



**T.C.
İZMİR KATİP ÇELEBİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI**

**İNSAN ONTOLOJİSİ AÇISINDAN IMMANUEL
KANT'TA KİŞİ (PERSON) KAVRAMI**

Yüksek Lisans Tezi

SÜMEYYE ŞEN

İZMİR-2023

T.C.
İZMİR KATİP ÇELEBİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI

İNSAN ONTOLOJİSİ AÇISINDAN IMMANUEL
KANT'TA KİŞİ (PERSON) KAVRAMI

Yüksek Lisans Tezi

SÜMEYYE ŞEN

DANIŞMAN: PROF. DR. BÜLENT SÖNMEZ

İZMİR-2023

YEMİN METNİ

Yüksek Lisans Tezi olarak sunduğum "İnsan Ontolojisi Açısından Immanuel Kant'ta Kişi (*Person*) Kavramı" adlı çalışmanın, tarafımdan, akademik kurallara ve etik değerlere uygun olarak yazıldığını ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

06/01/2023

Sümeyye ŞEN

ÖZET

Yüksek Lisans Tezi

İNSAN ONTOLOJİSİ AÇISINDAN IMMANUEL KANT'TA KİŞİ (PERSON) KAVRAMI

Sümeyye ŞEN

İzmir Katip Çelebi Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Felsefe Anabilim Dalı

18. yüzyıl Aydınlanma çağı filozoflarından biri olan Immanuel Kant, kendi döneminde hakim bilimsel bir anlayış olan doğa mekanizminin felsefedeki tezahürü olarak determinizm yaklaşımına karşı özgürlüğü ve dolayısıyla ahlakı savunmak adına, doğa mekanizminden bağımsız olan bir alanın olanağını ortaya koymuş ve bunun da bu mekanizmden farklı olarak deneye tâbi olmayan bir biçimde a priori ve sadece pratikte onaylanabileceğini savunmuştur. Ama öte yandan da doğadaki mekanizmi veya nedenselliği reddetmemiştir. “*Mundus sensibilis*” (duyulur dünya) ve “*mundus intelligibilis*” (düşünülür dünya) olarak ayırdığı sistemde, doğa mekanizmi duyulur dünyaya aitken, özgürlük ve ahlak düşünülür dünyaya ait olagelmıştır. Kant bu bağlamda kişilik eğilimi ve kişi kavramlarından ilkinin -duyulur dünyaya atıfla- insan doğasının kapsamına, ikincisini -düşünülür dünyaya atıfla- ahlakın kapsamına almıştır. Bu çalışmada, söz konusu kavramlar üzerinden, Kant'ın, ahlak felsefesinde hayvanlık-insanlık-kişilik olarak yaptığı ayırım içerisinde ahlaki açıdan en üst konuma sahip olan kişi (*person*) kavramını, ontolojik ve etik bakımdan insan doğası tartışmaları çerçevesinde analiz etmekte; kişi kavramının fiziki bir ayırımdan ziyade, temelde “iki yön” yerine “iki dünya” ayırımının olduğunu kabul etmek suretiyle geçerlilik kazanan ahlaki bir ayırma dayandığını ortaya koymayı amaçlamaktayım.

Anahtar Kelimeler: Immanuel Kant, İnsan Doğası, Ahlak, Özgürlük, Kişi.

ABSTRACT

Master's Thesis

Immanuel Kant's Concept of Person in Terms of Human Ontology

Sümeyye ŞEN

İzmir Katip Çelebi University

Graduate School of Social Sciences

Department of Philosophy

Immanuel Kant, one of the philosophers of the 18th century Enlightenment, revealed the possibility of a field independent of the mechanism of nature in order to defend freedom and thereby morality against the deterministic approach, which is the manifestation of the dominant scientific understanding of his time in philosophy. He argued that unlike this natural mechanism, this independent field can be confirmed a priori and only in practice, and it is not subject to experience. But on the other hand, Kant did not reject the mechanism or causality in nature. In his system that he distinguished as "*mundus sensibilis*" (sensible world) and "*mundus intelligibilis*" (intelligible world), freedom and morality belong to the intelligible world, while natural mechanism belongs to the sensible world. In this context, Kant included the first of the concepts of "the predisposition to personality" and person -with reference to the sensible world- within the scope of human nature, and the second -with reference to the intelligible world- within the scope of morality. In this study, through these concepts, I analyze Kant's concept of person, which has the highest moral status within the distinction between animality-humanity-personality in his moral philosophy, within the framework of ontological and ethical discussions on human nature; I aim to demonstrate that the concept of person is based on a moral, rather than a physical distinction, and this demonstration is validated by the recognition of the fact that there is basically a distinction between "two worlds" rather than "two aspects".

Keywords: Immanuel Kant, Human Nature, Morality, Freedom, Person.

İÇİNDEKİLER

YEMİN METNİ.....	ii
ÖZET.....	iii
ABSTRACT.....	iv
İÇİNDEKİLER.....	v
ÖN SÖZ.....	vii
GİRİŞ.....	1

BİRİNCİ BÖLÜM

İNSAN DOĞASI

1. İnsan Doğası Nedir?.....	4
1.1. Üç Parçalı Ruh: Platon.....	5
1.2. İnsanın Telosu Olarak Mutluluk: Aristoteles.....	7
1.3. İlk Günah Doktrini: Hristiyanlık.....	9
1.4. Yedi Aşamalı Nefs: İslamiyet.....	13
1.5. İnsanın Saldırgan Doğası: Thomas Hobbes.....	16
1.6. Vahşinin Asaleti: Jean Jacques Rousseau.....	18
1.7. İnsan Doğasına Aykırılık Olarak Ahlak: Friedrich Nietzsche.....	22

İKİNCİ BÖLÜM

İNSAN DOĞASI AÇISINDAN ÖZGÜRLÜK

1. Nedensellik ve İnsan Doğası.....	24
1.1. Aristoteles'te Nedensellik.....	26
1.2. David Hume'da Nedensellik.....	27
1.3. Kant'ta Nedensellik.....	29

2. Determinizm (Belirlenimcilik) ve İnsan Doğası.....	30
3. Özgürlük ve İnsan Doğası.....	33
3.1. İnsani ve Tanrısal Doğanın Birliği: Baruch Spinoza.....	37
3.2. Spinoza'nın Özgürlük Anlayışının Kritiği: Kant.....	40

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

KANT'IN İNSAN VE KİŞİ TASAVVURU

1. Ahlak Metafiziği.....	45
1.1. Tanrı.....	49
1.2. İnsan Ruhunun Gelecek Yaşamı.....	51
1.3. En Yüksek İyi.....	53
2. İnsanın Doğal Yapısı.....	56
2.1. Kötülük Yönelimi.....	62
2.1.1. Temayül.....	65
2.1.2. Bencillik.....	67
2.1.3. Mutluluk.....	68
2.2. Özgün (Orijinal/Asli) İyilik Eğilimi.....	69
2.2.1. Hayvanlık.....	70
2.2.2. İnsanlık.....	71
2.2.3. Kişilik.....	72
3. Ahlaki Kişi.....	74
3.1. Aklın Yasası.....	76
3.2. Otonomi ve Saygı.....	78
SONUÇ.....	81
KAYNAKÇA.....	85

ÖN SÖZ

Doğa ve insan varlığının mahiyetinin ne olduğu suali, felsefede, dinde, bilimde, kimi açılardan benzer noktalarda kesişmek, kimi açılardan ise farklı noktalara ayrılmak suretiyle -doğru veya yanlış- cevaplanmış olup, hâlâ cevap arayışları devam etmektedir. Öyle görünüyor ki, insan nesli sürdükçe de bu süreç devam edecektir.

Immanuel Kant'ın doğal insan ve moral kişi kavramları ekseninde, insan doğasına felsefi yönüyle naçizane cevap arayışında bir nebze olsun doğruluk payı yakalamışsam, bahtiyarım.

Tez çalışmamı birlikte yürüttüğümüz danışman hocam Sayın Prof. Dr. Bülent Sönmez'e; tez savunma sınavımda jüri hocalarım olan Sayın Doç. Dr. Özcan Yılmaz Sütçü ve Sayın Doç. Dr. Ceyhun Akın Cengiz'e şükranlarımı sunuyorum.

İnsan doğasıyla ilişkisi hasebiyle, bu çalışmayı, zavallı(laştırılan) doğama ithaf ediyorum.

Sümeyye ŞEN

İzmir-2023

GİRİŞ

Tarihsel süreç içerisinde insan doğası hakkında çeşitli çıkarımlar yapılmış, bu çıkarımlar felsefi, dinî, siyasî vs. çeşitli insanî teşekküllerde yer almıştır. Kimilerince daha empirik olarak, kimilerince de daha rasyonel olarak varılan çıkarımlar, etki-tepki olgusunca, hem başkalarının çıkarımlarını ve eylemlerini etkilemiş, hem de onlardan etkilenecek yeni biçimler almıştır.

İnsan varlığı hangi özelliklere sahiptir -konuyla ilgisi bakımından bilhassa zihinsel, psikolojik ve ahlaki-; bu özellikleri doğuştan mı getirmiştir yoksa sonradan mı edinmiştir, yahut da hangilerine doğuştan sahiptir, hangilerini sonradan kazanmıştır; söz konusu özellikler sabit mi yoksa değişken midir, ontolojik açıdan insanın dünyaya doğma amacı var mıdır, gibi problematiklerin yanı sıra karşımıza çıkan ontolojik problemlerden birisi, doğanın yaratılmış mı yoksa oluşmuş mu olduğu problemidir. Bu probleme getirilen çözümlere göre insan doğası anlayışları farklı ontolojik zeminler üzerinde yükselmektedir.

Birinci bölümde, insan doğasına yönelik yapılan çıkarımlardan bazıları hülâsaten serimlenmektedir. Bunlar: Platon'un "ruh üç parçadan oluşur", Aristoteles'in "insanın nihai amacı *eudaimonia*'dır (mutluluk)", Thomas Hobbes'un "insan, insanın kurdudur", Jean Jacques Rousseau'nun "insan, doğası gereği iyidir", Friedrich Nietzsche'nin "ahlak, insan doğasına aykırıdır", Hristiyanlığın "ilk günah nedeniyle herkes doğuştan kötüdür" ve İslamiyet'in "nefsin yedi aşaması vardır" biçiminde özetlenebilecek çıkarımlarıdır. Bunların yanı sıra, yer yer Kant'ın teorisi de ele alınıp aralarında mukayese yapılmaktadır.

İlk bölümde bu şekilde mütalaa edilen insan doğası, tıpkı, insanın varlığa gelip gelmeme konusunda *özgür* seçimi olmaması gibi, kökensel olarak, insanın seçimine bağlı değildir. Ne dünyada insan olarak bir varlık kazanma, ne de bir varlık kazanma, insanın gücü dahilindedir. İnsan en baştan böyle bir zorunluluğa bağlı olarak varlık kazanır. İnsan olarak varlığa gelmesi nedeniyledir ki, doğası da bir insan doğası olarak belirlenmiş durumdadır. Doğanın içindeki bir doğa olarak insanın ontik

özellikleri, kendisine verilidir. Bununla birlikte, felsefe tarihinde önemli bir mesele olan özgürlük de, Kant açısından, akıl ve irade yetileriyle beraber insanda verilidir, yani insanın aslında bulunan ve a priori olarak bilinebilen bir özelliktir. Tabii burada mevcudiyeti kabul edilen özgürlük kavramının hangi anlamda kullanıldığı, nitel ve nicel düzeyinin ne olduğu, onun nasıl bir özellik olduğunu ortaya koyacak; mutlak anlamda bir özgürlüğün olduğunu veya özgürlük diye bir şeyin olmadığını iddia eden görüşler karşısındaki konumunu belirleyecektir. Kant nazarında, geleneksel tabirle, nedenselliğin hüküm sürdüğü zorunluluk alanı olarak doğa; bunun yanı sıra ise aklın ve iradenin bulunduğu insan doğası temelinde özgürlük alanı olarak ahlak, birbirine karşıtlık arz eden veya etmesi gereken alanlar değildir.

İkinci bölümde, bu hat üzerinden, nedensellik, determinizm ve özgürlük kavramları irdelenmektedir. Nedensellik hususunda antik dönem filozofu Aristoteles'in ve modern dönem filozofu Hume'un argümanları, özgürlük hususunda ise modern dönem filozofu Spinoza'nın argümanları detaylandırılmakta ve Kant'ın bunlara dair eleştirileri ortaya konulmaktadır.

Üçüncü bölümde, bizzat Kant'ın etik teorisi, eleştirel dönem eserleri çerçevesinde analize tâbi tutulup, onun ahlakın imkanı için postulat olarak aldığı özgürlüğün yanı sıra, tanrı ve ruhun ölümsüzlüğü kavramları ele alınarak, bunları salt materyalist bakış açısıyla ahlaktan dışlamanın, Kant ahlakını eksik hatta yanlış yorumlamaya yol açtığı öne sürülmektedir. Bununla birlikte, bilhassa da *Saf Aklın Sınırları Dâhilinde Din (Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft)* adlı eserinin doğrudan ilk yarısını teşkil eden insan doğasına yönelik yaklaşımları arasındaki, hayvanlık-insanlık-kişilik ayrımı merkeze konulmak suretiyle, ahlak metafiziğindeki insanlıktan kişiliğe doğru tekamülün kıstasları değerlendirilmekte ve kişilik eğilimi taşımanın kişi olmak anlamına gelmediği vurgulanmaktadır. Mezkur eserinin ikinci yarısını teşkil eden Hristiyanlıkla ilgili görüşleri ise çalışmanın kapsamı açısından değerlendirmeye tâbi tutulmamıştır.

Sonuç bölümünde ise, Kant'ın tüm ayrımlarının dayanağı olan duyulur dünya-düşünülür dünya ayrımı ekseninde, hayvanlık, insanlık ve kişiliğin, biri duyulur dünyaya, biri hem duyulur hem düşünülür dünyaya, diğeri ise düşünülür dünyaya işaret eden kavramlar olup, söz konusu ayrımın da bu minvalde fiziki bir ayrım olmaktan ziyade ahlaki bir ayrım olduğu, önceki bölümlere atfen

gerekçelendirilmekte; bu ahlakiliğin olanağının sağlanması için de, -her ne kadar Kant'ın iki iddiaya da zemin hazırlayan argümanları olsa bile-, mezkur ayrımın “iki yön” değil “iki dünya” ayrımı olduğunun onaylanması gerektiği öne sürülmektedir.

Bu çalışmayı hazırlarken, kavramlar arasındaki anlam farklarının kaybolmaması adına, kişi kavramını, herhangi bir “insan veya birey”e delalet edecek biçimde değil de, Kant'taki spesifik mânâsı içinde kullanmaya çalıştım. Kant'taki hem olumlu hem de olumsuz anlamıyla eğilimlerin arasındaki farkı belirtmek için, olumsuz anlamdaki eğilimi temayül kelimesiyle karşılayıp, gerekçesini de sundum. Kant'ın ele aldığım eserlerinin tercümelerini okuma ve inceleme aşamasında, bu tür karışıklıklar, haliyle, onları anlamayı ve yorumlamayı zorlaştırdı, hatta belki de yanlış anlayıp yanlış yorumlamaya sebebiyet verdi. Örneğin, *Pratik Aklın Eleştirisi*'nin (*Kritik der praktischen Vernunft*) bir tercümesinin bir yerinde hem *individuum* hem de *person* kavramının “kişi” olarak çevrilmesi (Kant, 1999: 74), oradaki bağlam dikkate alındığında, biraz kafa karışıklığı yarattı. Fakat son kertede, bu eser tercümelerinin de sayesinde; okuma, inceleme, anlama ve yorumlama süreçleri gerçekleşti.

BİRİNCİ BÖLÜM

İNSAN DOĞASI

1. İnsan Doğası Nedir?

Doğada bulunan canlılar arasında bitki-hayvan-insan şeklinde yapılan klasik ayırmada insan, akla sahip olup düşünen, dile sahip olup konuşan tek varlık türü olarak ön plana çıkar. İnsan doğası kavramının öğelerinden bazıları olarak bu doğuştan gelen melekeler sayesinde insan, bilgi denen şeyi oluşturabilmiş, bunu nesilden nesle aktarabilmiş ve kimileyin doğaya karşıt bir durum teşkil eden kültürü meydana getirebilmiştir. Giriş bölümünde de vurgulandığı gibi, söz konusu melekelerin doğuştanlığı, insanın onlar tarafından -dereceleri farklı olmakla birlikte- yönlendirildiğini, hatta bazı bakımlardan belirlendiğini imler. Bunlar doğuştan olduğu için, insanın onları kendine dahil etme veya etmeme gibi bir tercih hakkı yoktur. Dolayısıyla insan doğası bir anlamda da insanın özünü, temel ve sabit yanını oluşturur. “Otu çek, köküne bak” atasözümüz, bu hususa işaret eden bir tabirdir. Yani insanı tanımak için onun doğasını da tanımak gerekir.

İnsanın tür olarak varoluşsal özellikleri felsefi açıdan çoğu kez ontoloji disiplini içerisinde incelenir. Ontoloji kavramının kökeninde, Yunanca *on* kelimesi vardır ve *olmak* fiilinin Yunanca eşdeğerinden türetilmiştir. Kısaca “var olanın bilimi” anlamına gelir (Adjukiewicz, 1994: 83). Ontoloji, tikel varlıkları değil, onların tümelliklerini ele alır. Bu çalışmada, *insan ontolojisi*, *insan doğası* kavramına, bir varlık türü olarak insanın niteliklerinin neliğine gönderimde bulunmaktadır.

Doğa kavramının felsefi bir tanımı, Bedia Akarsu'nun *Felsefe Terimleri Sözlüğü* isimli eserinde şu gibi anlamlarda karşımıza çıkar:

“1- Her var olanın doğuşunda özünü kuran şey. (...) 11- Nedensellik yasasının egemen olduğu alan. 12- Düşüncel (ideal) varlıklardan ayrı olarak

gerçek olanın varlıkbilimsel ilkesi. (...) 14- Bir varlık türünde bireysel ya da toplumsal deneylerle kazanılmış olana karşıt olarak, onda doğuştan olan, kendiliğinden olan her şey...” (Akarsu, 1975: 51-52)

Bu maddeler içinde insan doğasını açığa çıkaran 14. madde, çalışmamın ana tema'sı doğrultusunda esastır. Kant felsefesinde insan doğası, ahlakın özgürlükle bağlantılı olduğu yerde, insandaki zorunlu subjektif temele delalet eder. Onun teferruatlarına geçmeden evvel, insan doğası ve ahlak mevzusuyla ilgili olarak felsefe tarihinden bazı filozofları ve bazı tektanrılı dinleri kısaca mütalaa etmek, Kant'ın -Nietzsche hariç- öncüllerini görmek açısından yararlı olabilir.

1.1. Üç Parçalı Ruh: Platon

İnsanın ruh ile bedenden müteşekkil olduğunu ve ruhun ölümsüz ve bedene kıyasla asıl varlık olduğunu düşünen Antik Yunan filozofu Platon (MÖ 427-347), *Devlet* (aslında *Republic*/Cumhuriyet) adlı eserinde, insan doğasının üç parçalı bir ruhtan oluştuğunu iddia ettiği üç parçalı ruh teorisini geliştirmiştir. Söz konusu parçalar; akıl, yürek ve iştahdır. Bunların yoğunluk derecelerine göre de üç farklı insan tipi vardır. Genel olarak akıyla hareket edenler (filozoflar/yöneticiler), yüreğiyle hareket edenler (muhafızlar) ve iştahıyla hareket edenler (üreticiler). Bir toplumu oluşturan bu insanlar, doğuştan getirdikleri baskın ruh özelliklerine ve bunları geliştirip geliştirmediklerine göre toplumdaki konumlarını bilip ona göre eylemde bulunurlarsa ancak bu sayede o toplumda adalet sağlanabilir. Adalet toplum bazında “*Bir insanın toplumda yaradılışına uygun bir tek işi görmesi*” (Platon, 2015: 131); ruh bazında ise, sağlık nasıl ki bedenimizi oluşturan organların tabiata uygun düzende birbirlerine bağlı olmaları ise, adalet de benzer şekilde “*içimizdeki bölümlerin [yani ruhun üç bölümünün] tabiata uygun bir düzenle sıralanıp bağlanması*”dır (Platon, 2015: 147).

Platon, insanlara kendi konumlarını kabul ettirebilmek için, maya ve metal benzetmesini kullanarak, onların doğuştan sahip olduğu maya öyle olduğu için o konumda olduklarını iddia eden bir yalan ortaya atar. Buna göre; tanrı, akıyla hareket edenlerin mayasına altın, yüreğiyle hareket edenlerin mayasına gümüş, iştahıyla hareket edenlerin mayasına ise demir ve tunç katmıştır. Eğer bir gün, mayasında demir ve tunç olanlar yöneticiliğe kalkışırsa, tanrı buyruğu olarak, işte o

gün toplum yıkılacaktır (Platon, 2015: 111).

Platon'a göre toplum -şehir devlet- tek bir insana benzerse, yani, bir bütün olarak bir organizma olan, bedenindeki en küçük unsurdan en büyüğüne dek birbiriyle karşılıklı ilişki içinde işlev gören unsurlardan müteşekkil olan insan gibi olursa, nasıl ki bir insanın örneğin ayağında bir ağrı olsa, o insan onu tüm bedeniyle hisseder, onun iyileşmesi bedeninin iyileşmesi, onun kötüleşmesi bedeninin kötüleşmesi olur; tıpkı bunun gibi, toplumun tek tek bireyleri adil olursa o toplum da adil olur, bireyleri kötü olursa toplum da kötü olur (Platon, 2015: 167). Bunu andıran bir benzetme ise, 7. yüzyılda İslam dininin peygamberince, dinsel anlamda, yani dinî bütünlük bağlamında söylenmiştir: “*Müminler birbirini sevmeye, birbirlerine karşı sevgi ve merhamet göstermeye tek bir beden gibidir. O bedenin bir organı acı çektiği zaman, bedenin diğer organları da uykusuz kalıp yüksek ateşle aynı acıyı hissederler*” (aktaran Şahan, 2015: 134). Parça ve bütün ilişkisinin ehemmiyeti konusunda bir başka teşbihi ise şöyledir: “*İnsanlar bir tarağın dişleri gibi birbirlerine eşittirler*” (aktaran Şen, 1988: 1). Anlaşıldığı üzere, “tarak” toplumu “dişler” ise insanları ima etmektedir; basitçe, tarağın iyi olması, nasıl ki dişlerinin iyi olmasına bağlıdır, bunun gibi, Platon’un da işaret ettiği üzere, toplumun iyi olması, insanların iyi olmasına bağlıdır; diğer taraftan da insanların iyi olması toplumun iyi olmasına bağlıdır. Karşılıklı bir etkileşim söz konusudur.

Devlet adlı eserine devamla Platon, toplum ve birey arasındaki ahlaki ve siyasi ilişki çerçevesinde dört büyük erdem vurgusu yapar. Bunlar: hikmet (bilgelik), cesaret (yiğitlik), kanaat (ölçülülük) ve adalettir (doğruluk). Ruhun üç parçasından biri olarak aklın erdemi bilgelik, yüreğin erdemi cesaret, iştahın erdemi ise kanaattir. Adalet ise bunların birbirleriyle uyum içinde olmasıdır. İnsanlar doğalarınca taşıdıkları nitelikler elverdiğince bunlara uygun davranmalıdır. Toplumun adil ve düzenli yaşayabilmesi ancak bunlara bağlıdır. Burada her ne kadar bütüncü bir yaklaşım olsa da, aslında bütün bir toplum tek tek bireylerden oluştuğu için mesele sadece soyut bir toplumun adaleti değil, üç parçalı ruh teorisinin açılımında da kısaca görüldüğü gibi, aynı zamanda tekil bireyin de adaletidir. Çünkü toplum bireyden, birey de toplumda oluşur. Eğer bir birey toplumun genel adaleti için sınırlandırılıyorsa, bu, -kimlere ne şekilde olduğu tartışması bir kenara koyulursa- toplum içinde yaşayan diğer bireylerin adaleti içindir. Topluma dair anlayışların ve

uygulamaların hatalı olması, topluma olan gereksinimi ortadan kaldırmaz.

Bir ontolojik teori olarak idealizme atıfla, Platon'da doğaya aşkın ve gerçek varlıklar olarak idealar mevcuttur. Platon, ideaları akıl sayesinde kavrar. Bu akıl, tinsellikten sıyrılmış, hesap yapmaya indirgenmiş, araçsallaştırılmış, *ratio* anlamında akıl değil; bilhassa Antik dönem felsefesinde mühim bir kavram olan ve tinsellik içeren, *logos* anlamında akıldır. Doğa ve içindeki varlıklar ise ideaların birer kopyası olarak görünüşdürler, yani kendinde gerçeklikleri yoktur, ancak kopya olmak anlamında sözde bir gerçekliğe sahiptirler. Burada ontolojik bir hiyerarşi söz konusudur. Bu hiyerarşide ilk basamağı idealar oluşturur, çünkü asli, ezeli, ebedi varlık onlardır.

1.2. İnsanın Telosu Olarak Mutluluk: Aristoteles

Platon'un öğrencisi ve eleştirmeni olan Aristoteles (MÖ 384-322), hocasının rasyonalizminin tersine, teorisini gözlem ve deneye dayandırarak empirist bir metot izlemiş ve onun ontolojik anlayışının temelinde olan ideaların bu dünyaya aşkın değil içkin olduğunu iddia etmiş ve metafiziğini buna göre inşa etmiştir. Mesela Platon'da ontolojik öncelik sıralamasına göre ilkin idealar (kavramlar) ikinci olarak doğadaki şeyler (görünümler) vardır. Yani bir şeyin olması, ideasının olmasına bağlıdır. Bir şey varsa, ideası ondan evvel vardır. Aristoteles'te ise, ilkin madde, ikincileyin form yer alır. Form maddede içkindir. Madde yoksa form da yoktur. Zira form ancak maddede varlık kazanır.

Aristoteles'in doğaya içkin *form* ve bunun varlık kazanabilmesi için zorunlu olan *madde* teorisinde karşımıza *telos* kavramı çıkar. Buna göre, "*Doğal varlıklar ve canlılar için oluş, maddenin içindeki form sayesinde gerçekleşir. Form, maddenin gizil güç olarak ne olacağı, ulaşacağı son biçimi ya da amacıdır [telos] (...) form, maddeyi oluşturur ve onu en yetkin durumuna ulaştırır*" (Ağaoğulları, 2015: 132). Doğal varlıklar söz konusu olduğunda madde ve form birlikteliği varken, tanrı söz konusu olduğunda salt form vardır, yani tanrı maddi değil formeldir. Platon gibi, Aristoteles de ontolojik hiyerarşi anlayışını benimser. Ona göre, evren gökyüzü ve yeryüzünden müteşekkil olmakla birlikte, gökyüzü tanrıya daha yakın olduğu için, oradaki varlıklar daha üst düzeydedir. Yeryüzü ise tanrıya daha uzak olduğu için, buradaki varlıklar daha aşağı düzeydedir. Yeryüzündeki canlı varlıklar, canlılıklarının

kaynağı olan bir ruh taşır. Ruh ise geleneksel dinsel anlamının aksine bedenini yani maddenin hayatıyetini sağlayan yaşam ilkesidir. Canlı varlıklar da kendi aralarında ontolojik hiyerarşi oluşturur. Bu noktada ise taşıdıkları ruh gücü olan, “*beslenme, duyuşsal algılama, iştah, yer değiştirme, düşünme*” gibi güçler hiyerarşinin sıralamasını teşkil eder. Şöyle ki, bitkiler sadece beslenme gücüne sahip olduğu için, hiyerarşinin en alt basamağını, hayvanlar ilaveten duyuşsal algılama, yer değiştirme ve iştah güçlerine de sahip olduğu için orta basamağını, insanlar ise tüm bunlara ek olarak düşünme gücüne de sahip olduğu için en üst basamağını oluşturur (Ağaoğulları, 2015: 134). Bu güçlerinin yanı sıra tüm varlıkların birer işlevi (*ergon*) vardır. Düşünme gücüne, yani bu gücün gerçekleşmesini temin eden akıl melekesine sahip olduğundandır ki, insan, yeryüzünde ahlaki bir yaşam sürdürebilen tek varlık olarak, iyi bir yaşam sürdürmek için ruhun akla uygun faaliyette bulunması işlevine sahiptir. Bu bağlamda da insanın telosu, İngilizceye ve oradan da Türkçeye mutluluk olarak çevrilen *eudaimoniadır*. *Eudaimonianın* mutluluk olarak çevrilmesi, kelimenin tam anlamını vermez, çünkü *eudaimonia* “*hayatta verimli ve iyi olmaya karşılık düşer; zihinsel bir durum değil, insani bir etkinliktir*” (Ağaoğulları, 2015: 135). Bu durumda, eğer mutluluğu “*acının yokluğu ve hazzın varlığu*” olarak alırsak, bir hayvanın mutluluğundan söz edebiliriz; fakat *eudaimonia* anlamında mutluluğundan söz edemeyiz. Örneğin Aristoteles şöyle bir beyanda bulunur:

“Yaşamak bitkilerle ortak görünüyor, biz ise insana özgü olanı arıyoruz. Öyleyse beslenme ve büyümeyle ilgili yaşamı da bir kenara bırakmalı. Bunun arkasından duyulara sahip yaşam geliyor, ama bu da at, öküz ve bütün hayvanlarla ortak görünüyor. O halde geriye akıl sahibi olanın -bunun da akla boyun eğen olarak, bir de akla sahip olan ve düşünen olarak- bir tür eylem yaşamı kalıyor.” (Aristoteles, 1997: 10-11)

Eudaimonia anlamında mutluluğun sadece insana has olması, insanın, akıl melekesiyle yüksek donanımlı ruha sahip bir varlık olması hasebiyle; düşünme, hayal kurma, hayvanlarla kıyaslanamayacak raddede hesap yapma, tahmin yürütme, karar verme vb. doğal özellikleri de taşıması sayesinde erdem (*arete*) sahibi olabilme ve ahlaki bir hayat yaşayabilme potansiyelini (gizil güç) bulundurmasına işaret eder. Zira doğasında bunların olmadığı bir varlık açısından böyle bir mutluluğu aktüalize etmek olanaksızdır. Fakat doğal imkanın bulunması zorunlu olmakla birlikte,

Platon'un görüşlerine benzer biçimde, toplumsal imkanın da bulunması gerekir.

1.3. İlk Günah Doktrini: Hristiyanlık

Hristiyanlık, kendinden sonra gelen İslam gibi soyut bir tanrısı olan tektanrılı bir dindir. Bilindiği üzere, din alanında tanrı kavramı her şeyin merkezindedir ve merkez din alanında kalmayarak tüm bir hayatı, açıkçası evreni kapsamaktadır. Zira dinsel inanişaya göre evreni tanrı -ya da tanrılar- yaratmıştır. Pek çok tanrıların değil de bir tek tanrının olduğu savunusu, İslamiyette olduğu gibi Hristiyanlıkta da hararetli bir savunudur. Bu tür savunuların yapıldığı ilmi alan ise, Arapçada *ilahiyat -ilah* tanrı-, İngilizcede ise Yunanca kökenli *teolojidir -theos* tanrı, *teoloji* tanrıbilim. Hristiyanlığı incelemekte olduğumuz için, teolojik savunulara bir örnek olarak, Hristiyan bir düşünürden bahsedelim. Bir din savunucusu olan Kuzey Afrikalı Lactantius (yaklaşık 240-320), *Divinae Institutiones* (Tanrısal Kurumlar) adlı, ilk Latin Hristiyan Sistemik Teolojisi'ni yazan, Rönesans hümanistlerince "*Hristiyan Cicero*" olarak adlandırılan düşünürdür (Britannica T. Editors of Encyclopaedia, Lactantius: 2022). Söz konusu eseriyle o, Hristiyan karşıtı görüşlere cephe alarak Hristiyanlığı savunmuştur. Ona göre, erdemleriyle ölümsüzleştiği söylenenlerin bazıları, aslında gerçek bir erdeme sahip olmadığı için, ölümsüzlüğü değil, günahları ve arzularıyla/şehvetleriyle, ölümü elde etmiş; cennet ödülünü değil, cehennem azabını hak etmişlerdir (Lactantius, 2008: 509). *Gerçek erdem* iması, Hristiyanlık savunusu dahilinde, Hristiyanlığı kabul edip etmemeye ve ona uygun olarak yaşayıp yaşamamaya işaret eder. Tıpkı başka inançlara sahip insanların, kendi inançlarına mensubiyeti gerçek erdem kabul etmesi gibi. Mesela, diğer bir dinsel inaniş olarak, sonraki konuda ele alınacak olan İslamiyete mensup olanlar da, Lactantius'un görüşünü benimserler; tek farkla ki, onlardaki gerçek erdem Müslümanlıktır.

Lactantius'un, günah (*sin*) kavramıyla aynı yerde kullandığı arzu/şehvet (*desire/lust*) kavramı, bizi insan doğasının temel bir niteliğine ve bunun -Müslümanlık da dâhil olmak üzere- Hristiyanlıkta nasıl kötülendiğine, günah addedildiğine götürür. Bu noktada da karşımıza ölümsüz ruh ve ölümlü beden dualitesi çıkar. Söz konusu dinlerde insan, tanrının bir yaratımı olarak iki unsurdan oluşur. Bunlardan biri ruh; diğeri ise, ruhun kabı olan, bu dünyada bir süreliğine ikamet edecek olan, ruhun içine yerleştiği ve madde olarak görünüşe geldiği

bedendir. Lakin asıl varlık, ölümsüz olan ruhtur.

Ruh ekseninde, Hristiyanlıkta önemli bir mesele olup, insan doğasının kökenine yerleştirilen ilk günah, bu öğretiyeye inananlarca insan doğası hakkında tek taraflı ve olumsuz cihette bir çıkarsamaya yol açmıştır. İlk günah öğretisi, Eski Ahit'teki -bu, Tevrat ve Zebur'dur, Hristiyanlığın kitabı olan İncil ise Yeni Ahit'tir- tanrısal yaratılış hikayesine uzanır: "*Başlangıçta tanrı yeri ve göğü yarattı. (...) 'Yeryüzü bitkiler, (...) üretsın' diye buyurdu (...) çeşit çeşit yabanıl hayvan, evcil hayvan, sürüngen yarattı. (...) 'Kendi suretimizde, kendimize benzer insan yaratalım' dedi. (...) Onları erkek ve dişi olarak yarattı. (...) 'Verimli olun, çoğalın' dedi.*" (Yaratılış, 1: 1-22). Bu yaratılış anlatısı, ilk günah olarak nitelendirilip tüm insanları bu ilk günahla damgalayan olayla yeryüzünde insan yaşamının başlangıcını bildirir: "*Tanrı göğü ve yeri yarattığında, yeryüzünde (...) bir ot bile bitmemişti. (...) Tanrı Adem'i topraktan yarattı ve burnuna yaşam soluğunu üfledi. Böylece Adem yaşayan varlık oldu. Tanrı (...) Aden'de bir bahçe dikti. Yarattığı Adem'i oraya koydu. (...) Bahçenin ortasında yaşam ağacıyla iyiyle kötüyü bilme ağacı vardı...*" Tanrı, Adem'e, istediği her meyveyi yiyebileceğini, fakat iyiyle kötüyü bilme ağacından yememesini, çünkü eğer yerse öleceğini söyler. Daha sonra ise, onun yalnız kalmaması için ona bir eş -yani Havva- yaratır. İkisi de çıplaktır fakat henüz utanmayı bilmezler. Nihayetinde bir yılan -İslamiyette şeytan- tarafından kandırılıp yasak ağaçtan yerler ve çıplak olduklarını anlayıp utanırlar. Sonuçta da ilk günahı işlemiş bir vaziyette ölümle cezalandırılıp yeryüzüne düşerler ve orada cinsellik/üreme içgüdüleriyle üreyip çoğalırlar (Yaratılış, 2: 4-24). Böylece, tıpkı miras aldığımız doğaları gibi, onların ilk günahını da miras alırız. Ve bu kötü miras, bizdeki kötülüklerin kaynağıdır. Bir dogma olarak ilk günah, her şeyden önce, insanları henüz hiçbir fiil işlemediği zamanda baştan suçladığı ve onları iki insanın çiğnediği yasağın ceremesini çekenler olarak gösterdiği için pek de gönül rahatlığıyla inanılacak gibi görünmemektedir. Yukarıdaki metinden, insanlığın türeyişinin, Adem ile Havva'nın yoldan çıkıp tanrı yasağına karşı gelerek yeryüzüne atılmalarından dolayı gerçekleştiği şeklinde çıkan vargı da ayrı bir gönül darlığıdır -ve bu vargı başka izahlarla birlikte İslamiyette de mevcuttur. Örneğin, Patristik ortaçağ felsefesinin etkili düşünürü Kuzey Afrikalı Aziz Augustinus'un (354-430) *İtiraflar* adlı eserinde bununla ilgili bir çıkarımı şöyledir: "...hepimizin Adem'le

birlikte ölmemize sebep olan o ilk günah...” (Augustinus, 2010: 147). Söz konusu eserin Türkçe çevirisinde bununla ilgili dipnotta, Adem’in yasağı çiğnemesiyle insanlığın cennetten kovularak ölüp, günahın kaynadığı dünyaya yeniden doğduğu dile getirilmektedir. Adem ve Havva varken başka insan yoktu, lakin “insanlık” tabirine bakılırsa insanların atası dinsel inanışta onlar olduğu için, dünyaya düştükten sonra doğan tüm insanlar onların devamı olageldiğinden, sonraki insanlar da daha hiç fiil işlemeyen onlar nedeniyle günahkar olduğu gibi, daha doğmadan da öldü ve dünyaya atılarak günahkar bir doğayla doğdu.

Augustinus; Hristiyan felsefesi ve teolojisi için önemli birisi olduğundan dolayı Hristiyanlığın insan doğasıyla alakalı öğretisini anlamak için onu biraz daha mütalaa edelim. O, Adem ile Havva’nın cennetten kovulup dünyaya atılarak, gerek günah mekanı doğa’nın gerekse de günahkar insanların hayat bulmasına hayıflanmış olacak ki, şöyle söylemektedir:

“...Adem senden uzaklaşıp da düşmemiş olsaydı, onun dölünden şu tuzlu deniz suyu akmamış olacaktı, şu insan soyu, yani şu derin meraklılık, fırtınalarla kabaran deniz, şu durduğu yerde duramayan akış. Hiç gerek kalmayacaktı, havarilerinin onca suyun ortasında hem maddi hem manevi işler yapacağım diye uğraşmasına, gerek kalmayacaktı gizemli işlere, sözlere. İşte kıvrıla kıvrıla giden yaratıklardan, kanatlı yaratıklardan benim anladığım bunlar.” (Augustinus, 2009: 471)

İlk günah yüzünden, gelmiş ve gelecek olan bütün insanlar günahkar bir doğaya sahiptir ve günah işlemektedir. Dolayısıyla en fazla cezayı ilk günahın failleri çekmelidir...

Hristiyanlığın, insan doğasına yönelik olarak Eski Ahit’ten edindiğimiz bir başka görüşü de, ontolojik hiyerarşiyle ilgilidir ve bu, daha önce Antik Yunan filozofları Platon ve Aristoteles’te de gördüğümüz üzere birçoklarınca kabul edilmiş ve günümüzde de modern versiyonlarıyla sürmekte olan bir görüştür. Eski Ahit’te şöyle geçer: “Tanrı insanı kendi suretinde yarattı (...) ‘Yeryüzünü doldurun ve denetiminize alın; denizdeki balıklara, gökteki kuşlara, yeryüzünde yaşayan bütün canlılara egemen olun’...” (Yaratılış, 1: 27-28). Bu varlık hiyerarşisine göre, tanrı, insanı doğadaki tüm canlılara üstün kılmış, onu ruh ve bedenden müteşekkil yaratmıştır. Tabii ki sadece maddi doğa söz konusu olduğunda bu böyledir. Zira

ruhani varlıklar da dahil edildiğinde bu ontolojik hiyerarşinin zirvesinde tanrı vardır. Tanrı yaratıcı, diğer her şey ise yaratılmıştır. Bir başka ruhani varlık türü, yine tanrının yaratmış olduğu fakat bedene değil sadece ruha sahip olan varlıklar olarak meleklerdir.

Ruh-beden ayrımı noktasında Kant'ın numen-fenomen, diğer bir ifadeyle kendinde şey-şey ayırımına değinmek gerekir. Söz konusu ayırım, bunların iki yön ya da nitelik mi olduğu veyahut da iki varlık türü mü olduğu şeklinde bir problematiğe neden olup tartışılmaktadır. Bu çerçevede Kant, bilginin sadece şeye (fenomen) yönelik olduğunu ve kendinde şeyin (numen) bilinemez olduğunu savlar. Bilgisi edinilebilen yalnızca şeyler olmakla birlikte, bir iddiaya göre, (duyulur) şeyler (duyuüstü) kendilerinde şeylerin bizlerce algılanabilen yönüdür; bir diğer iddiaya göreyse, algımıza ve bilgimize konu olan şeyler doğadaki -duyusal dünyadaki- varlıklardır, fenomenlerdir, kendilerinde şeyler ise duyuüstü -düşünülür dünyanın- varlıklarıdır, numenlerdir (Oberst, 2015: 53).

Söz konusu problematiği esas konu bakımından tartışmak gerekli olmadığı için, kısaca belirtilmelidir ki, fenomen-numen ayrımı, bunların dâhil olduğu bir diğer ayırma, duyulur dünya-düşünülür dünya ayırımına, bu ayırım ise, Kant'ın ahlak metafiziğinde başka bir ayırma, (fiziksel) doğa ile (metafiziksel) ahlak ayırımına işaret eder. Burada da yine, birbirleriyle ilişkili olarak fenomen-numen ayrımı merkezîdir. Bu çalışmada, Kant'ın bunları birer varlık olarak düşündüğünü, bunların bir yön olmadığını varsaymaktayım¹. Aksi takdirde, tanrı ve ruh kavramlarını da göz önünde bulundurduğumuzda, bunlar herhangi bir varlığa gönderimde bulunmayan boş birer kavramdan ibaret kalacak ve Kant eleştirdiği spekülâtorlerin düştüğü hataya düşecektir. Kendi ünlü önermesinde de değindiği üzere: “*İçeriksiz düşünceler* [görüsüz/algısız kavramlar] boş”tur (Kant, 1993: 66). Öte yandan, yukarıda değinilen kavramları varlık olarak almazsak, Kant'ın görüşü, materyalist görüşe benzeyecek, yani aslında her şey maddeden ibaret olacaktır. Varlık olarak almakla birlikte, Kant'ın da açıkça savladığı üzere, numenlerin varlığının bilgisinin edinilemeyeceğini gözden kaçırsak, Kant'ın görüşü Platon'un idealist görüşüne benzeyecektir.

Kant'ın teorisi ile ilgili bu detayların akabinde varlık hiyerarşisi mevzusuna kaldığımız yerden devam edersek, insan hem ruh hem de beden sahibi olduğu için,

¹ Bu meseleyi yer yer tekrar ele alacağım.

ruhani varlıklar -Kant'ın ayırımı ontik ayırım olarak aldığım için, düşünülür dünyanın nesnesi olarak numeni çağrıştırır- hiyerarşisinde, tanrı ve meleklerden sonra üçüncü sırada (cinlerle); maddi varlıklar -Kant'ta duyulur dünyanın nesnesi olarak fenomeni çağrıştırır- söz konusu olduğunda ise, bitkiler ve hayvanlardan önce ilk sıradadır. Kant'ın teorisinde insan; düşünülür dünya ve duyulur dünyanın arasında konumlanır, bunun gibi, bu hiyerarşide de insan ruhani varlıklarla maddi varlıkların arasında konumlanmıştır. Bu ontolojik önem derecesi sıralamasının ahlaki neticeleri vardır. Basit bir örnek vermek gerekirse; tanrı en değerli, en yetkin varlık olduğu için ondan aşağı olan varlıkların onu ululaması, ona itaat etmesi gerekir; yani dinsel buyruklara göre yaşaması gerekir. Dinsel açıdan ruh-beden ayırımı da kendi arasında bir hiyerarşiye sahiptir; buna göre ruh bedene birincildir. Asıl ve ölümsüz varlık ruh olduğu için, ruhun kurtuluşa ermesi için çabalmalıdır. Başta şehvet olmak üzere -ki o "*sapkın iradenin sonucu*"dur- bedeninin arzuları ruhu tanrıya ibadetten alıkoyan etkenlerdir. Bu yüzden "*bedenin dürtüleri ile ruhun dürtüleri birbiriyle çatışır*" (Augustinus, 2010: 236). Bedenini ön plana alan, ruhunu geri plana atar. Oysa ki, asıl ve ebedi olan, ruhtur. Kant'ta da göreceğimiz üzere, duyusal güdüler, insanın ahlaki gelişimine engel teşkil eder.

1.4. Yedi Aşamalı Nefs: İslamiyet

Hristiyanlıktaki gibi, İslamiyette de, içerikleri değişmekle birlikte köken olarak dinsel olması hasebiyle aynı olan dinsel ahlak gibi, ölümsüz ruh inancı da aynıdır. Yani ruh asıl varlıktır, ebedidir, bedeninin arzularına karşı nefis üzerinden mücadele etmelidir. Bu mücadele sürecinde karşımıza yedi aşamalı nefis öğretisi çıkar. Bunu ele almadan önce biraz daha geriye bakacak olursak, ilk insan olan Adem'in yaratılmasıyla ilgili olarak Kuran'da -İslamiyetin kutsal kitabı- şöyle bir izah vardır: "(Allah) ...*İnsanı yaratmaya çamurdan başlamıştır. Sonra onun neslini dayanıksız bir suyun özünden yaratmıştır. Sonra onu şekillendirmiş, ona ruhundan üflemiştir.*" (Kuran-ı Kerim, 32: 7-9). "Çamur" ifadesi insanın maddi varlığına -Kant problemindeki gibi, varlık olarak kabul etmeyenlere göre "varlığına değil, yönüne"- işaret ederken, "ruh" ifadesi manevi varlığına -veya "yönüne"- işaret etmektedir. Allah insana kendi ruhundan kattığı için insan diğer varlıklara nazaran üst düzeydedir, doğada tüm insanlar, ontolojik statüleri nedeniyle aynı zamanda Allah'ın

birer halifesidir (temsilcisidir): “*Sizi yeryüzünün halifeleri yapan, verdiği nimetlerle sizi imtihan etmek için bir kısmınıza diğerlerinden üstün dereceler veren O’dur [Allah’tır]*” (Kuran-ı Kerim, 6: 165). Görüldüğü üzere, insan halife olarak, diğer varlıklar ise nimet olarak nitelendirilmektedir. Ayrıca, insanlar kendi aralarında da bir derecelendirmeye tâbidir. Genel anlamda bakılacak olursa, üstünlük, burada görüldüğü gibi kimilerince dindarlıkla, kimilerince salt zenginlik, özgürlük vs. ile ilgilidir. Üstünlük dereceleri kaynak olarak insan doğasına bağlı olsa da, yani doğuştan gelse de, doğal ve sosyal çevre-çaba-şans gibi faktörler bunları etkilemektedir. Kant’ta üstünlük ise, ileride irdeleyeceğimiz üzere, özgürlükle zorunlu ilişkisi içerisinde salt ahlaklılıkla ilgilidir.

Yukarıda, ruh kavramının yanı sıra bir de nefis kavramı karşımıza çıktı. Yine Kant problemine benzer şekilde bu konuda da ruh-nefis ayrımının mahiyetinin ne olduğu üzerine bir uzlaşım yoktur. Kuran-ı Kerim’de geçen “...*ruhundan üflemiştir*” ifadesiyle insanda da bu ruhun bir kısmının içerildiği, yani onun varlık olarak bir ruha sahip olduğu, “*Nefse ve onu düzgün bir biçimde yaratıp düzenleyene, ona kötü ve iyi olma kabiliyetini ilham edene...*” (Kuran-ı Kerim, 91: 7-8) ifadesiyle, insanın sanki tercihte bulunma melekesi olarak aşına olduğumuz iradeye benzer bir melekeye sahip olduğu anlaşılmaktadır. Fakat bu kavramların kullanım şekillerinden de kaynaklı olarak üstünde tam bir uzlaşım olmaması da göz önüne alınırsa, burada, ruh budur nefis şudur gibi iddiada bulunmaya gerek yoktur, zaten tezin amacı da bu değildir. Diğer taraftan, “kötü ve iyi olma kabiliyeti” izahından, kötünün ve iyinin doğası hususunda İslami bir açıklama edinmiş olmaktadır. Buradan hareketle, Kant’ta göreceğimiz *iyi irade* -ve karşıtı kötü irade- kavramına paralel biçimde, *iyi nefis-kötü nefis* ayrımını yapmak mümkündür.

Nefis kavramına dair İslamiyette, bilhassa tasavvuf ekseninde, yedi aşamalı nefis öğretisi mevcuttur. Bu aşamalar -tabii ki dinsel açıdan- iyilik ve kötülük ile ilgili olarak nefsin olgunluk derecelerini gösterir. Bir nefis iyi hale geldikçe olgunlaşır. Söz konusu yedi aşama şöyledir: *Nefs-i emmâre, nefis-i levvâme, nefis-i mülhime, nefis-i mutmainne, nefis-i râziyye, nefis-i marziyye, nefis-i kâmile* (Ayiş, 2019: 552-553). Ontolojik bakımdan değerlendirirsek, *nefis-i emmâre* hayvan doğasına daha yakındır, zira böyle bir nefis iyi-kötü ayrımı yapmadan, düşünüp taşınmadan salt içgüdülere göre hareket etmeyi buyurur. Tabii burada “içgüdüler bütünüyle kötü

müdür” şeklinde bir soru ortaya çıkar, eğer buna “evet kötüdür” denilirse, o halde “tanrı niye doğaya muhtaç insanın doğayla bağına kuran içgüdüleri kötü yaratmış” sorgulaması da pekâlâ yapılabilir. Bunun ölçütünün ne olduğuna dair bir inceleme ise tezin esası bakımından gerekli değildir. Orta aşamada bulunan *nefs-i mutmainne* insan doğasına daha yakın, Kant’ta mütalaa edeceğimiz üzere ise onun açısından kişi doğasına daha yakındır, çünkü bu nefis ahlak konusunda saygı duyulacak bir konumdadır. *Nefs-i kâmile* ise melek doğasına daha yakındır, çünkü bu nefis dünyeviliği aşmıştır. Aslında bu aşamanın, Kant’ın kişi aşamasıyla da paralel olduğu söylenebilir, zira ikisi de en üst aşamaları temsil eder. Fakat bunu yapmamamın nedeni, *nefs-i kâmilenin*, ahlaki olgunlaşmanın yanı sıra daha ziyade İslami olgunlaşmayla ilgili olmasıdır.²

Hristiyanlıktakine benzer şekilde İslamiyette de ontolojik bir hiyerarşi vardır. Bilindiği gibi, Allah en üst varlıktır, her şeyin yaratıcısıdır. Ontolojik silsile Hristiyanlıktakinin aynısıdır. Nefs hallerine göre de insanlar kendi aralarında derecelere sahiptir. Allah’ın neliği hakkında İslam’da çeşitli nitelendirmeler vardır lakin İhvân-ı Safâ’nın (10. yüzyıl) şu görüşüne kulak verirsek bu bize Kant’ın numenlerle alakalı, onlar duyulur dünyayı aştığı için numenlerin bilgilerinin edinilemeyeceğini, sadece var sayılabileceklerini öne sürmesini çağırıştır: Allah’ın zâtı ve niteliklerinin hakikatiyle ilgili olarak bazı iddiacılar, duyularla alımlanan tikel varlıkları bilmek istedikleri gibi Allah’ı da bilmek isterler. Allah’ı araştırırken, somut şeylerin araştırıldığı gibi bir araştırma sonuç vermez. Allah’ın mahiyetine yönelik olarak, onun ne olduğu sorusu sorulmamalıdır (Onay, 1999: 67). Kant ise mesela şöyle söylemektedir:

“Eğer evrene sanki en yüksek anlağın ve istencin işi imiş gibi bakmaya zorlandığımızı söylersem, o zaman söylediğim gerçekte en çoğundan tıpkı bir

² Bununla birlikte, söz konusu benzetme, Kant’a İslami bir hava katmaya çalıştığım anlamına gelmez; sadece, birbirlerini çağırıştırdıkları için dile getirdim. Kant’ın, -üçüncü bölümde görüleceği üzere- gerek irade aşamaları gerek eğilim aşamaları ve sonuç olarak da doğaya ama daha ziyade de ahlaka dayalı aşamalar ortaya koyması; bunların yanı sıra ahlaklılıkta niyet ve içsellik vurgusu; İslam tasavvufuyla, daha genel bir ifadeyle ise mistisizmle bu noktada paralellik arz eder. Tabii ki, benzer durum Hristiyanlıktaki kimi temalar için de geçerlidir. Çerçeveyi genişletirsek çok daha gerilere de götürüp benzerlikleri açığa çıkarmak mümkün. Lakin bu durum, Kant’ın din ve mistisizm eleştirileri olduğu, kendi din ve tanrı anlayışının akıl ve ahlak merkezli olduğu gerçeğini değiştirmez. Öte yandan İslam’da Platon’un felsefesiyle benzerlikler görüp dile getirdiğimiz takdirde de bu, İslam’ı Platonik yapmaya çalıştığımız anlamına gelmez. Netice itibarıyla, Kant’ı sekülerleştirme çabalarının, Kant’ı yanlış anlamak olduğu gibi, Kant’ı dindarlaştırma çabaları da onu yanlış anlamak olur.

saatin, bir geminin, bir alayın bir sanatçı, bir yapı ustası ve bir komutan ile ilişkili olması gibi, duyulur evrenin de (ya da görüngülerin [fenomenlerin] bu toplamının temelini oluşturan her şeyin) bilinmeyen ile ilişkili olduğudur ve böylelikle bu bilinmeyi kendinde olduğu gibi değil ama yalnızca benim için olduğu gibi, eş deyişle bir parçası olduğum evren açısından bilirim.” (Kant, 2014: 127)

Tanrı duyularla algılanamadığı için onun üzerine rasyonel ve irrasyonel yoldan yapılan çıkarımlar bize onun hakikatini, Kant’ın tabiriyle kendinelikliğini vermez, dolayısıyla da aslında onun mahiyeti hakkında hiçbir bir bilgi edinemeyiz. Öte yandan Kant’ın *evren açısından bilme* ifadesi, İslam’da önemli bir yaratılış izahı olan “*Bilinmeyen gizli bir hazine idim, bilinmek istedim, bilineyim diye halkı (kainat) yarattım*” (aktaran Aydın, 2002: 258) şeklindeki tanrı sözünü anımsatır.

Son olarak, yaratılış mevzusunda şuna da değinmek gerekir. Kuran’da geçen “*Ben cinleri ve insanları ancak bana ibadet etsinler diye yarattım*” (Kuran-ı Kerim, 51: 56) ifadesine göre, insan doğasında bir telos yani bir amaç aramak gerekirse bu, tanrının var olduğunu bilip ona tapmaktır. İnsan, tanrının kuludur. Fakat böyle bir anlayış, Kant’ın tanrı ve din tasavvuruna uzaktır.

1.5. İnsanın Saldırgan Doğası: Thomas Hobbes

İnsan doğası hakkında kötümser düşünceleriyle tanınan İngiliz filozof Thomas Hobbes (1588-1679) insanların toplum haline gelerek birlikte yaşayabilmesinin gerekçesi olarak, insanların bu kötü doğalarının denetim altına alınmasını gösterir. Hobbes’a göre, insan doğasında üç temel kavga sebebi mevcuttur. Bunlar: rekabet, güvensizlik ve şereftir. Rekabet öyledir ki, “*eğer iki kişi aynı anda sahip olamayacakları aynı şeyi arzu ederse birbirlerine düşman olurlar vs. (esas olarak varlığını korumak ve bazen de sadece zevk almak olan) amaçları uğruna, birbirlerini yok etmeye veya boyun eğdirmeye çalışırlar.*” Güvensizlik öyledir ki, bir kimsenin, ekip biçtiği mahsulleri, inşa ettiği yeri ve de iyi bir konumu varsa, söz konusu rekabetten ötürü, başkalarının, onun gücünden korkmadığı müddetçe, mahsullerine, özgürlüğüne veya canına tehdit teşkil etmesi gayet olasıdır. Ve bu olasılık, tüm insanlar arasında mevcuttur. Şeref öyledir ki, insanlar, arkadaşlarının, biçtiği değer nispetinde, kendisine değer vermesini ister; “*aşağılama veya hafife alma gibi*

işaretleri gördüğünde ise doğal olarak cesaret edebildiği kadar (ki bu cesaret, insanları barış içinde tutacak bir güç olmadığında, birbirlerini yok etmeye yetecek kadar büyüktür) kendisini küçümseyenlere zarar vererek ve diğerlerine de emsal göstererek, onlardan daha büyük bir değer koparmaya çalışır.” Rekabet, kazanmak için; güvensizlik, güven için; şeref, saygınlık için istila etmeye iter. Görüldüğü üzere tüm bunlar insanları şiddet uygulamaya yöneltir. Tüm insanları korku altında tutacak genel bir kuvvet olmadığı zaman, insanlar sürekli olarak bir savaş durumu içindedir, *“bu savaş, herkesin herkese karşı savaşıdır”*. Doğa, böylelikle, insanları birbirlerine saldırmaya ve birbirlerini yok etmeye eğilimli kılmıştır (Hobbes, 2019: 111-113).

Söz konusu savaş durumu, Hobbes’a göre, savaşta adalete aykırı olmayan bir şey bulunmadığını gösterir. Çünkü böyle bir durumda ne adalet vardır ne de adaletsizlik vardır. Genel bir kuvvet olmazsa yasa da olmaz, yasa olmazsa adaletsizlik de olmaz. Adalet ve onun karşıtı, bedeninin de zihninin de bir yetisi değildir. Bunlar tek başına yaşayan birine değil, toplum içinde yaşayan insanlara ait olan nitelermelerdir. Hobbes’un “kötü durum” olarak belirttiği tüm bu doğal durumdan çıkışı sağlayabilen yetiler ise hem akıl hem de duygulardır. Bu bağlamda, barışa yöneltecek olan duygular: ölüm korkusu, rahat bir hayat yaşayabilmek için ihtiyaç duyulan şeyleri edinme arzusu ve çalışma yoluyla söz konusu ihtiyaçları edinme umududur. Akıl ise, bu duygular doğrultusunda, insanların, uzlaşabilecekleri barış ilkelerini, Hobbes’un diğer ifadesiyle “doğa yasaları”nı ortaya koymalarını sağlamaktadır (Hobbes, 2019: 114-115).

Hobbes açısından, insan, doğası gereği hem bencildir hem de bu bencilliğine paralel olarak kendini zarardan ve ölümden koruma içgüdüsüne sahiptir ve bu nedenle doğal durumda diğer insanlarla sürekli savaş halindedir. Savaşın şiddet etkileri ise, insanlarda barış ve güven arzusu uyandırmıştır. Bu arzuları temin etmeye yetkin olarak da devlet kurumu ortaya çıkmıştır. Devlet, insanları, birtakım siyasi ve ahlaki ilkelere göre yaşamaya zorlamaktadır. Netice itibarıyla, siyaset ve ahlak, söz konusu arzuların karşılanması amacıyla peyda olmuştur (Özlem, 2004: 66).

Görüldüğü üzere, Hobbes nazarında, doğal durum kötü iken, toplum durumu iyidir -veyahut da kötünün iyisidir. Öte yandan, materyalist görüşleri çerçevesinde o, tanrının, insandaki doğal merak ve korkudan kaynaklı bir tasavvur olduğunu iddia eder. Buna göre:

“Doğal nedenleri bilmemek, insanı saflığa (...) çoğu zaman imkansız şeylere inanmaya yöneltir (...) Merak veya nedenleri bilme sevgisi, bir insanı, (...) nedenlerin de nedenlerini aramaya götürür; ta ki insan böylelikle (...) ezeli bir nedene varır ki insanlar buna ‘Tanrı’ derler. (...) Şeylerin doğal nedenlerini pek az araştıran veya hiç araştırmayanlar, onlara (...) iyilik veya kötülük yapma gücüne sahip olan şeyin ne olduğunu bilmekten gelen korkuyla, çeşitli türden görünmez güçler varsaymaya ve kendilerini bunlarla kandırmaya (...) meylederler; böylece, kendi hayallerinin ürünlerini kendi tanrıları kılarlar. (...) görünmez şeylerden gelen bu korku, herkesin din dediği şeyin (...) doğal kökenidir.” (Hobbes, 2019: 94-96)

Hristiyanlıkta ve İslamiyette örneklerini analiz ettiğimiz dinsel ahlak anlayışının, Hobbes’ta da olduğu gibi, Batı merkezli modern dönemde artık eskisi kadar hâkim olmadığı vâkidir. Hobbes’un tanrıyı hayal ürünü olarak nitelemesi, sonuç olarak, bencil ve -diğerlerine karşı- kötücül olan doğal durumdaki insan varlığında tanrının yaratımının ve otoritesinin olmadığını ortaya koymanın yanı sıra, bu insan varlığının, toplumu teşkil ederken ahlakı da teşkilinde tanrının etkisinin olmadığını ortaya koymaktadır.

1.6. Vahşinin Asaleti: Jean Jacques Rousseau

Kant ile hemen hemen aynı dönemde (18. yüzyıl) yaşamış olup, “*Kant’ın gözünde, etik alanında onun ‘dogmatik uykusunu bozan’ (...)* düşünür” (Cassirer, 2014: 24) olan Cenevre asıllı Jean Jacques Rousseau (1712-1778), *Toplum Sözleşmesi* adlı eserinin ilk tümcesinde doğa-toplum ayrışması çerçevesinde şöyle bir savda bulunur: “*İnsan özgür doğar, oysa her yerde zincire vurulmuştur*” (Rousseau, 2012: 4). Bu sav, insanın doğuştan, yani doğası gereği özgür olduğunu belirtir. İncelemeyi sürdürmek için kısaca özgürlük kavramına değinmek gerekir. Felsefi olarak özgürlük kavramının genel bir tanımı şöyledir: “*kişinin kendi kendisini belirlemesi; bireyin kendisini dış baskı, etki ya da zorlamalardan bağımsız olarak, kendi arzu edilir ideallerine, motiflerine ve isteklerine göre yönlendirmesi*” (Cevizci, 2010: 1234). Rousseau’ya göre insan doğal durumda özgürdür, yani her türlü baskıdan ve sahtelikten uzaktır. Fakat toplumsal durum yani medeniyet insanın doğallığını ve dolayısıyla özgürlüğünü baltalamaktadır. Topluma özgür olarak doğan

her insan, toplumsal/kültürel koşulların zincirleriyle bağlanmaktadır. Dolayısıyla Rousseau açısından doğal durum özgür -ve iyi- bir hali, bunun karşıtı olan toplumsal durum ise esaret altındaki -ve kötü- bir hali betimler. Buna paralel biçimde o, *Emile* adlı eserinin ilk tümcesinde de, yaratıcının elinden çıkan her şeyin iyi olduğunu, fakat insanın elinde bozulduğunu savlar (Rousseau, 2000: 17). Burada ilk bakışta iki mantık hatasını tespit etmek gerekir. Birincisi, eğer her şey iyiyse, iyiden kötü çıkmaz; ikincisi ise tanımı gereği her şeye muktedir olan yaratıcı her şeyi iyi yaptıysa, tanımı gereği iktidarı tanrıya göre hiç mertebesinde olan -ki zaten tanrıyla kıyaslanamaz bile- ve yaratıcının bir yaratımı olan insan hiçbir şeyi kötüleştiremez. Dolayısıyla bu sav her ne kadar modern toplumun bozukluğunu dile getirirse de, mantıkî olarak çelişiktir.

Yaratıcı, yani tanrı tema'sı Rousseau açısından hayli mühimdir. Zira ona göre, dış görünüşü aşır, hakikate ulaşabilmek için ahlakın dayandırılabilceği tek ilke tanrıdır (Barbier, 1999: 175). Bu savda görüldüğü üzere, ahlak da onun açısından çok önemlidir. Ve ona göre özgür doğayla doğan insan aynı zamanda da ahlaklı olarak doğar. Fakat toplumsal koşullar insanın tabiatını bozar. Bu bağlamda, insanın tabiatını bozan koşullardan biri de, yine tanrı ile ilgili olarak, inançsızlıktır. İnanç olmadığı müddetçe gerçek bir erdem söz konusu olamaz (Barbier, 1999: 160). Onun bu düşüncesi bize, 4. yüzyılın başında Lactantius'ta gördüğümüz gerçek erdem ve dinsel inanç arasındaki zorunlu ilişkiyi anımsatır, ki bu ilişki, ahlak metafiziği çerçevesinde, Rousseau'nun çağdaşı olan Kant'ta da karşımıza çıkar. Öte yandan yine tanrı ve inanç dolayımında, Rousseau'ya göre, "*Dini unutmak insanın ödevlerini unutmasına yol açar*" (Barbier, 1999: 161). Kant'ta da ahlak; tanrı ve din inancının üzerinde yükseldiği için ve de yasa yahut ödev de temel ahlaki kavramlardan olduğu için, bunlara hem içsel hem dışsal olarak riayet edilmesinin gerekçelerinin söz konusu kökeni ortadan kaldırıldığında, sonuç olarak bunlar ve dolayısıyla ahlak, zemini olmayan bir inşa haline gelir. Rousseau'nun kastettiği ödevler hem ahlaki hem de ahlak temelinde siyasidir. Ahlakiliğe örnek olarak dürüstlük verilebilir, ki Rousseau medeniyetin insan tabiatını bozarak insanları sahteletştirdiğinden yakındır. Siyasiliğe örnek olarak ise, yurttaşlık ve bu çerçevede kamusal adalet verilebilir, ki Rousseau'nun siyaset felsefesinde *genel irade* kavramı temeldir.

Medeniyetin, doğanın insan eliyle bozulmuş hali olduğunu ve insan doğasının

da bu süreçte bozulmuş olduğunu söyleyen Rousseau'ya göre, medeni toplumun kurucusu, bir parça toprağı sahiplenerek “bu benim” diyip buna inanacak kadar saf insanları bulmuş olandır (Rousseau, 2003: 64). Yani mülkiyet durumu medeni toplumu kuran durumdur. Bu noktada, toplumsal kötülüklerin kaynağı eşitsizlik olgusuna dayanır. Zira ortada mülk sahibi olan zengin ve olmayan fakirler vardır. Buna koşut olarak bir diğer savında Rousseau şöyle söyler:

“...yürek ve beynin marifetleri ortaya serildikçe, insanlar tabii vahşiliklerini arka plana itmeye devam ettiler (...) Kulübelerinin önünde ve büyük bir ağacın etrafında toplanmaya kendilerini alıştırdılar. (...) Her birey diğer üyeleri saymaya ve karşılığında sayılmayı dilemeye başladı; böylece halkın itibarına bir değer atanmış oldu. Kim en iyi şarkı söyleyip dansettiyse, kim en güzel, en güçlü, en hünerli veya en belagatlı ise, en sayılan kişi olurdu. Bu, eşitsizliğe ve aynı zamanda yozlaşmaya doğru atılan ilk adımdı. Bu ilk ayrımlardan, bir yanda kibir ve küçümseme, diğer yanda utanma ve kıskançlık doğdu.” (Rousseau, 2003: 71)

Topluluk halindeki insanlar, birbirleriyle hemen hemen sürekli ilişkilendiği için, Rousseau'nun asil vahşi dediği insanın sahip olduğu yalnızlık ve özgürlük halinden sıyrılmışlardır. Söz konusu asil vahşiye yakından bakmak gerekirse, o, toplumsallaşmadığı için, başkalarıyla ilişkilenebilir ve yukarıda bahsedilen kibir ve küçümseme gibi kötü huyları taşımaz. Doğayla ahenk içerisindedir. Bu toplum öncesi insanın doğasını teşkil eden iki ilke mevcuttur: Biri, kendini sevme tutkusunu; diğeri ise merhamet duygusu. Kendini sevmeye yönelik tutku, her ne kadar bencilce olsa da, doğal insan merhamet duygusuna da sahip olduğu için, söz konusu bencillik Hobbes'un iddia ettiği gibi bir savaş durumuna yol açmaz. Lakin toplumsallaşmayla birlikte, kendini sevme benlik sevgisine, yani iyi bir özellik kötü bir özelliğe dönüşür. Benlik sevgisi, insanların birbirlerine ettikleri kötülüklerin kaynağı olan, yapay bir duygudur (Ed. Ağaoğulları, 2015: 575-579).

Rousseau, yukarıdaki iktibasta gördüğümüz, toplumsallaşmayla birlikte ortaya çıkan benlik sevgisi dolayımında vuku bulan kibir ve küçümseme gibi kötü huylara ilave olarak, bizim bugün medeniyetin olmazsa olmaz ahlaki kıstaslarından addettiğimiz ve Kant'ın ahlak metafiziğinde ise çok mühim bir yere sahip olan

saygıyı³ negatif karakterli olarak niteler: “...saygı düşüncesi zihinlerde yer alır almaz, herkes bu saygıda hak iddia etti (...) Her insan kendisine karşı yapılan saygısızlığı kendi görüşü ölçüsünde cezalandırdıkça, intikam korkunç bir hal aldı...” (Rousseau, 2003: 71). Rousseau, saygıyı, kötü sonuçlara yol açan toplumsal -yani yapay- bir özellik olarak görmek suretiyle onu olumsuzlamaktadır.

Eşitsizlik bahsine tekrar dönersek, Rousseau'nun ayrımına göre hem doğal eşitsizlik hem de siyasi eşitsizlik mevcuttur. Doğal eşitsizlik, adından da anlaşıldığı gibi, doğuştan gelen, bugün genetik ve kalıtım biyolojik terimleriyle açıkladığımız özelliklere ve doğal süreçte meydana gelen özelliklere bağlı eşitsizliktir. Bunlar arasında zeka, sağlık, hastalık sayılabilir (Rousseau, 2003: 26). Siyasi eşitsizlik ise, sonradan ortaya çıkan, toplumun, kurumlarının ve geleneklerinin yol açtığı eşitsizliktir. Bu iki eşitsizlik ayrımının da gösterdiği üzere, yaratıcının elinden çıkan her şey iyi değildir. Eğer iyiyse o halde eşitsizlik de iyidir, böyle olunca da, insanlar arası kötülüklerin kaynağı eşitsizlik değildir. Bu çıkarımı, daha evvel örneklediğim ve mantık hatalarını gösterdiğim önermeye istinaden yapmaktayım. Aksi halde bir teodise yapılarak, “doğal eşitsizlik iyidir, siyasi eşitsizlik kötüdür” gibi bir iddia ortaya atmak mümkündür.

Rousseau, medeniyete karşı olduğu gibi -ama artık geriye ‘doğaya’ dönüşün olamayacağını farkındadır-, çağının aydınlanmacı akıl anlayışına da karşıdır. Akla mutlak bir değer atfetmez ve aklın sınırları olduğunu öne sürer ve aklın karşısına duyguları, içgüdüleri ve vicdanın sesi diye adlandırdığı erdemi koyar. Ona göre, insan, aklını kullanmaya başlayarak, gelişmemiş bir hayvan seviyesinden akıllı bir varlık olarak insan seviyesine yükselse de, aklın tek başına insan türünün varlığını devam ettirme gücü yoktur. Bu noktada ise ancak akıl ve vicdan birlikteliği sayesinde devamlılık sağlanır. Zira tanrı, insana verdiği vicdanla onun iyiyi sevmesine, akılla da iyiyi tanınmasına olanak vermiştir (Ağaoğulları, 2015: 572-573).

Son olarak, çelişkileri bir kenara bırakılırsa, insan doğasının iyi olup toplumda bozulduğu savı, toplumu kuran da insan olduğu için eksik bir yaklaşımdır. Çünkü iyi olan bir doğadan kötü bir durum çıkması beklenemez. Bunun için illa ki kötü bir

³ Bir başka çalışmada Kant'ta saygı konusunu irdelediğim için bu çalışmada ayrıntıya girmeyeceğim. Ayrıntı için bakınız: Sümeyye Şen, “Immanuel Kant'ın Ahlak Sisteminde Ahlak Duygusu Olarak Saygı”, *Uluslararası Sosyal Bilimler Akademik Araştırmalar Dergisi*, 2022, 6/2, 111-116.

doğa da olması gerekir. Aynı şekilde, Hobbes'un da, doğal durumun kötü olup, toplumda bunun iyileştirildiği savı da eksik bir yaklaşımdır. Zira kötü olan doğadan iyi bir durum çıkması beklenemez. Bunun için illa ki iyi bir doğa da olması gerekir.

1.7. İnsan Doğasına Aykırılık Olarak Ahlak: Friedrich Nietzsche

Kant'tan sonra yaşamış olmakla beraber, ahlak hakkındaki onu reddedici yargıları önemli etkiler yaratan Alman filozof Friedrich Nietzsche (1844-1900), Kant'ın aksine, aklın özerkliği ve dünyayı rasyonel olarak kavrama düşüncesini reddeder. Bu bağlamda bir rasyonalizm karşıtı olarak irrasyonalisttir. Öte yandan, ona göre ahlak da tıpkı tanrı gibi uydurulmuş bir şeydir. Akli ve erdemi merkeze alan Platonculuk, tanrıyı ve dinsel ahlakı temel alan Hristiyanlık ve böyleleri, hayatın değerlerden bağımsız fizyolojik bir süreç olduğunu gözden kaçırmıştır (Özlem, 2004: 105-108). Bu bağlamda Nietzsche, ahlak karşıtı olarak bir immoralisttir ve diğer yandan, ona göre, ahlak doğaya aykırı olup, birtakım olayların yanlış yorumundan ibarettir (Nietzsche, 2011: 42-57). Bir başka açıdan ise ona göre, insanlar sürü içgüdüsüne sahip olup, bu doğrultuda genel ahlak kurallarına göre yaşarlar: “*Ahlak, sürü hayvanının içgüdüsüdür*” (Nietzsche, 2015: 173). Her şeyden önce, bu iki sav arasında bir çelişki söz konusudur. Zira ilk savda ahlakın doğaya aykırı olduğu ileri sürülürken, ikinci savda sürü hayvanının içgüdüsü olduğu ileri sürülmektedir. İçgüdü, canlı varlıkların doğasına içkin olduğu için, *doğaya aykırılık* ile *içgüdü olmaklık* aynı kavramda içerilemez. Bu çelişkinin dışında, “sürü hayvanı” tabiri, her ne kadar aşağılama anlamında kullanılsa da, esasında “sürü”, toplumu, topluluk oluşturmayı ifade eden bir kelimedir. Toplum da kültür kavramıyla paralel bir biçimde, insan müdahalesi ve insan üretimi bağlamında yapay olsa da, özünde doğal bir durumdur. Dolayısıyla, Nietzsche'nin kullandığı “sürü hayvanı içgüdüsü” tabirindeki “içgüdü” doğru olmakla birlikte, “sürü hayvanı”nın aşağılama anlamında değil, insanın bir başka varlık türü olan hayvanla olan benzer doğasına işaret etmesi anlamında doğru olduğu söylenebilir.

Nietzsche başka bir ahlak tanımında şöyle der: “*Arzularımız o kadar şiddetlidir ki, bazen birbirimizi parçalamak isteriz. Ama topluluk duygusu bizi durdurur. (...) İşte bu, neredeyse ahlakın tanımıdır.*” (Nietzsche, 2015: 180). Gerek arzular noktasında gerekse de topluluk hissi noktasında bir gerçeğe parmak basmış olup,

diğer taraftan ahlakın bu olduğunu iddia ederek aslında ahlaka hem doğal hem de iyi bir nitelik atfetmiştir. Zira arzu da duygu da insanın doğasında olan niteliklerdir. Bu tanım üzerinden devam edersek; topluluk duygusu olarak ahlaki kötülediğimiz/zararlı bulduğumuz takdirde, birbirimizi parçalama ihtimalimizi iyi görüp yararlı bulmamız gerekir. Bu ise bizi daha derin tartışmalara götürür.

Döneminin hâkim dini olan Hristiyanlığa da karşıtlığına bakılırsa; Nietzsche'ye göre Hristiyanlık, zayıflara karşı beslenen bir acımayı barındırır. Zayıflık ise onun nazarında bir kötüdür. Nietzsche, zayıfların yok olması gerektiğini düşünür ve ona göre güçlü insanın zıttı “*evcil hayvan, sürü hayvanı, hasta hayvan*” olan insan, yani hristiyandır. Ona göre Hristiyanlığa özgü kutsal addedilen değerler, zayıf, köle ruhlu insanlara rahatlık vererek köle ahlakını pekiştirir. Ayrıca, bu da dahil her inanç, insanın kendini arka plana atmasını, yani kendine yabancılaşmasını ifade eder (Nietzsche, 2018: 8-9, 78). *Üst insan* olarak kavramsallaştırdığı insan ise *güç istenci* ile, kutsal vb. değerleri bir kenara bırakıp kendine yabancılaşmayı aşmış güçlü insandır. Kendi değerlerini yaratabilen bu üst insan, özgür bir insandır. Bu bağlamda özgürlük, böyle bir insanın kendi değerlerini kendinin yaratması ve o şekilde yaşamasıdır (Özlem, 2004: 109-110). Bu üst insan, kendi değerlerini kendinin yaratması bakımından, daha sonra Kant'ta irdeleyeceğimiz otonom insanı anımsatır; fakat Kant, bir ahlak dini ve tanrısı kavramını olumlarken, Nietzsche'ye göre, tanrı “*yanlış bir nedenselliğin yanılması*” olup, din de ahlak gibi, gerçekdışı şeylere dayanır (Nietzsche, 2011: 49-57). Dolayısıyla Nietzsche'nin üst insanı, Kant'ın otonom insanından farklı olarak, ben sevgisiyle eyleyecek olan ve kendini ilah edinen bir tanrısıza benzer.

Kant'ın ahlak ve insan doğası kavramları çerçevesindeki görüşleri ise üçüncü bölümde teferruatlı olarak analiz edilecektir.

İKİNCİ BÖLÜM

İNSAN DOĞASI AÇISINDAN ÖZGÜRLÜK

1. Nedensellik ve İnsan Doğası

İlk bölümde incelediğimiz insan doğası görüşleri, bir yandan da nedensel ilişkileri gözler önüne serer. Örneğin insanın konuşabilen bir varlık olması, onun dil yetisinin olması nedeniyledir; yahut da insanın ahlaki olarak kötülük yapabilmesi, temelde akıl ve irade yetilerinin olması nedeniyledir vs. Öte yandan böyle bir nedensel ilişki ağının içinde insanın özgürlüğünün olup olmadığı ve varsa ne olduğu, nerede ne şekilde bulunduğu, önemli bir problematiktir.

Öncelikle, felsefede temel kavramlardan biri olan neden kavramının bir tanımına bakılırsa o:

“...bir olayın ortaya çıkışı, varlığa gelişi, doğuşu için zorunlu ve yeterli olan ve o olaydan zamansal olarak önce gelen şey; bir olayın ortaya çıkışının yeter koşulu; sonucunun kendisinden zorunlu olarak çıktığı şey, (...) bir güç uygulayan ve bir değişmeye yol açan olay ya da fail.” (Cevizci, 2010: 1142)

gibi bir anlama gelir. Nedensellik kavramı ise, bir sonuca yol açan nedenin bu sonuçla zorunlu ilişkisini ifade eder. Örneğin bir A olayı bir B olayını önceliyorsa, yani ona yol açıyorsa, A olayı B olayının nedenidir (yeterli neden) yahut da nedenlerinden biridir (gerekli neden). Gündelik dilde “A, B’nin nedenidir” önermesiyle kastedilenler: “A, B’yi meydana getirir”, “B’nin teşekkülünden A sorumludur”, “A olmasaydı B de olmazdı” biçimindeki yargılardır (Yıldırım, 1991: 136). Bir sonuç için tek bir neden söz konusuysa, bu, *yeterli* nedendir; fakat başka nedenler de varsa, bu durumda her biri *gerekli* nedendir. Mesela Kant’ın ahlak metafiziği üzerinden bir örnek verilirse; diğer bölümde irdelenecek olan en üstün iyi kavramının imkanı için, ahlaklılık kavramı ve mutluluk kavramı tek başlarına birer gerekli nedendir, ancak ikisi birlikte yeterli nedeni teşkil eder.

İnsan doğası ile ilgili bir neden-sonuç ilişkisine örnek olarak, psikanalizin kurucusu Avusturyalı Sigmund Freud'un (1856-1939) id kavramıyla açıkladığı, insan doğasında içkin iki primitif özellik olan şiddet (saldırganlık) ve şehvet (cinsellik), insanın pek çok davranışının temel itici gücüdür.

Diğer şartlar bir yana bırakılırsa, olumsuz yönüne bakıldığında, şiddet şehvetten daha zarar verici olmasına rağmen, şehvet, Hristiyanlık konusunda da kısaca değinildiği üzere, kimi dinlerce ve geleneklerce tabulaştırılmış, yani örfi veya kutsi bir yasak olarak benimsenmiş ve şiddetten daha kötü ve günah addedilmiştir. Bilimsel açıdan kısaca irdelenirse, bu iki doğal özellikten şiddet, türün korunması için, şehvet ise türün sürdürülmesi için vardır. Tabii bunların patolojik sayılan dereceleri yahut da suç sayılan durumları konumuz açısından gerekli değildir. Neden-sonuç ilişkisine bağladığımızda, örneğin savaş olgusunun altta yatan birincil nedeni, insanın doğasında şiddetin olmasıdır, şiddetin nedeni ise türün korunmasıdır. Türün korunması ifadesi burada genel bir ifade olarak kullanılmaktadır. Gruplaşmalar, menfaatler, patolojik durumlar veyahut da diğer nedenler bunun dışında tutulmuştur. Fakat savaşan insanlara sorulsa hepsinin de kendini haklı bulduğu bir nedeni genellikle vardır: nefis-i müdafaa, nüfus temizliği, para-ürün-mevki kazancı, intikam, hakimiyet vb. nedenler. Şehvetle ilgili olarak ise mesela tecavüz olgusunun altta yatan birincil nedeni, insanın doğasında şehvetin bulunmasıdır, şehvetin nedeni ise türün sürdürülmesidir. Burada da aynı şekilde, türün sürdürülmesi ifadesi genel bir ifade olarak kullanılmaktadır. Haz, üstünlük, hastalık vb. nedenler hariç bırakılmıştır. Genelleştirmelerdeki iddia; şiddet ve şehvet içgüdülerinin bunlara sahip tüm insanları savaşa ve tecavüze itmesi değil, tüm savaş ve tecavüz olaylarının en temel nedeninin bu içgüdülerin olmasıdır. Şiddet kavramı, savaş kavramını kapsar; lakin kapsamı ondan ibaret değildir; tıpkı savaşın tek nedeninin şiddet olmaması gibi. Şehvet kavramı ise, tecavüz kavramını kapsar; ama kapsamı ondan ibaret değildir; tıpkı tecavüzün tek nedeninin şehvet olmaması gibi. Netice itibarıyla, insan doğasında bu iki özellik olmasaydı, onların kısaca bahsedilen sonuçları da olmayacaktı. Burada bir nedensellik söz konusudur.

Şimdi, tarihteki bazı filozofların, nedensellik kavramı hakkındaki iddialarını tartışalım.

1.1. Aristoteles'te Nedensellik

Antik dönem filozofu Aristoteles, felsefesini, nedenlerin bilinmesine dönük bir araştırma olarak telakki eder. Neden, ona göre, bir şeyin özü anlamına gelecek şekilde, bir varlığı varlığa getiren şeydir, bundan ötürü neden, esasında ontolojik bakımdan bir varlık ilkesidir. Epistemolojik bakımdan bilme ise, öze, dolayısıyla nedene dönük bir bilme olduğu için, neden aynı zamanda bir bilme ilkesidir. O halde nedensellik, hem ontolojik hem de epistemolojik mahiyetiyle anlaşılması gereken bir ilkedir (Özçınar, 2003: 95).

Aristoteles, *Fizik* isimli eserinde neden kavramını birkaç anlamıyla ele alır. Buna göre, bir anlamıyla neden, bir nesnenin ondan oluştuğu ve onda içkin olduğu şey; bir başka anlamıyla, ilk bölümde incelediğimiz, Aristoteles'in ontolojisinde yer alan madde-form (biçim) ayrımı çerçevesinde, “biçim” ile “ilk örnek” olarak bir nesnenin ne olduğunun tanımı ve kavramdaki kısımlar; diğer bir anlamıyla, değişimin veya durağanlığın başlangıcının kaynağı; son olarak da, Aristoteles'in varlık görüşünde mühim bir kavram olan *telostur* (amaç). Amaç anlamıyla neden, teleolojik nedendir. Bu anlamıyla neden, yani amaç, nesnelere “iyi”sidir (Aristoteles, 2019: 61-65). İyi, her çeşit *oluşun telosudur*. Doğadaki her nesne, kendinde ihtiva ettiği bir *telosu* gerçekleştirmek için vardır. Teleolojik nedensellik, bu “ne için” olmağının olanağını açığa çıkarır, aktüalize eder.

Teleolojik nedenle birlikte, Aristoteles, doğaya ilişkin dört neden türü tespit eder. Bunlar: maddi neden, formel neden, etken neden ve teleolojik nedendir. Maddi neden, bir nesnenin ondan oluştuğu şey; biçimsel neden bir şeyin özsel doğası; etken neden hareket ve hareketsizliğin kendinden kaynaklandığı şey; teleolojik neden ise bir şeyin gerçekleşebilmek için yöneldiği şey, yerine getirdiği işlevdir. Bu nedenler son tahlilde madde ve forma indirgenebilir (Özçınar, 2003: 96). Madde ve form doğaya ilişkin iki ontolojik kavram olduğu için nedensellik de doğrudan doğadan çıkarsanan bir ilkedir.

Teleolojik neden, doğa gereği teşekkül eden ve mevcut olan tüm nesnelere içkindir. Bu anlamda her şeyin bir amacı vardır. Aristoteles'te amaç, sadece insani bir nitelik arz etmeyip “...insanın hedeflerinde ve niyetli eylemlerinde görünen bir şey olmakla sınırlı kalmaz; tersine o tüm doğal oluşumların son temeli olarak gösterilir”

(Cassirer, 1996: 295). Amaç kavramı Kant'ta da mühim olmakla birlikte, ahlak açısından onun amaç anlayışı, doğrudan insanın kendisiyle alakalıdır. Şöyle ki, ileride detaylandırılacağı üzere, amaç insandır, daha doğrusu kişi olabilmeye çabalayan insandır; nitekim sadece kişiler birbirine, olması gerektiği biçimde amaç olarak yaklaşabilir.

Aristoteles'in teorisine göre insan varlığının maddesi beden, formu ruhtur. Amacı ise *eudaimonia* yani mutluluktur. Mutluluk ise ruhun akla ve erdeme uygun etkinliği ile kazanılabilecek bir iyi olma halidir (Aristoteles, 1997: 11). Madde ve form birbirinden bağımsız olarak varlık kazanabilecek ve anlaşılabilir kavramlar olmayıp, birinin olması, diğerinin olmasına bağlı olduğu, yani ikisi birlikte var olabildiği için, insanın bedeni ve ruhu ancak birlikte varolabilir. Dolayısıyla ikisinin de birbirinin varoluş nedeni olduğu söylenebilir. Ruh Aristoteles'te, Hristiyanlık ve İslamiyet'teki gibi bağımsız ve kalıcı bir ontolojik statüye sahip olan ruhun aksine, bir yaşam ilkesidir. Bedenle birlikte vardır, bedenle de birlikte yok olur.

Nedenselliği doğadan çıkarsayıp dört neden türü tespit eden Aristoteles açısından, eğer doğadaki şeyler *kendinde* ve *ilineksel* olarak mevcut ise, onların nedenlerinin de kendinde ve ilineksel olması muhtemeldir. Buna göre, mesela, inşa edilen bir evin kendinde nedeni mimar iken, ilineksel nedeni mimarın eğitimi vb. olmasıdır (Aristoteles, 2019: 73). Yani şeyler ontolojik olarak kendinde ve ilineksel olarak ayrışıyor, onlarla ontolojik ilişkisi bağlamında nedenleri de bu şekilde ayrılabilir. Öte yandan, kendinelik ilineksellikten ontolojik olarak önce gelir.

Hülasa, nedensellik ilkesi Aristoteles'e göre temelde varlığın bir kategorisi olması hasebiyle birincil olarak ontolojik bir ilkedir. Yani nedensellik, doğanın bizzat kendisinde bulunur. Aşağıda ele alacağımız İskoç filozof David Hume (1711-1776), esas olarak bu görüşe, nedenselliğin varlığın kendisinde olduğu görüşüne karşı çıkarak, onu bir yanılgı olarak vasıflandırmak suretiyle insanın empirik psikolojisine -a posteriori yapı- indirger. Daha sonra Kant ise, Hume'un bu eleştirisine hak vermekle birlikte, onu insanın rasyonel bilme yetisine -a priori yapı- dayandırır.

1.2. David Hume'da Nedensellik

Aristoteles'in nedensellik öğretisinin ardından modern epistemolojiye

geçtiğimizde, burada iki önemli kutup olarak empirizm ve rasyonalizmin, nedensellik kavramının doğası hakkında birbirine zıt savlar ortaya koyduğunu görürüz. Empirist koldan Hume'un görüşlerini kısaca incelersek; o, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme* isimli eserinde, insan zihninde oluşturulan tüm tasarımların izlenimlerden (duyum) meydana geldiğini kabul ederek, rasyonalistlerin savunduğu doğuştan tasarımları (ideler, ilkeler, kavramlar) reddeder. Tüm tasarımların izlenimlerden meydana geldiği ilkesinin, insan doğası biliminde kendisinin oluşturduğu ilk ilke olduğunu niteler. Ona göre, kaynağını izlenimde bulan tasarımlar arasında birinden diğerine geçiş çağrışımla mümkündür ve bunu sağlayan üç özellik vardır: benzerlik, bitişiklik ve nedensellik. Bu özellikler, tasarımlar arasında çağrışım yaratır ve bir tasarımın meydana gelmesinin ardından başka bir tasarımı akla getirir. Bu, bir alışkanlık halini alır. Söz konusu özellikler içinde en kapsamlı olanı, nedensellik, yani neden-sonuç ilişkisidir. Tasarımlar arasındaki çağrışımı en kolay sağlayan, bu ilişkidir (Hume, 2009: 20-23).

Daha önce örneklenen “A, B'nin nedenidir” önermesinden devam edecek olursak, böyle bir önerme, Hume'a göre, gözlemlenen bir olgusal ilişkiyi dile getirmekten daha fazla bir anlama sahip değildir. Bu anlamda Hume açısından nedensellik, olguların birbirini takip etmesini algılayıp gözlemlememiz sonucu bilgimize girmiştir. Bilim söz konusu olduğunda, nedensellik ilişkisinin zorunlu ve evrensel olduğu -veya görüldüğü- doğa yasaları, Hume'a göre, geçmişin ve şimdinin tekrarlarından yola çıkılarak, çağrışım ve alışkanlık vasıtasıyla, bunlar gelecekte de öyle olmayı sürdürecekmış beklentisine kapılmakla elde edilmiştir. Çağrışımsal alışkanlıkla yasa oluşturma, doğada birbirini izleyen olaylardaki tekrarlanma olgusuyla alakalıdır. İnsan zihni bu tekrarları bir kurala göre gerçekleşiyor gibi bir düşünme eğilimine kapılıp bunu doğaya yansıtır. Halbuki birbirini takip eden ve tekrar eden olayların gözlemlenmesiyle edinilen izlenimlerden çıkarsama yapılmak suretiyle olaylardan birinin neden diğerinin ise sonuç olarak görülmesi, insanın kendi zihinsel doğası açısından evreni yorumlamasından ibarettir. Nedensellik ilkesinin kaynağı esasen budur. Geçmişin gözlemlerinin, geleceği de kapsamına alarak yasalaştırılması, yani her zaman geçerli olduğunun kabul edilmesi, Hume açısından yanlıştır, zira gözlem ve deneyler insanlara böyle bir şeyi kabul etme hakkı vermez. Bu kabul; gözlem ve deneylerden değil, insanın psikolojik doğasından ve mantıki

yapısından kaynaklı bir yanılgıdır. Netice itibariyle, doğa yasaları empirik yoldan edinilen olgularla sağlanmaz, yani bu yasalar doğada mevcut değildir, insan bu yasaları doğaya yerleştirmektedir. Doğa yasaları, kendiliğinden doğanın yasaları olmayıp, insanın tasarladığı unsurlardır (Özlem, 2012: 91-93).

1.3. Kant'ta Nedensellik

Nedensellik bağlamında rasyonalist koldan Kant'ı ele alırsak; Hume'un, görüşlerinde ileri sürdüğü, doğa yasalarının bizzat doğada bulunmayıp, insanın tasarlayarak doğaya atfettiği şeyler olmasına paralel şekilde Kant da, aslında insanın doğaya, kendi bilme yetileri dolayımında yöneldiği, dolayısıyla, doğadan bilgi edinmek istediğinde, bir öğrenci gibi, doğadan pasif bir şekilde direkt olarak bilgiler elde etmek yerine, bir yargıç gibi, kendi doğal yetileri üzerinden doğaya yönelterek öğrenmek istediği soruları sorduğu ve doğadan dolaylı bir şekilde bu sorulara yanıt aradığı yönünde bir görüş öne sürer (Kant, 1993: 24). Öte yandan Kant, Hume'un, salt empirik ve psikolojik açıdan yaklaştığı nedensellik ilkesi kritiğini, yani nedensellik ilkesinin doğadan değil, insanın doğal yapısına bağlı fikrî alışkanlıklarından çıkarsanarak doğaya taşındığı savını, kendisinin spesifik olarak doğal nedensellik ve özgür nedensellik olarak ayırdığı ve anlama yetisine dayandırdığı a priori nedensellik kategorisi argümanı ile eleştirir. Buna göre, söz konusu savda işaret edilen alışkanlıklar, gündelik hayattaki nedensel genellemelerle ulaşılan basit yasalar için geçerli olmakla birlikte, bilimsel teorilerdeki nedensel genellemelerle ulaşılan bilimsel yasalar için geçerli değildir. Yasa kavramı empirik olarak değil rasyonel olarak temellendirilmelidir. Yasa kavramının dayanağı olan nedensellik, Hume açısından, doğanın kendinden gözlem ve deneyle elde edilmeyen bir şeydi, bu hususta Kant onunla hemfikirdir (Özlem, 2012: 93-94). Dolayısıyla da Aristoteles'in ontolojik ve teleolojik nedensellik ilkesini eleştirmek bakımından Hume ile uzlaşır. Fakat Kant, Hume'un aksine, nedensellik ilkesini, anlama yetisinin a priori kategorilerinden biri addetmek suretiyle ona doğuştanlık, kesinlik ve tümellik atfeder. Hume'un tasarımlar arasında geçiş yapmanın imkanını psikolojik çağrışım, alışkanlık, beklenti kavramlarıyla izahının yerine Kant, bu imkanı, anlıksal kategorilerle, yani nicelik, nitelik, bağıntı ve kiplik kavramlarıyla izah eder. Nedensellik ilkesi ise bağıntı üst kategorisinin bir alt kategorisidir. Her iki iddia da

insan doğasındaki birtakım özelliklere atıfta bulunuyor olsa da, bu bağlamda farklılaştıkları noktalar, nelerin doğuştan olup olmadığıyla alakalıdır.

Kant'ın teorisi çerçevesinde, nedensellik nesnelere içkin değildir, yani Hume'un da dediği gibi, Aristoteles'in aksine, nedenselliği doğada bulmayız, fakat, nedensellik, insan zihninin yapısı gereği, insanda içkin olan, a priori olarak bilgisi edinilen bir ilkedir, kategoridir. Dolayısıyla, nedenselliğin kaynağı doğadaki nesnelere değil, insandaki bilme yetilerine içkin kavramlardadır. Kant bu konuda şöyle söyler:

“...bireşimli birliğin bir zorunluğunu kendisinde taşıyan kavram yalnızca arı bir anlak [anlık/anlama yetisi]-kavramı olabilir ki, algıda yatıyor olması söz konusu değildir; ve burada bu, neden ve etki ilişkisinin kavramıdır ki, bunlardan birincisi ikincisini zamanda sonuç olarak belirler; yalnızca imgelemde önce gelebilen (ya da hiçbir biçimde algılanamayan) bir şey olarak değil. Öyleyse ancak görüngülerin [fenomenlerin] ardışıklığını, ve dolayısıyla tüm başkalaşımı nedensellik yasası altına almamız yoluyla ki deneyimin kendisi, e.d. [eş deyişle] görüngülerin görgül [empirik] bilgisi olanaklı olmaktadır; ve dolayısıyla görüngülerin kendileri, deneyimin nesnelere olarak, ancak yasa ile uyum içinde olanaklıdır.” (Kant, 1993: 134)

İfadede geçen nedensellik yasası bizi doğa zorunluluğuna, yani doğa yasalarına götüren bilme yasasıdır. Bu anlamda, nedensellik, zorunluluk ve doğa yasası kavramları birbiriyle iç içe geçmiş olan kavramlardır. Kant'ta karşımıza çıkan bir başka yasa vardır ki, o da, kişi olabilmek için ahlaklı olması gereken insanın, koyması ve uyması gereken ahlak yasasıdır. Fakat o merhaleye gelmeden evvel, öncelikle, yukarıdaki iktibasta geçen “birincisi ikincisini zamanda sonuç olarak belirler” önermesindeki belirlemek fiilinin ilişkili olduğu ve gerek bilimde gerekse de felsefede -bilhassa ahlak felsefesinde- önemli yansımaları bulunan ve de Kant etiğinde insanın ahlaklılık için mücadele ederek aşması gereken doğa zorunluluğu ile ilgili olan belirlenimcilik (determinizm) yaklaşımını irdeleyelim.

2. Determinizm (Belirlenimcilik) ve İnsan Doğası

Nedensellik düşüncesinin ileri boyutlara taşınmış hali olarak nitelendirilebilecek determinizm, nedenselliği doğrudan doğada bulup; meydana

gelmiş ve gelecek olan olaylara neden olan sürekli bir nedensellik silsilesinin mevcut olduğunu, doğadaki hiçbir şeyin nedensiz olmadığını, belli nedenlerin belli sonuçlara yol açtığını, yani o sonucu ortaya çıkaracak neden veya nedenler bulunduğu takdirde o sonucun ortaya çıkacağına belli olduğunu, nedensellik silsilesi uyarınca olayların önceden belirlendiğini ve ona göre vuku bulduğunu ileri sürer. İnsan da bu nedenler silsilesinin içinde belirlenmiş bir durumdadır. Sonuçların kestirilemeyişi, Hollandalı filozof Baruch Spinoza'nın (1632-1677) teorisinde göreceğimiz üzere, belirlenmemişlikten değil, nedenlerin ve neden-sonuç ilişkilerinin bilinemeyişinden kaynaklıdır. İnsanla ilişkilendirildiğinde, mesela insanın x zamanındaki y eylemi aslında, insanın özgür -serbest, belirlenmemiş, mecburiyetsiz- iradesiyle meydana gelmemiştir, böyle zannedilmesinin nedeni, insan zihninin, neden-sonuç ilişkilerinin bilgisine sahip olamaması ve bu bilgisizliğini irade özgürlüğü kavramı altında farklı bir perspektife taşımak suretiyle bir yanılgıya inanmasıdır. Bu, çok genel bir determinizm izahıdır, aksi takdirde determinizmin çeşitli dereceleri vardır.

Determinizm nokta-i nazarından insan doğasına bakıldığında, o, büyük doğanın neden-sonuç silsilesi içinde meydana gelmiş bir sonuç; bu haliyle ise, insanların ihtiyaçlarını, eğilimlerini, arzularını, düşüncelerini, eylemlerini, hastalıklarını vs. belirleyen bir nedendir. İnsan, doğanın belirlenimi altındaki doğasının belirlenimi altındadır. Şiddet ve şehvet içgüdüleri konusunda tartıştığımız gibi, insan bu içgüdülerle belirlenmiş, daha hafif ifadeyle ise koşullanmış vaziyettedir. Fakat netice itibarıyla, temelde doğa zorunluluğu hüküm sürmektedir. Her şey olması gerektiği gibi olmakta, başka türlü olmasının düşünülebilmesi için nedenlerin de başka türlü olması gerekmektedir. Böyle bir görüşün, ahlak felsefesindeki çıkarımları da epey ciddi olmuştur.

Akıl ve irade sahibi, yani düşünebilen, hesap edebilen, hedef koyabilen, hayal kurabilen, tahmin edebilen, tercih yapabilen vb. bir varlık olan insan, bu kapasiteleri sayesinde eylemlerinden sorumlu tutulmuş, yani eylemleri yapıp yapmamanın onun gücü dahilinde olduğu varsayıлып, sonuçlarını üstlenmesi ve sonuçlarına katlanması -tanrı veya insanlar tarafından- kararlaştırılmıştır. Sorumluluk kavramı ile alakalı olarak burada kelimenin geleneksel anlamıyla özgürlük kavramı karşımıza çıkar ki, bu da en nihayetinde insanın akıl ve irade yetilerine bağlanır. Bilindiği kadarıyla insan haricinde başka hiçbir varlıkta özgürlük söz konusu değildir, zira bahsi geçen

yetiler en yetkin halini insanda bulur. Mesela dinsel inanışlardan örnek verirsek, manevi bir varlık olan melekler kötülük etmez; fakat onlar özgür değillerdir, çünkü iyiyi veya kötüyü tercih etme kapasiteleri yoktur. Bu anlamda, Kant açısından onlar ahlaklı olamaz, çünkü özgür değillerdir. Kant'a göre ahlak, özgürlüğü; ahlaklılık ise dışsal olarak belirlenmemişliği gerektirir. Determinizmde, özgürlük ya hiç yoktur, bundan ötürü kelimenin geleneksel anlamında sorumluluk da yoktur, yahut da özgürlük belirlenmişliğin içinde sınırlı bir düzeydedir, hatta özgürlük de belirlenmiştir ve sorumluluk da bu belirlenmişlik kapsamındadır. Dolayısıyla, akıl ve irade yetileri vasıtasıyla insanda içerilen özgürlük, her ne kadar, insan doğasına içkin olması anlamında formel olarak belirlenmiş olup, bunun doğal bir nedenselliğe dayalı olduğunu söylemek mümkünse de, Kant açısından o, temelini doğal yapının dışında bulur; tüm insanlarda -en azından olanak olarak- mevcut olan bu özgürlüğün içerik kısmına gelindiğinde ise, kabaca ifade edilirse, burada tek tek insanların kendi tercihleri söz konusu olduğu, yani insanlar kendi eylemlerinin bizzat faili ve sorumlusu oldukları için, burada, Kant'ın doğal yapının dışında tuttuğu özgür nedensellik söz konusudur. Tabii insanlar derken belli bir yaş aralığında, belli bir akıl sağlığı durumunda vs. olan insanları kastediyoruz. Aksi takdirde üç yaşındaki bir çocuğun veyahut da bir delinin de, akli, iradi ve özgür tercihleri olduğunu iddia edip onları da bu tezdeki genel "insan" kavramına dahil edecek olsak, onları da sorumluluğa tâbi tutmamız ve ahlaki gereklilikleri onlara da yüklememiz icap eder. Hangi yaş sınırının veyahut da hangi akıl ve irade düzeyinin bu bireyleri "insan" kılacağı, esas mevzu bakımından gerekli olmadığı için ayrıntıya girilmeyecektir. Bu cihetteki esas mevzu, Kant'ın fikriyatında insanları "kişi" kılan kıstasların ne olduğudur. Hem üç yaşındaki bir çocuk hem de bir deli, yeterli niteliklere sahip olamaması nedeniyle, söz konusu "insan" kavramında kapsamadığı için, sonuç olarak "kişi" de olamaz; çünkü kişi aşamasına gelmeden evvel insan aşamasına gelmiş olmak zorunludur.

İnsanın irade özgürlüğüne sahip olmayıp, yani eylemleri bizzat kendi isteğiyle seçmeyip, bir nedenler silsilesi doğrultusunda davranışlarda bulunması, yani onun nedenini bilelim veya bilmeyelim birtakım nedenler uyarınca koşullanmış ve belirlenmiş olması durumunda bunun ahlaktaki yansıması, o insanın aslında eylemlerinin bizzat ve bizatihi faili (belirleyicisi, sorumlusu) olmadığı için, ahlaka

taraf olamayacak oluşudur. Bu bağlamda, insan, eylemlerinden ötürü iyi veya kötü, ahlaklı veya ahlaksız olarak nitelendirilemez, zira ahlaki sorumluluk yüklenebilmesi için gerekli olan özgür iradede yoksundur.

Doğa zorunluluğu altında böyle bir belirlenmişlik ve ahlaki sorumsuzluk durumunda insanlar birbirini iyi veya kötü vs. ahlak kavramları çerçevesinde nitelendiriyor olsa dahî, bunun anlamı en fazla, bu tür nitelendirmelerle, nedenler silsilesine yeni bir neden halkası eklemek suretiyle, insanları farklı sonuçlara yöneltmek, yani farklı bir belirlenim çizgisi düzenlemektir. Örneğin ödül ve cezanın da determinizm açısından asıl anlamı, insanları tam tamına fail olarak görüp de eylemlerinden ötürü sorumlu tutarak karşılığını vermek değil de, insanları yeniden *belirlemek* veya en azından *koşullamak* üzere, onları kabul edilebilir düzeye çekmek veya o düzeyde tutmaktır. Dolayısıyla burada, özgür iradede çok, koşullu irade söz konusudur.

3. Özgürlük ve İnsan Doğası

Özgürlük kavramıyla doğrudan ilişkili olan irade kavramının bir tanımını vermekle başlayalım: “1- İtici güç: *Yapabilme gücü; özgürlüğünü içinde bulunduran isteme.* 2- Bilinç yetisi: *İnsanın tasarımları ve görüşleri üzerinde bilinçli bir düşünüp taşınma ile, seçerek ve tavır alarak eyleme karar verme yeteneği...*” (Akarsu, 1975: 101). Bu tanım iradenin özgür olduğunu varsaymakta olup, burada irade ile ilgili olarak önemli noktalar; güç, bilinç, istemek, seçmek, karar vermek ve yapabilmektir. İrade yetisine kendine özgü karakterini verenler bunlardır. Çağımızın bilimsel diliyle söylemek gerekirse, zihinsel yetiler soyut yahut bağımsız öğeler olmayıp, beynin parçalarının birer fonksiyonudur. Fakat konumuz açısından bilimsel literatüre girmeye gerek yoktur.

Gündelik dilde, bir insanın iradesinin kuvvetli ya da zayıf olduğundan bahsedilir. Bununla, o insanın; seçim yapmak, karar vermek, kararını yerine getirmek ve seçiminde ve kararında sebat etmek gibi vaziyetlerinin dereceleri kastedilir. Bir insan bunlarda ne kadar başarılıysa, iradesi o kadar kuvvetli, ne kadar başarısızsa iradesi o kadar zayıftır. Fakat bu kuvvetlilik ve zayıflık, özgürlükten nispeten farklıdır. Zira, bir insan bunları -klasik anlamda- herhangi bir zorlama altında kalmadan, yani özgürce gerçekleştirmiş olabilir; ama bu hal yeterince uzun yahut da

gereğinden kısa süreli olmuş olabilir ve böylelikle de o insanın iradesinin kuvvetli veya zayıf olduğu söylenir. Ahlaki normlar veya Kant'ın ifadesiyle ahlak yasaları üzerinden değerlendirildiği takdirde ise, özgürlükle vasıflanan irade, normlara ne kadar uyarsa o kadar iyi ve bunu ne derece sürdürürse o kadar kuvvetlidir ve bir o kadar da sorumluluk sahibidir. Kant açısından ise, rasyonel insan ne kadar özgürse o kadar sorumluluk sahibi, ne kadar sorumluluk sahibiyse de o kadar ahlaklıdır ve de ancak böylelikle *kişileşebilmektedir*.

Özgürlük kavramıyla bağdaştırılan sorumluluk kavramı gibi, determinizm konusunun son paragrafında belirlenmişlik kavramı ile bağdaştırdığımız sorumsuzluk kavramı da, özgürlük kavramı ile farklı bir biçimde bağdaştırılmaktadır. Yani sorumluluk nasıl ki özgürlükle mümkün oluyor, buna benzer biçimde sorumsuzluk da özgürlükle mümkün kılınabiliyor. İlk bölümde, Rousseau'nun, insanın özgür doğduğu yönündeki savıyla ele aldığımız genel bir özgürlük tanımı, insanın dış zorlamalar olmaksızın kendi isteklerine göre düşünce ve davranışlarını belirlemesi yönündeydi. Yukarıdaki irade tanımını da bu “kendini belirleme”ye dahil edersek, buna göre, ancak böyle bir “onun sayesinde insanın kendini belirleyebildiği” irade özgür irade olabilir ve insan da eylemleri kendi özgür iradesinden kaynaklandığı ölçüde özgür olabilir. Fakat insan determinizm uyarınca birtakım zorunluluklar ve dış koşullar tarafından belirleniyorsa, onun özgürlüğünden ve dolayısıyla da sorumluluğundan söz edilemez. Öte yandan özgürlüğünü kabul edip, bunun insanın sorumluluk almasını gerektirmediğini; bilakis sorumluluğun özgürlüğü engellediğini savunan görüş de vardır. Başka bir ifadeyle, “Bir insanın -iradesinin- belirlenmiş olması onun sorumlu tutulmasını engeller; yani belirlenmişlik kavramı sorumluluk kavramını eler” önermesi gibi “Bir insanın -iradesinin- özgür olması onu sorumluluktan muaf tutar; yani özgürlük kavramı sorumluluk kavramını dışlar” önermesi de söz konusudur. İkinci önerme, bilhassa egoist ve hedonist zihniyetlerce savunulur. Kendi özgürlüklerini merkeze alarak bunu savladıkları düşünülürse; bu sav öznenin kim olduğuna göre değişime uğrayabilir. Netice itibariyle, sorumsuzluk kavramı, sadece determinizmi kabul eden görüşler içerisinde değil, özgürlüğü -ideal bir bireyselleştirilmiş özgürlüğü- kabul eden görüşler içerisinde de sonuç olarak çıkarsanıp onaylanan bir kavramdır. Diğer yandan da özgürlük kavramından hem sorumluluk hem de sorumsuzluk çıkarsanabilmektedir. Kant ise, özgürlükten

sorumluluğu, sorumluluğun da ilerisinde, insanı ahlaki zorunluluğa götüren yasaları çıkarsamıştır.

Özgürlük ve sorumluluk ilişkisiyle alakalı olarak güncel bir örnek vermek gerekirse; son yıllarda küresel ölçekte ciddi etkileri olan koronavirüs hastalığının, yayılmasını önlemeye yönelik, maske, mesafe, aşı, hijyen gibi tedbirler, büyük tartışmaları da beraberinde getirmiştir. Mesela maske takmanın zorunlu kılınmasının sırf bir sorumluluktan mı ibaret olduğu yahut da insanların özgürlüğünü ihlal mi ettiği şeklindeki tartışmada bunun Kant'ın teorisindeki açılımıyla ilgili şu iddiada bulunulmuştur:

“Maske takma yasalarının muhalifleri, bireylerin gereksiz veya zorlayıcı kısıtlamalara maruz kalmama hakkını öne sürme eğilimindedir. Siyaset felsefecileri bu hakka 'negatif özgürlük' adını verirler. Bu tür maske karşıtları, maske takma zorunluluğunun, bireyin özgürlüğünü kısıtladığını iddia etmektedir.

Negatif özgürlük kavramıyla ilgili bir sorun, özgürlüğümüzün ne amaçla var olduğunu belirlememize yardımcı olmamasıdır. Bu eksiklik, özgürlüğü, tercihler veya arzularla ilgili önemsiz güdülere indirgeme eğilimindedir. (...)

...Kant, özgürlüğü ya rasyonel olarak gerekli olana (ödevler açısından) ya da izin verilene (bir ödevin yokluğunda) göre hareket etmek olarak kavrar. Bu görüş bir düzeyde kısıtlayıcı gibi görünse de -çünkü şu ya da bu şekilde hareket etmemiz gerektiğinin anlaşılmasını ima eder- özgürlüğün, tek başına hareket eden bireye değil, akıl yürütme yeteneğini paylaşan diğerleriyle ilişkili olarak bireye dayandığını varsayar.” (Mei, Would Kant Have Worn a Face Mask?: 2021)

Dolayısıyla bu meselede tek bir insan değil diğer insanlar da aynı sorunu paylaştığı için, pratik aklın koyduğu ortak *ahlak yasası* hem kendinin hem de başkalarının sağlığını korumak olacaktır, ki bu durumda da eğer maske takmak kesinlikle koruma sağlıyorsa buna uyulacaktır.

Söz konusu tipteki bir zorunluluk, ahlak yasasına boyun eğmek anlamındaki Kantçı özgürlüğün aksine, her ne kadar -bir kural vb. tarafından baskılanmamak ve sınırlandırılmamak anlamında, yani negatif- özgürlüğü ihlal etse de, bireysel ve toplumsal sağlık söz konusu olduğu için, böyle bir özgürlük ikinci planda kalmak durumundadır. Zira sağlık ve onun da ötesinde canlılık kalmadıktan sonra bu

özgürlüğün çok da bir anlamı olmayacaktır. Mevzudaki can alıcı mesele, insanın bu dünyadaki varlığını tehdit eden bir özgürlük değil, varlığını ve özgürlük imkanını idame ettiren sağlıktır. Yine de özgürlüğü birincil görüp tedbirlere uymak istemeyenler, başkalarının sağlığını riske atmamak ve tedbirsizlik nedeniyle hastalandığı takdirde tedavi talep etmemek koşuluyla kendi hastalıklı özgürlüklerini yaşayabilirler. Tabii ki maske takıp takmamanın sonuçlarındaki kesinlik dereceleri apaçık olmadığı için, burada maske takma savunusu değil; böyle bir zorunlulukta -zorlamadaki- sorumluluk ve özgürlük ilişkisinin analizi dolayımında, sorumsuz özgürlük yerine, ağırlıklı olarak, Kantçı değerlendirmedeki gibi bir özgür sorumluluk savunusu yapmaktayım.

Bu genel değerlendirmenin akabinde, felsefe tarihinde özgürlüğe kısmen değinmek gerekirse: “*Antik Yunan dünyasında daha çok etkinlik bağlamında tartışılan özgürlük, modern felsefede uzun bir süre nedensellik kavramı çerçevesinde tartışılır...*” (Adugit, 2013: 79). Antik dönemde örneğin Aristoteles açısından özgürlük, genel tabirle, insanın seçim yapma imkanına sahip olmasıdır. Seçim yapmak ise, icbar veya cehaleti değil, istek ve bilgiyi gerektirir. Tek başına istek, böyle bir seçim için gerekli fakat yeterli değildir. Zira istek dolayımında eylem gerçekleştirmek çocuklarda da görülür; fakat çocuklar bilgi sahibi olmadığından ki, onların bu anlamda özgürlüğünden ve seçiminden söz edilemez. Bilgi, düşünmeyle ve akılla ilişkili olduğu için, akıl sahibi olmayanlarda seçim ve dolayısıyla özgürlük de yoktur (Aristoteles, 1997: 44). Nedensellik hususunda ele aldığımız, insanın *telosunun* mutluluk olduğu ve mutluluğun ise akılla erdeme uygun etkinlikler dolayımında edinilebileceğine yönelik savların da gösterdiği üzere, özgür bir biçimde seçim yapmak; insanın *telosu* açısından erdemli yaşamak ve nihayetinde mutlu olabilmek için önemli bir faaliyettir.

Modern dönemde örneğin Hobbes’a göre özgürlük, dış engellerin yokluğu olup, bu dış engeller insanın istediği şeyi yapma gücünü kısmen elinden alsa da, elinde kalan gücü kullanmasına mani olamaz (Hobbes, 2007: 96). Görüldüğü gibi, Hobbes, engelleri dış ve iç olarak ayırıp, dış engelleri özgürlüğü sekteye uğratan şeyler addederek, özgürlüğü örneğin eğilim gibi içsel durumlara atfeder. Bu anlamda özgürlük sadece insanlarla sınırlı olmayıp, irrasyonel ve cansız varlıklar için de geçerlidir (Hobbes, 2007: 154). Dolayısıyla böyle bir özgürlük, hem negatif olması

hem de insan dışı varlıklara da şamil olması hasebiyle, Kant'ın insana has kıldığı özgürlükten farklıdır.

Modern felsefenin doğrudan nedensellik ile ilgili olan diğer özgürlük yaklaşımlarından ikisini ise Spinoza ve Kant konularında irdeleyeceğiz.

3.1. İnsani ve Tanrısal Doğanın Birliği: Baruch Spinoza

Spinoza'ya göre tanrı, her şeyin özünün de varlığının da biricik nedeni; mevcudatın sadece varlığa gelmesinin değil, aynı zamanda mevcudatın ne ise o olmasının da nedenidir (Spinoza, 2017: 121). Her şey tanrıda içerilmiş olup, tanrı tüm şeylerin içkin nedenidir ve bu doğrultuda da: tanrı, doğadır; doğa, tanrıdır. Tanrı, yani doğa, zorunlu olarak mevcuttur ve zorunlu olarak da hareket eder (Spinoza, 2017: 311). Tanrı sonradan var olmayıp zaten var olduğu için, zorunludur. Her şeyin nedeni kendinden önce vardır, fakat tanrının nedeni olmadığı için öncesizdir, dolayısıyla nedensel olmadığı gibi, keyfi ve tesadüfi de değildir; fakat zorunludur. Yani o hiçbir şeyin sonucu olmamakla birlikte, onun var olmama gibi bir imkanı da yoktur.

Spinoza'da özgürlük, tanrıyla ve zorunlulukla doğrudan ilişkilidir. Dahası, Spinoza nazarında, kavramın geleneksel anlamında, özgürlük ve özgür irade diye bir şey yoktur. Kant epistemolojisindeki doğal nedensellik ve özgür nedensellik ayrımını andıran, fakat irade söz konusu olunca hayli farklılaşan bir şekilde: irade, özgür neden değil, ancak zorunlu neden olabilir (Spinoza, 2017: 81). İnsan zihni, doğası gereği nedenlerle belirlenmiş vaziyettedir; bir neden başka bir nedence, bu başka neden de daha başka bir nedence belirlenmiştir. Tanrı -doğa- her şeyin içkin nedeni olduğu için de, son tahlilde her şey tanrıca belirlenmiştir. Dolayısıyla geleneksel özgürlük söylemleri yanılısamadan öte bir şey değildir. Spinoza'ya göre ancak *“Salt kendi doğasının zorunluluğu sonucunda varolan ve eylemini sadece kendisi belirleyene özgür denir; başka bir şey tarafından varolmaya ve kesin olarak şu ya da bu şekilde bir şey yapmaya zorlanana ise zorunlu ya da daha doğrusu kısıtlı denir.”* (Spinoza, 2017: 35). Bu anlamıyla özgür olan, ancak tanrı olabilir. İnsanlar ise kendilerinin özgür olduğu yanılısaması içindedir. Bunun nedeni ise, insanların, eylemlerinin farkında oldukları halde, eylemlerini belirleyen nedenlerin bilgisine sahip olmamalarıdır. O halde özgürlüğe dair ideleri, eylemlerinin nedenlerini

bilmemelerine dayalıdır. Eylemleri iradeye bağılı olarak açıklamaları ise gerçekte yeri olmayan boş bir söylemden ibarettir (Spinoza, 2017: 158-159).

Özgürlük kavramında olduğu gibi, irade kavramında da Spinoza Kant'tan epey farklılaşır, ki zaten Kant, Spinoza'nın özgürlüğe dair görüşlerini, *Pratik Usun Eleştirisi* isimli eserinin *Salt Pratik Usun Güdüleri Üstüne* isimli bölümünde irdeleyip tenkit eder. Ona geçmeden evvel, Spinoza'nın irade kavramına bakılacak olursa, onun nazarında irade, genel kabulün aksine, arzulama yetisi değil, olumlama ve olumsuzlama yetisidir. Tercih diye adlandırılan şey de, irade özgürlüğünün olmaması gibi, aslında yoktur ve bunun yerine yalnızca doğru olan şeyin olumlanması ve yanlış olan şeyin olumsuzlanması vardır. Spinoza buna ilaveten, bir sonraki savında, iradenin akıl ile aynı şey olduğunu öne sürer (Spinoza, 2017: 179-180). Mantıki olarak buradan çıkan sonuç ise aklın da olumlama ve olumsuzlama yetisi olduğudur. İradenin akıl ile aynı şey olduğu ve bunun da olumlama ve olumsuzlama olduğu savı, Kant'ın akıl ve irade anlayışından farklıdır. Kant'ın eleştiri felsefesinde, teorik ve pratik kullanımlarıyla akıl çok mühim bir konuma sahiptir, ayrıca irade de etiğinde hayli önemlidir ve irade ahlakilik için akla tâbi olmak zorundadır. Ama tabii bu zorunluluk, özgürce karar verilmiş bir zorunluluktur. Bununla birlikte, Kant, ileride değinileceği üzere, irade ve aklın pratik yönünü bir tuttuğu savlar öne sürer.

Arzulama yetisinin irade olmadığını ileri süren Spinoza'ya göre arzu, kendinin bilincinde olan iştah; “bir şey yapmaya belirlenmiş” anlamında alındığı takdirde insanın özüdür. İnsanın özü olmasının nedeni, onu, kendi varlığını sürdürmesine katkıda bulunacak eylemlere yöneltmesidir. Daha geniş anlamıyla ise arzu, “*insan doğasının iştah, irade, istek ya da dürtü olarak adlandırdığımız tüm çabaları*”nı kapsar (Spinoza, 2017: 284-285).

Spinoza'ya göre, insanlar, yaratılanların kendisi için yaratıldığına inandıktan sonra, kendine en çok yararı olanlara, varlıklardaki en mühim özellikler olarak değer biçmiş; bu tarz değerlendirmeler dolayımında, varlıkların doğasını açıklayarak, sıcaklık, soğukluk, güzellik, çirkinlik vb. kavramlar kurmuş; kendilerinin özgür varlıklar olduğu zannıyla da, sevap ve günah gibi soyut kavramlar oluşturmuştur. Bu tip hatalar, Spinoza açısından, varlıkların doğasını anlayamamaktan, bilgiyi akılla ve sezgiyle -yani onun ayırımına göre ikinci ve üçüncü tip bilgi yetileriyle- değil de

hayal gücüyle -yani birinci tip bilgi yetisiyle- elde etmekten kaynaklanmaktadır (Spinoza, 2017: 99, 167). İnsanların bu hatası, yani özgür oldukları zannı, öte yandan, birbirlerine karşı duydukları hisleri, mesela sevgi ve nefret hislerini daha yoğun hissetmelerine yol açmaktadır (Spinoza, 2017: 263). Örneğin özgür bir eylem ile zorunlu bir eylem kavramları bize bunları farklı şekilde yargılama olanağı verir ve böylece farklı sonuçlara varırız. Etik de bağlantılı olarak hukuk disiplininin bir misal getirirsek, suç olarak nitelendirilen bir eylemde bulunan insan hakkında yargıda ve yaptırımında bulunmak için, o insanın bu eylemi *özgürce* mi, yani kasti mi, yoksa *meccur* kalarak mı, yani mücbir sebeplerle mi yaptığı da dikkate alınır. Gündelik hayattan da verilebilecek bir örnek, insanların çoğunlukla, kendileriyle ilgili olarak övünülecek nitelikte olan şeyleri kendilerine, *özgür* seçimlerine ve eylemlerine isnat edip; yerilecek nitelikte olan şeyleri ise başkalarına, kadere, *belirli* şartlara, *zorunlu* hallere ve eylemlere isnat etmeleridir. Böylece; ilkiyle, daha çok takdir, ilgi vb. kazanarak kendilerine faydalı olabilecek şeyleri sağlarken, ikincisiyle ise, sorumluluk almaktan kurtularak kendilerine zararlı olabilecek şeyleri uzaklaştırırlar. Bir insanın iyi bir şey yaptığında bunu kendi aklına, iradesine vb. mal etmesi durumunda, Spinoza'nın ifadesiyle, onun özgür olduğu varsayımımız altında ona karşı daha çok pozitif his duyarken; kötü bir şey yaptığında ise bunu şartlara -örneğin bir başkasına yahut da bir hastalığa- dayandırması durumunda ise, nispeten daha az özgür olduğunu düşündüğümüz için de ona karşı -özgür olduğunu düşündüğümüzde daha çok negatif his duyacakken- daha az negatif his duyarız. Özgür olduğunu varsaydığımız varlık olan insan dışındaki varlıklara baktığımızda, mesela çiçek yapraklarına zarar veren yaprak bitlerine, verdikleri bu zarardan ötürü, insanlara karşı duyduğumuz tarzda bir nefret genelde duymayız. Çünkü yaprak bitleri doğaları gereği -yani zorunlu olarak- yaprakları o hale getirir.

Doğadaki her şeyin belirlenmiş olduğunu savlayan Spinoza'ya göre: “*Herhangi bir eyleme belirlenmiş bir şey, bu eyleme tanrı tarafından zorunlu olarak belirlenmiştir; tanrı tarafından belirlenmemiş bir şey kendi kendini bir eyleme belirleyemez.*” (Spinoza, 2017: 74). Bu doğrultuda, o, yaratan doğa ve yaratılan doğa ayrımı yapar. Yaratan doğa, *özgür neden* tasavvur edilen tanrı iken; yaratılan doğa, tanrının doğasından zorunlu olarak çıkan her şeydir (Spinoza, 2017: 79). Kant'ın Spinoza eleştirisi bu noktalarda yoğunlaşır, bir sonraki konuda mütalaa edilecektir.

3.2. Spinoza'nın Özgürlük Anlayışının Kritiği: Kant

Pratik Usun Eleştirisi'nden bir iktibasla, söz konusu eleştiriye sürdürüelim:

“...zaman ve uzam düşünselliğini benimse[me]dikçe, geriye yalnızca Spinozacılık kalır; bu kurama göre uzam ve zaman tanrının temel belirlenimleridir, ancak ona bağımlı nesnelere (dolayısıyla biz de) tözler değil, onda bulunan ilineklerdir. Çünkü bu nesnelere, yalnızca tanrının etkileri diye kendi başına varoluşunun koşulu olan, zaman içinde var oluyorsa, bu varlıkların eylemleri de ancak tanrının herhangi bir yerde ve herhangi bir zamanda gerçekleştirdiği eylemler olmalıdır.”⁴ (Kant, 2016a: 147)

Kant, her şeyin tanrının -yani doğanın- belirlenimi altında olması problemini, düşünülür dünya-duyulur dünya, numen-fenomen, özgür nedensellik-doğal nedensellik kavramlarıyla çözmeye çalışır. Spinoza'nın, kendi kavramsallaştırmaları çerçevesinde özgür nedeni tanrıya ve tanrıyla özdeşleştirdiği doğaya atfettiği yerde Kant, onu akıl ve iradeyle ilişkisi içerisinde doğal nedenin karşısı olarak, *ontolojik* düzlemde numen kavramı üzerinden hem fenomenal -doğa varlığı- hem numenal varlık -ahlak varlığı- olan insana atfeder.

Kant'a göre, nedenselliğin özgürlük biçimi, doğa zorunluluğu biçiminden, kendinde şeylerin -numenlerin- nedenselliği olarak ayrılır. Burada doğa zorunluluğu ise şeylerin -fenomenlerin- zamanda belirlenebilir olmalarıyla alakalıdır. Zorunluluk şöyle bir neticeye yol açar: “belirli bir anda olup biten her olay, dolayısıyla da her eylem, kendisinden önce geçmiş zaman içinde olanın olmuş olması koşuluyla, zorunludur.” (Kant, 1999: 104). Zaman içindeki olaylar -nedenler- zinciri, birbirini belirlediği için, insan da sadece fenomen, yani varoluşu zamanda belirlenebilir olarak kabul edildiği takdirde, onun eylemleri, diğer olaylar zinciri tarafından belirlenip zorunlu olur, böylece de insan sadece zorunluluğa tâbi olup, özgür olamaz. Bu noktada ise ancak tek bir nedensellik, yani doğa nedenselliği söz konusudur.

Kant, insana iki *varlık* ya da varoluş biçimi -diğer bir sava göre ise yön-atfetmek suretiyle, insan için, doğa nedenselliğinin yanı sıra özgür nedenselliğe de

⁴ İktibasta köşeli parantez içinde belirttiğim olumsuzluk eki, çeviride olması gerektiği halde olmadığı için, Spinoza'nın ve Kant'ın teorilerinin genel hatları bilinmediği takdirde hatalı felsefi yoruma yol açmaktadır. Doğru hali ise bir başka çeviride şöyledir: “...zaman ve uzamın idealitesi kabul edilmedikçe, geriye yalnızca Spinozacılık kalır...” (Kant, 1999: 111). Bu bağlamda, zaman ve uzamın idealitesini kabul eden, Kant'ın kendisidir.

olanak tanır. Nedensellik kavramından çıkarsanan yasa kavramı, doğal nedensellik durumunda doğa yasası iken, özgür nedensellik durumunda artık bir ahlak yasasıdır. Kant açısından doğa, genel olarak, fenomenlerin yasalara bağlı olan varlığıdır (Kant, 2016a: 73). O halde ahlak da, aynı zamanda numen olan insanların yasalara bağlı varlığıdır. İlkinde, zorunluluk, doğal nedensellik ve doğa yasası söz konusuyken; ikincisinde özgürlük, özgür nedensellik ve ahlak yasası söz konusudur. Burada özgürlük “*duyular dünyasının belirleyici nedenlerinden bağımsızlık*”tır (Kant, 2018: 73). Zorunluluk ve doğa yasası, fenomenlerin dâhil olduğu duyulur dünyanın yasası iken; özgürlük ve ahlak yasası, numenlerin dâhil olduğu düşünülür dünyanın yasasıdır. Fakat nedensellik kapsamında yasaya sahip olmaklığından ötürüdür ki, özgürlüğün olanaklı kıldığı ahlak, daha önce de ifade edildiği gibi, özgürce karar verilmiş bir zorunluluk içerir.

Görüldüğü üzere, Kant’ın dualist görüşü çerçevesinde; yani düşünülür dünya-duyulur dünya, numen-fenomen, özgür nedensellik-doğal nedensellik, ahlak-doğa ikilikleri çerçevesinde, doğa yasası-ahlak yasası ayrımı da mevcuttur. Bu ayrımlar sayesinde ki özgürlük ve ahlak, tanrı ve ölümsüz ruh ideleri olanaklı hale gelmiştir. Bir önceki konuda incelediğimiz Spinoza’nın görüşünde bu tür ayrımlar söz konusu değildi, bu anlamda o, monistti. Tanrıyı doğayla, klasik anlamdaki özgürlüğü zorunlulukla bir görmekteydi. Kant açısından ise doğa fenomenal bir varlık olup, uzay ve zamana tâbidir. Tanrının ise, her ne kadar mahiyeti bilinemesede, Kant’ın görüşleri çerçevesinde onun numenal bir varlık olması ihtimali çıkarsanabileceği için, numenal bir varlık olarak doğadan bağımsız olduğu söylenebilir. Böylece o, düşünülür dünya dolayımında, ahlakın imkanını özgürlükle birlikte temin eder.

Kant; zorunluluk ve özgürlük bağlamında, bir hırsızlık örneği verir. Buna göre; zorunluluk kavramı ile açıklanacak olursa, bir hırsızlık olayı -eylemi-, doğa yasinca, zaman içinde süregelen geçmiş olaylar -nedenler- tarafından belirlenmiş olan bir sonuçtur. Dolayısıyla meydana gelmesi zorunludur. Böyle olunca, ahlak yasinca bir hükümde bulunmak anlamsızlaşır. Çünkü o eylemi yapan insan, bunu özgür olarak değil zorunlu olarak yapmıştır (Kant, 2016a: 139). Kant, bu tür bir yargıyı kabul etmeyerek, yukarıda değinilen ayrımlar üzerinden, özgür olmayı ve ahlak yasinca hüküm verebilmeyi mümkün kılar.

Kant'a göre, doğa zorunluluğu özgürlüğe karşıt olarak, sadece zaman koşulları dâhilindeki bir şeyin belirlenimlerine, hırsızlık örneğinde ise, *görünüüş* olarak eylem gerçekleştiren insanın belirlenimlerine hastır. Böyle olunca da, insanın her eylemi, kendinden evvelki eylemlerce belirlenmiş olduğundan, o insanın bizatihi gücü dışındadır. Fakat insan, akıl melekesi sayesinde numen olarak varlığa sahip olduğunun ve dolayısıyla da bu bakımdan zaman koşulları dâhilinde olmadığına farkına varır. Öte yandan, birinci bölümde Rousseau'nun insan doğası teorisinde önemli bir yeri olduğunu gördüğümüz vicdan melekesi de, insanın, yaptığı eylemleri ne denli zorunluluk adı altında yargıya bağlasa da, bu eylemlerden dolayı -sanki onları zorunluluk kavramıyla yargılamamış gibi- pişmanlık duymasına yol açar (Kant, 2016a: 141-142).

İnsanın, akıl yetisi vasıtasıyla, düşünülür dünyanın varlığı olarak numenliğini onaylayabildiğini ve özgürlüğün ve ahlakın da bu şekilde olanaklı olduğunu iddia eden Kant'a göre özgürlük, tanrının doğadan bağımsız olması gibi, doğadan bağımsızdır ve insan aklında a priori olarak içerilmektedir. İnsan aklında deneye bağlı kalmaksızın içeriliyor olması, teorik olarak ispatlanamaz, lakin pratikte tecrübe edilir:

“...özgürlük dolayısıyla nedensellik, her zaman duyular dünyasının dışında, düşünülür alanda aranmalıdır. Ancak duyu varlığının dışında kalan öteki nesnelere algımıza da gözlemimize de verilmemiştir. (...) nesnel bir nedensellik ilkesi (...) nedensellik bakımından usun [akılın] belirleme nedeni olarak başka bir nesneye başvurmasını gereksiz kılar; us bu nedeni o ilkeyle kendi içinde taşır; dolayısıyla usun, salt us olarak pratik olmasını sağlar. (...) Bu ilke(...) öteden beri her kişinin [insanın] usunda vardır; varlığına kök salmıştır ve ahlaklılığın temel ilkesidir. Bu koşulsuz nedensellik ve onun yetisi olan özgürlük; bu özgürlükle birlikte de duyular dünyasına özgü olduğu gibi düşünülür dünya ile de bağlantılı bir varlık (ben kendim) söz konusudur.”
(Kant, 2016a: 150-151)

Kant, özgür nedensellik ilkesinin bütün insanların aklında içkin olduğunu, yani a priori bir ilke olduğunu belirterek, insan doğasının rasyonel bir niteliğini ortaya koyar. Söz konusu savlarının devamında, yalnızca özgürlük melekesinin, koşullu ve duyusal olanda, koşulsuz ve düşünülür olanı bulmamızı sağladığını; yalnızca akıl melekesiyle, düşünülür dünyaya mahsus olanı onaylayabildiğimizi ileri sürer. Kant'a

göre akıl, insanın, onu diğer her şeyden ayıran, en yüksek bilme yetisidir. Akıl sayesinde ki, insan, düşünülür dünyaya bağlı bir varlık olduğunu kavramıştır.

Kant nazarında iki yönlü olan akıl melekesi, teorik yönüyle, bilim ve metafizik için, diğer bir deyişle bilme alanı için elzem iken, pratik yönüyle de, Spinoza'nın görüşlerinin aksine, özgür irade, özgürlük ve ahlak için, başka ifadeyle eyleme alanı için elzemdir. Teorik yönüyle akıl, nesnelere bilgisini sağlarken, pratik yönüyle akıl iradenin belirlenimini sağlar. Özgürlükle doğrudan ilişkisi açısından bizim için aklın pratik yönü gerekli olup, pratik akıl, eyleme alanıyla ilgili bir yeti olarak iradeyle uğraşır. Bu anlamda doğa, akli, irademizin yöneticisi olarak koymuştur.

Geleneksel anlamıyla iradeyi, Spinoza gibi, tamamen bir arzulama yetisi olarak görmeyen Kant, Spinoza'nın aksine, iradeyi akıl ile değil pratik akıl ile özdeş görür. Şöyle ki, teorik ve pratik olarak iki yöne ayırdığı, ahlak alanını pratik akla tahsis ettiği yerde Kant, iradeyi pratik akılla özdeşleştirdiğini ve bunu da ahlak yasasıyla ilişkilendirdiğini ortaya koyarak, şu şekilde bir irade tanımını verir:

“Doğada her şey yasalara göre etkide bulunur. Yalnızca akıl sahibi bir varlığın, yasaların tasarımına göre, yani ilkelere göre eylemde bulunma yetisi ya da istemesi [iradesi] vardır. Yasalardan eylemleri türetmek için akıl gerekli olduğundan, isteme pratik akıldan başka bir şey değildir. Akıl istemeyi kaçınılmazcasına belirliyorsa, (...) isteme, eğilimlerden [temayüllerden] bağımsız olarak ancak aklın pratik bakımından zorunlu, yani iyi olduğunu bildiği şeyi seçme yetisidir.” (Kant, 2018: 29)

Görüldüğü gibi, irade, arzulama yetisi olmaktan çok, seçme ve eylemde bulunma yetisidir. Burada ise devreye arzular değil ilkeler -yasalar- girmektedir. Spinoza'nın doğal belirleniminin tersine, tamamen aklın ve aklın koyduğu yasaların belirlenimi altında olan bir irade iyi bir iradedir ve böyle bir irade ise *kendinde iyidir*. Doğa söz konusu olduğunda kendinde iyi ve görünüşte iyi ayrımını kabul etmeyen Aristoteles'i anımsarsak, maddi anlamıyla doğayı duyulur dünya kavramıyla karşılayan Kant, iradeyi -ahlak için- özgürlük dahilinde duyulur dünyadan ayrı bir dünyayla ilişkilendirerek iradenin iyi halini kendinde iyi olarak niteler. Yine, Aristoteles'in teleolojik dünya görüşünü anımsatan bir biçimde Kant, doğanın amaçsız davranmadığını ileri sürer. Bu bağlamda aklın amacı, yani en yüksek pratik belirlenimi, iyi iradenin temelini sağlamaktır (Kant, 2018: 12).

Spinoza'nın, varlığın korunmasını, erdemi ve akılı -dolayısıyla da iradeyi- özdeş tutmasına (Spinoza, 2017: 341) yönelik bir tenkit olarak görülebilecek bir biçimde, Kant'a göre, akla ve iradeye sahip bir varlık olarak insanın, doğaca verilmiş asıl amacı, varlığın sürdürülmesi vb, yahut da bir kelimeyle özetlenirse, mutluluk olsaydı, doğa, bunun gerçekleştirilmesi için akılı temele almazdı; çünkü bunun için içgüdü daha uygun olurdu. Kant açısından insan, diğer varlıklardan farklı olarak akıl ve iradeye sahip olduğu için, ahlaksal yaşam birincil derecede önemlidir ve böyle bir yaşamda içgüdüler değil, akla ve aklın bizatihi belirlenimine verilmiş irade söz sahibi olmalıdır. "Doğal yapının cimri donatımı"ndan ötürü, iyi iradenin amacını gerçekleştirmekte yetersiz kalmasının, onun kendinde iyi'lik değerinden bir şey eksilmesi söz konusu değildir (Kant, 2018: 9-10).

Özgürlük hususunda Kant tekrar Spinoza ile mukayese edilecek olursa, Spinoza için özgürlük doğa zorunluluğunun bilincine varmak ile ilgiliyken, Kant için özgürlük, doğa zorunluluğunun ötesinde, ahlakın -ahlaki zorunluluğun ve sorumluluğun- olanağını onaylamak ile ilgilidir. Kant nazarında kişinin ontolojik statüsü ise, doğayı, yani duyulur dünyayı aşan, özgürlüğün dayandırıldığı bir düşünülür dünya ile ilgilidir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

KANT'IN İNSAN VE KİŞİ TASAVVURU

1. Ahlak Metafiziği

Her şeyden önce, *ahlak*⁵, köken itibariyle Arapça bir kelime olup, *h-l-k* kökünden türemiştir. Bu kök hem *halk* kelimesine hem de *hulk* kelimesine işaret etmekte olup, bu iki kök kelime arasında bir yandan morfolojik ve etimolojik, bir yandan da insanın yaratılışı (*halk*) ile karakteri (*hulk*) arasındaki sıkı ilişkiyi göstermesi bâbında ontolojik bir ilişki vardır. *Halk* ve *hulk*, insanı tamamlayan iki yönü yansıtır. Böylece ahlak, insanın dış ve iç yapısıyla irtibatlıdır (aktaran Koca, 2016a: 125-126). Kelime olarak da “1 (...) *İnsanların kendisine göre yaşadıkları, kendilerine rehber aldıkları ilkeler bütünü ya da kurallar toplamı.* 2 *Bir kimsenin iyi niteliklerini ya da kişiliğini ifade eden tutum ve davranışlar bütünü, huy.*” (Cevizci, 2010: 24) gibi mânâlara gelir.

Metafizik ise, Yunanca *meta* (sonra, öte, üst) ve *physica* (fizik) kelimelerinden müteşekkil olup, doğal ve -varsa- doğaüstü tüm gerçekliğin esas mahiyetini araştıran felsefi veya teolojik disiplindir. Bu kavram çoğu zaman ontoloji kavramıyla anlamdaş olarak kullanılır.

Kant açısından metafizik doğal bir eğilim olup (Kant, 2020: 50), bunu sürdüren meleke ise akıldır. Daha evvel de kısaca değinildiği gibi, bilgi hususunda aklın teorik kullanımı, eylem hususunda ise pratik kullanımı söz konusudur. Kant'ın, metafiziğin gerekliliği ile ilgili şu tespiti dikkate şayandır: “*Hep kirli hava solumayalım diye, günün birinde soluk almaktan büsbütün vazgeçmemiz ne kadar az beklenirse, insan düşüncesinin günün birinde metafizik araştırmalarından büsbütün vazgeçmesi de o kadar beklenir.*” (Kant, 2002: 122). Yaşayabilmek için hava solumak ne denli

⁵ Türkçede ahlak kelimesi hayli yerleşik bir kelime olup, bunun Türkçeleştirilmiş hâli olarak, anlamını tam karşılamamasına rağmen, *töre* kelimesi tercih edilmektedir. Ahlakla alakası dahilinde, Arapça *hukuk* kelimesi *türe*, *adalet* kelimesi ise *tüze* olarak Türkçede karşılık bulmaktadır.

zorunluysa, düşünebilmek için de metafizik yapmak o denli zorunludur. Hava solumak ciğerlerin faaliyetini, metafizik yapmak ise aklın faaliyetini gerektirir. Kant söz konusu örneğin devamında ise yine doğaya ve insan doğasına özgü bir açmazı dile getirerek, her zaman herkeste metafizik olacağını, fakat *ortak bir ölçü* olmadığı için herkesin kendine göre metafizik yapacağını söyler. Ama öte yandan kendisi, çağında başat bir kavram olarak *evrensel akıl* kavramına paralel bir biçimde, evrensel ve zorunlu ilkeler temelinde bir ahlak metafiziği geliştirir ve insanlar arasında ortak bir ölçü tesis etmeye çalışır. Ontolojiyle ilişkisi içerisinde etik bir kavram olarak kişi kavramıyla, bize ortak bir ahlaki insanlık kıstası verir.

Kant, ahlaka götüren süreçte üç çeşit zihin yetisi ayrımlar. Bunlar: anlama yetisi, yargı yetisi ve akıl olup, uygulama alanları doğa, sanat ve özgürlük; a priori ilkeleri ise yasallık, amaçlılık ve son amaçtır. Yargı yetisi -ve onun uygulama alanı olarak sanat- doğadan özgürlüğe geçişi mümkün kılar. Söz konusu üçlü ayrımlara tekabül eden hoşlanma biçimleri de vardır. Onlar; hoş, güzel ve iyidir:

“Bir insana doyum verene hoş denir; ona yalnızca haz verene, güzel; değerli olana, {onaylanana,} e.d. onun tarafından nesnel bir değer verilene, iyi. Hoşluk ustan yoksun hayvanlar için de geçerlidir; Güzellik yalnızca insanlar, e.d. hayvansal ve gene de ussal varlıklar için, salt ussal değil (örneğin tinler), ama aynı zamanda hayvansal da olan varlıklar için; İyi ise genel olarak her ussal varlık için.” (Kant, 2016: 36, 44)

Bu ayırım, bölümün ilerleyen kısmında analiz edeceğimiz hayvanlık-insanlık-kişilik ayırımına paraleldir. Birbiriyle bağıntılandırırsak: hoş kavramı hayvanlık, güzel kavramı insanlık, iyi kavramı ise kişilik kavramına dairdir.

Saf aklın, teorik kullanımıyla bilme alanından, pratik kullanımıyla eyleme alanına genişleme imkanına yönelik olarak Kant, inanca yer açabilmek maksadıyla bilgiyi sınırlandırır. Zira ona göre, metafiziğin dogmatizmi, ahlaka zıt ve dogmatik olan inançsızlığın asıl kaynağıdır (Kant, 1993: 29). Bununla birlikte, dogmatizmden ve spekülasyonlardan arındırılmış bir metafiziğin bilim olarak imkanı ve bu doğrultuda da ahlak metafiziğinin yani ahlak biliminin imkanı söz konusudur. Kant’ın nazariyesinde, ahlak kavramı çok mühim bir konuma sahiptir ve o, ahlak için büyük ve *yasal* bir etik sistem inşa etmiş, bunu da bilim olarak mümkün kılacak gerek ontolojik gerekse de epistemolojik bir zemin hazırlamıştır. Dolayısıyla böylesi

bir ahlak sistemi, bilim statüsüne sahip olmasının verdiği yetkiyle, daha fazla kabul edilir ve bağlayıcı olacaktır.

Teorik akıl dolayımındaki metafizik, Kant'ın eleştirilerine maruz kalmış ve ona göre böyle bir metafizik, deneyi temel almadığı için, bilim statüsüne sahip olmak bir yana, boş spekülasyon olmaktan öteye gidememiştir. Fakat bu hata, metafiziğin topyekün reddedilmesine yol açmamalıdır, zira metafizik yapmak insanın doğasında vardır ve hata metafiziğin bizatihi kendisinde değil, birtakım metafizikçilerin metafizik yapma biçimindedir. Kant, bu minvalde, metafiziğin bir bilim olarak imkanını aklın pratik kullanımı dolayımında ahlak alanında görmekte olup, ahlakın yasalarını bu metafiziğin, eşdeyişle bilimin, zorunlu temelleri haline getirmektedir. Nasıl ki yasa olmazsa bilim de olmaz; aynı şekilde, yasa olmazsa ahlak da olmaz. Gerek doğa yasaları gerekse de ahlak yasaları, duyulur ve düşünülür dünyaları kuşatır.

Tüm rasyonel varlıklar için a priori olarak geçerli olan, yani deneyle temellendirilmeyen ahlaki ilkelerden müteşekkil ahlak metafiziği (Wood, 2009: 168) dahilinde Kant, ahlakı hem teleoloji (amaçbilim) -ki Aristoteles'te incelediğimiz *telos* kavramıyla alakalıdır- hem de teoloji (tanrıbilim) ile ilişkilendirerek; fiziki teleolojinin ötesinde ahlaki teleolojiyi ve psikolojik teolojinin ötesinde ahlaki teolojiyi benimser.

Fiziki teleolojinin duyulur dünyayla yani doğayla ilgili olduğu yerde ahlaki teleoloji düşünülür dünyayla ilgili olup, özgürlük ile donanmış rasyonel bir varlığın kavramında -yani insan kavramında- a priori içerilir. Ahlaki teleoloji dünyadaki bir son amaç kavramıyla doğrudan ilişkili olup, bu son amaç olmaksızın, doğa amaçlarının ne ortak bir bağıntı noktası ne de teleolojik bir ilkesi olabilir. Son amaç ise, nedenselliği teleolojik olan ve kendisi irade özgürlüğüne sahip rasyonel ahlaksal bir varlık türü olup, numen olarak görülen insandır. Rasyonel ahlaksal varlık olarak sadece insanda koşulsuz yasama söz konusudur ki bu, insana, doğanın teleolojik olarak ona altgüdümlü olduğu bir son amaç olmayı temin eder. Burada dikkat edilmesi gereken husus, son amacın insan olması değil, rasyonel ahlaksal varlık olarak insanın olmasıdır. Yani rasyonalite ve moralite temel kıstaslardır. Böyle bir insan aynı zamanda ahlak yasaları altında varoluşa sahiptir, ki zaten akıl-ahlak-yasa kavramları birbiriyle doğrudan ilişkilidir. İnsan, yalnızca aklın, ahlak yasası

vasıtasıyla son amaç olarak dayattığı ve insanı onunla yükümlü kıldığı şeye ne denli uygun davranırsa, ancak o takdirde kendini son amaca bağlı addedebilir (Kant, 2016b: 217-218, 244). Bu argümanlar bizi *kişi* kavramına götürecektir. Öte yandan doğanın teleolojik olarak insana altgüdümlü olması ise, Kant'ın:

“Ne denli büyük bir sanatla düzenlenmiş olurlarsa olsunlar, ne denli varsıl [zengin] bir ereksel [amaçlı] bağıntılar türünlüğü içinde bir araya toplanmış olurlarsa olsunlar, tüm o yaratıklar karmaşası, giderek yanlışlıkla dünyalar dediğimiz bu kadar çok dizgenin [sistemin] bütünlüğü bile, eğer insanlar (genel olarak ussal [rasyonel] varlıklar) da olmasaydı, boş yere orada olacaklardı; e.d. insanlar olmaksızın bütün bir yaratılış, salt ıssız bir çöl, boşuna ve bir son erekten yoksun olurdu.” (Kant, 2016b: 223)

iddiası doğrultusunda, kısaca “doğa, insan için vardır” şeklinde de yorumlanabilir. Bu ise bize, ilk bölümde ele aldığımız dinlerdeki, tanrının dünyayı insan için yaratması öğretisini anımsatır, ki zaten Kant da, birbiriyle ilintili olan ahlaki teleoloji ve ahlaki teolojisinde buna benzer bir tez geliştirir. Yine birinci bölümde İslamiyet konusunda gördüğümüz üstünlük kavramı buraya tatbik edilirse, Kant'a göre, diğer varlıklar karşısında üstün olan insanın bu üstünlüğünün nedenlerinin rasyonalite ve rasyonalite sayesinde mümkünleşen moralite olduğu çıkarılabilir.

Ahlaki teleoloji, doğadaki fiziksel teleolojiyle kavrayamadığımız son amaç kavramını ortaya koyar, öte yandan ahlaki teolojiyi de bu cihette temellendirir. Ahlaki teoloji doğadaki rasyonel varlıkların ahlaki amacından, yani ahlaki teleolojiden, doğanın en yüksek nedenini çıkarır. Ahlaki teolojinin yanı sıra psikolojik teoloji de vardır ki bu da, doğanın amaçlarından, yani fiziki teleolojiden doğanın en yüksek nedenini çıkarır. Ahlaki teoloji açısından, psikolojik teoloji ve fiziksel teleoloji yalnızca bir ön öğreti olarak işlevseldir. Teoloji öznel açıdan zorunlu olmakla birlikte, bu, din ile, yani pratik, ahlaki akıl kullanımı ile mümkündür. Bu anlamda din, insanın ödevlerinin tanrısal imperatifler olarak bilgisidir. Din kavramı ile alakalı inanç kavramı da doğrudan ahlakla ilintili olup, aklın ahlaki düşünme yoludur. Yalnızca böyle bir inanç, aklın idesinin pratik geçerliliğine sahip olmak suretiyle ahlaki bir değer taşır. Böylesi bir inanç ve din doğrultusundaki ahlaki teolojiyi olanaklı kılan ise, rasyonel ilkelere a priori olarak

dayanan ahlaki teleolojidir (Kant, 2016b: 245, 252).

Aklın, fiziksel teleoloji ile bağlantısı dolayımında ahlaki teleolojiden ahlaki teolojiye ilerlemesi, bize ahlakın daha soyut ve tümel bir düzeyde teleoloji ve teolojiyle zorunlu ilişkisini gösterir. Dolayısıyla ahlak; din ve tanrı ile ilişkili olmasının yanı sıra, son amaç olarak insan -ve spesifik olarak kişi- kavramında da, ileride analiz edeceğimiz, insanın nihai amacı olarak en yüksek iyi (*summum bonum*) kavramında da içerilir, ki bu noktada, bir Kant yorumcusu olan Allen W. Wood'a göre, Kant'ın etik öğretisi, ödev kavramı çerçevesinde, eğer ödev, amaçlarla bağlantısı olmaksızın bizi bağlayan bir zorunluluk olarak anlaşılıyorsa, bir deontolojik etik (deon: ödev) değil, bilakis bir teleolojik (telos: amaç) etikdir (Wood, 2009: 186). Ödev kavramı ise kısaca, yasayla yakından ilişkili olup, bir eylemin nesnel olarak zorunluluk taşımasına işaret eder. Kant'ın ahlak sistemi açısından ödev, nihai amaç olan en yüksek iyiye yaklaşabilmek adına yerine getirilmelidir.

Tüm bunlar göz önüne alındığında, Kant'ın, bir yandan ahlakın, dinin otoritesi altında olmayıp özerk olduğunu -ki özerklik (otonomi), ileride görüleceği üzere, Kant'ın etik teorisinde önemli olan bir başka kavramdır-, diğer yandan da ahlak ile inanç arasında rasyonel bir bağın olduğunu savunduğu görülmektedir: *“Böyle bir çabada ahlaktan inanca gidilmek suretiyle inanmanın rasyonelliği ortaya konacak, ama inançtan yola çıkılmak suretiyle ahlakın temellendirilmesine gidilmeyecektir. Başka bir deyişle ahlaki teolojiye ‘evet’, ama teolojik ahlaka ‘hayır’ denecektir.”* (Aydın, 1999: 97).

Söz konusu ahlaki teoloji çerçevesinde şimdi kısaca tanrıyı mütalaa edelim.

1.1. Tanrı

Genel bir tutum olarak, daha doğrusu dogmatik bir tutum olarak, empiristlere göre, tanrının varlığı empirik olarak ispatlanamadığı için tanrı yoktur; rasyonalistlere göreyse tanrının varlığı salt mantıksal yoldan kanıtlanabilir. Kant'ın teorisine göre ise, tanrı, bilgisi edinilemeyen, lakin ahlakın -özgürlüğün ve ölümsüz ruhun- temellendirilebilmesi için zorunlu olan bir varlıktır. Bu anlamda teolojik ilk varlık kavramı, teorik aklın *“transendental bir ideal olarak belirsiz bırakmak zorunda kaldığı”* bir şeydir (Kant, 1999: 144). Bilgisi edinilemediği için ne varlığının ispatı

ne de yokluğunun ispatı söz konusudur. Sadece, ahlakın imkanı için onun da imkanı şarttır. İşte ahlaki teoloji kavramsallaştırması da bu argümana dayalıdır.

Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi (Kritik der Urteilskraft)* adlı eserinin, *Törel-Tanrıbilim [Ahlaki Teoloji] Üzerine* adlı kısmında tanrıya ilişkin olarak son amaç kavramıyla bağlantı içinde şöyle bir iddiada bulunur:

“... tanrıları (demonlar) ilkin korku yaratabilse de, tanrı kavramını ahlaksal ilkeleri aracılığıyla üretebilen ilkin us olmuştur (üstelik genellikle olduğu gibi insanlar doğanın teleolojisinde çok bilgisiz, ya da burada birbirleri ile çelişen görüngüleri yeterince doğrulanmış bir ilke yoluyla ayarlamadaki güçlükten ötürü çok kuşkulu olsalar da); ve ayrıca, insanın varoluşunun iç ahlaksal erek-belirlenimi doğa bilgisinde eksik olan şeyi tamamlar, çünkü bizi tüm şeylerin varoluşunun son ereği için, onun için etik bir ilkeden başka hiç birinin us açısından doyurucu olmadığı bu erek için en yüksek nedeni düşünmeye yöneltir -bir neden ki, bütün doğayı o biricik amaca (ki bunun için doğa salt bir alettir) boyun eğdirmeye yetenekli kılan özellikleri ile bir Tanrılık olarak düşünülür.” (Kant, 2016b: 226-227)

Demon anlamında, yani antropomorfik olarak tasarımılanmış tanrıları ilk olarak korkunun yaratmış olabileceği fikri, bize, Hobbes’un, insanların bilgisizlikten gelen korkuyla tanrıları ve dini yarattığı biçimindeki argümanını anımsatır. Ama Kant, ahlak merkezli tanrı anlayışıyla, Hobbes’un görüşünden farklı bir görüş geliştirir.

Kant’a göre, akıl, tanrının ve gelecek yaşamın olanağını onaylamak mecburiyetindedir, aksi halde ahlak yasaları “beynin boş uydurmaları” durumuna düşecektir; çünkü bu takdirde, yasalar her ne kadar hayranlık verici olsa da, amaç ve eylem güdüsü olamayacak; yasalar ve onların ilişkili olduğu son amaç ise, hem tanrının hem de gelecek yaşamın reddi nedeniyle temelsiz kalıp yıkılacaktır. Dolayısıyla tüm bir ahlak sistemi çökecektir. Netice itibarıyla ahlaki ideler bir tanrı kavramını ortaya çıkarmıştır (Kant, 2020: 470-471).

Tıpkı ahlak ve özgürlüğün birbirini gerektirmesi gibi, ahlak ile tanrının ve gelecek yaşamın, sonuç olarak da bunların hepsinin birbirini gerektirdiği söylenebilir. Örneğin bir başka Kant yorumcusu olan Ernst Cassirer’e göre, ahlaklılık tanrının varlığını onaylama sayesinde değil, bilakis tanrının varlığını onaylama ahlaklılık sayesinde zorunludur. Bununla birlikte, ahlak yasasıyla uyumlu son amaç

için ahlaki bir dünya nedeni, eş deyişle tanrının varlığı onaylanmak zorunda olup; bu ne denli zorunluysa ilki de o denli zorunlu kabul edilmelidir (Cassirer, 1996: 283). Tabii ki Kant'ın tanrı anlayışı geleneksel dinsel bir tanrı anlayışı değildir; fakat onun ahlaki teoloji anlayışı, tanrı kavramını sırf mantıki ve epistemolojik temelde değil, aynı zamanda ontolojik temelde kabul eder. Fenomen-numen ayrımının ontik mi yoksa salt epistemik bir ayrım mı olduğu tartışmasına benzer bir tartışma burada da söz konusudur. Ana konumuz bu olmadığı için üzerinde durulmayacaktır.

Şimdi, ahlakın imkanı için özgürlüğün ve tanrının yanı sıra zorunlu olduğunun kabul edilmesi gereken ruhun ölümsüzlüğü postulatını ele alalım. Zira kişi olma yolunda bu da önemli bir uğraktır.

1.2. İnsan Ruhunun Gelecek Yaşamı

Tanrı inancı gibi, gelecek yaşam inancı da genel anlamda dinsel doktrinlerin temel yapı taşları olup; şimdiki yaşamda varolan insanın bedensel olarak ölüp son bulurken, onun ruhunun ölümlü olmayıp, bir gelecek yaşamda var olmaya devam etmesi düşüncesi, ruhun ölümsüzlüğü inancını ifade eder. Kant bunu, bir koşul; özgürlük ve tanrı ile birlikte bir postulat; bir ide olarak nitelendirir. Ruhun ölümsüz olduğu inancı, Kant etiğinde bir koşul olarak, özgürlüğün yasal kullanımının etkisinin olanağı; bir postulat olarak, ahlakın imkanının onaylanması bakımından temel bir önerme; bir ide olarak ise aklın zorunlu bir kabulüdür. Ahlak çerçevesinde bakıldığında, ölümsüz olan ruh, gelecek yaşamda, şimdiki yaşamdaki iyi veya kötü eylemleri nedeniyle sorumlu olmaya devam ederek, ona göre bir karşılık görecektir. İyi ve kötüye karşılık alma hususunda karşımıza iyinin mekanı olarak cennet ve kötünün mekanı olarak cehennem çıkar ki, Kant bunlara yönelik inancı, *Saf Aklın Sınırları Dâhilinde Din*⁶ adlı eserinde şöyle dile getirir: “...ölümden sonraki yaşam ve cennet-cehennem inancı (...) insan doğasındaki evrensel ahlâki yaratılış

⁶ Kitabın orijinal adı *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* olup, *Saf Aklın Eleştirisi*'nin orijinal adı olan *Kritik der reinen Vernunft* ile aralarında, *akıl* kelimesine yüklenen kelimeler açısından bir farklılık vardır. Oysaki söz konusu Türkçe çevirilerinde ikisi de *saf* diye geçmektedir. Felsefe kavramlarla iş gördüğü için, böyle bir aynı yazım, *saf akıl* kavramının Kant'taki anlamının bulanıklaşmasına ve öneminin azalmasına yol açmaktadır. Kant düşüncesinde *saf* kavramı bir bilme yetisinin a priori yasamacı olduğuna delalet eder, yani o yetinin bilme ve yasalaştırma sürecinde a posteriori ilkelere dayanmadığını belirtir. “Saf akıl” *reine vernunft* olup, *saf* da sıfat iken, *bloße vernunft* “sırf akıl”dır; ya da *sarf* ile aynı anlama gelebilecek diğer zarflardır. Kant üstüne yazılan bir eser çevirisinde doğru bir çeviri şöyledir: “*Yalnızca Aklın Sınırları İçinde Din*” (Wood, 2009: 18). (Başka bir izah için bakınız, Aydoğan, 2017: 1-2).

[eğilim/predisposition]⁷ aracılığıyla herkesin içine kendiliğinden ve zorla girer” (Kant, 2017: 157-158). Burada o; ölümsüzlük ve gelecek yaşamda da ahlaken sorumlu tutularak karşılık alacak olma inancını insanda doğal ve dolayısıyla zorunlu olan şeyler olarak ileri sürer. Bu iddiasıyla, ilk bölümde incelediğimiz dinlerin bu yöndeki inancını kabul eder.

Kant nazarında, ölümsüzlük, yani kalıcılık, pratik aklın “kendisinin bütün amacı olarak, en yüksek iyide ahlak yasasına uygunluk için gerekli olan süre” postulatı aracılığıyla sağladığı bir özelliktir (Kant, 1999: 144). Doğrudan iktibas yaptığım argümanda da görüldüğü üzere, ruhun ölümsüz olması, yine tamamen ahlaki amaçlı olup, şimdiki yaşamdaki zamanın kifayetsiz olduğu yönündeki savla birleştirilmek suretiyle, bir sonraki mevzuda analiz edeceğimiz en yüksek iyi kavramının kapsadığı öğeler üzerinden, gelecek yaşamda şimdiki yaşamın ahlaki amacının karşılık ve gerçeklik bulması iddiasıyla temellendirilmiştir. İslamiyet’te yer bulan, doğmadan yahut yeni doğup ölenlerin, çocukluktan çıkamadan ölenlerin, deli olarak ölenlerin vb. gelecek yaşamdaki durumlarının ne olacağı yönündeki tartışmaları burada da gündeme getirmek pekala mümkündür. Belki Kant bu sorunsala cevaben, ikinci bölümde de kısaca ele aldığımız gibi, bunların, bırakın rasyonel ve moral bir *kişi* olmayı, rasyonel bir *insan* bile olamamaları nedeniyle ahlaka taraf olamadıkları için böyle bir amacı taşımamakta ve dolayısıyla en yüksek iyiyi gerçekleştirmeye çabalama olanağından yoksun bulunmakta olduklarını, sonuç olarak da en yüksek iyinin gelecek yaşamdaki amacı ve karşılığı olan mutluluğa layık olamayacaklarını öne sürecektir. Yani onun argümanlarından böyle bir çıkarsamada bulunabiliriz.

“*İnsan doğasının eşsiz donatımı ve yaşamın ona öylesine ters düşen kısıtlılığı karşısında, insan ruhunun gelecek yaşamı*” (Kant, 1993: 375) ile ilgili bir biçimde Kant, *Arı Usun Eleştirisi* adlı eserinde, gelecek yaşamı “ahlaki dünya” diye nitelendirip, şimdiki yaşam alanımız olan duyulur dünyadaki eylemlerimizin bir sonucu olarak kabul etmektedir (Kant, 1993: 369). Duyulur dünya-düşünülür dünya ayrımını da göz önünde bulundurduğumuz takdirde, düşünülür dünya ve ahlaki dünya arasında paralellik ya da hatta özdeşlik kurmanın mümkün olduğu görülür. Bu

⁷ Bu kelime, söz konusu eserin Türkçe çevirisine göre, “yaratılış” kelimesinin asıl çevirisi olup, daha sonra analiz edeceğimiz, insan doğasında bulunan iyilik eğilimi (*predisposition*) ve kötülük yönelimi (*propensity*) ayrımına işaret eder.

dünya(lar) ise son tahlilde, gelecek yaşam bu dünyada olmayacağına göre, bir öte dünya olanağını ortaya koyar.

Kant, gerek tanrıya gerekse de ölümsüzlüğe, özgürlük vasıtasıyla nesnel bir gerçeklik kazandırır. Özgürlük de, anlaşılacağı gibi, ahlak yasasıyla bir arada varolabildiği için, en temelde ahlakın olduğu, ahlaki teleolojiye ve ahlaki teolojiye de buradan varıldığı, yine gözler önüne serilir. Hepsi birer nesnel gerçeklik taşıyan ideler olarak bu üç ide, ikinci bölümde irdelediğimiz iki tip nedensellikten biri olan özgür nedensellik ile kanıtlanır. Bu noktada Kant, Hume'un nedensellik eleştirisini eleştirir: "*Hume (...) Tanrı, özgürlük ve ölümsüzlük üzerine aklın yargıda bulunamayacağını ortaya koymak için, neden kavramı konusunda, zorunluluğun her türlü nesnel anlamı yerine, sırf öznel bir zorunluluğun, yani alışkanlığın kabul edilmesini istiyordu*" (Kant, 1999: 13-14). Alışkanlık yoluyla herhangi bir kanıtlama yapılamayacağı ise barizdir.

Kant'ın, nesnel gerçekliklerini kanıtladığını iddia ettiği idelerden biri olarak ruhun ölümsüzlüğü, rasyonel varlığın sonsuza dek sürecek olan "varoluşu ve kişiliği" ile alakalıdır. Buradaki kişilik kavramı, psikolojik veya demografik bir kavram olmayıp, Kant'ın teorisine has olan, ontolojik ve etik bir kavramdır. İnsanın ahlaki olabilmek -ve dolayısıyla kişileşebilmek- için, iradesini ahlak yasasına tâbi kılmasını gerektiren sürede, en yüksek iyinin ilk koşulu ne denli yerine getirilebilirse, bu sürenin sonrasındaki ölümsüzlük ile de ikinci koşulu o denli sağlanabilecektir.

1.3. En Yüksek İyi

Her şeyden önce, en yüksek iyinin ne olduğu problemi, etik tarihinin başlatıcısı kabul edilir. Bu probleme yönelen ilk teoriler için en yüksek iyi, ulaşılması gereken bir amaç (*telos*) olarak, ilk bölümde Aristoteles'in görüşlerini serimlerken kısaca zikrettiğimiz mutluluktur (*eudaimonia*). Fakat, Kant'ın bu yöndeki eleştirisine de maruz kalmış olan mutluluğun ne olduğuna ilişkin muhtelif cevaplar vardır (Özlem, 2004: 41). Kant'ın eleştirisiyle ilgili olarak:

"Mutluluk'u 'en yüksek iyi' saymak, onu erek haline getirmek (...) tamamen yanlıştır. Ahlâklılık 'mutluluk' ile ilgili bir şey olamaz. Çünkü insan mutluluğa, zaten doğal eğilimleri [temayülleri], güdüleri, arzularının yönlendirmesi altında ulaşabilmektedir. Mutluluğa ulaşmakta, özellikle

mutluluğu bedensel haz, arzuların tatmini olarak anladığımızda, hayvanlardan herhangi bir ayırımımız yoktur; çünkü hayvanlar da doğaları gereği böyle bir mutluluğu kovalarlar. Ahlâklılığı mutluluğa endekslediğimizde, ahlâklılık artık sadece insana ait bir fenomen veya durum olmaktan çıkar, toplu halde yaşayan, özellikle eşeyli yoldan üreyen tüm hayvanlar için de geçerli bir fenomen veya durum olur...” (Özlem, 2004: 71)

Buna göre, mutluluğun; erdem in veya ahlâklılığın nedeni olması kabul edilemez, mutluluğun bilhassa niceliksel olarak alınması ise insanı hayvanilik düzeyine indirger. Hayvanlarda olmayan akıl melekesi insanı hiyerarşik olarak üst basamağa taşır; fakat insan, aklını âtil bırakırsa, görünüşte her ne kadar insan olsa da, diğer bir deyişle, biyolojik olarak insan olsa da, *insanlığının* hakkını verememiş demektir.

Kant’ın sisteminde bir inanç ögesi olarak en yüksek iyi kavramı, Kant’ın, ahlaka bir dayanak olarak empirik ilkeleri kabul etmemesi bağlamında, bu tür ilkelerden çıkarılamayacak bir kavramdır. Dolayısıyla o ancak iradenin özgürlüğü aracılığıyla a priori olarak ortaya konulabilir. En yüksek iyi, Kant’ın özgürlük anlayışı ahlak yasalarına boyun eğen bir özgürlük anlayışı olduğundandır ki, özgür olan yani ahlaki olarak belirlenmiş bir iradenin ona yönelmesini gerektiren en yüksek amacıdır. Nasıl ki tanrının ve gelecek yaşamın imkanını reddetmek ahlak yasalarını beynin boş uydurmalarına çevirecekse, aynı şekilde, en yüksek iyinin imkanının reddi de, insanın en yüksek iyiyi gerçekleştirme ve geliştirmesini ödev olarak buyuran ahlak yasalarını “*düş ürünü ve boş, uydurma amaçlara yönelmiş bir şey*” haline getirecektir (Kant, 1999: 124).

En yüksek iyi, rasyonel varlıkların ahlak yasaları altında varoluşuyla alakalı olup, yine görüldüğü gibi, rasyonalite ve moralite temel kıstaslardır. Kant; yasa, amaç ve en yüksek iyi kavramlarının içerildiği şu iddiayı öne sürer:

“Özgürlüğümüzü kullanmanın biçimsel us koşulu olarak ahlaksal yasa özdeksel koşul olarak herhangi bir erek olmaksızın bizi salt kendi başına yükümlülük altında tutar; ama gene de bizim için, ve hiç kuşkusuz a priori, bir son erek belirler ki, bizi ona doğru çabalama yükümlülüğü altına düşürür, ve bu erek dünyada özgürlük yoluyla olanaklı en yüksek iyidir.” (Kant, 2016b: 229)

Doğada bir son amaç olan insanın son amacı ise en yüksek iyidir. Kant'ın temel vurgusu insana değil; direkt olarak insandaki ahlakadır ve endirekt olarak da ahlak üzerinden insanadır. Önceki “doğa, insan için vardır” şeklindeki çıkarsamama, burada bir ilave yaparsam şöyle olacaktır: “doğa, insan için vardır; insan ise ahlak için vardır”.

Ahlakın yasası, Kant'a göre, insanı, pratik aklın son amacı olan en yüksek iyi kavramı yoluyla, -daha evvel kısaca bahsedilen- dine götürür (Kant, 1999: 140). Bu bağlamda, dünyanın ahlaki yorumunun, bir dinî yoruma, daha doğrusu ahlaki dinî bir yoruma dönüştüğü söylenebilir. Kant her ne kadar mutlak bir dinî hakikat iddiasında bulunmasa da, bu, onun söz konusu dinî içerimli argümanlarının görmezden gelinmesini gerektirmez. Onun din tasavvurunun temelde ahlaki olması, din kavramını ortadan kaldırmaz. Kant'ın ağırlıklı olarak dünyevi ve materyalist bir biçimde yorumlanması, onu yanlış anlamak olur. İşte insanlık ve kişilik kavramları da bu minvalde ne ağırlıklı olarak dünyevi veya materyalist, ne de popüler anlamıyla hümanisttir. Tabii ki bununla onun uhrevi veya klasik anlamıyla dindar olduğu da kastedilmiyor. Bu problematiği *Tanrı-Ahlak İlişkisi* adlı eserinde gerekçelendiren M. Aydın'a göre, Kant iki kutba da dahil olmayıp, onun ahlaki kanıtlayış biçimi, tanrının varlığına inananları da inanmayanları da tatmin edememiştir. Şöyle ki, o, bir yandan tanrıyı teorik bilginin dışına çıkarıp, ahlak metafiziğinde ise tanrıya ve dine ahlak temelli bir rol atfederek esas önemi ahlaka verdiği ve de bahsettiği tanrının antroposentrizmden (insanmerkezcilik) kurtulamadığı için teisti; diğer yandan ahlaka otonomi tahsis ettiği halde tanrının varlığı iddiasını yine de sürdürdüğü, bu yüzden de, teorisinin bir yönüyle dışta bıraktığı teolojiyi bir başka yönüyle tekrar teorisine dahil ettiği için ateisti karşısına almıştır (Aydın, 1991: 56). Bu noktada antroposentrizm kavramına dair şu tarz bir ilave yapılabilir: Kant'ın tanrı tasavvurunun insanmerkezci olduğu yönündeki sav, Kant'ın anlayışını tam olarak nitelendirmez; zira daha önce de vurgulandığı gibi, Kant insana, tıpkı tanrıya ve dine bakışında olduğu gibi, akıl ve ahlak temelinde bakar. Nasıl ki, tanrının ve dinin gerçekliğini temin eden akıl ve ahlaktır, bunun gibi, insanın değerliliğini temin eden de yine bunlardır. Bu anlamda akılmerkezcilik ve ahlakmerkezcilik nitelendirmeleri belki daha doğru olacaktır. Ayrıca, Kant'ı antroposentrizm üzerinden eleştirenlerin kendilerinin teosentrizm (tanrımerkezcilik) savunularının da aslında birer

antroposentrizm olduğu iddia edilebilir. Zira insan olmasaydı, tanrının varlığı ve dinin içeriğiyle ilgili herhangi bir tartışma da olmayacaktı.

Kant, ahlakı din ile de temellendirmekle birlikte, dini de ahlakla tanımladığı gibi, kelime olarak *bilgelik sevgisi* manasına gelen felsefenin bu bilgeliğini de yine ahlakla tanımlar. Buna göre: “*bilgelik, teorik olarak ele alındığında en yüksek iyinin bilgisi, pratik olarak ele alındığında ise istemenin en yüksek iyiye uygunluğu*”dur (Kant, 1999: 142). Yani teorik bakımdan *kuru* bir bilgi deposu olmak değil de, gerek şimdiki yaşamdaki ahlaklılığın gerekse gelecek yaşamdaki mutluluğa layık olmanın prensiplerine yönelik bir bilgi sahibi olmak; pratik bakımdan ise, sahip olunan bu bilgilere uygun bir biçimde iradeyi ve fiilleri belirlemektir.

Yukarıda geçen ahlaklılık ve mutluluk, en yüksek iyinin iki koşuludur. Anlaşılacağı üzere, temel koşul ahlaklılık olmakla beraber, mutluluk ahlaklılığın bir sonucu niteliğindeki ikinci koşuldur. Kant, bunlar dahilindeki en yüksek iyi tanımını şöyle ifade eder: “*Ahlaksal olarak en eksiksiz istenci, en yüksek kutsanmışlık ile birlikte alındığında, dünyadaki tüm mutluluğun nedeni olarak içeren (...) bir anlığın ideasını, mutluluk törellik [ahlaklılık] (mutlu olmaya yaraşırılık olarak) ile sağın [doğru] bir ilişki içinde duruyor olduğu sürece, en yüksek iyi ideali olarak adlandırıyorum*” (Kant, 2020: 470). En yüksek iyinin iki bileşeninden ikincisini oluşturan mutluluk, her ne kadar gelecek yaşama kalmış da olsa, Kant’a yönelik popüler bir eleştiri olarak onun mutluluk aleyhtarı olmadığını göstermesi bakımından önemlidir. Zaten Kant, yukarıda da kısmen belirtildiği üzere, mutluluğun bizatihi kendisine değil, ahlaklılığın belirleyicisi yani nedeni olmasına karşı çıkmaktadır. Mutluluk, ahlak yasasına uymanın nedeni değil, olsa olsa bir sonucu olabilir. Kant’ın, mutluluğa layık olma umudu, mutluluktan pay alma vb. kavramsallaştırmalarla da ifade ettiği gibi, en yüksek iyi kavramının ikinci koşulu olarak mutluluk, şimdiki yaşamda kısmen, gelecek yaşamda ise buna ne denli layık olduğuna bağlı olarak daha ziyade gerçekleşecektir.

2. İnsanın Doğal Yapısı

Kant’ın ahlak anlayışını genel hatlarıyla ele aldıktan sonra, şimdi ise ahlakın tarafı olarak insanın Kant nazarında nasıl bir yapısı olduğunu irdeleyelim. Her şeyden önce, “*Kant’a göre; yeknesak-evrensel bir insan doğası vardır. (...) insan*

doğası kavramsallaştırması her ne kadar tarihsel gelişmeye ve kültürel çeşitliliğe yer verse de tamamen tarihsel ve rölatif de değildir” (Neşet Toku, Immanuel Kant’ın İnsan Anlayışı Üzerine: ?). Ayrıca da bu yapı, salt biyolojik bir yapı olmak yerine, muhtelif karakteristikleriyle -mizaçla- ahlaki içerimleri olan bir yapıdır. Ahlakın tamamen doğal yapıya indirgenebileceği biçimindeki bir sav, Kant’ın etik teorisi açısından insanın irade özgürlüğü kavramının içini boşaltacağı için, Kant’ın böyle bir savı desteklemesi beklenemez. Öte yandan, ahlakın doğal temelleri olmadığını ileri süren bir sav ise, duyulur dünyayı ve doğal nedenselliği görmezden gelen bir spekülasyondan öte anlam taşımayacağı için, Kant’ın bu gibi bir savı desteklemesi de beklenemez.

Evvela, doğa kavramının Kant açısından neliğine bakılırsa, ona göre doğa: *“...sıfat olarak (biçimsel olarak) alındığında, bir şeyin bir iç nedensellik ilkesine göre belirlenimlerinin bağlantısını imler. Buna karşı, ad (özdeksel) olarak alındığında, doğa ile bir iç nedensellik ilkesi yoluyla birbirleri ile baştan sona bağlantı içinde duran görüngülerin toplamı anlaşılır”* (Kant, 2020: 289). İnsan doğası kavramındaki doğa, daha ziyade ilk tanıma işaret eder, zira bir önceki bölümde analiz edilen nedensellik ve belirlenimcilik kavramlarına atıfla, doğayı, insanın gerek iç ve dış özelliklerini, gerekse de yapıp etmelerini, onda içkin olup belirleyen şeylere dayandırır.

Bununla birlikte, Kant, etik teorisi çerçevesinde insan doğasına, yukarıdaki doğa tanımında geçen “iç nedensellik ilkesine göre belirlenim”den ibaret olacak şekilde yaklaşmaz. Nasıl ki nedenselliği, hem doğal hem özgür nedensellik olarak ayırmayarak özgür nedenselliği ahlaka tahsis etmişti; onun gibi, ahlak bakımından insan doğasındaki nedensellik ve belirlenimi de salt doğal olarak değil de özgürlük temelli bir doğa olarak almaktadır. Şayet salt doğallıkta kalsa, özgür nedenselliğin bir anlamı olmayacağı gibi, ahlaki iyinin ve kötünün de bir anlamı olmayacaktır. Çünkü hiçbir şey *özgür* olmayıp, her şey *doğal* olacaktır. Spinoza’nın özgür varlığa yaklaşıma ilişkin savını anımsatan bir biçimde, özgür olmayan bir varlığa, sorumluluk da yüklenemeyecek, özgürlüğün mümkün kıldığı ahlakın kavramları olan iyi ve kötü kavramları da yüklenemeyecek, netice itibariyle de ne ödül ne ceza ne de bunlara benzer bir karşılık ya da tepki verilebilecektir.

Yine de özgürlük, doğadan büsbütün bağımsız bir ide de değildir. Doğa

tanımındaki nedensellik ve belirlenim, ahlak söz konusu olduğunda, özgür nedenselliğe ve iradenin akıl tarafından konulan ahlak yasasınca belirlenimine işaret etmektedir. Bunlar ise numenal varlık olarak insanın doğadan bağımsız olmasıyla birlikte, fenomenal varlık olarak insanın doğaya bağımlı olmasını imler. Bu bağlamda, özgürlük temelli olan insan doğasının yanı sıra doğa temelli olan insan özgürlüğü de söz konusudur. İşte Kant, bunların hiçbirini dışlamayan bir insan doğası görüşü geliştirir. Kant açısından insan doğası, objektif ahlak yasaları dahilinde, insan özgürlüğünün tatbik edilmesine yönelik subjektif bir zemindir (Kant, 2017: 33). Ahlak yasası a priori edinilen rasyonel bir kavram iken, insan doğası nispeten a posteriori edinilen empirik bir kavram olduğu için, tanımdaki objektivite ve subjektivite kavramları bunlarla alakalıdır. Bununla birlikte, objektif ahlak yasası çerçevesinde insan özgürlüğü, subjektif zemin olan insan doğası üzerinde yükselmektedir. Daha sonra analiz edileceği üzere, insan doğası birtakım özellikleri kendinde barındırmıyorsa, daha farklı bir özgürlük uygulaması vuku bulacaktı. Bir önceki bölümde değinilen şiddet ve şehvet güduları insan doğasında bulunmasaydı, onları denetleyecek, düzenleyecek, bastıracak veya *ahlakileştirecek* bir özgürlük tatbiki de olmayacaktı. Öte yandan, insan, doğası itibariyle kötü olsaydı, ondan *iyi* çıkmayacak; doğası itibariyle de iyi olsaydı, *kötü* çıkmayacaktı. Buradaki iyi ve kötü kavramları kabaca “yapılması onaylanan” ve “yapılması onaylanmayan” fiillere göndermede bulunur. Örneğin “adam öldürmek kötüdür” savı, yapılması onaylanmayan bir şeyi ifade eder. “İnsan doğal olarak kötüdür” savı kötülüğü insanın doğasına yüklediği için bu anlamda aslında kötü diye bir ahlaki kavram yoktur, çünkü kötülük insan özgürlüğüne değil salt insan doğasına atfedilmiştir, dolayısıyla da “adam öldürmek kötüdür” savı geçersizdir. Aynı şekilde, “insan doğal olarak iyidir” savı iyiliği salt insan doğasına yüklediği için o da geçersizdir. Yani iyi ve kötü kavramları doğaya dayandırıldığında ahlaki geçerliliğini yitirir. Daha sonra değinileceği üzere, Kant da iyiyi ve kötüyü doğaya değil subjektif zemin olan doğa üzerinde özgürce benimsenen ilkelere dayandırır. Kişi de böylelikle, iyi ilkeleri benimsemiş insan olacaktır.

“İnsan, doğası itibariyle kötüdür” ve “insan, doğası itibariyle iyidir” iddialarının tarihî yerine kısaca bakılırsa; ilk iddia bilhassa, birinci bölümde ilk günah doktrininde gördüğümüz dinsel içerimi ima eder. İlk günah yüzünden

lekelenen tüm insanlar artık doğuştan kötüdür. Bu kötü olma hali, onların doğası ve yazgısıdır. Ne var ki, bu kötülük doğalarında olsa dahî, yine de hepsi suçludur ve bir şekilde cezalandırılır.

Kant, kötülük savıyla ilgili olarak, Horatius'tan iki iktibasından birinde şunu aktarır: “*Vitiis nemo sine nascitur*” (Kant, 2017: 46) (Hiç kimse hatasız doğmaz). Kötülük ile ilgili konuda detaylandırılacağı üzere Kant, her ne kadar, bu tür genelleştirmeleri antropolojik çalışmalar kanıtlamadığı müddetçe bunların kabul edilemeyeceğini belirtse de, düşüncelerinin -en azından, ele alınan eserleri perspektifinde- genel doğrultusu bakımından bu görüşe görece daha yakın olduğu ileri sürülebilir. Başka bir deyişle, “tüm insanlar doğuştan kötüdür” iddiasının kanıtlanması için bütün insanların kötü olduğunun istisnasız gösterilmesi icap etse de, kötülüğün iyilik karşısında nispeten baskın olduğu söylenebilir.

Kant deneysel olarak insan eylemlerinin kötülüğüne dair pek çok örnek bulunduğunu, öyle ki, formel olarak kanıtlanmasının gerekmediğini vurgulayarak, hem vahşilerden (ilkel) hem medenilerden (şehirli) misal getirir. Buna göre, vahşilerle ilgili olarak, kimsenin en küçük bir yarar bile sağlamadığı zulümlere ve önceki bölümde şiddet güdüsü çerçevesinde ele aldığımız savaflara değinir. Vahşiler açısından en yüce erdem savaştaki cesarettir. Medenilerle ilgili olarak ise, savaşın yanı sıra, Rousseau'nun medeniyet kritiğini anımsatan bir biçimde, daha *incelmiş* kötülüklerle değinir:

“...insan doğasının (eğilimlerinin daha bütünlüklü bir biçimde gelişebileceği) uygar bir devlette daha iyi bilinebileceği görüşüne meyil gösterirsek, insanlığa karşı uzun, kasvetli bir ithamlar ayinine kulak vermemiz gerekir. Söz konusu ithamlar şöyle sıralanabilir: En yakın arkadaşlıkta bile gizli yalanlar, öyle ki en iyi arkadaşların bile karşılıklı güvenine duyulan inanca bir sınırlama, ilişkideki basiretin evrensel bir maksimi addedilir. Birinin borçlu olduğu kişiye [birine] duyduğu öfke ki, parayı veren buna daima hazırlıklı olmalıdır; her şeye rağmen ‘en iyi arkadaşlarımızın talihsizliklerinde, o kadar da canımızı sıkmayan bir şey vardır’ ifadesine imkân veren candan bir iyi dilek; ayrıca herkes için geçerli bir durumda kötü olan insana iyi demekten hoşnut olduğumuzdan, erdem kisvesi altında gizlenmiş birçok başka günah ve kötülük, üstelik bunları gizlemeyenlerin günahlarına dair bir şey söylememek.” (Kant, 2017: 48)

Söz konusu örneklere günümüzün medeni şartlarında da -belki de gittikçe artan bir şekilde- rastlanmaya devam etmektedir. Felsefi akımlar bağlamında bakılırsa, kimi akımlar bunları aleni veya örtük bir biçimde savunmaktadır. Şöyle ki, sırf ahlakın içeriğini boşaltmakla, temelini oymakla; yahut da kelimelerin anlamını bozmakla ve önemini azaltmakla bile bunu yapmaktadır. Örneğin; postmodernizm, postyapısalcılık gibi akımlar bu tür yaklaşımları da ihtiva eder. Öyle ki, felsefe bir doğruluk arayışı, bir kişilik arayışı olmaktan çıkıp, gösterişli yalana, safsataya, boş hülyalarla ve tutarsız ya da mantıksız içerimlerle yüklü bir edebiyata dönüşür. Bu noktada “avazın iyi avaz ama, okuduğun Kuran olsa” deyişi gündeme getirilebilir. Yani konuşmasına gelince güzel güzel konuşurlar; lakin güzel konuşmalarının, gerçeklerle ilgisine bakıldığında, doğruluk değeri çok azdır, hatta belki de hiç yoktur.

Bu tip akımlar içinde popüler olan bir kavramsallaştırma örneği, insan doğasındaki şehvet içgüdü ve haz duygusuyla da ilgili olarak şöyledir: aşk kavramı bir hastalığa, sadakat kavramı bir bağımlılığa işaret eder; özgürlüğe işaret edenler ise cinsel sapkınlıklar ve madde bağımlılıklarıdır. “Geleneğe karşı koymak” adı altında bilhassa ahlaki içerimleri olan kavramların içeriğini boşaltmak suretiyle, “insanları özgürleştirmek” adı altında kötüleştirirler. Tabii bu örneği Kant’tan yaptığım iktibas perspektifinde ele almaktayım. Nitekim Kant nazarında, *kişi* olabilmeye çok daha uzaktırlar.

Kant, belki de kötülüğün yaygınlığı nedeniyle, gerek dinin gerekse -her ne kadar konu açısından gerekli olmadığı için irdelenmemiş olsa da- politikanın merkezine koymak suretiyle ahlakı tek çıkış noktası olarak düşünmüş ve kişiyi de bu insanlık dramının kurtarıcısı olarak idealize etmiştir.

Ana iddialara geri dönersek, ikinci iddia, ilk günah doktrinine kıyasla moderndir ve insanın doğası gereği iyi olmasının, onun görünüşteki kötülüklerinin son bulup, içindeki esas iyilik tohumunun gelişip büyümesini sağladığı ve dünyanın iyiye doğru ilerlediği varsayımına dayanır. Kant, bu hususta Romalı filozof Seneca’yı (MÖ 4-MS 65) ve ilk bölümde ele aldığımız Rousseau’yu misal vererek, Seneca’dan şu iktibasını yapar: “*Sanabilibus grotamus malis, nosque in rectum genitos natura, si sanari velimus, adiuvat*” (Tedavi edilebilen hastalıklardan mustaribiz; tedavi edilmek istersek, sağlıklı doğduğumuzdan, doğa bize yardım edecektir) (Kant, 2017: 32). Yukarıda Kant’ın düşüncelerinin her ne kadar kötülüğün ağır bastığı

yönündeki görüşe daha yakın olduğu belirtilmiş olsa da, onun, doğanın karşısına konumlandığı ahlakın, kendi yasaları sayesinde insanların kişileşebileceği, yani iyileşebileceği ideali, söz konusu iyiye doğru gitme varsayımını da farklı bir açıdan da olsa kabul ettiğini gösterir.

Kant, iki iddiayı da ihtiva eden, onları uzlaştıran bir üçüncü iddia geliştirir. Öncelikle, bu iki iddianın dışında, hem “insan, doğası gereği ne kötü ne iyidir” hem de “insan, doğası gereği kısmen kötü kısmen iyidir” iddialarını kabul etmek de mümkündür. Fakat esasen, iyi ve kötü kavramları doğa kavramı değil de ahlak kavramı olduğu için, bu tür iddialar salt empirik olarak kanıtlanamaz. Bununla birlikte, deneyim bize, insanın ya iyi ya kötü olduğunu değil, ikisine de şamil olan bir biçimde kısmen iyi kısmen kötü olduğunu gösterir.

Özgürlüğün uygulanım zemini olarak insan doğası, ilerleyen kısımlarda analiz edileceği üzere, bir yandan iyilik eğilimini, bir yandan da kötülük yönelimini kendisinde barındırır. Bu açıdan bakıldığında, ahlaki kavramlar olarak iyilik ve kötülük ontolojik bir statüye sahiptir. Teşbihte hata olmaz diyerek şöyle bir misal getirelim: İyilik tohumu sulanıp beslenirse o gelişir, kötülük tohumu sulanıp beslenirse o gelişir. Toprak zemin ikisini de yeşertmeye müsaittir. Diğer taraftan, iyilik eğilimi ve kötülük yönelimi sadece duyulur dünyayla ilişkisi bakımından fiiliyatın zorunlu öncülleridir. Lakin sırf duyulur dünya noktasında kalınırsa, Kant’ın anladığı biçimde ne özgürlüğe ne ahlaka imkan olmayacağını yinelemek gerekir. O halde:

“...bu öznel zemin yine de kendiliğinden bir özgürlük ifadesi [Aktus] olmalıdır (çünkü aksi takdirde, insanın ahlâk yasasına dair seçim gücünün kullanımı ya da suistimali, (...) üzerine ne bir suç olarak atılabilir, ne de içindeki iyiliğin ya da kötülüğün ahlâki olduğu söylenebilir). Dolayısıyla, kötülüğün kaynağı ne iradeyi eğilim [temayül] aracılığıyla belirleyen bir amaçta, ne de doğal bir dürtüde bulunabilir; bu kaynak yalnızca özgürlüğün kullanımına dair bir iradenin, yani bir maksim içindeki iradenin oluşturduğu kuralın içinde bulunabilir.” (Kant, 2017: 33)

Bu bağlamda, bir insan, bizzat iyi veya kötü olduğu için değil, özgür iradesiyle bizzat farkında olarak ve isteyerek benimsediği maksimler yani ilkeler -ahlak yasasına uyup uymamasına bağlı olarak- iyi veya kötü olduğu için, iyi veya

kötü olarak vasıflandırılabilir. Bir insanın iyi olarak vasıflandırılabilmesi için, ahlak yasasını ilke olarak benimsemesi icap eder. “Doğuştan iyi veya kötü olmak” ifadeleri, bu niteliklerin nedeninin doğum olduğu ve insanların kendi eylemlerinin faili olmadığı manasına gelmez; en fazla, doğumla birlikte zemin olarak -eğer Kant literatürüne uygunsu “potansiyel” olarak- onlarda bulunduğu, söz konusu insanların gençliklerinden beri hep iyi veya kötü oldukları manasına gelir (Kant, 2017: 37). Görüldüğü gibi, iyi ve kötünün mutlak doğal bir kaynağı olmayıp, bunlar, doğanın üzerinde yükselmekle beraber doğayı aşan ahlaki bir kaynağa sahiptir.

2.1. Kötülük Yönelimi

Kant’ın *Saf Aklın Sınırları Dâhilinde Din* adlı eserinin Türkçe çevirisinde “yönelim” (İngilizce: *propensity*/Almanca: *hang*) olarak alınan kavram, kötülüğün insan doğasındaki temelini göndermeyle, insanın sahip olmaktan sorumlu olduğu bir temayülün olanağının öznel zeminine delalet eder⁸ (Kant, 2017: 42).

Hem yönelim, hem de daha sonra analiz edeceğimiz eğilim kavramları, kötünün ve iyinin insan doğasındaki öznel zeminini imlemekle birlikte, aralarındaki farklardan biri, kötülüğün yönelime, iyiliğin ise eğilime isnat edilmesidir. Ayrıntıya inildiğinde ise, yönelimi eğilimden ayıran şey, o her ne kadar doğuştan olabilse de, böyle kabul edilmesine gerek olmamasıdır. İyiye edinilmiş, kötüye insana kendi tarafından getirilmiş olarak da kabul edilebilir (Kant, 2017: 42). Son cümle bize, dinsel geleneğimizdeki “İyiye Allah’tandır, kötüye kuldandır” klişesini anımsatır. Öte yandan yönelimin kötülükten ibaret olmadığını ima eder. Bir önceki cümle ise, Kant açısından yönelim ve eğilim arasındaki diğer farka, yani özgün olmamak ve özgün olmak farkına işaret eder. Özgün (orijinal/asli) kavramının neliğine, iyilik eğilimi konusunda değinilecektir.

Gerçekten kötü, yani ahlaki olarak kötü olana yönelim, tekrar vurgulamak gerekirse, yönelimin insan doğasında bir özellik olması ve Kant’ın insan doğasını öznel zemin olarak tanımlaması dolayımında, maksimlerin ahlak yasasından sapma imkanının öznel zeminine dayanır. Yani hem doğa hem ahlak, insanın iyi veya kötü olmasında etkilidir; fakat bu etki ikisinden birine indirgenemez. Şöyle ki, doğanın

⁸ Bu çalışmada, söz konusu eser tercümesinin *yönelim* çevirisine uyarak, *yönelim* kavramını buna işaret etmek üzere kullanmaktayım.

kendi nedenselliği yoluyla etkide bulunduğu yerde, özgürlük de kendi nedenselliği yoluyla o *zemin* üzerinde etkide bulunur: “*Her yönelim ya fiziksel, yani doğal bir varlık olarak insanın iradesine ait, ya da ahlâkidir, yani ahlâki bir varlık olarak insanın iradesine aittir. İlk anlamda ahlâki kötülüğe yönelim yoktur, çünkü böyle bir yönelimin özgürlükten doğması gerekir (...) kötülük yönelimi sadece iradenin ahlâki yeterliliğinin özünde bulunabilir*” (Kant, 2017: 45). Yani iki tarzda yönelim vardır: biri fiziki yönelim, diğeri ise ahlaki yönelim. Fakat tıpkı hem fenomen hem numenin ikisinin birden insanda kapsanması gibi, fiziki yönelim de ahlaki yönelim de insanda kapsanır. Zaten yönelimdeki söz konusu dualite, temeldeki ontik -diğer sava göre ise epistemik- dualiteye dayanır. İşte bu hat üzerinden, insan ve kişi dualitesi de ortaya çıkar. İnsan, doğallığı ve duyulur dünyayı temsil ederken; kişi, ahlakiliği ve düşünülür dünyayı temsil eder.

Kötülük yönelimi en iyi insanda bile doğal olarak bulunsa dahî, en kötü insan bile herhangi bir maksiminde, ahlak yasasını, isyan etmek manasında reddetmez. Bu noktada karşımıza özgün iyilik eğilimi çıkar. Aklın söz konusu yasası, bu eğilim vasıtasıyla kendini insana dayatır, duyusallıktan yana herhangi bir engelleyici güdü yoksa, insan yasayı iradesinin belirleme nedeni olarak benimsemek suretiyle ahlaken iyi olacaktır. Bilakis, kötülüğe yönelten özsevgisinin de etkisi altında duyusal güdülerinin engelleyiciliğiyle ahlak yasasını dikkate almaksızın onları iradesinin belirleme nedeni kılarak maksimlerine katarsa da, ahlaken kötü olacaktır (Kant, 2017: 51).

Ahlaki kötülüğün, üzerinde yükseldiği zemin olarak doğal kötülük yönelimi öyle kuvvetli bir yönelimdir ki, Kant bunu radikal kötülük olarak nitelendirir. Buna göre, kötülük yönelimi, en iyi insan da dahil tüm insanları kuşatır ve neticede özgür ve dolayısıyla suç isnat edilebilecek bir iradede aranması gerektiğinden, aynı zamanda ahlaki olarak kötüdür. Bu kötülük, maksimlerin zeminini yozlaştırmasına rağmen, doğal olduğu için, insan bunu kendinden bertaraf edemez; sadece iyi maksimler yoluyla üstesinden gelebilir; fakat maksimlerin zeminini yozlaştırdığı varsayımı altında bu yapılamaz. Diğer taraftan, insanın, özgür iradesiyle bunu yapabilmesi mümkün olmalıdır (Kant, 2017: 53). Aksi takdirde özgürlüğün doğallık karşısındaki bağımsızlığı sekteye uğrar.

Kant radikal kötülük kavramıyla, bir yandan kötülüğün doğal temelini gözler

önüne sererken, bir yandan da ahlakiliğe taşımak suretiyle, özgür varlık olarak insanın ondan sorumlu tutulmasını gerekçelendirir. İyilik ve kötülük kavramları üzerinden doğallık ve ahlakilik arasındaki ilişkinin nasıl tesis edilmesi gerektiği, ciddi bir problematiktir ve düğümlendiği noktalardan biri de radikal kötülüktür. Bu problematik teolojide de kritik bir konuma sahip olup, kötülük olgusuna karşı tanrının savunulmasını ihtiva eden teodise argümanı meşhurdur.

Radikal kötülük kavramının yakın zamanlı bir tarihçesi ile ilgili şöyle bir iddia söz konusudur: Bu kavram, ülkemizde, batı zihniyetinin tersine, Almanya doğumlu Amerikan filozof Hannah Arendt (1906-1975) ile bilinmektedir; halbuki problematik olarak bu kavramı eleştirel felsefeye Kant kazandırmıştır. O, radikal kötülüğü, *Saf Aklın Sınırları Dâhilinde Din* adlı eserinde, insanın ontolojik realitesiyle ilişkili olarak irdelemekte olup; özsevgi, kendini beğenmişlik, insanların bir araya geldiğinde birbirini yozlaştırarak aralarındaki rekabeti ve kıskançlığı artırması gibi nedenlerin buna yol açtığını düşünmektedir. Buna karşılık Arendt, söz konusu kavramı, Alman politikacı Adolf Hitler'in (1889-1945) uyguladığı politika ve soykırım çerçevesinde incelemektedir. Onun nazarında, bu politika ve soykırım suçları, geleneksel suçlarla kıyaslanamayacak derecede ürkütücüdür. Bu durum, kötülüğün en uç noktası, radikal kötülüktür. Arendt, bu kötülüğün -insanın insana bunu nasıl yapabildiğinin- anlaşılabilir olduğunu düşünmektedir (Aydoğan, 2017: 22-23). Belirtilenler ışığında, onun anlaşılabilirlik nitelendirmesi, söz konusu radikal kötülüğün gerçekten de anlaşılabilir olmadığını değil, onun bu kötülüğe anlam veremediğini gösterir. Oysaki aynı vakâları tüm insanlara genişlettiğimiz takdirde, bu bile anlaşılabilir -en azından anlaşılabilir- vakâların dehşet vericiliği, anlaşılmasına engel teşkil etmez. Tabii bu yorumu son atıfa dayanarak yapmaktayım. İnsandaki kötülük olgusu üzerine bugün bilimsel literatürde, biyoloji, psikoloji, nöroloji gibi disiplinler daha anlaşılır izahlar ortaya koymaktadır.

Kant, ahlak yasasıyla bağıntı içerisinde, ahlaki kötülük yönelimini üç seviyede inceler. Bunlar: insan doğasının kırılganlığı (*fragilitas*), katışıklığı (*impuritas*) ve yozluğudur (*corruptio*). İnsan doğasının kırılganlığı; irade, güdüleyici olarak yasayı düşümsellikte kabul etse bile, buna uyulmak suretiyle eyleme geçilmesi gerektiğinde, bu kabulün zayıf bir kabule dönüşmesini imler. Katışıklık; ahlaki olmayan ve ahlaki olan güdüleyici nedenlerin birbirine karıştırılması olup, eyleme geçilmesi için,

iradenin yasa yerine başka güdüleyicilerle belirlenmesini imler. Yozluk ise; iradenin, yasadan doğan güduları, ahlaki olmayan güdülerin menfaati uğruna yok saymasını imler. Bu son aşamada ahlak yasası düşünsel olarak dahi yok sayıldığı için, böyle bir düşünce biçimi kökten yozlaşmış olup, insan da kötü olarak isimlendirilir (Kant, 2017: 43-44). Bu üç düzeyi başka şekilde ifade etmek gerekirse: ilk düzeyde, yasa kabul edilir fakat ona uyulmaz; ikinci düzeyde yasa başka maksimlerle karıştırılır; üçüncü düzeyde ise yasa hiç kabul edilmez.

Kötülük yöneliminin bu genel tasvirinin akabinde, kötülüğe yönelten bazı insani karakteristikleri ele alalım.

2.1.1. Temayül

Temayülün⁹ Kant açısından anlamı “*arzulama yetisinin duyumlara bağımlılığı*”dır ve bu “*her zaman bir gereksinimi gösterir*” (Kant, 2018: 30). Temayül, iradenin duyusalığa tâbiyeti olarak da ifade edilebilir. Kant, bu nedenle temayülü kötülüğe yönelten bir karakteristik olarak alır; zira iyilik yani ahlak yasasını iradenin güdüleyicisi olarak benimseme ve bu doğrultuda eyleme gibi bir durum burada söz konusu değildir. Kant’ın kavramsallaştırmasıyla ifade edilirse, bir önceki bölümde içgüdü olarak örneklediğimiz şehvet ve şiddet temayülleri iradeyi belirleme nedeni olarak alındığı takdirde, sonuçları bir yana, insanı kötülüğe yönelten etkenler olmaktadır; fakat bu temayüller olmasaydı, insan onları arzu dahi etmeyecekti.

Temayülle alakalı olarak bir başka kavram duygudur ve Kant açısından o, her türlü temayülün temelinde bulunur (Kant, 1999: 84). Duygular derece olarak muazzam farklılık gösterdiği için, iyi ve kötü hakkında aynı kıstası verme ihtimali düşüktür. Dolayısıyla insan, duygu aracılığıyla başkaları için yargıda bulunamaz (Kant, 2018: 61). En temel temayüller olarak şiddet ve şehvete paralel bir şekilde, en

⁹ Eğilim (İngilizce: *inclination*/Almanca: *neigung*) kelimesi yerine onun Arapçası olan temayül kelimesini kullanmamın nedeni, iyilik eğilimindeki eğilim (İngilizce: *predisposition*/Almanca: *anlage*) kelimesiyle karışmasını önlemektir. Türkçede bu ayrımlar yeterince gözetilmeyip, en azından Kant’ın ele aldığı eserlerinde ikisi de genelde eğilim kelimesiyle karşılanmış, yahut da yine anlam karmaşasına yol açacak biçimde, yatkınlık, yaratılış gibi kelimelerle karşılanmıştır. Bu anlam karışıklığı temayül kelimesiyle yine de giderilemiyor da olsa, hiç olmazsa burada, Kant’taki özel anlamları içerisinde, iyilik eğilimindeki eğilim, kötülüğe yöneltebilen eğilimin yerine temayül kelimesi kullanılmak suretiyle ayrıştırılacaktır.

temel duygular olarak da acı ve haz karşımıza çıkar. Kant, bunların ahlaki eylem için güdüleyici olmasını reddettiği gibi, bunlar vasıtasıyla ahlaki yargıda bulunulmasını da reddeder. O halde, bizi kişi olabilmeye götüren yolda, duygular ve temayüller, alt edilmesi gereken birer engeldir.

Bununla birlikte, şu noktaya değinmek gerekir. Kant, söz konusu engellerden yine de tamamen kurtulunamayacağını farkındadır: “...eğilimler [temayüller] değişir, onlara yüz verildikçe artarlar ve her zaman, insanın doldurmayı düşündüğünden çok daha büyük bir boşluk bırakırlar. Bu yüzden eğilimler [temayüller], akıl sahibi bir varlık için her zaman yüküdür; ve her ne kadar o bu eğilimlerden [temayüllerden] kurtulamıyorsa da...” (Kant, 1999: 128). Fakat Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*’nde ele aldığı temayüllere yönelik bu görece sert eleştirisini, *Saf Aklın Sınırları Dâhilinde Din*’inde biraz yumuşatmışa benzer:

“Doğal eğilimler [temayüller] kendi içlerinde düşünüldükleri zaman iyidir, yani, bir ayıbın konusu değildir ve söz konusu eğilimlerin [temayüllerin] kökünü kazıma çabası sadece beyhude değil, aynı zamanda zararlı ve kusurlu da olabilir. Birbirleriyle çatışmaları yerine, evcilleştirilmeleri ve mutluluk adı verilen bir bütünlük içinde uyumlu hale gelmeleri sağlanabilir. Bunu başaran akla artık sağgörü denir. Ancak sadece ahlâk yasasının aleyhinde olan, kendi içinde kötüdür, mutlak ayıptır ve tamamen imha edilmesi gerekir...” (Kant, 2017: 76)

Bu son iktibastan anlaşılıyor ki, temayüller bizatihi kötü değil, ahlak yasasına ters düştüğü nispette kötüdür. Zaten Kant, insan doğası öğretisinde iyilik ve kötülük kavramlarını özgürlük ve ahlak bağlamında kullandığını belirtir. Bu anlamda doğaya salt kötülük veya salt iyilik isnat edilemez.

Kant fikriyatında mühim bir temayül vardır ki bu, ilk bölümde kimi filozofların görüşleri içerisinde irdelediğimiz toplum kavramına atfen, toplumdışı toplumsallıktır. Kant bu kavramı, *Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi* (*Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*) isimli makalesinde ortaya koyar. Toplumdışı toplumsallık temayülü, adından da anlaşılacağı gibi, bir karşıtlığı (antagonizm) ihtiva eder. Toplumsallık, insanın diğer insanlarla biraraya gelerek toplum oluşturma temayülüne (*neigung*); toplumdışılık ise insanın bir kötülük yönelimi (*hang*) olarak bencilliğine ve bu bencillik dolayımında

toplumun parçalanma riskine delalet eder¹⁰ (Kant, Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi: 2009). Buna göre Kant, toplumsallığı temayül olarak, toplum dışılığı ise yönelim olarak değerlendirmekte; yani toplum dışılığa, bencillikle ilişkisi dahilinde görece daha fazla kötülük olasılığı izafe etmektedir.

2.1.2. Bencillik

Toplum dışılıktaki içirimine dayanarak bencilliğin (*solipsismus*) Kant düşüncesindeki yerine bakılacak olursa, o, kabaca, temayüllerin toplamının tek tek insanlardaki mevcudiyetidir. Diğer bir deyişle, bir insanın salt kendi temayüllerini merkeze almasıdır. Kant, bencilliği iki grupta inceler. Buna göre, ilki bensevgisi ya da özsevgi olup, insanın kendisi için her şeyin en iyisini istemesiyle ilgilidir. Burada, öznel tercihleri iradenin nesnel belirleyici nedeni yapma düşkünlüğü söz konusudur. İkincisi ise kendini beğenmişlik olup, insanın kendinden hoşlanmasıyla ilgilidir. Bu noktada ise, bensevgisinin, kendini yasa koyucu haline getirmesi söz konusudur (Kant, 1999: 81). Hem bensevgisi hem de kendini beğenmişlik, Kant'ın hiç tasvip etmediği karakteristikler olarak karşımıza çıkar. Hatta öyle ki, kendini beğenmişliğin onun öznel tercihlerini yasalaştırmaya çalıştığı bensevgisinin, “*kötülüğün esas sebebi*” haline geldiği görülür (Kant, 2017: 63). Dolayısıyla insanın kişi olma yolunda böyle bencillikleri ilke edinmemesi gerekir.

Bencillik hususunda, ilk bölümde incelediğimiz Hobbes'u anımsayabiliriz. Hobbes'ta bencillik, herkesin herkesle savaş halinde olmasının gerisindeki karakteristiktir. Kant, etik doğa devletini değerlendirdiği bir yerde, Hobbes'un söz konusu savaş argümanına atıfla, tıpkı insanların birbiriyle savaş içinde olduğu hukuki doğa devleti gibi, etik doğa devletinin de kötülüğün taarruzuna maruz kaldığını, böyle bir devletin aslında manevi ahlaksızlık devleti olduğunu savunur. Bu anlamda iki doğa devleti biçimi de, onun ahlaki iyiyi kendilerinde bulmadığı biçimlerdir. İnsanın toplum dışı toplumsallığında toplum dışılığına vurgu yapan, “*İnsan (...) başka birinin ahlaki eğilimlerini [predisposition/anlage] karşılıklı olarak yozlaştırır*” (Kant, 2017: 122) önermesi, ahlakın tesis ve tatbik edil(e)mediği böyle toplumlarda, bencilliğin, insanları ne yönde güdülediğini gözler önüne serer.

¹⁰ Belirttiğim kavramsal ayrım, iktibas yaptığım Türkçe çevirisinde olmayıp, ikisi de eğilim kavramıyla karşılanmıştır.

2.1.3. Mutluluk

İnsandaki bencilliğin, kendisine yöneldiği bir amaç olarak mutluluk, bu anlamıyla, Kant'ın olumsuzladığı mutluluktur. Buraya kadar yer yer bahsedilen mutluluk kavramı ve en yüksek iyinin ikinci koşulu olarak mutluluk (mutluluktan pay alma/ mutluluğa layık olma) kavramı, onun olumsuzladığı ve olumladığı mutluluk formlarıdır. Kötülük yönelimi altında kategorize ettiğim bu mutluluk ise, anlaşılacağı gibi, olumsuz anlamıdır.

Bir önceki konuda belirtildiği üzere, tüm temayüllerin toplamı bencillik iken; burada ise, tüm temayüllerin toplamının doğal amacı mutluluktur (Kant, 2016b: 216), yani o, bencilliğin doğal amacıdır. Kant'ın, başka bir eserinde verdiği tanım ise şöyledir: “*Mutluluk tüm eğilimlerimizin [temayüllerimizin] doyumudur*” (Kant, 1993: 368). Bu savdan, temayüllerin doğal amacının doyuma ulaşmak olduğu çıkarsanabilir. Bir yanıyla doğa şartlarına bağımlı bir varlık olan insan, bundan ötürü, ölene dek bitmeyen bir gereksinim ağıyla sarılıdır. Gereksinimleri bitmediği için de, bitmeyen eksikliklere sahiptir. Dolayısıyla, tam anlamıyla mutluluğa -doyuma- ulaşması mümkün görünmemektedir. Kant'ın tenkit ettiği mutluluk anlayışı kısaca böyledir. Bir yanıyla da doğadan bağımsızlaşabilen -yani kişileşebilen- insan; özgürlük ve ahlak dolayımında, dünyevi mutluluğu teorik ve pratik olarak amaç edinmemesi gerektiğini kavrar. Bununla birlikte, özgür iradeye dayalı ahlaki kavramlar olan iyi ve kötünün, eninde sonunda bir karşılığı olması gerektiğini de düşünür. Bunu ise, hiç olmazsa mutluluğa layık olma ve bu suretle de mutluluktan pay alma umuduna dönüştürür. Bu umudun teveccüh ettiği mutluluk, her ne kadar şimdiki yaşamda pek gerçekleştirilemeyecek de olsa, onun mümkün bir gelecek yaşam sayesinde gerçekleştirilme olasılığı vardır. Kant'ın tasvip ettiği mutluluk anlayışı ise kabaca böyledir. Buradaki temel kriter; mutluluğun bir eylem güdüleyicisi olup olmamasıdır. Daha evvel bilhassa Aristoteles dolayımında ele aldığımız mutluluk, insanın nihai *telos*u olup, insan erdemlerinin ona ulaştıracak biçimde olması gerektiği bir zirve noktasıydı. Mutluluğun bir amaç olarak benimsenmesi ve iradenin de bu şekilde belirlenmesi, Kant'ın kabul etmediği bir haldir. Dikkat edilirse, “Kant, mutluluğu kabul etmez” değil de, “Kant, mutluluğu amaç olarak kabul etmez” gibi bir önerme söz konusudur. Şeklen bakıldığında, pek bir fark yok gibi görünse de, esasen büyük bir fark vardır. Daha önce de değinildiği

gibi, Kant mutluluğun doğrudan kendisine karşı değildir. Temayüllerin mutluluk için belirleyici olmasına karşıdır. Belirleyici olması gereken, ahlaklılık için, yasadır.

Kant açısından, akıl sahibi dünyevi varlık olarak insanın, subjektif son amacının kendi mutluluğu olması gayet olağandır; dolayısıyla buna sahip olması gerektiğini söylemek saçmadır. Öte yandan, insan; saf aklın, en yüksek iyinin objektif son amaç olması gerektiğini ortaya koyması nedeniyle de, bir yükümlülükle karşı karşıya kalır (Kant, 2017: Önsöz). Netice itibarıyla, subjektif son amaç olarak mutluluk; mutluluğun, ikinci koşulunu teşkil ettiği objektif son amaç olarak en yüksek iyi dolayımında, irade güdüleyicisi olma anlamında saf dışı bırakılır.

2.2. Özgün (Orijinal/Asli) İyilik Eğilimi

İlk olarak kötülük yönelimi bahsinde işlediğimiz, yönelim ve eğilim arasındaki bir farka işaret eden özgünlük kavramı, Kant tarafından, yönelime değil eğilime yüklenmiştir. Yani özgün olan, yönelim (*propensity/hang*) değil, eğilimdir (*predisposition/anlage*). Özgünlükten kasıt, bir varlığın olanağında içerilmenin zorunlu olmasıdır. Böyle bir zaruret olmayıp, varlık onlarsız da var olabiliyorsa, bu hal, özgünlük değil olumsuzluktur. Varlığın “özgün” eğilimleri, o varlık için zaruri olan kurucu öğeler olmakla beraber, aynı zamanda “varlığı varlık yapan” bu öğelerin bir araya getirilme formudur (Kant, 2017: 42). Bu anlamda iyilik eğilimi, radikal kötülüğün aksine, varlığın o varlık olmasını sağlayan bir yapı arz eder. İyilik eğilimi ve kötülük yönelimi arasındaki hassas ayırım, her ne kadar kötülük yaygın ve radikal olsa da, en temelde iyilik eğiliminin olmasına dayanır.

İyilik eğilimi tek başına, ahlaken de iyi olmanın teminatını vermez; fakat öznel zemin olarak insan doğasının bir niteliği -asli niteliği- olduğundan ötürü, ahlaken de iyi olabilmenin yeterli değil fakat gerekli bir nedenini teşkil eder: “*Ahlâki bakımdan iyi hale gelmek demek, türümüze aşılanmış iyilik tohumunun herhangi bir engelle karşılaşmadan büyümesine izin vermek değildir; içimizde mağlup edilmesi gereken etkin ve muhalif bir kötülük nedeni de mevcuttur*” (Kant, 2017: 75). Bir çiftçinin nasıl ki tarlayı kendi haline bırakmayıp, olması gerektiğini düşündüğü biçime getirmek için çabalaması, emek ve özen göstermesi gerekir; bunun gibi, insanın da, içindeki eğilimi ve yönelimi kendi haline bırakmak yerine, olması gerektiğine kani olduğu biçime getirmek için çabalaması gerekir. Çiftçi, tarlanın iyi hale gelmesi için

çalabıldığından dolayı çiftçi adını hak etmektedir. İnsan ise, ahlakiliğe taraf olabildiği ve iyi olabildiği ölçüde kişi olmayı hak edebilecektir. Tabii ki bu çaba, Kant açısından, akli ve ahlaki bir çaba olup, bunun ölçütü ise zâhirde ve bâtında yasayı merkeze koymaktır. Eğilim ve yönelim insan doğasının evrensel iki özelliği olduğu için bir doğa yasasına tekabül eder. İşte ahlak yasası da bu doğa yasasıyla ilişki içerisinde, ama aklın doğadan -duyulur dünyadan- çıkarsadığı empirik ilkelere göre değil, aklın düşünülür dünyaya atıfla ahlakta onayladığı rasyonel ilkelere göre doğa yasasının üzerinde yükselir.

Kant, özgün iyilik eğilimini amaçlarına göre üç alt grupta inceler. Yukarıda belirtildiği üzere, eğilimler varlığın o varlık olmasında etkili oldukları için, yani x eğilimi yoksa x eğilimi sayesinde y varlığı olan varlık da olamayacağı için, bu üç alt grup, asli iyilik eğiliminin kendi içindeki zorunlu bir ayrıma tekabül eder. Söz konusu üç alt grup: hayvanlık eğilimi (*the predisposition to animality*), insanlık eğilimi (*the predisposition to humanity*) ve kişilik eğilimidir (*the predisposition to personality*). İlk bölümde İslamiyet konusunda incelediğimiz yedi aşamalı nefis gibi, burada da insana dair üç aşamalı bir irade söz konusudur denilebilir. Şunu da belirtmek gerekir ki, Kant, iyilik eğilimine dahil ettiği bu ayrımı, salt insan üzerinden yapmaktadır. Yani burada mesela bir kuşun hayvanlık-insanlık-kişilik eğilimleri söz konusu olamaz. Kuşta sadece hayvanlık eğilimi mevcuttur. İnsanda ise, akıl ve iradesine merbut bir şekilde, bu üç eğilim de mevcuttur. Bu mevcudiyet dahilinde bir hiyerarşi kurulursa, anlaşılacağı üzere, hayvanlık eğilimi en alt düzeyi, insanlık eğilimi orta düzeyi, kişilik eğilimi ise üst düzeyi teşkil eder.

2.2.1. Hayvanlık

Hayvanlık eğilimi, insanın canlı bir varlık olarak sahip olduğu eğilimdir. Yani buradaki kıstas canlılıktır. Bu aşamada akıl yoktur. Kant bu eğilimin salt fiziksel olan mekanik özsevgi başlığı altına alınabileceğini ileri sürer ve onu üçlü bir yapıda inceler. Bunlar: kendini koruma -şiddet-, cinsel dürtü -şehvet- ve sosyal dürtü olup, bunlardan her çeşit hayvani ahlaksızlık elde edilebilir. Fakat Kant tenakuzun farkında olarak, bunların direkt olarak söz konusu eğilimden neşet etmediğini savlar (Kant, 2017: 38-39).

Bir başka üçlü yapı kavramsallaştırması *Arı Usun Eleştirisi*'nde geçer. Buna

göre, üç tip irade vardır: hayvani irade (*arbitrium brutum*), duyuşsal irade (*arbitrium sensitivum*), özgür irade (*arbitrium liberum*). Bunları üç eğilimle irtibatlandırırşak: hayvani irade hayvanlık eğilimine, duyuşsal irade insanlık eğilimine, özgür irade ise kişilik eğilimine tekabül eder. Kant'ın mezkur eserindeki argümanı şöyledir:

“Kılğın [pratik] anlamda özgürlük istencin duyuşsallık dürtüleri yoluyla zorlanmadan bağımsızlığıdır. Çünkü bir istenç patolojik olarak (duyuşsallık güdüleri yoluyla) etkilendiğı ölçüde duyuşsaldır; ve eğer patolojik olarak zorunlu kılınabiliyorsa, hayvancadır (*arbitrium brutum*). İnsansal istenç hiç kuşkusuz bir *arbitrium sensitivum*dur, ama *brutum* değıl, tersine *liberum*, çünkü duyuşsallık onun eylemini zorunlu kılmaz, tersine insan kendini duyuşsal dürtülerin zorlamasından bağımsız olarak kendiliğinden belirleyebilme yetisiyle donatılıdır. (...)

Bir istenç [*Willkür*], eğer yalnızca ve yalnızca duyuşsal dürtüler yoluyla, e.d. patolojik olarak belirlenebiliyorsa, salt hayvansaldır (*arbitrium brutum*). Ama, duyuşsal dürtülerden bağımsız olarak, ve dolayısıyla yalnızca us tarafından tasarılanan güdüler yoluyla belirlenebiliyorsa, özgür istenç [*freie Willkür*] olarak adlandırılır (*arbitrium liberum*)...” (Kant, 1993: 270, 366)

Görüldüğü üzere, Kant, özgür irade haricinde diğerklerini patolojik olarak nitelendirmektedir. Hepsini de iyilik eğilimine dahil ettiğı *Saf Aklın Sınırları Dâhilinde Din*'inde ise, ilk iki eğilimin analizinde de onların ahlaksızlık formlarını tespit etmiş; ama yukarıda belirtildiğı gibi, bunların bizzat bu eğilimlerden kaynaklanmadığını öne sürmüştür.

2.2.2. İnsanlık

İnsanlık eğilimi, hayvanlık eğilimindeki canlılığa ilaveten, insanın aynı zamanda akıllı bir varlık olarak sahip olduğı eğilimdir. Yani buradaki kıstaslar canlılık ve akıllılıktır. Kant bu eğilimin de bir özsevgi başlığı altına alınabileceğini söyler. Buradaki özsevgi ise fiziksel olmanın yanı sıra kıyaslama da yapan genel bir özsevgidir. İnsan kendini başka insanlarla kıyaslar. İnsanlar arasındaki kıyaslamaların dayandığı özsevgi, Rousseau'nun medeniyet eleştirisini anımsatan bir şekilde, başkalarının görüşlerine göre değerli olma temayülünü ortaya çıkarır. Böyle böyle dallanıp budaklanarak, haset ve rekabet gibi temayülleri de açığa vurur; bunlar

ise pek çok kültürel ahlaksızlığa yol açar. Bunların daha ileri boyutu ise şeytani ahlaksızlıktır. Kant burada da, aynı tenakuza cevaben, bu ahlaksızlıkların doğrudan eğilimden değil; insanların birbirlerine karşı üstünlük kurmak için birbirlerinde uyandırdıkları temayüllerden kaynaklandığını ileri sürer (Kant, 2017: 38, 40). Daha evvel radikal kötülük mevzusunda değindiğimiz düğüm, işte bu tenakuz noktasında durmaktadır. Öte yandan, bencillik kavramıyla ilişkili olarak gördüğümüz kendini beğenmişlik, bu genel özsevgi başlığı altında, her ne kadar ondan kaynaklanmamış da olsa, toplumdaki kültürel ahlaksızlık dolayımında insanlık eğilimimizle alakalıdır.

İnsan, sık sık belirttiğimiz gibi, duyulur dünyaya bağlı bir varlık olarak, ihtiyaç sahibi bir varlıktır; dolayısıyla, insana bahşedilmiş akıl, duyusalılık bakımından da birtakım şeyleri yerine getirmek zorundadır. Bunlar son tahlilde, duyuların çıkarlarını gözetmenin yanı sıra, şimdiki yaşamda ve olası gelecek yaşamda mutluluk için maksimler oluşturmaktır. Araçsal aklın bir kritiği olarak görülebilecek bir şekilde; insan, aklını sadece duyuların çıkarlarını gözetip ihtiyaçlarını karşılamak maksadıyla bir araç olarak kullanarak aklın kendinde söylediği şeyleri umursamayacak kadar salt hayvan değildir. Şayet akıl sadece araçsal olarak kullanılıp temayüllerin hizmetini göreceyse, insanın hayvandan farklı olarak akla sahip olması, değer bakımından onu hayvanlığın üstüne çıkarmaz. Durum böyle olsaydı, akıl, doğanın insana tahsis ettiği son amaç yerine, hayvanlar için tahsis ettiği amaçta kullanılmak üzere verilmiş bir yeti olurdu (Kant, 1999: 68-69). Dolayısıyla da, akla sahip olması, insanı amaç bakımından hayvandan ayıran üstün bir niteliğe işaret etmezdi.

İkinci bölümde ele aldığımız özgürlük, hayvanlık eğiliminde içerilmeyip, insanlık eğiliminde kısmi olarak içerilir; kısmi olmasının nedeni, akıl yetisi olmakla birlikte, henüz ahlak aşamasına yeterince geçilmemiş olmasıdır. Bunun insan doğasındaki olanağını asıl sağlayan eğilim ise kişilik eğilimidir.

2.2.3. Kişilik

Kişilik eğilimi, insanlık eğilimindeki canlılık ve akıllılığa ilaveten, insanın aynı zamanda sorumlu bir varlık olarak sahip olduğu eğilimdir. Yani buradaki kıstaslar; canlılık, akıllılık ve sorumluluktur. Sorumluluk kavramı da, bilindiği gibi, özgürlük ve ahlak ile ilgilidir. Kişilik eğilimi, insanlık eğiliminde kapsamaz; zira bir varlığın akla sahip olması, *“bu aklın, sırf evrensel yasalar olarak şart koşulacak maksimlerin*

uygunluğunu açıklayarak, başlı başına ‘kılısal (pratik)’ olmak amacıyla iradeyi koşulsuz belirleme yetisine kavuşturulduğu anlamına gelmez” (Kant, 2017: 39). Dolayısıyla kişilik eğilimi insanlık eğiliminin daha gelişkin hali olup, yasa koymak, insanlık eğilimi sayesinde değil kişilik eğilimi sayesinde mümkündür.

Kişilik eğilimi spesifik olarak sorumluluğun doğal zemini olmakla beraber, Kant bu sorumluluk çerçevesinde, doğayı ve ahlakı uzlaştırma çabasına devam ederek, daha detaylı ve mücerret bir kişilik eğilimi tanımı verir. Buna göre, kişilik eğilimi, iradenin kendi kendine yeterli bir güdüleyicisi olarak, ahlak yasasına saygı duyma yatkınlığıdır. Bu yatkınlık, irade güdüleyicisi olduğu nispette ahlak duygusudur, bunun haricinde kendi başına eğilimin bir amacı olamaz. İrade güdüleyicisi olması ise, özgür iradenin bunu kabul etmesiyle, yani maksimine dahil etmesiyle mümkündür. Özgür iradenin bu tutumu, elde edilebilirliğe işaret eder, yani özgürlük kavramının da imlediği gibi, duyuşal güdüleyicilerden bağımsız bir tercih-rıza-tasdik vb. yoluyla edinilebilirliğe işaret eder. Tabii bunun olması, yine de insan doğasında bu cihette bir eğilimin, hiçbir kötülüğün kendisine aşılanamayacağı bir eğilimin varolmasını gerektirir. Öte yandan, özgür irade tarafından benimsenecek olup, saygıyla sıkı birlikteliği olan ahlak yasasının idesinin, tam tamına kişilik eğilimine karşılık gelmediğini, bunun yerine, bu idenin, insanlık idesinin -düşünülür dünya ve numen kavramlarına göndermeyle- gayet “düşünülür/entelektüel” bir açıdan bakılmış biçimi olan kişiliğe karşılık geldiğini belirtmek gerekir. Kişiliğe eğilim ve kişiliğin farklı kavramlar olması gibi, saygı duymaya yatkınlık ve saygı da farklı kavramlardır. Bu yatkınlık dolayımında irade kendi maksiminde güdü olarak ahlak yasasına saygıyı kabul ettiği zaman bunun öznel zemini kişiliğin bir bakıma tamamlayıcısı olduğu için, kişiliğin insan doğasındaki olanağını temin eden bu öznel zemin, kişilik eğilimi adını alır (Kant, 2017: 41).

Kant, kişiliğe eğilim-kişilik; saygı duymaya yatkınlık-saygı biçimindeki kavramsal ayrıştırmasını, temelde doğa-ahlak, duyulur dünya-düşünülür dünya, fenomen-numen, doğal nedensellik-özgür nedensellik ayrımlarına dayanarak yapar. “Kişilik” kavramını onaylamayıp sadece “kişiliğe eğilim” ile; “saygı” kavramını onaylamayıp sadece “saygı duymaya yatkınlık” ile yetinse, teorisinin genel ayrımları bu noktada geçersizleşecek; özgürlük ve ahlak, doğa zorunluluğunun boyunduruğuna girecektir. Aksine; “kişiliğe eğilim” kavramını olumlamayıp sadece “kişilik” ile;

“saygı duymaya yatkınlık” kavramını olumlu olmayıp sadece “saygı” ile yetinse, temeldeki dualist yapı bu noktada yine geçersizleşecek; boş spekülasyon yapmak suretiyle o, eleştirdiği metafizikçilerin durumuna düşecektir.

3. Ahlaki Kişi

Daha önce de üstünde durulduğu gibi, kişilik eğilimi rasyonalite ve moraliteden müteşekkil olup, özgürlüğün uygulanımının öznel zemini olarak insan doğasına dahil olduğu ve ahlak ise temelini duyulur dünyada değil düşünülür dünyada bulduğu için, özgürlüğe dair olan ahlak pratikte gerçekleştirilmesini bu zemin üzerinde sağlar ve dolayısıyla ahlaki kişi kavramı bize, kişilik eğilimi üzerinde yükselen, ama ondan ibaret olmayan bir kavramı verir. Yani kişilik eğilimi tek başına, kişiyi ortaya çıkarmaz.

Bununla birlikte, duyusal olan, hayvan; duyusal ve rasyonel olan, insan; hem duyusal hem rasyonel hem de mesul (moral) olan ise kişi olduğundan ötürü, bu bölümün başlarında ahlaki teleolojiyi irdelerken değindiğimiz, son amaç olarak rasyonel ve moral insan kavramı, şimdiki bağlamda bizi kişi kavramına götürür.

Kant’ın, aklın sadece duyusallıkta kullanılmak suretiyle araçsal olduğu takdirde insanın hayvanla arasındaki teleolojik farkın ortadan kalkacağı şeklindeki iddiası, aklın bir insani yeti olarak mutlak bir değerinin olmadığını gösterir. Tabii bu durum onun değersiz olduğu manasına katıyyen gelmez; fakat ahlakilikteki kullanımına bağlı olarak değerinin değişebildiği manasına gelir. Dolayısıyla buradan, insanın da mutlak bir değerinin olmadığı, fakat kişilikle ve Kant’ın kimi savlarında dile getirdiği insanlık idesi ve insanlık onuruyla ilgi derecesine bağlı bir değerinin olduğu sonucu çıkarılabilir. Bunlar ise son tahlilde, salt doğal bir varlığa değil, doğal ve ahlaki bir varlığa delalet eder.

Kişi ve insan ayırımına benzer bir ayırım, düşünce varlığı ve görünüş ayırımında karşımıza çıkar. Bu bağlamda insan, düşünce varlığı olarak asıl kendi iken, insan olarak ise kendisinin görünüşüdür (Kant, 2018: 76). İnsan görünüşe tekabül ettiği için, kişinin de düşünce varlığına tekabül ettiği, ahlakın direkt düşünülür dünyayla münasebeti göz önüne alındığında, ileri sürülebilir; lakin Kant bununla ilgili net bir argüman sunmaz. Öte yandan başka bir muğlaklık şu gibi ifadelerinde görülür:

“...insan bir şey değildir (...) kendi kişimdeki insana, onu (...) bozacak (...) şekilde davranmam. (...) İnsanların haklarını çiğneyen, başkalarının kişisini (...) sırf araç olarak kullanmak niyetindedir” (Kant, 1999: 47). Kişideki insan ve başka insanların kişisi ifadeleri, birbirlerinin yerine kullanılmış gibi görünmekle birlikte, insanın da kişinin de birbirini içerdiğini gösterir gibidir. Bu ise dualist öğretideki ruh ve beden birbiriyle birlikteliğini andırır. Bu çerçevede, kişi ve ruh arasında da bir benzerlik kurulabilir.

Kant’ı materyalist perspektiften okumak, onun dualizminin tözsel değil, ilineksel olduğu, yani dualitenin varlık değil yön ayrımına dayandığı iddiasını savunmayı beraberinde getirebilir. Bu durumda ise zaten “asıl varlık maddedir, bahsedilen ayrımlar ise maddenin kendi içindeki ilineksel farklılıklara dayalıdır” gibi bir öncül söz konusudur. Fakat, insanın ruhunun ölümsüzlüğü postulatı göz önüne alındığında, ruh-beden dualitesi bakımından, maddi bedende ruhun bir ilinek olduğu sonucu çıkar. Bu takdirde ise, ya insan da ölmeyecektir, ki böyle bir durum bugüne dek görülmemiştir, belki de henüz bilinmemektedir; ya da insan varlığı ölüp ortadan kalkınca, onda bir ilinek olan ruh da ortadan kalkacaktır, bu durum ise bizi Kant’ın postulatının geçersiz olduğu çıkarımına götürecektir. Netice itibariyle, ya ruh-beden dualitesi ilineksel değil tözseldir, ya da Kant’ın postulatı boştur.

Kant’ın ruhun ölümsüzlüğünü kabul ettiğini bildiğimize göre, söz konusu ayrımların bir yön ayrımından ziyade bir varlık ayrımı olduğunu daha makul düzeyde kabul edebiliriz. Tabii ki bu, onun, yön iddialarına dayanak olan argümanlarının da olduğunu reddetmeyi gerektirmez. Zaten tartışmaların yoğun olarak buralarda toplanmasının bir nedeni de bu muğlaklıklardır -ya da belki de tutarsızlıklar.

Yine aynı hat üzerinden devam ederek, bizi yön savına götüren iddialarından bir örnek verelim:

“...eylemde bulunan bir ve aynı varlığın, görünüş olarak (...) duyular dünyasında (...) nedenselliği vardır; oysa aynı olup bitenler açısından, eylemde bulunan kişi kendini aynı zamanda noumenon olarak (zamana göre belirlenebilir olmayan varoluşunda, saf düşünen varlık olarak) görürse, (...) doğa yasalarından özgür olan bir belirlenme nedenini kendinde taşıyabilir.”
(Kant, 1999: 124)

Alıntıda yer alan “bir ve aynı varlık” öncülünden, tek bir varlığın iki ayrı yönü

olduğu çıkarsanır. Öte yandan, daha önce geçen, fenomenin, yani insanın, asıl varlığın görünüşü olduğu şeklindeki öncülden ise, insanın, kendinde ne olduğunu bilemediğimiz asıl varlığın bir tezahürü olmak suretiyle, kendinde bir varlığı olmadığı çıkarsanır. Hal böyle olunca da, insanın ontolojik bakımdan ikincil bir dereceye sahip olduğu söylenebilir. Kişi ve ruh kavramlarının genel konumlarına bakılırsa, onların derecesi, insana kıyasla birincildir.

Pratik Aklın Eleştirisi'nin meşhur sonuç bölümünde Kant, duyulur ve düşünülür dünyalara atfen, yıldızlı gök ve ahlak yasası ayrımı yapar. Ahlak yasasının başlangıcını kişiliğe dayandırır, kişiliği ise görünmez benlik olarak vasıflandırır. Yıldızlı gökyüzünün yer aldığı dünyada insan kısa süreli olarak ve yine ne olduğu bilinmeyen bir nedenle canlılık taşır, bu bakımdan hayvani bir canlı olarak önemi azdır. Diğer taraftan, kişiliğe dayanan ahlak yasası, insanın düşünen bir varlık olarak değerini sonsuzluk boyunca artırır (Kant, 2016a: 221). Sonsuzluk kavramı bu noktada bizi tekrar gelecek yaşam ve dolayısıyla hem ruh hem de ruhun ölümsüzlüğü olanaklarına götürür. Sonsuzluğun, gerek ruh ile, gerekse de ahlak yasası dolayımında kişilik ile olan ilişkisinde görüldüğü üzere de, ruh ile kişilik arasında yakın bir bağ olduğu söylenebilir.

Kişiliğe dayanan ahlak yasası, aklın yasasıdır. Aklın otonom olarak kendi kendine ve kendisiyle birlikte başkaları için koyduğu ve ona uymakla yükümlü olduğu; sırf yasallıkta kalmayıp aynı zamanda ahlaklılığı yerine getirebilmek için de ona saygı duymanın zorunlu olduğu yasadır.

3.1. Aklın Yasası

İnsanı yükümlü kılan ahlak yasası, deneyden a posteriori olarak değil, akıldan a priori olarak çıkarsanmakta ve böylelikle evrensellik ve zorunluluk taşımakta olup, ahlakın temel yapı taşlarından biridir. Kant'ın, ahlak yasasına biçtiği rol, bu yasanın özgür iradeyi koşulsuz şartsız, yani deneysellikten çıkarsanmadığı gibi sonuçlarından da çıkarsanmayacak şekilde, belirlemesidir. Özgür iradenin belirlenme nedeni, başka bir ifadeyle, bu iradenin harekete geçirilme nedeni ahlak yasası olmalıdır ki, irade iyi bir irade olabilsin ve insan kişileşebilsin.

Düşünülür varoluşumuzun yasası olan ahlak yasasını (Kant, 1999: 108) ilke

haline getiren biri, ahlaki olarak iyidir. Bunu ilke edinmeyip de, duyusalığa/deneyselliğe dayanan maksimlerini iradesinin belirleyicisi haline getiren biri ise ahlaki olarak kötüdür. Önceki bir bahiste, üç irade formu içinden özgür iradeyi kişilik eğilimi ile ilişkilendirmiş; hayvanlık ve insanlık eğilimleri dahilinde hayvani ve kültürel ahlaksızlıkları görmüştük. Kant, kişilik eğilimini analiz ederken, -diğerlerinde verdiği halde- doğrudan bunun bozulmuş formunu vermemiş, bunun yerine, kişilik eğilimi konusunun akabinde kötülük yönelimi konusuna geçmiş ve burada ahlaki kötülüğü hakiki kötülük yönelimi olarak değerlendirmiştir. Fakat, kişilik eğiliminin salt ahlaki iyilikle değil de sorumlulukla -yani ahlakla- ilgili olduğu göz önüne alınırsa, ahlaki kötülüğün, kötülük yönelimi dolayımında, kişilik eğiliminin bozulmuş formu olduğu söylenebilir. Tabii bunu bozan, ahlaki fail olarak insanın özgür iradesidir. Özgür iradenin kişilik eğilimiyle ilişkisi, bu eğilimin sorumlulukla ilişkili olmasındandır. Yani kişilik eğilimi insanı illa kişi yapacak, yahut da klasik anlamıyla özgür irade insanı illa iyi iradeli yapacak diye bir şey yoktur, ki zaten Kant, insanın duyusal güdülerden hiçbir zaman tamamen kaçınamayacağını kabul etmektedir.

Kant'a göre, insanın doğal karakteristiğiyle ilişkili olan ahlak yasası, bu ilişki sayesinde aklın ahlaki amacını -en yüksek iyiyi- mümkün kılar (Kant, 2017: Önsöz). Ahlak yasası o kadar mühimdir ki, insanın doğal mükemmelliğine ilişkin olan bilim ve sanat gibi unsurlar ancak bu yasayla çelişmediği sürece iyidirler, yani onların bu bakımdan koşullu bir değeri olup (Kant, 2017: Önsöz), buradaki esas ölçüt aklın ahlak yasasıdır. Doğal mükemmellik ve ahlaki mükemmellik karşılaşmasında üstünlük ahlaki mükemmelliğe verilmiş durumdadır. Dolayısıyla Kant'ın insani ilerleme anlayışı doğal yeteneklerin gelişiminden ibaretmiş gibi bu doğal yeteneklerin önplana çıkartılması, eksik, hatta son iktibasa kıyasla da hatalı bir yaklaşımdır. İnsanın üst aşamasında bulunan kişi bu anlamda ancak ahlaki mükemmelliği temsil edebilir.

Ahlaki olarak iyi olmak ve ahlaki değeri olmak, ahlak yasasının belirleyici neden olarak benimsenmesine bağlı olduğu gibi, kişisel değer de buna bağlıdır. Kant bir kumarbaz örneği verir. Buna göre, bu kumarbaz, oyunu kaybettiği takdirde kendine kızabilir; lakin oyunda hile yaparak oyunu kazandığı takdirde, bu eylemini ahlak yasasıyla mukayese ederse kendini aşağılamak zorunda kalır. Bu mukayese

olmaksızın onun yargısı, zeki bir insan olduğu ve kazandığı şeklinde olacaktır. Mukayesede ise yargısı, kazanmış olsa bile değersiz biri olduğu şeklinde olacaktır (Kant, 1999: 43). İlkinde sonuca bakmış ve sonuçta kârlı çıktığı için kendini övmüştür. İkincisinde ise yasaya bakmış ve aldatmak suretiyle yasaya aykırı davrandığı için kendini kınamıştır. Dolayısıyla, yasa, eylemin sonucuna değil, eylemin yapılmadan önceki ve yapıldığı esnadaki bazı faktörlerine bakmayı gerektirmiştir.

Kant mezkur alıntıda “zeki” olmayı olumsuz anlamda alır. Bu bağlamda kişi, zeki olan değil, değerli (kıymetli) olan biridir. Değerin ölçütü ise yasadır. Bu zekilik kavramı üzerinden günümüzün popüler eğitim öğretim düzeneğine bakıldığında, burada en fazla, zeki insan yetiştirilmekte; lakin kıymetli insan nadiren yetiştirilmektedir. Bu kısmen bir döngü halini aldığı için, zeki hocalardan zeki talebeler yetiştirmesi beklenebilir ama kıymetsiz hocalardan kıymetli talebeler yetiştirmesi pek de beklenemez.

3.2. Otonomi ve Saygı

Otonomi (özerklik) Yunanca *auto* (kendi) ve *nómos* (yasa, töre) kelimelerinden müteşekkil olup, yasanın kaynağını başka yerden almak gibi anlamlara gelen heteronomiye (yaderklik) karşıt olarak, yasanın kaynağını kendinde bulmak, yasayı kendisi koymak gibi anlamlara gelir.

Ahlak yasasının tesis edilebilmesi için, yasanın kaynağı insanın kendinde olmalıdır. Yani insan kendi yasasını kendisi koymalı ve ona uymalıdır. Yasa konusunda da değinildiği gibi, insan yasa koyarken duyusallığa dayanmayacak, yani yasa a priori tesis edilmiş olacak, bu a priorite sayesinde yasa, insanlığı kapsayacak bir biçimde olacaktır. Yani insan her ne kadar yasayı kendi koymak hususunda otonom olmalı ise de, bunu herkesin onaylayabileceği surette yapmalıdır ki, öznel ilke yani maksim değil de, nesnel ilke yani yasa olabilsin.

Kant, otonomiye, kimi yerlerde aklın otonomisi, kimi yerlerde ise iradenin otonomisi olarak ele alır. Önceki bölümde belirtildiği gibi, bazen pratik akli ve iradeyi özdeş addeder. Bununla birlikte, onun açısından otonomi, son amaç olarak en yüksek iyinin ilk koşulu olan ahlaklılığın en üstün ilkesidir. Bu noktada ahlaklılık

ise, fiillerin, irade otonomisiyle, genel yasa koyuculukla ilişkisidir (Kant, 2018: 57-58). Otonomiye değil de heteronomiye dayanmak suretiyle yasa olamayıp maksim olarak kalan öznel bir ilke ile ahlaklılık sağlanamaz. Dolayısıyla kişi olabilmenin temel bir ölçütü, aklın ve/veya iradenin otonom olmasıdır.

Kant; otonomi ve heteronomiyi de yine iki dünya -ya da iki yön- ayrımı çerçevesinde ele alır:

“Genellikle akıl sahibi varlıkların duyusal doğası, bunların deneyce belirlenen yasalara bağlı varoluşlarıdır; bu da akıl için yaderklidir. Öte yandan, aynı varlıkların duyularüstü doğası, onların bütün deneysel koşullardan bağımsız olan, dolayısıyla saf aklın özerkliğine ilişkin olan yasalara uygun varoluşlarıdır. (...) duyularüstü doğa (...) saf pratik aklın özerkliği altında olan bir doğadan başka bir şey değildir. Bu özerkliğin yasası ise ahlâk yasasıdır; bu da duyularüstü bir doğanın ve saf düşünülür bir dünyanın temel yasasıdır...” (Kant, 1999: 49)

İnsan doğası duyulur dünyaya, ahlak düşünülür dünyaya işaret ettiği için, eğilimler duyulur dünyaya, sorumluluk düşünülür dünyaya işaret eder. Bu noktada ahlak, rasyonel insanlık eğiliminin kamil mertebesi olan rasyonel ve moral kişilik eğilimine dayalı olmaktan ibaret kalsaydı, düşünülür dünyaya değil sırf duyulur dünyaya işaret ederdi. İktibasla bağıntılandırırsak, böyle bir durumda otonomiden değil sırf heteronomiden söz edilebilirdi. Son tahlilde ise, özgürlüğün imkanı da, buna bağlı olarak ahlaki kişinin imkanı da ortadan kalkardı.

Otonomiyle alakası dolayımında kişilik, yasa koyucu olarak kendi aklının verdiği yasaya tâbi olan bir varlığın imkanını temin eden, doğa zorunluluğundan bağımsızlıktır (Kant, 1999: 95). Bu, kişilik eğiliminin saygı duyma yatkınlığı olmasıyla birlikte alınır; birinin kendi koyduğu yasaya ancak saygı duyarak uyması ve böylelikle bağımsızlaşması gerektiği sonucuna ulaşılabilir. Öte yandan kişi, kişilik, insan, insanlık kavramlarının muğlaklaştığı bölümler, bizim bunları yorumlayışımızı sınırlandırmakta ve hatta hatalı hale getirmektedir. Örneğin kişilik ile ilgili tanım aldığım bölümün devamında, “kendi kişiliğine bağımlılık” her ne kadar mezkur tanımla örtüşse de, “insan pek kutsal değildir, ama onun kişisinde insanlık kutsal olmalıdır”, “insan kendinde amaçtır”, “onları kendinde amaç kılan kişilikleridir” (Kant, 1999: 96) gibi önermeler, hangisinin ne olduğu konusunda kafa

karışıklığı yaratmaktadır.

Yukarıdaki kişilik kavramına benzer şekilde otonomi ile ilgisi dolayımında kişi kavramının bir açılımı şöyledir: Akıl sahibi tüm varlıklar kendinde amaçtır; bu kendinde amaç olma vasfını ise, kendilerini yasa koyucu görmek suretiyle maksimlerini genel yasa olmaklığına uygun hale getirerek, tâbi olacakları yasaları ortaya koyabilmekle elde ederler. Bu noktada onlar yasa koyucu rasyonel varlık olarak kişi adını almayı hak ederler (Kant, 2002: 56). Yani kişi, rasyonel otonom varlıktır. Bu varlık ahlak yasasına karşı sorumludur; ama öte yandan bu yasayı kendisi belirlemek anlamında da otonomdur. Ahlak yasası; a priori, evrensel ve zorunlu olduğu için herkese şamil olacak biçimde olmalıdır.

Ahlak yasası, otonomi sayesinde, yani kişinin yasaya boyun eğmesinin yanı sıra yasa koyucu olması hasebiyle, ona yücelik katar. İnsanlığın değerli oluşu, koyduğu yasaya uymak şartıyla, genel yasa koyucu olma kabiliyetinde bulunur. Onun eylemine ahlaki değer katan unsur ise, yasaya saygı güdüsü olup (Kant, 2018: 58), bu saygı, daha evvel değinildiği üzere, doğal zeminini kişilik eğiliminde bulur. Kant'ın eleştirdiği diğer duygulardan farklı olarak saygı, iradenin yasa tarafından belirlenmesinin bilincidir (Kant, 1999: 127). Ahlak yasasının kişiye yücelik katmasının yanında, kişi de yasanın kutsallığının farkına vararak ona saygı duyar; eylemlerini yasa ve ona saygının güdülemesiyle gerçekleştirir. Ahlaklılık işte bu gibi kıstaslarla sağlanır.

Saygı; bätını ve mücerret olan bir kavrama delalet ettiği için, görünüşte kimin saygı duyarak veya kimin başka güdülerle faal olduğu belli olmaz. Bundan ötürü de kimse kimseye ahlaklılık ve kişilik atfedemez. Ama yine de Kant açısından, ahlaki niyetle alakalı olan bu içsel durumlar, ahlaklılığın olmazsa olmazlarıdır: “...*yasaya uygun bir niyetin sağlamlığı (...)* kişinin her türlü değerinin ilk koşuludur...” (Kant, 1999: 81). Dolayısıyla kişinin bir özelliği de, niyetinin halis olmasıdır.

SONUÇ

Özgün iyilik eğilimine dâhil olan kişilik eğilimi; hayvanlık ve insanlık eğilimleriyle birlikte, varlığı varlık yapan bir özelliğe delalet ettiği için, bu üç eğilim ayrımı basitçe ilineksel veya niceliksel bir ayrım değildir. Öte yandan, Kant, hayvanlığı da, insanlığı da, kişiliği de özgün iyilik eğilimi altında kategorize ettiği için, bunların her birinin kendi içinde bir iyiyi temsil ettiği söylenebilir, ki zaten Kant, insandaki bu üç eğilimin de, yasayla ilişkisi dolayımında, iyiye doğru giden eğilimler olduğunu öne sürer (Kant, 2017: 41). Bu, doğal anlamıyla insanın tekamül aşamalarıdır. Fakat insan ahlakla -ahlak yasasıyla- ilişkilene düzeyine göre, yani özgürlüğü çerçevesinde ve nispetinde bu üç aşamadan birine daha yakın olur. Kişilik eğilimindeki ana nitelikler olarak gördüğümüz akıllılık ile sorumlulukta -ve saygılılıkta-, ikincisi, biyolojik olarak insana değil, ahlaki olarak kişiye gönderme yapar. Kişi zaten ahlakiliği kendinde ihtiva eden varlıktır. Ahlaki sıfatını, vurgu yapmak için eklemekteyim. Nasıl ki hayvanlık aşamasına doğru alçalmış bir insan da son kertede insandır, bunun gibi, kişilik aşamasına doğru yükselmiş bir insan da son kertede insandır. Dolayısıyla buradaki ayrım, ahlak bakımından, ahlak yasasının hem nasıl konulduğuna hem de ona nasıl uyulduğuna istinaden yapılan bir ayrımdır.

Yine, duyulur ve düşünülür dünya ayrımı ekseninde, insanın kişiliğe sahip olabilmesi, empirik, fenomenal benliğine değil; transandantal, numenal benliğine bağlıdır. Bu numenal benlik ise duyulur dünyanın herhangi bir deneyine dayandırılarak açıklanamaz. Biyolojik açıdan insan türüne dahil olmak, kişi olmanın yeterli nedeni değildir. Bu anlamda kişi kavramı, belirli bir türe dahil olan varlıklara değil, belirli melekelerle (akıl ile -özgür ve iyi- irade) sahip olan varlıklara işaret eder. İnsan dışında akıl ve irade sahibi başka varlıklar varsa, onlarda da kişi olma olanağı içkindir (Manninen, Are Human Embryos Kantian Persons?: Kantian Considerations in favor of Embryonic Stem Cell Research: 2008).

Bu çalışmanın başlarında, söz konusu -tartışmalı- ayrımlar dahilinde, Kant'ın, duyulur dünyanın nesnesi olarak fenomen ve düşünülür dünyanın nesnesi olarak

numen arasında yaptığı ayrımın epistemik değil ontik bir ayrım olduğunu varsayacağımı belirtmişim. Bir gerekçe de, tanrıyı bir kenara bırakırsak -ki aslında teori açısından bırakmamalıyız-, ruh, ruhun ölümsüzlüğü, son amaç olarak en yüksek iyi, gelecek yaşamdaki mutluluk umudu imkanlarını Kant'ın kabul etmesidir. Yinelerseniz, mezkur ayrımı epistemik bir ayrım olarak aldığımız takdirde, ruh da bir varlık değil sadece bir yön veya bir özellik olarak, yani bir ilinek olarak alınmak zorunda kalacaktır. Hal böyle olunca, insan varlığı öldüğünde, onda bir ilinek olan ruh da yok olacak; dolayısıyla ruhun ölümsüzlüğü postulatı ve onunla bağıntılandırılmış olan diğerleri, kabaca, bir uydurmaya dönüşecektir. Yahut ruh insanla birlikte ölmeyecek; fakat bu sefer de onun aslında bir ilinek olmadığı açığa çıkacaktır. Öte yandan, epistemik ayrım iddiasına sadık kalınarak, Kant'ın, numenin fenomenin aslı olduğu şeklindeki savını baz almak suretiyle, ilinek olanın ruh değil insan -yani beden- olduğu da pekala ileri sürülebilir.

Örneğin söz konusu ayrımın metafiziksel (benim “ontik” kavramıyla karşıladığım şey) değil epistemik bir ayrım olduğunun iddia edildiği bir çalışmada (Deem, 2009: 42), tanrının ve ruhun statüleri tartışılmamıştır. Herhalde Kant bunları da mantığa hapsederek, onlara esasında bir varoluş imkanı vermemiş; dolayısıyla da hayal ürünü kavramlarla mantıksal sistem inşa etmiştir. Tabii ki bu noktada şunu belirtmek gerekir ki, ontik ayrımın kesinkes doğru olduğu biçiminde bir iddiada bulunuyor değilim. Fakat bahsettiğim sorunlar nedeniyle, o tip bir ayrımın daha makul olduğunu ileri sürüyorum. Ama neticede bu, Kant'ın bazı açılardan “iki dünya” ayrımını, bazı açılardan ise “iki yön” ayrımını kabul ediyor gibi görüldüğü olgusunu ortadan kaldırmaz.

İnsanın -ahlaki- son amacı olduğunu öğrendiğimiz en yüksek iyi, ruhun varolmasına ve ölümsüz olmasına bağlıdır. En yüksek iyinin iki koşulundan ilki olan ve ikincisinin olabirirliğinin ona bağlı olduğu ahlaklılık bu dünyada gerçekleştirilmeye çalışılacaktır. Ancak bu sayede kendisinden pay almaya layık olunabilecek mutluluk ise daha ziyade gelecek yaşama kalmıştır. Ahlaklılık hiçbir zaman tam olarak gerçekleştirilemeyecek ve hiçbir zaman tam anlamıyla kişi olunamayacak olsa dahi, en azından ona yaklaşmaya çabalamak, gereklilik olarak insana yüklenmiştir.

Etik tarihinde önemli bir sorunsala işaret eden “olan ve olması gereken” ayrımı

çerçevesinde, ahlaklılık bir “olan” yani deneysel bir olgu değil, bir “olması gereken”dir. Kant açısından, ahlaklılık empirik alanda hiç olamayacak olsa da bu, onun nesnel gerçekliğine hanel getirmez. Kant, *Saf Aklın Sınırları Dâhilinde Din*’de, iyilik ilkesinin kişileştirilmiş idesinin nesnel gerçekliği hususunda şunları söyler:

“...yasaya uygunluğa dair yalın idenin irade için, kişisel kazanımlardan kaynaklanan (...) tüm güdülerden daha güçlü olmasının nasıl mümkün olabileceği ne akulla anlaşılabilir, ne de şimdiye kadar tecrübeye dayanan örneklerle kanıtlanabilmiştir. İlkine gelirse, yasa şartsız ve sınırsız emreder; ikincisi söz konusu olduğunda ise, bu yasaya koşulsuz bir itaati kabul eden bir tek birey bile var olmamış olsa da, böyle biri olmanın nesnel gerekliliği [zorunluluğu] eksilmemiş ve apaçık olarak kalacaktır. O halde, Tanrı’yı ahlaki bakımdan hoşnut eden bir kişinin idesini ilk-örneğimiz haline getirmek için empirik bir örneğe ihtiyacımız yoktur; bu ilk-örnek olarak zaten aklımızın içinde mevcuttur.” (Kant, 2017: 81-82)

Görüldüğü üzere, Kant, ahlaki dinî bir atmosferde, mezkur ideyi örnek olarak ona yaklaşmaya çalışmanın gerekliliğini dile getirirken, onun duyulur dünyada gösterilemeyeceğini, lakin insan aklında a priori olarak bulunduğunu, bunun ise onun nesnel gerçekliği için yeterli bir neden olduğunu savlar. Aynı eserinin devamında ise Hristiyanlık bahsine geçerek daha dinsel bir havaya bürünür; lakin o kısım bu çalışmaya dahil edilmemiştir.

Yasaya koşulsuz uyan hiçbir kişinin olmayışı, gerek insanın fenomen ve numen olduğunu, yani fenomen olarak duyusallığa tâbi ve muhtaç olduğunu, gerekse de üç eğilimin de -kendilerinden kaynaklanmamakla birlikte- bozuk formlarının var olduğunu düşünürsek, gayet anlaşılırdır. Kant’ın özellikle *Din* eserinde tanımladığı şekliyle kişi kavramının işaret ettiği şey, somut olmaktan ziyade soyut; duyulur olmaktan ziyade düşünüldür. O halde, ahlak ile sorumluluğu -ve saygıyı- reddeden birçok insan göz önüne alındığında, kişilik, herkesi kapsayan bir şey değildir. Zaten öyle olsaydı, insan ile kişi arasında bir fark kalmazdı.

Kant, insandaki, üç düzeyden oluşan iyilik eğiliminin asli olduğunu vurgulayarak buna daha temel bir konum isnat eder; fakat öte yandan, kötülüğe de radikallik atfetmek suretiyle, diğeri kadar olmasa da, buna da temel bir konum yükler. Kant’ın, ahlak yasası idesini, doğa zorunluluğuna işaret eden kişilik eğilimi

olarak değil de, özgürlüğe işaret eden kişilik -yani doğrudan düşünülür dünyaya gönderme yapan insanlık idesi- olarak almış olması; ahlak yasasını koyanın da insanın -daha doğrusu ahlaki kişinin- kendisi olduğu ve koşulsuz itaat etmesi gerekenin de yine kendisi olduğu göz önünde tutulursa, -ona yaklaşabilmek için mücadele etme gerekliliğini ortadan kaldırmasa da- tam anlamıyla kişilik taşımının duyulur dünyada imkansız olduğu çıkarımına ulaştırır.

Kant'ın tabiattan verdiği ve tekrarladığı bir analogiyle bu çalışmayı sonlandıralım: “*Böyle çarpık bir ağaçtan mükemmel düzlükte bir şey çıkarılmasını kim umabilir?*” (Kant, 2017: 126). “*İnsanın yapılmış olduğu bu eğri odundan dümdüz çıkacak hiçbir şey yontulamaz.*” (Kant, Dünya Yurttalığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi: 2009).

KAYNAKÇA

Adjukiewicz, Kazimierz, *Felsefeye Giriş*, (çev. Ahmet Cevizci), Ankara: Gündoğan, 1994.

Adugit, Yavuz, “Özgürlüğün Kısa Tarihi”, *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*, 16, (2013), s. 63-93.

Akarsu, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Ankara: Türk Dil Kurumu, 1975.

Aristoteles, *Fizik*, (çev. Saffet Babür), İstanbul: Yapı Kredi, 2019).

___, *Nikomakhos'a Etik*, (çev. Saffet Babür), Ankara: Ayraç, 1997.

Augustinus, *İtiraflar*, (çev. Çiğdem Dürüşken), İstanbul: Kabalcı, 2010.

Aydın, İbrahim Hakkı, “Kenz-i Mahfi”, *İslâm Ansiklopedisi 25. Cilt*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2002.

Aydın, Mehmet, *Din Felsefesi*, İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı, 1999.

Aydın, Mehmet, *Tanrı-Ahlak İlişkisi*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1991.

Aydoğan, Hüseyin, *Immanuel Kant'ın Salt Aklın Sınırları İçinde Din'inde Din Tasavvuru*, Doktora Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017.

Ayiş, Mehmet Şirin, “Nefis Mertebelerinin Psikolojideki Karşılıkları Üzerine Bir Değerlendirme: Robert Frager Örneği”, *Siirt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 14, (2019), s. 547-567.

Barbier, Maurice, *Modern Batı Düşüncesinde Din ve Siyaset*, (çev. Özkan Gözel), İstanbul: Kaknüs, 1999.

Batı'da Siyasal Düşünceler, (Ed. Mehmet Ali Ağaoğulları), İstanbul: İletişim, 2015.

Britannica, T. Editors of Encyclopaedia, “Lactantius”, 2022, <https://www.britannica.com/biography/Lactantius>, (19.04.2022).

Cassirer, Ernst, *Rousseau, Kant, Goethe*, (çev. Mustafa Tüzel), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür, 2014.

- ___, *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*, (çev. Doğan Özlem), İstanbul: İnkılâp, 1996.
- Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma, 2010.
- Deem, Michael Joseph, *The Idea of Personality in Kant's Moral Philosophy*, Yüksek Lisans Tezi, Texas A&M University, 2009.
- Hobbes, Thomas, *Leviathan*, (çev. Hamiyet Ünal), İstanbul: Litera, 2019.
- ___, *Leviathan*, (çev. Semih Lim), İstanbul: Yapı Kredi Kültür Sanat, 2007.
- Hume, David, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, (çev. Ergün Baylan), Ankara: Bilgesu, 2009.
- Kant, Immanuel, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, (çev. İoanna Kuçuradi), Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2018.
- ___, *Arı Usun Eleştirisi*, (çev. Aziz Yardımlı), İstanbul: İdea, 1993.
- ___, *Arı Usun Eleştirisi*, (çev. Aziz Yardımlı), İstanbul: İdea, 2020.
- ___, *Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Bir Gelecek Metafizik İçin Prolegomena*, (çev. Aziz Yardımlı), İstanbul: İdea, 2014.
- ___, “Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi”, 2009, https://dusundurensozler.blogspot.com/2009/02/dunya-yurttasligi-amacina-yonelik-genel_10.html?m=0, (05.10.2022).
- ___, *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*, (çev. İoanna Kuçuradi, Yusuf Örnek), Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2002.
- ___, *Pratik Aklın Eleştirisi*, (çev. İoanna Kuçuradi, Ülker Gökberk, Füsün Akatlı), Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 1999.
- ___, *Pratik Usun Eleştirisi*, (çev. İsmet Zeki Eyuboğlu), İstanbul: Say, 2016a.
- ___, *Saf Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, (çev. Suat Başar Çağlan), Konya: Literatürk, 2017.
- ___, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, (çev. Aziz Yardımlı), İstanbul: İdea, 2016b.
- Koca, Suat, “Ahlak Kavramı Üzerine Etimolojik ve Semantik Bir Araştırma”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 57, (2016/2), 121-135.
- Kuran-ı Kerim, <https://www.kuranvemeali.com/enam-suresi>, (23.04.2022).
- Kuran-ı Kerim, <https://acikkuran.com/32>, (21.04.2022).

Lactantius, *The Fathers of the Church*, (çev. Sister Mary Francis McDonald), Washington: The Catholic University of America, 2008.

Manninen, Bertha Alvarez, “Are Human Embryos Kantian Persons?: Kantian Considerations in favor of Embryonic Stem Cell Research”, 2008, <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC2263072/#B2>, (19.10.2022).

Mei, Todd, “Would Kant Have Worn a Face Mask?”, 2021, https://philosophynow.org/issues/145/Would_Kant_Have_Worn_a_Face_Mask, (30.07.2022).

Nietzsche, Friedrich, *Aforizmalar*, (der. Orhan Düz), İstanbul: İlgi Kültür Sanat, 2015.

___, *Deccal*, (çev. Emir Aktan), Ankara: Alter, 2018.

Oberst, Michael, “Two Worlds and Two Aspects: on Kant’s Distinction between Things in Themselves and Appearances”, *Kantian Review*, 20, (2015/1), s. 53-75.

Onay, Hamdi, *İhvân-ı Safâ’da Varlık Düşüncesi*, İstanbul: İnsan, 1999.

Özçınar, Şahin, “Aristoteles’in Nedensellik Anlayışı”, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Felsefe Bölümü Araştırma Dergisi*, 16, 2003, s. 81-103.

Özlem, Doğan, *Bilim Felsefesi*, İstanbul: Notos, 2012.

___, *Etik-Ahlak Felsefesi*, İstanbul: İnkılâp, 2004.

Platon, *Devlet*, (çev. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür, 2015.

Rousseau, Jean Jacques, *Emile ya da Çocuk Eğitimi Üzerine*, (çev. Mehmet Baştürk, Yavuz Kızılçim), Erzurum: Babil, 2000.

___, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kökeni*, (çev. Ertuğ Ergün), Ankara: Yeryüzü, 2003.

___, *Toplum Sözleşmesi*, (çev. Vedat Günyol), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür, 2012.

Spinoza, *Ethica*, (çev. Çiğdem Dürüşken), İstanbul: Alfa, 2017.

Şahan, Ramazan, “İslam’ın Kardeşlik Anlayışı: Bir Vücutun Organları”, *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi*, 1, (2015/1), s. 113-140.

Şen, Ahmet, *İslam Hukuku’na Göre Yol Kesme Suçu ve Cezası*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1988.

Toku, Neşet, “Immanuel Kant’ın İnsan Anlayışı Üzerine”, <http://www.nesettoku.com.tr/?p=1230>, (12.09.2022).

Türkyılmaz, Çetin, “Spinoza’da Özgürlük-Zorunluluk Bağlantısı”, 2012, <https://cetinturkyilmaz.blogspot.com/2012/01/spinozada-ozgurluk-zorunluluk.html>, (20.06.2022).

“Yaratılış”, *Kutsal Kitap Eski ve Yeni Antlaşma*, İstanbul: Yeni Yaşam, 2014.

Yıldırım, Cemal, *Bilim Felsefesi*, İstanbul: Remzi, 1991.

Wood, Allen W., *Kant*, (çev. Aliye Kovanlıkaya), Ankara: Dost, 2009.