil, ama sadece görevlere sahip kılan bir sözleşme veya hukuksal bir anlaşma yaparak, kendi iradesiyle haklarından vazgeçemez; çünkü toplum sözleşmesi herkesi böyle bir anlaşma yapma hakkından yoksun bırakır. Aksi söz konusu olsaydı önceki toplumsal sözleşme geçersiz kalırdı.
- d) Cumhuriyetin her bir üyesine, kendi yeteneği, işi ve iyi talihi vasıtasıyla herhangi bir statüye yükselme konusunda imkan tanınmalıdır. Ve bu konuda hiçbir uyruk, kendisini ve kendi soyundan gelenleri sonsuza kadar aynı sosyal seviyede tutan kalıtımsal ayrıcalıklara sahip olduğunu iddia ederek, bir diğerine engel teşkil edemez (Kant, 2010: 36). Burada açıkça görüldüğü üzere sözleşme kişiye özgü hukuksal ayrıcalıkları yasaklar. Zaten bu yasak politik anlamda eşitlik ilkesini açıklamak için yeterlidir. Kant'ın eşitlik ilkesi, "yasa karşısındaki eşitliğe" ve "sosyal ve politik pozisyonları elde etme eşitliğine" işaret eder. Ekonomik anlamdaki bir eşitçilik yani toplumun

ekonomik yapısı onun eşitlik anlayışının dışındadır. Sonuç olarak Kant'ın politik hedefi sosyal eşitlik ve ekonomik adaleti geliştirmek değildir (Kersting, 2010: 71).

Bütün haklar, genel bir yasa vasıtasıyla benim özgürlüğümü başka herkesin özgürlüğüyle uzlaştırmak koşuluyla, diğerlerinin özgürlüğünü sınırlandırmaktan ibarettir. Nitekim kamusal hukuk, (bir cumhuriyette ortaya çıkan) bütün işlerin yukarıdaki ilkeye uygun fiili yasamayla düzenlendiği ve iktidarla desteklendiği bir durumdur. Bu sayede bütün uyruklar hukuksal bir durum altında yaşarlar, yani keyfi iradenin seçtiği eylemlerden kaynaklanan etki ve tepkilerin evrensel özgürlük yasasına göre birbirini sınırlandırdığı bir eşitlik durumu altında bulunurlar (bu, aynı zamanda sivil durum olarak adlandırılır). Böylece sivil durumda her birey doğuştan haklara (yani bütün hukuksal eylemlere önsel olarak sahip olduğu haklara) sahip olmak bakımından tamamiyle eşittir ve bu sayede kendi özgürlüğünü herkesin özgürlüğü ile uzlaştıracak şekilde başkalarının özgürlüğü üzerine baskı uygulama yetkisine sahiptir (Kant, 2010: 36).

(3) Bir *vatandaş olarak cumhuriyetin her bir üyesinin bağımsızlığı*. Özgürlük ve eşitlik ilkesinden sonra üçüncü a priori politik ilke bağımsızlıktır. Kant (2010: 38), bu ilkeyi şöyle tanımlar: “Mevcut kamusal 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.” Çünkü Kant'a göre bir kamusal yasa, kamusal iradenin edimidir. Yani tikel bir irade yasa koymaya yetkili değildir. Yasa koymak için dıșsal özgürlük, eşitlik ve birleşmiş irade ön koşuldur. Bundan dolayıdır ki, “temel adalet yasası halkın birleşmiş iradesinden doğan” kökensel sözleşme'dir (Kant, 2010: 38).

Kant, yasama işlerinde oy hakkına sahip olmak için vatandaş olmayı şart koşar. Vatandaş olmanın en önemli niteliği, çocuk veya kadın olmamak dışında, onun “kendi kendinin efendisi olması” dolayısıyla hayatını idame ettirecek belli bir mülkiyete (her türlü yetenek, zanaat, güzel sanatlar ve bilim mülkiyet olarak kabul edilebilir) sahip olmasıdır. Mülkiyet vatandaşın en önemli doğal hakkıdır.¹²² Vatandaş sadece cumhuriyete hizmet eder (Kant, 2010: 38-39).¹²³ İnsanlar özgür ve bir uyruk olarak eşit iken, bir vatandaş olarak bağımsız değildir. Yani her vatandaş yasaların yapılmasında söz sahibi değildir.

Kant’ın salt bir hukuk durumu olarak tasarladığı sivil durum işte bu üç ilke, özgürlük, eşitlik ve bağımsızlık a priori ilkeleri, üzerine kurulur. Bunlar aynı zamanda ideal bir devletin belirleyici özellikleridir de.¹²⁴ “Bu ilkeler ihtiyaçlar arasındaki çatışmayı ve farklı özgürlük yorumları arasındaki mücadeleyi düzenlemek için bir çerçeve sağlar” ve “çatışmaları ve uyuşmazlıkları şiddet ve güç yerine söylem ve müzakereyle sınırlandıran prosedürleri de inşa eder” (Heller, 2010: 185).

Kategorik imperatifin üç formülasyonunda ifade edilen bu üç ilke hukuk öğretisinde

¹²² Kant mülkiyeti “kişiliğin”, “kişisel irade”nin ortaya çıkışının olanağı (Güriz, 2009: 204) olarak görür.

¹²³ Kant, yasaların yapılmasında söz sahibi olmanın ön koşulunu akılsal-yasal yeterlilik olarak belirler. Ancak, bu yeterliliği sadece mülk sahibi bir vatandaşa tanıdığına, ekonomik bir faktörü akılsal bir hakkın paylaşımında belirleyici bir ilke haline getirmektedir. Buna göre, hukuk ve politikaya empirik niteliklerden arınmış bir temel sağlama amacına aykırı düşerek Kant, ciddi teorik bir hata işler. Olumsal bir faktör, a priori bir temellendirme ilkesine dönüşür. Çünkü bütün insanları vatandaş yapan akılsal devlet, mülk sahiplerinin devletine dönüşür ve mülkiyeti olmayanlar ikinci sınıf politik varlıklar olarak değerlendirilir. Kersting, mülkiyet sahiplerine tanınan bu politik ayrıcalığın bir önyargıya dayandığını ifade eder. Buna göre, “kökensel sözleşme vasıtasıyla bir toplum haline gelen kişilerin hepsi, sivil durumu ve kamusal adalet sistemini inşa etmek amacıyla bu sözleşmeye iştirak eden doğal durumun sakinleriyle özdeştir. Sözleşmeye katılanlar da, ilk sakinlerin mülk edinme edimleri yüzünden özgürlüklerinin kısıtlandığını düşünenlerle, dolayısıyla doğal mülkiyet hakkı ilkesinin uygulanmasından faydalanmış olanlarla özdeştir” Sonuç olarak mülkiyeti olmayanları politik katılımın dışında tutan bir bağımsızlık ilkesi, a priori politik bir ilke olamaz. Akılsal hukuk, mülkiyeti olmayanları politik himaye altında tutmayı meşrulaştıramaz (Kersting, 2010: 72-73).

¹²⁴ Akıldan türeyen bu üç ilke, “hukuk ilkeleri olarak tasarlanır ve karşılıklı eşitlik ve özgürlük zemininde adaleti tesis edecek bir hukuk sisteminin ve politik düzenin temel ilkeleri”dir (Çörekçioglu, 2010: 246).

de güvence altına alınmak istenir. Çünkü insanlar kategorik imperatife uyamadıklarında kurulacak akla dayanan pozitif bir hukuk düzeni bu işi başarabilir. (Çörekçioğlu, 2010: 246). Böyle bir “pozitif hukuk düzeninde davranış normlarının temel ölçütü, içeriksel bakımdan farklı olan özgürlük alanlarını biçimsel olarak uzlaştırabilmektir.” Bu da bizi, insanların sadece evrensel onay kazanabilme gücüne sahip yasalara bağlanma hakkına sahip olduğu politik sonucuna götürür (Kersting, 2010: 71).

III. 3.4.2. Hukuksal Yasanın Dayanağı: Adalet

Aklın gelişimine bağlı olarak hukukun tarihsel niteliğe sahip olması gibi, Kant adalet teorisini de tarihsel koşullara bağlı kılar. Ancak buradaki tarihsellik, aklın kendinde doğal olarak taşıdığını açıklamayı, gelişmelere göre kendisini daha iyi kılmaya çalışması olarak anlaşılmalıdır. Her şeyden önce akıl ahlak yasası koyarken, nasıl bir tutum takınıyorsa, aynısını hukuk alanında da sergilemektedir. Özellikle de “yasaya saygı” kavramı, ahlak yasasına bağlanmak gibi hukuka bağlanmayı da içsel olarak sağlayabilir.

Doğal Hukuk Teorileri’ne göre ise adalet nesnel, zaman ötesi geçerliliği ve evrensel bağlayıcılığı olan, adil olan ile olmayan arasına bir sınır koyan, insanı bu sınıra uymakla yükümlü kılan ve aynı zamanda eylemlerin doğruluğunu yargılamada bir ölçüt görevi gören bir ilkedir (Kersting, 2010: 59). Kant’a göre adaleti tanımlamak ve “empirik olmayan bir hukuk” tasarlamak için sadece “yasa koyucu akıl”a dayanmak gerekir. Bu bağlamda adalet, kategorik imperatif’ten ayrılmaz. Kategorik

imperatif ahlak yasası dışında kalacak eylemleri görmeyi sağlarken, adalet ilkesi kamu hukuku ile ilgili olarak özgürlüğün doğru kullanımını görmeyi sağlamaktadır.

Kant, buradan kamu hukukunun dayandığı a priori formülü verir: “Başka insanların haklarıyla ilgili olan ve dayandığı genel kurallar apaçıklıkla (aleniyetle) uzlaşmayan bütün eylem ve davranışlar hak ve adalete aykırıdır.” Kant için bu ilke ahlak öğretisi için zorunlu; insan haklarıyla ilgisi bakımından da hukuksal bir ilkedir (Kant, 1984: 261). Bu ilke üç hukuk alanında (kamu hukuku, devletler hukuku ve dünya yurttaşlığı hukuku) uygulanır. Kamu hukukunun dayandığı ikinci formül: “Amaçlarına erişebilmeleri için açıkça ortaya konulmaları gereken bütün kurallar, hem hukuka hem de politikaya uygundur” (Kant, 1984: 265).

Bu bağlamda adalet kavramının işleyişi ahlak yasasının işleyişine paralellik göstermektedir. Adalet yasası, eylem özgürlüğünün evrensel biçimsel bir yasasıdır.

Bu bağlamda adalet kavramı, eylem özgürlüğünün sadece dışsal yanı ile ilgilidir.

Nasıl ki ahlak yasası içsel özgürlüğü kendisiyle uyum içine sokuyorsa ve evrensel olmayan bütün maksimleri dışta bırakarak, iç dünyanın tutarlılık ilkesi olarak iş görüyorsa, aynı şekilde adalet yasası da dışsal özgürlüğü kendisiyle uyum içine sokar ve eylem özgürlüğünün bütün evrensel olmayan kullanımlarını engelleyerek, dış dünyanın tutarlılık ilkesi olarak iş görür (Kersting, 2010: 60).

Bu bağlamda adalet ilkesinin kabulünü hak kavramının ahlaksal ödev ile bağdaşacak şekilde kullanılması gerektiği anlamında yorumlamak olanaklıdır. Ancak Kant, adalet ilkesini daha çok devletin ve devletlerarası yasanın ilkesi olarak işler.

Adalet ilkesi, bir devletin öz hukuk ilkesine dayanan bir iç anayasa kurmasını ve diğer devletlerle olan ilişkileri düzenleyici ya da uyuşmazlıkları yasal yollardan

çözmeye yarayacak bir işlevi vardır (Kant, 1984: 259). Bu bağlamda adalet, hukukun varolma nedenidir. Adalet ise ‘aleniyet’e dayanır. Yani aleniyet olmadan adalet; adalet olmadan da hukuk varlık bulamaz (Kant, 1984: 261). Kant, hukuku, “insanın keyfi iradesinin evrensel bir özgürlük yasası altında başkasının iradesiyle birleşebildiği koşulların bütünlüğü” olarak tanımlarken, “her bir iradenin özgürlüğünü, başka herkesin özgürlüğü ile birleştiren her eylem veya her maksim”i adil olarak dile getirir (Kersting, 2010: 59).

“Mekansal ilişkiler içinde yaşayan insanlar için simetrik özgürlüğün ortak varoluş düzeni” olarak hak bir alandır. Herkes bu alanı kendisine ait olarak tasarlar, istediği biçimde işgal eder ve her türden saldırıya karşı korur. Bu bağlamda hak da ‘baskı’ yetkisiyle analitik olarak bağlantılıdır. Evrensel olarak uzlaşan özgürlük alanlarının savunulmasının olanağı olarak adalet kavramının kurucu bir ögesi olarak iş yapar. O halde adalet yasası, “evrensel yasalar gereği herkesin özgürlüğüyle uzlaşan ve tümüyle karşılıklı baskı”dan oluşan bir evrensel baskı ilkesi olarak tanımlanır. Kersting’e göre bu ortam dışsal bir ortamdır ve bu ortam hem adaletin yarattığı özgürlük düzenini temsil eder hem de ona gerçeklik kazandırır. “O halde hukuk felsefesinde adil olmayan eylemlere karşı koymanın meşruiyeti, kategorik imperatifin ahlaksal zorunluluğuna denk düşer” (2010: 61). Kersting’e göre, (2010: 62) Kant, adalet yasasını saf pratik aklın koşulsuz yükümlülük taşıyan yasası olarak tanımlar. Bu bağlamda bu yasa sentetik a priori pratik bir önerme statüsündedir.¹²⁵

¹²⁵ Kersting, (2010: 62) Kant’ın hukuk felsefesinin temellerini, onun ahlak felsefesinde bulur. Buna bağlı olarak politika felsefesini de, akıl kavramının ve transandantal özgürlüğün gerçekliğine dayandırır. Bu nedenle hukuk ve politika felsefesinin geçerliliği ahlak felsefesinin en zayıf olduğu noktada yatar. Çünkü saf pratik aklın kavramlarının, transandantal özgürlüğün geçersizliğinin kabulü, pratik aklın koşulsuz yükümlülük teorisinin yıkılışına, bu da kategorik imperatifin yok olmasına, kategorik imperatifin yokluğunun da evrensel adalet yasasının ortadan kalkmasına neden olur. Tüm

III. 3.4.3. Devrimin Reddi

Kant, *Dünya Yurttaşlığı*'nda, toplum dışı-toplumsallık durumunu, gelişmenin bir ilkesi olarak görür; çünkü bu ilke devletin gerekliliğini temellendirmektedir. Bu antagonizma devlet içinde aşılr. Ancak antagonizma bir başka aşamada yeniden görünür. Aynı gerilim devletin kendi yurttaşları ile olan ilişkisinde de ortaya çıkar. Kant bu antagonizmayı uluslararası hukuku oluşturan özgür devletler federasyonu ile aşar. Ancak şu soru halen ortadadır: Devlet kendi yasalarına karşı bir sürece girerse, yurttaş ne türden bir tutum seçmelidir? Yurttaşın devlete direnme ve devrim yapma hakkı var mıdır?

Dünya Yurttaşlığı'nda Kant, iç hukuk ya da dış hukuk alanında yanlışları düzeltmeyi, ıslahat yapmayı ve doğal hukuka yaklaşmayı politikanın temel 'görev'i olarak belirler (Kant, 1984: 253). Devrim bu amacı gerçekleştirmek için bir yol olarak seçilmemelidir.¹²⁶ Bir direniş ya da devrimin bir maksim haline gelmesi bir sivil anayasayı tahrip eder ve anayasal duruma son verir (Kant, 2010: 43). Bu nedenle Kant'a göre, yetkin olmaktan uzak bir anayasa bile, her şeyin kendiliğinden iyileşmeye elverişli olacak olgunluğa gelinceye kadar, ya da barışçı yollarla yapılcaya kadar, acele bir iyileştirmeden daha üstündür.¹²⁷

bunların yokluğu Kantçı pratik felsefeyi empirizme teslim etmekle ve hukuk ve politika felsefesinin temellerini hipotetik imperatiflerden oluşturmakla aynı anlamdadır.

¹²⁶ Kersting, (2010: 75) Kant'ın güçlü bir direniş ve devrime izin vermeyeceğini belirtir. Direniş ve devrim meşru olarak hiçbir şekilde temellendirilemez. Çünkü böyle bir durum Kant için doğa durumuna geri dönüş ile aynı anlama gelir. Kant'ın direniş ve devrimi mutlak olarak yasaklamasının nedeni, bu tür eylemlerin içerdiği şiddet olasılığıdır. Zaten şiddet içeren eylemler, kategorik imperatifin evrenselleştirilebilirlik testini geçemez. Ayrıca hiçbir anayasa ya da pozitif hukuk düzeni herhangi bir türden direnişi yasal kılacak bir yasa barındıramaz (Çörekçioğlu, 2010: 250). Sonuç olarak itaatsizlik türleri hem ahlak hem de hukuk dışıdır.

¹²⁷ *Dünya Yurttaşlığı*'nda (1984: 254) Kant'ın dipnotundan.

Kant, *Kamu hukuku* bağlamında ele alınan ‘devrim’ düşüncesini “mutlak açıklık” ilkesi bağlamında sorgular: Devrimler bir “yönetimi yıkmak için bir ulusun başvurabileceği meşru bir yol mudur? (1984: 261). Kamu hukuku ilkesine göre, bir ulus sözleşmeden önce devrim yapamaz; devrim yapma hakkını sakladığında da yöneticinin yönetici olmasını ortadan kaldırmış olur. Başka olarak, ulusun devrim yapma hakkı anayasal bir karar haline getirildiğinde de anayasayı kurmanın olanağı ortadan kalkar ki, bu da devlet olmayı ortadan kaldırır (Kant, 1984: 262). Kant “mutlak açıklık ilkesi” bağlamında devrimi haksız bir uygulama olarak görmektedir. Kant, Fransız Devrimine tanık olsa da ve devrimin insanlık için taşıdığı olanakları önemse de, devrime karşıdır. “Zaman zaman (kötü) bir anayasada değişiklik gerekli olabilir de, bu sadece egemen tarafından reform yoluyla yapılabilir, halk tarafından devrim ile değil” (Kant, 1991:133). Kant anayasal düzene ilişkin bir reform düzenlemesinde yasama organını değil, yürütme organını görevlendirir (Kant, 1991:133). Devrime karşı oluşun teorik nedeni, hukuk tasarımının aşırı etik içeriğinden kaynaklıdır. Yasa egemen iradenin öngörüsüdür; bu öngörü salt insanın ahlaki özgürleşmesini amaçlamaktadır. Öyleyse yasaya karşı çıkış özgürlüğün zarar görmesi anlamına gelir.

Ancak yine de Kant devrimi insanın tarihteki ahlaki gelişiminin bir göstergesi olarak da yorumladığı için, önemsemektedir de. *Fakülteler Çatışması*’nda (2006c), “İnsan sürekli iyiye mi gidiyor?” sorusunu yanıtlarken, devrimi insan sorununun “ahlaklı olma eğiliminin kanıtı” olarak görür. Kant, yıkıcı sonuçlarına rağmen devrimin insanın ruhunda ahlaki iyileşmeyi sağlayan bir olanak olarak görmeyi sürdürür.

Kant, insanın ilerlediği tezine uygun bir tarih tasarımı geliştirdiği için Fransız Devrimi'ni insanın özgürlüğünün gelişimini onaylayan bir olgu olarak görür. Ancak bu olguyu daha çok anlamı açısından dikkate alır. *Fakülteler Çatışması*'nda ilerleme denilen şeyin, eski devlet kurumlarını ortadan kaldırmak ve ortadan kaldırılanın yerine bir başkasını koymakla olmayacağını belirtir. Kant, Fransız Devrimine bakarak “devrim başarıya ulaşabilir ya da ulaşmaz”; bu devrim “sefil ve vahşi eylemlerle dolu” olabilir; hatta birisi bu devrimin mutlu sona varamayacağına da karar verebilir (Kant, 2006c:155). Ama yine de Kant için bu devrim insanın daha iyi bir ahlaki duruma ulaşmasının kanıtıdır. Kant, bu kanıt aracılığıyla insan aklının devlet ve yasa tasarısına ulaşmasını temellendirir. Öyleyse insan doğası daha iyiye doğru gitmektedir; bu bağlamda ebedi barış düşüncesi bir hayal değildir.

Ancak Kant'ı ilgilendiren insan aklının olanaklarının nasıl açılacağıdır. Ona göre aydınlanma, aklın olanaklarının yavaş yavaş açılması ile olanaklıdır. Bu nedenle Kant devrim yoluyla aydınlanmaya olumsuz bakar. Ona göre kamu ancak yavaş yavaş aydınlanmaya varabilir. Devrim ile bir baskı rejimi, bir despotizm ya da bir zorbalık rejimi yıkılsa bile Kant için devrim yoluyla düşüncelerde gerçek bir düzelme, düşünüş biçimlerinde ciddi bir iyileşme gerçekleşemez. Tersine bir kez daha yeni önyargılar kitleye, kamuya yeni birer gem, yular olurlar (1984: 215).

Kant'ın devrime ya da zor yolu ile koşulları değiştirmeye ahlaken karşı olduğu açıktır; ancak düşüncesinde, devletin kuruluşunda ya da sonradan yapısında açığa çıkabilecek aksaklıklar konusunda zor ile dönüştürmeye açık kapılar bulmak olanaklıdır: Eğer dünyanın faydasınaysa ve yabani ulusları medeni kılacaksa, güç

kullanılabilir; çünkü dünya “bozuk insanlardan temizlenmiş olacaktır.” Ancak yine de “bütün bu iyi niyetler, bunlar için kullanılan hukuksuzluğu örtmeyecektir.” Bu nedenle ancak başlangıçta güç kullanılabilir; ama “bütün dünyanın hukuksuz bir durum içinde” olduğu varsayımı doğruysa. “Anayasalar kötüyse, güç kullanıp bir defa adaletsiz olup onları şekillendirmek insanlara kalmıştır. Bu insanların işidir. Bundan sonra adaleti güçlendirebilirler” (Kant, 1991:159).

III. 4. Özgür Devletler Federasyonu

Düşünen varlığın savaş durumu karşısında geliştirdiği barış idesinin neden olduğu hukuksal düzen ya da devlet, insanın ahlak yasasına uygun özgür bir varlık olarak yaşamasına neden olur. Ancak kamu hukuku bir devlet içinde sorunsuz yaşamayı olanaklı kılarsa da, aynı hukuk uluslararası durumda insana aynı geçerlilikte bir güvence sağlayamamaktadır. Bu da insanın özgürlüğünün sadece üyesi olduğu ülke sınırları içinde geçerli olduğu anlamına gelir. Özgürlüğün ülkenin sınırları içine sıkışmasından daha fazla, aynı zamanda bir başka ülkenin saldırısı karşısında da tehdit altındadır. Öyleyse özgürlüğün uluslararası ilişkiler içinde de güvenceye alınması gerekmektedir. Kant’ın “federasyon” düşüncesi, anayasal düzenini kurmuş devletlerin hem kendi özgür varlıklarını hem de ebedi barışı korumak için gerekli uluslararası politik ilişkilerin dayanması gereken hukuksal formu temsil eder. Bu nedenle “Cumhuriyetçi yönetim ve uluslar arası organizasyon” terimleri Kant’ın siyaset felsefesini özetlemektedir (Strauss, 1987: 581).

Kant, *Ahlak Metafiziği*'nde (1991:158) devletler birliğinin varlığını hukukla ilgili ilkeler üstünden açıklar. Mülkiyet sınırları, insanların aynı coğrafyada, giderek aynı dünyada yan yana yaşadıklarını gösterir. Öyleyse bir arada yaşayan insanlar için aynı geçerlilikte etkili olan bir hukuk olanaklıdır ki, Kant buna “kozmpolitik hukuk” der. Bu hukuk aynı dünyada yaşamanın hukuksal formudur. Akıl, kozmpolit hukuku düşünürken, federasyon kavramının barışı gerçekleştireceğini varsaymaktadır.

“Kant bu noktada ilkelere dayalı ahlaksal akıl yürütmeden, tarihsel ve politik akıl yürütmelere doğru yön değiştirir. Ahlaksal gereklilik ve katılımcıların iradesi kavramlarından vazgeçer. İşte bu noktada Kant, bir dünya cumhuriyetinin yerine egemenliklerin korunduğu, devlet karakteri taşımayan ve sözleşmeye dayanan saf bir birliği (federasyonu) geçirir.¹²⁸ Ancak esas amaç ebedi barış olduğu için halklar birliği geçici bir durumdur ve ancak dünya cumhuriyetinin bir gelişim evresi olabilir. Çünkü barış antlaşmaları hukuksal güvenceye alınmadan bir ateşkesten ibaret kalır (Höffe, 2010: 236).

Kant, *Sürekli (Ebedi) Barış Üstüne Felsefi Bir Deneme* başlıklı yazısının son bölümünde (1984: 264) “sürekli barış”ı devletler federasyonunun amacı olarak belirler. Burada sözü edilen “barış” politik bir erektir; “barış” gerçekleşmedikçe, özgürlük ya da ahlaki varoluş bir şey ifade etmeyecektir. Öyleyse barış kavramı politik bir durumu temsil etse de, Kant’ın etiği dikkate alındığında, ahlak yasasına

¹²⁸ “Her ulus, kendi güvenliği için, diğer uluslardan hep birlikte kendi sivil anayasalarına benzeyen ve katılan herkesin haklarını koruyan bir oluşuma katılmalarını talep edebilir ve etmelidir. Böyle bir oluşum bir halklar federasyonu olur. Ama böyle bir federasyon uluslar arası bir devlet ile aynı şey değildir. Uluslar arası devlet fikri amaca uygun değildir, çünkü bu devlet üst (yasa koyucu) ile ast (yasalara uymak zorunda olan halk) arasında bir ilişkiyi içerir; oysa, tek bir devlet oluşturan birkaç ulus tek bir ulus meydana getirecektir (...) çünkü burada tek bir birlik oluşturmayaacak şekilde bir araya gelen ayrı devletler grubunda birbirleriyle ilişki içinde olan ulusların hakları ele alınıyor” (Rosen, Wolff, 2006: 344).

uygun bir yaşamın koşulunu daha çok temsil ettiği kabul edilebilir. Ancak burada asıl sorun, barışın teorik içeriğinden daha fazla, onun bir gerçeklik olmasının nasıl olanaklı olduğudur. Kant, federasyon kavramını bu sorunun çözümü için tartışır.

Barışı gerçekleştirmenin evrensel olanağını federasyon tasarımı karşılar. Kant “federasyonu” politik bir kavram olarak tartışır; çünkü federasyon kavramı hukuk ilkeleri açısından a priori ve zorunludur (Kant, 1984: 264). Akıl, devlet hukukuna dayalı bir düzenin gerekliliğine nasıl vardıysa, aynı geçerlilikle devletler üstü etkili olan bir üst hukuksal düzenin de gerekliliğine varır. Kant’ın ahlak ve politika düşüncesi arasındaki bağ dikkate alındığında, federasyon tasarımı özgürlüğü en üst düzeyde güvenceye aldığı için, ahlaklılık mutlak olarak gerçekleşebilir. Bu bağlamda Kant’ın “federasyon” kavramı ahlak ve politikanın bağdaşmasını¹²⁹ içermektedir. Her şeyden önce federatif birlikler savaşı politik olarak engellemenin olanağıdır.¹³⁰ Politik açıdan kendini belirleme, ancak barışın sağladığı ortam aracılığıyla olanaklıdır. Bunun gibi toplumsal olanın kendini belirlemesi, barış ortamını hem kendi varoluşunun koşulu hem de kendi evrensel amacı olarak seçmesi ile olanaklıdır. “İnsanlardan oluşan bir topluluk” kendi kendini akılsal buyruğun genel amaçlarına tabi kıldığında, barışı bir amaç olarak almış olur” (Gerhardt, 2010: 220). Kant, toplulukların “doğa durumu”nu, hukuksal düzene yani devlet olmaya geçmek için terk edilmesi gereken (Kant, 1991: 156) bir şey olarak görürken onun bu tespitle yapmak istediği asıl şey, hukuk toplumunun evrensel ereğinin barış planını

¹²⁹ “Kant, tarihsel denyiminin sınırlı ufkundan kurtulamadığı için, her biri hala güç politikasına bağlı kalan özgür devletler arasında bir federasyonun yaratılıp sürdürülmesi için herhangi bir ahlaki güdülenime işaret etmesi zorlaşmaktadır. Kant bu probleme çözüm bulmak için kozmopolit amaçlı bir tarih felsefesi önerir-bu felsefe “doğanın amacı” aracılığıyla, “politika ve ahlak arasındaki [olanaksız] uzlaşmayı” makul hale getirmeye çalışacaktır” (Habermas, 2005: 387).

¹³⁰ Çünkü “federasyona alternatif olarak sunulan dünya devleti, failin kendisinden vazgeçmesini gerektirir; oysaki barış yalnızca, faili güvence altına aldığımızda mümkün olabilir” (Gerhardt, 2010: 222).

temellendirmektir. “Barış planı” gerçekleştirilemezse, “politik plan” da gerçekleştirilemez (Kant, 1991:156). Barış planının tek olanağı devlet ve onun da üstünde etkili olan hukuksal federasyondur.

Kant, temel insan haklarının korunmasını uluslar arası hukuk topluluğunun biricik görevi olarak belirler. “Bu olmadan devletlerin savaş yoluyla elde edeceği benim ya da senin olan herhangi bir dıştaki şey ile ulusların hukuku sadece geçicidir” (Kant, 1991:156). Devletlerin birleşmesiyle oluşan özel topluluğun hukuku, güvencenin gerçek koşuludur. Bu topluluk, “benim olan” ile “senin olanı” sadece güvence altına almakla yükümlüdür. Burada korunacak olan artık bireyler veya gruplar değil, devletlerdir. Bu devletler ile insanlar arasında kurulan analogiye dayanır. Amaçlanan birey devletlerin uyum içinde genel bir yasaya göre birlikte hareket etmeleridir.¹³¹ Ortak hareketi sağlayacak olan bu yasa ulusal toprak sınırlarını ve kültürel-politik öz-belirlenim hakkını koruyacaktır (Höffe, 2010: 230).

Kant, federasyonu ya da özgür devletler birliğini, “barışı korumak için devletlerin kalıcı meclisi” olarak tanımlar. Bu “devletlerin özgür olarak katılabileceği bir meclistir.” Kant’ın “Devletler Genel Meclisi” dediği bu birlik, “Avrupa devletleri ve en küçük prenslikler dahi, bir konfederasyon olarak bir araya gelmesiyle”

¹³¹ Höffe’e göre Halklar Birliği, Kant’ın devlet etiği ile ilgili temel tezleriyle çelişir. Çünkü devlet durumu kurulmadığı sürece hukukun geçerliliği de kalıcı olamaz. Kant’a göre, halkların devleti kavramında devlet kavramı, halklar kavramı ile çelişir. Bu çelişki pratik aklın hukuksal-kamusal kısmının bir antinomisidir. Bu çelişki şu şekilde açıklanır: Tek tek halklar, kelimenin hukuksal anlamıyla devletler tek bir devlet adı altında birleşince, her biri devlet olma özelliklerinden bir kısmını kaybeder. Bu durumda şu alternatif kendini gösterir: Devletler ya tam bir egemenliğe sahip olacaktır ya da olmayacaktır. Şimdi Kant’ın uluslar arası minimal devlete tekabül eden halkların devleti kavramı egemenlikten bir miktar vazgeçme yoluyla öne çıkar. Böyle tasarlandığında çelişki de ortadan kalkar. Burada artık derecelendirilmiş bir egemenlik anlayışı söz konusu olur. Bu durumda dünya cumhuriyetinin yetkisi devletlerin güvenliğini ve öz-belirlenim hakkını korumakla sınırlı olacaktır. Ancak bu yetkisinde dünya cumhuriyeti tam egemenliğe sahip olacaktır. Aksi durumda devletler arasındaki çatışmaları çözemez (Höffe, 2010: 234-235).

oluşacaktır. Kant bu düşüncenin Avrupa’da geçmişte de uygulandığını, ancak gelişemediğini bildirir. Kant, kavramları yeniden belirleyerek bu düşünceyi yineler: “Burada *meclisten* anlamamız gereken şey, herhangi bir zamanda çözülebilecek farklı devletlerin gönüllü bir koalisyonu olup Amerika’daki gibi bir anayasaya bağlı ve böylece çözülemeyecek olan federasyon anlaşılmamalıdır. Ancak böylesi bir meclisle ulusların hukuku fikri gerçekleştirilebilir ” (Kant, 1991: 156).

Burada uluslar arası hukuk topluluğunun devletçi karakterini belirlerken, belli türden nitelikler öne çıkar:

(a) Öncelikle bu federasyon düşüncesi “evrensel monarşi” düşüncesi ile aynı değildir. Her şeyden önce Kant bu dünyanın devletinden söz etmez. Çünkü böylesi bir seçenekte devletler kendi başlarına birer devlet olma özelliklerini yitirirler ve sonunda her devlet kendi egemenliğinden vazgeçmek zorunda kalır. Bu durum da federasyon düşüncesi dünya devletleri diktatörlüğüne dönüşür. Bu da özgürlüklerin yok oluşu ile aynı anlama gelir. Oysa Kant, federasyondan bir “evrensel monarşisi”¹³² olarak söz etmez. O, yeni oluşumun bir hukuk ve sözleşme devletine karşılık gelecek normatif bir cumhuriyet olmasını ister. Kastettiği cumhuriyetler cumhuriyeti, devletler cumhuriyetidir (Höffe, 2010: 232-233).

(b) Federasyon kavramı, uluslar devleti olma özelliğinden dolayı bir devlet karakterine sahiptir. Üyesi olan devletlerin egemenliklerinden kısmen vazgeçmesini

¹³² Habermas’da (2005: 387), Kant’ın, “güçlü bir devletin egemenliği altında yer alan bir uluslar birliği” fikrini hiç aklına getirmediğini ve bunun nedenlerini açıklar. Habermas’ın bildirdiğine göre Kant, bunu her zaman bir “evrensel monarşi” imgesiyle birlikte sunar ki böylesine üstün bir politik güç tasarımı “en korkunç despotizm” olacaktır.

gerektirir. Ancak buradaki yetki devri, devletlerin kendi öz-belirlenim haklarına ilişkin değildir (Höffe, 2010: 233).

(c) Kant, federasyon düşüncesi ile ulusal egemenliklerin ortadan kalkmadığı uluslar arası üst bir devleti savunur. Bu tarz bir oluş, tarafların her türden çatışmayı sözleşme yoluyla çözmesi sayesinde gerçekleşir. Kant, “Tarih Düşüncesi”nin yedinci önermesinde federasyondan “birleşmiş güç”, “birleşmiş iradenin yasalarına uygun oluşum” olarak söz eder. Burada halklar birliği devlet karakterine sahiptir ve Ebedi Barış’ta halkların devleti olarak tanımlanan şeye yakındır. Ama Ebedi Barış’ta halklar birliği her türlü devletçilikten yoksun bırakılır (Höffe, 2010: 233-234). Kant, dünya cumhuriyetinin arzulanmıyor olmasından endişe duymuyor; çünkü dünya cumhuriyeti *Ebedi Barış* ve *Tarih Felsefesi*’nde söylediği gibi bir idedir. Yavaş yavaş gerçekleşecek ve yavaş yavaş ulaşılacak bir ide. Ayrıca dünya cumhuriyeti hukuksal ilerlemenin bir parçasıdır ve bu ilerlemeye katkıda bulunmak ahlaksal bir yükümlülüktür (Höffe, 2010: 240).

III. 4.1. Uluslararası Hukuk

Kant, *Dünya Yurttaşlığı*’nda özgürlüğün güvencesinin sadece devletin yasaları tarafından sağlanamayamayacağını uluslararası ilişki bağlamında göstermeye çalışır. Bir devletin güçsüz başka bir devlete karşı sürekli bir saldırı tehdidi oluşturabileceği gerçeği, Kant’ı uluslararası hukuku da hukuk tasarımı içine almasına neden olur. Bu uluslararası hukuk tasarımı, devletlerin kendi özgür iradelerinin katılımları ile ortaya çıkan bir yapıdır. Tıpkı özgür yurttaşların kendi özgür iradeleri ile devletin üyesi

olduğunda, özgürlüklerini yitirmedikleri gibi, devletler de özgürlüğünü yitirmeden hukuksal bir üst yapının üyesi olarak özgürlüklerini güvenceye almaktadırlar.

Devletleri oluşturan uluslar için doğal durumda yani yasadız olarak yaşamak komşulukları yüzünden bile tehlikelidir. Bu devletlerden her biri kendi güvenliklerini garanti altına almak için hep birlikte ortak bir anayasa kurmayı isteyebilir. Bu “uluslar federasyonu”nun başlangıcıdır (1984: 237-238). Tarihte antagonizmanın işleyişi, bu gerilimi aşmak için bir modeli de zorunlu kılmaktadır. Bu model, devletlerin de üstünde uluslararası birliktir. Ancak bu birlik, uluslar üstü bir devlet değildir. Kant bunu açıkça söyler: Uluslar federasyonu her özgür devletin katılımı ile yaratılan üst ya da tek bir devlet değildir. Bu Kant’a göre olanaksızdır; çünkü devlet bir üst ile bir ast’ı gerekli kıldığından birleşmiş türlü ulusların tek bir ulus oluşturmalarına olanak yoktur (1984: 238). Kant, ulusal hukukların da üstünde geçerliliği olan bir hukuk yapısından söz eder.

Kant’ın “Uluslar Federasyonu” olarak adlandırdığı bu uluslararası birlik tasarımı ile kast ettiği, “kendi sayıları kadar tek tek devletler meydana getiren ve bir tek devlet içinde erimeyen ulusların karşılıklı haklarıdır” (1984: 238). Karşılıklı “hak”, uluslararası hukukun temel ilkesidir. Hakların güvencesi, savaşızsızlık, ebedi barış, sınır güvenliği, güçsüz devletlerin korunması gibi kavramlar bu hukukun gözettiği temel ilkelerdir. Bu nedenle “Uluslar Federasyonu”, devletlerin olası yıkıcı eğilimleri karşısında koruyucu olan hukuksal bir yapıdır. Bu yapı, yani uluslar arası hukuk topluluğu, amacını iki ögede gerçekleştirecektir. Birincisi mülkiyetin korunmasıdır ki

burada ki anlamıyla devletlerin ulusal toprak sınırlarının güvenliği; ikincisi ise yine devletlerin hem kültürel hem de politik öz-belirlenim hakkıdır (Höffe, 2010: 230).

Kant, *Ahlak Metafiziği* kitabının *Hukuk Öğretisinin Metafizik İlk İlkeleri* bölümünde, “Devlet Hukuku”nu tartışırken, uluslararası hukukun öğelerini dile getirir.

- 1- Devletler, uluslararası ilişkilerinde, doğaları gereği *hukuka uymayan* bir durumdadırlar.
- 2- Bu durum, güçlü olanın haklı olduğu bir savaş durumu, gerçek bir savaş ya da sürekli bir düşmanlık durumu olmasa da; taraflar birbirlerine haksızlık etmeseler de, yine de *hukuksuz* bir durumdur.
- 3- Kendi yerel sorunlarına müdahale etmek için olmasa da, dışarıdan gelebilecek saldırılar karşısında devletlerin kendilerini koruyabilecekleri bir *uluslar birliği* gereklidir.
- 4- Kurulacak bu birlik, egemenliği elinde bulunduran bir güç değil, sadece bir *federasyondur* (Kant, 1991: 151).

Kant, federasyon düşüncesine bağlanmaya özgür iradenin bir seçimi olarak bakar. Bu birliği “federasyon” yapan budur. Taraf devletler bu birliğe kendi özgür iradeleri ile katılırlar ve özgür varlıklarını güvence altına alırlar. Sağlanan şey savaşıdır. Kant savaşı bir hukuk problemine dönüştürür. Uluslar Federasyonu’nun amacı barışın sürdürülmesidir (1984: 263). Uluslar Federasyonu fikri devletlerin özgürlüğü ile bağdaşan tek hukuksal durumdur (1984: 264). Bu topluluğun her bir üyesi, her devlet, kendi egemenliğini korur. Dolayısıyla federasyon ifadesi aslında sadece bir

halklar birliği anlamına gelir. Özgür devletler federasyonu görevleri konusunda nasıl minimalistse, devletçilik anlayışında da ultra-minimalisttir (Höffe, 2010: 230).

Federasyon tasarımının Kant'ın siyaset ve ahlak felsefesi açısından önemi, politik ve etik tasarımın birleşmesidir. Kant'ın politik tasarımı ile ahlak tasarımının bağdaşması federasyon düşüncesi ile gerçekleşebilir (1984: 264). Her ikisi de akıl sahibi varlık olan insanın kendiliğinden varacağı bir sonuçtur; çünkü bu birlik, bu ortaklık hukuku ilkeleri açısından da a priori ve zorunludur (1984: 264). Böylece Kant'ın hukuk felsefesinin ereği federasyon düşüncesi ile tamamlanmaktadır. Federasyon tasarımı, insanları tek bir devletin yurttaşı olmaktan çıkartarak, onu dünyanın bir üyesi olmaya ya da “dünya yurttaşlığı” seviyesine yükseltir.

III. 4.2. Dünya Yurttaşlığı

Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*'nde özgürlüğü, kişinin ahlaki geçerliliği olan eylemlerinin kökeni hakkındaki konunun temel terimi olarak çözümler. Daha sonra gelen hukuk ve siyaset felsefesi konulu metinlerinde özgürlük yine temel bir terimdir. Ancak burada bu terim, politik konularda hukuksal bir probleme dönüşür. Bu metinlerde özgürlük devlet de, oradan da devletlerarası ilişkiler içinde temellendirilir. Bunlarla birlikte Kant, *Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi* metninde “dünya yurttaşlığı” kavramını geliştirir.¹³³ Kavramın hukuksal içeriğinin ahlak tasarımıyla ilişkisi vardır. Kant, hukuk ve ahlak arasındaki bağı özgürlük teorisi aracılığıyla kurmaktadır. Bunun nasıl olduğu ise Kant'ın

¹³³ Arendt (2005: 344), Kant'ın, “dünya yurttaşı” ifadesini, “dünya izleyicisi” olarak yorumlar.

felsefesi içinde yeni sayılabilecek bir bakış ile olmaktadır. Ancak “dünya yurttaşlığı” kavramı, bir düşünce olarak Kant’a ait değildir.

Dünya Yurttaşlığı kavramı, *Stoacılar*la gelişme göstermeye başlamıştır. 16. ve 17. yüzyıl, *Yeni Stoacı* yazarların en etkilisi olan Justus Lipsius, “Tüm dünya bizim ülkemizdir” diyerek, Fransız denemeci *Montaigne*’in kozmopolitan eğilimine esin kaynağı olmuştur. Ancak kavramın yaygınlaşmaya başlaması ise *Aydınlanma Dönemi*’nde gerçekleşir. Locke, dünya yurttaşlığı kavramını kullanmasa da söylediklerinde siyasal dünya yurttaşlığının anlamı 18. yüzyıl Aydınlanmacıları’nın yorumlarından daha açıktır. Voltaire, Franklin ve Schiller ise kendilerini dünya yurttaşı olarak ilan etmişlerdir. Thomas Paine’de de bu kavram siyasal çağrışımlar içermektedir. Fransız devrimcileri de devrimlerinin dünya yurttaşlığı idealinin gerçekleşmesi konusunda rol oynadığını düşünmüşlerdir. Bir kez kuruldu mu küresel barışı da getirecek olan dünya yurttaşlarından oluşan evrensel bir devlet planı ayrıntılı olarak Anacharchis Cloots tarafından ortaya atılmıştır. Destek görmeyen bu plandan tam iki yıl sonra Kant, ayakları yere basan ve üzerinde etraflica düşünülmüş bir tasarı ortaya atar. *Dünya yurttaşlığı* düşüncesi ilk olarak Kant’da tam bir anlam kazanır. Kant, iki ana ilkedен hareket eder: (1) Nüfus hareketliliği arttığından tüm insanların kendilerini buldukları her ülke tarafından kabul görme hakkına sahip olmalıdır; (2) Yarı evrensel bir topluluk ortaya çıktığında dünyanın bir bölümündeki bir hak ihlali her yerde hissedilir. Bu ikinci temel ilke ile dünya yurttaşına bir hak ihlalinin saptamak için uyanık olma görevi yüklemektedir (Heater, 2007: 158-161).

Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi adlı yazısında Kant, insan tarihinin gelişimini konu alır. Kant burada tarihsel olayları doğaüstü kurgulara düşmeden bir düzen içinde anlayabilmek için doğada gördüğü yasalılığı insan türünün tarihine uygulamaya çalışır. Kant, bu noktada pozitif bir tarih ilerlemeciliğinden bahseder. “Tek tek kişilerde karmakarışık ve kuralsız olarak göze çarpan bu gidiş, belki de insan soyunun bütününde ana-yeteneklerin yavaş ama sürekli bir gelişmesi diye anlaşılabilir” (Gökberk, 1997: 126). Aslında Kant’ın, tarih anlayışı içinde yapılması gerekenler onun dünya yurttaşlığı için yapılmalıdır. Burada tarihin ilerlemesine bağlı olarak, insanın özgürlüğünün de tarihte düzenli bir şekilde geliştiği varsayılmaktadır. Kant, metnin girişinde, “insan iradesinin özgür eylemi”nin nedenlerini tarihin araştıracağını bildirir; öyle ki tarihin bu konudaki incelemeleri “özgür eylemde düzenli bir ilerleme olduğunu keşfedebileceği umudunu” vermektedir (Kant, 2006a: 30). Tarihte gelişen sadece insanın özgürlüğü değildir. Bununla birlikte gelişen “insanın yetenekleridir.” Kant burada yeni bir yaklaşımı dile getirir: İnsanın yeteneklerini geliştirmesi “doğanın gizli planı”dır. “Tek tek kişiler, giderek bütün uluslar kendi ereklerinin peşinde koşarken doğanın bilmedikleri bir amacına yardım ettiklerini hiç düşünmezler” (Gökberk, 1997: 126). Bu gizli plan öyle işlemektedir ki, insanlar birbirleri ile karşıt amaçlarla çatışsalar da, gerçekte doğanın önceden koyduğu “hedef”e doğru ilerlemektedir. Kant’ın üzerinde durduğu “dünya yurttaşlığı” planının tarihidir. Bu tarihte insan, “kendi akıllarına uygun gelen amaçlarına” (Kant, 2006a: 30) göre davranırken, gerçekte doğanın gizli planının, dünya yurttaşlığı tasarısının, gerçekleşmesine doğru gitmektedir. Bu nedenle “dünya tarihi”, “insanlığın yetkin bir yurttaşlar birliği kurmasını hedef alan bir doğa planı”na

(Kant, 2006a: 44) göre oluşturulmalıdır. Dünya yurttaşlığı planı, akıl sahibi varlıkların, kendi özgürlüklerine göre aynı koşullarda yaşaması planıdır.

III. 4.2.1. Dünya Yurttaşlığı Birliğinin Gerçekleşme Süreci

Kant, “yurttaşlar birliği”nin nasıl gerçekleşmekte olduğunu *Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi* adlı yazısındaki dokuz önermede dile getirir. Önergelerde dünya yurttaşlığının kuruluşunu gerekçelendirerek anlatırken, aynı zamanda devletin kuruluşunun neden yasalara dayanması gerektiği de anlatır. Böylece Kant’ın siyaset felsefesi dünya yurttaşlığı, özgürlük ve yasal düzen kavramları arasındaki zorunlu bağ kurularak tamamlanmış olur.

Birinci önermede “ereksel doğa”, kendi amacını gerçekleştirmek için insanı yeteneklerle donatmıştır (Kant, 2006a: 32). Bu yetenek “akıl”dır. Ancak Kant’a göre doğa bir yetenek olarak akıllı insana vermiştir, ama onu kullanma yeteneğini tek insana değil de “insanlığa” vermiştir. “İnsanda aklın kullanımına yönelik doğal yetenekler, tam olarak bireyde değil, ancak türde gelişebilir” (Kant, 2006a: 32), (*İkinci önerme*). Bilgi, denemeye, görgüye, derse ihtiyaç duyar. Bundan dolayıdır ki, bir insan doğal yetilerini tam olarak kullanmak isterse uzun yaşaması gerekir. Ama insanın yaşamı kısadır. Bunun içinde doğa sayısız bireyler yaratır. Bunlar birbirlerine görgülerini aktarırlar. Böylece “Neden bir aradayız?” sorusu yanıtlanmış olmaktadır. İnsan akıl gibi doğal yeteneklere sahiptir, ama onu kullanma yeteneğine sahip değildir; aklını kullanmayı başkasından öğrenecektir. Yeteneklerini öğrenmesinin gerekliliği de doğanın bir zorunluluğudur. Doğa, insan içgüdülerinin yarattığı

mekanik düzenin dışında, “her şeyi kendisinin yapmasını”, kendi aklıyla yarattığından mutluluk duymasını istemektedir (*Üçüncü önerme*), (Kant, 2006a: 33). İnsan yeteneklerini kullanmayı başka insanlardan öğreneceğine göre, doğanın insandan istediği diğerleriyle birlikte, toplum olarak yaşamaktır.

Bir yandan insanın aklını kullanma yeteneğinin bireyde değil, türde gelişme gösteriyor olması–yani toplumsal ilişkilere bağlı kalma zorunluluğu–diğer yandan “her şeyi kendisinin yapması” kuralı bir türden karşıtlık içermektedir. Kant’a göre insan, yeteneklerinin gelişmesinin olanağı olan bir toplum içinde yaşama karşısında aynı zamanda bir de birey olarak yaşama eğilimi gösterir. Kant, *dördüncü önermede*, bu karşıtlığı “toplum-dışı toplumsallık” dediği “antagonizma” terimi ile açıklar. Bu antagonizma bir yandan insanın, diğer yandan ise toplumun gelişmesinin ilkesidir. Toplumdaki *antagonizma* ile doğa insanın yeteneklerini geliştirmesinde insana yardımcı olur. İnsanda kökünü bulan bu antagonizm, onun “bütün üstün doğal yetenekler”inin açığa çıkması için (Kant, 2006a: 34-35) bir ilke olarak rol oynar. Burada asıl sorun, insanın yeteneklerini geliştireceği toplumun ne türden bir toplum olduğudur. Kant burada insanın kendi özgürlük ilkesine göre kendisini açabileceği bir toplumdan söz eder. Burada söz konusu edilen özgürlük, adalet ilkesine göre işlemektedir ve yasalarca güvence altına alınmaktadır. Bu nedenle yasalarla işleyen bir topluma evrilmek, dünya yurttaşlığı planının asıl basamağıdır. İnsan yeteneklerini ancak üyeleri arasında sürekli bu ilkenin etkin olduğu, sınırları belirlenerek güvence altına alınmış ve diğer başka toplumların da özgürlüğü ile birlikte var olabilen bir toplumda açımlayabilir ve geliştirebilir. *Beşinci önerme* insanlığın en üstün görevini “evrensel adalet” için “yurttaşlar anayasası” olarak belirler: “İnsan türü için en büyük

sorun, evrensel adalet yaptırımını uygulayacak bir yurttaşlar toplumuna ulaşmaktır” (Kant, 2006a: 36).

Kant, doğanın insana ilişkin “niyet”inin ancak ideal düzeyde işleyen bir toplum modelinin, özgürlüğün güvencesine alınmasıyla işlemeye başlayacağını varsaymaktadır. Bu nedenle “yurttaşlık” kavramının içeriği “anayasa” ile şekillenmektedir. Özgürlüklerin korunması için düzenlenen bir yasa, özgürlüklere göre işleyen bir toplum düzenini var kılar. Özgürlüğün “birleştirdiği bir toplum düzeninin kurulması” ve “tam adaletli bir yurttaşlar anayasası yapılması” (Kant, 2006a: 36) insanın tarihteki temel görevidir.

Tam adaletli yurttaşlar anayasası, “sınırsız özgürlüğe bunca tutkun insan”ın anayasanın sınırlanmışlığı içine zorla girmesine yol açmaktadır (Kant, 2006a: 36). Ancak bu zorunluluk tıpkı ahlak yasasında olduğu gibi, insanın kendiliğinden kabul ettiği bir zorunluluktur. Her şeyden önce bu zorunluluk insanın varlığını korumaya yöneliktir; çünkü insan “vahşi bir özgürlük durumunda” uzun süre yaşayamaz. “Yurttaşlar birliğinin sınırları içinde” yaşam güvenli olduğu kadar, insanın kendisini geliştirebileceği koşullar sunmaktadır (Kant, 2006a: 36).

Kant insanın özgürlüğüne bağlanması ile onun toplum halinde yaşamak zorunda oluşu arasındaki karşıtlığı yasaların güvencesine alınmış özgürlük yaklaşımı ile çözer. Ancak toplum halinde yaşamamanın bir sonucu olarak gelişen iktidar ilişkileri, insanın özgürlüğü ile iktidar kavramları arasında da bezeri bir probleme yol açar.

Kant *altıncı önermede* “bu sorun insan türünün çözeceği hem en güç hem de en son sorundur” (Kant, 2006a: 37), der.

Kant, ahlak metafiziğinde insanın ahlak yasasına uyarak ahlaki bir yaşam yaşayacağını, onun akıl sahibi varlık olmasından hareketle varsaymaktaydı. Ancak tarih felsefesinde ise insanın, toplum halinde yaşamakla, türdeşlerine karşı özgürlüğünü kötüye kullanabileceğini varsayar. Kant’ın tarih felsefesine göre bu durumun önlenmesi için tarihin, iktidar ilişkilerini geliştirdiğini varsayar. “İnsanın kendi iradesini kıran, evrensel geçerli ve herkesi özgür kılan bir iradeye onu boyun eğmeye zorlayacak bir yöneticiye ihtiyacı vardır” (Kant, 2006: 37). Yine de Kant, böylesine ideal bir iktidar ilişkisinin olabirliğinden kuşkuludur. Her şeyden önce “yönetici de bir başka yöneticiye gereksinim duyar” (Kant, 2006a: 37). Kendi üstünde ve yasaların belirlediği bir güç olmadıkça, “her insan özgürlüğünü her zaman kötüye kullanacaktır” (Kant, 2006a: 37). Oysa en üst otorite, “insan” ve “kendi başına adil” olmalıdır. Bu ise tam anlamıyla zor bir görevdir. (Kant, 2006: 37). İnsana bu güvensizlik, Kant’ın, sorunu, daha üst düzeyde bir otoriteyle çözmesine neden olur.

Kant, *yedinci önermede* “yurttaşlık anayasası”nın yetkinliğinin devletlerarası ilişkilerin düzeyi ile desteklenmesi gerektiğini varsayar. Böylece uluslararası ilişkiler, ulusal otoritenin özgürlüğünü yanlış kullanmasından kaynaklı problemleri engelleyen bir kuruma dönüşerek, dünya tarihi içinde, insanların birliği ya da dünya yurttaşlığı idesi, “halklar federasyonu” ile gerçekleşmiş olacaktır. “Yetkin bir yurttaşlık anayasasının yapılması sorunu başka devletlerle yasal, ilkel bir dış ilişki

sorununa bağılıdır ve bu ikincisi çözülmeyen birincisi de çözülemez” (Kant, 2006: 38). Kant burada “ilkelere dayalı bir anayasa”nın kurulması için “devletler topluluğı” planını anlatır. “İnsanlar arasında ilkelere dayanarak kurulacak bir anayasa için çalışmanın, yani bir devletler topluluğı planlamanın yararı nedir?” (Kant, 2006: 38). Kant, güçlü devletlerin özgürlüklerini kullanmasındaki olası sorunları, ulusal otoritenin özgürlüklerini kötüye kullanmasındaki olası sorunlar temelinde açıklamaya çalışır. Savaşlar önlenmedikçe, ebedi barış olanaklı değildir. Kant’ın bulduğu çözüm, kaynağını Rousseau’dan aldığı devletlerin güç ve irade birliğini simgeleyen “Halklar Federasyonu” düşüncesidir. “Aklın gösterdiği yön, yasadız vahşilik durumundan çıkmak ve bir halklar federasyonuna girmektir. Bu federasyonda her devlet, en küçüğü bile, güvenliğini ve haklarının verilmesini kendi gücünden yahut kendi hukuki yargısından değil, yalnızca bu büyük Halklar Federasyonundan birleşmiş bir güçten, birleşmiş bir iradenin yasal dayanaklı, ilkeli kararlarından bekleyebilir” (Kant, 2006: 39). Bu türden bir birlik kararı, insanın “vahşi özgürlükleri” reddederek “ilkeli bir anayasa” düşüncesine geçmesindeki zorluk türünden bir karardır. Tarihin işleyişinde savaş ve yıkım, devletlerin, bir araya gelip bağlanacakları federatif bir yapıyı kabul etmelerine zorlamaktadır. “Sonunda, kısmen içte yurttaşlar anayasasının en iyi şekilde düzenlenmesiyle, kısmen de ortak dış anlaşmalar ve hukuk düzeniyle, bir uluslar topluluğunu andıran, otomat işleyen bir toplum yaratılacaktır” (Kant, 2006a: 39). Bu gereklidir; aksi halde barbarlık uygarlığı yeniden yıkabilecektir. Nasıl ki insan vahşi ortamı, doğal yeteneklerini geliştirmek için reddedip yurttaşlık anayasasına göre işleyen toplumsal bir düzeni kurdu; aynı şekilde devletler, uluslararası ilişkilerdeki güç dengesizliğinin yaratacağı sorunlar karşısında da yaptırım gücü olan bir hukuk planını uygulamalıdır. Savaş ve

barbarlık, devletleri “denge yasasını bulmaya zorlar.” Sonunda “insanlar birleşmiş kuvvet durumunu, dolayısıyla da genel siyasal güvenlik sağlayan dünya yurttaşlığını oluşturarak bu denge yasasını oluşturmak zorunda kalır” (Kant, 2006a: 40).

Böylece Kant, dünya yurttaşlığı kavramıyla insanların güç ve irade birliğini kurar. Bu birlik, uluslararası geçerlilikte bir yasa ile de hukuksal kimlik kazanır. Kant, *sekizinci önermede* “içte ve dışta” geçerli bir anayasayı, insanlığın doğal yeteneklerinin gelişmesinin kesin güvencesi olarak görür. İnsanın tarihinin planı, “içte–ve aynı amaçla dışta-yetkin bir anayasa ile insanlığın bütün doğal yeteneklerinin gelişebilmesini sağlamaktır” (Kant, 2006a: 41). Kant, herkes için geçerli bir yasayı aynı anda dünyanın bütününde uygulanabilir olması aracılığıyla tam özgürlüğü olanaklı görmektedir. Tam özgürlük de ancak dünya yurttaşlığı bilincine bağlılık ile olanaklıdır. Kant, henüz böyle bir yapının olmadığını bilmektedir; ancak onun “bütününü korumak her birinin çıkarına olan bu yapının üyeleri arasında sanki bir duygu canlanıyormuş gibi görünüyor” (Kant, 2006a: 43), diyerek umutlu bakışını dile getirir.

III. 4.2.2. Dünya Yurttaşlığı Hukuku

Kant, *Ahlak Metafiziği* kitabının “Cosmopolitan Hukuk” bölümüne dünyadaki bütün ulusların bir araya gelmesinin “insan sevgisi ile ilgili bir ilke” değil, “hukukla ilgili bir ilke” (1991: 158) olduğunu söyleyerek başlar.

Doğa bütün bu insanları belirlenmiş sınırlar içinde bir araya getirmiştir. Dünyanın bir sakini, yaşadığı araziye sahiplenmesini, belirli bir sınırı sahiplenme olarak düşünebilir. Bu yüzden buna sahip olma, her birinin ayrı ayrı hakkı olması, şu anlama gelir: Bütün uluslar bir alanda yaşar. Bu hukuksal sahiplik birlikteliği olmamasına rağmen, bu uluslar fiziksel bir birlik halinde bir arada bulunurlar. Bu da şu demektir: Herhangi birisinin diğeri ile ticari ilişki içinde olmaları anlamına gelir. “Bu hukuka kendi muhtemel ticaretlerine yönelik belirli hukukları oluşturmak amacıyla bütün ulusların muhtemel birliği ile ilgili olduğu için kozmopolitik hukuk denilebilir” (Kant, 1991:158).

Akdeniz bölgesi örneğini dikkate alan Kant, bir deniz çevresindeki ulusların bir arada yaşamaları yurttaşların serbest ticaret yapalabilmelerini sağlaması kadar kötü amaçların da serbestçe dolaşabilmesine de olanak sağlamaktadır. “Şeytani” eğilimlerin olmasına rağmen “dünya yurttaşlarının dünyanın bütün bölgelerini ziyaret etmelerini ve bir topluluk kurmalarını erteleyemez” (Kant, 1991:158). Bir yerde yeni bir yerleşim yeri kurulacaksa, ilgili yerin sahibi ile ya da yakınlarındaki yerin sahibi ile bir sözleşme yapılması gerekmektedir. Mülkiyetin devrinin ya da paylaşımının özel izni olması gerekmektedir. Ancak bu yer, herkesten uzak ve kimseye ait değilse, bu durumda yerleşim ile ilgili her hangi bir tartışmaya gerek yoktur.

III. 5. Özgürlüğün Güvencesi: Ebedi Barış

Kant'ın barış tasarısı siyasi toplum kuruluşları tarafından kurulan bir anayasal cumhuriyet tasarısına dayanmaktadır. Bu konuyu Kant, *Ahlak Metafiziği*'nin Hukuk Doktrini bölümünde ayrıntılı tartışır. Ancak konuyla doğrudan ilgisi *Ebedi Barış Üstüne Felsefi Bir Deneme* başlıklı yazısında¹³⁴ daha açıktır. Burada barışı kurmanın ve onun devamlılığını garanti altına almanın koşullarını tartışır. Altı hazırlık maddesi, üç tane nihai madde barışın sürekliliğini olanaklı kılacak hukuk ortamını sağlayacaktır.

Kant “Barış Hukuku”nu, “savaş varken barışta olma ya da tarafsız kalma hukuku” olarak tanımlar. Bu “barışın süreceğinin garanti edilmesi hukuku”dur (Kant, 1991: 155). Öyleyse barış hukuku, savaşızsızlık halinin koşullarını sağlayan bir hukuktur. Bu hukuk, gerektiğinde saldırı karşısında devletlerarasında dayanışmanın ve ortak savunmanın yasal zeminini sağlayacağı için, barış hukuku “herhangi bir dış saldırıya karşı birkaç devletin ortak savunma ile ilgili olarak ittifak hukukudur.”; ancak bu hukuk ile ortaya çıkan birlik “başkalarına saldırma ya da yeni alanlar alma ile ilgili bir birlik değildir” (Kant, 1991:155). Bu bağlamda barış hukuku, savaşı engellemenin hukukudur. Bu açıdan Kant'ın “devlet anlayışı, hukuk ve ebedi barış düşüncesine dayanır” (Strauss, 1987: 581).

Kant, *Ebedi Barış*'ta “savaşı tamamen ortadan kaldıran kozmopolit bir düzenin olanaklılığını” geliştirir (Habermas, 2005: 381). Çünkü Kant'a göre bu barışçıl bir

¹³⁴ Kuehn'e göre (2011: 390), Kant'ın bu metni yazmasına iki şey vesile olmuştur. Bunlardan ilki, II. Friedrich Wilhelm'in 1795 Mart'ında Birinci Koalisyon Savaşı'ndan çekilmesi ve Ebedi Barış kavramı konusunda, uzun süredir devam eden ve başlangıcı da 1713 yılına dayanan bir tartışmaydı.

küresel düzen için gereklidir. Klasik hukukun yerini alması gereken kozmopolit hukuk böylece insanların dünya yurttaşları olarak haklarını belirleyebilecektir (Kuehn, 2011: 390-391). Kant, bu metinde politika teorisi geliştirir. Politik eylemin kendine has doğası ve koşulları hakkında açıklamalar getirir. Yani “politika kendi mantığı içinde kavranır ve kamusal eyleme çıkan insanın öz-talebiyle ilişkilendirilir” (Gerhardt, 2010: 206, 216).

Bu metin, Kant’ın Fransız Devrimi’nden sonra yazdığı Sürekli Barış Üstüne Felsefi Bir Deneme adlı çalışmasındaki merkezi kavramlar olan *savaş* ve onun karşıtı olarak *barış*’ı ilişkilendirmesi ile “sürekli barış”¹³⁵ düşüncesinin kavramsal içeriğini ve bu düşüncenin sürekliliğinin olanağını öne çıkartma amacını taşımaktadır. Eğer Kant’ın savaş ve barışa ilişkin belirlemelerini doğru damıtabilirsek, onun bu makalesinde dile getirdiği düşüncesinin bir *savaş ahlakı* olarak da okunmasının olanaklı olup olmadığı görülmeye çalışılacaktır; çünkü bu metindeki temel düşünce politik olanın ahlak karşısında “diz çökmesi”dir.¹³⁶

Kant’ın, “sürekli barış”ı inşa etmek, “insan hakları”nı korumak ve savaşı yasaklamak konusundaki ısrarlarını, ahlak ve siyasal yaşam arasında zorunlu bir ilişki aracılığı ile görmek olanaklıdır. Bu nedenle Kant’ın temel siyasi kanısı, ahlak ve siyasetin birbiri ile ilişkisidir. Kant aynı zamanda ahlaki içgüdülerle (iyi istenç ya da ahlaki yasaya saygı duyarak yaşamak) yasal içgüdüler arasında katı bir çizgi çekmiş; ahlaki ve

¹³⁵ Habermas (2005: 381), ebedi barış’ın ilk olarak Abbe St. Pierre tarafından benimsenmiş bir görüş olduğunu belirtir. Bu görüş Kant’ın, “kozmpolit düzen fikrine sezgisel güç katan bir idealdir” ki, bununla o, “devletlerin medeni hukuklarının yanında ve uluslar arası hukukun yerine, geniş uygulamaları olan bir yenilik ortaya koymuş olur: Dünya yurttaşlarının haklarına dayalı bir kozmopolit hukuk idesi.”

¹³⁶ Deyim Blackwell’in Siyasal Düşünce Ansiklopedisi’ine aittir.

yasal içgüdülerin asla birbirine karıştırılmaması gerektiğinde ısrar etmiştir. O, ahlaki olanın üzerine kurulu politik idesini uluslararası ilişkilerin idesine dönüştürerek evrensel barışa süreklilik katılabileceği düşüncesini geliştirmeye çabalarken, bir anlamda o, savaşın karşısında duruşun ahlaki ilkelerini aramaktadır. Bu ilke kolektif iradede saklıdır.¹³⁷

Kant, savaşı “(...) doğal durumda, hukuka uygun bir yargılamada bulunacak hiçbir mahkeme olmadığından, hakkını güç kullanarak savunmak için başvurulmuş acı ve zorunlu bir araç(...)” (Kant, 1984: 230) olarak tanımlamış ve savaşı devletlerin haklarına sahip çıkmasının bir olanağı olarak görmüştür. Ancak Kant hiçbir zaman bu olanağın, tarafların davalarındaki haklılığı kanıtlayacak bir meşru gerekçesinin olmadığını da vurgulamıştır. Ona göre zaten savaşın özel bir nedene de gereksinimi yoktur (Kant, 1984: 245). Ancak “bütün ahlaksal yasaların yüce mahkemesi olan akıl, savaşı hukuksal bir yol olarak kullanmayı şiddetle lanetler; barış halini de saltık (mutlak) bir yükümlülük olarak tanır (...)” (Kant, 1984: 239). Yani barış resmen sağlanmalıdır. Öyleyse yapılması gereken barışın olanağını aramak ve onu gerçekleştirmektir.¹³⁸ Kant bunun olanağını uluslar arasında yapılan belirli bir barış

¹³⁷ “Kolektif irade” tasarımı Kant’ın felsefesinde taraf bulmuş bir Rousseau düşüncesidir. “Rousseau’nun sıradan adamın ahlak duygularını ülküleştirilmesi, Kant’ın ahlak öğretisinde hazır bir yankı buldu; bu ülküleştirmenin (özellikle kolektif irade ve ortak yaşamda yer almanın ülküleştirilmesi) Alman felsefesinde kazanacağı gerçek anlam, Hegel idealizmi ile birlikte ortaya çıktı (...)” “Kant’ın kategorik emperatif’i nasıl ki ahlaksal iradenin ilkel biçimiyse, aynı şekilde irade de düpe düz bir topluluk fikri veya bir topluluk biçimidir” (G. Sabine, 1969, Siyasal Düşünceler Tarihi, çev: A. Öktem, Ankara, s. 285, 286).

¹³⁸ Kersting, (2010: 77) Hobbes, Locke ve Rousseau ile Kant arasındaki temel farkı şöyle belirler. İlk üç isim ‘doğal durum’u aşmakla yetinmişler ve politika felsefesini bir devletin sınırlarında bitirmişlerdir. Ancak Kant’ın politika felsefesi bir devletin sınırlarının çok ötesine uzanır ve adil bir dünya barışı düzenini “en yüksek politik iyi” olarak sunarak onu insanlığın en önemli hedefi haline getirir ve kendi politika felsefesinin de temeline dönüştürür. Hassner’e göre de (2010: 84) Kant’ın, ebedi barışı en yüksek politik iyi olarak sunmasının nedeni pratik aklın savaşı mutlak olarak yasaklamasıdır. Aynı zamanda barış yaşamın ve mülkiyetin korunmasının da zorunlu koşuludur.

antlaşmasının, belirli bir savaşa son verebiliyor olmasında gözler.¹³⁹ Buradan hareketle bütün uluslar arasında yapılacak bir “barış sözleşmesi” nin savaşın varlığını ortadan kaldırabileceği yargısına varır (Habermas, 2005: 383). Bakılacak tek yer doğanın işleyişi ile onun içindeki insanın konumunu anlamaktır. Kant’a göre doğa sürekli barışın garantisini verir; çünkü doğanın mekanik işleyişi hep bir uyuma yöneliktir (Kant, 1984: 243). Barış doğanın gizli hedefidir. O halde Ebedi Barış, hem akli bir temele dayanmakta hem de doğanın kendisinin bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Bu da gösterir ki “Ebedi Barış” idesi, bir kehanet ya da bir hayal değildir. Büyük coğrafyalara yayılmış çok uluslu devletlerde yönetim ve yurttaşların güvenliği sağlanamadığında barış idesi gerçekleştirilemez. Ancak devletlerin hukukunun ereği barış oldukça, bunu gerçekleştirmek olanaklıdır (Kant, 1991:156).

Kant, doğa durumunda, insanın konumunu şu şekilde belirler: 1) Doğa, insanlara her iklimde yaşayabilme olanağını sağlamıştır. 2) İnsanları, barınması olanaksız yerlere savaş aracılığı ile dağıtmıştır. 3) İnsanlar savaş aracılığıyla hukuksal ilişkiler geliştirmişlerdir (Kant, 1984: 244).

Kant’ın bu belirlemelerinde, insanın doğa içindeki konumunun tıpkı doğanın kendisinde olduğu gibi, hep bir uyuma doğal yoldan gittiğine ilişkindir ve savaş bu doğal uyuma gidişin ilkesidir. Öyle ki doğa, insanların yaşayabilecekleri bir yaşam alanı yaratabilmeleri için, kendi düzenini savaş aracılığı ile insanlara dayatmaktadır. Doğanın planı, insanın doğa düzenine göre bir yaşamı yaşamasıdır. “Savaş, doğanın bu amaca varmak için kullandığı tek yol olmuştur.” Aynı dili konuşan insan

¹³⁹ Bu barış antlaşması, ‘*Westphalia Barış Antlaşması*’dır (Habermas, 2005: 383).

toplulukları savaş yolu ile birbirlerinden ayrılmışlardır. “Bunu hangi güç yapmıştır?” Ona göre savaşın kendisinin özel bir nedene gereksinimi yoktur; “onun kökleri sanki insan doğasının içine uzanmış gibidir.” Öyle ki, savaş, insan için yenme/kazanma/galip gelme/zafer kazanma güdülerinin “soylu bir iş[i]” gibidir (Kant, 1984: 245). Kant, bütün bunları “doğanın kendi amacına varmak için (...) insan türünü yönlendirmek üzere aldığı önlemler” olarak görür (Kant, 1984: 245). Buradaki vurgu savaşın kaçınılmazlığına değil, geçici bir amaca hizmet edişine ilişkindir.

Savaş doğanın gizli planı ise, barışta doğanın bir katkısı var mıdır? Kant, savaş durumunu doğanın, insanı içine sürüklediği koşulların başlatıcısı olarak gördüğü gibi, aynı savaş ilkesi aracılığı ile de uluslararası hukuk yaratarak bir uyum ve birlikte yaşama isteğinin insanları yan yana getirdiğini söyler. Ancak insanların bu birlikte ve uluslararası ilişkiler içinde yaşayabilmesi için bir hukuk durumu gereklidir. Bu “hukuk düzeni” ulusların ulaşmak istedikleri hedeftir. Bu düzen ancak savaşın ortadan kaldırılması ile gerçekleşir (Habermas, 2005: 382). Kant’ın belirlemesine göre bu yeni durumun, yani hukuksal ilişkilerin korunması için ulusların dikkat etmesi gereken kurallar ortaya çıkmıştır. Bu hukuksal durumun korunmasında insanın dikkatsizliğini, doğa, savaş aracılığı ile cezalandırabilir. Bu nedenle “sürekli barış” ilkesi aklı özene davet etmektedir. “İnsan aklının, kendisine bir yükümlülük olarak yüklediği sürekli barışın gerçekleşmesinde doğanın rolü nedir; aklın buyruğu yasaları nasıl yürürlüğe koymaktadır?” Ancak Kant burada doğanın insana bir takım sorumluluklar yüklediğini varsaymaz; o aklın kendi iradesi ile bunu yüklendiğini düşünür (Kant, 1984: 245). Kant’ın bu sorularla almaya çalıştığı yanıt,

“uluslararası hukuk”a ve “dünya yurttaşlığı”na aykırı davranıldığında ortaya çıkan sürecin neler olacağına ilişkindir. Buna göre: 1) Bir ulus ancak savaş aracılığı ile boyun eğer. Çünkü doğa her ulusun karşısına kendisini baskı altına alan bir başka ulus koymuştur. Bu nedenle her ulus bu baskı karşısında dayanabilmek bir güç haline gelebilmek için bir devlet kurmak zorunda kalmıştır. Ancak insan haklarına bütünüyle uygun bir devlet kurma insanların bencil eğilimleri ile örtüşecek bir durum değildir. Bu bencil eğilimler ise doğanın kendi gizli planını gerçekleştirmesinin olanağı olarak iş yapar. Kant için bir devlet kurma sorunu¹⁴⁰ “şeytanlardan oluşmuş bir ulus için bile” (Kant, 1984: 246) olanaklıdır. Kant bu sorunu şöyle ortaya koyar:

Hepsi de kendi varlıklarını korumak için kamusal yasalar isteyen, ama her biri kendisini bu yasalardan muaf tutma yönünde gizli bir istek besleyen aklı başında yaratıklardan kurulu bir halk yığını, öyle bir biçimde düzene sokmalı ve onlara öyle bir anayasa vermeli ki, kişisel düşünceleri birbirine ne denli aykırı olursa olsun, bunlar, birbirleriyle ilişkilerinde, sanki bu kötü huyları yokmuş gibi, bağlanmış olsunlar (Kant, 1984: 246).

Kant için bu çözümü olanaklı bir sorundur. Ancak dikkat edilmesi gereken, “bir ulus meydana getiren bütün bireyleri yasalara uyma zorunda bırakacak, böylece de yasaların egemen olacağı bir barış durumunu kurduracak biçimde yönetmek için” doğa nasıl kullanılacaktır? (Kant, 1984: 246). Kant’a göre devletler dış ilişkilerinde hukuk idesinin buyurduğuna bir dereceye kadar yaklaşmışlardır. Bu iyi bir devlet anayasasının ahlaka dayalı olması değil ama insanı ahlaksal bakımdan geliştireceğini

¹⁴⁰ “Klasikler, rejimleri tanımlarken, toplumun ya da toplumun otorite sahibi kısımlarının izledikleri amaca gösterdikleri dikkati, kurumlara göstermemişlerdir. Bunun sonucu olarak da, amacı erdem olan rejimi en iyi rejim olarak kabul etmektedirler. Tabii, erdemli insanların yönetim faaliyetini gerçekleştirebilmeleri için, iyi kurumların oluşturulmasını da zorunlu bir koşul olarak görmekteydiler. Ancak klasiklerin gözünde bu kurumlar, “eğitim”le, yani insan karakterinin yoğrulması işlemiyle karşılaştırıldığında, ancak ikincil bir öneme sahiptirler. Buna karşılık tabii kamu hukuku taraftarları açısından, iyi bir rejimin kurulması, insan karakterinin şekillendirilmesinden çok, iyi kurumların oluşturulmasına bağlıdır. İyi bir sosyal düzenin ancak meleklerden oluşan bir toplumda kurulabileceği fikrini reddeden Kant, “her ne kadar güç gözükse de, devletin yani (adil sosyal düzenin) kurulması her birisinin sağduyuya sahip olması”, yani bilinçli bir bencillikle donanmış olması “koşuluyla şeytanlardan oluşan bir toplumda da mümkündür”; temel siyasi sorun, “devletin insanın yeteneklerini aşmayan bir biçimde, iyi bir şekilde organize edilmesidir” demektir” (Strauss, 2000: 286).

umut etmektir. Sonuç olarak eğilimlerin, aklın hedefi olan hukuk ilkelerine varmak için doğa tarafından kullanıldığını ve devletin iç ve dış barışı gerçekleştirebileceğinin olanaklı olduğunu göstermektedir. Doğa yapılması gerekenin savaşı kazanmasını hoşagitmeyecek araçlarla yerine getirmektedir (Kant, 1984: 246-247). 2) Her devlet, barışın dünyaya egemen olmasını sağlamak isterken, doğanın arzusu başka yönde gelişir. Doğa, ulusların birbirleri ile karışmasını önlemek ister ve bunun için de dil ve din çeşitliliğini kullanır ki dil ve din çeşitliliği olası bir savaşın sözde nedenidir. 3) Doğa zor kullanarak birbirinden ayırdığı ulusları aralarındaki çıkar ortaklığı aracılığı ile yine birleştirmektedir ki, insanların doğal eğilimlerinden hareketle sürekli barış böylece doğa tarafından güvence altına alınmış olur. Bu hayal ürünü olmayan bir amaçtır ve gerçekleştirilmesi için bize bir yükümlülük yükler (Kant, 1984: 246-248). Öyleyse sürekli barış doğanın insanda uyandırdığı bir bilinçliliklerdir.

III. 5.1. Sürekli Barışın Hazırlık Maddeleri

Kant, “sürekli barış” düşüncesinin gerçekleşmesi için hazırlık koşullarını maddeler halinde sıralar. Bu maddeler her ne kadar *barış hukukunun* ön koşullarıysa da, bu ön koşullar aynı zamanda *savaş ahlakı* ve *uluslararası ilişkinin ahlakının* da içeriğini oluşturur.

- 1- “İçinde gizlenmiş –saklı –yeni bir savaş nedeni- malzemesi- bulunan hiçbir antlaşma bir barış antlaşması olamaz” (Kant, 1984: 227). Kant için bir barış antlaşması bütün düşmanlıkları sona erdirmediği gibi kalıcı da değildir. Barış antlaşması sadece silah bırakmakla sınırlandırıldığında, bu gerçek bir barış değildir. Barış antlaşmasının önemi, ileride doğması olanaklı bütün savaş

nedenlerini ortadan kaldırmasında yatar. Bu nedenle ebedi barışın gerçekleşmesi için gelecekte sorun olabilecek her şeyin ortadan kaldırılması gerekmektedir.

- 2- “İster küçük, ister büyük hiçbir bağımsız devlet başka herhangi bir devletin egemenliği altına miras, değişim, alım-satım ya da bağış yollarıyla hiçbir zaman geçmemelidir” (Kant, 1984: 227). Devleti, kimseye bağlı olmadan, kendisi hakkında yine kendisinin karar vereceği bağımsız bir insan topluluğu olarak tanımlayan Kant, bir devletin başka bir devletin egemenliği altına girmesini onu kendi özgünlüğünden yoksun bırakmakla eş saymaktadır. Devletlerarası birleşmeleri, sınırsız bir güç olmak ve ülkelerini büyütmek için devletlerin başvurduğu yeni bir politik strateji olarak görmekte ve bu uğurda bir devletin ortak olmayan bir düşmana karşı kendi askerlerini bir başka devletin emrine vermesini eleştirmektedir. Bu nedenle bağımsız bir devlet başka bir devlet tarafından miras, takas ya da zor ile ele geçirilmemiş olması gerekmektedir.
- 3- “Sürekli ordular zamanla bütünüyle ortadan kalkmalıdır” (Kant, 1984: 228). Kant, daimi orduları, her an savaşılmaya hazır olmaları yönüyle barışı tehdit eden ve devletleri kendi aralarında bir rekabete sürükleyen ve aynı zamanda bir savaştan daha fazla yük getiren bir gider kaynağı olarak görmektedir. Ölmek ve öldürmek için paralı askerler tutma ise hiçbir şekilde insanlık hakkı ile bağdaşmayacak bir etkinliktir. Bu nedenle ebedi barış için, daimi ordular zamanla kaldırılmalıdır.
- 4- “Dış çıkarlarını gözetmek-itibarını zedelememek-için devlet, borçlanmalara girişmemelidir” (Kant, 1984: 229). Dış borçlanma, bir devlete diğer bir devlet

ya da devletler üzerinde siyasi bir üstünlük sağlama olanağı verdiğinden tehlikelidir ve sürekli barış için geçilmez bir engel teşkil eder. Bu nedenle bu madde Kant için bir barış antlaşmasının belki de en önemli ve zorunlu maddesini oluşturmaktadır: Devletler dış borçlanmaya gitmemelidir.

- 5- “Hiçbir devlet, başka bir devletin anayasasına ya da hükümetine zor kullanarak karışmamalıdır” (Kant, 1984: 229). Kant, hiçbir devletin bir başka devletin iç işlerine karışma hakkının olmadığını vurgular. Böyle bir müdahale o ulusun hakkını çiğnemek ve diğer bütün ulusların da bağımsızlığını tehlikeye atmakla özdeş sayılabilir. O halde başka bir devletin iç işlerine karışmamak, barışın bir başka koşuludur.
- 6- “Hiçbir devlet, savaşta, ileride barış yapılabileceği zaman, devletlerin birbirlerine karşılıklı güven duymalarını olanaksız kılacak yollara başvurmamalıdır; bu yollardan bazı örnekler şunlardır: Düşman ülkesinde suçsuz kimseleri öldürmek, zehirleyici maddeler kullanmak, antlaşmalara aykırı hareket etmek, düşman uyruğunu kendi devletine karşı ihanete kışkırtmak” (Kant, 1984: 230). Kant, savaşın bile onurluca yapılmasından yanadır. Hiçbir savaş stratejisi bir barış antlaşmasını olanaksız kılacak nitelikte olmamalıdır. Onurluca yapılan her savaş taraflar arasındaki güvenin koruyucusudur. Güven ise bir barış antlaşmasının tek dayanağıdır. Savaş durumunda bile, gelecekte kurulacak bir barışı olanaksız kılacak araçlardan kaçınmalıdır. Savaş sonrası barış koşullarını olanaksızlaştıracak uygulamalardan uzak durulması gerektiği düşüncesi, *Ahlak Metafiziği* kitabının Uluslar Hukuku bölümünde tekrarlanır (1991:154).

Maddeler dikkatli okunduğunda, bakılan yerin tarihsel deneyimler alanı olduğu anlaşılabilir. Kant, uluslararası ilişkilerin savaş gerilimi ile yürütüldüğü bir çağın insanına bakarak konuşmaktadır. Ancak yine de tarihsel olgulara sıklıkla başvurmadan akıl yürütür. Daha çok antropolojik tespitlerde bulunur. Örneğin bir arada yaşayan insanlar arasındaki “doğal durum”u bir barış durumu olarak değil de olası bir savaş durumu olarak yorumlarken, tarihsel olgulardan değil antropolojik varsayımlardan hareket eder. Bu bağlamda savaş ilkel bir başlangıçtır ve barış, insanın bu olanak karşısında aklın bulduğu soylu bir çözümdür. Kalıcı bir barış durumu için her kişi bir başkasının kişisel güvenliği hakkında garanti vermelidir ki bu da bir hukuksal düzenlemeyi zorunlu kılar. Barışın sürekliliğinin garantörü bu hukuksal düzenlemelerdir.

Bu bağlamda kişileri ilgilendiren her hukuksal düzenlemenin dayanması gereken daha üst bir hukuk vardır. Özel düzenlemeler:

- 1- “Ya, bir ulusun üyeleri olan insanlar olarak bir kamu hukukuna”,
- 2- “Ya, devletlerin birbirleriyle ilişkileri bakımından devletler hukukuna”,
- 3- “Ya da, evrensel bir insanlık devletinin üyeleri olma niteliğinden dolayı, birbirlerini etkileyen insanlar ve devletler olmaları bakımından bir dünya vatandaşlığı hukukuna” dayanması gerekmektedir¹⁴¹ (Kant, 1984: 234).

Kant, *Ahlak Metafiziği*’nin *Hukuk Öğretisinin Metafizik İlk İlkeleri* adlı bölümünde “Kamu Hukuku”nu “Devlet Hukuku”, “Uluslar Hukuku”, “Dünya Yurttaşlığı Hukuku” olarak tartışır. Burada sözünü ettiği hukuk, birbiri içinde bağlı ve her

¹⁴¹ Kant’ın dipnotundan.

defasında bir üst basamakta daha genelleşen bir etki ve içerik alanına sahiptir. Buradaki hukuk düzenlemeleri bireylerin kendi aralarındaki ilişkiyi, devletin yurttaşları ile arasındaki ilişkiyi ve devletlerin kendi aralarındaki ilişkiyi düzenlerken, insanın özgürlüğünü ve insan olarak varlığını korumayı gözetmektedir. Bu nedenle barış hukuksal bir işlemdir.

III. 5.2. Sürekli Barışın Amacı

III. 5.2.1. Ebedi Barışın Birinci Amacı

“Her devletin sivil anayasası¹⁴² cumhuriyetçi olmalıdır.” Kant’a göre cumhuriyetçi anayasa temel sözleşme düşüncesinden doğmuş ve sivil durumun a priori ilkeleri olan özgürlük, bağlılık ve eşitlik¹⁴³ ilkelerine dayanan tek anayasadır. Peki bu anayasa aynı zamanda sürekli barışa götürebilecek biricik anayasa mıdır? Kant için kaynağı hukuk idesi olan cumhuriyetçi anayasa bize bu vaadi verebilecek olan tek anayasadır. Çünkü ancak böyle bir anayasada savaş kararı yurttaşlar kararı ile alınabilir ve aynı zamanda böylesi bir karar savaşın olumsuz sonuçlarına katlanmayı da içerir. Kant, cumhuriyetçi bir anayasayı, böyle bir anayasa da bir savaş kararı vermenin zor olması bakımından önemser.

Kant cumhuriyetçiliğin demokrasi ile karıştırılmaması gerektiğinin altını çizer.

“Cumhuriyetçilik, hükümetin yürütme gücünün yasama gücünden ayrı olmasını

¹⁴² Sivil Anayasa, “Nihayetinde baskıcı yasalara tabi olan (ama birbirleriyle kurdukları birliğin bütünlüğü altında özgürlüklerini koruyan) özgür insanlar arasındaki bir ilişkidir. Bu tür bir şey (genel olarak mutluluk adı altında toplanan) bütün empirik amaçlara kayıtsız, a-priori yasa koyan saf aklın bir gereğidir (...)” (Kant, 2010: 34).

¹⁴³ Özgürlük, bir toplum üyelerinin insan olmaları bakımından; yasakoyucuya bağlılık, aynı zamanda uyruk olmaları bakımından; eşitlik, uyruğun devletin üyeleri olmaları bakımından (Kant, 1984: 234).

kabul eden devlet ilkesidir” ve demokrasi de “devlet başkanının kendi koyduğu yasaları istediği gibi yürütmesi ve böylece kendi kişisel iradesini kamu iradesi yerine geçirmesi” (Kant, 1984: 235) demek olan bir tür baskıcılıktır. Çünkü, demokrasi, oylamaya katılmayan birine karşı işleyebilecek, genel iradenin dışında kararlar alabilecek bir yürütme gücü kurarak özgürlüğe aykırı düşer. Özgürlüklerin korunmasının tek olanağı temsili yönetim biçimi ve cumhuriyetçi bir anayasadır.¹⁴⁴ Çünkü sadece böyle bir yönetim biçimi ve anayasa hukuk idesiyle bağdaşır (Kant, 1984: 237).

III. 5.2.2. Ebedi Barışın İkinci Amacı

“Devletler hukuku özgür devletlerden kurulu bir federasyona dayanmalıdır.” Bireyler için geçerli olan bu hukuk düzeni devletleri oluşturan uluslar içinde geçerlidir.¹⁴⁵ Yasalardan yoksun olarak yaşamak bir tehdit kaynağıdır. Her bir devletin kendi haklarının güvenliği için bir anayasa kurma talebi uluslar federasyonunu oluşturur. Ancak bu bir araya geliş bir tek ve aynı devleti meydana getirme olanağını yaratmaz. Burada meydana gelen ulusların korunan karşılıklı haklarıdır.¹⁴⁶ Bu ikinci amaçla Kant, artık “kozmpolit” düzen ile devletlerarası hukuk düzeni arasında belirgin bir ayrım yapmaktadır. Bu ayrım açık olarak yurttaşların, “devletlerin zorlayıcı

¹⁴⁴ Ancak Kersting’e göre, (2010: 76) ne politika felsefesinin normatif rehberliği ne de tarihteki reform çabaları gerçek bir cumhuriyete ulaşılmasını sağlamamıştır.

¹⁴⁵ Höffe’e göre (2010: 228) burada uluslararası korumayı hak edenler artık bireyler ya da gruplar değildir. Devletlerdir. Höffe, bunu “devletlerin insan hakkı” şeklinde tanımlar. Uluslar arası Hukuk Topluluğu düşüncesiyle “yeni bir tür insan hakkı, içerik bakımından yeni değilse bile, göndereni bakımından yeni olan bir insan hakkı söz konusudur; bu yeni insan hakkı bireylere değil, ama devlet-bireylere karşılık gelir.”

¹⁴⁶ Höffe, (2010: 228) buradaki durumu “devletlerin insan hakkı” olarak tanımlar. Höffe, Ebedi Barış’ın birinci ve ikinci amaç maddeleri arasındaki benzerliğe dikkat çeker. Güvenlikleri bulunmadığı sürece devletler de tıpkı insanlar gibi bir hukuk durumundan yoksundur. Bu nedenle devletlerarası bakış tıpkı devlet içi bakış gibi olmalıdır.

yasalarına tabi olmak” yerine “kendi tikel varlıklarını korumaları” anlayışına dayanır. Bu türden bir hukuksal düzende “her üyenin egemenliği dokunulmaz” kalır (Habermas, 2005: 384-385).

İlkel topluluklar savaşı, hukuksal bir düzenlemeye bağlanmaktan üstün görmektedirler. Oysa savaş ve hukuk yan yana durabilecek iki sözcük değildir. Kant, savaşsever politikacıların hukuk terimini bir yana atmamış olmalarını ve bütün devletlerin hukuk idesine sadece sözle dahi olsa saygı göstermelerini insanda henüz uyanmamış olmasına karşın ahlaka yönelik bir eğilimin varlığına kanıt olarak gösterir. Hiçbir savaşın hukuksal bir gerekçesi olamaz. Böyle bir anlayış haklı olan ile olmayanı evrensel değeri olan yasalarla değil özel kurallarla ayıran bir iktidarı karşılar. Çünkü bir savaş ilanında hukukun hiçbir bağlayıcı gücü olmamıştır. Sürekli bir barış durumunun olanaklılığı uluslararası bir barış antlaşmasına dayanır ki bu da devletlerin ittifakını gerektirir. Kant buna “barış birleşmesi” adını verir. Barış ittifakı bütün savaşları barış antlaşması ise yalnızca bir savaş sona erdirir. Bu ittifakın temel amacı ise herhangi bir devlet üzerinde egemenlik kurmak değil, devletlerin hak ve özgürlüklerini güvence altına almaktır.¹⁴⁷ Kant böylesi bir federasyon düşüncesini olanaklı görmüş: “(...) Günün birinde devletlerin oluşturacağı bu ortaklığın gerçek haline geleceğini kanıtlamak olasıdır. Çünkü eğer güçlü olduğu kadar aydınlanmış da olan bir ulus, özü gereği sürekli bir barış eğilimli bir hükümet biçimi olan cumhuriyet biçiminde kurulma mutluluğuna da ererse, artık böyle bir federatif

¹⁴⁷ Kant, devletler üstü bir gücü uluslararası ilişkinin hukuksal güvencesi olarak görür; çünkü “uluslararası sahne her bir tarafın diğerlerine karşı savaşıyla kuşatılmıştır. Egemen devletler arasında hukuksuz bir doğa hali mevcuttur. ‘En güçlünin hakkı’ uluslararası politikada geçerli olan hakim prensiptir. Kant bunu değersiz ve irrasyonel bir durum olarak değerlendirir” (G. Skirbekk, N. Gilje, Felsefe Tarihi, s. 370). Devletler üstü güç, uluslararası ilişkinin bu kırılganlığı üzerinde zorunlu bir denge sağlayamazsa, savaş güçsüzler için her zaman bir tehdittir.

ittifakın ortak bir noktası, merkezi de kurulmuş olacaktır ki, öteki devletler de, Devletler Hukukunun ilkelerine uygun olarak, kendi özgürlüklerini güvence altına almak üzere, bu merkeze katılabileceklerdir; bu bağlaşma böylece her gün yeni katılmalarla giderek daha da genişleyecektir” (Kant, 1984: 239-240). Habermas, bir ide olarak “özgür uluslar federasyonu”nun varlığını nasıl sürekli kılacağı ve uluslar arası anlaşmazlıkları nasıl çözeceğine ilişkin kavramsal soruna dikkat çeker. Kant’ın federasyon’u, “birliğin üyelerinin egemenliğini sözleşmeyle feshedebilme yetkisi” ile “daimi devletler meclisi” ve gönüllü birliklerden; “uzun vadede barışın koşullarını yaratması” ile, geçici ittifaklardan; “farklılıkları savaş ile değil, mahkemedekilere benzer bir süreçle çözümleme” amacına *zorunlu* bağlılıkları ile farklılık gösterir ki bu zorunluluk onun olanağıdır. Ancak Kant’ın uluslar federasyonu “zorlayıcı bir otoriteye sahip olabilen ortak bir hükümetin organları etrafında düzenlenmemiştir. Kant daha ziyade, her hükümetin söz konusu birliğe *ahlaki* bağlanışına/bağlılığına güvenmek zorunda kalmıştır” (Habermas, 2005: 385: 386).

III. 5.2.3. Ebedi Barışın Üçüncü Amacı

“Dünya vatandaşlığı hukuku, evrensel konukluk (misafirlik) koşulları ile sınırlandırılmalıdır.” Konukluk hakkı, yani bir kişinin yabancı bir ülkeye kabul edilmesi ya da ziyaret hakkı diyebileceğimiz bu hak bir hukuk hakkıdır. Kişinin yabancı bir ülkede düşmanca bir tavır ve tutumla karşılanmaması, yaşam hakkının korunması hakkıdır. Bu hak, insanların yeryüzünün ortak sahipleri olduğu anlayışına dayanır (Kant, 1984: 241).

Kant'ın bu metinde tartıştığı temel kavramlar birçok Alman aydınını etkileyen 1789 Fransız Devrimi'nin siyasal sonuçlarıdır. Onun ahlak metafiziğine ilişkin tartışmalarında çözümlemeye çalıştığı özgürlük ve ahlak problemini siyasal yapı ile olan ilişkisinde ele alması kaçınılmaz olmuştur. Çünkü insan eylemleri salt bireysel iradenin değil, dışındaki yasal gücün belirlemesi içindedir ve Kant'ın da insanın özgürlük idesi ile siyasal irade arasındaki ilişkiyi çözmesi gerekmektedir. Ancak o sorunu daha da genişleterek uluslararası hukuk normları içinde görmeye çalışmıştır. Buna göre devletin varlığını özgürlüklerin korunması ve ahlaki yaşamın olanağı olarak incelemiştir. Devletlerin koruması gereken temel idenin “barış” ve onun “sürekliliği” olduğu noktasında da düşüncesini bir barış kültürü ile tamamlamıştır. Onda barış salt savaş karşıtı bir ide değil, aynı zamanda birlikte yaşamının uluslararası ilkesidir. Her koşulda barışa çıkacak yol doğanın da bir talebidir. Barış, aklın, insanın kendisine sunduğu zorunlu sonuçtur. Bu nedenle her koşulda, savaşta bile, ahlaki olanın korunması ilke olarak seçilmelidir. Mademki doğa sonunda yine tüm ulusları bir araya getirecek, birleştirecekse hangi koşullar altında olunursa olunsun barış aklın bir zorunluluğu, bir yükümlülüğü olarak kendisini gerçekleştirecektir. Önemli olan barışın gerçekleşme olanağının yok edilmemesidir. Bu olanak da, tarafların korunmasını göz ardı etmemeleri gereken *savaş ahlakı*dır. Her koşulda korunması gereken insan varlığının yüceliğidir. Bu nedenle savaşta da gözetilmesi gereken ahlak, bireyin değerliliğine dayanan, sadece onu merkeze alan, amaç yapan ve onun diğer bireyler karşısında da özgür ve eşit olduğunu vurgulayan bir ahlaktır. Çünkü insan bu dünyada yaşama hakkının korunması gereken bir konuktur. Bu modern savaşlar stratejisi içindeki insanın kendisine yeniden bir

hatırlatmadır. Bu dikkate alınmadığında doğanın insanı dağıtan ve toplayan diyalektiği başka nasıl gerçekleşecektir?

Kant burada politik olana tutarlı bir teorik ifade kazandırmıştır. Bu yazıyla Kant, barışı her bir insanın politik iradesinin işlevinin koşulu haline getirtir.

Modern yaşamın koşulları altında ve dünya devletlerinin küresel olarak yaklaşması gibi tehdit edici olgular karşısında, açıktır ki, politik eylem yeteneğini güvence altına almak artık tek bir devlet içinde yapılan düzenlemelerle mümkün olamaz. Bu noktada insanlık vasfını taşıyan bireyin artan talepleri devreye girer. Ayrıca nüfus yoğunluğu ve insan hakları gibi problemler karşısında politik iradenin taşıyıcısı hem dışsal eylem koşullarını hem de kendi iç baskılarını göz önüne almak zorunda kalır. Başlangıçta tek bir devlet için bireylere uygulanan şey, şimdi artık birbiriyle ilişkiye giren devletlere uygulanır (Gerhardt, 2010: 220).

Böylelikle barış artık politikanın bir iç koşulu olmaktan çıkar ve politikanın ana parametresi haline gelir. Barış artık küresel bir boyut kazanır. Geleceğin politikası, dünya-iç-politikası olacak ve devletler dış politikalarında insan dünyasının tutarlılığını ve iç sözleşmeleri göz önüne almak zorunda kalacaklardır. Sonuç olarak barış tek tek devletlerin çabaları ile güvence altına alınamaz (Gerhardt, 2010: 220-221). Bu güvenceyi, devletlerin de üstünde iş yapacak güç ve yetkinlikte olan bir yasal düzenleme sağlayabilir. Kant bu gereklilikten dünya devletler birliği idesine geçer.

III. 5.3. Savaş Hukuku

Kant savaş hukuku ile özel olarak ilgilenir. Savaş hukukunu, hukuksuz bir durumun hukuku olarak işler. “Savaş devletlerin doğal hallerinden çıkıp hukuksal bir duruma geçmelerini sağlayacak ilkelere göre yürütüldüğünde” (1991: 153), itiraz etmeden

sürdürülmesi olanaklıdır. Dolayısıyla Kant özgür devletlerin savaşlarını cezalandırma savaşı ya da bir yok etme ve egemenlik altına alma savaşı olarak görmez.

Savaş hukuku problemi doğal durum için geçerli değildir. “Doğal durumda devletlerin savaş”ını belirleyen hukuk “kendi hakkını koruma” amacına göre belirlenir. Savaşın amacı kendi hakkını koruma olunca, bu “kanun koyma yoluyla yapılamaz.” Doğal durumda savaş “tehdit” sonucunda da çıkmış olabilir. Bu da ülkenin hep bir savaş hazırlığı içinde olacağı anlamına gelir (Kant, 1991:152). Öyleyse doğal durumda savaş hukuku, varolma çabasının sonucudur ve bunun için yasal düzenlemeye gerek duyulmaz. Savaş hukuku, modern koşulların yani bir hukuka sahip devletler düzeninin problemidir.

Her şeyden önce akıl savaşırlığı ya da savaş durumunu aşmayı buyurur. “Barış” düşüncesi basit hümanist bir ilke değil, hukuk ilkesidir. “İçimizdeki ahlaki pratik akıl karşı konulmaz vetosunu bildir: *Savaş olmayacaktır!*” Ne insanlar arasında ne de devletlerarasında, durum hukuksuz da olsa, çözüm yolu savaş değildir (Kant, 1991: 161). Buna rağmen savaş kaçınılmaz ise, bunu belirleyen düzenlemeler olmalıdır.

Kant, bunun güç bir problem olduğunu bilir. Hukuka sahip büyük devletlerin savaş durumunu yeniden bir hukukla düzenlemek gerçek bir güçlüktür. “Bunun bir kavramını oluşturmak bile zordur ya da kendinle çelişmeden bu hukuksuz durumda kanunu düşünmek bile zordur” (Kant, 1991:153). Ancak hukuka sahip bağımsız devletlerin savaşını bir “cezalandırma” ya da “birbirini yok etme” amacıyla

yapılmadığını varsaydığı için, savaş esnasında her zaman doğal durumu aşan ilkelerin iş yapacağını varsaymaktadır.

Savaşın hukukunu içeren bazı temel kurallar: (1) Kendisine savaş açılan bir devlet kendini savunmak için, her hangi bir savunma şeklini kullanabilir. Ancak asla ajanlar, zehirlemeler gibi gizli ve entrika yollara başvurmamalıdır. (2) Savaş açılan ülkenin mallarına el konulabilir; ancak el konulan insanlar değildir; “çünkü savaş insanlara açılmamıştır, devletlere açılmıştır.” (3) El konulan mallar belgelenmelidir; savaş sonrası “barış döneminde ülkenin omzuna yüklenecek yük orantılı bir şekilde paylaşılsın.” (4) Kazanan taraf “anlaşma yapacağı koşulları belirler.” (5) Barış süreci başlar. Barış, kazananın “kazanma” hakkından dolayı değil, savaş durumunu doğuran sorunun ortadan kaldırılması için yapılır. (6) Mahkum değişimi yapılır. Ancak mahkum değişiminde “sayıca eşitlik” aranmaz. (7) Yenilen bir devletin vatandaşları sivil özgürlüklerini kaybetmezler. (8) Kazanan kişi savaşın masrafları ile ilgili tazminat teklif etmez. “O zaman şunu kabul etmiş olur: rakibin adil bir savaş vermediğini kabul etmiş olur. Bu argümanı düşünse de kullanamaz, çünkü bu durumda cezalandırıcı savaş yapmış olur” (Kant, 1991:154). Ancak Kant bütün bu özenli belirlemelerine ek olarak ekler: “Adil olmayan bir düşmana karşı devletlerin hukukunda bir sınırlama yoktur” (1991: 155).

SONUÇ

Kant, kişinin olanaklı her eyleminin evrensel bir ahlak yasasına göre gerçekleşebileceği sonucuna varır. Bunun olanaklı olabilmesinin tek koşulu insanın akılsal bir varlık olmasıdır. Akılsal bir varlık olmasından dolayı insan eylemlerinin nedenini onun istek ve arzuları değil, saf aklın istemesi belirleyebilir. Kant, insanın ahlaklı olabilmesi için eylemlerinin nedenini yarar ya da haz gibi duysal dünyanın koşullu buyruklarının değil, özgürlükten kaynaklı, yasa koyma gücünden kaynaklı koşulsuz buyrukların oluşturması gerektiğini varsaymaktadır. Eylem, sonuçlarındaki yarar ve hazdan dolayı değil, yasadan dolayı yapıldığı için iyidir. Amaç ihtiyaç, istek ya da niyetler için değil, sadece kendisi için bir araçtır. Burada ahlak yasası dünya hakkındaki gerçeklere dayanmaz; o sadece aklın bir ilkesidir. Ahlak yasasının buyruklarını içselleştiren insan, her defasında ödeve göre eylemde bulunur. Burada eylem zorunluluktan dolayı değil, özgürlükten dolayı yasaya uygundur, çünkü insan aklın a priori ilkelerine uygun bir istemeyi gerçekleştirmektedir. İnsan bu nedensel ve koşullu dünyanın içinde özgürlükten kaynaklı ve koşulsuz istemede bulunabilir. Bu olanaklı olduğu için de özgürlük olanaklıdır. Özgürlük saf teorik bir ide olarak kalmayıp insanın ahlak yasası koymasında da gerçekleşmektedir. Ahlak yasasına göre gerçekleştirilen her eylem özgürlüğün gerçekleşmesidir. Özgürlük salt bir kişi ahlakının ilkesi değil, aynı zamanda insan eliyle gerçekleştirilen her şeyin de ilkesidir.

Bu ilke empirik dünyadan bağımsızlaşmayı sağlayan öznenin etkinliğinde, etik bağlamda iradenin özerkliğinde, estetik bağlamda nesnenin haz nesnesine

dönüştürülmesinde, politik bağlamda yaşamın hukuksal formunu belirlemede iş yapmaktadır. Bu nedenle insanların özerk ve toplumsal ilişkisi, hep özgürlük ilişkisidir. Kant, ahlak yasasına göre bu ilişkinin insanlığı araç değil, amaç olarak görmesi gerekmektedir. Bu nedenle insanın özgürlüğünün gündelik hayatta doğru gerçekleşmesi gerekmektedir. Hukuksal düzenin felsefi ereği, insanın bu özgürlüğünü korumak ve onun yaşanabilmesi için özgürlükten doğan hakların doğru kullanılmasını sağlamaktır. Kant, devletin işlev ve gerekliliğini bu kavram üzerinde temellendirir. Devletin işlevi, yurttaşlarının ahlaklı ve barış içinde yaşamalarını sağlamaktır. Kant'ın hukuka bakışı bu ahlak felsefesi üzerinden gelişir. Hukuk özgürlüklerin korunmasını ve özgürlükten doğan hakların kullanılmasını sağlamalıdır. Bu bağlamda hukukun ereği, her türden otoritenin baskısı karşısında yurttaşlarının korunmasını ve onların insanca yaşamasını güvence altına almaktır. Bunun gerçekleşmesi için de Kant anayasal bir devlet düzeni tasarlar. Onun anayasal tasarımı, siyaset felsefesi bağlamında klasik cumhuriyetçi bir yaklaşımı oluşturur. Hukuksal yasalara göre işleyen anayasal cumhuriyet, savaflara son verip kalıcı bir barışı olanaklı kılacak koşulları sağlar. Kant'ın insanlık için ön gördüğü ebedi barış düşüncesi, toplumsal çatışmalara ve devletlerarasındaki savaflara son vermeyi amaçlar. İnsanların mutlulukları ve refahı için temel koşul kalıcı bir huzurun sağlanmasıdır. Bu barış düşüncesi tek tek devletlerin de üstünde yer alan anayasal cumhuriyetler birliği düşüncesi ile tamamlanır. Böylece Kant, hukuk felsefesindeki en temel keşfi sayılabilecek “hukukun üstünlüğü” düşüncesini bireyler arası ilişkinin ölçütünden devletlerarası ilişkinin ölçütüne taşır. Anayasaya dayalı düzen, bireylerin ve devletlerin barış ve huzur içinde yaşamasını sağlayacaktır. Hukukun üstünlüğü öğretisi, her türden otorite keyfiyetine karşı yurttaşın korunmasını amaçlamaktadır.

Böylece bir hukuk devletinin, insanların özgürlüklerinin ve bu özgürlükten doğan haklarının korunmasından başka bir amacı yoktur. Kant'ın hukuk ve politik felsefesinde vardığı hukuk yasalarının amacı ile onun ahlak felsefesinde vardığı ahlak yasasının amacı aynı anlam ve içeriktedir. Her ikisi de kişinin özerkliğinin ve varlığının korunmasını en üst iyi olarak gözler. Bu nedenle birbirlerini gerektirirler. Kant'ın varsaydığı gibi, bir devletin hukuksal yasaları yurttaşlarının ahlaklı olmasına dayanır. Böylece devletin ereği yurttaşlarının ahlaklı yaşayabilmesini sağlamaktır. Kişinin ahlaklı yaşayabilmesinin koşulu da onun özgür olmasındadır. Kişinin özgürlüğü sorunu hukuksal bir sorun olmaktan önce, bir ahlak sorunudur. Kant'ın ahlak metafiziğine göre kişinin ahlaki eylemde bulunmasının tek koşulu, onun ahlak yasasına bağlı eylemde bulunmasıdır. Ahlak yasasına göre eylemde bulunmak, özgürlük ilkesinden dolayıdır. Özgürlük kişinin ahlaklı eylemde bulunmasının koşulu olduğuna göre, hukuk, kişinin özgürlüğünü amaçladığında ahlaklı yaşamasını da amaçlamış olmaktadır. Bu bağlamda özgürlük kavramı aracılığıyla Kant'ın ahlak felsefesi ile hukuk ve politik felsefesinin içten birbirine bağlı olduğunu ve birbirini gerektirdiği anlaşılır olmaktadır.

ÖZET

Kant'ın etik ve politik metinleri dikkate alındığında, metinlerin ortak teması özgürlük kavramının çevresinde gelişir. Özgürlük kavramı Kant'ın felsefesinin hem başlangıcıdır hem de sonucudur. Etik özgürlük ile yurttaş özgürlüğü aynı şeydir. Kant'ın ebedi barış (perpetual peace) düşüncesi, toplumsal çatışmalara ve uluslararası savaşa son vermeyi amaçlar. Barış düşüncesi devletlerin üstünde yer alan anayasal cumhuriyetler birliği düşüncesi ile tamamlanır. Böylece Kant, hukuk felsefesindeki en temel keşfi sayılabilecek “hukukun üstünlüğü” düşüncesini bireyler arası ilişkinin ölçütünden devletlerarası ilişkinin ölçütüne taşır. Anayasaya dayalı düzen, bireylerin ve devletlerin barış ve huzur içinde yaşamasını sağlayacaktır. Hukukun üstünlüğü öğretisi, her türden otorite keyfiyetine karşı yurttaşın korunmasını amaçlamaktadır. Böylece hukuk devletinin, insanların özgürlüklerinin ve özgürlükten doğan haklarının korunmasından başka bir amacı yoktur. Kant'ın hukuk ve politika felsefesinde vardığı hukuk yasalarının amacı ile onun ahlak felsefesinde vardığı ahlak yasasının amacı aynı anlam ve içeriktedir. Her ikisi de kişinin özerkliğinin ve varlığının korunmasını en üst iyi olarak görür. Bu nedenle birbirlerini gerektirirler. Kant'ın varsaydığı gibi, bir devletin hukuksal yasaları yurttaşlarının ahlaklı olmasına dayanır. Böylece devletin ereği, yurttaşlarının ahlaklı yaşayabilmesini sağlamaktır. Kişinin ahlaklı yaşayabilmesinin koşulu da onun özgür olmasıdır. Kişinin özgürlüğü sorunu, hukuksal bir sorun olmaktan önce, bir ahlak sorunudur. Kant'ın ahlak metafiziğine göre kişinin ahlaki eylemde bulunmasının tek koşulu, onun ahlak yasasına bağlı eylemde bulunmasıdır. Ahlak yasasına göre eylemde bulunmak, özgürlük ilkesinden dolayıdır. Özgürlük kişinin ahlaklı eylemde bulunmasının koşulu olduğuna göre, hukuk kişinin özgürlüğünü amaçladığında ahlaklı yaşamasını da amaçlamış olmaktadır. Bu bağlamda özgürlük kavramı aracılığıyla Kant'ın ahlak felsefesi ile hukuk ve politika felsefesinin içten birbirine bağlı olduğu ve birbirlerini gerektirdiği anlaşılır olmaktadır.

Anahtar sözcükler

Kant, etik, ahlak yasası, özgürlük, dünya yurttaşlığı, hukuk.

SUMMARY

When Kant's ethical and political texts are taken into consideration. The common theme of these texts develops around the concept of freedom. The concept of freedom is both the beginning and the result of Kant's philosophy. Ethical freedom and individual freedom are the same concepts. Kant's idea of perpetual peace aims to put an end to social conflicts and international war. The idea of peace is completed through "the idea of constitutional association of republics, which is above the states. Kant, therefore, extends the idea of the "rule of law", which can be regarded as his very fundamental discovery in philosophy of law, from being the criterion of the relations between individuals to being the criterion of interstate relationship. Order that relies on a constitution will enable individuals and states to live in harmony and peace. The teaching of the rule of law aims to protect the citizen against all kinds of authority's arbitrary acts. Thus a state governed by the law has no purpose but to protect individuals' freedom and their rights resulting from it. Both the purpose of law that Kant reached in his philosophy of law and politics and the purpose of moral law he reached in his ethics have the same meaning and content. Both observe the protection of one's existence and autonomy as the highest goal to be achieved. Therefore, they require each other. As Kant assumed, a state's legitimate laws depend upon its citizens' having morality. A state's goal is, therefore, to enable its citizens to live a moral life. The problem of one's freedom is a moral issue, rather than being a legal one. According to Kant's metaphysic of ethics, the only condition of one's performing a moral act is one's acting according to moral law. Acting according to the moral law is a result of the principle of freedom. Since freedom is the condition for one's moral act, when law aims one's freedom, it also aims at their moral life. In this respect, through the concept of freedom it is understood that Kant's ethics and his philosophy of law and politics are connected and they require one another.

Key words

Kant, ethics, the moral laws, freedom, cosmopolitan, right.

KAYNAKÇA

- Akarsu, B., (1982), **Ahlak Öğretileri**, İstanbul, Remzi Kitabevi.
- Allison, Henry E., (1990), Kant's Theory of Freedom, Cambridge University Press, Cambridge.
- Arendt, H., (2005), "Kant'ın Siyaset Felsefesi Üzerine Notlar" çev., Yasemin Tezgiden, **Cogito**, (sayı: 41-42), İstanbul, Yapı Kredi Yayınları.
- Baum, M., (2005), "Kant ve Saf Aklın Eleştirisi", çev., Nafer Ermiş, **Cogito** (sayı: 41-42), İstanbul, Yapı Kredi Yayınları.
- Broad, C.D., (1978), **Kant: An Introduction**, Cambridge University Press, Cambridge.
- Calder, Todd, (2005), **Kant and Degrees of Wrongness**, The Journal of Value of Inquiry, 39.
- Cassirer, E., (1970), **Rousseau, Kant, Goethe**, Trans. J. Gutman, Princeton University Press, Princeton.
- Cassirer, E., (2007), **Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi**, çev., Doğan Özlem, İstanbul, İnkılap Yayınları.
- Copleston, F., (1995), **Kant**, çev., Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul.
- Çakmak, E.E., (2005), "Kant: Filozof Kral", **Cogito** (sayı: 41-42), İstanbul, Yapı Kredi Yayınları.
- Çörekçioğlu, H., (2010), "Kant'tan Bir Sivil İtaatsizlik Teorisi Türetmek Mümkün mü?", **Kant Felsefesinin Politik Evreni**, Derleyen, Hakan Çörekçioğlu, İstanbul, Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Deleuze, G., (1995), **Kant’ın Eleştirel Felsefesi**, çev., Taylan Altuğ, İstanbul, Payel Yayınevi.

Dyke, C., (1969) **Collective Decision Making in Rousseau, Kant, Hegel, and Mill**, Source: Ethics, Vol. 80, No. 1, The University of Chicago Press.

Frierson, Patrick R., (2003), **Freedom and Anthropology in Kant’s Moral Philosophy**, Cambridge University Press, Cambridge.

Gerhardt, V., (2010), “Eleştirel Bir Politika Teorisi: Kant’ın Ebedi Barış Taslağı Üstüne”, **Kant Felsefesinin Politik Evreni**, Derleyen, Hakan Çörekçioğlu, İstanbul, Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Gökberk, M., (1997), **Kant İle Herder’in Tarih Anlayışları**, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları.

Gregoire, F., (1971), **Büyük Ahlak Doktrinleri**, çev., C. Süreya, İstanbul: Varlık Yayınları.

Guyer, P., (2005), “Kant’ın Ödevler Sistemi”, çev., Ali Kaftan, **Cogito**, (sayı: 41-42), İstanbul, Yapı Kredi Yayınları.

Guyer, P., (2006), **Kant**, USA, Routledge.

Güriz, A., (2009), **Hukuk Felsefesi**, Ankara, Siyasal Kitabevi.

Habermas, J., (2005), “İki Yüzyıl Sonrasında Geriye Bakışın Kazanımlarıyla Kant’ın Ebedi Barış İdesi”, çev., Ayşegül Çakal, **Cogito**, (sayı: 41-42), İstanbul, Yapı Kredi Yayınları.

Hampsher-Monk, L., (2004), **Modern Siyasal Düşünce Tarihi**, Yayına Hazırlayan, Necla Arat, İstanbul, Say Yayınları.

Harald, D., (1982), “Etik”, çev., Doğan Özlem, **Günümüzde Felsefe Disiplinleri**, İstanbul, Ara Yayınları.

- Hassner, P., (2010), “Immanuel Kant “Ahlak ve Politika İlişkisi”, **Kant Felsefesinin Politik Evreni**, Derleyen, Hakan Çörekçioğlu, İstanbul, Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Heater, D., (2007), **Yurttaşlığın Kısa Tarihi**, çev., Meral Delikara Üst, Ankara, İmge Kitabevi.
- Heimsoeth, H., (2007), **Kant’ın Felsefesi**, çev., Takiyettin Mengüşoğlu, Ankara, Doğu Batı Yayınları.
- Heller, A., (2010), “Kant’ın Politika Felsefesinde Özgürlük ve Mutluluk”, **Kant Felsefesinin Politik Evreni**, Derleyen, Hakan Çörekçioğlu, İstanbul, Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Hobbes, T., (1993), **Leviathan**, çev., Semih Lim, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları.
- Höffe, O., (2000), “Bir Şeytan Halkının Bile Devlete İhtiyacı Vardır: Tabii Adaletin İkilemi”, **Devlet Kuramı**, der., çev. Cemal B. Akal, Dost Yay., Ankara.
- Höffe, O., (2010), “Uluslar Arası Hukuk Topluluğunun Teorisyonu Olarak Kant”, **Kant Felsefesinin Politik Evreni**, Derleyen, Hakan Çörekçioğlu, İstanbul, Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Hume, D., (1997), **İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme**, çev., Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınevi.
- Kant, I., (1980), **Pratik Aklın Eleştirisi**, çev., İoanna Kuçuradi, Ankara, Hacettepe Üniversitesi Yayınları.
- Kant, I., (1982), **Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi**, çev., İoanna Kuçuradi, Ankara, Hacettepe Üniversitesi Yayınları.

- Kant, I., (1983), **Prolegomena**, çev., İoanna Kuçuradi, Ankara, Hacettepe Üniversitesi Yayınları.
- Kant, I., (1984), **Sürekli Barış Üstüne Felsefi Bir Deneme**, Seçilmiş Yazılar içinde, çev., Nejat Bozkurt, İstanbul, Remzi Kitabevi.
- Kant, I., (1984b), “Aydınlanma Nedir?” Sorusuna Yanıt, çev. N. Bozkurt, **Seçilmiş Yazılar**, Remzi Kitabevi, İstanbul.
- Kant, I., (1991), **The Metaphysics of Morals**, tr. Mary Gregor, Cambridge, Cambridge University Press.
- Kant, I., (1993), **Arı Usun Eleştirisi**, çev., Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea.
- Kant, I., (1999), **Opus Postum**, çev., E. Förster, USA, Cambridge Un. Pres.,
- Kant, I., (2002), **Evrensel Doğa Tarihi ve Gökler Kuramı**, çev., S. Selvi, Ankara, Sarmal Yayınları.
- Kant, I., (2006), “Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Bir Tarih Düşüncesi”, **Tarih Felsefesi Seçme Metinler** içinde, Hazırlayan, Doğan Özlem, Ankara, Doğu Batı Yayınları.
- Kant, I., (2006b), **Yargı Yetisinin Eleştirisi**, çev., Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınevi.
- Kant, I., (2006c), “The Contest of the Faculties”, **Toward Perpetual Peace and Other Writings on Politics, Peace and History**, çev. D. L. Colclasure, Yale University Press, New Haven.
- Kant, I., (2007), **Eğitim Üzerine**, çev., Ahmet Aydoğan, İstanbul, Say Yayınları.
- Kant, I., (2010), “Yaygın Bir Söz Üstüne: “Teoride Doğru Olabilir, Ama Pratikte İşe Yaramaz”, **Kant Felsefesinin Politik Evreni**, Derleyen, Hakan Çörekçioğlu, İstanbul, Bilgi Üniversitesi Yayınları.

- Kersting, W., (2009), “The Civil Constitution in Every State Shall Be a Republican One”, **Kant’s Moral and Legal Philosophy**, Tran. by N. Walker, Cambridge Press.
- Kersting, W., (2010), “Politika, Özgürlük ve Düzen: Kant’ın Politika Felsefesi”, **Kant Felsefesinin Politik Evreni**, Derleyen, Hakan Çörekçioğlu, İstanbul, Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Kitcher, Patricia, (2004), Kant’s Argument For The Categorical Imperative , Noûs, 38:4.
- Kleingeld, P., (2003), “Kant’s Cosmopolitan Patriotism”, **Kant-Studien** 94. Jahrg., S. 299–316, Walter de Gruyter.
- Kuçuradi, İ., (1988), “Özgürlük, Ahlak, Kültür Kavramları”, **Uludağ Konuşmaları**, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu.
- Kuçuradi, İ., (2005), “Kant, Etik ve Ahlak Üzerine”, **Cogito**, (sayı: 41-42), İstanbul, Yapı Kredi Yayınları.
- Kuehn, M., (2011), **Immanuel Kant**, çev., Bülent O. Doğan, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Mengüşoğlu, T., (1988), **Felsefeye Giriş**, İstanbul, Remzi Kitabevi.
- Mertens T., (2007), “Kant’s Cosmopolitan Values and Supreme Emergencies”, **Journal of Social Philosophy**, (Vol., 38, No. 2), Blackwell Publishing.
- Miller, H. C., (1969), “Kant’s Good Will and the Scholar”, **Ethics**, Vol. 80, The University of Chicago Press.
- Milton K. M., (2002), “Sunuş”, çev., S. Selvi, I. Kant, **Evrensel Doğa Tarihi ve Gökler Kuramı** içinde, Ankara, Sarmal Yayınları.

- Nuttall, J., (2011), **Ahlak Üzerine Tartışmalar**, çev., Abdullah Yılmaz, İstanbul, Ayrıntı Yayınları.
- Ökten, H.K., (2005), “Kant’ta Barışın Yazgısallığı”, **Cogito**, (sayı: 41-42), İstanbul, Yapı Kredi Yayınları.
- Rawls, J., (2005), “Kant’ın Ahlak Felsefesinin İzlekleri”, çev., Özlem Barın, **Cogito**, (sayı: 41-42), İstanbul, Yapı Kredi Yayınları.
- Reath, A., (2003), “Value and Law in Kant’s Moral Theory”, **Ethics**, (Vol.114, No. 1) The University of Chicago Press.
- Recki, B., (2005), “Kant ve Aydınlanma”, çev., Hakan Çörekçioğlu, **Cogito**, (sayı: 41-42), İstanbul, Yapı Kredi Yayınları.
- Rosen, M., Wolff, J., (2006), **Siyasal Düşünce**, çev., S. Çalışkan, Hamit Çalışkan, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları.
- Rousseau, J-J., (2011), **Toplumsal Sözleşme**, çev., Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea .
- Sabine, G., (1969), **Siyasal Düşünceler Tarihi**, çev., A. Öktem, Ankara.
- Schneewind, J.B., (1993), “Kant and Natural Law Ethics”, **Ethics**, Vol. 104, No. 1, The University of Chicago Press.
- Scruton, R., (2003), **Kant**, çev., C. Atilla, İstanbul, Altın Kitaplar.
- Silber, R. J., (1963), “The Importance of The Highest Good in Kant’s” **Ethics**, (Vol.73, No.3), The University of Chicago Press.
- Strauss, L., (2000), “Tabii Hak ve Tarih”, çev., Ozan Erözden, **Devlet Kuramı**, der., Cemal Bali Akal, Ankara, Dost Kitabevi.
- Strauss, L., Cropsey, J. (1987), **History of Political Philosophy**, The University of Chicago Press, London

- Taylor, Charles,(1989), Sources of The Self:The Making of The Modern Identity,
Harvard University Press, Cambridge.
- Timmermann, J., (2007), **Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals**,
Cambridge, Cambridge Un. Press.
- Voeller , Carol W., (2001), The Metaphysics of The Moral Law: Kant's Deduction of
Freedom, Garland Publishing Inc., New York&London.
- Williams, H., (2006), "Liberty, Equality, and Independence: Core Concepts in Kant's
Political Philosophy", **A Companion to Kant**, ed. G. Bird,
Blackwell Publishing, Australia.
- Wood, W.A., (2009), **Kant**, çev., A. Kovanlıkaya, Ankara, Dost Kitabevi.
- Zizek, S., (2005), "Kant ile Sade: İdeal Çift", çev., Ali Kaftan, **Cogito**, (sayı: 41-42),
İstanbul, Yapı Kredi Yayınları.