Pratik Aklın Doğal Diyalektiği

Doç. Dr. Lokman Çilingir

elis

Doç. Dr. Lokman Çilingir

1965 yılında Trabzon'un Vakfıkebir ilçesinde dünyaya gelen yazar, Samsun'da orta öğretimini tamamladıktan sonra girdiği Erzurum Atatürk Üniversitesi Felsefe Bölümü'nden 1985 yılında mezun oldu. Bir süre Milli Eğitim Bakanlığı'nda felsefe öğretmenliği yaptıktan sonra 1993'te 19 Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde *Schopenhauer'da Acı Olarak Dünya ve Kurtuluş Yolları* adlı teziyle yüksek lisansını tamamladı. Aynı yıl Araştırma Görevlisi olarak girdiği Kırıkkale Üniversitesi tarafından gönderildiği, Almanya'nın Frankfurt J. W. Goethe Üniversitesi'nde, *Das Problem einer natürlichen Dialektik der praktischen Vernunft* başlıklı teziyle çalışmasını tamamlayarak Felsefe Doktoru ünvanını aldı. 2004 Mayıs ayında Doçent olan yazarın, *Niçin Felsefe*, Elis Yayınları, Ankara 2003; *Ahlâk Felsesine Giriş*, Elis Yayınları, Ankara 2003; *Umut Felsefesi*, Elis Yayınları, Ankara 2003 ve çeşitli dergilerde yayımlanmış makaleleri bulunmaktadır.

Elis Yayınları: 23

Pratik Aklın Doğal Diyalektiği/Doç Dr. Lokman Çilingir

© Ankara Okulu Basım Yayın San. ve Tic. Ltd. Şti.

Yayına Hazırlayan
Dr. Mehmet Vural

Ofset Hazırlık
Fadime Özger

Dizgi
Ankara Dizgi Evi

Kapak
Elis

Baskı, Cilt, Kapak Baskısı
Özkan Matbaacılık

Birinci Basım
Mart 2005

ISBN: 975 - 8774 - 19 -0

Elis Yayınları
İstanbul Cad. İstanbul Çarşısı 48/81 Ulus/Ankara
Tel/faks: (0312) 341 06 90

Pratik Aklın Doğal Diyalektiği

Doç. Dr. Lokman Çilingir

Elis Yayınları
Ankara 2005

Alıntılama Tarzı ve Kısaltmalar

Kant'ın eserleri, *Reflexsiyonlar* ve *Opus postumum* hariç, Wilhelm Weischedel tarafından 1983 yılında yapılan (ilk baskı 1964) on bantlık özel baskıya göre alıntılanmıştır. Yine Kant'ın eserleri orijinal baskı, başlık ve sayfa numaralarıyla birlikte metin içerisinde kısaltılarak verilmiştir. Örneğin, *Saf Aklın Eleştirisi* (KrV, B 350) şeklinde kısaltılmıştır. Türkçeye çevirilerde, A. Yardımlı'nın *Kritik der reinen Vernunft*'un Türkçe çevirisi (1993) ve özellikle TFK'nın (I. Kuçuradi, Ü. Gökberk, F. Akatlı) *Kritik der praktischen Vernunft*'un Türkçe çevirisinden yararlanılmıştır. Ayrıca *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*'den alıntılarda, bu yapıtın çevirisini de içeren N. Bozkurt'un *Kant'tan Seçme Yazılar* (1984) adlı çalışmasına başvurulmuştur. Alıntılamanın sıklığından ötürü Kant'ın eserleri metin içerisinde, diğerleri ise dipnotlarda, sayfa altında verilmiştir. Kant'ın eserleri metin içerisinde aşağıdaki gibi kısaltılmıştır.

Untersuchung	: Untersuchung über Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral (Doğal Teoloji ve Ahlakın İlkelerinin Apaçıklığı Üzerine Bir Araştırma), 1763.
Träume	: Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik (Metafizik Düşlerle Aydınlatılan Bir Büyücünün Düşleri), 1766.
De mundi	: De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis (Duyular Dünyası ile Düşünülür Dünyanın Formu ve İlkeleri Üzerine), 1770.
KrV	: Kritik der reinen Vernunft (Saf Aklın Eleştirisi [birinci eleştiri]), A: 1781/B: 1787.
Prol.	Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können (İleride Bilim Olarak Kurulabilecek Her Bir Metafiziğe Giriş),1783.
IGA	. Die Idea zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht (Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Tasarımı), 1784.
Aufklärung	: Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung (Aydınlanma Nedir? Sorusuna Cevap), 1784.
GMS	: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi [Temellendirme]) 1785.
MAM	Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte (İnsanlık Tarihinin Başlangıcı Üstüne Tahminler), 1786.
MAN	: Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft (Doğa Biliminin Metafizik Öğeleri1786).
KpV	: Kritik der praktischen Vernunft (Pratik Aklın Eleştirisi [ikinci eleştiri]), 1788.
KU	: Kritik der Urteilskraft (Yargı Gücünün Eleştirisi [üçüncü eleştiri]), 1790.
Gemeinspruch	: Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis (Herkesin Birleştiği Nokta: Bu Teorik Olarak İyi Olabilir, Ama Pratikte Hiçbir İşe Yaramaz (1793).
RGV	: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (Salt Aklın Sınırları Dahilinde Din [Din-yazısı]), 1793.
Frieden	: Zum ewigen Frieden (Sürekli Barış), 1795.
MS-R	: Die Metaphysik der Sitten- Rechtslehre (Ahlak Metafiziği-Hukuk Öğretisi), 1797.
MS-T	Die Metaphysik der Sitten- Tugendlehre (Ahlak Öğretisi-Erdem Öğretisi), 1797.
Streit	. Der Streit der Fakultäten (Fakültelerin Kavgası), 1798.
ApH	: Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (Pragmatik Bakımdan Antropoloji), 1798

Ayrıca şu eserler alıntılanıyor:

R	: Reflexionen (Akademie-Ausgabe [AA], Bd. XIV ff.).
Op. Post.	: Das Opus postumum (AA, Bd 21/22)
Ethik	: Eine Vorlesung über Ethik (Ahlak Üzerine Bir Seminer), Hrsg. v. G. Gerhardt, Frankfurt 1990.
Metaphysik	: Kants Vorlesungen über Metaphysik (Kant'ın Metafizik Üzerine Seminerleri) (Hrsg. v. Pölitzt), Erfurt 1821

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ 7

GİRİŞ 9

I. BÖLÜM
DİYALEKTİK KAVRAMI 13
A. Kant'a Kadar Diyalektik Kavramına Genel Bir Bakış 13
B. Eleştirinin Vesilesi Olarak Çatışma 20
C. Çatışan Tarafların Savaş Alanı: Metafizik 23
D. Diyalektiğin Teorik Alandaki Anlamı 30
1. Transendental Yanılsama (*Schein*) 30
2. Diyalektiğin Özü: Çatışkı (*Antinomi*) 35

II. BÖLÜM
PRATİK ALANDAKİ DİYALEKTİK 45
A. Pratik Aklın Antagonistik Diyalektiği 45
1. Sıradan İnsan Aklı ve Analitik Yöntem 45
2. Sıradan İnsan Aklının Doğal Diyalektiği 56
3. İyiye Yönelik Yapı ile
Kötüye Yönelik Meyil Arasındaki Çatışma 70
4. İstenç ve İstek Özgürlüğü 76
5. Toplumdışı Toplumsallık 82
6. Maksim ve Yasa 87
7. İstenç Özerkliği ve Yaderkliği 101
8. Özgürlük ve Doğa Zorunluluğu 105
9. Amaçlar Ülkesi İdesi 110
B Saf Pratik Aklın Diyalektiği 116
1. Mutluluk ve Ahlâklılık 116
2. En Yüksek İyi 129
3. Saf Pratik Aklın Çatışkısı ve Çözümü 134
a. Çatışkının Ortaya Konuluşu 134
b. Çatışkının "Kendinden Memnun Olma"
Kavramıyla Çözümü 138
c. Çatışkının Postulat Öğretisiyle Çözümü 143
d. En Yüksek İyi ve Biçimsel Etiğe Yönelik Eleştiriler 148

III. BÖLÜM
DOĞAL DİYALEKTİK VE AKLIN EGEMENLİK TALEBİ 157
A. Transendental Diyalektiğin Işığı Altında
Pratik Aklın Doğal Diyalektiği 157
B. Genel Olarak Pratik Aklın Çatışma ve Birlik Uğraşı.....164
SONUÇ YERİNE 179
İKİNCİL KAYNAKÇA 183
DİZİN 189

ÖNSÖZ

Felsefe açısından bakıldığında, İlk Çağın büyük filozofları Platon ve Aristoteles'le karşılaştırabileceğimiz Kant, Yeni Çağ üzerinde etkide bulunan düşünürlerin başında gelir.

Düşünce akımı olarak Kant aydınlanma çağına aittir, ancak Kantçı aydınlanma naif aydınlanma düşüncesinden oldukça farklıdır. Onda aydınlanma düşüncesi özerk ve özgür yasa koyma olarak, tüm dogmatik felsefenin bir eleştirisi ve aklın son nedenlerinin bulunup ortaya konulmasına yöneliktir. Kant bu özellikleriyle yalnızca felsefenin yalın bir klasik üyesi değil, aynı zamanda bir dönemin (aydınlanma) en önemli bir temsilcisidir ve buradan günümüze değin düşüncemizi ve toplumsal-politik yaşantımızı etkileyen fikirlere kaynaklık etmiştir. Buna rağmen Kant'ı günümüzün bir düşünürü olarak kabul etmek oldukça yanlıştır, özellikle günümüzün modern doğa ve sosyal bilimleri göz önünde bulundurulduğunda.

Kant'ın bütün çabalarının temelinde yeni bir yönteme göre "bilimsel" olarak savunulabilen bir metafiziğin kurulması yatar. Metafiziğin bir bilim olarak mümkün olup olmadığı sorunu günümüze değin devam eden felsefi tartışmalara yol açmıştır. Sorunun çözümü için Kant'a göre esaslı bir yöntem değişikliğine gitmek gerekir. Bu dönüşümü sağlayacak olan da, doğal diyalektiği çıkış noktası yapan *transendental akıl eleştirisi*dir.

Kant her ne kadar diyalektik kavramını felsefe tarihinden almış olsa da, ona Grek felsefesi ve Skolastiğin anlam ve kavram örgüsünden farklı yepyeni bir yapı ve işlev kazandırır. Olumsuz yönüyle diyalektik eleştiriyle bağlantılı olarak aklın sınırlarının araştırılması ve insan bilgisinin imkanlarının belirlenmesiyle ilgili olurken, olumlu yönüyle gerçeklikle bağlantılı olan nesnel çelişkilerin bilgi diyalektiği olarak kullanılmasıyla ilgilidir ve bu şekliyle de, felsefi senteze yönelen bir yöntemin adıdır. Böylece, aklın kendi gerçek belirlenimi ortaya koyması, sıradan insan aklından saf pratik akla bir geçiş yapılması, ödev ile eğilim arasındaki çatışmanın huzura kavuş-

ması, kısaca doğanın akıllı amacının veya aklın egemenlik talebinin gerçekleşmesi ancak diyalektik bir tarzda mümkün olabilmektedir.

Saf Aklın Eleştirisi'nde yalnızca fenomenolojik bir metafiziğin kurulması imkanından söz edilir. Burada anlama yetisi ancak fenomenal dünyadaki gerçekliği kavramakla sınırlandırılır, yani deneyim ötesi gerçeklik onu aşar. Ama anlama yetisinin erişemediği şeye şimdi akıl erişmeye çalışır. Akıl bizi doğrudan düşünülür, kendi başına varlık dünyasına vardırır, gerçi iki farklı şekilde: İlkin teorik tarzda; o burada kendinde var olan doğal bir eğilimden dolayı sürekli olarak koşulsuz olana çabalar ve böylece de koşullu, rölatif olanı aşmaya çalışır. Bu çabasında akıl sonu gelmez çelişkilerin içine düşer; ama bu yolda bize en azından idelerin, örneğin özgürlüğün çelişkisiz olarak düşünülebilme imkanını sunar. İkinci olarak pratik akıl tarzında; o burada koşulsuz, kesin buyruğunu ve idelerini duyulur dünyada gerçekleştirmeye koyulur. Bu çabanın altında da, doğanın temelinde düşünsel bir dünya olduğu varsayımı yatar. Dünyada kendi başına amaç olan tek varlık insan, zorunlu bir şekilde kendini bir "amaçlar krallığı"nın üyesi olarak koyutlar. Böylece metafizik tam bir gerçekleşim imkanını ancak sonsuz bir alemde bulur. Bu nedenle Kant'ın metafizik hakkındaki görüşlerini değerlendirirken, onun postulat öğretisini mutlaka göz önünde bulundurmak gerekir. Kısaca, *Saf Aklın Eleştirisi*'nin arka planında negatif yön, yani yanlış bir temellendirmeyle savaş bulunurken, ikinci ve üçüncü *eleştiriler* ile pratik felsefe yazılarında düşünsel (intelligibel) dünya ön plana çıkar, kaldı ki bu dünya birinci *eleştirinin* de temel kabullerinden biridir. Kim bu temel yaklaşımı görmez, yani kim Kant'ı ya "skeptik agnostiker" ya da "sübjektif idealist" yaparsa, o Kant'ı yanlış anlıyor ve yorumluyor demektir.

Bu çalışma Frankfurt J.W. Goethe Üniversitesinde hazırlayıp sunduğum doktora tezimin bazı değişikliklerle Türkçe'ye aktarılmış şeklidir. Çalışmalarım esnasında benden yardım ve desteklerini esirgemeyen, başta tez danışmanım sayın H. Röttges olmak üzere herkese teşekkürü bir borç bilirim.

Lokman Çilingir
Temmuz 2004

GİRİŞ

Bu çalışmanın temel amacı Kant'ın pratik felsefesindeki "doğal diyalektik" kavramını, *GMS*, *KpV*, *antropoloji* yazıları ve *RGV*'den hareketle ortaya koymaktır. Yine, pratik alanın antagonismaları diye adlandırdığımız, örneğin dinde "kötüye meyil" ve "iyiye yönelik doğa" veya toplumda "bireyselleşme" ile "toplumsallaşma" arasındaki çatışmaları doğal diyalektikle birlikte ele alıp değerlendirmeye çalıştık. Çünkü bize göre bunlar gerek içeriksel gerekse yöntem açısından aynı ahlâki "nedene" sahiptirler, bir başka deyişle, bu çatışmaların bütünü *ilkin* akıl ile duyusallığın ilkesel karşıtlığı esasına dayanmaktadır ve *ikinci* olarak da amaç, çatışan taraflardan birinin ortadan kaldırılması değil, tersine her iki tarafın (sentetik-reel) birliğidir. "Saf pratik aklın diyalektiği" de bu çerçevede ele alınmalıdır, çünkü o da nihai olarak sözü edilen çatışmanın pratik aklın bir üst aşamasında "erdem" ile "mutluluk" arasında meydana çıkan türünden başka bir şey değildir.

Burada araştırılması gereken asıl sorun şudur: Acaba *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde gerçekten bir çatışkı (antinomi) söz konusu mudur ve "doğal-pratik diyalektik" ile "saf aklın diyalektiği" arasında, en azından yöntem açısından bir paralellik var mıdır? Bu sorulara doyurucu bir cevap vermek için hem çatışkı kavramını, yani Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'ndeki diyalektik yöntemi, hem de pratik alandaki çatışma olgusunu ortaya koyarak ikisi arasında esaslı bir karşılaştırma yapmak zorundayız.

Biz biliyoruz ki, *diyalektik* ile *eleştirel felsefe* arasında sıkı bir bağlantı vardır. Bu nedenle her şeyden önce Kant'ın "eleştiri" ve "metafizik" anlayışı genel olarak ortaya konulmalıdır. Bu amaçla bu bölümde ilkin, "saf aklın –hatta teorik aklın– sisteminde bütün yapının kilit taşını meydana getiren" (KpV, A 4) özgürlük kavramının *Saf Aklın Eleştirisi*'ndeki konumu araştırıldı. Daha sonra, diyalektik kavramı için merkezi bir role sahip olmasından ötürü, Kant'ın antinomi öğretisi genel bir değerlendirmeye tabi

tutuldu. Ancak kesin olan bir şey var ki, o da, Kant'ın burada asıl ilgisi kozmolojik sorulara değil, *özgürlüğün* "düşünülebilme imkanı"nın garanti edilmesine yöneliktir. Bu, özgürlük kavramının, yani "üçüncü çatışkı" ve onun çözüm şeklinin ayrıntılı olarak tartışılmasının ilk nedenidir. İkinci neden kuşkusuz özgürlük kavramının Kant'ın pratik felsefesi için taşıdığı anlam ve ağırlıkla ilgilidir. Ayrıca, özgürlük pratik çatışmanın en önemli tarafı olarak ikinci bölümde de esaslı bir yer işgal etmektedir.

İkinci bölüm, özellikle birinci kısım (II-A), yani ödev ile eğilim arasında ortaya çıkan "sıradan insan aklının doğal diyalektiği" bu çalışmanın özünü oluşturmaktadır. Bu yüzden önce *doğal diyalektiği* ilkin tüm yönleriyle ortaya koyup, sonra da onun pratik alanın bütünü için taşıdığı anlamı ayrıntılı bir şekilde belirlemeye çalışacağız.

Ağırlıklı olarak yalın (antagonistik) bir çatışma olarak ortaya konulan pratik diyalektiğin kaynağının insan doğasında olduğu ve onun insan aklının, dolayısıyla insanın *kültürleşmesiyle* meydana çıktığı gösterilmeye çalışılacak. Sonra da bu çatışma, farklı metinlerin bütünlüğü içerisinde ve görünürde birbirinden bağımsız soruların ışığı altında değerlendirilecek. Bu anlamda o ilkin sıradan insan aklı, bir başka deyişle *ampirik-pratik akıl* aşamasında "pratik aklın doğal diyalektiği" adı altında, ikinci olarak saf pratik akıl aşamasında "saf pratik aklın diyalektiği" adı altında araştırılacak.

Biz, Kant'ın kabulünün tersine, "en yüksek iyi"de "erdem" ile "mutluluk" arasında ortaya çıkan çatışmayı temelde, yukarıda da vurgulandığı gibi, "doğal diyalektik"in pratik aklın bir üst aşamasındaki bir varyantı olarak görüyoruz. Keza saf pratik aklın diyalektiğinin de "saf spekülatif aklın diyalektiği" ile tümüyle benzer bir çatışkı olduğunu iddia etmek mümkün değildir. Ancak bu noktada önemli bir soruna değinmeden edemeyeceğiz: Eğer pratik alanda diyalektik yoksa, niçin Kant bir "Töreler Metafiziği" veya bir "Pratik Aklın Eleştirisi" yazmaya kalkışsın?[1]

1 *Birinci eleştiri*nin sonucuna göre *saf pratik akıl*ın da bir diyalektiğinin ortaya çıkması şaşırtıcıdır (krş *Messer* (1929), 47; *Albrecht* (1978), 14 d.). Zira ahlâk, "Saf (Teorik) Aklın Antitetiği" bölümünde olduğu gibi, saf akıldan farklı olarak "ilke-

Saf pratik akıl aşamasında mutluluk ile ahlâklılık arasındaki çatışma ikinci bölümün ikinci kısmının (II-B) konusunu oluşturmaktadır. En son olarak üçüncü bölümde, ilkin en geniş anlamıyla pratik aklın doğal diyalektiğini, ikinci olarak bu pratik çatışmanın amacını, yani aklın egemenlik talebini (veya birlik çabasını) ortaya koyarak yorumlamaya çalıştık.

Bu çerçevede ağırlığını hissettiren soru şu: Acaba diyalektik, Kant'ın görmek istediği gibi, teorik ve pratik alanda aynı anlama mı gelmektedir? Bir başka deyişle, geleneksel metafiziğin dogmatik iddialarının neden olduğu saf aklın çatışkısı (Antinomi), pratik alanda erdem ile mutluluk arasında aynı tarzda ortaya çıkabilir mi? Buna bağlı olarak aşağıdaki sorular yöneltilebilir: Eğer akıl insanın baskın tarafıysa, nasıl Kant'ın pratik felsefesinde iki taraf arasında eşdeğer ağırlıkta bir çatışma söz konusu olabilir ve üstelik aynı ağırlıktaki karşıt tezlerden hareketle sentetik bir *birliğe* varılabilir? Ve eğer gerçek bir çatışkı söz konusu değilse, bu tarz sırf yöntemsel, yapmacık bir çatışma, duyusal eğilimlere karşı savaşılarak kazanılması gereken *ahlâkî* bir *karakteri* veya erdem temeli üzerine bina edilen iyi bir *niyeti* ortaya çıkarabilir mi? Kısaca, pratik çatışma yalnızca biçimsel, yoksa hem biçimsel hem de içeriksel bir yapıya mı sahiptir? Bize göre bu tarz soruların arkasında Kant'ın doktora çalışmasından beri duyusal olanla akıl arasında yaptığı ayrım bulunmaktadır. Dolayısıyla bu soruların cevaplandırılması veya pratik açıdan Kantçı düalizmin anlam ve amacı bu çalışmanın asıl sorunudur.

Pratik aklın diyalektiği *bir taraftan* pratik felsefenin derinliklerinde *ödev* ile *eğilim* arasında (dar anlamıyla "doğal diyalektik") gerçek bir çatışma olarak görünmektedir. Benzer bir çatışma din

lerini tümüyle somut tarzda, pratik sonuçlara bağlı bir şekilde, en azından mümkün deneyler içerisinde verebilir" (KrV, B 453). Pratik alanda "yargılama yetisi, eğer sıradan insan aklı tüm duyusal dürtüleri pratik yasalardan soyutlarsa, üstünlüğünü göstermeye başlar" (GMS, BA 21). Kant *KpV* de (A 30 d.) bir kez daha saf pratik aklın değil, *yalnızca* ampirik-pratik aklın eleştiriye muhtaç olduğunu belirtmektedir. Buna uygun olarak sorun *GMS*'ın birinci bölümünün sonunda şöyle dile getirilir: "Böylece biz sıradan insan aklının ahlâk bilgisinde onun ilkesine erişmiş bulunuyoruz" (BA 20). Ama eğer bu, görevin ifa edildiği veya sorunun çözüldüğü anlamına geliyorsa, bir sonraki bölüm ne diye kaleme alınmıştır? Bu sorunun cevabını hemen bu bölümün sonunda ortaya konulan "doğal diyalektik" (GMS, BA 23) kavramında aramak gerekir. Demek ki, bizi saf pratik aklın alanına adım atmaya zorlayan bu doğal diyalektiktir.

alanında *kötüye meyil* ile *iyiye yönelik doğa* arasında, keza toplumda *bireyselleşme* ile *toplumsallaşma* arasında meydana gelmektedir. Bu çalışmada, pratik çatışmanın kaynağının insan doğasında olduğu ve aklın kültürleşmesine paralel olarak ortaya çıktığını göstermeye çalıştık. Pratik çatışmayı "antagonistik diyalektik"[2] olarak adlandırdık ve "doğal diyalektik" terimini de bu anlamda sıkça kullandık. Pratik aklın antagonistik diyalektiği, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi* (GMS), *Pratik Aklın Eleştirisi*'nin (KpV) ve Kant'ın pratik felsefeyle ilgili diğer eserlerinin analitik bölümlerinin ana temasını oluşturmaktadır. Bu anlamda *analitik* bölümün ağırlığı, *diyalektik* bölümden daha az öneme sahip değildir. *Öte yandan* gerçek pratik çatışma ahlâk felsefesini, sıradan insan aklında dahi mevcut olan ahlak yasasını açık bir şekilde ortaya koymak ve böylece "kendiyle çelişen" aklın huzura kavuşması için, içeriksel (materyal) ve akla dayalı belirlenim nedenleri arasında biçimsel-yöntemsel bir ayrıma vardırır. Bu ise ancak saf pratik akıl aşamasında çözülebilecek bir sorundur Böylece "saf pratik aklın diyalektiği"nin esas görevi, eleştirel analizden ve özellikle mutluluk ile ahlâklılığın ayrılmasından kaynaklanan iki ayrı dünyayı, yani deneysel ve düşünsel dünyayı, pratik yanılsamanın (Schein) bu ayrımdan kaynaklanan çelişkilerini temizlemeye çalışarak, yeniden birliğe kavuşturmaktır.

Burada insanın *son amacı* olarak *en yüksek iyi* kavramı, duyusal ve ahlâkla ilgili amaçların sentetik bir birliğini içermesi ve ahlâkı eyleme belli bir içerik kazandırmasından ötürü birincil bir rol oynamaktadır. Ancak insan doğası ve deneysel dünya ahlâkı olarak belirlenen amacın gerçekleşim imkanı karşısında bir engel oluşturmaktadır. İşte pratik akıl ortaya çıkan bu çelişkiyi gidermek için, teorik alanda yalnızca düzenleyici bir işleve sahip olan *ideleri* varsaymak veya *koyutlamak* zorundadır. Bu amaçla çalışmamızda son olarak saf pratik aklın çatışkılarının çözümünde koyutların (Postulate) ne anlama geldiğini belirtmeye çalıştık; aksi takdirde pratik yanılsamanın kaldırılıp kaldırılamayacağına dair açık bir cevap vermemiz mümkün olmazdı.

2 "Antagonistik" sıfatı bu çalışmada pratik çatışmanın felsefe öncesi aşamada gerçek (reel) yönüne, buna karşın "diyalektik" deyimi saf pratik aklın kavramları arasındaki biçimsel yönüne işaret etmektedir. Boylece "antagonistik diyalektik" tümüyle insan üzerine dayalı pratik diyalektiğin doğasını dile getirmektedir

I. BÖLÜM
DİYALEKTİK KAVRAMI

A. Kant'a Kadar Diyalektik Kavramına Genel Bir Bakış

"Dia" ve "logien" sözcüklerinden oluşan *dialectica*, dil, söylev, iki kişi arasında karşılıklı konuşma, tartışma veya çelişmeleri ortadan kaldırarak ilerleyen mantıksal düşünme yöntemi demektir

Elealı Zenon, Aristoteles tarafından diyalektiğin kurucusu gösterilir. Ancak Aristoteles'in bununla neyi kastettiğini tam olarak bilmiyoruz. Zenon, özellikle Parmanides'in düşüncelerinden hareket ederek, bir takım çelişkileri ortaya koymuş, diyalektiği (dolaylı bir kanıtlama yöntemi anlamında) kendi fikirlerini savunmak ve çelişik olduğunu iddia ettiği karşı tezleri eleştirmek için bir araç olarak kullanmıştır.[1]

Yenişehirlioğlu *Felsefe ve Diyalektik* adlı çalışmasında diyalektiği, Aristoteles'in biçimsel mantık ilkesine karşıt olarak, çelişki mantığına, yani çelişme olgusuna dayandırır ve bu türden bir diyalektiğin de Herakleitos'tan çok önceleri eski Çin ve Hint düşüncelerinde açık olarak görülebileceğini iddia eder.[2] Ancak, diyor Yenişehirlioğlu, diyalektik eski Yunan'da başlamasa da, Platon ile sistemli bir yapıya kavuştuğunu ve nihayet Kant ve Hegel tarafından tarihsel bir biçime dönüştürüldüğünü kabul etmemiz gerekir.[3]

Elealıların kullandığı diyalektiğin münakaşacı ve paradoksal yönünü Sofistler geliştirerek, birlik-çokluk, hareket-durgunluk, değişme-sabitlik, görünüş-gerçek varlık gibi farklı felsefi sorunlar karşısında ona baş vurmuşlar ve sonuçta şüpheci bir diyalektiği değişmez ve ortak bir hakikatin olmadığını göstermek için olumsuz anlamda kullanmışlardır. Burada karşılıklı konuşma-

1 Krş. *Hoffmeister* (1955), 163.

2 *Yenişehirlioğlu*'nun yapıtında, Lao-tse'ye ait olduğu söylenen şu ifade aktarılır: "Kesinlikle doğru olan sözler çelişik görünürler" (20).

3 Krş. *Yenişehirlioğlu* (?), 20.

nın yerini tek taraflı hitabetin aldığını görüyoruz. Çünkü sofist tartışmak değil, ikna etmek istiyor. Sofistikte temellere inme ve nedenlere bağlı cevap verme kaygısı yoktur. Sofist veya eristikçi kendi görüşünü karşıtlarıyla birlikte, çelişik bir tarzda ortaya koymaz, tersine tek taraflı olarak sunar ve karşı görüşü dinleme veya deneme zahmetine katlanmaz: amacı, en iyi olduğuna inandığı görüşü kanıtlamak ve çıkarına olanı üstün tutmak olduğundan farklı düşünceleri peşinen reddeder. Doğal olarak bu tür bir sofistik diyalektik konunun gerçekliğiyle ilgili değildir. Bu nedenlerden ötürü "sofistik skandalın"[4] ortadan kaldırılması başta Sokrates, Platon ve Aristoteles olmak üzere, çoğu diyalektikçi filozofun temel uğraşı olmuştur.

Genel olarak diyalektik, tümün (totalite) ve gerçeğin bilgisi olarak alındığında *olumludur*; buna karşın o çelişki amacıyla çelişkiyi araştırır ve kabullenirse (eristik) veya çelişik olan ihtimallerden birini ya da diğerini haklılaştırmaya çalışıp, kesin bir sonuca varmaktan kaçınır ve bunu yarar düşüncesine bağlamaya kalkarsa *olumsuzdur* (sofistik).

Eldeki bilgilere göre diyalektik terimini, soru ve cevap verme yeteneği anlamında, ilk kullanan Platon'dur. Sokrates'te diyalektik bizzat *diyalog*dur, yani hakikate, doğruya vardıran, kavramları açıklığa kavuşturan ve karşıtlıklar içinde ilerleyen konuşma tarzıdır. Platon için diyalektik bütün bir bilgi yöntemine karşılık gelen, en üstün bilimdir. Daha sonraki felsefi gelişiminde Platon onu, metafizik nesnelerin varlığını anlamlandırma yeteneği olarak gösterir. Aristoteles'te ise diyalektik her açıdan mantığın (topikte içerilen) bir bölümüdür.[5] Aristoteles'in diyalektiği ilk etapta felsefenin zorunlu çıkarımları ile sofizmin eristik çıkarımları arasında gidip gelir. Gerek Platon gerekse Aristoteles'te diyalektik böylece temelde sofistik eristiğe karşıt bir anlam yüklenir.

Platon'da diyalektik, kavramların analiz ve sentezini içeren bir disiplindir ve öncelikle idelerin kavranması amacıyla varlığın

4 W. *Janke* (1977), 37.
5 Krş. *Oeing-Hanhoff* (?), 165.

bilgisini elde etmeye yöneliktir. O, "dialoktos"u "diyalektik sanat" içerisinde formüle eder ve buna da pratik ilgiyi (yararı) dahil eder.[6] Ama Platon'un anlayışını Sofistlerinkinden ayrı tutmak gerekir; Platon'un, "Sofistler konuşma sanatını konuşmanın içeriğinden elde ederler" şeklindeki tezi, Sofistlerin sanatsallığa yalnızca özel amaçlarına yönelik olarak dikkat ettikleri anlamına gelir. Bu itirazdan hareketle Platon diyalektik ile eristik arasında ayrım yapar: Çelişme sanatı, yalnızca tartışmanın taleplerinden kaçınmakla yetinir, gerçekte o tartışmada yetersizlik gösteren kelimeler üzerine yapılan yalın bir kavgadır. Eristiğin bu özelliği ortaya konmadan diyalektiğin sanatsal anlamı temellendirilemez. Bu sanatsal saflığından ötürü diyalektik sağduyusuz grupların övgüsünden uzak durur ve muhatap ile uzlaşmayı öngörür. Platon, yığınların (eleştirel olmayan) övgüsünü kazanmak amacıyla, argümanlara dayanmayan, ama politik açıdan oldukça etkili olan laf kavgası sanatı olarak bu eristiği, diyalektiğin karşısına koyar ki, bu sonuncusu anlayışlı konuşma partnerini kavramsal aydınlatmalar sayesinde duyular dünyasının görünüşlerinden idelere vardıran bir çabadır.[7] Platon anlamında diyalektik böylece *thetik*ten daha az eleştirel bir yapıya sahiptir ve esas olarak idelerin oluşturulma yolunu gösterir. Ayrıca diyalektik, nesnesine yöneldiği ve karşılıklı düşüncelerden hareket ederek bu tür bir tartışmanın gerçek gidişini eristiğe karşı ortaya koyarsa, eristiğin bir eleştirisi olur.[8]

Buna karşın Aristoteles, sofistlerin yanıltıcı çıkarımlarını diyalektiğin ana konusu yapar. Aristoteles topiğinde, sofistik çıkarımlarda kullanılan terimlerin analizini yapmaya yarayan bir enstrüman üzerinde çalışır. Bununla o, bu terimlerin farklı mantıksal (kavramsal) anlamlarda kullanılıp kullanılmadığını, yani tür (genus-species), özellik (proprium), veya ayrıntı (akzidens) kavramı anlamında mı kullanıldıklarını belirlemek ister. Günümüz diliyle ifade edildiğinde topikte, terminolojik belirlenimler ve bunlar üzerine bina edilen çıkarımların genel imkan-

6 Krş. *Oeing-Hanhoff* (?), 164-5.
7 Krş. *Oeing-Hanhoff* (?), 168 d.
8 Krş. *Schwemmer* (1980), 465.

larının oluşturulması söz konusudur. Buna göre diyalektiğin ödevi, topiğin aracılığıyla eleştirel bir tarzda argümantasyon hatalarını ortaya koymak, geleneksel ve genel olarak kabul edilen düşüncelerin kavramsal bağlantılarını (öncül ve sonuç önermelerinin analiziyle birlikte) belirlemek ve böylece onların nedenlerini anlaşılır kılmaktır.[9] Diyalektik biçimsel-mantıksal çıkarımları araştırmayıp, tersine yalnızca kavramsal bağlantıları araştırdığından dar anlamıyla mantıktan (biçimsel mantık) ayırt edilir ve genelde "Analitika posteriora"da, veya "Topik"te ele alıp incelenir.

Aristoteles'ten sonraki mantıkçıların tartışmalarını üç ana soruda özetleyebiliriz: "1) Diyalektiğin analitik ile nasıl bir ilişkisi vardır, 2) diyalektik mantığın bütününü kapsamakta mıdır, 3) diyalektiğin içeriği olarak gösterilen olasılık (ihtimaliyet), sınırlı veya yalın olasılık olarak mı anlaşılmalıdır?"[10] Aristoteles'in *Organon*'unun iki ana bölümü "analitik" ve "topik" diye adlandırılır. Bu iki alanın kesin olarak birbirinden ayırt edilmesi için diyalektik ve apodeiktik kavramlarına baş vurulur: Bir yandan düşünsel ve genel olan, öte yandan duyusal olarak algılanan, tekil ve rastlantısal olan. Eğer önerme doğru ve ilkelere dayalıysa *apodeiktik* (zorunlu), yok eğer yalnızca geçici soruların kabulü veya reddine dayalıysa *diyalektik*tir.[11] Bu bağlamda diyalektik, apodeiktiğin yararlı bir hizmetkarı olmaktan öte bir anlam taşımaz ve asıl işlevi de bir iddianın doğru veya yanlışlığını denemedir. Diyalektikçi ise, yalnızca kavga veya tartışmayı amaçlayan eristikçiden farklı olarak, tutarlı bir yol üzerinde kendini geliştirmeye çalışan kişidir.

Aristoteles'in ortaya koyduğu bu sınıflama ilkin 12. Yüzyılda ve daha sonra da takriben 16. Yüzyılda tekrar ele alınmış ve buradan analitiğin zorunlu çıkarımlar öğretisi, diyalektiğin ise muhtemel çıkarımlar öğretisi olduğu sonucuna varılmıştır. Sonradan yapılan bu ayrım Aristoteles topiğinin önemsenmemesi ve

9 Krş. *Schwemmer* (1980), 463 d.
10 *Oeing-Hanhoff* (?), 165.
11 Krş. *Tonelli* (1962), 121.

farklı yorumlanmasına bağlıdır ki, bu daha Stoalılar ve Epikurosçular zamanında başlamış olan ve M. T. Cicero ile birlikte belirgin bir hale gelen bir eğilimdir.

Stoalılarda mantık genelde diyalektikle aynı kefeye konulur ve Aristotelesçi analitik ile diyalektik ayrımı ortadan kalkar. Diyalektik oldukça sınırlı ve yüzeysel tarzda mantık ve retorik diye ayırt edilir. Aristotelesçi *apodeiktik* öznel-psikolojik bir yöntem içerisinde, *akıl* öğretisinin özü olarak, doğru konuşmanın diyalektiği veya bilimi olarak kavranır.[12] Stoacı kavrayış Roma felsefesi üzerinden yayılmaya devam eder ve burada daha ziyade *dialectica* ve *dialecticus* sözcükleri tercih edilir.[13]

Cicero'da *dialectica* terimi bölümleme, tanımlama, açıklama ve özellikle doğru ve yanlış yargılama anlamlarına gelir. Onun diyalektik anlayışı esasta Aristotelesçi topiğe dayalıdır. Cicero, şeylerin özelliklerinin yargılanmasının yöntemsel tartışma sanatı olarak kabul ettiği diyalektikle, savunulan düşünce için uygun argümanları bulma sanatı olarak kabul ettiği topiği birbirinden ayırt eder.[14] Bu ayrım bize iki seçenek sunar: Dar anlamıyla mantığı topikle özdeşleştirme (çünkü topik kavramsal mantığın ortadan kalkması diğer tartışma araçlarını kullanmayı imkansız kılar) veya diyalektiği topik olarak kavrama. Her iki imkan diyalektiğin Kant ve Hegel tarafından radikal dönüşümüne değin gündemde kalmıştır.

Skolastik dönemde diyalektik alanında kayda değer bir gelişme göze çarpar. Bu bağlamda Boethius'u özellikle anmak gerekir. Onunla birlikte, Aristotelesçi kavram-mantıksal topiğin bir bölümü tekrar mantıksal araştırmaların konusu yapılır ve mantıkta yeni gelişmelerin önü açılır. Bu şekilde argümantasyonun farklı şekilleri ortaya konulur. Diyalektikte böylece maksimler

12 Krş. *Tonelli* (1962), 122.

13 Geç dönem Grek felsefesinde Aristotelesçi topik merkezi bir rol oynar. Örneğin, Alexender von Aphrodisias'ta mantık bir araç (sonradan Skolastiklerin tabiriyle *enstrüman*) olarak anlaşılır ve tartışma en önemli konu olur. Mantık terimi burada, Stoalıların tersine, diyalektiği tasvir etmede kullanılır ki, bu, Tonelli'nin de belirttiği gibi, modern yorumla büyük bir benzerlik gösterir (krş. *Tonelli*, 123).

14 Krş. *Schwemmer* (1980), 464.

(locus maxima), bir çıkarımın öncül ve kurallarıyla birlikte çıkarımda kullanılan "kavram tipleri" önem kazanır. Boethius bununla birlikte biçimsel çıkarım kuralları ile öncüller arasında ayrım yapar ve sonuncusunu kavramsal bağlantılarına değin çözümlemeye çalışır. Aristotelesçi gelenekteki bu gelişmeye rağmen Boethius, Cicero'nun topiği anlamında, diyalektiğe "icat (inventio)" ödevini, belli düşüncelerin sorun çözme yöntemiyle (heuristik) belirlenmesi ve temellendirilmesi ödevini yükler.

11. ve 12. asır Skolastiğinde diyalektik çoğu kez, (tanrısal) vahyin esaslarının temellendirilmesi karşısında, (doğal) aklın bir tartışma tarzı olarak kavgacı bir rol üstlenir. Berengar von Tours gibi bazı diyalektikçilere karşı, Anselm von Canterbury'nin ortaya koyduğu *aracılık* formülü (*credo ut intelligam*) önem kazanır. Aynı zamanda, düşüncenin belli alanları dahilinde sınırlandırılmış olsa da diyalektiğin özerklik talebi devam eder. Diyalektiğin özel bir tarzda genişletilmesi (geniş şekliyle alındığında mantık), terminolojik mantık ve sınıflandırma öğretisini doğurur.[15] Wilhem von Shyreswood ve Petrus Hispanus'a kadar geri giden ve özellikle Wilhelm von Ockham, Nikolaus von Autrecourt ve J. Buridan tarafından daha da geliştirilen bu mantık bir yandan metafizik eleştirinin yolunu açarken, diğer yandan da 14. asrın bilimsel çalışmalarına ışık tutar. Skolastik felsefenin okulcu yapılanması sınıflandırma öğretisinin geleneksel boyutuyla, özellikle Skolastik topiğin özüyle ilgilidir; bu ise diyalektiğin Aristotelesçi anlamda yeniden canlandırılmasının önünü kapatır. Sonuçta diyalektik gitgide değerini yitirir.

Pseuda-Augustinusçu anlayışta (Stoacı-retorik anlamında) diyalektik genelde mantığın bütünü olarak kavranılır, örneğin Anselm von Canterbury'de. Bu akımın en önemli temsilcisi Abaelard'dır. Onun topiği diyalektiğinin yalnızca bir bölümünü kapsar. O esasta ne Platoncu ne de Aristotelesçi'dir ve mantık veya diyalektiği, argümanların yargılanmasına yarayan bir enstrüman olarak görür.[16] Raymundus Lullus'ta ise diyalektik bütü-

15 Krş. *Schuwemmer* (1980), 464.
16 Krş. *Tonelli* (1962), 123.

nüyle yeni bir istikamet kazanır. Diyalektik yeni bir anlam çerçevesinde bütün mantığı kapsayan bir öğreti olur. Bu anlayışta geleneksel mantık oldukça az bir rol oynar ve topik diyalektiğin ancak sınırlı bir bölümünü oluşturur.[17]

Rönesans filozofları spekülatif gramatik ile terminolojistlerin mantığın mutlaklığı anlayışlarını, dilin tarihsel kavranışının karşısına koyarlar ve gerçek diyalektiği (antitetik formdaki bir tartışma tekniği anlamında), diyalogun özü olarak kabul ederler. Özellikle L. Valla ve R. Agricola tarafından diyalektik, geçerlilik ve sınıflandırma sorunu çerçevesinde, bilimlerin gerçek yöntemi olarak kavranır.[18] Daha sonraki gelişmelerde diyalektik ağırlıklı olarak Aristotelesçi gelenek çerçevesinde ele alınır ve ya genel mantığın bir bölümü olarak kabul edilir ya da mantıkla eşanlamlı olarak kullanılır.

Petrus Ramus diyalektiğe tümüyle farklı bir anlam yükler ve onu antitetik düşünce tarzı olarak geliştirmeye çalışır. Öte yandan Ramus mantığın analitik, diyalektik ve sofistik olarak bölümlenmesine karşı çıkar ve bütüncül bir mantık anlayışını yerleştirmek ister. Diyalektik ona göre bir düşünce tarzı, buluş öğretisi ve sanatı olarak bilimin biricik yöntemidir.[19] Ramus'un düşünceleri, başta Almanya olmak üzere tüm Avrupa'da oldukça etkili olur.

16 asrın sonlarına doğru diyalektik sözcüğü analitik ve bilimsel yöntemin (veya mantıksal çıkarsamanın) karşıtı bir yöntem olarak anlaşılmaya başlanır. Bu anlamda ilkin Kant diyalektik ile analitik arasında bir ayrım yapar ve daha sonra bunu transendental felsefe çerçevesinde yaptığı sınıflandırmayla radikal ve tarihsel açıdan önemli bir değişikliğe vardırır.[20] Bu değişimin temelinde, Kant'ın diyalektiği daha fazla belirli bilgilerin

17 Krş. *Tonelli* (1962), 125.
18 Krş. *Tonelli* (1962), 125.
19 Krş. *Tonelli* (1962), 126.
20 *Kant*, Almanya'daki Aristotelesçi geleneğe uygun olarak *KrV*'u "Transendental Analitik" ve "Transendental Dialektik" diye iki kısımda ele alıp inceler ve gerek diyalektik gerekse analitik kavramlarını bilinçli bir şekilde bu geleneğe uygun olarak kullanır, krş. *Tonelli* (1962), 120.

kontrolü veya temellendirilmesi sorusu çerçevesinde değil, tersine (doğru) bilginin esaslarına yönelik soru çerçevesinde ele alması yatar.[21]

B. Eleştirinin Vesilesi Olarak Çatışma

Kant'ın felsefesi bir yönüyle *Kopernikçi dönüşüm* ile karşılaştırılabilir. *Teorik açıdan* bakıldığında bu, düşünce ve varlık arasında o zamana kadar var olduğu kabul edilen ilişkiyi tam tersinden bir kavrayış, *pratik açıdan* ise tümüyle yeni bir temelin, daha doğrusu özerk bir ilkenin ahlâkı formüle etmede kullanılması ve böylece ahlâk ile din arasındaki ilişkinin tümüyle yeni bir anlayışa kavuşturulması anlamına gelir. Öte yandan Kant'ın felsefi sistemi natüralizm ile idealizm, nedensellik ile özgürlük, mekanizm ile teleoloji ve nihayet rasyonalizm ile ampirizm arasında süregelen eski kavganın *eleştiricilik* (*Kritisizm*) adı altında bir devamından ibarettir. Bu bağlamda Kant'ın tüm eleştirel felsefesi bir "savaş alanı"na (KrV, A VII) benzetilebilir ki, orada savaşan tarafları özgürlük ile doğa zorunluluğu, koşullu ile koşulsuz, mutluluk ile ahlâklılık oluşturur.

Bu bakış açısından hareketle Kant duyusallık ile anlama yetisi (Verstand), özgürlük ile doğa zorunluluğu arasında kesin bir ayrım yapar. Tümüyle benzer bir yaklaşımdan kaynaklanan antagonizm eleştirel ahlâk felsefesinin sorunları için de söz konusudur. Duyusal eğilimler ile akıldan kaynaklanan ödev ahlâk felsefesinin birbiriyle çatışan taraflarıdır. Ahlâkta ortaya çıkan bu yalın çatışmaya (Antagonizm) benzer bir çatışma antropoloji alanında kötüye yönelik doğa ile iyiye yönelik insan doğası arasında ve siyaset alanında (toplumda) "bireyselleşme" ile "toplumsallaşma" arasında kendini gösterir.

Ama bu çatışmanın amacı taraflardan birini ortadan kaldırmak değil, tersine her iki tarafın bir senteze[22] erişmesiyle elde edilecek "sürekli bir barış"ın (KrV, B 779) garanti altına alınma-

21 Krş. *Schwemmer* (1980), 463-465.

22 Belki bu ilk bakışta fark edilmeyebilir, ama çoğu yorumcu Kant'ın yazılarında "sentetik yöntem"i kullandığı üzerinde hemfikirdir. Geniş bilgi için bkz. *Heintel* (1968), 450; keza *Röd* (1986), 55.

sıdır. Yani bu ikilik aslında doğal tarzda kurulu olan, insanın kültürleşmesine yönelik bir tekniğin işlemesidir. *Eleştiri*yi gündeme taşıyan bu çatışma olgusudur. Çünkü ilkin bu çatışma sayesinde, çatışmaya neden olan yanılsamanın (Schein) kaynağını araştırmak ve mümkünse onu ortadan kaldırmak söz konusu olur. *Eleştiricilik)* bu anlamda dogmatik akılcılık ile duyumcu-deneyci şüpheciliğin karşıt yönleri arasında bir birlik uğraşıdır.[23] Diğer taraftan *şüphe yöntemi* Kant'ta, eleştirel-diyalektik tekniği uygulamak ve böylece kesin bir bilgiye erişmek için esaslı bir rol oynar, bir başka deyişle bu yöntem, aklı "dogmatik düşlerinden uyandırmak ve durumunu daha bir özenle yoklamaya yöneltmek için bir araçtır" (KrV, B 785). Eleştiri böylece yanılsamanın asıl nedenini keşfeder ve her ne kadar onun doğuracağı problemlerden tümüyle sakınamasa da, sürekli olarak ortaya çıkan aklın doğal diyalektiğinin olumsuz sonuçlarını en aza indirgemeye çalışır. Buradan hareketle *diyalektik*, hem bu kavganın adı hem de bu kavgayı ve ondan kaynaklanan yanılsamayı ortaya koyan eleştirel yöntemdir.[24]

Eleştiri, "saf aklın tümüyle zorunlu bir pratik (ahlâkî) kullanımı olduğu" (KrV, B XXV) kabul edilirse olumlu ve çok önemli bir yarar sağlar. Eleştiri, nasıl teorik alanda spekülatif akla yönelikse, pratik alanda da "deneysel koşullu akla" (KpV, A 31) yöneliktir. Kant bizzat bu ikisi arasında, yani pratik akıl ile spekülatif akıl arasında var olan bir "paralellikten" (KpV, A 3) söz eder. Saf akıl da pratik kullanımında, "biricik doğru" yolu bulmadan önce, ilkin "mümkün olan tüm doğru olmayan yolları" (GMS, BA 89) eleştiriye tabi tutmuştur. Eleştiri, *Temellendirme* (GMS) açısından bakıldığında, "bilgelik öğretisi"nin "bilim" olarak kurulma denemesidir.

Ancak *özgürlüğün* kullanımı olmaksızın pratik alanda ne gerçek bir savaş ne de gerçek bir birlik mümkündür. Çünkü o, is-

23 Bu anlamda Kant'ın eleştirel yaklaşımı bir yandan dogmatizmi kabul etmeden dogmatik yöntemi onaylarken, öte yandan da "şüpheciliğe yandaş olmadan" (KrV, B 535) şüphe yöntemini kullanır.

24 Kantçı felsefenin gerçek konusunun ve buna bağlı olarak da amacının, diyalektik ve onun önemli bölümlerinden birini oluşturan çatışkı öğretisinde dile getirildiğini söylemek abartılı bir iddia olmasa gerek (krş. *Röttges* (1981), 7 d.).

tenci (iradeyi) nedensel olarak belirleyen bir idedir. Eylemde bulunan insan istencin belirlenimde özgürlüğün kullanımını gerçekleştirir. Özgürlük bu anlamda "en büyük iyilik ve en büyük kötülüktür" (R, 7217). Ama, eğer Kant sonraki yazılarında, "özgürlük asla, akıllı öznenin kendi (yasa koyucu) aklına karşı olan bir seçimi de yapabileceği anlamına gelemez" (MS-R, AB 28 d.) iddiasında bulunuyorsa, o zaman tümüyle ahlâkî olmayan bir davranıştan söz edilebilir mi? Eğer bu mümkünse, yine de özgürlük sayesinde mi olmaktadır?

Şimdi pratik alandaki çatışmanın nedeni ya deneysel bir ilke, yani tüm eğilim ve gereksinimlerin doyurulması olarak *mutluluk*, ya da nesnel bir ilke, yani *ahlâk yasası*dır. Akıl sahibi bir varlık olarak insanın istenci yalnızca kendi aklı tarafından koyulan yasaya bağlıdır ve bu yönüyle de insan *düşünsel dünya*ya aittir, yani özgürdür. Bu demektir ki o, özgür düşünsel-ahlâkî dünyanın bir üyesi olarak vardır, *kendi başına amaç*tır ve akıl tarafından belirlenen amaçları izler. Duyusal bir varlık olarak ise insanın istenci doğa zorunluluğuna tabidir ve o duyusal dünyaya ait bir varlık olarak "eğilimin öznesi"dir. Bu bakış açısından hareketle insanın sürekli olarak *ödev* ile *eğilim* arasında gidip geldiğini söyleyebiliriz.

Eğer ödev ile eğilim arasındaki antagonistik çatışma bir yanılsama değilse, bu iki bakış açısını göz önünde bulundurmak gerekir. Her iki dünyadaki birbiriyle çelişen amaç belirlenimleri pratik alanın her yerinde bir çatışmayı kaçınılmaz kılar ve böylece sıradan insan aklının veya deneysel-pratik aklın antagonizmi hoş bir hataya neden olarak, birlik için insana baskı yapar. Bu demektir ki, bu çatışma olmaksızın diyalektik bir gelişme, dolayısıyla da aklın egemenliği veya insanın tam bir ahlâkileşmesi mümkün olamaz.

Mutluluk ilkeleri, maddî doyumla ilişkili olduklarından ve onlardan da belli bir biçim oluşturulamadığında ötürü yalnızca kendileriyle, yani çeşitli mutluluk talepleriyle değil, aynı zamanda ahlâk yasasıyla da bir kavga içerisindedirler. Bu "doğal diyalektik" en üst sınırına, eğer öznel ilkeler, yani istemenin öznel ilkeleri olarak maksimler, nesnel yasaların ilkeleri olarak genel-

leştirmeye kalkışılırsa erişir. Pratik çatışmayı hafife almamak gerekir, çünkü o aklı o derece yanıltabilir ki tüm ahlâklılık temelinden çökebilir.

Kant duyusallık ve akıl ayrımından hareket ederek ve buradan duyusallığın taleplerini akla karşı sınırlandırarak eski metafiziğin kadim problemlerini çözmek ister. Bu ona göre bizi, aklın özerkliğine veya duyusallıktan kurtuluşuna vardıran biricik yoldur. Dolayısıyla çözüm yalnızca aklın egemenliğinde gerçekleştirilebilir ve bu insanın bizzat sorumlu olduğu her durumda etkin kılınabilir. Bir ilke olarak bu yöndeki bir gelişmenin özü insan doğasında mevcuttur. Çünkü "bir canlının tüm doğal yapıları (yetenekleri), tam ve amaca uygun bir şekilde gelişmeyi öngören bir tarzda belirlenmiştir" (IGA, A 388). "İnsan doğası", bir başka deyişle akıl başlangıçtan itibaren fiziksel ve içeriksel olarak belirlenen doğaya karşı durmaktadır. Bu antagonistik karşı duruş, aşağıdaki bölümlerde de göreceğimiz gibi, Kant'a göre tarihteki gelişimin motor gücünü oluşturur. Kant iddiasını, aklın gerçek yerini bu doğal çatışmanın içerisinde belirleyerek sağlamlaştırmaya çalışır. Bu şekilde çatışma eleştiri için bir vesile işlevini üstlenir ve ödev ile eğilim arasındaki "doğal diyalektik" en geniş anlamıyla pratik alanda meydana gelen bu çatışmanın adıdır.

C. Çatışan Tarafların Savaş Alanı: Metafizik

Kant felsefenin özünü *metafizik*te görür. Ancak eski metafizik spekülatif dogmalarıyla "sonu gelmez çekişmelerin kavga alanı" (KrV A VIII) gibi görünüyor. Dogmatizm ile şüphecilik veya akılcılık ile deneycilik "akıl çelici iddialarla" (KrV, B 450). "numen alanından" (KrV, B 409) yer kazanmak için birbirleriyle çetin bir kavgaya tutuşurlar. Kâr olarak elde edilen şeyi yakından inceleyen herkes, bunun aslında yalnızca boş bir kuruntu (yanılsama) olduğunu fark edecektir. Çünkü bu savaş boş bir kılıç oyunundan ve kazanılan zafer de koskoca bir hiçten başka bir şey değildir.

Kant ilk yazılarından, *Doğal Teoloji ve Ahlâkın İlkelerinin Apaçıklığı Üzerine Bir Araştırma* [*Untersuchung*] (1764) adlı çalışma-

sına değin ağırlıklı olarak doğal bilimler üzerine kafa yorar. Fizikî coğrafya, rüzgarlar, Lisbon'daki deprem vb. konular üzerine yazar. Bu çalışmaların arka planında Kant için bilimsel doğa bilgisinin ana örneğini oluşturan Newton fiziğinin yöntem öğretisi yatar. Onun bu konulara yönelik ilgisi temelde hep fizikî olmuştur, bir başka deyişle bu dönemde ahlâkî veya teolojik sorunlar henüz Kant'ın gündeminde değildir. Ama bu yazılarda bile Kantçı felsefenin eleştirel karakterini görmek mümkündür.

Bu dönemde Almanya'da Leibniz-Wolf felsefesi hüküm sürmektedir. Akılcı-dogmatik bu anlayışa göre, metafizik bir bilginin imkanından şüphe etmek için ortada hiçbir neden yoktur. Kant 1786 yılından itibaren metafizik dersleri (özellikle Baumgarten üzerinden) vermeye başlar. Daha bu seminerlerinde o, dogmatik metafiziğin kullandığı yöntemlere karşı bir takım eleştiriler yöneltir.[25]

Kant araştırmasına metafizik için en uygun yöntemin ne olduğunu sorarak başlar. *Untersuchung*'da o, metafizik için mümkün olan en yüksek kesinliğe bizi bu bilgi dalı içerisinde eriştirecek ve bu inancın doğasını açıkça gösterebilecek yöntemleri tespit etmek ister, aynen Newton'un doğa biliminde fiziksel hipotezlerin bağlantısızlığını deneye ve geometriye dayalı sağlam bir şekilde ortaya koyduğu gibi; bir bakıma sağlam deneyler ve geometriye dayalı kurallar yardımıyla doğadaki olaylar araştırılır. Bu çerçevede metafizik, ödül yazısı *Untersuchung*'da, "bilgimizin ilk nedenleri üzerine bir felsefe" (Untersuchung, A 79) olarak tanımlanır. Kant'ın bu yazıda hareket noktası felsefeyi matematik ile karşılaştırmadır:

> Biliyorum, pek çoğu dünya-bilgeliğini yüksek matematikle karşılaştırmayı çok hafif bulur. Bir tek bu kitaplarda yer alan ve bu başlık altında geçen her şeyi dünya-bilgeliği olarak adlandırırlar. Fark başarı sayesinde kendini gösterir. Felsefi bilgiler çoğu kez kanaatlerin kaderini paylaşırlar ve parlaklıkları devamlılıklarından hiçbir şey bildirmez. Onlar kaybolurlar, ama matematik kalıcıdır (Untersuchung, A 78).

25 *Kaulbach*'a göre (1982), 33, Kant'ın geleneksel metafiziğe karşı takındığı şüpheci tavrı daha *Canlı Güçlerin Gerçek Keşfi Üzerine Düşünceler*'de (1746) bulmak mümkündür.

Felsefedeki bu sorun, eğer o matematiğe yönlendirilebilirse ortadan kaldırılabilir; böylece onu, aynen kesin bir bilim gibi ortaya koymak mümkün olur. Metafiziği doğa hakkındaki bilgilerimizin kesin ilkelerinin arandığı ve bulunacağı bir alan olarak görmek hatadır.[26] Eğer bir kesinlik varsa bu doğanın kendisinde değil, doğa hakkında bilgi etmek için başvurduğumuz temel kavram ve mantıksal bağlantılarda mevcuttur.

Kant'ın dogmatik metafiziğe karşı köklü şüphesi *Träume*'de açık bir şekilde görülebilir. O burada İsveçli bir büyücü veya kâhinin hesaplamalarıyla dogmatik metafizik arasında bir karşılaştırma yapar,[27] öyle ki Swedenborg ve ana yapıtı ("Arcana coelestia") doğalar üstü dünyaya yönelen her türlü metafiziğin bir karikatürü gibidir. Kant bu yapıtta metafiziğin temellerindeki her türlü ölçüsüzlük ve yanlışlığı yansıtan bir örnek bulur. Ama Kant'ın yazım stili açısından hiçte alışık olmadığımız ironik bir tarzda kaleme alınan bu eser genelde, ne güçlü kanıtlamaları ne de tutarlı itirazları içeren metafizik soruları tartışır.[28] Buna rağmen ilkin *Träume*'de metafizik tezlerin bir süzgeçten geçirildiğine tanıklık ederiz. Yine burada Kant'ın diyalektik hakkındaki ilk yorumlarının izlerini bulmak mümkündür:

> Şimdi kendimi yabancı ve dıştaki bir aklın yerine koyuyorum, ve yargılarımı en sırlı nedenleriyle birlikte başkalarının bakış açısından hareketle gözlemliyorum (*Träume*, A 74).

Bu çalışmada "anlama (yetisi) eylemi" kavramının özel bir anlam yüklendiğini görüyoruz. Anlama eylemi (terazisi) tümüyle tarafsız değildir ve asla tam anlamıyla yansız olamaz, çünkü o herhangi bir ahlâksal ilgiden uzak duramaz. Keza onun metafiziğe, metafiziksel Tanrı anlayışı ve duyular üstü dünyaya karşı açtığı savaş, aynı zamanda özerk bir ahlâk oluşturma yönünde

26 Krş. *Cassirer* (1994), 67 d.

27 Eleştiri öncesi bu dönemde Kant, biraz da Hume'un etkisi altında metafiziği, özellikle metafiziğin üç temel sorusunu (Tanrı, özgürlük ve Ölümsüzlük) bir zaman kaybı olarak değerlendirir; geniş bilgi için bkz. *Farr* (1982), 15 d.

28 Krş. *Kaulbach* (1982), 79; *Cassirer* (1994), 76. Kant'ın *mantık* ile *gerçeklik* arasında kesin bir ayrımın temellerini daha *Versuch den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen* (*Olumsuz Büyüklükler Kavramını Evren Bilimine Sokma Denemesi*) de attığını söylüyor.

verdiği bir savaştırır (krş. *Träume*, A 75). Bu şekilde Kant'a göre aklımız, daha sonra *KrV*'da "diyalektik" olarak belirtilecek, yanılsamayı doğuran taraftarlığının nedeni doğal bir eğilime sahiptir.[29] Biz, diyor Kant, metafiziği hayalperestlikten (Träumerei) kurtarmalıyız. Yani metafiziği Swedenborg'un ruhlar dünyası hakkında verdiği haberler türünden, uluorta kanaatler toplamı olmaktan korumalıyız, ancak bu şekilde ruhlar dünyası ve öbür dünya doğrudan metafiziğin konusu olmaktan çıkartılabilir. Ancak bu şekilde o keyfi ve isteğe bağlı spekülayonların değil, rahatsız edici bir şüpheciliğin konusu olur. Öte yandan metafizik Kant'a göre hala bir bilimdir, gerçi o dogmatik metafiziğin iddia ettiği gibi duyular üstü bir dünyaya ait değildir. *Hayaller*'deki ironik tartışmalarından hareketle Kant şu sonuca varır:

> Kaderim olmasından hoşlandığım metafizik iki önyargıyla çalışır. Birincisi, araştırıcı zekanın üstlendiği bir görevi, nesnelerin saklı özelliklerinden akıl yoluyla ortaya koyma görevini yerine getirmektir. Ama ne var ki burada varılan nokta hiç de umulanı vermez ve aranan şey, bizim tamahkar ellerimizden kaçıp gider [...]. Öbür önyargı insanın anlama yeteneğinin doğasına pek uygundur ve burada amaç, bilinebilir olan şeyin, aynı zamanda kesin olup olmadığı ve tüm yargılarımızın her zaman için dayanmak zorunda oldukları deney kavramları karşısında deneyle nasıl bir ilişki içinde olduklarını kavramakta yatar. Bu ikincisi söz konusu olduğu sürece, metafizik *insan aklının sınırlarına* ilişkin bir bilimdir (Träume, A 115).

Ama Kant aynı paragrafın devamında bu sınırları henüz belirleyemediğini söylemektedir. İşte tam olarak bu, Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nde tüm ayrıntılarıyla ortaya koyduğu sorundur.

Bu sorunsalın çözümü yolunda ilk adımı Kant *Duyular Dünyası ile Düşünülür Dünyanın Formu ve İlkeleri Üzerine* [*De Mundi*] adlı doktora tezinde atar. Burada metafizik düşünülür dünyanın bilgisi olarak görmeye başlanır. Saf bir bilgi olarak metafizik görünüşlerin duyusal bilgisinden hiçbir şey içermez. Yine ilkin bu yazıda aklın metafizikteki *gerçek kullanımın mantıksal*

29 *Kaulbach*'a (1982), 100 d., Kant'ın şüphe yöntemini ilk yazılarından olan *Untersuchung* ve *Träume*'de, önce metafizik kanıtlamaları ortaya koyup, daha sonra ironik yazım tarzını öne çıkartarak kullanmaya başladığını söyler

kullanımı karşısına konulur.[30] Metafiziğin temel kavramları deney sayesinde türetilmiş değil, saf anlama yetisi tarafından bizzat türetilmiştir. Kant bilgiyi duyusal ve düşünsel olarak kesin hatlarla birbirinden ayırt eder ve doktora tezinin görevini her bir metafiziğe giriş olarak gösterir:

> *Saf anlamanın birincil temel ilkelerini* içeren felsefe *metafiziktir* (De Mundi, § 8).

Demek ki, yalnızca duyusal ve düşünsel bilgi arasındaki ayrımı ortaya koyan bilim her tür metafiziğe girişin anahtarı olabilir.

Kant metafiziğin de matematik gibi kesin bir bilim olarak kurulabileceğini düşünür.[31] Ama mevcut metafizik ona göre hepten farklı bir resim sunar bize. Eski metafizik, yukarıda da belirtildiği gibi, ilkesel bazda sonu olmayan kavgaların bir savaş alanını andırmaktadır. Orada teizm ile ateizm, dogmatizm ile şüphecilik karşı karşıya gelmektedir. Bu çatışma sonuçta, Delakat'ın deyişiyle, "insan varlığının ruhsal temelini güvensizliğe iter".[32]

Böylece esaslı olarak akılcı ve deneyci bakış açısının antagonizminden kaynaklanan çelişki metafiziğin temel sorunu olarak belirlenıyor ve diyalektik veya *eleştirinin* zorunluluğu gösterilmiş oluyor. Bundan sonra yapılması gereken, Kant'ın M. Herz'e 1771 yılında yazmış olduğu mektupta da bizzat belirtmiş olduğu gibi, "Duyusallık ve Aklın Sınırları"nı konu alacak boyle bir çalışmayı bir an önce tamamlamak olacaktır. Ancak bu çalışma planlanandan tam on yıl sonra "Saf Aklın Eleştirisi" adı altında ortaya konulabildi.

Metafiziğin bu çatışmalı durumu, diyor Kant, yalnızca onun kullandığı yalın kavram ve yöntemler veya cin fikirli filozoflardan değil, daha ziyade "aklın kendi doğası"ndan kaynaklanmaktadır. Çünkü:

30 Krş. *Grayeff* (1951) 83 d.

31 "Kant'ın Metafizikle İlişkisi" (1899), 279, adlı makalesinde *Paulsen*, Kant'ın tüm uğraşlarının hedefinin yeni yönteme göre bilimsel olarak şekillendirilebilecek bir metafiziği kurmak olduğunu ifade eder; ayrıca bkz. *Boutroux* (1975), 275 d.

32 *Delekat* (1969), 25.

> İnsan aklı bilgilerinin bir türünde özel bir yazgı ile karşı karşıyadır. Öyle sorular tarafından rahatsız edilir ki, bunları göz ardı edemez, çünkü ona kendi doğası tarafından verilirler; ve gene de onları cevaplayamaz, çünkü onlar insan aklının tüm yeteneğini aşarlar (KrV, A VII).

Her ne kadar akıl deneyimden belli ilkeler içerse de bu önermeler mümkün tüm deneyimin kullanımının sınırlarını aşarlar ve sonuçta akıl bir bulanıklık ve çelişkiye düşer. Bu şekilde metafizikte, etikten ve teolojiye değin devam eden ana bir sorun ortaya çıkar. Bunun çözümü de metafiziğin "bir bilimin güvenilir yoluna" girmesiyle mümkündür. Burada metafizik bilginin imkanının koşullarını araştıran *Saf Aklın* bir *Eleştirisi*ne, "bir yöntem incelemesine" (KrV, B XXII) ihtiyaç vardır. Bu da ancak "düşünce tarzındaki bir devrim" (KrV, B XI) sayesinde gerçekleştirilebilir.

Bu şekilde akıl Kant'ta eleştirel bir anlam kazanır. Akıl bir denetleyici ve kriter olarak felsefeyi ve yapabildiği ölçüde de metafiziği sağlam bir temel üzerine oturtmak zorundadır. Son merci olarak akıl bize en son amacını, Kant'ın küçük bir eserinde ortaya koyar: *İleride Bilim Olarak Kurulabilecek Her Bir Metafiziğe Giriş* [*Prol.*].

Saf Aklın Eleştirisi'nin görevi, bize deneyden tümüyle bağımsız olan *a priori* bilginin olup olmadığını, ve sonuçta metafiziğin bir bilim olarak kurulup kurulamayacağını göstermektir. Bu yüzden *Saf Aklın Eleştirisi*'nden, "kitapların ve sistemlerin bir eleştirisini değil, ama genel olarak akıl yetisinin tüm deneyimden bağımsız olarak kendileri için çabalayabildiği tüm bilgiler açısından bir eleştirisini anlıyorum; öyleyse bu eleştiri genel olarak bir metafiziğin imkanı ya da imkansızlığı üzerine karar verecek ve her şey ilkelere bağlı olmak üzere kaynağını olduğu gibi, alan ve sınırlarını da belirleyecektir" (KrV, A XII). Akıl gözlemlerin çeşitliliğini genel yasalar altında araştırdığından, her bir akıl kullanımının nihai amacı metafizik soruların cevaplandırılmasıdır ve bunlar da şu üç ideye ilişkindir: *Tanrı, özgürlük* ve *ölümsüzlük*. Böylece Kant'ın tüm felsefesi iki açıdan hareketle göz-

lemlenebilir: Bütün "saf *a priori* bilgi açısından aklın yeteneğini araştıran *eleştiri*" ve "saf akıldan kaynaklanan tüm (gerçek veya görünüşte) felsefi bilgiyi bir sistem bağlantısı içinde sunan *metafizik* (saf aklın sistemi)" (KrV, B 869). Metafizik ilkin "Doğa Metafiziği" ve "Ahlâk Metafiziği" diye sınıflandırılır. Bunlardan her biri "deneysel" ve "rasyonel" olmak üzere alt bölümlere ayrılır. Kant kendi "eleştirel" araştırmasına *KrV*'la başlar. Keza "Ahlâk Metafiziği"ne ilişkin bir plan daha *KrV*'da ortaya konulmuştu, ama bir ahlâk felsefesinin sistematik "kuruluşuna" ilkin *GMS*'de başlanır.[33]

Metafizik, yukarıda da değindiğimiz gibi, insanın asla ortadan kaldırılamayan "doğal bir yapısı" olarak hiçbir şekilde çözümlenemeyen kaçınılmaz soruları içermektedir. Bir başka deyişle, insan bilgisi metafizikte özel bir yazgı ile karşı karşıyadır, ki bu insan aklını, eğer o sonsuzluk sorununu tümlük (totalite) içerisinde çözmeye kalkarsa, "güç bir durumda" (KrV, A VII) bırakır. Ancak bu çelişki Kant için her şeyden önce yalın bir yanılsama veya diyalektik bir yanılsama öğretisi değildir. Bu çerçevede Kant "Transendental Diyalektik"te "çatışkılar (Antinomien)"dan söz eder. Bunlar, ifade edilmeye çalışıldığı gibi, eğer aklımız sonsuzu ararken deneyim dünyasının sınırlarını aşarsa kaçınılmaz bir şekilde ortaya çıkarlar. Buradaki yanılsama kaçınılır ve kaldırılabilir değildir, tersine *doğal* ve *zorunlu*dur. Böylesi bir diyalektik de daha fazla yalın bir *yanılsama mantığı* değil, transendental yanılsamayı konu edinen *transendental mantık*tır.

Bir "bilim" olarak yeni metafizik her şeyden önce eski metafiziğin temel yanılsamasının köklerini bulup ortaya koymalı, sonra da aklın kaçınılmaz sorularına, yani Tanrı, özgürlük ve ölümsüzlük üzerine mümkün "cevapları" vermeye çalışmalıdır. Ancak bu şekilde akıl kendi kendiyle düştüğü çelişkiden kurtulabilir ve ahlâk ile teoloji alanında süregelen bitimsiz kavgayı sona erdirebilir. Eğer yeni metafizik bunu başaramazsa, aklın kendiyle çözümsüz çelişkilere düşmesi engellenemez.

33 Bunun için bkz. *Step* (1989), 31 d.

D. Diyalektiğin Teorik Alandaki Anlamı

1. Transendental Yanılsama (*Schein*)

Biz burada öncelikle *diyalektik* ve onunla birlikte *transendental yanılsama* kavramının teorik alanda, özellikle *KrV*'da ne anlama geldiğini ayrıntılı olarak ortaya koymak istiyoruz. Her ne kadar Kant diyalektik kavramını felsefe tarihinden almış olsa da, onu tümüyle farklı bir anlamda kullanır. Heimsoeth, Kant'ın diyalektiğin özel anlamına dikkat çekerek, onun gerek Grek felsefesi gerekse Skolastikte kullanılan anlam ve kavram örgüsünden tümüyle farklı bir yapıda ele alınıp değerlendirilmesi gerektiğini savunur.[34] *Boutroux*, Kant'ın diyalektik düşünceyi eleştiri öncesi döneminde de belirgin bir şekilde kullandığını söyler. Örneğin *Tanrının Varlığının Gösterilmesi İçin Mümkün Olan Biricik Kanıtın Temeli*'nde "varlık" terimi temel diyalektik argüman çerçevesinde ortaya konulur.[35] Kant diyalektik kavramını tanımlamak için mantıktan hareket ediyor:

> Şimdi genel mantık anlama yetisi ve aklın tüm biçimsel işini öğelerine değin çözümler ve bunları bilgimiz üzerine tüm mantıksal irdelemenin ilkeleri olarak ortaya koyar (KrV, B 84).

Kant bunu *analitik* olarak adlandırır ve bu şekilde de o bir "kanon"dur, "organon" değil. Genel mantık yalnızca yargıda bulunmak için bir kanon olmasına karşın, sanki nesnel iddialar aldatmacasının türetilmesi için bir organonmuş gibi kullanılmıştır. İşte genel mantık, bu sözde organon işlevi gördüğü sürece "diyalektik" (KrV B, 85) olarak adlandırılır. Her ne kadar eskiler, diyor Kant, bu kavrama farklı anlamlar vermiş olsalar da, temelde o bir "yanılsama mantığı"ndan başka bir şey içermeyen "sofistik bir sanat"tır (KrV, B 85 d.). Bogomolow Kant'ın bilinen "yanılsama mantığı" tanımı ile antik felsefeden beri kullanıla gelen "olumsuz (negatif) mantık" anlayışı arasında yaptığı karşılaştırmadan hareketle ikili bir tanım ortaya koyar:

34 *Heimsoeth* (1966-71), 2; yine Kant'taki diyalektik kavramının tarihsel gelişimi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. *Tonelli* (1962), 120-139.

35 *Boutroux* (1975, 275); keza *Heintel* de (1968, 450) Kant'taki diyalektik yöntemin onun son çalışmalarından biri olan *Opus postumum*'a değin hemen hemen tüm eserlerinde görülebileceğini savunur.

> Doğrusu Kant'ın eleştirel diyalektiği olumsuz diyalektikle bağlantı içerisinde, bu geleneğin belirlemiş olduğu sınırları aşar. Bu aşma *ilk* olarak 'eleştiri'nin sınırlarının araştırılması ve insan bilgisinin imkanlarının belirlenmesiyle ilgilidir, yani Kant'ın gnosolojik yönelimiyle. Bu yönelim ('ontolojik' bir gözlemin onun imkanlarını çoktan yerine getirmiş olduğundan yeni bir yolun imkansız olduğu) bir bilgi diyalektiğinin gelişimine yol açmıştır. *İkinci* olarak Kant'ın eleştirel diyalektiğinin temel idesi [...] bizzat diyalektikte yeni bir yöntemi gündeme getirir: O gerçeklikle ilgili nesnel çelişkilerin bilgi diyalektiği olarak kullanılması, mantık olarak diyalektiğin kullanılması açısını doğurur.[36]

Böylece Kant biçimsel mantıktan hareketle diyalektiğin "olumsuz (negatif)" bir anlamını belirler.[37] Ama bu tarz bir diyalektik acemilik ile becerisizlikten kaynaklandığından safsatadan öte bir anlam taşımaz; bu nedenle de ancak "yapmacık, geçici bir yanılsamaya" sahip olabilir. Böylesi bir mantıksal yanılsama nihai olarak mantık kurallarına yeteri derecede dikkat etmemekten kaynaklanmaktadır. O zaman mantıksal yanılsamanın mantık kurallarının doğru kullanılmasıyla her zaman ortadan kaldırılabilmesi mümkündür. Kant benzer tarzdaki duyu yanılmalarından ve onlara bağlı olarak ortaya çıkan "deneysel yanılsama"dan söz eder. Deneysel yanılsamalar yanlış yargılara varmamıza neden olan, ama konu veya nesnenin daha yakından ve ayrıntılı olarak gözlemlenmesi sonucunda ortadan kaldırılabilen yanılsamalardır. Temelde duyular bizi asla yanıltmazlar, çünkü onlar hiçbir zaman yargıda bulunmazlar; bu yüzden yanılsama-

36 *Bogomolow* (1976), 93

37 *Heintel* Kantçı diyalektiğin biri olumsuz diğeri de olumlu olmak üzere iki yönünün var olduğunu söyler. Buna göre, Kant'ın ilk yazılarından *Opus postumum*'a değin (belki *Yargı Gücünün Eleştirisi*'ndeki estetik diyalektik hariç) kullanılan oldukça geniş kapsamlı olumsuz bir diyalektikten söz edebiliriz. Diğer yandan Kant'ta olumlu anlamda bir diyalektik düşünce vardır ki, bu yöntemsel tarzda kavranan felsefi sorunları kapsar ve özellikle Kant sonrası Alman idealistlerince devralınıp daha da geliştirilmiştir. Ancak Heintel'e göre diyalektiğin bu olumlu olan ikinci biçimi yalnızca sınırlı problemler alanında kullanım imkanı bulmuştur ve ayrıca bu çoğu kez olumsuz diyalektik tartışmalar içinden de çıkartılabilir. Salt biçimsel olarak şu tespit yapılabilir: Nerede Kantçı felsefe senteze yöneliyorsa orada diyalektik düşünceden söz edebiliriz (krş *Heintel* [1968], 450 d.; ayrıca *Baumgartner* (1985), 70).

nın nedeni yalnızca yargılarda aranmalıdır. Demek ki deneysel yanılsama yargı yetisinin doğru kullanımıyla her zaman ortadan kaldırılabilir.

Ancak Kant'ın *KrV*'daki işi ne biçimsel mantık ne de sakınılabilir yanılsamayladır, tersine transendental[38] mantık ve *transendental yanılsama*yla. Felsefe tarihi açısından bakıldığında bu tarz bir yanılsama, *Heimsoeth*'ün de belirttiği gibi, tümüyle yenidir:

> Kant'ın hepten yeni olan tezi metafiziğin yanılsama kanıtlamasıdır ki, bu ara sıra doğrunun tümüyle 'yapmacık' olarak ortaya konulan yanlışlardan oldukça farklı olarak, insan aklının özünde (sonluluğunda) esaslı bir şekilde bulunur ve akıldan kaynaklanan tehlike ve eğilimlere dayanır. Tam da bu yüzden transendental mantığı 'transendental eleştiri' olarak da oluşturmak öncelikli ve zorunludur [39]

Transendental yanılsama "hiçbir zaman deneyime yönelik olarak kullanılmayacak olan (çünkü bu durumda doğrulukları için bir denek taşımızın olması gerekecekti) ilkeleri etkilemektedir. Bu yanılsama, eleştirinin bütün uyarılarına karşın, bizi tümüyle kategorilerin deneysel kullanımlarının ötesine taşır ve saf anlama yetisinin genişlemesi gibi bir aldatmacayla oyalar" (KrV, B 352). *KrV*'daki bu *transendental yanılsama*ya karşılık *transendental* bir *diyalektik* söz konusudur.

Röd, Kant'taki diyalektik kavramının iki farklı anlamına dikkat çeker. Bunlardan ilkinde diyalektik saf akıl (ara sıra Kant saf anlama yetisi deyimini de kullanır) yardımıyla bilgi alanının genişlemesi diyebileceğimiz bir "aldatmaca" ile ilgilidir; ikincisinde ise transendental yanılsamanın keşfedilmesi ve nedenlerinin bulunup ortaya konulmasını amaçlayan bir analizin göstergesidir ki, bu Kant'ın transendental diyalektik dediği şeydir.[40]

38 "Transendental" ile "transendent" kavramlarının farklı anlamlarda kullanıldığına dikkat etmek gerekir. *Transendent* Kant'ta mümkün deneyimin arkasında bulunan ve "duyusal üstü" alana ait olan anlamına gelirken, *transendental* ile bilginin imkanının her tür deneyimden önce varolan a priori koşulları demektir.

39 *Heimsoeth* (1966-71), 4.

40 Krş. *Röd* (1986, 53 d.); ayrıca krş. *Janke* (1977), 43 d.

Gerçekten *yanılsama* (*Schein*) kavramı Kant'ın diyalektik, dolayısıyla antinomi öğretisinde önemli bir rol oynar. Çünkü ancak bu kavram yardımıyla aklın kendi kendisiyle çelişkisini "emin bir yola" koymak mümkün olur. Transendental yanılsama, saf anlama yetisinin ilkeleri mümkün deneyimin sınırları içerisinde kalmadığı, tersine bu sınırları aşmaya çalıştığı anda ortaya çıkar. Tüm mümkün deneyimin sınırlarını aşmanın nedeni ise, insanın mutlak bilgiyi elde etme gereksinimidir. Transendental yanılsama mantıksal yanılsamaya karşın *kaçınılmaz* ve bu yüzden hem *doğal* hem de ortadan *kaldırılamazdır*; her ne kadar transendental eleştiri tarafından ortaya çıkarılsa ve hiçliği açıkça gösterilse de. Kısaca transendental bir yanılsama olduğu için transendental bir diyalektik söz konusudur ve o insan aklından kaynaklandığı için doğal ve kaçınılmaz, bu yüzden de hiçbir şekilde ortadan kaldırılamazdır.

Akıl kavramı Kant tarafından iki farklı tarzda kullanılır; ya yüksek bilgi yetisinin tümü olarak (geniş anlamında) ya da "anlama (yetisinin) kurallarını ilkeler altında birleştirme yetisi" olarak (dar anlamında, özellikle "diyalektik"te). Buna karşın *anlama yetisi*, "kurallar aracılığıyla görünüşlerin birliği yetisi"dir (KrV, B 359). Akıl sürekli olarak *koşulsuzu* araştırır.[41] Koşulsuz olan, aklın kavramsal bilgiyi en yüksek birliğe eriştirmek için aradığı şeydir. Ama bu birlik ilkin, kendisi koşulsuz olan bir koşul sayesinde gerçekleşebilir ki, bu da koşulsuz olanın, bir başka deyişle, düşüncenin bütün nesnelerinin koşullarının mutlak birliği anlamına gelir.

"İlkeler yetisi" olarak aklı mantıksal kullanımında dolaylı çıkarım, bu demektir ki, bir *koşula* bağlı çıkarım etkinliği olarak görüyoruz. Akıl çıkarımları bir sonuca varmak için bilgiden başka bir yargıya daha gereksinim duyarlar. Böylece bilgi ve onun koşulu arasındaki ilişki çıkarımların üç değişik türünü oluşturur: Büyük öncülü kesin bir yargı olan *kesin çıkarım*, büyük öncülü hipotetik bir yargı olan *koşullu çıkarım* ve büyük

41 *Büttner* (1970, 19 d.) "koşulsuzu" veya "en yüksek bilgiyi", diyalektiğin ana güdüsü olarak görür.

öncülü disjünktif bir yargı olan *ayrık çıkarım*dır. Bunlar aynı zamanda koşulsuzun üç mümkün türüdür. Bu tür koşulsuzları da Kant *transendental ideler* diye adlandırır. Tek tek belirtmek gerekirse: 1) Mutlak özne veya *ruh*, 2) koşulların mutlak tümlüğü veya *dünya*, 3) genel olarak bütün nesnelerin koşullarının mutlak ve tam bir sistemi veya *Tanrı*.[42] İdeler bu şekilde "zorunlu akıl çıkarımlarının" sonucudurlar ve transendental diyalektik onların yanlış düşünce tarzından değil, tersine "diyalektiğin" doğasından kaynaklandıklarını göstermek zorundadır. İdelerin düzenleyici özelliği pratik alanda teorik alandan farklı bir kullanıma sahiptir.[43] Bunun sonucu olarak idelerin sınırlanımı yalnızca teorik alanda geçerlidir. Anlama yetisinin pratik kullanımında yalnızca kurallara göre davranışlarla ilgilendiğimiz için, pratik aklın idesi (kısmen de olsa) somut bir yapı içerisinde verilebilir ve giderek aklın tüm pratik kullanımının vazgeçilmez koşulu olur (krş. KrV, B 384 f.). Böylece transendental ideler yalnızca saf akıl kullanımının sınırlarının kullanımını göstermeye hizmet ederler. Yani onlar nesne olarak yalnızca bir birlik şeması sunabilirler, asla kendinde bir varlığı ortaya koyamazlar. Sistemin bu birliği, nesnelerin mümkün olan tüm deneysel bilgisine yaymaya yarayan aklın maksimleri olarak işlev görür. Akıl bu birliği, deneyimde hiçbir karşılıkları olmadığı halde, sanki idelerine aynı zamanda bir nesne kazandırıyormuş gibi yapar.

İşte eğer biz, ideleri yalnızca düzenleyici olara kullanmaz, yani onları aynı zamanda kurucu olarak kullanmaya kalkarsak, o zaman transendental yanılsama ortaya çıkar. Bu takdirde insan aklının iki farklı tarzda yanlış kullanımından söz ederiz: İlkin o "tembel akıl (ignova ratio)" dır, çünkü o kendini sanki doğa araştırmasını tamamlamış, her ödevi yerine getirmiş gibi görür. İkinci olarak o, doğa bilgisine yönelik girişimini yanlış taraftan başlatan, bir başka deyişle sistematik birlik için düşünülen ilkenin yanlış kullanımından kaynaklanan "sapkın akıl (perverse ratio)"dır (KrV, B 717 d.). Burada akıl, tüm yanılmaların nedeni-

42 Tanrı idesi ilk iki ideden farklı olarak "ideal" olarak belirlenir.
43 Krş. *Delekat* 1969), 161.

dir, çünkü o koşulsuz olana koşullu olanda erişme imkanı olmadığını bile bile sürekli olarak aramaya devam etmiştir. Ama diğer taraftan aynı akıl, tüm bilgi edinme taleplerini ve metafizik iddiaları kendi "mahkeme salonuna" çağırıp inceden inceye eleştirip, bizzat kendini sorgulamaktan da geri kalmaz.

2. Diyalektiğin Özü: Çatışkı (*Antinomi*)

Pek çok Kant yorumcusuna göre çatışkı (*antinomi*) diyalektiğin en önemli bölümünü oluşturduğu gibi, *KrV*'un ortaya çıkışında da başat bir rol oynamıştır.[44] Kant 21. 9. 1979 yılında Garve'ye yazmış olduğu bir mektupta çatışkının diğer akıl ideleri ile karşılaştırmalı bir değerlendirmesini yaparak şu sonuca varır:

> Benim çıkış noktam Tanrı'nın varlığı, ölümsüzlük vb nin araştırılması değil, saf aklın çatışkısıydı [..]; bu idi beni ilkin dogmatik uykumdan uyandırıp, aklın sözde çelişkisinin var ettiği skandalı yine bizzat akıl sayesinde ortadan kaldırmak için, doğrudan saf aklın eleştirisini yapmaya yönelten (AA XII, 255).

KrV'da diyalektik kavramı "saf aklın yasaları arasındaki çatışma (çatışkı)" (KrV, B 434) ile bağlantılı bir şekilde ortaya konuluyor. Bu çatışma da yukarıda sözü edilen transendental yanılsamanın eseridir. Yanılsamanın başlangıcında aklın bilgide koşulsuz olanı aramaya kalkması yatıyordu. Her şeyden önce tüm bilgiler deneyime dayanırlar ve onun tarafından koşullu-durlar. Bu yüzden koşulsuz olan görünüşler alanında ortaya çıkamaz ve o yalnızca "numen", "kendinde varlık" alanında, aklın spekülatif yetisi sayesinde sorgulanabilir. Ancak transendental diyalektik bize, saf aklın deneyimler ötesinde bir dünyayı gerçek olarak tanımaya yönelik girişimlerinin sonuçsuz kaldığını söylüyor. Yani akıl deneyimler alanını aşar aşmaz bir diyalektiğe, kendi kendiyle çatışkıya düşüyor.

Transendental yanılsama aklın tek yanlı psikolojik yanılsamasından farklı olarak, iki yönlü olarak kendini gösterir, çünkü o birbirleriyle çelişen karşılıklı iddiaları içerir. Bu şekilde numen alanındaki dünyayı nesnel bir gerçeklik olarak gözlemler ve onu

44 Bunun için bkz. *Hinske* (1965), 485 d.; ayrıca *Röd* (1986), 36.

tamamlanmış bir bütün olarak kavramaya kalkarsa kaçınılmaz bir çelişkinin içine düşer. Çünkü burada da saf aklın şu kuralı geçerlidir:

> *Eğer koşullu verilmişse, o zaman koşulların tümü ve böylece hepten koşulsuz olan verilmiştir* (KrV, B 436).

Dünya kavram(lar)ı görünüşlerin sentezindeki mutlak (koşulsuz) tümlüğe karşılık gelir. Tüm dünya kavramı bu tarz bir mutlak tümlüğe dayandığından, o *yalnızca* bir *ide*dir. Çünkü dünya kavramı altında *doğa*dan başka bir şey düşünülemez. Doğa ise mümkün deneyimlerin tümü demektir. Deneyim kavramı böylece farklı nesne belirlenimlerinin toplamı olarak belirlenir.[45] Bu nedenle nesne alanıyla deneyim alanını eşit kılma hakkımız yoktur. Keza bu tarz bir özdeşliğe hiç bir zaman erişilemez. Dolayısıyla diyebiliriz ki, kozmolojik ideler "geriye giden sentetiğin tümlüğü" ile uğraşırlar ve "in antecedentia"da (geçmiş) ilerlerler, "in consequentia"da (gelecek) değil (KrV, B 438). Dünyanın mutlak birliği idesi kategoriler temelinde her biri aynı bir tümlüğe ilişkin olan dört farklı konu meydana getirir: Dünyanın *büyüklüğü* (tüm görünüşlerin tam bir birlikteliği), dünyanın *birliği* (maddenin tam bir bölümlenmesi), dünyanın *düzeni* (nedenlerin tam bir dizilimi), dünyanın *varlığı* (varlığın tam bir bağımsızlığı). Büyüklük ve sayı ile ilgili olduklarından ilk iki ideyi Kant dünya kavramının *matematik* ideleri olarak adlandırır. Buna karşın son iki ideyi transendental doğa kavramının *dinamik* ideleri diye adlandırır, çünkü bunlar görünüşlerin varlığıyla ilgilidirler. *Matematiksel* olan birinci ve ikinci çatışkıya karşın, özgürlük ve Tanrı çatışkıları *dinamik* bir yapıya sahiptirler. Bu yüzden özgürlük çatışkısının çözümünde "ne, ne de" değil, "hem, hem de" kuralı geçerlidir. Yani, tez ve antitez aynı anda doğru olabilme imkanına sahiptirler. Tez "kendinde şey", antitez ise "görünüşler" alanı ile ilgili olduğundan, çelişkiye düşülmeksizin, birbirine karşı olan her iki iddia aynı anda doğru alabilir. Kısaca dünyaya tümlük içeriği kazandıran akıl çıkarımları zorunlu olarak çatışkı biçimini alırlar.

45 Krş. *Cassirer* (1918), 216.

Kozmolojik idelerin diyalektiğini Kant saf aklın "antitetiği" olarak adlandırır. *Tetik* herhangi bir dogmatik öğretiler bütünü olarak alınırsa, *antitetik* karşı görüşlerin dogmatik iddialarıyla değil, "aklın evrensel bilgileriyle ilgilenir ve bunları yalnızca birbirleriyle çatışmaları ve bu çatışmanın nedenleri açısından ele alır" (KrV, B 448). Transendental antitetik böylece saf aklın çatışkısı, nedenleri ve sonucu üzerine yapılan bir araştırma olmaktadır. Eğer akıl anlama (yetisinin) ilkelerini deneyimin sınırları ötesine taşımaya kalkarsa, o zaman "akıl çelici" öğretiler ortaya çıkar ki, bunlar her biri kendi açısından geçerli aksiyomlarla akıl mahkemesinin önünde birbiriyle çelişen haklılık taleplerini dile getirirler. Bu şekilde antitetik, aralarındaki çelişkiyi ortadan kaldırmak için tez (sav) ile antitez (karşı sav) arasındaki esaslı karşıtlığı araştırır. Kant her ikisi arasındaki çelişkiyi, yani *tetiker* ile *antitetiker* arasındaki karşılaşmayı bir savaş alanındaki çatışmaya benzedir, ki orada "saldırıda bulunma izni alan taraf üstünlüğü elde eder ve yalnızca savunma yapmaya zorlanan taraf her zaman yenilir" (KrV, B 450). Bizim burada tarafsız hakemler olarak yapmamız gereken, diyor Kant, çarpışan tarafların iyi yoksa kötü bir dava için mi dövüştüklerini bir kenara bırakarak, sorunlarını ilkin kendilerinin bir karara bağlamalarını beklemektir; belki bu şekilde onlar yaptıkları kavganın amaçsız ve boş olduğunu kendiliklerinden anlayacak ve bir araya gelmenin yollarını arayacaklardır.

Kant geleneksel metafiziğin, özellikle akılcılar ile deneycilerin iddialarını geliştirmeye çalışmıyor. Onda yeni ve önemli olan nokta kullandığı "şüphe yöntemi"dir.[46] Ama bu yöntemi felsefi şüphecilikten kesin çizgilerle ayırt etmek gerekir, çünkü antitetik burada "kasıtlı (amaçlı)" soruları değil, tersine insan aklından kaynaklanan zorunlu soruları yöneltmek durumundadır. Kant bu yöntemi kullanarak, çelişkileri sistematik bir şekilde ortaya koyar. Kanıtlar bizzat konunun doğasından karşıt iddialar şeklinde türetilir ve her iki tarafta yer alan dogmatiklerin yanlış çıkarsamaları tarafından sunulabilecek hiç bir üstünlükten ya-

46 Geniş bil için bkz. *Wild* (1980), 49 d.; ayrıca *Rudolph* (1978), 109.

rarlanılmaz. Bu yüzden Kant, karşıtının dikkatsizliğini kendi üstünlüğü olarak kullanan ve yanlış anlaşılan bir yasaya başvurarak haksız tezlerini bu yasanın çürütülmesi üzerine bina eden "avukat kanıtı" (KrV, B 458) gibi bir yol da izlemediğini ısrarla vurgular. Temele alınan şüphe yöntemi kendinden asla şüphe edilemeyecek kesin bir bilgiyi amaçlamaktadır. Bu şekilde Kant şüphe yöntemini transendental felsefenin biricik yöntemi olarak ortaya koyar.

Dört kozmolojik nesneye karşılık olarak (dünyanın büyüklüğü, dünyanın içeriği, dünyanın düzeni, dünyanın varlığı) dört çatışkı ortaya çıkar. Örneğin biz, dünyanın zaman ve mekanda sınırlı olduğu şeklindeki bir teze karşılık, aynı ölçüde bir doğruluk talebiyle, dünyanın zaman ve mekan açısından sınırsız ve sonsuz olduğu antitezini savunabiliriz. Her iki önerme mantıksal açıdan kanıtlanabilirdir, ancak her iki kanıt çelişik yargılara yol açtığından belli bir bilgiden söz etmemiz mümkün değildir. Çatışkı sorununu daha anlaşılır kılmak için Kant'ın felsefi sisteminde başat bir rol oynayan *üçüncü çatışkıyı*, yani *özgürlük çatışkısını* daha yakından incelemek istiyoruz. Kant üçüncü çatışkının tezini şu şekilde formüle eder:

> Doğa yasalarına göre nedensellik kendisinden evrenin görünüşlerinin tümünün türetilebileceği biricik nedensellik değildir. Bu görünüşleri açıklamak için (bir de) özgürlük yoluyla nedenselliği varsaymak zorunludur (KrV. B. 472).

Tezin kanıtlanma tarzı: Kant bu kanıtlamada *dolaylı (apogogik) yöntemi* kullanıyor. Buna göre, tezin karşıtının (veya antitezin) imkansızlığı bizzat tezin doğruluğunu kanıtlamak durumundadır. Dolaylı kanıtlama yönteminin Kant'ın antinomi öğretisinde gerek çelişik argümanların ortaya konulmasında gerekse çatışkıların çözümünde ağırlıklı bir yere sahip olduğunu görüyoruz. Bu yöntem veya çelişik önermelerin dolaylı kanıtlanması, diyor Röttges, "bir yandan, diyalektik üzerinden kendi temelini sarsan geleneksel metafiziğin doğruluk taleplerinin reddedilmesini mümkün kılmış, diğer yandan da çatışkının çözümüyle bilim ve özgürlüğün temellendirilmesinin yolu açılmış-

tır."[47] Yine Rödl, yalnızca bu dolaylı yöntem kullanılarak, dolaysız bir yöntem sayesinde ortaya konulan transendental yanılsama ortadan kaldırılabilir diyor.[48]

Varsayalım ki,[49] doğa yasalarına göre olandan başka bir nedensellik yoktur, o zaman "*olan* her şey bir kurala göre kaçınılmaz olarak izlediği önceki bir durumu öngörecektir" (KrV, B 473). Ama bu şekilde hiçbir zaman bir ilk başlangıç söz konusu olamaz ve buna göre birbirini türeten nedenler yanında dizi tamamlanamaz, yani dizi asla tümüyle kavranamaz.[50] Ama şimdi doğa yasası yeterince *a priori* olarak belirlenmiş nedenler olmaksızın hiçbir şeyin olamayacağını söylüyor ki, bu bir çelişkidir. O zaman biz bir nedensellik daha varsaymalıyız ki, "onun yoluyla bir şey olmakta, ama nedeni önceki bir başka neden yoluyla zorunlu yasalara göre daha öte belirlenmiş olmaksızın olmaktadır, bu demektir ki, doğa yasaları ile uyum içerisinde işleyen bir görünüşler dizisini *kendiliğinden* başlatan, nedenlerin *mutlak bir kendiliğindenliği* varsayılmalıdır; öyleyse transendental bir özgürlük varsayılmalıdır" (KrV, B 474). Ancak bu şekilde doğa sürecinde nedenlerin yanında görünüşler dizisi tamamlanma imkanı bulur. Üçüncü çatışkının antitezi şu şekilde formüle ediliyor:

> Hiçbir özgürlük yoktur, tersine evrendeki her şey yalnızca doğa yasalarına göre olur (KrV, B 473).

Varsayalım ki: Doğal nedenler dizisinde kendiliğinden bir neden veya mutlak bir başlangıç vardır. O zaman dizinin sonraki üyeleri öncekilerden bağımsız ve böylece de deneyimin birliği imkansız olur. Böylece kanıtlama her bir nedensel dizinin *eo ipso* sonsuza değin gittiği, yani özgürlükle olan bir başlangıcın imkansız olduğu şeklinde ilk olarak kanıtlanan kabule dayanmaktadır. Ahlâki ve dini ilginin tez tarafında ve bilimsel ilgi veya yak-

47 *Röttges* (1974), 37;
48 *Rödl* (1986), 64
49 *Röttges* (a.y.), burada Hegel'in, parantez içindeki kanıtlananın kanıtlama için hareket noktası olarak alındığı ve böylece kısır bir döngüye düşüldüğü şeklindeki itirazından hareketle Kantçı kanıtlamanın mantıksal formunu sorguluyor.
50 Buradaki ifade şu ilkeye dayanmaktadır: "Eğer koşullu verilmişse, o zaman koşulların bütünü, dolayısıyla tümüyle koşulsuz olan da verilmiştir" (krş. KrV, B 364).

laşımın antitez tarafında bulunduğunu görüyoruz. Ama yalnızca pratik aklın değil, aynı zamanda spekülatif aklın da ilgisi tez, yani özgürlük tarafında bulunmaktadır.[51] Keza tez ve antitezin çelişik iddiaları inanç ve bilgi arasında bir çatışma meydana getirmektedir. Dogmatizmi savunan tezin iddiaları ilkin pratik bir ilgiyi doğurur. Bu iddialar Kant'ın da bizzat belirttiği gibi, "ahlâk ve dinin denek taşları"dır (KrV, B 494). İkinci olarak teorik bir ilgi söz konusudur ki, bununla koşullunun kendilerinden türetilebilmesi için "koşulların tüm zinciri *a priori* olarak kavranıyor" (KrV, B 494). Üçüncü olarak sıradan anlama yetisinin tercihi doğrultusunda bir popülerlik söz konusudur. Aslında bütün metafiziğin diyalektik argümanı şu önermeye dayanır:

> Koşullu verildiğinde, tüm koşulların bütün dizisi de verilir; duyu nesneleri bize koşullu olarak verilir, öyleyse vb. (KrV, B 525).

Akıl, kozmolojik ideler görünüşlerin sentezinde dizilerin mutlak bir tümlüğünü varsaydığı sürece, kendiyle kaçınılmaz bir çatışma içerisine düşer. Dünya üzerine olan bütün önermeler, hakikatte asla olmayan zaman ve mekansal oluş dizisinin koşulsuz bir tümlüğünü varsayan bir nesneyi kabul ederler. Bütün kavga hiçbir nesnesi olmayan bir dünya kavramına dayanmaktadır. Kavga eden tarafların ileri sürdüğü argümanlar aynı ölçüde hak iddiasındalar ve biz asla doğrunun hangi tarafta olduğunu bilmemekteyiz. Ama bu kavga, eğer biz tarafların "bir hiç uğruna çatıştıklarını ve belli bir transendental yanılsamanın onları hiçbir gerçekliğin bulunmadığı bir yerde bir gerçeklik görünüşüyle aldatmış olduğunu" (KrV, 529) gösterebilirsek sona erer.

Özgürlük (üçüncü) çatışkısının çalışmamızın amacı göz önünde bulundurulduğunda iki açıdan önem taşıdığı görülür: İlki bizzat çatışkı olmasından, ikincisi ise onun pratik özgürlük kavramında, özellikle teorik ile pratik felsefe (diyalektik) bağıntısında oynadığı önemli rolden ötürü. Özgürlük konusu bu nedenle hem çalışmamızın birinci bölümünde hem de ikinci bölümünde önemli bir yer tutmaktadır. Çünkü özgürlük çatışkısının

51 Üçüncü çatışkıda, diyor *Delekat* (1969), özgürlükle ilgili iki farklı kavram söz konusudur, yani "prima causa mundi'nin (dünyanın ilk yaratıcı nedeninin) yaratıcı özgürlüğü ve insanın ahlâkî özgürlüğü" (205).

çözümü *KrV*'un ve bununla birlikte *Ahlâk Metafiziği*'nin temel hedeflerinin gerçekleşmesinin olmazsa olmaz koşuludur.

Anlama, (yetisi) duyumlardan nesnelerin bir dizisini oluştururken, akıl da bu diziyi onun ilk üyesine değin vardırmak ister. Bu aklın doğasından kaynaklanan bir özelliktir veya Konhardt'ın deyişiyle, nedensel dizinin tamamlanması özelliğinden ötürü, akıl idelerinin düzenleyici işlevi koşulsuzdan vazgeçemez.[52] Bu ayrımdan hareket ederek nedenselliğin iki türünü ortaya koyabiliriz: *Doğaya göre nedensellik* (anlama yetisinin kurallarına göre), *özgürlüğe göre olan nedensellik* (aklın temel ilkesine veya koşulsuz idesine göre). Ben özgürlükten, diyor Kant, "bir durumu *kendiliğinden* başlatma yetisini anlıyorum ki, bunun nedenselliği öyleyse doğa yasasına göre, yine onu zamana göre belirleyen bir başka nedene tabi değildir" (KrV, B 561). Özgürlük bu anlamda *transendental ide*den başka bir şey olamaz, çünkü o deneyimden en küçük bir şey içermemektedir ve onun nesnesi hiçbir şekilde deneyim tarafından belirlenemez. Kant bu transendental özgürlük idesi üzerine pratik özgürlük kavramının da bina edilebileceğini savunur:

> *Pratik anlamda özgürlük* istencin duyusallığın dürtüleri yoluyla *zorlamadan* bağımsızlığıdır (KrV, B 561 d.).

Doğada sürekli olan nedensel bir bağlantı vardır; bu yüzden de orada ne bir istisnadan ne de bir özgürlükten söz edebiliriz. Ama bu nedensellik yalnızca görünüşler dünyasında geçerlidir. Bu şekilde özgürlüğe göre olan düşünsel (intelligibel) bir neden meydana geliyor, en azından düşünülebilme imkanı olarak. Daha doğrusu "düşünme" ve "bilme" arasındaki bu ayrım özgürlük kavramına transendental çerçevede sistematik bir düzenin verilmesini mümkün kılıyor.[53] Fakat bu türden düşünsel bir ilke görünüşler tarafından belirlenemez, her ne kadar onun etkileri görünüşler alanında görünüyor olsa da. Yani o, nedenselliği açısından görünüşler dünyasının dışında, ama etkileri ile deneysel koşullar dizisi içerisinde bulunmaktadır

52 *Konhardt* (1979), 135 d.
53 Krş. *Röttges* (1974), 42 d.

Etki böylece düşünsel nedeni açısından özgür olarak, ama aynı zamanda görünüşler açısından doğa zorunluluğuna göre onların ürünü olarak görülebilecektir (KrV, B 565).

Şimdi soru şudur, özgür veya düşünsel diye adlandırdığımız bir nedensellik nasıl oluyor da duyular dünyasında etkiler meydana getirebiliyor?

Kant'a göre etkide bulunan her neden bir *karaktere*, yani nedenselliğinin bir yasası olan ve onsuz kendisi bir neden olamayan bir özelliğe sahiptir (krş. KrV, B 567). Buradan Kant *deneysel* ile *düşünsel* karakter arasında bir ayrım yapar. Şimdi ben kendimi bir yandan, eylemlerimin deneysel karakterinden ötürü, doğa düzeninin biricik dizisinin bir üyesi olarak, duyusal dünyadaki doğa yasalarına tabi olarak; öte yandan da düşünsel karakterimden ötürü, düşünülür dünyanın bir üyesi olarak, kendimi kendi eylemlerimin nedeni olarak gözlemliyorum. Düşünsel bir karaktere sahip olduğumdan hiçbir *zaman* koşuluna tabi değilim, çünkü zaman kendinde şeyin değil, yalnızca görünüşlerin koşuludur. Konhardt bu noktada, bir taraftan fenomena ve numena arasındaki paralelliğin, öte taraftan etkide bulunan bir nedenin oluşturduğu deneysel ve düşünsel bir karakterin iki farklı açıdan gözlemlenebilen bir nedensellikten söz etmemize izin verdiğini söylüyor, yani hem "doğa- (anlama yetisi-) yasalarına göre, hem de özgürlüğe (akla) göre olan etki.[54] Ama düşünsel karakter deneysel karaktere göre düşünülmek zorundadır, çünkü biz görünüşlerden başka hiçbir şeyi algılayamayız, tıpkı (kendinde şeyin ne olduğu konusunda bir şey bilmesek de) transendental bir nesneyi düşüncede görünüşlerin zemini olarak almak zorunda olduğumuz gibi. Böylece düşünsel karakter, kendiliğinden duyular dünyasında etkiler başlatabilen bir nedeni dile getiriyor.

Burada transendental bir ide olarak transendental özgürlüğün *yalnızca* bir *düşünülebilme imkanı* söz konusudur, asla *gerçekliği* değil.[55] Şimdi saf akıl deneysel karakteri açısından ne-

54 Krş. *Konhardt* (1979) 137.

55 Özgürlük çatışkısının kavranışının arka planında Kant'ın sürekli olarak pratik ilgiyi göz önünde bulundurduğunu unutmamak gerekir. Bir başka deyişle, Kant'ın ileride cevaplamak zorunda olduğu temel soru, pratik (gerçek) özgürlüğün nasıl mümkün olduğudur

densellik belirlenimlerinin bütün yasalarına tabidir. çünkü onun her eylemi doğa yasalarına göre açıklanmak zorundadır. Ama eğer etkililiğin bu deneysel karakteri bir edimin yargılanması için ölçü olarak koyulursa, o zaman doğa nedenselliği yasalarına göre yapılan bir açıklama kırılma doğurmaz. Buna göre "kötü boşluk" deneysel karaktere göre insani etkiye bağlanır ve tamamıyla verili bir doğa etkisi olarak kabul edilir. Eylemdeki hata bizzat eylem sahibine değil, tersine kötü eğitim, bozuk toplum, kötü huy gibi dış nedenlere bağlanır. Ama başka bir bakış açısı daha vardır ki, bu bir öncekinde hesaba katılmayan insani sorumluluğu dikkate alır. Bu, akıl sahibi öznenin düşünülür karaktere sahip olmasından ötürü, duyusallığın bütün etkilerinden ve görünüşlerin belirlenimlerinden bağımsız olması anlamına gelir. Kısaca insan kendini bu düşünsel karakterine göre özgür olarak düşünülebilir.

Özgürlük çatışkısının çözümü için Kant *fenomenal* dünya ile *numenal* dünya arasında bir ayrım yapar. Çatışkı, özgürlüğün bizzat ampirik olarak verili olduğunu kabul etmekten kaynaklanıyor. Ancak biz özgürlüğü farklı bir nedensellik formu içerisinde de düşünebiliriz. Yani, özgürlük tecrübe dünyasına etkide bulunan ancak kendisi bizzat bu dünyaya ait olmayan bir nedensellik olarak kabul edilebilir, bu şekilde de iki farklı nedensellik bir arada bulunabilir: "özgürlükle olan nedensellik" düşünülür dünyaya ait olurken, "doğa yasalarına göre olan nedensellik" deneyim dünyasına aittir. Özgürlük ile olan nedenselliğin iki farklı biçimini birbirinden ayırt ederek, nedenler zinciri içinde bir ilk neden belirleyebileceğimize inanır Kant. İlk durumda Tanrı dünyadaki nedenler zincirinde ilk neden olur. Ancak nedenler zinciri içerisinde olaylar görünüşler dünyasında meydana gelmesine rağmen, başlatıcı neden olarak kendiliğinden etkide bulunan nedenler de (özgür eylemde bulunan insanlar) düşünülebilir. İşte *transendental özgürlük*, aklın duyusal dünyanın belirleyici nedenlerinden bağımsız olarak görünüşler alanında bir nedenler dizisi başlatabilmesidir Buradan Kant'ın varmış olduğu sonuç, özgürlük ve doğa zorunluluğunun bir arada bulunabileceği ve insanın iki farklı dünyaya ait bir varlık olduğudur. İnsan inteligibil karakteri sayesinde görünüşler dünyasını

aşar, her ne kadar bu karakter yalnızca düşünülür olsa da. Çatışkı böylece özgürlük ve doğa nedenselliğinin birlikte var olabileceği gösterilerek çözülüyor. Bir başka deyişle eğer iki farklı hareket noktası veya bakış açısı kabul edilir, yani bir açıdan düşünülür dünya diğer açıdan görünüşler dünyasından hareketle yargıya varılırsa çatışkı çözülmüş olur. Bu çözüm aynı zamanda, teorik felsefe açısından bir *özgürlük metafiziğinin* hiçbir çelişki olmaksızın temellendirilebilir olduğunu göstermektedir. Bu özellikteki bir metafiziğin ortaya konulması pratik felsefenin ana konusudur. Bu bölümün başlangıcında da belirtmiş olduğumuz gibi, pratik alandaki eleştiri deneysel-koşullu akla karşı yapılmak durumundadır. Böylece burada da sıradan insan aklının veya deneysel-pratik aklın antogonizmi aklı birlik aramaya zorlayan faydalı bir yanılsamaya yol açar.

II. BÖLÜM
PRATİK ALANDAKİ DİYALEKTİK

A. Pratik Aklın Antagonistik Diyalektiği

1. Sıradan İnsan Aklı ve Analitik Yöntem

Birinci bölümün sonucuna göre eski metafizik mutlağın ve dolayısıyla da duyusal-üstünün bir yanılsama biliminden başka bir şey değildir. Bu anlamda bir metafizik Kant'a göre mümkün olmadığına göre, teorik alanda transendental felsefeyle ortaya konulduğu gibi, yeni bir metafizik bir "bilim" olarak inşa edilmelidir. Kant eleştirel girişimine, *neyin olması gerektiğini* belirleyen pratik alanda da devam eder. Keza burada da duyusallıkla akıl arasında veya duyular dünyası ile düşünülür dünya arasında aynı ikilik hüküm sürmektedir.

İnsan yalnızca düşünen bir varlık veya bilgi kuramının konusu değildir, o aynı zamanda ihtiyaç ve eğilimleriyle genel bağlamda doğaya ait olan bir duyu varlığıdır. Ayrıca o, kendisinden belli talepleri olan toplumun bir üyesidir. Eylemin maksimleri nihai olarak ya akıl ya da duyusal eğilimler tarafından belirlendiğinden davranışın nedeni olarak bu taraflardan her biri eylemde bulunan insanın istenci üzerinde hak talep ederler. Ama insan akıl sahibi bir varlık olarak eylemlerini ahlâki maksim veya kurallara göre donatmak zorundadır. Nihayet buradan Kant, saf aklın "pratik" olabileceğini, yani eylemlerimiz için yasalar koyabileceğini göstererek "saf" olanı "deneysel" olandan bir eleştiri yardımıyla ayırt etmek ister. Ancak bu şekilde ahlâk felsefesi akıl ile eğilim arsındaki çatışmayı ortadan kaldırabilir.

Felsefe Kant'a göre genel olarak iki ana konuyu ele alıp inceler: Bir yandan *olan* şeyi, diğer yandan da *olması gereken* şeyi. Felsefecilerin görevi, bilginin en üstün ilkelerini ortaya koymaktır. Bu özellikle etik alanda ahlâklılığın en yüksek ilkesini ortaya çıkarmak ve mümkünse haklılaştırmak şeklinde kendini gös-

terir. Yani nasıl saf aklın eleştirisi deneyim olgusundan hareket ediyorsa, benzer şekilde ahlâk felsefesinin de çıkış noktasını bilincimizin şüphe götürmez olgusunun analizi oluşturmalıdır. Bu ise, ödev ile eğilimin karşıtlığından kaynaklanan gereklilik (Sollen)[1] bilincinin zorunluluğunda kendini gösterir. Dolayısıyla bizim akıl ile eğilim arasındaki karşıtlığa dönüp, eğilimlerin duyusal dürtülere dayandığını, buna karşın ödev bilincinin akıl tarafından belirlendiğini bilmemiz gerekiyor.

Kant eleştirel felsefesi açısından pratik felsefeyi teorik felsefenin doğal bir devamı kabul eder. Bu yüzden o *Temellendirme*'de, "saf pratik bir aklın eleştirisi"ni zorunlu görür ve "pratik akıl ile spekülatif aklın birliğinin ortak bir ilke içinde aynı zamanda bir birlik ortaya koyabilmesi gerektiğine, çünkü nihai olarak aklın, yalnız uygulama alanında birbirinden ayrılması gereken, bir tek ve aynı akıl" (GMS, BA XIV) olduğuna inanır. Her ahlâk yasasının bir *yükümlülük* talebinde bulunması ve bunun da insanın doğal yapısına dayandırılamamasından ötürü, ahlâk felsefesi saf aklın kavramları üzerine bina edilmek zorundadır. Bu demektir ki, ahlâk metafiziği reel insanla bir akıl varlığı olarak ilgilenir, bir "doğal varlık" olarak değil, her ne kadar insan eğilimleri tarafından etkileniyor olsa da. Kısaca, ahlâk yasasının "bilimsel olarak" garanti edilmesi ve belirlenmesi için bir "Ahlâk Metafiziği"ne ihtiyaç vardır.

Kant *KrV*'da deneyimin analizine dair geliştirmiş olduğu yöntemi eski metafizik sistemlerin karşısına koyar.Ama metafizik, bir bilim olarak kurulabilmelidir. *Temellendirme*'de ise Kant, "aklımızda bulunan *a priori* pratik ilkelerin kaynağını araştırmak için" (GMS, BA X d.) deneyimin analizini yapmakla işe koyulur, ama o bununla da yetinmez. Metafiziğin işi, görevi, sıradan insan aklını düştüğü sofistik yanılsamalardan kurtarmaktır. Böylesi bir metafizik sıradan insan aklında bilinçsiz bir şekilde varolan ahlâki kuralları belirlemek ve onları ahlâk yasasının geçerliliğini sağlamlaştırmak için kullanmaktır. Ancak bu şekilde sıradan insan aklından saf pratik akıl düzeyine bir geçiş

1 Krş. *Paulsen* (1924), 311.

gerçekleştirilebilir. Biraz önce de vurgulandığı gibi Kant böylesi bir metafiziğin pratik alanda kurulabileceğini düşünüyor. Şimdi sorun, pratik alanda hakikaten bu tarz bir akıl kullanımının mümkün olup olmadığıdır.

Saf Aklın Eleştirisi bize, eğer akıl teorik yargılama yetisi olarak kullanılırsa, deneyim alanını aşar aşmaz kaçınılmaz bir şekilde diyalektikle karşılaştığını gösterdi. Bu durumda o "açıkça kavrayamadığı şeylerin içine ve kendi kendisiyle çelişmeye" (GMS, BA 21) düşüyordu. Buna karşın pratik yargılama yetisi, bütün duyusal dürtüleri pratik yasaların dışında bıraktığı zaman avantajlı (ayrıcalıklı) konuma geçer. Buradan pratik yargılama gücünün teorik olandan daha üstün olduğu sonucu çıkar: Eğer Kant sürekli olarak, ahlâkî yargılarımızın analizi sayesinde ahlâk yargısına erişebileceğimizi, keza bu ilkenin –belirsiz bir şekilde de olsa– her "sıradan insan aklında" mevcut olduğunu ve bu şekilde her insanın yargılarının neyin doğru neyin yanlış davranış olduğu üzerine bir bilgiye sahip bulunduğunu söylüyorsa, bu onun, insanın aklını pratik alanda kullanabilme yeteneğine büyük bir güven duyduğu anlamına gelir.

Kant'ın ahlâk felsefesi analitik bir yöntemle işe koyulur. Bu tarz bir ahlâk felsefesi araştırmalarına, Kant'tan önceki filozoflarda olduğu gibi, teolojik, spekülatif veya ontolojik varlık alanından değil, terinse "normal bir insanın bilinci"nden başlar. Çünkü bu bilinç bizzat ahlâk yasasını içermektedir.[2] Seçilen yönteme uygun olarak Kant *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*'nin ilk iki bölümünde analitik yöntemi kullanır. Ancak burada yalnızca "ahlâklılığın en üstün ilkesinin araştırılması ve saptanması" (GMS, BA, XV) söz konusudur, yoksa yeni bir ahlâk ilkesinin ortaya konulması değil.

Temellendirme'nin ilk iki bölümünde temsil edilen ve doğal diyalektiğin ortaya çıkışını sağlayan tezleri şu şekilde özetleyebiliriz: a) Bütün varlıklar doğuştan *amaçsal* bir doğayla donatıl-

2 *Henrich* (1975), Kant'ın *GMS*'de henüz "ahlâkî bilincin olgusallığından (Faktizität)" hareket edemediğinden, ahlâkî yükümlülük ilkelerinin nasıl oluştuğunu göstermek için bu bilincin kaynağını aklın bir eleştirisinde aramak zorunda kaldığını söylüyor (105 d.).

mışlardır; b) insan doğuştan bir akıl ve duyu varlığıdır; c) insan akıllı bir varlık olarak sıradan ahlâki aşamada (dahi) bir ödev bilincine sahiptir; d) akıl "mutluluğa dair bir taslak" oluşturmaya hizmet edemez ve ona erişmek için gerekli araçlara sahip değildir, tersine o ne ölçüde *kültürleşirse (kendini işleyip geliştirirse)* o ölçüde gerçek mutluluktan uzaklaşır ve böylece de bir ikiliğe düşer. Sonuçta akılda *doğal* bir *diyalektik* ortaya çıkar. Bu ikiliğin aşılması veya diyalektiğin ortadan kaldırılması için akıl felsefeyi yardıma çağırır.

Analitik yönteme en yalın ahlâki duygular ve "sıradan insan aklının" yargılarıyla başlanır ve buradan da ahlâkın en üstün ilkesine varılmaya çalışılır. Çünkü en sıradan insan bile özel bir eğitim almaksızın ahlâki sorumluluklar hakkında bir bilince sahiptir. Bir başka deyişle, sıradan insan aklı herhangi bir yardımcı araca gerek duymadan neyin iyi neyin kötü olduğunu bilecek durumdadır. O zaman sözü edilen "doğal diyalektik"ten ne anlaşılması gerektiğini daha iyi kavramak için "sıradan insan aklı"nın özelliklerini ayrıntılı bir şekilde ortaya koymalıyız.

Sıradan insan aklı yalnızca ahlâk yasasına dair bilince değil, onun tamamlayıcıları olan *iyi istenç*, *ödev* bilinci ve *saygı* duygusuna da sahiptir. Bunlar aynı zamanda sıradan insan aklı düzeyindeki ahlâki araştırmanın hareket noktasını oluşturlar. Kaulbach'ın deyişiyle, "bilinçsiz metafizik daha baştan sıradan ahlâki anlayışta mevcuttur".[3] Eğer sıradan insan aklı ahlâk yasasını veya kesin buyruğu (kategorik Imperativ) içermemiş olsaydı, ahlâk felsefesinin bilimsel araştırmalarına zemin oluşturacak bir nesnesi kalmazdı. Bu nedenle her şeyden önce istencin bu en üstün yasası, yani kesin buyruk "kaynağının saflığına uygun olarak, ilk önce bu *sıradan aklın yargısında* bile doğrulanmalı ve haklı çıkarılmalıdır" (KrV, A 163). Doğal sağduyu (anlama yetisi), doğru bir ahlâki yargıya varma için felsefe tarafından eğitilmeye muhtaç değildir. Kant bu durumu şöyle açıklar:

> Bu ölçüt elinde ulundukça, sıradan akla hiç de yeni bir şey öğretmeden, yalnızca Sokrates gibi, kendi ilkesi üzerine onun dikkatini çe-

3 *Kaulbach* (1988), 14

> kerek, sıradan insan aklının, bu pusula elinde, karşılaştığı bütün durumlarda neyin iyi neyin kötü, neyin ödeve uygun ya da neyin ödeve aykırı olduğunu, nasıl ayırt etmesini bildiğini; dolayısıyla da dürüst ve iyi, hatta bilge ve erdemli olmak için ne yapmak gerektiğini bilmede hiçbir bilim ve felsefeye gerek olmadığını burada göstermek kolay olur (GMS, BA 21).

Böylece biz sıradan insan aklının ahlâk bilgisinin analizi sayesinde onun ilkesine varmış bulunuyoruz. Ancak bu, ahlâki yargıya varan ve ahlâki eylemde bulunan her insanın bu ilkeyi "genel bir biçim içerisinde öteki şeylerden ayrılmış olarak" (GMS BA 20) düşünebildiği anlamına gelmez. Gerçi "kültürleşmiş" sıradan insan anlayışı pratik alanda oldukça "incelmiş" olabilir, ama "bir sürü yabancı, konuya özgü olamayan düşüncelerle kolayca yanılabilir ve doğru yönden sapabilir" (GMS, BA 22). Hakikaten hatasızlık veya saflık çok güzel bir şeydir, ama ne yazık ki bu kendini koruyacak durumda değildir ve hemencik baştan çıkartılabilir. Bu bize sıradan insan aklının ahlâk yasasıyla basit, zayıf bir ilişkisi olduğunu gösterir. Bu yüzden o sofistik düşüncelerle kolay bir şekilde kendi doğal, iyi yolundan saptırılabilir. Nihayet aklın "kültürleşmesiyle" birlikte ödev ile eğilimin buyrukları arasında "*doğal* bir *diyalektik*" (GMS, BA 24), pratik bir çatışma ortaya çıkar. Bu şekilde bir diyalektik, "ilkesinin kaynağı konusunda bilgi toplamak ve ihtiyaç ile eğilimlere dayanan maksimlere karşı bu ilkeyi doğru belirlemek, açık izahat ve talimat almak için" (BA, 23 d.) "zorunlu" olarak felsefeyi yardıma çağırır. İşte bu nedenle, diyor Kant, ahlâki iyi ve kötüye dair bu temelli bilgi (bilime karşıt olarak gerçek bilgelik) rasyonel düşünceler yardımıyla korunmak zorundadır. Yani, her ne kadar yeni bir ahlâk ilkesi ortaya konulmasa da, yalın dünya bilgeliğinin tehlikelerden korunması için saf bir ahlâk felsefesine ihtiyaç vardır.

Analitik yöntem sayesinde aydınlığa kavuşturulan *sıradan insan aklının* şu özelliklere sahip olduğunu söyleyebiliriz: O dolaysız bir şekilde iyi irade idesinde mevcuttur; o pratik akıl temeline dayalı ödev bilgisidir; o pratik iyinin ne olduğunu bilir ve bunda en az bir filozof, belki de bir filozoftan daha fazla bir eminliğe

sahiptir; o yasa karşısında saygı duygusunu ve böylece de özerk bir bilinci içerir; o yargılarında sürekli olarak ahlâk yasasını göz önünde bulundurur; o ahlâk yasasıyla naif bir ilişki içindedir; o somut olarak düşünür ve yargıda bulunur; onun yargıları yabancı düşünceler tarafından kolayca ayartılabilir ve doğru yoldan uzaklaştırılabilir; antropolojik açıdan o her insanın hemen hemen sekiz yaşından itibaren[4] sahip olduğu bir yetenektir.

Bu şekilde, sıradan ahlâkî bilincin kendi yargılarında basit bir şekilde farkında olduğu şey, ahlâk felsefesi tarafından kavram aşamasına kavuşturulur. Yani ahlâk felsefesi sıradan akıl bilgisinden, bu sonuncunun karışık olarak kavradığını, "ayrı bilim içerisinde ele alıp öğrenmesiyle" (GMS, BA X) ayrılır. Böylece biz sıradan insan aklından felsefi olana *geçiş* yapmak zorunda kalırız, bir başka deyişle, aklımızın tam bir eleştirisini yapmaya koyuluruz. Burada ağırlık noktasını, uygun yasa koymanın gerekliliğine veya ilkesine yönelik soru oluşturmaktadır.

Bir Ahlâk Metafiziği, popüler pratik dünya bilgeliğinin tersine, bütün deneysel öğelerden arındırılmış, yani ilkeleri saf *a priori* olan pratik bir yasa olarak işlev görebilir ancak. Kant kesin bir şekilde, insanî isteklerin (Wollen) deneyimden kaynaklanan belirlenim nedenlerinin ahlâkî eylemin dayandığı bir yasaya asla kaynaklık edemeyeceğini savunur. Çünkü ona göre insan eylemleriyle ilgili deneysel değerler bir yasa koymanın genel geçer karakterine sahip değildirler. Eğer biz eylemlerimizi her tür görünüşten bağımsız, kendinde bir yeti olan aklımızın kontrolüne tabi tutmazsak, bir insanın ahlâkî veya ahlâk dışı davranıp davranmadığını asla saptayamayız. Olandan hareketle, neyin olması gerektiğini belirleyemeyiz. Ahlâk için gerekli "pusulayı" elimize bir tek akıl verebilir.

Kant'ın teleolojik kavrayışına göre bütün varlıklar doğuştan özel bir amaçsallık yeteneğiyle, daha doğrusu bir amacı gerçekleştirmeye yönelik olarak yaratılmışlardır. İnsan da bu tür varlık olarak amacına erişmek için bir organa sahiptir ki, bu da akıldan başka bir şey olamaz. İnsan doğuştan istenç (irade) ve

4 Krş. *Fırla* (1981), 141.

akıl ile donatılmıştır. Şimdi eğer mutluluğa erişme insanın en üst belirlenimi olsaydı, bu hedefe erişmek için içgüdü akıldan daha elverişli olurdu. Kaldı ki kültürleşmiş, kendini geliştirmiş olan akıl kendini (duyusal) ihtiyaçların doyumuna atarsa, yanlış bir hedef belirlemekten dolayı bir çatışmanın içine düşer. Öte yandan böylesi bir akıl gerçek hoşnutluktan uzak kalır ve hayatın değerini "hiçe" sayar.

> Gerçekten de görüyoruz ki, eğitilmiş, yetiştirilmiş bir akıl, yaşamın ve mutluluğun tadını çıkarmak için ne denli çok uğraşırsa uğraşsın, insan gerçek hoşnutluktan (mutluluktan) da o denli uzaklaşmaktadır; bu nedenle de çok kimsede, özellikle de aklı kullanmada en çok deneyimi olanlarda, eğer bunu yeterince ve açıkça söyleyecek denli içtenlikli iseler, belirli bir *misaloji (akla karşı bir düşmanlık)* yani bir nefret doğar (GMS, BA 5 d.).

Çünkü akıl kendi gerçek belirlenimi, "başka herhangi amaç için *araç olarak* iyi olan değil", "*kendi başına iyi* bir *istenç*" ortaya çıkarmak olmalıdır. Bu istenç "tümden iyi olmayabilir, ama yine de en üstün iyidir" (GMS, BA, 7) ve her şeyin temeli, koşulu olmalıdır. Bu istenci Kant *Temellendirme*'nin girişinde etkili sözlerle şöyle tanımlar:

> Dünyada olsun, hatta dünya dışında olsun, yalnız *iyi istençten* başka kayıtsız koşulsuz iyi sayılabilecek hiçbir şey düşünülemez (GMS, BA 1).

Anlama yetisi, zeka, yargı gücü bütün karakter özellikleri, ya da zenginlik, onur, sağlık ve sanat ile bilim alanındaki başarılar, kısaca *mutluluk* da iyi istençle ilgilidir. Bütün bu iyiler koşullu iyilerdir ve dolayısıyla yalnızca iyi istenç koşuluna bağlı olarak iyi olabilirler. Bir istencin "iyiliği" ancak istencin nesnesinin koşulu olarak değerlendirilebilir, öyle ki o kendiliğinden meydana çıkar, yani istencin iyiliği onun nesnesinin iyiliğinden türetilemez. Dolayısıyla iyi istenç her tür iyiliğin ve mutluluğun zorunlu koşuludur.

"İyi istenç (irade)", bir eylemi eylem olarak iyi kılan şey nedir, sorusunun cevabıdır. Kant'ta yalnızca iyi istenç, değeri bir eylemin başarı veya başarısızlığıyla ölçülemeyen sınırsız, mutlak iyidir. Bir eylem ancak, eğer temelinde iyi istenç varsa kendi başı-

na sınırlı bir iyiliğe sahip olabilir. Örneğin, bir tüccar olarak bir yetimhaneye yüksek miktarda maddi yardımda bulunabilirim. Bu yardımı öksüzler yurdu paraya ihtiyaç duyduğundan, öksüzlerin durumuna acıdığımdan ve onlara yardım etmek istediğimden veya vergi indiriminden yararlanmak için yapmış olabilirim. Bu örnek ahlâki bir eylemin değerlendirilmesinde amaç veya niyetlerin hangi statüye sahip olduğunu göstermektedir, çünkü öksüzlere yardım iyidir ama vergi indiriminden yararlanma niyetiyle yapılan yardım iyi olarak kabul edilemez, her ne kadar sonuç değişmese de. Öyleyse biz bir eylemi onun sonuçlarından hareketle değerlendiremeyiz.

Ödev ve eğilim arasındaki "doğal diyalektik", yukarıda da söylendiği gibi, sıradan insan aklının "kültürleşmesiyle" ortaya çıkıyordu. Kültür *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nde (*KU*) "genel olarak akıllı bir varlığın herhangi bir amaç için (özgür bir şekilde) becerikliliğinin ortaya konulmasıdır" (KU, B 391) şeklinde tanımlanıyor. Bu tarz bir "ortaya konulma" veya *kültürleşme* insanın, tinsel, ruhsal ve bedensel güçlerini ham bir güç olmaktan çıkarıp gelişmesini sağlayan bir süreçtir. Bu kültürleşmenin amacı "insanın doğal yapısını" onun doğal eğilimlerinden bağımsız kılmak ve kendi eylemlerinin amacını bizzat özgür ve sorumluluk bilinci içinde belirleyebilmesine imkan tanımaktır.[5]

Eğer biz Kant'ın ortaya koyduğu tanımı yakından incelersek, burada *kültür*ün insani bir güç olarak, insanın çok yönlü yeteneklerine gönderme yaptığını görürüz. Ama o genelde akıllı bir varlığın her bir amacının yalnızca çok yönlü yeteneğiyle değil, her şeyden önce bu yeteneğin "ortaya konması" ile ilgilidir. Kültürde esas olarak insani özgürlüğün, yani kişinin kendi özgür seçimine bağlı bir gerçekleşimin söz konusu olduğunu unutmamak gerekir.

5 *Schwartländer* (1968) burada kültürün ilkin antropolojik, ikinci olarak da ahlâk açısından ele alınıp bir senteze varılmaya çalışıldığını söylüyor: "Kültür bir yandan doğanın son amacıdır, yani o, akıllı bir varlık olarak doğaya ait olduğu sürece insanın bir görevidir; diğer yandan doğanın son bir amaç belirlenimi ancak mutlak bir amaç idesinden hareket etmekle mümkündür, bu demektir ki her bir görevin haklılaştırılmasıyla ve böylece insanın doğaya bağımlı amaç koyması yalnızca onun ahlâki varlığının koşulsuzluğundan kaynaklanabilir" (102).

İnsanın doğal yapısının kendine özgü amaçlarının çok yönlü gelişimi olarak kültür, hem *olumlu* hem de *olumsuz* bir anlama sahiptir:

> Beceri hakkatte genel olarak amaçların talep edilmesindeki yararlılığın en başta gelen öznel koşuludur, ama istenci belirlemede ve onun amaçlarının seçiminde yeterli değildir, ki buna amaçlara erişmek için bir yararlılığın tüm kapsamı esaslı olarak aittir. Yetiştirme (disiplin) diye adlandırılabilecek becerinin son koşulu olumsuzdur ve baskıcı arzulara yönelik istencin doyumunda kendini gösterir (KU, B 392).

Yani burada "disiplin" olumsuz, "beceri" olumlu kültür olarak yorumlanıyor. Olumlu kültür "tinin (zihnin), ruhun ve beden güçlerinin" eğitilmesi ile tat alma yetisinin geliştirilmesini kapsıyor. Ama arka planda daima olumsuz kültürün bulunduğunu hatırlamak gerekir.

İnsan aklı doğal bir yapı olarak anlaşılabilir ve doğanın temel çabası (yönelimi) da, "her doğa varlığında var olan yeteneği (gücü) tümüyle geliştirmektir".[6] Bu şekilde aklın egemenlik talebinin gerçekleşebileceğine inanıyor Kant. Ama doğanın "akıllı" amacının gerçekleşimi düz bir hat üzerinde değil, tersine *diyalektik* bir tarzda ilerler. Bir taraftan akıl sürekli bir şekilde kendi buyruklarına itaat edilmesini isterken, diğer taraftan ödevin kesin yasalarına karşı aklı çelici bir "meyil (Hang)" ortaya çıkar. Bu durum öznel duygular ve eğilimlerin amaç belirlemede birlikte etkin oldukları ve ödevin emirlerine karşı durdukları sürece kaçınılmazdır. Kültürleşmiş akılda meydana çıkan bu ikiliğin aşılması saf ahlâk felsefesinin başlıca görevidir.

Bununla birlikte kültürleşmenin ölçütünün ne olduğu veya sıradan insan aklında bu çatışmanın ne zaman ortaya çıktığı açık değildir. Eğer sekiz yaşındaki bir çocuk sahip olduğu sıradan anlama yetisiyle ödeve uygun ve ödeve karşı olan şeyi ayırt edebiliyorsa, aklın kültürleşmesinin ölçütünün ahlâki olan ile ahlâki olmayanı ayırt etme yeteneğinde aranması gerekmez mi? Bu, sıradan insan aklında ayırt etme yeteneğinin gelişmesine paralel olarak çatışmanın başladığı anlamına gelmez mi? Bu so-

6 *Pleger* (1986), 123.

rulara doyurucu bir cevap ancak, aşağıdaki bölümlerde araştıracağımız "ödev ve eğilim", "saygı", "iyiye yönelik yapı", "kötüye yönelik meyil", keza "toplumdışı toplumsallık" gibi kavramları açık bir şekilde ortaya koymakla verilebilir.

Kant *sıradan insan aklında*, insanın yöneliminde yasa koyucu olarak hizmet görecek, ahlâklılığın en üstün ilkesini arıyor. Aslında bu sorun daha *KrV*'un *"Saf Aklın Kanonu"*nun ikinci kesiminde dile getirilmişti. Buna göre, bir yandan ahlâk yasasının genel geçerliliği diğer yandan Tanrı'nın tasarımı postulatları birbirlerini karşılıklı olarak koşullamaktadır (krş KrV B, 825 d.). Bu kısır döngünün doğurduğu talep, yani mutlaklık talebi olmaksızın bir ahlâk felsefesinin formüle edilmesi, 1784'de kaleme alınan *GMS*'in de ana sorunlarından biridir. Bir ahlâkın koşulsuzluk talebinin doğurduğu paradoksu Kant "iyi istenç" kavramıyla çözmeye çalışıyor. İyi istenç burada gizli bir Tanrı kavramı olmaktan ziyade, sekülerleşmiş bir Tanrı kavramıdır. Bu şekilde insan istenci ahlâkın temeline yerleştirilmiş oluyor. Artık bundan böyle ahlâk ilkelerini koyan, antik dönemde olduğu gibi, Tanrı veya *iyi idesi* değil, bizzat insandır. Bu bağlamda *Temellendirme*'nin ilk cümlesi *Kopernikçi devrimin* etikte dile getirilişi olarak anlaşılabilir.

Ahlâkın en üst ilkesini "en fazla kişinin mutluluğu" (Bentham) kabul eden bazı yararcıların kavrayışlarının tersine, Kant teleolojik bir anlayıştan hareket ederek her organın bir amaca uygun olduğunu ve her birinin (bir son amacın öğesi olarak) bunu gerçekleştirecek durumda bulunduğunu söylüyor.[7] Gerçi bir kısım yararcılar da doğanın Tanrı tarafından belli amaçları gerçekleştirmeye yönelik olarak donatıldığını kabul ederler. Ancak onlar insanı ahlâklılığın amacını son noktada mutluluğa erişmekte görürler. Acaba, diye soruyor Kant, aklın amacı mutluluk olabilir mi?

> Şimdi, eğer aklı ve istenci olan bir varlık için doğanın asıl amacı, bu varlığın yaşamın korunması, sürmesi, refahı, tek sözcükle mutluluğu olsaydı, o zaman doğa bu amacının gerçekleştiricisi olarak bu

7 Krş. *Paton* (1962), 36.

yaratığın aklını görmekle, onu akıl ile donatmakla kötü bir şey yapmış ve onda isabetsiz bir gerçekleştirici bulmuş olurdu (GMS, BA 49).

Bu, insanın mutluluğa çabalamaya izinli olmadığı anlamına gelmemeli. Tersine Kant aklın mutluluğu elde etmede zorunlu bir rol oynadığını kabul ediyor. Ama o, bu yolla aranılan bir mutluluğun koşulsuz olamayacağını kesin bir şekilde dile getiriyor. Bu nedenle akıl bizim eğilim ve arzularımızdan bağımsız bir iyiyi aramak zorundadır.

İrade sahibi sonlu bir varlık olarak insan kendine bir amaç belirlemek zorundadır. Eğer biri sonsuz bir amaç belirlerse, o zaman o iyi istence göre eylemde bulunuyor ve bu şekilde de mutluluk talebini sınırlandırıp "hiç"e indirgiyor demektir.[8] Mutluluğa yönelik güdü zeka buyruklarının temelini oluşturur. Bunlar onaylayıcı (assertorik) - pratik önermelerdir, çünkü ihtiyaç sahibi varlık olarak insanlar bu hedeften asla uzak duramazlar. Ama bu hedefe ona erişmek için ilkelerden değil, yalnızca "deneysel zeka öğütleri"nden hareket etmek yeterlidir. Mutluluğun bütün öğeleri hepten deneysel ve mutluluk idesi "mutlak bir tüm" (GMS, BA 46) olarak geleceğe ait olduğundan, ondan anlamlı bir kavram oluşturmak mümkün değildir. Yine bu kavramın deneye dayalı olması ve belirsizliği, onunla kesin bir tutarlılıkla bir şey istemeyi imkansız kılar.

Akıl bize pratik bir güç olarak, yani istencimize etkide bulunabilir bir yeti olarak verilmiştir. Ama o hakikatte istenci belirli nesneler veya ihtiyaçların doyurulması bakımından belirlemeye uygun olmadığından, onun gerçek belirlenimi, iyiyi başka bir şeye erişmek için araç olarak kullanmada değil (örneğin mutluluk için), tersine kendinde ve mutlak iyi olan bir istenci meydana getirmede yatmaktadır.[9]

8 Bu bağlamda *Paton* (1962) "aklın birbirinden tümüyle farlı iki işlevinden" (38) söz eder. Bunlardan biri koşullu, diğeri ise koşulsuz olana (mutlak iyiye) yöneliktir.

9 *Paton* (1962), Kant'ın bu saptamasını şöyle açıklar: "Yalnızca bu kabule bağlı olarak aklın mutluluğa erişmekle çatışmaya düştüğü ve bundan ötürü her organın kendi amacına tümüyle uygun olması gerektiği, genel ilkesinde hiçbir şekilde istisna yapmamasını anlayabiliriz" (37).

Kant bu şekilde mutluluğa erişmeye yarayan güdüler ile bu çabaları "daha yüksek" bir amaç altında toplayan akıl arasındaki çelişkiyi çözmek istiyor. Ama bu yalnızca sıradan ahlâki- ve güncel felsefe bilgisinden saf pratik akıl bilgisine *geçişle* mümkündür. Bunu Kant'ın başarıp başaramadığını anlamak için, akıl ile duyusallık arasındaki gerilimi ve buradan kaynaklanan doğal diyalektiği pratik alanın tümünde ayrıntılı bir şekilde ortaya koymamız gerekecek.

2. Sıradan İnsan Aklının Doğal Diyalektiği

"Ödev" ile "eğilim" arasındaki çatışma ve bunun sonucunda saf aklın giriştiği birlik uğraşı Kant'ın pratik felsefesinin ana temasıdır. Analitik yöntemin kullanılmasıyla bu ilkeler birbirinden kesin olarak ayırt edilmiş ve istenci belirleyen neden yalnızca akıl, yani ödev yapılarak, eğilim ona karşı olan şey diye ortaya konulmuştu. Doğrusu bu düalizmi veya ikiliği Kant yalnızca felsefesinde değil bizzat karakter yapısında da barındırmaktaydı.[10]

Şimdi, insan yalnızca saf bir akıl varlığı olmayıp aynı zamanda bir duyular varlığı olduğundan onun güdü ve eğilimleri ödeve karşı dururlar. Yani her ikisi de kendi amacını gerçekleştirmeye, istenci belirlemeye çalışırlar. İnsan doğasının bu iki tarafının kendi yapısını (yeteneklerini) gerçekleştirme yönündeki çabası Kant'a göre doğuştan gelen bir "ihtiyaç"tır (GMS, BA 39 Anm.). Bu doğal ihtiyaç, insani yapıların (yeteneklerin) gelişmesi sonucunda öyle bir noktaya erişir ki, orada duyusal doğamızdan kaynaklanan "akıl çelici" meyil (Hang)[11] aklın bütün yasalarını kuşkulu kılıp, yok etmeye çalışır. Aynı meyil (radikal kötülük adı altında) güdülerin ahlâki düzenini, ben-sevgisini doyurmayı akıl (ahlâk) yasasına uymanın koşulu kılarak, tersine çevirir. Benzer bir çatışmayı toplumda "toplumsallaşma" ile "bi-

10 Kant'ın kişilik yapısı hakkında geniş bilgi için bkz. *Kayser* (1934).

11 *Hang* (*propensio*) kavramını Kant, "bir eğilimi (Neigung) mümkün kılan öznel neden" (RGV, B 20), *eğilimi* ise "arzulama yetisinin duyumlara bağımlılığı" (GMS, BA 39 Anm.) diye tanımlar. Türkçe'de her iki kavram çoğu kez aynı sözcüklerle karşılandığı halde biz ikisinin orijinal adlandırmadaki farklarının belli olması ve kullanım kolaylığı sağlamak için "Hang" yerine "meyil" "Neigung" yerine de "eğilim" deyimlerini kullandık.

reyselleşme" arasında da görebiliriz Bu şekilde bir yandan duyusal doğadan kaynaklanan meyil, diğer yandan akıldan kaynaklanan ödev amaçlarını gerçekleştirmek, insan iradesini belirleyen neden olmak için birbiriyle çatışırlar.

Bu çatışmanın sürekli olması insan varlığı açısından katlanılabilir bir durum değildir, dolayısıyla mutlaka sona erdirilmelidir. Ama çatışan taraflardan birinin ortadan kaldırılması da mümkün değildir, çünkü bu insanın ikili doğal yapısına uygun değildir; ayrıca böyle bir seçenek istenç sahibi bir varlığın amaçlarını gerçekleştirmesini imkansız kılar. Yani bir eylemin maksimleri ancak akıl ve eğilimin ortak etkisiyle oluşabilir.[12] Öte yandan insan akıllı bir varlık olarak eğilimlerini istencini belirleyen neden yapamaz. Çünkü akıl Kant'a göre insanın gerçek doğası ve baskın olan yönüdür. O zaman geriye tek bir seçenek kalıyor: Aklın veya ödevin egemen kılınması. Ancak ahlâk ilkesi, gündelik (popüler) ahlâki dünya bilgeliği aşamasında arandığı, yani sıradan insan aklından pratik felsefeye geçiş yapılmadığı sürece bu hedefe erişmek mümkün değildir. Ayrıca birbirinden tümüyle farklı olan iki taraf arasında analitik veya mantıksal bir uyum sağlanması da imkansızdır. Kant tüm bu sorunları ödev düşüncesini, bir başka deyişle bir "Ahlâk Felsefesi Metafiziğini" geliştirmekle çözebileceğine inanır. Bu noktada çatışmanın pratik felsefenin bütününde nasıl ortaya çıktığını ve onun, Kant'ın iddia ettiği gibi, aklın egemenliğiyle bir huzura kavuşturulup kavuşturulmadığını göstermek için ödev ve eğilim kavramlarını ayrıntılı bir şekilde incelemek gerekiyor.

Ödev ile eğilim arasında olumlu bir ilişki kurmak Kant'a göre mümkün değildir.[13] Çünkü eğilim ancak duyusal doğa ve insanın zorunlu olarak tabi olduğu bu doğanın yasaları içerisinde söz konusu olabilir. Buna karşın ödev ancak saf pratik aklın ahlâk yasasıyla belirlenebilir.

Ödev kavramı, "bazı öznel kısıtlamalar ve engellerle birlikte" (GMS, BA 8) kendi başına iyi istenci içerir. Bu öznel kısıtlama ve

12 Geniş bilgi için bkz. s. 84 d.
13 Krş. *Reiner* (1951), 26.

engeller tümüyle deneysel olan zevk, arzu ve eğilimlerdir ve bu yapılarıyla da Kant'a göre davranışın nedeni olamazlar.

Ödev ile eğilim arasındaki çatışmanın temelinde, eğilimin eylemi belirleyen yegane neden olmak isteği yatar. Böylece ödev ile eğilim arasında esaslı bir karşıtlık baş gösterir. Ancak öncelikle cevaplandırılması gereken soru, gerçek durumda bu ikisinin nasıl yan yana bulunduğu veya aralarında nasıl bir bağlantının olduğudur. Bu soru çözülmeden ödev ile eğilim arasında ortaya çıkan çatışmanın aydınlatılması mümkün değildir.

Eğer biz ödev açısından eylemlerimizin karakterini araştırırsak, onları "ödeve karşı" veya "ödeve uygun" diye iki ana sınıfa ayırt edebiliriz. Sonuncusu ya dolaylı ya da dolaysız olarak "eğilimden kaynaklanır"; gerçi ödeve uygun olan (yalnızca "yasal/legal"), veya ödeve uygun ve aynı zamanda "ödevden dolayı"dır. Buna göre bir eylemin etik temel ayrımı, ya "ödevden dolayı" ya da "eğilimden dolayı"dır.

Bir eylemin ödevden dolayı olmasının tasviri göstergesi, bir kişinin eylemlerini ahlâk yasasının maksimlerine göre ortaya koyması, eğilimden dolayı olmasının tasviri göstergesi ise kişinin tüm eylemlerinin kendi mutluluğunu gerçekleştirmeye hizmet etmesidir.

Yalnızca ödevden dolayı olan bir eylem buyurulabilir ve gerçek ahlâki değere bir tek o sahiptir. Ödeve uygun olan eylem geçerli normların nedenlerine bağlı olan eylemdir. Buna karşın ödevden kaynaklanan (ödevden dolayı/gereği) eylem, heteronom (yaderk) belirleme nedenlerinden bağımsız olan bir *yasaya zorunlu olarak uyma* anlamına gelir. Böylece ödevden kaynaklanan bir eylem ödeve uygun eylemle karşıtlık içerir. Çünkü bu sonuncusu yalnızca muhtemel bir cezadan kaçınmak veya başkalarının övgüsünü kazanmak amacıyla yapılan bir eylemdir, bu nedenle de asla ahlâki değildir.

Gerçi Kant "eğilimden dolayı" deyimini hep aynı anlamda kullanmaz. Kişinin kendi mutluluğu tüm eğilimlerin toplamı olduğundan, kim bu anlamda eğilime göre eylemde bulunursa, yaptığı zekice bir bencillikten başka bir şey değildir. Bu açıdan

"eğilimden dolayı yapılan eylem" "bencil amaçlı eylem" ile eşdeğerdir; yani o ahlâki açıdan kötü bir niyetin göstergesidir.

Ödev, buna karşın, dolaysız bir şekilde istence buyurulan şeydir. Bu yüzden de "deneysel" istenç için bir gereklilik taşır. Doğal eğilimlerin gelişimi, aynı zamanda deneysel bir istence sahip olan insan için bir "sınırlandırma"ya tabi tutulmalıdır; yani bu durum "içten ama düşünsel bir baskı diye adlandırılabilen pratik aklın bir karşı koyuşuna ahlâksal bir zorlama olarak ihtiyaç duyar" (KpV, A 57). Oysa saf istenç veya saf pratik akıl bir sınırlandırma veya buyruğa ihtiyaç duymaz. Ama insan Tanrı gibi "kutsal" bir istence sahip olmadığından, –böyle bir istence sahip olsaydı ödeve göre davranmasına gerek kalmazdı– ahlâki talebi bir ödev olarak uygular. Bu, bir insan istencinin her zaman kaçınılmaz olarak ödev gereği davranmak zorunda olmadığı anlamına gelir. Bu yüzden *ödev* kavramı kendinde "yasalara uygun özgür bir isteğe (Willkür) yönelik bir *zorlama* kavramıdır; bu zorlama *dış* veya *iç zorlama* olmalıdır" (MS-T, A 2). Buna göre Kant *yükümlülük* kavramından "aklın kesin bir buyruğuna tabi özgür bir istencin zorunluluğu"nu (MS-R AB 20) anlar. "Komşunu sevmelisin!" formunda dile getirilen sevme emrini Kant, sevginin bir eğilim olarak onda bulunup bulunmamasından hareketle, bizim istencimize bağımlı olmadığını, dolayısıyla emir olarak buyurulamayacağını, yani bizim için bir ödev sayılamayacağını söylüyor.

Ödev gereği olan bir eylemin ahlâki değerinin ikinci tasviri göstergesini Kant şu şekilde ortaya koy:

> Ödevden dolayı yapılan bir eylem ahlâki değerini, erişilecek *amaçta değil, onu yapmaya karar verdirten, yani onu belirleyen maksimde* bulur (GMS, BA 13).

Ahlâki bir değerin üçüncü tasviri özelliği ilk iki önermenin sonucu olarak ortaya çıkar:

> *Ödev, yasaya saygı gereği yapılan bir eylemin zorunluluğudur* (GMS, BA 14).

Burada ahlâki eylemin belirleme nedeni kendiliğinden bizi uyaran herhangi bir eğilim değil, tersine yasaya karşı gösterilen saygı fenomenidir. Eğilimden kaynaklanan tüm diğer duygular

böylece saygı duygusundan kesin bir şekilde ayırt edilir. Çünkü eğilime dayalı duygular "duyumlama" sonucunda ortaya çıkarlar, buna karşın saygı "aklın bir kavramı aracılığıyla *kendi kendine etkide bulunan*" (GMS, BA 17 Anm.) bir duygudur. Ayrıca bir eylemin ahlâkî iyiliği, aşağıda da göreceğimiz gibi, onun tasarımının belli bir duyguyu benim içimde ortaya çıkarmasıyla değil, tersine yasa karşısındaki saygıdan hareketle, ahlâk yasasına bağlı olarak belirlenir.

Bir eylem yalın bir şekilde "eğilimden dolayı" ortaya çıkıyorsa bunun ahlâkî bir değerinin olmayacağını söylüyordu Kant. Yalnızca ödevden kaynaklanan eylem ahlâkî bir değere sahipti. Bir başka deyişle, "ödeve uygunluk" bir eylemin ahlâkî değerini belirlemek için yeterli değildir. Bu nedenle örneğin acıma duygusundan kaynaklana bir eylem ödeve uygundur, ama gerçek bir ahlâkî değere sahip değildir. Hakikaten "insanları sevmekten ve paylaşılan iyilik isteğinden dolayı insanlara iyilik etmek çok güzel bir şeydir" (KpV, A 146), ama bu güdü ahlâkî bir eylemin gerçek maksimi olamaz, bir başka deyişle, ödeve uygun bir davranışın doğal bir eğilimi ahlâkî maksimlerin etkinliğini oldukça kolaylaştırabilir, her ne kadar bunlar bizzat bu tür bir maksimi oluşturamasa da.

Duyusal bir varlık olarak insan arzu ve eğilimlere sahiptir. Kant'a göre *arzular* (*appetitio*), "bir öznenin gücünün gelecekteki bir şeyin tasarımı ve etkisine göre kendisini belirlemesidir. Alışkanlık halini almış duyusal arzulara" (ApH, b 202) ise *eğilim* denir. Eğilim kavramı arzulama yetisinin duyumlara bağlılığı olarak her zaman bir "ihtiyaç"a işaret eder. Yine arzulama yetisi zevkle bağlantılıdır ve eğer bu bağlantı zorunlu ise "pratik zevk" adını alır.

> Pratik zevk ile ilgili olan şey arzulama yetisinin belirlenmesidir ki, *bundan* önce bu zevk neden olarak zorunlu bir şekilde önce gelmek durumundadır, dar anlamıyla [bunlar] *arzular*dır; ama alışkanlık haline gelmiş arzular *eğilim* demektir (MS-R, AB 3).

Buradan hareketle *aşağı* ve *yüksek arzulama yetisi* arasında (teorik alandaki duyusallık ve anlama yetisi gibi) bir ayrım yapılır. Mutluluk bir eylemin belirlenmesinde aşağı arzulama yetisi-

nin, ahlâklılık ise yüksek arzulama yetisinin etkin olduğunu gösterir. Böylece sonuçta Kant, pratik alanda istencin duyusal ile duyusal olmayan belirleme nedenlerini birbirinden kesin olarak ayırt eder.

Kant'ın amacı tüm eğilimleri ortadan kaldırmak değildir, hatta o kişinin kendi mutluluğunu garanti etmesini zorunlu görür. Eğer Kant eğilimlerin ortadan kaldırılmasını zararlı buluyorsa, bu onun, kişinin kendi mutluluğunu garanti etmesini dolaylı da olsa bir ödev olarak kabul ettiği anlamına gelir. Hakikaten ahlâki açıdan bakıldığında bir zorunlulukla karşı karşıyayız, çünkü mutluluk kısmen "ödevi yerine getirmenin araçlarını taşır" (KpV, A 166). Diğer taraftan o önemli bir işleve daha sahiptir, çünkü "kendi halinden hoşnut olmama durumu [...] kolayca *ödevi çiğnemeye yönelten büyük bir ayartma eğilimine* dönüşebilir" (GMS, BA 11 d.). Herkes, ödev ile çatışmaya düşmediği sürece mutluğu elde etmeye çalışabilir, çalışmalıdır da. Ama mutluluğu geliştirme ne ödev ne de ödevin ilkesi olabilir. Kısaca, saf pratik akıl mutluluk talebinden vazgeçmiyor, tersine yalnızca ödev söz konusu olduğunda onu dikkate almamamız gerektiğini söylüyor. Ama insan doğasının ikili yapısının gelişimi bir noktada çatışmayı kaçınılmaz kılar, çünkü her taraf doğal olarak istenci belirleyen neden olmak, böylece de kendi amacını gerçekleştirmek isteyecektir.

Bir eylemin ahlâki niteliğinin gerçekten neye bağlı olarak ortaya çıktığı araştırılıyor. Kant bizim tüm eğilimlerimizi "duyusallık" olarak adlandırır ve bunları da aklın (veya ahlâklılığın) karşısına koyar. Akıl sahibi bir varlık olarak insanın amaçlarını eğilimleri aracılığıyla belirlemesi düşünülemez. Çünkü *pratik akıl*, eylemleri duyusal belirleme nedenleri olan güdülerden, ihtiyaçlardan ve eğilimlerden bağımsız bir şekilde seçebilme yeteneğidir. Ama bu, yalnızca eğilime karşı olan eylemin ödev olduğu anlamına gelmez. Söylenmek istenen, ahlâki istemenin (Wollen) ilkesel olarak, sonuçta eğilimlerin hizmetinde olan ve mutluluğa erişmeyi hedefleyen istemeden farklı olduğudur. Bir başka deyişle, çeşitli eğilimler ve mutluluk isteği ahlâki yaşamda önemli işleve sahiptirler, ama onlar asla ödevin ne olduğunu belirleye-

mezler. Bu açıdan bakıldığında eğilim, yukarıda da vurgulandığı gibi, ödev kavramıyla gerçek bir karşıtlık oluşturmaktadır.

Şimdi, sıradan insan aklında ödev ile eğilim arasında aklın kültürleşmesiyle birlikte ortaya çıkan çatışmaya tekrar dönersek, bu durumda:

> İnsan kendi içinde, aklın ona bunca saygıya değer bir biçimde sunduğu ödevin bütün buyruklarına karşı, tam tatmin edilmeleri durumuna mutluluk dediği gereksinim ve eğilimlerinden oluşan güçlü bir karşı koyma duyar. Oysa akıl, eğilimlere hiçbir söz vermeksizin [...] buyruklarını taviz vermez bir biçimde buyurur. Fakat bundan *doğal* bir *diyalektik*, yani ödevin bu kesin yasalarına karşı çıkan akla benzer çıkarımlar yapma ve geçerliliklerini –en azından saflıklarını ve kesinliklerini– kuşkulu kılma ve onları, olabildiği yerde, dileklerimize ve eğilimlerimize daha uygun bir duruma getirme düşkünlüğü ortaya çıkar, başka bir deyişle, onları temelden bozma ve tüm değerlerini yok etme eğilimi doğar (GMS, BA 23).

Söz konusu "doğal"[14] diyalektik felsefeyi, aklımızı esaslı bir şekilde eleştiriye tabi tutmaya zorlar. Böylece, sıradan insan aklı spekülatif değil, tersine pratik nedenlerden dolayı kendi alanını terk edip, ahlâk felsefesinin alanına girmek zorunda kalmıştır. Bu geçiş de "diyalektik" bir tarzda gerçekleşmektedir. Acaba doğal diyalektik kavramından tam olarak neyi anlamamız gerekiyor? Şimdi bu soruya verilebilecek mümkün cevapları ortaya koymaya çalışalım.

İlk bakışta doğal diyalektik ya *KrV* anlamında saf bir diyalektiktir, yani akıldan kaynaklanan kaçınılmaz, dolayısıyla transendental bir yanılsama içermektedir, ya da o esaslı veya kaçınılmaz değildir.[15] Ancak üçüncü bir seçenek daha dile getirilebilir ki, buna göre bu çatışma spekülatif olmayan, ama buna rağmen pratik bir olguya dayalı gerçek bir pratik çatışma olarak ortaya konulabilir.

14 Bu diyalektiğin "doğal" olarak adlandırılması, onun ağırlıklı olarak insanın doğal durumundan kaynaklanmasından ötürüdür, krş. *Kaulbach* (1988), 35.

15 Hemen hemen bütün Kant yorumcuları burada doğal aklın kaçınılmaz, gerçek bir diyalektiğe sahip olduğunu kabule yanaşmazlar, bu konudaki tartışmalar için bkz. *Paton* (1962); *Beck* (1974), ayrıca *Kaulbach* (1988).

Bu çatışma çoğu yazar tarafından ya dikkate alınmadı ya da yalnızca sıradan insan aklından pratik felsefeye bir *geçiş* içeren yöntemsel bir belirlenim olarak yorumlandı. Bu kanaat genelde. Krüger (1931) ve Schwartländer (1968) tarafından da vurgulandığı gibi, psikolojik, antropolojik bir eğilime sahiptir. Yani bu diyalektik çatışma yazar ve yorumcuların çoğu tarafından pratik olgunun (varlık) belirlenmesinde, gerçek bir diyalektik anlamında belirleyici olarak görülmemiştir. Bu yorumlara biraz daha yakından bakarsak, örneğin Beck'e göre "doğal diyalektik" bir diyalektik değildir, çünkü o pratik aklın ideleri arasında ortaya çıkmamıştır.[16] Ancak pratik bir diyalektik anlamını spekülatif çatışmalardan değil, tersine istencin belirleme nedeninden almak durumundadır. Bu anlamda aklın kültürleşmesine bağlı olarak ödev ile eğilim arasında ortaya çıkan "doğal diyalektik" Kant'ın pratik felsefesinin özünü oluşturur.

Bu noktada Wenzel'in yaklaşımı dikkat çekicidir. O, doğal diyalektik ile teorik ("sıradan") akıl arasında bir paralellik kurma girişimine olumsuz bakmıyor.[17] Bu öneriden hareketle, -ben bunu sorunun aydınlatılması için oldukça önemli bulmaktayım- "doğal diyalektiğin" saf aklın diyalektiği ile en azından yöntem açısından benzer bir rolü üstlendiğini söyleyebiliriz. Öyle ki, her ikisi de sonuçta aklın eleştirel bir gözden geçirilmesini zorunlu kılmaktadır. Buradan hareketle her iki diyalektik çatışmadaki "doğallığın" benzer anlamı taşıdığını, çünkü her ikisinin de insan doğasından kaynaklandığını, bir başka deyişle aklın doğal gelişimi sonucunda ortaya çıktıklarını söyleyebiliriz. Ama ilk önce, burada ciddiye alınacak bir çatışma yoktur şeklinde dile getirilen görüşleri gözden geçirmek istiyoruz. Bunun için her şeyden önce diyalektik ile çok sıkı bir ilişki içinde olan Kant'ın mantık anlayışını kısaca hatırlatmak faydalı olacaktır.

16 Krş. *Beck* (1974), 54.

17 Krş. *Wenzel* (1992), 97 d.; ayrıca *Brandt* (1988), 174; *Kaulbach*'ın da yazılarında bu pratik çatışmaya özel bir önem verdiğini vurgulamak gerekir, bunun için özellikle bkz. "Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Interpretation und Kommentar" (1988) ve "Das Prinzip Handlung in der Philosophie Kants" (1978).

İlk bölümde de gördüğümüz gibi, Kant diyalektiği tanımlamak için mantıktan hareket ediyor. İlk bakışta *KpV*'un planı *KrV* ile benzer bir yapı taşımaktadır, bir farkla ki pratik alanda eleştiri pratik akla yöneliktir, yalın bilgi yetilerinin nesnelerine değil.[18] Genel mantık yalnızca aklın kurallarıyla ilgilidir, bu demektir ki düşüncenin içeriğini göz önünde bulundurmaksızın, çıkarım ve yargılamanın biçimsel yasaları araştırılır. Bunların diyalektik yapısı, ilkelerinin araç olarak yeni olguların keşfedilmesindeki yetersiz kullanımında meydana çıkar. Bir fizikçi, eğer olguların araştırılması yerine biçimsel mantığı kullanmayı yeğlerse, o zaman bu mantığı diyalektik olarak kullanıyor demektir. Bunun doğal sonucu kuruntu ve yanılsamadır. Ama bu tarz bir diyalektik, Kant'a göre, "acemilikten" kaynaklanır ve yalnızca "yapmacık bir yanılsamaya" sahiptir. Aynı şekilde Kant'ta duyusal yanılsamalar ve bunlara bağlı olarak ortaya çıkan "deneysel yanılsama" söz konusudur ki, bu hatanın "yayılmasına" neden olur. Ancak "deneysel" veya mantıksal yanılsama" yargılama gücünün doğru kullanımına bağlı olarak her zaman ortadan kaldırılabilir, çünkü o son noktada mantık kurallarına dikkatsizlikten kaynaklanmaktadır. Oysa doğal diyalektik "biçimsel-mantıksal bir yanılsama"dan kaynaklanmıyor. Daha doğrusu ödevin emirlerine karşı duran sıradan insan aklının çeldirici iddiaları, mantık kurallarının doğru kullanılmasıyla ortadan kaldırılabilecek deneysel veya yapmacık bir yanılsamaya neden olmuyor. Çünkü burada farklı amaç belirlemeden kaynaklanan biçimsel-mantığın yanlış formüle edilmiş çelişik iddiaları çatışmıyor. Hatta bu iddialar biçimsel mantık açısından çoğu kez doğrudurlar, koşullu ve kesin buyruklarda olduğu gibi. Keza Kant da iddiaların biçimsel mantık açısından yanlış formüle edildiğini söylemiyor.

Ancak Kant biçimsel mantıktaki diyalektiğe başka bir görev daha yüklüyor. O, Stuhlmann-Laeisz'in de işaret ettiği gibi, "(yalnızca görünüşte değil, tersine hakikaten) biçimsel-mantık açısından doğru olan, ama tam da bu yüzden önceden ortaya konulan iddialara karşı geçerli temellendirme veya kanıtlar (ve-

18 Krş. *Beck* (1974), 69 d.

ya da karşı kanıtlar) olduklarını iddia eden argümanları eleştirmek zorundadır".[19] Mantıksal diyalektiğin bu çerçevede ödev ile eğilim arasındaki çatışmayla ilgili olduğunu söyleyebiliriz. Bu aynı zamanda Kant'ın "çelici akıl" ile ifade etmeye çalıştığı şeydir, eğer sözü geçen doğal diyalektiğin neden olduğu meyil ödevin yasalarını hiçe sayıyor veya onları arzu ve eğilimlerimize eşdeğer kılmaya kalkıyorsa. Bu açıdan bakıldığında aklın çeliciliğine (Vernünftelei) veya "yalın ödeve uygunluğa"[20] karşı, bizzat akıl göreve çağrılıyor. Benzer bir şekilde Kaulbach doğal diyalektiğin nedenini "sıradan ahlâki bilinç" tarafından kullanılan "anlama yetisinin" "ahlâki ilkelere" karşı "aklı çelmesinde" görüyor.[21] Bu şekilde anlama yetisi sıradan ahlâki bilince karşı, "karşı nedenler" ortaya koyar ve bu da diyalektik bir tarzda karşımıza çıkar.[22] Her ne kadar Kaulbach bu *diyalektik geçişi* Kant'la ilgili yorumunun temeli olarak kullanıyor olsa da, o burada teorik alanda olduğu gibi doğal ve kaçınılmaz bir diyalektiğin ortaya çıktığını kabul etmiyor ve doğal diyalektik ile saf pratik aklın diyalektiği arasında bir karşılaştırma yapmayı gerekli görmüyor.

Tekrar vurgulamak gerekirse, bize göre Kant'ın insanı duyusal ve akıllı bir varlık olarak ikili bir yapıda kavraması ve buradan kaynaklanan akıl çelici ikilik doğal diyalektiğin kaynağını oluşturmaktadır. İnsanın bu ikili doğal yapısı üzerine dayalı gelişimi, bir başka deyişle aklın kültürleşmesi akıl ile duyusallık arasında veya koşullu ile koşulsuz amaç belirlemeleri arasındaki çatışmayı kaçınılmaz yapmaktadır. Buradan kaynaklanan *doğal-pratik yanılsama*[23] biçimsel mantığın doğru bir kullanımına bağlı olarak ortadan kaldırılamaz. Çünkü bu diyalektik yanılsama biçimsel mantığın diyalektik kullanımına değil, yukarıda da

19 *Stuhlmann-Laeisz* (1976), 13; ayrıca bkz. (KrV, A 61 d.).
20 *Schwartländer* (1968), 128.
21 *Kaulbach* (1988), 35.
22 Krş. *Kaulbach*, (1988), 35 d.
23 "Pratik yanılsama" kavramından istencin duyusal-öznel amaç belirlenimi ahlâki eylem için nesnel olarak geçerli kabul edilmeye kalkışıldığında ahlâk alanında boy gösteren çeldirici bir akıl kullanımını anlıyorum. Bunun için Kant'taki "çeldirici akıl (Vernünfteln)" kavramına bakınız, özellikle (ApH, BA 121).

söylendiği gibi, insanın doğal yapısına bağlı olarak ortaya çıkmaktadır. Doğaldır ki burada transendental bir yanılsama veya mümkün deneyimin sınırlarını bir aşma söz konusu değildir, tersine yalnızca ödev ile eğilim arasında ortaya çıkan pratik bir yanılsama.

Yani, eğer insan kültürleşme süreci olmadan düşünülemez veya insanın yapıları (yetenekleri), diğer bütün varlıklarda olduğu gibi, doğalarından kaynaklanan, doğuştan getirdikleri amaçsallıklarına uygun gelişiyorsa, bu gelişme çatışmayı popüler felsefi aşamada kaçınılmaz kılar. Bu bize göre "*doğal*" kavramının gerçek anlamıdır. Teorik alanda diyalektik yanılsamanın "doğallığı" veya "kaçınılmazlığı" deyiminin aynı anlamda kullanıldığına dikkat etmek gerekir. Dolayısıyla bu doğal diyalektik eylemde bulunan insan için "pratik olarak" sürekli kalıcıdır, çünkü insanın ikili doğasının amaçsal gelişimi ve buradan kaynaklanan pratik yanılsama engellenemez bir süreçtir. Daha da önemlisi "doğal diyalektik" antagonistik bir çatışma olarak farklı tarz ve anlamlar içinde pratik alanın bütün yönlerinde kendini göstermektedir; örneğin birey ve toplum, doğa zorunluluğu ve özgürlük arasında da ona rastlamak mümkündür. Bu noktada, çoğu yorumcunun tersine, bu çatışmanın Kant'ın pratik felsefesi için esaslı ve belirleyici olduğunu, çünkü kaçınılmaz bir pratik yanılsamayı içinde barındırdığını, bu nedenle de ciddiye alınması gerektiğini söylemek zorundayız.

Şimdi de oldukça fazla vurgulanan insanın ikili doğası kavramını biraz daha ayrıntılı bir şekilde ortaya koymak istiyorum. İnsan doğası Kant'ın geleneksel kavrayışına göre iki esaslı bölümden, duyusal ve akıllı yapılardan oluşmaktadır. "Doğa" burada, "bir nesnenin varlığına ait olan" her şeyin "ilk içsel ilkesi" (MAN, A III) olarak anlaşılmalıdır. "Varlık" kavramı ise "bir nesnesin imkanına ait olan" (MAN, A III Anm.) her şeyin ilkesini tasvir ediyor. İnsanın diğer varlıklarla ortak olan yapı veya yeteneği olarak "duyusallık", düşüncenin "işlevine" karşıt olarak, görülerin izlenimler (Affektion) üzerine dayalı "alırlığı" diye tanımlanabilir (krş. KrV, B 93). Verili bir nesne olmadan bir alırlık (Empfänglichkeit) tasavvur edilemeyeceğine göre duyusallık so-

mut insan bedeniyle ve böylece doğal amaçlarla birlikte düşünülmelidir. Fark edilebileceği gibi bu tespitlerin arkasında Kant'ın *numenal* ile *fonemenal* dünya arasında yaptığı ayrım yatmaktadır. Doğanın "düşünsel" bir özü olmadan, yani nesneleri "kendinde varlık" olarak denenebilir dünyada belirleyen bir neden olmadan, nesneler bilgi yetimiz için kavranılır ve eylemlerimiz için "kullanılır" olamazlar.[24]

"Tümüyle tasarımlarımızın" öznelliklerinin alırlığı anlamında duyusallık, ya duygu olarak özneye ya da tasarım olarak nesneye yöneliktir. Dolayısıyla duyusallık bedensel durumumuza karşılık gelir. "Bitkiler" buna göre en alt aşamayı oluşturur. Bu "organizm"den Kant hayvanlar aşamasını daha yüksek bir varlık aşaması olarak ayırt eder ki, bu da "organ"ı içerir. Bu çerçevede organizasyon bizzat yaşamı oluşturmaz, tersine "yaşama analog" bir şeydir (KU, B 293). Yaşam ise "bir varlığın tasarımlarına göre eylemde bulunma yetisidir" (MS, AB 1). Hayvan aşamasında imgelem yetisi (hayal gücü) ortaya çıkar. Hayvan hayal gücü sayesinde *kendiliğinden* alıcı duruma gelebilir ve buradan imgelem yetisinin bütün diğer yetilerini elde eder. Bu şekilde hayvan içgüdüsel bir "refleksiyona" (KU, Birinci Giriş, Bölüm V) sahip olur. İşte bu, hayvanların tercih edebilme yeteneğinin, "tutkusal" olarak bağlı oldukları "*arbitrium brutum*"un, meyil ve eğilimin temelidir.

"İnsanlık", "anlama yetisiyle" yaşamın üçüncü aşamasında yer alır. Bu yetiyle insan algıların nesnelerini öğrenerek deneyimler kazanabilir. İnsan numenal tarafıyla, aklını pratik olarak kullanarak, akılsal bir nitelik kazanır. İnsan, ahlâkın düşünsel dünyası ve doğanın duyusal dünyası olmak üzere "iki dünyaya ait" (KpV, A 155) bir varlıktır. Numenal insan (homo noumenon), bizim "gerçek" benimiz, "duyusallığın dürtülerinden bağımsız olan" (GMS, BA 112) istencimiz tarafından belirlenir; anlama yetisine ait olan özne "ahlâk yasasının öznesi" (KpV, A 156), "en yüksek yasa koyucu olarak saf pratik aklın öznesi"dir (KpV, A 133). Buna karşın fenomenal insan (homo phänomenon) "pata-

24 Krş. *Krüger* (1967), 46.

lojik olarak belirlenen benimiz" (KpV, A 156) veya "animal rationale"dir (MS-T A 133); bu yönümüze doğal ihtiyaçlarımızı gidermeye yönelik olan istencimiz karşılık gelir. Doğal yapısıyla insan "eğilimin öznesi"dir (KpV, A 51) ve bunun da eylemlerinin ilkesi mutluluktur. Mutluluk isteği temelde kişinin kendi mutluğunu elde etmeye çalışmasıdır ve bunun göstergesi de haz ve acı duygularıdır. *Alırlık* duyuların nesnel bir tasarımı olmasına karşın, *duygu* her zaman özneldir ve duyulara bağlıdır. Böylece burada duyusallık ahlâklılık veya akıl kavramıyla tam bir karşıtlık içermektedir.

Pratik akıl Kant'ta amaç belirleme yetisidir. Ancak, yukarıda da görmüş olduğumuz gibi, amaç belirlemenin iki farklı türü vardır: *Koşulsuz* ve *koşullu*, diğer bir deyişle *biçimsel* ve *içeriksel*. Akıl ya herhangi bir araç talep etmeksizin mutlak bir amaç, yani kesin buyruk veya ahlâk yasasını amaç olarak belirler; ya da kendine öznel-deneysel amaçlar koyar ki, onların tümünün doyumu Kant'a göre mutluluğu oluşturur. Eğer nesnel bir "ilgiye (çıkara)" sahip olunur ve buna uygun olarak ahlâkî amaçlar oluşturulursa, o zaman akıl da bunlara karşılık gelen emirleri buyurmaya başlar. Böylesi bir akıl, "saf pratik akıl" anlamına gelir ve öznel duygulara bağlı olmaksızın yargılamada bulunur; ama eğer öznel ilgiler veya eğilimler ve bunlara uygun amaçlar söz konusu olursa, o zaman akıl bunlara karşılık gelen buyrukları sunar ki, böyle bir aklı Kant, "deneysel olarak koşullanmış (deneysel-koşullu) akıl" (KpV, A 31)[25] diye adlandırır. Dolayısıyla sonuçta istenç ya koşullu olan pratik akıl, yani dürtüler ve eğilimler tarafından, ya da saf pratik akıl, yani bütün duyusal-deneysel koşullardan bağımsız olan akıl tarafından belirlenmek durumundadır. Sıradan insan aklındaki bu ikilik (çift-anlamlılık) çatışmayı kaçınılmaz kılar ve sonuçta akıl ödevin emirleri ile ihtiyaç ve eğilimlerin karşılanması arasında bir o tarafa bir bu tarafa savrulup durur. Bu açıdan bakıldığında ikilik olgusu ve-

25 *Beck* (1974) ve *Firla* (1981) bu kavramı "deneysel pratik akıl" olarak, *Konhardt* (1979) ise "teknik-pratik akıl" olarak adlandırıyor. *Firla* (1981), 152 d., bu kavrayıştan hareketle doğal diyalektiği, ahlâklılık ile mutluluk arasında "saf pratik akıl" ile "deneysel pratik aklın" amaç belirleme ve argümantasyon süreci olarak yorumluyor.

ya "aklın çelinmesi", aklın amaç belirleyen bir yeti olmasının kaçınılmaz bir sonucudur.[26] Firla, yargılarımızda ortaya çıkan bu ikiliği "esaslı" ve zorunlu olarak görmez ve doğal diyalektik ona göre insandaki "esaslı bir yapı" değildir. Ona göre bu diyalektik, ancak insan eğilimlerini dikkate aldığında "zorunlu" olur.[27] Ama eğer insan duyusal bir varlık olarak eğilimlerini doyurmak veya doğal olarak mutluluğu elde etmeye yönelmezse, o zaman "zorunluluk" kavramı anlamını yitirmez mi? Şimdi, eğilimin varlığı ve dolayısıyla da mutluluğa yönelme yadsınamaz bir olgu olarak aklın kültürleşmesiyle birlikte sözü edilen *akıl çelici meyli* meydana çıkardığına göre, ancak insan ikili bir yapıya sahip olmasa ve onun doğal yapısı belli bir gelişim içinde bulunmasa, yani aklı kültürleşmemiş ve doğal bir şekilde eğilimlerini gerçekleştirme içinde olmasa idi, o zaman bu antagonistik çatışma "zorunlu" olmazdı diyebilirdik.

İnsan istencini belirleyen nedenler ya duyusal-deneysel bir ilke, yani ihtiyaç ve eğilimlerin tümüyle doyurulması olarak mutluluk, ya da akla dayalı nesnel bir ilke olarak ödevdir. Diğer bir deyişle, duyulara dayalı deneysel istencin hedefi mutluluk iken, akla dayalı saf istencin hedefi erdemdir. Böylece doğal diyalektiğin gerçek anlamı ödev ile mutluluk arasındaki birbirine karşıt amaç belirlemede yatıyor; doğal diyalektiği doğuran meyil, daha doğrusu "pratik yanılsama" "ikilik" "tehlikesi"ni doğuruyor ve buradan da akıl karşılıklı olarak çatışan taraflar arasında çelıniyor, yani kendiyle çelişkiye düşüyor.

Şimdi bu ikilikten (çift-anlamlılıktan) kaynaklanan pratik yanılsama mantık kurallarının doğru kullanılmasıyla ortadan kaldırılamaz. Bu yanılsama, duyu yanılsamaları anlamında deneysel de değildir ki, doğru bir yargılama sonucu her zaman ortaya konulup giderilebilsin. O zaman akıl ile "doğa" arasındaki çatış-

26 *Firla* antropolojik açıdan "aklın çelinmesi (Vernünfteln)" olgusunu şu şekilde açıklar: "*Saf* pratik aklın yasalarına karşı 'aklın çelinmesi' pratik aklın diğer kolu, *deneysel* pratik -veya günümüzde söylediğimiz şekliyle 'instrümental akıl', öznel ihtiyaç ve eğilimleri amaç olarak koymaya kalktığında ve buna uyan (enstrümental) davranış kurallarını ahlâklılığın ilkeleriyle *karşı karşıya getirdiğinde* söz konusu olur" (153).

27 Krş. *Firla* (1981), 154 Anm

ma, taraflardan *biri diğerini yeninceye* veya (kaos değil de huzur amaçlanıyorsa) eğilimlerin neden olduğu *tüm amaçların altında toplandığı*, ama son noktada akıl tarafından belirlenen *bir amacın gerçekleşmesine değin* devam edecektir. Ama, eğer insan istenç sahibi bir varlık olarak sürekli bir şekilde amaç belirlemek durumundaysa ve tüm amaç belirlemeler de nihai olarak eğilimlerden kaynaklanıyorsa, *böylesi bir zafer asla nihai olmayacaktır*. Dolayısıyla sonlu-akıllı varlık, yeniden öznel ve nesnel amaçları arasında bir çatışma yaşamaya devam edecektir.

GMS'in ikinci ve üçüncü bölümleriyle, *KpV*'un bütününü, insan varlığını tehdit eden bu çatışmanın sona erdirilmesi girişimi olarak görebiliriz. Ancak Kant hiçbir zaman "doğal diyalektik" ile "saf pratik aklın diyalektiği" arasındaki ilişkiyi açık bir şekilde ortaya koymamıştır. Şimdi, eğer saf pratik aklın diyalektiğindeki çatışmanın taraflarını da mutluluk ile ahlâklılık oluşturuyorsa, bununla doğal diyalektik arasında belirgin ve anlamlı bir ayrımın var olduğu söylenebilir mi? İşte bizim aşağıdaki bölümlerde asıl uğraşımız, ilkin doğal çatışmanın pratik alanın bütününde nasıl ortaya konulduğunu göstermek, ikinci olarak da doğal diyalektikle saf pratik aklın diyalektiği arasında ne tür bir ilişki olduğunu yorumlamaya çalışmak olacaktır.

3. İyiye Yönelik Yapı ile Kötüye Yönelik Meyil Arasındaki Çatışma

Ahlâki hayatın içeriğini oluşturan *iyi* ile *kötü* ilke arasındaki çatışma insanın doğal yapısına dayanmaktadır. İnsanın tüm varlığı insan istenci üzerinde egemenlik talebinde bulunan bu iki ilke arasında sürekli olarak bir o yana bir bu yana savrulmaktadır. Ama aynı insan eşzamanlı olarak ahlâk yasasının taleplerini de yerine getirmek zorundadır, yoksa erdemi gerçekleştirme imkanı bulamaz.

Kant ilkin insan doğasında "iyiye yönelik esaslı bir yapı (doğa)"nın (RGV, B 15) var olduğu saptamasını yapıyor. Ama aynı zamanda insan doğasında "kötülüğe yönelik bir meyil" de bulunmaktadır. Gerçekte "insanda bu tarz bozucu bir meyil kök salmış olmalı", her ne kadar bu "daima kişinin kendi sorumlu-

luğunun ürünü olsa da" (RGV, B 27). Doğuştan gelen ama sonuçta kişinin kendi sorumluluğunun ürünü olan bu kötülüğün nedeni, aşağıda da göreceğimiz gibi, ne sırf insan doğasında ve bu doğadan kaynaklanan doğal eğilimlerde, ne de saf pratik aklın bir bozulmasında aranabilir.

Bu çatışmanın insan doğasındaki kaynağını oluşturan kötüye yönelik "ahlâki" (RGV, B 24) meyil (Hang), sıradan insan aklının kültürleşmesine paralel olarak ortaya çıkan ve mutluluğun temsilcisi olarak saf pratik aklın yasalarını kuşkuya düşüren "çeldirici" meyil ile benzer bir rolü üstlenmektedir. Yukarıda da görmüş olduğumuz gibi, kültürleşme süreci, tür olarak insanın doğal yapısının bedensel, ruhsal ve ahlâki gelişimini talep etmektedir. Acaba "doğal yapı (natürliche Anlage)" kavramından ne anlamamız gerekiyor.

Kant, "insanı belirleyen öğeleri" oluşturan üç "temel yapı"dan söz eder: "Canlı bir varlık olarak insanın *hayvani* yapısı"; "canlı ve aynı zamanda akıllı bir varlık olarak insanın *insaniliği*"; akıl ve aynı zamanda sorumluluk taşıyan bir varlık olarak insanın *kişiliği*" (RGV, B 15). İlk, yani *hayvani* yapı insanın kendini korumasını, üremesini ve toplumsallaşma dürtüsünü içeriyor. Bu yapı esasta fiziki ve yalın bir mekanik ben-sevgisi anlamına geliyor; aklı içermediğinden kötülük kavramı bu güdülerde yer bulamaz, ama "bunlara kötülüğün tohumları ekilebilir [...]. Bunlar doğanın *hamlığının* fenalığı diye adlandırılabilirler, doğal amaçlardan tümüyle uzaklaştıklarında *hayvani fenalıktır*: *oburluk*, *şehvet* ve (diğer insanlarla ilişkilerde) *yabani yasa dışılık* diye bilinir" (RGV, B 16 d.). Bu anlamda onlar toplumdaki antagonizmin (yalın çatışmanın) nedenidirler ve insanın tüm yapılarını bir bütünlük içerisinde geliştirmeyi hedefleyen doğanın amaçsallığına karşı dururlar.

İkinci yapı, yani *insanlık* yapısı gerçi genel olarak fiziki, ama aynı şekilde ona karşılık gelen (aklın gerekli olduğu) ben-sevgisi olarak gösterilebilir; yani bu yalnızca diğerleriyle karşılaştırıldığında mutlu veya mutsuz olarak değerlendirilebilir. Buradan hareketle, "başkalarının düşüncesinde kendini değerli kılma"

(RGV, B 17) eğilimi belirtir. Gerçi bu "iyiye yönelik esaslı yapıdır", ama kolayca toplumda fenalığın nedeni de olabilir. Böylece kötülük ilkin insanlar bir araya geldiğinde ortaya çıkar. Bu tür bir kötülük de *kültürün* fenalığıdır. Kıskançlık, rekabet, hırs, nankörlük ve başkalarına zarar verme bu yapıdan kaynaklanan fenalıklardır. Bu fenalıklar en yüksek derecesinde *şeytanca* kötülük diye de adlandırılır. Yine bunlar, kötülük henüz bu yapıda belirlenmediğinden "kötülüğün görünüşleri" olarak gösterilebilirler. Çünkü kötülük daima ahlâkî bir şeydir.

Üçüncü yapı veya *kişilik* yapısı, "isteğin (Willkür) kendi başına yeter güdüsü olarak" ahlâk yasasına karşı "saygının hissedilebilirliğidir" (RGV, 18). İnsan Kant'a göre ilk iki yapıda yalnızca "insan" olarak kendini gösterir, "kişi" olarak değil. İlkin üçüncü yapıda "kişilik" kendine yer bulur, bu yüzden o "insandaki iyiliğin nüvesi"dir. Bu doğal yapılar "yalnızca (olumsuz olarak) *iyi* değil (ahlâk yasasına karşı gelmezler), aynı zamanda iyiye yönelik yapılardır (ahlâk yasasına uymaya teşvik ederler)" (RGV, B 19). Bu nedenle, diyor Kant, eğilimlerle bağlantısı içinde "onları yok etmek istemek yalnızca gereksiz değil, aynı zamanda zararlı ve ayıptır" (RGV, B 69). Doğal yapılar, eğer böyle bir varlığın imkanına aitseler "asli", eğer varlık onlarsız da kendiliğinden mümkün olabiliyorsa "rastlantısal" olurlar. Bu ayrımla birlikte Kant, sorunu "rastlantısal" bir yapı olarak görerek insan doğasındaki kötülüğü çözmek istiyor. Aynı çerçevede, aşağıda da göreceğimiz gibi, "kötülüğe yönelik meyli" ve "toplumdışı toplumsallığı" rastlantısal olarak değerlendirmek zorundayız.

Kant'ın doğal yapılara ilişkin görüşleri yukarıda verilenlerle sınırlı değildir. O asli yapılarla "kompleks" birliktelik içeren üç yapı daha belirler: 1) Teknik yapı (kültür – beceri), 2) "pragmatik yapı (sivilleşme – zekilik) ve 3) "ahlâkî yapı (ahlâkileşme – bilgelik) (krş. ApH, B 314 d.). İnsan bu belirlenime uygun olarak "disiplinleşme" ve "kültürleşme", aynı zamanda "sivilleşme" ve de "ahlâkileşme" zorundadır.

Kültür temelde bir toplumsal olgu olduğundan, insanî yapıları (yetenekleri) başkalarıyla kurulan bir birlikte yaşam olmak-

sızın eğitmek ve geliştirmek mümkün değildir. Bu nedenle negatif kültür olarak disiplin yalnızca tek tek bireylerin karakter eğitiminde değil, aynı zamanda insan türünün eğitiminde, yani toplumsal bir kültür ortamında verilmesi gerekli bir süreçtir.[28] Buna bağlı olarak Kant "pragmatik antrapoloji"nin amacını şu şekilde belirler:

> İnsan aklı sayesinde, bir toplum içerisinde diğer insanlarla birlikte olmak ve bu toplum içerisinde sanat ve bilimler aracılığıyla *kültür leşmek, sivilleşmek* ve de *ahlâklileşmek* üzere belirlenmiştir (ApH, B 318 d.).

Bu zamana kadar ifade edilenlerden çıkartmamız gereken sonuç, kültürleşme sürecinin insanın doğal yapısı olmaksızın düşünülemeyeceğidir. O zaman şimdi, bu doğal yapıdan kaynaklanan çatışmayı anlaşılır kılmamız için "meyil" ve "(doğal) yapı" kavramlarını biraz daha yakından incelememiz gerekiyor.

Meyil, "yapı" gibi, insanlık imkanını içeren "asli" bir kavram değildir. Ancak Kant'ın ifadelerinin bu noktada tam bir açıklık içermediğini de belirtmek gerekir.[29] Gerçi meyil doğuştan olabilir, ama bu şekilde ortaya konulması mümkün değildir. "Ben bir meyilden (propensio), insanlık için tümüyle rastlantısal olduğu sürece, bir eğilimin imkanının öznel nedenini anlıyorum" (RGV, B 20) diyor Kant. Meyil, eğer bir tür kavramı olarak belirlenebilirse, ahlâkî bir kavram olarak ortaya konulabilir.

> Ancak burada gerçekte yalnızca ahlâkî kötülüğe yönelik bir meyil söz konusudur; ki bu bir tek özgür isteğin belirlemesi olarak mümkündür, ancak bu, maksimlerin ahlâk yasasından sapma imkanını öznel nedeninde oluşması gereken, iyi veya kötü olarak yalnızca maksimlerinden hareketle değerlendirilebilir ve eğer bu meyil genel olarak insana (yani onun türüne) ait olarak kabul edilirse, insanın kötülüğe yönelik *doğal* bir meyli olarak adlandırılabilir (RGV, B 21).

28 Krş. *Bohatec* (1938), 299.

29 Örneğin *Bohatec* (1938), Kant'ın *meyil* ile *doğal yapıyı* özdeşleştirdiğini iddia ediyor. Kant'ın bu iddiasına dayanak olarak 1831 yılında yayınlanan antropoloji seminerlerini gösterir. Orada meyil, "bir eğilimin içsel imkanı, yani eğilimin doğal yapısı" (241) olarak tanımlanır. Buna rağmen, diyor Bohatec, Kant teologları meyil yerine eğilimi günahın nedeni gösterdikleri için eleştirmiştir.

Böylece Kant, bir insanın ancak kötü eylemlerde bulunursa kötü olabileceği görüşünü reddediyor. Çünkü Kant'a göre eylemler, zamana bağımlı olmaksızın, insandaki kötü maksimlere dayandıkları için kötüdürler.

Kötüye yönelik meyli anlamlandırmak için Kant "kalp' kavramına başvuruyor. Kant, akıl ve duyu varlığı insanın ahlâk yasasına uymadaki yetenek ve yeteneksizliğini "iyi veya kötü kalp" (RGV, B 21) olarak nitelendirir ve sonra da kötü kalpliliğin üç aşamasını ayırt eder. Kötü kalpliliğin birinci aşaması "kusurluluktur (zayıflık)". Her ne kadar insan "iyi istenci" bilse de bunu uygulamaya koymada henüz çok zayıftır. Kötü kalpliliğin ikinci aşaması "dürüst olmama"dır. Bu güdülerin karışıklılığı halidir. Gerçi (ahlâk yasasının dışında başka dürtülerin karışık olabileceği) eylemler "ödeve uygun"dur, ama "ödevden dolayı" değildir henüz. İnsan doğasının kötü kalpliliğin üçüncü aşaması "huysuzluk" veya "bozulma"dır. Bu, "isteğin meylinin maksimleri belirlemesi, yani ahlâk yasasının güdüleri yerine, diğerlerinin (ahlâki olmayanların) koyulmasıdır. Bu insan kalbinin "ters düz edilmesi" (perversitas) olarak da allandırılabilir, çünkü o özgür isteğin dürtülerindeki ahlâki düzeni tersine çevirir" (RGV, B 23). Böyle bir durumda kötülüğün yokluğu erdem ve niyetin uygunluğu için ödev yasası olarak kabul edilir. Huysuzluk veya fenalık buna göre "*kötü* olarak kötülüğü maksiminin güdüsü yapma (çünkü bu şeytanca olurdu) niyeti, (yani maksimlerin öznel *ilkesi*) değil; daha ziyade kalbin *ters düz edilmesi*dir" (RGV, B 35). İşte bu türden bir kalp *kötü* kalp diye adlandırılır. Ancak Koppers bu noktada kötülük ve ahlâk yasası kavramlarının açık bir şekilde ortaya konulmadığını söyler:

> Eğer insan kötü olarak kötülüğü güdü olarak almıyorsa, bunun bir nedeni iyiyi belirleyen ahlâk yasasını içeriksel olarak bilmemesindendir. Dolayısıyla o iyiyi bilmiyorsa kötüyü de bilemez ve onu maksimi olarak alamaz. Ama eğer insan ahlâk yasasını biliyorsa ki Kant'a göre bir çocuk bile bu yasayı (ödev kavramı sayesinde) biliyor, o zaman radikal kötülük kavramı sorunsal kalıyor. Çünkü insan düşünsel bir eylemi aracılığıyla kötü olarak kötülüğü varsayarsa (eğer bir sorumluluk söz konusuysa bu kabul edilmelidir), radikal kötülük kavramı önemini kaybeder. Çünkü bir kişinin [önce] kötülüğü var-

sayması ve bunun peşinden onu kötü olarak belirlemesi 'kör' bir edim olurdu.[30]

Kant sorunu *edim (Tat)* kavramının iki türlü anlamından hareketle çözmeyi dener. Eğer meyil, "her edimin öncesinde var olan"(RGV, B 25) isteğin öznel belirleme nedeniyse, insan sorumlu tutulabilir. Bir yönüyle edim, eylemde bulunanın kendi maksimlerine göre ortaya koyduğu davranıştır. Bu davranış hem duyusal hem deneysel hem de zamana bağımlıdır. Diğer yönüyle edim, "istekteki en yüksek maksimlen (yasaya uygun veya karşıt)" (RGV, B 25) kabul etme olarak özgürlüğün kullanımıdır; bu yönüyle de düşünsel bir edimdir ve zamana bağımlı değildir. Bu ise kötü edimin deneysel olarak türetilemeyeceği, tersine yalnızca akıl sayesinde bilinebileceği anlamına gelir. Dolayısıyla kötü bir eylemin kaynağı akıldadır, zamanda değil, diğer bir deyişle, onun başlangıcı insan türünde bulunmaktadır Ancak kötülüğün akıldaki kaynağı bizim için bilinemez kalıyor. Kant'ın bu noktada söylediği, insan doğasındaki kötünün saf bir kötülük olmadığıdır.

> Böylece, insanın iyi veya kötü olup olmadığına dair ayrım, onun maksimi olarak kabul ettiği güdülerin ayrımında değil (onların içeriğine göre değil), tersine sıralanmasında (onların biçiminde) bulunur; *kişi her birini diğerinin koşulu yapar.* Bunun sonucu olarak insan (en iyisi bile) ancak, eğer maksimi olarak kabul ettiği güdülerin ahlâki düzenini tersine çevirirse kötü olur (RGV, B 34).

Bu, insanın eylemlerinin ahlâki düzenini tersine döndürdüğü ve kötülüğe yönelik doğal meyli, saf pratik aklın ahlâk yasasından daha ziyade takip ettiği anlamına gelir. Kant bu durumu "kalbin ters düz edilmesi" olarak adlandırır. Bu durumda sorumluluk sahibi olabilmek için, ozgürlükten kaynaklanan, kötüye yönelik bir meyil yalnızca isteğin ahlâki yetisine bağlanabilir.[31] Ancak, ahlâki olmayan eylemlerin nasıl özgür bir şekilde ortaya konulabildiği veya kötülüğe yönelik meylin özgürlükle bir arada nasıl olabileceği Kant'ın ahlâk felsefesinde cevabı verilemeyen esaslı bir sorun olarak kalmaktadır.[32]

30 *Koppers* (1986), 60.
31 Bunun için bir sonraki "İstenç ve İstek Özgürlüğü" bölümüne bakınız
32 Krş. *Schwartländer* (1968), 230 d.

İnsanda iyi ve kotü ilkelerin varlığı, onlar arasındaki savaşı kaçınılmaz kılıyor. Ancak eğilimler, doğanın bir ürünü olarak, kendiliğinden iyidirler. Onlar ancak ahlâk yasasına karşı olurlarsa, yani maksimlerin ahlâki düzenini tersine çevirirlerse bir kenara atılmalılar. Eğilimlerin bu karşı çıkışı insan doğasındaki çatışmayı en üst seviyeye taşır. Söz konusu çatışmanın sona ermesi için iyi ilkesinin kötü ilkesine galip gelmesinden başka yol yoktur.

Bu noktada Kant için mutlaka cevaplandırılması gereken soru, iyiye yönelik asli yapının yeniden nasıl ortaya konulabileceğidir. İyiden kötüye *düşüşle* ("ilk günah") iyiye yönelik asli yapı asla kaybolmamıştır, tersine o "tüm saflığı içerisinde iyinin nüvesi (döl yatağı)" olarak varlığını devam ettirmiştir, yoksa ahlâkileşme yönündeki emir anlamsız olurdu. Kant'ın deyişiyle:

> İyiye yönelik asli yapının bizde yeniden ortaya konulması *kaybolan* iyiye yönelik bir güdünün kazanılması demek değildir; çünkü ahlâk yasasına saygıda kendini gösteren bu güdüyü biz asla kaybetmeyiz. [...]. Yani o yalnızca onun *saflığının* ortaya konulmasıdır [...]. Asli iyi ödeve uymada *maksimlerin kutsallığıdır*; saflığı maksimi olarak kabul eden insan henüz kutsal olmasa da (...), onda kendini sonsuz bir şekilde geliştirmek için yoldadır (RGV, B 52 d.).

Ama ahlâk yasası kişinin yalnızca yasalara uygun davranan, biçimsel olarak iyi bir insan olmasını değil, aynı zamanda ahlâki olarak da iyi bir insan olmasını buyuruyor. Bu ise ancak ahlâk yasasına isteyerek uymakla mümkündür. Kısaca, yalnızca *niyette* gerçekleşen bir *devrim* kötüden iyiye dönüşümü mümkün kılar ve akıl yasasını eylemlerimizin biricik güdüsü yapar. Kant'ın iddia ettiği gibi, iyi ilkesinin kötü ilkesi üzerinde hakimiyet kurup kuramayacağı ise özellikle III-B bölümünde araştırma konumuz olacaktır.

4. İstenç ve İstek Özgürlüğü

Gerek özgürlük gerekse ahlâki olmayan eylemler konusunun araştırılmasında sürekli olarak "istenç (Wille)" ve "istek (Willkür)" ayrımıyla karşı karşıyayız. Ama Kant'ta "eleştirel" döneme, hatta *Ahlâk Metafiziği*'ne (*MS*) değin bu kavramlarla ilişkin açık ve belirgin bir tanıma rastlamak zordur.

İstenç, Refleksiyonlar'da, "bilinçli olarak isteme yetisi" iken, *özgür istenç*, "eğilim ve dürtülerden, yani öznel zorlayıcı nedenlerden bağımsız olma" (R, 1008) diye tanımlanıyor. Sonrasında iki tanımla daha karşılaşıyoruz. Akıl tarafından onanan şeyi bilinçli bir şekilde isteme imkanı "zayıf istenç", kötülüğü istemedeki kararlılık ise "kötü istenç"tir (R, 3867). Ama Kant kötü eylemlerin özgürlüğe tabi olmasına karşın, "özgürlükten dolayı" meydana gelmediklerini de özellikle vurgular. *Özgürlük* gerçekte, "bütün istekli eylemleri aklın hareket nedenlerine tabi kılma yetisidir" (R, 3865). Kant arzuları da "pratik" ve "yararsız" olanlar diye sınıflandırır. Pratik arzulara "istek" der. O, "gücümüz dahilindeki şeyleri arzulama yetisidir" (R, 3868). Böylece istek ya "duyusal" ya da "düşünsel" olur. *Saf Aklın Eleştirisi*'nde istek "arbitrium sensitivum" olarak tanımlanır, ama o "brutum" değil, tersine "liberum"dur, "çünkü duyusallık onun eylemini zorunlu kılmaz, tersine insan duyusal dürtülerin zorlamasından bağımsız olarak kendiliğinden belirleyebilme yetisiyle donatılıdır" (KrV, B 562). Burada özgür isteğin duyusallıktan "etkilenmesine" karşın, "zorlanıyor" olmadığına dikkat etmek gerekiyor. İstenç (Wille), anlama yetisi dünyasına ait olduğu ve duyusal dürtüleri dikkate almadan kendi kendini belirlediği ölçüde tutkusal (patolojik) değildir. Çünkü saf akıl son noktada ne duyusallık tarafından etki altına alınabilir ne de onun tarafından zorlanabilir.

Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi ve *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde "akıl nedenselliği" düşüncesinin geliştirildiğini görüyoruz. *GMS*'de istenç ilkin, akıllı bir varlığın "yasaların tasarımına göre", yani "ilkelere göre" (GMS, BA 36) eylemde bulunma "yetisi" olarak tanımlanıyor. Daha sonra ise o, akıllı oldukları sürece "canlı varlıkların bir tür nedenselliği" (GMS, B 97) diye açıklanıyor. Ancak bu tanım *olumsuz*dur *(negatif)*, çünkü özgürlüğün yalnızca ne olmadığını söylüyor. *Olumlu* bir tanıma erişmek için özgür istenç "etkide bulunan", dolayısıyla "neden" olarak düşünülmek zorundadır. Keza her neden yasalara göre etkide bulunur. Şimdi eğer saf istenç bizzat yasa ise, o zaman *özgür* bir neden olarak kavranmalıdır. Bu yüzden ahlâk yasası "özgürlük aracılığıyla olan nedenselliğin bir yasası"dır (KpV, A 82) diyoruz. Bu anlamda istenç ve pratik akıl özdeş kavramlar olurlar.

"Özgürlük aracılığıyla olan nedensellik" kavramı ahlâki istencin belirlenimiyle karşılıklı bir etkileşim içindedir. Saf akıl özerk yasa koyucu olduğu sürece, saf pratik akıl olarak adlandırılır. Saf aklın nedenselliği "nedensellik, kendisinin belirleme nedeni bir yasanın akıl tasarımında ortaya çıktığında, özgürlük yasası olarak, akıl tarafından bizzat verilir ve buradan da kendisinin pratik olduğunu *a priori* olarak kanıtlar" (KpV, A 114). Akıl yasası tarafından belirlenen istenç böylece etkide bulunan bir nedendir ve onun etkisinin türü de iyi ve kötüyü tayin eder.

Demek ki, akıl pratik kullanımında istenci belirleyen nedenleri konu edinir. İstenç, istekten farklı (karşıt) olarak, eylemi dolaysız bir şekilde belirleyen değil, tersine yasaların tasarımlarına göre eylemleri belirleyen bir yetidir. İstenç özgürlüğü, istenci yasa koyucu akıl ile aynı şey olarak kabul ettiğimizde, istencin kendiliğindenliği ve özerkliğinden başka bir şey değildir.[33] Yine nedensellik kavramı da istenç kavramı içerisinde içkindir. Buradan insan, duyusallığın bütün güdülerinden bağımsızsa ve yalnızca dolaysız bir şekilde akıl tarafından belirleniyorsa özgür olur. İnsanın kendini belirlemesi akıl nedenselliği anlamına gelir. Kendiliğindenliğin akıl çerçevesindeki bu belirlenimi dikkate alındığında, istencin gerçek anlamda kendini belirlemesi özgürlüğünden söz edilemez. İnsan istemesi kendi başına özgür olmaz, o ancak akıl tarafından belirlenirse özgür sayılır. Böylece özgürlük asla kötü eyleme yol açan bir yeti olarak ortaya konulamaz.

Kant'ın temel kavrayışına göre ahlâki olmayan eylemlerin nedeni de düşünsel dünyada bulunmalıdır.[34] Ancak biz eylemin özgür olduğunu kabul ediyorsak, yalnızca özerk davrandığımızda değil, aynı zamanda (heteronom) davrandığımızda ve yaderk öznel ilkeler ahlâk yasasına karşı durduklarında da özgür olmak zorundayız. Bu durumda, yani özgürlük akıl nedenselliği olarak

33 *GMS* ve *KpV*'da kendiliğindenlik (Spontaneität) ve özerklik (Autonomie) özgürlüğün iki farklı yönü olarak birbirleriyle yakın bir ilişki içerisinde bulunmalarına karşın, *RGV* ve *MS*'de tümüyle farklı iki yeti, istek ve istenç içerisinde ele alınırlar (krş. *Ortwein* [1983], 123).

34 Bu, *Paton*'ın (1962, 347) da vurguladığı gibi, her kendinde ben'in (saf akli istencin yanında) bir tür akıl dışılığa sahip olması anlamına gelir.

anlaşıldığı sürece kötü eylem sorun olmaya devam ediyor. Ortwein'ın da haklı olarak vurguladığı gibi, "ahlâki kötü" kavramı, pratik akıl yalnızca ahlâk yasasını ortaya koyan yeti değil, aynı zamanda istenci de belirleyen yeti kabul edilir ve özgürlük akıl nedenselliği olarak anlaşılırsa tutarlı olmaktan çıkar.[35]

Bu sorunu Kant, sonraki çalışmalarında (özellikle *RGV* ve *MS*'de) istek (Willkür) özgürlüğü kavramıyla çözmeye çalışır. Bu nedenle Kant'ın yaklaşımındaki gerçek kopma noktasını özgürlüğü akıl nedenselliği olarak kavrama ile istek olarak kavrama oluşturur.[36]

Din-yazısında Kant, istek özgürlüğünü sistematik olarak ortaya koymaya çalışır. Denilebilir ki, ilkin "özgür istek" kavramıyla Kant'ın öğretisi anlaşılır bir duruma geliyor. Şimdi istek olarak insan özgürlüğü bir yanda ahlâk yasası diğer yanda duyusal dürtüler arasında bir tercih yapmadan başka bir şey değildir. Ortwein'in de belirttiği gibi, "artık bundan böyle akıl tarafından belirlenen istencin özgürlüğü değil, eylem alternatifleri arasında özgür bir seçimde bulunan isteğin özgürlüğü söz konusudur. İnsan yalnızca iyiyi seçtiğinde değil, aynı zamanda kötüye karar kıldığında ve akla karşı davrandığında da özgürdür".[37] İstek artık akıl veya duyusallık tarafından belirlenmiyor, tersine eylemin maksimlerini "istekli" olarak oluşturarak bizzat kendi belirliyor.

Ama bu öznel neden daima yeniden özgürlüğün bir edimi olmalıdır (yoksa isteğin ahlâk yasası açısından iyi veya kötü kullanımı kendi-

35 Krş. *Ortwein* (1983), 128.

36 *Ortwein* (1983), *Kant'ın Sorunsal Ahlâk Öğretisi* adlı önemli çalışmasında pratik özgürlük sorununu iki farklı açıdan ele alarak formüle etmeye çalışır: "Tüm tartışma, birbirini dışta bırakan ve aralarında ortaklaşalık olmayan belli ölçüde aksiyomatik iki kabulün gerilim alanında vuku bulur: Bir yandan burada özgürlük ile akıl nedenselliğinin özdeşliği diye adlandırılan, kötülük kavramının daha mantıklı bir şekilde kavranmasıyla veya yalnızca ahlâki olarak, akla dayalı ahlâk yasası aracılığıyla belirlenen istencin gerçek anlamda özgür olarak nitelendirilmesiyle ilgili soruyu irdeleyen, yani ahlâk karşıtı, 'kötü' istenç belirleniminin veya eylemin gerçek bir sorumluluğunu içermeyen, özgürlüğün akıl üzerine tek yönlü kurulumu söz konusu; öte yandan da sürekli olarak insanın, iyi veya (kelimenin tam anlamıyla) kötü olsun, tüm yapıp etmelerinin mutlak ahlâki sorumluluğunu taşıdığı iddia ediliyor" (7 d.).

37 *Ortwein* (1983), 146.

sine fatura edilemez ve iyi ile kötü onda ahlâki olarak adlandırılamaz). Böylece istek kimsede eğilimler tarafından *belirlenen* nesneler veya doğal güdülerde değil, tersine yalnızca isteğin kendiliğinden bir kullanımını içeren kuralda, kötülüğün nedeninin bulunduğu bir maksimde özgür olur (RGV, B 7.d).

Hiçbir güdü veya eğilim, isteğin özgür bir edimi sayesinde maksimlerimize alınmadığı sürece eylemlerimize etkide bulunamaz. Ancak bu şekilde güdüler mutlak kendiliğinden olan istekle birlikte var olabilirler.

Eğer istek ahlâk yasasıyla çelişen maksimlere göre belirleniyorsa, bu eylem ahlâki olarak kötüdür. Bu ise insanın güdülerinin ahlâki düzenini *ters düz eden* asli ahlâki meyilden başka bir şey değildir. Ve eğer bu meyil ahlâki bir kavram ise, o zaman özgür bir karar sonucu belirlenmek zorundadır. Bu meyil, yukarıda da söylendiği gibi, insan türü için geçerlidir, bu yüzden "genel" ve aynı zamanda (insan onsuz da "kendinde var olma imkanına sahip olduğundan") "rastlantısal"dır. Bu türden bir meyli Kant "radikal" olarak tanımlıyor, çünkü o "bütün maksimlerin temelini sarsıyor" (RGV, B 35). "Bütün maksimlerin temeli" deyimiyle Kant, "maksimlerin alınmasındaki ilk öznel neden" olarak "niyeti" kastediyor (RGV, B 14). Özgür istek böylece maksim oluşturma noktasını vurguluyor; bu nedenle kötüye yönelik meyil nihai olarak özgür bir istekte aranmalıdır. Ama bütün ayrıntılı ve zekice açıklamalara rağmen bir nokta açık kalıyor: İnsanın bazen iyi bazen kötü davranması ile özgür isteğin maksim oluşturmasının temelinde kendiliğinden seçilmiş bir niyet vardır (ya ahlâkı ya da ahlâk dışı olabilen, ama asla aynı anda ikisini bir arada içermeyen bir niyet) tezi nasıl bağdaştırılabilir?[38]

Kant bu sorunu *MS*'de istenç ile istek arasında yaptığı ayrımdan hareketle çözmeye çalışır. İstenç ve istek kavramsal bazda "arzulama yetileridir":

> Arzulama yetisi, "yetinin bilinçli bir şekilde eyleminin nesnesini ortaya çıkarmasıyla bağlantılı ise *istek* diye adlandırılır; eğer bununla bağlantılı değilse *arzu*dur. Arzulama yetisinin içsel belirleme nedeni ve bu-

38 Krş. *Ortwein* (1983), 151.

na bağlı olarak arzulama bizzat öznenin aklına bağlıysa *istenç* adını alır. Yani istenç, (istek gibi) eylemle ilişkili olmaktan ziyade, eyleme ilişkin isteğin belirleme nedeni olarak gözlemlenirse arzulama yetisi olur; ve o bizzat kendinden önce bir belirleme nedenine sahip değildir, tersine o isteği belirlediği ölçüde pratik akıldır (MS-R, AB 4 d.).

Bu yüzden isteğin özgürlüğü yalnızca akıl kavramları aracılığıyla belirlenebilir ve ancak bu şekilde duyusallığın güdülerinden ayırt edilebilir.

İstenç yasa koyma yetisidir ve "ne özgür ne de özgür değil diye adlandırılabilir, çünkü o eylemlerle değil, tersine dolaysız bir şekilde eylemlerin maksimleri için yasa koymayla ilgilidir (yani bizzat pratik akılla), bu nedenle de tümüyle zorunludur ama kendisi zorlamaya *yetenekli* değildir" (MS-R, AB 27). İstenç tek tek davranışlarla değil, isteğin belirleme nedeniyle ilgilidir. İstek ise insanın maksim oluşturma yeteneğinden başka bir şey değildir:

İstençten yasalar; istekten maksimler oluşur (MS-R, AB 26).

Olumsuz olan istek özgürlüğü kavramı, "kendi belirleniminin duyusal dürtülerden bağımsızlığını"; buna karşın *olumlusu*, "saf aklın kendi kendine patik olma yeteneğini" (MS-R, AB 5 d.) ifade eder. Burada istek özgürlüğünün ahlâki (olumlu) özgürlükle özdeşleştirilmediğine dikkat etmek gerekir.

Şimdi insan eylemleri yalnızca maksimler, yani güdülerin maksim olarak kabul edilmesiyle mümkün oluyor ve bir maksime sahip olmak için bir amaç belirlemek zorunluluğu varsa, özgür istek ile insanın amaç belirlemesi arasında bir ilişki kaçınılmaz oluyor. Böylece amaçlar istencin belirleme nedenleridir. Dolayısıyla, "istenç amaçlar yetisi diye tanımlanabilir, çünkü amaçlar her defasında arzulama yetisini ilkelere göre belirleyen nedenlerdir" (KpV, A. 103). Yani istenç, maksimlerin yasa koyucu biçimi tarafından belirlenmiş bir şey olarak tasvir edilebilir ancak. Bu, yasaların biçimsel karakteri arzulamanın bütün içeriğinden kurtarıldığı ve maksimlerin belirleme nedeninin yalnızca akıl tarafından yönlendirildiği anlamına gelir.

Önceki yazılarında vurguladığı ana düşüncesini Kant, *MS*'de yeniden formüle eder:

Özgürlük, asla akıllı öznenin yasa koyucu aklına karşı bir seçim olarak gösterilemez" veya istek özgürlüğü "yasa için veya yasaya karşı bir eylemi (libertas indifferentiae) seçme yetisi olarak tanımlanamaz (MS-R. AB 27 d.).

Seçme imkanı buna göre pratik anlayışta, aklın nesnel zorunlu yasalarına göre iyiyi seçme yeteneği anlamına gelir. Yasaları geçersiz kılma tarzındaki öznel imkan, duyusal koşullu tarzda belirlenmiş istencin koşullu zorunluluğudur. Kullanımı akla dayalı özgürlük yasasına uygun olmayan deneysel koşullu akıl saf ahlâk öğretisi bağlamında olumsuz tarzda "yetisizlik" (MS-R, AB 28) olarak tasvir ediliyor.

Buna göre istenç saf pratik aklın yanlış veya kötü kullanımı olarak tanımlanamaz. Kötü(lük) saf pratik aklın tersine, deneysel koşullu aklın uygulamalı, deneysel kullanımıdır. Mutlak olumlu özgürlüğün kötüye kullanımı da, "koşulsuz neden" ve "koşulsuz iyi istenç" karşıtlığı yüzünden düşünülebilir değildir. Ama eğer özgür insan yasa koyucu akla ve akla dayalı ahlak yasasına karşı bir yargıda bulunamıyorsa, daha fazla anlamlı bir şekilde kötülükten söz edilebilir mi?

5. Toplumdışı Toplumsallık

İnsanlık tarihinin başlangıcında doğa ile özgürlüğün karşıtlığından doğan "yalın çatışma (Antagonismus)" birey ve toplum arasında "toplumdışı toplumsallık" (IGA, A 392) adı altında yeni bir biçime bürünür. Bu antagonizm, yani bireyselleşme ile toplumsallaşmaya yönelik meyil arasındaki çatışma sayesinde doğa insanı ham halinden kültürleşmiş bir duruma girmeye zorlar.[39]

İnsan birlik (uyum) istemekte; ama doğa insanlık türü için daha iyisini bilir: İkilik (uyumsuzluk) ister (IGA, A 394).

Bireysel ve toplumsal güdülerden kaynaklanan bu antagonistik çatışma sayesinde doğa insanı kültürleşmeye, sivilleşme-

39 *Refleksiyonlar*'da benzer bir düşünce tarzını görmek mümkündür: "İyi, hamlıktan geliştirilmek zorundadır: bu doğanın planıydı. İnsan bunu, kötüden geliştirerek yapar" (R, 890). Doğanın bu durumundan ahlâkî tarafa atılan ilk adım bir düşüştü: "*Doğanın* tarihi böylece iyi ile başlar, çünkü o *Tanrının eseridir*; *özgürlük* tarihi ise kötü ile, çünkü o *insanın eseridir*" (MAM, A 13).

ye ve ahlâkileşmeye zorlar. Buna göre diyebiliriz ki insanlık tarihi üç faklı aşamada hareket eder: *Kültür, Medeniyet (Sivilleşme), Ahlâk.*

Kant tarihle bilgi nesnesi olmaktan ziyade ahlâki bir sorun veya görev olarak ilgilenir. O tarihi insanlığın bir ilerleme idesi olarak kavrar ve tarihte, ancak insan sayesinde gerçekleşme imkanına kavuşan amaçsal (teleolojik) bir doğa hedefi görür. Tek tek insanlar hatta uluslar, her biri kendi yolunda ve çoğu kez de birbirlerine karşı yürürlerken, farkında olmadan doğanın kendileri için çizmiş olduğu hedefe doğru ilerlerler.

Her varlık gibi, insanın belirlenimi de, doğal yapılarının (yeteneklerinin) tümünü geliştirmeye yöneliktir (krş. IGA, 388). Ama bu tam olarak bireyde değil, yalnızca türde gerçekleşebilir. Hayvanlar içgüdüleri sayesinde gelişirler, buna karşın insanlar doğal yapılarını akılları sayesinde geliştirmek zorundadırlar.

Ama aklın varolması kendi başına yeterli değildir. Aklın öncelikli olarak eğitilmesi ve geliştirilmesi gerekir Bunu da akıl sürekli sorunlar yaratıp ve onları çözmeye çalışarak, yani diyalektik bir tarzda yapar. Bir tek aklın aracılığında insan doğasında "egemen olan" doğanın teleolojik amacı geçekleşebilir. Böylece doğanın bu gelişiminde en önemli adımı, akıllı varlığın bizzat doğanın amacı olduğunu bilmek oluşturur. Tarihi araştırma alanı olarak seçen filozofun asıl görevi de kişi ve toplumların bu anlamsız gidişinin arkasında, doğada insanlar için konan bir amaç bulmaya çalışmaktır. Yani o planlı bir gidişe sahip olan bu insanların tarihinin doğanın belli bir planına göre işleyip işlemediğini ortaya koyar.

> Bu adım böylece aynı zamanda akıllı varlığın doğanın ana karnından *salıverilmesi* ile bağlantılıdır: saygın, ama aynı zamanda çok tehlikeli bir değişim, doğanın insanı, zahmetsiz bir şekilde gözetildiği, masum ve güvenli bir bebek-bakım ortamından dışarı atıp ve dünyanın, onu pek çok kaygı, uğraş ve bilinmeyen kötülüklerinin beklediği ıra köşelerine attı" (MAM, A 11).

İçgüdüden akla doğru atılan bu adım sayesinde akıllı varlık özgürlüğünü geliştirme ve yaşam tarzını yüksek bir aşamaya

eriştirme yeteneği kazanmıştır. Bu anlamda Kant, insanların "doğanın vesayeti durumundan özgürlük durumuna" (MAM, A 12 d.) eriştiklerini söylüyor. Doğa böylece özgürlüğün veya kültürün karşısına konuluyor, bir başka deyişle, doğal yapıların bu gelişimi, insani özgürlükle karşıtlık içeren yasal bir ortamı doğurur. Doğanın "*yeteneklerin gelişmesini gerçekleştirmek için kullandığı araç toplumdaki antagonizmadır; öyle ki sonunda bu antagonizma yasaya uygun bir düzenin sebebi olur.* Ben burada antagonizmden insanların *toplumdışı toplumsallığını* anlıyorum; bir yandan toplumsallaşmaya, diğer taraftan sürekli olarak toplumdan uzaklaşmaya zorlayan bir dirençle bağlantılı bir meyil" (IGA, A 392).

İnsan doğal yapılarını en iyi koşullar altında geliştirmek için toplumsallaşmak ister; ama aynı zamanda da kendini toplumdan soyutlama, bireyselleşme yönünde güçlü bir meyle sahiptir, bir başka deyişle, insan bir yandan "tembelleşme" isterken, öte yandan da başkalarından zarar görme ve onlara bağımlı olma korkusunu sürekli olarak kendinde hissettiğinden topluma yaklaşır.

İnsanın toplum-dışılığı böylece, onun her şeyi kendi arzularına göre ve kendi başına oluşturmak istemesinden kaynaklanmaktadır. Bu şekilde de o, gerçekte iyi ile karşıtlık içinde olan "ben-sevgisi" ilkesine göre davranmaktadır. İnsan akıl ve duyu varlığı olarak gözlemlendiğinde ahlâklılık, doyurulması mutluluk olan ben-sevgisiyle karşıtlık içerir. Keza ben-sevgisi, eğer maksimlerimizin ilkesi olarak kabul edilirse bütün kötülüklerin kaynağıdır. Ama ben-sevgisi, özellikle üç büyük tutku: şeref (itibar), güçlü olma arzusu (iktidar) ve hırs (mülkiyet) yalnızca ahlâklılığa karşı bir direnç olarak değil, aynı zamanda ona erişmek için bir araç olarak da algılanmalıdır.[40] Dolayısıyla insan kendisinde bir uyumsuzluk, kıskançlık ve doymak bilmeyen arzular yarattığı için doğaya şükran duymalıdır. Çünkü insan için

40 *Schwartländer* (1968), 112, bunun her ne kadar anlama yetisinin işlevi olsa da ben-sevgisi tarafından gerçekleştirilmeye kalkışıldığını, bunun da anarşizme yol açan bir antagonizmi doğurduğunu söylüyor. Bu anlamda anlama yetisi insana, bu karşılıklı savaşı sınırlandıran ve bir arada vuku bulmasını sağlayan kurallar sunar. Anlama yetisinin "doğal diyalektiğin" oluşmasında da benzer bir rol oynaması dikkate değerdir.

olumsuz görünen bu ilkeler (ben-sevgisi) kültürün çıkış noktası ve gelişmesinin itici gücüdürler.

Böyle bir toplumda "hamlıktan kültüre, insanın gerçek toplumsal değerini var eden ilk ciddi adım atılmış olur; orada bütün yetenekler aşama aşama gelişir, ki bunlar kaba doğal yapıyı zamanla ahlâki bir ayrımla belli ilkelere ve öylesi patalojik-baskı altındaki uyuşumdan, nihai olarak ahlâki bir tümün uygulanabileceği bir topluma dönüştürebilir. Her tür çıkarcı haksız talebi zorunlu olarak bulunduran bir direnç ve çatışmayı doğuran" bu tarz toplumdışı bir nitelik olmadan "arkaik bir koyunumsu hayattan tam bir çıkışla kanaatkarlık ve karşılıklı sevgi tüm gizil güçleriyle birlikte kendi özlerinde gizli kalırlardı: Otlayan koyunlar misali iyi huylu insanlar kendi varlıklarında asla büyük bir değer yaratamazlardı [...]; akıllı bir doğa sahibi olarak da amaçları çerçevesinde yaratılıştaki boşluğu dolduramazlardı" (IGA, A 393).

Tek tek bireyler birbirleriyle kavga içindedirler. Onlar "bireyselleşme" isterler, ama aynı zamanda, çatışmanın tüm güçlerini açması ve yapılarını geliştirmek için toplumsallaşmak arzusundadırlar. Antagonistik diyalektik böylece, her ne kadar kendinden pek çok kötülük çıksa da gelişmenin gerçek motor gücüdür.

İnsan yalnızca toplum *içerisinde* değil, aynı zamanda toplum *aracılığıyla* da gelişir. Buradan toplum açısından bakıldığında doğanın en yüksek amacı, insanın bütün yapılarının geliştiği genel bir dünya vatandaşlığı olgusu gelişir. Eğer doğa insan türünü "*genel olarak hukuk ile yönetilen bir yurttaşlar topluluğuna erişmeye*" (IGA, A 394) zorluyorsa, bu hedef yalnızca özgürlük sayesinde gerçekleştirilebilir, gerçi "dışsal" bir özgürlük sayesinde. Ama bu tarz bir özgürlük büyük sıkıntıları da beraberinde getirir ve nihayet bunlar "insanları eğilimlerini gerçekleştirmek için birbirine tabi kılar, öyle ki insanlar bu yabani özgürlük içerisinde daha fazla bir arada, yan yana varlıklarını sürdüremezler" (IGA, A 395). İşte bu tehlike insanları hukukun şemsiyesi altına girmeye ve doğal yapılarını bu tür bir toplum içerisinde tam olarak geliştirmeye yönlendirir.

Çünkü yalnızca, üyelerinin sürekli olarak çatıştığı ve sınırları tam olarak belirlenen ve güvence altına alınan büyük bir özgürlüğe sahip bir toplumda, (bu insanlar) özgür bir şekilde diğerleriyle birlikte varlıklarını devam ettirebilirler, [...] böylece, *özgürlüğün en dış sınırına eriştiği* bir toplumda en yüksek oranda karşı konulmaz bir güçle bağıntı kurulmuş olur; doğanın insan türü için belirlediği en yüksek amaç olan tam *adaletli* bir *yurttaşlar anayasası* (IGA, A 394).

Benzer bir toplum-dışılık farklı toplum ve devletler arasında da ortaya çıkar. Devletler arasındaki ilişkiler zorbalık esasına dayanır. Kültürler diğer kültürleri rakip ya da düşman olarak gördüklerinden birbirlerine yanaşmazlar. Devlet ve kültürler arasında yaşanan kargaşa ve savaşlar aslında doğanın amacına erişmesi için bir araçtır ve bunlar devletler arasında yeni ilişkiler kurmaya, eski yapıların yerine yenilerini yerleştirmeye yardımcı olurlar. Ne savaşlar rastlantı sonucudur ne de savaş sonrasında ortaya çıkan yeni yapılar. Böylece bir yandan içte yurttaşlar anayasasının en iyi şekilde oluşturulması, öte yandan buna paralel olarak gelişen dış anlaşmalar ve devletler arası hukuk anlaşmalarıyla tümüyle planlı işleyen bir topluluk oluşturma mümkün olacaktır. Kısaca antagonizm bütün devletlerin uluslarını huzur ve güvenlik içerisinde yaşayabilecekleri bir ortamı aramaya yöneltir.[41] O zaman, insan ve toplumlar doğanın çizdiği hedefe erişmek için bu antagonizmayı körüklemeli, desteklemelidir.

Ben-sevgisini eylemlerinin temel güdüsü yapan insan, "kendi istencini dizginleyecek ve onu, herkesin özgür olabildiği genel geçer bir istence boyun eğmeye zorlayacak bir *yöneticiye*" (IGA, A 396) ihtiyaç duyar. Toplumsal politik birleşme buna göre dış bir "güç" sayesinde gerçekleşir ve doğrusu bu insanların birbirlerini yerinden ederek bir devlet çatısı altında toplanmalarıyla sonuçlanan sıkıntı halinden çıkış için gereklidir. Yabani insan nahoş bir şekilde de olsa, kana bulanmış özgürlüğünden vazgeçmek ve hukukun etkin olduğu bir anayasada huzur ve emniyeti aramak zorunda bırakılır (krş. IGA, A339).

41 Bu Kant'ın daha sonra kaleme aldığı *Sürekli Barış* adlı küçük boyutlu ama oldukça önemli çalışmasının ana düşüncesini oluşturur.

Son amaç insanın tam bir belirlenimine karşılık gelir ve bu da tümüyle insanın ahlâki yönü üzerine bina edilir. Bu anlamda "insanın son amacı" yalnızca "en yüksek iyi" olabilir. Söz konusu gelişme sonuçta insanın doğası ve aklı arasında gerçekleştirilen bir senteze vardırır.

6. Maksim ve Yasa

Bu zamana kadar biz güdü veya eğilimlerin yalnızca özgür bir edim neticesinde maksımlerimize alınabildiğini gördük. Yani onlar istek (Willkür) üzerinde doğrudan bir etkiye sahip değiller. Kötüye yönelik meyil ise temelde güdülerin ahlâki düzenini tersine çevirmekti. Yine biz, bir eylemin ahlâki değerinin yalnızca onu belirleyen nedende, yani kendisine göre eylemin yapıldığı maksimde bulunduğunu bilmekteyiz. Maksim buna göre istemenin öznel nedeniydi. Ancak Kant'ın öznel maksimın karşısına koyduğu şey, saf pratik aklın nesnel ve genel geçer bir ilkesi olmalıydı. Her ikisi aslında bir eylemin insan aracılığıyla nasıl gerçeklik kazandığı ve böylece de öznel ve nesnel ilkeler arasında bir çatışmanın nasıl ortaya çıktığı sorusuna cevap oluşturuyordu.

Canlı bir varlık yalın bir durumda "neden ve etki" ilkesine göre davranır. *Neden* burada organizmanın bir ihtiyacı veya bir eksikliğini dile getiriyor. Bu hareket nedeni, bir tür *güdü* olarak, yalın bir "impuls" veya "motif" olabilir ve ancak hayvanlarda rastlanabilir. İnsan eylemleri yalnızca basit bir güdü aracılığıyla değil, aynı zamanda nesne ve olayların bağlantısının tasarımıyla gerçeklik kazanır. Kant bu tür bir varlığı, yalnızca yasalara göre etkide bulunan ama "*yasaların tasarımına göre etkide*" (GMS, BA 36) bulunmayan doğa nesnelerinin karşısına koyar. Buradan hareketle o nesnelerin etkisi ile eylemlerin etkisi arasında kesin bir ayrım yapar. Bir tek akıllı bir varlık yasaların tasarımına göre, yani ilkelere göre etkide bulunma yeteneğine sahiptir. Bu, onun bir istence sahip olduğu anlamına gelir. O zaman *istenç*, bir yasanın tasarımına göre bir eylemin nedenini oluşturan yeti demektir. Böylesi bir istenç ve pratik akıl Kant'a göre özdeştir:

Eylemlerin yasalardan türetilmesi aklı gerektirdiğinden, istenç pratik akıldan başka bir şey değildir (GMS, BA 36).

İlke kavramı "pratik ilkeleri (Grundsätze)", bunlar da "altına birçok pratik kuralın girdiği genel bir istenç belirlenimini içerirler" (KpV, A 35). Buradan pratik buyurtular ve prensipler genel olduğunda "ilke" diye adlandırılırlar. Pratik ilkeler ise ya *öznel* ya da *nesnel* olurlar. Nesnel ilkeler bütün akıllı varlıklar için geçerli olmasına karşın, eylemlerimizin gerçek temeli öznel ilkeler yalnızca tek tek bireyler veya eylemde bulunanlar için bir geçerliliğe sahiptirler. Bu sonuncuları Kant "maksim" diye nitelendirir ve şöyle tanımlar:

> *Maksim* istemenin öznel ilkesidir; nesnel ilke ise (yani eğer akıl arzulama yetisi üzerinde tamamıyle egemen olsaydı, bütün akıllı varlıklar için öznel olarak da pratik ilke işini görecek bir ilke olan nesnel ilke ise) pratik *yasa*dır (GMS, BA 15 Anm.).

Böylece, güdüsü yalnızca eylemde bulunan birey için geçerli olan ilkeye *maksim* denir. Buna karşın ilkenin güdüsü her akıllı varlık için geçerliyse *nesnel* bir *yasa*dır.

İstencin (arzulama yetisinin) duyumlara bağımlılığı *eğilim*, bir istencin aklın ilkelerine bağımlılığı da *ilgi*dir *(Interesse)*. İnsan eylemleri aklın ilkelerine "bağımlı"dır, çünkü onlar yalnızca "öznel açıdan" "rastlantısal" olarak belirlenebilirler. Tanrısal istençte durum değişiktir, çünkü onun istenci zorunlu bir şekilde yasaya uymaktadır.

> Ama insan istenci de bir şeye *ilgi duyabilir*, fakat *ilgiden dolayı eylemde* bulunmayabilir. Bunlardan ilki eylemdeki *pratik* ilgi anlamında, ikincisi ise eylemin nesnesine olan *tutkusal* (*patalojik*) ilgi anlamındadır. İlki istencin, aklın kendi başına ilkelerine bağımlılığına, ikincisi ise eğilim adına aklın ilkelerine bağımlılığına işaret eder; çünkü ikinci durumda akıl, eğilimin ihtiyaçlarının nasıl karşılanacağı konusunda pratik kurallar verir (GMS, BA 38 Anm.).

Eylemin öznel ilkesi olarak maksimler, "aklın öznenin koşullarına (sıkça bilgisizliğine ya da eğilimlerine) uygun olarak belirlediği pratik kuralı içerir" (GMS BA 51 Anm.). Akıl bu durumda, eğer özne maksimlerinin genel geçerli bir biçime sahip olmasını

isteyemezse, aşağıda da göreceğimiz gibi, duyusallığa saplanıp kalır.

Bir ilgi, "ödevden dolayı" eylemde bulunduğunda "pratik" adını alır, yani o bir "yasa karakterine" sahip olur.[42] Şimdi akıllı bir varlığın eylemi kör bir impuls tarafından yönlendirilen bir ilgi olamaz, tersine yalnızca düşünsel bir ilgidir o. Hayvanlar bunun tersine yalnızca bir güdüye sahiptirler, özellikle onlar belli koşullarda, örneğin açlık dürtüsüyle hareket ettiklerinde. Bir tek akıllı varlıklar ilgilerine göre eylemde bulunurlar, hayvanlar ise duyusal güdülerine uyarlar.[43]

Bir tek akıllı bir varlık maksim oluşturabilir, böylece maksim, genel olması yönüyle, güdüden ayırt edilir. Bir maksim olarak ben kendime ait bir evimin olmasını isteyebilirim. O zaman benim maksimim şu olur: "Eğer kendine ait bir ev satın almak istiyorsam, belli bir miktar para biriktirmeliyim". Yani eğer bir eylemi gerçekleştirmek istiyorsam, buna uygun bir maksimi izlerim. O zaman bu bir güdü olarak değil, tersine her benzer durumda kullanabileceğim bir ilke olarak eylemime etkide bulunur. Ancak bu bir maksimin daha başlangıçta ahlâki olarak ortaya konulduğu anlamına gelmez. Maksim olarak bu eylemin benim için bir anlam taşıması yeterlidir ve bu şekilde o eylemin öznel ilkesi olur.

Ahlâken iyi bir eylemin belirleme nedeni salt bir eğilim olamayacağından, ahlâki maksimler de salt bir eğilim üzerine bina edilemezler. Eğer maksimler duyusal eğilimler üzerine dayanırlarsa, o zaman bunlar *deneysel* maksimler veya *a posteriori* maksimler olarak adlandırılırlar; bunlar arzularımızın ürünü olan deneyimden türerler. Duyusal eğilimlere dayanmayan maksimler *a priori* maksimlerdir. Bunlar bizim arzularımızın ürünü

42 "İlgi (duyma), aklın pratik, yani istenci belirleyen bir neden olmasını sağlayan şeydir. Bunun için de en çok akıllı bir varlığın ilgi duyduğundan söz edilir, akılsız varlıklar ise yalnızca duyusal dürtüleri hissederler" (GMS, BA 122 Anm.).

43 *Kaulbach* (1988), 128, bu noktada pratik, yani "düşünsel" bir ilginin ortaya çıkmasından söz eder. Bu "saf" ve "saf olmayan" istenç karşılaştırılmasıyla ve buradan her ikisinin birleşmesi sonucunda ilkine (saf olana) tabi olan bir ilgidir.

deneyimlere dayanmazlar. Deneysel maksimleri bazen *içeriksel*, buna karşın *a priori* maksimleri *biçimsel* maksimler diye de adlandırırız. Yukarıda da vurguladığımız gibi, istencin bütün eylemleri bir ilke aracılığıyla belirlenmek zorundadır, yani istenç ya içeriksel ya da biçimsel bir maksim tarafından belirlenir. Ödevden dolayı olan bir eylem buna göre biçimsel bir maksime göre gerçeklik kazanan eylemdir.

Yine biz, bir etkinin oluşmasında bir güdü veya yalın bir dürtünün bireyin eylemi üzerinde doğrudan bir rolünün olmadığını söylemiştik. Kant bu düşüncesini sonraki yazılarında geliştirir. Bu çerçevede o maksimler ile özgür istence bağlı eylemler arasında var olan bir ilişkiden söz eder.[44] *RGV*'de *istek özgürlüğü*, "bir eylemin hiçbir güdüsü tarafından belirlenemeyen, *yalnızca insanın onu maksim olarak kabul etmesiyle*" (RGV, B 12) mümkün olan bir şeydir.

Eylemin temelinde yatan güdülere dair bu zamana kadar edindiğiniz bilgilerden hareketle doğal diyalektiğin neden olduğu meyli değerlendirirsek, onun yalnızca bir maksim sayesinde bir insanın eylemine etkide bulunabileceği sonucuna varırız. Ama bu maksim duyusal eğilimlere dayandığından, deneysel veya içeriksel bir maksim olabilir ancak. Öte yandan bir maksim sayesinde gerçeklik kazanan bu meyil herhangi bir tarzda "akıllı" bir edimdir, çünkü o ancak akıllı bir varlıkta, yani insanda ortaya çıkmaktadır. Bunun sonucu olarak biz ödev ile eğilim arasındaki antagonistik çatışmanın hakikatte içeriksel maksimleri ilke edinen "deneysel pratik akıl" ile yalnızca nesnel ve genel maksımleri ilke edinen "saf pratik akıl" arasında bir çatışma olduğunu söyleyebiliriz.

Şimdi ana sorun şudur: Benim eylemlerimin temelinde "ödeve uygunluk mu (biçimsel bir maksim)", yoksa "eğilime uygunluk mu (içeriksel bir maksim)" yatmaktadır? Ben bu aşamada eylemlerimi belirleyen maksimin bir ilke olduğunu biliyorum, ama henüz onun nesnel bir ilke gibi, herkes için genel geçer bir ilke olduğunu bilmiyorum. Bu noktada Kant bize her durumda

44 Bunun için bkz. "İstek özgürlüğü".

yol gösterecek emin bir ölçüt arıyor. Gerçi maksımler ilkedirler ama nesnel geçerliliğe sahip olmadıklarından henüz buyruk olarak geçerlilik taşımazlar. Pratik ilkeler buna karşın "buyruklar", yani bir eylem için gerekliliği, nesnel bir zorlamayı dile getirirler. Yani insan eylemleri, doğal eğilimler tarafından belirlenmiş olabileceğinden pratik yasalara karşı olabilirler. Bu demektir ki, insan istenci doğal yapısı gereği hem akıl hem de eğilim tarafından belirlenmeye yatkındır. Gerçi insan için, eğilimlerini, yani maksimlerini aklın nesnel kurallarına tabi kılma şeklinde bir "gereklilik" söz konusudur, ama insan aynı zamanda bir duyu-varlığıdır ve bu yönüyle de ihtiyaç ve eğilimlerini doyurmayı istencini belirleyen neden yapmaya yatkındır.

İnsan istenci böylece sürekli olarak nesnel ilkeler tarafından belirlenmek durumunda değildir, bir başka deyişle "akıl istenci tek başına yeteri ölçüde belirlememektedir" (GMS, BA 37). Demek ki bu istenç "zorunlu olarak" yasa tarafından belirlenmiyor. O zaman insan istenci zorunluluğun bir başka tarzıyla belirlenmelidir.

> Böylece nesnel bakımdan zorunlu olduğu bilinen eylemler, öznel olarak rastlantısaldır ve böyle bir istencin nesnel yasalara uygun olarak belirlenmesi *zorlama*dır; yani, nesnel yasaların bütünüyle iyi olmayan bir istençle bağlantısı, akıl sahibi bir varlığın istencinin gerçi akıl nedenleriyle belirlenmesi, ama doğal yapısına göre bu istencin zorunlu olarak uymadığı nedenlerle belirlenmesi olarak tasarımlanır.
>
> İstenci zorladığı oranda nesnel bir ilkenin tasarımına *emir* (aklın emri), bu emrin formülüne de *buyruk (İmperativ)* denir (GMS, BA 37).

Bu, benim isteğimin saf öznel ilkesi olarak maksimlerimi nesnel pratik yasalara dönüştüren bir buyruktur. Nesnel yasa buyruk olarak istencim üzerinde bir hak talep ediyor. Yani buyruk, sürekli olarak "ödevden dolayı" hareket etmeyen istencime etkide bulunuyor. Bundan ötürü istencimim belirlenimi nesnel yasaların "zorlamasına" gerek duyar. Diğer bir deyişle, insan istenci "rastlantısal karakteri, yani yasanın istenç ile uyuşmamasından dolayı buyruk bir "gerekliliği" dile getirir. Bu şekilde istenç şu buyrukla karşı karşıya kalır: "Yapmalısın!"

Akıl yasası tarafından buyurulan "gereklilik", "pratik-ahlâki bir iyi"dir ve nesnel geçerliliğe sahiptir, buna karşın "hoş (olan)" öznel, yalnızca göreceli olan bir değer ve iyiliğe sahiptir. Akla dayalı amaçların gerçekleşimi böylece "pratik" ilgiler (çıkarlar) aracılığıyla mümkün olur.

Buyruğun *sorumluluk* (*yaptırım*) özelliğini aydınlatmak için, *KrV*'un yargı öğretisinde serimlenen mantıksal kavramlara başvurulur.[45] Kant buyrukları *koşullu (hipotetik)* (eğer a, o halde b) veya *kesin (kategorik)* (a = b) şeklinde sınıflandırıyor, ama bu sınıflandırmaya mantıksal yargılardan *ayrık*'ı *(disjunktiv)* katmıyor (a = b veya c veya d ...). Bu seçim kabaca Kant'ın sıkça yergilere konu olan katı kuralcılığı veya tavizsizliğinden (rigorizm) hareketle açıklanabilir. Buna göre ikiden fazla ihtimale yer yoktur. O zaman buyruklar ya koşulludur, yani onlar bir eylemi herhangi bir amaca erişmek için zorunlu bir araç olarak buyururlar, ya da kesindirler, yani onlar dolaysız bir şekilde herhangi amaç gözetmeksizin buyururlar.

> Şimdi eğer eylem, yalnız *başka bir şey için* -yalın bir araç olarak- iyi ise buyruk *koşullu* olur; kendi başına iyi, dolayısıyla da kendiliğinden akla uygun gelen bir istencin ilkesi olarak zorunlu olduğu tasarımlanırsa, o zaman *kesin* olur (GMS, BA 40).

Buna göre emin bir şekilde diyebiliriz ki, Kant'a göre yalnızca kesin buyruk (yani a = a) *zorunlu (apodeiktik)* bir buyruk (yani, *mutlaka* olmalı) olabilir.

Koşullu buyrukla iki tür amaç güdülebilir: *Mümkün* veya *gerçek*. Eğer bu amaç mümkünse, koşullu buyruk *sorunsal* olarak geçerlidir. İkinci durumda ise *onaylayıcı* olur. Buradan hareketle Kant "beceri kuralları" ile "zeka öğütleri" arasında bir ayrım yapar.[46] Beceri kurallarına bir örnek vermek gerekirse: "Eğer

45 Yargı biçimleri olarak Kant şunları ayırt eder: a) Yargıların *niceliği* (birlik çokluk, tümlük), b) yargıların *nitteliği* (evetleyici, değilleyici veya sonsuz olan), c) *bağıntı* (bunlar kesin, koşullu veya ayrık olabilir) ve d) yargıların *modalitesi* (bunlar sorunlu, onaylayıcı veya zorunlu yapıda olabilirler) (krş. KrV, B 95 d.)

46 "Öğüt" deyimi özellikle deney bilimlerindeki kaynağına gönderme yapar. Hakikatte dünya bilgeliği ve yaşam deneyiminin bir konusudur o ve bu yüzden saf bir ahlâk felsefesini kurmak için en az beceri kuralları kadar elverişsizdir, krş. *Çilingir* (2003b), 23 d.

saz çalmak istiyorsan, çokça alıştırma yapmalısın". Burada varsayılan amacın iyi veya kötü olduğu söz konusu değildir, tersine kural, amaca erişmek için neyin yapılması gerektiğini söyler. Bir zeka öğüdü şu şekilde formüle edilebilir:

> Eğer mutlu olmak istiyorsan, o zaman şu veya bu şekilde davranmalısın.

Burada insanların mutlulukları söz konusudur, bununla birlikte eylem zorunlu bir şekilde buyurulmamıştır, tersine yalnızca başka bir amaca erişmek için bir araç *koşuluna* bağlanmıştır. Kant beceri buyruklarının imkanının analitik önermeler üzerine kurulmuş olduğunu düşünür ve onları şöyle betimler:

Amacı isteyen, bunun için elinde olan (aklın eylemini kararlı bir biçimde etkilediği ölçüde), onsuz olunamayacak denli zorunlu olan aracı da ister" (GMS, BA 44 d.).

Beklenilen etkinin yalnızca kendisiyle gerçekleşebileceği bir eylemin zorunluluğu bir nesnenin istenmesi kavramından analitik olarak türetilebilir. Beceri kurallarından farklı olarak mutluluk öğütleri, hedefledikleri amacı gerçek bir amaçmış gibi genel olarak varsayılabilme avantajına sahiptirler; çünkü mutluluk insanın özüne aittir, yani kesin ve *a priori* bir şekilde her insanın varsayabileceği bir amaçtır. Biraz önce belirttiğimiz gibi, mutluluk güdüsü zeka buyruklarının temelinde yatan güdüdür. Kant bunu *onaylayıcı-pratik önerme* olarak adlandırır, çünkü ihtiyaç sahibi bir varlık olarak insan bu hedeften asla uzak duramaz. Bu aynı zamanda bir akıl buyruğudur, ama yalnızca bir koşula bağlı olarak:

> Bütün akıl sahibi varlıklar için (buyruklar bağımlı varlıklar olarak, onlara uygun düştüğü ölçüde) hepsinde gerçek olarak varsayılabilecek bir amaç, yani onların yalnız sahip *olabileceklerini* değil, fakat hepsinin bir doğa zorunluluğuna göre sahip *olduklarını* kesinlikle varsayabileceğimiz bir amaç vardır, o da *mutluluk* amacıdır (GMS, BA 42).

Mutluluğun bütün öğeleri deneysel ve insanın mutluluğu hayatın akışına bağlı olduğundan, hiçbir sonlu insan için mutluluktan anlamlı bir kavram oluşturmak mümkün değildir. Bura-

da Kant'ın asıl itirazı mutluluk kavramının belirsizliğine yöneliktir. Kant, *KrV*'da mutluluğun kavramsal karakterini bütünüyle kuşkuyla karşılarken, *GMS*'de mutluluğu "imgelem gücünün bir ideali" (GMS, BA 47) olarak tanımlar ve buna uygun olarak da insanı sürekli ve yetkin mutluluğun peşinden koşan bir varlık olarak gösterir. Belli öğeleri tümüyle deneysel olduğundan mutluluk değişen koşullara bağlı kalır. Bu nedenle tek tek insanların ondan ne umdukları tam olarak belirlenemez. Mutluluğun çok yönlülüğü, onun doyurulan koşullarının sürekli olarak değişmesi ve çoğalması sonucunu doğurur. Buna bağlı olarak da bir hedefe erişildiğinde onunla bağlantılı olan pek çok doyurulması gereken koşul ortaya çıkar ve bu böyle devam eder. Mutluluğun belirleniminin kesin olarak yapılabileceği kabulü bile onun deneye bağımlı karakterini değiştirmez.

Zeka öğütlerinde, beceri kurallarında olduğu gibi, analitik önermeler söz konusudur, "ama her ikisi de amaç olarak istenildiği varsayılan şeye, yalnızca araçları buyururlar" (GMS, BA 48). Koşullu bir buyruk, yukarıda da görmüş olduğumuz gibi, biçim tarafından değil, tersine duyusal güdü veya eğilimler tarafından belirlenmiş "aklın içeriği" ile ilgili olan buyruktur. Burada akıl tutkular tarafından belirlenir, yani eğilimlerin çıkarını mutluluğun salt duyusal ilkesine göre yönetir. Dolayısıyla böyle bir buyruğun ahlâki olması düşünülemez.

Kesin buyruk ("ahlâki emir") buna karşın koşulsuz olarak buyurur ve o her koşul altında, her akıllı varlık için geçerlidir. Çünkü o "eylemin içeriği" ile değil, "ilkenin biçimi" ile, dolayısıyla maksimlerin tam bir belirlenimiyle ilgilidir. Doğrusu kesin buyrukta asla deneysel bir amaç göz önünde bulundurulmaz, tersine eylem kendiliğinden zorunludur. Buyruk ahlâki eylemin biçim ve ilkesini belirler.

Yalnızca kesin buyruk tam anlamıyla *pratik yasa*dır, çünkü o her akıllı varlığın istenci için geçerlidir. O, akıllı olmakla beraber yetkin olmayan varlığa, nasıl davranması gerektiğini gösterir, çünkü bu varlık her zaman genel geçerliliği olan maksimlere göre eylemde bulunmaz. Kant kesin buyruğu sentetik *a priori*

pratik bir önerme olarak gösterir, yani o deneyimden bağımsızdır ve onda mantıksal yüklem (sonuç) öznede önceden içerilmiş değildir. Daha doğrusu Kant bir eylemin istemesinin (deneyimde olduğu gibi) daha önce var olan bir istemeden türetilmemiş olduğunu söylüyor. Tersine bu *a priori* ve dolaysız bir şekilde akıllı varlığın zorunlu eylemiyle bağlantılıdır. Buna göre ahlâki bir eylemin karakteri yalnızca kesin buyruk tarzında olabilir.

Buraya kadar anlattıklarımız bizi, ahlâki yargının ölçütünün *a priori* bir ilke olması, yani bir maksimin yargılamasının deneysel içerikten bağımsız yapılması gerektiği sonucuna vardırıyor. Böylece ahlâki yargılamanın yasal biçimi, ilkelerin elverişliliği veya elverişsizliği talebinde kendini göstermektedir, yani çelişki içermeyen bir biçim dahilinde. Bu şekilde bir biçim Kant'a göre mümkündür ve bunun birincil ifadesi de şöyle olur:

> *Yalnızca, aynı zamanda genel bir yasa olmasını isteyebileceğin maksime göre davran* (GMS, BA 52) (krş. KpV A 54).

Eğer istemenin maksimleri eylemin genel doğal yasası olarak ortaya konulamazsa, onlar akıldan değil duyusallıktan kaynaklanmış olur. Buradan kesin buyruğun ilk formülü doğa yasasına analog olarak şöyle dile getirilebilir:

> *Öyle davran ki, sanki eyleminin maksimi senin istencinle genel bir doğa yasası olsun* (GMS, BA 52).[47]

Temel yasanın ikinci biçimi veya kendinde amaç biçimi şöyledir:

> *Öyle davran ki, insanlığa her defasında kendi kişiliğinde olduğu gibi, başkalarının kişiliğinde de, asla yalın bir araç olarak değil, aynı zamanda amaç olarak göresin* (GMS, BA 66 d.).

Üçüncü veya özerklik biçimi ise şöyledir:

> *Öyle davran ki, "maksimleri aracılığıyla istencin kendisini aynı zamanda genel bir yasa koyucu olarak gözlemleyebilsin"* (GMS, BA 76).

47 Kaulbach (1988), 64, doğa yasası formülünü yorumlarken "eylem dünyasını" "yasalara tabi bulunan nesnel varlıkların alanı" olarak kavramamız gerektiğini savunur. O zaman burada "doğa" insan için hakikatte "görünüşlerin bir doğası değil, tersine, akıllı varlıklarda olduğu gibi, kendinde şey" alanı olur.

Kesin buyruğun maksimlere uygulanmasıyla Kant ahlâkî olanla ahlâkî olmayan arasında kesin, mutlak bir ayrım yapar. Kant bunu bir intihar durumunu örnek vererek açıklamaya çalışır. İntihara kalkışan bir kişinin maksimi şöyle olur:

> Yaşam uzadığı sürece, güzel şeylerden çok felaketler vaat edecekse, ben-sevgimden dolayı onu kısaltmayı ilke edinirim (GMS, BA 53).

Bu tarz bir maksim, doğa düzeni tasarımına göre genel bir yasa olamaz, yoksa kendiyle çelişir, yani bu maksım ahlâkî değildir. İkinci bir örnek olarak Kant maddi sıkıntı içinde olan bir kişinin durumunu göze önüne serer. Üçüncü olarak, yetenekli olan, ama enerjisini bu yeteneklerini geliştirme yerine zevk ve eğlence peşinde harcayan bir kişiyi örnek alır. Dördüncüsünde ise, ne zor durumda başkalarına yardım eden ne de kendi başı sıkıştığında başkalarını yardıma çağıran bir kişinin maksimini inceler. Bu maksimlerin hiçbiri ahlâkî değildir, çünkü bunların hiçbiri genel bir yasa olarak ortaya konulamaz. *Genelleştirme* açısından bakıldığında örneklerde dile getirilen maksimler bir çatışmaya yol açar; örneğin birinci ve ikinci bizzat doğayla, üçüncü ve dördüncü istencimizin kendisiyle. Bu son durumdan kaçınmak için Kant bize formülün üçlü bir tekrarını sunar: Kendi maksimimizin bir doğa yasası olmasını *isteye-bilmemiz-gerekir* (man *müsse wollen können*). Verilen bu son örnekle, çelişkisiz bir şekilde genelleştirilebilirlikten hareketle ahlâkî maksimlerin temel yapısı ortaya konulmuş olur.

Şimdi bu tarz bir deneme sürekli olarak, bir maksimin genel bir yasa olmasını *isteyebilme*de kendini gösterir. Bu ahlâkî yargılamanın kendine özgü bir kanonudur ve bize, aranılan maksimin kendi içinde bir çelişkiye düşüp düşmediğini gösterir. Böylece genel yasa koyucu biçimi içermeyen maksimler bir yükümlülük getirmezler ve bu halleriyle de (bunlardan çıkan eylemler yasaya uygun olsa bile) saf pratik akla, dolayısıyla ahlâkî niyete ters düşerler. Kısaca, ya maksim kesin buyruğa uygun düşer ya da uygun düşmez. Böylece yasa burada kontrol mercii görevini görür. Ancak bu kesin buyruğa uyan insanın artık daha fazla eğilimlerle çatışmayacağı veya onun eğilimlerinin bir engel olarak ahlâk yasasının karşısına dikilmeyeceği anlamına gelmez.

Yalnızca koşulsuz ve genel geçer ahlâk yasası insanın nedenselliğini, yani istencini, onu öznel içeriksel belirlenimlerinden hepten soyutlayarak, duyusal dünyanın doğal yasalarının tümünden ayrı tutmayı sağlayabilir. Saf akıl duyusallığın hiçbir katkısı olmadan iş görür. Yasanın formunun tasarımı koşulsuz iyi istencin belirleme nedeni olarak kendi başına yeterlidir ve bu tasarım duyusal güdülerin etkisini dışta bırakır. Böylece ahlâki ilke, bütün deneysel belirleme nedenlerinin karışımından bağımsız olan pratik akıl yetisinin etkin kullanımında kendini gösterir.

İyi bir istenç Kant'a göre tümüyle iyiye yönelik olan ve sırf kendi için iyi olandır. O değerini kendi içinde taşır ve hiçbir sınırlandırma olmaksızın, kayıtsız koşulsuz iyi sayılabilecek biricik istençtir (krş. GMS, BA 1). İyi istenç bu anlamda "en yüksek iyi"dir (GMS, BA 7), bu yüzden de mutlaktır ve deneyimin ötesinde bulunur. Ama Kant, ahlâk felsefesini insanların deneysel varlıkları açısından da anlamlandırmak istediğinden, bu mutlaklığın deneyim ile bağlantısını yeniden kurmak zorundadır. Öte yandan, doğuştan zorunlu bir şekilde nesnel yasalara uymak durumunda olmayan bir varlık olarak insan, istencin öznel bir belirleme nedeni olacak bir güdüye ihtiyaç duyar, çünkü onun istenci Tanrı istencinde olduğu gibi, doğrudan ve tümüyle akıl tarafından belirlenmez.[48]

Şimdi bu noktada mutlaka cevaplandırılması gereken soru, akıl gibi deneysel olmayan bir yetinin, insan ve onun eylemleri gibi deneysel olan bir alanda nasıl kullanılabileceğidir? Bu bağlantıyı Kant *saygı* kavramından hareketle kurmaya çalışır. Saygı bir tür bağlantı öğesidir ve anlama (yetisi) kategorileri ile dış dünya arasındaki bağlantıyı sağlayan zaman ve mekan formlarının teorik akılda oynadığı role benzer bir rolü ahlâki alanda oynar.

Kant için yalnızca ahlâk yasası, yani ödev bilinci istençle ilişkilendirilebilir. Bu ilişki veya bağlantı sayesinde nesnelere yönelmiş olan eğilimlere son verilebilir. Dolayısıyla her tür eğilimi

48 İnsan saf bir akıl varlığı olmadığından, onun mutluluğa yönelik çabası basit bir şekilde bir kenara itilemez.

ortadan kaldırmak lazım ki, bir eylemi ortaya koyan bütün mümkün güdülerin içerisinden ahlâki yasanın biricik belirleme nedeni ortaya konulabilsin. "Bir eylemin yasaya saygıdan kaynaklanan zorunluluğu" (GMS, BA 14) olarak *ödev* insandan, karşıt eğilimlere rağmen aklın emrine uymayı talep eder. Her ne kadar ahlâki bir eylem durumunda yalnızca ahlâk yasası istenci belirlemek durumunda olsa da, gerçek bir eylem esnasında yalnızca ahlâk yasasının istenci belirleyip belirlemediği açık değildir. Bu nedenle Kant ideal bir durumda ahlâki bir eylemin aydınlatılmasını sağlayan iki yön ayırıyor: Eylemin nesnel yönünü ahlâk yasası, öznel yönünü ise bu yasa karşısında duyulan saf saygı oluşturur. Diğer bir anlatımla saygı, bütün eğilimleri bir kenara iterek ahlâk yasasına uymayı sağlar. Buna göre saygı eğilimleri bastırmak veya püskürtmek için duygusal bir karaktere sahip olmalıdır. Ancak o aynı zamanda akıllı bir tarafa da sahip olmak zorundadır, çünkü istencin eğilimlerinin bastırılması akıllı bir varlığa ihtiyaç duyar. Ahlâki eylemin nesnel belirleme nedeni olduğu gibi öznel belirleme nedeni de bir tek ahlâki yasa olabilir. Yasa karşısındaki saygı yasanın nedeni değil, özne üzerindeki etkisidir. Biz saygıyı hissediyoruz, çünkü yasanın bizim için bağlayıcı olduğunu biliyoruz. Bunun tersi durum, yani yasanın ilkin saygı duygusu sayesinde bizim için bağlayıcı olması düşünülemez.

Saygı belirsiz, karanlık ve insana duyusal bir varlık olarak yüklenen bir duygu değil, tersine "aklın bir kavramı aracılığıyla *kendi kendine yaşanan*, bundan dolayı da eğilimin ya da korkunun yarattığı ilk türden bütün duygulardan türce farklı olan bir duygudur. Kendim için doğrudan doğruya bir yasa olarak tanıdığımı, saygı ile tanıyorum; bu da duyularıma başka herhangi bir etki olmadan, istencimin bir yasa *altında* bulunduğu bilincinden başka bır şey demek değildir. İstencin yasa tarafından belirlenmesinin ve bunun bilincinin adı *saygıdır*" (GMS, BA 16 Anm.). Eğer Kant saygı kavramını duygunun dışında bilimsel bir karakterde görüyorsa, yani kendiliğinden yasa koyan istencimizce belirlenen bilinç olarak görüyorsa, o zaman onu aynı zamanda özgürlüğümüzün bir bilgisi olarak kabul ediyor demektir.

Pratik akıl istenci belirlerken duygu üzerinde de iz bırakır. Bu *olumsuz* bir *etki* olarak *acı* hissini, *olumlu* bir *etki* olarak da *saygı* duygusunu kendinde taşır. Tutkusal (patolojik) duygularda saygı ilkin olumsuz anıyla ortaya çıkar, yani bunu ahlâki yasa güdüsü bir ahlâki etki olarak diğer güdülerin maksim oluşturmasını engelleyerek yapar. Bu haliyle o acı olarak tecrübe edilir, insanın duyusallığı tarafından *zevksizlik* olarak hissedilen bir acıdır bu, çünkü bütün eğilimleri oluşturan ben-sevgisine karşı durur. Bu ya "kişinin kendisi için her şeyin üstünde gelen bir iyi olmayı dilemesi" anlamında *ben-sevgisi*, ya da "kendi kendinden *hoşlanma*dır".

> Saf pratik akıl, öz-sevgisini doğal ve daha ahlâk yasasından önce içimizde kıpırdayan bir şey olarak, sırf yasaya uygunluk koşuluyla sınırlamakla, onu yalnızca engellemiş olur; çünkü bu durumda özsevgisine, akla uygun ben-sevgisi denir (KpV, A 129).

Ben-sevgisi böylece asla esaslı olarak reddedilmiyor, o yalnızca ahlâk yasasına tabi kılınıyor; buna karşın kendini beğenmişlik ve kibir tümüyle dışta bırakılıyor.

Gerçek saygı yalnızca ahlâk yasası karşısında duyulur. Bireylere ilişkin olan *değer* ve *yücelik* kavramları Kant'ta ödev ve saygı kavramlarıyla sıkı bir bağlantı içerisindedir, ancak ahlâki olmayan şeyler başka duygusal tepkileri doğurur. Ben volkandan yırtıcı hayvandan korkarım, dağın yüksekliği karşısında hayrete düşerim, bir insanın cesaretinden etkilenirim. Saygı bu şekilde duygular üzerinde olumlu bir etki meydana getirir.

Olumlu saygı duygusu bir yandan saygının önemli bir yönünü oluşturur, çünkü onun olumsuz anı olumlusu için ancak bir zemin teşkil eder. Hissedilen saygı geliştirilmeden önce istenci belirleyen diğer bütün duyusal etkiler "kendi gözümüzde küçük düşürülmek" zorundadır. Diğer taraftan, akıldan kaynaklanan bir güdü vesile olmadığı sürece, bu tür bir hor görme için ortada bir neden yoktur. Yani olumlu ve olumsuz saygı duygusu birlikte düşünülmek zorundadır. Sonuçta ahlâk yasası öznel olarak da saygının nedenidir.

> Demek ki, ahlâk yasası, doğa yapısının duyulara düşkünlüğünü ahlâk yasası ile karşılaştıran her insanı kaçınılmaz olarak kendi gözünde küçük düşürür. *İstencimizi belirleyen neden* olarak bizi kendi gözlerimizde küçük düşüren şeyin tasarımını, olumlu olduğu ve belirleme nedeni olduğu zaman kendi başına *saygı* uyandırır (KpV, A 132).

Kant saygıda, bizim bir duyguyu *a priori* olarak bilebileceğimiz biricik durumun verilmiş olduğunu inanır, buna karşın tüm diğer duygular ancak deneysel olarak bilinebilir. Saygı "kendiliğinden etkide bulunur, tutkusal değildir". Bu nedenle yasaya saygı "ahlâklılığın güdüsü değil, öznel açıdan güdü olarak görülen ahlâklılığın kendisidir; çünkü saf pratik akıl, ben sevgisine karşı çıkıp onun bütün iddialarını yıkarak yasaya saygınlık kazandırır ve ancak o zaman etkide bulunabilir" (KpV A134). Kim ahlâkı kendi hareket noktası olarak alırsa o zaman bu karar yalnızca onun istencini değil duygularını da kapsar.

> Öyleyse ahlâk yasasına duyulan saygı (yasa, kendini beğenmişliği küçük düşürmekle eğilimlerin engelleyici etkisini zayıflattığından) bu yasanın duygu üzerindeki aynı zamanda olumlu ama dolaylı etkisi olarak, böylece de etkinliğin öznel nedeni olarak görülmelidir, yani ahlâk yasasına uymak için güdü olarak [...] sayılmalıdır (KpV, A 140 d.).

Ahlâk duygusu (ahlâk yasası karşı koymayı ortadan kaldırdığı için), aklın yargısında bir engelin yok edilmesine, nedenselliğin olumlu bir desteklenmesine yol açar. Bu şekilde saygı, ahlâk yasasını bizim maksimimiz yapmaya yarayan bir güdüdür.

Akıl, Kant'a göre, "ödevin yerine getirilmesinden doğan *haz duyma* ya da hoşlanma *duygusunun* dayanağı, buradan da duyusallığı kendi ilkelerine göre belirleme" (GMS, BA 122 d.) yetisidir. Her ne kadar akıl tarafından oluşturulan bu duygu, güdülere karşı bir güç oluşturduğundan eylemde bulunan insan için önemli olsa da, bu ahlâki bir istenç için yeterli değildir. Çünkü o saf akla dayalı değildir, dolayısıyla da bu istenç "baskın bir karşı güce"[49] ihtiyaç duyar. Bunu ancak düşünsel, saf bir ilgi ve yasa karşısında duyulan ahlâki bir duygu olan *saygı* başarılabilir.

49 *Kaulbach* (1988), 179.

İstenci belirleyen edimlerin koşullarını saf pratik akıl kendi başına oluşturur. İnsan aklı doğasını duyusal doğasının karşısına koyarak, deneysel benliğini *kişilik* düzeyine yükseltir. Saf akıl duyusallığın sınırlandırılmasıyla güç artırma yolunu açmış olur ki, bu ahlâkî olarak belirlenen istencin etkisini artırması anlamına gelir. Ancak bütün bunlar saf pratik aklın farklı amaçlar peşinde koşan içsel doğaya karşı verdiği savaşın eseridir. Böylece saygı burada aklın egemenliği yolunda belirleyici bir rol üstlenmiş oluyor.

7. İstenç Özerkliği ve Yaderkliği

Ahlâklılık ilkesinin Kant'tan önce çok değişik açılardan ele alınıp incelendiğini görüyoruz. Şeylerin yetkinliği (Stoalılar, Wolf), Tanrı istenci (Crusius), lütûfkar ben-sevgisi (Rousseau) veya ahlâkî duygu (Hutcheson, Shaftesbury) bu öğretilerden bir kısmıdır. Gerçekte bu öğretiler pratik içeriksel bir belirleme nedeni olarak ya deneysel ya da rasyonel bir ilke içerirler; her iki durumda da ahlâkî buyruk bir amaca bağımlı kılınmış ve böylece de koşulluya (hipotetik) indirgenmiştir. Örneğin ahlâk ilkesi Tanrının istencine dayanırsa, o zaman bu bizi metafizik ceza ve ödül vaatleriyle sonuçta rafine ve gizli bir mutçuluğa (eudämonizm) vardırır. Yani temele bizzat kendi başına iyi istenç değil, tersine herhangi bir koşullu güdü alındığı sürece bütün ahlâkî temellendirmeler özerk değil, yaderktir.

Ahlâk ilkesi, insan akıl sahibi bir varlık olduğuna göre, özerk istence dayanmak zorundadır,[50] yoksa o duyusal güdüler bir başka deyişle, mutluluk tarafından belirlenmiş olur ki, bu da istencin yaderkliğinden başka bir şey değildir.

> İstencin (Wille) *özerkliği* bütün ahlâk yasalarının ve bu yasalara uygun ödevlerin tek ilkesidir. Buna karşılık isteğin (Willkür) *yaderkliği* herhangi bir yükümlülüğün temeli olmadığı gibi, üstelik böyle bir yükümlülük ilkesine ve istencin ahlâklılığına karşıdır (KpV, A 58).

50 Kant böylece *özerkliği*, her şeyden önce ahlâk felsefesini saf istence yabancı bir ilkeye dayandırmak isteyenlere karşı bir ilke olarak belirler (krş. *Schwartländer* [1968], 161 d.).

Böylece bütün yaderk ilkeler pratik akla dışarıdan verilirler ve bu nedenle de bizim tarafımızdan yabancı bir merci olarak hissedilmektedirler, çünkü onlar kör bir itaatten başka bir şey beklemezler bizden. Ahlâk buyruklarının ışığı altında "özerklik formülü" birinci (genel yasalılık) ve ikinci (kendi başına amaç) formülün birleşiminden türetilmiştir ve şu şekilde ifade edilir:

> Öyle davran ki, "*maksimleri aracılığıyla istencin kendisini aynı zamanda genel bir yasa koyucu olarak görebilsin*" (GMS, BA 76).

Pratik Aklın Eleştirisi'nde saf pratik aklın temel yasası bu özerklik formülünün bir türü olarak dile getirilir:

> Öyle davran ki, senin istencinin maksimi, hep aynı zamanda genel bir yasa koymanın ilkesi olarak da geçerli olabilsin (KpV, A 54).

Bu buyrukta, akıllı bir varlık olarak insanın yasaya yalnızca boyun eğmediği, aynı zamanda da bizzat onun koyucusu olduğu vurgulanmıştır.[51] Özerklik formülü yasaların zorlayıcı karakterini görmezlikten gelmiyor, bu yalnızca bir ödev türü olarak zorlayıcılığın bizim özerk istencimiz aracılığıyla deneyimlendiğini söylüyor. Kesin buyruk böylece ancak bütün dış koşullardan bağımsız olduğunda, yani pratik akıl kendi başına yasa koyduğunda sunulabilir.

Yasa, kendi yasa koyan bir özne için "yabancı" değil, tersine "kendinden", kendi tarafından seçilmiş bir şeydir. Bu yasa istekli ya da zorlayıcı olarak duyulan bir ilgiyi (çıkarı) de birlikte getirmek zorundadır. Yani insan "boyun eğicidir", çünkü o tüm kavrayışı ve istenciyle yasayı kendi istencinin yasası yapmaktadır. Bu anlamda o aynı zamanda hem boyun eğen hem de özerk olan bir varlıktır ve "boyun eğmesi gereken istence" kendi genel yasalarına göre aynı zamanda zorunlulukla "uyabilmelidir". Buradan Kant özerkliği "akıl olgusu" ve "yasa karşısında duyulan saygı" kavramlarıyla ilişkilendirir:

> İstencin yasaya özgürce ama yine de bütün eğilimlere, -hem de kişinin kendi aklınca- uygulanan kaçınılmaz bir baskıyla birlikte boyun eğmesinin bilinci, yasaya duyulan saygıdır (KpV, A 142 d.).

51 İnsanın yasaları hem koyan hem de onlara boyun eğen kişi olarak kavranışı bir bakıma aydınlanmanın felsefi ve siyasi düşünce yapısını yansıtmaktadır (krş. *Schwartländer* [1968], 161; ayrıca *Körner* [1980], 125).

Akıl adeta istenç alanında, eğilimlerin doğal güdüsünü, bencil duyguları ve çıkarları uzaklaştırarak (güçsüz kılarak) ve akıl aracılığıyla etkide bulunan ödev nedenselliğini duyusal etkide bulunan istenç üzerinde egemen kılarak bir "devrim" yapıyor.[52] Devrimvari bu geçiş istencin duyusal çıkarları düşünsel çıkarlar aşamasına yüceltmesiyle mümkün olur. Bir başka deyişle, bu dönüşüm sayesinde istenç özerk ve yasa koyucu bir özelliğe kavuşur. Akıl bu sayede insanın en derinliğindeki egemenlik yapısında bir dönüşüm yapar. İstenç üzerinde gerçekleştirdiği devrimle egemenlik kuran ahlâk yasası kendini beğenmişlik üzerinde sonsuz bir kırılma var eder ve onu "kendi gözlerinde küçük düşürür". Akıl ile duyusallık arasındaki birlik böylece yasa karşısında duyulan saygı aracılığıyla ortaya konulur. Bu aynı zamanda saf istencin özerkliği, yani istencin duyusal doğasının, onun asıl yönü olan akıllı doğasına tabi kılınması anlamına gelir.

Şimdi, yukarıda da vurguladığımız gibi, maksimlerin öznel ilkeleri olmadan bir eylemin ortaya çıkması imkansızdır. Maksimler istenci ya "içeriksel" ya da sırf "biçimsel" olarak belirlerler. Birinci durumda istencin yasa koyucu işlevinden söz etmek mümkün değildir. Çünkü, "arzulama yetisinin bir *nesnesini* (içeriğini), istenci belirleyen neden olarak varsayan bütün pratik ilkeler, istisnasız olarak deneyseldirler ve pratik yasalar sağlayamazlar" KpV, A 38). Bu demektir ki, ahlâklılık ilkesi koşulsuz ve genel geçer olmak zorundadır. Buna karşın deneysel ilkeler eylemde bulunanın özelliklerine, eğilimlerine, ihtiyaçlarına, çıkarlarına ve imkanlarına bağlıdırlar. Onlar bu halleriyle ben sevgisi veya kişinin kendi mutluluğu ilkesine bağlıdırlar ve asla özerk bir ahlâk yasası için elverişli değildirler. Eğer bu deneysel ilkeler istenci belirleyecek olurlarsa, bu istenç *yaderk* adını alır, çünkü o yabancı bir belirleme nedenine bağlanmıştır. Bu durum yalnızca ahlâki buyruğun temel karakteriyle değil, aynı zamanda kendi kendisiyle de çelişmesine yol açar, çünkü ahlâki talepler, yukarı da belirttiğimiz gibi, mutluluğa yönelik doğal çabayla örtüşmezler.

52 Krş. *Kaulbach* (1988, 179.

Burada önemle vurgulamamız gereken bir nokta da, doğa üzerine yalnızca yalın eğilimlerin değil, aynı zamanda onlarla ağlantılı istenç belirlenimlerinin de ait olmasıdır Bu nedenle izzat eğilimler değil, onlar üzerine bina edilen istençli edimler e ahlâki düzenin karşıtı sayılmalıdır. İsteğin yaderkliği güdü ve ğilimler aracılığıyla oluşan etkinin doğa yasalarının istemesine ağımlılığı değil, tersine istencin belirlenmesinde eğilimlerin etisini pekiştirmek için, "herhangi bir itilim ya da eğilimin peşinen gitme konusunda doğa yasasına bağımlılıktır" (KpV, A 59). aderklikte akıl bizzat "kendi başına pratik" olacağına, "belirle- ıe nedeni olarak *başka* bir şeye dayanmakta" (KpV, A 188), endi kendini belirleyeceğine, "*başka* bir şeye yönelmektedir" (pV, A 37), kendiyle uyuşacak yerde, "bizzat kendiyle çelişkiye üşmektedir" (GMS, BA 81).

Ahlâki-olmayan eylem "şu ya da bu akıl sahibi varlığın istenindeki, örneğin insan istencindeki, öznel yetkin olmayışla bağıntısını" (GMS, BA 39) dile getirir. Ödev karşıtı maksimlerin bokluğu (kötülük) ve ödev karşıtı eylemler (erdemsizlik) ahlâki etkinliği, yani pratik aklın yetkinliğini sınırlandırırlar. Rastlansal yasaya uygun eylemlerde olduğu gibi ödeve karşıt eylemler e saf aklın nedenselliğinin etkileri olarak sayılamazlar, tersine nlar deneysel-koşullu aklın ürünüdürler. Buna göre ahlâki-olmayan eylemler aklın değil ama, saf aklın etkisi olmaksızın oraya çıkan eylemlerdir. Burada, istenç saf pratik akıl değil de deneysel-pratik akıl tarafından belirlendiğinden özerkliğin eksikliinden, yani yaderklikten söz etmek mümkündür.

İstenci belirleyen rasyonel ve deneysel nedenlerin çatışkısı nsanın ahlâki yargılamasını ya özgürlük ya da doğayı seçmeye orlar. Böylece ahlâk yasası, kendi yasasını koymak suretiyle stencin özerkliğini, yani kendi kendisini belirlemesini talep der. İşte bu *özerk ahlâk yasası* ona biricik *değerini* kazandıran eydir: o kendi başına değerli olan, dolayısıyla kendi başına maçtır. Duyusal varlık olarak insan bu mekanizmine tabidir, ma akıl varlığı olarak onu aşar, çünkü ahlâki gereklilik yasası ütün doğal zorunluluk yasalarına karşıdır ve aynı zamanda nların üstünde yer alır. Böylece bir yandan özgür ve doğa ne-

denselliğinden bağımsız bir şekilde eylemde bulunan, öte yandan yasa koyucu ve kendi başına amaç olan insan başka bir şey için araç olarak kullanılmanın yolunu kapatarak gerçek kişiliğine kavuşur.

8. Özgürlük ve Doğa Zorunluluğu

1770 yılında kaleme aldığı doktora tezinde Kant iki dünya arasında, akıl ile duyular veya "mundus intelligibilis" ile "mundus sensibilis" arasında kesin bir ayrım yapar. *KrV*'da duyular dünyası mümkün deneyim alanıdır, buna karşın akıl dünyası yasa koyucu pratik akıl aracılığıyla gerçeklik kazanır. Kaulbach burada "dünya" kavramının daha ziyade "hareket noktası" veya "perspektif" olarak anlaşılması gerektiğini söyler.[53] Bu bakış açısından hareketle insan hem düşünsel hem de duyular dünyasına ait gibi düşünülmek zorundadır. O düşünsel veya numenal dünyaya ait olduğundan özgürdür, çünkü bu dünya için doğa yasaları geçerli değildir. Ancak insan duyular dünyasının bir üyesi olarak doğa mekanizmine tabidir. Kant bu iki farklı perspektife sahip dünya anlayışını "anlama yetisi" ile "akıl" arasında yaptığı ayrımla daha da geliştirir.

> Fakat insan, kendisinde gerçekten bir yeti bulur, bununla insan kendisini öteki bütün şeylerden, nesneler tarafından uyarılan kendisinden de ayırır; bunu sağlayan yeti ise *akıl*dır. Kendinde saf etkinlik olarak akıl, *anlama yetisi*nden de üstündür (GMS, BA 107 d.).

Yani bütün diğer doğa varlıkları doğa yasalarına tabi olduğu halde, aklı sayesinde insan özerk, kendi koyduğu yasalara tabi olur. Buradan sonlu-akıllı varlığın "kendini gözlemleyebilmesi ve yetilerinin kullanılışının, yani bütün eylemlerinin yasalarını bilebilmesi için iki hareket noktası oluşur: *İlki*, duyular dünyasına bağlı olduğu ölçüde doğa yasaları altında bulunmak (yaderklik), onlara bağımlı olmak; *ikincisi* de, düşünülür dünyaya bağlı olarak, doğadan bağımsız olan, deneysel olmayan, tersine temelini yalnız akılda bulan yasalara bağımlı olmak" (GMS, BA 108 d.). Olumsuz anlamıyla özerklik duyusal dünyanın belirlenim nedenlerinden bağımsız olmayı gösterir, bu aynı zamanda olum-

53 *Kaulbach* (1988), 132.

suz özgürlük kavramıdır; buna karşın aklın özerkliği hareket noktasının olumlu anlamını içerir.

Eylemde bulunan insan akıl ile doğa veya özgürlük ile doğa zorunluluğu arasında bir konumdadır. Böylece ahlâkî bilinçte iki farklı yasallık kesişir: Yalnızca düşünsel dünya için geçerli ahlâk yasası ve yalnızca görünüşler dünyası için geçerli doğa yasası. Bir ve aynı eylemin bir yandan koşullu ve diğer yandan da koşulsuz neden olarak kabul edilmesi, eğer ahlâklılık saf akıl için "engel" olarak, özgürlüğe karşı bir "edim" olarak ve de "güç" olarak, özgür akıl yasası doğal yasalar karşısında bir "karşı güç" olarak konulmadıktan sonra mümkün değildir. Saf pratik akıl ile deneysel pratik akıl arasındaki "karşıtlık ilişkisi"nden dolayı pratik yargı istencin belirlenimlinde ya öznel-yaderk ya da nesnel-özerk nedenlere dayanmak zorunda kalır.

Özgürlük kavramının hem teorik hem de pratik alanda temel bir işleve sahip olduğu tartışılmaz bir hakikattir. O, özgürlük ve doğa zorunluluğunun teorik çatışkısının çözümü ve saf pratik aklın bir nedenselliğe nasıl sahip olabileceği sorusuna cevap bulabilmek için yeterli bir akıl nedeni olarak düşünüldüğü ölçüde, "saf aklın –hatta teorik aklın– sisteminde bütün yapının kilit taşını meydana getirir" (KpV, A 4). Birinci kısımda da görmüş olduğumuz gibi, ilkeler yetisi olarak akıl "koşulsuzluk idesi"ni kapsar. O metafizik bir temel ilkeden hareket eder: Eğer koşullu verilmişse, koşulların bütünü de verilmiş olmalıdır. Bu şekilde biz, etkiler var eden ama kendi bizzat etkilenmeyen koşulsuz bir nedenin, kendiliğinden bir eylemin zorunlu idesine erişiriz. Bu tür bir koşulsuz, mutlak kendiliğindenlik idesi ise özgürlüktür. Ancak bu ide, tüm diğer akıl ideleri gibi, teorik akıl için "yalnızca" düzenleyici bir işleve sahiptir.

Özgürlük çatışkısının (antinomi) çözümü için Kant *fenomenal* dünya ile *numenal* dünya arasında bir ayrım yapar. Çatışkı böylece özgürlüğün bizzat deneysel bir şey olarak verili olduğu kabulüne dayanır. Ama özgürlük aynı zamanda deneyim dünyasında etkide bulunan, ama kendisi bu dünyaya ait olmayan bir nedensellik biçimi olarak da düşünülebilir. Bu şekilde Kant'a göre her iki nedensellik yan yana bulunabilir: "Özgürlükle olan

nedensellik" düşünsel dünyaya, "doğa yasalarına göre olan nedensellik" deneyim dünyasına ait olur. Bu özgürlükle olan nedensellik kavramıyla Kant nedenler dizisinde, iki farklı biçime sahip olan bir neden belirlenebileceğine inanır: İlk durumda dünyanın nedenler dizisinde bir ilk nedeni Tanrı oluşturur. Ancak nedenler dizisi içinde ortaya çıkan olaylarda, kendiliğinden bir başlangıç nedeni olarak etkide bulunan bir etki olabilir. Özgürlüğün numenal karakteri açısından bakıldığında, bu kendiliğinden neden düşünsel bir neden olarak kavranmak zorundadır. Buradan hareketle transendental özgürlük aklın "duyular dünyasının bütün belirleyenlerinden" bağımsızlığı, nedenselliği bakımından "bir görünüşler dizisini başlatma" (KrV, B 831) yetisidir. Böylece özgürlük çatışkısının görünüşteki çelişkisi tez ve antitezin farklı geçerlilik alanlarına sahip oldukları gösterilerek çözülüyor. Kant buradan, insanın iki dünyaya ait bir varlık olduğu sonucuna varıyor. İnsan görünüşler dünyasını düşünsel karakteriyle aşıyor, her ne kadar bu dünya gerçek bilgiye değil, yalnızca düşünülür bir yapıya sahip olsa da.

Yine özgürlük çatışkısının çözümü bize insanın özgür (bir varlık) olarak düşünülebileceğini gösteriyor. Ama bu bakış açısı, yani özgürlüğün düşünülebilme imkanı pratik alan için yeterli değildir, eğer ahlâki bir varlık kendi eylemlerinden sorumlu tutulacaksa. Bu demektir ki akıllı bir varlık, ancak gerçekten özgür olduğu kabulüne bağlı olarak eylemde bulunabilir.

Transendental özgürlük kavramı açısından pratik özgürlük "isteğin, duyusallığın güdülerinin *zorlamasından* bağımsız olması" diye tanımlanıyor ve doğa nedenselliğinden farklı bir etkililik olarak insan istencine dayandırılıyordu. Eğer istenci belirleyen neden yalnızca maksimlerin yasa koyucu biçimi ise, o zaman bu istenç doğa nedenselliğinden özgür bir şekilde düşünülmek zorundadır. Bir başka deyişle, insan, istencinin içeriksel ilkeler tarafından belirlenmediği, özgür olduğu kabulünden hareketle biçimsel bir ilkeyi takip edebilir. Yani eğer biz, duyusal eğilimlerin istencimizi belirleme noktasında engellenmesi için ahlâki bir anlayış var etmişsek, bu bizim eğilimler ve ihtiyaçların egemenliğinden, içsel olan pratik özgürlüğe eriştiğimizi gösterir. Duyular

tarafından belirlendiği ölçüde istek sırf hayvani olur. O özgür bir istek aşamasına ilkin, akıl eylemlerimizin tek belirleyeni olduğunda erişir. Pratik özgürlüğün hedefi böylece, eğilimleri her defasında biraz daha pratik akla tabi kılmak ve insan istencinin biricik belirleyeni olmaktır.

İstencin içeriksel ilkelerden bağımsız olması özgürlüğün yalnızca olumsuz yönünü gösterir. Kant nedensellik kavramından hareketle özgürlüğün olumlu (ahlâkî) bir anlamını ortaya koymaya çalışır. Bu bağlamda istencin yasa koyucu karakteri özgürlüğün bütün bütüne farklı bir anlamına işaret eder:

> Ahlâklılığın tek ilkesi, yasanın her türlü içerikten (yani arzu edilen bir nesneden) bağımsız olmasından ve yine de isteğin sırf, bir maksimin alabileceği genel bir yasa koyucu biçim tarafından belirlenmesinden ibarettir. Bu *bağımsızlık* ise *olumsuz* anlamda özgürlüktür, oysa saf olarak pratik aklın bu *kendi kendine yasa koyması, olumlu* anlamda özgürlüktür. Böylece ahlâk yasası saf pratik aklın *özerkliğ*inden, yani özgürlüğün özerkliğinden başka bir şey ifade etmez. Bu özgürlüğün kendisi bütün maksimlerin biçimsel koşuludur ve maksimler ancak bu koşula bağlı olduklarında en yüksek pratik yasayla uyuşabilirler (KpV, A 58 d.).

İstencin *nedenselliği* bu şekilde yasa kavramını da içeren özgür bir nedensellik olarak belirlenir. Söz konusu olan, mutlak kendiliğindenlik kavramını yasa kavramının içerisinde ortaya koyabilmek, yani aklın özerkliğini olumlu olarak belirleyebilmektir. Eğer insan (olumsuz anlamda) belirleyen nedenlerden bağımsız bir şekilde eylemde bulunuyorsa yaderk davranıyordur, buna karşı olumlu özgürlük yalnızca istenci belirleyen nedenlerden bağımsız olmayı değil, buna ilaveden ahlâk yasası dahilinde davranmayı da gerektirir. Yani istenç olumlu anlamda ancak kendi kendini belirlediğinde özgürdür, gerçekten özgür istenç kendi yasasını kendi koyar.

Burada özgürlüğün yalnızca bir düşünülebilme imkanı değil, aynı zamanda insanın özerk davranmasını ve bu sayede özgürlüğün "gerçeklik" kazanmasını mümkün kılan pratik aklın bir etkinliği söz konusudur. Bu anlamda o bütün ahlâkî yargıların zorunlu koşuludur.

Bütün insanlar, kendilerini istençleri bakımından özgür olarak düşünürler. Bu nedenle, eylemlere ilişkin tüm yargılar, öyle *olmamış olsalar* bile, yani eylemlerin oldukları gibi değil, *nasıl olması gerektiğine* bakılarak verilir (GMS, BA 113).

Her ne kadar doğa zorunluluğu deneyden gelen bir kavram olmasa da, olan her şeyi doğa yasalarına göre belirleme zorunluluğu vardır. Bu türden bir özgürlük kavramı deneyim tarafından kabul edilmesine karşın, transendental özgürlük yalnızca bir akıl idesi olarak kalır. Bu şekilde insan varlığında ikiliğin var ettiği her bir gerilim temelde bir "bakış açısıdır" ve bu, eğer olgu özerk yasa koyucu olarak düşünülüp anlaşılmaya kalkışılırsa geçerli olur. Yani özerklik ve özgürlük, istenç üzerinde duyular dünyasının etkisini sınırlandırmak için, aklın mutlaka kabul etmek zorunda olduğu bir koşuldur.

Dolayısıyla biz, saf ile deneysel istenç arasında, istencin bir yandan "saf" öte yandan da deneysel" perspektife hizmet ettiği bir hareket noktasını temele almak zorundayız. Biri yasa koyucu olarak saf, özgür istençten, diğeri ise yaderk istenç olarak duyusal motiflerden hareket ediyor. Bu kısır döngüyü aşmak için Kant yukarıda anılan *kendi başına varlık* ve *görünüş* ayrımı yapar. Bu ayrıma bağlı larak istenç saf ve deneysel açılardan yorumlanır. Biri istenci kendi başına varlık, diğeri ise onu doğa yasalarına bağlı bir görünüş varlığı yapar. Buradan insan özerk istenciyle akıl dünyasına, yaderk istenciyle duyular dünyasına ait olur. Bu durum doğa nedenselliği ile özgürlük arasında bir çatışma doğurur. Her ne kadar burada istenç özgürlüğü ile doğa zorunluluğu arasında bir çatışkı, aklın bir diyalektiği ortaya çıkıyor gibi görünse de, "insan eylemlerinde özgürlük ile doğa zorunluluğu arasında hakiki bir çelişkinin bulunmadığını" (GMS, BA 115) kabul etmek zorundayız. Bu nedenle felsefeden diyalektik yöntem aracılığıyla özgürlük ile doğa arasındaki çatışmayı aşması istenmektedir; iki bakış tarzı sentetik bir birliğe kavuşturulmalıdır. Bunun mümkün olması, bizim kendimizi aynı anda hem duyular hem de akıl dünyasına ait olarak gözlemleyebilmemize bağlıdır. Ancak bu şekilde insan yaderk isteklilik durumundan, kendi yasasını kendi koyduğu akıl ve özgürlüğün hakim olduğu bir duruma geçiş yapabilir.

9. Amaçlar Ülkesi İdesi

İstenç sahibi bir varlık olarak insan amaç belirleme yeteneği olmaksızın düşünülemez.[54] Keza "amaçlar olmaksızın istenç olmaz" (Gemeinspruch, A 2111 Anm.), bir başka deyişle, her istenç, bir hedef veya amaca sahip olduğu sürece bir şeyler istemek zorundadır. Öte yandan belli amaçlar ancak belli maksimler yardımıyla takip edilebilir. Buna göre amaç, bir nesneyi (konuyu) ortaya çıkarmaya yarayan maksim veya ilkenin belirleme nedenidir. Bir başka deyişle, her istek bir nesneye, böylece de bir içeriğe sahip olmak zorundadır. Demek ki, bir kimse bir amacı takip etmek istiyorsa, buna ait olan aracı da istemek zorundadır; ama bu yalnızca ilkelere göre gerçeklik kazanan bir şeydir. Bu şekilde amaçlar istencin ilkelere göre belirleme nedenidirler.

Amaçlar ya öznel (içeriksel, etkilenen), ya da nesneldir (biçimsel, kendiliğinden).[55] Öznel amaçlar her şeyden önce insanın duyusal varlığıyla, yani *kişinin kendi mutluluğuna* yönelik çabalamasıyla ilgilidir. Bir kişi böyle bir amacı takip edebilir, ancak bu amaç hiç kimseye kategorik olarak buyrulamaz. Bu türden amaçlar koşullu amaçlar diye adlandırılır ve akıl tarafından amaç-araç bağlantısı çerçevesinde gerçekleştirilirler, dolayısıyla araçsaldırlar (instrumental), yani teknik-pratik yeti olarak kullanılırlar. Bundan ötürü öznel amaçlar bir varlığın ahlâki-nesnel amaçlara göre belirlenen "hareket nedeni" olamazlar:

> Arzulamanın öznel temeli *güdü*, istencin nesnel temeli ise *hareket nedeni*dir, motiftir; güdülere dayanan öznel inançlar ile her akıllı varlık için geçerli olan ve hareket nedenlerine bağlı olan nesnel amaçlar arsındaki fark bundan doğar. [...]. Akıllı bir varlığın kendi eylemlerine *sonuçlar* (*etkiler*) olarak gelişigüzel koyduğu amaçların (içerikli amaçların) hepsi görecelidirler (GMS BA 63 d.).

Eylemin maksiminin belirleme nedeni olarak öznel ilkeler yalnızca koşullu buyruklara kaynaklık etmesine karşın, nesnel

54 Kant, "Aklımızın Saf Kullanımının En-son Amaçları Üzerine" (KPV, B825 d.) adlı bölümde "ilgi" ve "amaç"tan veya "Kendini Düşüncede Yönlendirme Ne demektir?" adlı makalesinde saf aklın transendental idelerinin nesnelliğini pratik kullanım yoluyla garanti eden "ihtiyaç"tan söz etmektedir.

55 *Konhardt* (1979), 230, amaç belirlemeyi *teknik-pratik akıl* ile *ahlâkî-pratik akıl* kullanımı arasındaki bir ilişki olarak görür.

maksimler, yani koşulsuz amaçlar kesin buyruğun temelini oluştururlar. Bu yüzden nesnel amaçlar aynı zamanda "ödev" olan amaçlardır, ama bu, ihtiyaç ve eğilimlerimizin doyurulması maksadıyla koşullu amaçlara erişmeye çalışma ödevden kaynaklanmaz anlamına gelmemelidir. Bunun sonucu olarak sonlu-duyusal bir varlık olan insan koşullu amaçlardan ve böylece de mutluluğa erişme çabasından uzak duramaz, o hem koşullu hem de koşulsuz amaçları oluşturmak zorundadır.

İlkesel olarak istencin bu çift yönlü amaç belirlemesi pratik alandaki diyalektik çatışmanın nedenidir. Kendi başına yasa koyan bir varlık olarak insan kendi öznel amaçlarını nesnel amaçlarına tabi kılabilir, Kant'ın deyişiyle, tabi kılmak zorundadır. Bunun için insan ilkin bütün özerk istençlerde içerilen bir amaca ihtiyaç duyar.

Eğer biz eylemlerimizi yalnızca eğilimler tarafından belirlemek durumunda değil, aynı zamanda akıllı bir istencin koyabileceği bir amacı gerçekleştirmek zorundaysak, o zaman akıllı varlıkları "sırf" araç olarak dikkate alan bir eylemde bulunamayız. Kant'ın ağzından söylemek gerekirse:

> Yaratılmış dünyada her şeyi insan, isterse ve elindeyse, *sırf araç* olarak kullanabilir; yalnızca insan ve onunla birlikte her akıllı yaratık, *kendi başına amaç*tır. Yani o, özgürlüğünün özerkliği sayesinde, kutsal olan ahlâk yasasının öznesidir (KpV. A 155 d.).

Eğer değer sahibi insan kişinin kendi amaçları için yalın bir amaç olarak kullanılırsa, kişi kendi isteği ile özerkliğe ve buradan da aklın özgürlüğüne karşı eylemde bulunuyor demektir. Dolayısıyla, ahlâkî davranan bir insan için, kimseyi sırf araç olarak değil, tersine aynı zamanda *kendi başına amaç* olarak görerek davranmak bir ödevdir. Bu tür bir nesnel-mutlak amaç deneysel istencin belirleme nedeni olamaz, çünkü bu istenç kendi başına mutlak bir değere sahip değildir. İnsan akıllı bir varlık olarak istencini dolaysız bir şekilde ahlâk yasası tarafından belirleyebilir. Bu şekilde insan kendini, kendi başına bir amaç olarak gözlemlemeye başlar, ama bu, pratik yasayı en üstün belirleme nedeni yapmadan imkansızdır, yani insan kendi başına amaç olarak aynı zamanda istenci belirlemenin ve etkisinin de konusudur

Saf pratik akıl nesnel amaç belirlemenin yeridir ve bu özelliğiyle de bütün akıllı amaçların özgürlük ilkesiyle özdeştir. Buradan insan kendinde varlık olarak, bütün akıllı amaçları sistematik olarak birleştirmeye yönelik bir *ilgiye* sahip olur. Akıllı varlık mutlak bir amaca yönelik olarak her zaman *aynı zamanda kendinde* bir *amaç* olarak davranmak zorunda olduğundan, akıllı varlıkların sistematik bağlantısı toplumsal yasalar sayesinde ortaya konulur. Kant ile birlikte söylemek gerekirse, kendi başına amaç ve yasa koyucu akıllı varlık düşüncesi zorunlu olarak bizi, kendi maksimimizi genel bir yasa olarak görme isteğine, bu da "çok verimli başka bir kavrama", bir "*amaçlar ülkesi (krallığı)*" (GMS, BA 74) kavramına götürür. *Amaçlar ülkesi*[56] kavramında erişmek zorunda olduğumuz bütün amaçların sistemli bir birliği dile getiriliyor.[57]

Amaçlar ülkesinin her bir üyesi aynı zamanda yasa koyan ve sonra da bu yasaya boyun eğen kişidir. Kant, amaçlar ülkesinin, eğer yasa koyucu yabancı hiçbir istence tabi olmayacaksa, bir "*başı*"a, bir "*yönetici*"ye sahip olması gerektiğini düşünür. Burada Kant'ın, maksimleri zorunlu bir şekilde özerklik yasasıyla uyuşan "kutsal bir istenci" göz önünde bulundurduğunu söyleyebiliriz. Bir yandan kendi başına amaç olarak kabul edilen insan ahlâk yasasının öznesi, amaçlar ülkesinin bir üyesi olarak düşünülmek zorundadır, öte yandan ise "kişinin kendi amaçları", yani akıllı varlığın öznel amaçları amaçlar ülkesinin bir bölümü olarak dikkate alınmak zorundadır. Bu demektir ki, bu amaçlar aynı zamanda her akıllı varlığın erişmek isteyeceği *bireysel* amaçlardır.[58] Öyleyse aranan amaç, her akıllı varlığın çabaladığı ve insana gerçek değerini kazandıran özerk ve kendiliğinden bir amaçtır.

Amaçlar ülkesinde her şey ya bir pazar *fiyatı*na ya da bir *değere* sahiptir. Fiyat ile ölçülen her şey, eğilim ve ihtiyaçlar tara-

56 Kant bu kavramı ilkin, "*genel yasa koyucu bir istenç olarak, her akıl sahibi varlığın istenci idesi*" (GMS, BA 70) diye tanımlar.

57 Krş. *Kaulbach* (1988), 236.

58 *Paton* (1926), 228 ve *Fletscher* (1964), 218, Kant'ın amaçlar ülkesi kavramını iki farklı açıdan, yani hem amaçlar ülkesinin "başı" hem de "üyesi" açılarından ele alıp incelediği kanaatindeler

fından belirlenen yalnızca göreceli bir değer taşır; buna karşın *değer* (*onur*) mutlak bir değere sahiptir. Akıllı varlık, birey olarak değer sahibi olmaya yeteneklidir. İnsanlığın değeri genel yasa koyabilmesinde yatar. Bu ise istencin *özerkliğinden* başka bir şey değildir; ancak bu insana gerçek değerini kazandırır. Dolayısıyla, akıllı varlık olarak insan, istencinin özgürlüğü sayesinde bir amaçlar ülkesinin yasa koyucu onurlu bir üyesi olur.

Kant, kesin buyruğun üç değişik formülü ve onların birbirleriyle ilişkilerini aydınlatmak için "amaçlar ülkesi" ile "doğa ülkesi (krallığı)" arasında bir paralellik kurar. Amaçlar ülkesi, bir tek üyelerinin özerkliği koşuluna bağlı olarak düşünülebilirdi. Keza akıllı varlık yasa koyucu olarak istencinin özgürlüğü sayesinde gerçekleşecek bir amaçlar ülkesini varsaymak zorundaydı. Şimdi bir amaçlar ülkesi kavramından düşünsel bir dünya kavramını ayrı düşünmek mümkün değildir:

> İşte amaçlar ülkesi olarak kabul edilen akıl sahibi varlıkların bir dünyası (mundus intelligibilis), bütün kişilerin üye olarak kendi yasalarını koymalarıyla mümkündür. buna göre her akıl sahibi varlık, her zaman genel amaçlar ülkesinde yasa koyucu biri imiş gibi hareket etmelidir. [...]. Demek ki bir amaçlar ülkesi, ancak bir doğa ülkesi ile yapılan analojiyle mümkündür; ama bu ülkenin birincisi olarak maksimlere, yani kişinin kendine koyduğu kurallarla, ikincisi ise ancak dışarıdan zorlayıcı bir etkide bulunan nedenlerle mümkündür (GMS, BA 83 d.).

Benzetme yalnızca doğanın belli bir amaca yönelik, yani "teleolojik" olarak kavranması koşuluna bağlı olarak geçerlidir.

Doğanın amaçsallığı kavramı (doğa ürünlerinin amaçsal olarak düzenlenmiş bir nedenselliği) bizi ahlâk metafiziği alanına götürür. Bu nedenle Kant doğadaki teleolojinin amaçlar ülkesini çağrıştırdığını söyler ve burada da varolanların açıklanması için teorik bir istence gerek duyulduğunu açık bir şekilde vurgular.

> Teleoloji, doğayı bir amaçlar ülkesi olarak ahlâk ise mümkün amaçlar ülkesini doğanın bir krallığı olarak düşünür. Birincisinde amaçlar ülkesi, olanı açıklamak için kuramsal bir idedir. İkincisinde ise,

olmayanı, ama bizim yaptıklarımız ve yapmadıklarımızla gerçekleştirilebilecek olanı, -hem de ona uygun- gerçekleştirmek için pratik bir ilkedir (GMS, BA 80 Anm.).

İki ülke (krallık) arasındaki benzetme onların sistem karakterlerine, üyelerinin yasal ve amaçsal düzenlerine dayanıyor. Burada bu benzetmenin ahlâk yasası ile doğa yasası arasında yapıldığı belirgin bir şekilde ortaya çıkıyor.[59]

Doğadaki amaçlılık düşüncesi sonuçta bizi, *doğanın son amacının* ne olduğu sorusunu sormaya yöneltir. Bu amaç duyular dünyasının dışında aranmak zorundadır, çünkü o artık bir başka şey için araç olarak alınamaz. Bu özelliğe de bir tek aklı ve özerk istenciyle doğadan farklı olan bir varlık, yani insan sahiptir. Amaçlar açısından koşulsuz yasa koyucu konumunda olan akıl sahibi varlık kültürün yaratıcısı ve aynı zamanda kendi başına amaçsallığı içeren ahlâklılığın taşıyıcıdır. Bu özellikleriyle insan amaçlar ülkesinin gerçek bir üyesi olma hakkını kendinde görür.

Mutluluk Kant'a göre doğanın son amacı olamaz. Bu ancak insanın onun sayesinde doğayı kültürün bir aracısı olarak kullandığı amaç olabilir.[60] Ama doğanın son amacına bireyde değil türde erişme imkanı vardır. Bütün insanların tabi oldukları tam ve yetkin bir anayasa sayesinde ilkin, birey ve toplum arasında ortaya çıkan antogonizmi, toplumdışı toplumsallığı ortadan kaldırma imkanı doğar. Amaçsallık kavramı böylece bizi, doğanın son amacının veya tümüyle *insanın ahlâklileşmesinin* gerçekleştiği, *sürekli barış* idesine vardırır.

Önceki bölümlerde de belirtmiş olduğumuz gibi, insan iki farklı dünyanın, düşünsel ve duyusal dünyanın üyesi (vatandaşı) olarak düşünülmek zorundadır ve bunlardan düşünsel olanı veya anlama yetisi dünyası insanın duyusal doğasını belirleme hakkına sahiptir, çünkü anlama yetisi dünyası duyular dünyası-

59 Bu anlamda *Paton* (1962), 233, teleoloji kavramını, doğadaki mekanik doğal dünya ile özgür ahlâkî dünya arasında bir "köprü" olarak değerlendirir.

60 Bu bağlamda *Liebrucks* (1966), 257, doğa amacından "insan tarafından oluşturulan yapı" olarak söz eder.

nın nedenini, böylece de yasalarını içermektedir. Düşünsel dünyanın saf-özerk ahlâk yasası, duyular dünyasının eğilim ve ihtiyaçlarına tümüyle yabancı olduğundan bu hak emir veya ödev olarak kendini gösterir. *Ödev* kavramını Kant ilkin *kendi başına amaç*, daha sonra da *amaçlar ülkesi* kavramıyla ilişkilendirir. Ancak yine de amaçlar ülkesinin gerçekleşimi imkansız görünüyor, en azından saf pratik akıl tarafından oluşturulan ve toplumda gerçeklik kazanan bir hedef olarak. Çünkü istisna olmaksızın bütün insanların özerk yasaya göre davranmaları bile bu amacın gerçekleştirilmesi için yeterli değildir. Bunun için telelolojik yasalara göre yaratılmış ve yönetilen bir dünyaya ihtiyaç vardır. Ancak o zaman "baş", "yönetici" kavramının gerçek anlamı ortaya çıkar; çünkü böyle bir baş kabul etmeksizin amaçlar ülkesinin gerçekleşim imkanı *umut* edilemez.[61] Ama eğer, amaçlar ülkesinde en üst yasa koyucu ve yönetici Tanrı ise, daha fazla insanın özerkliği kavramından anlamlı bir şekilde söz edilebilir mi?

Gerçi bir daha vurgulamakta fayda var, ahlâki veya düşünsel dünya (en azından ilkesel olarak) deneysel dünyadan bütünüyle soyutlanmış bir dünyadır. Bu yüzden Kant sonrası felsefenin temel sorunu, düşünsel dünyayı deneysel dünya ile yeniden ilişkilendirmektir. Bu birliği kurmak hayati bir öneme sahiptir, yoksa ahlâki praksisten söz etme imkanı kalmaz. O zaman burada Kant tarafından varsayılan soyutlamanın insanın bütün ahlâki eylemlerini anlamlandırma ve özellikle mutlulukla ahlâklılığın birliğini temellendirme için bir ön belirleme olduğunu kabul etmek zorundayız.

Bu şekilde amaçlar ülkesi bizim tüm varlık ve uğraşımızın koşulu olduğu sürece, felsefenin en yüksek pratik idesidir; ama bu hala insanın "son amacı" diye adlandırılabilecek bir ide değildir. İşte bu son amaç, Kant'ın onda mutluluk ile ahlâklılık arasındaki çatışmayı, eş deyişle, pratik aklın diyalektiğini çözmeye çalışacağı *en yüksek iyi* idesidir.

61 *Paton* (1962, 234) bu noktada, bir ideali gerçekleştirmek için mutlak bir sorumluluk (ödev) gibi, "ahlâklılığın bir paradoksu" ile karşı karşıya olduğumuzu söyler. Bu sorun ise ancak *amaçlar ülkesi* ile *doğa ülkesi*nin tanrısal bir "yönetici" altında birleşmesiyle aşılabilir.

B. Saf Pratik Aklın Diyalektiği

1. Mutluluk ve Ahlâklılık

Kant'ın pratik felsefesinin, ahlâk felsefesi tarihinde bir dönüm noktası olduğunu, onun ahlâkı *eudämonizmin (mutçuluk)* hakimiyetinden kurtarıp, saf felsefi bir kavram aşamasına çıkarttığını kanıtlamak için özel bir çaba göstermeye gerek yoktur. Ancak ahlâk felsefesinin bu kazancı, Ritter'in de haklı olarak vurguladığı gibi, insan varlığının duyusal ve akli doğası arasında bir parçalanma pahasına mı olmuştur sorusu, Kant'tan bu yana etiğin en tartışmalı konularından birini oluşturur.[62]

Eğer bu iddia yanlış ise, yani duyusal ve akli yön arasında bir ayrılık yoksa, o zaman biz *doğal diyalektiği* nasıl yorumlayacağız? Çünkü o doğanın temiz ve suçsuz olduğu anlayışının tümüyle tersine, hakiki ahlâklılık karşısında bir "meyil" olarak durmakta veya ödevi mutluluğun tam karşısına koymaktadır. Öte yandan, eğer yergi doğruysa, Kant'ın felsefesinde bütün varlığın teleolojik kavranışı ve akıl ideleri üzerine bina edilen diyalektik yöntem anlamını yitirecektir. Buna bağlı olarak Kant etiğinin diyalektik bölümü de, yani Kant'ın mutluluk ve ahlâklılık kavramlarını sistematik bir birliğe kavuşturma girişimi de sonuçsuz kalacaktır. Ayrıca Kant'ın en yüksek iyi kavramıyla birlikte, mutçuluğu tekrar ahlâk felsefesinin içine soktuğu şeklinde bir eleştiriye muhatap olduğunu da unutmayalım.[63] Sorunun çözümüne yarayacak açık bir cevap günümüze değin verilebilmiş değildir. Bunun için biz öncelikle ahlâklılık ve mutluluk kavramlarının kesin bir belirlenimini yapmak zorundayız.

Mutluluk (Glück)[64] ile ahlâklılığın birliği Antik etiğin esasını oluşturur. Bu anlayış temelde iki varsayıma dayanır: Mutluluk

62 Krş. *Ritter* (1956), 60 d.

63 Kant'a sıkça yöneltilen bu eleştiri için bkz. s. 140 d.

64 Her şeyden önce Almanca'da "Glück" ile "Glückseligkeit" kavramlarının farklı anlamlar taşıdığına dikkat etmek gerekir. Mutluluk (Glückseligkeit) kavramı dini bir boyuta sahip olup, günlük dilde daha ziyade etik eylemle bağlantılı olarak dile getirilirken, "Glück" nötr kalmaktadır. Ancak biz Türkçe kullanımda ortaya çıkacak muhtemel karışıklıkları önlemek için her ikisi için de "mutluluk" deyimini kullanmak zorunda kaldık. Geniş bilgi için bkz. *Freitag* (1982), 51; *Pleines* (1984), 7 d.

insan için erişilebilirdir ve insan doğası ile ahlâki idealler bağdaştırılabilir. Bu anlamda bütün Antik Çağ etikçileri Kant'a göre *eudâmonist*tirler. Çünkü onlar mutluluğa, insanın eğitim ve öğretim yoluyla elde edebileceği bir durum olarak bakmaktadırlar. Yeniçağda ilkin Kant eudâmonizmi her yönüyle ele alıp değerlendirmeye çalışır ve onu felsefenin önemli konuları arasına dahil eder. Şimdi gerek Kant'ın düşüncelerinin kendi içerisinde, gerekse Kant öncesi filozofların sistemlerinin Kant'ınkiyle sağlıklı bir şekilde karşılaştırılabilmesi amacıyla, öncelikle mutluluk ile ahlâklılığa ilişkin görüşlerin genel bir değerlendirmesini yapmamız gerekiyor.

Grek düşüncesinin başlangıcında ahlâki sorunlar üzerine ortaya konulan düşünceleri şu şekilde özetlemek mümkündür: Antik felsefenin kültürel rölativistleri diye adlandırabileceğimiz Sofistlere göre insan, devlet devletçiğinin iyi, başarılı bir vatandaşı olduğu sürece mutlu bir insandır.[65] Bu aynı zamanda halk toplantılarında ve mahkeme salonlarında başarılı olmak anlamına gelir ki, böyle bir ortamda sıradan bir insanın iktidar ve zevkinin peşinden koşmasına şaşmamak gerekir. Bu çerçevede en mutlu insan, hoşuna giden her şeyi yapan ve hoşlanmadığından da uzak duran bir tirandan başka bir şey değildir.

Sokrates'te felsefe, Atina yurttaşlarının tartışma ortamına çekilip, muhatabın düştüğü çelişkilerden hareketle hakikatin araştırıldığı bir etkinliktir. Sokrates için hakiki *erdem* bilgidir. Bu belirlemesiyle o, ahlâki bilginin aynı zamanda ahlâken iyi eylemin zorunlu koşulu olduğunu söylemek istiyor. Esasta tek bir erdem vardır, bu da bilgeliktir, bütün diğerleri bilgeliğin farklı biçimlerinden başka bir şey değildir. Eğer bir kimse erdemin ne olduğunu bilmek isterse, insanlara neyin yarar sağladığını bilmek zorundadır. Ancak buradan, iyinin içeriksel olarak neden oluştuğu sorusuna Sokrates belirgin bir cevap vermez. Nesneler, iyi için kullanıldıkları sürece yararlıdırlar. Yine ruhun ölçülülük ve adalet gibi çeşitli özellikleri akıldan türetildikleri ölçüde yararlı erdemlerdir.[66] Bu düşünceleriyle Sokrates, yani ahlâki ya-

65 Krş. *Platon*, Theaitatos, 152 a; Gorgias, 446 a d.: Devlet 336 b d.
66 Krş. *Platon*, Protogoras 329 b ve Menon 87 c d.

rarlık ile mutluluk arasında bir bağlantı kurduğu sürece utilitarizmin bir temsilcisi gibi görünüyor.[67]

Kant'a göre Platon ahlâk felsefesinde mistisizmin temsilcisidir. Mistiklere göre ahlâkî yaşantının hareket noktası *tanrısal görüdür* (krş. R, 6584). Etik bir belirleme için akıllı ve ve akıllı olmayan bölümler arasında yapılan ayrım oldukça önemlidir. Platon'a göre ahlâklılık yalnızca idelerin tasarımı sayesinde bir kanon görevi görebilir. İnsan bedeni de nihaî olarak insan ruhunun bir "aleti (enstrümanı)"dir. Ruhu bilgi ve iyiyle içsel bir bağlantıya kavuşturmak için dünyanın tüm duyusallığından sıyırmak gerekir. Sistemin temelini iyi ile ideler arasında kurulan bağlantı oluşturur. İyi kavramı öncelikle istek ve çabaların mümkün nesnelerini değerlendirmek için kullanılıyor. Dolayısıyla iyi günlük yaşamın geçici olayları arasında değil, transendental ideler altında aranmalıdır ve onu ancak düşünsel görü ortaya çıkarabilir.

Eudämonia veya *mutluluk* kavramı gerçi bütün Antik felsefecilerde önemli bir yere sahiptir, ama onlardan hiçbiri Aristoteles kadar geniş kapsamlı bir taslak ortaya koyabilmiş değildir. Aristoteles'in bu konudaki konumu sıkça Platon'unkiyle karşı karşıya getirilir.[68] Platoncu düalizmin reddedilmesi ve ahlâkın metafizikten soyutlanması Aristotelesçi etiğin çıkış noktasıdır. Keza ahlâkî alanda despotik bir disiplin bu taslak içinde öngörülmemiştir. Çünkü Aristoteles'e göre duyusallığımız ahlâkî-politik yaşantı için bir engel oluşturmaz.

Amaç-araç bağlantısından hareketle Aristoteles insanın en yüksek hedefini göstermeye çalışır. İnsanın her eylemi bir amaca yönelliktir, örneğin seyisliğin koşuculuğa yönelik olduğu gibi. Gerçek hayatta istemenin ölçütü bu somut bağlantılardan bağımsız bir şekilde belirlenemez. Eğer bu gözlem son noktasına

67 Sokratçı mutluluk kavramı *Vorländer*'e göre (1990) I. 62 Anm., yalın bir yararcılık anlayışının ifadesi olarak görülemez. Çünkü Sokrates'te eudämonist ilke çoktan dinî bir kimliğe bürünmüştü, eğer o kendi Dämon'u ile mutlak mutluluğa eriştiği bilincini taşıyor ve bunu tanrısal bir düzenin eseri olarak değerlendiriyorsa.

68 Krş. *Düker* (1965), 59

değin izlenirse o zaman biz iyi olan bir hedefe erişiriz. Bu tam ve yetkin olması gereken en yüksek hedeftir. İşte bu, yalnızca kendisi için çabalanan şey, yani *mutluluk*tur.

> Demek ki: Mutluluk, bütün eylemlerin son hedefi olduğundan, tam ve kendi başına yeterli olandır.[69]

Mutluluk ile erdemlilik (ahlâklılık) arasında sıkı bir bağlantı vardır ve erdemsiz bir mutluluk Aristoteles'te imkansız gibi görünüyor.[70] Bütün çabaların en yüksek hedefi olarak insanın mutluluğu ilkin, eğer o insanın iyiliklerini garanti ediyorsa tamamlanmış olur.

> İnsani iyi olarak eudâmonia ruhun erdeme uygun gerçekleşimidir.[71]

En iyi hayat, iyi bir karakteri ve iyi bir ahlâki eylemi meydana çıkaran bir hayattır. Bu şekilde insan (bu dünyadaki) hayatında mutluluğa, aklı etkinliği sayesinde erişir. Ama etik yalnızca kişinin kendi etkinliği sayesinde elde ettiği mutlulukla ilgilidir. Erdem buna göre, aklın bir etkinliği olan ve elde ettiği başarıyla tatmin veya zevki doğuran bir özelliktir. Aristoteles mutlu bir insanı şöyle betimler:

> O halde gelişigüzel bir süre için değil, yaşam boyu amacını kendinde taşıyan erdeme göre etkinlikte bulunan ve dış iyilere de yeterince sahip olan kişiye mutlu dememize engel olan bir şey var mı? Yoksa, gelecek bizim için belirsiz olduğundan, mutluluğu da her şey için her bakımdan amaç olarak ve kendisi amaç olarak koymuş olduğumuzdan; buna 've böyle yaşayacak ve söylediğimiz şekilde ölecek olana' diye eklememiz mi gerekiyor? Bu böyle ise, yaşayanlardan bu söylediklerimize sahip olanlara ya da sahip olacak olanlara mutlu (kutlu) diyeceğiz; ancak onlara mutlu insanlar diyeceğiz.[72]

Böylece eudâmonia bütünüyle insani bir etkinliktir, insanın bir başarısıdır; o ne tanrısal bir lütuf ne de insanların rastlantısal etkinliklerinin sonucudur.

69 *Aristoteles*, EN, 1097 b 21.
70 Krş. *Aristoteles*, EN, 1099 b 15-20. Aristoteles'te mutluluk kavramının zevk ile bağlantılı olup olmadığı hala çözümlenmemiş bir sorundur.
71 *Aristoteles*, EN 1098 a.
72 *Aristoteles*, EN 1101 a.

Gerek Aristoteles gerekse Platon mutluluk ile erdem arasında bir bağlantı görürler. Ama biz ikisi arasında ne basit bir özdeşlikten ne de tam bir ayrılıktan söz edebiliriz. Bu, erdemin mutluluğa vardırdığı anlamına gelir, yoksa erdem anlamsız olurdu. Çünkü mutluluk herhangi bir şekilde erdemin kullanımına bağlıdır.

Kynikler ve Kyrenealılarda mutluluk insani çabaların bir ürünüdür, yani "fizik-ötesi" (R, 6874) bir temele dayanmaz o. Öyleyse bu kendi kendine yeterlilik, ihtiyaçsızlık ve hayal kırıklıklarından sakınma anlamına gelir ki, söz konusu olan "zevk alma yeteneği"nden[73] başka bir şey değildir. Seçilen zevk sürekli ve etkin olmalıdır. Kant, Kyniklerin öğretisini oldukça kayda değer bulur (krş. R, 65), çünkü doğal sadeliğin bütün kültürlerden kaçınmak suretiyle gerçekleşimi insan doğasına uygun değildir.

Zevke yönelme ve acıdan uzak durma Epikurosçuluğa göre bizim tüm hayatımızın esasını teşkil eder ve buradan da tüm pratik eylemlerimizin hedefi olur. İyi ve kötü, sevinç ve acıyla ilgili bağlantılarının dışında fazla bir anlam taşımazlar. Dünyadaki her şey yalnızca bu eudâmonist ilişki içerisinde iyidir. Mutlu yaşam, arzularımızı akıllıca her durumda zevk ilkesine göre yönlendirmesini bilen bir sağduyuda ortaya çıkar. Bu bilgelik bütün erdemlerin kaynağı olarak mutlu yaşamın ilkesidir. Böylece en yüksek iyi katışıksız "birlik"tir (R, 6879), zevk ile erdemin veya mutluluk ile ahlâklılığın bir birlikteliğidir.

Doğaya uygun yaşam, akla uygun yaşam Stoacı okulda temel ilkedir. Etkin tanrısal ilke olarak akıl, insan doğasının en önemli bölümünü oluşturur ve insani amaçların gerçek anlamını ortaya kor. Akıl yalnızca insana değil, aynı zamanda tüm varlığa, evrene de aittir. Evrensel doğa ile hayatın uyumu insan için mutluluk demektir. Stoacı kuram sonunda Kant'a göre "ahlâkî yobazlığa " (KpV, A153) varır, çünkü o, bilgeliğin bir ideali ola-

73 *Windelband* (1950), 72 ve *MacIntyre* (1991), 100, hem Kynikler hem de Kyrenealıların erdem ve mutluluk kavramlarını birbirinden ayırt edip yalnızca biriyle ilgilenmek eğilimi içinde olduklarını savunuyorlar

rak en yüksek iyiye erişmeyi insanın ahlâkî uğraşının bir sonucu sayar. Stoa böylece, insan doğasının sınırlarını aşan, ahlâkî bir yetkinliği kabul eder. Kant antik ahlâk felsefesinin en önemli iki okulunun görüşlerini şu şekilde özetler:

> *Epikurosçu*, mutluluğa götüren maksimimin bilincinde olmak erdemdir, diyordu; *Stoalı* ise erdeminin bilincinde olmak mutluluktur, diyordu. Birincisi için *basiret* ahlâklılıktan başka bir şey değildir; erdem için daha yüksek bir adlandırma seçmiş olan ikincisi için, yalnızca *ahlâklılık* gerçek bilgeliktir (KpV, A 200).

Antik kavrayışın her iki istikameti, yani mutluluğun erişebilir bir hedef olduğu ve insan doğasının ahlâkî amaç ile uyumu zaman içinde inanırlılığını kaybetmeye başlar. İlk önce bu dünyadaki insanî çabaların son amacı olarak mutluluğun erişilebilir olduğu kabulü artan bir şekilde imkansız görülür. Bu bir yandan reform hareketleri ve Yeni Çağın toplumsal ilişkilere verdiği yeni anlam, öte yandan da Hıristiyanlığın insan doğasına dair olumsuz kabulleri ve öteki dünyaya bırakılan mutluluk anlayışı ile yıkılır.[74]

Antik felsefe için insan doğası yüksek belirlenimlerin gerçekleşmesi yolunda bir engel teşkil etmemesine karşın, Hıristiyanlığa göre insan doğası mahiyet itibarî ile bozulmuş, kötü ve hiçbir açıdan ahlâk ile erdemin temeli olmaya uygun değildir. Bu nedenle ahlâk doğanın karşısına konulmalıdır.

Eğer mutluluk insanî çabalar sonucu elde edilemeyecekse, niçin ahlâkî olmak zorundayız? Hıristiyanlık veya dinî ahlâkî temellendirme buna cevabı, ahlâkî ödevleri gelecek hayattaki tanrısal yaptırımlara bağlayarak verir. Tanrı'nın gücü sayesinde ahlâk ile mutluluk arasındaki uçurum tekrar kapatılabilir. Öte yandan dinî bir kavram olan kötü(lük) sayesinde, ahlâkî olmayana karşı enerjik bir savaşı başlatan ahlâkî bir bilinç ortaya çıkar. Buna karşın dinî ahlâkın zayıf noktaları, ilkin ortaya konu-

74 *MacIntyre* (1991), bu dönemde etik içerisinde özellikle üç kavramın önem taşıdığını söylüyor: "(1) Gerçi ahlâkî kurallar taleplerinde koşulsuzdurlar ama onlar akli bir gerekçelendirmeye gereksinim duyarlar; (2) ahlâkî eylemde bulunan kişi kararlarında bağımsızdır, (3) dünyevî güç (iktidar) alanı kendi kural ve gerekçelerine sahiptir" (122).

lan hedefin insanın gücünü aşması, ikinci olarak da bu dünya ve bu yaşamdaki amaç ve mutluluğun öteki dünyada aranması veya orada yaşanacağına dair inançtır. Ahlâki eylemin amacı öteki taraftaki ödül veya ceza inancına dayandığı ölçüde, dini ahlâk eudämonist bir karaktere sahip olur. Her şeyden önce dindar bir insan Tanrı'yla bir ilişki içine girer ki, bu ilişkiyi kendisi için bir ödev olarak algılaması insanın özerkliğini yaralar, çünkü bu durumda ahlâki olan tanrısal istence bağlı olarak belirlenmiş olur. Bu, ahlâki iyinin bizzat tanrısallığın ürünü olarak, kötülük veya ahlâksızlığında Tanrı tanımazlık olarak anlaşılması sonucunu doğurur.[75]

Doğal ahlâk yasası ile dini ahlâk veya vahiy ile insan istencinin tanrısal kayrayı yakalaması arasındaki ilişki Orta Çağda sonsuz çatışmaların kaynağı olmuştur. Bu durum, Kant'ın istencin özerkliğine neden bu denli önem verdiğini ve onu insana değer kazandıran biricik neden gördüğünü de açıklamaktadır.

Nesneler dünyası ile ideler dünyası arasında Platon'un ortaya koyduğu ayrım, Augustinus tarafından, doğal ihtiyaçların dünyası ile tanrısal düzenin hakim olduğu dünya arasında bir ayrım şeklinde yorumlandı. Asketik (çileci) bir eğitim sayesinde insan akıl temelinde istencini yönlendirme yeteneği kazanır ve tanrısal aydınlanmanın yolunu açar, yani Platon'daki iyi idesinin yerini Tanrı alır. Ön-belirlemeye nazaran Augustinus ahlâki hayatta insani istencin rolünü vurgulamaktan da geri kalmaz.

Orta Çağda sistematik bir etiğin kurulması için ciddi bir girişim Thomas von Aquin tarafından başlatılır. O iki tür mutluluktan söz eder, insani mutluluk ve tanrısal mutluluk, bir başka ifadeyle yetkin olmayan ve yetkin mutluluk.[76] Yetkin mutluluk tanrısal görüde ortaya çıkar, buna karşın yetkin olmayan mutluluk insanda, insanın bu dünyadaki etkinliklerinin sonucu erişilebilir bir mutluluk olarak kendini gösterir. Aristoteles'ten farklı olarak Thomas, mutluluğun en yüksek formunun

75 Bu anlamda Grekler in ahlâkı tümüyle özerktir, çünkü o akla dayalı olarak ahlâki taleplerin özgürce yerine getirilmesini savunuyordu.

76 Krş. *Forschner* (1993), 84 d.

bu dünyada ortaya çıkmayacağına inanır. Mutluluğun Thomasçı kavranışı hem teolojik hem de felsefi etik üzerinde büyük etkiler bırakır.

Hümanizm ve reformizmin etkisi altında değişen dünya anlayışı ve sosyal koşullar etikçi ve filozofların bir taraftan tanrısal güce (istence) olan inançlarını kuşkulu hale sokarken, diğer taraftan da Kilise ahlâkı ve tanrısal istence karşı tavır almalarına neden olur. Tanrısal güç yalnızca öteki dünyada erdem ile mutluluk arasında kurulacak bir bağlantıda anlam taşır. Ama etik, teoloji ile Hıristiyan etiği karşısında özerklik istediğinden, Hıristiyan ekolleri bir yandan doğal etik ve doğal teolojiye karşı kendi bağımsızlıklarını savunurken, öte yandan da kendi aralarında amansız bir güç savaşına tutuşurlar. Bu yalnızca ruhbanlar arasında değil, aynı zamanda ülkeler arasında süre giden kanlı bir savaştı. Ayrıca, tarihin akışı içinde dini motifli olmayan savaşların yanında yaygın hastalıklar, kıtlık ve ölümler de kol geziyordu. Daha on yedinci yüzyılın başlarında pazar ekonomisinin parasal ilişkileri ve büyük devletlerin iktidar mücadeleleri yüzünden insanlar ve topluluklar birbirleriyle adeta amansız bir savaşa tutulmuşlardı. Bunların yaşandığı bir ortamda Tanrı'nın gücüne olan inanç inanırlık gücünü tümüyle yitirmişti. Hatta gittikçe kötüleşen koşullar altında Antik dönemdeki etik iyimserlik de kuşkuyla karşılanır olmuştu. Bütün bunların sonucunda etikte kuşkuculuk, bireycilik, özerklik ve özgürlük gibi kavramlar önemli bir rol oynamaya başladı.

Descartes'tan Kant'a tüm aydınlanma felsefesi, skolastik metafiziğin etik-dini anlayışına ve teoloji üzerine inşa edilen ödev ahlâkına karşı bir tavır olarak algılanabilir, her ne kadar yeni metafizik hala eski geleneğin etkisi altında olsa da.[77] Örneğin bu bağlamda Tanrı, özgürlük ve ölümsüzlük kavramları Kant'ta metafiziğin temel konuları olmaya devam ederler.

Kant'a göre ahlâklılığın kaynağı artık bundan böyle doğa veya toplum düzeninde, Tanrı istencinde, mutluluk arzusunda veya ahlâki duyguda aranamaz. Çünkü bu tarz bir temellendirme

77 Krş. *Krüger* (1967), 10 d.

ile ahlâkın nesnel, genel geçer bir yapıya kavuşturulması mümkün değildir. Kant sayesinde etik eudämonistik karakterini kaybeder ve yeni, yani ödeve dayalı (deontik) bir yapıya kavuşur. Bu şekilde teolojik veya teleolojik etik ilkesel olarak reddedilir. Özerk yasa koyucu olarak saf akıl Tanrı'nın yerini alır. Mutlak olarak değerlendirilebilecek yegane iyi ahlâkî iyi olur, yani o bir başka amaç için iyi değildir artık. İstencin iyi olması, onun yalnızca ahlâk yasası tarafından biçimsel olarak belirlenmesi anlamına gelir. Bu esaslı dönüşümün sonucunda ödev ahlâkın genel bir ilkesi olarak yerini alır.

Nasıl teorik felsefe *eleştirel* yöntemle dogmatizmin zincirlerinden kurtarılmışsa, ahlâkî davranış da güdü ve eğilimlerin belirsizlik ve bağımlılığından kurtarılmalıdır. Bu tarz bir etik veya Kant'ın tabiriyle "Ahlâk Metafiziği", 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. Böyle bir etik, bütün güdü ve eğilimlerimizin doyurulması demek olan mutluluğa, davranışlarımızın ilkesel belirleyeni olması noktasında tümden karşı olmalıdır.

Kant'ın eleştirel ahlâk metafiziğinin temel kabulü, ahlâkî neden ve ilkelerle mutluluğa erişme yolundaki güdü ve kuralların bütün bütüne farklı şeyler olduğu düşüncesidir. Mutluluk, zevk ve fayda doğuran şeyler hiçbir zaman ahlâkî davranışın amacı olamazlar. Bu yüzden mutluluk öğretisinin ahlâk öğretisinden ayrılması *Pratik Aklın Eleştirisi*'nin ilk ve en önemli ödevidir (krş. KpV, A 165). Bu belirleme ahlâkî motifin temel ilkesini de içerir: Eğer insanî eylem ahlâkî olarak nitelendirilecekse ana motif olarak, kişinin kendi mutluluğunu dikkate almayan, yalnızca ahlâkî olarak buyurulan şeyin aklîliğini temele almak zorundadır. Bir tek akla veya ödeve göre belirlenen ahlâkî davranışın temel motifi de bundan böyle ahlâk yasasına *saygı* olacaktır. Ancak Kant, ahlâklılık ile mutluluk arasındaki bu analitik-formel ayrımın, hiçbir şekilde ikisini karşı karşıya getirmek olmadığını özellikle vurgular. Önemli olan, ödevin söz konusu olduğu yerde her tür mutluluk talebinden vazgeçilmesidir. Yani Kant'ın asıl

karşı çıktığı, mutluluğun ahlâkî eylemin belirleme nedeni olarak alınmasıdır. O daha *eleştiri* öncesi dönemde ahlâkî buyruğu akli bir ilkeye dayandırmak ister:

> Ahlâklılık ilkesi intellectuale internum'dur, onu katışıksız, saf akıl vasıtasıyla eylemin kendisinde aramak gerekir. Ahlâklılık, genel geçer özgür istencimin yasasıyla eylemlerin uyumudur. Ahlâklılık, eylemlerin genel kurallarla ilişkisidir [...]. Her zaman ve herkes için geçerli genel kurallarla eylemlerimin uyum sağlama zorunda oluşunu temel alırsam, o zaman eylemlerim ahlâk ilkesinden kaynaklanmış olur (Ethik, 51 f.).

Bütün ahlâkî yargıların en yüksek ilkesi anlama yetisinde, akıldadır ve bu da pragmatik değil düşünseldir. Bu yüzden ahlâklılık insanî eğilimlerin öznel kuralları üstüne bina edilemez.

Mutluluk kavramı Kant'ta duyular üstü bir boyuta da sahiptir. Bu bağlamda o "gerçek (ahlâkî) mutluluğu" "fiziksel" veya "deneysel mutluluk"tan ayırt eder. Fiziksel mutluluk insanın tüm doğal veya olgusal arzularının tatminiyle ilgili olduğu halde, ahlâkî mutluluk anlama yetisi dünyasına ait olup düşünseldir. O pratik aklın etkinliğinin var ettiği bir hoşnutluk halidir ve istencin iyiye göre belirlenimde kendini gösterir. Brugger Kant'taki ahlâkî veya gerçek mutluluğu şöyle betimler:

> Gerçek mutluluk buna göre, akıllı varlık söz konusu olduğu sürece, akıllı varlığın iyiliğinin tümünü oluşturur. Böylece gerçek mutluluk esaslı olarak ahlaklılık tarafından belirlenmişe benziyor. Gerçi o bizzat ahlâklılık değildir, ama onun en içsel varlık yasasını içermektedir. Buna göre o ahlâklılık ile mutluluğun *a priori* zorunluluk içeren bir bağlantısında ortaya çıkar, en azından gerçek mutluluğun ahlâklılık olmaksızın imkansız olması anlamında.[78]

Daha sonra Kant, mutluluğun bu farklı şekillerini aynı bir kavramın iki ayrı belirlenimi olarak görür ve buradan "mutluğun içeriği duyusal, biçimi ise düşünseldir (entelektüel)" (R, 7202) sonucuna varır. Düsing'in de haklı olarak vurguladığı gibi, Kant mutluluk kavramını bir yandan Hıristiyanlıktaki kutsallık deyimiyle bağlantılı olarak düşünsel dünyada, diğer yan-

78 *Brugger* (1964), 54.

dan da Stoa anlayışına uygun olarak deneysel olmayan bir tarzda, bir kendinden hoşnutluk olarak belirlemek ister.[79]

Her ne kadar Kant altmışlı ve yetmişli yıllarda hâlâ antik felsefenin etkisi altında olsa da, mutluluk öğretisini kendinden önceki anlayışlarla girişmiş olduğu hesaplaşmadan hareketle ortaya koymaya çalışır. İlk önce o Stoalılar ile Epikurosçuları "kendi kendine yeter erdemlilik" kavramı yardımıyla bağdaştırmak ister. Sonra da erdem kavramına "kendinden hoşnut olma" anlamını yükler. Bu aynı zamanda ampirik mutluluğun mümkün olmasının da koşuludur:

> İnsanın kendinden hoşnut olabilmesinin nedeni bilinçte bulunur. Orada her tür mutluluğu yakalayabilmenin ve yaşam koşullarından bağımsız olarak hoşnut olabilmenin imkanı vardır. İşte bu sonuncusu düşünsel mutluluktur (R, 7202).

Antikçağ anlayışıyla kurulan bu benzerliğe rağmen Kant, ahlâki hoşnutluğu insan mutluluğuyla özdeş kılmayarak kendi bakış tarzını muhafaza eder. Öte yandan Kant'ın fiziksel mutluluk kavramı Aristoteles'inkinden ayrılır. Çünkü mutluluk Kant'ta ne erişilebilir bir iyi olarak ortaya konuluyor, ne de erdemin aktüelleştirilmesiyle bağlantılıdır.[80]

Mutluluk Kant'ta doğanın bize sunduğu her şey olurken, *erdem* "hiç kimsenin insan olarak kendiliğinden elde edemeyeceği veya sunamayacağı bir şeydir" (Gemeinspruch, A 220 Anm.). Bizzat saf akıl veya ahlâk kanunu bu tür bir mutluluğa layık olmayı talep eder:

> İnsan mutlu olmayı ancak, layık olduğu ölçüde umabilir, çünkü bu bizzat aklın ortaya koyduğu mutluluk koşuludur (E, 16)

Böylece erdem (mutluluğa layık olma anlamında), mutluluğa erişmenin en yüksek koşulunu oluşturur. Fakat bu tür bir er-

79 Krş. *Düsing* (1971), 11.

80 *Paulsen* (1924), 331 d., bu noktada ahlâklılık ve mutluluk arasında iki farklı ilişkiden söz eder. "Eğer bununla duyusal güdülerin doyurulması kastediliyorsa, erdem kişinin kendi mutluluğunu talep etmek için bir araç olamaz. Ama (pratik aklın) en yüksek arzulama yetisinin ortaya konulmasına doyurulma duygusu eşlik ediyorsa, eğer bunu mutluluk duygusu diye adlandırmak mümkünse diyebiliriz ki: Erdem, gerçek mutluluğa erişmek için biricik araçtır"

dem, Epikurosçularda olduğu gibi, kişinin kendi mutluluğu değil, ahlâk yasasının genelliğine paralel olarak "herkesin mutluluğu" (R, 6969)[81]dur.

Mutluluk istencin etkisi olabilir, ama asla belirleme nedeni olamaz. İlk yazılarında Kant *mutluluğa layık olmanın*, genel mutluluk idesi ile eylemlerimizin pratik uyumunda ortaya çıktığını, uygun eylemin (Wohlverhalten) genel mutluluğun koşulu olduğunu belirtir (krş. *Metaphysik*, 321). Bu çerçevede o *Saf Aklın Eleştiri*'nde ahlâki buyruğu şu şekilde anlar: "*Mutluluğa layık olacak şekilde davran*" (KrV, B 836 d.).

Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi ve *Saf Pratik Aklın Eleştirisi*'nde Kant mutluluk ile ahlâklılığı tümüyle farklı şeyler olarak görmeye başlar. Layık olmanın mutluluğu da beraberinde getireceği düşüncesi burada terk edilir. Mutluluk artık daha fazla eylemlerin belirleme nedeni değil, tersine yalnızca ahlâka uygun bir eylemin sonucudur. Ahlâki eylemin hedefi olarak *Temellendirme*'de mutluluk yerine "amaçlar ülkesi" kavramı gösterilir. Artık ilkesel olarak akıl insanda arzuyla ilgili değerlerin belirlenmiminde oldukça az bir role sahiptir. Akıl ne insani mutluluğu elde etmede içgüdülere nazaran daha elverişlidir, ne de teknik donanımı açısından mutluluğu doğuracak veya ona eşlik edecek bir yapıya sahiptir, çünkü mutluluk deneysel bir içerik taşır. Dahası akıl mutluluğa ne ölçüde çabalarsa insan o ölçüde ondan uzak kalır. Bütün deneysel ilkeler veya kişinin kendi mutluluğu ahlâki bir temel oluşturmaya elverişli değildir, yani ahlâki bir temellendirme duyusal algılama ve ampirik olayların gözlenmesi neticesinde gerçekleştirilemez, bu nedenle her tür içeriksel faktör ahlâk kurallarından soyutlanmalıdır. Kant burada böylesi bir temelin yalnızca duyusal algılama ve deneysel görünüşlerin gözlenmesi sayesinde elde edilemeyeceği görüşünden hareket ediyor ve diyor ki:

> Mutluluk ilkesi maksimler sağlayabilir, ancak kişi *genel* mutluluğu kendisine konu edinse bile, istencin yasası olmaya elverişli maksim-

81 *Eleştirel dönemde* "genel mutluluk" kavramının en yüksek iyi idesinde genel istencin özgürlük üzerine etkisi bağlamında bir anlam taşıdığını görüyoruz. Bu konuda bkz. *Düsing* (1971), 19.

ler ortaya koyamaz. Çünkü, onun, bilgisi deney verilerine dayandığından, bu konudaki her yargı da her kişinin çok değişken kanısına bağlandığından, *genellik* taşıyan ama hiçbir zaman *evrensel* olmayan kurallar verebilir [...]; dolayısıyla hiçbir pratik yasa bu kurallar üzerine bina edilemez (KpV, A 63).

Ahlâkî talepler, mutluluğa dair doğal çaba ile bağdaşmaz. Hiçbir zaman unutulmaması gereken bir nokta da, insanda var olan *doğal* bir *meylin* (Hang) (GMS, BA 21), aklın kültürleşmesine paralel olarak, bir yandan aklın onca özenle sunduğu saf buyrukları şüpheye düşürmesi, öte yandan da insanî eylemlerin ahlâkî düzenini tersine çevirerek, egoist arzuların doyurulmasını ahlâk kanununa uymanın koşulu kılmasıdır. Bu nedenle ahlâk yasası her tür duyusallığa veya mutluluk ilkesine karşı olmalıdır.[82] Kant, ahlâkî özgürlük ilkesi ile doğal mutluluk ilkesi arasındaki karşıtlıktan hareket ederek, eğer "eletheronomie" yerine "eudämonia" temel ilke yapılırsa, bu "bütün ahlâkın etonazisi (sessiz ölümü)" (MS-T, A IX) olur diyor.

Analitik olarak içeriksel ilkelerle biçimsel ilkelerin birbirinden bu kesin ayrımı dışında mutluluğa çabalama arzulama yetisinin zorunlu belirleme nedeni olarak kabul ediliyor. Çünkü "mutluluğa muhtaç ve aynı zamanda layık olup, ama buna karşın ondan payını alamamak, her şeye gücü yeten akıl sahibi bir varlığın yetkin istenciyle [...] bağdaşmaz" (KpV, A 198 d.). Her ne kadar ahlâk, belirlenim nedeni olarak herhangi bir amaca muhtaç olmasa da, insan istenci akıl tarafından sunulan ve onda bütün amaçların belli bir ide altında toplandığı bir son amaca "ihtiyaç" duyar. Bu noktada mutluluk kavramının *teleolojik* bir boyut kazandığı açıktır. Mutluluk, "doğa tarafından belirlenen, ama aynı zamanda insanda ve onun haricinde tüm mümkün

82 Gerçekte mutluluk kavramı Kant'ta çoğu kez belirgin bir çerçeveye sahip değildir. *Düsing* (1971), *Bien* (1978), *Römpp* (1991), *Paton* (1962) ve *Pleines* (1984) gibi Kant yorumcuları bu belirsizliğin var ettiği problemlere dikkat çekmişlerdir. Örneğin Bien'de, Düsing gibi, Kant'ta iki farklı mutluluktan söz edebileceğini savunur: "Mutluluk kavramı ilkin Aristoteles'te olduğu gibi teleolojik bir yapıya sahiptir, ... ikinci olarak ise mekanik olan, görünüşler üzerine bina edilen bir niteliktedir; ilk bakışta bunlardan hangisinin kastedildiğini anlamak kolay değildir"(XV). Ama bu belirsizlik temelde, Kant'ın da belirttiği gibi, mutluluk kavramının ampirik yapısından, ondan bir kavram oluşturamamamızdan, onun aklın değil, arzulama yetisinin bir ürünü olmasından kaynaklanmaktadır.

amaçları kapsayan bir kavramdır" (KU, B 391).[83] Böylece "insanın mutluluktan anladığı, ve kendisine ait olan, gerçekte kendi son doğal amacı kıldığı şeydir (özgürlüğün amacı değil)" (KU, B 389). Bu ifadelerden de kolayca anlaşılabileceği gibi, akıl sahibi bir varlığın durumu olarak mutluluk, yalnızca onun duyusal güdü ve arzularına değil, istencinin özgür olarak belirlenmesine de karşılık gelir. Kısaca, mutluluğa çabalama, bir yandan doğal bir eğilim görülüp ahlâklılığın kurallarına tabi kılınırken, öte yandan da en yüksek iyinin bir parçası yapılarak, kendi doğal sınırlarını aşmak zorunda bırakılıyor.

2. En Yüksek İyi

Eğer biz *en yüksek iyi* kavramını Kant'ın tüm felsefesi açısından göz önünde bulundurursak, onun genelde felsefenin son iki sorusuna, yani, "nasıl davranmalıyım?" ve "neyi umabilirim?" sorularına verilen bir cevap olduğunu görürüz.

İlk bakışta en yüksek iyi Kant'ta, "insanın ahlâki eylem ve etkinliklerinin son hedefi"[84] olarak görünür. Ancak biraz daha yakından incelendiğinde, mutluluğa dair farklı konseptlerin var olduğunu hemen fark ederiz. Bu çerçevede *Refleksiyonlar* ve *Saf Aklın Eleştirisi*'nde en yüksek iyi ahlâki davranışın yönlendiricisi ve hedefi olurken, özellikle *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde ahlâk yasasının gerçekleşim aracı olmanın ötesinde bir anlam taşımaz.[85]

Kant, en yüksek iyiyi belirlemede o zamana kadar ki felsefi araştırmaları, istencin belirleme nedenini insanın dışında gördükleri için eleştirir. "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 ahlâklılığı (yetkinliği) temele alan bir en yüksek iyi oluşturup, buradan da davranışlar için genel geçer bir ilke türetmeye çalışır. Her

83 Bu bağlamda Kant *Temellendirme*'de mutluluk yerine bazen "amaçlar ülkesi" kavramını kullanır (krş. GMS, BA 74 d.).

84 *Düsing* (1971), 5.

85 *Düsing* (1971)'in de haklı olarak vurguladığı gibi, en yüksek iyi'de iki farklı manayı birbirinden ayırt etmek gerekir. O ilkin, koşulsuz, mutlak koşul olarak kavranabilir, bu haliyle en yüksek iyi "mutlak iyi" ile özdeş olur; öte yandan o bir değer yargısı niteliğinde görülür, böylece de diğerleriyle "mukayese edilemeyecek en yüksek değerde" (GMS, BA 3) olan iyidir (5 d.).

ne kadar, Kant'a göre, bu tür bir yöntemle eylemler için zorunlu ve genel geçer bir ilke elde etmek mümkün olmasa da. Bu yüzden en yüksek iyi kavramı "daha baştan çift anlamlılık" içerir:

> En yüksek, en üstün (supremum) veya yetkin olan (consummatum) anlamlarına gelebilir. İlki, kendi koşulsuz olan koşul, yani başka bir şeye tabi olmayandır (originarium); ikincisi ise kendi türünden daha büyük bütünün parçası olamayan bütündür (perfectissimum) (KpV, A 198).

Böylece saf pratik aklın zorunlu bir nesnesi olarak en yüksek iyi iki farklı hedefi kapsar: *erdem* (mutluluğa layık olmak) ve *mutluluk*.

KrV'un analitik bölümünde, *en üstün iyi*nin yalnızca ahlâklılık olabileceği gösterilmişti. Ama buradan erdemin *en yetkin iyi* olduğu sonucuna varılamaz, çünkü bunun için (tarafsız kişilerin gözünde dahi arzuya değer olan) mutluluğa da ihtiyaç duyulur. Dolayısıyla mutluluk ve ahlâklılık zorunlu olarak en yüksek iyiye dahildirler. Ancak en yüksek iyi içindeki sıralamaya dikkat etmek gerekir; erdem en üstün koşul olmasına karşın, mutluluk koşulludur, yani her zaman için ahlâk yasasına uygun davranışı gerekli kılar. Bu yüzden mutluluk, aşağıda da göreceğimiz gibi, istencin belirlenim nedeni değil, yalnızca ahlâki davranışın bir sonucudur.

En yüksek iyiyi oluşturan taraflardan mutluluktan neyi anlamamız gerektiği konusunda, yukarıda da kısaca değindiğimiz gibi, tam bir açıklık yoktur. Mutluluk Kant'a göre "dünyada akıllı bir varlığa özgü varoluşun bütünü içinde, *her olayın kendi istek ve istencine uygun giden durumudur*" (KpV, A 224). Schwartländer gibi bazı yorumcular, Kant'taki mutluluk kavramından, insanın yalnızca duyusallığı üzerine kurulu talepleri anlaşılmalıdır derken, Brugger ve Düsing gibi düşünürler bu kavramın ahlâki-düşünsel yönüne dikkat çekerler.[86] Ancak kesin olan bir şey var, o da mutluluk kavramının Kant'ta ne yalın duyusal ne de bütünüyle duyusallıktan soyutlanmış bir şekilde düşünülebileceğidir. Şimdi, Kant'ta mutluluk kavramını açıklığa kavuş-

86 Krş. *Brugger* (1964), 50 f.; *Schwartländer* (1968), 259; *Albrecht* (1974), 563 d.

turmak için ikinci bir kavrama, daha doğrusu mutluluğu bir amaç olarak belirleyen istenç yetisine bir göz atmak gerekiyor.

İstenç (irade), kendi başına bir amaç belirleyen ve belirlenen bu amacın tasarımı yoluyla duyu dünyasına etkide bulunabilen bir yetenek olarak, bir hedef (amaç) tayin etmeksizin düşünüle mez. İstenç sahibi bir varlık olarak insan, gerek içeriksel ve ge rekse genel-nesnel amaçlar oluşturmak zorundadır. Sonlu bi akıllı varlık olarak insanın erişebileceği en yüksek fiziki amaç *ki şinin kendi mutluluğu*dur. Ancak bu tür bir bencil amaç ahlâki isteklerin amacı olamaz. Kişinin kendi mutluluğunu ilke edinen pratik kural istenci "aşağı arzulama yetisi"ne, ahlâk yasası ise "üstün arzulama yetisi"ne bağlı olarak belirler. Bu bağlamda ahlâk yasası sonlu-akıllı bir varlık olan insanın koşulsuz amacını oluşturur. Ancak ahlâk yasası veya kesin buyruk doğrudan doğruya mutluluğa dair bir amaç projeksiyonu oluşturmak durumunda değildir. Çünkü, Kant'a göre, yaderk (heteronom) ahlâk sistemlerinin temel yanlışı, mutluluğu arzu ve isteklerin temel belirleyeni yapmalarıdır. Buna karşın ahlâk yasasında öngörülen belirleme nedeni, doyurulması ahlâki davranışın başarısı olan biricik amaçtır. Buradan hareketle ahlâki amaçların nesnel, genel geçer ve saf istenç için gerçekleştirilebilir olması gerekliliği ortaya çıkar ki, bu tür amaçlar da *ferdi mükemmellik* ile *başkalarının mutluluğu*dur. Yukarıda da belirtildiği gibi, ahlâk yasası istence, onun en yüksek ideyi gerçekleştirmeye çabalamasını şart koşarak, somut bir içerik kazandırır. Bu nedenle ahlâki olarak belirlenen istencin en yüksek amacı, en yüksek iyiyi belli bir dünyada bütün davranışlarımızın son hedefi yapmaktır.

Kant gerek *eleştiri* öncesi gerekse *eleştirel* dönemde, en yüksek iyiye dair Antik öğretilerin bir karşılaştırmasını yaparak kendi görüşünü eleştirel bir tarzda ortaya koymaya çalışır. Ona göre, Epikür ve Stoalılar mutluluk ile ahlâklılığı en yüksek iyide birleştirmeyi amaçlarlar. Epikür'ün her şeyi bedensel güdüler üzerine bina etme düşüncesi, insan yargılarını açıklamakta bir ilerleme sayılabilir. Buna karşın Zenon'da ahlâki yargıların nesnel ilkesi aynı zamanda davranışın gerçekleşmesi için öznel güdüyü oluşturur. Her ne kadar Kant daha ziyade Stoa'dan yana

ağırlık koysa da, Epikurosçu teorinin doğru taraflarının varlığını da kabul eder ve şöyle der:

> Staocı görüş ahlâkın en doğru salt idealidir, ancak *somut olarak* düşünüldüğünde insan doğasına uygun değildir; insanın belli bir şekilde davranması gerektiği doğrudur, ancak hiçbir zaman o şekilde davranamaması yanlış. Epikurosçu ideal ahlâkın saf kuralları açısından, ahlâk yasası dikkate alındığında yanlıştır, ancak ahlâk öğretisi açısından, insan istenciyle çoğu kez uyuşması nedeniyle doğrudur (R, 6607).

Ahlâklılık ilkesinin mutluluktan ayrılması, filozofumuza göre, ilkin Hıristiyan ahlâkı tarafından başarılır. Bu şekilde mutluluk ahlâklılıktan farklı bir şey olarak ele alınır:

> Protestanlık öğretisi haklı olarak, davranışın ilkeleri erdem ve mutluluğun mahiyet itibariyle farklı şeyler olduğunu savundu. İkisi arasında bir bağlantının doğada (bu dünyada) mümkün olmadığını kanıtladı. Buna karşın, insanın bu bağlantıya yönelik umudunu da devam ettirebileceğini söyledi. Ancak bunun koşulunu çok yüce ve kutsal kanunla bağlantılı olarak ortaya koydu (R, 7060).

Kant daha sonra adı geçen teoriler arasında, ahlâki yargının farklılığı ilkesinden hareketle genel bir karşılaştırma yapar:

> Kyniklerin, Epikurosçuların, Stoalıların ve Hıristiyanların fikirleri şu şekilde özetlenebilir: Doğallık (doğa yalınlığı), basiret, bilgelik ve kutsallık (KpV, A 230 Anm.)

Saf Aklın Eleştirisi'nde en yüksek iyi "ahlâki dünya" olarak betimlenir; ahlâki dünya, insanın tüm ahlâki taleplerini gerçekleştirmeye çabaladığı bir dünya idesidir. Kant bu dünyayı şöyle tasvir eder:

> Bu [dünya] saf düşünsel bir dünya olarak tasarlanıyor, çünkü ondan ahlâklılığa engel olan tüm koşul (amaç) ve öğeler ile (insan doğasının tüm zayıflık ve hataları) soyutlanmıştır. Buradan o yalın, ancak mümkün mertebe reel olanla uyumlu olabilmek için de pratik ve dolayısıyla da duyu dünyasına etki edebilen ve etmek zorunda olan bir idedir. Böylece ahlâki bir dünya idesi, yalnızca düşünsel bir görünün nesnesi olarak değil [...], aynı zamanda duyusal dünyada, fakat saf aklın bir nesnesi olarak ve onun pratik kullanımında nesnel bir gerçekliğe sahiptir (KrV, B 836).

Ahlâkî dünya saf aklın bir talebidir. Bu talebin bir anlam taşıması için saf akıl pratik olabilmelidir. Bu ise, üç teorik kavram, yani özgürlük, Tanrı ve ölümsüzlük kabul edilmeden imkansızdır. Bir başka deyişle, uygun bir etki tasarımlanmadan ahlâk yasası bizim için bağlayıcı olmaz ve "ahlâk yasası boş bir kuruntudan ibaret" (KrV, B 839) kalır. Böylece, ahlâk yasası gerekli etki gücünü en yüksek iyi idesi yardımıyla kazanır.

Pratik Aklın Eleştirisi'nde en yüksek iyi idesi, yukarıda da belirtildiği gibi, ahlâk 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 ahlâkî bilincinin, sonsuza değin bir açılımı"[87] için gereklidir. Bu bağlamda en yüksek iyi "saf pratik aklın koşulsuz bütünlüğü" (KpV, A 194) olarak düşünülmelidir.[88] Yani o, ahlâkî olarak belirlenen istencin en yüksek amacıdır.

En yüksek iyinin bu dünyadaki etkisi ahlâk yasası tarafından belirlenen istencin zorunlu nesnesidir ve Kant için onu tüm davranışlarımızın son nesnesi yapmak bir ödevdir. En yüksek iyi yalnızca bir güdü olarak değil, aynı zamanda kendi başına bir amaç belirleme durumunda olan istenç için de bir anlam taşır. Ancak bu en yüksek ahlâkî amaçta kişinin kendi mutluluğunu da (ahlâkî davranışlarımızın sonucu olarak) birlikte düşünmek zorundayız, çünkü insan sonlu bir varlık olarak doğuştan mutluluğa yönelik bir çabanın içerisindedir. Bu şekilde mutluluk bir amaç olarak belirlenir, ama bu amaç eylemin belirleme nedeni değil de, tersine yalnızca bir "etkisi" veya sonucudur.

Yargı Gücünün Eleştirisi'nde en yüksek iyiyi fiziki ve ahlâkî *teleolojiyle* bağlantı içinde görüyoruz.[89] İnsan akıl sahibi bir varlık olarak en yüksek amacı kendinde taşır ve aynı zamanda do-

87 *Düsing* (1971), 28.

88 Eğer ahlâkî davranış, bizim sahip olabileceğimiz herhangi bir nesneye yönelmemişse, saf pratik akıl bir nesne alabilir. Ancak bu noktada ortaya çıkan güçlük, erdem ve ahlâkî değerlere uygun bir mutluluğa katılma gerekliliğinin, (biz ahlâkî sınırlar içinde kaldığımız ve bu talep de *umudun* ötesinde bir anlam taşıdığı sürece) Kant'ın bu zamana kadar ki düşünceleriyle nasıl bağdaştırılabileceğidir.

89 Bel ki bu noktada hatırlamamız gereken şey, en yüksek iyi idesinin Kant'ta yalnızca ahlâka değil aynı zamanda dine de ait olduğu gerçeğidir (krş. KpV. A 221).

ğa da son amacını, ahlâkî bir varlık olduğu ölçüde insanda bulur. Bu insan, Kant'a göre, "yaratılışın son amacı"dır (KU, B 399).[90] Burada mutluluğun koşullu bir amaç, insanınsa, ancak ahlâkî bir varlık olarak, yaratılışın koşulsuz son amacı olduğu unutulmamalıdır. Yani, insanın varoluşsal durumu söz konusu olduğunda "mutluluk, yalnızca bir etki, diğer amaçlarla uygunluğu içerisinde, varlık amaçlarıyla bağlantılı olarak bir amaçtır" (KU, B 400 Anm.). Bu çerçevede en yüksek iyinin imkanı, dünyanın bizzat en yüksek gerçekleşim imkanı anlamına gelir.[91]

Nihayet Kant *KpV*'da, mutluluk ile ahlâklılığın birleşimi olarak en yüksek iyi kavramının diyalektik bir çelişki içerdiğini söyler. Akıl bu idede bir çelişkiye, bir çatışkıya düşer. Şimdi mutluluk ile ahlâklılığın birlikteliğinin doğurduğu saf pratik aklın diyalektiğini ayrıntılı olarak görmeye çalışalım.

3. Saf Pratik Aklın Çatışkısı ve Çözümü

a. Çatışkının Ortaya Konuluşu

Kant *KpV*'un diyalektik bölümünde "doğal diyalektik" kavramını kullanmaz. Buna karşın o burada doğrudan bir diyalektikten söz eder ki, bu saf pratik aklın koşulluda koşulsuzu aramasından kaynaklanmaktadır. Kant, aklın teorik kullanımı ile pratik kullanımı arasındaki benzerlikten hareketle, pratik sahada da bir diyalektiğin kaçınılmaz olduğunu söyler.

Akıl, "saf pratik akıl olarak, (eğilimler ve doğal ihtiyaçlara dayanan) pratik koşullu olanda koşulsuz olanı; gerçi onu istenci belirleyen neden olarak değil, bu neden (ahlâk yasasında) verilmiş olduğu zaman bile, saf pratik aklın, *en yüksek iyi* adı altındaki *nesnesinin* koşulsuz tümlüğü olarak arar" (KpV, A

90 Bu noktada *Wimmer* (1990) şu hatırlatmayı yapar: "Bu düşüncelerde Kant'taki son amaç veya kendinde amaç kavramlarının gereklilik ile varlık, birey ile evrensel topluluk arasındaki gerilim alanında ortaya konulduğu görülüyor. Tek başına insan (saf pratik akıl sahibi ve böylece özerk varlık olarak), özerk bir akıl varlığı olduğu sürece, hem kendi hem de başkaları için amaçtır, ama o duyusal doğa varlığı olduğu sürece, kendisi veya başkaları için henüz amaç değildir; bu nedenle onun öyle olması (özerk bir akıl varlığı) *gerekmektedir*" (72).

91 *Düsing*'e (1971) göre bu varsayımdan hareketle en yüksek iyi idesi yalnızca öznel-pratik bir gerçekliğe sahip olur (38).

194).[92] Diyalektik ve saf aklın çatışkılarının (Antinomie) *Saf Aklın Eleştirisi*'nde çözüldüğünü düşünen Kant, aynı yöntemle şimdi saf pratik aklın diyalektiğini de çözmeyi dener. Sorunun ve Kant'ın önerdiği çözüm yollarının daha iyi kavranabilmesi için, pratik aklın diyalektiğini üç farklı boyutta ele alıp incelemek istiyoruz: İlkin antinomik yapısı, ikinci olarak en yüksek iyi, son olarak da postulatlar öğretisi çerçevesinde.

Saf pratik aklın görevi (amacı), analitik yöntem yoluyla çözümlenmiş bulunan mutluluk ile ahlâklılık arasındaki birliği yeniden inşa etmektir. En yüksek iyide saf, koşulsuz amaçların ilkesi ahlâklılık ile koşullu amaçların ilkesi mutluluğun sistematik bir birlikteliği amaçlanıyor. Bir bakıma akıl, pratik sahanın deneyim dünyasında da insan istek ve eylemleri için son bir hedef belirliyor. Bu şekliyle en yüksek iyi, "ahlâkî olarak belirlenen istencin zorunlu en yüksek amacıdır" (KpV, A 207). Yani akıl pratik alanın deneyim dünyasında da benden istek ve eylemlerim için en üstün bir amaç bulmayı talep ediyor.

Şimdi, mutlulukla ahlaklılık arasındaki bağlantı ya *analitik* ya da *sentetik* olmalıdır. Antik felsefede olduğu gibi, analitik (ikisinin özdeşliğini öngören) bir bağlantı mümkün olmadığından, biz bunu neden-etki bağlantısı olarak düşünmek zorundayız. Buna göre saf pratik aklın diyalektiği şu şekilde formüle edilebilir:

> Ya mutluluk arzusu erdemin maksimlerinin hareket ettirici nedeni, ya da erdemin maksimi mutluluğun etkide bulunan nedenidir (KpV, A 204).

Demek ki en yüksek iyiye erişme saf pratik akıl tarafından talep ediliyor. Ama erdem (ahlâklılık) ile mutluluk arasında ne sentetik ne de analitik bir bağlantı mümkündür. Bu durumda

92 Gerek *Beck* (1974), gerekse *Albrecht* (1978) *birinci eleştiri* açısından bakıldığında "saf pratik aklın diyalektiği"ni gereksiz görürler, çünkü onlara göre şüpheci yöntem etik sahada kabul edilebilir değildir (krş. KrV, B 453). *Albrecht* burada cevaplaması güç bir soruyla karşı karşıyadır: "Niçin saf *pratik* akıl, burada mutlak tümlüğü arıyor ve böylece de diyalektik bir çatışmaya düşüyor. Bu noktada Kant'ın belirlemelerine bir anlam vermek mümkün görünmüyor keza bunlar, -saf pratik aklın *saf* olmasından öte, bir temellendirme sunamıyorlar. Öyle görünüyor ki Kant, aklın 'diyalektik' karakterine o derece inanmış olacak ki, detaylı bir temellendirme olmaksızın da bunun mümkün olabileceğini düşünüyor" (186).

söz konusu bağlantıyı buyuran ahlâk yasası geçerlilik ve inanırlığını yitirme tehlikesiyle karşı karşıya kalır. Ancak bu bir çelişkidir, yani bir şeyi talep eden aklın, daha sonra onun imkansız olduğunu söylemesi kabul edilemez. Şimdi, saf pratik aklın çatışkısını ayrıntılı bir şekilde ortaya koymadan önce, çatışkının formüle edilmesinde ortaya çıkan bazı sorunlara kısaca değinmek istiyoruz.

Eğer yukarıda verilen *KpV*'un çatışkı önermesi, *KrV*'un çatışkı öğretisiyle karşılaştırılırsa, önermenin ilk bölümü "tez" ve ikinci bölümü de "antitez" olarak gösterilebilir. Bu benzetmede ortaya çıkan ilk sorun, *birinci eleştiri*'den farklı olarak, *ikinci eleştiri*'de verilen çatışkının iki tarafını oluşturan iddiaların birbirleriyle çelişmemesidir. Albrecht, Kant'ın kurduğu paralellikte ortaya çıkan sorunu şöyle dile getirir:

> 'Tez'de 'mutluluğa yönelik istek'ten, 'antitez'de ise yalnızca 'mutluluk'tan söz ediliyor; mutluluğu, mutluluğa yönelik istekle aynı anlamda yorumlamak mümkün değildir. Erdem, doğrudan mutluluğa neden olmalı, mutluluğa meyle değil. Dahası erdem, 'mutluluğa etki eden neden' olarak farklı bir nedeni dile getirirken (erdem yalnızca yeter nedendir-conditio sine qua non), buna karşın tezde mutluluk 'hareket ettiren neden' olarak erdemlilik maksimlerinin yalnızca nedenlerinden biridir- conditio per cuam. Yani neden kavramı her iki önermede özdeş değildir.[93]

İkinci sorun ise, Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nde, tez ve antitezden her birinin "aynı ölçüde geçerli ve zorunlu iddialar" (KrV, B 449) olması gerektiği kabulünün, saf pratik aklın antinomisi için geçerli olmayışıdır; çünkü burada, aşağıda da göreceğimiz

93 *Albrecht* (1978), 184. Albrecht'e göre metinde içeriksel olarak bir diyalektiğe rastlamak mümkün değil, özellikle bu "tez ile antitez arasındaki ilişkide söz konusu değil, belki yalnızca antitezde" (186). Şimdi "ya mutluluk arzusu erdemin maksimlerinin hareket ettirici nedeni, ya da erdemin maksimi mutluluğun etkide bulunan nedenidir" şeklinde dile getirilen antinomiye tekrar bir göz attığımızda, tez ve antitezde erdem ile mutluluk arasında neden-sonuç bağlantısı formunun kullanıldığını görürüz. Ancak tez ile antitez arasında kurulan karşıtlığın, Albrecht'in de haklı olarak belirttiği gibi, içerik açısından değil yüzeysel olduğunu görüyoruz. Çünkü tezde dile getirilen iddia mutluluğa yönelik bir *çabayken*, antitezde mutluluğun gerçekliği üzerine yargıda bulunuluyor ve doğrudan her şeyin insanın "*arzu ve istemesine uygun olup bittiği*, dünyadaki *durumuna*" (KpV, A 224) işaret ediyor (krş *Albrecht* (1978) 96).

gibi, çelişik bir önerme değil, tersine bütünüyle farklı aşamalardaki karşıt önermeler söz konusudur.

Kant tezin "bütünüyle yanlış", antitezin ise "yalnızca koşullu olarak" yanlış olduğunu söylüyor; çünkü tez saf pratik aklın koşulsuz ilkesi olarak ahlâklılığı hiç göz önünde bulundurmamakta, tersine erdemliliği mutluluğa bağımlı kılarak, ahlâklılıkla mutluluk arasındaki ilişkiyi tersine çevirmektedir.[94]

Saf pratik aklın diyalektiği konusunda Beck'in de oldukça ağır bir eleştiri getirdiğini görüyoruz. Ona göre tez ve antitez çelişik bir ilişki içinde bulunmamaktadır ve tüm çatışkı, Schopenhauer'ın tabiriyle, Kant'ın simetri sevgisinin bir eseri olup, yapmacıktır.[95] Kısaca, saf pratik akıl, pratik olduğu sürece herhangi bir iddia içermediğinden, burada ne bir diyalektik ne de bir yanılsama mevcuttur.

> Şayet burada bir yanılsama varsa, bu ahlâklılığa dair teorik spekülasyonlar veya yanılgılarda (Täschung) olur, ahlâki yanılgılarda değil.[96]

Şimdi yeniden Kant'a dönersek. Kant çatışkı öğretisini eski Yunan okullarıyla yapmış olduğu karşılaştırma neticesinde ortaya koymaya çalışır ve onların mutluluk ile erdeme dair tek yönlü görüşlerine karşı çıkar. Filozof, eskilerin bu yolda başarılı olamamasının nedenini takip ettikleri yönteme bağlar.

> Eskiler mutluluk ve ahlâklılığı koordine edeceklerine, birbirine tabi kılarlar; eğer her biri iki farklı kısmı oluşturuyorsa, onların araçları farklıdır, bu yüzden de çatışmaya düşerler (R, 6607).

Epikurosçuların, mutluluğa çabalamanın erdemi doğuracağı kanaati, Kant'a göre kabul edilebilir değildir. Çünkü, mutluluğu arzulama ile erdem arasında nedensel bir bağlantı kurulamaz. Bu yüzden istenci belirleyen ilkeler mutluluğa dayandırılmamalı, yoksa ahlâk mutlaklık iddiasını kaybeder ve özerkliğini daha fazla muhafaza edemez. Antitez açısından, Stoalılarda olduğu gibi, doğrudan nedensel bir bağlantı da aynı şekilde yanlıştır.

94 Krş. *Wimmer* (1990), 63.
95 Krş. *Beck* (1974), 228 d.
96 *Beck* (1974), 229.

Çünkü burada erdem neden, mutluluksa etki olarak istencin ahlâki değerine, nedenine değil, tersine doğa nedenselliği ilkesine ve fiziki yetilere yöneliyor. Buna rağmen Kant Stoalıların temel düşüncelerini kolayca reddetmez ve şöyle der.

> İki önermeden ilki, mutluluğa erişme çabasının, erdemli bir niyet temelini ortaya koyduğunu söyleyeni *bütünüyle yanlıştır*", çünkü öznel ilkeler (maksimler) hiçbir şekilde saf ahlâki olamaz ve bunun üzerine erdem bina edilemez; ancak "erdemli bir niyetin zorunlulukla mutluluk sağladığını söyleyen ikincisi ise, *bütünüyle değil*, aksine yalnızca o, duyular dünyasındaki nedenselliğin biçimi olarak görülürse ve dolayısıyla akıl sahibi varlığın duyular dünyasındaki varoluşu, tek varoluş biçimi olarak kabul edilirse, yani yalnızca *koşullu bir biçimde* yanlış olur (KpV, A 206).

Fark edilebileceği gibi, Stoacı görüş Kant'ın ahlâk felsefesinin esasını oluşturan *ikinci eleştiri*'nin analitik bölümünü tehlikeye sokacağından kesin olarak reddedilmiyor. Her iki okulun temel sorunu, nedenselliği yalnızca dünyada kabul etmeleridir ki, bu kabul bizi tüm dünyayı anlama yetisi dünyası dahilinde sınırlandırmaya zorlar.

Kant'a göre bakış tarzının anlama dünyasıyla sınırlandırılması eskileri, ya mutluluğa çabalamayı istencin belirleyeni yapmaya, ya da iyi bir davranışın mutlaka mutluluğa vardıracağı neticesine sürükledi. Ancak doğa nedenselliği ile sistematik bir bağlantı tesis etmek imkansız olduğundan, sentetik bir bağlantı seçeneği bulunmamış olsaydı ahlâk yasası büyük bir tehlikeyle karşı karşıya kalacaktı. Böylece Kant en yüksek iyi sorununda yeni bir çözümü zorunlu görür. O bu problemi *Pratik Aklın Eleştirisi*'nin "Diyalektik" bölümünde, saf pratik aklın çatışkısı ile *birinci eleştiri*'de ortaya koyduğu özgürlük çatışkısı arasında kurduğu benzerlikten, yani *numen* ile *fenomen* arasındaki ayrımdan hareketle çözmeye çalışır.

b. Çatışkının "Kendinden Memnun Olma" Kavramıyla Çözümü

Pratik aklın kendi kendiyle "sözde (görünüşteki)"(!) (KpV, A 207) çatışmasının postulatlar öğretisiyle çözümü ve ona bağlı ortaya çıkan problemleri belirtmeden önce, pratik aklın çatışkısının

olumsuz (negatif) bir çözümü olarak gösterilebilecek "kendinden memnun olma" (Selbstzufriedenheit) kavramına kısaca değinmek istiyoruz.

Yukarıda da gördüğümüz gibi, Kant fiziksel ve ahlâkî diye iki farklı mutluluk türünden söz eder. Buradan hareketle o ahlâkî mutluluğu "memnunluk/hoşnutluk" veya "kendinden memnun olma" diye adlandırır.

> Acıdan kurtuluş anlamında memnunluk *esenlik*tir. Eğilimlerin doyumu anlamında memnunluk *mutluluk*tur. Dış nesnelerden bağımsız esenliğe sahip olma anlamında memnunluk *kendinden memnun olma*dır. Dünyanın dış öğelerini içermeyen kendinden memnun olma *kutsallık*tır (R, 6616).[97]

Refleksiyonlar'a göre insanî mutluluk birbirine denk olmayan iki kaynaktan beslenir: "Doğanın sunmuş olduğu şeyden" ve "özgür iradenin niteliği" (R, 7202) olan erdemden. İnsan hayatı, ona göre doğa ve özgürlüğün toplamıdır; birincisi *zevk*, ikincisi ise *kendinden memnun olma*dır. Kendinden memnun olma olarak mutluluk, insan hayatının bütününe eşlik eden bir bilinçlilik halidir.

> O kişinin ahlâkî yargılamaları ve eylemleriyle uyumu sonucunda oluşur ve içsel bağımsızlık ve erdemlilik bilinci olarak dış etkilerden bağımsız bir şekilde bir mutluluk halidir.[98]

Mutluluk, bu bilinç ve hoşnutluk olmaksızın mümkün değildir. Böylesi genel bir mutluluk, ki onu Kant bazen "anlama yetisi dünyasına ait mutluluk" (R, 6907) diye de adlandırır, doğal ihtiyaç ve çabaların bir doyumu değil, tersine ahlâklılığın zorunlu neticesidir.

Pratik Aklın Eleştirisi'nde kendinden memnun olma, "erdem bilincine zorunlu olarak eşlik eden, mutluluğa analog" (KpV, A 211) bir kavram olarak tanımlanır. Burada Kant kendinden memnun olmayı en yüksek iyi ile bağlantısı içinde ele alıp inceler ve bir bakıma istencin belirlenimi sorununa tekrar geri döner.

97 Stoa'daki mutluluk ile Kant'taki kendinden memnun olma kavramları arasında kurulan benzerlik için bkz. *Düsing* (1971), 25.

98 *Düsing* (1971), 25.

Epikurosçu belirleme nedeni olarak "zevki" kabul eder. Bu Kant'a göre bir hatadır, çünkü fiziksel koşullar ne denli elverişli olursa olsun, "dürüst" insan her bir eyleminin bilincinde olmadığı sürece yaşamdan tat alamaz. Bu bilinç onun "erdemli niyetinde" mevcuttur. İlkin, eğer insan bu niyetle, yani ahlâk yasasını istencinin belirleme nedeni olarak kabul etmekle, varoluşunun ahlâki değerini keşfetmiş olur. Stoalılardan farklı olarak Epikurosçular, öznenin gerçek belirleme nedenini sorgulamaksızın, ilk planda mutluluğa katılmayı düşünürler. Öte yandan, diyor Kant, "bir kandırmacanın (*vitium subreptionis*) ve kişinin ne duyduğuyla ilgili olan öz-bilincinden farklı olarak ne yaptığıyla ilgili öz-bilincinde kapıldığı adeta görsel bir yanılsama olan yanılsamanın temeli de hep burada bulunur" (KpV, A 209). Epikurosçunun düştüğü kandırmacanın nedeni, "esenliği" istenci belirleyen neden için zorunlu bir etki olarak kabul etmesidir. Buna karşın Stoacı maksimler amaçları açısından ahlâkidir. Bu, Stoalıların kendinden hoşnut olmayı mutluluk ile eşdeğer kılmaları ve ilkiyle yetinmeleri anlamına gelir. Bu yüzden Kant, kendinden memnun olma ile mutluluğu birbirinden ayırt etmeyi çözülmesi gereken ilk sorun olarak belirler. Ama kendinden memnun olma ahlâki niyet sayesinde gerçekleştiğinden hem "değişmez" hem de "düşünseldir" ve o bir doğa ürünü olan mutluluktan farklı bir şeydir:

> Özgürlük ve herşeye ağır basan ahlâk yasasına uyma yetisi olarak bu özgürlüğün bilinci eğilimlerden bağımsızlıktır, en azından, arzulamamızın (uyarıcı olmasa da) belirleyici hareket nedenleri olarak *eğilimlerden bağımsızlıktır*; ve ahlâk maksimlerine uyarken bu özgürlüğün bilincinde olduğumdan, bu özgürlük zorunlu olarak buna bağlı olan, hiçbir özel duyguya dayanmayan, değişmez bir memnunluğun biricik kaynağıdır; işte bu memnunluğa düşünsel denebilir (KpV, A 212).

Bu tarz bir kendinden memnunluk düşünsel karakteri açısından mutluluk kavramıyla uyuşur, ama o sonuncusundan, eğilimlere bağımlı olması yönünden ayrılır.

Din-yazısı, hatta *Ahlâk Metafiziği* yazılarında Kant, kendinden memnunluk ve mutluluk kavramları yerine, "ahlâki mutluluk" ile "fiziksel mutluluk" kavram çiftlerinden söz eder. Kişinin

"kendinden ve kendi ahlâki davranışlarından, yani *yapıp ettiği* şeylerden hoşnut olmada" (MS-T, A 16) kendini gösteren ahlâki mutluluk, rastlantısal olanla da kişinin kendi mutluluğuyla da veya genel mutlulukla da özdeş olamaz. Kendinden memnun olma böylece, "kişinin kendi varoluşuna özgü olumsuz bir hoşlanması" (KpV, A 211) olur. Hoşnutluk (Wohlgefallen) kavramı Kant'ta bir zevk hissi olup, memnunluk konseptiyle tam bir çelişki ihtiva ettiğinden, kendinden memnun olma olumsuz (negatif) olarak tanımlanır. Daha sonra Kant özgürlük ile tat alma arasında bir bağlantı kurar:

> Özgürlüğün kendisi de bu yolla (yani dolaylı olarak) mutluluk diye adlandırılamayacak bir tadı veren şey olur. Bu tada mutluluk denemez, çünkü o bir duygunun olumlu olarak katılmasına bağlı değildir; *kutsallık* da değildir tam olarak, çünkü eğilim ve ihtiyaçlarımızdan tam bağımsız olmayı içermez, ama yine de bir bakımdan, en azından istenci belirlemesi, bunların etkisinden kendini uzak tutabilmesi bakımından, kutsallığa benzer (KpV, A 213 f.).

Bu şekilde özgürlük kendinden memnun olmada yalnızca dolaylı, kültürleşmiş bir tada sahip olur. Ancak bu tür bir tat almanın belirsiz bir kendinden memnun olma veya olumsuz bir formülle oluşturulup oluşturulamayacağı su götürür. Her ne kadar saf pratik aklın çatışkısının kendinden memnun olma kavramı ile çözülmeye çalışılması yeterli ve tatminkar olmasa da, bununla en yüksek iyinin en azından insani bir yetenekle, yani özgürlükle gerçekleştirilebileceği gösterilmiş oldu.[99]

Buraya kadar anlattıklarımızdan hareketle saf pratik aklın çatışkısı ve onun kendinden memnun olma kavramıyla çözümü şu şekilde özetlenebilir: Erdem ve mutluluk birlikte en yüksek iyiyi oluşturmaktadır, bununla birlikte bu bağlantı etki ve sonuç anlamında sentetik olma zorundadır. Gerçi sentetik bağlantı mantıksal açıdan bakıldığında iki farklı şekilde gerçekleşebilir. Ama ahlâki nedenlerden ötürü yalnızca erdemlilik maksimleri mutluluğun nedeni olabilir, bu demektir ki mutluluk koşul, ahlâklılık sonuçtur. Ancak bu şekildeki bir bağlantı bu dünyada

99 *Römpp* (1991), Kant'ta kişinin kendinden hoşnut olma kavramının daha ziyade belli bir bilinçlilik durumuna işaret ettiğini söylüyor (570).

egemen olan doğa nedenselliğinden dolayı gerçekleşme imkanına sahip değildir ve bunun sonucu olarak, erdemlilik niyeti zorunlu olarak mutluluğu meydana getirir önermesi, nedensellik duyular dünyasında ele alındığı sürece yanlıştır. İşte saf pratik aklın antinomisi budur.

Ama akıllı bir varlık olarak insan yalnızca duyular dünyasının bir parçası olmadığından, yani o yalnızca doğa nedenselliğine tabi olmadığından, ahlâk yasasıyla kendini düşünsel dünyaya aitmiş gibi düşünme ve buna uygun eylemde bulunma sorumluluğuyla karşı karşıyadır. Akıl sahibi bir varlığın ahlâk yasası aracılığıyla, aynı zamanda duyular dünyasında da etkide bulunan düşünsel bir nedenselliğe sahip olduğundan, niyetin ahlâklılığının neden olarak dolaylı, ama zorunlu etkisinin duyular dünyasında olması *imkansız değildir*, bununla birlikte bu aracılık doğanın düşünsel *ilk nedeni* sayesinde gerçekleşmek zorundadır. Dolayısıyla çatışkının çözümüne, erdemli niyet daha fazla hepten "duyular dünyasındaki bir nedensellik biçimi olarak" gözlemlenmezse erişilmiş olur. Ancak burada önemli bir noktayı hatırlatmakta yarar var. Nedensel bağlantı ile onun Kant tarafından olumsuz bir biçim içerisinde ("imkansız değil") dile getirilen analojisi arasında önemli bir fark vardır. Nedensel bağlantının bu analojisiyle Kant büyük ihtimalle, bir yandan iki ide arasındaki uyumun imkansız olarak görülmesini engellemek, öte yandan da duyular dünyasında özgürlüğün "diyalektik" kavranışının yolunu açmak istiyor.

Kendinden memnun olma kavramıyla olumsuz bir biçim içerisinde ("dolaylı olarak") en yüksek iyinin imkanı ortaya konuluyor. Ama olumsuz bir biçim içerisinde verilen bu tasdik bir geçerlik talebinde bulunamaz, yani bu aklın yetinebileceği bir sonuç değildir. Akıl daha ziyade doğrudan doğruya nedeni sorgulamak durumundadır ki, bunu da Kant postulat öğretisi altında cevaplandırmaya çalışacaktır.[100]

100 Kant saf pratik aklın çatışkısının çözümünden beklentisini şu şekilde özetler: "Pratik ilkeler söz konusu olduğunda, ahlâklılık bilinci ile bu bilinçle orantılı ve bunun sonucu olan bir mutluluk beklentisi arasında doğal ve zorunlu bir bağ, en azından mümkün diye düşünülebilir (ama bundan bu bağın bilinebileceği ve kavranabileceği çıkmaz)" (KpV, A 214).

c. Çatışkının Postulat Öğretisiyle Çözümü

İdelerin teorik alanda yalnızca düzenleyici (regülatif) bir kullanımı mümkündü. Ama bu tarz bir kullanım, yani düşünsel dünya ile deneysel dünya arasında nasıl bir bağlantının kurulabileceği, doktora tezinden bu yana Kant'ın felsefesinin temel sorunudur. Buna karşın ideler, eğer pratik aklın imkanı için zorunlu olarak varsayılırsa, pratik akıl kullanımında nesnel bir gerçekliğe sahip olabilirler. Ama bu tür bir varsayım, Schäffler'in 16. 12. 1985'de Kim'e yazdığı mektupta da belirttiği gibi, çelişkisiz bir şekilde düşünülemez. Çünkü "postulatçı düşüncenin biçimi 'diyalektiktir': Bu, pratik alanda bu düşüncenin kaçınılmaz bir çelişkiye düşmesinden ve bu nedenle de teorik açıdan söz konusu çelişkinin [...] çözülebileceğinin 'talep edilmesi'nden kaynaklanmaktadır."[101]

Postulatlar, idelerin pratik alandaki kurucu kullanımlarıdırlar ve ilkın bunlar sayesinde pratik yanılsamanın, mutluluk ile ahlâklılık arasında sistematik bir bağlantı kurularak tümüyle ortadan kaldırılma imkanı doğar. Kant ölümsüzlük ve Tanrı ideleri aracılığıyla, ahlâklılık ile mutluluk arasındaki bağlantının sentetik bağlantısının nasıl mümkün olduğunu araştırıyor. Ruhun ölümsüzlüğü kavramı *KrV*'da bir sorun olarak ortaya konulmuştu. Yani o teorik akıl için ne kanıtlanabiliyor ne de inkar edilebiliyordu. "Saf Aklın Paralogismaları" bölümünde Kant'ın ana düşüncesi şöyledir: Transendental paralogism (bozuk sonuç), transendental bir nedenden hareketle form yanlış sonuçlandırıldığında ortaya çıkar. Yani transendental bir neden akılda bu tarz bir yanıltıcı çıkarımı meydana getirdiğinden, buradan kaynaklanan yanılsama (Schein) ancak transendental bir eleştiri sayesinde ortaya konulabilir. Bu yanılsama kaçınılmaz olsa da, çözümlenemez değildir. Sorun, öznenin bütün deneyimden soyutlanma yeteneğinde yatıyor. Deneysel olarak belirlenen varoluşundan soyutlanabilme yeteneğine sahip olan insan, her tür deneyimden bağımsız bir şekilde bunu yapabileceği kuruntusu-

101 *Kim* (1988), 12; ayrıca krş. *Schäffler* (1979), 13 d. ve (1992), 124 d.

na kapılır. Saf soyutlama yeteneği böylece nesnel olarak oluşturulan bir özne ile değiştirilir.

Ölümsüzlük kavramı saf pratik aklın inceleme alanına zorunlu olarak girer. Çünkü her ne kadar en yüksek iyiyi talep etmek insanın ahlâki bir görevi olsa da, bunun sonlu-akıllı bir varlık olan insanda tam bir gerçekleşimi imkansızdır. Çünkü Kant en yüksek iyinin en üst koşulunu, niyetin ahlâk yasasına tam bir uyumu olan tamamlanmış erdemde görür. Bu tür bir tam uygunluk veya "kutsallık" hiçbir sonlu akıllı varlığının duyular dünyasındaki varoluşu esnasında gerçekleşme imkanı bulamaz, buna insanın gücü yetmez. Bu şekilde son amaç sonsuzda yer aldığından, insanın ona hayatı boyunca erişmesi imkansız olur. Ancak bu durum, ahlâk yasasına göre en yüksek iyiyi istencinin son amacı yapan ahlâki varlığın değeriyle bağdaşmaz. Dolayısıyla ahlâki akıldan talep edilen şeyin gerçekleşimi mümkün olmalıdır:

> Bu sonsuz ilerleme ancak, aynı akıl sahibi varlığın *sonsuza* dek sürüp giden *varoluşu* ve kişiliği (ki buna ruhun ölümsüzlüğü denir) varsayımıyla mümkündür (KpV, A 220).

Gerçi bu şekilde insan "varoluşunun hiçbir anında" kutsallığa erişemez, ama ahlâki niyetinin daima daha yüksek bir arınmışlığını yakalamış olur. Ayrıca bu kabul veya *koyut (postulat)* din açısından önemli bir "yarar" (KpV, A 211) sağlar, çünkü o bir yandan ahlâki taleplerin zayıflatılmasını, diğer yandan da kutsallığın yobazca tasarımını ve tanrısal yetkinlik ile karışımını engellemiş olur. Ruhun ölümsüzlüğü postulatı böylece ahlâki aklın metafizik-aşkın bir talebi olarak karşımıza çıkar.[102] Ama, nasıl en yüksek iyinin veya erdemin kutsallığı varsaydığı ve buradan da nasıl erdemin ruhun ölümsüzlüğü postulatına vardırdığı noktası açık değildir.

Yukarıda da gördüğümüz gibi, en yüksek iyinin formülasyonunda bir çatışkı ortaya çıkıyor ve bu görünürdeki yanılsama da ancak eğer ahlâki davranan insan düşünsel bir dünyanın parça-

102 *Delekat* (1969), 302 d., postulatları ahlâki normların gerçekleşiminin teolojik ve eskatolojik koşulları sayar.

sı olarak kavranılırsa ortadan kaldırılabiliyordu. Yani, erdemin mutluluğu doğurduğu önermesi, eğer nedensellik düşünsel dünyaya uyarlanır ve böylece ahlâklılık bir doğa nedenselliği olarak değil, tersine "özgürlük sayesinde olan bir nedensellik" olarak alınırsa, bütünüyle yanlış olmaz. Şimdi en yüksek iyiyi istencin özgürlüğü aracılığıyla gerçekleştirmek ahlâken zorunlu olduğundan, bu türden bir nedensellik sözü edilen özgürlük sayesinde işlerlik kazanan bir nedensellik olmalıdır. O zaman bu anlamda *özgürlüğün* de zorunlu olarak koyutlanması gerekmektedir.

Burada özgürlüğün diğer postulatlar arasındaki özel konumunu hatırlatmakta yarar var. O saf aklın, bilebileceğimiz ve ahlâk yasası aracılığıyla kanıtlayabileceğimiz biricik idesidir. Bir başka deyişle, özgürlüğün realitesi ahlâk yasasının imkanının dolaysız bir koşulu olarak bizzat koyutlanıyor,[103] buna karşın diğer iki postulat en yüksek iyinin talep edilmesinin mümkün koşullarıdır. Dolayısıyla diğer postulatlar, yani ölümsüzlük ve Tanrı, özgürlük kavramı sayesinde nesnel bir gerçeklik kazanırlar.

İnsan numenal dünyanın bir üyesi olduğundan ve ahlâki bir varlık olarak nedenselliğini düşünsel bir tarzda belirlediğinden, neden olarak niyetin ahlâklılığının duyular dünyasında bir etki olan mutlulukla dolaylı da olsa (doğanın bir yaratıcısı aracılığıyla) zorunlu bir ilgisinin olması imkansız değildir. Buradan Kant her şeye gücü yeten bir varlığı dünyada olup bitenlerin mutlak hakimi olarak koyultuyor. Ama mutluluk, "akıl sahibi bir varlığın varoluşunun bütünlüğü içinde, *her şeyin kendi arzu ve istemesine uygun olup bittiği*, dünyadaki durumu" (KpV, A 207) olarak, doğayla insanın bütün amacının ve istencinin en temel belirleme nedeninin uyuşmasına bağlı olduğundan, böyle bir uyumu gerçekleştirmeye sonlu bir varlık olan insanın gücü yetmez.

> Bundan dolayı ahlâk yasasında, ahlâklılık ile, dünyanın bir parçası olan, bu yüzden de ona bağımlı olan bir varlığın ahlâklılıkla orantılı mutluluğu arasında zorunlu bir ilgi kurmak için hiçbir neden yok-

103 Özgürlük postulatı en yüksek iyiye erişmenin zorunlu koşuludur, yani "duyular dünyasında bağımsızlığın ve bir varlığın istencini düşünülür bir dünyanın yasasına, yani özgürlüğe göre belirleme yetisinin zorunlu bir kabulüdür" (KpV, A 238 d.).

tur. Dünyaya bağımlı olan bu varlık, bu yüzden istenci aracılığıyla bu doğanın nedeni olamaz ve mutluluğu konusunda doğayı, sırf kendi gücüne dayanarak, kendi pratik ilkeleriyle sürekli bir uyum içine sokamaz (KpV, A 224 f.).[104]

Burada dikkat edilmesi gereken nokta, en yüksek iyiyi oluşturan parçalardan ahlâklılığın kendi gücümüz dahilinde kalmasına karşın, mutluluğun bizi aşıyor olmasıdır. En yüksek iyinin imkanı bu yüzden yalnızca bir yandan ahlaki iyi niyet talebini karşılayan, öte yandan da iyi niyete uygun bir nedenselliği doğrudan duyular dünyasında gerçekleyebilen bir varlığın, en üstün neden olarak koyutlanmasıyla mümkündür. Buradan Kant şu önemli saptamayı yapar:

> Öyleyse en yüksek iyi için var sayılması gereken, doğanın en üstün nedeni, *anlama* ve *istenç* aracılığıyla doğanın nedeni (bunun sonucu olarak da yaratıcısı) olan bir varlık, yani *Tanrı*'dır. Sonuç olarak *en yüksek türetilmiş iyinin* (en iyi dünyanın) imkanının koyutu, aynı zamanda *en yüksek asli bir iyinin* gerçekliğinin, yani Tanrı'nın varlığının koyutudur (KpV, A 225 f.).

Böylece ahlâki bir zorunluluk olarak tüm doğadan farklı olan bir varlık, yani Tanrı koyultanmış olur. Fakat, Kant'a göre, bu ahlâki zorunluluk *nesnel*, yani bizzat ödev değil, tersine "*özneldir*, dolayısıyla bir ihtiyaçtır" (KpV, A 226), çünkü Tanrı'nın varlığının kabulü aklın pratik kullanımının zorunlu bir sonucu değildir.

Teorik aklın kanıtlamaya gücünün yetmediği, bütün varlıkların yaratıcısı olan varlık, saf pratik aklın veya ahlâk teolojisinin koyutlamasıyla öznel bir ikna gücü kazanır. Ancak Kant, bu ahlâki argümanın "bize [Tanrı'nın] varlığına dair nesnel-geçerli bir kanıt sunmayacağını" (KU; B 425 Anm.) ya da inanç şüphecilerine Tanrı'nın var olduğunu kanıtlamayacağını, tersine ancak, eğer bir insan ahlâki bir tutarlılık içinde düşünmek istiyorsa, pratik aklın maksimleri doğrultusunda bu önermeyi kabul etmek zorunda kalacağını söyler. Postulatlar, yalnızca ahlâki bir

104 Ahlâklılık ile mutluluk arsında orantısal bir bağlantının kurulması varsayımını *Milz* (1988), 486, bu çalışmada savunulan görüşün tersine, pratik felsefenin analitik bölümünde temsil edilen temel etik öğretinin bir revizyonu olarak kabul eder.

hayatın koşullarıdır, yani onlar spekülatif aklın bilgi yetisine göre geçerli veya anlamlı değildirler. Öyleyse iki noktayı tekrar vurgulamakta fayda var: Saf istenç veya saf (pratik) aklın haricinde ahlâk yasasının yükümlülüğü hiçbir şekilde Tanrı düşüncesi üzerine kurulamaz ve mutluluk ile öteki dünyaya ait ödül düşuncesi asla ahlâki davranış için bir güdü olamaz.

En yüksek iyinin tam bir gerçekleşim imkanı, yukarıda da belirtildiği gibi, insanın bu dünyadaki yaşantısı boyunca, sonlu bir varlık olması yüzünden mümkün olmadığından ödev sayılamaz ve bu nedenle de insana buyurulamaz. Ortaya çıkan bu sorunun çözümünde Silber ve Konhart'ın Silber ile örtüşen yorumunun anahtar rol oynayabileceğini düşünüyoruz.

Silber, en yüksek iyiyi gerçekleştirmek için ahlâki argümanın üç önermesini yeniden düzenler. Buna göre; 1) insan en yüksek iyiye bütünüyle erişmek için ahlâki olarak görevlendirilmiştir, 2) insan her ne ile görevlendirilmişse onun mümkün olması gerekmektedir, 3) en yüksek iyinin sonlu varlık insan için gerçekleşimi realitede imkansızdır.[105] Şimdi aynı anda üç önermenin bir arada evetlenmesi mümkün olamayacağına göre Silber, ilk önermenin modifikasyonunu gerekli görür. İkinci varsayımın reddi ise, insanın kendi gücünü aşan şeyi yapmakla sorumlu olduğu anlamına gelir. Buradan Silber şu sonuca varır:

> En yüksek iyinin zorunluluğu, içkin formuyla kurucu kullanımına; transendental formuyla düzenleyici ilke kullanımı için zorunlu şart koşulması veya içkin kurucu ilke olmasına dayanmaktadır.[106]

"Bonum supremum" (en üstün olan iyi) ile "bonum consummatum" (yetkin olan iyi) arasındaki ayrımdan hareketle Konhardt da benzer bir sonuca varır. Ona göre, en yüksek iyinin tam bir gerçekleşimi insandan talep edilemez. Buna rağmen "eğer insandan bonum consummatum *talep ediliyorsa*, bu ancak bonum supremum'un gerçekleşim emri vasıtasıyla mümkündür."[107]

105 *Silber* (1964), 389.
106 *Silber* (1964), 407.
107 *Konhardt* (1979), 226.

Biz de, Kant'ın "ide" ve "ideal" ayrımından hareketle aşağıdaki sonuca varabiliriz: En yüksek iyi bir ide olarak ahlâki bir emir, ahlâk yasasının bir talebidir, ancak bir *ideal* olarak onun gerçekleşimi söz konusudur. Bu demektir ki, en yüksek iyiyi bir *ide* olarak gücü yettiği ölçüde buyurmak insan için koşulsuz bir ödev olurken, onun gerçekleşimi ancak bir *ideal* olarak umulabilir. Yalnızca bu "umut" veya "umma" Tanrı'nın varlığı postulatını zorunlu kılmakta, yoksa en yüksek iyinin ahlâki bir ödev olarak zorunlu buyuruluşu değil. Bu aynı zamanda, ahlâkın özerkliğini zedelemeden Tanrı'nın varlığını garanti altına almaktır. Böylece, ahlâki-teolojik bakış açısından postulatlar en yüksek iyinin gerçekleşiminin koşulu olurlar.

d. En Yüksek İyi ve Biçimsel Etiğe Yönelik Eleştiriler

Bu bölümde Kant'ın ahlâk felsefesini ve özellikle en yüksek iyi kuramını, onlara yöneltilen belli başlı eleştiriler ışığında kısaca gözden geçirmek istiyoruz. Kant'ın ahlâk felsefesine yöneltilen eleştiriler, ki bunlar ya ahlâk yasasının saflığı ya da mutluluk ile ahlâklılığın birlikteliği üzerinedir, temelde birbirine zıt iddialar olarak dile getirilmiştir. Bunlardan biri sıkça tekrarlanan "ahlâki katılık (*rigorizm*)" veya "biçimsellik (formalizm)" yergisidir ve daha ziyade *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi* ile *Pratik Aklın Eleştirisi*nin analitik bölümlerini kapsamaktadır. Diğeri ise eudämonizm yergisi olup *ikinci eleştiri*'nin diyalektik bölümü yani en yüksek iyiyle ilgilidir.[108] Her iki eleştiri de, aşağıda göreceğimiz gibi, kanaatimce konuya uygun olmayıp, tek yanlı yargılara dayanmaktadır.

İlk iddia, temelde Kant etiğinin pratiği dikkate almadığı, bu yüzden bütünüyle biçimsel bir yapıya sahip olduğu veya insanın ahlâki zafiyetleri ile onlardan kaynaklanan sosyal ilişkilerini hesaba katmadığı ve dahası, ikircikli bir öğretiye dayanıp, ahlâki dünyayı ampirik olandan bütünüyle soyutladığı yergisini taşımaktadır. Yine bu iddia sahiplerine göre, Kant etiğine göre insan

108 Kant'ın en yüksek iyi kavramına yönelik eleştiriler için bkz. *Homsi* (1975); *Silber* (1964), 386-407; *Albrecht* (1974); *Beck* (1974); *Milz* (1988), 481-518; *Nisters* (1989); *Brugger* (1964), 50-61.

ahlâken 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 görülür. Kant'ın ısrarla ahlâk felsefesini tüm ampirik unsurlardan arındırmaya çalıştığı doğrudur. Ancak ampirik motiflerle ahlaki motiflerin birbirinden bu kesin analitik-yöntemsel ayrımı, hiçbir zaman onların karşı karşıya getirilmesi olarak yorumlanamayacağı, *ikinci eleştiri*'de özellikle vurgulanır. Daha doğrusu saf felsefi bilgi seviyesinde akli ve deneysel ilkelerin birbirinden kesin "ayrımı", her ikisi arasında insan istencini belirlemeye yönelik çatışmanın varlığıyla ilgilidir. Bir bakıma saf pratik akıl, mutluluk ile ahlâklılık arasındaki çatışmayı ortadan kaldırabilmek için, ödev ile eğilim arasındaki ayrımın istenci belirleyen nesnel ve öznel nedenlerden kaynaklanan gerçek bir karşıtlık olduğunu söyler. Kant'ın bu yöntemsel-biçimsel ayrımı, istenci belirleyen bütün deneysel nedenlerin ahlâktan uzak tutulması ve aklın ahlâki davranışın dayandığı biricik ilke olması amacına yöneliktir; yani genel ve zorunlu olanı yalnızca akıl belirleyebilir ve ahlâk ancak bu sayede belli bir bilimsel yapıya kavuşabilir.

İstenç gerçek anlamda özgür veya ahlâki, öznel ve böylece de deneysel koşullardan bağımsız olduğunda, yani yasanın yalın biçimi tarafından belirlendiğinde olur. Ama bu bir eylemin içeriksel, öznel motifler içerdiğinde ahlâki olmadığı anlamına gelmez, çünkü eylemin öznel ilkesi olarak maksimler zorunlu olarak belirli koşullara tabi olan belli amaçları içerirler.

Gerçek bir ortamda üç tür eylemden söz edebiliriz: 1) ahlâki olarak buyurulan ("ödevden dolayı"), 2) izin verilen ("ödeve uygun") ve 3) yasaklanan ("ödeve karşı") eylemler. Bu noktaya kadar bütün ahlâkçılar Kant'tan farklı düşünmüyor. Ancak Kant bu noktada kalmıyor ve diğerlerinden farklı olarak ahlâklılık ile yalın yasallık (legalite) arasında kesin bir ayrım yapıyor. İzin verilen eylemler ya (dolaylı veya dolaysız olarak) "eğilimden" kaynaklanırlar, gerçi bunlar ödeve uygundurlar, ya da ödeve uygun ve aynı zamanda "ödevden dolayı" olan ahlâki eylemlerdir. Bu-

radan bir eylemin temel etik seçeneği şöyle oluşur: "Ödevden dolayı" veya "eğilimden dolayı" Şimdi bu noktadan hareketle Kant, bizim gerçek ve olumlu anlamda ahlâkî bir eylem olarak ancak "ödevden dolayı" olan, yani ahlâk yasasına saygıdan dolayı yapılan eylemi gösterebileceğimizi söyler. *Kesin buyruğun* biçimsel yönü böylece insanın belli bir eyleminin neye göre değerlendirileceğine işaret eder. Yani kesin buyrukla verilmek istenen şey, pratikteki karmaşık bir eylemin ilkesi değil, ahlâkî davranışlar için şaşmaz bir pusuladır ve o ilk aşamada, saf etiğin yasası veya ahlâkî yargının ölçüsü olarak şekli ve bağlayıcı bir yapıya sahiptir.[109]

Diğer yandan Kant'ta insan, eylemlerini yalnızca akli güdülere bağlı olarak belirleyen bir akıl varlığı değil, aynı zamanda duyusal güdülere göre de davranan bir duyu varlığıdır. Kant asla, Schiller'in iddia ettiği gibi, ahlâkî bir varlık eğilim olmaksızın veya bütünüyle eğilim karşıtı davranmak zorundadır, ya da mutluluğa yönelik çaba ta baştan ahlâklılıkla çatışma durumundadır demiyor.[110] Bir başka deyişle, bir davranışın *ancak ve ancak* eğilime *karşı* olursa ödev olacağı savunulmuyor.[111] Söylenen şey, ödevin eğilimlerden türetilemeyeceği veya kişinin kendi mutluluğunu elde etmeye çalışmasının hiçbir zaman ödev olamayacağıdır. Ancak Kant, "Ahlâk Metafiziği"nin eleştirel analizinin ve özellikle salt ahlâk ilkesinin ampirik olandan bütünüyle ayrılmasının var ettiği güçlüğün farkındadır ve bunu da sürekli olarak hayatın gerçek olaylarını ve somut insanı göz önünde bulundurarak aşmaya çalışır. Bu nedenle Kant a veya Kant etiğine yönelik "*rigorizm*" eleştirisinin çoğu kez dayanaksız olduğunu belirtmek zorundayız.

109 *Körner* (1980), "bir ödev kavramına sahip olmamız, onu hayatta doğru kullanmamız anlamına gelmez. Kant'ın teorisinin dile getirdiği biricik talep, eğer ödeve göre eyleyeceksek belli, yalın, tipik koşullar altında nasıl davranmamız gerektiğini bilmemizdir" (108 vd.) derken, muhtemelen yukarıdaki yergiyi göz önünde bulundurmaktadır

110 Krş. *Schiller*, Bd. V, 105-162.

111 *Nisters* (1989) bu gerçeğe gönderme yaparak şöyle der: "İyi istencin Kant'ın eğilim diye adlandırdığı şeyden zorunlu veya paradigmal tarzda ayırt edilmesi, yani onların yanyana değil de, karşı karşıya olmaları zorunluymuş gibi yorumlanması, mahiyet itibariyle imkansız görünüyor" (227); ayrıca krş. *Funke* (1979) 76 d

Gerçi ahlâk, Kant'a göre, bir mutluluk öğretisi değildir, ama bize, mutluluğa nasıl layık olmamız gerektiğini göstermek zorunda olan bir öğretidir. Bu anlamda Kant etiğinin zirvesinde ödev ile eğilimin "en yüksek iyi" idesi altında birleştiğini görürüz. Fakat bu sefer de Kant bütünüyle farklı bir yergi ile karşı karşıya kalır.

İkinci yergi, yani Kant'ın en yüksek iyi idesiyle etiğinden tamamıyla uzaklaştırdığı mutluluk kavramını yeniden sistemine dahil etmiş olduğu iddiası, bizce aceleci bir yargı olup, bir davranışın asla eğilim tarafından belirlenemeyeceği gibi, yanlış bir varsayıma dayanmaktadır. Çünkü mutluluk, ahlâkî davranışın bir ilkesi olmasa da, bir başarısı olarak hiçbir zaman Kant'ın ahlâk felsefesinden dışlanmamıştır. Bu yüzden mutluluk kavramının, en azından klasik eudâmonizm tarzında, Kant sistemine geri döndüğü söylenemez.

Mutluluk talebi insanlar için yalnızca doğal değil aynı zamanda kaçınılmazdır da, çünkü insan bir duyu varlığı olarak bir sürü ihtiyaca sahiptir ve duyusal ihtiyaçlarını doyurmadan yaşamını sürdürme imkanı yoktur. Keza bazı durumlarda kendi mutluluğumuzla ilgilenmemiz ahlâkî olarak bir ödev halini alır, çünkü mutluluğun eksikliği bizi ahlâkî olmayan eylemlere sürükleyebilir. Bu olgu felsefeyi erdem ile mutluluk arasında içsel bir bağlantı kurmaya zorlar. Ancak burada sonuncusunun erdemin bir etkisi olarak ortaya çıktığı unutulmamalı, yani yalın bir mutluluk ihtiyacı değil, tersine mutluluğa layık olma, erdemle orantılı bir mutluluk amaçlanıyor. Bu, ahlâkî eylemin hedefinin veya insanın *son amacının en üstün iyi* (yetkin ahlâklılık) değil, daha ziyade erdem ile mutluluğun sistematik bir birlikteliği olan *en yüksek iyi* (summum bonum) olduğu anlamına gelir. her ne kadar bu ide zorunlu olarak *ahlâkî* bir *dünya* (sonsuza dek devam eden bir yaşamla) ve bu da tekrar bu dünyanın yaratıcısı ve garantörü olan bir *Tanrı* ile bağlantılı olsa da. Ancak bu bağlantı asla, Epikurosçularda olduğu gibi, yalnızca mutluluk veya Stoalılarda olduğu gibi, yalnızca erdemi biricik iyi olarak kabul eden ve böylece de ya akıllı ya da duyusal yöne ağırlık veren, mantıksal veya tek yanlı bir bağlantı değildir.

Eğer Kant'ın *GMS* veya *birinci* ve *ikinci eleştiri*deki açıklamaları tek yönlü olarak yöntemsel ve didaktik bir çerçevede değerlendirilirse acelecî bir yargıyla, mutluluğun bu dünyada ahlâklılığın bir hedefi veya başarısı olmadığı sonucuna varılabilir. Ancak bu yöntemsel ve didaktik yaklaşımın dışında mutluluk daima Kant'ta son amaçla bağlantılı olarak insanî, yani akla dayalı özgürlüğün bir başarısıdır. Bu çerçevede *KrV*'un ikinci ana bölümünün ikinci kesiminin önceden kısaca aktardığım bir pasajını bütün olarak yeniden vermede yarar görüyoruz:

> Şimdi kavramında ahlâklılığın tüm engellerini (eğilimleri) soyutladığımız düşünülür, e.d. ahlâksal bir dünyada ahlâk ile bağlantılı olan böyle bir orantılı mutluluk sistemi zorunlu olarak düşünülebilir, çünkü törel yasalarla bir yandan harekete getirilirken öte yandan kısıtlanan özgürlüğün kendisi genel mutluluğun nedeni olacaktır; ve böylece bizzat akıllı varlıklar böyle ilkelerin yol göstericiliği altında hem kendilerinin hem de başkalarının uzun süreli hoşnutluklarının yaratıcısı olacaklardır (KrV, B 837)

Benzer ifadeleri *GSM*'de (BA, 35, 84) veya *IGA*'da (A 390 d.) bulmak mümkündür. Keza Kant'ın Garve'nin, mutluluğu hiç dikkate almayan ahlâklılığın insanın biricik gayesi olduğu, şeklindeki itirazına verdiği cevap yukarıda dile getirilen eleştirilere açık bir cevap niteliğindedir:

> Benim teorime göre *yaratılanın biricik gayesi* ne insanın ahlâklılığı, ne de mutluluğudur, tersine her ikisinin birliği ve uyuşmasından oluşan, dünyada mümkün olan iyi, yani *en yüksek iyi*dir (Gemeinspruch, A 210).

En yüksek iyinin bir bölümü olarak mutluluk kavramını nasıl anlamak gerektiğini Kant şöyle açıklar.

> Buna göre, en yüksek iyinin birlikte etkisiyle dünyada mümkün olan iyide ortaya çıkan insanlardaki güdü, özgün ve böylece amaçlanan mutluluk değildir, tersine bu yalnızca kendi başına amaç idesi ve ona ödev olarak uyulmasıdır (Gemeinspruch A 213).

Gerçi beceri buyrukları, "Nasıl mutlu olabilirim?" sorusuna cevap verebilmelidir, ama bu sorun Kant'a göre hiçbir şekilde çözümlenebilir değildir, çünkü genel ve belli bir eylem yoktur ki, onunla mutluluğu talep edebilelim. Keza mutluluk aklın değil,

tasarımlama (hayal etme) yetisinin bir idealidir ve tümüyle deneye dayalıdır. Bu yüzden o ahlaki değeri rastlantıya bağımlı kılar. Ama eğer mutluluk tarafsız insanların dahi gözünde arzuya değerse, o zaman geriye tek bir seçenek kalıyor, onu kesin buyruğun bir başarısı olarak ortaya koymak.[112] Ama bu ahlâklılığın istenci belirlemede, kendinden başka veya kendinden önce bir amaç tasarımına gerek duyduğu şeklinde anlaşılmamalı.

Mutluluk da insanın amacı olabilir ve biz onu, yukarıda da vurgulandığı gibi, istemek zorundayız. Ancak bu onun istencin belirleme nedeni olması anlamına gelmemeli. Bu bağlamda postulatlar en yüksek iyinin kapsamı dahilindeki mutluluğun sonsuz ve adil garantörleri durumundadırlar,[113] başka bir ifadeyle, yalnızca her şeyi bilen ve mutlak güç sahibi bir varlığa umut bağlamakla, layık olunan mutluluk garanti altına alınmış olur. Saf, yalın bir ahlâk teolojisi böylece, yalnızca postulat öğretisi aracılığıyla gerçekleşme imkanı bulur, çünkü "*umut* [...] ilkin ancak dinle başlayabilir" (KpV, A 235).

Kısaca Kant'ın mutluluk anlayışı, eleştirmenlerin aksine, çok yönlüdür. Onun çok yönlülüğü, bir yandan "doğa" diğer taraftan "Tanrı Krallığı"na ait olmasından kaynaklanır. Mutluluğun bu özelliği, onu insanın kendi gücü dahilinde gerçekleştirebilmesine engeldir. Ama bu zorluk Tanrı kavramını, saf pratik aklın bir postulatı olarak ahlâk öğretisine dahil etmeyi zorunlu kılar ve böylece de duyular ile düşünülür dünya arasındaki çelişkinin ortadan kaldırılma imkanı doğar.

Doğrusu biz Kant'ın eleştirel sistemini, dolayısıyla onun analitik-didaktik yöntemini ve özellikle doğa ile akıl arasındaki diyalektik çatışmayı, teleolojik bir çerçevede değerlendirmedikten

112 Bu çerçevede *Römpp* (1991), Kant'ın mutluluk öğretisini şu şekilde yorumlar: "Bilinçli bir varlık bizzat mutluluk için mutluğa, ancak bütünüyle mutluluk çabasından bağımsız olarak davranma yeteneğine sahip olursa yönelebilir; bu şekilde o, istencinin özerkliğinde bilinçli özgürlüğünü kanıtlar, yalnızca bu durum ona dünyayı kendi mutluluğu perspektifinden gözlemleme imkanı verir. Bu nedenle yalnızca bilinçli ve ahlâki eyleme yetenekli insanlar için, o kendi mutluluğunu kazandı denilebilir" (572).

113 *Wimmer*'e göre (1990) ferdi mutluluk tasavvurunun bu şekilde formüle edilmesi insanın ona, insan varlığının son gayesiymiş gibi yönelmesi sorumluluğunu doğurur (38).

sonra, ne pratik aklın diyalektiğinden, ne de postulatlar öğretisinden kaynaklanan sorulara mantıklı bir cevap verebiliriz.

Kant'a göre doğanın kendi içinde barındırdığı gaye, *kendi başına amaç* veya *son amaç*, ancak koşulsuz-kendinde amaçlar belirleyebilen akıl sahibi bir varlık olabilir. Buradan en yüksek doğa amacı, –ki biz onu doğaya, dolayısıyla da insana atfediyoruz– ancak ahlâkî bir varlığın ortaya çıkışı ve kendine başına amaç olan bu varlıkların tümünün, ahlâk yasasına tabi olarak oluşturacakları bir *dünya (krallık)* olur. Bu amaç, pratik alandaki bu koşulsuz, mutlak belirleme nedeni, bütün amaçların amacı, yani *ahlâk yasası*dır. Diğer tüm amaçlar onunla karşılaştırıldığında araç konumundadırlar.

Amaçların sistematik birliği ancak bir *son amaç*, *son gaye* idesiyle mümkün olur. Bir başka deyişle, pratik akıl veya "özgürlüğümüzü kullanmanın biçimsel akıl koşulu" (KU, B 423) olarak ahlâk yasası, amaçların sistematik birlikteliğini *en yüksek iyi* kavramı aracılığıyla gerçekleştirir. Bu ise, en yüksek iyinin birbiriyle çatışan taraflarının, yani akıl (ahlâklılık) ve doğanın (mutluluk), sentetik *a priori* bir biçim dahilinde birleşmesi anlamına gelir, yani eğer biz bütün amaçların tam bir birlikteliğini (kendinde amaç olarak ahlâklılık ve koşullu amaç olarak mutluluk) gerçekleştirmek istiyorsak, onların her birini muhafaza etmek zorundayız.

Şimdi Kant bir yandan en yüksek iyinin talep edilmesi insan için bir ödevdir derken, öte yandan bunun insan istencinin gücünü aştığını söylüyor. Bu yüzden o bu sorunu, en yüksek iyi idealini kaçınılmaz bir ahlâkî "ilgi" veya aklın pratik kullanımı açısından bir "akıl ihtiyacı" olarak belirleyerek aşmaya çalışır. Bu "ihtiyaç"tan ötürü mutluluğa layık olma ile mutluluk ve dolayısıyla ahlâklılıkla orantılı mutluluk arsında bağlantı sağlayan transendental bir nedensellik talep ediliyor. Böylece her şeye gücü yeten ve kutsal, aynı zamanda doğanın yaratıcısı olan bir istenç saf pratik akıl tarafından koyultanmış oluyor.

En yüksek iyi kavramıyla Kant aynı zamanda "yaratılışın son amacı"nın ne olduğu, yani insanın ahlâkî bir varlık olarak sahip

olabileceği en son ve tamamlanmış amacın ne olduğu sorusuna cevap arıyor. İnsanın niçin varolduğu daha fazla sorgulanamaz; o varoluşunun en yüksek amacını kendinde barındırır. Bu açıdan insan doğayı kendi amaçlarına uygun kullanma hakkına sahip olur. Eğer dünyadaki varlıklar "amaçlara göre eylemde bulunan en yüksek bir nedene ihtiyaç duyuyorlarsa", o zaman insan birbirinin altına sıralanmış bir amaçlar zincirinin son halkasında yer alır, yani o bizzat "yaratılışın son amacıdır" (KU, B 398). "Ne yapmalıyım?" ve "neyi umabilirim?" soruları böylece ahlâki son amaç veya postulat öğretisi sayesinde daha kesin ve tutarlı bir çerçeve içerisinde cevaplandırılmış olur. Bu kavramlar yardımıyla yalnızca pratik alandaki ahlâki amaçlar değil, aynı zamanda fiziksel ve ahlâki teleolojinin veya doğa ve özgürlüğün mümkün bir birliği amaçlanıyor.[114] En yüksek iyi böylece son amaç veya insan eylemlerinin birliğini sağlayan düzenleyici bir ide olarak kavranır.

Kant bu şekilde oluşturulan koyutların teorik anlamda bir bilgi olmadığını, tersine bir "inanç" olduğunu ve bu şekildeki bir inancın da "pratik" veya "ahlâki inanç", daha doğrusu "akıl inancı" olduğunu özellikle vurgular. Burada yeniden, Tanrı inancının biricik dayanağının, ahlâk yasasının doyurulması ihtiyacı olduğunu belirtmek gerekir. Dolayısıyla biricik eylem güdüsü olarak geriye, ahlâk yasası karşısında duyulan *saygı* kalır.

Nihayet bu zamana kadar ertelenmiş olan soruya, yani saf pratik aklın çatışkısının postulatlar aracılığıyla çözülüp çözülmediği sorusuna gelince: Bilindiği gibi Kant saf pratik aklın çatışkısını, teorik sahadaki özgürlük çatışkısıyla (üçüncü çatışkı) kurmuş olduğu paralellikten hareketle çözmeye çalışmıştı.[115] Çünkü yalnızca söz konusu çözüm, yani ahlâki davranan insanın aynı zamanda düşünülür dünyanın bir parçası olarak kavranması mutluluk ile ahlâklılığın birlikte düşünülebilmesini garanti edebilir. Ancak pratik çatışkının postulatlar vasıtasıyla bu

114 *Krüger* (1967), 233, bu noktaya dikkat çekerek, doğa ile özgürlük arasında gerçek bir ilişkinin ancak ahlâka dayalı bir teleolojide mevcut olduğunu söyler.

115 Kant'ın kurmuş olduğu bu paralelliğe itirazlar hakkında bkz. *Beck* (1974); *Albrecht* (1978).

eleştirel çözümü, yukarıda da belirtildiği gibi, onun aynı zamanda bütünüyle ortadan kaldırıldığı anlamına gelmez.

Çünkü Tanrı postulatı, 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 ait değildir, yani en yüksek iyi ide olarak bir ahlâki buyruk, ahlâk yasasının bir isteği olabilir, buna karşın 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.

Ruhun ölümsüzlüğü postulatı da bu çerçevede değerlendirilmelidir. Çünkü mutluluk ile ahlâklılığın gerçek birlikteliği, onların sonsuza değin sürecek tam bir gerçekleşimini şart koşar. Sonsuza değin sürecek bir ilerleme var sayıldığı sürece de, Kant'ın iddiasının tersine, pratik yanılsama (Schein) yürürlükte kalacaktır,[116] bir başka ifadeyle, tüm gerçek çatışkılar gibi pratik çatışkı da bütünüyle ortadan kaldırılamaz.

116 *Schäffler* (1979), bizim kabulümüzün aksine, "umut" kavramıyla saf pratik aklın antinomisinin ortadan kaldırıldığını savunur (14 f.).

III. BÖLÜM
DOĞAL DİYALEKTİK VE AKLIN EGEMENLİK TALEBİ

A. Transendental Diyalektiğin Işığı Altında Pratik Aklın Doğal Diyalektiği

Akıl ile duyusallık arasındaki karşıtlık Kant'ın bütün felsefesinde her tür çatışmanın kaynağı ve hareket noktasıdır. Pratik alanda duyusallık, doyurulmaları mutluluğu meydana getiren ihtiyaç ve eğilimlerin tümü olarak anlaşılmalıdır. Biçimsel bir ilke olarak duyusallık aklın karşısında yer alır ve bu çatışma en genel anlamıyla doğal diyalektik olarak adlandırılabilir.[1]

Kant'a göre bilgilerimizin iki kaynağı vardır: Duyusallık ve anlama yetisi. İnsan bilgisinin türü bu ikisinin birliğini gerektirir. Dolayısıyla, bir ide olarak bunların tümlüğü (totalite) bizim için bir ödev olur.

> Böylece bütün insan bilgisi görülerle başlar, buradan kavramlara varır ve ideler ile son bulur (KrV, B 730).

Akıl bu sistematik birlikte, hiçbir deneyde verili olmayan transendental idelerine, sanki aynı zamanda bir nesne kazandırıyormuş gibi hareket eder. Aklın ideleri (Tanrı, özgürlük ve ölümsüzlük) kendi başına varolan nesneler olarak düşünüldüğü sürece, aklın kendiyle çelişkiye düşmesi kaçınılmazdır. İdeler böylece, kendileri diyalektik olmasa da, diyalektiğin gerçek nedenidirler.

1 İnsanın "akıl" ve "duyu" diye ikisel bazda birbirine zıt doğal yapısı -teorik felsefede dünya kavramının "kendinde varlık" ve "görüngüler" diye ikiye ayrılmasına paralel olarak- Kant'ın ahlâk felsefesinin çıkış ve aynı zamanda dayanak noktasıdır. Şayet insan duyu ve güdülere sahip bir varlık olmasaydı ne bir "gereklilik"ten ne de bir "ahlâklılık"tan söz edilebilirdi. Tanrıda olduğu gibi, çünkü o "kutsal"dır, "ahlâkî" değil. İlk defa insanda akıl ile duyu arasında bir ilişki ortaya çıkıyor ve bu da, akıllı bir varlık olarak insanın kendi duyusal doğası için özerk (otonom) bir yasa koymasını, yani ahlâklılığı mümkün kılıyor. Ama ödevin bu gerekliliği duyusallığın isteklerine karşı durmaktadır. Bu durum çatışmayı kaçınılmaz, Kant'ın deyişiyle, "doğal" yapmaktadır.

Çatışkılar (antinomiler) teorik alanda söz konusu çatışmanın zirvesinde yer alırlar. Çatışkılar, dünyayı tüm olarak, koşulsuz bir şekilde kavramaya (bilmeye) kalkması sonucunda aklın kendi içinde baş gösteren çelişkilerdir. *Diyalektik* hem bu çatışmanın, hem de bu çatışma ve ondan kaynaklanan yanılsamayı ortadan kaldıracak yöntemin adıdır. Bu, yeni metafiziğin veya daha doğrusu transendental felsefenin hakikatte çatışma istemediği, tersine doğal diyalektiğin iç çelişkilerini eleştiri aracılığıyla ortadan kaldırmayı deneyerek, uyumu, barışı istediği anlamına gelir. Bu nedenle aynı akıl, çelişkiyi aydınlatmak ve buradan da bir birliğe erişmek için, bizzat kendini bir denemeye (eleştiriye) tabi tutar.

Eleştiri nasıl teorik alanda saf-spekülatif akla yönelikse, pratik alanda da deneysel-pratik akla yöneliktir. Pratik felsefe aklın gerçek alanıdır; çünkü o burada, teorik alanda olduğu gibi düzenleyici ve deneyime bağımlı değil, tersine kurucu ve yasa koyucudur. İnsan kendi başına yasa koyan akıl sahibi bir varlık ve ahlâkın öznesi olarak Kant'ın felsefesinin merkezinde yer alır. Bilgi sorunundaki "Kopernikçi dönüşüm" böylece gerçek anlamını pratik alanda bulur.

Dar anlamda "doğal diyalektik" ödev ile eğilim arasında felsefe öncesi aşamada, kültürleşmiş sıradan insan aklında ortaya çıkar. Bu *kültürleşme*nin amacı, "insanın doğal yapılarının (yeteneklerinin)" yine insanın doğal eğilimlerinden bağımsız hale gelmesi ve insanın eylemlerini akıl aracılığıyla, yani kendi başına ve özgür bir şekilde belirleme yeteneğine kavuşmasıdır. Ama insanın doğal yapılarının gelişimi öyle bir noktaya varır ki, orada bunlar insan özgürlüğüyle karşı karşıyaymış gibi görünürler. Yani bu gelişme kültürleşmiş insan aklında bir *ikircikliğe* yol açar. Bu durum doğanın teleolojik gelişiminin doğru değil, diyalektik bir yol izlediği anlamına gelir

Bütünü son noktada mutluluğa yönelik olan *duyusal eğilimler*, insanın kendi mutluluğunu istek ve eylemlerin hedefi yaparlar. Buna karşın akıl, mutluluğu da içeren *en yüksek iyiyi* ahlâki eylemin son amacı olarak belirler. Bu sonuncusuna göre mut-

luluk istencin sonucu olabilir ama asla belirleme nedeni olamaz. Kısaca, bir yandan "sıradan insan anlayışının" önderliğinde duyusallık üzerine dayalı olan mutluluk isteği, öte yandan saf pratik aklın önderliğindeki ödev "sıradan insan aklı" düzeyinde istenci belirlemek için amansız bir mücadeleye girişirler. Etiktekine benzer bir antagonizm, antropolojide kötüye yönelik meyil" ile "iyiye yönelik doğal yapı" arasında, politik alanda (toplumda) "bireyselleşmeye" yönelik meyil ile "toplumsallaşmaya" yönelik meyil arasında ortaya çıkar. Burada doğal yapılar açısından *ben-sevgisi* çatışmanın ana nedenidir (krş. RGV, B 17; KpV, A 129).

İlk bakışta doğal diyalektik, eğer "meyil" *yalnızca* pratik çatışmanın *hareket noktası* olarak alınırsa, yalın bir antagonizmden başka bir şey değilmiş gibi görünüyor. Oysa doğal diyalektiğin gerçek manası *ödev* ile *mutluluk* arasındaki *karşıt amaçlar*da yatmaktadır. Yani sözü edilen doğal çatışmaya neden olan ve insanın ikili doğasından kaynaklanan *meyil*, ilkin aklın kültürleşmesinden sonra ortaya çıkıyor ve de ödevin bütün emirlerine karşı duruyorsa, yalnızca yalın duyusal bir güdü olarak değerlendirilemez. Sıradan insan aklı bu "ahlâkî" meyil yüzünden, "ilkesini kaynağı konusunda bilgi toplamak ve ihtiyaç ile eğilime dayanan maksimlere karşı bu ilkeyi doğru belirlemek için", "*pratik felsefenin* alanına bir adım atmaya" (GMS, BA 23 d.) zorlanır. Bu şekilde o pratik alanın çatışan taraflarından birini oluşturur. Bütün bu anlatılanlardan çıkartılacak sonuç, hakikate Kant'ın sözünü ettiği "akıl çelici" meyil veya "çift anlamlılık" "tehlikesi"nin yalın duyusal bir meylin bir edimi olmayıp, tersine esasta karşılıklı olarak çatışan taraflar, yani "deneysel-pratik akıl" ile "saf-pratik akıl" arasındaki bir çelişki olduğudur.

İstencin belirlenimi, bu çalışmanın ikinci bölümünün bütününde de görülebileceği gibi, pratik alandaki çatışmanın temel nedenidir. Bu neden ya duyu ve deneye dayalı bir ilkedir (yani ihtiyaç ve eğilimlerin tümüyle doyurulması olarak mutluluk veya ben sevgisi), ya da akla dayalı bir ilkedir (yani ödev ya da ahlâk yasası). Duyusal-deneysel istencin hedefi mutluluk olmasına karşın, ahlâkî istencin hedefi erdemdir. Farklı hedefleri bağ-

daştırmak için yapılması gereken, bu ilkeleri sentetik bir birliğe kavuşturmaktır. İstenci belirlemede mutluluk ilkesi yalnızca nesnel akıl yasasıyla değil, aynı zamanda kendiyle de çatışma içindedir. Çünkü o içerikle ilgili olduğundan ondan belli bir formun türetilmesine elverişli değildir.

İyi ve kötü istenç arasında vuku bulan savaş dini yaşamın içeriğini oluşturur. Bu çatışmaya neden olan "kötüye yönelik meyil", insanın güdülerin doğal düzenini tersine çevirmeye kalkmasının kaçınılmaz bir sonucudur. Bu demektir ki, eğer bir kimse mutluluk çabasını ahlâk yasasının buyruklarının önüne koyar veya ahlâk yasasına yalnızca kendi mutluluğunu yakalamak için uyarsa onun istenci "kötü" bir istençtir. Bu meyil "radikaldir", çünkü o "bütün maksimlerin temelini bozmaktadır ve "ahlâkî olarak" kötüdür, çünkü o sonuçta "özgür bir istekte aranmak zorundadır" (RGV, B 35). Bu anlamda diyalektik çatışma ve iyi istencin yeniden oluşturulması çabası temelde ahlâkî bir sorundur, çünkü pratik akıl Kant'a göre inancın doğruluğunun ve değerinin de ölçütüdür.

Benzer bir meyil ve çatışma tarihin akışı içerisinde de görülebilir. Tarihteki gelişmenin gerçek amacı olan insanın doğal yapılarının akla dayalı tam bir gelişimi ancak antagonizmin hüküm sürdüğü bir toplum içinde gerçekleşme imkanı bulabilir. Buradan "bireyselleşme" ve "toplumsallaşmaya" yönelik meyil hem toplumdaki çatışmanın çıkış noktasını, hem de insanın kültürleşmesi ve ahlâklaşması için temel araçlardan birini oluşturur.

Yine bu çerçevede "saf pratik aklın diyalektiği", Kant'ın bu çatışmayı düşünsel alanda bir birliğe, huzura kavuşturma ve buradan da ahlâken doğru olan eylemin nesnesini ortaya koyma denemesi sayılabilir. *GMS*'in birinci bölümünün son cümlesi bunun en açık kanıtıdır, eğer orada kültürleşmesine paralel olarak sıradan insan aklından bir diyalektiğin ortaya çıktığı söyleniyorsa. Bu diyalektik felsefeyi aklımızın tam bir eleştirisini yapmaya zorlar. *GMS*'deki "sıradan insan aklı" *KpV*'da "deneysel olarak koşullanmış akıl" (KpV, A 31) diye adlandırıldığını göre çatışma,

deneysel pratik aklın temsilcisi olarak *mutluluk* ile saf pratik aklın temsilcisi *ödev* arasında vuku bulmaktadır. Bu durum, eğer biz bir eylemin gerçekleşimini göz önünde bulundurursak daha açık bir şekilde kavranılabilir

İnsan eylemleri, hayvanlarda olduğu gibi, sadece yalın bir güdü aracılığıyla meydana gelmez. Keza insan istenci, doğanın nesnelerinde olduğu gibi, yalnızca yasalara göre etkide bulunmaz, tersine ilkelere, yani "*yasaların tasarımına göre*" (GMS, BA) etkide bulunur. Kant düşüncesini *din-yazısında* daha da kuvvetlendirir. Buna göre bir güdü, özgür istek (Willkür) tarafından belirlendiği sürece (krş. RGV, B 12) maksim olarak alınabilir. Yani "akıl çelici" meyil *ancak* maksim, yani öznel bir ilkenin formu içerisinde insan eylemine etkide bulunabilir. Buradan eğilim ile ödev arasındaki antagonistik çatışmanın hakikatte içeriksel maksimleri ilkesi yapan "deneysel-pratik akıl" ile yalnızca nesnel ve genel (daha doğrusu kendi içinde çelişki içermeyen) maksimleri ilkesi yapan "saf pratik akıl" arasında bir çatışma olduğu sonucu çıkar. Benzer bir yapıyı saf pratik aklın antinomisinde görmek zor olmasa gerek, eğer orada bir yandan erdemin maksimi mutluluğun nedeni, öte yanda arzular erdeme özgü maksimlerin *hareket ettiren nedeni* olarak kabul ediliyorsa.

Deneysel ile rasyonel bakış açıları arasındaki antagonizmden kaynaklanan diyalektik çatışma hem teorik hem de pratik alanda aklın eleştirisinin konusu ve aynı zamanda vesilesidir. Saf aklın "doğal ve kaçınılmaz diyalektiği" (KrV, B 354), ilkeler yetisi olarak aklın anlama yetisinin koşullu bilgisinde koşulsuz olanı aramasından ve böylece birliği tamamlama çabasından kaynaklanıyordu. Eski metafiziğin veya dogmatik bilimin en önemli yanılsaması, deneyimi aşan ideleri kanıtlamaya ve temellendirmeye kalkmaktı. Ancak bu kendini yanıltma üzerine dayalı metafizik Kant'a göre "doğal bir yapı" olarak kaçınılmazdır. Ama "yanılsama" bizzat bir hata değil, tersine hatanın ortaya çıkma nedenidir, yani sorun hatayı hakikat olarak algılamakta yatıyor. Yanlışlık ve doğruluğun yeri duyular değil, yargıdır. Çünkü duyular bundan sorumlu tutulamazlar, ancak bu onların daima doğru yargıda bulunmalarından değil, asla yargıda bulunmama-

larından kaynaklanıyor. O zaman burada asıl sorumlu sıradan anlama yetisinin ürünü olan pratik yargıdır. Yani "meyil" kavramıyla burada bize göre kastedilen akıl çelici bir yargı olmalıdır. İşte transendental diyalektik bu metafiziğin zorunluluğunu ortaya koyma ve aynı zamanda transendental yanılsamasını görünür kılma ödeviyle karşı karşıyadır.

Acaba pratik alandaki diyalektik çatışmanın nedeni mantıksal, yoksa deneysel bir yanılsama mıdır? Mantıksal çatışma "safsatadan" kaynaklanmakta ve yalnızca "yapmacık bir yanılsama" üretmektedir. Ama mantıksal veya deneysel yanılgı yargı gücünün doğru kullanımı sayesinde her an kaldırılabilir, çünkü o sonuçta mantık kurallarına yeterli özeni göstermemekten kaynaklanmaktadır. Ancak saf aklın diyalektiği ile pratik aklın doğal diyalektiği "biçimsel mantıkla ilgili bir yanılsamadan" kaynaklanmıyor. Çünkü her iki alanda da saf aklın biçimsel mantık açısından yanlış formüle edilmiş karşıt iddiaları veya pratik aklın farklı amaç belirlemeleri çatışmıyor. Keza Kant, çatışkıların iddialarının veya pratik olarak karşıt amaç belirlemelerin biçimsel mantık açısından yanlış formüle edildiğini söylemiyor; bu demektir ki, insan varlığının ikili yapısından kaynaklanan karşıt iddialar alarak dile getirilen çatışma gerek teorik gerekse pratik alanda "doğal" ve kaçınılmaz bir yapıya sahiptir. Bu nedenle karşılıklı olarak ortaya konulan iddialar, geçerli argüman veya kanıtların kendi taraflarında bulunduğunu savunmaktadırlar.

Ama Kant, "Doğal Diyalektik" bölümünde de görmüş olduğumuz gibi, biçimsel mantığa bir başka ödev daha yüklemektedir. Söz konusu mantık, verili iddiaların, biçimsel mantık açısından doğru olsalar bile, geçerli temellendirme veya kanıtlama taleplerini reddetmek zorundadır. Bu anlamda doğal diyalektiğin mantıkla ilgili olduğunu söyleyebiliriz, yani bu, ödevin yasalarının "aklı çelmesinin" mantıksal anlamıdır. Etiğin saf ile deneysel veya özerk ile yaderk ilkeleri arasındaki çatışmayı da bu çerçevede değerlendirmek gerekir.

Yine biz transendental yanılsamanın tümüyle ortadan kaldırılamayacağını bilmiyoruz. Buna karşın pratik veya doğal-pratik

yanılsamanın kaldırılma imkanı son noktada postulat öğretisinin konusudur. Öte yandan pratik aklın doğal diyalektiği (en genel anlamıyla) saf aklın diyalektiğiyle benzer bir rolü oynamaktadır, çünkü ikisi de sonuçta aklın eleştirel bir denemesini gerekli kılıyor.

Bu değerlendirmelerimize karşı; doğal diyalektiğin akılla ilgili olmadığı; doğal diyalektiğe neden olan meylin yalın duyusal bir meyil olduğu; doğal diyalektiğin pratik alanın bütününü kapsayan bir çatışma olarak genelleştirilemeyeceği; "saf pratik aklın diyalektiği"nin yalnızca aklın ideleri arasında ortaya çıktığı; burada gerçekte saf spekülatif aklın diyalektiği anlamında bir çatışkının olduğu veya tam tersine diyalektik bir çelişkinin bulunmadığı, çünkü teorik alanla karşılaştırıldığında gerçek bir çatışkı veya yanılsamadan söz edilemeyeceği şeklinde itirazlar yöneltilebilir.

Bu itirazların, ne benim bu zamana kadar ortaya koyduğum yorumlar ne de Kant'ın ahlâk felsefesinin genel yaklaşımıyla örtüşmesi mümkündür. Çünkü biz biliyoruz ki, doğal diyalektiğe yol açan meyil ahlâkî bir güdüdür ve böylece de pratik çatışmada deneysel koşullu aklın tarafını temsil etmektedir. Bu şu anlama geliyor: Doğal diyalektik pratik alanda ödev ile eğilim veya erdem ile mutluluk arasındaki gerçek bir çatışmayı göstermektedir. Bu çatışmayı inkar etmek pratik alanın temel nesnelerini ve onların doğal yapılarını tümüyle inkar etmek anlamına gelir. Yani biz ödevi de, mutluluğa yönelik çabayı da yok sayamayacağımız gibi, bunların aynı güdülere dayalı olduğunu da varsayamayız.

Öte yandan Kant'ın, "saf pratik aklın diyalektiği" ile "saf aklın diyalektiği" arasında benzer bir yapının var olduğu yolundaki iddiası hemen hemen bütün yorumcular tarafından reddedilmiştir; yani pratik alanda teorik alandakine benzer gerçek bir antinomi veya diyalektikten söz etmek mümkün değildir. Buna karşın erdem ile mutluluk arasında antagonistik bir çatışma veya pratik çelişki anlamında (ahlâk felsefesinin karşıt kavramları arasında meydana gelen) bir çatışmanın olduğu su götürmez

bir hakikattir. Böylece saf pratik aklın diyalektiğinin, henüz saf felsefi olarak belirlenmemiş sıradan insan aklı aşamasında mutluluk ile ödev bilinci arasında kendini gösteren doğal diyalektiğin bir üst aşaması olduğu şeklindeki tespitimiz, yukarıdaki itirazları yersiz çıkaracak niteliktedir. Bize göre dini veya toplumsal çatışmalar da daima ahlâk felsefesinin bu genel çerçevesi içerisinde değerlendirilmelidir. Son olarak, pratik alandaki tüm çatışmayı bir cümle ile ifade etmek gerekirse, onu "pratik aklın antagonistik diyalektiği" diye adlandırabiliriz. Bu diyalektik "antagonistiktir", çünkü onun çıkış noktası insanın veya pratik yanılsamanın ikili doğasıdır; "diyalektiktir", çünkü o son noktada pratik aklın bir konusudur. Bu yüzden onun çözümü de ancak düşünsel dünyada Tanrı, ölümsüzlük ve özgürlük postulatları sayesinde aranabilir.

B. Genel Olarak Pratik Aklın Çatışma ve Birlik Uğraşı

Bu son bölümde aşağıdaki sorulara net bir cevap vermeye çalışacağız: Kant'ın pratik felsefesinde gerçek bir çatışma edilebilir mi? "Akıl çelici" pratik yanılsama tümüyle ortadan kaldırılabilir, yoksa yalnızca çözümlenebilir midir? Eğer pratik alanda gerçek bir çatışma yoksa, sadece yöntemsel-yapmacık bir çatışma uygulamalı etiğin amacı olan ve ancak duyusal eğilimlere karşı bir mücadele sonucunda kazanılabilen ahlâki bir karakter veya erdemli bir niyeti ortaya çıkarabilir mi? Postulat öğretisinin genel olarak pratik aklın çatışkısı veya birlik uğraşındaki yeri ve önemi nedir?

İmdi, aklın kendiyle doğal çatışmasını esas konusu yapan *eleştirel felsefe* gerek teorik alanda duyusal ve akla dayalı bilginin, gerekse pratik alanda duyusal ve akla dayalı amaç belirlenimlerinin "sentetik" bir birliğini talep etmektedir. Bu bağlamda çatışma, çatışan tarafların yatıştırılması için aklın eleştirisinin hem nesnesi hem de vesilesidir. Kant *GMS*'de bu noktaya atıfta bulunarak, pratik aklın doğal diyalektiğinin, bilgelik öğretisinin bilinçsiz "ilkelerini kabul ettirmek ve onlara süreklilik kazandırmak" ve böylece de diyalektikten doğan çatışmayı "huzura" kavuşturmak" için, kendi yetilerinin "tam bir eleştirisini" (GMS, BA

23 d.) gerekli kıldığını söylüyor. Gerçi sıradan insan aklı "yargı gücünün bulanık ayrımı aracılığıyla" (GMS, BA 105) da olsa ahlâk yasasıyla uyuştuğunu ve ne yapacağını bilmek için bilim ve felsefeye muhtaç değildir. Ama yine de "sıradan ahlâki akıl bilgisinden felsefi olana bir geçiş" gereklidir, çünkü bu sıradan insan aklı, kendisinden kaynaklanan pratik meylin "aklı çelmesi" karşısında suçsuzluğunu ve doğru yargıda bulunabilme yeteneğini daha fazla koruyamaz. Yani biz bilimsel bir sağlamlığa erişmek için, eğilimlerin hizmetinde olan deneysel-pratik aklın sofistik ayartmalarına karşı çıkmak zorundayız.

Rasyonel ve deneysel ilkelerin birliği Kant etiğinin ana sorunudur. Kant, ahlâklılığın rasyonel temellendirilişini teorik akıl ile pratik aklın birliği ilkesi üzerine inşa etmeye çalışıyor. Nasıl akıl teorik alanda bilgi açısından çokluğu birlik altında toplayabilmişse, aynı şekilde o pratik akıl olarak pratik alanda da güdü ve eğilimlerin çokluğunu özerk ahlâk yasasının (ahlâki amaçların) egemenliği altında düzenleyebilir ve böylece de isteklerin birliğini tesis edebilir. Pratik akılda aklın ilişkisi nesnelerle değil, istençle olduğundan, istenci belirleyen ilkeler olarak duyusallık (eğilim) ve akıl (ahlâk yasası) pratik çatışmanın öğelerini oluşturmaktadır. Dolayısıyla pratik açıdan sorun, istenci belirlemede başat etkisi olan nedenin ne olduğudur.

Pratik alanda çatışan duyusal istenç (patalojik-pratik ilke) ile ahlâki istenç (ahlâki-pratik ilke, gereklilik yasası) yalnızca tür olarak farklı değil, aynı zamanda birbirlerinin karşıtıdırlar, hem de reel olarak. Dolayısıyla, burada rasyonel ve deneysel ilkelerin birbirinden "ayrılması" reel bir "çelişki (Repugnanz)" yapısı içinde karşımıza çıkar. İstencin belirlenimi ile eylem böylece rasyonel ve deneysel nedenlerin karşıtlığını sergilerler, öyle ki sonuçta, akıl ile duyusallık arasında ilkesel bir antagonizmden hareketle, ya özgürlükten ya da doğadan yana karar kılınır. Böylece çatışma olgusu pratik aklın esaslı bir eleştirisini kaçınılmaz kılar.

İmdi, aklın kültürleşmesiyle ortaya çıkan ve ahlâk yasalarının temizliğini bozan ve böylece aklı yöneldiği (son) amacından

alıkoyan, bu doğal-pratik çatışma yapmacık, düzmece veya sırf yöntemsel olabilir mi? Kant'ın, (bizim de katıldığımız) cevabı kesin bir hayırdır, çünkü bu çatışma "deneysel-koşullu kurallar arasında görülen mantığa özgü değil, pratik bir çatışmadır. Aklın sesi, istençle bağlantısında, böyle açık, susturulamaz, en sıradan insan için bile böyle duyulabilir olmasaydı bu çatışmada ahlâklılık büsbütün çökerdi" (KpV, A 62).

Ahlâk yasasına dayanan erdemli niyet bu çatışmayı yenmenin ve böylece de duyusallık ile aklın çatışan taraflan arasında, sonuncusunun egemenliği altında yeniden birliğini tesis etmenin koşuludur. Demek ki, pratik aklın doğal diyalektiği amaçsız, boşuna veya işlevsiz değildir, tersine özerk ve özgür bir kişiliğin bayrağını, insanlık idealinin en yüksek burcuna dikmek için belli ölçüde gereklidir de.

Antropolojik açıdan insanın belirlenimi, her varlık gibi, bütün doğal yapılarını (yeteneklerini) sonuna değin geliştirmektir. Ama bu gelişme veya ilerleme bireyin değil, türün yaşamında düşünülmelidir. İnsan doğasının duyusal ve akıllı yönleri kendi amaçlarını gerçekleştirmeye çalışırlar. Bu uğraş veya gelişme öyle bir noktaya varır ki, orada duyusal doğadan kaynaklanan "meyil" aklın bütün yasalarını kuşkuya düşürür ve ben-sevgisinin doyurulmasını ahlâk yasasına uymanın koşulu yaparak motiflerin ahlâkî düzenini ters düz eder. Daha sonra bu antagonistik diyalektik insanın tüm varlığını tehdit etmeye başlar. Şimdi bu sorunu çözmek için ya çatışan taraflardan birini ortadan kaldırmak, ya da her ikisini bağdaştırmak, bir birliğe kavuşturmak gerekiyor. İlk seçenek imkansızdır, çünkü eylemde bulunan insanın maksimleri yalnızca insan doğasının her iki tarafının birlikte etkisiyle ortaya çıkabilir. O zaman geriye yalnızca bir seçenek kalıyor; her iki tarafın bir birlik oluşturmasını sağlamak.

Bu tür bir birlik veya uyum, Kant'a göre, yalnızca aklın egemenliği altında gerçekleşebilir. Hayvanlardan farklı olarak insan, akla sahip bir varlık olması yüzünden doğal yapılarını aklı sayesinde eğitmek ve geliştirmek zorundadır, bu demektir ki, o eğilimlerini istencinin belirleme nedeni yapmaya izinli değildir. Çünkü insanın gerçek doğası ve dominant yönü akıldır. Bu

Kant'ın 1770 yılında kaleme aldığı doktora çalışmasından (*De mundi*) bu yana temel düşüncesidir, eğer o orada duyusallıkla sınırlı olan anlama yetisini akla tabi kılıyor ve anlama yetisinin işlevini kavramlarla sınırlandırıyorsa. Öte yandan duyusallık kendi alanını aşar aşmaz bir çelişki yumağına düşer. Bu çerçevede *KrV*'da, deneyim ahlâkî yasalar açısından "yanılsamanın anası" (KrV, B 375) olarak gösterilir.

Pratik alanda akıl teorik alanda olduğundan daha fazla bir egemenlik iddiasındadır. Çünkü burada eylem ilkesi olarak "duyusallık" bağımlılığın, rastlantısallığın ve farklı amaçların çokluğunun, ikircikliğin, kısaca "aklı çelmenin" nedenidir. İnsanın *onur* ve *değerinin* duyusallığın belirsizlik, bağımlılık ve yaderkliğinden zarar görmemesi için, kültürleşme sürecinin amacının (aklın tam bir egemenliğinin) gerçekleşmesi gerekmektedir.

Her ne kadar tarihte ahlâkî-teleolojik bir gelişmenin var olduğuna inanmak bir ödev olsa da, birey olarak insan sonlu doğası ve varlığıyla buna uygun düşmemektedir. Çünkü bu amacın gerçekleşmesi için, insanın bencil ve toplumsal güdülerini ortaya koyduğu bir topluma ihtiyaç vardır. Tarihin başlangıcında doğa ve özgürlüğün karşıtlığından doğan "antagonizm" toplumda, birey ile topluluk arasında "toplumdışı toplumsallık" (IGA, A 392) adı altında yeni bir şekle bürünür. Toplumdışı toplumsallık, insanın her şeyi kendi arzu ve isteklerine uygun olarak düzenleme, yani ben-sevgisi ilkesine göre davranmak istemesinden kaynaklanır. Bu ise ahlâklılıkla tam bir karşıtlık içerir. *Din-yazısında* ben-sevgisi ilkesi, eğer o bütün maksimlerin ilkesi olarak alınırsa, her tür kötülüğün kaynağı olarak gösterilir (RGV, B 50 d.). Ama ben-sevgisi yalnızca ahlâklılığın karşıtı olarak görülmemeli, o aynı zamanda diyalektiğin çatışmadan birliğe geçiş yöntemi gereği, ahlâklılığa erişmek için bir araçtır da. Bireyselleşme ve toplumsallaşmaya yönelik meylin var ettiği çatışma aracılığıyla doğa insanı ilkel bir durumdan kültürlü bir duruma geçmeye zorlar. İlkin kültürleşme sayesinde insan toplumda, doğuştan getirdiği tembelliğini yenme ve böylece yeteneklerini eğitip, doğal yapılarını geliştirerek ahlâkî amaçlarını gerçekleştirme imkanı bulur. İnsanın eğitimi birbirini takip eden

üç aşamada gerçekleşir: *Kültürleşme, sivilleşme* ve *ahlâklileşme*. Bu anlamda olumsuz kültür olarak "disiplin" istenci aklın egemenliğine tabi kılmaktır, bunu da akıl eğilimler için belli kurallar ortaya koyarak yapar.[2] Böylece kültür bir yandan doğal diyalektik veya antagonistik çatışmanın bir nedeni olurken, öte yandan da bu çatışmanın birlik uğraşını örneklendirmektedir. Çünkü aklın egemenlik talebi ancak kültür sayesinde gerçekleşme imkanı bulur.

İnsanlar bencil güdülerinden, özellikle onur (saygınlık), egemenlik ve mal hırsından ötürü birbirleriyle güç ve savaşın hükmettiği doğal bir ortamı paylaşma zorunda kalırlar ki, bu herkes için sürekli bir tehdit anlamına gelir. Bu durumun katlanılmazlığı insanları yasa dışı baskılara karşı koyan bir hukuk devleti yapısı içinde yaşamaya zorlar. Akıl sahibi insan doğal olarak, başkalarının haklarına zarar veren sınırsız özgürlük ve güvensizliğe karşı, ölçülü özgürlük ve emniyeti tercih eder. Böylece *ideal* bir *yurttaşlar anayasası*nda ilk defa, birey ile toplum arasında ortaya çıkan antagonizmi ortadan kaldırmanın ve doğa ile özgürlük arasındaki çatışmayı, (doğal durumun var ettiği sınırsız özgürlüğü yasalarla sınırlandırarak) bir birliği kavuşturmanın gerçek imkanı ortaya çıkar. Devletler arasında süregelen savaşları sona erdirmek için de, hukuk kurallarına göre teşekkül eden, bütün devletlerin barışçıl bir birliği tesis edilmelidir. Bu şekilde sürekli barış, hakiki bir kültür veya ahlâklılığın gerçekleşmesi için temel koşul olur.

İnsanın doğal yapıları (yetenekleri) temelde iyiliğin "döllyatağını" kendilerinde barındırırlar, ama buna rağmen bu yapılar toplum tarafından kötülüğe yönlendirilebilirler. Yine biz biliyoruz ki, doğal yapıdan gelen eğilimler doğrudan kötülüğün nedeni olarak gösterilemezler, çünkü iyi veya kötülüğün nedeni yalnızca akılda bulunur. Ancak eğilimler kesin anlamıyla da iyi sa-

2 *Schwartländer* (1968), 56 d., için kültürde esaslı olarak insanın *doğadan* bir *kurtuluşu* söz konusudur, gerçi bu kurtuluş doğanın yardımıyla doğa üzerinde kurulan bir egemenlik şeklinde kendini gösterir. Yine bu açıdan bakıldığında *despotizm* deyimi yalnızca eğilim ve arzuların karşıtı değil, aynı zamanda onların izin verilmeyen, yani ahlâk dışı görülen egemenlikleri anlamına gelir.

yılamazlar, çünkü onlar alışkanlık türünden (habituel) arzular olarak tümüyle duyusallığa aittirler, yani akli bir kaynaktan gelmezler. Dolayısıyla eğilimler "(iyi veya kötü olsun) ancak yasaların karşıtı" (RGV, A 69 Anm.) olabilirler ve pratik aklın amaçları önünde engel oluştururlar.

Duyusal-içeriksel maksimlere göre istenci belirleme ahlâki iyinin inkarıdır. Yasaya karşı olan maksimler iyiyle çelişen bir nedene dayanırlar ve "erdemin hareket nedenini kötülükle aynı sınıf içerisinde ortaya koyarak" (GMA, BA 90 d.) ahlâklılığı ayaklar altına alırlar. Bu tarz bir istenç belirleme büyük bir çabanın yalnızca boşa çıkması değil, aynı zamanda kazanılanların feda edilmesidir. Ancak biz biliyoruz ki, doğal eğilimler kendiliğinden kötü değildir. Onlar yalnızca ahlâk yasasına karşı olduklarında baskı altına alınması gereken güdülerdir. Karşı karşıya gelişin en üst derecesini ise maksimlerin ahlâki düzeninin tersine çevrilmesi oluşturur. Buna göre "kötü" insan, kötülüğe yönelik meyle uymayı ahlâk yasasına uymaya tercih eden insandır.[3]

İyilik ilkesinin önderliğinde kötülüğe karşı yürütülen savaşın hedefi, "sonuncusunun egemenliğinden kurtuluştur" (RGV, B 127). İyinin kötüyle bu savaşını sürdürebilmek için ahlâki bir karaktere muhtacız. Bu da ancak bizim niyetlerimizin bütününde kendini gösterecek olan bir *devrimle* kazanılabilir. Söz konusu karakter doğal niteliklerin bir ürünü değildir, tersine kendini belli pratik ilkelere göre geliştiren öznenin istencinin bir özelliğidir (krş. ApH, B 264). Bundan ötürü güdü olarak ahlâk yasasını maksimimiz kılmak bizim için bir ödevdir. Ancak bu şekilde kötülüğün asıl nedeni olan güdülerin ters düz edilmesine bir son verebilir ve gerçek ahlâki düzeni yeniden inşa edebiliriz

Ahlâki olarak iyi bir insan, yalnızca iyiliğin özünü geliştiren kişi değil, daha ziyade kötü meyle karşı savaşan kimsedir. Bu yüzden Kant "erdem" kavramına dikkat çekerek, onun hem Grekçe'de hem de Latince'de "mücadeleci, savaşçı" bir anlam taşıdığını ifade eder. Dolayısıyla insan istenci ödevi yerine getir-

3 Burada kötü ile Kant daha ziyade, ahlâk yasasına karşıt olan, yani kötülük ilkesine uygun düşen görünüşleri kastetmektedir.

mek için güçlü bir hale getirilmelidir. Ancak insanın doğası ve eylemin realitesi gereği, ödeve uymayı zorlaştıran eğilimler hesaba katılmaksızın bu gerçekleşemez, yani insanda erdemli bir niyeti ancak duyusallık ile akıl birlikte oluşturabilir. İnsanın, duyusallığın baskılarını hissetmediği, ahlâkî duyarsızlık (apathi) diye adlandırabileceğimiz bir duruma erişmesi, bir başka deyişle, ödeve karşı olmayan eylemleri alışkanlık derecesinde edinebilmesi için uzun ve yorucu bir yol alması gerekir. Varılan bu noktayı Kant şöyle dile getirir:

İstiyorum, çünkü bunu ödev buyuruyor (ApH, BA 35).

Bu şekilde "saf pratik aklın bu yetisine ilişkin bilinç (erdem), eylem aracılığıyla kişinin eğilimlerine egemen olacak bilinci" (KpV, A 213) meydana çıkarabilir. İstencin güçlülüğü olarak *erdem*, insanın ahlâkî yaşamda erişebileceği en üstün aşamadır.

Ahlâk yasası yalnızca nesnel ilkeler veya yasalar tarafından verilebilir, çünkü genel ve zorunlu olanı ancak bunlar sağlayabilir. Bundan başka ahlâkî bir istenç ancak, öznel ilkelerden ve deneysel koşullardan bağımsız olduğunda yani yasanın yalın biçimi tarafından belirlendiğinde oluşturulabilir. Eğer kişinin *kendi mutluluğu* istencin belirleme nedeni olarak alınırsa, bu "ahlâklılık ilkesinin tam karşıtı" (KpV, A 61) olur. Hakikaten ahlâk yasası, "öznel karşı çıkışlara, yani içimizdeki eğilimlere ters" (KpV, A 130) düşer. Bu şekilde ahlâk yasasının "gücü", duyusallığın güdüleri için bir "karşı-güç" oluşturur, dolayısıyla her ikisi karşıt bir ilişki, bir çatışma içerisine girer. Bu, "yasa koyucu aklın kendisine karışacak her türlü eğilime karşı koymasıdır" (KpV, A 164). Saf veya "ahlâkî niyetin eğilimlere karşı sürdürme zorunda olduğu" bir "çatışma"dır (KpV, A 264). Burada söz konusu olan ahlâk yasasına karşı olan eğilimlerdir. Yoksa ahlâkî savaşı yalnızca eğilimlere karşı sürdüren Stoalılar gerçek muhalifler olarak kabul edilirdi.

Ancak insanların eylemleri bir tek pratik akıl yasası tarafından belirlenmediğinden, yani insan doğuştan akla ve kendi koyduğu yasaya karşı davranmaya uygun bir yapıya sahip olduğundan, pratik yasa "gereklilik" olarak kendini gösteriyor, bu de-

mektir ki karşıt çabalar nedeniyle ahlâki istencin belirlenimi zorunluluk olarak, yasaya boyun eğme olarak tasarımlanıyor. Bu boyun eğme yabancı yaderk bir yasaya boyun eğme değil, tersine ahlâk yasasına, içsel olana, "kişinin kendini özgür bir şekilde zorlamasına" karşı boyun eğmedir. Erdemli niyet, yani akıllı varlığın erdemli eylemi, duyusal eğilimlere karşı akıl yoluyla elde edilen, düşünsel baskı diye adlandırılabilecek ahlâki bir zorlamadır. Eğer saf olmayan neden üstünse, bu ahlâklılığın ortadan kaldırılması sonucunu doğurur; ancak bu neden ödeve dair niyette mevcut değilse, o zaman ahlâk yasasına tabi olan eylem "ödevden dolayı" yapılan bir eylemdir. Dolayısıyla saf olmayan neden yalnızca yalın bir karşıtlığı değil, aynı zamanda (temelinde yatan saf ve deneysel nedenlerin karşıtlığından dolayı) çelişik bir karşıtlığı da içerir, yani o "eğilimden dolayı"dır.

Özne kendi maksimlerini evrensel bir geçerlilik formunda isteyemediğinde, akıl "eğilimlerin hizmetine" girer. Yani akıl, duyu sahibi bir varlık olarak ihtiyaçlarını gidermek için bir "araç olarak" kullanılarak, "duyuların çıkarlarını gözetme" görevi üstlenir; bu tür bir akıl da "tutkularla (patalojik) koşullanmış, yani eğilimlerin yararını sırf mutluluğun duyusal ilkesine göre yöneten" (KpV, A 217) bir akıl olur. Deneysel-eudâmonist kavrayış böylece, aklı öznel çıkarlar aracılığıyla duyusal eğilimlerin hizmetine sokarak ahlâklılığı ben-sevgisine indirger. Ama kavga yalnızca istencin öznel ve nesnel nedenleri arasında değil, aynı zamanda istencin farklı deneysel belirleme nedenleri arsında da ortaya çıkar. Dolayısıyla, eğer insan öznel belirleme nedenlerini nesnel yasalar olarak genelleştirmeye kalkarsa, o zaman "uyumun tam karşıtı olan en korkunç çatışma ortaya çıkar ve maksimin kendisi ve amacı büsbütün yok olur" (KpV, A 50). Yaderk ilkelerin egemenliği aklı çeldiren bir çokluğa yol açarken, özgür ve özerk olan ahlâklılık ilkesi birliğe yol açar. Bu çerçevede ahlâk yasası, kişinin çelişkisiz bir şekilde kendi maksiminin genel bir yasa olmasını isteyebilmesinin ölçütü olarak kabul edilmelidir.[4]

4 *Henrich* (1954/55), 34, "Kant Etiğinin İlkesi" adlı ünlü makalesinde bu konuya dikkat çekerek, kesin buyruğun gerçekte yalnızca bütün eylemlerin akliliğini garanti etme espirisine sahip olduğunu, bunun da çelişkisizlik ve kendi içinde koşulsuz birlikten başka bir anlama gelmediğini söyler.

İnsan duyusal olarak belirlenen doğasının amaçlarını izlediği, eğilimlerini deneysel ilkelere göre doyurmaya kalktığı sürece yaderk, bağımlı ve ahlâk dışı davranır. Eğer mutluluk kavramı doyurulan bütün arzuları kapsıyorsa, bunun gerçekleşimi Kant'a göre iki açıdan imkansızdır. İlk olarak doyurulmaları mutluluğu oluşturan ihtiyaç ve eğilimler kendi içlerinde çelişki içerirler. çünkü doyurulmuşluğun her bir derecesi yeni arzuları doğurur ve üstelik arzular çoğu kez birbirleriyle çelişirler, öyle ki birinin doyurulması zorunlu olarak bir diğerinin kenara itilmesi anlamına gelir. Ayrıca, diyor Kant, biz mutluluğun ne olduğuna dair belli bir tanım ortaya koyamayız. Çünkü o aklın değil, kavramsal olarak belirlenmesi imkansız olan hayal gücünün bir ürünüdür. İkinci olarak insanın mutluluğu kendisine ve onun ahlâki kararlarına değil, tersine asla etkide bulunamayacağı dünyanın akışına bağlıdır. Dolayısıyla bu tür bir mutluluk akıl sahibi bir varlık için arzuya değer olamaz. Buna rağmen insan duyusal bir varlık olarak mutluluğun peşinden gitmekten geri kalamaz. Ama Kant'a göre kişinin belli ölçüde kendi mutluluğunu gerçekleştirmeye çalışması dolaylı da olsa bir ödevdir, çünkü onun yokluğu veya eksikliği "*ödevi çiğnemeye yönelten büyük bir ayartma eğilimine*" (GMS, BA 121) dönüşebilir. Buradan insana yalnızca mutluluğunu akla tabi kılmak seçeneği kalır ki, bu insanın yalnızca mutluluğa layık olmak için çabalaması gerektiği anlamına gelir.

Pratik çatışma olmadan aklın egemenlik talebi gerçekleşemez. Çünkü tutkusal bir tarzda etkilenen istek "pratik aklın bir karşı koyuşuna" (KpV, A 57) gerek duyar. Yetkin bir varlık olmayan insan her şeye üstün gelen bir ahlâk yasasına uyma yetisi olarak özgürlük bilincine sahiptir. Akıl, eğilim ve ihtiyaçlara boyun eğmemek için arzulama yetisini yalnızca kendi ölçülerine göre belirlemek ister. Bu şekilde eleştirel olmayan akıl tam bir yanılsama sonrasında birliği sağlamaya çalışır.[5]

Şimdi, çatışan taraflar arasında bir birliğe erişmek için, deneysel ile düşünsel istenç arasında yeniden bir köprü kurma

5 Krş. *Saner* (1967), 284.

zorunluluğu vardır, ama elbette sonuncusunun egemenliği altında. Bu demektir ki, saf akli kaynağına rağmen deneysel istenç üzerinde etkide bulunabilen bir araç olmalı, aynen teorik alanda görü formları olan mekan ve zamanın anlama yetisi kategorileri ile dış dünya arasında kurmuş olduğu bağlantı gibi. Bu bağlantıyı yapacak olan Kant'a göre "saygı" kavramıdır. O, akıl veya ahlâk yasasının istenç üzerine etkisinden başka bir şey değildir; o, nesnel ahlâk yasasının yanında, istencin öznel belirleme nedenidir. Saygı, yani duygusal bir karaktere sahip bir neden olmadan ahlâk yasası eğilimleri bastıramaz ve insan, karşı çabada bulunan eğilimlerin varlığı altında, ödeve uygun eylemi gerçekleştirme imkanı bulamaz. Saygı, akıl aracılığıyla kendi kendine etkide bulunan bir duygu olarak, öncelikle tutkusal olan duygulara aittir, yani kendi olumsuz yapısıyla ilkin bir acı hissidir o. Bu acı, eğilimlerin tümünü oluşturan *bencillik* veya *ben-sevgisi*ne karşı bir tavırdır. *İyi olmayı dileme* (*özsevgisi*) anlamında ben-sevgisi (yani *kendini beğenmişlik* değil) tümüyle reddedilmiş değildir, tersine yalnızca ahlâk yasasına tabi kılınmıştır. Bir bilinçlilik hali olarak özerk yasa karşısında duyulan saygı, duygu üzerinde olumlu bir etkiyi beraberinde getirir. Ama hissedilen saygının geliştirilmesinden önce, istenci belirlemede etkin olan tüm diğer duyusal etkilerin "insanın gözünde küçük düşürülmesi" gerekir. Bu yüzden olumsuzla birlikte olumluyu da bir ve aynı duygu olarak düşünmeliyiz. Ahlâki bir duygu olan saygı sayesinde insan istencinde devrimsi bir geçiş meydana gelir ve bu da eğilim ve duyusal çıkarların doğal gücünü zayıflatır. Akıl ve duyusallık arasındaki birlik böylece yasa karşısında duyulan saygının var ettiği ahlâki duyguyla gerçekleşir. Bu aynı zamanda saf istencin özerkliği, yani istencin duyusal doğasının, onda esaslı olan akli doğasına tabi olması anlamına gelir.

Maksimlerin alınması (kabul edilmesi) bir özgürlük edimi olduğundan veya istencin belirlenimi ancak özgürlüğün kullanımı sayesinde mümkün olduğundan, özgürlük bu çerçevede "iyi" ve "kötü"nün yegane belirleyicisidir. Saf istencin deneysel olan üzerinde galibiyeti, bir başka deyişle ahlâki olarak varılmaya çalışı-

lan son hedef, bir tek pratik özgürlük aracılığıyla mümkündür. İlkin bir yasanın ortaya konulmasıyla özgürlük ve özgürlüğün kullanımı "her tür ilişkide en büyük ve mutlak iyi olur" (R, 7202). Bu şekilde özgürlük pratik alandaki savaşın hem garantisi hem de onu birliğe, huzura vardırmanın biricik aracıdır.[6]

Eylemde bulunan insanın kendini akıl ile doğa arasında bir konumda hissettiğini söylemiştik. Bunlardan duyusallık bir "engel" olarak aklın veya "direnç" olarak özgürlük ediminin karşısında dururken, özgür akıl yasası da doğa yasasının karşısında yer alır. Duyusal bir varlık olarak insan doğa mekanizmine tabidir, ama akıllı varlık olarak onu aşar, yani düşünsel dünyaya ait olur. İşte insanın bu iki farklı açıdan kavranması (kendinde varlık ve görünüş olarak), aynı zamanda özgürlük ile doğa zorunluluğunu bir uyuma kavuşturmanın biricik yoludur.[7] Akıl sahibi varlık böylece, duyusal güdülerini ahlâki niyeti sayesinde engelleyerek ve doğa zorunluluğundan bağımsız bir şekilde eylemde bulunarak gerçek, pratik özgürlüğe erişir.

Pratik özgürlüğün amacı eğilimleri her seferinde daha fazla pratik akla tabi kılmak ve insanı istenci belirleyen tek merci olmaktır. Her ne kadar insanın iki farklı konumu, yani özerk istenciyle akıl dünyasına ve yaderk istenciyle duyular dünyasına ait olması durumu, doğa nedenselliği ile özgürlük arasında bir çatışma gibi görünse de, eğer biz bunları diyalektik yöntem sayesinde sentetik bir birliğe kavuşturabilirsek, bir başka deyişle, kendimizi aynı anda hem duyular dünyasına hem de akıl dünyasına ait olarak gözlemleyebilirsek, iki dünya perspektifi arasında gerçek bir çatışma olmadığını fark ederiz. Çünkü biz ne doğa ne de özgürlük kavramını bir kenara atabiliriz.

Şimdi, insanın kendini hem düşünsel hem de duyusal dünyanın bir üyesi olarak görmek zorunda kalması dolayısıyla insanın ikiye bölünmüş dünyası, sistematik olarak birleştirilmek için bir kavrama ihtiyaç duyar. (Ama bu birlik anlama yetisi dünyasının önderliğinde gerçekleştirilmelidir, çünkü bu dünya

6 Krş. *Saner* (1967), 284.
7 Krş. *Paton* (1962), 355.

aynı zamanda duyular dünyasının yasarlını da içermektedir). İşte Kant'ın aradığı bu kavram "amaç" kavramıdır.

İçeriksel amaçların gerçekleştirilmesi insan varlığının fiziksel koşullarına bağlıdır ve bu şekliyle de tümüyle kişinin kendi mutluluğu ilkesinden kaynaklanırlar. Buna karşın nesnel amaçlar, gerçekleşimi saf pratik akıl tarafından buyurulan, yani ödev olan amaçlar akıl yasasına tabidirler. Akıl yasası ise insanın saf pratik aklın özerk yasası sayesinde belirlendiği düşünsel dünyaya aittir. Şimdi pratik aklın talebi olan nesnel amaçlar insan eylemlerinde veya fenomenler dünyasında gerçekleşmek zorundadır, saf pratik istenç deneysel pratik istence, daha doğrusu, duyusal güdülere karşı durmalıdır.

Kendi başına amaç olan insan, akla dayalı bütün amaçları sistematik olarak birleştirme ilgisine sahiptir. Bu şekilde biz, bütün üyeleri yasa koyucu olan ve aynı zamanda koydukları yasalara boyun eğen bir "amaçlar ülkesi" kavramına erişiriz. Kant, doğanın amaçsal (teleolojik) olarak kavranmasından hareketle, "amaçlar ülkesi" ile "doğa ülkesi" kavramları arasında bir analoji kurar. Buradan ahlâki gelişmenin hedefi, insanın istemesinin (aynen doğa yasası gibi) ahlâk yasası aracılığıyla belirlendiği, akıllı varlıkların bir ülkesi veya krallığının tesis edilmesidir.

Akıl sahibi varlık *son amaç*tır. Bu onun ahlâklılığın öznesi, daha doğrusu yasa koyucu özerk bir insan olması özelliğine dayanır. Keza yalnızca insan hayatın ve dünyanın amacını tanımaya yeteneklidir ve bu yeteneğiyle de, doğanın son amacı karşısında engel oluşturan duyusal eğilimlerini, onları yok saymadan aklın egemenliğine tabi kılma, dolayısıyla da birliğe kavuşturma imkanına kavuşur.

Akıllı bir varlığın konumlayabileceği bütün amaçların birleştirilip düzenlenişi, insan eylemlerinin en yüksek son amacı idesini meydana getirir. Çünkü bir son amaç idesi olmadan her tür öznel ve nesnel amacın sistematik bir birliği düşünülemez. Ahlâklılığın öznesi olan insan ahlâk yasası tarafından buyurulan en yüksek iyinin gerçekleşimini son amaç olarak kavramak durumundadır. İnsan ilkin bu pratik ahlâki belirleme ve eğilimlere

karşı koyuşla kazandığı erdemli niyet sayesinde ahlâki kişiliğini oluşturur.[8]

GMS ve *KPV*'de Kant, birbiriyle çatışan ama içlerinden birinin elenmesi mümkün olmayan ilkeleri bir birliğe kavuşturmaya çalışır. Bu çerçevede, analitik yöntem aracılığıyla aydınlatılan ve saf pratik akıl tarafından belirlenen ahlâklılık ilkesi yalnızca bu çatışmanın taraflarının birini diğerine tabi kılan bir birliktelik sunar. Kant sentetik bir birliğin nihai çözümünü *en yüksek iyi* kavramıyla, özellikle *KpV*'un ikinci bölümünde ortaya koyar.

Ahlâk yasası insana, doğa ve özgürlüğün birliği olarak en yüksek iyiyi istencinin nesnesi veya son amacı yapmayı buyurur. En yüksek iyi kavramında bütün amaçların toplamı bir ilke altında ortaya konulur, yani koşulsuz amaçların ilkesi olarak *ahlâklılık* ile bütün koşullu ilkelerin genel bir kavramı olarak *mutluluğun* sistematik birliği. Ancak Kant'a göre son amaç olarak en yüksek iyi ilk bakışta çelişkili görünmektedir. Antik filozoflarda olduğu gibi, mutluluk ile ahlâklılık arasında analitik veya mantıksal bir bağlantı ortaya çıkan diyalektik çatışmayı ortadan kaldıramaz. Bunun için erdem ile mutluluk arasında sistematik bir bağlantıyı kurmak zorundayız, öyle ki ikincisi erdemin zorunlu sonucu olarak ortaya çıksın.

Kant ilkin bize, (zorunlu olarak erdemli bir eylemi takip etmesi gereken "kendi varlığından hoşnut olma" anlamındaki) *kendinden memnun olma* kavramıyla, saf pratik aklın çatışkısının olumsuz bir çözümünü sunar. Bu şekilde kendinden memnun olma, duyusal öğeleri içeren mutluluktan ayırt edilir. Ancak bu henüz çatışkının, bu dünyada mutluluk ile ahlâklılık arasında zorunlu bir bağlantıyı içermesi gereken bir çözüm değildir.

Dolayısıyla, erdemin zorunlu olarak mutluluğu doğuracağı şeklindeki önerme ancak, eğer erdemli niyet bir doğa zorunluluğu olarak ortaya konulursa yanlış olur. Buna göre ahlâklılık ile mutluluğun ilkesel ayrımı tanınmak zorundadır ve onların iliş-

8 *Konhardt* (1979), 303, da benzer bir yaklaşım göstererek, insanın dünyanın son amacı olarak belirleniminin, onun olgusallık ile aklın talebi (sonluluğu ve ahlâk yasası) arasındaki karakteristik gerilimle bağlantılı olduğunu söylüyor.

kisi neden ve etki tarzında (dolaysız) değil, tersine dolaylı olarak aranmalıdır. Yani, eğer mutluluğun nedeni olarak erdem fenomenal dünyada değil de, tersine numenal dünyada düşünülürse, o zaman pratik aklın çatışkısı çözülür; çünkü erdem ile mutluluğun birliği duyusal dünyada gerçekleştirilebilir diye düşünülmüyor. Bu, *ruhun ölümsüzlüğünü* koyutlamak anlamına gelir. Yani ahlâk yasasındaki tam erdemlilik, en yüksek iyinin en üstün koşulu olarak sonlu duyusal bir varlığın bu dünyadaki yaşantısı esnasında mümkün olmadığından, sonsuza dek sürecek bir ilerleme talep ediliyor. Bu yüzden mutluluk yalnızca, aynen fenomenal dünyanın düşünsel olana bağlı olması gibi, erdemli niyetin sonucu olarak düşünülebilir.

Sonlu-akıllı bir varlık olan insan, Kant'a göre, doğa ile özgürlük, eğilim ile ödev, erdem ile mutluluk arasındaki çatışmayı birliğe kavuşturmak, aklı duyular dünyasında egemen kılmak ve dünyada ahlâk yasasına gerçeklik kazandırmak üzere belirlenmiştir. Bu ahlâki-telelolojik hedefe erişmek için, iki kutup arsında bir bağlantının mümkün olması gerekir. Eğer insan kendi koyduğu ahlâk yasasına uymak zorundaysa, bu yasanın mutlak olarak uyulabilir olması gerekir; ahlâk yasasını ortaya koyan saf pratik akıl ona uymanın imkanının koşullarını da "koyutlamak (postulieren)" zorundadır. Aksi takdirde insan (hem duyusal hem de düşünsel bir varlık olarak) ait olduğu her iki dünya arasındaki gerilimi ortadan kaldıramaz.

Ama, en yüksek iyinin karşılıklı olarak çatışan taraflarını sistematik bir form içinde birleştirmeye insanın gücü yetmez. Ayrıca ahlâk yasasında erdem ile mutluluk arasında zorunlu bir bağlantıyı sağlayacak bir neden de yoktur. Bir tek, her şeye gücü yeten ve aynı zamanda doğanın nedeni ve başlatıcısı olan bir istenç ahlâklılıkla orantılı, ahlâklılığa değer bir mutluluğu garanti edebilir.

> Ancak din de işin katıldığında günün birinde mutluluktan pay almamız umudu doğar (KpV, A 234).

Bu yüzden, ahlâki varlık için en yüksek iyiyi ödev olarak buyuran saf pratik akıl *Tanrı'nın varlığını* en yüksek iyinin gerçek-

leşim imkanının garantörü olarak koyutlamak zorundadır. Ahlâk yasası bizi en yüksek iyi kavramı aracılığıyla, yani Tanrı'nın varlığı postulatıyla dine vardırır. Sonuçta en yüksek iyi doğal ve ahlâki teleolojiyi[9] birleştiren bir tümlük ve birlik *idesi* olur.

Pratik aklın çatışkısının postulat öğretisi aracılığıyla çözümü aynı zamanda, "Yapmam gerekeni yaparsam, neyi umabilirim?" (KrV, B 833) (ahlâki-dini) sorusuna bir cevap teşkil eder. Postulatların var ettiği *umut*ta böylece teorik aklın ilgisi ile pratik aklın ilgisi birleşmiş olur. Bu çerçevede doğanın en üst nedeni ve aynı zamanda yetkin bir dünyada ahlâklılık ile mutluluk arasında tam bir uyumu sağlayan varlık olarak Tanrı postulatı varsayılırken, ruhun ölümsüzlüğü "ahlâksal yetkinliğin en alt basamaklarından başlayıp en üst basamaklarına doğru, sonsuza dek giden ilerleme" (KpV, A 221) anlamında koyutlanır. Böylece, teorik olarak adeta boş olan ideler, ahlâk yasasının koşulları olarak pratik nesnellik kazanırlar.

Son noktada ahlâk yasasının doyurulması ihtiyacından kaynaklanan postulatlar, hem ilk defa pratik çatışmanın tümüyle kaldırılması imkanının yolunu açarlar, hem ahlâki-özerk eylemin imkanının koşullarını garanti ederler, hem de inanca sağlam bir zemin oluştururlar. Ama çatışkının bu eleştirel çözümü, yukarıda da belirtildiği gibi, onun tümüyle sona erdiği anlamına gelmez. Çünkü Tanrı'nın varlığı erdeme uygun bir mutluluk için yalnızca bir "umut" vermektedir. Dolayısıyla çatışkının ortadan kaldırılması yalnızca *ideal* olarak hesaba katılmakta, *ide* olarak değil. İde olarak Tanrı postulatı umudun alanına girmez. Bu demektir ki, insanın doğal yapısından kaynaklanan pratik yanılsama, her ne kadar onun "hiçliği" pratik akıl aracılığıyla açık bir şekilde ortaya konulmuş olsa da tümüyle ortadan kaldırılamaz.

9 Akıl sürekli olarak dünyadaki amaçların düzenliliğini talep eder. Bu talebi Kant "ahlâki teleoloji" (KU, B 414) olarak adlandırır. Ayrıca akıl koşullu amaçları koşulsuz olan bir *son amaç* altında sıralama gibi bir yeteneğe de sahiptir. Ama bu sıralama, tümüyle "yaratılışın amacı"nın (KU, B 413) var olduğu koşuluna bağlı olarak bir anlam taşır.

SONUÇ YERİNE

Ödev ile eğilim arasında felsefe öncesi aşamada ortaya çıkan "doğal diyalektik" hakikatte, bu çalışmada gösterilmiş olduğu gibi, pratik alanın biricik çatışmasıdır. O, aklın kültürleşmesine paralel olarak sıradan insan aklının doğal "meyli"nden kaynaklanan ve her tür ahlâk yasasını kuşkuya düşüren, "akıl çelici" bir çatışmadır. Doğal diyalektiğin gerçek anlamı ödev ile mutluluk arasındaki karşıt amaç belirlenimlerinin var ettiği çatışmada yatmaktadır, bir başka deyişle "pratik yanılsama" "çift anlamlılık" "tehlikesini" doğurmakta ve bunun sonucunda da akıl kendi içinde çelişkiye düşmektedir. Dolayısıyla doğal bir diyalektik ancak, "yalın bir antagonizmden hareketle, (burada akıl daima daha üstün olan taraftır), aynı ağırlıktaki iki argüman gizli bir şekilde pratik akılda yer ettiğinde"[1] söz konusu olur. O zaman, doğal diyalektiğin yalnızca yalın bir meylin eseri olamayacağı, tersine karşılıklı olarak çatışan tarafların, yani bir yandan "sıradan insanın anlama yetisi" veya "deneysel-pratik akıl", öte yandan "saf pratik akıl" arasındaki çelişmenin bir sonucu olduğu kolayca anlaşılır. Bu yüzden sıradan aklın doğal diyalektiği ile bir üst aşamada erdem ile mutluluk arasında ortaya çıkan "saf pratik aklın diyalektiği" aynı kategoride ele alınıp değerlendirilmelidir. Çünkü sonuçta her iki çatışmanın temelinde insanın akıl ve duyusallık olmak üzere ikili doğası yatmaktadır.

İstencin belirlenmesi ve eylem akıllı ve duyusal nedenlerin bir karşıt oyununu sahneye koyarlar, öyle ki eylem nihai olarak ya özgür bir nedene ya da doğa zorunluluğuna bağlı olarak belirlenmek zorunda kalır. Burada *duyusallık* kavramı ahlâklılık veya aklın tam karşıtı bir kavram olarak anlaşılmalıdır, yani duyusallık yalnızca farklı bir tür değil, aynı zamanda karşıt, daha doğrusu reel karşıt olan şeydir.

1 *Röttges* (1999), 354.

Özgürlük pratik çatışmanın varlık nedenidir, öyle ki onun kullanımı olmadan pratik alanda ne bir çatışma ne de bir birlikten söz edilebilir. Öte yandan özgürlük kavramı "özgür istenç" ve "düşünsel karakter" adları altında, duyusal doğa ve böylece de deneysel istenç ve deneysel karakterin karşısına konularak çatışan tarafların en önemli partilerinden birini oluşturur. Özgürlüğün *düşünülebilme imkanı* teorik alanda özgürlük çatışkısının çözülmesinin var ettiği bir sonuçtu. Buna karşın özgürlüğün gerçekleşme imkanı pratik felsefenin bir sorunudur ve bu da insanın hakikaten özerk eylemde bulunduğunu kanıtlamak için gereklidir. Böylece özgürlük kavramı saf felsefeden pratik felsefeye, tarihten topluma, sıradan insan aklından en üst düzeydeki akıl bilgisine değin Kant felsefesinin en önemli temasıdır.

İnsan varlığını tehdit eden bu *antagonistik diyalektik çatışma* eleştirel bir aydınlanma sayesinde sona erdirilmek, yani birliğe kavuşturulmak zorundadır. Bunun için Kant'a göre biricik çözüm, akla dayalı ahlâki amaçları gerçekleştirmeye çalışmaktan geçer. Çünkü sonlu bir akıl varlığı olan insanın belirlenimi, aklını eğilimleri üzerine egemen kılmadır. Bu şekilde ahlâk yasası "aklın bir faktumu" olarak duyusal eğilimlerin karşısına koyulur ve insanın *değeri*, istencinin kötülüğe karşı verdiği savaşta gösterdiği sabır ve dayanıklılığa orantılı bir şekilde artar. Buna karşın duyusal amaçların izlenmesi birlik veya huzura değil, ancak kaotik bir çokluğa yol açar.

Söz konusu reel-pratik çatışmadan hareketle Kant'ın akla dayalı ve deneysel belirleme nedenleri arasında yaptığı yöntemsel ayrım, bütün deneysel belirleme nedenlerinin ahlâktan uzak tutulması ve ahlâki eylemi belirleme nedeni olarak aklın biricik belirleme nedeni yapılması amacına yöneliktir. Deney belirleme nedeni olamaz, çünkü o pratik alanda yanılsamanın gerçek nedenidir, öte yandan genel ve zorunlu olanı ancak akıl belirleyebilir, aksi takdirde ahlâkın bilimsel bir biçime kavuşturulması mümkün olamaz. Bu yaklaşım Kant'ı "biçimsellik" yergisiyle karı karşıya bıraksa da, ona göre ahlâkı deneysel pratik aklın veya yaderk etik sistemlerin safsatalarından kurtarmanın başka bir yolu yoktur. Ancak ona göre ahlâk yasası, tarafsız insanların

gözünde dahi arzulanmaya değer olan mutluluğu dışta bırakmaz, yalnızca onu ahlâklılığa tabi kılar.

Bu şekilde, erdem ile mutluluğu birlikte içeren ahlâk yasası bize *en yüksek iyi*nin gerçekleşimini son *amaç* olarak buyurur. Ama bu hedefi gerçekleştirmeye sonlu-akıllı bir varlık olan insanın gücü yetmez. Öte yandan eğer en yüksek iyiyi talep etmek insanın ahlâkî ödevi ise, bu yasaya uyma zorunluluğu vardır, bu demektir ki ahlâk yasasını buyuran saf pratik akıl ona uymanın imkanının koşullarını da "koyutlamak (postulieren)" zorundadır. Postulat öğretisinin ideleri sayesinde insan ilkin ciddi olarak, akıl ve duyusallık arasındaki çatışmanın ortadan kalkacağını ve böylece de sonsuza dek süren ahlâkî bir yetkinleşmeye erişeceğini *umut* edebilir.

Kant saf pratik aklın varlığını teorik alandaki diyalektikle kurduğu benzerlikten hareketle kanıtlamaya çalışıyor, ama onun iddiaları, bu çalışmanın ikinci ve üçüncü bölümünde ayrıntılı olarak göstermeye çalıştığımız gibi, sorunsal kalıyor, çünkü saf pratik aklın çatışkısı asla teorik alandaki çatışkı veya antitetikle karşılaştırılamaz. Kant'ın anlayışının aksine, "saf pratik aklın diyalektiği (en yüksek iyi)" ile "saf spekülatif aklın diyalektiği" arasında özsel bir benzerlik söz konusu değildir, çünkü bu ikisi gerek içerik gerekse biçim açısından farklıdır. Buna karşın aranılan paralellik, bu çalışmada da dile getirildiği gibi, ancak "saf aklın diyalektiği" ile "doğal-pratik diyalektik" arasında kurulabilir, en azından onların "doğallıkları" ve aklın eleştirel bir kontrolünü hedefleyen "yöntemleri" açısından.

Gerek Kant gerekse çoğu Kant yorumcusunun dikkate almamasına veya yok saymasına rağmen, hem sıradan insan aklı düzeyinde ödev ile eğilim arasındaki antagonizm, hem de saf pratik akıl düzeyinde erdem ile mutluluk arasındaki çatışma sona ermez; kısaca, *doğal antagonistik diyalektik* asla *tümüyle ortadan kaldırılamaz*. Böylece doğal diyalektik sonsuza değin devam eden bir boyuta bürünürken, onu birliğe kavuşturmaya yönelik erdemli eylem de sonlu-akıllı varlığın birincil değeri olur.

İKİNCİL KAYNAKÇA

Akarsu, B. (1982), *Ahlak Öğretileri*, Remzi K., İstanbul.

Albrecht, M., (1974), "'Glückseligkeit aus Freiheit' und 'empirische Glückseligkeit'". *In: Alten des 4. Internationalen Kant-Kongresses II. 2*, Mainz 1974, s. 563-567.

(1978), *Kants Antinomie der praktischen Vernunft*, Hildesheim-New York.

Aristoteles (1969), *Nikomachische Ethik* (übers. u. Nachw. v. F. Dirimeier; Anm. v. A. Schmidt), Stuttgart.

Baumgartner, M. H. (1985), *Kants Kritik der reinen Vernunft*. Anleitung der Lektüre, Freiburg/München.

Baurmann, M.-Kliemt, H. (Hrsg.) (1992), *Glück und Moral*, Stuttgart.

Beck, L. W. (1974), *Kants 'Kritik der praktischen Vernunft'*, Ein Kommentar, München.

Bien, G. (1978), *Die Frage nach dem Glück*, Stuttgart-Bad Cannstatt

Bittner, R. (1970), *Über die Bedeutung der Dialektik Immanuel Kants*, Diss., Heidelberg.

Bogomolow, A. S. (1976), "Einige Probleme der Dialektik Kants", *in: Revolution der Denkart oder Denkart der Revolution* (Hrsg. M. Buhr-T. I. Oiserman), Berlin.

Bohatec, J. (1938), *Die Religionsphilosophie Kants in der Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft'*, Mit besonderer Berücksichtigung ihrer theologisch-dogmatischen Quellen, Hamburg.

Boutroux, E. (1975), "Die transzendentale Dialektik". *in: Materialien zu Kants 'Kritik der reinen Vernunft'*, Frankfurt.

Brandt, R. (1988), *Der Zirkel im dritten Abschnitt von Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in: Kant, Analysen-Probleme-Kritik (Hrsg. H. Oberer-G. Seel), Wurzburg.

Brugger, W. (1955), "Das Unbedingte in Kants 'Kritik der reinen Vernunft", *in: Kant und die Scholastik Heute, München*, s. 90-153.

(1964): "Kant und das höchste Gut", *in: Zeitschrift für philosophische Forschung 18*. s. 50-61.

Cassirer, E. (1994), *Kants Leben und Lehre*, Darmstadt.

Cohen, H. (1910), *Kants Begründung der Ethik*, Berlin.

Çilingir, L. (2000), "Kant'ta Pratik Aklın Doğal Diyalektiği", *Felsefe Dünyası*, Sayı: 32, Ankara.

Delekat, F. (1969), *Immanuel Kant, Historisch-kritische Interpretation der Hauptschriften*, Heidelberg.

Düsing, K. (1971), "Das Problem des höchsten Gutes in Kants praktischer Philosophie", *in: Kant-Studien 62*, s. 5-42.
(1968), *Die Teleologie in Kants Weltbegriff (=Kant-Studien Ergänzungshefte 96)*, Bonn.

Farr, W. (1982), "Einführung", *in: Hume und Kant. Interpretation und Diskussion (Hrsg. W. Farr)*, Freiburg-Münc hen.

Firla, M. (1981), *Untersuchungen zu Verhältnis von Anthropologie und Moralphilosophie bei Kant*, Frankfurt-Bern.

Fleischer, M. (1964), "Die Formeln des kategorischen Imperativs in Kants 'Grundlegung zur Metaphysik der Sitten'", *in: Archiv für Geschichte der Philosophie 46*, s. 201-226.

Forschner, M. (1993), *Über das Glück des Menschen*, Darmstadt.

Freytag H. H. (1982), *Glück und höchster Wert. Widerspruch und Ausgleich*, Sankt Augustin.

Funke, G. (1979), *Von der Aktualität Kants*, Bonn.

Grayeff, F. (1951), *Deutung und Darstellung der theoretischen Philosophie Kants*, Ein Kommentar zu den grundlegenden Teilen der Kritik der reinen Vernunft, Hamburg.

Heintel, P. (1968), "Dialektik bei Kant", *in: Studium Generale 21*, s. 450-470.

Heimsoeth, H. (1966-71), *Transzendentale Dialektik. Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft, 4 Teile*, Berlin-New York.

Henrich, D. (1954), "Das Prinzip der Kantischen Ethik", *in: Philosophische Rundschau 2*, s. 20-38.
(1973), "Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft", *in: Kant. Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln (Hrsg. G. Prauss)*, Köln, s. 223-254.
(1975), "Die Deduktion des Sittengesetzes. Über die Gründe der Dunkelheit des letzten Abschnittes von Kants 'Grundlegung zur Metaphysik der Sitten'", *in: Denken im Schatten des Nihilismus (Hrsg. A. Schwan). Festschrift für W. Weischedel, Darmstadt*, s. 55-112.

Hinske, N. (1965), "Kants Begriff der Antinomie und die Etappen seiner Ausarbeitung", *in: Kant-Studien 56*, s. 485-496.

Höffe, O. (1992), *Immanuel Kant*, München.

Homsi, H., *Vernunft und Realität in der Ethik Kants*, Diss. Frankfurt-M. 1975.

Jodl, F. (1930), *Geschichte der Ethik als philosophischer Wissenschaft*, Stuttgart.

Janke, W. (1977), *Historische Dialektik. Destruktion dialektischer Grundformen von Kant bis Marx*, Berlin-New York.

Kaulbach, K. (1978), *Das Prinzip Handlung in der Philosophie Kants*, Berlin-New York

(1982), *Immanuel Kant*, Berlin-New York.

(1988), Immanuel Kants, 'Grundlegung zur Metaphysik der Sitten'. *Interpretation und Kommentar*, Darmstadt.

Kayser, R. (1934), *Kant*, Wien.

Kim, J. (1988), *Kants Postulatenlehre, ihre Rezeption durch Ernst Bloch und ihre mögliche Anwendung zur Interpretation des Buddhismus*, Frankfurt a. M.-Bern-New York-Paris.

Konhardt, K. (1979), *Die Einheit der Vernunft. Zum Verhältnis von theoretischer und praktischer Vernunft in der Philosophie Immanuel Kants*, Königstein.

(1988), "Die Unbegreiflichkeit der Freiheit. Oberlegungen zu Kants Lehre vom Bösen", *in: Zeitschrift für philosophische Forschung 42*, s. 397-416.

Koppers, R. (1986), *Zum Begriff des Bösen bei Kant*. Pfaffenweiler.

Körner, S. (1980), *Kant*, Göttingen.

Kroner, R.(1961), *Von Kant bis Hegel*, Tübingen.

Krüger, G. (1967), *Philosophie und Moral in der Kantischen Ethik*, Tübingen.

Liebrucks, B. (1966), *Sprache und Bewusstsein III*, Wege zum Bewubtsein. Sprache und Dialektik in den ihnen von Kant und Marx versagten, von Hegel eröffneten Räumen, Frankfurt a. M.

Lorenz, H. (1967), *Pflicht und Neigung in Kants kritischer Philosophie*, Hamburg.

Macintyre, A. (1991), *Geschichte der Ethik im Überblick*, Frankfurt.

Marquard, O. (1978), "Glück im Unglück", *in: Die Frage nach dem Gluck (Hrsg. G. Bien)*, Stuttgart-Bad Cannstatt.

Mendonca, W. P. (1993), "Die Person als Zweck an sich", *in: Kant-Studien 84*, s. 167-184.

Messer, A. (1929), *Kommentar zu Kants ethischen und religiösen Hauptschriften*, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Kritik der praktischen Vernunft, Religion innerhalb der Grenzen der Vernunft, Leipzig.

Milz, B. (1988), "Dialektik der Vernunft in ihrem praktischen Gebrauch und Religionsphilosophie bei Kant", *in: Theologie und Philosophie 63*, s. 481-518.

Nisters, T. (1989), *Kants kategorischer Imperativ als Leitfaden humaner Praxis*, Freiburg-München.

Oeing-Hanhoff, "Dialektik", *in: Historisches Wörterbuch der Philosophie (Hrsg. J. Ritter)*, Bd. 2: D-F, S. 165 d.

Ortwein, B. (1983), *Kants problematische Freiheitslehre*, Bonn.

Paton, H. J. (1962), *Der kategorische Imperativ. Eine Untersuchung über Kants Moralphilosophie*, Berlin.

Paulsen, F. (1924), *Immanuel Kant. Sein Leben und sein Lehre*, Stuttgart.

Platon, *Werke in 8 Bänden Griechisch und Deutsch* (Hrsg. G. Eigler), Darmstadt.

Pieger W. H. (1986), *Widerspruch - Identität - Praxis. Argumente zu einer dialektischen Handlungstheorie*, Berlin-New York.

Pleines, J. E. (1984), *Eudämonia zwischen Kant und Aristoteles*, Glückseligkeit als höchstes Gut menschlichen Handelns, Königshausen-Neumann.

Prauss, G. (1983), *Kant über Freiheit als Autonomie*, Frankfurt.

Reiner, H. (1951), *Pflicht und Neigung*, Meisenheim-Glan.

Ritter, J. (1956), "Das bürgerliche Leben. Zur aristotelischen Theorie des Glücks", *in: Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Pädagogik 32*, s. 60-94.

Röd, W. (1986), *Dialektische Philosophie der Neuzeit*, München.

Römpp, G. (1991), "Kants Ethik als Philosophie des Glücks", *in: Akten des 7. Internationalen Kant-Kongresses*, Mainz, s. 463-572.

Röttges, H. (1974), "Kants Auflösung der Freiheitsantinomie", *in: Kant-Studien 65*, s. 33-49.

(1981), *Dialektik als Grund der Dialektik*, Königstein.

(1999), *Das Problem der Wissenschaftlichkeit der Philosophie*, Wurzburg.

Rudolph, E. (1978), *Skepsis bei Kant. Ein Beitrag zur Interpretation der KrV*, München.

Saner, H. (1967), *Kants Weg vom Krieg zum Frieden I. Widerstreit und Einheit*, Wege zu Kants politischem Denken, München.

Schäffler, R. (1979), *Was dürfen wir hoffen? Die katholische Theologie der Hoffnung zwischen Blochs utopischem Denken und der reformatorischen Rechtfertigungslehre*, Darmstatt.

(1992), "Die Dialektik des praktischen Vernunftgebrauchs und die Ansatze zu einer philosophischen Pneumatologie bei Immanuel Kant", *in: Kant über Religion* (Hrsg. F. Ricken-F. Marty), Stuttgart, Berlin, Köln.

Schiller, F., "Über Anmut und Würde", *in: Gesammelte Werke V*, Hrsg. R. Netolitzky, Stuttgart.

Schwartländer, J. (1968), *Der Mensch ist Person. Kants Lehre vom Menschen*, Stuttgart-Berlin-Köln, Mainz.

Schwemmer, O. (1980), "Dialektik", *in: Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*, (Hrsg. J. Mittelstrass), Mannheim-Wien-Zürich, Bd. I. (A-G).

Siep, L. (1989), "Wozu Metaphysik der Sitten", *in: GMS. Ein kooperativer Kommentar (Hrsg. v. O. Höffe)*, Frankfurt

Silber, J. (1964), "Immanenz und Transzendenz des höchsten Gutes bei Kant", *in: Zeitschrift für philosophische Forschung 18*, s. 386-407.

Singer, M. G. (1975), *Verallgemeinerung in der Ethik*. Frankfurt.

Stuhlmann-Laeisz, R. (1976), *Kants Logik*, Eine Interpretation auf der Grundlage von Vorlesungen, veröffentlichen Werken und Nachlab, Berlin.

Tonelli, G. (1962), "Die historische Ursprung der kantischen Termini 'Analytik' und 'Dialektik'", in: *Archiv für Begriffsgeschichte 7*, s. 120-139.

Vorländer, K. (1977), *Immanuel Kant*, Der Mann und das Werk, Hamburg.

Wagner, H. (1980), *Kritische Philosophie. Systematische und historische Abhandlungen* (Hrsg. v. K. Bärthlein-W. Flach), Königshausen-Neumann.

Wenzel, U. J. (1992), *Anthroponomie: Kants Azarchiologie der Autonomie*, Berlin.

Wild, C. (1980), *Philosophische Skepsis*, Hain.

Wimmer, R. (1990): Kants kritische Religionsphilosophie, Berlin/New York.

Windelband, W. (1950), *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie* (Hrsg. Heimsoeth), Tübingen.

Yenişehirlioğlu, S. (?), "Bilgi Kuramı (Epistemoloji)", *Felsefe ve Diyalektik*, Alkım Yayınevi.

a posteriori maksimler 89
a priori pratik ilkeler 46
Acı hissi 99
Agricola 19
Ahlâk
buyrukları 102
duygusu 100
felsefesi 46, 49, 50, 62, 97, 101, 116, 148, 149, 151, 163, 164
ilkesi 150
metafiziği 29, 46
yasası 74, 76, 97, 99, 100, 132, 133, 140, 145, 154, 156, 160, 165, 166, 169-172, 175, 177-179
Ahlâkın etonazisi 128
Ahlâkî
karakter 11
akıl 144
bilincin olgusallığı 47
bilinç 106
buyruk 101, 156
duygu 101
dünya 114, 132, 151
emir 94
eylem 122
ilke 97
inanç 155
isteme 61
istenç (ahlâkî-pratik ilke) 165, 171
iyi 122
katılık 148
maksimler 89
meyil 71
mutluluk 140
niyet 140, 170, 174
özgürlük 40, 128
teleoloji 133, 155, 178
yanılgı 137
yapı 72
yobazlık 120
pratik akıl 110
teleolojik gelişme 167
Ahlâkileşme 72, 76
Ahlâklılığın en üstün ilkesi 47, 48, 54
Ahlâklılığın en yüksek ilkesi 45
Ahlâklılığın paradoksu 115
Ahlâklılık 12, 20, 68, 106, 115, 117, 121, 125, 126, 130, 132, 134, 137, 145, 149, 152, 154, 156, 167, 168, 171, 176, 178
bilinci 142
ilkesi 101, 125, 170, 176
Akıl
(ahlâk) yasası 56
çelici iddialar 23
çelici ikilik 65
çelici meyil 56, 69, 161
çelici pratik yanılsama 164
çelici yargı 162
dünyası 105
ihtiyacı 154
nedenselliği 77, 78
olgusu 102
yasası 175
Akılcılık 23
Aklın
çeliciliği 65
çelinmesi 69

doğası 27
egemenliği 23, 57
evrensel bilgileri 37
faktumu 180
ideleri 157
kültürleşmesi 65, 69, 128, 165, 179
oğası 27
Albrecht 10, 130, 136, 148, 155
Aldatmaca 32
Alman idealistleri 31
Amaç-araç bağlantısı 118
Amaçlar ülkesi 113, 115, 127, 175
Amaçlar ülkesi (krallığı) 8, 112
Ampirik mutluluk 126
Ampirik-pratik akıl 10, 11
Ampirizm 20
Analitik 19, 30
yöntem 45, 47-49, 56, 135
Analitika posteriora 16
Anlama (yetisi) eylemi 25
Anselm von Canterbury 18
Antagonistik çatışma 163, 168
Antagonistik diyalektik 12, 85, 166, 180
Antagonizm 86, 167
Antik felsefe 121, 135
Antinomi 163
öğretisi 9
Antitetik 37
Antitetiker 37
Antropoloji 20
Aphrodisias 17
Apodeiktik 16
Arcana coelestia 25
Aristoteles 7, 13, 14, 16, 118-120, 126, 128
Aristotelesçi 18
analitik 17
apodeiktik 17
gelenek 19
topik 17
Arzulama yetisi 103
Aşağı arzulama yetisi 131
Ateizm 27
Augustinus 122
Avukat kanıtı 38
Ayrık çıkarım 34
Ayrıntı (akzidens) 15

Başkalarının mutluluğu 131
Başlatıcı neden 43
Baumgarten 24
Baumgartner 31
Beceri 53
kuralları 92
Beck 63, 68, 136, 137, 148, 155
Ben-sevgisi 84, 159, 167, 171, 173
Bencil amaçlı eylem 59
Biçimsel maksimler 90
Biçimsel mantık 13, 32, 64, 162
Biçimsellik 148, 180
Bien 128
Bilgelik öğretisi 21
Bilimin güvenilir yolu 28
Bilinçsiz metafizik 48
Bireyselleşme 9, 20, 56, 84, 85, 160, 167
Bittner 33
Boethius 18
Bogomolow 30, 31
Bohatec 73
Bonum consummatum 147
Bonum supremum 147
Boutroux 27, 30
Bozucu meyil 70
Brugger 125, 130, 148
Buridan 18
Buyruk (İmperativ) 91

Cassirer 25
Cicero 17, 18
Conditio sine qua non 136
Credo ut intelligam 18

Çatışkı (antinomi) 9, 35, 44, 109
  öğretisi 21
Çatışkılar (Antinomien) 29, 158
Çatışma 23
Çelici akıl 65

Dämon 118
Değer 99, 112
Delekat 27, 34, 40, 144
Deneycilik 23
Deneysel
  istenç 59, 172, 173
  dünya 143
  karakter 42
  koşullu akıl 21, 44, 82
  maksimler 89
  mutluluk 125
  olarak koşullanmış akıl 68, 104, 160
  pratik akıl 44, 68, 90, 106, 158, 159, 161, 165, 179, 180
  pratik istenç 175
  yanılsama 31
  zeka öğütleri 55
  koşullu kurallar 166
Descartes 123
Despotizm 168
Dışsal özgürlük 85
Dia 13
Dialectica 13, 17
Dinamik ideler 36
Dini ahlâk 122
Disiplin 168
Disiplinleşme 72

Diyalektiğin ödevi 16
Diyalektik 13, 15, 16, 18, 19, 25, 30, 32, 35, 38, 64, 109, 157
  çatışma 160, 161, 162
  geçiş 65
  yanılsama 65
  yöntem 174
Diyalog 14
Dogmatik metafizik 25
Dogmatizm 23, 27, 40, 124
Doğa 36, 95
  metafiziği 29
  nedenselliği 107, 109
  ülkesi (krallığı) 113, 115, 175
  yasaları 42, 174
  yasalarına göre olan nedensellik 43
  zorunluluğu 20, 43, 106, 109, 174, 176
Doğal
  ahlâk yasası 122
  antagonistik diyalektik 181
  diyalektik 9, 21, 22, 48, 49, 52, 62, 63, 66, 68, 70, 84, 116, 134, 158, 159, 162-164, 168, 179, 181
  meyil 73, 128
  mutluluk 128
  yapı 71, 73, 83
  pratik çatışma 166
  pratik diyalektik 181
  pratik yanılsama 65, 162
Doğanın
  "akıllı" amacı 53
  nedeni 146
  son amacı 114
  vesayeti 84

Doğaya göre nedensellik 41
Dolaylı (apogogik) yöntem 38
Duyu yanılsamaları 69
Duyular dünyası 15, 105, 107, 142, 145
Duyular üstü dünya 25
Duyusal
arzular 60
dünya 67, 174
istenç (patalojik-pratik ilke) 165
deneysel istenç 159
Düker 118
Dünya bilgeliği 57
Dünya kavram(ları) 36
Dünyanın
birliği 36
büyüklüğü 36, 38
düzeni 36, 38
içeriği 38
ilk yaratıcı nedeni 40
varlığı 36, 38
Düsing 125, 128, 130, 139
Düşünsel
(intelligibel) dünya 8, 22, 26, 67, 143, 174
ilgi 89
istenç 172
karakter 42, 180
neden 42

Eğilim (Neigung) 56, 60, 88
Eğilimden dolayı 58, 60, 150, 171
Eğilimin öznesi 22, 68
Eğitilmiş akıl 51
Elealılar 13
Eleştirel felsefe 46, 164
Eleştirel yöntem 21, 124
Eleştiri/cilik (Kritisizm) 20, 21, 23, 29, 32, 158
Eletheronomie 128
En
fazla kişinin mutluluğu 54
üstün iyi 130, 151
üstün olan iyi 147
yetkin iyi 130
En yüksek
asli iyi 146
bilgi 33
ide 131
iyi 10, 12, 87, 97, 115, 129, 132-135, 138, 141, 142, 146-148, 151, 152, 154-156, 158, 175-178, 181
neden 155
pratik ide 115
pratik yasa 108
son amaç 175
türetilmiş iyi 146
Eo ipso 39
Epikuros/çular 17, 126, 127, 132, 137, 140, 151
Erdem 10, 69, 117, 130, 135, 137, 141, 176, 181
Erdemli niyet 166, 176
Erdemliliğe layık mutluluk 156
Erdemlilik (ahlâklılık) 119
Eristik/çi 14, 15
Esenlik 139
Eski metafizik 23, 27, 29, 46
Eudâmonia 118, 119, 128
Eudâmonizm 116, 117
Eylem dünyası 95

Farr 25
Felsefi bilgi 29
Fenomen 138
Fenomenal dünya 43, 67, 106, 177

Fenomenal insan 67
Fenomenolojik metafizik 8
Ferdi (bireyci) mükemmellik 131
Firla 50, 68, 69
Fiyat 112
Fiziksel mutluluk 125, 126, 140
Fiziksel teoloji 155
Fleischer 112
Formalizm 148

Garve 35, 152
Geçiş 165
Geleneksel metafizik 38
Genel mantık 30, 64
Genel mutluluk 127
Genelleştirme 96
Gerçek hoşnutluk 51
Gerçek mutluluk 48
Gereklilik 91
Görüngü 157
Görünüş 109
Görünüşler dünyası 41
Grayeff 27
Grek felsefesi 7, 17, 30, 117

Hayalperestlik 26
Hayvani fenalık 71
Hegel 39
Heimsoeth 30, 32
Heintel 20
Henrich 47, 171
Herz 27
Hıristiyan ahlâkı 132
Hıristiyan etiği 123
Hıristiyanlık 121
Hinske 35
Hispanus 18
Hoffmeister 13
Homsi 148
Hoşlanma duygusu 100
Hoşnutluk 139, 141
Hümanizm 123

İçeriksel maksim 90
İde 36, 148, 156, 178
İdeal 34, 148, 156, 178
  yurttaşlar anayasası 168
İdealizm 20
İhtiyaç 56, 60, 110, 146, 154
İki dünya perspektifi 174
İlerleme idesi 83
İlgi (interesse) 88, 110, 154
  duyma 89
İlk günah 76
İlk neden 107
İlkeler yetisi 33
İn antecedentia 36
İn consequentia 36
İnsan aklının sınırları 26
İnsan doğası 23
İnsanı belirleyen öğeler 71
İnsanın
  ahlâklileşmesi 114
  değeri 180
  doğal yapıları (yetenekleri) 168
İnsanlık 67
  ideali 166
İnstrümental akıl 69
İntellectuale internum 125
İntihar 96
İstek özgürlüğü 79, 81, 90
İstencin ahlâklılığı 101
İstenç
  nedenselliği 108
  özerkliği 101
  özgürlüğü 78, 109
İyi
  idesi 54
  ilkesi 76

istenç (irade) 48, 51, 54, 74, 97, 150, 160
niyet 146
olmayı dileme (öz-sevgisi) 173
İyiden kötüye düşüş 76
İyiye yönelik
doğa 9, 12
doğal yapı 159
esaslı yapı 70, 72, 76
insan doğası 20
yapı 54

Janke 14, 32

Kalbin ters düz edilmesi 74, 75
Kanon 30
Kant 7, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 30, 31, 38, 43, 45, 47, 52, 56, 63, 64, 72, 74, 78, 88, 92, 96, 98, 107, 110, 120, 122, 123
Kantçı aydınlanma 7
Kantçı felsefe 24, 31
Karakter 42
özellikleri 51
Karşıt amaçlar 159
Kaulbach 24, 25, 62, 65, 89, 95 112
Kayser 56
Kendi başına
amaç 111, 115, 152, 154
iyi istenç 51
varlık 109
Kendi kendinden hoşlanma 99
Kendiliğindenlik 78
Kendinde
amaç 154
varlık 157
varlık alanı 35
Kendinden
hoşnut olma 126, 141
memnun olma 139, 142, 176
memnunluk 140
Kendini beğenmişlik 173
Kendiyle çelişen akıl 12
Kesin buyruk 48, 92, 94, 95, 150, 171
Kesin çıkarım 33
Kim 143
Kişilik 72, 101
Kişinin kendi mutluluğu 58, 61, 110, 131, 133, 170
Klasik eudämonizm 151
Konhardt 41, 42, 68, 110, 176
Konhart 147
Kopernikçi devrim 54
Kopernikçi dönüşüm 20, 158
Koppers 74
Koşulların mutlak birliği 33
Koşullu
amaç 154
buyruk 92
çıkarım 33
Koşulsuz iyi istenç 82
Koşulsuz olan 33, 36, 39
Koyutlamak (postulieren) 12, 181
Kozmolojik ideler 40
Körner 102, 150
Kötü
boşluk 43
ilkesi 76
istenç 77, 160
kalplilik 74
Kötü(lük) 82
Kötülüğün akıldaki kaynağı 75
Kötülüğün görünüşleri 72
Kötüye meyil 9, 12
Kötüye yönelik doğa 20, 72, 73, 75

Kötüye yönelik meyil 54, 80, 160
Krüger 63, 67, 155
Kutsal 157
  istenç 112
Kutsallık 141, 144
Kültür 52, 53, 83
Kültürleşme 10, 12, 52, 66, 72, 158, 168
Kültürleşmenin ölçütü 53
Kültürleşmiş akıl 51, 53, 158
Kültürün fenalığı 72
Kynikler 120, 132
Kyrenealılar 120

Laf kavgası sanatı 15
Lao-tse 13
Leibniz-Wolf felsefesi 24
Liebrucks 114
Locus maxima 18
Logien 13
Lütüfkar ben-sevgisi 101

MacIntyre 120, 121
Maksim 87, 88, 89, 90, 102, 103, 107, 110
Maksimlerin kutsallığı 76
Mantıksal çatışma 162
Mantıksal diyalektik 65
Mantıksal yanılsama 31, 33
Matematik ideler 36
Medeniyet 83
Mekanizm 20
Messer 10
Metafizik 23, 24, 27, 29
  mutlak 45
Metafiziksel Tanrı anlayışı 25
Meyil (Hang) 53, 56, 73, 80, 159, 163, 166
Milz 146, 148
Misaloji 51
Motif 110
Mundus intelligibilis 105, 113
Mundus sensibilis 105
Mutçuluk (eudämonizm) 101
Mutlak
  iyi 130
  kendiliğindenlik 39
  kendiliğindenlik idesi 106
  koşul 130
Mutluluğa layık olma 127
Mutluluk 10, 12, 20, 22, 51, 54, 55, 61, 68, 69, 93, 114-116, 118, 125-128, 130, 132, 134-137, 139, 141, 151, 152, 154, 156, 158-161, 163, 172, 176, 178, 181
Mutluluk ilkeleri 22

Natüralizm 20
Nedensellik 20, 38, 42, 43, 107, 142
Negatif kültür 73
Nesnel ilkeler 88
Newton 24
Nikolaus von Autrecourt 18
Nisters 148, 150
Niyet 11
Niyetin ahlâklılığı 145
Niyette devrim 76
Numen 138
Numenal
  dünya 43, 67, 105, 106, 145
  insan 67
  karakter 107

Oeing-Hanhoff 15, 16
Olumsuz (negatif) mantık 30
Onaylayıcı-pratik önerme 93
Opus postumum 30

Organon 30
Ortwein 78, 79, 80

Ödev 48, 59, 98, 115, 159, 161, 163
karşıtı eylemler 104
karşıtı maksimler 104
ve eğilim 10, 11, 22, 52, 54, 57, 151, 179
Ödevden dolayı 58, 59, 74, 89-91, 149, 171
Ödeve
aykırı 49
karşı 149
uygun 49, 58, 60, 74, 90, 149
Öğüt 92
Ölçülü özgürlük 168
Ölümsüzlük 28, 35, 123, 133, 143-145
Öz-bilinç 140
Öz-sevgisi 99
Özellik (proprium) 15
Özerk
ahlâk 25
ahlâk yasası 104
bilinç 50
yasa koyucu 124
Özerklik 78
Özgür
akıl yasası 174
istek (Willkür) 79, 161
istenç 77, 180
Özgürluğe göre olan nedensellik 41
Özgürlüğü düşünme imkanı 10, 42,107, 108, 180
Özgürlüğün
kullanımı 21, 22
özerkliği 108, 111
temellendirilmesi 38
Özgürlük 8, 9, 20, 22, 28, 40, 43, 78, 82, 106, 109, 123, 133, 145, 155, 173, 174, 177, 180
aracılığıyla olan nedensellik 77
çatışkısı 38, 43, 106, 155
metafiziği 44
postulatı 145
yasası 78
Özgürlükle olan nedensellik 43, 106
Öznel ilkeler 110

Parmanides 13
Paton 55, 62, 78, 112, 114, 128
Paulsen 126
Petrus Ramus 19
Platon 7, 13, 14, 15, 18, 117, 120, 122
Platoncu düalizm 118
Pleger 53
Pleines 128
Popüler pratik dünya bilgeliği 50
Postulat 54, 153
Postulat öğretisi 8, 142, 153, 163
Postulatçı düşünce 143
Pragmatik antrapoloji 73
Pragmatik yapı 72
Pratik
(gerçek) özgürlük 42
akıl 46, 61, 68, 99, 160, 165, 175
aklın antagonistik diyalektiği 164
aklın çatışkısı 178
aklın diyalektiği 115, 135
aklın doğal diyalektiği 10, 163, 164, 166
aklın idesi 34

alan 167, 174
alanın antagonismaları 9
anlamda özgürlük 41
çatışma 12, 163, 165, 172
çelişki 163
felsefe 46, 66, 146, 159, 180
ilgiler 88, 92
ilke/ler 88, 103, 114, 142
inanç 155
meyil 165
özgürlük 108, 174
yanılsama (Schein) 12, 65, 69, 156, 178, 179
yargı 162
yargılama gücü 47
yargılama yetisi 47
yasa 88, 94
zevk 60
ahlâkî iyi 92
Protestanlık 132
Pseuda-Augustinusçu anlayış 18
Psikolojik yanılsama 35

Radikal kötülük 74
Rasyonalizm 20
Raymundus Lullus 18
Reel bir çelişki (Repugnanz) 165
Reel-pratik çatışma 180
Reformizm 123
Ritter 116
Röd 20, 32, 35, 39
Römpp 128, 141, 153
Rönesans filozofları 19
Röttges 21, 38, 41
Rudolph 37
Ruh 34
Ruhun ölümsüzlüğü 144, 156, 177

Saf
a priori bilgi 29
ahlâk felsefesi 53
ahlâk öğretisi 82
akıl 97, 124, 133
Saf aklın çatışkıları 135
aklın diyalektiği 63, 163, 181
aklın eleştirisi 46
Aklın Eleştirisi'nin görevi 28
aklın nedenselliği 78
aklın yasaları 35
düşünsel dünya 132
istenç 59, 77, 101, 147
Saf pratik akıl 159, 161, 170, 176, 179
pratik akla geçiş 7
pratik aklın antinomisi (çatışkısı) 142, 156, 161
pratik aklın diyalektiği 9, 10, 70, 136, 137, 160, 163, 179, 181
pratik aklın görevi 135
pratik istenç 175
soyutlama yeteneği 144
spekülatif akıl 163
spekülatif aklın diyalektiği 10, 181
spekülatif akıl 158
Sakınılabilir yanılsama 32
Sapkın akıl (perverse ratio) 34
Saygı 48, 54, 97, 98, 100, 102, 155
duygusu 50, 60
Schäffler 156
Schiller 150
Schwartländer 65
Schwartländer 52, 63, 65, 75, 84, 101, 102, 130, 168

Schwemmer 16, 17, 18, 20
Sentetik birlik 11
Sentetik yöntem 20
Shyreswood 18
Sınıflandırma öğretisi 18
Sınırsız özgürlük 168
Sıradan
  ahlâkî akıl 165
  ahlâkî bilinç 50
  aklın doğal diyalektiği 179
  aklın yargısı 48
  anlama yetisi 162
  insan aklı 7, 11, 45, 47-49, 52, 54, 62, 64, 68, 159, 160, 164, 165
  insan aklının doğal diyalektiği 10
  insan anlayışı 159
Silber 147, 148
Sivilleşme 72, 168
Skeptik agnostiker 8
Skolastik 7, 17, 18, 30
Sofist 14
Sofistik
  düşünceler 49
  eristik 14
  sanat 30
  skandal 14
  yanılsamalar 46
Sofistler 13, 15, 117
Sokrates 48, 117
Son amaç 54, 134, 151, 154, 165, 175, 176, 178, 181
Son gaye 154
Sorumluluk (yaptırım) 92
Sorumluluk bilinci 52
Sözde çatışma 138
Spekülatif akıl 21, 46
Stoa 139
Stoacı kuram 120
Stoalılar 17, 126, 132, 137, 140, 151, 170
Stuhlmann-Laeisz 65
Summum bonum 151
Sübjektif idealist 8
Sürekli barış 20, 114
Swedenborg 25
Şüphe yöntemi 37, 38
Şüphecilik 23, 27

Tanrı 28, 34, 43, 54, 133, 145
  istenci 97, 101, 123
  Krallığı 153
  postulatı 148, 156, 178
Tanrının varlığı 35, 148
Tanrısal görü 118
Tanrısal kayra 122
Tetzm 27
Teknik yapı 72
Teknik-pratik akıl 68, 110
Teleoloji 20, 113
Tembel akıl (ignova ratio) 34
Tembelleşme 84
Temel yapı 71
Temel yasa 95
Teorik
  ("sıradan") akıl 63
  akıl 106, 146
  alan 167
  felsefe 44, 46, 124
  yargılama yetisi 47
Terminolojik mantık 18
Tetik/er 37
Thomas von Aquin 122
Tonelli 16, 17, 18, 19, 30
Topik 16
Toplumdışı toplumsallık 54, 72, 82, 84, 167
Toplumsallaşma 9, 20, 56, 84, 160, 167

Transendent 32
Transendental 32
diyalektik 32
eleştiri 143
akıl eleştirisi 7
analitik 19
antitetik 37
diyalektik 19, 29, 32, 34, 35, 162
eleştiri 32
felsefe 19, 38, 45
ide/ler 34, 41
mantık 29, 32
neden 143
özgürlük 39, 41, 43, 107
paralogism 143
yanılsama 29, 30, 32, 35, 39, 62, 66, 162
Tutkusal (patalojik) ilgi 88
Tür (genus-species) 15

Umut 115, 148, 153, 156, 177, 178

Üstün arzulama yetisi 131

Valla 19
Vitium subreptionis 140
Vorländer 118

Wenzel 63
Wild 37
Wilhelm von Ockham 18
Wimmer 134, 137, 153
Windelband 120

Yabani özgürlük 85
Yabani yasa dışılık 71
Yaderk ilkeler 102
Yaderk isteklilik 109
Yalın antagonizm 179
Yalın çatışma (Antagonizm) 20
Yanılsama 21, 29, 33, 44, 64, 140, 143, 161-163, 172
mantığı 29, 30
Yaratıcı özgürlük 40
Yaratılışın (son) amacı 134, 152, 178
Yargılama yetisi 11
Yasa 87
Yasaya boyun eğme 171
Yasaya uygun 75
Yeni metafizik 29
Yenişehirlioğlu 13
Yetiştirme (disiplin) 53
Yetkin ahlâklılık 151
Yetkin olan iyi 147
Yurttaşlar anayasası 86
Yurttaşlar topluluğu 85
Yücelik 99
Yüksek arzulama yetisi 60
Yüksek bilgi yetisi 33
Yükümlülük 46
Yükümlülük ilkesi 101

Zayıf istenç 77
Zeka buyrukları 55
Zeka öğütleri 92, 94
Zenon 13, 131
Zevksizlik 99
Zorlama 91, 107
Zorunlu akıl çıkarımları 34
Zorunluluk 69