

2022, Vol. 3(1), 13-25
© The Author(s) 2022
Article reuse guidelines:
<https://dergi.bilgi.edu.tr/index.php/reflektif>
DOI: 10.47613/reflektif.2022.52
Article type: Research Article

Received: 30.10.2021
Accepted: 13.12.2021
Published Online: 01.02.2022

Ömer B. Albayrak*

Ödev ve Zarafet *Duty and Grace*

Öz

Bu makale Kant'ın ödev ahlakı fikrinin üzerinden akıl ile duygular arasındaki bağlantıyı tartışmaktadır. Kant'ın ahlak yasasını ortaya koyarken duyguları dışarıda bırakması Kant ahlakının duygulara hiç yer vermediği, hatta ahlaki failin büsbütün duygusuz olması gerektiği fikrine yol açmıştır. Bu fikri paylaşılanlardan biri olan ünlü Alman şairi ve düşünürü Friedrich Schiller'in bu doğrultudaki eleştirileri ve görüşleri ışığında Kant'ta ahlak alanında duygulara yer olup olmadığı sorusuna yanıt aranacaktır.

13

Abstract

This paper discusses via Kant's ethics of duty the relationship between reason and emotions. The fact that for Kant, sentiments and emotions should not play a role in the production the moral law has caused many people to think that Kantian moral theory does not leave room for emotions, and even the idea that a moral agent must not have emotions at all. The criticisms and views of one of those people, the great German poet and thinker Friedrich Schiller, will be discussed to find an answer to the question whether Kantian moral theory leaves room for emotions or not.

Anahtar Kelimeler

Kant, Schiller, ahlak, ödev, zarafet

Keywords

Kant, Schiller, morality, duty, grace

* İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, obalbayrak@29mayis.edu.tr, ORCID: 0000-0002-1247-7311.

Giriş

Modern toplumsallık ve ona bağlı olarak kent yaşamı, bireyin temel birim olduğu bakış açısıyla birlikte, sadece kendisinden önceki bilme biçimleriyle değil, eyleme biçimleriyle de her vechesi kendi özgün koşulları açısından değerlendirilmesi gereken bir çeşitlilik sunar. Ahlak yasası ve onun belirlediği eylem çerçevesinde öne çıkan vechelerden birisi, kendi ahlak yasasını kendi kendine koyması beklenen modern bireyin bunu yaparken sıkı sıkıya bir yasaya bağlılık çerçevesinde asık suratlı bir ödev ahlakını çağrıştıran koşullarda mı düşünülmesi gerektiği yoksa bu ahlak yasasının duygularla da zenginleştirilerek sadece iyi değil aynı zamanda güzel eylemi de ortaya koyabilecek bir dönüşüm imkanının olup olmadığıdır. Bu tartışmaya girenlerden birisi de, Kant'ın çağdaşlarından Friedrich Schiller olmuştur. Onun “güzel ruh” ve “zarafet” kavramlarına dikkatli bakıldığında konunun sadece “nezaket” gibi formel davranış kurallarının çerçevesiyle sınırlı kalmadığı, failin kendi eylemiyle kurduğu ilişkinin de dolaysızlığı ilgilendirdiği görünür hale gelir. Dahası, bu temelden hareketle özgür eylemin ancak bu biçimde estetik bir boyut kazandığında ahlaki tarafının da tamamlanabileceği iddiası görünür hale gelir. En sonunda da konu, insanın muktedirliğine ilişkin tartışmaya bağlanır ve onun “doğası”na ilişkin hükümleri ilgilendiren bir düzleme çıkar.

14

İnsan deneyiminin öznel koşullarının araştırılması olarak tanımlanan transandantal felsefe, insanın eyleminin dayandığı temellerin araştırılması anlamında bir ahlak felsefesine de geçiş yapmak durumundadır. Kant açısından mesele, aklın teorik ve pratik kullanımları olarak tarif edilirken, pratik olanın teorik olana önceliği fikri çok önemli bir yer tutar. *Pratik Aklın Eleştirisi*'nin ilgili bölümünde Kant saf pratik aklın spekülatif (yani teorik) akılla ilişkisi içinde önceliğini temellendirmeye çalışır (Kant, 2010, s. 100-102). Bu fikri anlayabilmek için öncelikle Kant'ın teorik ile pratik arasında yaptığı ayrımı kısaca anımsatmakta yarar var.

Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nde, yani birinci *Kritik*'te sunduğu yapı uyarınca insan deneyiminin ve bilgisinin ortaya çıkmasında üç temel ve transandantal yeti rol oynar. Bunlar sırasıyla, duyu verilerini alıp mekan ve zaman formlarına sokan duysal görüş (*Anschauung/intuition*), bu forma sokulmuş temsilleri birbirleriyle ilişkilendirip saf kavramlar -yani kategoriler- altında birliğe getiren ve yargı üreten anlama yetisi (*Verstand/understanding*) ve hem tüm bu faaliyetin bütününe ilişkin ilkeleri içeren hem de daha dar anlamda, yargılardan kıyas yoluyla çıkarıma giden akıldır (*Vernunft/reason*). Bu yapıda her yeti kendi altındaki yetinin ürettiği nesnelere üzerinde iş görür: Anlama yetisi görünüm temsilleri üzerinde, akıl da anlama yetisinin yargıları üzerinde faaliyet gösterir. Bu tablodan çıkacak bir başka sonuç da, en üst yeti olarak aklın duysal alanla hiçbir bağının olmadığıdır. Anlama yetisi duyu verilerinden meydana gelen temsiller olmadan çalışmaz, dolayısıyla ona bağlıdır. Ama akıl sadece ilkeler ve yargılarla iş gördüğünden ampirik alan ile hiçbir bağı yoktur. Teorik alanda anlama yetisi, Kant'ın kendiliğindenlik (*Spontaneität*) adını verdiği niteliğiyle, sentezleme faaliyetinde ampirik alana indirgenemeyecek bir özerklik taşısa da aklın bu alan karşısındaki mutlak bağımsızlığı asıl olarak pratik alanda ortaya çıkar. İnsan aklı, deney verilerini sentezleyerek yargı üreten

anlama yetisinin üzerinde, anlama yetisinin asla faaliyet yürütemeyeceği ve yürütmemesi gereken bir alanda işler ve sonsuzluk, özgürlük gibi idealleri içerir.

Bu bağlantısızlığıyla akıl, ahlak alanında da kendi ilkelerini kendiliğinden üretebilen yapısıyla ampirik alana ihtiyaç duymadığı gibi, insan iradesini belirleyebilme yetisine de sahiptir. İşte bu anlamıyla pratik olanın teorik olana önceliği vardır Kant felsefesinde. Teorik alanda anlama yetisi işlemek için ampirik veriye ihtiyaç duymakla birlikte onu işleyecek formları (kategoriler) kendinde taşırken, akıl pratik alanda hem ilkeleri hem de içerikleri düşünebilir. Ahlak yasası da bunların en başında gelir, hatta en temelidir bile denebilir. Bu açıdan Kant için pratik akıl saf pratik akıl olarak adlandırılır ve saf olmayan pratik akıldan ayrılır. Açmak gerekirse, insanı eyleme yönelten duygulanımlar, onun haz ve acı gibi duygularından kaynaklanabilir ve bunlar insanın eylemini belirlediklerinde saf olmayan bir pratik akıldan söz etmiş oluruz. Herhangi bir somut durumda eylemi belirleyen ilke ampirik kaynaklıysa bu durumda söz konusu ilke koşullu bir buyruk olacaktır ve ahlaki eylemden başka bir amaca ulaşmak için kullanılacaktır. Örneğin müşterisini aldatmayan bir satıcı, bunu yakalanıp da ceza almak istemediğinden yapıyorsa bu durumda “müşterini aldatma” buyruğu koşullu bir buyruk olur ve bu durumdaki eyleme Kant ödeve uygun eylem adını verir. Bununla birlikte bir eylemin görünüşte *ödeve uygun* olması, onun gerçekten de *ödevden hareketle* yerine getirildiğini söylemez. Bunu söyleyebilmek için aklın önce kendi gücüyle ahlak yasasını bulması ve onun buyruğuna uygun biçimde, yasa onu buyurduğu için öyle davranması gerekir. Dolayısıyla aynı buyruğu, ahlaki açıdan doğru olduğu için yerine getiren bir satıcı Kant açısından ödevden hareketle eylemde bulunmuştur ve ahlaklı olan da budur. Bu durumda eylemi belirleyen buyruk da koşulsuz buyruk adını alır çünkü fail ahlak yasasını, onun bildirdiği ödeve saygısından dolayı dikkate almış ve ona göre davranmıştır. Yani eylem her iki satıcının durumunda da aynı gibi görünse de, onları belirleyen ilkenin farklılığından dolayı ahlaki bir nitelik kazanır. İkinci *Kritik*'teki açıklamaya göre ahlak yasası, bireysel bir eylemin ardındaki kişisel ilkenin (*maxim*) herhangi bir çelişki doğurmadan evrensel yasa niteliği kazanabilmesiyle mümkün hale gelir. Bunu satıcımızın durumuna uyguladığımızda karşımıza çıkan şu olur: Eğer satıcı müşterisini aldatmayı düşünüyorsa o halde bunun arkasındaki ilkesi şudur: “Müşterini aldatabilirsin, yeter ki yakalanma. Bu koşulla herkes müşterisini aldatabilir.” Ancak bu ilkenin evrensel yasa olması durumunda, kaçınılmaz bir çelişki ortaya çıkar: hiçbir müşteri kazıklandığı satıcıdan bir kez daha alışveriş yapmaz, bu durumda da, üzerine düşündüğümüz eylemin de gerçekleşmemiş olması gerekirdi. Yani, Kant'ın çelişkiden kastı satıcının müşterisini kaybetmesi değil (bu yine bir araçsallık hesabına girer ve koşullu buyruğa yol açar), hangi durumda ahlaklı olacağını araştırdığımız eylemin ortadan kalkmasıdır. Kant'a göre böyle bir dünya mümkün olmadığından bu ilkenin evrensel yasa olamayacağı böylece ortaya çıkar.

Böylece çok kısaca ana hatlarını çizdiğimiz ahlak öğretisinde Kant'ın temele koyduğu koşul özgürlüktür. Özgür bir fail varsayılmadan ahlaktan söz edilemez. İnsanlar eğer hayvanlar gibi tabi oldukları varsayılan bir doğanın dışına çıkamıyor olsalardı ya da önceden belli biçimde hareket etmeye programlanmış makineler olsalardı, özgürlük söz konusu olmadığından

ahlaki bir alan da ortaya çıkamazdı. Burada özgürlüğün oynadığı temel rol, insanın kötü olanı yapabileceken bunu yapmamayı seçebilmesindedir ve kişi bu tercihini tamamen özgür bir biçimde yapar. İnsanın iradesini dışarıdan belirleyen herhangi bir yasa Kant'a göre otonomiye zedeleyip heteronomiyi getireceğinden ahlaki eylemi ortaya çıkaramaz. Burada heteronomiden kasıt, toplumsal kurallar ve yaptırımları, ilahi yasa ya da tamamen hazların yönettiği bir durum olabilir. Dolayısıyla Kant için özgürlük yasasızlık, kurlsızlık anlamına gelmez; kişinin kendi ahlak yasasını kendi koyabilme yetisiyle birlikte düşünülür. Aydınlanma'nın filozofu olarak Kant, bu yasa koyma yetkisini insan aklının dışındaki her merciden alarak onu herkeste aynı biçimde işlediği kabul edilen akla vererek modern toplumun ahlak teorisinin temellerini de atmış olur. Cemaat biçiminde var olan köy toplumunda ahlak yasası dini yasayla iç içedir ve cemaatin üzerinde dışsal bir otorite olarak işler. Oysa kentli toplumda böyle bir dışsal yasadandan söz etmek olanaksızdır. Cemaatin görece küçük boyutlu olmasıyla mümkün olan dışsal yasa yani heteronomi, kimsenin birbirini tanımadığı kentte uygulanamaz. Bu yasayı devlet gücüyle uygulamaya çalışmak da yine dışsal bir baskı anlamına geleceğinden ahlaklılığın temeli olan özgürlükle çatışacaktır. Dolayısıyla Kant'ın kendi ahlak felsefesini oluşturmaya yönelten somut toplumsal koşulların kentleşme ve modernleşme olduğunu söylemek mümkündür. Onun Aristotelesçiliğini burada açık biçimde görürüz, zira Aristoteles'e göre iyi yaşam kentin bir sorunudur ve imkanıdır; kent kökeni itibarıyla yaşamı sürdürmek için kurulmuş olsa da "iyi yaşam için var olur" (Aristoteles, 1959, 1252b).

Schiller ve Güzel Ruhun Zarafeti

Bu "iyi yaşam için varoluş" için, her bir failin ahlak yasasını içselleştirmesi, onu aklını kullanarak bulması ve ona göre davranması gerekir Kant'a göre. Ahlak yasasını bulurken sadece akla başvurulması zorunluluğu, bırakalım ilahi yasayı, vicdan gibi duygularla ilişkili her türlü öğenin de dışarıda bırakılması, Kant'ın ahlak anlayışının çok sert ve "vicdansız" olduğu yönünde eleştirilere yol açmıştır. Akıl pratik kullanımında kendi yasasını üretebilmektedir ve duygular da aklın dışında, bedenle ilgili acı ve haz durumlarına yol açtıklarından ahlaki akıl yürütmenin dışında bırakılırlar. Kant'ın bakış açısından burada bir sorun ya da çelişki bulunmasa da onun düşüncesi eleştirilere uğramaktan da kurtulamamıştır. Bunlardan yakın tarihli olan biri, Adorno ve Horkheimer'in birlikte kaleme aldıkları *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nin "Juliette ya da Aydınlanma ve Ahlak" başlıklı bölümü, oldukça kapsamlı bir örnektir. Adorno ve Horkheimer'a göre Kant'ın ahlak teorisi, kendisini dayandırdığı Aydınlanmacı akıl anlayışıyla çelişir. Her türlü aşkınlığı reddeden Aydınlanma akılcılığı, yarar ve çıkarın temel ilke haline geldiği bir toplumda "güçten düşmüş bir dinin yerine" koymaya çalıştığı "zihinsel motif" (Adorno ve Horkheimer, 2002, s. 66-67) ile kendi umutsuzluğunu görünür kılar. Aydınlanmanın dayandığı araçsal, soyut akıl, ahlak yasasını da aynı soyutlukta ele alacak ve onun formunu ifade edebilecektir ancak. Yaşadığı somut kapitalist dünyada herhangi bir birey, "yasanın sadece formu için saygıya yönelik Kantçı motiften hareketle bir kârdan vazgeçtiğinde aydınlanmış de-

ğil, batıl inançlı, budala biri olur”(Adorno ve Horkheimer, 2002, s. 67). Başka bir deyişle, akli içeriksiz ve hesaplama dayalı bir yeti olarak gören Aydınlanma ahlak söz konusu olduğunda yasanın formundan başka bir şeyi öne sürememekte, onu da ödev kavramıyla motif haline getirebilmektedir. “Öyle davran ki, eyleminin ardındaki bireysel ilke evrensel yasa olabilsin” diyen koşulsuz buyruğa ilişkin Kant’ın duyduğu iyimserliğin kökünde, Adorno ve Horkheimer’e göre, “barbarlığa gerilemeye ilişkin bir korku”(Adorno ve Horkheimer, 2002, s. 67) yatar. Başka bir deyişle, *a priori* koşulsuz buyruk ilahi yasa kadar mutlak olamasa da, öbür seçeneğin barbarlık olduğu bir durumda herkesin koşulsuz buyruğu tercih edeceğine güvenir Kant. Ancak Frankfurt Okulunun eleştirisinin buradaki ifadesiyle yetinildiğinde Kant ahlakının asıl sorunu hala görünmeden kalacaktır, Aydınlanma’nın kendi sınırlarıyla birlikte. Temeldeki sorun şudur: Aşkınlığı tümenden reddeden Aydınlanmacı aklın gerçekliğe ilişkin verebileceği tüm yararlar yararlılık fikri ile belirlenmiştir ve bu sınırı aşamazlar. Bu eleştiriye Frankfurt Okulundan önce, onun esin kaynaklarından Hegel’de görürüz. *Tinin Fenomenolojisi*’nin “Aydınlanmanın Hakikati” başlıklı bölümü bize yarar ya da işe-yararlık ile ilgili şunu söyler: “Gerçekliğin, saf kavrayışın bilfiil bilincinin nesnesi olmuş hali” (Hegel, 2018, s. 337). Yani eşyaya duyuşal niteliklerin ötesinde bir değer atfetmeyi reddeden Aydınlanma düşüncesi, kendi ilkeleri uyarınca bir değer yargısı vermek zorunda kaldığında bu yargıyı en “metafiziksiz” biçimde üretebileceği yol onun önündeki tek yoldur: yararlılık. Oysa bu nokta tam da Aydınlanma ahlakının sınırını gösterir: metafizik olmadığını iddia ettiği yarar fikri her zaman bir başkasına ve başkalığa gönderileceğinden (hem başka bir faile hem de başka bir işleve) kendisi araçsallıktan öteye gidemez. Dolayısıyla Aydınlanma aklının tüm yargıları araçsallığın damgasını taşıyacağından koşulsuz buyruğun kendisi bir çelişki haline gelir. Adorno ve Horkheimer’in vurgulamaya çalıştığı da budur: araçsal akıl olarak Aydınlanma akli, müşterisini aldatmaması gereken satıcıya bunu neden yapmaması gerektiğini söylerken kendi kendisiyle çelişir, zira sunabileceği tüm argümanlar yarar üzerinden, araçsallık üzerinden varolurlar. Kant ahlak yasasına uymanın gerekliliğini kendi çerçevesinden türetmediğini, bunun da sanki bu alanda mümkün olamayacağını sezmiş gibi, “amaçsız amaçlılık” fikrini estetik alanla birlikte düşünmüş ve bu çelişkinin orada aşılacağı düşünmüş gibidir. Tartışmanın ilerleyen bölümlerinde bu kavrama da değineceğiz.

Başlangıç fikrini sunduğumuz bu eleştiri, Frankfurt Okulundan, hatta Hegel’den de daha önce dile getirilmiştir, hem de Kant’ın çağdaşları tarafından ve benzer bir korkuyla. Filozofun çağdaşlarından, ünlü şair ve yazar Friedrich Schiller de *İnsanın Estetik Eğitimi Üstüne Bir Dizi Mektuplar* (1795) adlı metninde, aklın kendini duyuların yanılgısından ve her türlü safsatadan kurtardığı Aydınlanma çağında “neden hala barbarlar olmaya devam ediyorsunuz?” (Schiller, 2000, s. 32) diye soruyordu. Onun gözünde aklın en üst merci kabul edilmesi ancak vahşiliğe son verir çünkü vahşide duygular akla baskın durumdadırlar. Aklın duyguları bastırıldığı, ama bir dengenin kurulamadığı durumaysa barbarlık adını verir Schiller. Ayrıca Aydınlanmacı akılcılığın çelişkileri ve sorunları, onu savunan düşünürlerin kimi tarafından da görülüyorlardı ve Schiller için bu anlayışın en sorunlu olduğu alanlardan biri de ahlak alanıy-

di. Şairin kendisini bütünüyle felsefe çalışmalarına verdiği 1793 yılında ürettiği metinlerin ezici çoğunluğu Kant'ın estetik teorisinin yanı sıra, onun ahlak teorisine de ilişkilidir ve bu iki alan, Schiller'in düşüncesinde birbirini tamamlayacak biçimde ele alınarak tartışılır.

Schiller'in Kant ahlakına ilişkin eleştirel, hatta alaycı tutumunu en güzel biçimde anlatan metin, herhalde 1797 tarihli şu dizeler olacaktır:

Vicdan azabı

Severek hizmet ediyorum dostlarıma, bunu sadece içimden geldiğinden yapıyorum ama, bu da bana dert oluyor sıklıkla, erdemli değil miyim acaba?

Hüküm

Tek öğüt şudur ki onları hor görmeye çalışmalısın,
Sonra da ödevin sana buyurduğunu, onlardan tiksinererek yapmalısın. (Schiller, 1962a, s. 299-300)

Kant'ın ahlak öğretisinin bir karikatürünü bulduğumuz bu dizeler, Schiller'in Kant'a karşı çıktığı temel noktaya ilişkin bir ipucu da barındırırlar. Schiller Kant'a karşı çıkarken duygulardan hareket etmekte, onların rol oynamayacağı bir ahlakın, kendisini dayandırdığı özgürlük fikriyle çelişeceğini düşünmektedir. Schiller, Aydınlanmacılarla Romantiklerin arasında duran bir figür olarak soyut, kuru akla karşı çıkarken insanın böyle bir tek taraflı indirgemeye tabi tutulmasını da eleştirmekte, duygularla aklın uyumlu işleyebileceği bir ahlak öğretisi ortaya konabileceğine inanmaktadır. Burada, Schiller'in Kant'a karşı çıktığı nokta şöyle ifade edilebilir: Kant'ın ahlakının temelinde özgürlük fikri yatsa da, doğal zorunluluk ile özgürlüğü tamamen karşıt olarak gören Kant'ın bakış açısından, doğallığın alanında değerlendirilen duygulara kesin sınırlar çizmekten ibaret olan ahlak yasası, temele koyduğu özgürlük fikriyle çelişmekten kaçamaz. Şairin kendi sözleriyle söyleyecek olursak: “Kant'ın ahlak felsefesinde ödev fikri o kadar sert bir biçimde dile getirilmiştir ki ondan tüm zarafeti uzaklaştırır ve zayıf bir zihin rahatlıkla, ahlaki mükemmelliği asik suratlı ve keşişlere özgü bir çilecilik yolunda arayabilir” (Schiller, 1962b, s. 433-489). Oysa bu çelişkiye düşmeden özgürlükle doğayı bir arada düşünmek mümkündür ve bu da bizi Schiller'in “güzel ruh” ve “zarafet” kavramlarına götürecektir. Ama oraya varabilmek için, Schiller'in doğadaki zorunluluk ile özgürlüğü nasıl ele aldığına bakmak gerekir.

Özgürlüğün antinomisinin güzellik kavramında çözülüşü

Kant özgürlük ile zorunluluğu birinci *Kritik*'in Transandantal Diyalektik bölümünde, üçüncü antinomi olarak ele alır. Evrenin sonsuzluğuyla maddenin sonsuza dek bölünebilirliği ile ilgili olan ilk iki antinomide akıl duyu verilerine başvurmadan sadece kavramları kullanarak akıl yürüttüğünden, birbiriyle çelişik tezleri kanıtlayabilir ve bunlardan bir hakikate ulaştığını sanır. Evrenin sonlu oluşu da, sonsuz oluşu da, maddenin bölünebilirliği de, basit parçacıklar fikri de kanıtlanabildiğinde asıl sorun, bunlardan hangisinin tercih edileceği değil, bu çelişki-

lere neyin neden olduğunu göstermekle ilgilidir. En kısa ifadesiyle, kavramın varoluşu içerdiğinin varsayılması, bizim kavramlarla iş görürken onlardan varoluşa ilişkin bilgi çıkardığımızı yanlışlamasına yol açar. Diyalektik de bu yanlışlama mantığının adıdır Kant'ta. Oysa üçüncü antinomide farklı bir durum söz konusudur, zira antinominin karşıt parçaları aynı düzlemde değildirler. Doğada kesin bir zorunluluk olması fikriyle insanın özgür olması fikri birlikte doğru olabilirler, çünkü insan bedeni itibariyle zorunluluğa tabi olsa da, aklı ve iradesiyle duyu dünyasının ötesinde, düşünülür alanda varolur ve bu sayede transandantal anlamda özgürlük mümkün olarak görülebilir: İnsan doğadaki neden-sonuç zinciri içinde, yeni bir neden-sonuç zinciri başlatabilecek kapasitededir ve transandantal anlamda özgürlük bu demektir. Açmak gerekirse, herhangi bir kişinin verili bir durumda ne karar vereceği, durumun maddi neden-sonuç ilişkilerinden çıkarılamaz, onlara indirgenemez de. Ancak karar verilip bir eylemde bulunulduktan sonra bu eylemin başka nesnelere ve eylemlerle arasındaki neden-sonuç ilişkileri üstüne hüküm verilebilir. Bu açıdan özgürlük eylemin gerçekleşmesinden önceki karar verme anında işler ve öngörülebilir bir doğası yoktur.

Bu açıklama her ne kadar zorunluluk ile özgürlüğün bir arada düşünülebileceğini söylese de, bunu onları tamamen ayrı iki alana kapatarak yapar ve aralarında hiçbir ilişkinin olmayacağını söyler. Nedensellik ve onun koşulladığı ilişkiler fenomenler dünyasında geçerlidir, ama düşünülür dünyaya işlemez; özgürlükse sadece pratik aklın ideası olarak tanımlanır ve fenomenler alanında kendisini sadece sonucuyla, yani belirlediği eylemle gösterebilir. Ama bu durumda bile kişinin o eylemi özgürce mi yaptığını, duygularının zorlamasıyla mı yaptığını bilemeyiz. Öte yandan Kant da bu iki alanı ilişkisiz biçimde bırakmış olduğunu ve bunları ancak bir yargı gücü yetisi kavramıyla bir araya getirebileceğini düşünerek üçüncü *Kritik*'i yazacaktır.

Kant'ın ahlak öğretisine karşı çıkan Schiller en başta özgürlük ile nedenselliğe bağlı zorunluluğun bu mutlak karşıtlığını sorgular ve onları birliğe getirmenin yolunu arar. Kant'ın bir yanıyla duyulur dünyanın, öbür yanıyla düşünülür dünyanın üyesi olarak gördüğü insanı Schiller dürtüler üzerinden tanımlamayı tercih eder. Duyulur dünyaya karşılık gelmek üzere kullandığı duyu dürtüsü insanın maddi ve duysal tarafını harekete geçiren dürtüdür. Bunun karşısına koyduğu form dürtüsüyse insanın akıl sahibi olan tarafıyla bağlantılı olup, kişiyi özgür eyleme itecek olan dürtüdür aynı zamanda (Schiller, 2000, s. 47-48). Bunlara aynı anlama gelmek üzere, insanın maddi ve manevi yönleri de diyebiliriz: duyu dürtüsü bizi fiziksel olarak harekete geçirirken, form dürtüsüyse ahlaki varlıklar olarak harekete geçirir (Schiller, 2000, s. 57). Schiller de bu tablonun iki ögesinin, Kant'ta olduğu gibi, birbirleriyle ilişki kuramayacaklarının farkındadır. Birbirinden öz açısından tamamen farklı iki alan, ortak bir noktaya sahip olmamaları nedeniyle birbirlerini etkileyemezler. İlk bakışta birbirlerine karşıt dürtüler gibi görünseler de, biri duyulur alanda öbürü de düşünülür alanda işleyen bu iki dürtünün birbiriyle çatışması mümkün değildir, adeta birbirlerinden habersiz yan yana işler halde düşünülebilirler ancak. Dolayısıyla bu ikisini ilişkiye sokacak üçüncü bir dürtü gereklidir: Oyun dürtüsü.

Schiller kendisinin “oyun” kavramını şöyle tanımlar: “Ne öznel ne de nesnel açıdan rastlantısal olan, ama yine de ne dışsal açıdan ne de içsel açıdan zorunlu olan her şey” (Schiller, 2000, s. 60). Kör bir keyfiyetten söz edemeyiz, çünkü bu durumda adına oyun diyebileceğimiz belirli bir eylem kalmaz. Sıkı sıkıya bir zorunluluktan da söz edemeyiz, zira o zaman da oyun fikrinin çağrıştırdığı özgür hareket söz konusu olmaz. Oyun, kendisinden başka bir amaca yönelik olmadığında, başka bir amacın aracı olmadığında oyun tanımına uyabilir ancak. Oyunun amacı, kendi kendisidir, kendi özgür hareketinden başka bir şey değildir. Bu bağlamda zorlama hareketin olmadığı her yerde oyundan ve bunun yol açtığı güzellikten söz edebiliriz. Bir arabaya koşulmuş yük atının hareketi özgür değildir, güzel de değildir. Ama yaylada özgürce koşan atın hareketi güzeldir, ateşin çevresinde dönen pervanenin hareketi güzeldir Schiller’e göre, çünkü burada Kant’ın güzelliği tanımlamaya çalışırken kullandığı ifadeye benzer bir durumla karşı karşıyayızdır: amaçsız amaçlılık.

Üçüncü *Kritik*’teki tartışmaların önemli bir kısmını kaplayan teleoloji fikri, doğada güzel bulduğumuz nesnelere ilişkin beğeni yargısında bulunduğumuzda başvurduğumuz bir fikirdir Kant’a göre. Ancak teleolojinin kullanımı estetik yargı alanıyla sınırlı değildir. Doğaya ve onun nesnelere ilişkin bilgimizi arttırmaya çalışırken de yol açıcı bir kavram olarak başvururuz teleolojiye. Örneğin, bir organın işlevini ortaya çıkarmak istediğimizde onun amacını anlamaya çalışırız aynı zamanda. Kant buna nesnel amaçlılık der, bu kavram nesnenin kendisinde bulunan ve onun araçsallığını temellendiren bir niteliğe dayanır. Beğeni yargısında bir amaçlılık fikri yine vardır ama bu kez ona belli, somut bir amaç eşlik etmez. Kant’ın *Yargı Gücünün Eleştirisi*’nin 17. paragrafına düştüğü dipnotta söylediği gibi (Kant, 2002, s. 120), bir arkeolojik kazıda bulunan bir araç, biçimi itibarıyla bir amaçsallığı düşündürebilir. Ama, bu amacı bizim bilmiyor olmamız onu güzel olarak değerlendirmemiz için yeterli değildir, zira burada biz henüz bilmesek de, nesneye içkin bir amaçlılık fikriyle düşünmekteyizdir. Oysa bir lale gördüğümüzde, kendiliğinden hiçbir somut amaç fikrini (bizde güzellik izlenimini uyandırmak dışında) düşündürmeyen bir amaçlılık fikri zihnimizde uyanır, ama bu da Kant’a göre nesnel değil öznel amaçlılık fikriyle birlikte düşünülmelidir. Öznel amaçlılıkta amaçlılık fikri sadece nesne üstüne yargıda bulunan özneyi ilgilendirir, nesnenin kendi yapısına ilişkin bir şey söylemez. Öte yandan, güzellik yargısında bulunurken başvurduğumuz bu amaçsız amaçlılık fikri, Schiller’in oyun fikrine benzerliğiyle, asıl özgür eylemin Kant’ta bile oyuna benzer bir çerçevede mi ortaya çıktığı sorusunu ve bunun ahlaki eylem ile muhtemel ilişkisini göz önüne çıkarır. Bu ekseninde yürütmeye çalıştığımız tartışma, Kant’ın sınırlarını zorlamaktan çok Schiller’in Kant’ta neyi eksik gördüğünü anlamamız açısından yardımcı olacaktır.

Buna göre, zorunluluğun yönettiği tüm hareketler amaç-araç nedenselliğini taşır ve bundan kurtulamazlar. Sınır zorunlu ve mutlak kabul edildiğinde sadece bu sınırların izin verdiği alanda sınırlı bir biçimde hareket edilecek, bu da sınırı yeniden üretmekten başka bir şeye yaramayacaktır. Oysa bu sınırı yaratıcı bir biçimde aşmanın yolu oyundan geçer: insan sınırı aşarken ortaya yeni bir form koyduğunda o sınırı yaratıcı bir üretim faaliyetinin zemini haline getirir. Bu yaratıcı üretim özgürce bir eylem olduğundan güzelliği de ortaya koymaya

muktedirdir, zira Schiller’de güzellik “özgürlüğün belirişi” ya da “belirişteki özgürlük” olarak tanımlanır. Soylu bir ruh da, ne kadar kısıtlı olursa olsun önündeki her şeyi sonsuz bir hale getirebilme yetisine sahip ruhtur (Schiller, 2000, s. 93-94dn).

Bu açıklama yoluyla Schiller, Kant’ta birliğe getirilmediğini düşündüğü karşıtlıkları birliğe getirecek ortak bir zemin bulduğu gibi, akılı duyusallığa yabancı bir yasakoyucu olmaktan da çıkarır. Oyun dürtüsü sayesinde akıl ve duyusal taraf birbirlerini karşılıklı olarak belirlerler, bunu mümkün kılan da ancak bu dürtü sayesinde sonsuza açılan yaratıcı bir estetik varoluştur. Bu bağlamda oyun bir boş zaman aktivitesi olmaktan çıkar, insanın özgürce kendi varoluşunu ürettiği ve ifade ettiği biricik alan haline gelir. Ahlaki açıdan bakıldığında bu, sadece ahlak yasasının buyurduğunu yapmakla sınırlı kalmayan, onu aynı zamanda güzel eylem haline getiren ahlak öznesini bize sunar. Böyle bir fail için duyusallık ile akıl birbirleriyle çatışma halinde olmayacaklarından, onun ödevde saygısıyla eylemden duyduğu hazzın arasında da bir çelişki kalmaz. Fail adeta düşünmeden, kendiliğinden bir şekilde ahlak yasasının buyurduğu eylemi yapar, yapılması gerekeni, mecbur olduğundan değil, onu yapmayı istediği için yapar. Onun eylemleri hem doğal hem de zorunludur, ama sadece biri değildir. Böyle davranan kişinin hareketlerinde bir zarafet kendini gösterir, ama kişinin kendisi bu zarafetten haberdar değildir, çünkü onun hareketlerine son derece derinden işlemiştir bu zarafet. Ama buna karşın bu zarafetin kaynağı doğal güzellik değil, öznelliğin kendi kendisinden çıkarıp ürettiği bir güzelliiktir (Schiller, 1962b, s. 433-489), aksi takdirde yine programlanmış makine gibi bir varlıktan söz ediyor olurduk ve bunda övülecek bir ahlaki boyut olmazdı. İşte bu ruha Schiller “güzel ruh” adını verir: Güzel bir ruhta artık yasayla arzu arasında bir çatışma yaşanmaz, onun ahlaki duyusu tüm duygularını kontrolü altına almıştır ve iradeyi hiçbir endişeye yer bırakmayacak biçimde belirleyebilir (Schiller, 1962b, s. 433-489). Artık burada tek tek ahlaklı eylemlerden değil, failin tüm karakterinden söz eder oluruz. Bu nokta da bize Schiller’in Aristoteles’le yakınlığını gösteriyor: Aristoteles *Nikomakhos’a Etik* kitabında, söz ile aktarılabilen ve öğretilen akıl erdemlerinin karşısına koyduğu karakter erdemlerinin sözle değil, küçük yaştan itibaren çocuğa yaptırarak, onda bir karakter özelliği haline gelmeleri sağlanarak öğretildiklerini söyler (Aristoteles, 2004, 1103a). Bunun sonucunda, bir failin eyleminden sorumlu tutulabilmesinin Aristoteles’teki koşullarından biri olan, “sağlam bir karakterden kaynaklanma” (Aristoteles, 2004, 1105a) koşulu karşımıza çıkar. Kişi şans eseri, o anla kısıtlı olmak üzere değil, karakteri itibarıyla her zaman aynı mükemmellikte eylemde bulunur. Ahlak erdemlerinin karakter haline gelmesi kişiyi sorumluluktan kurtarmadığı gibi, ona daha çok bağlar. Schiller bu eğitimin kendince doğru yolunu bulmuştur: oyun dürtüsü yoluyla insanın estetik biçimde eğitilmesi. Ancak bu yolla yasa, ödev, duygular ve eğilimler uyumlu bir bütünlük haline gelerek bir kişiyi var edebilirler.

Bu etkileyici açıklamanın bir ideali resmettiğinin Schiller de farkındadır elbet. İnsan yaşadığı sürece duyusallığının ve aklının arasındaki çatışmayı yaşamaya mahkum gibi görünmektedir ve “güzel ruh” idealine yaklaşmaya çalışmak soylu bir amaç olsa bile bu her zaman aynı ölçüde mümkün olmaz. Güzel ruhun ifadesine zarafet diyen Schiller, bu dereceye geleme-

miş, duygusal eğilimlerine hala zorla ket vurma ihtiyacını hisseden ruha da “yüce ruh” adını verir ve onun eylemdeki ifadesine de “haysiyet” der (Schiller, 1962b, s. 433-489).

18. yy estetik düşüncesinde ve Kant’ın felsefesinde çok merkezi bir yer tutan güzel ve yüce kavram çifti estetik alanından etik alanına kaydırıldığında, güzel ve yüce arasındaki ayırım da şu biçimi alır: estetik açıdan güzel uyumla, orantıyla tanımlanırken yüce, anlama yetisinin kavrayışını aşan, muazzam büyük ya da korkutucu fenomenler için kullanılır. Ahlaka uygulandıgındaysa güzel, güzel ruh kavramında olduğu gibi, dürtüler arasında barışa ermiş bir çatışmasızlık durumunu, uyumu kastederken yüce her zaman bir içsel çatışmaya, huzur bulmamış ruha göndermede bulunur bu dönem düşünürlerinin metinlerinde. Schiller de eğilime uygun biçimde yüce ruhu, içindeki çatışmayı dışarıya yansıtmamayı başarabilen bir ruh olarak düşünür ve onun hareketlerini de, bedeni dayanılmaz acılar içinde olsa bile karşısındaki insanla konuşurken bu acıları dışa vurmamayı başarabilen bir ruhun gücü olarak görür.

Konuyla ilgili Kant’ın yanıtına geçmeden önce şu noktayı vurgulamakta yarar var: Schiller güzel ruhtan ve onun zarafetinden söz ederken, asla görgü kurallarından ya da nezaketten söz etmemektedir. Bunlar her toplumun, hatta her sınıfın tarihsel olarak belirlediği ve tabii olduğu, gündelik yaşamdaki kalıp davranışları belirleyen kurallardır ve ahlak ile doğrudan bağları yoktur. Bir kişi çok edepli olabilir ama bu onu ahlaklı yapmaz zorunlu olarak, tersinde de olduğu gibi. Örneğin, ağzı çok bozuk olan birisi, kimseye yalan söylemeyerek çok edepsiz ama ahlaklı bir olabilir. Bu açıdan görgü, edep kuralları birtakım davranış, giyim vb kodlarını belirlemekten öte bir işleve sahip değildirler ve bu açıdan ahlaki bir boyuta sahip değildirler. Schiller’in zarafeti ve güzel ruhunda gördüğümüz, ahlak yasasının ve onun eyleme geçişinin kişinin karakteri haline geldiği, duygusallık ile akıl arasındaki çatışmanın kaldırıldığı bir ideal durumdur. Güzel ruhta artık duygular da, akıl da kişiyi aynı ahlaklı eyleme yöneltir, bu eylem o kadar doğaldır, kendiliğindedir ki sanki onun faili bir yasaya göre değil de kendi doğasına göre davranır gibi görünür.

Kant ve ahlaki duygular

Kant’ın Schiller’in eleştirilerine yanıtını, Schiller’in tüm zamanını felsefe çalışmalarına ayırdığı yılda, 1793 yılında yayımladığı *Sadece Akılın Sınırları İçinde Din* başlıklı metninde bir dipnot olarak buluruz. Burada Kant konunun öneminden dolayı, katılmadığı noktaları açıklamak zorunda hissettiğini belirttikten sonra, Schiller’in gözünde zarafet ile ödevi yan yana getirememiş olduğunu kabul eder. Ne var ki, bu kabul ediş, bir hatayı kabul ediş değildir. Kant, tam da ödev kavramının içerdiği vakar dolayısıyla onu zarafet ile bir araya getiremediğini vurgular (Kant, 2001, s. 72). Kant’a göre ödev kavramı, içerdiği koşulsuz zorunluluk dolayısıyla zarafet kavramıyla açık bir karşıtlık içindedir. Yasanın azameti, kişide uyandırdığı huşu (*Ehrfurcht/awe*) duygusuyla saygı duygusunu ve ödev fikrini uyandırır. Yasa eğer korku uyandırır, o zaman kişiyi kendisinden uzaklaştırır; çekicilik uyandırdığı durumdaysa arada bulunması gereken mesafe zarar görür ve saygı söz konusu olmaz. Kant’a göre, eğer zarafet ile ahlaklılık

arasında bir ilişki kurulacaksa, bu onunla ahlak yasası arasında değil, onunla erdem arasında kurulabilir ancak. Erdemin buna uygun olmasının en temel nedeni onun tanımında yatar: “Ödevini harfi harfine yerine getirmeye yönelik sağlam temelli karakter” [*Gesinnung*] olarak erdem, bu karakterin gücüyle doğru orantılı biçimde, *eylemin sonuçları açısından* zarafete izin verir niteliktedir. Buradaki ve Kant’ın ahlak felsefesindeki en önemli nokta, aklın önceliğinin, duyguların dışarıda bırakılmasının amacının ahlak yasasının bulunmasıyla sınırlı olduğudur. Kant ahlak yasasını akıl ile temellendirirken insanı sadece akıldan ibaret bir soyutlamaya indirgemiş değildir. Onun göstermek istediği, uyulması zorunlu kesin ahlak yasasının temelini saf akılda bulunabilir olduğudur, bundan fazlası değil. Dolayısıyla, ahlak yasasına bağlı eylemlerin *sonuçları itibarıyla* bize çeşitli duygular yaşatmaları kadar doğal bir şey olamaz. “İnsanlığın şanlı resmi”nde (Kant, 2001, s. 72), zarafetin yeri ve yakınlığı, ahlak yasasının mesafesi ve kesinliğinden sonra gelmelidir Kant’a göre, çünkü aksi durumda eylemi belirleyen ilkelerin ahlak yasasına dönüşebilmeleri kuşkulu hale gelir. Erdem yani kişinin ödevi yerine getirmedeki gücünden söz ettiğimizde artık analitik değil sentetik alandayızdır çünkü saf aklın bulunduğu ahlak yasasını yaşama geçirmedeki güçten ve bunun derecesinden söz edebileceğimiz ampirik alana geçmiş oluruz.

Ahlak yasasına uygun eylem ve duygular söz konusu olduğunda, Kant’a başka bir referansla meseleyi tartışıp bağlayalım. Schiller ile tartışmanın gerçekleştiği tarihe göre daha geç bir dönemde, 1797’de yayımlanan *Ahlak Metafiziği* adlı kitabında Kant’ın konuyla ilişkili olarak yardımcı olabilecek fikirleri buluruz. Kitabın ikinci ana bölümünün altında gördüğümüz “zihnin ödev kavramlarını kavramasındaki estetik ön-kavramlar” başlıklı bölümde ahlaki duygu, vicdan, insanlar arasındaki sevgi ve saygı kavramları tartışılır ve bu ahlaki duyguların varlığı, ödev fikrinin varlığı kadar önemli olarak vurgulanır (Kant, 1991, s. 200). Bu duygular sırasıyla, ahlaki duygu, vicdan, komşuya yönelik sevgi, ve kişinin kendine saygısıdır. Bu duygular ahlaki ödevin kendisi değildirler, ama bunlara sahip olmayan birisi ödev kavramına da sahip olamaz. Öte yandan, kişinin bunlara ilişkin bilincinin kaynağı ampirik değildir. Bu bilinç ancak bir ahlak yasasından kaynaklanabildiğinden, onun zihin üzerindeki etkisini de varsayar.

Söz konusu dört duygudan ilki, eylemlerimizin ödevde uygunluğu ya da uygunsuzluğunun bize verdiği haz ya da hoşnutsuzluk duygusu demektir Kant’a göre. Bu duyguya sahip olmanın kendisi bir ödev olamaz, zira bu duygu kişide baştan bulunur ve o olmadan ahlak yasasının da onun üzerinde hiçbir etkisi olmaz. İkinci duygu olan vicdan, yine her insanda bulunur ve eylemin nesnesine değil, öznesine yönelik bir duygu olarak kişiye ilgili her durumda onun ödevinin ne olduğunu gösterir. Kant’ın gözünde, bir kişiye “vicdansız” dendiğinde kastedilen, onda böyle bir duygunun olmaması değil, var olduğunu kabul ettiği bu duygunun verdiği yargıya kişinin kulak asmasıdır. Üçüncü duygu, yani insanlar arasındaki karşılıklı sevgi, ya da komşu sevgisi, Kant için iyilikseverlik, cömertlik gibi anlamlara gelir ve sadece bir kişinin değil, tüm insanlığın mutluluğu fikriyle birlikte var olur. Bu durumda kişi karşısındaki kişiyi, o belirli kişiyi sevmek zorunda değildir, onun sevdiği insanlığın genelidir ve bu fikirle insanlara iyilik yapar. Sonuncu duygu olan saygıysa ahlak yasasının kaynağı olmamakla

birlikte, varlığıyla ahlaklılığı mümkün kılan bir başka öznel koşuldur. Kişinin içindeki ahlak yasası önünde sonunda onu başkalarının ve kendisinin saygınlığını göz önünde tutacak şekilde eylemeye yönlendirecektir.

Bu tabloda karşılıklı sevgiyle saygı kavramlarının söyledikleri bir şey daha vardır Kant'a göre. Nasıl ki doğa alanında itme ve çekme nesnelere üzerinde etkililerse, ahlak alanında da benzer iki güçten söz edilebilir: Karşılıklı sevgi insanları birbirlerine yaklaştırırken, saygıya onları birbirlerine karşı belli bir mesafede tutmaya yarar (Kant, 1991, s. 243-244). Bu iki ahlaki duygu o kadar güçlüdür ki, onlardan biri bile olmadığında "hiçlik (ahlaksızlık) sonuna kadar açtığı gırtlığıyla ahlaki varlıklar krallığının tümünü bir damla suyu suya yutar" (Kant, 2001, s. 244).

Vurgulanması gereken son nokta, burada anılan duyguların hiçbirinin bize fiziksel haz ya da acı veren *estetik* duygular olarak değil, ahlaki duygular, ahlaki güçler olarak görülmesi gerektiğidir. Akıl ahlak yasasını kendi başına bulabiliyor olsa da, bizi harekete geçecek motiflerin yine duygulardan geldiği unutulmamalıdır. Kant'ın ahlaki duygular olarak tarif ettiği duygular bu açıdan ahlak ile, ödev kavramıyla sıkı sıkıya ilişkilidirler ve sadece kişiyi harekete geçirmekle kalmazlar, aynı zamanda kişiyi ahlak yasasını aramaya yöneltecek ahlaki doğasını da var ederler. Bizi ahlaki eyleme doğru harekete geçiren duygular, Kant'a yöneltilen eleştirilerin aksine, vardır. Ancak bu duygular, Schiller'in iddia ettiği gibi, ahlaki eylemi sanatsal üretime yaklaştıran estetik duygular değil, doğrudan doğruya ahlaki duygulardır ve onların failde uyandırdıkları duyumsamalar ancak ahlak yasasının buyurduğu ödevin yerine getirilişiyle ilgilidir, onun ortaya çıkışıyla değil. Bu açıdan bakıldığında, Schiller'in nükteli şiirinde sunduğu tablo, Kant'ın çerçevesinde daha çok insanlara karşı duyulan nefreti ima ettiğinden, önünde sonunda ahlak yasasına karşı da beslenecek nefretin tohumlarını içerecektir ve hem yasaya hem de akıl sahibi özgür varlıklara karşı bir düşmanlığa varacaktır. Buysa Kant'ın gözünde bizi ahlaktan olabilecek en uzak yere götürür. Bu açıdan Kant'ın belirttiği dört ahlaki duygu, koşulsuz buyruğun ikinci formülasyonu da tutarlı ve anlamlı bir bütün oluşturur. İkinci *Kritik*'in koşulsuz buyruğu ahlak yasasını akılla temellendirirken, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*'nde bulduğumuz koşulsuz buyruğun ikinci formülasyonu da şunu söyler: "Öyle eylemde bulun ki, hem kendi şahsında hem de başkasının şahsında insanlığı her zaman bir amaç olarak gör, asla bir araç olarak değil." (Kant, 1998, s. 38) Kant'ın sanki Aydınlanmanın araçsallığa indirgeyici aklının farkında olarak söylediği bu cümle, bizi kaçınılmaz olarak şu soruya götürecektir: Eğer Hegel ve onu izleyen hattın eleştirisi doğruysa, tek değeri araçsallık olan bu akıl uyarınca insanın hep amaç olması ne demektir ve metafiziğe başvurmadan bu fikir nasıl temellendirilebilir?

Kaynakça

- Adorno, T. W. ve Horkheimer, M. (2002). *Dialectic of enlightenment* (İng. Çev. Edmund Jephcott). Stanford University Press.
- Aristoteles (1959). *Politics* (İng. Çev. H. Rackham). Loeb Classical Library.
- Aristoteles (2004). *Nicomachean ethics* (İng. çev. Roger Crisp). Cambridge University Press.
- Hegel, G. W. F. (2018). *The phenomenology of spirit*. (İng. Çev. Terry Pinkard). Oxford University Press.
- Kant, I. Akademie-Ausgabe (AK): <https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/Kant/>. Son erişim tarihi:07.01.2022.
- Kant, I. (1991). *The metaphysics of morals* (İng. çev. Mary Gregor). Cambridge University Press.
- Kant, I. (1998). *Groundwork of the metaphysics of morals* (İng. Çev. Mary Gregor). Cambridge University Press.
- Kant, I. (2001). *Religion and rational theology* (Yay. haz. ve İng. çev. Allen Wood, George Di Giovanni). Cambridge University Press.
- Kant, I. (2002). *Critique of the power of judgment* (İng. Çev. Paul Guyer, Eric Matthews). Oxford University Press.
- Kant, I. (2010). *Critique of practical reason* (İng. çev. Mary Gregor). Cambridge University Press.
- Schiller, F. (1962a). *Sämtliche werke*. cilt 1, Hanser.
- Schiller, F. (1962b). *Sämtliche werke*. cilt 5, Hanser.
- Schiller, F. (2000). *Über die ästhetische erziehung des menschen*. Reclam.

