



Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Felsefe Anabilim Dalı

KANT'IN PRATİK FELSEFESİNDE BEDEN PROBLEMİ

Bükem ÖZÇERİ

Yüksek Lisans Tezi

Ankara, 2021

KANT'IN PRATİK FELSEFESİNDE BEDEN PROBLEMİ

Bükem ÖZÇERİ

Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Felsefe Anabilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi

Ankara, 2021

TEŞEKKÜR

Değerli önerileri, eleştirileri ve desteğiyle bu çalışmanın gelişiminde verdiği emeklerin yanı sıra, kazandırdığı yeni bakış açıları için danışmanım Dr. Öğr. Üyesi Toros Güneş Esgün'e; yapıcı eleştirileriyle sağladıkları katkılar için Prof. Dr. Nazile Kalaycı ve Doç. Dr. Elif Çırakman'a; lisans yıllarımı hem öğrenerek hem de güzel anılar biriktirerek geçirmemi sağladıkları için Doç. Dr. Hüseyin Fırat Şenol'a, Doç. Dr. Demet Kurtoğlu Taşdelen'e, Doç. Dr. İskender Taşdelen'e, Serpil Tunç Ütebay'a ve Dr. Öğr. Üyesi Serdar Uslu'ya; aldığım her kararda desteklerini hissettirerek hayallerimin gerçekleşebilmesi için ellerinden gelen her şeyi yapan, her zaman yanımda olan ve bu sebeple de bana, her daim kendimi şanslı hissettiren annem Aynur Özçeri ve babam Gürsel Özçeri'ye; halam Gül Özçeri'ye, Luka'ya, kuzenim Oğul Başol'a, anneannem Neriman Öztuna ve babaannem Zümrüt Özçeri'ye teşekkür ederim.

Her zaman bana kendimi iyi hissettiren arkadaşlarım, sahip olduğum en büyük şanslardan. Benimle büyümeyi seçip, kendisiyle geçirdiğim her vakti eğlenceli kılan, senelerdir yanımdan hiç ayrılmayan Melda Erdir'e; dostluğun zamanla ölçülmediğini öğrettiği için Cevahir Tutku Bingöl'e; her durumda koşulsuz yanımda olan Çağatay Göktübe'ye; benimle yüksek lisans sürecinin zorlu ve keyifli yanlarını paylaşarak her zaman yanımda oldukları için Ceren Dalgıç ve Rahmi Yurttakalan'a; lisans yıllarımdan beri her süreci birlikte paylaştığımız Aslı Yiğit'e; değişmeyen dostlukları ve her daim destekleri için Büşra Önbas'a ve İdil Ekin Perçin'e; destekleri ve ilgilerini esirgemedikleri için Ozan Çarkacı'ya, Orkun İncili'ye, Cemre Özkan'a ve Umut Güngör Avcı'ya, Burak Afşar'a; uzakta olsak bile desteklerini eksik etmedikleri için Kübra Alhan'a, Fatma Arslan'a, Buse Ceylan'a ve Samet Caner'e teşekkür ederim.

ÖZET

Bu çalışma, Kant'ın pratik felsefesinde akıl ve beden kavramını ele alışından hareketle “beyaz erkek” bedenlerinden farklı bedenleri temsil eden hayvan, kadın ve siyahi bedenlerinin, Kant'ın pratik felsefesinde nasıl konumlandırıldığını eleştirel bir okumayla ele almayı amaçlamaktadır. Çalışmanın ilk bölümünde Kant öncesi felsefede akıl ve beden arasındaki ilişkinin ele alınışı doğrultusunda farklı bedenlerin nasıl konumlandırıldığı, Kant'a zemin oluşturması bakımından; Platon, Augustinus, Descartes ve Hobbes'un düşünceleri doğrultusunda araştırılacaktır. İkinci bölümde Kant'ın ahlak, hukuk ve politika alanlarında bedeni nasıl konumlandığı akıl kavramıyla karşılaştırmalı bir şekilde serimlenecektir. Üçüncü bölümde Kant'ın beden ve akli pratik felsefesinde konumlandırış biçimi doğrultusunda hayvan, kadın ve siyahilerin Kant'ın pratik felsefesinde nasıl konumlandırıldığı araştırılacaktır. Bu sayede Kant'ın, pratik felsefesinin evrenselliğini şüpheye düşürebilecek bir yanının olup olmadığı tartışılacaktır.

Anahtar Sözcükler

İnsan, Beden, Akıl, Özgürlük, Hayvan, Kadın, Irk

ABSTRACT

This study aims to critically analyze the position of the bodies of animals, women and blacks that represent different bodies from “white male” bodies on Kant’s practical philosophy, based on Kant’s handling the concept of reason and body in his practical philosophy. In the first part of the study, how different bodies were positioned in accordance with the relationship between reason and body in pre-Kant philosophy, in terms of forming a basis for Kant; will be researched according to the thoughts of Platon, Augustinus, Descartes and Hobbes. In the second part, how Kant positions the body in the fields of morality, law and politics will be introduced comparatively with the concept of reason. In the third chapter, it will be researched how animals, women and black people are positioned in Kant's practical philosophy in according the way Kant positions body and reason in his practical philosophy. In this way, it will be debated whether Kant's practical philosophy has a side that can cast doubt on its universality.

Keywords

Human, Body, Reason, Freedom, Animal, Women, Race

İÇİNDEKİLER

TEŞEKKÜR.....	i
ÖZET.....	ii
ABSTRACT.....	iii
İÇİNDEKİLER.....	iv
GİRİŞ.....	1
1.BÖLÜM: KANT ÖNCESİ FELSEFEDE AKIL VE BEDEN İLİŞKİSİ.....	8
1.1. PLATON'DA AKIL VE BEDEN İLİŞKİSİ.....	8
1.1.1. Ruhun Ölümsüzlüğü ve Beden.....	10
1.1.2. Dışlanan Bedenler: Hayvan, Kadın, Köle-Yabancı.....	16
1.2. AUGUSTİNUS'TA AKIL VE BEDEN İLİŞKİSİ.....	24
1.2.1. Ruhun Değişmezliğinden Tanrı Devleti'ne.....	25
1.2.2. Hayvan/İnsan – Kadın/Erkek Hiyerarşisi.....	31
1.3. DESCARTES'TA AKIL VE BEDEN İLİŞKİSİ.....	36
1.3.1. <i>Cogito</i> 'da Beden.....	37
1.3.2. <i>Cogito</i> 'suz Beden: Hayvan.....	43
1.4. HOBBS'TA AKIL VE BEDEN İLİŞKİSİ.....	48
1.4.1. Doğa Durumunda Eşitlik.....	49
1.4.2. Devlet Durumunda Farklı Bedenler Arasındaki Eşitliğin Bozulması.....	53
2. BÖLÜM: KANT'IN PRATİK FELSEFESİ: AHLAKIN, HUKUKUN VE POLİTİKANIN ÖZNESİ OLARAK İNSAN.....	61

2.1. AHLAK FELSEFESİ VE ÖZGÜRLÜK.....	67
2.1.1. Koşulsuz İsteme ve Ahlak Yasası.....	73
2.1.2. Ödev, Saygı ve Otonomi.....	76
2.2. HUKUK VE POLİTİKA FELSEFESİ.....	82
2.2.1. Dışsal Özgürlük ve Hukuk.....	85
2.2.2. Doğa Durumu, Sözleşme ve Mülkiyet.....	92
3. BÖLÜM: KANT'IN PRATİK FELSEFSİNDEN DIŞLANAN BEDENLER: HAYVANLAR, KADINLAR VE FARKLI IRKLAR.....	102
3.1. AMAÇ OLARAK İNSANIN KARŞISINDA ARAÇ OLARAK HAYVAN.....	103
3.2. OTONOMİYE SAHİP OLAMAYAN CİNSİYET: KADIN.....	111
3.3. SİYAHİ BEDENLER VE KÖLELİK.....	128
SONUÇ.....	139
KAYNAKÇA.....	149

GİRİŞ

Felsefe tarihinin, farklı bakış açılarıyla yeniden yazımı mümkün müdür? Cavarero, *Platon'a Rağmen*'de Antik felsefeyi feminist bir bakış açısıyla tekrar ele alarak, bunun mümkün olduğunu bizlere kanıtlar. *Platon'a Rağmen*'in önsözünde Braidotti, Cavarero'nun neden bu soru doğrultusunda incelemeler yaptığını dikkat çeker ve Cavarero'nun bu meseleyi ele alma sebebinin “Batı felsefi düşüncesinde kadınların sembolik yoksulluğa mahkûm edilmiş olmaları ve teorinin dışında tutulmaları” olduğunu söyler (Cavarero 2017: 15). Cavarero, *Platon'a Rağmen*'de sadece Antik felsefedeki metinlerde adı geçen bazı kadın figürler üzerinden çizdiği çerçeve doğrultusunda ilerleyerek, kadının felsefeden hangi ince ayrıntılar eşliğinde dışlandığına odaklanır fakat aynı ataerkil düşüncenin farklı zaman dilimlerinde farklı şekillerde tekrar kendini açığa çıkarttığına da değinmeyi ihmal etmez¹ (2017: 24).

Cavarero'nun dikkat çektiği en can alıcı nokta, Antik felsefedeki kadın figürlerin ataerkil bir bakış açısıyla “tarafsız/evrensel olduğunu iddia eden bir erkek özne” tarafından sunulması, bahsedilen erkek öznenin sunduğu figürlerden hareketle ataerkil bakış açısını “bir dünya fikri” olarak ortaya koymasındır (2017: 24). Cavarero, bu düşüncenin temellerini çoğunlukla mitler üzerinden işler fakat zaman içerisinde görürüz ki birçok filozof, herhangi bir mite ihtiyaç duymadan kadının, erkekten ne kadar aşağı konumda yer aldığını ataerkil bakış açısıyla yaptığı gözlemler çerçevesinde sunar. Elbette ki Cavarero, feminist bir okumayla felsefe tarihinde kadının nasıl tasvir edildiğini ele alan ilk ya da tek düşünür değildir. Fakat Cavarero, felsefe tarihinin farklı bakış açılarıyla yeniden yazımının mümkün olduğunu doğrudan ifade ediyor olmasıyla, birçok filozofu benzer şekillerde ele alabileceğimiz konusunda bize bir fikir verir.

¹ Cavarero bu noktada “Freud’un Oedipus’unu, Adorno’nun Ulysses’ini ve Kierkegaard’un Don Juan’ını” örnek gösterir fakat ayrıtılandırılmaz; bahsettiğimiz metninde onun asıl derdi, Antik felsefede işaret edilen bazı kadın figürlerin nasıl sunulduğudur (Cavarero 2017: 24).

Zira felsefe tarihinin farklı bakış açılarıyla yeniden yazımı, günümüzden çok önce ayak seslerini duyurmuştur. Bunun sebebi şüphesiz ki, felsefi düşüncenin her noktasına yayılmış olan hiyerarşik yapıları bozguna uğratma çabasıdır ki bu çaba, felsefede sadece erkek ve kadın arasında kurulan ikili cinsiyet hiyerarşisinin bozguna uğratılmasıyla sınırlı kalmayarak, ırklar ve türler arasında oluşturulan hiyerarşik yapıların da tekrar değerlendirilmesini kapsamaktadır. Bu çabalara, Wollstonecraft'ın kadınların da erkeklerle eşit haklara sahip olabileceğini savunması, Beauvoir'nın kadın oluşu sorgulaması, Singer'ın insan ve hayvan arasındaki uçurumu ele alışı ve hepsinin adlarını burada sayamayacağımız birçok düşünür örnek olarak gösterilebilir.

Felsefede cinsiyetler, ırklar ve türler arasında kurulan hiyerarşik yapıların ortaya çıkışının elbette ki bir temeli vardır. Bu temel esasen felsefenin kavramları, karşıtlıklar/ikilikler düzeni içerisinde tanımlamasından kaynaklanır; ele alınan bir kavram aynı zamanda karşıt kavramı ile sunulur ve ele alınan kavramın ne olduğu ya da ne olmadığı, karşıt kavramı sayesinde belirlenir². Bu belirlenim ise felsefenin bazı kavramları yüceltişine ve bazı kavramlardan kopuşuna işaret eder. Felsefenin bazı kavramlardan kopuşunun temellerine inmek için “ikinci/düalist düşünmenin Parmenides’le başladığına” işaret edilir (Kalaycı 2019: 37). Düalist düşünmenin temellerini sunmak için Parmenides’in *Doğa Üzerine* metnindeki bir mit ele alınır; bu metinde “filozof güneşin kızlarının çektiği bir at arabasıyla doğadan uzaklaşmakta ve gittiği yerde ona hakikat yolunu gösterecek bir tanrıça tarafından karşılanmaktadır” (Parmenides’ten aktaran Kalaycı 2019: 37). İşte tam da bu noktada felsefedeki bazı kavramların yüceltilişi, bazı kavramların ise felsefede yüceltilen kavramlardan aşağı konuma sürüklenerek hiyerarşik yapıların oluşumu gerçekleştirilmeye başlanacaktır.

Filozofun doğadan uzaklaşarak hakikate doğru yol alacağı düşüncesiyle “hakikat yaşamdan, ebedi olan geçiciden, zihin bedenden, evrensel olan olumsuzdan, varlık görünüşten kopacak, filozof saf düşüncede kendi mekanını oluşturmak için doğduğu

² Nitekim Derrida, Batı metafiziği geleneğinde ortaya çıkan iyi/kötü, söz/yazı, ruh/beden ve benzeri ikiliklerin anlamın mutlaklığına işaret ettiğini söyleyerek, anlamın muğlak ve öznel olduğu eleştirisinde bulunur. Bu eleştiriden hareketle Derrida, anlamın tekliliğine gönderme yapan ikilikleri bozuma uğratmayı amaçlar.

dünyayı terk edecektir” (Irigaray’dan aktaran Kalaycı 2019: 37). Bu kopuş tüm felsefe tarihini etkileyerek, felsefedeki en önemli meselelerden biri olan akıl-beden ilişkisinin ele alınışında ve aynı zamanda akıl-beden arasındaki ilişkinin ele alınış biçimi dolayısıyla cinsiyet, tür ve ırklar arasındaki hiyerarşik yapıların ortaya çıkışında da belirleyici bir rol oynayacaktır. Felsefi düşüncede akıl ve beden kavramlarının ele alınışına baktığımızda aklın bedenden üstün kılındığını görürüz. Aklın üstün kılınışı, bedenın görünüşler alanınının bir parçası olmasına, aklın ise görünüşler alanından koparak kendi isteği doğrultusunda farklı bir dünya yaratabiliyor olmasına dayanmaktadır.

Bu düşünce doğrultusunda akıl ve beden ilişkisinin, felsefe tarihinde iki şekilde ele alındığını görürüz. Birinci akıl ve beden ilişkisinde filozoflar, insanın dış dünyanın bilgisini edinebilmesi için akıl ve bedenın işlevlerinin nasıl bir ilişki içerisinde olduğunu araştırırlar. Zira bu ilişkinin kuruluşunda akıl kadar en az beden de oldukça önemli bir rol oynar. Bu ilişkide beden, sahip olduğu duyular sayesinde dünyadaki şeyleri algılayan, akıl ise bu algıyı süzgecinden geçirerek beden sayesinde elde edilen algının, deneyime dönüşmesini sağlayandır. Fakat bu ilişkide görülen, aklın “düşünen” taraf, bedenın ise “hisseden” taraf olarak aklın, bedenden üstün kılındığıdır. Söz konusu akıl ve beden arasındaki ilişki olduğunda ele alınan ikinci ilişki türü kendini, özellikle etik, hukuk ve politika gibi alanlarda gösterir. Bahsedilen alanlar söz konusu olduğunda felsefe, akıl ile beden arasındaki ilişkide, iyi bir hayat için aklın hâkimiyetinin zorunluluğunu vurgular. Bu ilişkide beden, duygulara sahip olması sebebiyle her zaman akli doğru yoldan çıkaran, akli doğruları görememesi için aldatandır; bu sebeple de aklın himayesi altına girmelidir.

Bu düşünceler eşliğinde akıl ve beden arasında kurulan eşitsiz ilişki, kendini en çok etik, hukuk ve politika alanlarında gösterir. Bizim de bu çalışmada yoğun bir şekilde ele alacağımız etik, hukuk ve politika alanlarında beden, ortaya konulan tüm düşüncelerde “dizginlenmesi gereken” bir kavram olarak değerlendirilir. Bedenin aklın himayesi altına girmesi gereken olan olarak sunulması, bedenlerin farklılıklarının etik, hukuk ve politika alanlarında herhangi bir ölçütü yansıtmayacağına, diğer bir deyişle etik, hukuk ve politika söz konusu olduğunda öznelliklerin, bedenler üzerinden tanımlanmayacağına dair bir umuda kapı aralar; bu düşüncede bedenlerin farklılıkları değil, tüm insanlardaki “ortak” aklın ortaya koydukları önemlidir. Fakat ne yazık ki bu umut yerini bulmaz. Filozofların metinlerindeki insanı ele alan genel ifadeler her ne kadar bu umuda gönderme yapıyor

olsa da metinlerdeki bazı ayrıntılar, beklentimizi karşılamaz. Bu ayrıntılarda öncelikli olarak insan ve hayvan arasına bir çizgi çekilir ve insanın akla sahip olması sebebiyle, hayvandan nasıl üstün olduğu ortaya koyulur. Sonrasında ise cinsiyetler ve ırklar arasında ayrımlar yapılır ve felsefe sadece “beyaz erkekler” için olanaklı hale gelir.

Beklentimizi karşılayacak gibi görünen en önemli filozoflardan birisi, şüphesiz ki Kant’tır. Felsefe tarihinin geneline, akıl merkezci düşünce hakimdir. Akıl merkezci düşüncenin temsilcilerinden biri olarak Kant; felsefesiyle, özellikle de pratik felsefesiyle bir dönüm noktasını temsil etmektedir. Akıl, Kant öncesi felsefede de birçok filozofun düşüncelerinde merkezi bir konumdadır; o halde burada sorulacak olan, halihazırda birçok filozofun akli felsefelerinin merkezinde konumlandırırken, başka bir filozofun değil de Kant’ın, hangi nedenlerle akıl merkezci düşüncede bir dönüm noktasını temsil ettiği sorusudur. Zira bu sorunun cevabı, çalışmamızda neden Kant’ın pratik felsefesini ele almayı seçtiğimiz sorusunu da cevaplayacaktır. Kant’ın epistemoloji görüşünde ortaya koyduğu düşünceler, felsefenin Kopernik devrimi olarak tanımlanır. Burada Kopernik devrimiyle kastedilen Kant’ın, “tüm bilgimizin kendini nesnelere uydurması gerektiğini varsayan” öncüllerine karşı “nesnelere kendilerini bilgimize uydurmaları gerektiği” argümanını öne sürmesidir (Kant 1993: 25). Bahsedilen argümanı ortaya koyarak Kant, akli felsefesinin merkezine almasının dışında aynı zamanda, kendisinden önce hiçbir filozofun yapmadığı bir şekilde aklın eleştirisini yapar. Bu eleştiriye yaparken Kant, insanın sınırlara sahip olduğu vurgusundan hareketle; “Ne bilebilirim?”, “Ne yapmalıyım?”, “Ne umabilirim?” ve “İnsan nedir?” sorularını ele alır.

“Ne bilebilirim?” sorusu doğrultusunda Kant, “Ne yapmalıyım?” sorusuyla pratik felsefesinin; ahlak, hukuk ve politikaya dair kuramlarını, evrensellik idealini merkeze yerleştirerek ortaya koyar. Kant, akli pratik felsefesinin ilk basamağı olan etiğin merkezine koyarken bu etiği, aynı zamanda bir bilim olarak tasarlar³ (Kant 2014c: 7-12). Kant’ın felsefesinin bir bilim haline gelişi, şüphesiz ki geleneksel metafizik alanlarını aklın eleştirisi sayesinde yeniden düzenleyerek, herkesteki ortak akılla temellendirilen evrensel bir düşünce sistemini ortaya koyuyor olmasıdır. Teorik felsefesinde insanların

³ Kant bu noktada sadece pratik felsefesinin temeli olan etiğin bir bilim olacağını söylemez. Kant hem teorik hem de pratik felsefesini bir bilim olarak temellendirdiğini söyler (Kant 2014c: 12).

ortak akla sahip olmalarıyla bilgi edinebildiklerini ortaya koymasının yanı sıra Kant, pratik felsefesinin başat kavramı olan özgürlüğe de her insanda bulunan ortak akılla ulaşılabileceğini temele alarak, insan türüne mensup her bir canlının ırk ya da cinsiyet fark etmeksizin eşit olduğunu vurgular. Kant'ın etik görüşünün temelini oluşturan özgürlük kavramı aynı zamanda, pratik felsefesinin diğer ayakları olan hukuk ve politika felsefesinin de temelini oluşturur. Bu doğrultuda Kant, etiğin temsil ettiği özel alanda insanların eşitliği ve özgürlüğü dışında hukuk ve politika alanlarının temsil ettiği kamusal alandaki öznelerin de eşitliğini ve özgürlüğünü savunarak, aklın eleştirisinden hareketle aynı zamanda toplum hayatının eleştirisini ortaya koyar.

Etik, hukuk ve politika alanlarında özgürlük ve eşitlik kavramlarını evrensel yasalar dahilinde ele alan Kant, bu evrenselliği akıl sayesinde yakalar. Etik görüşünde Kant, aklın doğru kullanımını ön plana çıkarır; bunu yaparken kendisinden önceki filozofların belirlediği akıl-beden ilişkisinin ele alınışından farklı bir tutum göstermeyerek, akıl kavramını ön plana çıkarmak için beden kavramını akıldan aşağı bir konumda sunar. Kant'ta özgürlük söz konusu olduğunda beden, akıldan uzak tutulması gereken bir kavram olarak karşımıza çıkar; beden, duygulara/eğilimlere yenik düşen taraf olarak aklın doğru kullanımını engelleyerek öznelerin ahlaki bir şekilde eylemde bulunmasına engel olandır. Beden, deneyim alanına ait olandır ki Kant'ın ahlak felsefesi göz önünde bulundurulduğunda Kant, ahlaksal eylemin ortaya çıkabilmesi için deneyim alanından yararlanılmaması gerektiğini her fırsatta vurgular. Bu sebeple her ne kadar aklın kullanımını ön plana çıkarıyor olsa da Kant, en az akıl kadar beden kavramını da ele alır.

Etik görüşünde özgürlüğü, aklın özgürlüğüyle tanımlamasına ve bedeni ahlaksal olandan en uzak noktada tutmasına karşın Kant, hukuk ve politika felsefesinde beden kavramından kaçamaz. Ahlak felsefesi kapsamında Kant, içsel bir özgürlük tanımı ortaya koyar. Bu özgürlük tanımı, öznelerin sadece kendi ahlaksal eylemleri doğrultusunda özgürlüğe ulaşabilecekleri içsel bir tutumu simgeler; burada özneler, sadece kendilerine karşı sorumludur ve bu sorumluluk bedenin ait olduğu deneyim alanından değil, aklın kullanımından elde edilir. Fakat hukuk ve politika alanlarında özneler, kendinden başka öznelere karşı olan eylemlerinden de sorumludur; elbette bu eylemlerin ardında da Kant'ın ahlak felsefesinin ortaya koyduğu buyruklar doğrultusunda eylemde bulunulması gerektiği vurgulanacaktır fakat hukuk ve politika alanı, öznenin kendinden dış olanlarla,

bir diğere deyişle, kendinden başka bedenler ve cisimlerle varolduğu alanları temsil etmektedir. Hukuk ve politikanın işleyişı kendini, deneyim sayesinde ortaya koymaktadır (Kant 1991: 35). Hukuk ve politikanın deneyim alanından ortaya çıkışı aynı zamanda Kant'ın içsel özgürlük tanımına ek olarak dışsal bir özgürlük tanımının da ortaya çıkmasına sebebiyet vermektedir. Ortaya çıkan dışsal özgürlük tanımı, aynı zamanda bedenün özgürlüğünü temsil etmektedir.

Kant'ın pratik felsefesinin temelini deneyimden, dolayısıyla da bedenden uzak tutup hukuk ve politika alanlarının akıldan değil, bedenün deneyimlerinden türetilmesinden kaçamaması, aynı zamanda beden kavramını da bahsedildiği kadar arka planda tutmadığı anlamına gelir. Zira her ne kadar akılı ön plana çıkartır gibi gözüküyor olsa da Kant bazı metinlerinde bedenleri doğrudan işaret eden ifadeler kullanır. Bu ifadelerde Kant, cinsiyet, tür ve ırk gibi özellikleri bedenler üzerinden tanımlayarak ahlakın, hukukun ve politikanın öznesi olabilmeyi bedenler üzerinden tanımlar. Felsefesinin en temel metinlerinde cinsiyetçi ya da ırkçı tabirler kullanmıyor⁴ olsa da Kant'ın çeşitli metinlerine baktığımızda aklın kullanımının, “beyaz erkek”ten farklı bedenlerde farklı şekillerde gerçekleştirildiğini ifade eden tanımlamalarla karşılaşırız. Bu tanımlamalar bedenlerinin sahip olduğu farklı özellikler doğrultusunda farklı türlerin, farklı cinsiyetlerin ve farklı ırkların aklın kullanımında başarılı olamayıp ne iç ne de dış özgürlüğe sahip olamayacağı anlamına gelerek, “beyaz erkek” dışındaki tüm bedenlerin Kant'ın pratik felsefesinden dışlanmasına ve evrenselliğin şüpheye düşmesine sebebiyet verir. Bu sebeple Kant'ın pratik felsefesinde öncelikli olarak bedenün, sonrasında ise özellikle “beyaz erkek”ten farklı bedenlerin konumunun nasıl sunulduğu meselesi farklı, eleştirel bir okumayla tekrar ele alınmalıdır. Dolayısıyla burada sunacağımız çalışmamız, Kant'ın pratik felsefesinde bedeni ve bu doğrultuda da “beyaz erkek”ten farklı bedenleri nasıl konumlandırığını, eleştirel bir okumayla araştırma amacını güdecektir.

Araştırmamızı gerçekleştirebilmek için öncelikli olarak ilk bölümde, Kant öncesi felsefede seçtiğimiz filozoflar üzerinden akıl-beden ilişkisinin ve bu ilişkinin ele alınış

⁴ Burada kastedilen metinler Saf Aklın Eleştirisi, Pratik Aklın Eleştirisi ve Yargı Gücünün Eleştirisidir; Kant bu metinlerde türcü bir tutum sergiliyor olsa da evrensel bir felsefe sunarak tüm insanların eşit ve özgür olduklarını savunur.

biçimi doğrultusunda farklı bedenlerin, düşünürlerin felsefelerinde nasıl konumlandırıldığını araştıracağız. Bu sayede Kant'ın felsefesinde akıl ve bedene karşı olan bakışı ve bu doğrultuda da "beyaz erkek"ten farklı bedenlere karşı ortaya koyduğu tutumu, daha iyi anlaşılacaktır. Çalışmamızın ikinci bölümünde, geçiş oluşturulması bakımından Kant'ın metafizik eleştirisinden kısa bir şekilde bahsedilerek, Kant'ın pratik felsefesinin temelleri sunulacak ve etik görüşüne zemin hazırlanacaktır. Sonrasında ise Kant'ın ahlak, hukuk ve politika felsefesini nasıl ortaya koyduğu, akıl ve beden kavramlarını nasıl ele aldığı doğrultusunda; akıl ve beden kavramları karşılaştırmalı bir şekilde incelenerek, bahsedilen alanlar arasında bağlantılar kurulacak ve bu sayede Kant'ın pratik felsefesinin öznelerin özgürlüğü, eşitliğini nasıl sağladığı açıklığa kavuşturulacak ve aynı zamanda Kant'ın pratik felsefesinin "evrensel" tarafına vurgu yapılacaktır. Çalışmamızın üçüncü bölümünde ise Kant'ın tür, cinsiyet ve ırkları bedenler üzerinden nasıl tanımladığı ortaya konularak bu tanımların ikinci bölümde işlediğimiz konularla ilişkisi araştırılarak Kant'ın, pratik felsefesinin evrenselliğini şüpheye düşürebilecek farklı bir tarafının olduğu gösterilmeye çalışılacaktır.

Günümüzde Kant'ın felsefesinde kadının, hayvanın ve farklı ırkların yerinin araştırılması, yabancı kaynaklarda popüler bir konu olmakla beraber aynı zamanda Kant'ın teorik ve pratik felsefesi kapsamında birçok yeni tartışmanın ele alınmasına olanak sağlamaktadır. Ne yazık ki ülkemizde Kant'ın hayvan, kadın ve ırkları ele alışı doğrultusunda yapılan çalışmalar oldukça azdır. Bu çalışmanın, Kant'ın hayvan, kadın ve ırklar hakkındaki düşünceleri doğrultusunda yeni tartışma bağlamları açmasını umuyoruz.

1.BÖLÜM: KANT ÖNCESİ FELSEFEDE AKIL VE BEDEN İLİŞKİSİ

Araştırmamızı gerçekleştirebilmek için öncelikli olarak bu bölümde, Kant öncesi felsefede seçtiğimiz filozoflar üzerinden akıl-beden ilişkisinin nasıl ele alındığı araştıracağız. Bu doğrultuda Platon, Augustinus, Descartes ve Hobbes'un akıl-beden ilişkisini nasıl ele aldıklarını inceleyeceğimiz bir hat belirlemeyi tercih ettik. Platon, Augustinus, Descartes ve Hobbes'u ele alma sebebimiz, bahsedilen filozofların beden ve akıl arasındaki ilişkiyi nasıl konumlandıklarını, felsefeleri açısından merkezi bir öneme sahip olmasıdır. Bahsedilen filozofların ele alınmasıyla farklı dönemlerde kurulan beden ve akıl arasındaki çeşitli ilişkiler incelenerek, bu ilişkinin ortaya konuluş biçimiyle birlikte düşünürlerin farklı bedenler üzerinden yaptıkları tanımlamalar doğrultusunda türler, cinsiyetler ve ırklar arasındaki hiyerarşik yapılar ortaya konacak hem de Kant'ın beden-akıl ilişkisine nasıl yaklaştığı ve beden, bu doğrultuda da farklı bedenlerin Kant'ın pratik felsefesi açısından bir probleme nasıl dönüştüğü, öncüllerinin düşüncelerinin sunulmasıyla daha açık bir hal alacaktır.

1.1. Platon'da Akıl ve Beden İlişkisi

Platon, Parmenides'in felsefede düalist düşüncenin başlangıcını gerçekleştiretiğinden oldukça etkilenmiştir. Bu etkileniş doğrultusunda, felsefe tarihinin en önemli meselelerinden biri olan akıl ve beden ilişkisinin ele alındığı tüm tartışmaların temelini atmıştır. Platon, akıllı beden karşısında konumlandırmaktansa felsefesinde de çoğunlukla yararlandığı mitlerden oldukça etkilenerek, ruh kavramını beden karşıt kavramı olarak konumlandırmaktadır. Elbette ki bu, Platon'un felsefesinde akıl kavramının kullanılmadığı anlamına gelmemektedir. Buradaki önemli nokta, Platon'da aklın, ruhun bir parçası olarak sunulmasıdır; Platon, üç parçalı ruh anlayışından ilk olarak *Devlet*'te bahsetmektedir; ruh ona göre akıl, öfke ve iştah olmak üzere üç parçadan oluşmaktadır (Platon 2015: 140-145). Platon'da akıl, ruhun bir parçası olarak sunulmasıyla modern felsefe

ve sonrasındaki anlamını tam olarak karşılamamaktadır. Modern felsefe ve sonrasında genellikle akıl kavramı, bedenın karşısında konumlanırken modern felsefe öncesinde, ruh kavramıyla iç içe geçmiş bir şekilde sunularak bedenın karşısında konumlandırılmaktadır. Platon'da da ruh kavramı, akıl kavramıyla bir birlik içerisinde sunulmakta fakat burada akıldan çok ruhun özellikleri ele alınmaktadır.

Platon, felsefe tarihinde ilk kez ruh ve bedenın birbirleri arasındaki ilişkiyi felsefi bir problem olarak ele almakta ve kendinden sonra ruh/akıl-beden ilişkisini farklı şekillerde ele alacak birçok filozofu etkilemektedir. Düşüncelerini temellendirirken Platon, bahsedilen kavramlar arasındaki ilişkiyi kullanmakta ve bu kavramları hiyerarşik bir düzen içerisinde sunmaktadır. “Ruh göçü” ve “anımsama yöntemi (*anamnesis*)” ile Platon, özellikle ruh kavramını ön plana çıkarmaktadır; ruh ölümsüz olandır, öte dünyaya göçebilmekte ve bu sayede her şeyin bilgisine sahip olmaktadır. Beden ise dünyevi yaşantımızı tamamlayarak, insana dünya içerisinde ruh göçüne kadar eşlik edecek olan ölümlü taraftır. Fakat eşlik etmeden anlaşılacak olan bedenın, ruhun kendi “doğasını gerçekleştirebilmesi için bir yardımcı” olarak görev alması değildir; tam tersine beden, ruhu aşağıya çeken ve engel olandır (Arslan 2006: 367). Beden, dünya içerisindeki yaşantıda insan için bir konaktır; ruhtan aşağıda konumlandırılan ve her zaman yitirilmesi göze alınandır.

Platon'un ruhun ölümsüzlüğünü vurgulayarak bedeni, ruhtan aşağı bir konumda sunması, ruha iyi gelecek bir yaşam doğrultusunda yaşayan insanlar için aynı zamanda iyi bir yaşamın anahtarı olacaktır. Fakat Platon, bazı bedenlerin sahip olduğu “kötü” özellikleri cinsiyet ve türler üzerinden tanımlayarak aynı zamanda kötü ruhların özelliklerinin bedenler üzerinden tanımlanmasına kapı aralayacak ve felsefesinde erkekten farklı bedenleri, erkek bedenlerinden aşağı konumda sunacaktır. Dolayısıyla kadın ve hayvan bedenlerinin, erkek bedenlerinden aşağı konumda sunulduğu Platon tarafından ruhun ölümsüzlüğü doğrultusunda ruh göçüyle bağlantılandırılarak, kadın ve hayvan yaşamlarının “kötü” yaşamlar olarak belirli kısıtlamalara tabi tutulması görüşünü doğrulacaktır. Platon'un ruh ve beden arasındaki ilişkiyi işleyiş biçimi doğrultusunda kadın ve hayvan bedenlerini nasıl dışladığını araştırmak için öncelikli olarak ruhun ölümsüzlüğü karşısında bedenın nasıl konumlandırıldığını incelemek gerekmektedir.

1.1.1. Ruhun Ölümsüzlüğü ve Beden

Platon, ruh ve beden arasındaki ilişkiyi birçok eserinde, özellikle de *Sokrates'in Savunması*, *Kriton*, *Menon*, *Phaidon*, *Devlet*, *Şölen*, *Phaedros*, *Timaios* ve *Yasalar* adlı metinlerinde ele almıştır. Platon'un ruh ve beden arasındaki ilişkiyi ele almasının başlangıcı büyük travmasına, bir diğer deyişle Sokrates'in ölümüne dayanmaktadır. Gençlik dönemi diyaloglarından biri olan *Sokrates'in Savunması*, Platon'da ruh ve bedenin birbirlerine olan konumlarını anlamamız açısından büyük önem taşımaktadır. Bilindiği üzere bu diyalogda Sokrates, sonunda ölüme mahkûm edilse bile, ölümden korkmayan bir tavırla savunmasını gerçekleştirmektedir. Çünkü ölümü kötü olan olarak tanımlamak ona göre yanlıştır: “Ölüler ya hiç var olmaz ve hiçbir şey hissetmezler ya da söylendiği gibi ölüm bir değişimdir, ruhun buradan başka bir yere göç etmesidir” (Platon 2019: 61). “Ölüm buradan başka bir yere göç etmek anlamına geliyorsa”, büyük bir kazanç olarak görülmektedir (2019: 61).

Ruh bizi ölümsüzlüğe götüren ve aynı zamanda da “doğruların yaradığı, yanlışların zarar verdiği parçamız”dır; bedenden daha değerli bir konumdadır (2019: 74). Ruhun ölümsüzlüğü inancına sahip olan Sokrates hem yasalara uymak için hem de ruhun ölümsüzlüğüne inancı sebebiyle cezasını kabullenmektedir. Ona göre tanrılara hesap verebilmek için yasalara uyulmalı ve yasalara saygısızlığı kapsayan herhangi bir eylemde bulunulmamalıdır (2019: 78-84). Sokrates, yasalara uyararak ölümsüzlüğünü pekiştirmekte ve ölümden sonraki hayatı göz önünde bulundurarak eylemde bulunmaktadır.

Platon, ruhun ölümsüzlüğünden bahsederken anımsama yöntemine büyük önem atfetmektedir. Anımsama yöntemini açıklayabilmek için Platon, *Menon* diyalogunda erdemin öğretilbilir olup olmadığını sormaktadır (Platon 1994: 2). Diyalogda Sokrates erdemin ne olduğunu bilmediğini tekrarlamaktadır fakat burada ortaya büyük bir problem çıkmaktadır: “Onun ne olduğu hakkında en ufak bir bilgin olmadığı zaman bir şeyi nasıl arayabilirsin” (1994: 22)? Tam da bu problemden hareketle anımsama yöntemi açığa çıkmaktadır. Anımsama yöntemiyle, ruhun bedene düşmeden önce her şeyin bilgisine sahip olduğu fakat doğumla beraber ruhun bedenle bir arada bulunmaya başlamasıyla tüm

bilgileri unuttuğu, yaşam içerisinde öğrendikçe ruhun önceden sahip olduğu bilgileri anımsamaya başladığı söylenir (1994: 23-24).

Ruh, var olan her şeyi öğrenmiştir çünkü ölümsüzlük özelliği sayesinde “birçok kez doğmuş ve ölmüştür”; “hem burada hem de öte dünyada her şeyi görmüştür” (1994: 23-24). Bu sebeple insan ruhunun, sahip olduğu özellikler gereği herhangi bir şey hakkındaki bilgiyi anımsaması olağandır; Sokrates de bu sebeple insanlara çeşitli sorular sorarak bilgilerini doğurtmaya, anımsamayı gerçekleştirmeye çalışmaktadır: “Doğadaki her bir parça birbiriyle ilişkilidir”; ruhun öncesinde her şeyi öğrendiği göz önünde bulundurulduğunda, insan yeterince araştırır ve öğrenme çabasında bulunursa, unutilan bilgiler tekrar hatırlanacaktır (1994: 24).

İnsan tüm bilgileri daha bedene sahip olmadan yani sadece bir ruh formuyken edinmektedir. Ruhun beden ile birlikteliğinin başladığı an böylesi bir unutuşun gerçekleşmesi, bedensel olan her şeyden olabildiğince uzaklaşılması gerektiği düşüncesine yol açmıştır (Hare 2002: 23). İnsan, gerçekliğin, dolayısıyla her şeyin bilgisine ruhu sayesinde ulaşacaktır. Fakat ruhun böylesine üstün bir konumda olması, beden tamamen dışlanması anlamına gelmemektedir. Ruh, beden üstünde hâkimiyet kurarak onu eğitmeli ve kendine uyumlu hale getirmelidir.

Platon’a baktığımızda felsefesinin ruh/beden, söz/yazı, iyi/kötü ve benzeri zıtlıklar üzerine kurulduğunu görürüz. Kavramların içlerini, kurduğu zıtlıklar sayesinde dolduran Platon, ruhun ölümden sonra da varlığını devam ettirdiğini karşıt kavramların birbirleri sayesinde var olduklarını kanıtlayarak ortaya koyar. Ruh ve bedeni karşıt iki kavram olarak ele aldığımızda, beden ölümü net bir şekilde gözlemlenebilirken ruhun ölümsüzlüğünün temellendirilememesi muğlaklık yaratmaktadır. Ortaya çıkan bu muğlaklığı gidermek için Platon, *Phaidon* diyalogunda karşıtlıkların birbirlerinden nasıl doğduğunu göstererek ruhun ölümsüzlüğünü ve ölümden sonraki hayatın varlığını ortaya koymaya çalışmaktadır.

Platon’a göre dünya, insan için hapisanedir ve bu hapisaneden kurtulmanın tek yolu ölümdür fakat “kendi başımıza buradan ayrılmaya ve kaçmaya hakkımız yok”tur (Platon 2012: 51). Nasıl ki köle hizmetkârından habersiz kendini öldürdüğünde sahibinde büyük bir kızgınlık yaratıyorsa, insan da bu hapisaneden intihar yoluyla çıkmaya çalıştığında

tanrıları kızdırmaktadır; bu sebeple insan, dünya içerisinde geçirdiği zaman boyunca ölüm korkusu barındırmadan yaşamalı ve kendisine sunulmuş olan dünyevi hayatı, bedenden olabildiğince arınarak geçirmelidir (2012: 51). Kişi elinden geldiğince bedenden uzaklaşarak ruha yönelmelidir çünkü bedensel duyular büyük oranda ruhun hakikate ulaşmasını engellemektedir: “İşitme, görme, acı ya da herhangi bir haz kendisine musallat olmadığına ruh, en iyi şekilde akıl yürütmektedir” (2012: 63). Düşünürken bedenden olabildiğince uzaklaşarak, bedenden arınarak akıl yürütmesini gerçekleştiren kişi “varolanlardaki en gerçek şeyi” yani, “varolanların her birini kendinde ve saf hallerinde yakalamaya” yaklaşmaktadır (2012: 65).

İnsan, “bedene sahip olduğu için ruhu kötülüğe karışmıştır”; bu sebeple Platon’a göre beden, “akıl yoluyla yaptığımız araştırmalarda bizi yanlış yollara sürükleyen bir patikaya benzemektedir” (2012: 67). Bu doğrultuda ruha yönelinmelidir: Bedensel olandan en yüksek seviyede uzak durmaya çalışarak insan, ölüm haline yaklaştırılmalı ve sadece düşünce ile varolanları kavranmalıdır (2012: 63-73). Bedenden arınmış bir şekilde ölen ve öteki dünyaya (Hades’e) arınmış bir şekilde giden kişi tanrılarla oturmaya layık görülmektedir (2012: 79).

Platon, ruhun Hades’e gidişinden bahsederken, “ruhun buradan oraya gittiğini, sonra buraya geri döndüğünü, yani onun ölenlerden doğduğunu” belirtir (2012: 83). *Devlet*’in onuncu kitabında Er efsanesinden bahseden Platon, ruhun öteki dünyaya gittikten sonra hangi aşamalardan geçerek tekrar bedene düştüğünü anlatmaktadır. Efsaneye göre ölüm yoluyla bedenden ayrılan ruhlar yargıçlar tarafından tartılmaktadır; tartılma işlemi sonrasında ruhun iyi mi yoksa kötü mü olduğuna karar verilmekte ve ruhlar ceza/ödül sistemine tabi tutulmaktadır; ceza ve ödüllendirmelerin gerçekleşmesinden sonra ruhlara, kendilerine yeni hayatlarını seçmeleri için bir fırsat sunulmaktadır (Platon 2015: 360-366). Dünyadaki yeni hayatlarında yaşayacakları her şeyin bilgisini edinen ruhlar daha sonra *Lethe* ırmağına götürülmektedir; bu ırmaktan içtikleri suyun ardından tüm gördüklerini unutan ruhlar “bir yıldız gibi kayarak” bedenlere yerleşmektedir (2015: 366-368).

Fakat Platon ruhun ölümsüzlük özelliğinin varlığını, gerçekliği kanıtlanamayan bir hikâyenin yarattığı muğlaklığı ortadan kaldırmak için bir akıl yürütmeyle de ortaya koymaktadır. Bahsedilen akıl yürütmeye göre karşıtlar birbirinden doğmaktadır ve bu

karşıtlıklar arasında her zaman döngüsel olarak akışını tamamlayan iki ayrı oluş vardır (Platon 2012: 85). Örneğin birbirlerine karşıt olan uyku ve uyanıklık durumlarına bakıldığında uyku halinden uyanıldığını, uyanıklık halindeyken ise uykuya dalındığını gözlemlediğimiz iki farklı oluş görürüz; Platon, yaşam ve ölümü ele aldığı da uyku ve uyanıklık durumunda olduğu gibi, iki kavramın birbirlerine karşıt olduğunu ifade eder (2012: 87). Bu akıl yürütmeye uyulduğunda canlıların karşıt kavramı olan ölümlerden oluştuğu, dolayısıyla da ruhun sonsuz bir oluş döngüsüne girdiği açıktır (2012: 87-89).

Sunulan akıl yürütmeye göre canlıların öldükleri ve ölümlerin de tekrar canlandığı bir döngünün varlığı söz konusudur. O halde bu döngü, varlığını nasıl devamlı kılmaktadır? İki ayrı oluşun sorunsuz devamlılığını sağlamak için Platon, ruhu anahtar kavram olarak belirler. Çift taraflı oluş döngüsü ruhun ölümsüzlüğü sayesinde kendi devamlılığını sürdürmektedir. Ruhun bu döngüleri yıpranmadan tamamlayabilmesi için kendini bedenden olabildiğince dışlaması gerekir fakat insanın biyolojik yapısı bedeni tamamen dışlamaya izin veren bir yapıda değildir. Bedenin duyuları aldatıcıdır, bu duyular sayesinde “insanın ruhu bir şey yüzünden aşırı derecede zevk aldığı ya da aşırı derece acı çektiğinde” yanılarak, yanlışları doğru olarak bilme hatasına düşmektedir: Haz ve acı duyguları, ruhu kandırarak bedene bağlılığı sağlamaya çalışmaktadır (2012: 137). Dünyevi hayat içerisinde bedenden tamamen kurtulmak mümkün olmadığından, bedenden olabildiğince arınmak için ruh ve beden arasında bir çeşit uyum sağlanmalıdır. Beden ve ruh arasındaki uyumdan kasıt, ruhun kendini acılardan ve hazlardan en az etkileneceği şekilde bedeni ehlileştirmesidir. Ruh ve bedenin uyumuyla ilgili ifadelere özellikle *Devlet*, *Phaidros* ve *Timaios* eserlerinde rastlanmaktadır.

Daha önce *Devlet*’te bahsini geçirdiği üç parçalı ruh anlayışını *Phaidros*’ta arabacı miti sayesinde betimleyen Platon, ruh ve bedenin uyumu için bedenin dizginlenmesi gerektiğine işaret etmektedir. Diyalogda “kendiliğinden devinen şeylerin ölümsüz oldukları” ve buradan hareketle ruhun da “kendiliğinden devinen” bir şey olduğu, bu sebeple “oluşmamış ve ölümsüz” olduğu söylenmektedir; beden ise ruh sayesinde devinime kavuşmaktadır, bu sebeple de ölümlüdür (Platon 2014: 45). Platon, “ruhu, doğuştan bir arada bulunan bir çift kanatlı at ve arabacıya benzemektedir”; ruhumuz arabacı konumundadır ve iki atın kontrolünü sağlamakla görevlidir; bahsedilen atlardan biri iyi soydan diğeri ise kötü soydan gelmektedir (Platon 2014: 45).

Ruh, kullandığı araba sayesinde gökyüzünde dolaşabilmekte ve dünya üzerindeki varolanlar ile öteki dünya üzerindeki varolanları gözlemleyip, bu sayede her şeyin bilgisine sahip olmaktadır (2014: 47). Gözlem yaptığı esnada ruh, yaşamlarını tanrıların yaşamlarına benzetebilmek amacıyla gözlemlerde bulunmaktadır. Arabacı örneğine göre her bir ruh beyaz at, siyah at ve bir arabacıdan meydana gelen üç kısımdan oluşmaktadır. “Arabacı rasyonelliği”, “beyaz at yürekliliği”, “siyah at ise içgüdüsel olanı” temsil etmektedir (Copleston 2013: 89). Arabasını ne kadar iyi sürdüğüyle doğru orantılı olarak ruh, gerçekliğin bilgisini elde edecektir: Tanrılara benzer bir şekilde arabasını süren ruhlar tanrısal olana, diğer bir deyişle hakikate en yakın olanlardır (Platon 2014: 47-51).

İyi temsil eden at beyazdır; saygın bir görünüşü vardır, verilen buyruklara kolayca uymaktadır ve ölçülüdür; kötüyü temsil eden at ise siyah olandır; bükük durmaktadır, düzenbazdır, zapt edilmesi zordur, bedensel hazlara ve acılara yönelme eğilimi olandır (2014: 55-56). Arabacı ise siyah at bedensel olana koştuğunda siyah atı, beyaz atın yardımıyla dizginler ve kontrol altına alır; ruhun hakikate yaklaşması için hizmet eden taraflar olarak arabacı ve beyaz at, siyah atı ehlileştirmeli, bedensel olana yönelimi dizginlemeli ve ölçülülüğü sağlamalıdır (2014: 56-57).

Ruh ve beden uyumu için ölçülü olmanın ve özellikle beden ruha göre eğitilmesinin önemi *Devlet*'te ele alınmaktadır. Devletin koruyuculuğunu üstlenen bekçiler için hem beden hem de ruhun yetiştirilmesi gerektiği vurgulanmaktadır; beden idman ile ruhun ise müzik ile yetiştirilmesi gerektiği ifade edilmektedir (Platon 2015: 65). Hem ruh hem de beden yetiştirilmesi, beden ve ruh arasındaki uyumu sağlayacaktır fakat burada unutulmaması gereken nokta, ruhun her zaman öncelikli olmasıdır. Ruh ve beden eğitimi sırasında öncelik ruha verilmeli, müzik eğitiminden sonra beden eğitime yönelim sağlanmalıdır (2015: 65-66, 96-97).

Platon'a göre “çeşitlilik insanın içinde düzensizliğe, bedeninde bozukluğa yol açar”; “Oysa ki müzikteki sadelik kişinin içinin düzen, idmandaki sadelik ise bedenine sağlık olmasını sağlamaktadır” (2015: 98). Verilen her iki eğitimde de fazlaya kaçılmamalı, ölçülü olunmalıdır. Hem ruh hem de bedeninin sağlığının yerinde olmasıyla uyumu yakalayan insan, bu doğrultuda hem bedenine hem de ruhuna iyi bakmalıdır. Platon bu noktada, beden her zaman ruha zarar vermeyecek bir şekilde disipline edilmesi

gerektiğini belirtir; bu sebeple ruh sağlığına iyi gelmeyecek, aşırılığa kaçan beden faaliyetlerinden kaçınılmalıdır (2015: 332).

Aşırılığa sebep olacak faaliyetlerden kaçınılması gerektiği *Timaios* diyalogunda da yoğun bir şekilde işlenmektedir. Ruh ve bedenin ilişkisinin işlendiği her metninde olduğu gibi Platon, *Timaios*'ta da ruhun ölümsüzlüğünden ve bedenin, ruha göre aşağı konumda yer aldığından bahsetmektedir. Diğer eserlerinden farklı olarak Platon *Timaios*'ta, ilkçağın paradigması göz önünde bulundurulduğunda bilimsel bir dil kullanmaktadır. Dolayısıyla ruh ve bedenin uyumu, Pythagoras'ın da etkisiyle günümüzün biyoloji alanına yatkın bir dil kullanılarak kurulmaktadır. *Timaios* metninin geneline bakıldığında tüm doğanın, dolayısıyla da insanın belli bir orana göre yaratıldığı vurgulanmaktadır. Platon'a göre, "vücudun kuruluşuna giren dört öge vardır: Toprak, ateş, su ve hava" (Platon 2001: 98). Vücuttaki ögelerin doğanın düzenine göre oranlı olması, vücut ve ruh sağlığının normal seyrinde gitmesi açısından büyük önem taşımaktadır; ögelerin oranları birbirlerine uymayarak yanlış bir şekilde azalma ve artış gösterirse "doğaya aykırı bir düzene göre" oluşum gerçekleştirerek, ruh ve bedenin uyumunun bozulmasına neden olmaktadır (2001: 98-99).

Tam da burada beden ruh için oldukça büyük bir tehdit oluşturmaktadır. Buradaki en önemli nokta, bedenin hem kendisini hem de ruhu hasta edebilme özelliğini kendinde barındırıyor olmasıdır: Hem vücudun hem de ruhun hastalanması, insanın kendi bedenini orantısız bir şekilde acı ya da haz duygusuna maruz bırakarak, bu duyguların bir diğer deyişle bedeninin kontrolünü sağlayamamasından gerçekleşmektedir (2001: 104). Cahillik ve delilik, ruh hastalıklarının kaynağıdır: Kendini orantısız bir şekilde maruz bıraktığı haz ve acı duygularından ötürü ruh, gerçekleri göremeyerek cahil kalmakta, aynı ya da benzer sebeplerden ötürü de delilik haline bürünmektedir (2001: 104-105). Dolayısıyla ruh, bedenin kontrolünün sağlanamaması sebebiyle hastadır ya da hasta olabilmektedir (2001: 104-105). Ruh, bedene hâkim olarak tüm hastalıklardan kaçınabilme yetisine sahip olmalıdır; bu sebeple ruh, kendini eğitmeli ve cahillikten kaçınılmalıdır; kendini eğitmekten kaçınıp ruhsal hastalıklara yakalanan insanlara "bir hasta gözüyle değil, bile bile ahlaksızlık eden biri gözüyle bakılır" (2001: 104-105). Dolayısıyla, sağlıklı olmak ve hasta olmak ile erdemli olmak ve kötü olmak arasında bir bağlantı vardır ve bu bağlantının sağlanabilmesi için ruh ve vücudun arasındaki orantının

düzgün bir şekilde sağlanması büyük önem taşımaktadır; ancak bedeninin ruha yakışır bir şekilde eğitilmesi sayesinde insan sağlıklı ve erdemli olacaktır (2001: 105).

Kendini ruhsal ve bedensel olarak düzgün bir şekilde eğitemeyen kimseler ise erdemsiz özelliklerle tanımlanacak ve ruhları kötülükle ve korkaklıkla anılacaktır (Platon 2001: 110). Platon, bu ruhlara örnek vermek için kadın, köle ve hayvan bedenlerine işaret etmektedir. Özellikle ruh göçünü sunarken Platon, ruhların derece farklarına sahip olduğu vurgusunu yaparak düşük derecedeki ruhları kadın ve hayvan bedenlerinde cisimleştirecektir (Yücefer, 2021). Ruhlar arasındaki bu fark şüphesiz ki ruhun ölümsüzlüğü meselesiyle birlikte ele alınacaktır. Bu bölümde ruhun ölümsüzlüğü ve ruhun karşısında bedeninin konumlandırılışı, özellikle ataerkil düşüncede kadın bedeninin doğum özelliğine sahip olması nedeniyle “kadın” olarak tanımlanmasıyla birleştirildiğinde, ruhun ölümsüzlüğü ve bu ölümsüzlüğün cinsiyet ve türlerle bağdaştırılması daha açık bir hal alacaktır. Bunun yanı sıra Platon’un erkek-kadın-hayvan bedenleri arasında kurduğu bağlantılarla köle ve yabancı bedenlerine karşı nasıl bir tutumda olduğu, kadın ve hayvan bedenlerinin konumlandırılışıyla bağlantılandırılarak ele alınacaktır.

1.1.2. Dışlanan Bedenler: Hayvan, Kadın, Köle-Yabancı

Platon, ruh ve beden arasında hiyerarşik bir yapının yaratıldığını ve bu yapı içerisinde ruhun üst konumdayken, bedeninin aşağı konumda olduğunu defalarca vurgulamıştır. Fakat Platon’un felsefesinde genellikle gözden kaçırılan nokta⁵, bedenler arasında da hiyerarşik bir yapının mevcut oluşudur. Farklı bedenler arasında da hiyerarşik bir yapı kuran Platon,

⁵ Bu durum, elbette feminist bir bakış açısıyla okuma yapan yorumcuların gözünden kaçmamıştır; burada “genellikle” ifadesini kullanmamızı sebebi, Platon’un eserlerinin klasik bir okumayla ele alındığında çoğu ilginç ayrıntının gözden kaçtığına işaret etmektir.

Yunan erkek bedenlerini kadın, hayvan, köle ve yabancı bedenlerinden üstün tutarak, felsefe tarihindeki çoğu filozofu etkileyecek olan fallus merkezliliğin⁶ temelini atmıştır.

Fallus merkezliliğin temelini atılması, Platon'un ruhu ölümsüz, bedeni de ölümlü kılışına dayanmaktadır (Cavarero 2017: 147, 153). Ruhu ölümsüz olan insan, bedeninin de ölümsüzlüğünü aramaktadır çünkü Platon'a göre insan sadece ruhu sayesinde değil, üreme sayesinde de soyunu devam ettirerek ölümsüzlüğü elde etmeye çalışmaktadır (Platon 2017: 50). Doğanın düzeni gereği bedenin üretimini ve çoğaltımını gerçekleştirecek olan ise kadındır. Kadın, ruhun, lanetli sayılan bedene düşmesinin sebebidir: "Bedenlerinde bereketi daha fazla taşıyanlar daha çok kadınlardan yana gider; onların sevme yolu, çocuk üreterek ölümsüzlüğü sağlamaktır" (2017: 53). Bu sayede Platon, kadını toplumsal olanın dayattığı annelik görevine mahkûm ederek, kadının varlığının sadece "insanın üremesini sağlayan mekanik bir doğal aygıt gibi" işlev gördüğüne işaret eder (Cavarero 2017: 143-144).

Fakat sadece bedenin çoğalmasına yönelik ölümsüzlüğün peşine düşen insan, Platon'a göre büyük bir hata içerisinde. Sadece bedenin ölümsüzlüğünün peşinde olan insan ruhsal olana değil, tamamen bedensel olana yönelerek görülenlerin dünyasındaki ölümsüzlüğün peşine düşmekte ve kendini büyük bir aldanmanın içerisinde bulmaktadır; önemli olan ise ruhun güzelliğidir (Platon 2017: 54-55). Bir süre sadece bedenin peşinden giden insan, eninde sonunda beden güzelliğinin önemli olmadığını anlayacaktır:

Bu dünyanın güzelliklerinden başlayacaksın, hiç durmadan basamak basamak yüce güzelliğe yükseleceksin, bir güzel bedenden ikisine, ikisinden bütün güzel bedenlere, sonra güzel bedenlerden güzel işlere, güzel bilgilerden de sonunda tek bir bilgiye varacaksın: bu bilgi de o tek başına var olan salt güzelliğe varmaktan, asıl güzelin özünü tanımaktan başka bir şey değildir (2017: 56).

Platon'a göre bu anlatımda düşünceye yönelerek ruhun ölümsüzlüğünü sağlayacak olan ise şüphesiz ki erkektir. Bilindiği üzere Sokrates kendini bir tür ebe olarak tanımlamaktadır fakat Sokrates'in ebeliği, kadınların beden doğurmalarına yardımcı olmayla değil, erkeklerin ruhlarının doğurulması üzerinde işlevini göstermektedir (Platon 2016: 29). Asıl, ruhuyla güzelliğin, bir diğer deyişle iyi olanın kendisine erişmeye kendini

⁶ "Fallus merkezlilik" özellikle postyapısalcı feministler tarafından kullanılan bir kavramdır.

adamış olan ve bu yolda eyleyen kişi erdemli olandır, gerçek ölümsüzlüğü bulandır (Platon 2017: 56). Kadın ise fiziksel bir doğurma ve bir başka kadının fiziksel olarak doğumuna yardım etme (ebelik yapma) vasıflarını sahiplenecek olan olarak, gerçek ölümsüzlüğün peşinde koşmak yerine sadece bedensel olanın ölümsüzlüğüne yatkın olan taraf olarak tanımlanmaktadır (Platon 2017: 53-56, Platon 2016: 29). Gerçek ölümsüzlüğün peşinde koşarak kendini ruh doğurtucusu olarak tanımlayan Sokrates, bu bağlamda Cavarero'ya göre “rahim kıskançlığı” yaşamakta ve kendini “eril anne” rolüne yerleştirmeye çalışmaktadır (Cavarero 2017: 149-152).

Eril anne rolüyle Sokrates, kendini bedensel olandan soyutlamak için ruhsal doğurmanın erkek cinsine ait bir rol olduğu mesajını vermektedir. Bu doğurmayı, yani ruhun kurtuluşunu sağlayacak olan ise felsefi düşünceye yönelmedir: Felsefeden başka yollara saparak haz ve acılara kanaanlar, tıpkı Penelope gibi kendi “dokuduklarını tekrar tekrar sökerek” amaçsız bir iş yapmaktadır (Platon 2012: 139). Cavarero'ya göre ise burada daha farklı bir düşünce gizlidir; seferden dönmeyen kocasının acısına kapılan Penelope, toplumun ona dayattığı evlilik rolüne kendini adamamak için amaçsız bir işe koyulmuştur; “o, kendine bir alan yaratarak”, eril olanın dayattığı birçok şeyden kendini soyutlamıştır (Cavarero 2017: 36-37).

Penelope'nin eril düzen içerisinde kendini soyutlayışı, Platon tarafından acıya kanılarak, beden ruhu ele geçirdiği amaçsız bir eylem olarak yorumlanmıştır; böylece kadının, lanetlenmiş bedenin simgesi olduğu düşüncesi bir kez daha kendini göstermiştir (2017: 49-50, 54-59). Bedensel olana kanmış kadın, bedenini ruha göre eğitemeyerek doğru olana değil, yanlış olana yönelmektedir. Bedenden uzaklaşamayarak düşüncenin doğru bir şekilde yol almasına engel olmasıyla, erdemli olmanın bilgisinden bihaber kalınmaktadır. Resmedilen kadın figürüne baktığımızda kadın ruhu, olanak olarak erkek ruhundan eksik olmadığı halde, içinde bulunduğu bedenden ötürü aşağı konuma itilmiştir. Çizilen kadın tasviri üzerinden kadın ruhunun göçüne, yani Er efsanesine döndüğümüzde de durumun farklı olmadığını görürüz.

Tekrar hatırlayacak olursak efsaneye göre ruhlar, ölüm sonrası öteki dünyaya giderek her şeyin bilgisini edinmekte ve edindiği bilgiler doğrultusunda dünya üzerinde yaşayacakları yeni hayatlarını seçmektedir. Bedene düşerken de seçtikleri hayatı ve gördükleri bütün bilgilerin unutulmuşu gerçekleşmektedir. *Devlet*'te Er efsanesi anlatılırken bedenlerin

hiyerarşik bir yapıya sokuluşunun izlenmesi açısından önemli bir noktaya değinilmektedir. Efsanenin sonlarına doğru yeni hayatını seçecek olan Agamemnon'un, dünyadaki hayatında yaşadıklarından dolayı insanlara düşmanlık duyduğu için bir kartalın hayatını seçtiği söylenmektedir (Platon 2015: 366). Agamemnon'un halkının kurtuluşu için kızını kurban edişi göz önünde bulundurulduğunda burada bahsedilen hayvan olmaya kötü bir anlam yüklenmemekte ve insanın, hayvan hayatını seçebileceği vurgulanmaktadır.

Devlet'te beden seçiminden bu şekilde bahsedilerek, özgür bir şekilde yaşanacak hayatı seçmeye atıfta bulunmaktadır fakat *Timaios*'ta durum oldukça farklıdır. Platon'a göre *Timaios*'ta, "insanların özü ikiz olduğundan, üstün cins sonradan erkek denecek cins olacaktır" (Platon 2001: 43). Bu ifade doğrultusunda kendisine verilen dünya içerisindeki zamanı, "tutkularına egemen" olarak doğru bir şekilde değerlendiren insan, gerçekliğin bilgisine ulaşacak, bunu yapamayan insan ise bir sonraki hayatında kadın olarak doğacaktır (2001: 43-44). Kişi, kadın bedeninde sürdürdüğü hayatı da aynı kötülöklere hizmet ederek geçirdiği takdirde de bir sonraki hayatına hayvan olarak devam edecektir (Platon 2001: 44).

Platon bu sayede, sadece kadını değil, aynı zamanda hayvan bedenini de hiyerarşik bir yapıya sokarak, bedenlere göre ruhların özelliklerinin belirlendiği bir anlayışın felsefeye sızışını gerçekleştirmiştir. Platon'a göre "kötüler, vücutları kötü yaratıldığı, kötü eğitildikleri için kötü olurlar" (2001: 105). Ruh ve beden arasındaki uyumu kuramayanlar, erdem bilgisinden uzak kalmakta ve beden seçimi sırası kendilerine geldiğinde kötü yaratılışlarını, yani kötü bedenlerini, ruhun en büyük hastalıklarından biri olan bilgisizlikleri nedeniyle seçmektedirler. Böyle bir bilgisizlikle yapılan beden seçimleri, özellikle Platon'un devlet düzeni içerisinde önemli bir role sahiptir. Ruhların seçtiği bedenler, özelliklerine göre devlet içerisinde çeşitli görevlere tabi tutulmaktadır.

Devlet'te Platon doğruluğun, "kendi işimizi istenilen biçimde yapmak" olduğunu ifade etmektedir; toplum içerisinde herkesin bir ödevi vardır ve bir insanın toplum içerisinde yaradılışına uygun olan işi yapması üzerinde durulmaktadır (Platon 2015: 131-133). Bu noktada ortaya önemli bir soru çıkmaktadır: İnsanların devlet içerisindeki görev dağılımı yapılırken neye bakılmalıdır? Platon bu soruyu, görev dağılımı yapılırken insanların mayalarına bakılması gerektiğini söyleyerek cevaplamaktadır. Devlet içerisinde önderler,

önderlerin yardımcıları/askerler/koruyucular, çiftçiler ve diğer işçiler olmak üzere üç grup bulunmaktadır; önderlerin mayalarında altın, yardımcılarının/askerlerin/koruyucularının mayalarında gümüş, çiftçi ve diğer tüm işçilerin mayalarında ise demir ve tunç vardır (2015: 111-113).

Felsefenin yolundan giderek bilge olanlar, ruhların seçimi sırasında altın mayaya sahip bedenleri seçerek önder olmaya yöneleceklerdir. Önderler hem bedenlerini hem de ruhlarını iyi eğitmiş kişiler, yani erkek filozoflardır. Devlet, ancak herkesin mayasına göre yaptığı işi düzgünce yürütmesi doğrultusunda ideal devlet olacaktır. Buna rağmen Platon, devlet düzeni içerisinde kadın ve erkeğin aynı işleri yapabileceğini, hatta kadınların da bekçi olabileceğini söylemektedir (2015: 158). Fakat Platon’un felsefesine genel olarak baktığımızda, ruhun bilgisizliğinden seçtiği kadın ve köle bedeninin farklı mayalılığından ötürü, hiçbir zaman tam anlamıyla kadın ve köle, erkek filozofla eş değerde olamayacaktır.

Bu noktada Hakan Yücefer, kişilerin mayalarından-doğalarından ötürü gelen farklılıklar doğrultusunda kişilerin yatkın olduğu işlerin belirlenmesinin, “cinsiyetsiz” bir söylemle gerçekleştirildiğine dikkat çeker ve “kadının bilgeyse, filozof bile olabileceğine” değinir (Yücefer: 2021). Yücefer, elbette ki bu ifadelerin tam anlamıyla yerini bulamayarak Platon’un “cinsiyetsiz” düşüncelerinin “yarım kalacağını” söyler; bunun sebebi, Platon’un *Devlet*’te kadın ve erkek arasında cinsiyet farkı bakımından maya farkının olmayacağını söylemesi sonrasında kadının askerlik yapabilmek için yaratılışının erkekten zayıf olduğunu ve bu sebeple askerliğin erkeklere “daha” uygun bir meslek olduğuna işaret etmesidir⁷ (Yücefer, 2021). Yücefer burada, Platon’un “ruhlar arasında bir doğa farkına değil, derece farkına” vurgu yaptığını söyler; “cinsiyet farkı ruhlar arasındaki farkın cisimleşmesinden başka bir şey değildir”, “kadın bedeni, ruhtaki korkaklığın ve adaletsizliğin, erkek bedeni ise cesur bir ruhun bedenleşmiş hali gibidir” (Yücefer, 2021).

⁷ Yücefer, *Devlet*’in 5. Kitabından hareketle bu konuşmasını gerçekleştirir. Konuşmasının devamında ayrıca *Timaios* diyalogunda bizim de ele aldığımız yerlere değinerek, Platon’un “feminist sayılabilecek düşüncelerinin yarım kaldığını” ifade eder (Yücefer, 2021).

Platon'un kadınla ilgili ifadelerine baktığımızda oldukça karışık hamleler görürüz. Platon, ruhların özelliklerini bedenlerle cisimleştirir, bir diğer deyişle ataerkil düşüncenin tanımladığı kadın bedeni özelliklerinden yola çıkarak, bu özellikleri ruhlara atfeder. Burada altı çizilmesi gereken nokta, Platon'un hangi hamleyi yaparsa yapsın, erkek ve kadın arasında belirgin bir fark ortaya koyduğu ve bu farkta erkeğin ruhun ölümsüzlüğünün farkında olan ve buna göre yaşamını düzenleyen taraf olarak tanımlanarak üstün tutulduğudur. Platon, kadını korkaklıkla tanımlayarak, belli başlı meslekleri icra edemeyeceğine işaret etmekte ve erkeklerle eş değerde olamayacağına defalarca vurgu yapmaktadır.

Zira Platon'un ruhlar arasında koyduğu derece farkının bedenlerle cisimleştirilmesi, ruh göçü düşüncesinde ruhuna değer vermeden yaşayan kadın bedenindeki ruhların da sonraki hayatlarında hayvan ruhuna düşeceğine dair ifade edilen düşünceleri destekler niteliktedir; elbette Platon'da kadın bedenindeki ruhların cesaretli ve ruha uygun bir hayat yaşayarak bir sonraki yaşamlarında erkek bedenine düşmeleri imkansız değildir fakat yapılan kadın tanımlamalarına bakıldığında bu, oldukça zordur (Yücefer, 2021). Platon'un kadın ve hayvan ruhlarını derece farkı bakımından erkek ruhlarından aşağıda konumlandırması kadının ya da hayvanın doğasını değil, ataerkil ve türcü düşüncüyü yansıtmaktadır. Şüphesiz ki ruhun korkaklığı bakımından köle de kadınla benzer bir konumda tutulmaktadır.

Platon'un ideal devletinde kadın ve kölelerin bedenleri, ataerkil devlet düzeninin devamlılığını sağlamaları için kendilerine rol biçilmiş bedenler ve ruhlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Kölelerin bedenleri erkek efendilere hizmet için, kadınların bedenleri ise erkeklerin soyunun, bu yolla da devletin devamlılığı için farklı bir hizmet türü olarak kullanılmaktadır. Doğal olarak kadının bu düzene ikna edilebilmesi için düşünceden ve felsefeden uzak bir konuma yerleştirilmesi olağandır. Platon'a göre "kadın ruhu erdem bakımından erkeklerden ne kadar aşağıda ise, o kadar önemlidir" (Platon 2007: 252). Kölenin ise erdemli olmaktan ya da dünyevi hayatın içerisindeki bilgilerden haberdar olması büyük bir şanstır. Dolayısıyla *Menon* diyalogunda bilginin doğurtulduğu kölenin ruhu, hiçbir şeyden haberdar olmayan birçok köleye göre oldukça şanslıdır.

Verilen bilgiler göz önünde bulundurulduğunda kadın, köle, yabancı ve hatta hayvanın devlet düzeni içerisinde çeşitli hakları edinmeleri yasalarla kısıtlanmaktadır. Köle,

normal bir vatandaşın sahip olduğu hiçbir hakka sahip değildir çünkü ne ruhu ne de bedeni özgürdür. Köle bir suç işlediğinde –bu suçu yasayı bilmemesinden dolayı işlese bile- normal bir vatandaşın göreceği cezadan kat kat ağır cezaya çarptırılmaktadır (2007: 333). Tüm bedenlere aynı cezanın verildiği tek suç bir insanın “ruhunu, bedeninden bilerek ve kasıtlı olarak ayırmak”tır; bir hayvan “bile” birini öldürdüğünde o hayvanın “öldürülmesi” ve “sınır dışı edilmesi” buyurulmaktadır (2007: 368-369). Ruh göçüyle bağlantılı olarak böyle bir yasanın varlığı olağandır. Önceki yaşamında kötü ruhlu bir kimsenin şu anki yaşamında hayvan bedeni içerisinde yeniden dünyaya geldiği göz önünde bulundurulduğunda, kötü ruh, site içerisindeki yeni hayatında hayvan olarak yaşıyor olsa “bile” yasa gereği yaşam hakkı elinden alınmalıdır.

Köle ya da hayvan kadar olmasa da kadın da erkek vatandaşa göre birçok haktan mahrumdur. Örneğin kadın, tanıklık yapacaksa bile sadece “kocası yaşıyorsa tanıklık yapmasına” izin vardır ve tanıklık yapacak kadının özgür ve 40 yaşından büyük olması şart koşulmaktadır (2007: 453). Şüphesiz ki kadının 40 yaşından sonra tanıklık yapabiliyor olmasının sebebi, doğurganlığını kaybetmesidir. Ataerkil düşüncede kadın olmanın en temel özelliği, doğum yapabiliyor olmaktır. 40’lı yaşlarından itibaren kadının doğurganlığını kaybetmesi, ataerkil düşüncenin tanımladığı “kadınsal” özelliklerin kaybedilmesi demektir.

40 yaşından sonra kadının tanıklık yapabilmesinin ardında, doğurganlık özelliğini kaybeden kadının, bedensel özellikler bakımından erkeğe daha fazla benzemeye başladığının düşünülmesi gizlidir. Tanıklık yapacak kadının 40 yaşından büyük olmasının yanında, kocasının yaşaması şartıyla tanıklık yapabiliyor olmasının nedeni ise kadının, devlet düzeninin devamlılığı amacıyla, tanıklık hakkı için bile ataerkil sistemin buyurduğu aile kurma oyununa katılmak zorunda olması ve tanıklığının tüm haklara sahip olan vatandaş olarak bir erkeğin güvenilirliği altında gerçekleştirilmesinin gerekliliğidir. Dolayısıyla tanıklık yapacaksa kadın, bir kocaya sahip olmalı ve onun gözetimi altında bulunmalıdır.

Platon'un felsefesi içerisinde farklı ırkların⁸ bedenlerinin durumu da kadın, köle ve hayvandan çok da farklı değildir. Ülkeye dışarıdan gelen yabancılar misafirperverlikle karşılanırsa da devlet, yabancılara çok da geniş haklar sunmamaktadır. Atina'ya gelen yabancı ancak devletin kabul ettiği belirli koşulları karşılıyorsa oturma izni almaya hak kazanmaktadır. Yunan olmayan biri oturma izni aldığı takdirde bu izin 20 yıla sınırlandırılmaktadır. 20 yılın sonunda Atina'da daha fazla yaşamak istiyorsa yabancı, sebepler sunmalı ve bu sebepler konusunda devlete karşı inandırıcı olmalıdır ki devleti inandırmak da oldukça zordur (2007: 339-340).

Platon, yasaların nasıl olması gerektiğini tartışarak ruhların cezalandırılmasına engel olmak için, yasalarla bedenlerin dizginlenmesini sağlamaya çalışmış ve yasalara uymayan bedenlerin de çeşitli şekillerde cezalandırılmalarını uygun görmüştür. Ruhların önceki hayatlarında buldukları erdemsiz davranışlarından dolayı şu anki bedenlerinde olduklarını varsayarak lanetlenmiş bedenlerin devlet içerisindeki haklarını kısıtlamış, erkeği yeryüzünün tanrısı olarak görmüştür. Dolayısıyla Platon, kişinin erdemli olduğu kadar özgür bir vatandaş olduğunu ifade ederek, neredeyse tüm felsefesini ruhun ölümsüzlüğüne savına bağlamış, bedeni ise ruhtan olabildiğince aşağıda konumlandırmıştır. Platon'un beden ve ruh arasında ortaya koyduğu uçurum farklı bedenler arasında da hiyerarşik bir yapının ortaya konmasına yol açmış ve neredeyse tüm felsefe tarihi Platon'un yaratmış olduğu hiyerarşik yapılardan etkilenmiştir.

Platon'un hiyerarşik yapılar eşliğinde kurduğu sistemli felsefesinin en yoğun etkileri, çağının kendisinden sonra gelen filozofları üzerinde görülür. Fakat aynı zamanda, Orta Çağın filozoflarının düşünceleri de, en az Platon sonrası İlk Çağ filozoflarının düşüncelerindeki kadar yoğun Platon etkileri barındırır. Özellikle Batı Orta Çağ'ında felsefenin nasıl ele alındığını incelediğimizde, Platon'un ruh ve beden kavramlarını ele alış biçiminin aynı çizgide tutularak bu kavramların, Hristiyanlık öğretileriyle çerçevelenerek işlendiğini görürüz. Zira Platon'un ruh ve bedene bakış açısı ile Hristiyanlık'ın ruh ve bedene bakış açısı arasında büyük benzerliklere sahip olması Orta

⁸ Platon'un yaşadığı çağda henüz ırk kavramı icat edilmemişti. Irk kavramının icadı için bkz. Bernasconi, R. (2020) *İrk Kavramını Kim İcat Etti?* Bunun yanı sıra, ırk kavramı henüz icat edilmemiş olsa da gelecekte köle ve yabancı bedenleri, farklı ırktaki insanları tanımlamak için kullanılacak kelimeler olarak karşımıza çıkacaktır.

Çağ'ın düşünürlerini, Platon'un felsefesindeki hiyerarşik yapıları ele alarak, ilgilendikleri problemler üzerinde düşüncelerini ortaya koyamaya yöneltmiştir. Platon'dan etkilenerek düşüncelerini bizlere sunan Orta Çağ'ın en büyük filozofların biri, şüphesiz ki Augustinus'tur.

1.2. Augustinus'ta Akıl ve Beden İlişkisi

Batı Orta Çağ'ının tını göz önünde bulundurulduğunda Hristiyanlık öğretilerinin, çağın üzerinde yoğun bir hâkimiyet kurduğu gözlemlenir. Hristiyanlık öğretilerinin kurduğu yoğun hâkimiyet özellikle toplum hayatı, siyaset ve felsefenin gelişimini oldukça etkilemektedir. Birçok Orta Çağ filozofu gibi Augustinus da çağının tınından etkilenerek, felsefi düşüncelerini ortaya koyarken çoğu noktada Hristiyanlık anlayışını temel almaktadır. Hristiyanlık anlayışına ek olarak Platon'dan da oldukça etkilenen Augustinus, birçok felsefi problemi tanrı ile ilişkilendirerek incelemektedir. Augustinus, özellikle ruh ve beden kavramlarını Hristiyanlık'ın tanrısıyla ilişkilendirerek araştırır. Augustinus'un felsefesi içerisinde ruh ve beden kavramlarının konumlandırılışına bakıldığında, Platon'un ruh ve beden kavramlarını sunuşuna benzer bir tutum sergilediği görülür. Augustinus, ruh ve bedeni birbirlerinin karşısı olacak şekilde konumlandırarak Platon'un yarattığı ikilikler düzeninin devamlılığını sağlamaktadır.

Augustinus'un Platon'dan etkilenişi, en çok kullandığı terimler üzerinden anlaşılır; "Augustinus Platon, Platonculuk, Yeni-Platonculuk terimlerini çoğu kez aralarında bir ayırım yapmadan eş anlamlı kullanır" (Arslan 2010: 359). Augustinus'un Platon ile en benzer yanlarından bir tanesi, ruh kavramını aynı anlamda kullanarak, ruhu bedenine karşısında konumlandırmasıdır. Augustinus'ta ruh, akıl ve beden kavramı tıpkı Platon'daki anlamıyla iş görmekte ve aynı şekilde konumlandırılmaktadır. Nitekim Augustinus, tekrar Platon'la benzer bir şekilde erkek, kadın ve hayvan bedenleri arasında erkeğin üst noktada olduğu, hayvanın ise en aşağı konumda yer aldığı hiyerarşik bir yapı ortaya koymaktadır.

Platon'dan farklı olarak Augustinus bu hiyerarşiyi, Platon'un ele aldığı çok tanrılı bir dinin yerine tek tanrılı bir din olan Hristiyanlık'ı, özellikle de Eski Ahit'in *Yaratılış* bölümünü, temele alarak oluşturacaktır. Bu sayede Augustinus, hem Platon'dan miras kalan düşüncelerin batı felsefesinde devamlılığını sürdürmesini sağlayacak hem de siyaset felsefesinde de Platon'un düşünceleriyle Hristiyanlık anlayışını birleştirerek kendinden sonraki filozoflar üzerinde önemli bir etkiye sahip olacaktır. Bu sebeple Augustinus, felsefe tarihinde oldukça önemli bir noktayı temsil etmektedir ve bu doğrultuda Augustinus'un ruh ve beden arasındaki hiyerarşik yapının devlet düşüncesini temellendirmesinde nasıl bir etkiye sahip olduğu araştırılmalıdır. Bu araştırmayı gerçekleştirebilmek için öncelikli olarak Augustinus'un ruh ve bedeni nasıl konumlandığını inceleyerek bu düşüncesinin siyaset görüşüne nasıl bağlandığını ortaya koyacağız. Sonrasında ise ortaya koyduğumuz bağlantılar sayesinde Augustinus'un ruh ve bedeni konumlandırış biçiminin hayvan, kadın ve erkek bedenlerini hiyerarşik bir düzen içerisinde sunmasına nasıl kapı araladığını ele alacağız.

1.2.1. Ruhun Değişmezliğinden Tanrı Devleti'ne

Platon'dan bağımsız bir şekilde, Hristiyanlık anlayışında ruh ve bedenin konumuna bakıldığında bedenin tanrı tarafından lanetlendiği görülmektedir. Hristiyanlık anlayışı, bedenin lanetli olduğunu vurgulamakta ve bedenden uzaklaşarak ruhsal olana yönelmenin gerekliliğini her fırsatta öğütlemektedir. Peki ruh, yönelinmesi ve her zaman bedenden üstün tutulması gereken olarak gösterilirken, neden beden lanetlenmektedir? Bedenin lanetlenmiş olmasının sebebi, Eski Ahit'in *Yaratılış* bölümünde açıklığa kavuşmaktadır. Tanrı, insanı yaratırken önce erkeği yaratmış, sonrasında ise erkeğin dünya üzerindeki yalnızlığını giderebilmek için erkeğin kaburgasından kadını yaratmıştır (*Yaratılış* 2: 21-22). Erkek ve kadın olmak üzere iki cinsiyet yaratarak insanın yaratılışını tamamlayan tanrı, insanı yeryüzündeki tüm canlıların hükümdarı ilan etmiş ve bu doğrultuda da insanın bedenini, diğer tüm canlıların bedeninden üstün kılmıştır.

İnsan bedeninin lanetlenişi ise tanrının yasakladığı elmanın yenmesiyle yani, insanın tanrının sunduğu güzelliklerle yetinmeyip, tanrının emrine itaat etmemesiyle gerçekleşmiştir. Tanrının yarattığı ilk kadın olan Havva, yılanın, yasaklanan meyveyi yiyenin evrenin tüm bilgisine sahip olacağına dair yaptığı konuşmaya kanmıştır (Yaratılış 3: 5). Sonrasında Havva, Âdem'i de ikna etmiş, hem Havva'nın hem de Âdem'in yasak elmayı yemesiyle ilk defa insanın tanrının yolundan sapışı gerçekleşmiştir (Yaratılış 3: 6). Elmayı yedikleri an bedenlerinin çıplaklığı fark eden Âdem ve Havva, ilk defa bedenlerinden utanç duymuş ve yasaklı olanı yemenin cezası olarak insan bedeni, tanrı tarafından lanetlenerek utanç nesnesi haline gelmiştir (Yaratılış 3: 7). “Âdem ve Havva'nın “gözleri, görebilmek için değil, kaybettikleri iyilik ve maruz kaldıkları kötülük arasındaki ayrımı görebilmek için açıldı” ve bu sayede insan, ilk günahla birlikte şehvet duygusunun farkındalığına erişmiş ve ilk kez şehvet duygusuyla karşılaşmanın şaşkınlığıyla utanç duygusunu tatmıştır (Augustinus 1909: 43-44).

Bedenin ruhtan aşağı konumda yer aldığı hiyerarşik yapının kurulmasında, Hristiyanlığın “ilk günah” olarak tanımladığı bu anlatı oldukça önemli bir rol oynar; bu anlatıya göre “ruhsal” olan yerine “bedensel” olanı seçmesinden dolayı insan, tanrı tarafından cezalandırılmıştır (Ketenci-Topuz 2013: 9). İlk günah dogmasından hareketle bedenden bu şekilde bahsedilmesi, Hristiyan öğretisini felsefesinin merkezine koyan Augustinus'u oldukça etkilemiştir. Özellikle *İtiraflar*'a baktığımızda Hristiyan öğretisinin, Augustinus'un hem hayatına hem de felsefesine nüfuz ettiği görülmektedir. *İtiraflar*'da Augustinus, otobiyografik anlatım eşliğinde, dini deneyimlerini felsefi bir temele oturtmaktadır (Eco 2014: 341). Bahsedilen eserde Augustinus, Platon gibi, bedeni dışlayan bir tavır ortaya koyarak ruhu yüceltmekte ve ruhun ancak tanrıya yönelmesiyle kendi kurtuluşunu sağlayacağını savunmaktadır. Augustinus, ruh yoluyla tanrıya yönelmenin gerekli olduğuna dair argümanlarını, bedene kandığını söylediği yıllarda işlediği günahların pişmanlığıyla bizlere sunmaktadır.

Augustinus, yaşamının ilk dönemlerinde bedensel hazlara ve acılara kanarak yaşadığını itiraf eder. Bedensel olanın değişkenliği sebebiyle Augustinus, yıllar boyunca bedeninin duyguları hâkimiyetinde yaşadığını ve bu doğrultuda da bedeninin hâkimiyeti altında eylemde bulunarak; kendisini “değişken” olanda bulmaya çalıştığını, ruhun yüceliğinden habersiz bir şekilde gerçek mutluluğu bedenle keşfetmeye çalıştığını her fırsatta vurgular

(Augustinus 2014: 70-71, 235-237). Sonrasında ise değişenlerin arasında mutluluğu bulamayacağının farkına vardığını ve asıl değişmez olanı fark ettiğini söyleyerek tanrıya yöneldiğinin altını çizer (2014: 33, 148-149). Tanrıya dönüşünü gerçekleştirdiğ andan itibaren ise tanrı tarafından yasaklanan her şeyden olabildiğince uzaklaşmaya ve kendi varlığının amacını tanrıda bulmaya çalışmanın, insan için en doğru olan yol olduğunu vurgular (2014: 183). Bedensel olana kanarak günah işlediğ zamanlar yüzünden “ruhunun evinin tanrının giremeyeceğ kadar dar olduğunu” belirten Augustinus, *İtiraf lar*’ın neredeyse her sayfasında tanrıdan af dilemektedir (2014: 35). Ona göre değişmeyen tek şey tanrıdır; “değişen ne varsa, hepsinin değişmeyen temelleri ve tüm sonlu şeylerin sebebi tanrıdadır” (2014: 38).

Aynı zamanda Augustinus’a göre tüm güzelliklerin sebebi de tanrıdır fakat Augustinus, bedenselliğe kandığını belirttiğ dönemlerde tanrının kendisindeki gerçek güzelliğ, tanrının yarattığı dünyevi şeylerde arama hatasına düşmektedir (2014: 70). Bu sebeple de dünyevi olandaki değişken güzelliğe kendini kaptırdığını ve bu doğrultuda asıl güzel olanın kendisinden uzaklaştığını düşünür; Augustinus’a göre yaptığı bu büyük hata onu, kendisini binbir türlü günahın içinde bulduğ bir hayata sürükler; onun düşüncelerinde bedensel olanın aşırılığ, insanı tanrının yolundan çıkarmakta, bu doğrultuda da ruhunu kirletmektedir (2014: 71). Tinsel olanın peşinde değil de tensel olanın peşinde koşması sebebiyle Augustinus, ruhunu kirleterek “tanrının birliğinden ayrılıp”, ondan uzaklaştığının farkına varır (2014: 71). Dolayısıyla Augustinus, tam bir günahkâr gibi yaşadığını belirttiğ dönemlerde sadece tensel olanın peşinde koşmaktadır.

Augustinus’a göre bedensel olanın peşinden gidilmesinin en büyük sebebi, beden sayesinde algılanan varolanların kesinliklerinin, kolayca kanıtlanabilmesidir; beden duyu ları sayesinde idrak ettiğimiz varolanların görüntüleri bize daha kesin gelmektedir (2014: 108). Tanrı ise böyle bir kesinlikten tamamen uzaktır, benzersizdir; tanrı ne görünenlere ne de ruha benzememektedir; ruh ve beden, tanrı tarafından yaratılmıştır; ruh, bedene can veren olarak tanrıya en yakın parçamızdır; bedene can vermesiyle ruh, bedenden daha üstün bir konumda yer almaktadır; tanrı ise “ruhlara can veren” olarak insan ruhunun cana sahip olmasının sebebi ve hakiki olan yani değişmeyen candır (2014: 108). Bu sebeple tanrı, beden duyu larıyla aranmamalıdır; tanrı, insana hayvanlar gibi

bedenleriyle hareket etmemesi için akli bahşetmiştir; bu sebeple de tüm canlılar içerisinde en üstün konumda yer alan insan, aklıyla tanrıyı idrak etmeye çalışmalıdır (2014: 110).

Augustinus, tanrı ve hakikat arasında bir bağlantı kurmaktadır (2014: 146). Bu bağlantı doğrultusunda Augustinus, hakikatin sabit ve değişmez olduğunu ifade etmektedir (2014: 148). Bedenlerden arınarak ruh ile tanrıya yönelmek, hakikate yönelmektir. Augustinus ruhların da değişken olduğunu ve birinin bedenleri değil de ruhları seviyorsa bunu “tanrıdan dolayı” gerçekleştirmesi gerektiğini belirtir; bunun sebebi, ruhların “sadece Ona yapışılırsa” değişmeye tutunabilmeleridir (2014: 150). Sabit duramayan ruhlar gelip geçicidir, yok olmaya mahkûmdur; insan ruhu ancak kendini tanrının yoluna adadığında sabit hakikate ulaşabilecek ve ancak tanrının yolunda ölümsüzlükten ve de değişmezlikten pay alabilecektir (2014: 150-151). Böylesi bir mükemmellikte olan tanrı, bedenle ya da mekânla sınırlandırılmaz olandır; o, her yerdedir; beden ya da mekân ile sınırlandırılmaması tanrının mükemmelliğine yapılan en açık atıftır çünkü ne bedensel ne de mekânsal olana sığdırılmayan tanrının yapısında maddesel olana dair hiçbir şeyin izi yoktur (2014: 246-247). Tanrının aksine, “insan ara bir varlıktır, çünkü bir yanıyla, bedeniyle, cisimler dünyasının içindedir; diğer yanıyla yani ruhuyla, cisimler dünyasını aşip Tanrı’ya ulaşabilme olanağına sahiptir” (Bravo 2007: 116).

Augustinus, bu sebeple bedenden kurtulmanın önemini sürekli vurgulamaktadır. Dolayısıyla bedenden kurtularak, ruha yönelmenin gerçekleşmesi için izlenecek basamakları sunarak, bedenin esiri olan her ruhun kurtuluşunu gerçekleştirebilmesi için bizlere basit bir yol göstermektedir. Augustinus’un bedenden ruha yönelmek için izlenilmesi gerektiğini söylediği basamaklara baktığımızda çok tanıdık bir yöntem görürüz. Platon’a geri dönecek olursak, bedenin güzelliklerinin anlamsızlığını anlayan insanın adım adım asıl güzel olana yani ruha yöneldiği görülmektedir. Augustinus da kendisinin ruha yöneliş serüveninin benzer bir şekilde gerçekleştiğini ifade etmektedir; “değişime yazgılı” olanlar arasında kendini sorgularken Augustinus önemli keşfinden bahseder: “...asla değişmeyen ve kendine özgü sonsuzluğu içinde bir hakikat olduğunu keşfettim”; keşfi doğrultusun ise Augustinus, bedenin güzelliklerinden vazgeçip çeşitli adımlar sonucunda “saf aklın kaynağına” doğru “yükseleceğini” söyler (2014: 279). “Saf aklın kaynağına” ulaşan Augustinus, kendisini değişebilir olana çekecek tüm adımları tek tek eleyerek, değişmez olanın üstünlüğünü fark etmektedir (2014: 279). Buradan

hareketle Augustinus'un en temeldeki sorusu, "hangi bilgi bizi daha çok Tanrı'ya götürür?" sorusudur (Arslan 2010: 380).

Nitekim yaşadığı aydınlanmayla beraber Augustinus, bu soruya bedensel olan tüm hazlarından kurtulmak için tanrıya yönelmesi gerektiğini vurgulayarak cevap verir ki kendisinin yaptığı da budur. Bedensel olandan arınarak ruhun yardımıyla hakikatin kendisine, yani tanrıya yönelmenin en nihai amaç olduğunu savunan Augustinus, devletle ilgili ortaya koyduğu düşüncelerinde de aynı yolu izler. Bu doğrultuda Augustinus, devlet anlayışında da bedenin aşağı konumda olduğu bir görüş ortaya koyar. *Tanrı Devleti*'nde bedene göre veya "tanrıya göre yaşayan" insanlar olduğunu belirten Augustinus, "insana göre yaşayan" kişilerin isteklerine ve arzularına göre yaşadıklarını; "tanrıya göre yaşayan" kişilerin ise tanrının emirlerine itaat ederek yaşadıklarını belirtmektedir (Augustinus 1909: 27). Augustinus, bahsettiği iki insan tipinden yola çıkarak iki farklı devletin olduğunu ve bahsedilen insan tiplerinin, iki farklı devleti temsil ettiğini ifade etmektedir.

Augustinus devletlerin, sürekli yıkılıp tekrar kurulmasıyla ilgili yaptığı gözlemler doğrultusunda, yok olmayacak bir ebedi devletin var olup olmadığını sorgulamaktadır (Ağaoğulları-Köker 2017: 148). Dolayısıyla yok olmayacak devlet, yıkılmadan ve değişime uğramadan sonsuza kadar ayakta kalacak bir devlet olmalıdır. İki farklı insan tipinin bahsedilen devletlere benzedikleri göz önünde bulundurulduğunda, bedene göre yaşayanların devletine dünyevi devlet, ruhun önderliğinde tanrıya göre yaşayanların devlete ise tanrı devleti adı verilmektedir (Augustinus 1909: 53). Beden ve ruhun birbirine karşıt konumda olması gibi dünyevi devlet ve tanrısal devlet de birbirlerine tamamen karşıttır:

(...) Augustinus, Yeryüzü Devleti ile Tanrı Devleti'ni birbirinden ayırırken, bu iki devletin birbirlerinin tam karşıtı olduklarını ve birbirlerini dışladıklarını da belirtir. Buna karşın dünya üzerinde var olan hiçbir toplumda, bu iki devletin saf haline rastlanamayacağını, var olan her toplumda bu iki devletin birbirinin içine geçmiş olduğunu da ifade eder (Ağaoğulları-Köker 2017: 150).

Yeryüzü devleti olarak da anılan dünyevi devlete bakıldığında vatandaşlar, sadece "kendi erdemlerini" severek dünyevi erdemlere yönelmekte ve bu sebeple de bedene göre

yaşamaktadır; dolayısıyla dünya devleti içerisinde “insani bilgeliğin” ön plana çıkması söz konusuysen, tanrısal olan asıl bilginin izine bile rastlanamamaktadır (Augustinus 1909: 53). Tanrı devletinde ise durum tam tersidir. Tanrı devleti, bedenden tamamen arınmış ruhlara özel bir devlet olma özelliğiyle karşımıza çıkmaktadır; tanrı devleti vatandaşları sadece tanrıya hizmet eden asıl dindarlar olarak tanımlanmaktadır; tanrının öğütlerinden şaşmayarak, bedene kanarak tanrının yolundan saptırıcı kötülöklere uymanın aksine, ruhlarını önemseyen tanrı vatandaşları, ebediyete ait olanlardır (1909: 53).

Dünyevi devletin genel durumuna bakıldığında, hükümdarlıkların savaşlar sayesinde edinilen “kanlı ve ölümcül zaferlerle” sürdürüldüğü görölmektedir çünkü, dünyevi devletin tek amacı ve isteği, ne kadar kan döküldüğünü önemsemeden, tüm dünyaya hükmetmeyi başarmaktır (1909: 57). Dünyevi devlette barış, savaşla birlikte gelmektedir; dünyevi barış, “zahmetli savaşlarla” elde edilmektedir; bu sebeple dünyevi devlet, yıkılmaya mahkûmdur çünkü o, beden gibi değişken olandır; insanın tüm bedensel duygularının en kötü halleri, tekrar ve tekrar, bedenin devletinde kendini göstermektedir (1909: 57-58). Tanrı devleti ise dünyevi devletin aksine, değişken olmayandır. Tanrı devletinde sonsuz ve koşulsuz barış vardır (1909: 57). Augustinus’un görüşlerine baktığımızda kişiler bedenden uzaklaşıp, ruhun yardımıyla tanrıya yönelmeyle tanrı devletinin vatandaşları olmaya hak kazanmaktadır.

Hayatının belli bir kısımda bedenın boyunduruğu altında yaşayan Augustinus, tanrının değişmezlik özelliğiyle ortaya çıkan üstünlüğünü fark etmesiyle beraber, tanrıyı bulmaya yönelmektedir. Dolayısıyla onun için tanrının nerede olduğu sorusu, oldukça önemli bir sorudur. Bu doğrultuda Augustinus, yaptığı sorgulamalar sonrasında “tanrı bedenın ya da ruhun yetilerinde bulunmaz” sonucuna varır (Augustinus 2014: 392-393). Fakat tanrının, bedenın ya da ruhun yetilerinde bulunmaması, ruhun yardımıyla tanrının arayışının gerçekleşemeyeceği anlamına gelmemektedir. İnsan, hakikatin kendisi olan tanrıya ancak ruhu yardımıyla ulaşacaktır. O halde tanrı, ne bedenın ne de ruhun yetisinde değilse, nerededir (2014: 400)? Tam da bu noktada hafıza, Augustinus için oldukça önemli bir rol oynamaktadır. Fakat hafızasında tanrıyı ararken Augustinus, önce türler arasında, sonrasında ise cinsiyetler arasında bir hiyerarşi kurarak felsefedeki ataerkil ve türcü düşüncenin devamlılığını sağlayacaktır.

1.2.2. Hayvan/İnsan - Kadın/Erkek Hiyerarşisi

Augustinus'a göre her türlü bilgi, öğrenilmeden önce zihinde ve hafızadadır; bilgilerle karşılaşıldığı an hafıza, bilgi her ne kadar hafızanın "en karanlık köşelerinde" kalmış olsa bile, hatırlamayı gerçekleştirmektedir (2014: 400). Augustinus'ta hafızanın işlevi, Platon'un anımsama yöntemine benzemektedir; Augustinus' a göre, "kaybettiğimiz ve bütünüyle zihnimizden çıkmış olan bir şeyi arayamayız" (2014: 414). Bu doğrultuda Augustinus, tanrıyı bilmesinden yola çıkarak onu hafızasında aramaya yönelmektedir; ona göre tanrı, insanın hafızasındadır fakat hafızanın sadece insanlarda bulunan kısmındadır; bu kısma ulaşabilmek için Augustinus, hafızasının hayvanlarla ortak olmayan üst noktalarına doğru yol almalıdır çünkü tanrı, "maddi şeylerin arasında" değildir⁹ (2014: 423).

İnsan ancak hafızasında tanrıyı bulduğu ve bedeninin hazlarına kanmadan bir yaşam sürdürdüğü sürece mutlu yaşama erişecektir (2014: 419-421). Hayvanlar, sadece hazlara ve acılara göre yaşayan varlıklar olarak yalnızca maddi (bedensel) olana göre hareket etme yetisine sahiptir. Sadece bedensel olana göre hareket etme yetisine sahip olan hayvanlar, bu doğrultuda hiçbir zaman insanlara benzer bir şekilde akla sahip olamayacak ve bu sebeple de sahip oldukları aklın yetilerini de hiçbir zaman insanlar kadar iyi kullanamayacaklardır. Hayvanlar, bedenlerinin yaratılışı nedeniyle insanın akla sahip olmasıyla edindiği üstünlüğüne hiçbir zaman erişemeyerek tanrının varlığını anlayamayacak, bu sebeple de Augustinus'un tanımladığı mutlu yaşama erişemeyeceklerdir. Hayvanların, insanlardan bahsedilen sebeplerden ötürü aşağı

⁹ Augustinus'un varlık hiyerarşisinin en üst noktasında tanrı bulunmaktadır. Bu hiyerarşide tanrıdan sonra melekler vardır; tanrı, "göklerin en yükseklerinden yerin dibine kadar, çağların başlangıcından en sonuna kadar, meleklerden kurtçuklara kadar, ilk hareketten son harekete kadar iyi olan her şeyi" yaratmıştır (Augustinus 2014: 302). İnsan bu hiyerarşide, hem cisim (beden) hem de ruh olarak, sadece ruh olan melekler ve sadece cisim olan hayvanlar arasında bir ara form olarak konumlandırılmaktadır.

konumda olması göz önünde bulundurulduğunda hayvanlar için mutlu yaşam, binbir türlü acı çekip öldürülseler de insanların ihtiyaçlarını karşıladıkları yaşam biçimi olacaktır.

Augustinus, hayvanların insanlar için yaratıldığını savunan düşünceyi desteklemektedir. Aynı zamanda “kadın, erkek, Yahudi, Yunan ya da kölenin”, yani tüm insanlığın, tanrıya erişebilme potansiyelleriyle birbirlerine eşit olduklarını; bir bakıma insanların eşitliğinin, hayvanlardan üstün bir “anlama yetisine” sahip olmalarından kaynaklandığını belirtmektedir (2014: 619). Bu ifadeler ışığında bakıldığında, sadece hayvanlar ve insanlar arasında hiyerarşik bir yapı var gibi gözükmektedir. Fakat anlama yetisine sahip olmanın getirdiği üstünlük sayesinde, insanlar arasında cinsiyet ya da ırk fark etmeksizin oluşturulan eşitlik, Augustinus’un kadının erkek için yaratıldığına dair birçok söyleme atıf yapmasıyla bozguna uğramaktadır. Augustinus bizi öncelikli olarak, “erkek ve kadın arasındaki farkın ‘sadece’ bedensel olduğunu düşünmeye yönlendirir” (Deutscher 2007: 291). Bu noktadan hareketle Lloyd’a göre “Augustinus, kutsal metinler ile Yunan felsefesi sentezinin geleneksel çerçevesi içerisinde, akıl alanında cinsel eşitlik geliştirme çabası içerisine girer; ama bu arada, Tekvin’de¹⁰ kadının erkeğe bağımlılığını açıklayıcı bir içerik de bulur” (Lloyd 2015: 55).

Kutsal metinlerde kadının hem kandırılan hem de kandıran olması, kadınların doğalarının zayıf olduğuna ve erkeklere boyun eğmek zorunda olduklarına dair düşüncelerin temelini oluşturmuştur (Eco 2014: 316). Tanrı, Havva’nın şeytana kanmasına ve sonrasında da Âdem’i de kandırmasına karşılık olarak, kadın bedeninin acılar içinde doğum yaparak insan türünün devamlılığını sağlamakla görevlendirildiğini ve aynı zamanda ömrü boyunca kocasına hizmet zorunluluğuyla yaşaması gerektiğini söyler (Yaratılış 3: 16). Bu doğrultuda erkekten sonra, erkeğin bedeninin bir parçasından yaratılmış olan kadın (Yaratılış 2: 21-22), işlediği büyük günah sebebiyle lanetlenmiş olan bedeniyle, acılar içinde doğurmaya mahkûm edilerek erkekten aşağı bir konuma yerleştirilmiştir. Nitekim “tanrıya itaatsizliğin cazibesini ve bencil arzuları temsil eden yılan ilk olarak Havva’ya yaklaştı çünkü bir kadın olarak daha az rasyonaliteye-kendini kontrol etme becerisine sahipti”; dolayısıyla Havva, daha az rasyonaliteyle tanımlanan bir ruha sahip olması sebebiyle bedenle bağdaştırılmıştır (Radford Ruether 2007: 53-54). Hayvan ve kadın bedeninin Hristiyan öğretisinde bahsettiğimiz şekilde konumlandırılması Augustinus’un

¹⁰ Yaratılış’da.

felsefesinde hem bedeninin ruhtan aşağı konumda sunulmasına hem de erkeğin en üst noktada yer aldığı hiyerarşik yapılandırmanın temelini atılmasına sebep olacaktır.

Tanrının yarattıklarını gözlemleyip özetledikten sonra Augustinus, “insanın ruhunda iki öge olduğunu, bunlardan birinin karar verebildiği için hakimiyet gücüne sahip olduğunu, diğerinin ise boyun eğen ve itaat eden öge olduğunu, bu yüzden maddi anlamda kadının erkek için yaratıldığını” söyler (Augustinus 2014: 639). *Yaratılış* hikâyesinde kadının konumlandırılışından da anlaşılacağı üzere kadın, “zihinsel açıdan çıkarım yapma gücü” bakımından erkekle eşit konumda yer alsada bedeni maddi anlamda erkek için yaratılmış bir varlık olarak karşımıza çıkmaktadır; bu doğrultuda Augustinus’a göre kadının “bedeninin yaratılış özelliği bakımından erkek cinsiyetine bağlı kılındığı” açıktır (2014: 639). Bahsedilen ifadeler eşliğinde kadının, boyun eğen ve itaat eden ögelerin ağır bastığı ruha sahip olduğu sonucuna kolayca varılabilmektedir. Bu doğrultuda kadın için mutlu yaşam, tanrının kadını erkeklerin ihtiyaçlarını karşılamak için yarattığını kabul ederek, tanrının ve erkeğin her türlü emrine itaat etmesiyle elde ettiği yaşam olacaktır. Erkeğin emirleri dışında kadın, tanrının “çoğalım” emrine de itaat etmek zorundadır; insan, tanrı tarafından, “üreyerek çoğalıp tüm dünyanın efendisi olabilmesi için kutsanmıştır” (2014: 622-626). Tanrının bu emrinin yanlış anlaşılmasıyla kadın, erkekten aşağı konumda görülmeye mahkûm edilecek ve kullanılacaktır.

İnsan, ruhunu yaşatabilmek için tanrıyı aramalıdır; bu noktada Augustinus, “bedenim ruhumda can buluyor, ruhumda sende can buluyor” ifadesini kullanmaktadır (2014: 415). Dolayısıyla ruhun tanrıyı bulabilmesi için ilk adım olarak bedene yerleşmesi gerekmektedir. Bedene yerleşme ise özellikle kadının, tanrının çoğalma emrine itaat etmesiyle gerçekleşecektir. Tanrının emriyle kadın, istese de istemese de, doğum yapmaya yazgılanmıştır. Kadın bu emirle, maddi olanın (bedenin) üretiminin nesnesi olmuş ve erkeğe kıyasla maddi olana daha fazla eğilim gösteren konumuna yerleştirilmiştir. Bu durumda da çocuk istemeyen herhangi bir kadın, tanrının emirlerine uymamakla suçlanmıştır. Tanrının her emrine uyararak ruha ait olanı izlese bile kadının uyacağı emirlerin, erkeğe kıyasla maddi olana meyilli olmasıyla kadının, erkekten aşağı konumda görülüşüne zemin hazırlamıştır.

Yaratılış hikâyesine geri döndüğümüzde, kadının teşvikiyle işlenen ilk günahla, insanın kendi gücünü elde etmek istediği için sonsuz yaşamı terk ettiğini görürüz. İlk günahın

işlenmesi sonucunda vücuda şehvetin girişiyle beden, ruhun hizmetini engelleyen bir madde haline gelmektedir. Bedenin tüm hissettikleri aslında ruh tarafından hissedilmektedir çünkü ruhsuz bir beden, hissetmekten ya da arzulamaktan mahrumdur. Bedensel olanın, duyuların bilgisini böylesi bir uyanışla elde etmesinin sonucunda insan, kendi tarihinin sonuna kadar devam edecek olan büyük cezasına çarptırılmıştır. Şehvetin bilgisiyyle bedenın lanetlenmesi, insanın ruhunun her an bedenle savaş halinde olduğu bir sınava dönüşmüştür (Augustinus 1909: 41-44).

Fakat şehvet, gerçekleştirilen evlilik birliği sonrası insan soyunun yayılması ve çoğalması için oldukça önemlidir (1909: 44-45). Bu sebeple tanrı, yeryüzündeki insanın çoğalmasının, kendi onayı doğrultusunda gerçekleşebilmesi için evliliği kutsamaktadır (1909: 47). Hristiyanlığa göre şehvet ancak, evlilik içerisinde, insanın dünya üzerinde çoğalmasının gerçekleştirilebilmesi için kullanıldığında tanrı tarafından hoş görölmektedir. Çoğalmanın gerçekleşebilmesi için tanrı, erkek ve kadın olmak üzere birbirinden farklı iki cinsiyet yaratmıştır; her iki cinsiyeti bir araya getiren bağa evlilik bağı denmekte ve bu bağ sayesinde iki kişi yaşamlarına sanki tekmişçesine, bir bütün olarak devam etmektedir ve erkeklere “eşlerini sevmeleri” öğütlenmektedir (1909: 47-48).

Burada kadın ve erkeğin birlik oluşturacağı mesajı verilse de Augustinus'un kadınlarla ilgili ifadeleri göz önünde bulundurulduğunda kadın, erkeğin kendisine vereceği emirlere ömrü boyunca uymak zorunda kalacağı bir duruma sürüklenmektedir; çünkü kadın itaat eden taraftır. Bu anlayış doğrultusunda erkek, kadının güçsüzlüğünün farkına vararak onu her zaman sevmeli ve korumalıdır. Bu duruma bakıldığında erkek, hem ruhsal hem de bedensel ihtiyaçlarını karşılaması için kadını aşığı konuma çekmekte ve kullanmaktadır. Dolayısıyla evlilik bağı sonrası iki kişinin bir bütün olarak yaşamlarını devam ettirişi, erkeğin, tek başına yerine getiremeyeceği çoğalma emrini kadınla gerçekleştirerek, tanrı yolunda kendini mükemmele doğru tamamlama istediğinden doğmaktadır.

Aynı zamanda erkek ve kadın arasındaki cinsel birleşme, dünyevi devlet için de gereklidir (1909: 73). Kutsal bağın gözetimi altında çoğalmayı gerçekleştiren kadın, aynı zamanda, hükümdarlar ve vatandaşlar doğurarak dünyevi devletin devamlılığını sağlamaktadır. Dünyevi devlet içinde doğan her vatandaş, tanrı devletinin vatandaşı olmaya adaydır. Tanrı tarafından kutsal ilan edilen evlilik bağına saygı göstererek çoğalan her kişi,

tanrının emirlerine uyarak dünyevi devlet içerisinde de ruhsal olana yönelme için örnek oluşturmaktadır. Bu yüzden Augustinus, evlilik bağına çığneyerek evlat sahibi olmasını, tanrıya karşı işlenmiş bir hata olarak kabul etmektedir (Augustinus 2014: 130). Çünkü o, bu eylemiyle, bedene kanarak tanrının kutsal bağına hiçe saymaktadır.

Sonuç olarak, ilk günahın iş birlikçileri olan hayvan ve kadın, “daha az suçlu” olan erkeğin ihtiyaçları için acı çekerek yaşamak zorundadır. Erkeğin çoğalma durumu içerisinde gerçekleştirdiği görevin aksine kadın, bedeni doğuran olarak, doğumun acısına katlanmak zorundadır. Dolayısıyla kadın, tanrının emrine itaat ederken bile bu itaati acılar içerisinde gerçekleştirmek zorundadır. Hayvan ise kendi varlığını insanın ihtiyaçlarını karşılamak için acı çekse ya da öldürülse bile ortaya koymak zorundadır. Bu nedenlerden dolayı hayvan ve kadın, tanrının emirleri doğrultusunda, erkeğe hizmet etmenin tanrıya hizmet etmeyle bir tutulduğu anlayışın dayatıldığı bir sistemin içerisine hapsedilmektedir.

Augustinus’un ruh ve beden anlayışının Hristiyanlıkla harmanlanması sonucu ortaya çıkan; bedenin ruhtan, kadının erkekten ve hayvanın da insandan aşağı konumda görüldüğüdür. Dolayısıyla Augustinus’ta da “ruhlar, rasyonelliği gerçekleştirebilmeye göre derecelendirilir (Radford Ruether 2007: 54). Böylece Platon’un zıtlıklar sisteminin yarattığı hiyerarşik yapılar, Hristiyanlık anlatılarının yardımıyla Augustinus tarafından devam ettirilmektedir. Bu doğrultuda bedenlerinin yaratılışlarının yanlış yorumlanması nedeniyle hayvan ve kadın aşağı konumda görülmekte, erkek ise yeryüzünün efendisi konumuna yerleştirmektedir. Görüldüğü üzere Orta Çağ’da da beden ve ruh ilişkisinin ele alınışı ve bu doğrultuda erkek, kadın ve hayvanın hiyerarşik bir yapı içerisinde sunulduğu, İlk Çağ’dan farklı değildir. Orta Çağ, dine yönelmesi sebebiyle düşünsel ve bilimsel anlamda pek bir ilerleme kaydedilememesinden ötürü, insanlığın karanlık çağı olarak adlandırılır. Orta Çağ’a “karanlık” tanımlanmasının uygun görülüşü şüphesiz ki Rönesans’ta insanlığın bilimsel-düşünsel olarak gösterdiği ilerlemeyle “yeniden doğuş” yaşamasıdır.

Rönesans, özellikle bilimsel gelişmelerin çağıdır. Felsefe de Rönesans’ın bilimsel gelişmelerinden oldukça etkilenir. Nitekim felsefede Rönesans, filozofların bilim eşliğinde felsefelerini ortaya koyduğu bir çağ olarak tanımlanır. Rönesans’ta bilim eşliğinde düşüncelerini ortaya koyan filozoflardan biri de Descartes’tır. Platon ve Augustinus’a baktığımızda düşüncelerini metafizik yaparak ortaya koyan iki düşünür görürüz; Rönesans felsefesi ise çoğunlukla metafizik yapmaktan uzak durmaya çalışarak,

bilimin kesinliğiyle felsefeyi birleştirmeye çalışır fakat metafizik yapmaktan da tam anlamıyla kurtulamaz: “Heidegger için bir çöküntünün, daha Platon’da başlamış olan bu metafizik yapma suçunun Modern Çağlar’daki doruğu, yine Descartes’tır” (Bumin 2010: 9). Descartes, tanrıyı kanıtlamaya çalışarak bir yandan metafizik yapar fakat akıl ve beden ilişkisini ele alışıyla ise ruh ve beden arasındaki ilişkinin metafizikle ele alınması konusunda önemli ölçüde bir kırılma yaratarak bu ilişkiyi bilimsel bir çerçeveye ele alır. Bu sebeple Kant’ın metafizik ve bilim arasında çizdiği sınıra giden yolda akıl ve beden arasındaki ilişkinin ele alınışında Descartes oldukça önemli bir noktayı temsil eder.

1.3. Descartes’ta Akıl ve Beden İlişkisi

İlk Çağ ve Orta Çağ’da felsefenin gelişimine bakıldığında, ruh kavramının ön planda olduğu görülür. Rönesans’ta ise durum biraz daha farklıdır. Kartezyen geleneğin ortaya çıkışıyla, ruh kavramının İlk Çağ ve Orta Çağ’daki işlevinin yer yer akıl/zihin kavramının kullanımıyla gerçekleştirildiği görülür. Özellikle Kartezyen geleneği başlatan düşünceleriyle Descartes’ın, akıl ve beden arasındaki ilişkiyi farklı açılardan değerlendirerek ele alışı, iki kavram arasındaki ilişkinin, birçok yönden dönüşümüne yol açmıştır. Platon ve Augustinus’ta olduğu gibi Descartes’ta da akıl, bedenden üstün olandır. Bu doğrultuda Descartes, insan aklını ön plana çıkartarak ortaya koyduğu yöntemle, akıl ve beden arasındaki ilişkiye yeni bir soluk getirecektir. Açtığı yeni pencereyle modern özneyi tanımlayacak olan Descartes, “bir eliyle standart Platoncu ve skolastik ayrımları yıkarken, diğer eliyle bu ayrımlara tutunmaya çalıştı” (Rorty 2018: 192).

Rönesans’ta gökbilim, kimya ve fizik alanlarında yaşanan gelişmeler, insan bedeninin de bilimsel açıdan incelemesini gerektirmiştir fakat ruh bilimi konularının araştırılması, felsefecilerin çalışma alanında kalmıştır (Copleston 2010: 18-19). Bu doğrultuda Descartes, bilimde gerçekleşen gelişmelerden oldukça etkilenerek, akıl ve beden arasındaki ilişkinin kuruluşunu, bilimsel olanın ne olduğu hakkında yaptığı incelemelerin yardımıyla gerçekleştirmiştir. Descartes’a göre “bütün bilimler kesin ve açık birer

bilgidir”; bu sebeple “sadece, zihnimizin hakkında kesin ve kuşku götürmeyen bir bilgiye erişebileceği konularla meşgul olmamız gerekir” (Descartes 2019b: 30). Bu tanımdan hareketle Descartes, bilginin nasıl güvenilir olduğu konusunu ele alacaktır.

Bilgilerin, kesin ve kuşkusuz, bir diğer deyişle güvenilir olup olmadığını tespit edebilmek için Descartes, aklın yönetiminin düzgün bir şekilde gerçekleştirilmesi gerektiğini belirtmekte ve aklın yönetimi için bize çeşitli kurallar sunmaktadır. Bu kurallar, aklın sayesinde ortaya konacak ve aklın kendini doğruya yönlendirmesi konusunda bir kapı aralayacaktır. Descartes, tam da bu noktada tüm insanlardaki ortak akla vurgu yaparak, sağduyuyu işaret edecektir. Descartes, “doğruyu yanlıştan ayırt etme yetisinin bütün insanlara daha doğuştan eşit paylaştırılmıştır olduğunu” söyler (2019c: 27). Ortaya çıkan fikir ayrılıklarının sebebi, bir insanın diğer insandan üstün yaratılmasından değil, insanların aklın yönetimi konusunda farklı yöntemleri izlemesindedir (2019c: 27-28). Ortaya koyulan yöntem sayesinde Descartes’a göre tek bir yöntem üzerinde karar kılınarak; fikir ayrılıklarına son verilecek ve doğru bilgi, akıl sayesinde insanlar tarafından elde edilebilecektir.

Descartes bedenden çok akli ön plana çıkarıyor olsa da bunu, tüm insanları eşit bir şekilde ele almayı başararak yapar ve felsefesinde cinsiyetçi ya da ırkçı olarak yorumlanabilecek ifadeler yer vermez. Her ne kadar felsefesinde cinsiyetçi ya da ırkçı olarak yorumlanabilecek ifadeler yer vermese de Descartes, tüm insanların eşitliğini sağlayabilmek için hayvan ve insan arasında hiyerarşik bir yapı kurar ve hayvanı, insandan oldukça aşağı konuma yerleştirir. Descartes’ın insan-hayvan arasında kurduğu hiyerarşik yapıda, akıl ve beden ilişkisinin ele alınış biçimi oldukça önemli bir rol oynar. Bu sebeple öncelikle akıl ve beden kavramlarının Descartes tarafından nasıl ele alındığını inceleyeceğiz.

1.3.1. *Cogito*’da Beden

Descartes, aklın iyi bir şekilde yönetildiği takdirde birçok problemin doğru bir şekilde çözüleceğini vurgulamakta ve akıl sahibi öznenin yüceliğini ön plana çıkarmaktadır.

Sunduğu yöntemle Descartes, *Meditasyonlar*'da, akıl (*res cogitans*) ve bedenin (*res extensa*) birbirinden ayrı iki töz olduğunu kanıtlamaya çalışmaktadır. Akıl sadece “düşünmekte”, beden ise sadece “yer kaplamaktadır”. Fakat aynı zamanda insan hem bir akıl, hem bir bedendir; akıl ve beden insanda birlik içerisinde bulunmakta ve insan, hem düşünen hem de yer kaplayan bir varlık olarak karşımıza çıkmaktadır. Descartes'ın dikkatini çeken soru, akıl ve bedenin iki ayrı tözken bu iki kavramın insanda nasıl ya da hangi bağlantıyla bir arada bulunduğu sorusudur. Şüphesiz ki, önce akıl ve beden kavramlarının ayrı olduğunu kanıtlayıp sonrasında da iki kavramın bir birlik içerisinde insanın yapısında nasıl bulunduğunu araştırmak için Descartes'ın atacağı söylediği ilk adım, “kesin ve kuşku götürmez” olarak tanımladığı tüm fikirleri bile gözden geçirmek olacaktır (Descartes 2015: 23-24).

Descartes, doğruluğundan emin olduğu bilgileri de tekrar gözden geçirmeye karar verdiğini ifade eder: “Bugüne değin çok doğrudur diye kabul ettiğim ne varsa hepsini ya duyularımdan ya da duyularım aracılığıyla edindim” (2015: 25). Fakat Descartes bu bilgilerin çoğunlukla kendisini “aldattığını” fark etmiştir (2015: 25). Descartes'in bu ifadeyle bize bedeni sunuşuna baktığımızda bedenin, felsefe tarihi boyunca durduğu konumu devam ettirilerek, Descartes'ın felsefesinde de aldatan taraf olarak tanımlandığını görürüz; bedenin kendisi, başlı başına şüphe kaynağıdır. Descartes'a göre bedenin duyuları bizi, uzakta duran nesnelere konusunda bazen yanıltmaktadır fakat aynı zamanda, ateşin yanında otururken hissettiğimiz sıcaklığı ya da bedenimizin varlığını, hiçbir akıl reddetmemektedir (2015: 25). Descartes, her ne kadar aklın, bedenin varlığını reddetmese de duyuların bizi yanıltıp, kuşkuya sebep olduğu birçok durumun varlığına işaret etmektedir (2015: 25-27). Kuşkulardan tamamen arınmak gerektiği göz önünde bulundurulduğunda Descartes, sadece geometri ve aritmetik gibi bilimlerin kesin ve kuşku götürmeyen bir içeriğe sahip olduğunu savunmaktadır (2015: 28). Çünkü, uyanık olduğumuz zamanlarla benzer bir şekilde, uyanık olduğumuzu sandığımız bir uyku durumunda olsak dahi, “iki ile üçün toplamının beş” olduğu görülmektedir (2015: 26-28).

Tam da bu noktada Descartes, kötü cin argümanına başvurmaktadır. Bu argümana göre Descartes, kendisini aldatan kötü bir cinin olduğunu varsayan bir düşünce deneyi yapmaktadır. Bahsedilen kötü cinin Descartes'ı aldatmaya çalıştığı ve bu doğrultuda da duyular sayesinde edinilen her bilginin gerçek halleriyle sunulmadığı; kötü cin

tarafından tüm dünyanın Descartes’a bir yanılsama olarak sunulduğu varsayılmaktadır (2015: 31). Yaptığı düşünce deneyinde Descartes, aynı zamanda kendini bedeni ve duyuları olmayan fakat kötü cinin yarattığı yanılsamayla bedene ve duyulara sahip olduğunu sanan bir varlık olarak hayal etmektedir (2015: 31-33). Böyle bir durumda Descartes’ın “hiçbir duyusu” yoktur (2015: 31); “cisim, biçim, mekânda yer kaplama, hareket ve yer” sadece birer yanılsamadır (2015: 33).

Fakat Descartes’a göre, bahsedilen varsayımlar içerisinde bile kesin ve kuşku götürmeyen bir şey vardır; aldatıcının olduğu ve bedenin olmadığı durumda dahi, ortada aldatılan bir “ben”in olduğu kesindir (2015: 34). Her şeyi yeterince gözden geçirdikten sonra Descartes “Benim, öyleyse varım” önermesini öne sürerek, kuşkusuz olanın “ben” olduğunu belirtmektedir (2015: 34). Bu noktada Descartes bedeni dışlayarak, düşünebilmeyi, “ben”den kuşku duyulmayacak bir yeti olarak ele alır ve “düşünüyor olduğu sürece” kendisinin varlığından emin olduğunu belirtir: “ben artık yalnızca düşünen bir şeyim, yani bir zihin, bir ruh, akıl ya da mantık” (2015: 37). Böylece Descartes, “zihnin, ya da düşünen bir şeyin, bedenden daha iyi bilindiğini” gösterir (Spinoza 2014: 35). Dolayısıyla ortaya konulan bu önermelerde akıl, bedenden önceliklidir. İzlediği yöntemle Descartes, kuşkuya yer bırakmayarak “kuşkulanılamazlığı, zihinsel olanın bir kriteri olarak işlev görmek üzere serbest bıraktı” (Rorty 2018: 192). Bu sayede Descartes, felsefe tarihindeki birçok filozof gibi aklın kesin olan taraf, bedenin ise kuşku götürmeyen taraf olduğunu vurgulamış ve modern özne tanımının ilk temelini atmıştır. Modern özne en başta, düşünen bir varlık olarak karşımıza çıkmaktadır:

Cogito, henüz bedenin varlığını bilmediğimiz ve bundan şüphe edebileceğimiz bir anda, bize, düşüncenin gerçek olduğunu gösterdiği gibi, ruhun da maddi olmadığına delil teşkil eder (Öktem 2020: 55).

İnsan en temelde, düşünen varlıktır fakat bir bedene de sahiptir ve Descartes’a göre aynı zamanda zihnin bilgi edinebilmesi için beden, oldukça önemli bir rol oynamaktadır. Bedenin duyuları sayesinde var olanların bilgisinin zihne sunuluşu gerçekleşmektedir; insan, kendi düşüncesi dışındaki her şeyi bu sayede algılamaktadır (Descartes 2015: 105-106). Dolayısıyla duyular sayesinde edinilen fikirler, düşünen benden kaynaklanmamaktadır; bu sebeple de bir şeyin akılda olabilmesi için öncelikle duyular tarafından algılanması gerekmektedir (2015: 106).

Bedenin varlığı, hissedilen her şeyin kendini beden sayesinde ortaya koyduğu ve bedenin hissettiğinde haz ya da acı duyduğu, açıktır (2015: 113-114). Kötü ya da iyi hisler Descartes'a, kendi bedeniyle "kenetlenmiş olduğunu, yani onunla tek bir varlık oluşturacak şekilde kaynaşmış olduğunu" göstermektedir (2015: 114). Ona göre, eğer beden ve aklın, birbirleriyle kenetlenmemiş halde olduğu düşünülseydi, acı duygusu doğrudan, sadece zihinde hissedilirdi; fakat beden ve aklın, birbirlerine kenetlendikleri göz önünde bulundurulduğunda çeşitli duyguların, beden ve aklın birlikteliğiyle¹¹ ortaya çıkan bulanık düşünceler olarak karşımıza çıktığı görülmektedir (Descartes 2015: 114).

Beden ve aklın birlikteliğiyle ortaya çıkan bulanık düşünceleri araştırmak için Descartes, *Duygular ya da Ruh Halleri*'nde, duyguların ya da diğer adıyla ruh hallerinin nasıl oluştuğunu en ince ayrıntısına kadar incelemektedir. Her ne kadar çoğu metninde akıl/zihin kelimesini kullanmış olsa da Descartes, *Duygular ya da Ruh Halleri*'nde ruh kelimesine dönüşler yapmaktadır; eserde "zihin kelimesinin kullanımı, salt akli/zihinsel işlevleri ilk plana koyar, ruh kelimesi ise 'duyu'nun ve istencin işlevlerini" (Kambouchner-Buzons 2012: 135-136). *Duygular ya da Ruh Halleri*'nde Descartes, akıl ve bedenin birlikteliğine oldukça bilimsel bir çerçeveden bakmaktadır; bu sebeple öncelikle, ruh hallerinin oluşumuna neden olan bedensel faktörleri incelemektedir.

"Kasların bütün hareket, tıpkı duyu organlarının bütün hareketi gibi, sınırlara bağlıdır"; sınırların tümü ise beyine bağlıdır ve sınırların içleri de Descartes'in "canlı zerre" dediği sinir sinyalleriyle doludur (Descartes 2017: 27). Kısaca bahsedecek olursak zerreler, vücudun her noktasında varlıklarını göstererek, organların işlevlerinin düzgün bir şekilde gerçekleşmesini sağlamaktadır: Bu sayede beden, yaşamına sağlıklı bir şekilde devam etmektedir (2017: 27-35). Beden, yaşamını devam ettirebilmek için ruha değil, canlı zerrelerin varlığına ihtiyaç duymaktadır; beden, ruh sayesinde değil, canlı zerrelerin

¹¹ Meditasyonlar'ın 6. Bölümünde Descartes, akıl ve bedenin birbiriyle nasıl etkileşim içerisinde olduğunu araştırır ve bu birlikteliğin ve etkileşimin, epifiz bezi sayesinde gerçekleştiğini söyler (Descartes 2015: 121). Fakat bu birlikteliğin epifiz bezi sayesinde nasıl gerçekleştiğini açıklığa kavuşturamamaya başarısızlığa uğrar. Bu noktadan sonra felsefe tarihi, bilgi edinebilmek için akıl ve bedenin nasıl birlikte işlevlerini gerçekleştireceklerinin araştırıldığı, akıl-beden problemi olarak adlandırılan farklı türden bir problemin ortaya çıkışına tanık olur. Nitekim Kant, bu problemten oldukça etkilenerek, teorik felsefesinde bilginin nasıl edindiğini araştırırken aklın ve bedenin işlevlerinin birlikte nasıl etkileşim içerisinde olduğunu, Descartes'tan daha ikna edici bir şekilde ortaya koyacaktır.

varlığı sayesinde devinmektedir¹²; Descartes’a göre nefes alma refleksinin ya da kalbin, vücut ısının devamlılığını sağlamak için aklın emri olmadan çalışması, beden, ruh olmadan da zerrelere aracılığıyla hareket edebildiğine kanıt olarak gösterilmektedir (2017: 36).

Descartes’a göre “alguların büyük bir kısmı sınırlara bağlıdır” (2017: 39) ve “tüm algılar ruha sınırlar vasıtasıyla gelir” (2017: 40). Bir şeyleri nasıl algıladığımız ise Descartes tarafından “dışımızdaki nesnelere ilişkilendirdiğimiz algılar”, “bedenimizle ilişkilendirdiğimiz algılar” ve “ruhumuzla ilişkilendirdiğimiz algılar” olmak üzere üç grupta incelenmektedir (2017: 40-43). İnsan, alguların bir kısmını kendi dışındaki nesnelere ilişkilendirmektedir; dışımızdaki nesnelere, duyu organlarının harekete geçmesini sağlayarak beyinde bazı sinyallerin uyanmasına sebep olmakta, bu sayede de ruh, nesnelere hissetmektedir (2017: 40-41). Bedenimizle ilişkilendirdiğimiz algularımız ise susuzluk, açlık vb. durumları hissetmemizi sağlamaktadır (2017: 41-42). Ruhumuzla ilişkilendirdiğimiz algılar ise “en yakın nedeni ruh” olan, öfke ve benzeri hisleri hissetmemizi sağlamaktadır (2017: 42-43).

Descartes’a göre, “bütün algularımız, yani hem dışımızdaki nesnelere bağlı olanlar hem de bedenimizin türlü hallerine bağlı olarak gelişenler, ruhumuz açısından aslında birer Edilgin Durumdur” (2017: 42). Her ne kadar bilimsel olarak da ruh ve bedenin birlikteliği sonucu duyguların ortaya çıkışını göstermiş olsa da Descartes ruhu, her zaman bedenden üstün tutmuştur. Bu doğrultuda da Descartes’a göre “en cesur ruha sahip insanlar, iradeleriyle duygularını doğal bir şekilde yenebilen ve o duyguların beraberinde gelen bedensel uyarımları bastırabilen insanlardır” (2017: 63). Bu sayede ruh kavramı Platon’daki anlamıyla benzer bir şekilde hem akla yatkın olabilen hem de bedene yatkın olabilen bir anlamda kullanılmaktadır. Ruh ve bedenin birlikteliği sayesinde çeşitli duygulara sahip olan insan, diğer canlılardan, bu duyguları aklının yardımıyla dizginleyebilme ve ölçülü bir şekilde kullanabilme yetisiyle ayrılmaktadır. Duyguların kontrolü, aynı zamanda ahlaki yaşamın anahtarıdır; bu sayede duygular hem sağlıklı

¹² Elbette bu düşüncenin temelleri, akıl ve bedenin birbirinden ayrı iki töz olduğu düşüncesine dayanmaktadır.

yaşamın hem de ahlaklı yaşamın temelinde kendini göstermektedir (Oksenberg Rorty 2018: 210-211).

Duyguların aşırılığı insanın, ahlaklı yaşama zarar vermesine sebep olacak bazı davranışları gerçekleştirmesine zemin olacak niteliktedir; bu durumda doğruları anlamak için zihni zararlı duygulardan arındırmak gerekmektedir (Descartes 2017: 137-138). Bu doğrultuda Descartes'a göre "duyguların bire bir ilacı erdeme yönelik çabadır"; ruh bu ilaç sayesinde, doğru bir şekilde eyleyerek yaşamaktır (2017: 143-144). Erdemli olabilmek için "yüce gönüllülük", oldukça önemli bir noktayı temsil etmektedir. Descartes'a göre yüce gönüllülük kısaca, insanın aklını doğru kullanması sonucu aldığı "sağlam ve tutarlı" kararları uygulamaktan vazgeçmemeye ifade edilmektedir (2017: 148). Dolayısıyla kibirli olmak ya da arzulara, kıskançlıklara ve çekememezliklere uymak gibi birçok kötü huy, yüce gönüllüğe ters düşmektedir (Descartes 2017: 148-152).

Descartes'a göre duygular, "kötüye kullanılmadıkları ya da aşırıya kaçılmadığı takdirde" zararsızdır (2017: 192). Buradaki önemli nokta, insanın duygularını doğru bir şekilde kontrol edebilmesidir; "yüce gönüllülük, hem zihnin ve hem de iradenin yetkinliğinin cisimleşmesini, erdem ile bilgeliğin birliğini temsil eder" (Cevizci 2016: 228). Descartes, bir taraftan akıl ve beden ayrılığı vurgulamaktadır fakat iki ayrı tözün insanda aynı anda var olduğunu göz ardı etmeyerek iki kavram arasında bir birlik kurmaya çalışmakta ve insanı da bu birlikle tanımlamaktadır.

Duyguların kontrolünün sağlanabilmesi için yüce gönüllü olmak dışında insanın öngörülü ve gayretli de olması gerekmektedir; "öngörü ve gayret" sayesinde insan, duygularının yarattığı aşırı düşüncelerden kendini arındırabilecektir (2017: 192). Fakat bedenden ayrı farklı hazları olsa da "ruhun bedenle birlikte ortak olarak yaşadığı hazlar söz konusu olduğunda, bunlar tamamen duygulara bağlıdır" ve en çok duyguların tutarlı bir şekilde kullanımının gerçekleşmesiyle erdemli bir yaşam elde edilmektedir (2017: 194-195). Bu şekilde Descartes, biyolojik bir anlatımla açıkladığı ruh hallerinin, aklın yönetimiyle dizginlenerek ahlaki yaşamın elde edilebileceğini ortaya koymakta ve akıl ile beden arasındaki birlikteliğin, ahlaki olanın elde edilmesi için de oldukça önemli bir rol oynadığını vurgulamaktadır.

Descartes, “doğruyu yanlıştan ayırt etme yetisinin” sadece insana özgü bir özellik olduğunu defalarca vurgulamaktadır; insanlar, akıllarını düzgün bir yöntemle göre kullandıkları sürece, doğru olanı ayırt etme konusunda birbirlerine eşit durumdadır (Descartes 2019c: 27-28). Bu doğrultuda Descartes’ın bahsedilen ifadesine baktığımızda, cinsiyet ya da ırk ayrımı yapılmaksızın her insanın eşit konumda yer alabileceği sonucuna kolaylıkla varılmaktadır. Fakat bu noktada Descartes, her ne kadar cinsiyetler ya da ırklar arasında hiyerarşik bir yapı kurmasa da, felsefesinden hayvanları tamamen dışlamış ve modern özne ile hayvan arasında hiyerarşik bir yapı kurmuştur. Descartes’ın hayvan ve insan arasında kurduğu hiyerarşik yapı, oldukça acımasız sonuçlara yol açacaktır.

1.3.2. *Cogito*’suz Beden: Hayvan

Descartes’in görüşlerine genel bir çerçeveden baktığımızda insanın, hem akıldan hem de bedenden oluştuğu, aynı zamanda da beden ve akıl arasında göz ardı edilemeyen bilimsel bir bağ olduğu görülmektedir. Ona göre “insan bedeninin mekanizması adeta Tanrı elinden çıkmış, kendiliğinden hareket eden bir makine”dir (2019c: 100). İnsanın bedeni akıldan bağımsız olarak değerlendirildiğinde bir makinedir. Makine tanımı, sadece bedenin akıl sahibi olmadığı bir duruma atıf yapmaktadır. İnsan bedenin yanı sıra akla sahip olan bir varlık olarak “sadece” bir makine değildir. Söz konusu hayvanlar olduğunda, durum oldukça farklıdır. Hayvanlar, akıl sahibi değildir; dolayısıyla, dış görünüşü herhangi bir hayvana benzeyen bir makinenin karşımıza getirilmesi durumunda, gerçek hayvan ile makinenin arasındaki fark asla anlaşılamayacaktır (2019c: 101). Bu durumda Descartes hayvanı, bir makine olarak tanımlayacaktır.

Bunun yanı sıra, insana tıpa tıp benzeyen bir makine yapıldığı takdirde bile aradaki fark hemen göze çarpacaktır çünkü akla sahip olmayan herhangi bir varlık ile insan, oldukça keskin özelliklerle birbirlerinden ayrılmaktadır (2019c: 101). Descartes bahsedilen keskin özellikleri iki ölçütle bizlere sunmaktadır; insana benzeyen makinenin insan olmadığı, ölçütler sayesinde hemen anlaşılmaktadır: “Birincisi o makineler, düşüncelerimizi başkalarına aktarırken başvurduğumuz kelimeleri ya da işaretleri bizim gibi kullanmayı

asla beceremeyecekti” (2019c: 101). İnsana benzeyen makine, hiçbir zaman insan olmadığı anlaşılacak bir seviyeye gelemeyecektir çünkü “kelimeleri gerektiği gibi bir araya getirip de ona söylenen her şeye anlamlı bir yanıt oluşturamayacaktır” (2019c: 101):

İkincisi bu tür makineler birçok şeyi bizim yaptığımız gibi, hatta belki de daha iyi yapsalar bile, kuşku yok ki, birçok şeyde yanılırlar. Buradan da onların mantıkla değil, parçalarının kurulumuna göre hareket ettikleri anlaşılabilir (2019c: 101-102).

Bu da makinenin sadece ayarlandığı durumlara göre hareket etmesini olanaklı kılmaktadır. Fakat mantık, her bir özel ve sayısız durumda nasıl hareket edeceğine karar verebilmektedir: Aklın insanı hareket ettirdiği gibi, makinenin de kendini farklı birçok duruma adapte olacak şekilde hareket ettirmesi imkânsızdır (2019c: 101-102).

Descartes’e göre “bu iki ölçüt sayesinde insanlarla hayvanları birbirlerinden ayıran fark da anlaşılabilir” (2019c: 102). Bu durumda hiçbir hayvan, insanların bahsedilen yeteneklerini gerçekleştirebilecek kapasiteye sahip değildir. Papağanların ya da saksakağınların insanlar gibi ses çıkarabilme yetileri dahi göz önünde bulundurulduğunda hiçbir hayvan, insan kadar iletişime geçebilecek seviyeye gelip, anlamlı cümle kurabilecek kapasiteye sahip değildir; Descartes’a göre bu, hayvanların akla sahip olmadığını göstermektedir (2019c: 102-103). Bunun yanında zaman zaman hayvanların, bazı şeyleri insanlardan daha iyi yapabildiği görülebilmektedir; fakat hayvanların, bazı şeyleri insanlardan daha iyi yapabiliyor olması bile hayvanların akla sahip olduğuna kanıt olarak gösterilememektedir (2019c: 104). Tam tersine bu, “doğanın onları organlarının (bedenlerinin) düzenine göre hareket ettirdiğini” yani, eylemlerinde tamamen doğanın mekanik kurallarına göre harekette bulduklarını göstermektedir (2019c: 104). Bu doğrultuda da hayvanların, herhangi bir özgür iradeye sahip olmadıkları görülmektedir. Bir bakıma hayvanlar, Descartes tarafından “canı ve duyguları olmayan hareketli yaratıklar” olarak bizlere sunulmaktadır. Dolayısıyla Descartes, hayvanların akla sahip olabileceğine dair her türlü argümana karşı çıkararak, hayvanlara oldukça acımasız bir çerçeveden bakmaktadır.

Descartes’ın bahsettiği iki ölçüte bakıldığında, “akıl yoksunu olan hayvanların ruhunun” doğasının, insanların ruhunun doğasıyla benzerlik göstermediği oldukça açıktır (2019c: 103-105):

(...)akıl yoksunu hayvanların ruhunun bizimki gibi bir doğaya sahip olduğunu ve bu yüzden bu hayat sonrasında korkacak ya da umut edecek bir şeyler olacaksa, bunun ancak sineklerin ya da karıncaların korkacağı ya da umut edeceği kadar bir şey olacağını düşünenlerin yanılığısından başka hiçbir şey aciz ruhlu insanları erdemin doğru yolundan öyle kolay kolay çıkartamaz (2019c: 105).

Descartes'a göre bu durumda "sinekler ve karıncalardan daha fazla umudumuz ve korkumuzun olamayacağı düşüncesi, insanları ahlakdışı davranışlara itebilecek yanlış bir düşünceydi" (Singer 2018: 306). Burada ruhun bedenden ayrı olmasını işaret eden Descartes, bu sayede bir kez daha insanın doğası bakımından hayvandan üstün olduğunu söyleyerek; aynı zamanda ruhun ölümsüz, bedenin ölümlü olduğunu daha anlaşılır kılabilmek için hayvan-insan arasında belirlediği farklardan beslenmiştir; bu sayede ruhun ölümsüz olduğuna emin olan Descartes, insan ve hayvan arasına oldukça net bir çizgi çizmektedir (Descartes 2019c: 105).

Hayvanların akılları olmamasına rağmen bedensel yaratılışlarının düzeni açısından hayvanlar ve insanlar arasında birçok benzerlik olduğu da görülmektedir; insanlarda duyguların oluşumunu sağlayan canlı zerreler hayvanlarda da bulunmaktadır fakat hayvanlardaki canlı zerreler duyguların oluşumunu sağlamak yerine sinirleri uyandırıp, kas hareketlerinin oluşumunu ve gelişimini sağlamaktadır (Descartes 2017: 66). Bu ifadelerin açıkça gösterdiği gibi hayvanlar bize, duyguya sahip olmayan canlılar olarak tanıtılmaktadır. Hayvan ve insan arasındaki ilişkiye bakıldığında, hayvanlar ve insanlar arasında bir sevgi bağının kurulduğu kolayca görülmektedir. Descartes'e göre ise hayvanların sevgi duygusunu hissedebilmesi, bu doğrultuda da herhangi bir insanla dostluk bağı kurabilmesi imkânsızdır; aynı şey insan için de geçerlidir: "Buna göre insan bir çiçeği, bir kuşu, bir atı sevebilir, ama akli dengesini iyiden iyiye yitirmişse, insan ancak insanlara karşı dostluk besleyebilir" (2017: 89).

Descartes'a göre, "bayağı ruhlar tutkularının esiridirler" ve bu tanım doğrultusunda her zaman aklın egemenliğinde duygularını tutarlı bir şekilde yönetebilen insanlar, yüce ruhlu olarak tasvir edilmektedirler (Descartes 2019a: 36). Descartes'a göre ahlaklı yaşamın anahtarı budur fakat burada bahsedilen ahlaklı yaşam ile Descartes'ın hayvanlarla ilgili görüşleri birleştirildiğinde, insanların hayvanlar üzerinde ahlaki sorumluluklarının olmadığı bir yaşam biçimi betimlenmektedir. Bu düşüncede insan, yüce gönüllü olabilmek için sadece diğer insanlara karşı ahlaki bir sorumluluk taşımaktadır. Descartes

için hayvanlara nasıl davranmamız gerektiği sorusu, insanlara nasıl davranmamız gerektiği sorusunun yanında boş ve anlamsız kalmaktadır çünkü yüce gönüllü eylem sadece insanın, bir insana karşı olan tutumuyla ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla insanlara karşı gösterilen ahlaki eylemlerden biri olan dostluk bağının hayvanlara layık görülmediği açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır.

Descartes'ın, hayvanların bir ruha ya da duygulara sahip olmamaları nedeniyle, insanın, hayvanlar konusunda ahlaki bir yükümlülüğe sahip olmadığını desteklemesi oldukça acımasız sonuçlara yol açmaktadır. Descartes'ın “insanın ölümsüz ruhu ile bedeninin otomatikleşmiş işlevleri arasındaki yarılmadan nasibini alan hayvan, insanın olmadığı her şey tanımına hapsedilmiştir” (Ryan 2019: 20). Hayvanların duyguya sahip olmayanlar olarak tanımlanması aynı zamanda hisse sahip olmama anlamını taşımaktadır. Zira Descartes'ın düşüncelerinin de acımasız sonuçları, hayvanların acıyı hissetmedikleri düşüncesini doğurur. Rönesans bilimi, birçok yönden Descartes'ın düşünceleriyle de şekillenerek, hayvanlar üzerinde yapılacak olan tüm acımasız deneyleri meşru kılar. İnsan ve hayvan arasındaki farklılıkları ortaya koyarak Descartes, hayvanı ruhsuz bir makine konumuna yerleştirmektedir. Fakat Descartes, hayvan ve insan arasındaki farkların yanı sıra, hayvan ve insanın bazı yönlerden birbirlerine benzer olduklarını da inkâr etmemektedir. Zira Descartes'ın bu düşüncesi de hayvanların aşağı konumda sunulmasına sebep olan düşünceyi destekleyecek bir şekilde işlev görecektir.

Descartes, hayvan anatomisi ile insan anatomisi arasında benzerlikler olduğunu vurgulamakta ve bu benzerliği kanıtlamak için bir tavsiye vermektedir:

Anatomi konusunda pek bilgisi olmayanlara tavsiyem, açıklamalarımı okumaya başlamadan önce bir zahmet akciğerleri olan büyük bir hayvanın kalbini gözlerinin önünde kestirip açtırsınlar (çünkü bu kalp her bakımdan insanın kalbine benzer) ve içindeki o iki odacığı ya da karıncığı görsünler (Descartes 2019c: 89).

Hayvan organları ve insan organları, şekil ve işlev bakımından birbirleriyle benzer özelliklere sahiptir. Daha öncesinde de gördüğümüz üzere hayvanlar ve insanlarda bulunan zerrelere de vücudun yaşamının devam edebilmesi ve vücudun hareketinin sağlanabilmesi için benzer bir şekilde hareket etmektedir. Descartes için hayvanların anatomi yönünden insanlara benzemesi fakat ruha sahip olmamaları, bilimsel çalışmalarını ilerletebilmesi için kendisine büyük bir “kolaylık” sunmaktadır.

Rönesans'ta bilime katkı sağlamak için hemen hemen her bilim insanı, somut bir sonuca başvurabilmek doğrultusunda deney yapmaya yönelmekteydi. Descartes'ın kendisinin de bir bilim insanı olduğu göz önünde bulundurulduğunda, hayvanları değersizleştirdiği düşünceleri, anatomi incelemelerini genişletmek için yaptığı deneylerde kendisine oldukça büyük yararlar sağlamaktaydı: “Descartes'ın kendisi de anatomi bilgisini geliştirmek için canlı hayvanların içini açıyordu” (Singer 2018: 307). Descartes'ın hayvanlarla ilgili görüşlerinin verdiği rahatlık, dönemin birçok deneycisini de araştırmalarında hayvanları kullanmaya teşvik etmekteydi (2018: 307). Rönesans'ta anestezinin olmadığı göz önünde bulundurulduğunda, canlı insanlar üzerinde deney yapmak yerine canlı hayvanlar üzerinde deney yapmak “daha mantıklıydı”; bu doğrultuda da dönemin Avrupa'sında bilimsel araştırmalarda yapılan hayvan deneylerinde artışlar görülmekteydi (2018: 307).

Düşüncelerinin toplamına baktığımızda Descartes, akla sahip modern özneyi ön plana çıkartmaktadır. Hayvan ise insana sadece bedensel özellikleri bakımından benzemekte ve en ufak bir akıl kırıntısına bile sahip olmayan canlılar olarak karşımızdadır. Descartes'ın hayvanların akla/ruha sahip olmaması üzerinden insanı üstün kıldığı felsefesi sayesinde hayvan hem felsefe alanında hem de yaşam içerisinde kendini oldukça aşağı bir konumda bulmaktadır. Sevgilerini koşulsuz bir şekilde gösterme özelliklerine rağmen hayvanlar, Descartes açısından ruhsuz bir makine olmaları sebebiyle dostluk bağına bile layık görülmemektedir. Tam tersine insanlar, hayvanlarla aralarında oluşturdukları bağı, kendi iyilikler için yaptıkları araştırmalar için kurdukları bir ihtiyaç bağına dönüştürmektedir. Dolayısıyla Descartes felsefesinde, oluşturduğu hiyerarşik yapıyla hayvanı ötekileştirerek değersiz kılmıştır.

Rönesans bilimi, Newton'ın doğayı mekanik bir düzen içerisinde ele almasından oldukça etkilenir ki bu düşünce görüldüğü üzere Descartes'ı da oldukça etkiler (Copleston 2010: 16). Newton'ın düşüncesinden etkilenerek Descartes, doğa alanındaki akılsız/tek başına bedeni mekanik düşüncenin sunduğu çerçeve doğrultusunda ele alarak onu makineleştirir. Zira insanın hayvandan üstünlüğü de en temelde bu düşünceden gelir. Descartes'ın insanı “ruhu olan bir mekanizma” olarak sunmasının etkileri, Rönesans'ın son dönemlerinde düşüncelerini sunan Hobbes'un devlet görüşünü de oldukça etkiler:

Hobbes, ruhu olan bir mekanizma olarak insanın kartezyen tasarımını “büyük insana”, egemen bir temsilci tarafından ruha kavuşturulmuş bir makine haline getirdiği devlete aktarır (Schmitt 2003: 972).

Hobbes, devleti, doğanın karşısında konumlandırarak onu sonradan oluşturulmuş yapay bir oluşum olarak ele alır. Yapay/makine olan “devlet, bedeni ve ruhuyla yapay bir insandır”; devlet, modelini “insanın yapısından alarak insan tarafından yapay bir oluşum olarak ortaya koymaktadır (2003: 977). Hobbes’un bu düşüncesinin altında ise şüphesiz ki, akıl ve beden kavramları arasındaki ilişkiyi ortaya koyuş biçimi yatmaktadır. Nitekim Kant’ın hukuk ve politika felsefesinin ortaya çıkışı Hobbes’a yönelttiği eleştirilerle temellendirilecektir. Bu sebeple Hobbes’un akıl ve beden arasındaki ilişkiyi kuruş biçimi doğrultusunda devletin temellerinin ortaya çıkışını araştırması, aynı zamanda Kant’ın hukuk ve politika felsefesini daha anlaşılır bir şekilde ele almamızı sağlayacaktır.

1.4. Hobbes’ta Akıl ve Beden İlişkisi

Platon, Augustinus ve Descartes gibi Hobbes’un felsefesinde de akıl ve beden kavramları oldukça önemli bir yere sahiptir. Hobbes, Platon ve Augustinus ile benzer bir şekilde felsefe tarihinde akıl ve beden arasındaki hiyerarşinin ve ilişkinin araştırılmasını, devletin temellerinin atılması doğrultusunda ele almaktadır. Devletin temellerinin atılması için Hobbes, siyaset felsefesi söz konusu olduğunda hayati bir önem taşıyan “sözleşme” kavramını kullanır. Sözleşme kavramı, Hobbes’un düşüncesinde farklı bedenlerin hiyerarşik bir yapıya göre ele alınmaya başlaması bakımından keskin bir çizgiyi temsil etmektedir. Öncesinde de ele aldığımız tüm filozoflar gibi Hobbes da akıl ve beden arasında bir ikilik olduğunu ve aklın bedene göre daha önemli bir konumda yer aldığına işaret ederek farklı bedenler arasında da hiyerarşik bir yapının olduğuna vurgu yapmaktadır. Fakat bu vurgu, karşımıza devletin kurulmasıyla birlikte insanların “medeni” bir duruma geçtiği andan itibaren kendini göstermektedir. Hobbes insanın, devletin ortaya çıkmasından önce kurgulanmış bir durumda olduğunu belirtmekte ve bu duruma “doğa durumu” (*status naturalis*) adını vermektedir. Doğa durumu medeniliğin, bir diğer deyişle devletin olmadığı bir durumu temsil etmektedir.

Doğa durumunu ve bu doğrultuda da devlet durumunu açıklamak için Hobbes, insanın doğuştan sahip olduğu beden ve akıl kavramlarına değinmektedir. Hobbes'a göre "insanlar doğuştan eşittir" ve bu eşitlik, "doğanın, insanları bedensel ve zihinsel yetenekleri bakımından eşit yarattığı" anlamına gelmektedir (Hobbes 2007: 92). Hobbes, insanların yaratılışlarında eşitlik olduğunu vurgulamak için akıl ve beden kavramlarına işaret etmektedir. Bu kavramlar üzerinden de doğa durumundaki eşitliği açıklayarak akıl ve beden kavramlarının insanları neden ve nasıl devlet durumuna geçmeye yönlendireceğini ortaya koymaktadır. Hobbes, insanların eşitliğine vurgu yapar fakat bu eşitlik, doğa durumunda ve devlet durumunda farklı türden eşitlikleri temsil eder. Doğa durumunda ve devlet durumlarında insanların farklı nedenlerle eşit olması, Hobbes'u cinsiyetler, ırklar ve türler arasında bir hiyerarşiye götürür. Fakat bu hiyerarşinin incelenebilmesi için öncelikli olarak doğa durumundaki akıl ve beden kavramlarından hareketle devlet durumuna geçişin nasıl sağlandığının incelenmesi gerekir.

1.4.1. Doğa Durumunda Eşitlik

Hobbes, öncesinde vurgu yaptığımız üzere "doğanın, insanları, zihinsel ve bedensel yetenekler bakımından eşit yarattığına" dikkat çeker fakat burada eşitlikle kastedilen insanların aynı beden veya aynı akıl gücüne sahip olması değildir (2007: 92). Buradaki eşitlik temelde, kişilerin farklı oranlarda ve farklı şekillerde yeteneklere sahip olmaları anlamına gelmektedir: Hobbes'a göre doğa, kimi insana akıl gücünü daha fazla verirken, kimini de beden gücünü daha ön planda olacak şekilde yaratmıştır (2007: 92). Bu ifadeyle Hobbes'un işaret etmek istediği nokta, insanlar hangi güce daha fazla sahip olursa olsun, kendilerini koruma gücünü barındırmalarıdır. Kişi, kendisinde akıl ya da beden gücünden hangisi daha fazla olursa olsun o gücünü kullanarak, kendini koruyabilme gücüne sahiptir; zira Hobbes, insanların sahip olduğu akıl ve beden gücünü kullanarak kendilerini koruyabilmeleri sayesinde birbirlerine eşit olduklarını belirtmektedir (Hobbes 2018: 29). Bir diğer deyişle Hobbes, insanları, tehlikede olunan bir durumda kendini korumak için bir kişiyi/hayvanı öldürme gücüne sahip olmaları bakımından eşit kılmaktadır (2018: 26). Bu noktada ortaya şu soru çıkmaktadır: İnsanlar neden kendini korumak zorundadır?

Bu sorunun cevabı için Hobbes, doğa durumunu işaret eder. Doğa durumu, Hobbes tarafından devletin ortaya çıkmasının zorunluluğunu açıklamak için sunulan bir kurgu durumu temsil eder. Doğa durumu, insanın sahip olduğu her şeyi kaybedebileceği bir güvensizlik durumudur. Bu güvensizlik durumu aynı zamanda “herkesin herkese karşı daima savaş halinde” olduğu durumu temsil etmektedir (Hobbes 2007: 94). Dolayısıyla burada insanın her şeyini kaybedebilme olasılığıyla bahsedilen sadece bir eşyayı değil, aynı zamanda kişinin kendi yaşamını da kapsamaktadır. Bu doğrultuda doğa durumunda insanlar, kendilerine doğa tarafından bahşedilen yetenekleri kullanarak “yaşamını ve uzuvlarını koruma” ve “herhangi bir kişiye istediğini yapma, arzuladığı ve elde edebileceği her şeye sahip olma, bunları kullanma” hakkına sahiptir (Hobbes 2018: 28):

Kişinin kendini koruması, bir şeyi elde etmesi, sahip olması ve kullanabilmesi haksızlıkla yapılmış olsa bile doğa durumunun getirdiği hakka dayalı yapılan bir eylem olduğundan haksızlık sayılmamaktadır (2018: 29).

Doğa durumundaki her kişi, bir şeyi elde etme ya da elindekini koruyabilmek için devlet durumu içerisinde haksızlık olarak tanımlanan öldürme eylemine başvurabilme hakkına sahiptir.

Dolayısıyla “doğa durumundaki yasalardan azade olma, şiddet kullanma ve sınırsız özgürlük hakkının” kişilere verildiği bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır (Esgün 2017b: 108). Doğa durumunun böylesi sınırsız ve kuralsız bir savaş durumunu temsil edişi ise ancak insanların topluluk olarak bir araya gelecekleri devlet durumunda kendini yok edecek ve bu sayede savaş son bularak, barış elde edilecektir (Hobbes 2007: 94). Görüldüğü üzere doğa durumu kurgusunda akılsal ve bedensel yeteneklerin kullanımı en başta insan bedeninin ve yaşamının korunabilmesi için devreye girer. Bu düşüncede beden, akıldan öncelikli olarak görülmektedir fakat bu öncelik Hobbes’un “zihinsel yetenekler konusunda, insanlar arasında, kuvvet bakımından olduğundan daha büyük bir eşitlik” olduğunu ifade etmesiyle muğlak bir hal almaktadır (2007: 92). Bu ifadenin arkasında ise insanların bedensel olarak birbirlerinden farklılık gösteriyor olması yatmaktadır; “insanlar, duygularının farklılığı nedeniyle, aynı şeye farklı adlar verir” (2007: 40,79). Bu farklılıkların giderilmesi ise ancak “doğru muhakeme” sayesinde gerçekleşir (2007: 40). Bedenler her ne kadar farklı olsa da bu farklılıklar, aklın doğru kullanımı doğrultusunda birbirine eşitlenir. Böylece Hobbes, her ne kadar beden

korunmasını ön planda tutuyor olsa da bunu ağırlıklı olarak aklın doğru kullanımı sayesinde gerçekleştirerek akıl ve beden arasında kurduğu hiyerarşik yapıyı ortaya koyar.

Hobbes'un bahsedilen ifadeleri doğrultusunda görürüz ki, doğa durumunda her bir kişi, cinsiyet ya da ırka bakılmaksızın akla sahip olma ile birbirlerine eşit sayılır. Kadın, erkek veya farklı ırka mensup herhangi bir kişi cinsiyetinin, ırkının farklılığı, bir diğer deyişle bedeninin farklılığı sebebiyle güçlü-güçsüz, sayılmamaktadır. Aynı zamanda bedenlerin farklılıkları sebebiyle aklın, farklı bedenlere uygun görülen roller doğrultusunda çalıştığı düşüncesi de doğa durumunda geçersizdir. Her kişi, doğanın kendisine verdiği bedensel özelliklerle çeşitli farklılıklara sahip olmasına rağmen insan türünün; akla sahip olmasıyla farklılıkların hepsi, kendini koruyabilme hakkı ve bu doğrultuda da öldürme hakkı ile eşitliğe dönüşmektedir. Doğa durumundaki cinsiyetsiz ve ırksız tutumun yanı sıra Hobbes, doğa durumunda insanın hayvanla olan eşitliğini de atlamayı ihmal etmez ve bu doğrultuda doğa durumundaki insanı bir nevi "vahşi" olarak sunar (2007: 95). Hobbes, doğa durumu içerisinde farklı bedenlerin kendilerini koruyabilmeleri sayesinde varlıklarını sürdürdükleri düşüncesine dayanak olarak insan ve hayvan arasında benzerlik kurar.

Doğa durumunda insanların birbirleri üzerinde hak iddia edişleri ile insanların hayvanlar üzerinde hak iddia ediş biçimleri benzerlik göstermektedir (Hobbes 2018: 125). Bunun sebebi ise doğa durumunda "medeni" olmayan insanın, "hayvani" yanının ön planda olmasıdır: "Derrida'ya göre Hobbes, devlet öncesi durumda insanı hayvanla, insan toplumunu da hayvan sürüsüyle eş görür" (Derrida'dan aktaran Esgün: 108). Doğa durumunda insan hayvanla eştir çünkü hayatta kalmak için öldürme eylemine baş vuran olarak "vahşidir". Doğa durumunda insan, akıllarıyla duygularını yani bedensel güdülerini tam anlamıyla kontrol edemeyerek istedikleri her şeyin üzerinde sınırsız tahakküm kurma hakkıyla, saldırıya geçen bir hayvan gibidir. Bu durumda herkesin herkese karşı olan savaşı, aynı zamanda insanın hayvana karşı olan savaşıdır. Nitekim Hobbes doğa durumunda, kendilerini korumak için insanın hayvanı, hayvanın da insanı öldürebileceği karşılıklı bir eşitliğin olduğunu vurgulayarak sadece insanın insana karşı olan eşitliğindense hayvanın insana karşı olan eşitliğini de doğal bir hak olarak tanımlar (Hobbes 2018: 125-126).

Her ne kadar doğa durumunda dünya üzerindeki tüm bedenlerin eşitliğini sağlamış olsa da Hobbes, bunu çoğu etik düşüncenin karşı çıkacağı bir eylem olan insanı/hayvanı öldürebilme üzerinden kurar. Fakat hayvan bedeni ve insan bedeni arasında savunma güdüsü nedeniyle kurulan bu eşitliğe devlet düzeni içerisinde rastlanmamaktadır çünkü hayvan akla sahip olmayan bir canlı olarak kendini ifade edebilme ve sözleşme yapma yetilerinden mahrumdur (Hobbes 2007: 102). Hayvan ve insan arasında kurulan eşitlik tam da burada bozulacaktır; insan, “medeni” bir durum olan devlet durumuna geçiş yapacak, “vahşiliğinden” kurtulacak ve hayvani yanını bir kenara bırakacaktır; öldürme eşitliği, öldürmeme eşitliğine dönüşecektir:

Hobbes’a göre hayvansallığa ve bedene ilişkin bir güdü olan korku, insanın akıllı bir varlık olmasından dolayı hayvan dünyasında söz konusu olmayan bir şekilde insanları bir araya getirecek bir işleve sahiptir (Esgün 2017b: 111).

Tam da bu noktada Hobbes, doğa yasasını ortaya koyacaktır:

DOĞA YASASI, *lex naturalis*, akılla bulunan ve insanın hayatı için zararlı veya hayatını koruma yollarını azaltıcı olan şeyleri yapmasını yasaklayan veya insanın hayatını en iyi şekilde koruyabileceğini düşündüğü bir ilke veya genel kuraldır (Hobbes 2007: 96-97).

Bu doğrultuda bir diğer doğa yasası her şeye hakkın olduğu savaş durumunu bırakarak güvenli bir durum olan barış durumuna, devlet durumuna geçişi buyurmaktadır (Hobbes 2007: 97). Hobbes’a göre “doğa yasalarının gerçek doktrini, gerçek ahlak felsefesidir” (2007: 116). Dolayısıyla Hobbes için gerçek anlamda ahlaki olandan ve bu doğrultuda da hukuksal olandan bahsetmek ancak devlet durumunda mümkündür. Devlet durumuna geçiş söz konusu olduğunda sözleşme kavramı Hobbes için oldukça önemli bir rol oynar: “Hobbes’a göre basitçe korku değil fakat ortak korku (*mutual fear*), toplumun birleştirici unsurudur ve sözleşmeyle tescillenir” (Esgün 2017b: 111). Burada, “salt doğa durumunda, korku yüzünden yapılan ahitler bağlayıcıdır” (Hobbes 2007: 103). Ahitlerin temelinde korku duygusu vardır ve bu duygudan kurtulma, “karşılıklı hak devretme” anlamına gelen sözleşmeyle gerçekleşecektir (2007: 99). Sözleşmeyle kişiler, kendilerini yönetecek olan egemene, güvenli bir duruma geçiş yapmak için sınırsız haklarını devredebilir. Agamben’e göre “Hobbes için egemenin mutlak iktidarını haklı kılan şey, tam da doğal durum ile şiddetin aynı şey oluşudur” (Agamben 2013: 48). Devletin görevi kişileri bu şiddetten koruyarak, devlet içerisinde varlığını sürdürerek yasal haklara sahip

olan herkesin güvenliğini sağlamaktır (Hobbes 2007: 127). Bu doğrultuda devlet durumunda bedeni, bir diğer deyişle insanın yaşamı korumak artık, egemenin görevidir. Çokluk, egemenin yaşamlarını koruyacağına dair iddiası doğrultusunda haklarını devretmektedir. Egemen ise kendisine haklarını devreden çokluğa koruma sunmakta ve karşılık olarak çokluktan, kendisine itaat etmesini beklemektedir.

Schmitt'e göre, "koruma ve itaat arasındaki ilişki, Hobbes'un devlet inşasının temel noktasıdır" (Schmitt 1996: 72). Hobbes koruma ve itaat arasındaki ilişkiyi, doğanın karşısında konumlandığı yapay olanda ortaya koyar. Bu şekilde Hobbes, doğa durumunda tekil olarak varlıklarını sürdüren tüm insanların, "siyasal anlamda düşünen, eyleyen ve isteyen tek bir kişi" haline gelmelerini sağlar (Ergül 2005: 40). Buradaki tek bir kişi, şüphesiz ki egemendir. Bu sayede devlet içerisinde tüm insanlar tek bedende toplanır; doğa durumundaki farklı bedenlerin hepsi ortadan kaldırılarak, tek bir yapay beden haline gelir. Hobbes'a göre bu durum medeni olanı ortaya koyacaktır: "Eşitsizlik ise medeni olanın gelişile başlayacaktır (Hobbes 2018: 26). Şüphesiz ki eşitsizliğin ortaya çıkışı, devlet içerisindeki yasalardan kaynaklanan hakların mevcudiyetinin "iki kişiden hangisinin daha değerli olduğu" konusuna¹³ değinmesiyle başlayacaktır (2018: 54). Devletin ortaya çıkışıyla iki kişiden biri olan erkeğin, diğer kişi olan kadından daha değerli olduğu vurgulanacak ve egemenin tek bedeni, sadece erkek bedenini temsil edecektir. Bunun yanı sıra farklı ırkları temsil eden köle de devlet düşüncesinden dışlanacaktır. Hayvanın konumu ise sözleşme yapamaması nedeniyle devletle hiçbir bağının bulunmadığı bir şekilde belirlenecektir.

1.4.2. Devlet Durumunda Farklı Bedenler Arasındaki Eşitliğin Bozulması

Hobbes, hayvanın sözleşme yapamayacağına dikkat çekerek devlet içerisindeki hayvanların değerlerini, doğa durumundakine göre daha düşük bir biçimde belirler. Nitekim Hobbes, her ne kadar hayvan ve insanın öldürebilme eşitliği bakımından doğa durumunda eşit olduğunu belirtse de öldürme hakkının hayvanlar üzerindeki kullanımının

¹³ Hobbes'a göre bu konu, "devlet durumunun konusudur, doğa durumunun değil" (Hobbes 2018: 54).

“daha da meşru” olduğunun da altını çizer; bu düşünceye göre insan, istekleri ve arzuları doğrultusunda hayvanları evcilleştirebilme, avlama, öldürme ve bu yöntemlerle hayvanı, başka insanları tahakkümleri altına alabilmek için kullanma hakkına sahiptir (2018: 125-126). Doğa durumunda insan ve hayvan potansiyel bakımından eşittir fakat sözleşme yapamıyor olmasıyla hayvanın, devletten tamamen dışlanması ve “medeniyet” adı altında hayvanın öldürülme veya farklı acımasız yöntemler doğrultusunda insanların “yararı” için kullanılması meşru bir hal alır. Dolayısıyla bu düşüncede, hayvan yasasının tartışılabileceği bir temel bile aranmamaktadır. Fakat insanın devlet durumunda doğadan ayrı yapay bir oluşumda bulunarak kendini korumaya alışı; kişileri hem vahşi doğadaki hayvan saldırılarından hem de kendinden başka kişilerin saldırılarından korur. Fakat bu noktada yorumcular, devlet içerisinde de farklı türden bir şiddetin olduğuna dikkat çeker: Bu şiddet, egemenin şiddetidir. Nitekim bu şiddet tuhaf bir hal alarak, cinsiyetlendirilecektir.

Agamben’e göre, “Hobbes’taki doğal durum, şehrin yasalarından bağımsız bir hukuk-öncesi durum olmak şöyle dursun, tam da şehri kuran ve şehrin ortasında bulunan bir istisna ve eşiktir” (Agamben 2013: 130-131). Nitekim Agamben, bu ifadeyle egemenin de doğa durumundakinden farksız bir şekilde; yasalar ve cezalarla, devlet durumu içerisindeki insanlar üzerinde uygulanan-uygulanabilecek farklı şiddet türlerine de işaret eder. Devlet durumunda egemen, kendi sınırlarını belirler ve bu sınırları halka dayatır. Bu durumu Toros Güneş Esgün, şu şekilde ifade eder:

Her yurttaşın egemenin sınırladığı özgürlük içinde eylemesi ve devlete zarar vermediği sürece mutlu olmaya hakkı olması, uyrukların öznelliklerinin de egemen tarafından kurulmaya çalışıldığını gösterir (Esgün 2017b: 116).

Agamben ve Esgün’ün yorumları eşliğinde Hobbes’un devletindeki kadının konumuna baktığımızda kadının, egemenin şiddetinden çeşitli pratiklerle daha fazla pay aldığını ve öznelliğinin egemen tarafından daha fazla belirlenmeye çalışıldığını göreceğiz. Bu görüş şüphesiz ki Hobbes’un kaçamadığı ataerkil düşüncenin bir ürünüdür.

Hayvan, kendini ne doğa durumunda ne de devlet durumunda şiddetten kurtaramamıştır fakat bir insan olarak sözleşme yapabilen kadın, kendini “en azından” doğa durumunun şiddetinden kurtarmış gibi gözükür. Nitekim cinsiyet fark etmeksizin kişilerin devlet içerisinde farklı şekillerde doğa durumunda olabileceği yorumu da oldukça önemlidir

fakat buradaki önemli nokta; devletin ortaya çıkışı doğrultusunda aile kurumunun oluşturulmasıyla kadının erkekten daha fazla kısıtlamaya tabi tutulduğudur. Schochet'e göre "Hobbes, doğa durumunda değil, ailede özel mülkiyetin olduğunu iddia ettiğinden doğa durumu yalnızca evin kapısına kadar uzanıyor fakat eşiği geçemiyordu" (Schochet 2012: 116). Fakat aynı zamanda Hobbes'un felsefesinde "gözden kaçan şey, Hobbes'un ailesel gücün doğasına ilişkin gözlemlerinin siyasi ataerkillikle olan ilişkisidir" (Schochet 2012: 119). Hobbes'un kadını erkekten aşağı konumda görüşü, özellikle aile kurumunun devletle benzerliğinin ortaya koyulduğu noktalarda açığa çıkmaya başlamaktadır. Doğa durumunda aile yoktur; doğa durumundaki eşitlik doğrultusunda tüm insanlar birbirleriyle eşit sayılmaktadır ve "çocuk üzerindeki hakimiyet, onu ilk kim egemenliği altına almışsa ona aittir" (Hobbes 2018: 128).

Çocuğu doğurmanın anne olduğu göz önünde bulundurulduğunda doğa durumunda çocuk, ilk olarak annesinin egemenliği altında sayılmakta ve çocuğu koruyup büyütme ya da terk etme hakkı annede saklı olarak sunulmaktadır (2018: 128). Doğa durumunda, cinsiyet üstünlüğünden bahsedilmeksizin çocuğun efendisi olan kişinin kadın olması gerektiği vurgusu yapılmaktadır. "Doğal güç eşitsizliği erkeğin savaş olmaksızın kadın üzerinde bir hakimiyet kurmasına izin vermeyecek kadar azdır"; erkek, çocuğa sahip olmak istediği durumda ancak kadınla savaşarak çocuğun efendisi konumuna gelebilmektedir (2018: 128). Lloyd'a göre bu mesele, "doğa durumundaki diğer her sorun gibi, savaşla ya da sözleşmeyle çözümlenmelidir" (Lloyd 2012: 51). Fakat buradaki sözleşmenin elbette hukuksal yasalar altında bir güvencesi yoktur, sadece bir sözdür. Doğa durumunda ilk olarak çocuğun efendisi kadındır çünkü hakimiyeti elinde bulunduracak olan kesim henüz medeni yasalar yoluyla belirlenmemiştir: Hobbes'a göre doğa durumunda ancak kadın hayatını paylaşmak istediği erkeğin egemenliğini kabul ederse çocuk ancak o zaman babaya ait sayılacaktır (Hobbes 2018: 128-130).

Hobbes tüm bu düşüncelerinin arasında doğa durumunda kadının çocuktaki üstün hakkı üzerinden şöyle bir vurgu yapar: "Cinsiyetinin üstünlüğünden dolayı annenin değil ama *Babanın Efendi* olacağı şeklinde bazılarınca öne sürülen iddia geçersizdir" (2018: 128). Hobbes'a göre her şeye rağmen üstün cinsiyet erkektir. Bu düşünce, devlet durumunda çocuğun babaya ait olduğu düşüncesini doğurur:

Ama bir devlette, beraber yaşamak üzere bir erkek ile bir kadın sözleşme yapacak olursa, doğan her çocuk babaya ait olacaktır; çünkü *aileleri anneler* değil ama *babalar* tarafından kurulduğu için tüm devletlerde evi idare etme iktidarı erkeğe aittir; ve medeni yasalarla uyumlu olması durumunda böylesi bir sözleşmeye EVLİLİK adı verilir (2018: 130).

Bu doğrultuda ailenin egemeni erkektir ve aile içindeki alınacak her karar, erkeğin onayı sayesinde gerçekleşecektir. Doğa durumunda erkek ya da kadın fark etmeksizin karşımıza çıkan farklı bedenlerin eşitliği, devletin ortaya çıkışıyla önemsiz bir mesele olarak ele alınarak, her koşulda egemenin erkek olduğu vurgulanmaktadır. Aile içerisindeki tüm istenç, keyfi bir şekilde erkeğe uygun görülmektedir. Aile içerisinde erkeğin egemen olduğu düşüncesi ne yazık ki erkeğin evlilik sözleşmesinin dışına çıkararak “ev içindeki ‘hukuk dışı’ yetkilerin” ortaya çıkmasına sebep olabilecek niteliktedir (Lloyd 2012: 57). Hobbes, bir taraftan aile içindeki egemenin erkek olduğunu söylerken diğer bir taraftan da egemenin de erkek olduğunu vurgular; “devletlerin çoğu analar değil, babalar tarafından kurulmuştur” (Hobbes 2007: 148). Böylesi bir ataerkil düşüncede “küçük egemen” olarak ailenin egemeni olan erkeğin, ev içerisinde kendi yasalarını ortaya koyarak kadını çift dereceli bir devlet içerisi doğa durumunun içine soktuğu görülür. Birinci derecede kadın, kendisini erkekten aşağı konumda gören “büyük egemenin” bedeni üzerinden tanımladığı öznellikte kısıtlanır; ikinci derecede ise yine aynı sebeplerden ötürü aile içerisindeki durumunda da “küçük egemen” tarafından kısıtlanır.

Hobbes’un devleti içerisinde kölenin durumu da kadınla bir tutulmasa da benzer şekilde ele alınır. Doğa durumunda köle diye bir kavram yoktur. Devlet durumu içerisinde köle olarak anılan her kişinin bedeni, doğa durumunda serbesttir. Hobbes devlet durumu içerisinde köle olarak adlandırılan kişileri şu şekilde ifade etmektedir:

Buyruğun ne olacağını bilmeden birinin buyruklarına uymakla yükümlü olan biri, onun tüm buyruklarına basit bir şekilde ve bir kısıtlama olmadan bağlıdır. Bu andan itibaren, bu şekilde bağlı olan biri, KÖLE (SERVUS) ve bağlı olduğu kişi ise EFENDİ (DOMİNUS) adını alır (Hobbes 2018: 122).

Hobbes’a göre, “köle denilen böyle kişiler hiçbir yükümlülük altında değildirler” (Hobbes 2007: 150). Hobbes’un kölelere devlet içerisinde bir yükümlülük vermeyişi kölelerin, akıllarını kullanmayarak başkalarının buyruklarını sorgulamadan yerine getirme zorunluluğu sebebiyle temellendirilir; devlet içerisinde aklını kullanmayan hiçbir birey, sözleşme hakkına sahip olamayacak niteliktedir. Fakat Hobbes, kölelik tanımını

ikiye ayırarak, bunlardan sadece bir tanesinin sözleşme hakkına sahip olmayacağını söyler; sözleşme hakkına sahip olmayan kimseler, “bedenleri kendi denetimleri altında olmayan savaş tutsakları ve onların çocukları gibi, mutlak bir şekilde efendilerinin denetimi altında olan (bunların hayatları efendilerinin iradelerine bağlıdır, öyle ki en küçük itaatsizlikte canlarından olurlar) ve hayvanlar gibi alınıp satılan hizmetkarlar”dır (2007: 448-449). Hobbes, bu kimseler için Yunanca bir kelime olan *douloi*’yi kullanır (2007: 449).

Fakat Hobbes, aynı zamanda, köleliğin tek bir şekilde gerçekleşmediğini ve hizmetleri karşısında efendilerinden ücret alan kimselere de *thetis* dendiğini söyler: bu kimselere “ev hizmetkarları denilir ve efendileri, onların hizmetleri üzerinde, aralarında yapılmış sözleşmelerde öngörülenden daha fazla bir hak sahibi değildirler” (2007: 449). Hobbes farklı bir kelime daha sunarak *lateis* kelimesini ele alır; *lateis*, “ister bir köle ister bir gönüllü hizmetkar olsun, başka birisi için çalışan anlamında, her ikisinin ortak adıdır” (2007: 449). Platon’da olduğu gibi Hobbes’un zamanında da her ne kadar bilimsel olarak ırk kavramının tanımı yapılmamış olsa da insanlık, tüm kıtaların varlığından ve özellikle daha yeni keşfedilmiş kıtalara yapılan işgaller sonucunda farklı ırkların uğradığı işkencelerden de haberdardı¹⁴. Hobbes, kölelikle ilgili yorumlarını hiçbir eleştiri yapmadan bize aktarmış ve bu doğrultuda bir bakıma, köleliği onaylayan bir konumda duruşunu sergilemiştir. Bunun yanı sıra Hobbes, köleliğin farklı türlerde olduğunu belirterek kadınların da bir tür köle olarak görülmelerine zemin hazırlamıştır.

Hobbes’un köle için verdiği *lateis* tanımı ve kadınlar için ifade ettiği tanımlar birleştirildiğinde kadın, ailenin içerisinde bir köle olarak konumlandırılır. Hobbes için “devlette devletin aklının kendisinin (Medeni Yasa) tekil yurttaşlar tarafından doğru kabul edilmesi zorunlu”dur (2018: 34). Bu yasalar ise aile içerisinde “küçük bir egemen olan erkeğin aklı” doğrultusunda ortaya koyulacak yasaları oluşturur. Bu durumda ise Hobbes’un düşüncesinden hareketle kadının evlilik sözleşmesine imza attığı andan itibaren, ev içerisinde erkek aklının koyduğu yasaları uygulama zorunluğu doğar ve bu zorunluluklar arasında şüphesiz ki ev içi hizmet vardır. Ataerkil düşüncede kadın, çocuğa

¹⁴ Zira Hobbes, *Leviathan*’ın “Arma ve Nişanlar” başlığında Afrika ve Amerika halkından bahseder (Hobbes 2007: 73-74).

bakan ve tüm ev içi işlerle ilgilenen olarak tanımlanır. Hobbes'un düşüncesindeki ataerkil izler doğrultusunda kadının evlilik sözleşmesini imzaladığı an aynı zamanda sözleşmeli bir hizmetçi haline gelerek köleliğin farklı bir tanımını karşılayacağını ön görmek çok da zor değildir. Bu şekilde Hobbes çeşitli ifadeleriyle ataerkil düşüncesinin yarattığı bir döngü içerisinde kadını, oldukça farklı bağlantılar eşliğinde erkekten aşağı bir konumda sunar.

Hobbes, öncelikli olarak doğal durumu yaratmış ve bu durum içerisindeki tüm canlıların bedenleri göz önünde bulundurularak bir eşitlik oluşturmuştur. Fakat başlangıçta farklı bedenlerin eşitliğini göz önünde bulunduran bu düşünce sistemi, devletin temellerinin atılmasıyla birlikte ortaya çıkan sözleşme, evlilik ve aile kavramlarıyla farklı bedenler arasında ortaya çıkan hiyerarşik yapının oluşumuna tanıklık etmemizi sağlamıştır. Aynı zamanda doğa durumu içerisinde hayvan bedeni de "en az" insan bedeni kadar özgürdür. Hayvan, insan kadar olmasa bile kendi koruması ve ihtiyaçlarını sağlaması doğrultusunda insana benzer bir şekilde özgürdür ve doğadadır. Hayvanın sözleşme yapamıyor olmasıyla beraber devlet içerisinde herhangi bir hakka sahip olmayışı, hayvanın bedeninin insan ihtiyaçlarına uygun bir şekilde kullanımına kapı aralamaktadır. Zira bu kapı aralayış, Descartes'ta gördüğümüz üzere oldukça acımasız sonuçlara yol açabilecek potansiyele sahiptir. Bedeninin kısıtlı yapısı doğrultusunda kendini ifade edemeyişi sebebiyle hayvanın insanlar tarafından istenildiği şekilde kullanılma hakkını meşrulaştırarak Hobbes, kurduğu hiyerarşik yapılarda hayvanı en alt basamakta konumlandırmıştır. Bunun yanı sıra köleler, bir diğer deyişle farklı ırklar hakkındaki ifadeleri oldukça az olsa da Hobbes, benzer bir şekilde kölenin de değersizliğini vurgulayarak, kurduğu hiyerarşik yapıda köleyi, hayvan ve kadın arasında konumlandırmıştır.

Kadın ise Hobbes'un kurduğu hiyerarşik yapıda sözleşme yapabiliyor olmasıyla hayvandan üst basamakta yer almaktadır fakat kadın da Hobbes tarafından erkekten aşağı konuma sürüklenmiştir. Kadının, erkekler tarafından yönetilmesi gerektiğinin vurgulanması doğrultusunda devlet ve aile içerisindeki tek rolü egemene, yani erkeğe itaat etmek olmuştur. Platon, Augustinus ve Descartes'ın düşüncelerine benzer bir şekilde Hobbes da önce akıl ve beden arasında hiyerarşik bir yapı kurmasının ardından farklı bedenler arasındaki hiyerarşik yapının varlığının devam ettirilmesi için sözleşme

kavramını kullanarak; modern devlet düşüncesinden kadının farklı şekillerde dışlanabileceğini ortaya koymamızı sağlamıştır. Sözleşmeyle cinsiyet fark etmeksizin tüm insanlar Hobbes'un düşünceleri çerçevesinde güvenliğe ve adalete kavuşmuş gibi görünseler de devlet içerisinde adalete ve güvenliğe en çok hakkı olan kişiler erkekler olarak görülmüştür. Bu doğrultuda da kadınlar, erkeklerin kendilerine uygun gördüğü haklar ve roller çerçevesinde devlet içerisindeki yerlerini almıştır. Devlet durumunda da doğal durumda olduğu gibi farklı bedenlerin göz ardı edilmeden eşit bir düzlemde yaşamayı başarabileceğine dair oluşan beklenti, Hobbes'un devletinde gerçekleşmemiştir.

Görürüz ki Platon, Augustinus, Descartes ve Hobbes, akli merkeze alış biçimleri doğrultusunda ele aldıkları meselelerle aynı zamanda "beyaz erkek"ten farklı bedenlerin çeşitli hiyerarşik yapılar içerisinde sunumunu gerçekleştirerek farklı öznelerin aynı eşitliğe sahip olamadığı düşünce sistemleri ortaya koymuşlardır. Nitekim Kant, pratik felsefesiyle tam da bu eşitliği sağlayabilmek amacıyla düşüncelerini ortaya koyacak ve pratik felsefesinin çeşitli ayaklarını temsil eden ahlak, hukuk ve politika alanlarındaki her bir öznenin eşitliğini ve özgürlüğünü hedefleyecektir. Kant, her ne kadar eserlerinde felsefe tarihindeki her bir filozofa göndermelerde bulunmasa da tüm felsefesini kendisinden önceki filozofların düşüncelerini eleştirerek ortaya koyar. Nitekim bu eleştirilerin başında öncelikli olarak metafizik anlatılar ve kavramların, insan yaşamını düzenleyen etkilerine karşı çıkar.

Platon ve Augustinus'un felsefelerine baktığımızda iyi bir yaşam için çok tanrılı dinlerin mitsel anlatıları, kavramlarından yola çıkıldığını ya da tek tanrılı bir dinin sunduğu anlatılar, kavramlar doğrultusunda akıl ve beden arasındaki ilişkinin kuruluşunun sağlandığını; bu doğrultuda da insan yaşamının düzenlendiğini görürüz. Zira Kant tam da bu noktada, *a priori* bilginin olanaklarını arayarak, geleneksel metafizikle temellendirilen alanları, aklın eleştirisiyle tekrar ele alır. *A priori* bilginin olanaklarını sunmasından hareketle Kant, pratik felsefesini temsil eden ahlak, hukuk ve politika alanlarını insanın aklının ortaya koyduğu yasa sayesinde düzenlemeyi amaçlar. Bu amaç doğrultusunda ise öncelikli olarak ahlak felsefesini bedenden/deneyimden kaynaklanmayan, aklın *a priori* bilgi olanakları sayesinde ortaya koyulan yasa sayesinde düzenler.

Kant aynı zamanda bu yasayı, insanların farklı duygu ve eğilimler doğrultusunda öznel bir şekilde değil, nesnel bir şekilde eylemde bulunmalarını sağlamak amacıyla ortaya koyarak, beden ve akıl arasına bir sınır çizer. Ahlak felsefesini ortaya koymasıyla Kant, insan aklını ön planda tutarak, yasanın ortaya çıkışının gerçekleşebilmesi için insan aklını temele alır. Fakat hukuk ve politika alanlarının kavramsal olarak deneyimden ortaya çıkarak öznenin kendinden dış bedenler ve cisimlerle zorunlu ilişkilerde bulunduğu alanları temsil etmesi şu soruyu doğurur: Kant, bahsedilen alanların düzenlenmesini sadece akıl kavramını ele alarak mı sağlar? Bu sorunun araştırılması için ise ahlak, hukuk ve politika alanlarında beden kavramının akıl kavramıyla birlikte Kant tarafından nasıl konumlandırıldığı ele alınmalıdır.

2. BÖLÜM: KANT'IN PRATİK FELSEFESİ: AHLAKIN, HUKUKUN VE POLİTİKANIN ÖZNESİ OLARAK İNSAN

Platon, Augustinus, Descartes ve Hobbes ile çizdiğimiz hatta baktığımızda bu düşünürlerin, akıl ve beden arasındaki ilişkinin çeşitli meselelerle ele alınışını sunarken yer yer bedeninin önemini vurgulasalar da “aklın, bedenden üstün konumda” olduğu düşüncesini felsefelerinin merkezini oluşturacak şekilde temellendirdiklerini görürüz. Birinci bölümde ele aldığımız filozofların hepsi, akıl ve bedeni, yukarıda göstermiş olduğumuz çeşitli ilişkiler temelinde değerlendirerek felsefelerinin nesnelere “insan” olduğunu vurgularlar. Bu vurguyu ise insan ve hayvan arasında gözlemlenen farklar sayesinde yaparlar. Hayvan ve insan arasındaki farkların ortaya koyuluş sebebi ise temelde, insanın kendisini “hazır olarak sunulan doğadan” ayırıp aklının, bedeninin duygularında/eğilimlerinden uzak belirlemeler oluşturabilmesi sayesinde, kendi kendine koyduğu kurallar doğrultusunda, yeni ve bağımsız bir dünya yaratabiliyor olmasıdır. İnsanın felsefeyi, felsefenin de insanı beslediği düşünüldüğünde bu düşünce hem felsefede hem de günlük hayatta hayvan ve insan arasında uzun süre onarılamayacak ya da onarılmaya bile çalışılmayacak bir kopuşu temsil etmektedir. Bu kopuş, insan olmanın ilk koşulu olan akla sahip olabilme ile temellendirilmektedir.

Felsefenin nesnesi, akla sahip olan olarak insandır, nitekim felsefeyi yapan da insandır. Fakat burada, insanla hangi insan kastedilmektedir? Her ne kadar felsefelerini ortaya koyarken filozoflar “insan” kelimesini kullanarak tarafsız/evrensel bir tutum sergiliyor gibi gözüküyor olsalar da, birinci bölümde gördüğümüz üzere burada insanla kastedilen “beyaz erkek”tir. İnsan olmanın akla sahip olmak koşuluyla tanımlanması, akıl ve beden arasında kurulan ilişkiler doğrultusunda düşünürleri farklı bir ayırım yapmaya götürerek, aklını kullanabilen ve aklını doğru bir şekilde kullanamayan insan ayırımının ortaya çıkmasını sağlar. Filozofların metinlerinde ortaya koyulan kadın ve erkek hakkındaki tanımlamalara bakıldığında ise kadının beden/doğa alanına ait görülerek aklını doğru bir şekilde kullanamayan konumuna sürüklendiği, erkeğin ise akıl/düşünme alanına ait görülerek aklını doğru bir şekilde kullanabilen konumuna yerleştirildiği görülür. Akıl-

beden ve bu doğrultuda da erkek-kadın arasında kurulan hiyerarşik yapı çoğunlukla metafizik anlatılar, kavramlar ve günlük hayattaki ataerkil erkek deneyimleriyle temellendirilerek sunulur. Kant ise tam da burada devreye girer. İnsan ve hayvan arasındaki tür farkını öncülleriyle benzer bir şekilde ortaya koyarak felsefesini sunuyor olsa da Kant, her insandaki ortak akılı ele alarak tüm bir felsefesini insan aklıyla temellendirilmiş bir şekilde sunar ve bunu, kendinden önce metafizik ve deneyim yardımıyla düşüncelerini ortaya koyan tüm filozofları eleştirerek yapar.

Nitekim Kant'ın felsefesi, aynı zamanda eleştiri felsefesi olarak adlandırılır. Bunun sebebi Kant'ın felsefesinin en temel eserlerinde, insan aklının eleştirisini sunmasından kaynaklanmaktadır. Kant, dünya üzerindeki tüm canlılar içerisinde insanın akla sahip olması sebebiyle üstün olduğu vurgular. Fakat Kant, bahsedilen üstünlüğün de bir sınırı olduğuna işaret eder ve bu sınırları araştırabilmek için akılı eleştirel bir bakış açısıyla ele alır. Zira Kant'ın eleştirisi, "neyi bilebilirim" sorusuyla temellendirilir; bu soru ise Kant'ı metafizik eleştirisine götürür. Kant, kendisinden önce gelen filozofların net bir şekilde bilgisini edinemedikleri metafizik kavramlar yardımıyla düşüncelerini ortaya koymalarını eleştirir. Metafizik kavramların kendilerinin bilinemeyişi ise bilindiği gibi aklın anlama yetisinin¹⁵ sınırlı bir yapısının olmasından kaynaklanır; bu doğrultuda Kant, anlama yetisinin sınırlarını araştırarak insanın neyi bilebileceğini ortaya koyar. İnsanın neyi bilebileceğinden hareketle Kant aynı zamanda çalışmamızın da merkezinde yer alan insanın nasıl eylemesi gerektiği sorusuna odaklanır. Fakat bu soruyu ele alırken Kant, aklın anlama yetisinin sınırlarını aşan metafizik bir kavram olan özgürlüğü ele alır.

Kant elbette pratik felsefesinin ilk basamağı olan etik görüşünde metafizik bir kavram olarak tanımlanan özgürlük kavramını ele alır fakat bu kavramı ele alış biçimiyle Kant, öncüllerinden ayrılır. Kant, insanın özgürlük kavramına herhangi bir mitsel-dinsel anlatıya ya da deneyime/bedene bağlı olmadan ulaşabilmesinin mümkün olduğunu, bu kavramı akıl sayesinde üretilecek ve temellendirilecek bir kavram olarak tasarlamasıyla ortaya koyar. Bir diğer deyişle Kant, özgürlük kavramını her insandaki ortak akılla temellendirerek evrenselliği yakalar ve bu doğrultuda felsefesini bir bilim olarak sunar. Kant öncelikle özgürlük kavramını bedenin alanı olan deneyim alanından uzak bir şekilde akılla temellendirerek elde eder, sonrasında ise insanın bedeninin duygularına kanmadan

¹⁵ Anlama yetisindeki sınırlılık, aklın teorik bilgisindeki sınırı temsil etmektedir.

aklı sayesinde ortaya koyduğu yasa doğrultusunda nasıl eyleyerek özgür olacağını ele alır. Bu şekilde Kant özgürlüğü, aklın özgürlüğü olarak tanımlayarak bu özgürlüğün “içsel” bir özgürlük olduğunu vurgular.

Kant, *Gelecekte Bir Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*'da (*Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können*) insan türüne mensup her bir öznenin dünyayı algılarken şeylerin bilgisini nasıl aynı şekilde elde ettiği sorusundan yola çıkarak aklın anlama yetisinin sınırlı bir yapısı olduğunu ortaya koymakta ve bu doğrultuda da geleneksel metafiziğin eleştirisini sunmaktadır. Kant'ın teorik felsefesini oluşturan bu adımlarının tümü, insanın tür olarak nasıl eylemesi gerektiğine odaklandığı ahlak görüşüne bir temel oluşturarak, özgürlük kavramının neliğini ortaya koyduğu pratik felsefesini oluşturması bakımından hayati bir rol oynar. Kant'ın teorik felsefesinde ele aldığı meselelerin pratik felsefesini incelemesi, teorik alan ve pratik alan arasında bazı kavramların, işlevleri bakımından bağlayıcı görev gördüğünü gösterir ve iki alan arasında bu kavramlarla çeşitli bağlantıların kurulmasını gerektirir. Her ne kadar insan akla sahip olmasıyla dünya üzerindeki en güçlü tür olarak varlığını sürdürse de insan aklının anlama yetisi, belirli sınırlamalara tabidir. İnsanın bir şeyin bilgisini nasıl edindiğinin araştırılması ile geleneksel metafiziğin eleştirisinin yapılışı, insan aklının anlama yetisinin sınırlı bir yapıya sahip olması üzerinden yapılandırılmaktadır.

Kant'a göre insan aklının anlama yetisi, doğası gereği sınırlı bir yapıya sahiptir; aklının anlama yetisinin sınırlı olmasıyla insan, “tüm olanaklı deneyin sınırlarının ötesinde bulunanı” bilememektedir (Kant 2015b: 27). Deneyin sınırlarının ötesini bilememekten kasıt, “kendinde şeylerin” (*noumen*) bilinmemesidir (Kant 1993: 56). Wood'a göre Kant'ın bu düşüncesi “görünüşte çok basit bir şekilde ifade edilebilir: Şeylerin kendilerini değil tezahürlerini bilebiliriz” (Wood 2020: 115). Ayrıntıda bu düşüncenin anlamı, insanın tür olarak anlama yetisinin sınırlılığı gereği, tüm görünenleri (*Phainomenon*) gerçekte oldukları halleriyle değil, aklının yapısının izin verdiği kadar bilebilesidir. Dolayısıyla insan cisimleri, doğayı ve gerçekleşen tüm neden-etki (*Ursache/Wirkung*) bağlarını kendi sınırlılığı içerisinde bilebilmekte ve deneyimleyebilmektedir: İnsan, şeyler arasındaki neden-etki bağlarını kurmakta ve ancak kendinde şeyin insana nasıl görüldüğü ve onu nasıl bildiği hakkında konuşabilmektedir (Kant 2015b: 46-48). İnsan,

anlama yetisinin sınırlılığıyla doğa yasalarını kendi sınırlılığı içerisinde kurmakta ve bu yasaları doğaya atfetmektedir (2015b: 72). Bu atfediş, dolayısıyla da bilgi edinme ise deneyim sayesinde gerçekleşmektedir.

Felsefesinde akli merkezde konumlandırarak Kant, “sadece” deneyim sayesinde bilgi edinmek yerine deney yargılarının oluşumunu akla dayandırarak, deney yargılarındaki *a priori* temelleri ortaya çıkarma amacı gütmektedir. Kant, amacını gerçekleştirebilmek için ilk olarak bilginin, dolayısıyla da deneyimin oluşumunun sadece duyular sayesinde gerçekleştiğini savunan deneyimcilerle, özellikle de Hume ile hesaplaşır. Hume, Kant’ın en önem verdiği kavramlardan biri olan nedenselliğin (*Kausalität*), art arda gerçekleşen zorunlu bağlantılar şeklinde ortaya çıkan bir yapıda olduğunu ve aklın nedenselliği bu yapıda nasıl düşünebildiği sorusunu sordu ve “aklın *a priori* olarak ve kavramlardan hareket ederek böyle bir bağlantılılığı düşünebilmesinin tamamen olanaksız olduğunu karşı çıkılamayacak bir şekilde kanıtladı” (2015b: 5). Kant, Hume’un neden-etki (nedensellik) bağlantılarının zorunluluk içerdiğini fakat bu bağlantılılığın art arda zorunlu bir şekilde gerçekleşmesinin *a priori* olarak nasıl gerçekleşebileceğinin bilinemez olduğu sonucuna vardığını ve bu sonuca varmakla, aklın bağlantılılığı zorunlu bir şekilde gerçekleştiğini düşünerek kendini yanılttığını belirtir (2015b: 5-6). Hume’a göre neden-etki arasındaki bağ deneyim sayesinde kurulan “öznel bir zorunluluktan yani alışkanlıktan” kaynaklanmaktaydı, nesnel (*objektive*) bir “zorunluluk”tan (*Notwendigkeit*) değil (2015b: 6). Hume’un nedenselliği alışkanlık olarak tanımlaması, Kant’ı dogmatik uykularından uyandırarak, neden-etki bağlarının, nesnel bir zorunluluktan nasıl kaynaklanacağını araştırmaya itecekti (2015b: 8). Kant’ın bu amacı, H. Bülent Gözkân tarafından şu şekilde ifade edilmektedir:

Deneyimden başlayarak, deneyimde verili olanın çözümlenmesi veya analitiği yoluyla deneyimin mümkün olmasını sağlayan zorunlu bağlantıları tespit etmek (örneğin, bir kategori olarak nedensellik bağlantısı böyle *a priori* zorunlu bir bağlantıdır) ve tüm yapıyı bu zorunlu bağlantıların üzerinden yeniden inşa etmek (Gözkân 2020: 36).

Araştırmasını gerçekleştirebilmek için Kant, insanın tür olarak nesnel bir zorunlulukla nasıl bilgi edindiğine odaklanır. Hume’un işaret ettiği nokta Kant’ı “yeni bir ‘saf akılsal iç bakış’ inşa etmek ya da hiç değilse bunun sınırlarını çizmek” konusunda bir keşif yapmaya yönlendirir (Geier 2018: 138). Kant’a göre “tüm bilgimiz deneyimle

başlamaktadır” fakat “us, onun tarafından doyurulmaktan çok uyarılmaktadır” (Kant 1993: 37). Deneyimciler, aklın deneyim tarafından doyurulduğunu savunmaktadır, onlara göre bilginin dolayısıyla neden-etki bağlarının oluşumunun “tek” kaynağı deneyimdir. Kant ise “deneyimden türetilmeyip, saf anlama yetisinden kaynaklandığına emin olduğu” *a priori* kavramları araştırmaktadır (Kant 2015c: 8).

Çünkü Kant, deneyimden duyuların dışlanması sonucunda deneyimin temelinde, “deneyimden bağımsız olarak bütünüyle *a priori*” kavramların olduğunu ve bu kavramlar sayesinde bilgi edinebilme konusunda nesnel zorunluluğun yakalanabileceğini düşünmektedir (1993: 37). Aynı deneyimi elde ederek aynı bilgiye sahip olabilme, insanın sahip olduğu duyu yetileri ve anlama yetisinin işlevleri sayesinde gerçekleşir. Deney yargıları, algı yargılarına “anlama yetisinde yaratılmış özel kavramların şart koşulmasıyla” oluşmaktadır ve bu doğrultuda deney yargısının genel geçer bir şekilde ortaya koyularak her bir insan için geçerli olunması sağlanmaktadır (Kant 2015b: 48):

Bu yargı aracılığıyla, verilmiş algıların genel geçer ve zorunlu bağlantılılığı aracılığıyla nesneyi biliyoruz (başkaca, yani kendi başına nasıl olduğu bakımından, bilinemez kalıyorsa da). Ve bu, tüm duyu nesnelinde böyle olduğu için, deney yargıları nesnel nesnel geçerliklerini nesnenin dolaysız bilgisinden değil (çünkü bu olanaksızdır), sırf deneysel yargıların genel geçerliğinin koşulundan alırlar; bu koşul -yukarıda söylendiği gibi- hiçbir zaman deneysel, hatta duyusal koşullara değil, saf bir anlama yetisi kavramına dayanır. Nesneyse her zaman kendi başına bilinemez olarak kalır; ama eğer anlama yetisi kavramı aracılığıyla, onun duyusalımıza verdiği tasarımların bağlantılılığı genel geçer olarak belirlenirse, nesne bu ilişki aracılığıyla belirlenir ve yargı nesnel olur (2015b: 49).

Algının, deney yargısına dönüşebilmesi için belirli kavramların karşılığını kendinde buldurması gerekmektedir. İnsanın, tüm görünenleri anlama yetisinin sınırlılığıyla algılayarak nasıl deney yargısına dönüştürdüğünü açıklamak için Kant, “Yargıların Mantıksal Çizelgesi” ve “Anlama Yetisi Kavramlarının Transendental Çizelgesi” adını verdiği tabloları sunar (2015b: 53-54). Kant bu tablolarda “nitelik, nicelik, ilişki ve kiplik” adlı dört kategori belirleyerek on iki tane alt kavram belirler:

Kant on iki kategorinin hüküm verme formlarına tekabül ettiğini, böylece hüküm verme kabiliyetine sahip her öznenin bu on iki kavrama sahip olduğunu iddia eder (Wood 2020: 103-104).

Dolayısıyla Kant aynı zamanda, algıladığımız şeylerin bu kategoriler altına girmesiyle bilgi haline geldiğini iddia eder. İnsan algısı, bu kavramlarla uyuşmadığı sürece deney yargısını oluşturamaz. Dolayısıyla deney yargısının oluşabilmesi için ilk olarak duyuların algılayabileceği bir “şeyin” var olması gereklidir.

Algılanamayan bir nesne ile duyuların etkileşime girmesi insanın türünün yapısı gereği imkansızdır. Şu zamana kadar Kant’ın ifadelerine bakıldığında nesnenin, “asgari tecrübe için zorunlu sentezin düşünülmesini mümkün kılan belirli kavramların altına düşen şey” olduğu anlaşılmaktadır (2020: 99). Dolayısıyla teorik bilginin edinebilmesi için en başta bir şeyin duyumsanabilir bir formda olması gerekmektedir. İşte tam da bu noktada Kant, kaynağını deneyimden almayan bir kavram olan özgürlük kavramını ele almaya geçecektir. Bu doğrultuda da özgürlük kavramının akıl tarafından nasıl türetildiğini ortaya koyarak özgürlük antinomisine işaret edecek ve pratik felsefesini, teorik felsefesinden hareketle temellendirecektir. Bu temellendirmeyi yaparken duyuları deneyim için ilk adım olarak gösteren Kant, ufak bir hamleyle duyuların konumunu tersine çevirecek ve özgürlüğü elde edecek öznelerin “duyusal güdülerini” geri plana atması gerektiğini vurgulayacaktır (Kant 2015a: 19-20).

Aynı zamanda Kant, pratik felsefesinin diğer ayakları olan hukuk ve politika alanlarını da ortaya koyduğu özgürlük anlayışıyla temellendirir fakat burada ortaya bir çelişki çıkar çünkü hukuk ve politika kavramsal olarak akıl tarafından değil, deneyim alanından türetilen kavramlardır (Kant 1991: 35). Tam da burada Kant’ın ahlak felsefesinde özgürlüğü içsel olarak akıldan türetilen bir kavram şeklinde ortaya koyuşu, çelişkili bir hal alır. Kant, bu çelişkiyi yok etmek için hukuk ve politika alanlarının da ahlak yasasıyla ortaya koyulacak genel ilkeler sayesinde düzenleyerek iç özgürlük tanımına ek olarak bir dış özgürlük tanımı ortaya koyar. Bahsedilen dış özgürlük, deneyim alanındaki özgürlük olarak aynı zamanda bedeninin özgürlüğünü de temsil eder. Zira Kant, dış özgürlüğü iç özgürlüğün yasalarıyla temellendirerek dış ve iç özgürlüğün uyumunu sağlamaya çalışıp öznelerin, hukuk ve politika alanlarında var olabilmeleri için hem içsel hem de dışsal özgürlüğe sahip özneler olma olanağını gösterir (1991: 66).

Bu bölümde, Kant’ın pratik felsefesinde akli merkeze koyarak bedeni nasıl konumlandığını inceleyerek, her insanın farklı bedene sahip olmasından kaynaklanan farklı duygu ve eğilimlerin, insanlardaki “ortak akılla” Kant tarafından nasıl

düzenlenmeye çalışıldığını ve bu doğrultuda tüm öznelerin ahlak, hukuk ve politika alanlarında bedenlerinin farklılıklarına rağmen birbirlerine nasıl eşit kılındıklarını araştıracağız. Bu araştırmayı yapabilmek için ilk önce, özgürlük kavramının akıl tarafından deneyim alanından uzak bir şekilde nasıl ortaya konulduğunu inceleyeceğiz. Bu doğrultuda Kant'ın ahlak felsefesini nasıl ortaya koyduğu ve sonrasında hukuk ve politika alanlarını ahlak yasası sayesinde nasıl düzenlendiğini, ahlak ile hukuk ve politika alanları arasında kurulan bağlantıları ortaya koyarak inceleyeceğiz. Bahsettiğimiz incelemelerin tümünü ise Kant'ın akıl ve beden kavramlarını karşılaştırmalı bir biçimde ele alarak ortaya koyacağız.

2.1. Ahlak Felsefesi ve Özgürlük

Kant, ahlak felsefesinin kurucu kavramı olan özgürlüğün, olanaklı deneyin sınırları içerisinde bulunmadığını vurgular fakat bu kavramın olanaklı deneyin sınırları dahilinde olmadığı halde bilinebilir olması, Kant açısından oldukça önemli bir noktadır. Özgürlüğün ne olduğunu ortaya koymak için Kant, öncelikli olarak özgürlüğün olanaklı deneyin sınırlarında olmamasına rağmen insanın bu kavramı nasıl bildiği konusuna eğilecektir. Kant, Descartes'a benzer bir tutumla “duyuların işinin görmek, anlama yetisinin işinin ise düşünmek olduğunu” söyler; “düşünmek ise, tasarımları bir bilinçte birleştirmektedir” (Kant 2015b: 55). Bu sayede tüm görünüşlerin ve görünüşler arasında art arda gerçekleşen zorunlu bağlantılılıkların nesnel bilgisinin elde edilebilmesi deneyimin gerçekleşebilmesiyle ortaya çıkar; deneyimin nesnesi olmadığında anlama yetisinin saf kavramları kendinde şeylere yönelme eğilimi göstererek anlamlarını kaybetme tehlikesiyle karşı karşıya kalırlar (2015b: 64). İnsan doğası gereği, deneyimleyemediği bazı kavramların var olduğunu düşünmektedir:

Gerçekten de, anlama yetimizin saf kavramlarında, insanı onları aşkın kullanmaya çeken ayartıcı bir şey vardır; nitekim, olanaklı deneyin dışına çıkan kullanışa “aşkın kullanış” diyorum (2015b: 67).

İnsanın kaynağını deneyimden almayan bazı kavramları vardır ve bu kavramlar anlama yetisinin kapasitesini “aşmaktadır”. Bu kavramlardan birisi de şüphesiz ki özgürlüktür.

İnsan, olanaklı deneyin sınırları dışındaki bu kavramları düşündüğünde tüm deneyin dışına çıkmakta ve bu doğrultuda da kendi aklının sınırlarını aşmaya çalmaktadır. Wood, “bu kavramların bize tecrübeden gelmediğini; ve bu kavramların altına düşebilecek bir şeyi tecrübe edemeyeceğimizi” ifade eder (Wood 2020: 136). Anlama yetisi bu kavramları düşünmekle “sırf düşünce varlıklarını” ele almakta ve sınırlarını farkında olmadan aşmaya çalışmaktadır (Kant 2015b: 67). Kant, deneyim alanında nesnesi olmayan şeyleri düşünmenin aklın kullanımına aykırı olduğunu vurgulayarak klasik metafizik anlayışını eleştirmektedir. Klasik metafiziğin ele aldığı kavramlara bakıldığında bu kavramların, duyuyla algılanabilecek dolayısıyla da saf aklın kavramları altına girebilecek kavramlar olmadıkları görülür (2015b: 80). Kant bu kavramlara “ide” adını verir:

Anlama yetisi, deney edinmek için kategorileri gereksediği gibi, aynı şekilde akılda idelerin temelini kendinde taşır. “İde” derken, nesnelere hiçbir deneyde verilemeyecek olan zorunlu kavramları anlıyorum. Bu kavramlar aklın doğal yapısında, diğerleri ise anlama yetisinin doğal yapısında bulunurlar; ve eğer bu ideler, kolayca yanlış yollara sürükleyebilecek bir kuruntuyu birlikte getiriyorsa, bu kuruntu kaçınılmazdır, ama “bunun yanlış yollara sürüklenmesinden” pekala sakınılabılır (2015b: 81).

Kant kuruntunun yanlış yollara sürüklediği kişinin, öznel yargıları nesnel yargılar olarak varsaydığını belirtir (2015b: 81). “Aklın ideleri aracılığıyla doğal bir şekilde diyalektik oluşturmakta” ve oluşan bu diyalektik insanı yanlış yollara sürükleyen kuruntuyu doğurmaktadır; kuruntudan kurtulmak “idelerin kaynağı olan aklın kendisinin araştırılmasıyla” mümkündür (2015b: 82). Anlama yetisinin sınırlarının dışına çıkmaya çalıştığını fark edemeyen akıl, deneye sığdıramadığı “özgürlük, Tanrı, evren” gibi kavramlar üretmekten kendini alı koyamamaktadır; “nedensel seriler doğrultusunda geriye doğru giderken, aklımız ancak kendiliğinden başlayan ve başka bir neden gerektirmeyen bir cevherde bulunabilecek şartsız tamlığı talep etmektedir” (Wood 2020: 137). Özgürlük, Tanrı, evren ve benzeri kavramlarda aklın talebi, koşulsuz bir tamlıktır fakat bu tamlığı koşulsuz bir şekilde talep etmek, Kant’ın tanımıyla “kuruntulara” yol açarak öznel nesnel değil, öznel yargılar doğrultusunda yaşamasına kapı aralamaktadır. Kant’ın bu kavramların yanlış yollara sürükleyebileceğine dair uyarısı, özellikle özgürlük kavramıyla beraber ele alınmaktadır. Özgürlük kavramının neliğini ortaya koyarken Kant, kişinin aklını doğru bir şekilde kullanarak yanlış yollara

sürüklenmekten nasıl kaçınacağını araştırır. Bu araştırmanın bir temeli olarak Kant, insanın yanlış yollara nasıl sürüklenebileceğini açıklamak için antinomi kavramını, özellikle de özgürlük antinomisini işaret etmektedir.

Aşkın bir ide olan özgürlük için saf akıl, bu ideye uygun diyalektik sav üretir; bu sav da kendi içinde karşıtlıklara sahiptir; sav, karşıtlıklarıyla beraber akıl tarafından aynı derecede kabul edilebilir bir yapıdadır ve bu çelişkilere “antinomi” adı verilmektedir (2015b: 92). İdelerin deney alanında bir karşılıklarının olmayıp duyumsanamaması ve sadece düşüncede olmaları sebebiyle aklın istemsizce oluşturduğu diyalektikle, birbirine zıt olan iki sav da aynı anda kabul edilebilir hale gelir . Fakat oluşan diyalektikte de kişiyi kuruntulardan kurtarıp doğru yola götürecek bir doğru cevap vardır. Özgürlük antinomisine göre, ya “dünyada özgürlükten gelen nedenler vardır” ya da “özgürlük yoktur, her şey doğadır” (2015b: 92). Ortaya koyduğu iki argümanla Kant, “doğadaki zorunluluğun genel yasası ile ‘özgürlüğün nedenselliği’nin’ birleşmesi olanağını göstermek istiyor” (Heimsoeth 2018: 106). Diyalektiğin her iki argümanı da akıl tarafından kabul edilebilirdir. “Özgürlük yoktur, her şey doğadadır” argümanına baktığımızda, doğanın neden-etki bağları ile örülü olduğu hatırlanmalıdır. Doğa yasasına göre her şey, birbirini art arda izleyen zorunlu bir nedensellik ile gerçekleşmekteydi çünkü doğa bir deneyim alanı olarak aklın anlama yetisinin sınırları içerisindeydi; fakat özgürlüğün anlama yetisinin bir kavramı olarak deney alanında bulunmaması, “yani hiç görünüş olmaması gerekir; başka bir deyişle onun kendi başına bir şey olarak, etkilerin ise görünüşler olarak kabul edilmesi gerekir” (2015b: 97-98). Her şeyin doğa olduğu durumda özgürlük yoktur çünkü insan, doğanın içine fırlatılmış olandır ve doğa yasaları insandan bağımsız bir düzende işlemektedir. İnsan, en fazla doğa alanındaki yasaların nasıl işlediğini anlama yetisinin sınırlılığı içerisinde çözmeye çalışmaktadır fakat bu yasaları değiştirme ya da müdahale etme kabiliyetine sahip değildir.

Her şeyin doğa olduğu durumda özgürlük yoktur çünkü bu durumda insan, doğa yasalarının zorunluluğu içerisinde yaşamaktadır; Kant’ın özgürlük anlayışı için ise insanın kendi kurduğu yasalara göre yaşaması gerekmektedir:

(...) akıl sahibi varlıkların tüm eylemleri, görünüşler olmaları (herhangi bir deneyde bulunmaları) bakımından, doğanın zorunluluğu altındadırlar; ama bu

aynı eylemler, akıl sahibi özneye ve bu öznenin sırf eylemde bulunma yetisiyle ilgilerinde özgürdürler (2015b: 99).

Kant, insanın doğanın zorunlu nedenselliği içerisinde yaşadığının farkındadır fakat insanın aklından türetilen bir yasanın ortaya çıkışıyla özgürlükten gelen nedenlerin var olduğunu da ispatlamaya çalışır. Özgürlükten gelen nedenlerin olmasının ortaya çıkışıyla “insan, düşünen bir ‘ben’ olarak artık, bir deneyim objesi değildir” (Heimsoeth 2018: 107). Metafizik kavramları üreten aklın kurgusal bir tarafı da vardır ve bu kurgusal akıl, ahlakiliğin ortaya çıkması için pratik akıl ile zorunlu bir bağ içerisindedir (2015b: 118). Bu doğrultuda insan, özgürlük gibi metafiziksel bir kavramla “kurgusal olarak uğraşmak” yerine bu kavramın, “aklın ahlaksal bakımdan vazgeçilmezcesine gereksediği pratik ilkelerin genelliğine” yönelmelidir (2015b: 117-118). Kant’a göre akıl, doğa yasalarının belirlenimlerini aşp, insan türüne mensup her bir kişinin eyleyebileceği evrensel bir ahlak yasası çizerek, kendi ilişkilerindeki yasaları belirleyecektir. Kant için özgürlük, anlama yetisinin sınırlarının dışına “kontrollü” bir şekilde çıkararak bu yasaların nedenini akılla belirleyebilmektir. İnsan bu yasaları belirleyerek dünyada özgürlükten gelen nedenlerin var olduğunu kanıtlayarak pozitif özgürlüğü elde edecek ve klasik metafiziğin sunduğu kuruntulardan aklın kurtulmasını sağlayacaktır. Bu noktaya kadar bakıldığında, teorik alandaki bilginin edinilişinin, anlama yetisinin sınırlarının belirlenmesi ve metafizik kavramların araştırılması için ortaya konulması; Kant’ın düşünce sisteminin, özellikle de pratik felsefesinin temellendirilmesi açısından oldukça önemli bir rol oynar. Kant, anlama yetisinin sınırlarının belirlenişi doğrultusunda özgürlük kavramının deneyimden değil, akıldan türetilen bir kavram olduğunu ortaya koyar.

Bu doğrultuda Kant aynı zamanda, akla göre değil, bedenın duygularına göre eylemde bulunan özneyi ahlak yasasına göre eyleyemeyen ve bu sebeple de aklını doğru bir şekilde kullanamayan konumuna yerleştirecektir. Kant, teorik felsefesinde insanın doğanın zorunlu yasaları altında yaşamasına rağmen özgürlüğü elde edebileceğine dair bir ışık yakar fakat insanın özgürlüğü nasıl elde edebileceği meselesini pratik felsefesinde işler. *Pratik Aklın Eleştirisi (Kritik der praktischen Vernunft)* ve *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*’nde (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*) Kant, insan türüne mensup her bir kişinin nasıl eylemesi gerektiği konusuna eğilir. Bahsedilen eserlerde Kant; “esasen etiğin bilgisel temellerini serimlemeye çalışan, etikte saf akıldan gelen bilgilerin mümkün olduğunu, saf aklın kendi başına istemeyi belirleyebileceğini, böylece

saf pratik aklın gerçek olduğunu göstermeye çalışan bir etik görüşü” ortaya koyar (Tepe 2020: 66). Pratik felsefesinin en temel kavramı olan özgürlüğü işlerken Kant, akli merkeze koyar ve her bir öznenin içindeki ahlak yasasını akıl ile ortaya koyacağını söyleyerek, özgürlüğü akıl ile yani, içsel olan ile tanımlar. İnsanın ahlaki bir şekilde eylemde bulunarak özgür kişiler olabilmesi için Kant, bedenden uzaklaşmanın gerekliliğini vurgular.

Ahlaki eylemin neliğini ortaya koyarken Kant’ın belirttiği en önemli noktalardan biri deneyden tam anlamıyla arındırılmış ve “a priori olarak doğrudan doğruya saf aklın kavramlarında aranan” bir yasaya göre eylemesi gerektiğidir (Kant 2015a: 4). Özgürlük, aklın *a priori* bir kavramı olarak sadece akıl tarafından türetilmektedir; insanın özgürlüğünün nedeni, kendi aklıdır. İnsan, kendi aklının koyduğu yasaya göre eyleyebilmesiyle özgürlüğe kavuşacaktır. Kant bu yasaya “ahlak yasası” adını vermektedir. Yasanın *a priori* olarak ortaya çıkabilmesi için saf aklın *a priori* kavramı olan özgürlükten türetilmesi gerekir; bu sebeple de yasa deneyimden yani bedenden uzak bir konumda kendini var ederek akla dayanmalıdır. Söz konusu ahlak yasası olduğunda bedenden uzaklaşarak tamamen akla yönelme gerçekleşmelidir. Ahlak yasası ile özgürlük, akılla bağlantılıdır; akıl, ahlak yasası ve özgürlüğün birleştirici ögesidir.

Pratik Aklın Eleştirisi’nin önsözünün ilk sayfasında Kant, teorik akla atıfta bulunur; akla aşkın bir kavram olan özgürlüğün, eylem alanı olan pratik alanda yapıp etmeler ile ete kemiğe bürünerek, “teorik aklın, nedensellik kavramını kullanırken, nesnel bağlantılar dizisinde koşulsuz olanı düşünmek istediğinde kaçınılmazca düştüğü antinomiden kendini kurtarma” fırsatı bulacağını altını çizer (Kant 2014c: 3). Özgürlüğün ete kemiğe bürünebilmesi için pratik akla ihtiyaç duyulmaktadır çünkü teorik aklın en genel işlevi, görünür alana yönelmektir. En özel işlevinde ise teorik akıl deneyimi bir kenara itip aklın kurgusal tarafına yenik düşerek, deneyimin gerçekleşebilme koşullarını karşılayamayan bir kavram olan özgürlüğü düşünmekten kendini alamamaktadır fakat özgürlüğün deneyimlenememesi, özgürlüğün gerçekliğinin sağlanamaması sorununu ortaya çıkarmaktadır. Bu sorun ise pratik aklın hâkim olduğu eylem alanında insanın yapıp etmeleri ile yani ahlak yasasına göre eylemde bulunması ile yok edilecektir. Kant, ahlak yasasının, aklımız tarafından düşünülmesiyle özgürlüğün ortaya çıktığını söyler “ama

özgürlük de olamasaydı içimizdeki ahlak yasasıyla hiç karşılaşamazdık”; “çünkü özgürlük ahlak yasasının koşuludur” (2014c: 4).

Ahlak yasası ve özgürlüğün temelleri aklın *a priori* kavramlarında yatar. Dolayısıyla ahlak yasasına göre eyleme doğrultusunda özgürlük kavramının elde edilişi, aklın belirlediği şekilde eylemde bulunmayı buyurur. Beden ise özgür olabilmek için ahlak yasasına göre eylemde bulunurken kaçınılması gerekendir çünkü beden, maddi olan olarak bir nesne yani görünüştür. İnsandan akıl çıkartıldığında tek başına beden, bir görünüş olarak, sadece doğada bir “nesne” olarak var olur. Akıl olmadan sadece bir beden olarak var olan insan, aklının yarattığı özgürlük kavramına ulaşamaması sebebiyle doğa yasalarının belirlenimi içerisinde yaşar; böylesi bir durumda aklın, dolayısıyla da düşünmenin yokluğu insanı sadece bedeninin sahip olduğu duygulara, eğilimlere göre eylemeye iter. Her bir kişinin bedensel olarak çeşitli farklılıklar barındırdığı göz önünde bulundurulduğunda bedene göre eylemde bulunma, öznel bir yasaya göre eylemde bulunmaya sebep olmaktadır. Akıl ise her insanda ortaktır, nesnel bir şekilde eylemde bulunabilme için aklın doğru kullanımının gerçekleştirilmesi gerekmektedir.

Öznellik söz konusu olduğunda Kant, ahlak felsefesi için oldukça önemli olan *maksim* kavramını ortaya koyar. Maksimler, “öznel ilkeler” olarak tanımlanmaktadır (2014c: 22). Kişi, eylemde bulunduğu eylemin temelini öznel bir ilke olan maksim ile temellendirir; Kant’ın ifadesiyle “maksimlerin sırf yasa koyucu biçiminin tek başına bir istemeyi belirlemeye yeterli neden” olduğu söylenmektedir (2014c: 32). Maksimler, öznel ilkeler tanımıyla sunulsa da burada kastedilen öznellik, her bir kişinin kendi başına evrensel bir yasaya göre eylemde bulunabilmesi için yapılandırabilmesidir; bu şekilde yapılandırılan her eylem, insan türüne mensup her bir kişinin istemesi için geçerli olan olarak nesnel bir pratik yasanın yaratımı sağlayacaktır (2014c: 21). Pratik alan en temelde, istemenin gerçekleştiği alandır; dolayısıyla eylemde bulunma, istemeye bağlıdır. Bu noktada Kant, özgürlüğü elde etmek için oldukça önemli bir noktaya değinmektedir. Bu önemli nokta, istemenin koşulsuzluğudur. Kant, istemenin koşulsuzluğu doğrultusunda ahlak yasasını ortaya koyacak ve “iyi istemenin (*Guter Wille*)” neliğini sunacaktır.

2.1.1. Koşulsuz İsteme ve Ahlak Yasası

Ahlak yasasına göre eylemde bulunma, istemenin koşulsuzluğunu gerektirir. Kant'ın ahlak felsefesi “ne yapacağımızı” söylemek yerine, eylemimizin arkasındaki nedenin yani istemenin nasıl temellendirilmesi gerektiğini söyler (Ketenci-Topuz 2009: 14). Pratik alan söz konusu olduğunda akıl, pratik kullanımını devreye sokar ve teorik akılda doğadaki zorunlu nedenselliği çözmek yerine, kendi eylemlerini belirleyecek nedenleri ortaya koyar; Kant'ın pratik alanda uğraştığı konu, istemenin belirlenirken ardında yatan nedenlerdir (Kant 2014c: 16). Kant'ın burada bahsettiği isteme, herhangi bir istemeden ayrılmalıdır. Bahsedilen isteme, “iyi isteme”dir. İsteme (*Wille*), birçok anlamda kullanılmaktadır fakat Kant isteme ile herhangi bir şeyi isteyip elde etme arzusundan kaçınarak, iyi istemenin her türlü istemenin üstünde bir değere sahip olduğunu vurgular. İyi isteme, koşulsuz (*das Unbedingte/unbedingt*) olandır ve iyi kavramını ortaya çıkarandır. O halde bu noktada ortaya çıkan oldukça önemli bir soru vardır: İsteme, nasıl koşulsuz olur?

En genel ifadeyle Kant, koşulsuz istemenin gerçekleşebilmesi için bedenün duyguları, eğilimlerinin eylemin temelini oluşturmaması gerektiğinin altına çizer. Beden, her insanda farklı olan olarak her bir kişinin farklı eğilimlere bu doğrultuda da farklı tercihlere yönelmesini sağlar. İnsanın doğal yapısı gereği, her bir kişinin neyden haz veya acı duyacağı bedeninin sayesinde sahip olduğu bir belirlenimdir. Her bir kişide farklı olan bu belirlenimler doğa alanındaki nesnelere doyurulmaktadır. Bedenün öznel bir şekilde ortaya koyduğu haz ve acı belirlenimleri, doğa alanındaki nesnelere yönelme sonrasında ortaya çıkmaktadır. Bir kişi neyden hoşlanıp hoşlanmadığını doğa alanındaki deneyimleri sonrasında anlamlandırabilir hale gelmektedir. Kişinin kendi hoşlandığı ya da hoşlanmadığı şeyler doğrultusunda hareket etmesi, öznel bir şekilde eylemde bulunması anlamına gelir. Öznel bir şekilde eylemde bulunmanın nedeni, doğrudan bedendir: “Arzulama yetisinin bir nesnesini (içeriğini), istemeyi belirleyen neden olarak varsayan bütün pratik ilkeler, istisnasız deneyseldir ve pratik yasalar sağlayamazlar” (2014c: 23). Öznenin öznel bir tercihte bulunması yani, “kişisel tercihi belirleyen neden, bir nesnenin tasarımı ve bunun özneye ilişkisidir”; bu ilişki ise tasarımıyla ilişki gerçekleştirilen “nesnenin gerçekliğinden” hazzın doğmasını sağlar (2014c: 24). Fakat Kant'a göre

herhangi bir nesnenin tasarımıyla girilen ilişkide, nesnenin “haz mı acı mı vereceği, yoksa ona kayıtsız mı kalınacağı *a priori* olarak bilinemez” (2014c: 24).

Özne, deneyim alanındaki bir nesneyi istemesinin nedeni olarak belirlediğinde kendini görünüşlerin alanı olan doğa alanının yasalarıyla kısıtlayarak, aklını yok sayar. İnsan, kendi öznel ilkeleriyle hareket ederek herkesin aynı şekilde eyleyebileceği ahlak yasasını ortaya koymaya, aklını kullanarak ulaşacaktır. İnsanın özgürlüğü elde edebilmesi için ortaya konacak bu yasa, herhangi bir koşula bağlı olmamalıdır. Tutkulardan, yani bedenden gelen isteme, koşullu istemeyi sağlamaktadır. Maksimin genel bir yasa olabilmesi için içerik bakımından değil, biçim bakımından belirlenmesi gerekmektedir (2014c: 29, 33, 35): “Pratik bir ilkenin içeriği, istemenin nesnesidir”; “Bu nesne, ya istemeyi belirleyen nedendir, ya da değildir” (2014c: 30). Nesnenin istemeyi belirleyecek neden olması, kişinin kendi öznel haz ve acı duyguları doğrultusunda eylemde bulunarak deneyim alanına hapsolmasıdır. Ahlak yasasının bilincine varabilmek için öznenin “tüm deneysel koşulları ayıklaması” gerekir; deneyimden uzaklaştığı zaman akıl, kendisinin pratik yasaları buyurmasındaki zorunluluğu fark ederek eylemlerindeki saf istemenin ortaya çıkışını sağlayacaktır (2014c: 34). Öznellikten kaçınmak için koşulsuz isteme tarafından temellendirilecek olan “buyruk (*Imperative*)” kavramına değinilir: “İsteme için zorlayıcı olduğu ölçüde nesnel bir ilkenin tasarımına emir (aklın emri), bu emrin formülüne de buyruk denir” (Kant 2015a: 29).

Deneyimin alanından soyutlanan akıl, tüm insanlığın aynı şekilde eyleyeceği nesnel bir yasa oluşturup, kendi koyduğu ahlak yasası doğrultusunda eylemde bulunarak ahlaki olana ulaşacak ve özgür olacaktır. Tam da bu noktada yasanın en genel tanımı olan “kesin buyruk” yani “kategorik imperatif” dile getirilir:

Öyleyse kesin buyruk bir tek tanedir, hem de şudur: ancak, aynı zamanda genel bir yasa olmasını isteyebileceğin bir maksime göre eylemde bulun (2015a: 38).

Öyle eyle ki, her defasında senin istemenin maksimi aynı zamanda genel bir yasanın ilkesi olarak da geçerli olabilsin (Kant 2014c: 35).

Kategorik imperatif, “doğal arzu ve eğilimlerden etkilenen, ama onlar tarafından belirlenmeyen, vicdan ve ahlaki duyarlılık sahibi, akıl sahibi ve rasyonel kişiler olarak bize uygulanabilmesiyle, ahlak yasasının içeriğinin belirlenmesine yardım eder” (Rawls

2020: 242). Aynı zamanda kategorik imperatif bize, her durumda geçerli olan ve akıl tarafından *a priori* bir şekilde ortaya konan koşulsuzluğu verir; burada “yasanın, sırf biçimi tarafından belirlenmiş olarak” sunulduğu görülür (2014c: 35). Kant’ın ahlak felsefesi en temelde istemenin nasıl belirlendiğiyle ilgilenir; istemeyi belirleyecek olan ise aklın koyduğu yasadır: “İstemenin aklın koyduğu yasayla belirlenmesi, aynı zamanda onun herhangi bir içerikle değil, biçimsel (formal) olarak belirlenmesi demektir” (Türkyılmaz 2020: 78). Aklın bilgisinin *a priori* bilgi olduğu göz önünde bulundurulduğunda yasanın en genel formülünün verdiği pratik bilgi, her bir kişinin farklı durumlar esnasında kendi istemelerini koşulsuz bir şekilde temellendirerek, eylemde bulunmalarını *a priori* olarak gerçekleştirmesidir. Kant, kesin buyruğun dışında yasanın daha net bir şekilde şekillenebilmesi için iki buyruk daha sunar:

Genel ödev buyruğu şöyle dile getirilebilir: eyleminin maksimi sanki senin istemenle genel bir doğa yasası olacakmış gibi eylemde bulun (Kant 2015a: 38).

Öyleyse pratik buyruk şu olacaktır: her defasında insanlığa, kendi kişinde olduğu kadar başka herkesin kişisinde de, sırf araç olarak değil, aynı zamanda amaç olarak davranacak biçimde eylemde bulun (2015a: 46)

Verilen buyruklara bakıldığında, her bir kişinin genel bir ahlak yasası çizebilmesi için ortaya konan versiyonların toplamını görürüz. Üç buyruğun üçüne de bakıldığında Kant’ın amacının, istemenin arkasındaki koşulsuzluğu vurgulayarak insanın koşulsuz bir şekilde eylemesi gerektiğine işaret etmek olduğu anlaşılır. Ortaya koyduğu üç buyrukla Kant bize koşulsuz olanın (kategorik) biçimini sunar ve bu sunuş ile aynı zamanda koşullu olanın (hipotetik) da ne olduğunu belirler:

Bir buyruk, amaç olarak koşul kılınmış olan bir başka şey gerçekleşsin diye, eğer sadece hangi araçların kullanılması veya seçilmesi gerektiğini gösteriyorsa koşullu (hipotetik) adını alır (Cassirer 1996: 259).

Koşulsuz olan ise bir amaç doğrultusunda herhangi bir araca başvurmamayı gerektirir. Araca başvurma, beden devreye girerek, kendinden başka bir neden doğrultusunda yani dışsal olana bağlı bir şekilde eylemde bulunmayı sağlar; aklın buyruklarına göre koşulsuz ve bu doğrultuda da nesnel bir şekilde eyleme ise bir iç neden olarak kişinin kendi aklını temel alır (Kant 2014c: 47-48). Fiziksel olan duygu ise, dış dünyaya bağlılığı göz önünde bulundurulduğunda bedenin, deneyim alanıyla bağdaştırılmasıdır; bedene göre eylemeyle

insan, dış dünyaya koşullu kılınır. Burada söz konusu olan dış dünyaya koşullu olmak, insanın doğa içerisinde yaşamasının zorunluluğunu yansıtmaz. Bedenin dış dünyaya bağımlı olması, bedenin doğası gereği, deneyim alanındaki şeylere haz ve acı duyguları doğrultusunda koşullu bir şekilde yönelimini yansıtır.

Akıl ise bedenin duygularını kontrol edebilen olarak deneyim alanından kendini soyutlamayı başarıp, aklın sağladığı bir iç neden ile ahlakiliği ortaya çıkarma potansiyeline sahiptir. Kant'ın isteği, görünüşler alanında insanın doğal yönü sayesinde “içinde uyanan arzu ve gereksinimlerini” koşulsuz ve *a priori* bir yasa ile dizginlemesini sağlamaktır (Rawls 2020: 270). Kant, teorik felsefesinden itibaren akıl ile temellendirdiği özgürlük anlayışını, maddesel olandan tamamen soyutlayarak pratik akılda içkin hale getirir. Bu sayede Kant'ın özgürlüğü, içsel olan ile yani akıl ile tanımlanır ve bu tanımlanışta aklın koşulsuzluğu temele alış, yasanın genelliğini yapılandırışı açısından oldukça önemlidir. Koşulsuz bir şekilde eylemde bulunmanın nasıl gerçekleşeceğini daha iyi açıklamak için Kant, pratik felsefesinin anahtar kavramlarından biri olan ödev (*Pflicht*) kavramına değinerek, ödev kavramı bağlamında pratik felsefesinde saygı (*Achtung*) ve otonomi (*Autonomie*) kavramlarının önemini altını çizecektir.

2.1.2. Ödev, Saygı ve Otonomi

Koşulsuz istemenin ve bu doğrultuda da koşulsuz bir şekilde eylemenin ne demek olduğunu en iyi şekilde ayrıntılandırmak için Kant ödev kavramını devreye sokar. Ödev kavramında, ödevde uygun ve ödevden dolayı eylemde bulunma arasındaki ayrım ortaya koyulur ve bu ayrım üzerinden koşulsuz olanın neliği netleştirilir. Ahlak yasasının buyurduğu şekilde ortaya konan eyleme “ödev” denir (Kant 2014c: 37). “Ödev kavramı, nesnel olarak eylemin yasaya uygunluğunu istemektedir” ve bu özelliğiyle, “yasaya saygıdan dolayı” eylemeyi sağlamaktadır (2014c: 89). *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*'nin başında Kant, bir eylemin ahlaki olabilmesi için yasaya uygun eylemde bulunmanın yeterli olmadığını, ahlaki eylemin ahlak yasasından dolayı gerçekleştirilmesi gerektiğini vurgular (Kant 2015a: 5). Ödev kavramı, eylemlerin

değerini belirleyen bir kavramdır (2015a: 12). Ödevin, eylemin değerini belirleyen bir kavram olduğu ve eylemin ahlaki olabilmesi için ödevden dolayı eylemde bulunmanın gerekliliği bize, ödevde uygun ve ödevden dolayı eylemde bulunmanın aynı değere sahip olmadığı sonucunu verir. Bu doğrultuda Kant, ödevden dolayı olan ile ödevde uygun olan arasındaki ayrımı yapabilmek için bakkal örneğini verir.

Ödevde uygun olmayan ve ödevde uygun olan eylem arasındaki fark ilk bakışta anlaşılır fakat ödevde uygun olan ve ödevden dolayı gerçekleştirilen eylem arasındaki farkı doğrudan anlamak, o kadar kolay değildir (2015a: 12). Kant bu noktada, öznenin ödevde uygun eylemde bulunurken bile eyleminin arkasındaki istemenin eğilim ya da duyguyla temellendirilme ihtimalini göz önünde bulundurur. Kant, bu ihtimalin gerçekleşmesi sonucunda öznenin, ödevden dolayı eylemde bulunmadığını ifade eder (2015a: 12). Bakkal örneğinde de tam da bu noktaya değinilir. Bu örnekte Kant, bir bakkalın satış yapma biçimi üzerinden ödevden dolayı eylemde bulunmayı açıklar. Bakkalın müşterisine satış yaparken, müşterinin ürünün gerçek fiyatını bilmeyişinden yararlanarak ürünü olduğundan daha pahalıya satmak doğrudan ödevde uygun eylemde bulunamamayı gösterir; ürünün gerçek fiyatı konusunda bir bilgiye sahip olmayan müşteriye, ürünü gerçek fiyatından satmak ise ödevde uygunluğu gösterir fakat, ödevden dolayılığı göstermez (2015a:12-13). Bu noktada Kant, bakkalın ürünü neden kendi fiyatında sattığını sorgular: Bakkalın ürünü kendi fiyatında satışının arkasındaki neden, müşterinin ürünün gerçek fiyatını öğrenebilme ihtimali sonrası bir daha o bakkaldan alışveriş yapmaması ve bunun çevreye duyulması sonucu bakkalın satışlarının düşeceğini düşünmesinden dolayı dürüst bir şekilde hizmet ediyorsa, bu eylem ödevde uygun gerçekleştirilmiştir fakat ödevden dolayı gerçekleştirilmemiş bir eylemdir (2015a:12-13). Burada bakkal tarafından gerçekleştirilen “eylem ödevden dolayı, ya da doğrudan doğruya eğilimden dolayı değil, sırf bencil bir amaçla yapılmıştır” (2015a: 13).

Bu örnekle görürüz ki, “ödevden dolayı yapılan eylemin ahlaksal değeri aynı zamanda eğilimlere göre değil de aklın koyduğu yasaya göre istemenin belirlenip, eyleme yönelmenin de ifadesidir” (Türkyılmaz 2020: 91). Kant burada, yasanın formel biçimine uygun gözükken eylemlerin arkasındaki niyeti sorgular. Eylemin arkasındaki sebebin ödevden dolayı gerçekleşmiyor olması, her ne kadar eylem ahlaki gözüküyor olsa bile, eylemin ahlakiliğini ortadan kaldıracak güçtedir. Kant’a göre, “yapılabildiği yerde iyilik

yapmak da bir ödevdir” fakat iyiliği hiçbir eğilimden ya da duygudan kaynaklanmadan yapması ödevden dolayı gerçekleştirilen eylemi yansıtır (Kant 2015a: 13). Ödevden dolayı eylemde bulunmanın önemini aktararak Kant, ahlak yasasından tüm bedensel eğilim ve duyguların dışlanması gerektiğini vurgular. Bu vurgu sonrasında Kant, insanın temel ödevlerine örnekler göstererek, çalışmamız için oldukça önemli olan bazı noktaları işaret eder. Bu noktalardan biri Kant’ın, insanın bedenine de ne kadar önem verdiğini vurgulayacağı bir örneği barındırır.

Bahsedilen örneklerden birinde Kant, “kişinin yaşamını sürdürmesinin ödev olduğunu” söyler (2015a: 13). Fakat Kant’a göre, insanların yaşamlarını sürdürebilmek için duydukları endişenin pek de ahlaki içeriği yoktur çünkü bu kişiler, “yaşamlarını ödevde uygun olarak koruyordur”; ancak yaşamdan tat almayı uzun süre önce bırakarak ölmeyi dileyen bir kişi, “yaşamını, onu sevmesinden, eğilimden ya da korkusundan değil de ödevden dolayı yine sürdürüyorsa: işte o zaman maksiminin ahlâksal içeriği vardır” (2015a: 13). Kant burada her ne kadar insan yaşamının devam ettirilmesinin değerini vurguluyor olsa da, bunu ahlaki bir çerçeveye oturtmak için çabalar. Bu sebeple de yaşamı devam ettirme ya da ettirmeme için insanın kendisine sebep göstereceği tüm duyguları askıya alarak, sadece insan yaşamının değerini vurgulamaya çalışır.

Buradan anlaşılır ki Kant’ın derdi bedeni tamamen önemsiz kılmak değil, bedenin duygularını ve eğilimlerini önemsiz kılmaktır. Kant, elbette ki bedenin insan yaşamının devamı için gerekliliğinin farkındadır; zira bu sebeple bedenin korunmasını öğütleyen bir ifadeyi, insanın en temel ödevlerinden biri olarak sunmaktadır. Nitekim bu farkındalık aynı zamanda, insanın iyi bir yaşam için bedenini aklıyla dizginlemesini vurgulamaktadır. Belki de örnekler sonsuza kadar çoğaltılabilir fakat burada bir kilit nokta vardır; o da kişinin eyleminden eğilimleri ve duyguları dışlamasının ona ödevden dolayı eylemeyi sağlatacağıdır. Dolayısıyla ahlak yasasının da buyurduğu üzere “ödevden dolayı yapılan bir eylem, ahlâksal değerini, onunla ulaşılabilecek bir amaçta bulmaz, onu yapmağa karar verdirten maksimde bulur” (2015a: 15). Bu sayede isteme, beden sayesinde ortaya çıkan tüm güdülerden arınarak tüm içerikli ilkelerden de arınmayı başarmış ve biçimsel bir yasaya göre eylemde bulunmuştur (2015a: 15).

Tüm eylemlerin temelinden eğilimlerin ve duyguların dışlanması yanı sıra Kant tüm bu bulgulardan yeni bir ödev tanımı ortaya koyar: “ödev, yasaya duyulan saygıdan dolayı

yapılan eylemin zorunluluğudur” (2015a: 15). Kant’ın ahlaki eylemden tüm duyguları dışlamasına rağmen tek bir duyguya, saygı duygusuna yer verişini oldukça şaşırtıcıdır. Kant’ın önemseydiği tek duygu saygıdır; saygı, yasaya duyulması gereken bir duygudur. Saygı, diğer tüm duygulardan, etkilenilen yani duyulan bir duygu olmamakla ayrılır: “saygı bir duygu olsa bile, etkilenmekle (edilgin olarak) duyulan bir duygu değil, aklın bir kavramı aracılığıyla kendi kendine yaşanan, bundan dolayı da eğilimin ya da korkunun yarattığı ilk türden bütün duygulardan türce ayrılan bir duygudur” (2015a: 16). Ardından Kant, saygıyı tanımlar: “İstemenin yasa tarafından belirlenmesi ve bunun bilincinin adı saygıdır” (2015a: 17). Öznenin ahlaki olması doğrultusunda özgür olması, yasaya saygısından dolayı eylemesi ve eylemini yasaya saygısından dolayı gerçekleştirdiğinin bilincinde olmasıdır. Bu bilince sahip olma ile Kant, tesadüfen ahlaki özellikler taşıyabilecek çeşitli eylemlerin ahlaki olmanın özünü yansıtmayacağı konusunda bizi uyarmaktadır. Aynı zamanda kişinin, bir başka kişiye duyduğu saygı, Kant için, yasaya gösterilen saygının ifadesidir (2015a: 17). Burada Kant, bir önemli noktaya daha işaret etmektedir; özne, sadece yasaya değil, aynı zamanda insan olmaları sebebiyle kendinden başka insanlara da saygı duymalıdır.

Başkasına duyulan saygıdan dolayı eylemde bulunma için Kant söz verme örneğini verir. Söz verme, bir sonraki bölümde işleyeceğimiz Kant’ın hukuk felsefesinin açıklanabilmesi için de oldukça önemli bir örnektir. Kant şu soruyu sorar; “dara düştüğümde, tutmama niyetiyle bir söz verebilir miyim?” ve şu soruyla devam eder; “yalan yere söz vermem zekice midir, yoksa ödeve uygun mudur” (2015a: 17-18)? Kant, yalan yere söz vermenin çoğunlukla daha zekice görüldüğünü fakat zorda kalıp yalan yere söz vermenin öngörülemez bazı sonuçlar doğurabileceğini ve bu sonuçlardan birinin de “güven” yitirme olacağını söyler (2015a: 18). Fakat başkalarının güvenini yitirme düşüncesiyle doğruyu söylemeyi seçen kişi, ahlaki bir içerikten uzaktır; Kant’ın burada sormamızı istediği soru, güç bir durumdan sıyrılmak için yalan söylemenin genel bir yasa olması sonucunda, bu duruma karşı tepkimizin nasıl olacağıdır (2015a: 18). Kant, herkesin sıkıştığında yalan söylemeyi isteyebileceğini fakat bunu genel bir yasa olarak kabul etmek istemeyeceğini söyler çünkü böyle bir yasaya göre ortada gerçek anlamda söz vermenin olması mümkün değildir; söz verme mümkün olsa bile, böyle bir yasada, verilen sözün gerçekten tutulacağını bir kesinliğe bağlanması imkansızdır (2015a: 18).

Dolayısıyla akıl hem kendisine hem de başkalarına saygı duymayı sağlayacak bir yasanın kuruluşunu sağlar:

(...)bu, eğilimlerce salık verilenlerin taşıyabileceği her değer in üstünde olan değer in görülmesidir; ve pratik yasaya saf saygıdan gelen eylemin zorunluluğu, ödevi oluşturan şeydir. Bu ödev e başka her hareket nedeni yerini vermelidir; çünkü o, değeri her şeyin üstünde olan kendi başına iyi istemenin koşuludur (2015a: 19).

Kant için ahlaki olanın asıl değerinin ortaya çıkışı, ödevden dolayı gerçekleştirilen eylem ile mümkündür. Eylemin ahlaki olarak değerinin ortaya çıkabilmesi için akıl başat olandır. Dünya üzerindeki varlıklar arasında sadece insanın ahlakilikten, bu doğrultuda da özgürlükten pay alabiliyor olması ve bunu da akla sahip olması sayesinde başarabiliyor olması, insan olmanın değerini ortaya koyar. Ahlak yasası, en çok kategorik imperatif ile anılmaktadır; her bir bireye saygı duymamızın gerekliliği söz konusu olduğunda pratik buyruk devreye girmektedir. Pratik buyruk, her bir kişiye duyulan saygıyı baz alarak, bir kişinin başka bir kişiyi kendi amacı doğrultusunda araç olarak kullanmamasını buyurmaktadır. Bedene göre eylemde bulunan kişi amaca göre değil, araca göre eylemde bulunma isteğinde bulur. Bu istek apaçık bir şekilde pratik buyruğun çiğnenmesine sebep olmaktadır. İnsan, amaç olarak değil de araç olarak eylemde bulunduğu tür olarak insanlığın değerini düşürerek sadece çıkarları doğrultusunda hareket etmekte ve saf iyiye göre değil, eğilimleri ve duyguları doğrultusunda eylemde bulunmaktadır. Böyle bir durumda ise akla uygun bir yasadan ziyade deneyden gelen hazcı bir yasanın kuruluşu gerçekleşmektedir. Haz temelli olan bu yasa, *a priori* olmaktan tamamen uzaktır.

İnsanın değeri söz konusu olduğunda Kant, insan yaşamının değerini de göz önünde bulundurur ve bunu, genel ödev buyruğu ile dile getirilir. Kant, tarih içerisinde insanın, düşünebilme yetisi sayesinde kendini doğanın ilkelliğinden kurtararak geliştirebilme becerisine oldukça büyük bir önem atfetmektedir (Kant 2014a: 35). İnsanlığın gelişiminin temelinde ise öznenin eyleminin maksiminin genel bir doğa yasası olarak belirlenişi gizlidir (Kant 2015a: 38). Kant bu doğrultuda insanın yaşamının değerini tekrar vurgulamak için yaşamından bıkmış birinin intiharının kendine karşı olan ödevle uyuşup uyuşmayacağı sorusunu sorar (2015a: 38-39). Yaşamı geliştirmek için yaşamın devamlılığının şart olduğu basit bir kabuldür, dolayısıyla insanın yaşamını sona erdirebilmesinin bir yasa olarak alınacak olması, bir kişinin varlığının yok olması

anlamına gelir ve düşünülduğünde intihar etme, insan türünün doğada var olması için bir engeldir; intiharı genel bir maksim olarak görme ve bu doğrultuda kendi yaşamına son verme, aynı zamanda türün devamlılığının sağlanması için de bir engeldir; dolayısıyla bir doğa yasası olarak kabul edilemez niteliktedir (Kant 2015a: 38-39).

Kant'ın ahlak yasasına ve bu doğrultuda da özgürlük anlayışına baktığımızda, insanın tür olarak değerinin ortaya koyuluşunun merkezi bir düşünce olduğunu ve bu merkezi düşüncenin ahlak yasasıyla çerçeveslendiğini görürüz. Kant'ın ahlak felsefesinin tümü, insanın akla sahip olması sayesinde yaşamını özgür bir şekilde şekillendirecek yasaları ortaya koymasıyla paralel olarak, kendi kendine amaçlar koyabilme becerisini de gösterir. İnsan doğası gereği kendi başına amaçtır; “akıl sahibi doğa, kendisi amaç olarak vardır” (2015a: 46). Kant'a göre “akıl sahibi doğa, kendi kendine amaç koymakla geri kalan doğadan kendini ayırır” (2015a: 55). Kendini doğadan ayırabilme becerisiyle insan, kendi türü haricindeki tüm canlıları bir araç olarak kullanabilme gücüne sahiptir (Kant 2014c: 96). Akla sahip olarak insan ise, hiçbir zaman araç olarak kullanılmayacak bir değere sahiptir. Kant bu noktada, ahlak yasasını kendi aklıyla ortaya koyabilme becerisine sahip olan özne ile otonomiye sahip olma arasında kurduğu bağlantının altını çizer. Otonomi, isteme ile bağlantılıdır; “istemenin özerkliği¹⁶, istemenin kendi kendine (istenen nesnelerin türlü özelliğinden bağımsız olarak) bir yasa olma özelliğidir” (Kant 2015a: 58). Bu tanım ile Kant, tüm ahlak felsefesini otonomiye sahip olma ile eşitlemektedir. Ahlak felsefesi kapsamında özgürlük, doğa yasalarına bağlı olmadan insanın kendi kendisine koyabildiği içsel bir yasa ile tanımlanarak aynı zamanda otonomiye sahip olmanın tanımını da verir:

Çünkü istenç, otonomi içinde, bizzat kendisinin genel bir norm olarak ortaya koyduğu ve kendisini bu normun altına yerleştirdiği bir kuraldan başka hiçbir kural altına girmez (Cassirer 1996: 257).

Otonomi kavramı Kant'ı özgürlük antinomisine geri götürür. Kant, otonomiye sahip olmayı dünyadan gelen nedenlerin olmasına bağlayarak pozitif özgürlüğü elde ederken, özgürlüğün olmadığı ve her şeyin doğa olduğu önermeyle de deneyim alanına

¹⁶ Kullandığımız kaynaklarda “*Autonomi*” kavramının çevirisi, “özerklik” kelimesiyle karşılanmıştır. Fakat kökenindeki “*nomos*”u ifade etmesi bakımından çalışmamızda başvurduğumuz alıntılar dışında, “otonomi” kelimesi kullanmayı tercih edeceğiz.

hapsolmayla, negatif özgürlüğün ne olduğunu tüm ayrıntılarıyla aktarmış bulunur (Kant 2015a: 64-65). Bedenden bağımsız bir şekilde aklın kendi kendisine yasa koyuşu, otonomiye sahip olmayı işaret etmektedir: Otonomi, “aklın yönettiği iradenin kendi kendini yönetmesidir” (Heimsoeth 2018: 128). Kant, ahlak felsefesini sunduğu tüm satırlar boyunca aklın özyönetimini engellemeye sebep olacak her ayrıntıyı belirleyerek, bu ayrıntıların var olmasının nedenini bedene bağlamakta ve bu doğrultuda da bedene bağlı olan tüm arzuların dizginlenmesini sağlamak için otonomiye sahip özneyi devreye sokmaktadır (Wood 1999: 252). Kişi ancak herhangi bir dış etkene maruz kalmadan kendi aklını kullanarak eylemde bulunduğu otonomiye sahip olacak, kendini yönetecektir. Kant’ın ahlak felsefesinin her bir ayrıntısına baktığımızda görülecek olan, ahlak felsefesinin kuruluş nedeninin “toplumdışılığa yatkınlık” gösteren her noktaya müdahale etmek olduğudur (Wood 2020: 226). Kant tüm bir ahlak felsefesini, insanların sahip olduğu “ortak” akılla belirleyip, insanların birbirleriyle olan ilişkilerini ahlaki olanla düzenleyerek günlük hayatlarında sorunsuz bir şekilde yaşamlarını devam ettirebilmeleri temennisi ile inşa etmektedir. Kant’ın bu temennisi, sadece özel alanı kapsar gibi görünür fakat Kant, özel alanla sınırlı kalmayarak kamusal alanda da kişilerin, ahlakın özneleri olmaları sayesinde hukuk ve politika özneleri haline gelişlerini işleyerek, özgürlük tanımını farklı bir boyuta taşıyacaktır. Otonomi kavramının asıl anlamı ve açmazları, hukuk ve politika sayesinde daha iyi anlaşılacaktır.

2.2. Hukuk ve Politika Felsefesi

Hukuk ve politika görüşlerini bir bütün olarak *Ahlak Metafiziği*’nde (*Metaphysik der Sitten*) aktaran Kant, *Ahlak Metafiziği*’nden önce yazdığı *Sürekli Barış Üstüne Felsefi Bir Deneme*’nin Ek’inde kısmen, *Ahlak Metafiziği*’nde değineceği noktaların mesajını verir. *Sürekli Barış Üstüne Felsefi Bir Deneme*’de Kant, ahlak ve politika arasında bir bağ olduğunu işaret eder: “...bir tür uygulamalı hukuk olan politika ile, hukukun teorisi olan ahlak arasında (kuram ve uygulama arasında) karşıtlık olamaz...” (Kant 2010b: 309). Kant burada ahlak, hukuk ve politika alanları arasında bir bağa işaret eder; elbette ki bu bağ, hukuk ve politika alanlarının ahlak felsefesiyle ilişkili olduğunu belirtir. Kant’ın

ahlak felsefesini etik alanındaki öznelerin özgürlüğünü ve eşitliğini sağlamak için yapılandığı göz önünde bulundurulduğunda bu düşünce elbette ki şaşırtıcı değildir. Fakat buradaki şaşırtıcı nokta, politika ve hukukun uygulama (deneyim) alanı olarak ele alınmasıdır. Zira Kant, *Ahlak Metafiziğin*'de de bu konuya değinerek hukukun kavramsal olarak deneyim alanından ortaya çıktığını söyler (Kant 1991: 35). Bu doğrultuda Kant, hukuk ve politika alanının farklı bir özgürlük alanını temsil ettiğini vurgulayarak bu özgürlüğe dışsal özgürlük (*äußere Freiheit*) adını verir.

Kant'ın ahlak felsefesine dönüş yaptığımızda, Kant'ın etik düşüncesinin temel kavramı olan özgürlüğün, uygulama alanı olan deneyimden bağımsız bir şekilde akıldan türetildiğini görürüz. Nitekim Kant, özgürlük görüşünden hareketle herkesin içindeki ahlak yasasına vurgu yaparak, “içsel” bir özgürlük anlayışı ortaya koymaktadır. Hukuk ve politika kavramlarının deneyim alanından ortaya çıkarak farklı bir özgürlük türünü tanımlıyor olması bu durumda elbette ki çelişkilidir. Kant'ın deneyimden ortaya çıkan özgürlüğü negatif bir özgürlük olarak tanımlaması ve bu durumda insanın kendine yasa koymasının mümkün olmadığını söylemesi, bu çelişkinin en büyük kanıtıdır. Fakat Kant bu çelişkiyi, ahlak ile hukuk ve politika alanlarında kurduğu bağlantılarla giderecektir. Kant, “her türlü yasanın ancak akılsal ve iradi bir yasa koyma ediminden kaynağını alabileceğini” belirtmektedir (Esgün 2017a: 141-142). Bu durumda özne pratik alanda sadece ahlak yasasını koyan olarak değil, buna ek olarak hukuksal bir yasa koyucu olarak, hukuk ve politika alanındaki düzenlemeleri de belirleyecektir.

Kant'a göre hukuk ve politika alanında işleyecek yasaların özneler tarafından kurulması ise ahlak yasası sayesinde gerçekleşecektir. Her ne kadar hukuk ve politika kavramları deneyimden kaynaklanıyor olsa da özneler, bu alanları belirleyecek yasayı, ahlak yasasından hareketle ortaya koyacaktır. Hukuk ve politika kavramlarının deneyim alanından ortaya çıkarak “özgürlük” olarak adlandırılması çelişkili duruyor olsa da Kant bu alanları, halihazırda kuruluşu gerçekleştirilmiş ahlak yasasının bir yansıması olarak düzenleyerek bu çelişkiyi ortadan kaldırmaya çalışmaktadır. Bu çelişkiyi ortadan kaldırdıktan sonra Kant, mülkiyet, sözleşme, evlilik gibi çeşitli hakların nasıl ortaya çıktığına değinecektir. Hukuk ve politika alanlarının “dışsal” özgürlük olarak adlandırılması, öznenin kendi bedeni dışındaki cisimler ve bedenlerle zorunlu bir ilişkide

olmasını temsil etmektedir. Zira dışsal özgürlüğün aynı zamanda bedenün özgürlüğü olduğu da en temelde sözleşme ve mülkiyet kavramlarından hareketle yapılandırılacaktır:

İnsanlığımızı ve başkalarının insanlığını korumak ve kendi önümüze özgürce koyduğumuz ve başkalarının kendi önlerine özgürce koydukları erekleri izlemek için, kendi bedenimizi özgürce hareket ettirebilmeli ve başka bedenleri-cisimleri de kontrol edebilmeli ve kullanabilmeliyiz. Elbette, kendi bedenlerimizi ve başka bedenleri-cisimleri özgürce kullanmamız, başkalarının kendi bedenlerini ve başka bedenleri-cisimleri özgürce kullanmalarıyla çatışabilir ve böylece insanlığı, yani seçme ve eyleme özgürlüğü yetisini hem kendimizde hem de başkalarında bir araç değil de, bir erek olarak görmeye yönelik genel ödev, özgürlüğü sadece kendimizde değil, başkalarında da korumak adına, bedenlerimizin hareketlerini ve başka bedenleri-cisimleri¹⁷ kullanımımızı düzenlemenin yollarını bulmamız gerektiği anlamına gelir (Guyer 2020: 299-300).

Tam da bu noktada Kant, başkalarının bedenlerinin-cisimlerinin bir araç olarak kullanımını engellemek için “hukuksal yasalar altında” mülkiyet edinmeyi zorunlu kılacaktır. Hukuk ve hukukun ortaya çıkışıyla varlığını tescilleyen politika alanında özne, kendi bedeninin dışındaki öznelerle “edinme” eylemi bağlantısıyla çeşitli ilişkiler içerisindedir. Kendinden başka bir cisme-bedene sahip olma, edinme sayesinde gerçekleşmektedir. Kant tarafından hukuk ve politikanın temsil edildiği dışsallık seçme (*Willkür*), etiğin temsil ettiği içsellik ise isteme (*Wille*) kavramlarıyla tanımlanır (Kant 1991: 42). Fakat buradaki seçme daha çok keyfiliği yansıtan bir kavramdır. Kant, öznenin, başka öznelerin sahip olduğu cisim ya da bedenlerin keyfilikle değil, ahlaki bir şekilde seçilip sahiplenebilmesi için seçme ve isteme kavramları arasında, bir diğer deyişle hukuk ve politika alanları ile ahlak alanı arasında bir bağ kurmaya çalışacaktır. Kant için edinmenin keyfilikle değil, ahlaki bir şekilde gerçekleşebilmesi, kendi dışındaki bir özneyi araç olarak kullanmama doğrultusunda gerçekleştirilmesi gerektiği düşüncesini yansıtmaktadır. Bu doğrultuda aynı zamanda, edinmenin gerçekleştirilmesi için de hukuk ve politika alanlarının ahlaksal bir temele oturtulmasının gerekli olduğu,

¹⁷ Burada “bedenleri-cisimleri” ifadesiyle kastedilen, “toprak, mineraller, bitkiler gibi insan-olmayanları, yine insan olmayan hayvanları; ve hizmetçileri, diğer çalışanlar, sözleşme yaptığımız insanlar, eşler gibi” hem canlı hem de cansız varlıklardır (Guyer 2020: 299). Kant’ın bedenlerin-cisimlerin kullanımını düzenleme meselesi çalışmamızın devamında, bir şeyi “edinme” bağlamında Kant’ın mülkiyeti nasıl değerlendirdiği doğrultusunda açıklığa kavuşacaktır.

tekrar vurgulanmalıdır; bu temeli bize sağlayacak olan, öznelere içsel olarak ortaya koydukları ahlak yasasıdır.

Kant bu keyfiliğin her bir bireyin bedenlerinin eğilimleri ve duyguları doğrultusunda bir şeyi edinmek istedikleri için öznel olduğuna dikkat çekerek; bu keyfiliği evrensel bir yasa olan ahlak yasası sayesinde düzenleyip, evrensel olan hukuk yasasının temellerini ortaya koyacaktır. Bu doğrultuda Kant, öncelikli olarak ahlak ve hukuk-politika arasında kurduğu bağlantıyla “vatandaş” kavramının neliğini de ortaya koyarak, etik alanında eşit ve özgür kıldığı öznelere aynı zamanda kamusal alanda da özgür ve eşit olduğunu vurgulayacaktır. Sonrasında ise Kant, vatandaşın sahip olduğu mülkiyet kavramı doğrultusunda sözleşme, evlilik gibi haklara değinecek ve bu haklara değinmesiyle öznelere bir araç olarak kullanımını nasıl engellemeye çalıştığı daha açık bir hal alacaktır. Dolayısıyla bu bölümde öncelikli olarak Kant’ın hukuk ve politika alanlarını ahlak felsefesiyle nasıl bağlantılandığı araştırılarak hukuk ve politika alanlarının nasıl düzenlendiği ortaya koyulacaktır. Ahlak, hukuk ve politika arasında kurulan bağlantı sonucu öznelere hukuksal yasalar doğrultusunda elde ettikleri hakların ortaya çıkış nedenlerine değinilecek ve bu haklar doğrultusunda da öznelere vatandaş olabilmelerinin neden ve nasıl temellendirildiği beden problemi bağlamında incelenecektir.

2.2.1. Dışsal Özgürlük ve Hukuk

Kant, *Ahlak Metafiziği*’nin bir “Ahlak Öğretisi” olduğunu ve bu öğretinin “Hukuk Öğretisi (*Rechtslehre*)” ve “Erdem Öğretisi (*Tugendlehre*)” olmak üzere iki bölüme ayracağını söyler (1991: 35). Kant, hukuk öğretisinde hukuk felsefesini sunar ve ahlak felsefesinin hak kavramına, yani “deneyimde ortaya çıkan durumlara-vakalara” nasıl “uygulanacağını” çözümlenmeye çalışır (1991: 35). Elbette ki Kant bu çözümlenmeyi yaparken hukuk felsefesini “akıldan türetilen bir sistem” olarak sunacaktır (1991: 35). *Ahlak Metafiziği*’nde hukuk felsefesinin sunuluşuyla Kant’ın, kişilerin hukuksal öznelere olarak edindikleri haklar üzerinden evlilik, mülk edinme, oy kullanma gibi hukuksal konuları ahlak felsefesiyle uyumlu bir şekilde ele aldığı görülür. *Ahlak Metafiziği*’nde hukuksal olanın sunuluşuyla beraber Kant’ın özgürlüğü, aklın özgürlüğü olarak içsel bir

özgürlük tanımıyla ortaya koyuluşundan farklı bir boyuta taşınır ve öznenin tam anlamıyla özgür olması hem ahlaksal hem de hukuksal yasa çerçevesinde özgür olmakla tanımlanır.

Hukuk kavramsal olarak, devlet içerisinde başkalarıyla girilen zorunlu ilişkileri temsil eder. Kant'ın pratik aklı kendine ödevler koymanın yanı sıra kendinden başka öznelere de ödev verebilme özelliğine sahiptir ki başkalarına ödev verebiliyor olmayla hukukun varlığı ortaya koyulur (Esgün 2017a: 143). İçsel özgürlüğün neliği ortaya koyulurken, öznenin kendi istemesi ile eylemde bulunduğu görülür; bu yalnızca özneyi ilgilendiren içsel bir tutumun sergilenişidir fakat dışsal olanda başka öznelerle girilen hukuksal ilişkilerle, öznenin kendisinin dışındaki öznelerle girdiği zorunlu ilişkileri ifade edilir. Hukuksal olanın ele alınışı aynı zamanda hak kavramının ele alınışıdır, öznenin hak kavramına ihtiyaç duyması, kendi dışındakilerle güvenli ilişkiler düzenleme ihtiyacından doğmaktadır. Öznenin hukuksal haklara sahip olması ise dışsal olarak özgür olmayla tanımlanmaktadır. Hukuksal olanı temellendirirken Kant, kişinin kendi dışındakilerle ilişkisini hak kavramı üzerinden değerlendirerek insanın ahlaki bir varlık olmasını pekiştirmektedir.

Ahlaksal olan, yalnızca istemeyi temele alışıyla içsel özgürlüğü temsil ederek “aklın özgürlüğü” olarak adlandırılır ki bu tanım, Kant'ın tüm pratik felsefesinin temelini oluşturur. Fakat dışsal olanın yani hukuksalın ortaya çıkışıyla, insanın dışsallığını temsil eden bedenın özgürlüğünün¹⁸ ortaya çıkışı söz konusu olacaktır. Hukuksal olan her ne kadar akılla temellendiriliyor olsa da bedenın özgürlüğünü temsil etmektedir. Dış özgürlüğün, bu doğrultuda da bedenın özgürlüğünün ortaya çıkışı, hukukun başat kavramı olan hak kavramının neliğine dayanır. Hak, “deneyimde ortaya çıkan vakalara uygulanan” bir kavramdır; bu sebeple Kant, “hukuksal sistemin kendisinin ortaya çıkamayacağını, ancak sisteme yaklaşılabileceğini” söyler (Kant 1991: 35). Bu ifadeyle Kant, içsel özgürlüğün bir ide olarak akıl tarafından üretildiğini ve bu üretiliş sonrasında özgürlük kavramının bilgisinin kendisinin edilebildiğine gönderme yapar. Hak kavramının aklın kendisinden değil de deneyim alanından üretiliyor olması bu kavramın

¹⁸ Dış özgürlüğün aynı zamanda bedenın özgürlüğü olduğu, çalışmamızın devamında Kant'ın cinselliğe bakış açısını ve mülkiyet bağlamında öznenin bedeninin özgürce nasıl hareket edebildiğini ortaya koymamızla daha açık bir hal alacaktır.

negatif özgürlük alanıyla bağlantılı olduğunu gösterir ki önceki bölümlerde işlediğimiz üzere Kantçı özgürlüğün deneyim alanından elde edilemiyor olması, deneyim alanının bizi doğa yasalarıyla sınırlayarak negatif bir özgürlüğe tabii tuttuğunu gösterir.

Hak kavramının deneyim alanında ortaya çıkıyor olması, özgürlük idesi gibi saf bir şekilde akıldan kaynaklanmadığını gösterir. O halde hak kavramı, negatif özgürlüğe tabii olan mıdır? Höffe tam da burada, oldukça önemli bir noktaya dikkat çekerek, “empirik ögelerin, hukukun gerekçelendirilmesinde rol oynamadığını, sadece hukukun uygulandıkları alanı belirttiklerini” işaret etmektedir (Höffe’den aktaran Satıcı 2012: 85). Nitekim Kant’ın bir sonraki hamlesi, hukukun uygulandığı alanı ahlakın oluşturduğu bir zemin yardımıyla temellendirmek olacaktır: “Hak kavramı, saf akıl tarafından üretilmemektedir fakat ahlaktan pay almakta, ahlaki olan sayesinde düzenlenmektedir (Wood 2004: 6). Deneyim alanındaki yasalara müdahale edemeyen insan, hak kavramının getirdiği düzenlemeler ile beden alanına hükmederek onu aklın himayesi altına alır. Bu hükmedişin gerçekleşebilmesi için ise içsel özgürlüğe ihtiyaç vardır. Dolayısıyla hak kavramı her ne kadar deneyim alanına ait olsa da ahlak yasası sayesinde düzenlenir. Kant aklın otonomiye sahip bir şekilde nesnel yasa koyabilme özelliğinin hukuksal alanı şekillendireceğine inanır. Hak kavramının ahlak yasaları altında şekillendirilmesi, hukuksal ve ahlaksal olan arasındaki bağlantının incelenmesini gerektirir. Bu bağlantının kurulabilmesi için Kant, ahlak felsefesinde öznenin otonomiye sahip bir şekilde evrensel yasa koyabiliyor olmasını oldukça önemli bir nokta olarak ele alır. Öznenin tam anlamıyla özgür olabilmesi için hem hukuksal hem de ahlaksal alanda özgür olmasının gerekliliği, aynı zamanda dışsal özgürlüğü veren hukuk ile içsel özgürlüğü olanaklı kılan ahlakın uyumunun ortaya konuluşuyla açığa çıkmaktadır. Bu uyumu ortaya koyabilmek için Kant, isteme (*Wille*) ve seçim (*Willkür*) kavramlarını ele alır.

İsteme, nesnesi tamamen aklın kendisi olandır ve eylemin kendisini değil, arkasındaki istemeyi yani etik alanı temsil etmektedir; seçim ise nesnesi tamamen dışarıdan gelendir, eylemin sonucuna odaklıdır ve hukuksal alanı temsil etmektedir (Kant 1991: 42-47). Kant kavramların sunuşunu gerçekleştirirken aynı zamanda negatif ve pozitif özgürlük tanımlarını tekrar ele alır. Pozitif özgürlüğü “aklın, kendi başına pratik olma kapasitesi” şeklinde tanımlarken negatif özgürlüğü “deneyim alanında beden eğilimlerine göre eylemde bulunmayla sınırlandırılmış olan olarak tasvir eder (1991: 42-43). Burada iki

alan arasındaki bağlantı kurulurken ortaya çıkan sorunun temelinde, otonomiye sahip olmanın akılla belirlenişi yatmaktadır. Bir dışsala yani deneyim alanına bağlı olan hukuk alanında da otonomiye sahip olma aranacaktır fakat ahlak yasasının temelleri, deneyimin tamamen dışlanmasını gerektirmektedir. Hukuksal olanın beden alanına bağımlı olması, bu alanda kişilerin “genel bir yasaya göre değil de öznel bir maksime göre eyleyebilecekleri endişesini doğurur (Flikschuh 2010: 55). Bu endişe, isteme ve seçim kavramları arasındaki ayrımın ahlaksal olanda vuku bulan akıl-beden ayrımıyla eşleştirilmesinden doğar.

Kant’ın isteme ve seçim arasında yaptığı ayrımda, kişinin başkalarıyla olan zorunlu ilişkilerinin hukuk yasaları altında değerlendirilmesinin dışsal olduğu söylenir; hukuk, içsel olanın (ahlakın) sadece eylemin arkasındaki istemenin niteliğini ele almasının aksine, sonuca bakmaktadır (Kant 1991: 46-47). Ahlaksal olanın sonuca bakmayışı fakat hukuksal olanda önemli olanın sonuç olması, hukuk ödevlerinin ahlak (erdem) ödevlerinden üstün olduğu düşüncesini güçlendirir:

İnsanı görev niteliğine sahip amaçlara -insanın kendi mükemmelliği ve başkalarının mutluluğu gibi amaçlara- yönelten ise erdemdir. Hukuki görevler kesin ve tamdır, ama buna karşılık erdem yüklediği ödevler belirsiz ve eksiktir; çünkü erdem görevlerinin buyrukları, insanın özgür seçimine bir miktar serbest alan bırakmak zorundadır (Hassner 2017: 118).

Kavramlar arasında böylesi bir ayrımın yapılışı ahlaksal olan ile hukuksal olanın tamamen ayrılacağı ve aralarında bir bağlantının olmayacağı izlenimini verir ki, Kant bu izlenime olanak sağlayan oldukça çelişkili ifadeler kullanır. Bahsedilen ifadelerde ahlaksal olanın, hukuksal alanda kendini gösterebilecek özelliğe de sahip olduğu vurgulanır (Kant 1991: 46-47). Bu, bir eylemin hem hukuk hem de ahlak yasalarına uygun nitelikler taşıyabileceğine işaret eder; hukuksal yasanın ahlaki olana uygunluğunun sağlandığı bir durumda Kant, “hukuksal olanın ahlak kavramı altında değerlendirileceğini söyler fakat diğer bir yandan da “hukuksal olanın sadece dış ödevler olabileceğinin” altını çizer (1991: 46-47). Bu ifadeye göre hukuksal olan ile ahlaksal olan, birbirinden kesin bir şekilde ayrılır.

Fakat bir başka ifadeye ise Kant, “tüm ödevlerin sırf ödev oldukları için ahlaksal olana ait olduklarını” belirtir (1991: 47). Bu ifade, tekrar hukuksal olanla ahlaksal olanın ayrılamayacağını ifade etmektedir. Fakat Kant, ifadesinin devamında, buradan “yasa

koyuculuğun her zaman ahlaksal olana ait olduğu sonucunun çıkmayacağını” söyleyerek iki alanı tekrar birbirinden ayırır (1991: 47). Kant bu durumu açıklamak için “etiğin, yaptığım bir sözleşmeyi karşı taraf beni buna zorlamasa da yerine getirmemi buyurduğunu” fakat hukukun bu sözü sözleşme kavramı ile yasal bir şekilde ele aldığını bu doğrultuda da karşımdaki özneye karşı sözümü “zorunlu” olarak tutmamı buyurduğunu söyler (1991: 47). Görüldüğü üzere Kant’ın ifadeleri birçok çelişki barındırır, bunun sebebi şüphesiz ki Kant’ın, ahlak felsefesinde bedeni yok sayarak özgürlüğü aklın özgürlüğüyle tanımlaması fakat hukuk ve politika alanlarının varlıklarının beden sayesinde ortaya çıkarak, bir beden özgürlüğünün de gerekliliğinin ortaya çıkmasıdır. Zira Kant’ın bu gerekliliği fark edişi, felsefesinde bedeni bahsedildiği gibi arka planda tutmadığına bir kanıt olarak gösterilebilir; Kant, en az akıl kadar, beden üzerine de düşünür.

Kant’ın ortaya koyduğu çelişkili düşünceler aynı zamanda ödevler arasında bir çatışmanın olabilme ihtimalini de doğurur; örneğin, hukukun sonuca bakıyor olması, keyfi bir şekilde, yalan söylemeyi dışsal yasaya uygun bir şekilde formüle edebilmeye izin verirken ahlak yasası yalan söylemeyi hiçbir şekilde kabul etmez (Hassner 2017: 118). Bu nokta, Kant’ın ahlak ile hukuk ve politikayı bağdaştırma çabasında oldukça önemli bir çelişkiyi temsil eder. Her ne kadar Kant, çelişkili ifadeler kullansa da en nihayetinde verdiği örneklerle ahlak ile hukuk ve politika alanlarının bağlantılı olduğunu vurgulayacaktır:

İlkece politika, teorisi ahlak olan bir hukuk öğretisini uygulamaktan ibarettir. Politika ile ahlak arasında bir çatışma çıktığında, tek çözüm ilkini ikinciye tabi kılmaktır (2017: 119).

Zira Kant, dışsal yasanın yalan söylemeyi meşru kılışının ahlak yasası sayesinde onaylanmayacağını oldukça tanıdık bir örneği ele alarak açıklar. Bu noktada Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*’ndeki ünlü söz verme örneğini tekrar ele alır: “Üzerinde anlaşmaya varılan sözlerin tutulması gereken yasanın verilmesi etikte değil, *Ius*’ta yatmaktadır” (Kant 1991: 47). *Ius*, Roma hukukunda “hem hak hem de hukuk” kavramıyla karşılanmaktadır; *Ius*’un anlamının hem hak hem de hukukla karşılanıyor olmasıyla bu kavram, “hem toplumsal hayatı düzenleyen hukukî kurallar bütünü ya da hukuki kurallar sistemi anlamını, hem de belli bir kişinin hakkı, yani hukuk tarafından korunan yetkisi anlamını taşır” (Karadeniz Çelebican 2014: 117). Söz vermeyi *Ius*

kavramıyla bağlantılandıran Kant'ın burada “etiğın, yaptığım bir sözleşmeyi karşı taraf beni buna zorlamasa da yerine getirmemi buyurduğunu” söylediğı hatırlanmalıdır; hukuksal olanda ise bir başkasına olan sorumlulukların ele alındığı göz önünde bulundurulduğunda, söz vermenin aynı zamanda hukuksal olduğu çünkü sözün bir başkasına verildiğı ve bu doğrultuda da söz verilen kişiye karşı sorumluluğumun olduğu bir ilişkinin ortaya çıktığı görülür (Kant 1991: 47). Her ne kadar *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*'nde söz verme eylemini ahlaksal olanı açıklamak için kullanıyor olsa da Kant bu örneğın, başkalarına karşı sorumluluğın doğması bakımından hukuksal alana ait olduğunu söyler. Fakat bu örneğın hem ahlaksal olanda hem de hukuksal olanda kullanılıyor olması bize, içsel ve dışsal olan arasında bir bağlantının olduğunu ve hukuksal olanın ahlakla şekilleneceğini gösterir ki bu bağlantı ileride işleyeceğimiz “mülkiyet” ve “sözleşme” kavramlarıyla net bir şekilde açıklığa kavuşacaktır.

Hukuksal olanın ahlaksal olanla uyumunun sağlanması, eylemin ödeve uygunluğu ya da ödevden dolayı gerçekleşmesiyle değil, evrensel olanın yakalanabilme ve özgürlük yasasıyla uyumlu olabilmesiyle değerlendirilir (Çetinkıran Balcı: 93). Daha açık ifade edecek olursak; halihazırda ahlak yasasına yani bir iç özgürlüğe sahip olan insan, deneyim alanında karşılaştığı durumları ortaya koyduğu ahlak yasası ile değerlendirerek evrensel bir hukuk yasası ortaya koyacaktır. Aynı ahlak yasasına göre eylemde bulunan kişiler şüphesiz ki bedenın alanını dizginleyerek onu, ahlaki olana uyumlamayı başaracak ve herkesin insani değerini göz önünde bulunduran bir hukuk yasasına göre eyleyecektir. Bu sayede tüm farklı bedenler, ortak akla sahip olma ile eşit haklara kavuşacaktır. Fakat bu, öncesinde de vurguladığımız üzere, dışsal olanın zorlamasıyla gerçekleşir. Bir başkasının zorlaması ile dışsal olan bizi hak kavramına götürür; “hak, evrensel bir özgürlük yasasına göre birinin seçimini diğersinin seçimi ile birleştirebileceğı koşulların toplamıdır” ve buradaki seçim özgürdür; “birinin evrensel yasaya uygun özgürlüğünün, diğersinin özgürlüğü ile bir arada bulunabilmesidir” (Kant 1991: 56). Buradaki en çarpıcı nokta, bir kişinin özgürlüğünün, diğersinin özgürlüğü ile bir arada bulunabiliyor olmasının ahlak yasasının genelliğini yansıttığı olmasıdır.

O halde bu genelliğın sağlanması, diğersinin bir başkasının özgürlüğü ile bir arada bulunması, nasıl mümkündür? Kant bu noktada “hak kavramının zorlama kullanma yetkisiyle bağlantılı olmasını” net bir şekilde vurgular (1991: 57). Bu

vurguyu yaparken zorlamanın “evrensel” ve “karşılıklı bir baskı” olduğunu söyleyerek aynı zamanda “hak kavramının, evrensel karşılıklı zorlama ile herkesin özgürlüğü arasında bağlantı kurma olasılığına yerleştirilebilir” olduğunu da vurgular; bu doğrultuda, “herhangi bir özgürlük kullanımının kendisinin, evrensel yasalara göre ortaya çıkan özgürlüğe engelse (yani yanlışsa), buna karşı çıkan zorlamanın, özgürlükle tutarlı olacağı” söylenir (1991: 57). Bu durum, hak ihlalinde bulunan kişiye karşı diğer kişilerin zorlama yetkisi olduğunu ifade eder: “Evrensel hukuk ilkesinin, temel ahlak ilkesiyle temellendirilebileceğini gösteren noktalardan biri de, Kant’ın, hukuk ilkesinin ve dolayısıyla da bu ilkedен türetilen yasal ödevlerin baskı yoluyla gerekçelendirme tarzıdır” (Guyer 2020: 292). Hak kavramı, kısıtlamaların kullanılmasına izin vermekte ve herkesin özgürlüğü arasındaki bağlantıyı, ahlak yasasının bir yansıması olan evrenselleştirme kurmaktadır. Bu noktada Kant, herkesin dışsal özgürlüğü arasındaki bağlantının kurulabilmesi için ahlak yasasına oldukça benzeyen üç tür hak ödevi ortaya koyacaktır.

Birinci hak ödevi, “saygılı bir insan olarak”, “kendini başkaları için araç değil, amaç haline getirme” ile ifade edilen ve sonrasında öznenin “kendi insanlık haklarındaki yükümlülüğü açıklayan” olarak içsel olanı temsil eder; ikinci ödev ise “başkalarıyla ilişki kurmayı bırakmak ya da toplumun tamamından uzak durmak gerekse bile kimseye haksızlık etmeme” ile dışsal olanı; üçüncü hak ödevi ise ilk iki ödevi birleştirici özelliğiyle “herkesin kendine ait olanı güvenli bir şekilde elinde tutabileceği bir toplum durumuna geçişi” buyurur (Kant 1991: 62). Bahsedilen ödevlerin ortaya konuluşuyla Kant, ahlak yasasının bir yansıması olarak “evrenselleştirme, formalizm, yasaya uygunluk ve zorunluluk kavramlarını”, hak kavramına uydurur (Saticı 2012: 88). Burada dikkat çekilmesi gereken nokta, insanın tür olarak ortak akla sahip olmasının değerinin vurgulanması ve bu vurgunun insanın amaç olarak ele alındığı formülasyonda kendini göstererek “erdem ödevleri kadar hukuk ödevlerinin de bu temel ilkeye dayanmasıdır” (Guyer 2020: 287-289). Hak ödevlerinin ortaya konuluşuyla hukuk ve erdem ödevlerinin ayrılmasına sebep olan neden “ödevlerin farklılığı değil, yasa koyma süreci ile bu yasaları ödev ile bağlayan itkilerin farklılığıdır” (Esgün 2017a: 143-144). En nihayetinde dışsal olan, akla dayandırılır ve içsel özgürlükle bağlantılandırılır.

Hak ödevlerinin gösterdiği şey, insanın ancak toplum durumunda hakka sahip olabileceğidir. Bu noktada Kant hak kavramını “doğuştan gelen hak” ve “kazanılmış hak”

olarak ikiye böler; doğuştan gelen hak, “bir hakkı ortaya çıkartacak eylemden bağımsız olarak doğası gereği herkese ait olandır”, hukuksal olarak hakka sahip olma, sonradan edinilen haktır (Kant 1991: 63). İnsan tür olarak doğası gereği doğuştan akla ve bedene sahiptir ve bu, “benim veya bir başkasının” özgürlüğüdür; dış özgürlük, bir diğer deyişle hukuksal yasalar altında hakka sahip olma ise “her zaman edinilendir” (1991: 63). Bu durumda beden dışsal olan olarak özgürlüğü elde edilecek olandır. Nitekim Kant, bu bilgiler doğrultusunda insanların birbirlerine karşı yükümlülüklerini “hem ödevleri hem hakları olanlar” şeklinde tanımlayarak devlet durumu içerisinde vatandaş olabilmeyi ortaya koymaktadır (1991: 66).

Kant, vatandaş olabilmenin en temel haklarından bir tanesini, mülkiyete sahip olabilmeye belirler. Zira hukuk ve politika felsefesinin kurulmasının nedeni de mülkiyet kavramının ortaya çıkışının zorunluluğudur. Bu noktada Kant, dışsal olan bir şeye “benim” deme hakkının nasıl ortaya çıktığı sorusunu irdeleyecektir. Dışsal bir şeye “benim” demek, diğer bir deyişle o şeyi edinmek hem bir nesnenin hem de bir kişinin edinilmesini kapsamaktadır. Kant bir nesneye ya da bir başkasına “benim” deme hakkını açıklamak için mülkiyet ve sözleşme kavramlarını ortaya koymaktadır. Fakat bu kavramların daha iyi anlaşılabilmesi için öncelikli olarak hakkın olmadığı bir durumun yani doğa durumunun ele alınmasının gerekliliği vurgulanarak, insanların kendi bedenlerinin dışındakilerle zorunlu ilişkilerinin hukuksal yasalarla düzenlenmesinin neden gerekli olduğu ele alınmalıdır.

2.2.2. Doğa Durumu, Sözleşme ve Mülkiyet

Hobbes’un sözleşme kavramının gerekliliğini ortaya koymak için bir kurgu olarak tasarladığı doğa durumu, kendisinden sonra devletin temellerinin nasıl ve neden atıldığını araştıran tüm filozofları, dolayısıyla da Kant’ı etkilemiştir. Kant, *Ahlak Metafiziği*’nde doğa durumu ve sözleşme kavramıyla hesaplaşarak insanın akli sayesinde kurulacak bir devlet modeli inşa eder. Devletin, bu doğrultuda da hak kavramının gerekliliğinin anlaşılabilmesi için sözleşme, mülkiyet ve doğa durumu Kant için oldukça önemli bir rol oynar. Fakat burada değinilmesi gereken en önemli noktalardan biri, Kant’ın doğa

durumunu araştırma amacının, bu doğrultuda da devletin ortaya çıkma nedenlerini incelemesinin ardında yatan düşüncenin “mülkiyet” kavramı olmasıdır. Hobbes’un devlet düşüncesinin temellerine baktığımızda devlet öncesi durumun insanın yaşamının güvende olmadığı bir savaş durumu olarak tasvir edildiğini ve insanın böylesi güvensiz bir durumdan kaçarak, hayatını korumak zorunda kalmayacağı bir barış durumu olan devlet durumuna geçiş yapmasının gerekliliğini görürüz. Kersting’e göre ise “doğa durumu, Kant için, antropolojik bir düşünme deneyi değil, hukuk felsefesiyle ilgili bir düşünme deneyidir” (Kersting 2017: 87).

Hobbes’un devletinin temellerinde yatan düşüncede insanın kendi hayatını koruma güdüsü yatar. Zira bu temel, mülkiyet edinmekten tamamen bağımsızdır; Kant’ın devletin gerekliliğini savunusunun arkasında yatan neden ise mülkiyettir; devlet ve mülkiyet düşünceleri Kant açısından birbirinden kopamayacak bir bağı temsil etmektedir (2017: 88). Hobbes’un aksine Kant için doğa durumu, insanların hayatlarını korumak zorunda oldukları bir savaş durumu değildir fakat güvensiz bir durumdur. Güvensizliğin kaynağı ise şüphesiz ki mülkiyettir; doğa durumunda bir şeye kesin olarak “benim” diyememe, farklı bir deyişle ifade edecek olursak da, herhangi bir şeyi kesin olarak edinememe durumu mevcuttur. Kant açısından bir şeyi doğa durumunda da edinmek mümkündür fakat doğa durumunda gerçekleşen edinim, mülkiyetin neliğini ortaya koyacak kesinlik ve güvenlik koşullarını sağlayamamaktadır (Kant 1991: 77-78). Kant’ın doğa durumunda bir şeyde kesin bir sahiplik iddia ederek “bu benimdir” demek yani, mülkiyete sahip olmak imkansızdır. Çünkü doğa durumunda devletin, bu doğrultuda da hukuksal yasaların yokluğu mevcuttur. Mülkiyetin kavramsal olarak bir şeyi yasalar altında edinebilme anlamına geldiği göz önünde bulundurulduğunda, bir şeyin kesin olarak benim olabilmesi için hakka sahip olunan devlet durumuna geçiş zorunludur (1991: 77-78, 85-87). Kant ancak devlet durumuna geçişle bir şeyin “kesin” bir şekilde edinebileceğini savunur ve doğa durumu ile devlet durumu arasındaki farkı, bir şeyleri edinebilme üzerinden kurar.

Edinilecek olan şey, benden dış bir nesne olarak deneyim alanında var olandır ve bu sebeple mülkiyet hakkı, dış özgürlük alanında ve hak kavramının varlığı altında değerlendirilmesi gereken bir meseledir. Kant’ın pratik felsefesi göz önünde bulundurulduğunda “insana kendinde bir amaç olarak saygı duyma görevinin ihlali, en

açık olarak, özgürlüğe ve mülkiyete yapılan saldırıda ortaya çıkar” (Hassner 2017: 115). Bu ifadeye özgürlük içsel olanla, mülkiyet ise dışsal özgürlükle ifade edilir. Kategorik imperatifin insanı amaç olarak görmeyi üstün tutan formülasyonunun çiğnenişi, içsel özgürlüğü tamamen iptal edecek nedeni kendi içinde barındırır, fakat bahsedilen formülasyonun çiğnenişi aynı zamanda dışsal özgürlüğün varlığını yok edecek güce de sahiptir. İnsanı amaç olarak görmeyi üstün tutan formülasyonun hem içsel hem de dışsal özgürlüğü nasıl güvenceye aldığıın temelleri ise doğa durumunda aranmalıdır. Doğa durumunda içsel özgürlüğün varlığı her zaman kendini gösterebilse de devletin henüz kurulmamış olmasıyla dışsal özgürlüğün varlığı, kendini gösteremez. Hak kavramının henüz ortaya çıkmaması sebebiyle dış özgürlükten bahsedilemeyen bir durum içerisinde olmak, bir öznenin “benim” dediği herhangi bir şeyin, gerekçe gösterilmeksizin keyfi bir şekilde, bir başkası tarafından sahiplenilme ihtimalini barındırır. Şüphesiz ki bu durumun ihtimalden çıkarak gerçekleşmesi, insanın kendinde amaç olmasıyla saygı duyulması gereken bir varlık olarak ele alınması gerektiğini buyuran formülasyonun çiğnenmesidir. İşaret edilen bu durum, birinin, bir başkasının sahiplendiği dış nesneyi izinsiz bir şekilde kendi sahipliği altına alarak, kendi öznel maksimi doğrultusunda koyduğu amaç için, başkasını araç olarak kullanmaktır.

Kant bu noktada tam da kategorik imperatifin bize gösterdiği yolu izleyerek, dış özgürlüğün edinebilmesi için doğa durumundan çıkmamız gerektiğini vurgular ve doğa durumu ile yurttaşlık durumu olan devleti karşı karşıya koyar. Kant, “doğa durumunun toplumsal bir durumunun karşısında değil, devlet durumunun karşısında konumlandığını” belirtir (Kant 1991: 67). Kant’ın bir topluluğu doğa durumunun karşısında konumlandırmayışının sebebi, doğa durumunda da toplulukların görülebilmesi fakat yalnızca yurttaşlık durumunda herhangi bir şeye “bu benimdir” ya da “bu senindir” denebiliyor olmasıdır (1991: 67, 121). Bu doğrultuda Kant doğal hakkın karşısına sosyal hakkı konumlandırmak yerine sivil hakkı konumlandırır ve doğal hakkı özel hak (*das Privatrecht*), sivil hakkı ise kamu hakkı şeklinde adlandırır (1991: 67,121). Özel hak, öznenin doğa durumunda kesin bir şekilde sahip olduklarını temsil eder. Esgün’e göre, Kant’ın “hak öğretisini özgün kılan, özel hakkı da içsel ve dışsal olmak üzere ikiye ayırmasıdır” (Esgün 2017a: 145). Kant “içsel senin ve benim olan” (*das innere Mein und Dein*) ile “doğuştan benim ve senin olanı”, yani her insanın akla ve bedene sahip olmasını tanımlar (1991: 63,75). Bunun yanında özel hakkın dışsal olan kısmında ise “dışsal senin

ve benim olan” (*das äussere Mein und Dein*) temsil edilir ve bunlar sadece tek bir özneye ait olacaksa, edinilmesi gerekenlerdir (1991: 63). Özel hakkı içsel ve dışsal olan şekilde ayırarak Kant, doğa durumunda bir şeye ancak sözel olarak “benim” denebileceğini vurgular. Bir şeye yasalar altında “benim” diyebilmek ise ancak “içsel özel hakka sahip olan bireylerin diğer bireylerle iradelerini uzlaştırdıktan sonra söz konusu olabilir” (Esgün 2017a: 145).

Hem aklın hem bedeninin özgürlüğüne sahip olmak, Kant’ın ortaya koyduğu “senin olanın” ve “benim olanın” edinilmesi meselesiyle tam anlamıyla açıklığa kavuşur. Kant’a göre, “bir şeye sahip olduğunu iddia etmek isteyen kişi, bir nesneye sahip olmalıdır” (Kant 1991: 69). Öznenin bir şeye gerçekten sahip olmadığı bir durumda ise “kişinin rızası olmadan, sahip olduğunu iddia ettiği şeyi, bir başkasının kullanması hak ihlali sayılmamaktadır” (1991: 69). Kant’ın bu ifade ile anlatmak istediği, doğa durumu içerisinde öznenin sahip olduğu bir şeyi, bir anda, habersiz bir şekilde, başkasının sahiplenebiliyor olmasının hak ihlali sayılmayacağıdır. Öncesinde de vurguladığımız üzere, doğa durumunda edinme vardır fakat bu edinme bir kesinliğe sahip değildir. Doğa durumu, edinilmek istenen nesnenin her an başkasının sahipliğine geçebilmesini olanaklı kılan bir durumdur. Devlet durumu ile doğa durumu arasındaki tek fark, bir şeyleri kesin bir şekilde sahiplenebiliyor olmasıdır. Kant’a göre, “seçtiğim bir nesneyi, nesnel bir şekilde benim veya senin olan atfıyla değerlendirebileceğimi düşünmem, pratik aklın postülasıdır” (1991: 69). Bu değerlendirme ise ilk kez doğa durumunda yapılmaktadır. Bu sebeple “doğa durumu, devlet olmasa nasıl bir durumda olacağımıza dair negatif bir belirleme olmaktan çok, devletin *a priori* koşullarını veren bir postüladır” (Esgün 2017a: 145-146).

Kant’a göre “seçtiğim nesnenin, kullanılabilmesi için fiziksel gücü gerektiren bir şey olması gerekir” (Kant 1991: 68). Bunun anlamı, doğa durumunda bir nesneyi seçtiğimde, o nesneye sahipliğimi belirtmem için bedenimle ya o nesneyi tutmam ya da bedenimin o nesne içerisinde (örneğin bir evin içerisinde) bulunmasının gerektiğidir. Fakat Kant’ın devlet durumunda öznenin bir nesneye sahip olduğunu söyleyebiliyor olmasıyla kastedilen, herhangi bir nesneyi elimde fiziksel bir şekilde tutmasam ya da içerisinde bulunmasam bile o nesneye kesin bir şekilde sahip olduğumu iddia edebiliyor olmamın,

ancak hukuk yasaları altında sahip olduğum haklar ile mümkün olduğudur¹⁹ (1991: 70-77). Kanunlar altında bir şeye benim denerek, herkese bir “yükümlülük” getirilmekte ve kişinin “benim” dediği nesnenin başkaları tarafından kullanımı “yasaklanmaktadır” (1991: 69-71, 75-77). Kant’a göre, hukuksal yasaların varlığının olmadığı bir durumda yani devletin olmadığı bir durumda seçilen dışsal bir şeye sahip olabilmek mümkün değildir (1991: 77).

Biraz önce de söylediğimiz gibi, kişi herhangi bir nesneye “benim” diyerek bir nevi, başkalarının bu nesneyi kullanmasını yasaklar ve bu şekilde “kişi, kendisinin de başkalarının sahip olduğu nesnelere kullanmaktan kaçınma zorunluluğunu kabul eder; çünkü buradaki zorunluluk, dış özgürlüğün verdiği yasanın, karşılıklı ilişkileri evrensel bir şekilde düzenlemesiyle ortaya çıkan kurallar bütününden kaynaklanır” (1991: 77); kişi ancak bu zorunluluğu kabul ettiğinde ahlak yasasının yansıması olan hukuksal ile evrensel yasaya göre eylemde bulunacaktır (1991: 77-78). Öznenin sözleşme olmaksızın sözel bir şekilde “bu benimdir” dediği bir durumda başkalarının ancak, ahlak yasası gereği, sahip olmadığı bir nesneden uzak durması beklenir. İçsel olan bu durum, dışsal yasanın da temelindedir. Öncesinde de bahsettiğimiz üzere hukuksal yasa, her ne kadar deneyim alanından türetiliyor olsa da ahlak yasasına uyarlanarak şekillendirilmiş olmasıyla temelinde ahlaklılığı barındırır. Doğa durumunda bir şeyi edinmek, geçici bir durumdur, çünkü doğa durumunda öznelin özgürlüklerinin birbirleriyle bağlanması dışsal yasalar tarafından garanti altına alınmamıştır (1991: 77-78, 85). İnsan, doğa durumunda, “benim” dediği nesnenin başkaları tarafından kullanımının serbest olduğu bir durumda yani, elindeki kaybetme riskinin sürekli devam ettiği güvensiz bir durumda bulunmaktadır. Kişilerin, başka kişilerin dışsal ve içsel özgürlükleri ile bağlantı kurularak hukuksal yasalar altına girdikleri durum ancak “benim” dedikleri nesneyi, yani mülkiyeti güvenli bir durumda edinme ile söz konusu olacaktır (1991: 85).

¹⁹ Bu durum aynı zamanda beden hareket özgürlüğünü de temsil etmektedir çünkü bir şeye kesin bir şekilde sahip olmak aynı zamanda bir nesnenin içinde bulunmaksızın ya da o nesneyi fiziksel olarak kavramaksızın sahip olmayla; sahip olduğum şeyi korumak için fiziksel olarak o nesneyle bir temasta bulunmamın zorunlu olmadığını ifade ederek; “benim” dediğim nesneden uzakta olsam bile nesnenin bana ait olduğunu söyleyerek, öznenin bedenine özgürce hareket edebilme özelliğini kazandırır.

Herhangi bir nesnenin “kesin” bir şekilde elde edilebilmesi ise ancak devlet durumunda gerçekleşen “sözleşme” ile mümkündür²⁰. *Ahlak Metafiziği*'nde Kant, sözleşmenin neliğini ortaya koymak için çeşitli tanımlar verir. Bu tanımlardan bir tanesinde sözleşmenin, “birine ait olan herhangi bir şeyin değerine geçtiği, iki kişinin birleşik seçiminin eylemi” olduğunu söyler (1991: 91). Bir diğer tanımda ise Kant sözleşmeyle, “bir şeyi kontrolüm altına alarak bu sayede o şeyin benim olduğunu” söyler (1991: 93). Elbette ki bu tanımlar, Kant'ın şimdiye kadar ortaya koyduğu hukuk felsefesinin tamamıyla tutarlıdır. Sözleşmenin tanımı, öznenin içsel bir zorunluluk olarak sözünü tutmasından tamamen kopuk gözükse de sadece içsel olana getirilmiş dışsal bir zorlamadır. Dışsalın zorlaması, başkalarının seçimleriyle bir arada bulunmanın zorunluluğundan gelir ve sözleşme, seçimlerin bir arada bulunabilmesi için oluşturulan ortak bir yolu temsil ederek, kişilerin seçimlerini somutlaştırmalarını sağlar. Dışsal olanın bedeninin özgürlüğü olduğu, Kant'ın öznelerin sözleşme ile mülkiyet edinebildiği gibi bir başkasının bedenini ve iradesini de edinebilme hakkına sahip olduğunu ifade edişiyle tamamen açıklığa kavuşur.

Bir başkasının bedenini ve iradesini edinebilmekle bahsedilen hak, “dış bir nesneye sahip olarak, onu bir kişi olarak kullanmaktır” (1991: 95). Tam da bu noktada “dış bir nesneye sahip olmak” ifadesinin altı çizilmelidir. Burada beden, fiziksel bir yapıya sahip olma özelliği ile değerlendirilir. Bir özne için bir başkasının bedeni, bir nesnedir. Bu doğrultuda insanın aynı zamanda fiziksel bir varlık olması, dış alanda bir nesne olarak değerlendirilmesi demektir. Kant'ın hukuk felsefesi göz önünde bulundurulduğunda bir dışsal olarak beden aynı zamanda, dışsal alana ait olan olarak, hakkı edinilecek olandır. Bu durumda insan aynı zamanda edinilebilmek için seçilecek bir nesnedir ki bu hakla Kant, eş seçiminin gerçekleştirildiği evlilik hakkına işaret etmektedir. *Ahlak Metafiziği*'nin “Evlilik Hakları” başlığı altında Kant, evlilik ile birlikte “farklı cinsten iki kişinin birbirlerini bir mülk gibi edindiklerinin” altını çizerek, bu sayede eşlerin birbirlerine sahip olduklarını ifade eder (1991: 96-98). Kant'ın, kişilerin birbirlerini

²⁰ Kant'ın doğa durumunda da sözleşme kavramı vardır. Fakat doğa durumundaki sözleşme, sözleşmeye uyulacağına dair güvenceyi kesin bir şekilde sağlayamamaktadır. Kant'ta sözleşme, ancak devlet durumunda kesin ve güvenli bir şekilde edinmeyi sağlamaktadır (Kant 1991: 77-78, 85-87).

edinebileceklerini söylemesinin hemen ardından evlilik hakkını ele alışı oldukça ilginç bir hamledir. Bu hamlenin ardında ahlaki bir neden yatmaktadır.

Kant'a göre "cinsellik, evlilik içerisinde gerçekleşmelidir; evlilik dışında gerçekleşen tüm cinsel ilişkilerde kişiler devlet durumunda değilmişçesine "geçici" olarak birbirlerini edinmektedir (1991: 96-98). Kant'ın cinselliğe bu şekilde bakıyor olması aynı zamanda bedenleri haz duygusunu elde etmek için araç olarak kullanılabilir nesnelere olarak tasarladığını da gösterir ki Kant'ın bazı ifadeleri, düşüncemizi doğrular. Kant'a göre cinsellik, hayvani bir özellik olarak ele alınır (1991: 221). Hayvan ise akla sahip olamama özelliği ile sadece doğa yasalarına göre eylemde bulunabilme özelliğine sahiptir. Bu doğrultuda hayvanlar eğilimlere göre eylemde bulunanlar olarak cinselliği en temelde, haz alma duygusuyla yaşarlar; Kant, evlilik dışında gerçekleşen tüm cinsel ilişkilerde öznelerin birbirlerini yalnızca hayvani dürtülerini/haz duygularını tatmin etmek için bir araç olarak kullandıklarını ve bu şekilde gerçekleşen bir kullanımın insani değeri yok edeceğini söyler (1991: 166, 221). Bu sebeple Kant'a göre insan, akla sahip olmasıyla haz duygusunun yoğun yaşandığı bir eylem olan cinselliği, ahlaki bir temele oturtmalıdır. Kant bahsedilen ahlaki temeli evlilik hakkıyla oluşturur. Kant, evlilik olmadan yaşanan cinsellik sonucu, tarafların araç olarak kullanılarak kişilerin birbirlerini karşılıklı olarak sömürü nesnesi haline getirebileceğini ve bu doğrultuda da saygıyı temele alan ahlak yasasının çiğneneceğini düşünmektedir (Hermann 1993a: 66-70).

Daha önce bahsettiğimiz üzere Kant için insan hayatının korunması oldukça önemli bir meseledir (Kant 1991: 96). Bu mesele aynı zamanda türün devamlılığının korunmasını da gerektirir. Türün devamlılığının cinsellikle sağlandığı düşünüldüğünde cinsellik insan için zorunlu bir eylem olacaktır. Cinselliğin karşılıklı gerçekleşen bedensel bir eylem olarak öznenin kendisine dışsal olan başka bir özne ile gerçekleştiriliyor olması bizi, Kant için bu eylemin aynı zamanda hukuki boyutlarının da olması gerektiği sonucuna vardırır. Zira Kant, hem beden hem de ahlaksal olanın özgürlüğünü koruyabilmek için kişilere bedenlerini bir rıza doğrultusunda birbirlerine teslim edecekleri bir durum yaratma düşüncesiyle evlilik hakkını tasarlayarak, bedenleri ahlaki bir korumaya alır. Kant'ın pratik felsefesinin sunduğu çerçeveden evlilik hakkının sunulmasına baktığımızda net bir şekilde görürüz ki, dışsal özgürlük aynı zamanda bedenin özgürlüğünün ortaya çıkışıdır:

Kant'ın buradaki amacı tam da, söz konusu hakların nasıl olup da, “tüm diğer insanların, bir araç değil, bir erek olarak görülmesi”ne yönelik genel ahlaki yükümlülükle tutarlı bir şekilde geliştirilebileceğini açıklamak; yani, örneğin bir kişinin, diğer kişilerin de, bir biçimde “başkalarının özgürlüğüyle” tutarlı bir şekilde kullanabilecekleri bir mülk üzerinde, nasıl mülkiyet hakkı iddia edebileceğini, ya da bir kocanın, kendinde bir erek olarak kendi konumuyla tutarlılık içerisindeki karısı üzerinden nasıl bir hak iddiasında bulunabileceğini göstermektedir (Guyer 2020: 301).

Kant, evlilik hakkı sayesinde, kişilerin kendi bedenlerinin kullanımını başka bir kişiye kendi seçimi doğrultusunda sunarak, kişinin kendi bedeni üzerinde özgürce karar verebileceği bir durum yaratır. Kant'a göre evlilik durumu içerisinde özneler, hukuk yasaları altında birbirlerine karşılıklı olarak verdikleri söz doğrultusunda aynı zamanda bedenini haz duygusu doğrultusunda gerçekleşen cinsellik eylemini ahlaki bir şekilde gerçekleştirirler. Bu durumda evlilik hakkı, ahlaklılığı korumak için başka bedenleri edinebilme doğrultusunda bir mülkiyet hakkı haline gelir. Hem nesne olarak mülkiyetin hem de beden olarak mülkiyetin edinme amacının altındaki nedenlere baktığımızda Kant'ın, tüm hukuk felsefesini öznelerin, ahlakın özneleri olmalarını garantilemek için ortaya koyduğunu görürüz. Bu da bize tekrar gösterir ki Kant, sadece akıl üzerine düşünmez, aynı zamanda beden üzerine de düşünür fakat bunu, aklın ortaya koyduğu ahlak yasalarına uygun bir şekilde yapmaya çalışır.

Kant'ın dışsal olanı, içsel olan sayesinde düzenlemesi, ahlak ile hukuk ve politika alanları arasındaki bağı açık bir şekilde ortaya koyar. Devlet durumu içerisinde özneler hem içsel bu doğrultuda da hem de dışsal ödevlere sahip kimseler olarak varlıklarını sürdürürler; aynı zamanda içsel ve dışsal özgürlüğe sahip olanlar olarak hukuksal haklara sahip olurlar (Kant 1991: 66). En temelde devlet durumuna geçişin sağlanabilmesi için öznelerin içsel bir özgürlüğe sahip olmaları gereklidir. Ancak içsel olarak özgür olan özneler sayesinde daha önce bahsetmiş olduğumuz üç tür hukuk ödevi ortaya konarak, devlet durumuna geçişin gerekliliği ortaya çıkmaktadır. Bu doğrultuda da tüm haklar, içsel olanın temsil ettiği ahlak sayesinde düzenlenmektedir. Bu durum özneleri ortak bir paydada birleştirme amacını yansıtmaktadır. Zira Kant, “bir devletin, hukuk yasaları altında çok sayıda insanın birliği” (1991: 124) olduğunu ve devlet içerisinde “yasamanın, yalnızca halkın birleşik iradesine ait olduğunu” söyler (1991: 125). Bu doğrultuda Kant, “birinin başkası hakkında düzenlemeler yaptığında düzenleme yaptığı kişi için yanlış bir düzenleme yapmasının mümkün olduğunu; fakat kişinin kendi hakkında karar verdiğinde asla yanlış

yapmayacağını” ifade eder (1991: 125). Zira Kant, aklın önderliğinde kurduğu içsel ve dışsal yasalar sistemiyle öznelerin en doğru kararları verecekleri bir sistem yaratmaya çalışarak bir öznenin, başka bir özneye yapabileceği tüm saygısız eylemleri olanaksız kılmaya çalışır.

Metafizik eleştirisinden hareketle ortaya koyduğu özgürlük anlayışını deneyim alanından değil, akıl sayesinde elde eden Kant, özgürlük kavramının gerçekleştirilebilmesi için bedenin duygularından arındırılmış bir ahlak yasasını akıl sayesinde ortaya koymuştur. Söz konusu pratik felsefe olduğunda Kant, bedeni tamamen yok saymaya çalışır gibidir. Fakat konu hukuk ve politika alanları olduğunda Kant’ın, aslında bedeni yok saymadığı ortaya çıkmaktadır. Hukuk ve politika alanlarının ortaya çıkış sebebinin öznelerin kendi bedeninden dış öznelerle zorunlu bir şekilde ilişki içerisinde olması, Kant’ı beden hakkında düşünmeye iter. Özneler dışsal alanda, bedenlerinin eğilimleri doğrultusunda seçtikleri nesne ve bedenleri elde etmek isterler fakat Kant, yukarıda da bahsettiğimiz üzere bu durumu, öznenin kendinden dış öznelere saygısızlığını engellemek için ahlaki bir temele oturarak sözleşme ve mülkiyet kavramlarını ortaya koyup hukuk felsefesinin, bu doğrultuda da politika felsefesinin temellerini atar.

Bu sayede Kant, bedenin ortaya çıkarabileceği tüm çelişkileri ahlak felsefesiyle çerçeveler. Her ne kadar Kant, bedenin özgürlüğünü aklın özgürlüğüyle ortaya koyuyor olsa da bu, Kant’ın bedeni felsefesinden dışlamadığına bir kanıt olarak gösterilebilir niteliktedir. Kant hem içsel hem de dışsal özgürlüğü ortaya koyuşuyla hem özel hem de kamusal alanda öznelerin akılları sayesinde ortaya koyulan evrensel bir özgürlük ve eşitlik anlayışı sunar. Elbette ki bu düşünceler, Kant’ın metinlerinde geçen ve geneli simgeleyen “insan” kelimesi doğrultusunda felsefesini ortaya koyuşuyla gerçekleşir. Fakat Kant’ın metinlerinin ayrıntılarına baktığımızda onun, yer yer insan kelimesinden uzaklaşarak, öznelerin bedenleri üzerinden yaptığı tanımlamalar doğrultusunda etik, hukuk ve politikadaki öznellikleri tür, cinsiyet ve ırklar doğrultusunda tanımladığı görülür. Bu durum, Kant’ın beden üzerine sıkça düşündüğüne dair ikinci bir kanıt olarak gösterilebilir fakat bu kanıt, birincisi kadar masum değildir. İkinci kanıt, Kant’ın pratik felsefesinin evrenselliğini şüpheye düşürecek güçtedir.

Birinci bölümde sunduğumuz Kant öncülleri, günlük hayatta edindikleri deneyimler doğrultusunda “insan” kelimesinden uzaklaşarak ataerkil bakış açıları doğrultusunda

“beyaz erkek”ten farklı bedenlerin farklı özgürlüklere sahip olduklarını savunan hiyerarşik yapılar ortaya koymuşlardır. Kant’ın evrensel felsefesi ise herkesteki ortak akıl sayesinde tüm insanların eşitliğine ve özgürlüğüne odaklanmaktadır. Fakat burada vurgulanması gereken nokta, Kant’ın her ne kadar en temel metinlerinde insan kelimesini kullanıyor olsa da “beyaz erkek”lerden farklı bedenlere sahip öznelerin bedenleri üzerinden deneyimleri doğrultusunda yaptığı tanımlamalar doğrultusunda öncülleriyle aynı hataya düşerek, pratik felsefesinin evrenselliğini yok etme tehlikesiyle karşı karşıya kalmasıdır. Kant, her ne kadar deneyimden türetilmeyen bir özgürlük tanımı ortaya koysa da kendi günlük deneyimlerinden yola çıkarak “beyaz erkek”ten farklı bedenlerin, bedenlerinin özellikleri sebebiyle özgür bir şekilde eyleyemeyeceklerine işaret edecektir. “Beyaz erkek”ten farklı bedenler üzerinden tanımlamalar yaparken Kant, herkesteki ortak aklın sadece “beyaz erkek”lerin ortak aklını temsil ettiğini düşünmemize yol açacak çeşitli tanımlamalar yapacaktır. Kant, “beyaz erkek”ten farklı bedenlerin nasıl eylemde bulunduğu hakkındaki gözlemlerini aktarırken hayvan ve insan arasında kurduğu bağlantılardan yola çıkacaktır. Bu bağlantılar ise bize, “beyaz erkek”ten farklı bedenleri temsil eden hayvan, kadın ve farklı ırklar arasında Kant’ın pratik felsefesinin evrenselliğini şüpheye düşürecek bağlantılar kurmamızı sağlayacaktır.

3. BÖLÜM: KANT'IN PRATİK FELSEFESİNDEN DIŞLANAN BEDENLER: HAYVANLAR, KADINLAR VE FARKLI IRKLAR

Her ne kadar Kant en temel eserlerinde “insan” kelimesi kullanıyor olsa da bazı metinlerinde bu çizgisinden çıkarak, etik, hukuk ve politikadaki öznellikleri farklı cinsiyet ve ırk bedenleri üzerinden, farklı şekillerde tanımlamaktadır. Kant’ın en temel eserleri olarak belirlenen üç kritik ve *Ahlak Metafiziği*’nin “genelinde” Kant, “insan” kelimesini kullanarak cinsiyet ya da ırkların farklılıklarına göndermeler yapan ifadelerde bulunmaz. Zira Kant’ın herkesin özgürlüğünü ve eşitliğini savunmaya çalıştığı algısı, bu eserlerdeki cinsiyeti ve ırkı hesaba katmayan söylemlerden yola çıkılarak oluşur. Fakat Kant, üç kritik öncesi yazdığı bir metin olan *Güzellik ve Yücelik Duyguları Üzerine Gözlemler*’de (*Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*), cinsiyet ve ırklar üzerine ortaya koyduğu tespitlerini bize aktarırken oldukça cinsiyetçi ve ırkçı olarak yorumlanabilecek ifadelerde bulunur. Bu söylemler elbette ki üç kritikte kırılmaya uğrayarak insanlığın geneline yansıtan ifadelere dönüşür fakat Kant, üç kritik ve *Ahlak Metafiziği* sonrasında yazdığı *Pragmatik Bakış Açısından Antropoloji*’de (*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*) ayrıştırıcı söylemlerine devam eder. Buradaki önemli nokta, üç kritiği insanlığın geneline atfederek yazmasından sonra bile Kant’ın cinsiyetçi ve ırkçı olarak yorumlanabilecek düşüncelerinde devamlılık göstermesidir. Nitekim bu nokta, Kant’ın evrensel olarak tanımladığı felsefesiyle oldukça çelişkilidir.

Kant’ın cinsiyetçi ve ırkçı olarak yorumlanabilecek söylemlerde bulunmasının ardındaki sebep ise Kant’ın, cinsiyet ve ırklar üzerine yaptığı çalışmalarını, herkesteki ortak akli temele alarak değil, bedenlerin farklılıkları üzerinden gerçekleştirmesidir. Her ne kadar Kant, deneyimden uzak bir felsefe ortaya koyma amacıyla yola çıkarsa da söz konusu hayvan, kadın ve farklı ırklar olduğunda tamamen günlük deneyimlerine dayanarak düşüncelerini ortaya koyar. Bu doğrultuda da hayvanı, kadını ve farklı ırkları önce ahlak felsefesinden, sonrasında ise ahlak felsefesi temeliyle kurduğu hukuk ve politika felsefesinden dışlar. Bunun yanı sıra Kant, tüm insanların akla sahip olduğunu vurgulayarak hayvan ve insan arasındaki farklar doğrultusunda insanın yüceliğini vurgulayarak felsefesini ortaya koyar. Hayvanın akla sahip olmaması sebebiyle doğa

yasalarının mekanik düzeni içerisinde hareket ettiği düşüncesiyle insanı kendi yasalarını koyabilen bir varlık olarak tanımlayan Kant, hayvanlar konusundaki görüşlerini Descartesçi düşüncenin bir yansıması olarak ortaya koyar. Fakat Kant, Descartes'tan bir noktada ayrılır; Kant'ın ayırdığı nokta, hayvanların acı çektiklerini kabul etmesidir. Her ne kadar hayvanların acı çektiklerini kabul etse de Kant, düşüncelerinde hayvanı ele alırken hayvan ve insan arasındaki benzerlikleri vurgulamaktan çok ayrımları ele alır. Şüphesiz ki bu ayrımlar, insanın üstünlüğünü ortaya koyan ayrımlardır.

Nitekim Kant, insanın hayvandan üstünlüğünü ortaya koyarak tüm bir pratik felsefesinin temelini atar ve en başta ahlakın öznesi olabilmeyi insana has bir özellik olarak tanımlar. Bu doğrultuda Kant, bir önceki bölümde göstermiş olduğumuz üzere hukuk ve politikada öznellikleri inşa eder. Nitekim en başta ahlakın öznesi olmayı başaramayan hayvan, hukuk ve politika alanlarında da sözleşme yapabilme özelliği bulunmayan olarak konumlandırılır. Fakat Kant, bu konumlandırılışı ortaya koyarken, hayvanın akla sahip olmayışını, hayvanın bedeninin sahip olduğu özellikler doğrultusunda gerçekleştirir. En nihayetinde buradaki önemli nokta, Kant'ın ahlakın, hukukun ve politikanın öznesi olabilmek için insan olma koşulunu şart koşuyor olmasıdır. Dolayısıyla etik, hukuk ve politikadaki öznellikler en temelde, hayvan olma ve insan olma arasındaki farklar sayesinde ortaya konmaktadır. Bu bilgiler doğrultusunda çalışmamızın bu bölümünde, Kant'ın “beyaz erkek”lerden farklı bedenleri temsil eden hayvan, kadın ve beyazlardan farklı ırkları, bedenlerinin sahip oldukları farklı özellikler sebebiyle ahlak, hukuk ve politika alanlarından nasıl dışlandığını işleyeceğiz. Bu doğrultuda öncelikli olarak hayvan ve insan arasında, bedenleri temele alarak kurulan akla sahip olma-olmama ilişkisini inceleyeceğiz. Bu ilişkiyi inceledikten sonra ise Kant'ın, kadınlar ve beyaz olmayan ırkların bedenleri üzerinden yaptığı tanımlamalar doğrultusunda; pratik felsefesinden bahsedilen öznelerin nasıl dışladığını ele alacağız.

3.1. Amaç Olarak İnsanın Karşısında Araç Olarak Hayvan

Aydınlanma döneminin tinine bakıldığında, insan aklının yüceltilişi göze çarpmaktadır. Aydınlanma döneminde insan, akla sahip olması nedeniyle, yeryüzünde birlikte yaşadığı

canlılardan çok daha yüksek bir konuma yerleştirilmektedir. Bir Aydınlanma filozofu olarak Kant, felsefesinde insan aklının yapısını ve işlevlerini incelemesinin yanı sıra, aklın doğru kullanımı ile insanın neler başarabileceğine ve türünün gelişimi için neler yapabileceğine de odaklanarak insanın oldukça yüce bir varlık olduğu vurgusu üzerinde durmaktadır. İnsanın bu denli yüceltilmesi, özellikle birlikte yaşadığı canlılar arasında kendine en benzer tür olan hayvanlardan, akla sahip olması ve akla sahip olması doğrultusunda yapabildikleri ve başarabildikleriyle ayrılmasından kaynaklanır. İnsan ve hayvan arasında akla sahip olmaktan kaynaklanan “büyük” farklılıkların olmasının yanı sıra, insan ve hayvan arasında bazı benzerlikler de mevcuttur. İnsan ve hayvan arasındaki mevcut benzerlikler nedeniyle çoğu filozof tarafından insan, en temelde bir hayvan olarak değerlendirilir. Descartes’ta düşünme yetisi olmadığında insanın bir hayvan olarak tanımlanması ve Hobbes’un doğa durumunda insanın hayvani özelliklerinin ön planda olmasını bu düşünceye örnek olarak gösterebiliriz. İnsan olmak ve hayvan olmak arasında yapılan ayırım, akla sahip olma ile yapılandırılmaktadır; “insan en yüksek hayvan türü olarak görülür ve böyle görünmesinin sebebi, temeldeki hayvan oluşuna yaptığı ilavelerdir” (Ryan 2019: 81). Kant da insanı bir hayvan olarak tanımlamasına rağmen felsefesinin genel hatlarını, insanın akla sahip olması sayesinde yapabildiği ilaveler sebebiyle; hayvanla arasında oluşan farklılıkları temele alarak ortaya koyar. Aynı zamanda Kant, bu farklılıkları ortaya koymasıyla insan ve hayvan arasında inşa ettiği hiyerarşik yapıyı belirler.

Kant insan olmayı, insanın hayvandan farklı olmasını sağlayan özellikleri ön plana çıkartarak işler: “Doğal varlıkla akıl varlığının birleşmesi olan insan, hayvan gibi her şeyi doğuştan getirmeyen bir varlıktır; o sadece bir ‘imkanlar dünyası’dır” (Mengüşoğlu 2014: 24). İmkanların gerçekleşme ihtimali ise insanın aklını kullanabilme kapasitesiyle doğru orantılıdır ve hayvanın aksine insan, kendi dünyasının yapısını aklını kullanarak belirlemektedir (2014: 24-25). Hayvan, doğuştan sahip olduğu özelliklerle doğa yasalarının dışına çıkamamaktadır fakat insanın her ne kadar doğal yanı olsa da aynı zamanda akla sahip olmasıyla doğa yasalarından bağımsız bir şekilde kendi yasalarını koyabilme imkanını kendinde bulundurmaktadır. En temelde insanın hayvandan farklı olması, insanın kendi bilincine sahip olduğunun farkında olabilmesidir. “İnsanın temsillerinde ‘ben’ kavramının bilincine sahip olması onu yeryüzündeki tüm canlıların sonsuzca üstüne çıkarır” ve bu, aynı zamanda insanın bir “kişi” olarak

değerlendirilmesidir (Kant 2006: 15). Bu sebeple insan, irrasyonel hayvanlardan farklıdır; “ben”in temsiline sahip olma, insanın düşünme ve anlama yetilerine sahip olmasının temelidir (2006: 15).

Pragmatik Bir Bakış Açısından Antropoloji'deki bir dipnotta Kant, “hayvanların -belki- temsiller dediğimiz şeylere benzer bir şeye sahip olduklarını” fakat kavrayışa sahip olmadıklarını söyler (2006: 30). “Düşünme yetisi (kavramlar aracılığıyla bir şeyi temsil etme) olarak anlama, aynı zamanda, yüksek bilişsel yeti olarak da adlandırılır (düşük olan duyarlılıktan farklı olarak)” ve hayvanlar, düşünme yetisine sahip olmamakla birlikte daha düşük bir yeti olan duyarlılığa sahiptir (2006: 90). Hayvanların benzer temsillere sahip olup düşünme yetisine sahip olamaması, şeylerin bilgisini insanlarla benzer bir şekilde edinerek nesnelere deneyimledikleri fakat deneyimleri üzerine düşünemedikleri anlamına gelir. Hayvanlar, şeyleri insana benzer bir şekilde görebilmekte, duyabilmekte, dokunabilmekte, koklayabilmekte veya tadabilmektedir fakat eylemlerini doğanın yönlendirmesi sayesinde mekanik bir şekilde gerçekleştirmektedir; hayvan, yaptığı her şeyi (üreme, yemek yeme, kendini koruma vb.) “anlamadan” ortaya koymaktadır (2006: 91). Dolayısıyla hayvanın gerçekleştirdiği eylemlerin tümü itkisel bir şekilde gerçekleşmektedir. İnsan ise hayvanlarla ortak gerçekleştirdiği üreme ve benzeri eylemlerde bile aklını kullanmaktadır; daha net ifade etmek gerekirse, aklını kullanmalıdır.

Kant'a göre, “insan, kendisini doğasının ham durumundan, hayvanlığından, giderek daha çok insanlığa yükseltme ödevine sahiptir” (Kant 1991: 191). Bu ifadesinde Kant, “insanlığın ‘saf hayvanlık’ üzerinde yükseldiğini, zira insanın ‘mantık bahşedilmiş bir hayvan’ olduğunu söyleyerek” insanın hayvanlığına ek olarak, gelişim gösterebilme özelliğine sahip olduğunu vurgular (Kant'tan aktaran Ryan 2019: 81). İnsan, hayvanlıktan yükselen bir varlık olması nedeniyle bedensel bazı aktivitelerin gerçekleştirilmesinde irrasyonel hayvanlarla benzerlik göstermektedir. Hayvanlarla benzerliklerinden dolayı “hayatta kalma, beslenme ve üreme, insanın rasyonel doğasının altyapısını oluşturmaktadır” (Wood 1998: 201). Buradaki önemli nokta, insanın hayvanlarla benzer eylemlerde bulunurken bile düşünüm gerçekleştirmeleri gerektiğidir. Kant'ın ne demek istediğini daha iyi anlamak için üreme ve cinsellik hakkındaki görüşleri incelenmelidir. İnsanlar ve hayvanlar arasındaki en önemli benzerliklerden biri üremedir; doğa, tüm

türlere cinsel güdüyü devamlılıklarını sağlayabilmeleri için bahsetmiştir (Kant 2014b: 85). Doğanın “tüm türlere” cinsel güdüyü bahsettiği de göz önünde bulundurulduğunda, Kant’a göre cinsellik, en temelde hayvani bir özelliktir (Kant 1991: 221). Cinselliğin temelinde türün devamlılığını sağlamak için üremenin gerçekleşmesinin yanı sıra haz duygusu yatmaktadır. Fakat Kant’ta ahlaki eylemin gerçekleşebilmesi için kişinin hareket noktası haz ve acı duyguları olmamalıdır.

Haz ve acıya göre eylemde bulunma başka bir kişiyi araç olarak kullanmaya sebebiyet vermektedir ki bu en çok üreme eyleminde karşımıza çıkmaktadır. Kant cinselliği dolayısıyla da üreme eylemini akılsal ve ahlaki bir çerçevede sunarak insanileştirebilmek amacındadır. Her ne kadar üreme insan ve hayvanı ortak paydada buluşturuyor olsa da insan, hayvandan cinselliği gerçekleştirme yolunun farklılığıyla ayrılmaktadır; cinselliğini gerçekleştirirken insan, “hayvansal bir arzunun tatminini izleyen doyumdan kurtularak” yani duyulardan kurtularak, aklının önderliğinde cinselliğini insana yakışır bir şekilde gerçekleştirebilmelidir (Kant 2014b: 85). İnsanın hayvani yönünü dizginlemesi için bedenini dışlayarak aklının kontrolünde eylemde bulunması gerekmektedir. Bu doğrultuda Kant, bir insanın hayvanlar gibi sadece zevk almak uğruna başka bir insana yönelmesinin, kimseyi araç olarak kullanmamak gerektiğine dair kategorik imperatifin formülasyonuna uymaması sebebiyle ahlaki olandan tamamen uzak olduğunu söylemektedir; cinsellik ancak kişilerin karşılıklı olarak birbirlerine sahip oldukları evlilik içerisinde gerçekleştiğinde bir kişinin diğer bir kişiyi araç olarak kullanmaması söz konusudur (Kant 1991: 166). Hayvanların aksine insanlar, hayvansal güdülere sahip olsalar bile bu güdülerini ahlaki ilavelerle çerçeveleyerek kendilerini medenileştirmekte ve insanlığa yükselmektedir.

Hayvanlar sadece doğanın belirlenimleri doğrultusunda hareket edebilmektedir. İnsanlar ise doğanın sınırları içerisinde yaşamalarına rağmen akıllarını kullanarak kendi düzenlerini kurma ve gelişme olanağına sahiptir. Hayvan olmak ilkellik ile tanımlanırken insan olmak, düşünme yetisiyle sahip olunan “her şeyi akıl ile ölçüp biçilemeyle” birlikte gösterilen çabalar doğrultusunda ilerleyebilen tür olarak tanımlanmaktadır (Kant 2014a: 35). Kant’ın felsefesi insanın hayvani yönlerinden kurtularak mükemmele ulaşma yolunda ilerleyişi üzerine kurulur. Mükemmele ilerleyiş ise akla sahip olma sayesinde gerçekleşebilmektedir. Mükemmele ulaşabilmek için insan, aklını doğru bir şekilde

kullanarak tam ahlaki özneler olmakta ve medenileşme için özel ve kamusal alandaki ilişkilerini düzenlemektedir. İnsanın bilgi edinmesinden nasıl eylemesi gerektiğine kadar en ince ayrıntıları bile felsefesinde ortaya koyuşuyla Kant, aynı zamanda insan merkezli bir düşünce sistemi yaratır. Kant'ın felsefesinin odak noktası insandır, insan türüne mensup kişilerin ilişkilerinde nasıl davranması gerektiği bu açıdan önemli bir konudur. Kant, insanın merkezde olduğu bir düşünce sistemi yaratmasına rağmen kişilerin hayvanlara karşı da ödevlerinin olduğundan bahsetmekte ve hayvanlara karşı nasıl davranılması gerektiğine değinmektedir.

Kant *Felsefede Teleolojik İlkelerin Kullanımı Üzerine*'de "hayvanların varoluşunun yalnızca bir araç olarak değer taşıyabildiğini" söyler (Kant 2007: 203). *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde ise hayvanların insanlarda saygı uyandıramayacağı çünkü "saygının yalnızca kişilere yöneldiği" belirtilir (Kant 2014c: 84-85). Hayvanların, insanlar için sadece araç olabilecekleri ve sadece insanlara saygı duyulabileceği düşüncelerinin, insanın hayvanı kendi amaçları yolunda acımasızca kullanabilmesine yol açan bir düşünce sistemini yaratacağı açıktır. Hayvanın bir araç olarak tanımlanmasına rağmen Kant'ın, kişilerin başkalarına karşı ödevleri olduğu gibi hayvanlara karşı da ödevlerin olduğunu belirterek hayvanlara nasıl davranılması gerektiğine değinmesi oldukça ilginç bir noktadır:

Yaratılışın canlı fakat rasyonel olmayan kısmına gelirsek; hayvanlara karşı şiddet ve zalimlik içeren davranış, insanın kendisine karşı ödevine karşıdır ve insan, bundan kaçınma ödevine sahiptir; çünkü bu, ortak acılara ilişkin hissi köreltir ve zayıflatır, böylece kişinin diğer insanlarla ilişkilerinde ahlaka hizmet eden doğal bir yatkınlığı yavaş yavaş kökünden söküp atar (Kant 1991: 238).

İnsan ve hayvanın ortak özelliği olan acı çekme duygusundan hareketle Kant, insanın hayvana olan davranışlarında "insancıl" bir tutum sergilemesi gerektiğini söylemektedir. İnsan, hayvanlara zalimce davrandığı her hareketinde bir nevi medenileşmeden uzaklaşarak, temelinde bulunan hayvanlığına geri dönüşler gerçekleştirecektir. Kant, hayvanlara zalimce davranmanın insanlara da zalimce davranmaya neden olacağını vurgulayarak, hayvanlara neden iyi davranmamız gerektiğini insan merkezci bir bakış açısıyla ifade eder (Singer 2018: 362).

İnsanlığın tarihi boyunca hayvanları kendilerine hizmet etmeleri için araç olarak kullandığı oldukça bilindik bir olgudur; zira Kant da hayvanı en temelde bu sebepten ötürü bir araç olarak tanımlamaktadır. Fakat insanın hayvana karşı ödevlerinin gerekçesinin temeline kendi ahlakiliğini koyması, hayvanın farklı bir boyutta araçlaştırılmasına sebep olmaktadır. Kant burada hayvanı, insanın ahlakiliğini kaybetmemesinin yanı sıra ahlakiliğini de pekiştirmesi için bir araç olarak kullanımını meşrulaştırır (Varden 2020: 160). “Hayvanın varoluşunun yalnızca bir araç olarak değer taşıyabileceği” (Kant 2007: 203), hayvanın bir hizmet aracı olarak kullanımının dışında ahlaki bir araç olarak kullanımıyla tam anlamına kavuşmaktadır. Carol Hay’a göre, “doğası gereği değerli olan şeyler kendi içlerinde değerliyken, doğası gereği değerli olmayan şeyler yalnızca birileri onlara gerçekten değer verdiği için değerlidir”; bu doğrultuda da Hay, “içsel değere sahip olma”, “rasyonellik” ve “değer verme” arasında bir “bağlantının” olduğuna işaret etmektedir (Hay 2020: 176). Duygulara hâkim olabilmiş bir biçimde düşünüp eylemde bulunma iç değere sahip olmanın işaretidir; insan düşünüm gerçekleştirerek eylemde bulunan olarak iç değere sahiptir (Kant 2015a: 9). Kant’a göre:

Amaçlar krallığında her şeyin ya fiyatı vardır ya da değerlidir. Fiyatı olanın yerine, eş değer olarak başka bir şey de konabilir; her türlü fiyatın üstünde olan, dolayısıyla eşdeğeri olmayan değerlidir (2015a: 52).

Bu düşüncesinden hareketle Kant, “bir şeyin kendisinin amaç olmasının tek koşulunu oluşturan şeylerin ise yalnızca görelî bir değeri, yani fiyatı değil, iç değeri vardır, yani değerlidir” (2015a: 52) ifadesini kullanarak, insanın iç değere sahip olduğunu vurgulamakta ve iç değere sahip olma ile ahlaklılık arasında bir bağlantı kurmaktadır:

Şimdi, akıl sahibi bir varlığın kendisinin amaç olabilmesini sağlayan tek koşul ahlaklılıktır; çünkü ancak onunla bu varlık amaçlar krallığında yasa koyucu bir üye olabilmektedir. Böylece ahlaklılık ve insanlık, aynı şeyi sağlayabildiklerine göre, değerli olan tek şeylerdirler (2015a: 52).

Değerli olan sadece insanlardır, hayvanlar ise fiyatları olanlardır. Dünya üzerindeki her şeyin değerine ise karar veren insandır, bir şeyin değerli olup olmadığı insan tarafından belirlenmektedir. Kant’a göre bir şeyin değerini belirleme, ahlaki öznellik arasındaki bağlantıyla yani rasyonel bir varlık olmayla şekillenir; rasyonel varlık olarak insan, akla sahip olmaması nedeniyle kendinden aşağı konumda bulunan hayvanın değerini belirlemektedir (Hay 2020: 177).

İnsanlar, akla sahip olanlar olarak ahlaki ya da hukuki ilişkilerini karşılıklı gerçekleştirmektedir fakat bu ilişkiler bir hayvan ile bir insanın arasında gerçekleşmesi istendiğinde tek taraflı bir ilişki söz konusudur. Zira *Ahlak Metafiziği*'nde de Kant, devlet içerisinde yaşayan hayvanların “ne haklara ne de ödevlere” sahip olduğunu belirtir (Kant 1991: 66). Hayvanlar irrasyonel olanlar olarak, karşılıklı sözleşme yapabilme yetisinden mahrumdur ve bu nedenle Kant açısından hayvan haklarının varlığı hiçbir şey ifade etmemektedir. Bu doğrultuda da hayvanlar ve insanlar arasında değer verme ve ahlakilik söz konusu olduğunda insanın insafına kalan tek taraflı bir ilişkiyle karşılaşılır. Hayvanlar söz konusu olduğunda Kant'ın felsefesinin insan ve akıl merkezci olması daha net bir şekilde anlaşılır; “akla sahiplikle donatılmış bir doğaya sahip olma özelliğiyle insan, doğa yasaları dışındaki her şeyi belirleyen en üst tür olarak sunulmaktadır (O'Neill 1998: 227). Wood, Kant'ın düşüncesinde “sadece rasyonel doğanın tek başına mutlak ve koşulsuz değere sahip olduğuna” dikkat çekmektedir (Wood 1998: 189). Doğa yasalarının sınırlılığı içerisinde insan, rasyonelliğin verdiği gücü kullanarak hayvanlar üzerinde kuracağı tahakkümün nasıl gerçekleşeceğine karar verme isteği içerisinde. Hakkını vermek gerekir ki Kant, hayvanların üzerinde kuracağı tahakkümün derecesini kendi felsefesine uygun bir çerçeve içerisinde belirlemektedir. Her ne kadar hayvanlara zalimce davranışın gerçekleştirilmemesi gereken bir eylem olduğunu vurgulasa da Kant'ın yaptığı vurgunun altında insan olmayı ayakta tutmak için temellendirilen ve yapılandırılan insan merkezci bir düşünce yatmaktadır. Bu sebeptendir ki insanın hayvana karşı olan ödevleri, doğrudan ödev olarak tanımlanmak yerine dolaylı ödev olarak tanımlanır (Kant 1997: 212).

Kant, “sahibine uzun yıllar sadık bir şekilde hizmet eden bir köpeğin bu yüzden ödüllendirilmesi ve hizmet edemez hale geldiğinde, sonuna kadar ona bakılması” gerektiğini söyler (Kant 1997: 212). Kant aynı pasaj içerisinde “kişinin, artık sahibine hizmet edemeyeceği için köpeğini vurdurursa, köpeğe karşı hiçbir ödevin çiğnenmiş olmayacağını çünkü köpeğin yargılayamayacağını fakat bu durumda kişinin, insanlığa karşı görevleri gereği yerine getirmesi gereken insanlığına zarar verdiğini” dile getirir (1997: 212). Hayvan yargıya varamaması sebebiyle insansal bir ilişki sergileyemediğinden, dolaylı bir ödevdir. İnsanın ahlakın öznesi olmasını ayakta tutabilmek için yapılandırılan bu düşünce, Kant'ı hayvanlara nasıl davranılması gerektiğini ele almaya iter fakat Kant hayvanı, bir ahlak pekiştirici olarak kullanma

amacıyla korumaya alır. Diğer bir yandan da hayvanın insan tarafından “kısıtlı” kullanımına izin verir, fakat bu kısıtlı kullanım sanıldığı kadar masum değildir.

Köpek örneğinde de bahsedildiği üzere kısıtlı kullanımdan anlaşılacak olan, hayvanların insanlara hizmet etmesi için kullanılmasıdır. Hayvanın hizmet ile ilişkilendirilmesinden kasıt yük taşıma gibi işlerin gerçekleştirilmesidir. Bunun yanı sıra “iyi bir amaç için kullanılsalar bile canlı hayvanların üzerinde deney yapmak için alınmasının kesinlikle zalimlik olduğunu” söyleyen Kant, hayvanın hizmet tanımının genişlememesi için bir adım atar (1997: 213). Fakat aynı zamanda *Ahlak Metafiziği*'nde, “insan, hayvanları çabucak (acı çekmeden) öldürmeye ve onları kapasitelerini aşmayacak şekilde çalıştırmaya yetkilidir” ifadesini kullanır (Kant 1991: 238). Ne yazık ki bu ifadelerden çıkacak sonuç, insanlığın hayvanı “belirli orandaki bir zalimlikle” istediği gibi kullanabilecek olmasıdır. Bu kullanımın içerisine şüphesiz ki bazı hayvanların insanın yemeği olabilmesi için öldürülmesi de girmektedir. Kendisine sorulsaydı Kant büyük ihtimalle insan sağlığı için hayvanların öldürülüp yenmesi gerektiğini fakat yenecek hayvanların acı çekmemeleri için hızlı bir şekilde öldürülmeleri gerektiğini savunarak hayvanın öldürülmemesi gerektiğini temel alan tüm vejetaryen-vegan argümanlara karşı çıkacaktı.

Kant, hayvanların insanların ahlakın öznelere olmalarına katkıda bulunduğunu söylemesine rağmen hayvanların öldürülmesinin, insanın ahlakiliğinden pek de bir şey götürmeyeceğini ortaya koyarak, hayvanın yaşamının değerini belirleyecek olanın insan olduğunu vurgulamaktadır. Bu vurguyla hayvan, bedensel ve akılsal doğası gereği baştan aşağıya bir araçtır. Kant göre “insanın rasyonel bir hayvan olarak nitelendirilmesi; kısmen yapıları kısmen de hassas duyguları sayesinde elinin, parmaklarının ve parmak uçlarının biçiminde ve düzeninde zaten mevcuttur” (Kant 2006: 227-228). Dolayısıyla Kant'a göre yan yana koyulmuş bir hayvan ve insana sadece ufak bir bakış atıldığında bile insanın rasyonel olan olduğu anlaşılacaktır. Hayvan ve insan arasında işlev bazında bedensel benzerlikler kurmuş olsa da Kant, önce türsel olarak farklılığın temelini oluşturan bedenin formundan, sonrasında ise hayvanın akla sahip olmayışından hareketle oluşturduğu hiyerarşik yapısında hayvan ve insan arasında gözle görülür bir uçurum yaratmaktadır.

Nitekim Kant bu hiyerarşik yapıyı, hayvanın bedeninin görünüşünden hareketle kurmaktadır. Kant, metinlerinde hayvanlardan örnek verirken çoğunlukla köpek ve atları

öne sürmektedir. Kant'a göre "evcil hayvanlar, insan için vahşi hayvanlardan daha kullanışlıdır çünkü evcil hayvanlar zayıftır" (2006: 232). Kant, burada tamamen evcil hayvanlarla olan günlük deneyimlerinden yola çıkmakta ve muhtemelen kendisinin de araç olarak kullandığı "evcil" hayvanların, daha kolay bir şekilde araç olarak kullanımına dikkat çekmektedir. Bu doğrultuda Kant, araç olarak kolaylıkla kullanabileceği hayvanlar ve vahşilikleri sebebiyle zorlukla kullanabileceği hayvanları kendi aralarında farklı bir hiyerarşik yapıya daha tabi tutar. Oluşan yeni hiyerarşik yapıda şüphesiz ki insanın evcil hayvanlara gösterdiği değer daha fazladır.

Bunun yanı sıra Kant örnek gösterdiği hayvanların, "patilerine ve patilerinin uçlarına" ya da "toynaklarına ya da toynaklarının uçlarına" baktığında bir rasyonellik görememektedir. Buradaki önemli nokta, Kant'ın hayvanlar üzerindeki düşüncelerini, hayvanların bedenleri üzerinden kurmasıdır. Bu durumda akla sahip olma ya da olmama, bedenlerin üzerinden temellendirilen bir düşünce haline gelmektedir. Zira bu düşünce, hayvanın Kant'ın tüm felsefesinden dışlanmasına sebep olmaktadır. Kant'ın yukarıda sunduğumuz düşünceleri kabul edilemez, onaylanamaz olsa da bu düşünceler, Kant'ın insan ve akıl merkezli bir felsefe ortaya koyduğu göz önünde bulundurulduğunda olağandır. Kant'ın asıl çelişkili olduğu nokta, insan ve akıl merkezli bir felsefe ortaya koymasına rağmen kadın bedenleri üzerinden yaptığı tanımlamalarla kadınların ve farklı ırkların da bir araç olarak kullanımını meşru kıldığı noktalarda açığa çıkacaktır. Kant'ın, akla sahip olmayı bedenler üzerinden tanımlaması aynı zamanda Kant'ı, farklı bedenlere sahip özenlerin farklı şekillerde aklını kullanabildiği düşüncesine götürecektir ve bu düşünce doğrultusunda Kant, önce kadınları, sonrasında ise siyahi bedenleri; aklını "beyaz erkek"ler gibi kullanamayan ve bu doğrultuda da ahlakın, hukukun ve politikanın öznesi olamayan özneler olarak tanımlayacaktır.

3.2. Otonomiye Sahip Olamayan Cinsiyet: Kadın

Kant, üç kritik boyunca insanı tür olarak incelemeye almakta ve insan türüne mensup her bir kişiyi kapsayan bir felsefi sistem kurma amacıyla karşımıza çıkmaktadır. *Pratik Aklın Eleştirisi ve Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*'nde Kant, insanın nasıl eylemesi

gerektiğinden hareketle, özgür olmanın ne demek olduğunu ortaya koyar. Dolayısıyla etik ve politika görüşlerini bize aktarırken Kant, “insan” ve “insanlık” anlamına gelen “Mensch” ve “Menschheit” kelimelerini tercih ederek “tüm insanların eşit ve otonomiye sahip olduğunu iddia eder” (Kleingeld 1993: 135). Daha doğrusu, iddia eder gibi görünür. Etik görüşlerine bakıldığında, insan türüne mensup herkesin özgürlüğü elde edebileceği söyleniyor olsa da Kant’ın *Güzellik ve Yücelik Duyguları Üzerine Gözlemler ve Pragmatik Bir Bakış Açısından Antropoloji* metinlerine bakıldığında kadının, *Pratik Aklın Eleştirisi ve Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*’nde sunulan “ahlak yasasına göre eyleyen özgür insan” tanımıyla örtüşmediğini kanıtlayacak ifadelerle karşılaşılır.

Kant’ın metinlerinde kadın ve erkek arasında, kadının aşağı konumda yer aldığı hiyerarşik bir yapının varlığı, Kant yorumcuları arasında bilinen bir konudur. Kant’ın metinlerinde kadının yeri konusunda araştırma yapan tüm yorumcular, Kant’ın kadınları tanımlama şeklinin oldukça rahatsız edici olduğu konusunda hem fikirdir fakat bir konu üzerinde ortak bir görüşe varılamamaktadır²¹: Kant, gerçekten tüm felsefesini çelişkilerle dolduracak ifadeler kullanarak kadının doğası gereği aklını kullanamadığını ve bu doğrultuda da otonomiye sahip olmaktan uzak olan olarak ahlaki özne konumunda yer alamadığını mı söylemektedir yoksa sadece yaşadığı zamanın kadın profilini sunmakla beraber, bir gün kadının kendini geliştirerek aklını kullanabileceği ve erkeklerle eşit bir konuma gelebileceğine dair bir umuda mı sahiptir?

Üç kritiği yazmadan önce Kant, *Güzellik ve Yücelik Duyguları üzerine Gözlemler*’de “güzellik ve yücelik” adlı iki duygu üzerine gözlemlerini aktararak, bahsedilen iki kavram hakkında çeşitli tanımlamalar yapmakta, aynı zamanda da güzel ve yüce kavramlarını cinsiyetlerle bağdaştırmaktadır. Güzel ve yücenin tanımlarını ortaya koyabilmek için Kant, iki duygunun birbirinden nasıl ayrıldığına değinir. Güzel ve yüce duyguları tanımlanırken üzerinde durulan ilk nokta, “iki duygunun da etkisinin farklı biçimlerde hoş olduğudur” (Kant 2010c: 8). “Yüce harekete geçirir, güzel ise büyüler”; güzellik gülümseten özelliklerle anılır, neşe verir; yüce ise korku ve melankoli duygularının

²¹ Bahsedilen tartışmalar için bkz.: Kleingeld, P. (1993). “The Problematic Status of Gender-Neutral Language in the History of Philosophy: The Case of Kant”, Mendus, S. (2017). “Dürüst Ama Dar Kafalı Bir Burjuva Mı?”, Mikkola, M. (2011), “Kant On Moral Agency and Women’s Nature”, Varden, H. (2015). “Kant and Women”.

eşliğinde merak uyandırandır (2010c: 9). “Yüce her zaman büyük olmalıdır” fakat “güzel küçük de olabilir”; yüce, cephaneliğe benzemektedir çünkü soylu ve yalındır; güzel ise hoş bir yer gibi süslüdür (2010c: 10). Yüce, güzellik ile karşılaştırıldığında daha kuvvetli ve öne çıkan bir duygudur (2010c: 12). Ataerkil toplumun cinsiyet rolleri göz önünde bulundurularak güzel ve yüce hakkında yapılan ilk tanımlamalara bakıldığında güzel kavramı ile kastedilenin kadın, yüce kavramı ile kastedilenin ise erkek olduğunu öngörmek zor değildir.

İki duygunun tanımlarını ortaya koyarken Kant, yücenin güzele göre daha üstün olduğunu vurgular. Kant, yücelik ve güzellik duygularıyla ilgili genel bir çerçeve çizdikten sonra iki duyguyu kadın ve erkek özellikleri üzerinden açıklar. Metin içerisinde Kant’ın kadınlar ile ilgili asıl görüşleri bu kısımda yer almaktadır. Kant’a göre kadın, güzel olandır; zariftir, kibardır; erkek ise yücedir (2010c: 32-33). Kadında güzellik, erkekte ise yücelik ön plana çıkmalıdır. Kadın süslenir, “yüzeysel şeylerle eğlenir”, hassas duyguludur, kadın anlayışı güzeldir; erkek anlayışı ise “derin bir anlayıştır” ve yücedir; “basitlik gösteren ve zahmetsiz gerçekleştirilmiş gibi görünen tüm eylemler güzele aittir”, kadına atfedilir (2010c: 33). “Zahmetli öğrenme ya da ıstıraplı kafa yorma” gerektiren her şey yücedir, erkeğe atfedilir (2010c: 34). Bu doğrultuda kadının felsefe, özgürlük, siyaset ve ahlak gibi konularla ilgilenmemesi gerektiğine ve bahsedilen konularla ilgilenmesi gereken cinsiyetin sadece erkekler olması gerektiğine işaret edilmektedir (2010c: 33-34):

Kadının felsefesi muhakeme etmek değil, duyumsamaktır. Kendi güzel doğalarını geliştirmeleri için kadınlara fırsat verilmek istendiğinde, bu ilişki daima göz önünde tutulmalıdır. Bellekleri değil, genel ahlaki duyguları genişletilmeye çalışılacaktır; elbette evrensel kurallarla değil, ilgilendikleri davranışa ilişkin bir yargıyla (2010c: 35).

Kant tarafından bu ifadede kadınlar hakkında yapılan bazı vurgular, çalışmamız için oldukça önemli noktalara işaret etmektedir. İfadede geçen “genel ahlaki duyguların genişletilmeye çalışılması” ve “evrensel kurallarla değil” vurgularına bakıldığında, kadının evrensel ahlak yasasından uzaklaştırıldığı görülür. Kant bu ifade ile kadının aklını kullanabilecek bir kapasiteye sahip olmadığına işaret eder gibidir. Ahlak yasasının insan türünün geneli için ortaya koyulmuş bir yasa olduğu göz önünde bulundurulduğunda kadınların genel ahlaki duygularının evrensel kurallarla genişletilmemesi gerektiği

ifadesi, Kant'ın kadınların özgürlüğü elde edebilme ihtimaliyle alakalı bir sorununun olduğunu açık bir şekilde gösterir. “Evrensel kurallarla değil” ifadesine bakıldığında “genel ahlaki duyguların genişletilmesi” ile ahlak yasasına göre eylemde bulunmanın kastedilmediği çıkarımı ortaya çıkmaktadır. Doğalarını geliştirmeleri için genel ahlaki duygularının genişletilmesinin istenmesinin sebebi altında kadının, ataerkil toplumun kadına uygun gördüğü cinsiyet rollerini öğrenerek, bu rollere uygun davranışlar sergilemesi gerektiği düşüncesi yatmaktadır.

Kadınlarla ilgili bir diğer ifadesinde ise kadınların “bir şeyi, yalnızca hoşlarına gittiği için yaptığını” ve onlar için iyi olanın “yalnızca kendilerini memnun edecek olanı yapma maharetinden ibaret” olduğu belirtmektedir (2010c: 36):

Görevden, zorunluluktan, yükümlülüğten yana bir şey yok! Kadın hiçbir emri, hiçbir somurtkan kısıtlamayı hoş görmez. Bir şeyi, yalnızca hoşlarına gittikleri için yaparlar ve iyi olan da yalnızca onları memnun edecek olanı yapma maharetinden ibarettir (2010c: 36).

Kant'ın ahlak yasasına baktığımızda yasanın, haz ve acıdan, yani bedenin duygularından tamamen uzak olmayı buyurduğu hatırlanmalıdır. Yasa, deneyimden uzak olmalı ve *a priori* temellere dayandırılmalıdır; içsel olanla yani akılla kurulmalıdır: “Eylemin belirleyici nedeni nesne değil, istemenin yasasıdır” (Kant 2014c: 65). İnsan, eylemini, bedeninin sebep olduğu haz ve acı duygularının yönlendirmesiyle gerçekleştirmemelidir çünkü hatırlanacağı üzere Kant'a göre, nesnenin “haz mı acı mı vereceği, yoksa ona kayıtsız mı kalınacağı *a priori* olarak bilinemez” (2014c: 24). Burada bir önceki ifadede daha açık bir şekilde Kant'ın kadınları akla göre değil, “duygulara göre eyleyen” kişiler şeklinde sunduğu görülmektedir. Dolayısıyla kadın Kant'a göre, bedeninin istekleri doğrultusunda kurulmuş öznel bir yasaya göre eylemde bulunmaktadır. Kant'ın işaret edilen ifadelerine bakıldığında görülecek olan kadının, duygularına göre eylemde bulunarak eğilimlerine hapsoldüğü ve bu doğrultuda da aklını kullanamayarak otonomiye sahip bir şekilde eylemde bulunamadığıdır. Bahsedilen ifadeler göz önünde bulundurulduğunda Kant'ın ahlak felsefesi içerisinde kadının içsel özgürlüğe sahip olmadığı sonucuna varmak olasıdır.

Kadını verilen ifadeler doğrultusunda tanımlamasının yanı sıra Kant aynı zamanda “ahlaki öznitelikler arasında yalnızca hakiki erdemün yüce olduğuna” (Kant 2010c: 17)

ve “hakiki erdem ne kadar genel olursa o kadar yüce” (2010c: 18) olacağına vurgu yapmaktadır. Yaptığı vurguyla Kant yüce ile ahlak yasası arasında bir bağa, dolayısıyla da erkek ile ahlak yasası arasında bir bağın varlığına işaret etmektedir. Kadın ahlak yasasından uzak olan, erkek ise ahlak yasası ile her zaman bağı olandır. Kadının ifade edilen tüm özellikleri her ne kadar Kant’ın felsefesi için uygun görülmemeyen vasıfları temsil etse de Kant, kadının bu özellikleri ile “zayıf” olmasını “güzel kusur” olarak tanımlar (2010c: 36): Kadının gösterişçiliği kusur gibi gözükse de “güzel bir kusurdur” (2010c: 37). Kant kadının gösteriş ve güzelliği ile kendisinde bulunan “tüm çekiciliğinin temelinde cinsel eğilimin yattığını” açıkça belirtir (2010c: 39). Aynı zamanda Kant, kadının “bütünüyle cinselliğe ait olduğunu” söylemektedir; ona göre kadının erkekler üzerinde bıraktığı izlenim cinselliktir (2010c: 40). Kadın, erkeği cinsellik ile etkileyerek türün devamlılığında önemli bir rol oynamaktadır.

Kant’ın düşüncelerinde, ataerkil toplumun dayattığı cinsiyet rollerinin devamının sağlanması için kadının iyi bir eş olması gerektiği beklentisi yatmaktadır. Öyle ki kadın iyi bir eş olmasının karşılığında kocasının gözetiminde kitap okuyabilme gibi “erkekçe soylu” eylemleri gerçekleştirme hakkı kazanabilecektir (2010c: 45). Kadının erkekçe soylu eylemleri yapabilmeye hak kazanması ise yaşlılık dönemine yani erkekler için kadının “çekiciliğinin” kaybolmaya başladığı dönemlere tekabül eder (2010c: 45). Ataerkil düşünceye göre kadın yaşlılık döneminde, çekiciliğini ve doğurganlık özelliğini de kaybetmektedir. Doğurganlık özelliğini kaybetmiş olan kadın, erkeklik özelliklerine yakın olduğu için sadece kitap okuma gibi sınırlı ve “erkekçe soylu” varsayılan eylemlerle ilgilenebilecektir. Kant’ın düşüncelerinin devamına bakıldığında erkeğin kadınsı, kadının da erkeksi davranışlarda bulunmasının doğanın iradesine aykırı yapılan eylemler olduğu ve “doğanın iradesine aykırı yapılan her şeyin her zaman kötü olduğunu” ifade etmektedir (2010c: 47). Ona göre kadın ve erkek doğanın kendilerine verdiği farklı rollere sadık kalarak hareket etmelidir.

Benzer bir şekilde *Pragmatik Bir Bakış Açısından Antropoloji*’de kadın ve erkek, bedenlerinin farklılıkları nedeniyle farklı toplumsal rollere atanmaktadır. Kant bu eserinde, “insanın içini dışarıdan tanıma yolu” başlığını atarak birinin dış görünüşünden karakterini ve davranışlarını anlamının mümkün olabileceğine işaret eder (Kant 2006: 183). Bu doğrultuda Kant’a göre kadın bedenine dışarıdan bakıldığında görülecek olan

kadının dünya üzerindeki amacının “türün devamlılığını sağlamak” ve “toplumun yetiştirilmesi ve düzeltilmesinden” sorumlu olduğudur (2006: 207). Kant, erkeğe doğa tarafından daha fazla fiziksel gücün verildiğinin altını çizmektedir çünkü “doğa, kadının rahmine en değerli teminatı olan, türün korunmasını ve devamlılığını sağlayan embriyoyu emanet ettiğinde; türün korunmasından korkarak, kadının doğasına korkuyu yani fiziksel yaralanma korkusu ve benzer tehlikeler karşısında çekingen olmayı yerleştirmiştir”; Kant’a göre “kadın doğasındaki bu zayıflığı sebebiyle haklı olarak erkekten kendisini korumasını talep etmektedir” (2006: 207).

Fakat diğer taraftan kadın, doğa tarafından sosyalleşmek ve görgü kurallarını öğretmek için çeşitli yeteneklerle donatılmıştır: Dolayısıyla doğum yapma özelliğiyle doğa yasalarına hapsolan kadın, “ahlakın kendisine ulaşamasa da” doğası gereği görgü kurallarına hâkim olabilme ve sosyalleşme yeteneğiyle, “ahlaki hazırlığa” sahiptir (2006: 207). Kant’a göre kadın ve erkek, doğaları gereği birbirlerinden farklı alanlarda üstünlük göstermektedir (2006: 204-205). Wilson’ın da değindiği üzere “Kant, kadınların erkeklerden daha zayıf olmaları nedeniyle istediklerini ancak incelikli ve medeni araçlar geliştirerek elde ettiklerine inanır” (sosyal beceriler gibi) (Wilson 2006: 68). Bu doğrultuda Kant cinsiyetlerin, farklı doğaları gereği farklı yeteneklere sahip olduğuna vurgu yaparak, erkek ve kadının farklı konularda birbirlerine üstünlük sağlamaları ile birbirleri üzerinde hakimiyet kurabilmeleri bakımından eşitleneceklerini düşünür fakat bu eşitliği, kadının “güçsüzlüğü” üzerinden kurmaya çalışır (Kant 2006: 204-205). Bu doğrultuda, güçsüzlüğü nedeniyle sadece ahlaki hazırlığa sahip olan kadının, toplumun düzeltilmesinden ve yetiştirilmesinden sorumlu olmasından anlaşılacak olan, doğuracağı çocuklara sosyalleşme ve görgü kurallarını aktararak, gelenek ve görenekleri çocukları aracılığıyla topluma öğretmesidir. *Yargı Gücünün Eleştirisi*’nin ilk bölümünde Kant, güzelin “çıkar olmaksızın sevmeye hazırladığını” söyler (Kant 2016: 89). Ataerkil düşüncenin tasvirine göre kadın, doğurduğu çocuklarına karşı doğası gereği koşulsuz bir şekilde ilgi göstermekte ve korumaktadır. Çocuk, güzelin yani kadının kendine verdiği koşulsuz bakım ve koruma ile büyümekte ve bir eylemin koşulsuz olarak yapılabilmesi için bir fikir elde etmektedir.

Kadının koşulsuz bir şekilde çocuğunu büyütüşü, elbette Kant’ın kullandığı “eylemin koşulsuzluğu” anlamıyla uyuşmamaktadır. Kant için bir eylemin koşulsuz olabilmesi için

en temelde bütün duygulardan arınmanın gerçekleşmesi gerekmektedir. Eylemin koşulsuzluğu için ek olarak bir kimseyi kendi amacına araç olarak kullanmamanın önemi vurgulanmaktadır. Kadın burada doğal içgüdüleri sebebiyle bebeğine sonsuz bir sevgi ve koruma duygusu besler fakat aynı zamanda bebeğini kendi amacı için araç olarak kullanacak bir durumda değildir; kadının bebeğine karşı yaklaşımı tamamen içgüdüselidir. Kant'ın kadınlarla ilgili ifadeleri hatırlandığında kadın bu noktada doğası gereği çocuğuna kimseyi araç olarak kullanmama için bir fikir vermektedir fakat bunu duygu temelli bir şekilde gerçekleştirerek Kant'ın “koşulsuz” tanımını tam anlamıyla karşılayamaması sebebiyle, sadece ahlaki olana hazırlıkta bir araç olarak görev görmektedir. Kadın ahlaki olana ulaşmasa dahi yetiştirme göreviyle, çocuğunun bir kişiye araç olarak yönelmemesi için hazırlamakla yükümlüdür. Burada kadın, hayvanlarla benzer bir şekilde ahlakiliğin korunması ve pekiştirilmesi için örtük bir araç olarak kullanılır. *Pragmatik Bir Bakış Açısından Antropoloji*'de kadınlarla ilgili ileriki ifadelerinde Kant, ahlaki olana ulaşamayarak özgür olamayan kadının, en fazla “evlilik ile özgürleşebileceğini” vurgulamaktadır (Kant 2006: 211). Verilen ifadeler toplamında, kadının aklını kullanamadığı ve bu doğrultuda da ahlak yasasına uygun eyleyemediği sonucuna ulaşmamız kaçınılmazdır.

Helga Varden, Kant'ın ifadelerinde sıkça, kadının doğasının duygularla ilişkilendirildiğine dikkat çeker; Kant tarafından “kadınların doğası şefkatli, besleyici ve güzele uyum sağlamış olarak tasvir edilmektedir” (Varden 2015: 653). Kadının doğasının bu tarz duygularla anılmasının yanı sıra Kant, kadınların duygulara göre eylemde bulduklarını ifade etmekteydi. Duygunun ahlaki eylemin temelinde olmaması gerektiğini belirten Kant için bu nokta, kadının aklını kullanarak ahlak yasasına göre eylemde bulunmayı başarması için oldukça sorunlu bir noktadır. Söz konusu Kant'ın ahlak felsefesi olduğunda feminist eleştiri, kadınların gerçekten duygu temelli eylemde bulunuyor olsa bile bunun, ahlaki eylemde bulunmayı engelleyip engellemediğine dikkat çekmek ister. Bu noktaya parmak basan “en iyi savunmalardan birini” işaret etmek için Sally Sedgwick bizi, Barbara Hermann'ın *Integrity and Impartiality* metnine yönlendirir (Sedgwick 1997: 80). Sedgwick'e göre, “Hermann, *Integrity and Impartiality* metninde, Kant'ın ahlak teorisini benliğin bütünlüğüne tehdit oluşturan ya da duyguların ahlaktan dışlanmasını gerektiren bir teori olarak almanın, bir hata olduğunu savunur” (Sedgwick 1997: 80). Hermann savunmasını gerçekleştirmek için “X'in yardıma ihtiyacı olduğu bir

durumda hem A'nın hem de B'nin, X'e yardım edebileceği bir vaka hayal etmemizi" ister; hayali vaka esnasında "A ödev duygusu ile hareket ederken, B'nin eylemi duygu temelli olacaktır" (Hermann 1993b: 35).

Hermann'a göre "X'in ihtiyacı A veya B'nin eylemleriyle karşılanacaksa ve X, B'nin yardımını tercih ederse bu, iyilik ödevinin A'dan B'ye geçmesini engellemez" (1993b: 35-36). Bu doğrultuda Hermann, "Kantçı iyi istemede, temel güdü olarak ödev duygusuyla eylemde bulunmak için mutlak bir üstünlüğü gerektiren hiçbir şeyin olmadığına" parmak basmaktadır (1993b: 36). Hermann'ın işaret ettiği nokta, yardımseverlik ve sevgi gibi duyguların, eylemin temelinde kendilerini göstermelerinin Kant'ın ahlak teorisi bakımından bir sorun oluşturamayabileceğidir (1993b: 29-37). Kant, kadınların doğalarında yardım severlik, sevgi, merhamet gibi duygular olsa bile yaşamlar içerisinde bu duyguları bir kenara koymaktan çok, bulunulacak eylemin temelinde bu tarz duyguların varlığını bastırarak rasyonel ilkelerin ağırlıkta olduğu 'aklın doğru kullanımı sonucu ortaya koyulan ahlak yasasıyla eylemde bulunmaları gerektiğini söylemektedir (Lloyd 2015: 101-102, Hermann 1993b: 35). Fakat Kant'ın tasvir ettiği kadın, duygularını akıyla kontrol edebilecek bir yapıda görünmemektedir. Dolayısıyla kadın zararsız duygularla hareket ederek, sonucu iyi olan bir eylemde bulunmuş olsa bile Kant'a göre bu eylemi ödevden dolayı gerçekleşmeyecektir.

Kant'ın kadınlarla ilgili görüşlerine bakıldığında, kadının ahlaki eylemde bulunmayarak, özgürlüğü elde edemeyen insan konumunda sunulduğuna kolayca varılabilir. Buna paralel olarak Kant, *Pragmatik Bir Bakış Açısından Antropoloji*'de karaktere sahip olmanın "doğanın insanı ne yaptığına değil, insanın kendisi hakkında ne yaptığına bağlı olduğunu" (Kant 2006: 192) belirtmektedir: "Düşünme biçiminde karaktere sahip olduğunun bilincinde olan insan, doğası gereği buna sahip değildir; karakter, her zaman elde edinilmiş olmalıdır" (2006: 194). Burada Kant'ın altını çizmek istediği nokta, karakteri belirleyecek olanın doğanın bize verdiği özellikleri bir kenara bırakarak akli kullanma ve ahlak yasası doğrultusunda hareket etmek olduğudur. Lakin Kant'ın, açık bir şekilde kadınların kendilerine özel doğalarının akli kullanmak yerine duyumsamak olduğunu ifade ettiği pasajı unutmamak gerekir.

Mari Mikkola, konunun kadınlar olduğunda Kant'ın görüşlerinin yorumlanmasının "çok daha karmaşık" olduğunu belirtmektedir (Mikkola 2011: 92). Örneği verilen ifadede de

görüldüğü üzere, Kant'ın kadınların aklını doğaları gereği kullanamadıkları sonucuna basit bir şekilde varabilecekmiş gibi duruyor olsa da, bu sonuca varmak gerçekten de görüldüğünden daha karmaşık bir iştir. Kadınlar ve erkekler hakkında yaptığı tanımlamalar doğrultusunda Kant'ın kadınların, erkeklerden farklı bir doğaya sahip olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır ve Kant, bu doğanın geliştirilmesi için kadınlara fırsat verilebileceğini öne sürmektedir. Aynı zamanda biraz önce söylendiği gibi Kant, karaktere, kadının ya da erkeğin doğası gereği bulundurduğu özelliklerle değil, insanın kendi aklını kullanarak sahip olacağına değinmektedir. Kadınlar Kant'ın gözünde buldukları konum içerisinde sadece hoşlarına gideni yaptıkları ve onlar için iyi olanın kendilerini memnun etmeleriyle bağlantılı olduğunu vurgulayan ifadeler tekrar ele alındığında varılabilecek olan nokta, kadınların ahlak vb. konularla ilgilenmiyormuş “gibi” gözüktükleridir. Bu doğrultuda da kadın, Kant'a göre karaktere sahip olmak için hiçbir çaba göstermemektedir.

Pauline Kleingeld, kadınların otonomi sahibi olmadığını “Kant tarafından doğrudan belirtilmemiş olduğunu” söylemekle birlikte bunun, “Kant'ın ifadelerinin çoğunda örtük olarak bulunduğunu ve kolayca ortaya çıkarılabileceğini” söylemektedir (Kleingeld 1993: 136). Kant'ın kadınlarla ilgili ifadelerine bakıldığında kadının, gerçekten de otonomi sahibi olmadığı sonucuna varabiliriz fakat bunun, kadınların doğası gereği aklını kullanarak eylemde bulunamayacakları veya özgürlüğü elde edemeyecekleri anlamına gelip gelmediği tartışması, oldukça karışıktır. Bu sadece, Kant'ın gözündeki kadın tasvirinin, sahip olduğu “iddia edilen” özellikleri sebebiyle aklını kullanamaması doğrultusunda otonomi sahibi olamayışının göstergesidir. Kant, net bir şekilde kadınların doğaları gereği ahlaki eylemde bulunamadıklarını söylemek yerine, duygularıyla eylemde buldukları ve akıllarını kullanmadıkları için ahlaki eylemde bulunamayacaklarına işaret eder gibidir. Dolayısıyla Mikkola, Kant'ın kadınlarla ilgili sözlerinin “deterministik” olmamakla beraber “normatif” olduğunu söylemektedir (Mikkola 2011: 104).

Susan Mendus, kadının doğasını bizlere sunarken “Kant'ın zihninin, günlük deneyimden etkilenmiş görüldüğünü ve böylesi bir zihinden de ön yargı ve bağnazlık fişkırdığını” söyler (Mendus 2017: 170). Kant'ın ifadelerinden kadınların doğaları gereği akıllarını kullanamayacakları savına kesin bir şekilde varamasak da *Pragmatik Bir Bakış Açısından*

Antropoloji'ye geri döndüğümüzde Kant'ın kadının bedeninin doğum özelliğine sahip olması sebebiyle korkaklığa ve güçsüzlüğe sahip olduğunu belirterek, “kadının erkeklerden koruma talep etmesi gerektiğini” vurguladığı ifadeyi hatırlamak gerekmektedir (Kant 2006: 207). Kadın, Kant'a göre, bedeninin doğal yapısı gereği her zaman güçsüz ve korkak olan olarak erkekten aşağı konumda yer almaktadır. Kant'ın bir kişinin dış görünüşünden davranışlarını anlayabileceğimizi söylediği noktaya da geri dönecek olursak, Kant'ın kadınların, erkeklerin kontrolü altında yaşamaları gerektiği düşüncesinde olduğuna varırız ki bu düşünceye varmakla da haksız sayılmayız. Gerçekten de Kant bizi haklı çıkarır; ona göre doğasından kaynaklanan nedenlerle “kadının boyun eğmesi, erkeğin ise yönetmesi gerekir; çünkü eğilim boyun eğip, akıl yönetir” (Kant 2006: 211). Güçsüz olan, yönetilmelidir; yönetme ile akıl ve yönetme ile erkek arasındaki bağlantıya bakıldığında, erkek cinsinin doğasının aklını “daha iyi” kullanarak yönetmeye yatkın olduğu sonucuna varılır.

Kadının doğası gereği aklını kullanamayacağını doğrudan söylemese de Kant, erkeğin aklını daha iyi kullandığını ortaya koymaktadır. Bu doğrultuda kadın, Kant'a göre hem aile içi yaşamda hem de kamusal alanda erkeklerin yönetimi ve gözetimi altında yaşmalıdır; kadınlara kendi doğalarını geliştirmeleri için fırsat verilse bile, kadının kendini nasıl geliştireceği erkeğin kontrolü altında olmalıdır. Her ne kadar kadınların akıllarını doğaları gereği kullanamayacaklarını doğrudan ifade etmemiş olsa da Kant, kadının doğası gereği doğum özelliğine sahip olması sebebiyle güçsüz olduğu ve bu sebeple bir erkeğe muhtaç olduğunu söylediği pasajlar ile kadını tanımladığı tüm ifadeler birleştirildiğinde “duygulara göre eylemde bulunma ve bu doğrultuda da aklını kullanamama” özelliklerinin hepsinin kadının doğasına ait olduğu sonucuna varırız. Kadının doğası gereği korumaya muhtaç olduğu ifadesi temelinde kadınlarla ilgili kullanılan tüm ifadeler birleştirildiğinde Kant'ın kadınlarla ilgili sözlerinin kendi ataerkil perspektifi içerisinde deterministik bir şekilde sunulduğu görülür. Kant'ın değinmek istediği asıl nokta, kadının doğası gereği ahlaki olana tam anlamıyla ulaşamayarak iç ve dış özgürlüğü arasındaki bağlantıyı kuramayacağı ve bu doğrultuda da siyaset gibi zahmetli konularla ilgilenemeyeceğidir. Zira Kant'ın kadının siyaset alanında yer alıp alamayacağına dair endişesinin altında, kadının “bedeninin doğasından” kaynaklanan nedenler vardır.

Öyle ki “kadının, yaşı kaç olursa olsun medeni konularda olgunlaşmamış olduğu beyan edilir ve kadının kocası, kadının doğal sorumlusudur”; kadınlar, yeri geldiğinde kendilerini mahkemede savunabilecek kadar konuşma becerisine sahiptir ancak kadınların kendi haklarını savunmaları mümkün olmamakla beraber, sivil konularla ilgilenmeleri de mümkün değildir (2006: 103). Mikkola, “Kant’ın kadının, kendi adına konuşmadığı için yetersiz olduğunu” düşünmediğini fakat Kant’ın, “kadınların kendi adlarına konuşmaması gerektiğini düşündüğünü” söyler; Mikkola’ya göre bu ifade kadınların “akıllarını kullanıp kullanmadıkları hakkında bize bir şey “söyemez” (Mikkola 2011: 101). Fakat Kant’ın kadınların konuşmaması gerektiğini söylemesi bize, felsefesini kurarken kadını nasıl konumlandığı hakkında fikir verir. Siyaset alanında Kant için önemli olan asıl konu, erkeğin ahlaki eylemde bulunup bulunmadığıdır. Bu durumda Kant için kadınlara erkek aynı ölçüde akli kullanabilme becerisine sahip olsa “bile” kadın yok sayılmalıdır çünkü kadının, siyaset vb. konularla uğraşmaması, bu doğrultuda da erkek egemen toplumun kendisine biçtiği rollere göre yaşaması gerekmektedir.

Kant’ın tanımladığı kadın, ahlaki olarak gelişmemiştir ve tam da bu noktada Mikkola, ahlaki eylem için aklın “gerekli güce” ulaşması konusunda ahlaki eğitimin önemine işaret etmektedir (2011: 104). Fakat hatırlanacağı üzere Kant, kadınların doğalarının evrensel kurallarla geliştirilmemesi gerektiğini söylüyordu ve bunun yanı sıra kadınların kendilerini geliştirirken gözetim altında bulundurulmaları gerektiğinin altını çiziyordu. Kadının bedeninin doğasındaki güçsüzlük gereği ahlakilikten uzak olduğu savını yok saysak bile Kant, kadınların erkeklerle eşit bir düzlemde değerlendirilmesi konusuna sıcak bakmamaktaydı. Bu savı yok sayıp, kadın aklının, ahlaki ilkeleri uygulayabilme için gerekli güce “henüz” ulaşmadığı savını kabul etsek de Kant, kadınlara akıllarının gereken güce ulaşabilmesi için gerekli olan ahlaki eğitimin kadına verilmesini reddetmektedir:

Okullu, eğitilmiş kadınlar kitaplarını, saatlerini kullandıkları gibi kullanırlar. Saatlerini de sadece saatleri olduğu bilinsin diye takarlar ki, saatleri genellikle ya çalışmaz ya da doğru zamanı göstermez²² (Kant’tan aktaran Kovanlıkaya 2014: 15).

²² Bu alıntı için bkz.: (Kant 2006: 209).

Kant'a göre kadın kafa yorucu konularda eğitim alıyorsa bile bunu başkasına gösteriş için yapmakta ve eğitimin hakkını verememekteydi; dolayısıyla eğitilmiş ya da eğitimsiz kadının "kafa yoran" ahlak ve siyaset gibi konularda rasyonel yargılara varma olasılığı ise oldukça düşük bir ihtimal olarak görülmekteydi.

Kant için özgürleşme ve aydınlanma için yol alabilmek ancak "aklını, bir başkasının kılavuzluğuna başvurmaksızın" doğru bir şekilde kullanmayla, bir diğer deyişle "ergin olamama durumundan kurtulmayla" gerçekleşmektedir (Kant 2010a: 263). Fakat Kant, bedeninin doğum özelliğinden kaynaklanan güçsüzlüğü ve cesaretsizliği sebebiyle kadının, eğitim olsa bile aklını kullanamayacağını düşünüyordu. Benzer örnekler doğrultusunda Aliye Kovanlıkaya da iki cinsiyetin de akla sahip olduğunu vurgulayarak "aydınlanma ve özgürleşme bakımından cinsiyetler arasında bir fark" olduğunu söylemektedir (Kovanlıkaya 2014: 21-22). Kadın, aydınlanma ve özgürleşme yolunda erkekten oldukça geridedir ve Kant için kadının aydınlanması ve özgürleşmesi mümkün gözükmemektedir. Kant kadınları, bu sebeplerden ötürü "pasif vatandaş" olarak tanımlamaktadır (Kant 1991: 126). Kant'ın kadını ataerkil normlarla sınırlamasının ardından "pasif vatandaş" olarak tanımlamasındaki amacı, "evlilik ilişkisinde kadının bağımlılığını açıklamak ve onu fiilen politik yaşamın dışında tutmak" istemesinden kaynaklanmaktadır (Mendus 2019: 171).

Kant'ın metinlerine baktığımızda, felsefesinde ataerkil tabular doğrultusunda kadına yer veren Kant ile karşılaşırız. Kadının Kant'ın düşüncelerindeki yeri, aynı zamanda ataerkil toplum içerisinde kadının doğasının nasıl tanımlandığını da yansıtır. İnsanlar arasındaki ilişkilerde Kant'a göre kadın, erkekten oldukça aşağı konumda yer almaktadır. Özel alanın dışında Kant, hukuk ve siyaset alanında ortaya koyduğu düşüncelerini aktarırken kadını oldukça aşağı bir konumda sunarak, erkeği ön plana çıkarmaktadır. Her ne kadar kadın bedeninin erkekten aşağı bir konumda sunulduğu en yoğun şekilde Kant'ın ahlak felsefesi bağlamında ele alınsa da kadın bedeninin erkek bedeninden aşağı konuma yerleştirilişinin doruk noktasıyla hukuk ve siyaset felsefesinde karşılaşılır. Öznelerin hukuk yasaları altında kendilerine dış bir nesne olan başka bir bedeni edinebildikleri hakka, yani evlilik hakkı meselesine geri döndüğümüzde, kadın bedenini koyduğu konum sebebiyle Kant'ın pratik felsefesini çelişkilerle doldurduğu en net haliyle görülür.

Kant'ın kadınlarla ilgili incelediğimiz ifadelerin toplamına baktığımızda, kadının otonomiye sahip olmaması doğrultusunda içsel özgürlüğe de sahip olmadığı görülür. Kant'ın ahlak felsefesi çerçevesinde çizilen profilde kadın, “sadece hazza ve dogmalara göre” eylemde bulunan olarak ahlak yasasına göre eyleyemeyen konumunda sunulur. Otonomiye sahip olmadığı için içsel olarak özgürlüğünü elde edemeyen kadın, içsel özgürlük ile dışsal özgürlük arasındaki bağlantıyı kuramayarak, “devlet içerisinde hak edinmeye uygun olmayan” konumunda sunulur. Kant'ın *Ahlak Metafiziği*'nde sunduğu vatandaşların “hem ödevlere hem haklara” sahip olması gerektiğini belirten tanımı tekrar göz önünde bulundurduğumuzda kadınların ödevlerinin olduğunu fakat hakların tamamına sahip olmadığını görürüz (1991: 66). Vatandaşlık tanımıyla içsel özgürlük ve dışsal özgürlüğe sahip olma arasında kopmaz bir bağ kuran Kant, vatandaş olabilmenin en temel koşulunu otonomiye sahip olan özneler üzerinden kurar. Zira bu doğrultuda otonomiye sahip olmayan kimseleri göstermek için Kant, köleleri de işaret eder; köleler, “varlıklarını başkalarına bağlı olarak sürdürenlerdir” (1991: 126); bu doğrultuda da ahlaki olandan uzak olanlar olarak “ödevleri olan fakat hakları olmayan” statüsüne yerleştirilmektedirler (1991: 66). Kant bu noktada, otonomi ve otarki arasında bir bağlantı kurar; bu bağlantıda, otarkiyeye sahip olamayan kimseler aynı zamanda otonomiye sahip olmayan kimseler olarak tanımlanır ve vatandaş olmanın koşulu hem otonomiye hem de otarkiyeye sahip olmayla tanımlanır. Kant, otarkiyeye sahip olmayan kimselere örnek olarak kadınlar, köleler, işçiler ve hizmetkarları örnek göstererek bahsedilen öznelerin “beslenme, barınma vb. en temel ihtiyaçlarını karşılayabilmeleri için başkalarına bağımlı olduklarını ifade eder (1991: 126).

Kant'a göre kadınların ödevleri vardır fakat bu ödevler kadın cinsiyetine uygun görülen ödevlerdir. Kadınların devlet içerisindeki ödevleri, kendi cinsiyetlerine atfedilen görevleri yerine getirerek uyumlu bir eş olmak ve türün devamlılığını sağlamaktır. Diğer bir taraftan kadın, erkeğin devlet içerisinde sahip olduğu tüm haklara sahip olamamaktadır. Her ne kadar kadının içsel ve bu doğrultuda da dışsal özgürlüğü edinemediğini bizlere göstermiş olsa da Kant, kendiyi çelişerek özgür olmayan özneler şeklinde tanımladığı kadına, devlet içerisindeki tek hakkı olan evlilik hakkını verir (Kant 1991: 96). Evlilik hakkına sahip olmasıyla kadın, ödevde sahip olup “sınırlı” hakka sahip olan olarak ne köle ne de etkin vatandaş olan erkeğin konumundadır. Vatandaşlık tanımında belirtilenin aksine Kant'ın evlilik hakkını vermesiyle kadın, köle ve erkek

arasında kalan bir hukuk öznesine dönüşmektedir. Kant'ın kadına evlilik hakkı vererek kendisiyle çelişmesinin arkasındaki neden ise insanın ahlak yasasının öznesi olmasına dayalı düşünceyi korumaktır. Fakat Kant'ın burada yaptığı hamle, kadının ahlak yasasının öznesi olmasına dayalı düşünceyi korumaktan çok, erkeğin ahlak yasasının öznesi olmasına dayalı düşünceyi korumaya çalışmasıdır. Zira Kant, çoktan kadının ahlak öznesi olmadığını kanıtlamıştır.

Bu doğrultuda Kant'ın en büyük çelişkisi şüphesiz ki evlilik hakkının sunulduğunda ortaya çıkar. Sözleşmenin hem dış hem de içsel özgürlüğe sahip iki özne arasında karşılıklı gerçekleştirildiği ve evliliğin de Kant tarafından karşı cinslerle gerçekleştirilen bir eylem olduğu göz önünde bulundurulduğunda, evliliğin hiçbir özgürlüğe sahip olmayan cins olan kadın ile hem iç hem de dış özgürlüğe sahip olan erkek ile gerçekleştirildiği görülür. Ne yazık ki bu doğrultuda varacağımız sonuç, Kant'ın kadını bir vatandaş olarak değil, mülk statüsünde değerlendiriyor olduğudur (Schröder 1997: 287-288). Varabileceğimiz bir diğer sonuç ise Kant'ın, kadının insani değerini yok sayacak ifadeler sunduğudur. Sadece hem içsel hem de dışsal özgürlüğe sahip olan erkek, kadını Kant'ın hukuk felsefesine uygun bir çerçevede edinebilecektir. Bu durumda Kant, vatandaş olmanın gereklerini yerine getiremediği halde kadına vatandaşlık haklarından biri olan evlilik hakkını vererek kendisiyle büyük bir çelişkiye düşmektedir. Kant'ın kadını bir vatandaş olarak görmediği halde kadına bir vatandaşın hakkını vermesinin sebebi, cinsellik ve üreme meselelerine dayanmaktadır. Bu noktada Kant'ın kurduğu cinsellik ve evlilik arasındaki bağlantıyı tekrar hatırladığımızda Kant, evlilik içerisinde gerçekleşmeyen tüm cinsel ilişkilerde bireylerin birbirlerini geçici bir şekilde edindiğini ve aynı zamanda evlilik ve cinsellik arasında kurulan bağlantının ardındaki nedenin, insanın ahlak yasasının öznesi olmasına dayalı düşünceyi korumak olduğunu hatırlamamız gerekir (Kant 1991: 96-98, 166).

Kant'a göre “insanın bu şekilde kendi insanlığından çıkmasına, cinsel ilişkinin karşılıklı olduğu tek eşli evlilikte müsaade edilebilir” (Mendus 2017: 167). Kant cinselliği, tarafların insani değerlerini korumak için ahlakileştirmek istemektedir fakat kadın, hukuk alanında halihazırda bir nesne olarak görülmekte ve edinilmektedir. Kant tarafından evlilik temelde, ahlaki olan erkeğin evlilik dışında değil, evlilik içerisinde cinsel ilişkiye girerek kadını bir araç olarak kullanmayıp, ahlakın öznesi olmasını kaybetmeden soyunun

devamlılığını sağlayabilmesi için düzenlenmektedir. Evlilikte gerçekleştirilen cinsel birliktelikle ortaya çıkan çocuklar türün devamlılığını getirecek ve bu sayede insan doğasının korunması gerçekleşecektir (Kant 1991: 96-98, 216). Evlilik doğrultusunda ortaya çıkan çocukla birlikte evli çiftlerin bir nevi, “topluma karşı görevlerini” çocuk yaparak yerine getirecekleri düşüncesi ortaya çıkmaktadır (1991: 98). Evlilik sayesinde erkek, ahlak yasasını çiğnemenin topluma olan görevini yerine getirir. Dolayısıyla hem türün hem de devletin devamlılığı için evlilik ve kadının doğum yapması bir şart haline gelir.

Bu ifade ile benzer bir şekilde Kant *Pragmatik Bir Bakış Açısından Antropoloji*'de “kadının evlilik sayesinde özgürleştiğini” söyler (Kant 2006: 211). Fakat buradaki özgürleşme, erkeğin ahlakın öznesi olmasını koruyabilmesi için yaratılmış olan hak edilmemiş bir özgürlüğü temsil eder. Bu durumda kadın özgürlüğün kendisine değil, erkek tarafından ona layık görülen ufak bir kısmına sahiptir. Zira kadına tanınan evlenebilme özgürlüğü, erkeğin ahlakiliğinin bozulmaması için sinsi bir hamle olarak tasarlanır. Kişilerin birbirlerini sözleşme sayesinde karşılıklı edinebilmeleri tarafların eşitliğini yansıtır (Kant 1991: 97). Evlilikle bu eşitliği kursa da Kant, *Pragmatik Bir Bakış Açısından Antropoloji*'deki ifadelerle benzer bir şekilde *Ahlak Metafiziği*'nde de doğasından dolayı “erkeğin yöneten, kadının ise itaat eden” olması gerektiğini vurgular (1991: 98). Bu vurgu ile Kant, evlilik sözleşmesinin tam bir eşitlik getirmeyeceğini onaylayarak, erkeğin ahlakın öznesi olmasını korumak için ortaya koyduğu hamleyi destekleyecek ifadeler kullanır. Kendiyle çelişmek uğruna kadına devlet durumu içerisinde evlilik sözleşmesi yapabilme hakkı veren Kant, kadına sadece türün ve devletin devamlılığını sağlayacak yurttaşları doğurma zorunluluğu yükleyerek, kadının devlet içerisindeki varlığını ancak doğum yaptığı sürece sürdürebileceğine işaret etmektedir.

Bu yargıya varmamızın sebebi, devlet içerisinde vatandaş olarak tanımlanan tüm öznelerle oy hakkı verilirken, kadına oy hakkının verilmemesidir. Kant, “vatandaş olmanın tek niteliğinin oy vermeye uygun olmak” (1991: 126) olduğunu söyler:

Fakat oy vermeye uygun olmak, topluluktan biri olarak sadece devletin bir parçası olmayı değil, aynı zamanda onun bir üyesi olmayı, yani başkalarıyla birlikte topluluk içinde kendi seçimiyle hareket ederek devletin bir parçası olmak isteyen birinin bağımsızlığını gerektirir (1991: 126).

Bu tanım Kant'ı, vatandaşlar arasında bir ayrımın yapılması gerektiği sonucuna götürür. Bu ayrım “aktif” ve “pasif” vatandaşlar arasında ortaya konulması gereken farkları ifade eder. Kant tarafından yapılan aktif ve pasif vatandaş arasındaki ayrım, aynı zamanda erkek ve kadın arasında yapılan ayrımın üzerine kurulur. Aktif vatandaş, birebir Kant'ın vatandaş tanımının her koşulunu sağlamış olan öznedir fakat pasif vatandaş, vatandaş olabilmek için bazı koşullardan mahrum olan öznedir. Kant'ın kendisi de “pasif vatandaş kavramının, vatandaş kavramıyla çelişkili gibi görüldüğünü” belirtir fakat pasif vatandaşın niteliklerini açıklayabilmek için verilecek örneklerden, ne denilmek istendiğinin açık bir şekilde ortaya çıkacağını söyler (1991: 126). Pasajın devamında Kant, pasif vatandaşa örnek verdiği özneler arasında tüm kadınların yer aldığını net bir şekilde belirtir.

Kant'a göre “tüm kadınlar ve genel olarak varlığını devam ettirmesi (beslenmesini ve korunmasını) kendi yönetemeyip; başkaları tarafından (devlet hariç) yapılan düzenlemelere bağlı olan herkes”, pasif vatandaş olarak adlandırılır (1991: 126). Kant burada, otonomiye sahip olmayan kişileri işaret etmek ister çünkü başkasının yönlendirmesine ihtiyaç duyan kimselerin bunu bir devlet düzenlemesinden değil, bir başka öznenin beklediğini vurgular ve bu beklentinin içerisinde kendini yönetemeyen öznenin beslenmesi ve korunmasını da başka öznelerden beklediği söylenir (1991: 126). Bu doğrultuda Kant, kadının otonomiye sahip olamaması sebebiyle pasif vatandaşlık statüsüne yerleştirilmesi gerektiğini net bir şekilde ifade ederek, şimdiye kadar ortaya koyduğumuz tüm tespitleri kadının oy kullanma hakkını edinemeyeceğini söylemesiyle doğrular. Kant'ın kadına erkeğin ahlakın öznesi olmasını korumak amacıyla evlilik hakkını veriyor olması, kadına oy hakkını vermemesi doğrultusunda net bir şekilde kendini onaylar. Dolayısıyla Kant, kadını sadece devletin vatandaşı “gibi” sunar ve pasif vatandaş olarak adlandırır. Bu noktada, “devletin hukuk yasaları altında çok sayıda insanın birliği olduğu” (1991: 124), “yasamanın yalnızca halkın birleşik iradesine ait olduğu” (1991: 125) ve bu doğrultuda “birinin başkası hakkında düzenlemeler yaptığında düzenleme yaptığı kişi için yanlış bir düzenleme yapmasının mümkün olduğu; fakat kişinin kendisi hakkında karar verdiğinde asla yanlış yapmayacağı” (1991: 125) tekrar hatırlanmalıdır.

Devlet durumu içerisinde öznenin kendi kararlarıyla hareket etmesi yani kendi kararlarıyla seçim yapması vurgulanmaktadır; bu seçim ise “vatandaş olmanın tek niteliği olan oy vermeye uygun olmayla” gerçekleşmektedir (1991: 126). Fakat kadın, başkalarının kendini yönetmesine muhtaç olan olarak sivil kişilikten yoksundur ve bu nedenle de pasif vatandaşdır; başkalarının iradesine bağımlıdır. Aktif vatandaş olabilecek niteliklere sahip olsa bile kadın, pasif vatandaşlıktan çıkmaması gereken bir konuma itilmektedir. Kant, *Teoride Doğru Olabilir Ama Pratikte İşe Yaramaz* metninde de benzer bir şekilde sivil durum içerisinde devletin üyesi olan her bir vatandaşın “özgür”, “bağımsız” ve toplumdaki diğer üyelerle “eşit” olması gerektiği vurgulanır (Kant 2017: 46). Fakat kadın, bunların hiçbirini değildir; ne özgürdür, ne erkeklerle eşittir, ne de bağımsızdır. Kant, örneğini verdiğimiz birçok metninde kadının bağımsız, erkeklerle eşit ya da özgür olduğunu söylememektedir²³.

Kant’ın düşüncesinde, siyasi alanda yönetimi kendi ellerinde tutacak olan erkekler, kadınları türün ve toplumun devamlılığı için yönlendirmelidir çünkü kadınların doğası zaten yönlendirilmeyi gerektirmektedir. Kant, dış özgürlük ve iç özgürlük arasındaki bağın kadınlar tarafından kurulamayacağını ve bunun yanı sıra da kurulmaması gerektiğini, kadınların erkeklerin kontrolü altında tutulması gerektiğini düşünmektedir. Bu düşüncesinin sebebi ise türün, toplumun ve ataerkil sistemin sonunun gelebileceği ihtimalinin olmasıdır. Bu ihtimali yok edebilmek için Kant, kadın ve erkek arasında ortaya koyduğu hiyerarşik yapıyı her fırsatta destekleyerek, kadını hem içsel hem de dışsal özgürlüğe sahip olamayan cinsiyet olarak tanımlamaktadır. Tüm bunlar için sebep olarak Kant, kadının bedeninden gelen bir nedene, “doğum yapması sebebiyle güçsüz olmasına” işaret ederek bu özelliğiyle kadının, doğuştan içsel özgürlüğe sahip olamayacağına kanaat getirerek bu özelliği deterministik bir özellik olarak sunmuştur. İç özgürlüğe sahip olamayan kadın, hukuk yasalarını da düzenleyebilecek kritere sahip değildir. Bu doğrultuda kadın, sadece erkeğin ahlakın öznesi olmasını pekiştirebilmesi için var olan bir özne olarak karşımıza çıkmakta ve ne içsel ne de dışsal özgürlüğe sahip

²³ Kant sadece kadınlar değil, erkekler arasında da mülk sahibi olabilen öznelerin aktif vatandaşlar olarak yasal haklara kavuşacağını belirtmektedir. Fakat burada dikkat çekilmesi gereken nokta, kadının hiçbir zaman kendine yetebilecek bir konuma gelemeyeceği düşüncesi doğrultusunda aktif vatandaş statüsüne erişemeyeceğidir.

olmamasıyla Kant'ın tüm pratik felsefesinden dışlanmıştı. Fakat Kant, sadece kadını değil, aynı zamanda farklı ırkları da pratik felsefesinden dışlayacak ve bunu en fazla “siyah ırk” olarak gördüğü özneler üzerinden temellendirecektir. Siyah bir tene sahip olan kimselerin bedenlerini beyaz tene sahip bedenlerden belirli özelliklerle aşağı konuma yerleştirecek olan Kant, siyah ırka mensup kimselerin, bedenlerinden gelen sebeplerle otonomiye sahip olmadıklarını vurgulayacaktır.

3.3. Siyahi Bedenler ve Kölelik

Bernasconi, ırk kavramını kimin yarattığı konusunda tek bir isimde uzlaşmanın zor olduğunu, fakat bir isimde uzlaşılacaksa bu kişinin Kant olması gerektiğini söyler (Bernasconi 2020: 47). Bernasconi'nin Kant'a böylesi büyük bir unvanı atfetmesinin nedeni Kant'ın ırk meselesini birçok metinde tartışması ve bu tartışmaları ırklar hakkındaki farklı görüşleri takip ederek bilimsel bir dil ile yürütüyor olmasıdır. Irklarla ilgili araştırmalarını yürüttüğü metinlerde Kant, farklı ırktan bedenlerin birbirlerinden farklı doğuştan eğilimlere sahip olduklarını vurgular. *Güzellik ve Yücelik Duyguları Üzerine Gözlemler*'de Kant, cinsiyetleri güzel ve yüce olarak ayırtırmasının yanı sıra, aynı yöntem ile ırkları da ayırtırır. Bir Alman olarak Kant, farklı Avrupa ülkelerini güzel ve yüce olarak ayırtırmakla kalmaz, aynı zamanda Alman ırkını hiyerarşik yapının en üstüne koyar. Ona göre Almanlar, güzel ve yücenin uyumunu yakalamayı başararak hiyerarşinin en üst kısmında yer alır (Kant 2010c: 54). Almanların güzel ve yücenin uyumunu yakalamasının aksine İngilizler, Hollandalılar, İtalyanlar, Fransızlar ya da İspanyollar güzel ve yücenin uyumunu yakalamak yerine gösterdikleri farklı karakteristik özelliklerle Kant tarafından çeşitli sınıflandırmalara tabii tutulmaktadır.

Kant'ın farklı Avrupa ulusları hakkında ortaya koyduğu tespitler, diğer ulusları tanımlama şekliyle kıyaslandığında pek de önem taşımamaktadır. Kant'ın “siyah” tenli ırkla ilgili ortaya koyduğu ifadelerine bakıldığında, Avrupalılar arasında hiyerarşi oluşturmaktan ziyade “beyazlar” ve “beyaz olmayanlar” arasında hiyerarşi oluşturduğu

görülmektedir. *Güzellik ve Yücelik Duyguları Üzerine Gözlemler*'de, Avrupalılar hakkındaki gözlemlere oldukça geniş bir yer verilse de özellikle “siyah” ve “beyaz” tenli ırklar arasındaki hiyerarşinin temelleri, küçük bir pasajda atılmaktadır. Bu küçük pasajda Kant, siyahiler²⁴ hakkındaki gözlemlerini dile getirirken “Afrikalı siyahilerin, doğal olarak, yüzeyselini ötesine geçen duygularının olmadığından” bahsetmektedir (2010c: 59). Bu ifadeyle Kant'ın ne demek istediği, pasajın devamında Hume'a atıf yaptığı yerler sayesinde daha iyi anlaşılmaktadır. Bu doğrultuda Kant bizi, Hume'un siyahilerin yeteneklerini sergilediği durumların olmayışını öne sürdüğü ifadelerine yönlendirir; bu ifadelerde Hume, bilim ve sanat adına yetenek gösteren herhangi bir siyahiyeye rastlanmadığını fakat siyahilerin aksine beyazlardan en alt tabakadaki insanların bile bu konularda ortaya bir şeyler koyabilmeleriyle yukarı tabakalarda kendilerine yer bulabildiklerini ve bu sayede beyazların “üstün” yeteneklerini dünyaya sunduklarını dile getirmektedir (2010c: 59).

Hume'un bahsedilen ifadelerini kullanarak Kant, beyazlar ve farklı ırklar arasında doğaları gereği yetenek farklılıkları olduğuna işaret etmektedir. Şüphesiz ki Kant, hiyerarşiyi oluşturmak için sadece bu ifadeleri dile getirmekle kalmayacaktır. Kant'ın *Güzellik ve Yücelik Duyguları Üzerine Gözlemler*'in ardından yayınladığı ve ırk kavramını incelediği çeşitli metinlerinde de benzer ifadelerle karşılaşılmaktadır. *Güzellik ve Yücelik Duyguları Üzerine Gözlemler*'de Kant, farklı ulusların karakteristik özelliklerini değerlendirerek ırklar arasındaki farklılıklara değinmiş olsa da ırk kavramına doğrudan *Farklı İnsan Irkları Üzerine: Fiziki Coğrafya Dersleri İçin Bir Duyuru* (1775), *Farklı İnsan Irkları Üzerine* (1777), *İnsan Irkı Kavramının Belirlenmesi* (1785), *Felsefede Teleolojik İlkelerin Kullanımı Üzerine* (1788) metinlerinde yönelmektedir.

Metinlerin ele aldığı konular bizi, insanın tür olarak birliğinin vurgulanmasının yanı sıra farklı ırkların özellikleri ve melezlik gibi konuların incelenmesine götürür. Kant'a göre “dünya üzerinde yaşayan tüm insanlar bir ve aynı türe aittir çünkü formlarında büyük farklılıklar olmasına rağmen tüm insanlar, evrensel olarak birbirleriyle doğurgan çocuklar

²⁴ Kant, ırklarla ilgili çalışmalarını sunduğu metinlerde Türkçe “zenci” anlamına gelen “Negro” kelimesini kullanmaktadır. Günümüzde “zenci” kelimesi ayrımcı bir ifade olduğu için, çalışmamızda siyah kelimesini kullanmayı tercih edeceğiz.

üretmektedir”; diğere bir deyişle “tüm insanlar tek bir çizgisel köke aittir” ve bu sayede ortaya çıkan üremeye insan soyunun devamlılığı sağlanmaktadır (Kant 2012c: 46). Kant, “bir ve aynı soydan olan hayvanların kalıtsal farklılıkları arasında ırkın olduğunu” belirtmektedir (2012c: 46). Farklı ırkların birbirleriyle üremesi sonucunda ise melezleşme gerçekleşmektedir; melezleşme sonucu oluşan çeşitlilikte ırkların en temel özelliklerinin bazıları korunmaktadır, fakat başkalarıyla melezleşme gerçekleştiğinde bir farklı tür üretiminin daha ortaya çıkması söz konusu değildir (2012c: 46). İnsanın tür olarak tek bir çatı altında toplamasının yanı sıra ırk kavramının neliğini ortaya koyuşuyla Kant aynı zamanda, insanların bedenlerinin farklı özellikler barındırdığına işaret etmektedir.

Örneğin farklı bedensel formlara sahip olmalarına rağmen “siyahiler ve beyazlar farklı türden insanları temsil etmeseler de (tek soy hattına ait oldukları için) iki farklı ırkı temsil etmektedir” (2012c: 46). Irkı tanımlarken “Kant’ın odak noktası ten rengi, yüz özellikleri ve saç yapısı gibi özelliklerdi”; bu şekilde “ırk, ortak atalar ve belirli bedensel özelliklerle ilişkilendirilmekteydi” (Kleingeld 2007: 576). Irk kavramını araştırırken Kant, aynı zamanda tüm insanların tek bir tür olduğunu vurgulamaktadır. *Farklı İnsan Irkları Üzerine* adlı makalesinde insanların tek bir tür olması ve sonrasında ırklara ayrılması Kant’a göre aynı zamanda, bir zamanlar “orijinal bir insan formunun varlığına işaret etmektedir; farklı ırkların olduğunu belirterek Kant, günümüzde ve dolayısıyla da kendi zamanında “orijinal insan formu”na örnek gösterilemeyeceğini vurgulamakta, fakat “orijinal insan formu”na en fazla benzerlik gösteren ırkın beyazlar olacağına gönderme yapmaktadır (2012b: 64-69). Bu doğrultuda Kant tarafından “ırklardan hangisinin ilk insan soyuna benzediği sorulduğunda, herhangi bir önyargı olmaksızın, bir rengin diğerlerine göre açıkça daha mükemmel olması nedeniyle beyazlar lehine karar verildiği” söylenmektedir (Kant’tan aktaran Larrimore 2008: 345).

İrk kavramıyla ilgili ortaya koyduğu ilk çalışmalarda bile Kant’ın beyaz ırkı diğer ten renklerinden üstün kıldığı oldukça bellidir. *İnsan Irkı Kavramının Belirlenmesi* metninde Kant, *Farklı İnsan Irkları Üzerine*’de olduğu gibi “orijinal bir insan formu”nun varlığına değinir (Kant 2012a: 134-136). Irklar ise tohumlar olarak bir nevi, “orijinal insan formu üzerinden farklı iklimlere adaptasyon sağlamak için değişime uğramış insan bedenlerini temsil etmektedir (2012a: 134-135). Bernasconi’ye göre, “bu demekti ki, bütün ırkların tohumları başlangıçta herkeste gizli olarak vardı ve uygun tohum, çevre koşullarından

doğan bir ereğe hizmet etmek için etkinlik kazanmıştı” (Bernasconi 2020: 65). Fakat burada dikkat edilecek nokta, Kant’a göre insanın “orijinal forma” geri dönme imkanının olmadığı ve bu doğrultuda da ırkın oluştuktan sonra değişime uğramayan bir yapıda olduğudur; bu da bir insan kendi coğrafyasından farklı bir yerde yaşamaya başlarsa ten renginin değişmeyeceğini göstermektedir (2020: 64-66). Bu durumda, “başlangıçtaki koşullar içinde hangi tohum etkinlik kazanmışsa kazanmış, diğerleri edilgin kalmıştır” (Lovejoy’dan aktaran Bernasconi 2020: 66). Dolayısıyla Kant’a göre “orijinal insan formu”na en fazla benzeyen tohum, beyaz ırka mensup insanların sahip olduğu tohum olacaktır.

Her ne kadar beyazlar ve siyahlar arasındaki irksal farklılıklar sebebiyle beyazların üstün olduğu bir yapı kurulsa da Kant, iki ırkın da aynı insan türüne mensup olduklarını, “farklı insan türünün olmadığını” söyleyerek ırk kavramını, “değişmez bir şekilde kalıtsal olduğu sürece, bir ve aynı soydan hayvanların sınıfsal ayrımı” tanımıyla bir kez daha ortaya koyar (Kant 2012a: 136). Fakat daha önce de belirttiğimiz üzere, beyaz ırk ve siyah ırk arasında bir değerlendirme yapıldığında Kant’a göre beyaz ırkın üstün olan ırk olarak konumlandırıldığı görülebilir. Burada bir yeni soru doğar: Kant açısından beyaz ve siyah ırktan insanların cinsel birliktelikleri sonucu ortaya çıkacak melezlikler nasıl değerlendirilir? Kant, melezliğe sıcak bakmadığını anlayacağımız ifadeler kullanır.

Bizi Kant’ın melezleşme karşıtı olduğu sonucuna götürecek ifadelerden biri, Kant’ın “var olan ırkların aralarındaki melezleşmeler önlediği sürece asla yok olmayacaklarını” söylemesidir (2012a: 141). Aynı pasajın devamında Kant, “farklı ırkların karışımından insan soyunun şeklinin yeniden oluşturulabileceğini varsayamayacağımıza” işaret eder (2012a: 141). Dolayısıyla Kant’a göre melezleşme, insan için daha önce keşfedilmemiş verimlere kapı açacak bir durum olmamakla beraber, türün ilerlemesine de katkıda bulunmayacaktır. Zira Kant’ın dersleri hakkında bulunan bir not defterinden Kant’ın ırkların karışmaması gerektiğini net bir şekilde söylediği ortaya çıkar:

Irkların kaynaştırılması önemli mi? Irklar birbirleri içinde erimezler ve eritilmemelidirler. Beyazlar alçalırlar. Çünkü her ırk Avrupalıların geleneklerine ve ahlaki değerlerine uyum sağlayamaz (Kant’tan aktaran Bernasconi 2020: 76).

Zira Kant, melezliği açıklamak için beyaz ırktan bir erkeğin ya da kadının, siyah ırktan bir erkek veya kadın ile birlikteliğini ele alarak babanın veya annenin birinin siyah, diğerinin beyaz olması durumunda melez çocukların doğacağını söyler²⁵ (Kant 2012a: 132). Fakat Kant'ın pasajın devamında sunduğu bir örnek, bir önceki bölümde ele aldığımız kadın meselesi de göz önünde bulundurulduğunda yeni bir hiyerarşi oluşumuna sebebiyet verecek bulguları ortaya çıkarır. Kant melezlik ile ilgili örnek verirken beyaz bir baba ile siyah bir anneyi örnek gösterir; bu örneğe göre beyaz bir erkek ile siyah bir kadının birlikteliği sonucunda doğacak çocuklar kesinlikle melez bir görünüme sahip olacaklardır fakat bu birliktelik sonucunda beyaz ırka mensup baba, hem çocuğunu hem de siyah ırka mensup anneyi “kendi ırksal sınıfının karakterine” almış olacaktır (2012a: 132). Bir diğer deyişle, beyaz ırka mensup bir erkek ile evlenen siyah ırktan kadın, “sınıf atlayacak”tır.

Beyazlarla farklı ırkların karışması sonucu beyaz ırkın kendi özelliklerini alçaltacağı ifadesi, aynı zamanda özellikle beyaz ırktan farklı ırklardaki kadınların, beyaz ırktan bir erkek ile çocuk yapması sonucunda çocuğun, melez olarak doğarak beyaz ırk sınıfında değerlendiriliyor olması ve kadının da beyaz bir erkeğin çocuğunun annesi olarak beyaz ırk sınıfında değerlendiriliyor olması, Kant'a göre beyaz ırkın değerinin alçaltılması demektir. Bu durum özellikle farklı ırklardaki kadınların gizli bir hiyerarşik yapı içerisinde değerlendirmelerine sebep olarak, hem ırklar arasındaki farkın pekiştirilmesine hem de beyaz ırka mensup olan kadınlarla siyah ırka mensup kadınların, kendi aralarında üst-alt ilişkisine uygun bir şekilde sınıflandırılmalarına sebep olacaktır. Dolayısıyla Kant'ta ırkların ayırımının varlığı aynı zamanda kadınların erkeklerden aşığı konumda değerlendirilmesiyle birleşerek farklı hiyerarşik yapıların oluşumuna kapı aralayacaktır.

İnsan Irkı Kavramının Belirlenmesi'inde Kant, beyazları tüm ırklardan üstün tutan duruşunu farklı bağlantılar kurarak devam ettirir. Bu çalışmasında Kant, ter ve deri rengi arasında bir ilişki kurmaktadır. Ter ve deri arasında kurulan ilişkiye göre farklı deri renkleri, farklı şekillerde terlemektedir; “terlemenin gerçekleşmesine sebep olarak

²⁵ Kant, annenin beyaz, babanın siyah ırka ait olması sonucunda da aynı sonucun elde edileceğini söyler fakat örnek verirken siyah ırka mensup anne ile beyaz ırka mensup babayı kullanır. Bu örneğin neden böyle sunulduğu, metnimizin devamında değineceğimiz noktalarla tartışılacaktır.

görülen deri, insan türünün gözle görülür şekilde farklı sınıflara bölünmesini doğrulayan doğal karakter farklılığının izini taşıyan” olarak görülmektedir (2012a: 130-131). Doğa, belirlenen her bir ırka bulunduğu iklime uyum sağlayabileceği bir ten vermiştir ve bu nedenle her bir ırka kendince farklı bir amaç bahşetmiştir (2012a: 135). Farklı tenlere sahip bedenler arasındaki yetenek farkı, farklı ırklara mensup insanların bedenlerinin ten rengi sebebiyle farklı yeteneklere yönlendirilmelerine sebep olmaktadır. Beyazlar, tenlerine bakılarak bilime ve sanata yatkınlık gösteren ırk olarak seçilirken, siyahlar daha çok kas gücü gerektiren işçilik, kölelik ve benzeri işlere yatkınlık göstermeleriyle tanımlanmaktadır. Dolayısıyla ten rengi ve yetenek arasında gözle görülür bir bağ olduğuna gönderme yapılmaktadır.

Siyahilerin ten renginin, kanlarının ve kan dolaşım yapılarının farklılıklarından dolayı koyu olduğu belirtilmektedir; siyahilerin ten renklerinin ve bu doğrultuda da ırklarının çeşitli karakteristik özellikleri, yaşadıkları iklime uygun şekilde doğa tarafından bahşedilmektedir (2012a: 139). Gerçek siyahilerin doğal ortamı, dipsiz ormanlar ve bataklıkların bulunduğu alanlardır ve buralarda bulunan hava, içerisinde daha fazla yanıcılık bulduran bir yapıya sahiptir; bahsedilen yerlerden biri de Gambiya Nehri’dir, “İngiliz denizcilerin et satın almak için Gambiya Nehri’nde bir gün seyahat etmeleri bile ölümcül derecede tehlikelidir” (2012a: 139). Asıl ortamları böylesi tehlikeli bir doğaya sahip olan siyahiler, doğa tarafından çeşitli özelliklerle donatılmıştır; doğa siyahilerin tenini, bu tarz tehlikeler içerisinde bile beyazlardan daha iyi yaşayabilecekleri şekilde organize etmiştir; siyahiler, beyazlardan fiziksel olarak oldukça farklı bir yapıya sahip olduklarından akciğerleri normalden daha fazla yanıcı olan havadan bile etkilenmemektedir (2012a: 139). Kant açık bir şekilde, siyahilerin bahsedilen özelliklerine sahip olmasını, siyahilerin bedenlerinin beyazlardan farklı bir yapıya sahip olmasıyla bağdaştırmaktadır.

Siyahilerin bedenlerinin biyolojik olarak çeşitli farklılıklar barındırması, kölelik ve hizmet gibi ağır işlerde daha başarılı oldukları, bu doğrultuda da doğanın siyahileri kölelik ve benzeri ağır işler yapabilmeleri için bahsedilen özelliklerde yarattığı inancını kuvvetlendirilmektedir. *Felsefede Teleolojik İlkelerin Kullanımı Üzerine*’de bir dipnotta siyahilerin çalıştıkları işlerin, kölelik ve hizmet temelli işler olduğu belirtilmektedir (Kant 2007: 209). Bu dipnotta siyahilerin farklı ülkelerde yaşamaya başlayıp özgür olarak

hayatlarını sürdürdüklerinde bile “tam anlamıyla emek denebilecek herhangi bir işle uğraştıklarının görülmediği” belirtilir (2007: 209). Dipnotta özellikle köle olmaktan kurtulan özgür siyahilerin, emek gerektiren işleri yapma isteğinin olmadığına bahsedilir; siyahilerin “harmanlamak, kazmak ya da yük taşımak yerine efendilerinin koçlarının arkasında beklemeyi tercih ettikleri” örnek olarak gösterilir (2007: 209). Kant bu dipnotla, siyahilerin bedenlerinin yapısı gereği kölelik ve köleliğin çeşitli formlarından tam anlamıyla kurtulamayarak “iyi bir emekçi olamayacaklarına” ve “çalışabileceklerine, ancak kendilerini çalıştıramayacaklarına”, bir diğer deyişle kendi işlerinin sahibi olamayarak bir patronun himayesi altında kendilerine verilecek emirleri sorgulamadan çalışacaklarına işaret etmektedir (Kleingeld 2007: 574).

Siyahilerle birlikte Amerikan yerlilerinin de Kant’a göre zahmetli emek gerektiren işleri gerçekleştirebilmeleri göz önünde bulundurulduğunda, Amerikan yerlilerinin, “ırkların farklılıkları olarak adlandırılan diğer tüm basamakların en altında yer alan siyahilerden bile alt konumda olduğu” ve “herhangi bir kültürden yoksun” oldukları” öne sürülmektedir (Kant 2007: 210-211). Böylece Amerikan yerlileri ırksal hiyerarşide siyahilerden “bile” alt konumda yer almaktadırlar. Verilen çoğu örnekte beyaz tenliler ve siyah tenliler arasındaki farklara daha fazla odaklanılmaktadır. Verdiği örnekler ve yaptığı tespitlerle Kant, siyahlar ve beyazlar arasında gözle görünür bir gerilim yaratır. Kant’ın düşüncelerinde ırklar arasındaki hiyerarşik yapının varlığı, net olarak siyahlar ve beyazlar, diğer bir deyişle köleler ve efendiler arasında görülmektedir.

Bir emek ortaya koyarken kendinin efendisi olma, otonomiye ve otarkiye sahip olmayla da ilişkilidir. Bahsedilen özelliklere bedenlerinin yapısı sebebiyle sahip olan siyahiler, aynı zamanda bedenlerinin yapısı sebebiyle beyazlar gibi kendilerini yönetebilecek kapasiteye sahip olmamakla sınırlandırılmaktadır. Zira Kant’ın pasif vatandaş tanımına geri döndüğümüzde kölelerin, kendi kararları doğrultusunda eylemde bulunamayarak başkaları tarafından yönlendirilmeye ihtiyaç duydukları için pasif vatandaş sınıfında değerlendirildikleri görülecektir (Kant 1991:126). Nitekim Kant aynı zamanda Hobbes ile benzer bir şekilde hizmet veren tüm sınıflar ve işçileri de pasif vatandaşlar olarak adlandırarak bu kesimlerin kendi işlerine sahip olmadıklarını, bu doğrultuda da sadece emirleri uygulayanlar olarak otonomiye sahip olmadıklarını söyleyerek köleliğin farklı

formlarda ele alımına kapı aralayacak ve bu kesimi de pasif vatandaşlar olarak adlandıracaktır (1991: 126).

İnsanın değerini felsefesinin merkezine koyan bir filozoftan kölelik yanlısı ifadeler duymak elbette ki oldukça gariptir (Kleingeld 2007: 574). Zira yaşlılık döneminde ortaya koyduğu eserlere bakıldığında Kant'ın kölelikle ilgili düşüncelerinin ufak bir miktarda da olsa dönüşüme uğradığı gözlemlenmektedir. Bu doğrultuda Kleingeld, "Kant'ın ırklarla ilgili düşüncelerinde ikinci bir düşüncenin olduğuna" işaret etmektedir (2007: 575, 586-592). *Sürekli Barış Üstüne Felsefi Bir Deneme* metnine bakıldığında Kant'ın, beyazlar ve siyahlar arasında kurduğu hiyerarşinin ortadan kalkmaya başladığına dair ifadelerle karşılaşılır. Siyahileri, sömürerek bir araç olarak kullanan ve itaati temel alan kölelik ve benzeri meslekleri, siyahilerin doğalarına uygun olan işler olarak tanımlamasına rağmen Kant, *Sürekli Barış Üstüne Felsefi Bir Deneme*'de köleliği eleştirir. Sürekli barışın gerçekleşebilmesi için belirlenen üçüncü ana maddede dünya vatandaşlığında konukseverlik kavramının önemine değinilmektedir. Bu pasajda Kant, beyaz ırk olarak nitelendirilen Avrupalıların, *Sürekli Barış Üstüne Felsefi Bir Deneme*'nin konukseverlik maddesine uymayacak politikalar izlediğine dikkat çeker. Kant, özellikle bir yeri fethedeceklerinde Avrupalıların, fethedilen yerin yerlilerine yaptıkları haksızlıklarla ünlendiğini belirtir ve ekler:

Amerika, siyahilerin oturdukları ülkeler, Baharat Adaları²⁶, Cape Town vb. gibi yerler keşfedilenlerce sahipsiz ülkeler olarak sayılıyordu; çünkü yerlileri insan yerine koymuyorlardı (Kant 2010b: 297).

Avrupalılar ticareti bahane ederek sahipsiz saydıkları topraklarda üstünlük sağlayabilme amacıyla ordularını devreye sokarak savunmasız halklara baskı uygulamaktaydı (2010b: 297). Beyaz ırk, yapabileceği bütün kötülükleri yerli halka uygulamakta ve onları köleler olarak kullanmaktaydı; Kant, Avrupalıların güçlü baskılarına rağmen, çoğunlukla şiddete başvurularak gerçekleştirilen, yerli halkı kendi köleleri haline getirme çabalarının pek de işe yaramadığını söyler (2010b: 297-298). Ardından, beyazlar ve köleler arasındaki hiyerarşiyi eleştirmek için bahsedilen yerlerde yaşananları dile getirir:

İşin kötü yanı ya da ahlakçı bir yargıç gözüyle bakarsak iyi yanı şudur ki, bütün bu şiddet hareketleri hiçbir zaman yarar sağlamamıştır; bu yola

²⁶ Baharat Adaları aynı zamanda Maluku, Molukka ve Molukkaan Adaları olarak da bilinir.

başvuran bütün ticaret şirketleri iflasa sürüklenmiştir; köleliğin en insafsız ve en gelişmiş yatağı olan şekerkamışı adalarından bir türlü verimlilik elde edememişlerdir; kölelerinden pek de övünemeyecek amaçlarla, donanmalarına tayfa sağlamak ve Avrupa'daki savaşlarda kullanmak biçiminde, dolambaçlı bir yoldan yararlanmaya çalışmışlardır; hem de bunları yapanlar en fazla sofu, dinine bağlı olmakla övünen ve haksızlık okyanuslarının enginliğinde, gömülmüş olmakla birlikte, hak yolunda, adalet izinde yürüyen seçkinler oldukları savını dillerinden düşürmeyen devletlerdi (2010b: 298).

Kant, *Sürekli Barış Üstüne Felsefi Bir Deneme*'den sonra yazdığı *Ahlak Metafiziği*'nde de *Sugar Island*²⁷ örneğini kullanır. *Ahlak Metafiziği*'nde Kant, “bir başkasının aracı olan bir köledir ve bir başkasının mülküdür” ifadesini kullanır; kölenin efendisi, “sadece onun efendisi değil, aynı zamanda sahibidir ve bu nedenle onu bir şey gibi yabancılaştırabilir, istediği gibi kullanabilir” (Kant 1991: 139). Araç olarak kullanılan kişi, eylemlerini ve hayatını, başkasına bağlı olarak gerçekleştirir ve kişi olmaktan yoksun olan olarak ne iç ne de dış özgürlüğe sahiptir. Bu sebeple de hukuksal bir sözleşme yapamayacak konumdadır. Bir kişi, iş yapacağı diğer kişiyle bir sözleşme yaptığında, kendi haklarını koruma altına almaktadır ve Kant için sözleşmenin gerçekleşebilmesi köleler için değil, otonomi sahibi ahlakın öznelere için geçerlidir. *Sugar Island* örneğinde karşılaşılan ise sahiplerin kişileri istedikleri gibi kullandıkları ve kullandıkları kişilerin hayatlarını kendi istekleri doğrultusunda tükettikleri bir durumdan ibarettir (1991: 139-140).

Öncesinde de bahsettiğimiz üzere kölelerin kişiler olarak değerlendirilmeyişi, aynı zamanda kölelerin “ödevleri olan ama hakları olmayanlar” konumuna yerleştirilmesi anlamına gelmektedir (1991: 66). Kölelerin ödevleri olan ama hakları olmayanlar olarak tanımlanışı, içinde yaşadıkları devletlerde hiçbir hukuki hakka sahip olmayışlarının, bir diğer deyişle vatandaş olmayışlarının ifade edilışıdir. Köleliği meşrulaştıran ifadelerinin tersine *Sugar Island* vb. yerlerde yaşanan haksızlıkların eleştirisiyle karşımıza çıkan Kant, ırklar hakkında ortaya koyduğu makalelerinde izlediği çizginin tam tersinde bir tutum sergiler. Fakat Bernasconi'ye göre Kant, “*Sürekli Barış Üstüne Felsefi Bir Deneme*'de Şeker Adaları'ndaki kölelere yapılan muameleyi eleştirdi fakat bu onu, köleliğin ortadan kaldırılıp kaldırılamayacağı ve nasıl kaldırılabilceği sorusuna yöneltmedi” (Bernasconi 2002: 151). Nitekim Kant, bir taraftan “acımazca” gerçekleştirilen kölelik eylemlerini eleştirirken, diğer bir taraftan patronele farklı meslek

²⁷ Sugar Island, günümüzde Dominik Cumhuriyeti'ndedir.

gruplarını yeni bir kölelik formu haline getirerek, işçi sınıfı ve kölelik arasında bazı benzerliklerin olduğuna vurgu yapmaktadır. Kant'a göre işçi sınıfını temsil eden özneler de, kendi işlerine sahip olamadıkları için otonomiye sahip olamayan kesim olarak tanımlanmaktadır (Kant 1991: 126). Bu doğrultuda Kant, siyahiler için kullanılan "çalışabilirler, ancak kendilerini çalıştıramazlar" (Kleingeld 2007: 574) ifadesiyle de siyahilerin patron olamayacaklarına işaret ederek, farklı kölelik formları olarak tanımlanan işçi ve hizmetkarlar olacakları sonucuna varmamızı sağlayan ifadeler kullanmaktadır.

Ten renkleri sebebiyle, diğer bir deyişle doğuştan sahip oldukları bedenler doğrultusunda Kant tarafından köleliğe ya da köleliğin farklı formlarına layık görülen siyah ırk, aynı zamanda bedenlerinden gelen nedenler doğrultusunda otonomiye sahip olmayan özneler olarak tanımlanmaktadır. Etik görüşünün en temel noktalarından biri olan birini araç olarak kullanmama formülasyonu, kölelik mantığına tamamen terstir. Kant bu tersliği sonradan fark etmiş olmalı ki kölelikle ilgili eleştirilerini hem *Ahlak Metafiziği*'nde hem de *Sürekli Barış Üstüne Felsefi Bir Deneme*'de dile getirmektedir. Kölelik eleştirisini dile getirirse bile Kant, siyahilerin kölelikten çıkartıldıklarında bile kendilerini çalıştıramadıklarını belirterek köleliği modern bir anlama taşımış ve söz konusu siyah ırk olduğunda araç olarak kullanımı yasaklayan formülasyonunun anlamını yok edecek farklı görüşler ortaya koymuştur. Kölelikle ilgili eleştirileri, ırklar hakkındaki tespitlerinin dönüşüme uğradığına dair bir algının ortaya çıkışına müsaade etse de Kant, özellikle siyah ırkın tam olarak ahlakın özneleri olmaları için gereken otonomiye ve otarkiye sahip olma olanağından bedenlerinin doğaları gereği uzak olduklarını belirterek, siyahlar ve beyazlar arasında hiyerarşik bir yapının ortaya çıkışını sağlamıştır. Bu doğrultuda Kant, bahsedilen öznelerin içsel özgürlüğe sahip olamayışından hareketle yasa koyucu olamayacaklarını belirterek, bedenleri doğrultusunda ortaya koydukları iş gücünde de herhangi bir hakka sahip olamayacaklarını doğrulamamızı sağlayan ifadeler kullanmıştır. Bir kişinin bedeni sayesinde ortaya çıkan emeğin yasalar altında güvenceye alınmadan kullanılması ise şüphesiz ki bir kişiyi araç olarak kullanmaktır.

Kant, sadece kadın bedenlerini değil, aynı zamanda siyah ırka mensup özneleri de pratik felsefesinden dışlamıştır. Nitekim bu dışlama, siyah ve beyaz ırka mensup kadınlar arasında da farklı hiyerarşik yapıların oluşumuna kapı aralamıştır. Buradaki en önemli ve

ilginç nokta, Kant'ın aklı merkeze alıyor gibi gözükmesine rağmen bedenler söz konusu olduğunda günlük deneyimlerinden yola çıkarak tanımlamalar yapması ve bu tanımlamaları aynı zamanda, bedenlerin doğuştan gelen özelliklerini göz önünde bulundurarak deterministik bir şekilde ortaya koymasındır. Zira hayvanlar için de durum farklı değildir; benzer bir şekilde hayvanlar da bedenleri üzerinden yapılan gözlemler doğrultusunda akla sahip olmayanlar olarak tanımlanmaktadır. Nitekim hayvan, kadın ve beyaz ırkları aynı çatı altında toplayan özellik, bahsedilen farklı bedenlerin Kant'ın felsefesi çerçevesinde araç olarak sunulmasıdır. Her ne kadar en temel eserlerinde evrenselliği ve eşitliği vurgulayan oldukça önemli düşünceler ortaya koymuş olsa da Kant, “beyaz erkek”lerden farklı bedenlerin araçlaştırılmasını meşru kılmaya yönelik düşünceleriyle de karşımıza çıkmaktadır.

SONUÇ

Söz konusu ahlak, hukuk ve politika gibi insan yaşamını düzenleyen alanlar olduğunda felsefe genellikle, iyi bir yaşam için aklın bedene hükmetmesi gerektiğini savunan düşünceyle temellendirilmektedir. Nitekim Kant, bu düşünceyle pratik felsefesini ortaya koyarak ahlak, hukuk ve politika alanlarının öznesi olarak her bir insanın, farklı bedenlere sahip olmaları sebebiyle farklı duygu ve eğilimlere sahip olmalarına rağmen, herkesteki “ortak” akılla birbirlerine nasıl eşit kılındığını göstermektedir. Kant insanlar arasındaki eşitliği, akla sahip olmayla temellendirerek evrenselliğin önemini vurgulamaktadır. Fakat Kant’ın farklı metinlerindeki ayrıntılara bakıldığında ahlakın, hukukun ve politikanın öznesi olabilmenin akıl üzerinden değil, farklı bedenler üzerinden temellendirildiğine dair ifadelerle karşılaşılmaktadır; bu ifadeler, Kant’ın evrenselliğini şüpheye düşürebilecek tanımlamaları barındırmaktadır. Zira bu çalışmada Kant’ın insanların eşitliğini ve özgürlüğünü herkesteki ortak akıl sayesinde evrensel bir şekilde ortaya koymasına rağmen ayrıntıda, bedenler üzerinden yaptığı tanımlamalar doğrultusunda felsefesinin merkezine aldığı evrensellik kavramını şüpheye düşürüp düşürmediği araştırılmaya çalışılmıştır. Bu amaç doğrultusunda ilk olarak, akıl ve beden arasındaki hiyerarşik ilişkinin ele alınımının Platon, Augustinus, Descartes ve Hobbes’ta nasıl gerçekleştirildiği incelenerek; akıl ve beden arasındaki ilişkinin ortaya konuluş biçimi doğrultusunda farklı bedenler arasında oluşturulan hiyerarşik yapılar değerlendirilmiş ve Kant’ın akli ön plana çıkartan bir düşünce sistemi tasarlamasına rağmen evrenselliğini şüpheye düşürebilecek tanımlamalarının sebepleri, Kant öncesi filozoflar arasında kurulan bağlantılar sayesinde ortaya konmuştur.

Bu doğrultuda Kant öncesi felsefede akıl ve beden arasındaki ilişkinin ele alınımının başlangıcının Platon tarafından gerçekleştirildiği göz önünde bulundurularak, Platon’da akıl ve beden kavramlarının insanın iyi bir yaşama kavuşması doğrultusunda nasıl ele alındığı araştırılmıştır. Platon’un akıl ve beden ilişkisini ortaya koyuşunda akıl kavramından çok, felsefesindeki mitsel anlatılar doğrultusunda ruh kavramını kullandığı görülür. Platon, ruh ve beden arasındaki ilişkinin nasıl kurulduğunu ruhun ölümsüzlüğü bağlamında inceleyip, bedenin ölümlü ve gözden çıkarılabilir olduğunu vurgulayarak

bedeni ikincil bir konuma yerleştirmiştir. Platon'un ruhu üstün tutarak bedeni, ruhtan aşağı bir konumda sunuğu tüm felsefe tarihini etkisi altına almıştır. İnsanın iyi bir yaşam yaşayabilmesi için Platon, ölümsüz olan ruha iyi bakılması gerektiğini vurgulamıştır. Bu doğrultuda hem bedeninin hem de ruhunun iyi eğitilmesinin gerekliliği vurgulanmıştır fakat buradaki önemli nokta, ruhunun eğitiminin her zaman daha öncelikli olmasıdır.

Metinlerinin genelinde "insan" kavramını kullansa da Platon ayrıntıda, ruhunun ölümsüzlüğüne önem veren tarafın erkek olduğunu vurgulamaktadır. Bu sonuca en temelde, kadının doğum özelliği sebebiyle bedensel olana daha yatkın olduğu düşünceyle varılmaktadır. Platon'a göre kadın beden, erkek ise düşünce doğurmaktadır. Kadının doğum özelliği dışında Platon, kadını erkekten aşağı konumda sunan mitsel anlatılar ve ataerkil bir bakış açısıyla sunduğu günlük deneyimlerinden faydalanarak kadını erkekten aşağı bir konumda sunmaktadır. Bunun yanı sıra benzer bir şekilde mitsel anlatılarda hayvanın sunulduğu konumdan etkilenen Platon, ruh göçü meselesinden hareketle hayvanı da insandan aşağı bir konuma yerleştirmektedir. Platon açısından kendinden sonraki dönemlerde farklı ırkları temsil edecek bedenler olarak yabancı ve kölelerin de günlük deneyimler doğrultusunda Atina vatandaşından aşağı konumda sunulduğu görülmektedir. Bu doğrultuda Platon, mitsel anlatılar ve günlük deneyimleri eşliğinde kadın, hayvan ve farklı ırklara sahip bedenlerin ruhlarını, erkek bedeninin sahip olduğu ruhlardan aşağı konuma yerleştirerek, ruhları bedenlerin özellikleri doğrultusunda derecelendirmiştir. Ruhların bedenlere göre derecelendirilmesi aynı zamanda, erkekten farklı bedenlerin devlet içerisinde sahip olduğu hakları da belirlemekte ve en yüksek ruha sahip olan bedenler olarak erkekler, tam anlamıyla özgür olarak görülmektedir. Erkek bedenleri dışındaki bedenler ise devlet içerisinde ya kısıtlı haklara ya da hiçbir hakka sahip olamayanlar konumunda sunulurken, şartlı özgürlüklere ya da hiçbir özgürlüğe sahip olamayanlar olarak tanımlanmaktadır. Bu sayede Platon, akıl ve beden dışında farklı bedenleri de hiyerarşik bir yapıyla sunarak tüm felsefe tarihinin cinsiyet, tür ve ırklara karşı olan bakışını belirlemektedir.

Orta Çağ'ın en önemli filozoflarından biri olan Augustinus da Platon'a benzer bir şekilde ruh ve beden arasında kurduğu hiyerarşik yapı doğrultusunda erkek, kadın ve hayvan arasında hiyerarşik bir yapının oluşumunu sağlayarak düşüncelerini aktarmıştır. Platon'dan farklı olarak Augustinus, tek tanrılı bir din olan Hristiyanlığın anlatılarını ve

öğretilerini ele alarak bahsedilen hiyerarşik yapıların oluşumunu sağlamıştır. Augustinus'a göre ruh insanın değişmeyen, beden ise değişime mahkûm olan parçasıdır. Buradaki önemli nokta, ruhun ancak tanrının öğütlediği şekilde bedenini dizginlemesi sayesinde değişmezliğe kavuşabileceğidir. Augustinus, Platon'a benzer bir şekilde ruhun değişmezliğinin, ruhun bedene hâkim olabilmesiyle paralel bir şekilde sağlanabileceğini vurgulamaktadır. Ruhun değişmezliği ve bedenün değişkenliğinden hareketle Augustinus, aynı zamanda devlet anlayışını da ortaya koymuş ve asıl barışın dünyevi olan devlette değil, tanrı devletinde mümkün olduğunu ifade etmiştir. Bu doğrultuda Augustinus için iyi bir yaşam, tanrıyla bağdaştırılmıştır. Augustinus, bu sebeple tanrıyı bulmaya yönelerek bedeninin duygularından arınmayı kendine bir görev olarak belirlemiştir.

Augustinus tarafından insan ve hayvan arasındaki fark da tam da bu noktadan hareketle temellendirilmiştir. Hayvan, doğası gereği tanrının arayışını gerçekleştiremeyecektir. Zira Hristiyanlık öğretilerinde de hayvan, insan için yaratılmış bir varlık olarak sunulmaktadır. Bu düşüncenin nedeni ise Eski Ahit'in *Yaratılış* bölümünde hayvanın, insanın tanrı yolundan sapmasını sağlayan bir varlık olarak sunulmasından kaynaklanmaktadır. Hayvan, insanı doğru yoldan saptıran olarak, insana hizmet etme cezasına çarptırılmaktadır. Benzer bir şekilde kadın da hayvanla aynı kaderi paylaşmaktadır. *Yaratılış*'ta erkeği kandıran olarak sunulan kadın, acılar içerisinde doğurmaya mahkûm edilerek bedensel duygulara yatkınlığıyla tanımlanmış ve "daha az" suçlu olan erkeğin hizmetkârı konumuna yerleştirilmiştir. *Yaratılış* anlatısında hayvan ve kadının bahsedilen özellikler eşliğinde sunulması Augustinus'un başlarda cinsiyetsiz bir şekilde ortaya koyduğu felsefesini cinsiyetli tutumlarla sergilemesine sebep olmuştur. Kadın bedensel, erkek ise akılsal olana yatkınlığıyla hiyerarşik bir yapıda sunulurken, tanrı arayışında erkek bedenine sahip ruhlar, kadın bedenine sahip ruhlardan daha üstün görülmüştür.

Rönesans'ta ise akıl ve beden arasındaki ilişkinin incelenmesi, mitsel ve dinsel anlatılar yerine bilimsel bir bakış açısıyla ele alınmış ve Descartes, akıl ve beden arasındaki ilişkinin araştırılması bakımından bir dönüm noktasını temsil etmiştir. Descartes'ın bir dönüm noktası olarak anılması ise akıl ve beden arasındaki ilişkinin incelenmesini öncüllerinden farklı bir problemi ele alarak incelemesidir. Descartes, öncüllerinin akıl ve bedeni ayrı iki töz olarak ele almasından hareketle akıl ve bedenün önce birbirlerinden

nasıl ayrı olduklarını araştırmıştır. Akıl ve bedeni birbirinden ayırarak Descartes, aklın düşünen, bedeninin ise yer kaplayan olduğunu vurgulamıştır; bu vurgu aynı zamanda bedeninin akılsız hareket edebilmesi anlamına da gelmiştir. Fakat aynı zamanda beden ve aklın insanda birliktelik içerisinde bulunarak etkileşim içerisinde olması, Descartes'ın duyguların, bir diğer deyişle hislerin nasıl ortaya çıktığını da incelemeye teşvik etmiştir. Bu nokta, cinsiyetsiz bir felsefe ortaya koymuş olsa da Descartes'ın, hayvan ve insan arasında yaratacağı uçurumu temsil etmiştir. Descartes akla sahip olmayan hayvanların sadece bedenden oluştuklarını vurgulayarak hiçbir hisse sahip olmadıkları sonucuna varmış ve hayvanları bir makine olarak tanımlamıştır. Bu doğrultuda hem felsefe tarihinde hem de günlük hayatta hayvanın konumunu sadece insanlar için yaratılmış hissiz varlıklar olarak sunmuştur. Descartes'ın hayvanları bu şekilde sunması, özellikle kendinden sonraki düşünürlerin insan ve hayvan arasındaki farklardan hareketle düşüncelerini temellendirmelerine teşvik etmiştir.

Nitekim Hobbes, devlet düşüncesini ortaya koyarken hayvan ve insan arasındaki farklardan hareketle sadece insanın devlet durumunda sözleşme yapabildiğini söyleyerek, devletin sadece insana özel yapay bir oluşum olduğunu vurgulamıştır. Fakat devlet durumuna geçişten önceki durumu temsil eden doğa durumunda Hobbes, insanın hayvani yönünün ağırlıkta olduğu belirterek bu durumu insanın vahşiliğinin bir göstergesi olarak tanımlamıştır. Bu doğrultuda doğa durumu tür, ırk ya da cinsiyet fark etmeksizin tüm canlıların kendilerini koruma konusunda eşit oldukları bir kurgu durum olarak tasarlanmıştır. Doğa durumundaki insanı tasvir ederken Hobbes, insanların doğaları gereği bir beden ve akıldan oluştuklarına atıfta bulunarak akıl ya da beden yetenekleri farklı olsa bile sahip oldukları yetenekleri kullanabilme bakımından eşit olduklarını, hatta daha çok, akla sahip olmaları bakımından eşit olduklarını vurgulayarak; beden ve akıl arasında kurulan hiyerarşinin devamlılığını sağlamıştır. Doğa durumu, özellikle insan yaşamlarının güvensizliğini yansıtan bir durum olarak karşımıza çıkmış ve doğa durumunun yarattığı güvensizliğin giderilebilmesi için insanların, aklın doğru kullanımı sayesinde güvenliklerini sağlayacak bir egemene haklarını temsil ederek, güvenli bir duruma geçiş yapmalarının gerekliliği vurgulanmıştır. Sözleşme sayesinde egemene haklarını teslim eden insanlar, doğanın karşısında konumlandırılan yapay bir oluşumla yaşamlarını güvence altına almayı sağlamışlardır.

Haklarını egemene teslim eden insanların, egemenin sınırladığı özgürlük içerisinde çeşitli cezalarla yaşamını devam ettirmesi, devlet durumunda da farklı türden doğa durumunun oluşumuna sebebiyet vermiştir. Bunun yanı sıra Hobbes, devlet durumuna geçişin gerçekleşmesiyle farklı bedenlerin doğa durumundaki eşitliğinin bozulduğuna işaret eden ifadelerde bulunmuştur. Bahsedilen ifadelerde aile ve devlet arasında bağlantılar kurularak ailenin de devlete benzediği vurgulanmış ve ailenin egemeninin erkek olduğu söylenmiştir. Zira aynı zamanda Hobbes, egemenin de sadece erkekleri temsil ettiğine dair ifadeler kullanmıştır. Bu ifadelerde kadın, tamamen Hobbes'un ataerkil bakış açısıyla sunduğu günlük deneyimler doğrultusunda; devlet durumu içerisindeki farklı doğa durumunda hem aile içerisinde erkeğin egemen oluşuyla hem de devletteki egemenin erkek olarak tasarlanmasıyla, özel ve kamusal alanda kendine ait kararları veremeyeceği bir duruma sürüklenmiştir. Bu doğrultuda Hobbes devlet içerisindeki "güvenli" ortamı, kadınlardan çok erkeklere sunmuştur. Nitekim Hobbes'un devlet durumunda farklı ırklar da kadınlar gibi aşağı konumda sunulmuştur ve bu noktadan hareketle; köleliğin çeşitli tanımlarının ortaya konulmasıyla, kadın ile köle arasında devlet durumunda ortaya çıkan bağlantılar sunulmuştur.

Platon, Augustinus, Descartes ve Hobbes ile çizdiğimiz Kant öncesi felsefe hattına baktığımızda, ruh-akıl ve beden arasındaki ilişkinin ele alınımının mitsel-dinsel anlatılar, kurgular ya da deneyimle belirlenerek aklın bedenden üstün kılındığını görürüz. Bu doğrultuda insanın iyi bir yaşam için kendine belirleyeceği düzenlemeler de bahsedilen belirlemeler doğrultusunda ortaya çıkmaktadır. Kant ise tam da bu noktadan hareketle, akli eleştirel bir şekilde değerlendirmiştir; Kant, aklın sınırlı bir yapısı olduğunu vurgulayarak, "Ne bilebilirim?" sorusu doğrultusunda "Ne yapabilirim?" sorusunu ele alarak ahlak, hukuk ve politika alanlarını insandaki ortak aklın koyduğu yasa sayesinde düzenlemeyi amaçlamıştır. Kant öncelikli olarak, anlama yetisinin sınırlılığından hareketle ahlak, hukuk ve politika alanlarının düzenlenmesini sağlayan özgürlük kavramının herhangi bir metafizik anlatı, kurgu ya da deneyimden ortaya çıkamayacağını belirtmiştir. Bu doğrultuda Kant ilkin, insanın dış dünyanın bilgisinin nasıl elde edebildiğini ele almıştır. Özgürlük kavramının olanaklı deneyin sınırları dahilinde olmadığı halde bilinebilmesi ise Kant'a bu kavramın, aklın kendiliğinden ürettiği bir

kavram olduğu sonucuna vardırarak; aklın ortaya koyduğu yasa sayesinde insanın özgürlüğü elde edebileceği düşüncesi doğurmuştur.

Bu doğrultuda Kant, aklın ortaya koyduğu ahlak yasası sayesinde insanların nasıl eylemde bulunması gerektiği konusunu açıklığa kavuşturmuştur. Ahlak yasasını formüle ederken Kant, öncülleriyle aynı çizgide ilerleyerek bedeni aklın doğru kullanımını engelleyen olarak konumlandırarak; özellikle Platon, Augustinus ve Descartes'ın felsefelerinde ortaya koyulan düalist düşüncenin izinden gitmiş ve yasanın, bedenlerin farklı duygu ve eğilimlerinden insanı uzak tutacak bir şekilde ortaya koyulmasını sağlamıştır. Bu sayede Kant bedenlerin çokluğunu, herkesteki ortak akıl sayesinde bire indirgeyerek tüm insanları eşit kılmayı amaçlamıştır. Kant, insanın ahlak yasası doğrultusunda eylemesi sonucu özgür ve herkesle eşit bir konumda olacağını belirterek özgürlüğü içsel bir özgürlük olarak tasarlamıştır. Fakat hukuk ve politika alanlarının ortaya çıkışının deneyim sayesinde gerçekleşmesi, Kant'ı farklı bir özgürlük türü olan dışsal özgürlüğü, diğer bir deyişle bedenin özgürlüğünü de ele almaya teşvik etmiştir. Ahlak alanında bedenin eğilimleri ve duygularından tamamen uzak bir şekilde eylemde bulunulması gerektiğini vurgulamasına rağmen Kant, politika ve hukuk alanlarında düalist düşüncüyü aşma çabasına girmiş ve bedenin isteklerini de göz önünde bulundurmuştur. Hukuk ve politika alanlarında insan, kendinden dış bedenler ve cisimlerle zorunlu ilişkiler içerisinde bulunan bir varlık olarak tanımlanmıştır. Hukuk ve politika alanlarında Kant, öznelerin seçimlerinin kendinden başka öznelerin seçimleriyle zorunlu olarak ilişkili olduğunu vurgulamış ve bu zorunlu ilişkilerin düzenlenmesini insanın ahlakın öznesi olmasıyla bağdaştırarak; bedenin merkezde olduğu alanlar olan hukuk ve politikanın, aklın koyduğu yasa doğrultusunda düzenlenmesini sağlamıştır.

Kant, insanın hem içsel hem de dışsal özgürlüğü elde edebilen bir varlık olarak aynı zamanda devlet içerisinde vatandaş konumunda yer alabileceğini ifade etmiştir (Kant 1991: 66). Vatandaşın sahip olduğu en temel hakları Kant, sözleşme yapabilme doğrultusunda bir bedeni-cismi mülkiyet olarak edinebilme ve oy kullanabilme olarak belirlemiştir. Kurduğu bağlantılar doğrultusunda Kant, bu haklara sahip öznelerin ahlak, hukuk ve politika alanlarında özgür kişiler oldukları dile getirmiştir. Hukuk ve politika alanlarında özgür olabilmenin ilk şartı ise ahlak alanında özgür olabilmektir. Bu sayede Kant ahlak, hukuk ve politika alanlarını insanın sahip olduğu ortak akıl sayesinde

düzenleyerek, insanların en başta ahlakın öznesi olmalarını temele alarak, hukuk ve politika alanında da beden, öznelere ahlakın öznelere olmalarını engelleyebilecek tüm pürüzlerini akıl sayesinde ortadan kaldırmayı başarmıştır. Tekrar vurgulamak gerekirse Kant bu başarıyı, insanın akla sahip olması üzerinden tanımlanan ahlakın, hukukun ve politikanın öznesi olma olanağı sayesinde ortaya koyarak, evrensel bir felsefe sistemi tasarlamıştır. Her ne kadar bahsedilen alanları insanlardaki ortak akıl sayesinde düzenlese de Kant, özellikle politika ve hukuk alanlarında bedenin özgürlüğünü de ele alışıyla sadece akıl kavramı üzerine değil, aynı zamanda beden kavramı üzerine de düşündüğü çıkarımını yapmamızı sağlayan argümanları elde etmemizi sağlamıştır.

Zira Kant'ın, farklı metinlerindeki ayrıntılara baktığımızda Kant'ın ahlakın ve bu doğrultuda da hukukun ve politikanın öznesi olabilme olanağını farklı bedenler üzerinden tanımladığı bazı ifadelerle karşılaştık. Fakat bu ifadeler, Kant'ın felsefesinin evrenselliğini şüpheye düşürerek felsefesinin, sadece “beyaz erkek”ler için olanaklı olduğunu düşünmemize kapı aralayacak ifadeler olarak karşımıza çıkmıştır. Kant öncülleriyle benzer bir şekilde en başta ahlakın, hukukun ve politikanın öznesi olabilmeyi insan ve hayvan arasında ortaya koyduğu farklar sayesinde tanımlamıştır. Hayvanın aksine insan, doğa yasalarının dışında kendine yasa koyabilen bir varlık olarak, kendi dünyasını düzenleyebilme yetisine sahiptir. Hayvanların akla sahip olmamasının, hayvanlara zalimce davranmamıza sebep olmayacağını söyleyerek Kant, hayvanların varlığını insanların ahlakın öznesi olmalarını pekiştirmeleri bakımından bir araç olarak kullanmıştır. Bu sayede Kant, hayvanların sadece yemek ya da yük taşıma biçimindeki araç olarak kullanımını farklı bir boyuta taşımıştır. Hayvan ve insan arasındaki fark Kant tarafından, hayvanın akla sahip olmaması, insanın ise akla sahip olmasıyla temellendirilmiştir. Fakat Kant'ın metinlerinin ayrıntılarında akla sahip olma ve olamama arasındaki farkı hayvanın bedeninin özelliklerinden hareketle temellendirdiği çıkarımına ulaşmamızı sağlayacak ifadelerle karşılaşıyoruz. Buradaki önemli nokta, akla sahip olma ve olamama arasındaki farkın beden özellikleri sayesinde kurulmasının, aynı zamanda Kant'ı, kadın ve siyahi bedenlerin, “beyaz erkek”lerden farklı şekilde aklını kullandığı düşüncesine götürmesidir.

Kant, metinlerinin ayrıntılarında “beyaz erkek”lerden farklı bedenleri temsil eden kadın ve siyahi bedenlere sahip öznelere, bedenlerinin sahip olduğu özellikler sebebiyle aklını,

“beyaz erkek”lerden farklı şekilde kullanarak, ahlak yasası koyucu olma özelliğinden ve bu doğrultuda da otonomiye ve otarkiye sahip olmaktan mahrum olacakları çıkarımına ulaşmamızı sağlayacak ifadeler kullanmıştır. Kant’ın kadını nasıl tanımladığına baktığımızda kadının duygulara, diğer bir deyişle bedene göre eylemde bulunduğunu belirten ifadelerle karşılaşırız. Bu ifadeler kadının doğum yapma özelliğine bağlanarak; kadın bedenlerinin erkek bedenlerinden güçsüz olduğu ve bu sebeple de kadınların erkeklerin hakimiyeti altında yaşaması gerektiğini yansıtan ifadelerle bağlantılandırılmıştır. Nitekim Kant, kadınların bu sebeple ahlakın öznesi olamayacaklarını, bu doğrultuda da hukuk ve politika alanlarının da öznesi olamayacaklarını belirtmiş ve kadını pratik felsefesinde oldukça çelişkili bir biçimde konumlandırmıştır. Kadının ahlak, politika ya da hukuk alanlarının öznesi olamayacağını çeşitli ifadeleriyle belirtmesine rağmen Kant kadını, erkeğin ahlak yasasının öznesi olmasına dayalı düşünceye zarar gelmemesi için bir araç konumunda sunarak, pratik felsefesinin temelini oluşturan ve insan olmanın değerini koruyarak bir kişiyi araç olarak kullanmamayı buyuran formülasyonun, söz konusu kadınlar olduğunda çelişkili bir şekilde sunulmasına sebep olmuştur.

Kadın bedenleri dışında Kant aynı zamanda siyahilerin de bedenlerinin doğuştan sahip olduğu özellikler sebebiyle otonomiye ve otarkiye sahip olamayacağı sonucuna varmamızı sağlayan ifadeler kullanmıştır. Söz konusu siyahiler olduğunda Kant, siyahi bedenlerin ağır işlere uygun bedenlere sahip olduklarını vurgulayarak siyahilerin, köle olarak kullanımını destekleyecek ifadelerle kapı aralamıştır. Her ne kadar siyahilerin köle olarak kullanımını destekleyen ifadelerini kölelik hakkındaki eleştirileri doğrultusunda değillese de Kant, siyahileri kendi işlerine sahip olamayan özneler olarak değerlendirerek işçi ya da hizmet sınıfında yer alacaklarını belirtmiştir. İşçi-hizmet sınıfı ise Kant’ın bakış açısında köleliğin başka bir formu olarak karşımıza çıkmış ve işçi-hizmet sınıfına mensup özneler de Kant için otarkiye sahip olmamaları nedeniyle otonomiye sahip olamayan özneler olarak tanımlanmıştır. Bu doğrultuda Kant, bedenlerinin sahip olduğu özellikler sebebiyle siyahilerin işçi ya da hizmet sınıfında yer alacağını belirterek, efendilerinin emirlerini sorgusuz bir şekilde yapma zorunlulukları sebebiyle otonomiye sahip olamayacaklarını ve bu sebeple de siyahi bedenlerin ahlak, hukuk ve politika alanlarının özneleri olamayacaklarını belirtmiştir.

Her ne kadar en temel eserlerinde “insan” kelimesini kullanarak hiçbir ırk ya da cinsiyetin farklı beden özelliklerini temele almadan düşüncelerini ortaya koysa da Kant, bedenlerin farklı özelliklerini ele alarak yapılandığı birçok metninde cinsiyetler ve ırklar arasında göz ardı edilemeyecek farklar ortaya koymuştur; bu farkları ortaya koyarak Kant, pratik felsefesinin evrenselliğini şüpheye düşürmüştür. Kant, sadece pratik felsefesinin evrenselliğini şüpheye düşürmekle kalmayarak aynı zamanda, öncüllerinin sergilediği ırkçı, türcü ve cinsiyetçi olarak değerlendirilebilecek düşüncelerin devamlılığını sağlamış görünmektedir. Felsefesinin evrenselci tarafıylaysa Kant, felsefede ve günümüz dünya düzeninde önemli etkilere yol açmış bir filozof olarak karşımızdadır. Kant’ın pratik felsefesi, özellikle kendinden sonra etik alanında çalışmak isteyen düşünürleri oldukça etkilemiştir. Zira “Kant etiğiyle hesaplaşmadan yol alan, onu hiç hesaba katmayan bir etik görüş bulmak da oldukça zordur” (Tepe 2016: 162). Kant sonrası etik düşünürleri, Kant’ın ortaya koyduğu pratik felsefeyle hesaplaşarak Kant’ın pratik felsefesinin ele aldığı önemli noktalarla kendi düşüncelerini ortaya koymakta ya da Kant’ın göz ardı ettiği noktalar üzerinden yeni etik görüşleri türetmektedir (Tepe: 162-164). Elbette ki bu, Kant’ın pratik felsefesinin evrenselci yanının, oldukça güçlü olduğunu gösteren bir kanıttır. Kant’ın pratik felsefesi, öncesinde de bahsettiğimiz üzere aynı zamanda dünya düzeninde de oldukça önemli etkilere yol açmıştır. Özellikle Kant’ın hukuk devleti ve dünya yurttaşlığını temele alarak ortaya koyduğu düşünceleri, milletler arası barışı sağlamak amacıyla kurulan günümüz kurumlarının da ilham kaynağı haline gelmiştir.

Tüm bu etkilerin yanı sıra Kant’ın pratik felsefesinin etkisi, günümüz sorunlarının çözümü için başvurulan oldukça önemli bir kaynak olarak da karşımızdadır. Zira aylardır içerisinde bulunduğumuz Covid-19 pandemisinin ilk zamanlarında, bu zorlu durumu atlatabilmemiz için nasıl davranmamız gerektiğini sorgulayan günümüz felsefecilerinin başvurduğu ilk isimlerden biri Kant olmuştur. Kant etiğinin evrensel kısmının, konu günümüz sorunları olduğunda bile sunacak çözümlerinin olması, bu düşüncenin zamansızlığını ve bu doğrultuda da bir diğer güçlü tarafını gösteren bir kanıt olarak, Kant’ın pratik felsefesinin biraz önce sunduğumuz güçlü etkilerine bir ek olabilecek niteliktedir. Kant’ın pratik felsefesinin evrenselci yanının günümüz problemleri hakkında bile birtakım çözümler sunabiliyor olması bizi, bu çalışmada da işlediğimiz ve günümüzün en önemli problemleri olarak adlandırılan türcülük, ırkçılık ve cinsiyetçilik

sorunlarının Kant'ın pratik felsefesi yardımıyla çözülebileceğine dair bir umuda da kapı aralar; fakat bu ihtimal ancak, Kant'ın cinsiyetçi ve ırkçı ifadelerinin göz ardı edilmesiyle mümkün olacak bir olasılıktır.

Zira Kant'ın ırkçı ve cinsiyetçi ifadeleri göz ardı edilse bile, Kant'ın insan merkezli bir felsefe ortaya koyduğu ve bu doğrultuda da pratik felsefesinin kuruluşunu, en temelde insan ve hayvan arasındaki farkları göz önünde bulundurarak sağladığı düşünüldüğünde; Kant'ın felsefesinin günümüzün en önemli sorunlarından biri olan türcülüğü çözebilmesi için, en temel eserlerinin oldukça önemli kısımlarının da göz ardı edilmesi gerekecektir. Nitekim türcü ifadelerin göz ardı edilme olasılığı, Kant'ın pratik felsefesinin önemli ölçüde yok olmasına sebebiyet verecektir. Fakat bu noktada yapılacak olan, elbette ki ifadelerin göz ardı edilmesi yerine, dönüşümlerinin sağlanmasıdır. Her ne kadar Kant'ın pratik felsefesi türcülük problemine çözüm getiremeyecek bir yapıda gözükse bile, cinsiyetçilik ve ırkçılık düşünceleri doğrultusunda ortaya çıkan birçok günümüz problemi, Kant'ın pratik felsefesinin evrensel tarafı sayesinde, birtakım çözümlere ulaşmamızı sağlayacak bir yapıya da sahiptir.

KAYNAKÇA

- Agamben, G. (2013). *Kutsal İnsan*. (İsmail Türkmen. Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Ağaoğulları, M. A., Köker, L. (2017). *İmparatorluktan Tanrı Devletine*. Ankara: İmge Kitabevi.
- Arslan, A. (2006). *İlkçağ Felsefe Tarihi-Sofistlerden Platon'a*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Arslan, A. (2010). *Plotinos, Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hristiyan Felsefesi*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Augustinus, (1909). *The City of God-Volume 2*. (John Healey. Çev.). Edinburgh: John Grant.
- Augustinus, (2014). *İtiraflar*. (Çiğdem Dürüşken. Çev.). İstanbul: Alfa.
- Bernasconi, R. (2002). "Kant as an Unfamiliar Source of Racism". *Philosophers on Race* içinde (ss. 145-166). Julie K. & Tommy L. Lott (Eds.). Oxford: Blackwell Publishing.
- Bernasconi, R. (2020). "İrk Kavramını Kim İcat Etti?", *İrk Kavramını Kim İcat Etti? Felsefi Düşüncede İrk ve İrkçilik* içinde (ss. 41-78). (Zeynep Direk & İsmail Esiner & Tendü Meriç & Nazlı Öktem. Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Bravo, H. (2007). "Augustinus'un Varlık ve Bilgi Görüşleri". *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* (ss. 111-128). Sayı: 15.
- Bumin, T. (2010). *Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Cassirer, E. (1996). *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*. (Doğan Özlem. Çev.). İstanbul: İnkılap Kitâpevi.
- Cavarero, A. (2017). *Platon'a Rağmen-Antik Felsefenin Feminist Bir Yeniden Yazımı*. (Bilge Tanrısever. Çev.). İstanbul: Otonom Yayıncılık.

- Cevizci, A. (2016). *17. Yüzyıl Felsefesi*. İstanbul: Say Yayınları.
- Copleston, F. (2010). *Descartes*. (Aziz Yardımlı. Çev.). İstanbul: İdea Yayınevi.
- Copleston, F. (2013). *Platon*. (Aziz Yardımlı. Çev.). İstanbul: İdea Yayınevi.
- Çetinkıran Balcı, E. (2017). *Özgürlük Kavramını Yeniden Düşünmek: Kant ve Arendt'te Etik ve Politik Bir Sorun Olarak Özgürlük*. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı. Ankara.
- Descartes, R. (2015). *Metafizik Üzerine Düşünceler-Meditasyonlar*. (Çiğdem Dürüşken. Çev.). İstanbul: Alfa.
- Descartes, R. (2017). *Duygular ya da Ruh Halleri*. (Çiğdem Dürüşken. Çev.). İstanbul: Alfa.
- Descartes, R. (2019a). *Ahlak Üzerine Mektuplar*. (Sanem Sollers. Çev.). İstanbul: Say Yayınları.
- Descartes, R. (2019b). *Akılın Yönetimi İçin Kurallar*. (Engin Sunar. Çev.). İstanbul: Say Yayınları.
- Descartes, R. (2019c). *Yöntem Üzerine Konuşma*. (Çiğdem Dürüşken. Çev.). İstanbul: Alfa.
- Deutscher, P. (2007). "The Evanescence of Masculinity: Defferal in Saint Augustine's Confessions and Some Thoughts on Its Bearing on the Sex/Gender Debate". *Feminist Interpretations of Augustine* içinde (ss. 281-300). Judith Chelius Stark (Ed.). Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.
- Eco, U. (2014). *Ortaçağ-Barbarlar, Hristiyanlar, Müslümanlar*. (Leyla Tonguç Basmacı. Çev.). İstanbul: Alfa.
- Ergül, S. (2005). *Hobbes ve Spinoza'da Siyasal Alanın Temellendirilmesi*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı. Ankara.

- Esgün, T. G. (2017a). “Kant’ın Hukuk Öğretisinde Yurttaşlık Durumuna Geçiş ve İzin Verici Yasanın Olanakları”, *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* (ss. 139-158). Sayı: 23.
- Esgün, T. G. (2017b). “Thomas Hobbes ve Modern Devletin Biyopolitik Kuruluşu”. *Biyopolitika – Platon’dan Arendt’e Biyopolitikanın Felsefi Kökenleri* içinde (ss. 105-125). Onur Kartal (Der.). İstanbul: Notabene.
- Flikschuh, K. (2010). “Justice Without Virtue”. *Kant’s Metaphysics of Morals A Critical Guide* içinde (ss. 51-70). Lara Denis (Ed.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Geier, M. (2018). *Kant’ın Dünyası*. (Erol Özbek. Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Gözkan, B. (2020). *Kant’ın Şemsiyesi Kant’ın Teorik Felsefesi Üzerine Yazılar*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Guyer, P. (2020). “Kant’ın Ödevler Sistemi”. (Ali Kaftan. Çev.). *Cogito* (ss. 277-338). Sayı: 41,42.
- Hare, R. M. (2002). *Platon Düşüncesinin Ustaları*. (Işık Şimşek & Bediz Yılmaz. Çev.). İstanbul: Altın Kitaplar Yayınevi.
- Hassner, P. (2017). “Ahlak ve Politika İlişkisi”. *Kant Felsefesinin Politik Evreni* içinde (ss. 102-154). (Hakan Çörekçioğlu Der. ve Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Hay, C. (2020). “What Do We Owe to Animals? Kant on Non-Intrinsic Value”, *Kant and Animals* içinde (ss. 176-190). John J. Callanan & Lucy Allaid (Ed.). New York: Oxford University Press.
- Heimsoeth, H. (2018). *Kant’ın Felsefesi*. (Takiyettin Mengüşoğlu. Çev.). İstanbul: Doğu Batı Yayınları.
- Hermann, B. (1993a). “Could It Be Worth Thinking About Kant On Sex And Marriage?”. *A Mind of From Own: Feminist Essays on Reason and Objectivity* içinde (ss. 53-72). Louise Anthony and Charlotte Witt (Eds.). Boulder County: Westview Press.

- Hermann, B. (1993b). *The Practice of Moral Judgment*. London: Harvard University Press.
- Hobbes, T. (2007). *Leviathan*. (Semih Lim. Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Hobbes, T. (2018). *De Cive-Yurttaşlığın Felsefi Temelleri*. (Cihan Deniz Zarakolu. Çev.). İstanbul: Belge Yayınları.
- Kalaycı, N. (2019). “Annelik, Hayvan-Oluş, Yeryüzü”. *Cogito* (ss. 37-53). Sayı: 93.
- Kambouchner, D., Buzonz, F. (2012). *Descartes Sözlüğü*. (Murat Erşen. Çev.). İstanbul: Say Yayınları.
- Kant, I. (1991). *The Metaphysics of Morals*. (Mary Gregor. Çev.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, I. (1993). *Arı Usun Eleştirisi*. (Aziz Yardımlı. Çev.). İstanbul: İdea Yayınevi.
- Kant, I. (1997), “Moral Philosophy: Collins’s Lecture Notes”. (Peter Heath. Çev.) *Lectures on Ethics* içinde (ss. 37-222). Peter Heath & J.B. Schneewind (Eds.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, I. (2006). *Anthropology from a Pragmatic Point of View*. (Robert B. Louden. Çev.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, I. (2007). “On The Use of Teleological Principles in Philosophy”. (Günter Zöllner. Çev.). *Anthropology, History and Education* içinde (ss. 192-218). Günter Zöllner & Robert B. Louden (Eds.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, I. (2010a). “Aydınlanma Nedir? Sorusuna Yanıt”. *Kant* içinde (ss. 298-308). (Nejat Bozkurt. Der. ve Çev.). İstanbul: Say Yayınları.
- Kant, I. (2010b). “Sürekli Barış Üstüne Felsefi Bir Deneme”, *Kant* içinde (ss. 275-328). (Nejat Bozkurt Der. ve Çev.). İstanbul: Say Yayınları.
- Kant, I. (2010c). *Güzellik ve Yücelik Duyguları Üzerine Gözlemler*. (Ahmet Fethi Yıldırım. Çev.). İstanbul: Hil Yayınları.

- Kant, I. (2012a), “Determination of the Concept of a Human Race”. *Kant and the Concept of Race* içinde (ss. 125-141). (Jon M. Mikkelsen Der. ve Çev.). Albany: Suny Press.
- Kant, I. (2012b), “Of The Different Human Races”. *Kant and the Concept of Race* içinde (ss. 55-71). (Jon M. Mikkelsen Der. ve Çev.). Albany: Suny Press.
- Kant, I. (2012c), “On The Different Human Races: An Announcement for Lectures in Physical Geography in the Summen Semester”. *Kant and the Concept of Race* içinde (ss. 41-54). (Jon M. Mikkelsen Der. ve Çev.). Albany: Suny Press.
- Kant, I. (2014a). “Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi”. (Uluğ Nutku Çev.). *Tarih Felsefesi-Seçme Metinler* içinde (31-47). Doğan Özlem & Güçlü Ateşoğlu (Der.). İstanbul: Doğu Batı Yayınları.
- Kant, I. (2014b). “İnsanlık Tarihinin Tahmini Başlangıcı”. (Metin Bal & Güçlü Ateşoğlu Çev.). *Tarih Felsefesi-Seçme Metinler* içinde (ss. 80-100). Doğan Özlem-Güçlü Ateşoğlu (Der.). İstanbul: Doğu Batı Yayınları.
- Kant, I. (2014c). *Pratik Aklın Eleştirisi*. (İoanna Kuçuradi & Ülker Gökberk & Füsün Akatlı. Çev.). Ankara: TFK Yayınları.
- Kant, I. (2015a). *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*. (İoanna Kuçuradi. Çev.). Ankara: TFK Yayınları.
- Kant, I. (2015b). *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*. (İoanna Kuçuradi & Yusuf Örnek. Çev.). Ankara: TFK Yayınları.
- Kant, I. (2016). *Yargı Yetisinin Eleştirisi*. (Aziz Yardımlı. Çev.). İstanbul: İdea Yayınevi.
- Kant, I. (2017), “Teoride Doğru Olabilir Ama Pratikte İşe Yaramaz”, *Kant Felsefesinin Politik Evreni* içinde (ss. 25-74). (Hakan Çörekçioğlu Der. ve Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Karadeniz Çelebican, Ö. (2014). *Roma Hukuku*. Ankara: Turhan Kitabevi Yayınları.

- Kersting, W. (2017). "Politika, Özgürlük ve Düzen: Kant'ın Politika Felsefesi". *Kant Felsefesinin Politik Evreni* içinde (ss. 75-101). (Hakan Çörekçioğlu Der. ve Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Ketenci, T., Topuz, M. (2009). "Kant ve Nietzsche'de İsteme Kavramı". *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* (ss. 1-16). Sayı: 8.
- Ketenci, T., Topuz, M. (2013). "Aristoteles ve Augustinus'un İnsan Anlayışları Üzerine". *Kaygı* (ss. 1-18). Sayı: 20.
- Kleingeld, P. (1993). "The Problematic Status of Gender-Neutral Language in the History of Philosophy: The Case of Kant", *Philosophical Forum* (ss. 134-150). Sayı: 25.
- Kleingeld, P. (2007). "Kant's Second Thoughts on Race". *The Philosophical Quarterly* (ss. 573-592). Vol: 57, No: 229.
- Kovanlıkaya, A. (2014) "Kant'ta Cinsiyet Farklılığı", *Cinsiyetli Olmak* içinde (ss. 9-24). Zeynep Direk (Der.). İstanbul: Cogito/YKY Yayınları.
- Larrimore, M. (2008). "Antinomies of Race: Diversity and Destiny". *Patterns of Prejudice* (ss. 341-363). Vol:42, Nos: 4-5.
- Lloyd, G. (2015). *Erkek Akıl*. (Muttalip Özcan. Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Lloyd, S. A. (2012). "Power and Sexual Subordination in Hobbes's Political Theory". *Feminist Interpretations of Thomas Hobbes* içinde (ss. 47-62). Nancy J. Hirschmann & Joanne H. Wright (Eds.). Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.
- Mendus, S. (2017). "Dürüst Ama Dar Kafalı Bir Burjuva Mı?". *Kant Felsefesinin Politik Evreni* içinde (ss. 155-178). (Hakan Çörekçioğlu Der. ve Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Mengüşoğlu, T. (2014). *Kant ve Scheler'de İnsan Problemi*. Uluğ Nutku (Der.). İstanbul: Doğu Batı Yayınları.
- Mikkola, M. (2011), "Kant On Moral Agency and Women's Nature", *Kantian Review* (ss. 89-111). No:16-1.

- O'Neill, O. (1998). "Kant on Duties Regarding Nonrational Nature", *Proceeding of the Aristotelian Society-Supplementary Volume* (ss. 211-228). Vol: 72, Issue: 1.
- Oksenberg Rorty, A. (2018). "Bedenle Düşünme Konusunda Descartes". (Doğan Şahiner. Çev.). *Cogito* (ss.199-212). Sayı: 10.
- Öktem, Ü. (2020). "Descartes'ta İlk Hakikat: Cogito", *Dört Öge* (ss. 51-71). Sayı: 18.
- Platon, (1994). *Menon*. (Ahmet Cevizci. Çev.). Ankara: Gündoğan Yayınları.
- Platon, (2001). *Timaios*. (Erol Güney & Lütfi Ay. Çev.). İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Platon, (2007). *Yasalar*. (Candan Şentuna & Saffet Babür. Çev.). İstanbul: Kabcacı Yayınevi.
- Platon, (2012). *Phaidon*. (Nazile Kalaycı. Çev.). İstanbul: Kabcacı Yayınları.
- Platon, (2014). *Phaidros ya da Güzellik Üzerine*. (Birdal Akar. Çev.). Ankara: BilgeSu Yayıncılık.
- Platon, (2015). *Devlet*. (Sabahattin Eyüboğlu & M. Ali Cimcoz. Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Platon, (2016). *Theaitetos*. (Birdal Akar. Çev.). Ankara: BilgeSu Yayıncılık.
- Platon, (2017). *Şölen-Dostluk*. (Sabahattin Eyüboğlu & Azra Erhat. Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Platon, (2019). *Sokrates'in Savunması –Euthypron, Apologia, Kriton, Phaidon-*. (Ali Çokona. Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Radford Ruether, R. (2007). "Augustine: Sexuality, Gender and Women". *Feminist Interpretations of Augustine* içinde (ss. 47-67). Judith Chelius Stark (Ed.). Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.
- Rawls, J. (2020). "Kant'ın Ahlak Felsefesinin İzlekleri". (Özlem Barın. Çev.). *Cogito* (ss. 241-275). Sayı: 41-42.

- Rorty, R. (2018). “Bedenden Ayrı Var Olma Yetisi”. (Doğan Şahiner. Çev.). *Cogito* (ss.187-197), Sayı: 10.
- Ryan, D. (2019). *Hayvan Kuramı Eleştirel Bir Giriş*. (Ayten Alkan. Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Satıcı, Murat. (2012). *Kant’ın Hukuk Felsefesi ve Çağdaş Hukuk Felsefesine Etkisi*. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı. İzmir.
- Schmitt, C. (1996). *The Leviathan in The State of Thomas Hobbes*. (George Schwab-Erna Hilfstein. Çev.). Westport: Greenwood Press.
- Schmitt, C. (2003). “Hobbes ve Descartes’ta Bir Mekanizma Olarak Devlet”. (Emre Zeybekoğlu. Çev.) *Milletlerarası Hukuk ve Milletlerarası Özel Hukuk Bülteni* (ss. 969-980). Cilt: 23, Sayı: 1-2.
- Schochet, G. J. (2012). “Thomas Hobbes on the Family and the State of Nature”. *Feminist Interpretations of Thomas Hobbes* içinde (ss. 105-124). (Rita Gircour. Çev.). Nancy J. Hirschmann & Joanne H. Wright (Eds.). Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.
- Schröder, H. (1997). “Kant’s Patriarchal Order”. *Feminist Interpretations of Immanuel Kant* içinde (ss. 275-297). Robin May Schott (Ed.). Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.
- Sedgwick, S. (1997). “Can Kant’s Ethics Survive the Feminist Critique?”. *Feminist Interpretations of Immanuel Kant* içinde (ss.77-100). Robin May Schott (Ed.). Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.
- Singer, P. (2018). *Hayvan Özgürleşmesi*. (Hayrullah Doğan. Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Spinoza, B. (2014). *Descartes Felsefesinin İlkeleri ve Metafizik Düşünceler*. (Coşkun Şenkaya. Çev.) Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

- Tepe, H. (2016). “Günümüz Sorunları Karşısında Kant Etiği”. *“Teorik Etik”-Etiğin Bilgisel Sorunları içinde* (ss. 163-180). Ankara: BilgeSu Yayıncılık.
- Tepe, H. (2020). “Kant Etiğinde ‘Aklın Olgusu’”. *Pasajlar* (ss. 59-75). Sayı: 6.
- Türkyılmaz, Ç. (2020). “Kant ve Eskiler: “Kendinden Memnun Olma” Kavramı Çerçevesinde Kant’ın Stoacı Tavrı Üzerine”. *Pasajlar* (ss. 77-94). Sayı: 6.
- Varden, H. (2015). “Kant and Women”. *Pacific Philosophical Quarterly* (ss. 653-694). Vol: 98, Issue: 4.
- Varden, H. (2020). “Kant and Moral Responsibility for Animals”, *Kant and Animal* içinde (ss. 156-175). John J. Callanan & Lucy Allaid (Ed.). Oxford: Oxford University Press.
- Wilson, H. L. (2006). *Kant’s Pragmatic Anthropology*. Albany: State University of New York Press.
- Wood, A. (1998). “Kant on Duties Regarding Nonrational Nature”. *Proceeding of the Aristotelian Society-Supplementary Volume* (ss. 189-210). Vol: 72, Issue: 1.
- Wood, A. (1999). *Kant’s Ethical Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wood, A. (2004). “The Final Form of Kant’s Practical Philosophy”, *Kant’s Metaphysics of Morals-Interpretative Essays* içinde (ss. 1-21). Mark Timmons (Ed.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Wood, A. (2020). *Kant*. (Aliye Kovanlıkaya. Çev.). İstanbul: Alfa.
- Yücefer, H. (2021, Mayıs). *Hakan Yücefer-Platon’un Yarım Kalmış Feminizmi*. <https://www.youtube.com/watch?v=AQ75z5XFjQg>