

Kant'ta Ahlak ve Din

Lokman ÇİLİNGİR*

Kant'ın pratik felsefesi bir yandan aktüelliğini muhafaza ederken bir yandan da tartışmaların konusu olmaya devam etmektedir. Tartışmalar özellikle ahlak felsefesinin temel dayanakları ve ahlak ile din arasındaki ilişkinin mahiyetine dair meselelerde yoğunlaşmaktadır. Bu çerçevede ahlaki eylemin temel motifinin ne olduğu; Kant'ın eleştiri öncesi ve sonrası yazılarında farklı ilkeler belirleyip belirlemediği, bu ilkeler arasında geçişlerin nasıl sağlandığı; ve nihayet dinin pratik felsefedeki sorunlu konumu ile dinin ahlaki eylem ve amaçları belirlemede nasıl bir rol oynadığı bu yazıda cevapları aranacak belli başlı sorular olacaktır. Yine Kant'a yönelik olarak, katı bir ahlak anlayışını (rigorizm) savunduğu veya eylemin içeriğini hiç hesaba katmayan bir ahlaki ilkeyi (formalizm) ortaya koyduğu; 'İyi niyetli ol gerisini düşünme!' demeye getirdiği; duyguları etiğinden hepten dışladığı yahut ilkin kapı dışarı ettiği mutluluğu sonradan 'en yüksek iyi' kuramıyla yeniden sistemine dahil ettiği şeklinde dile getirilen itirazlar irdelenmeyi beklemektedir.

Nasıl ki tüm felsefi çabaların nihai hedefi, 'hayatın anlamı nedir' ya da 'nasıl yaşamalıyız' sorusuna bir cevap bulmaya odaklıysa, Kant'ın felsefesinin ana sorunu da insanın ahlâkî belirlenimin ne olduğudur. Bu sorun, etik tarihinde bir dönüm noktası olan Kant ahlakının öncelikle çözümlenmesi gereken sorunlar arasında yer alır ve sorunun çözümlenmesi bir biçimde 'ahlakın din ile ilişkisi nedir' ya da daha doğrusu 'ahlaki eylemde dinî ilke ve motifler ne derece etkilidir' sorularıyla yakından ilişkilidir. Bu yazıda Kant'ta ahlak ile din arasında tesis edilen ilişki, Kant'ın yaklaşım tarzına uygun bir tarzda, öncelikle ahlak felsefesi perspektifinden ele alınıp değerlendirilecektir.

*OMÜ, Fen Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Prof. Dr.

Ahlaki Eylemin Güdüsü

Ahlak ile din arasındaki ilişkinin esas belirleyeni ahlaki eylemin temel motifinin ne olduğudur. Motivasyon sorunu Kant'ın *eleştiri öncesi* ve *eleştirel dönem* yazılarında *summum bonum* (*en yüksek iyi*) kavramı çerçevesinde dile getirilir. Eleştiri öncesi ahlak yazılarında (bilhassa *Ders Notları* 'nda/*Vorlesungen*) Kant, ahlak ile dinin birbirinden bağımsız bir şekilde düşünülemediğine ve dinin ahlak sahasında belirleyici olduğuna inanır.¹ Bu yazılarda din, ahlakın motor güdüsüdür, yani din ahlaka gerçeklik kazandıracak bir etkiye sahiptir.² Ancak aynı dönemde Kant, 'tüm ahlak yargılarının en yüce ilkesi akılda bulunur'³ diyerek, akli her tür ahlaki eylemin asli belirleyeni olarak deklare etmekten de geri durmaz. Buna göre akıldan kaynaklanan hareket nedeni nesnel ve a priori olmak zorundadır: "Ahlaklılık ilkesi *intellectuale internum*'dur; onu katıksız, saf akıl vasıtasıyla eylemin kendisinde aramak gerekir". Diğer bir deyişle, "ahlaklılık, eylemlerin genel kurallarla ilişkisidir."⁴

Bir eylemin iyi veya makul olduğuna dair yargı, o eylemi motive etmede yetersiz kalınca, mutluluğa yönelik temel eğilim ve bununla birlikte 'mutluluğa layık oluş bilinci'⁵ ahlaki eylem için motif işlevi görür. Ancak esas belirleyici olan erdem ile mutluluğun birlikteliği olarak *en yüksek iyidir*.⁶

1 Kant'ın takriben 1775-1785 yılları arasında verdiği ahlak dersleri notlarını içeren ve *Ders Notları* diye çevirebileceğimiz *Vorlesungen*'ı Kant'ın kendi kullanımı için oluşturduğu notlardır. Pek çok otorite *Ders Notları*'nı ve yine çeşitli konulardaki düşüncelerini içeren *Refleksiyonlar*'ı güvenilir bulmaz. Buna rağmen bu yazılar önemli bir kaynak durumundadırlar. Kant'ın ahlak üzerine notlarını genelde Gerd Gerhard tarafından 1990 yılında yayınlanan *Eine Vorlesung über Ethik* adlı eser üzerinden aktaracağız.

2 "Tanrı ahlak yasası için yükümlenici gibi görülüyor" (*Ethik*, s. 49). "Ahlaklılık din ile irtibatlanmak zorundadır" (*RelCollins XXVII.307*). "Din olmaksızın etik natamamdır" (*RelPowalski XXVII.164*). "(...) din olmadan hiçbir ahlak pratik olamaz" (*RelPowalski XXVII.137*). Bu konudaki değerlendirmeler için bkz. Jose Santos Herzog, *Die Bedeutung der Religion in Kants Moralphilosophie- Entwicklungsgeschichtliche Untersuchung*, 2000, Diss.

3 Kant, *Ethik*, s. 46.

4 Kant, *Ethik*, s. 51.

5 Kant, *Ethik*, s. 19.

6 Kant, *Ethik*, s. 16 d.

Kant eleştirisi öncesi yazılarında, İngiliz ampirist ahlakçılar Hutcheson, Shaftesbury ve Hume'un etkisiyle bir tür *duygu ahlakının*⁷ savunuculuğunu yapar. Kant'ın ahlak felsefesinde ilk büyük kırılma, onun 'ahlak duygusu'yla arasına mesafe koyup 'akıl ahlakı'na karar kılmasıyla olur. Doktora çalışması Kant'ın bu yeni ahlak anlayışının ilk dile geldiği yerdir. Bu yazıda akıl, Kant'ın ahlak felsefesinin tam anlamıyla merkezine yerleşir. Artık 'ahlaki kavramlar tecrübe ile değil, saf anlık sayesinde tanınabilir.'⁸ Gerçi burada ana ilkelerin saf akıldan kaynaklanması gerektiği söyleniyor ama bu ilkelerin insanın gerçek ahlaki eylemlerini belirlemek için yeterli olup olmadığı sorusu cevapsız kalıyor; yani motivasyon sorunu hala tüm boyutlarıyla ortada duruyor. Eleştirel dönem ahlak yazılarında motivasyon sorunu, çarpıcı bir ifadeyle, 'saf akıl iradeyi belirleyebilir mi?' tarzında formüle ediliyor.⁹ Bilhassa *Din* adlı çalışmasında Kant, ahlakın ne ödevin bilgisi için ne de ahlaki eylemin güdüsü için dine ihtiyaç duyduğunu söylüyor.¹⁰

Şimdi bu ön tespitlere göre, Kant'ın ahlak felsefesinde dinin yeri ve anlamına dair iki ayrı yaklaşım göze çarpıyor. Ancak gerçekten iki dönemi karakterize eden içeriksel bir farklılıktan söz edebilir mi, yoksa *eleştirisi öncesi dönemi* bağımsız bir dönem olarak almaktan ziyade basit ve anlaşılır bir kavrayışın ortaya konulduğu bir ön aşama olarak görmek daha mı doğrudur?¹¹ Kant'ın ahlak felsefesinin temel kavramlarının kısa bir çözümlemesini yaparak tartışmaya açıklık kazandırmaya çalışalım.

Kant'ın pratik felsefesinin ruhu *özgürlüktür*, daha doğrusu *iradenin* özgürlüğüdür.¹² Nasıl teorik felsefe *anlama yetisinin (anlık) spontanlığı* üzerine kurulmuşsa, pratik felsefe de *özerk ve özgür iradenin* etkinliği üzerine inşa edilir. Akıl sahibi bir varlık olarak insanın amacı ve ödevi '*kendi başına iyi bir iradeyi*'¹³ ortaya koymaktır. Diğer bir deyişle aklın

7 "Tüm ahlak yargılarının en yüce ilkesi akılda bulunur ve eylemi yerine getiren ahlaksal itici gücün en yüce ilkesi de yürekte; bu itici güç ahlaksal duygudur." (Kant, *Ethik*, s. 46).

8 Kant, *De Mundi...*, s. 15.

9 Bkz. Kant, *KpV*, s. 16.

10 Kant, *Rel*, BA, s. III.

11 Herzog, *Die Bedeutung der Religion...*, s. 3.

12 Bkz. Kant, *KpV*, s. 3, 38.

13 Kant, *GMS*, s. 11.

kendisini gerçekleştirir. Bu ise insanî yetilerin aklî etkinlik sayesinde tam bir açılımla mümkün olabilir. Kant, insanî varoluşun nihai hedefini üç aşamada ortaya koyar: *Kültürleşme*, *sivilleşme* ve *ahlakileşme*.¹⁴ Bu ödev, felsefenin tüm sahalarında yerine getirilmelidir. Etik *insanın* bütün *değeri*, onun özerk ve özgür iradesinden kaynaklanır. Devlet ve hukuk öğretisinde ise yasaların değeri, üyelerinin özgürlüğünden ve insanları kendinde amaç olarak görme niteliğinden kaynaklanır. Keza din de, Kant'a göre, Tanrı'ya inancı ödev olarak görüp yerine getirmeyle ilgilidir.¹⁵

Meselenin arka planına baktığımızda ilkçağdan Kant'a değin, insanî iradenin ahlakî taleplerine yönelik sorumluluğun nedeni ya Tanrı'da ya doğada aranmıştır. Din ile ahlak arasındaki ilişkinin ilkesel belirlenimine dair ilk tartışma daha Platon'un *Euthyphron* diyalogunda başlar. 'Bir insan tanrı(lar) onu sevdiği için mi dindardır yoksa dindar olduğu için mi tanrılar onu sever?'¹⁶ Euthyphron, sevgi veya hoşnutluğun sebebinin bizzat dindarlıkta göstererek temellendirme sorununu aşmaya çalışır: 'Bir eylem tanrılar tarafından sevildiği için dinsel (dine uygun) değildir, dine uygun olduğu için tanrılar tarafından sevilir.'¹⁷ İkilikten kurtuluşun yolu ilkin tanrıların neyi sevip sevmediğini bilmektir. Ancak bu bizim tanrılarının neyi düşündüğünü bilebilecek sonsuz bir bilgiye sahip olmamızı gerektirdiğinden Platon bu yaklaşımı *Sokrates* diyalogunun başlangıcında reddetme eğilimindedir.

İmdi eğer ahlaki eylemin kaynağı sorunsalı açısından ikileme bakılırsa, insanın ahlaki isteği ve buna bağlı olarak eylemin gerekliliği Tanrı iradesine bağlandığında (bu vahyi dinlerde doğanın yasalı düzeninde *yaratma* olarak da gösterilebilir), insan ahlakın sorumlu öznesi olmaktan çıkar. Şayet insan sırf Tanrı öyle istediği için Tanrı'ya itaat etmekle mükellefse, o zaman talep edilen bu itaat, her türlü ahlaki zeminden uzaktır.

14 Kant "pragmatik antropoloji"nin amacını şu şekilde özetler: "İnsan aklı sayesinde, bir toplum içerisinde diğer insanlarla birlikte olmak ve bu toplum içerisinde sanat ve bilimlerle aracılığıyla kültürleşmek, sivilleşmek ve de ahlakileşmek üzere belirlenmiştir" (*ApH*, B 318 d.).

15 Kant, *Rel*, BA, s. VIII.

16 Bkz. Platon, *Toplu Diyaloglar. Euthyphron* (çev. S. Hilav. N. Boratav), Yargı Yayınları, s. 217.

17 Platon, *Euthyphron*, s. 223.

Keza onun biricik sebebi, ilahî iradeyle irtibatlı *karşı konulamamazlıktır*. Yani ne ahlak yasası ne de ilahî yasa olarak ahlak yasası itaatin nedenidir; aksine neden yalnızca iradenin ilahiliği bağlamında talep edilen itaattir. Kim ahlaka her şeye gücü yeten bir Tanrı uğruna itaat ediyorsa, iyiyi *iyilik gereği* yapmıyor demektir.¹⁸ Ancak hakiki fedakârlık anlamında ‘Tanrı uğruna yapılan eylemin koşulu, Tanrı’nın iradesine koşulsuz tabilikten bağımsız olmaktır.’¹⁹ Diğer bir deyişle, Tanrı iradesi fedakârlık ilkesiyle zorunlu olarak irtibatlı ise ‘Tanrı uğruna’nın ahlaki zemini sağlanmış olur. O zaman Tanrı iradesi insanî eylemin ahlakî gerekliliğinin nedeni olamaz. Bu anlamda Tanrı ile insan arasındaki hükümlanlık ilişkisinden kurtulduğunda insan, özgür ve çikarsız bir şekilde Tanrı’nın egemenliğine tabi olabilir.

Tanrı’yla ilgili tartışmanın bir benzeri *doğa veya doğadaki amaçlılık* konusunda da devam etmiştir. Aslında yaratıcı Tanrı olmaksızın ahlakî amaçsal belirlenime dair varılan sonuçlar işe yaramıyor. Mesela Aristoteles ve Stoa ile bağlantılı bir şekilde ‘doğal ahlak yasası’ kavramı üzerinden doğa ‘yaratılış düzeni’ olarak düşünülduğünde, yani insanî irade doğada Tanrı tarafından seçilen amaçlar ile irtibatlıdır diye kabul edildiğinde yeniden bu amaçların insanı ahlaken sorumlu kılp kılmayacağı sorunuyla karşı karşıya kalırız.²⁰ Diğer bir deyişle, bu amaçları Tanrı seçtiği için mi insanı ahlaken sorumlu kılarlar, yoksa ahlaken sorumlu kıldıkları için mi Tanrı tarafından seçilirler ikilemiyle karşı karşıya kalırız.

Hıristiyanlığa göre insan doğası mahiyet itibariyle bozulmuş ve kötü olduğundan, ahlakın asıl ödevi, bozulmuş olan insan doğasını her tür kötülükten arındırmaktır. Eğer mutluluk insanî çabalar sonucu elde edilemeyecekse, niçin ahlakî olmak zorundayız, sorusuna Hıristiyanlık, ahlakî ödevleri gelecek hayattaki dinî yaptırımlara bağlayarak cevap arar. Kant’a göre ahlakî eylem öteki dünyadaki ödül veya ceza düşüncesine dayandırıldığı ölçüde eudämonist bir karakterden kurtulamaz ve insanın pratik-ahlakî ödevi de Tanrı’yla tesis ettiği ilişkiye bağlı olarak belirlenir.²¹

18 Bkz. Kant, *Ethik*, s. 33.

19 Bkz. Kant, *Ethik*, s.117.

20 Bkz. G. Geismann, “Sittlichkeit, Religion und Geschichte in der Philosophie Kants”, in: *Jahrbuch für Recht und Ethik*, 8 (2000), s. 3.

21 Bkz. Kant, *Ethik*, s. 62 d.

Bu durumun doğal sonucu, ahlakî iyyinin ilahî bir bağış, buna karşı ahlakî kötünün veya ahlaksızlığın tanrıtanımazlık olarak yorumlanmasıdır.

Dinî ahlak ile doğal ahlak görüşleri arasındaki bu kavga, tüm ortaçağa damgasını vurur. Hümanizm ve Reformizm'in etkisi altında değişen dünya görüşü ve sosyal şartlar, etikçiler ile filozofların kilise ahlakına, Tanrı'nın kudretine olan inançlarını sarsar. Etik, teoloji ve Hıristiyan ahlakına karşı bağımsızlığını ilan ederken, çeşitli Hıristiyan mezhepleri de bir taraftan kendi varlıklarını korumak için doğal etik, doğal hukuk ve doğal teolojiyle, diğer taraftan da birbirleriyle güç kavgasına girerler. Bu savaş, yalnızca yalın entelektüel sahada değil, aynı zamanda toplumsal katmanlar ve çeşitli toplumlar arasında da vuku bulur. Bu durum, antik etiğin iyimser bakış tarzını ortadan kaldırdığı gibi, şüphecilik, ferdiyetçilik, özerklik ve özgürlük gibi kavramların da vücut bulmasına zemin hazırlar. Descartes'tan Kant'a tüm aydınlanma felsefesi, skolastik felsefenin dinî-ahlakî anlayışına ve teolojiye dayalı ödev ahlakına karşı durur.²²

Öte yandan insan doğasında iradenin belirlenimine dair nesnel bir ilke arayan her türlü deneme de başarısızlığa mahkûm olmuştur. Mesela, malum 'ahlaki duygu'ya (zevk veya elem) bakalım. Gerçi doğrudan bu duygunun her irade için nesnel bir norm olduğu iddia edilemez.²³ Daha ziyade o, irade doğal bir tarzda belirlendiği sürece, mutluluğa (bu tür bir isteğin tüm hedeflerine erişme anlamında) dair belli bir ihtiyaca gönderme yapar. O zaman bu duygu mutluluğun zorunlu koşulu olur. Ancak bu kanıt, mutluluk kavramından ve mutluluk yaşantısının deneye bağımlı koşullarından ötürü sadece öznel olup nesnel bir belirlenimi olamayacağından baştan boşa çıkar. Yani doğa da Tanrı iradesi gibi ahlakî eylem için bir dayanak oluşturamaz.

Yazımız açısından ana sorun, yukarıda da belirtildiği gibi, ahlakî eylemin güdüsünün nerede aranması gerektiği sorunudur. İlk bakışta en yüksek iyi Kant'ta, 'insanın ahlakî eylem ve etkinliklerinin son hedefi' olarak görünür. Ancak biraz daha yakından incelendiğinde, ona dair çeşitli kavrayışların var olduğunu hemen fark ederiz. Bu çerçevede *Refleksiyonlar*

22 Krş. G. Krüger, *Philosophie und Moral in der Kantischen Ethik*, Tübingen 1967, s. 10.

23 Daha önce de belirtildiği gibi, Kant eleştiri öncesi dönemde bütün ahlakî yargıların en üstün ilkesi olarak 'ahlaki duygu'yu gösterir (*Ethik*, s. 46).

ve *Saf Aklın Eleştirisi*'nde en yüksek iyi, ahlakî davranışın yönlendiricisi ve hedefi olurken, bilhassa *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde ahlak yasasının gerçekleştirilme aracı olmanın ötesinde bir anlam taşımaz.²⁴

Kant'a göre ahlaklılığın kaynağı artık bundan böyle doğa veya toplum düzeninde, Tanrı iradesinde, mutluluk arzusunda veya ahlakî duyguda aranmaz. Teolojik bir etik imkânsızdır;²⁵ çünkü bu tarz bir temellendirme ile ahlakın nesnel, genel geçer bir yapıya kavuşturulması mümkün değildir. Nasıl teorik felsefe eleştirel yöntemle dogmatizmin zincirlerinden kurtulmuşsa, ahlakî davranış da güdü ve eğilimlerin belirsizlik ve bağımlılığından kurtarılmalıdır. Böyle bir etik veya Kant'ın tabiriyle "Törelere Metafizik" saf ve a priori geçerliliği olan kuralların bir sistemi olmak zorundadır. O ampirik olgularla, yani 'olan şeyle' değil, yalnızca, hiçbir zaman gerçekleşip gerçekleşmeyeceğine bakılmaksızın, 'olması gerekenle' ilgilenmelidir.²⁶ Yine bu etik, tüm dürtü ve eğilimlerimizin doyurulması demek olan mutluluğa, davranışlarımızın ilkesel belirleyeni olması noktasında hepten karşı olmalıdır.

İyi İrade, Ödev ve Saygı

İnsanî iradenin genel yükümlenici bir belirlenim nedeni, yani nesnel ahlak yasası olarak geriye bir tek imkân kalıyor: İradeyi mümkün olan tüm içeriklerinden soyutlamak. Bu irade Kant'a göre genel yasa koyan biçimden başka hiçbir belirleyici nedene sahip olamaz.²⁷ Ancak böyle bir irade özerk ve özgür olabilir. Bu bağlamda ilkin Kant *iyi* bir *iradede* neyi anladığını yahut iyi bir iradede söz edebilmek için hangi koşulların yerine getirilmesi gerektiğini ortaya koyuyor. Gerçi iyi bir irade belli bir nesneyi isteyen iradedir. Fakat bir nesneyi istiyor olma henüz iradenin iyi olduğu anlamına gelmez. İyi istemenin kendine özgü bir tarzı vardır. Bir irade, iyiyi iyi olduğu için istediğinde ancak iyi olur. Böylece iyi, iyi iradenin sahip

24 *En yüksek iyi*'de iki farklı manayı birbirinden ayırt etmek gerekir: O ilkin, şartsız, mutlak şart olarak kavranabilir, bu haliyle en yüksek iyi 'mutlak iyi' ile özdeş olur; diğer taraftan o bir değer yargısı niteliğinde görülür, böylece de, diğerleriyle 'mukayese edilemeyecek en yüksek değerde' (*GMS*, BA 3) olan iyidir (bkz. K. Düsing, "Das Problem des höchsten Gutes in Kants praktischer Philosophie", in: *Kant-Studien* 62, s. 5 d.).

25 Kant, *KU*, § 86 (B 415).

26 Kant, *GMS*, ss. 2-7.

27 Bkz. Kant, *KpV*, s. 33.

olabileceği biricik güdüdür. Fakat burada unutulmaması gereken önemli bir nokta vardır: Bu nokta, insan iradesinin yetkin olmamasıdır. Bunun için Kant, iyiyi iradeye emir formunda sunmak zorunda kalır.²⁸ Böylece iyi, insan için bir ödev niteliğine bürünür. Diğer bir deyişle, iyi irade ödevi isteyen irade olur. Ancak bu isteme, iyi bir iradeye sahip olmak için henüz yeterli değildir. İradenin bizzat ödev tarafından belirlenmiş olması, yani bir eylemin tümüyle *ödev gereği* yapılmış olması gerekir. Kant bu sorunu ahlakî ödevi yani 'kategorik imperatif'i saf akılda temellendirerek çözmek ister. O zaman etiğin temel sorunu, saf aklın iradeyi belirleyip belirleyememesi sorunu haline dönüşür. Bu yüzden Kant, aklın iradeyi belirleme yeteneğini *saf aklın pratik kullanımı* olarak gösterir.²⁹ Yani aklın pratik bir kullanımının olup olmadığı, saf aklın yasa koyucu olup olmadığı sorusuyla irtibatlı olarak ortaya konulur.

İnsanda iradeyi belirleyen tüm diğer motiflerin, amaçların, etkilerin sona erdirilmesini Kant radikal bir şekilde formüle eder. İyi irade kavramını açıklamak için başvurulan *ödev* kavramının üç farklı karakteristiği vardır.³⁰ Bu sayede neyin ahlakî olup olmadığı ilkesel olarak belirlenir:

İlkinde ödevin yalnızca dış/harici şartlarına riayet edilir; Kant'ın tabiriyle 'ödev uygun' hareket ederiz. Ödevin bizden istediğini dolaylı olarak yerine getiririz, ancak bunu bizzat 'ödev uğruna' yapmayız aksine bir cezadan çekindiğimiz veya övgü veya onanmayı umduğumuz için yaparız. Bu eylem esas olarak harici çıkarları hedefler.

İkinci tarz eylem de doğrudan ödev düşüncesiyle yapılan bir eylem değildir. Sözgelimi ahlakî buyruk gereği zorda olana yardım ederiz, ancak bunu doğru olarak gördüğümüz için (yani burada korku veya övgü gibi motifler söz konusu değil) yaparız. Yine de biz doğrudan ödevden kaynaklanmayan müteakip motif ve sebeplere sahibiz, mesela bir eylemin *kişisel sempati* veya *dostluk* uğruna yapılması gibi.

Kant, formalizmle yerilme pahasına, ahlakî olarak damıtılmış saf bir eylem arayışı içindedir. *Üçüncü* bir tarz tümüyle 'ahlakî' diye adlandırdığımız eylemdir. Bu, bizim yalnızca 'harici' olarak 'ödev uygun'

28 Kant, *GMS*, s. 29.

29 Kant, *KpV*, s. 28, 35.

30 Kant, *GMS*, s.12 d.

davrandığımızda değil, tümüyle pratik aklın özerk yasa koyuculuğuyla belirlenen bir iradeye göre, *ödev bilinciyle* davrandığımızda mümkündür. Ancak bu şekilde ödevin yerine getirilmesi ahlaklılığın saf ve koşulsuz ölçütüne uygun düşer. Böyle bir eylem de tam anlamıyla ‘ahlaken doğru eylem’ olur. Buna göre ‘*ödev, yasaya saygıdan dolayı yapılan eylemin zorunluluğudur.*’³¹

Kant *saygı* duygusunu, düşünsel bir nedenin uyandırdığı a priori bir duygu olarak tüm diğer duygulardan ayırt eder. Çünkü o, öteki duygular gibi şeylerle ilgili değildir. Şeyler bizde eğilim var edebilirler, sevgi veya korku doğurabilirler ama hiçbir zaman saygı uyandıramazlar.³² Keza saygı edilgin olarak duyulan bir duygu değil, aklın bir kavramı aracılığıyla kendi kendine etki yapan bir duygudur, bu yüzden de eğilim veya korkunun yarattığı ilk türden duygulardan türce farklıdır. Saygının nesnesi sadece yasadır. Kant’ın tabiriyle, “iradenin yasa tarafından belirlenmesinin ve bunun bilincinin adı *saygıdır*; öyle ki bu saygı, yasanın özneye *etkisi* olarak görülür, *nedeni* olarak değil”.³³ Ve ödev kavramı “*nesnel olarak*, eylemin yasaya uygunluğunu ister”, “*özel olarak*, yani maksimleri bakımından” yasaya saygı ister.³⁴ Bir bakıma ahlak yasası, duygudan kaynaklanan her tür eğilimi engellemek için yine bir duyguyu ama aklın ürünü bir duyguyu devreye sokar.

Bir eylemin ‘ödevden dolayı’ yapılması, yasaya saygıdan dolayı yapılması anlamına gelir. Türce farklı olan bir duygu ödevle ilişkilendirilir ve ahlak yasası dolaysız olarak iradeyi belirlemenin ilkesi yapılır. Böylece, ödevin tanımlamasında ‘yasaya saygıdan’ ifadesinin doğurduğu, acaba ödev doğrudan duyguyla ilgili bir motive mi ihtiyaç duyuyor, endişesi de ortadan kalkmış olur.

Pratik Akıl ve Aklın Faktumu Olarak Özgürlük

Doğrusu akıl, insanlarda bir ve aynı bilgi ve düşünme yetisidir. Kant’ın *pratik akıl* diye adlandırdığı insanî akıl, teorik akıldan başka bir şey değildir. Ama bu pratiktir, çünkü o pratik olarak adlandırılan insanî

31 Kant, *GMS*, s.15.

32 Bkz. Kant, *KpV*, s. 84 d.

33 Kant, *GMS*, s. 17.

34 Kant, *KpV*, s. 89.

eylemler, uğraşlar ve isteklerle ilgili sorulara yöneliktir. Pratik akıl yetisi Kant'a göre aynı zamanda bizim kendi eylemimizi ve eylemimizin arkasındaki isteği özgür, yani duyusal etki ve ilgilerden bağımsız bir şekilde belirleme yeteneğidir.³⁵ Tam da bunu Kant ahlaki eylemin zorunlu koşulu yapar. Yani Kant, saf yani duyusal etkiden bağımsız olan pratik aklı, iyi irade öğretisinin temeline yerleştirir. Pratik akıl eylem sahasında yalnızca bir bilgi yetisi değil, aynı zamanda ahlakî yasa koyma yetisidir. Böylece ahlakî yasa koyucu olarak pratik akıl, bu ödevini *özerklik* ilkesine göre yerine getirir (*pozitif özgürlük*).³⁶ Pratik akıl değil de yabancı bir ilke tarafından belirlenen irade ise *heteronom* (yad-erk)dur, özgür değildir. Pratik akıl özerkliği sayesinde iradeyi tümüyle özgür kılan yetidir; çünkü ahlaken iyi olabilmek için ilkin iç ve dış sınırlandırmalardan bağımsız olmak (*negatif özgürlük*), sonra da bizzat kendi koyduğu yasaya uymak (*pozitif özgürlük*) gerekir.

Saf Aklın Eleştirisinin sonuçlarına göre özgürlüğün realitesini aklın teorik kullanımında kanıtlamak imkânsızdır. Ancak bu onun yok olduğu anlamına gelmez, aynen *Tanrı* ve *ölümsüzlük* ideleri gibi. Üçüncü antinomi gösterdi ki özgürlüğün ne realitesi ne de imkânsızlığı kanıtlanabilir. Kant'ın tabiriyle, özgürlük problemlili bir konudur.³⁷ Özgürlüğün imkânsızlığı ispatlanamıyorsa, o zaman en azından onun varlığının imkânı söz konusudur. Bir kavram, çelişkisiz olarak düşünülebildiği ölçüde mümkündür. Oysa Kant'ın özgürlük kavramı bir çelişki içeriyor. Eğer insan pratik anlamda özgür ise saf akıl tarafından belirlenebilir. Ancak insan aynı zamanda doğa yasalarına tabidir. Şimdi hem iradenin otonomluğundan hem de doğa yasaları tarafından belirleniyor olmaktan söz etmek bir çelişkidir. Doğrusu insan ya akıl ya da doğa yasaları tarafından belirlenebilir. Bu durumda özgürlüğün mümkün realitesi savunulamaz. Yani ortada açık bir çelişki vardır. Fakat bu Kant'a göre *görünürde* bir çelişkidir. Eğer insan iki farklı dünyaya, biri *fenomenal* biri *numenal* dünyaya ait bir varlık olarak düşünülebilirse o zaman çelişki ortadan kalkar.

35 Bkz. M. Lutz-Bachmann, *Grundkurs Philosophie. Ethik*, Band 7, Stuttgart 2013, s. 8.

36 Kant, *KpV*, 38.

37 Kant, *KpV*, s. 34.

Özgürlük aynı zamanda tecrübe dünyasında etkide bulunan ama kendisi bu dünyaya ait olamayan bir nedensellik biçimi olarak da düşünülebilir. Diğer bir deyişle iki tür nedensellik yan yana bulunabilir: ‹Özgürlükle olan nedensellik› düşünsel dünyaya, ‹doğa yasalarına göre olan nedensellik› deneyim dünyasına ait olur. Özgürlükle olan nedensellik kavramıyla Kant nedenler dizisinde iki farklı neden belirlenebileceğini varsayıyor. İlki dünyanın nedenler zincirinde bir ilk neden olarak Tanrı; ikincisi ise nedenler dizisi içerisinde ortaya çıkan olaylarda kendiliğinden bir başlangıç nedeni olarak insan. Buna göre *transendental özgürlük*, aklın ‘duyular dünyasının bütün belirleyenlerinden bağımsız olması’ veya aklın nedenselliği bakımından ‘bir görünüşler dizisini başlatma’ yetisidir.³⁸ Transendental özgürlük açısından pratik özgürlük de iradenin, ‘duyusallığın güdülerinin zorlamasından bağımsız olması’ anlamına gelir. Ancak çelişkinin ortadan kalkması, yani özgürlüğün imkânı henüz gerçeklik demek değildir. İradenin özerkliği ve özgürlüğünü gerçekleştirmek için daha fazlasına ihtiyaç vardır. Bu ‘daha fazla’ olan da *pratik* olanda mevcuttur.

Saf akıl vasıtasıyla yalnızca düşünülebilen şey, ‘faktum’³⁹ sayesinde kesinleşiyor yahut tasdik ediliyor. Bu bağlamda özgürlükten kastedilen aklın bir olgusu olmaklığıdır. Özgürlüğün varlığı düşüncesi, ahlak yasasının varlığı olgusundan kaynaklanıyor. Burada söz konusu olan özgürlüğün a priori olarak varlığı durumudur. Özgürlük ahlak yasasının ve ahlak yasası da özgürlüğün koşuludur.⁴⁰ Böylece iki tür koşul veya sebep söz konusudur: Varlık koşulu (veya sebebi) ve bilgi koşulu (veya sebebi). Özerklik olarak özgürlük ahlak yasasını oluşturduğundan, özgürlük ahlaklılığın varlık koşuludur. Buna karşın ahlak yasası özerkliğin bilgi sebebidir, yani özgürlüğün varlığı bu yasa sayesinde biliniyor.

38 Kant, *KrV*, B 831.

39 *Faktum* sözcüğü Latince ‘yapmak’ demek olan *facere* sözcüğünden türetiliyor. Bu anlamda *factum* eylem veya edim demek oluyor. Ancak Kant bu sözcüğü büyük harfle (*Factum*) kullanıyor. Bu durumda o *factum brutum* veya ‘olgu’ anlamına geliyor. Kant genel olarak *faktum*’dan değil, ‘aklın faktum’undan söz ediyor (*KpV*, s. 36).

40 “Özgürlük ahlak yasasının *ratio essendi*’sidir, ama ahlak yasası da özgürlüğün *ratio cognoscendi*’sidir. Ahlak yasası *daha önce* aklımızda açıklıkla düşünülmüş olmasaydı, özgürlük gibi bir şeyi (kendi içinde çelişme taşıma bile) *kabul etmekte* hiçbir zaman kendimizi haklı göremezdik. Ama özgürlük de olmasaydı, içimizde ahlak yasasıyla *hiç karşılaşamazdık.*” *KpV*, s. 4 (1 nolu dipnot).

Kesin Buyruk

Ahlaklılığın belirlenimi bağlamında pratik bilgi yetisi uygulamadaki somut kullanıma dair fazla bir şey söylemiyor. İşte tam olarak bu koşulsuz, *kesin buyruğun* ödevidir. O bizim elimizde bir pusula gibi her daim kullanılabilir bir ölçüttür. Onun aracılığıyla hem kendi istek ve eylemlerimizi hem de başkalarının istek ve eylemlerini belli bir somut eylem konumunda olgusal olarak test edebiliriz: Eylem veya eylemin arkasında pratik aklımızdan kaynaklanan ahlakî bir niyet, amaç veya güdü mü vardır yoksa heteronom bir ilke mi?

Ahlaki buyruk kendi açısından pratik aklın özerklik ilkesinden kaynaklanır. Buyruk bize, 'koşulsuz eylem önerme talebi' modelinde bir ilke sunar. Bununla biz tekil, somut durumlarda eylemlerimizin arkasındaki öznel maksimlerin, pratik aklın bizde ahlaken doğru olarak gösterdiği ve aynı zamanda yapmak için buyurduğu şeye tam olarak uyup uymadığını test ederiz. Kesin buyruk, bizzat ahlaklılığın veya ahlakî doğruluğun geçerlilik nedeni veya en yüksek ilkesi değildir. Ahlaklılığın Kant'taki nihai nedeni, yukarıda da vurgulandığı gibi, pratik aklın belirlediği *iradenin özerkliği* ilkesidir.⁴¹

Koşulsuz veya kesin buyruğun çok değişik versiyonları sunuluyor. Buyruk, ahlaki ölçüt olarak bir eylemi yüceltiyor. Biz de onun üzerinden maksimlerimizi veya öznel kurallarımızı teste tabi tutabiliyoruz. Pratik aklın ürünü ahlak yasasıyla yapılan genel bir denemenin, ahlaken doğru, stabil ve *çelişkisiz* ve böylece *koşulsuz* sorumlu kılıp kılamayacağı gösterilmeye çalışılıyor. Tam da burada koşulsuz buyruğun tüm formüllerinin ortak ödevi bulunuyor. Tüm bu formülasyonlarda ortak nokta, eylemde bulunanı test etmek için bir ölçüt sunulmasıdır; öznel eylem ilkeleri veya maksimler gerçekten ahlaki midirler veya etik olarak haklılaştırılabilirler mi?

Genelleştirilebilirlik ışığı altında öznel bir eylem maksiminin test edilmesine yönelik olan kesin buyruğun ilk formülü şöyledir:

“Ancak, aynı zamanda genel bir yasa olmasını isteyebileceğin maksime göre eylemde bulun.”⁴²

41 Bkz. Lutz-Bachmann, *Ethik*, s. 78.

42 Kant, *GMS*, s. 38. Kant bu ilk formülü *Pratik Aklın Eleştirisinde* saf pratik aklın temel yasası olarak şu şekilde ifade eder: “Öyle eyle ki, senin iradenin maksimi daima aynı zamanda genel bir yasa koymanın ilkesi olarak da geçerli olabilsin” (s. 35).

Bununla, ikinci formülde dile getirilen, eylemimizin maksiminin (öznel ilkesinin) kendi irademizle ‘genel bir doğa yasası olacakmış gibi’ eylemde bulunmamız isteniyor.⁴³

Felsefî açıdan önemli bir bakış açısı üçüncü formülde ortaya konulur:

“Her defasında insanlığa, kendi kişi(liği)nde olduğu kadar başka herkesin kişisinde de, sırf araç olarak değil, aynı zamanda amaç olarak davranacak biçimde eylemde bulun.”⁴⁴

Dördüncü formülde Kant, davranışın ahlaklılığının etik ölçütü olan iradenin özerklik, daha doğrusu pratik aklın yasa koyuculuk ilkesini tespit eder:

“Öyle eyle ki, insan iradesi ‘maksimleri aracılığıyla kendisini aynı zamanda genel yasa koyucu olarak’ görebilsin.”⁴⁵

Böylece her insani iradenin yasa koyan bir irade olması ilkesine varılıyor. Ve nihayet beşinci bir formül ‘amaçlar krallığı/ülkesi’ diye adlandırılan akıl idesine hizmet ediyor:

“Kendilerini aynı zamanda genel yasalar olarak nesne edinebilecek maksimlere göre eylemde bulun.”⁴⁶

Yasa koyucu olarak insan, iradesinin özgürlüğü sayesinde gerçekleşecek bir *amaçlar ülkesini* varsaymak zorundadır. Amaçlar ülkesi kavramından *düşünsel dünya* kavramını ayrı düşünmemek gerekir.

“Şimdi bu şekilde bir akıl sahibi varlıklar dünyası (*mundus intelligibles*) bir amaçlar krallığı olarak, hem de üye olarak bütün kişilerin kendi yasa koymalarıyla olanaklıdır. [...] Böylece bir amaçlar krallığı ancak bir doğa krallığı analogisiyle olanaklıdır; ama ilki ancak maksimlerle, yani kişinin kendine koyduğu kurallarla, ikincisiyse ancak dışardan zorlayıcı bir etkide bulunan nedenlerle olanaklıdır.”⁴⁷

Doğadaki amaçlılık düşüncesi, sonuçta bizi doğadaki son-amacın ne olduğu sorusunu sormaya yöneltir. *Mutluluk*, Kant’a göre doğanın

43 Kant, *GMS*, s. 38

44 Kant, *GMS*, s. 46.

45 Kant, *GMS*, s. 51.

46 Kant, *GMS*, s. 55.

47 Kant, *GMS*, s. 56.

son amacı olamayacağına göre, bu ancak insanın onun sayesinde doğayı kültürün⁴⁸ bir aracı olarak kullandığı amaç olabilir. Ancak bu bireyde değil türde gerçekleşebilecek bir amaçtır.

Dünya Yurttaşlığı Açısından Genel Bir Tarih Düşüncesi adlı yazıda doğanın insan ırkı için koyduğu temel gaye 'evrensel medeni bir toplumu' biçimlendirme olarak belirtilir.⁴⁹ Tüm insanların tabii oldukları tam ve yetkin bir anayasa sayesinde ilkin birey ve toplum arasında ortaya çıkan çatışma, yani 'toplumdışı toplumsallık'⁵⁰ ortadan kaldırılabılır. Amaçsallık kavramı, tarihi toplumsal bağlamda bizi, doğanın son-amacının veya *insanın ahlaklaşmasının* tam olarak gerçekleşebileceği *sürekli barış* idesine iletir. *Salt Aklın Sınırları Dahilinde Din [Rel]* adlı çalışmada ise kamusal yasalara değil, ahlak yasalarına dayalı saf ahlakî bir toplumun inşası hedeflenir. Kant, en yüksek ahlakî iyiliğin, yalnızca bireylerin kendi ahlakî mükemmellikleri için çabalamalarıyla gerçekleşmeyeceğine; herkesin ahlakî gelişimini ilerletmesi ve 'erdem yasalarına göre işleyen' bir topluluğu Tanrı'nın da inayetiyle inşa etmesi gerektiğine inanır.⁵¹

Kısaca, amaçların sistematik birliği ancak bir son ya da nihai amaç, son gaye idesiyle mümkün olur. Pratik akıl veya özgürlüğümüzü kullanmanın biçimsel akıl koşulu olarak ahlak yasası, amaçların sistematik birlikteliğini en yüksek iyi kavramı aracılığıyla gerçekleştirir. Bu ise, en yüksek iyinin birbiriyle çatışan taraflarının, yani *akıl* (ahlaklılık) ve *doğa* (mutluluk) nın, sentetik a priori bir form içinde birleşmesi anlamına gelir. Şimdi bunun nasıl mümkün olduğuna bakalım.

En Yüksek İyi

Saf aklın ürünü olan *ahlak yasası* bize ahlakî eylemlerimiz için biçimsel bir kalıp veriyor, ancak o ahlakî iradeye gerçek bir durumda

48 *Kültür*, insanın aklı doğa varlığı olarak doğal belirlenimidir. Tüm diğer amaçlar onun altında sıralanırlar. İlkin onun sayesinde son amaç düşünülebilir. Ancak o doğal amaç olarak ilkin doğa zorunluluğuna tabidir. Bütün kültürlerin amacı özgürlüğü mümkün kılan bir ortam var etmektir. Yetkin bir anayasa oluşturmak en üstün politik iyi ve kültürün en son amacıdır. Kant'ın teleolojik doğa kavramı tarih felsefesi dâhilinde yalnızca tarihsel bakışı hizmet eden bir regulatif (düzenleyici) işleve sahiptir. Hem tarih felsefesi hem de din felsefesi insandan ahlakî bir varlık olarak hareket ediyorlar ve her biri ahlak felsefesine dayanıyorlar.

49 Kant, *IGA*, A 16.

50 Kant, *IGA*, A 394. Aynı bağlamda Kant şöyle söylüyor: "İnsan birlik (uyum) istemekte; ama doğa insanlık türü için daha iyisini bilir; ikilik (uyumsuzluk) ister" (*IGA*, A 394).

51 Bkz. Kant, *Rel*, A 126 d.

somut bir istikamet sunmak durumunda değil henüz. Kant bu problemi ‘en yüksek iyi’yi ahlak yasasının nesnesi yapmakla aşmaya çalışır. En yüksek iyi bu haliyle, ‘nasıl davranmalıyım?’ ve ‘neyi umabilirim?’ sorularına verilen doyurucu bir cevap niteliğindedir. İlk bakışta en yüksek iyi Kant’ta, ‘insanın ahlaki eylem ve etkinliklerinin son hedefi’⁵² olarak görünür. Ancak biraz daha yakından incelendiğinde, ona dair farklı konseptlerin var olduğunu hemen fark ederiz. Bu çerçevede *Refleksiyonlar ve Saf Aklın Eleştirisi*’nde en yüksek iyi ahlakî davranışın yönlendiricisi ve hedefi olurken, bilhassa *Pratik Aklın Eleştirisi*’nde ahlak yasasının gerçekleştirim aracı olmanın ötesinde bir anlam taşımaz.

‘En yüksek iyi nedir?’ sorusuna felsefe tarihinde genelde, birbirine taban tabana zıt iddiaları dile getiren iki farklı cevap verilmiştir. Onların her biri, ya mutluluğu ya da ahlaklılığı temele alan bir en yüksek iyi oluşturup, buradan da davranışlar için genel geçer bir ilke türetmeye çalışır. Her ne kadar, Kant’a göre, bu tür bir yöntemle sağlıklı bir neticeye varmak mümkün olmasa da, onun mutluluk kavramına bir açıklık getirebilmek için ikinci bir kavrama, daha doğrusu mutluluğu bir amaç olarak belirleyen irade yetisine bir göz atmak gerekiyor. *İrade* (istenç/istek), kendi başına bir amaç belirleyen ve belirlenen bu amacın tasavvuru yoluyla duyu dünyasına etki edebilen yetenek olarak, bir hedef tayin etmeksizin düşünülemez. İrade sahibi bir varlık olarak insan, gerek içeriksel ve gerekse genel geçer nesnel amaçlar oluşturmak zorundadır. Kişinin kendi mutluluğunu ilke edinen pratik kural iradeyi ‘aşağı arzulama yetisi’ne, ahlak yasası ise ‘üstün arzulama yetisi’ne bağlı olarak belirler.⁵³ Bu anlamda ahlak yasası sonlu-akıllı bir varlık olan insanın koşulsuz amacını oluşturur. Ancak ahlak yasası veya şartsız buyruk doğrudan doğruya mutluluğa dair bir amaç projeksiyonu oluşturmak durumunda değildir. Çünkü Kant’a göre, heteronom (yaderk) ahlak sistemlerinin temel yanlışı, mutluluğu arzu ve isteklerin temel belirleyeni yapmalarıdır. Buna karşın ahlak yasasında öngörülen belirleme nedeni, doyurulması ahlakî davranışın başarısı olan biricik amaçtır. Buradan hareketle ahlakî amaçların nesnel, genel geçer ve saf irade için gerçekleştirilebilir olması gerekliliği ortaya çıkar ki,

52 K. Düsing, “Das Problem des höchsten Gutes...”, s. 5.

53 Kant, *KpV*, s. 27.

bu tür amaçlar da ‘ferdi mükemmellik’ ve ‘başkalarının mutluluğu’dur. Yukarıda da belirtildiği gibi ahlak yasası iradeye, onun en yüksek ideyi gerçekleştirmeye çabalamasını şart koşarak, somut bir içerik kazandırır. Bu nedenle ahlakî olarak belirlenen iradenin en yüksek amacı, en yüksek iyiyi belli bir dünyada bütün davranışlarımızın son hedefi yapmaktır.

Saf Aklın Eleştirisi’nde en yüksek iyi ‘ahlakî dünya’ olarak tasvir edilir. Ahlakî dünya, insanın tüm ahlakî taleplerini gerçekleştirmeye çabaladığı bir dünya idesidir.

“Bu [dünya] saf intelligible bir dünya olarak düşünülüyor, çünkü ondan ahlaklılığa mani olan tüm şart (amaç) ve unsurlar ile (insan doğasının tüm zayıflık ve hataları) soyutlanmıştır. Buradan o yalın, ancak mümkün merteye reel olanla uyumlu olabilmek için de pratik ve dolayısıyla da duyu dünyasına etki edebilen ve etmek zorunda olan bir idedir. Böylece ahlakî bir dünya idesi, yalnızca intelligible bir görünüm nesnesi olarak değil [...], aynı zamanda duyuusal dünyada, fakat saf aklın bir nesnesi olarak ve onun pratik kullanımında nesnel bir gerçekliğe sahiptir.”⁵⁴

Ahlakî dünya saf aklın bir talebidir. Bu talebin bir anlam taşıması için saf akıl pratik olabilmelidir. Bu ise üç teorik kavramın, yani özgürlük, Tanrı ve ölümsüzlüğün var sayılmasını şart koşar. Bir bakıma, uygun bir etki tasavvur edilmeksizin ahlak yasası bizim için bağlayıcı değildir. Kant’ın tabiriyle, bu kabul olmaksızın ‘ahlak yasası boş bir kuruntudan ibaret’⁵⁵ kalır. Böylece ahlak yasası gerekli etki gücünü en yüksek iyi idesi yardımıyla kazanır. *Pratik Aklın Eleştirisi*’nde en yüksek iyi idesi, yukarıda da belirtildiği gibi, ahlak yasasının gerçekleşim aracı olmanın ötesinde bir anlam taşımaz. Artık en yüksek iyi etik bir değerlendirmenin ilkesi olarak değil, fakat insanın ölümlü-sonlu bir varlık olmasından kaynaklanan sınırlı ahlakî bilincinin, sonsuza değin bir açılımı için gereklidir. Bu bağlamda en yüksek iyi saf pratik aklın ‘koşulsuz tümlüğü’⁵⁶ olarak düşünülmelidir.

Kant, aklın teorik kullanımı ile pratik kullanımı arasındaki benzerlikten hareketle, pratik sahada da bir diyalektiğin kaçınılmaz

54 Kant, *KrV*, B 836.

55 Kant, *KrV*, B 839.

56 Kant, *KpV*, s. 118.

olduğunu söyler.⁵⁷ Akıl, “saf pratik akıl olarak, (eğilimler ve doğal ihtiyaçlara dayanan) pratik koşullu olanda koşulsuz olanı; gerçi onu iradeyi belirleyen neden olarak değil, bu neden (ahlak yasasında) verilmiş olduğu zaman bile, saf pratik aklın, *en yüksek iyi* adı altındaki *nesnesinin* koşulsuz tümlüğü olarak arar”.⁵⁸ Diyalektik ve saf aklın çatışkılarının (antinomie) *Saf Aklın Eleştirisi*'nde çözüldüğünü düşünen Kant, aynı yöntemle şimdi saf pratik aklın diyalektiğini de çözmeyi dener.⁵⁹

En yüksek iyide saf, koşulsuz amaçların ilkesi ahlaklılık ile koşullu amaçların ilkesi mutluluğun sistematik bir birlikteliği amaçlanıyor. Bir bakıma akıl, pratik sahanın tecrübe dünyasında da insan istek ve eylemleri için son bir hedef belirliyor. Şimdi mutlulukla ahlaklılık arasındaki bağlantı ya analitik ya da sentetik olmalıdır. Analitik (ikisinin özdeşliğini öngören) bir bağlantı, Antik filozoflarda olduğu gibi, mümkün olmadığından biz onu neden-etki bağlantısı olarak düşünmek zorundayız. Buna göre saf pratik aklın diyalektiği şu şekilde formüle edilebilir:

“Ya mutluluk arzusu erdemın maksimlerinin hareket ettirici nedeni,
ya da erdemın maksimi mutluluğun etkide bulunan nedenidir.”⁶⁰

Pratik aklın çatışkısının ilk kısmı ahlaklılığı mutluluk için bir araç kılacağından, Kant'a göre bütünüyle imkânsızdır. Önermenin ikinci kısmının dile getirdiği iddia, erdemli bir çabamızın mutluluğun nedeni olması gerektiği de ilk etapta mümkün görünmüyor.

Kısaca, mutluluğun nedeni olarak erdem duyu değil de akledilir âlemde düşünülürse pratik aklın çatışkısı çözülmüş olur; çünkü erdem ile mutluluğun bütünsel birlikteliği duysal âlemdeki bir gerçekleşim olarak düşünülmemiştir. Bu ise ruhun ölümsüzlüğünü koyutlamak anlamına gelir. Çünkü sonsuza değin sürecek bir ilerleme, en yüksek iyinin ilk şartı olan yetkin erdemliliğin insanın (sonlu-duysal varlığın) bu dünyadaki yaşantısı boyunca gerçekleşmesi mümkün değildir. Bu nedenle de koyutlanmalıdır. Ahlakî-dinî sahada pratik aklın çatışkısı ve onun aklın idelerinin koyutlanmasıyla çözümü, *Saf Aklın Eleştirisi*'nde ortaya konulan, ‘şayet

57 Ayrıntılı bilgi için bkz. L. Çilingir, *Pratik Aklın Doğal Diyalektiği*, Ankara 2005.

58 Kant, *KpV*, s. 118.

59 Bkz. L. Çilingir, *Pratik Aklın Doğal Diyalektiği*, Ankara 2005.

60 Kant, *KpV*, s. 123 d.

yapılması gerekeni yaparsam neyi umabilirim?’ sorusuna cevap teşkil eder. Böylece koyutlamanın var ettiği ‘umut’ veya ‘umma’da aklın teorik ve pratik ilgisi birleşmiş olur.

Postulatlar ve Akıl İnancı

Şimdi, en yüksek iyiyi ahlak yasasının erişilmesi gereken gayesi olarak buyuran saf pratik akıl, onun duyular dünyasındaki gerçekleşiminin imkansızlığının var ettiği çatışkıyı çözmek için, her şeye gücü yeten ve aynı zamanda doğanın varlık sebebi olan bir iradeyi, yani Tanrı'nın varlığını, ahlaklılıkla mutluluk arasındaki bağlantının garantörü olarak, duyular dünyasında olmasa da, duyular-üstü (akledilir) bir dünyada koyutlamak (postulieren) zorundadır.

Latince “talep etmek” sözcüğüne karşılık gelen *postulat* kavramı, içeriksel olarak kesin bir kanıttan mahrum olan, ancak olgusal nedenlerden veya sistematik ve pratik düşüncelerden dolayı varsayılan ve inanılan, düşünsel olarak zorunlu bir kabulü dile getirir.⁶¹

Kant pratik sahada postulattan, teorik olarak kanıtlanamayan, ancak pratik anlamda koşulsuz olarak geçerli olan ifadeleri anlar.⁶² O, aklın teorik ve pratik ilgisinin yöneldiği, ‘Neyi bilebilirim?’ ve ‘Ne yapmam gerekir?’ sorularını yönelttikten sonra, aynı anda hem teorik hem de pratik olan üçüncü temel soruyu ortaya koyar: ‘Ne umabilirim?’⁶³ Burada *umut*, henüz olmamış olana yöneliktir ve aslında ‘yapmam gerekeni yaparsam ne umabilirim?’ şeklinde anlaşılmaz.⁶⁴ O bu haliyle ahlakî teleolojinin temel sorusu olup, cevabı *en yüksek iyi* öğretisinde yatmaktadır. Bu soru ahlak yasası veya ahlakî emirle içsel bir bağa sahiptir. Bir başka ifadeyle, burada insanın günlük yaşamında karşı karşıya olduğu herhangi bir umut kastedilmiyor, tersine ahlak yasasına sıkı sıkıya bağlı olan ve bütünüyle insan varlığıyla ilgili bir umut söz konusudur.

Tanrı'ya ve gelecekteki bir yaşama ilişkin her inanç, yalnızca ahlakî olarak motive edilen, yüksek bir varlık idesi ve gelecekteki ahlakî bir dünyaya yönelik olan ‘akıl-inancı’ olabilir. Akıl inancında eylemlerin

61 Krş. J. Hoffmeister, *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, Hamburg 1955, s. 480.

62 Bkz. Kant, *KpV*, s. 143.

63 Kant, *KrV*, B 832.

64 Geniş bilgi için bkz. L. Çilingir, *Umut Felsefesi*, Ankara 2003.

zorunluluğu tanrısal emir veya iradeden değil, bizzat insandan, yani ahlak yasasından kaynaklanır. Ahlak yasası bize, pratik bir yasa olarak, yalnızca eylem talimatları sunmaz, aynı zamanda bu eylem talimatlarına uymanın imkanın koşullarını da sunar. Pratik zorunluluk taşıyan postulatçı kabul teorik aklın eksiklik veya yetersizliğini tamamlar, çünkü bu kabul içeriksel olarak teorik akıl tarafından ne kanıtlanabilir ne de yadsınabilir. Teorik ve pratik akıl arasındaki ilişki açısından bakıldığında postulatlar, teorik dogmalar değildir, tersine pratik açıdan zorunlu olan varsayımlardır. Onlar bu anlamda, spekülatif aklın idelerine nesnel gerçeklik kazandırarak, spekülatif bilgiyi tamamlama işlevi görürler. Böylece saf teorik aklın *transendental ideleri* pratik kullanımında içkin ve kurucu bir yapıya kavuşurlar, çünkü onlar saf pratik aklın zorunlu nesnesini (*en yüksek iyi*) gerçekleyecek imkanın koşullarıdır.

Ahlak yasası bizi en yüksek iyi vasıtasıyla dine vardırır; yani *ödevlerimizin yaptırımlar* olarak değil de *ilahi buyruklar* olarak bilgisine götürür.⁶⁵ Böylesi bir inanç da *akıl inancı (dini)* veya *postulat inancı* diye adlandırılır. Bu bağlamda denilebilir ki, Kant'ın bütün din felsefesi ve buradan da postulat teorisi yalnızca yalın bir ahlak felsefesi değil, aynı zamanda bir *ahlak teolojisi*dir.⁶⁶ Buna göre, postulat teorisi saf ahlak felsefesi ile saf teoloji arasındaki (ahlak teolojisi anlamında) bağlantı noktasını oluşturur.

Din, *Refleksiyonlar*'da, “tüm ödevleri [Tanrı'nın] buyrukları olarak gören eğilim”⁶⁷ diye tanımlanır. Bir dinin var olması için ne ibadet ne de teorik bilgi zorunludur. Kant dini öncelikli olarak Tanrı'nın varlığıyla, ruhun ölümsüzlüğüyle ve Tanrı'nın bağışlayıcı inayetine olan aklî veya ahlakî iman ile ilişkilendirir. Kuskusuz bu din yaklaşımı, büyük ölçüde vahyî dinlerin dışına çıkmak anlamına gelmektedir. Bu inanç, insan

65 Kant, KpV, s.140.

66 Bkz. Kant, *KU*, § 86 (B 409 d.) Çünkü bir Tanrı'ya inanç bizi dine ve dolayısıyla teoloji sahasına vardırır. Genel olarak belli dini kanaatlere dayandırılan ahlaka, *teolojik ahlak*; ancak, Kant'ın yaptığı gibi, ahlaki (törel) bilinç üzerine inşa edilen inanca da *ahlak teolojisi* denir. Geniş bilgi için bkz. R. Wimmer, *Kants kritische Religionsphilosophie*, Berlin/New York, 1990; A. Messer, *Kommentar zu Kants ethischen und religions-philosophischen Hauptschriften...*, Leibzig 1929.

67 Kant, *R*, 96.

doğasında bulunan, kötülüğe yönelik köklü meyle rağmen ahlak yasasının gereklerini yerine getirmeyi bizim için mümkün hale getirmektedir. Bu inanç, en yüksek iyinin geliştirilmesi buyruğundan kaynaklanan pratik aklın bir inancıdır. En yüksek iyinin geliştirilmesi, dolayısıyla da onun olanağının varsayılmasına yönelik yargımızı, “öznel bakımdan gereksinim olarak, ama aynı zamanda *nesnel* bakımdan (pratik olarak) zorunlu olanı geliştirmenin aracı olarak belirleyen ilke, ahlaksal bir amaçla [bir şeyi] doğru diye kabul etme *maksiminin* temelidir, yani saf pratik aklın bir inancıdır. Bu inanç buyurulmuş bir inanç değildir”, sadece “ahlaksal niyetin kendisinden çıkar”⁶⁸.

Salt Aklın Sınırları Dahilinde Din'de Kant, “tek bir (gerçek) din vardır, ama inancın çeşitli türleri olabilir”⁶⁹ diyerek tarihsel (vahyî) dinler ve farklı inançlar konusundaki bakış açısını ortaya koyar. Bu yüzden farklı dindenim (Yahudilik, İslamiyet vb. gibi) demekten ziyade farklı inançtanım demeyi tercih etmek gerekir Kant'a göre. Öte yandan akıl inancı, insan doğasının zayıflığı ve toplumsal sahadaki sorunlardan ötürü vahyî dinleri veya tarihsel inançları da dışlamaz:

“*Vahyin saf akıl dinini* kısmen de olsa kapsayabilmesine karşılık ikincisi (saf akıl dini) vahyideki tarihsel olan kapsamadığından, ilkinin (vahyi) daha *sınırlı* olan ikinciyi de içine alan inancın daha geniş da-iresi olarak (birbirinin dışında duran iki ayrı çember olarak değil de, eş merkezli çemberler olarak) düşünebilirim [...] vahyi, *tarihi sistem* olarak saf akıl dininden (kendi başına var olan bir sistem oluşturduğu sürece) soyutlayıp, ahlakî kavramlardaki salt kalıntı diye kabul ediyor ve değerlendiriyorum. Bu şekilde anlaşılan vahiy saf *akıl sistemini* içeren dine indirgenebilir; gerçi kuramsal açıdan değil (bunun için teknik-pratik, sözlü öğretim tekniği, bir *sanat öğretisi* olarak hesaba katılmalıdır) ama elbette ahlakî-pratik açıdan bu düşünülebilir.”⁷⁰

Tarih felsefesi bağlamında Kant, vahyedilmiş dinin işlevinin daha ziyade sosyal ya da tarihsel olduğuna inanır. Böylece teorik sahada yalnızca düzenleyici bir kullanıma sahip olan ideler (özgürlük, Tanrı ve ölümsüzlük), aklın pratik kullanımında ahlakî eylemin imkânı için zorunlu

68 Kant, *KpV*, s. 158.

69 Kant, *Rel*, A 146.

70 Kant, *Rel*, B XXII d. (İkinci Baskıya Önsöz).

olarak koyutlandıklarından nesnel bir gerçekliğe sahip olurlar ve ilk defa, nihai olarak ahlak yasasının doyurulması ihtiyacından kaynaklanan postulatlar vasıtasıyla, pratik çatışmanın bütünüyle ortadan kaldırılması imkânı doğar. Bu imkânla bir yandan ahlakî-özerk eylem garanti altına alınırken, diğer yandan da inanca sağlam bir zemin bulunmuş olur. Şimdi postulatların saf pratik aklın antinomisinde ne anlama geldiğini daha yakından inceleyebiliriz.

Özgürlük

Yukarıda da belirttiğimiz gibi, en yüksek iyinin formüle edilmesinde ortaya çıkan çatışkı (antinomi), ancak ahlakî davranan insan düşünülür (akledilir) dünyanın bir parçası olarak kavranılırsa ortadan kaldırılabilir. ‘Erdemliliğin mutluluğu var edeceği önermesi’ böylece, eğer nedensellik düşünülür bir dünyada var sayılırsa *tümüyle yanlış* olmaz. Bu aynı zamanda ahlaklılığın bir doğa nedenselliği değil, aksine *özgürlükle varolan bir nedensellik* olduğu anlamına gelir. Şimdi, en yüksek iyiyi özgür irade vasıtasıyla gerçekleştirmek ahlakî bir gereklilik olduğundan, bu tür bir nedenselliği öngören *özgürlük* koyutlanmak zorundadır. Çünkü saf pratik akıl, ahlak yasasının varlık nedeni olan özgürlük olmaksızın iradeyi belirleyemez. O, bilmek ve zorunlu ahlak yasasıyla kanıtlamak durumunda olduğumuz, saf aklın biricik idesidir; başka bir ifadeyle, özgürlüğün realitesi dolaysız bir şekilde ahlak yasasının imkanlılığı şartına bağlı olarak koyutlanırken, diğer iki postulat en yüksek iyinin istemesiyle ahlakî bir gerçeklik kazanmaktadır. Bu demektir ki, Tanrı ve Ölümsüzlük ideleri ancak özgürlük idesi vasıtasıyla objektif bir gerçekliğe kavuşurlar.

Ruhun ölümsüzlüğü

Saf pratik aklın ruhun ölümsüzlüğünü koyutlamasına gelince: Her ne kadar en yüksek iyi ahlakî bir ödev olarak talep ediliyorsa da, yukarıda da belirtildiği gibi, sonlu-akıllı bir varlık için en yüksek iyinin tam bir gerçekleşimi imkânsızdır. Çünkü Kant en yüksek iyinin en üstün şartı olan yetkin erdemi, niyetlerin ahlak yasasına tam bir uyumu olarak tanımlıyordu. Oysa bu tür bir uyum, yani ‘kutsallık’ veya ‘son gaye’ sonsuzda yer aldığından, sonlu bir akıl varlığı olan insanın duyular dünyasındaki yaşantısı boyunca gerçekleşme imkânı yoktur. Başka bir

deyişle, 'son gaye' sonsuzda yer aldığından, insanın kendi hayat akışı içinde ona erişmesi imkânsızdır. Bu imkânsızlık, ahlak yasasına göre en yüksek iyiyi iradesinin son gayesi yapan ahlakî varlığın 'değeri' ile bağdaşmaz. Bu nedenle akıl tarafından buyurulun şeyin mümkün olması ya da yetkin erdemin (kutsallığın) sonsuza giden bir ilerleme ile tam bir uyum sağlaması gerekir. Sonsuz ilerleme ancak, "akıl sahibi varlığın sonsuza dek sürüp giden varoluşu ve kişiliği (ki buna ruhun ölümsüzlüğü denir) varsayımıyla olanaklıdır".⁷¹ Gerçi insan hiçbir zaman, 'varlığının hiçbir anında' kutsallığa erişemez, ancak ona, yani ahlakî niyetinin en yüksek arınmışlık derecesine doğru sürekli bir yönelim içinde olabilir. Bu postulat Kant'a göre din açısından da önemli bir 'yarar'⁷² sağlar, çünkü o bizi, bir taraftan ahlakî taleplerin üzerimizdeki etkisini yitirmesinden, diğer taraftan da kutsallığı bayağı tarzda düşünmemiz ve tanrısal mükemmellekle karıştırmamızdan korur. Bir bakıma ruhun ölümsüzlüğü postulatı, ahlakî aklın metafizik-transendental bir talebidir.

Tanrı

Burada dikkat edilmesi gereken nokta, en yüksek iyiyi oluşturan parçalardan ahlaklılığın kendi gücümüz dâhilinde kalmasına karşın, mutluluğun onu aşıyor olmasıdır. En yüksek iyinin imkânı bu yüzden yalnızca, bir yandan ahlakî iyi niyet talebini karşılayan, diğer yandan da iyi niyete uygun bir nedenselliği doğrudan duyular dünyasında gerçekleyebilen bir varlığın, en üstün neden olarak koyutlanmasıyla mümkündür.

"Öyleyse, en yüksek iyi için var sayılması gereken, doğanın en üstün nedeni, *anlama yetisi* ve *irade* aracılığıyla doğanın nedeni (bunun sonucu olarak da yaratıcısı) olan bir varlık, yani Tanrı'dır. Sonuç olarak *en yüksek türetilmiş iyinin* (en iyi dünyanın) imkânlılığının koyutu, aynı zamanda *en yüksek asli bir iyinin* gerçekliğinin, yani Tanrı'nın varlığının koyutudur."⁷³

71 Kant, *KpV*, 133.

72 Kant, *KpV*, 133.

73 Kant, *KpV*, 136. "Tanrıya, nitelikleri yaratıklara da uygun düşen çeşitli özellikler yüklenir, yalnızca bunların Tanrıda en yüksek seviyeye ulaştığı düşünülür, [...] Tanrıya yüklenen üç özellik vardır ve bunların üçü de ahlaksaldır: Tanrı *tek kutsal olandır*, *tek kutlu olandır*, *tek bilge olandır*; çünkü bu kavramlar sınırlanmamışlığı kendileriyle birlikte getirirler. Öyleyse bu kavramların düzenine göre Tanrı, *kutsal yasa koyucu* (ve yaratıcı), *iyilikli yönetici* (ve koruyucu) ve *adil yargıçtır* da. Bunlar herşeyi içeren

Tekrar vurgulamakta fayda var, bu ahlaksal zorunluluk Kant'a göre tümüyle *öznel*dir, yani *nesnel* bir ödev değildir. Kant'ın, *Salt Aklın Sınırları Dahilinde Din*'de Tanrı postulatının iki farklı versiyonunu geliştirdiğini görüyoruz:

a) *İnayete Dayalı Yargılama*: Kant'a göre insan iyi ve kötü ilke arasında kendi sonlu ve sonsuz varoluşu içerisinde sürekli olarak bir o yana bir bu yana savrulmaktadır ('kötüye yönelik meyil'-'iyiye yönelik asli yapı'). Bununla birlikte o aynı zamanda kesin ve müsamahasız bir şekilde yetkin ahlaklılığa sürekli bir yaklaşmayı ve ahlakî niyetin saflığını buyuran otonom ahlak yasasının taleplerini de yerine getirmek zorundadır. Yalnızca bu *sürekli ilerleme* (yaklaşma) insana gelecekteki bir hayatta, ahlaklılığına uygun bir mutluluğa erişeceği umudunu vaat eder. Ama yetkin ahlaklılığa erişme yolundaki bu çaba insan doğasından kaynaklanan esaslı bir engelle karşı karşıyadır: İnsan doğasında 'kötülüğe yönelik doğal bir meyil' vardır; her ne kadar o "insanın kendi hatasından kaynaklanıyor olsa da", "bu tarzda bozucu bir meyil insanda kök salmış olmalıdır".⁷⁴ Ancak buna karşın insan doğasında 'iyiye yönelik asli bir yapı' da mevcuttur. Doğuştan gelen ama buna karşın insanın kendi sorumluluğunun eseri olan bu 'radikal kötünün' nedeni, insanın "maksimi olarak kabul ettiği dürtülerin ahlaki düzenini değiştirmesidir".⁷⁵

Kötüden iyiye varmak için yalnızca hukuken iyi bir insan olmak yetmez, ahlaken de iyi olmak gerekir. Bunun da gittikçe artan bir tarzda değil reformatik bir şekilde olması lazımdır. Oysa maksimlerini bozmuş olan insanın bu devrimi gerçekleştirmeye gücü yetmez.⁷⁶ İşte bu noktada insan Tanrı'nın yardımına, tanrısal inayete ihtiyaç duyar ki, bu bizdeki iyileşmiş niyet veya Tanrı'nın onayladığı hoşnutluk üzerine bina edilir.⁷⁷

b) *Dünya Üzerindeki Tanrı Krallığı*: Tanrı postulatının bu ikinci versiyonu aynı zamandansonsuzilerlemepostulatının genişletilmesi anlamına gelir. Burada Kant'ın ilgilendiği asıl sorun, ahlakî olarak davranmak

özelliklerdir; Tanrı bunlar aracılığıyla dinin konusu olur ve bunlara uygun olarak metafizik yetkinlikler kendiliklerinden akla katılırlar" (KpV, s. 142 dipnot).

74 Kant, *RGV*, A 24 d.

75 Kant, *RGV*, A 30.

76 Krş. Kant, *RGV*, A 50.

77 Krş. Kant, *RGV*, A 92.

isteyen, bir başka ifadeyle, ahlakî olarak belirlenen insanın, ödev bilgisi ile adil ve aynı zamanda kutsal kılan Tanrı varlığına dayandırılmış postulatçı umut arasındaki gerilim hattında, bu umut imkânını kaybetmemek için ne şekilde davranması gerektiği sorusudur. Buradan hareketle bir diğer ana soru kendini gösterir: Kötü insan nasıl ve ne şekilde bu umudun koşullarını yerine getirmeye muktedirdir? Böylece iyi ilkenin hâkimiyeti nihai olarak ancak, “erdem yasalarına göre düzenlenmiş bir topluluğun oluşturulması ve yaygınlaştırılması ile mümkündür.”⁷⁸ Bu nedenle, ‘tüm insan türünün’ görevi ve koşulsuz ödevi bu tür bir topluluğun oluşturulmasıdır, Kant bunu ‘etik bir toplum’ veya ‘etik bir topluluk’ diye adlandırır. Bu ide tarihin herhangi bir noktasında yetkin bir insanlığın gerçekten erişilebilir olduğu anlamına gelmiyor henüz. Daima ilerlemekte olan etik topluluğun hedefi bir yetkinliktir. Ama bunu hiçbir etik topluluk insanlık tarihindeki ilerlemenin hiçbir noktasında elde etmeye muktedir olamadı. Aynen ahlakî bireyin sonsuz ilerlemesinin yetersizliğinin ‘inayetçi yargılama postulatı’ yardımıyla tamamlanmasında olduğu gibi, etik topluluğun yetersizliği de diğer bir postulat yardımıyla zorunlu olarak tamamlanmalıdır. Bir başka ifadeyle, Tanrı postulatının ikinci bir varyantına gereksinim var. Böylece, başka bir idenin varsayılmasına, yani “genel olarak tesisi ile tek tek bireylerin yetersiz güçlerinin ortak bir etki için birleştiği yüksek bir varlığa”⁷⁹ ihtiyaç duyulur. İnsanın gücü altındaki tek şey, yeryüzündeki Tanrı devletinin, eş deyişle, ahlakî Tanrı topluluğunun tesisine hizmet etmektir. Ancak yine de bu devletin ve topluluğun hakiki inşası nihai olarak Tanrı’nın bizzat katkısı veya tesiri ile mümkündür.

Böylece ahlakî bir zorunluluk olarak tüm doğadan farklı olan bir varlık, yani Tanrı koyutlanır. Fakat Kant’a göre, bu ahlakî zorunluluk nesnel, yani bizzat ödev değil, aksine “öznel, dolayısıyla bir ihtiyaçtır”⁸⁰, çünkü Tanrı’nın varlığının kabulü aklın pratik kullanımının sonucu değildir. Teorik aklın kanıtlamaya gücünün yetmediği, bütün varlıkların yaratıcısı olan varlık, saf pratik aklın veya ahlak teolojisinin koyutlamasıyla öznel bir ikna gücü kazanıyor. Ancak Kant, bu ahlaki argümanın “bize

78 Kant, *RGV*, A 121.

79 Kant, *RGV*, B 136.

80 Kant, *KpV*, s. 136.

[Tanrı'nın] varlığına dair nesnel-geçerli bir kanıt sunmayacağını⁸¹ ya da inanç şüphecilerine Tanrı'nın var olduğunu kanıtlamayacağını, aksine ancak, eğer bir insan ahlakî bir tutarlılık içinde düşünmek istiyorsa, pratik aklın maksimleri doğrultusunda bu önermeyi kabul etmek zorunda kalacağını söyler. Postulatlar, yalnızca ahlakî bir hayatın şartlarıdır, yani onlar spekülatif aklın bilgi yetisine göre geçerli veya anlamlı değildirlir.

Tanrı'ya inanç herhangi bir varlıksal iddia içermiyor; daha ziyade insanın ona göre istek ve eylemlerini belirlemek zorunda olduğu bir ideye ilişkindir.⁸² Bu postulat, 'dünyanın sebebi olarak ahlakî bir varlığı' ve bu şekilde en yüksek iyinin imkânının koşulu olarak *doğa krallığı* ile *ahlak krallığı*'nin tam bir *uyumunu* içeriyor.⁸³ Diğer postulatlarda olduğu gibi bu da pratik bir inanç önermesidir, yani teorik anlamda bilgisel değer içeren bir önerme değildir.

Kant belirgin bir şekilde Tanrı'nın varlığına dair pozitif (inancı gereksiz kılan) bir bilginin tüm ahlaklılığı tahrip edeceği uyarısında bulunuyor; çünkü bu bilgi bizim yapıp etmelerimizin sonuçlarını içerecekti. Bu durumda bizim eylemimizin ahlakî bir değeri olmayacaktı, yani sonuçları (yarar ve zararı) dikkate almadan eylemde bulunmuş olmayacaktık.

Tanrı'ya ve onun gelecekteki muhtemel krallığına yönelik saf pratik akıl inancının koşulu ahlak yasasının sorumluluğu bilincidir. Bu bağlamda iki noktayı tekrar vurgulamakta fayda var: İlkin, saf irade veya saf (pratik) aklın haricinde ahlak yasasının yükümlülüğü Tanrı düşüncesi üzerine kurulamaz. İkinci olarak, mutluluk ile öteki dünyaya ait bir ödül düşüncesi asla ahlakî davranış için güdü olamaz. En yüksek iyinin tam bir gerçekleşim imkânı, yukarıda da belirtildiği gibi, insanın bu dünyadaki yaşantısı boyunca, sonlu bir varlık olması yüzünden mümkün olmadığından ödev sayılamaz ve bu nedenle de insana buyrulamaz. Tanrı'nın varlığı, erdemliliğe layık mutluluğu ve dolayısıyla da çatışkının kaldırılması umudunu yalnızca bir 'ideal' olarak sunuyor, 'ide' olarak değil. İde olarak Tanrı postulatı ummaya ve dolayısıyla da pratik çatışkının kaldırılmasına

81 Kant, *KU*; B 425 Anm.

82 Bkz. Geismann, "Sittlichkeit, Religion ...", s.40.

83 Kant, *Rel*, BA VII.

ait değildir, yani en yüksek iyi ide olarak bir ahlaki buyruk, ahlak yasasının bir isteği olabilir, buna karşın bir ideal olarak onun gerçekleşmesi söz konusudur. Bu demektir ki, insan için en yüksek iyiyi gücü ölçüsünde talep etmek kesin bir buyruk iken, onun gerçekleşmesi bir ideal olarak yalnızca umulabilir.

Sonuç

Kant ödev etiğinde, rasyonel olarak temellendirilebilen bir *etik ilke*, yani kendiliğinden genel bir anlayış ve koşulsuz talep içeren bir ilke arıyor. Kant elimize ahlakî doğruluğun yargılanması için kullanılabilir bir ölçüt vermeye çalışıyor. Onun rasyonel ilkeler aradığı ve bulduğu yer *pratik akıl* olarak adlandırdığı ve bizim yapıp etmelerimizle ilgili olan yetidir. Pratik akıl yalnızca ahlakî olarak buyrulanı tanımakla kalmaz, aynı zamanda ahlaki eylemimiz için 'yasa' formunda ortaya çıkar.

Ahlak felsefesinde bir dönüm noktasını oluşturan yaklaşım iradenin özerkliği ve özgürlüğü ilkesidir. *Kategorik* veya *kesin buyruk*, bazılarının iddia ettiği gibi, Kant'ın ahlak öğretisinin tüm içeriğini temsil etmez. Bununla biz ancak somut durumlarda eylemlerimizin arkasındaki öznel maksimlerin ahlak yasasına uyup uymadığını test edebiliriz. Kesin buyruk bize isteklerimizi ahlakî bakış açısından gözleme ve iradî beyanlarımızı kontrol etme imkânı tanır. Bütün mesele ahlakî doğrunun etik ölçütünü belirlemedir.

Kant'ın ahlak felsefesine yöneltilen eleştiriler ağırlıklı olarak ahlak yasasının saflığı ya da mutluluk ile ahlaklılığın birlikteliği üzerinedir. Bunlardan biri sıkça tekrarlanan *Rigorism* veya *Formalism* yergisidir ve daha ziyade *Töreler Metafiziğinin Temellendirilmesi* ile *Pratik Akılın Eleştirisi*'nin analitik bölümlerini kapsamaktadır.⁸⁴ Diğeri ise *Eudämonizm* yergisi olup *ikinci eleştiri*'nin diyalektik bölümüyle yani *en yüksek iyiyle* ilgilidir. İlk iddia, temelde Kant etiğinin pratiği dikkate almadığı, bu yüzden bütünüyle formel bir yapıya sahip olduğu veya insanın ahlakî zafiyetleri ile onlardan kaynaklanan sosyal ilişkilerini hesaba katmadığı ve dahası, ikircikli bir öğretiye dayanıp, ahlakî dünyayı ampirik olandan

84 Bkz. L. Çilingir, "Kant'ta Mutluluk Ahlaklılık İlişkisi", *Felsefe-logos*, Haziran 2003, ss. 119-137.

bütünüyle soyutladığı yergisini taşımaktadır. Yine bu iddialara göre, Kant etiğine göre insan ahlaken iyi bir varlık, ancak eğilimlerini ve mutluluğa yönelik çabalarını baskı altına almakla olur.

Eğer Kant felsefesinin tümü göz önünde bulundurulursa, bu yergilerin büyük bir kısmının onun ifadeleriyle uyuşmadığı açık olarak görülecektir. Kant'ın ısrarla ahlak felsefesini tüm ampirik unsurlardan arındırmaya çalıştığı doğrudur. Ancak ampirik motiflerle ahlakî motiflerin birbirinden bu kesin analitik-yöntemsel ayrımı, hiçbir zaman onların karşı karşıya getirilmesi değil, iradeyi belirleyen bütün deneysel nedenlerin ahlaktan uzak tutulması ve aklın, ahlakî davranışın dayandığı biricik ilke olması amacına yöneliktir. Doğrusu Kant, Hegel'in 'içeriksiz, boş kesin buyruk' şeklindeki yergisini hak etmiyor ya da Schiller'in iddia ettiği gibi, ahlakî bir varlık eğilim olmaksızın veya bütünüyle eğilim karşıtı davranmak zorundadır demiyor. Mutluluğa yönelik çabayı baştan ahlaklılıkla çatışma durumunda da göstermiyor. Başka bir ifadeyle, bir davranışın ancak ve ancak eğilime karşı olursa ödev olacağı savunulmuyor.⁸⁵ Söylenen şey, ödevin eğilimlerden türetilmeyeceği veya kişinin kendi mutluluğunu elde etmeye çalışmasının hiçbir zaman ödev sayılamayacağıdır. Kaldı ki Kant'ın deontik etik modeli yalnızca maksimler için evrenselleştirilebilirliğin formel bir ölçütünü sunmuyor; kimse insanı yalnızca araç olarak kullanamaz, insana kendinde amaç olarak saygı gösterilmelidir diyerek aynı zamanda içeriksel bir tespit de yapıyor. Keza 'değer taşıyan' tek varlık olarak insanın önüne etik-siyasi sahada 'evrensel medeni bir toplum' ve 'ebedi barış' hedefi; etik-teolojik sahada 'erdem yasalarına göre düzenlenmiş etik bir topluluğun' veya '*amaçlar krallığı*'nin onurlu bir üyesi olma nihai hedefi koyularak, ahlaki maksimlerini sürekli geliştirmesinin motivasyonu sağlanmış oluyor.

İkinci yergi, yani Kant'ın en yüksek iyi idesiyle etiğinden tamamıyla

85 J. Ebbinghaus, "Deutung und Missdeutung des kategorischen Imperativs", in: Ebbinghaus, *Gesammelte Aufsätze, Vorträge und Reden*, Darmstadt, 1968, s. 80 d. Kant'ın en yüksek iyi kavramına yönelik eleştiriler için bkz. J. R. Silber, "Immanenz und Transzendenz des höchsten Gutes bei Kant", in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 18 (1964); M. Albrecht, *Kants Antinomie der praktischen Vernunft*, Hildesheim/New York 1978; L. W. Beck, *Kants 'Kritik der praktischen Vernunft'. Ein Kommentar*, München 1974.

uzaklaştırdığı mutluluk kavramını yeniden sistemine dahil etmiş olduğu iddiası, aceleci bir yargı olup, bir davranışın asla eğilim tarafından belirlenemeyeceği gibi, yanlış bir varsayıma dayanmaktadır. Kant'ın Garve'nin, mutluluğu hiç dikkate almayan ahlaklılığın insanın biricik gayesi olduğu, şeklindeki itirazına verdiği cevap yukarıda dile getirilen eleştirileri geçersiz kılmaktadır.

“Benim teorime göre ne insanın ahlaklılığı ne de mutluluğu kendi başlarına yaratmanın biricik gayesidir, aksine her ikisinin birliği ve uyuşmasından oluşan, dünyada mümkün olan iyi, yani en yüksek iyidir.”⁸⁶

Bu bağlamda postulatlar en yüksek iyinin kapsamı dâhilindeki mutluluğun sonsuz ve adil garantörleridir. Saf, yalın bir ahlak teolojisi böylece, yalnızca postulat öğretisi aracılığıyla mümkün oluyor, “çünkü mutluluk *umudu* ilkin ancak dinle başlayabilir.”⁸⁷

Kant'ın etik teolojisinde insan dinî inançları sebebiyle ekstra bir ödev üstlenmiyor. Din ve inançlar ahlakî ödevlerimizin alternatifi değildir. Diğer bir deyişle, Tanrı bilgisi ahlakî tamamlar, ancak asla ödevin veya ahlaken iyinin ne olduğunu belirleyemez. Tanrı ister mutluluğun paylaştırıcısı ister doğa ve ahlak yasasının garantörü isterse etik topluluğun kurucusu olsun asla ahlak yasasının yükümleyici karakterinin transendental koşulu değildir; asla en yüksek iyiyi talep etmenin yükümleyici ödev karakteri değildir, aksine yalnızca varsayılan ödevlendirmede en yüksek iyinin *imkânıdır*. Şayet Kant ara sıra ahlak yasasının Tanrı'nın varlığı varsayımı olmaksızın yeterince yükümleyici veya hareket ettirici güce sahip olamayacağını söylüyorsa, bu yalnızca ahlakî güdünün etkisini inanç yoluyla güçlendirmeye yöneliktir.

86 Kant, *Gemeinspruch*, A 210

87 Kant, KpV, 141.

Öz

Kant'ta Ahlak ve Din

“Kant’ın pratik felsefesi bir yandan aktüelliğini muhafaza ederken bir yandan da tartışmaların konusu olmaya devam etmektedir. Tartışmalar özellikle ahlak felsefesinin temel dayanakları ve ahlak ile din arasındaki ilişkinin mahiyetine dair meselelerde yoğunlaşmaktadır. Bu çerçevede ahlaki eylemin temel motifinin ne olduğu; Kant’ın eleştirisi öncesi ve sonrası yazılarında farklı ilkeler belirleyip belirlemediği, bu ilkeler arasında geçişlerin nasıl sağlandığı; ve nihayet dinin pratik felsefedeki sorunlu konumu ile dinin ahlaki eylem ve amaçları belirlemede nasıl bir rol oynadığı bu yazıda cevapları aranacak belli başlı sorular olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kant, ahlak, akıl, iman, ahlaki eylem.

Abstract

Ethics and Religion in Kant

Kant’s practical philosophy continues to be the subject of contemporary debates on the one hand, while retaining the actuality. The debates take place mostly around the basics of philosophy of ethics and the nature of the relation between ethics and religion. Regarding this situation, this paper attempts to focus on the following issues: What is basic motive for moral action? Did Kant change his mind regarding ethical rules before and after his Critiques? How is it possible to overcome the distance between those ethical principles? What kind of problems can religion pose in practical philosophy? What kind of role can religion play in determining moral action and moral intention /telos?

Keywords: Kant, ethics, reason, belief, moral action.

Kaynakça

I.

- Kant'ın eserleri, *Reflexionen* (R) ve *Eine Vorlesung über Ethik* (Ethik) hariç, Wilhelm Weischedel tarafından 1983 yılında yapılan (ilk baskı 1964) on bantlık özel baskıya göre (orijinal baskı, başlık ve sayfa numaralarıyla birlikte kısaltılarak) alıntılanmıştır. Örneğin, *Saf Aklın Eleştirisi* (KrV, B 350) şeklinde kısaltılmıştır. *Temellendirme* ve *Pratik Aklın Eleştirisi* ise Türkçe çevirileri üzerinden aktarılmıştır:
- R: Reflexionen (Akademie Ausgabe), Bd. XIV ff., 1902 ff.
- Ethik: Eine Vorlesung über Ethik, Hrsg. v. G. Gerhardt, Frankfurt 1990.
- De mundi: De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis 1770 (Dissertation).
- KrV: Kritik der reinen Vernunft (A: 1781/B: 1787).
- IGA: Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht 1784.
- GMS: [Grundlegungsschrift] Grundlegung zur Metaphysik der Sitten 1785 (*Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*[GMS], Çev. I. Kuçuradi, 2. Baskı, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları 1995).
- MA: Mutmaßlicher Anfang der Menschen Geschichte 1786.
- KpV: Kritik der praktischen Vernunft 1788 (*Pratik Aklın Eleştirisi* [KpV], Çev. I. Kuçuradi, F. Akatlı, Ü. Gökberk, 2. Baskı, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları 1994).
- KU: Kritik der Urteilskraft 1790.
- *Gemeinspruch*: Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis 1793.
- Rel: Religion innerhalb Grenzen der Vernunft (1793); *RelPölitz=Pölitz'e göre Din Öğretisi*.
- MS-T: Die Metaphysik der Sitten-Tugendlehre 1797.

II.

- Albrecht, Michael (1978), *Kants Antinomie der praktischen Vernunft*, Hildesheim/New York.
- Beck, L. White (1974), *Kants 'Kritik der praktischen Vernunft'*. Ein Kommentar, München.
- Çilingir, Lokman (2003), *Umut Felsefesi*, Elis Yayınevi, Ankara.
- Çilingir, Lokman (2003), "Kant'ta Mutluluk Ahlaklılık İlişkisi", *Felsefe-logos*, sayı 21, ss. 119-137.

- Çilingir, Lokman (2005), *Pratik Aklın Doğal Diyalektiği*, Elis Yayınevi, Ankara.
- Delekat, Friedrich (1969) *Immanuel Kant. Historisch-kritische Interpretation der Hauptschriften*, Heidelberg.
- Düsing, Klaus (1971), “Das Problem des höchsten Gutes in Kants praktischer Philosophie”, in: *Kant-Studien* 62, ss. 5-42.
- Ebbinghaus, Julius (1968), “Deutung und Missdeutung des kategorischen Imperativs”, in: *Gesammelte Aufsätze, Vorträge und Reden*, Darmstadt, ss. 80-96.
- Geismann, Georg (2000), “Sittlichkeit, Religion und Geschichte in der Philosophie Kants”, in: *Jahrbuch für Recht und Ethik*, 8, ss. 437-531.
- Herzog, J. Santos (2000), *Die Bedeutung der Religion in Kants Moralphilosophie- Entwicklungsgeschichtliche Untersuchung*, (Dissertation).
- Konhardt, Klaus (1979), *Die Einheit der Vernunft. Zum Verhältnis von theoretischer und praktischer Vernunft in der Philosophie Immanuel Kants*, Königstein.
- Körner, Stephan (1980), *Kant*, Göttingen.
- Krüger, Gerhard (1967), *Philosophie und Moral in der Kantischen Ethik*, Tübingen.
- Lutz-Bachmann, Matthias (2013), *Grundkurs Philosophie. Ethik*, Band 7, Stuttgart.
- Messer, August (1929), *Kommentar zu Kants ethischen und religionsphilosophischen Hauptschriften...*, Leipzig.
- Schiller, Friedrich (1999), “Über Anmut und Würde”, in: *Gesammelte Werke V*, Hrsg. R. Netolitzky, Stuttgart.
- Silber, J. R. (1964), “Immanenz und Transzendenz des höchsten Gutes bei Kant”, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 18.
- Wimmer, Reiner (1990), *Kants kritische Religionsphilosophie*, Berlin/ New York.