

T.C.
BOLU ABANT İZZET BAYSAL ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ



IMMANUEL KANT'A GÖRE RADİKAL KÖTÜLÜK
BAĞLAMINDA ERDEMLİ TOPLUMUN İMKÂNI MESELESİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

BESİL TOK

BOLU, ARALIK - 2021

T.C.
BOLU ABANT İZZET BAYSAL ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI



IMMANUEL KANT'A GÖRE RADİKAL KÖTÜLÜK
BAĞLAMINDA ERDEMLİ TOPLUMUN İMKÂNI MESELESİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

BESİL TOK

TEZ DANIŞMANI

Doç. Dr. Ahmet UĞURLU

BOLU, ARALIK - 2021

KABUL VE ONAY SAYFASI

Besil TOK tarafından hazırlanan “**IMMANUEL KANT’A GÖRE RADİKAL KÖTÜLÜK BAĞLAMINDA ERDEMLİ TOPLUMUN İMKÂNI MESELESİ**” adlı tez çalışması jürimiz tarafından Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dal’ında Yüksek Lisans Tezi olarak oy birliği ile kabul edilmiştir. 29/11/2021

Jüri Üyeleri

İmza

Danışman
Doç. Dr. Ahmet UĞURLU
Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi

.....

Üye
Prof. Dr. Muammer İSKENDEROĞLU
Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi

.....

Üye
Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin AYDOĞAN
Sakarya Üniversitesi

.....

Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Onayı

Prof. Dr. İbrahim KÜRTÜL
Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Müdürü

ETİK BEYAN

Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Tez Yazım Kurallarına uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmada;

- Tez içinde sunduğum verileri, bilgileri ve dokümanları akademik ve etik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi,
- Tüm bilgi, belge, değerlendirme ve sonuçları bilimsel etik ve ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu,
- Tez çalışmada yararlandığım eserlerin tümüne uygun atıfta bulunarak kaynak gösterdiğimi,
- Kullanılan verilerde herhangi bir değişiklik yapmadığımı,
- Bu tezde sunduğum çalışmanın özgün olduğunu bildirir, aksi bir durumda aleyhime doğabilecek tüm hak kayıplarını kabullendiğimi beyan ederim.

Teze ilişkin 24/12/2021 tarihinde Turnitin adlı intihal tespit programından enstitü müdürlüğünce belirlenen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan benzerlik raporuna göre, tezin benzerlik oranı % 13 olarak tespit edilmiştir.

.....

BESİL TOK

ÖZET

IMMANUEL KANT'A GÖRE RADİKAL KÖTÜLÜK BAĞLAMINDA ERDEMLİ TOPLUMUN İMKÂNI MESELESİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

BESİL TOK

BOLU ABANT İZZET BAYSAL ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

(TEZ DANIŞMANI: DOÇ. DR. AHMET UĞURLU)

BOLU, ARALIK - 2021

VII + 144

Bu çalışma, Kantçı bir bakış açısına göre erdem toplumunun imkânını, ahlak, hukuk, din, radikal kötülük ve bu ana meselelerin ihata ettiği diğer alt kavramlar çerçevesinde tartışmıştır. Fakat bunu yapmak için gerekli olan ahlak kavramının tanımı, özgürlüğün mahiyeti ve bu mahiyet bağlamında, Tanrı ve ruhun ölümsüzlüğünün ne ifade ettiğine dair Kantçı projenin temel argümanlarını da ele almıştır. Ayrıca bir toplumun oluşma sürecini ifade eden sözleşme, mülkiyet, sensus communis (müşterek his) ve devlet gibi mefhumları da irdelemiştir. Tüm bunları yaparken bahsi geçen kavramlar arasındaki bağlamı tesis etmek için yargı gücü ve alt başlıkları da (güzel, yüce, ereksel doğa, tarihsel ilerleme) konumuzun çerçevesini aşmayacak şekilde işlenmiştir.

ANAHTAR KELİMELE: Immanuel Kant, Ahlak, Din, Hukuk, Radikal Kötülük

ABSTRACT

**ACCORDING TO IMMANUEL KANT, THE ISSUE OF THE
OPPORTUNITY OF A VIRTUOUS SOCIETY IN THE CONTEXT OF
RADICAL EVIL**

MSC THESIS

BESİL TOK

BOLU ABANT İZZET BAYSAL UNIVERSITY

INSTITUTE OF GRADUATE STUDIES

DEPARTMENT OF PHILOSOPHY AND RELIGIOUS SCIENCES

(SUPERVISOR: DOÇ. DR. AHMET UĞURLU)

BOLU, DECEMBER 2021

VII + 144

This study has discussed the possibility of virtue society from a Kantian point of view within the framework of morality, law, religion, radical evil, and other sub-concepts that these main issues encompass. However, the definition of the moral concept necessary to do this, the nature of freedom, and in the context of this nature, the basic arguments of the Kantian project about what God and the immortality of the soul mean. He also examined the concepts such as contract, property, sensus communis (common sense) and state, which express the formation process of a society. While doing all this, the power of judgment and its sub-titles (beautiful, sublime, purposeful nature, historical progress) have been handled in a way that does not go beyond the scope of our subject in order to establish the context between the mentioned concepts.

KEYWORDS: Immanuel Kant, Moral, Religion, Law, Radical Evil

İÇİNDEKİLER

KABUL VE ONAY SAYFASI	ii
ETİK BEYAN.....	iii
ÖZET.....	iv
ABSTRACT	v
İÇİNDEKİLER	vi
TEŞEKKÜR	vii
GİRİŞ	1
BİRİNCİ BÖLÜM.....	5
1. AHLAK DÜŞÜNCESİNİN AKLİ TEMELİ	5
1.1. Mekanik Doğa Bağlamında Özgürlüğün İmkânı	8
1.2. En Yüksek İyi Bağlamında Tanrı ve Ruhun Ölümsüzlüğü	16
1.3. Din Bağlamında Tanrı İdesi	27
İKİNCİ BÖLÜM	31
2. TOPLUM VE HAK İLKESİ BAĞLAMINDA AHLAKTAN HUKUKA GEÇİŞİN ZORLUĞU.....	31
2.1. Ahlak Siyasetinin temellendirilmesi bağlamında Yargı Gücünden Ereksel Doğaya Geçişin İmkânı	49
2.2. Ereksel Doğa Bağlamında Erdemli Bir Topluma Doğru Tarihsel İlerlemeciliğin İmkânı	65
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM	83
3. RADİKAL KÖTÜLÜK	83
3.1. Eğilim ve Yönelimler Bağlamında Radikal Kötü ve Özgürlük İlişkisi.....	88
3.2. Eğilim ve Yönelimler Bağlamında Radikal Kötü ve Toplum İlişkisi	97
3.3. Radikal Kötülük Çeşitleri	114
3.3.1. İstencin Zeminindeki Özel Kayma	115
3.3.2. Olumsuzluk Bağlamında Erdem ve mutluluk	119
3.3.3. Yasa dışı Güdüleyicilerin İnsan Doğasındaki Egemenliği	122
SONUÇ.....	124
KAYNAKLAR	131

TEŞEKKÜR

Çalışmamda hadiselere farklı perspektiflerden bakabilmem konusunda rehberliğini eksik etmeyen tez danışmanım Sayın Doç. Dr. Ahmet UĞURLU Hocam'a, çalışma esnasında yabancı kaynakları gözden geçirme fedakârlığında bulunarak özgün yorumlamalar yapmama katkı sağlayan sevgili annem Hanan TOK'a, kıymetli kuzenlerim Nida TOK - Özen TOK'a ve bu süreçte felsefi tartışmalar ile bana farklı bakış açıları kazandıran saygıdeğer babam Selim Tok'a teşekkürlerimi sunarım.



GİRİŞ

“İki şey; düşününce sık sık ve derin bir biçimde onlarla meşgul olunca, ruhu hep yeni kalan ve gittikçe artan bir hayranlık ve haşyetle dolduruyor: üzerimdeki yıldızlı gök ve içimdeki ahlak yasası.”¹

Bizleri, yani akıllı sonlu varlıkları, yaşadığımız doğanın mekanik çakralarından koparan ve ‘benliğimizi’ tam manası ile ortaya koyabildiğimiz alan neresidir? İşte aslında Kant’ın ahlak üzerine düşünceleri bu soruya bir cevap niteliğindedir. Teorik aklın eleştirisinde ‘neyi ne kadar bilebiliriz?’ sorusuna cevap aranırken, pratik aklın eleştirisinde ise ‘gerçekten ne yapmalıyız?’ sorusuna cevap aranmaktadır. Bizim tezimizin ilgileneceği alan pratik kısım olacaktır. ‘Ne yapmalıyız’ sorusu insanı ahlaksal bir varlık olarak değerlendirmek açısından çok kıymetlidir. ‘Bizi biz kılan, bizi insan yapan nedir?’ sorularına; ‘ahlaklı olduğun kadar sensin ve ahlaklı olduğun kadar insansın’ şeklinde cevaplar vermek bizi, Kant’ın pratik felsefesinin derinliklerine götürmek için yeterlidir.

Ahlak dediğimiz olgu, Kant’a kadar olan süreçte genel olarak içeriksel ve öznel olarak anlaşılmıştır. Kant ile birlikte bizler normatif ve biçimsel bir ahlak anlayışından bahsetmeye başladık. Ayrıca biz biçimsel olmaklık derken, bir eylemin doğuracağı sonuç veya etkiyi değil, bizzat eylemin içeriksel ve eğilimsel amaçlardan yoksun olarak, tamamen yasaya uygunluğunu imliyoruz. Hatta bir eylemi ahlaken iyi olarak nitelemek için sadece yasaya uygun olmasını yeterli görmüyor, yasanın buyruklarına samimi bir saygı içermesi gerektiğini de belirtiyoruz. Bu saygı duyulması gereken buyruk tarzına ise kategorik buyruklar diyoruz ki bu ahlak yasasının ta kendisidir. Bu buyruk başka hiçbir koşuldan türetilmeyen, tam bir koşulsuzluk barındıran, kendinde amaç olandır. İşte biz akıllı sonlu varlıklar olarak, kendi maksimlerimizi tam anlamıyla kategorik buyruklara tâbi kıldığımızda, ahlaklı olabiliyor, dolayısıyla da insan olabiliyoruz. Peki, bir tarafı ile doğal mekanik dünyaya bağımlı olan, diğer tarafı ile de ahlak yasasını kendi içinde taşıyan insanoğlu için tüm maksimlerini kategorik buyruğa tâbi kılmak ne kadar mümkündür? Başka bir deyişle, numen ve fenomenal alanda kendini bir karmaşa içinde bulan insanoğlu, nasıl olur da numen alandaki buyruksal

¹ Immanuel Kant, *Pratik Usun Eleştirisi*, çev. Zeki İsmet Eyuboğlu (Ankara: Say Yayınları, 2019), 57.

eylemlerinin karşılığını fenomenal alanda görür ya da ne kadarını görebilir? İşte bu antinomi barındıran soruların cevapları bizim tezimizin anlaşılması için önemlidir.

Kategorik buyruk ile alakalı olarak en önemli mesele amaçsallığını kendi içinde barındırmasıdır, yani empirik hiçbir duygusal güdüleyiciye yer bırakmadan salt ahlaksal bazlı bir forma sahip olmasıdır. Bir örnek ile açıklamak gerekirse, kuzenini sempati duygusu ile araçsallaştırarak ona sevgi besleyen veya ona iyilik yapan bir bireyin bu hususta ahlaklı bir birey olduğu söylenemez. Çünkü kuzenini sevmesinin koşulu sempati duygusudur. Kuzenini bir amaç olarak görmekten ziyade onu kendi öznel duygusunun bir aracı olarak görmektedir. Bu hususta olması gereken, bireyin kuzenini ‘akıllı sonlu bir varlık’ olarak düşünmesi ve onu, amacı edinerek tüm muamelelerini dolayısıyla maksimlerini ahlak yasasına yani kategorik buyruklara tâbi kılmasıdır. Peki, ‘kategorik buyruk tam olarak neleri ihtiva eder?’ sorusunu sorarsak, üç adet formülasyonunun mevcut olduğunu söyleyebiliriz:

1. *“Öyle bir maksime göre eyle ki, o aynı zamanda bir evrensel yasa olabilsin.”*
2. *“Öyle eyle ki, insanlık ister senin ister başka birinin kişiliğinde, aynı zamanda bir amaç olsun, asla yalnızca bir araç olmasın.”*
3. *“Her rasyonel varlığın istenci, evrensel yasalar koyan istençtir.”²*

Bu formülasyonlar ile Kant, mutlulukçu ve yararcı bir ahlak sisteminden sıyrılarak ‘eğerli’ buyruklardan yani hipotetik buyruklardan tamamen arınmış bir ahlak sistemi oluşturmuştur. Örneğin, ‘Eğer dürüst olursan daha çok para kazanırsın’ veya ‘tutumlu olursan daha iyi bir yaşam sürersin’ gibi. Her ne kadar bu cümlede ‘eğer’ açıkça görülme de bu gizli bir ‘eğerli’ buyruktur. Kategorik buyruklar öyle bir buyurur ki, ahlaklı bireyin sonunda acı veya mutsuzluk dahi olsa bu buyruğu yerine getirmesi zorunludur. Bir eylemin altındaki niyetin ‘ödev uygun’ olması yetmez, aynı zamanda ‘ödevden dolayı’ da olması gerekmektedir. Yani her ne olursa olsun maksimimiz tam bir şekilde ödevi temel almalı, başka hiçbir amaç gütmemelidir. Sonuç ne olursa olsun maksimimiz bu ‘sentetik apriori ilkelerden’ bir nebze dahi sapmamalıdır. Bu yüzden dürüst bir bakkal gerçekten

² Immanuel Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. İoanna Kuçuradi (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2018), 50.

ahlaklı bir bakkal olmayabilir, boğulmakta olan bir genci kurtaran bir adam gerçekten ahlaklı bir davranışta bulunmuş olmayabilir. Tabii ki biz akıllı sonlu varlıklar olarak, diğer akıllı sonlu varlıkların maksimlerini hiçbir zaman bilemeyeceğimiz için onları yargılama hakkına da hiçbir zaman sahip olamayacağız. Fakat insanların en büyük yargılayıcısı saygı ile önünde eğilmek zorunda kaldığımız ödev ilkesinin kendisi olacaktır. Ödevin ne olduğunu Kant şöyle tarif eder:

“Ey ödev! Sen, hoşla giden, duyguları okşayan hiçbir şey taşımayan, yalnızca boyun eğmeyi isteyen; istemeyi harekete geçirmek için, insanın gönlünde doğal bir nefret uyandıracak ve onu dehşete kaptıracak tehditler savurmayan; yalnızca insanın gönlüne kendiliğinden girecek kapı bulan, ama yine (her zaman sözün dinlenmese bile) istense de istenmese de kendine saygı uyandıran; gizlice ona karşı etkide bulunsalar da önünde bütün eğilimlerin sustuğu bir yasa ortaya koyan, ey yüce büyük ad!”³

İşte Kant’ın böylesine bir ahlaki ödev sistemini kabul etmesi onu mutluluk bazlı bir ahlak anlayışı ile bir savaşa sokar. Mutluluk bazlı bir ahlak anlayışı bize ahlaklı hareketlerin mutluluğa yol açacağını garanti etmektedir. Mutluluk ve ahlaklılık yani erdem arasında analitik bir bağ olduğunu savunmaktadır. Kant ise bunun tam tersini savunmuş, erdem ile mutluluk arasındaki bağın zorunlu değil rastlantısal olduğunu ileri sürmüştür. Aslında Kant’a göre sadece mutluluğu hedef olarak erdemli olma beklentisine girmek, potansiyel olarak erdemli olma durumunun imkânını da ortadan kaldırır. Amaç mutluluk değil yasa olmalı, dolayısıyla insan olmalıdır. Sonuç ister olumlu ister olumsuz olsun, bizi ilgilendiren tek konu ahlaksal amaçlılıktır. Bu noktada Kant pratik aklı da ikiye ayırmaktadır.⁴ Mutluluk ve faydaya erişmek için iradesine araçlar arayan aklı ‘teknik pratik akıl’ olarak adlandırır. İradesini fenomenal güdüleyicilerden ve isteklerden kurtararak direkt olarak kendi kendisinin ilkelerini oluşturduğu salt aklı da ‘salt pratik akıl’ olarak adlandırır. Buradan şunu çıkarabiliriz ki, asıl anlamda ahlak ve iyilik salt pratik akıldan ve onun ilkelerinden doğmaktadır. Bu sebeple, eğer ‘iyi’ den bahsedilecek ise ancak ve ancak salt pratik aklın sınırları içinde bahsedilebilir.

³ Kant, *Pratik Usun Eleştirisi*, 126.

⁴ Heinz Heimsoeth, *Kant’ın Felsefesi*, çev. Takiyettin Mengüşoğlu (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2018), 117.

Hipotetik yani ‘eğerli’ her buyruk teknik pratik aklın sınırları içinde kalır. Bu akıl, koşullu buyruklarını yerine getirmek için gerekli tüm araçları sağlamaktadır. Kategorik yani koşulsuz buyruklar ise salt pratik aklın ve ilkelerinin bilgisinde saklıdır. Buraya kadar çok kısa bir şekilde ele aldığımız meseleler bu çalışmanın başlıkları altında serimlenecektir.

Bizim hedefimiz, Kantçı bir bakış açısını gözeterek, erdem ve mutluluğun bir araya gelmesinin önündeki en önemli sorun olan kötülük ve radikal kötülük meselelerini, ahlak/hukuk ve özellikle din yorumlamalarını ele alarak irdelemektir. Bunu yaparken de ahlak, hukuk, toplum, estetik ve hatta tarih arasındaki bağıntıları derinlemesine incelemek sureti ile insan türünün doğasının neliğine dair detaylandırmalar yapmaktır.

Bu çalışma, önemini ahlak, hukuk ve radikal kötülük arasında kurmaya çalıştığı bağı, din, estetik, ereksellik ve tarihsel ilerlemecilik anlayışları ile sistematik bir şekilde destekleyebilmesinden ya da desteklemeye çalışmasından almaktadır.

BİRİNCİ BÖLÜM

1. AHLAK DÜŞÜNCESİNİN AKLI TEMELİ

*İnanca yer açmak için bilgiyi terk etmek,*⁵ evet bu cümle Kant denildiğinde aklımızda belirir ve bu cümle ahlak anlayışını, ussal bir değere oturtmak için bizim temel aldığımız cümle olarak kullanılacaktır. Bilgi ve iman ya da diğer bir deyiş ile fenomen ve numen alanlar arasındaki keskin ayrımları göz önüne sererek ahlak anlayışının ussal temelini bulmaya çalışacağız.

İnsanı bu mekanik doğadan ayıran olgu nedir? Tüm algı düzeyi, gözlem ve deney ile başlayan insan için iman anlamsız mıdır? Kant'ın akli ikiye ayırarak bu soruların temeline indiğini biliyoruz; 'teorik akıl' ve 'pratik akıl' kısaca değinecek olursak teorik akıl, zaman ve mekân kapsamında kalan, duyularımız ile ulaşabildiğimiz yani fenomenal alana ait olanın bilgisine sahip olabilecek olan akıldır. Gerçek manada bilim yapan akıl budur. Pratik akıl ise, teorik aklın sınırları dışında kalan numenal alanı kapsayan akıldır, yani 'kendinde şeylerin' olduğu ve aynı zamanda bizi ilgilendiren kısımdır.

Ahlak yasasının temellerini kavrayabilmek için 'özgürlük' diye bir olgunun gerçekten var olup olmadığını tartışmamız gerekiyor. Şayet özgürlük var ise ahlak yasası da vardır. Aslında en temelde Kant, insanın özgürlüğünü ahlak yasası vasıtasıyla keşfettiğini söylemektedir. İnsan ahlak yasasına bağlı olduğu ölçüde özgür olabilmektedir. İnsanın fenomen dünyasındaki sebep-sonuç ağından kurtulamaması ve dünyanın egemen fiziği karşısında diz çöküşü, bizim bu dünyada özgürlükten bahsetmemizi imkânsız kılar. Fakat aynı zamanda numen dünyanın da bir parçası olan insan, saf pratik aklın hâkimiyeti ile özgürlükten bahsetmemize olanak hatta delil sağlar. Bu yüzden biz numen alandan dolayısıyla saf pratik aklın etkin olduğu bir sahadan bahsedeceğiz. Çünkü insan, özgürlüğünün farkına hiçbir zaman fenomenal dünyanın empirik tecrübeleri ile varamaz. Empirik anlamda bizim özgür olduğumuza dair delil olabilecek hiçbir tecrübe mevcut olamaz. Tecrübelerimiz tamamen determinist ilişkiler ağına bağlıdır. Ayrıca tecrübe dünyasında özgürlük duygusunun farkına vardığımız bir olgu da mevcut değildir.

⁵ Kant, *Pratik Usun Eleştirisi*, Önsöz.

Eğer özgür bir varlıktan söz edemiyorsak hiçbir eylemin ve hatta en kutsal iyi niyetin bile bir değere sahip olduğundan bahsetmek muhaldir. Bu yüzden eğer bir ahlak yasası var ise özgürlükte olmalıdır ki bu iki kavram birbirlerinin hem sonucu hem de nedenidir, tamamen iç içe girmişlerdir. Çünkü özgürlük, sadece pratik anlamda ahlak yasasına uyumda farkına varılabilen bir kavramdır. (bu mesele ileride genişletilerek ele alınacaktır) Şayet özgürlük var ise kesinlikle mekanik dünyanın nedenselliğine bağlı olamaz, yani fenomenal alanda olması muhaldir:

“Duyular dünyasının belirleyici nedenselliğinden bağımsız olma özgürlüktür, ancak özgürlük hiç de gelişigüzelik ya da yasadışı değildir, özgürlük ‘bir Yasa’ya’’ uymadır.’”⁶

Teorik akıl fenomen dünyasını algımlarken özgürlük adına yapması gereken tek şey onu kavrayamasa ve bilemese dahi düşünebilmesidir. Bu düşünebilirlik kendini pratik akılda uygulanabilirlik olarak gösterecektir. Yani teorik akla Kant’ın getirdiği sınır, özgürlüğü kavramanın ve pratik aklın kullanım alanının anahtarı olmuştur. Şayet teorik akıl, varsayalım ki özgürlüğü bilebilse, bu tamamen sanrı olarak adlandırılırdı. Pratik akıl gereksizleşir dolayısıyla da ahlak yasasından bahsetmek imkânsız olur ya da bahsedilen yasa sadece temelsiz bir sanrıdan ibaret olurdu. Çünkü bu yasa, sadece pratik anlamda kavranabilen, tam olarak kavranamasa dahi en azından farkına varılabilendir. Özgürlük ile neredeyse özdeş olan bu yasa ancak ve ancak pratik aklın sınırları içerisinde bir değer kazanabilir. Çünkü bizim değer atfettiğimiz olgu, kesinlikle aklın kendi icraatı ile ortaya koyabildiği bir fiil olmalıdır. Zira özgür bir iradenin ortaya koyduğu şey değerlidir. Kant’a göre ise bir iradenin özgür olabildiği biricik yer, ahlak yasasına itaatte gizlidir. Bu sebep ile ahlak yasası özgürlüğün teminatı olarak ussal anlamda en değerli olanıdır. Teorik aklın sınırlandırılması bu değer bulundaki en önemli etkidir:

“İnsan akli ‘öyle sorular tarafından rahatsız edilir ki insan onları geri çeviremez’, çünkü bu sorular ona doğası tarafından verilmiştir. Ne var ki insan bu sorulardan kaçamayacağı gibi bu soruları

⁶ Heimsoeth, *Kant’ın Felsefesi*, 2018, 135.

yanıtlayamaz da çünkü bu soruların yanıtlanması insan aklının tüm yeteneğini ve sınırlarını aşar.”⁷

Bir şeyi değerli daha da önemlisi var kılabilen bir akıldan yani pratik akıldan bahsediyoruz, peki neden teorik aklın ürettiği salt bilimden insanın kendi var ettiği bir fiil olarak bahsedemiyoruz? Sonuç itibari ile teorik aklın ürettiği fiiller de insan elinden ve usundan çıkmaktadır?

Teorik aklın işlevselliğini gösterdiği alan fenomenal alandır ve bu alanda egemen olan yasa determinizmdir. Yani tamamen zorunlu sebep ve sonuç bağlarına sahip olan bir sarmal niteliğindedir. Mekanik bir dünyada insanın ortaya koymuş olduğu herhangi bir şeyin gerçekten onun özgür iradesinin bir sonucu olmuş olabilmesi neredeyse muhaldir, muhal olmasa dahi bilinemezdir bilinse dahi her an bir çatışmaya (antinomi) açıktır. Bu çatışkidan kastımız, teorik aklın deney dünyasında tecrübeye dayalı olarak ortaya koyduğu herhangi bir şeyin hem otonom irade sonucu ortaya çıktığını savunmak hem de heteronom irade sonucu ortaya çıktığını savunmak aynı derecede ispatlanabiliyor olmasıdır.

“Özgürlüğün ne olduğunu bilemeyiz ama bu ideye göre davranmamız gerekir bu da bize yeter; çünkü bu ide den başkasına göre davranmadığı içindir ki insan özgürdür.”⁸

Eğer özgürlüğü açıklama evresinde bir antinomiye düşmez isek bu bize özgürlük idesinin düşünülebilirliğini sağlayacaktır. Bu düşünülebilirlik ise bize özgürlük kavramının nesnel geçerliliğini temellendirmek için imkân tanır. Eğer özgürlük kavramının nesnel geçerliliğini yasa üzerinden temellendirebilirsek dolaylı olarak Tanrı ve Ruhun ölümsüzlüğü idelerinin de temellerini atmış oluruz. Bu temellendirmelerin çözümlenebilmesi için insan doğasının incelenmesi ardından da insanın pratik anlamda eyleyebilen bir varlık olabilmesi için ihtiyaç duyduğu varsayımsal kavramların analiz edilmesi şarttır. Biz de Kant’ın bu ussal temellendirme çabasını maddeler halinde sistematik bir açı ile ele almaya çalışacağız.

⁷ Immanuel Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea Yayınları, 2008), 8.

⁸ Heinz Heimsoeth, *Kant’ın Felsefesi*, çev. Takiyettin Mengüşoğlu (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1967), 148.

1.1. Mekanik Doğa Bağlamında Özgürlüğün İmkânı

İnsan, varoluşunun gerçekliğini veya geçerliliğini, istemesinin belirleniminden veya belirleyen itkilerin ne olduğundan alır. İnsan öyle ya da böyle ister ve bu istemesi her zaman bir erek taşır. Bu ereğin ne olduğuna bağlı olarak insan, kendi varlığından emin olabilir veya kendi varlığını ortaya koyabilir. Tüm mesele, mahkûm olduğumuz bir mekanik düzende doğamız icabı bizi biz yapan bir olgunun yani özgürlüğün varlığı ya da yokluğu üzerinden budaklanmaktadır. Yani insan doğası hem determinizmi hem de otonomluğu bir arada taşıyabilmekte midir? Taşıyabilmekte ise bu neye göre belirlenmektedir?

Kant’a göre insanın hem numen hem de fenomenal alana ait tabiri caizse iki yönlü bir yapısı olduğundan bahsetmiştik. İnsanın fenomenal alana dair olan tüm istemeleri determinizmi içinde barındırırken, numen alana dair olan tüm istemeleri ise otonomluğu içinde barındırır. Sadece, numen alana ait olan bir isteme otonom olmaya layıktır çünkü mekanik nedenselliğin dışına çıkabilen tek alan budur. Şimdi denebilir ki istemesini mutluluk üzerine bina eden iki farklı insan bu erek için tamamen birbirlerinden farklı istemelere ve hatta eylemlere sahip olabilirler, bu farklılık otonomluk olarak tanımlanamaz mı? Daha iyi bir ifade ile amaç birliğinin bulunduğu bir olayda eylemlerin farklı olması mekanik doğanın dışına çıkmak olarak tanımlanabilir mi?

Bu istemelere konu olan tüm olgular (duygular) fenomenal dünyaya ait olmaları, diğer bir deyişle aposteriori olmaları hasebiyle mekanik doğadan ayrı olmak bir yana, tam tersine mekanik doğanın öz temellerini oluşturmaktadırlar. Çünkü hazzı kovalamak ve acıdan kaçmak ve bu uğurda istemeleri belirlemek ki aslında burada belirleme bile söz konusu değildir. Örneklemek gerekirse, bu sözde belirlenimler hayvanların verdiği refleksler olarak tanımlanabilirler çünkü bu sözde belirlenimler akla gerek duymamaktadırlar. Fakat burada demek istediğimiz, bu sözde belirlenimlere ulaşmak uğruna yapılan sözde akılsal davranışlar, aklın belirlediği ilkeler veya aklın pratik kullanımı ile alakalı değildir. Bu sadece zekâsal (kastımız, verstanddır.) yetenekler ile alakalıdır. Bu da özünde yine mekanik doğaya ait olan ‘en az çaba ile en çok kâr’ refleksine bağlı olabilir veya yine mekanik doğaya ait olan hazzın “*yoğunluğu, büyüklüğü, sürekliliği, kolaylığı*”⁹ bu

⁹ Kant, *Pratik Usun Eleştirisi*, 48.

sözde belirlenim de etkili olmuş olabilir. Bu durumda aklın pratik kullanımının hiçbir şekilde fenomenal alandan hareket ile ortaya çıkamayacağını anlamış oluyoruz. Fakat bu anlayışımız numenal alana bağlı olan istemelerin fenomenal alanda tezahür etmesine engel teşkil etmemektedir. Tüm duygulanımlar saygı ve acı hariç bunu ileride detaylandıracağız, mekanik doğanın bize etkileridirler ve aposterioridirler.

Hâlbuki otonomluk aposteriori bir nedenselliğe bağlı olarak ortaya çıkamaz. Şayet otonomluğu, ısrarla fenomenal nedenselliğe bağlamak istersek ‘hiçbir şey nedensiz var olamaz’ ilkesi gereğince sonsuz bir nedenler silsilesini kabul etmek zorunda kalırız. Bu ise akıl dışı ve olanaksızdır. Çünkü akıl her zaman ilk nedenin, bir başka nedene ihtiyaç duymaması gerektiğini idrake mahkûmdur. İnsan aklı, nedenlerin kendiliğindenliğini kabul etmek zorundadır. Bu sebeple de özgürlüğün var olduğunu en azından var olması gerektiğini idrak ve kabul etmelidir. Özgürlüğü, yasa vasıtasıyla varsayıyor olmak zorunda oluşumuz onun düşünülebilir bir ide haline gelmesi için yeterlidir. Aslında teorik olarak bunu açıklamak imkânsızdır biz ancak pratik anlamda özgürlüğü tam manası ile idrak edebiliyor teoride ise sadece düşünülebilir olduğunu imleyebiliyoruz:

“Özgürlük, insanın doğrudan kavrayamasa da olanaklılığını apriori olarak bildiği tek idedir”¹⁰

Kant’a göre özgürlük de nedensellik (bu nedenselliğin kendinden önceki bir neden ile mekanik bir bağı söz konusu değildir) içeren bir kavramdır, bu ahlak yasasının kendi içindeki nedenselliği ile bağıntılıdır. Ahlak yasası öyle bir buyurur ki aslında bu zorunluluk içeren bir buyuruştur. Fakat empirik dünyanın güdüler bu zorunluluğu olanaksız kılar, hâlbuki olması gereken Kant’ın da dediği gibi;

“Ödevin İnsanın doğal eğilimlerinden gelen bütün belirlenimlerini olanaksız kılmasıdır.”¹¹

Meselenin özünde, eğer insanı bu mekanik doğadan alıp onu aklı ile baş başa bırakabilseydik tüm maksim ve eylemleri ahlak yasasına göre belirlenecekti. (Yer çekimi yasasının, fiziği belirlemesi gibi) Hatta Tarihin seyri yeterince detaylı

¹⁰ Immanuel Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, çev. İoanna Kuçuradi vd. (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 1999), 4.

¹¹ Kant, *Pratik Usun Eleştirisi*, 89.

incelenirse insan eylemlerinin özgürlük içeren kısımlarındaki düzenlilik keşfedilebilir bu da bize akılda hâlihazırda bulunan yasanın nedensel buyurusunun tohumlarına dair bir fikir verebilirdi:

“Metafizik amaçla da olsa ne tür bir irade özgürlüğü kavramı oluşturulursa oluşturulsun, iradenin olgular dünyasındaki görünüşleri, yani eylemleri, yine de her doğa olayı gibi doğa yasalarınca belirlenir... Ve tarih, insan iradesinin özgür eylemini geniş boyutlarda incelerken, özgür eylemde düzenli bir ilerleme olduğunu keşfedebileceği umudunu verir bizlere.”¹²

Hâlbuki Kant eylemsel boyutlarda ahlak yasasına tabiiyetin kesinlikle anlaşılamayacağını sürekli imlemiştir. Bu yüzden bu dediklerini deneyimler üstü bir dünya (erdemliler topluluğu) kurulması hedefine doğru ilerlemek için bir umut ışığı bulma çabası şeklinde anlamak daha doğru olacaktır. Zaten en nihayetinde tüm somut eylemlerimiz doğa yasalarının mekanizmalarına bağlı olduğundan hiçbir zaman bir görüngü olarak, özgürlük olgusu ortaya çıkamaz, çıktığı iddia edilse dahi o özgürlük olarak tanımlanamaz.

“Ahlâklılığın tek ilkesi, yasanın her türlü içerikten (yani arzu edilen bir nesneden) bağımsız olmasından ve yine de kişisel tercihin sırf, bir maksimin alabileceği genel bir yasa koyucu biçim tarafından belirlenmesinden ibarettir. Bu bağımsızlık ise negatif anlamda özgürlüktür, oysa saf olarak pratik aklın bu kendi kendine yasa koyması pozitif anlamda özgürlüktür. Böylece ahlâk yasası saf pratik aklın özerkliğinden yani özgürlüğün özerkliğinden başka bir şey ifade etmez.”¹³

Mekanik doğanın bize dayattığı tüm duygulanımlardan sıyrıldığımız ölçüde bir bağımsızlık ve negatif bir özgürlükten söz etmek mümkündür. Negatif özgürlük pozitif özgürlüğe geçiş aşamasını sağlayan yarı bir özgürlük olarak tanımlanabilir. Tamamen özgür olabilmem için mekanik doğanın duygulanımlarını egale etmem

¹² Immanuel Kant, *Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi*, çev. Uluğ Nutku (İstanbul: Yazko Felsefe Yayınları, 1982), 117.

¹³ Kant, *Pratik Üsün Eleştirisi*, 45.

yetmez aynı zamanda pratik aklın koymuş olduğu yasalara da tam anlamı ile itaat etmem gerekir ki buna pozitif özgürlük diyoruz.

Özgür olabilmek için mekanik doğanın duygulanımlarından kurtulmak gerektiğini söyledik fakat bu duygulanımların çok güçlü güdüleyiciler olduğunu, insan doğasını özellikle hazza koşma ve acıdan kaçma bağlamında manipüle ettiğini göz ardı etmemek gerekir. Böyle güçlü güdüleyicilere (aşk, kin, sevgi, vb.) karşı bizi ahlak yasasını maksim alma hususunda tek güdüleyen ahlak yasasının bizzat kendisi olması insan özgürlüğünün pratik manada ne kadar zor sağlanabildiğini gösterir. Fakat bu noktada daha büyük bir sorun ortaya çıkmaktadır. Empirik manada bir karşılığı olmayan herhangi bir yasa nasıl olur da maksimimizi belirleyen bir neden olabilir? İşin özünde nasıl olur da deneysel değil de sadece akılsal olan bir olgu güdüleyici olabilir?

“Bir yasanın kendiliğinden ve dolaysızca istenci belirleme nedeni olabileceği, insan usu (teorik) için çözümsüz bir sorundur ve özgür istenç ne yolla olanaklıdır? Sorusu ile özdeşir.”¹⁴

Aslı itibari ile yasa, ilk etapta insanın mekanik yönünü kısıtlamasından dolayı olumsuz bir etkiye hatta Kant’ın tabiri ile önsel (apriori) bir acı¹⁵ etkisine sahiptir. İnsanın eğilimlerinin önüne geçen, onu kısıtlayan ve en önemlisi insanın kendi mekanik doğasının ne kadar değersiz olduğunu ona hatırlatan yasanın, insanda oluşturacağı ilk tepki önsel bir acı olacaktır. Yasa, insanın ben-sevgisini sarsar ve kendini beğenmişliğini yerle bir eder. Bu yönü ile yasa saygıyı hak eder çünkü o, insanı bulunduğu değersizlik çarkından çıkarabilecek tabiri caiz ise insanı insan yapabilecek güce sahip olan tek ve biricik olgudur. Kişiyi kendi gözünde küçük düşürebilecek böylesi bir kudrete sahip olan yasanın, ilk etapta bıraktığı acı etkisi, böylece kendisini saygı etkisine bırakır. İşte ahlak yasasını tüm diğer güdüleyicilere karşı güçlü kılan şey saygı kavramında gizlidir.

“Bu duygu (saygı) eylemler konusunda yargı vermeye yaramaz; yalnız yasayı kendine maksim yapmada (güçlü) bir güdü olarak iş görür...”¹⁶

¹⁴ Kant, *Pratik Usun Eleştirisi*, 110.

¹⁵ Kant, *Pratik Usun Eleştirisi*, 111.

¹⁶ Kant, *Pratik Usun Eleştirisi*, 114.

Tutkusal duyguların aksine saygı duygusu içkindir. Diğer tüm duygular empirik alanın etkisine muhtaç iken saygı düşünsel alanda ortaya çıktığından dolayı empirik alandan muafır. Ayrıca saygı doğası gereği hiçbir zaman nesnelere yönelmez tamamen kişilere (özne) yönelir. Örneğin dürüstlüğü ilke edinmiş bir insan, onun bu yönü ile karşılaşan bir başka insan için kesinlikle saygı unsuru haline gelir. Zira dürüstlük yasaya uyumun dışavurumudur ve bu dışavuruma şahit olan kişi bunun yani yasaya uyumun olanaklılığına dair bir umut besler. Ayrıca kendisindeki eksikliği (şayet varsa) fark eder.

Burada şöyle bir soru akla gelebilir; dürüst kişiye veya ahlak ilkelerine sahip olanlara karşı saygı duymama ve kendi üstünlüğünü hiçbir şekilde alçaltmama düsturu ile hareket edenler nasıl sınıflandırılmalıdır?

Bu kişi her ne kadar kendini beğenmişliğini zahiren terk etmezse de tını bu durum karşısında kendini beğenmişliğinin parçalandığının daima farkında olur. Dürüst kişiye ya zahiren ya da tinsel olarak duyulan saygı özünde yasaya duyulan saygı ile özdeşir. Çünkü dürüst kişi bize yasanın örnekliğini ve ona uymanın imkânını sunar. Tinsel anlamda saygı, ibaresinin temelsiz kalmasını istemediğimizden ve Kant sistematığının da Saygı-Özgürlük-Yasa birbiri ile çok yakın bağıntılar içerdiğinden, içimizdeki ahlak yasasının dolayısıyla bahsi geçen diğer bağıntılı olgularında ‘tinsel’ varlığını Kant’ın örnekleme ile temellendirmek gerekmektedir:

“Varsayalım ki, birisi, arzu ettiğı nesne ve fırsat karşısında olduğı zaman, haz eğilimine karşı koyamadığını bir özür olarak öne sürsün. Acaba bu fırsatın, bulunduğı evin önüne bir darağacı kurulmuş olsa ve bu kişi bu hazzı tadar tatmaz asılacak olsa, eğilimini baskı altına almaz mıydı? Ne cevap vereceğini bulmak için uzun uzadıya düşünmeye gerek yok herhalde. Ama prensi onu aynı gecikmeyecek ölüm cezasıyla tehdit ederek, bir bahane uydurup ortadan kaldırmak istediğı şerefli bir adamın aleyhinde yalancı tanıklı etmeye zorlasa, acaba yaşamaya olan sevgisi ne kadar büyük olursa olsun- yenmeyi olanaklı görür mü? Bu sevgiyi yenip yenemeyeceğini kesin bir

biçimde söylemeye cesaret edemeyecektir belki; ama yenmesinin olanaklı olduğunu duraksamadan kabul etmek zorundadır.”¹⁷

İftira atarak bir cinayete ortak olmak yerine kendi canını vererek yasaya koşulsuz uyan bir kişiyi düşünebilmemiz, bize ahlak yasasını temellendirme imkânını sağlar. Biz, zahiren böyle bir şeye şahit olamasak da tinsel anlamda bunun farkında oluruz hatta bu tinsel farkındalık hem yasaya koşulsuz teslim olan hem olmayan hem de olayın dışında bunu düşünebilen herkeste tince evrensel ve ortaktır. Tabi bizim burada kullandığımız tinsellik kavramı Kant açısından, bir ruhun gerçekliğinden ziyade numenal yani düşünülebilen bir alanın belirtilmesinde daha işlevseldir. Kant’ın bu olguya özel bir isimlendirmesi de mevcuttur, ‘Aklın olgusu’ (Faktum der Vernunft) bu olgu, tam anlamı ile temel yasanın yani kategorik buyruğun bilincidir.¹⁸ Bu bilinç, yasanın saygı vasıtasıyla farkında olma biçimine sahiptir, kategorik buyruğun meşruluğunun kavrayışıdır. İşte ‘aklın olgusu’ kavramı bize insanın sadece fenomenal dünyaya değil aynı zamanda numen dünyaya da ait olduğunu kanıtlar. Peki, bu kavram temellerini tam olarak nereden alır?

Yukarıda da belirttiğimiz gibi kendi canını vererek yasaya uyan kişi, iftira atmamak için (aklın olgusu sayesinde) kendi içinde bir bilince kaçınılmaz şekilde ulaşır. Bu bilinç öyle ya da böyle farklı bir şekilde davranabileceğimizi bize gösteren bir güç olarak karşımıza çıkar ve özgürlüğün tecrübesi olarak da işlevselleşir. Empirik anlamda herhangi bir ilkeye dayanmasa bile koşullar ne olursa olsun başka türlü davranmaya karşı olan kaçınılmaz bilinçsel bir güç, kesinlikle olgu olarak tanımlanmaya hak kazanmıştır:

“İstemenin kaçınılmaz olan, ama aynı zamanda deneysel ilkelere dayanmayan bir belirlenmesine olgu denebilir.”¹⁹

Aklın olgusu insanın kendisini numenal bir varlık olarak görmesine olanak sağlayan ve her zaman farklı şekilde davranılabileceğinin hatta ödeve uygun ve aynı zamanda ödevden dolayı da hareket edilebileceğinin bilincidir. Bu şu anlama gelir; insanın yasaya karşı olan sorumluluğu, kendisine karşı olan sorumluluğundan başka

¹⁷ Kant, *Pratik Usun Eleştirisi*, 57.

¹⁸ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, 56.

¹⁹ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, 97.

bir şey değildir. Yani insan kendine karşı sorumludur çünkü bize bu sorumluluğu yükleyen yasanın kökü akıl sahibi sonlu varlığın istencinden başka hiçbir yerde bulunamaz.²⁰

Diğer taraftan saygı olgusunu güdü olarak nitelemek de tartışmalı bir meseledir. Tutkusal bir boyut içermeyen bu olgu güdü olmaktan ziyade bir etkidir. Aslında Kant, sistemi içinde güdülerini ele alırken Kategorik buyrukları da, ‘güdüleyiciler’ başlığı altına yerleştirir. Bu yüzden saygının bir güdü olarak imlenmesi doğaldır. Fakat burada Kant’ın üzerinde durduğu mesele, saygının tamamen tutkudan arınmış bir ahlak duygusu²¹ olduğu ve bu yüzden de olumlu bir anlamda da olsa saygıyı güdü olarak nitelemenin yetersiz kalacağı meselesidir. Ayrıca saygı duygusu, tutkusal duygular gibi sonda değil en başta ortaya çıkar. Bu yüzden bir duygulanımdan daha çok bir motif gibidir, acı duygusu da en başta ortaya çıktığından Kant acıyı, saygı duygusuna geçiş evresindeki bir motif olarak görür. Sadece saygı duygusunu değil acı duygusunu da apriori bir duygu²² olarak niteler.

Bu noktada akla şu soru gelebilir; eğer sadece saygı duygusundan dolayı edinilen buyruklar ahlaksal ise neden Tanrı (otorite) buyruklarını saygıdan dolayı yapan bir kişi ahlaksız olamasa dahi ahlaktan yoksundur?

Burada iki mesele ele alınmalıdır, birincisi Tanrı buyrukları en baştan itibaren bir karşılaştırmaya veya sorgulanmaya tâbi kılınmadan iyi ve kutsal kabul edildiğinden, bu buyruklara itaat tamamen bir yanılsama (ki bu en tehlikeli sanrı biçimidir) içermektedir. Zaten Kant’ın sıyrılmaya çalıştığı en önemli husus olgusal olarak hâlihazırda bir iyinin bizatihi varlığının olması hususudur. Eğer Yüce, iyi veya kutsal olarak bir şeyleri teorik manada imleyebiliyor olsak ve maksimlerimizi direkt olarak hâlihazırda bu içeriksel iyilere tâbi kılıyor olabilseydik, Kant’ın kurmaya çalıştığı tüm sistem boşa düşürebilirdi ki bu sistem sadece pratik anlamda ve yoğun bir öznel boyutta (maksimlerde) bize iyiliği sunabilir. Hatta bu sunulan iyiliğin hakikaten de iyilik olduğundan teorik manada bahsedemeyiz sadece bunu düşünebiliriz, bunun tam manada hakikaten bir iyilik olduğuna sadece kişi, kendi

²⁰ Barış Mehmet Albayrak, “Ne Umabiliriz? Opus postumum Işığında Yeni Bir Değerlendirme”, *Pasajlar Sosyal Bilimler Dergisi* 2/6 (Eylül 2020), 125.

²¹ Kant, *Pratik Usun Eleştirisi*, 119.

²² Kant, *Pratik Usun Eleştirisi*, 110.

istencinin öznel zemininde farkına varabilir ki bu bile kesin değildir. Çünkü insan hiçbir zaman mekanik doğanın tutkusal, hayvansal güdüleyicilerinden ve kendi yönelimlerinin baskısından (tamamen) kurtulamaz.

İkinci mesele ise Kant'ın Tanrı buyruklarına bakışının neticesinde açılmaktadır. Kant Tanrı'nın bir duyu objesi olmadığını bu yüzden ona karşı bir sevgi beslemenin imkânsız olduğunu dile getirir.²³ Fakat Tanrıyı sevmenin onun buyruklarını severek yerine getirmek olarak anlaşılması gerektiğini de belirtir. Lakin bir buyruğun sevilerek yapılması ile onun buyruk olması arasında bir çelişki olduğunu da ekler. Yani bir buyruğu hâlihazırda biliyorsak ve bunu severek yaptığımızın farkında isek, buyruğa ihtiyaç yok demektir. Bu yüzden Kant Tanrı buyurularını kendi sisteminde ele aldığı kategorik buyuruların içine dâhil etmez fakat kategorik buyurulara uymada bir ikincil güdüleyici veya umut vaat etmesi bakımından bir ideal olarak ele alır:

“Saf pratik aklın nesnesi ve son amacı olarak en yüksek iyi düşüncesi yoluyla ahlaksal yasa dine, eş ifadeyle tüm ödevlerin tanrısal buyruklar olarak tanınmasına götürür.”²⁴

Tüm ödevlerin Tanrısal buyruklar olarak tanınması, bu buyrukların içsel ve nesnel olması ile alakalıdır. Yani Tanrısal buyruk öznel istençte yasa ile uyumu kadar Tanrısal bir buyruktur ve ancak yasa Tanrısal buyruk ile uyum göstermeye layık olabilir.

Saf pratik aklın yasaya uymada dine ihtiyacı yoktur fakat yasaya uyum dine götürebilir bunun önünde bir engel de yoktur:

“Tanrıya saygı göstermek, yasaya boyun eğmek ve ödev uğruna davranmak demektir.”²⁵

Aslında bu mesele özünde ‘en yüksek iyi’ kavramı ile ilintilidir. İyinin koşulsuz ve mutlak bütünlüğü ahlak yasasının, dine yani Tanrı buyurularına götürebilmesi için gerekli olan ön koşuldur. Bu mesele ileride daha detaylı olarak ele alınacaktır.

²³ Kant, *Pratik Usun Eleştirisi*, 122.

²⁴ Frederick Copleston, *Felsefe Tarihi: Kant*, çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea Yayınları, 2004), 197.

²⁵ Immanuel Kant, *Ethica*, çev. Oğuz Özgül (İstanbul: Pencere Yayınları, 2003), 63.

Buradaki ayırt edici nokta Tanrı buyurularının, ahlak yasası gibi zorlayıcı olması değildir. Zira hâlihazırda zorlayıcılığa sahip, insanın hazlarına engel teşkil eden Tanrı buyurularından söz edebiliriz. Yani bir buyurunun ahlak yasası gibi zorlayıcı olması onun ahlak buyurusu olması için yeterli değildir. Asıl ayırt edici nokta Tanrı buyurularının saf pratik aklın sınırlarının dışında kalmasıdır. Kısaca Tanrı buyuruları Ahlak yasası gibi içsel değil dışsaldır bu yüzden teorik aklın genişlemesinde rol alamaz:

*“Dıştan geleni böylesine körü körüne onaylama (böyle bir onaylama, pek kolayca insanın içtenlik taşımayan pazarlıklı bir onaylaması ile birleşir), hele o bir de onaylayana bir geçim aracı sağlıyorsa, bunun, giderek herkesi ortak bir düşünce tarzına sokma yanlışlığına yol açacağı kolayca görülür.”*²⁶

Kısaca Tanrı buyuruları, keyfi ve dışsal olduğundan yasadan önce gelemmez fakat bu durum yasanın Tanrı buyurularına ulaşmasına veya uymasına engel teşkil etmez. Hatta insanın öznel istencinde Yasanın Tanrı buyuruları ile uyması ya da desteklenmesi ona, en yüksek iyiye ulaşmak için bir umut verebilir:

*“İnsanın, Tanrının aracılığıyla mutluluğa erişebileceğini ümit etmeye hakkı vardır.”*²⁷

1.2. En Yüksek İyi Bağlamında Tanrı ve Ruhun Ölümsüzlüğü

Teorik akıl görüngü dünyasındaki temsilleri kendi melekeleri içerisinde bir bütün haline getirerek kendi nesnesi olarak algılayabilir. Fakat Kant görüngü dünyasındaki her şeyi temsiller (Kendinde şey olmayan) olarak imlediğinden teorik akıl hiçbir zaman algıladığı nesnenin kendinde olan özünü idrak edemez. Aslında bu algılama tam bir algılama değil de sadece görüngü dünyasının müdrikeye sunduğu temsillerin anlamlı bir *birleştirilmesi (hüküm)*²⁸ ve aklın yargıları sayesinde belli düzeylerde kategorilerin altına düşmesi veya bu temsillerin sabit kavramlar altında belirlemesi (sınırlaması) olarak tanımlanabilir. Fakat teorik akıl

²⁶ Ernest Cassirer, *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*, çev. Doğan Özlem (Ankara: İnkılap Kitabevi, 1996), 403.

²⁷ Immanuel Kant, *Yaşamın Anlamı*, ed. Wolfgang Kraus, çev. Gürsel Uyanık- Ahmet Sarı (İstanbul: Birey Yayıncılık, 2004), 95.

²⁸ Erdal Yılmaz, “Kant'ın Teorik ve Pratik Hüküm ve Nesnellik”, *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 32 (2012), 98.

bunu yaparken her zaman bu görüngüler dünyasının temsillerinin, koşullu ve mutlak olmayan yönünün farkındadır:

“Akıl, verilmiş şartlı bir şeyin koşullarının mutlak olarak tümünü arar; bu da ancak kendi başına şeylerde bulunabilir.”²⁹

Akıl, görüngü dünyasında algıladığı ve belirlenimini sağladığı bir nesnenin, belirlenimini sağlayamadığı diğer tüm formlarının veya olanaklarının koşulsuz bütünlüğünü aramaya ve ona nesnellik atfetmeye hep bir eğilim içindedir. İşte bu eğilim, teorik akıl üzerinden çözümlenmeye çalışılırsa Kant’a göre sadece yanılsamalar ve sanrılar elde edilecektir. Bu sanrılardan kasıt ruh, Tanrı ve özgürlük ideleridir. Konunun daha iyi anlaşılabilmesi için örnek vermek gerekirse, bu üç idenin, teorik akıl tarafından muhtemel çözümlenmelerine göz atalım: Görüngü dünyasında temsilleri algılayan teorik akıl her temsili bir belirlenim içine sokarak kavram kümeleri altına alır fakat bilir ki belirlenim içine aldığı bu temsillerin kendisinin belirleyemediği formları da mevcuttur. Bu formlar ayrı ayrı her biri her zaman sonsuz olanaklar içerir. Teorik akıl tüm olanaklı belirlenimlerin tümünü asla ihata edemediğini fakat bu olanaklı belirlenimlerin tümünü ihata eden bir varlığın olması gerektiğini; bahsettiğimiz bu eğilimin de etkisi ile düşünür ve ona bir gerçeklik atfeder. İşte bu sanrının kendisidir. Teorik akıl, eğer Tanrıya ulaşmanın imkânının olduğunu veya tüm olanakların belirlenimlerinin bütünlüğüne sahip olan varlığı idrak edebilecek başka bir varlık olduğunu iddia ettiğinde ise ikinci sanrıya yani ruhun varlığına ulaşır. Aynı şekilde de mekanik dünyadan hareket ile hiçbir pratik geçerliliği olmadan özgürlüğün var olduğunu iddia etmesi ise özgürlüğün varlığına sanrı yolu ile ulaşmasıdır. Tabi burada bahsedilen idelerin var olmadığını söylemekte bir tür sanrıdır. Çünkü her hâlükârda bu ideler üzerinden teorik aklın sınırları çerçevesinde tartışmak bizi antinomilere (çatışkı), tartışmayı sonuçlandırıp varlık atfetmek veya atfetmemek ise bizi sanrılara götürecektir:

“Nesnelerin bütün kavramlarını, biz insanlarda yalnızca duyuşal olabilecek görümlere bağlamak gerekmektedir. Bu görümler nesneleri kendi başına varlıklar olarak değil, yalnızca görünüşler diye tanır. Bu görünüşlerin koşullular ve koşullulardan oluşan dizisinde hiçbir zaman koşulsuz olanla karşılaşılmaz. Burada; koşulların bir us idesi

²⁹ Kant, *Pratik Usun Eleştirisi*, 110.

olan bütüncüllüğü, kendi başına varlıklarmış gibi görünürlere uygulandığında kaçınılmaz bir kuruntu(sanrı) ortaya çıkar.’’³⁰

Deleuze Teorik aklın bu kullanımını “*transandantal kullanım*”³¹ olarak tanımlar ve aklın bu sınırları aşkın kullanımından sıyrılmanın sadece teorik aklın genişlemesi olarak imlediği pratik akla geçiş ile mümkün olduğunu söyler. Pratik akıl daha önceden de ele alığımız gibi yasa ile olan bağından dolayı özgürlüğünün farkına varır. Buna bağlı olarak sanrılara düşmeden ruhu, tanrıyı ve bizzat kendisini ispat istemeyen ön gerçeklik (postulat) olarak imler. Pratik akıl da teorik akıl gibi koşulsuz ve mutlak olanın peşine düşer fakat pratik akıl teorik aklın aksine sanrılara ve antinomilere kapılmadan çözümlemeler yapabilmektedir. Bu meselede dikkat edilmesi gereken nokta: Teorik akıl bahsi geçen ideler hakkında bir kanıya vardığında sanrılar içine düşüyor fakat kanıya varmadan bu ideleri sadece düşündüğünde en azından düşünebildiğinde pratik akla alan açmış oluyor. Yani teorik aklın ideler hakkında bir kanı koymasının sınırlanması bize pratik aklın kullanımının meşru zeminini sağlıyor ki Kant’ın da kritiklerinde yaptığı da bu olsa gerek.

En Yüksek iyi ise pratik aklın çözümlemelerinde kendine yer bulur. En yüksek iyi ile yasaya uyma arasında zorunlu bir bağ olmalıdır. Çünkü insan en nihayetinde belli bir yönü ile doğaya bağımlı bir varlıktır. Bu bağımlılık onun mutluluğa yönelmesini bir şekilde zorunlu kılar. Doğaya bağlı olmayan yönümüz ise zorunlu olarak en yüksek iyiyi olanaklı olarak görür:

*“En yüksek iyi saf pratik akıl tarafından zorunlu bir biçimde olanaklı olarak tasarılanır’’.*³²

Yani bir yanımız mutluluğu zorunlu görürken diğer yanımız ise erdemi zorunlu görür. İnsan her iki boyutu dâhil hep şu soruya mahkûmdur, neyi umabiliriz? İnsan her zaman için bir şeyleri umar, bu mekanik doğada yaşayabilmesi için her eylemini umduğu şey üzerine bina eder. Peki, ya erdemli olmak? Ahlak yasasına tâbi olarak Kant’ın tanımı ile tüm *eğilimlerine karşı koyarak*

³⁰ Kant, *Pratik Usun Eleştirisi*, 151.

³¹ Deleuze Gilles, *Kant’ın Eleştirel Felsefesi*, çev. Taylan Altuğ (İstanbul: Payel Yayınları, 1995), 64.

³² Bedia Akarsu, *Immanuel Kant’ın Ahlak Felsefesi* (İstanbul: İnkılap Kitabevi, 2019), 132.

eylemde bulunma bilincine³³ sahip olan insan gerçekten ne umabilir? İşte en yüksek iyi bu sorunun cevabı niteliğindedir:

“En yüksek kavramı, dikkat edilmezse, gereksiz tartışmalara yol açabilecek bir çift anlamlılık taşır. En yüksek, en üstün olan (supremum) ya da yetkin olan (consummatum) anlamına gelebilir. Bunlardan birincisi, kendisi koşulsuz olan, yani başka hiçbir koşula bağlı olmayan koşuldur (originarium); ikincisi, kendi türünden daha büyük bir bütünün parçası olmayan bütündür... (perfectissimum)Şimdi öyleyse, erdem ve mutluluk bir arada bir kişinin sahip olabileceği en yüksek iyiyi oluşturduklarına, (kişinin değeri ve mutluluğa lâyık olması anlamında) ahlaklılıkla tam bir orantı içinde paylaştırılmış olan mutluluk ise burada olanaklı bir dünyadaki en yüksek iyiyi meydana getirdiğine göre; en yüksek iyi bütün olan, en üstün iyidir.”³⁴

Erdem öncelik bakımından mutluluğun önünde yer alır ve koşulsuz olan koşuldur. Fakat erdem tek başına en yetkin veya en yüksek değildir. En yüksek olabilmesi için mutluluk ile bir birlikteliğinin olabilmesi şarttır. Yani bizim en yüksek iyi olarak tanımladığımız şey biri numenal alana ait olan erdem ile bir diğeri fenomenal alana ait olan mutluluk arasındaki birlikteliktir. Peki, nasıl olur da bu iki farkı alana ait olan kavramlar, birlikteliğe kavuşabilir? Kant’ın bu meseleye yaklaşımı iki antik öğretinin neredeyse sentezi düzeyindedir. Bu yüzden ilk önce bu öğretilere göz atalım:

İlk olarak, Epikürcü bakış açısına göre; acıyı azaltan ve hazzı artıran şeyler iyidir. Eğer en sonunda kazanılacak haz, çekilen acıdan daha yüksek ise o şey de iyi olarak imlenir. Erdemler ise bu hazza gitmeyi sağlayan tüm araçlardır fakat ana erdem bilge olmaktır. Çünkü bilgelik, acıdan kaçıp hazza ulaşma hususunda en yararlı olandır. Yani Epiküros *“Hazzı (hêdonê) en yüce iyi sayan bir öğretinin bayraktarlığını yapmıştır.”³⁵* Tabi Epiküros haz diyerek sadece insanın, hayvani

³³ Mehmet Güneç, *Kant’ta Tanrı ve Tanrısallaştırılan Akıl* (İstanbul: Elis Yayınları, 2016), 152.

³⁴ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, 121.

³⁵ Gunnar Skirbekk - Nils Gilje, *Antik Yunan’dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, çev. Emre Akbaş - Şule Mutlu (İstanbul: Kesit Yayınları, 2014), 127.

yönünün tatmin edilmesini anlamaz aynı zamanda hazzı kısaca hem bedensel acının hem de ruhsal huzursuzluğun yokluğu olarak anlar.³⁶

Fakat mutluluğu hedef alan tüm anlayışlar, iyilik olarak imledikleri şeyin niteliksel yönünü yorumlamaktan acizdirler. Sadece niceliksel yönüne dair yorumlamalar getirebilirler. Yani İyinin, az veya çok olduğunu söyleyebilirler fakat yüksek, en yüksek veya düşük olduğunu söyleyemezler:

*“Çünkü iyi hiçbir zaman hazza götüren bir araç olmaktan çıkamaz
bu da demektir ki ‘Kendinde iyi’ den söz etmek imkânsızdır.”³⁷*

İkinci olarak ise Stoacı bir bakış açısına göre; acı ve haz dikkate alınmaksızın erdem içeren her şey aynı zamanda mutluluğu da içermektedir. Mutluluk, dış koşullarından sıyrılma ile mümkündür. Acının ve hazzın insanı kontrol etmesine izin verilmemelidir. Kontrol edilmemek ve erdemli olabilmek için doğa ile uyum içinde olan aklın kendisine tâbi olmak gerekmektedir. Akla tabiiyet ise, doğanın en nihayetinde de Tanrının bütüncül planında küçük parçalar olarak üstümüze düşeni yapmak ile mümkündür:

“Erdem, ayrıca, hazza sahip olmakla da ölçülemez. Hatta Seneca’ya göre ikisi zıt kavramlar olup erdem, yüce ve soylu iken haz zayıf ve aşağılıktır. Başka bir ifadeyle, erdemi hazza eşitlemek veya ikisini aynı çatı altında düşünmek erdemin tabiatına ters bir yol izlemek demektir. Erdemsiz davranışlar insana haz verebilir haliyle erdeme uzak düşer. Öbür taraftan bakıldığında, erdemli olan her davranış haz getirir, getirmelidir çünkü o biricik iyidir.”³⁸

Bahsi geçen her iki görüşün de mutluluk ve erdem tanımlamaları tamamen farklı olsa da erdem ve mutluluk arasında kurdukları bağ her ikisinde de analitiktir. Yani erdem her zaman için mutluluğu zorunlu kılmaktadır, mutluluğun olduğu yerde erdem, erdemin olduğu yerde mutluluk olmak zorundadır. Kant ise erdem ve mutluluk arasındaki bağı zorunlu olarak görmez ona göre bu bağ sentetik apriori bir bağlıdır:

³⁶ İbrahim Aksu, “Epikürcü felsefenin temel erdemleri” (İKSAD Yayınevi, Sunum, 2018) (İKSAD Yayınevi), 314.

³⁷ James Seth, “Is Pleasure the Summum Bonum?”, *International Journal of Ethics* 6/4 (1896), 412.

³⁸ Fatih Öztürk vd., “Geç Dönem Stoa Felsefesinde Yaşam Sanatı Olarak Etik Anlayışı”, *İnönü Üniversitesi Kültür ve Sanat Dergisi* 3/2 (25 Aralık 2017), 36.

“Ahlak yasasında, ahlaklılık ile dünyanın bir parçası olan, bu yüzden de ona bağımlı olan bir varlığın ahlaklılıkla orantılı mutluluğu arasında zorunlu bir ilgi kurmak için hiçbir neden yoktur. Dünyaya bağımlı olan bu varlık, bu yüzden iradesi aracılığıyla bu doğanın nedeni olamaz ve mutluluğu konusunda doğayı, sırf kendi gücüne dayanarak, kendi pratik ilkeleriyle sürekli bir uyum içine sokamaz”³⁹

Yani erdemli olanın, eyleminin fenomenal dünyada mutluluk ile nihayetleneceğini düşünmek bir bakıma imkânsızdır. Çünkü rastlantısallığın mutlaklığı karşısında bunun bir teminatı yoktur. Aynı şekilde bizim en büyük sorumuz olan nasıl olur da numenal alana ait olan erdem yani dolaylı olarak özgür isteme, (zaten sadece iyi isteme yasaya tâbi olması hasebiyle özgür bir istemedir) fenomenal dünyada bu dünyanın mekanik işleyişi içinde bu düzeni bozmadan kendisine yer bulabilmektedir? Yani nasıl olur da otomatlık ile otonomluk bir araya gelebilir? İşte asıl mesele buna cevap vermektir. Kant bu soruya kadar olan bölümde en yüksek iyunin zorunlu bir varlığının olması gerektiğini saf pratik aklın zorunlu bir tasarımı ve insanın varoluşsal bir eğilimi şeklinde açıklamaya çalıştı.

Peki, en yüksek iyunin gerçekleşme zemini nedir en yüksek iyiyi olanaklı kılabilecek olgular nelerdir?

“En yüksek iyiyi isteme özgürlüğü aracılığıyla ortaya koymak, apriori olarak zorunludur; dolayısıyla en yüksek iyunin, olanaklılığının koşulu da yalnızca apriori bilgi temellerine dayanmalıdır.”⁴⁰

İşte bu noktada salt bir metafizik yapmanın gerekliliği doğar, çünkü en yüksek iyi kendi gerçekleşme zeminini ancak ve ancak kendi gibi apriori ve aynı zamanda postulat olan Tanrının varlığında ve dolaylı olarak ruhun ölümsüzlüğünde bulur. Tanrı bir şekilde en yüksek iyunin olanaklılığının meşru zemini dolayısıyla tüm ahlak tecrübesinin özünü oluşturmaktadır. Fakat burada Tanrıdan dolayı bir

³⁹ Lokman Çilingir, “Kant’ta Mutluluk-Ahlaklılık İlişkisi”, *Felsefe-logos Dergisi*, Yıl 6/ (2003), 10.

⁴⁰ Kant, *Pratik Usun Eleştirisi*, 123.

ahlak yasası mevcuttur tarzında bir yanılsamaya düşmemek gerekir. Zira Kant'ın kaçtığı en önemli noktalardan biri de budur:

“...Ve insanlığın değerliliği, -koyduğu yasaya aynı zamanda boyun eğmesi koşulu varsa da- (bizzat kendisinin kendi aklının) genel yasa koyucu olma yeteneğinde bulunur.”⁴¹

Fakat en yüksek iyiye olan umut duygusu insanoğlunda o kadar baskındır ki bunu yadsımak nerede ise imkânsızdır. Mehmet Aydın'ın kendi kitabında alıntılıdığı ve Kant'ın ilk dönem eserlerinden biri olan “Erdem Doktrini (The Doctrine of Virtue)⁴²” adlı eserde geçen bir örneğe burada yer vermek kayda değer olacaktır:

“Öğretmen: Sayesinde mutlu olmaya layık olacağımıza inandığımız iyi ve aktif bir iradenin varlığını fark ettiğimiz zaman buna dayanarak mutluluktan payımızı alacağımızı ümit edebilir miyiz?

Öğrenci: Hayır Yalnız ona dayanarak değil... Eğer buna başka bir gücü eklemesek mutluluğumuz, ümit derecesine çıkamayan bir arzudan ibaret kalır.

Öğretmen: Akıl, Tanrının Varlığına inanmak için kendinde yeterli bir sebep bulabilir mi? Başka bir deyişle, layık olma ölçüsünde mutluluk veren, dünyayı düzenleyen ve onu mutlak bir hikmet ile yöneten gerçek bir kudret var sayabilir miyiz?

Öğrenci: Evet, çünkü tabiatın işlerinde gördüğümüz büyük ve derin hikmetli, bir yaratıcının anlatılamayacak kadar büyük bir sanatı şeklinde görmeden açıklayamayız. Bundan hareket ederek tabiatın en yüksek süsü olan ahlaki yönetimin bulunduğu ümidini besleyebiliriz. Ödevlerimizi çiğneyerek mutluluğa layık olma fırsatını kaçırmazsak ondan payımızı alma ümidini kendimize verebiliriz.”⁴³

⁴¹ Yavuz Kılıç, “Kant’ın Etik Görüşünde ‘Değerli Eylem’in Olanığı’”, *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 22 (01 Eylül 2015), 97.

⁴² ‘The Doctrine of Virtue’ aslında ‘*The Metaphysic of Morals*’ eserinin ikinci kısmıdır kendi başına bir eser olmamak ile birlikte Kant’ın ölümünden sonra tek başına ‘The Doctrine of Virtue: Part II of the Metaphysics of Morals’ adı ile tekrardan basılmıştır.

⁴³ Mehmet Aydın, *Kant ve İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlak İlişkisi* (Ankara: Umran Yayınları, 1981), 43.

Bahsi geçen bu örnek bizce sadece, neyi ümit edebiliriz ya da neyi umabiliriz sorularının yadsınamaz varoluşsal baskısını imlemek için kullanılabilir:

“Evrendeki düzen ve gaye, akla evrenin bir düzen vericisi olduğunu getirir. Ancak bu iddiaların rasyonel olarak temellendirilebilmesine imkân yoktur. Çünkü duyulur üstü olan Tanrı, mümkün deney alanının sınırları dışında kaldığından hakkında böyle bir bilgi mümkün değildir. Dolayısıyla onun hakkındaki bu tür yargılarımız tamamen inançla alakalıdır.”⁴⁴

En yüksek iyyinin ortaya çıkma ihtimalinin imlenmesi bizi en yüksek iyyinin görüngüler âleminde Tanrı zemini ile birlikte nesnel olarak ortaya çıktığı kanısına sürüklememelidir. Kant’ın kaçınmaya çalıştığı en önemli mesele yasanın içerikselliği ve erdemin nesnelliği (burada nesnellik ibaresi somut anlamda görüngü dünyasında ortaya çıkmak manasında kullanılmıştır yoksa erdemin tek tek her bireyde her ne kadar öznel kavrayışlarında ortaya çıksa da nesnelliğinden kesinlikle şüphe edilemez) meselesidir. Yasa biçimsel değil de içeriksel olarak bilinebiliyor veyahut erdem ve mutluluğun sentetik birliğini öznel değil de nesnel olarak görüngü dünyasında müşahade edilebiliyor olsaydık; teorik aklın bir genişlemesine yani pratik aklın kullanımına ihtiyacımız kalmazdı bu da bizi en yüksek iyi olarak, sanrı üzere imlenen her şeye köle eder, aklımızı kullanma cesaretini dahi elimizden alabilirdi. Kant’ın en yüksek iyi tanımı, içinde bilinmezliği barındırması yönü ile en bilindik diğer tanımlamalardan ayrılır. Ona göre en yüksek iyi bilenebilir değil düşünülebilir. Kant bizi en yüksek iyyinin görüngü dünyasında ortaya çıkma ihtimalini bilemediğimiz ama düşünebildiğimiz bir sistemin içine sürükler. Tanrı postulatı ile en yüksek iyyinin gerçekleşme olanağının kapısı aralanır. Tanrı, numen alandaki neden ile fenomen alandaki sonuç arasında bulunan bağın teminatıdır fakat bu teminat bize en yüksek iyyinin nesnel bir görüngüsünün bilgisini sağlamaz yalnızca bunu düşünebilmemizi sağlar. En yüksek iyyinin ortaya çıkması bir taşın camı kırması gibi mekanik bir nedenselliğe bağlı değildir. Bu sistemde, ahlak tecrübesi dolayısıyla da en yüksek iyi, görüngü mekân içerisinde bilinemez ama düşünülebilir:

⁴⁴ Aydın, *Kant ve İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlak İlişkisi*, 78.

“Şimdi, duyulurun alanı olarak doğa kavramının alanı ve duyulur üstünün alanı olarak özgürlük kavramlarının alanı arasında ölçüsüz bir uçurum saptanmış olsa da – öyle ki birinciden ikinciye (öyleyse usun kuramsak kullanımı aracılığıyla) hiçbir geçiş olanaklı değildir, sanki iki dünya imişler ve birincisi ikincisi üzerinde hiçbir etkide bulunamazmış gibi – gene de ikincinin birinci üzerinde bir etkisinin olması gerekir, yani özgürlük kavramının kendi yasaları tarafından saptanan ereği duyulur-dünyada edimsel kılması gerekir ve buna göre doğa öyle bir yolda düşünülmelidir ki, biçiminin yasaya uygunluğu en azından onda özgürlük yasalarına göre ortaya çıkarılacak ereğin olanağı ile bağdaşmalıdır. – Öyleyse gene de doğanın temelinde yatan duyulur üstü ile özgürlük kavramının kılgsal olarak kapsadığı duyulur üstü arasında bir birlik zemini olmalıdır ki, bunun kavramı, gerçi onun ne kuramsal ne de kılgsal bilgisine ulaşmasa ve dolayısıyla kendine özgü bir egemenlik alanı olmasa da gene de birinin ilkelerine göre düşünme yolundan ötekinin ilkelerine göre düşünme yoluna geçişi olanaklı kılar.”⁴⁵

Kısaca Tanrı ve ruhun ölümsüzlüğünün,⁴⁶ ne pratik ne de teorik anlamda bilenemeseler dahi düşünülebiliyor olmaları (özgürlük ile bağları sonucu postulat olarak) ahlak tecrübesinin tamamlanabilmesi için zorunludur. Burada dikkat edilmesi gereken husus şudur: Ahlak tecrübesinin tamamlanması için işlevselliği olan bu iki ide kesinlikle yasanın doğrudan doğruya koşulları olarak algılanmamalıdır. Bu ideler yasanın koşulu olmaktan ziyade yasanın belirlediği nesnenin (en yüksek iyi) koşullarıdır. Bu yüzden bu iki ide üzerinden yapılan her açıklama Kant’ın tam bir metafiziğini yansıtır. Çünkü bu idelerin kabulü asla ne öznel ne de nesnel manada bilenemez. Fakat çelişkiye düşmeden düşünülmesi Kant için bu idelerin imkânı bakımından yeterli görülmüştür.⁴⁷ Çünkü Tanrı ve ruhun ölümsüzlüğü olmadan bir çelişkiye düşmeksizin erdemli olanın mutluluk ile sonuçlanmasını düşünmek muhaldir:

⁴⁵ Immanuel Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea Yayınları, 2016), 22-23.

⁴⁶ Özgürlük, pratik olarak ‘bilindiğinden’ ide olmasına rağmen buraya dâhil değildir. Çünkü özgürlük ahlak yasasının koşulu olması bakımından apriori olarak bildiğimiz yegâne idedir. Ahlak yasası ile nerede ise özdeş olduklarından bahsetmiştik. Bu yüzden postulatlar özgürlük ve ahlak yasası bağlamından hareketle ortaya çıkar.

⁴⁷ Nejat Bozkurt, *Kant* (Ankara: Say Yayınları, 2008), 118.

“Bu varsayımlar teorik dogmalar değil, pratik olarak gerekli olan önermelerdir; onlar o durumda spekülâtif bilgimizi genişletirlerken, (pratiğin ne olduğuna onların atıfta bulunmalarıyla) genel olarak spekülâtif aklın fikirlerine nesnel bir gerçeklik verirler ve onu bir gerçeklik olarak kavramlara verirler, aksi halde, doğrulama girişiminde bulunma ihtimali bile olamaz.”⁴⁸

Ruhun ölümsüzlüğü meselesini anlaşılır kılmak adına maddeler üzerinden ele alacağız:

(1) Aklın gerçekleşmeyecek olanı buyurması muhaldir.⁴⁹

(2) Akıl, en yüksek iyiyi gerçekleştirmeyi bir ödev sayar.⁵⁰

(3) O halde bu gerçekleşme imkân dâhilinde olmak zorundadır. (Şayet bu gerçekleşmeyi imkân dâhilinde görmemek gibi bir zanna düşülürse, yasanın bizden boş ve geçersiz bir şey istediği dolayısı ile de yasanın ve ona bağlı zorunlu idelerinde tamamen boş ve geçersiz olduğu sanılır.)⁵¹

(4) Fakat sonlu bir mücadelenin böylesi yüksek bir iyiliğe ulaşması muhaldir. (Sonlu bir varlığın sonsuz bir niteliğe ulaşması muhaldir.)

(5) O halde bu mücadele sonsuz olmalıdır.

(6) Sonsuz bir mücadele ise ruhun ölümsüzlüğünü (en yüksek iyiye yakınsanmak açısından) zorunlu kılar.

Ruhun ölümsüzlüğü, her bir insanın (sonlu akıllı varlık), tözsel anlamda ölümsüz bir ruha sahip oldukları şeklinde anlaşılmamalıdır. Böyle anlaşılmaya da müsaittir.⁵² Şayet bu anlayıştan yola çıkarak ahiret yurdunun en yüksek iyyinin

⁴⁸ Ayşe Sıdika Oktay, “Kant’ın Ölümsüzlük Varsayımı Bağlamında Ölümden Sonraki Hayatın Felsefi Gerekçesi Olarak Ahlâk”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42 (30 Haziran 2019), 9.

⁴⁹ “Doğanın intelligibil olan ilk kınıldatıcısının (tabiatın bir düşünür yaratıcısı) bende olarak ahlâksal düşünüşle etki olarak mutluluk arasında ‘zorunlu bir bağlam’ kurmuş olması hiç de olanaksız değildir.” Oktay, “Kant’ın Ölümsüzlük Varsayımı Bağlamında Ölümden Sonraki Hayatın Felsefi Gerekçesi Olarak Ahlâk”, 18.

⁵⁰ Kant, *Pratik Usun Eleştirisi*, 123.

⁵¹ “Ahlâk kanununa ne kadar uyulursa uyulsun, dünyada, mutlulukla ahlâklılık arasında, zorunlu bir ilişki kurmayı ümit etmek mümkün değildir. Oysa böyle bir ilişkiyi içinde bulunduran ‘en yüksek iyi’nin gerçekleştirilebilmesi için çaba harcamamızı ahlâk kanunu bizden istemektedir. Bu durumda, ‘en yüksek iyiyi gerçekleştirmenin imkânsızlığı, zorunlu olarak, ahlâk kanununun da geçersiz olduğunu gösterecektir. Başka deyişle, eğer, pratik kurallara uygun olarak ‘en yüksek iyi’nin gerçekleştirme ümidi yoksa böyle bir amaç için çaba harcanmasını isteyen ahlâk kanununun da hayal ürünü olması, boş ve hayali amaçlara yönelmiş bulunması, sonuç olarak mahiyeti itibariyle geçersiz olması gerekir.” Mehmet Güneç, *Akıl Ve Eylem*, İstanbul Üniversitesi Açık ve Uzaktan Eğitim Fakültesi (Erişim 14 Mart 2021), 137.

⁵² “Ölümsüz varlık sadece akıl varlığı değil, kişiler onun taşıyıcısı olan tek tek insanlardır.”, Heimsoeth, *Kant’ın Felsefesi*, 2018, 142.

gerçekleştirdiği bir mecra olduğu varsayımına varılabilir. Fakat biz, ruhun ölümsüzlüğünün sadece sonlu bir varlık olan insan için eninde sonunda mutluluğa layık olacağı (mutluluğa layık olmak en yüksek iyinin gerçekleşmesi için yeterli değildir fakat bu bir hoşnutluk olarak umudu sürekli tazeler) umudunu aşıl原因 zorunlu bir varsayım olduğunu imliyoruz:

“Ahlâk da aslında, kendimizi nasıl mutlu kılacağımızın öğretisi değil, mutluluğa nasıl lâîk olmamız gerektiğinin öğretisidir. Ancak din de işin içine katıldığında, mutluluğa lâîk olmama durumuna düşmekten sakındığımız ölçüde, günün birinde mutluluktan pay almamız umudu da doğar.”⁵³

Bahsi geçen din, Tanrıyı ve ruhun ölümsüzlüğü postulatlarını kapsamaktadır. Kısaca en yüksek iyinin görüğü dünyasında, bilemesek dahi ortaya çıkma umudunu bize aşıl原因 zorunlu varsayımımız Tanrıdır. Erdem ile mutluluğun sentetik bir birliğinin biz bilemesek dahi gerçekleşebileceğinin teminatını sağlayan, tüm maksim ve eylemlerin her türlü duyusal güdüleyici ve eğilimden sıyrılıp tamamen ahlak yasasına tâbi kılma mücadelesini katlanabilir kılan, zorunlu olarak varsayılması gereken olgu ise ruhun ölümsüzlüğüdür:

“...Böyle bir şeyin pratik bakımdan – ahlak bakımından- beklenmesi gerektiğinden; tam bir başarıya, ancak sonsuza kadar uzayan bir oluş içinde varılabileceğinden, saf pratik aklın bir prensibi olarak, pratik bakımdan bir aşmayı – bu dünyayı aşmayı(görüngü)- istememizin real bir objesi olarak kabul etmemiz gerekir.”⁵⁴

Ayrıca ruhun ölümsüzlüğü ahlak toplumunun oluşmasına umut sağlaması bakımından da iş görür:

“En yüce ahlaki iyiliğe salt tek bir bireyin kendi ahlaki mükemmelliğine yönelik çabaları ile ulaşamayacağından bilakis benzer bireylerin aynı hedefe- iyi niyetli insanlar oluşun ve içinde, salt kendi birliğı sayesinde en yüce ahlaki iyiliğın ortaya çıkabileceğı bir sisteme- (evrensel bir cumhuriyete) (ki bu) gücümüz

⁵³ Mehmet Günenç, *Mehmet Günenç, Kant'ın Tanrı Anlayışı* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009), 98.

⁵⁴ Tuncar Tuğcu, *Immanuel Kant Ve Transandental İdealizm* (Ankara: Alesta Yayınları, 2001), 76.

dâhilinde olup olmadığını bilemediğimiz bütünlüğe çabalamamızı içerir... ’’⁵⁵

Tanrı ve ruhun ölümsüzlüğü; sonlu akıllı varlık olan biz insanların erdemli olmasının (İstencin yasaya koşulsuz tabiiyeti) tam bir mutluluk ile sonuçlanmasa bile en azından mutluluğa layık olmak ile sonuçlanması ümidini sürekli canlı tutar:

“Din ahlak ile birleştirilmez ise o zaman Tanrı’dan birtakım lütuflar istemekten, dualardan ve niyazlardan ibaret kalır. İlahiler, ibadetler, dua, mabede devamlar bütün bunlar, ancak insana kendi terakki ve taali için daha iyi çalışabilecek, yeni kuvvetler ve yeni cesaretler vermelidir. ’’⁵⁶

1.3. Din Bağlamında Tanrı İdesi

Politik etik meselelerine geçmeden önce Kant’a göre Tanrı kavramının nerede ne ifade ettiğini genel hatları ile açıklamakta yarar görüyoruz:

Geleneksel anlamda var olan tüm vahiy (esin) dinlerini Kant, ‘tarihsel din (vahiy dini)’ olarak adlandırır ve bu tarihsel dini ‘saf bir akıl dini’ olarak görmez:

“Söz konusu (tarihsel din) dinin yasalarının bilgisi bizim salt aklımız aracılığı ile değil ancak esin yolu ile mümkündür, bu esin ister açık ister her bir bireye gizli olarak verilsin, gelenek veya emir yoluyla insanlar arasında yayılması için safrasyonel (akli) değil tarihsel bir inanç olmalıdır. ’’⁵⁷

Bizim Postulat olarak kabul ettiğimiz Tanrı, vahiy (tarihsel) dinindeki betimlemeye sahip değildir. Yani vahiy (tarihsel) dinindeki Tanrıya inanç ve inanılan Tanrının buyrukları ahlak yasasına bir alternatif olamazlar. Tanrı bilgisi, ahlak tecrübesinin tamamlanabilmesi için akli zorunlu bir postulatır. İyinin ya da yasanın buyruklarının ne olduğunu belirleme yetisine haiz değildir. Tanrı, ahlak tecrübesinin zorunlu bir teminatı, en yüksek iyinin gerçekleşme zemini ve ahlak toplumu idealinin imkânı olabilir. Fakat kesinlikle bizzat yasanın yerini

⁵⁵ Immanuel Kant, *Saf Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, çev. Suat Başar Çağlan (Konya: Literatürk Academia Yayınları, 2017), 123.

⁵⁶ Immanuel Kant, *Pedagoji Üzerine*, çev. M. Rahmi (İstanbul: Yeni Zamanlar Yayınları, 2005), 82.

⁵⁷ Kant, *Saf Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, 130.

(buyuruculuğu anlamında) alamaz. Ayrıca Kant Salt akıl dinini hakiki din, tarihsel dinleri ise ‘din’ den ziyade inançlar bütünlüğü olarak görmektedir:

*“Sadece bir hakiki din vardır; ancak çok çeşitli inançlar olabilir.”*⁵⁸

Yani salt akıl dini tarihsel dinleri bünyesinde barındırabilir hatta insanın ahlak yasasına maksimini tâbi kılması bağlamında yardımcı ya da harekete geçirici yararlı bir güdü bile olabilir:

*“Ahlak yasası, bu tutum (Tanrısal buyrukları ödev tasarımı bulma çabası) ile salt pratik usun nesnesi ve son amacı olarak en yüksek iyi kavramı aracılığıyla, dine götürür.”*⁵⁹

İşte burada bahsi geçen din salt akıl dinidir, salt akıl dininde her maksim, herhangi bir duyulur dünya çıkarından uzaktır. Her maksim sadece yasayı temel alır. Bununla birlikte istenci en yüksek iyiye tâbi kılma olanağını sağlamak için salt iyi bir yaratıcının (sonsuz akıllı varlık) istenci ile insanın (sonlu akıllı varlık) istenci arasında bir uyum sağlanmalıdır. Bu da bilindiği üzere ruhun ölümsüzlüğünü şart koşar ve varması umut edilen nokta eninde sonunda salt akıl dini sınırları içerisinde kalacaktır. Salt akıl dini sınırları içerisinde kalmak zorundadır, çünkü vahiy dini zamansal olduğundan apriori olamaz, apriori olmayan ise evrensel olamaz.⁶⁰ Ayrıca vahiy dininin sahip olduğu tarihsellik, vahyin gelip gelmediği hususunda bir bilinmezliği de içinde barındırdığından evrenselliğini koruyamaz.

Din (akıl dini) asli işlevselliğini, yasanın aynı zamanda ilahi bir emir olabileceği⁶¹ varsayımı ile insanı harekete geçirici (destekleyici) bir güç olarak kazanabilir. Hatta ahlak yasasına uymayı Tanrı’nın rızası olarak görmek çok da yanlış olmayacaktır; buradaki ayırıcı etken, yasanın neliğini bilmek için vahye ihtiyaç duyulup duyulmamasının ayırt edilmesindedir. Yasaya uymayı İlâhi emir olarak telakki edebileceğimiz din, salt akıl dinidir yani yasanın neliğinin doğrudan doğruya akıldan çıktığı dindir. İlk önce vahyin sonra yasanın geldiği değil ilk önce yasanın sonra vahyin geldiği bir sistemde; yasaya uymayı Tanrının rızası olarak imleyebiliriz:

⁵⁸ Kant, *Saf Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, 135.

⁵⁹ Kant, *Pratik Usun Eleştirisi*, 177.

⁶⁰ Kant, *Saf Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, 58.

⁶¹ Cassirer, *Kant’ın Yaşamı ve Öğretisi*, 153; Hasan Tanrıverdi, “Immanuel Kant’ın İman Anlayışı”, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (01 Nisan 2012), 197.

“Kilise inancı (tarihsel din); tüm insani ödevlerin ilahi buyruklarmışçasına yerine getirilmesini sağlamazsa, bizi ahlaki bakımdan ilgilendirmez.”⁶²

Şayet bir vahiy dininin doğruluğuna akıldan başka hiçbir şeye ihtiyaç duymadan ulaşmak mümkün ise o halde bu aynı zamanda doğal bir dindir. (salt akıl dini) Tabi Kant doğal din olup ta aynı zamanda vahiy dini olarak sadece Hristiyanlığı görmektedir.⁶³ Kant diğer hiçbir inanç türünü sistemsel olarak ele almadan Hristiyanlığı akıl dini olarak imlemektedir. Aslı itibari ile Hristiyanlığın kendisini de tam bir sistem içinde ele almaz. Tek tek spesifik baplar üzerinden yorumlamalar getirir. İsa’yı en yetkin insanlık idesi,⁶⁴ Tanrı’nın inayetinin, ahlak yasasına uymada ortaya çıkan bir kavram ve kiliseyi ise amaçlar krallığına giden yolda erdem bilincine sahip tek tek bireylerin oluşturduğu başka bir toplum tasavvuru olarak imler.⁶⁵ Aslında Kant Hristiyanlığa tamamen yeni bir yorumlama getirmiş gibi gözükmemektedir ve bu yorumlama Hristiyanlığın kendi içinden değildir. Ussal bir kurgulamanın sonucudur. Meselenin özünde Kant salt aklın sınırları dâhilinde bir dinden ve unsurlarından (tanrı-ruh-özgürlük) bahsedebileceğimizi imler. Bu dinden bahsedebilmek için ise dışsal hiçbir ögeye (kilise-din adamı, vb.) ihtiyaç yoktur, fakat bahsedilen dine (doğal din) destek olması bakımından vahiy kaynaklı dinlerin bu tarz dışsal öğelerinin yoruma açık ve hatta yoruma muhtaç olduğundan söz etmek de yanlış olmaz. Kant Hristiyanlığı, tarihsel (empirik) yönünden kopararak veya koparmaya çalışarak, salt akıl dini olarak yeniden yorumlamaya ve tarihsellikten uzak evrensel değer atfettiği bir sistemin içine dâhil etmeye çalışmıştır.

Buradaki tartışmalı nokta, Kant’ın gerçekten salt anlamda Hristiyanlığı, salt akıl dinine yakın olarak görmesi, bu öyle olduğu için midir? Yoksa yetiştigi kültürde hâkim olan dini (herhangi bir din olabilir) mi her hâlükârda salt akıl dinine yakınsayacaktır? Bizce yetiştigi kültürdeki dini motif ne olursa olsun sonuçta, Kant’ın yapacağı tek iş söz konusu vahiy dinini evirerek salt akıl dinine yakınsamak olurdu.

⁶² Kant, *Saf Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, 138.

⁶³ “...Bir dinin temel ilkelerinin kabulüne mükemmel inanç denir. O halde Hristiyanlık inancını bir yandan saf rasyonel bir inanç, öte yandan vahiy edilmiş bir inanç olarak ele almamız gerekir.” Bkz. Kant, *Saf Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, 200.

⁶⁴ Kant, *Saf Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, 79-80.

⁶⁵ Kant, *Saf Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, 128.

Sonuç olarak Kant'ın ahlak tecrübesinin gerçekleşmesi için gerekli olan postulatlardan bahsettik. Kant'ın Tanrıdan kastının ne olduğu hususu üzerinde durduk. Önemli olan noktanın, Tanrı'nın yasayı belirleyen bir olgu olmadığından sadece ahlak tecrübesinin geçerliliği için zorunlu olan bir sacayağı olduğundan bahsettik. Ahlak ve din arasındaki münasebeti salt akıl dini ve tarihsel din üzerinden değerlendirdik:

*“Kant ahlak düşüncesinde fenomenal alana mahkûm olmuşluktan insanı kurtarma adına bir girişimde bulunur. Kant ahlak düşüncesinde epistemolojide temel soru olan “neyi bilebilirim?” sorusundan farklı olarak “neyi umabilirim” sorusunu sorar.”*⁶⁶

Tüm bu sistemsel girişimin altında yatan tek bir soru mevcuttur; neyi umabilirim? Eğer bu umma yasa üzerinden olursa özgürlüğü, toplum üzerinden olursa erdem krallığını (insanın değil Tanrı'nın var edebildiği, ileride detaylı olarak ele alınacak), duyulur dünyaya mahkûmiyet üzerinden olursa, en yüksek iyiyi ve tüm bu bağıntılı sistemin birbirinden kopmadan (çökmeden, parçalanmadan) gerçekleşebilme ihtimali üzerinden olursa da Tanrı'nın varlığını umabilirim. Burada kullanılan ‘ummak’ tabiri; ‘bir şeyin olabileceğini sanmak’ anlamından ziyade ‘bilinemez olmak’ ya da ‘düşünülebilir olmak’ anlamlarında kullanılmıştır.

⁶⁶ Ahmet Uğurlu, *Izdırap Ve Merhamet Schopenhauer’ de İrade Ve Ahlak İlişkisi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015), 58-59.

İKİNCİ BÖLÜM

2. TOPLUM VE HAK İLKESİ BAĞLAMINDA AHLAKTAN HUKUKA GEÇİŞİN ZORLUĞU

Kant’a göre insanlar pratik akılları sayesinde ahlak yasasının farkına varıp, maksimlerini buraya has kılarak bireysel anlamda kendilerini var edebilirler. Peki, toplumsal olarak bir varoluş sürecinden bahsedebilir miyiz? İnsan, birey olarak en yüksek iyiyi umut edebiliyor fakat ‘insanlık’ olarak neyi umut edebilir? Daha geniş bir perspektiften; İnsanların bir tür olarak herhangi bir şeyi umut etme gereksinimi var mıdır?

Kant’a göre insan türü gereği toplumsallaşma ve bu toplum içinde bir ‘ben’ olmaya mahkûmdur. (sahip olduğu akıl yüzünden veya sayesinde) Bu ‘ben’ olma sürecinde, tarihsel süreç içerisindeki gerçekliklerin bulunması ancak ve ancak aklın özgür kullanılması ile mümkündür. Kısaca tüm insani ifadelerin altında yatan anlamın ne olduğu hatta gerçekten bir ‘anlam’ olup olmadığı ancak toplumsallaşmanın işlevselliği ile mümkün olabilir:

“Güce sahip olanların, konuşma ya da yazma özgürlüğümüzü elimizden alabilecekleri, ama düşünme özgürlüğümüzü asla elimizden alamayacakları söylenir. Oysa düşüncelerimizi ilettiğimiz ve düşüncelerini bize ileten kişilerle, bir topluluk halinde düşünmeseydik ne kadar ve ne ölçüde doğru düşünebilirdik ki!”⁶⁷

Toplumun işlevselliğinden kasıt; bireylerin tek tek içsel bir zorunluluk olarak (aklın yasa ile karşılaşması ve saygı ile boyun eğme zorunluluğu) ulaştığı biricik olan ahlak yasasının, biçimsel ve evrensel manada hukuk (dışsal olan) yasasına dönüşmesinde rol almasıdır. Toplumsallaşma, yasanın farkında olan (hâlihazırda yasaya saygı ile boyun eğmiş) bireylerin kendi gibi olan başka bireyler ile zorlama olmaksızın kuracakları ya da kurulmaya zaten kendiliğinden elverişli bir birlik (erdem toplumu-amaçlar krallığı) olması için vazgeçilmez bir etkidir. Toplumsallaşma ancak bu şekli ile aklın biçimsel ahlaki yansımalarını hukuksal bir yasa olarak dışsal bir ‘baskı’ (Kant hukuku, dış davranışlar ile ilgili ve zorlayıcı

⁶⁷ Hannah Arendt, “Kant’ın Siyaset Felsefesi Üzerine Notlar”, *Cogito Dergisi* 41/42 (K 2005), 340.

olan olarak tanımlar, hukuk içsel olan ile değil dışsal olan ile ilgilidir)⁶⁸ yolu ile özgürlüğün teminatının sağlanmasının meşru zeminini kazanabilir. Toplumsallaşmanın tek işlevi bu değildir. Olumsuz bir işlevi de kötülüğün ortaya çıktığı yer olarak iş görmesidir. Fakat bu konu ileride kapsamlı olarak ‘radikal kötülük’ bahsi altında ele alınacaktır.

Aklın özgür kullanımından doğan, insanların, dışsal ilişkilerini (eylemlerini) apriori ve evrensel bir temele göre dizayn eden; bu sayede her kişiye kendisine ait olanı veren ve kendisine ait olmayanın da gaspını engelleyen bir sistem kurmaya olanak sağlayan olgu ‘Hak İlkesidir’.⁶⁹ Hak İlkesi Kant’ın politika görüşünün temellerini barındırır. Yani ahlaki eyleme yönelik dışsal olan baskı ve onun meşruluğu ile ilgilenir. Toplumsallaşma aynı zamanda hak ilkesinin ortaya çıktığı alandır. Haktan yani adalet, eşitlik, mülkiyet ve dışsal eylemlerimiz açısından özgürlükten bahsedebilmemiz için toplumsallaşma şartı vardır. Ayrıca ‘Erdem İlkesi’⁷⁰ adı altında bir ilke daha mevcuttur. Bu ise içsel olan eylemler ile ilgilenen doktrindir. Bizim, tezimizin birinci bölümü erdem İlkesi üzerinden ilerlerken bu bölümü ise hak ilkesi üzerinden ilerleyecektir.

Toplumsallaşmanın empirik alana dair ortak verilere ulaşmaya yönelik bir boyutu da mevcuttur. Bu boyut hukuksal bir ‘orijinal sözleşmenin’⁷¹ imkânına da olanak sağlar:

“(Zihnin (akıl) hareketliliğini koruyabilmesi için makul ölçüde dinlenmeye ve yanlış yönlere sapmaya ihtiyacı vardır) ki nesneyi her yönden (geniş bir perspektif ile) tekrar tekrar görmesi mümkün olsun; kendi bakış açısını mikroskobik boyuttan genel bir bakış açısına genişletip, anlaşılabilir her bakış açısına böyle bakarak, her

⁶⁸ Ulvi Ahmet Türkbağ, “Immanuel Kant’ta Özgürlük, Ahlak, Hukuk ve Devlet”, *Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Arkivi* 2 (ubat 1995), 77.

⁶⁹ ‘Hak ilkesi ile harici kanun koymanın mümkün olduğu tüm yasaları kastetmektedir. Hak Kant’a göre kişinin seçiminin diğerlerinin seçimiyle birleştiği ve evrensel bir özgürlük yasasına uyumlu olduğu durumdur.’ Bkz. Doğanhan Murat Yücel, “Kant’ın Ahlak Metafiziğinde Evrenselliğin Hukuki Çözümlemesi”, *Ethos: Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar* 11/1, (Ocak 2018), 32.

⁷⁰ Immanuel Kant, *The Metaphysics of Morals*, (1797).

⁷¹ “Orijinal sözleşme, insanların kendisi vasıtasıyla bir devleti kurduğu eylem veya tam olarak ifade edersek devletin meşruiyetinin ancak kendisine dayanarak tasarlanabildiği bu eylemin ideasıdır.” İrmak Güngör, *Immanuel Kant’ın Politika Felsefesi*, (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 118.

birinde elde edilen gözlemleri ötekiler aracılığıyla doğrulayabilsin.’’⁷²

Bu pasaj, Kant’ın özgürlük ile toplumsallık arasında kurması gereken bağı, tamamen özgür bir irade ile aklın genişlemesine bağlamaktadır. Bu da bilindiği üzere pratik aklın kullanımını kapsar. Aslı itibari ile Kant’ın ‘aydınlanma nedir’ adlı kısa makalesinde dile getirdiği: “*Sapere aude!*”⁷³ İbaresini tam da bunu imler. Bunu özellikle belirtmemizin sebebi Kant’ın ‘aklın geniş kullanımı’ veya ‘geniş bir perspektiften bakış’ olarak imlediği şeylerin empirik bir boyutta kaldığının sanılmasının önüne geçilmesidir. Bu ibareler diğer akıl sahibi varlıklar ile empati⁷⁴ (daha geniş bir çerçevede) kurma manasında kullanılmamıştır. Empati kurularak oluşturulan bir sözleşme yalnızca empirik görüşe dayanacağından, evrensel ve apriori bir hukukun buradan çıkması muhaldir. Her İnsan kendi aklını kullanmaya cesaret ederek aklın bir genişlemesine yani pratik aklın kullanımına dolayısıyla insan olmanın anahtarına sahip olur. Bu anahtar her bir bireye özel ve aittir. Fakat toplumsallaşma, aklın bu geniş kullanımına (geniş bir perspektif ile) sahip olanları, zorlamaya tâbi kılmadan bir sorumluluk bilinci ile bir araya getirir. Örneklemek gerekirse, en nihayetinde erdem toplumu, tüm bu anahtarların birleşerek açtığı bir kasadır. Zorlama olmadan bir araya gelme durumu ise ‘orijinal bir sözleşme’ ile formel halini alır. Yani bu sözleşme temellerini ahlak yasasına dayandırdığından evrensel bir hukukun buradan türetilmesi meşru bir zemin kazanır. Ayrıca dikkatli bakıldığında Orijinal sözleşme devleti kuran bir araç olmaktan ziyade devletin meşru hukuksallığının zeminini teşkil eder. Bu sözleşme bir şekilde özgürlük ve baskıyı meşru çizgilerde bir araya getirir. Hukukun (hak ilkesini) adaleti, eşitliği ve mülkiyeti korumak için baskı uygulamasının meşruluğu, orijinal sözleşmenin hiçbir zorlama ve baskı olmadan sadece akla dayalı olarak kurulmasına bağlıdır. Böylece evrensellik statüsüne ulaşan bu akılsal sözleşmenin ona uymayanlar için baskıyı kendinde meşru görmesi zaten zorunluluk içerir. Ahlak yasasının buyurusuna benzer bir şekilde hukukta, ondan aldığı güç (bu gücü tamamen akla

⁷² Immanuel Kant, “Immanuel Kant: ‘Marcus Herz’e 21 Şubat 1772 Tarihli Mektup’ – Türkiye Kant Topluluğu” (Erişim 05 Nisan 2021); Arendt, “Kant’ın Siyaset Felsefesi Üzerine Notlar”, 343.

⁷³ “*Aklını kendin kullanmak cesaretini göster!*” Bkz. Immanuel Kant, “Aydınlanma nedir?”, çev. Pelin Alioğlu, *Felsefe Logos Dergisi* 17/18 (2002), 171-176.

⁷⁴ Empati duygusu hâlihazırda mevcut önyargılarımızın başka önyargılar ile değişmesine hizmet etmekten başka bir iş göremez. Yani empati kurmak yıktığı önyargıdan daha fazlasını kurmaktadır. Empirik görünümün sınırları içersin de kalan hiçbir sözleşme ya da hukuk bu yüzden evrensel bir temele dayanamaz, bizim empati duygusunu imlememizdeki sebep; içinde sevgi, nefret, korku vb. gibi tüm duygulanımları (akıl sahibi varlıklarda karşılıklı ve ortak olarak aynı anda) barındırmasıdır. Bu yüzden Toplumsal sözleşmelerin; korku ya da sevgi vb. duygulanımlar üzerinden inşa edildiğini söyleyen her görüş, Kant’ın bakış açısına göre evrensel ilkeler içermekten veya türetmekten yoksundurlar.

dayanmasından alır, ahlak yasası da tamamen akla dayanan onun vazgeçilmez bir apriori ilkesidir) ile buyurur ve içeriksel ilkeler üretir. Bu ilkeler dışsal meşru bir baskı ile hak ilkesini gözetir ve korur. Hak ilkesinin korunması ile erdem toplumunun oluşması arasında pozitif bir korelasyon mevcuttur. Aklın temele alınmadığı sözde bir hukuk, hak ilkesini korumaktan aciz olduğu gibi ona zarar da verir.

Bu yüzden akıl tamamen özgür bir biçimde kullanılamaz ise dışsal anlamda bir baskı dahi (hukukun temini için) işe yaramazdır. Yasanın bilincine ulaşamayan akıllar için bu bilince ulaşanlar (veya ulaştığı düşünülenler) tarafından yapılan baskı, hukukun temini bir yana ahlak yasanın bile çiğnenmesine yol açabilir. Bu noktada dışsal baskı derken, aklın özgür biçimde kullanılmadığı bir durumu niteliyoruz. Çünkü aklın özgür kullanımında da dışsal bir baskıdan söz etmek mümkündür. Sonuçta hukuk, maksimler ile değil davranışlar⁷⁵ ile ilgilenir ve kendi tanımında zorunlu olarak baskıyı kapsar. Aklın özgür biçimde kullanılmadığı bir baskı, yapılanların ellerinden özgür bir biçimde aklın kullanım hakkını alırken, yapanların ellerinden ise saf bir şekilde yasaya tâbiyet imkânını alır. Çünkü dışsal baskı akli olmaklığı yitirdiği an bir tiranlığa dönüşür ve bu tiranlık insanı bir amaç olarak gözetmemeye yani onu yok saymaya sürükler hâlbuki bu küçümseme (yok sayma):

*“Asla tam olarak ahlaksız insanın tüm ahlaki değerini (potansiyelinde olan) reddetmek ile sonuçlanmamalıdır; çünkü o zaman söz konusu kişinin kendini geliştirme gücüne sahip olmadığını varsayabiliriz. Bu varsayım şu görüş ile uzlaşmaz: İnsan, tam da ahlaki bir varlık olduğu için, iyi olana yönelik bütün eğilimlerini tümüyle kaybedemez.”*⁷⁶

Bu bahsi geçen durumun tam tersi bir durumda ise yani baskı yapılanların isyanı ile baskı yapanların (baskı yolu ile) düşürülmesi’ de farklı bir sonuç ortaya çıkartmayacaktır.⁷⁷

⁷⁵ ‘Eylem’ ibaresi yerine ‘Davranışlar’ ibaresinin tercih edilmesindeki sebep insan ‘eyleminin’ sadece istencin yasaya tam uyumunda ortaya çıkmasıdır, insan yasaya maksimlerini tâbi kılabilirdiği ölçüde eyleyebilen bir varlıktır. Davranışlar ise insanın bilişsel, duyuşsal veya piskomotor ‘tepkilerinin’ genel adı olduğundan tam bir eylem vasfı taşımayan tüm refleksleri kapsar.

⁷⁶ Hakan Çörekçioğlu, *Kant Felsefesinin Politik Evreni* (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2017), 113.

⁷⁷ “Gerçi devrimlerle bir baskı rejimi, kişisel bir despotizm, bir zorbalık yönetimi yıkılabilir; ancak yalnız bunlarla, düşüncelerde gerçek bir düzelme, düşünüş biçimlerinde ciddi bir iyileşme elde edilemez; tersine, bu kez yeni önyargılar, tıpkı

“Buradan çıkan sonuç şudur ki, en üstün yasa koyucu güce yönelik her türlü direnme, uyrukları memnuniyetsizliklerini şiddet yoluyla ifade etmeye yönlendiren her türlü kışkırtma, isyan doğuran her türlü karşı koyma, bir cumhuriyete karşı işlenebilecek en büyük ve en acımasız suçtur; çünkü bunlar cumhuriyetin bütün temellerini tahrip eder. Bu yasak koşulsuzdur, öyle ki iktidar ve onun faili, yani devlet başkanı, hükümeti tamamen şiddet uygulayan yetkilerle donatarak kökensel sözleşmeyi çiğneyecek kadar ileri gitse ve dolayısıyla uyrukların gözünde yasama hakkını kaybetse bile, yine de uyruğun ona direnemeye hakkı yoktur.”⁷⁸

Burada birkaç noktaya değinmek lazım gelir; Bir halkın, devlet başkanının yanlış politikalarına direnmemesi sonucunda ortaya çıkacak adaletsizlik eğer direnmesi sonucunda ortaya çıkacak olandan daha çok ise halk isyan etmeli midir?

Kant’ın olası cevaplarından biri, adaletin (hak ilkesinin) hangi seçenekte daha çok zarar gördüğünü bilemeyeceğimiz yönünde olurdu. Şayet böyle bir veriye sahip olunduğu söylenerek (bir maksim halini almaya elverişli şekle getirilirse); daha açık bir ifade ile isyan etmek meşru bir alana taşınırsa bu, tüm hukuki sistemi (hâlihazırda bulunmasa dahi ileride bulunabilecekler dâhil) tehlikeye atar ve erdem toplumunun kurulmasına hükümete direnmeme mottosundan daha fazla engel teşkil ederdi. Yani hukuki meşru ve evrensel bir sistemin olanağına imkân veren en makul görüş, halkın öyle ya da böyle hukuksal olsun ya da olmasın, böyle addedilen tüm kurumlara saygıyla itaatinde gizlidir. Şayet bir erdem toplumu mümkün olacak ise bu yolla mümkün olmaya daha yatkındır. Bir diğer cevap ise tarihsel akış içerisinde meydana gelen olayların tamamen empirik olmasından dolayı taraflardan haklı görülen kesimin (hükümet veya isyancılar) galip gelen taraf olacağının çok net olduğudur. Çünkü galip gelen taraf kendine meşru bir zemin oluşturmak için elde etmesi gereken tüm araçları çoktan elde etmiş demektir:

“(…) İsviçre, Birleşik Hollanda ve hatta Büyük Britanya gibi ülkelere bugün hayran olduğumuz anayasalarını kazandıran

eskileri gibi, düşüncesiz yığına, kitleye yeni birer gem, yeni birer yular olurlar.” Immanuel Kant, “Aydınlanma Nedir Sorusuna Yanıt”, çev. Nejat Bozkurt, Muammer Kaymak, 20 Mart 2011.

⁷⁸ Çörekçioğlu, *Kant Felsefesinin Politik Evreni*, 57. Ayrıca Kant bu fikirleri ile ters düşmemek adına Fransız devriminde Kralın zorla tahtan indirilmediğini kendisinin gönüllü olarak çekildiğini ifade etmiştir. Bkz. Wood, *Kant*, 220.

isyanlar eğer başarısız olsaydı, bu ülkelerin tarihini okuyanlar bu anayasaların saygın kurucularının infaz edilmesini, büyük siyasi suçluların hak ettiği bir ceza olarak görecekti; çünkü genellikle bir eylemin sonucu, o eylemin hukukiliğine ilişkin yargımızı etkiler; her ne kadar sonuç belirsiz ve buna karşın hukuk ilkeleri kesin olsa da!’’⁷⁹

Kısacası isyankârların uygulamaya geçirmek için isyana kalkıştığı anayasa hâlihazırda isyan edilmiş olan anayasadan çok daha tehlikeli bir hal almaya her zaman müsaittir. Çünkü isyan, doğası gereği hiçbir zaman akılsal meşru bir temel bulamaz. Aklın özgür kullanımından doğan bir özgürlük bilinci olmadan ‘orijinal sözleşme’ ve bu bilince dayalı meşru bir baskı (zorlama) olmadan da ‘erdem toplumu’ var olamaz.

Sonuç olarak insanların birbirleriyle kurdukları ilişkilerde (dışsal) tamamen özgür olması gerekir. Bunun imkânı için, özgürlüğün kurulu olduğu meşru zeminin, mutluluk veya empirik tecrübeye bağlı diğer duygulanımlar olmadığını belirttik. Bahsi geçen zemin ‘empati’ üzerine değil evrensel ve apriori ilkeler üzerine kurulabilir. Çünkü Kant’a göre empirik dünyadan esinlenerek oluşturulmaya çalışılan ilkeler, buyruklar değil sadece basit tavsiyelerdir⁸⁰, bu tavsiyelerin ise asla kesin bir bağlayıcılıkları olamaz. Bu tavsiyeler ilk etapta insanları uyarır fakat sonuçları ile yüzleşme hususunda bir sorumluluk yüklenmezler ve insanı eyleme geçip geçmeme konusunda serbest bırakmak zorundadırlar.⁸¹ Aksi halde bu tavsiyeler meşru bir zemini olmayan keyfi buyruklar halini alırlar:

“Aynı şekilde bir kimse kendi ahlaki yetkinliğini şaşmaz bir ahlaki merci gibi göremez ve kendi taleplerini temellendirmeden başkalarına ne yapması gerektiğini dikte edemez. Gerek kendi dışındakilerin gerekse de kendisinin ahlaki yetkinliğine körü körüne inanmak da aynı şekilde bir eylemin ya da tavrın ahlakiliğinin temellendirilmesi için yeterli değildir.”⁸²

⁷⁹ Immanuel Kant, “On The Common Saying: That May Be Correct in Theory, But it is of No Use in Practice”, çev. Hakan Çörekçioğlu, *Kant’s Political Writings*, ed. Hans Reiss (Cambridge University, 1970), 300.

⁸⁰ Kant, “On The Common Saying: That May Be Correct in Theory, But it is of No Use in Practice”, 289.

⁸¹ Sadece ahlak yasası zorunluluk ile buyurabilir. Sözde buyruk olduğunu iddia eden diğer tavsiyeler, zorunluluk ile buyurmaya çalışsa dahi bu akli ve apriori olamayacağından evrenselde olamaz. Bu sebeple acı bir despotizm ile sonuçlanmaktan başka çaresi kalmaz.

⁸² Annemarie Pieper, *Etiğe Giriş*, çev. Veysel Atayman - Gönül Sezer (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012), 168.

Dolayısıyla böyle sözde buyrukların herhangi bir ceza verme ya da meşru hukuksal bir sistem kurmaları akla göre mümkün değildir. Çünkü ceza ve hukuksal ilkelerin temeli özgür bir iradeye dayanmak zorundadır. Fakat bu sözde buyruklar tamamen empirik (doğa ve eğilimlere dayandığından) olduklarından ahlak yasasına dayanmazlar; ahlak yasasına dayanmadıkları için özgür bir iradede⁸³ söz etmek mümkün değildir. Özgür irade yok ise ceza da yok demektir. Hâlbuki yasa kendine uyulmadığında ceza; her insanın iç dünyasında, kendindeki kusurluluğu görmesi ve bunun acısını çekmesi olarak tezahür eder, dış dünyada ise meşru bir hukuk yolu ile karşılığını görür:

“Görevimizi çiğnediğimizde, bunun sebep olabileceği zararlar hakkında bile düşünmemize gerek kalmadan, sonuçları doğrudan hissederiz ve kendimizi kendi gözümüzde değersiz görürüz.”⁸⁴

Kişinin kendi gözünde alçalması içsel eylem ile alakalı iken bir cezaya çarptırılması dışsal eylemleri ile alakalıdır. Burada aşılması gereken soru şudur; bir birey, hem bir toplumun üyesi (yasa üzere kurulu) olup hem de bireysel olarak ahlaki bir özgürlüğe sahip olabilir mi?

Kant’a göre bu soruyu aşmanın tek yolu hak ilkesinin kabulü ile mümkündür. Şayet içsel eylemler ile dışsal eylemlerin zemini aynı ise böyle bir sorun yok demektir. Burada dikkat edilmesi gereken, iki eylem türünün zeminin aynı olmasının yetmezliğidir. Aynı zamanda ikisi de evrensel ve apriori (saf akla dayalı) olmalıdırlar. Aksi takdirde bu sorun sadece tutarlı bir yanılsama ile aşılmış olur ki Kant’a göre zaten bu bir çözüm veya aşma olamaz. Örneğin akla dayalı olmayan fakat kendi içinde tutarlı kültürel yasalara, o kültür ile iç içe olan insanların hem içsel hem de dışsal anlamda tâbi olması gibi...

Hak ilkesi bize dışsal bir eylemin evrensel bir özgürlük ile aynı anda var olabilmesini sağlar. Bir nevi iç ve dış eylemdeki tutarlılıktır. Dışsal olan eylem öyle bir ortaya çıkmalı ki evrensel olan yasaya uygun fakat aynı zamanda da toplumun (amaç edinilen) diğer üyelerinin özgürlüğü ile uyumlu olmalı. İşte Kant’ın bu

⁸³ “Özgür bir irade yalnızca ahlak yasasına uyumda ortaya çıkabilir.” Bkz. Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 51.

⁸⁴ Çörekçioğlu, *Kant Felsefesinin Politik Evreni*, 43.

liberal düşünce tarzına ve akabindeki cumhuriyetçi bakışına izin veren tek olgu hak ilkesidir:

“Bir eylem evrensel bir yasaya uygun olarak herkesin özgürlüğü ile birlikte var olabiliyorsa ya da bu eylemin maksiminde herkesin seçme özgürlüğü, evrensel bir yasaya uygun olarak herkesin özgürlüğü ile birlikte bulanabiliyorsa bu yasaldir”⁸⁵

Hak ilkesi içsel maksimler diğer bir deyişle içsel eylemler ile ilgilenmez. Tamamen dışsal olan eylemlere odaklanır, onun görevi dışsal özgürlüğü mümkün kılmaktır. İçsel özgürlüğü birey bizzat kendisi yasaya tâbi olarak sağlamaktadır. Fakat dışsal özgürlüğünü bizzat kendisi teminat altına alamaz: Maksimini yasaya tâbi kılmış ya da kılmaya çalışan bir toplum üyesinin, başka bir toplum üyesi tarafından haksızlığa uğraması veya özgürlüğünü sağlayacak olgulardan mahrum bırakılması buna örnektir. Şayet bizzat kendisi, dışsal özgürlüğünü teminat altına almaya çalışırsa anarşi ortamı hâkim olur ve erdemli toplum hiçbir zaman ortaya çıkmaz. İşte hak ilkesi, orijinal sözleşme etrafında toplanan akıllı varlıkların erdemli bir toplum olma yolundaki vazgeçilmez olgusudur. Bu olguyu ayakta tutan kurum ise devlettir. (erdemli olanların erdemli kalmasına olanak sağlayan siyasi bir yönetim mekanizması) Devletin görevi vatandaşlarına mutluluğu sağlamak ya da iyinin ve kötünün ne olduğunu imlemek değildir. Onun görevi hak ilkesini tesis etmektir. Bu tesis sırasında yapılan kısıtlayıcı baskılar ise başta da belirttiğimiz gibi meşru ve kabul edilebilirdir. Çünkü özgürlüğün eşitliğinin sağlanması ancak bu yolla mümkündür. Erdemlilerin muhtemelen oluşturmuş olduğu yönetim mekanizması ise Kant’a göre cumhuriyettir, fakat Kant cumhuriyette oy kullanma hakkına mülk sahibi olmayanların (yoksullar)⁸⁶ ve kadınların⁸⁷ sahip olmadığını ayrıca belirtmiştir:

“Kendi ölümü için son yargının bir erkek hâkimler heyeti tarafından mı yoksa bir kadın hâkimler heyeti tarafından mı verileceği bir

⁸⁵ Aysel Demir, *Kant, Ahlak, Siyaset* (Ankara: Siyasal Kitabevi, 2020), 103.

⁸⁶ ‘Fakat devletin zengin kesimden gerekirse baskı yolu ile vergi alarak yoksullara bu vergiden pay biçilmesi gerektiğini ayrıca vurgulamıştır.’ Bkz. Andrea Faggion, “*Kantian Right And Poverty Relief*”, (Erişim 15 Mart), 283.

⁸⁷ Firdevs Demir, “Kant’ın Kadınlarla İlgili Görüşlerinin Ahlak Felsefesi Bağlamında Değerlendirilmesi”, *Mizanü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi* 5 (30 Aralık 2017), 87-99.

kadının seçimi olsaydı, kesinlikle kendi hâkimi olarak erkek hâkimler heyetini seçerdi.”⁸⁸

Kant, her ne kadar tüm bireylerde eşitliği savunsa da:

“...Bu ülkede her birey hem yasanın yapıcısı hem de bu yasanın yönettiği bir varlık olarak aynı hakka sahiptir; teker teker birbirine eşittir.”⁸⁹

Sıra oy kullanma hakkına geldiğinde fikirleri aristokratik bir cumhuriyet düzenini anımsatmaktadır:

“Yalnızca başkalarına İktisadî bakımdan bağlı olmayanların kendi bağımsız seslerini yükseltebileceklerini; oy verme ve İdarî görevde bulunma yoluyla “etkin (aktif) yurttaşlar” olarak devlete katılabileceklerini öne sürer. Geri kalanlar (hizmetçiler, ücretli işçiler, başkasının mülkiyetindeki topraklarda çalışan köylüler ve şüphesiz tüm kadınlar) “edilgin (pasif) yurttaşlardır”: Devlet onların haklarını korur, fakat bunlarla ilgili karar alma süreçlerine katılım talep edebilmeleri mümkün değildir.”⁹⁰

Bizce yoksulların, (mülk sahibi olmayanların) oy kullanamamasının sebebi Kant’ın aklını kullanma yetisini gösterebilecek yetkinliğe sahip olan insanları betimlemesi ile alakalıdır. Çünkü o belli kültüre sahip olan ırkların, akli yetkinliğe henüz ulaşamadıklarını dile getirmiştir:

“Rusları, Polonyalıları ve Türkleri, henüz belirli bir şahsiyete sahip millet olma vasfını kazanmamış, ilerde de kazanması şüpheli olan milletler olarak görür.”⁹¹

Vaziyet bu halde iken yoksulların (bizce, akıllarını geliştirebilecek veya gerekli eğitimi alabilecek imkânlara sahip olamamalarından dolayı) ve kadınların (bizce, duygulanımlarını yoğun yaşamaları ve bunun akıllarının özgür kullanımından alıkoyması dolayısıyla) oy kullanamamasını onların saf aklın apriori

⁸⁸ Zeynep Baktemur, “Aydınlanma Çağı Filozoflarına Göre Kadın: Schopenhauer, Kant ve Rousseau Örneği”, *Kadın Araştırmaları Dergisi* 1/18 (17 Mayıs 2019), 6.

⁸⁹ Heimsoeth, *Kant’ın Felsefesi*, 1967, 124.

⁹⁰ Wood, *Kant*, 219.

⁹¹ Saim Şallı, “Kant’ta Barış Düzeni, Dünya Vatandaşlığı Ve Ötekiler: Modern Kozmopolitizm Düşüncesinin Temelleri Üzerine Bir İnceleme”, *Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 5/12 (14 Ocak 2018), 106.

yasalarına ulaşabilecek yetkinlikte olmadıklarına bağlamak zor olmasa gerek. Fakat şunu da göz ardı etmemekte fayda vardır; Kant insanı insan yapan olgunun ahlak yasasına tam bir itaat olduğunu imler ve bunun da yalnızca eğitim yoluyla olabileceğini söyler. Çünkü Kant’a göre insanlık tarihinin başlangıcında tek bir topluluk mevcut idi ırkların oluşması tarihi bir süreci takip etmektedir. Yani insan doğuştan yanında getirdikleri ile diğer insanlardan bir farklılık teşkil etmez. Fakat eğitim sayesinde akli kullanma yetkinliğine ulaşır:⁹²

*“İnsan ancak eğitim yoluyla insan olabilir. İnsan, eğitim yoluyla meydana geldiği kişiden başkası değildir.”*⁹³

Fakat Kant kadınların eğitim dahi almalarının onları üst bir akli yetkinliğe ulaştırmayacağını ayrıca belirtmiştir:

*“Okullu (eğitimli) kadınlar kitaplarını saatleri gibi kullanırlar. Onlar saatlerini sadece bir saate sahip oldukları bilinsin diye takarlar. Buna rağmen saatleri genellikle ya çalışmaz ya da doğru zamanı göstermez.”*⁹⁴

Kant’ın bu tür yaklaşımları sanki kadınlardaki bu tutumların onların doğasına ait olduğu izlenimini oluşturur. Bu yaklaşım tarzı kadınların elinden sadece seçim yapma haklarını almaz, seçim yapabilme ihtimalini içinde barındıran insanlık vasıflarını da belirsizleştirir:

*“Kadının boyun eğmesi, erkeğin ise yönetmesi gerekir; çünkü eğilim, boyun eğer akıl ise yönetir.”*⁹⁵

Fakat bizim aklımıza takılan asıl soru; şayet insan belli bir eğitimden geçmeden (kadınlar bir eğitimden geçse bile) aklın apriori ilkelerine ulaşacak yetkinliğe sahip değil ise bu ilkeler nasıl olur da apriori ve evrensel olabilir?

Bu soruya, aklın varsayılan kullanıma hazır hale gelmesi için gerekli eğitimi almış olmak şartı gerek diye cevap verilirse: Bu ilkelerin apriori olduğu iddiası tehlikeye girer. Çünkü biz hiçbir zaman bunun aklın apriori bir ilkesi mi yoksa akla

⁹² Şallı, “Kant’ta Barış Düzeni, Dünya Vatandaşlığı ve Ötekiler”.

⁹³ Kant, *Pedagoji Üzerine*, 9.

⁹⁴ Demir, “Kant’ın Kadınlarla İlgili Görüşlerinin Ahlak Felsefesi Bağlamında Değerlendirilmesi”, 96.

⁹⁵ Çörekçioğlu, *Kant Felsefesinin Politik Evreni*, 171.

eğitim ile sonradan dâhil olan aposteriori bir öğretimi olduğunu ayırt edemeyiz. Bu soruya ahlak yasasının farkına tüm akıllı sonlu varlıklar (eğitilmiş ya da eğitimsiz) saygı ile farkına varır ve varmak zorundadır⁹⁶ dersek: Bu durumda, yasanın tikel bir ahlaksallık düzeyinden tümel bir hukuk düzeyine ulaşması tehlikeye girer. Çünkü yasanın evrenselliği sadece bireylerde tek tek öznel olarak ortaya çıkan fakat böylelikle evrensellik kazandığı iddia edilen kuru bir tez olarak öne sürülür.⁹⁷ Bu soruyu aşmanın tek yolu bilgiyi inkâr ederek inanca yer açmak olabilir. Kant'ın amaçlar krallığını (erdem toplumu) 'ummasının' altında yatan sebepler, sistemde bulunan bu boşluklar (doldurulması imkânsız olan)⁹⁸ olabilir. Yasanın evrensel bir değere sahip olduğunun ve özgürlüğümüzü sadece yasaya uyum ile elde edebileceğimizin bilincine varmanın herhangi bir eğitim gerektirmediği gerçeğine dayalı olarak; bunun bilgisi dâhilinde erdemli toplumu umut etmek ve bu uğurda gerekli olan olguları (ruhun ölümsüzlüğü ve Tanrı) bilmesek dahi varsaymak zorunda kalmak; hukuk toplumu için yeterli temeli teşkil edebilir. Ayrıca Kant'ın öne sürdüğü bu spesifik bilgileri (günümüzde tartışmaya açtığımız) tarihselliğin etkisini göz ardı ederek okumak zannımızca bir hata olacaktır. Bu eleştirilen noktalar Kant'ın yasa üzerine kurduğu sistematik ve tutarlı teorisinden bir şey eksiltmez. Bizim bu spesifik konulara değinme nedenimiz ana konumuzu tam anlamıyla ihtiva etmemesine rağmen cumhuriyet ve aklın özgür kullanımı ile ilgili olmasından dolayı es geçmek istemememizdir.

Sonuç olarak insanın doğuştan getirdiği tek hak özgürlüktür⁹⁹ ve bu hakkı koruma yani bir başkasının seçimi ile kısıtlanma durumunu ortadan kaldıracak olgu ise hak ilkesidir. Yalnız burada unutulmaması gereken, hak ilkesinin geçerliliği akıl sahibi varlıkların hiçbir zorlama olmadan tamamen saf akla dayanarak kabul ettikleri orijinal bir sözleşmenin mevcudiyetinde yattığıdır. Ancak böyle bir sözleşme hak ilkesinin baskı kurmasını veya ceza vermesini meşru

⁹⁶ “Şu ifadeyi (...) hiç benimsemişimi itiraf etmeliyim: Belirli bir halk (...) özgürlük için uygun değildir; mülk sahibine bağımlı olan serfler özgürlük için henüz uygun değildir ve bununla birlikte bütün insanlar inanç özgürlüğü için henüz uygun değildir. Fakat böyle bir şarttan sonra özgürlük hiçbir zaman gerçekleşmeyecektir. Çünkü özgürlüğe kavuşmadan olgunlaşmak, yani şarta uygun hale gelmek mümkün olamaz. Elbette ilk denemeler ham olacaktır, hatta zahmetli ve tehlikeli durumlar arz edecektir. Zira [halk veya bireyler] daha önceden başkalarının emri ve bakımı altında idi. Ne var ki aklın olgunlaşması, ancak kişinin kendi çabasıyla mümkündür.” (bu çaba sonucu oluşan bir bilinç ancak orijinal sözleşmeyi oluşturabilir) Bkz. Saim Şallı, *Kant'ın Kozmopolitizm Teorisi ve çağdaş kozmopolitizm akımı üzerindeki etkisi* (Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011), 129.

⁹⁷ Bu cevabı kuru bir tez olarak tanımlamak haksızlık olabilir. Çünkü Kant, 'yargı gücü' ve 'sağduyu' kavramları ile bu tezin temellerini sağlamlaştırmıştır. İleride detaylandırılacaktır.

⁹⁸ Kant sisteminin, bu bahsi geçen boşluklar olmadan tutarlı olması zaten muhaldir. Teorik aklın boşlukları, Kant'a, pratik aklın tesisini, pratik ve teorik aklın arasındaki boşluklar ise yargı gücünün tesisini sağlamıştır.

⁹⁹ Şallı, “Kant'ta Barış Düzeni, Dünya Vatandaşlığı ve Ötekiler”, 95.

kılabilir. Eğer toplumda yapılan sözleşme bahsi geçen temellere dayanmıyor ise her baskı despotluk, her yasa ise keyfilik barındırır. Akla dayalı olmayan hiçbir hukuk, bir bireyin özgürlüğü ile başka bir bireyin özgürlüğünü özgürlük yasalarınca bir araya getirme potansiyeline sahip değildir. Ahlakın biçimsel ve teorik formunu içeriksel ve pratik bir forma (hukuka) dönüştürme görevi ise politikaya aittir dolayısıyla politik bir düzlem olan ‘cumhuriyet’¹⁰⁰; üzerinde akıl yolu ile ittifak edilmiş bu teorik ilkeleri pratik anlamda icra eden mekanizmadır:

“Adil bir toplumda (cumhuriyetçi) saygı duyulması gereken özgürlükler arasında, kişinin herhangi bir şekilde (bu arayış başkalarının haklarını ihlal etmediği sürece) mutluluğu arama özgürlüğü, din özgürlüğü ve konuşma özgürlüğü. Bu son ikisi özellikle Kant için önemlidir ve onları "Aydınlanma Nedir?" de insanlığın devam eden aydınlanmasıyla ilişkilendirmiştir. Dini doktrini yasallaştırmanın "insan doğasına karşı bir suç" olacağını, çünkü bunu yapmanın, insanları insan yapan aklın tamamen özgürce kullanılmasını reddetmek anlamına geleceğini savunuyor. Benzer şekilde, Kant'ın “aklın kamusal kullanımı” dediği şey üzerindeki kısıtlamalar, insan türünün en temel teleolojisine, yani aklın gelişimine aykırıdır.”¹⁰¹

Burada bahsi geçen ‘aklın kamusal kullanımı’ aklın özgür ve evrensel kullanımı ile alakalıdır. Herhangi bir yönlendirmeye maruz kalınmadan yapılan salt akli kullanım kastedilmektedir. Aklın bir diğer kullanımı olan ‘aklın özel kullanımı’ ise insanların her birinin vatani görevlerini ifa ederken ihtiyaç duydukları kullanımlardır. Daha açık bir ifade ile aklın özgür kullanımına ihtiyaç duyulmayan görev odaklı davranışları ihata eder; doktorların ameliyat yapması, bekçilerin hırsız yakalaması vb. Bir örnek ile açıklamak gerekirse, bir vatandaşın vergi vermesi özel kullanım ile ilgili iken aynı vatandaşın vergi miktarını özgürce eleştirebilmesi kamusal kullanım ile alakalıdır. Kant’ın önemle üzerinde durduğu kullanım kamusal kullanımdır ve bu kullanımın özgürce kullanılmasına imkân veren sistem

¹⁰⁰ “Halkın hakkını halk adına koruması için tüm yurttaşların birleşerek ve temsilcileri (vekilleri) aracılığıyla etkin olarak tesis ettiği bir temsili halk sistemidir.” Bkz Wood, Kant, 219.

¹⁰¹ Tim Jankowiak, “Kant, Immanuel | Internet Encyclopedia of Philosophy”. Ayrıca Bkz. Tim Jankowiak, Towson University, PhilPeople, (Erişim 17 Nisan 2021).

ise cumhuriyettir.¹⁰² Bu sistem aklın kamusal kullanıma izin vermek için gerekirse baskı uygulayabilir ki bu zaten zorunludur. Bu baskı özgürlükleri kısıtlamaz tam tersine özgürlüklerin kısıtlanmaması için gereklidir.

Fakat bizim aşamadığımız ya da aşmaya çalıştığımız mesele bu dışsal baskının (hak ilkesi adına) meşru zemininin temellerinin sağlamlığının yetersizliğidir. Bizim ‘iyi’ olarak nitelendirdiğimiz veya nitelendirebileceğimiz tek şey insanların içsel özgürlüğüne ait olan istencin, yasaya (ödeve) uyumunda ortaya çıkar hatta sadece uyum yeterli değildir. Bu uyumu ortaya çıkaran maksimin de ayrıca yasaya tamamen itaati söz konusu olmalıdır. Tüm bu şartlar sağlandığında bile tözsel anlamda bir iyiden söz etmemiz mümkün değildir. O halde, nasıl olur da içeriğini bilemediğimiz (içeriğini biliyormuşçasına-pratik düzeyde) bir yasayı referans noktası olarak dışsal bir baskıyı meşru görebiliriz? Yani nasıl olur da Kant’ın ahlak projesi ile hukuk projesi bir araya gelebilir veya aynı temelden beslenebilir? Ahlak projesinde iyunin ortaya çıkabilmesi için yasanın biçimselliği zorunlu iken hukuk projesinde içerikselliği zorunludur. Hukuk projesinde, orijinal sözleşme ile oluşturulan bir devletin baskı uygulamasının (yasaya itaat veya yasanın çiğnenmemesi adına) ahlaki bir değeri gerçekten var mıdır?

Eğer bu soruya Kant’ın ahlak projesi kapsamında cevap vermek icap ederse, bu devletin meşru bir olgu olduğu tartışmalı bir konu haline gelir. Çünkü iyi, sadece özgür istencin özgür itaati (yasaya) ile ortaya çıktığı için devletin baskı kurması ile iyunin ortaya çıkması arasında herhangi bir bağ mevcut olmayacağından bu devletin meşru bir zemini olamaz. Fakat öte yandan Kant’ın hukuk projesini göz önüne aldığımızda devletin iyunin ortaya çıkması ile ilgilenmediği sadece iyunin ortaya çıkabilmesi için bir zeminin temini ile ilgilendiği imlenirse, devlet ile yasa arasında meşru sayılabilecek bir bağ kurulabileceğinden bu gerilim bir nebze olsun aşılabilir gözükmetedir:

“Hukuk politikadan önce gelmez politika hukuktan önce gelir; politika bir hukuk öğretisidir.”¹⁰³

Politika ve hukuk tanımlamasının bu boyutu bizce çok önemlidir. Çünkü bu tanımlama hukukunda aynı ahlaklılıktaki gibi hâlihazırda tözsel bir iyiyi

¹⁰² Canan Eyigün, “Kant’ın ve Foucault’un Gözünden Aydınlanmaya Bakmak”, *Etkileşim* 3 (01 Nisan 2019), 148.

¹⁰³ Hakan Çörekçioğlu, “Politika evrenine Kant aydınlanmasıyla bakmak- K24”, *T24* (Erişim 17 Nisan 2021).

betimlemediğine atıf yapar. Yani erdemli bir politik tutumun, ürettiği hukuksal yasalar ile ahlak yasaların kendisi arasında bir bağ mevcuttur. İki olgu arasındaki bu benzerlik ahlaktan hukuka geçişte bize bir kolaylık sağlayabilir.

Fakat öyle ya da böyle ahlak projesinden hukuk projesine geçişin zorluğu ahlak projesindeki iyinin tanımından dolayı her zaman varlığını koruyacak gibi gözükmemektedir. Bahsi geçen tanım her ne kadar ahlak ve hukuk arasında bir benzerlik yakalamış olsa da ahlak yasasının kendine ait otonomluğu ve hukuk ilkelerinin heteronomluğu arasındaki mesafeyi kapatmaya yetmemektedir.

Kant, bu sorunu aşmak için ödevleri iki kısma ayırmıştır. Ahlak projesinin kapsamında kalan ödevleri ‘erdem ödevleri’ olarak adlandırmıştır. Bu ödevlerde dışsal bir yasa koyucunun varlığı mümkün değildir. Şayet bu ödevlerde dışsal bir yasa koyucu varsayılırsa bu, ahlak dışı olarak imlenir. Buna, herhangi bir inanç sisteminde bulunan emir ve yasaklara zorunlu olarak itaat etme örneği verilebilir. Hukuk projesi kapsamında kalan ödevleri ise ‘Hak ödevleri’ olarak adlandırmıştır. Hak ödevleri dışsal bir baskıyı meşru kılar. Çünkü bu ödev çeşidi olmadan diğer ödev çeşidinin (erdem ödevleri) imkânı tehlikeye girebilir:

“Tüm ödevler ya ‘hak ödevleridir’, yani dış hukukun mümkün olduğu görevlerdir; ya da dış hukuk vermenin mümkün olmadığı ‘erdem görevleridir’.”¹⁰⁴

Her ne kadar hukuk yasasının temeli ahlak yasalarının kendi olmak zorunda olsa da ahlak yasalarının biçimsel olması içeriksel olmak zorunda olan hukuk yasaları için büyük bir sorun teşkil etmektedir. Zira hukuk yasaları tarafından hangi ahlaksal durumun zarar görmemesi için garantiye alınması gerektiği sürekli olarak muğlak kalmaktadır. Bu muğlaklığı aşmak için hak ilkesinin özgürlük idesi ile arasında analitik (böylece ahlak ve hukuk yasası neredeyse özdeş gözükecek ve bu muğlaklığa yer kalmayacaktır) bir bağ olduğunu iddia edebiliriz.¹⁰⁵ Bu analitik

¹⁰⁴ Mary J. Gregor, *Kant: The Metaphysics of Morals* (Cambridge University Press, 1996), 12.

¹⁰⁵ Genel kanı bu yönde olmasına rağmen Robert B. Pippin, şayet analitik bir bağ kurulacak ise bu ahlak ve hukuk yasası arasında değil ‘en yüksek iyi’ ve hukuk arasında kurulmalıdır demiştir. Çünkü ‘en yüksek iyi’ dışsal yükümlülük ile içsel yükümlülük arasındaki bağı kurmada işlevselliği bakımından bu analitik bağın kurulmasına en yakın olandır. En yüksek iyinin kendi sentetik yapısında kurduğu erdem ve mutluluk ilişkisi bize ahlak ve hukuk ilişkisini nasıl kurmamız gerektiği yönünde ilham verir. Fakat Allen Wood bu iddiayı ‘en yüksek iyinin sentetik birliğinin bir mutlaklığa sahip olmamasından dolayı reddeder. Hatta Wood ahlak ilkesi ile hak ilkesi arasında herhangi bir bağ kurulmasının Kant’ı yanlış anlamak olduğunda ısrar eder. Ona göre hak ilkesi ahlak ilkesinden türetilemezdir. Çünkü Wood’a göre ödevden dolayı yapmak ile ödevde uygun yapmak arasındaki fark ahlaksallığı nitelediğinden ödevden dolayı yapılan bir ilkeden ödevde uygun yapılan bir ilke türetmek muhaldir. Bu yüzden Wood hak ilkesinin hiçbir şeyden türetilmeye ihtiyaç duymayan analitik bir kavram olduğunu iddia etmiştir. Yani hak ilkesi baskı uygulamasının meşru zeminini analitik olarak kendinde taşımaktadır. Ayrıca

bağın varlığı hak ilkesinin uygulanması sonucunda özgürlüğün her zaman ortaya çıktığı üzerine kuruludur. (ya da tam tersi) Burada dikkat edilmesi gereken husus hukuk ve ahlak arasında (dolaylı olarak da olsa; çünkü özgürlük sadece ahlak yasasına uyumda ortaya çıkmaktadır böylece özgürlük ahlak yasasına uyum ile neredeyse özdeştir) kurulan analitik bağdan kastın kendi olguları içinde birebir olmaklık olmadığıdır. İki olgunun da aynı şeylere (yasaya veya ilkelerine) yönelmesinin kastedilme olasılığı daha yüksektir. Yasanın biçimsel hali olan adalet ilkesine ahlaksallık yönelirken, hukuk adaletle içeriksel bir değer olarak yaklaşır. Şayet ‘özdeşlikten’ kasıt böyle değil ise biri biçimsel diğeri içeriksel olmak zorunda olan iki olgunun tamamen aynı olduğunu söylemiş oluruz. Bir diğer yandan hukukun heteronom bir yapısı varken ahlakın otonom bir yapısı vardır. Ek olarak, birinde ceza pişmanlık ve vicdan azabı olurken diğesinde ceza, somut alıkoymalar ve şiddet olabilir.

Hak ilkesi en temelde dışsal baskı uygulamanın meşruiyetini de özgürlük ile arasında olan bu analitik (yasaya yönelmesi bakımından) bağdan elde eder. Şayet özgürlük ve hak ilkesi arasında analitik bir bağ var ise özgürlüğü sağlamak adına hak ilkesinin dışsal bir baskı uygulaması kadar doğal bir şey olamaz. Hak ilkesinin dışsal baskısını meşru kılan tek temellendirme bu değildir; Kant ayrıca mülkiyet hakkının da bu ilkenin temellerini sağlamlaştırdığını düşünür. Tek taraflı bir ele geçirmenin mülkiyet ile alakalı olmadığını bunun sadece fiziksel bir ediniş olduğunu imleyen Kant, mülkiyet hakkından söz edebilmek için toplumun yani özneler arası bir iletişimin varlığını şart koşar. Böylece mülkiyet hakkını da (hak ilkesinin altında) aklın apriori ilkeleri arasına dâhil eder.¹⁰⁶ Çünkü bir eşyayı tek taraflı ele geçirmek bunun şahsın mülkiyeti sayılması için yeterli değildir. Mülkiyet kendi tanımı içinde ‘ben olmayan’ (başka bir kişi veya kişiler) tarafından tanınmayı (eşyaya sahipliğin tanınmasını) barındırır:

“Bir obje ancak herkesçe tanınan evrensel bir ilkeye göre elde edilirse “benimki” ya da “seninki” olabilir.”¹⁰⁷

Wood bu şekilde bir çözüm önerisinin bize ahlak ilkesine sahip olmayan bir topluluğun üzerinde de hak ilkesini uygulama fırsatı vereceğini iddia etti. (ahlak ilkesi ve hak ilkesi arasında hiçbir bağ bulunmadığından dolayı bu meşru olur). Bkz. Güven Özdoğru, “Hukukun Zemini Olarak Ahlak: Kant’ın Rechtslehre-Tugendlehre Ayrımı Üzerine”, *Felsefe Logos Dergisi* 32 (2007), 27-43.

¹⁰⁶ Atilla Yayla, *Liberal Bakışlar* (İstanbul: Profil Yayıncılık, 2014), 86; Merve Müşerref Şahin, “Klasik Liberalizm ve Taşkıyıcı Kavramları” (Erişim 18 Nisan 2021).

¹⁰⁷ Aysel Doğan, “Özel Mülkiyet Hakkının Temeli Olarak Emek”, *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 56/3 (01 Eylül 2007), 88.

Mülkiyet hakkı sadece bir eşya üzerinde sahiplik belirtmekten öte bana ve sana ait olanları belirtmek ve bunun kabul görmesi ile alakalıdır. Bana ait olanlar arasında en temelde yaşama (insan bedeni), barınma, çalışma vb. haklar olduğu için mülkiyet olmadan bize ait olan herhangi bir haktan söz edemeyiz. Mülkiyetin olabilmesi hak ilkesinin uygulanabilirliğine bağlıdır.

Fakat Kant’a göre devlet teşkilatı (hükümet) olmayan doğa durumundaki toplumlarda bile bir çeşit mülkiyet mevcut olabilir. Fakat bu hakiki anlamda bir mülkiyet değil geçici¹⁰⁸ anlamda bir mülkiyettir. Bunun sebebi ise doğa durumundaki toplumun mülkiyete hukuksal bir içerik üretecek araçlara (akla dayalı adil ve meşru bir disiplin teşkilatı) sahip olmamasıdır. İşte tam da bu sebeple yani hakiki bir mülkiyet hakkından söz edebilmemiz için hak ilkesinin meşru bir tesisi şarttır. Kant, apriori bir kavram olan mülkiyeti hak ilkesinin meşruiyetini artırmak için bir kez daha ikiye ayırır.¹⁰⁹

‘Fenomenal mülkiyet’ kavramı geçici mülkiyet başlığı altında yer alır, ‘numenal mülkiyet’ kavramı ise hakiki mülkiyet başlığı altında yer alır. Bu iki kavramı birbirinden ayıran en önemli özellik sadece empirik anlamda sahip olunan bir eşyanın mülk edinme için yeterli olamaması durumudur. Yani bir kalemin, elimde bulunması bu kalemi ‘benim’ yapmaz sadece fenomenal olarak bu kalemi elimde tutabildiğimi gösterir ki bu sadece fiziksel manada gözlemleyebildiğimiz bir durumdur. Bu gözlemleyebildiğimiz durum sadece kalemi fiziksel olarak elinde tutanı imler. Kalemin mülkiyetinin kimde olduğunu imlemez. Zaten bu yüzden bu mülkiyet (tam bir mülkiyet olmamasına rağmen) türüne ‘fenomenal mülkiyet’ diyoruz. Hakiki mülkiyet ise bir eşyanın mülkiyetine numenal anlamda sahip olabilmektir. Yani sadece kalemi elimde tutmam yetmez kalemi elimde tutmasam dahi o kalem üzerinde tasarruf ve otorite sahibi olmam şarttır. İşte bu tür bir mülkiyetin oluşması için benim kalem üzerindeki hakiki mülkiyet hakkımı meşru bir zeminde garanti eden ve koruyan bir hak ilkesine ihtiyacım mutlaktır. Kısaca mülkiyet empirik bir elde bulundurma ile ilgili değildir. Soyut bir ahlaki ilke ile ilgilidir. Çünkü hakiki bir mülkiyet anlayışını kesinlikle empirik bir sahip olma ediminden türetemeyiz. Hakiki yani numenal bir mülkiyet ilkesi ancak aklın apriori ilkesinden türetilir. Ancak bu şekilde türetilen bir mülkiyet anlayışı bireylere

¹⁰⁸ H. George Smith, “Immanuel Kant on Property Rights | Libertarianism.Org” (06 Mayıs 2016).

¹⁰⁹ Wood, *Kant*, 218.

bir eşyanın nasıl kullanılması gerektiği ile ilgili ahlaki bir yetki verebilir ve ancak bu şekilde hak ilkesi verilen bu ahlaki yetkinin garantörü olabilir:

“Fiziksel (empirik) mülkiyeti benim olmasa dahi uzaydaki bir nesnenin fiziksel olmayan bir sahipliğini iddia edemediğim sürece (o nesne) benimdir diyemem.

Bu nedenle, örneğin, bir elmayı sadece elimde tuttuğum için (fiziksel olarak sahip olduğum için) bir elmaya sahibim diyemem, ancak sadece şunu diyebiliyorsam: "Onu tutan elimden çıkardığımda bile ona sahibim." –bu hakiki mülkiyet olur-

Aynı şekilde, (sırf) üzerinde kamp yaptığım için kamp yaptığım arazinin benim olduğunu söyleyemem; sadece söz konusu yeri terk etsem bile onun benim mülkiyetim olduğunu iddia edebilirsem bu benimdir diyebilirim.’¹¹⁰

Kısaca eğer benim elimde sadece fiziksel gerekçeler ile tuttuğum kalem bir başkası tarafından alınırsa bu sadece benim kullanım hakkımı ya da kullanım özgürlüğümü elimden alır, mülkiyet hakkımı değil. Burası hak ilkesinin meşruluğu için önemlidir. Çünkü kalemin hakiki mülkiyet hakkına sahip olan ile olmayanı (fiziksel mülkiyetine sahip olanı) ayırma yetisi hak ilkesinde gizlidir. Bu ilkenin temeli, şahıslar başka şahısların özgürlük haklarına karşı kayıtsız olsa veya o özgürlük hakkını tanımak istemese bile hala toplumsal anlamda özgür kalılabileceğini garanti etmesindedir. Hak ilkesi bir nevi kalemi elinde empirik anlamda tutan kişiden¹¹¹ kalemi alarak (bu bir özgürlük kısıtlaması gibi görünebilir) kalemin mülkiyetine hakiki anlamda sahip olan kişiye verir ve en temelde kalemin numen sahibini belirlemekte ona aittir. Şimdi bu durumda hak ilkesi bir şahsın elinden kalemi alarak onun kalemi tutma özgürlüğünü de elinden almış gibidir. Fakat tam da burada, hak ilkesini meşru kılan kalemi hakiki mülkiyet sahibine geri vermesidir. Yani hak ilkesinin edimini ‘zorla gasp’ olarak adlandırmamamızı sağlayan meşru zemin, mülkiyet hakkının (apriori) kendisidir.

¹¹⁰ Smith, “Immanuel Kant on Property Rights | Libertarianism.Org” (06 Mayıs 2016).

¹¹¹ Bu kişinin zilyet olmadığı varsayılmıştır.

Hak ilkesi bize, özgürlüğün neden diğer insanların özgürlük haklarını ihlal edebilecek kadar geniş olamayacağını adalet, eşitlik ve mülkiyet gibi apriori kavramlar ile arasında olan ilişki yoluyla açıklar.

En temelde bir hakkımız olduğunu iddia etmemiz, hakkımızı savunma hakkımız olduğunu da iddia etmemiz ile aynı şey olduğundan, hak ilkesi her zaman için baskı kurmanın meşru zeminini kendinde bulacaktır. Bunu ya mülkiyet gibi insanın benliği¹¹² ile alakalı olan apriori bir ilke ile ya da adalet gibi insanın layık olduğu ile ilgilenen apriori bir ilke ile veyahut özgürlük gibi insan türünün mahkûm olduğu başka bir apriori ilke vasıtası ile yapacaktır.

Ayrıca mutlak bir barış sağlanacaksa bu ancak mülkiyetin sınırlarının tesisi ile mümkündür. Eğer mülkiyet hakkı güvenlik altına alınamaz ise bu, insanların gelişmeleri için gerek duydukları tüm motivasyonu ellerinden alır. Harcadıkları her emek eğer onlara, akıbeti belirsiz olan bir ürün veriyorsa emek harcamanın gereği yoktur. Emek harcansa dahi bu emeğin mahsulünü koruyan üzerinde ittifak edilen (akıl ile) bir hak ilkesi mevcut değil ise bireyler bu mahsulü kendi korumak ister. Bu ise mutlak savaş ya da sürekli savaşa (çatışmaya) hazır halde olmak demektir ki insan türünün gelişmesindeki en önemli engel savaştır:

“Savaş, insan yetilerinin gelişmesi için ihtiyaç duyulan şartları tahrip etmekle kalmaz; savaşa sürekli olarak hazır olma ihtiyacı, iktidarın, militer despotluk ruhuyla idare edecek şahıslara verilmesine yol açtığından, yetenek ve kaynakları, insanın gelişmesiyle alâkasız veya gelişmeye düşman amaçlara yönelterek devleti de çarpıtır.”¹¹³

Eğer hak ilkesi tüm bu bahsi geçen apriori kavramlar üzerinden meşruluğunu sağlayabilirse bu çeşit bir toplum düzeninde, yasa bakımından yasak olan bir şey eşit olarak herkes için yasak olurken yasak olmayan bir şey eşit olarak herkes için serbest olur. Eninde sonunda ahlaki olarak zorunlu olan, herkes için eşit derecede zorunlu olur. Bizce hak ilkesinin meşru zeminini açıklamaya çalışırken gözden kaçmaması gereken nokta, bahsi geçen apriori kavramların meşru bir zemin

¹¹² “Kant, mülkiyet kurumunu özgürlükle özdeşleştirir, çünkü onu temel anlamda benliğin bir uzantısı olarak görür. Bireyin dizinin morarması ve en sevdiği kitabının çalınması arasında bir fark yoktur. Bu bireyin refah seviyesini değil varoluş düzeyini de etkiler.” Bkz. H. George Smith, “Immanuel Kant’s Theory of Justice | Libertarianism.Org” (22 Nisan 2016).

¹¹³ Wood, Kant, 154.

oluşturmak için yeterli olduğu fakat tam bir tanımlama için yeterli olmadığı meselesidir. Yani Hak ilkesinin tam bir tanımlama için ihtiyacı olan mottosu; ‘toplumun, kendi kendisine dayattığından farklı bir şeyi topluma dayatamaz olamayışında’ ya da ‘toplumun kendi kendine dayatamayacağı şeyi topluma dayatamaz olmasında yatar’. Hak ilkesinin apriori kavramlar vasıtasıyla edindiği meşru zemine ek olarak yaptığımız bu tanımlama despotizm ile hürriyet arasındaki ince çizgiyi koruma açısından büyük bir iş görecektir. Bizim hak ilkesinin bu ek tanımlaması veya mottosu olarak en temelde imlediğimiz şey ‘orijinal sözleşmeden’ başka bir şey değildir:

“Nasıl ki kategorik imperatif asalak eylem biçimlerini ayırt etmemize yardımcı oluyorsa, hak ilkesi de adil olmayan her özgürlük dağılımının politik açıdan adaletsiz olduğunu görmemizi sağlar.”¹¹⁴

2.1. Ahlak Siyasetinin temellendirilmesi bağlamında Yargı Gücünden Ereksel Doğaya Geçişin İmkânı

Bu başlık genel hatları ile: Kant’ın ‘umut’ kavramının analitik olarak bir ilerleme barındırması, ileriki noktaya bir gidişi imlemesi tarzındaki açıklaması ile mekanik bir doğada iyiye doğru bir ilerlemenin kabul edilemeyeceği veya bilenemeyeceği çünkü doğada özgür eyleminin sonuçlarının ne olduğunun bilgisine asla sahip olamayacağımız tarzındaki açıklaması arasındaki çelişkinin aşılması üzerine olacaktır. Bu sorunun aşılması için bizim konumuzun ana hatlarını kapsamasa dahi yargı gücünün tam olarak neyi ifade ettiğini açıklamaya çalışacağız.

Şu ana kadar müşahade edebildiğimiz kadarıyla aslında tüm mesele, teorik akıl ile pratik akıl ya da fenomen dünya ile numen dünya arasında bulunan aşılamaz mesafenin aşılabılır olabileceğini düşünebilmektir. Çünkü ancak bu mesafenin aşılabileceğini düşünebilirsek; fenomen dünyası ile numen dünyası arasında bulunan bağın ya da bir bağ bulunabileceğinin bize sağladığı umut ile dolup taşabiliriz. Eğer fenomen dünyanın bize sundukları ile ahlaki anlayış yetimiz arasında bir uyum olduğunu en azından düşünebilecek kadar argüman geliştirebilirsek, bu bize algı (tecrübe) dünyamızın düşünülür dünyada meşru bir

¹¹⁴ Wolfgang Kersting, “Politika, Özgürlük ve Düzen: Kant’ın Politika Felsefesi”, çev. Hakan Çörekçioğlu, *Kant Felsefesinin Politik Evreni*, ed. Hakan Çörekçioğlu (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2017), 79.

temeli olduğunu (ya da tam tersi) gösterecektir. Yani ahlakın biçimsel formlarının, hukukun içeriksel formlarına (ya da tam tersi) uygun olabileceğini varsaymamıza neden olacaktır. Daha açık bir dil ile erdemli bir toplumun imkânını salık veren umudumuzun daha sağlam temeller üstüne kurulmasında büyük bir iş görecektir.

“Bütün apriori bilginin özünü oluşturan doğa kavramları, anlığın yasa koyuculuğuna dayanır, duyusal olarak koşulsuz olan apriori özgürlük kavramı ise aklın yasa koyuculuğuna dayanır... Fakat en üst düzeydeki bilgi yetiler topluluğu içinde anlık ve akıl arasında sadece bir aracı vardır. Bu yargı gücüdür; onun her ne kadar kendinden bir yasa koyması olmasa da, o kendi içinde taşıyabileceği analogiye dayanarak yine de apriori bir ilkeye göre varsayımda bulunabilme ayrıcalığına sahiptir...”¹¹⁵

Kant'ta yargı gücü, anlama yetisi ile akıl arasında kurulan bir köprü görevi görüyor, birinci kritiğinde deneyimin olanağı üstünde, ikinci kritiğinde ise ahlakın olanağı üstünde duran Kant, üçüncü kritiğinde ise yargının bizzat kendisinin olanağı ve işlevi üstünde duruyor. Bizce insanlığa umut sağlaması ve erdem toplumunun imkânı açısından üçüncü kritik en önemlisi gibi gözükmektedir. Fakat burada yargı gücünün; teorik akıl ile ahlak yasası arasında veya pratik akıl ile doğa yasası arasında kopmaz bir bağ kurduğu yanılgısına düşülmemelidir. Yargı gücünün teorik ve pratik akıl arasında kurduğu köprü aradaki uçurumu yok etmek üzerine değildir. Kant tüm kritik sistematğinde arada bulunan bu uçurumun kapanamayacağını imlemiştir. Buradaki mesele, iki kavram arasındaki uçuruma rağmen, nasıl olur da aynı anda bu iki kavrama dair düşünebilir ve hatta hükümlere varabiliriz meselesidir. Teorik ve pratik akıl arasında bir köprü kuruluyor fakat bu köprünün amacı aradaki uçurumu yok etmekten ziyade aradaki uçuruma rağmen bir köprü kurulabileceğini kanıtlamak üzere gibi gözükmektedir. Uçurumun ayrı uçlarındaki olguları ayrı ayrı bir yargıya kavuşturabilen yetilerin aynı öznde (insan) nasıl bulunduğunu ancak yargı gücü açıklayabilir. Yargı gücünün spesifik detaylarına geçmeden önce bu olgunun bizim konumuza katkısını açıklamak gerektiğini düşünüyoruz:

¹¹⁵ Cassirer, *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*, 290.

Yargı gücünü kısaca tikel olanı tümel yasalar altına yerleştirme işlevini (refleksif) yapan bir olgu olarak tanımlayabiliriz. Eğer bu tanımlamayı haklı çıkarabilirsek doğanın kendisinin, öznenin (insan) yetilerine uygun düşebilecek bir forma sahip olduğu (böyle olmasa bile böyle varsayılabilirdiği) yani açıkça yetilere uyması hasebiyle bir amaçlılık barındırdığını imlemiş oluruz. Daha açık bir ifade ile öznenin yetileri ve doğanın kendisinin uyumunun bir çeşit amaçlılık gibi algılanmasına yol açabilecek derecede bir ahenge sahip olması. Bunun imkân dâhilinde olması bize tikelin; tümel ve evrensel, dolayısıyla zorunlu olabileceğinin umudunu aşılır. Özgürlük ve ahlak yasasının temellerini sağlamlaştırır ve bu sayede ahlaktan hukuka geçişteki kolaylığı sağlamada bir ufuk verebilir. Yargı gücünün tanımından; doğada hâlihazırda bir nesnel amaçlılık olduğuna ve yargı gücünün de bu nesnel amaçlılığı teorik, pratik akıllar arasında bir aracı olarak ortaya çıkardığına dair bir izlenim oluşmamalıdır. Bu tanımdan, yargı yetisinin sadece kendine ait bir haslet ile doğayı bir amaçlılığı varmışçasına tasarlayabilme gücü olduğu anlaşılmalıdır. Buradaki püf nokta, fenomen ve numen dünyanın, bir şekilde yargı gücünün bunu böyle tasarlayabilmesine imkân vermesidir. Ayrıca yargı gücünün böyle bir imkânı elinde bulundurmasının varsayılması halinde hiçbir şekilde tam olarak tanımlayamadığımız özgürlüğün hakiki bir çeşit tecrübesine¹¹⁶ ulaşmamızın kapısı aralanır. Çünkü yargı gücünün konusu olan ve ileride detaylandıracağımız güzellik (beğeni-estetik) ve yücelik gibi olgular insanoğlunun doğal mekanik yanı ile ahlaksal anlamda özgür yanı arasında bağlantı kurar. Eğer özgürlüğün bir çeşit tecrübesini bu yetimiz sayesinde (aracılığıyla) yaşayabiliyorsak. Bu bize hiçbir umut ve çabamızın beyhude olmadığını gösterir. Çünkü insanoğlu güzelde adeta doğru (erdem) ve iyinin (mutluluk) birliğinin bir örneğini temaşa eder gibidir.

Bu kısımda hedefimiz etik ve estetik yargıların bir şekilde birbirinden kopamayacağını yargı gücü üzerinden belirtmek olacaktır. Bu bize, numen alana ait olan yasanın, fenomenal alanda meşru bir yansımasını görme imkânı tanıyabilir. Eğer böyle bir imkânı varsayabilirsek ahlaktan hukuka geçişin zorluğu azalır, erdemli bir toplumun oluşum umudu hep taze kalır. Bu koşullar sağlandığında aynı

¹¹⁶ Wood, *Kant*, 193.

zamanda tarihin bir teleolojisini varsayabilecek yetinin de tüm özellikleri açıklanmış olacaktır...

“Yargı gücü, özeli genelin altında bulunuyor diye düşünebilme yetisidir.”¹¹⁷

Yargı gücünün iki boyutlu bir yargıya varma şekli vardır bunlardan ilki duyusal görünümün müdrikeye ait kavramlar tarafından bir birliğe getirme şeklinde gerçekleşir. Buna determinatif yargı denir. İkincisi ise bizim konumuzla alakalı olan refleksif yargı gücüdür. Bu yargı gücü müdrikenin saf kavramlarının duyusal görüyü ihata edemediği ya da bir birlik veremediği durumlarda iş görür. Yani Kant’ın da belirttiği gibi özeli genelin altına yerleştirme hususunda kendine ait bir ilke¹¹⁸ ile hareket eder. İşte bizim doğaya bir teleoloji atfetmemizin altında yatan yargı gücü refleksif olandır. Temelde duyusal görü, hissetme yetisi aracılığı ile müdrikeye iletilir ve böylece kavramlar evrensel kategorilerin altında kendilerine yer bulurlar. İşte bu işlem, determinatif yargının maharetidir fakat müdrike ile hissetme yetisi arasında öyle bir problem vuku bulur ki (duyusal görünüm kategoriler altında yer bulamayıp birliğe gelemeyecek kadar çokluğu gibi...) devreye kendi spontaneliğinde işleyen refleksif yargı gücü girer. Bu güç iki yeti arasındaki problemi çözmek üzere kendine has bir ilke ile hareket eder ve birliğe getirilemeyen duyusal görüyü bir birlik varmışçasına (öznel olarak evrenselleştirme) işlemini görür. Öznel olarak evrenselleştirme, her ne kadar tezat bir kavram gibi dursa da refleksif yargının yaptığı tam olarak budur. Çünkü bu yargı verili özeldir evrenseli bulmak adına çalışır. Fakat bulduğu evrensel tam olarak duyusal görüde mevcut olmamasına rağmen bunu yaptığından ulaştığı kavram öznel bir evrensellik içerecektir. Çünkü tüm akıllı sonlu varlıklara verilen görü ile bunların birliğe gelememe durumları aynıdır. Bu yüzden refleksif yargıların öznel bir evrenselliğinden söz etmemiz imkânlı hale gelir.

Fakat burada gözden kaçmaması gereken nokta bahsi geçen evrenselliğin genel geçer kurallar veya yasalar bütünü oluşturmak için geçerli olmadığı hususudur. Çünkü bu evrensellik öznel bir boyutta ve tikel olgular ile alakalıdır. Yasa ve genel geçerlilik ancak determinatif yargılardan çıkarılabilir. Çünkü

¹¹⁷ Tuğcu, *Immanuel Kant ve Transandental İdealizm*, 79.

¹¹⁸ Ereklilik.

bahsettiğimiz gibi bu yargının bu boyutu duyusal görü ve müdrikenin kavramları arasında uyum ve birlik içerir böylece evrenseldir aynı zamanda da refleksif yargılardan farklı olarak objektiftir de. Refleksif yargıların meşru bir geçerliliğini sağlamak adına Kant, bu yargıların kendine ait apriori bir ilkeye sahip olduğunu dile getirir¹¹⁹ bu apriori ilke ise amaçlılıktır, bu ilke duyusal görüde bulunan temsilleri öyle olmasalar dahi bir düzenlilik içinde kavrar. Bu yüzden evrenseldir ama nesnel değildir. Çünkü doğada nesnel olarak determinatif bir yargı yolu ile çıkarımlanan bir amaçlılık yoktur. Bu amaçlılığı refleksif yargı, kendisi verir ve her akıl sahibi sonlu varlıkta aynı amaçlılığı verdiği için evrensel fakat aynı zamanda genel geçer bir kategori altına giremediğinden de öznel dir. Ayrıca refleksif yargının amaçlılık ilkesine göre hareket etmesi, nesnenin kurulmasında hiçbir etkiye sahip olmadığından öznel olmak zorundadır.¹²⁰

Refleksif yargının temellendirilmesi bize sadece mekanik doğaya bağlı otomatlar olmadığını göstermek ile yetinmez ayrıca bunu delillendirir. Özgürlüğün hiçbir tecrübesini mekanik doğada yaşama imkânı olmayan akıllı sonlu varlığa bir imkân sunar, ufuk sağlar. Fenomen ve numen dünya arasındaki gerilimi aklın kategorilerinde bir değişime yol açmadan direkt olarak aklın ideaları¹²¹ ile bağlantı kurarak yumuşatır ve insanlığa bir umut aşılar. Bu yüzden estetik olan üzerindeki tüm yargılarımız determinatif değil refleksiftir. Zira temaşa ettiğimiz bir manzarayı ya da herhangi bir güzelliği¹²² genel geçer yasaların altına koyarak açıklayamayız. İşte yargı gücünün iki dünya arasında kurduğu bahsi geçen köprü tam da burada ortaya çıkar. Bu köprü, sanki aradaki uçurumu bir anlığına kapatmış gibidir. Misalen koca koca dalgaların kıyıları dövdüğü bir görüntü insanda anlama yetisini aşan bir his uyandırır. Aslında bu dalgaların insanı korkutması gerekirken onda hayranlık ile karışık bir yücelik duygusu oluşturur. Burada gerçekten de bilemediğimiz ama içten içe kavradığımızı inandığımız bir durum söz konusudur. İşte bahsi geçen köprünün işlevselliği, akıllı sonlu varlığın hiçbir şekilde bir

¹¹⁹ Didem Yıldırım Delice, “Estetik Bir Yargı Olarak Güzel”, *Araştırma Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Felsefe Bölümü Dergisi*, (2017), 13.

¹²⁰ Ahmet Uğurlu, *Kant'ta Numen ve Nesne* (İstanbul: Eski Yeni Yayınları, 2019), 161.

¹²¹ “İdeler, hayal gücünün, tecrübe alanının sınırlarını aşıp, akıl kavramlarına yaklaşmak isteyen tasavvurlardır. Fakat bu iç idraklere hiçbir kavram tam uygun gelemeyiz.” Bkz. Heimsoeth, *Kant'ın Felsefesi*, 1967, 178.

¹²² Kant iki türlü güzellikten bahseder; birincisi ‘salt bağlı güzelliktir’ bu güzellik türünde nesnenin tasarımı bir ereğe uygunluğu ölçüsünde ortaya çıkmaktadır yani belirli bir erekliliğe sahiptir. Buna yapıların (cami, kilise, saray) güzellikleri örnek verilebilir, bunların güzellikleri ereklilerini yansıttığı ölçüde değerlidirler. İkicisi ise ‘özgür güzelliktir’ bu türde ise nesnenin tasarımı ile ereği arasında hiçbir bağlantı söz konusu değildir. Buna da bir çiçek örneği verilebilir. Bizim bu tez boyunca güzellik olarak nitelendirdiğimiz tür daima ikincisi olacaktır. Bkz. Berfu Fatma Kutlu, “Kant Estetiğinde Beğeni ve Beğeni Yargıları”, *Pasajlar Sosyal Bilimler Dergisi* 6 (Eylül 2020), 99.

eğilimini veya yönelimini etkilememesine karşın kendi manevi benliğinde amaçtan yoksun bir amaçlılık ortaya koymasında gizlidir. Belli bir ereği olmayan ereklilik...¹²³

Ereği olmayan ereklilik, bizde bu mekanik doğanın yeterince mekanik olmadığı izlenimini oluşturur. Çünkü bu ereklilik türü deneyimin (mekanik doğayı algılamaya yarayan) sınırlarının çok üstünde kalmaktadır. Bu bizim belli bir amacı olan doğa veya ilerlemeci bir tarih anlayışını varsaymamızı sağlar. İşte bizim aşmaya çalıştığımız mesele de burada ortaya çıkar. Mekanik doğadan yapılan çıkarımlar ancak sebep-sonuç ilişkisi bağlamında bize bilgi verir. Fakat bu duyumsal dünya bahsi geçen sebep-sonuç çarklarının belli bir amacı olduğuna dair bize hiçbir şey vermez. Lakin teleolojik bir düzenin varsayılması gerektiğinin akli dayanağı biraz pragmatisttir:

“Organize varlıklar arasında azami ölçüde karşılıklı amaçlılık bağıntısı olduğunu varsaymak suretiyle, aradığımız her şeyi elde edebilecek olmamızdır. Bu varsayım, orada ne amaçlılık varsa hepsini keşfetmemize rehberlik edecektir. Öte yandan böyle bir amaçlılığın olmaması, organizmaların bizim için akledilir olmasına sadece bir empirik sınır koyar; dolayısıyla, amaçlılığın yokluğuyla tatmin olmakla, elde edebileceğimiz hiçbir bilişsel kazanım yoktur.”¹²⁴

İşte Kant bize ereklilik hakkında hiçbir bilgi sağlamayan bu mekanik doğadan yargı yetisinin yardımı ile bir teleoloji çıkartmaya çalışır. Bunun haklı gerekçesini de ereksellikte yatan pratik ahlaki bir geçerliliğin olduğunu söyleyerek verir. Peki, bu teleolojik yaklaşım Kant’ın sistematik projesini de bozmadan nasıl temellenir ve hangi başlığın altında tartışılmalıdır?

Doğa ve tarihte varsaydığımız teleolojinin temelleri: Doğa biliminin veya teolojinin içinde yer almaz. Doğa bilimi teleolojiyi içinde barındıramayacak kadar mekaniktir hatta varsaydığımız bu teleolojik kuramı doğa biliminin fenomenlerini açıklamak için kullanmamız dahi bir işlevsellik göstermez. Çünkü baskın bir

¹²³ Necla Arat, “Kant Estetik’inde Güzel ve Yüce Değerleri”, *Felsefe Arkivi* 21 (30 Temmuz 2013), 76.

¹²⁴ İrmak Güngör, *Immanuel Kant’ın Politika Felsefesi* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 149.

mekanik düzen için bu temellendirme eksiktir ama gereksiz değildir. Bu bize bir temellendirme sunmasa bile amaçlılığın işlevselliğini göstermesi bakımından önemlidir. Yani basitçe örneklemeye çalışır isek; sadece mekanik nedenler ile bir ceviz kıracağıının neden üretildiğini anlamak imkânsızdır. Ayrıca salt deneyime dayanan mekanik bir doğadan yola çıkılarak teleolojik bir argüman üretmek muhaldir:

“Doğanın kendisi aracılığıyla tarihte bir ilerleme olduğuna dair ‘inanç’, deneyim aracılığıyla kanıtlanamaz.”¹²⁵

Fakat Teleoloji kendi temellerini tam olarak teolojide de bulamaz. Çünkü mekanik doğanın işlenişi kavranamadan salt bir teleolojik argüman nesnel bir geçerliliğe sahip olamaz. Bu yüzden de teleoloji kendi temellerini sadece bu iki ayrı uç arasında kendine yer bulan yargı yetisinde bulabilir. Teleoloji yargı gücünün eleştirisi altında kendi zeminini oluşturur:

“Teleoloji öyleyse bilim olarak hiçbir öğretiye ait değildir ama yalnızca eleştiriye ve dahası tikel bir bilgi yetisinin, yargı yetisinin eleştirisine aittir.”¹²⁶

Kısaca teleolojinin yargı yetisi altında temellendirilebilmesi bize tikelin altındaki evrensel değerleri bulma yolunu açar. Etik ve estetik arasında dolayısıyla etik ve siyaset arasında bağ kurmayı kolaylaştırır. İlerlemeci yani ereksel bir doğa bize erdemli bir toplumun siyasi altyapısını hazırlayacaktır. Buradan sonraki tartışmamız refleksif yargılar ile ilgili olacaktır. Güzel ve yüce üzerinden öznel bir evrenselliğe ulaşabilirsek doğa hakkındaki açıklamalarımız sadece mekanik olmak ile yetinmez aynı zamanda teknik¹²⁷ de olabilirler. Fakat bu teknik açıklamalar, bize doğa hakkında kesin, belirleyici ve nesnel yargılar vermez. Sadece öznel anlamda içsel yargılar verir. Fakat bu ‘içsel yargıların evrensel (öznel bir evrensellik) olabilmesi önünde hiçbir engel yoktur. Bu da bize etik (ahlak) ve siyaset (hukuk) arasında doğrudan bir bağ kurulabileceğini gösterir. Yani yargı yetisi temelde doğanın mekanik bilişi ve teleolojik bilişi arasındaki uçurumu yok sayarak teorik

¹²⁵ Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, 237.

¹²⁶ Mehmet Güneç, “Felsefenin Temel Disiplinleri”, *İstanbul Üniversitesi Açık ve Uzaktan Eğitim Fakültesi*, (2010), 173.

¹²⁷ Bir nesnenin nasıl yapıldığına mekanik doğa hâlihazırda cevap verebilir. Fakat ne amaç (ne için) yapıldığına sadece teknik bir kavrayış bize açıklayacaktır. Akıllı sonlu varlıklar her zaman için karşı konulamaz bir şekilde fenomenal alanın kendi mekanik doğasını aştığına dair bir izlenim taşır. Bu yüzden ‘neden’ sorusunun ‘nasıl’ sorusuna bir önceliği vardır.

ve pratik akıl arasında ahlaki amaçlara yönelik bir uyum yakalamış olur. Bu uyum bize ahlak-hukuk ilişkisinin meşru bir teminatını verir.

Yargı yetisinin refleksif bir düşünce tarzı ile güzel ve yüceyi; estetik yargı gücü ile nasıl anlamlandırdığına değinmeden önce bunun üzerinde neden bu kadar durulması gerektiğini açıklama ihtiyacı duyuyoruz. Güzellik veya yücelik kavramları üzerinden öznel bir evrensellikten bahsedebilirsek şayet, özgürlüğün (yargı gücü sayesinde) tecrübe edilme imkânı doğar. Bu da bize (özgürlükleri temel almalarından dolayı) estetik ve etik arasındaki bağı gösterir. Bu bağ ise bizim en yüksek iyiye ulaşma ümidimizi hep taze tutar. Bu meseleden daha önce de bahsetmiştik fakat asıl mesele bizim konumuzla da alakalı olan etik (ahlak) ve hukuk arasındaki bağı buradan yola çıkarak kurmaya çalışmaktır. Şayet meselenin sonunda öznel bir evrensellikten bahsedebilirsek bunun toplumsal düzen ile olan bir bağı da tesis edebiliriz demektir:

“Beğeninin tümel uyumuna giden yolda, güzeli değerlendirme faaliyeti ile özne, bütünsel insan' a açılır. O, yargısı aracılığıyla kendi içsel ben' ini bildirilebilir kılmakta ve kendi öznelliği içinde nesnelleşmenin ve gerçek insani iletişimin yolunu aralamaktadır. Estetik yargının tümel onay beklentisi, topluluğun özgürlük içinde birliğine bir çağrıdır. Beğeni düşüncesinin içerdiği toplumsal genelleşme ögesi, 'ortak duyu' varsayımı ile empirik olanın üstüne yükselir. Ama bu genellik kavramsal da değildir. Burada aklın soyut genelliği değil; topluluğu temsil eden somut genellik söz konusudur. Her beğeni yargısında vaat edilen tümellik, ancak her özne kendi yargısını başkalarının yargıları ile karşılattığında ve böylece duygunun paylaşılıp paylaşılmadığını değerlendirildiğinde elde edilebilir. Bu konumu ile 'sensus communis' hakikatten değil olasılıktan beslenen bir ilkedir.”¹²⁸

Ahlak ve hukuk arasındaki bağ 'sensus communis' yani sağduyudur. Güzellik, toplumsal anlamdaki değerini bu yolla elde eder. Çünkü öznel bir evrensellik direkt olarak toplum ile ilişkilidir. Bir objenin güzel olduğu yargısına

¹²⁸ Hande Yıldırım, *Immanuel Kant'ın Sensus Communis Kavramının Estetik ve Politik Açılımları* (İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 77.

varmamız ile onun gerçekten toplum tarafından güzel olarak kabul edilmesini¹²⁹ ummamız arasında neredeyse hiç boşluk yoktur. Bu objeden alınan öznel bir haz onun güzel olarak nitelenmesi için yeterli değildir. Bu ancak bir hoşlanma¹³⁰ için geçerli olabilir fakat güzellik hem öznel bir hazzı hem de nesnel bir evrenselliği kendinde barındırmak zorundadır. İşte burada devreye sağduyu (sensus communis) girer, güzelin evrenselliğini tasdikleyen ortak bir akıl olarak iş görür.¹³¹ Aslında insan kendi içinde yaşadığı bu öznel deneyimin kendi öznel benliğinin sınırlarını aştığının farkındadır. Bir evrensellik arayışına çıkar ve bunu sağduyuda bulur. Böylece ortak akıl tarafından yargılanma imkânının da önü açılır. İnsan, öznel bir evrensellik içeren güzelliği, kendisi içinde uyarlamaya başlar. Bu da insanı nasıl olmalıyım ne şekilde görünmeliyim tarzındaki kaygılara sürükler ve nihayetinde bizim etik ve estetik arasında kurduğumuz o bağ temellerini burada bulur: ‘Nasıl davranmalıyım?’. Bu noktada estetik ve etik özdeşleşmeye başlar sağduyu tarafından iyi olarak adlandırılan olgular aynı zamanda güzel olmaya da layık olma statüsüne çıkarlar. Fakat bu durum aynı zamanda etik ve estetik arasındaki ilişkiyi zedeleyecek duruma da gelebilir. İnsan, ahlak yasasından ziyade sağduyunun güzellik algısını önceleyebilir. Niyeti yasa değil sağduyuya uygunluk olabilir. Her ne kadar güzellik ve iyilik özdeş görünse de insanın kendi maksiminde eylemleri için hangisini temel aldığı en önemli meseledir. Sağduyu algısına göre hareket eden birey ödevde uygun eylemiş olsa da ödevden dolayı eylemediği için ahlaklı olamaz. Burada devreye sadece ödevde uygunluk ile ilgilenen hukuk girer, estetik ve hukuk arasındaki bağda burada kurulur. Şayet öznel bir evrenselliğe ulaşılabilir ise hukuk açısından, beğenin objesi olarak ahlaki diye nitelendirilen her şey hukukun konusu dâhilinde kalabilir.

Diğer yandan estetik ve antropoloji arasında kuracağımız bir bağ bizim hukuk ile kuracağımız ilişkiyi kuvvetlendirecektir. Doğada güzellik idealine sahip tek akıllı varlık insandır. Kendisini güzel görmeyen kişi güzelliği yargılama hakkını da kendinde göremez. O halde, insanın güzelliği yargılayabilmesi ile kendisinin biçimsel formunun buna uygun düşmesi arasında zorunlu bir bağ mevcuttur. Bu

¹²⁹ Buradaki kasıt, ‘Herkesin bizim yargımız ile tam bir uyum içinde olmasından’ ziyade ‘herkesin bizim yargımız ile aynı doğrultuda düşündüğünü varsaymadır.

¹³⁰ “Hoşlanma nesneye dair arzu nesneye ilişkilenirse pratik haz, nesneye ilişkisiz olarak sadece bir ide haz veriyorsa düşünsel haz; nesnenin ne kendisi ne idesi, fakat bir tasarımı bize haz veriyorsa bu güzellik (beğeni) olarak adlandırılır.” Bkz. Toros Güneş Esgün, “Beğeni Yargılarından Hukuk ve Politikaya: Kant’ın Ahlak Metafiziği’nde Estetiğin İzleri”, *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 30 (10 Aralık 2020), 350.

¹³¹ Douglas Burnham, “Kant, Immanuel: Aesthetics | Internet Encyclopedia of Philosophy” (Erişim 12 Nisan 2021).

çıkarm soyut olan ahlaki bir varlığın aynı zamanda güzel (biçimsel) olarak da somut bir ahlaki varlık olabileceğine işaret etmesi yönünden önemlidir. Bu da bize soyut yasa ile somut hukuk arasında bir bağ kurulabileceğini gösterir.¹³² Bizce bu temellendirme diğerlerine göre zayıf kalmaktadır. Çünkü biçimsel formu güzellik idesine uymayan akıllı sonlu bir varlık varsayılabildiği gibi bu varlığın güzellik hakkında yargıya varması da varsayılabılır...

Bir objenin güzel olduğu yargısına ulaşıldığında bu objenin doğru yargılandığına dair bir iddia da vardır. Bu da diğerlerinin yani toplumun onayına ihtiyaç duymak için temel oluşturur. Böyle bir temel oluşturmanın meşru zemini bu yargının bilişsel değil estetik olmasında yatar. Direkt olarak kavramlara değil içsel duygulanımların öznel kimliğine dayanır. Her insan öznel bir yargının evrensel bir formunun somutlaştırılabileceğini varsayar.

“Güzelden alınan haz ne sadece duyuya ne sadece akla bağlıdır. Estetik yargının ifade ettiği haz, iki alanı birbirine bağlar. Dolayısıyla Kant “güzel” i, “ereksiz ereksellik”, “öznel evrensellik”, “çıkarsız haz” gibi oksimoronlar ile tanımlar. Burada bir “uyum meydana getiren uyumsuzluk” açığa çıkar.”¹³³

Güzele dair tüm bu tanımlamaları öznel manada deneyimleyen her akıllı sonlu varlık, güzelin bu hazzını paylaşmak evrenselleştirmek ister. Burada akıllı sonlu varlığın toplumsallaşması ve diğer akıllı sonlu varlıklar ile düzgün iletişim kurabilmesinin önü açılmalıdır yani sağduyunun meşru zemini sağlanmalıdır. Bu meşru zeminin dışı vurumunu da ancak hukuk sağlayabilir.

Mesela mülkiyet ve güzellik kavramları arasındaki ilişkiyi ele alalım. Mülkiyette ‘bu benimdir’ demek ile estetikte ‘bu güzeldir’ demek arasında neredeyse hiçbir fark yoktur. İki iddia da dışsal bir objeye veya objenin tasarımına objenin bizzat kendisinden bağımsız olarak sujenin kendisine ait bir imgeleme ile öznel bir yargı vermektedir. Ayrıca diğer bir benzerlik ise iki iddianın da diğer akıllı sonlu varlıkları bu çağrıya dâhil etme çabasını (evrenselleştirme) barındırmasıdır. İki iddia arasındaki tek fark ‘bu benimdir’ denen obje üzerinde

¹³² Mehmet Güneç, “Felsefenin Temel Disiplinleri”, *İstanbul Üniversitesi Açık ve Uzaktan Eğitim Fakültesi* (2010), 171.

¹³³ Gilles, *Kant’ın Eleştirel Felsefesi*, 31.

artık başka hiçbir suje buna dair aynı iddia da bulunamazken ‘bu güzeldir’ denen obje üzerinde her suje aynı iddiada bulunur.¹³⁴

“Kendi özgürlüğünü diğer herkesin özgürlüğüyle uyumlu kılacağın bir yurttaşlık durumuna geçiş yapasın” dileği, estetik yargının hukuk yaratan formudur.”¹³⁵

Güzel ve mülkiyet arasındaki bağdan mülkiyet ve sözleşme arasındaki bağa geçiş yapıyoruz; mülkiyet yalnızca benden başka ‘diğer’ akıllı sonlu varlıklar arasındaki (evrensel) bir uzlaş sonucunda var olabilir. Bu evrensel uzlaş ise bilindiği üzere Kant’ın ‘orijinal sözleşme’ olarak adlandırdığı olgudur. Yani mülkiyet sözleşme olmadan var olamazken sözleşme ise en temelde estetik yargılar olmadan var olamaz. Çünkü orijinal sözleşmenin en önemli şartı hiçbir zorlama veya baskı olmadan insanların aklının ortak ve aynı zamanda ahlaksal bir zeminde birleşmesidir. Baskı ancak sözleşmeden sonraki evrede yani hukuk düzeyinde ortaya çıkabilir. Zaten hukuk düzeyindeki baskıyı meşru kılanda sözleşmenin en başta hiçbir baskı veya zorlama barındırmamasıdır. Estetik yargılara varma süreci de aynı şekilde hiçbir zorlama ve baskı içermez fakat sonucunda evrensel bir onaylanma ister. Bu evrensel onaylama ile sözleşmenin ortaya çıkması özdeş olmak zorunda olduğundan Kant isyanı ya da devrimi meşru görmez. Çünkü bu ikisini meşru görmek ile sözleşme, mülkiyet ve estetik yargılarının öznel evrenselliğini reddetmek aynı şey olacaktır. Bu Kant’a göre göze alınamayacak kadar büyük bir risktir: (böyle bir boşluk evrensel hukukun imkânsız kıldır.)

“Gerçi devrimlerle bir baskı rejimi, kişisel bir despotizm, bir zorbalık yönetimi yıkılabilir; ancak yalnız bunlarla, düşüncelerde gerçek bir düzelme, düşünüş biçimlerinde ciddi bir iyileşme elde edilemez; tersine, bu kez yeni önyargılar, tıpkı eskileri gibi, düşüncesiz yığına, kitleye yeni birer gem, yeni birer yular olurlar.”¹³⁶

Sözleşmede, üzerine ittifak edilen ilkelere ziyade ilkeler üzerine ittifak eden toplum (sensus communis) esas teşkil eder. Bir şekilde sağduyu bize

¹³⁴ Esgün, “Beğeni Yargılarından Hukuk ve Politikaya”, 352.

¹³⁵ Esgün, “Beğeni Yargılarından Hukuk ve Politikaya”, 354.

¹³⁶ Kant, “Aydınlanma Nedir Sorusuna Yanıt”.

sözleşmenin, mülkiyetin, estetiğin ve nihayetinde hukukun meşru zeminini sağlar gibi gözükmetedir:

“‘Ortak estetik duyu’ bireyüstü bir ilke, ideal bir norm, tümel bir beğenidir. Benim estetik bir yargım bu ortak duyu için bir örnek oluşturur. Bir ortak duyunun bu sınırsız örneği aslında bizim tarafımızdan varsayılmıştır. Fakat deneyiminin olanağının esas ilkeleri olarak aslında var olmak bir ortak duyuyu gerçekleştirir ya da aklın daha yüksek bir ilkesi tarafından bir düzenleyici ilke olarak bizim için formüle edilmiştir. Beğeni diğer taraftan doğal ve orijinal bir yetidir ya da birinin yapay fikridir ve bizim tarafımızdan evrensel bir onayın talebi ile kazanılır.”¹³⁷

Bahsi geçen ve hâlihazırda talep edilen onay, talep ettiğine ulaştığı anda ortaya güzel, yüce, sözleşme, estetik, mülkiyet ve dolaylı olarak da hukuk çıkmış oluyor. Konunun bağlamından kopmamak adına kısaca yüce ile ahlak arasındaki bağı kurup tüm bu sistematığın tamamlayıcısı konumunda olan teleolojik doğa kuramının temellerini atmaya başlayacağız:

“Ruhlarımızın düşünsel olmayan eğilimi: Okyanusu veya yıldızlı gökleri yüce diye adlandırmaktır. Ama içgüdümüzün gerçek içsel anlamı, tinsel bir varlık için duyulan saygıdır. Bu tinsel varlık, doğal varlıkların kendisinde uyandırdığı hayranlık karşısında soğukkanlı ve ruhen yüksek kalabilir.”¹³⁸

Yüce, güzelden farklı olarak insanın içinde hali hazırda bulunan fakat henüz farkına varamadığı bir şeyi ortaya çıkarır; ‘saygı motifini’. İnsan yüce karşısında ilk etapta bir hazzınlık duyar bu hazzınlık ahlak yasası ile karşılaştığımız zaman ortaya çıkan acı (eğilimlerimizden vazgeçme bağlamında) ile aynı etkiyi gösterir. Yücedeki hazzınlık, yüceyi temaşa eden süjenin, yüce karşısındaki acizliğini ve paniğini yenmesi ile kendini salt bir hazza bırakır. Yücede, karşımızda duran şey güzeldeki gibi biçimliliği ile bizi cezbetmez, tam tersine biçimsizliği ile bizi ele geçirir. Bizi kapsar fakat bu kapsama suje tarafından sınırsız bir biçimsizlik tarzında algılanır ve bu biçimsizliği ihata edemeyeceğini anlayan suje bundan acı duyar.

¹³⁷ Yıldırım Delice, “Estetik Bir Yargı Olarak Güzel”, 17.

¹³⁸ Arat, “Kant Estetik’inde Güzel ve Yüce Değerleri”, 82.

Eğer güvenli bir pozisyonda değil ise bu acı devam eder ve suje hiçbir zaman bu biçimsizliğe bir biçim verme gücünü kendinde bulamayarak kendi aciziyeti içinde boğulur. Suje'nin bu aciziyeti aşmasının ilk şartı güvenli bir pozisyonda olmasıdır. (can güvenliği vb.) Böylece aklın devreye girebilmesi için gerekli zemin sağlanmış olur. Refleksif yargı tam burada devreye girer kapsayıcı olan bu biçimsizliğe bir anlam yükler bu yüklenen anlam sujeye haz verir. Suje yüklenen anlamdan ziyade bir anlam yükleyebilmekten hoşnut olur, biçimsizliğinin içinde boğulduğu bir objeye yüce yargısında bulunarak ondan sıyrılır ve bu sıyrılış ona haz verir. Refleksif yargı sayesinde, bu ihata edilemeyen biçimsizlik karşısında, bir hiç olduğumuz hissi kendini yavaş yavaş şaşkınlık ve hayranlık duygularına bırakır. Bunun sonunda da haz ortaya çıkar. Bizim yüceliği açıklarken ona attığımız biçimsizlik formu güzelliğin zıttı manasında yani düzensiz, kaba, çirkin anlamlarında kullanılmamıştır. Bilakis yüceliği kavrama esnasında beğeni yetisi faal olduğundan yüce ve güzel ilk etapta uyandırdıkları his bakımından farklı olsalar da tamamen birbirlerinin zıttı veya birbirlerinden tamamen kopuk değildirler:

*“Yüce'nin sanat yönünden tasvir ve tanımının güzel olabilmesi veya olması gerekir. Çünkü aksi takdirde o, vahşi, kaba, itici ve bundan ötürü beğeniye yakışmayan bir değer olacaktır.”*¹³⁹

Biz yüce ile ahlak arasındaki bağı yücenin bir çeşidi olan ‘dinamik yüce’¹⁴⁰ ile kuruyoruz, doğanın ezici gücü karşısında insan yok olmamak için kendi içinde tinsel bir arayışa çıkar. Doğanın bu gücünü aşabilecek başka bir güç arayışı da denebilir buna, fiziki olanın gücü o kadar büyüktür ki insan bunun ile fiziksel manada boy ölçüşemeyeceğinin farkındadır. İnsan bu maddi açığı manevi olan ile kapatma eğilimine sürüklenir. Bu sürükleniş, insanın kendi içinde yatan yasa ile buluşmasına vesile olur. Yasa ve yücelik arasındaki bağ da tam burada kurulmuş olur. Dinamik yüce insanın yasa ile karşılaşmasını sağlayan tasarımsal salt bir güç halini alır. İnsanın yasa ile karşılaşması adeta onu dinamik yüce karşısında

¹³⁹ Arat, “Kant Estetik’inde Güzel ve Yüce Değerleri”, 80.

¹⁴⁰ Yüce, dinamik ve matematiksel olarak ikiye ayrılır. Matematiksel yüce niceliksek bir bütünlüğü ihata edememe durumunda ortaya çıkar. Bu ihata edemeyiş ilk önce acı sonrasında hayret ve şaşkınlık en son ise bize haz verir. Dinamik yüce ise niceliksel bir bütünlükten ziyade niteliksel bir bütünlüğü ihata edememek söz konusudur. Burada sınırları belli olmayan bir güç ile karşılaşma ve bu gücün karşısında sujenin korku ile aciz kalma durumu söz konusudur bu aciz kalma durumu kendini değersizlik sendromuna bırakır. Fakat yine refleksif yargının yardımı ile insanın içindeki daha güçlü bir şeyi (yasa) keşfetmesi ve bu keşfin insanın kendi değersizliğinden sıyrılmasına olanak sağlaması (çünkü yasa insanın ihata edemediği niteliksel yüceden daha değerlidir) ile birlikte insan, kendi aciziyetini yine kendi elleri ile kendi üstünden atmış olur... Bkz. Hasan Hüseyin Kargın, “Immanuel Kant’ın Estetik Görüşü” (Erişim 01 Mayıs 2021), 54.

ezilmekten alıkoyar. Kendi içindeki başka bir yücelik sayesinde karşısındaki dinamik yüceliği ihata edebilme umuduna kapılır ve bu onu yaşadığı acıdan kurtarıp bir haz sağlar. Olayın özünde insanın içindeki ahlaksal güç; dışındaki doğasal (mekanik) güçten daha üstün bir hal alır veya insan mekanik yücelikten daha üstününe sahip olabileceğinin farkına varır. Fakat bu farkına varmanın güzelliği algısındaki gibi salt haz içerikli değil aynı zamanda acı içerdiği (ilk etapta) unutulmamalıdır. Bunun farkına varan insan için okyanusların aşılamazlığı veya çöllerin enginliği korkunç değil sadece haz içerikli bir sunuş halini alır.¹⁴¹

“Muazzam derecede güçlü (yüce) ile karşı karşıya kaldığımızda, deneysel (empirik) benliğimizin zayıflığı ahlaki varlıklar olarak değerimizin farkına varmamızı (öyle ya da böyle) sağlar.”¹⁴²

Güzelden farklı olarak yücenin zemini doğada insanın dışında değil insanın içinde yatar. İlk etapta yücenin hangi türü olduğu fark etmeksizin karşılaşılan egemen büyüklük ya da gücün insanı aciz kalmaya veya korku duymaya mahkûm ettiğini söylemiştik. Buradan insanın içindeki ahlak yasasının yüce vesilesi ile farkına varabilmesi için güvende¹⁴³ olması gerektiğini tekrardan imlemekte fayda görüyoruz. Çünkü buradaki güvende olmak insanın akli melekelerini rahatlıkla kullanabilmesi anlamı taşır ve biz akli melekelerini kullanabilen her insanın kendi içindeki sonsuzluğu (en azından yücelik karşısında acziyete düşmesine vesile olandan daha çok olma anlamında) veya üstün bir değeri bulabileceğini varsayabiliriz. Böylece apriori olarak nitelenen tüm olgulara ulaşmanın önünü açarız. Orijinal sözleşmeden mülkiyet kavramına ve tabii ki ahlak yasanın bizzat kendisine kadar akıllı sonlu varlıklar olarak öznel bir evrensellik ile nesnel bir evrensellik arasındaki bağı sürekli canlı tutarız.

İnceleyebildiğimiz kadarı ile Kant’ın sistemindeki bağıntıların derinliği onun ahlak ve politika arasında ilişki kurmasına müsaade etmektedir. Sanki yargı yetisi, akıllı sonlu varlıkları erdemli bir toplum olma yolunda eğitir gibidir: Güzellik bizi karşılıksız bir sevginin imkânına sürükler daha açık bir ifade ile insani tüm eğilimlerimize rağmen eğilim sahibi olmadığımız bir olguya dahi

¹⁴¹ Mehmet Güneç, “Felsefenin Temel Disiplinleri”, *İstanbul Üniversitesi Açık ve Uzaktan Eğitim Fakültesi*, (2010).

¹⁴² C. Monroe Beardsleys, “Aesthetics, History of | Encyclopedia.com” (Erişim 02 Nisan 2021).

¹⁴³ Bir örnek ile açıklayacak olursak: Volkanik bir patlama esnasında bunu dürbün ile yeterli bir uzaklıktan izleyen kişi, bu olaydan haz duyma imkânına sahip iken bu patlamaya direkt muhatap olan kişi, hayatını kurtarmak için acı dolu bir mücadele içinde olacaktır.

yönelebileceğimizi (eğilimlerimize rağmen yasa ya uymamız bakımından) adeta öğretir ya da bizi buna hazırlar. Yüce ise güç karşısında saygı duymanın hazzını bize tattırarak, bizi tüm dinamik güçlerden daha üstün bir güç olan yasaya boyun eğip saygı duyma hususunda adeta eğitir. Tüm bunlar olurken aynı zamanda bu yaşananların evrensel olduğunu varsaymak isteyen öznel tinimize ‘sensus communis’ bu imkânı tanır ve ahlakın hukuksal bir düzlemde olabileceğini dolayısıyla erdemli bir toplumun imkânına olanak tanır. Fakat en nihayetinde akıllı sonlu varlığın kendi öz cevheri ne tam olarak güzeldeki biçimsellikte ne de yücedeki biçimsizlik veya korkudadır. Tüm mesele yasa sayesinde kendini değerli kılabilecek bir potansiyele sahip olduğunun bahsi geçen tüm olgular yardımıyla (ya da tüm bu olguları aşarak) farkına varabilmektir:

“Ahlaksal bir değer verilebilen şey, ne korku ne de eğilimdir; yalnızca yasaya saygı güdüsüdür. Kendi istemimizin kendi maksimleri ile olanaklı bir yasamanın koşuluyla eylemde bulunması ancak söz konusu olduğu ölçüde, idede bizim için olanaklı olan işte bu isteme, asıl saygı konusudur. Ve insanlığın değerliliği, -koyduğu yasaya aynı zamanda boyun eğmesi koşulu varsa da- genel yasa koyucu olma yeteneğinde bulunur.”¹⁴⁴

Fakat tüm bu şartlar sağlandığında dahi eğer ilerlemeci veya ereksel bir doğa anlayışı temellendirilmez ise bahsi geçen ve beğeni yargısının konusu olan tüm olgular bize sadece yasanın değerini bildirmek ile yetinmiş olurlar. İleriye dönük olarak insanı, doğa durumundan sıyrılan, kendi kendisine yasa koyacak kadar özgür kalabilmiş bir varlık olarak varsayamadığımız takdirde, erdemli bir toplum için girişilecek her türlü çaba temelsiz kalacaktır. Bu yüzden deneyim dünyası ile düşünülür dünya arasındaki uyumu yakalayabildiğimiz ‘ereksel bir doğa’ formunun temellendirilmesi en önemli meseledir:

“...Yargı yetisinin ilkesi, genel olarak empirik yasalar altında doğanın şeylerinin biçimi açısından, türölülüğü içindeki doğanın erekselliğidir. Eş deyişle doğa bu kavram yoluyla öyle bir yolda

¹⁴⁴ Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 58.

tasarımlanır ki, sanki bir anlak [anlama yetisi] onun görgül yasalarının türlülüğünün birliğinin zeminini kapsamaktadır.”¹⁴⁵

Fakat buradan doğanın mekanik değil de tamamen ereksel olduğu varsayımı çıkmamalıdır. Doğa determinatif yargılar aracılığıyla ele alınırsa tamamen mekaniktir. Fakat refleksif yargılar aracılığıyla ele alınırsa tamamen erekseldir. Aslında doğa suje'nin bu iki yargılama çeşidine de cevap verebilecek kapasitede gözükmektedir. Kant ise görünürdeki bu çelişkiyi ereksel doğanın yargılanmasının refleksif olduğunu kabul etmek sureti ile aşar.¹⁴⁶ Böylece ereksel bir doğa anlayışı sadece düzenleyici (refleksif yargı) bir işleve sahip olurken mekanik doğa anlayışı ise kurucu (determinatif yargı) olarak kalmaya devam eder.

Mesele aslında bir yargıya varmak ile alakalıdır. Nesnelerin empirik dünyada sujeye hâlihazırda verili olması durumunda vardığımız yargı standart anlamda bir kavramsallaştırmadır. Hem doğa hem de akıl (kastımız müdrikdir) buna müsaade eder. Fakat bazı durumlarda nesne, sujeye hâlihazırda empirik dünyada verili olmamasına karşın suje, bunu da belirlemek ister. Çünkü bu nesne empirik dünyada verili olmasa dahi düşünülür dünyada verilidir. İlginç bir şekilde akıl (kastımız muhayyiledir) yine bir belirlenime gider bu sefer kavramı hâlihazırda verili olana uygulamak yerine (determinatif yargı) verili olan için bir kavram arar. (refleksif yargı) Her iki durumda da bir yargıya sistematik olarak varma imkânı vardır. Her hâlükârda ortaya çıkan bu uyumsal ahenk bizim değinmek istediğimiz asıl noktadır. Fenomenal veya numenal temsillerin bir şekilde kavramsal temsiller ile uyuşması söz konusudur. Muhayyile ve müdrike arasındaki bu ahenk adeta teorik ve pratik olanı harmanlama potansiyeline sahiptir ve bir şekilde bize, doğanın erekselliği üzerinden tikelden tümele geçiş imkânı sunar gibidir. İşte erdemli bir toplumun oluşumunun tohumları burada saklıdır. ‘Doğanın erekselliği’ nitelemesi: Teorik olanın yasallığından, pratik olanın nihai sonucuna geçişi imkânı kılan veya kılabilen tek ve biriciktir. Bu biricikliğin nesnel anlamda en belirgin yönü bilimsel metotların meşru zemininde yatıyor gibi gözükmektedir:

¹⁴⁵ Nefise Barak, “Immanuel Kant’ın Canlı Doğa Sorununa Teleolojik Yaklaşımının İncelenmesi”, *Kilikya Felsefe Dergisi* 2 (15 Ekim 2020), 272.

¹⁴⁶ Petek Nihal Boyacı, *Kant’ın Estetik Anlayışı* (Kocaeli: Kocaeli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005).

“Deneyin tikel yasaları, bu tür (tümel) bir birliğe sahip olacakmış gibi düşünülmelidir, böylece doğanın tikel yasalarına göre bir deney sistemi olanaklı olur.”¹⁴⁷

Bu varsayımsal tespitlerin hepsi tutarlı durmaktadır; yani ahlaktan hukuka bir geçiş söz konusu olduğunda şu ana kadar tartışılan tüm olguların imkânın varsayılması (özellik ile de ereksel doğanın) gerektiği hususunda bir çelişki yok gibi gözükmemektedir. Fakat tüm bu sistemsel tutarlılık şüpheyne mahal vermeyen bir temellendirme yapıldığı anlamına gelmemektedir. Tüm bir önermenin tutarlı olması onun tamamen doğru olduğu anlamına gelmese de doğru olmaya hak kazandığı anlamına gelebilir. Bu mesele her ne kadar nesnel anlamda kanıtlamasa da nesnel anlamda yalanlanamaz da. Böylece yine kendimizi bir antinominin içinde bulmaktayız. Ama anlayabildiğimiz kadarıyla Kant’a göre bir şeyin varlığının kabul edilebilmesi veya varsayılabilmesi için gerekli olan en önemli şey bahsi geçen olgunun antinomi barındırmasıdır.

2.2. Ereksel Doğa Bağlamında Erdemli Bir Topluma Doğru Tarihsel İlerlemeciliğin İmkânı

Kant’a kadar gelen tarihsel süreçte burada spesifik olarak detaylandırmamak dahi iki türlü tarih anlayışının benimsendiğinden bahsedebiliriz: Ütopik ve distopik tarih anlayışları. Ütopik olan anlayış; tarihin seyrinin siyasi yansımalarının ideal düzende olabilmesi için gerekli olan spekülâtif teorilere sahipti fakat gerçek dünyada bunun tam olarak nasıl tezahür edebileceğini ele almaktan çok uzaktı. Misalen, platon dünyada gerçekleşmesinin ihtimal dâhilinde olup olmadığını irdelene ihtiyacı duymadan adaletin gerçek doğasının açıklanmasını yeterli görüyordu. Distopik anlayış ise bunun tam tersi olacak şekilde gerçek dünyanın güç mücadelelerini temel alarak ideal olan hakkında konuşma gereği duymuyor empirik dinamiklerin tarihsel yansımaları içinde kalmayı tercih ediyordu. Kant ise tarih siyasetini bu ikisinden kopmadan yapmaya çalışan nerede ise ilk isimdi, ütopik olanın distopik olanda nasıl gerçekleştirilebileceğine dair diyalektiksel bir yaklaşım sergilemişti. Kant’a göre tarih olgusu içinde yer alan iki güçten bahsedebiliriz; biri kişisel çıkarların empirik tezahürleri yani eğilimlerimiz diğeri ise ahlaktır yani yasanın kendisidir. Ayrıca Kant, bu iki güç arasındaki çatışmanın (doğru

¹⁴⁷ Meriç Bilgiç, *Üniversitas Kavramının Kant Felsefesindeki Yeri ve Üniversite Kurumu İle İlişkisi* (İstanbul: Maltepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Üniversitesi, Doktora Tezi, 2011), 146.

anlaşıldıkları takdirde) bizi aynı ve tek olan bir amaca götüreceklerini de iddia etti.

¹⁴⁸(diyalektik-Antagonizma)

Bu meseleyi derinleştirmek gerekirse Kant'ın paradoks olarak adlandırdığı tarihsel olguyu ele almamız gerekir. Herhangi bir nüfusun doğum, ölüm ve evlilik oranlarının sabit olduğu gerçeğini keşfetmemiz paradoksu anlamamızın ilk parçasıdır. Doğumlar, ölümler ve özellikle evlilikler en azından belli bir yere kadar insanların kendi bireysel özgürlükleri ile alakalıdır. Fakat durum böyle olmasına rağmen (yani bu kadar olumsuzluk içermesine rağmen) yine de bahsi geçen nüfusun doğum, ölüm ve evlilikleri hakkında doğru ve istatistiksel tahminler yürütebiliriz. İşte paradoks burada yatıyor, nasıl oluyor da bireysel anlamda özgür iradeleri ile hareket eden bir topluluğun öyle ya da böyle stabil kalabilen bir istatistiği ortaya çıkabiliyor. Daha açık bir ifade ile bu olayı tam tersi şekilde kurgulayalım, insanlar olarak bizler doğaya mahkûm olan (hayatta kalmak açısından) varlıklarız. Fakat bir yönümüzde özgür (yasaya tâbi olma ya da olmama açısından) olduğundan doğa tüm hatları ile bizi ihata edemiyor gibi gözükmemektedir. Doğum ve ölüm oranları üzerinde doğanın spesifik bir etkisi olsa bile (doğal afetler) bu etki yerelde kaotik gözükürken genelde kesintisiz ve stabil gözükmeye devam ediyor.¹⁴⁹ İşte nasıl ki yerel anlamda kaotik gözükürken doğal yasallık genel anlamda bir ahenk kazanıyor aynı şekilde de yerelde kaotik gözükürken bireysel insan eylemleri genelde bir düzene ve ahenge işaret ediyor olabilir. Daha açık bir örnek vermek gerekirse; doğa olaylarının veya hava durumlarının tek tek ele alındıklarında meydana gelmeden önce veya sonra tamamen belirsizlik içerdikleri aşikâr olmasına rağmen tümel anlamda ırmakların akışı, bitkilerin yeşermesi ve nice diğer doğal olaylar bir ahenk ve tekdüzelikte belirli bir şekilde meydana gelmektedir:

*“Doğa, gezegenlerin dış merkezli yörüngelerini hiç beklenmedik bir tarzda belli yasalara bağlayan bir Kepler’i ve bu yasaları genel bir doğal nedene dayandırarak açıklayan bir Newton’u böyle oluşturmuş gibi gözükmemektedir.”*¹⁵⁰

¹⁴⁸ Philip Kain, “Kant’s Political Theory and Philosophy of History”, *Santa Clara University Scholar Commons Scu’s Scholarship, Research and Publications* 18 (01 Temmuz 1989), 327.

¹⁴⁹ Tamer Timur, *Felsefe, Toplum Bilimleri ve Tarihçi* (İstanbul: Yordam Kitabevi, 2014), 122.

¹⁵⁰ Doğan Özlem- Güçlü Ateşoğlu, *Tarih Felsefesi Seçme Metinler* (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2012), 33.

Kant bireysel anlamda her insanın kendi eğilimleri peşinde koştuğunu kabul eder. Fakat bu insanların, farkında olmasalar bile ortak bir amaç adına bir adım ileri gittiğini, başka bir ifade ile gizli bir elin, tüm varlığı tek bir amaca itiyormuşçasına hareket ettiğini de aynı şekilde kabul eder. İnsanlar, kendi eğilimleri peşinde koşarlarken dahi bu genel amaca bilinçsizce öyle ya da böyle katkıda bulunmaktadırlar. Bilinçsizce katkıda bulunduğumuz bu amacın ne olduğunu kavrama imkânımız olsaydı şayet, onu insanların hem mutlu hem de ahlaklı olduğu bir duruma doğru yönlendirme imkânımız da olabilirdi. Tarihteki bu erekselliği kavrayabilseydik belki de kendi kaderimizi kendimiz oluşturabilirdik.¹⁵¹

“Kant zaman zaman duraksasa ya da kesintiye uğrasa da insan soyunun amacının ilerleme olduğunu, aksi kanıtlanmadığı sürece bu yönde çaba göstermenin bir görev olduğunu ifade etmekte, ayrıca yozlaşma yönündeki şikâyetlerin belki de yüksek seviyeye ulaşmanın verdiği ileriye görme yetisinden kaynaklanabileceğini vurgulamaktadır.”¹⁵²

Burada açık bir diyalektik görülmektedir. Fakat buradaki diyalektik teleolojik ilerleme üzerinden ele alındığında olumsuz değil olumlu bir çatışmayı betimlemektedir. Bu diyalektiğin alt yapısını ise insanda hâlihazırda bulunan iki eğilimin çatışması oluşturmaktadır. Birincisi insanda bulunan bir arada bulunma eğilimidir. İnsan, öyle ya da böyle hayatta kalmak için başkalarına ihtiyaç duyduğunun farkındadır. Temel gereksinimlerini karşılamaya yetecek derecede üretim yapmak istiyorsa iş birliği yapması gerektiğini her zaman bilir. İkincisi ise bunun tam tersi, izole olma eğilimidir. Bu kendinden başka hiç kimsenin çıkarını umursamadığı tekillik durumudur. Bu durumda insan kendisinin merkezde olduğu bir tasarım oluşturma eğilimindedir.

Bu ikinci tasarım tabii ki toplumsal olanın işlevselliği ile çatışacaktır fakat başta da belirttiğimiz gibi bu çatışma olumsuz değildir. Erdemli bir toplumu imkânlı kılabilen zorunlu bir diyalektiktir. Fakat bu diyalektiğin aktifliğini sürdürebilmesi için gerekli olan bir duygu durumu vardır ki bu da ‘bencilliktir’.¹⁵³

¹⁵¹ Kain, “Kant’s Political Theory and Philosophy of History”, 327-328.

¹⁵² Aycan Cesim, “Immanuel Kant’ın Felsefi Görüşlerinin Uluslararası İlişkiler Disiplinine Yansımaları”, *Türkiye Siyaset Bilimi Dergisi* 2/1 (22 Kasım 2019), 6.

¹⁵³ Kain, “Kant’s Political Theory and Philosophy of History”, 328.

Çünkü bencillik duygusu, tüm bu diyalektiği sadece toplumda var olabilme özelliği ile kendi içinde barındırır. Bencillik ile yoğrulmuş bu ‘toplumdışı toplumsallık’ ya da ‘sosyal olmayan sosyallik’¹⁵⁴ durumu beraberinde insanların birbiriyle olan hırslı mücadelelerini, çatışmalarını, rekabetlerini hatta savaşlarını getirir. Fakat önemli olan tüm bu olumsuzlukların, olumlu durumların nüvesini taşımasıdır. Tüm bu çatışmalar insana ait yetenekleri sağlamlaştırırken, rekabet ise insanı bir şekilde kendi potansiyelini geliştirip kapasitesini arttırmaya yönlendirir. İşin özünde Kant’ın betimlemek istediği; saldırganlık, bencillik ve savaşın insanlığı adalet ve barışa götürebilecek potansiyeli kendi içlerinde barındırıyor olmalarıdır. (aksi kanıtlanmadıkça böyle olmaları varsayılmalıdır)¹⁵⁵

Tarihteki ilerlemenin meşruluğu ‘politik en yüksek iyi’¹⁵⁶ kavramında yatar. Kabaca bu tabir bize ebedi bir barışı betimler. Bahsi geçen diyalektik nasıl ki bireyleri bir doğa durumundan ‘orijinal bir sözleşme’ yoluyla topluma doğru itti ise aynı şekilde toplum olmaktan ahlaksal hukuk düzeyine ulaşmış siyasi bir birliğe de iter. Bu diyalektik burada da bitmez bu siyasi birlik, bireysel anlamda savaş ve çatışmayı bitirmeye muktedir olsa dahi uluslararası alanda bunun önüne geçemeyecektir. Bu öne geçemeyiş daha yıkıcı sonuçlar (bireysel anlamdaki çatışmalara nazaran ulus toplumları olarak) doğuracak ve bu sonuçlar siyasi birlik olan ulusları uluslararası bir başka birliğe doğru itecektir. Yani savaşlar ve çatışmalar bir uluslar birliği ve uluslararası bir barış temin edilene kadar ulusların siyasi haritalarını sürekli olarak değiştirmeye devam edecektir.

Burada dikkat çeken diğer husus ise bireysel anlamda ‘sosyal olmayan sosyallik’ mottosunun uluslar üzerinde de etkili olmasıdır. Bir yandan ulusları diğer uluslar ile savaşa ve çatışmalara sokan ulusal çıkarlar olarak nitelendirilen sosyal olmama ve sadece kendi çıkarlarını gözetme eğilimi söz konusu iken diğer yandan ticari, ekonomik ve kültürel bir uzlaşım isteği sosyal olma biçiminde, ulusları sarar. İşte bu diyalektik yani ulusal anlamda ‘sosyal olmayan bir sosyallik’ durumu uluslararası hukuka ve barışa götüren dinamik bir durum olarak betimlenebilir:

¹⁵⁴ Muhammed Ağcan, “Immanuel Kant ve Uluslararası: Egemen-devlet, Kozmopolitan Siyaset ve Evrensellik/Farklılık” 8/32 (2012), 18.

¹⁵⁵ “Söz gelimi çeşitli bitkilerin tüketilmesi insanın fiziksel ve zihinsel sağlık ve bütünlüğünün korunması amacıyla yönelir, dahası, bu sadece insanlar için değil diğer hayvanların durumunda da böyledir. Böyle bir olgu karşısında, “bunlar, diğerlerinin iyiliği için vardırlar” şeklindeki yargı nesnel olarak kanıtlanamazsa da, en azından “varsayılmak” durumundadır.” Bkz. Güngör, Immanuel Kant’ın Politika Felsefesi, 81.

¹⁵⁶ Çörekçioğlu, Kant Felsefesinin Politik Evreni, 77.

“En sonunda doğa, karşı konulamaz bir şekilde hukukun egemenliğini arzular. İnsanlar gerekli olanı yapmayı ihmal ettiklerinde doğa bunu hoş olmayan araçlar ile bir şekilde yerine getirir.”¹⁵⁷

Bahsi geçen diyalektiğin devamında artan savaş ve çatışma külfetleri ekonomik çıkmazlara yol açarken bu ekonomik çıkmazlar uluslararası ticaret ağının genişlemesi yönünde zorunlu bir baskı uygular. Bir taraftan savaşın yıkıcılığı diğer taraftan ise ticari ılımlılık, gelmekte olan uluslararası bir barışın ayak sesleri olarak nitelendirilebilir. Bu uluslararası barışın temini ulusal Cumhuriyetçiler içindeki sivil özgürlük ve hakların temini anlamına da gelecektir. Çünkü herhangi bir ulustaki, barışa karşı tehdit tüm diğer uluslarda endişe yaratacağından¹⁵⁸ bunun önüne geçilmesi bir gereklilik halini alacaktır. Bu çift taraflı diyalektik yani, uluslararası barışın ulusal barışa katkı yapması ile uluslarında uluslararası barışa katkı yapması durumu. İnsanlığın (bir tür olarak) ‘politik en yüksek iyiye’ ulaşmasının önünü açacaktır. Bu çıkarım anayasal düzeyde Cumhuriyetçilerin kurulması ve uluslararası geçeri olacak hukuksal tüzüklerin işleme alınmasına kadar devam eder. Kant bunları spesifik olarak ‘Ebedi Barış Üzerine Felsefi Deneme’¹⁵⁹ adlı eserinde madde madde detaylandırır. Fakat bizim konumuzu ilk elden ilgilendirmedigi için maddesel bir detaylandırmaya gitmeyeceğiz. Bizi ilgilendiren kısım tam olarak tarihsel ilerlemeciliğin varlığı veya yokluğu meselesi de değildir. Çünkü Kant’ın tarihsel bir ileriye gidişin yani teleolojik bir olgunun daimî ilerlemesinin refleksif yargı gücünün de yardımı ile var olduğunu, en azından var olmasının önünde hiçbir engel bulunmadığını söyleyebiliriz. Ayrıca tüm bu çıkarımların, bireylere ahlaki varoluşlarında pratik anlamda¹⁶⁰ yardımcı olduğunu,

¹⁵⁷ Çörekçiöğlü, *Kant Felsefesinin Politik Evreni*, 127.

¹⁵⁸ “... Bir devlet savaş açma kararını alabilmek için vatandaşlarına başvurmak zorunda olduğundan bu kararı verecek olanların böyle bir husus üzerinde uzunca düşünmeleri normaldir çünkü onlar sadece savaşa girme konusunda değil savaşın getireceği terör (savaşın maliyeti ve savaşın kaybedilmesi durumunda savaşın oluşturduğu tahrifati onarmak konusunda vb.) karar vermek zorundadırlar.” Bkz. Ayşe Yalçingöz, *Kant’ın Ebedi Barış Fikrinin Temellendirilmesi* (Kırklareli: Kırklareli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 64.

¹⁵⁹ Bkz. Immanuel Kant, “Ebedi Barış Üzerine Felsefi Bir Deneme”, çev. Yavuz Adaban - L. Seha Meray, *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları* 33 (1960); Ayşe Yaşar Ümütlü, *Immanuel Kant’ın Siyaset Felsefesi Ve Daimi Barış Teorisi* (İstanbul: Mana Yayınları, 2017).

¹⁶⁰ İnsanlar eylemlerinin istenmeyen sonuçlarını (ki bu istenmeyen sonuçlar yararlı da olabilir) doğanın planına veya ilahi bir amaca atfetme eğilimindedirler. Özellikle yararlı olan istenmeyen sonuçları bir analogi yolu ile ilahi amaçlara ya da doğanın planına atfederiz. Çünkü istenmeyen sonuçlar ile kendi amaçlı eylemlerimiz arasında bir bağ kurarak anlamlandırmak bizim için adeta bir zorunluluktur. (yargı yetisinin işlevselliği bağlamında)

onlara bugün dolaysızca bir faydası olmasa bile ileride (insanlık türü bakımından) elbet bir gün faydası olacağı yönünde umut telkin ettiğini biliyoruz.¹⁶¹

“Bireysel anlamda insanlar ve hatta bütün halklar, buna göre her birinin kendi amaçlarının peşinden giderken (çoğu zaman birbiriyle çelişen amaçlar peşinde koşarken) sanki yol gösterici bir ipi takip ediyormuş gibi bilinçsizce bilinmeyen bir doğal sona doğru ilerlediğini ve farkında olsalar (veya olmasalar) bile, gerçekten çok az yer kaplayacakları bir amacı teşvik etmek için çalışırlar (çalışıp dururlar)”¹⁶²

Tarihin kötüden iyiye doğru bir akışı ve akışı sürekli kılan bir diyalektiğin varlığı empirik veriler ile kesinlik kazanmış nesnel bilgiler değildir. Evet, empirik düzeyde bazı veriler kullanılarak temellendirme çabası olsa da sonuç itibarı ile bu düşüncelerin hepsi bireylerde tek tek subjektiflerdir. Her ne kadar bu ilerlemeci anlayış tam manası ile nesnel olmasa da kabul görmeye değerdir. Çünkü insanoğlu, doğanın sınırsızlığı ve kat edilemez büyüklüğü içinde kaybolmamak için refleksif yargı gücü ile dahi olsa, daha üstün bir ‘gizli elin (ilahi)’ tüm bunların anlamlı kılınabilmesine olanak verebilmesini göz ardı edemez. Bize ait olan bir yargılama sistemi, şayet bizim doğayı ve içindeki amaçları görebilmemize ya da daha iyi anlamlandırabilmemize olanak sağlıyor ise o halde doğa teleolojik ve ilerlemeci bir vasıf almaya hak kazanmış demektir. Tabi burada dikkat edilmesi gereken nokta yapılan tüm bu çıkarımların subjektif olduğudur, bu çıkarımlar ne kadar tatmin edici olursa olsunlar hiçbir şekilde nesnel bilgi düzeyinde bir ilke sağlayamaz:

“Doğadaki güzelliği doğanın bize bir bağıışı olarak görebiliriz. Kant ‘bu böyledir’ demez; ‘böyle görülebilir’ der. Duyular üstü dayanağını biz bilemiyoruz; hiçbir zamanda bilemeyeceğiz. Fakat öznel olan bununla birlikte temelsiz de olmayan, hatta gerekli olan bükümlü bir yargı gücü bizi bu yönde aydınlatır.”¹⁶³

¹⁶¹ Çörekçioğlu, *Kant Felsefesinin Politik Evreni*, 125.

¹⁶² H. George Smith, “Immanuel Kant on Spontaneous Order | Libertarianism.Org” (10 Haziran 2016).

¹⁶³ Heimsoeth, *Kant’ın Felsefesi*, 1967, 169.

Fakat burada bizi ilgilendiren başka bir mesele ortaya çıkar; söz konusu bu tarihsel ilerlemenin işin sonunda gerçekleşebilir bir ‘politik en yüksek iyi’ olduğuna dair duyulan umut ile gerçekleşeceği bilinen bir ‘politik en yüksek iyi’ arasındaki gerilimin meselesi. Bu gerilime sebep olan iki anlayıştan birincisi; genel anlamda Kant’ın politik en yüksek iyi anlayışını bir ideal olarak imlenmiştir. Gerçekleşmesi mümkün olmayan fakat uğruna sürekli (ruhun ölümsüzlüğünü şart koşan bağlamda) mücadele edilmesi gereken bir ütopya olarak nitelendirilebilir. Bu anlayış Kant’ın radikal kötülük tanımlaması ile yakından bağlantılıdır. (radikal kötülüğün politik en yüksek için aşılamaz bir sorun olması bakımından) Bizim ana konumuz bu bağlantı üzerindedir, ileride de detaylı olarak ele alınacaktır. Bu anlayışı, Çörekçioğlu’nun alıntıladığı kadarı ile Alman felsefeci Wolfgang Kersting şöyle tanımlıyor:

“Şurası kesin ki, bu iki dünyayı (numen, fenomen) ayırmak, onları uzlaştırmaktan daha ikna edicidir. Nasıl ahlak söz konusu olduğunda ruhun saflığı cumhuriyetçi yönetimden daha önemli ise, aynı şekilde sonsuz gelişmenin öte dünyada gerçekleşeceğini umut etmek de, barışa doğru sınırsız ilerlemenin bu dünyada gerçekleşeceğini beklemekten daha önemlidir.”¹⁶⁴

Ayrıca bu anlayışı desteklemesi ve farklı bir perspektif katması açısından Amerikalı felsefeci Philip J. Kane’ nin¹⁶⁵ ‘politik en yüksek iyinin’ Kant’a göre asla gerçekleştirilemeyecek sürekli bir ödev olduğundan bahsettikten sonra ‘seküler bir teoloji’ tanımlaması önemlidir:

“...Bununla birlikte, gerçekten ilginç olan, bencillik ve saldırganlığın barışa, hukuka ve ahlaka yol açtığı fikridir. Bu, Tanrı’nın takdirinin kötülükten iyiliği getirdiği şeklindeki geleneksel teolojik görüşün seküler bir versiyonudur. İnsanın kötülüğü veya öz-arayışı, Tanrı tarafından veya tarih tarafından, insanların ne amaçladığı ne de önceden tahmin etmediği iyi bir sonuca ulaşmak için kullanılır.”¹⁶⁶

¹⁶⁴ Çörekçioğlu, *Kant Felsefesinin Politik Evreni*, 107.

¹⁶⁵ Philip Joseph Kane, (Mayıs 21, 1943), Santa Clara Üniversitesinde felsefe profesörü, Kant felsefesi üzerine yaptığı çalışmalar ile tanınır. Bkz. “Philip J. Kane- College of Arts and Sciences - Santa Clara University”. Erişim 18 Mart 2021.

¹⁶⁶ Kane, “Kant’s Political Theory and Philosophy of History”, 331.

İkinci anlayış ise genel kanının aksine ‘erdemli bir toplumun’ ya da ‘politik en yüksek iyinin’ salt bir ütopyadan ziyade ahlaki bir ideal olduğunu göz ardı etmeden ulaşılabilecek bir amaç olarak görmeyi kapsar:

“Ebedi barış (politik en yüksek iyi), Kant için ahlaki bir ideal olsa da bunu ulaşılamaz bir amaç olarak görmedi. Aksine, genel olarak ilerlemenin kaçınılmazlığını savunduğundan, sonsuz barışı sonunda ortaya çıkacak bir şey olarak gördü. Ancak tüm ilerlemelerde olduğu gibi, kalıcı barışın gelişmesi uzun zaman alır ve büyük bir kısmı istenmeyen sonuçları ortaya çıkarır.”¹⁶⁷

Bu anlayış her ne kadar radikal kötülük olgusunu dikkate almıyor gibi gözüke de durum radikal kötülüğü yok saymaktan ziyade ‘politik en yüksek iyinin’ tanımının sınırlandırılması ile alakalıdır. Bu anlayış temellerini, erdemli bir toplumda her birey tek tek ahlaki açıdan iyi olamasa bile (radikal kötülükten dolayı) hukuksal açıdan tek tek iyi bir vatandaş olabilirler (ya da buna zorlanabilirler) çıkarımından alır.¹⁶⁸

“Kant'a göre savaş, uluslararası ilişkilerdeki bir orantısızlığın veya dengesizliğin sonucudur. Savaşlar hiçbir zaman arzu edilmese de uluslararası ilişkilerde yeni koşullara yol açar ve bazen bu yeni koşullar öncekilerden daha dengelidir. Daha dengeli olduklarında, yeni savaşların çıkma şansı daha azdır. Genel olarak, ilerleme yol boyunca dağınık ve şiddetli olmasına rağmen, sürekli barışa doğru bu yavaş yürüyüş, dünyanın tüm durumlarının yavaşça bir oranlılık ve denge durumuna doğru ilerlediği bir süreçtir.”¹⁶⁹

Bizce bu iki anlayış arasında baskın gelen birincidir. İkinci anlayış hukuksal siyasi bir birliğin politik en yüksek iyi olacağı kanısına vararak hukukun ahlak ile olan doğrusal bağlantısını dolaylı hale getirmiştir. Yani erdemli bir toplum (politik en yüksek iyi) kurmanın salt hukuksal ulusal ve uluslararası bir yapı kurmak ile eşdeğer olduğunu göz önünde bulundurup, bu yapının tek tek ahlaki bireylerden oluştuğunu göz ardı etmiştir. Ahlakın hukuka, erdem görevlerinin hak görevlerine

¹⁶⁷ H. George Smith, “Immanuel Kant on War and Peace | Libertarianism.Org” (20 Haziran 2016).

¹⁶⁸ W. Chris Surprenant, “Kant on the Virtues of a Free Society | Libertarianism.Org” (07 Nisan 2015).

¹⁶⁹ Jankowiak, “Kant, Immanuel | Internet Encyclopedia of Philosophy”.

olan üstünlüğü dikkate alınmamıştır. Fakat bu anlayışın elini güçlendiren, Kant'ın kullandığı bir kavram da mevcuttur, 'önceden kurulmuş makine'.¹⁷⁰ Buna göre tarihsel bir ilerleme için gerekli olan tek şey akıldır fakat aklın gelişmesi için bireysel anlamda insanların maksimleri veya istekleri yeterli değildir. İşte bu yüzden önceden kurulmuş bir makineye göre tüm insanlar, uluslar ve devletler tarihsel ilerlemenin önünü açmak için bu sahnede yerlerini alırlar. Bu sahne öyle bir işleyişe sahiptir ki tüm insanlar arasında tam bir ahenk veya bütüncül bir sevgi bağı olmasını engeller böylece insanoğlu, formunda bulunan yetenekleri açığa çıkarmak için fırsat bulabilir, Kant'a göre bu insanları koyun olmaktan kurtarır:

“İnsanlar koyun gibi uslu olsalardı eğer, onların formlarında hiçbir yetenek gelişmezdi ve onlar ile evlerinde besledikleri koyunlar arasında bir fark kalmazdı. O zaman çekememezlikler, çatışmalar, hırs dolu gurur, sahip olmaya, hâkim olmaya doymazlık için doğaya şükürler olsun!”¹⁷¹

Fakat bu ek temellendirme çabası dahi ikinci görüşün temellerini sağlamlaştırmak yerine onu sarsar çünkü tarihsel ilerlemeciliğin böyle realist bir diyalektik tarzında anlaşılması onun pozitivist tarihi bir ilerleyiş ile özdeş kılacaktır. Hâlbuki Kant'ın kaçındığı en önemli husus budur tüm teleolojik yargı gücünün açıklamasını bunun reddi üzerine kurmuştur. Kendi tarih felsefesinin realist değil idealist transandantal ve oldukça subjektif olduğunu sürekli imlemiştir.

Bu yüzden biz açıklamalarımıza birinci ve baskın olan anlayış ile devam edeceğiz. Çünkü insanlığın tarihsel anlamda sürekli bir ilerleme içinde olduğu anlayışı ne empirik bir temellendirmede ne de apriori bir temellendirmede tam olarak kendini bulur. Bu fikir ancak aklın bir idesi olarak yargı gücünde filizlenebilir ve Kant'ın üçüncü kritiği bunu tutarlı hale getirme çabası gibi gözükmektedir:

“Güzel sanatlar (teleolojik yeti ve estetik yeti) ve bilimler, insanı ahlaki olarak daha iyi kılmaz ama en azından herkese verdiği haz ile topluma kazandırdığı incelikler ile duyumsal düşkünlüğün despotizmine güçlü bir şekilde hâkim olarak onu daha uygar yapar.

¹⁷⁰ Tuğcu, *Immanuel Kant ve Transandental İdealizm*, 96.

¹⁷¹ Heimsoeth, *Kant'ın Felsefesi*, 2018, 177.

Dolayısıyla insan için yalnızca aklın hâkim olduğu bir egemenliği hazırlar. Diğer yandan bencillik gibi doğanın bize dayattığı ve ruhun bütün gücünü harcayan kötülöklere karşı direncimizi kullanır, güçlendirir ve pekiştirirler; böylece en yüksek amaçlara ilişkin içimizdeki gizli yeteneği ifşa ederler.”¹⁷²

Bu pasaja, amaçlılık olgusunun estetik yargıyı kapsamadığı yönünde bir eleştiri gelebilir. Çünkü biz biliyoruz ki bir şeyin sadece tasarımının sonucu olarak ortaya çıkması onun amaçlılık içerdiğini göstermez, onun aynı zamanda tasarımına göre (işlevsel) üretildiğini varsayabilecek bir kavrayışa ulaşmamız halinde ancak bu şey bir amaçlılık kazanabilir. Bu yüzden estetik yargı dâhilinde kalan güzel ve yüce belli bir amaçlılık içermediklerinden teleolojik yargı gibi işlevsel değildirler. Bu nedenle politik en yüksek iyiye olan katkıları küçümsenebilir hatta yok sayılabilir. Fakat estetik yargının kavramları amaçsız bir amaçlılık bulundurmalarından dolayı, tasarımına göre üretildiği bir kavrayışa ulaşamasak dahi ahlak veya politik en yüksek iyi ile temellendirilmiş bir bağıntısını 5 madde ile kurabiliriz:

1. Estetik deneyimlerimiz ahlak için önsezidir: ‘güzel bizi bir şeyi, hatta doğayı (salt) ilgisizce (amaçsız) sevmeye hazırlar, yüce ise çıkarımıza aykırı olsa bile bir şeye saygı duymaya bizi hazırlar.’¹⁷³
2. Yargılardaki evrensel anlaşma talebi, ahlaki duyguya yapılan bir çağrıya dayanmaktadır.
3. Doğanın güzelliğine doğrudan ilgi duymak, ‘iyi bir ruha’ ve ‘ahlaki duyguya elverişli bir zihinsel uyuma’ işaret eder.
4. Güzellik, deneyim yasalarının heteronomik yasalarına tâbi olmaktan ziyade kendi için yasa yapar bu yönü ile de ahlakın simgesidir. (simgesi olmaya hak kazanır) Bunun ile bağlantılı olarak da güzeldeki haz duyguları ahlaki bilince benzerlik gösterir.

¹⁷² Çörekçioğlu, *Kant Felsefesinin Politik Evreni*, 151.

¹⁷³ “Doğadaki Yüce duygusu, bizim bilerek ve yanlı olarak doğanın bir objesine atfettiğimiz, ama aslında kendi kaderimiz (ahlaki kader) için duyduğumuz saygıdır.” Bkz. Arat, “Kant Estetik’inde Güzel ve Yüce Değerleri”, 82.

5. Güzellik, ahlaki fikirlere mantıklı bir form verir; bu hem güzellik deneyimi ile ahlaki duygu arasında bir analogi olduğu görüşüyle hem de güzelliğin estetik fikirlerin ifadesi olduğu görüşü ile ilgilidir. Bu nedenle, (estetik ve teleolojik yargılar) ahlaki fikirlerin gelişimi için “gerçek bir ön öğreticidirler (Propedeutik)”.¹⁷⁴

Bu maddeler ışığında diyebiliriz ki estetik yargılar tüm yetilerin bütüncül bir uyumunu dışa vuran ilk olgudur fakat yeterli değildir. Bu dışa vuruma imkân tanıyan olgu her ne kadar doğanın kendisi gibi gözükse de aslında doğayı spesifik olarak tanımlayan teleolojik yargı gücü; yetelerimiz, doğa ve özgürlük arasında bir harmoni kurmak için bize gerekli olan tamamlayıcı olgudur. Böylece işin sonunda doğa¹⁷⁵ bize bir lütufta bulunmasa bile onu lütfediyor tarzında tasarımıyabiliyor olmamız ve bu tasarımın herhangi bir çelişkiye düşmeden tüm yetelerimiz arasındaki uyumla birlikte özgürlüğü (dolayısıyla yasayı) ve umudu sağlayabiliyor olması tüm sistematığın temellendirilmesi için yeterli görülmektedir. Fakat burada şöyle bir soru sorulabilir; özgürlüğü, umudu, tüm yetelerin arasındaki bu harmoniyi ortaya çıkaran hatta empirik kavramsallaştırmayı yasalara benzer olarak tanıtlamaya imkân sunan bu yargı gücü (teleolojik) neden kurucu (determinatif) değil de düzenleyicidir? (refleksif)

Bunun sebebi organizmaların yapay nesnelerden farklı olarak kendi kendilerini idame etmeleri ve bunu açıklamada sadece mekanik nedenlerin yetersizliğine dayalı olan genel kanıdır.¹⁷⁶ Bu sebeple teleolojik bir yaklaşım gerekli idi fakat sorunun özüne inerek teleolojik ilkenin kurucu olmamasının ana sebebi Newton mekaniğinin kurucu bir ilke olmaya empirik temellendirme manasında daha yatkın olmasındandır. Bir şeyin varlığı var olduğu maddenin içsel güçleri açısından açıklanabiliyorsa ki bu mekanik doğanın genelini kapsar, başka bir açıklamaya (kurucu anlamda) ihtiyaç yok demektir. Fakat teleolojik yargı gücünün düzenleyici bir ilke olması mekanik yasallığın teleolojiye tâbi kılınmasına engel değildir. Çünkü ‘anlam katmanının’ insan doğası açısından ‘salt bir açıklamaya’ her zaman önceliği vardır. Fakat bu öncelik empirik gerçekliği aşacak

¹⁷⁴ Hannah Ginsborg, “Kant’s Aesthetics and Teleology”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta (Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2019).

¹⁷⁵ Bu sebeple doğayı: *Şeylerin kendi başına varoluşu olarak değil, “yasalara göre belirlenen varoluşu” olarak tanımlamak gerekmektedir.* Bkz. Immanuel Kant, *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Türü Metafiziğe Prolegomena*, çev. İoanna Kuçuradi - Yusuf Örnek (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2002), 44.

¹⁷⁶ Ginsborg, “Kant’s Aesthetics and Teleology”.

seviyede olmadığından teleoloji kurucu değil düzenleyici bir yeti olarak ele alınmış gibi gözükmektedir.

Teleolojik yargı bizi işin sonunda tarihsel bir ilerleme algısı ile baş başa bırakır fakat tarihsel bir ilerlemenin imkânı kendini yargı yetilerinden önce tam olarak ‘salt akıl’ da temellendirir:

“Çünkü akıllı sonlu bir varlık olarak insan dünyadaki tek akıl sahibi varlıktır ve bir varlığın bütün doğal yeteneklerinin kendi amaçlarına göre gelişmeleri elzem olduğundan insan içinde ilerleme tamamen akıl ile bağıntılıdır.”¹⁷⁷

Tabi bu ilerleme hayvanlarda içgüdüsel olarak meydana gelirken insanlarda akılsal ya da akla doğru olarak meydana gelir. Ayrıca ilerleme insan türünün gelişiminin gözlemlenebilmesi için gerekli olan çok önemli bir idedir. Bu ide insan türünün özgürleşmesini temel aldığından veya en azından özgürlüğü temel alarak bu ideali varsaymamızı olanaklı kılması bakımından da ahlaki bir ödevdir. Tabii ki bu ödev tek tek bireylerden ziyade insanlık türüne yöneliktir. Çünkü ilerleme analitik olarak birikimi kendi içinde barındırır ve birikim bize bir gelecek (ileriye doğru) mottosu yükler. Bu motto sayesinde tüm birikimler nesilden nesile ileriye doğru aktarılır. (ruhun ölümsüzlüğü) Böylece kümülatif olan bu yapının umut vaat etmesi olanaklı hale gelir. Bu ödevin bireysel anlamda insana değil de tür anlamında insanlığa yüklenmesinin sebebi ise ilerlemenin anlaşılabilmesinin koşulunun tikel olanda değil tümel olanda yatmasındandır. Bireysel bazda ele alınmaya çalışılan bir ilerleme anlayışı çoğu zaman ters tepecektir. Bir birey için çöküş, buhran hatta gerileme olarak nitelendirilecek şeyler ancak toplum (insanlık türü) açısından düşünüldüğünde bir ilerlemenin parçaları olarak algılanmaya açık hale gelirler.¹⁷⁸

Doğada bir ilerleme varsayılmasının altında yatan en büyük sebeplerden biri, bir ilerleme varsayılmamasının ahlaki ve politik anlamda insana hem bireysel hem de türsel olarak hiçbir anlam, umut, perspektif ve ereklilik katmamasıdır:

¹⁷⁷ Lokman Çilingir, “Kant’ta Siyasetin Ahlakileştirilmesi”, *Temaşa Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi* 14 (23 Aralık 2020), 35.

¹⁷⁸ Immanuel Kant, “Conjectures on the Beginning of Human History”, *Political Writings*, ed. Hans Reiss (New York: Cambridge University Press, 1991), 126-127.

“İlerleme idesi beraberinde erekliliği de getirir. Çünkü ilerleyen bir şey, daima bir ereğe doğru ilerleyen şeydir. Böyle olunca da Kant’a göre tarihe ilerleme idesi altında bakabilmek için insani yaşamda bir ereklilik tasarlamak kaçınılmazdır”¹⁷⁹

İlerleme bize, (biz her ne kadar bireysel anlamda gizli bir mekanizmanın detaylarını kavrayabilecek kadar uzak görüşlü olamasak da) en azından tür olarak tüm potansiyelimizin (aklımız) serimlendiği bir duruma erişebileceğimizi göstererek umut aşılar. Ayrıca önceden de bahsettiğimiz ‘orijinal sözleşme’ ve ‘mülkiyet’ in ilerlemeci tarih anlayışı ile yakından bağları mevcuttur. İlk etapta insanların bir araya gelmesini sağlayan itici güç ileriye dönük beklentilerin oluşması ile alakalıdır. İnsanlar çalışır didinir ve biriktirir, bu birikim ileriye dönük bir anlayışın insandaki apriori zeminidir. Birikimlerini (mülkiyetlerini) korumak isterler bu toplumsallaşmanın ilk adımıdır. İkinci adım olarak bir sözleşme etrafında toplanmak vardır fakat burada belirtmek gerekir ki Kant’a göre ‘orijinal sözleşme’ insanların sadece mülkiyet ve güvenlik gereksinimlerinin tatmini ile oluşmamaktadır. Bu sözleşme daha derin bir manada tamamen akli bir belgedir (soyut anlamda) dolayısıyla ahlakidir de.¹⁸⁰

Oluşan genel kanı ereksel bir doğa anlayışının ve ilerlemeci bir tarih anlayışının her ikisinin de pratik anlamda işlevselliklerinden¹⁸¹ dolayı varsayılmaları yönündedir. Bu işlevsellikleri ahlaki olmalarından daha doğrusu ahlaki olana yakınsanmalarından ötürüdür. Dolayısıyla tarihte bir ilerleme olduğuna dair buraya kadar yapmaya çalıştığımız tüm temellendirmeler onun bir ‘inanç’ olduğu yönündeki genel kanıyı yıkmaya yetmemektedir. Fakat hem doğanın erekliliği hem de tarihin ilerlemeci yapısı bilimsel (empirik) olarak kanıtlanamasa da çürütülemez de. Ayrıca bu iki olgu olmadan doğaya bir anlam bulabilmek¹⁸² imkânsız olduğundan bu olgulara olan ‘inanç’ yetersiz veya eksik bir argüman olarak imlenmemelidir.

¹⁷⁹ Doğan Özlem, *Tarih Felsefesi* (İstanbul: Say Yayınları, 2010), 85.

¹⁸⁰ “Kant, orijinal sözleşmenin tarihsel bir olay değil, yalnızca akla dayalı bir fikir olduğunu vurguluyor. Orijinal bir sözleşmeden kaynaklanan herhangi bir hak ve görev, belirli bir tarihsel kaynak nedeniyle değil, ancak orijinal sözleşmede yer alan haklı ilişkiler nedeniyle bunu yapar.” Bkz. Ginsborg, “Kant’s Aesthetics and Teleology”.

¹⁸¹ Ahlaki bir gelecek perspektifi sunması açısından işlevseldir ayrıca geçmiş yorumlayarak geleceğe dair umut vermesi ve umudun ise insanlığı ahlaki olana teşvik etmesi açısından işlevselliğini taze tutar.

¹⁸² Cassirer, *Kant’ın Yaşamı ve Öğretisi*, 224.

Bir diğerk taraftan Wood¹⁸³: Kant'ın doğa ve tarih anlayışının sadece 'pratik inançlar üzerine kurulu bir uygulama biçimi' şeklinde okunmaması gerektiğini vurgulayarak, ilerlemeci ve teleolojik tarih anlayışının temellerini sağlamlaştırmaya çalışmıştır. Ahlaki inançlar, yalnızca tanrı ve ruhun ölümsüzlüğü kavramlarında olduğu gibi, sadece nesnenin kendi sınırlarının ötesinde olan empirik boyutunu aştığında belirleyici olabilirler. Fakat tarih dediğimiz olgu hâlihazırda empirik dünyanın içinde mevcuttur. Bu yüzden de 'tarihi nesne' kendi empirik boyutunu aşamaz fakat tam olarak da kesinlik kazanacak boyutta sonuç odaklı empirik argümanlar da sunamaz. Yani ne tam anlamı ile salt bir bilgidir ne de empirik boyutu olmayan salt bir inanç. Tarih belirli bir takım empirik nüveler bulundursa dahi bir 'bilgi' düzeyine tam manası ile ulaşılmayan fakat her an sağlam bir empirik temellendirme ile 'bilgi' düzeyine ulaşabilecek potansiyele sahip bir olgu gibi gözükmeğtedir. Hâlbuki 'inanç' herhangi bir empirik veri ile 'bilgi' haline dönüşmesi muhal olmandır.¹⁸⁴ Bu yüzden Wood' a göre genel kanının aksine Kant'ın tarih anlayışını 'inanç' olarak nitelemek kendi içinde çelişki barındıracaktır.

Bu başlık altında ele aldığımız Tarihsel ilerlemeciliğin yapısı meselesinin temellendirmelerini, ereksel doğa anlayışı ile olan bağıntısı dâhilinde erdemli toplumun imkânını daha açık hale getirmek için 5 madde¹⁸⁵ ile detaylandırma ihtiyacı duyuyoruz:

1. Bütün varlıkların doğal yetenekleri kaçınılmaz bir biçimde kendi amaçları doğrultusunda gelişmeye programlanmıştır.

Empirik olarak incelendiğinde doğa üzerindeki canlılarda gereksiz veya eksik parçalar bulmak muhaldir. Son yüzyıldaki bilimsel gelişmeler bunun aksini iddia edebilecek potansiyele sahip bulgulara ulaşmış olsa da bizim hedefimiz hâlihazırda Kant tarafından yapılmış olan kendi tarih felsefesine ait temellendirmelerini anlamlandırmak ile sınırlı kalmaktır. Ayrıca bu temel

¹⁸³ Allen William Wood: Immanuel Kant'ın ve Alman İdealizmi' nin çalışmalarında uzmanlaşmış, etik ve sosyal felsefeye özel ilgi duyan Amerikalı bir filozof. Indiana Üniversitesi'nde felsefe profesörüdür. Amerika Birleşik Devletleri ve Avrupa'daki çok sayıda üniversitede profesörlükler ve ziyaret randevuları almıştır. Wood, Kant'ın etik düşüncesini popülerleştirmenin ve açıklığa kavuşturmaya çalışmıştır. Bkz. "Allen William Wood, Department of Philosophy, Stanford University". Erişim 18 Nisan 2021.

¹⁸⁴ Güngör, *Immanuel Kant'ın Politika Felsefesi*, 78.

¹⁸⁵ Immanuel Kant 'Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi' adlı eserinde bizim 5 madde ile kısalttığımız temellendirmelerini 9 önerme olarak sunmuştur. Bkz. Özlem - Ateşoğlu, *Tarih Felsefesi Seçme Metinler*, 31; Kant, *Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi*.

anlayıştan vazgeçmek yasaya uygun bir doğal anlayış yerine olumsal ve rastlantısal bir doğa anlayışına bizi mahkûm kılarak, aklın kılavuzluğunu elimizden alır:

“Teleolojik yargılama, doğada amaçlar görmekle canlıları anlamamıza yardım ediyorsa; bu, doğada bir amaçlar sistemi bulunduğu idesine yer verilmesine hak kazandırır... Burada artık olanak ve gerçeklik, hiçbir şekilde birbirinden ayıramaz; zorunlu olanla yapılan arasındaki karşıtlık, mekanizmle teleoloji arasındaki ayrılık da ortadan kalkar”¹⁸⁶

2. İnsan dünya üzerindeki tek akıl sahibi varlıktır¹⁸⁷ ve aklının doğal yeteneklerinin kendi amaçları doğrultusunda gelişmesi tek tek bireylerde değil ancak komple bir türe (insanlık) ait olabilir.

Akıl yapısı gereği kullandığı tüm yetilerinin içgüdüsel eğilimlerini aştığı oranda kendini gerçekleştirir bu aşma ise sonsuz bir perspektif ve çabayı gerekli kılar. Aklın ilerlemesi ve gelişmesi, emek, tecrübe, eğitim ister fakat ne yazık ki birey olarak insan aklın sonsuz ufkunu kapsayacak kadar uzun yaşayamaz. Bu yüzden bu gelişmenin insan türüne ait bir ide olması gerektiği kabul edilmelidir. Bu gelişim sadece insanın (hem tür hem birey olarak) kendi kendisine aklını kullanarak yapabileceği bir şeydir. Bu yüzden doğa insana kendini savunması için yırtıcı hayvan özellikleri vermemiş ona bir çift el (emek vermesi için) ve sonsuz perspektife sahip bir akıl vermiştir. Kendisine yaşaması için gerekli olan tüm araçların yine kendisine ait (kendi ürünü) olmasını istemiştir. Hatta kendi aklı ile elde ettiğinden başka bir mutluluk olmadığında ısrar etmiş gibidir:

“Doğa insanın hayvansal varlığının mekanik düzeni ötesindeki her şeyi kendisinin yapmasını, içgüdüğü olmadan kendi aklıyla yarattığından başka bir mutluluktan ve yetkinlikten pay almamasını istemiştir.”¹⁸⁸

¹⁸⁶ Heimsoeth, *Kant'ın Felsefesi*, 2018, 168.

¹⁸⁷ “Yeryüzünün yaşayan sakinleri arasında insanoğlu ötekilerden, şeyleri manipüle etmeye yönelik teknik yatkınlığı (bilinç ile birleşik), faydacı yatkınlığı (diğer insanları kendi emelleri için kullanabilme) ve ahlaki yatkınlık. (kendisine ve başkalarına yönelik olarak yasalar altında özgürce yaşayabilme) Bu yatkınlıklardan herhangi biri insanı yeryüzünü diğer tüm sakinlerinden karakteristik olarak ayırmaya yeter.” Bkz. Özlem Duva, “Kant’ın Kozmopolitizminin Antropolojik Kökenleri”, *Pasajlar Sosyal Bilimler Dergisi* 6 (Eylül 2020), 151.

¹⁸⁸ Elif Çetinkıran Balcı, *Özgürlük Kavramını Yenden Düşünmek: Kant Ve Arendt’te Etik Ve Politik Bir Sorun Olarak Özgürlük* (Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 74.

3. İnsanın doğa ile ve insanın insan ile tarih seyri üzerinde sürekli tekrar eden diyalektiği Kant'ın nitelemesi ile 'antagonizmi' bu nitelemenin altında yatan tanımlayıcı kavram ise elbette insanın 'sosyal olmayan sosyallığıdır'.¹⁸⁹

Bu kavramı daha önce de erdemli bir topluma gidişteki işlevselliği bakımından ele almıştık. İnsanın barbarlıktan kültüre kültürden ise üst kültüre (evrensel) ulaşmasının ilk adımı bu kavramdır. Bu kavramda yatan tüm çatışmalar eninde sonunda insan türüne ait olan doğal yeteneklerin serimlenmesine olanak verecektir. Tabii ki bu insanlık için çok büyük bir sorun teşkil eder. Evrensel bir adil düzene ulaşmak, doğanın insanlık türü üzerindeki son ereği olarak varsayıldığında, bu bizi zorunlu olarak tüm bireysel özgürlüklerin dışsal yani toplumsal özgürlükler¹⁹⁰ ile çatışmaması sonucuna götürür. Fakat bu zorunluluk insanların barbarca özgürlük istekleri ile sürekli çatışma halindedir. İnsanlar bu türden bir özgürlüğün toplumsal bir düzen ile uyumlu olamayacağını bilmelerine rağmen bu çatışmadan sıyrılamazlar. Fakat doğa: Güneşe ulaşmak isteyen ağaçların birbirlerinden destek alarak düz ve sistemli (bütünsel) bir biçimde yukarı doğru büyümesini sağladığı gibi insanın da erdemli bir toplum olmak için birbirinden destek alarak bütünsel bir biçimde adaletli ve evrensel bir yurttaşlar anayasasını oluşturmasını sağlar.

4. İnsan özgürlükleri korumak adına kendini bir yasaya zorunlu kılabilir hayvani eğilimleri her zaman bu yasadan kaçmak için yer arar. Bu yüzden insan evrensel özgürlük yasalarına karşı ona boyun eğdiren bir yöneticiye ihtiyaç duyar.

Yönetici olarak belirlenen meşru otorite, bu ister demokrasi yolu ile seçilen bir kurul, isterse de aristokrasi yolu ile belirlenen tek bir kişi veya bir heyet olsun. Nihayetinde insan olduğundan yasaya boyun eğdirmeden önce kendisinin (veya kendilerinin) boyun eğmesi gerektiğinden, hayvani eğilimlere olan zorluk ile karşı karşıya kalmaktan kurtulamazlar. Meşru otoritenin bizzat kendisi, adil yasaya boyun eğen ve aynı zamanda diğerlerini de yasaya boyun eğdirerek özgürlüğü dolayısıyla adaleti korumalıdır. Fakat en nihayetinde insan olması veya insanlardan oluşması gerekir. İşte bu görevlerin en zor olanı ve çözümlenmesi en uzun

¹⁸⁹ "Tahammül edemediği ama vazgeçemediği diğer insanlar (ile bulunma hali)" , Bkz. Nihat Al, *Immanuel Kant'ın Eleştirisi Felsefesinde İnsan Sorunu* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009), 77.

¹⁹⁰ "Kimse beni kendi tarzında (yani, diğer insanların mutlu olduklarını düşündüğü şekilde) mutlu olmaya zorlayamaz, aksine herkes kendince en iyi olarak bellediği yol da mutluluğu arayabilir, yeter ki başkalarının, benzer bir amacın peşinden koşmaya yönelik özgürlüğüne mümkün olan genel geçer bir yasa çerçevesinde (başkalarının hakkına) engel olmasın." Bkz. Paul Strathern, *90 Dakikada Kant*, çev. Mehmet Ukşul (İstanbul: Gendaş Yayınları, 1998), 60.

sürenidir. Şayet böyle bir meşru otorite mümkün ise ancak sayısız başarısız girişim ve uzun süren bilinçsel mücadeleler sonucunda mümkündür. Ayrıca mesele burada da son bulmaz tüm bu mücadeleler sonucu ortaya çıkan (şayet çıkarsa) meşru otoritenin yetkin bir yurttaşlık yasasını ortaya koyması ve bu yasayı diğer devletler (Cumhuriyetçiler) ile ortak evrensel ve ahlaksal bir zeminde buluşturması gerekir. Bu her Cumhuriyetçi için tek tek geçerlidir. Şayet bu başarılabilir ise (doğanın erekli varsayımının zorlamasına rağmen) zihinlerini eğitmek isteyen vatandaşlar, zihinlerinin eğitilmeleri için gerekli olan araçlara hiçbir zaman ulaşamazlar. Devletlerin açgözlü savaş politikaları ve zahiren iyilik olarak gözüken (adaleti sağlamak için kısıma göz yummak veya barışı sağlamak için savaşmak vb.) fakat aslında saf ahlaki düşünceden uzak olan tüm girişimler yüzünden:

“Dıştan parlak görünen sefaletten başka bir şey değildir.”¹⁹¹

5. Tüm bunların çerçevesinde erdemli bir toplumun oluşmasını hedef alan ilerlemeci bir tarih anlayışının varsayılmasının en azından böyle felsefi derinliği olan bir tarih okumasının yapılmasının olanağı mevcuttur. Hatta böyle bir olanak bizzat kendisi varsayılan ilerlemeci anlayışa katkı sağlar. Tarihi iyice kavramış bir felsefeci bu tür bir anlayış ile meseleyi ele alabilir. Roma halkının politik tavırları üzerindeki Greklerin etkisi ve Roma’yı yıkan barbarların bu iki unsurun etkisinde kalması günümüze kadar takip edilecek olursa kıta bazında tüm anayasal düzenlemelerin kesintisiz bir ilerleme barındırdığı görülecektir. Erdemli bir topluma şu an da eskisine nazaran daha yakın olduğumuzu düşünmek çok da zor değildir.

Sonuç olarak bir anlam bütünlüğünü gözeterek kısaltmaya çalıştığımız bu maddelerden ve konunun genel bağlamından hareketle Kant’ın tarihin ilerlemeciliğine atfettiği önem aşikârdır. Hatta okuyucuda oluşturduğu izlenim, bu ilerlemenin öznel bir olgu değil nesnel bir olgu olduğu yönünde olabilir. Bunun en büyük nedeni tarih okuması üzerinden yapılan örnekli ve empirik çıkarımlardır. Her ne kadar Kant işin başında teleolojik yargı gücünün öznel bir niteliğe sahip olduğunu belirtse de konuyu ele alış biçimi bu nitelemeyi temel almamakta gibi gözükmektedir. Çünkü ahlaki bir gelişimin olanağı insanların dışsal eylemlerinden

¹⁹¹ Özlem - Ateşoğlu, *Tarih Felsefesi Seçme Metinler*, 31.

ziyade düşünce yapılarında yatmaktadır.¹⁹² Düşünce yapıları ise ancak kümülatif bir ilerleme sayesinde gelişip değişebilir. Hâlbuki Kant tarihsel veya empirik olanın apriori ya da evrensel olamayacağını belirtir:

*“Tarihsellik ile bağıntısı olan inanç sadece tikel (öznel) bir geçerliliğe sahiptir. Başka bir ifade ile sadece bu inancın üzerine temellendiği tarihsel kayıtlara erişimi olanlar için geçerlidir.”*¹⁹³

Kant’ın erdemli bir toplumu olanaklı kılma yolunda insanlığa aşılacak istediği umut, her ne kadar tarihte bir ilerlemeyi veya teleolojik bir yaklaşımı nesnel olarak ele almayı gerektiriyor gibi gözükse de Kant üzerine yapılan sistematik bir okuma, bunun tamamen öznel olduğu kanısını güçlendirmektedir. Tarihsel okumanın teleolojik bir şekilde ele alınması insanlığa tarihsel olayların sadece ‘olan’ üzerinden değil aynı zamanda ‘olması gereken’ üzerinden de yorumlama fırsatı sunarak farklı bir ufuk açar. Şayet sadece böyle bir okuma üzerinden tarih ve ahlaksallık arasında daha doğru bir ifade ile fenomen ve numen arasında bir bağ kurulabilir. Bu bağın kurulmasının önemi, her şeyi anlamlı kılma potansiyeline sahip olduğundan ve insanlığın çabalaması için gerekli olanı; yani umut olgusunu içinde barındırdığındandır. Anlamlandırabildiğimiz kadarı ile en azından anlatım üslubunda teleolojinin ya da tarihsel ilerlemenin nesnel olduğu izlenimi (sanrısı) öznel olduğu gerçeğine (hakikatine) tercih edilmiştir:

*“Apriori bir kuralı belli bir ölçüde izleyen bu genel tarih düşüncesiyle (teleolojik), asıl, empirik yazılan tarihi geri itmek istediğimi söylemek, niyetimi yanlış anlamak olur. Benim düşüncem sadece, tarihi iyi bilen felsefi bir kafanın değişik bir açıdan neye girişebileceği ile ilgilidir...”*¹⁹⁴

¹⁹² Kant, *Saf Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, 66.

¹⁹³ Kant, *Saf Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, 144.

¹⁹⁴ Özlem - Ateşoğlu, *Tarih Felsefesi Seçme Metinler*, 47.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. RADİKAL KÖTÜLÜK

Bu bölümde öncelikle Kant'ın kötülük ve kendi oluşturduğu radikal kötülük kavramı ve bu kavramın yorumlamaları üzerinde duracağız. Buraya kadar olan kısımda erdemli bir toplumun imkânını veya ahlak yasalarından hukuk yasalarına geçişin olanağını, Kant'ın sistemi içinde kalarak açıklamaya çalıştık. Burada ise açıklamaya çalışacağımız konu; bahsi geçen bu meselelerin oluşmasına engel teşkil edebilecek büyük bir problem yani radikal kötülük olacaktır. Fakat bu engel, erdemli bir toplum ve bununla bağıntılı olan tüm diğer meseleleri (- hak ilkesi- evrensel barış- hukuk düzeni vb.) umut etmemiz hususunda bize bir zorluk teşkil etmez. Radikal kötülük her ne kadar kafa karıştırıcı gözükse de¹⁹⁵ aslında basitçe nasıl olur da ahlak yasasına rağmen rasyonel bir varlık olan insan, ahlak yasasına karşı bir tercihte bulunabilir sorusuna cevap arama refleksidir.

Kant birçok çalışmasında özellikle de 'Salt Aklın Sınırları Dâhilinde Din' adlı eserinde, geleneksel kötülük anlayışına eleştirilerini dile getirmiştir. Geleneksel kötülük algısında kötülük ve iyilik hâlihazırda bir töz şeklinde iken Kant, kötülüğün ancak eylemlerimizde hatta eylemlerimizin altında yatan maksimlerimizde ortaya çıktığını imlemiştir. Yani Kant, kötüyü insan iradesinin/istencinin eğilimlere (hipotetik buyruklar) uyması; iyiyi ise, insan iradesinin yalnızca ahlak yasasına (kategorik buyruklar) uyması şeklinde tanımlamaktadır. O halde iyi ve kötü, iradenin ahlak yasasına karşı alacağı konuma göre tanımlanmaktadır.

Doğal eğilimler ile istenç arasında kurduğumuz ilişkiye göre kötülük veyahut iyilik ortaya çıkabilir. Peki, radikal kötülük tam olarak nerede ve nasıl ortaya çıkmaktadır? Radikal kötülük gerçekten de doğuştan bizde bulunan kalbi veya kökensel kötülüğün basit bir tanımlaması mıdır? O halde iyilik ve kötülük kavramlarının doğurduğu tüm sonuçların ağır yüklerini akıllı sonlu varlık olan insanın omuzlarına yükleyen Kant, kökensel bir radikal kötülüğün doğuştan olduğunu iddia etmesi ile oluşan bu çelişkiyi nasıl aşmaktadır veya aşamamaktadır ya da gerçekten böyle bir iddiası var mıdır? En önemlisi ve bizim konumuzu

¹⁹⁵ Bu kafa karışıklığının sebebi Kant'ın son kitabı olan 'Aklın Sınırları Dâhilinde Din' adlı eserinde insanın kökü kazınmaz doğuştan getirdiği bir kötülüğe (Hristiyanlıktaki asli günah misali ki Kant'ın tüm sistematigi buna karşı çıkar) sahip olduğu yönündeki ya da daha doğru bir ifade ile bu yönde anlaşılmaya müsait olan açıklamalarıdır.

kapsayan soru ise toplum kötülüğe kaynaklık etmekte midir şayet ediyor ise erdem ve toplum bir araya gelemez iki kavram mı olmaktadır?

Tüm bu soruların olası cevaplarına değinmeden önce daha temelde Kant açısından ‘radikal’ kavramının kötülüğe kattığı anlama odaklanmak yararlı olacaktır. Radikal kavramı kötülüğün büyüklüğünü ya da aşırılığını belirtmez. O, sadece insanın doğasına ait olan anlaşılamaz bir eğilimi ifade eder. İnsanın ‘doğasından’ kastın ise insanın özgürlüğünü uygulayabilme alanı ya da özgürlüğe imkân tanıyan öznel bir zemin olduğu unutulmamalıdır. Aksi takdirde ‘doğa’¹⁹⁶ ifadesi, içinde ahlaki manada iyilik ya da kötülük barındırma yetisi olmayan şekilde anlaşılabacaktır. Tüm metin boyunca insan doğası kavramı, insana ait olan tüm maksim ve eylemlerin ilk ve zorunlu öncülü olarak ele alınacaktır. Bu sebeple insanın doğası tabirinden nötr ve doğuştan olanı değil, kötülük veya iyilik potansiyelini kendinde taşıyanı anlıyoruz. Şayet insan doğasının tanımlanması bu şekilde olmasaydı; radikal kötülüğün tanımlarından biri olan; ‘doğuştan ve kökten gelen kötülük’¹⁹⁷ ibaresinin Hristiyanlıktaki ‘asli günah’ inancından hiç bir farkı kalmazdı. Hâlbuki bizim bu metinde anlamlandırmaya çalıştığımız meselelerden biri de radikal kötülüğün, asli günah ile özdeş olamayacağı meselesidir. İnsanı insan yapan iyi ve kötü kişiliklere sahip olma özelliğinin doğuştan geldiğini söylemek, sorumluluğu doğaya ya da doğuma atmak demek değildir. Bilakis akıllı sonlu varlık olan insanın, iyi veya kötünün tek faili olduğunun altını çizmektir. Çünkü tüm özgür yeteneklerimizi ortaya koymamızı sağlayan ‘doğamız’, empirik manada elde edilebilen bir olgu olamayacağı için faili olduğumuz tüm ahlaki veya ahlaki olmayan maksimlerimizi doğuştan (öznel ve özgür bir zemine sahip) olarak nitelemek zorunda kalırız. Fakat yukarıda da belirttiğimiz gibi bu zorunluluk, sorumluluğu doğaya değil insana yükleme hususunda bir zorluk teşkil etmez. Yani insanın iyi ya da kötü bir maksimi benimsemesinin altında kendi doğası¹⁹⁸ bulunmaktadır dersek yukarıda yapılan tanımlamaya göre insanın bu maksimi belirlemesinin tek sebebinin yine kendisi olduğunu söylemiş oluruz. Çünkü bu benimseme tamamen özgür olduğundan (insan doğasının insanın genel

¹⁹⁶ Kant, *Saf Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, 33.

¹⁹⁷ “Kötülüğün Kaynağı ne eğilim amacı ile belirlenen amaçlarda ne de doğal bir dürtüde yatar; bu kaynak yalnızca özgürlüğün kullanılması için istencin kendi yarattığı bir kuralda yani maksim de yatar.” Bkz. Berrak Coşkun, *Hannah Arendt’te Radikal Kötülük Problemi* (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013), 34.

¹⁹⁸ “İnsan kendisini bizzat, ahlaki bir anlamda ister iyi ister kötü, olduğu ya da olacağı şeye dönüştürülmelidir ya da dönüştürülmüştür. Her iki durumda özgür seçimin bir sonucudur, çünkü aksi takdirde ondan sorumlu tutulamaz ve ahlaken iyi ya da kötü olamaz.” Bkz. Kant, *Saf Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, 61.

özgürlüğünün zemini olması hasebi ile) faili klasik anlamda anlaşılan ‘doğası’ değil bizzat kendisidir:

“Baştan çıkarmadan önce, bizzat ondan önce kötü bir niyet mevcuttu. Eğer insanın iradesi yerinden oynatılamaz olan iyyin sevilmesinde sapasağlam sabit kalaydı, bu takdirde ayartıcı onun üzerine bir güç sahibi olamazdı. Eğer daha önce kötü bir niyet mevcut olmasaydı, kötü eylem (baştan çıkma) gerçekleştirilemezdi.”¹⁹⁹

O halde şayet bir insanın doğası gereği iyi ya da kötü olduğunu söylersek kastımız iyi ya da kötü maksimleri benimseyebilme kapasitesine bir tür olarak sahip olduğudur. Her ne kadar bu kapasitenin zemini tam olarak anlaşılamasa bile radikal kötülük bu anlaşılamama üzerinden bir tanım olarak türetilmiş gibi durmaktadır. Yani nasıl özgürce iyi veya kötü ilkeleri benimsediğimizin bir açıklamasını kendi içinde saklıyor gibidir.²⁰⁰ Hâlbuki radikal kötülüğün anlaşılamaması özgürlüğün anlaşılamaması ile eşdeğer gibi gözükür. Çünkü şu ana kadar yapılan tüm çıkarımlar, ilkelerin (yasaya uygun ya da değil) benimsenmesindeki özgürlüğün asli temeli ile alakalıdır.

İnsan doğasının niteliklerine geçmeden önce kötülük ve irade (özgür) arasındaki bağıntının netleştirilmesinde fayda görüyoruz. Radikal kötülük bahsine gelene kadarki süreçte, ahlak ve özgürlüğün nerede ise özdeş olduğundan yasaya uygun olmayan bir eyleminin bir eylem dahi olamayacağından çünkü akıllı bir varlık olan insanın aklına tâbi olduğunda ortaya sadece yasanın maksim alındığı eylemlerin çıktığından bahsettik. Özgürlüğün sadece yasaya tabiiyette ortaya çıktığını aksi tüm güdüleyicilere uymanın özgürlük değil kölelik (hayvani veya hipotetik güdüleyicilere uyma hususunda) olduğunu vurguladık. Tanrının (sonsuz akıl sahibi varlık) empirik dünya ile bağı olmamasından dolayı tüm istemesinin ahlak yasasına uygun olduğuna değindik. Hatta insanın var olabilmesinin tek öncülünü özgürlük, özgürlüğü ise yasaya uyum olarak belirttik.

¹⁹⁹ Çoşkun, *Hannah Arendt'te Radikal Kötülük Problemi*, 16.

²⁰⁰ J. Richard Bernstein, *Radikal Kötülük Bir Felsefi Sorgulama*, çev. Nil Erdoğan - Filiz Deniztekin (İstanbul: Varlık Yayınları, 2010), 50.

Tüm bunlar göz önüne alındığında ahlak dışı eylemek nasıl olur da özgürlük olarak tanımlanabilir? Şayet özgürlük pratik akıl ile özdeş ise insanlar ahlakdışı bir eylemden nasıl sorumlu tutulabilir? İşte Kant bu sorunları aşmak için iradeyi (istenç) yani isteme yetisini ikiye ayırır; ‘Willkür’ ve ‘Wille’.²⁰¹

Kant şayet herhangi iki ilke arasında seçim yapma gücünü ya da yeteneğini kastediyorsa bunun için ‘Willkür’ terimini kullanmıştır. Bu sebeple Willkür hayvanlarda da bulunan bir yetidir ve o anki en cazip güdüleyici hangisi ise hayvanlardaki Willkür ona göre belirlenimini yapar. İnsanlar da ise tam olarak böyle işlemez, Willkür tabii ki en güçlü güdüleyiciye göre kendini belirler fakat Willkür tarafından daha seçilmemiş olan güdüleyici en güçlü olarak (seçilmeden önce) tanımlamaz. Yani bir güdü ancak Willkür’ ün kendisinin seçimi ile var olabilir onsuz var olamaz:

“İrade özgürlüğü (Willkür), içinde bir güdünün bir eylem niyetini belirleyebilmesi için, birey tarafından maksimi içinde bulundurmasını (kendini yöneteceği kuralla uyumlu genel bir kural haline getirilmesini) gerektiren bütünüyle benzersiz bir doğaya sahiptir; her ne olursa olsun, bir güdü ancak bu şekilde iradenin (yani, özgürlüğün) mutlak kendiliğindenliğiyle bir arada var olabilir.”²⁰²

‘Wille’ ise Kant’ın istenci ikiye ayırmadan önce yaptığı istenç tanımlaması ile aynıdır. Yani Wille pratik akıl ile özdeş olan ve sürekli Willkür’e baskı yapma potansiyeline sahip olan istenç türüdür. Fakat bu baskı bir seçim sonucu meydana gelen bir baskı değildir. Tam aksine nötrlüğün getirmiş olduğu doğal bir baskıdır. Wille’nin seçim yapma, ilke benimseme veyahut özgürce eyleme gibi yetileri mevcut değildir. O sadece salt pratik akli temsil eder gibi gözükmektedir:

“...Wille kararlar almaz ya da ilkeler benimsemez; eylemde bulunamaz. O, daha ziyade, Willkür’deki güçlü ve hep mevcut olan bir dürtünün kaynağıdır ve Wille, Willkür tarafından onun seçim

²⁰¹ Bernstein, *Radikal Kötülük Bir Felsefi Sorgulama*, 23.

²⁰² Kant, *Saf Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, 36.

ilkesine kabul edilecek kadar güçlü ise “Willkür’ü belirleyebilir” ve o zaman O, “pratik aklın ta kendisidir...”²⁰³

Görüldüğü üzere Willkür kavramı yasaya aykırı olan eylemlerin de özgürlüğün sınırları dâhilinde kaldığını göstererek bahsi geçen sorunu aşmış gibi gözükmektedir. Fakat burada dikkat edilmesi gereken, tüm güdü veya dürtülerin Willkür onlardan herhangi birini seçene kadar belirleyici bir güçlerinin olamamasıdır. Aksi takdirde tüm sorumluluğun güçlü olan güdüye yüklenebilmesi gibi bir risk ile karşı karşıya kalırız. Ayrıca Kant’a göre doğal eğilimlerimiz ya da güdüleyicilerimiz tek başlarına ele alındıklarında kötü değillerdir. Şayet öyle olsalardı aynı dürtülere muhatap olan insanların birbirlerinden farklı tercih yapmaları muhal olurdu. Burada kötülüğün ortaya çıktığı asıl yer ilk olarak tercih yapan kişinin yaptığı tercihi neyi temel alarak yaptığı ikinci olarak ise zıtlık içermelerine rağmen (kategorik-hipotetik) tam anlamı ile birbirine eşlik eden iki seçeneğin hangisinin hangisine öncelendiği ile alakalıdır. Yani “iki güdüden hangisini diğerinin koşulu haline getirdiğine bağlıdır.”²⁰⁴

Maksim belirleniminde duyusal olan güdüleyici ahlaki olan güdüleyicinin önüne geçiyorsa kötülük burada yatıyor demektir. Fakat bunun radikal olarak imlenebilmesi için sorulması gereken soru ‘Neden’ sorusudur! Neden insanlar yasaya karşı duyusal olan güdüleyicileri tercih etmektedir? İşte bu sorunun cevabı özgürlüğün açıklanabilmesi ile nerede ise özdeş olan radikal kötülük meselesinin özüdür. Bu sebeple radikal kötülüğün tanımlamalarından biri de, anlaşılamaz doğasının kötülüğü radikalleştirdiği yönündedir.²⁰⁵ İnsanların yasayı tercih etmemelerinin sebebi tercih edebilecek başka şeylere ve bu şeyleri tercih edebilme yeteneğine sahip olmalarından dolayıdır. Tabii ki bu bakış açısı yani şu ana kadar üzerinde durduğumuz bu tanım genel kanıyı yansıtmaktadır²⁰⁶, diğer bakış açılarını ve spesifik değerlendirmeleri ileride detaylarıyla ele alacağız:

²⁰³ Berrak Çoşkun, *Hannah Arendt’te Radikal Kötülük Problemi*, 35.

²⁰⁴ Kant, *Saf Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, 52.

²⁰⁵ Todd Calder, “The Concept of Evil”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta (Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2020).

²⁰⁶ “Kant’ın Radikal kötülük üzerine yazısı, her ahlaki tercihin, özgürce tercih edebilme kuvvetine bağlı olarak bir (iyi veya kötü) düsturun benimsenmesi olduğu üzerinedir.” Bkz. Wood, Kant, 42.

“Özgür istence sahip tüm bireyler için kötülük eğilimi içkin ve evrenseldir.”²⁰⁷

3.1. Eğilim ve Yönelimler Bağlamında Radikal Kötü ve Özgürlük İlişkisi

Kant’ a göre kötülüğün kaynağı kesinlikle doğal yönelimlerimiz veya eğilimlerimiz değildir. Kant iyiliğe olan bir yatkınlıktan bahsederken ‘eğilim (predisposition)’ kavramını, kötülüğe olan bir yatkınlıktan bahsederken ise ‘yönelim (propensity)’ kavramını kullanmıştır.²⁰⁸ Kant doğal yönelimlerin ve eğilimlerin insanın doğasında potansiyel halde bulunan bir meyil (yatkınlık) olarak niteler.²⁰⁹ Bunu örneklemek gerekirse; hayatı boyunca hiç uyuşturucu madde kullanmayan birinin bu maddeyi kullanana kadar asla bunu arzulamaması ya da bir kere bile kullandıktan sonra sürekli bunu arzulaması durumu, potansiyel meyli açıklayabilir. Kant ayrıca doğal eğilimlerin ve yönelimlerin meyil haline gelmeden önceki pozisyonlarının kendi başlarına iyi olduğunu da söylemektedir:

“Doğal eğilimler, kendi başlarına ele alındığında iyidir, yani kınanacak bir yanları yoktur, onları söküp atmayı istemek hem nafiledir hem de bunu yapmak zararlı olacak ve suçlanmayı hak edecektir. Bunun yerine, ehlileştirilebilir ve birbirleri ile çatışmak yerine, mutluluk denen bir bütünlük içinde uyumlu hale getirilebilirler.”²¹⁰

Burada dikkat edilmesi gereken husus bu bahsi geçen eğilimlerin kendi başlarına iyi olması insan türünü doğası gereği iyi kılmamaktadır. Çünkü bu eğilimlerin kendi başlarına iyi olmaları irade tarafından ahlaki olarak seçilmedikleri sürece hiçbir anlam ifade etmez. Bir insanı iyi ya da kötü yapan, maksimlerini bu eğilim ya da yönelimlerden hangisine tâbi kılacağı ile alakalıdır. Kant, bu sebeple iradenin maksimlerini belirleyebileceği ve insan doğasına içkin olan üç tür eğilimden bahseder:

1. Yaşamsal fonksiyonlarını idame ettirmesi bakımından ‘hayvanlık eğilimi’.

²⁰⁷ Ahmet Emre Demirci, *The Concept Of Evil In The Early Modern Philosophy And Kant's Doctrine Of Radical Evil* (Ankara: Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 108.

²⁰⁸ Kant, *Saf Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, 42.

²⁰⁹ Metin Topuz, “Kant’ın Radikal Kötülük Tezi”, *The Journal of Academic Social Sciences* 52/52 (01 Ocak 2017), 508.

²¹⁰ Kant, *Saf Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, 76.

2. Yaşamsal fonksiyonlarını idame ettirebilen aynı zamanda da rasyonel yönünü aktif tutması bakımından ‘insanlık eğilimi’.

3. Rasyonel yönünü aktif tutup aynı zamanda da sorumluluk sahibi olması bakımından ‘kişilik eğilimi’.²¹¹

Bu üç eğilimi sırası ile refleksler, teorik akıl ve pratik akıl olarak betimlemek yanlış olmaz. Kendi başlarına iyi olarak nitelenen bu üç tür eğilimden iradenin seçimi sonucu kötülük de hâsıl olabilir. Örneğin refleksler olarak adlandırdığımız eğilim kendini koruma, cinsel arzu ve toplumsallaşma isteği olarak kendi içinde üçe ayrılır. Eğer irade yanlış seçim yaparsa kendini koruma aç gözlülüğe, cinsel arzu şehvet düşkünlüğüne, toplumsallaşma isteği ise barbar kanunsuzluğuna dönüşebilir. Bunlar hayvansal kötülüklerdir. Teorik akıl olarak adlandırdığımız eğilim özsevgi ile özdeştir, fakat bu özsevgi yanlış seçimler sonucunda açgözlülüğe, kine ve kıskançlığa yol açacak seviyeye gelebilir. Bunlar belirli düzeyde bilinç içerdiğinden şeytani kötülükler olarak adlandırılırlar. Pratik akıl olarak adlandırdığımız eğilim ise saygı duyma yetisi ile özdeştir fakat yanlış bir seçim (saygıyı yasa yerine başka bir otoriteye göstererek ona göre eylemek gibi) yine kötülüğü ortaya çıkaracaktır.²¹² Eğer yeterince dikkatli incelersek insan doğasına ait olan bu üç eğilim aslında özgürlüğü betimlemekte gibi gözükmektedir. Çünkü ‘kişilik’ eğilimi dahi yapılan seçime göre kötülük üretebilmektedir. Yani hem doğamıza ait eğilimler hem de yönelimler ki ilerde bahsedeceğimiz, bize numen ve fenomen dünyasına aynı anda mensup olan bir insan tanımından ötesini vermez. Tüm insanlar tüm bu eğilim ve yönelimlere sahip olsalar da bu onları başlı başına iyi veya kötü yapmaya yetmemektedir. İnsanları iyi ya da kötü yapan sadece kendi özgür seçimleridir. Bu seçimleri yapmasına olanak sağlayan zemin ise tüm eğilim ve yönelimleri olmaktadır. Fakat kötülüğe yönelimin kaynağı sorulacak olursa bu da radikal bir biçimde anlaşılamazdır tıpkı özgürlük gibi. Klasik bakış açısına göre radikal olan ile özgür olan arasında analitik bir bağ kurulur.²¹³ Şayet özgürlük var ise radikal olarak bir kötülük de var demektir. Fakat kötülüğün radikalliği aşırılığı

²¹¹ Kant, *Saf Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, 39.

²¹² Kant, *Saf Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, 42.

²¹³ “Bu eğilimlerin tümü; insan doğasının olasılığına bağlı olmalarından dolayı insan doğasına aittirler.” Bkz. Bernstein, *Radikal Kötülük Bir Felsefi Sorgulama*, 34.

değil kökenselliği imlemektedir bu kökensellik ise insanın doğasının ayrılmaz bir parçası olma yönüne vurgu yapmaktadır:

“İnsanın doğası itibariyle iyi ya da doğası itibariyle kötü olduğunu söylemek ile insanın doğuştan iyi ya da doğuştan kötü olduğunu söylemek, aynı şey değildir.”²¹⁴

İnsan doğasına ait olan eğilimlerden (iyiye) bahsettik bunları her ne kadar iyiye olan bir ön eğilim olarak tanımlansa da kendi başlarına iyiye ya da kötüye sebebiyet veremeyeceklerini bunun ancak iradenin özgür seçimi ile mümkün olabileceğinden bahsettik. Şimdi ise insan doğasına içkin ve maksimlerin belirlenmesine temel teşkil eden insanlığın yönelimlerinden (kötüye) bahsedeceğiz. Tabi burada akla şöyle bir soru gelebilir ‘şayet kötülük işin sonunda yalnızca bir yönelime dayanıyorsa nasıl gerçek bir seçim olabilir?’ Aslında bu sorunun altında yatan temel neden burada bahsi geçen yönelimin, seçime tâbi olmaktan ziyade seçimi etkileyen bir tanımlamaya sahip olmasıdır. Yani Kant bu yönelimleri insan doğasında bulunan ve yasayı maksim olarak benimsemesinde ya da benimsememesinde etkili olan yeterlilikler tarzında tanımlamıştır.²¹⁵ Bu tanımlama ise bize böyle bir soru sorma imkânı tanır. Fakat bu tanımlamaya rağmen işin sonunda insan kendi doğasının iyi ya da kötü olacağına bizzat kendi karar verir ve bundan tamamen kendisi sorumludur. Tüm bu eğilim ve yönelimler, seçim yapmaya olanak tanıyan zemine (insan doğasının) içkindirler. İnsan doğasına içkin olan yönelimler de kendi içinde üçe ayrılır:

1. İnsan doğasının, yasayı maksim belirleyememesindeki iradi zayıflığı bakımından kalbin kırılğanlığına olan yönelimi:

Yasanın farkında olan bir insanın ideal olarak bunu benimsemesi gerektiğini bilmesi fakat maksim olarak yasayı benimsemede zayıflık göstermesidir.

2. İnsan doğasının, yasayı maksim belirlemesinde herhangi bir zayıflık ile karşılaşmaması hatta güçlü bir irade ile uygulamaya geçmesi fakat maksim düzeyinde saf ahlaki olarak nitelenememesi bakımından kalbin katışıklığına olan yönelimi:

²¹⁴ Çoşkun, *Hannah Arendt’te Radikal Kötülük Problemi*, 39.

²¹⁵ Kant, *Saf Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, 43.

Yasaya uygun davranmada zorluk çekmemesine rağmen yasaya uygun davranabilmek için maksimine yasa dışı güdüleyicileri de dâhil eden bir insan buna örnektir. Yani yasaya uygun eyleyip yasadan dolayı eylemeyen her insan kalbin katışıklığına yönelmiş demektir. Buna güvenilirliğini kaybetmemek için hiç yalan söylemeyen bir gazeteci veya oy kaybetmemek için dürüstlüğünden ödün vermeyen bir siyasetçi örnek verilebilir.

3. İnsan doğasının maksimini belirlerken yasayı, yasa dışı güdüleyiciler lehine reddetmesi veya yasa dışı güdüleyicileri maksim edinmeyi benimseyen kalbin sapkınlığına (yozlaşmasına) olan yönelimdir:

Yasanın farkında olmasına rağmen kendi tatmin güdüleyicilerini yasanın yerine koyarak yasayı görmezden gelmek olarak tanımlanabilir. Bunu yapmak etik önceliğini tam tersine çevirdiği için kalbin tam bir yozlaşması olarak tanımlanabilir. Bunu yapan kişinin eylemlerinde rastlantısal olarak yasaya uyum bulunmuş olsa dahi ahlaken kesinlik ile kötüdür.²¹⁶

Burada bahsi geçen son madde, yani etik önceliğinin tam tersine çevrilmesi bizim radikal kötülük ile kurduğumuz bağın başlangıç noktası olacaktır. Çünkü bu maddeye kadar ele alınan diğer tüm maddeler ve türleri eğilim veya yönelim olsunlar hepsi, yasayı bilinçli (ileride bunun tam bir bilinç olmadığını iddia edeceğiz) bir şekilde reddetmeyi veya yasa dışı olan ile yasanın etik sıralamasını değiştirmeyi kapsamaz. Bunu sadece son maddede bahsi geçen kalbin yozluğu kapsar. Bundan tamamen iradenin kendisi yani insan sorumludur. Çünkü kalbin yozluğuna sebep olabilecek şeyler, insanın istencinin tercih yaparkenki sıralaması ya da tercihler arasından bilerek göz ardı ettiği seçenekler üzerinden mümkündür. Bu da tüm sorumluluğu insana yüklemek için yeterlidir. Ayrıca Kant'a göre kalbin bu yozluğunun tüm insan türüne kök saldığına dair argümanlar empirik olarak elde edilebileceğinden, formel olarak herhangi bir kanıtlamaya dahi ihtiyaç duyulmaz.²¹⁷ Biz insanların kötü olduğuna karar verirken onların maksimlerini bilemeyeceğimiz için dışa yansıyan eylemleri üzerinden değerlendirmeler yaparız. Bu sebeple misalen katliam yapan bir kişinin kalbinin yozluğunu tahmin etmek çok

²¹⁶ Kant, *Saf Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, 45.

²¹⁷ Kant, *Saf Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, 47.

da zor olmasa gerek.²¹⁸ Fakat burada göz ardı edilememesi gereken husus olumsuz olarak her dışı yansıyan eylemin kötü bir maksim sonucu oluştuğu gibi bir izlenimin zorunluluk olmadığıdır. Yani iyi bir maksim üzerine eylemin sonucu gayet kötü bitebilir, bu nadir de olsa imkânsız değildir. En nihayetinde maksimlerin gerçekten ne olduğunu bilemeyiz başka insanlarınkinden ziyade kendi maksimlerimizin bile tamamen yasaya tâbi olduğundan tam anlamı ile emin olamayabiliriz.

İnsan kalbinin yozluğu radikal olarak anlaşılamazdır.²¹⁹ Yani insan nasıl olur da yasa yerine bilinçli bir şekilde yasa dışı olanı kendi maksimi yapar sorusunun cevabı tam olarak anlaşılamaz biçimde bunu böyle seçmesinden dolayıdır. Her halükârda insan kalbinin yozluğundan yine kendisi sorumludur:

*“İnsanın içinde iyi ve kötü (ahlaki olmayan) maksimleri seçmesini sağlayan -bizim için kavranamaz olan- bir ilk zemin vardır.”*²²⁰

Bu kavranamayan ilk zemin bir anlamda radikalliği kendi içinde barındırır. Bu zeminde, seçim hakkı (willkür) tamamen özgür olduğundan neden iyiyi ya da kötüyü (maksim) tercih ettiğimizin cevabı doğal güdüleyicilerde değil,²²¹ sadece istencin seçtiği maksimde aranmalıdır. Bu yüzden kötülüğün ortaya çıktığı yönelim olarak tanımladığımız ‘kalbin yozluğu’ bilinçli (tam bir bilinç olup olmadığı ileride tartışılacak) bir seçim içerdiğinden (yanlış da olsa) özgürce ve sorumluluğu kendi içinde barındırır:

*“Kötülüğün kavranamazlığı son kertede özgürlüğün kavranamazlığıdır.”*²²²

Bizim kötü maksim edinmeyi özgürce olarak tanımlamamızın altında yatan sebep, eylemin tüm sorumluluğunu faili olan insana yükleme çabamızdan kaynaklanmaktadır. Fakat daha dikkatli incelenirse kötü bir maksim edinmenin, özgürlüğü kullanmakla değil kullanmamakla daha fazla ilgisinin olduğu görülebilir.

²¹⁸ “Kötü, yasaya aykırı olan eylemler gerçekleştirdiği için değil ama bu eylemlerin doğası, bizim onlara bakarak o kişide kötü ilkelerin varlığını gösterebileceğimiz türden olduğu için böyle adlandırılmayı hak eder.” Bkz. Çoşkun, Hannah Arendt’te Radikal Kötülük Problemi, 37.

²¹⁹ “Kötülük, dünyayı yaratma sürecinde bir yer buldu, ancak bu insan ruhu değil, baştan daha önemli olan kaderin ruhudur. Bu nedenle, tüm kötülüklerin kökü bizim için anlaşılmazdır. (bu kötülük ruha nereden gelmiştir?)” Kant, *Saf Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, 61.

²²⁰ Imge Oranlı, “Kötülük ve Terör: Kant’tan Arendt’e “Kavranamazlık” Mefhumu”, *Cogito Dergisi* 86 (Bahar 2017), 221.

²²¹ Doğal güdüler, kötülük ile doğrudan ilişkili olamaz, çünkü bu güdüleyicilerin varlığından kendimizi sorumlu tutamayız.

²²² Oranlı, “Kötülük ve Terör: Kant’tan Arendt’e “Kavranamazlık” Mefhumu”, 222.

Ancak yüzeysel bir Kant okuması bize bunun tam tersi olduğu yönünde bir izlenim bırakır:

*“Kendi eylemelerimiz (bilinçli) haricindeki hiçbir şey ahlaken kötü olamaz. (çünkü kötülüğü atfedecek yetiden yoksundur)”*²²³

Bu sebeple ahlaki olarak kötü diye imlenebilecek her eylemden faili olan insanı sorumlu tutmak daha doğru bir ifade ile onu, suçlamak için yapılanın ‘özgürce’ yapıldığını her zaman belirtmek zorunda kalırız. Bu noktada böyle bir karmaşıklığa (bizim kötü maksim edinmenin özgürlüğü kullanmamak ile alakalı olduğunu yönündeki ısrarımız ile tam tersi görüş arasında) yol açan Kant’ın bir insanın tamamen şeytanlaşamayacağına dair olan öngörüsüdür.²²⁴ Ona göre yasaya karşı gelmenin başlı başına bir güdüleyici olması imkânsızdır. Çünkü yasa insanın doğası itibari ile ona kendini dayatır ve akıl sahibi bilinçli bir varlık için bu göz ardı edilmezdir. Fakat burada başka bir karmaşa daha ortaya çıkmaktadır, şayet insan yasayı göz ardı edemiyorsa nasıl olur da yasa aleyhine ‘bilinçli’ seçimler yapabilmektedir? Yani Kant bir yandan bilinçli yapılan eylemlerin yasayı göz ardı edemeyeceğinden bahsederken diğer yandan kalbin yozluğunun bilinçli olarak yasanın aleyhine seçimler yaptığından bahsetmektedir. Ayrıca burada diğer bir sorun ise Kant’ın yozlaşmış kalbin insan doğasına kök saldıgını belirtirken bunu temellendirmek için formel bir argümana ihtiyaç duyulmadan sadece empirik gerçekliklerin temellendirmede yeterli olacağını imlemesidir.²²⁵ Şayet bu temellendirme yeterli ise dünya üzerinde yapılan soykırımlar veya bu soykırımları yapan insanlar, (Hitler, Stalin, Mussolini vb.) ya da sırf sadistçe zevk aldığı için başkalarını yıkıma uğratan insanlar, hatta kasıtlı olarak ve bilerek en kutsal değerlerini ayaklar altına alabilenler, empirik anlamda insanın şeytanlaşabileceğinin temellendirmesini yapabilmemiz için (formel bir argümana ihtiyaç olmadan) yeterli değil midir?

Tüm bu karmaşalara rağmen Kant en nihayetinde kalbin bu kökensel yozluğunun, maksimleri edinmenin etik sırasının değiştirilmesi olarak görmekte ısrarcıdır. Bu ise insanın kendi iradesini belirlemede ahlak yasasına ihtiyaç duymadan hareket edebilmesidir. (ahlak yasası ona sürekli kendini dayatmasına

²²³ Kant, *Saf Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, 45.

²²⁴ Kant, *Saf Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, 50.

²²⁵ Kant, *Saf Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, 47.

rağmen) Yani insan kendi eyleminin altında yatan yeterli sebebi yasa dışı güdüleyicilerde bulursa kalbi yozlaşmış demektir. Fakat yasa kendini dayatmaktan hiç vazgeçmediğinden yasaya maksim edinilmesi nezdinde hiç ihtiyaç duymasa bile onu ikincil güdüleyicisi yapar. Yani etik sırayı tam tersine çevirmiş olur. Fakat Kant'ın tam bu noktada verdiği bir örnek bize etik sıranın tam tersine çevrilmesi olayının tam bir bilinç ile yapılmadığı yönünde bizim lehimize (şayet bilinç tam aktif değil ise özgürlük ve yasaya uyum arasında analitik bir bağ kurabilmemiz bakımından) bir izlenim bırakır:

“...Bunca insanın, yasaı hesaba katmadan ya da en azından yasaı en yüce etken olarak görmeden bulundukları bir davranış sırasında, sırf iyi talihleri sayesinde kötücül sonuçları aradan çıkardıkları zaman duydukları vicdani huzur buradan ileri gelir. Hatta başkalarına yük olduğunu gördükleri suçlardan muaf olduklarını hissederek, kendilerini övgüye değermiş gibi bile gösterebilirler!”²²⁶

Eğer buradan etik sıranın tam bir bilinç²²⁷ ile yapılmadığı anlaşılabilirse özgür olan, ahlaki olan ve akli olan arasında bir bağ kurmamız olanaklı hale gelir. Bu da sadece yasaya uygun bir maksimin aynı zamanda özgürce seçilmiş olabileceği anlamına gelir. Hatta bunun tek özgürce seçim olabileceği hususunda bize argüman verir. Fakat bu argüman bir karmaşayı çözerken başa dönerek başka bir karmaşaya yol açar. Özgürce seçilen olarak niteleyemediğimiz kötü maksimlerin faili olarak insanın suçlanabilmesi karmaşası. (hâlihazırda Kant bu sorunu ‘wille’ ve ‘willkür’ ayrımı ile aşmaya çalışmıştı) Bu her ne kadar sürekli başa dönen bir paradoks olarak gözüксе de ‘özgür olmamayı seçmek te bir özgürlüktür’ mottosunu kabul etmemiz halinde bir paradoks olmaktan çıkar. Çünkü artık insanı suçlayabileceğimiz başka bir olgu daha ortaya çıkar ‘özgür olmamak’ ya da daha açık bir şekilde, iyi bir insan olmak için iyi bir maksim seçme ödevini, özgürlüğü reddederek çiğnemek. Hatta bizce kötülüğün kökenselliğinin ifade edilmesi özgür olmayı seçmekte başarısız olabileceğimizin ifade edilmesinden başka bir şey değildir:

²²⁶ Kant, *Saf Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, 55.

²²⁷ “Bilinç şöyle tanımlanabilir Yargıda bulunmaya, kendi üzerine yargıda bulunmaya dair ahlaki yeti.” Bkz. Kant, *Saf Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, 229.

*“İnsanın kazanabileceği en büyük ödül, özgür (olmaktır); günah yasasının bağlayıcılığından kurtulup doğruluk adına yaşamaktır.”*²²⁸

Ayrıca Kant’ın kullandığı ve bizim iddiamızı destekleyebilecek nitelikte olan iki kavram daha vardır; ‘devrim’²²⁹ ve ‘zamansallık’.²³⁰ Kant devrim derken insanın kendi mizacına yönelik gerçekleştirdiği kökten bir değişimi kasteder ve bu kökten değişimin bilinçli olmaya doğru sürekli çalışmaya ve istikrarlı bir gelişmeye bağlı olduğunu imler. Bunu temellendirmek için yani kötü bir insanın iyi olabilmesinin zeminini ise yasanın buyurusunda (iyi bir insan olmaya sürekli çabalamak) bulur. Çünkü Kant’a göre yasa imkânsız olanı buyurmaz. Yani biz devrimden, hâlihazırda özgürlüğü reddederek kötü olmuş bir insanın, belirli bir bilinçlenme çabası ile özgürlüğünü tekrar kullanabilecek seviyeye gelerek, iyi bir insan olabileceğini anlıyoruz.²³¹ Bu anlayışımız yadsınmadığı sürece bizim iddiamızı (özgürlüğü reddetmenin de özgür bir seçim olduğu fakat tam bir bilinç içermediğine yönelik olan) destekler niteliktedir. Yani insanoğlu bir tür olarak özgür olmaya doğru akış içinde olmak zorundadır. Çünkü hem yasanın kendisi hem de tarihsel ilerlemecilik anlayışı bizi buna zorlamaktadır. Ayrıca özgürlüğü reddetmek bir seçenek olduğu gibi onu reddetmemek de her zaman bir seçenek olarak kendini dayatmaktadır. Devrim ise özgürlüğü benimsemenin (hâlihazırda özümüzde potansiyel olarak bulunan) idrakine varmak ile yakından ilgilidir:

*“Asli iyilik eğiliminin yeniden tesisi (devrim), kayıp bir iyilik güdüsünü elde etmek değildir, çünkü onu asla kaybetmedik...”*²³²

Zamansallık kavramı ise bizim iddiamızı özgür bir seçimin nedensellik²³³ barındırmadığı yönündeki açıklaması ile güçlendirir. Kant istenç tarafından seçilen herhangi bir maksimin zamansal olmadığı yönünde ısrarcıdır.²³⁴ Elbette istencin seçtiği herhangi bir maksim belli bir âna mensup olmasından dolayı zamansaldır. Fakat Kant zamansalı bu anlamı ile kullanmaz. Ona göre zamansallık içinde bir belirlenim veya nedensellik barındırdığından özgürlük ile bir arada

²²⁸ Kant, *Saf Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, 117.

²²⁹ Kant, *Saf Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, 65.

²³⁰ Kant, *Saf Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, 58.

²³¹ “Yozlaşmış bir kalbe rağmen iyi bir istence sahip olan insan için uzaklaştığı iyiye geri dönme umudu vardır” Bkz. Kant, *Saf Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, 61.

²³² Kant, *Saf Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, 63.

²³³ Bernstein, *Radikal Kötülük Bir Felsefi Sorgulama*, 38.

²³⁴ Kant, *Saf Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, 56.

bulunamayandır. Doğa olaylarının hepsi bir nedensellik silsilesini takip ettiklerinden aynı zamanda zamansallardır da. Bir yağmur bulutunun hangi aşamalardan geçtikten sonra ne zaman yağmur yağdıracağı bellidir. Fakat insanın istencinin özgür seçimleri herhangi bir nedenselliğe²³⁵ mahkûm değildirler. Aksi takdirde seçimlerinden sorumlu tutulamazlardı.

Zamansallık kavramının, herhangi bir maksimin seçiminin nedenselliğe bağlı olmadığını (sorumluluğu insana yüklemek bakımından) ortaya koyması; özgür olmamaya dair bir seçimin de tüm mesuliyetin insana yüklenebilmesi minvalinde nedensel bir içerikten yoksun olduğunu destekler. Bu çıkarımda özgürlüğü reddetmenin tam bir bilinç içerdiği tartışmalı olsa da sonuç itibari ile özgür bir seçimdir. Daha açık bir ifade ile böyle olmak zorundadır. Aksi takdirde zamansal yani nedensel olan hiçbir eylemden sorumlu tutulamadığımıza dair olan tüm argümanlardan vazgeçmemiz gerekirdi. Yani insanın kötü olandan sorumlu tutulabilmesi için yaptığı seçimin zamansallık içermemesi zorunludur. Ayrıca herhangi bir seçim sonucunda kötü olarak imlediğimiz ve özgürlüğün reddine dayanan bu seçim türünü de özgürlük olarak tanımlamak aynı derecede zorunludur. Aslında bizim burada yapmaya çalıştığımız şey yeni bir özgürlük tanımı türetmekten ziyade Kant felsefesinde şimdiye kadar karşımıza çıkan iki farklı özgürlük algısını uzlaştırmaya çalışmaktır. Kısaca tekrar etmek gerekirse birinci algı; özgürlük ve iyi maksim arasında analitik bir bağ kurar yani bir insan şayet var olacaksa ancak özgür olduğunda var olabilir, özgür olacaksa da ancak yasaya uyarak özgür olabilir şeklindeki bir bağıntı sarmalını kapsar:

“... İnsan özgürlük idesinden başkasına göre davranmadığı içindir ki özgürdür.”²³⁶

Şayet insanın eylemleri refleks (hayvansal) değil de hakiki bir eylem ya da içinde mesuliyet barındıran bir davranış olarak adlandırılacaksa özgürce olmak zorundadır. Fakat sadece bu birinci algının konunun bağlamından soyutlanarak kabulü halinde kötü bir eylem hakiki bir eylem olarak değil de bir refleks olarak görüleceğinden, bu hakiki olmayan eylemden veya refleksten faili sorumlu

²³⁵ Kant ‘özgür bir nedensellikten’ bahseder fakat bu, buradaki çıkarımlar ile teknik anlamda bağıntısızdır. Ona göre bu nedensellik türü nedenin önceki durum ile hiçbir alakası olmadığı durumlar için geçerlidir. Bkz. Elif Çetinkıran Balcı, “İsteme Özgürlüğünden Eylem Özgürlüğüne: Kant’ın Özgürlük Görüşü”, *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 35/1 (15 Haziran 2018), 23.

²³⁶ Heimsoeth, *Kant’ın Felsefesi*, 1967, 148.

tutulamazdı. Bu yüzden ikinci algı biçimi, tüm sorumluluğu iyi ya da kötü, insana yükleyen insanın kendi doğasını yine kendisinin kurduğu sınırsız bir özgürlük anlayışından oluşur. Bu iki algı arasındaki gerilimi aşmak ikisini uzlaştırmaktan geçtiğinden özgür olmayı reddetmenin de özgürce bir seçim olduğunda ısrar ettik. Böylece hem hakiki özgürlüğü yasaya uyum ile özdeş görme imkânını elimizde tuttuk hem de bu özgürlüğü, özgürce reddetmenin başlı başına bir kötülük olduğu imlemiş olduk. Ayrıca bu iddia lehine olabilecek şekilde özgürlüğü reddetmenin özgürce fakat tam bir bilinçle yapılmadığından da bahsettik. Tam bir bilinç içermeyen bir seçimin özgürlüğü yadsımadığını bir örnekle açıklamak gerekirse: Talihsiz bir adamın verdiği fevri (üzerine tam düşünülmemiş, tüm boyutları ile ele alınmamış) kararlar sonucu ortaya çıkan yıkıcı bir tablo, sırf bu şahıs üzerine yeterince düşünmedi diye kötü olarak imlenmekten kendini kurtaramaz. Ayrıca bu şahıs, sırf üzerine yeterince düşünmediği için (tam bir bilinç içermeme kastedilmektedir) bu yıkıcı sonuçların hukuki yaptırımlarından da kendini kurtaramaz. Özgürlüğü reddetmek tam bir bilinç içermez çünkü tam bir bilinç tamamen akılsal olduğundan ahlaksal da olmak zorundadır. Bu yüzden yasa karşısı da olamaz. Fakat özgürlüğü reddetmenin tam bir bilinç içermemesi onun kötü olarak imlenmesine ve tüm sorumluluğu failinin omuzlarına yüklemesine engel değildir. Çünkü en nihayetinde asıl suç özgür olmamaktır.

“Kötülük, özgürlüksüzlüktür ve kötülük, eskinin Şeytana inanan metafizikçilerinin onu aradığı yerde, yani insanların özgürlük içinde kötülüğü tercih ettiği fikrinde bulunamaz.”²³⁷

3.2. Eğilim ve Yönelimler Bağlamında Radikal Kötü ve Toplum İlişkisi

Bu başlık altında ele alacağımız mesele toplum ve radikal kötülük arasında kurulan bağın iki farklı yorumu üzerine olacaktır. Radikal kötü dediğimiz olgu toplumdaki ilişki ağları sonucunda mı ortaya çıkar yoksa toplum ve onun ilişki ağları olmadan da ortaya çıkabilir mi? Konunun ele alınışı bu soru üzerinden serimlenecektir.

²³⁷ Peter Dews, “Adorno: Toplumsal Bir Kategori Olarak Radikal Kötülük”, *Cogito Dergisi* 86 (2017), 138.

Allen Wood' a göre kötülük toplum içinde ortaya çıkmaktadır²³⁸ çünkü insanlar birbirleri ile karşılaşmadan önce tutku sahibi (birbirlerine karşı) değillerdir:

“... İnsanların (doğal halinde) ihtiyaçları çok azdır ve bunların temini açısından düşünce yapıları ılımlı ve sakindir.”²³⁹

Fakat birbirleri ile karşılaşmaları onları endişelendirir, bu endişe yüksek boyutlara ulaştığında insanların kendi eğilimlerini maksim olarak benimsemeye yönelik tutumları kolaylaşır. Bu yüzden Wood, Kant'ın radikal kötülük tezinin Rousseau' nun yaklaşımının²⁴⁰ bir devamı ya da yeniden yorumlanması²⁴¹ olarak görmekte ısrarcıdır. Çünkü toplum insanların kendilerini başkaları ile kıyaslayabilecekleri alt yapıyı hâlihazırda sunar. Bu altyapı başkaları ile rekabet etmek ve bu sayede kendi özdeğerlerini elde etmek için yeterlidir. İnsan, şayet izole bir yaşayışa sahip olsaydı başkaları ile kendini kıyaslamaz dolayısıyla hırçın veya rekabetçi eğilimleri ortaya çıkmazdı. Böylece sakin, iddiasız ve ılımlı bir tutumda stabil kalırlardı. Fakat toplumsallaşma ile insanlar:

“... Karşılıklı olarak birbirlerinin (ahlaki yönelimlerini) bozar birbirlerini yozlaştırırlar.”²⁴²

Aslında buradaki sorunun kaynağını Adorno' nun tespitinde bulabiliriz, ona göre Kant, ‘Salt Aklın Sınırları Dâhilinde Din’ kitabına kadar sosyal olmayan sosyalliğin toplumun gelişmesindeki olumlu rolüne vurgu yapmış bu antagonizmayı kültürel anlamda bir ilerlemenin motoru olarak ele almıştır. Fakat Din kitabı ile birlikte vurguyu, bu antagonizmanın insanların ahlaki yönlerini yozlaştırdığı iddiasına yönlendirmiştir.²⁴³ Bu yüzden radikal kötülük ve toplum arasında doğrusal bir bağ olduğu görüşü (Wood'un savunduğu) genel bağlamda kabul gören ve bizim de tezimizde savunduğumuz görüş olmuştur. Fakat bu görüş toplumsallığa bir nedensellik (kötülük içeren) atfetmek olarak algılanırsa insanın özgür iradesi karşısında bir tehdit olarak yerini alabilir. Wood'a yapılan eleştiriler

²³⁸ Sharon Anderson-Gold - Pablo Muchnik (ed.), *Kant's Anatomy of Evil* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), 173.

²³⁹ Kant, *Saf Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, 116.

²⁴⁰ “İnsan doğası gereği iyidir, toplumsallaşmayla birlikte kötü olur, kötülüğün kaynağı toplumdur.” Ayrıca, “Doğa hali, bizim kendi varlığımızı korumak için gösterdiğimiz özenin başkalarına en az zarar verdiği durum olduğu için barışa ve insan türüne en elverişli olan durumdur” Bkz. Melike Koç, “Rousseau Düşüncesinde Kötülük”, *The Journal of Social Sciences* 30/30 (01 Ocak 2018), 483-499.

²⁴¹ Stephen R. Grimm, “Kant's Argument for Radical Evil”, *European Journal of Philosophy* 10/2 (2002), 161.

²⁴² Kant, *Saf Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, 117.

²⁴³ Dews, “Adorno: Toplumsal Bir Kategori Olarak Radikal Kötülük”, 137.

ise bu algı üzerinden gerçekleşmiştir; yani insan, edindiği kötü bir maksimin ulaştığı talihsiz bir sonuç için toplumu, kendi öz iradesini yadsıyarak suçlayabilir. Kötü maksimleri benimsemesinin altında yatan sebebin kendisi değil etrafındaki ‘başkaları’ olduğunu da söyleyebilirdi.²⁴⁴ Hâlbuki Kant’a göre kendi kötü maksimleri için başkalarını suçlamak bile başlı başına kötü olarak adlandırılmak için yeterlidir çünkü insan:

“Bu tehlikeli duruma sadece kendi hatasından dolayı düşmüştür.”²⁴⁵

İnsanın kendi hatası da yasa yerine maksim olarak kendi eğilimlerini belirlemedeki kolaylıktır; *“Benim yerime düşünen bir kitabım, vicdanım yerini tutan bir din adamım ve sağlığım için karar veren bir doktorum oldu mu zahmete girmeye hiçte gerek yoktur.”²⁴⁶* Yani insan aklını kullanma zahmetinden yine kendi seçimleri sonucu kaçmıştır.

Ayrıca toplumun, Wood’un iddia ettiği gibi kötülüğün (radikal) ortaya çıkmasında nedensel bir konumda olması insanın kendi sorumluluğundan hiçbir şey eksiltmez. Çünkü kötülüğün ortaya çıkması ile toplum arasında zorunlu değil tercihe dayalı özgür bir bağ vardır.²⁴⁷ Fakat Wood’u bu konuda ısrarla eleştiren Grimm ve Grenberg’e göre radikal kötülük kaynağını toplumdan değil toplum olsun ya da olmasın kendi doğasının karmaşıklığından elde eder.²⁴⁸ Buradaki karmaşıklık insanın doğası gereği hem numen hem de fenomen dünyaya aynı anda muhatap olmasının zorunluluğunu betimlemektedir. Yani kötülüğün çıkış noktası (Grimm’e göre) toplum veya toplumsallaşma değil hayvansal ihtiyaçlar ile mantık (akıl) arasındaki gerilim veya çatışmadır. Toplum ise radikal kötülüğün çıkış noktası olmamakla beraber onun yozlaşmasına (başkalarının acılarından zevk almak, başkalarının başarısızlığı ile mutlu olmak vb.) olanak sağlar.²⁴⁹

“Kötülüğe olan eğilimimiz mantık ve hayvansal istekler arasındaki çatışmadan ortaya çıkar. Fakat bizim topluma entegre edilmemiz ve

²⁴⁴ Sharon Anderson-Gold - Pablo Muchnik (ed.), *Kant’s Anatomy of Evil*, 178.

²⁴⁵ Kant, *Saf Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, 117.

²⁴⁶ Berfin Kart, “Immanuel Kant’ta Etik Özgürlük-Toplumsal Özgürlük İlişkisi”, (2010), 236.

²⁴⁷ “Her eğilim ya fizikseldir, yani doğal bir varlık olarak insanın istenci [Willkür] ile ilgilidir ya da ahlakidir, yani ahlaki bir varlık olarak istenci [Willkür] ile ilgilidir. Birinci anlamda, ahlaki bir kötülük eğilimi yoktur çünkü böyle bir eğilimin ancak özgürlükten kaynaklanır.” Bkz. Çoşkun, *Hannah Arendt’te Radikal Kötülük Problemi*, 47.

²⁴⁸ Grimm, “Kant’s Argument for Radical Evil”, 172.

²⁴⁹ Grimm, bu yozlaşmanın ‘kültürel kötülükler’ olarak tanımlanması gerektiğinde ısrarcıdır. O kültürel kötülükleri radikal kötülüğün yozlaşmış hali olarak anlamlandırır buna delil olarak da Kant’ın ‘kültürel kötülükler’ tanımlamasını getirir. Wood ise radikal kötü ile kültürel kötü arasında bir farktan bahsetmez tartışmanın odağı da bu yüzden buradadır. Bkz. Kant, *Saf Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, 40.

kültüründe buna eklenmesi belki de kötülüğe daha şeytani bir boyut katıyor (kültürel kötülükler)?''²⁵⁰

Bu sebeple Grimm'e göre toplum, kötülüğün ortaya çıkmasında bir ilk neden değil, sadece doğamızın iç dinamikleri arasındaki gerilimi arttıran, ona ivme kazandıran bir olgudur.²⁵¹

Fakat biz kötülüğün insan doğasının iç dinamikleri arasındaki gerilimde değil toplum (başkaları) ile karşılaşma ya da toplumsallaşma sürecinde ortaya çıktığında ısrarcıyız. Çünkü Kant'a göre kötülüğün asli tanımı, insanın maksim olarak yasa yerine özsevgisinin tatmin edici güdüleyicilerini tercih etmesidir.²⁵² Özsevgi ise ancak toplumsallaşma ile oluşabilir. Çünkü özsevgi tabirindeki 'öz' ü oluşturan yani 'ben' i oluşturan toplumun, başkalarının, 'ben olmayanın' kendisidir. En nihayetinde özsevgi başkalarının görüşüne göre değer kazanma eğiliminden başka bir şey değildir. Fakat biz özsevgi derken hayvansal doğamıza ait olan fiziksel, mekanik ve yaşamsal niteliklere sahip bir tanımlamadan bahsetmiyoruz. Aksine insansal doğamıza ait olan ve ancak akli bir kıyaslama ile ortaya çıkabilen, oluşturulmuş ya da oluş sürecinde olan bir özsevgi tanımlamasından bahsediyoruz: (bu tür bir özsevgi tanımlaması içinde patolojik olarak belirlenebilir bir benlik barındırır)

*"(...) Kötülükler, bir kökten çıkar gibi kendi doğalarından kaynaklanmaz; bilakis, bize karşı kin dolu bir üstünlük kazanmak için canla başla çabalayanlar tarafından (başkaları) içimizde oluşturan eğilimlerdir..."*²⁵³

Özsevgi genelde bencillik ile özdeşleştirilse de sadece bencillikten ibaret değildir. Bernstein'a göre kendilerini herhangi bir davaya (siyasi-dini) adanarak fanatikleri oldukları bu dava için canlarını feda eden ya da feda etmeye hazır bazı insanların bencil olduklarını söylemek zordur.²⁵⁴ Fakat bu noktada canını feda eden insanların başkaları gözünde itibar elde etmek (kahraman olarak anılmak gibi) ya da ahiret inancı olan bir dine mensup olanlar açısından öldükten sonra

²⁵⁰ Grimm, "Kant's Argument for Radical Evil", 173.

²⁵¹ "Wood" un iddiasının aksine toplum bizi kötü yapmaz sadece ona bir ivme verir." Bkz. Grimm, "Kant's Argument for Radical Evil", 173.

²⁵² Kant, *Saf Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, 52.

²⁵³ Kant, *Saf Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, 40.

²⁵⁴ Bernstein, *Radikal Kötülük Bir Felsefi Sorgulama*, 59.

ödüllendirilmek gibi amaçları olduğu göz önüne alınırsa, bu iddianın da özünde bencilce olduğu ortaya konabilir. Hatta kendini feda etmek ile intihar arasında dolaylı bir bağ kurulursa (kendi yaşamlarına son vermeklik bakımından) ve intihar, yaşamın hoş şeyler vadetmekten çok felaketler getireceğinin anlaşılması halinde, ben sevgisinden dolayı icra edilen²⁵⁵ kendi yaşamına son verme faaliyeti olarak tanımlanırsa yine de bencilcedir. Fakat en geniş anlamı ile özsevgi, bencillik barındırsın ya da barındırmasın (ki biz barındırdığında ısrarcıyız) evrensel bir ilke olamayacak yasa dışı olanın, evrensel bir ilke olabilecek yasa olana, tercih edilmesi ya da yasa olanın, yasa dışı olana tâbi kılınmasıdır:

“...Bazı ruhlar; kibir veya kişisel çıkar olmaksızın saf bir sempati ile etraflarına neşe yaymaktan içsel bir tatmin elde ederler hatta başkalarının memnuniyetlerinden ya da onları memnun etmekten zevk alırlar. Ancak böyle bir durumda bile ortaya çıkan eylem ödev ne kadar uygun olursa olsun (ne kadar sevimli olursa olsun) ahlaki hiçbir değeri yoktur.”²⁵⁶

Yine de insan ne kadar sevimli görünürse görünsün başkalarının iyiliğini düşünürken bile kendi değerini yüceltmekten kendini alamaz. Bu yüzden yasa uğruna eylemediği sürece kötülükten de sıyrılmaz. Yasa uğruna eylemek de yasa uğruna eylememekte ancak ‘başkası’ üzerinden²⁵⁷ gerçekleşebileceğinden toplum olmadan özsevgi, özsevgi olamadan da kötülük ortaya çıkmaz. Bu sebeple toplumsallaşma ile kötülük arasında doğrudan bir bağ olduğu hatta toplum ile iyilik arasında da doğrudan bir bağ olduğu, Grimm’in aksi iddialarına rağmen daha ikna edici gözükmektedir.

Toplum veya toplumsallaşma her ne kadar radikal olarak anlaşılamaz (önüne geçilemez tarzda) biçimde kötülük ile bağıntılı ise aynı şekilde iyilik ile de bağıntılıdır. Kant’a göre toplumsallaşma ile insanın etrafını saran ve karşılıklı yozlaşmaya sebep olan bu kötülük ilkesini aşmanın²⁵⁸ tek yolu, iyilik ilkesi

²⁵⁵ Elif Ergün- Tufan Çötök, “Etik Bir Tartışma Konusu: Hume ve Kant Örneğinde İntihar”, *Beytulhikme An International Journal of Philosophy* 9/1 (2019), 140.

²⁵⁶ Selma Aydın Bayram, “The Relation of Freedom and Evil in Kant’s Moral Philosophy”, (2006), 104.

²⁵⁷ İnsanın toplumsallaşma olmadan önceki doğal hali herhangi bir eylem (kötü veya iyi) barındırmadığından (sadece refleksler barındırır) toplum ile özgürlük arasında anlaşılamaz bir bağ mevcuttur.

²⁵⁸ Burada aşmaktan kastımız, aşmayı umut etmektir. Çünkü kötülük ilkesi aşılamaz ve kökensel olduğundan radikal olarak adlandırılmaktadır. Ayrıca bunun aşılamayacağının bilincinde olmak kötülük ilkesini aşmaya çalışmanın hem bireysel hem de toplumsal anlamda bir ödev olduğu gerçeğini yadsımaz. Şayet ödev bizden kötülük ilkesinin aşılması uğrunda bir çaba istiyorsa ödev, bizden bunu istediği için bu aşma her zaman imkân dâhilinde olmalıdır.

etrafında ittifak kurmaktır. Bu yozlaşmaya karşı iyi ilkenin egemenliği için bireysel her türlü faaliyet eksik kalmaktadır. Çünkü bir kişi başkaları ile ortak bir ilke (evrensel ve akli) üzerinde birleşemez ise ne kadar iyi niyetli ve erdem düşkün olursa olsun, bu birleşememelerin her biri zamanla yozlaşmayı ve kötülük ilkesinin egemenliğini arttıran radikal ihtilaflara dönüşürler:²⁵⁹

“Bize rehberlik edecek bir tür kamusal ilke veya sosyal etik olmadan amaçları bütünleştiremeyiz çünkü aksı takdirde bireysel bir ahlaklılığın olanağı da riske girer.”²⁶⁰

Yani toplum, yalnızca kendimizi başkalarıyla kıyaslayarak kötü ilkenin egemenliği için değil, aynı zamanda insan olarak kendi ahlaksal değerimizi yasa üzerinden elde edebilmemiz ve akabinde iyi ilkenin egemenliği içinde iş görür. İnsanlık fiziksel/mekanik, sosyal/toplumsal ve bununla bağıntılı olarak ahlaki bir tür olarak baştan tanımlı gibi durmaktadır. Fakat kişi ya ahlaki yasanın ilkelerini hem bireysel anlamda hem de insanlığın en yüksek amacı olarak toplumsal anlamda kendi maksiminde benimser ya da başkalarının gözünde kişisel değerini olumlayacak maksimleri (özsevgi) benimser:

“Her zaman özsevgimizi tetikleyen sosyal ilişkilere gömülüüyük, ama aynı zamanda ortak bir ahlakla meşgul olan ahlaki bir topluluğun da üyeleriüyük.”²⁶¹

Özsevgimizi tetikleyen ve kalplerimizi yozlaştıran tüm bu sosyal ağlar, şayet ahlaklı bireylerin oluşturduğu bir doğal örgütlenme tarzını alabilirse insanın ahlaki değerine yönelik tüm saldırıların üstesinden gelebilir. Yani iyilik ilkesinin egemenliği ahlak yasalarına bağlı fakat bu bağın evrensel değerinin farkında olan, bu farkındalığın da sadece bulunduğu siyasi-coğrafi sınırların ötesinde insanlık türüne dair olmasını amaç edinen ve dayatma olmaksızın bunu yayan bir teşkilatın varlığına yani ‘erdem krallığına’²⁶² bağlıdır:

“(çünkü) İyilik ilkesi; erdem yasaları altındaki bir teşkilat gibi ya da kötülük ilkesi karşısında zafer kazanan bir krallık gibi görünür ve

²⁵⁹ Kant, *Saf Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, 118.

²⁶⁰ Kant, *Saf Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, 122.

²⁶¹ Sharon Anderson-Gold - Pablo Muchnik (ed.), *Kant's Anatomy of Evil*, 203.

²⁶² Kant, *Saf Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, 119.

böylece kendisi için insan soyu içinden yükselerek dünyaya ebedi barışı temin eder’’²⁶³

Fakat burada dikkat edilmesi gereken bahsettiğimiz erdem toplumu veya erdem krallığından kastın, içinde baskıcı yasalar bulunduran siyasi otoriter veya herhangi bir yönetim biçimine sahip (teokrasi-monarşi vb.) olan devletler olmadığıdır. Bu erdem toplumunu şayet devlet olarak adlandıracaksak, insanı kendi ırkına karşı sorumlu kıldığından ve diğer siyasi devletlerin kendi siyasetlerine olan sorumluluğundan farklı olarak hiçbir güç, baskı veya zorlama kullanmadığından ancak ‘etik-sivil bir devlet’²⁶⁴ olarak adlandırabiliriz. Çünkü bu toplum, kendi içinde “*özgürlüğün ortak bir yasaya göre başka herkesin özgürlüğü ile tutarlı olabilmesi*”²⁶⁵ ilkesini temel almakla yetinmeyip, (çünkü siyasi devlet bu ilkeyi temel alarak hak ilkesinin baskıcı gücünü meşru olarak kullanır) sadece vatandaşları olduğu siyasi devlete karşı değil insan türünün tamamına karşı bir sorumluluk yüklenir.

Bu noktada tüm çalışma boyunca buraya kadar takip ettiğimiz toplumsallaşma-devletleşme hattını özetleme ihtiyacı duyuyoruz: Öncelikle toplumun tarihsel bir ufuk ile (teleoloji) belirli antagonizmalar dâhilinde ilerlediği açıktır. Orijinal sözleşme ile akıl temelli başlayan birliktelik toplumdışı toplumsallığın etkisi, mülkiyet ve adalet gibi apriori kavramlarında katkısı ile siyasi bir devlet halini alır. Bu devlet meşruluğunu hak ilkesinin korunması misyonundan alır aynı zamanda da evrensel anlamda dışsal bir özgürlüğün temini için baskı yapma hakkını kendinde bulur. Yani adalet yasalarını zor yoluyla uygulayabilecek tüm araçlara sahip olan siyasi bir otorite formuna sahiptir. Bu forma sahip olan tüm dünya devletleri kendi aralarında da siyasi-etik bir politika geliştirerek ebedi bir barışın önünü açarlar. Fakat şu an geline nokta bahsettiğimiz devlet yapısı yani ‘etik devlet’ siyasi-politik prangaların dışında gibi gözükmektedir. Bu oluşum, siyasi yönde değil insan türünün tümünü kapsayan ahlaki bir yönde serimlenir. Burada ilkeler prensipte zorlayıcı olamayan yasalara bağlıdır. Bu sebeple tüm insan türünü, bir ve aynı olarak ‘erdem yasalarına bağlı Tanrı halkı’²⁶⁶ olarak

²⁶³ Kant, *Saf Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, 154. (yorumlanmıştır)

²⁶⁴ Kant, *Saf Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, 120.

²⁶⁵ Kant, *Saf Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, 123.

²⁶⁶ “Onun egemenliği adına, iyi işlere hevesli bir halk.” Bkz. Kant, *Saf Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, 106. “*Etik bir devlet ancak ilahi emirler altında yaşayan bir halk, başka bir deyişle bir Tanrı halkı ve gerçekten erdem yasaları altındaki bir halk olarak düşünülebilir.*” Bkz. Kant, *Saf Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, 125.

betimler. Fakat bu betimleme gerçekleşme zeminini, insana ait olan siyasi-politik bir düzlemde değil Tanrıya ait olan salt etik bir düzlemde bulur:

*“O halde, ahlaki bir Tanrı halkı kurmak, tamamlanması insanda değil bizzat Tanrı’da aranması gereken bir ödevdir.”*²⁶⁷

Fakat buradan, erdem krallığının kurulmasının tüm mesuliyetinin Tanrıya ait olduğu anlaşılmamalıdır. Böyle bir anlayış akli olanı, yanılsamaya (dogma) feda etmek anlamına gelecektir. Yani insan tüm her şey ona bağıymış gibi mücadele etmez, (akli olan budur çünkü ödevdir) tembellik yaparsa Tanrı’nın inayeti ile böyle bir erdem krallığının kurulmasını isteme hakkından bile vazgeçmiş demektir. Şayet tüm iyi niyeti ile bu sonsuz mücadeleye devam etmesi halinde ancak böyle kutlu bir sona layık olmaya hak kazanabilir:

*“Sadece tüm bu şartlar dâhilinde yüce bilgeliğin, onun iyi niyetli çabalarının tamamlanmasını sağlayacağını umabilir.”*²⁶⁸

Kant, erdem toplumunun oluşum sürecinin evrenselliğini korumak adına olayı Tanrı düzleminde değerlendiriyor olabilir. Çünkü bu toplum eğer evrensel olacaksa herhangi bir siyasi-etnik grup tarafından veya onlar için oluşturulamaz. Bu ahlaki toplumun evrenselliği en nihayetinde ilkelerinin, yasa koyucu bir iradede türetilmiş olması üzerine bina edilir.²⁶⁹ Aksi takdirde siyasi-politik veya etnik bir grup tarafından manipüle edilerek evrenselliği muğlaklaşabilir. Empirik özelliklere sahip olan insanlık türü bu nedenle hiçbir zaman erdem topluluğunun özü, temeli ya da kurucusu olduğunu iddia edemez.²⁷⁰ Bu olasılık, zorba ya da baskıcı toplumların oluşmasına zemin hazırlayabilir. Tam olarak zalim bir toplum oluşturamadığı zamanlar da bile en azından siyasi-etnik yönünden dolayı evrensel olması imkânsız olur. Aynı siyasi-etnik vasıflara sahip olmayan toplumlar ile arasındaki gerilim hiç bitmez. Fakat kurucu olgu Tanrı olursa (ya da böyle varsayılırsa) siyasi-etnik vasıflar bir gerilim ögesi olmaktan çok erdem toplumunun çeşitli ifadeleri olarak ele alınabilirler. Hatta tüm kültürel kimliklerin üstünde soyut bir insanlık ideali, kültürel miras ile birlikte uyum içinde betimlenebilir. Bir diğer

²⁶⁷ Kant, *Saf Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, 126.

²⁶⁸ Kant, *Saf Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, 126.

²⁶⁹ “Etik devletin her üyesi doğrudan en yüce kanun yapıcıdan emir alır.” Bkz. Kant, *Saf Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, 186.

²⁷⁰ Zaten empirik boyutlarına mahkûm olan böyleli çarpık bir ağaçtan (insandan) nasıl olur da dosdoğru bir şey çıkabilir. Bkz. Kant, *Saf Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, 126.

tarafından, insanoğlunun tüm çabalarının başarılı olacağına dair sağlam bir güvenceye ihtiyaç duyması, toplum ve Tanrı ilişkisini daha da anlamlı kılabilir:

“Aslında insanların bir ‘Tanrı krallığı’ kurması gerektiğini söylemek saçmadır. (biri çıkıp da aynı şekilde insanların insan bir monarkın krallığını kurmaları gerektiğini söyleyebilir) Kendi krallığının kurucusu bizzat Tanrı olmalıdır.”²⁷¹

Kant’ göre herhangi bir yanılsamaya düşmeden bir tanrı tanımlaması yapmak imkânsızdır. Evet, ahlaki bir dünya kralı fikri, pratik aklımızda bulunan bir ide olsa da Tanrı’nın kendi doğasının kavranamazlığı mutlak olmalıdır. İnsanoğlunu ilgilendiren tek mesele ahlaki bir varlık olarak ahlaksal olan ile tanrısal olanın uyumu olabilir. Bu yüzden Kant, Tanrı’ ya ait fakat sadece ahlaksal boyutlar barındıran ve yanılsama içermeyen üç ayrı özellikten bahseder:²⁷²

1. Ahlaksal olarak yasa koyabilecek kudrete sahip olması bakımından her şeyin yaratıcısı. (yasama)
2. İnsan türünün hamisi ve cömert hükümdarı olması bakımından ahlaksal muhafızı. (yürütme)
3. Kutsal yasaların yöneticisi olması bakımından en dürüst hâkim. (Yargı)

Kant, Tanrının bu üç katmanlı durumu ile sivil bir devletteki üçlü yapılanma arasında da seküler bir bağ kurar.²⁷³ Ayrıca önceden de bahsettiğimiz en yüksek iyinin gerçekleşmesinin meşru zemini olarak Tanrı idesi ile bu tanımlama arasında sıkı bir bağ vardır. Bu özelliklere sahip olmayan bir Tanrı tanımlamasında en yüksek iyinin neliğine (yasama), nasıllığına (yürütme) ve sonucuna (yargı) cevap verilemezdi.²⁷⁴ Bu noktada Tanrı tasavvurunun pratik aklın dini ‘ihtiyaçları’ doğrultusunda kavram sınıflarının her biri için koşulsuz olana tekabül eden²⁷⁵ bir yapıdan, ahlaksal boyuta hitap eden bir yapıya dönüştüğünü ya da bu boyutunun da eklendiğini gözlemlemek mümkündür. Kant’ın bu yorumlamalarını vahiy dininin

²⁷¹ Kant, *Saf Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, 186.

²⁷² Kant, *Saf Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, 173.

²⁷³ Kant, *Saf Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, 174.

²⁷⁴ “Tanrı (tanrısallık), bu yasaların bilincinden (yasama) ve bu yasalar için son amaçları olarak kendilerine uygun (yürütme) ve dünyada mümkün tüm sonuçları (yargı) sağlayabilen bir güç varsayan akla duyulan ihtiyaçtan doğar.” (yorumlanmıştır) Bkz. Kant, *Saf Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, 130.

²⁷⁵ “Akıl, anlama yetisinin sınırını aşarak, daima koşulsuz olana ulaşmaya çalışır.” Bkz. Mücella Can, “Kant’ın Düşüncesinde Tanrı Kanıtlamalarının Eleştirisi ve Saf Aklın İdeali”, *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 23/2 (15 Haziran 2019), 633.

motiflerinin bir amaç doğrultusunda (erdemli toplum) yeniden yorumlanması olarak görmek de yanlış olmaz. İnsanlığın tarihsel ilerlemesi göz önüne alındığında kamusal anlamda itibar kazanan ve yayılımı sorgulanmaya bile fırsat veremeyecek kadar hızlı olan dini motif veya kurumların yeniden yorumlanması, erdemli bir toplum idealine hizmet etmesi bakımından hâlihazırda elde bulunan tüm imkânları değerlendirmek olarak tanımlanabilir. Hatta hâlihazırda var olan vahiy dini (tarihsel din) ve onun tüm motifleri insanoğlunun idealine ilerlemesi için zorunludur. Çünkü herhangi bir olgunun geçerlilik (doğru veya yanlış olsun) kazanabilmesi için kamusallaşması şarttır ve vahiy dini bu kamusallaşmanın tüm araçlarını kendi içinde taşır. Bu sebeple gerekli hatta faydalıdır. Çünkü bu ilerleyişte (özellikle aydınlanmadan sonra) kamusal alana dâhil olup aynı zamanda da aklını kullanarak kendi suçuyla düşmüş olduğu çukurdan çıkan herkes, hakikati sorgulama ve kendini ikna etme hakkına sahiptir. Dolayısıyla yorumlamalar ile üzerine yeterince kafa yorulmuş bir din, vahiy dini olma özelliğini kaybetmeden de akıl dini olamaya yatkın hale gelebilir:

*“Bu durumda din, öznel olarak vahiy edilmiş olmasına rağmen, nesnel bakımdan doğal (akıl) bir dindir. Böylece de doğal (akıl) din adını alma yetkisine sahip olur.”*²⁷⁶

Dinin tarihsel olması onun belli hususlarda veya durumlarda değişmesine sebep olsa da öznel alanda (Tanrı tasavvuru, dua, samimiyet, inayet vb.) bir değişime sebep olmaz. Bu yüzden akıl dini sürekli sabit kalır vahiy dini ise çeşitli yorumlamalarla değişime uğrasa bile hiçbir zaman maneviyatından ya da öznelliğinden bir şey kaybetmez. Bu sebeple ileride de bahsedeceğimiz ‘İdeal kişilik (İsa)’ ve ‘görünmez kilise’ gibi dini motiflerin bir amaç uğruna akılsal yorumlara tâbi tutulması onların maneviyatından bir şey eksiltmediği gibi akıl dininin kamusallaşmasına²⁷⁷ ve erdem toplumunun teşvikine ya da oluşmasına katkı sunarlar. Çünkü en nihayetinde erdem toplumunun (Tanrının krallığının) kurulması ancak din yolu ve motifleri ile mümkün olacaktır.²⁷⁸ Bu yüzden Kant’a göre yapılacak en iyi şey, vahiy dinine dair motiflerin etik ve dolayısıyla akıl ile bağıntılı

²⁷⁶ Kant, *Saf Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, 190.

²⁷⁷ Bu kamusallaşma, insanın doğasında bulunan hakikat ve iyiliğe samimi bir muhabbet eğiliminde karşılık bularak önüne geçilemez bir yayılıma sahip olur. Bkz. Kant, *Saf Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, 153.

²⁷⁸ “Bir ‘Tanrı Krallığı’ olarak böyle bir devlet insanlar tarafından ancak din yoluyla üstlenilebilir.” Bkz. Kant, *Saf Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, 186.

kısımlarını yüzeye çıkarmaktır. Çünkü her vahiy dini belli bir noktaya kadar akıl dinine uymak zorunluluğunu kendinde taşır.²⁷⁹

“Üstelik insanlar, kalpleri dine hevesli olduğunda, sadece kendi ahlaki ilerlemelerine referansta bulunan şeyi, saygın bir hizmete dönüştürmeye meyil gösterirler.”²⁸⁰

Ahlaki ilerlememizi hangi yollarla insanlık adına saygın bir hizmete dönüştüreceğimizin ya da en azından dönüştürmeye layık olabileceğimizin farkında olduğumuz için (Ahlak yasasına uyum) her ne kadar Tanrı’nın kendi krallığını nasıl fiiliyata dönüştüreceğini bilmesek de elimizde bulunan bilgiler, her üyesi özgür olan bir kiliseyi (insanlık adına) örgütlemek için yeterlidir.²⁸¹ Tabi Kant görünür (vahiy dinine-tarihsel dine ait olan ritüel içeren) bir kiliseden değil görünmez (akıl dinine ait olan ahlaki ödevleri ilahi buyruk sayan) bir kiliseden bahseder. Görünmez kilise, evrensellik iddiasını kendi içinde barındırır çünkü akla dayalıdır. Bu sebeple de evrenseldir. Görünür kilise ise tarihsel olduğundan evrensel değildir (her ne kadar evrensellik iddiası olsa da bulunduğu kültüre veya coğrafyaya mahfuzdur) bu yüzden *“Bir kilise vahye dayanıyorsa, en önemli doğruluk işaretinden, yani haklı bir evrensellik iddiasından vazgeçmiştir.”²⁸²*

Görünür kilisenin elinde hâlihazırda bulundurduğu kamusal araçlar ve genel kabule erişebilme ayrıcalığı, görünmez kilisenin lehine bir kez dahi gelişim göstermeye ve budaklanmaya başlarsa, erdem toplumu oluşturmaya doğru sonsuza kadar sürecek olan ödevimiz de *“Tanrı’nın krallığı geliyor”²⁸³* diyebilme hakkını kendimizde görme şansımız olabilir. Bu şu anlama gelebilir; yanılsamalardan, hakiki olmayan korkulardan, aklın tam olarak yetkinleşememesinden ve ritüellerin yasanın önünde olmasından dolayı Tanrı’nın krallığına hakiki bir ilerleme sağlayamayan görünür kilisenin, tek amacı ahlaken tüm insan türünün toplumlar halinde gelişmesini ve ilerlemesini sağlamak olan görünmez kiliseye (Tanrı’nın krallığına ulaşmanın tek meşru yoluna) evrimleşmesi:

²⁷⁹ Kant, *Saf Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, 190-191. Ayrıca Kant dini motifler ve etik arasında kurulan bağın benimsenen kutsal bir kitap (hangi dinin motifleri ele alınacak ise o dinin kutsal metni) üzerinden olması gerektiğini ve kendisinin de bu işlem için Yeni Ahit’i seçtiğini belirtmiştir.

²⁸⁰ Kant, *Saf Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, 243.

²⁸¹ Kant, *Saf Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, 186.

²⁸² Kant, *Saf Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, 137.

²⁸³ Kant, *Saf Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, 153.

“Kant’a göre, din (akıl dini-görünür kilise) olmadan ahlakî ödevlerimizi yerine getirebileceğimizi sanmak, anarşi aracılığıyla adaleti sağlayabileceğimize inanmaya benzer.”²⁸⁴

İnsanlığın tür olarak ahlaki bir ilerleme kaydetmesinin en önemli koşulu toplu bir şekilde (kilise) kötülüğün egemenliğine karşı mücadele edecek bilince sahip olanların kendini bu tür bir ödevle vakfetmesidir. Bu yüzden ahlaki açıdan insanın türünün geleceği, görünür bir kiliseden görünmez bir kiliseye geçište yatmaktadır. Bu geçişin sağlanamaması, iyilik ilkesinin egemenliğini yavaşlatmakla kalmaz kötülük ilkesinin egemenliğini de hızlandırır. Görünür kilisenin sahip olduğu yanılsamalar sadece insanlık arasında bir ayrılığa neden olmakla kalmaz kendi bünyesinde bile birçok fırkaya bölünebilir. Ritüellerin yerine getirilme koşulları, insanların çalışmalarına dair getirilen manevi sınırlamalar, ruh çağırma, büyüler, derinlikli ve anlamsız ayinler, içeriksiz fakat gösterişli methiyeler (insanların özgürlüğüne ket vuran cinsten), dilek tutma veya isteklerini manevi güçlerden bekleme ve tüm bunların kendilerine ait olan yapılış biçimlerini tek doğru tarzmişçesine dayatmaya çalışmaları, tüm bu yanılsamaları kötülük ilkesinin egemenliğinin temel şartları haline getirir.²⁸⁵ Ayrıca Kant bu tür bir kiliseyi tüm insanlığı birleştirmek istediğinden fakat bu birleşimi sadece kendi dogmatik şartları üzerinden istediğinden ‘saldırgan kilise’ olarak tanımlar.²⁸⁶ Bu saldırgan kilise adına, şahıslar tarafından yapılan her hizmeti ise sahte olarak tanımlar.²⁸⁷ Fakat görünür kiliseyi sadece negatif yönleri ile ele alıp onu yok saymak tabiri caiz ise akıl kârı değildir. Hatta ayrışmalara neden olan bu bahsi geçen şartların sürekli betimlenmesi ayrışmalara ve ihtilafa daha çok yol açabilir:

“... (Din inanç ayrımı) Halka hitap ederken asla kullanılmamalıdır, çünkü halk için fazlasıyla bilgece ve muğlâktır.”²⁸⁸

Her ne kadar Kant bu söylemini din ve inançlar arasında yaptığı ayrımın derinliğinden dem vurarak yapmış olsa da bu söylem bize erdem toplumuna doğru olan ilerleyişimizin teoriden ziyade pratikte önem kazandığına dair bir fikir verebilir. Yani Kant’ın din (kilise-İsa-Kutsal metin vb.) üzerine yaptığı tüm

²⁸⁴ Wood, Kant, 224.

²⁸⁵ Wood, Kant, 220-229.

²⁸⁶ Kant, *Saf Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, 144.

²⁸⁷ “Bir kişinin, uğruna hizmet edilen amaçlara ket vuran eylemlerden oluşan bir hizmete ikna olması sahte hizmettir.” Bkz. Kant, *Saf Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, 187.

²⁸⁸ Kant, *Saf Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, 135.

yorumlamalarda pratik işlevselliği göz önünde bulundurduğunu varsaymak mümkündür. Bu sebeple Kant'ın yeni bir din tesis etmekten ziyade mevcut dini ve onun motiflerini belli bir amaç için felsefi anlamda yorumladığını söylemek yanlış olmaz.²⁸⁹ Kant'ın yeni bir (akıl) dini kurduğunu iddia etmek, dine ve motiflerine yaptığı zorlama felsefi yorumların haddi aşmasının farklı bir şekilde ele alınışı olarak yorumlanabilir. Fakat Kant'ın din hususunda teoriden ziyade pratiğe önem verdiği varsayılırsa yeni bir din kurmak halihazırdaki dini yorumlamaktan daha işlevsiz hatta absürt kalacaktır. Çünkü bunu yapmak hâlihazırda bulunan dinin ve dini motiflerin kamusal avantajlarının tümünü reddetmek olacaktır. Bunun yerine tüm avantajları değerlendirerek tarihsel ilerlemenin antagonizmasına güvenmek daha mantıklıdır. Çünkü bu antagonizma²⁹⁰ görünür kilisenin görünmez kiliseye dönüşmesi için zaten onu hâlihazırda zorlamaktadır. Akıllıca olan bu dönüşmeyi kolaylaştırmak adına yeni bir oluşum kurmak değil olanı yorumlamak olabilir:

“Ceninin içinde insana dönüşmeye başladığı zar, günışığına çıkacağı zaman bir kenara bırakılmalıdır.”²⁹¹

Çünkü din en sonunda tüm empirik bağlarından arınarak belli bir dönem dogmalar ile insanları iyilik adına bir araya getiren kilise ve onun şartlarından yavaş yavaş kurutulur. (evrilir) Hatta Kant görünür kiliseyi çocukluk dönemi, görünmez kiliseyi ise adamlık dönemi olarak betimler ve *“adam olunduğu zaman çocukça olanlar geride bırakılır”²⁹²* diye de ekler. Yani tarihsel din (vahiy dini) ve onun motifleri ahlaksal ilkeler ile uyumlu olduğu ölçüde işlevseldir. Fakat bu işlevsellik onlara bir geçerlilik (bir kavramın, sonucun veya ölçümün şüphe içermeden sağlam temelli olması) katmaz. Ayrıca, iyilik niyet düzeyinde ortaya çıktığından dinin veya motiflerinin inanılmaya ya da anlatılmaya (tebliğ) değer olup olmadığı da tartışmalıdır:

“(misalen) Kurtuluş koşulu olarak aklımla değil fakat vahiy yoluyla bilebileceğim ve itirafımın bünyesine²⁹³ sadece tarihsel bir inanç

²⁸⁹ “Akıl dininin (eğer Hristiyanlığı akıl dinine en yakın olanı olarak varsayacaksak) evrensel pratik şartları ile uyum içindeki kusursuz bir tefsirine gerek vardır.” Kant, *Saf Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, 138.

²⁹⁰ “Birişi kilisenin tüm bilinen tarihi içinde şu ana kadarki en iyi dönemin hangisi olduğunu sorsa, hiç şüphe duymadan, mevcut durumun en iyi olduğu cevabım veririm.” Bkz. Kant, *Saf Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, 164.

²⁹¹ Kant, *Saf Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, 152.

²⁹² Kant, *Saf Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, 150-155.

²⁹³ Burada, Tanrı var ise tüm bu dogmalar iş yapar yok ise tüm bu dogmalara itaat ederek sadece zahmete girilmiş olunur o halde neden daha fazla inanarak kâra geçmeyelim şeklindeki bir itirafa atıf vardır. Bunu dürüst olmayan ikiyüzlü bir itiraf olarak betimler. Çünkü böyle bir inanış faydalı gözükse de tam olarak inanılmaya ya da başkalarına anlatılmaya (tebliğ) layık değildir. Bkz. Kant, *Saf Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, 230-234.

vasıtasıyla katabileceğim saf ahlaki ilkeler ile çelişkiye düşmeyen her ne varsa buna ne tam olarak inanabilir ne de öğretebilirim fakat onu kesin olarak ne kadar yanlış ise ancak o kadar reddedebilirim.”²⁹⁴

Meselenin daha iyi anlaşılabilmesi için dua bahsini ele alalım. Kant’a göre dua başlı başına bir yanılsamadır. O, duanın yükümlü olunan hiçbir ödevi yerine getirememesinden dolayı duanın batıl bir dilek olduğunda ısrarcıdır. Böylece duanın geçerliliğini yadsır fakat ilginç bir şekilde duanın kalpteki iyilik eğilimini uyanık tuttuğunu iddia ettiğinden, (ya da onu böyle yorumladığından) duanın işlevselliğini yadsımaz. Hatta duayı Tanrının krallığına olan tükenmez bir istek olarak betimleyerek onu gerekli görür.²⁹⁵ Yani dini motiflerin yorumlanmamış saf hallerinin işlevsellikleri (şayet öyleler ise) onları geçerli kılmaya yetmeyebilir fakat her halükârda işlevli hale getirilmelidirler. Kant’ın yeni bir din tesis etmediğine dair lehimize destekleyici bir yorum da mevcuttur: Hüseyin Aydoğan doktora tezinde, Kant’ı yeni bir din tesis etmekle itham etmenin ona karşı yapılmış bir haksızlık olacağı konusunda ısrarcıdır. Ona göre Kant’ın insanın doğası hakkında ‘insan doğuştan iyidir’ demek yerine bu kadar külfetli bir yola girmesinin altında yatan sebep ‘hikmet-sever’ bir filozof olarak kutsal kitapta tasvir edilen ‘düşüş’ öğretisini göz ardı etmeme çabasıdır. Aydoğan’a göre Kant’ın din kuramının bir çeşit tefsir (yorumlama) olduğunu söylemek de yanlış olmaz.²⁹⁶ Aydoğan’a katılmakla beraber Kant’ın yeni bir din tesis etmek ile itham edilmemesinin gerekliliğinin altında yatan sebebin, hâlihazırda ki mevcut dinin (tarihsel-vahiy dini) işlevsel avantajlarını (kamusallık-kurumsallık-itibar vb.) çeşitli yorumlamalar ile salt akıl dinine yakınsandığının gözlenebilmesi olduğunda ısrarcıyız. Aslında tüm bu din kuramını pratik aklın dini ‘ihtiyaçlarını’ karşılamak üzere kurulduğunu düşünürsek Kant’ın meseleyi ele alış tarzının yeni bir din tesis etmekten ziyade dini pratik aklın ihtiyaçları üzerine bina edilen teolojik bir felsefe olduğunu iddia etmek yanlış olmaz. Kant’ın tüm din kuramının ya da teolojik felsefesinin amacını, kamusal-tarihsel olanın akli-evrensel olana doğru işlevselleştirilmesi şeklinde algılamak da yanlış olmaz:

²⁹⁴ Kant, *Saf Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, 233.

²⁹⁵ Kant, *Saf Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, 238-242.

²⁹⁶ Hüseyin Aydoğan, *Immanuel Kant’ın Salt Aklın Sınırları İçinde Din’inde Din Tasavvuru* (Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 28-29.

“...Sadece salt dini inancın tarihsel inanç üzerindeki yorumu temin edilecek ise, tarihsel inancı evrensel olarak bağlayıcı görürüz.

...Öte yandan ahlâken inanan kişi, salt dini niyetinin canlılığını daha ileri götürdüğü sürece, tarihsel inanca da daima açıktır.”²⁹⁷

Erdem toplumuna doğru dini motiflerin işlevselliğini ele aldığımız bahsimizi bölerek Kant’ın yeni bir din mi tesis ettiğini yoksa hâlihazırdaki dini mi felsefeleştirdiğini kısaca tartışmış olduk. Konumuza dönecek olursak, insanlığın görünmez kiliseye doğru olan ilerleyişinde, onları teşvik edici bir unsurdan daha bahsederek bu konuyu bitireceğiz.

En yüksek iyinin teşviki için ortak bir amaç doğrultusunda topluca çabalamada insan türüne ait mükemmel bir arketip olmayı hak etmiş zat mesihdir. Bu zata öykünmek, onun gibi olmak mücadelesini vermek kaydıyla evrensel bir ödevdir.²⁹⁸ Kant bu zatı mükemmel bir arketip olarak gördüğünden onu ‘Tanrısal zihinli kişi’ olarak tanımlar ve onu bir kişi olarak değil kişilik ya da şahıs olarak değil şahsiyet olarak ele alır.²⁹⁹ Şayet ‘Tanrısal zihinli kişi’ tarihsel boyutları ile tek bir şahıs olarak ele alınırsa (Tanrının oğlu) ontolojik açıdan, eğilim ve yönelimlere mahpus olan insanoğlu ile arasında kapanamaz bir boşluk oluşurdu. Bu yüzden tarihsel bir bakış açısı, insanlığa örneklik teşkil etmesi bakımından veya en yüksek iyinin gerçekleştiği durumu yansıtan erdem toplumuna ulaşılması bakımından hiçbir fayda sağlamaz.³⁰⁰ Aksine aradaki ontolojik farkın büyüklüğünden dolayı onu örnek almanın imkânsızlığı umutsuzluk tohumları yeşertebilir. Hatta bu tarihsel anlatının iki şekilde insanlığın ahlaki kişiliğine zarar verdiği söylenebilir:

1. Bu zatın, mucize endeksli, gökyüzünden inen, kurtarıcı ve aynı zamanda tüm insanlığın kötülüklerine karşılık bir kefaret öznesi olarak tasvir edilmesi, insanlık türünde ödevlerden kaçmaya bir eğilim ya da yasaya karşı bir tembellik ortaya çıkarır.

²⁹⁷ Kant, *Saf Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, 224-238.

²⁹⁸ Kant, *Saf Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, 79.

²⁹⁹ “Mesih’in bir şahıs olarak değil bir mefkûre olarak betimlendiği fikri.” Bkz. Aydoğan, *Immanuel Kant’ın Salt Aklın Sınırları İçinde Din’inde Din Tasavvuru*, 38.

³⁰⁰ “İlk örneğin (Mesih), (sadece doğal insanlar olmamıza karşın) kendi içimizde aranması gerektiğinden, doğaüstü olması bize pratik olarak hiçbir yarar sağlamaz” Bkz. Kant, *Saf Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, 83.

2. Mucizevi zat ile aradaki ontolojik boşluğun sonsuzluğuna rağmen kendini onla kıyaslamada, yönelimlerinden dolayı bir fayda gözetenler, yasa dışı olan tüm eylemleri için meşru bir zemin bulmuş olurlar. Hatta bu eylemlerin sorumluluğundan sözde vicdani bir rahatlama ile sıyrılma imkânını oluşturarak, kötülük ilkesinin egemenliğine de çanak tutarlar:

“İnsan şöyle diyecektir: Ben de tamamen mukaddes bir iradeye sahip olsaydım, içime kötü ayartıların hiçbirini giremezdi; eğer ben de yeryüzünde kısa bir ömrün ardından gökyüzü krallığının ebedi şanına ortak olacağıma dair kalbimde en eksiksiz bir güvenceye sahip olsaydım, tüm kederleri, ne kadar acı olursa olsunlar hatta en rezil ölümü bile yalnızca memnuniyetle değil neşeyle karşılardım!”³⁰¹

Fakat Kant’a göre tüm dezavantajlarına rağmen fiili mutluluğun ve ebedi itibarın hâlihazırda sahibi olan bu zatın, değersiz olanlar için hatta düşmanları için bile bunu yapmak zorunda olmamasına rağmen kendini feda etmesi, kendi mutluluğundan vazgeçebilmesi, insan türü üzerinde bir hayranlık uyandırmalıdır. Fakat ona göre bu diğerkâmlığın mükemmel örneğini gösteren zatın idesi empirik tarihsel bir akış içinde aranmamalıdır. Bu zatın ahlaki kişiliğimize dair tüm teşvikleri aklımızın apriori bir idesi içinde saklı olmalıdır.³⁰² Aksi halde ahlaki kişiliği yok sayan iki ek durumla daha karşılaşırız:

1. Mucizevi zatın, ödeve uygun tüm teşviklerinin empirik boyutu itibari ile maksim edinilmesi halinde ortaya çıkan erdemsizlik yani kötülük durumu. (eylemin ödeve uygun olsa da ödevden dolayı olmaması yönü ile)

2. Mucizevi zatın, empirik boyutlarının tarihselliğinden dolayı bir kesinliğe dayanmaması bu sebeple geçerli bir ödeve uygun dahi olsa tamamen bir yanılsama içermesi bakımından geçersiz olması durumu.³⁰³ (tarihsel olmayan evrensel, evrensel olmayan ise akli değildir.)

Bu bağlamda Hristiyan teolojisindeki bir motifin daha, dini pratik aklın ihtiyacı doğrultusunda yorumlanarak erdem toplumuna doğru tarihsel bir ilerleme

³⁰¹ Kant, *Saf Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, 84.

³⁰² Kant, *Saf Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, 79-83.

³⁰³ Kant, *Saf Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, 82-83.

içerisinde işlevsellik kazandırıldığını gözlemeyebiliriz. Buraya kadar ele aldığımız kilise (görünmez), kutsal metin, mucizevi zat (Mesih) hatta bunlar ile bağlantısı çok derinden olan en yüksek iyi, Tanrı ve ruhun ölümsüzlüğü gibi motiflerin ortak özellikleri akli/evrensel bir amaç istikametinde işlevsel olacak şekilde fakat aynı zamanda tutarlı bir biçimde yorumlanmaları olabilir. Kant' a göre inanç, bir delillendirme aracı olarak bilgiden ve deneyimden tamamen farklı olsa da tutarlı meşru bir zemin bulması halinde yadsınamaz bir onay mekanizması haline gelebilir. Tüm bu motifler en nihayetinde deneyimden ya da teorik bilgiden türetilmeseler bile pratik aklın meşru ihtiyaçlarına dayanır ya da oradan türetilebilirler. Bu sebeple Kant'ın inanç ile alakalı tüm kuramlarını özellikle başlı başına din kuramını teorik ya da entelektüel bir düşünce sisteminden ziyade de pratik bir işlevselliğinden türetmeye çalıştığını söylemek zannımızca yanlış olmaz. Fakat buradan tüm bu çalışma boyunca Kantçı bir bakış açısı ile temellendirmeye çalıştığımız bahsi geçen olgu veya motiflerin asılsız yanılsamalar olduğu yönünde bir anlam çıkmamalıdır:

“Tarihsel/empirik olarak kitaplar üzerine temellenen her inanç, kendi güvenliği için, inancın ilk yayıcıları ile özel bir uzlaşi içinde bulunduklarından kuşku duyulmayan ve günümüz biliminin devamlı bir gelenekle bağlı kaldığı, o dönemde yaşamış yazarlar tarafından, uğruna bir bakıma denetlenebilecekleri bilgili bir halka ihtiyaç duyar. (rivayet metodu) Bunun aksine, salt akıl inancı (ve motifleri) böyle belgesel/empirik hiç bir doğrulamaya ihtiyaç duymaz, bunun yerine kendi kendini kanıtlar.”³⁰⁴

Sonuç itibari ile ahlak yasasının temellendirilmesi esnasında ve özellikle sonrasındaki tüm argümantasyon çalışmalarının ‘ölçülemez iyi talih beklentisinin beklenmedik bir şekilde sunulması olarak tanımlanan’³⁰⁵ umut ile yakından bir alakası vardır. En yüksek iyiye ulaşma doğrultusunda gelişen Tanrı ve ruhun ölümsüzlüğü olguları, nihayetinde en yüksek iyinin ideal düzeni olarak tanımlanan erdem toplumuna doğru serimlenir. Bu serimlenme tarihsel bir ilerlemenin

³⁰⁴ Kant, *Saf Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, 161.

³⁰⁵ Claudia Bloeser - Titus Stahl, “Hope”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta (Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2017).

varsayılmasını ve teleolojik bir doğa algısının imkânını yargı yetisinin eleştirisi üzerinden tartışır. Bu tartışmada en sonunda bizi kaçınılmaz olarak dine götürür.³⁰⁶

Tüm bu sistematik içerisindeki olguların kendi içlerinde taşıdığı amaçlar ile bu amaçların gerçekleşmesine olanak sağlayacak koşullar arasında bir orantı olduğundan, insan türü olarak kendi kapasitemiz ve bunların gerçekleşebilme koşulları arasında da bir orantı olmalıdır. Fakat bu orantı, insan türüne ait olan bireylerin, yetenek ve kapasitelerini, ahlaki görevlerimizin transandantel yapısı ve insanın öz doğası (radikal kötülük) dolayısıyla bozulmaktadır. Bu yüzden tikel (birey) anlamda değil nesilden nesile olacak şekilde tümel (toplum) anlamda sürekli olarak gelecekteki ahlaki bir toplumu/yaşamı onaylamaya ya da onu umut etmeye mecburuz.³⁰⁷ Umut meselesini daha genel kapsamlı fakat Kant özelinde düşünürsek kendisine ait olan din kuramı veya bizim tanımlamamız kabul edilecek olursa teolojik felsefi yaklaşımı, din ile akıl arasındaki boşluğun kapanabileceğine dair tarihsel bir umut üzerine kurulu gibi gözükmemektedir.

3.3. Radikal Kötülük Çeşitleri

Kant spesifik olarak radikal kötülüğü çeşitlerine ayırmamıştır. Fakat biz radikal kötülük üzerine yapılan yorumlamaları değerlendirdikten sonra her bir yorumu bir çeşit olarak ele almayı konunun anlaşılabilirliği açısından daha uygun gördük.

İlk maddede kötü maksimleri iyi varsayarak yapılan seçimlerden bahseden ‘istencin zeminindeki öznel kaymadan’ bahsedeceğiz. İkinci maddede fenomenal dünyadaki rastlantısallığın insanın rasyonelitesine baskın gelmesinden bahseden ‘olumsallık bağlamında erdem ve mutluluktan’ ve üçüncü maddede ise radikal kötülüğün aslında ‘asli günahın’ seküler bir yorumu olarak ele alınmasından bahseden ‘yasa-dışı güdüleyicilerin insan doğasındaki egemenliğinden’ söz edeceğiz.

³⁰⁶ “Dolayısıyla ahlâk kaçınılmaz biçimde dine götürür.” Bkz. Kant, *Saf Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, Birinci Baskıya Önsöz.

³⁰⁷ Lawrence Pasternack - Courtney Fugate, “Kant’s Philosophy of Religion”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta (Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2021).

3.3.1. İstencin Zeminindeki Özel Kayma

Kötülük, bir kişinin seçme veya seçim yapabilme kapasitesinin ürünüdür. Yani yasadan önce olan hâlihazırda bulunan bir töz değil yasadan sonra insanın istemesinde ortaya çıkan bir kavramdır. Ne istemedi önce ne de istemedi sonra mevcuttur sadece isteme anında ortaya çıkar. Aynı şekilde iyi için de bu koşullar geçerlidir. Bu sebeple Kant, geleneksel tözcü (fenomenal alanda hâlihazırda kendinde bir iyiden bahseden) ve salt faydacı ahlak anlayışlarından farklılaşır. O, empirik araçlar ile ölçülebilen sonuç odaklı bir ahlak anlayışını değil sadece akla dayanan ve fenomenal alandan bağımsız deontolojik bir ahlak anlayışını savunmuştur.³⁰⁸

Maksimini yasaya tâbi kılmak iyi olarak adlandırılırken yasa dışı güdüleyicilere tâbi kılmak kötü olarak adlandırılır. Ayrıca istemeyi belirledikten sonra meydana gelecek olaylar hiç de önemli değildir. İyi bir istemenin sonucu kötü olarak tarif edilen yıkıcı, acı bir çehreye sahip olabilir. Aynı şekilde kötü bir istemenin sonucu da iyi olarak tarif edilen haz veya mutluluk çehresi ile tezahür edebilir. Sonuç ne olursa olsun istemenin neliğine dair olmadığından önemsizdir. Çünkü sonuçlar üzerinde sahip olduğumuz iradi özgürlüğümüz kısıtlı iken isteme üzerinde sahip olduğumuz iradi özgürlüğümüz kısıtsızdır. İstemeyi tam bir özgürlük içinde belirleriz bu sebeple sonuçlarından olmasa bile seçimlerimizden sorumluyuz. Fakat bu istemelerimizin yıkıcı sonuçlarından tamamen muaf olduğumuz anlamına gelmemelidir. Bu bağlam ahlakın alanından ziyade hukukun alanına girdiğinden bu durumda içsel olan değil dışsal olan, erdem ilkesi değil hak ilkesi devreye girer. İsteme, bir bilinç içersin veya içermesin özgürce olduğundan sorumluluğu da zorunlu olarak yanında getirir. Bu noktada bilinç ve özgürlük ilişkisine değinmek yerinde olurdu fakat daha önceden bahsettiğimizden dolayı, tekrara düşmemek açısından bu açıklama ile yetiniyoruz.

Radikal kötülüğün bu çeşidini ele alma biçimimiz nesnel olanın (yasanın) öznelleştirilmesinin detaylandırılması şeklinde olacaktır. İnsan her zaman için kendi tatmin güdüleyicilerini maksimi belirleme hususunda bir yönetime sahiptir:

³⁰⁸ Harun Tepe, "Teorik Etik" *Etik Bilgisel Sorunları* (Ankara: Bilge Su Yayıncılık, 2016), 170-174.

“İnsan, ahlâki olmayan güdülerin çıkarı için ahlâk yasasından doğan güdülerini yok sayan maksimlere yönelimlidir.”³⁰⁹

Bu yönelimin istemeyi belirlemesi halinde kötülük bu belirlenimin benimsenmesi halinde ise radikal kötülük ortaya çıkmaktadır. Fakat radikal kötülüğün bu çeşidi farklı bir kurnazlığı da içinde barındırır. Buna, meşru olmayana meşru bir zemin aramak kurnazlığı ya da öznel olanın, evrensel çerçeveye dâhil edilme çabası denebilir. Bu noktada nesnel ve akılsal olan ile empirik ve öznel olan arasındaki farkın daha iyi anlaşılması açısından Kant’ın ‘İnsan Sevgisi Sebebiyle Yalan Söylemenin Sözde Hakkı Üzerine’³¹⁰ adlı makalesindeki argümanları temel alarak konumuza devam edeceğiz:

“(doğruyu söylemek bir ödevdir) Kendine ya da bir başkasına ne kadar büyük bir zarar verirse versin, bu insanın kaçamayacağı biçimsel bir ödevdir!”³¹¹

Kant’ın tartıştığı mesele, katil tarafından kovalanan bir arkadaşımızın evimize sığınması, onu takip eden katilin bize onun bu evde olup olmadığına dair soru sorması ve buna verilecek cevabın ne olacağı ile ilgilidir. Kant tabii ki böyle bir durumda bile nesnel olanın öznelleştirilmemesi adına yalan söylemenin ahlaksızca olduğunu hatta sadece kendine karşı değil doğruluğun (dürüst olmanın) sözleşme hükümlerinin tek teminatı olması bakımından insanlık türüne karşıda suç işlediği (insanlık türü açısından dürüst olmaklığın zeminin sarstığından ve sözleşmelerin temelini bozduğundan dolayı) hususunda ısrarcıdır.

Ayrıca Kant bu durumda yalan söyleyen kişinin olayın sonuçları açısından hukuksal olarak sorumlu olduğunu belirtir. Eğer yalan söylemezse sonuç ne olursa olsun hukuksal hiçbir suçlamaya muhatap olmaması gerektiğini de ekler. Mesele burada bitmez Kant bu katı tutumunu hayatın olumsuzluğuna vurgu yaparak yumuşatır. Ona göre; yalan söylenerek arkadaşının evde olmadığını söyleyen kişi, onun haberi olmadan evden kaçan arkadaşının katille karşılaşmasına vesile olmuş olarak suça iştirak etmiş olur. Böylece hem yasayı çiğnemiş hem de yıkıcı sonuçtan kurtulamamış olarak kalabilir. Hâlbuki doğruyu söyleyip yasaya uyma erdemini

³⁰⁹ Kant, *Saf Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, 44.

³¹⁰ Immanuel Kant, “İnsan Sevgisi Sebebiyle Yalan Söylemenin Sözde Hakkı Üzerine”, *Pasajlar Sosyal Bilimler Dergisi* 2/6 (Eylül 2020), 283-287.

³¹¹ Kant, “İnsan Sevgisi Sebebiyle Yalan Söylemenin Sözde Hakkı Üzerine”, 284.

gösterebilseydi arkadaşı evden kaçmış, katil de etraftaki komşular tarafından yakalanmış olabilirdi.³¹² Kant'ın bu katı tutumu, nesnel olan yasanın empirik hiçbir şart veya koşulda öznelleşmemesi gerektiğini vurgular.

Bu hususta Kant'a getirilen en önemli eleştiri, doğruyu söylemenin sadece hak edene karşı bir ödev olduğu yönündedir. Bir katil, kalbi yozlaşmış, ruhu ise insan türüne ait olan tüm incelikleri kaybetmiş olduğundan amaç edinilmeyi hak etmez. Ona hak etmediğini vermek ise hak edeni hakkindan mahrum bırakacağından böyle bir durumda yalan söylemek meşru değil aynı zamanda gereklidir de.³¹³ Fakat bu eleştiri ve içinde barındırdığı çözüm yolu bahsi geçen radikal kötülüğün bu çeşidine örneklik teşkil etmesi bakımından Kant'ın lehine önemlidir. Ahlak yasasına tâbi olduğu varsayılan bir kişinin, doğruyu duymaya hakkı olup olmadığına karar verme yetkisini kendinde gören kişi, aslında ahlak yasasına tâbi olması gereken diğer bir kişiden başkası değildir. Yasanın bu boyutuyla öznelleşmesi, karşıdaki kişinin katil olduğunun kesinlikle bilindiği bir durumda sözde bir meşruluk elde edebilir. Fakat başka durumlarda katil olmadığı içten içe bilindiği halde sırf herhangi bir sebepten dolayı³¹⁴ doğruyu duymaması gerektiğine istencin öznel zemininde kanaat getirilen bir kişiyi düşünelim. Bu kişi katil olmamasına rağmen katil damgası yiyebilir veya doğruyu duymayı hak etmeyen diğer vasıflarla haksız yere yaftalanabilirdi. Tek bir kişinin bile, böyle bir duruma düşmemesi için bu tarz bir öznelleşmenin kesinlikle meşruluk kazanmaması gerekir. Bu öznelleşme meşruluk kazandığı takdirde tüm kötülükler yasadan sapmadığı iddia edilerek aklanabilir hale gelmez mi? Daha açık bir ifade ile yasanın ihtişamlı buyurusunu kendi öznel zemininde yorumlama keyfiyetini bulan bir insanı, kötülüğün egemenliğini yaymaması karşısında ne veya kim durdurabilir...

Kant'ın bu eleştiriye cevabı, yalan söylemenin ödevin kendisine başlı başına bir haksızlık olacağı yönündedir. Ona göre ödev yapılıp haksızlık tüm insanlığa yapılan haksızlıktır. Çünkü yapılan bu hareket insanlık nazarında ödevin geçerliliğini riske atar ve onun temellerini muğlaklaştırır:

³¹² Kant, "İnsan Sevgisi Sebebiyle Yalan Söylemenin Sözde Hakkı Üzerine", 285.

³¹³ Kant, "İnsan Sevgisi Sebebiyle Yalan Söylemenin Sözde Hakkı Üzerine", 284.

³¹⁴ Misalen, siyasi, politik veya ideolojik ihtilaflar ya da şahsi kinler.

*“Diğer bir deyişle, ben elimden geldiğince beyanlara hiç itimat edilmemesine sebep olurum, dolayısıyla sözleşmelere dayanan tüm haklar hükümsüz olur. Bu da genel olarak insanlığa yapılmış bir haksızlıktır.”*³¹⁵

Bu noktada Kant’ın bu örneğine karşı aklımıza iki soru gelebilir:

1. Yasaya uymak bir insan hayatından daha mı değerlidir?

2.Yasanın amacı insanı amaç edinmek değil midir? (bu örnek yüzeysel olarak ele alındığında yasa uğruna insanların araçsallaştırıldığı düşünülebilir.)

İnsan, insan olmaklık bakımından tüm değerini yasaya borçlu olduğundan, yasaya uymak insan hayatına denk gibi gözükmektedir. Bu durum kendi içinde bir paradoksu barındırır. İnsan yasayı amaç edinir çünkü yasa da insanı amaç edinmektedir. Bu paradoksu aşmanın, bizim düşünebildiğimiz çerçevede tek yolu numenal dünyanın fenomenal dünyaya olan üstünlüğünü göz önüne almaktır. Yani empirik ve olumsal olanın insanı amaç edinme hususunda çok keskin hatlara sahip olduğu söylenemez. Kant’ın da örneğinde belirttiği gibi olumsallık baz alınarak hayat kurtarmak adına yalan söylendiğinde, hayatı kurtarılmak istenen kişinin ölümüne sebep olmak her zaman ihtimal dahilinde kalır. Oysa numen dünyaya ait olan yasa empirik veya olumsal koşullara bağlı değildir. O insanın amaç edinilmesi hususunda fenomenal dünyaya nazaran daha keskin ve kesin hatlara sahiptir. Bu sebeple yasaya uymak insan hayatından daha önemli değildir aksine yasaya uymak insan hayatına değer verebilmenin kesin ve tek yoludur. Şayet mesele bu açıdan ele alınmazsa pek tâbi bu bahsi geçen örnek, yasa uğruna insanın araçsallaştırıldığı izlenimini doğuracaktır.

Bir diğer taraftan meseleye daha kökensel yaklaşırsak şöyle düşünmemiz çok da yanlış olmaz: Önceden de bahsi geçen darağacı³¹⁶ örneğinde, bir kişinin kendi canını ahlak yasası uğruna hem de başkasına iftira atmamak için feda ettiği sahneyi hatırlayalım. Bu noktada şöyle denebilir; ben (iftira atmamak için canını feda eden kişi) yasaya uyma uğruna canımı feda edebiliyorsam bir başkası da benim yasaya uymam açısından kendi canını feda edebilmelidir. Yani katil örneğinde yeri

³¹⁵ Kant, “İnsan Sevgisi Sebebiyle Yalan Söylemenin Sözde Hakkı Üzerine”, 284.

³¹⁶ Kant, *Pratik Usun Eleştirisi*, 57.

ifşa edilen kişi ile darağacı örneğinde yasa için canını feda edebilen kişi aynı olmalıdır. Şahsiyetleri farklı olsa bile yasaya karşı tutumları aynı olmalıdır. Fakat buraya şöyle bir itiraz gelebilir; darağacı örneğinde kişi, kendi adına kendi iradesi ile karar alırken katil örneğinde ise kişinin kararı kendi iradesine bağlı olsa bile başkası adınadır. Bu yüzden iki örnek arasında doğrudan bir uyum gözlenmez. Fakat bu itiraza şöyle bir cevap daha verilebilir; iki örneğe de olaylara karar verme cihetinden değil de sadece yasaya uyma cihetinden bakılabilir. Yani kişi ne kendi adına ne de başkası adına aldığı karardan olumsuzluğa bağlı olmasından dolayı emin olamaz fakat sadece yasaya uyma hususunda kendi iradesinden emin olabilir. Daha açık hale getirmek adına bir örnekle açıklamamız gerekirse: Kendi iradesi ile başkasına iftira atmamak için kendi ölümüne karar kılan kişi, olumsuzluk sonucu onun ölüm kararını tatbik edecek kralın herhangi bir sebepten ölmesi sonucunda, idamdan kurtulabilir. Aynı şekilde kendi iradesi ile yasaya uymak adına yalan söyleyerek yerini ifşa ettiği arkadaşının ölümüne karar veren bir kişi, olumsuzluk sonucu onun hayatının kurtulmasına vesile olmuş olabilir.

Sonuç olarak fenomen dünya dâhilinde kalan her karar, sonuca ulaşması muğlak olan bir temenniden başka bir şey değildir. Bu sebeple numen dünyaya ait olan yasanın istençte öznelleşerek fenomen dünyaya indirgenmesi sonuçların yıkıcı veya yapıcı olmalarından bağımsız olarak radikal bir biçimde kötüdür.

3.3.2. Olumsuzluk Bağlamında Erdem ve mutluluk

Radikal kötülüğün bu yorumunda kısaca erdem ve mutluluk arasındaki boşluğun hiçbir zaman kapanamamasından ve insan hayatının bir şekilde dünyadaki olumsuzluk tarafından yönlendirildiğinden bahsedeceğiz. Ayrıca neden benzer olumsuzluklara maruz kalan insanların bir kısmının iyi ilkeleri benimserken diğer kısmının kötü ilkeleri benimsediği üzerinde duracağız.

İnsanı kuşattığını varsaydığımız radikal kötülüğe karşın nasıl olur da bazılarımızın iyi ilkeleri benimsediği bazılarımızın ise kötü ilkeleri benimsediği aşılabilir bir sorular yumağı olarak gözükmektedir:

“Kalbin derinliklerinin (ilkelerin ilk öznel zemininin) insan için anlaşılabilir olması, meseleyi bizim yapabileceğimiz her türlü açıklamanın ötesine taşır.”³¹⁷

Bu durum bize insan doğasının bilinemez niteliğinin olumsuzluk karşısında nasıl bir tepki verdiğinin detaylarının radikal biçimde anlaşılabilir olduğunu gösteriyor:

“Bizim felsefi geleneğimizde, “radikal bir kötülüğü” idrak edemeyeceğimiz fikri esastır.”³¹⁸

Fakat mesele Susan Neiman’a³¹⁹ göre daha derinlerde yatıyor gibi. Neiman, Leibniz’in ‘olanaklı dünyaların en iyisi’ kuramının Kant tarafından kabul edildiğinden hatta bu kuramın aklın zorunlu bir gereği olarak betimlenmesi gerektiğinden bahsetti. Bizim de bu çalışmada ele aldığımız din ve din motiflerinin de aklın bu zorunlu gereği için umut sağlama açısından gerekli olduğunu belirtti. Yani yapılan her ahlaki davranışın insanlar açısından bu ideale bir yakınsanma barındırdığından fakat dünyadaki olumsuzluğun bu ideale dair olan umudu, şayet din ve motiflerinin desteği olmazsa yıkıma uğratacağından söz etti.

Meseleyi biraz daha açmamız gerekirse: Erdem ve mutluluk arasındaki mesafenin bir şekilde kapanacağına dair insanda bulunan kalıplaşmış bir ön bilgiyi, dünyanın olumsuzluğu yerle bir eder. İnsan belli bir noktadan sonra kendi ahlaki davranışlarının dünyanın olumsuzluğu içinde bir karşılığı olmadığına dair izlenim kazanmaya başlar. Şayet bu izlenim, din ve din motiflerinin umut aşıl原因an ilkeleri tarafından kuşatılarak engellenmez ise insanları iyilik ilkesinin egemenliğine doğru kışkırtan hiçbir motive edici kalmaz. Bu sebeple insanın dünyanın bu olumsuzluğunun, erdem ve mutluluğu bir araya getirecek tarzda başka bir varlık tarafından kontrol edildiğine inanması gereklidir. Her ne kadar bu inanca dair bir kanıt olmasa da ahlaki olarak bir ilerleme sağlayabilmek, tasvir edilen bir dünya ideale düşe kalka olsa bile ulaşabilmek, en azından ulaşmaya çalışmak için böylesi bir inanç gereklidir.

³¹⁷ Çoşkun, *Hannah Arendt’te Radikal Kötülük Problemi*, 49.

³¹⁸ Çoşkun, *Hannah Arendt’te Radikal Kötülük Problemi*, 33.

³¹⁹ ABD’li ahlak filozofu, kültür yorumcusu ve deneme yazarı. Hem bilimsel izleyiciler hem de genel halk için aydınlanma ahlaki felsefesi, metafizik ve siyaset arasındaki dönüm noktaları üzerine kapsamlı bir şekilde yazmıştır. Bkz. “Neiman, Susan 1955- | *Encyclopedia.com*”. Erişim 19 Haziran 2021.

Peki, tüm bu bağlam içerisinde radikal kötülüğün bu çeşidi nasıl yorumlanır? Eğer doğrudan yüzeysel bir yorumlama yapmak gerekseydi, radikal kötülüğün, insanın yakasını bırakmayan ve hiçbir zaman sıyrılamadığı, genelde ‘başkaları’ (cinayet, hırsızlık) tarafından ya da bizzat doğanın kendisi tarafından (deprem, sel)³²⁰ öznenin başına gelen tüm durumlar (kötü) olarak nitelerdik.³²¹ Bu yorumu biraz daha genişletebilirsek sadece doğa veya ‘başkaları’ tarafından değil bizzat öznenin kendisi tarafından da kendi doğasının anlaşılabilir yanı sebebi ile kötülük ilkesinin egemenliğine katkı sağlaması olarak anlaşılabilir. Fakat daha detaylı bir incelemede radikal kötülüğün bu çeşidinin negatif yönünden ziyade pozitif bir yönünün de mevcut olduğu fark edilebilir. Şayet radikal kötülük erdem ve mutluluk arasındaki bağı koparan dünyanın olumsuzluğu tarzında anlaşılabilirse bu durum radikal kötülüğün pozitif yönünü vurgular. Çünkü Kant’a göre bu olumsuzluk ve bunun bilgisinin bizde olmaması ahlaklı olmayı imkânlı kılan en önemli koşuldur. Erdem ve mutluluk arasındaki bağıntının analitik olduğunun varsayıldığı bir dünyada ahlaka yer yok demektir. Böyle bir dünya da iyi istemenin ne ehemmiyeti olurdu?

“Ahlaki açıdan şeffaf bir dünya, ahlakilik olasılığını imkânsız hale getirirdi.”³²²

Bu yönüyle ele alındığında radikal kötülüğün bu çeşidinin pozitif bir rol oynadığını söylemek yanlış olmaz. Ayrıca radikal kötülüğün olumsuzluk üzerinden bu yorumlaması olmasaydı erdem ve mutluluk arasında tahayyül edilen analitik bağ (bu bağ anında olabileceği gibi klasik teodisede olduğu gibi geniş bir planda Tanrının bunu mutlaka sağlayacağına yönelikte olabilir) Kant’ın kurmuş olduğu din kuramını hatta ahlak kuramını bizzat ahlaksallığın kendisini bile gereksiz kılardı:

“İnancımız bilimsel bilgi değil ve Tanrıya şükür ki değil!”³²³

³²⁰ Buradaki kasıt: Doğa olaylarının dolaylı yoldan isteme üzerinde bıraktığı etkidir.

³²¹ “Bir kahraman tasavvur edin, dünyada atlatmadığı tehlike yoktur, kendi iradesinin gücü ile korkulu işler ortaya koymuş aynı iradesi ile benzer korkulu işleri yenmiştir. Fakat bir gün ayağı bir taşa takılır, düşer ve ölür. Ne dersiniz?” İşte olumsuzluk kendi iraden dışında kalan ve ona maruz kaldığın her şeyi kapsar. Bu yüzden ne sıyrılabilir ne de anlaşılabilir! Bkz. Necip Fazıl Kısakürek, *Bir Adam Yaratmak* (İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2020), 44.

³²² Susan Neiman, *Modern Düşüncede Kötülük*, çev. Ayhan Sargüney (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2006), 86.

³²³ Neiman, *Modern Düşüncede Kötülük*, 86.

Radikal kötülüğün bu tarz yorumlanmasına imkân sağlayan Susan Neima'nın 'Modern Düşüncede Kötülük' adlı eseridir. Bu sebeple bu spesifik yorumlamalar temelini Neiman'a ve eserine borçludur.

3.3.3. Yasa dışı Güdüleyicilerin İnsan Doğasındaki Egemenliği

*"İrkımızdaki çarpıklık lekesini oluşturan, insan doğasındaki kökten kötücüllüğün içindeki bir unsurdur."*³²⁴

Radikal kötülüğün bu yorumlanması tamamen bir yanlış anlama üzerinden serimlenmektedir. Kant'ın kötülüğün kökenselliğine dair açıklamaları yüzeysel bir tarama ile Hristiyanlıktaki asli günah anlayışı ile bir tutuldu. Meseleyi Kant'ın çağdaşı olan Goethe üzerinden ele alırsak yargı gücünün eleştirisini överken radikal kötülük anlayışını, Kant'ın akademik tarihinde bir leke olarak imler. Bunları sırasıyla aktarmamız gerekirse:

*"Bizim yaşlı Kant'ın dünyaya ve diyebilirim ki bana da yararı, yargı gücünün eleştirisinde, sanatı ve doğayı etkili bir biçimde yan yana koyması ve amaç gözetmeyen büyük ilkelere uyararak davranma hakkını teslim etmesidir."*³²⁵

*"Felsefi tutarlılığını bütün dağınık önyargılardan arındırmak için uzun bir yaşama ihtiyaç duyan Kant, bunu radikal kötülük lekesiyle gereksiz yere kirletmiştir ki bunun için Hristiyanlar bile onun eteğini öpebilirler."*³²⁶

Buradan yola çıkarak radikal kötülük kavramının ilk etapta yanlış anlaşılmalara sebep olduğunu söyleyebiliriz. Radikal kötülük kavramının anlaşılma çeşitlerini üç madde halinde ele alırsak:

1. Radikal kötülük kavramı ve tanımlamasının Kant'ın ahlak kuramına aykırı olduğu.
2. Radikal kötülük kavramının, Hristiyanlıktaki asli günah doktrinin yeniden yorumlanması şeklinde anlaşılması.

³²⁴ Kant, *Saf Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, 55.

³²⁵ Ernst Cassirer, *Rousseau, Kant, Goethe*, çev. Mustafa Tüzel (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2007), 61.

³²⁶ Metin Topuz, "Kötülüğü Kavrabilir Kılmak: Kant'ın Teodise Üzerine Düşünceleri", *Beytulhikme An International Journal of Philosophy* 6/2 (2016), 268.

3. Radikal kötülük kavramının kapsamlı bir şekilde klasik tüm kötülük anlayışlarından farklılaştığı.³²⁷

Birinci maddeyi aynı zamanda bu bahsi bir örnekle daha desteklemek gerekirse Schiller'in mektubuna göz atmamız gerekir:

*“Kant’ın çalışmasındaki ilkelerden biri beni isyana sürüklüyor, muhtemelen seninkini de. Bir başka deyişle Kant, radikal kötülük adını verdiği, insan kalbinin kötülüğe yönelik bir eğilimi olduğunu ve bunun hiçbir biçimde duygusallığın tahrikiyle karıştırılmaması gerektiğini ifade ediyor.”*³²⁸

Her ne kadar bu yorumlama radikal kötülüğün yanlış anlaşılması üzerine şekillense de kavramın tanımlanmasının zorluğunu nitelemek açısından kayda değerdir. Ayrıca bu kavram edebi zekâları bile bir yanılgıya düşürebilecek tarzda anlaşılmaya müsait olduğundan dolayı bu çeşitlendirmeye dâhil olmaya hak kazanmıştır.

Radikal kötülüğün bu çeşidi üzerine bina edilen bir diğer görüşe göre Kant, radikal kötülük kavramı ile birlikte ahlaki kapasitemizin, ahlaki yeteneklerimizi gerçekleştirmeye imkân tanımayan bir asli günah anlayışını desteklemiş olmuştur. Ayrıca bu görüşe göre Kant’ın bu kavramı, dolaylı olarak ta olsa onun erdem toplumu idesini Tanrının oluşturacağı yönündeki görüşü ile de çelişki barındırmaktadır. Ahlaki yeteneklerini kullanamayan bir türün, Tanrıdan erdem toplumuna yönelik onun adına herhangi bir talepte bulunması muhaldir.³²⁹ Bu yüzden böyle bir yanlış anlaşılmanın neredeyse tamamen umut üzerine kurulu olan Kant’ın din kuramını kökten sarsacağını söylemek yanlış olmaz.

³²⁷ Imge Oranlı, “Kant’ın Etik Anlayışı ve Radikal Kötülük Mefhumu”, *Felsefi Düşün, Academic Journal of Philosophy* 3 (Ekim 2014), 67.

³²⁸ Topuz, “Kötülüğü Kavranabilir Kılmak”, 268.

³²⁹ Pasternack - Fugate, “Kant’s Philosophy of Religion”.

SONUÇ

Bu çalışma, toplumsallığın kendi içinde bir kötülük barındırdığı yönündeki klasik görüşü radikal kötülük bağlamında irdelemiştir. Aynı zamanda, doğuştan insan türünün kötü olduğu, asli bir günaha duçar olduğu yönündeki klasik görüşü de radikal kötülük bağlamında irdelemiştir. Bu irdelemeler sonucunda radikal kötülük mefhumunun bu iki klasik görüşe de alternatif sunacak kadar derin olduğu anlaşılmıştır.

Kötülük, ne toplumun bağrında sarsılmaz olarak yatar ne de insan tininin köklerinde yuvalanır. O ancak insan türüne has olan ve özgürlük ile derinden bağıntılı olan irade kavramı ile alakalı bir konumda bulunabilir. Kötülük, insanın topluma karıştığı anda ‘kendim’ olarak ifade ettiği, olgunun nasıl tanımladığında gizlidir. İnsanoğlu, çoğunlukla doğumundan itibaren alelade bir canlı gibi kültürüne, dinine, ailesine ve çevresine adapte olabilen bir varlık olarak, bahsi geçmeyen diğer maruz kaldıklarının tümünün ürettiği şeye ‘kendim’ deme eğilimindedir. Bu tanımlama, insan türünün bizim de tezimizde bahsettiğimiz refleks türündeki davranışları ile alakalıdır. Bu davranış türü herhangi bir bilinç içermez. Bu bir otun, belli bir çevreye adapte olarak büyümesi ve çevreye verdiği tepkiler tarzında anlaşılabilir. Fakat insan tam anlamı ile bir ot veya alelade bir canlı türü müdür? Bir ot veya alelade bir canlı gibi bilinçsizce davranabilir. Fakat bir ot veya alelade bir canlı gibi bilinçsizce eylemeyi de kendi seçtiği içindir ki, bu davranışlarından neşet eden tüm sonuçlardan sorumludur. Yani insan bilinçli olması gerektiği halde bilinçli olmadığı için suçludur.

İnsan türünün seçmeye dair olan bu yeteneği, yani iradesi, kaçınılmaz olarak ona aittir. Kökensel, doğuştan ve evrenseldir. Bilinçsiz ve iradesiz olsa bile bunu yine o seçmiştir. Çünkü seçmeye, karar vermeye ve istemeye zorunludur. Bu yüzden çalışmamızda, özgür olmamayı seçmenin de bir seçim olduğunu dile getirdik. İnsanın, sırf bu nedenle bile kendi suçu yüzünden yine kendi isteği ile kötü olduğunda ısrar ettik. Böylece özgür olmamak bir suç çerçevesinde değerlendirilmiş ve bu suçun hukuki sonuçlarından yine insanın kendisinin sorumlu olduğu tespit edilmiştir.

Bu noktada şunu belirtelim ki, bilinç deyince insanın, kendi üzerine ahlaki bir yargıda bulunabilme yetisini anlıyoruz. Bu yüzden insan işlediği bir suçun açtığı

yıkımlar karşısında, hatta bir yıkıma sebep olmasa bile, sadece yasaya aykırılığından ötürü olsa dahi ahlaksızca olduğunu her zaman bilir. Fakat istemesini belirlerken, ahlaki bir yargıda bulunmaz. Zaten bu yüzden bu eylem suç, yani kötüdür. Daha en başta istemesini belirlerken ahlaki bir yargıda bulunmadığı içindir ki eylemi kötü olmaya mahkûmdur. İstemesini bilinçsizce belirler fakat bu bilinçsizliği, ahlaki bir yargıda bulunmamayı tercih ettiğinden dolayı onu, yaptığı fenalığın hukuki karşılıklarından kurtarmaya yetmez.

Peki, 'kendim' olarak ifade ettiğim olgu, değerini başkalarının gözünden değil de yasanın özünden alabilir mi? Daha açık bir ifade ile 'kendim' olarak inşa ettiğim ya da tanımladığım olgu, sadece salt yasaya uyumlu olarak üretilebilir mi? İnsanoğlu şayet kendini, dile getirdiğimiz tarzda inşa edebilseydi, insanoğlu olarak adlandırılabilir miydi? Birbirine benzer bu sorular, insan türünün fenomenal yönünü belirtmek için önemlidir. Bu ise radikal kötülüğün neliğine dair bilinmesi gereken en önemli yöndür. Çünkü radikal kötülük meselesi sadece insanın maksimini yasa dışı güdüleyicilere tâbi kılması ile ilgili değil, aynı zamanda yasa dışı olanı seçebilecek potansiyele sahip olması ile de ilgilidir. Bir seçimin olabilmesi ile özgürlük arasında doğrudan bir bağ mevcuttur. Seçim yapılabilmesi için seçim yapılabilecek olgulara ihtiyaç vardır. Bu olgular genelde zıtlıkları ile kaim olabilen kavramlar halinde belirirler. Böylece seçimin olduğu yerde özgürlük, özgürlüğün olduğu yerde zıtlıklar veya karşıtlıklar olmak zorundadır. Yani özgürlük, hür olarak eylemde bulunabilme yetisi ise bu yetiyi idrak için karşıtlığına, yani hür olmama durumuna da ihtiyaç duyulmaktadır. Radikal kötülük meselesini radikal bir özgürlük olarak tanımlamak bu yüzden kendi içinde çelişki barındırmaz.

Fakat tüm bu tanımlama ve anlamlandırma çabalarımıza rağmen işin sonunda neden kötülüğü seçtiğimize dair yeterli düzeyde bir açıklamaya ulaşamayız. Bu da radikal kötülüğün radikal olarak anlaşılamaz olduğu boyutunu bize betimler. Sanki bu kavram, hem teorik hem de pratik anlamda su götürmez gerçekliği bize yansıtacak gibidir. Fakat durumun hiç de böyle olmadığı gözükür. Hatta Kant'a göre böyle de olmamalıdır. Bu kavram üzerine yapılan tartışmalar boşluğa taş atmak, hiçliği görmeye çalışmak veya sessizliği duymak için çabalamak gibidir. Lakin bu anlaşılamaz zemin, Kant açısından kuramlarını oturtabileceği sağlam bir temel gibi gözükmemektedir. O, antinomi içeren ya da buna müsait olan

tüm meseleleri, kavramları ve olayları, kendi lehine, kuramlarına işlemeyi başarmış gibi durmaktadır.

Özü itibari ile radikal kötülük olarak ele aldığımız kavram, Kant'ın erdemli toplum ideali söz konusu olduğunda umutsuzluğun anlaşılammamasından başka bir şey değildir. İnsan türüne ait fenomenal-numenal alan gerilimi, doğaya ait (ya da doğa algımıza ait) determinist-teleolojik açıklamalar arasındaki gerilim, toplum-birey arasında dolaylı olarak da ahlak-hukuk arasındaki gerilim ayrıca din-akıl arasındaki gerilim, kendi içlerinde erdem toplumunun imkanına zemin oluşturabilecek potansiyele sahiptirler. Kant'ın bu potansiyelleri değerlendirdiğini ya da ortaya çıkardığını dile getirmek yanlış olmaz.

Tüm bu gerilimlerden çıkarılan olgu; insan türünün kendisini aklına göre inşa ettiği böylece aralarındaki ayrımların kalktığı, tüm insan türünün kendisine olduğu kadar başkasına da saygı duyduğu, onu amaç olarak gözettiği, kendisinin mutluluğu ile türünün mutluluğu arasında bir fark gözetmeksizin, ortak bir çaba ile erdemli bir toplum olma yolunda amaçlar krallığına doğru, tarihsel bir ilerleme ışığında o beklenen sona ulaşacağına dair olan umut olgusudur.

Kant' a göre felsefe, insan için her zaman tamamlanmadan kalacak olan bilgeliğe ulaşması çabasıdır. Felsefeye dair olan bu açıklama, Kant'ın tüm kuramlarında çaba ilkesinin öneminin imlenmesi açısından kayda değerdir. Özgürlüğe atfettiği önemde burada yatmaktadır. Bu açıdan bakıldığında özgürlük, insanın kendi kendisini var etme imkânını elinde bulundurmasından başka bir şey değildir. Şayet böyle bir imkân insanın elinde ise ve bunu değerlendirmesi kendi özdeğerini (erdem üzerinden) elde etmesi açısından elzemse, bunu yapmalıdır. Çünkü insan bir şey yapmalı ise aynı zamanda bunu yapabilecek konumdadır da. Ayrıca insan, insan olarak bir 'şey' değil bir 'kişi' veya kişilik olarak var olmak istiyorsa özgür olmak zorundadır. Özgür olmak ise yasaya tâbi olmak olduğuna göre insan hem kendini hem de kendi haricindekileri amaç edinmek adına, bu tâbiyetten sapmamalıdır. Zaten akıllı bir varlığın kendini ve türünü amaç edinebileceği tek mecra ahlaksallık olduğundan, insan hem kendi adına hem de türü adına, ahlaklı olmaktan sorumludur. Yani Kant'ın etiği niyet bazında sınırlı kalan bireysel bir iç dünya etiği olmakla beraber, sorumluluk yükleme tarafı ile de, aynı zamanda, dış dünya etiğidir de.

Meseleyi toplum bağlamında daha açık hale getirmek açısından ele almamıza izin verin. Toplum bir kişi üzerinde onun kötü olabilmesine neden olabilecek araçların hepsine sahiptir. Fakat bir kişiyi kötü yapmak ya da öyle tanımlamak için bu araçların hiçbirisi kendi başlarına yeterli değildir. Misalen teknolojinin yeterli düzeyde gelişmediği bir zaman diliminde, doğuştan ayağı olmayan bir insanı yürütmek için tüm teşvikler ve araçlar kullanılsa bile bu onun yürümesini sağlayamazdı. Böyle bir mucizenin gerçekleşebilmesi için ayağı olmayan kişide, onu yürütmek için verilen teşvik ve araçlara cevap verebilecek bir yetinin ya da özelliğin hâlihazırda bulunması gerekirdi. İşte bu özellik veya yetinin anlaşılabilir boyutunun, radikal kötülük olarak tanımlanması yanlış olmaz. Bu tanımlama daha açık bir ifadeyle, insanın toplum vasıtası ile etkisi altında kaldığı hayvansal teşviklere, doğası itibari ile tepki üretebilecek salt özgür bir potansiyele sahip olmasıyla alakalıdır. Biz çalışmamızda konuyu, bu çeşit bir tanımlama üzerinden işlemesek de bu tanımlama en genel hatları ile bir perspektif sağlaması açısından önemlidir.

Radikal kötülüğün hangi tanımlaması veya çeşidi ile ele alındığı önemli olmaksızın, erdemli bir toplumun oluşmasında aşılabilir bir engel olarak durduğu kesindir. Fakat bu noktada erdemli toplumdan kastımızın bireysel-ahlaksal olduğu göz önünde bulundurulmalıdır. Siyasi-hukuksal manada erdemli bir toplum, radikal kötülüğe rağmen mümkündür. (ya da zahiren öyle gözüktür). Hukuksal alan, dışsal olanla yani hak ilkesi ile ilgilendiğinden, siyasi tedbirler hiçbir hak ihlalinin olmadığı kozmopolit bir düzen kurabilirler. Fakat ahlaksal alan, içsel olanla yani erdem ilkesi ile ilgilenir ve radikal kötülüğün temeli yerini burada bulur. Bir örnekle meseleyi açmamız gerekirse: İnsanların birbirlerinin hakkını koruduğu ve saygı duyduğu siyasi bir yapının, aynı bu şekilde eyleyen başka bir siyasi yapı ile kurduğu ve bunun böylece sürdüğü kozmopolit bir düzen düşünelim. Fakat bu düzende insanların aldığı bireysel kararların hak ilkesine uysa bile erdem ilkesine uymadığını varsayalım. Böyle bir durumda kurulu olan bu düzenin sağlam temeller üzerinde durmadığını hemen fark ederiz. Bu düzenin kendi devamlılığının getirdiği empirik faydalar ile doğru orantılı olan kısa bir yanılsama olduğunu bile iddia edebiliriz. Şayet hak ilkesinin keskinliği muğlaklaşır veya bu düzenin getirdiği empirik fayda, getirdiği empirik zararı aşamaz ise dürüstlüğü sayesinde kâr elde eden esnaf sahtekâr, adaleti sayesinde itibar elde eden hâkim zalim, cömertliği

sayesinde statü devşiren iş adamı ise cimri olabilir. Hâlbuki Kant'ın erdemli toplumunda tasvir ettiği bireyler, hak ilkesinin gerekliliklerini hukuktan önce, erdem ilkesinin gerekliliklerini ise kendinden önce gözetenlerdir. Darağacı örneğinde de belirttiği üzere başkasına iftira atmaktansa kendi canını vermeyi göze alacak bireylerden bahsediyoruz.

Tüm bunların ötesinde erdem toplumu olduğu iddia edilen bir kalabalığın gerçekten de erdemli bir toplum olduğunun kesinliği hiçbir zaman anlaşılamaz. Çünkü insanların maksimleri, empirik manada gözlemlenemezdir. Bu yönüyle şayet, hakikaten radikal kötülüğü aşmış erdemli bir toplumu varsayma imkânımız olsa bile bu imkân herhangi bir gerçekliği yansıtmaz. Daha doğru bir ifade ile gerçekliği yansıtıp yansıtmadığı, yasanın içsel yönü dolayısıyla hiçbir zaman bilinemeyeceği için radikal kötülükten sıyrılması muhaldir.

Erdemli bir topluma ulaşmak sadece bireylerin özgürlük çerçevesinde birbirleri ile uyum içinde olmalarına bağlı değildir. Tabii ki bu dediğimiz tek başına ahlaksal davranmanın temelini teşvik ettiğinden dolayı çok kıymetlidir. Fakat yeterli değildir. Çünkü bireylerin birbirleri ile uyum içinde olmaları yetmez. Aynı zamanda yasa ile de uyum içinde olmak zorundadırlar.

Yukarıda belirttiğimiz sebeplerden ötürü, bu çalışma boyunca erdemli bir toplumun siyasi-hukuksal manada mümkün lakin bireysel-ahlaksal manada imkânsız olduğunda ısrar ettik. Fakat radikal kötülüğü aşmanın imkânsızlığının, bunu aşmaya yönelik bir ödevi yadsıyamadığından da bahsettik. Bu kavramı aşma ödevinin yerine getirilebilmesi için ileriye dönük umudun ve bu umudu ayakta tutan din ve onun motiflerini, işlevsel olmaları (pratik aklın meşru ihtiyaçları) yönüyle ele aldık. Ayrıca toplumsallaşmanın olumsuz yönlerini ele almakla beraber erdem toplumunun oluşması için gerekli olan motifleri de (sensus communis, din, güzel, yüce vb.) göz ardı etmedik.

Bu çalışma boyunca, radikal kötülük kavramı üzerine yapılan yorumlama ve çeşitlendirme girişimlerine rağmen bu kavramın tam olarak özünde ne ifade ettiğine dair aşamadığımız bir anlaşılamazlık olduğuna karar verdik. Bu anlaşılamazlığın ise özgürlüğün anlaşılamaması ile yakından ilgili olduğunda ısrar ettik. Daha açık bir ifade ile radikal kötülük üzerine yapılan her çözümlemenin işin sonunda kötülüğün neliğinden ziyade özgürlüğün neliğine dair olduğunu

gözlemledik. Bu sebeple radikal kötülüğün radikal bir özgürlük olduğunu söylemenin yanlış olmayacağını dile getirdik. Çünkü özgürlüğün ne olduğu bilinmeden, kötülüğün neliğine veya kökenine dair bir açıklama getirmek imkânsızdır. Bu imkânsızlığı ise kötülüğün radikalliği yani radikal kötülük olarak belirttik.

Toplumun, insanların yönelimlerinin yıkıcı uçlarını tetiklediği açıktır. İnsan, kendi özdeğerini toplumun gözünden elde etmeye çalıştığından kendi türü ile rekabet etme veya kendi türü tarafından onaylanma isteğinden kurtulamaz. Bu yüzden mutluluğun yasa dışı güdüleyicilerde olduğuna dair daima bir yönelime sahiptir. Bu nedenle toplum, bu yönelimleri kışkırtması bakımından kötülüğe bir kaynaklık teşkil eder. Fakat toplum tek başına, kötülüğün ortaya çıkması için yeterli değildir. Çünkü toplumsallaşmanın benzer çehrelerine muhatap olan insanların verdiği tepkiler birbirinden tamamen farklı olabilmektedir. Bu da bizi, etkinin aynı olmasına rağmen tepkinin farklılığında yatan daha derin bir olguya yöneltir. Bu olguda, insanda bulunan ve toplumsallaşmanın yönelimlere yönelik, tüm kışkırtmalarına tepki verebilme yetisi olarak tanımlayabileceğimiz, radikal kötülüktür. Bu olgu kendi içinde tözsel bir kötülük barındırmaması yönü ile de asli gûnahtan ayrılır. Toplum, insanların özsevgilerini tatmin etmelerine imkân tanırken, kötülük de radikal olarak bu tatmin etmeye eşlik edebilecek tüm araçları kendi içinde barındırır. Bu araçları kullanıp kullanmamak her ne kadar insanın iradesine bağlı olsa da insan, bu araçlara sahip olması bakımından her zaman risk altındadır ve bundan sıyrılamaz. Bu sebeple kendi özvarlığını, toplum ve çeşitli fenomenal unsurlarda arayan insanoğlu için aşılamaz bir radikal kötülük problemi olduğu aşikârdır. Şayet bir insanın mucizevi bir şekilde özvarlığını, toplum ve fenomenal unsurlar olmadan, sadece numenal olan yasaya göre inşa ettiği iddia edilebilir. Bu iddianın gerçekleşmiş olduğu varsayılsa bile, bu kişi, yasa dışı unsurlara cevap verme yetisine sahip olduğundan yine de radikal kötülükten sıyrılamaz. Böylece, toplum ve kötülük dolayısıyla radikal kötülük arasındaki gerilimin aşılamaz olduğu yönündeki kanaatimizi yineliyoruz.

Tüm bu çalışma göz önüne alındığında, erdemli bir toplumun oluşması için gerekli olan erdem ve toplum olgularının arasında bulunan gerilimin, aşılamayacağı radikal kötülük bağlamı üzerinden belirtilmiştir. Fakat bunu yaparken de erdemli bir toplumun imkânının, toplum olgusu içinde tüm araçları ile mevcut olduğu da

yadsınmamıştır. Zira, en temelde ‘ben’ olgusunu inşa eden ‘başkaları’ olmak zorunda olduğundan ve her türlü bilinçsel varoluş, dilin bağlamlarına mahfuz olduğundan, toplum olmaksızın tüm bu tartışmaların ehemmiyetinin kalmayacağı açıktır. Misalen tüm tez boyunca tartışılan ya da savunulan her fikir en temelde varlığını, başkasının karşı bir fikri, dilin bağlamları içerisinde ortaya koyma nezaketini göstermesine borçludur. Yani farkındalığı olan bir bilinçten, dilin tüm bağlamlarını içinde barındıran toplum olgusu olmadan bahsetmek imkansızdır. Bu yüzden toplum, ahlak ve radikal kötülük arasında kopması muhal olan bir bağ mevcuttur.



KAYNAKLAR

(Bu tez çalışmasında İSNAD 2 atıf sistemi kullanılmıştır.)

Ağcan, Muhammed. “Immanuel Kant ve Uluslararası: Egemen-devlet, Kozmopolitan Siyaset ve Evrensellik/Farklılık” 8/32 (2012).

Akarsu, Bedia. *Immanuel Kant’ın Ahlak Felsefesi*. İstanbul: İnkılap Kitabevi, 2019.

Aksu, İbrahim. “Epikürcü felsefenin temel erdemleri”. Sunum, 2018. İKSAD Yayınevi. <http://earsiv.ebyu.edu.tr/xmlui/handle/20.500.12432/1024>

Al, Nihat. *Immanuel Kant’ın Eleştiri Felsefesinde İnsan Sorunu*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.

Albayrak, Barış Mehmet. “Ne Umabilirim? Opus postumum Işığında Yeni Bir Değerlendirme”. *Pasajlar Sosyal Bilimler Dergisi* 2/6 (Eylül 2020).

Anderson-Gold, Sharon - Pablo Muchnik (ed.). *Kant’s Anatomy of Evil*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511691898>

Arat, Necla. “Kant Estetik’inde Güzel ve Yüce Değerleri”. *Felsefe Arkivi* 21 (30 Temmuz 2013).

Arendt, Hannah. “Kant’ın Siyaset Felsefesi Üzerine Notlar”, *Cogito Dergisi* 41/42 (Kış 2005).

Aydın Bayram, Selma. “The Relation of Freedom and Evil in Kant’s Moral Philosophy”. <https://open.metu.edu.tr/handle/11511/16081>

Aydın, Mehmet. *Kant ve İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlak İlişkisi*. Ankara: Umran Yayınları, 1981.

Aydoğan, Hüseyin. *Immanuel Kant’ın Salt Aklın Sınırları İçinde Dininde Din Tasavvuru*. Sakarya Üniversitesi, Thesis, 2017. (TDV İslâm Araştırmaları Merkezi). <http://ktp2.isam.org.tr/detayilhtezt.php?navdil=tr&tidno=20404&tarama=h%C3%BCseyin+aydo%C4%9Fan>

Baktemur, Zeynep. “Aydınlanma Çağı Filozoflarına Göre Kadın: Schopenhauer, Kant ve Rousseau Örneği”. *Kadın Araştırmaları Dergisi* 1/18 (17 Mayıs 2019), 1-12.

Balcı, Çetinkıran Elif. *Özgürlük Kavramını Yenden Düşünmek: Kant Ve Arendt’te Etik Ve Politik Bir Sorun Olarak Özgürlük*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.

Barak, Nefise. “Immanuel Kant’ın Canlı Doğa Sorununa Teleolojik Yaklaşımının İncelenmesi”. *Kilikya Felsefe Dergisi* 2 (15 Ekim 2020), 263-277.

Beardsleys, C. Monroe. “Aesthetics, History of | Encyclopedia.com”. Erişim 02 Nisan 2021. <https://www.encyclopedia.com/humanities/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/aesthetics-history>

Bernstein, J. Richard. *Radikal Kötülük Bir Felsefi Sorgulama*. çev. Nil Erdoğan - Filiz Deniztekin. İstanbul: Varlık Yayınları, 2010.

Bilgiç, Meriç. *Universitas Kavramının Kant Felsefesindeki Yeri ve Üniversite Kurumu İle İlişkisi*. İstanbul: Maltepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Üniversitesi, Doktora Tezi, 2011.

Bloeser, Claudia - Stahl, Titus. “Hope”. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. ed. Edward N. Zalta. Metaphysics Research Lab, Stanford University, Spring 2017., 2017. <https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/hope/>

Boyacı, Petek Nihal. *Kant’ın Estetik Anlayışı*. Kocaeli: Kocaeli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005.

Bozkurt, Nejat. *Kant*. Ankara: Say Yayınları, 2008.

Burnham, Douglas. "Kant, Immanuel: Aesthetics | Internet Encyclopedia of Philosophy". Erişim 12 Nisan 2021. <https://iep.utm.edu/kantaest/>

Calder, Todd. "The Concept of Evil". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. ed. Edward N. Zalta. Metaphysics Research Lab, Stanford University, Summer 2020. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/concept-evil/>

Can, Mücella. "Kant'ın Düşüncesinde Tanrı Kanıtlamalarının Eleştirisi ve Saf Aklın İdeali". *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 23/2 (15 Haziran 2019), 631-646. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/ataunisobil/547566>

Cassirer, Ernest. *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*. çev. Doğan Özlem. Ankara: İnkılap Kitabevi, 1996.

Cassirer, Ernest. *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*. çev. Doğan Özlem. İstanbul: Notos Kitap Yayınevi, 2017.

Cassirer, Ernest. *Rousseau, Kant, Goethe*. çev. Mustafa Tüzel. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2007.

Cesim, Aycan. "Immanuel Kant'ın Felsefi Görüşlerinin Uluslararası İlişkiler Disiplinine Yansımaları". *Türkiye Siyaset Bilimi Dergisi* 2/1 (22 Kasım 2019), 1-24.

Copleston, Frederick. *Felsefe Tarihi: Kant*. çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınları, 2004.

Çetinkıran Balcı, Elif. "İsteme Özgürlüğünden Eylem Özgürlüğüne: Kant'ın Özgürlük Görüşü". *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 35/1 (15 Haziran 2018), 20-32. <https://doi.org/10.32600/huefd.434145>

Çilingir, Lokman. "Kant'ta Mutluluk-Ahlaklılık İlişkisi". *Felsefe Logos Dergisi* 6/ (2003).

Çilingir, Lokman. "Kant'ta Siyasetin Ahlakileştirilmesi". *Temaşa Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi* 14 (23 Aralık 2020), 28-47.

Çoşkun, Berrak. *Hannah Arendt'te Radikal Kötülük Problemi*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013.

Çörekçioglu, Hakan. *Kant Felsefesinin Politik Evreni*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2017.

Demir, Aysel. *Kant, Ahlak, Siyaset*. Ankara: Siyasal Kitabevi, 2020.

Demir, Firdevs. "Kant'ın Kadınlarla İlgili Görüşlerinin Ahlak Felsefesi Bağlamında Değerlendirilmesi". *Mizanü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi* 5 (30 Aralık 2017), 87-99.

Demirci, Emre Ahmet. *The Concept Of Evil In The Early Modern Philosophy And Kant's Doctrine Of Radical Evil*. Ankara: Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.

Doğan, Aysel. "Özel Mülkiyet Hakkının Temeli Olarak Emek". *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 56/3 (01 Eylül 2007), 83-97. https://doi.org/10.1501/Hukfak_0000000320

Duva, Özlem. "Kant'ın Kozmopolitanizminin Antropolojik Kökenleri". *Pasajlar Sosyal Bilimler Dergisi* 6 (Eylül 2020).

Ergün, Elif - Çötök, Tufan. "Etik Bir Tartışma Konusu: Hume ve Kant Örneğinde İntihar". *Beytulhikme An International Journal of Philosophy* 9/1 (2019), 121-146. <https://doi.org/10.18491/beytulhikme.1421>

Esgün, Toros Güneş. "Beğeni Yargılarından Hukuk ve Politikaya: Kant'ın Ahlak Metafiziği'nde Estetiğin İzleri". *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 30 (10 Aralık 2020), 345-358.

Eyigün, Canan. "Kant'ın ve Foucault'un Gözünden Aydınlanmaya Bakmak". *Etkileşim* 3 (01 Nisan 2019), 142-154. <https://doi.org/10.32739/etkilesim.2019.3.50>

Faggion, Andrea. "Kantian Right and Poverty Relief". *Ethic@ - An International Journal for Moral Philosophy* 13/2 (17 Aralık 2014), 283-302. <https://doi.org/10.5007/1677-2954.2014v13n2p283>

Gilles, Deleuze. *Kant'ın Eleştirel Felsefesi*. çev. Taylan Altuğ. İstanbul: Payel Yayınları, 1995.

Ginsborg, Hannah. "Kant's Aesthetics and Teleology". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. ed. Edward N. Zalta. Metaphysics Research Lab, Stanford University, Winter 2019. <https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/kant-aesthetics/>

Gregor, Mary J. *Kant: The Metaphysics of Morals*. Cambridge University Press, 1996.

Grimm, Stephen R. "Kant's Argument for Radical Evil". *European Journal of Philosophy* 10/2 (2002), 160-177. <https://doi.org/10.1111/ejop.2002.10.issue-2>

Güvenç, Mehmet. "Akıl ve Eylem". 2010. Erişim 14 Mart 2021. https://cdn-acikogretim.istanbul.edu.tr/auzefcontent/18_19_bahar/akil_ve_eylem/index.html

Güvenç, Mehmet. "Felsefenin Temel Disiplinleri". Erişim 01 Mayıs 2021. https://cdn-acikogretim.istanbul.edu.tr/auzefcontent/20_21_Guz/felsefenin_temel_disiplinleri/index.html

Güvenç, Mehmet. *Kant'ın Tanrı anlayışı*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.

Güvenç, Mehmet. *Kant'ta Tanrı ve Tanrısallaştırılan Akıl*. İstanbul: Elis Yayınları, 2016.

Güngör, İrmak. *Immanuel Kant'ın Politika Felsefesi*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.

Heimsoeth, Heinz. *Kant'ın Felsefesi*. çev. Takiyettin Mengüşoğlu. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1967.

Heimsoeth, Heinz. *Kant'ın Felsefesi*. çev. Takiyettin Mengüşoğlu. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2018.

<https://avesis.istanbul.edu.tr/yayin/67ba0868-f16b-47fa-9df8-0c6233e59dbb/immanuel-kant-ve-uluslararasi-egemen-devlet-kozmpolitan-siyaset-ve-evrensellik-farklilik>

Jankowiak, Tim. "Kant, Immanuel | Internet Encyclopedia of Philosophy". Erişim 17 Nisan 2021. <https://iep.utm.edu/kantview/>

Kain, Philip. "Kant's Political Theory and Philosophy of History". *Santa Clara University Scholar Commons Scu's Scholarship, Research and Publications* 18 (01 Temmuz 1989). <https://scholarcommons.scu.edu/phi/38>

Kant, Immanuel. "Aydınlanma Nedir Sorusuna Yanıt." *Muammer Kaymak* (blog), 20 Mart 2011. <https://mkaymak.wordpress.com/aydinlanma-nedir-sorusuna-yanit-2/>

Kant, Immanuel. "Aydınlanma nedir?" çev. Pelin Alioğlu. *Felsefe Logos Dergisi* 17/18 (2002).

Kant, Immanuel. "Conjectures on the Beginning of Human History". *Political Writings*. ed. Hans Reiss. New York: Cambridge University Press, 1991.

Kant, Immanuel. "Ebedi Barış Üzerine Felsefi Bir Deneme". çev. Yavuz Adaban - L. Seha Meray. *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları* 33 (1960).

Kant, Immanuel. "Immanuel Kant: 'Marcus Herz'e 21 Şubat 1772 Tarihli Mektup' – Türkiye Kant Topluluğu". Erişim 05 Nisan 2021. <http://turkiyekanttoplulugu.org/?p=5776>

Kant, Immanuel. "On The Common Saying: That May Be Correct in Theory, But it is of No Use in Practice". *Kant's Political Writings*. ed. Hans Reiss. Cambridge University, 1970. <https://hesperusisbosphorus.files.wordpress.com/2015/02/theory-and-practice.pdf>

Kant, Immanuel. *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*. çev. İoanna Kuçuradi. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2018.

Kant, Immanuel. *Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi*. çev. Uluğ Nutku. İstanbul: Yazko Felsefe Yayınları, 1982.

Kant, Immanuel. *Ethica*. çev. Oğuz Özügül. İstanbul: Pencere Yayınları, 2003.

Kant, Immanuel. *Felsefî Mektuplaşmalar*. çev. Masum Gökyüz. Ankara: Fol Kitap Yayınevi, 2021.

Kant, Immanuel. *Fragmanlar*. çev. Oruç Aruoba. İstanbul: KırmızıKedi Yayınevi, 2017.

Kant, Immanuel. *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Türli Metafiziğe Prolegomena*. çev. İoanna Kuçuradi - Yusuf Örnek. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2002.

Kant, Immanuel. *Pedagoji Üzerine*. çev. M. Rahmi. İstanbul: Yeni Zamanlar Yayınları, 2005.

Kant, Immanuel. *Pratik usun eleştirisi*. çev. Zeki İsmet Eyüboğlu. Ankara: Say Yayınları, 2019.

Kant, Immanuel. *Saf Aklın Eleştirisi*. çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınları, 2008.

Kant, Immanuel. *Saf Aklın Sınırları Dâhilinde Din*. çev. Suat Başar Çağlan. Konya: Literatürk Academia Yayınları, 2017.

Kant, Immanuel. *Yargı Yetisinin Eleştirisi*. çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınları, 2016.

Kant, Immanuel. *Yaşamın Anlamı*. ed. Wolfgang Kraus. çev. Gürsel Uyanık - Ahmet Sarı. İstanbul: Birey Yayıncılık, 2004.

Kargın, Hasan Hüseyin. "Immanuel Kant'ın Estetik Görüşü". Erişim 01 Mayıs 2021. <http://www.egitim.gen.tr/tr/index.php/arsiv/sayi-51-60/sayi-54-nisan-2017/1002-immanuel-kant-in-estetik-gorusu>

Kart, Berfin. "Immanuel Kant'ta Etik Özgürlük-Toplumsal Özgürlük İlişkisi". <https://avesis.ege.edu.tr/yayin/1d165d4b-8732-4091-8e2e-9a3022a80122/evrenselcilik-tikelcilik-gerilimi-isiginda-otekilerin-kaderi>

Kısakürek Fazıl, Necip. *Bir Adam Yaratmak*. İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2020.

Kiliç, Yavuz. "Kant'ın Etik Görüşünde 'Değerli Eylem'in Olanığı". *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 22 (01 Eylül 2015), 93-100.

Koç, Melike. "Rousseau Düşüncesinde Kötülük". *The Journal of Social Sciences* 30/30 (01 Ocak 2018), 483-499. <https://doi.org/10.16990/SOBIDER.4534>

Kutlu, Berfu Fatma. "Kant Estetiğinde Beğeni ve Beğeni Yargıları". *Pasajlar Sosyal Bilimler Dergisi* 6 (Eylül 2020).

Oktay, Ayşe Sıdika. "Kant'ın Ölümsüzlük Varsayımı Bağlamında Ölümden Sonraki Hayatın Felsefi Gerekçesi Olarak Ahlâk". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42 (30 Haziran 2019), 5-26.

Özdoyran, Güven. "Hukukun Zemini Olarak Ahlak: Kant'ın Rechtslehre-Tugendlehre Ayrımı Üzerine". *Felsefe Logos Dergisi* 32 (2007).

Öztürk, Fatih vd. "Geç Dönem Stoa Felsefesinde Yaşam Sanatı Olarak Etik Anlayışı". *İnönü Üniversitesi Kültür ve Sanat Dergisi* 3/2 (25 Aralık 2017), 31-39. <https://doi.org/10.22252/ijca.350306>

Pasternack, Lawrence - Fugate, Courtney. "Kant's Philosophy of Religion". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. ed. Edward N. Zalta. Metaphysics Research Lab, Stanford University, Summer 2021. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/kant-religion/>

- Pieper, Annemarie. *Etiğe Giriş*. çev. Veysel Atayman - Gönül Sezer. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012.
- Seth, James. "Is Pleasure the Summum Bonum?" *International Journal of Ethics* 6/4 (1896), 409-424.
- Skirbekk, Gunnar - Gilje, Nils. *Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*. çev. Emre Akbaş - Şule Mutlu. İstanbul: Kesit Yayınları, 2014.
- Smith, H. George. "Immanuel Kant on Property Rights | Libertarianism.Org". 06 Mayıs 2016. Erişim 01 Mart 2021. <https://www.libertarianism.org/columns/immanuel-kant-property-rights>
- Smith, H. George. "Immanuel Kant on Spontaneous Order | Libertarianism.Org". 10 Haziran 2016. Erişim 20 Mart 2021. <https://www.libertarianism.org/columns/immanuel-kant-spontaneous-order>
- Smith, H. George. "Immanuel Kant on War and Peace | Libertarianism.Org". 20 Haziran 2016. Erişim 20 Mart 2021. <https://www.libertarianism.org/columns/immanuel-kant-war-peace>
- Smith, H. George. "Immanuel Kant's Theory of Justice | Libertarianism.Org". 22 Nisan 2016. Erişim 02 Mart 2021. <https://www.libertarianism.org/columns/immanuel-kants-theory-justice>
- Surprenant, W. Chris. "Kant on the Virtues of a Free Society | Libertarianism.Org". 07 Nisan 2015. Erişim 21 Mart 2021. <https://www.libertarianism.org/columns/kant-virtues-free-society>
- Şahin, Merve Müşerref. "Klasik Liberalizm ve Taşıyıcı Kavramları". Erişim 18 Nisan 2021. <http://www.liberal.org.tr/sayfa/klasik-liberalizm-ve-tasiyici-kavramlari,780.php>
- Şallı, Saim. "Kant'ta Barış Düzeni, Dünya Vatandaşlığı ve Ötekiler: Modern Kozmopolitizm Düşüncesinin Temelleri Üzerine Bir İnceleme". *Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 5/12 (14 Ocak 2018), 92-108.
- Şallı, Saim. *Kant'ın Kozmopolitizm Teorisi ve çağdaş kozmopolitizm akımı üzerindeki etkisi*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011.
- T24. "Politika evrenine Kant aydınlanmasıyla bakmak - K24". Erişim 17 Nisan 2021. <https://t24.com.tr/k24/yazi/kant-felsefesinin-politik-evreni-soylesi,1639>
- Tanriverdi, Hasan. "Immanuel Kant'ın İman Anlayışı". *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (01 Nisan 2012), 182-218.
- Tepe, Harun. *"Teorik Etik" Etiğin Bilgisel Sorunları*. Ankara: Bilge Su Yayıncılık, 2016.
- Timur, Tamer. *Felsefe, Toplum Bilimleri ve Tarihçi*. İstanbul: Yordam Kitabevi, 2014.
- Topuz, Metin. "Kant'ın Radikal Kötülük Tezi". *The Journal of Academic Social Sciences* 52/52 (01 Ocak 2017), 503-515. <https://doi.org/10.16992/ASOS.12625>
- Topuz, Metin. "Kötülüğü Kavranabilir Kılmak: Kant'ın Teodise Üzerine Düşünceleri". *Beytulhikme An International Journal of Philosophy* 6/2 (2016), 245-271.
- Tuçcu, Tuncar. *Immanuel Kant Ve Transandental İdealizm*. Ankara: Alesta Yayınları, 2001.
- Türkbağ, Ulvi Ahmet. "Immanuel Kant'ta Özgürlük, Ahlak, Hukuk ve Devlet". *Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Arkivi* 2 (Şubat 1995).
- Uğurlu, Ahmet. *Izdirap Ve Merhamet Schopenhauer' de İrade Ve Ahlak İlişkisi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.
- Uğurlu, Ahmet. *Kant'ta Numen ve Nesne*. İstanbul: Eski Yeni Yayınları, 2019.
- Ümütlü, Yaşar Ayşe. *Immanuel Kant'ın Siyaset Felsefesi Ve Daimi Barış Teorisi*. İstanbul: Mana Yayınları, 2017.

Wood, W. Allen. *Kant*. çev. Aliya Kovanlıkaya. Ankara: Dost Yayınevi, 2009.

Yalçingöz, Ayşe. *Kant'ın Ebedi Barış Fikrinin Temellendirilmesi*. Kırklareli: Kırklareli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.

Yayla, Atilla. *Liberal Bakışlar*. İstanbul: Profil Yayıncılık, 2014.

Yıldırım Delice, Didem. “Estetik Bir Yargı Olarak Güzel”.
https://doi.org/10.1501/Felsbol_0000000002

Yıldırım, Hande. *Immanuel Kant'ın Sensus Communis Kavramının Estetik Ve Politik Açılımları*. İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2018.

Yılmaz, Erdal. “Kant'ın Teorik Ve Pratik Hüküm Ve Nesnellik”. *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 32 (2012).

Yücel, Doğuhan Murat. “Kant'ın Ahlak Metafiziğinde Evrenselin Hukuki Çözümlemesi”. *Ethos: Dialogues in Philosophy and Social Sciences* 11/1 (2018)

