

THEODOR W. ADORNO

AHLAK FELSEFESİNİN SORUNLARI



metis

THEODOR W. ADORNO
AHLAK FELSEFESİNİN SORUNLARI

Theodor W. Adorno (1903-69) "Frankfurt Okulu" ya da "Eleştirel Kuram" olarak anılan düşünce hareketinin en önemli üyelerindendir. Babası, Protestanlığa geçmiş Yahudi kökenli bir şarap imalatçısı, annesi Fransız/Korsika kökenli bir opera sanatçısıydı. Katolik bir aileden gelen annesi tarafından nüfus kütüğüne Wiesengrund-Adorno olarak kaydettirilen Adorno, 1943'ten itibaren sadece anne soyadını kullanmıştır.

Frankfurt'ta müzik ve felsefe öğrenimi gördü. Siegfried Krauer, György Lukacs, Ernst Bloch ve Walter Benjamin gibi dönemin radikal yazarlarının etkisi altında Marksizme yaklaştı, ancak herhangi bir siyasal partiye katılmadı. Düşüncesinin oluşumunda asıl önemli olan figürler, besteci Arnold Schönberg ile Frankfurt Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü'nün yöneticisi Max Horkheimer'di. Adorno da 1930'ların başında Enstitüye katıldı. Nazilerin Almanya'da iktidarı almalarından sonra İngiltere'ye, ardından ABD'ye göç etti. Burada, kendi yönetimindeki bir çalışma grubuyla, sonradan aynı başlıkla yayımlanacak olan *Otoriter Kişilik* (*The Authoritarian Personality*, 1950) araştırmasını yönetti. Savaştan sonra Frankfurt'a dönerek Horkheimer'le birlikte Enstitü'yi yeniden kurdu. Diğer önemli yapıtları, *Philosophie der neuen Musik* (1949; Modern Müziğin Felsefesi), *Dialektik der Aufklärung* (Horkheimer ile birlikte, 1947; Aydınlanmanın Diyalektiği, Kabalcı) ve *Ästhetische Theorie*'dir (1970; Estetik Kuramı).

Türkçede ilk kez 1998'de yayımladığımız *Minima Moralia*, *Sakatlanmış Yaşamdan Yansımalar* kitabıyla tanınan yazarın bir makale seçkisi olan *Edebiyat Yazıları*'nı (2004) ve *Sahicilik Jargonu*'nu (2012) yayımladık. Adorno'nun *Negative Dialektik* (1960) adlı eseri de Metis yayın programındadır.



Metis Yayınları
İpek Sokak 5, 34433 Beyoğlu, İstanbul
Tel: 212 2454696 Faks: 212 2454519
e-posta: info@metiskitap.com
www.metiskitap.com
Yayınevi Sertifika No: 10726

Metis Felsefe
AHLAK FELSEFESİNİN SORUNLARI
Theodor W. Adorno

Theodor W. Adorno, "Probleme der Moralphilosophie"
(1963) Almandada ilk kez 1996'da basılmıştır.
Almanca orijinal edisyon Thomas Schröder tarafından
yayıma hazırlanmıştır.
Nachgelasse Schriften, Kısım IV: Vorlesungen.
Theodor W. Adorno Arşivi, Cilt 10.

İngilizce Basımı: Problems of Moral Philosophy,
Polity Press, 2001.

© Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1996
Türkçe Yayım Hakları © Metis Yayınları, 2010

İlk Basım: Ekim 2012

Yayıma Hazırlayan: Semih Sökmen

Kapak Tasarımı: Emine Bora
Dizgi ve Baskı Öncesi Hazırlık: Metis Yayıncılık Ltd.
Baskı ve Cilt: Yaylacık Matbaacılık Ltd.
Fatih Sanayi Sitesi No. 12/197-203
Topkapı, İstanbul Tel: 212 5678003
Matbaa Sertifika No: 11931

ISBN-13: 978-975-342-874-3

THEODOR W. ADORNO

HAZIRLAYAN: THOMAS SCHRÖDER

ÇEVİREN: TUNCAY BIRKAN

Ö A H L A K F E L S E F E S İ N İ N S O R U N L A R I



metis

İÇİNDEKİLER

BİRİNCİ DERS (7 Mayıs 1963)	11
Teorik bir disiplin olarak ahlak felsefesi • Pratik kavramı • Direniş ve "gerçekliğin sınanması" olarak teori; pratikçiliğe karşı • Naiflik ve düşünüm • Teori ile pratik arasındaki gerilim üzerine • Kendiliğindenlik ve direniş • İrrasyonel olan • Ahlak teriminden duyulan hoşnutsuzluk • Vicdan azabı olarak etik; etiğe karşı ahlaktan yana.	
İKİNCİ DERS (9 Mayıs 1963)	21
"Ahlak ve Huzursuzlukları" • Ethos ve kişilik sorunu • Etik doğal bir kategori değildir • Ahlak ve toplumsal kriz • Baskıcı karakterin sosyolojisi • Genel ve tikel • Ders planı • incelenecek metinler	
ÜÇÜNCÜ DERS (14 Mayıs 1963)	30
<i>Ad homines</i> argümanlar • Ders: Eleştirel modeller • Kant'ta aklın ikili karakteri: teori ve pratik, epistemoloji ve metafizik • Özgürlük sorunu • Çatışkılar kuramı üzerine • Diyalektik • Kuşkuculuk ile "kuşkucu yöntem" arasındaki ayrım	
DÖRDÜNCÜ DERS (16 Mayıs 1963)	40
Çatışkılarının doğası • Nedensellik ve özgürlük; kendiliğindenlik • Üçüncü çatışkının tezi • Tezin kanıtlanması • Özgürlükten doğan bir nedensellik motifi • Antitez	
BEŞİNCİ DERS (28 Mayıs 1963)	50
Nedensellik ilkesi ve çatışkılarının zorunluluğu • Kant ve Hegel'de diyalektik • <i>Prima philosophia</i> sorunu: İlk neden • Nedensellik, yasa ve özgürlük • Nedensellik kavramının dışsal doğası • Veri olarak özgürlük • Özet: Özgürlükten doğan nedensellik	

Kant felsefesinin ikili karakteri; bir ve çok • Yine teori ve pratik • Yöntem Öğretisi üzerine: 1. Aklın doğası • 2. Spekülasyon • 3. Özgürlük ve doğa üzerindeki tahakküm • 4. Metafizik beklentilerin boşa çıkması • 5. Felsefi kayıtsızlığın reddi • 6. Tanrı fikri ve eleştirinin hakları • 7. Pratiğin önceliği

"Yöntem Öğretisi"nin teorisi ve pratiği • Pratik felsefede biçim ve içerik • Deneyimin dışlanması olarak pratik; akıl olarak özgürlük • Birincil olan nedir, ikincil olan nedir? Veri olarak ahlak yasası • Toplumsal çelişkiler çözülebilir mi? Burjuva iyimserliği • Ahlak yasası deneyimle öğrenilebilir mi?

A priori bilgi ile deneyimden elde edilen bilgi arasında ayrım yapmanın güçlüğü • Zorunluluk ve evrensellik • Ampirik sınımdan verili ahlakın zorlayıcı karakteri • Psikanalizin itirazı • Mizaç etiği • Teleolojinin dönüşü; yaderklik unsuru

Özgürlüğün yasaları • Tefsir ilkesi: "niyetin sönümlenmesi" • Doğanın ikili karakteri • Kant argümanı "kesip atıyor": yaderkliğe direniş ve yaderkliğin kabulü • Absürd unsuru • Ahlakın tarihsel diyalektiği; "ahlakın yaşlanması"

Hoşgörülemezlik özgürlük-yasa ikiciliği; Protestan geleneği • Tahakküme karşı tin ve doğa deneyimi • Metodolojik çıkma: düşünce tarihine karşı lafzi yorum • Kantçı etik *par excellence* ahlak felsefesidir • Biçimcilik, kılı kırk yarma

Ahlakın akılda temellendirilmesi: "Gönül eğitimi"ne karşı • Prens Hamlet • Özdeşliksizlik unsuru; üçüncü bir tarafın zorlaması • Pratik olarak akıl • Kant etiğinin kısıtlı doğası; burjuva hesabı ve bürokratik erdem • Dolayımınlanmamış iyinin müphemliği • Özerklik ve yaderklik

ON İKİNCİ DERS (9 Temmuz 1963)	121
Kendi kendini belirleme • Değer kültü gereksiz • özgürlük ile yasa arasındaki dengesizlik • Biçimcilik ve toplumsal bağ- lam • Kant'ın ahlak felsefesiyle ilgili yazıları • <i>Ahlak Metafizi- ğinin Temellendirilmesi</i>	
ON ÜÇÜNCÜ DERS (11 Temmuz 1963)	126
Fenomenoloji üzerine • İrade kavramı • Psikolojik veçhe; İyi irade, kötü irade • Ödev ve hürmet • Bastırma unsuru • Özgür- lüğün ortadan kalkması • Sorumluluk ve mizaç etiği sorununa geçiş	
ON DÖRDÜNCÜ DERS (16 Temmuz 1963)	135
Genel felsefi tutum olarak içgüdünün bastırılması • Kendini koruma ve telafi • Feragatin fetişleştirilmesi • İnsanlık fikri: Bir hipotez • Amaçlar totalitarizmi • Kendinde amaç olarak akıl	
ON BEŞİNCİ DERS (18 Temmuz 1963)	144
Kant'ın mizaç etiği • İki cephede savaş: Ampirizme ve teolo- jiye karşı • Platon'la aradaki fark: Aklın idealizmi • İlk dö- nem burjuva pathosu ve Rousseauculuk • İçsellik ve Alman <i>misère</i> 'i.	
ON ALTINCI DERS (23 Temmuz 1963)	154
Ahlakın diyalektik unsuru • Ibsen'in <i>Yaban Ördeği</i> • Vicdan: "çok sert davranabiliyor" • Mevcut gerçekliğe bulaşma • He- gel'in ahlaka uyguladığı alıkoyarak aşma işleminin eleştirisi	
ON YEDİNCİ DERS (25 Temmuz 1963)	163
Yanlış hayata direnmek • Kötülüğün maskeleri karşısında ya- nılabilirlik • Nietzsche'nin ahlak eleştirisi aleyhinde • Bireyci- liğin krizi olarak ahlakın sınırları; eleştiriden siyasal bilince geçiş	
EDİTÖRÜN SONSÖZÜ	173
EDİTÖRÜN NOTLARI	177

BİRİNCİ DERS

7 Mayıs 1963

BAYANLAR BAYLAR,

Konusu itibariyle gençlere pek çekici gelmesi beklenemeyecek bu derslere öyle büyük bir ilgi gösterdiniz, burada o kadar çok kişi toplandı ki sizlere bir açıklama, hatta bir özür borçluymuşum, aşırı beklentilere kapılmama konusunda sizleri uyarmalıymışım gibi bir hisse kapıldım. Doğru —daha doğrusu yanlış— hayat hakkında kitap¹ yazmış birinin dersine katıldığınızda, hiç değilse bazılarınızın bu derslerden doğru hayat (*das richtige Leben*) hakkında bir şeyler, özel ya da kamusal hayatınızda, başka bir deyişle, siyasal varlıklar olarak sürdürdüğünüz varoluşta doğrudan işinize yarayacak bir şeyler öğrenme ümidiyle buraya gelmiş olduğunuzu varsaymak makul olur. Ben bu derslerde ahlaki² hayat sorusu ortaya konacak diye umuyorum. Bu soruşturmanın bürüneceği biçim de doğru hayat bugün gerçekten mümkün müdür, yoksa o kitapta ileri sürdüğüm "yanlış hayat doğru yaşanamaz"³ iddiasıyla mı yetineceğiz, onu araştırmak olacak. Bu arada Nietzsche'nin buna çok yakın bir iddiası varmış, sonradan keşfettim.⁴ Ama ben bu derslerde size pratik bir doğru hayat kılavuzuna benzer bir şey sunamayacağım. Sizler de özel olsun siyasi olsun —siyaset alanı ahlak alanıyla çok yakından bağlantılıdır zira— dolaysız sorunlarınıza dolaysız deva bulmak gibi bir şey beklerseniz yanlış olursunuz. Ahlak felsefesi teorik bir disiplindir ve bu haliyle de ahlaki hayatın yakıcı sorunlarından daima ayrı tutulmalıdır. Mesela Kant ısrarla, iyi ya da adil bir insan olabilmek için ahlak felsefesi çalışmış olmanın gerekmediğini söylemiştir.⁵ Aklıma daha yakın tarihlerden gelen bir örneği de verebilirim. Max Scheler etik hakkındaki *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* adlı, Kant'ine taban tabana zıt kitabında, dolaysız —kendi tabiriyle "yaşanmış"— bir dünya görüşü olarak etik ile, vecizelerde, kıssalarda ve atasözlerinde ifade edilen türden etik ile, yaşanmış bir gerçeklikle hiçbir dolaysız ba-

ğı olmayan ahlak felsefesi arasında ayrıma gider.⁶ Benim burada ele alacağım ve sizlerin aldığınız felsefe eğitiminin genel ufkunun birer parçası olan sorunlar kesinlikle teorik bir disiplin olarak ahlak felsefesinin sorunlarıdır. Dolayısıyla deyim yerindeyse kafanıza taş atacaksam, bunu en baştan söylemem, size eklemek dağıtacakmışım gibi bir yanılsama yaratmaktan evladır. Almayı umduğunuz eklemek ortalarda görünmezse, bu attığım taşların yerini bulamadığı anlamına ya da —asıl umudum da bu— o kadar da feci sert olmayacakları anlamına gelecektir. Çünkü sizler için serimleyeceğim teoremler aşırı katı olmayacak.

Taşların sizi iskalayacağını veya o kadar da feci sert olmayacaklarını umduğumu söylerken, sizlerin hayati ilgilerinizle aradaki o bağı bir bakıma yeniden kurmaya yardımcı olabilecek belli bir şey var aklımda. Zira ahlak felsefesi hakkında verilecek bir dersin sizlere doğrudan bir yardımı olamayacağı konusunda kafam gayet net olsa da, sizin doğru hayatı öğrenmek istemekte haklı olduğunuza da inanıyorum. Burada tek sorun, kendimi size bu konuda atıp tutmaya hiçbir şekilde yetkili hissetmiyor oluşum. Tam da bir çoğunuzun bana büyük bir güven duyduğunun farkında olduğum için, —sırf ders verme üslubumla bile olsa— sahte bir guru, bir bilge maskesi takarak bu güveni suistimal etmek hiç arzuladığım bir şey değil. Sizi bundan esirgemek isterim, ama her şeyden önce kendimi de böyle poz takınmanın sahtekârlığından esirgemek isterim. Yine de sizinle ve hayati ilgilerinizle arada bir bağ olacağını söylerken, öncelikle bu bağın neleri içermeyeceğine dikkat çekmek isterim. Çünkü ahlak felsefesi hakkındaki bir dizi dersten faydalı bilgi edinmekle ilgilenmeniz ne kadar haklı olursa olsun, pratik eyleme giden gayrimeşru kısa yol diye adlandırılabilir büyük bir tehlike söz konusu bugünlerde. Ahlak felsefesinin pratik eylemle zorunlu bir bağı olduğunu daha en baştan açıkça söylememiz gerek. Felsefeyi altbölümlere ayırmaya yönelik çeşitli girişimlerde ahlak felsefesini pratik felsefe olarak tanımlamak âdetendir; Kant'ın ahlak felsefesine adanmış başlıca eseri de *Pratik Aklın Eleştirisi* başlığını taşır. Yeri gelmişken "pratik" kavramının, bugünlerde moda haline gelen ve insanların pratik birinden meseleleri nasıl ele alacağını ve hayat meseleleriyle nasıl akıllıca başa çıkılabileceğini bilen biri olarak bahsetmelerinde görülen türden yoz kavramla karıştırılmaması gerektiğini söylemem gerek. Burada "pratiklik", $\pi\rho\acute{\alpha}\xi\iota\varsigma$ ve $\pi\rho\acute{\alpha}\tau\tau\epsilon\iota\nu$ 'deki felsefi köklerine ve Yunancadaki yapmak, eylemek anlamlarına dayanıyor. Keza, Kant'ın pratik felsefesine ait —*Pratik Aklın Eleştirisi*'nin ikinci bölümünde, "Transandantal Yöntem Öğretisi" kısmında yer alan— temalar da şüphesiz hepinizin malumu olan şu ünlü soruyla formüleştirilir: "Ne yapmalıyız?"⁷ Bu tür sorunların kavramsallaştırılması konusunda, allah için, hiç de en kötü kılavuz sayılamayacak olan Kant'a göre, bu "ne yapmalıyız?" sorusu

ahlak felsefesinin canalcı sorusudur. Ben buna, genelde felsefenin canalcı sorusunun da bu olduğunu eklemek isterim. Zira Kant'ta pratik akıl teorik akıl karşısında net bir şekilde önceliklidir;⁸ bu bakımdan Fichte Kant'la kıyaslandığında kendisinin zannettiği kadar yenilikçi sayılamaz.⁹ Bugün bu soru tuhaf bir başkalaşım geçirmiş durumda. Teorik analizler yaparken —ki teorik analizler doğaları gereği temelde eleştirilirdirler— karşıma tekrar tekrar "Tamam da ne yapmamız lazım?" sorusunun çıktığını gördüm; bu soru da altan alta bir sabırsızlık tınısıyla soruluyordu hep; "İyi de bütün bu teoriler nereye varıyor? Çok uzun sürüyor bunlar, biz gerçek dünyada nasıl davranmamız gerektiğini bilmiyoruz, üstelik bir an önce harekete geçmemiz gerek!" diyen bir tını. Özellikle de Nazilerin yaptıkları gaddarlıklar düşünüldüğünde, bu itirazın ardındaki saikleri ve de günümüzde dolaysız ve etkili siyasal eylemlerin karşılaştığı güçlükleri görmezden geliyor değilim; insanları takıntılı bir biçimde şu tür sorular sormaya yönelten güçlükler bunlar: "Güzel de eğer her yerde engeller varsa ve daha iyi bir dünya yaratmaya yönelik her türlü girişimin önüne set çekiliyorsa, tam olarak ne yapmamız gerekiyor?" Ama gerçek şu ki pratik eylem ne kadar belirsizleşiyorsa, biz de aslında ne yapacağımızı o kadar az biliyoruz; doğru hayatı bulma garantisi —tabii kimseye böyle bir garanti verilmişse— ne kadar azalır sa, böyle bir hayatı yakalama telaşımız da o kadar artıyor. Bu sabırsızlık, genelde düşünmeye yönelik belli bir hınca, teorinin kendisini mahkûm etme eğilimine çok kolay bağlanabiliyor. Bundan sonra da insanlar çok geçmeden entelektüelleri mahkûm etmeye başlıyorlar. Mesela Golo Mann bir dizi yazısında teorisyenlere ve entelektüellere saldırmış (ki bunlardan biri de şahsıma, özellikle de *Yarı Okumuşluk Teorisi*¹⁰ adlı metnime, "yarı okumuşluk nedir?" sorusuna yönelikti) ve teoriyle aslında hiçbir şey "yapılamayacağını" iddia etmişti.¹¹ Teorinin işe yaramadığı yollu bu serzeniş, kendini bir an önce eyleme atmaya yönelik bu sabırsız ihtiyaç her türden teorik çalışmanın sonunu ifade eder ve kendi içerisinde teleolojik olarak, adeta en baştan beri bu varsayılıyormuşçasına, sahte, başka bir deyişle baskıcı, kör ve şiddetli bir pratik biçimiyle kurulmuş bir ilişki barındırır.

Bayanlar Baylar, bu yüzdendir ki teori ile pratik arasındaki ilişkiler karşısında biraz sabırlı olmanızı rica ediyorum. Böyle bir ricada bulunmakta fayda olabilir çünkü —şahsen hakkında en ufak bir yanılsama beslemediğim ve sizde de herhangi bir yanılsama yaratmak istemediğim— bugünkü gibi bir durumda, bir daha geçerli bir pratik biçimine ulaşmanın mümkün olup olamayacağı, pekâlâ da her fikrin, hemen, pratikte nasıl kullanılabileceğini açıklayan meşrulaştırıcı bir belge göstermesini talep *etmemeye* bağlı olabilir. Söz konusu durum, aksine, bir fikri ve mantıksal içerimlerini nereye varabileceğini görebilelim diye aman-

sızca sonuna kadar takip edebilmek için pratiklik çağrısına bütün gücümüzle direnmemizi talep ediyor olabilir pekâlâ. Hatta bu amansızlığın, fikrin kendisinin bünyesinde bulunan ve onun herhangi bir araçsal amaçla manipule edilmesini önleyen direnme gücünün, bu teorik amansızlığın —böyle bir paradoks yapmama izin verecek olursanız— kendi içerisinde pratik bir unsur içerdiğini söyleyeceğim ben. Günümüzde, pratik —bunu böyle abartarak ifade etmek konusunda hiçbir tereddüdüm yok— teorisinin içine, başka bir deyişle, doğru davranışın yeniden formüleleştirilebileceği yeni düşünce alanının içine müthiş ataklar yapmıştır. Bu fikir kulağa öyle gelse de o kadar da paradoksal ve irkiltici değildir, zira son tahlilde düşünmenin kendisi de bir davranış biçimidir. Kökeni itibarıyla düşünme, çevremize hâkimiyet kurma, onunla uzlaşma çabamızın büründüğü biçimden öte bir şey değildir —analitik psikoloji, egonun ve düşüncenin bu işlevine gerçekliği sınama adını veriyor— ve belli durumlarda pratiğin başka zaman ve başka durumlarda olduğundan çok daha sıkça gerisin geri teoriye havale edilmesi de kesinlikle mümkündür. Her halükârda bu sorunu günyüzüne çıkartmanın zararı yok. Marksgil teorisinin içerdiği ve sonraları en başta Lenin tarafından geliştirilen o ünlü teori-pratik birliğinin, Stalinist diyalektik materyalizmde yozlaşarak tek işlevi teorik düşünmeyi bütünüyle ortadan kaldırmak olan bir tür kör dogmaya dönüşmüş olması tesadüf değildir. Pratikçiliğin irrasyonalizme dönüşmesi, ayrıca da baskıcı ve ezici bir pratiğe dönüşmesi konusunda ibretlik bir derstir bu. Biraz durup nasıl olsa garanti olduğu ve her zaman ve her yerde geçerli olduğu inancıyla o ünlü teori-pratik birliğine yaslanmakta acele etmememiz için tek başına bu bile yeterli neden olabilir. Aksi takdirde Amerikalıların *joiner* dedikleri kişinin,¹² yani illaki bir şeylere katılması, uğrunda savaşıacağı bir davası olması gereken kişinin konumunda bulabilirsiniz kendinizi. Böyle biri şöyle veya böyle mutlaka bir şey yapılması ve anlamlı değişimler yaratacağına inanacak kadar kendini kandırdığı bir harekete katılınması gerektiği fikrinin verdiği hevesin hükmü altında olacaktır. Bu heves de son kertede onu, sahici bir teori-pratik birliğini zorunlu olarak olumsuzlayan zihne karşı bir tür düşmanlığa sürükleyecektir.

Bayanlar Baylar, burada önemli olan şudur: Fichte'nin ünlü "ahlak apaçıktır" iddiasının, kuşkusuz bir nebze hakikat içermekle birlikte, en azından Fichte'nin o zamanlar kastettiği biçimde artık savunulamaz olduğunun farkında olmalısınız.¹³ Daha bir özgüleştirecek olursak, burada belli bir tarihsel konjonktürün rolü olduğunu söyleyebiliriz. Şunu demek istiyorum: İnsanların kendilerini yükselişte olan bir sınıfın ve bu sınıfın gerçekleştirmek istediği bütün somut ideallerin mümessili gibi gördükleri bir dünyada (on dokuzuncu yüzyıl başlarında büyük burjuva düşünürlerinin durumu da buydu) ahlak pekâlâ da apaçıkmiş gibi görü-

nebilir. Teorisini kavramaya çalıştığımız her önemli pratiğin bizi kendi gerçek ve dolaysız ilgi ve çıkarlarımızla çatışacak bir biçimde düşünmeye zorlamak gibi talihsiz, hatta ölümcül bir eğiliminin olduğu bir zamanda ise durum bundan çok farklıdır. Dolayısıyla bu derslerde ahlak felsefesinin sorunları üzerinde düşüneceğiz; ben sizlere herhangi özgül bir norm, değer veya akla gelebilecek diğer dehşetengiz terimlerden birini sunmayacağım. Başka bir deyişle, günümüzde ahlak felsefesi konusu, davranışla ilgili, davranışa atıfla genel ile tikel arasındaki ilişkiyle ilgili ve ahlaki bir iynin dolaysızca yaratılmasıyla ilgili mutlak kuralların nasıl saptanabileceği hakkındaki bu tür sorulara saf saf cevap vermememizi gerektirmektedir. Bu tür soruları görünürdeki halleriyle veya "his" denen ve çoğu zaman kötü bir kılavuz da olabilen şeye hitap eden halleriyle kabul etmemek gerekir. Bunun yerine mümkün olduğunca bilinçli düşünce düzeyine çıkarılmalıdırlar. Bu anlamda ahlak felsefesi, ahlak kategorilerine dair ve doğru hayatla ve o yüksek anlamda pratikle bağlantılı sorulara dair doğru, bilinçli bir kavrayışa ulaşabilmek için —herhangi bir endişe ve çekince duymaksızın— sürekli bir gayret göstermek demektir; bu meseleler kompleksinin, pratik olduğu gerekçesiyle, teori alanından dışlanması gerektiğini zannetmeyi sürdürmek değil. İnsanlar bu zannı benimsediklerinde bu genelde şu kapıya çıkar: Herkes tarafından teoriye üstün ve ondan daha saf olduğu iddia edilen pratik, ister mensup olunan milletin gelenekleri olsun, ister önceden tayin edilmiş başka bir ideoloji, muteber görülen/otoriter bir kaynaktan hazır bir şekilde devralınır. Bunun sonucu olarak da Kant'a göre doğru eylemin yeri olan noktaya, yani özgürlük uğrağına asla ulaşamaz, ki bu uğrak olmayınca doğru hayat doğru dürüst tasavvur bile edilemez. Ayrıca, ahlak felsefesi hakkında düşünme görevinin şimdi sizlere sunduğum şekilde yeniden formülleştirilmesi, ne kadar parça bölük halde olsa da, ileri psikolojik bilginin, yani psikanalizin günümüzde ulaştığı aşamayla da uyumlu olacaktır. Zira psikanalizin özü, "id'in olduğu yerde", başka bir deyişle bilinçdışının, karanlığın hüküm sürdüğü yerde, "ego'nun olacağı", yani bilincin olacağıdır.¹⁴ Farklı şekilde söylersek, doğru bir pratik gibi bir şey ancak teoriden geçtikten sonra mümkündür.

Bayanlar Baylar, bu noktada sizlere şu ya da bu şekilde aklınızdan zaten geçmiş olabilecek bir şeyi göstermek, daha doğrusu ifade etmek isterim. Doğru pratiğe varmak için tek gerekenin doğru bir teori olduğunu söyleyemeyeceğimize dair farkındalıktan bahsediyorum. Aranızda söylediklerimi dikkatle dinleme nezaketi gösterenleriniz benim de aslında bu tür bir iddiada bulunmadığımı fark etmişlerdir. Benim tek iddiam, şu anda teorik müdahaleye daha büyük ve daha acil bir ihtiyaç olduğuydu. Öte yandan, teori ile pratiğin birbirleriyle vidanın yuvasına

oturması misali uyumlu olmadıkları, kesinlikle bir ve aynı şey olmadıkları, aksine —bu beylik imgeyi kullanacağım için bağışlayın— ikisi arasında bir tür gerilim olduğu da aynı ölçüde doğrudur; galiba bunu da teoriye duyulan ihtiyaç kadar dobra dobra dile getirmek gerekiyor. Tasavvur edilebilecek herhangi bir pratikle hiçbir ilişkisi olmayan teori ya yozlaşıp içi boş, tuzukuru, hiçbir şeyle alakası olmayan bir oyuna dönüşür, ya da, daha beteri, kültürün bir bileşeninden ibaret olur çıkar; başka bir deyişle, ölü bir ilim parçası haline, hayatın içindeki zihinler olarak, aktif, yaşayan insanlar olarak bizleri hiç mi hiç ilgilendirmeyen bir mesele haline gelir. Sanat için bile geçerlidir bu; ne kadar dolayımli, ne kadar dolaylı veya gizlenmiş olsa da sanatın da mutlaka böyle bir bağının olması gerekir. Öte yandan —demin de belirttiğim gibi— kendini teorisinin prangalarından kurtarıp kendisinin güya ondan üstün olduğu gerekçesiyle düşüncenin kendisini reddeden bir pratik, faaliyet olsun diye faaliyet derekesine inecektir. Böyle bir pratik verili gerçeklik içine mihlanıp kalmıştır. Şeyleri organize etmeyi seven ve bir şeyi organize ettiğinde, bir şeyler için düzenlediğinde, bu tür faaliyetlerin gerçekliğe fiilen etkide bulma yolunda herhangi bir şansı var mı diye bir an olsun düşünmeksizin önemli bir şey başardıklarını zanneden insanlar üretmeyi sağlar bu tür bir pratik.¹⁵ Buradan da ahlak felsefesinin temel temalarından birine, yani Kant'ın öğrettiği üzere, sadece katıksız iradeyle bağlantılı olan normlar ile, Hegel'in Kant'a karşı çıkararak ileri sürdüğü üzere, ahlak sorunları üzerinde düşünmenin seyri içerisinde pratikte gerçekleştirilme yönünde nesnel bir imkânı da içinde barındıran normlar arasındaki ayrıma geliyorum. Bu sorun mizaç etiği (*Gesinnungsethik*) ile sorumluluk etiği (*Verantwortungsethik*) arasındaki ayrım olarak formüleştirilmiştir; bu konuda söyleyecek bir şeylerimiz olacak daha ileride.¹⁶

Bu böyle olsa bile, bu iki disiplin —teori ile pratik—, sonuçta her ikisinin kaynağı hayatın kendisinde olduğundan, birbirinden ayrılamasa da, teori tarafından bütünüyle açıklanamayan, yalıtılması çok zor bir etken daha vardır pratik için zorunlu olan. Ahlaki olanın tanımlanmasında temel önemde gördüğüm için bunu vurgulamak istiyorum. Belki de en iyi, kendiliğindenlik terimiyle, belli durumlara verilen dolaysız, aktif tepki ile tanımlayabiliriz bunu. Bu etkenin bulunmadığı, veya şöyle de diyebiliriz, teorisinin son tahlilde bir şey başarmayı istemediği yerde geçerli pratik babından bir şey mümkün değildir. Üstelik, ahlak teorisinin görevlerinden biri de teorisinin kendisinin kapsamına sınırlar koymaktır; başka bir deyişle, ahlaki eylem alanının entelektüel terimlerle tam olarak tasvir edilemeyecek bir şey içerdiğini göstermek, ama aynı zamanda bunu bir mutlak haline getirmemektir. Mutlakmış gibi muamele edilmesi gereken, ama yozlaşıp salt safsataya dönüşmemesi için teoriyle belli bir ilişki içinde olması gereken bir şey bu kastettiğim. Bayanlar

Baylar, bu etkeni betimleyecek sözler bulmakta olağanüstü güçlük çekiyorum, ama bu da rastlantı değil zira ahlakın aslında teoriye yabancı olan bir unsurunu teorik terimlerle tasvir etmeye çalışıyoruz; dolayısıyla bu unsuru teorik terimlerle tanımlamak bir nebze saçmalığı da beraberinde getiriyor. Ama bir süre önce size direniş kavramından bahsettiğim sırada (o zaman bugün direniş imkânının teori yapma dürtüsünde aranması gerektiğini söylüyordum gerçi) bir ipucu bulmuştuk galiba. Çünkü bir şey yapmak gerektiği inancı bugün herkesin savunduğu bir inanç; birinin bir kere olsun bir şey yapmamaya, hâkim pratik faaliyet alanından geri çekilip temel önemde bir şey üzerine düşünmeye karar vermesi asıl sorunlu bulunan. Ben şimdi direniş etkenini, yaygın kötülüğün parçası olmayı reddetme etkenini vurgulamak istiyorum; her zaman daha güçlü bir şeye direnmeyi ima eden, dolayısıyla da daima bir ümitsizlik unsuru içeren bir reddir bu. Ahlak alanının teori alanıyla sınırdas olmadığını ve bu olgunun kendisinin pratik eylem alanının temel felsefi belirleyenlerinden biri olduğunu söylediğimde ne kastettiğimi en iyi bu direniş fikri sayesinde anlayabilirsiniz bana kalırsa.

Çok basit bir deneyimle, göç ettiğim Amerika'dan Almanya'ya döndükten sonraki birkaç ay içinde —neredeyse on dört yıl olmuş— yaşadığım bir şeyle örnekleyebilirim belki bunu. 20 Temmuz olayının¹⁷ en önemli birkaç aktöründen biriyle tanışıp konuşabilme fırsatı geçmişti elime. Şunu sordum kendisine: "Suikastin başarılı olma şansının asgari düzeyde olduğunu siz de gayet iyi biliyordunuz, ayrıca yakalanırsanız ölümden bin kat beter bir kaderle, akla hayale gelmedik ölçüde feci sonuçlarla karşılaşacağınızı da biliyor olmalıydınız. Bütün bunlara rağmen bu eyleme girişmenizi mümkün kılan neydi?" O da —adını hepiniz biliyorsunuzdur, ama burada adını vermek istemiyorum— şöyle dedi: "Ama bazen öyle katlanılmaz durumlar olur ki bu durumları değiştirmeye kalkışırken başınıza ne gelecekse gelsin, ne olacaksa olsun bunlara tahammül etmeyi sürdüremezsiniz."¹⁸ Bunu hiçbir şekilde duygusalığa kapılmadan —ve eklemeliyim ki— herhangi bir teoriye filan başvurmadan söylüyordu. Onu 20 Temmuz'daki o saçma görünen teşebbüse yönelten saikin ne olduğunu açıklıyordu bana sadece. Bence bu direniş edimi —her şeyin, kendi başınıza ne gelecek olursa olsun, başka insanların başlarına neler gelebilecek olduğunu ne kadar tahmin ederseniz edin, kendinizi onları değiştirme girişiminde bulunmaya mecbur hissedeceğiniz ölçüde katlanılmaz olabilecek olması— tam da ahlaki eylemin irrasyonelliğinin, daha doğrusu irrasyonel veçhesinin bulunabileceği, aranması gereken noktadır. Ama aynı zamanda bu irrasyonelliğin işin sadece bir veçhesi olduğunu görebilirsiniz, çünkü bahsi geçen subay bu Üçüncü Reich'in ne kadar kötü, ne kadar korkunç olduğunu teori düzeyinde gayet iyi biliyordu ve eylem noktasına ancak, uğraşmak

zorunda kaldığı yalanlar ve suçların ne idüğü konusundaki eleştirel ve teorik vukufu sayesinde gelebilmişti. Bu vukufu olmasaydı, o zamanlar Almanya'da hüküm süren iğrenç kötülük konusunda hiçbir bilgisi olmasaydı, şurası kesin ki asla bu direniş edimini gerçekleştirmek için harekete geçmezdi. Ama sonra bahsettiğimiz öbür etken devreye giriyor işte; yani —nedeni her ne olursa olsun— "her şey böyle devam edemez, sonuçta benim ya da başkalarının başına ne gelecek olursa olsun bunun olmasına izin veremem" yollu inanç. Somut bir örnekte ahlak felsefesinden kastın içerdiği karmaşıklıklara dair bir fikir edinmenize yardımcı olmuştur bu örnek sanırım. Şimdi anlattığım bu özellik ahlak felsefesine yabancı bir şeyi devreye sokar, ona tam uymayan bir şeyi çünkü ahlak felsefesi bir teori olarak bu tür meseleleri ihmal etme eğilimindedir. İfadesi zor ama burada konforlu bir anfile dikilip koltuklarında şu ya da bu ölçüde rahat rahat oturan sizlere 20 Temmuz olayına —çağımızın ahlaki diyalektiğinin hayata geçirildiği sahneydi bu olay belki de— karışan insanların dahil oldukları türden durumlar hakkında bu şekilde yorumlar yapmanın utanç verici bir yanı da var. Bunu pratikle karşılaştırdığınızda —ki pratik, can acıttığında, gerçekten can acıttığında ortaya çıkmış demektir— burada görmezden gelmenin zor olduğu sinik bir yan vardır. Bu sinizm, derse de tasvir ederek başladığım teorik bir disiplin olarak ahlak felsefesi kavramında da görülebilir, çünkü ahlak felsefesi demin anlattığım ve teorinin içerebileceği bu unsuru neredeyse zorlantılı bir biçimde görmezden gelmektedir. Dolayısıyla şunu bile diyebiliriz: Ahlaki olan eylemi gerektirdiği için her zaman düşünceden fazla bir şeydir ve ahlak felsefesi, yani ahlak sorunları üzerine düşünme, kendi düşüncelerinin nesnesi ile bir tür çelişki içindedir. Üstelik öyle durumlar vardır ki —bana kalırsa bizler hâlâ böyle bir durumda yaşamaktayız— belli bir konu hakkında bir şeyler yapmamız gerekirken [sadece] düşünmenin içerdiği çelişki özellikle bariz bir hal alır. Ama öte yandan kolayca ihmal edebileceğimiz çelişkilerden değildir bu. Size görevimizin daha büyük bir bilince ulaşmak —ki bugün ahlak felsefesinin görevi her şeyden önce bilinç yaratmaktır— olduğunu söylerken aklımda tam da bu tür şeyler vardı. Başka bir deyişle, çelişkilerle karşılaştığımız, kendimizi bu çelişkileri teorik stratejiler ve kavramsal araçlar yoluyla ortadan kaldırmaktan âciz bulduğumuz zamanlarda, yapmamız gereken şey bu çelişkilerin bilincine varmak, şu ya da bu ölçüde mantık yöntemlerine başvurarak onları argümanlarla ortadan kaldırmış gibi yapmak yerine onlarla yüzleşme gücünü yaratmaktır.

Bahsettiğim bu uygunsuzluk hissi, hepinizin bildiği gibi, Nietzsche tarafından kıyasıya eleştirilmiş olan "ahlak" ve "ahlak felsefesi" terimlerinde özellikle belirginleşir ki Nietzsche'nin de bu terimlerden çok daha öteden beri duyulan bir hoşnutsuzluğu yankılamış olduğu söylenebi-

lir. Birkaç gün önce şaşırarak gördüm ki daha Hölderlin'de bile "ahlakçı" terimi pejoratif bir biçimde kullanılmış; bu da terimin sorunlu yapısının ta Alman idealizmi dönemi denen dönemlerden beri sürüp gittiğini gösteriyor.¹⁹ Ahlak (*moral*) terimi Latince "*mores*" kelimesinden türemiştir ve "*mores*" de, umuyorum ki hepinizin bildiği gibi, "töre" (*Sitte*) demektir.²⁰ Bunun sonucu olarak ahlak felsefesi çoğunlukla "*Sittenlehre*" (ahlaki öğretisi) veya "*Lehre von der Sittlichkeit*" (ahlak öğretisi) şeklinde çevrilmiştir. Töre teriminin içini daha en baştan artık hiçbir şey iletmez hale gelene kadar boşaltmaktan kaçınacaksak, şüphesiz aklımıza belli topluluklarda, yani belli milletler arasında hüküm süren töreler gelecektir. Diyeceğim o ki ahlak felsefesi sorusunun bugün bu kadar sorunlu hale gelmesinin nedeni de töre'nin tözsel yapısının, topluluğun bireyin karşısına hazır olarak çıkan var olma biçimleri içerisindeki doğru hayat imkânının köklü bir erozyona uğramış olması, bu biçimlerin ortadan kalkmış olması ve bugün insanların artık onlara yaslanamıyor olmasıdır. Bu biçimler hâlâ varmış, sanki doğru ya da ahlaklı bir hayatın garantisi buymuş gibi gibi davranacak olursak, bu bizi eski düzenin az sayıdaki unsurunun hâlâ taşralı bir biçime bürünerek yaşamayı sürdürdükleri belli hayat alanlarını korumaya götürür olsa olsa. "Ahlakçı" derken olduğu gibi "ahlak/töre" terimine gösterilen direnişin bu noktada açıklanabileceğini eminim hepiniz hissetmektedirsinizdir. Yaygın fikirlerle mevcut koşulların dayattığı dar sınırların hepimizin içini gıcıklaşmasına ve bu sınırların bir şekilde çoktan doğru hayatın cisimleşmiş hali oldukları varsayımının hepimizde infial yaratmasına dayanıyor bu direniş.

Bayanlar Baylar, bunun sonucu olarak epeydir ahlak kavramı yerine pek de belli etmeden etik kavramını geçirme yönünde bir eğilim söz konusu; bir keresinde etik kavramının aslında ahlakın vicdan azabı olduğunu ve etiğin kendi ahlakçılığından utanan türden bir ahlak olduğunu, bunun sonucunda da hem ahlakmış gibi hem de ahlakçı bir ahlak değilmiş gibi davrandığını iddia etmiştim.²¹ Açık konuşacağım, bunun örtük olarak içerdiği sahtekârlık, deneyimlerimizle "ahlak" terimi arasındaki bariz uyumsuzluktan daha kötü ve daha sorunlu bir şeymiş gibi geliyor bana; söz konusu uyumsuzluk hiç değilse Kant'ın veya Fichte'nin ahlaki olan kavramından anladığı şeyi genişletip ya da bunun üzerine bir şeyler koyup daha muteber ve daha sağlam içgörülere ulaşmamızı sağlıyor çünkü. Halbuki etik kavramı, en başta da mahut kişilik kavramıyla olan bağı yüzünden, dağılıp gitme tendidi altında birçok bakımdan. "Etik" teriminin türetildiği Yunancadaki *ethos*. ἦθος kelimesinin çevrilmesi çok güçtür. Nasıl biri olduğunuzu, yapınıza karşılık geldiği için genelde doğru olarak "mizaç" kelimesiyle karşılanıyor. Daha yakın tarihli "karakter" kavramı ise ἦθος'e çok yakındır ki Yunancadaki ἦθος ἀνθρώπων δαίμων deyişi —*ethos* insanın *daimon*'u, başka bir tabirle kaderidir—

de bu doğrultudadır. Başka bir deyişle, ahlak sorununu etiğe indirgemek bir tür el çabukluğu yaparak ahlak felsefesinin tayin edici sorununu, yarı bireyle genelin ilişkisini gözden kaybettirmek demektir. Bütün bunların iması şudur: Kendi *ethos*'umla, mizacımla uyumlu yaşamam ya da günümüzün şık mı şık tabiriyle kendimi gerçekleştirmem, doğru hayatı yaratmaya yetecektir. Bu da ideolojinin ve yanılmanın daniskasıdır. Üstelik ikinci bir ideolojiyle de el ele gider bu ideoloji: Kültürün ve bireyin kültüre uyum sağlamasının onu inceltip kendi kendini işlemesini sağlayacağı yanılmasıyla yani; oysa kültür ahlak felsefesinin karşı kutbunda yer alır ve oradan gelecek eleştirilere açıktır. Bütün bu nedenlerle ahlak kavramını en başta o duygusal etik kavramıyla değiştirerek sahip olduğu sorunu doğayı yumuşatmak ve bulanıklaştırmaktansa, eleştirel bir biçimde de olsa elde tutmak evladır bana kalırsa. Ama ne kastettiğimi hepinizin anladığından emin olabilmek için bu son fikirleri bir sonraki derste daha açık seçik ifade etmem gerekecek.

İKİNCİ DERS

9 Mayıs 1963

BAYANLAR BAYLAR,

Geçen derste ahlak ve etik kavramları üzerine son dakikalarda yaptığım telaşlı yorumları ayrıntılı olarak ele alacağımı vaat etmiştim. Çünkü araştırmak üzere olduğumuz genel alana dair daha iyi bir kavrayışa ulaşmamızda, belki de bir bütün olarak öznenin doğrultusunu anlamayı kolaylaştırmamızda fayda var. Ahlak kavramının, öncelikle kökeni "tö-reler"de olduğu için, başka bir deyişle bir ülkedeki kamusal töre ile bireyin ahlaki, etik bakımdan doğru davranışı, ahlaki hayatı arasında bir uyum olduğunu varsaydığı için sorunlu olduğunu hatırlayacaksınız. Bu uyumun, yani Hegel'in "etik olanın tözsel doğası" adını verdiği şeyin, iyyinin normlarının doğrudan doğruya varlığını sürdürmekte olan bir topluluğun hayatında temellendiği ve garantilendiği yolundaki bu inancın günümüzde artık varsayılamayacağını açıklamıştım sizlere. Bunun başlıca nedeni de şudur: Topluluk artık bireyle olan ilişkisinde öylesine baskın bir güç kazanmış ve sayısız süreç bizi öylesine bütün bütüne uyum sağlamaya zorlamıştır ki kendi bireysel yazgımız ile nesnel koşulların bizlere dayattığı şeyler arasında artık bir uyum yaratılması mümkün değildir. Gelgelelim geçen sefer ahlak kavramının eleştirisi babından size anlattıklarım üzerinde düşündüğümde bana tatmin edicilikten uzak geliyorlar zira bizi ahlaktan duyduğumuz rahatsızlık hissinin kalbine götürmüyorlar. Mesele töre (*Sitte*) ile bireysel ahlak arasındaki sözel, filolojik bağlantılar meselesi değil aslında. Daha ziyade Simmel'in diyeceği gibi, ahlak teriminin "alameti farika"sı (*cachet*) meselesi buradaki. Ahlak gibi felsefi bir kavram —bunu anlamanız çok önemli— kendi saf anlamıyla özdeş değildir. Bunun ötesinde, illaki o anlama indirgenemeyen bir hâleye, bir yananamlar katmanına sahiptir. Ve ahlak kavramı aslında belli bir ahlaki katılık anlayışıyla, göreneksel bir darlık ve bir dizi verili fikre uyma anlayışıyla bağlantılıdır ki artık sorunlu hâle gelen de bu anlayıştır. "Ahlaklı" ve "ahlaksız" terimlerinin gündelik

kullanımında cinsellik meseleleriyle ilintilendirilmeye başlaması ve bu meselelerin de psikanaliz ve genelde psikoloji tarafından çoktan aşılmış olması üzerinde düşünürseniz, ahlak kavramında devreye giren kısıtlamalar konusunda genel bir fikir edinmiş olursunuz. Georg Büchner *Woyzeck*'teki gayet derin ve esprili bir pasajda anlatmıştır bunu: Yüzbaşı varlığının her zerresiyle insana doğru dürüst bir adam olduğunu hissettiren Woyzeck'i gayrimeşru bir çocuk yaptığı için azarlarken Woyzeck'in ahlaksız olduğu iddiasıyla "iyi bir adam" olduğu iddiası arasında gidip gelir. Woyzeck'e neden ahlaksız olduğunu izah etmeye çalışırken sürekli "ahlaktan nasibini almamış olduğu için ahlaksız olduğu" totolojisine düşer. Yani Yüzbaşıda bu ahlak anlayışının ahlaki iyilik fikrinden bütünüyle ayrılmış olduğunu görürüz. Woyzeck'in hem iyi bir insan olduğunu hem de ahlaksız olduğunu iddia etmekte kesinlikle hiçbir çelişki görmez.¹ Nietzsche'nin ahlak denen şeye yönelttiği bütün itiraz bu tür fikirlere dayanır. Meseleyi Nietzsche'nin terimleriyle formüleştirecek olsam, ahlak kavramının bilinçli veya bilinçsiz olarak "çileci idealler" şekline bürünmüş fazladan bir ağırlık taşıdığı için sakatlanmış olduğunu söyledim muhtemelen. Üstelik bu idealler için herhangi bir gerekçe, en azından gerçekten derinliği olan rasyonel bir gerekçe bulmak mümkün değildir aslında; bu idealler arkasında envai çeşit bulanık ve şaibeli çıkarın yattığı birer façadan öte bir şey değildir.² Bugünlerde "ahlak" kelimesi karşısında hissettiğimiz direnç konusunda, geçen sefer kalkış noktam olan ve bugün hakkında daha söyleyeceklerim olacak ahlak-"töre" bağlantısına göre daha net bir fikir verebilir bu.

"Ahlak" teriminin yerine "etik" terimini geçirme girişimlerine yol açan şey, ahlaki olanı kısıtlı, dar ve aşılmış bir çileci ideale eşitleme konusundaki bu gönülsüzlüktür. Bu etik kavrayışının insanların kendi mizaçlarıyla uyumlu yaşamaları gerektiği fikrini içerdiğine ve dolayısıyla bu tür bir ahlak kavrayışının dışarıdan zorla dayatılan bir ahlaka karşı bir nevi panzehir sunarmış gibi görüldüğüne dikkatinizi çekmiştim. Ancak bu panzehirin de bazı sorunları olduğunu da söylemiştim. En basitinden, bütün bu etik kavrayışı ancak (temelde, olumsuz bir anlamda da olsa kendisine etik, ahlaki bir hareket olarak bakan) Varoluşçuluk teorisıyla birlikte tam olarak gün ışığına çıkmış olan bir şey içerir. Zira doğru hayat, doğru eylem fikri burada kişinin zaten nasılsa öyle davranması gerektiği anlayışına indirgenmektedir. Dolayısıyla kişinin kendi *ethos*'una, mizacına göre davranması gerektiği söylenerek, salt varoluşu, yapısının şöyle değil de böyle oluşu davranışın kıstası haline getirilir.³ İlginçtir, bu inancın kökleri Kant'ta bulunabilir; zira kişilik kavramı ilk defa onda —gerçi onun yazısında bu kavramın ayrıntılı olarak tartışmamız gereken epey farklı bir anlamı vardır— canalcı bir etik kategori olarak ortaya çıkar. Kant'ta kişiliğin bir kişiyi oluşturan her şeyin so-

yut, genel kavramsal birliği gibi bir anlama geldiğini hemen belirtmek isterim. Daha doğrusu, kişilik, eyleyen insanın, salt ampirik, salt var olan, doğal bir varlık olarak kişiye değil de, Kantçı teoriyi izleyerek, onun ötesine geçen bütün her şeye karşılık gelen bütün belirleyenlerine atıfta bulunur. Nitekim kişilik, kişinin ampirik-üstü olan ve aynı zamanda her kişi, ya da Kant'ın kendisinin dediği gibi, her rasyonel varlık üzerinde bağlayıcı olması gereken evrenselliği ifade eden bütün yönleri demektir.⁴ Kendisiyle özdeş, kendi içinde tamamlanmış güçlü insan olarak kişilik işte bu noktadan itibaren ortaya çıkar ve yeniden kurması ilginç olabilecek olan bir süreç izleyerek, etik olan kavramını yerinden ederek etik normlar yerine kendisini koyar. Demek ki burada en baştan beri gerilim ve çelişkilerle ilgili olan bir alanla, yani bireyin çıkar ve mutluluk taleplerini bütün insanlık için bağlayıcı olan nesnel normlarla nasıl bağdaştırmak gerektiği sorusuyla karşılaşırız. Bu kişilik kavramının sorunlu olan yanı, bu gerilimlerin bir kenara atılıp yok ediliverilmeleri ve doğru hayatı yaşamak için tek yapılması gerekenin kendin olmak ve kendinle özdeş olmak olduğu gibi bir görüntü yaratmalarıdır. Daha önce de belirttiğim gibi bu özdeşlik, insan bireyinin bu katıksız özdeşliği yeterli olmadığı için, müteakıl bir unsur olarak devreye, eleştirelilikten yine gayet uzak bir biçimde, salt verili bir şeymişçesine kültür kavramı sokulur. Daha sonra, bu etik fikriyle uyumlu olarak, "insan"ın —burada kendimizi klişe alanında bulduğumuz için kasten kullanıyorum bu klişeyi— şu ya da bu kültürel değeri, kendi kendisiyle özdeşliği, kendi varlığıyla uyumu temelinde gerçekleştirdiği söylenir. Bu etik kavrayışı ahlaki veya etik sorunlar hakkındaki her türlü derin düşünme çabasının temelini oluşturması gereken sorunun —yani kültür ve kültürün dönüştüğü hal doğru hayat gibi bir şeye izin veriyor mu yoksa aslında tam da böyle bir hayatın ortaya çıkmasını gittikçe daha fazla engelleyen bir kurumlar ağı mı olmuş durumda sorusunun— altını oymaya çalışır. Bu etik anlayışı, Jean-Jacques Rousseau'nun yazılarıyla dünyaya gelen ve sonradan Fichte'nin özellikle vurguladığı⁵ koca bir sorunlar demetini bir kenara atar. Bu sorunlar bu sözde uyumlulaştırıcı anlayışlar lehine ortadan kaldırılır.

Şimdi bu etik anlayışıyla ilgili söylediklerimi biraz daha iddialı felsefi terimlerle yeniden formüleştirmem gerekseydi, daha önce söylediğim şeyi tekrar eder, yani etiğin vicdanın vicdan azabı olduğunu söyledim. Bu önermeyi yorumlayacak olsaydım da, ahlakın soluklaşmış teolojik fikirlerden beslendiğini (Nietzsche bunu ilk netleştirenlerden biriydi) ve teolojik kategorilerin soluklaşmasından beri de aynı minvalde bir şey yaratma yönünde çeşitli girişimlerde bulunulduğunu söyledim. Felsefeciler ahlaki olanın özünü, hiçbir aşkın unsura başvurmaksızın, başka bir deyişle, salt organik, doğal varlığımızın ötesine geçmeye ça-

lışmaksızın salt içkin kategoriler içerisinde, yani doğaya ait, kendimizi içinde bulduğumuz salt varoluşa ait kategoriler içerisinde bulmaya çalışmışlardır. Bu da ahlaki doğanın bir veçhesine çevirir. Ama doğa kategorilerinin, doğal olarak var olduğu haliyle varoluş kategorilerinin böyle dolaysız, ilkel bir biçimde ahlaki olanla özdeşleştirilmesi geçersizdir. Ve insanlığın herhangi bir anlamı varsa, bu anlam insanların doğal yaratıklar olarak dolaysız varoluşlarıyla özdeş olmadıklarının keşfinden ibarettir. Şimdiye kadar söylediklerimden sonra, burada yaptığımız türden gözlemlerin neden etik kavramındansa ahlak kavramına daha uygun düştüklerini —kulağa biraz eski moda gelme riskini göze alarak— söylediyimi biraz daha iyi anlayabiliyorsunuzdur. Bunun nedeni hiçbir şekilde geleneksel ahlaki mazur göstermek ya da yeniden tesis etmek istemem değil. Yazdıklarım beni bu minvalde herhangi bir şüpheye karşı korumaya yeter herhalde. Fakat genel ile tikel, ampirik varoluş ile iyi olan, başka bir deyişle, insan olma yazgımızın salt varoluşun ötesine geçen veçhesi arasındaki gerilimleri, en iyi, öncelikle ve azami bir keskinlikle Kant felsefesinde geliştirilmiş olan ahlak kavramı iletecektir. Kısacası doğru hayatla, doğru eylemle bağlantılı olarak ortaya çıkan bütün gerçek sorun ve güçlükleri, etik kavramıyla kıyas bile edilemeyecek ölçüde dürüst bir biçimde ve tabiri caizse, ondan çok daha keskin hatlı ve saf bir biçimde kuşatabilecektir. Asıl derdim sizlere ahlak felsefesindeki bir dizi sorunu sunmak olduğu için —zaten bizi sorunlarla yüzleştirmeyen herhangi bir şeyi tartışmanın anlamı da yoktur—, burada da güçlüklerle, gerçek çelişkilerle uğraştığımızdan bütün bunları sözde uyumlu etik kavramı başlığı altında değil de ahlak başlığı altında tartışmamız daha iyi olacak bana kalırsa. Bir etken daha var burada. Doğru hayat sorusu olarak tarif edilebilecek soru, ahlak kavramının uzun ve hiç de küçümsenemeyecek bir geleneğe, sade suya tirit, küçük burjuva tavırlarla lekelenmemiş bir geleneğe sahip olmakla övünebileceği bir sorudur. Montaigne gibi yazarlara kadar giden ve en ünlü temsilcisi Dük de la Rochefoucauld olan Fransız ahlakçıları geleneğinden bahsediyorum. La Rochefoucauld insanların törelerini, davranış ve âdetlerini çözümlemesi anlamında bir ahlakçı olarak betimlenebilir kesinlikle, ama terimin pejoratif anlamıyla hiçbir şekilde ahlakçı filan değildi. Vaiz değildi, ya da bir kez daha Nietzsche'yi alıntılanarak söylersek, "Säckingen'in Ahlak Borazancısı" değildi.⁶ Şimdiye kadar üzerinde durduğumuz terminoloji meselesiyle ilgili bu kadar konuşmak yeterli.

Ahlaki sorunları, ahlak sorununu, demek özgürlük ile yasa arasındaki ilişkiyi ele alabilmek için güçlükleri örtbas etmekten her ne pahasına olursa olsun kaçınmamız gerektiğini söylüyorum. Tam da sorunları örtbas etmeye yönelik nazeninliklerin sona erdiği noktada ortaya çıkan çelişkilerle yüzleşmemiz gerekir. Bu bakımdan kendimi ahlaki sorunlarla

ilgili tartışmanın tarihsel olarak ortaya çıkma şekline sempati duyarken buluyorum galiba. Ahlaki sorunların daima, ahlaki davranış normlarının topluluk hayatında apaçık ve sorgusuz sualsiz kabul edilen şeyler olmaktan çıktıkları zaman ortaya çıkmış olduklarını söyleyebiliriz muhtemelen. Nitekim teorik bir disiplin olarak ahlak —kendimize koyduğumuz görevin teorik meseleler üzerinde düşünmek olduğunu hatırlatmak isterim— tam da bir halkın hayatında geçerli olan ve genelde kabul gören töre ve kullanımların —böylece töre kavramına dönmüş oluyorum— dolaysız otoritelerini yitirdikleri zamanlarda ortaya çıkar. Hegel'in "Minerva'nın baykuşu uçmaya ancak alacakaranlık çöktüğünde başlar" iddiası⁷, en çok ahlak sorunları hakkında düşünme için geçerlidir. Platon'un felsefesi bütün felsefi ilgisinin burada bahsetmekte olduğumuz anlamda ahlaki sorunların hükmü altında olduğu söylenebilecek felsefelerin ilkiydi. Bu felsefenin tarihsel olarak ortaya çıkışının Atina polis'inin çözülüşüyle örtüşmesi tesadüf değildir. Üstelik, felsefesinin muhafazakâr bir yönelimi olduğunu, yani hiç değilse bir noktaya kadar bir zamanlar Attika toplumunun geleneksel erdemleri olmuş davranış kurallarını ve idealleri —tabii bu adı verebiliyorsak— düşüncede yeniden yaratma girişimini temsil ettiğini söylemek Platon'a haksızlık etmek olmaz. Gelgelelim sözü geçen davranış kuralları işlev görmemeye başlamıştı ve Platon'un felsefesi de bu kuralların yokluğuna karşı sürdürülen bir polemik olarak tasarlanmıştı — ömrü boyunca Sofistlerle girdiği tartışmaları hatırlamamız yeter.⁸ Max Scheler'in biçimcilik hakkındaki kitabında da —geçen sefer de bahsettiğim gibi— düşünce nesnesi haline getirilmeyen tözsel bir mevcut kural ve düsturlar bütünü olarak etik ile felsefi bir disiplin olarak etik arasındaki ayrımı bulabilirsiniz. Sözüünü esirgmeden şöyle der Scheler: "Birinci anlamda" —tözsel bir kurallar toplamı olarak— "etik, her türlü *ethos*'un vazgeçilmez eşlikçisi iken" —bu eşlikçiliğin ne demek olduğu üzerinde birazdan duracağım— "*ikinci* anlamda etik nispeten nadir rastlanan bir şeydir." Ben olsam "nadir rastlanan" değil de tarihsel bir süreç içinde her zaman geç bir aşamada ortaya çıkan bir oluşum derdim. Bu etiğin "*kökenleri*," der Scheler, "*değişmez biçimde mevcut bir *ethos*'un çözülmesiyle bağlantılıdır.*" Ve bu fikrin Steinthal'in kitabında enine boyuna tartışılmış olduğuna işaret eder.⁹ Gelgelelim —bunu hemen burada, şimdi belirtmekte fayda var bence— bununla anlamamız gereken şey, eski ve kıymetli bir şeyin kaybedilmiş olduğu, bugün işlemez hale geldiği ve felsefenin görevinin onu yeniden diriltmek olduğu değildir. Scheler'in teorisi bu noktada da, başka yerlerde de düpedüz muhafazakârdır ve yeterince işlenmemiştir. Şunu da eklemek gerekir ki bir ulusun törelerinin, Nazilerin deyimiyle *Brauchtum* (âdet) biçimine bürünmeleri ve bireylerin bilinci ve eleştirel zihin emeği artık onlarla uyumlu olmasa da varlıklarını sür-

dürmeleri çok da az rastlanan bir şey değildir. Ama bu tür âdetler özgürleşmiş, özerk düşünce karşısında kendilerini öne sürmeyi sürdürdükleri anda, onlara artık eski, güzel ve doğru şeylerin kalıntıları gözüyle bakmak mümkün olmaktan çıkar çünkü şimdi artık zehirlenmiş ve kötü bir şeyin özelliklerine bürünmüşlerdir. Alıntılıdığım pasajda Scheler etik ideallerin çözülmesinden (*Zersetzung*)¹⁰ bahseder; ama felsefenin başlı başına bir temaya dönüştürdüğü, benim şahsen hiç işlem olmayacak bu ifadenin özellikle de ahlakla ilgili çalışmalarda tekrar tekrar kullanıldığını göreceksiniz. Bu ifadeyi ne zaman duysanız göreceksiniz ki —Hegel'in tabirini bir tür kısaltma olarak kullanacak olursak— Dünya Tini artık onları içinde barındırmaz olduktan sonra bile kolektif fikirler şekline bürünerek yaşamayı sürdüren türden etik veya ahlaktan daha yoz bir şey olmadığı gerçeğini bastırmak için kullanılmaktadır. İnsan bilincinin ulaştığı durum ve toplumsal üretim güçlerinin durumu bu kolektif fikirleri bir kere terk ettikten sonra bu fikirler baskıcı ve şiddet içeren nitelikler kazanırlar. Felsefeyi burada ifade ettiğimiz tür düşüncelere zorlayan şey de geleneksel törelerde bulunan bu zorlama unsurudur; bu töreleri (*Sitten*) ahlakla (*Sittlichkeit*) çatışma haline getiren de yozlaşma teorisyenlerinin ahlanıp vahlandığı ahlak çöküşü falan değil, bu şiddet ve kötülüktür.

Bu baskı unsuruna muhtemelen ilk kez, Almanya'da pek tanınmayan ve on dokuzuncu yüzyıl sonlarında, kabaca Veblen'le aynı sıralarda dersler veren önemli Amerikalı sosyolog William Graham Sumner tarafından *Folkways* adlı bir kitapta dikkat çekilmiştir.¹¹ Zaten genelde bu baskı boyutu konusunda sosyologlar ahlak felsefecilerinden daha bilinçli olmuşlardır. Toplumsal olan ile ahlaki olanı eşitleyecek ölçüde ileri giden Durkheim da, toplumsal olanın farkına daima "can acıtıyor olması"ndan, başka bir deyişle, bazı kolektif normların bireylerin çıkar ve talepleriyle çatışıyor olmasından varıldığını söylediğinde aynı doğrultuda düşünüyordu.¹² Yerel âdetlere uymayı reddeden yabancıların veya başkalarının alay, saldırı ve tacizlere maruz bırakıldığı sözde "halk mahkemeleri"nin hâlâ varlığını sürdürdüğü taşra bölgelerindeki bazı halk âdetleri de bu babtandır.¹³ Bu âdetlerden dosdoğru işgal altındaki ülkelerde —işgal kuvveti hangi ülkeden geliyor olursa olsun— düşman askerleriyle samimiyet kuran kızların saçlarını kesme uygulamasına, oradan da insanlara *Rassenschande* adına¹⁴ zulmedilmesine ve tüm benzer aşırılıklara giden bir yol vardır. Faşizmin yaptığı korkunç şeylerin büyük ölçüde, tam da akıldan koparılmış oldukları için bu irrasyonel ve şiddetli özelliklere bürünmüş olan halk âdetlerinin uzantısından öte bir şey olmadığını söyleyebiliriz ki bizi teorik düşünceye zorlayan da budur.

Bu örnek sizleri ahlak felsefesinin temel sorunu diye tarif edeceğim şeyin ne olduğunu fark etmeye —belki biraz kaba ve sert bir biçimde—

teşvik etmek için yeterlidir. Tikel olan, tikel çıkarlar, bireyin davranış, tikel insan ile onun karşı kutbundaki evrensel/tümel olan arasındaki ilişkidir bu sorun. Herhangi bir yanlış anlamayı önlemek için en baştan şunu söylemem gerekir ki evrensel ile tikel arasındaki bu çatışmada bütün kabahati en baştan evrensele, bütün iyilikleri de bireye yüklersek yanlış bir şey, kaba bir hata yapmış oluruz. Şüphesiz toplumsal çatışmalarda hemen her zaman bireyi ezen evrensel yasaymış da, insani olan bireyin talep ve normlarında yatıyormuş gibi görünür. Ama ileride, evrensel olanın daima, kuvvet ve zorlamanın artık herhangi bir rol oynamadığı ahlaki bir toplumu temsil etme yolunda örtük bir iddiası olduğunu görme fırsatını bulacağız. Öte yandan, aynı bastırma ve kuvvet uygulama mekanizmalarının bireyin taleplerinde, toplumla ilişkisi içinde kendini ortaya koyma tarzında da iş başında olduğunu göreceğiz. Her halükârda, insani etkileşimin seyri içinde genel çıkar ile tikel çıkarların birbirleriyle nasıl ilişki kurduğu sorunu, etiğin temel sorunudur; Kant bunu benim size yaptığım açıklamalarda kullandığım biçimde ifade etmese bile Kant etiğinin de temel sorunudur. Şu nedenle temel sorunudur. Bu arada bazen etik, bazen ahlak diyeceğim için beni bağışlamanız gerekecek. Zira durmadan ahlak kelimesini tekrarlamak sinirimi bozuyor, ama bu konuda herhangi bir yanlış anlamayı önleyecek kadar şey söyledim herhalde. Kant'ta ahlak sorunları her zaman, doğal, ampirik insan bireyi ile sadece ve sadece, özgürlüğün de temel bir niteliğini oluşturduğu aklı tarafından belirlenen akıl sahibi insan arasındaki ilişkiler sorunu etrafında döner. Demek ki bu ilişkinin temel özelliklerinden biri evrensel olan ile tikel olanın ilişkisidir. Etik davranış veya ahlaki ve ahlaksızca davranış daima toplumsal bir fenomendir — başka bir deyişle, insanların birbirleriyle ilişkilerinden ayrı olarak etik ve ahlaki davranıştan bahsetmenin kesinlikle hiçbir anlamı yoktur; salt kendi için var olan birey de içiboş bir soyutlamadır. Öyleyse bundan çıkan sonuç şudur: ahlak sorunu denen sorunu oluşturan şey evrensel/tümel çıkar ile tikel çıkar, tikel bireylerin çıkarları arasındaki örtüşme diyebileceğimiz toplumsal sorundur. Bu ikisi birbirinden ayrılamaz ve hangisinin önce geldiği sorusu zannedilebileceği kadar önemli değildir. Etik hakkında düşünürken, evrensel içindeki tikel konusunda kendiliğinden sahip olunan kavrayış, tikelin arızı, olumsal, psikolojik olduğu ve bu haliyle de sırf doğal bir varlık olarak tikel insan üzerinde odaklandığı için [etik] normları yumuşatma ve dağıtma eğiliminde olduğu şeklindedir. Öte yandan, evrensel/tümel olan tikel olana uymadığında, kendini tikeli içermeyi başaramayan bir soyutlama olarak sunmuş olur ve dolayısıyla —tikelin haklarını görmezden geldiğinden— insanlar için hiçbir esaslı gerçekliği olmayan şiddetli ve dışsal bir şey gibi görünür. Dolayısıyla kendimizi iki imkânsızlıkla karşı karşıya buluruz. Bir yandan, psikolojik olarak

tecrit edilmiş olan insanın arizi doğasını görürüz; bu insan iç hayatı tarafından öyle koşullandırılmıştır ki özgürlük gibi bir şeyi elde edebilmesi pek olacak şey değildir. Öte yandan, soyut normun yaşayan insanlar karşısında öyle bir nesnel gerçekliğe bürünmüş olduğunu görürüz ki insanlar onu yaşarlığı olacak bir biçimde kendilerine mal etmekten âciz kalırlar. Bu iki imkânsızlıkla özgüllükleri içinde nasıl hesaplaşacağımız; onlar hakkında nasıl düşüneceğimiz ve ne gibi olası çözümler keşfedebileceğimizdir işte teorik bir disiplin olarak ahlak veya etikle ilgili düşüncenin kapsamını tanımlayan şey.

Bayanlar Baylar, ele aldığımız konuya genel bir giriş bâbından daha fazla bir şey söyleyemeyeceğim. Bunun peşinden bir liste çıkarabilir veya katedilecek alanın genel bir görünümünü sunabilirdim. İyi bir bilim adamının yapması gerektiği gibi meseleleri sınıflandırabilir ve en genel kavramlardan başlayarak belli soruları incelemek üzere sistematik bir yol tutturabilirdim. Ama böyle bir niyetim yok. Size bunun makul bir açıklamasını sunmak, bu derslerde elde edilebilecek şeyin sınırlarını aşar, dersler metafizik ve epistemolojiyi de içerecek şekilde genişlerdi ki doğrusunu söylemek gerekirse bu da bana çok cazip gelirdi. Ama size vaat ettiğim gibi ahlak felsefesinin sorunlarını tartışacağımız noktaya asla ulaşamazdık. O yüzden sizlere ahlak felsefesinin sorunlarına dair genel bir görünüm çizmekten ahlak alanını oluşturan sorunlar ve zorunlu çelişkilerden bazıları hakkında bir şeyler anlatmamı sağlayan sinir uçları üzerinde konuşmayı tercih etmemi bir çalışma varsayımı olarak kabul etmenizi rica edeceğim. Bu durumda böyle bir genel görünüm çizme çabasını, ahlaki önermeler arasında bu tür bir mantıksal hiyerarşi oluşturmayı biraz komik bulabilecek asabiyette olanlar bulunabilir aranızda. Ama tartışmalarımızı tesadüfe terk etmek istiyor da değilim. Kant'ın diyeceği gibi "bir rapsodi bestecisi misali" bir dizi sorun sabitlemek gibi bir arzum yok. Belli bir organizasyonun şart olduğuna eminim hepiniz katılacaksınız. Garip görünse de bugün gençler organizasyona, belli bir türden sistematik düşünceye, mesela benden daha fazla ihtiyaç duyuyorlar. Zira ben tam da felsefi sistem kavramına karşı şiddetli bir isyanın içinde büyümüş, bütün düşünce şekli bu isyanla tanımlanmış bir kuşağa mensubum. Sizler herhangi bir düzene ve emniyete duyulan inancı bütünüyle sorunlu bulurken, biz çok fazla düzenden ve çok fazla emniyetten kurtulmak durumundaydık. Yanılmıyorsam sizlerin genelde benden çok daha büyük bir düzen ihtiyacınız var — belki de sadece bir emniyet ihtiyacıdır bu, bilmiyorum. Ama her halükârda size bu ihtiyaç yokmuş gibi davranmama nezaketini göstermek isterim. Size etik bir sistem sunamayacağım veya sunmak istemediğim için —daha doğrusu şöyle demek: belki sunabilirdim, ama kesinlikle istemiyorum—, eserinde ahlak sorununu diğer varoluş alanlarıyla en keskin karşıtlık içine yerleşti-

ren ve bahsettiğimiz çatışkı ve çelişkilerin yazılarında en elle tutulur biçimde görüldüğü düşünüre bakarak hiç değilse bir noktaya kadar kendimize bir yön tayin etmemiz faydalı olacaktır. Bu yüzden de derslerimde büyük ölçüde ve güçlü bir biçimde Kant üzerinde durmak istiyorum, sonra da sizinle tartışmak üzere Kant'ın bazı tanımlarını dikkatinize sunacağım. Günümüzde ahlaki normların doğası sorunu, bugün doğru hayatın mümkün olup olmadığı meselesi veya görecilik ve nihilizm denen sorunlar gibi daha dolaysız görünen bir dizi sorunu ancak Kant'ın ahlak felsefesi kategorilerinin bir bölümü hakkında konuştuğuktan sonra, yani dersimizin ikinci bölümünde, sonlara doğru ele almaya başlayacağız. Ama bunu da ancak Kant'la ilgili tartışmalarımız sayesinde eleştirel olarak düşünebilecek hale geleceğimiz bir dizi kategoriye tecrit ettikten sonra yapacağız.

Bu bağlamda Kant'ın ahlak üzerine başlıca iki eserini aranızdan ne kadar çok kişi okursa o kadar iyi olacak. Hepinizin bunu yapmasını beklemek makul olur mu bilemiyorum. Bu kitaplar okurdan *Saf Aklın Eleştirisi* kadar çok şey talep etmez. İki eserden bahsediyorum, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi* ve *Pratik Aklın Eleştirisi*. Bu eserler üzerinde çalışmaya başladığınızda göreceksiniz ki aralarındaki farkı açıklamak o kadar da kolay değil. Kant'ın kendisi, adeta *Ahlak Metafiziği* kendi eleştirel bakış açısı için bir tür hazırlıkmiş da *Pratik Aklın Eleştirisi* söz konusu bakış açısı bir kere elde edildikten sonra girilen sistematik bir icra imiş gibi konuşmuştur.¹⁵ Ama bu iki şeyin örtüştüğünü göreceksiniz. Ayrıca genelde, basit denen felsefe eserlerinde sık sık görülen bir şeyle karşılaşsanız. Basit metinler sadece gerçek sorunların üzerinden atlayıp sizi sayısız noktada sipsivri ortada bıraktıkları için basit görünmektedir, bunu neden sonra anlarsınız. Dolayısıyla sizden ricam şu ki —*Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*'nin Kant'ın ahlak felsefesine ulaşmanın bir nevi kolay yolu olduğunu zanneden adaylarla karşılaştığınız sınavlarda yerleşiklik kazanmış bazı gelenekler geliyor aklıma bu noktada—, ricam şu ki mümkünse kendinizi *Ahlak Metafiziği* ile sınırlamayıp *Pratik Aklın Eleştirisi*'ni de okuyun. Hatta iyice ileri gidip eğer sadece birini okuyabilecekseniz, çok daha derin ve okumaya değer olan *Pratik Aklın Eleştirisi* ile başlamanızı tavsiye edebilirim. Ama bu derslerde *Ahlak Metafiziği*'nden alınmış bir dizi formülle de karşılaşacağınızı söylememde fayda var. Bir sonraki derste Kant'ın ahlak tartışmasındaki kalkış noktasına, yani "Ne yapmalıyım?" sorusuna ve bu sorudan doğan sorunlara bakacağız ki söz konusu soru da *Saf Aklın Eleştirisi*'nde, "Transandantal Yöntem Öğretisi" bölümünde geçmektedir. Onun pratik denen felsefesinin sorunlarına girmeden evvel bu soru hakkında düşünmemiz gerek. — Teşekkür ederim.

ÜÇÜNCÜ DERS

14 Mayıs 1963

BAYANLAR BAYLAR,

Geçen sefer buradaki tartışmalarımızı Kant'ın ahlak felsefesini ele alma biçimiyle bağlantılandırarak bir tür çerçeve sunma sözü vermiştim sizlere, sözümü yerine getireceğim. Gelgelelim bu bağlamda yöntem hakkında birkaç şey söylemek isterim —genel olarak yöntem hakkında değil ama, *ad homines** yöntem hakkında; *homines* derken de sizleri olduğu kadar kendimi de kastediyorum. Özellikle verdiğim derslerle bağlantılı olarak ortaya çıkan belli bir güçlükten bahsediyorum. Bu güçlük, dışsal olarak, derslerime katılan insanların diğer derslerdeki gibi not alamadıklarını, dolayısıyla eve götürebilecekleri siyah-beyaz bir şey bulamadıklarını fark etmeleri biçimine bürünüyor. Çeşitli vesilelerle bunun böyle olduğunu duydum ve gördüm, hatta geçenlerde üstü ne kadar kapatılarak da olsa bir romana bile girdi.¹ Bu mesele üzerinde biraz durmak istiyorum. Elinize sağlam bir şey geçmesi ihtiyacı duymanızı gayet iyi anlıyorum, özellikle de çalışmalarınıza başlarken salt öğrenme ile felsefeyi öğrenme —ki bu da Kant'a göre felsefe yapmayı öğrenmekten başka bir şey değildir—² arasındaki ayrım üzerine düşünme fırsatı bulamamış olduğunuz dikkate alınır. Öte yandan, burada gayet ciddi ve dikkate değer bazı güçlükler olduğunun farkına varmanız gerek; tercih ettiğim yaklaşımın "rapsodik" veya keyfi olmadığını söylüyor, "ilk olarak", "ikinci olarak", "üçüncü olarak" şeklinde akıl yürütüyorsam, size bir dizi tanımlayıcı önerme sunmuyorsam bunun felsefi açıdan takındığım tavrın esasıyla ilgili bir şey olduğunu söylerken gayet samimiyim. Bu derste öğrenebileceklerinin ötesinde yazılarıma da bakma zahmetine girmiş olanlarınız varsa, bunun böyle olduğunu ve neden başka türlü olamayacağını hemen görmüş olmalılar. Ama iki şey,

* Lat. Kişiden yola çıkarak. —ç.n.

daha doğrusu bir dizi şey daha söylemek isterim. Bu meseleleri fısılda-
ma ile hayran olma arasındaki bulanık bir alanda çürümeye bırakmak-
tansa³ havalandırmanın, bunlarla içtenlikle yüzleşmenin iyi olduğunu
düşünüyorum. Bu konuda şöyle düşünüyorum. İlk olarak, felsefe do-
laysız malumat iletmek değil, bilgi üzerine düşünmek demektir ve fel-
sefeyle ciddi ciddi meşgul olan herkes —sizi de bunlar arasında sayıyo-
rum— kendini düşünme, üstelik de özgürce tasavvur edilen, herhangi
bir hazırlıplıca barındırmayan düşünme sürecine teslim etmeye hazır
olmalıdır ve felsefenin kendisine başka yerlerde normal olarak görülen
türden bir konu sunmasını bekleyemez. Sistematik felsefe denen kavra-
mın son derece sorunlu bir hal aldığı mevcut durumda bu daha da geçer-
lidir. Sistematik felsefenin sorunlu yapısı konusuna burada giremiyo-
rum, zira bir girersek başka herhangi bir şey konuşamaz hale geliriz,
ama ta Nietzsche'nin bile "sistemin namussuzluğu"ndan veya "sistem-
ler yaratmanın içerdiği namussuzluk"tan bahsederek⁴ radikal biçimde
formüleştirdiği bu sorundan hepinizin şu veya bu ölçüde haberdar ol-
duğunuzu varsayıyorum. Ama her halükârda böyle bir durumda, özel-
likle de sistem kavramına bu denli eleştirel bakarken, insanın kendi fi-
kirlerini aslında namevcut bir sistemi taklit etmekten öte bir şey yapma-
yan bir biçime büründürmesi yakışsız olurdu. Ben bunun yerine felse-
fi söylemin görevinin, aktarmak istediği içeriğin bir kısmını mümkün
olduğunca söylem olarak —başka bir deyişle, sunulma biçimi üzerin-
den— ifade etmeye çalışmak olduğunu düşünüyorum. Biçimle içeriğin
birbirinden ayrılamaması felsefenin özsel bir özelliğidir; gerçi başka
öğrenim dallarında da böyle olduğu varsayılır ama bana kalırsa mesela
metinlerinde "kabaca söylersek" gibi tabirler kullanan bir Alman edebi-
yatı uzmanı, tıpkı dilsel klişelere gömülüp kalıpsözlerle ve genel laflar-
la konuşmayı kabul edilebilir bulan bütün filozoflar gibi, yaptığı işe hiç
mi hiç uygun olmadığını göstermiş olur. Fikirlerimi "ilk olarak", "ikin-
ci olarak", "üçüncü olarak" şeklinde dile getirmeyi kendime yedireme-
yeceğimi söylemiştim, çünkü bu sadece konuya hiç mi hiç uygun olma-
yan bir tür sistematiklik gösterişi demek olurdu. Ben bunun yerine siz-
leri bence felsefi düşüncenin gerçek hareketini temsil eden fikir ve dü-
şünceler peşinde girdiğimiz tehlikeli topraklardan gözünüzü korkut-
maksızın geçirmeye çalışıyorum.

Felsefe dersi formuyla ve genelde ders vermeye ilgili bir mesele da-
ha var, son olarak. Formlara çok sıkı bir dikkat göstermeye alışığım ve
bu ders formu için de geçerli. Matbaanın çoktan beri mevcut olduğu bir
çağda ortaya çıkmış olan ders/konferans formu bir bakıma "arkaik bir
form"dur; Horkheimer bunu gayet zarif bir biçimde göstermişti.⁵ Yani
bir anlamda yazı formu tarafından aşılmıştır. Dolayısıyla eğer bu form
korunacaksa, insanlar gerçekten ders vermeye devam edeceklerse, bu-

nun ancak ve ancak bir ders sırasında söylenen şeyler ve bunları söyleme şekli yazılı biçimde, özellikle de felsefenin otorite konumundaki metinlerinde bulunamıyorsa bir anlamı olabilir. Dolayısıyla ben sadece bir kitabın içeriğini tekrar tekrar dile getirip geviş getirme fikrini küçümsüyor, bütün bu anlayışa isyan ediyorum. Bu ayrıca aptalca da olurdu, çünkü mesele felsefe tarihinden tevarüs eden şu ya da bu teorilere, görüşlere veya öğretilere dair bilgi edinme meselesi olaydı, bunları kendiniz okuyarak öğrenmeniz çok daha kolay olurdu. Bunları kendinizin okumanızın bir de şöyle bir avantajı olurdu: Zor pasajlar —ki felsefede zor pasaj kıtlığı çekilmez pek— üzerinde uzun uzadıya durabilir, bunlara sahiden dış geçirecek hale gelebilirdiniz. Bu, benim burada bu tür pasajları açıklamaya çalışmamdan çok daha iyidir, zira ben argümanları çok daha fazla yoğunlaştırmak zorunda kalırdım, siz de bunlara yetişmekte zorlanırdınız. Bazılarınızın bu denli kafa karıştırıcı bulduğu bir formu seçme nedenlerimden biri bu; ama bir şeyin sunulma biçimi kafamızı karıştırıyorsa çoğunlukla buna yol açan güçlükler o şeye yanlış beklentilerle yaklaşmış olmamızdan kaynaklanıyordur. Bu örnekte buraya sizlere bir etik sistemi, felsefi bir sistem ya da buna benzer bir şey sunacağım beklentisiyle geldiğiniz için burada olanları beklentilerinizle karşılaştırdınca hayal kırıklığına uğruyorsunuz. Modern müzikte de benzer bir durum söz konusu; birçok insan bu müziği sırf ondan "Parla, parla, küçük yıldız!" tarzı simetrik örüntüler sergilemesini bekledikleri ve bu tür örüntüler ortaya çıkmayınca da buna "bu müzik filan değil" diyerek tepki verdikleri için yanlış anlıyor.⁶ Bu yüzden buradaki tartışmalarımızı daha kolay anlaşılır hale getirmek için —bu sizin için olduğu kadar benim için de önemli kuşkusuz— size bir tavsiyede bulunacağam, bu da bu derslere böyle beklentilerle, daha doğrusu felsefi çalışmalarınızı sürdürürken başka yerlerden edinebileceğiniz türden herhangi bir sabit beklentiyle gelmemeniz olacak. Bunun yerine dikkatinizi sadece eldeki meseleye ve bu mesele konusunda size elimden geldiğince iyi veya kötü anlatmaya çalışacaklarıma vermelisiniz. Sürekli kolayca cebe atılabilecek ilginç bilgi topakları bulmak için tetikte durmak yerine, argümanı takip etmeye ve aynı anda onunla birlikte düşünmeye çalışmalısınız. Bunu yaparsanız konu bâbından sizi tatmin edecek yeterince malzeme olacağı sözünü verebilirim sanırım, zira malumat açlığını küçümsemek veya kötülecek gibi bir derdim yok. Aksine, başka yerlerde olduğu gibi düşünsel meselelerde de saf maddi unsurlar —başka bir deyişle, düşüncenin henüz düşünülmemiş hammaddeleri— beyni uyaran belli bir vitamin içeriği denebilecek bir şeye sahiptirler. Bu uyarıma duyulan ihtiyacın da dikkate değer gerekçeleri olmadığı söylenebilir. Ama ben —*si parva licet componere magnis*⁷— Kant'ın kendisinin de tercih ettiği bir uzlaşma peşindeyim. Çünkü Kant verdiği dersler-

de hiçbir zaman kendi felsefesini doğrudan doğruya öğretmeye kalkışmamış, bunu her zaman geleneksel fikirler bağlamında yapmıştı; aslına bakarsanız *Saf Aklın Eleştirisi*'nin başlığındaki eleştirinin hedefi olan Leibniz ve Wolff felsefesine ait fikirlerdi bunlar. Ben de Kant'ı benzer biçimde kullanıyorum; yani bir yandan size ahlak felsefesinin sorunlarını, Kant'ın bunları ele alma biçimini ve burada kendisinin gördüğü meseleleri anlatarak tanıtmamı, bir yandan da onun hakkındaki eleştirel düşüncelerim sayesinde Kant'ın ötesine geçmenizi sağlayacak bir araç olarak kullanıyorum. Her halükârda bu dersin ilk bölümündeki amacım bu. Öbür bölümünde ise, sanırım zaten söylemiştim, ahlak felsefesinin günümüzdeki yakıcı sorunlarından hiç değilse bazılarını sizlerle tartışmak istiyorum.

Artık Kant'ın ahlak felsefesine dönersek, kendimizi hayret verici bir olguyla karşı karşıya buluruz ki, bu da yaklaşımının *Saf Aklın Eleştirisi*'nde geliştirdiği teorik felsefesine dayalı olmasıdır. Kant'ın kendisinin teorik sistemlere meyilli olmasıyla ilgilidir bu; yani felsefe adını alan neredeyse her şeyi belli temel öncüllerden, mahut transandantal felsefesinin altüst edilemeyeceği düşünülen belli temel içgörülerinden çıkarmaya düşkün olmasıyla. Ahlak felsefesi de dahildir buna; ahlak felsefesi Kant'ın düşüncesinde bir anlamda bilme'de temellenir. Bu bakımdan onun yaklaşımı ile giriş bölümünde kısaca anlattığım şey arasında bir çatışma vardır. Orada pratik alanının, yani ahlak felsefesinin kapsadığı eylem alanının ayırıcı özelliğinin, teorik düşünme alanına bir bakiye kalmaksızın tercüme edilemeyeişi olduğunu söylemiştim. Aslında işin bu yönü Kant tarafından, onun gibi aklın önceliği konusunda çok güçlü bir ısrarı olan bir düşünür için hayret verici, hatta paradoksal olduğu söylenebilecek bir tezde, dolaylı bir biçimde de olsa ifade edilmiştir. Aslına bakarsanız ahlak felsefesine teorik felsefe karşısında öncelik yüklediği tezdır bu. Bu tezde, teorik bir disiplin olarak metafiziğin mahut üst sorunlarının —geleneksel listelerde yer alan Tanrı, özgürlük ve ölümsüzlük gibi sorunların— aslında ancak pratikle ilgili sorunlar olarak, teorik akıl onlara belli bir mesafeden bakarken anlamlı oldukları söylenir.⁸ Genelde Kant'ın ahlak felsefesini anlamının anahtarı bence bu olduğu için size hemen Kant'ın teorik ve pratik felsefesini birleştiren etkenin akıl kavramının kendisinde yattığını söyleyebilirim. Ayrıca Kant'ın düşüncesinde iş başında olan teori ve pratik anlayışına dair bir kavrayışa ulaşmak istiyorsanız bu dediğimi anlamaya çalışmanızda fayda var bana kalırsa. Doğru düşünme kapasitesi olarak, kavramları doğru oluşturma yeteneği, geleneksel mantıkta dendiği üzere, doğru yargılarda ve kesin çıkarımlarda bulunabilme yeteneği olarak akıl —bütün bunlar Kant'ın felsefesinde hem teorinin hem de pratiğin kurucu bileşenleridir. Bunun teoriyle bağıntılı olarak doğru olduğu açıktır, çün-

kü teori hakkında karar veren otorite bu şekilde tasavvur edilen akıldır; kaldı ki Kant da —meseleyle çok da ayrıntılı olarak ilgilenmeden— akıllı kendisi ve kendi kapsamı üzerinde düşünme, hatta kendi hükümranlık alanına sınırlar koyma yetisiyle donatır. Gelgelelim, her zaman aynı olan bu akıl, öte yandan, Kant'ın felsefesinin her parçasında (bu parçalar birbirinden ne kadar ayrı olursa olsun) iş başında olan aklın aynıdır. Orada karşılaştığımız akıl, aklın bazen yargı gücü bazen de kavrayış gücü denen organı, düpedüz doğru düşünme organıdır ve Kant'ta her zaman aynıdır. İşte bu aklın, burada ilgilendiğimiz pratik akıl alanında özel bir üstünlüğü vardır, çünkü pratik eylemler, ahlaki düşüncenin nesnesi oldukları sürece, tam da sadece akıldan kaynaklanan ve bütünüyle saf akıl yasası temelinde —her tür algıdan, her tür ampirik malzemeden, akla dışarıdan dayatılan her şeyden bağımsız olarak— kurulmuş olan eylemlerdir.⁹ Bu anlamda ahlaki davranış kelimenin düz anlamıyla saf olan davranıştır. "Saf" sözcüğünün Kant'ta çok derin bir ikili anlamı vardır. *Saf*, bir yandan, akla uygun, duyularla bir şekilde bağlantılı herhangi bir madde tarafından çarpıtılmamış demektir. Ama aynı zamanda, *sırf* (saf olarak) aklın kurallarına uygun eylemden öte bir şey olmadığı için, zorunlu olarak biçimsel ve soyut karakterdedir ki —hepinizin bildiği gibi— Kant'ın etiğine sürekli yöneltilen suçlama da budur. Bu da düşüncesi içerisinde aklın önceliğini bütün diğer Aydınlanma düşüncüleri kadar öne çıkarmış olan Kant'ın yine de neden pratik felsefenin önceliği üzerinde ısrar ettiğini anlamanızı sağlayabilir. Çünkü pratik felsefe, yasalarının bilen ve eyleyen özneye dışarıdan dayatılan herhangi bir malzemeyi dikkate almasına ihtiyaç duymayan, akılla saf bir uyum içinde var olan felsefedir. Ahlaki açıdan bakıldığında, bu tür malzemeler ve dolayısıyla edimlerimin sonuçları, Kant'ta, aklın yasalarını karşılama yetenekleriyle kıyaslandıklarında önemsizdir. Kant'ta ahlakın gayet kesin bir biçimde bilgi teorisinde temellendiğini —birazdan bunun üzerinde daha çok duracağım— ama aynı zamanda da aklın bilgi isteğine göre bile öncelikli olduğunu söylediğimde, Kant'ın size en azından *çeşnisini vermeye çalıştığım ikiciliğinin ne denli güçlü olduğunu* hissedebilirsiniz. Kant felsefesini bir bütün olarak şöyle niteleyebiliriz: Epistemolojik Aydınlanma'yı metafiziği kurtarma, ona göre sadece bilgiye değil fikirlere ve dolayısıyla ahlak yasalarına da ait olan en yüce evrensellerde-tümellerde yoğunlaşmış olan metafizik anlamı yeniden canlandırma girişimiyle birleştiren dağ tüneli. Teori ile pratiğin nispi statülerindeki o tuhaf gidip gelişi daha net anlamanızı sağlayabilir belki bu. Bunu şu ya da bu şekilde açıklamış gibi yapabiliriz kuşkusuz, mesela belki teorisinin temel olduğunu, ama daha yüce, insani boyut olarak ahlakın bilgidен daha yüksek bir yerde durduğunu filan söyleyebiliriz. Ama ben genelde Kant'ın sisteminin de kuşkusuz bir örneğini sun-

duğu karmaşık düşünce sistemleriyle uğraşırken —başımda yeterince bela yokmuş gibi— içlerinde barındırdıkları çatlakları açığa çıkarmayı, bunların izini sürmeyi ve bu çatlak ve çatışmaları yüzeysel bir uyum sağlayabilmek uğruna şu ya da bu ölçüde zarif bir biçimde açıklamış gibi yapmaktansa bunların kökenlerini ve anlamlarını anlamaya çalışmayı daha faydalı bulurum. Bu bakımdan da Kant düşüncesinin ruhuna uygun davrandığıma inanıyorum, zira onun özellikle de ahlak felsefesindeki kalkış noktası zorunlu ve kaçınılmaz çelişkilerin, yani çatışkılardan bilincine varmaktır.

İmdi, Kant'ta ahlak felsefesi sorunu, genelde —kavramanız gereken ilk şey de budur— özgürlük sorunu, iradenin özgürlüğü sorunudur. Bu ilk planda doğanın nedenselliğinin hükmü altında olmayan bir davranış biçiminden öte bir şey demek değildir — size bu konuda abartılı fikirler telkin etmek istemem. Bu özgürlük sorununun ahlak felsefesinin temel sorunu olduğu konusunda herhangi bir şüpheniz yoktur muhtemelen. Ama bu özgürlüğün tanımı, nedenselliğin tanımı ve bu ikisi arasındaki ilişkiler hakkında nasıl düşünmemiz gerektiği hiç de o kadar açık değildir. Ama bunun hakkında daha konuşacağız. Önce burada işin içine karışan basit kavramlara dair bir ilk netlik elde edelim. Ben Kant'ta ahlak sorununun özgürlük olduğunun açıkça ortada olduğunu söyledim. Bu gayet basit ve dolayısıyla gayet net bir söz. "Ben" sözcüğünü kullandım, bunu da aynı bağlamda Kant'ta da gördüğümüz şövalyevari bir âli-cenaplıkla yaptım, zira o da "Ben" sözcüğü üzerinde uzun boylu durmayıp sözcüğün felsefe-öncesi kullanımını izlemiştir. Dolayısıyla ancak nedenselliğe şu kitap gibi körlemesine tabi olmadığım takdirde özgürce davranabileceğim açıktır. Kitabı elimden bıraktığımda masaya düşecek ve eskice olduğu için de belki dağılacaktır. Demek ki ancak bu takdirde ahlaki eylem gibi bir şeyden, iyi ve adil, doğru veya etik (ya da artık akla başka hangi terim geliyorsa) eylemden bahsedebiliriz. Zira sadece nedenselliğe uygun davranıyorsam, bir şekilde bir eylem hakkında kararlar vermek zorunda olan bir fail olarak mevcut değilim demektir. Her türlü ahlak ve etik davranış fikrinin eylemde bulunan bir "ben"le bağlantılı olması gerektiğini de fark etmişsinizdir. Aslında burada söylediğim şey, size ceza hukukunda bile yerleşiklik kazanmayı başarmış bir şeyi hatırlatmaktan ibaret galiba. Mesela, akıl sağlığı bozuk olan ve şu ya da bu türden bir tahribat yaratmış birini ele alalım; bu kişi bunu aklından bağımsız kör itkilerin zorlamasıyla davrandığı için yaptığından burada özgürlük fikri uygulanamaz hale gelir. Bu durumda bu adamın eylemlerinden sorumlu tutulamayacağını söyleriz; sorumlu değildir. Bu demektir ki iyi ve kötü sorununun bir bakıma dışında durmaktadır. Özgürlük sorunu Kant tarafından yoğunlaştırılmış bir biçimde çatışkılar öğretisinde, özel olarak da üçüncü çatışkıda sunulur. Aslında dördüncü

çatışkıda da görüldüğünü ekleyebilirim, ama bu çatışkıya daha yakından baktığınızda üçüncüsüyle büyük ölçüde çakıştığını görürsünüz. Bu ikisi arasında esaslı bir fark olmadığından, özgürlük ve nedensellik çatışkısı hakkında düşünürken kendimizi üçüncü çatışkiyla sınırlamak anlamlı olacaktır.

Kant felsefesinin ikili yapısı hakkında söylediklerimden sonra, biraz daha yakından incelememiz gereken çatışkılar öğretisi hakkında doğrudan doğruya metne odaklanarak görebileceğinizden daha geniş bir bağlam içerisinde düşünebilecek konuma gelmiş olabilirsiniz. Bu çatışkılar öğretisinin özü, Aydınlanma'nın bahsettiğim eleştirel akılcılık ruhu ile metafiziği kurtarma niyeti arasındaki bir çatışmayı temsil ediyor olmasıdır. Bu iki itki de —Kant bunlar hakkında uzun uzadıya konuşmaz ama felsefesinde epey gelişmiş bir halde mevcuttur— akıl içerisinde eşit ölçüde güçlüdür; akılda kendilerini eşit ölçüde hissettirdikleri için de ifadesi oldukları müphemlik çözülmez çelişkilere yol açar. Eski hocam Cornelius'un Kant tefsirinde bir bütün olarak çatışkılar öğretisine dair çok hoş bir özet, bu öğretinin gerçekten zarif ve basit bir formülasyonunu bulabilirsiniz; hatta belki de söz konusu olanın ne olduğunu gayet açık seçik bir şekilde gösterecek birkaç cümle okuyabilirim size. Burada *Saf Aklın Eleştirisi*'nin "Transandantal Diyalektik başlıklı 2. Kitabı"nın *Saf Aklın Çatışkısı* başlıklı 2. Bölümü'nden bahsediyoruz. Şimdi Cornelius'tan ilgili pasajı alıntılıyorum: "Dünyanın deneyimlediğimiz bir bileşeni, sonuna kadar takip etmekten âciz olduğumuz bir dizi koşul tarafından belirlendiğini gösterdiğinde, bu koşullar dizisinin kendinde ve kendi için var olan" —ve kendi bilincimiz tarafından üretilmeyen, diye eklememiz gerek— "bir dizi olduğu ortaya çıkar çıkmaz düşüncemiz çözümsüz bir çelişkiye yakalanır." Kant'ın Transandantal Gerçekçilik adını verdiği "olağan dünya görüşümüz göz önünde bulundurulduğunda, bu," —yani, sorunumuzdaki sonsuz nedenler dizisini kendinde ve kendi için var olan bir dizi gibi algılıyor oluşumuz— "kaçınılmaz olarak gerçekleştiği için, bu dünya görüşü, kendini içine dolanmış vaziyette bulunduğu çelişkilerden herhangi bir kaçış yolu bulmaktan âcizdir."¹⁰

Düşünceniz hâlâ felsefe-öncesi, eleştiri-öncesi bir aşamadaysa nedenselliği aklınızın bir işlevi olarak değil, gerçekten de nesnel olarak dışsal nesnelere ait bir eğilim olarak tasarlayacağınızı düşünerek kendinizi kolayca buna ikna edebilirsiniz. Böylece bir durumun nedenini ve o nedenin nedenini ilksel neden denebilecek şeye götürebileceğinizi görürsünüz. Bu süreç sonsuza kadar sürer. Bu sonsuz geriye gidiş de Kant'ın çatışkılar teorisinde ele aldığı çelişkilere yol açar. Kant *Saf Aklın Eleştirisi*'nde bütün bu çelişkiler öğretisini "Transandantal Antitez" başlığına yerleştirmiştir. Aklın bulaştığı söylenen antitezlerin öğretisidir burada söz konusu olan. Burada felsefedışı kullanımıyla, yani bizatihi

sadece bilincin ürünü oran bir sonsuzun aktif olarak koyutlanmasındaki haliyle akıldan bahsediyoruz. Biraz daha açıklamak için Cornelius'tan ilgili pasajı alıntılayacağım.

"Dolayısıyla antitez," —bu "Saf Aklın Çatışkısı" başlıklı 2. Kısım' da geçmektedir— "tek yanlı iddialarla ilgilenmez. Sadece akıl öğretile-
rinin birbirleriyle çatışmasını ve bu çatışmanın nedenlerini ele alır. Transandantal Antitetik" —burada ilgilendiğimiz şey de bu— "saf aklın çatışkısına" —yani, saf aklın zorunlu çelişkilerine— "dair, bu çatışkının neden ve sonuçlarına dair bir araştırmadır. Şayet aklımızı sadece anlama yetisinin [*Verstand*] ilkelerinin hizmetine vermekle ve deneyim nesnelerine uygulamakla yetinmeyip bu ilkeleri" —yani, anlama yetisinin ilkelerini— "deneyimin," —yani, deneyim nesnelerinin— "sınırlarının ötesine genişletmeye kalkarsak, ortaya ne deneyimle doğrulanmayı umabilecek ne de deneyimle çürütülmekten korkabilecek *sözde-rasyonel* (*vernünftelnd*) öğretiler çıktığını görürüz. Bunların her biri çelişkilerden azade olmakla kalmaz, aynı zamanda kendi zorunluluk koşullarını tam da aklın doğasında bulurlar — ama maalesef bunların zıddı da aynı ölçüde geçerli ve zorunludur."¹¹

Bayanlar Baylar, aklın iç içe geçtiği bu çelişkilerin zorunluluğu motifinin altını çizmek isterim. Kant'ın kendisi de bu konuda gayet nettir. *Saf Aklın Eleştirisi*'nde bile aklın bulaştığı çelişkilerin zorunlu olduğu fikriyle kolay kolay bağdaştırılamayacak çok güçlü motifler vardır. Zira bu katı anlamda zorunlu olsaydı, Kant'ın çatışkılarını çözme girişimi de, size anahatlarıyla anlattığım temel düşünce çizgisi de mümkün olmazdı. İkinci fikir, yani çelişkilerin giderilebileceği fikri, diyalektik teriminin —demek ki, zorunlu çelişkiler öğretisinin veya genelde teoremlerin çelişkili bir doğası olduğu öğretisinin— Kant'a göre olumsuz bir terim, bir küfür sözü olduğunu ima eder. Kant'a göre diyalektik her zaman, zorunlu olarak yanlış bir şeydir. İşte bu nedenledir ki başka bir yerde diyalektikten "yanılsama mantığı" (*Schein*)¹² olarak bahsedip çatışkılarını giderme işine soyunur. Bütün bu düşünce hattı derinliğini sadece içine düştüğümüz çelişkilerden kazanır kuşkusuz. Yani ahlak felsefesinin asıl sorunu, başka bir deyişle özgürlük veya özgürlüksüzlük sorunu, ancak bu çelişki zorunlu görüldüğü takdirde, kolayca ortadan kaldırılacak bir aldatmaca olarak değil de gerçek bir sorun olarak görülür. Bu arada, Kant'ın akıl ve doğadan türettiği ama sonra çelişkileri ele alırken doğru düzgün ele almayı başaramadığı bu çelişkilerin zorunluluğu motifi, felsefi bir diyalektik kavrayışının kalkış noktasını oluşturan motiflerden biridir, üstelik de hiç de önemsizlerinden biri değildir. Yani bir düşünce mecrası olarak ve nesnel hakikati keşfetme yolu olarak diyalektik fikri, ancak akıl zorunlu olarak çelişkiye düştüğünde ve ancak çelişkileri mantık hataları olarak görerek bir kenara atıvermek yerine çözme yolunda

hamleler yaptığında yeterli bir ivme kazanacaktır. Bu noktayı bu kadar vurgulamak istememin nedeni de budur. Kant'ın diyalektiğinin bir yandan zorunluluk ima eden ama bir yandan da salt bir düşünme başarısızlığı olarak sahip olduğu bu kendine özgü ikiliği sonuna kadar izleyip bir felsefe diyalektik teorisi bağlamı içerisinde incelemek ilginç bir iş olurdu ama bildiğim kadarıyla şimdiye kadar böyle bir işe kalkışılmış değil.¹³ Burada sadece bu soruna dikkatinizi çekiyorum, dersin bu aşamasında doğal olarak ele alabileceğimiz bir sorun değil çünkü.

Kant bu diyalektikte, bu antitetikte kullanmayı tercih ettiği yönteme "kuşkucu yöntem" adını verir, bunu kuşkuculuğun kendisinin tam karşı kutbu olarak görür. Kant bunu, kuşkucu yöntemin, yani salt dogmatik koyutlamalara ve kavramların salt dogmatik, düşünümSELLİKTEN uzak kullanımına yönelik şüphenin, kesinliği amaçladığını söyleyerek gerekçelendirir. İlgi, çok ilginç bölüm şöyledir:

Çünkü kuşkucu yöntem kesinliği amaçlar. İhtilaflarda her iki tarafça da içten ve yetkin bir biçimde ele alınan yanlış anlama noktasını keşfetmeye çalışır; tıpkı bilge yasa-koyucuların, hukuki davalarda yargıçların yaşadığı sıkıntılardan, çıkardıkları yasaların kusur ve belirsizliklerine dair bilgi edinmeye çalışmaları gibi.¹⁴

Ahlak felsefesine yönelik bu yaklaşımdan Kant felsefesinin bütün bakış açısının nesnel olduğunu ve Transandantal Felsefe'nin öznel olduğu fikrinin aşırı basit olduğunu görebilirsiniz. Çünkü Kant'ın felsefesi, aksine, en yüksek ve en önemli önermelerin nesnel geçerliliğini *reductio ad subjectum* yoluyla, yani özneye indirgeyerek koruma girişimini temsil eder. Bu da Kant'ın ahlak felsefesinin genel yönelimine tam tamına uygundur, zira bu felsefe ahlak yasasının mutlak, çığnenemez nesnelliğini koruyabilmek için salt öznel akıl ilkesinin indirgenmesinden ibarettir. Bu da ahlakın en üst ilkesinin, yani kategorik buyruğun, aslında mutlak olarak nesnel anlamda geçerli bir şey olarak öznel akıldan başka bir şey olmadığını söylemeyi mümkün kılar. Bunun tam karşı kutbu, böyle nesnel olarak var olan geçerli bir ilkenin varlığını yadsıyan kuşkucu yaklaşımdır. Kuşkucu yöntem ile bir felsefe olarak kuşkuculuk arasındaki bu ayrım da Kant'ın ahlaki konumunun bir yönünü görmeni-zi sağlamaya yeterlidir. Kuşkucuların ve sofistlerin tersine onun özneye ve insana gösterdiği ilgi, ahlak yasalarının evrensel zorunluluğuna ve bağlayıcı doğasına karşı çıkmasını sağlayan bir strateji değil, aksine tam da bu yasaları yeniden devreye sokmasını sağlayan bir stratejidir. Dolayısıyla kendine verdiği görev, yanlış anlamının açıklamasının akli yanlış bir biçimde kullanmakta yattığını göstermektir. Ve bu açıklama bulunduğu bize gerçekten de diyalektik bir felsefenin işleyişini hatırlatan bir şeyle karşılaşırız. Zira tez ile antitezin olumsuzluğunu gös-

tererek, Kantçı terimlerle söylersek, yanlış anlamanın doğasını keşfederek ve bu yanlış anlamayı ortadan kaldırarak, olumlu tarafa, daha yüksek hakikate ulaşırız. Bu örnekte aklın kendisindeki çelişkinin açıklamasına ulaşırız ve bu da söz konusu çelişkiyi aklın kendisinin eylemi yoluyla ortadan kaldırma imkânını yaratır. Buradan da şunu görebilirsiniz: Kant *Saf Aklın Eleştirisi*'nde diyalektiğin dostu olmadığını beyan etmişse de, aslında kuşkucu yöntemi sayesinde diyalektikten konuyla ilgili görüşlerine başvurularak anlaşılabilceğinden çok daha olumlu bir biçimde yararlanır. Bunu da söylediğimize göre artık bir sonraki derste üçüncü çatışmaya daha yakından bakabiliriz. — Teşekkür ederim.

DÖRDÜNCÜ DERS

16 Mayıs 1963

BAYANLAR BAYLAR,

Bugün doğrudan Kant'ın üçüncü çatışkısını tartışmaya geçmek istiyorum. Bu size dersin nispeten erken bir aşamasında bir tür temel olarak sunabileceğim basit bir metin olmadığı için zihninizi biraz odaklamanızı, Kant'ın metninin bizden beklediği türden bir gayret sarf etmenizi istemek zorundayım. Önce Kant'ın genelde çatışkılar öğretisinde benimsemediği yöntem hakkında bir şeyler söyleyerek başlayayım. Bu yöntem, geleneksel retorikteki adıyla, *argumentatio e contrario* yöntemidir. Kant'ın yaptığı şey, işe birbiriyle çelişen ve ikisi de, duruma göre, aynı ölçüde bariz olan veya olmayan bir tez ve antitezle başlamak ve bunları, antitezlerinin anlamsızlığa yol açtığını göstererek kanıtlamaktır. Nitekim her ikisi de olumsuz yoldan, çeliştikleri zıtlarıyla kanıtlanır.¹ Sizlere ilk bakışta biraz sapkınca görünebilecek bu usul —saygın felsefenin biçimsel denen bütün özellikleri gibi— saikini içeriğinden alır. Kant'ın Antitetik'te bir noktada dile getirdiği şu mülahazadan alır: İki tez olumlu yoldan kanıtlanamaz, çünkü sonsuzluk hakkındaki ya da sonsuz bir dizi hakkındaki önermeler olarak hakkında hiçbir olumlu bildirimde bulunulamayacak sonsuz bir şeye çıkarlar. Burada "sonsuz" sözcüğü matematiksel bir anlamda değil, matematik-öncesi sıradan insan aklında sahip olduğu anlamda kullanılmaktadır. Öte yandan, Kant'ın bunların antitezlerinin anlamsızlığa yol açtığını, bu yüzden de bu şekilde bundan dolayı olarak çıkan tezin de geçerli sayılabileceğini göstermesi mümkündür.² Laf arasında şunu da not düşmeliyim ki bir argümanın karşı-tezinin geçersizliğinin kanıtlanmasının özgün tezin geçerli oluşunu beraberinde getirdiği şeklindeki bu çıkarım mantıksal açıdan o kadar da güçlü değildir. Ama buna daha ileride dönmemiz gerekecek.

Ayrıca şunu da söylemem gerek: Kant çatışkılar öğretisinde ne zaman nedensellikten bahsetse —her türlü önyargıdan kurtulabilmek için ayrıntılı olarak bakmamız gereken bir şeydir bu—, nedensellik kavramı

öncelikle —bence bunu sunmanın en kolay yolu bu— doğa bilimlerinde iş başında olan nedensellik kavramına göndermede bulunur. *Saf Aklın Eleştirisi*'nin kendine özgü özelliklerinden birinin de şu olduğunu hatırlatmam gerek sizlere; daha doğrusu burada meseleyi ele alamayacağımız için aslında hatırlatamayacağıma göre şöyle diyelim — buna dikkatinizi çekmem gerek: Matematiksel doğa bilimleri herhangi bir şeyden çıkarsanmazlar, bir şekilde önkabul konumundadırlar, yani geçerlilikleri önceden kabul edilmiştir. Kant daha sonra da bunların geçerlilik koşullarını araştırmaya geçer, yani neticede önemli olan, hiç değilse başlangıçta, bilimsel nedensellik kavramıdır. Bu da hiç değilse başlangıçta, nedensellik kavramından çok, burada nedenselliğin karşı kutbuna yerleştirilen ve aslında, derdimi pek de akademik olmayan bir dille ifade edecek olursam, tam bir arapsaçı denebilecek özgürlük kavramı için önemlidir. Şimdi gelin özgürlük kavramını ele alalım, sizden şimdilik bu fikre tutunmanızı isteyeceğim: Yakında bunu değiştirmek zorunda kalacağız, ama çalışmak için nispeten basit, düz bir fikre ihtiyacınız var; zor ayrımlar pek yakında ortaya çıkacak. Bu özgürlük kavramı, en başta salt olumsuz olarak, yani bir dizi ardışık koşul içerisinde [doğa yasalarından] bağımsızlık olarak, bu diziye hükmeden ve Kant'ın başka durumlarda şart koştuğu kurallardan bağımsızlık olarak tanımlanır. Hiç değilse başlangıçta, olumlu bir özgürlük kavramı, ileride Alman İdealizmince kullanılacak tabirle "mutlak bir yaratma gücü" anlamında özgürlük söz konusu değildir burada; ama bu noktada çok hızlı biçimde ortaya çıkan belli bir kavramla, kendiliğindenlik kavramıyla böyle olumlu bir özgürlük kavramına geçilir, çok kısa bir süre içinde. Yeri gelmişken şunu da söylememde fayda var: Söz konusu geçişte belli güçlüklerle neden olan kavram bu kavramdır çünkü Kant'ın daha önce kullandığı ve öznenin fikir üretimine karşılık gelen kendiliğindenlik kavramıyla doğrudan bağlantılı değildir.³ Ama şimdilik bunu görmezden gelebiliriz. Ben bu noktada, Kant'ın çatışkısı ele alma tarzına bakmadan önce, burada devreye giren soruna dair bir fikir edinebilmeniz için dikkatinizi bir noktaya çekmek istiyorum. Çünkü sizleri ahlak felsefesinin *sorunlarıyla* tanıştırma sözü verdim ki bu da şu demek oluyor: Sizlere sadece Kant'taki bu temel düşünce hattını anlatmakla ve elimden geldiğince açıklamakla yetinmeyerek size ikna edici gelecek veya gelmeyecek bu argümanların ardında kavranması güç ve sık sık birbiriyle çatışan bir dizi motif olduğunu da göstermek istiyorum. Ben felsefi kavrayışın başlıca görevini —bu tür bütün dersler de felsefi kavrayışı arttırmayı amaçlamalı—, makul ve tutarlı görünen önermelerin altında, fizikteki kuvvetler paralelogramı kendi bileşkesiyle nasıl bir ilişki içindeyse herhangi bir öğreti ile aynı ilişki içindeymiş gibi düşünülebilecek bir kuvvetler paralelogramı yattığını göstermek olarak görüyorum. Bu

yüzden de burada dikkatinizi, Kant'ın tıpkı çatışkılar öğretisi gibi erken bir dönemde ortaya attığı özgürlük yoluyla nedensellik kavramına çekmek istiyorum. Çatışkının bir tarafında bulunan bu kavram, rasyonel eleştirinin genel ilkesi olan ve nedenselliğin bir kategori olduğunu, yani kendinde şeylerin, kavranabilir alanın bir yüklemi olmadığını söyleyen eleştiri ilkesiyle gerçekten çelişir. Bu özgürlük yoluyla nedensellik kavramı, bunun yerine, nedensellik kavramının genelde atfedildiği fenomenler alanının dışında duran bir nedensellik kavramı olarak tasavvur edilir. Bunu anlamak, yani bu son derece tuhaf senkopa, yasalılık ve özgürlük motiflerinin bu şekilde iç içe geçişine nasıl vardığımızı anlamak ve Kant'ı bu yöne iten şeyin ne olduğunu kavramak, sadece Kant ettiğini değil, aynı zamanda bir bütün olarak Kant felsefesinin yapısını anlamanın anahtarıdır. Büyük olasılıkla genelde etik sorunlar olarak düşündüğümüz şeyin de anahtarıdır. Zira özgürlük ile zorunluluğun böyle iç içe geçişi ve bunda örtük olarak bulunan sorunların çözümü sadece bir bilme sorunu değil, ahlak denen şeye dair her türlü felsefi izahın karışmasına çıkan son derece gerçek bir sorundur.

Giriş bâbından söyleyeceklerim bu kadar. Bundan sonra yola devam etmenin muhtemelen en basit yolu, size Kant'ın tez ve antitezle ilgili kendi sözlerini ve bunlarla birlikte daha sonra sunduğu kanıtı yüksek sesle okumam olacaktır. Ondan sonra da tek tek her ifadeyi, Kant'ın düşünce hattını anlamanız için zorunlu olduğunu düşündüğümünden bolca tefsirle ete kemiğe büründürebilirim. Şimdilik her türlü eleştiriyi bir kenara koyacağım ve ancak bu fikirlerin yeterince netleştirildiği izlenimini edindiğim zaman sorunlu yönlerine bakacağız. Bu mahut "Transandantal Fikirlerin Üçüncü Çatışması"nın tezi şöyle (Özgürlük ve bütünüyle belirlenme fikir olarak sınıflandırılmalıdır, çünkü bunları ileri sürbilmek için olası deneyimin sınırlarının ötesine, sonsuzluğa geçilme-lidir; dolayısıyla rasyonel eleştirinin mimarisi yüzünden, bunlar fikirdirler. "Transandantal Fikirlerin Çatışması" başlığı da buradan gelir). Evet, tez şöyle:

Doğanın yasalarına uygun nedensellik dünyadaki görüşlerin hepsinin türetilebileceği tek nedensellik değildir. Bu görüşleri açıklamak için, bir başka nedensellik, özgürlüğün nedenselliği olduğunu varsaymak zorunludur.⁴

Küçük bir noktaya, tezi dikkatle okuduğunuzda sizin de aklınıza gelmiş olabilecek bir noktaya dikkat çekeceğim. O da, özgürlük kavramı tanıtılırken nedensellik alanından ödünç alınmış bir terim olan "zorunlu" sözcüğünün alttan alta devreye sokulmasıdır. Bu da gösteriyor ki Kant'taki nedensellik kavramı farklı yorumlara uygun hale gelecek kadar gelişmiştir ve Kant'ın açıktan açığa uğraştığı bilimsel nedenselliğin ötesine geçer. Öte yandan, bunun tartıştığımız çelişkiyi gidermenin im-

kânsızlığının bir belirtisi olduğunu görebiliyoruz. Kant'ın kanıtlamak istediği ya da ifade etmek istediği şeyi kanıtlaması düpedüz imkânsızdır, çünkü kanıtlamak istediği şey, yani zorunluluk ilkesi bir anlamda çoktan önkabul alınmış durumdadır. Yeri gelmişken söyleyelim, bu özellik Kant'ın felsefesinin her yerinde çok yaygındır; sizlere *Pratik Aklın Eleştirisi*'ni okumanızı tavsiye etmiş olduğum ve ayrıca *Saf Aklın Eleştirisi*'ni de okursanız memnun olacağımı söylediğim için bu noktanın o metinleri anlamanıza yardımcı olabileceğini düşünüyorum. Kant'taki her şeyin başka bir şeyden çıkarılabileceğine inanmaktan vazgeçerseniz onun hakkını vermiş olursunuz aslında. Bu bakımdan onunla Spinoza veya Fichte gibi düşünürler arasında keskin bir karşıtlık söz konusudur. Belli kavramların geçerliliği konusuna geçsek de, mesela verili olan (*das Gegebene*) kavramı Kant'ta duyularımıza verili olanın çok ötesine geçen bir anlama sahiptir. Her türlü şeyin verili olduğu varsayılr ve bu şeyler ne [başka bir şeyden] çıkarsanır, ne kanıtlanır, ne de açıklanır. Bu usulü Kant'ın seleflerinin, en başta da Fichte ile Hegel gibi idealist filozofların muazzam karmaşıklığı ile karşılaştırdığınızda onun kaba, hatta ilkel bir yanı olduğunu düşünebilirsiniz pekâlâ. Ama bu usul Kant felsefesinin özüyle, bu felsefenin kalbine giden bir iddiayla yakından bağlantılı bir şey içerir. Bu öz de şudur: Kant'ta özne, manevi şeyler de dahil, var olan her şeyin bütününi kendi içerisinden çıkarsayabileceğini varsayan ilke haline gelmemiştir henüz. Bunun yerine, Kant'ın felsefesinin içeriği, olumsuz bir içeriği olduğundan, tam da öznenin mutlak iddialarına koyduğu sınırlarda yatar; bu sınırlar aynı zamanda (kendini tümdengelimle, çıkarsamaya dayalı bir sistem olarak sunsa bile) bu felsefeden çıkarılabilecek şeylerin de bir sınırı olduğunu ima eder. Bir adım daha atacak olursak, başka bir yerden, başka kavramlardan veya herhangi bir üst koyuttan çıkarsanamayan unsurlara yönelik bu ilginç hoşgörü Kant'ın düşüncesinin belirgin özelliklerinden biridir. Üstelik, bu kayda değer yöntem kendini, en başta varsayabileceğimiz gibi, bizimizin hammaddesi denen şeyle sınırlamaz, aksine, Kant'ta türev yapısında olmalarına rağmen, bir anlamda sadece kabul edilmeleri ve saygı gösterilmeleri gereken bilincimizin formlarının ta kendilerine kadar uzanır. Bunun sonucu olarak da zorunluluktan —ki zorunluluk sistemindeki kategorilerden biridir— sanki verili bir şeymiş gibi bahsedebilmektedir. Burada bunun kanıtlarını sunamayacağım; bunu yaparsam şu anki kaygılarımızdan çok uzaklaşmış oluruz. Ama sadece *Saf Aklın Eleştirisi*'ndeki "Anlama Yetisinin Saf Kavramlarının Çıkarsanması" başlıklı, bu verilerin varlığını açık açık teyit eden bir dizi ifade bulabileceğiniz bölüme dikkatinizi çekmek isterim. Üstelik, aslında verili olmayan ama saf işlev, saf faaliyet olduğu varsayılan şeylere bile verili muamelesi yapar Kant.

Şimdi tezin *e contrario* kanıtlanmasına geçelim. Demek ki zıddını varsayacağız, yani:

Doğa yasalarına uygun olan nedensellik dışında başka bir nedensellik yoktur. Bundan dolayı da *olan* her şey bir kurala göre kaçınılmaz olarak takip ettiği bir önceki durumu öngerektirir.⁵

Bayanlar Baylar, bu cümlede Kant'ın meşhur nedensellik tanımını görüyorsunuz ki bunun Kantçı özgürlük öğretisinin veciz antitezi olduğuna da dikkatinizi çekirim. Burada tartışılan anlamda nedensellik, durumların kurallara uygun olarak birbirini takip etmesidir. Dolayısıyla bu nedensellik kavramı, görmüş olacağınız gibi, olağanüstü geniştir, öyle geniştir ki birbirinden son derece farklı yorumlara müsaittir. Hatta —bunu aranızdaki doğa bilimcilere bırakıyorum gerçi— bu nedensellik kavramının, doğa bilimlerinde, yani kuantum mekaniğinde yakın tarihlerde nedensellik kavramına getirilen eleştiriye bile yer bırakacak kadar genel olduğunu düşünebilirsiniz ve Kant ile modern bilim arasında var olduğu iddia edilen çelişki acaba Kantçı fikrin fazla dar bir yorumuna mı dayanıyor diye düşünebilirsiniz. Ama bütün bunlar sadece nedensellik kavramına özel bir ilgi duyanlara hitap eden bir yan konu. Kant şöyle devam ediyor:

Ama önceki durumun kendisi de olmuş (daha önce var olmadığı bir zamanda ortaya çıkmış) bir şey olmalıdır: zira eğer her zaman var olmuş olsaydı, sonucu da her zaman var olmuş olur, daha yeni ortaya çıkmış olmazdı.⁶

Kant'ın buradaki argümanı son derece ustacadır, hatta fazla-ustaca bile diyebiliriz, ama son derece sağlam olduğu kesindir. Demek ki Kant'a göre, mevcut durumun nedensel olarak —belli bir durum A formuna sahipse arkasından B formuna sahip bir durumun gelmesi gerektiği şeklindeki önermeye uygun olarak— takip etmesi gereken bir önceki durum, ondan da önce gelen bir şeyden ortaya çıkmış bir durum olmalıdır. Çünkü böyle olmasaydı, en baştan beri var olmuş olsaydı, o zaman varlığına bir açıklama sunduğu şu anki fenomenin kendisi de her zaman var olmuş olan özgün bir fenomen olmak zorunda olurdu. Başka bir deyişle, o önceki durumla nedensel olarak açıklanması gerekmezdi. Bu da *hic et nunc*, burada ve şimdi verili bir şey olarak fenomenin olumsuzlanması anlamına geleceği için, bu da açıktır ki, düşünülemez bir şeydir. Kant devamında şunları söylüyor:

Bir şeyin onun sayesinde olduğu/meydana geldiği nedenin nedenselliği, demek ki, bizatihi olmuş, meydana gelmiş olan bir şeydir, ki bu da yine, doğa yasasına uygun olarak, önceki bir durumu, o da daha önceki bir durumu ve onun nedenselliğini öngerektirir ve bu böyle sürer gider.⁷

Yani burada hepinizin neden-sonuç zinciri adıyla tanıdığınız fenomenle karşı karşıyayızdır.

O halde her şey sadece doğa yasalarına uyumlu olarak oluyorsa, her zaman nispi [*subalternen*] başlangıç olacak, hiçbir zaman bir ilk başlangıç olmayacaktır ve sonuç olarak da birbirinden doğan nedenler söz konusu olduğunda dizinin tamamlanması diye bir şey söz konusu olmayacaktır.⁸

Niteliksel, yargılayıcı tınıları olan "nispi" (*subalternen*) tabiri sadece ikincil, türev niteliğinde anlamına gelmektedir. O halde Kant'a göre, ortada sadece ikincil ya da türev niteliğinde nedenler vardır ve bunlar anlamları açısından, zorunlu olarak bir ilk, birincil nedene işaret ederler. O bunu şöyle açıklar ki bu açıklama bütünüyle ikna edici olmayabilir: "Ama doğanın yasası sadece budur, *a priori yeterince* belirlenmemiş bir neden olmaksızın hiçbir şeyin olmadığıdır."⁹ Burada kastedilen —ki bunun argümanın kalbi olduğu açıktır—, bu nispi nedenin, kendisi de nedensel açıklamaya muhtaç olduğu için, dolayısıyla tamamlanmamış olduğu için kendi başına yeterli bir neden olamayacağıdır; zira ancak sürekli daha aşağıda yatan nedenler aranmadığı, ancak kökeniyle ilgili soruların anlamsız hale geleceği ölçüde temel hale getirilmiş olduğu takdirde yeterli bir neden olabilirdi. Bu nedenle de "doğanın yasası sadece budur, *a priori yeterince* belirlenmemiş bir neden olmaksızın" (başka bir deyişle nedenler bütünüyle belirlenmeksizin) "hiçbir şeyin olmadığıdır" der ve bunu kategoriler öğretisinde açıklamış olduğuna inanır.¹⁰ Zira aksi takdirde doğal olayların açıklaması bir boşlukta sona ermiş olur ya da Kant'ın o ana kadar sorunsuzca veriliymiş gibi kabul ettiği bir bütün olarak, bir zorunluluk olarak doğanın açıklanması salt şansa indirgenmiş olur. Şöyle devam ediyor Kant: "Dolayısıyla doğa yasalarına uygun olanın dışında hiçbir nedenselliğin mümkün olmadığı yolundaki önerme" —buradaki sözcük tercihleri biraz garip olduğu için düzelttik— "sınırsız bir evrensellelikle kabul edildiğinde, kendi kendisiyle çelişir; dolayısıyla da tek tür nedensellik olarak görülemez."¹¹ Yani, bu önermeyi itibari değeriyle kabul edecek olursam, bizatihi kendisinin koyduğu nedenselliğin bütünüyle belirlenmesi şartı karşılanmadan kalır ve kendi kendisiyle çelişkiye düşer. Sonra da bundan şu sonucu çıkarır: "Demek ki nedeni zorunlu yasalara uygun olarak kendisinden önce gelen başka bir neden tarafından belirlenmemiş bir şeyin olmasını/ meydana gelmesini sağlayan bir nedensellik varsaymamız gerekir; yani doğa yasalarına uygun olarak gelişen bir dizi görünüşün kendisinden başladığı nedenin *mutlak kendiliğindenliğini* varsaymamız gerekir. Bu da transandantal özgürlüktür, o olmasa" —burada transandantal özgürlüğü doğanın nedenselliği üzerine tesis ettiğine dikkatinizi çekerim, zira aksi takdirde anlamsız olurdu— "doğanın [normal] seyri içinde bile"

—burada her şeyi bir daha özetler— "nedenler tarafındaki görünüşler dizisi asla tamamlanamazdı."¹³ O halde burada gördüğünüz şey, nedensellik kavramının şaşırtıcı bir biçimde, özgürlük fikrini içerek şekilde genişletilmesidir: öyle ki özgürlük de bir nedensellik, *sui generis* bir nedensellik olmuştur.

Bu kayda değer ve şaşırtıcı dil kullanımını anlamanın en iyi yolu, Kant'ın burada seçtiği biraz kısıtlayıcı formülasyon üzerinde düşünmek olabilir belki. Adeta kendi kendilerine, doğal nedenselliğin sonsuz koşullarına dair herhangi bir bilgiye ihtiyaç duymaksızın ortaya çıkabilen bir görünüşler dizisi olduğunu söylemektedir. Burada Kant'ın neyi kastettiğini anlatmam iyi olacak, çünkü felsefi kavrayışın ilkelerinden biri de —bu özellikle sonraki idealistler, bilhassa da Hegel için geçerlidir— biraz önce sizlere sunduğum türden son derece formel argümanları ancak düşünce silsilesini mantıksal sonuna kadar izlemekle kalmayıp altında yatan ve ona model oluşturan gerçek durumu da hayal etmeyi başardığımız takdirde gerçekten anlayabileceğimizdir. Bu durumda, söz konusu gerçek durum, kuşkusuz, açıkça bireyin kendi deneyimidir. Doğanın nedenselliği ile ne gibi nesnel bağlantıları olursa olsun, Kant'ın terimiyle, bir bağımsızlık unsuruna sahip olan bir eylem yoluyla nedensel olarak birbirine bağlantılı bir dizi olayı başlatma yeteneğim olduğunu —evrensel bir belirlenim çerçevesi içinde bunun ne gibi içerimleri olursa olsun— kendi kendime deneyimleyebildiğimdir. Dolayısıyla şu talihsiz kitabı bir kere daha elime alıp elimden yere bıraktığımda düşmesi doğal nedensellik ile ilgili bir meseledir; makro-alemden, o eski neden-sonuç ilişkileri kurallarına göre gerçekleşir. Ama ne kadar aptalca olursa olsun bu kitabı alıp düşürme kararı alışıma, müdahale edişime bu neden-sonuç zincirine bağımsız bir unsur daha sokar. Bu kararla birlikte yeni bir nedensellik dizisinin başlatıldığını söyleyebiliriz. Kant daha sonra da bu dizinin nedensel koşulların bütünlüğü içerisine nasıl dahil olduğunu söyleyecektir diyebilirdik ama bu yanlış olur, zira aslında şöyle der: "Bu bir *cura posterior*'dur,* belli bir insan doğası teorisine aittir çünkü bu doğaya sahip karakter de ampirik dünyanın parçasını oluşturur."¹⁴ Ama kendi deneyimimizin dolaysız konumu, neden-sonuç zincirinin karşı kutbunda duran etken bu başlangıç eylemidir; kendi deneyimimiz açısından aynı şekilde yine ampirik olarak evrensel neden-sonuç zinciriyle özdeşliği veya bu zincire bağımlılığı tarafından bütünüyle belirlenmeyen ikinci bir belirleyiciler dizisinin başlatılmasıdır.¹⁵ Bu noktada Kant'ın aklındaki budur, "nedenin mutlak kendiliğindenliği"nden bahseder ama bu aşamada kavramı daha fazla tanımlamaz. Gelgelelim

* Lat. Sonradan dikkate alınması gerekecek olan sorun; ikinci derecede önemli. —ç.n.

burada kendiliğindenlik, ilk aşamada pozitif olarak daha öte bir koşullayıcı etkenin verilemeyeceği başlatıcı faaliyet, bağımsız faaliyet gibi bir şey anlamına gelir. Aslında *Saf Aklın Eleştirisi*'nin genelinde, kendiliğindenlik fikir üretimiyle ilgili yetidir ve bu yüzden de bilincin ve dolayısıyla insan zihninin kendisinin üretici yetisini temsil eder. "Transandantal Yöntem Öğretisi"nde okuyabileceğiniz üzere, Kant tıpkı bütün saygın filozoflar gibi, sözsel tanımları pek sevmez.¹⁶ Bu kavramı en başta epey kısıtlı bir anlamda gündeme getirip fikirlerle sınırlar. Öznelğin temel motiflerinden biri, hatta diyebiliriz ki en temel motifi olduğu için, kendine haklı olarak zihnin bu faaliyetini daha geniş alanlara uygulama serbestisi tanır.¹⁷ Kant'ın evrensel nedensellik aleyhine ve özgürlükten doğan nedensellik ve dolayısıyla da etiğin temel kavramı olarak özgürlük kavramı lehine geliştirdiği argüman budur.

Antitez şöyledir: "Özgürlük yoktur; dünyadaki her şey sadece doğa yasalarına uygun olarak olur/meydana gelir."¹⁸ Antitezin bu şekilde formülleştirilmesinde, Kant'ın nedenselliği özgürlüğe karşıt olarak tanımlarken, daha önce de işaret ettiğim gibi, onu açıkça doğadaki nedensellik ile eşitlediğini görebilirsiniz. Kanıt ise şöyle: "Transandantal anlamda özgürlüğün," —başka deyişle, tezin kanıtlanmasından çıktığı şekliyle özgürlüğün— "dünyadaki olayların ona uyarak ortaya çıkabildiği özel bir tür nedensellik olarak, yani bir durumu mutlak anlamda başlatma ve dolayısıyla o durumun bir dizi sonucunu başlatma gücü olarak özgürlüğün var olduğunu varsayalım; o zaman, bir dizinin mutlak başlangıcının bu kendiliğindenlikte olmasının da ötesinde bu kendiliğindenliğin diziyi meydana getirme belirleniminin kendisinin, yani nedenselliğin kendisinin de mutlak bir başlangıcı olacağı sonucu çıkar."¹⁹ Şunu açıklamamda fayda var: Burada eleştiriye tabi tuttuğu öncülden yola çıkıldığında, transandantal anlamda özgürlük bir kategori olmakla aynı kapıya çıkar; bu bakımdan nedenselliğe benzer. Yani özgürlük (ki eylemi, yasalardan bağımsız olay akışını da kapsar), bilgimizin ve onunla birlikte fenomenal dünyanın ona göre düzenlendiği temel bir kategori haline gelir. Eğer bunu "transandantal" teriminin bu açıklamasına bağlarsak, Kant'ın düşüncesi açıkça şöyledir: Kategoriler, yani deneyimime düzen getirebilmek için muhtaç olduğum temel kavramlar, zihnimin temel mobilyası, dünyayı yasalara uygun olarak düzenlememi ve böylece dünyayı yasaların hükmü altındaymış gibi deneyimlememi sağlayan koşullardan başka bir şey değildirler. Şimdi özgürlük —*nervus probandi** de budur— bir kategoriye, transandantal bir ilkeye, genelde nesnelere dair bilgimin temel bir önkoşuluna çevriliyorsa, bu demektir ki yasaya uygunluğun zıddı bizatihi kategorilerden biri haline

* Lat. Püf noktası, argümanın esası. —ç.n.

getirilmekte, dolayısıyla da yasalılığın temelini oluşturmaktadır ve özgürlük de yasaya uymanın simgesi olup çıkmaktadır ki bu da anlamsız görünmektedir. Kant'ın temel düşüncesi budur. Bunu aklınızda tutarsanız, argümanın geri kalanını takip etmekte nispeten daha az zorlanırsınız bana kalırsa. İkinci aşamaya birazdan geçeceğiz. Demek ki transandantal anlamıyla özgürlük, kategori olarak özgürlük fikrini kabul edecek olursam, diye devam eder Kant, bu "nedenselliğin kendisinin mutlak bir başlangıcı olmasına" yol açacaktır, "ve eylemin, gerçekleşirken, değişmez yasalara uygun olarak belirlenmesini sağlayan herhangi bir öncel olmayacaktır."²⁰ Bu da ne yasaya uygunluğun bilgisiyle ne de doğada işleyen herhangi bir yasayla alakası olmayacak olan bir ilkenin kabul edilmesi anlamına gelecektir.

Ama her eylem başlangıcı, henüz eyleme geçmemiş bir neden durumunu öngerektirir; ve dinamik bir eylem başlangıcı, eğer aynı zamanda bir ilk başlangıç ise, önceki neden durumuyla hiçbir nedensel bağlantısı olmayan, yani hiçbir surette ondan çıkmayan bir durumu öngerektirir.²¹

O halde, Kant'a göre özgürlük ilkesinden çıkması gereken veya özgürlük ilkesiyle birlikte devreye sokulacak bu yasaya uygunluğun kendisi de yasaya uygunluk kavramıyla çelişki içerisinde olacaktır.

Nitekim transandantal özgürlük nedensellik yasasının karşı kutbunda durur; ve aktif nedenlerin ardışık durumları arasında olduğunu varsaydığı bağlantı türü her türlü deneyim birliğini imkânsız kılar. Onunla hiçbir deneyimde karşılaşılmaz, dolayısıyla da içi boş bir düşünce-varlığıdır.²²

Kant'ın burada kastı açıktır ki Aristoteles'ten ve Skolastik filozoflardan tevarüs edilen o eski fikir, nihai bir özgün yaratıcı ilke olduğu fikridir. Bu fikrin nihai kökü Aristoteles'in nedenselliğe bir temel sunmak için nedenler dizisinin dışında kalacak farazi bir ἀρχὴν τὸν πάντα χινοῦν, her şeyin kendi hareket etmeyen hareket ettiricisi öğretisidir.²³ Sonuç olarak yasaya uyma ilkelerine aykırı olacaktır. Demek ki antitezi destekleyen bu argümanda Kant, tek gayreti felsefeden Skolastik ve sonuç olarak da Aristocu ve ontolojik fikirleri çıkarmak olan tutarlı ve katı bir Aydınlanma adamı olarak konuşmaktadır. Buna mukabil, tezi destekleyen argüman ise metafizik ilkeyi ihya etmeyi amaçlar. Bu iki itkinin Kant'ın düşüncesinde birbiriyle sürekli çatışma halinde olduğunu son bir kez daha söyledikten sonra artık bu çatışmanın çatışkılar öğretisinde tematikleştiğini, yani düpedüz tez ile antitez arasındaki ilişkide ifade edildiğini görebiliriz. Kant Aydınlanma ilkesinin ruhuna uygun olarak devam eder: "Dolayısıyla kozmik olayların bağlantı ve düzenini sadece *doğada* aramamız gerekir. Doğâ yasalarından kurtulmuş (bağımsız) olmak," —bu çok ilginç noktayı not etmenizi rica edeceğim; bir dahaki sefere bu konuyu daha ayrıntılı tartışacağız çünkü— "kuşkusuz *zorlan-*

ma'dan, ama aynı zamanda her türlü kuralın *kıyavuzluğundan* da *kurtulmuş* olmak demektir."²⁴ Başka bir deyişle, özgürlük ilkesini olumlu bir biçimde devreye sokup kendimi nedensellik kategorilerinin beraberlerinde getirdiği zorlanma'dan kurtarmak istediğim anda —Kant'ın temel düşüncesine geldik— doğanın bir kaos olduğu ortaya çıkacaktır — ki işte *Saf Aklın Eleştirisi* de bütünüyle buna karşı yazılmıştır. "Çünkü özgürlük yasalarının doğanın seyri içinde görülen nedenselliğe dahil olup doğal yasaların yerini aldığını söylemek caizdir. Özgürlük yasalarına uygun olarak belirlenseydi, özgürlük olmazdı; sadece başka bir ada bürünmüş doğa olurdu. Doğa ile transandantal özgürlük" —bunu son derece uç bir biçimde formüleştirir— "arasındaki fark, tıpkı yasaya uyma ile yasasızlık arasındaki fark gibidir. Doğa anlama yetisine gerçekten de o zorlu görevi, nedensellikleri her zaman koşullanmış olan olayların kökenini nedensellik zincirinin hep daha ilerilerinde arama görevini dayatır" —yani nedenler hep başka nedenlere götürür— "Ama bunun telafisi olarak yasalara uyumlu dört başı mamur bir deneyim birliği vaadini de sunar. Öte yandan özgürlük yanılması," —burada belirlenimci ve Aydınlanma savunucusu Kant konuşmaktadır— "nedenler zincirini araştırmakta olan anlama yetisine dinleneceği bir nokta sunar," —tıpkı metafiziğin mutlağın bilincine vararak onda dinlenecek bir nokta bulabileceğimizi vaat etmesi gibi— "onu kendisinden hareketle eyleme başlayan koşullanmamış bir nedenselliğe maruz bırakır. Gelgelelim bu nedensellik kördür" — burada kör, bilgiye hükmeden yasalar çerçevesinin parçası olmama anlamına geliyor— "ve bütünüyle tutarlı bir deneyi mümkün kılan tek şey olan kuralları fesh etmektedir"²⁵ — başka bir deyişle, deneyim bütünüyle şansın eline bırakılmaktadır. Sanırım bu açıklamalardan sonra argümanı hepiniz anlamışsınızdır, dolayısıyla bir dahaki sefere metnin yüzeyinin altında yatan güçlüklerle göz atabiliriz.

BEŞİNCİ DERS

28 Mayıs 1963

BAYANLAR BAYLAR,

Hâlâ nekahet dönemindeyim ama buna rağmen bugünkü ve perşembe günkü dersleri iptal etmek istemedim, çünkü sömestr bu haliyle korunç denecek ölçüde kısa ve zaten epey bir dersi ertelemek zorunda kaldık.¹ Ayrıca boğazım iltihaplandığından konuşurken hâlâ biraz zorlandığım için ifadelerimin kesinliğinde ve özellikle de konuşmamın netliğinde belli sorunlar yaşanırsa affınızı rica edeceğim.

Bayanlar Baylar, şimdi üçüncü çatışkının ele alınma tarzına dönelim, zira geçen derste bıraktığım yerden devam etmek niyetindeyim. Bu bölümün ana fikri gayet makul, hatta diyebilirim ki nispeten basit. Eğer nihai, mutlak bir neden olduğunu varsayarsak, nedensellik ilkesinde zımnen bulunan koyutu, yani evrensel olarak uygulanabilir olduğu koyutunu ihlal etmiş oluruz. Başka bir deyişle, aranacak nedenler dizisini keyfi olarak kesersek, nedensellik ilkesinin kendisini ihlal etmiş oluruz. Bu ilkeye göre var olan her şeyin [ki buna keşfedilebilecek her türlü neden de dahildir] kendisinin de bir nedeni olmalıdır, çünkü bir şey yasaya uygun deneyim bağlamına ancak nedensellik ilkesinin evrenselliği sayesinde girer. Böyle olmazsa, herhangi bir şey bu evrensel yasalar çerçevesinin dışında tutulursa, bu, Kant'ın yarı-kutsal, daha doğrusu insana özgü olduğunu iddia ettiği yasalı düzenin bir başarısızlığını temsil eder ve düzenli deneyim fikrinin kendisini ortadan kaldırır. Keza *Saf Aklın Eleştirisi*'nin genelde yeterince güçlü bir biçimde vurgulanmayan motiflerinden birine de sıkı sıkıya sarılmanız gerek. "Kaos korkusu" diyebileceğimiz bir şeyi kastediyorum, Kant'ta ahlak felsefesini temellendirme işinin tamamı için son derece önemli bir motiftir bu.² Demek ki hiçbir şey dışarıda kalmamalı, bütüncül yasa çerçevesini bozacak hiçbir şey olmamalıdır. Gelgelelim, böyle bir nihai neden varsayılmadığında

da nedensellik tamamlanmış olmayacaktır, Kant'ın deyimiyle sadece "nispi", başka bir deyişle ikincil bir nedensellik söz konusu olacaktır — ilgili pasajı hatırladığınızı umuyorum. Bu durumda yeterli neden olmaksızın hiçbir şeyin meydana gelmediği kuralını bozmuş oluruz; bir bakıma böyle nihai bir neden aramayı başaramayarak ipin ucunu vaktinden önce bırakmış oluruz. Her iki durumda da yapılan hata nedensellik ilkesinin mantığını tatmin edememektir. İlk durumda ilke evrensel uygulanabilirlik iddiasında olduğu için nihai, mutlak bir neden bulmaktan âcizdir, çünkü bu evrensellik arzusunun kendisini askıya almak demek olacaktır. Bunun alternatifi ise böyle bir nedenin varlığını varsaymayı kabul etmemek ve ortada nihai olarak ulaşılabilir bir amaç yokmuş da sadece ikincil bir neden varmış gibi davranmaktır, böylece nedensellik kavramı sonsuza kadar gerçekleştirilmeden kalır. Dolayısıyla önemli bir noktadayız; bunu mümkün olduğunca güçlü bir biçimde vurgulamak isterim — siz belki buna biraz biçimsel bir nokta diye bakıp ihmal etme eğiliminde olacaksınız ama inanın bana, bunu böylesine vurgulamak için geçerli nedenlerim var. Kaygım şu: Karşı karşıya geldiğimiz çelişki, Kant'ın "Çözüm" bölümünde bizi inandırmaya çalıştığı gibi, bizim nedenselliği yetersiz bir biçimde kullanmamızdan kaynaklanan bir çelişki değildir; daha ziyade, dünyadaki şeyler kendi anlamları gereği zorunlu olarak bu çelişkiye yakalanırlar.³ Size Kant'ın argümanının iki yanını da göstermeye çalışmamın nedeni buydu; bu sayede her iki durumda da, yani iki çatışkılı tezin ya da antitezin mantığını izlediğinizde de sonuçta nedensellik ilkesinin kendisinin anlamını ihlal etmiş olduğunuzu görebildiniz. Bu yoldan giderek Kant'a herhangi bir haksızlık yapmış değilim, zira Kant'ın kendisi de kesinlikle aynı yoldan gitmiştir. Yani her iki durumda da izlediği yöntem onu nedenselliğin kendisindeki anlamla yüzleştirmiş ve her iki durumda da kavramın anlamını ihlal ettiğimizi göstermiştir. Neden arayışınızı sonsuza kadar götürüp böylece nihai, varış niteliğinde bir neden arayışından vaz mı geçiyorsunuz, yoksa bunun yerine arayışı keyfi bir biçimde kesiyor musunuz, önemli değildir: Mutlak bir neden veya mutlak bir neden-olum (*causation*) süreci varsayımıdır bu tür çelişkilere yol açan.

Şimdi Kant —burası çok önemli— aslında burada karşımıza çıkan şeyin sadece hatalı bir kullanım olduğuna, nedensellik kavramını olası deneyimin sınırlarının ötesine uyguladığımıza ve taleplerimizi ılımlılaştırıp bu tür aşırı taleplerden geri durduğumuz takdirde bu çatışkılara yakalanmayacağımıza inanıyordu. Kant'ın burada sergilediği düşünce alışkanlığı sonraları bir bütün olarak Pozitivizmin karakteristiği olacak bir alışkanlıktı. Pozitivizm der ki: "Bilgiye böyle abartılı talepler dayatırsanız başınıza gelmedik güçlük kalmaz, o yüzden daha en baştan daha azını peyleyip günlük ekmeğinizle yetinmeniz daha iyidir. Daha en baş-

tan kendi dairelerinin dışında kalan herhangi bir işi yapmak için parmağını oynatmayı bile reddeden bürokratlar gibi davranın, başınız asla fazla belaya girmez." Ama gelin biz size söylediğim şeyin doğru olduğunu ve —Kant'ın düşünce hattında önemli olduğuna inandığı noktayı vurgulayacak olursak— bu çatışkılarının nedensellik kategorilerinin uygulanma, olası uygulanma tarzlarının karşısına onların anlamlarıyla çıkmaktan kaynaklandığını varsayalım. Bu durumda bu, Kant'ın meseleye biraz fazla rahat bir yapı —"Ülkede otur, sadakatle çalış"⁴ neviden, mevcut işbölümünün çerçevesi içinde kalmaya meyilli bir yapı— yüklediğini, bu yorumun da bizzat kendisinin bu noktada ulaşmayı başardığı kavrayış derinliğiyle çeliştiğini gösterecektir.⁵ Bu yorumun metnin kendisindeki en güçlü dayanağı, Kant'ın tekrar tekrar aklın bu tür çelişkilere zorunlu olarak dolaştığı yolundaki —belki de hakikatin, Kant'ı, oluşturduğu sistemin ideal olarak benimseyebileceğinden daha ileri bir noktaya götürdüğünü görmesinden kaynaklanan— iddiasıdır. Bütün pratik felsefesi, yani *Pratik Aklın Eleştirisi*'nin bütünü için canalcı önemde bir pasaj daha vardır; burada bu sonsuzluğa, kavranabilir olanın alanına itilme süreci aslında pratik alanın gerçeğiyle eşitlenir.⁶ Kant burada bugün bahsettiğim sorunu kavramaya çok yaklaşıyor, ama saf akıl ile pratik akıl alanlarını ayrı kompartmanlarda düzgünce istiflemeye duyduğu mimari denebilecek ihtiyaç yüzünden mantıksal içerimlerinin tamamını çıkarmayı başaramaz. Bu çelişki üzerine düşünüp onu kalkış noktası olarak kullanmak yerine, onu olduğu yerde bırakıp birbirlerinden ilkesel olarak ayrı iki farklı alanın varlığını kabul etmiştir. Böylece elimizde iki yaklaşım oluyor: Birinde çelişkiler deyim yerindeyse kompartmanlaştırıcı bir ruhla iki farklı alana atfedilirken, diğesinde çelişkiyle doğrudan yüzleşilir ve bu çelişki sayesinde meselenin kalbine nüfuz edilmeye çalışılır. Bunlar arasındaki fark, tam da geleneksel düşünce —Hegel'in tabiriyle "düşünümsel" düşünce— ile diyalektik düşünce arasındaki çelişkidir. Kaba hatlarıyla anlattığım sorunla aşinalık kurmayı başardığınızda bunu kavramakta hiçbir güçlük çekmeyeceksiniz. Demek ki Kant'ın derdi bir kavramın katı anlamını, belki de daha doğrusu şunu demek olacak, nedensellik kavramının kendisinde örtük olarak bulunan talebi kendi sonucuyla yüzleştirmektir — ki burada zorunlu bir çatışma ortaya çıkıyorsa kendimizi diyalektik bir sürece dahil olmuş vaziyette buluruz. Kant işte bu kavşakta "diyalektik, bir hatadan kaynaklanır," der.⁷ Oysa Hegel, "Şayet bu diyalektik, bu çatışma Kant'ın argümanında ima edilen anlamda kaçınılmazsa, o zaman bir hata ile değil, zorunluğun kendisini de içeren bir çelişki ile karşı karşıyayız demektir," diyecektir.⁸ Bu da şu demektir: Hem gerçeklikte hem de kendi düşüncemizin ilerleyişinde çelişkiler, zararsız ve naif bir tarzda, bütünüyle geleneksel mantığın ruhunu izleyerek "çelişki olan yerde bir hata olmalıdır"⁹ diyen Kant'ta oldu-

ğundan bütünüyle farklı bir düzenin haysiyetini kazanmaktadırlar. San-ki elimizde sağlam bir garanti varmış gibi, sanki dünya *a priori*, tıpkı kaotik ve zorluklarla dolu dünyamıza bir tür bilimsel düzen getirebil-mek amacıyla ona dayattığımız kapsayıcı mantık kadar çelişkilerden azade olacak bir biçimde düzenlenmişmiş gibi.

Bayanlar Baylar, bir başka önemli noktaya daha dikkatinizi çekmek isterim. Kant bir başka sorunun, *prima philosophia* sorunu, daha doğru-su ilk şey sorunu denebilecek bir sorunun daha eşliğinde duruyordu. Zi-ra daha önce gördüğümüz gibi, Kant hem mutlak bir ilk neden varsayı-mının çelişkilere yol açtığını hem de sorunun böyle bir varsayımda bu-lunmayı reddederek çözülemeyeceğini göstermektedir. Bunu yaparken de bu tür bir birincil neden kavramının kendisinin büyük güçlüklerle yol açtığını gösterir. Gelgelelim, bir yandan tıpkı Descartes gibi hem bir mut-lak kesinlik kalıntısı hem de ikinci —serbest— bir unsur¹⁰, sıkı sıkıya tutunulabilecek ve diğer her şeyin kendisinden çıkacağı bir unsur ara-ması bakımından Kartezyendi Kant. Üstelik de bu arayışı sürdürmeyi, aslında çatışkılar öğretisinde örtük olarak bulunan sonucu, yani bu tür bir birincil neden arayışının bizatihi bir yanılgı olabileceği sonucunu çı-karmaya tercih etmiştir.¹¹ Burada bir kez daha Kant felsefesinin kendine özgü Janus-yüzünü görüyorsunuz, üstelik tam da pratik felsefesinin kaynağında. Bir yandan, kendi analizi sayesinde, birincil şeye —bu ister nedensellik kategorisi ister onu zorunlu olarak önceleyen özgürlük kate-gorisi olsun— böyle mutlak bir statü vermenin kaçınılmaz olarak, çö-zülmez oldukları anlaşılan çelişkilerle yol açtığını fark etmiş olduğunu görüyorsunuz. Öte yandan, mutlak ve birincil bir şey olduğu fikrinden vazgeçmeyi yine de reddetmektedir.¹² Bu da onu bir *coup de main** ile —bu meselenin onun pratik felsefesi için bu denli önemli olmasının ne-deni de budur— özgürlüğü *sui generis* bir yasa haline getirmeye iter; mutlak biçimde en başta duran özgürlük, pratik akla bir tür öncelik ka-zandıracaktır. Zira birazdan Kant sisteminin içerisinde, sonraları Fich-te'de biraz kaba bir biçimde su yüzüne çıkan gizli bir başat etken oldu-ğunu öğreneceksiniz. Bu da pratik akla, yani eyleme, teorik bilgi karşı-sında mutlak bir öncelik tanınması fikridir. Dolayısıyla Kant kendini — bu arada, Hegel de aynı durumdadır— netameli bir durumda bulur. Bir yandan, kendi kökenler felsefesini izlerken sergilediği olağanüstü canlı-lık sayesinde, bu felsefenin dış sınırlarına, yani ilk hareket ettirici kavra-mının çatışkılı olmasına gelir dayanır; öte yandan, bu fikre sıkı sıkıya tutunur ama söz konusu çatışkının mantığını takip etmeyi reddeder. Bu-radan Hegel'i incelemeye geçecek olanlarınız bu çelişkinin Hegel'de de olduğu gibi kaldığını göreceklerdir — bu çelişki onda da çözülmeyen

* *Fr.* Tek vuruşta. —ç.n.

öylece devralınmıştır. Bütün diyalektiğine rağmen Hegel de —tıpkı Kant gibi— mutlak ilk hareket ettiricinin hâkimiyeti nevinden bir şeyi kabul eder, ama onun durumunda bu sonsuz öznedir, Mutlak Tin'dir. Belki de meseleyi daha genel terimlerle ele alarak, dolaysız olanın bir veçhesi olarak bir *ilk şey* olduğunu, ama sadece bir *veçhe* olarak var olduğunu söyleyebiliriz — zira neden olunmuş, meydana gelmiş olan şey her zaman tam da bir şey haline gelmiş olması üzerinden dolayımlanır; *causa*'nın kendisi de yine dolayımıdır, çünkü *causa* ancak genel bir neden değil de yol açtığı sonucun nedeni olduğu sürece bir neden olabilir — ama bu dolayımsızlık unsuru veya uğrağı, verili bir şeyin bu ilk nedeni, mutlak ve olumlu anlamda dolaysız bir veri olamaz. Keza Kant'ın çatışkılar öğretisinden bu diyalektik sonuç da çıkarılabilir.

Çatışkılar öğretisinden süzüp çıkartmaya çalıştığım bu mülahazaları bir kenara koysak bile, geride büyük miktarda güçlük kalmaktadır. Bu güçlükler öncelikle Kant'ın devreye soktuğu nedensellik, yasa ve özgürlük kavramları arasındaki ilişkilerle ilgilidir. Çoğunuz Kant'ın özellikle özel bir nedensellikten, özgürlükten doğan nedensellikten (*Kausalität aus Freiheit*) bahsederken sergilediği tuhaf dilsel kullanıma dikkat ederek kastettiğim güçlükleri kaydetmişsinizdir sanırım. Çünkü genelde bu kavramlarla bağlantılandığımız fikirlere göre, nedensellik nedenler sayesinde sağlanan katı ve düzenli belirlilik demektir; yani normalde özgürlükten anladığımız şeyin tam karşıtıdır. Aslında burada — üstelik sadece Kant'ın içinde değil her türlü ahlak felsefesi kavrayışında— temel mesele bu yasa ve özgürlük kavramlarını nasıl bir araya getirmek gerektiğidir. Kant'ın bu özgürlük, yasa ve neden-olum kavramlarını böyle garip bir biçimde ele alışının bütünüyle keyfi kaprislere teslim olmak anlamına geldiğini zannetmeyesiniz diye ilk belirtilmesi gereken nokta, Kant'ta nedensellik kavramının olağanüstü geniş olduğudur. Modern bilimde belirlenimcilik sorununda sağlanan gelişmeler ışığında bu konu hakkında düşünmek son derece önemlidir bana kalırsa. Kant'ın başlangıç noktasını oluşturduğu bilimsel söylemde, örneğin, Einstein'ın görelilik teorisi hakkındaki tartışmalarda, Kantçı nedensellik kavramı, Kant'ın nedensellik öğretisi tutarlı bir biçimde aşırı dar bir anlamda yorumlanmıştır; hatta kuantum mekaniğiyle ilgili tartışmada bu daha da güçlü bir biçimde görülür. Kant'ın kendisinde nedensellik kavramı aslında aşırı geniştir. Yani yaptığı tanım gayet biçimseldir; ben şahsen görelilik teorisiyle ilgili ünlü tartışmada Ernst Cassirer'in, biçimsel doğası sayesinde Kant felsefesinin görelilik kuramını içerecek bir konumu olabileceğini söylediği zaman bütün bütüne yanılmadığına inanıyorum.¹⁴ Size daha önce okuduğum formülü hatırlıyorsunuzdur belki: "*Olan/ meydana gelen* her şey bir kurala göre kaçınılmaz olarak takip ettiği daha önceki bir durumu öngerektirir."¹⁵ Bu "bir kurala göre

kaçınılmaz olarak takip ettiği" tabiri, bize belli bir durum A biçimine sahipse, onu B biçimine sahip bir durumun takip etmesi gerektiğini evrensel bir yasanın söylediği anlamına gelebilir ancak. "Eğer böyle olmazsa, eğer başka bir şey takip ediyorsa, o zaman bunun neden olmadığını açıklayan daha yüksek başka bir kural aramamız gerekiyordur," diye ekleyecek ilk kişi de Kant olurdu — bununla tam manasıyla Kant arazisine girmiş oluyoruz.

Bu nedensellik kavramıyla ilgili olarak ilk dikkatimizi çeken şey — burada felsefenin kirlenmediği gündelik bilincinize sesleniyorum— belli bir tür dışsallıktır. Burada dışsallık derken Kant'a dair eleştirel veya polemik mahiyetinde bir görüş ileri sürmek gibi bir niyetim yok, sadece *Saf Aklın Eleştirisi*'nin, son derece belirgin ve Kant'ın felsefesinin genelini anlamak istiyorsak kavranması gereken bir özelliğinden bahsediyorum. Kant, Leibniz ve Wolff tarafından benimsenen türden rasyonalizme eleştirel bakıyordu, çünkü içsel neden-olum ilkesine —yani şeylerin veya nesnelerin onlara nedensellik yasalarını yükleyen öznenin bağımsız olarak, kendi içlerinde bulunan neden-oluma— kesinlikle karşıydı. "Düşünüm Kavramlarının Amfibolisi" başlıklı bölüme düştüğü çok önemli bir dipnotta, nesnelerin içsel doğasını ve dolayısıyla içsel belirlenimlerini bilebileceğimiz fikrine çok sert bir eleştiri yöneltmişti.¹⁶ Dinamik kategoriler haricinde Kant felsefesinin hepinizin bildiği genel tezlerinden biri kendinde şeylerin belirsiz ve bizim tarafımızdan bilinemez olduğudur hatırlarsanız. Bu nesneleri ancak elimizdeki kategoriler aygıtı ve duyularımızın verileri sayesinde inşa edebiliriz; başka bir deyişle nesneleri ancak, deyim yerindeyse, dışarıdan ve kendi bilincimizin yardımıyla inşa ederiz; onlara giremeyiz. Bunu hatırlarsanız, Kant'ın aynı şekilde, neden-olum sürecini veya kendinde nesnelerin dinamik etkileşimini gözlemleyebileceğimiz fikrini de reddetmesi gerektiğini açıkça görürsünüz. Kendimize şunu hatırlatmak bile yeterli olacaktır: Kant'ın nesneyi bizlerin inşa ettiği bir şey olarak tanımlamasının nedeni, kendi ürünümüz olan ve iç yapıları hakkında hiçbir şey bilmediğimiz bu nesneleri ayırıp onlara önceki rasyonalist felsefenin varsaydığı türden bir içsel varoluş atfedebileceğimiz imkânını dışlamaktır. Ama bu dışsallığın kendisinin tatmin edici olmayan bir yanı vardır çünkü bütünüyle biçimsel olan kurallar çerçevesi, nedensellik başlığı altında tasavvur edebileceğimiz her şeyle pekâlâ bütünüyle uyulaşabilecek her türden kendinde şeyi kendi kapsamına alabilmektedir. Felsefede, kullandığınız kavramlara sadece kendi felsefi sisteminizden kaynaklanan ve gündelik konuşmadaki, okurun da bir anlamda uyulmasını beklemekte haklı olduğu kullanımdan bütünüyle farklı anlamlar vermenin tavsiye edilmemesi hiç de fena bir kural değildir. Dolayısıyla böyle bir kurallar kümesinin ruhuna uygun olarak kronolojik neden-sonuç dizisi-

ni ihmal edecek olursak, bugün kuantum mekaniğinde bulunan istatistiksel düzenlilik de diğer her şey gibi Kantçı nedenselliğin kapsamı içine girecektir.¹⁷ Ama kuşkusuz hepimizin nedensellikten anladığı şey pahasına olacaktır bu. İlerici bilimler safından buna verilebilecek cevap şu olacaktır: Zihinlerimiz mitoloji düzeyinin ötesine geçebilmiş değildir, gündelik bilincimiz de bilimsel eleştirinin ulaştığı aşamanın gerisinde kalmıştır ve temelde hâlâ şeylerin bir uçları ve içe-dönük bir belirlenmişlikleri olduğunu söyleyen animistik tasavvur içerisinde işlemektedir ki bilgiyi oluşturan kavramlar felsefi eleştiri içerisinde süzgeçten geçtikleri için artık bu tasavvurların savunulabilir yanı kalmamıştır. Nedenselliğin bu mahut dışsal doğası (ki sonraki dönemlerde bilimsel düşüncenin tamamının ve Pozitivizmin bütünüyle Kant'la paylaşacağı ve Hume'da Kant'ın kendisinin yaptığından kıyaslanamayacak ölçüde ileri taşınmış olan bir şeydir bu), nedenselliğin şeylerin kendilerinde yatıyor olmamasından kaynaklanır. Nedensellik, daha ziyade, öznenin durumları birbirine bağlamasını sağlayan düzenleyici ilkedir.¹⁸ Öyleyse bu demektir ki nedenselliğin ardışık olaylara dair bilgimizi içerden artırmaya çalışan, motivasyon açıklamasıyla hiçbir alakası yoktur. Bu açıklama bunu, özneye nesnenin, yani kendimize ilişkin deneyimiz ile deneyimlediğimiz şey olarak kendimizin örtüştüğü veya böyle bir örtüşmenin olduğunun varsayıldığı ve böylece iç ile dış arasındaki karşıtlığın ortadan kalktığı içsel farkındalık temelinde yapmaya çalışır. Bunun sonucunda da —özellikle Schopenhauer'in Kant'a yönelttiği eleştiride gündeme getirilen bir motiftir bu¹⁹— Kant'ın gerçekten de görmezden geldiği özel bir nedensellik biçimi, yani içeriden nedensellik olduğu, bunun da motivasyon denen şey olduğu iddia edilir.²⁰ Oysa Kant'ta nedensellik, —"nedensellik" teriminin ondaki kayda değer genişliğini bu kadar vurgulamamın nedeni de bu— yani şu kurallara uygun durumlar dizisi kavramı motivasyon diyebileceğimiz bir şeye yer bırakacak kadar geniştir. İç ile dışın bu tür bir örtüşmesi hesaba katılmadığında bile geçerlidir bu. Yani, iki durumun neden birbirini takip ettiğini açıklayacak öznel kesinliğe veya dolaysız kesinliğe yer vardır. Bunun neden böyle olması gerektiği, Kant'ın üzerinde düşündüğü bir mesele değildir, ama yine de bundan bazı çıkarımlar yapar. Örneğin, nedenselliğin bazı imkânları olduğunu söyler —bunu bilimsel terimlerle şöyle söyleyebiliriz: Size bahsettiğim dışsallığın var olmadığı, onun yerine birbirine bizim kendi bilincimiz içerisinde neden-sonuç ilintisiyle bağlı bir dizi olayı başlatabileceğimiz özel bir tür nedensellik olduğunu söyleyebiliriz. Kant'ın buradaki kastı —bunu açıkça söylemez ama ne kastettiği konusunda kuşku yoktur— temelde şu ya da bu yönde bir karar verildiği olgusudur.²¹ Zaman zaman elimden masaya düşürdüğüm o zavallı kitabı hatırlatayım yine size; bu kitap sayesinde kendi inisiyatifimle araya gi-

rip yeni bir neden-sonuç dizisi başlatıyorumdur. Burada meramımı çok dikkatli ifade etmeye çalışıyorum²² çünkü bu çok güç gri bölgede Kant'ın kendisi meramını pek net ifade etmiş değildir ki bunun da bu konuda net olmanın çok zor olması gibi gayet iyi bir nedeni vardır. O halde açıkça anlaşıyor ki Kant bu evrensel nedensellik çerçevesi içerisinde, öznenin araya girebileceği ve koca bir neden-sonuç dizisinin başlangıç koşullarını kurabileceği, nokta gibi bir şey olduğunu varsaymıştır. Üstelik, bu yeni neden-sonuç dizisinin bu pratik alanı içerisinde, bu pratik eylem alanı içerisinde başladığı noktanın da saptanabileceğine inanmıştır. Bu nedenle pratik alanında, yani insanların motive olma davranışında bir tür istisnai durumdan bahsedebileceğimizi düşünmüştür. İmdi Kant olağanüstü dürüst bir insandı ve dürüst olduğu kadar keskin düşünceliydi de; bu noktada dilinizin ucunda olan meseleyi hiçbir suretle görmezden gelmiş değildi. Benim bağımsız olarak bir şeye müdahale ettiğim, özgürlük içinde başlatılmış bir eylemin bu şekilde yeni bir neden-sonuç zinciri içine girmesinden bahsediyorum. Yani şu budalaca kitap düşürme örneğine dönecek olursam, bu öncelikle benim kendi özgür kararımıdır. Ama buna aynı zamanda bir dizi başka olayın ürünü olarak da bakılabilir. Örneğin, kendimi size bu mahut özgür eylem fenomenini gönderme zorunluluğu altında bulup elimin altında da bu lanet kitaptan başka bir şey bulamamış olabilirim. O yüzden de onu düşürüyorumdur ki bu da görev duygusunun içselleştirilmesine ve Allah bilir daha nelere bağlanabilir. Yani önemli etkenlerle sudan olanlar en garip şekillerde iç içe geçmiş olabilir demek istiyorum.

Kant bunların hiçbirini inkâr etmezdi, zaten yakından bakacağımız bir pasajda özgür denen eylemlerin bizatihi evrensel belirlenime tabi olduğunu rahatlıkla kabul etmiştir.²³ Ama Kant'ın bu sorunu, hatta felsefesindeki buna benzer başka sorunları ele alma tarzı, çok sonra ortaya çıkmış bir terimi kullanacak olursak, fenomenolojiktir. Yani böyle bir eylemin doğası hakkında nihai, tayin edici bir bildirimde bulunmakla ilgilenmez — bu bakımdan da belli bir dışsallık tavrını benimsemiş olduğunu söyleyebiliriz. Bunun yerine bu tikel anda bu tikel deneyimi yaşıyor olmamla ilgilenir: Nesneyi şimdi düşürebilirim, bu dolaysız olarak verili olan bir gerçekliktir — ve bu musluğu açmamdan ve musluk açık olduğu sürece suyun akmasından farklıdır. Bütünsel veya evrensel nedensellik şebekesi içerisinde bu iki olay hakkında nasıl düşünersek düşünelim, kişisel deneyim düzeyinde aralarında gerçek bir ayrım vardır. Yani Kant'ta —bunu zaten söylemiştim ama belki burada onun felsefesini anlamak için bunun neden bu kadar önemli olduğunu kavrayabilirsiniz— sistematik itkinin ötesinde ve üzerinde olan bir şey, ayrı ayrı birimlerden mümkün olduğunca tutarlı bir genel bütün oluşturma arzusu vardır. Ayrıca, ki bununla her yerde karşılaşsınız, verili gerçekliklere,

başka bir şeyden çıkarılamayan her şeye yönelik bir saygı da vardır. Aslında, pratik felsefesinde özgürlüğe, daha doğrusu onun üst ilkesi olan —ve salt akla uygun davranmaktan başka bir şey talep etmeyen— ahlak yasasına böyle bir veri imiş gibi muamele eder. Bir anlamda başka bir şeyden çıkarılamayacak bir şey muamelesi yapar, çünkü böyle bir çıkarımı yapabilecek tek şey olan akıl ilkesinin kendisiyle özdeşdir. Bayanlar Baylar, bu epey karışık meseleleri size izah etmeye bu denli büyük önem vermemin nedeni, bir ahlak felsefesinin temellerini atacak sak bunların gerçekten de çok önemli olmalarıdır. Çünkü sadece mutlak bir anlamda özgürlük diye bir şeyin var olduğunu iddia etmekle yetinecek olsaydık özgürlük ilkesini olumlayarak pek de bir şey elde etmiş olmazdım, zira sınırlı, sonlu deneyim alanına girdiğim anda kendimi nedenselliğin hâkimiyeti altında bulurum, özgürlük filan yoktur ortalıkta. Çünkü pratik her zaman ampirik insanların pratiğidir ve ampirik gerçeklik içindeki şeylerle ilintilidir. Kant burada da kendini belli bir çelişkinin içinde bulur. Bir yandan, kavranabilir olan ile ampirik olan arasındaki ayrımı sıkı sıkıya muhafaza etmek zorundadır. Zira kavranabilir ve ya mutlak olanı ampirik koşullara bağlayacak olursa, bunu ancak mutlak karakterini ve mutlak otoritesini kaybetme pahasına yapabilir. Ama öte yandan, bu iki alan birbirinden mutlak olarak ayrıysa ve birbirleriyle ortak hiçbir şeyleri yoksa —ki aslında Kant başka yerlerde bunu söylüyor gibidir— o zaman herhangi bir ahlaktan ve doğru ve yanlış davranış arasındaki bu tür herhangi bir ayırmadan bahsetmek imkânsız olacaktı. Çünkü gerçek eylemle ilintili her şey ampirik neden-sonuç zincirinin parçası haline gelecekti. Kant bu nedenle bu ikisinin yan yana var olduğu bir alan gibi bir şey bulmak için ümitsiz bir arayışa girmek zorunda kalmıştır — aynı anda yan yana var olduğu bir alandan bahsetmiyorum, sonsuz bir şey, mümkün deneyimin sınırlarını aşan bir şey olduğu için kendi deneyimimiz içinde verili olması düşünülemez olanın verili doğasından bahsetmekte haklı olabileceğim bir alandan bahsediyorum. Burada şu ya da bu anlamda bir neden-sonuç dizisi başlatma imkânından bahsediyoruz sadece. Bunu size söylememin ve sonra da *Saf Aklın Eleştirisi*'nin ilgili bölümleriyle bağlantılı olarak açıklayacak olmamın nedeni, Kant'ın tam anlamıyla geliştirilmiş pratik felsefesinde bunun daha yakından bakmamız gerekecek olan son derece tuhaf bir teoriye yol açmak gibi büyük bir sonuç doğurmasıdır. Şu fikir kastettiğim: Bütün eylemlerimin zorunlu olarak kaynaklandıkları karakterim tarafından koşullandırıldığı doğru olmakla birlikte, bu karakter benim kendime özgür bir eylem yoluyla verdiğim karakterdir.²⁴ Bu özgür eyleme verilebilecek tek olası anlam, içimden salt epistemolojik olduğunu söylemek gelen anlamdır: İnsan olarak evrensel nedensellik şebekesi içine otomatik olarak dahil edilemeyecek nedensel diziler başlatabiliyor olu-

şumuzdur. İlk çocukluk deneyimlerinin karakterimizin oluşmasında ve koşullanmasındaki kayda değer önemi konusunda bugün sahip olduğumuz ampirik bilgiler ışığında, karakterimi kendi kendime yüklediğim şeklindeki teorinin çok büyük güçlüklerle karşılaşacağı aşîkârdır. Ama bu burada ele alabileceğimiz bir şey değıl. Benim burada size göstermek istediğim şey, öncelikle Kant'ın neden bu özgürlükten doğan nedensellik kurgusuna ulaştığı; ikinci olarak da, bunun sonucunda nasıl bu güçlüğüne içine girip çözüm aramaya başladığıdır.

Kant'ın neden özgürlükten doğan bir nedensellikte ısrar ettiğini kısaca hatırlatarak kapatayım. Şöyle diyerek başlayabiliriz: "O halde Kant nedenselliğı, kategoriler öğretisi gereğı kesinlikle her şeyin tabi olduğu ve hiçbir istisnaya tahammülü olmayan evrensel bir yasa olduğu için istiyordu; özgürlüğü ise o olmadan akıl ve insanlık diye bir şey olamayacağı için istiyordu." Ama bu çok yüzeysel bir izah. Bunun ardında yatan fikir —bir sonraki derste fırsat bulursam kısaca ele alacağım çatışkılar öğretisindeki bir pasajda ima edilir bu—, nedensellikten azade ve dolayısıyla mutlak anlamda özgür olan davranışın, başka bir deyişle, herhangi bir kuralı olmayan davranışın düpedüz kaotik olacak oluşudur. Böyle olsaydı amorf, şekilsiz bir doğa, akıl ilkesine galebe çalmış olurdu; halbuki Kant *Yargı Gücünün Eleştirisi*'ndeki çeşitli pasajlarda gayet net bir şekilde, akıl ilkesine tam da doğanın bu kaotik düzensizliğine direnme görevini vermiştir. Öte yandan, eğer yasa evrenselse, bu doğadan yüksek bir şey olması imkânını sona erdirir. Bu da demektir ki insanlar bu kör doğanın birer parçasından başka bir şey değildirler ve ondan kaçamazlar. Dolayısıyla, akıl yasaya evrensel uyum gibi bir şeyi gerektirir, çünkü akıl bu kör, amorf güce ancak yasaya bir şekilde uyuluyorsa direnebilir. Aynı sebeple akıl özgürlüğü de gerektirir, çünkü doğanın amorfluğu karşısında olası tek dengeleyici karşı güç özgürlüktür. Kant'ın bu paradoksal özgürlükten doğan nedensellik kurgusunu geliştirmek zorunda kalmasının asıl derin nedeni işte bu ikili güçlüktür; insani olanın alanının ne yasaya mutlak biçimde uyarak ne de mutlak özgürlük içinde var olamayacak oluşudur.²⁵ — Teşekkür ederim.

ALTINCI DERS

30 Mayıs 1963

BAYANLAR BAYLAR,

Bir duyuruyla başlamam gerek. Viyana'daki Europa Sempozyumu'na katılacağım için dersleri iki hafta ertelemem gerekiyor.¹ Sonraki perşembe de Katolik yortusu tatili olduğu için ders olmayacak, dolayısıyla üç hafta sonra buluşabileceğiz.

Geçen dersin sonunda biraz fazla telaşla söylemiş olabileceğim bazı şeyleri özetleyerek başlamak, sonra da dersin geri kalanını Kant'ta teorik felsefe ile pratik felsefe arasındaki ilişkiye dair birkaç şey söylemek için kullanmak istiyorum. Demek ki öncelikle sizlere şunu hatırlatmam gerekiyor: Kant'ın çatışkılar öğretisinde yaşadığımız güçlükler, Kant'ın felsefesinin ikili bir karakteri olmasına bağlanabilir. Bir yandan, eleştirel bir düşünce hattı söz konusudur; yani tevarüs edilmiş olan ve Kant'ın kurucu nitelikte bir öznelliğe başvurarak aştığı dogmatik fikirler dağıtılır. Aynı anda, naif bilincin şeylerin bilgisi olarak düşünmeye meylettiği bilginin aslında sadece öznel zihin içinde ortaya çıkan ve dolayısıyla varoluşun doğrudan bilgisi olduğu söylenemeyecek bilgi olduğunu göstererek sınırlar koyar. Öte yandan, buna zıt ve en az onun kadar güçlü bir başka düşünce hattı daha vardır ki, Kant, düşüncenin nesnel karakterini bu öznel analiz sayesinde kurtarmaya çalışırken bu hattı izler. Üstelik bundan da öteye geçmeyi amaçlar, çünkü ondan önce ontoloji olarak bilinen ve bugün yine ontoloji demeye meyilli olduğumuz şeyi kurtarmaya çalışır. Üstelik bunu da belli bir alan içinde, yani kavranabilir olanın alanı içinde yapmaya çalışır — ki bu da onun için ahlak veya özgürlük alanı demektir. Kant'ın özgürlük sorunu karşısında benimsediği tuhaf tavrın arkasında aslında bu ikili karakter vardır. Eğer *Saf Aklın Eleştirisi*'ndeki nedensellik ve özgürlük öğretisinin "çatışkılı" bir biçimde sunulmuş olduğunu iddia edecek olursak, meseleye tam

hakkını verememiş oluruz, çünkü üçüncü çatışkının analizinin nihai sonucu bu biçime bürünmez. Aslında *Saf Aklın Eleştirisi*'ndeki analizin genel yönelimi düşünüldüğünde, olup biten şey daha ziyade özgürlük ve koşullanma tartışmasının yarıda kesilmesidir. Adeta Kant benim meseleyi bu şekilde ortaya koymamın kendisinin, daha fazla ilerlemeyi önleyen bir hata yapmak olduğunu söyler gibidir. Dolayısıyla eğer meseleyi ortaya koymam önleniyorsa, nedenselliğin hüküm sürdüğü ampirik alanda tutsak kalırım ve bu nedensellik lehinde bulunamayacağım tek iddia varsa o da ampirik nesneler alanında mutlak olarak geçerli olduğudur. Bununla birlikte, *Saf Aklın Eleştirisi*'nde, en azından çatışkılar öğretisinde, canalcı karar —tartıştığımız çekincelerle de olsa— aklın teorik kullanımına uygun olarak gerçekten de nedensellik lehinde alınmıştır.² Öteki taraf —ontolojik diyebileceğimiz taraf ya da belki Kant'ın koruyucu, kurtarıcı tarafı, hatta tutarlı bir nominalizmin evrensel kuşukuluğuna karşı çıkan taraf— ise bunun tersine, aslında çatışkılar öğretisinde bu biçimde görünmeyen bir öğretide ifade edilir. Bu da ahlak alanının bilgi alanından ilkece ayrı olduğu ve pozitif olarak da özgürlük alanı olduğu öğretisidir. Ya da Kant'ın çok yönlü bir pasajda kullandığı kendi tabiriyle "ahlak alanında özgürlük bir deneyim olgusudur."³ Geçen sefer motivasyon kavramının çeşitli veçhelerini ve yasanın karakterini incelemeye koyulduğumuzda özgürlük deneyimiyle ilgili bu tuhaf teze ne anlam verilebileceğini göstermeye çalışmışım. Ama her halükârda üçüncü çatışkı, nedensellik-özgürlük çatışkısı öğretisinin anlamını bir kez daha özetleyebiliriz. Eğer nedensellik mutlak olarak hâkimse, başka bir deyişle, neden-sonuç yasasından başka bir şey yoksa, bu, insanların aslında haklarında hiçbir şey bilmedikleri şeylere, yani doğayı kontrol etmek için gereken insani ve gayri insani her şeye dayattıkları yasaları birer mutlak haline getirecektir. Bu da söz konusu mutlağa, geçen sefer açıkladığım gibi, Kant'ın ruhuna uygun olarak geliştirilmiş kategoriler açısından doğadaki nedenselliğin ve bilginin karakteristik özelliği olan o körlük ve dışsallık niteliğinin aynısını yükleyecektir. Doğanın tahakküm altına alınması —ki kör bir tahakküm olarak bunun da sadece doğa anlamına geldiğini söyleyebiliriz pekâlâ— bizatihi bir mutlak haline gelecektir.⁴ Öte yandan, ortada sadece özgürlük olsaydı, ya da Kant'ın deyişiyle "kılavuzsuz özgürlük", fenomenler dünyasını düzenleyebilecek bir yasası olmayan özgürlük olsaydı, her türlü yasa unsurundan yoksun bir özgürlük biçimi olurdu bu ve dolayısıyla o da salt doğa durumuna, yani bütünüyle keyfi bir durumun doğal kaosuna geri dönmek demek olurdu. Kant'ın mutlak özgürlük öğretisinin yol açabileceği sonuçlara yönelik eleştirisinde nedenselliğin münhasır hâkimiyetini tartışırken yine aynı "kör" ifadesini kullanması kayda değer.⁵ Felsefesi bir bütün olarak her ikisine de karşıdır. Mekanik ilkenin mutlak-

laştırılmasına karşıdır —ki mekanik ilkenin böyle mutlaklaştırılmasının eleştirisi *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nin temel içeriğini oluşturur; ama öte yandan amorf, arızı ve keyfi olana da aynı ölçüde karşıdır. Kant kendi hesabına, kendinde şeyler düpedüz kaotik olmayacaksa, salt körlüğe ve düzensizliğe bir tür geri dönüş olmayacaksa, aklımızda keşfedilecek birliğin bu şeylere de atfedilmesi gerektiği inancını bir an bile bırakmaz. Rasyonel logosun düzeninin dünyaya dayattığı birliğin aynı zamanda sorunlu olarak dünyanın kendisinin bir belirlenimini oluşturması gerektiği fikrini burada tartışmak istemiyorum. Ama bana öyle geliyor ki bu noktada Kantçı felsefenin kendisinde çok önemli bir yanlış, post-Kantçı felsefenin tamamı boyunca zararlı bir etkisi olmuş bir yanlış söz konusudur. Bu yanlış mutlak birlik kategorisi hipostazlaştırıldığı ve mutlak olanla birleştirildiği için ortaya çıkmıştır. Bu da, en önemli ve en özgür ruhlu Alman idealistlerinin en enerjik biçimde karşı çıktıkları şeydi — bunu derken öncelikle Hölderlin'in düşüncesinin felsefi tözü denebilecek şey var aklımda. Hölderlin, diğer herkesten daha öne çıkarak, Bir'in ve birliğin mutlak doğasını vurgulayan bu fikri, gerçek birliğin, kendisini oluşturan çok'u hor görerek doğan salt bir özdeşlik/kimlik değil, çok'un uzlaşması olduğunda ısrar edecek şekilde yorumlamıştır.⁶ Bu düşünce hattı Kant ve Fichte'deki yaygın temanın, yani gerçekliğin salt insani bir aklın birliğini gerçekleştirmenin hammaddesinden ibaret olduğu temasının ötesine geçtiği içindir ki ahlak felsefesi için çok ama çok önemli olduğu açıktır. Ama bu fikrin ahlak felsefesi için taşıdığı çok geniş kapsamlı içerimleri şimdilik daha fazla takip etmek istemiyorum.

Belki fark etmişsinizdir, Kant'ın kurgusu, her halükârda, kendi *terminus ad quem*'inden çıkarak yaratılmış bir kurgudur, yani bütün çatışkılar öğretisi yasaya uyma ve birlik fikri ile özgürlüğü bir araya getirmek üzere tasarlanmıştır. Temelde kendi kendiyi çelişen bu tezi kanıtlama girişiminden yola çıkarak, nedensellik ve özgürlük öğretisinin yol açtığı başka çelişkilerin emarelerini de açıklayabiliriz. Kant'ın büyüklüğü bu çelişkileri gayet samimi ve açık bir şekilde ortaya koymasında tezahür eder. Bu diyalektiğin aklı yanlış kullandığımızı gözler önüne seren bir diyalektik değil, durumun kendisinde bulunan bir diyalektik olduğunu söylemiştim. *Saf Aklın Eleştirisi*'nin, kısmen Kant'ın olağanüstü denecek ölçüde ihmal edilmiş ahlak felsefesini temellendirme tarzı için taşıdığı temel önem yüzünden biraz ayrıntılı olarak tartışacağımız son bölümlerinden birinde bunu açıkça görebiliriz. "[Transandantal] Yöntem Öğretisi"nin "Saf Akıl Kanonu" başlıklı bölümünden bahsediyorum. *Saf Aklın Eleştirisi*'nin bütün ikinci yarısı üzerinde genelde çok az çalışılmıştır; burada bizim için önemli olan bölüm "Aklımızın Saf Kullanımının Nihai Amacı" başlığını taşıyor. Saf aklın nihai amacıyla ilgili bu öğreti, önceki derslerde ilgilendiğimiz çelişkiyle ve bizlerin çe-

lişkiyi kavrayışıyla ilgili öğretiyeye çok büyük bir katkıda bulunuyor — çünkü aklımızın saf kullanımının nihai amacının, teorik bilgi veya Kant'ın bu kısımda tutarlı biçimde "spekülasyon" olarak bahsettiği şey değil pratik olduğu, eylem olduğu anlaşılır.⁷ Tuhaf ve sahiden çelişkili, çatışkılar öğretisinin çelişkilerinden bile daha çelişkili unsur işte böyle ortaya çıkar. Çatışkılar öğretisinin ruhunu takip ederek sonuçta kazananın nedensellik olduğunu söyleyebiliriz, çünkü deneyim alanında sadece nedensel olarak düşünebiliriz — çünkü bir kere deneyim alanının ötesine geçtiğimizde nedenselliği ister olumluyalım ister inkâr edelim kendimizi çözülmez çelişkiler içinde buluruz. Oysa burada, pratiğin önceliği açısından baktığımızda, yine aynı ölçüde net bir şekilde gözümüzün içine bakanın —bu stratejik mecazı kullanmama izin verin lütfen— özgürlüğün zaferi olduğu açıktır. Dolayısıyla diyebiliriz ki Kant saf aklın çatışkılarını eleştirse de bu çatışkıların zorunluluğu Kantçı teorinin kendisinde açıkça ortaya çıkar. Çünkü Kant'ın felsefesi, gelir şu ifadeye varır: Teori alanında hâkim olan nedensellik iken, pratik alanında tek önemli olan şey özgürlüktür. Bunun ima ettiği çelişki (Kant'ın kendisinin geliştirdiği uzak ve muğlak bir hipotezi saymazsak) asla çözülmez. Dolayısıyla şöyle bir durumla karşı karşıyayızdır: Sadece aklın yanlış kullanımından kaynaklanan çatışkılar görünüşte herkesi tatmin edecek bir şekilde çözüme kavuşturulmuştur, ama sonradan son sözün bunlarda olduğu anlaşılır, zira çatışkının her bir tarafı, felsefenin başlıca iki alanının, yani teorik ve pratik felsefenin bünyesinde tekrar ortaya çıkar.

Giriş kabilinden bu kadar. Şimdi "Yöntem Öğretisi"ndeki bu bölüme geçmek istiyorum. Kant burada "aklımızın kullanımının nihai amacı"ndan bahsediyor. Şöyle diyor:

Akıl, doğasından gelen bir eğilim yüzünden kendi ampirik uygulanım alanının ötesine geçip sırf fikirler sayesinde her türlü bilginin nihai sınırlarına kadar gitmek ve kendine yeterli sistematik bir bütün[ün kavranması] içindeki seyrini tamamlayana kadar da tatmin olmamak gibi saf bir kullanıma cüret etmeye itilir.⁸

Kant'ın burada aklın "doğasından gelen bir eğilim"den bahsettiğini okuduğumuzda, onun bir bütün olarak on sekizinci yüzyıldan, özellikle de Rousseau'dan ödünç aldığı doğa kavramını doğru anlarsak, psikolojik bir şeyden —aklımızı mutlak noktasına bizzat kendimizin itmesine yol açan bir "doğamız" olduğu fikrinden— öte bir anlamının olduğunu fark ederiz. "Doğa" burada, bunun yerine, katı anlamıyla, aklın kendi özü yüzünden deneyimin olası sınırlarının ötesine gitmeye itildiği anlamında alınmalıdır. Bu düşünce, Bayanlar Baylar, aslında olağanüstü makul ve olağanüstü aydınlatıcı bir düşüncedir. Kant'ın üçüncü çatışkıyı ele alma tarzını aklınıza getirecek olursanız, bunun sonsuza kadar gidecek

argümanı bir noktada kesmekle aynı kapıya çıktığını hatırlarsınız. Kant'ın kendisinin de bu tür vesilelerde böyle ifadeler kullanmaktan çekinmediğini düşünüp deyimleştirerek söyleyecek olursak, sanki Kant akla —burjuva yöneliminin bir veçhesi olarak az ama öz bir şekilde— "Ülkede otur, sadakatle çalış," ve "Aşırı harcama yaparsan ödeyemeyeceğin borçların altına girmiş olur, sonunda da iflas edersin," der gibidir biraz. Gelgelelim, argümanı bu şekilde sınırlamanın tatmin edicilikten uzak bir yanı vardır, çünkü bir bakıma akla aykırıdır bu argüman. Rasyonel argüman hattını bir noktada kesmek aklın seyrini izlemesine izin vermek gerekliliğiyle, bu seyrin herhangi bir dışsal etken tarafından askıya alınmaması gerekliliğiyle bağdaşmaz. Bu böyledir, çünkü aklın doğal sonucu hakikat fikridir. Akıl esasen bilincin, amacı hakikat olan veya hakikati tanımlayabilmemiz olan cisimleşmesidir. Şayet kesintiye uğratılırsa, askıya alınırsa ve asıl amacından, yani hakikat arayışından vazgeçmesi gerektiği söylenirse, o zaman saf rasyonalite aklın kendi doğasının gereklerini karşılamasını engelliyor demektir. Aslına bakılırsa çatışkılar öğretisinde olan tam da budur; bu öğreti bütünüyle tatmin edici değilse ve Kant daha sonra incelediğimiz türde argümanları ele alıyorsa da bütün bunların altında bu tür bütün keyfi kesintilerin, hakikat arayışının yolunu kesen her türlü engelin⁹, aslında hakikat kavramının mutlak [zorunlu] olduğu akıl kavramıyla bağdaşmadığının hatırlanması vardır. İşte bunun içindir ki, Bayanlar Baylar, Kant'ın sıklıkla "doğanın eğilimi" veya "aklın yakalandığı çelişkiler" gibi tabirler kullanması son derece ciddiye alınmalıdır bana kalırsa. Yani, aklın ilerleyişinin böyle, Kant'ın çağrıda bulunduğu şekilde kesintiye uğratılmasını akılla bağdaştırmak, tıpkı kesintisizce ilerlemesini akılla bağdaştırmak kadar zordur ve Kant'ın gayet makul bir biçimde savunduğu gibi, aynı ölçüde kesin olarak çelişkilerle yol açar. Bence bütün çatışkılar sorununu ancak bu öbür yakadan incelediğimiz zaman burada söz konusu olanın ne olduğunu doğru dürüst kavrayabiliriz.

Kant burada, mesele aslında teorik ilgi meselesi olduğu halde, yorum yapmaksızın, aklın "spekülatif ilgisi"nden bahseder, ama Kant'ın terminolojisi konusunda şunu belirtmekte fayda var ki, olanaklılık alanının ötesine geçtiğinde, aşkın bir biçimde kullanıldığında teorik akla her zaman "spekülatif" demektir. Bu da spekülatif kavramının onun için aşağılayıcı, hor görücü tınıları olduğu anlamına gelir, oysa takipçileri bu kavramı —belki artık anlayabileceğiniz nedenlerle— tekrar devreye sokmuşlardır. Çünkü Fichte ve Hegel Kant'ın burada akıldan beklediği kendi kendini sınırlamanın akıl kavramının kendisiyle aslında bağdaşmadığını fark etmişlerdir. Kant devamla, "spekülatif bir biçimde", yani transandantal fikirlerle bağlantılı olarak "kullanılırken saf aklın kazanabileceği başarıyı ... bir kenara bırakmak" istediğini söyler ve

bunun yerine bu nihai kavramların (Tanrı'nın, irade özgürlüğünün ve ruhun ölümsüzlüğünün) teorik bakımdan herhangi bir şekilde ilginç olup olmadığını araştırmaya girişir. Meseleyi şöyle formüleştirir (ki bu alıntı daha önce Kant'ın birliği hipostazlaştırmasından bahsederken ne kastettiğime dair de bir fikir verebilir):

Spekülatif bir biçimde kullanılırken saf aklın kazanabileceği başarı meselesini şimdilik bir kenara bırakıp sadece çözüme ulaştırılması saf aklın nihai amacını —ister ulaşılsın ister ulaşılmassın diğer bütün amaçlar onun yanında ancak birer araç olarak görülebilir— oluşturan sorunları araştıracağım.¹⁰

Devamında da sonradan izini sürmeyi hiçbir şekilde başaramadığı çok şaşırtıcı bir saptamada bulunur:

Bu en yüksek amaçların, aklın doğası gereği, belli bir birlikleri olmalıdır ki bu şekilde birleştiklerinde, insanlığın daha yüksek hiçbir ilgiye tabi olmayan ilgisini geliştirebilsinler.¹¹

Burada Kant'ın aklın bünyesinde bulunan birlik ilkesini alarak (dolayısıyla şeylerin öznel tarafına yaslanarak) onu mutlak olan hakkındaki bir koyutlama biçiminde dış dünyaya aktardığını görebiliyorsunuzdur. Başka bir deyişle, burada bir yaratıcının birleşik iradesine dayalı birleşik bir dünya düzeni gibi bir şeye bakmaktayız. Bir anlamda Kant felsefesini *Saf Aklın Eleştirisi*'nin kapanış bölümlerine iyiden iyiye nüfuz etmeye başlayan Hristiyan ilahiyatına teğellleyen yerdir bu. Sonra da spekülasyonun nihai sonucunun "üç nesneyle —irade özgürlüğü, ruhun ölümsüzlüğü ve Tanrı'nın varlığıyla" ilgili olduğunu söyleyerek bundan şimdi size okumak istediğim çok kayda değer bir sonuç çıkarır:

Bu üçü konusunda da aklın salt spekülatif ilgisi çok küçüktür; sırf onun uğruna transandantal araştırma zahmetine —aşılmaz güçlüklerle durmadan boğuşmayı beraberinde getiren çok yorucu emek gerektiren bir zahmete— girmezdik çünkü bu meselelerde ne gibi keşifler yapılırsa yapılsın bunlardan *in concreto*, yani doğanın incelenmesinde yararlanamazdık.¹²

Bu pasaj son derece dikkate değerdir çünkü Kant felsefesine, en azından Kant'ın teorik felsefesine, belki de onda karşılaşmayı umabileceğimiz en son şey olan, son derece beklenmedik bir pragmatik tını sokmaktadır; gerçi *Saf Aklın Eleştirisi*'nin başında şimdi size okuduğum türden hissiyatları duymamızın çok muhtemel olduğu Bacon'dan alınma bir söz olduğunu hatırlarsak bu da daha açıklanır hale gelir. Yine de durum şudur: Kant *Saf Aklın Eleştirisi*'nde teori alanını, teorik fizik ile matematiğin, başka bir deyişle bütün olarak matematiksel bilimlerin alanı olarak tanımlar. Bu alanın sonuçta biraz daha dar ve kısıtlı anlamda, hatta "Bunun ne faydası var ki?", "Bununla ne yapabilirim ki?" ya da "Bu, doğaya hâkim olma tekniğinde beni nasıl ileriye taşıyacak ki?"

gibi soruları kışkırtan daha kültür-düşmanı anlamda pratikle eşanlamlı olduğunun söylenmesi biraz paradoksaldır. Çünkü bu laf ampirik bilimlerin ruhuna ve doğayı denetleme yollarının Bacon'ın *Novum Organum*'unda (bu arada bu kitap hakkında bilgilenmenizi tavsiye ederim) tanımlanma tarzlarına çok uygundur. Bu iki pratikçilik ve doğa üzerinde hâkimiyet kavramı burada öyle bir noktaya kadar örtüşürler ki —işte burada paradoksun net bir biçimde ortaya çıktığını görürüz— Kant'ın felsefesinde ölçüt işlevi gören pratikle belli bir anlamda bağlantılı olan şey doğanın bilgisiyle ilgilenen teorik akıldır. Bunun ne bakımdan doğru olduğu, "Bunun ne faydası var?", "Bu benim ne işime yarayacak ki?", "Ben bundan ne kazanıyorum ki?" gibi sorulardan da görülebilir. Bence bu tür sonuçlara dair net bir görüş edinebilmek ve onu son derece dikkate değer, düpedüz hayret verici bir saptamada bulunmaya bunların ittiğini görebilmek için Kant'la aramıza yeterince mesafe koymamız bizler için çok hayırlı olacaktır. Fiilen şöyle demiş olur: "O halde Tanrı'nın varlığı, ölümsüzlük imkânı ve irade özgürlüğü — şimdi ben bunlarla deneyim dünyasında hiçbir şey yapamadığım için bunları pekâlâ da hiç ama hiç umursamayabilirim." Bu bakış şayet ölüm nihai gerçeklikse, elimizdeki o kısacık hayattan başka hiçbir şey yoksa ve kendimizi bütünüyle kör bir ilkeye, daha doğrusu gayri-ilkeye, bir çıkmaza teslim ediyorsak, hayatlarımızın modern felsefenin o kadar da sağlam denemeyecek varyantlarının bile mebzul miktarda kullanmayı moda haline getirdikleri bir anlamsızlığa açılacağını bütünüyle gözden kaçırmaktadır. Şunu demek istiyorum: Benim Tanrı, özgürlük ve ölümsüzlüğü herhangi bir şekilde anlamlandırmayı başaramamam, Bayanlar Baylar, bizleri bütün hayatlarımızın, canlı olduğumuz her ânın, her şeyin bundan ibaret olup olmadığına göre çok farklı bir çehreye bürüneceğini görmemizi engelleyemez. Kant gibi metafizik konusunda vukuf sahibi bir düşünürün bu temel gerçekliği görmezden gelmesi, öte yandan o feci, ahlak-karşıtı ve Hristiyanlık-karşıtı Nietzsche'nin "Ama her sevinç sonsuzluk ister," diyerek buna dikkat çekmiş olması pek akıl alacak gibi değil.¹³ Başka bir deyişle, Nietzsche dünyada olup bitenlerin —eğer böyle ifade edebileceksem— ölümsüzlüğe bağımlı olduğu, öte yandan, bu tür fikirlerle ilgili teorilerin burada yaşadıklarımıza bağlı olduğu şeklindeki canalcı kavrayışın farkındaydı. Ama Kant'ın bu akıl yürütme hattının kalbi gerçekten de budur; yani bu fikirlerin, doğaya ilişkin bilgimiz veya doğa üzerindeki hâkimiyetimiz açısından onlarla hiçbir şey yapamadığımız için bizi ilgilendirmediği inancıdır. Dolayısıyla Kant'ta, bir yandan, "Ben bununla ne yapabilirim?" diye soran dizginsiz bir pragmatizm anlamında sadece doğa bilgisi alanı olduğunu görürüz; bir yandan da aklın yasalarının mutlak hüküm sürdüğü bir alan olan ahlak alanı vardır. Ama bu iki alan birbirinden o kadar ayırılır ki, bu yarı yüzün-

den az önce bahsettiğim soru türünden gerçekten basit ve acil sorular bile adeta bir kuyuya düşmüşçesine ortadan ve gözden kaybolur.

Bayanlar Baylar, çoğunuz felsefeye zaten, "O halde her şey bundan mı ibaret?" veya "Sonra ne olacak?" gibi sorulara, Kant'ın teoriyle alakasız görerek bir kenara attığı sorulara cevap bulacağınız beklentisi ve umuduyla gelmiş olabilirsiniz. Bu umutlar artık paramparça olmuştur. Ben size daha iyi bir şey önerecek kadar cüretkâr olamayacağım, ama sizlere en azından bu noktada bu hayal kırıklığına yol açmış olan mekanizmayı gösterebilirim. Bu da şudur: Haklı olarak en yüksek şeyleri bekleyebileceğiniz düşünürlerden biri olan Kant'ta bile, bir yanda saf pratiğin öbür yanda ise doğa üzerinde kurulan saf hâkimiyet olarak tasavvur edilen saf doğal bilimin bulunduğu bu tuhaf ayırım, temel önemdeki meseleleri gözden uzaklaştırmaktadır: Kant bunları algılamaz bile, hatta açık açık şöyle der: "Teori hakkında düşündüğümüz müddetçe Tanrı bizi ilgilendirmez; ama pratik davranışımız söz konusu olduğunda, bir çalışma hipotezi olarak O'na ihtiyaç duyarız." Gelgelelim pratik davranışımız sorusunda da artık bilgiyle değil, daha ileride dediği gibi, "Ne yapmalıyız?" sorusuyla ilgileniriz. Bunun sonucunda da tam aklın tasavvur edilebilecek en canalcı ilgisiyle karşılaştığımızda da inşa ettiği felsefe sistemi bizi yüzüstü bırakır. Felsefeden şikâyet etmek istesenez bile, ki bunda hakkınız da olabilir, en azından felsefenin kendisindeki —felsefe demek Kant ile Hegel *demektir* ne de olsa— ne gibi saik ve mekanizmaların bu hayal kırıklığı yaratan sonuca yol açtığını görebilirsiniz. Bu nokta üzerinde uzun uzadıya durmamın nedeni de bu, çünkü naif bir biçimde hayal kırıklığına uğramak başka, bu hayal kırıklığının nedenleri üzerinde düşünmek ve felsefenin, daha önceki mecazımızı tekrar edersek bize neden ekmek değil de taş vermesi gerektiğine dair eleştirel bir kavrayışa ulaşmak başka şeylerdir. Kant şunu dediğinde bütünüyle bilimsel belirlenimcilik ruhu içerisinden konuşmaktadır: "İrade pekâlâ özgür olabilir," —"irade özgür olacaksa" demek istiyor— "bunun sadece irademizin kavranabilir nedeni üzerinde bir etkisi olabilir."¹⁴ Burada, uzun uzadıya anlattığımız gibi, "irademizin kavranabilir nedeni", özgürlük kavramıyla bağdaşmaz.

Zira onun dışa-dönük ifadeleriyle, yani eylemlerimizle ilgili fenomenleri —ihlal edilemeyecek ve o olmaksızın aklı ampirik herhangi bir biçimde kullanmamızın imkânsız olacağı ölçüde temel önemde olan bir düstura uygun olarak— tıpkı doğanın tüm diğer görünümleri gibi, yani değişmez yasalara uygun olarak izah etmemiz gerekir.¹⁵

Ben buna bazı ekler yapmak istiyorum, Bayanlar Baylar. Kant'ın bu noktada ürettiği argümanın yapısı mekanistik bir unsur içeriyormuş gibi geliyor bana. Sanki şöyle der gibi: "O halde, pekâlâ, gelin herhangi

bir yere bir özgürlük unsuru soktuğumu, mesela kavranabilir karakter kısmında özgün özgür eylemden veya özgün özgür Tanrı koyutlamasından bahsettiğimi düşünelim. Ama bunu yapsam bile, nedensellik ilkesi bütün bir deneyim alanı için bütünüyle dokunulmamış halde kalacaktır." Şimdi nedensellik ilkesinin Kant'ın ona atfettiği evrensellik iddiasında bulunabileceği gerçekten doğru olsa bile, bu noktada şayet en ufak bir boşluğun, en küçük bir istisnanın varlığını kabul etmek zorunda kalırsak bütün sistemin çöküp çökmeyeceğini pekâlâ da sorgulayabiliriz. Çünkü ortada ufacık bir miktarda özgürlük, küçücük bir köşe bile olursa, bu bütün o neden-sonuç zinciri meselesinin içinde bir delik olduğu anlamına gelecektir ki, o zaman da artık buna evrensellik atfedemem. Çünkü bu durumda sayısız başka yerde daha neden bir özgürlük unsuru olmaması gerektiği belirsiz hale gelir. Ama yüzeyde kesinlikle bir bilgi sorunu ya da Kant'ın deyimiyle bir spekülasyon sorunu gibi görünen bu sorun Kant şunu dediğinde düpedüz halının altına süpürülmüş olur: "Bir yerlerde, milletlerin boğaz boğaza geldiği o uzak Türkiye'de — mutlak alanında bir özgürlük unsuru olsa bile deneyim alanında nedensellik yürürlükte kalır."¹⁶ Modern bilim doğaya ilişkin tedrici kavrayışın bulunduğu alanda, başka bir deyişle, tam da Kant'ın neden-sonuç yasalarının mutlak olarak ihlal edilemez olduğunu düşündüğü noktada, bu evrensel nedensellik kavramının geleneksel anlamda artık geçerli olmadığını kanıtlayarak Kant'tan bu tuhaf prosedürünün intikamını almış gibi görünüyor.

Kant'a göre spekülâtif ilgilere damgasını vuran kayıtsızlık tavrı hakkında bir şeyler anlatmış, ayrıca da nasıl eylemde bulunursak bulunalım bizler için Kant'ın *sadece* eylemlerimiz için önemli olduğunu iddia ettiği fikirlerden daha önemli bir şey olmadığını söylemiştim. Bunlar belli durumlarda mesela herhangi bir eyleme geçmemizi bile engelleyebilir ve her türden keşişte, tevekkülcü hareketlerde ya da Schopenhauer'in felsefesinde olduğu gibi eylem kavramı bir kenara atılabilir. Yani bunlar artık ayakta tutulamayacak fikirlerdir. Kant sonrasında da şöyle der: "Yine ruhun tinsel doğasına dair bir içgörü edinebilmemiz gerekse de" —halbuki *Saf Aklın Eleştirisi*'nin paralojizmlerle ilgili bölümünde tam da bunu kuşkuyla karşılıyordu— "bu mevcut hayatın görünümlerini ... açıklarken bu tür içgörülerden yararlanamayız."¹⁷ Demek ki bundan özel bir çıkarım yapılamaz; çünkü ruh, bilgimizin nesnesi ve dolayısıyla uzam ve zamandaki dünyanın bir parçası olduğu, uzam ve zamandaki dünyayla bağlantılı olduğu sürece bir mutlak olarak düşünülemez. Şimdi, ölümsüzlüğün mümkün olup olmadığıyla ilgili teorik önermeler için bile, ruh fikrinin kendisinin sadece bir fikir, bir hipostaz olduğunu, sadece fenomenlerin kavramsal biçim içerisinde sentezlenmesine bir mutlaklık statüsü atfettiğimizi söylemek ile böyle bir sentezin ruhların

çoğulluğunun zorunlu önkoşulu olduğunu iddia etmek arasında devasa bir fark olduğunu söyleyebiliriz pekâlâ. Başka bir deyişle, bu mahut metafizik sorular canalcı bir biçimde "ruh" teriminin teorik tanımına bağımlıdır. Ve Kant'ın bu fikirler ile teori arasında olduğunu varsaydığı kayıtsızlık, denklemin her iki tarafınca da hissedilen kayıtsızlık tavrı hiç de hâkim konumunda değildir.

Son olarak, Tanrı ile bağlantılı olarak, mahcup bir edayla "yüksek bir zekâ" dediği bu fikri benimseyerek onun sayesinde "dünyanın yapı ve düzeninde amaçlı olanı genel olarak kavranabilir hale getirebileceğimizi" söyler, "ama hiçbir şekilde ondan tikel bir düzenleme veya yönelim türetme veya böyle şeylerin algılanmadığı yerde bunları gözü kapalı çıkarsama yetkimiz de yoktur."¹⁸ Şimdi bu üçüncü varsayım meşru ve kritik bir noktayı dile getiriyor ama aslında Wolffcu denen felsefede (yani Leibniz'in rasyonalizminin sistematik olarak pedagojik amaçlara uyarlanmasında) formülleştirilen türden son derece sınırlı bir rasyonalizm biçimini amaçladığı içindir ki bunu şimdilik bir kenara koyabiliriz. Wolff'da merkezi bir monad ve yüksek bir zekâ olduğu öncülü dolaysız, naif ve darkafalı bir biçimde her türden doğal fenomenin nasıl olup da insanın kullanımı için amaçlı olarak ayarlandığını göstermek için kullanılmıştır. Nitekim Wolff, "ay geceleri, insan her şeyi o kadar karanlık bulmasın diye parlar," bile diyebilmiştir.¹⁹ Dolayısıyla burada bu tür fikirlerin reddedildiğini görmek kesinlikle aydınlatıcı ve makul olsa da, Tanrı'nın varlığının teorik akıl için bir önemi olup olmadığı sorusuyla hiçbir alakası yoktur.

Burada bir kez daha, kendi *terminus ad quem*'inden yola çıkıldığında neler olduğunu düşünmeniz gerekiyor. Zira gerçek uçurumlar üzerinde oyalanan bütün bu tuhaf akıl yürütme hattı, ancak şuna işaret ederek açıklanabilir: Kant'ın koşullar ne olursa olsun söylemek istediği şey, bu çok önemli üç terimin —Tanrı'nın varlığı, özgürlük ve ölümsüzlüğün— bilğimiz için, yani teoride zorunlu olmadığıdır. Başka bir deyişle, Kant bunların teoride bizi ilgilendirmesi gerektiğini, ama aynı zamanda da "aklınızın bunları güçlü bir biçimde salık verdiğini" söylemek istemektedir; dolayısıyla da "doğru bakıldığında bunların önemi sadece *pratik* olanla ilgilidir."²⁰ Bununla birlikte genelde Kant felsefesinin eksen niteliğindeki noktalarından birine ulaşmış oluyoruz. Ne teori için kurtarabildiği ne de teori için kurucu önem taşıdıklarını kabul edebildiği mahut metafizik fikirleri kastediyorum. Kant'ın bunları devreye sokmasının tek ve basit nedeni pratik aklın koyutları olmalarıdır. Bu da demektir ki Kant'ın öğretilerine göre ahlak yasası bana verilmiştir, bir olgudur; deneyim bana ahlaki davranmam gerektiğini öğretir. Ama bu deneyimin beni tutarsızlıklara sürüklememesi için şunu da içerir bu öğretisi: Bu metafizik kendiliklerin varlığını kabul etmeliyimdir ki —Kant

felsefesinin en büyük paradokslarından biridir bu— ben Tanrı var diye özgürce hareket ediyor olmayayım da, Tanrı ben özgürce hareket edebileyim diye varolsun.²¹ İlişki bütünüyle tersine çevrilmiş, bunun sonucunda da pratik mutlak öncelik kazanmıştır. Burada geliştirdiğim tezin, yani Kant'ın felsefesinde pratiğin teoriye göre öncelikli olduğu fikrinin fiili gerekçesi budur. Ama bu tartışmayı bir sonraki derste sürdürebiliriz. Dikkatiniz için teşekkürler ve iyi tatiller!

YEDİNCİ DERS

18 Haziran 1963

SEVGİLİ MESLEKTAŞLAR,

Umarım artık bu sömestrin sonuna başka bir kesinti olmadan ve konsantrasyonumuzu en yüksek düzeyde tutarak ulaşabiliriz. Çok önceden verdiğim bir söz nedeniyle çok üzülerək bir dersimizi iptal etmek zorunda kalsam da¹ artık hamsin yortusu tatili de geride kaldığına göre, bu doğrultuda elimden gelenin azamisini yapacağım. Buraya kadarki tartışmalarımızı, bütün her şeyi baştan almadan toparlamanın en iyi yolu, bu dersi, Kant'ın ahlak felsefesinin yapısını (ona burada vermek istediğim anlamda ve her ne kadar yorumlamaya başlamış olsak da şimdiye kadar pek yol katedemediğimiz "Yöntem Öğretisi" metniyle bağlantılı olarak) tekrar —daha doğrusu tekrar değil de, ilkesel olarak— açıklamak için kullanmam olacak bence. Yani bir taşla iki kuş vurmak, hem ele aldığımız bakış açısından söylediklerimizin tekrar üzerinden geçmek hem de argümanı birkaç adım ileriye taşımak istiyorum. O halde öncelikle Kant'a göre etiğin temel önermeleri olan üç temel önermenin, özgür iradenin varlığını, ruhun ölümsüzlüğünü ve Tanrı'nın varlığını savunan önermeler olduğunu hatırlatarak başlayalım. Kant'a göre bu üç önermenin tayin edici anlamı teorik felsefede değil, başka bir deyişle olup bitene dair bilgimizde değil, pratik felsefededir. Bu da demektir ki, Kant'ın teorisini izlersek, bunlar "Ne yapmalıyız?" sorusuyla sıkı sıkıya, zorunlu olarak bağlıdır ve ancak ne yapmamız gerektiğiyle bağlantılı olarak anlaşılabilir ve açıklanabilirler. Geçen sefer bu meselenin teori alanından ayrılmasının bence meseleye hakkını veremediğini, yani Kant'ın teorisinin bu önermelerle hiç mi hiç ilgilenmediği şeklindeki tekzibinin bütünüyle ikna edici olmadığını ayrıntılı olarak açıklamıştım. Çünkü insan ömründe, eylemleri dışında önemli olan bir şey varsa o da her şeyin ölümüyle birlikte sona erip ermeyeceği sorusudur. Bütün bu argümanlar kompleksini burada tekrar etmek istemiyorum ama sizlere

sadece bu ayrımı geçen derste veya ondan öncekilerden birinde eleştirmiş olduğumu hatırlatacağım. Hatırlayacağınız üzere, Kant teorisinin bu önermelerle pek ilgilenmediğini söyler. Şimdi Kant'ın argümanını geçen derstekinden belki daha sadık bir biçimde yorumlamaya çalışacağım. Kant'ın teorisinin veya spekülasyonunun bu temel önermelerle pek ilgilenmediği iddiası, bu önermeler ile bilimsel deneyimimiz ve bu deneyimin temelleri arasında gerçek bir bağ olmadığı şeklinde yorumlanabilir muhtemelen. İlgi meselesi, esasen, bu önermelerin teorik bilginin çerçevesinin dışına düştüğü ve bunların statülerinin ne olduğunun bizim için önemli olmadığı fikriyle bağlantılıdır. Kant'ın meseleyi formülleştirme tarzının bizi götürdüğü yer aslında Kant felsefesinin genel tınısına, özellikle de pratiğe verdiği önceliğe bağlanabilir. Böyle bir bağlamda herhangi bir sonucu olmayan bilgi pekâlâ da hükümsüz görünebilir. Ama belki de Kant'ın kendisi bu nokta üzerinde benim geçen sefer yaptığım kadar ısrarla durmayabilirdi; belki tek kastı, teorik aklın, yani doğaya ilişkin bilgimizin bu önermelerle, onlara ilişkin doğru düzgün bir açıklama sunmayı umamayacağı için pek ilgilenmediğiydi. Kant'ın felsefesinde, tartıştığımız fikirlerin ilgilenmememiz gereken meseleler olduğunu, onlara atfettiğimiz alanda daha en baştan beri çözülmez gibi görünen soruların peşine düşmenin çıkarımıza olmadığını ima eden bir yan vardır. Ben bu düşünce hattını son derece sorunlu buluyorum. Modern felsefenin gelişimi esnasında, insanlara layık olan soruları, insanların zaten felsefeye cevabını bulmak için geldikleri soruları gittikçe daha fazla bertaraf eden de bu düşünce hattı olmuştur. Bu şekilde, felsefeyi bir bilime çevirme süreci diyebileceğimiz şey amansız bir biçimde ilerlerken, felsefenin kendisinin, Kant'ın tabiriyle, "ilgi" çekiciliği gittikçe azalmıştır; felsefe tam da onun bir şeyler söylemesini beklediğimiz meselelerde herhangi bir saptama veya yargıda bulunmayı gittikçe daha fazla reddetmiştir. Şimdi üç canalcı, temel önemde önermenin bu şekilde reddedilişi hem deneyimin kendisiyle hem de onu düzenleyen kurucu biçimlerle bağlantılıdır. Başka bir deyişle, Kant'a göre, bu sorulara deneyimimizden herhangi bir cevap bulamayacağımız gibi, bunlar aslında kategorilerimizin (yani onlar olmadığında herhangi bir şeyi deneyimlememizin imkânsız olacağı önkoşul niteliğindeki şeylerin) oluşturduğu aygıtın içine de dahil olmazlar.

Bu da, peşi sıra, özel bir güçlük getirir. Pratik felsefemizin kaçınılmaz olarak deneyim malzemesiyle ilgili olan fiili eylemlerimizle bağlantılı olduğu için deneyimden aslında ayrılamayacak olması şeklindeki güçlükten bahsediyorum. Buna hepimiz şu bariz cevabı vereceksinizdir: "Bir şey deneyimle bir şekilde bağlantılıysa, eylemlerimle ilgili olacaktır tabii ki". Normal davranış alanında mesela iyi ile kötü arasında ayrımlar yaparken kendi deneyimimiz hakkında konuşmaya alışık ol-

duğumuzun hepiniz farkındasınızdır. Yani eğer meşhur tabirle tecrübesizseniz, deneyimsizseniz, sonradan epey su götürür olduğu anlaşılacak her türlü şeyi yapabilirsiniz, ama deneyimliyseniz ve bir durumu bütün olarak kavrayabilecek durumdaysanız, uzlaşımına göre, doğru davranma —daha yüksek bir anlamda da doğru davranma— konusunda daha iyi bir konumda olmanız beklenir. Bu yaygın hikmette herhangi bir hakikat olup olmadığıyla ilgili bir tartışmaya girme ihtiyacı duymuyorum. Sadece başka yerlerde olduğu gibi burada da ahlak felsefesinin Kant'taki gerekçesinin bizlerden kayda değer taleplerde bulunduğuna işaret etmek istiyorum. Gelgelelim Kant bütün bu akıl yürütme hattına karşı çıkacaktır. Nasıl bilginin biçimi ve içeriği diye bir şey varsa —bu ayrımı Kant'ın kendisi yapar— pekâlâ pratik alanında da biçim ve içerik olduğunu düşünebiliriz. Yani, tam da bir eylem olması hasebiyle, ister eşya olsun ister insan ampirik olarak var olan varlıklarla şu ya da bu şekilde ilişki kurmayan herhangi bir eylem hayal edemem. Demek istiyorum ki en soylu, en yüce eylem bile, onu gerçekleştiren kişinin yaptığı bir fedakârlık haline gelirken fiili ampirik bir kişi olarak o kişinin fedakârlıkta bulunmasını öngerektirir; en kötü eylem de aynı şekilde ampirik gerçeklikler içerir. Nitekim biri bir cinayet işlemek isteyecek olsa, önce öldürebileceği bir kişiye, sonra da işi gerçekleştirmek için çekiç gibi bir alete ihtiyaç duyar. Demek ki biçim-içerik ayrımı pratik alanında da teori alanında olduğu kadar (Kant'a göre teori alanında bilgi biçimleri geçerliliklerini ancak deneyimin malzemesiyle, canlı duyumlarla ilişki kurdukları ölçüde korurlar) sorunlu görünmektedir. Biraz daha gevşek ve sorumsuzca söyleyecek olursam, eylemin hem bir biçimi hem de bir içeriği vardır. Ne kadar sorunlu olurlarsa olsunlar, eylemlerimizi onlara göre yönlendirdiğimiz evrensel kurallar, evrensel normlar ile bunların sonucu olarak ortaya çıkan özgül eylem arasında burada da bir ayrım olması ve bu eylemin, tam da özgül bir eylem olması yüzünden zorunlu olarak bireyleşme ilkesini beraberinde getirmesi, yani deneyim malzemesinden somut bir unsur içermesi şeklindeki çok daha ağırlıklı anlamda da, ahlaki eylemin bir biçimi ve içeriği olduğundan bahsedebiliriz. Bu doğruysa, o zaman Kant'ın spekülâtif veya teorik ilgi ile pratik ilgi arasında yaptığı ayrım hiç de o kadar radikal sayılmaz. Bu bağlamda size onun bu temel ayrıma ancak her ne olursa olsun bu temel önermelerle teorinin herhangi bir ilgisi olduğuna karar vermiş olduğu için ulaşabilmiş olduğunu hatırlatmam yararlı olacaktır muhtemelen. Bu tür aporetik durumlar inşa edebilmek, yani bir yanda ortada ne gibi güçlükler olduğunu kendi kendine netleştirmek, öte yanda da *thema probandum*'u*, yani Kant'ın aslında kanıtlamak istediği şeyi keşfetmek her zaman çok

* Lat. Kanıtlanacak tema. —ç.n.

kıymetli bir şeydir. Bu kısa tespitlerden sonra her ikisini de anlamış olacağınızı zannediyorum.

Burada mesele Kant'ın pratikten bahsederken kendisini bütün bu durumdan nasıl çekip çıkardığıdır — Kant pratik aklın eleştirisinden bahsederken aklında son derece belirgin ve taraflı bir pratik fikri olduğunu da unutmayalım. Kant'ta pratik akıl her zaman pratik *saf* akıl anlamına, doğru ile yanlış, iyi ile kötüyü ayırt etmeyi sağlayan *a priori* yetenek anlamına gelir: Birisinin pratik biri olduğunu veya olmadığını söylerken kastettiğimiz anlama değil. "Pratik" sözcüğünün Kant'taki bu gayet taraflı anlamında, daha en baştan, bu tür pratiğin deneyimle hiçbir alakası olmadığı gibi bir koşul konur. Deneyimin bu bahsettiğim şekilde dışlanması ve bunun beraberinde getirdiği güçlükler Kant'ın felsefesinde öyle bir şekilde organize edilmiştir ki burada aramızda olsaydı ve kendini bize açıklama tenezzülü gösterecek olsaydı —bence Kant böyle bir işi küçümseyecek son kişi olurdu— muhtemelen şöyle derdi bana kalırsa: "Aslında sizin pratikle kastettiğiniz şey benim kastettiğimden bütünüyle farklı; ben 'pratik' terimini böyle kesin bir biçimde kullanırken sadece onu tanımlayan şeyin deneyimden bağımsız olması olduğunu söylüyorum." Bence bu sömestride ilgilendiğimiz bütün bu sorunlar kompleksini anlamak istiyorsanız, deneyimin rolünün bu şekilde azımsanmasının (ki Kant'ın bunu teorik akıl alanında da yaptığını iddia etmek mümkündür) anlamını kendi kendinize izah etmeye çalışmanız gerek. Kısacası bunun bir bütün olarak Kant'ın sistemi içinde ne anlama geldiğini sorabiliriz. Dolayısıyla duygularımın malzemesi, hatta bana dışarıdan gelen her şey, kendi aklım olma anlamında ben olmayan her şey, aslında bir uyarandan öte bir şey değildir (ki Kant'ın dolaysız takipçisi olan Fichte bu görüşe çok daha daha ve radikal bir biçim vermiştir). Bir eylemin zihninin dolaysız ürünü olduğu varsayılır ve eylem ona bağlı her türlü malzemenin bağımsız olmalıdır. Ve onu ancak bağımsızsa, kendi eylemimse ve düşünen, rasyonel bir varlık olarak benim tarafımdan belirlenmemiş hiçbir şeye bağlı değilse pratik olarak tasavvur edebilirim. Toplumsal açıdan bakıldığında bu demektir ki —bu epey çapraşık fikirleri biraz daha somut terimlerle düşünmek size de yardımcı olabilir— burjuva bireyinin özgürleşmesi fikrinden —burjuva özerkliği fikrinden— üstün bir metafizik ilke gibi bir şey yaratılmıştır. On sekizinci yüzyılın sonlarında insanlık burjuvazinin vesayetten kurtulma mücadelesinin etkisi altındaydı ve sanki bu mücadele felsefeye öyle yansımıştı ki, bu özgürlük, daha elde edilmemiş özgürlük, en üstün ilke haline, felsefenin zirvesine ulaşmış akılla eşitlendiği ilke haline gelmişti. Kant'ı, özellikle de Kant'ın pratik felsefesini ancak onun gözünde özgürlük ile aklın aslında aynı şey olduğunu fark ederseniz doğru dürüst anlayabilirsiniz. Keza, bugün belki bu bağlamda hakkında bir şey söyleyebileceğimiz bütün o

kategorik buyruk kurgusu da ancak, kategorik buyruğun içerdği o çok tuhaf özgürlük-yasa çiftine, özgürlük ilkesinin kendisi akıldan, saf akıldan başka bir şey olmayacak ve kendisi rasyonel olmayan ona dışsal, yabancı hiçbir şeye tabi olmayacak şekilde ulaşılsa anlaşılabilir. Burada Kant'ın fikrinin çekirdeği, salt rasyonel varlık olarak tanımadığım her şeyin ve kendi aklımdan çıkmayan her kuralın aslında özgürlük ilkesini kısıtladığıdır. Kısıtlar, çünkü beni kendim olmayan bir şeye, bana yabancı ve kendimi bağımlı kıldığım bir şeye bağlar. Kant'ın katılığı adı verilen tutum şudur: Kant mutlulukla ilgili her şeyi, haleflerinin sonradan pratiğin ayrılmaz birer unsuru gözüyle baktıkları her şeyi, kendi ahlak felsefesinden bütünüyle ve neredeyse gayri insani bir sertlik ve hasinlikle dışlamıştır, üstelik bunu esasen de özgürlük uğruna yapmıştır. Kant'ta şu gayet tuhaf ve paradoksal kurguyla karşılaşsınız: Ahlak felsefesinin birbiriyle çatışan iki itkisi vardır bir bakıma, yani özgürlük fikri ve bastırma fikri —aklıma daha iyi bir kelime gelmiyor—, öncelikle de her türlü doğal itkinin bastırılması, duygulanımın bastırılması ve sempatinin bastırılması; ki bunların ikisi de özgürlük uğruna bastırılır. Bütün bir itkiler ve ilgiler/çıkarlar alanı Kant tarafından teorik olarak son derece acımasız bir sertlikle bastırılır ve bunun tek nedeni de kendimi kendi özgürlüğümün, kendi aklımlın ilkesiyle bağdaşmayan herhangi bir şeye bağımlı hale getirmemem gerekliliğidir. Geçerken şunu da belirtmek isterim ki bu sistem, doğal itkilerimin —ya da bunlara ne ad veriyorsak onların, mutluluk, şefkat vs. ihtiyacımın— evrensel bir ilke olarak akılla bağdaşmadığı bir dünyada yaşadığımız fikri üzerine kuruludur. Ve bütün bunlar olurken Kant kendisine bir kere bile aklın böyle mutlak biçimde gerçek kılınmasının tam da bastırılmış olan bütün arzuların gerçekleştirilmesini beraberinde getirip getirmediğini sormayacaktır. Bu sorun Kant'ta sadece aşırı dolaylı ve dolambaçlı bir biçimde, yani üç temel önermeden biri olan ölümsüzlük kavrayışı geliştirilirken su yüzüne çıkar.² Kant'ın şayet akıl ile bastırdığı itkilerin bir tür birliğini sağlamak mümkün olmasa —ya da sadece transandantal bir alanda mümkün olsa— dünyanın bir cehennem olacağını³ en nihayet teslim ettiği noktada çıkar. İçinde yaşadığımız dünyanın antagonistik, ikici doğasını Kant'ın felsefesine yansıtan o ikiciliği mutlak bir biçimde ortadan kaldırmaya yol açmıyorsa dünya bir cehennem olacaktır. Dolayısıyla, eylemde bulunan insanlar olarak kendimizi şu ya da bu maddi etkene bağımlı kılıyorsak, eylemim sadece kendi fikrime, özellikle de evrensel yasa hakkındaki fikrime dayanmıyorsa, pratik olmaktan çıkar; artık özgür değildir. Bu akıl yürütme hattı sayesinde ki Kant'ta ahlak alanı genel olarak özgürlük alanı olarak tefsir edilir; çünkü aksi takdirde ahlak alanı da artık epey bir duymuş olduğunuz gibi, nedenselliğin hâkim olup özgürlüğü dışladığı ve bu yüzden de saf pratik akla değil bütünü-

le teorik akla ait olan salt doğa alanına girerdi. Bunu aklımızda tutarak, Bayanlar Baylar, burada incelemekte olduğumuz "Aklımızın Saf Kullanımının Nihai Amacı" başlıklı bölümün, "Saf Akıl Kanonu" başlıklı 1. Kısımından alacağımız bir cümleye daha yakından bakabiliriz. Herhalde artık bunu daha iyi anlayacak bir konumdasınızdır çünkü az önce bahsettiğim argümanları aklınızda tutmadığınız sürece pekâlâ biraz zorlama gelebilecek olan, ama üzerinde yaptığımız çalışmadan sonra size artık gayet saydam geleceğini umduğum bir cümle bu: "'Pratik' derken özgürlük sayesinde mümkün olan her şeyi kastediyorum"⁴ Şimdi, biraz önce söylediklerimiz üzerinde iyice düşünürseniz bu saptamanın genelde Kant felsefesinin köşetaşlarından biri olduğunu kavrayacaksınız. Şüphesiz belli güçlükleri, mantıksal güçlükleri beraberinde getiren bir saptama bu. Çünkü Kant'ta teorik aklın malzemesinin, salt malzeme olduğu sürece, gayet belirsiz olduğu varsayılır; ancak düşünen bir varlık olarak benim sayemde, kategorilerin oluşturduğu düzenek sayesinde belli bir şekil kazanır. Bu çelişkinin kendisi ancak, Kant'taki o gerilimle, doğanın sınırlarını mümkün olduğunca genişletmek isteyen Aydınlanmacı damar ile onun eski durumu ihya etmek istemesi, geriye kör doğadan ve doğanın kör tahakkümünden başka bir şey bırakmayan Aydınlanma'ya son verme çağrısında bulunmak istemesi arasında olduğunu tekrar tekrar belirttiğimiz gerilimle açıklanabilir.

Kant'ın ahlak felsefesinin şimdi kendini karşı karşıya bulduğu bütün sorun, pratik felsefesinden en başta bahsettiğim üç temel önermenin veya ilkenin nasıl çıkarılacağıdır. Kant'ın burada Descartes'la başlayan bir tarihsel eğilimi sürdürmekte olduğuna dikkatinizi çekerim. Bu gelenekte mutlağın kendisi, yani Tanrı'nın varlığı felsefenin başlangıç noktasına yerleştirilmez, aksine ilk felsefeden çıkarsanmak zorundadır. Kısacası, Tanrı'nın varlığının kanıtlanması gerekir. Bunun da önyargısız gözlemciye son derece paradoksal gelecek, gerçekten kayda değer şöyle bir sonucu olacaktır: $\pi\rho\omega\tau\omicron\nu$ olması gereken şey, fikirler hiyerarşisindeki ilk şey, ikincil ve türev niteliğinde bir statüye indirgenmektedir.⁵ Şimdi bir an durup Kant'ta akıl kavramının ardında yatan şey üzerine, yani eylem halindeki insanların özgürlüğü üzerine düşünürsek, bütün bu felsefede Tanrı'nın varlığının insani ilkeye, yani insan aklı ilkesine bağımlı kılındığını söyleyebiliriz gerçekten de. Felsefe kendi en üst metafizik ilkelerinin kanıtlarını sunmakla, yani daha klasik Thomacı *analogia entis** öğretisinde bile görüldüğü üzere onları akılla uyumlu hale getirmekle ilgilendiğinden beri, felsefede ilk ve mutlak ilkesini aslında ikincil olması gereken bir şeye bağımlı kılma yönünde bir eğilim gözlenmiştir. Çünkü aklın kendisi ancak fani insanlardan soyutlanan ve on-

* Lat. Varlık analogjisi, -ç.n.

larda bedenselleşen bir şey olarak tasavvur edilebilir. Kant'ın şunları söyleyerek başlattığı programı bu noktadan bakarak değerlendirebilirsiniz: "Demek ki bu üç temel önerme bilgi için hiçbir şekilde zorunlu olmadığı halde aklımız tarafından güçlü bir biçimde telkin ediliyorsa, doğru bakıldığında, bunlar ancak pratik olanla bağlantılı olarak önemli olabilirler."⁶ Bu dikkate değer cümle, "bunlar ancak pratik olanla bağlantılı olarak önemli olabilirler", aslında —burada benim yapacağım kadar düz ifade edilme de— bunlar pratik akıl için önemli olduklarından, pratik akıldan çıkmaları ya da daha ileride söyleneceği üzere, "deneyim yoluyla kanıtlanmaları"⁷ gerekir, demektir. Bu tür meselelerle başa çıkmaya çalıştığımızda biz filozofların başına sık sık geldiği üzere, Kant da burada kendini fena halde zor ve nahoş bir çıkmaza sokuyor. Bu üç temel önermenin veya ilkenin sadece saf düşünceden çıkarsanamayacağını hatırlayalım. Kant'ın negatif tarafıyla Leibniz ve Wolff'un felsefesinin eleştirisinden ibaret olan sisteminin yapısına geri dönmemiz gerek. Bu iki filozof, Tanrı, özgürlük ve ölümsüzlük gibi kendiliklerin varlığını sadece saf düşünceden, yani aklın saf ilkelerinden çıkarmaya çalışmışlardı. İşte Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*'nin bütün negatif kısmında bunun mümkün olmadığını, çelişiklere yol açtığını ayrıntılı olarak göstermiştir. Özgürlük fikriyle ilgili olan tayin edici çelişkiyi üçüncü çatışkiyle bağlantılı olarak enine boyuna tartışmıştım. Gelgelelim, öte yandan bu ilkeler —bunu daha fazla tartışmamıza gerek yok— deneyimden de alınamaz; çünkü bunlar mutlak ilkelerdir ve bu mutlak ve evrensel olarak geçerli ilkeleri deneyimden çıkarmak demek, mutlak biçimde kalıcı, edebi, zorunlu ve değişmez ilkeleri bizatihi tesadüfi ve olumsal olan deneyimlere bağımlı kılmak demek olurdu. Burada ele aldığımız felsefi gelenekte ve Kant felsefesinin kendi doğası göz önünde bulundurulduğunda, Kant'ın hiçbir koşulda kabul edemeyeceği son derece paradoksal bir talep olurdu bu. Kant'ta etiğin aporetik bir inşaa olarak, yani başlangıç durumunda bulunan güçlüklerden kaynaklanan bir sistem olarak kurulmuş olduğunu anlayabilmek için Kant'ın kendisini bu açmazdan nasıl çekip çıkardığını anlamamız gerek. Kant bunu etiğin ilkesini —burada daha sonra söyleyeceklerini, yani bu ilkenin ahlak yasasından, başka deyişle kategorik buyruktan başka bir şey olmadığı tesbitini öncelediği söylenebilir— ne deneyimden ne de akıldan türeyen bir ilke olarak koyarak yapar (zira akıldan türüyor deseydi rasyonalistlerin tarafında yer almış olacaktı). Bunun yerine "ahlak yasası bir olgudur, ahlak yasası bir veridir," der.⁸ Bütün akıl yürütmesi de bu noktanın etrafında döner. Size birkaç kere Kant'taki bir dizi eksen niteliğindeki noktadan bahsettim, ama muhtemelen en önemlisi budur; Kant'ta ahlak felsefesinin bütün yapısının tayin edici kısmı budur. *Ahlak Metafizikinin Temellendirilmesi Üzerine*'yi ve *Pratik Aklın Eleştirisi*'ni ancak

Kant'ın ahlak yasasına neden ve hangi gerekçeyle bir veri olarak baktığını kavradıktan sonra anlayabilirsiniz. Bu akıl yürütmenin bir diğer unsuru da şöyledir: Eğer ahlak yasası bir veri ise, yani sadece varsa ve kökeni, kaynağı ile ilgili daha öte sorulara direniyorsa, kısacası her tür bilginin temelinde yatan nihai bir gerçeklik ise, o zaman geçerli olabilmesi için o üç ilke veya kendilik —Tanrı, özgürlük ve ölümsüzlük— elzemdir. Descartes'la bağlantılı olarak dikkatinizi çekmeye çalıştığım nokta da tam olarak buydu; o da Tanrı'nın varlığını aklın mantıksal tutarlılığı fikrinden çıkararak kanıtlıyordu. Çünkü Descartes'a göre de, bu bakımdan aldanıyor olmamız aklın mantıksal tutarlılığıyla bağdaşmaz nitelikteydi — ve işte bu yüzden de Tanrı'ya ihtiyacımız vardı. Descartes'da Tanrı'yla ilgili son derece karmaşık bir argümanın sadece bir tarafıdır bu tabii ki, zira bu noktada Tanrı'nın varlığıyla ilgili bir başka geleneksel fikre, yani ontolojik argümana da başvurur.⁹ Her halükârda Kant bu noktada rasyonalist felsefe geleneğine kayar. Ahlak yasası sahiden de bir veriyse, dolayısıyla "öyle davranmalıyım ki eylememin düsturu veya üst ilkesi aynı zamanda evrensel bir yasanın ilkesi haline getirilebilsin,"¹⁰ şeklinde mutlak ve hiçbir muğlaklık içermeyen bir yükümlülük söz konusuysa eğer, o zaman —bu Kantçı geleneğin ruhuna girdikten sonra bu şeylerin gayet katı bir mantığa uyduklarına dikkat etmenizi istiyorum— özgürlükle ilgili saptama bunu gayet katı bir biçimde izleyen bir sonuçtur, çünkü aynı zamanda bu verili ve mutlak biçimde var olan ahlak yasasının gerektirdiği şekilde davranma yetim de olmasaydı kategorik buyruğa uygun davranma yönündeki bu karşı konmaz emir gayet anlamsız olurdu. Çünkü bu yeteneğe sahip olmasaydım, diyecektir Kant, bu ahlak yasasının varlığı şeytani, kör bir tesadüften başka bir şey olmazdı.

O halde sorun —bugün bizler için son derece ciddi ve önemli bir sorun bu— böyle bir yasa, doğru ve ahlaklı eylem fikri ile onu pratiğe geçirme yeteneği arasında gerçek bir çelişki olup olmadığıdır. Gelgelelim Kant'ın teorisinde, bu yeteneğin bulunmadığı koşullar olup olmadığı sorusuna kesinlikle yer yoktur. Oysa bizler, Kafka'ya felsefi bir yazar olarak bakmamıza izin verilirse şayet, onun yazılarının başlıca konularından birinin tam da bu noktadan başladığını ve buradan da mahut Varoluşçuluk felsefesine geçtiğini görebiliyoruz. Kant'ta ise iyi fikri, iyi davranma ve yasaya uygun hareket etme yükümlülüğü var olabilse de insanların kaçamadıkları genel toplumsal bağlam yüzünden böyle davranamayabilecekleri şeklindeki absürd durumun esamisi okunmaz. Kant "özgür olmalıyım ki ahlak yasası gerçekleşebilsin" dediğinde, bugün bizim kulaklarımıza neredeyse naif gelen, ama aslında ilk dönem burjuvazinin iyimserliğini yansıtan tarife sığmaz bir iyimserlik sergilemektedir. Bunu genç Beethoven'ın müziğinde de işitebiliriz ki bu müzik aynı za-

manda şu fikri de içerir: "Aslında her şey mümkün; eğer iyi varsa o zaman onu pratiğe geçirmek de mümkün olmalı".¹¹ Burada bu Kantçı felsefenin bugün çok bariz görülen naifliğinin, sınırlılığının hemen yanıbaşında muhteşem, büyüleyici ve neredeyse ilham verici veçhesiyle de karşılaşıyoruz. Yine burada bu son derece ciddi felsefenin, her zaman en zorlu yolu arayan felsefenin yine de kendini nasıl feci bir çelişki içinde buluverdiğini görebiliyoruz. Bu çatışmanın, kendi ilkelerini ucuz yoldan görelileştirmekle alakası yoktur; bu farklı ilkeler arasında —örneğin özgürlük ilkesi ile belirlenim ilkesi arasında— çelişkiler çıkmasından kaynaklanır. Bu çelişkiler, Kant özgürlük ile zorunluluğu akıl kavramında birleştirerek onlardan bütünüyle kurtulduğunu zannetse de yoğunlaşır ve kendilerini yeniden üretirler. Kant bu yolla doğru, iyi hayat talebinin bizi çözülmez çelişkilere götürmesi olasılığını daha en baştan önleyebildiğine inanıyordu.

Şimdi ahlak yasasının bir veri olabileceği fikrinin kendisi de epey tuhaftır. Hepiniz, özellikle de felsefe, bilhassa epistemoloji deneyimi olanlarınız bu noktada itirazlarınızı dile getirmek için sabırsızlanıyor olmalısınız. Şöyle diyeceksinizdir muhtemelen: "Bize söylemediniz, daha doğrusu şimdi bize öyle bir Kant yorumu veriyorsunuz ki" —bu arada inanın bu noktada Kant'a sadık kalıyorum— "buna göre pratik olan, saf davranış, saf özgürlük, yani her türlü deneyimden mutlak biçimde bağımsız olduğu varsayılan bir davranış tarzı. İyi ama verililik kavramı deneyim kavramının özü değil midir tam da? Ampirizm, bütün bir ampirist felsefe geleneği her zaman veri mahiyetindeki olgulardan, üzerine kurulduğu dolaysız duyu verilerinden hareket ettiğinde ısrar etmemiş midir? Ve her zaman böyle verili olmayıp da özne tarafından yaratılmış ve üretilmiş her şeyin tercihe dayalı bir fazla olduğunu iddia etmemiş midir?" Bu itiraz hepinizin aklına gelmiş olabilir, hepiniz şöyle demek istiyor olabilirsiniz: "Kant işe deneyimle bağlantılı her şeyi bir yana atmakla ilgili bir dolu tantana yaparak başlıyor, ama sonra deneyimi mutlak bir biçimde aşan bir ahlak yasasının kendisinin bir veriden öte bir şey olmadığını iddia ediyor, bunu söyleyerek de deneyimi gizlice arka kapıdan tekrar içeri almış oluyor." Canınız ıgnelemek de isterse şunu da eklemek isteyeceksinizdir: "Bu filozoflar da hoş doğrusu, bize uzun uzun bir sürü hikâye anlatıp ketempereye getirmek istiyorlar." Bayanlar Baylar, bunun hakkında söylenebilecek envai çeşit şey var. Bugüne kadar Kant'ın veri kavramına dair gerçekten yeterli bir izah yapılmış değil. Galiba mesai arkadaşım Wilhelm Sturmfels bir ara böyle bir çalışma yapıyordu.¹² Bu veri kavramının doğru dürüst araştırılması çok önemli olacaktır — keşke filolojik meselelerin ötesine geçebilen gerçek Kant çalışmaları yapılabilse. Schopenhauer verinin duyu-verileri ile sınırlı olmadığını, verili her şeyin nedeni olmuş olduğu varsayılan ilahi

gücü de içerdığını işaret eden belki de ilk kişiydi.¹³ O halde veri kavramının salt ampirik olandan başka kökleri de var. Şunu da belirtmeden bitirmeyeyim: Bu veri kavramı şüphesiz dolaysız olarak verili olan duyu-verilerine değil, hiçbir suretle bir uydurmadan ibaret olmayan farklı bir düzene karşılık gelir. Perşembe günü bu veri kavramını daha ayrıntılı tartışacağım. Teşekkürler.

SEKİZİNCİ DERS

20 Haziran 1963

BAYANLAR BAYLAR,

Hatırlayacağınız gibi geçen sefer işe çok çeşitli anlamlarıyla Kant'taki veri kavramını, öncelikle de Kant'ın gayet genel bir biçimde formülleştirdiği ahlak yasasının bir veri olarak sunulduğu zaman ortaya çıkan sorunu incelemiştik. Konuşmaya, ahlak felsefesinde Kant'ın "verili" diye baktığı şeyin aslında aklın ta kendisi olduğunu, dolayısıyla bu aklın varlığını veya verilmişliğini ancak deneyim sayesinde bilebilecek olsam da deneyimin karşıtı olduğunu söyleyerek başladığımı hatırlayacaksınız kuşkusuz. Kant'ın felsefesinde sürekli tekerrür eden ünlü sorundur, gözlemlenen bilinçte gözlemlenecek akıl ile gözlemleyen akıl arasındaki bölünme sorunudur bu. Bu sorun ancak Kant-sonrası felsefeyle birlikte tam manasıyla bir tema haline gelmiştir. Kant'a göre, ahlaki olarak eylemde bulunmak demek saf akla göre eylemde bulunmak demektir aynı zamanda. Ahlak yasasının ve nihai olarak da aklın kendisinin verili doğasıyla kastedilen şey, belki de en iyi, sisteminin yapısının *a priori* bilgi ile deneyim arasındaki bir tür tarafsız bölge olduğu söylenerek ifade edilebilir. Bununla bir yandan aklın verili doğası kastedilir; akıl, daha öteye götürülemeyecek olması, başka bir şeye indirgenemeyecek olması anlamında verilidir. Öte yandan bu verililiği, tıpkı diğer deneyimlerde olduğu gibi aklı ve yasalarını da doğrudan doğruya sahiplenebilmem gerektiğini söyleyerek meşrulaştırma girişimi de kastedilir. Dolayısıyla burada, bir imgeye başvurmama izin verirsiniz, *a priori* bilgi ile *a posteriori* bilgi arasındaki bir tür tampon bölgeden bahsediyoruzdur.¹ *A priori* ile *a posteriori*'yi sentezlemeye ve aynı tutarlılıkla Kant'ın yine birbirinden ayırdığı teorik akıl ve pratik alanlarını, sonradan tin (*Geist*) adıyla bilinecek olan şey içerisinde birleştirmeye çalışan Kant-sonrası idealizmin bütün tematik içeriği buradadır. Kant'ta bunun temelinde dipsiz bucaksız bir sorun, yani *a priori* bilginin kendisini nasıl gerekçe-

lendirmek gerektiği sorunu, *a priori* bilgiyi nasıl bilebildiğim sorunu yatar. Bu sorunun ucu bulunamaz, çünkü *a priori* bilgiyi ancak deneyim yoluyla, şu ya da bu formu kavrayarak elde edebilirim; ama bu *a priori* bilginin meşru kaynağı, yani deneyim *a priori* bilgi ile bağdaşmaz. Kant felsefesini diyalektik düşünce doğrultusuna sokan birçok güçten biri de bu değil midir, diye sorulabilir elbette. Sorunu şu şekilde özetleyebiliriz: *A priori* bilgi kavramı bir yandan deneyimi olanaksızlaştırmaktır, çünkü *a priori* bilgi her türlü deneyimden mutlak olarak bağımsız türden bilgidir; ama öte yandan, bu *a priori* bilgiden payımı ancak deneyim sayesinde, şu ya da bu türden algı sayesinde edinebilirim. Burada olağan, geleneksel mantığın işlemlerine başvurarak çözülemeyecek bir çelişkiyle karşı karşıyayızdır. Bunun sonucu da felsefenin bu çelişkiyi başlı başına bir tema haline getirmekten başka çaresinin kalmayıdır. Zira diyalektik düşünceyi bu noktadan hareketle tanımlamaya kalkışacak olsaydım, bu düşüncenin çelişkileri —hele ki bu çelişkiler bu denli güçlü bir biçimde ortaya çıkıyorlarsa— inkâr ya da yok etmeyi reddetmek, bunun yerine çelişkiyi felsefi tefekkürün kendisinin bir nesnesi veya teması haline getirmek olduğunu söyleyebilirdim. Bu örnekte ne denli güçlü bir şekilde bu yola doğru çekildiğimizi görebiliyorsunuzdur.

Kant'a göre, ahlaki olarak eylemde bulunmak demek fiilen saf akla göre eylemde bulunmaktır; ve Kant'ta saf aklın en üstün belirleyici özelliği *a priori*'dir, *a priori* sentetik yargıdır. Bir *a priori* sentetik yargı, dolayısıyla *a priori*'yi kavradığımız şekil, Kant'a göre iki nitelikle tanımlanır — sizi *burada Saf Aklın Eleştirisi*'ndeki temel bir tanıma geri götüreceğim için bağışlayın, ama birazdan bunun pratik akılla çok güçlü bir ilişkisi olduğunu göreceksiniz. Bu iki nitelik de zorunluluk ve evrenselliktir.² Bu iki ilkeyi, zorunluluk ile evrensellik pratik akla aktaracak olursak, otomatik olarak Kant'ın pratik felsefesinin kategorik buyruk adıyla devreye sokulan özelliğine varırız. Bu açıdan bakıldığında kategorik buyruk eyleme hükmeden düsturdan, her türlü pratik eylemin o iki unsuru —zorunluluk ile evrensellik— birleştiren en üstün ilkesinden ibarettir. Evrensel olmalıdır ve *a priori* yargı bireysel veya tikel herhangi bir şeyle kısıtlanmadığı için evrenseldir. Burada kendi kendimize şunu hatırlatmamız gerekir ki, herhangi bir bireysel fenomen ancak zaman ve mekân içerisinde, yani maddi bir şey veya başlı başına bir duyum içeren bir şey olarak bireyselleşir. Böyle bir malzemeye bağlı olduğu sürece, bir şey bana saf bir bilinç biçimi olarak, benden ayrı bir malzeme olarak verildiği sürece bu da saflık ilkesiyle çelişecektir. Zorunluluk kavramı ise yasa kavramında örtük olarak bulunur. Yani akıl genelde tüm-dengelsel zorunluluk iddiasıyla birlikte, içerdiği her şeyin mantığın önermelerine uygun olarak çıktığı iddiasıyla birlikte zuhur eder. Ve bu zorunluluk unsuru ampirik fenomenler alanında geçerli olduğu varsayı-

lan nedensellik ile —biraz ihtiyatlı ifade edersem— bir yakınlığa sahiptir. Kant zorunluluk ilkesini, kurallara uygun olarak çıkarımlarda bulunma fikri kılığında aklın kendisine aktarıyorsa, demek ki, nedensellik ilkesi artık kavranabilir olanın alanında, yani deneyimden bağımsız bir alanda bulunacaktır; halbuki daha önce, *Saf Aklın Eleştirisi*'nde bu ilke görüşler alanıyla sınırlıydı. İşte bu da, Bayanlar Baylar, Kant'ın ahlak felsefesini ve ahlakı özgürlük alanı olarak tanımlamakla birlikte sürekli yasalara uymaktan bahsetmesinden kaynaklanan fena halde belalı çelişkiyi anlamana yardımcı olabilir. Ayrıca Kant'ın ahlak felsefesinin bütününe özgürlük ile zorunluluğun karşılaştığı alan olarak bakılan özerklik kavramına bağlı olduğunu anlamana da yardımcı olabilir. Bu demektir ki ahlak yasaları aslında özgürlük yasalarıdır — çünkü rasyonel bir varlık olarak kendimi herhangi bir dışsal etkene bağımlı kılmaksızın bunları kendi kendime veririm. Gelgelelim bunlar aynı zamanda yasa karakterindedirler çünkü rasyonel eylem ve rasyonel çıkarım (tüm-dengelim) ancak yasa ve kurallara uyarak eyleme ve düşünme olarak anlaşılabilir. Dolayısıyla ahlak yasasının verili doğası, yani ikinci cinsten bir verililik diyebileceğimiz şey hakkında ilk söylenmesi gereken nokta budur belki de. Buna aklın varlığı —sahip olabileceği herhangi bir içerik değil aklın kendisinin mevcudiyeti ve sicili— olarak bakılmalıdır ki bu da iki veçheyi bünyesinde barındırır: Zorunluluk ve evrensellik. Zorunluluk kavramı anında kendi zıddını, yani özgürlüğü ima eder; zira bu akıl Kant tarafından özgürlüğün organı olarak tanımlanır.

Bütün bu meselenin bir veçhesi daha vardır ki o da Kant'ın bu özgürlük ve bu ahlak yasasının her ikisinin de verili olduğunu iddia etmesiyle bağlantılıdır. Bu kavramın tuhaf bir kaçamaklılığı vardır. Bu ikinci anlamın birincisiyle bağlantılı olduğunu hemen fark edeceksiniz, ama esasen az önce size açıklamaya çalıştığım olağanüstü cisimsiz *a priori* bilgi kurgusundan çok daha sorunlu, ancak buna karşılık saldırılması çok daha zor kurgudur. İşin aslı şu ki pratik felsefede verililik yükümlülüğü, yani ahlaki ilkelerin yol açtığı zorlamaya dayalıdır. *Saf Aklın Eleştirisi*'nin birazdan dikkatimizi yönelteceğimiz canalcı geçiş bölümünde Kant sürekli "özgürlük olgusu ya da pratik felsefenin temel ilkesi bir veri olarak karşımızdadır." türünden önermeler üretir. Bu tür önermeler üretmesi de bu ikincil verililiğin anısına, yani elimizde akıl gibi bir şey olmasına değil, daha da özgül ve temel önemde bir şeye dayanır. Kant'ın aklındaki —muhtemelen kendisi bunu reddederdi, ama metinlere baktığınızda başka bir sonuç çıkarmanın zor olduğu açıktır— ahlaki ilkelere uyguladığı zorlama unsurudur. En basit şekilde ifade edilirse bu da ampirik varlıklar olarak belli eylemleri yerine getirme veya getirmeme konusunda bir yükümlülük deneyimlediğimiz anlamına gelir. Kant temel psikolojik düzeyde sadece "vicdan" sözcüğüyle özetlenen bütün bir

deneyim alanını kastetmektedir. Sürekli ahlak yasası olgusundan bahsediyorsak, bunda insanların bu tür yükümlülüklerle uygun olarak eylemde bulundukları, belli ahlaki fikirlere veya sistemlere ne kadar karşı olduklarını düşünürlerse düşünsünler saygı duydukları şeyler olduğu yolundaki fenomenolojik veya betimleyici keşif çok önemli bir rol oynamaktadır. Tuzukuru cahillerin insanın midelerini bulandıracak kadar sık geveledikleri olguyu, yani suç aleminde bile belli bir ahlak kodunun olması gerektiği ve gerçek bir suçlu için —en azından kitaplarda okuduklarımız için— bu kodun yapmasını önlediği belli eylemler olduğu olgusunu hatırlatmam yeterli olacaktır. Bütün ahlakçılar bundan kendi ahlakçılıklarına bir gerekçe çıkarırlar: zira en ahlakdışı insanların bile kendilerine ait bir ahlakı olduğu varsayılır — sanki böyle bir ahlak diğer, üstün ahlak kodlarına bir meşruiyet kazandırıyormuş gibi. Neyse, konumuz bu değil.

Burada söylenmesi gereken, Kant'ın yükümlülüğe başvurmakta haklı olduğu (*Pratik Aklın Eleştirisi*'nde bunu tekrar tekrar yapar³), bu yükümlülüğün bizlerin ahlak yasasını tanımamız ve vicdan gibi bir şeyin gerçekten var olduğunu kabul etmemiz için en güçlü nedeni temsil ettiği. Burada ortaya çıkan tek sorun, vicdanın gerçekten var olmasının —burada Kant kendi kurduğu tuzağa düşer— ve vicdan kavramıyla genellikle ifade edilen türden zorlanma davranışının gerçekten var olmasının bize bu otoritenin meşruiyeti konusunda hiçbir şey söylemiyor olmasıdır. Kant'ın kendi kurduğu tuzağa düştüğünü söylerken sadece şunu kastediyorum: Şayet Kant her türlü ampirik unsuru ahlak felsefesinin temelinin dışında bırakmak istiyorsa —ki amacı budur— o zaman insanda ahlaki zorlanma denen şeyin ampirik olarak var olmasına başvuramaz, çünkü bu zorlanmanın kendisi de ampirik bir olgudur. Kant'ın terimleriyle, salt bir psikoloji olgusudur ve bu yüzden de Kant'ın ona vermesi gereken haysiyetten yoksundur. "Vermesi gereken" diyorum çünkü bu ahlaki yükümlülük olgusu saygı duymam gereken bir şey olduğu fikri lehindeki en güçlü argümandır. Burası ampirik bilimin Kant'a göre kesin bir ilerleme kaydetmiş olduğu noktalardan biridir ki kendisi de tam bir Aydınlanma insanı olduğu için bunu inkâr edecek son kişi olurdu. Esas biçimiyle psikanaliz, tabi olduğumuz bu zorlanma mekanizmalarının soyoluşsal olduğunu, yani fiili iktidarın, egemen toplumsal normların içselleştirilmeleri olduğunu göstermiştir. Bu normlar bize aile üzerinden aktarılır ve bunları genelde baba figürleri ile özdeşleşerek temellük ederiz. Psikanalizin esas biçimi derken Freudcu versiyonunu kastediyorum; bulandırılmış versiyonlarını, Jung ve Adler gibi kişilerin sadece yüzeyselliği artırmaktan ibaret derinleşme girişimlerini değil. Üstelik, psikanaliz Kant'ın hiç hoşuna gitmeyecek bir şeyi daha göstermiştir. Bu da, psikanalizde zorlantılı, kompulsif karakter olarak

bilinen, Freud'un son dönem yazılarında da üstben denen otoritenin patojenik olduğu için irrasyonel olduğu fikridir. Bu demektir ki bu zorlanma akılla bağdaştırılamayan şeylere aktarılma eğilimindedir. Birinin ancak yastıkları iyice düzlemek gibi bir ritüeli yerine getirdikten sonra uyuyabilmesi ya da kılı kırk yaran, sadist veya sefil insanların düzenli bir hayat yaşayabilmek uğruna durmadan yapmak zorunda kaldıkları kompulsif hareketler buna örnek verilebilir.⁴ Kısacası, Kant'ın ısrarla vurguladığı ahlaki yükümlülük ile akıl birliği, bu yükümlülük üzerinde biraz daha derin düşündüğümüzde hiç de sorunsuz sayılamaz; hatta epey şaibeli bir hal alır. Kant'ın kendisinin bu argümana direneceğini söylemek bile gereksiz. O şöyle cevap verirdi bunlara: "Bütün bunları ancak ampirik dünyayla ilgili oldukları ve ahlak yasasının kendisinin mutlak biçimde geçerli biçimsel şekline dokunmayı başaramadıkları müddetçe kabul edebilirim." Gelgelelim, ahlak yasasının bu biçimsel, soyut şeklinin kendisi bu fiili yükümlülüklerden ayrıdır ve *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde "ödev" adı altında biraz daha elle tutulur bir biçime büründüklerinde kökenlerini gayet açık bir biçimde görmemiz mümkün olmaktadır. Eğer ödev idealinin ifade ettiği gerçek davranış tarzlarıyla herhangi bir bağlantı mevcut değilse, bu Kant'ın yükümlülük derken kastettiği şeyin esas içeriğini de ortadan kaldırır. Öte yandan, Kant'ın mutlak olarak, biçimsel açıdan mutlak olarak koyutladığı yükümlülüğün kendisinin, eserinde görüldüğü kadarıyla, koşulsuz değil de olumsal olduğu inkâr edilemez. Dolayısıyla ona ahlaki olanın meşru kaynağı gözüyle bakılamaz. Üstelik, bu algılar modern psikolojiye hiçbir şey borçlu değildirler; bunlar daha ziyade Friedrich Nietzsche'nin keşfidirler; Nietzsche'nin bunları salt psikolojik bir analiz sırasında bu denli isabetli bir biçimde dile getirebilmiş olması hiç de azımsanacak bir şey değildir. Nietzsche Kant'ın ödev kavramının sınırlarını keskin bir biçimde görmüş, Kant'ın mahut özerklik öğretisinin kalbindeki yaderklik unsurunu inanılmaz bir içgüdüyle sezmiştir.⁵

Bayanlar Baylar, giriş bâbından bütün bunları söyledikten sonra şimdi ele aldığımız metni kısaca incelemek isterim. Şimdi size ilgili bölümleri okurken bahsettiğimiz şeylere göndermede bulunacak olursam bu saptamaları kavramanız çok daha kolay olacaktır. Öncelikle, "'pratik' derken özgürlük sayesinde mümkün olan her şeyi kastediyorum," ifadesiyle ne kastedildiğini artık hepiniz biliyorsunuzdur.⁶ Bunun nedeni özgürlüğün sadece ve sadece akıl tarafından yönlendirilen bir davranış biçiminden başka bir anlamı olmaması ve güçlü anlamda eylemi niteleyen şeyin de aynı olmasıdır; oysa salt öznellik tarafından belirlenen tam manasıyla öznel edimler anlamında eylem, bir edim öznellik dışında herhangi bir şeye bağımlı hale geldiği anda ortadan kalkar. Kant şöyle devam eder:

Gelgelelim özgür irademizi kullanma koşulları ampirik olduğunda, akıl ancak düzenleyici bir biçimde kullanılabilir ve ancak ampirik yasalarda birlik sağlamaya hizmet edebilir. Nitekim basiret öğretisinde aklın bütün işi bize arzularımız tarafından dayatılan bütün amaçları [...] birleştirmekten ibarettir...⁷

Bu pasajı anlamak kolay değildir çünkü onu adeta Kant, "özgür irademizi kullanma koşulları ampirik olduğu" için demek istemiş gibi —ki böyle de gayet anlamlıdır— okuma eğilimindeyizdir. Zira, Bayanlar Baylar —ki burada Kant ile Hegel arasındaki temel anlaşmazlık noktasına temas etmiş olacağız— özgür irademizi kullanma koşulları gerçekten de ampiriktir. Mesela özgür iradem beni bir evi yakmaya götürüyorsa, bu irade ediminin gerçekleştirilmesi evin varlığına, bu suçu işlemek için ihtiyaç duyduğum cesarete, yakıta ulaşabilmeme ve buna benzer ampirik koşullara bağlıdır. Ama Kant'ı böyle yorumlamak onu yanlış anlamak olacaktır çünkü onun ahlak alanı kavrayışının özü tam da ahlaki olanın ampirik koşullardan mutlak biçimde bağımsız bir şey olmasıdır. Kant "ahlaklı veya ahlaksızca eylemlerimin ampirik koşullarla bağlantılı olması irademın etkisini yolundan saptırabilir," derdi. Ama kendi canına kıymaya çalışan birini kurtarmak için suya atlıyorsam ve kendim de yüzmeye bilmiyorsam, sonuçta ikimiz de boğulabiliriz. Ama Kant buna da şöyle derdi: "Ampirik koşullara bağlı bu sonucun kendisi salt ampiriktir ve ahlak olgusundan bağımsızdır. Ahlak sadece ve sadece özgür irade meselesidir" — başka bir deyişle, mutlak özerkliğimle, ya da Kant'ın kendi tabiriyle "kendi mizacımla [*Gesinnung*]" ilgili bir meseledir. Bu da Kant'ın etiğinin neden önemli bir anlamda bir mizaç etiği olduğunu ve ampirik koşulların hesaba katıldığı bir sorumluluk etiği olmadığını anlamamızı sağlayacaktır. Çünkü eylemlerimin sonuçlarına ahlaki özgürlük eylemi içindeki belirleyici bir etken muamelesi yapılmaktadır. Demek ki Kant bu şekilde özgür davranışın pragmatik yasaları, yani amaç-araç ilişkisi şeklinde betimlenebilecek her şey ile gerçek anlamda ahlak yasası arasında bir ayrıma gitmektedir. Ve pragmatik alanın tamamını, yani ahlaki davranışın, ne denli soylu saiklerle olursa olsun, kendini ampirik koşullara ve ampirik amaçlara bağımlı kıldığı bütün alanı reddetmektedir. Tek bir derdi vardır, o da ahlak yasasının kendisine itaat edilmesidir; bunun sonucu niteliğindeki eylemlerin etkilerini dikkate almaz. Kant'ın etiğinin (belli ölçüde haklı olarak) katı olarak tarif edilmesinin nihai açıklaması da budur. Kant devamında şöyle der:

Buna karşılık bu ikinci tip yasalar, amaçları akıl tarafından bütünüyle *a priori* verilen ve bize ampirik olarak koşullu değil de mutlak bir biçimde buyrulan saf pratik yasalar saf aklın ürünleri olacaktır.⁸

Size anlattıklarımın sonra bu canalcı önemdeki ifadeleri daha fazla açıklamaya gerek duymadan anlamakta zorluk çekmeyeceğinizden

eminim. "Ahlak yasaları, bu tür yasalar"dır;" —bununla saf pratik yasaları kastediyor— "ve dolayısıyla yalnızca bunlar saf aklın pratik kullanımına aittirler ve bir kanona izin verirler."⁹ "Yalnızca bunların saf aklın pratik kullanımına ait" oldukları biraz belirsiz; daha önceki pasajlara dair tartışmalarımızı hatırladığımızda bunların aslında teorik akla değil de bütünüyle pratik akla ait olduklarına inanabiliydik kesinlikle, ama şimdi işitip anladıklarımızdan sonra burada başka bir şeyin murat edildiğini görüyoruz. Bu şey de şu: Asıl ahlak yasaları sadece saf aklın ve kanonunun pratik kullanımı için geçerli olan yasalar"dır. Öte yandan son kertede sadece basiret yasaları denebilecek ve dolayısıyla yaderk olan pragmatik eylem yasaları ise geçerli değildir. Çünkü bunlar bizi dışsal koşullara ve dışsal sonuçlara bağlarlar ve bu nedenle de bizi belli bir anlamda özgürlüksüz ve kendi aklımıza dahil olmayan bir şeye bağımlı kılarlar. Kant şöyle devam eder: "Saf felsefe başlığı verilebilecek disiplinle aklın bütün donanımı aslında yukarıda bahsedilen üç sorun göz önünde bulundurularak belirlenir." —Hatırlayacağınız gibi, bunlar da Tanrı, özgürlük ve ölümsüzlük sorunlarıdır— "Gelgelelim bunlar bizi daha da öteye, yani irade özgürse, bir Tanrı ve gelecek bir dünya varsa ne yapmamız gerekiyor sorusuna yönlendirir. Bu da en üst amaç karşısındaki tavrımızla ilgili olduğundan" —bu en üst amaç da ahlak yasasıdır— "doğanın bizlere bilgece sunduğu şeylerdeki nihai niyetin, aklımızın bünyesi gereği, sadece ahlaki ilgilere yönelik olduğu açıktır."¹⁰ Bayanlar Baylar, daha *Saf Aklın Eleştirisi*'nde bile pratik aklın önceliği diye tarif edilebilecek her şeyin açıklaması buradadır. Çünkü aklımız genel olarak sadece ahlaki olana yönelikse ve diğer her şey sadece akıl için bir uyarımdan öte bir şey değilse, o zaman bu teoriye göre pratik akıl teorik akıl karşısında öncelikli olmalıdır.

Süreç içerisinde Leibniz'in felsefesinde bulunan, dünyanın rasyonel olarak düzenlenmiş olduğu şeklindeki eski teolojik inancın kayda değer ölçüde içselleştirilmiş olduğuna tanıklık etmekteyiz. Bu da aklımızın, bize doğru eylem yolunu gösterecek şekilde düzenlendiği, bize ne yapmamız gerektiğini söylemeye tek başına yeterli olduğu inancı biçimine bürünür. Nitekim burada ilk kez olarak radikal biçimde içselleştirilmiş, radikal biçimde öznelleştirilmiş bir etik sistemiyle karşı karşıyayızdır ve bu sistemde klasik rasyonalizmin teolojik düşünce tarzına yeni bir işlev verilmektedir. Ama bu da, dikkatinizi çekmeden geçmek istemediğim kayda değer bir tutarsızlığa neden olur. Eğer Tanrı varsa, ruhum ölümsüzse ve özgürsem ne yapmamız gerektiği sorusu gündeme gelir aniden.¹¹ Gelgelelim bununla, Kant'ın bu üç unsurun pratik aklın koyutlamaları olarak çıkıp, *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde bir noktada kullandığı tabirle, "ahlak yasasının garantörleri" işlevi görmelerinin beklendiğini söyleyen ilkesi arasında kolayca geçiştirilemeyecek gerçek bir çelişki

vardır. Dolayısıyla bu unsurlar ahlak yasasının önkoşulları olarak ele alınamaz. Daha ziyade, onun tarafından koşullanır, daha önce de işaret ettiğim gibi Kant bu bakımdan modern rasyonalist düşüncenin anakımı içinde yer alır çünkü Tanrı'nın varlığını bile ahlak yasasıyla özdeş olan akıldan çıkarır ve Tanrı'yı bir mutlak olarak koyutlamaz. Ama böyleyse, bu üç unsurun neden *ne* yapmam gerektiği konusunda bize anlamlı bir şey söyleyebilecek durumda olduklarını açıklamak güçtür, çünkü yapmam gereken şey mutlak, yani ahlak yasasının kendisinden çıkar, uzak bir mesafeden olası alternatifi veya olası garantörü olarak seçilebilecek bir şeyden değil. Bence bu yaderklik unsurunun Kançı etiğe sızdığı ilk noktalardan biridir. Çünkü bu felsefe, özgürlüğü hem aklın sınırsız ve mutlak biçimde kullanılması özgürlüğü olarak, hem de aynı zamanda itaat etmem ve ona göre davranmam gereken yasa olarak yeniden yorumlayarak anında otoriter bir veçhe kazanır. Ahlak yasası akılla örtüşse bile, ahlak yasasının hüküm sürebilmesi için sadece akla başvurmak yeterli değildir adeta; aslında Kant'ın etik yazılarında, özellikle de *Ahlak Metafiziği'nin Temellendirilmesi*'nde, doğru davranabilmek için felsefeye gerek olmadığını ve *Ahlak Metafiziği'nin Temellendirilmesi*'ni okumamış olsanız da iyi, dürüst bir hayat sürdürmenin mümkün olduğunu söylediği yerler bile vardır. Şüphesiz bu bizi köylülerin sağlıklı, eski, kırsal erdemlerine geri götürür ve bir anlamda akıl kavramının içerdiği rasyonalitenin kısıtlanması demektir. Çünkü eğer en üst otorite akıl kavramıysa ve akıldan başka ahlaki bir şey yoksa, o zaman bundan, aklın kullanımının sonucu olmayan bütün eylemlerin ahlaksız olduğu sonucu çıkar — şu anda Kant'ın kendisinin, içkin eleştirinin ruhuna uyarak konuşuyorum. Kant bunu fark etmeyi başaramadığı anda, ahlak yasasının otoritesini korumaya kalkışarak bizzat kendisi kendi felsefesine kendi özerklik kavramıyla çelişen bir unsur sokmuş olur. Ama durum böyleyse, o zaman ahlak yasası kendi başına insanları ahlaki davranmaya teşvik etmeye yeterli değildir aslında. Kant burada da —pragmatik olarak, ahlaki deneyim alanında akıl yürüttüğümüz sürece— bize daha önce tartıştığımız anlamda vicdan gibi bir şeyin gerçekliğini ve yükümlülük dediğimiz şeyin varlığını kabul etmeyi öğretmiş olan psikolojik gözlemle uyumludur. Ama aynı zamanda içgüdülerin, üstbenin bizlere dayatılan bu ikincil, türevsel veçhesine gösterdiği direnç o kadar güçlüdür ki, takındığımız tavrı, sürekli ihlal etme ayartısıyla yaşayacak noktada olmamız derecesinde sorunlu bir hale getirir. Bu bakımdan Kant burjuva toplumunun ve disiplininin, özellikle de burjuva iş disiplininin has sözcülerinden biridir — zaten her ne zaman burjuva ahlakından bahsediyorsak öncelikle burjuva iş ahlakını düşünüyoruzdur. Zira anlaşılan o ki saf akla yapılan başvuru kendi başına yeterli olmadığından insanları ahlak yasasına katı bir biçimde uyma gereğini

aşlamak için yardım almayı zorunlu görmüştür. Bu da "eğer irade özgürse, bir Tanrı ve bir gelecek dünya varsa ne yapmamız gerektiği" hakkındaki, Kantçı terimlerle bakıldığında gerçekten de yaderk olan o kayda değer ifadeyi açıklar. Aslında bu ifade, yoksul köylü kadını kendisine ait olmayan tek bir patatesi bile almaması konusunda uyarın, zira bunu yaparsa cehenneme gideceğini söyleyen dinin yaderkliğinden çok da uzak sayılmaz. Kant'ın felsefesinde en yüce saiklerin en dar kafalı olanlarla dip dibe olduğunu görebiliyorsunuzdur — bu saiklerin kökenlerinden değil, kendi içkin anlamlarından bahsediyorum. "Özgürlük," der devamla, "sadece pratik anlamda" vardır.¹³ Ve bu noktada Kant ilk bakışta son derece paradoksal görünen, ama yorumumun sizin için gayet açık seçik hale getirdiğini umduğum bir şey söyler, der ki: "Pratik özgürlük [olgusu] deneyimle kanıtlanabilir." Ve bunu şöyle açıklar:

Çünkü insan iradesi sadece uyarımda bulunan, yani duyuları dolaysızca etkileyen şey tarafından belirlenmez; daha dolaysız biçimde yararlı veya zararlı olan şeylerin temsillerini hatırlayarak duyumsal arzu yetimiz üzerindeki izlenimleri aşma gücüne sahibizdir.¹⁴

Burada da önemli bir noktayla, yani id'i, içgüdüleri, gerçeklikle çıkışma içine girdikleri zaman ben (ego) sayesinde denetleme imkânıyla karşılaşırız. "Ama içinde bulunduğumuz durumun bütünü karşısında neyin istenebileceğiyle, yani neyin iyi ve yararlı olduğuyla ilgili bu mülahazalar akla dayalıdır."¹⁵ Demek ki burada açıkça, özgürlüğümüzün mahut ampirik kanıtı, aklın bizlere gerçekliği sınavabilmemizi sağlayan yeti olarak verilmesiyle sunulur, dendiğini görüyoruz. Bu tespit son derece ilginç olduğu gibi, bir kez daha Kant'ın muazzam dürüstlüğüne kanıtını sunuyor, çünkü Kant başı sıkışınca aklı boşlukta yüzen bir mantıksal yeti olarak koyutlamıyor. Aksine Kant'ın buradaki düşünceleri, gerçekliği sınamamızı ve gerekirse genel çıkarlarımızla çatıştıkları zamanlarda belli tatminleri ertelememizi sağlayan bir yeti olarak aklın fiili kullanımıyla ilgili son derece ampirik düşüncelerdir. O halde burada, aklın varlığını göstermek için muhakeme yapmak zorunda kaldığı yerde, aklın pragmatik yasaları ile fiili ahlak yasaları arasındaki mutlak karşıtlığı görmezden geldiğini görüyoruz. Görmezden geliyor çünkü saf hakikat organı olarak akıl ile kendimizi koruma organı olarak aklın birbirleriyle hiçbir alakası olmayan mutlak anlamda ayrı iki şey olmadığını fark edecek kadar kavrayışlı ve hakikatli. Kendini özerkleştirip bütünüyle hakikate odaklanan aklın diyalektik bir ürün olduğunu görebiliyor; bu akıl, Kant'ın bir önceki kısımda salt "pragmatik" diyerek bir kenara atma eğiliminde olduğu, bildiğimiz kendi kendini koruyan pratik akılla aynıdır. "Dolayısıyla akıl," diye devam eder Kant, "buyruk niteliğinde yasalar, yani —belki hiçbir zaman olmasa da— bize *ne olma-*

sı gerektiğini söyleyen," —burada Kant'ın sonuçlar karşısındaki kayıtsızlığına dikkat! — "bu bakımdan da sadece *ne olduğunu* anlatan doğa yasalarından farklılaşan nesnel özgürlük yasaları sunar. Dolayısıyla bu yasalar pratik yasalar başlığı altına alınmalıdır."¹⁶ Kant'ın bu biraz paradoksal cümlelerini sadece sunduğum yorumu vurgulayıp teyit etmek için alıntılادم. Umarım artık yasalar sizler için saydamlaşmış ve bunları tartışırken telkin etmek istediğim kadar anlam kazanmıştır. — Teşekkür ederim.

DOKUZUNCU DERS

27 Haziran 1963

BAYANLAR BAYLAR,

Dersimiz yine kesintiye uğramak durumunda kaldı, ama Kant'ın ahlak felsefesi yaklaşımını yeniden inşa etme girişimimizin ortasında olduğumuzu hatırlayacaksınız, ben de kaldığımız yerden devam etmek istiyorum.¹ Şu iddiayı hatırlatarak başlayayım: "Akıl buyruk niteliğinde, yani nesnel özgürlük yasaları niteliğinde yasalar sunar."² Bu önerme bünyesinde sıkıştırılmış bir biçime bürünmüş bir çelişki barındırır, çünkü Kant'a göre özgürlük tam da yasalara tabi olmayan bir şeydir, ki bu da sizi hazırlamak istediğim diyalektiğin kalkış noktasını kavramanıza yardımcı olabilir belki. Zira sizlere tekrar tekrar, çok çeşitli açılardan diyalektiğin yaptığı şeyin, buradaki tek bir önermede gördüğümüz çelişkilerin içerimlerini izleyerek çözmek olduğunu göstermeye çalıştım. Nitekim Kant'ın felsefesinin erdemlerinden biri —ki Kant'taki bu tür çelişkili, bariz biçimde çelişkili önermeleri bu kadar vurgulamamın nedeni de budur—, diyalektik hakkında netliğe ulaşmamızı sağlamasıdır; bu felsefenin bu tür statik ve dolayısıyla statik çelişkileri, bir tür senkopasyon diyebileceğimiz bir şey içinde belirmelerine izin vermek yerine açıklama girişimini temsil ettiğini görüyorsunuzdur. Bu özgürlük yasaları —bu tabir Kant'ın bütün ahlak felsefesini gayet veciz biçimde özetler— "bize —belki hiçbir zaman olmasa da— olması gerekeni söyleyen yasalar; sadece olanla ilişki kuran doğa yasalarından farkları da burada yatar..."³ Kant burada —bir bütün olarak ahlak felsefesinin aporetik doğası için bu çok önemlidir— özgürlük ile yasa arasındaki çelişkiye —dikkatle dinleyin çünkü Kant'ın bütün ahlak felsefesinin eksen noktası budur— bu iki unsuru bu tek cümlede bir araya getirip yasa unsurunun var olana değil de sadece olması gerekene uygulanacağı şekilde çözüme kavuşturarak hâkim olmaya çalışır. Gelgelelim bunu mutlak bir titizlik ve mutlak bir katılıkla yapması gerekir. Ne var ki bu buyruklara uyup uymamaya karar vermek bunların yönelttiği insan bireyle-

rine bırakılmıştır — bu da onları doğa yasalarından keskin biçimde ayırır. Dolayısıyla ampirik dünyada herhangi bir şeyin bu yasalara uygun olarak yapılıp yapılmadığını saptamaya gerek yoktur. Doğadaki fiili olaylara hükmeden yasalardan ibaret olan doğa yasalarıyla bunun arasında tam bir karşıtlık söz konusudur. Tartışmanın devamını daha iyi kavrayabilmek için bunu not etmenizi rica edeceğim. Kant bundan sonra da özgürlük alanı kavrayışını sınırlar, ki bu sınırlama bir dizi nedenle son derece önemlidir. Bir kere, Kant'ın buradaki sorunların ne kadar bilincinde olduğunu ve bunlarla ne kadar samimiyetle yüzleştiğini gösterir. Ancak, ikinci olarak, bu kısıtlamada örtük bir muğlaklık söz konusudur. Burayı size yüksek sesle okumam lazım, Bayanlar Baylar, çünkü bu soruların hakkını ancak onları özgül metinler bağlamında incelediğimizde verebiliriz; nispeten özlü, canalcı önemde ve yoğun metinler üzerinde odaklanıp onları adeta bir büyütle incelemek hep işe yarar. Bence tek verimli yaklaşım böyle mikrolojik bir yöntem ile felsefi bir sistem inşası arasında kurulacak işbirliğidir; bir sistem içerisindeki daha büyük denen türden sorunlara dair ulaşılabilecek "ortalama" bir kavrayış daha en baştan aşırı saygılı bir tavır takınma riskini beraberinde getirir. Her halükârda Kant şöyle devam eder:

Aklın kendisinin, yasalar koymasını sağlayan eylemler sırasında, başka etkiler tarafından belirlenip belirlenmediği ve duyuşsal etkiler karşısında özgürlük adını alan şeyin, daha yüksek ve daha uzak işlevsel nedenler karşısında yine doğa haline dönüp dönmediği pratik alanda bizleri ilgilendirmeyen sorulardır, çünkü biz akıldan sadece ve sadece bir davranış *kurallı* talep etmekteyiz; bizler yapılması veya yapılmaması gereken üzerinde düşündüğümüz sürece bir kenara bırakabileceğimiz spekülâtif bir sorudan ibarettir bu soru.

Burada söze şunu işaret ederek başlamak gerek: Kant burada bizatihi kendisinin önerdiği çözümü daha öte bir koşula tabi kılmakla kalmaz —birazdan doğrudan döneceğimiz buna—, aynı zamanda (ki bu Kant için son derece önemlidir), daha öte her türlü soruşturmayı da bu noktada keser; kendi soruşturmasını burada keser. Kendi analizini kesintiye uğratma yönündeki bu tuhaf eğilime ileride döneceğiz. Kant'ın burada "başka etkiler" ve "daha yüksek ve daha uzak işlevsel nedenler karşısında [özgürlüğün] yine doğa haline dönüp dönmediği" derken kastettikleri birbirine zıt iki yoruma açıktır. Bunlardan birincisi —buna bir bütün olarak bağlama bakarak karar vereceğiz, buradaki düz cümlelere bakmak yetmez— bir bütün olarak Kantçı muhakemeyle tutarlıdır: Burada Kant doğaya ait daha uzak bir niyeti, özgürlük alemiyle örtüşen bir niyeti kastetmektedir. Buna göre, doğa kendini bize tümüyle açsaydı, eksik bilimiz Kant'a göre sadece mutlak, ilahi bir bilince uygun olan türden bir bilgi verseydi, o zaman bu türden bilgide ahlakın temsil ettiği amaçlar krallığı, doğaya dair bilimizin temsil ettiği araçlar krallığıyla

örtüşürdü. Üstelik, Kant ikisi arasındaki ayrılığı tahammül edilmez gördüğü için de örtüşürlerdi. Bu pasajı bir bütün olarak Kant'ın sistemi ışığında incelediğimizde çıkan olası anlam budur. Gelgelelim metnin düz lafzına bağlı kalındığında —ki bu sık sık olur—, demin temas ettiğimiz ikinci bir yorum ortaya çıkar. Bu yorum Kant'ta "doğa" teriminin muğlaklığına dayanır ve bu özgürlük yasalarının genel belirleyici etkenler sisteminin parçası olarak genel doğa çerçevesine ait olduklarını ima eder. Demek ki ahlak yasası, bir başka deyişle, bir veridir, kendi kendimizi karşı karşıya bulduğumuz hazır bir şey, Hegel'in deyimiyle doğmuş, büyümüş ve kökenlerinde doğanın nedenselliğine tabi kalmış olan bir şeydir. Bunu psikanalizde üstbenin, vicdanın dürtülerin dinamikleri ve ekonomisi ile, bir özdeşleşme mekanizması ile, yani bizatihi doğa alanına ait olan kategorilerle açıklanmasıyla kıyaslayabiliriz. Kant'ın böylelikle *Pratik Aklın Eleştirisi*'ni alta veya bir kenarda yattığı söylenebilecek şeye açmış olup olmadığı, ahlak yasasının evrensel geçerliliğini nominalist bir ruhla ontik, fiilen var olan belirleyicileri kapsayacak şekilde genişletip genişletmediği, yahut tam tersine, özgürlük alanı ile doğa alanı arasındaki çelişkinin çözümünün daha yüksek bir doğa kavramında, yani ilahi ve dolayısıyla iyicil bir doğada aranması gerektiğini düşünüp düşünmediği açık bir sorudur.

Baylar Bayanlar, Kant sisteminin uzmanları için ağır basan ihtimal Kant'ın benim deyimimle ikinci yorumu kastetmesi ise bu ikinci ihtimali neden dikkate alma zahmetine girdiğimi sorabilirsiniz pekâlâ³; o yüzden de bu metodolojik mesele üzerinde bir iki dakika harcamam iyi olacak. Ele aldığımız sorunun tarafsız biçimde her iki yönü de işaret edermiş gibi görünmesinin yanı sıra, fırsattan istifade filologların benimsemediği tavırları —eminim çoğunuzun mutlak biçimde geçerli olduğunu düşündüğünüz ve vazgeçmekten azap duyacağınız ölçüde saygı duymanız öğretilmiş tavırları— şahsen paylaşmadığımı söylemek isterim. Özellikle de zihinsel ürünlerin esas itibarıyla yaratıcılarının irade ve niyetine başvurarak açıklığa kavuşturulabileceği şeklindeki görüşlerini paylaşmıyorum. Böyle bir başvurunun bir dizi olası yanılgı kaynağını beraberinde getirdiğini, bunlardan birinin, belki de en kaba olanının da, yazarın irade ve niyetinin mutlak bir kesinlikle saptanamaması olduğunu düşünüyorum (keza, eğer doğru bilgi almışsam, hukuk uzmanlarının aklını hâlâ kurcalamakta olan şey, yani hukuki yorumlarda bulunurken yasa-koyucunun niyeti denen şeyi çıkarmak da aynı ölçüde imkânsızdır). Fakat bunun ardında daha da derin bir kaygı yatıyor: Bizim burada bahsettiğimiz gibi ciddi ve sorumluluk gerektiren meselelerle ilgili argümanlarda söz konusu olan sadece Kant'ın demek istediği şey değil, savunduğu fikirlerin —ki bence burada Kant gibi bir filozofun büyüklüğünü görmekteyiz— savunmuş olabileceği her türlü özgün kanaati

aşıyor olmasıdır. Bu kanaatlerin özü, kavramın nesnel hareketinden, yani argümanın nesnel katılığından, nesnel akla yatkınlığından ibarettir. Bana kalırsa orta sınıf salonlarının entelektüel versiyonu denebilecek bir şeye dönüp de, zihinsel ürünlerin, eskiden plastik büstleriyle söz konusu salonları süsleyen büyük düşünürlerin, şairlerin ve bestecilerin mülkü olduğunu söylemek tam bir önyargıdır. Bu salonlar artık ortadan kalkmış olabilir, ama görünmez biçimde, ruhen hâlâ yaşıyor olabilirler ve bu görünmezlik yol açtıkları feci sonuçları daha da fecileştiriyor olabilir. Biz bunun yerine, zihnin önemli bir ürününün üreticisinin zihinsel çabası ile işin içine dahil olan nesnel fikirlerin bir bileşimi olduğunu ve genelde zihinsel etkinliğin idealinin bu olduğunu söylemeyi tercih etmeliyiz. Dahası, Bayanlar Baylar, bu nesnel özün ahlaki bir doğası vardır; size bunu neredeyse bir düstur gibi sunmak isterim. Bir zihinsel ürünün özü, onda, bireysel düşünürün iradesinin konuya, konunun uyguladığı zorlamaya, bütünüyle ortadan kalkma ölçüsünde dalmış olmasıdır. Düşünsel ürünler onları yaratan kişinin ve niyetin ifadesi değildirler, o niyetin eldeki nesnel malzemenin hakikati içinde sönümlenmesini temsil ederler.⁶ Metinlerin kendilerinde, özellikle önemli metinlerde bu nesnel malzemenin her ne olursa olsun yazarın kendi amaçlarının kuvvetinden daha büyük bir kuvvet ve ağırlık olduğuna inanmamın nedeni de bu. Sonuç olarak bir metnin felsefi bir yorumunun görevi, yazarın bu konuda düşünmüş olabileceği herhangi bir şeye değil (çünkü bu düşünceler tikel ve bir bakıma geçici bir bakış açısından öte bir şeyi temsil etmezler) formülleştirildiği şekliyle çatışma halindeki kuvvetlerin bu ürününe hakkını vermektir, diyeceğim. Bu yüzden de bu meseleyi bu kadar enine boyuna açıklamaya çalıştım, umarım aynı zamanda genel yorumlama yaklaşımına da bir ışık düşürmüştür.

Kant'ın, doğanın, amacı iki ikici ilkeyi birleştirmek olan daha yüksek niyeti ile ilgileniyormuş gibi göründüğünü söylemiştim. Ama diğer yorumu da kastetmiş olabileceğini de söylemiştim. O zaman hangi yorumun doğru olduğuyla ilgili kararın "doğa" terimine verdiğimiz anlama bağlı olacağını fark etmiş olmalısınız. Doğa kavramının Kant'ın felsefesindeki farklı anlamlarını araştırmak ve genelde doğa derken ne kastettiğini göstermek çok önemlidir; ama öncelikle filolojik mahiyette olacak böyle bir araştırmadan şimdiye kadar faydalanabilmiş değiliz. Kant'ın doğa kavramı muğlaktır. Kant'taki "şey" sözcüğünün muğlaklığında bu muğlaklığa dair bir ipucu bulunabilir belki. Bir yandan, *Ding an sich*, kendinde şey anlamına gelir, yani fenomenler olarak algıladığım her şeyin bilinmeyen, mahut nedeni. Nitekim aşkın bir şeydir, bana asla bütünüyle verilmeyen bir şey. Öte yandan, bir şey kurulmuş bir şeydir; duyularımın etkileşimi, yani varoluşun malzemesinin algılama ve düşünme biçimlerle etkileşimi boyunca varlığını sürdüren bir şey

olarak doğan bir nesnedir. Şayet doğa şeyler alanında olan her şeyin cisimleşmesinden başka bir şey değilse, ya da Kant'ın Aydınlanma ile ilgili denemesinde kullandığı terimle, bir dünya kavramı ise, o zaman, genelde bilindiği üzere, kendinde şey gibi kavramlara uygulanan ikiciliğin aynısı doğa kavramına da genişletilebilir.⁷ Bu da Kant'ın felsefesinde doğanın, her şeyin toplamı gözüyle bakılan ve bu haliyle de hiçbir zaman benim için mevcut olmayan dünya kadar muğlak olacağı anlamına gelecektir. Dolayısıyla Kant'ta doğa bir yandan kurulmuş, koşullanmış olan, deneyimin cisimleşmesi olan şeydir. Ve "Salt Aklın Sınırları İçinde Din"de içsel bir insani ilke olarak, arzulama yetisi olarak, bodoslamadan radikal kötülükle bile eşitlenir.⁸ Gelgelelim, öte yandan, bir kendinde şey olarak, bu biraz kiç ifadeyi kullanmama izin verecek olursanız, varoluşun temelini ta kendisidir. Başka bir deyişle, hepimizde hüküm süren ve bizlere neyin iyi neyin kötü olduğunu işaret ettiği varsayılan mutlaktır. Bu işaretler bizatihi iyi olanla eşitlenir, çünkü kökenleri insana damgasını vuran şeyde, yani akıldadır. Bu bağlamda Kant'ta aklın bizatihi iyyinin organı olduğunu ve iyyinin akıldan başka hiçbir organı olmadığını hatırlamanızda fayda var. Bundan da, aklın, kendini korumadan, insan ihtiyaçlarının karşılanmasından ayrılamayacağı sonucu çıkar. Zira aklın bize, Kant'a göre koşulsuz ve mutlak olan yasayı sunduğu varsayılır ve modern dönemde bütün felsefe tarihinin bunu savunmuş olduğu düşünülürse —size Spinoza ile tam zıddı olan Hobbes'u hatırlatmam yetecektir—, Kant bu konuda kendini kandıracak son kişidir. Bu aklın özü kendini korumadır. Kant'ın "bütün tasarımlarına eşlik edebilmesi gereken '*düşünüyorum*'"⁹ kavramında bile bu kendini koruma ilkesini işitebiliriz — burada yüceltilip salt mantıksal özdeşlik ilkesine, kendini koruma, özdeş bir benliği koruma fikrine dönüştürülmüş bile olsa işitebiliriz. Öte yandan, Kant yine bu kendini koruma ilkesini fiilen aşağı bir ilke olarak görüp suçlamıştır. *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*'nin ünlü bir pasajında da kişinin kendi hayatını koruma çabalarını makul ve rasyonel, ama salt ahlak yasasından çıkmadıkları için de kelimenin soylu, hatta mutlak anlamıyla ahlakdışı olarak tarif eder.¹⁰ Böylece burada şu çelişkiyle karşı karşıya kalırız: Bir yandan akıl aslında kendini koruyan öznenin kimliği olduğundan kişinin kendi hayatını koruma çıkarından ayrılamaz, ama öte yandan akıl kendini korumanın çıkarlarına karşı çıkabilmelidir. Bu basit, hatta bariz çelişki Kant'ın tartıştığımız iki doğa kavramındaki ikiciliğe neden tahammül edemeyeceğini ve neden, daha sonraları kullanılmaya başlayan bir kavramla bunları aşarak (*aufheben*) daha yüksek bir kavram haline getirmeye kendini mecbur hissettiğini açıkça görmenizi sağlamıştır muhtemelen. Daha yüksek bir ilke veya birlik içinde uyum veya sentez yaratma ihtiyacı, veya felsefe tarihinin açıklama kabilinden sunarak bizlere hoşça vakit ge-

çirttiği bu türden basmakalıp benzer başka şeyler değildir meselesi. Daha ziyade, hem bir yandan kendini koruma modeline hem de öte yandan yol açtığı zararlı sonuçlar ve çelişkiler yüzünden bu kendini korumanın belli tezahürlerini sınırlamaya dayalı bir şey olarak akıl kavramının muğlaklığıyla karşı karşıya bulur kendini. Bu muğlaklık da bizi söz konusu ikiciliğin ötesine geçmeye, en azından böyle bir usulün bütün bu bariz çelişkiyi gidermeye yetip yetmeyeceğini dikkatle araştırmaya zorlar. Başka bir deyişle, uzlaştırma unsuru o meşhur uyuma, tutarlı bir sisteme ya da o türden bir şeye duyulan ihtiyaçtan çok, tarif ettiğim türden bir çelişkinin rasyonel düşünme süreci için tahammül edilemez olmasından kaynaklanır. Fakat Kant bu düşünce hattını sizlere gösterebilmiş olduğumu umduğum bir sağlamlıkla takip ettikten sonra adeta "buraya kadar" dercesine bir jest yaparak meseleyi bir kenara bırakır ve sonra da "belki bir şey daha," der ki, işte Kant'taki özgül burjuva unsura da tam burada ulaşıyoruz: "Bunun bizim için hiçbir pratik önemi yoktur, dolayısıyla da onunla daha fazla ilgilenmemize gerek yoktur."

Şimdi bu "kesip atma", koparma sürecine dair bir-iki şey söylemek istiyorum. Birincisi, bu, Kant'ın felsefesinin yapısının çok sık karşılaşılan bir özelliğidir ve halefleri Kant'ın tam da bu yönüne isyan etmişlerdir. Kant ile Fichte ve sonraki bütün idealistler arasındaki ayrımı tek bir jestle özetlemek isteseydik, hazmedemedikleri şeyin işte bu kopuş ânı, Kant'ın "bununla ilgilenmemiz gerekmiyor" dediği ân olduğunu söyledim. Onlar da buna şöyle cevap vermişlerdi: "Biz en çok tam da bizi ilgilendirmediklerini söylediğin şeyle ilgileniyoruz." Üstelik bu kopuş için size sunduğum neden en önemli neden bile değildir; zira Kant'ın ahlak felsefesinin bütün yapısı, esasen, tayin edici bir biçimde bu kopuş üzerine, yani Kant'ın ahlak yasasının verli doğasının daha öte sorgulamaya açık olmaması gerektiği üzerindeki ısrarı üzerine kurulmuştur. Bu bakımdan biraz paradoksal bir biçimde "kırmızı" gibi duyu verilerinde karşılaşılan durumu hatırlatır bize. Çünkü burada da veri tezahür ettiği zaman, sırf orada olduğu için daha öte bir tartışma mümkün değildir. Bu kesip atma jesti, Kant'ın bütün ahlak felsefesi için öyle merkezi bir önemdedir ki üzerinde biraz daha durmamız gerek; çünkü bu jest son derece karmaşık unsurların yoğunlaştırılmış bir versiyonunu temsil eder. Bu söylediklerimden sonra hemen o otoriter jesti fark edeceksiniz; ahlak yasasının size görevinizi yapmanız gerektiğini, tereddüt etmemeniz gerektiğini, ya da Kant'ın sevdiği deyimle, artık kaçamağı (*vernünfteln*) bırakıp bu yasaya tüm diğer verili olgulara gösterdiğiniz saygıyı göstermeniz gerektiğini, başka bir deyişle, sadece "ülkede oturup dürüst bir hayat sürmeniz" gerektiğini söylediği zaman devreye giren otoriter jestten bahsediyorum. Bu sadece ahlak yasasına itaat edip onun niye burada olduğuyla kafanızı yormayın demek değildir. Daha ziyade, var *olma-*

sının aslında geçerliliğinin en güçlü kanıtı olması demektir. Sadece koyduğu kuralların doğasını değil meşruiyetini de tartışmaya yetkili olmamız gerekir kuşkusuz. *Horribile dictu**, bir psikolog Kant'ın argümanını bu noktada inceleyecek olsa, burada bir savunma mekanizmasıyla karşılaştığımızı söyler ve hiç de haksız olmazdı. Kant'ın ödev ve vicdanın kökenleri hakkında düşünürken kendini biraz rahatsız hissettiğini görüyoruz, çünkü burada özerkliğin kalbine bir yaderklik unsuru yerleşmiştir. Bu nedenle de Kant kendini savunacak şekilde davranmakta ve şöyle demektedir: "Allah aşkına, burada duralım yoksa evrenselleri kurtarmak için harcadığım onca çaba olması gereken alanına geri kayacak, bu da dikkatle kurduğum felsefi hiyerarşinin en üst katını bütünüyle mahvedecek." Buradan Kant'ın geçerliliğini sorgusuz sualsiz kabul ettiği bütün zorlama mekanizmalarının bir eleştirisine geçebiliriz. Aslında psikanaliz bir psikolojik masaj tekniği değil de gerçekten toplumsal eleştirisi gibi bir şey sunduğu zamanlarda, bütün etik normların sırf var oldukları için kabul görmeleri gerektiği fikrine itiraz etmiş, bu normları saydamlaştırmaya ve onlara rasyonel bir gerekçe sağlamaya çalışmıştır. Bu bakımdan Freud'un psikolojizminin Papa'dan daha Katolik, muhtemelen hiç okumadığı Kant'nın kendisinden de daha tutarlı bir Kantçı olduğunu söyleyebiliriz. Ama hikâye böyle bitmez. Bu Kantçı kopuş bir hakikat unsuru da içerir. Bir kere, Kant, haleflerinin tersine, kısaca özdeşliksizliğin bilinci diyebileceğimiz şeye sahipti ki geliştirdiği ahlak felsefesi için çok önemli bir özelliktir bu. Kant'ın transandantal felsefe sistemi —burada bir bütün olarak Kant'ın felsefesinden bahsediyorum— mesela Fichte'nin çok katı bir biçimde yaptığı gibi her şeyi üstün bir ilkeden çıkarsadığını varsaymaz. Çünkü Kant'a göre bilgi çıkarsanabilir ve çıkarsanamaz birer unsurdan oluştuğu içindir ki bu unsurlar arasındaki etkileşimin kendisi, bilginin ve eylemin cisimleşmiş hallerinin kendisi saf bir biçimde çıkarsanamaz. Dolayısıyla Kant'ın pozitif olarak var olan şeylerle, verili dünyayla karşılaştığında takındığı tuhaf teslimiyet tavrı sadece bu yaderklik unsurunu içermez. Öbür taraftan bakıldığında, akıl var olan her şeyin ve her eylemin kendi ürünü olduğu iddiasında bulunduğu sürece, aklın mutlak iddialarına sınırlar koyma fikrini de içerir. Demek ki paradoksal bir biçimde, Kant yaderkliği şiddetle eleştirmiş olsa da, ben-olmayan, dolayısıyla da yaderk olan her şeye bir bakıma daha çok saygı duymuş ve bunların kendilerini idealist felsefelerde olduğundan daha güçlü bir biçimde ortaya koymalarına izin vermiştir. Bu felsefeler ben-olmayanı Kant'tan daha fazla tanırlar tanımasına ama onu benin içinde massettiklerinden orada çözümdürür ve dolayısıyla rasyonel olarak onaylamaya ve meşrulaştırmaya çalışırlar.

* Lat. Söylemesi korkunç. —ç.n.

Ama bu kopuşun farklı, daha da derin bir vechesi vardır. Bu tam da bu derslerin en başında söz ettiğim vechedir ama doğru teorik yeri ancak şimdi geldi.¹¹ Hatırlayacak mısınız bilmem, zira vaktinden evvel gündeme getirmiştım: Teorik felsefe-pratik felsefe ayrımının, ahlaki eylemin teorik bileşenlerine bütünüyle, geriye hiçbir şey bırakmadan çevrilemeyeceğini ima ettiği iddiasından bahsediyorum. Mutlak bir yasa koymaya ve saf aklın yasalarından insanlara işkence etmenin ne demeye yanlış olduğunu açıklamalarını istemeye kalksak, pek çok güçlüklerle karşılaşırız. Örneğin birçok Fransızın süren savaşta olaylar korkunç bir biçimde peş peşe yığılıp hasımları esir aldıklarına işkence ederken karşılaştıkları türden güçlükler gibi. Onlar da bu örneği izleyip kendi esirlerine işkence etmeliler mi etmemeliler mi? Bütün bu ahlaki sorunların karşısına akılla çıktığınızda kendinizi feci bir diyalektiğin içine batmış vaziyette bulursunuz. Böyle bir diyalektikle karşılaşıldığında "Dur!" ve "Böyle şeyleri aklından bile geçirmemen gerek!" diyebilmenin belli avantajları vardır. Mesela bir mültecinin kapınıza gelip evinize sığınmak istediğini düşünelim. Hemen harekete geçip kendi kendinize karşınızdakinin öldürülmek veya şu ya da bu ülkedeki bir devletin polisine teslim edilmek üzere olan biri olduğunu ve dolayısıyla görevinizin onu saklayıp korumak olduğunu, diğer bütün kaygıların buna tabi olması gerektiğini söylemek yerine, bütün bir düşünme mekanizmasını harekete geçirecek olsanız ne olurdu? Eğer bu noktada akıl devreye girerse aklın kendisi akıldışı hale gelir. Bu Kantçı ilkede şu fikir ifade bulur: Bir eylem, yaptığımız bir şey, söz konusu eylem absürd bir unsur içermedikçe asla doğru bir eylemde bulunma noktasına gelemeyeceğimize için teoriyle hiçbir zaman bütünüyle eşkapsamlı (*coextensive*) değildir. Bütün bir ahlak felsefesi alanı hakkında anlamlı bir biçimde düşünmeye ancak şu ikiz vechelerinin bilincine vardıktan sonra başlayabiliriz bana kalırsa: Birincisi, akıl bu alanın bütününe nüfuz etmiş olmalıdır, ama buna rağmen ikincisi, akıl ahlakın toplamını oluşturmaz. Bu vecheler, felsefenin karşıtı olarak dinin emirlerinde ifade edilir, ama ben bunun bütünüyle felsefi bir saikle olduğunu söyleyeceğim, çünkü aklın ahlak alanındaki sınırını temsil eder. Buradan çıkan sonuç şudur ki, ahlaki normları ne kadar sorunlu olursa olsun dinlerde geçerli bir şey vardır ve "Git sen de öyle yap"¹² emri, en azından biçimsel olarak, niye gidip öyle yapmam gerektiğini açıklayabilmemi gerektiren rasyonalite kadar özsel bir parçasıdır ahlak teorisinin. Üstelik, özellikle laik ve aydınlanmış bir felsefenin sadece bu tür [dini] fikirlerin otoritelerini eleştirel incelemeye tabi tutması değil, aynı zamanda bu fikirleri —düşünmenin doğası hakkında düşünmenin seyri içerisinde— ahlaki eylemin bileşenleri olarak kurtarması ve kişinin kendi fiili davranışları içine dahil etmesi de gerekir.

Size okuduğum pasajda saf özerklikteki şok (*Erschütterung*) ve kendinden mutlak olarak emin olma unsurunu gayet açık görebilirsiniz. Bunlar Kant'ın daha sonra, *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nde yüce kavramında bir araya getireceği kavramlardır. Bunun, tam karşılığıyla, yani bir burjuva sığılğı ve yalıtılmışlığı unsuruyla nasıl iç içe geçmiş olduğunu görebiliyorsunuzdur. Kant'ın da ait olduğu burjuvazinin bu yalıtılmışlığı, Kant-sonrası dönemde insanların haklı veya haksız olarak edindikleri egemenlik hissinin bu sınırlanışı, etik felsefesinin, hatta bizatihi ahlakın önkoşulu gibi bir şeydi, demek geliyor neredeyse içimden. Tarihin çarkını tersine çevirip aklın hareketinin, Hegel'in deyimiyle "yıkımın gazabının"¹³ silip süpürmüş olduğu bu darlığı zorla tekrar yaratarak ona sıkı sıkıya sarılamıyorsak —aslında bunları söylememe gerek bile olmadığını umuyorum—, böyle bir yalıtılmışlık olmadan ahlak felsefesi ve ahlaki eylem gibi şeylerin mümkün olup olamayacağını araştırmamız gerekir. Örneğin Hegel'in kendisi bu darlığın kaldırılmasının getireceği felaketi öngörmüştü, ama onun verdiği tepki —bu hiçbir surette lehine sayılacak bir şey değildir— bunu bir özgürlük artışı olarak gerekçelendirmeye çalışmak oldu. Bu da onu diyalektik bir çelişki denerek kurtarılamayacak bir çelişkiye soktu. Bu da beni, belki de en özlü ve muhteşem bir şekilde şu soruyu sorarak ifade ettiği noktaya getiriyor: "Ahlakın kendisi mi yaşıyor?"¹⁴ Aynı şekilde bizler de erdem kavramının Kant için kesinlikle sahip olmadığı arkaik bir tını edinmiş olduğunu hissediyoruz. Bu da, erdem kavramı miyadını doldurmuş olduğuna göre, Kant'ın bütün bu ahlak felsefesine hâlâ nasıl cevap verebileceğimiz sorusunu doğurur. Size en azından ahlak kavramının maruz kaldığı tarihsel diyalektiğe dair bir açıklama sunmak gibi bir borcum var. Bunu yaparken hepinizin görebileceği bariz olguları, özellikle de ebedi olduğu varsayılan ahlak kategorilerinin gittikçe daha fazlasının yenik düştüğü tedrici Aydınlanma kavramını görmezden geleceğim. Burada aklımda Nietzsche'nin ebediyen geçerli bir ahlak yasası fikrine dair eleştirel analizi var.¹⁵ Bence bu, ahlak felsefesi veya erdem gibi şeylerin ancak sınırlanmış bir evrende mümkün olduğu anlamına geliyor; oysa bugün bizler, tam tersine, sınırsızca genişleyen ve deneyimimizle bağdaşmayan bir evrende yaşıyoruz. Bunun nedeni de Kant'ın ünlü özgürlüğü gibi bir şeyin ancak evrenimizin sınırlı olduğu yerlerde hayatta kalabilmesi. Ölçüsüzce genişleyen deneyim dünyasında ve bu deneyim dünyasının bize dayattığı sonsuzca dal budak salan toplumsallaşma süreçlerinde, özgürlük imkânı öyle asgari bir düzeye inmiştir ki, kendi kendimize gayet ciddi bir biçimde ahlaki kategorilerimiz için bir yer kalıp kalmadığını sorabiliriz veya sormalıyız. Özellikle de biri bir birey olarak hayatını kategorik buyruğun ruhuna uygun olarak yaşayacak olsa bile, böyle ahlaki bir hayatın modern hayatın nesnel tuzakları ve dolaşıklıkları göz

önünde bulundurulduğunda kendini ne ölçüde ortaya koyabileceği son derece belirsiz olduğu için. Bunu estetik bir analogiyle örnekleyerek biteireyim. Müzikteki durum öyledir ki burjuva hayatının önceden belirlenmiş, yerleşiklik kazanmış, verili biçimlerine tekabül eden önceden belirlenmiş, yerleşiklik kazanmış, verili biçimler olduğu sürece, müzisyenler için doğaçlama yapmak mümkün olmuştur. Bu mütekabiliyet ne kadar azsa bu önceden belirlenmiş biçimler o kadar çok aşınmış, sanatsal öznenin özgürlüğü ve özellikle de doğaçlama yapma özgürlüğü o kadar kısıtlanmıştır. Bu kısıtlama bana özellikle hitap eden sanatlardan müzikte özellikle barizdir; bizim dönemimizde tanıklık ettiğimiz türden canlandırma girişimleri de güçsüz kalmıştır. Nitekim gerçekten çağdaş olan ve mutlak özgürlüğün önkoşulu mahiyetindeki önceden yerleşmiş biçimlere artık tahammülü olmayan müzik artık karşısına herhangi bir tanımlı nesnelliğin çıkmadığını görecektir. Sonuç olarak doğaçlama özgürlüğü, aklına estiği gibi davranma özgürlüğü geri dönülemeyecek noktaya gelene kadar küçülmüştür. Ahlak alanında da benzer bir şey olduğuna inanıyorum. Ne de olsa, ahlak felsefesiyle ilgilenmek ve bu meseleler hakkında düşünmek demek aynı zamanda ahlaki eylem ve ahlaki bir hayat hakkındaki soruların bugün sahip oldukları tarihsel statüye dair bir açıklama sunmak zorunda olmamız demektir. Bu soruların büyük filozofların zamanında sahip oldukları statüyle kıyaslandığında, önemleri sonsuz denecek ölçüde azalmıştır. — Teşekkür ederim.

ONUNCU DERS

2 Temmuz 1963

KANT,¹ ÖZGÜRLÜK DEDİĞİMİZ ŞEYİ görünüşte doğal bir neden olarak deneyimlemekte örtük olarak bulunan paradoksun bilincinde olduğunu şöyle diyerek göstermiştir: "Özgürlük ile zorunluluk arasında, doğa kralığı ile pratik akıl alemi arasında bir sorun kalmaktadır."² Başka bir deyişle, Kant ele aldığımız ikiciliği tatmin edicilikten uzak ve kendi argümanına göre de çözülemez bulmaktadır. Neden tatmin edici olmadığını açıklayabilmek için bunun üzerinde durmam gerekiyor sanırım. Zira sizler —ya da çoğunuz, özellikle de öğrencim olarak görmekten mutlu olduklarım— bu noktada haklı olarak itiraz edip şöyle diyebilirsiniz: "İyi de bu ikicilik neden tatmin edici olmasın? Her şey bir formüle tam oturmak zorunda mı? Her şey aynı sisteme entegre edilmek zorunda mı? Gerçeklikte biri var olanlara dair bilgiye hükmeden diğeri de var olması gerekenle ilgilenen iki ayrı alan gibi bir şey olduğu doğru değil mi? Bu iki alanı *à tout prix** birleştirme ihtiyacına niye bu kadar kafayı takıyoruz? Sistem olsun diye sisteme duyulan batıl bir inancın varlığını göstermiyor mu bu?" Bana kalırsa bu görüşü benimserseniz ele aldığımız ve Kant'ın kendisinin bütünüyle bilincinde olduğu sorunun ciddiyetine ve karmaşıklığına karşı büyük bir haksızlık yapmış olursunuz. Şimdi bu biçimsel ifadenin ötesine geçerek Kant'ın karşılaştığı ikiciliğin gerçekten neden tatmin edicilikten uzak olduğunu ve teorisinin bu ikiciliğe tahammül etmesinin neden bu kadar zor olduğunu esastan göstermeye çalışacağım. İlk olarak doğanın determinizminin bütüncül olduğunu, yani doğadaki her şeyin yasalara uygun olarak neden-sonuç tarafından belirlendiğini varsayalım. Bu durumda Kant'ın ahlak yasasının bir veri, bir buyruk, kendini bize karşı konmaz biçimde dayatan bir şey olduğu iddiasının kendisi —bu aynı formülle dile getirmeme izin verecek olursa-

* *Fr.* Ne pahasına olursa olsun. —ç.n.

nız— derinden ahlakdışı olacaktır. Ahlakdışı olacaktır çünkü insanlardan, ampirik varlıklar oldukları için muhtemelen karşılayamayacakları taleplerde bulunacaktır. Burada Kant, psikolojik paralojizmlere yönelik eleştirisinde ruhun temel belirleyenlerini ampirik-olmayan bir şeye dönüştürecek rasyonel bir ruh teorisi önermek yerine, ruhun, zaman ve mekân dünyasına gömülü olduğu sürece ampirik bir fenomen olduğunda ısrar etmiştir. Platon'un tersine Kant ruhun bir parçasının doğal dünyanın parçası olmaksızın var olabileceğini kabul etmemiştir. Bilimsel yöntemin bir savunucusu olarak Kant ruhun bilime, dolayısıyla da psikolojiye ve neden-sonuç yasalarına tabi olmayan herhangi bir parçası olabileceğini kabul edemezdi. Örneğin, varsayalım ki Kant bir düşünce psikolojisi gibi bir şey kurmak, yani öznenin en üst mantıksal davranış tarzlarını (bu davranış tarzları da insan öznesinin dış dünyaya verdiği gerçek tepkileri içerir) koşullayan psikolojik etkenleri incelemek istemiş olsun. Bu durumda ruhun bir yetisini veya gücünü pozitif olarak verili ve dünyada mevcut bir şey olarak tanımlayıp onu yine de kavranabilir dünyaya aitmiş gibi göstermeyi reddederdi. Eğer bu iki alemin birbirlerine uzlaştıramaz şekilde karşıt oldukları doğruysa, o zaman ahlak yasasını bir veri olarak koyutlayarak insanlığa talepleri daha en baştan onun gücünün ötesinde olacak bir yük yüklemiş olurdu. Bu aşırı talebin bizatihi Kant için etiğin tepe noktası, τόπος νοητικός olan şeyle, yani aklın kendisiyle pek de bağdaşmayan bir tür akıldışılık olacağını da eklemek isterim. Gelgelelim, öte yandan, ampirik özneler gerçekten özgürce davranabiliyorlarsa, o zaman bizatihi doğanın parçaları oldukları için Kant'ın kategorilere dayalı doğanın birliği kavramı ortadan kalkacaktır. O zaman doğanın bir boşluğu olacak ve bu boşluk da Kant'a göre doğa bilimlerinin ulaşmak istediği birliği, doğa bilimizin birliğini ihlal edecektir. Kant haklı olarak doğa bilimlerini niteleyen şeyin, birlik arayışları olduğunu, yani olası en geniş olgular çeşitliliğini bir işlevsel denklemler asgarisine indirgeme çabaları olduğunu iddia eder. Hemen şunu söyleyeyim: Bu ikiciliğin tahammül edilmez yanlarını açıklarken insan öznesine getirilen aşırı talepleri vurgulamıştım. Bunu yaparken kendimi aslında Kant'ın kendisinininkinden çok da uzak olmayan bir alanda buluyorum. Çünkü bu tür aşırı bir talep Kant'ın ait olduğu bütün Protestan geleneğinin doğasında vardır (Kant'ın Protestan geleneğinin parçası oluşu, haklı olarak sayısız yerde vurgulanmıştır ve bir ahlak felsefecisi olarak Kant için özellikle önemli bir olgudur). İlahi inayetin seçilmiş alıcısı olmanın akıldışılığı ve bunun yanı sıra öznenin hiçbir sınır koymaksızın, kendisi sonucu etkileyecek durumda olmaksızın durmadan görevini yerine getirmeye çalıştığı takdirde inayetten belki faydalanabileceği inancı, bir bakıma, Kant'ın burada takıldığı paradoksun gizli, ifade edilmemiş modelidir. Ama öte yandan, Kant teolojik paradoksu basitçe ka-

bul etmeyi reddettiği ve Aydınlanma ruhuna uygun olarak rasyonel bakımdan ne kadar şaibeli olduğunu görebildiği için teolojiyi eleştirir de. Genelde teolojiyle ilişkisinin karmaşık olduğunu görebiliriz. Zira bir yandan geliştirdiği felsefe hiç kuşkusuz Aydınlanma'nın ilerleyişinin altını oymuş olduğu teolojik değerleri kurtarmaya çalışırken, bir yandan da bunları akla, başka bir deyişle felsefeye, düşünceye başvurarak kurtarmaya çalışır. Teolojik aşkın alanın rasyonel analize bağımlı hale getirilmiş olması, teolojinin kendisinin altını oyan ilkeyi algılamamızı sağlar. Kant'ın bu derslerde ele aldığımız ahlak felsefesinin karmaşıklıklarını yeterince kavramak istiyorsanız, Kant'ın teolojiyle kurduğu ilişkinin son derece karmaşık ve çözüme kavuşturulmamış doğası üzerinde düşünmek zorundasınız.

Kısaca işaret ettiğim bu açıklamalardan tatmin olmuyorsak, Kant'ın iki dünya teorisiyle kastettiği şeyin deneyimsel çekirdeğine başvurmamız gerekecek kuşkusuz. "Deneyim" terimini fazla çekiştirmemenizi rica edeceğim; burada ampirik deneyim kavramını kastetmiyorum. Me-seleyi genel bir metodolojik ilkeye dikkatinizi çekmektense örnek göstererek açıklamak daha kolay. Burada deneyim derken kastım Kant'ın gördüğü, düşündüğü ve kaydettiği şeylerle ilgili: aklına gelenlerle ve hem bu bariz çelişkili ve ikici kavrayışın içyüzünü görüp hem de öylece kalmasına izin vermesine ilham veren şeylerle ilgili. Kendinizi tinsel varlıklar olarak düşünürseniz siz de —kelimeyi bu anlamda kullanacak olursak— aynı deneyime sahip olabilirsiniz. Böyle varlıklar vardır —umuyorum ki vardır. Şimdi bir an kendinize ilişkin kendi bilinciniz hakkında, deyim yerindeyse bilinçli olarak düşünün. Yani, bireyden bütünüyle ayrı herhangi bir nesnel veya mutlak tin ilkesi hakkında, hatta transandantal kurucu ilkeler kavramı hakkında bile düşünmeyin. Kendiniz hakkında bu şekilde düşündüğünüzde, doğa bağlamında bu tin deneyimi şu ya da bu şekilde ortaya çıkmış olacaktır. Bununla birlikte, tinin kendisi, bir keresinde merhum hocam Adhémar Gelb'le konuşurken formüleştirdiğim gibi, doğal dünyanın biraz üzerine çıkacak ve ötesine geçecektir.³ Tinin kendisinin bütünüyle fuzuli olarak var olmak gibi bir isteği, sadece doğanın kendisinin bir parçası olmak gibi bir isteği yoktur, çünkü doğa dediğimiz şey zihinsel deneyimimize karşıtlığı ile tanımlanır. Başka bir deyişle, sahip olduğumuz fikir, bütün fikirlerimizin hülasası, bütün unsurlarıyla mevcut gerçeklikten, yani doğal dünyadan türemiş olsa bile, bütünüyle söz konusu doğal bağlama indirgenemeyecek bir şey olabilir. Henüz var olmayan şeyler tasavvur edebiliriz ve fikirlerimizin bütün unsurları verili dünyadan, var olan gerçeklikten gelse bile, bu fikirler doğadaki kökenlerine indirgenemez, çünkü onları zihnimiz düzenlemekte, yahut özgürce kullanmaktadır. Bana kalırsa Kant'ın özgürlükle aslında kastettiği şeyin kökenlerine dönmek istiyorsanız,

onun özgürlük kavramının (genelde gayet gevşek ve muğlak bir biçimde kullandığımız bir kavramdır özgürlük) temelinde yatan modele dair açık seçik bir resim elde etmek istiyorsanız, bunun şu kayda değer yetiden ibaret olduğunu görürsünüz: Doğal dünyanın veya var olan gerçekliğin çeşitli bileşenlerini muhayyilemizde düzenlememizi, onları ilk başta bulduğumuz ve gerçeklikte var olan hallerinden farklı şekillerde yeniden düzene sokmamızı sağlayan yeti. Zihnın, kökeni ve içeriği bakımından doğaya ait olması ama aynı zamanda da ona indirgenememesi şeklindeki bu olgu, bu kolayca gözlemlenebilecek olgu, bence, Kant'ın bütün bu doğanın ortasındaki özgürlük öğretisiyle kastettiği şeydir muhtemelen. Üstelik, Kant'ın savunduğu türden çelişkilerden azade bir mantıkla, bir ya/ya da mantığıyla yeterli biçimde ifade edilemeyecek bir şeydir bu; çünkü böyle bir mantıkta bu durum ancak çelişkili olabilir. Bu yeterli biçimde ancak, düşüncenin ürününün kaynaklandığı öncüllere benzemediği diyalektik bir mantık içinde ifade edilebilir. Yeri gelmişken diyalektik bir düşünme tarzı ile *prima philosophia*'nın veya ontolojinin düşünme tarzı arasındaki canalcı farkın da bu olduğunu söyleyeyim. Diyalektik yöntemin içerimlerinden biri de şudur ki —kendimi biraz paradoksal bir biçimde ifade etmiş olacağım gerçi— kökenlerin önceliğine, ilk şeyin önceliğine, verdiğim küçük basit örnekte gösterdiğim anlamda saygı gösterilmez. İmdi bu yansıtıcı unsur, doğamızın doğa olmayan bu küçük parçası, aslında benliğin bilinciyle özdeşdir. Dolayısıyla da düpedüz doğaya esir olma durumuna karşılık gelen kategori olan hezeyanın (*Verblendung*) tam karşıtıdır. İşin doğrusu şudur ki doğanın bir parçası olduğumuzu fark ettiğimiz anda artık sadece doğanın bir parçası değilizdir. Bence bunun altını ne kadar çizsek yeridir, çünkü hezeyan kendi üzerine düşünme kapasitesinden yoksun o vurdumduymaz, bağınaz dikbaşlılıktan; tam da dolaysız amaçların, dolaysız faaliyetlerin peşine düşmekten başka bir şey yapmadığı için her şeyin doğal koşullanma olduğu yanılgısına yenik düşen dikbaşlılıktan başka bir şey değildir aslında. Hezeyanın aynı zamanda bir mit kategorisi, insanların doğayı aşmaktan âciz varlıklar olarak temsil edilmelerini sağlayan kategori olması boşuna değildir. Dahası, doğanın dışında duran ve bir insan özne olarak tarif edilebilecek her türlü varlığın, benlik bilincine, benliğin "Ben kendim doğanın bir parçasıyım" gözleminde bulunduğu kendi üzerine düşünme kapasitesine sahip olduğu söylenebilir. Bu sayede insan öznesi doğal amaçların peşine körü körüne düşmekten kurtulur ve alternatif eylemlere muktedir hale gelir. Bunlar, açıkça ifade edilmemiş ve nesnel bir tarzda da olsa Kantçı etiğin temelinde yatan fikirlerdir. Kantçı düşüncenin daha ileriki bir aşamasında, çok belirli, hatta sorunlu bir biçimde de olsa Schopenhauer'de, özellikle de etiği "yaşama isteminin olumsuzlanması"na bağlayan fikirde de bunları görmek mümkün-

dür. Burada yaşama isteminin olumsuzlanması konusunda daha fazla bir şey söylemek istemiyorum. Gerçi belki sadece şunu belirtmem gerekebilir: Schopenhauer'in kastı kısmen, "Maya peçesini yırtma", yani kişinin kendi körlüğünü fark etmesi ve böylece ondan kaçması fikrinde de içerilmiş durumdadır.⁴ Bu da benim burada bahsettiğim şeye çok yaklaşıyor, ama Schopenhauer'in mantığını, bundan çıkardığı pozitif özdeşlik-felsefesini veya metafiziğini paylaşacak ölçüde takip etmenin zorunlu olduğunu düşünmüyorum.⁵ Burada sadece bir noktadan bahsetmek gerek. Doğayı aşan şeyin kendinin bilincine varmış olan doğa olduğunu söylemiştim. Kant'ın kendisi de bir bakıma bunu söyler, ama aynı zamanda bu fikir ona yabancısıdır da, çünkü ona göre doğanın akıl kategorisi yoluyla (doğa üzerindeki tahakküm söz konusu olduğu sürece hâkim kategori de budur) tahakküm altına alınması bizatihi mutlak ve apaçık bir şeydir. Genelde de etikte kullandığı bütün kategoriler aslında doğa üzerinde tahakküm kurmayı sağlayan kategorilerdir. Metnin düz anlamından biraz sapıp serbest yorum yaparak, ama bence Kant'ın niyetlerini de çarpıtmaksızın denebilir ki, kategorik buyruğun kendisi doğa üzerindeki, bir norm düzeyine, bir mutlak düzeyine çıkarılmış tahakkümü elde etmenin ilkesinden başka bir şey değildir. Bu da şu anlama gelir: Ne içsel ne de dışsal herhangi bir faile değil de, sadece ve sadece aklın evrensel yasalarına bağımlı olacak şekilde davranmam demek doğa üzerinde tam bir tahakküm kurmak demektir; tıpkı aklın kendisinin aslında doğanın tahakküm altına alınması ilkesinin en soyut ifadesi olması gibi. Nitekim Kant bu tahakkümün ruhunu izleyerek özgürlük *olarak* tane, artık, bir mutlak muamelesi yapmak zorunda kalır. Bu da onun, hem onun hem de felsefenin kendilerini içinde buldukları açmaza yönelik olası bir çözüme, yani düşünmeye veya özgürlüğe doğanın kendinin bilincine varması olarak bakmaya götürebileceğini açıklamaya çalıştığım adımı aslında atamayacak durumda olduğu anlamına gelir. Peri mäsallalarında deneceği üzere, Kant felsefesinin efsunlanmış olduğunu söyleyebileceğimiz noktadır bu. Bunun farkına varsaydı, bunu kendisi de bilseydi, bütün felsefesi dönüşmüş olurdu; değişip bütünüyle farklı bir şey olurdu. Bu da kendi üzerine düşünme kavramının onun düşüncesinde neden hiçbir yeri olmadığını ve bu tür bütün teorilerde kendi üzerine düşünme kavramından neden vebadan kaçarcasına kaçıldığını açıklar. Sahicilik kavramıyla benlik üzerinde düşünmeyi ve koşullanmış biçimini, yani ölümü salt bir ölüme sabit gözlerle bakma olarak göstererek hafifseyen Heidegger'de bile vardır bu.⁶ Sahiciliğin de aslında kör bir "Ölüme doğru oluş"tan ibaret olduğu varsayıldığı için, Heidegger bence burada son derece şaibeli bir biçimde idealist felsefe geleneğine kayar.⁷ Demek ki Kant'ın diyalektik düşünüm ruhunu izleyerek tını doğa üzerindeki tahakküme hükmeden ilke olarak ele alamamasının nedeni bu-

dur; yani, *tini doğanın insanda kendi üzerine düşünmesi* olarak ele almayıp bunun yerine (sanki bu tahakküm ilkesi bağımsız bir varoluşu olan bir şeymişçesine) körlemesine, adeta bilinçsizce bir mutlak haline getirmesinin nedeni budur; bu tin-doğa ikiciliğinin ötesine geçememesinin nedeni budur. Çünkü onun için dolayım kavramı yoktur. Burada dolayım bir orta terim olarak değil, birbirine taban tabana zıt iki uğrağın dolayımıyla birinin öbürünü zorunlu olarak içerdiğinin bilincine varılması anlamında kavranmalıdır. Bu bakımdan Kant'ta doğa üzerinde kurulan bu kör tahakküm yoluyla, sürekli olarak doğanın aydınlatılmamış kısmının yeniden üretildiğini iddia edebiliriz. Başka bir deyişle, Kant'ın ahlaki kökü itibariyle tahakkümden başka bir şey değildir diyebiliriz.

Bayanlar Baylar, karşınıza galiba biraz güç ama bence mevcut projemizin anlaşılması için vazgeçilmez önemde olan fikirler çıkardıktan sonra şimdi Kant'ın metinlerine neden bu kadar sıkı sıkıya bağlı kaldığımı açıklama yönünde önceden vermiş olduğum söze dönmek istiyorum. Benim üstlendiğim türden bir felsefenin inşası ile, sık sık çok farklı şeyler söyleyen ve sadece etkilerinin dağılıp gideceği genel bir bağlama sokulduklarında olduğundan çok daha fazlasını ifade edebilen pasajların bire bir yorumu arasında verimli bir gerilim olduğunu düşünüyorum ben şahsen. Genel düşünsel bağlamın ötesine geçmeyi başaran ve araştırılan düşünce yapılarını dile getirmeyi, onları konuşturmayı beceren felsefi spekülasyon türünün, kendisi ile metnin düz özgüllüğü arasına mesafe koyan türden olmadığını söylemek isterim. Yani, Dilthey'in dayanılmaz derecede yaptığı üzere, bir filozofun genel ruhunu ileten bir yöntem değildir; ama Ernst Troeltsch'in tarihselcilik hakkındaki, başka bakımlardan muteber bir eser olan kitabı gibi de değildir.⁸ Buradaki durum daha ziyade, belli bir formasyonun yakından incelenmesinin veya Kant'taki bu bölümde uzun uzadıya üzerinde durduğumuz gibi bir pasajın tetkikinin, büyük denemeler hakkında sizlere, tek tek içgörülerin ötesine geçen bir anlayış kazandırma konusunda Kant'ın etik teorisinin düz bir taranışından çok daha uygun olmasıdır. Gelgelelim sizden böyle bir taramayı esirgemek istemediğimi de eklemeliyim, çünkü bu dersler sırasında Kant'ın etik öğretilerinin aslında ne olduğuna dair sarıh bir bilgi edinmek gibi (bu bilgiyi ancak gevşek ve oyuncu bir tarzda edinecek olsanız da) meşru bir ihtiyaç duyduğunuzun farkındayım.

Yolumuza Kant'ın ahlak felsefesinin kendisini serimleyerek devam etmek istiyorum. İlkel sorunlar hakkında size epey kapsamlı bir izah sunduğumu düşündüğüm için artık daha çok Kant'ın ahlak felsefesinin özgül yanları üzerinde odaklanabilirim. Belki de başlamanın en uygun yolu, neden neredeyse iradem hilafına Kant'ın ahlak felsefesi üzerinde odaklanmaya karar verdiğimi açıklamam olacak. Aslında diyebiliriz ki Kant'ın ahlak felsefesi *par excellence* ahlak felsefesidir, ahlak felsefesi-

nin ta kendisidir. Bu *chorisis*, doğa ve ahlak alanlarının birbirinden böyle aşırı bir biçimde ayrılması, ampirik gerçekliği düşünme alanının dışında bıraktığı için, dört başı mamur bir biçimde ifade edilmiş ve mantıksal bakımdan tutarlı bir ahlak felsefesini mümkün kılan şey olmuştur. Kant'ın haleflerinden hiçbirinin —bahsettiğimiz Schopenhauer müstesna— açık seçik bir ahlak felsefesinin olmayışı tesadüf değildir; bunun açıklaması da bizleri meşgul eden ikiciliği kabul edecek kafa yapısında olmayışlarıdır. Burada sözünü ettiğimiz güçlükler onları bu ikici sistemi terk etmeye itmiştir. Bu da kendi felsefeleri içinde ahlaki bir alan inşa etmelerini imkânsızlaştırmıştır. İleride Kierkegaard'ın Hegel'e yönelteceği eleştiri de buydu. Kierkegaard bunu özellikle önemli bir kusur olarak görüyordu ama farklı alanlar arasındaki, adına layık bir idealizme özgü bu dolayımın artık gerçek anlamda bir ahlak felsefesinin inşa edilmesine izin vermediğinin farkında değildi. Ama bunun da idealist geleneğin sonuç olarak ileride son derece sinsi neticeler doğmasına katkıda bulunan bir göreciliğe teslim olması gibi ciddi bir sakıncası vardı. Yeni Kantçılıkta gördüğünüz Kant etiğini saflaştırma girişimleri tam da saflaştırma girişimi oldukları için iktidarsızlık işaretleri taşırlar. Her halükârda, mesela Hermann Cohen'de hukuk felsefesine bağlı olmaları, üzerlerine yaderklik gölgesini düşürür, özellikle de Kant'ın özerklik üzerindeki ısrarıyla kıyaslandıklarında.⁹ Kant ampirik olan her şeyi dediğim gibi radikal bir biçimde dışlama eğilimindeyse de bunu kafasını *Saf Aklın Eleştirisi*'nde geliştirdiği biçimiyle saflığa, *a priori* bilgiye ve evrensel geçerliliğe takmış bir adamın sabit fikri diye yorumlamamanız gerekir. Daha ziyade, ampirizmin temel duruşu bakımından kuşkuculukla özdeş olduğu konusunda kafanızın net olması gerekir. Felsefe tarihini incelemeye başladığınızda, mesela Hume hakkında bir sınava hazırlanmaya başladığınızda, bir noktada Hume'un felsefesinin esasen kuşkucu olduğunu fark edeceksinizdir. Fakat bence kuşkuculuğun ampirizmle ilişkisi içerisinde taşıdığı anlam üzerinde düşünmeniz de fayda var. Bu demektir ki ampirik koşulları ne kadar çok kabul ederseniz doğru hayatın ve ahlaki eylemin nesnel bir tanımı olabileceği olasılığını da o kadar çok devre dışı bırakırsınız. Örneğin, kaba bir ampirizmin argümanlarını takip ederek bireysel insan hayatının kutsallığına ampirik olarak var olan belli kültürlerde, mesela ünlü Trobiand Adası sakinleri arasında veya Güney Denizi'ndeki başka yerlerde saygı gösterilmediğini gösterecek olursanız, bu sizi şu çıkarıma götürecektir: "Aslında bütün bu normların sadece ampirik bir doğası varsa, o zaman bunların evrensel olarak geçerli olduklarında ısrar etme gibi bir yetkimiz olamaz." Kant'ın her zaman suçlanmış olduğu Kantçı biçimcilik de kısmen, bu agresif ampirizme ve onunla birlikte anılan kuşkuculuğa rağmen etik olana dair evrensel olarak uygulanabilir bir formül olması imkânını ko-

rumak istemesiyle açıklanabilir. Onun amacı, kuşkucu argümanları, tartışılan değerlere salt ampirik koşullandırmanın ürünü gözüyle bakılacak şekilde gözden düşürmeye yetecek ölçüde yüksek bir evrensellik düzeyi sağlamaktı. Şimdi burada araya girip şöyle diyebilirsiniz: "Ama Kant'ın etik olana veya etik olanın içeriğine dair kavrayışı, evrensel olarak geçerli olduğunu önceden varsaydığım yasalara uygun olarak davranmam gerektiğinden öte bir şey değilse, gerçekten fena halde zayıf ve Kant felsefesinin ilgilendiği pratik hayatta da kimsenin en küçük ilgisi-ni çekmeyecek bir şeyden ibaretmiş demek."

Bu açıdan baktığınızda Kant'ın felsefesinin neredeyse biçimcilik kadar eleştiri konusu olmuş bir başka özelliğini de anlayabilirsiniz belki. Aslında biçimciliğin, tabiri caizse, bağıntılı ögesi olarak görülebilecek aşırı katılık itirazından bahsediyorum. Kantçı etik, evrensellikleri ve zorunlulukları gerçekten de birer doğal olgu meselesi olmadığı halde, etik emirlerin en küçük bir tavize bile cevaz vermemesi anlamında katıdır. Özellikle de temayüllerden hareketle gerçekleştirilen her eyleme yaderk gözüyle bakılır ve basitçe mahkûm edilip bir kenara atılmasa da en azından etik karar alanının dışında kalan bir şey muamelesi görür. Kantçı etiğin ilk itirazlara yol açan özelliği de budur. Muhtemelen hepinizin bildiği gibi, başka bakımlardan Kant'ın sadık bir takipçisi olsa da Schiller bu sapmayı savunuyordu; onun yazılarında Kant'ın sadece ima ettiği bir şeyi, yani başka türlü birbirine zıt olan doğa ve özgürlük ilkelerinin birliği fikrini buluruz. Bu birliğin Kantçı düşünce dünyası içinde, özgürlük doğanın amacı ise, o zaman doğanın ahlaki bir anlamda radikal kötülüğün tesecümü olamayacağı argümanı sayesinde gerçekleştirildiği söylenebilir. Kısacası iyi denebilecek bir doğa vardır ve bu iyi doğanın, sanat şekline bürünerek, insanlık üzerinde soylulaştırıcı bir etkide bulunduğu söylenebilir. Dolayısıyla etik bir etkisi olduğu söylenebilir, böylece de doğaya etik nitelikler atfedebilir hale geliriz. Bu, Kant'ın kendisinden kaba bir sapmayı temsil eden bir tezdır; Kant buna —Kant'ın kendi katılıktan yana yaklaşımının güzel bir örneğidir bu—, kendisine karşı *Grazia*'ları* savunan Schiller'e şöyle diyerek cevap vermiştir: "Ahlak-sızlıkla kötülük *Grazia*'ların maiyetine gizlice sızmaya her zaman hazırdır."¹⁰ Kant'ın katılık yanlısı tutumunun Protestanlığın çileci idealleriyle bağlantılı olduğunu, dahası bilgi sosyolojisinin Kant'ı eleştirirken savunduğu üzere, mahut bürokratik zihniyetin ideolojik bir refleksi olduğu yolundaki havadan sudan iddiayla ne sizleri ne de kendimi sıkmak niyetindeyim burada. Bu tür sudan itirazlar öncelikle Nietzsche tarafından gündeme getirilmiş, ondan beri de iyice yozlaşarak çocukça bir is-

* Yunan mitolojisinde, sırasıyla cazibe, güzellik ve yaratıcılığı temsil eden üç tanrıça. —Ç.n.

tihza tavrına dönüşmüştür. Burada bu tür meseleleri rahatça görmezden gelebiliriz. Biz bu katılık yanlış deneni tutumu Kant'ın düşüncesinin kendisinin bünyesi ile açıklamak (zaten bu usulü bütün bu kavramlar konusunda da benimsemiştim) bence bizi daha ileri taşıyacak ve daha verimli olacaktır. Hatırlarsanız, Kant'ın biçimciliğini, yani evrensellere yaptığı aşırı indirgemeyi, kuşkuculuğa karşı bir tür son kale olarak — her türden ahlaki göreciliğe karşı korunacak bir tür ahlaki asgariye tutunmaya yönelik son derece burjuva bir girişim olarak— açıklamıştım; dolayısıyla Kant, felsefi dehası sayesinde, burada verdiği türden bir tanımın aslında biraz zayıf olduğunun mutlaka farkında olmuş olmalıdır. O katı hevesi işte bunun tamamlayıcısı işlevini görür. Yani, bu biçimsel tanımların kendi biçimciliklerinin ötesine geçebilmelerinin, herhangi bir derinliğe sahip olabilmelerinin tek yolu, herhangi bir istisnayı hoşgörmeyi mutlak olarak reddetmeleri ve Kant'ın onlara kendi terimiyle kategorik bir karakter, kesinlikle görmezden gelinemeyecek bir çağrı karakteri atfetmesidir. Geri dönüp ödev kavramı üzerinde düşünecek olursanız, görürsünüz ki burada görevi bütün katılığıyla ahlak yasasının ifadesi olarak düşünebiliriz. Bu indirgenemeyen asgarinin, geri çekilmekten basbayağı âciz kaldığım bu durumun, bu aşırı ahlaki biçimciliğe bir tür somut özgüllük kazandırdığını hemen fark edeceksiniz. Özellikle de her anında her türlü arzunun, itkinin, hatta bu normun geçerli olduğu her şeyin dışlanması ile tanımlanmasından bahsediyorum. Nitekim etik olanın biçimsel doğası içeriğini negatif olarak, yaderk olan her şey üzerindeki bu yasak sayesinde, ahlak yasasına karşı çıkan her şey sayesinde kazanır ve somut olarak ne anlama geldiği her zaman bu karşıt unsurlarla tanımlanabilir. Burada ele aldığımız soyutlama veya biçimcilik —dikkat çekeceğim son nokta da bu— bizi, özgürlük veya akıl ilkesinin doğa ilkesinden köklü bir biçimde ayrılmasının ifadesidir. Demek ki bu biçimciliğin öğretinin içeriğinde bir temeli vardır. Bu biçimci düşünme tarzı değildir; aksine, biçimcilik teorisinin içeriğinden çıkar, zira teori her türlü özgül ahlaki içeriği, bu tür içeriklerin salt varoluştan, salt ampirik alandan çıktığı gerekçesiyle dışlamaktadır. Ahlaka dışsal, yabancı bir şey, sadece zihnimin özgürlüğünde barınmayan bir şeydir bu içerik. Ampirik gerçekliğe geri gönderme yapmayan herhangi bir şey hayal etmek neredeyse imkânsız olduğuna göre, o zaman bu *chorisis* sayesinde, Kantçı etikteki sizlere serimlediğim bu ikinci ilke sayesinde, bu ilkenin gayet biçimsel bir şey olarak sunulması zorunlu hale gelir. Temelde, aklın kendi kendisiyle özdeşliğinden başka bir şey değildir bu. Gelgelelim, öte yandan —ki işin en ilginç ama ancak laf arasında bahsedebildiğim yanı da budur— Kantçı teorisinin katılığıyla, yani ödev kavramının amansızlığıyla iç içe geçmiş oldukları için bu özellikler Kant'ın iradesi hilafına bir tür somut özgüllük kazanırlar. Sonuçta da

Kant'ın etiği en başta görüldüğünden daha az biçimci bir hal alır. Julius Ebbinghaus'un, bu somut özgüllük ile Kantçı etiğin katı biçimde biçimsel karakteri arasında özel bir diyalektik olduğunu görmeyi başaramasa da haklı olarak dikkat çektiği bir noktadır bu.¹¹ Ama bugün daha fazla tartışacak zamanım kalmadı. — Teşekkür ederim.

ON BİRİNCİ DERS

4 Temmuz 1963

BAYANLAR BAYLAR,

Çeşitli şekillerde Kant'taki ahlaki eylem ilkesinin aslında akıldan başka bir şey olmadığını, üstelik bunun da kendini tikel amaçların bütün kısıtlamalarından kurtarmış ve genelde sadece en evrensel nitelikteki temel meselelere uygun olarak hareket eden bir akıl olduğunu netleştirmeye çalıştım. Şimdi bunun çok uzun bir geleneği ve sonuç olarak da en azından kısa bir süre üzerinde durmamız gereken bir dizi içerimi vardır kuşkusuz. Bu geleneklerin yüzeye en yakın olanı olmasa da en önemlilerinden biri tarihin Sokrates'e atfettiği gelenektir. Bildiğiniz gibi, Sokrates'in hiçbir metni günümüze kalmamıştır ve felsefesi bir dizi son derece ihtilaflı mesele içermektedir. Yine de Platon'un formülleştirdiği argümanlar izlenerek öğretisi şu fikirle ifade edilmiştir: Doğru eylemi doğru bilgi belirler. Platon'un elinde bu, erdemin veya ahlaki davranışın öğretilebileceği fikrine çevrilmiştir.¹ Genelde ahlak felsefesinin rasyonalist temeli olarak anılan bu teori Kant'ta da korunur ve Kant herhangi bir noktada rasyonalist bir filozof olarak tanımlanabilecekse o da sadece bu noktadır. Rasyonalist teori, saf yürek, yani kendi adına konuşan his öğretisiyle çatıştığı için büyük ölçüde gözden düşmüştür. Özellikle Almanya'da bu fikir ahlaki eylemin dolaysız itkinin sonucu olduğu ve akıldan ayrı olduğu gibi ölümcül bir şekle bürünmüştür; nihai, pespaye ifadesini de o korkunç "yürek soyluluğu" (*Herzensbildung*) ya da duyarlılık kavramında bulan bu fikir, rasyonelliğin önemi üzerinde fazla ısrarlıysanız ailenizin size model olarak sunacağı fikirdir. Bu fikir bugün yaşıyorsa sadece evlilik duyurularında yaşıyor. Bu kavramla aslında kastedilen şeyin derinliğine inmeyi başaramadım; aslında bu "yürek soyluluğu"nun ne demeye geldiğini bulmak için terimin kullanım tarzlarından temsili bir seçme yapmak ilginç bir iş olurdu (gerçi bir filozoftan çok ampirik sosyoloğun işidir bu). İşte bu merkezi noktada Kant'ın,

muhtemelen Pietizme kadar uzanan ve ahlaki davranışa bir yürek temizliği meselesi, saf dolaysızlık meselesi gözüyle bakan bütün Alman geleceğiyle arasının bozuk olduğu konusunda kafanızın net olması çok ama çok önemli. Doğru, onunla aynı ölçüde muteber sayılan dolaysız halefi Fichte, ahlakın daima apaçık bir şey olduğunu savunarak hemen o eski bakış açısına geri dönmüştür. Bayanlar Baylar, Fichte'nin kendisini Kant'ın halefi olarak, dahası katı bir Kantçı olarak gördüğünü, hatta Kant'ın felsefesini Kant'ın kendisinden daha iyi anladığına inandığını biliyorsunuzdur; ki sağduyuya görüldüğü kadar saçma olmayabilecek bir fikirdir bu. Zira Fichte birçok bakımdan Kant'ın fikirlerini gerçekten de mantıksal sonuçlarına götürmüştür.² Birbiriyle çatışmış gibi görünen bu iki önermenin gerçekten de görüldüğü kadar bağdaşmaz olup olmadığını araştırmak işe yarayabilir. Yani, aklın iyi olanın garantörü, tek garantörü olduğu iddiası ile zıt yöndeki, ahlaki olanın apaçık olduğu iddiası. Sizlere dar geçitten Kant'ın ahlak felsefesinin girişine kadar kılavuzluk etmeye çalıştığım için şimdi de bu iki ilkenin, daha yakından bakıldığında aslında birbirlerini gördükleri kadar dışlamadıklarını açıklamak gibi bir zihin deneyine de girişmek isterim. Zira, bir yandan Kant'ın ahlak ilkesi akıldır, akılla mutlak biçimde ve hiçbir şart olmaksızın uyuşan bir eylem biçimidir. Böylece bireyin tikel amaçlarının tikel doğasını görmezden gelir ve kendini rasyonel kuralların evrensel yapısıyla sınırlandırır. Ama öte yandan, akıl evrensel olan olarak, yani bütün insanlarda özdeş olan yeti olarak tasavvur edildiği için, aklın ve gördüğümüz üzere, Kant'ın dolaysız olarak verili olduğunu iddia ettiği yasaya uygunluğunun dolaysız bir şey olduğu da iddia edilebilir. Dolayısıyla doğru eylem için gereken şey akıl hakkındaki herhangi bir düşünce değil, akla ve aklın mantıksal tutarlılığına uygun dolaysız eylemdir. Demek ki bu açıdan bakılınca Kant'ı ahlaki olanın apaçık olduğunu söylüyormuş gibi yorumlamak da mümkündür. Kant'ın Fichte'nin bilgi teorisine gösterdiği bütün dirence rağmen, Fichte'nin öğretisinin bu veçhesine itirazı yoktu bence. Zaten tarihsel bir olgu olarak böyle bir itirazda bulunmuş olduğunu da görmedim, duymadım.

Bilgi ile erdemin bu özdeşliğinin sorunlu yanı —bunu "yüreğin soy-luluğuna" bağlamak gibi bir niyetim olmasa da bunu ifade etmek gerekli bana kalırsa— ahlaki eylemdeki tayin edici bir unsurun ortadan kalkmasıdır kuşkusuz. Bu unsur da ahlaki bilinçten ahlaki eyleme geçiştir. Nitekim ahlakın akılla özdeşleştirilmesine yönelik esaslı itirazlardan biri, doğru bilince sahip olmamanın hiçbir biçimde bu doğru bilince uyumlu olarak davranmamı gerektirmediğidir. Üstelik, toplumda belli bireylerin çıkar ve amaçları ile bir bütün olarak toplum çıkar ve amaçları arasında bir antagonizma geliştikçe böyle dolaysız bir özdeşlik varsaymak da güçleşir. Burjuva çağının en başında, burjuva bireyi kategorisi-

nin, özerk, bağımsız bireyin ilk defa ortaya çıktığı söylenebilecek bir oyun yazılmıştı. Shakespeare'in *Hamlet*'inden bahsediyorum. Bu oyunun doğru bilinç ile doğru eylemin çözülmez bir çelişki içine girdiği bir karakter içermesi tesadüf değildir. Bunu söylerken aklımda Polonius var. Oğluna gayet iyi tavsiyeler verir —gerçi bu tavsiyeler kategorik buyruktan ziyade, Kant'ın basiretli tavsiye dediği şeyin ruhuna daha yakındır— ama tam bir budala gibi davranır. Genel olarak bu uyumsuzluğun, bilinç ile eylemin bu ayrılışının *Hamlet*'in merkezi teması olduğunu söyleyebiliriz. Bu temanın Polonius'a içbükey bir aynada olduğu gibi yansıdığı söylenebilir; Hamlet ise bilgi ile eylem arasındaki —kendisine dayatılan görevin, yasaların, döneminin ahlak yasalarının ondan yapmasını istediği şeyin bilinci ile bu görevi yerine getirmenin olabilirliği arasındaki— çatışma tarafından imha edilen figürdür.³ Bugün yine yakıcı bir sorun haline gelen bu ünlü teori-pratik sorunu hakkında demek istediğim şu ki insanlar her nerede doğru bir teorik bilince sahip olsalar veya olduklarını sansalar, en azından kısmen sorunun kendi tarihsel içerimleri olduğu için teorinin mantığını pratik içinde takip etmelerinin engellendiğini görürler. Yani bilinç ile eylem arasındaki ayrılma sorunu ancak bireyin nesnel toplumsal gerçeklikten açık seçik biçimde kopmuş, hatta onun zıddı konumuna gelmiş bir kendi-için-varlık olduğu bir dünyada su yüzüne çıkar. Rönesans'ın büyük sanatsal ürünlerinde bunu açıkça görebiliriz. O sırada olan şey şudur: Bu ayrılmaya bilgi yükü altında çekilen ıstıraplarla ilgili envai çeşit sorun eşlik eder ki bu sorunlar daha sonraları Avrupa irrasyonalizminin oluşumunda pek de önemsiz sayılamayacak bir rol oynamışlardır. İnsanlar bilgileri yüzünden ıstırap çekerler, çünkü bilgidен pratiğe giden dolaysız bir yol olmadığını keşfederler, demek istiyorum. Üçüncü bir şeye muhtaç durumdadırlar, yani bu derslerde birkaç kere bahsettiğim gibi akla indirgenemeyecek bir şeye, o irrasyonelite aşısına. Ama gördüğümüz gibi, bu sorun modern çağa kadar, bireyin bilinci ile o bireyin içine girdiği toplumun verili tarihsel gerçekliği arasındaki karşıtlığın ortaya çıkışına kadar görülmez. Bunun çoğunuzun "Ne yapmalıyım?" sorusunun cevabını gerçekten bilmediğiniz, bilemediğiniz birçok durumla karşılaştığınız için gayet eza verici bulacağınız bir sorun olduğundan eminim. Yine de görece modern olmakla birlikte, toplumumuz ve yapısı içinde derin kökler salmış uzun bir öntarihe sahiptir bu sorun. Üstelik ancak barışık bir topluma ulaştığımız zaman ortadan kalkacak bir sorundur. Burada barışık derken illaki antagonistik olan çıkarlar arasındaki herhangi bir barış veya uzlaşmayı kastetmediğim hepimiz farkındasınızdır. Ama bu muhakeme hattının hilafına, doğru eylemin rasyonel doğasına ilişkin bu Kantçı tasavvurda, içerdiği kör noktaya, ortadan kaldırılamayacak kusura rağmen bir hakikat olduğu fikrine sıkı sıkıya sarılmak zorundayız. Bu hakikat unsuru

da, geçen derste anlatmaya çalıştığım gibi, insan öznelarını salt doğal bağlamları dışına yükseltmeye muktedir olan tek şeyin içgörü, gözleri açık tutmak, başka bir deyişle kendi üzerine düşünmek olduğudur.

Dikkat çekmek istediğim bir nokta daha vardı.⁴ Doğru eylemin bilinci ile doğru eylemin kendisi arasındaki bu özdeşizlik unsuru, Kant felsefesinde, özellikle de başka bir yerde de değindiğimiz ama burada daha bir netleştirmek istediğim bir tezde de açıkça gösterilir. Özgürlük krallığı ile zorunluluk krallığı arasında Kant'ın yaptığı ayrımın son derece önemli bir içgörü barındırdığını keşfediyoruz.⁵ Daha özgül olarak şunu keşfediyoruz: Pratik felsefede, yani Kant'ın ahlak felsefesi üzerine yazılarında, ahlak yasasının gerçekten de katı bir yasa olarak, ama sadece olması gerekeni bildiren ve aslında olanın ne olduğu konusunda hiç ama hiçbir şey söylemeyen bir yasa olarak tasarlandığını söyleyerek özdeşizlik unsurunun altını çizebiliyoruz. Dolayısıyla, demin size teorisinin zorunlu bir bileşeni olarak sunmaya çalıştığım mesafenin, ahlak yasası ile *ahlaki pratik arasındaki mesafenin teoride bile sürdüğünü* görüyoruz. Kant'ın pratik felsefesinde kategorik buyruğu ve genelde ahlak yasalarını yükümlülük (*Nötigung*) olarak tarif eden iddialarda görülebilir bu mesafe. Demek ki bu yasalar gerçekten de bir üçüncü şey karakterine, zorunluluk biçimine⁶ sahiptirler, çünkü Kant'a bakılırsa, rasyonel aktörler olarak onlara uymamanın elimizden gelmeyeceği bir şekilde çıkarlar karşımıza. Yasa olarak sahip oldukları karakter bu bakımdan katı bir şekilde korunmuş olur. Ama Kant'ın tekrar tekrar hatırlattığı gibi, bunlar doğal yasalar, var olan fenomenlerle ilgili yasalar değil, var olması gerekenin ne olduğuylla ilgili önermelerdir. Gerçekten bu yasalara uygun olarak davranıp davranmadığımız son derece belirsiz kalmaktadır. Demek ki önceden verilmiş bir karar yoktur ve bu yasalara uyup uymadığımız üçüncü bir etkene, doğa yasalarına indirgenemeyen bir şeye bağlıdır. Salt betimsel açıdan bakıldığında, Kant'ın özgürlük anlayışının temelinde yatan durum budur o halde. Bana kalırsa Kant'ta özgürlük öğretisinin rolüne ve özgürlük ile yasa arasındaki ilişkilere dair doğru bir kavrayışa ancak bu ışık altında ulaşabilirsiniz.

Nitekim aklın kural koyucu karakterinden, buyruk olarak sahip olduğu doğadan bahsettiğimizde, anlamamız gereken şey, antik dönemde akıl kavramında (Platon'la bağlantılı olarak hatırlatmıştım size bunu) canalcı bir değişim yaşanmış olduğudur. Akıl artık Platoncu diyalektikte örneklerini gördüğümüz tarzda, salt doğru kavramlar oluşturma ve kavramları çözümlenecek meselenin doğasına uygun olarak ifade etme yeteneği olmaktan çıkmıştır. Kant'taki akıl, bunun yerine, üretken bir yeti, bir tür faaliyet diyebileceğimiz bir şeydir. Aklın yasalarının özerkliği ile ilgili bütün argüman da, aklımın beni bu yasalara pasifçe uymaya götürmemesi, ama bu yasaların kendi içimden üretmem gereken ya-

salar olması anlamında bu fikre, bir faaliyet olarak akıl kavramı —Ahlak yasası öğretisi bu bakımdan da tarafsız türden bir kavramdır. — bu kü ahlak yasası —daha önce de söylediğim gibi— duyu algıları, *perceptions* (duyumlar) veya *perceptions* (algılar)⁷ teorisinde bulacağınız fikir anlamda olmasa da benim tarafımdan zorunlu olarak yaratılan veya üretilen bir şey olması anlamında bir "veri"dir. Bu da, aslında nesnel olarak önceden var olan bir şeyin, yani fikirlerin/ideaların bilincinden öte bir şey olmayan, Platon'daki bilgi kavramının tam karşısıdır. Fikirlerin/ideaların böyle kendi başlarına var olması ve sonra da akıl tarafından yarıpasif biçimde kavranması Kant'ta görülmez. Kant'ta bu fikirler/idealar verili olsalar bile, aynı anda benim tarafımdan yaratılırlar; tabiri caizse bu aktif aklın ürünüdürler aynı zamanda. Kant'ın akıl kavramının pratikle ülfetini de aydınlatır bu. Nitekim artık doğru eylemin bilgisine salt rasyonel bir süreçten, önceden var olan parametreler içerisinde işleyen şu ya da bu ölçüde mantıksal bir işlemden hareket ederek ulaştığım söylenemez. Bunun yerine, dayalı olduğu ilkeleri bu bilgi yaratmalıdır—daha doğrusu ben yaratmalıyım. Dahası Kant'ta irade kavramı —birazdan bu konu hakkında söyleyecek şeylerimiz olacak— bu denli merkezi bir konum işgal ediyorsa, o halde burada farklı bir güçten, üçüncü, ilave bir etkenden bahsetmediğimizin farkında olmalısınız. İrade derken, metafizik bakımdan akılla özdeş olan bir etkeni kastediyoruz; zira aslında *Saf Aklın Eleştirisi*'nde özgün tamalgının özgün bir yaratım süreci olduğunu ileri süren teoride de savunulduğu gibi, akıl bizatihi bir kuvvet, bir faaliyet, üretken bir güçtür.⁸ Bu bakımdan Kant felsefesinin aslında özünde, Fichte'nin sonradan geliştirdiği, pratik olanla teorik olanı doğrudan eşitleyen öğretiyi öncelemiş olduğunu söyleyebiliriz. Bundan çıkan sonuç şudur ki Kant'ta akıl, Yunanlılar için sahip olduğu anlamdan çok farklı bir anlama gelir. Saptayabildiğim kadarıyla, belki Sokratesçi düşünce içinde solcu eğilimleri olan çevrelerin bazı spekülasyonları sayılmazsa, Antik dönemde hiç ortaya çıkmamış türden bir dünyanın ahlaki düzenlenmesi anlamına gelir ki bu da Rousseau'nun Kant'ın pratik felsefesindeki mirasıdır. Yunanlıların bu hat boyunca ilerlemeyi başaramamış olmalarının nedeni, akıl kavramlarının en baştan beri önceden verili malzemeyi düzenlemekle çok fazla meşgul olmasıydı. Ayrıca bütün gerçekliğin salt akıl tarafından üretilebileceği fikri onlara son derece yabancıydı, çünkü gerçekliğin şekillendirilmesini verili yapıların doğası tarafından önceden belirlenen bir şey olarak görmekten ziyade, çok büyük ölçüde dünyevileşmiş bir doğa dini açısından tasavvur ediyorlardı.⁹ Size kaba hatlarıyla sunduğum bu argüman açısından bakıldığında, başta Panaetius olmak üzere orta dönem Stoacılarının tasarladığı evrensel devlet tasavvurunun bile Kant'ın *Ebedi Barış Üzerine* adlı risalesi ile arasında büyük bir uçurum vardır.¹⁰ İşin aslı şu ki bütün

bu meselelerde —söylememiz gereken bir şey bu bana kalırsa— Hristiyanlık veya müritlik kavramı ve bütün beraberinde getirdikleriyle Yahudi-Hristiyan geleneğinin tamamı, antik dönemden günümüze gelen bütün fikirleri, hatta şu ya da bu ölçüde, olduğu gibi gelmiş gibi görünen fikirleri bile temelden, tepeden tırnağa dönüştürmüştür. λόγος veya εἶδοςλογιστικόν, düşünme yetisi gibi terimler bile, bütün içerimleriyle Hristiyan dünyasında o kadar dönüşmüşlerdir ki özgün anlamlarından tamamen farklı bir anlama gelmektedirler. Kant'ta olduğu gibi ahlak felsefesiyle ilgili geleneksel Hristiyan fikirlerinin açıkça dışta bırakıldığı yerlerde bile geçerlidir bu. Modern felsefelerin Klasik döneme ait fikirleri, tam da bir bütün olarak Hristiyanlık üzerinde canalcı bir etkisi olmuş Klasik motifleri ele aldıkları yerlerde nasıl tayin edici biçimlerde dönüştürmüş olduklarını incelemek verimli bir iş olurdu. Örneğin antik dönemden gelen *summum bonum* fikri bizlere dışsal nesnel, yarı-pasif bir idealdi. Kant'ta bu iyi, ahlaki olanın mutlak olarak içselleştirilmesine yol açmıştır ki, bu içselleştirme aslında üstü kapalı olarak içselleştirmenin mecrası olarak bütün bir Hristiyan öğretisinin varlığını öngerektirmektedir. Ahlak felsefesiyle ilgili bütün spekülasyonların bir tür boşlukta geçtiğini düşünmememiz ve en ufak kavramsal ayrımların bile binlerce yıllık bir seyir içerisinde yavaş yavaş modern kavramlara sızmış belli dinsel ve metafizik inançların damgasını taşıdığını görebilmemiz için dikkat çekilmesi gereken meselelerdir bunlar da.¹¹

Bunları söyledikten sonra söyleyeceklerim kulağımıza zındıkça gelebilir, ama işin aslı şu ki Kant ahlaki olanın rasyonel bir doğası olduğu fikri konusunda bütünüyle ciddi sayılmaz. İşte tam bu kavşakta da ahlakın apaçık olduğu fikrinin olumsuz, dar kafalı ve dogmatik yanı su yüzüne çıkar. Çünkü benim inancıma göre, ayrıca da bu meselelerle makul ölçüde ilgilenmiş ve kendisi hakkında da belli bir bilgi sahibi olan her insan da tecrübeyle keşfedecektir ki, ahlak hiçbir şekilde apaçık değildir. Modern hayatın karmaşıklıkları içinde —ki bu bakımdan Kant'ın durumu da kesinlikle bizimki kadar karmaşıktı— nasıl davranmamız gerektiğinin hiç de açık olmadığı sayısız durum vardır ve kendimizi sürekli olarak, kategorik buyruğun gereklerini yerine getirmek için filan değil —bu yüksekliklere ulaşmak ne haddimize!— sırf makul ölçüde doğru dürüst bir insan gibi davranabilmek için bile vargücümüzle düşünmemiz gereken durumlar içinde buluruz. Bu düşünce hattı Kant'ta boşa çıkar ve bu süreçte her zaman sanki günümüzün ahlaki değerlerine az çok gönüllü olarak boyun eğiyormuş gibi görünürüz. Yani, günün kültür tarafından tasdik edilmiş normları ile kategorik buyruktan çıkan normlar arasındaki ayırım sorunu, Kant'ın teoride açıkça kabul edebileceği bir sorundur ama onun için kesinlikle hiçbir sonuç doğurmayan bir ayırımdır bu. Bunun bir açıklaması vardır — bundan daha önce bahset-

tim mi bilmiyorum. Kant etiğinin tamamı, bu tür meselelerde bağımsız olarak düşünmesine hâlâ izin verildiği bir zamanda Lukács'ın gözlemlediği gibi, [kişiye] özel bir etiktir. Demek ki bireylere dayatılan değerler ile ya verili bir toplumda yürürlükte olan ya da toplumu değiştirme arzusunun ürünü olan nesnel normlar arasındaki olası çatışmalar sorununun düpedüz ortaya çıkmadığı bir etiktir.¹² Aslına bakılırsa, bu olağanüstü yüceltilmiş etiğin ona göre biçildiği dünya, sözgelimi Johann Peter Habel'in veya Jeremias Gotthelf'in kırsal toplumundan o kadar da farklı değildir.¹³ Böyle bir toplum her bireyin kendini geleneksel, katı bir biçimde inşa edilmiş ve sorunsuz bir dünya içinde bulduğu bir toplumdur ve birey her an ne yapması gerektiğini gerçekten bilir. Kant'ın etik ilkelerine misal olarak verdiği örnekleri düşündüğünüzde görürsünüz ki bunlar her zaman, tabiatıyla kendi menfaatlerini gözetecek olan ama burjuva-öncesi diyebileceğimiz yöntemlere, kötü anlamda geleneksel yöntemlere başvurmaktan uzak durması gereken dürüst tüccarın hayatından alınmışlardır. Sahtekârlık, başkalarına karşı avantaj elde etmek için başvurulmuş numaralar gibi şeyleri kastediyorum. Kuşkusuz Kant etiğinin rasyonalitesinin —bununla Kant etiğinde örtük olarak bulunan kesinlikle rasyonel olarak davranma gereğini kastediyorum— somut taraflarından biri de, burjuva rasyonalitesi modeline, yani mübadele kurallarına kesinlikle uyarak davranmamız gerekmesidir. Bu modele göre herkese hak ettiği kadarını vermeli ve kendi payınıza düşeni de başkalarını aldatmadan ve başkalarının sizi aldatmasına da izin vermeden almakta ısrar etmelisinizdir. Bu doğru çıkan yekûn ilkesi özgün rasyonel eylem modeline gerçekten çok yakın olduğu için, —biraz farklı biçimde söylersek— rasyonel eylemin modeli böyle bir hesap olduğu için, Kant'ın özünde hâlâ kırsal olan bir toplumun ticari değerlerini gerçekten etik olan eylemle eşitlemesi doğaldı. Memurlara özgü görev etiği —dakiklik, dürüstlük ve benzer erdemler— için de söylenebilir: Bütün bu erdemler Kant'ın felsefesinin tasarlandığı dönemde özellikle muteber görülen şeylerdi, çünkü merkantilizmin orta-sınıfçı, bürokratik devleti ile Kant'ın hâlâ büyük ölçüde irrasyonel biçimde örgütlenmiş olan bir toplum için değerlerini norm haline getirdiği dört başı mamur bir burjuva toplumu arasındaki ayrışma noktasında duran bir dönemdi bu. Ama daha önce de dediğim gibi, Kant'ın argümanı bu noktada tutarsızlaşır, çünkü iyi olmak için felsefeye ihtiyacınız olmadığını öğretir. Teori ile gerçekliğin pratik örgütlenmesi arasındaki radikal yarılmının henüz var olmadığı zamanlarda yaşamış olan Sokrates veya Platon'un asla dile getirmeyecekleri bir iddiadır bu. Bunun yerine Sokrates, eğer felsefesini doğru anlıyorsak, Atina agorasında öğrencilerine gayet masum bir biçimde, ancak felsefe yapmayı öğrenirlerse ahlaklı davranabileceklerini söylemiştir muhtemelen. Bu noktada akıl fikrini, bir "Ülke-

de otur ve dürüst bir hayat sür" etiğine geçişi temsil eden Kant'tan çok daha fazla ciddiye almıştır.¹⁴

Bununla birlikte, Kant'ın ahlak dolaysız bir veri olduğu için felsefeye ihtiyacımız olmadığı yönündeki inancı bir hakikat unsuru da içerir; şimdi bunu netleştirmek istiyorum. Daha önce de bahsettiğim Yunanlılara özgü kimlik/özdeşlik hissi, nispeten homojen bir toplumu öngerek-tirir. En azından özgür ve eşit olanlar arasındaki —ki Yunan filozofları genelde başka kimse hakkında düşünmemişlerdir— bilinç farkları, iyi olabilmek için felsefe yapmamız gerektiği üzerindeki ısrarın, iyiliğin bir ayrıcalıklı eğitim meselesi olduğu bir duruma (kendi çağımız ve Kant'ın iki yüzyıl önceki dönemi için durum kesinlikle böyledir) yol açacak kadar büyük olmadığı bir toplumu varsayar. O halde burada bir burjuva devrimci unsur söz konusudur, hatta Rousseuvari diyebileceğimiz bir unsur. Bu unsur geleneksel olarak tabakalaşmış hiyerarşik dünyanın karşısına dolayimsız bir iyiliği çıkarır ve iyiliğin eğitim ayrıcalığına veya Schiller'in deyimiyle, "töre'nin kılıcıyla ayırdıklarına" bağımlı hale getirilemeyeceğini iddia eder.¹⁵ Öte yandan daha Kant'ın kendisinde bile akla getirilen tuhaf bir kısıtlama görürüz; bu mesele konusunda, bir noktada enine boyuna çözümlenmesi gereken ilginç biçimde müphem bir tavır takınan bütün idealizm için sonradan bir standart haline gelmiş bir kısıtlamadır bu. Bu kısıtlama da şudur: Akla yapılan duygusal yatırımı büyüdükçe, yani filozoflar var olan her şeyi, en somut özgüllükleri bile aklın kendisinden türetmeye çalıştıkça, akla tahdit koyup kara çalma eğilimi de artar. Tam da verili olan nihayetinde aklın ürünü olarak görülmeye başladığı için insanlardan verili olanın esasen rasyonel olduğu gerekçesiyle kendilerine verili olanı kılavuz almalarını istemek kolaylaşır. Nitekim sonradan Hegel'de göreceğiniz, akıl yürütmeye karşı, dünyayı düzeltmek isteyen insanlara karşı, salt düşünmeye karşı, bütün bu kategorilere karşı atıp tutmalar —bundan daha iyi bir ifade bulamadım; bu arada Hegel'in özellikle son dönemi bu tür sövgülerle dolup taşar—, bütün bunlar kullanılan terminolojiye kadar Kant'ta öncelenmiştir. Ne de olsa *vernünfteln* (sözde akılcılık) Kant'ta bir sövgü terimidir.¹⁶ Kant'ta bu tür atıp tutmalara rastlamamızın nedeni de onun aklın belli bir kullanımında içine dolaştığı çelişkileri zorunlu olarak değil, bir tür sapma olarak, aklın suistimali olarak deneyimlemesi, aklın kendisini, yasaya saf uyum karakterine sahip olması gerektiği için çelişkiden muaf görmesidir.

Kant etiğinin temel sorunu özerkliktir, onun zıddı ise yaderklik. Herhalde artık bu terimlere dair kapsamlı bir açıklama istemiyorsunuzdur. Özerklik kendime koyduğum yasadır. Gelgelelim "yasa" derken, geleneksel etikten alınmış evrensel olarak geçerli yasa fikirlerinden kurtulduğumuzda hepimizin yaşadığı deneyimi kastetmiyorum [sadece], aynı

zamanda eylemlerimize kılavuzluk edecek kendi kodumuzu tanıyarak ahlaklı davranma arzusunu da kastediyorum — hepimizin geçtiği bir aşamadır bu bana kalırsa. Özerklikle kastedilen bu değildir, çünkü Kant'ta özerklik fikri en baştan beri evrensellik fikrini içerir. Ama bu evrensellik kavramı, kendime koyduğum yasanın sadece kendi kişisel ihtiyaç ve eğilimlerimle veya bireyselliğimin tesadüfi doğasıyla ilgili olmaması anlamında son derece yüküldür. Yasa bunun yerine evrensel olmalıdır ki bu da Kant için şu anlama gelir: Kendime koyduğum yasa öyle bir türden olmalıdır ki, onun evrensel bir yasamanın, yani başka bireylerin özgürlüğünü ve özerkliğini ihlal etmeyen bir yasamanın temeli olduğunu hayal edebilmeliyimdir. Buna karşıt kavram, ki Kant'ın etiğin hukuki kaynağı olarak görüp reddettiği şeyin özü de budur, yaderklittir. Yaderklik bana başkalarının dayattığı, kendi aklımın kendime koyduğu bir yasa olmaksızın aldığım yasadır. Özgürlük demek —Kant felsefesindeki yerini mümkün olduğunca güçlü bir biçimde vurgulamak istersek— kendine yasalar koymak demektir. Kendime yasalar koymuyorsam, kendi aklımın yasalarına uyarak davranmıyorsam, kendimi yaderkliğe, benim dışımda geçerli olan yasalara bağımlı kılarım ve böylece özgürlüğümü kaybetmiş olurum. Kant'taki bu yaderklik kavramı sadece siyasi bir anlamda özgürlüksüzlüğe, bir başka deyişle, bana başkalarının dayattığı normlara körü körüne uyma ihtiyacına karşılık gelmez. Aynı zamanda aklım üzerindeki her türlü kısıtlamaya da karşılık gelir. Nitekim kaynakları ne olursa olsun her türden dışsal etkenin yurttaş özgürlüğüm üzerindeki kısıtlamalarını olduğu kadar kendi içgüdülerimi ve kendi ihtiyaçlarımı da içerir. İşte tam bu noktada, Bayanlar Baylar, Kant kendini Klasik gelenekle tam bir uyum içinde bulur. Daha Aristoteles'in etiğinde bile, ελευθερία, özgürlük kavramının vesayetten kurtulmanın ikili formu içinde anlaşıldığını görüyoruz. Bir ilk dönem Yunan filozofu olarak Aristoteles bununla, şüphesiz τυραννίς'nin vesayetini, öğrencisi Büyük İskender'in despotizmini ve ayrıca da kendi duygularımıza olan bağımlılığımızı kasteder.¹⁷ Kendimizi bunlardan kurtarma görevi, Yunan felsefesinin ilk dönemlerinde Sinikler'in ve Klasik dönemde Stoacıların ilk kuşağının öğretilerinin bir parçasını oluşturuyordu. Dolayısıyla diyebiliriz ki özgürlük kavramının bu ikili anlamı, dış özgürlük ve iç özgürlük, bir bütün olarak felsefe tarihinin önde gelen temalarından biriydi, hatta başat temasıydı ve filozofların, başka bakımlardan felsefeleri birbirine şiddetli biçimde zıt olsa bile üzerinde hemfikir oldukları bir temaydı. *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde, Juliette hakkındaki Ek'i okursanız, özgürlüğün duyguların bastırılmasından ibaret olduğu fikri dışımda gerçekten ortak bir yanları olmayan yazarlardan bunun örneklerini toplamış olduğumuzu göreceksiniz. Aynı zamanda, bu görüşün son derece sakatlayıcı bir diyalektik potansiyeli içerdiğini de göreceksiniz. Bu

da özgürlük adına, yani bilincin duygular üzerindeki denetimi adına, içgüdülerin tatmininin ve genelde her türden mutluluğun bir tür tabuya kurban düşmesi ve felsefeden sürgün edilmesidir. Böyle bir niyetin Kant'a yabancı olmadığı açık, çünkü Kant —bu konuda öncelleri vardır, Spinoza da tam olarak aynı şeyi yapar— sempati, şefkat ve merhametin doğrudan ifadesini etiğinden dışlar, zira bu tür bütün itkiler salt doğal itkilerdir ve bütünüyle içgüdüselidir. Bu yüzden de saf akılla, akıl ilkesiyle bağdaşmadıkları söylenir. Dolayısıyla, özgürlük kavramına dair bu uç görüş var olan bütün varlıklardan, doğanın kendisinden mutlak bir bağımsızlığa dayalı olduğu için, özgürlüksüzlüğe dönüşme tehdidini de içerir. İnsanlara inkâr dayatılmaktadır ve en başta da bu buyruk yüzünden vazgeçmeye zorlandıkları şeyleri geriye alamamaktadırlar. Ama bu temaya bir sonraki derste döneceğim.

ON İKİNCİ DERS

Transkripsiyon

9 Temmuz 1963¹

KANT'IN ETİĞİNİN temel kavramları olarak özerklik ve yaderklik üzerine. Özerklik kavramında, özgürlük ve yasa, senkoplu bir organizasyon içinde doğrudan birleşirler. *αὐτός*, özne olarak kendim, kendimi özgürce belirlerim. Bu belirleme edimi aynı zamanda *νόμος*, yasa olacaktır. Yaderklik: Yasa başkalarından kaynaklanır ki antik dönemde olduğu gibi, bu sadece başka insanlar demek değildir.

Kant'ta değer kavramının yeri yoktur. Kant etiğinin en ünlü eleştirisinin, yani Max Scheler'in eleştirisinin değerlerin olması gerektiğine inanması tesadüf değildir, halbuki Kant'a göre değerler yaderktir ve otoriteden yoksundurlar.² Değerler kültü doğası gereği gericiştir. Ona toplumdaki yönsüzlüğün ve yapı kaybının ürünü olan bir şey gözüyle bakılmalıdır. Böyle bir durumda geleneksel normlar ortadan kalkar. Ama bireyler kendilerini belirleyemez ve bunun yerine tutunacak bir şey ararlar. Demek ki bu kült esasen kılavuz özleminden kaynaklanır; sahip olduğu normlar da gerekçelerini akılda bulmak yerine bizatihi söz konusu özlemin ürünüdürler. Bu, değerlerin kendisinde de ifade bulur. Bu değerler bir yandan keyfidirler; diğer yandan, kendilerini gerçekten belirlemekten ve kendi yasalarına uymaktan âciz olan, bunun yerine "gelişip onları terkisine alacak" bir şeyler arayan insanların zayıflığını ifade ederler. Bu insanlar "sağlam" ve "ayakları yere basan" bir sonuca ulaşabilmiş oldukları için mağrurdurlar.

Özerklik kavramına dönelim. Kant'ta en nihayet ortaya çıkan o küçücük özgürlüğün bile, özgürlük "kendine yasa koymak" olarak tanımlandığı zaman tekrar iptal edildiği söylenebilir. Ama fikri bundan daha çok ciddiye almak gerek. Yasanın özgürlüğün olumsuzlaması olduğu şeklindeki soyut itiraz meseleye hakkını vermiyor. Çünkü hiçbir yasa içermeyen bir durum da kesinlikle özgürlüksüz olacaktır, çünkü herkes herkes tarafından ezilmeye açık olacaktır. Bu da Hobbes'un siyaset teorisi-

nin *bellum omnium contra omnes*'i⁴ olacaktır. Farazi mutlak yasadışılık ve özgürlük durumu özgürlüksüzlükle özdeşdir. Aynı şey iç özgürlük için de geçerlidir. İnsanlar gerçeklikle bağıntı kurmadan ve kendi benleri üzerinde herhangi bir denetim kurmadan kendilerini ihtiyaçlarını karşılamaya verirlerse, kendi kendilerine bağımlı hale gelir ve dolayısıyla özgürlüklerini kaybetmiş olurlar. Bunun en uç örneği müptela kişidir; ihtiyaçları kendini koruma gerekleriyle bağdaşmadığı zaman bile onları karşılamadan duramaz. Aynı zamanda içsel olarak belirlenmiş bir özgürlük de olmayan bir mutlak özgürlüğün özgürlüğü olumsuzlamakla aynı kapıya çıkacağı fikri püriten hocaların icadı değildir. Bir hakikat unsuru içerir. Kant'ın özgürlük ile yasaı iç içe geçirmesi ciddiye alınmalıdır. Öte yandan, yasa fikri her zaman özgürlüğe yönelik potansiyel bir tehdit içerir. Hiçbir istisnaya izin vermeyen, her şeyi kuşatan bir düzenleme olarak yasa totaliter bir unsur içerir ve insanlar üzerinde bir kısıtlama rolü oynar (üstelik de bu kısıtlama akılla gerekçelendirilmeyebilir). Özgürlük kısıtlandığında ise bıçak sırtındadır, bütünüyle kaybolup gitmeye hazırdır. Yasa alanı, özgürlüğü koruyup teminat altına alma fikrine biçimsel olarak hizmet ederken bile, özgürlüğü ortadan kaldırma eğilimini içerir. Özgürlük ile yasa arasındaki ilişki dengeli, rasyonel bir uzlaşma değildir, her iki tarafta da dinamik unsurlar vardır. Yasa, insanların içgüdüsel enerjilerini kuşatır; bu enerjilerin kuşkusuz sınırlanması gerekir, ama varoluşun dışına çıkacak ölçüde yüceltilmemelidirler. Öte yandan, bir kenara itilmiş enerji kaynaklarından beslenen bir psikolojik otorite —mesela üstben— bir mutlağa dönüşerek özgürlüğü ortadan kaldırma eğilimindedir. Burada da bir denge yoktur. Yasa kendini özgürlükten daha etkili bir biçimde ortaya koyduğu için sürekli tetikte durmak ve yasanın fetişleştirilmesi karşısında, örneğin bir kere alman kararların geri alınmaz olduğunu iddia eden hukuki normlar karşısında uyanık olmak zorundayızdır. Düzen denen herhangi bir şeyle tatmin olamayız, çünkü bir düzen inşa edilir edilmez her şey özgürlüğe bağlı hale gelecektir. Bu ikisi arasındaki istikrarlı bir dengeden medet umamayız.

Kant özgürlük ile yasa arasındaki ilişkideki *a priori* dengeye istikrar kazandıracak son derece özgün bir çerçeve keşfetmişti. Her bireyin özgürlüğü ancak belli bir ölçüde ve ancak başka bir bireyin özgürlüğünü kısıtladığı sürece kısıtlanmalıdır.⁵ Bu gerçekten de bir biçim meselesidir, ama bir kılavuz hizmeti görebilecek bir kanonla aynı kapıya çıkar. Toplumsal işlev ile ahlak felsefesinin ilkesi birbirine bağlanır. Mutlak biçimde kendisi için var olan birey yine de bir işlevdir. İnsanlar var olabilmek için toplumsallaşma süreci yoluyla bir araya getirilmişlerdir. Özgürlük bir bireye yalıtılmış bir biçimde değil, insanların içinde yaşa-

* Herkesin herkese karşı savaşı. —ç.n.

dıkları toplumsal bütünlükle bağlantılı olarak verilir. Ahlak yasasının somut özgüllüğü bir Robinson Crusoe modeline göre değil, ancak bir toplumsal işlev kavramı içerisinde bir gerçeklik haline getirilebilir.

Pratik Aklın Eleştirisi ile *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi* arasındaki farkı kavramak kolay değildir. *Ahlak Metafiziği* doğal denen bilinci kalkış noktası olarak alır.⁴ *Pratik Aklın Eleştirisi*'nin daha zor olduğu düşünülür. Ama bu tür değer yargılarına karşı dikkatli olmalısınız, zira daha basit yazılar genelde ikna edici muhakemeleri bir yana bırakma eğilimindedirler. Hegel'in *Felsefeye Başlangıç*'ı bunun en berbat örneğidir. *Pratik Aklın Eleştirisi*, pratik akıl yetisini teşrih etmeye çalışması bakımından *Saf Aklın Eleştirisi*'ne benzetme yoluyla yazılmıştır. Süreç içerisinde pratik aklın belli çelişkileri, çatışkuları açığa çıkar ve sonra çözüme kavuşturulur. Bunu bir yöntem öğretisi takip eder. *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi* ise, tersine, doğal bilinçten ahlak felsefesinin kategorilerine gitmeye yönelik özgün bir girişimdir. Eleştiri-öncesi denebilecek bir konumdan yola çıkarak ahlak felsefesinin bakış açısına gider. Temel içerikleri bakımından bu iki eser büyük ölçüde uyumludur.

Kant'ın başlangıç noktası olarak doğal bilinci alabilmesi, işe hepimizin sahip olduğu ahlaki sezgilerle başlayabilmesi, ilk bakışta zannedilebileceği kadar rahatsız edici değildir. Çünkü ahlak yasasını, gündelik bilincimizde bile mevcut olan bir veri olarak alabilmiştir; bizim görevimiz onu açığa çıkarmaktır. Bu nasıl olursa olsun, ve ahlak yasası bir veri olsun ya da olmasın, bu yaklaşım bir hakikat unsuru içerir. Durup dururken bir etik icat edemeyiz, kendi çağımızın değerlerine aykırı bir kod benimsemeye karar veremeyiz. Bunu yapmak demek, aslında yaygın olan birçok norm karşısında kendinize bir muafiyet vermek demek olurdu; aynı zamanda da kendinizi başışık gördüğünüz bu normların başkalarında var olduğunu varsaymak olurdu. Bu normlar bir evrensel geçerlilik unsuru içerirler ki bu da evrenseli görmezden gelmenin neden her zaman boş ve beyhude bir şey olduğunu açıklar. Öte yandan, özgür adı verilen bir insan da belli bir toplumda hüküm süren normların kendisini tatmin ettiği beyanında bulunamaz. Bizim görevimiz daha çok —etiği doğal bilinçte temellendirmenin değerli yanı da budur— yaygın normların karşısına kendi bilincimizle çıkmak ve ikisini de birbiriyle ölçmektir. Bu da yeni normlar icat edebileceğimizi zannederek yapılamaz. Mevcut değerleri altlarında yatan gerçekliği hesaba katmaksızın bir kenara koymak, çoğunlukla, daha da ilkel bir duruma gerilemeye yol açar. Özgürlüğün mecrası cehalet değildir. Kendinizi yaygın normlardan ancak onları kendi içinize yansıtırsanız kurtulabilirsiniz. Kant'ın yöntemi kategorik buyruğa, gittikçe daha soyutlaşan bir düşünce süreciyle yaklaşmaktır. Onun öncülü, genellikle ilkelere uygun olarak davrandığımızdır. Kant ilkelere dayanmayan bir hayat tasavvur edemez. Bir burjuva

hayatının ayrılmaz parçası olan ihtiyatlılık ve gelecek kaygısı ilkelere muhtaçtır. Günümüzde eylem ilkelerine duyulan bu bariz ihtiyaç eski günlerdeki kadar güçlü değil. Kimin böyle ilkeler ilan edecek güveni kaldı ki hâlâ? Günümüzde gerçeklik o kadar baskın ki, çeviklik, esneklik ve uyum yeteneği gerektiriyor — bunlar da ilkelere uygun davranmayı hükümsüz bırakan nitelikler. Kant'ın ilkeleri güçlü, istikrarlı bir benlik üzerine kuruludur ki bu artık bu biçim içinde var olmayan bir şeydir. Bugün ilkelere uygun davranmak isteyen biri bize tarif edilemez ölçüde ukala gelecektir. Antik dönemde, Helenik dönemin başlarında olduğu gibi bir bireysellik krizi söz konusudur. Bir Anglosakson Kant için neyse Platon için o olan Aristoteles bunu hesaba katar: Kant'ta mutlak biçimde kısıtlanmamış olan yasa kavramı, Aristoteles'te, onun tabiriyle "hakkaniyet"le sınırlandırılmıştır.⁵ Bugün bu ideal solup gitmiştir. Aristoteles'in "hakkaniyet"i, sadece yasaya uygun davranmakla kalmayıp karşımızdaki kişiyi ve içinde bulunduğu özel koşulları da dikkate almamızı gerektirir. Kant'ın gözünde bu yaderklik olur. Bir noktada felsefeye layık olan tek şeyin tutarlılık olduğunu belirtir. "Hakkaniyet" ise her zaman tutarsız olacaktır. Kurallara, yasalara ve düsturlara uygun davranmamız gerektiği yolundaki koyutlama, aklın önceliğinin pratik alana tercüme edilmesini ve böylece aklın evrensel ilkelerin cisimleşmiş hali olmasını temsil eder. Kant'ın başka yerlerde yaderkliği eleştirdiği düşünüldüğünde tuhaf kaçan ilkeler-koyutlama konusu üzerinde bu kadar durmak yeterli. Kant, bir durumu sabit ilkelerle ölçmektense onunla özgürce yüzleşmenin hiç de hor görülemeyecek bir şey olmasına rağmen, birinin ilkelerine uygun davranmayabileceği olasılığını dikkate almaz.

İradeyi/istenci belli bir yasaya uymanın sonucu olarak ortaya çıkabilecek her türlü teşvikten mahrum bıraktığım için, geriye eylemlerin evrensel yasanın kendisine uymalarından başka bir şey kalmaz ki iradenin tek ilkesi de bu olmasıdır. Yani ancak kendi düsturumun evrensel bir yasa olmasını da isteyebileceğim şekilde davranmalıyım.⁶

Burada irade kavramının olağanüstü biçimsel bir doğası vardır. Eylemlerimin kaynaklandığı arzu yetisinin aklım tarafından belli amaçlara doğru yönlendirildiği varsayılır; irade amaçlara yönelik bir arzulama yetisiyle kısıtlanır ve amaçlar tarafından yönlendirilir. Bu tanım önemlidir çünkü bu irade kavramı normal dilsel kullanımdan çok büyük ölçüde sapar ve fiili irade fenomeni için yine büyük ölçüde uygunsuzdur. "İrademin düsturu evrensel bir yasanın temeli haline gelebilecek şekilde davranmalıyım."⁷ "Düstur" kavramının açılmanması: Her yurttaş ilkelere uygun davranır. Düstur (*maxim*) terimi *magnus*'un üstünlük belirten halinden gelir: En yüksek, en büyük. Örneğin en üst kural şudur: "Her zaman doğru ve dürüst ol."⁸ Böyle üstün bir kural son kertede benim

menfaatime hizmet eden bir basiret yasasından öte bir şey olmadığına, sadece ampiriktir. Öte yandan, böyle bir ilke, davranışımın adeta bu ilke bir norm gücüne sahipmiş gibi kendine temel aldığı biçimdir. Kategorik buyruktaki örtük sorun şudur: Kendime koyduğum norm nasıl oluyor da mutlak ve üstün bir otoriteye sahip oluyor? Bu kural ancak mutlak biçimde evrensel ve zorunlu bir kuralla örtüştüğü zamandır ki buyruğa kategorik adı verilebilir. Gelgelelim, gerçeklikte geçerli olan kurallar böyle değildir; iktidar ilişkilerini yansıtır ve kendi yasalarını kadar ampiriktirler. Nitekim üçüncü bir etken, hayatımı yöneten kuralları onayına sunacağım bir akıl mahkemesi gerekir. Kant kategorik buyruğa işte böyle ulaşır. "Kategorik" demek sadece koşullu olarak geçerli olan "hipotetik" in tersine mutlak olarak geçerli demektir. Ama burada uğraştığımız yasalar doğa yasaları değildir, çünkü bu durumda özgürlük diye bir şey olmazdı. Kategorik buyruk sadece bir koyutlamadır: yine de rasyonel bir varlık olarak onun taleplerine karşı koyamam. Kant soyutlama yoluyla bireyden evrensel anlamda insan öznesine (*Saf Aklın Eleştirisi*'nde transandantal özne olarak *Prolegomena*'da ise genelde bilinç olarak ortaya çıkan özne) geçmeyi sağlar. Saf pratik aklın en üst ilkesi verili olduğu için, transandantal tamalgı birliğiyle aynı şekilde çıkarsanamaz. Bu çıkarımın sahici olup olmadığı, bir birliğin unsurlarının açıklanmasından ibaret olup olmadığı sorularını bir kenara bırakabiliriz.¹⁰

ON ÜÇÜNCÜ DERS

11 Temmuz 1963

BAYANLAR BAYLAR,

Geçen sefer kategorik buyruğun çıkarsanamazlığı sorunu hakkında söylediklerimi devam ettirmek isterim. Bu sorunda modern felsefenin, özellikle de fenomenolojinin daha üstü kapalı itkileri arasında hiç de en önemsizi sayılamayacak bir temanın yankısını işitebiliriz. Gerçek anlamda fenomenoloji felsefe üzerindeki etkisini daha göstermeye başlamadan önce tema'sı Georg Simmel tarafından şu önermeyle formülleştirilmişti: "Kanıtlanabilen her şeyin aksi de kanıtlanabiliyor; ancak aksi kanıtlanamayan şey çürütülemiyor."¹ Burada argüman karşısında yorgunluk fenomeniyle karşılaşıyoruz. Bu yorgunluğun da diyalektik bir yapısı var. Çözümle kavuşturulamamış sorunların birikmesi deneyiminin, felsefedeki Skolastik denen ihtilafların ve bütün bunları argümandan kaçan ve sürekli çürütme ve söylem yenileme işine bir son veren türden bir felsefe ile geride bırakma ihtiyacının izleri var bunda. Felsefenin kendini öğretiyeye dönüştürme, yani "orası öyle ama..."nın göreceliğinden kaçınma itkisinin kuşkusuz meşru bir yanı vardır, ama iki de tehlikesi vardır. Bir yandan, felsefeyi mahut verilerin kabul edilmesinden ibaret bir hale indirgeme, yani has düşüncüyü sürgün edip felsefeyi pozitif olguların araştırılmasına dönüştürme tehlikesi söz konusudur, tıpkı pozitivizmin bu tür araştırmaları felsefeye dönüştürmeye çalışmasında olduğu gibi. Öte yandan, keyfi emirler oluşturma, insanları şunu ya da bunu yapmaya yöreklendirme tehlikesi söz konusudur. Kategorik buyrukta bu iki tehlike de bulunabilir ama bütün bunlarda bir hakikat unsurunun bulunduğunu da söylemek gerekir. Çünkü hakikat aynı zamanda kanlı bıçaklı argümanlardan kaçma gücüne de sahip değilse, kötü sonsuzluğu aşan bir şeye sahip değilse, fermana veya sadece verili olan bir şeye uyduğu zaman olduğundan daha fazla kendi kendisinin efendisi sayılamaz.

Kategorik buyruğun *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*'nde formüleştiren ilk versiyonunu tartışmaya başlamıştık; şimdi bunu biraz daha ayrıntılı ele almak istiyorum. Adetim olduğu üzere, metnin kendisine yakından bakacağım. Kant şöyle yazar: "Ancak kendi düsturumun evrensel bir yasa olmasını *da* isteyebileceğim şekilde davranmam gerekir."² Buraya sınırlayıcı nitelikte bir "da" sözcüğü de eklenmiş olması ilginç. Bunu Kant'ın söylemek istediği şeyin sadece şu olduğu şeklinde yorumlayabiliriz: Bu düstur evrensel bir yasayla çatışmaz, ama tek tek her eylemin doğrudan bu evrensel yasadan kaynaklanmasını da talep etmez. Bu bakımdan eylemin, kendisi ile en evrensel yasalar arasında hiç ama hiç sorunsuz bir geçiş olmasını beklemenin yanlış olduğunu fark etmekten ibaret olan koşullu doğasına verilen bir taviz söz konusudur belki. Bu tür mülahazalar burada belli bir rol oynuyor olabilir çünkü Kant kategorik buyruğun havada asılı bırakılmamasını, gerçek insan özneler için geçerliliğini (bu özneler ona indirgenmese de) korumasını garantiye almak dardindedir. Ama aslında bu bahsedilen rol Kant'ın irade/isteme kavramı için burada olduğundan daha önemlidir. İrade kavramının, ahlaki yetiden veya buna ne demek istiyorsak ondan irade olarak bahsettiğimiz her zaman gözden kaçan çok özgül bir anlamının olduğunu bir kere daha hatırlatmak isterim sizlere. *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde, "Saf pratik aklın nesnesi kavramına dair" başlıklı Analitik'in II. Bölümünde şöyle bir pasaj vardır: "Araçların amaçlarıyla bağlantısını görmek yalnız aklın yapabildiği bir şey olmakla birlikte" —tanım işte burada geliyor— "(öyle ki, isteme/irade amaçlar yetisi olarak tanımlanabilir, çünkü amaçlar her defasında arzulama yetisini ilkelere göre belirleyen nedenlerdir)..." vs.³ (*Pratik Aklın Eleştirisi*, s. 66). Buna göre, irade arzulama yetisidir; belirleyici ilkeleri amaçlarında yatar. Bu formül çok çarpıcıdır çünkü, bunu diyecek kadar ileri gideceğim, Kant'ın sistemi denen şeyi oluşturan o sayısız kendi-kendini-düzeltilme edimlerinden birini temsil eder. Başka bir deyişle, Kant'ın felsefesi, temel motifleri bakımından nesnel olarak diyalektik yönünde baskı yaptığı halde geleneksel mantığın kurallarına göre sunulmuştur. Kant, kavramları diyalektik olarak ele almak yerine, yani çelişkiyi kavramın içine doğrudan sokmak yerine, sürekli bir gözden geçirme ve kendi kendini düzeltme süreciyle duruma uyum sağlar. Size genelde Kant'ı okumakla ilgili bir ipucu verecek olsaydım, onu, özellikle de *Saf Aklın Eleştirisi* ile *Yargıgücünün Eleştirisi*'ni, muhtemelen ancak onun tutarlı genel niyetleri, deyim yerindeyse resmi niyetleri ile karşı karşıya geldiği diyalektik ilişkilere hakkını verme çabasını meydana getiren sayısız düzeltmeleri birbirinden ayırt etmeyi öğrenirseniz tam anlamıyla anlayabileceğinizi söyledim. Gelgelelim burada beni yanlış anlamamanız ve Kant'ın bunu kendine özgü bir diyalektik kavramını benimseyerek yaptığını kabul et-

memeniz önemli. Ancak ben bu pasaj konusunda sadece şunu söyleyeceğim: Platon'un eski εἶδη, yani insani yetiler bölümlemesi izlenirse, arzulama yetisi duyulara yöneliktir ve dolayısıyla ilkesel olarak yaderklik alanına aittir. Ama irade artık amaçlar tarafından belirlenen —amaçların da rasyonel amaçlar olarak anlaşılması gerekir— arzulama yetisi olarak tanımlanıyorsa, ilkesel olarak duyular alanına ait olarak tanımlanan bir yetiyle karşı karşıyayız demektir, ama böyle son derece biçimsel terimlerle tasarlandığı için yine de rasyonel amaçlara göre düzenlenip onlara tabi kılınır kılınmaz akılla arasında dolayımlayıcı bir bağ kurulur. Ve tüm dolayımlayıcı kategoriler gibi, bu dolayımleme edimi de Kant'ta yaşamsal önem taşır çünkü kökensel olarak duyusal arzulama, niyet etme yetisine —ki normalde ahlaki davranışın kendisinden ayırt edildiği şeyin ta kendisidir bu yeti— akıl tarafından belirlenme fırsatı ancak bu dolayımleme edimi sayesinde verilir. Ahlak yasasının, kategorik buyruğun ve ampirik varlıklar olarak bulunduğumuz davranışların hepsinin uzlaştırılabilmesinin tek yolu budur. O halde, bu tuhaf dolayımlayıcı bağın, iradenin böyle dolayımli bir şekilde bir arzulama yetisi olarak, ama aynı anda da aklın yönlendirdiği bir yeti olarak tanımlanmasının nedeni budur. Üstelik, bu teori psikolojiden ilk bakışta zannedilebileceği kadar bütün bütüne uzak değildir. Dolayımlayıcı irade kategorisi, Aristoteles'te olduğu gibi, içsel ile dışsal arasındaki bir dolayım değildir, katıksız biçimde içseldir. Bu da demektir ki ahlaki olanın kendini ampirik gerçekliği dikkate almaksızın gerçekleştirebilmesini sağlayan kuvvet odur. Psikoloji diline bir taviz vermeme izin vererseniz: İrade şeklindeki akıl içgüdüsel dürtüyü temellük eder, ya da psikolojinin diliyle ben id'i temellük eder. Demek ki irade bilinçli iradeye yönlendirilip tabi kılınan ulaşılabilir içgüdüsel enerji unsurudur; ve irade kavramı aslında her zaman bundan bir şeyler içerir.⁴ Bu irade tanımı gibi sözel tanımlar sunduğunda bile —bu yüzdendir ki bu tanımları daima çok dikkatli olarak incelemeniz gerekir— bu tanımların günümüzde çok sık karşılaşılan araçsal tanımlarda gördüğünüz keyfi niteliğe sahip olmayışları Kant'ın büyüklüğünün önemli kanıtlarından biridir. Bu tanımların fenomenolojik bir gerçekliğe de tekabül ettiklerini söyleyebilirsiniz: Başka bir deyişle, Platon'un tanımların tanımlanan fenomenin doğasına benzemek için çabalamaları gerektiği yönündeki o kadim talebini de mümkün olduğunca karşılamaktadırlar.

Nitekim ahlaki olanı niteleyen şey, iradenin her türlü niyet kaygısından azade olması gerekmesidir. Dolayısıyla Kant'ın derdi, ahlak yasasına uyarak davranmam ve deyim yerindeyse, eylemlerin sonuçları meselesinin bunda temel bir rol oynamamasıdır. *Ahlak Metafiziğinin Temelendirilmesi*'ne göre:

Görev gereği yapılan bir eylem, ahlâki değerini, onunla ulaşılabilecek *amaçta bulmaz*, onu yapmaya karar verdiren düsturda bulur; dolayısıyla bu değer, eylemin nesnesinin gerçekleşmesine değil, arzulama yetisinin bütün nesneleri ne olursa olsun, eylemin ona uygun olarak icra edildiği *isteme ilkesine* bağlıdır.⁵ (*Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. İoanna Kuçuradi, Ankara: Hacettepe Üniversitesi, 198, s. 15; çeviri biraz değiştirildi.)

Bu da az önce söylediğim şeyle, yani iradenin/istemenin aklın önceliğine, ahlak yasasının kendisinin önceliğine tabi kılınmış arzulama yetisi olduğu tesbitiyle örtüşür.

Madem iradeden söz ediyoruz irade kavramının Kant'ta bile güdük kaldığını belirtmek isterim. Yani, psikolojinin taleplerine tutarlı biçimde direnir, ama herhangi bir şey söyleyebilmek için, koyduğu yasalara, ilkelere ve koyutlamalara bir tür zemin sunabilmek için nihayetinde bazı psikoloji unsurlarını teorisine dahil etmek zorunda kalır — *Saf Aklın Eleştirisi*'nin temel yapısal özelliklerinden biridir bu da. Nitekim Kant'ın kendi felsefesine orada olmaması gereken bir şeyin, yani ruhun sabit yetileri olduğu fikrinin (ki bu da ruhun çeşitli özlerden oluştuğunu savunan ontolojik bir ruh yorumuyla aynı kapıya çıkar son kertede) sızmakta olduğunu görürüz. Keza Platon'daki arzu veya mantık yetileri teorisi, yani Platon'un —bütün bu düşünme tarzının kaynağı olan— psikolojisi onun ontolojisine ve idealar teorisine bağlıdır. Yani, Platon'un felsefesinde insanın ruhu, İdea hattında başlı başına birer nesnel öz olan yetilere göç etmiştir ki, *Phaidon*'un bir yerinde açık açık "ruh İdea'ya bedensellik yokluğuyla bağlanır," denir.⁶ Kant bunu söyleyemezdi, çünkü mahut rasyonel ruh teorisine, ruhun yetenek, kuvvet ve yetilerinin nesnelleştirilmesine veya şeyleştirilmesine yönelik eleştirisi göz önünde bulundurulduğunda, bu tür yetilere başlı başına var olan şeyler olarak değil, ruhun bu kategorilerinin uygulandığı deneyimsel içeriğin işlevsel öz-nitelikleri olarak bakılması gerekiyordu. Ama kendisi de "irade" gibi bir kavram kullanarak —bundan bir türlü kurtulamadığını, bunu gerçekten bertaraf edemediğini görmek ilginçtir— ruh adeta anlama, arzulama, isteme/irade vs. gibi yetilere ayrılabilen bir şeymiş gibi konuşur. Özellikle irade/isteme kavramının sonsuz sayıda şey içerdiğini ve tek, özerk bir şey olarak hipostazlaştırılmaması gerektiğini eklememiz gerekir elbette. Bu irade hipostazının —irade psikolojik bir kategori olduğu için kaçınılmaz olarak bir kez daha psikolojiye başvurmam gerekiyor— genelde zihinsel hayatın gerçeklikleriyle ve insanların fiili davranış tarzlarıyla kıyaslandığında keyfi ve zayıf bir yanı olduğunu tekrar tekrar görürüz. Birinin özellikle güçlü iradeli veya zayıf iradeli olduğundan bahsedildiğinde bunu sık sık görürüz. Bu bağlamda Marcel Proust'un romanını düşünebiliriz; hepimizin bu tür bütün konularda tarife sığmaz ölçüde ince ayrımlar yapmayı öğrenebileceğimiz ve özellikle felsefecilerin

çok yararlanabilecekleri bir eserdir bu. Bu eserde dikkat çekilen önemli noktalardan biri de şudur: Babası kendisini durmadan zayıf iradeli olmakla suçlar ve kendisi de iradeden yoksun olduğunu düşünürken eserin tamamının (bunun hakkında tek bir söz edilmese de) muazzam güçlü bir iradenin varlığına tanıklık etmesinde derin bir ironi vardır. Ama öyle koşullar vardır ki güçlü bir irade kendini ancak, babanın kabul ettiği uzlaşılardan zayıf bir irade olarak ifade edebilir. Çünkü onun iradesi, geleneksel açıdan iradenin asıl derdi olduğu söylenen kendini korumadan bütünüyle farklı amaçlara yönelmiştir. Her halükârda, Kant'ın geliştirdiği irade teorisinde, bu irade kavramının inatçılıkla, iptidailikle hiçbir ilgisi olmadığını, aksine içgüdüsel enerji, içgüdüsel itki ve bunların akli denetiminin, onda, hep bir arada olduklarını gayet doğru bir biçimde algılamıştır. Bu dolayım-lama süreci yürürlüğe konarken de — bence bunda ısrar etmek önemli— irade, Kant'ta, iyi bir şey olarak ortaya çıkar. *Ahlak Metafiziği*'nin en başında, o ünlü ilk cümlede şunu okuruz: "Dünyada, dünyanın dışında bile, iyi bir iradeden/istemedenden başka kayıtsız şartsız iyi sayılabilecek hiçbir şey düşünülemez" (a.g.y., s. 8).⁷ Burada Kant'ın imalarını doğru okursak bu demektir ki irade, salt akıl tarafından yönlendirilen arzulama yetisi olduğu sürece iyidir; kötü de hiçbir iradesi/istenci olmayandır: İradesiz olan, dağılmış olan, o merkezileştirici, düzenleyici otorite karşısında kayıp giden her şeydir. Bu nedenle Kant'ın etiğinde, burjuvazinin o doğa üzerindeki tahakküm ilkesi, tam da felsefi başarının zirvesinde, içgüdüsel enerjilerin onları yönlendiren benlikte odaklanmasına yansıtılmaktadır, diyebiliriz. Kötü irade gibi bir şeyin Kant'ta gerçekten de düşünülemez olduğunu söyleyebiliriz neredeyse çünkü kendiy-le tutarlı akli arzu olarak irade aslında iyidir; akıl ile iyilik örtüşür. *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde "Juliette" hakkındaki Ek bölümü okursanız, bu fikrin daha ayrıntılı olarak işlendiğini görürsünüz.⁸ Aynı fikri, irade gerçekten de arzu ile akıl arasındaki dolaşımlayıcı kategori ise, o zaman aklın kendisinin iradeyle bir yakınlığı, akrabalığı olduğunu söyleyerek de ifade edebiliriz. Kantçı felsefeye ve Kantçı epistemolojiye yakından bakarsak, bunun doğrulanacağını görürüz. Bilgi teorisinin merkez kavramının ve dolayısıyla Kant'ta aklın doğru tanımının aslında iradeye çok benzeyen bir şey olduğunu keşfederiz. İlk tamalgı (*original apperception*) fikrinden, yani saf üretici güç fikrinden bahsediyorum. Kant'a göre akıl —ki bu da onun felsefesinin getirdiği en önemli yeniliklerden biridir— aslında mantığın nesnelliklerine ve nesnel mantıksal yasalara göre ölçülmez, en baştan beri bir faaliyet olarak, üretkenlik olarak tasarlanır ve mantıksal yasaların da sonradan bu faaliyetten çıktığı varsayılır. Bu bakımdan, sizlere en başta *Saf Aklın Eleştirisi*'nin ilgili bölümlerine atıfla açıkladığım, pratik aklın teorik akıl karşısındaki önceliğinin çok daha ötelere götürülebileceği söy-

lenebilir. Zira akıl fiilen iradeden başka bir şey değildir, ama saf iradedir, yani kendini önceden var olan nesnelere yönelik her türlü bağımlılıktan arıtmış bir tür faaliyet, ilksel bir faaliyettir. Bu gözle bakıldığında Kant'ın felsefesinin, özellikle de pratik felsefesinin, ahlak felsefesinin kendi içinde sonraki bütün felsefe geleneğinin tohumlarını taşıdığını görebilirsiniz. Buna Fichte de dahildir; Kant'ın kendi konumu ışığında bakıldığında, Fichte'nin meşhur ve meşum iddiasının, yani Kant'ın felsefesini kendisinin Kant'tan bile daha iyi yorumlayabilmiş olduğu iddiasının aslında ilk bakışta zannedilebileceği kadar abartılı olmadığını görebiliriz. Bu anlattıklarımı toplumsal terimlerle ifade edecek olursak — ki bu da Kant'ın soyut veya biçimsel etiğini somutlaştırmamanın yollarından biridir —, diyebiliriz ki Kant'ın yaptığı şey, burjuva toplumunun çalışma etiğini, yani bir bütün olarak burjuva toplumuna hükmeden mal üretim sürecini yönlendiren standardı alıp kendi en üst felsefi standardı olarak benimsemektir. Başka bir deyişle, en üstün, bağlayıcı norm olarak toplumsal emeğin zorunluluğu onun düşüncesinde soyut bir ilke haline gelmiştir; hatta şunu bile dememiz lazım: Kant'ın radikal kötülükle kastettiği şey, aslında tembellikten, burjuva toplumunun bu [çalışma] gereğini yerine getirememekten başka bir şey değildir.

Şimdi de Kant'ın ödev kavramı üzerine, özellikle de bu kavramın *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*'nde temelde nasıl devreye sokulduğu üzerine birkaç söz söyleyeyim. Orada şöyle yazar Kant: "*Ödev, yasaya saygıdan dolayı eylemde bulunma zorunluluğudur*" (AMT, s. 15; çeviri farklı). Yine adeta mikroskopa okuyarak dikkatinizi bu cümlede "yasalılık" ima eden iki terime, yani "zorunluluk" ve "yasa"ya çekeceğim. Burada iki tür zorunluluk koyutlandığını söyleyebiliriz. Birincisi, yasanın nesnel olarak geçerli olması gerektiği fikridir — ve birkaç kere işaret ettiğim gibi, Kant'ta bu nesnel geçerlilik evrensellik ve zorunlulukla özdeştir. İkincisi olaraksa şöyle bir anlam içerir: Başka türlü değil de bu şekilde eylemde bulunmak zorundayımdır, kendimi salamam, dolayısıyla bu yasaya, bu zorunluluğa öznel olarak boyun eğmem gerekir. "Böyle eylemde bulunmalısın, başka şekilde değil," biçimine bürünen bu buyruk jestindeki, bu koyutlamadaki, bu zorunluluktaki dolayımlayıcı terim saygıdır. Saygı (*Achtung*) Kant'ta çok önemli bir kategoridir ve kavramı geliştirmek için muazzam bir zahmet çekmiştir. Bunu da argümanına uygun, son derece ustalıkla bir biçimde yapmıştır. Az önce sizlere okuduğum pasajdan kısa bir süre sonra düştüğü bir dipnotta dediği gibi, saygı gerçekten de bir duygudur ve o bilindik psikolojik yetiler öğretisindeki anlamında bir duygu olarak, aklın önceliğinin menzili dışında kalacaktır. Ama yine de akla temelden bağlı bir duygu olacaktır. Kant bu konuda şöyle diyor (ilgili pasajı okuyorum):

Ne var ki, saygı bir duygu olsa bile, dışsal bir etkidenden alınan bir duygu değil, akli bir kavram tarafından kendi kendine üretilen, bundan dolayı da eğilimin ya da korkunun yarattığı ilk türden bütün duygulardan türce ayrılan bir duygudur. (AMT, s. 16; çeviri değiştirildi)¹⁰

Nitekim Kant burada (bir kez daha eldeki fenomene çok yakın sulara doluştuğunu görmekteyiz) bu duygunun ayırt edici özelliğini tanımlaya çalışmaktadır. Ve onu —paradoksal bir ifade kullanmama izin verirsiniz— akli bir duygu olarak tanımlar; yani ancak akılla, aklilikle karşı karşıya kaldığım zaman uyanan bir duygu olarak. Bunu duygusal bir yansıma, akıl ilkesinin kendisinin yansıması olarak düşünebiliriz. Bu bakımdan saygıya özgürlüğüm ile yasa arasındaki (hem kendi içinde, kendi aklılığı içinde yasa hem de bu saygı sayesinde ondan bana gelen, üzerimde hüküm süren buyruk jesti arasındaki) delayımlayıcı bağ olarak bakılabilir.

Şimdi resimli bir bulmaca karşısında olabileceği gibi, haklı olarak şunu sorabilirsiniz elbette: "Saatlerdir bize *Pratik Akılın Eleştirisi*'nin ve genelde Kant'ın ahlak felsefesinin merkezi kavramının özgürlük olduğunu anlatıp duruyorsunuz. İyi de şimdi bu özgürlükten geriye ne kaldı?" Bana hem bu soruyu hem de bu eleştiriyi yöneltmekte haklısınız. Tartıştığımız buyruğa zorunluluğun damgasını vurmuş olduğunu, zorunlu bir emir kılığında karşıma çıktığını ve son olarak, ona saygı duymanın gerekmesinin sadece bu olasılığı bir kez daha güçlendirdiğini fark etmişsinizdir. Aslında burada özgürlüğe kalan tek açıklık kendimi bu saygıdan, bu yasaya uymacılıktan, bu emirden sıyırmam olurdu. Bu da çok tuhaf olurdu. Çünkü onun tanımını ciddiye alacak olursanız Kant felsefesinde özgürlüğün tek menzili bu negatifleme kısıtlanmış olurdu. Bu durumda da özgürce davranıp bütün evrenselliğiyle ahlak yasasının özgürlük ilkesiyle uyum sağlaması gerektiği fikrini bir kenara koyduğumda özgür olurum. Bunun nasıl hayata geçirileceği ve belli durumlarda nasıl davranmam gerektiği üzerinde düşündüğümde şu ortaya çıkar: Bu özgürlükten geriye tam bir domuz gibi davranma fırsatım dışında hiçbir şey kalmaz. İlave bir etken daha vardır ki o da şudur: Bütün bu nesnel rasyonaliteler, buyruklar, sergilemek zorunda olduğum saygı vb. cephanesi sayesinde etrafım öyle bir kuşatılır ki kendi sahici özgürlüğüm, hatta yanlış şeyler yapmaya ve tam bir domuz gibi davranmaya yönelik bu sefil özgürlük bile, ondan geriye hiçbir şey kalmayacak bir noktaya varana kadar mutlak bir asgariye indirgenir. Bunun da, Bayanlar Baylar, Kant etiğine yönelik her türlü eleştiriye dahil etmek zorunda olduğumuz ve bastırılmayacak canalcı bir iması vardır. Bu da şudur: Kant'ın felsefesi işe özgürlük koyutlamasıyla başlar ve ondan muazzam bir pathos çekip çıkarır, ama anlamını enine boyuna ele alma süreci içerisinde bu özgürlük küçüle küçüle yok olma noktasına kadar gelir ve bu

felsefe özgürlükten bütün bütüne vazgeçerek sona erer — bu salt biçimsel bir tarzda, bariz bir biçimde otoriter veya hiyerarşik fikirlere başvurmaksızın yapılsa bile durum budur. Burada askıda tutulan iki unsur, yani zorunluluk veya yasa unsuru ile özgürlük unsuru arasında, zorunluluk unsuru özgürlük unsurunu fiilen yer bitirir. Bütün bireysel ekonomik öznelerin akıldışı davranma özgürlüğüne sahip oldukları iktisat alanında da aynı durum söz konusudur. Nitekim, işadamları parasını çarçur edebilir, işçi de işe gitmek yerine uyuyakalabilir — ikisinin de böyle bir özgürlükleri vardır. Ama bu özgürlükten istifade etmeye çalışmayagörsünler, işadamları iflas edecek, işçi de işten atılacaktır! Dolayısıyla gerçekliğin, içinde yaşadığımız toplumsal gerçekliğin zorlayıcılığı, özgürlüğe galebe çalarken, özgürlük de uzak ufuklara, "Bir yerlere — milletlerin boğaz boğaza geldiği o uzak Türkiye'ye" sürgün edilir. Pratik aklın yapısında örtük olarak bulunan baskı unsuru budur demek ki. Üstelik, soyutluğu yüzünden özgürlük unsurundan kat kat daha güçlü olduğu da ortaya çıkar. Bu da Kant etiğine yönelik kaba yanlış anlamaya, yani buyruğun, birinin davula vura vura "Yapmalısın, yapmalısın!" diye haykırmasına indirgenmesine yol açmıştır — Thomas Mann'ın *Buddenbrooks Ailesi* romanında, durmadan kategorik buyruktan dem vururken öğrencilerine eziyet etmeyi bir an bile bırakmayan okul müdürü Wulicke'nin tasviri bu bakımdan eşsizdir. Yemek sonrası nutuklar çeken tiplerin sergilediği idealizmde de yine Kant felsefesinin parodisi söz konusudur; Kant'ın kendisinin şaşaalı denecek ölçüde ciddi formüllerini Alman Emperyalizmi çağında üretilen kasvetli klişelerle kıyasladığımızda pek de haksız sayılamayacak bir parodidir bu.

Kant'ın konumunun bu olduğunu kabul etmek zorundayız bana kalırsa. Bahsettiğimiz saygı bizi yasanın geçerliliğine geri götürür, dolayısıyla da yasanın kendisi üzerinde temellenmiştir. Kant bu saygıyla birlikte devreye giren yaderklik sorununu şüphesiz fark etmiştir; akli arzulaama yetisi olarak iradeyle analogi yaparak saygıyı akli bir duygu olarak gösteren bir fenomenoloji geliştirmeye çalışmasının nedeni de budur. Bütün bunları şöyle diyerek özetleyebilirim: Kant'ın pratik felsefeyi işleme tarzında dönüp dolaşıp özgürlük unsurunu mümkün olduğunca azaltma eğilimi söz konusudur. Özgürlük en başta kendini o kadar dayatır ki deist felsefede Tanrı'nın durumuna benzeyen bir durum söz konusudur. Zaten en başta Tanrı da zuhur eder: Dünyayı O yaratmıştır ve bu yüzden de kendisine muazzam bir hürmet gösterilir, ama sonunda o da, bugünkü tabirle, tekmeyle merdivenin dibine gönderilir. Başka bir deyişle, özgürlük yasanın kökenlerinde son derece görkemli bir rol oynadığı için, iş yasayı daha ayrıntılı işlemeye geldiğinde kendini bir kenara itilmiş vaziyette bulur. Özgürlük potansiyel olarak bertaraf edilir; ve süreç içerisinde görürüz ki Kant ne zaman doğal olanla ahlaki olanın,

doğal dünyayla manevi dünyanın nihai birliği gibi bir şey olduğunu şart koşar gibi olsa, temelde şunu düşünmektedir: Doğanın ideal yasası etiğin de modelidir ve kendinde dünya, kendinde şey, aslında yasa denen şeyin ta kendisidir — kavranabilir karakter teorisinde de tekerrür eden bir inançtır bu. Bu yasa kavramı *Saf Aklın Eleştirisi*'nde sadece fenomenal dünyaya karşılık geliyordu ve kendinde şeyi özellikle dışlıyordu. Kant etiği, yasanın menzilini bütünü kapsayacak şekilde genişleterek, son sözün bu yasa fikrinin ödünç alındığı doğanın zorlayıcı karakterinde olmasını teminat altına alır. Yani, Kant etiğinin kendisi, kendisinin doğa üzerinde mutlak egemenliğini ilan ederek, temel ilkesinin doğayı bastırmak ve onun kontrol altında tutulmasını sağlamak olduğunu beyan ederek, doğaya tabi kalır. Bu da demektir ki insandışı doğanın tabi olduğu yasaların kör, zorlayıcı doğası, Kantçı etiğin kendisini de içerecek şekilde genişletilir. Aşağı yukarı şunu söylemek meşru olacaktır: İçinde yaşadığımız toplum, görünüşteki özgürlük dünyası, aslında doğal dünyanın devamından başka bir şey değildir. Çünkü insandışı doğaya yansıttığımız türden kör, organik zorunluluklara bağımlıyızdır.

Bayanlar Baylar, sizlere Kant etiğiyle ilgili olarak anlatmak istediğim en önemli meseleleri artık açıklamış olduğumu düşünüyorum. Artık öncelikle bir iyi etiği ve bir sorumluluk etiği karşısında bir mizaç etiği hakkında konuşmaya geçmek istiyorum. Kant'ın etiğin her türlü niyetten azade olması gerektiği yolundaki iddiasının dolaysız sonucudur bu sorun. Buna bir de şunu eklemek isterim (bir sonraki derste sanırım bu konuda daha fazla şey söyleyeceğim): Kant etiği, katı haliyle, kendini bir bütün olarak türümüzün refahından bağımsız hale getirmeyi amaçlar. Bu demektir ki *Pratik Aklın Eleştirisi*'nin son bölümünde insanlık kavramı yeniden devreye sokulsa da, mutlu bir toplumun yaratılması bile, Kant'ın ahlak felsefesinin en önemli pasajlarında açıkça dışarıda bırakılmıştır. Dolayısıyla Kant etiğinin ilkesini şöyle formüleştirebiliriz: Bu etik sadece, öznel, insani amaçlara da şamil olan bir rasyonaliteden bütünüyle bağımsız nesnel bir akılla ilgilenmektedir. Aklın bu nesnelliği nihai amaca da şamildir ve en başta aklın varlığının nedenini de içerir. Ama bununla, çelişkilerle dolu son derece karmaşık bir soruna gelmiş oluyorum; sorumluluk, iyi ve mizaç etikleri üzerinde söyleyeceklerime geçmeden önce bununla ilgili hiç değilse birkaç söz etmek zorunda kalacağım.

ON DÖRDÜNCÜ DERS

16 Temmuz 1963

KANT'IN AHLAK FELSEFESİNİN gündeme getirdiği ve şimdiye kadar tartıştığımız meseleler hakkında birkaç yorumda bulunmak istiyorum¹; buradan da genelde ahlak felsefesinin şu ana kadar ele almadığımız, ama daha çok ilgilenmiş olduğumuz Kantçı sorunlarla anlamlı bir ilişkisi olan başlıca sorunlarından bir kısmına geçeceğim. Bunlar felsefi modeller açısından ele alınacak. Ahlak yasasını ya da rasyonel ilkeyi doğa üzerindeki hâkimiyetin saf ilkesi olarak tanımladığımızı hatırlayalım; bununla dışımızdaki doğa kadar iç doğamız üzerindeki hâkimiyeti de kastediyorduk. Orada Kant'ın bu meselede, bir yandan Aristoteles'e, bir yandan da Stoacılara kadar götürülebilecek uzun geçmişi olan bir geleceğe dahil olduğunu söylemişim. Felsefe tarihini incelerken karşılaştığımız en şaşırtıcı olgulardan biri de, felsefeleri başka açılardan birbirinden çok farklı, hatta taban tabana zıt olsa bile filozofların bu konuda —yani içgüdülerin denetlenip bastırılması gereken şeyler oldukları konusunda— hemfikir olmalarıdır. İster Descartes'la ister Bacon'la, ister Kant'la ister Nietzsche'yle, yani felsefe tarihlerinde genellikle can düşmanları diye geçen filozoflarla uğraşalım, hepsinin bu konudaki görüşleri ilginç biçimde birbirine benzer. Zaten felsefe tarihinin okullara ayrılmasına yansıyan felsefi ihtilafların çoğunun, metinleri incelediğiniz zaman, genelde sayıca azaldığını görüyor olmamız da ilginçtir. Demek, filozofların temel konuları ve kalkış noktaları denen şeyler, ulaştıkları sonuçlar açısından nispeten önemsizdir. Bir şey vazettikleri, yani normlar koymaya kalktıkları sürece hepsi aşağı yukarı aynı şeyi vazederler. Bu da başlangıç konumlarına kuşkuyla yaklaşmamıza yol açmakla kalmaz, genel duruşlarını da sorgulamaya başlarız çünkü bu onları uygarlığın gelişimindeki daha güçlü eğilimlerin sözcüleri haline getirmektedir. Geçtiğimiz yıllarda psikanaliz tarafından formülleştirilen içgüdüden feragat etme fikri, bana göre, uygarlığın genel doğrultusu ile, ayrıca diyebiliriz ki, en geniş anlamıyla burjuva, yani çalışma yönelimli bir kent

uygarlığının temel eğilimiyle el ele gitmektedir. Burada psikanaliz hakkında kısaca bir şey söyleyecek olursam, psikanalizin ahlak felsefesinden ayrılmasının belli riskleri vardır, çünkü iyi davranmaları ve ahlaklı hayatlar sürmeleri beklenen insanlar aynı zamanda psikolojik varlıklardır ve davranışları psikolojik yapılarına bağlıdır. Bastırma süreci denen sürecin, yani içgüdülerden yapılan bu feragatin eleştirmeni olarak işe başlamış olan Freud'un sonradan bu sürecin savunucusu haline gelmesi kayda değer. Burada ayrıntılarına giremeyeceğim ama Freud'un böyle saf değiştirmesinin nedeni, içgüdülerden belli bir ölçüde feragat edilmeksizin, yani içgüdüünün katıksız tatmini üzerine —burada aklında öncelikle seks vardı— herhangi bir kısıtlama konmaksızın, uygarlık gibi bir şeyin, insanların düzenli bir topluluk kurmasının kesinlikle mümkün olmayacağını düşünmeye başlamasıydı. O ayrımı, içgüdüden feragatin iki türü arasında yapıyordu. Buna göre bir yanda bastırma vardır ki, bu da bu feragatla açıkça yüzleşmeyi reddedip içgüdüleri bilinçdışına kaydıran ve onların yerine netameli ve sorunlu bir tür ikame tatmin üreten bir davranıştır. Öte yanda ise içgüdüden bilinçli olarak feragat edilmesi vardır, öyle ki insanın içgüdüsel davranışı bile aklın denetimine verilir. Bu, Kant'ın etiğinde olup bitenlere çok benzer; bu örnekten de görebileceğiniz gibi, Kant'ın aşırı anti-psikolojik etiği ile Freud'un aşırı psikolojik, yahut psikolojici öğretisi, çok önemli bir alanda, içgüdülerimiz üzerindeki rasyonel denetim konusunda hemfikirdirler.²

Bu içgüdülerden feragatin rasyonel dayanağını nerede aramalıyız? Şimdi gelin akıl kavramına, Kant'ın *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nin "Teleolojik Yargının Eleştirisi" bölümünde, organizmaların kendini koruma amacıyla inşa edilmiş olduklarını söylediği önemli bir pasajda verdiği anlamı verelim.³ Şayet akla bu anlamı verirsek, insanların rasyonel davranışlarının ancak daha Spinoza'da bile var olan her varlığın asıl temel ilkesi gözüyle bakılan ilkeye, yani *esse conservare*, kendini koruma ilkesine hizmet ettiği sürece rasyonel olduğu açıkça anlaşılır.⁴ Nitekim akıl, Spinoza'da olduğu gibi Kant'ta da, kendini koruyan rasyonalite olarak tanımlanır ve Kant'ın kılı kırk yarmasına rağmen bu motif o kadar güçlüdür ki Kant ayrıntılı etik öğretisi içinde, üzerimize düşen ödevlere dair bir sistem sunduğu *Ahlak Metafiziği*'nde bu kendini koruma yasasını da kendimize yönelik ödevler arasında sayar.⁵ Üstelik bu kitapta kendi mutluluğumuzun peşine düşmenin hakkımız, hatta ödevimiz olduğunu söyler açıkça.⁶ Bütün bu ahlak felsefecilerini izlediğimizde feragat etmemiz gereken şey de budur işte. Fakat Kant'ın veya Schopenhauer'in bir bütünlük olarak tasarlanan bir karakter ile bir bireyin tekil eylemleri arasında yaptıkları ayırmadaki formülleştirmede bu feragatla ilgili bir çekince vardır. Başka bir deyişle, bireyden talep edilen içgüdü feragatinin rasyonel olduğu söylenir çünkü, bu kaba tabiri hoşgörün, bir bütün

olarak tasarlanan bireye verilen bir rüşvet söz konusudur. Niceliksel açıdan bakıldığında, birey belli bir miktar mutluluk veya hazdan feragat ediyor olabilir, ama hayatının rasyonel organizasyonu bakımından bunu faiziyle geri alır. Dolayısıyla mutluluğa, bütün bu ahlak öğretilerinin temelinde yatan bir tür tasarruf ekonomisi açısından bakılır — Kant tabii bunu böyle söylemez. Ama en sonunda nihai amaç olarak bütün bir insan türünün mutluluğundan bahsetmeye başladığında, işin içine bu tür bir şey girer; ve bu noktada, Bayanlar Baylar, ahlak felsefesindeki en derin yanlış kaynaklarından biriyle karşılaşsınız (toplumsal yanlışlardan bahsediyorum burada). Fark edebileceğiniz üzere, bu bağlamda toplum bilimi ile saf felsefe arasında yapılan bildik ayrım ayakta kalmaz, çünkü toplumsal kategoriler ahlak felsefesinin kategorilerinin dokusuna nüfuz eder. Basitçe söylersek, hesap yanlış çıkar. Toplumsal açıdan bakıldığında, bizim feragatlerimiz karşılığında uygarlığın ve eğitimimizin vaat ettiği tazminat gelmez. Freud da ben'in id üzerindeki hâkimiyeti ilkesini savunarak bütün bu içgüdülerden feragat öğretisini benimsemişti. Ama bu durumun farkındaydı ve teorik ve felsefi yazılarında —genellikle kullanılan tabirle, metapsikolojik yazılarında— olmasa da psikanaliz hakkındaki teknik denen yazılarında bunu söylemiştir. Bu metinleri bu bağlamda dikkatinize sunuyorum çünkü bunlar Freud'un büyük teorik denemelerinde sessizce geçiştirdiği çok önemli, olağanüstü miktarda malzeme içerirler.⁷ Freud bu yazılarda içgüdülerden feragatin istikrarsız yapısına işaret eder ve bu feragati devamlı sorunlu ve anlamsız kılan —bu arada psikanalizin kendisinin istikrarsız yapısını da teşhir eden— bir şeye dikkat çeker. Mesele şudur ki bireylerden feda etmeleri talep edilen haz kuantumu (böyle bangır bangır rasyonalist terimler kullanmamı mazur görün), temelde yatan rasyonalist ilkeye göre olması gerektiği gibi, sonradan başka bir biçimle onlara iade edilmez. Bunun yerine bütün bu feragat süreci sadece bir bütün olarak toplumu korumak için vardır. Çok nadir birkaç istisna dışında insan bireyleri aslında yaptıkları feragatlerden kâr etmezler — böyle göründükleri zamanlarda bile gerçekten kârlı çıktıkları şüphelidir. Schopenhauer *İrade ve Tasarım Olarak Dünya'nın* IV. Kitap'ında "hayatın bilançosu açık verir" der; şu an içgüdülerden yapılan feragat ile ilerideki telafi arasında gerçek bir eşdeğerlilik olmadığına dikkat ettiğinizde bu son derece burjuva bilanço metaforunun anlamını neredeyse birebir kavrayacaksınız.⁸ Yani, toplum akıldışı biçimde örgütlenmiştir. Her zaman vaat ettiği eşdeğerli ödül asla gelmez; dolayısıyla son derece derin ve köklü bir anlamda bireyin ve bütün insan bireylerinin çıkarı bir bütün olarak insanlığın çıkarından farklıdır.

Bu da Kant'ın içgüdüden feragati genişleterek kategorik buyruk şeklinde bir mutlağa çevirmesine ilginç bir ışık düşürür. Buyruğun tuhaf bir

biçimde olası her türlü gerçekleşimden ayrılmış olmasını, yani mahut katılık ve biçimcilik özelliklerini belki de en iyi bu açıdan anlayabilirsiniz. Şöyle bir durum var gibidir: Uygarlık genelde içinde yaşadığımız dünyada kendimiz üzerinde ve dışsal doğa üzerinde rasyonel kontrol uygulamamızı talep etmektedir, ama buna uygun herhangi bir ödül bulmayı başaramamıştır; yine de uygarlık korunabilsin diye bu talep hep sürer. Ama durum böyleyse, uygarlık bu denetimin başkalarına faydalı olacağını veya basiretli anlamında rasyonel olduğunu kanıtlayamadığı için, bu talebin bir mutlak haline gelmesinden ve şişirile şişirile kendi başına var olan bir şeye dönüştürülmesinden başka çaresi yoktur. Aslında Kant'ın kategorik buyruğunda tam da bu tür bir şişirmeyi görürüz. Buyruğun saflığını ahlaken iyi olan eylemlerin ne kadar uzak olursa olsun tasarlanabilecek herhangi bir gerçekleşme imkânından artık ayrılmış olmalarına borçlu olduğunu fark ederseniz gerçekten de tam da böyle bir şişirmenin söz konusu olduğunu açıkça görebilirsiniz. Bütün bu içgüdüden feragat ve doğa üzerindeki hâkimiyet hesabının temelini oluşturan bilanço asla sunulamaz; zira sunulacak olsaydı, bu rasyonalitenin irrasyonel veçhesi kaçınılmaz olarak gözler önüne serilmiş olurdu. Burada —ki Kant'ın ahlak felsefesine yöneltilebilecek tayin edici eleştiri de buymuş gibime geliyor— fetişizmin numunelik bir örneğiyle karşı karşıya olduğumuz söylenebilir. Yani, kategorik buyruk öğretisi feragati bir fetiş haline getirir. Bu da demektir ki bu öğreti feragati ödülünden, *terminus ad quem*'inden bağımsız hale getirerek onu başlı başına var olan ve kendi içinde iyi olan bir şeye dönüştürmektedir. Donuk ve safdil bilinç —ahlaki dendiğinde aldaticılığı daha da artan bilinç— bir şeyden feragat etmenin (bu feragatin nimetlerini algılamaktan âciz olsak bile) kendi başına iyi olduğu şeklindeki yanılsamaya dayalı inancı önümüzde işte böyle sallayıp durmaktadır. Feragatte bulunmamak kötü veya yıkıcı herhangi bir şeye yol açmasa bile insanların feragate iyi bir şey olarak baktığı durumlarda bu özellikle geçerlidir. Felsefe çok erken aşamalarından beri, özellikle de sapkın olarak adlandırılmış düşünce okullarında bunun farkında olmuştur. Nitekim hazcılığın has, radikal versiyonunda, Aristippus'un ertelemeyi reddederek arzusun hemen tatmininde, şimdi ve burada mutlulukta ısrar eden teorisinde bunu görürüz. İlimli, gem vurulmuş bir hazcılık adına layık değildir. Bir düşünür mutluluk veya hazzı gerçekten kabul edip sonra da —Epiküros bunun bir örneğidir— bilgide vs. bulunacak haz uğruna onu ertelediği veya yüceltime uğrattığı anda, o düşünürün ahlak felsefesinin, resmi felsefenin büyük —ve içimden geleni söyleyecek olursam, "bulanık"— ana akışına karıştığını biliriz. Bahsettiğim sapkın eğilimler buna her zaman karşı çıkmışlardır, ama uygarlık güçleri olarak nispeten güçsüz olduklarından bu karşı çıkış zayıf kalmıştır. Hiç değilse ilkesel olarak ahlaki davranışın katıksız

biçimde rasyonel olduğunda ısrar ettiğinde ve ahlaki davranışı salt bireyin mutluluğundan değil, aynı ölçüde insan türünün refahından da bağımsız hale getirdiğinde —bununla ilgili en önemli ifadeleri *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*'nde bulunabilir— bahsettiğim türde fetişizm Kant'ta da görülebilir. Kant bir bütün olarak insanlığın mutluluğunun bile hesaba katılamayacağına ısrar ederek akıllı gerçek dünyaya yönelik her türlü olası uygulanişından bağımsız hale getirir, ama bir yandan da —bu çelişki sorunun ne kadar içinden çıkılmaz olduğunu görmeni sağlayacaktır— insanlığa aklın nihai amacı gözüyle bakar. Bu çelişkiyle alay etmek ve ona kusur bulmak, gerçek anlamını kavramaktan kolaydır. Zira Kant, bir yandan da, tam manasıyla haklıdır. Kant'ın saf akıl ilkesi ışığında bakıldığında, onun akıllı, ne kadar uzakta olursa olsun, küresel bir insanlık durumuyla özdeşleştirilmesi demek, şu ya da bu iyiyle, ampirik bir şeyle özdeşleşmek demek olurdu. Bu da ahlak yasasını tıpkı geçici davranışlara odaklı herhangi bir erdem teorisi kadar, salt var olan bir fenomene bağımlı hale getirirdi. Ama akıllı gerçekleştirmeye yönelik bu tür her fikir bütünüyle bertaraf edilirse, o zaman da size açıklamaya çalıştığım katı anlamdaki akıl kavramı bir fetişe indirgenir. Demek ki bünyesindeki hesabın yanlışlığı yüzünden aklın kendisinin akıldışı olduğu ortaya çıkar. Ve bu nesnel olarak kendiyle çelişme durumu Kant tarafından da açıkça dile getirilir (zaten Kant'ın büyüklüğü de bu tür çelişkilerin üstünü kapamak yerine açıkça ifade etmesinden gelir). Zira hem ahlak yasasına sırf kendisi için bağlanması gerektiğini, hem de insanlık gibi bir şeyin ahlak yasasının nihai amacı olarak görülmesi gerektiğini iddia eder. Kant'ın konumunun çelişkililiği, bu iki şey arasında bir şekilde aracılık yapmaya çalışmasından bile bellidir. Süreç içinde insanlık aklın nihai nedeni olarak ortaya çıksa da, Kant'taki bu insanlık kavramını zaman ve mekânı işgal eden ampirik insanlıkla karıştırıp onun insanlığın cisimleşmesi derken bunu kastettiğini düşünmemelisiniz. Onun kastı, yazılarında sık sık akılla donanmış bir varlık olarak bahsettiği şeyden başkası değildir.

Ahlaki davranışın nihai amacının, hem bu amaca hizmet etmesi hem de mutlak olması gereken akılla eşitlenebileceği şeklindeki bu fikir, doğru hayatın böyle tözsel bir amacının, böyle tözsel bir hedefinin, aklın Kant'ın sunduğu biçimsel belirleyicileriyle örtüşebileceği bir alan açar. Sağduyu açısından bakıldığında karşımızdaki güçlüğün en makul çözümü olduğu için bu olasılık üzerinde biraz durmam gerek. Diyebiliriz ki kendini koruma yetisi, başka bir deyişle, Kant'ın hafifçe küçümseyerek basiret adını verdiği, bireyin kendini korumaya yönelik rasyonalitesi, bir kere bütün insan türüyle ilişki kuracak şekilde gerçekleştirildiğinde, ahlak yasasının nesnel rasyonalitesi ile özdeş olacaktır. Kısacası, bu ikisi aynı şey olacaktır. Aslında bu motifi kategorik buyruğun

formülleştirilmesinde de görebilirsiniz; yani, Kant'ın eylemde bulunurken aynı zamanda izlediğim düsturun, yani öznel basiretimin toplamının, evrensel bir yasa haline gelebilmesini de isteyebilmem gerektiğini söylemesinde. Başka bir deyişle, düsturum öyle genişletilebilmelidir ki sadece benim tikel amaç ve çıkarlarıma ve bütün bireylerin tikel amaç ve çıkarlarına şamil olmaktan çıkıp bütün insanlığın çıkarlarını eşit ölçüde içerebilsin. Üstelik, herkesin tikel çıkarlarının ve ahlak yasasının kendisinin nesnelliğinin bu şekilde kapsanması, öznel akılla nesnel akıl arasındaki dolayımı karşılık gelmelidir. Size az önce bahsettiğim Kantçı ilke, yani her bireyin özgürlüğünün ancak başka bir bireyin özgürlüğünü kısıtladığı noktada kısıtlanması gerektiği ilkesi bu babta anılmalıdır.⁹ Demek ki ampirik alan, ampirik insanlık ve amaçları ile ahlak yasasının saf biçimsel, saf *a priori* ilkesini birleştiren fikir bu olacaktır. İyi bilindiği üzere bu yasa gerçekten de o kadar saftır ki, Kant saf akıl kavramını pratik akla uygulamayı gereksiz görür, zira *saf* pratik akıl olmayan bir pratik akıl zaten var olamaz. Kant sonra da birey söz konusu olduğunda bu birliği açıkça reddeder ve bunu esinini teolojiden alan ve insan bireylerini niteleyen şeyin radikal kötülük olduğunu savunan öğretisinden çıkararak yapar. Gelgelelim, bir tür olarak insanlık için böyle bir birliği arar. "Kozmopolit Bakış Açısından Evrensel Tarihe Yönelik Fikir" başlıklı küçük denemesinde geliştirdiği şekliyle tarih felsefesi için de aynı şey söylenebilir. Bu yazıda öznel akıl ile nesnel akıl arasındaki dolayımı açıkça hedefi haline getirir. Bunu da bireylerin çıkarları arasındaki çatışmaların nihai olarak akıl ve özgürlük gibi bir şeyin gerçekleşmiş olacağı küresel bir durumun yaratılması yönünde işlediklerini ileri sürerek yapar. Ama bu tamamen varsayımsal bir olasılıktır. Bence Kant'ın haklı olduğu önemli bir nokta bu. Böyle varsayımsal bir olasılık doğrudan, davranışlarımızı yönlendirecek bir norm olarak alınamaz. Başka bir deyişle, bir bütün olarak adil bir toplumun, adil bir dünyanın yaratımı için geçerli olan fikirleri alarak onlardan burada ve şimdiki davranışlarımız için bir rehber çıkartamam. Özellikle de o adil toplum, Kant'ın kendi diliyle söylersek, verili olmadığı, bir ödev olarak sunulduğu için. Sonsuz bir şeye sonluymuş gibi muamele etmek, kısacası onu fetişleştirmek istemiyorsam bu topluma da bir veri muamelesi yapamam. Bu tür fetişistçe işlemlerin belli sonuçları vardır, zira insanların gelip milletlerinin işine yarayan neyse iyi olanın o olduğu ya da bir parti onlara neyi yapmalarını buyuruyorsa onun iyi olduğunu, çünkü parti veya milletin (doğrudan, saydam bir şekilde asla böyle bir şey olamayacakları halde) deyim yerindeyse Dünya Tini'nin organı olduğunu söyleyebilmeleri anlamına gelirler. Ahlaki eylem, burada ve şimdi gerçekleştirilen doğru eylem, bir bütün olarak tür için iyi olanla dolaysızca özdeş değildir. Kant bu iki şeyi bir araya getirmeyi —ki söylediğim gibi, hem

makul hem de baştan çıkarıcı bir şeydir bu— reddederken, ilhamını bütün felsefesinde iş başında olan derin ve doğru bir içgüdüden almıştır. Bu da sahte özdeşlikler yaratmak ve gerçeklikte birbirlerinden ayrı olan şeyleri *coup de main* bir araya getirmek yerine ayrımlar yapma içgüdü-südür. Bu bağlamda size modern bir yazarı, siyasi yakınlıkları sizleri bambaşka bir şey beklemeye yöneltebilecek bir yazarı hatırlatabilirim belki. Brecht'ten bahsediyorum, zira Brecht bu sorunun fena halde farkındaydı ve ona karşı olağanüstü bir hassasiyet geliştirmişti. Kişisel veya öznel ahlak ile nesnel ahlakın yollarının ayrıldığını belki de başka herkesten daha keskin biçimde görmüştü. Burada, *Alınan Önlemler* gibi oyunlarında (bu bakımdan ürkütücü oyunlardır bunlar) nesnel çıkarı varsayma ve bunu yaparken de insan özgürlüğünü görmezden gelme tarzıyla ilgilenmemiz gerekmiyor. Ben burada sadece Brecht'in bu sorunu ahlak felsefesinin en temel, yakıcı sorunu olarak gördüğüne dikkat çekmek istiyorum. Brecht bu sorunu iki farklı oyunda (her ikisini de okumanızı tavsiye ederim), deyim yerindeyse, kontrapuntal olarak ele almıştır. İlk oyun olan *Mezbahaların Kutsal Johanna'sı*'nda Kantçı anlamda kesinlikle saf bir iradesi olan, yani saf bir mizaç etiğini icra eden ve sahiden de tam kategorik buyruğun gerektirdiği gibi davranan birini görürüz. Sonra da kadının tam da bu yüzden en kötü ve en tehlikeli çıkarların ajanı haline geldiğini ve Johanna'nın yaptığı şeylerin istediğinin tam tersine döndüğünü görürüz. En sonunda da şehit olması tam da öznel olarak karşı çıkmayı amaçladığı o hâkim sömürücü güçlerin işine yarar. Diğer oyun, *Sezuan'ın İyi insanı*, aynı sorunu tersine çevirir. Bu oyunda Johanna gibi iyilik yapmak isteyen, ama fena halde şaibeli olduğu hissedilen bir toplumda iyilik yapmayı ancak kendisini kötü kılarak, Brecht'in aynı adlı şiirinde kullandığı ifadeyle "Kötülük Maskesi"ni takarak başarabileceğini keşfeden bir kadın anlatılır.¹⁰ Ama bu bizi bugün tartışmaya gerçekten zamanımızın kalmadığı ama ileride ayrıntılı olarak ele almak zorunda kalacağımız bir soruna getiriyor. Mizaç etiği denen etik ile sorumluluk etiği denen etik arasındaki farktan bahsediyorum. Bu, Kantçı ahlak felsefesinin ve ondan kaynaklanan tartışmaların tayan edici sorunu olarak görülebilir.

Ama ahlak felsefesinde öznel ve nesnel unsurların örtüşmesiyle ilgili bu sorun konusunda bir noktanın daha belirtilmesi gerek. Brecht'in bile başa çıkamadığı en ciddi türden büyük bir tehlikeden bahsediyorum. Bu tehlikeyi burada "Cizvitlik sorunu" olarak tarif edeceğim ama aynı adı taşıyan tarihsel tarikata herhangi bir atıfta bulunmak istemiyorum, sadece haklı veya haksız bir biçimde Cizvitlerle ilişkilendirilmiş olan bir ilkeyi özetlediği için böyle diyeceğim. Bu da amacın aracı meşrulaştırdığı ilkesidir. Bu teorinin halihazırdaki bir iyi ile talep edilen iyi, bütüncül iyilik arasındaki ayrışmayı fark ettiği söylenebilir; ama sorunu ti-

kel ve bireysel olan karşısında bütünlüğe, nihai amaca öncelik vererek çözebileceğini zanneder. Fikir ilk bakışta makul görülse de bizler bu fikrin çağımızda sınındığını ve son derece feci sonuçlar yarattığını gördük. Nihai amacın veya toplumsal bütünlüğün önceliği uğruna suç işleminin gerçekten ne demek olduğunu artık biliyoruz. İyi kavramını her türden elle tutulur tözden arındırmanın neye yol açtığını ve kimler daha güçlüyse onların soyut tahakkümünden öte bir anlama gelmediğini artık biliyoruz. Bu tür yöneticiler nesnel olarak daha büyük iyi fikrinin arkasına sığınıp salt öznel çıkar ve hakların kendi ellerinde emniyette olduğunu iddia ederler. Ahlak felsefesi bağlamında bakıldığında bu tür bütün iddialara karşı çıkmak önemlidir. Brecht'in demin bahsettiğim ve bu tür korkunç eylemlere ideolojik bir meşrulaştırma sunduğu söylenebilecek olan *Alınan Önlemler* oyunu da buna dahildir. Bu tür iddialara, savunulmakta olan evrensel ile burada ve şimdi yapılmakta olan şeyin kurbanları veya nesneleri arasındaki ilişkinin saydam olması gerektiğini söyleyerek itiraz edebiliriz. Her şeyin söylendiği gibi olduğu yolundaki soyut teminatları kabul etmek yetmez. Bunun yerine, aradaki ilişki, insan bireylerinin tikel çıkarlarının şimdi ve burada en az küresel çıkar kadar hüküm sürmesinin sağlanması gerekmesi anlamında saydam olmalıdır (bu da pek karşılaşılabilecek bir sentez değildir). Her halükârda nihai amaç dogmatik biçimde koyutlanmamalı veya insanlara karşı sabit, nesnel bir şey olarak tasarlanmamalıdır, çünkü öyle tasarlanırsa şüphesiz benliğin, bireysel kişiliğin korunmasını da içeren insan aklı kavramıyla zorunlu olarak çatışacaktır. Bu bakımdan Kantçı ahlak felsefesi —bunun gerçekten savunulabileceğine inanıyorum— totaliter ahlakla, aslında oyuncu olduğu söylenebilecek "amaç aracı meşrulaştırır" ilkesinin totalitarizm tarafından ölümcül bir ciddiyet kazandığı bir ilkeye çevrilmesiyle bağdaşmaz. Bunun nedeninin de eşyanın tabiatından, yani tek tek her durumda birey ile toplumun zıt yönlerle işaret etmesinden geldiği söylenebilir. Dahası, ahlak felsefesi, o modellerde gördüğümüz gibi, doğrudan ve tutarlı biçimde toplumun safına katıldığı için bireye zorunlu olarak haksızlık eder. Zira birey ancak adil bir toplumda özgür olabilir, ama şimdiye kadar toplumun yapısını hep kendisine karşı, hasmane bir şey olarak deneyimlemiştir; yaderk bir şey olarak deneyimlemiştir. Ve bütünü büyük ölçüde meşru çıkarları ile bireyin yine büyük ölçüde meşru çıkarları arasındaki, evrensel olan ile tikel olanın çatışan çıkarları arasındaki bu antagonizmayı görmezden gelen bir ahlak felsefesi kaçınılmaz olarak barbarlığa ve yaderkliğe gerileyecektir. Ahlak felsefesi bu çatışmaya ifade kazandırılmalıdır, tıpkı Kant'ın göz kamaştırıcı biçimde yaptığı gibi. Çatışmayı uyuma indirmeye çalışmak ahlak felsefesinin görevi değildir.

Son olarak, insanlığın nihai amacı olarak akıl fikri hakkında bir şeyler söylemek gerek. Bunu düz anlamıyla alırsanız, yani akıl fikrini tarihte yerleşiklik kazanmış haliyle alır da onu kendisi üzerinde uygulayarak kullanmazsanız, elinizde kala kala doğa üzerinde hükümleyen uygulayan şey olarak akıl kavramı kalır; bu da baskı ilkesidir ve öznel baskıyla tikelidir. Gelgelelim, insanın kendini korumasıyla ilgilenen bu baskıcı, tikel ilkenin nesnel ahlaki rasyonalitenin kendisiyle özdeşleştirilebileceği son derece şüphelidir. Schopenhauer, zamanında kendi geliştirdiği ahlak felsefesinin özel erdemlerinden birinin de hayvanlara muamelemize, hayvanlara gösterilen şefkate dair bir görüş de içermesi olduğunu söylemiş; buna da çoğunlukla tuzukuru bir bireyin acayip fikirlerinden biri gözüyle bakılmıştır. Bana kalırsa böyle acayıplıklardan çok ama çok şey öğrenilebilir. Bence Schopenhauer muhtemelen, bütüncül rasyonalitenin insanlığın en üst nesnel ilkesi haline getirilmesinin, doğa üzerindeki kör tahakkümün, en bariz ve elle tutulur ifadesini hayvanların sömürülmesinde ve gördükleri kötü muamelede bulan tahakkümün devamı anlamına geldiğinden şüpheleniyordu. Dolayısıyla kendini korumayla ilgilenen öznel akıldan hayvanlara ve onlara gösterdiğimiz muameleye hiçbir yer ayırmayan en üst ahlaki ilkeye geçişteki zayıf noktaya işaret etmiş oluyordu. Bu doğruysa, Schopenhauer'in egzantrikliğini müthiş bir içgörünün işareti olarak görebiliriz. İnsanlığın en üst ilkesi olarak kurumsallaşmış bir aklın gerçekte nasıl görüneceğini kafamızda canlandırmaya çalışırsak, bu egemen ilkenin silinmiş olduğu bir şey düşünmemiz gerekir kesinlikle. Bu aklın bitimsiz nakaratına, "her şey böyle olmak zorundadır, böyle hizaya sokulmak, denetlenmek ve düzenlenmek zorundadır," diyen nakarata artık kulak verilmemelidir. Ahlak adına toplumun kendisini doğayı sömürmekle uğraşan devasa bir anonim şirket haline getirmek için bu nakaratı kalıcılaştırmak yerine ortadan kaldırmak gerekir kesinlikle. Kendini korumak için gereken öznel basiret ile ahlakın en üst evrensel ilkesini eşitleme girişimine bulunulabilecek en güçlü itiraz buymuş gibi geliyor bana. Kant'ı bu ikisini birbirinden ayırmaya yönelten nedenlerden biri de buydu belki. Öte yandan, Kantçı ahlak ilkesinde ima edildiği gibi, aklın saf nesnel bir hale, yani insanların çıkarlarından ve kendini koruma girişimlerinden bağımsız bir hale gelmesi de en az bu ölçüde sorunludur. Çünkü bu durumda da insanlar Hegel'in deyimiyle bir etik dünyanın yaratılması işinden dışlanmış ve bu dünya katıksız bir yaderkliğe dönüşmüş olacaktır.

ON BEŞİNCİ DERS

18 Temmuz 1963

BAYANLAR BAYLAR,

Geçen sefer, insanlığın kavramı olan akıl kavramının bu unsurları zaten kendi içinde barındırdığını da dikkate alarak, Kant'taki ahlak felsefesi ve genelde ahlak felsefesi, insanlığa, insanlığın varoluşunun devamına ve mutluluğuna mı yönelmeli sorusuna varmıştık. Bu da bizi genelde ahlak felsefesinin temel bir sorununa getiriyor; Kant'ta geçıştirmeci bir tarzla ele alınan sorulardan biri olduğu ve dolayısıyla metinsel analize açık olmadığı için bu sorunu sizlerle Kant'ın metinlerinden az çok bağımsız bir şekilde tartışmak istiyorum. Zira bu sorunu çevreleyen başlıca meselelere girmeyi başaramazsam sizleri karanlıkta bırakmış olurum gibi bir hisse kapılacağım. Bu sorun da Kant'taki haliyle mahut mizaç etiğı sorunudur ve bu sorunu kulaklarınıza mitolojik ve *a priori* arkaik gelebilecek mahut iyi etiğinden (*Güterethik*) ziyade hem Kant'tan hem de *summum bonum* dogmasından ayırt etmek için sorumluluk etiğı adı verilmiş olan şeyle ilişkili olarak ele alacağız. Çünkü insanlık hakkında, insanların hayatlarının içeriğı açısından düşünmek esasen bir sorumluluk meselesi olacaktır; ampirik varoluş, kendini koruma ve günahıyla sevabıyla ait olduğumuz türün kendini gerçekleştirme karşısındaki sorumluluk. Bu sorumluluk fikri tam da, Kant'ın bir etik ilkesi olarak temelden reddettiğı şeydir; onun ahlak felsefesinde bu fikre yer yoktur. Kant'ın, özgürlük kavramını Yunan etiğinden miras almış olsa da olağanüstü ölçüde radikalleştirmiş olduğunun farkındasınızdır. Özgürlük olmadan, özgürlük fikri olmadan ahlak felsefesinin hiçbir anlamı olmayacağını da açıkça görüyorsunuzdur, çünkü tam ve sınıksız bir determinizm durumunda her türlü iyi ve kötü ölçütü kesinlikle anlamsız olacaktır; meseleyi gündeme getirmek bile mümkün olmayacaktı. Ama özgürlük kavramı Kant tarafından çok önemli bir biçimde değiştirilmiştir.

Hatırlatayım, Aristoteles'te bile özgürlük sadece dışsal zorlamalardan özgür olmak olarak değil, aynı zamanda duygulardan, yani içgüdüsel dürtülerden de özgür olmak olarak tanımlanmıştı ve etik davranış, Stoacıların yaptığı gibi, duygular üzerinde kurulan hâkimiyet ile eşitlenmişti. Daha önce de bahsetme fırsatı bulmuştum; çok az sayıda radikal hedonist hariç bütün ahlak felsefesi geleneğine özgü bir motiftir bu. Kant'ta bu eğilim özgürlük kavramının sadece dışsal bir nedeni olmadığı söylenebilecek şeye karşılık geldiği aşırı bir uca taşınır. Demek ki Kant'ın ahlak felsefesinin esasen bir mizaç etiği olduğu söylenebilir. Burada bu özgürlük tanımı o kadar biçimselleştirilmiş, deyim yerindeyse, o kadar epistemoloji meselesi haline getirilmiştir ki, somut gerçekliklere olan her türlü bağımlılık bertaraf edilmekle kalmamış, aynı zamanda bizatihi etikle bağı kurulabilecek her türlü temel mesele de bir kenara atılmıştır. Çünkü özgür bir eylem ne türden olursa olsun herhangi bir nedene indirgenemeyecek eylemse, bunun mesela verili bir durumdaki başarısızlıkların, hatta herhangi bir verili durumdaki, herhangi bir şey elde edebilmek için eylemimi dayandırmak zorunda olduğum etkenlerin neden olduğu her türlü eylemi de dışarıda bırakacağı açıktır. Bu tür bütün eylemlere yaderk gözüyle, özgürlüğe nedensellik unsuru- nu tekrar soğan bir eylem gözüyle bakılacaktır. Kant'ın felsefesi bu sayede uç bir mizaç etiği haline gelir ki, Kant da ahlaki olanı, ahlakın odak noktasını böyle dosdoğru insan öznesinin içine yerleştirdiğinde yaptığı şeyin tam olarak ne demek olduğunun gayet iyi farkındaydı. "İçsellik" terimini kullandığım zaman aklınıza dışsal buyrukların içselleştirilmesi, üstbenin içselleştirilmesi gibi ilkeler hakkındaki laflardan aşına olduğunuz psikolojik anlamda içsellik gelmemeli. Burada salt akıl tarafından belirlenen evrensel bir ben'den bahsettiğimiz için bu içsellik- in yeri, biraz sorunlu bir adlandırma yapmama izin verecek olursanız, tam bir boşluk olarak tarif edilmelidir. Yani bu içsellik, aklın kendisinin soyut atıf noktasından başka bir şey değildir, ama negatif yoldan, her türlü dışsal şeyden radikal biçimde ayrı bir şey olarak tanımlanan bir atıf noktasıdır bu. Nitekim ahlak felsefesi sadece kendi içinde var olan bir saf akla dayandırılacaktır ve böyle olduğu için de kendisini dışsal- laştırmaz ve kendisine dışsal her türlü etkenden bağımsız kalır. Bu tür dışsal unsurların en başında da bireyin mutluluğu gelecektir. Ama açık- çası —ki bunu daha önce de söylemiştim, daha ileriki dönemlere ait, son derece radikal bir içsellik filozofunda olduğu gibi, her türlü eylemin de genelde insanların mutluluğundan¹ bağımsız olarak yerine getirilme- si gerekecektir. Burada kastettiğim filozof, mesela acıma eylemlerinin —acımaya kötü gözle bakan Kant'tan² bu noktada ayrışır— en başta acıma hissini tahrik etmiş olan herhangi bir durumu düzeltmek için de- ğil de, sadece acıma hissinden yola çıkarak yerine getirilmesi gerektiği-

ni iddia edecek kadar ileri giden Kierkegaard'dır. O halde burada radikal içsellikğin bakış açısı, gerçekliğin doğasına karışmamamız ve kendi davranışlarımızda dışsal gerçekliğin doğasını hesaba katmamamız gerektiği fikriyle birleşmektedir.³ Bu motif belli bir anlamda Platon'da da nesnelleştirici bir eğilimle birlikte görülür; yani fikirlerin/ideaların mutlak doğasına, ancak saf mantıksal davranışla, saf mantıksal yetiyle ulaşılabilmesi anlamına gelen bir eğilimle. Ama Kant bunu bile yaderk görerek *reddecektir*; gerçekten de Platon'da adaletin —ki adalet Platon'un en yüksek değeridir— saf aklın ürünü olmadığı, bizim tarafımızdan kendi başına var olan bir şey gözüyle görülmesi gerektiği gerekçesiyle antik dönem etiğinin bütününe yaderk olarak görüp eleştirmiştir. Bu yüzden de karşımıza dışarıdan çıkan dışsal bir şey olarak adalette muğlak bir şeyler, akıldışı bir şeyler ya da Kant'ın tercih edeceği deyimle, yaderk bir şeyler vardır. Kant'ın mizaç etiği ile Platon'un idealar etiği arasındaki tayin edici ayrım şuradadır: Kant'ın izin vereceği tek tanımlayıcı ahlaki eylem etkeni öznelliğin kendisinin evrensel ilkesidir; eylemin mümkün olabilmesi için nesnel bir şey olması gerekmesi, şöyle veya böyle bir şeyin var olması gerekmesi dışında nesnel olan hiçbir şeye atıfta bulunulmaz. O halde bu bakımdan Kant'ın etiği gerçekten de Fichte'nin felsefesiyle uyumludur.

Kant'ın düşüncesinin burada iki hedefi vardır. Sadece en geniş anlamda duysal arzunun yaderkliğine değil, teolojiye de karşıdır. Bana kalırsa Kant'ın bir metafizikçi olduğu ve duruşunu iki şeye karşı belirlediği konusunda kafanız net olmalı. Bir yandan ampirizme ve dolayısıyla nerede karşısına çıkarlarsa çıksınlar duyulara karşıdır; öte yandan, teoloji biçimine bürünmüş yaderkliğe. Ahlak yasası Tanrı'dan geliyormuş gibi tasarlanamaz, salt kavramsallaştırılmış bir öznelikten başka bir şey değildir. Tanrı bu ahlakta herhangi bir rol oynuyorsa, sadece saf akıldan kaynaklanan ahlak yasasının garantörü olarak, *Saf Aklın Eleştirisi*'nde bu bağlamda kullanılabilecek bir formülle söylersek, ahlak yasasının bağlı olduğu varlık olarak oynuyordur.⁴ Kant'a göre bu demektir ki Tanrı ve ölümsüzlük umudu olmazsa dünya bir cehennem olacaktır. Kant da böyle olmamalı, diye düşünür. Bu negatiflik olarak dünya tanımı ile Kant'ın ampirik olanı reddetmesi arasında derin bir bağlantı vardır. Yani, Kant'ın ampirik motifleri reddetmesi, —bu büyük ölçüde teolojik bir meseledir tabii— dünyada kötülüğün hüküm sürdüğü, bu dünyanın kötülük alemi olduğu yolundaki inancına tekabül eder.⁵ Ve Kant'ın katılığının mevcut koşullar karşısında, Hegel'in felsefesindeki görünüşte daha insani ve cazip etik izahından daha eleştirel, yani daha tavizsiz olduğunu söyleyebiliyorsak, radikalizminin tam da bu noktada ortaya çıktığı da söylenebilir. Bu da aslında bizi mahut mizaç etiği ile iyi etiği, daha özelde de şimdi hakkında bir şeyler söylememiz gereken sorumluluk

etiği arasındaki ayrımla ilgili canalcı meseleye getiriyor. Bir mizaç etiği saf iradeye sığınmak isteyen bir etiktir, yani tek otorite olarak ahlaki öznenin içselliğini tanır. Buna karşılık iyi etiği ve sorumluluk etiği kal-kış noktası olarak var olan gerçekliği alırlar (bu, belli koşullarda, bu özne tarafından algılandığı haliyle zihinsel bir gerçeklik de olabilir; ama sonradan bu gerçeklik öznenin karşı kutbuna yerleştirilir). Nitekim bu etik anlayışları *intentio recta** var olan bir gerçeklikten hareket ederler, tıpkı eski tarz bilgi teorisinin *intentione recta* olması gibi; ama kurucu özne üzerinde herhangi bir şekilde düşünmezler. *Intentio recta*'nın bu nesnelleştirici eğilimi yüzünden, verili herhangi bir zamandaki en yüksek ahlaki iyi de nesnelleşir, hatta diyebiliriz ki, şeyleşir ve bu şeyvari şey saf eylemle. Kant'ın *actus purus*'uyla** kıyaslandığında her zaman yaderktir, bize ait bir iyidir — bizim için var olduğu sürece de hazcılığa yönelik eleştiriye tabidir.

Bayanlar Baylar, çoğunuz bunların filozofları ilgilendiren meseleler olduğunu düşüneceksinizdir. Kafalarını yoracak bundan daha önemli bir şeyleri yoksa, dükkânı kapatmaları gerekir diyeceksinizdir, zira bütün bunlar ilk bakışta içi boş skolastik tartışmalardan öte bir şeymiş gibi görünmemekte. Platon'un adalet kavramıyla çoktan yaptığı gibi, sadece en büyük iyi kavramını yeterince yükseğe çıkarmanın, geçici, ampirik motiflerden azade bir şeyin kendi kendine ortaya çıkmasına yeteceği düşünülebilir. Böyle bir işlem nesnel bir iyi etiği ile salt biçimsel bir mizaç etiği arasındaki mesafeyi bir hamlede kapatacaktır. Aslında Marburglu yeni-Kantçılara kadar birçok düşünür Kant'ın etiği ile Platon'unki arasındaki uyuma tekrar tekrar dikkat çekmişlerdir. Aklıma özellikle Paul Natorp'un Platon'la ilgili kitabı geliyor.⁶ Kant'ın etiğini olağanüstü denecek derecede takip etmiş olan Schopenhauer de bu iki ahlak anlayışının özdeş olduğu görüşünü benimseme eğilimindedir.⁷ Gelgelelim, Kant kavramların arasındaki net ayrımlar üzerinde ısrar eden biri olduğu için bununla tatmin olmaz. Bunun yerine bu en yüksek iyinin bile, nasıl tanımlanırsa tanımlansın, benim karşıma yabancı, dışsal bir şey olarak çıktığını ileri sürer. Bu haliyle de ahlaki irademin öznel ilkesiyle, saf benlik ilkesiyle özdeşliğini hükümsüz kılacaktır. İdealist olduğundan, bu ahlak felsefesinin olası sonuçlarıyla, mesela kendi ahlak felsefesinin en geniş anlamıyla duyuusal gerçekliği reddi bakımından Platon'unki ile örtüşüp örtüşmediğiyle ilgilenmez. Bu tür mülahazalar onu hiç mi hiç ilgilendirmez. Onu ilgilendiren —idealizminin gerçek göstergesi de budur— sadece ilke sorusu, yani böyle bir teorinin

* Nicolai Hartmann'a ait bir terim. Bilme yetisinin gerçek nesne üzerine odaklandığı duruma karşılık gelir. Nesnenin zihnindeki görüntüsüne odaklanan *intentio obliqua*'nın karşıtıdır. —ç.n.

** Lat. Saf eylem. —ç.n.

kendini nasıl kanıtlayacağı sorusudur. Başka bir deyişle, kendisini rasyonale açısından kanıtlıyor mudur, yoksa akla yabancı bir şey muamelesi mi ediyordur? Bunun yanı sıra içerikle de ilgilenmediğini ilave edebilirim. Kant, Platon'un duyusalılık karşısındaki "beden ruhun mezarıdır," ifadesinde⁸ de görebileceğimiz onaylamama tavrını paylaşmıyordu. Aksine, kişinin kendi mutluluğunu sağlama ödevini de ödev tanımına dahil ederek, etik içerik konusunda belli bir hoşgörü bile gösteriyordu. Kant sadece ilkenin kendisi söz konusu olduğunda taviz vermeye yanaşmaz. Bu bakımdan ruh gibi, ölümsüz olduğu, en yüksek iyi olduğu için arzunun nesnesinin ölümsüzlük olması gerektiğini söyleyen gelenğin mirasçısı olduğunu gösterdiğine işaret etmek gerek. Öznellik ilkesinin normalde en yüksek iyi olarak görülen şey olması gerektiği fikrinin kökeni, sadece yüzeysel tarihsel bir anlamda değil, derin bir anlamda da Hristiyanlıktadır. Temelinde ruhun mutlak tözselliği fikri yatar ki, o da ruhun ölümsüzlüğü fikrine, İsa tarafından kurtarılan ruh fikrine bağlıdır. Bu fikir sekülerleştirilip soyutlaştırılarak kendi başına var olan ahlak yasası haline gelir. Aynı fikir burjuva ethosunun sınırsız çalışma ethosunu da içerir ki bu da Hristiyanlığın belli bir kolundan, Luthercilikte ve özellikle de Kalvincilikte gittikçe etkili hale gelen takdiri ilahi anlayışından gelir. Seçilmişlerden olup olmadığını kimsenin bilmediği ve kişinin herhangi bir umudu olabilmesi için azami çabayı sarf etmesi gerektiği fikridir bu. Bu umudun ancak ufkun çok uzaklarında, o da son derece soluk ve adeta bir anı şeklinde belirmesi, Kant'ın Protestanlıkla paylaştığı bir şeydir. Protestanlığın daha sofu temsilcileri genel Protestan inancının bu veçhesinden rahatsız olmuşlardır; Kant'ı felsefesinin umuttan yoksun olmasıyla eleştirenler onlardı. Heinrich von Kleist'in Kant okuduktan sonra gösterdiği ünlü tepki de aynı bağlamın ürünüdür.⁹ Bu tepki çok önemli bir hakikat içerir ki o da umut kavramının sahiden de içerdiği belirsizliktir. Ama Kant buna Beethoven'i hatırlatan bir şekilde cevap verir: Bu cehennem, ki yeryüzündeki yaşamımızın böyle olduğunu kabul etmemiz gerekir, son söz olamaz. İnsan doğasının kendisi her şeyin bundan ibaret olmadığı, daha başka bir şey olması gerektiği gibisinden bir vaat içerir. Bu anlamda Tanrı'nın varlığının Kant'ın kendisinin de sert bir eleştiriye tabi tuttuğu ontolojik kanıtı yaşamaya devam ediyor diyeceğim ben. Sınırsız çalışma ile saf mizaç (*Gesinnung*) arasındaki dolayımlayıcı bağ, Kantçı etikte sınırsız çalışma kavramıyla tamamen soyut bir biçimde kaynaşan ödev kavramı başta olmak üzere en üst kavramların oluşturduğu takıma dahil edilerek yaratılır. Zira mutlak bir kavram olarak ödev sınır tanımaz, çünkü herhangi bir verili düzene yerleşmiş olmayan bir mutlaklıktır ve bu sonsuz veya sınırsız doğası sayesinde de bu asla sona ermeme niteliğine sahiptir. Şunu belirtmek isterim ki Kant'ınki gibi bir felsefe asla toplumda olup bi-

teni tekrar etmekle yetinmez; mevcut toplumu eleştirme ve ona mümkün olana dair alternatif bir görüntü ya da görüntüsüz bir görüntü yansıtacak bir ayna tutma eğilimindedir. Burada da bunu, biçimcilik ilkesiyle gayet yaratıcı bir biçimde birleşmiş halde görürüz. Gerçekliğin düzeltici işlevi burada amaç ile araç arasındaki ilişkide aranır. O sıralarda ortaya çıkmakta olan yüksek-kapitalist toplumda —Kant'ın çağı gerçekten de İngiltere'deki Sanayi Devrimi'nin birinci aşamasıyla örtüşmektedir— Kant bütüncül işlevsellik yönündeki eğilimi fark etmiştir. Yani, toplumsal alandaki her şeyin bir araç hizmeti gördüğü diğer şeyler için sadece işlevsel bir değeri vardır. İşte Kantçı felsefenin pathosu, her şeyin sadece bir araç olma eğilimiyle çatışan bir amaç aramasından gelir. Niyete yönelttiği ve daha önce bahsettiğim eleştiride de vardır bu. Ama bu noktadan baktığınızda bunun zıddına son derece gerçek bir anlam, daha önce bahsetmediğim ama Kant'ın ahlak felsefesinde çok önemli olan bir anlam verebilirsiniz. Bedel ve değerden bahsediyorum. Bu da işlevsel olan, başka bir şey uğruna var olan ve mübadele edilebilir olan her şeyin bir bedeli olduğu fikridir — şüphesiz bedel kavramı da mübadele sürecine dayalıdır. Öte yandan Kant'ın ahlak yasasına göre, ahlaki eylemde olduğu gibi sadece kendi için var olan ve kendi için meydana gelen her şey de, Kant'ın deyimiyle "*haysiyet*" (Würde) sahibidir. Bu haysiyet kavramının, fikrin yozlaşarak şu ya da bu kimsenin sırf kendini önemli veya ağırlıklı gördüğü için haysiyetli olduğunu iddia ettiği o paspal gösterişçiliğe dönüştüğü on dokuzuncu yüzyıldaki tezahürlerinden çok farklı bir tınısı vardır. Buna ampirik haysiyet kavramı denebilir ve buna bugün de ara ara rastlayabiliriz, ama Kant'ın kastettiği şeyin gülünç bir taklidinden ve tam anlamıyla tersine çevrilmesinden başka bir şey değildir.

Bu toplumsal meselelere Kant'ın felsefesini değerden düşürmek için girmiyorum. Bir felsefenin eleştirisi ancak hakikatinin eleştirisi olarak mümkündür. Pozitif veya negatif bir biçimde salt şu ya da bu toplumsal durumla bağlantılı olduğuna işaret etmenin hiçbir eleştirel gücü yoktur. Öte yandan Kant'ta karşılaştığımız türden en soyut ayırt edici özelliklerin bile içinden çıktıkları gerçek toplumsal matris içinde birer yeri vardır. Ve Kant'ın ahlak felsefesinin soyut kavramlarına, onlarda doğrudan görülme de altlarında yatan tözde gizli olan somut özgülüğün bir kısmını yüklemek mümkündür. Bunun da iki vechesi vardır. Birincisi, Kantçı ahlak felsefesi kendine burjuva diyebilir — son derece pozitif bir anlamda, tarife sığmaz ölçüde güçlenmiş bir özgüven anlamında. İnsan öznesinin kendi kendine özgürce yasa koyması gerektiği, onun saf mizacının dünyanın yasası olduğu fikri, her türden gelenekçiliğin ve her türden korporatist, feodal veya mutlakiyetçi düzenin zıt kutbunda yer alan bir ilkedir. Hatta Kant'ın ahlak felsefesinin soyut doğasının, verili

koşulların, bilimsel denebilecek koşulların sınırlı pozitivizmine kıyasla toplumsal olduğunu da söyleyebiliriz. Kant'ta gözlemllediğimiz soyutluğa geçişin, toplumun gittikçe rasyonelleşmesini ve insanlığa davranış kılavuzu hizmeti vermiş kör, organik unsurlardan kurtulmasını ifade ettiğinin düşünülebilmesi anlamında bizatihi somut olduğunu da ekleyebiliriz. Soyutluğun bütün çağlarda görülen temel bir fenomen değil, tarihsel ve deyim yerindeyse toplumsal bir kategori olduğu şeklindeki bu içgörü, mümkün olan en büyük güçle Marx tarafından dile getirilmiş bir içgörüdür; Kant'ın teorisi de bu tezin akla gelebilecek en iyi sınanma yollarından, en muhteşem örneklerinden biridir. Kant'ta kendini her türden vesayetten çekip kurtarmak isteyen genç burjuva sınıfının pathosundan, özgüveninden bir şeyler olduğunu açıkça hissedebiliriz. Bu pathos, Kant'ın ahlak felsefesinin temeli olarak teolojiiyi eleştirdiği ve sonuç olarak bu ahlak felsefesinin Kant'ın "insanlığın kendi başına açtığı olgunlaşmamışlık durumundan kurtulması" ile ilgili önermesinin anlamını yankıladığı yerlerde iyice öne çıkar.¹¹ Kant'ın yasa kavramının en baskıcı veçhelerinde bile bu motifin yankılarını hissetmiyorsanız, bir bütün olarak ahlak felsefesinde işlerlikte olan son derece karmaşık ve incelikli ayrımları anlamayı başaramamışsınız demektir. Ayrıca Kant'ın ahlak felsefesi, Rousseau'nun kapsamlı etkisi altında kalmış olması gibi özgül bir anlamda da burjuvadır. Bu genelde bilinir de, Kant'ın felsefesinin Rousseau'daki insan aklının dünyadaki mutlulukta tedrici bir ilerleme sağlamayı başaramamış olduğu yolundaki inanca ilginç ve son derece özgün bir boyut kattığı o kadar iyi bilinmez. Bana kalırsa bütün felsefe tarihlerinde gördüğümüz gibi bunlara işaret edip durmaktansa Kant'ın bu Rousseaucu fikirlerle *ne* yaptığını görmek daha ilginç olacaktır. Çünkü Kant insanın akıl yeteneğinin insanlığın mutluluğundaki o tedrici artışı sağlamaya uygun araç olmadığını öğretir. Bu iki şeyi, akılla mutluluğu birbirine uydurmaya çalışmamamız gerektiğini söyler. Bunun yerine, hiç değilse bireysel davranış, daha doğrusu özel hayatın etiği söz konusu olduğunda aklın hedefinin sürekli artan bir refaktan başka bir yerde aranması gerektir. Geçen sefer mutlakaştırılmış akıl kavramının (öznel çıkar alanı ile nesnel ahlak alanını ayırt etmeyi başarabilirsek bile) yol açacağı güçlükleri açıklamaya çalışmıştım hatırlarsanız. Başlıca güçlük de ahlaki bir toplumun doğanın evrensel olarak bastırılmasına yol açacak olmasıydı. Bu size Kant'taki hakikat unsurunun nerede olduğunu gösterebilir belki. Baskı ilkesine yönelik, doğaya düşman ve onu bastırmayı arzulayan akıl ilkesine yönelik bu kuşkuculuk eğiliminin Rousseaucu fikirlerin Kant üzerindeki son derece olumlu etkisini gösterdiğini ekleyebiliriz. Kant'ın bundan yaptığı çıkarım şudur: İnsanlığın ya da hiç değilse tek bireyin —bir bütün olarak insanlığın durumu Kant'ta biraz farklı ve daha karmaşıktır— yasa kavramına uygun

yaşamaktan başka nihai bir amacı yoktur ve bu da aklın bütün belirleyici özelliklerinin üstün birliğini temsil eder.

Bugün mizaç etiğinin bu yanı üzerine, yani özel hayat, içsellik ve burjuva toplumunun arasında bağlantılar üzerine odaklanmaya karar verdim. Bu kararı verdikten sonra da "burjuva" gibi kavramların genelde çok belirsiz bir biçimde kullanıldığını eklemek isterim. Söylenmesi gereken ilk şey, burjuva toplumunun kendisi içinde içselliğe tepkisel bir tavır olarak bakılması gerektiği, yani bunun esasen burjuvaziye özgü bir şey olarak değil diyalektik olarak görülmesi gerektiridir. Evrensel işlevselcilik ve bunun tamamlayıcısı olarak, dış gerçekliğin, içine hepimizin yakalandığı baskın mekanizmasına karşı bir protesto kabilinden insanların kendi içlerine çekilme eğilimi hakkında zaten bir şeyler söylemiştim. İçsellik bireyin dış dünyanın bunaltıcı gücüne karşı bir tepki olarak çekildiği bir sığınak haline gelir. Ancak bu anlamda içselliğin işlevsel dünyanın bir işlevi olduğunu söyleyebiliriz. Bu da doğal olarak, aslında en başta içselliğin ortaya çıkışının örtük vaadinin teolojik kozmosun çözülmesi —herhangi bir dolayımlayıcı geçişle yumuşatılmış dolaysız bir kopuş— olmasıyla el ele gider. Kapalı denen kültürlerde, Hegel'in terminolojisiyle "tözel" kültürlerde, insanların davranış tarzı az çok sorunsuzdur, izleyecekleri eylem yolu apaçıktır. Böyle kültürlerde içselliğe yer yoktur; aranızdan bir klasik dönem filoloğunun çıkıp klasik bir yazarın içselliğin mevcudiyetini gösterecek şekilde yorumlanabilecek şu ya da bu pasajına işaret edeceğini beklesem de inanıyorum ki bu kavramın antik dönemde bilinmediğini söylersem fazla ileri gitmiş olmam. Bu olasılığı inkâr da etmek istemem. Sadece şu metodolojik uyarıda bulunmak isterim: Antik dönemde bu tür motifler şüphesiz görülüyordu, ama soludukları hava, içinde var oldukları iklim Hristiyan dünyasının ikliminden o kadar bütün bütüne farklıydı ki anlamsal olarak özdeş olan terimler bile bambaşka bir anlama gelebiliyordu. Nitekim Homeros ve Tacitus, Boccaccio ya da Chaucer gibi yazarları veya *Don Quixote*'yi, on yedinci yüzyıl başı İngiliz romanlarını okursanız, bugün burjuva dediğimiz şeyin, yani örgütlü kentli bir piyasa ekonomisiyle kurulan dolaysız ilişkinin aynı ortak çekirdeğiyle karşılaşsınız. Ancak öte yandan, Kant'ın zamanında burjuva koşulların Almanya'da diğer Batılı ülkelerde olduğu kadar gelişmiş olmadığını unutmamak önemlidir. Düşünce alanında bütün burjuva kategorilerinin ve fikirlerinin yaratılmış, hiç değilse ima edilmiş oldukları, canlı oldukları doğrudur, ama ekonomik gerçekliğin burjuvazinin özgüvenine ayak uyduramamış olduğuna ve burjuvazinin, İngiltere ve Fransa'da elde ettiği iktidar konumlarına burada henüz ulaşamamış olduğuna hiç şüphe yoktur. Burjuvazi kavramı gerçek dünyadaki gelişmelerden önce ortaya çıkmıştır ki bu genelde Almanya'daki durumun son derece karakteristik

bir özelliğidir. Bu da burjuvaziyi, daha gelişkin bir gerçekliğin her zaman daha gelişkin fikirler üzerinde bir fren işlevi görebildiği Batı ülkelerindekinden daha fazla radikalleştirmiştir. Ama aynı zamanda daha sınırlı hale de getirmiştir çünkü gerçeklik hissi içine aynı derecede girmemiştir ki, bu bakımdan pekâlâ, Morgenstern'in şiirinde ay için söylediği gibi, ahlakın "bütünüyle Alman bir konu" olduğunu söyleyebiliriz.¹² Yani ahlak, daha doğrusu bu daha dar anlamda ödev, aslında sadece Alman düşünce alanında var olmaktadır. Kant'ın çağdaşlarından sadece birini örnek verecek olursak, Hume'u, Hume'un ahlak felsefesini okursanız görürsünüz; iklim o kadar farklıdır ki ikisinin de aynı şeyden bahsettiği hissine kapılmanız zorlaşır. Her halükârda, bireyin ahlaki davranışının dış gerçeklik üzerinde tayin edici bir biçimde etki edebileceği fikri Kant'ta kesinlikle yoktur. Bireyin dış gerçeklik karşısındaki sahiden iktidarsız oluşu unsuru, Kant'ta saf içsellik inşasının canalcı içsel önkoşullarından biridir kuşkusuz. Ahlaki özne en baştan beri dünyanın inşasında hiçbir rol oynamaz; tarihin şekillenmesi hakkındaki son derece soyut bazı fikirler sayılmazsa (ki bu fikirlerde de ahlaki öznenin somut tarihsel güçlerle ilişkisi hiçbir rol oynamaz) dünya üzerinde hiçbir etkisi yoktur. Bu etkisizlik yüzünden de ahlak zorunlu olarak bir mizaç meselesine, temelde, eylemlerinin burada ve şimdi dünyanın seyrini değiştirmekten âciz olduğundan kesinlikle emin olan insanların yapacağı türden eyleme dönüşür. Bu iktidarsızlık, Alman idealizmindeki bütün ahlak felsefesi külliyatında görülebilir. Mizaç sadece kendi için var olan bir şeydir; gerçekleşimini kendinde bulur ve toplumun örgütlenmesinde etkisiz kalır. Bunun karşılığında da bir anlamda nispeten toplumun tehdidi altında kalmaz. Onun pathosu her şeyin bir araç haline geldiği ve hiçbir şeyin amaç olarak kalmadığı bir toplumu eleştirmektir. Ama öte yandan da bu fikre diyalektik karşıtını ilave etmek gerekir ki bu da aklın, kendi kendine yasa koyan yetinin, böylece kendi içinde bir amaç haline geldiği ve dolayısıyla, geçen sefer iddia ettiğim gibi, hedeflerinden herhangi birini kendisi dışındaki dünyada gerçekleştirebilme konusunda ümitsiz olduğu için bir fetiş olup çıktığı fikridir. Özgürleşmiş yurttaşın muazzam pathosu iktidarsızlık hissiyle iç içe geçer; bu ikiz tema Kant'ın etiğinde derinlere kök salmıştır. Bayanlar Baylar, hem mizaç etiğinin hem de sorumluluk etiğinin altında yatan sorunlara dair kabataslak bir sunuş yaptım zannederim. Özellikle de bu iktidarsızlık hissi mizaç etiğini eleştirmemizi haklı kılar, çünkü bu etik bize somut hiçbir şey sunmayı başaramaz; başka bir deyişle bize ahlak ilkeleriyle ilgili bir yöntem, genel bir ahlaki ilkeyi belli bir vakaya uygulamamızı sağlayacak bir yöntem sunamaz. Öte yandan —bunu söylememe bile gerek yok aslında— ahlaki ilkeler belirleme işinin (*casuistry*) aracı amaçla haklı çıkarma ilkesini izleyerek göreciliğe teslim olmuş olduğu ve dolayısı-

la olumsuzluğa ve kötülüğe yol açtığı tekrar tekrar gösterilmiştir. Kant ahlaki ilkeler belirleme işine, düsturun evrensel karakteri üzerinde düşünmenin yeterli olduğunu söyleyerek direnecekti. Yani, her an ilkemin evrensel bir yasa-koyma ilkesi haline getirilip getirilemeyeceği üzerinde gerçekten düşünürsem, o zaman sorun halledilmiş olacaktı. Ama gelin —bu dersin kalan son birkaç dakikasını bunu söylemeye ayırsam iyi olacak galiba— kategorik buyruğa göre davranmanın hiç mümkün olup olmadığı, hatta herhangi birinin her an ve her eylem konusunda bunu yaptığım hayal edip edemeyeceğiniz üzerinde düşünelim. Önce bir düsturu izlediğinizi düşünelim — böyle davranacak biri bir insandan çok ucube olacak olsa da böyle düşünelim. Sonra da düsturunuzun evrensel bir yasanın temeli olup olamayacağı konusunda kafanızı netleştirmeye çalışalım. Kantçı şemayı uygulayacak olursam, bu gerçekten de elimin altında sonsuzca dallanıp budaklanan toplumsal olasılıklar, yani sonsuz tercihler olduğunu ve gerçekten de düsturum ile bu evrensel yasa arasındaki bağı kuracak durumda olduğumu varsaymak demek olacaktır. Başka bir deyişle, kategorik buyruk kâğıt üzerinde gerçekten mevcuttur ama katı, içsel Kantçı anlamda aslında geçerli değildir. Bunun nedeni de, örtük olarak, verdiğim yargıyı doğrulayabileceğim, düsturumun böyle evrensel bir yasa için uygun bir temel olup olmadığını belirleyebileceğim varsayıldığı halde, gerçekte verdiğim yargının sayısız düşünceyi, insan bireylerinin kapasitesinin ötesinde kalan düşünceleri gerektirmesidir. Çünkü bunun için muazzam miktarda bilgi gerekecektir ki bunun apaçık bir ahlaki olgu olarak var olduğu ileri sürülemeyecektir.

ON ALTINCI DERS

23 Temmuz 1963

BAYANLAR BAYLAR,

Geçen sefer kategorik buyrukta bir sorun olduğunu söylemiştim. Bunu basitçe şöyle söyleyerek tarif edebiliriz: Ahlak yasasının üstün evrenselliğinden özgül vakaya giden yol Kant'ın ahlak felsefesinde görüldüğü kadar sorunsuz değildir. Kant'ın kendisinin, bilme teorisinde büyük yer işgal etmesine rağmen, bu sorunu açıkça ele almamış olması dikkat çekicidir. Söz konusu teoride —kelimenin tam anlamıyla— "yargı gücü" adıyla, tikel olanı evrensel başlığının altında düşünme yetisi olarak geçer. Kant burada iki alternatif tasarlar. Birincisi, genelden tikele gitmektir: bu Kant'ın sorunlu bulmadığı belirli yargıdır; ikincisi ise düşünüm-sel yargıdır. Düşünüm-sel yargı, sınıflandırılmamış deneyim denebilecek şeyden, yani henüz bir evrensel başlığı altına yerleştirilmemiş deneyimden o evrenselin kendisine nasıl çıkılacağı sorusuyla karşı karşıyadır ki Kant'ın üçüncü büyük eserinin tamamı bu soruya hasredilmiştir.¹ Analoji yapacak olursak, *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde de ilk alternatifle, yani belirli yargıyla ilgilendiğimiz söylenebilirdi, ama buna yönelik tek bir ima bile yoktur. Kant'ın bir bağlantı kurma sorununu, evrensel ile tikel arasındaki ilişki sorununu, kendini rahatsız hissettiği için ve başına türlü türlü dert açacağına farkına vardığı için ele almaktan kaçınmış olduğu yolundaki şüphemi dile getirirsem herhangi bir saygısızlık yapmış gibi görülmem umarım. Şüphesiz kendisini tanık olarak buraya gelip ifade vermeye çağırabilseydik, bunu kabul etmez ve muhtemelen ahlak yasasının çıkarsanabilirliğine belli bir karşıtlık içinde devreye soktuğu, her bireyin dolaysız ahlaki bilincine dikkat çekerdі. Ama, Bayanlar Baylar, işte tam da bu noktada çok ciddi ve güç bir sorun var. O da şu ki ahlak apaçık bir şey değildir, aksine saf ahlaki bir talep kendi saflığı sayesinde kötüye dönüşebilir. Uzun lafın kısıası, bunu da nesneyi, daha doğrusu bu ahlaki talebin dayatıldığı özneyi yok ederek yapabilir.

Artık son derslerimize geldik ve sırf bu yüzden de kendimizi kendi kategorik buyruğumuza uyup sıcaklar yüzünden dersleri ertelemekten kaçınmaya yükümlü hissediyoruz. Yani kendimizi çocukluğumuzun hazlarından birinden yoksun bırakmış oluyoruz.² Hal böyle olunca ben de edebi bir örnek üzerinde biraz vakit harcama serbestisini kullanabilirim diye düşündüm. Ahlaki sorunları örneklemek için edebiyat eserlerini kullanmanın sorunlu bir şey olduğunun bütünüyle farkında olduğumu söyleyerek, yapacağım yorumların başına bir şerh düşmem gerek belki de. Mesele şudur: Zorunlu olarak metaforik bir doğaları olan insanlara ahlaki kategorileri uygulamak ne ölçüde uygundur? Bahsedeceğim eserin açıkça ahlaki bir sorunun, özellikle de az önce tartıştığımız ahlaki sorunun araştırılmasıyla ilgili olduğunu söylemekle yetineceğim. Ibsen'in *Yaban Ördeği* oyunundan bahsediyorum. Benim gençliğimde Ibsen'in en ünlü oyunlarından biri olan bu oyuna bugün —Ibsen'in eserlerinin çoğuna olduğu gibi— aşına olduğunuzu varsayamayacak olmak, zamanın geçtiğinin nahoş göstergelerinden biri. Tatilde bu oyunu, belki *Hortlaklar* ve *Bir Halk Düşmanı* gibi ilk oyunları ile birlikte okumanızı rica edeceğim. Ahlakın diyalektiği —ne de olsa derslerimizin konusu da bu— hakkında bir şeyler öğrenmek istiyorsanız Ibsen'in bu eserlerinden daha somut ve mantıksal bakımdan daha işlenmiş örnek bulamazsınız bana kalırsa. *Yaban Ördeği* bir adamın sırf ahlak yasasını savunarak —ya da kendisinin neredeyse Kantçı bir şekilde söylediği gibi etik emirleri bütün saflıklarıyla savunarak— nasıl ahlaksızlaştığı meselesini ele alır. Daha açık söylersek, bu kişi, bütün gruptaki —ifadenin kabalığını bağışlayın— en değerli insanın, olayların akışı içinde tedricen ortaya çıkan suçluluk ağına yakalanmamış tek insanın mahvına yol açar. On dört yaşında ergen bir kızdır kurban ve olayların akışına kapılıp acı akıbetle karşılaşan kişi de genel suçluluk hissine katılmayan bu karakterdir. Hikâye şöyle. Önemli bir işadammının bir zamanlar bir ortağı vardır. (Bu arada bütün bunlar oyun başlamadan önce olmuştur. Ibsen'de her zaman olduğu gibi, temel olaylar geçmişe yerleştirilmiştir ve oyunun kendisi, yani şimdiki zaman, bir anlamda bir epilogtan öte bir şey değildir. Estetik olarak bunun derin bir anlamı vardır ve bu tip oyunların metafiziğiyle bağlantılıdır. Ama bu şimdi ayrıntısına girebileceğim bir şey değil.) Sonuç itibarıyla, oyun başlamadan önce iş ortağı olan, Werle ve Ekdal adında iki adam vardır. Bunlar Ibsen'in son dönem oyunlarında çok öne çıkan türden son derece şaibeli bazı mali işlere karışmışlar ve kabahatleri açığa çıkmıştır. Werle para cezası almadan kaçmış ve çok zengin olmuş, ortağı ise yakalanıp hapse gönderilmiştir. Bu yaşlı Ekdal oyunda hapis cezasını tamamlamış, artık mahvolmuş bir adam, yarı-bunak bir ayyaş olmuş bir eski mahkûm olarak görülür. Oğlu Hjalmar Ekdal bir fotoğrafçıdır. Aslında Hjalmar oyunun başlıca karakteridir, hatta onun

pasif karakter, bütün oyunun etrafında döndüğü odak noktası olduğunu söyleyebiliriz. Yaşlı Werle bu Hjalmar Ekdal'e mütevazı bir hayat sürececek imkânlar sunmuştur. Onu fotoğrafçılık eğitimi almaya teşvik etmiştir; ama Hjalmar mesleğini kendisi yapmamakta, kendi işini karısına yaptırıp onu sömürmektedir. Zaten Werle Hjalmar'ı başından attığı metresiyle, onun (Werle'nin) çocuğunu karnında taşıyan Gina'yla evlendirmiştir. Biraz fiyakacı, kendini beğenmiş ve ikiyüzlü biri olan Hjalmar Ekdal çocuğun kendisinden olduğuna ikna edilmiştir. Daha sonra Hjalmar, —hiç de sevimsiz bir şekilde tasvir edilmeyen— bu Gina ve kızı Hedwig arasında asude denebilecek bir hayat kurulmuştur. Geçmişin ve şu anki mahrumiyetlerin ağırlığının fazlaca hissedilmesine rağmen asude bir küçük burjuva hayatıdır bu. Her üçünün de gayet memnun olduğu bir hayattır; Hedwig de sözde babası olan Hjalmar'a, belki de bir ergen sevgisiyle son derece bağlıdır. Yaşlı Werle'nin de Gregers Werle isimli bir oğlu vardır ve oyunda kategorik buyruğu o temsil eder. Gregers babasına şiddetle başkaldırmak ve Ekdal'ların sürdürdüğü hayatın tahammül edilemeyecek bir hayat olduğunu göstermek ister; onlara kızdığı için değil, Hjalmar Ekdal'in en yakın, hatta tek dostu olduğu için. Arkadaşının yalan bir hayat içinde, yani gerçek durumun iştirakçilerin kendileri ve hayatları hakkında inandıkları her şeyi yalanladığı bir dünya içinde yaşadıklarını görmeye katlanamaz — en azından katlanamadığına inanır. Burada size son derece karmaşık olan bütün olay örgüsünü anlatmayacağım. Püf noktası, Gregers Werle'nin soyut ahlaki ilkelere duyduğu saygı denebilecek bir şey yüzünden babasıyla arasının bozulmasıdır; babasının şirkete ortak olma önerisini reddeder ve yoksul bir hayat sürdürmeyi tercih eder. Kısacası, eylemlerinin sonuçlarını üstlenmeye bütünüyle hazırdır. Babasıyla kavga ettikten sonra, Ekdal ailesine, Hjalmar'la Gina'ya, daha önce olan her şeyi anlatır; küçük Hedwig de bu anlattıklarını duyar. Bütün bunların tek sonucu da, Hjalmar'ın artık kendi çocuğu olmadığını bildiği için Hedwig'e ona artık güvenmiyormuş gibi muamele etmesi olur. Hjalmar artık kızın kendisini sevdiğine inanmıyormuş gibi davranır ve kızı ahlakçı suçlamalarla bunaltır. Sonuçta da genç kız canına kıyar. Olaylar böyle. Bu hikâyede —bunu eklemem gerek— Ekdal ailesi yalan hayatlarında kendisini bütünüyle evinde hissediyor gibidir. Bu arada yalan hayat terimi de bu oyundan gelir. Aslında şimdi de oyunun yazıldığı zamanki kadar elzem olmasına rağmen bugün muhtemelen unutulmuş bir terim bu. Oyundaki sinik bir karakterin, Relling adında sefih bir doktorun söylediği gibi, Hedwig'in mezarını ot бүрүдүгүндө, aile bayağı varoluşunun miskinliğine tekrar yerleşip daha önceki kadar memnun mesut yaşayıp gidecektir.

Bayanlar Baylar, oyundaki sorumlu bir noktaya dikkat çekmek isterim. Bu nokta da Gina'nın evliliğine gayrimeşru bir çocuk taşımış olma-

sıdır — bu arada Hjalmar'ın da az çok tahmin ettiği bir şeydir bu muhtemelen. 1880'lerin yaygın tavırlarını yansıtan bu motif, bize bugün o kadar da şoke edici gelmese de, o sıralarda son derece ciddiye alınıyordu. Oyunun asıl konusu dürüst bir adamın, Gregors Werle'nin ahlaki saflaştırma kampanyası, yani bir düzen yaratma veya günümüzün hayranlık uyandırıcı deymiyle, meseleyi açıklığa kavuşturma girişimidir. Bu girişim de doğrudan felakete yol açar. Ibsen'in başka bir oyununda, *Hortlaklar*'da birinin dediği gibi, "Evet, vicdan — ama bazen bize çok sert davranabiliyor."³ Vicdanınızın götürdüğü yere gidecek olursanız, sonuçta gayet vicdansızca bir şey yapabilir, bu örnekte olduğu gibi müşfik ve zarif birini düpedüz öldürebilirsiniz. Şimdi Ibsen mesela Relling'in sinik muhakemesini redderek çok önemli bir yazar olduğunu gösterir. Ibsen bunun yerine bir mizaç etiği ile bir sorumluluk etiği arasındaki çatışmanın çözümsüz olabileceğini gösterir. Bu örnekte, Gregers Werle'nin karşısına çıkan insanlar korkunç derecede ikiyüzlü konformistler, durum ise her bakımdan tahammül edilemez niteliktedir. Öte yandan, ahlaki omuzlama girişimi başarısızlığa yazgılı olmakla kalmaz, bir adaletsizliğe bile dönüşür.

Bu oyunun ardında Ibsen'in başka oyunlarında çok daha ön planda olan bir özellik daha vardır ki o da şu fikirdir: Ahlak Ibsen'in açıkça sempati duyduğu sanayi ve finans gibi özgürleşmiş burjuva üretim güçlerinin daha geniş kapsamlı yapısının, daha gelişkin tarihsel gücünün karşı kutbuna yerleştirilerek bir tür püriten, Protestan dar görüşlülüğüyle eşitlenir. Bu arada Ibsen gençliğinde, Hegel'in Kuzey ülkelerinde çok etkili olan felsefesinden bir ölçüde etkilenmiştir ki eserinin bu vechesinin Hegel'in bu etkisini yansıttığını söyleyebiliriz pekâlâ. Ibsen'in *Yaban Örneği*'nde neyi başardığını açıklamak için, Ibsen'e sempatiyle yaklaşan ve hakkında istisnai ölçüde zekice şeyler yazmış olan Paul Schlenter'in son derece akıllıca bir yorumunu aktarmak isterim: "*Yaban Örneği* çelişkiyi çözmez, daha ziyade çözümsüzlüğünü dile getirir. Durum şudur: Etik ilkeler sahibi bir adam olan Gregers Werle büyük ölçüde hınç dolu biri olarak tasvir edilir. Bugün olsa ona halledilmemiş bir Oidipus kompleksi olan, yoz ama tecrübeli ve bir anlamda son derece olgun babasına karşı garezden başka bir şey hissetmeyen bir adam derdik. Aynı zamanda da kendini hep "dış kapının mandalı" gibi hisseden istisnai ölçüde çirkin, eline koluna hâkim olamayan, hantal biridir, yani tam da Nietzsche'nin *Yaban Örneği* yazıldığı sıralarda hakkında yazdığı uyumsuz tiplerdendir.

Nietzsche bu tiplerin hınç-güdümlü ahlaklarının dünyayı zehirleyeceğini iddia ediyordu. Gelgelelim Ibsen —büyüklüğü de işte burada kendini gösterir— bu olumsuz karakterizasyonda kalmaz. Gregers'in olağanüstü bir adalet hissi olduğunu da gösterir bize. Hınçlı mizacına ve

doğası veya karakterindeki antipatik özellikler denebilecek şeylere rağmen, gerçekten dürüst bir insandır. Başkalarına yönelttiği talepleri kendisine de yöneltir ve bu taleplerin bütün sonuçlarını kabul etmeye hazırdır. Dolayısıyla diyebiliriz ki size işaret etmeye çabaladığım çelişki, ahlaki eylemin koşullu doğası ile ahlaki olanın kendi kategorileri, ahlak kavramlarının kendisinin nesnelliği ve otoritesi arasındaki çelişki bu somut kişide ete kemiğe büründürülür. Gregers'in karşılık geldiği ideal —ki bu da son derece Kantçı bir şey olarak görülebilir aslında— sadece hakikat idealidir, ya da soyut akıl ideali de diyebiliriz. Bu arada, bunun daha Ibsen'de bile çağdaş Varoluşçuluğun ideallerini haber veren bir ideal olduğunu söylemek gerek, çünkü soyut hakikat üzerindeki bu katı ısrar gerçeklikte insanların kendileriyle özdeş olmaları gerektiğinden öte bir anlama gelmez. Ibsen'e göre doğru olmak demek yalan hayat yok demektir. İnançlarını ilan et ve arkalarında dur. Kendinle özdeş ol. Bu özdeşlik içinde, ahlaki taleplerin böyle sadece ve sadece kendine sadık olmaya indirgenmesi diyebileceğimiz şey içinde, nasıl davranmamız gerektiğiyle ilgili bütün özgül ilkelerin buharlaşması doğaldır; öyle ki bu etiğe göre, doğru, yani bilinçli ve saydam bir düzenbazsan doğru bir adam olabilirsin pekâlâ. Saf aklı ilkesinin salt bir kendiyile özdeşlik meselesine indirgenmesi yüzünden, akıl ideali bir tür göreciliğe indirgenerek hak ettiği cezayı almış olur. Ama burada bizi ilgilendiren asıl şey bu değil. Bizi ilgilendiren mizaç etiği ile sorumluluk etiği arasındaki ilişki. Gregers'in sorumsuzca davrandığını iddia etmek kolay. Keza, ilke üzerindeki inatçı, burnu havada ısrarının bizatihi psikolojik olarak koşullanmış olduğu; aslında saikin, Kant'ın diyeceği gibi, kendine kılavuzluk ettiğini sandığı rasyonel idealden çok bir niyet olduğu da söylenebilir. Sonuçta Ibsen Kant'a ve mizaç etiğine karşı —bu bakımdan kesinlikle Hegel'in mirasçısıdır— sorumluluk etiğini savunuyormuş gibi görünmektedir. Bundan kasıt, attığınız her adımda —iyi ve doğruya yönelik bir talebi karşıladığınızı düşündüğünüz her adımda— eşzamanlı olarak eyleminizin sonuçları üzerinde ve tasarlanan amacın gerçekleşip gerçekleşmeyeceğini düşündüğünüz bir etikdir. Başka bir deyişle, salt mizacınızdan/inancınızdan çıkarak eylemde bulunmuyorsunuzdur; amacı, niyeti, hatta sonuç olarak dünyanın alacağı şekli bile pozitif etkenler olarak mülahazalarınıza dahil ediyorsunuzdur. Oyundaki sinik karakter Relling'in benimsediği ve gayet zekice ifade de ettiği konumdur bu. Ama dramatik adalet ve denebilir ki asıl diyalektik unsur şuradan gelir: Bu oyunda bile sorumluluk etiği ve bir mazaret işlevi gördüğü dünya öyle sorunlu, öyle kötü ve öncelikle de mevcut düzenle öylesine suç ortaklığı içindeymiş gibi tasvir edilir ki soyut ahlakın savunucusu olduğu için yanlış tarafta olan Gregers Werle aynı zamanda doğru tarafta imiş gibi görünür. Kısacası, Ibsen çelişkinin çözülmezliğini gös-

teriyor dediğimde bu, eski cümlemi bir kez daha tekrar etmemde sakınca yoksa, "yanlış hayatın doğru yaşanmayacağını"⁶ algılamakla kalmamış, sahnede temsil etmeyi de başarmış anlamına gelir. Gregers Werle'nin yenildiği an söylediği —bunlar da son sözleridir—, kaderinin "dış kapının mandalı" olmak olduğu şeklindeki sözlerinde ona yönelik bir eleştiri unsuru olduğuna dikkatinizi çekmiştim. Bu eleştiri, Kant'ın etik felsefesine Hegel'in yönelttiği eleştirinin aynısıdır. Buna göre, bir sorumluluk etiği sonuçları hesaba katan ve sadece saf iradeyle ilgilenmeyi reddeden etik olacaktır. Aslında, Hegel de Ibsen de farklı farklı yollardan saf iradenin maskesini indirip bir yanılgı olduğunu, güvenemeyeceğimiz bir şey olduğunu gösterirler. Kuzeyin ücra bir köşesinde kendi başına yaşayıp derin düşüncelere dalan bu eksantrik Gregers Werle'nin şahsında cisimleşen kendi üzerine katlanmış saf içsellikte bir tür kararmış gerçeklik görürüz. Bu gerçeklik onun karakterinde hayata kavuşur. Zengin bir adamın oğlu olmaktan duyduğu nevrotik suçluluk yüzünden neden-sonuç dünyasına dolaşmıştır, ama aynı zamanda da bu nevrotik suçluluk hislerini mutlak iyilikle karıştırmaktadır. Ibsen, iyilik hisleriyle harekete geçtiğimizde, saiklerimizin genellikle gizli bir bençillikten başka bir şey olmadığını gayet farkındadır — bu arada bu sorun Kant'ta, onun ampirik karakter ile kavranabilir karakter arasında yaptığı ayırmda bile görülebilir zaten. Çünkü Kant'ın saf olduğunu ve dolayısıyla kategorik buyruğa uyduğunu sandığımız saiklerin aslında sadece kaynakları ampirik dünyada olan saikler olduğunu gören keskin bir gözü vardı. Bu saikler son kertede arzulama yetimize ve dolayısıyla ahlaki narsisizmimiz diyeceğim şeyin tatminine bağlıdır. Genelde —bu eleştirinin geçerli yanı da budur— saf iradesi olduğu söylenen ve her fırsatta iradelerinin ne kadar saf olduğundan bahseden insanlara belli bir ihtiyatla yaklaşmanın doğru olduğunu söyleyebiliriz. İşin aslı şu ki bu sözde saf irade hemen her zaman başkalarını kınama isteği, başkalarını cezalandırma ve onlara zulmetme ihtiyacı, kısacası totaliter devletlerde gerçekleşmiş çeşitli tasfiyelerden gayet aşına olduğunuz şeylerin bütün o sorumlu doğasıyla birleşir. Gerçekliği işin içine dahil etme başarısızlığı saf iradenin pek gurur duyduğu sonuçları çarpıklaştırır ve burada —Kant'ın kendi ahlak felsefesinde hiçbir yeri olmaması dikkat çekiçi olan— şu eleştiri yerinde olacaktır: Ahlak yasasını soyut akıl ilkesiyle özdeşleştirmem, fikirlerimin içerimlerini bütün bireylerin izleyebileceği kadar izleme yükümlülüğünü de beraberinde getirecektir. Şöyle de ifade edebilirim belki: Ahlak davranışın kategorik buyruğa uygun bütünüyle rasyonel davranış olması gerekliliği, bütün eylemlerimizde aklın hükmü altında olmamız gerektiğini söylemekle aynı kapıya çıkar ki bu da içirme olasılığı olan her şeyi akla dahil etmemiz gerektiği anlamına gelir. Kant'ın ahlak felsefesindeki, sizlere yeterinden fazla anlattı-

ğım içsel çelişkiler yüzünden Kant bu sonucu çıkarmayı kesinlikle başaramaz. Aksine aklın bu mantıksal tutarlılığına, sonuçları rasyonel olarak sonuna kadar düşünmeye muktedir olmasına bir tür sürçme gözüyle bakar ve böylece Gregers Werle karakterinin gündeme getirdiği sorunu —burada psikolojik değil felsefi terimlerle konuşuyorum— bütünüyle ortadan kaldırmayı⁷ becerir. Ama tam da bu nedenle, sonuçlar hesaba katıldığında, ahlak felsefesi bir anlamda kendisini dış gerçekliğe bağımlı hale getirmiş olur. Yaşlı Werle ile Dr. Relling'in sinizmi ve Hjalmar Ekdal'in ahlak düşkünlüğü ve ikiyüzlülüğü dünyanın mevcut haliyle bir uzlaşma içerir. Bu sinik tiplerin temsil ettiği her şey düpedüz, mevcut haliyle dünyanın, —sırf aile ilişkileri düzeyinde bile olsa— mevcut koşulların, soyut akılla kıyaslandığında bir şekle şemale sokulduğu anlamına gelir. Birinci Perde'nin sonunda, Yaşlı Werle, bu gerçeklik üzerinde denetim sağlayamadığı için oğlunu "nevrotik" diye horgörür, ona "zavallının teki" der. Sınırlı da olsa belli bir gücü olan biri olarak hissettiği saf küçümsemeyi dillendirir, kendini her türlü güçsüzlüğün fersah fersah ötesinde görür.

Felsefe, sizlere edebiyattan çıkarılmış bir tür model üreterek açıklamaya çalıştığım sorunla kendine özgü bir şekilde hesaplaşmaya çalışmıştır. Hegel'in aklın nesnel doğası öğretisi, yani gerçek olanın aynı zamanda rasyonel, akli olduğu fikri (meseleyi ele aldığımız biraz dar ve özel bakış açısına yeterince esneklik tanırsak) onun bu açmazı çözme girişimidir. Bunu görmek kolay. Hegel'in savunuculuğunu yaptığı felsefenin gerçekten de ta somut bireysel aile düzeyine kadar dünyadaki gerçek durumlarda bir tür aklın iş başında olduğunu kanıtlamış olduğunu varsayalım. Ortada sadece bir akıl olduğuna göre, kendimi boş yere ve uçarı bir şekilde, düşüncenin ahlaki olanı dünyanın gidişatı hilafına temsil edebileceğine ikna etmekte başvurduğum akıl da budur. Ama kendimi bu dünyaya uydurarak akla ve kategorik buyruğa karşı bir suç işlemiş olmam, aksine ahlaki özne ile vasıfsız nesneler dünyası arasındaki soyut ikiciliği aşmış olurum. Ve nesnedeki akla, Kant'a göre kendimdeki akla göstermem gereken saygıyla yaklaşmaya başladığımda, daha yüksek bir anlamda, aklın hakkını Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nde verdiğinden daha çok vermiş olurum. Gerçeğin rasyonelliğiyle ilgili bütün bu Hegelci teorinin doğurduğu sorunları tartışmak için zamanım yok tabii ki. Sadece bu teorinin bir hakikat unsuru içerdiğini söyleyeceğim. Bunu belki de en kolay şeylerin kendilerinin kendi mantıkları olduğunun söylenebileceği fikri üzerinde düşünerek anlayabilirsiniz. Başka bir deyişle, zorunlu tarihsel gelişmenin seyri içerisinde kendini en küçük olaylarda bile hissettiren ve neden-sonuç mantığıyla hiçbir şekilde özdeş olmayan bir tür mantık iş başındadır. Bu mantık, daha ziyade, öyle bir türdendir ki ister siyasal ve tarihsel, isterse özel alandaki bü-

tün olay zincirlerinde *post factum*, yani olaydan sonra ve gayet manidar bir biçimde, sonraki açıklamaların kendilerine temel alabilecekleri türden bir rasyonaliteyi, kendi kendini var eden ve soyut denebilecek bir ilkeyi sezmek mümkündür. Mesela bir kuşatma sırasında ölümcül bir yara aldıktan sonra ölmeye yatmış olan Franz von Sickingen örneğini ele alalım. Son sözleri "Nedensiz bir şey yok" olmuş.⁸ Bu sözler sadece nedensellik yasasına dair genel bir önermeye karşılık gelmez; aynı zamanda bu olaylar zincirinin altında yatan nedenlere de işaret eder. Aynı şekilde, *Yaban Örneği*'ndeki bütün karakterleri analiz ettiğimizde de şunu iddia etmeye hak kazanırız: Bütün bu insanların bütün özellikleri bir araya gelerek, genç Gregers Werle'nin —gerçi o kadar da genç değildir; otuzlu yaşlarının sonlarında olduğunu düşünmemiz gerek— öylesine şiddetle saldırdığı anlamlı bir kümelenme yaratmıştır. Hatta başka herhangi bir örüntünün mümkün olmadığı çıkarımında da bulunabiliriz pekâlâ ama bu da ahlak ilkesini bir uyum ilkesine dönüştürmek demek olurdu. Bizler Alman geleneğinde —bunu aklınızda tutmanızda fayda olabilir— ahlak ilkesini neredeyse otomatik olarak kategorik buyrukla, soyut içsellikle ve ahlak yasasıyla özdeşleştirmeye alışmışızdır. Ama Batı dünyasının bütününde, özellikle de Anglosakson dünyada, hatta Anglosakson dünyanın dört bir yanında demem lazım, ahlak normunun toplumsal uyumla eşitlenmesi bizlerin kategorik buyrukla eşitlemesi kadar apaçık bir şeydir neredeyse. Demek ki burada, iki ahlaki kültür arasındaki fark denebilecek şeyde, sizlere teorik köklerini açığa çıkararak açıklamaya çalıştığım felsefi çelişkiyi görebilirsiniz. Sonuçta, sorumluluk etiği şunu demeye gelir ki mevcut gerçeklik —veya Hegel'in protestocu içsellik boşunalığına karşı savunarak dünya hali (*der Weltlauf*) adını verdiği şey— insan öznesine karşı her zaman haklıdır. Ve bu ahlak teorisi gerçekten de Hegel'deki başat teoridir; *Hukuk Felsefesi*'nde müthiş bir tutarlılıkla, hatta sizlere anlattığım gibi, bariz denecek ölçüde baskıcı ve siyaseten aşırı muhafazakâr bir katılıkla savunduğu teoridir. Bu da son derece paradoksal bir sonuca, Kant'ın görünüşte biçimci etiğinin Hegel'in içerik-temelli etiğinden (hem de Hegel toplumla hesaplaşmasına ve bazı toplumsal fenomenlere eleştirel yaklaşmasına rağmen) çok daha radikal biçimde eleştirel olması gibi bir sonuca yol açar. Roland Pelzer benim gözetimimde yazdığı çok hoş bir tezde Hegel'in Kant'a kıyasla sağlamış gibi görüldüğü ilerlemenin ve Kant'a ve Kant'ın ahlak felsefesine yönelttiği eleştirinin aslında baskının, "the powers that be"nin (muktedirlerin) işine yaradığını gösterir. Pelzer buradan da Hegel'in Kant'ın ahlak felsefesine yönelik eleştirisinin ve deyim yerindeyse genelde ahlak felsefesinin bir üst-eleştirisine geçer. Diyalektik bir analiz sürdürerek ahlak normlarıyla özdeş olmayan, hatta onlarla bağdaşmayan toplumsal gerçekliğe karşı bu normları rehabilite et-

mek gibi bir işe kalkışır. Çalışması Kempfski'nin *Archiv für Philosophie*'sinde yayımlandı; dikkatinizi çekmek isterim.⁹ Yazının temel savı tam da bizim tartışmamızı kesmek zorunda kalacağımız yerden başlıyor. Şimdi bu düşünce hattının çok radikal bir sonucu vardır. Zira nesnenin gerçekten akla sahip olduğunu varsayarsak, bu demektir ki akıl kendi kendisiyle, Kant'ın *Pratik Akıl Eleştirisi*'nde incelediği nispeten zararsız "pratik akıl çatışkısı"nda olduğundan çok daha ciddi bir anlamda bir çatışma içindedir. Başka bir deyişle, kendini nesnelleştiren ve kendine dünya içinde şekil veren akıl ile eleştirel akıl, Hegel'in de inanmamızı istediği gibi, bir ve aynı şey olmakla kalmaz, aynı zamanda birbiriyle kesinlikle bağdaşmazdır da. Dolayısıyla, kendini nesnelleştiren bir akıl ile öznel olarak düşünen bir akıl arasındaki bu ayrım, tek bir ahlaki ilkede, daha doğrusu ahlaki ilkenin kendisinde cisimleşmiş bütünsel aklın ne kadar sorgulanabilir olduğunu görebiliriz. Akla uygun davranmak benlikten, kendilikten kurtulmuş soyut kendini-koruma olacak ve yozlaşmış dünya hali denen ve daha güçlü olanın zafer kazandığı kötülük haline gelecektir. O halde, bu yüzdendir ki yanlış hayat doğru yaşanmaz, çünkü ne biçimsel bir etik ona dayanak olabilir ne de başkallığa teslim olan sorumluluk etiği. Ahlak felsefesinin bugün karşı karşıya olduğu soru bu açmaza nasıl tepki vermesi gerektiğidir; gelecek sefer bununla ilgili bir şeyler söylemek istiyorum.

ON YEDİNCİ DERS

25 Temmuz 1963

BAYANLAR BAYLAR,

Bu son dersi günümüzdeki ahlak felsefesinin doğası hakkında bir şeyler söylemek için kullanmak istiyorum. Bu da, mizaç etiği ve sorumluluk etiği ile ilgili tartışmamda sizler için ikna edici hale getirmeye çalıştığım önerme, yani yanlış bir hayatta doğru bir hayatın mümkün olmadığı önermesi ışığında konu hakkında bir şeyler söylemenin mümkün olduğunu varsaymak demek. Bu arada, bu cümleyi formülleştirmemden çok sonra Nietzsche'de, cümle yapısı çok farklı olsa da benzer bir önerme keşfettim.¹ Bugün ahlak felsefesinin mümkün olup olmadığı sorusu hakkında tek söyleyebileceğim şey, bunun esasen ahlak felsefesinin eleştirisini bilinçli hale getirmekten, sunduğu seçeneklerin eleştirisinden ve içinde barındırdığı çatışkılarının farkına varmaktan ibaret olduğu olurdu. Bu derslerde sizlere bunu yapmanın bir modeli gibi bir şey sunmaya çalıştım. Bence bundan ötesini vaat etmek, dürüst kalarak mümkün değildir. Öncelikle de ahlak felsefesi alanında geliştirilebilecek düşüncelerin doğru hayata yönelik kanonik bir plan oluşturmak için kullanılabileceğini kimse vaat edemez, çünkü hayatın kendisi o kadar şekilsizleşmiş, o kadar çarpıtılmıştır ki onda kimse doğru hayatı yaşayabilecek veya bir insan olarak kaderini gerçekleştirebilecek durumda değildir. Hatta dünyanın örgütlenme tarzı göz önüne alındığında, en basit dürüstlük talebinin bile neredeyse herkesi zorunlu olarak protesto etmeye götürmesi gerektiğini söyleyecek kadar ileri gideceğim neredeyse. Bugün hayatlarımızı nasıl sürdürmemiz gerektiğiyle ilgili soruları doğru dürüst formüleştirebileceğimiz koşulları yaratmak, bu durumu —üzerini yara bandıyla kapamak yerine— bir bilinç meselesi haline getirmekle mümkün olacaktır bana kalırsa. Belki de söylenebilecek tek şey, bugün doğru hayatın, en ileri zihinlerin iç yüzünü görüp eleştirel olarak teşrih ettikleri yanlış hayat biçimlerine direnmekten ibaret olduğudur. Bu olumsuz re-

çetenin dışında herhangi bir kılavuzluk gerçekten tasarlanamaz. Şunu de ekleyeyim: Bu iddia olumsuz olsa da bu sömestr boyunca tartıştığımız Kantçı emirden hiç de daha biçimsel değildir. Yani iç yüzü görülmüş olan her şeyin kararlı bir biçimde yadsınmasını, dolayısıyla da bize dayatılan şeylere, dünyanın bizden yaptığı ve yapmaya niyet ettiği her şeye karşı direnme gücü üzerinde odaklanmayı kastediyorum. Bu meseleler üzerinde düşünüp onlara en baştan karşı çıkma gücünden, bir de kendi güçsüzlüğümüzün bilincinde olmaktan başka pek az şey kalmaktadır bizlere. Dünyanın bizden yaptığı şeye direnmek sadece dış dünyaya (ona direnmeye bütünüyle yetkili olduğumuz gerekçesiyle) karşı koymayı içermez — bu tür bütün girişimler yalnızca içimizde çoktan iş başında olan "dünya halı" ilkesini pekiştirecek ve sadece kötülerin işine yarayacaktır. Kendimizin karşı saflara katılmaya teşne parçalarına direnebilmek için kendi direniş güçlerimizi de seferber etmemiz gerekir. Hatta şunu bile söyleyeceğim: Görünüşte zararsız bir şey yapıp kendi kendimizi mahkûm ettiğimiz sinemaya gitme eylemine bile aslında şu farkındalığım eşlik etmesi gerekir: Bu tür eylemler aslında kazandığımız içgörülere ihanettir ve hayatta kalabilmemizi ve uyum göstermemizi sağlamak için olmamız ve kendi kendimizi öldürmamız gereken şeye dönüştürecek süreçlere dahil edecektir bizi — tamam, belki çok küçük bir derecede ama bunların kesinlikle birikimsel bir etkisi vardır. Demek istediğim şu ki bu karşı saflara katılma ayartısı, aziz olmayan hiç kimsenin bütün bütüne uzak duramayacağı bir şeydir. Ama bugün bir azizin hayatı bile netamelidir. Devamlı saflara katılmaya çağırılırız; rica ederim, saflara katılmaktan kaçınmanız gerektiğini söyledim de sofuluk filan tasladığımı düşünmeyin. Belki de öyle bir durumdayızdır ki saflara katılmanın beraberinde getirecekleri üzerinde düşünmeye başladığımızda ve yol açabileceği sonuçların bilincine vardığımızda, yaptığımız her şey — zihnimizde olup biten ve yanılsa katkıda bulunan her şey— başka türlü olabileceğinden sadece çok az farklı olacaktır. Ama bunu bile söyleyince çok fazla kibir sergilemiş oluyoruz — size bunu söylüyorsam, aslında ekmek yerine o meşhur taşları atmak için değil, böyle bir düşünme sürecinin nimetleri hakkında abartılı iddialarda bulunma niyetiyle söylüyorum. O halde bu direnç, onu elimizdeki soruna uygulayacak olursam, içyüzünü gördüğümüz soyut katılığa direnmeyi de kapsayacak şekilde genişletilmelidir; demek ki, bugünlerde doğru hayat deyince kastedilebilecek şeyin bir önkoşulu olarak tanımlayacağım bu düşünme sürecinin ayrılmaz bir parçası Gregers Werle gibi davranmamamız gerektiğidir. Nitekim direniş fikri, Yaşlı Werle ve Dr. Relling gibi hasımların anlattığım sinizmlerine karşı olduğu kadar soyut ahlaka karşı da eleştirel olan bir unsur içerir. Öte yandan, hem vicdana hem de sorumluluğa sıkı sıkıya sarılmazsanız doğru hayatın ta-

sarlanamayacağı da açıktır. O halde bu noktada kendimizi sahiden de çelişkili bir durumda buluyoruz. Hem ahlaki normlara, özeleştiriyeye, doğru-yanlış sorusuna, hem de böyle bir özeleştiriyeye girişebileceğine güveni olan otoritenin yanılıyor olabileceği hissine sıkı sıkıya sarılmamız gerekiyor. Bu noktada "insanlık" terimini kullanmak istemiyorum, çünkü canalcı meseleleri sırf onlar hakkında konuşarak şeyleştiren ve dolayısıyla sahteletştiren ifadelerden biridir bu. İnsancıl Derneği'nin (Humanist Union) kurucuları beni üyeliğe davet ettiklerinde, "cemiyetiniz kendine Gayri İnsani Dernek adını verse muhtemelen üye olurum, ama kendine 'insancıl' diyen bir cemiyete giremem," diye cevap vermiştim. Dolayısıyla burada bu terimi kullanmam gerekiyorsa şöyle diyebilirim: Kendi üzerine düşünen bir insanlığın ayrılmaz bir parçası, kendimize yoldan sapma izni vermememiz gerektiğidir. Yolundan şaşmayan bir sebat, deneyimden öğrendiğimizi düşündüğümüz şeye sıkı sıkı sarılma unsuru olmak zorundadır; ama bir yandan da sadece bir özeleştiriyeye unsuruna değil, içimizde kendi kendini kuran o amansız, uzlaşmaz şeyeye yönelik bir eleştiri unsuruna da ihtiyacımız vardır. Başka bir deyişle, öncelikle ihtiyaç duyulan şey kendi yanılabilirliğimizin farkında olmaktır; bu bakımdan kendi üzerine düşünme unsurunun bugün eskiden ahlak kategorileri denen şeylerin asıl mirasçısı haline geldiğini söyleyebileceğim. Bu da demektir ki, bugün öznel olarak doğru bir hayat ile yanlış bir hayat arasında bir tür eşik, bir ayrım olduğunu bir şekilde söyleyebiliyorsak, kendimizi en kısa zamanda şu soruyu sorarken bulmamız muhtemeldir: Bir kişi —bir yandan kendi ait olduğu grubun tek olumlu grup olduğunu ve diğer grupların inkâr edilmesi gerektiğini söyleyerek— başkalarına körlemesine vurmakta mıdır? Yoksa kendi sınırlarımız üzerine düşünerek bizden farklı olanların hakkını vermeyi ve gerçek adaletsizliğin her zaman tam da kendini doğru, başkalarını ise yanlış gördüğün noktada bulunacağını fark etmeyi öğrenebilmemiz mümkün mü? Dolayısıyla bugün bireylerden istenecek canalcı şey iddialıktan kaçınmakmış gibi geliyor bana —ki bunun ucu da Heidegger'in "kararlılık"ında (*Entschlossenheit*) hâlâ görülen türden ölüm ve meydana okuyan benlik metafiziğine kadar gider.² Başka bir deyişle, beni sıkıştırırsanız ve Eskilerin örneğini izleyerek bir belli başlı erdemler listesi yapmamı isteyecek olsanız, size muhtemelen biraz kapalı gelecek bir şey söyler, "aklıma tevazudan başka bir şey gelmiyor," derdim. Ya da başka türlü söylersek, bir vicdanımız olmalıdır, ama kendi vicdanımız üzerinde ısrar etmeyebiliriz. Örneğin, kendinizi bir komitede bulacak olursanız —bir komite üyesi olduğunuzu varsayarsak, ki bugünlerde hepiniz bir komitenin üyesi olacaksınız, oyunun adı bu— ve birinin "vicdanım şunu ya da bunu yapmama elvermiyor," dediğini duyacak olursanız, bu insana mümkün olduğunca güvensiz yaklaşmalısınız. Ama hep-

sinden önemlisi, içimizden "bizim duruşumuz böyle, başka türlü mümkün değil"³ demek geliyorsa, bizatihi kendimiz de aynı şekilde güvenilmemeyi hak ederiz, çünkü bu jestte de aynı şekilde kendini koyut haline getirme, kendini pozitiflik olarak ortaya koyma tavrı görülür ki, bu da aslında hem kendini koruma ilkesinin üzerini örtmekten hem de aynı anda ahlaklıymış gibi görünmeye çalışmaktan başka bir şey demek değildir (eleştirel analizimle bunların zaten örtüştüğünü göstermiş olduğumu umuyorum bu arada).

Öte yandan direnç, somut biçimleriyle yaderkliğe de direnmek demektir. Bugün bu dışarıdan dayatılan sayısız ahlak biçimi anlamına geliyor. Bugün pozitif ahlakın büründüğü biçim kendi soyut teorik dayanağından kaçmıştır, tıpkı dinle olan bağlantının kopmuş olması gibi. Eskiden ahlaki buyruklar saydam, rasyonel bir biçimde felsefede temellenirdi. Ama artık durum böyle değil. Bu gelişmeler yüzünden toplumun genelinde yaygın olan ahlak biçimleri, kavramlar ortadan kaldırıldığında her zaman ortaya çıkan o kötü ve baskıcı çehreye bürünmüşlerdir. Tözleri buharlaşmıştır, ama insanlar hâlâ bunlardan medet umup onları fetişe dönüştürmektedir. Bence bunun en feci örnekleri cinsel ahlak alanında bulunuyor (*Eingriffe*'deki bir incelemede bunları analiz etmiştim⁴) İnsan deneyiminin bu alanında eskiden geleneksel cinsel ahlaka dayanak işlevi görmüş olan dinsel fikirler, insanların çoğu açısından, şiddetli bir sarsıntı geçirmiş durumda. Öncelikle evliliğin kutsal bir bağ olduğuna dair inanç var aklımda. Öte yandan, erotik olanın, Kant'ın hâlâ iddia ettiği gibi, başkalarının haysiyetini alçaltan bir şey olduğu artık hiç de apaçık bir şey değildir. Bunun dar görüşlü bir önyargı olduğu gösterilmiştir. Bununla birlikte, artık önerecek hiçbir şeyi olmayan bir cinsel ahlak, Christine Keeler ve arkadaşları ile ilgili yazılarda⁵ ve de yakınlarda denetleme kurulunun ZDF televizyon kanalına dayattığı, ayrıntılarını *Der Spiegel*'in son sayısında okuyabileceğiniz⁶ davranış kurallarında görebileceğiniz türden ahlaki infiallerden beslenerek gemi azıya almış durumda. Bu tür kurallar bir felakettir, çünkü nesnel tini, yani insanların günümüzde maruz kaldığı bulanık ve tam da o nedenle amansız ve baskıcı normların cisimleşmiş halini düpedüz yeniden kodlamaktadırlar. Bugün ahlaki olanın doğru dürüst bir kalkış noktası olacaksa bu da bu tinin günümüzde bulunabilecek bütün tezahürleri karşısında alınacak tavizsiz ve kararlı tavır olmalıdır. Halihazırdaki ahlaki infial içerisinde dolaşıma giren sloganları, dostum Habermas'ın *Merkur*'de yayımlanan yazısında (bu yazıya dikkatinizi çekerim)⁷ ölçülü ama nüfuz edici eleştirel bir incelemeye tabi tuttuğu sloganları hatırlatayım. Pozitif dinler insanlar üzerindeki güçlerini artık büyük ölçüde yitirdi, ama Nietzsche'nin bir zamanlar onlar hakkında gayet masum bir şekilde söylediği şey artık evrenselleşti ve nesnel tini, genel kültürel bilinci içerecek

şekilde genişledi. Dinler gerilerken, kısıtlayıcı ve baskıcı güçleri toplumumuzdaki hayatı işgal eden sessiz, sözsüz, temelsiz zihin durumuna aktarıldı. Diyebiliriz ki insanlar bugünlerde nerede ahlaki pozlar takınıp bir iyi fikrine başvursalar, bu iyyinin, kötülüğe direnmek demek olmadığı her yerde, kötülüğün örtüsünden başka bir şey olmadığı görülmektedir. Bunu derken sadece bireyleri değil, kitle iletişim araçlarında yazılan, halka sunulan ve yankılanan her şeyi kastediyorum. Strindberg'in "Kötüden nefret etmedikçe iyiyi nasıl sevebilirim ki?"⁸ ifadesi geçerliliğini iki kere kanıtladı, ama tam bir felaket biçiminde. Bir yandan, iyi adına kötüye duyulan nefret yıkıcı bir güce dönüştü; öte yandan da iyi, kötüye kendisinin foyası olarak bakmak yerine, başlı başına kötü haline geldi. Bugün her yerde ideolojinin büründüğü şekil budur fiilen; tıpkı ahlaki ideolojilerin iş başında olduğu her yerde —Doğu'daki egemen ideolojiyi hatırlatayım— o sözde pozitif, iyi, kahramanca modellerin hüküm sürmesi gibi. Bu arada "modeller" (*Leitbild*) terimi de zaten gerçeklik hakkında her şeyi söylüyor. Nasyonal Sosyalistlerde "arındırma" (*Reinigung*), "ihya" (*Wiederherstellung*), "yenilenme" (*Erneuerung*) gibi terimlerin bu kadar ta'yn edici roller oynamış olması boşuna değildir. Bu ideolojinin siyaseten kafasının kesilmiş olduğu ve artık azınlıklara doğrudan saldıramadığı doğru olsa da, her an atılıp her türlü sapmaya saldırmaya ve ezmeye hazır olabilir. Bu ideolojinin mirası her şeyden önce anti-entelektüalizmin büründüğü sayısız biçimde görülebilmektedir. Bunlar arasında hiç de en zararsızlarından sayılamayacak biri de, insanların karşısına sürekli taleplerle çıkıp onlara düşünecek zaman bırakmayarak düşünceyi bloke etme alışkanlığıdır: İyi de bu konuda ne yapacaksınız? Sonra ne oluyor? Bu benim ne işime yarıyor? Bu fikirle kim ilgilenir ki? Kant'ın akıl eleştirisinin bugün hâlâ canlılığını koruyan unsurları muhtemelen tam da bu tür fenomenlerin eleştirisi niteliğindeki unsurlardır.

Bu tür bir eleştiriye geçiş aslında Nietzsche'nin başarısıdır. Nietzsche'nin eşsiz önemi, iyi'de kötü'nün mevcudiyetini ifşa etmiş ve böylece kötünün toplumun pozitif kurumları içerisinde, özellikle de farklı ideolojiler içerisinde somut biçimlere bürünmesini eleştirmiş olmasından gelir. Bu bence akla gelebilecek her türlü karanlıkçı ve gerici eğilimin onun belli önermelerine yaslanmış olmasından çok daha önemlidir. Sunduğu eleştiri de mesela, ideolojileri *en bloc* mahkûm eden ama ideolojilerin iç işleyişlerine, yalanlarına Nietzsche kadar derinden girmeyi asla başaramamış olan Marksist teoriden çok daha incelikli ve özgüldür. Bütün bunların altında yatan güçlük, kuşkusuz, kişiye özel bir etiğin güçlüğüdür; yani bireyin davranışları nesnel iyi ve kötüyle bağ kurmayı çoktandır bırakmıştır. Gelgelelim, beni burada yanlış anlamamanız çok önemli. Nietzsche'nin notunu düşürmek gibi bir niyetim yok çünkü;

doğrusunu söylemek gerekirse, büyük denen filozoflar arasında en çok şeyi ona —hatta Hegel'den bile çok ona— borçluyum. Buna rağmen özellikle ahlak felsefesi hakkındaki diyalektik bir derste sizlere Nietzsche'nin ahlaka yönelttiği eleştiri ile ilgili birkaç diyalektik söz etmek gibi bir borcum olduğunu düşünüyorum. Her halükârda, burjuva ahlakının, başka bir deyişle yozlaşıp bir ideolojiye, pis işleri gizleyen bir maskeye dönüşmüş olan ahlakın soyut olumsuzlamasının ötesine geçmediği için eleştiriyorum Nietzsche'yi. Buna, karşılaştığı bireysel ahlak sorunları hakkındaki analizinin onu doğru hayata dair bir önerme inşa etmeye götürmemiş olduğunu da ekliyorum. Nietzsche, bunun yerine toptancı bir tavır benimseyerek ortaya, aslında küçümsediği ahlakın negatif ayna imgesinden öte bir şey olmayan bir pozitif ahlak çıkarmıştır. Saçmalık noktasına varacak ölçüde yoğunlaştırılmış baskıcı bir ideolojide neyin yanlış olduğunu anladığımızda bile, bugün, Kültür Endüstrisi çağında, ondan doğru bir ahlak çıkarmak mümkün değildir. Nietzsche'de tözsel, nesnel bir tin olmadığı için pozitif bir ahlak —zaten o buna ahlak demezdi— muhtemelen var olamaz. Başka bir deyişle, toplumun durumu ve o toplumda zihnin ulaştığı fiili durum göz önünde bulundurulduğunda, Nietzsche'nin onun karşısına çıkardığı normlara somut biçimde ulaşamıyordu ve dolayısıyla bu normların dışarıdan dayatılması gerekiyordu. Fiili öğretileri açısından en pozitif eseri olan *Zerdüş'te* kullandığı dilin *Jugendstil*'in ruhunu yansıtmaması boşuna değildir; On Emir'e anıştırmalarla dolu bir tür Kitabı Mukaddes taklididir bu. Yeni değerlerden, dikmeyi önerdiği yeni levhalardan bu dille bahseder. Oysa aslında tek bir bireyin sırf kendi öznel kaprislerine dayanan yeni normlar ve yeni emirler inşa etmeye yönelik bu girişiminin kendisi, tam da bu emirlerin güçsüzlüklerini, daha en baştan keyfi ve arızı olduklarını gösterir. Nietzsche'nin aklındaki idealler —soyluluk (*Vornehmheit*), gerçek özgürlük, cömertlik erdemi, mesafe— bütün bunlar kendi içlerinde harika değerlerdir, ama özgür olmayan bir toplumda gerçekleştirilmeleri mümkün değildir, ya da en iyi ihtimalle ancak pazar öğleden sonraları, yani özel hayat içinde gerçekleştirilebilirler. Yığının en altındakilerin değişiklik olsun diye "soylu" olmaya çalıştıklarını düşünsenize! Nietzsche "tabii tabii öyle!" deyip bu itirazı bir kenara koyuverirdi. Ama yönetenler bile, başkalarının emeğini kontrol ettikleri için, genel fecaatte böyle bir soyluluk sergileyemeyecek kadar paylarını almış olacaktırlar. Önde gelen işadamlarından biri cidden —sadece estetik bir jest olarak değil— Nietzsche'nin koyutladığı kadar soylu olmaya çalışacak olsaydı, kuşkusuz iflas ederdi. Yaptığı iş onu fiilen tam da soyluluğun zıddına iter. Nietzsche'nin keskin kulakları vardı, o yüzden de birileri ona şunu söylemeliydi: Soyluluk kavramı kendi içinde soylu-olmama lekesini taşır, çünkü soylu kişi kendi gözünde soylu olan ve başkalarına da öyle gö-

rünmek isteyen kişidir. Dolayısıyla bu normların hepsi aslında, bir burjuva toplumunda doğrudan gerçekleştirilemeyecek feodal değerlerdir. Kârın hâkimiyeti altında bütünüyle güçsüzleşmiş Romantik birer ideal, kaybolmuş değerleri yeniden ele geçirmeye, yeniden yaşatmaya yönelik girişimlerdir. Ama aynı zamanda kârın bu hâkimiyetinin işine de yararlar. Çünkü Nietzsche'nin insan derken, Üstinsan diye överken kastettiği kişi —bu arada üstinsanın o korkunç ve barbar *condottiere** Cesare Borgia modeline dayalı olması boşuna değildir— bugün sanayinin *go-getter*'i** ya da yöneticisi olurdu. Başka bir deyişle, Nietzsche bu yeni değerleri 1870 sonrası yılların Wilhelm imparatorluğuna karşı çıkma niyetiyle geliştirmiş olsa da, bu değerler nesnel olarak —onun kendi niyetleri hilafına— genişlemeci bir emperyalizmin ideolojisi olarak kalmışlardır. Örneğin Nietzsche'nin acımaya duyduğu düşmanlık tamamen Schopenhauer'in acıma etiğinin soyut bir olumsuzlanışdır ve Üçüncü Reich ile genelde totaliter devletler tarafından herkesten çok Nietzsche'yi dehşete düşürecek biçimde sınanmıştır. Öte yandan Nietzsche'nin acıma ahlakına yönelik eleştirisinin bir hakikat unsuru içerdiğini kabul etmemiz gerekir. Çünkü acıma kavramı acımamızın nesnesinin kendini içinde bulduğu negatif güçsüzlük konumunu üstü kapalı olarak muhafaza eder ve onaylar. Acıma fikri ona duyulan ihtiyacı yaratan koşulları değiştirmekle ilgili hiçbir şey içermez; onun yerine, Schopenhauer'de olduğu gibi, bu koşullar ahlaki öğretinin içinde özümseñip onun başlıca temeli olarak yorumlanırlar. Kısacası, hipostazlaştırılır ve değişmez muamelesi görürler. Buradan, birine gösterdiğiniz acımanın her zaman o kişiye karşı bir haksızlık unsuru içerdiği sonucunu çıkarabiliriz; o kişi sadece acımamızı değil, iktidarsızlık hissini ve acıma eyleminin sahteliğini de deneyimler. Kendi basit deneyimleriniz üzerinde düşünüp bir dilenciye birkaç kuruş verdiğiniz zaman hissettikleriniz üzerinde kafa yorarsanız, ne kastettiğimi ve Nietzsche'de neye itiraz ettiğimi gayet iyi anlarsınız. Yanlış bir dünyada doğru davranış olmadığını bu da gösterir; hele ki küçük burjuvaziye yönelik Nietzscheci bir tiksintiyle dolu olmayan doğru bir davranış bugün kesinlikle mümkün değildir. Nietzsche'nin ahlak felsefesinin gaddarlıklarını savunmak gibi bir niyetim kesinlikle yok; zaten yukarıda söylediklerimden sonra kimsenin böyle düşüneceğini de zannetmiyorum. Yine de bunlar da bir hakikat unsuru içerir ki o da şudur: Güce ve sömürüye dayalı bir toplumda gerekçelendirilmemiş, içten gelen ve açık bir şiddet, deyim yerindeyse "kefaref kabilinden şiddet"⁹, kendini iyi diye gerekçelendiren şiddetten daha masumdur. Güç kullanmak ancak kendini *gladius dei*, yani Tanrı'nın kılıcı olarak yanlış anladı-

* Komutan konumundaki paralı asker. —ç.n.

** Tuttuğunu koparan kişi. —ç.n.

ğı zaman kötü olur. Burada Max Horkheimer'in *Zeitschrift für Sozialforschung*'da galiba 1936'da veya 1937'de yayımlanan ve bütün bu diyalektğin son derece net bir biçimde kurulduğu "Bencilik ve Özgürlük Hareketleri" yazısına dikkatinizi çekmek isterim.¹⁰ Nietzsche köle ahlakı denen, yerin dibine soktuğu ahlakın aslında her zaman bir efendi ahlakı, yani ezilenlere yönetenlerin dayattığı ahlak olduğunu görmeyi başaramamıştır. Eleştirisi olması gerektiği —ama o da mevcut toplumsal koşullara esir düştüğü için, insanların ne hale geldiğinin derinlerine ulaşabildiği halde onları böyle yapan toplumun dibine ulaşamadığı için olamadığı— kadar tutarlı olmuş olsaydı, gözünü insanları belirleyen ve onları ve her birimizi neyse o yapan koşullara dikerdi. Mesela, "Sürü var çoban yok" tabirini Nietzsche uydurmuştur.¹¹ Bu korkunç sloganla şimdilerde "kitle toplumu" dediği şeyi tarif edecek bir formül keşfetmeyi başarmış olabilir, ama bu onun zannettiği gibi, "Son İnsan"ın ifşa edilişi değildir. Bütünüyle işlevselleşmiş ve anonim bir tahakküm biçiminin tarifidir; ama söz konusu tahakküm bu sürüye, izleyebilecekleri gözle görülür, boynu çingiraklı bir köseden olsa olacağından çok daha sert bir biçimde hükmetmektedir. Bugün bile bu çobansız sürüde ya da babasız toplum veya cemaatte meleme sesi eksik değil. Nietzsche böyle değerlere yönelik bir çağrıda bulunarak, orta döneminin etiğinde kendisinin de savunmuş olduğu göreciliği (fena halde moda olan o korkunç terimi kullanacak olursak) "aşacağını" (*überwinden*) zannediyordu. Şuna dikkat etmeliyiz: Soyut haliyle değer kavramı, yani kendi diyalektik gelişimlerinden tecrit edilerek ortaya atılan değerler son derece sorunludur; tıpkı insanlar ne zaman herhangi bir türden radikal teoriyle karşılaşsalar böylesine korkunç bir rol oynayan "aşma" kavramının sorunlu olduğu gibi. İnsanlar böyle teorileri görür görmez, kendilerini "Evet ama bu aşmamız gereken bir şey" demeye mecbur hissediyorlar. Size buradaki ahlaki diyalektğin bir örneğini verebilirim. Herhangi biri sizden düşünsel açıdan rahatsız edici bir şeyi, onu "aşmanızı" isteyerek ele almanızı bekliyorsa, bir an durup bunu hangi yetkiyle yapacağınızı sorun. Bunu yapmanız yanlış bir dünyadaki doğru bir eylemin örneği olurdu bana kalırsa.

Ama en azından görecilik konusunda birkaç söz etmek isterim. Bu derslerde meşhur ahlaki görecilik sorunuyla pek fazla ilgilenmediğimi fark etmişsinizdir. İlgilenmedim, çünkü gerçekten de bunun büyük ölçüde —çok suistimal edilmiş bir başka terim kullanacak olursam— bir sahte-sorun olduğuna inanıyorum. Zira burada ve şimdi hüküm süren inançların, ideolojilerin pozitif doğası hiç de görelî değildir. Ve bu sahte mutlakların —ya da Hegel'in, genç Hegel'in tabiriyle "hüküm süren ahlaki inançların pozitif doğası"nın— eleştirisi, doğru dürtüst hayatlar yaşamaya uğraşan gerçek, yaşayan insanlar olarak kesinlikle hiçbir alakamız olmayan bu göreciliği aşmamızı sağlayacağı söylenen, sonsuzlu-

ğa sabitlenmiş ve tavandan ringa balıkları gibi sarkan şu ya da bu mutlak değerler aramaktan çok daha acildir. Gelgelelim, öte yandan, insanlar her ne zaman göreciliği alt etmeleri gerektiğini zannetseler yüzeye çıkan koyutlamalar ve değerler keyfi eylemlerin ürünleri, özgürce koyutlanmış olan, doğal değil yaratılmış olan şeylerdir ve dolayısıyla kınadıkları göreciliğe daima zorunlu olarak yenik düşerler. Bu bakımdan, başka bir teorik çalışmamda, *Metakritik*'te göstermeye çalıştığım gibi, görecilik kavramının mutlakçılığın bağıntısı olduğunu söyleyebiliriz. Diyalektik düşünme ise —bunun ne demek olduğunu doğru anlıyorsam şayet— Nietzsche'nin terimleriyle, bu seçeneklerin ötesinde de kalıcı olacak türden bir düşünmedir.¹³ Öte taraftan, mesela Karl Kraus'un hayret verici *oeuvre*'ünün —bu dersin son dakikalarında olsun onun adını bir geçirmek isterim— özlü bir biçimde içerdiği belirli olumsuzlama kavramı gerçekten de bu mahut göreciliğin ötesine geçmeyi sağlar. Mutlak iyinin veya mutlak normun ne olduğunu bilmeyebiliriz, hatta insanın veya insanlığın ne olduğunu bile bilmeyebiliriz, ama neyin gayri insani olduğunu hepimiz gayet iyi biliriz. Bugün ahlak felsefesinin yerinin, insanı varoluşa yerleştirmeye yönelik muğlak ve soyut girişimlerden çok, gayri insani olanın somut olarak ifşa ve itham edilmesinde yatığını söyleyeceğim. Kısacası, ahlak felsefesinin bütün sorunları genel bir başlığın, özel etik başlığının altına düşer, yani gerçekte hâlâ bireyci olan bir topluma, tarihin yetişip geçtiği türden bir topluma atıfta bulunur. Bu bireyci toplumun kendi sınırları ve kendine özgü özellikleri vardır ki bunları da ahlak felsefesinin temel sorunu denen özgür irade sorunundan çıkarmak mümkündür. Bu yüzden de zorunlu olarak bir özel etik teorisi mahiyetinde olan bir ahlak felsefesi için erişilebilecek en yüksek nokta, Kant'ın felsefesinde çözümsüz ve o yüzden de numunelik bir biçimde görülen nedensellik-özgürlük çatışmasıdır. Ama Kant'ta insan ile doğanın iç içe girmesi olarak görünen şey aynı zamanda insan ile toplumun da iç içe geçmesidir. Zira bu ikinci doğada, içinde bulunduğum evrensel bağımlılık durumunda özgürlük yoktur. Bu yüzden de güdümlü (*administered*) dünyada etik de yoktur. Demek ki etiğin öncülü güdümlü dünyanın eleştirisidir. İnsan bireylerinde vicdanın otoritesinin silinmekte olmasının nedeni de budur. Psikologların, daha yakınlarda da babasız toplum hakkındaki kitabında dostum Mitscherlich'in gözlemlediği gibi vicdan dumura uğramıştır.¹⁵ Keza ben de, felsefenin doruk noktasındaki kazanımlarından olan ahlak ilkesinin içselliğinin karşısına üstbenin dışsallığının çıkmaya başladığını göstermiştim. Kant'a göre, özgürlük kelimenin düz anlamıyla, sahiden bir fikirdir. Zorunlu olarak herkesin özgürlüğünü öngerektirir ve yalıtılmış bir şey olarak, yani toplumsal özgürlük olmaksızın tasavvur dahi edilemez. Varoluşçu etik birçoğunuza gelişkin görünüyordu. Bu etik, motivasyonunu güdümlü

dünyaya karşı protestosundan alarak kendiliğindenliği ve (karşı saflara geçmediği müddetçe) insan öznesini bir mutlak haline getirmiştir. Bu etiğin hatası da budur, çünkü tam da bu kendiliğindenlik kendi üzerine düşünmediği ve nesnel gerçeklikten ayrılmış olduğu içindir ki nesnellik onun içine yeniden girer: Sartre neticede kendini Komünist ideolojinin hizmetine vermiştir. Demek ki eğer gerçekten kastedilen buysa, bu kendiliğindenlik ya ortadan kaldırılıp büyük ideolojinin altına gömülecek ya da güdümlü dünyanın saflarına geçecektir. Kısacası, bugün ahlak dediğimiz her şey dünyanın organizasyonu meselesiyle iç içe geçer. Hatta doğru hayat arayışının doğru siyaset biçimi arayışı olduğunu bile söyleyebiliriz (tabii böyle doğru bir siyaset biçimi bugün ulaşılabilecek şeyler alanında bulunuyorsa). Dikkatiniz için teşekkür ediyor, iyi tatiller diliyorum.

EDITÖRÜN SONSÖZÜ

Thomas Schröder

Ahlak Felsefesinin Sorunları, teybe kaydedilmiş ve metinleri bütünüyle bugüne kalmış olan on beş dersin üçüncüsüdür. Metni yayımlanmış olan *Sosyolojiye Giriş* dersinin teypleri hariç bütün teypler kayıptır. Bu da derslerin yayım planı için kayda değer güçlükler yaratıyor ama bu tür güçlüklerin ahlak felsefesiyle ilgili bir ders için pek de uygunsuz kaçmadığı söylenebilir. Zira etiğin sorunları esasen konuşulan sözün sorunlarıdır, bu sözün hakikat iddialarının bünyesindeki risklerle ilgili sorunlardır. Öte yandan, bu ahlaki iddialar geçici, nihai olmayan ve açık uçlu bir düşünme tarzını gerektirir. Adorno, bu konuyu ilk defa ele aldığı 1956-57 Kış Sömestrinde Sokrates figürünü öznenin amblemi olarak görüyordu:

Bütün Batı felsefe geleneğinde Sokrates ahlak felsefesinin, etiğin asıl kurucusu olarak tanınmıştır. Ama Batı felsefesinin tarihinde yazı yazmamış tek kişi odur. Şüphesiz bu da ahlak konusunda benimsediği konumla bağlantılıdır... Sokrates'in felsefesinin ağırlıklı olarak pratik bir yönelimi vardı ve insan davranışlarına yönelikti [...] Temelinde yatan fikir de şuydu: Yaşayan, konuşulan söz hitap ettiği özgül kişiye kendi adına cevap verebilirken, yazılı söz bütün insanlara aynı nazarla bakar, ayırım yapmaktan âcizdir, hiçbir soruya cevap veremez ve değişmeden kalır. (19 Aralık 1956 tarihli ders, Theodor W. Adorno Arşivi, Vo 1344)

Adorno kendisini bir "son" felsefenin sözcüsü olarak görmesiyle tutarlı biçimde, ahlak felsefesinin sonunu, sınırlarını vurgular. Ölümüne kadar planlamayı sürdürdüğü ahlak felsefesi kitabı (bkz. *GS*, Cilt 7, s. 537) hem nesnel hem de öznel nedenlerle yazılamamıştır. Muteber bir öğreti anlamında ahlakın artık mümkün olmadığı inancı aforizma kullanımı ile telafi edilemezdi (*Minima Moralia*'nın devamı olarak düşündüğü *Graeculus*'ta aforizma biçimini kullanmak gibi bir fikri vardı Adorno'nun). 1963 tarihli derslerde bütün etik sorununun sorunlu görülüp etik kavramının bütünüyle reddedilmesinin nedeni de budur. 1956-57

sömeistrinde verdiği derslerde —nispeten tamamlanmış stenografik versiyonu günümüze ulaşan bu ders de yayımlanacaktır— Adorno esasen Sokrates, Platon ve Aristoteles'ten Kant ve Nietzsche'ye ahlaki fikirlerin tarihsel gelişimiyle ilgilenmişti. 1963 dersleri ise büyük ölçüde Kant'a dayalıydı ve daha çok etik sorunların çözümsüz doğası üzerinde odaklanıyordu.

Bu dersler esasen *Negatif Diyalektik*'teki özgürlük bölümüne bir hazırlık mahiyetindedir ve Horkheimer'in eleştirel teoride çok önemli bir yeri olan, 1933 tarihli "Materyalizm ve Ahlak" denemesinden (bkz. Max Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, Cilt 3: *Schriften 1931-1936*, haz. Alfred Schmidt, Frankfurt a. M., 1988, s. 111 vd.) ve yine Horkheimer'in *Aydınlanmanın Diyalektiği* için yazdığı İkinci Ek'ten yola çıkar. Ayrıca *Minima Moralia*'nın bir devamı olarak da görülebilir ki Adorno'nun o eseri Horkheimer'e adanmış olması da tesadüf değildir. Derslerin kısmen doğaçlama yapısı bütün düşüncelerin mantıksal sonucuna ulaşana kadar takip edilmediği anlamına gelir; her şey "doğru yorumlanmamakta"dır ve bir kanona dahil edilebilecek durumda değildir. Ama tam da bu Adorno'nun düşünme ve çalışma tarzının gelişimine dair, özellikle de metinlerin kendilerini konuşturma ve onların karşısına toplumsal diyalektiklerini çıkarma iddiasına dair bir içgörü kazanmamızı sağlar. Nitekim bu derslerde, 1960'ların başlarından beri zemin kazanmakta olan fikir, yani felsefenin pratik bir sonucu olması gerektiği fikri çok ciddiye alınır. Ama Varoluşçuluğun moda isyanına teslim olmamak için bu derslerde "ekmek değil taş vermek" tercih edilir. Adorno'nun buradaki tavrı sonraları öğrenci hareketi karşısında da benimsediği ve "Marginalien zu Theorie und Praxis" ve "Resignation" yazılarına yansıyan tavırdır. Keza, yanlış hayata gösterilen zorunlu pratik direniş ile doğru hayata dair salt teorik bilgi arasındaki diyalektik de negatif kalır.

Bu dersin içeriği yeterince sorunlu değilmiş gibi metnin içinde bulunduğu talihsiz durumun yarattığı editöryel güçlükler sorunları daha da artırır. İsimlerle alıntıların çoğunda bariz hatalar vardı ki bu da dinleme hataları ile konunun yanlış anlaşılmasının tatmin edicilikten uzak, en azından basılmaya uygun olmayan bir transkripsiyon yaratmış olabileceği yolunda —bazı örneklerde fena halde doğrulanan— endişeler yarattı. Yayımlanacağı öngörülmüş olsa, Adorno'nun kendisi ancak kapsamlı bir gözden geçirmeden sonra yayımlanmasına izin verirdi tabii ki. Adorno'nun kendi sözlerini koruma konusunda her türlü gayret gösterilmiş olsa da bu satırların yazarı olan editör bazı sözdizimsel değişiklikler yapmak, en çok da imlayı düzeltmek zorunda kaldı. Yine de hem derslerin sözlü karakterinin korunduğunu hem de genel sözdiziminin okur tarafından kavranılabilir hale gelmiş olduğu umuluyor. Ancak çok az sayıda istisnai durumda metne yeni veya farklı gelebilecek kelimeler ek-

lendi. İçerikle ilgili olarak sorgulanmaya açık düzeltmelerde ve dinleme ve yazma hatalarının düzeltilmesinde, çok açık olmadıkları durumlarda, dipnotlarda açıklama verildi, yerlerine kondukları sözcükler de belirtildi. Bariz dil sürçmeleri, başlanıp devamı getirilmeyen cümleler ve anlama katkıda bulunmayan tekrarlar atlandı. Alıntılar, gerekli olduğunda özgün kaynağa bakılarak düzeltildi, Adorno'nun altını çizdiği satırlar italik dizildi. Adorno'nun alıntılarda kendi yaptığı değişiklikler köşeli parantezle belirtildi; atlamalar "[...]" ile belirtildi. Editör alıntılarının kaynağını bulabilmek için her türlü çabayı gösterdi. Durum gereği, anıştırmalar yeniden kurulurken ve Adorno'nun kendi yazılarındaki paralel pasajlara atıfta bulunulurken, daha çok bu metnin önceki derslerle, Kant atıflarıyla ve sonradan *Negatif Diyalektik*'te geliştirilmiş halleriyle olan ilişkisi üzerinde odaklanıldı.

Nisan 1995

EDİTÖRÜN NOTLARI

Notlarda Kullanılan Kısaltmalar:

- GS Theodor W. Adorno, *Gesammelte Schriften*, haz. Rolf Tiedemann (Gretel Adorno, Susan Buck-Morss ve Klaus Schultz'un yardımlarıyla), Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1973.
- NaS *Nachgelassene Schriften*, Adorno'nun ölümünden sonra yayımlanan yazılar ki bunlar arasında 16 cilt basılmış ders de vardır.
- Vo Basılmamış dersler
- W Immanuel Kant, *Werke in Zwölf Bänden*, haz. Wilhelm Weischedel, Frankfurt a. M., 1968.

BİRİNCİ DERS

- 1 Adorno *Minima Moralia*'dan bahsediyor. Bu kitabın Horkheimer'e adanmış sunuşunda şöyle yazar Adorno: "Burada dostuma bazı parçalarını sunabildiğim kederli bilim, en eski çağlardan beri felsefenin asıl alanı olarak görülmüş ama onun yönetime dönüşmesiyle birlikte düşünsel ihmale, ve ciz keyfiliklere ve sonunda unutuluşa terk edilmiş bir bölgeyle ilişkilidir: Doğru yaşam öğretisi. Felsefecilerin bir zamanlar yaşam olarak bildikleri şey, önce özel yaşamın, sonra da tüketimin alanı haline gelmiştir: Maddi üretim sürecinin bir eklentisi olarak onun peşinden sürüklenip giden, özerklikten ve kendine ait bir tözden yoksun bir eklenti" [*Minima Moralia*, çev. A. Doğan-O. Koçak, İstanbul: Metis, 1998, 7. Basım, s. 15 – Tr. ç.n.].
- 2 Orijinal metinde "olanaklı" geçiyor, ancak muhtemelen kasıt bu.
- 3 *Minima Moralia*, s. 43. [Ben metin boyunca "hayat" demeyi tercih ettiğim için çevirideki "yaşam"ı da değiştirdim – Tr. ç.n.]
- 4 Nietzsche'de böyle bir ifade bulamadık. Adorno 25 Temmuz 1963 tarihli On Yedinci Ders'te bu koşutluktan bir kez daha bahsediyor, ama "çok farklı bir biçimde ifade edilmiş olsa da" şerhini düşerek. Muhtemelen şurası kastediliyor: *İnsanca, Pek İnsanca*, 1. Kitap, 33 ve 34. dipnotlar.
- 5 Bkz. *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*: "Ona yeni hiçbir şey öğretmeden, Sokrates'in yaptığı gibi, yalnızca aklın kendi ilkesine dikkat çekerek, sıradan insan aklının, bu pusula elinde, karşılaştığı bütün durumlarda neyin iyi, neyin kötü, ödevi uygun ya da ödevi aykırı olduğunu nasıl

- ayırmasını bildiğini; dolayısıyla dürüst ve iyi, hatta bilge ve erdemli olmak için hiçbir bilime ve felsefeye gereksinim olmadığını burada göstermek kolay olur" [çev. Ioanna Kuçuradi, Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 1981, s. 19; çeviride birkaç küçük değişiklik yapıldı – Tr. ç.n.].
- 6 Scheler şöyle diyor: "Bütün etik alanında... keskin bir ayırım yapılmalıdır: Etik özneler tarafından 'uygulanan ve hayata geçirilen' etik... ile ancak söz konusu 'uygulamalı etiğin' malzemesini oluşturduğu yöntemli, mantıksal bir usul izlenerek çıkarsanabilecek etik ilke grupları arasında [yapılmalıdır bu ayırım]. Yani, doğal dille (ki bütün zaman ve yerlerin atasözleri, ayrıca da geleneksel düsturlar vs. bu dilin parçasıdır) ifade edilen doğal, pratik bir dünya görüşünün etiği ile bu uygulamalı etiği 'gerekçelendirmeye' ve yüksek ilkeler içerisinde (bu 'ilkelerin' uygulamalı etiğin öznesi tarafından bilinmesi gerekmeseyse) 'temellendirme'ye almış şu ya da bu ölçüde bilimsel, felsefi ve telojik etik arasında..." Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materielle Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus, Gesammelte Werke*, Cilt 2 içinde, 4. Basım, Bern, 1954, s. 321.
- 7 Bkz. W IV, s. 677, A 805/B 8333. Kant burada bu soruyu tekil olarak sorar: "Ne yapmalıyım?"
- 8 Adorno teorik akıl-pratik akıl ilişkisi konusuna 14 Mayıs 1963 tarihli Üçüncü Ders'te daha ayrıntılı olarak giriyor (bkz. s. 33-35).
- 9 Adorno'nun Fichte'nin ahlak felsefesine katkısıyla ilgili görüşleri değişiklik gösterir. Daha önce, 1956-57 sömestrinde verdiği *Ahlak Felsefesinin Sorunları* dersi, Fichte'nin "[Kant'taki] teorik akıl ile pratik aklı sentezleme"ye yönelik girişiminden yola çıkar. Bu süreçte de pratik akla öncelik tanınır. "Bugün Fichte'nin Kant'taki düşünce hattını geliştirme tarzının önemli bir hakikat çekirdeği içerdiği görülebiliyor: Günümüzde insana yaraşır davranış, dışsal etkenlere körlemesine bağımlı olmayan, somut olana meftun olmayan, kendi varoluşsal ihtiyaçlarının tatmini için şeylerden medet ummayan ve şeylere gark olmuş bir dünyada ikamet ederken bile ilhamını insani olanın bilincinden alan davranıştır" (20 Kasım 1956 tarihli ders; ayrıca bkz. 4 Temmuz 1963 tarihli On Birinci Ders, s. 115).
- 10 Bkz. Adorno'nun 1959 Mayıs'ında Alman Sosyoloji Derneği'nin Berlin'deki Kongresi'nde sunduğu bildiri, *GS*, Cilt 8, s. 93-121.
- 11 Adorno, Golo Mann'ın René König'in 1960'ta Münih'te verdiği "1920'lerin Sosyolojisi" başlıklı konferansa cevap verdiği "Şaibeli Bilgi" adlı denemesinden bahsediyor. "Salt bilgi, bilgi olsun diye bilgi edinmeye çalışmak beni asla tatmin etmez. Bugün bile, König'in, eğitimle ilgili fikirleri o dönemden geldiği için *revenants*, yani ortaçağ hortlakları adını verdiği kişiler arasında görüyoruz bunu. König'in de adını zikrettiği, Theodor W. Adorno'yu ele alalım; şu ya da bu şey nedir, yarı-okumuşluk nedir. Günümüzde yarı-okumuşluk teorisi nedir diye sormaktan öte gitmeyen analizler yapıyor. Ben ise buna cevaben böyle bir yaklaşım bizi hiçbir yere götürmez diyeceğim. Benim bilmek istediğim şu: Kendimizi nasıl aşacağız, başkalarına nasıl yardım edeceğiz?" (Golo Mann, "Fragwürdige Erkenntnis", *Wissen und Leben*, Stuttgart, 1960, no. 15, s. 13).

- 12 Adorno elyazısı notlarında şöyle demiş: "Pratik ne kadar belirsizleşirse, peşine o kadar çılgınca düşülüyor. Hep şu şikâyet: Ne yapacağız? *Joiner with a cause.*"
- 13 Fichte'nin böyle formüle edilmiş bir ifadesi bulunamadı. Muhtemelen Fichte'nin etik hakkında benimsediği konum ile Friedrich Theodor Vischer'in şu eserinde geçen "ahlak apaçıktır" iddiasını birleştirmiş Adorno: *Auch Einer. Eine Reisebekanntschaft*, Stuttgart, 1879; Otto Borst'un son-sözüyle birlikte güncel basımı, Frankfurt a. M., 1987, s. 25.
- 14 Adorno burada Freud'un kültürün yaptığı işle ilgili formülüne anıştırma-da bulunuyor: "Egonun olduğu yerde id olacaktır" (Sigmund Freud, *Neue Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, Studienausgabe* içinde, haz. Alexander Mitscherlich, Angela Richards ve James Strachey, Frankfurt a. M., 1982, Cilt 1, s. 516).
- 15 Adorno'nun sonraları öğrenci hareketine yönelttiği eleştirinin altında da bu tür düşünceler yatıyordu. Bkz. "Marginalien zu Theorie und Praxis", *GS*, Cilt 10.2, s. 759-82 ve ayrıca *Resignation, a.g.y.*, s. 794-9.
- 16 Bkz. 18 Temmuz 1963 tarihli On Beşinci Ders ve 23 Temmuz 1963 tarih-li On Altıncı Ders.
- 17 2 Temmuz 1944'te Claus Graf Schenk von Stauffenberg ile Carl Goerde-ler'in öncülüğüyle düzenlenen suikast girişimi. Stauffenberg Hitler'in Do-ğu Prusya'daki yeraltı sığınağına bomba düzeneği yerleştirmeyi başarmışsa da girişim başarısız olmuş, suikasta katılanlar acımasızca idam edilmiş, ilişkide oldukları çevreden birçok kişinin peşine düşülmüştü. – *İng. ç.n.*
- 18 Adorno 1956-57 sömestrinde verdiği *Ahlak Felsefesinin Sorunları* der-sinde bu ismi vermiş (bkz. Vo 1307), elinizdeki dersin elyazmasında da bir kenara yazmış (bkz. Vo 87999). Bahsettiği kişi sonraları Federal Anayasa Mahkemesi'nde yargıçlık da yapmış olan avukat Fabian von Schlabren-dorff'tu. Genelkurmay Başkanlığı'nda yaverlik yapan 20 Temmuz 1944' teki suikastten sorumlu olan çevreye mensup olma suçuyla tutuklanmış ama 1945 Martında salıverilmişti. [İşkence gördüğü halde çözülmemiş ve arkadaşlarının adlarını vermeyi reddetmişti. – *İng. ç.n.*]
- 19 Adorno muhtemelen Gustav Schwab'ın aktardığı bir vecizeyi kastediyor. Hölderlin'in eserlerinin Friedrich Beissner tarafından hazırlanan Grosse Stuttgarter basımında (Cilt 4.1, Stuttgart, 1961, s. 293) bulunan bu söz şöyledir: "İnsanın dünyada daha yüce bir ahlaki görevinin bulunduğu, ah-lakın iddialarından öğrenilebildiği gibi, birçok şeyde de açıkça görülebil-mektedir."
- 20 Bilindiği gibi Almandaki *Moral, Ethik* ve *Sitte/Sittlichkeit* terimlerini karşılamak için Türkçe felsefe literatüründe öteden beri sırasıyla Ahlak, Etik ve Töre karşılıkları kullanılıyor. Ancak terbiyeden âdet ve örfe, ora-dan da ahlaka kadar uzanan oldukça geniş bir anlam menzili olan *Sitte* için zaman zaman sadece ahlak demek gerekebiliyor. Nitekim Kant'ın *Meta-physik der Sitten* adlı ünlü eseri de Türkçeye *Ahlak Metafizigi* şeklinde çevrildi. Ben de ancak bağlam gerektirdiği zaman "töre" karşılığına baş-vurup diğer durumlarda ahlak demeyi tercih edeceğim. – *Tr. ç.n.*

- 21 *Ahlak Felsefesinin Sorunları* başlıklı önceki dersinde şöyle diyordu Adorno: "Etik kavramı ahlak felsefesinden çok daha popüler. Kulağa o kadar katı gelmiyor, daha yüce, daha insani yananamları varmış gibi; insan eylemlerini şans alemine terk etmiyor, aksine insan davranışının ölçülmesini sağlayabilecek özgül bir evrensellik alanı gibi bir şey vaat ediyor. Etik vicdan azabıdır, kişinin kendisiyle ilgili vicdandır. Vicdan hakkında, içerdiği zorlama unsuruna başvurmadan konuşma girişimidir" (8 Kasım 1956 tarihli ders, Vo 1295).

İKİNCİ DERS

- 1 Adorno Büchner'in metninin biraz dışına çıkıyor, ama Yüzbaşı'nın ahlakının totojoklığı konusundaki tezini zayıflatacak ölçüde değil. Yüzbaşı Woyzeck'i ahlaken paylamaya, berberlik görevlerini çok alelacele yaptığını söyleyerek başlar: "Woyzeck, hep öyle arkandan kovalıyorlarmış gibisin? İyi bir insan böyle davranmaz, iyi bir insan, vicdanı rahat bir insan." Sonra Yüzbaşı, rüzgâr "lodos-poyrazdan esiyor olmalı, ha?" gibi tuhaf bir laf edip bunu da bir başka kınamanın vesilesi yapar. "Ah, çok aptalsın, korkunç bir aptal!" Buradan da o çelişkili fikre varır: "Woyzeck, iyi bir insansın sen — ama (*gururlu*) Woyzeck, ahlak yok sende! Ahlak, bu, insan ahlaklı olunca yani, anlıyorsun. İyi bir sözdür ahlak. Ama Kilise kutsamadan olmuş senin çocuğun..." [Georg Büchner, *Woyzeck*, çev. Hasan Kuruyazıcı, İstanbul: Mitos-Boyut, 2009 – Tr. ç.n.].
- 2 Nietzsche'nin *Ahlakın Soykütüğü*'nde "çileci idealler"le ilgili tartışması için bkz. Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Werke*, Cilt 5, s. 139 vd.
- 3 Adorno *Sahicilik Jargonu*'nda "Varlık" ile "kişiliğin" böyle özdeşleştirilmesini Heidegger'in felsefesinin çekirdeği olarak görerek eleştirir [*Sahicilik Jargonu*, çev. Şeyda Öztürk, İstanbul: Metis, 2012 – Tr. ç.n.].
- 4 Kant'ın "Salt Aklın Sınırları İçinde Din" adlı denemesinde "kişilik", "insanın... rasyonel ve aynı zamanda *sorumlu* bir varlık olarak belirlenimi-ne ait bir unsur" olarak tanımlanır (Kant, *Werke*, Cilt 8 içinde, s. 673).
- 5 Johann Gottlieb Fichte, *Sämtliche Werke*, haz. I. H. Fichte, c. 6: *Dritte Abtheilung. Populärphilosophische Schriften, Erster Band: Zur Politik und Moral*, Leipzig, s. 335-46.
- 6 Nietzsche'nin *Putların Alacakaranlığı*'nin "Zamansız Birinin Kavgaları" bölümünde bahsettiği "[iflah] olmayacaklar"dan biri olan Schiller için kullandığı tabir (bkz. Nietzsche, *Sämtliche Werke*, Cilt 6, s. 117).
- 7 Bkz. Georg W. F. Hegel, *Werke*, haz. Eva Moldenhauer ve Karl Markus Michel, Cilt 7: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Frankfurt a. M., 1969, s. 28 [Türkçesi: *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, çev. Cenap Karakaya, İstanbul: Sosyal, 1991 – Tr. ç.n.].
- 8 Adorno 1956-57 sömestrinde, özellikle 11 Aralık 1956 ile 10 Ocak 1957 arasında verdiği derslerde, Sokrates ile Platon'un ahlak felsefesini ayrıntılı olarak ele almıştır. Adorno, Hegel ve Nietzsche'yi izleyerek, Sofistlerden beri Yunan düşüncesinin başlıca özelliğinin "temelde pratik bir yöne-

- lim" ve "özne üzerinde düşünme" olduğunu söyler (Vo 1345). Platon'un ahlak teorisi "diğer bütün teoriler gibi... ne kadar geniş tasavvur edilmiş olursa olsun ve insan ırkına ne kadar yakından bağlantılı olursa olsun öznel akıl açısından, bireyin arzu ve ihtiyaçlarının gerçekleşmesi açısından bakıldığında, şu anki başarısızlık ile gelecekteki tatmin arasındaki denklemin işlemiyor almasından kaynaklanır. Bu bakımdan ahlakın nesnel rasyonalitesi aporetik, şaibeli bir kavramdır. Demek ki Platoncu ahlak teorisi sonraki bütün ahlak felsefelerinin modelini sunmuştur" (Vo 1373-4). "Muhafazakâr eğilim" sorunu ve Sofistlerle yapılan tartışmalar konusunda bkz. 10 Ocak 1957 tarihli ders: "Kavranabilir dünya ile ampirik dünya arasındaki katı karşıtlık ... daima belli bir tevekkülü ve konformizmi beraberinde getirir. Tanrı'yı adeta doğru düzgün bir adam haline çevirir ve fikirleri/ideaları ideal göklerinde asılı halde bırakırsınız. Zira bu tür bir düşünme tarzı her zaman —basit şekilde söylersek— idealin nasıl gerçekleştirileceği sorusunu gündeme getirir" (Vo 1389-90).
- 9 Bkz. Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiele Werthetik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus, Gesammelte Werke*, Cilt 2 içinde, 4. Basım, Bern, 1954, s. 321. Steinthal için bkz. a.g.y., not 2.
- 10 Bkz. William Graham Sumner, *Folkways: A Study on the Sociological Importance of Usages, Manners, Customs, Mores and Morals*, Boston, 1906. Ayrıca bkz. Adorno, *Einleitung in die Soziologie*, NaS IV, Cilt 15, s. 65.
- 11 Émile Durkheim'in ahlak teorisi ile ilgili yazıları, Adorno'nun önsözünü yazdığı şu ciltte toplanmıştır: *Soziologie und Philosophie*, Frankfurt a. M., 1967. Adorno'nun önsözü için bkz. GS, Cilt 8, s. 245-79.
- 12 Adorno burada Bavyera ve Avusturya'daki Tyrol bölgesindeki *Haferfeldtreiben*'den, yani yerel gelenek veya değerleri ihlal edenlerin gecenin yarısı yargılanıp keçi postu giydirilerek kovalandıkları mahkemelerden bahsediyor.
- 13 Düz çeviriyle "ırksal kirlenme". Nazilerin 1935'te çıkardıkları, Yahudiler ile Ari ırktan kişiler arasındaki cinsel ilişkileri suç haline getiren yasalar kastediliyor.
- 14 Bkz. W, VII, s. 80.

ÜÇÜNCÜ DERS

- 1 Doktor Paul Lüth (1921-86), *Nächte in Alexandria. Roman einer Ägyptenreise* (Düsseldorf ve Köln, 1963, s. 215-8) adlı romanında 1962-63 kış sömestrinde Adorno'nun verdiği Felsefi Terminoloji derslerini anlatır. Lüth 13 Mayıs 1963'te konuyla ilgili olarak Adorno'ya yazarak romanın "o zamanın öğrencilerinin düşünce ve duygularına dair bir resim sunma" girişimi olduğunu söylemiş, Adorno da Lüth'e 20 Mayıs 1963'te verdiği cevapta şunları söylemiştir: "Mektubunuzu okuduktan sonraki ilk derimde bu meseleyi gündeme getirip öğrencilere not almanın vs. güçlüğüle-

rinden bahsettim. Galiba gayet iyi karşılandı. Demek ki göreceğiniz gibi sizin üzerinizden ampirik dünyadan gelen şey yine kısa sürede o dünyaya geri döndü."

- 2 Bkz. Kant, "Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbenjahre von 1765-1766", W II, s. 908, ayrıca bkz. W IV, s. 699, B 865/A 837.
- 3 Adorno yine Lüth'un dersten önceki "fısıltılar"dan (bkz. s. 215-6) bahseden romanına değiniyor. Lüth'un Felsefe Terminolojisi dersiyle ilgili nihai ifadesi şurada bulunabilir: "Brief aus einer Landpraxis", *Theodor W. Adorno zum Gedächtnis. Eine Sammlung*, haz. Hermann Schweppenhäuser, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1985, s. 116-23 içinde.
- 4 Alıntının tam kaynağı saptanamadı. Adorno'nun aklında muhtemelen *Putlarin Alacakaranlığı*'ndaki şu cümle vardı: "Hiçbir sistemleştiriciye güvenmiyor, onlardan kaçıyorum. Sistem istemi bir dürüstlük eksikliğidir" (26. Aforizma, s. 63).
- 5 Bkz. Max Horkheimer, "Fragen des Hochschulunterrichtes", *Gesammelte Schriften*, Cilt 8, *Vorträge und Aufzeichnungen* 1949-1973, haz. Gunzelin Schmid Noerr, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1985, s. 393.
- 6 Bkz. Adorno, *Der getrue Korrepetitor. Lehrschriften zur musikalischen Praxis*, GS, Cilt 15 içinde, s. 192-3.
- 7 "Küçük şeyleri büyüklerle kıyaslayacak olursak". Vergilius, *Georgica*, IV. Kitap, 176. dize.
- 8 Bkz. *Saf Aklın Eleştirisi*'nin "Saf Akıl Kanonu" başlıklı 1. Kısım, W IV, s. 671-6, B 625-832/A 797-804.
- 9 Bkz. a.g.y. ve 14 Mayıs 1949 tarihli "Kant'ın 'Saf Aklın Eleştirisi'" başlıklı ders, NaS IV, Cilt 4, s. 27-29.
- 10 Hans Cornelius, *Kommentar zu Kants 'Kritik der reinen Vernunft'*, Erlangen, 1965, s. 125.
- 11 Bkz. W IV, s. 410, B 448f/A 421.
- 12 Bkz. W IV, s. 410, B 448f/A 421. A.g.y., W III, s. 104, B 86/A 61. Adorno'nun burada ilgilendiği, diyalektiğin zorunlu olarak yanılısamaya dayalı oluşu meselesi, Kant'ın "doğal ve kaçınılmaz bir yanılısama"dan bahsettiği "Transandantal Diyalektik" bölümünün girişinde tartışılır (W III, s. 311, B 354/A 298). Ayrıca bkz. 28 Mayıs 1963 tarihli Beşinci Ders ve bu bölümün 3. Notu.
- 13 Adorno'nun Kant'ın diyalektik anlayışıyla ilgili görüşü bir dizi değişim geçirmiştir. 12 Şubat 1957 tarihli derste çatışkılar kısmını diyalektik mantığın bir modeli olarak niteler: "Diyalektik burada bir felsefi yöntem modeli olarak kabul edilmemiş, fenomenolojik bir biçimde, yani tartışılan konuyla eşkapsamlıymış gibi ele alınmıştır. Bunun nedeni de Kantçı analizin tutarlı bir biçimde kullanılan bir kavramın geçerli olabilmesi için sürekli olarak karşısına ihtiyaç duyduğu bir duruma yol açmasıdır" (Vo 1471). *Negatif Diyalektik*'teki "Sözde-Sorunlar" başlıklı bölümde ise Kant'taki çelişkili diyalektik anlayışlarına dair eleştirel bir görüş sunulur: "Mesele, tartışılan konular üzerinde, var olup olmadıklarına karar vererek değil, tanımlarını hem özlerini ele geçirmenin imkânsızlığını hem de bu-

nu yapma mecburiyetini içerecek şekilde genişleterek düşünmektir. *Saf Aklın Eleştirisi*'nin çatışkı bölümünde ve de *Pratik Aklın Eleştirisi*'nin geniş bölümlerinde, niyeti açıkça bu olsun olmasın, yapılmaya çalışılan şey de budur" (GS, Cilt 6, s. 211 vd.).

14 W IV, s. 412, B 451f/A 424.

DÖRDÜNCÜ DERS

1 Bkz. W III, s. 340. B 398/A 340.

2 A.g.y., B 448-9/A 421.

3 "Kendiliğindenlik" kavramı Kant tarafından "temsilleri alımlama 'yeteneği' (izlenimlere hassasiyet) ve kavram üretimi sırasında bir nesneyi bu temsiller sayesinde bilme gücü" olarak tanıtlılır (W III, s. 97, B 74/A 50). İkinci basımda bunu daha bir kesinleştirir: "Her türlü düşünceden önce verilebilen temsile sezgi başlığı verilir. Dolayısıyla her türlü sezgi düzeneğinin bu düzeneğin bulunduğu öznedeki 'düşünüyorum'la zorunlu bir ilişkisi vardır. Ama bu temsil bir *kendiliğindenlik* edimidir, yani duyarlılığa aitmiş gibi görülemez. Onu ampirik tamalgıdan veya *özgün tamalgıdan* ayırmak için *saf tamalgı* adını vereceğim, çünkü 'düşünüyorum' temsili (bütün diğer temsillerle eşlik edebilmesi gereken ve her türlü bilinçte bir ve aynı olan bir temsildir bu) kendi başına başka herhangi bir temsilin eşlik edemeyeceği özbilinçtir. Bu tamalgının birliğine ve ondan çıkan *a priori* bilgi imkânına işaret edebilmek için de, onu keza özbilincin transandantal birliği olarak adlandıracağım" (W III, s. 136, B 132). Adorno'nun burada ilgilendiği üçüncü çatışkının tezi olan "transandantal özgürlük"ü, "doğa yasalarına uygun olarak ilerleyen bir dizi görünüşün *kendi kendisinden* yola çıkmasını sağlayan *mutlak* bir neden *kendiliğindenliği*" olarak tanımlar (W IV, s. 428, B 474/A 446).

4 W IV, s. 426/428, B 472/A 444.

5 W IV, s. 428, B 472/A 444.

6 A.g.y.

7 A.g.y.

8 A.g.y., B 472-474/A 444/446.

9 A.g.y., B 474/A 446.

10 Bkz. "Deneyimin İkinci Analojisi", W III, s. 226/242, B 232-56/A 189-211.

11 W IV, s. 428, B 474/A 446.

12 A.g.y.

13 A.g.y.

14 Kant daha ileriki bir pasajda bu meseleyi daha fazla yorumlar: "Şimdi bu eyleyen özne, kavranabilir karakteri bakımından, herhangi bir zaman koşuluna bağlı değildir [...]. Özetle, nedenselliği, kavranabilir olduğu sürece, olayın anlam dünyasında zorunlu hale gelmesini sağlayan ampirik koşullar dizi içinde bir yere sahip değildir. Bu kavranabilir karakter, aslında, asla dolaysız olarak bilinemez, çünkü görünmediği sürece hiçbir şey algı-

lanamaz. Ampirik karakterine uygun olarak *düşünülmeli* gerekir [...]" (W IV, s. 493, B 567-8 / A 539-40).

- 15 "Ampirik olarak... belirlenir", metindeki boşluğu doldurmak için bizim tahminen koyduğumuz ibarelerdir.
- 16 Bkz. W IV, s. 623-6, B 755-60 / A 727-32.
- 17 Bkz. bu dersin 3. Notu.
- 18 W IV, s. 427, B 473 / A 445.
- 19 W IV, s. 429, B 473 / A 445.
- 20 A.g.y.
- 21 A.g.y.
- 22 A.g.y., W IV, B 473-5 / A 445-7.
- 23 Bkz. Aristoteles, *Metaphysica*, XII. 8. 1073a; *De Anima*, III. 10. 433b; *Physica*, VIII. 5. 256b, 13-25.
- 24 W IV, s. 429, B 475 / A 447.
- 25 W IV, s. 429/431, B 475 / A 447.

BEŞİNCİ DERS

- 1 21 ve 23 Mayıs tarihli dersler Adorno hasta olduğu için iptal edilmişti.
- 2 Adorno burada şu esere anıştırmada bulunuyor: Joachim Schumacher, *Die Angst vor dem Chaos. Über die falsche Apokalypse des Bürgertums*, Paris 1937; 2. Basım, Frankfurt a. M., 1978.
- 3 Kant "Kozmolojik Fikrin Çözümü" başlıklı bölümde çatışmaların zorunluluğunu nesnelerin kendilerine ait değil, görünüme ait bir zorunluluk olarak görür (bkz. W IV, s. 488-506, B 560-86 / A 532-58). Adorno meselenin bu veçhesine *Negatif Diyalektik*'te girer: "Kant transandantal diyalektiğe bir yanılsama mantığı demiştir: aşkın şeylerin pozitif olarak bilinebilir şeylermiş gibi ele alındığı her seferinde içine dolanılması kaçınılmaz olan çelişkiler mantığı. Hegel'in yanılsama mantığını hakikatin mantığı olarak savunma çabaları Kant'ın bu hükmünün miyadını doldurmasını sağlamaz. Ama bu yanılsama hükmü daha fazla düşünme konusu haline getirilmez. Yanılsama, bir kez kendinin bilincine vardığında, artık eskiden olduğu şey değildir. Sonlu varlıkların aşkınlık hakkında söyledikleri şey aşkınlık yanılsamasıdır; ama Kant'ın gayet iyi bildiği gibi, zorunlu bir yanılsama-
dır bu. Bu da estetiğin hedefi olan şeyin, yani yanılsamayı kurtarmanın benzersiz metafizik önemini açıklar" (GS, Cilt 6, s. 385 vd.).
- 4 Mezmurlar 37: 3. Almanca konuşulan ülkelerde bu ayet atasözü gibi bir hale gelmiş ve insanları, sözgelimi ülkelerini terk etmekten caydırmak için kullanılmıştır.
- 5 Pozitivizm ile Kant arasındaki ayrım konusunda bkz. Adorno, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*: "Onun [Kant'ın] Tanrı, özgürlük ve ölümsüzlük hakkındaki bilimsel yargılara karşı çıkmasının nedeni, bu fikirleri, teolojik otoritelerini kaybettikten sonra, akıl için gizliden gizliye kurtarma girişimiydi. Kant'ın kendisinin kullandığı bu 'gizliden gizliye' terimi bu yanılgının kalbindeki özür kabilinden yalanı açığa çıkarır. Eleştiri militan

aydınlanma demektir. Ama Gerçekliğe ulaşamayıp kendi varlığını incelemekle yetinen bir eleştirel tavır bir aydınlanma kuvveti olarak pek de ilerleme sağlayamazdı" (*Zur Logik der Sozialwissenschaften*, GS, Cilt 8, s. 557). *Negatif Diyalektik*'te de şu ilaveyi yapar: "Kant'ın aklın bu çatışkılara yakalanmamasının mümkün olmadığı yolundaki itirafı ve bunları yine de akıl yoluyla çözmeye çalışması pozitivist bir tavrıdır. Ama insanın akıl yetisinin eleştirisi yoluyla akla kalan dar alanda kendini evinde hissedebileceği, ayağının altında bu katı zeminin olmasıyla yetinebileceği yolundaki pozitivist teselliye de elinin tersiyle bir kenara itmiş değildir. Burjuvazinin kendi kapatılmışlığını onaylama tavrına razı olur" (GS, Cilt 6, s. 375).

- 6 Adorno burada *Saf Aklın Eleştirisi*'nin "Yöntem Öğretisi" bölümünün "Aklımızın Saf Kullanımının Nihai Amacı" başlıklı alt bölümden bahsediyor (W IV, s. 671-6, B 825-32 / A 797-804). 30 Mayıs 1963 tarihli Altıncı Ders'te bu bölümü ayrıntılı olarak tartışır.
- 7 Kant'ın kendi sözleri tam olarak şöyledir: "Aklın salt biçiminin taklidinden ibaret olan mantıksal yanılsama (biçimsel yanlış yanılsaması) bütünüyle mantık kuralına dikkat etmemekten kaynaklanır" (W III, s. 310, B 353 / A 296).
- 8 Kant'ın çatışkılar tartışması konusunda Hegel'in yorumu için bkz. *Wissenschaft der Logik, Werke*, Cilt 5, s. 217 ve 275 vd.
- 9 Kant'ın çelişki ilkesiyle ilgili görüşü için bkz. W III, s. 196, B 190 / A 151. Kant ile Hegel'in birbiriyle çatışan konuları için bkz. Adorno, *Drei Studien zu Hegel*'in şu satırları: "Kant'ta felsefe aklın eleştirisiyle ilgilirdi. Naif bir bilimsel bilinç olarak düşünülebilecek bir şey, mantık kurallarına dayalı iddia, yani bugün 'fenomenoloji' denilebilecek bir şey bilince bilginin koşulu olarak uygulanıyordu. Kant bu ikisi arasındaki, yani felsefi, eleştiren bilinç ile dünyadaki nesnelere dair doğrudan bilgi edinen eleştirilen bilinç arasındaki ilişkiyi görmezden geliyordu. Bu ilişki Hegel'de artık dikkatin odağı haline gelmiş, Hegel bu ilişkiyi tematikleştirmiştir. Bu süreçte bilinç felsefe tarafından kavranması gereken bir nesne haline gelir; Kant'ın ona kavranabilir olanın alanına saptırmayı yasakladığı zaman anladığı (en azından bu yönde bir meyil gösterdiği) sonlu, sınırlı ve yetersiz şey haline gelir" (GS, Cilt 5, s. 310).
- 10 Özgün metindeki "ein zweites Freien" ibaresi yayıma hazırlayan tarafından "ein zweites —Freies— Element" olarak değiştirilmiştir.
- 11 Adorno *Negatif Diyalektik*'te şöyle yazar: "Üçüncü çatışmanın tezi, yani mutlak anlamda kendiliğinden neden —Tanrı'nın özgür yaratma eyleminin sekülerleştirilmiş bir versiyonu— tezi için geliştirilen argümanın Kartezyen bir üslubu vardır; yöntemin [gereklerinin] karşılanabilmesi için bu argümanın geçerli olmalıdır. Bütünüyle bilme epistemolojik ölçüt olarak tesis edilir; özgürlük olmazsa 'doğanın [olağan] seyri içerisinde bile, nedenler safındaki görünüşler dizisinin asla tamamlanamayacağı' söylenir" (GS, Cilt 6, s. 247). Kant alıntısı için bkz. W IV, s. 428, B 474 / A 446).
- 12 Bkz. *Saf Aklın Eleştirisi*: "Aklın bu gereği, yani özgürlük sayesinde doğal nedenler dizisi içerisinde bir ilk başlangıca başvurmanın gerekmesi, bir

- tek Epikürcü okul hariç antik dönemin bütün filozoflarının, kozmik hareketleri açıklarken bir ilk hareket ettirici varsaymak zorunda kaldıklarını gözlemlediğimizde yeterince açıkça ortaya çıkacaktır" (W IV, s. 432, B 478/A 450).
- 13 Adorno *Drei Studien zu Hegel*'de bu motifi Hegel'in bu çelişkiyi çözme-
başaramamasının işareti olarak ele alır: "Doğru anlaşıldığında, bir başla-
ma noktasının, ilk şeyin seçimi Hegel'in felsefesinde önemli değildir. Bu
felsefe, düşüncenin seyri boyunca değişmeden kalacak katı bir ilke şek-
linde herhangi bir ilk şeyin varlığını kabul etmez. [...] Ama bu idealizmin
reddi demek değildir. Hegel'in Fichte'yle birlikte Kant karşısında elde et-
mek istediği mutlak argüman katılığı ve tutarlılığı, her aşamada tıpkı nes-
nenin kendisini özne olarak tanımladığı gibi öznenin de kendisini nesne
olarak tanımlamasına rağmen, yine de tinin önceliği üzerinde ısrar eder" (GS, Cilt 5, s. 261).
- 14 Ernst Cassirer, *Zur Einstein'schen Relativitätstheorie. Erkenntnistheore-
tische Betrachtungen* (Berlin, 1920) adlı eserinde, Kant'ın felsefesini
"Newton'ın doğa bilimine ait felsefi sistem" (s. 12) olarak görmediği için
Hermann Cohen'le fikir ayrılığına düşer. Cassirer daha ziyade Kant felse-
fesinin metodolojik karakterini, şeylere dair kavramlarla değil de "ölçüye
dair kavramlar"la ilgilenmesini öne çıkarır ki, aynı şey görelilik teorisi
için de söylenebilir ona göre (bkz. s. 7-25). Cassirer'in *Determinismus und
Indeterminismus in der modernen Physik. Historische und systematische
Studien zum Kasualproblem* (Göteborg, 1937) adlı eserinde de nedensel-
lik kavramı konusundaki bu eleştirel yaklaşımın ahlak felsefesi için taşı-
dığı önem Kant'ın çatışkılar kuramının ruhu izlenerek vurgulanır: "'Belir-
lenimciliği' eleştirel değil de metafizik bir anlamda kavrarsak, [...] neden-
sellik fiziksel dünyaya dair bilgimize hükmeden bir ilke olmaktan çıkar;
[...] bunun yerine metafizik bir kader haline gelir" (s. 260). Her iki dene-
meye artık şuradan ulaşılabilir: Ernst Cassirer, *Zur modernen Physik*,
Darmstadt, 1957.
- 15 Bkz. 16 Mayıs 1963 tarihli Dördüncü Ders ve bu dersin 5. Notu.
- 16 Bkz. W III, s. 291-9, B 324-36/A 268-80.
- 17 Bkz. *Negative Dialektik*, GS 6, s. 262-3.
- 18 Bilen öznenin "ancak ve ancak [nedensel olarak] düşünebileceğini," ve
"yargılarımızın sözde nesnel geçerliliği sayesinde elde edilen her türlü
bilginin yanılsamadan başka bir şey olmadığını," söyleyen Hume'un ter-
sine, Kant nedensel bağlantıların zorunluluğu üzerinde ısrar eder (bkz. W
III, s. 159, B 168). Adorno bu bakımdan daha sonra Kant ile hem Hume'
un ampirizmi hem de Pozitivizm arasında bir ayrıma gider. Bkz. 2 Tem-
muz 1963 tarihli Onuncu Ders, s. 107.
- 19 Bkz. Arthur Schopenhauer, "Preisschrift über die Grundlage der Moral",
Zürcher Ausgabe. Werke in zehn Bänden, haz. Arthur Hübscher, Angelika
Hübscher, Zürih 1977, Cilt 6: *Kleinere Schriften II*, 16. Bölüm (s. 244-51)
içinde.
- 20 Bkz. Adorno'nun "nedenselliğin öznel motivasyon deneyiminde temel-
lendirilmesi"ne yönelttiği eleştiri (GS 6, s. 266).

- 21 Bkz. üçüncü çatışkının teziyle ilgili şu gözlem: "Çünkü burada bahsettiğimiz mutlak anlamda ilk başlangıç zamanda değil, nedensellikte başlangıçtır. Örneğin, şu anda, mutlak bir özgürlük içinde, doğal nedenlerin etkisiyle belirlenmeksizin şu sandalyeden kalkarsam, yeni bir dizinin [...] mutlak başlangıcı bu olayda olacaktır" (W IV, s. 432, B 478 / A 450).
- 22 Adorno burada cümleye "ve şimdi görüyorsunuz ki Kant'taki bütün özgürlük sorunu..." diye başlar, ama cümleyi bitiremez.
- 23 Bkz. Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*: "Demek ki insanların görünüş [alanındaki] bütün eylemleri doğa düzenine uygun olarak, ampirik karakterleri tarafından ve bu karakterle işbirliği yapan diğer nedenler tarafından belirlenir: insan iradesinin bütün görünüşlerini bütünüyle araştırabilseydik, kesinlikle öngöremeyeceğimiz ve önceki koşullardan zorunlu olarak ortaya çıktığını fark etmeyeceğimiz tek bir insan eylemi bile bulunamazdı" (W IV, s. 432, B 478 / A 450).
- 24 Bkz. Kant'ın "ampirik" ve "kavranabilir" karakter arasında yaptığı ayrım (W IV, s. 493, B 567 / A 539).
- 25 Bu bağlamda bkz. *Negative Dialektik*'teki, ilk başlığı "Belirlenimcilik" olan "Özgürlük" bölümündeki (bkz. Ts 15136) şu sözler: "Nedensellikte —ne kadar öznel biçimde aktarılsa aktarılsın— kendinde şeylerin bir tanımını arıyor olsaydık, böyle bir saptama saf özneliğin ayrılaşmamış Bir'ine karşı özgürlük perspektifini açardı. Zorlantıdan ayrılan her ne varsa onun için geçerli olurdu. Bu durumda da zorlantı artık öznenin bir eylemi olarak yüceltilemezdi; artık bütünüyle olumlayıcı bir tepki uyandıramazdı. Fiili gücünden karine yoluyla çıkartılmış olan *a priori* gücünden mahrum kalırdı. Nedenselliğin doğası ne kadar nesnel olursa özgürlük imkânı da o kadar büyük olur; özgürlük isteyen birinin zorunlulukta ısrar etmesi gerekmesinin nedenlerinden biri de budur ki, hiç de en küçük neden sayılamaz" (GS, Cilt 6, s. 247).

ALTINCI DERS

- 1 Viyana'daki Europa Sempozyumu 11-15 Haziran 1963 tarihinde yapılmıştı. Konferansın teması "Avrupa'da Büyük Şehir - Vizyon ve Serap". Adorno 11 Haziran'da konferans teması üzerine yapılan panele katılmış ve 12 Haziran'da "Amatör Sanat mı, Yoksa Örgütlü Kültür Düşmanlığı mı?" başlıklı bir konuşma yapmıştı. Panelde söylediklerinin ve doğaçlama yaptığı bu konuşmanın metni şurada bulunabilir: haz. Wiener Schriften, Amt für Kultur, Volksbildung und Schulverwaltung der Stadt, Viyana, c. 20: *Europa-Gespräch 1963: Die europäische Grosstadt. Licht und Irrlicht*, Viyana, 1964, s. 39-71 ve 88-99.
- 2 Anlama yetisinin formülleştirdiği haliyle doğanın nedenselliğinin hâkimiyeti karşısında, Adorno Kant'ın görünüşlerin matematiksel sentezi ile dinamik sentezi arasında yaptığı ayrımı (W IV, s. 486, B 557 / A 529) çok zayıf bulur.
- 3 Bkz. *Saf Aklın Eleştirisi* (W IV, s. 675, B 830 / A 802: "Pratik özgürlük

[olgusu] deneyim yoluyla kanıtlanabilir." Ayrıca bkz. *Pratik Aklın Eleştirisi* (W VII, s. 108) ve *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nin 91. Bölümü: "Ama şu dikkate değer ve tuhaf gelebilecek nokta vurgulanmalıdır: Olgu meseleleri arasında başlı başına sezgide temsil edilmeyi, dolayısıyla da olabilirliğine ilişkin herhangi bir teorik kanıtı kabul etmeyen bir fikir bulunur. Söz konusu fikir *özgürlük* fikridir. Bu fikrin gerçekliği belli bir türden nedenselliğin gerçekliğidir [...] ve bu türden bir nedensellik olarak saf aklın pratik yasaları aracılığıyla ve bunlara uyarak ve sonuç olarak deneyimde gerçekleşen fiili eylemlerde doğrulanmayı kabul eder" (W X, s. 599).

- 4 Adorno burada *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nin İkinci Bölümü'nün ["Juliette ya da Aydınlanma ve Ahlak"], sunuşta hakkında şunları söylediği temel fikrini özetliyor: "[Kant, Nietzsche ve de Sade] otokratik öznenin doğal olan her şeyi kendine tabi kılmasının en nihayetinde kör bir nesnelliğin ve doğanın hâkimiyetinde zirveye ulaştığını gösterirler" (GS, 3, s. 16).
- 5 Bkz. 16 Mayıs 1963 tarihli Dördüncü Ders ve *Saf Aklın Eleştirisi*, A 447/B 475.
- 6 Adorno burada Hölderlin'in "kendi içinde ayırmış Bir" anlayışına anıştırmada bulunuyor (*Hyperion*, 1. Cilt, 2. Kitap, Große Stuttgarter Hölderlin-Ausgabe, Cilt 3, Stuttgart, 1957, s. 81). Adorno, 7 Haziran 1963'te, yani bu dersleri verdiği sıralarda yaptığı "Parataksis" başlıklı bir konuşmada şöyle yazar: "Sentez aleyhindeki parataktik isyan, sınırına dilin kendisinin sentetik işlevinde ulaşır. Burada farklı türden bir sentez, dilin kendi üzerindeki eleştirel düşüncesidir tasavvur edilen; ama dil, sentezi alıkoymaz. Dilin birliğini imha etmek birliğin yarattığına denk bir şiddet edimi yaratacaktır, ama Hölderlin birliğin biçimini öyle dönüştürür ki çocukluk ona yansımakla kalmaz [...] birlik kendisinin sonuçlanmamış olduğunu bildiğine işaret eder. Birlik olmayınca dilde dağınık biçimiyle doğadan başka bir şey olmayacaktır; mutlak birlik bunun hakkında bir düşünmeyi-di" (GS II, s. 476-7).
- 7 Bkz. W IV, s. 671-2, B 825/A 797. Spekülasyon kavramı şurada devreye sokulur: s. 558, B 662/A 634.
- 8 W IV, s. 671, B 825/A 797.
- 9 Kant'taki engel kavramı konusunda bkz. Adorno'nun *Negatif Diyalektik* eserinin Metafizik Üzerine Yedinci Meditasyon bölümü (GS 6, s. 377-82).
- 10 W IV, s. 672, B 825/A 797.
- 11 A.g.y.
- 12 A.g.y., B 826/A 798.
- 13 Bkz. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra, Sämtliche Werke*, Cilt 4, s. 286. Adorno bu dizeyi *Negatif Diyalektik*'te modern felsefedeki popülist eğilimler hakkındaki eleştirel bir yorum sırasında da alıntılar: "Haz —Nietzsche'nin ilhamlı bir ânında söylediği gibi sonsuzluğu arzulayan haz—geçiciliğe direnen tek şey değildir. Felsefenin nafiye yere pozitif bir biçimde ortaya çıkarmaya çalıştığı tek şey ölüm olsaydı, o zaman her şey hiçbir şey demek olurdu; bütün düşüncelerimiz boşlukta düşünmek demek, hakikati olan hiçbir şey düşünülemez demek olurdu" (GS 6, s. 364).
- 14 W IV, s. 672, B 826/A 798.

- 15 A.g.y.
- 16 Goethe'ye gönderme: "Tatilde zaman geçirmek için/ savaş muhabbetinden ve gürültüsünden iyisi yoktur/ Uzaklardaki, diyelim ki Türkiye'deki/ Ülkelerin boğaz boğaza geldiği bir yerdeki bir savaş." *Faust*, I, I. Perde, V. 860-4.
- 17 W IV, s. 672, B 826 / A 798.
- 18 W IV, s. 673, B 827 / A 799.
- 19 Bu alıntının tam nereden alındığını bulamadık. Töz konusunda bkz. Christian Wolff, *Gesammelte Werke, I. Abteilung: Deutsche Schriften*, Cilt 7, *Vernünfftige Gedanken (Deutsche Teleologie)*, haz. Hans Werner Arndt, Hildesheim ve New York, 1980, § 33 (s. 50), § 70 (s. 106) ve § 98 (s. 161).
- 20 W IV, s. 673, B 827/8 / A 799-800.
- 21 Bkz. W IV, s. 694, B 857 / A 829: "Tanrı'ya ve öte dünyaya duyulan inanç ahlaki duyarlılığımla o kadar iç içe geçmiştir ki, nasıl bu duyarlılığı kaybetme tehlikem yoksa bu inancın da benden çekip alınabileceğinden korkmam için pek neden yoktur."

YEDİNCİ DERS

- 1 Adorno burada katılmak zorunda kaldığı Europa Sempozyumu'ndan bahsediyor. Bkz. Altıncı Ders, 1. Not.
- 2 "Ahlak, kendi başına, bir sistem oluşturur. Mutluluk ise, ahlakla tam orantılı olarak dağıtıldığı durumlar hariç bunu yapmaz. Ama bu da ancak bilge bir Yazar ve Yönetici'nin hükmündeki kavranabilir bir dünyada mümkündür. Akıl kendini böyle bir Yönetici ve onunla birlikte gelecekteki bir dünya olarak bakmamız gereken böyle bir dünyada sürdürülecek bir hayat varsaymak zorunda bulur, aksi takdirde ahlak yasalarına beynin içiboş kurguları olarak bakmak zorunda kalacaktır, çünkü bizatihi kendisinin bu yasalarla bağlantılandığı zorunlu sonuç bu koyutlama olmaksızın çıkmayacaktır" (W IV, s. 681, B 839 / A 811).
- 3 Bu formül için bkz. 18 Temmuz 1963 tarihli On Beşinci Ders ve bu dersin 6. Notu.
- 4 W IV, s. 673, B 828 / A 800.
- 5 Bkz. Beşinci Ders, 11. Not.
- 6 W IV, s. 673, B 827 / A 799. Kant "olmalıdırlar" diyor.
- 7 W IV, s. 675, B 830 / A 802.
- 8 Ahlak yasasının "verili" doğası hakkında bkz. *Ahlak Metafiziği*, 2. Bölüm. W VII, s. 33-34.
- 9 Bkz. René Descartes, *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie, Auf Grund der Ausgabe von Arthur Buchenau neu herausgegeben von Lüder Gäbe*, haz. Hans Günther Zekl, Hamburg, 1976, özellikle de Dördüncü Meditasyon: Doğruya ve Yanlış Dair ve Beşinci Meditasyon: Maddi Şeylerin Doğasına Dair ve Tanrı'nın Var Olduğuna Dair, s. 48-64.
- 10 Kategorik buyruğun formüleştirilmesi için bkz. *Ahlak Metafiziği ve Pratik Aklın Eleştirisi* (W VII, s. 51 ve s. 140).

- 11 Adorno *Negatif Diyalektik*'te şöyle yazar: "Genç Beethoven'in müziğinde karşı konulmaz olan, her şeyin iyi olabileceği olasılığının ifade edilmesi- dir. Nesnellikle uzlaşma, ne kadar kırılgan olursa olsun, ebedi aynılığı aşar. Bir bireyin, kendi bireyliğiyle başkalarını kısıtlamaksızın kendini özgürleştirdiği anlar kısıtlanmamışlığının mustucularıdır ve erken burju- vaziden son dönemlerine kadar böyle bir teselli içmiştir hep (GS, Cilt 6, s. 301).
- 12 Wilhelm Sturfels (1887-1967) "Karşılıklı İlişkileri İçinde Hukuk ve Etik" başlıklı bir tez yazmıştı (Giessen, 1912). Bu tezin ardından Frankfurt Üniversitesi'nin işçilere eğitim veren koleji İşçi Akademisi'nde 1921 ile 1933 arasında dersler verdi.
- 13 Bkz. Schopenhauer, *Preisschrift über die Grundlage der Moral*, a.a.O, §4 "Von der imperativen Form der Kantischen Ethik" (s. 160-166).

SEKİZİNCİ DERS

- 1 Bu imge için ayrıca bkz. *NaS* IV, Cilt 4, s. 40 ve 55.
- 2 Bkz. W III, s. 54-5, B 13-4/A 9-10.
- 3 Kant'ın şu iddiasıyla krş. "İradenin yasaya özgürce ama yine de bütün eği- limlere —hem de sadece kişinin kendi aklınca— uygulanan kaçınılmaz bir baskıyla birlikte boyun eğmekte olduğunun bilincidir, yasaya duyulan saygı. [...] Eğilimden gelen bütün belirleme ilkelerini olanaksız kılma- sıyla, bu yasaya göre nesnel bakımdan pratik olan eyleme ödev denir. Ödev, eğilimin belirleyici olmasını olanaksız kıldığı için, kendi kavramı içinde pratik bir yükümlülük [*Nötigung*], yani —ne kadar gönülsüzce ya- pılırsa yapılsın— bir eylem belirlenimi barındırır. Bu yükümlülüğün bi- lincinden doğan duygu, bir duygu nesnesinin meydana getirdiği bir duygu- nun olacağı gibi patolojik değildir; yalnızca pratiktir, yani iradenin daha önceden (nesnel olarak) belirlenmesiyle ve aklın nedenselliğiyle müm- kün kılınmıştır" (W VII, s. 202). [Türkçe çeviri epeyce değiştirilerek şu- radan alındı: *Pratik Aklın Eleştirisi*, çev. İ. Kuçuradi, Ü. Gökberk, F. Akatlı, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 1999, 3. Basım, s. 88-89. Türk- çe söyleyişte yaptığım değişiklikler dışında, ben kendi çevirimde, bu çe- viride tercih edilmiş olan "isteme" (*wille*) kavramı yerine "irade", "zorla- yıcılık" (*nötigung*) yerine "yükümlülük", "tutkusal" (*pathologisch*) yerine "patolojik" kavramlarını kullanmayı yeğledim. — Tr. ç.n.]
- 4 Bkz. Freud, *Das Ich und das Es*, s. 301-2 ve s. 315-8 [Türkçesi: *Haz İlke- sinin Ötesinde / Ben ve İd*, çev. Ali Babaoğlu, İstanbul: Metis, 2001 — Tr. ç.n.].
- 5 Bkz. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, no. 335, "Yaşasın fizik!": "Şimdi kategorik buyruk deme bana dostum! — [...] Bunu duyunca aklı- ma 'kendinde şey'i gizli kapaklı yollardan elde etmiş [...] ve bu yüzden de 'kategorik buyruk' kalbine yine gizli gizli sızınca yoldan çıkıp 'Tanrı'ya, 'ruh'a, 'ölümsüzlüğe' geri dönerek cezalandırılmış ihtiyar Kant geliyor [...] Ne? İçindeki kategorik buyruğa hayran mısın? Ahlaki yargı gücün

denen şeyin bu 'sağlamlığına'? 'Burada herkes benim gibi yargı vermeli-dir' şeklindeki 'koşulsuz hisse'? Bunun yerine kendi bencilliğine hayran ol. Bencilliğinin körlüğüne, küçüklüğüne ve sadeliğine!" (*Sämtliche Werke*, Cilt 3, s. 562) [Türkçesi: *Şen Bilim*, çev. Ahmet İnam, İstanbul: Say, 2011 – Tr. ç.n.].

- 6 W IV, s. 673, B 828/A 800. Ayrıca bkz. 30 Mayıs 1963 tarihli Altıncı Ders ve Yedinci Ders'in 4. Notu.
- 7 W IV, s. 673, B 828/A 800. Adorno alıntıyı pasajın ortasında kesiyor. Cümle "bütün amaçları"ndan sonra şöyle devam ediyor: "tek bir amaçta birleştirmekten ve buna ulaşabilme araçlarını eşgüdümlemekten ibarettir. Dolayısıyla akıl bu alanda duyuların bize telkin ettiği amaçlara ulaşmak için ancak pragmatik özgür eylem yasaları sunabilir; saf ve bütünüyle *a priori* belirlenmiş yasalar sunamaz."
- 8 A.g.y., s. 673-4, B 828/A 800.
- 9 A.g.y., s. 674, B 828/A 800.
- 10 A.g.y., B 828-9/A 800-1.
- 11 Adorno burada Kant'ın "sadece içkin bir kullanımı" olduğunu söylediği "ahlaki teoloji" kavramına göndermede bulunmaktadır. Bu teoloji "kendimizi bütün amaçlar sistemine nasıl uyarlayacağımızı göstererek bizi bu dünyadaki görevimizi yerine getirmeye teşvik eder..." (W IV, s. 687, B 847/A 819) ve şu sorudan hareket eder: "Yapmam gerekeni yaptıktan sonra ne umabilirim?" (W IV, s. 677, B 833/A 805).
- 12 Alıntının tam nereden yapıldığını bulamadık. Bkz. W VII, s. 264.
- 13 Bkz. W IV, s. 674, B 829/A 801.
- 14 A.g.y., s. 633, B 839/A 802.
- 15 A.g.y.
- 16 A.g.y.

DOKUZUNCU DERS

- 1 25 Haziran 1963'teki dersin neden iptal edildiği bilinmiyor.
- 2 W IV, s. 675, B 830/A 802.
- 3 A.g.y.
- 4 A.g.y., B 831/A 803.
- 5 Adorno Kant'ın birinci yorumundan bahsederken "doğanın özgürlükle örtüşme niyetini" kastediyor. Bkz. s. 93 ve 95.
- 6 Bkz. Walter Benjamin: "Hakikat ilişkilere girmez, özellikle de niyete dayalı olanlarına. Kavramın bünyesinde bulunan niyet tarafından belirlenen bilgi nesnesi hakikat değildir. Hakikat fikirlerden meydana gelen niyetsiz bir varlık durumudur. Dolayısıyla ona uyan yaklaşım niyet ve bilgi yaklaşımı değil, daha ziyade onun içine bütünüyle gömülme ve onun tarafından massedilme yaklaşımıdır. Hakikat niyetin ölümüdür" (*Ursprung des deutschen Trauerspiels, Gesammelte Schriften I* içinde, haz. Rolf Tiedemann ve Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt a. M., 1974, s. 215-6).
- 7 Kant, felsefenin "her türlü bilginin insan aklının temel amaçlarıyla ilişki-

sini" tanımlama niyeti olarak "dünya kavramı"ndan (*conceptus cosmicus*) bahseder (W IV, s. 7000, B 866-7 / A 838-9). "Aydınlanma Nedir? Sorusuna Yanıt" adlı yazısında da âlimin aklını "kamusal biçimde kullanması"nı bu terimlerle tarif eder (W XI, s. 57).

- 8 Bkz. "Salt Aklın Sınırları İçinde Din": "Şimdi insan doğasında bu [tersine çevirmeye] yönelik bir eğilim varsa, o zaman insanda doğal bir kötülük eğilimi var demektir; bu eğilimin kendisi bizatihi ahlaken kötüdür, çünkü nihai olarak özgür bir seçme gücü içerisinde aranması gerekir ve dolayısıyla başkalarına isnat edilebilir. Bu kötülük bütün düsturların zeminini bozduğu için *radikal* bir kötülüktür" (W VIII, s. 685 vd).
- 9 W III, s. 136, B 131. Horkheimer *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde bu alıntıya dikkat çeker: "Kendini koruma, Kant'ta olduğu gibi, idealist bir biçimde çıkarsansa da, bilimin kurucu ilkesi, kategoriler tablosunun ruhudur. Ben/Ego, tamalğının sentetik birliği, Kant'ın her türlü bilginin mantıksal biçiminin bağlanması gereken en üst nokta dediği otorite bile aslında maddi varoluşun hem ürünü hem de önkoşuludur" (GS 3, s. 106). Spinoza ve Hobbes göndermeleri de aynı pasajdadır.
- 10 Kant *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*'nde şu açıklamayı yapar: "Öte yandan kişinin kendi hayatını koruması bir görevdir, ayrıca herkesin bu yönde dolaysız bir eğilimi de vardır. Fakat insanlığın büyük kısmının bu amaçla ve çoğunlukla endişeli bir biçimde aldığı önlemlerin hiçbir içsel değeri yoktur ve eylem düsturları ahlaki içerikten yoksundur" (W VII, s. 23).
- 11 Bkz. Birinci Ders, s. 9-18.
- 12 Luka 10: 37.
- 13 Hegel bu terimi Fransız Devrimi'ndeki Terör Dönemi'ni tarif etmek için kullanır. Bkz. Hegel, *Werke*, a.a.O., Cilt 3: *Phänomenologie des Geistes*, s. 436.
- 14 Bkz. Paul Valéry, *Rapport sur prix de vertu* (1934), *Oeuvres*, Cilt 1, Bibliothèque de la Pleiade, Librairie Gallimard, Paris, 1957, s. 936-57.
- 15 Nietzsche *Tan Kızıllığı*'nın 1. Kitabında şöyle yazar: "İnsanlığın binlerce yıllık hayat tarzıyla kıyaslandığında biz bugünün insanları son derece ahlakdışı bir çağda yaşıyoruz: Göreneklerin gücü şaşırtıcı ölçüde zayıflamış durumda ve ahlak hissi öylesine seyrelemiş ve yüceleşmiş ki neredeyse buharlaşmış olduğu söylenebilir (...). Ahlak her ne türden olursa olsun göreneklere itaatten başka bir şey değildir (dolayısıyla da artık mevcut değildir!); görenekler ise geleneksel davranış ve değerlendirme tarzıdır. Hiçbir geleneğin hükmetmediği şeylerde ahlak diye bir şey yoktur; ve hayat geleceğinden ne kadar az belirlenirse, ahlakın çevresi de o kadar küçülür. Özgür insan ahlakdışıdır, çünkü her şeyde bir gelenekten değil kendi kendisinden medet ummaya kararlıdır" (*Sämtliche Werke*., Cilt 3, s. 21-22).

ONUNCU DERS

- 1 Kasedin transkripsiyonunda dersin en başında bir atlama olmuş. Ama Adorno'nun ders için aldığı elyazısı notları, eldeki ilk cümlelerin zaten tam da başlamak istediği yer olduğunu gösteriyor: "Pratik özgürlük deneyiminin doğal bir mesele olması paradoksu. Kant'ın kendisinin de 'dolayısıyla geriye bir sorun kalıyor' diyerek kabul ettiği paradoks, yani ikicilik tatmin edicilikten ne kadar uzaksa ortadan kaldırılması da o kadar imkânsız" (Vo 8812). Muhtemelen önceki dersle bağ kuran giriş bölümü kaybolmuş.
- 2 W IV, s. 675-6, B 831 / A 803. (Adorno burada doğrudan alıntı yapmak-tansa kendi ifadelerini kullanmış gibi görünüyor – *İng. ç.n.*)
- 3 Adhémar Gelb (1887-1936) 1924'te Frankfurt Üniversitesi'nde psikoloji profesörü olmuş ve Psikoloji Enstitüsü'nün müdürlüğünü yapmıştır. 1931'de de Halle Üniversitesi'nin Felsefe bölümünde psikolojiyle bağlantılı bir kürsü sahibi olmuş, ancak Naziler 1934'te kendisini bu görevden uzaklaştırmışlardır.
- 4 Bkz. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, 68. Bölüm, Werke, Cilt 1/2, s. 468-92.
- 5 Schopenhauer'in *İrade ve Tasarım Olarak Dünya* eserinin IV. Kitabı ve Kant ve genelde idealizmle ilişkisi hakkında Adorno'nun görüşleri için bkz. *Negatif Diyalektik*: "Kant sadece aklın pratiğin motoru olmasına izin vererek, bu rengi ruhu atmış teoriyi pratik aklın önceliği kurgusuyla tamamlama yönündeki bütün çabalarına rağmen söz konusu teorinin tuzaklarından kaçmayı başaramamıştır. Kant'ın bütün ahlak felsefesi bu teoriyi sırtından atma çabasından ibarettir" (GS 6, s. 228). Ve: "Büyük rasyonalist filozofların irade kavramından anladıkları iradenin inkârına çıkar, üstelik bunu pek de açıklamazlar. Dördüncü Kitabın Schopenhauer'i, kendini bir Kantçı görmek gibi bir yanılgı içinde değildi. İrade olmadan bilinç olamayacağı olgusu, idealistlerin zihninde bulanıklaşarak saf bir özdeşliğe dönüşür; sanki irade bilinçten başka bir şey değildir. [...]. Mesele sadece aklın bir farklılaşma süreci sayesinde, genetik olarak, insan dürtülerinin gücünden evrimleşmiş olması meselesi değildir. Bütün düşüncelerinin keyfi doğasında ifade bulan türden bir irade —bize bu tür bir edimi insan öznesinin pasif, "alımlayıcı" veçhelerinden ayırt etmek için bir neden veren tek şey olan türden bir irade— olmasaydı, kelimenin doğru anlamıyla düşünme diye bir şey olmazdı. Gelgelelim, idealizm tam zıt fikirden yanadır ve yok olacağını bilse de bunu kabul edemez. Bu da doğru olguları hem çarpıtmasını hem de onlara yakın duruşunu açıklar" (GS, Cilt 6, s. 229-30).
- 6 Bkz. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, 1979, § 52 ve 53.
- 7 Adorno'nun Heidegger'deki sahicilik-öznelilik ilişkisi hakkındaki eleştirisi için bkz. *Sahicilik Jargonu*: "Gözlemleyen özne, gözlem sırasında özneye neyin sahici olduğunu bildirir: ölüme yönelik duruş. Bu yer değiştirme, özgürlük ve kendiliğindenlik ânını öznenin elinden alır: özne, tıpkı

- Heideggerci zihin durumları gibi, 'Dasein' tözünün bir niteliğine benzer bir şeye dönüşerek donakalır" (s. 98). Heidegger'in idealizmle kurduğu şaibeli bağ şundan da anlaşılır: "Hegel fenomenolojisinde bilincin deneyimi için gerekli olan unsur Heidegger için aforoz edilecek bir unsura dönüşür çünkü o bilincin deneyimini kendilik-deneyimine sıkıştırır; gelgelelim, kendiliğin içi boş çekirdeği olan özdeşlik bu vasıtaıyla İdeal'in yerini alır" (s. 94-95) [çev. Şeyda Öztürk, İstanbul, Metis, 2012 – Tr. ç.n.].
- 8 Bkz. Ernst Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme, Gesammelte Schriften*, Cilt 3, Tübingen, 1922.
- 9 Bkz. Hermann Cohen, *Kants Begründung der Ethik. Nebst ihren Anwendungen auf Recht, Religion und Geschichte*, genişletilmiş ve düzeltilmiş 2. Basım, Berlin, 1910 (1. Basım, 1877). Cohen işe "biçimsel ahlak yasasının içeriğini", "özerk varlıklar topluluğu" içinde verili bir şey olarak tanımlayarak başlar (s. 227) ve 4. Bölüm'ün girişinde "etik olanın tarihsel gerçeklik içindeki gerçekliği"ni, "hukuk teorisi"nden hareketle tanımlar (bkz. s. 381-454).
- 10 Bu alıntının nereden geldiğini bulamadık. Adorno Kant'ın *Antropoloji*'sinden bir cümleyi kastediyor olabilir, ama burada Grazia'ların işlevi tersine çevrilmiştir: "Sinik kişinin pürizmi ve münzevinin bedeni hor görüldü, herhangi bir toplumsal hayırları olmadığından, erdemin çarpık biçimleridir ve erdemi davet etmezler; daha ziyade, Grazia'lar tarafından terk edildiklerinden insanlık adına hiçbir talepte bulunamazlar" (Kant, W XII, s. 622).
- 11 Bkz. Julius Ebbinghaus, *Deutung und Mißdeutung des kategorischen Imperativs, Gesammelte Aufsätze. Vorträge und Reden*, Darmstadt, 1968, s. 80-96.

ON BİRİNCİ DERS

- 1 Bkz. Adorno'nun 18 Aralık 1956 tarihli dersi: "Platon hakkında. Sokrates'te akıl doğru davranışın tek muteber kılavuzu olarak görülüyordu. Bunu elde etmenin yolu da muhtemelen kavramsal analizden geçiyordu. Platon'da bu katı ve özgün bir biçimde bir ilkeye dönüştürülür. İlk diyaloglarında uyguladığı fiili yöntem kavramları analiz etmektir. Bu kavramsal analizin yardımıyla akıl erdemi tanımlamanın tek muteber yöntemi olarak ortaya çıkar [...]" (Vo 1364). "Bu da demektir ki: Tek tek erdemlere uygulanabilecek bir erdem teorisi yoktur; bu erdem kavramıyla çelişirdi. Erdemler ancak merkezi logos motifiyle ilişkileri sayesinde yaratılabilirler. Bu süreçte Sokratik entelektüalizmin merkezi motifinin, yani erdemin bilgiyle eşitlenmesinin, eleştirel bir otorite haline geldiğini görebiliriz [...]" (Vo 1365-6). Adorno'nun Sokrates'in düşüncesindeki Platoncu olmayan unsurlara dair izahı, Ksenophon'un *Sokrates'ten Anılar* adlı kitabına dayanmaktadır.
- 2 Fichte'nin Kant'ın felsefesiyle ilişkisi hakkında söyledikleri için bkz. *Die Wissenschaftslehre'nin İkinci Sunuşu, Johann Gottlieb Fichte's sämtliche*

Werke içinde, Veit und Comp., Berlin, 1845, *Erste Abteilung: Zur theori-tischen Philosophie*, Cilt 1, s. 468-71.

- 3 Bkz. *GS* 6, s. 227.
- 4 Adorno burada cümleye şöyle başlıyor: "Bu Kantçı teoreme doğru anlamını verebilmek için, şunu hatırlamanız gerekir ki Kant'ın akıl kavramı..." Ama devamını getiremeyip başka bir cümleye geçiyor.
- 5 Bkz. *W IV*, s. 682, B 840/A 812; Kant burada Leibniz'in "inayet krallığı" ile "doğa krallığı" arasında yaptığı ayırmadan yola çıkmaktadır.
- 6 "Biçimi" bizim eklememiz.
- 7 İngilizce terimleri Adorno'nun kendisi kullanıyor.
- 8 Bkz. *Saf Akılın Eleştirisi*'nin birinci basımı: "Dolayısıyla bizde bu düzene-ği sentezlemeye yönelik aktif bir yeti olmalıdır. Ben bu yetiye hayalgücü adını vereceğim. Bunun, doğrudan algılara yöneltildiği zaman yarattığı etkiye de ayırımsama (*apprehension*) diyorum" (s. 144, A 120). Buna kar-şın ikinci basım, "sentetik, özgün tamalgı birliği" yetisini, "var olduğum" bilincini (s. 168, B 157) anlama yetisinin kategorilerine bağlar.
- 9 Adorno 19 Aralık 1956 tarihli dersinde Sokrates'in benimsediği istisnai konumu şöyle kurar: "Sokrates'in tayin edici özelliği bireye dönmesidir ve bu bir dizi motifte ifade edilir; başlangıçta, kendisinden önceki spekü-lasyonların tersine, Sokrates'in doğal felsefe hakkındaki spekülasyonları ve bilimsel düşünceyi pervasızca reddetmesiyle ifade edilir ki Sokrates bunu doğayla ilgili önermelerde örtük olarak bulunan çelişkilere ve güve-nilmezliğe işaret ederek gerekçelendirir" (Vo 1346).
- 10 Bkz. Friedrich Ueberweg, *Grundriß der Geschichte der Philosophie*, Kısım 1. *Die Philosophie des Altertums*, haz. Karl Praechter, Berlin, 1926, s. 476-7.
- 11 Bkz. Adorno, *Philosophische Terminologie*, haz. Rudolph zur Lippe, Cilt 1, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1973, s. 58-60.
- 12 Georg Lukács, *Geschichte und Klassenbewußtsein. Studien über marxis-tische Dialektik*, Berlin 1923, s. 137-8, yeni basım: Darmstadt, Neuwied 1970, s. 229-30 [Türkçesi: *Tarih ve Sınıf Bilinci*, çev. Yılmaz Öner, İstan-bul: Belge, 2000 – Tr. ç.n.].
- 13 Johann Peter Habel (1760-1826) güneybatı Almanya lehçesiyle yazdığı ahlakçı şiirleriyle ve samimi ve saf bir kafanın ürünü olan özlü anekdot-larıyla edebi bir ün kazanmış olan bir Protestan rahibiydi. Jeremias Gott-helf takma adını kullanan Albert Bitzius (1797-184) da keza bir rahipti. En ünlü eserleri İsviçre taşrasında geçen ve güçlü bir ahlaki ve toplumsal bağlılığın damgasını vurduğu roman ve uzun hikâyelerdi. Her iki yazar da ahlaki kesinliklerin sapasağlam kaldığı bir dünyayı temsil eder. – *İng. ç.n.*
- 14 Adorno 18 Aralık 1956 tarihli derste Sokrates hakkında şunları söylemiş-tir: "Ahlakın akılda temellendiği şeklindeki bu teorinin muhteşem yanı şudur ki kendisinden sonraki bütün filozofların tersine Sokrates ağzında-ki baklayı çıkarıp etik eylemin akli temellendirilmesiyle ne kastettiğini ve bunun neye yol açtığını ayrıntılı olarak anlatmıştır. Tam da ileride kom-partmanlaşma süreci içerisinde bir kenara ayrılmış olan unsurlardır onun teorisinde bizleri rahatsız eden. Çünkü bu önyargılar binlerce yıldır söy-

- lene söylene içimizde öyle derinlere yerleşmiştir ki bu teoriyi öğrenen herkes büyükannesinin belki biraz budalaca da olsa kesinlikle iyi bir insan olduğunu hatırlar. Sokrates'in en baştan beri teşhir ettiği bu mekanizma *in nuce* [nüve halinde] sonraki her türlü ahlakın eleştirisini içinde barındırır. Ama bilinçsiz bir iyilik olamaz [...]" (Vo 1361).
- 15 Schiller'in, Beethoven tarafından Dokuzuncu Senfoni'de de kullanılan ünlü "Neşeye Övgü" şiirinin altıncı dizesi.
- 16 Bkz. W III, s. 339, B 397/A 339.
- 17 Bkz. Aristoteles, *Ethica Nicomachia*, III. Kitap, 1-4, 1109b-1112a. Adorno 10 Ocak 1957 tarihli dersinde bu konuda daha ayrıntılı bir izah verir: "Platon'la arasındaki canalcı fark şudur ki Aristoteles düzenleyici ilke olarak akıl kavramını, ona Platon'un ahlak felsefesindeki Sokratesçi unsurla ciddi bir kopuş anlamına gelen iki nitelik yükleyerek genişleten ilk kişi olmuştur. Bunlardan birincisi özgürlük kavramıdır — Aristoteles iyi, anlamlı bir hayatın ancak özgürsek, ancak doğru bulduğumuz şey her neyse onu toplumda gerçekleştirme fırsatına sahipsek var olabileceğini iddia eder. Bu yolda epey bir mesafe kaydeder ve Kant'ın kavranabilir karakter ile ampirik karakter arasında yapacağı ayrımla yeniden keşfedilecek bir gelişmeyi bile önceler. Özgürlüğümüzün sadece kölelik gibi durumlar tarafından değil, içeriden de, belli alışkanlıklar, aklımıza yabancı ve bizi aklımızla çatışacak şekilde davranmaya iten bir karakter tarafından da kısıtlanabileceğini söyler. Böyle bir karakter, özgürlüğümüz üzerindeki, dış siyasal etkenler tarafından dayatılan ampirik sınırlamalar kadar önemli bir sınırlama demektir. Yönetici ilke olarak akıl fikri üzerindeki görünüşte ampirik bu sınırlamalarla sonraki bütün ahlak felsefelerinde tayin edici bir önem taşıyacak olan gelişmelerin yolu açılmış olur. Aynı şey irade kavramı için de söylenebilir. İrade, doğru görülen şey ile onun gerçekliğe tercümesi arasında aracılık yapması gereken şeydir. Doğru bilgi ve doğru eylem otomatik olarak bir ve aynı şey değildir. Böyle olması için o tikel irade alanına ihtiyacımız vardır" (Vo 1396-7).

ON İKİNCİ DERS

- 1 Bu dersin kaydına ulaşılammış, buradaki notlar Hilmar Tillack tarafından tutulmuş ve Adorno'nun sağlığında diziye dahil edilmiştir. Bu notlardaki temel noktalar önceki dersi toplamakta ve Adorno'nun kendisinin elyazması taslağına tekabül etmektedir. Bu taslak da Adorno'nun kendi verdiği sayfa numarasıyla (s. 129) atıfta bulunduğu 22 Ocak 1957 tarihli dersten yapılan bir alıntıya dayalıdır (Bu alıntı şimdi burada bulunabilir: Vo 1421). Kant göndermeleri *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*'nin şuradaki metnine yapılmıştır: *Sämtliche Werke in sechs Bänden*, Cilt 5, *Moralische Schriften*, haz. Felix Gross, Leipzig, 1922. Adorno'nun başlıkları şöyledir:

Mutlak yasasızlığın aslında özgürlüğün zıddı olması meselesi. *Bel-lum omnium contra omnes*. Uç bir içsel örnek: iptila-suistimal. Yasa-nın rolü.

Öte yandan, yasa fikri özgürlüğü düşman bir potansiyel; içerisinde kaybolduğu bir kısıtlamalar kümesi de içerir. Her zaman bıçak sır-tında. Kant'ın esin verici formülü: Özgürlüğün ancak başkalarının öz-gürlüğünü tehlikeye attığı yerde kısıtlanması. Bu toplumun işlevsel çerçevesini içinde barındırır.

Ahlak Metafiziği, s. 129.

Kalkış noktası olarak mahut doğal bilinç, yani ampirik olarak ve-rili şeyler olarak ahlaki tavırlar. Bu bir hakikat unsuru içerir. Etik ho-kus pokusla yoktan var edilmez. Bugün bile sadece geniş kesimlerin paylaştığı, basitçe olumlanan fikirlerin eleştirisi olarak serpilmekte-dir. Etik her zaman, başkalarından kendinden talep edemeyeceği şeyi beklemesinin ıstırabını çeker.

Soyutlama sayesinde kategorik buyruk biçimine bürünür. Aynı za-manda ilkelere uygun bir prosedür varsayılır.

İlk tanım, Kant, s. 26.

Rasyonel. Düsturu açıkla: bireyden özneye geçiş. Daha sonra *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde: ahlak yasası teorik aklın ilkeleri gibi "tüm-dengelimle çikarsanamaz".

9 Temmuz (Vo 8813)

- 2 Bkz. Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wer-tethik, Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus. Gesammelte Werke*, Cilt 2, 4. Basım, Bern, 1954, s. 176-8.
- 3 Bkz. W VII, s. 71-72.
- 4 Adorno bu noktada 22 Ocak 1957 tarihli dersine dönüyor: "*Ahlak Metafi-zığının Temellendirilmesi*"nde Kant işe, Hegel için bile bir model oluşturu-muş olabilecek bir şekilde başlar. İşe 'doğal bilinç' ile, sadece sahip oldu-ğum ahlaki sezgiler olgusu ile başlar ve buradan soyut bir düşünce süreci izleyerek bu sezgilerin eleştirel bir analizine, kategorik buyruğa ve ahlak yasasının saf tanımına varır" (Vo 1421).
- 5 Bkz. Aristoteles, *Ethica Nicomachia*, V. Kitap, 14, 1137a-1138a.
- 6 W VII, s. 28.
- 7 Kategorik buyruğun başka tanımları için bkz. Yedinci Ders, 10. Not.
- 8 On sekizinci yüzyılda yaşamış şair Ludwig Höltz'nin bir dizesi: "'Üb' im-mer Treu und Redlichkeit".
- 9 Bkz. *Gelecekteki Her Türü Metafiziğe Prolegomena*, §36: "Zira doğayı sadece ve sadece görünüşlerin, yani bizdeki tasarımların toplamı olarak biliriz; dolayısıyla da kurdukları bağların yasasını ancak bizdeki bağları-nın ilkelerinden, yani bir bilinç içindeki zorunlu birleşmelerinin (ki bu da deneyimi mümkün kılar) şartlarından türetebiliriz" (W V, s. 187-8).
- 10 22 Ocak 1957 tarihli dersinde Adorno bu meseleyi daha bütünlüklü olarak

ele alır: "Kant daha sonraları, *Pratik Aklın Eleştirisi*'nin canalcı önemdeki bir pasajında, kategorilerin özbilincin birliğinden, saf aklın ilkelerinin de sentetik birlikten çıkarsanabilmesinin aksine ahlak yasasının çıkarsanmasının mümkün olmadığını farkına varmıştır. Kategorik buyruk, Kant'a göre matematiksel doğa bilimlerini kategoriler açısından ve nihai olarak da özbilincin birliği açısından açıklayan saf aklın çeşitli ilkelerinin çıkarılabildiği gibi mantıksal olarak çıkarsanamaz. Son tahlilde bir bakıma bir olgu olarak ahlak yasasına dönmek zorunda kalırız" (Vo 1421-2).

ON ÜÇÜNCÜ DERS

- 1 Bkz. Georg Simmel, *Hauptprobleme der Philosophie*, Berlin ve New York, 1989 (İlk basım 1910), s. 29.
- 2 W VII, s. 28.
- 3 Bkz. W VII, s. 175-6. Adorno burada aldığı bölümü epey bir kısaltıyor.
- 4 Bkz. 7 Mayıs 1963 tarihli Birinci Ders ve o dersin 14. Notu.
- 5 W VII, s. 26.
- 6 Bkz. Platon, *Phaidon*, 76d-77a.
- 7 W VII, s. 18.
- 8 Bkz. GS 3 (*Aydınlanmanın Diyalektiği*), s. 100-40, özellikle s. 135.
- 9 W VII, s. 26.
- 10 A.g.y., dipnot 2.
- 11 Goethe, *Faust*, 1. Kitap. Bkz. Altıncı Ders, 16. Not.

ON DÖRDÜNCÜ DERS

- 1 Teybin ilk kısmı kayıp olduğu için "istiyorum" fiili tahminen eklendi. Adorno dinleyicilerine bir önceki derste söylediklerini hatırlatıyor. Bu ders için hazırlanan anahtar tabirler içgüdüden feragat fikri ile başlıyor: "16. VII. 63 Ekler. / Temeldeki içgüdüden feragat fikri: telafi uzun vadede. / Tasarruf Motifi: sermayenin oluşumu. / İçerdiği hakikatsizlik: hem psikolojik açıdan hem de topluma yönelik olarak genel bir telafinin ortaya çıkmayışı" (Vo 8814-15).
- 2 Bkz. Adorno'nun *Minima Moralia*'daki notu "Haz İlkesinin Berisinde", s. 64.
- 3 Bkz. W X, s. 480-8 (§§ 64 vd.).
- 4 Bkz. Benedictus de Spinoza, *Ethica*, Kısım IV, Önerme 20. *Opera. Werke, lateinisch und deutsch*, Haz. Konrad Blumenstock, Darmstadt, 1980, s. 414. Latince *suum esse conservare* şeklinde.
- 5 Bkz. W VIII, s. 553-4.
- 6 Bkz. W VIII, s. 25.
- 7 Adorno burada öncelikle, Freud'un "uygarlığın huzursuzlukları" kavrayışının, takıntılı nevrozlar ve "gündelik hayatın psikopatolojisi" üzerine yaptığı çalışmalar temelinde geliştirdiği kötümser yorumuna itiraz ediyor.

- Halbuki Freud'un hastaların tedavi teknikleri hakkındaki yazılarında psikolojik sorunlara diyalektik bir yaklaşım geliştirilir: Analiz çalışmasının hiç bitmeyen görevi içgüdüden feragati ortadan kaldırmaktır. (Bkz. "Erinnern, Wiederholen und Durcharbeiten" ve "Die endliche und die unendliche Analyse", *Studienausgabe*, Ergänzungsband, s. 205-15 ve s. 351-92).
- 8 Schopenhauer'in olumsuz bilanço imgesi için bkz. *Zürcher Ausgabe*, Cilt II/2, Bölüm 46: "Von der Nichtigkeit und dem Leiden des Lebens", s. 671 ve s. 678. Ayrıca bkz. Horkheimer: "Felsefe kendi hesabını vermek zorundadır ve bilanço olumsuz olduğu için, sonunda aziz haklı çıkar. Dünyaya güvenen aldanır. Schopenhauer'in reform ve devrim konusundaki güvensizliği mevcut haliyle dünyanın yüceltilmesi anlamına gelmez" ("Schopenhauer und die Gesellschaft", *Gesammelte Schriften*, c. 7, *Vorträge und Aufzeichnungen 1949-1973* içinde, haz. Gunzelin Schmid Noerr, Frankfurt a. M., 1985, s. 48).
- 9 Bkz. On İkinci Ders, s. 122.
- 10 Brecht'in oyununda "iyi insan" Şen Te, "hem iyi olup hem de hayatta kalmanın" barındırdığı güçlükleri aşmak için "kötü işadami" Şui Ta kılığına girer [bkz. Bertolt Brecht, *Sezuan'ın İyi İnsanı*, çev. Adalet Cimcoz, İstanbul: İzlem, 1975 – Tr. ç.n.]. Brecht'in "Kötülük Maskesi" şiiri şöyledir: "Duvarımda bir Japon oyması asılı/ Sırma rengi cilayla süslü kötü bir cin maskesi/ Anlayışla bakıyorum alnının/ kötü olmanın ne zahmetli olduğunu işaret eden/ şişmiş damarlarına" (*Gesammelte Werke*, Frankfurt a. M., Cilt 3, s. 850). Aynı tema *Sezuan'ın İyi İnsanı*'nın 7. Sahnesinde de ele alınır.

ON BEŞİNCİ DERS

- 1 Transkripsiyonda bu noktada bir boşluk ve "anlaşılamıyor" ibaresi var, "insanların mutluluğu" sözü editör tarafından tahminen konmuştur.
- 2 Bkz. *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*, W II, s. 835.
- 3 Bkz. Søren Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*: "Sempati, ıstırap çeken kişiye iyi gelmek şöyle dursun, daha ziyade kişinin kendi bencilliğini korumasının aracıdır [...] Sempati duyan kişi ıstırap çekenle, ancak söz konusu olanın tam anlamıyla kendi durumu olduğunu anlayacak şekilde bağ kurarsa... sempatinin bir anlamı olur" (*Werke*, Cilt 5, Jena 1923, Alm. çev. Christoph Schrempf, s. 119).
- 4 Bkz. Transandantal Çıkarısama: "Öyleyse tamalğının sentetik birliği, anlama yetisinin her türlü kullanımını, hatta mantığın tamamını ve dolayısıyla transandantal felsefeyi bağlamamız gereken en yüksek noktadır. Aslında bu tamalgı yetisi anlama yetisinin ta kendisidir" (W III, s. 137, B 134, dipnot).
- 5 Adorno burada 22 Ocak 1957 verdiği dersteki argümana bir kez daha dönmüş oluyor. Muhtemelen 1963 tarihli derse hazırlanırken şu cümle dikkatini çekmiş: "Tanrı'nın bu ahlakta herhangi bir rolü varsa, ancak saf akıl-

- dan kaynaklanan ahlak yasasının garantörü olarak, ahlak yasasının bağlı olduğu varlık olarak vardır." Kenara şu notu düşmüş: "Yani Tanrı ve ölümsüzlük olmadan dünya bir cehennem olurdu — bunun da olmaması gerekir, diye düşünür Kant. Dünyanın böyle negatiflik olarak tanımlanması, ampirik olanın reddiyle sıkı sıkıya bağlantılıdır. Dünyada kötülük hüküm sürer. 'Kendi mutluluğumuzu garantiye alma görevi'" (Vo 1424).
- 6 Bkz. Paul Natorp, *Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus*, Leipzig, 1903, s. 191-2.
- 7 Bkz. *Die Welt als Wille und Vorstellung*'ün birinci basımının "Kritik der Kantischen Philosophie" başlıklı eki, Cilt 1/2, s. 638.
- 8 Bkz. Platon, *Phaidon*, 82e.
- 9 Bkz. Heinrich von Kleist'in nişanlısı Wilhelmine von Zenge'ye yazdığı 22 Mart 1801 tarihli mektup: "Kantçı denen, modern felsefeyle tanıştım geçenlerde — bununla ilgili düşüncelerimi söylemem lazım sana, zira seni de beni olduğu kadar derinden ve acı verici bir biçimde etkileyeceğinden korkmaya gerek yok. [...] İnsanların gözleri değil de yeşil gözlükleri olsaydı, bunlarla gördükleri nesnelerin yeşil olduğuna inanmak zorunda kalırlardı — ve gözleri onlara her şeyi olduğu gibi mi gösteriyor, yoksa şeylere kendilerine değil de göze ait bir şey mi ekliyorlar, asla karar veremezlerdi. Aynı şey zihin için de geçerli. Hakikat dediğimiz şey hakikaten hakiki mi yoksa sadece bize mi öyle geliyor, karar veremeyiz. Eğer ikincisi geçerliyse, o zaman burada biriktirdiğimiz hakikat biz öldükten sonra var olmayacaktır — ve mezara beraberimizde götüreceğimiz şeylere sahip olma yolunda harcadığımız bütün çabalar boşunadır." Heinrich von Kleist, *Gesamtausgabe*, Cilt 6: Briefe 1793-1804, haz. Helmut Sembdner, Münih, 1964, s. 163.
- 10 Bkz. "Was ist Aufklärung", W XI, s. 53.
- 11 Bkz. Christian Morgenstern, "Der Mond", *Sämtliche Galgenlieder*, Münih, 1992, s. 74.

ON ALTINCI DERS

- 1 Belirli yargı ile düşünümsel yargı arasındaki ayrım için bkz. *Yargı Gücünün Eleştirisi*, Sunuş, IV. Bölüm, "Yasaları A Priori Koyan Yeti Olarak Yargı Gücü" (W IX, s. 251-3).
- 2 Almanya'da aşırı sıcaklarda okulların kapatılmasını gerektiren bir yasa vardı — *İng. ç.n.*
- 3 Henrik Ibsen, *Hortlaklar*, II. Perde, çev. İbrahim Yıldız, Ankara: İmge, 2001 — *Tr. ç.n.*
- 4 Bkz. Henrik Ibsen, *Sämtliche Werke in deutscher Sprache*, Berlin, tarihsiz, haz. ve sunan: Georg Brandes, Julius Elias ve Paul Schlenther. Adorno, Ibsen'in de onay verdiği bu versiyonu kullanmış. Schlenther, *Hortlaklar, Bir Halk Düşmanı* ve *Yaban Ördengi*'ne yazdığı sunuşta şöyle der: "Bayan Alving hakikati doğru zamanda söylemeyi başaramadığı için trajik bir kahraman haline gelmişken, *Halk Düşmanı* hakikati söylediği için trajiko-

mik bir kahraman haline gelmiştir. İlk örnekte hakikatsizlik felakete yol açarken, ikincisinde aynı sonucu hakikatlılık yaratır. İki oyunu kıyasladığımızda yaratılır bu çelişki. Öğreti açısından bakıldığında bu çelişki bir sonraki oyun olan *Yaban Ördeği*'nin konusudur; bu oyundaki çözüm de çelişkinin çözülemez doğasıymış gibi görünmektedir" (Ibsen, *Sämtliche Werke*, s. xxxi).

- 5 Bu motif için bkz. *Yaban Ördeği*'nin sonu, *Sämtliche Werke*, s. 343 ve ayrıca s. 222. Ayrıca bkz. bu ders, s. 159.
- 6 Bkz. *Minima Moralia*, s. 43. Ayrıca bkz. Birinci Ders, 3. Not.
- 7 Kayıta yanlışlıkla "*gezeitigt*" yazılmış ama bu sorunu "yoğunlaştırmak" anlamına geleceği için biz bu fiilin yerine "*beseitigt*", yani "ortadan kaldırma"yı koyduk.
- 8 Franz von Sickingen (1483-1521) önce imparatora hizmet ettikten sonra Reform döneminin başlarında Protestan olarak Katolik prenslere karşı savaşlara katılan harami bir barondur. Trier kuşatmasında ölümcül bir yara almıştı. Romantik, afilli bir asi olarak nam salmış ve Alman edebiyatının çeşitli eserlerinde bu imgeyle yer almıştır –İng. ç.n.
- 9 Bkz. Roland Pelzer, *Stüdien uber Hegels ethische Theoreme*, *Archiv für Philosophie*, Cilt 13, no 1-2 (Aralık 1964), s. 3-49.

ON YEDİNCİ DERS

- 1 Bkz. 7 Mayıs 1963 tarihli Birinci Ders, 4. Not.
- 2 Bkz. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, s. 267-301. Adorno'nun eleştirisi için bkz. *Sahicilik Jargonu*, s. 121-2.
- 3 Martin Luther'in 1521'de fikirlerinden vazgeçmeye çağrıldığında verdiği ünlü cevap –İng. ç.n.
- 4 Bkz. "Sexualtabu und Recht heute", *Eingriffe* içinde, *GS*, Cilt 10.2, s. 533-54.
- 5 Bkz. *Der Spiegel*, 19 Haziran 1963, yıl 17, no. 25, s. 52-60. Profumo skandalıyla ilgili manşet haber ve aynı derginin 28. sayısından sonra yayımlanmaya başlayan okur mektupları.
- 6 Bkz. Telemann, "Richtfest", *Der Spiegel*, 24 Temmuz 1963, yıl 17, no. 30, s. 66.
- 7 Bkz. Jürgen Habermas, "Vom sozialen akademischer Bildung", *Merkur*, yıl 17, no. 5, 8 Mayıs 1963, s. 413-27.
- 8 Strindberg'de bunun tam ifadesi şöyledir: "Kötüden nefret etmezsem, iyiyi sevemem" (*Schwarze Fahnen. Sittenschilderungen vom Jahrhundertwechsel*, Alm. çev. Emil Schering, Münih, 1920, s. 254).
- 9 Bu tabir şurada geçiyor: Walter Benjamin, "Şiddetin Eleştirisi Üzerine", *Şiddetin Eleştirisi Üzerine* içinde, haz. Aykut Çelebi, çev. Ece Göztepe, İstanbul: Metis, 2010 – Tr. ç.n.
- 10 Bkz. *Zeitschrift für Sozialforschung* 5 (1936), s. 161-234; ayrıca bkz. Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, Cilt 4: *Schriften 1936-1941*, haz. Alfred Schmidt, Frankfurt a. M., 1988, s. 9-88.

- 11 Bkz. *Also Sprach Zarathustra, Sämtliche Werke*, Cilt 4, s. 20.
 - 12 Bkz. Hegel, *Werke*, Cilt I: *Frühe Schriften*, s. 239-241.
 - 13 Bkz. Adorno, *Metakritik der Erkenntnistheorie*, özellikle "Dialektik wider Willen" bölümü, *GS*, Cilt 5, s. 56-57.
 - 14 Bkz. Alexander Mitscherlich, *Auf dem Weg zur vaterlosen Gesellschaft. Ideen zur Sozialphilosophie*, Münih, 1963, Bölüm 4, "Von der Hinfälligkeit der Moralen", s. 115-37.
-

METİS YAYINLARI

Georg Simmel

BİREYSELLİK VE KÜLTÜR

Çeviren: Tuncay Birkan

Simmel, bir disiplin olarak sosyolojinin kurucularından biri olmasına ve özellikle Kracauer ve Benjamin gibi Frankfurt Okulu kuramcılarını derinden etkilemiş olmasına rağmen uzun yıllar unutulmuş bir düşünür olarak kaldı. 80'li yıllarda başlayan modernlik tartışmalarıyla birlikte, özellikle Anglo-sakson düşünce dünyası içinde önemi yeniden fark edilen Simmel'in kaleme aldığı çok sayıda eserden yapılmış bir seçki *Bireysellik ve Kültür*. Seçkide sosyolojinin kültür, tahakküm, çatışma, mübadele gibi temel kavramlarını açığıklayan, yabancı, yoksul, cimri, maceracı gibi sosyolojik "tipler" hakkında son derece özgün gözlemler geliştiren, bireysellik, özgürlük, duyular, aşk, aşkınlık ve din gibi geleneksel olarak felsefeye ait görülen temalar üzerinde şaşırtıcı ve düşündürücü fikirler geliştiren yazılara yer verildi.

Yazarın *Sosyoloji ve Paranın Felsefesi* gibi hacimli eserlerinden bazı parçaların yanı sıra ancak ölümünden sonra bir kitap içinde yayımlanan bazı önemli yazılarını da içeren bu seçki, İngilizcede *Bireysellik ve Toplumsal Biçimler* adıyla yayımlanan edisyona büyük ölçüde paralel olmakla birlikte çevirmen Tuncay Birkan tarafından eklenen üç yazıyla zenginleştirildi.



METİS YAYINLARI

Paul Ricoeur

YORUMA DAİR

Freud ve Felsefe

Çeviren: Necmiye Alpay

Yoruma Dair, Freudcu yorumlama tarzı üzerine yoğunlaşan bir kitap. Çağımızın en önemli filozoflarından biri olan Ricoeur ile son yüzyılın en etkili kişiliklerinden Freud'u, yazarı ve konuyu, bu kitapta bir araya getiren her ikisinin simgelere ve yorumlamaya duydukları ilgi. İlk bakışta düşünülebileceğın aksine bir psikoloji kitabı değil, bir felsefi sorgulama kitabı.

Marx ve Nietzsche gibi "gizemden arındırıcı yorumcular" arasına yerleştirdiğı Freud'un söylemini çeşitli yönleriyle sorguluyor Ricoeur: Psikanalizde "yorumlamak" ne anlama gelir? Bu yorum insanın "kendiliğı" ile ilgili yeni bir anlayışa varabilir mi? Kültürün Freudcu yorumunun temel önemi nedir? Bu yorum diğer tüm yorumları dışlar mı?

Yoruma Dair üç alt kitaba ayrılmıştır. "Sorunsal: Freud'un Konumu" başlıklı ilk kitap, tüm felsefi soruşturma alanlarının dil alanında kesiştiğini düşünen Ricoeur'ün, dil, simge, yorum, yorumbilgisel yöntem ve dönüşlü felsefe üzerine görüşlerini içerir. "Analitik: Freud'un Okunması" başlıklı ikincisi, bir "anlama denemesi" olarak Freud'un yapısını baştan başa kateder, yorumlar. "Diyalektik: Felsefi Bir Freud Yorumu" başlıklı üçüncü kitap ise eleştireldir; Freudcu psikanalizle tartışmayı ayrıntılandırır, derinleştirir.

Diyebiliriz ki yorumbilim karşısında psikoloji, olduğu haliyle kalamıyor, öte yandan yitirdiğinden daha fazlasını kazanıyor; Ricoeur'ün de belirttiğı gibi, "inançlı kişinin inancı bu yüzleşmeden etkilenmemiş olarak çıkamıyor, ama Freudcu gerçeklik anlayışı da etkileniyor."

Freudcu psikanaliz *Yoruma Dair* ile yeni bir derinlik kazanırken, bu karşılaşma sonrasında görüngübilim ve yorumbilim de benzer bir dönüşümden geçerek derinleşiyor. Kendilik, ahlak, sevgi, ahlak, bilgi, zaman, dil, inanç gibi alanları tartışmaya açan *Yoruma Dair* kolay bir kitap değil – okumanın yanı sıra çalışmayı, uğraşmayı gerektirecek bir kitap. Ancak psikanaliz ve felsefe meraklıları için olduğu kadar, "Ben neyim" sorusunun peşindeki okurlar için, felsefi akıl yürütmeden zevk duyanlar için de heyecan verici bir okuma sunuyor.



Paul Ricoeur

HAFIZA, TARİH, UNUTUŞ

Çeviren: M. Emin Özcan

Hafıza, Tarih, Unutuş, "büyük" bir kitap – felsefenin ve insanlığın "büyük" meselelerine odaklanmış, sadece felsefi değil aynı zamanda "bilgece" bir kitap. Birbirleriyle yakından ilgili üç meseleyi üç ayrı yöntemle ele alıyor filozof Paul Ricoeur: İlk kısımda "hafıza" konusunu temel felsefi metinlerden yola çıkarak inceleyen titiz bir fenomenoloji; ikincisinde tarih "biliminin" yöntemi ve olanaklılık koşulları üstüne önemli tarihçilerle diyalog içinde gerçekleştirilen "epistemolojik" bir düşünme; üçüncü kısımdaysa hafıza ve tarihin karanlık yüzü olan "unutuş" konusunun insanlık durumuyla ilişkisi üstüne bir yorumbilgisi söz konusu.

İkinci Dünya Savaşı'nda esir düştüğü toplama kamplarından sağ çıkmış olsa da tanık olduklarının anlamı üstüne düşünmekten hiç vazgeçmeyen Ricoeur, insanın bireysel ve kolektif tarihindeki, özellikle de yirminci yüzyıldaki yüz kızartıcı anların hatırlanması ve unutulması hakkında, Platon'un *pharmakon*'una (hem ilaç hem zehir) benzetilen hatırlama'nın, keza melankoli ve yas'ın siyasal ve toplumsal kullanımları hakkında, bağışlama ile unutma arasındaki ilişkiler hakkında zengin bir panorama sunuyor. Bu esnada, bireysel ve kolektif bir "mutlu hafızanın" sırtını da arıyor gizliden gizliye.

Bizim gibi "hafıza sorunları" olan toplumlar için son derece aktüel bir kitap – ama hazır bir reçete beklemeyin. *Hafıza, Tarih, Unutuş* daha çok filozofla birlikte çıkılacak bir arayış, bir yolculuk.



METİS YAYINLARI

Theodor W. Adorno
SAHİCİLİK JARGONU

Alman İdeolojisi Üzerine 1962-1964

Çeviren: Şeyda Öztürk

Bir polemik kitabı *Sahicilik Jargonu*. Adorno burada, başta Heidegger olmak üzere Jaspers, Buber gibi Alman varoluşçularının başvurdukları dili, bu düşünürlerin düşüncesini bulan-dıran "jargon"u hedef alıyor. Varoluşçuluğun başvurduğu bu jargonun tam da sahicileştirme iddiasında olduğu anlam ve özgürlük çağrılarını tahrip ettiğini söylüyor. Adorno'ya göre bu dil, özgürlük meselesini ele alma iddiasında bulunduğu halde, kapitalizmin tam kalbinde yatan özgürlüksüzlüğü ortaya çıkarmayı hiçbir şekilde başaramıyor, tam tersine görmez-den geliyor. Tıpkı kültür endüstrisinin yaptığı gibi, ama bu kez tam da bu endüstriye mesafeli durduğunu düşünen insan-larda ucuz bir iyimserliği, toplumsal eylemsizliği ve lafta ka-lan bir bireyselleşmeyi besliyor. Jargon, yüceliğin insanları hizaya getirme amacının hizmetine sokulmasının, yani kat-merli bir hakikatsizliğin "Almanya'nın son dönemlerine uy-gun biçimiye," diyor Adorno, "onun olumsuzlanmasında, po-zitif formülasyonlara direnen bir hakikat keşfedilebilir."

Heidegger düşüncesinin günümüzde ülkesinin sınırlarını çok aşan bir nüfuza sahip olduğu düşünüldüğünde, önemi ve aciliyeti daha da artan bir kitap bu. Üstelik, gerçek eleştirel dü-şünce ile, sürekli özgürlükten dem vururken aslında yeni mu-hafazakârlık biçimlerini, yeni "hizaya sokma" yollarını meş-rulaştıran sahicilik, otantiklik peşindeki düşünce arasındaki mücadele günümüzde de şiddetlenerek sürüyor.



Ahlak Felsefesinin Sorunları, Adorno'nun 1963 tarihinde Kant'ın ahlak felsefesinden hareketle verdiği on yedi dersi bir araya getiriyor. Adorno'nun sağlığında yayımladığı kitaplarının dışında, Almandada 90'lı yıllarda yayımlanmaya başlamış, ders notlarından, teyp kayıtlarından ve yazılarından oluşan geniş bir külliyatı vardır. Bu külliyatın ciltlerinden biri olan Ahlak Felsefesinin Sorunları, bir yandan Minima Moralia'nın yazarının "Bugün doğru hayat mümkün müdür?" sorusu etrafındaki araştırmasını, diğer yandan da, çok daha zor bir çalışması olan Negatif Diyalektik'teki belli başlı temaların çoğunun ilk kez ortaya konuluşunu temsil eder – derslerin önemi buradan gelir.

"Ahlak sorununu etiğe indirgemek bir tür el çabukluğu yaparak ahlak felsefesinin tayin edici sorununu, yani birey ile genel'in ilişkisini gözden kaybettirmek demektir. Bütün bunların iması şudur: Kendi ethos'umla, mizacımla uyumlu yaşamam ya da günümüzün şık mı şık tabiriyle kendimi gerçekleştirmem, doğru hayatı yaratmaya yetecektir. Bu da ideolojinin ve yanılsamanın daniskasıdır.

"Bu derslerde size pratik bir doğru hayat kılavuzuna benzer bir şey sunamayacağım. Özel olsun siyasi olsun –siyaset alanı ahlak alanıyla çok yakından bağlantılıdır zira– dolaysız sorunlarınıza dolaysız deva bulmak gibi birşey beklerseniz yanılmış olursunuz. Ahlak felsefesi teorik bir disiplindir ve bu haliyle de ahlaki hayatın yakıcı sorunlarından ayrı tutulmalıdır..." — T. W. Adorno.

