

FELSEFE DÜNYASI

2014/2 Sayı: 60

FELSEFE / DÜŞÜNCE DERGİSİ

Yerel, Süreli ve Hakemli Bir Dergidir.

ISSN 1301-0875

Sahibi

Türk Felsefe Derneği Adına

Başkan Prof. Dr. Ahmet İNAM

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü

Prof. Dr. Murtaza KORLAELÇİ

Yazı Kurulu

Prof. Dr. Ahmet İNAM

Prof. Dr. Murtaza KORLAELÇİ

Prof. Dr. İsmail KÖZ

Prof. Dr. Celal TÜRER

Doç. Dr. Levent BAYRAKTAR

Doç. Dr. M. Kazım ARICAN

Araş. Gör. M. Enes KALA

Felsefe Dünyası yılda iki sayı olmak üzere Temmuz ve Aralık aylarında yayımlanır. 2004 yılından itibaren PHILOSOPHER'S INDEX ve TUBİTAK/ulakbim tarafından dizinlenmektedir.

Adres

Necatibey Caddesi No: 8/122

Kızılay - Çankaya / ANKARA

PK 21 Yenişehir/Ankara • Tel & Fax: 0 312 231 54 40

www.tufed.org.tr

Fiyatı: 35 ₺ (KDV Dahil)

Banka Hesap No: Vakıf Bank Kızılay Şubesi

IBAN : TR82 0001 5001 5800 7288 3364 51

Dizgi ve Baskı

Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi

Alinteri Bulvarı 1256 Sokak No: 11

Yenimahalle/ANKARA

Tel: 0 312 354 91 31 (Pbx) Fax: 0 312 354 91 32

Basım Tarihi : Aralık, 2014, 750 Adet

Kant Felsefesinde Tarihin Başlangıcı Ve Sonu Üzerine Bir Değerlendirme: *Yaşamsızlığa Doğru Bir Yaşam Çabası Olarak Tarih*

Merve ERTENE*

Tarihin neliği üzerine yapılan tüm tartışmalar arasında tarihe dair kendinden menkul tek iddia nesnesinin insan edimleri oluşudur. Tam da bu sebepten, tarihin meşru zemininin sorgulanışının, sorgulamanın insan olmaklığına dair bakış açısı tarafından belirlendiği ya da büyük ölçüde şekillendiği söylenebilir. Başka bir deyişle, tarihin felsefeye nasıl anlaşıldığı, bilgiyle ve varlıkla ilişkisinin yorumlanması ve neden mesele haline gelmesi gerektiği konusu geçerli felsefi kuramın ve bu kuramın içinde yer aldığı yüzyılın dinamikleri içindeki insan tasavvuru ile yakından ilgilidir. Hatta tarihi, insanı edimleri bütününde anlamaya çalışma girişimi olarak ele aldığımızda, söz konusu felsefenin, insana attığı anlamdan kaynağını almadan tarihe dair söz söylemesi çok mümkün görünmemektedir. Filozof, tarihi ancak insanın kendiyile ve dünyayla kurduğu ilişkiye dair artikülasyonu temelinde tasarlayacaktır. Bu açıdan bakıldığında Kant'ın felsefi dizgesinde tarihin yeri nedir sorusu yine ancak Kant sisteminin insan tasarımına referanslı olarak anlaşılabilir. Öyle ki son kertede Kant'ın tarihe biçtiği rolün eksikliği ve fazlası olarak eleştirilecek her nokta, bir bakıma, onun insan tasarımındaki zayıf ve tatmin edici olmayan noktalara işaret edecektir. Buna bağlı olarak bu yazının temel amacı tarih ve insan tasarımı arasında bu bahsi geçen sıkı bağı Kant felsefesi üzerinden teşhir ve teşrih etmektir. Fakat insanı bütünlüğü içinde ve bütünlüğü içinden anlamaya çalışmak, yaşam dinamiğini kaybetmemiş bir bakış açısıyla daha tatmin edici olacağından Kant'ta tarih-insan ilişkisi Fichteci¹ bir yorum-

* Sakarya Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Araştırma Görevlisi.

¹ Bk. Sonsöz, ss. 16-7.

la ele alınmaya çalışılacaktır. Buna uygun olarak yazının ilk bölümünde Kant'ın "İnsanlık Tarihinin Farazi Başlangıcı" adlı makalesinden yola çıkılarak Aydınlanma'nın ve Kant'ın insan tasarımına ilişkin genel bir çerçeveye çizilecek, ikinci bölümde ise, Kant sisteminde insan olmanın anlamı, özgürlüğün ve aklın uyanışıyla ortaya çıkan ideal-reel karşıtlığındaki çaba olarak yorumlanacaktır. Buna bağlı olarak üçüncü bölümde, tarihin tam olarak, insanı, özgürlük ve zorunluluk arasındaki savaşın meydanı gibi gören bir düşünce üzerinde şekillendiğini ve bu savaşın tarihi ilerleten dinamik olduğu gösterilmeye çalışılacaktır. Son bölümde ise akli sebebiyle insan sıfatını almış varlığın yaşamının anlamı bir yabancılığı aşma ve kültürlenme serüveni olarak betimlenmeye çalışılacaktır.

I

Herder "İnsanlık Tarihi Felsefesi Üzerine Düşünceler"² adlı eserinin X. kitabında insanlık tarihinin başlangıcını *Kutsal Kitap*'ın ilk kitabı Yaratılış'ın (Genesis) yaratıcı bir yorumu olarak ele almıştır.³ Buna göre aklın kendisini öne sürmesi ve insan hayatı üzerinde otoriter bir hak iddia etmesiyle birlikte insanın kutsalla olan doğal uyumu ve birliği bozulmuş, insan cennetten yeryüzüne düşmüş; akıl, insanı acı çekmeye mahkûm etmiştir.⁴ Kitabın, akla karşı takındığı olumsuz tavır göz önünde bulundurulduğunda, bir Aydınlanma eleştirisi olduğu açıktır.⁵ Herder'e göre insanın doğal varoluşundan kopuşu acıyla cezalandırılacak bir suçtur.⁶ Kant'ın, Herder'in bahsi geçen kitaba hiciv⁷ niteliğinde kaleme aldığı "İnsanlık Tarihinin Farazi Başlangıcı" ("Conjectural Beginning of Human History") adlı makalesi ise, Aydınlanma tavrının belki de en keskin ve en keyifli ifadelerinden biri olarak karşımıza çıkar. Akli yeren her türlü dogmatik düşünceye karşı akıl ile girişilen bir mücadelenin örneğidir. Dolayısıyla insanın cennetten düşüşü Kant için bir düşüş değil, aklın liderliğinde bir yükseliştir; insan cennetten kovulmamış, çıkış yolunu keşfedip cenneti

2 Johann Gottfried Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (2. Band), Leipzig: Brodhaus, 1869.

3 Allen Wood, s. 160

4 Allen Wood, s. 160

5 Allen Wood, s. 160

6 Allen Wood, s. 161

7 Allen Wood, s. 161

terk etmeyi seçmiştir. Bu anlamda, üç Kritiğin arasına sıkışmış bu makale, Kant'ın ve Aydınlanma'nın insan tasarımına dair önemli ipuçları içerir.

Kant, makalede, yasak meyve, incir yaprağı, Kabil ve Habil gibi Yaratılış'da konu edilen temel nosyonları rasyonalitenin uyanışı ve yükselişi üzerinden ele alıp açıklar. Kant'a göre

insanlık tarihinin başlangıcı insanın cennetten ayrılışıdır. Bu ayrılıştaki akıl, insana türünün meskenini, salt hayvani varlık olmanın yavanlığından insanlığa geçiş, içgüdü yürütücüden⁸ aklın kılavuzluğuna geçiş ve kısacası doğanın himayesinden özgürlük durumuna geçiş olarak gösterir.⁹

İnsanın içgüdüleriyle bağını koparıp kendisini doğanın gerçek amacı olarak kavraması sürecinde akıl dört yükseliş aşaması geçirir.¹⁰ Beslenme en temel yaşam ihtiyacı olduğundan içgüdülerin zorunlu bağından ilk kopuş da besin arayışı üzerinden olmuştur. Akıl, besin seçimi için görme duyusu gibi içgüdüye daha çok bağımlı bir duyu yerine, tat alma gibi başka bir duyunun tatminini aramaya koyulduğunda, içgüdü tarafından önerilmeyen hatta belki onunla çelişen bir besin kaynağı keşfeder¹¹; yasak meyve yenir. Bu yolla akıl, ilk defa, içgüdüler üzerindeki üstünlüğünü ve hayvanların bağlı kalmak zorunda oldukları sınırları aşabilme yeteneğini fark eder.¹² Akıl uyanmış, geri dönüşü olmayan yükseliş başlamış ve insan artık yaşam biçimini çeşitlendirebilmeyi mümkün kılan seçme fakültesini keşfetmiştir.¹³

Cinsel içgüdü ise yaşamın devamı için gerekli ikinci ihtiyaç olarak aklın doğadan kopuşunun bir diğer aşamasında yer alır.¹⁴ İlk aşamada gelişmeye başlayan imgelemin gücü (tatmini içgüdü sınırlarının dışında arama yetisi) cinselliği de kısa süreli ve ani hayvani arzunun tatmininden

8 Almancası Gaengelwagen olan kelime 18. yy.' da çocuklara yürümeyi öğretmek için destekleyici olarak kullanılan iki tekerlekli bir tür arabadır. İngilizceye go-cart olarak çevrilmiştir. Kant burada, içgüdülerden hayatta kalmak için insanı itekleyen güç olarak bahsettiği için *yürüteç* kelimesinin kullanımı uygun görülmüştür.

9 Immanuel Kant, s. s. 168, 8:115. Yazı boyunca bütün çeviriler yazara aittir.

10 Immanuel Kant, s. 8:114

11 Immanuel Kant, s. 8:111

12 Immanuel Kant, s. 8:112

13 Immanuel Kant, s. 8:112

14 Immanuel Kant, s. 8:113

ibaret olmanın ötesine taşır; incir yaprakları ile utançtan dolayı değil, karşı cinsi ayartmak ve cinselliği kalıcı yapmak adına örtünülmüştür.¹⁵ Nesnesinin duyudan saklanmasıyla birlikte aklın dürtüler üzerindeki hâkimiyeti kendini daha da belli etmeye başlamış, salt duyuma bağlı uyarıcının kılavuzluğundan ideal olanın hükmüne geçiş yapılmıştır.¹⁶ Örtünmeyle birlikte ortaya çıkmaya başlayan benlik bilinci ve sevgi, toplumsallaşmanın gerçek temelidir ve ahlaki birey olmanın ilk işaretlerini taşır.¹⁷ Duyusalığa açık bölgelerin sınırlanmasıyla hayvani dürtülerin tatmini, dürtünün kendisine değil, akla bağlı hale getirilir. Böylelikle ilk iki aşamada; aklın, içgüdünün bağlayıcılığını reddi ile akıl ve içsel doğa dikotomisi kendini gösterir. Başka bir deyişle, Kant sisteminde hem teorik hem de pratik aklın işleyişini sağlayan akıl-doğa dualitesinin pratik ayağının, kaynağını burada bulduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

Aklın, en temel hayati ihtiyaçları kendi yöntem ve hükümleriyle karşılamayı keşfetmesi ve böylelikle toplumsallaşmanın ilk adımının atılmasıyla birlikte üçüncü aşamada insan geleceğe dair kaygı duyup beklentiler üretmeye başlar.¹⁸ Onun için önemli olan artık sadece günü kurtarmak değil, güvenli bir gelecek hazırlamak, bastığı zeminden uzun vadede emin olmaktır.¹⁹ Güvenli gelecek isteği ölümün, sınırlılığın, sonluluğun hissedilişindedir. İnsan sonda onu bekleyen ölümün farkına varmıştır ve hiçbir hayvanı endişelendirmeyen ölüm insanda endişe uyandırmıştır.²⁰ Sonlu yaşamı kendine yakıştıramaz,²¹ çünkü bir kere zorunluluğu aşabilmenin mümkün olduğunu görmüştür. Ölümün nefesiyle birlikte insan kendisine uzun vadede gerçekleştirebileceği amaçlar koymaya başlar, çünkü koyulan amaçlara yönelik sarf edilen çaba insanın geleceğini kendine ait ve kontrolü altında kılmaktadır. Böylelikle, ahlaki birey olma yolunda sağlam bir adım daha atılmış ve insan kendine amaç edinmeyi ve bu amaçlara uygun eylemeyi öğrenmiştir.

15 Immanuel Kant, s. 8:113

16 Immanuel Kant, s. 8:113

17 Immanuel Kant, s. 8:113

18 Immanuel Kant, s. 8:113

19 Immanuel Kant, s. 8:113

20 Immanuel Kant, s. 8:113

21 Immanuel Kant, s. 8:113

Dördüncü aşamada ise insan, doğayı kendine koyduğu amaçlara araç haline getirip kendini doğanın en üstün ereği olarak kavrar; doğadaki her şey onun için vardır²² ve o, akıl sahibi olduğu sürece doğadaki başka hiçbir tür ona rakip olamaz. Ve koyunun derisi insana giysi olmak üzere yüzülür, çünkü insan koyunun derisinin koyun için değil, insan için var olduğunu kavrar; artık doğa insanın amaçları uğruna eğip bükebileceği, değiştirebileceği bir araçtır. Böylelikle, önceki aşamalarda açığa çıkan akıl ve içsel doğa arasındaki dikotomiye, akıl ve dışsal doğa arasındaki dikotomi eklenir ve sistemin genelindeki akıl-doğa dualitesinin teorik ayağı da kaynağını araçsallaşan doğada bulur.

Kant'a göre insanın karşısına aldığı doğa aynı zamanda onun türünün tüm bireyleriyle eşitliğinin zemini. ²³ Kimi bireyler ne kadar çok doğal yetenekle kuşatılmış olursa olsun, artık aşılması gereken bir engel olarak doğa, üstünlüğün standardı olamaz. ²⁴ İnsanın değeri, ancak onu diğer organik varlıklardan ayıran ahlaki ve rasyonel kapasitesi üzerinde temellenebilir ve birey bu kapasiteyi kullanma seviyesine bakılmaksızın ait olduğu tür gereği değerlidir. ²⁵ Dolayısıyla insan, türdeşlerini araçsallaştıracak meşru bir zemine sahip değildir. Kendine amaçlar belirleyebilen her akıl sahibi varlık, doğanın tek gerçek ereği olarak kendini gösterdiğinden asla sadece araç olarak görülmemelidir; insan kendinde amaçtır. ²⁶ Doğanın rahminden ²⁷ bu dört aşamada gerçekleşen kopuş, aklın ve sadece aklın üstünlüğünü kanıtlamış, mutlak otorite hakkını akla tanımıştır.

Aklın uyanışının bu dört ana aşamasından sonra, Kant emek ve anlaşmazlık üzerinden ahlaki ilişkilerin ve toplumun kuruluşu aşamasına geçer; Kabil kardeşi Habil'i öldürür. Kant'a göre bu cinayet insanın özünde kötü olmasının bir göstergesi olmaktan çok, pastoral yaşamdan tarım hayatına geçişte mülkiyet hakkının kazanılması için işlenmiştir. Tarımın

22 Immanuel Kant, s. 8:114

23 Immanuel Kant, s. 8:114

24 Immanuel Kant, s. 8:114

25 Louise Dupré, "Kant's Theory of History and Progress", *The Review of Metaphysics*, Vol. 51, No. 4, January 1998, ss. 813-828, s. 814, 820

26 Kant, *Ahlak Metafizikliğinin Temellendirilmesi*, çev. İonanna Kuçuradi, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2002, s. 45.

27 Immanuel Kant, s. 8:114

Kant Felsefesinde Tarihin Başlangıcı Ve Sonu Üzerine Bir Değerlendirme:
Yaşamsızlığa Doğru Bir Yaşam Çabası Olarak Tarih

toprak mülkiyetine dayalı istikrar gerektirmesi, çobanların ise bu türden bir toprak mülkiyetinin otlatma özgürlüklerini kısıtlamasından hoşnutsuz olmaları, Kant'a göre, kuvvetle muhtemel bir çiftçinin bir çobanı öldürmesine yol açmıştır.²⁸ Ancak böyle bir çatışmayla mülkiyet hakkı ve sivil topluma geçiş mümkün kılınmıştır. Daha sonraları tarımın pastoral yaşamdan uzaklaşması ve tarımla uğraşanların tehlikelere karşı bir araya gelmesiyle birlikte kurulan köyler zanaatın gelişmesine zemin sağlamış ve bununla birlikte endüstri çağı başlamıştır.²⁹ Önceleri tarım faaliyetinin yaygın olduğu köylerdeki şiddet eylemlerine karşı, daha sonra da endüstri çağında yaşam biçimlerinin çeşitlenmesiyle ortaya çıkan eşitsizlikleri önlemek adına, kamusal adalet isteği baş göstermiştir.³⁰ Böylelikle şiddete maruz kalanların hak talepleri doğrultusunda ilk yasal güç (bir çeşit hükümet) üretilir.³¹ Bu, ahlaki ideale doğru ilerleyen yolu açmıştır, çünkü şiddet cezasını bireysel intikamda değil toplumsal kanaatte bulmaya başlar. Endüstriyle başlayan insanlar arası eşitsizlik; bir başka deyişle insanların birbirlerini araç olarak görmeye başlamaları ise, her ne kadar kötülüğün yatağına düşüş gibi görünse de³² toplumsal aklın otoritesinin temeli olduğundan ufukta beliren özgür toplum ve özgür dünya idealine işaret eder. Aklın ilerleyişi ancak akıldışı olanla girdiği çatışmayla mümkündür³³; akıl, karşıtından gördüğü dirençle, tüm yeteneklerini gösterip yetkinliğine kavuşacak ve hegemonyasını kuracaktır.

Kant'ın "Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi"³⁴ adlı makalesinde bahsettiği "toplumdışı toplumsallık" fikri de bu noktayı destekler niteliktedir.

İnsanda *toplumlaşma eğilimi* vardır, çünkü toplumsal durumda kendisinin insan olduğunu, yani doğal yeteneklerini geliştirebileceğini daha çok hisseder. Ama onda *birey olarak yaşamak*, kendisini

28 Immanuel Kant, s. 8:119

29 Immanuel Kant, s. 8:119

30 Immanuel Kant, s. 8:120

31 Immanuel Kant, s. 8:120

32 Immanuel Kant, s. 8:120

33 R. G. Collingwood, *Tarih Tasarımı*, çev. Kurtuluş Dinçer, Doğu Batı, 2010, s. 157

34 Immanuel Kant, "Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi" (1784), çev. Uluğ Nutku, *Tarih Felsefesi*, der. Doğan Özlem ve Güçlü Ateşoğlu, Ankara: Doğu Batı, 2006.

başkalarından ayrı tutmak için de güçlü bir eğilim vardır; çünkü o kendisinde toplumdışı bir özellik, her şeyi kendi düşüncelerine göre yönlendirme isteği bulur. Bu yüzden insan her yönden direnç bekler; tıpkı kendisinin de başkalarına direnç gösterme eğiliminde olduğunu bilmesi gibi. İşte bu direnç insanın bütün gücünü uyandırır ve tembel-lik eğilimini aşmasını sağlar.³⁵

Çiftçilerin doğayı araçsallaştırma yolları olan toprağı ekip biçme yeteneklerini dışsal tehditlerin korkusu olmadan daha verimli bir şekilde gerçekleştirmek için bir araya gelmeleri toplumsallaşma eğiliminin açık bir örneğidir. Ancak vahşi avcılara sınır çeken bu tarlalar, avcılarının mülkiyet hırsında şiddete dönüşür ve akıl, çiftçilerin şiddete karşı hak talebi üzerinden kendini toplumsallaştırır. Benzer şekilde, ancak toplumsallıkta; kalıcı olarak bir arada yaşayan insanların teknik becerilerinin paylaşımında, ortaya çıkabilecek endüstri daha fazla kazanım hırsıyla koloniler oluşturmuş; kendine benzemeyen insanları araçsallaştırmış ve eşitsizliği yaratmıştır. Fakat araçsallaştırılan ve sömürgeleştirilen toplumların özgürlük arayışı ile akıl ilerleyişine devam edecektir. Dolayısıyla akıl ancak karşıtımdan gördüğü dirençte kendini sınıyıp yetkinleşecektir. İnsan ise, aklın doğayla tutuştuğu düellonun uzun vadeli meydanıdır ve bu meydan ancak özgür seçime kendi yolunda yaşama hakkını tanıyacaktır.

“Farazi Başlangıç” makalesinden çıkan insan tasarımı, eleştirinin ve yorumun odağında kutsal kitap olduğu düşünüldüğünde ironiktir; tam da Kutsal Kitap’ın tasvir ettiği insana uygun bir başkaldırıdır Kant’ın yaptığı. Burnu büyük, kibirli³⁶ ve tam olarak bu yüzden günaha batmış insanın

35 Immanuel Kant, “Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi” (1784), çev. Uluğ Nutku, *Tarih Felsefesi*, der. Doğan Özlem ve Güçlü Ateşoğlu, Ankara: Doğu Batı, 2006, s.34

36 Ne Yaratılış kitabı ne de Kant’ın adı geçen eserlerinde kibre doğrudan atıf olmasa da burada, cennetten kovuluşun merkezinde yer alan emre itaatsizlik kavramının ister istemez içinde benlik ve bu manada kibir, burnu büyüklük hissi barındırdığı kastedilmektedir. Emrin mutlak kesinlik iddiasının muhatabı olan benlik, emrin tanınma mercii olduğundan emir geçerliliğini ve gerçekliğini ancak benlik iddiasının itaatinde kazanacaktır. Öte yandan itaatsizlik, emre kafa tutuş ve emri sorgulayış emir sahibi tanrının iradesine bir başkaldırı olarak emrin alt edilebilirliğinin gösteresidir. Yasak olanın arzusu, yasak olana meyletme, yasağın yasaklığını sorgulama ve nihayetinde bu arzunun tatmini, yasağa ve yasağı koyana büyüklenme, emir sahibi ile boy ölçüşme savaşıdır. Bu sebeptendir ki cennetten kovuluşun temelinde insanın benlik ya da kibir duygusu önemli bir motivasyon olarak konulabilir. Bu bağlamda Kant’ın ve Aydınlanma’nın akıl ve özgürlük merkezli başkaldırısının,

Kant Felsefesinde Tarihin Başlangıcı Ve Sonu Üzerine Bir Değerlendirme:
Yaşamsızlığa Doğru Bir Yaşam Çabası Olarak Tarih

kendini aklayışı ya da kendini betimleyişi de ancak bu şekilde olacaktır. Tanrının sözlerinde aşağılanan, acizleştirilen ve kurtuluşu aşkın bir öteye ertelenen insanın, itibarını geri kazanış çabası da yine kibri sayesinde olacaktır; insan cennetten kovulamaz, kendi iradesiyle terk eder. Yaratıcılığın aşkınlıktan içkinliğe dönüşü, aklın kurucu güç ilan edilmesi ve özgürlüğün doğaya başkaldırısıyla birlikte, kurtuluş, aşkın bir oradalıktan içkin bir buradalığa; olanaklılık dünyasına indirilmiştir. İmkân, insan aklının kendisidir. İnsan, akli sayesinde kurtuluşunu kendine ait kılabilir, ancak aklın devrimiyle merhamet dilenilecek her türlü otorite devrilir. Dolayısıyla, akli bir kere zincirlerinden kopmuş -günaha batmış insanın da, başka bir otorite tanınması -merhamet dilemesi, onun varlığına –yaratılışına uygun görünmemektedir. Tıpkı Kant’ın Yaradılış’a cevap Uyanış’ı³⁷ yazdığı gibi, ilahi sözler ancak kavramsallaşıp dünyevileştikçe, aşkın güçler içkinleştikçe Kutsal Kitap’ın tasvirine uygun insan kendini gerçekleştirir gibi gözükmektedir.

Benzer şekilde, tüm Kantçı sistem Kopernik Devrimiyle birlikte evrenin ağırlık merkezinden düşen insana itibarını geri verme girişimi olarak okunamaz mı? Desmond, Kant’ın anti-Kopernikçi devrimini şöyle yorumlar:

Güneşmerkezcilik bizi hem dünyayı referans merkezi olarak sabitlemekten hem de dünyayla sınırlı bakış açımızdan vazgeçirmiştir. Peki Kant ne anlamda güneşmerkezcidir? Kuşkusuz asıl güneşmerkezci olan Platon’dur: tüm varlık, anlaşılabilirlik, oluş ve hakikat en nihayetinde (imgesel evrensel olan Güneş ile tasvir edilen) İyi’ye referanslı olarak tanımlanır. Kantçı güneş ise bu “Güneş” değildir. Bilakis, Kant’ın bilinen nesneden bilen özneye, öteki varlığın ontolojisinden egonun varlığının epistemolojisine dönüşü anti-Kopernikçidir.³⁸

Güneşmerkezciliğin dünyamerkezli hâkim görüşü altüst etmesi üzerine Kant özmerkezli bir görüş üzerinden yeniden istikrarı sağlamaya çalışmış ve özgür iradenin koşulsuz otonomisiyle birlikte insana sahip olduğu gücü

itaatsizliğin alt metnindeki kibri içinde saklı tuttuğu söylenebilir.

37 İnsanlık Tarihinin Farazi Başlangıcı kastedilmiştir.

38 William Desmond, *Art, Origins and Otherness*, Albany:State University of New York Press, 2003, s. 54

iade etmiştir.³⁹ Dolayısıyla evrendeki ayrıcalığını yitirip sıradanlaşan insan, aklın gücü sayesinde yeniden değer kazanmıştır. Öyle ki, artık, insanın değeri ona bahsedilemez, insan kendi sahip olduğu güçle -aklı ile- değerini yaratır, çünkü değerinin ölçütü, onun evrendeki önceden belirlenmiş konumu değildir. Bundan böyle evren ne kadar büyürse büyüsün, onun karşısında hiç küçülmeyeceği gücün sahibidir insan; aklın ve özgürlüğün.

II

Akla ve özgürlüğe atfedilen bu denli güçlü bir rol kendini kanıtlamak için bu gücünü pratikte göstermek zorunda değil midir o zaman? Başka bir deyişle, akıl doğal olanı kendinden olmayan olarak karşısına alıp meydan okuyabiliyorsa ve bu meydan okuyuşun zeminini sadece kendinde bulduğunu iddia edebiliyorsa kendini eyleminde gerçekleştirmediği sürece böylesine bir iddianın şüphe götürmezliğinden nasıl bahsedilebilir? Kaldı ki uyanış ve doğadan kopuş ile birlikte eşitsizlik ve adaletsizlik ortaya çıkmışken; aklın meydan okuduğu doğayla başı dertteyken, hâlâ aklın üstünlüğü iddiası nasıl devam ettirilebilir? Savaş kaybedilirken ufukta zafer olduğu hangi meşru zeminde iddia edilebilir?

Aklın üstünlüğü, onun sadece kendinden etkilenimiyle kendine has yetileri kullanmayı tercih edişine ve doğadan kopup bağımsızlığını ilan edişine dayandırıldığında, bu bağımsızlık iddiasının en yetkin şekilde kanıtlanması da salt bu kurallara göre belirlenen bir dünya ile mümkün olacaktır. Fakat bu, bir cumhuriyetin bir tiranla çarpışmasına benzer; aklın seçilebilir yasalarına karşı doğanın dayatıcı ve baskıcı yapısı, özgürlüğe karşı zorunluluk bilek bilegedir. Zorunda olana rağmen seçilebilir olanı onaylamak her ne kadar aklın doğa karşısındaki dezavantajı gibi görünse de akli doğadan üstün kılan tam da bu yapısıdır, çünkü ancak otonomi ile bir kendilik iddiası ortaya atabilmiştir. Kaçınılmaz olanın dünyasını kendini bir seçme yetisi olarak ortaya koyup kaçınılabılır kılmıştır. Ne olup ne olmadığını belirleyen ilkeleri kendinde bulmuş ve bu sayede doğanın zorunluluğuna başkaldırabilmiş, doğadan farklı oluşunun ayırıcına varmıştır. Ancak dünyanın bir anda ve tümüyle, mutlak bir şekilde, bu ilkelerce

39 William Desmond, *Art, Origins and Otherness*, Albany:State University of New York Press, 2003, s. 54

belirlenmesi aklın özerkliğine ters düşecektir, çünkü böyle bir durumda özgürlük ilkesi ve doğanın zorunlu yasaları arasındaki fark ortadan kalkar. Oysa özgürlük, buyurganlığa boyun eğmek olarak değil, zorunluluğun karşısında alternatif yaratıp bu alternatifi gerçekleştirmek olarak ortaya çıkmıştır. Doğanın dayatıcılığına karşı akıl yaratıcılık ve seçme yetisi olarak kendini ortaya koyar. Bu sebeptendir ki özgürlük ancak bir dirence karşı ve bir dirence rağmen özgür olmaktır. Aklın reel karşısında ideali üretmesinin bir anlamı vardır: ideal ancak reelin karşısında olmakla ideal olmağını korur, bu sayede akıl kendi tavrını gösterebilir. Özerkliğin ideal-reel yarırığını ürettikten sonra artık her şeyin mutlak bir şekilde ideale göre belirleneceğini buyurması onun özerkliğini fesheder. Otonominin intiharı olur bu. İdealin reel kılınması, ideal ve reel ayrımının iptali, yasak meyvenin yasak oluşunun ortadan kaldırılmasıdır. Yasak olmayan elmayı yemek ise içgüdülerle ya da akıl ile hareket etmek arasındaki farkı yok edecektir. Bu nedenle, seçim yapmak ve aklın yolunu izlemek, olana alternatif yaratmak ve izlenecek başka bir yol olmasına rağmen kendi yolunu çizmek anlamına gelir. Başka bir deyişle özerklik iddiasının kanıtı için doğanın zorunluluğu zorunludur. Hatta doğanın zorunluluk olarak ortaya çıkması da aklın kendi üretimidir, zira aklın kendini özgürlük olarak ayırt etmesi, kendini ayırt edebileceği bir başkalık gerektirir. Zorunluluk ancak ona direnen bir gücün bakış açısından zorunluluktur. “Bir aslanın etini çiğ yemesi onun tarafından hiçbir zaman bir zorunluluk olarak deneyimlenmez, çünkü onun etini pişmiş yeme gibi bir isteği yoktur.”⁴⁰ Oysa insan, doğayla olan bu birliğini doğayı özgürlüğünün karşısındaki zorunluluk olarak deneyimlediğinde bozar. Ve böylece insan olmak içine düşülen bu konforsuzlukta var olmak, bu konforsuzluğun ta kendisi olmak demektir.

Dolayısıyla, insanın insan olmağı aklın uyanışıyla başlar. Salt içgüdülerıyla hareket eden bu hayvani varlık rasyonalitesini ortaya sürmesiyle birlikte insan sıfatını almıştır. Kant’ın, insanı aynı anda hem rasyonel hem de hayvani varlık⁴¹ olarak tanımlamasının anlamı da budur. İnsan özgür seçimleri ve zorunlu doğası arasındaki sıkışmışlıktır, ideal ve reel

40 Gregg Horowitz, *Sustaining Loss: Art and Mournful Life*, Stanford: Stanford U Press, 2001, s. 32

41 Immanuel Kant, *Critique of Judgment*, çev. Werner S. Pluhar, Indianapolis: Hackett Publishing, 1987, s. 210

arasındaki salınımdır, insan ancak bu çatışmada insandır. İnsan olmanın anlamı onun özgürlük çabasıdır; bu çaba olmadan insan ya salt hayvani ya da saf rasyonel varlık olacaktır. Bu bağlamda, insan kendini edimlerinde özgürce belirlediği sürece insan olmağını sürdürecektir. Özgür seçim, akli olduğu kadar doğayı (akıl olmayanı) da gerektirdiğinden, onun hem akıl sahibi bir varlık olarak ideali seçebildiğini, hem de hayvani tarafını içinde barındırsa bile onun boyunduruğu altında olmadığını gösterecektir.

Öyleyse, insan, insan olmak için aklın ilkelerine uymalıdır demek bir sakınca yoktur. Fakat burada altının çizilmesi gereken nokta “uymalı”nın “uymak zorunda oluş”tan ziyade “uyulabilirliği” vurguluyor oluşudur. Yapmak zorunda olduğu için yapmak dışsal bir buyruğa itaate göndermede bulunur. Oysa *yapılmalı* yapılabilirlikler içinden bir seçime atıf yapar. Dolayısıyla yapmak zorunda oluş determinist bir dünyanın temelini atarken, yapmalı özgürlük dünyasının mümkün olduğunu söyler. Allison “-meli, -ebilir’e işaret eder, (kaçınılmazlık belirten) -acak’a değil”⁴² derken, Kant’ta özgürlüğün belirlediği bir dünya idealinin gerçekleşmesinin güvence altına alınmadığına ama bu ideale erişmenin mümkün olduğuna dikkat çeker. İnsan eğer isterse kendini gerçekleştirebilir ve bu ancak bu dünyada, bu dünyayla ve bu dünyaya rağmen mümkündür. Bu noktada şunu söylemek çok yerinde olacaktır: Akıl-doğa karşıtlığıyla açılan ideal-reel uçurumunun, tarihin başlangıcını temsil etmesi boşuna değildir; geçmiş zaman ancak idealleri gerçekleştirme çabası olarak okunduğunda tarih olacaktır. Tarih, özgürlüğün gerçekleşmesinin -çabanın- tarihidir. “İnsanlık tarihi, insanın özgür edimlerinin genel sonucudur.”⁴³

Özgürlüğün, zorunluluk üzerinden, zorunluluğa bağlı ilerleyişi ve mutlak kanıtının kendi kendini feshetmesi anlamına gelecek oluşu tarihin sonlanmasını, amacın gerçekleşmesini, ahlaki ideali umut edilebilir kılar. Eğer mutluluk, ideal ve reelin birliğinde, özgürlüğün ve zorunluluğun uzlaşımında, ya da dikotomilerin hiç var olmadığı doğa durumunda mümkünse, bizim mutlu olmak için değil mutlu olmaya layık olmak adına

42 Henry Allison, *Essays on Kant*, Oxford: Oxford U. Press, 2012, s. 226

43 Allen Wood, “Kant’s Fourth Proposition: The Unsocial Sociability of Human Nature”, *Kant’s Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim: A Critical Guide*, ed. Amelie Oksenberg Rorty ve James Schmidt, Cambridge: Cambridge U. Press, 2009, s. 112

çabalamız için var olduğumuza⁴⁴ şüphe yoktur. Zira mutluluk ancak statik olanda ortaya çıkarken, varoluşunun anlamını karşıtların çekişmesi olarak bulan insan için mutlu olmaya layık olmak umut edilebilir olacaktır. İnsanca yaşamak kendini özgürlük olarak ortaya koyabilmek demektir. İnsan çaba olmasıyla insandır, bu anlamıyla mutlu olmak ise çabayı dışlar gibi gözükmektedir. Dolayısıyla Kant'ın

Eğer günün birinde sen, içinde bulunduğun bu ilkelikten büyük bir becerikliliğe (dünyada olabileceği kadar), bir düşünme yetkinliğine ve bu sayede de mutluluğa kavuşursan, bu uğurdaki çaba yalnız sana ait olsun, senin borcun yalnız kendine olsun.⁴⁵

derken bulunacak bir mutluluktan çok çabayla kavuşulacak hatta yaratılacak bir mutluluğu vurgulaması da bu sebeptendir denilebilir. Umudun “rasyonel bir umut”⁴⁶ olmasının anlamı da bir bakıma bu noktaya işaret eder. Çaba, bahşedilecek değil özgürlükte gerçekleştirilebilecek bir mutluluğa dairdir. Tarih ise yaratılacak bu türden bir mutluluğa doğru ilerlemenin tarihidir. Mutluluğu amaç edinen eylemler (hatta bunlara eylemsizlikler de denilebilir) bütünü olmaktan ziyade, insan olmanın anlamını yaratmaya ve böylelikle sürdürmeye yönelik eylemlerin bütünüdür tarih.

III

Böyle bir tarih anlayışı, tarihi, olayların art ardalığından ibaret görmeyecektir. Başka bir deyişle, olayların kronolojik olarak sıralanabilir oluşu, olaylara ilişkin sentetik bir çıkarım içermeyeceğinden tarihin rasyonel kavranış şekli olamaz.⁴⁷ Olaylar, amaç ve niyetler üzerine temellenmiş eylemler bütünü olduğu için tarihi kavramak bu amaç ve niyetleri kavramayı gerektirecektir.⁴⁸ Tarih, insanın ürettiği değer ve anlamın tarihi

44 Immanuel Kant, “Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi” (1784), çev. Uluğ Nutku, *Tarih Felsefesi*, der. Doğan Özlem ve Güçlü Ateşoğlu, Ankara: Doğu Batı, 2006, s.33

45 Immanuel Kant, “Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi” (1784), s.33

46 Manfred Kuehn, “Reason as a Species Characteristic”, *Kant's Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim: A Critical Guide*, ed. Amelie Oksenberg Rorty ve James Schmidt, Cambridge: Cambridge U. Press, 2009, s. 91

47 Alix Cohen, *Kant and Human Sciences: Biology, History and Anthropology*, New York: Palgrave Macmillan, 2009, s. 115

48 Kant için duyusal içerikten yoksun bu türden bir kendinliliğe (amaçlara ve niyetlere) dair rasyonel kavrayış mümkün değildir, tarih bu yüzden bilinemez fakat düşünülebilir.

olacaktır, çünkü söz konusu olan, vuku bulan olaylar değil, bir olay olarak ortaya çıkan eylemler bütünüdür. Bununla ilişkili olarak, “Farazi Başlangıç” makalesi de Kant’ın olaylardaki bu niyet ve anlamları ortaya çıkarma teşebbüsü olarak okunabilir. Tarihin, aklın ideal-reel yarığını açmasıyla başlaması da zaten hâlihazırda bu türden bir anlam alanına işaret eder. Doğa durumunda; dikotomilerin başlamadığı, idealin üretilmediği, her varlığın neyse o kadar olduğu koşulda, anlamdan bahsedilemez. Olan olduğundan daha fazlası değildir ve böylesi bir dünyanın anlamdan yoksun bir dünya olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Dünyanın anlamı ancak ona anlam yükleyecek öznenin zuhuruyla mümkündür, çünkü ancak özgürlüğün belirişiyle, öznenin kendini reel olandan ayırışıyla olan bitende olduğundan daha fazlasını görmeye başlar insan. Görünmeyen alanın yaratılmasıyla varlık neyse o oluşunu aşmıştır, insan görünmeyeniyle insanlaşmıştır. Dolayısıyla görünenin peçesini indirmeye çalışmakta anlam meydana çıkar.

Birlik durumunda anlamlandırılacak bir şey yoktur, her şey görüntür ve anlaşılırdır; görünen (olan) anlamıyla birlikte verilidir. Duyuya verili olmayanla beraber ise anlam ortaya çıkar, çünkü duyusalılığın sınırlanmasında bilinmezlik alanı açılır. Bilinmezlik ise bilmeye, anlamaya çalışmaya dolayısıyla anlam yüklemeye iter insanı. Buna binaen, incir yaprağıyla örtünme de aslında bu bilinmezlik alanına işaret eder denilebilir. Gizem yaratmak ve bu giz üzerinden dünya ve diğerleriyle ilişki kurmak tek başına niyet içeren davranış olmakla kalmaz, aynı zamanda diğerlerinin arkadaki bu görünmeyen niyeti anlamalarına bir davettir de. Bu bağlamda, görünmezin dünyası kendini bu dünyada, dolaylımsızca verili olanı görünmez kılarak gösterir. Böylelikle insan sadece insanlaşmaya değil, insanlaştırmaya da başlar. Bakılanın kendindeliğinin (görünmeyenin) bakan’ın hep dışında (bakan’a aşkın)⁴⁹ kalmasıyla birlikte insanlar birbirlerine yabancılaşırlar. Bilinmedik yönleri onları birbirlerine yabancı kılar.

Fichte içinse tarih, düşüncenin a priori zorunlu mantiki yapısı temelinde bilgi konusu edilebilir. Metnin genel tavrı ve derdi göz önünde bulundurulduğunda akışı bozmamak adına tarih bir epistemolojik problem olarak detaylandırılmayacak, tarihin ait olduğu anlam dünyasının pozitif yönüne vurgu yapılacaktır.

49 R. G. Collingwood, *Tarih Tasarımı*, çev. Kurtuluş Dinçer, Ankara: Doğu Batı, 2010, s. 148

Kant Felsefesinde Tarihin Başlangıcı Ve Sonu Üzerine Bir Değerlendirme:
Yaşamsızlığa Doğru Bir Yaşam Çabası Olarak Tarih

Bu noktadan sonra tarih ise bu yabancılığı aşma çabası olarak okunabilir; kendiliğinde görünmeyen ama bu dünyada görüntü yaratmasıyla da anlaşılmayı talep eden bir çatışkının öyküsüdür tarih. Anlam üretmenin ve anlam yüklemenin tarihidir, insanlık tarihi. Anlam dünyasını kavrayabilme, kendineliği görebilme, ideali gerçekleştirebilme amacına yöneliktir. Ahlaki ideale; tüm ahlaki yasalarla uyum içindeki özgür bir dünyaya⁵⁰ doğru ilerleyiş çabasıdır. Aklın kendi kendisine yabancılaştırdığı doğayı, yine kendi tarzında aşma serüvenidir. Peki, ama nasıl aşılır bu yabancılık?

IV

Buraya kadar bahsi geçen hikâyede açık bir şekilde dile getirilmesi gereken önemli iki nokta vardır. Bunlardan ilki dünyanın dışardalığını (burada -içerde- değil de orada oluşunu) üreten ve daha sonra bu bağımsız dışardalığa ulaşmaya ve onu kendi içinde asimile ederek mutlak hükmünü kanıtlamaya çalışan aklın, bu hükmünün geçerliliğini, tanıma arzusu üzerinden gerçekleştirebilecek oluşudur. Başka bir deyişle, insanın doğayı kendi amaçları doğrultusunda kullanabileceği bir araç olarak görmesi, önce onu bilmesiyle mümkündür. Aklın kendisini doğadan ayırmasıyla kendini yabancı bir dünyaya atılmış olarak bulan insan bu yabancılıkla baş etme metodunu onu tanıyıp araçsallaştırmakta bulur. Araçsallaştırabilmesi demek, önce bu bağımsız yabancımanın yapısını anlaması, onu nasıl şekillendirebileceğinin kurallarını kavraması, neye ne kadar elverişli olduğunu çözmesi, kısacası onu bilmesi demektir. Bu bağlamda bilmek, kendineliğinde anlaşılabilirliği olmayan doğaya akıl tarafından anlaşılabilir bir düzen yüklemektir.⁵¹ Doğayı bilmek ve onu araçsallaştırmakla, insan onu kendinden kılar. Doğayı akılsallaştıran insan aslında onu kendine ait, kendine tabi ve kendine benzer kılar. Bilmek, aklın doğayı kendine mal etme yöntemidir. Bu anlamıyla aklın doğayı tanıma arzusu aynı zamanda onun tarafından tanınma talebini içermez, çünkü doğayı kendine yabancı kılan aklın kendisidir. Aklın doğa tarafından tanınma talebinde bulunması, doğayı kendine denk rakip bir güç olarak görmesi anlamına gelecektir. Oysa

50 Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea, 1993, A808, B836, s. 368.

51 William Desmond, *Art, Origins and Otherness*, Albany:State University of New York Press, 2003, s. 61

doğa, doğa olmaklığını bile akla borçludur. Yani doğa, doğa olma belirlenimini aklın kendini farklılaştırmasında kazanmıştır. Bu sebeple doğa, tanınacak, böylelikle belirlenecek ve belirlendikçe yabancılığı kırılacak bir dışardalıktır. Akıl, bilmek ve doğayı araçsallaştırmak söz konusu olduğunda, salt kendilik kanıtı için doğanın yabancılığını onu asimile ederek aşmak arzusundadır, bu da ancak bu yabancı yapıyı keşfetmesiyle mümkündür. Bu yolla insanın doğayı emin, bilindik ve tanıdık bir yuva haline dönüştürmesi de *kültürlenmesi*⁵² anlamına gelecektir. Dolayısıyla, kültür, insanın doğayla kurduğu ilişkinin bir sonucu olarak; bilmenin ve bilimin bir sonucu olarak üretilir. Fakat insanın doğayla kurduğu ilişki dışsallıktan ibaret değildir ve kültür insanın hem kendiyle hem de başkalarıyla kurduğu ilişkide -buna toplum demek yerinde olacaktır- daha yetkin bir şekilde ortaya çıkacaktır, çünkü daha güç çarpışma insanın içselliği ile olandır. Dışsallıktan ziyade içselliği belirlemek aklın, alınının akıyla çıkması gereken asıl çetin görevidir.

Bu noktadan hareketle ikinci olarak, aklın kendini ispatlayışı, onun özdeşlik iddiası üzerinden varlığa gelen insanın eylemlerindeki tanınma arzusu üzerinden gerçekleşebilecektir. Ya salt özgürlüğün ya da salt zorunluluğun sebebiyet verebileceği insan eylemleri, bu ikisinin zafer uğruna eşit şartlarda mücadele edebileceği en uygun meydana. Önce bireysel anlamda özgür eylemlerde kendini gösterecek akıl daha sonra bir ötekiyle karşılaşmada tanınma talep edecektir. Böyle bir karşılaşma doğal dürtülere karşı verilen özgürlük mücadelesinin bir öteki tarafından anlaşılmasına bir nevi davettir. Böylelikle yukarıda da değindiğimiz bilme yoluyla insanlaşan varlık özgür edimlerinde hem insanlaşacak hem de insanlaştıracaktır. “Toplumdışı toplumsallık” fikriyle bağdaştırılabilecek bu tanınma arzusu aslında en basit anlamıyla özgür edimin karşısında bulunduğu dirençle çarpışmasıdır. İşte bu çarpışmadan daha yetkin anlamıyla kültür doğar. Nasıl ki insan, kendindeliğinin bir görüntüsü olarak eylemde bulunduğu kende bilinmez ama anlaşılmayı talep eden bir yön üretiyorsa ve bu yönüyle nasıl ötekileri kendine ve kendini ötekilere yabancı kılıyorsa, bu

52 Immanuel Kant, “Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi” (1784), çev. Uluğ Nutku, *Tarih Felsefesi*, der. Doğan Özlem ve Güçlü Ateşoğlu, Ankara: Doğu Batı, 2006, s.41

yabancılığı aşma yolu da yine bu yabancılığı türeten ikilileşmedeki tanınma arzusu olacaktır. Böylelikle insanların birbiriyle kurduğu ilişkilerden toplumsal değerler ve kültür türeyecektir. Bu hem içsel doğanın özgürleştirilmesi, hem de ondan özgürleşmek anlamına gelecektir. Fakat buradaki özgürleşme tıpkı bilmede olduğu gibi yine karşıtı hiçleme yoluyla değil, onu kendine çevirme yoluyla olacaktır. Akla ait görünmeyen her şeyi akılsal, akla benzer ve akla ait kılmakla kültür oluşturulur; hatta bu yüzden kültür ahlaki idealin gerçekleşme yoludur denilebilir.

“Dünya Yurttaşlığı” makalesinde de tarihin nihai amacı olarak belirtilen özgürlüğün gerçekleşmesine giden yol kültürden geçmektedir. Toplumda, bireylerin öteki tarafından tanınma arzusu temelinde çarpışan idealler, insanların birbirleriyle kurduğu ilişkileri şekillendirir ve bir toplum kültürünü ötekini tanımaya ve öteki tarafından tanınma arzusuna karşı aldığı tavırla oluşturur. Bu tavır ne kadar içgüdülerin boyunduruğundan kurtulup akılsallaştırılırsa insanlık, idealine o denli yaklaşmış olacaktır. Kaldı ki herkesin özgürce eylediği bir toplumda tanınma arzusu kalmayacaktır, zira her birey böyle bir birlik durumunda hâlihazırda bir diğerini hür iradesi gereği tanıyor olacaktır. Kültürün toplumsal ilişkilerde daha üst bir form kazanması da bundan kaynaklanır. İdeal olan özgürlüğün gerçekleşmesi veya ahlaki bir dünya oluşturmak olduğundan ve akıl ancak toplumda başka bireylerle karşılaşmasında kendi dengi bir güçle çarpıştığından kendini gerçekleştirme de ancak toplumda mümkündür. Akıl ancak toplumda ötekilere rağmen, ötekilere karşı ama yine de ötekilerle birlikte kendini gösterebilir. Ahlaki ideal de aklın insanlıkta böylesi bir kültürel ilerleyişini gerektirir. Dolayısıyla arka plandaki böyle bir insanlık tarihi anlayışıyla Kant’ın *Yargı Gücü’nün Eleştirisi*’nde dile getirdiği genel kültür tanımı daha anlamlı hale gelecektir:

Yeryüzünde anlama yetisine ve dolayısıyla kendine seçimleri doğrultusunda amaçlar koyabilme yetisine sahip tek varlık insandır, onun doğanın efendisi titrini hak etmesi bu sebeptendir.[...] Kültür [ise], rasyonel bir varlıkta genel olarak amaçlar için bir yetenek üretilmesidir (ve bu yolla bu varlığın özgür kalmasıdır).⁵³

53 Immanuel Kant, *Critique of Judgment*, çev. Werner S. Pluhar, Indianapolis: Hackett Publishing, 1987, 431/ s.318

Buradan hareketle, kültürün özgürlüğün doğaya karşı doğayla birlikte giriştiği mücadelenin stratejisi olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Kültür, aklın doğayı kendinden kıldığı, onu eğip bükmelerinde kendine çevirebildiği, akılsal kıldığı, karşıtlıktan yandaşlığa davet ettiği yoldur. İnsan ancak ürettiği değer ve kültür çerçevesinde akıl ve özgürlük iddiasını pratik anlamda gerçekleştirebilir.

Sonuç olarak, tarih, aklın özgürlüğüyle uyanışında doğaya doğa olmaklığını teslim ederken onu işleyip kültürleştirerek, fakat hiçlemeden, kendine uygun hale getirmesi sürecidir. İnsanlık ise insan olma vasfıyla birliği bozup çokluğa düşen, bu çokluktaki parçalanışında kendini belirleyebilme yetisiyle anlamını bulan varlıktır Kant'ta. İdealleri yaşadıkça o da yaşayacak, nihai ideal gerçekleştirdiğinde ise insan olmaklığı sonlanacaktır. Klasik tarzda bir okuma Kantçı tarih kavramını hep daha iyi bir dünyaya doğru ilerleme, bir gelişim süreci, insanlığın nihai idealine her gün bir adım daha yaklaşması olarak anlayacak ve tanımlayacaktır. Zira Kant'ın felsefi sistemi içinden düşünüldüğünde tarih, insanın haklı umudunun alanıdır. Ahlaki aktörler olarak yapmakla yükümlü olduklarımızı zamanda gerçekleştirebilmeyi⁵⁴, özgür edimlerimizin doğanın zorunluluğuna nüfuz edebildiğini⁵⁵, doğal dünyayı ahlaki bir dünya haline getirebilmeyi ve dolayısıyla kendinde doğanın ahlaki yasayla çelişmez bir doğa olduğunu umarız⁵⁶. Tarih ise bu umudun en somut körükleyicisi olarak tasvir edilir. Oysa tarihin anlamını ortaya çıkaran asıl vurgu tarihin tamamlanamayacak bir süreç olarak, nihai ereğe hep biraz daha yaklaşma süreci olarak tanımlanmasıdır⁵⁷. Dolayısıyla sorgulayış tarzını değiştirmekle ortaya çıkan senaryo bir yönüyle gelişim olarak değerlendirilebilecek diğer yönüyle de yerinde sayma olarak yorumlanabilecek insanlık tarihi için rasyonel zemini terk etmeden daha makul bir açıklama getirir. İdeal dünyanın insana imkânsız görünmesi kendinde bu gücü bulamayışından ve doğanın

54 Roger Hancock, "Ethics and History in Kant and Mill", *Ethics*, Vol. 68, No. 1, October 1957, ss. 56-60, s.57.

55 Paul Guyer, *Kant's System of Nature and Freedom*, Oxford: Oxford U Press, 2005, s. 344.

56 Paul Guyer, *Kant*, London: Routledge, 2006, s. 7.

57 Immanuel Kant, "Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi" (1784), çev. Uluğ Nutku, *Tarih Felsefesi*, der. Doğan Özlem ve Güçlü Ateşoğlu, Ankara: Doğu Batı, 2006, s. 37.

mutlak gücüne boyun eğişinden değil, çabasında türeyen anlamdan başka tutunacağı bir dalı olmayışındandır; insan, insan olmaklığıyla, yarı emin yarı endişeli haliyle ama hep biraz daha iyisine doğru yaşar. Yaşam bir kere tadıldı mı yaşamsızlık ne vaat ederse etsin anlamsızdır.

Sonsöz

Kant'ın "Farazi Başlangıç" makalesi boyunca yaratılış hikâyesinin rasyonel hesabını vermeye, mitik bir anlatımın mantıksal alt metnini ortaya koymaya çalıştığı açıktır. Ancak söz konusu felsefi bir tarih okuması olduğundan iddia edilen mantıksal yapının insan edimlerine ve dolayısıyla tarihe has dinamizmi yok etmeden açıklaması esas olmalıdır. Başka bir deyişle, insani yaşamın kaynağına, insan varoluşunun temellerine dair bir incelemede ortaya çıkan her bir ögenin bir diğerini neden gerektirdiği ve de diğerleriyle nasıl ilişkilendiği rasyonel ve mantıksal açıklama düzleminde de insan edimlerine içkin hareketi muhafaza etmelidir. Kaldı ki edimin alanı olan tarih, mantıksal formüllere indirgenip bu yolla hesabının verilmesi en meşakkatli alanlardan biridir ve bu türden bir girişimin ancak diyalektik bir tutum çerçevesinde tatmin edici sonuç verebileceği söylenebilir. Tüm bunlar göz önünde bulundurularak Kantçı bir tarih anlayışı incelemesi için hem Kantçı çizgiden çok sapmamak ve Kant'ın görüşlerini çarpıtmamak hem de tarihin kendine has dokusuna sadık kalmak adına bu yazıda Fichteci bir yorum benimsenmiştir. Nitekim bu yazıda da ortaya konduğu şekliyle Kant sisteminin doğurduğu tarih anlayışına diyalektik bir bakışın amaçlanan sistematik yapıyı daha iyi resmettiği ve hatta Fichte'nin pratik alanın teorik alanı öncelediği iddiasının⁵⁸ Kant'ın özellikle tarih yazılarında kendini haklı çıkarttığı söylenebilir. Kant'ın dikkat çektiği üzere başlangıç noktası ilk günah olarak işaretlenen aklın kendini ortaya koyuşuyla bir yaşam alanı olarak açılmış tarih, deşifre edilen mantıksal yapısı gereği Fichte'nin "ben" (ego, özgürlük, eylem, etkinlik, kendiliğindenlik) kavramı temelinde türeyen felsefi sisteminin adeta somutlaşmış halidir. Fichteci idealist sistem kendinden başka dayanağa gerek duymaksızın kendini öne sürebilen, kendi kendinin zemini olmayan müktedir bir benlik

58 Frederick Beiser, "The Enlightenment and Idealism", *The Cambridge Companion to German Idealism*, ed. Karl Ameriks, Cambridge: Cambridge U Press, 2000, s. 23.

iddiası üzerine inşa edilir⁵⁹. Bu iddia aynı zamanda mantıksal zorunluluk gereği tüm sistemi işletecek olan tez-antitez-sentez yapısını doğurur. Kendini mutlak özdeşlik iddiası olarak öne süren “ben” karşısında antitezi olarak aynı iddiayla “ben-olmayan”ı bulur ve bu ikisinin zorunlu senteziyle (birbirlerini karşılıklı olarak sınırlamaları ve belirlemeleriyle) çokluk dünyası açılır⁶⁰. Dünyevi varoluşun hareketi her seferinde bir benlik iddiasına dayandığından, aslında tüm olup bitenler nihayetinde sonlu “ben”in mutlak ben arzusunun tatminine yöneliktir. Fakat açıktır ki mutlak ben iddiası sonlu ve sınırlı “ben”ler -biz insanlar- için gerçekleştirilemeyecek nihai amaç olarak kalacaktır, zira “ben”in belirlenim kazanması ve “ben” olması “ben-olmayan”la girdiği karşıtlık ilişkisine bağlıdır. Dolayısıyla Fichteci sistemde insan, böylesi bir sonsuz çaba varlığı olarak ortaya çıkar.⁶¹ İnsanın bu dünyada var olması iki yönlü sonsuz bir çabaya işaret eder: “ben” bir yandan “ben-olmayan”ı amaçları doğrultusunda değiştirip araçsallaştırarak onun üzerindeki kontrolünü aşar, öte yandan kendi benlik iddiası ile diğer benlerin onun üzerindeki tanınma talepleri arasındaki çatışmayı aşmaya çabalar ki ahlaki açıdan ideal olan karşılıklı tanıma ve tanınmadır. Kant sistemi gereği teorik bilgi alanından sınır dışı edilip düşünüm alanına teslim edilen tarih, bu genel çerçeve düzleminde rasyonel olarak hesabı verilebilir, mantıksal olarak analiz edilebilir hale gelmiştir.

59 J. G. Fichte, *Science of Knowledge*, ed. ve çev. Peter Heath, Cambridge: Cambridge U Press, 1991, s. 97.

60 J. G. Fichte, s. 218

61 J. G. Fichte, s. 232.

Öz

Kant Felsefesinde Tarihin Başlangıcı Ve Sonu Üzerine Bir Değerlendirme: Yaşamsızlığa Doğru Bir Yaşam Çabası Olarak Tarih

19. yy.da özellikle Alman İdealizmi ile birlikte özne kavramı ön plana çıkmış, felsefi düşüncesinin ağırlık merkezi insan olma sorununa kaymaya ve insan olmanın neliğine dair düşünüm için gerekli bağlamın tarih olduğu kanısı benimsenmeye başlamıştır. Buna göre, felsefenin insanı anlayabilmesi onu tarihselliği içinde ele alması ile mümkündür. Özne olmak, insan olmak ve tarih arasında kurulan bu sıkı bağ, böyle bir vurguya zemin hazırlayan Kant felsefesi ile birlikte düşünüldüğünde daha anlaşılır olacaktır. Bu amaçla, bu yazıda Kant'ın tarih anlayışından ortaya çıkan insan tasarımı incelenmiş ve tarihsellik vurgusunun kaynağına dair düşünme olanağı sağlamak adına Kantçı tarih anlayışı Fichteci bir perspektiften değerlendirilip yorumlanmıştır. Böylelikle Kant sonrası düşünürlerin Kant felsefesini nasıl okumuş olabileceklerine dair bir örnek oluşturulmuştur.

Anahtar Sözcükler: Kant, Fichte, Tarih, İnsan, Yaşam

Abstract

An Evaluation About The Beginning And The End Of History In Kant's Philosophy: History As A Striving For Life Towards Lifelessness

In 19th century, especially with the German Idealism, the concept of subject came into prominence, the problem of being human became the center of philosophical thinking, and the philosophers thought that history is the necessary context, within which the whatness of human being should be thought. According to this, philosophy can understand what human being is only by thinking it through its historicity. This relation between being subject, being human and history became clearer when it is considered together with the Kantian philosophy, which provided the basis for it. To this aim, in this paper, the idea of human being as it is manifested in the Kantian understanding of history was examined and in order to provide an

opportunity to think on the basis of the emphasis on the historicity, Kant's views on history were evaluated and interpreted from a Fichtean point of view. In this way, the post-Kantian philosopher's style of reading Kant is also exemplified.

Key Words: Kant, Fichte, History, Human Being, Life

Kaynakça

- Allison, Henry. *Essays on Kant*, Oxford: Oxford U. Press, 2012
- Ed. Ameriks, Karl. *The Cambridge Companion to German Idealism*, Cambridge: Cambridge U Press, 2000.
- Cohen, Alix. *Kant and Human Sciences: Biology, History and Anthropology*. New York: Palgrave Macmillan, 2009.
- Collingwood, R. G. *Tarih Tasarımı*, çev. Kurtuluş Dinçer, Ankara: Doğu Batı, 2010.
- Desmond, William. *Art, Origins and Otherness*, Albany: State University of New York Press, 2003.
- Dupré, Louise. "Kant's Theory of History and Progress", *The Review of Metaphysics*, Vol. 51, No. 4, January 1998, pp. 813-828.
- Fichte, Johann Gottlieb. *Science of Knowledge*, ed. ve çev. Peter Heath, Cambridge: Cambridge U Press, 1991.
- Guyer, Paul. *Kant's System of Nature and Freedom*, Oxford: Oxford U Press, 2005
- ----. *Kant*, London: Routledge, 2006
- Hancock, Roger. "Ethics and History in Kant and Mill", *Ethics*, Vol. 68, No. 1, October 1957, pp. 56-60
- Herder, Johann Gottfried. *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (2. Band), Leipzig: Brodhaus, 1869
- Horowitz, Gregg. *Sustaining Loss: Art and Mournful Life*, Stanford: Stanford U Press, 2001.
- Kant, Immanuel. *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. İonanna Kuçuradi, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2002.
- ----. *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea, 1993.
- ----. "Conjectural Beginning of Human History" (1786), ed. Günter Zöllner ve Robert B. Lauden, *Anthropology, History and Education*, Cambridge: Cambridge U Press, 2007.

Kant Felsefesinde Tarihin Başlangıcı Ve Sonu Üzerine Bir Değerlendirme:
Yaşamsızlığa Doğru Bir Yaşam Çabası Olarak Tarih

- ----. *Critique of Judgment*, çev. Werner S. Pluhar, Indianapolis: Hackett Publishing, 1987.
- ---. “Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi” (1784), çev. Uluğ Nutku, der. Doğan Özlem ve Güçlü Ateşoğlu, *Tarih Felsefesi*, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2006.
- Kuehn, Manfred. “Reason as a Species Characteristic”. ed. Rorty, Amelie Oksenberg ve Schmidt, James. *Kant’s Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim: A Critical Guide*, Cambridge: Cambridge U. Press, 2009.
- Wood, Allen. “Kant’s Fourth Proposition: The Unsocial Sociability of Human Nature”, ed. Rorty, Amelie Oksenberg ve Schmidt, James. *Kant’s Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim: A Critical Guide*, Cambridge: Cambridge U. Press, 2009.