



T.C.

SIVAS CUMHURİYET ÜNİVERSİTESİ

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Felsefe Ana Bilim Dalı

# KANT'IN ETİK TEORİSİNDE EYLEMİN AHLAKİ DEĞERİ

Yüksek Lisans Tezi

Onur BAHTİYAR

Sivas

Ekim 2019

SİVAS CUMHURİYET ÜNİVERSİTESİ  
Sosyal Bilimler Enstitüsü  
Felsefe Ana Bilim Dalı

## KANT'IN ETİK TEORİSİNDE EYLEMİN AHLAKİ DEĞERİ

Yüksek Lisans Tezi

Onur BAHTİYAR

**Tez Danışmanı**

Dr. Öğr. Üyesi Yakup HAMDİOĞLU

Sivas  
Ekim 2019

**KABUL VE ONAY**

**Üniversite:** : Sivas Cumhuriyet Üniversitesi  
**Enstitü** : Sosyal Bilimler Enstitüsü  
**Ana Bilim Dalı** : FELSEFE  
**Tezin Başlığı** : KANT'IN ETİK TEORİSİNDE EYLEMİN AHLAKİ DEĞERİ  
**Savunma Tarihi** : 14.10.2019  
**Danışmanı** : Dr. Öğr. Üyesi Yakup HAMDİOĞLU

**Unvanı - Adı Soyadı**

**İmza**

**Jüri Başkanı** : Prof. Dr. Ali TAŞKIN

**Üye** : Doç. Dr. Mustafa YILDIZ

**Üye** : Dr. Öğr. Üyesi Yakup HAMDİOĞLU

**Oy Birliği**

**Oy Çokluğu**

**Onur BAHTİYAR tarafından hazırlanan  
EYLEMİN AHLAKİ DEĞERİ**

**KANT'IN ETİK TEORİSİNDE  
başlıklı tez, kabul edilmiştir.**

..../..../.....

**Prof. Dr. Ahmet ŞENGÖNÜL  
Enstitü Müdürü**

## ETİK İLKELERE UYGUNLUK BEYANI

Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü bünyesinde hazırladığım bu Yüksek Lisans tezinin bizzat tarafımdan ve kendi sözcüklerimle yazılmış orijinal bir çalışma olduğunu ve bu tezde;

1- Çeşitli yazarların çalışmalarından faydalandığımda bu çalışmaların ilgili bölümlerini doğru ve net biçimde göstererek yazarlara açık biçimde atıfta bulunduğumu;

2- Yazdığım metinlerin tamamı ya da sadece bir kısmı, daha önce herhangi bir yerde yayımlanmışsa bunu da açıkça ifade ederek gösterdiğimi;

3- Başkalarına ait alıntılanan tüm verileri (tablo, grafik, şekil vb. de dahil olmak üzere) atıflarla belirttiğimi;

4- Başka yazarların kendi kelimeleriyle alıntıladığım metinlerini, tırnak içerisinde veya farklı dizerek verdiğim yine başka yazarlara ait olup fakat kendi sözcüklerimle ifade ettiğim hususları da istisnasız olarak kaynak göstererek belirttiğimi, beyan ve bu etik ilkeleri ihlal etmiş olmam halinde bütün sonuçlarına katlanacağımı kabul ederim.

18/10/2019

Onur BAHTİYAR



## ÖNSÖZ

Immanuel Kant (1724 – 1804) düşünce tarihinde etkileri öyle büyük bir filozof olmuştur ki, neredeyse, dünya döndükçe isminin daima insanoğlunun belleğinde var olacağını iddia etmek abartılı olmayacaktır. Bu çalışma en alt düzeyde böyle bir filozofun düşüncelerini ıskalamadan anlama ve anlatma çabasının değerine inanmanın verdiği bir motivasyonla ortaya çıkmıştır. Kant'ın ahlaki eylemi nasıl temellendirdiğini ve daha sonra insanoğlunun eylemlerini maksimize eden buyruğun, özgürlük zemini üzerinde rasyonel olarak nasıl açıkladığını gösterebilmek ise çalışmamızın ete kemiğe bürünmesinde asıl itici nedendir. Daha açık bir ifade ile bu çalışma, Kant'ın zihnindeki ahlaki değer üzerine oturduğu temelin özgürlük bağlamında nasıl açıklandığına dair bir incelemedir. Bu incelemenin net bir şekilde ortaya konabilmesi için Kant öncesi ahlak felsefeleri tarafından eylemin ahlaki değerinin nasıl karakterize edildiğinin gösterilmesi gerekir. Kant eylemin sonuçlarından ziyade niyetin, ahlaki değeri belirlediğini iddia etmiştir. Bu onun etik teorisini diğer teorilerden ayıran en önemli noktadır ve bu anlamıyla onun etik teorisi mutlulukçu teorilerin tam karşısındadır. Ancak bununla birlikte o, mutluluğun eylemin ahlaki değerinin belirlenmesinde hiçbir önemi olmadığını düşünmez. Onun söylediği mutluluğun akıl sahibi varlıklar için nihai bir amaç olamayacağıdır.

Kant'a göre akıl sahibi varlıkların ödevi pratik olarak en yüksek iyiyi geliştirme amaçlarında izahını bulur ve bunun da temelinde ahlak yasası vardır. O buradan yola çıkarak nesnel olarak ahlak yasasını en yüksek iyiyi geliştiren buyruk olarak ele alır. Bu ahlaki buyruğu merkeze alarak eylemde bulunmak, ona göre, en yüksek iyinin olanağının koşulu olması bakımından ahlak için en elverişli yoldur. O, bu bakış açısını uzun ve derin bir sorgulama sürecinden geçerek temellendirir. Bu doğrultuda, bu çalışma onun bu süreç içerisindeki uslamasını izah etmeyi ve etik teorisinin kavramsal çerçevesini çizmeyi hedeflemektedir. Bu kavramsal çerçeveyi tam anlamıyla sunabilmenin böyle bir çalışmada gösterilenin çok üzerinde bir emeği gerektirdiğinin farkındayız. Bu durumun farkında olarak biz de çalışmamızda, Kant'ın temel eserlerine olabildiğince bağlı kalarak, eylemin ahlaki değerinin onun zihin dünyasındaki yerini göstermeye çalıştık.

Öncelikle çalışmamızın konusunun belirlenmesinde, hazırlanmasında, geliştirilmesinde ve sonuçlandırılmasında üzerimdeki emeğini hiçbir zaman unutmayacağım; şahsıma karşı iyi niyetini ve hoşgörüsünü hiçbir zaman esirgemeyen tez danışmanım Dr. Öğr. Üyesi Yakup HAMDİOĞLU'na teşekkürlerimi sunarım. Ayrıca lisans ve yüksek lisans

eğitimim boyunca bilgi ve tecrübelerinden daima yararlandığım ve felsefe yolculuğumda yol göstericilerim olarak bana her zaman kılavuz olan hocalarım Prof. Dr. Ali TAŞKIN'a, Prof. Dr. Yıldız KARAGÖZ YEKE'ye, Prof. Dr. Abdüllatif TÜZER'e, Dr. Öğr. Üyesi Ferdi SELİM'e ve Öğr. Gör. Adem ÖKTEN'e teşekkürü her zaman bir borç bilirim. Ve son olarak ailem, canım annem Fatma BAHTİYAR ve varlığı daima hayatımda anlam bulmama yardımcı olan ağabeyim Uğur BAHTİYAR olmasalardı bu çalışmanın tamamlanması hiçbir zaman mümkün olmazdı; onlara daima minnettar kalacağım.



# İÇİNDEKİLER

<b>İÇİNDEKİLER</b> .....	<b>i</b>
<b>ÖZET</b> .....	<b>iii</b>
<b>ABSTRACT</b> .....	<b>v</b>
<b>GİRİŞ</b> .....	<b>1</b>
<b>I. BÖLÜM</b> .....	<b>3</b>
<b>19. YÜZYILA KADAR ÖNE ÇIKAN MUTLULUKÇU TEORİLER</b> .....	<b>3</b>
I.1. Mutlulukçu Ahlak Teorileri: Sokrates, Platon, Aristoteles.....	5
I.1.1. Sokrates ve İyinin Bilgisi.....	5
I.1.2. Platon ve Mutluluk İdeali .....	8
I.1.3. Aristoteles ve İyi Hayat .....	13
I.2. Ortaçağ Hıristiyan Ahlakı.....	19
I.3. Yararcı (Utilitarist) Ahlak Öğretileri .....	24
<b>II. BÖLÜM</b> .....	<b>31</b>
<b>KANT'IN ETİK TEORİSİNDE EYLEMİN AHLAKİ DEĞERİ</b> .....	<b>31</b>
II.1. Kant'ın Eleştiri Öncesi Dönemde Düşünsel Yönelimi.....	31
II.2. Kant'ın Eleştirel Felsefesinde Bilgi Problemi Merkezinde Ahlak Felsefesinin Temellenmesi .....	40
II.2.1. Bilginin Transendental Çözümlemesi: <i>Arı Usun Eleştirisi</i> .....	40
II.2.2. Ahlak Metafiziğinin Gerekliliği .....	49
II.3. Kant'ın Düşünce Dünyasında Eylemin Ahlaki Değeri .....	61
II.3.1. Özgürlük Problemi .....	61
II.3.2. Ahlaki Değerin Temellenmesi.....	67
<b>SONUÇ</b> .....	<b>81</b>
<b>KAYNAKÇA</b> .....	<b>85</b>
<b>ÖZ GEÇMİŞ</b> .....	<b>89</b>





## ÖZET

Immanuel Kant felsefe tarihinde en önde gelen rasyonalist filozofların biridir. Ona göre, yalnızca bilgi alanında değil değerler alanında da, doğruya ancak akıl yolu ile ulaşılabilir. Akıl onun zihninde, her şeyden önce, kavramlar ve ilkeler ile ilişkilidir ve önemli olan onu karşılaştığımız problemleri çözmek için doğru bir şekilde kullanabilmemizdir. Bu temelde onun ahlak anlayışı eylemlerimizi yöneten ilkeleri ortaya çıkarmaya yöneliktir. Kant'ın ahlak ilkeleri Antik Yunan dünyasından itibaren mutluluk kavramını merkeze alan yaklaşımların tam karşısındadır. Ona göre mutlulukçu teoriler insanın değerini ve ahlaki kişiliğini tam olarak ortaya koyamamışlardır. Oysa Kant için ahlaki kişiliğimizi belirleyen unsur akıl sahibi varlık olmamızdır. Bununla birlikte akıl sahibi varlık olarak değerimizi de ahlak yasası ortaya koymaktadır. Burada, Kant'a göre, özgürlük ahlak yasasının varlık nedenidir. Bu nedenle, ahlak yasasının temellendirilmesinde özgürlüğün çözümlenmesi hayati bir öneme sahiptir. Bu çözümlenme ile Kant hem akıl sahibi bir varlık olarak insanın özgürlüğünü hem de tüm insanlığı kapsayacak ahlaki eylemin dayandığı ahlaki değeri temellendirir. Burada insanın ödevi bu ahlaki değere bağlı bir biçimde eylemde bulunarak yaşamını sürdürmektir. Kant'ın bu yaklaşımı, günümüzde de, ahlaki tartışmanın merkezi sorularına karşı ufuk açıcı cevaplar sunan bir teori olarak değerlendirilir.

**Anahtar Kelimeler:** Mutluluk, Ödev, Buyruk, Ahlak Yasası, Özgürlük.



## **ABSTRACT**

Immanuel Kant is one of the most prominent rationalist philosophers in the history of philosophy. According to him, not only in the realm of knowledge but also in the realm of values, the truth can be merely reached by the way of reason. Reason is, above all, related to concepts and principles in his mind and it is the important thing that we can use it correctly in order to solve the problems we face. On this basis, his ethical approach is directed to reveal the principles governing our actions. Kant's moral principles are opposed to approaches which put the concept of happiness in the center dating from the Ancient Greek World. According to him, theories of happiness have not fully demonstrated the value and moral personality of man. For Kant, however, the element that determines our moral personality is that we are rational beings. In addition to this, the moral law puts forward our value as rational being. Here, according to Kant, freedom is the reason for the existence of moral law. For this reason, the analysis of freedom is of vital importance to found moral law. With this analysis, Kant grounds both the freedom of man as a rational being and the moral value on which the moral action that encompasses all humanity is based. Here, the duty of man is to continue his life by acting in accordance with this moral value. Kant's approach is still considered as a theory which presents stimulating answers to the central questions of the moral debate.

**Key Words:** Happiness, Duty, Imperative, Moral Law, Freedom.



## GİRİŞ

İsmi, haklı olarak, felsefe tarihinin büyük filozofları arasında her zaman üst sıralarda yer alan Immanuel Kant, 22 Nisan 1724 yılında Königsberg’de dünyaya gelmiştir. Onun, zihinsel yetenekleri üst düzey olan biri olduğu çocuk yaşlarından itibaren belli olmuştur. Onun bu yeteneklerini felsefe problemlerini çözmek ve çözümlenmek için kullanması ise insanlık adına tam anlamıyla bir şanstır. Warnock’un da ifade ettiği gibi “o bir profesördü ve bir profesör gibi de yazdı.”<sup>1</sup> Kant’ın bir “felsefe profesörü” olarak felsefe tarihindeki etkisi öylesine güçlü olmuştur ki, eserleri yalnızca Alman felsefe geleneğinin oluşmasında değil, kendisinden sonra felsefe ve bilim alanında yer alan tüm görüşlerde açıkça hissedilmiştir ve hissedilmeye de devam etmektedir.

Kant’ın düşünsel hayatını 57 yaşında yayımlattığı ve yeni bir felsefe yapma biçimini tanıttığı *Arı Usun Eleştirisi*’ne göre “eleştiri öncesi ve sonrası dönemler” olarak ayırmak bir gelenek haline gelmiştir. Onun eleştiri öncesi düşüncelerinin gelişimi, ilkin, doğa felsefesine ilgi duyduğu dönem ile başlatılır. Eğitim hayatının ilk yıllarından itibaren Kant’ın ilgileri oldukça geniştir. Sadece doğa bilimleri, mantık ve matematik ile değil inanç ve insan-toplum problemleri ile de yakından ilgilidir. Onun etik konulara karşı sergilediği tavır bu çalışmanın sınırlarını belirlemektedir. Bugün Kant’ın ahlak felsefesinin nasıl anlaşılması gerektiği üzerine çok sayıda çalışma bulunmaktadır. Çok sayıda çalışmanın olması Kant’ı anlamak adına hem bir kolaylığa hem de bir zorluğa işaret etmektedir. Şöyle ki, bir yandan bu çalışmaların varlığı Kant’ı anlamayı kolaylaştırırken bir yandan da Kant’ın ahlak anlayışına dair yeni bir çalışma ve yorum ortaya koymayı güçleştirmektedir. Bu güçlüğü çalışmamızın başından sonuna kadar göz önünde bulundurduk. Bu çerçevede çalışmamızın amacı Kant’ın ahlak anlayışında eylemin ahlaki değerini gösteren unsurları betimlemektir.

Eylemin ahlaki değerini belirlemeye çalışan Kant’ın kendi çağındaki konumu, bir bakıma Antik Yunan dünyasında Sokrates’in içinde bulunduğu konuma

---

<sup>1</sup> G. J. Warnock, “Kant”, *A Critical History of Western Philosophy*, ed. D. J. O. Connor, Free Press, New York, 1964, s. 297.

yakındır. Nasıl Sokrates kendi döneminde toplumun içinde bulunduğu değerler çokluğunu hedef alıyorsa, Kant da kendisinden önceki ahlaki geleneklerin ahlaki değerlerin belirlenmesinde yol açtığı belirsizliği hedef almaktadır. Bu belirsizliğin ortadan kaldırılması bu geleneklerle hesaplaşmak anlamına gelmektedir. Bu nedenle Kant da hem mutlulukçu teorilerle hem Hıristiyanlığın ahlak anlayışıyla hem de duygucu ahlak anlayışlarıyla bir tartışma içine girer. Kant'ın bu teoriler karşısında nasıl tavır aldığını ortaya koymadan önce, mutlulukçu ahlak teorilerinin temel tezlerini ilk bölümde temel ilkeleri bağlamında ele aldık. Bu bağlamda, ilk önce Antik Yunan dünyasının öne çıkan 3 önemli ismi Sokrates, Platon ve Aristoteles'e yer verdik. Daha sonra ise Hıristiyanlığın ebedi saadet merkezli ahlak anlayışını inceledik. Ve son olarak da yararçı ahlak anlayışının temel görüşlerinin bir izahını sunmaya çalıştık. Bu hazırlık döneminden sonra ikinci bölümde Kant'ın düşüncelerine geçtik. Kant'ın düşüncelerinin önceki geleneklerden farklı olduğu noktaları belirterek, en son aşamada, onun öznenin eylemini ahlaki boyuta taşımasına imkân tanıyan ahlaki değeri nasıl karakterize ettiğini ortaya koymaya çalıştık.

# I. BÖLÜM

## 19. YÜZYILA KADAR ÖNE ÇIKAN MUTLULUKÇU TEORİLER

Genel bir bakış açısı ile değerlendirdiğimizde felsefe tarihinin, filozofların belirli türden bir bilgiye yönelerek evrene, insana ve değerlere dair gerçekliği açıklığa kavuşturma çabasının tarihi olduğu iddia edilebilir. Bu anlamda, felsefe ile başlangıç düzeyinde ilgisi olanlar tarafından da bilinir ki, felsefi düşünce her dönemde üç temel ilgi veya üç temel problem ile doğrudan bağlantılıdır. Bunlar varlık (*ontoloji*), bilgi (*epistemoloji*) ve değer (*aksiyoloji*) problemleridir. Felsefi çabanın ortaya çıkışına, tarihsel olarak, doğa filozoflarının var olanı var olan olarak anlama çabası temelinde yaptığı varlık incelemesinin başlangıç olduğu kabul edilir. Bilgi ve bilgi problemleri ise sistematik olarak Platon'un idealar kuramı ile tartışılmaya başlamıştır.<sup>2</sup> Platon'un idealizmi onun tüm düşüncelerine yön vermiştir. Bununla birlikte, onun idealar kuramı en derin anlamını ahlak alanında bulur. Çünkü ahlaki ihtiyacı “tatmin eden, ancak eşyanın gerçek niteliğinin bilinmesidir. Ancak gerçek bilgi, erdemdir. Nitekim bunun karşılığı olarak, erdem de bilgiye dayanır, ahlak bilgidir (*episteme*).”<sup>3</sup> Böylece, bilgi problemi bağlamında insanın yaşamında bağlanacağı en yüksek iyi veya mutlak iyi de gündeme gelir. Bu perspektiften değerlendirildiğinde, eylemin ahlaki değerini belirleyen şey bilgelikle birlikte gelecek olan (felsefi) erdemdir. Bu durum ahlaki belirleyen ya da eylemin ahlaki değerini belirleyen temel unsurun özel bir bilgi türü olduğunu göstermektedir. Tam da bu noktada şöyle bir soru gündeme gelir: İnsanoğlunun bu özel bilgi türüne ulaşması ona ne sağlar? Ya da diğer bir ifade ile “en yüksek iyi nedir?”

İlkçağ Yunan dünyasında eylemin amacına yönelik bu sorunun tek bir cevabı vardı: Mutluluk (*eudaimonia*).<sup>4</sup> Mutluluk burada erişilmesi arzulanan şeyin ya da

<sup>2</sup> Karl Vorlander, *Felsefe Tarihi*, çev. Mehmet İzzet – Orhan Saadeddin, İz Yayıncılık, İstanbul, 2008, s. 113.

<sup>3</sup> A.g.e., 124.

<sup>4</sup> Etimolojik olarak *eudaimonia* iyi veya iyilik kavramlarını belirten “eu” öneki ile yol gösterici veya esin kaynağı Tanrılık anlamına gelen *daimon* kelimelerinin birleşiminden oluşur. Kavram, Antik Yunan dünyasında, “hem maddi hem de manevi koşullar bakımından hali vakti yerinde olma veya iyi

diğer bir ifade ile “olması gerekenin” felsefi içeriğini anlatan kavramdır. Kavram aynı zamanda eylem gerçekleşmeden değil, eylemi sonuçlarıyla ele alan bir ahlak yaklaşımını öne çıkaran bir içerikle kullanılır. Bu ahlaki yaklaşım, felsefe tarihinde, farklı boyutlarıyla da ele alınarak Kant’a kadar etkili olmaya devam etmiştir. ““Olması gerek’in, erişilmesi arzulanan bir mutluluk amacına bağlanamayacağını, ama mutsuzluk getirirse de insanı içten bağladığını yüzyıllar sonra gösteren Kant olmuştur.”<sup>5</sup> Kant, daha açık bir ifade ile eylemin ahlaki değerinin onun sonuçlarında değil de failin eyleme yüklediği niyette olduğunu göstererek etik tarihinde yeni bir yol açtı. Çalışmamızın amacı Kant’ın ahlak problemlerine yaklaşımının kökenine inebilmek ve onun ahlak anlayışında eylemin ahlaki değerinin nasıl belirlendiğini açıkça gösterebilmektir. Bu, tarihsel bakış olmaksızın gerçekleştirilmesi zor bir amaçtır. Bu nedenle ahlak problemlerine dair farklı yaklaşımların ne olduğuna bakmak çalışmamızın amacına ulaşmasında önemli bir katkı sunacaktır. Dolayısıyla İlkçağ Yunan dünyasının ahlak anlayışlarına rengini veren mutluluk ereğini; kaynağını Tanrı’da bulsa da, ahlaki değeri eylemin sonuçlarıyla kucaklama bakımından Mutlulukçu teorilerle temelde aynı çizgide yer alan Ortaçağ Hıristiyan ahlakı ve Mutlulukçu teorilerin bir uzantısı olan yararçı ahlak öğretilerini temel tezleriyle incelememiz, çalışmamızın gidişatı bakımından önemli görünmektedir. Bu çerçevede bu bölümde Kant öncesi düşün dünyasında öne çıkan filozofların, eylemin ahlaki doğasını nasıl belirlediklerini çalışmamızın çizdiği sınırlar dışına çıkmadan açıklamayı amaçlıyoruz. Mutlulukçu teori içindeki farklı fraksiyonlara<sup>6</sup> girmek çalışmamızı hedeflerinden uzaklaştırma ihtimalini de beraberinde getireceği için bir sonraki bölümün sınırları dışında tutulmuştur.

---

durumda bulunmayı ifade eder: refâh, bolluk: hayırlı bir daimôn’a sâhib olma, uğur, iyi-talih, bahtı-açıklık, kutluluk, mutluluk” anlamlarını taşımaktadır. Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, çev. Hakkı Hünler, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2004, s. 121 – 122; Kavramın haz kavramıyla da yakından bir ilişkisi söz konusudur. Ancak *eudaimonia*’nın hazdan daha uzun süren bir yüksek ruh durumuna işaret ettiğini söylemek de mümkündür. Yakup Hamdioğlu, *A Brief Account of the Relation between Prudence and Decision in Aristotle’s Nicomachean Ethics*, *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, s. 97.

<sup>5</sup> Uluğ Nutku, *İnsan Felsefesi Çalışmaları*, Bulut Yayınları, İstanbul, 1998, s. 74.

<sup>6</sup> Örneğin hazcılığın (hedonizm) incelenmiş bir biçimi olan Epikürosçuluk, Sokrates’in ardılları tarafından temsil edilen Kinik Okul’u ve müstakil bir erdem öğretisi ile karşımıza çıkan Stoacılık gibi.



## I.1. Mutlulukçu Ahlak Teorileri: Sokrates, Platon, Aristoteles

Ahlak problemlerine mutlulukçu (*eudaimonist*) yaklaşım, felsefe tarihinde öne çıkan önemli ahlak teorilerinden biridir. Bu yaklaşımda mutluluk kavramı, kendine has bir değerler alanını konu edinen ahlak felsefesinin başat kavramı olarak ele alınır. En yüksek iyi (*summum bonum*) olarak mutluluk, bireyin yaşamının yöneldiği nihai amaca işaret etmektedir. Antik Yunan dünyasının etik anlayışının temel çerçevesini oluşturan mutluluk, farklı filozoflar tarafından farklı şekillerde ele alınmış ve işlenmiştir. Tüm görüşlerde ortak amaç, bireyin mutluluğa nasıl ulaşabileceğini ve mutluluk halinde yaşamını nasıl devam ettirebileceğini çözümlenmiş olmuştur. Bu bölümde cevap arayacağımız soruyu şu şekilde ifade edebiliriz: Nihai olarak mutluluğa ulaşma ereği konusundaki uzlaşmaya rağmen, mutluluğa nasıl ulaşılacağı konusunda Antik Yunan düşün dünyasının “amiral gemisi”nde yer alan düşünürler Sokrates, Platon ve Aristoteles hangi bağlamlarda birbirinden farklılaşmaktadır?

### I.1.1. Sokrates ve İyinin Bilgisi

Antik Yunan felsefesinin önemli akılcı filozoflarından biri olan Sokrates, doğa sorunlarını ve doğa felsefesini bir yana bırakarak pratik felsefeye yönelmiştir.<sup>7</sup> O, kategorik olarak “evrenin ana maddesi nedir?” sorusunun karşısına “insan, davranışlarında nasıl erdemli veya ahlaklı olur?” ve “insan nasıl yaşmalıdır?” sorularını çıkarmıştır ve bu yönüyle “o da sofistler gibi insan hayatının pratik sorunlarıyla ilgilenmiştir”.<sup>8</sup> Diğer bir ifadeyle Sokrates, kendinden önceki düşünürleri insana ve yaşamına dair herhangi bir çözümlenme yapmama noktasında eleştirmiştir; çünkü insanoğlu ilkin kendine ilişkin doğrunun ve iyinin ne olduğuna yönelmeli ve bunu hayatına uygulamalıdır. Oysa kendinden önceki düşünürler teorik ve spekülasyon felsefeye yönelerek akıl varlığı olan insanın en karakteristik yönü olan değerlerini yok saymış ya da değerlere neredeyse hiç değinmemişlerdir. Sokrates insanla ilgili konuları – insanları birey ve vatandaş olarak iyi yapan şeyleri – felsefi araştırmalarının merkezine alır. Çünkü bir anlamda o, doğa üzerine kendi dönemindeki spekülasyonları iki zeminde ret eder: Dogmatik ve yararsız olmaları

<sup>7</sup> Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2012, s. 45.

<sup>8</sup> A.g.e., s. 43.

yönünde. O, insan eylemlerine dair bilginin gerekliliği üzerine düşüncelerini kurmuş ve kendinden önceki teorik felsefenin insan eylemlerine ve yaşayışına bir katkıda bulunmadığı için dogmatik ve yararsız olduklarını belirtmiş, o dönemde nadiren sorulan “yaşamın amacı nedir?” sorusunu sorarak insan yaşamına dikkati yoğunlaştıran yolu hazırlamıştır.<sup>9</sup> Elbette, bu söylediklerimizden de anlaşıldığı gibi, Sokrates yararsız olarak belirttiği teorik felsefeyi bilimsel açıdan değil de insan eylemlerine katkısı olmaması bakımından yararsız olarak addetmişti. Yani o, öncelikle insanın kendi eylemlerine yönelmesi gerektiğini savunmuştur. Bu bağlamda düşünüldüğünde Sokrates’in ellerinde felsefe, her şeyden önce, yaşamın amacına yönelik arayışa işaret eden bir etkinliktir. Bu, aynı zamanda, onun felsefeyi pratik sorunların çözümlenmesinin bir aracı olarak gördüğünün göstergesidir. O “yaşamı bir bütün olarak ele alıp, izlediğimiz hangi amaçların yalnızca, arzu edilebilir olduğunu düşündüğümüz başka şeyler için araçlar olarak değil de gerçekten ve asli olarak değerli olduğunu sorgulamıştır.”<sup>10</sup> Onun burada sorduğu “tek başına arzu edilmeye değer bir amaç var mıdır?” sorusu, onun güçlü bir ahlak anlayışı geliştirmesine zemin hazırlamıştır. Bir ahlak teorisi geliştirmek için güçlü bir motivasyona sahip olan Sokrates’e göre, insan doğru davranışa bilgi ile ulaşır ve bilgi tüm ahlaksal davranışlarımızın zeminidir. Sokrates’in bilgidен kastettiği ise tümel bir erdem bilgisidir ve önemli olan bu bilginin pratiğe uygulanmasıdır. Ona göre bu alandaki bilgi özgür ve soylu bir karakterin özelliğidir; aksi durumda olan bir karakter cehaleti gösterir ve bu cehalet insanı köle durumuna getirir. Ancak ve ancak böyle bir bilginin (pratik bilgi) insana ve insanın doğasına uygun olduğunu söyleyen Sokrates, insanı amacına ulaştıracak olanın ise yine bu pratik bilgi olacağını savunmaktadır.

Sokrates’in ahlak anlayışına göre bilgili olmak erdemli olmaktır, yani erdem ve bilgi aynıdır, özdeştir.<sup>11</sup> Bundan dolayı Sokrates erdeme bilgi ile ulaşabileceğini ve iyiye – tümel bir erdemli davranış ve eylemler bütününe – ulaşmanın nihai olarak bilgiyi içselleştirmekten veya rasyonel olarak ulaşılabilir olan tümel bir bilgi

---

<sup>9</sup> F. MacDonald Conford, *Sokrates’ten Önce ve Sonra*, çev. Ufuk Can Akın, Ayraç Yayınevi, Ankara, 2003, s. 39.

<sup>10</sup> A.g.e., s. 40.

<sup>11</sup> Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 46; Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 2, Sofitlerden Platon’a*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2006, s. 129.

kavrayışından geçtiğini savunur.<sup>12</sup> Erdem ve bilgi bir ve aynı olunca, buradan çıkan sonuç, doğal olarak, hiç kimse bilerek ve isteyerek kötülüğe yönelmez ve kötülük yapmaz olacaktır. Kötülük bilginin tam olarak kavranamamasından kaynaklanmaktadır. Sokrates bilginin bireyi doğru davranışa götüreceğini ve dolayısıyla mutluluğa ulaştıracağını savunmaktadır.<sup>13</sup> Diğer yandan bilgisizlik, insanı yanlış davranışa dolayısıyla mutsuzluğa götürür. Çünkü ona göre bilgi diğer tüm erdemleri bünyesinde barındıran en yüce erdemdir.<sup>14</sup> Bilgili olan kimse erdemli olacak ve doğru eylemlerde bulunacaktır. Buna karşın bilgisiz olan kimse erdemi kavramamış bir kimse olarak davranışlarının yanlış olduğunun farkına varamayacaktır.

Sokrates'e göre tümel bir bilgiyle donatılmış erdemli bir ruh yetkin bir ruhtur ve mutluluğa erişmiştir. Diğer bir ifadeyle "Sokrates mutluluğun ruhun yetkinleşmesi – kişinin ruhunu olabildiğince iyileştirme – dediği şeyde bulunduğunu ve insanların arzuladığı diğer amaçların kendi içlerinde bir değere sahip olmadığını kabul ediyordu. Diğer amaçlar yalnızca ruhun yetkinleşmesi için birer araç olarak takip edilmeye değerdi."<sup>15</sup> Yani Sokrates'e göre mutluluk ruhu tümel bir bilgiyle donatıp, erdemi kavratmak ve daha sonra ise kavranan tümel bir erdemlilik ile ruhun yetkinliğini arttırmaktır. Sokrates'e göre ancak böyle bir ruh, yetkin bir ruh insanın doğal ereği olan mutluluğa erişebilir.

Yukarıdaki ifadelerimizden de anlaşılacağı gibi, Sokrates insanoğlunun hayatını ahlaki bir boyuta taşıyabilmesini bilgelik kavramıyla temellendirmektedir. O halde bu bilgeliğin içerdiği bilgi nedir? Sokrates'e göre pratik bilginin içeriği "iyi" idesidir, iyi ise yararlı olan ve tinsel olarak insanı yetkinliğe ulaştırandır. Bu durumdan Sokrates'in "iyi" idesini manevi yetkinlik ve ruhun esenliği olarak anladığı sonucu çıkıyor. Öyleyse manevi yetkinlik insanı mutluluğa götürmektedir. Mutluluğu erdemli bir yaşam sürme oluşturduğuna göre, mutluluk ahlaklı olmakla özdeş oluyor.<sup>16</sup> Diğer yandan Sokrates insanoğlunun eylemlerinin iyiye ve mutluluğa yönelmesini, böylece de kötüden kaçınmasını sağlayan şeyin içindeki ses – uyarıcı

---

<sup>12</sup> Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 46.

<sup>13</sup> Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 2, Sofistlerden Platon'a*, s. 129.

<sup>14</sup> Gökberk, *a.g.e.*, s. 46.

<sup>15</sup> Conford, *Sokrates'ten Önce ve Sonra*, s. 41.

<sup>16</sup> Bedia Akarsu, *Mutluluk Ahlakı*, İnkılap Kitabevi Yayınları, İstanbul, 1998, s. 43.

ses veya *Daimonion* – olduğunu söyler.<sup>17</sup> Ona göre içimizdeki bu ses bizim kötü eylemlerden sakınmamız için bizi zaman zaman uyarmaktadır. Böylece erdemli davranıştan, yani iyiye ulaşma eğiliminde olmayan davranıştan, uzaklaşmaya başladığımız zaman vicdanımızda huzursuzluğa yol açmaktadır. Sonuç olarak Sokrates, ahlaklı bir yaşam sürdürmek için tümel bir bilginin kavranması gerektiğini, tümel bir bilgiyi kavrayan kişinin erdemli olacağını söyler. Fakat onun erdem anlayışı, dönemin genel baskın yaklaşımında olduğu gibi, her zaman mevcut davranış ideallerine uyumlu olma anlamına gelmez. Diğer bir ifadeyle Sokrates'in iyilikten ve erdemden kastettiği bu uyumluluk değildir. Sokrates bu şekilde bir uyumluluktan doğan erdem anlayışını kabul etmediği gibi onun zihninde erdem, kusursuz uyumun imkânını kabul eden uyumluluktan doğan erdem ahlakının yerine yetkinlikten doğan bir erdemdir. Yani o 'popüler erdem' değildir. "Onun misyonunun esası, kusursuz uyumluluk biçimindeki çocuksu ahlakın yerine insan kapasitesinin genele olarak kabul edilen sınırlarının üzerine çıkan bir tinsel insanlık idealini geçirmektir."<sup>18</sup>

### **I.1.2. Platon ve Mutluluk İdeali**

Sokrates'in öğrencisi olan ve onun öğretisinin temel ilkelerini belirgin bir şekilde kendi felsefesine taşıyan Platon, ahlak anlayışı bakımından Sokrates'in yaklaşımını olduğu gibi kabul eder. O, Sokrates'in erdem konusunda yaptığı çözümlerden kendine bir yol açmış ve görüşlerini geliştirerek kendi ahlak anlayışını oluşturmuştur.<sup>19</sup> Platon'a göre de bütün insan çabalarının en yüksek ve son konusu, ereği olarak alınması gereken "en yüksek iyi mutluluktur". Buna bağlı olarak Platon'un uğraş konusu, bireylerin en yüksek iyiyi kavraması, bireyler aracılığıyla en yüksek iyinin toplumun geneline doğru genişletilmesi ve bunun sonucunda da ahlaki

---

<sup>17</sup> *Daimon*, Tanrı (theos) ile kahraman arasında bir yerde bulunan doğaüstü varlık veya şey. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, s. 60; İlkçağ ve Yunan felsefesinde bir tür Tanrı ya da tanrısal güç. Platon'un felsefesinde, tanrılarla insanlar arasında bulunan, tanrılara insanların niyazlarına, insanlara da tanrıların buyruklarını ileten güç. *Daimonion* ya da uyarı ses ise Sokrates'e zaman zaman kendisini duyuran ve onun yanlış işler yapmasına engel olan içsel ve ruhsal ses ya da varlık. Ahmet Cevizci, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2003, s. 93; Akarsu, *Mutluluk Ahlakı*, s. 44.

<sup>18</sup> Conford, *Sokrates'ten Önce ve Sonra*, s. 58.

<sup>19</sup> Sokrates'in Platon üzerinde çok büyük bir etkisi olduğu söylenir. Bu anlamda, felsefe ile ilgilenen hemen hemen herkes tarafından iyi bilinir ki, Sokrates Platon felsefesi için bir çıkış noktasıdır. Platon Sokrates'in anlayışı çerçevesinde adım adım kendi felsefesine ulaşmıştır. Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 55.

bir topluma ulaşılmıştır.<sup>20</sup> Çünkü ona göre en yüksek iyi bireyler için ve toplum için nihai bir amaçtır ve bu nihai amaç bireyi ve içinde yaşadığı toplumu ahlaki olarak yetkin kılıp mutluluğa ulaştıracaktır. Mutluluk burada tek yönlü değildir; birey-toplum ilişkisindeki karşılıklılığa dayanır. Ancak ahlaki incelemenin asıl konusu yetkin insan değil, yetkin bir toplumdur ya da insanın ahlakça yetkinleşmesinin topluma doğru genişletilmesidir. “Bu mutluluğa da en eksiksiz olarak devlette erişilir. Bundan dolayı Platon’un ahlakı ideal devlet öğretisinde bütünlenir.”<sup>21</sup>

Yukarıdaki ifadelerden de anlaşılacağı gibi, Platon ahlak ile siyaset arasında kesin bir ayrıma gitmez. Ahlak ve siyaset, her ikisi de mutluluğa ulaştırmayı hedefleyen bilgi türünü incelemeyi konu edinirler. Platon bu bilgi türüne ulaştıracak gerçek özlerin idealar dünyasındaki iyi ideası olduğunu düşünür. Ulaşılabilecek en yüksek idea olan iyi ideası, ona göre, bireylerin ve toplumun ahlaki bakımdan yetkin olmasını temsil etmektedir. Peki, Platon’a göre bireyin ve toplumun ahlaki olarak yetkinliğini sağlayan iyi ideasına ve sonrasındaki mutluluğa nasıl ulaşılır? İşte bu sorunun cevabını Platon, *Devlet* adlı eserinin birinci kitabında güzel bir örnek vermiştir. Ona göre doğru yaşayan, iyiyi kavrayan insan en yüce mutluluğu kendisine erek edinerek yaşayacaktır.<sup>22</sup> Platon burada doğru yaşayan, bilgiyi kavrayan insanı felsefi erdemi kavramış (tam erdemli) insan olarak ele almaktadır. Ona göre erdemli yaşayan insan ahlaki olarak bir yetkinlik düzeyine ulaşacak ve en yüksek iyiyi kavrayacaktır. Peki, Platon bireyi bir ahlaki yetkinliğe, en yüksek iyiyi kavramaya ve mutluluğa erdemi kavrayacak erdemi nasıl anlamaktadır? Platon göre bu erdem, yani “tam erdem, felsefi erdem bilgiyle özdeştir.”<sup>23</sup> Yani, anlaşılıyor ki, tam erdemi tanımak aynı zamanda onun bilgisini kavramaktır.

Platon’da etik, ontoloji ve epistemoloji alanları birbiriyle sıkı bir ilişki içerisindedir ve birine dair anlam diğer alanları da içine alacak şekilde kavranır ve ortaya konur. Onun etik anlayışında “en yüksek iyiyi” kavramanın erdemi kavramaktır; erdemi kavramak ya da erdemli olmak da bilgili olmakla özdeştir. Bu

---

<sup>20</sup> Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 60.

<sup>21</sup> A.g.e., s. 60.

<sup>22</sup> Platon, *Devlet*, çev. Sebahattin Eyüboğlu; M. Ali Cimcoz, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2012, s. 39.

<sup>23</sup> Akarsu, *Mutluluk Ahlakı*, s. 109-110.

durumu açık kılmanın en net örneğini ve betimlemesini ise Platon'un *Devlet* adlı eserinin yedinci kitabında somutlaştırdığı mağara alegorisinde görmekteyiz. Öyle ki bu açık hale getirme Platon'un etiğinin, epistemolojisinin ve ontolojisinin aslında gerçeklik dediğimiz şeyden çok uzakta olmadığını – soyut olarak kalmadığını ve soyut anlaşılmaması gerektiğini – hatta toplumsal ve tinsel gerçekliğin ilintisi olduğunu bizlere sunmaktadır. Sokrates ve Glaukon'un diyalogu içinde şekillenen mağara alegorisinin özeti şu şekilde verilebilir:

Bazı insanlar karanlık bir mağarada, doğdukları günden beri ellerinden, ayaklarından ve boyunlarından zincirlerle bağlı bir şekilde, mağaranın kapısına arkaları dönük olarak oturmaktadırlar. Başlarını arkaya çeviremeyen bu insanlar, mağaranın kapısından içeri giren ışığın aydınlattığı karşı duvara vuran gölgeleri izlemekte, onları gerçek nesnelere zannetmekte ve dış dünya hakkında bir bilgi edinmemektedirler. Birden içlerinden birisi kendisini bağlayan zincirlerden kurtulur ve dışarı çıkıp gölgelerin gerçeğini, asıl kaynağını görür. Dışarı çıkan bu tutsak, ilk başta ışıktan dolayı gözlerinde bir acıma hissi yaşar. Gerçekler dünyasını çok karmaşık bulan bu tutsak çevresinde gördüklerinin gerçek olduğunu ve mağaradakilerin sadece bu gerçekliğin bir yansıması olduğunu yavaş yavaş anlamaya başlar ve en sonunda ışığın, gördüğü her şeyin en büyük kaynağı olan güneşe bakabilir. Tutsak, gördüklerini paylaşmak için tekrar mağaraya döner fakat artık karanlığa alışık olmadığı için duvardaki gölgeleri görmekte zorlanır. İçerde zincirli olan bireylere dışarda var olan gerçekliği anlatmaya başlar ve duvarda gördüklerinin yansıma ve yanıltıcı olduğunu söyler. Diğer tutsaklar ise bu deneyimin onu kör ettiğini düşünürler ve herhangi bir serbest bırakılma eğilimine şiddetle karşı çıkarlar.<sup>24</sup>

Platon mağara alegorisinde aslında toplumu aydınlatmaya çalışan bir filozofun durumunu anlatmaktadır. Çünkü ona göre idealar dünyasındaki gerçekliği kavrayan birey toplumu aydınlatmayı kendine görev edinecektir. Diğer yandan toplumu aydınlatmayı kendine görev edinen ve gerçekliğin bilgisini kavramış olan filozofta bulunması gereken erdemi ise felsefi erdem ya da tam erdem olarak tanımlamaktadır. Ona göre toplumda yaşayan insanların büyük bir kısmı felsefi

---

<sup>24</sup> Platon, *Devlet*, s. 231-235.

erdemini kavrayabilecek güçte değillerdir. Buna karşın toplumun çok az bir kısmı, toplumu aydınlatmayı kendine görev edinmiş kimseler bütün erdemlerin kendinde toplandığı bu tam erdemini, felsefi erdemini kavrayabilirler.<sup>25</sup> Diğer yandan Platon ‘*felsefi erdem*’le diğer erdemler arasında bir ayrıma gitmiştir. Ona göre felsefi erdem dediği tam erdem, bilgiyi ya da bilgeliği kavramaya özdeşken, diğer erdemlerin bilgiye özdeş olduğu söylemek doğru değildir.<sup>26</sup> İşte Platon’a göre temel erdemlerden olan bilgelik, felsefi erdemini kavrayan, toplumu yöneten ve toplumun aydınlatılmasını kendine görev edinen filozoflarda bulunan bir erdemdir. Çünkü bu yöneticilere has olan bir erdemdir. Diğer yandan Platon ideal bir devlette bulunması gereken dört temel değerden, erdemden bahseder. Bunlar bilgelik, ölçülülük, cesaret ya da yiğitlik ve son olarak onları doğuran ve yaşatan erdem olan doğruluk ya da adalettir.<sup>27</sup> Platon’a göre ölçülülük yiğitlik ve bilgelik erdemlerinden farklıdır. Ona göre ölçülülük toplum katmanlarındaki bütün yurttaşlar arasına yayılmıştır ve bütün yurttaşlar arasında tam bir düzen kuran erdemdir. İşte Platon’a göre bu düzenin kurulması ve uyumun sağlanması ölçülülüktür. Bu düzen ve uyum ise kimin hangi konumda olacağını bilmesi ve bunu kabullenmesidir. Yani en iyilerin yöneten olmayı kabul etmesi ve yönetilenlerin dışında kalan yurttaşların ise yönetilmeyi kabul etmesidir ölçülülük.<sup>28</sup> Platon’a göre diğer bir ana erdem cesaret ya da yiğitliktir. Ona göre cesaret ya da yiğitlik “korkulacak ve korkulmayacak şeyler üstüne kanunlara uygun olarak beslediğimiz inancın sarsılmazlığıdır.”<sup>29</sup> Yine ona göre korkulacak şeyler gelecekteki kötülüklerdir, buna karşın korkulmayacak şeyler ise gelecekte kötülük olmayan ya da iyilik olan şeylerdir.<sup>30</sup> Yani ana erdemlerden biri olan cesaret ya da yiğitlik ise koruyuculara has bir erdemdir ve koruyucuların doğru yetiştirilerek veya doğru düşünce yetisine ulaştırılarak neyden korkup, neyden korkulmayacağını bilmesi ve toplumun çıkarları doğrultusunda yurttaşları ve devleti korumasıdır. Platon’a göre diğer ana erdemini doğuran ve yaşatan, devlet içerisinde diğer erdemlerin uygulanmasına olanak sağlayan ve diğerlerinden üstte olan erdem ise

---

<sup>25</sup> Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 60-61.

<sup>26</sup> Akarsu, *Mutluluk Ahlakı*, s. 110.

<sup>27</sup> Platon, *Devlet*, s. 132.

<sup>28</sup> A.g.e., s. 130.

<sup>29</sup> A.g.e., s. 128.

<sup>30</sup> Platon, *Diyaloglar*, düz. Mustafa Bayka, Remzi Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2010, s. 354.

adalet erdemidir. Ona göre adalet ya da doğruluk, herkesin kendi işini yapma gücüdür.<sup>31</sup>

Platon'un ahlak anlayışında mutluluk tikel olarak bireylerin mutluluğu değildir. Bununla birlikte mutluluk toplumun tamamını ilgilendirir ve toplum ahlaki bir yetkinlik düzeyine ulaşmadan tam anlamıyla bir mutluluk halinden bahsetmek mümkün değildir. Böyle bir mutlu olma haline de bireylerin, birer yurttaş olarak bir parçası oldukları devlet yapılanması içerisinde ulaşabileceklerini savunmuştur. O nihai olarak ontoloji anlayışından yola çıkarak, ontoloji anlayışıyla epistemolojisini açıklamış, epistemoloji anlayışıyla da etik anlayışını açıklamıştır. Tam erdemi ya da felsefi erdemi kavrayan bilgeler ya da yöneticiler toplumu yetkin kılmayı kendilerine amaç edineceklerdir. Toplumun yetkin kılınması amacı da devlet içerisinde iş bölümü bilinciyle ve bu iş bölümlerindeki her bir bireyin kendi sınıfında üzerine düşen ödevi gerçekleştirmesiyle olacaktır.<sup>32</sup> Çünkü her sosyal katman içindeki bireylerin kendi üzerlerine düşen ödevleri gerçekleştirdiklerinde, ana erdemlerden o sınıfa düşen erdemli davranış veya erdemde hayata geçmiş olacaktır. Öyle ki, cesaret koruyuculara özel bir erdem; bilgelik yöneticilere özel bir erdemdir. Bununla birlikte ölçülülük ve adalet ise tüm sosyal katmanlarda olması gereken erdemlerdir. İşte her birey ödevlerini gerçekleştirdiğinde bu erdemleri de kavramış olacak ve toplum daha yetkin ve ahlaklı bir konuma gelecektir. Felsefi erdemi kavrayan kişiler diğer ana erdemler olan bilgeliği, cesareti, adaleti ve ölçülülüğü kavrayan kişiler olarak toplumu hakıyla yönetecek, toplumun yapılanmasını, aydınlanmasını ve korunmasını kendine amaç edinecek ve toplumu yetkin kılarak, yurttaşları mutluluğa ulaştıracak olan yöneticilerdir. Bu yöneticiler ise Platon'a göre gerçekler – idealar – dünyanın bilgisini kavrayan, yani “en yüksek iyiyi” kavrayan filozoflardır. O halde filozoflar mutluluk idealinin temel taşıdır. Buradan da anlaşılıyor ki, Platon'a göre mutluluğa ulaşmada *iyi* herkes için eşit mesafede olmasına rağmen, iyiye ulaşma yeteneği herkeste aynı değildir.

---

<sup>31</sup> Platon, *Devlet*, s. 133.

<sup>32</sup> *A.g.e.*, s. 182.



### I.1.3. Aristoteles ve İyi Hayat

Aristoteles'e göre insan denen varlık, doğası gereği siyasi bir hayvandır.<sup>33</sup> Ona göre insanların sosyalleşme yetenekleri sayesinde birbirleriyle toplu halde yaşamayı öğrenmiş olmaları ve yine birbirlerine etik değerleri aktarma ve öğretme olanağı bulmuş olmaları insanın neden siyasi bir hayvan olduğunu açıklar niteliktedir. Aristoteles'e göre bireyler kendilerine yeter olmamaları nedeniyle, doğal olarak kendilerini devlet ya da politik toplum dışında bir yerde gerçekleştiremeyecekleri için, devlete ve politik düzene ihtiyaç duymuşlardır.<sup>34</sup> Aristoteles'in pratik alanla ve bu pratik alanın içerisinde yer alan etikle ilgili analizlerinin merkezi noktasını oluşturan iyi ya da yüksek nitelikteki etkinlikte geçen hayat, bu nedenle, politika felsefesinde anlam kazanır. Bundan dolayı Aristoteles politikayı bir toplumsal bilim olarak ele alır. Ona göre etik de ancak bu toplumsal bilimin bir parçasıdır. Diğer bir ifadeyle politika toplumla, toplumsal olan da etikle ilgili olduğu için ahlak problemlerini çözüme ulaştırmanın kaynağı da iyi bir toplumsal-siyasal düzendir. O halde politika bilimi, aynı zamanda, neyin iyi olduğunu, neye yönelmemiz gerektiğini, eylemlerimizi neye göre yapmamız gerektiğini ve iyiye nasıl ulaşmamız gerektiğini araştıran bir bilimdir. Bununla birlikte yeryüzünde herkes için geçerli olarak kabul edilebilecek tek bir eylem tarzı veya tek bir ahlaki doğrudan bahsetmek mümkün olmadığından iyi bir hayata ya da erdemli bir hayata ulaşmak yine insanın toplum içerisinde kendini gerçekleştirmesine bağlıdır. Yani, iyi hayat iyi bir toplum düzeni içinde yaşamayı gerektirir. Başka bir deyişle, Aristoteles'in etik anlayışında iyi bir hayata ulaşmak veya iyi hayatı sürdürmek ancak ve ancak sıkı sıkıya iyi düzenlenmiş bir toplum hayatında mümkün olabilir.<sup>35</sup>

İnsan eylemlerini söz konusu eden etik ve politika felsefesi Aristoteles'in teleolojik yaklaşımının çok açık bir şekilde anlaşıldığı bir alandır. Bu nokta onun etik anlayışı en açık biçimde resmettiği *Nikomakhos'a Etik* adlı eserinin ilk sayfalarında kendini belli ediyor. Ona göre "her eylem ve araştırma iyiye doğru bir

<sup>33</sup> Aristoteles, *Politika*, çev. Mete Tuncay, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2012, s. 9.

<sup>34</sup> A.g.e., s. 10.

<sup>35</sup> Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi, Thales'ten Baudrillard'a*, Say Yayınları, İstanbul, 2011, s. 136-138; Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 3, Aristoteles*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2007, s. 238-239.

yönelim içerisindedir; iyi ise her şeyin arzuladığı şeydir.”<sup>36</sup> Yani, onun bakış açısında, “her bilgi ve her tercih bir iyiyi arzular haldedir, en yüksek iyi ise mutluluğa ulaşmaktır.”<sup>37</sup> İyi her şeyin yöneldiği, eğilim duyduğu erek olarak tanımlandığına göre o halde her eylem kendisinden başka bir şeye yönelir ve bu şey eylemi yaratma eğiliminden değerini almaktadır. Aristoteles’in etiği ereksel (*teleolojik*) bir perspektifle ele aldığı için o, eylemlerin de dinamik bir şekilde mutluluğu belirlediğini ileri sürer. Buradan hareketle varılan sonuç şöyledir: Aristoteles için ahlaklılık bazı eylemleri, kendileri bakımından bize iyi göründükleri için gerçekleştirdiğimizde değil, bizi ‘insan için iyi olan’a yaklaştırabileceklerini düşündüğümüz ölçüde, gerçekleştirdiğimizde yakalanabilir.<sup>38</sup> Peki, Aristoteles’in etik anlayışında bizi mutluluğa ulaştıracak olan şey nedir? “Ona göre insanın mutluluğu ancak insanın kendine özgü eyleminde bulunabilir. Ama bu nasıl bir eylemdir? Salt yaşama ile ilgili bir eylem olamaz, çünkü bu özellik bitkilerde de vardır; duysal eylem de olamaz, bu da hayvanlarda da olan bir özelliktir. Öyleyse bu eylem sadece insana özgü olan aklın eylemi olabilir. Aklın eylemi de doğru olarak gerçekleştiğinde, erdemdir. Buna göre insana özgü mutluluk erdemli eylemdir. Bu erdemli eylemlerin çok olduğunda da en yüksek ve en tam olan erdemli eylemdir.”<sup>39</sup> Aristoteles’e göre bu da teorik eylem ya da diğer bir ifade ile salt düşünce eylemidir. Bu eylem insan aklının özüne en uygun yetisidir. Bu nedenle en yüksek iyi olana yöneliktir ve kendi başına değerlidir. Aristoteles bu noktayı şöyle ifade ediyor:

“Tam mutluluğun bir teoria etkinliği olduğu şuradan da açık olsa gerek: Biz en çok tanrıların bahtlı, mutlu olduklarını kabul ederiz... ....Tanrı’nın etkinliği, madem mutluluk bakımından farklı, olsa olsa bir teoria etkinliği olur. Demek ki, insanlık etkinlikleri arasında bu etkinliğe türce en yakın etkinlik en mutluluk verici olur. Öteki canlıların bu tür bir etkinlikten bütünüyle yoksun olmaları yüzünden mutluluktan pay almamaları da bunun kanıtı. Tanrılar için yaşamın bütünü mutludur, insanlar içinse, bu tür etkinliğe benzer bir etkinlikleri bulunduğu ölçüde. Oysa hiçbir teoria etkinliğinden pay almadıkları için, öteki canlılardan hiçbiri mutlu olamaz. İmdi, teoria olduğu

<sup>36</sup> Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, çev. Saffet Babür, Bilge Su Yayınları, Ankara, 2012, s. 9.

<sup>37</sup> A.g.e., s. 11.

<sup>38</sup> David Ross, *Aristoteles*, çev. Ahmet Arslan, Kabalıcı Yayınları, İstanbul, 2011, s. 294.

<sup>39</sup> Akarsu, *Mutluluk Ahlakı*, s. 127 -128.

ölçüde mutluluk olur; daha çok teoria etkinliğinde olan kişiler için mutluluk söz konusudur; bu da rastgele değil, teoria yaşamına göre olur.”<sup>40</sup>

Aristoteles, bizi mutluluğa ulaştıracak olanın hayatı anlamlandırma ve yaşayış tarzlarında olduğunu söylemektedir. Yani onun için “mutluluk ancak belli bir olgunluğa erişmiş bir yaşama içinde aranabilecek ve ulaşılabilir bir içeriğe sahiptir.”<sup>41</sup> Çünkü mutluluk yetkinlik olarak diğer hedef olarak konulabilecek amaçlardan yüksektir. Bununla birlikte o, “yetkin ve olgun bir yaşam süren ruhun erdemli eylemidir.”<sup>42</sup> Ancak yetkin ve bilgece bir hayat tarzı alışkanlık haline getirilirse mutluluğa ulaşılabilirliği söz konusu olacaktır. Bu nedenle Aristoteles’e göre her insan bu yetkinliğe ve ayrıca da mutluluğa ulaşamayabilir. Yani her insanın mutluluğa bakış açısı, mutluluğu anlaması ve anlamlandırması birbirinden farklı olabilir. Çünkü çoğunluğun mutluluğa yüklediği anlamla bilge kimselerin mutluluğa yüklediği anlam aynı değildir.<sup>43</sup> Öyle ki, ona göre her insanın mutluluğa ulaşma isteğinden dolayı kendine motivasyon kaynağı olarak gördüğü belirli yaşam tarzları vardır. Anlaşılacağı üzere bu yaşam tarzları mutluluğun nasıl anlamlandırıldığı ve mutluluğa ulaşmak için pratik eylemlerin nasıl şekillendirildiği ile ilgilidir. Belli başlı bu yaşam tarzları dört şekildedir. Ross’un *Aristoteles* adlı eserinden yararlanarak Aristoteles’in anlayışında beliren bu dört ana yaşam tarzını şu şekilde özetleyebiliriz: İlk yaşam biçimi toplumdaki çoğunluğun yöneldiği haz yaşamıdır. Bu yaşam biçiminde insanların haz elde etme ereği vardır ve hazzı yönelmişlerdir. Ancak hazzı amaç edinen ve mutluluğu sadece hazzda arayan yaşam biçimi etik bakımdan pek değerli bir yaşam değildir. Çünkü hazzı erek edinen bu yaşam biçimi ancak kölelerin ve hayvanların yöneldiği bir yaşam biçimidir. Yani Aristoteles’e göre hazzı erek edinen bu yaşam biçimi insanları gerçek bir mutluluğa ulaştırmaya pek uygun görünmemektedir. İkinci yaşam biçimi servete yönelen yaşam biçimidir. Bu yaşayış tarzında insanlar maddiyata, zenginliğe ve servete yönelirler ve yaşamlarını bu itkilere göre düzenlerler. Ama Aristoteles’e göre servet veya zenginlik bir amaç değil bir araçtır. Ereksel olarak hazzı ve servete yönelen yaşam biçiminin üzerinde yer alan üçüncü yaşam biçimi ise Aristoteles’in onurlu ya da şerefli yaşam olarak

---

<sup>40</sup> Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, s. 209-210.

<sup>41</sup> Akarsu, *Mutluluk Ahlakı*, s. 128.

<sup>42</sup> *A.g.e.*, s. 128.

<sup>43</sup> Aristoteles, *a.g.e.*, s. 11.

adlandırdığı yaşayış biçimidir. Toplumda çoğunluğun dışında kalan insanların bir bölümü ya da daha iyi kimselerin yöneldiği bu yaşayış biçiminde ise mutluluğa ulaşmak için şerefli olma ve şerefli bir yaşayış veya onurlu olma ve onurlu bir yaşayış erek edinilir. Bu yaşayış biçimi esasen bir politika yaşamının konusuna giren yaşayış biçimidir. Onur veya şeref politik yaşamın bir ereği olarak karşımıza çıktığı için ve hatta bundan dolayı bir erdem olmaktadır. Diğer yandan Aristoteles'e göre onur veya şeref politik yaşamın bir ereği olduğu için ve eylemin değerini kendi içerisinde barındırmadığı için, yani kendi kendisi için eylem olmadığı için hakiki bir erdem sayılması pek mümkün görünmemektedir.<sup>44</sup> Bu yaşayış biçimlerinin üzerinde yer alan diğer bir yaşayış biçimi ise teorik yaşam biçimidir.

Teorik yaşam biçimi yaşam biçimlerinin en sonuncusu ve en yüksek değere sahip olan, en çok arzulanması gereken bir yaşayış biçimidir. Çünkü teorik yaşayış bilgeliğe dayanan, doğru yaşamayı ve “eylemin kendisi için eylemde bulunmayı erek edinen” bir yaşayış tarzıdır. Bu teorik yaşam en kısa ifadeyle akılsal bir yaşayış tarzıdır.<sup>45</sup> Aristoteles'e göre akıl insan ruhuna özgü olan bir formdur ve onun karakteristik özelliğidir. Ona göre insanın özü akıl olduğuna göre, insan, ancak akli ile aklının etkinliği ile mutlu olabilir. Yani, “onun için, mutluluğa eriştiren erdem, insanın aklının çalışmasını gerçekleştirebilecek bir durumda, böyle bir nitelikte olmasıdır.”<sup>46</sup> Aklın etkinliğini gözeterek eylemde bulunan insan ise bahsedilen yaşayış tarzlarının en üstünü olan, bilgeliğe ve doğru iradi eyleme dayanan, teorik yaşayış tarzını gözeterek yaşayacaktır. Ona göre insan ancak bu yaşayış tarzıyla en yüksek iyiye ve salt mutluluğa ulaşabilir. Buna göre iyi bir hayat; etkin eylem ya da faaliyetlerle geçen, toplum içerisinde topluma ve dostlara faydalı olarak geçen ya da topluma katılımı belirlenen, akli etkinliğin belirlediği bir hayattır. Diğer yandan Aristoteles etkin bir hayattan her türlü etkinliği veya yoğun bir meşguliyeti anlamaz. Yani çalışmayla geçen ve sürekli iş yoğunluğunun baskısı altında olan bir hayatın iyi hayat için bir engel olduğunu söyleyen Aristoteles, kendi işinde ne kadar iyi olursa olsun kendine ayıracak bir zamanı bulunmayan bir meslek sahibinin iyi bir hayat geçirdiği kanısında değildir. Bunun aksine ona göre iyi hayat felsefi refleksiyona dayanan erdemi dışı vuran, somutlaştıran akli etkinliğin belirleyici olduğu eylem ya

<sup>44</sup> Ross, *Aristoteles*, s. 298.

<sup>45</sup> Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 81; Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 3, Aristoteles*, s. 271.

<sup>46</sup> Gökberk, *a.g.e.*, s. 79.

da etkinlik türlerine dayanan bir hayattır. Yani bir insanın kendi işindeki başarıya değil, entelektüel ve erdemli eylemlere yönelmesi daha önemlidir.<sup>47</sup> Aristoteles'e göre ahlaki anlamdaki üstünlüğün ölçüsü bu şekilde anlaşılmaktadır.

Aristoteles erdemleri iki ana başlığa ayırır: Etik ya da ahlaki ve *dianoetik*<sup>48</sup> ya da fikri (düşünce) erdemler. O, bu noktayı şu şekilde açık kılar: “Bilgelik, doğru yargılama, akli başındalığa düşünce erdemleri; cömertlik, ölçülülüğe ise karakter erdemleri diyoruz. Nitekim birinin karakterinden söz ederken, onun için bilgedir ya da doğru yargılama gücüne sahiptir demiyoruz, sakindir ya da ölçülüdür diyoruz. Ama bilgeyi de sahip olduğu huy bakımından övüyoruz; huylardan övülenlere erdemler diyoruz.”<sup>49</sup> Etik erdemler bir eğitim sonucu ortaya çıkan, istencin eğitilmesi ve düzene sokulması sonucunda oluşan erdemlerdir. Bu eğitimi yaşayan insan doğru bir görüş, doğru bir yaşayışa doğru ilerler ve eylemlerini de bu doğru kavrayışa göre belirler. Çünkü etik erdemler özü bakımından insana **pratik akla** uyma yeteneğini, diğer bir deyişle eyleme ve eylemeye yönlendiren kendi kararlarından doğru bir görüşe dayanmak yeteneğini kazandırır. Bu görüş farklılığı dikkate alındığında Aristoteles, erdemi bilgi ile özdeşleştiren ya da erdem bilgidir diyen Sokrates'in erdem anlayışından ayrı bir çizgide ilerlemektedir. Ancak burada Aristoteles, istencin bilgi karşısında tamamen özerk veya bağımsız olduğunu ileri sürmüyor. İşte bu sebepten dolayı Aristoteles'e göre insan eylemlerinde kendine egemen olmayı öğrenebilmelidir; eylemlerinde egemenliği sağlamak ise ancak istencin eğitilmesiyle olur, insan istencini eğitince isteklerinde bir orta değeri bulur ve birçok durumda aklın yönlendirdiği eylemleri gerçekleştirir. Etik erdemlerin adalet, cesaret, ölçülülük, cömertlik, dostluk gibi erdemler olduğunu belirten Aristoteles, bu erdemlerin uçlar arasındaki aşırılığın bir orta yolda buluşturulmasını, yani doğru ortayı bulmaktan meydana (*mesotes-mesos*)<sup>50</sup> gelen erdemler olduğunu söylemektedir. Ona göre doğru ortayı bulmak demek, iki aşırı uç arasındaki dengeyi gözetmek demektir. “Altın orta” olarak da bilinen bu öğretiyi veya yaklaşımda insan

<sup>47</sup> Cevizci, *Felsefe Tarihi, Thales'ten Baudrillard'a*, s. 132-136.

<sup>48</sup> *Dianoia*, genel olarak tanımlandığında, İlkçağ Yunan felsefesinde, düşünme edimi ya da yetisi. Cevizci, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, s. 103.

<sup>49</sup> Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s. 29.

<sup>50</sup> *Mesos*: Orta anlamına gelen Grekçe terim. Pythagorasçılar uçlar arasındaki dengeyi uyumlu bir hayat için vazgeçilmez bir şey olarak görürken, Aristoteles erdemi iki aşırı uç arasındaki doğru orta olarak tanımlamıştır. Cevizci, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, s. 263.

doğru eylemi yapa yapa, eylemlerinde artık altın ortayı bulacak ve istencini altın ortaya göre ayarlayacak veya düzenleyecektir.<sup>51</sup> Diğer yandan Aristoteles etik erdemlerden olan dostluk ve adalet üzerinde ayrıca bir incelemeye girişmiştir. Çünkü ona göre dostluk bütün iyi ve güzel olan şeylere birlikte ulaşmayı veya iyi olan ve güzel olan şeylerin birlikte paylaşılmasıdır; adalet ise toplumda dağıtıcı ve düzenleyici olan bir mekanizma olarak toplum hayatının temel erdemidir ve toplumun ahlaki olarak yetkinlik kazanmasını sağlar.<sup>52</sup> Etik erdemler karakter ve istenç ile ilgili erdemlerdir. *Dianoetik* erdemler ise doğrudan doğruya akılla ilgilidirler. Onların özellikleri düşünme ve eylemde akla dayanmalarıdır. *Dianoetik* erdemler, yani episteme, doğru görüş, bilgelik, anlayış ve sanat, teorik aklın doğru davranışından ortaya çıkarlar. İnsanın akıllı özü en yüksek olgunluğa ve yetkinliğe bilgide erişir. Böyle olduğu için bilen (*theorik*) aklın ürünü olan *dianoetik* erdemler de en yüksek erdemlerdir. Onların en yüksek erdemler olması nedeniyle, onlar Aristoteles tarafından eksiksiz mutluluğu sağlayan erdemler olarak ifade edilirler. “Teorik akıl en yüksek doğruları, en yüksek kavram ve yargıları doğrudan doğruya kavramaya, bunları bilmek için bilmeye yönelir. Bu en yüksek konuların bilinmesine, insandaki etkin tam olarak açılıp gelişmesine de Aristoteles *Theoria* (bakış) adını verir. Bu bakış açısıyla doğruya bakan insan, Tanrılığın özü olan salt düşünceden pay alır, böylece Tanrılığın öncesiz ve sonrasız olan mutluluğuna da katılmış olur. Çünkü pratik hayatın (isteme ve yapmanın) bütün amaçlarından sıyrılarak yalnız kendi kendisi için olan Bu *Theoria*’ya yönelme, bütün isteklerden kendini kurtarmış olan bu sonsuz doğruya dalma, Aristoteles için en iyi şey, en çok mutlu kılan şeydir insanı.”<sup>53</sup>

Bu halde Aristoteles için mutluluk iyi bir teorik yaşayış, iyi bir hayata ulaşma ve devam ettirmedir; mutluluk insanın kendine özgü işlevlerini yerine getirdiği ve doğal hedeflerine eriştiği bir yaşam olarak karşımıza çıkmaktadır. Yani insanın nihai ereği olan mutluluğa ulaşması için iyi ve etkin bir hayat geçirmesi gerekmektedir. Mutluluğa götüren iyi hayat ise erdemli faaliyetlerde bulunmaktan geçmektedir. Burada aslında Aristoteles iyi bir hayatın içeriğini mutlulukla, mutluluğun içeriğini de erdemli yaşayışla ya da erdemli eylemeyle dolduruyor. Aristoteles’in erdem

<sup>51</sup> Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 3, Aristoteles*, s. 261.

<sup>52</sup> Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 79-80.

<sup>53</sup> A.g.e., s. 81.

konusunda ise dualist bir yaklaşım sergilediğini ve erdemleri, etik ya da ahlaki ve *dianoetik* ya da fikri (düşünce) erdemler olarak ikiye ayırdığını söylemiştik. Ona göre ahlaki erdemler iki aşırı uç arasındaki doğru ortayı bulmaktan oluşan, yani ölçülülüğü karşılayan erdemler iken, diğer yandan, bilgelik benzeri *dianoetik* erdemler entelektüel faaliyete bağlı olan ve şeylerin niçin oldukları gibi olduklarını anlamak ve keşfetmekle belirlenen erdemlerdi. Söz konusu fikri erdemler, teorik bilgelik (*sophia*) ile belirlenen erdemler olup, konu olarak en yüksek nesnelere yönelmişlerdi. Aristoteles'e göre insanın akıllı özü en yüksek olgunluğa ve yetkinliğe bilgide eriştiği için bilen aklın (*theorik*)<sup>54</sup> ürünü olan *dianoetik* (fikri) erdemler de en yüksek erdemlerdir, en yüksek erdemler olduğu içinde eksiksiz mutluluğu sağlayan erdemlerdir. Bu en yüksek konuların bilinmesini sağlayan erdemler insana bir bakış sağlar, insandaki bu bakışın etkin bir şekilde tam olarak açılıp gelişmesine de Aristoteles *Theoria* adını verir. İnsan bununla Tanrılığın özü olan salt düşünceden pay alır, böylece Tanrılığın öncesiz ve sonrasız olan mutluluğuna da katılmış olur. Çünkü pratik hayatın (isteme ve yapmanın) bütün amaçlarından sıyrılarak yalnız kendi kendisi için olan *Theoria*'ya yönelme, bütün isteklerden kendini kurtarmış olan bu sonsuz doğruya dalma, Aristoteles için en iyinin ve mutluluğun en açık ve doğrudan göstergesidir.

## I.2. Ortaçağ Hıristiyan Ahlakı

Batı Felsefesi tarihsel olarak ele alındığında, antik dönem ile modern dönem arasında kalan dönem felsefi literatürde Ortaçağ Hıristiyan Felsefesi olarak adlandırılır. Zaman aralığı olarak Ortaçağ Hıristiyan Felsefesi Batı'da ikinci yüzyıldan, on beşinci yüzyıla kadar olan dönemi kapsamaktadır.<sup>55</sup> Bu dönemde felsefeyle uğraşan düşünürler akıl, din, iman, iyilik, kötülük gibi kavramları felsefenin başat kavramları olarak ele almıştır. Bu durum ise “ortaçağ felsefesinde teolojik konu ya da problemlerin felsefenin merkezine geçtiği anlamına gelir.”<sup>56</sup> Diğer bir ifadeyle bu dönemde felsefe, dinin öğretilerini; Tanrı'nın emirlerini, vahiyleri ve temel ahlak normları gibi dinin temel mottolarını ve imanın verilerini

<sup>54</sup> Teorik akıl, teorik bilgi ya da araştırmaya yönelen, bir takım hakikatlerin peşinde koşan akıl. Cevizci, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, s. 388.

<sup>55</sup> Cevizci, *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*, Asa Yayınları, Bursa, 2012, s. 31.

<sup>56</sup> A.g.e., s. 13.

meşrulaştırmak, uygulanmasını sağlamak için bir araç olarak kullanılmıştır. Felsefenin dini açıklamak için bir araç olarak kullanılması birçok felsefe tarihçisi tarafından bu dönemin felsefi açıdan karanlık bir dönem olarak geçtiği yorumuna neden olmuştur. Bu durumun bir sonucu olarak birçok felsefe tarihi kitabında ortaçağ felsefesi ya çok kısa bilgilerle geçiştirilmiş ya da neredeyse yok sayılmıştır. Yani “ortaçağ felsefesinden söz etmenin sağduyuya aykırı görüldüğü bir dönem yaşandı; felsefi düşünce alanında tümüyle verimsizmiş gibi, Antikçağ felsefesinin sonu ile Descartes arasında hiçbir şeyin olmadığı neredeyse genel kabul oldu.”<sup>57</sup> Bu durumu Cevizci ünlü felsefe tarihçisi Copleston’un eserinden şu şekilde aktarmaktadır:

“Ortaçağ’da felsefenin teolojiye, ondan pratikte ayrılmaz olacak ve ayrılmaz olduğu için de, çıplak mantık ve söz oyunlarından başka hiçbir şey olmayacak şekilde tabi olduğunun apaçık addedildiği çok uzun zamanlar boyunca, bu felsefe ciddi olarak ele alınmaya ve tartışılmaya değmez bir felsefe olarak görüldü. Başka bir deyişle, Avrupa felsefesinin, biri hemen her durumda Platon ile Aristoteles’in felsefelerinden oluştuğu kabul edilen antik dönem, diğeri ise spekülâtif aklın, Descartes gibi bir düşünür, akla onu büyük ölçüde zincirlerinden kurtarıp, özgürlüğünü kazandırıncaya kadar, dini otoritenin egemen olduğu, zincire vurulmuş insan aklının kendisi teolojiyle ilgili yararsız ve boş tartışmalarla sınırladığı Ortaçağ’ın karanlık gecesinden sonra, hürriyetine bir kez daha kavuştuğu modern dönem olmak üzere, iki dönemden oluştuğu apaçık bir şey olarak değerlendirildi. Antik dönemle modern dünyada, felsefe özgür bir adam olarak mütalâa edildi; o, oysa Ortaçağ’da bir köleydi.”<sup>58</sup>

Copleston’un düşüncelerinden de açıkça anlaşılacağı üzere, Ortaçağ’da felsefe Antik Yunan’da yakaladığı özgürlüğünü yitiren bir köle olarak görülmüştür. Diğer bir ifadeyle felsefenin özgürlüğünün elinden alınması onu tozlu raflara kaldırmak anlamına gelmektedir. Oysa her ne kadar felsefe teolojiyi rasyonelleştirmek için bir araç olarak kullanılsa da, felsefenin Ortaçağ’da tamamen köle olduğunu ve özgürlükten yoksun olduğunu söylemek tartışmaya açık bir görüştür. Bu görüş bizi felsefe tarihindeki tarihsel bakışın ve birikimin dışına doğru sürükleyerek, modern felsefeyi anlamlandırmamızı daha zor hale getirecektir. Çünkü “ortaçağ felsefesi, sadece modern felsefeyi daha iyi anlamayı sağlaması bakımından

<sup>57</sup> Edouard Jeauneau, *Ortaçağ Felsefesi*, çev. Betül Çotuksöken, İletişim Yayınları, İstanbul, 2003, s. 11.

<sup>58</sup> Cevizci, *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*, s. 14-15



değerli değildir. Özgün bir düşünce çabası sunuyor olması bakımından da özel bir yeri vardır.”<sup>59</sup> Ortaçağ’da felsefe tamamen yok sayılırsa, Ortaçağ’da felsefe yapmaya eğilmiş olan birçok düşünür de yok sayılmış olacaktır. Öyle ki bu isimlerden bazıları olan “Aziz Augustinus” ve “Aquinalı Thomas” gibi düşünürler, sıradan bir teolog olmanın ötesine geçerek, felsefenin büyük problemlerine karşı yön verici ontolojik, epistemolojik ve etik çözümler öne sürmüşlerdir. O halde diyebiliriz ki Ortaçağ’da felsefe her ne kadar teolojii rasyonelleştirmek için bir araç olarak kullanılsa da, felsefenin Ortaçağ’da olmadığını söylemek, o dönemin şartlarına ve özgürlük anlayışına uygun olarak düşüncelerini geliştiren düşünürlerle bir haksızlık olabilir.

Ortaçağ Hıristiyan ahlakı; Antik Yunan’ın mutluluğa yönelen etik anlayışlarının ve onun uzantıları olarak ele aldığımız mutluluğa yönelen etik anlayışlarının temelleri üzerinde yükselen ve buna ek olarak teolojik bir yaklaşımla felsefi problemlerin çözümlendiği ve çözülmeye çalışıldığı bir dönemdir. Bu dönemde Antik Yunan etik anlayışı temel alındığı için “ortaçağ teologları, Yunan ahlak öğretilerinde doğru kabul edilen her şeyin muhafaza edilmesine azami önem gösteriyorlardı; öyle ki, onların bu alanda kendilerinin ilave ettikleri şeyleri diğerlerinden ayırt etmek o kadar da kolay değildir.”<sup>60</sup> Bu durum bize Antik Yunan etik anlayışının başat kavramları olan “erdem” ve “akıl” gibi kavramların ortaçağ ahlak anlayışında da sıkça işleneceğinin bir göstergesidir. Bunun yanı sıra değindiğimiz üzere bu iki kavram her ne kadar Antik Yunan felsefesinin etik terminolojisinden getirilse de ortaçağ ahlakçıları tarafından teolojik olarak açıklanma eğiliminden geri durulmamıştır. Ortaçağ ahlakçıları Yunan etik anlayışından getirdikleri akıl ve erdem kavramlarını temele alıp, Hıristiyan dininin kavramlarından “iyi”, “kötü”, “ezeli yasa” ve “iman” kavramlarını açıklamaya çalışmışlardır. Onlara göre kötülük iyiliğin karşıtıdır, iyilik ise akıl ile uyulacak olan ilahi yasaya nispet eder. O halde erdem de ilahi yasanın buyruklarının ve emirlerinin yerine getirilmesidir. Çünkü her tikel erdem ya da tümel erdem genel bir iyiliği içinde barındırır. Yani diyebiliriz ki “şu halde insan iradesinin doğruluğu ya da iyiliği, onun ilahi iradeye ve akla mutabık olmasıyla ölçülür.”<sup>61</sup> Çünkü Tanrı’nın onu

---

<sup>59</sup> Jeauneau, *Ortaçağ Felsefesi*, s. 11.

<sup>60</sup> Etienne Gilson, *Ortaçağ Felsefesinin Ruhu*, çev. Şamil Öçal, Açılım Kitap Yayınları, İstanbul, 2003, s. 377.

<sup>61</sup> A.g.e., s. 379.

doğüstü bir gayeye yönlendirmiş olması yönüyle, insan aklı, açıkça “Tanrı’nın vahyinin hükmüne tabi olmak zorundadır.”<sup>62</sup> Öyleyse “ezeli yasa insan aklını ihata eder, onun emirleri için bir temel ve tasdik sağlar.”<sup>63</sup> Eğer bunun aksi durum söz konusu olursa insan iyiden sapar ve kötüye yönelir, kötüye yönelmek ise “akla itaatsizlik ve ilahi yasaya itaatsizlikle eş anlamlıdır. Yani her tür günah akla aykırı davranarak, ilahi yasadan sapma demektir.”<sup>64</sup>

Ortaçağ felsefesi ve etik anlayışı söz konusu olduğunda akla gelen ilk isimlerden birisi Aziz Augustinus’tur. Antik Yunan etik anlayışında olduğu gibi “Augustinus’a göre de insan yaşamının doğal amacı mutluluğa ulaşmaktır ve insan varlığı yaşamı boyunca mutluluğu arayacak şekilde kurulmuştur.”<sup>65</sup> Onun bu düşüncesini Yunan etik anlayışından farklı kılan nokta ise metafiziksel bir öge olan Tanrı kavramını ve Tanrı sevgisini öne çıkarması ve temele almasıdır. Ona göre “insan Tanrı sevgisine yönelerek ebedi mutluluğa erişir.”<sup>66</sup> Yine ona göre insanın mutluluğu Tanrı’da aramasının nedeni, insan varlığının eksik ve sonlu bir varlık olmasıdır. İnsan varlığı doğası gereği sonlu ve sınırlı olduğu için, mutluluğu kendi gibi diğer insanlarda ve doğada bulamaz. Çünkü doğadaki her şey sonlu sınırlı ve yaratılmıştır. O halde insan bu dünyada mutluluğa erişemez. İnsanın ebedi mutluluğa erişmesinin tek yolu kendini Tanrı sevgisine tabi kılmasıdır. ”Başka bir ifadeyle Augustinus’a göre, sonlu bir varlık olan insanın doğası o şekildedir ki, ona en yüksek ve gerçek doyumla mutluluğu yalnızca sonsuz varlık olan Tanrı sağlayabilir. Tanrı’yı sevmek insanın mutluluğu için vazgeçilmez bir şeydir, çünkü insana özgü bir ihtiyaç olan sonsuzluk ihtiyacını, yalnızca sonsuz bir varlık olan Tanrı karşılayabilir.”<sup>67</sup> Yani ona göre mutluluk Tanrı aşkıyla gelen bir erdemdir diyebiliriz. Çünkü “Tanrı sevgisi, kişinin kendisinin ve diğerlerinin gerçek sevgisinin temelidir.”<sup>68</sup> Diğer yandan eğer insan kendini Tanrı sevgisine bağlı kılmazsa; maddesel ve duysal dünyadaki hazlara yönelirse, bu durum insanda yanıltıcı olan düzensiz sevgiye neden olur. “Düzensiz sevgi kötü bir yaşam tarzı ve durum olup, insanda bir takım

---

<sup>62</sup> Gilson, *Ortaçağ Felsefesinin Ruhu*, s. 380.

<sup>63</sup> A.g.e., s. 381.

<sup>64</sup> A.g.e., s. 381.

<sup>65</sup> Cevizci, *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*, s. 75.

<sup>66</sup> A.g.e., s. 75.

<sup>67</sup> A.g.e., s. 78.

<sup>68</sup> Frank Thilly, *Yunan ve Ortaçağ Felsefesi*, çev. İbrahim Şener, İzdüşüm Yayınları, İstanbul, 2002, s. 263.

bozulmalara ve kibre neden olur.”<sup>69</sup> İnsandaki kibir ve bozulmalara ise, insanı iyilikten ve ahlaklılıktan uzaklaştıracak olan şeylerdir. Sonuç olarak Aziz Augustinus’a göre “en yüksek iyi ya da yetkinlik, aşkın bir iyidir. Bedensel isteklerin etkisi altında kalan insanlar en yüksek iyiyi gerçekleştirmede başarılı olamayacaklardır; bu yetkinlik ve iyi, mutlak iyi istenç olan Tanrı’nın sevgisinde bulunmaktadır.”<sup>70</sup>

Ortaçağ ahlak anlayışında ya da diğer bir deyişle Hıristiyan ahlak anlayışında ön plana çıkan ve değerlendirilmesi önem arz eden diğer bir isim ise Aquinalı Thomas’tır. Thomas Aristoteles’in öğretisiyle Hıristiyan öğretisinin bir sentezini yapmış ve bu doğrultuda bir ahlak anlayışı geliştirmiştir. Ona göre de insanın nihai ve son ereği mutluluğa ulaşmaktır. Fakat o, Antik Yunan etik anlayışından farklı olarak, daha önce değinmiş olduğumuz Augustinus gibi mutluluğa erişme noktasında metafizik öğeleri ön plana çıkarmıştır. Ona göre “nihai ve en yüksek erek olarak kusursuz mutluluk, yaratılmış bir şeyde ve bu dünyada bulunmaz; mutluluk ancak Tanrı’da bulunabilir. İnsan kusursuz mutluluğa ancak sevgi ve bilgi yoluyla, öte dünyada Tanrı görüşüyle erişebilir.”<sup>71</sup> Diğer bir ifadeyle Thomas’a göre bilgi ve sevgi, insanın nihai amacı olan Tanrı bilgisine bizleri ulaştıracak olan iki önemli ilkedir. Bilgi ve sevgiye ulaşmanın yolu ise erdemden geçmektedir. Erdemler konusunda Aristoteles’i temel alan Thomas, Aristoteles’in “ahlaki ve fikri erdemlerine bir takım teolojik erdemler ekler ve erdemleri üçe ayırır.”<sup>72</sup> Ahlaki ve fikri erdemleri Aristoteles öğretisine uygun ve yakın bir şekilde açıklayan Thomas, teolojik erdemleri ise “iman, umut ve sevgi” olarak belirler.<sup>73</sup> Onun etik anlayışının metafiziksel boyutu da bu noktada kendini göstermektedir. Çünkü o teolojik erdemleri Tanrı’ya, imana ve inanca bağlamaktadır. Ona göre “teolojik erdemler insanı Tanrı’ya yöneltir, onu Tanrı’nın yardımıyla sonsuz mutluluğa götürürler.”<sup>74</sup> Diğer yandan teolojik erdemler insana bir sezgi kazandırır. “Tanrı’nın en yüce bilgisi ise sezgiseldir: Bu yüce mutluluğu sağlar ve insan çabasının yüce ereğidir. Tanrı’nın

<sup>69</sup> Cevizci, *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*, s. 79.

<sup>70</sup> Thilly, *Yunan ve Ortaçağ Felsefesi*, s. 265.

<sup>71</sup> Cevizci, *a.g.e.*, s. 376-377.

<sup>72</sup> *A.g.e.*, s. 376.

<sup>73</sup> *A.g.e.*, s. 382.

<sup>74</sup> *A.g.e.*, s. 382.

kendilerini bildiği gibi Tanrı'yı bilenler, En çok Tanrı'ya benzer olanlardır.”<sup>75</sup> “Bu durum ise insan ruhunun Tanrı'ya ilişkin tam ve gerçek bilgiye bedenle olan bağı koparıldıktan sonra, O'nun bir bahşı olarak erişebileceği anlamına gelir.”<sup>76</sup> Diğer yandan Thomas'ta Aristoteles gibi insanı düşünen akıllı ve değerli bir varlık olarak görür. Ona göre “eylemin en yüksek biçimi düşünme ve tasarlamadır. Düşünmenin en yüksek nesnesi ise Tanrı'dır. Bu durum ise insanın kendisini Tanrı'nın bilgisi içerisinde gerçekleştireceği ve nihai ereği olan Tanrı bilgisiyle mutluluğa ulaşacağı anlamına gelmektedir.”<sup>77</sup>

Sonuç olarak Aziz Augustinus ve Aquinalı Thomas Hıristiyan ahlakının felsefi temellerinin oluşmasında önemli bir yere sahip olan düşünürlerdir. Onlar “tüm ahlaki değerleri onun temelinde yer alan iradi fiile nispet ederler. Aynı zamanda onlar, güzellik ve insan eyleminin şerefi kavramını daha kapsamlı olan iyi kavramı altında toplarlar; sonra iyiyi de kendi içerisinde ve mutlak olarak her türlü şerefe ve övgüye layık olan aşkın bir prensibe nispet ederler; böyle bir kaynağa nispet eden erdeminde övgü ve şereften pay aldığını düşünürler. Erdem ise Tanrı'ya giden yolda insana rehberlik ettiği için bizatihi şerefli ve şerefli. Şu halde Yunanlıların zannettiklerinin aksine erdem, en büyük iyi ya da kendisi başka hiçbir şarta bağlı olarak var olmayan yeterli şart değildir.”<sup>78</sup> Bunun aksine o, ilahi bir yasaya ve ilahi bir Tanrı sevgisine bağlı olan bir kavram ve yaşayıştır.

### **I.3. Yararcı (Utilitarist) Ahlak Öğretileri**

Kant öncesi dönemde öne çıkan bir diğer ahlak anlayışı da yararcı ahlak anlayışıdır. Bu ahlak anlayışı bireysel haz ve çıkardan yola çıkarak, elde edilen haz ve yararın toplum genelinde yayılması gerektiği görüşünü savunur. Yararcılığın kökleri Antik Yunan hazcılık anlayışına ve daha sonra Yeniçağ'da ahlaki iyiyi faydayla özdeşleştiren Hume'a kadar götürülmekle birlikte, esas olarak on sekizinci yüzyılın ikinci yarısından itibaren Jeremy Bentham ve John Stuart Mill tarafından geliştirilmiş ahlak öğretisidir. “Yararcılık bir eylemin yarar ilkesine uyduğu, yani ilk

<sup>75</sup> Thilly, *Yunan ve Ortaçağ Felsefesi*, s. 334.

<sup>76</sup> Cevizci, *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*, s. 377-378.

<sup>77</sup> Thilly, a.g.e., s. 334.

<sup>78</sup> Gilson, *Ortaçağ Felsefesinin Ruhu*, s. 376.

planda eylemden etkilenen herkese, son çözümlemede de en yüksek sayıda insanın en yüksek derecede mutluluğuna katkı yaptığı sürece ahlaki bakımdan doğru, eylemi gerçekleştiren öznenin de iyi olduğunu öne süren ahlak anlayışıdır.”<sup>79</sup> Yani yararcılıkta ilkin bireysel çıkar ve mutluluk ön plandayken daha sonra bireysel çıkar ve bireysel çıkarın getirdiği mutluluk toplum geneline yayılarak, genel bir ahlak yasasının öznel temelini oluşturmaktadır. Diğer bir ifadeyle yararcılar nesnel bir ahlak yasasının herkes tarafından kabul edilmesinden ziyade, toplumun çıkarlarına en uygun olan bir yasanın öznel temelde kabul edilebileceğini savunurlar. Daha önce de belirttiğimiz üzere yararcılığın kökleri ampirizmin başat isimlerinden David Hume’a kadar götürülmektedir. Hume bilgi alanında deneysel bir yaklaşım sergilediğinden dolayı, doğal olarak ahlak alanında da deneysel bir yaklaşım sergilemektedir. Yani diğer bir deyişle pratik yaşamın konusu olan ahlakın da yine pratik yaşamın diğer bir konusu olan bilgi gibi deney ve deneyimden türetilebileceğini savunur. Hume yararcı ve duyumcu bir ahlak anlayışına sahiptir. Hume’un düşüncelerini Taşkın şu şekilde özetlemektedir:

“Hume da Hutcheson gibi, bir eylemin erdemli ya da erdemsiz olduğuna akıldan değil, ‘ahlak duygusu’ adı verilen duyu türü ile elde edilen algıdan yola çıkılarak karar verileceği kanısındadır. Bu, aklın düşünceler arasında ilişki kurup karşılaştırmalar yaparak elde edebileceği bir sonuçla ortaya çıkarılacak bir şey değildir. Erdem ile erdemsizlik arasındaki ayrım ancak yol açtıkları izlenim ya da duyu aracılığıyla olmalıdır. Bu durumda ahlak algılanmaktan çok hissedilir. Erdemden doğan izlenimleri hoş, erdemsizlikten doğanları ise rahatsız edici buluruz. Hume’un duyguya dayalı bir ahlak anlayışı savunduğu, bu duygunun yarar ya da zarar ilkesine göre erdem ya da erdemsizlik olacağı gibi bir sonuca gittiği değerlendirilmesi yapılabilir. Bu da yine Hutcheson’da olduğu gibi ‘yararcılığın’ gelişmesine bir katkı sağlayabilir.”<sup>80</sup>

Taşkın’ın ifadelerinden de anlaşılacağı üzere Hume, Yeniçağda yararcılığın ilk adımlarını ahlak anlayışındaki temel görüşleriyle belirlemiş oluyor. Yani ona göre de bir eylemin ahlaki olduğunu ya da ahlaki olmadığını belirleyen, yarar ilkesi olarak gözükmektedir. Temellerini Antik Yunan felsefesinde Aristippos’un kurucusu olarak kabul edilen Hedonizm’de ve Epiküros’un kurucusu olduğu Epikürosçulukta bulan ve Yeniçağda Hume’un da katkıda bulunduğu yararcılığın, Kant’a kadar gelen dönemde diğer bir savunucusu Jeremy Bentham olmuştur. Onun düşüncelerini

<sup>79</sup> Cevizci, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, s. 419.

<sup>80</sup> Ali Taşkın, *İskoç Aydınlanması*, Birey Yayıncılık, İstanbul, 2007, s. 157-158.

serimlediği zaman diliminden önce ve onun döneminde ahlaki teorilerin birçoğu mutluluk ereğine yönelmiş durumdadır. Bentham'ın farkı ise var olan mutlulukçu teorilerin perspektifini değiştirmek olmuştur. Bu perspektifin değişmesini sağlayan en önemli fark, yani Bentham'ın faydacı teorisini daha önce ileri sürülmüş olan faydacı argümanlardan ayıran en temel özellik, fayda ilkesinin bir eylemin değerlendirilmesinde, yani ilkeye uygunluğuna göre doğru veya yanlış olarak kabul edilmesinde bir ölçüt işlevi görmesidir.<sup>81</sup> Bu temelden hareketle ahlaki düşünme sisteminin temel ilkesini fayda ve faydanın getirdiği mutluluk olarak belirleyen Bentham'a göre; fayda ilkesinin pratik alanda devamlılığını sağlayacak olan şey ise fayda ilkesini her alanda olabildiğince yaygın bir şekilde uygulamaktır.<sup>82</sup> Diğer yandan Bentham bireyler arası ilişkileri ve toplumsal yasaları düzenlerken fayda ilkesinin başvurulacak ölçüt olduğunu belirterek hukuk teorisini de ahlak teorisi gibi fayda ölçütüne göre düzenlemiştir. Yani ona göre eylemler çıkarları söz konusu olan tarafların mutluluğunu azaltma ya da arttırma eğilimleri göz önünde tutularak doğru ve yanlış olarak değerlendirilecek ve hatta ahlakilik boyutu bu değerlendirmenin sonucunda oluşan mutluluğa göre belirlenecektir.<sup>83</sup> Bentham'a göre toplumsal bir varlık olan insan bireysel mutluluğunu, çıkarını ve hazzını diğer insanlarda paylaşmak durumundadır. Bu paylaşma esası da eylemlerimizin sonuçlarından diğer insanlarda etkileneceği için, diğer bireyleri de düşünerek eylemlerimizi toplumun ve toplumsal alanın yararını gözeterek yapmak olmalıdır. Çünkü ona göre iyi olarak nitelendirilebilecek ahlaki bir eylem ilkin bireysel fayda sağlasa da bu fayda toplumun faydasına dönüşmeli ve bireysel faydadan toplumsal faydaya doğru bir geçiş olmalıdır. Diğer bir ifade ile söyleyecek olursak ahlaksal bakımdan doğru bir eylem kişinin kendi özel ilgisinden çok toplumun genel refahını (esenliğini) gözetilen bir eylem olmalıdır.<sup>84</sup>

Bentham'a kadar gelen döneme bakıldığında birçok filozof ahlaki teorilerini açıklarken (sayıca ağırlıklı olarak rasyonalist filozoflar) çeşitli ahlaksal metafiziksel spekülasyonları dile getirmiş ya da ahlakın temelini bir din olgusuna dayandırarak

---

<sup>81</sup> Hülya Özkurt, *Jeremy Bentham'ın Faydacı Ahlak ve Hukuk Teorisi*, On İki Levha Yayınları, İstanbul, 2013, s. 27.

<sup>82</sup> A.g.e., s. 23.

<sup>83</sup> A.g.e., s. 27.

<sup>84</sup> Harald Delius, "Etik", *Günümüzde Felsefe Disiplinleri*, çev. Doğan Özlem, Ara Yayıncılık, İstanbul, 1990, s. 326.

teolojik bir ahlak görüşü sergilemiştir. Buna karşın Bentham ise hem seküler olan hem de metafiziksel olmayan, ölçülebilir ve pratik alana uygulanabilir olan bir ahlak teorisiyle karşımıza çıkmaktadır. Klasik hedonizmden yola çıkarak insan doğasının hazza ve hazzın getirdiği mutluluğa yatkın olduğunu savunan Bentham, nihai olarak insan doğasına yatkın olan ilkenin, yani mutluluğu sağlayacak olan ilkenin fayda ilkesi olduğunu belirtir. Peki, Bentham fayda kavramından ne anlamaktadır? O, fayda kavramını şu şekilde tanımlar: “Herhangi bir nesnenin; çıkarlara söz konusu olan taraflara yarar, menfaat, haz, iyilik veya mutluluk sağlayan veya onların kötülük, acı, mutsuzluğuna maruz kalmalarını engelleyen özelliği.”<sup>85</sup> Fayda kavramını bu şekilde tanımlayan Bentham’ın, fayda ilkesini ise nasıl tanımladığını düşünürün kendisinden bir alıntı yaparak açıklamak yerinde olacaktır: “Fayda ilkesi, ne olursa olsun her türden eylemi, çıkarları söz konusu olan tarafların mutluluğunu azaltma ve artırma eğilimlerini göz önünde tutarak onaylayan veya reddeden ilke anlamına gelir.”<sup>86</sup>

Bentham’ın fayda ilkesinden anladığı tam olarak mutluluğa ulaştıracak olanın ya da mutluluğu bozmayacak olanın kabul edilmesi ve uygulanması; mutluluğa zarar verecek olan şeylerin ise reddedilmesidir. Diğer yandan daha önce değindiğimiz üzere, Bentham’ın hukuk ve ahlak teorisi paralel olarak ilerlemektedir. O faydacı ahlak ve hukuk teorisini kurarken üç temel ilkedен hareket eder. Bunlar; 1-) Bireyin hazları, bireyin acılarından büyükse mutluluğu artar; 2-) Toplum bireylerden oluştuğu için bireylerin ferdi çıkarları artarsa toplumun kolektif mutluluğu artar; 3-) Eylemlerde ilk iki varsayımın gerçekleşmesinin ve gerçekleşmemesinin belirlenmesinde kullanılacak tek ölçüt fayda ölçütüdür.<sup>87</sup> Bu maddelerden ve değindiğimiz noktalardan yola çıkarak Bentham değerlendirmemizin bir sonucu olarak diyebiliriz ki; ona göre bireysel çıkarlar önemli olmakla birlikte, bu bireysel çıkarların toplum geneline yayılmasını gerçekleştirmek gerekecektir. Bu aşamada ise Bentham ahlak sistemini toplum, hukuk ve yarar ilişkisi içerisinde açıklamaktadır. Ona göre devlet hukuk kurallarını belirlerken en yüksek sayıda insanın en yüksek derecede mutluluğunu ve çıkarını koruyacak şekilde belirlemek durumunda olmalıdır. Bu anlayışla Bentham da ahlak yasasının genel geçerliliğini öznel temelde

<sup>85</sup> Özkurt, *Jeremy Bentham’ın Faydacı Ahlak ve Hukuk Teorisi*, s. 33.

<sup>86</sup> A.g.e., s. 35.

<sup>87</sup> A.g.e., s. 32.

kabul etmiş görünmektedir. Diğer yandan Bentham'a göre haz ve çıkar insana mutluluk verdiği için haz veren ve çıkar sağlayan eylemler hem bireysel temelde hem de toplumsal temelde ahlaki olarak değerlendirilir. Yani "Bentham'ın ahlak sistemi hazzın iyiliği, haz veren şeylerin doğruluğu ve ahlaklılığı varsayımına dayanmaktadır."<sup>88</sup>

Faydacı ahlak teorilerinin önde gelen ünlü isimlerinden bir diğeri ise John Stuart Mill'dir. Ona göre "faydayı ya da en yüksek mutluluk ilkesini ahlakın temeli olarak kabul eden bu öğretisi (faydacılık), eylemlerimizi mutluluğun gelişimine yol açtığı oranda doğru, mutluluğun tersini ürettiği oranda da yanlış bulur. Mutluluk acının yokluğu ve haz anlamına gelir, mutsuzluk ise hazzın yokluğu ve acıdır."<sup>89</sup> Mill'in faydacılık tanımından da anlaşılacağı üzere Mill'in görüşleri ilkin Bentham'a dayanır ve o da bütün ahlaki sorunlarda "ileri bir yaratık olarak bir insanın daimi çıkarlarına dayanan fayda'yı başvurulacak en yüksek ölçüt olarak öne sürer."<sup>90</sup> Bu ölçüt ise haz ve acıya göre belirlenir ve fayda ölçütünün içerisi doldurulmuş olur. Diğer bir ifadeyle Mill insanın ahlaki eyleminin amacını ve sonuçlarını belirleyen temel ilkelerin haz ve acı gibi iki temel kavram olduğunu belirtir. Ahlaki özne tarafından elde edilen haz ve acı eylemlerimize yön vermekle birlikte, bu haz ve acının objektif bir temele oturtulması gerektiğini savunan Mill, objektif temelin ise maksimum kişinin maksimum derecede fayda sağladığı bir ilkeyle, yani maksimum fayda ilkesiyle sağlanabileceği savunur. Maksimum fayda ilkesine göre, yani en yüksek mutluluk ilkesine göre, nihai amaç diğer tüm arzu edilir şeylerin hakkı için (hem kendi iyiliğimizi hem de diğerlerinin iyiliğini düşünürken) acıdan mümkün olduğunca azade ve keyiften mümkün olduğunca zengin bir varoluş, yaşamdır.<sup>91</sup> Entelektüel açıdan zengin bir yaşamın ise toplum geneline doğru yayılmasının nihai amaç olması gerektiğini belirtir. Diğer bir ifadeyle yani o da maksimum yarar ilkesini gözeterek Bentham gibi yararın bireysel aşamadan toplumsal aşamaya doğru yayılması gerektiğini savunur. Her insanın nihai amacı bireysel olarak mutlu olmaktır, insan kendini toplum içerisinde anlamlı kılar ve toplumun mutluluğu katkı yaptığı oranda kendi mutluluğu da artacaktır. Doğal olarak toplumun mutlu olması

<sup>88</sup> Ali Taşkın; Metin Becermen; *Rönesans, Yeniçağ ve 19. yy. Felsefesi Tarihi*, Sentez Yayıncılık, Ankara, 2013, s. 410.

<sup>89</sup> John Stuart Mill, *Faydacılık*, çev. Selin Aktuyun, Alfa Yayıncılık, İstanbul, 2017, s. 61.

<sup>90</sup> A.g.e., s. 20.

<sup>91</sup> A.g.e., s. 71.



bireyin mutluluğunu, bireyin mutlu olması da toplumun mutluluğunu arttırarak karşılıklı bir etkide bulunur. Faydacılık görüşünün temeli olan en büyük mutluluk ilkesinden ve mutluluk etkileşiminden hareketle diyebiliriz ki en çok sayıda insanın mutluluğunu sağlayan eylemler doğrudur, bunun tersine yol açan eylemler ise yanlıştır. Mill'e göre mutluluk, sadece üstün yetenekleri olan, az sayıda kişinin tekelinde değildir; uygun toplumsal düzenlemelerle herkesin mutluluğu arttırılabilir. Mutluluktan kastedilen anlık yoğun zevklerin daha kalıcı hale getirilmesi değil, az sayıda ve geçici acı ile çok sayıda çeşitlilikte zevkleri barındıran bir hayattır. Bunun tüm insanlarca elde edilmesini engelleyen sadece berbat halde olan eğitim ve rezil toplumsal koşullardır.<sup>92</sup> Diğer yandan Mill kişinin kendi çıkarına aykırı olsa bile toplumun mutluluğunu gözetebilmesi için, diğer insanlarla birlik duygusunu içselleştirmesi gerektiğini ve bu konuda eğitimin rolünün büyük olduğunu düşünür. İnsanlar vahşilerin bağımsızlığından kurtulup toplumsallaştıkça ve diğer insanlarla işbirliği yaptıkça, toplumsal hisleri de geliştiğinden, başkalarının çıkarlarına tümüyle kayıtsız kalamaz hale gelirler.<sup>93</sup>

Hume'un büyük katkılarda bulunduğu, Bentham'ın sistemleştirerek geliştirdiği ve J.S. Mill'in devamını getirdiği yararçı ahlak teorilerine bakıldığında bireysel çıkar ve mutluluktan, kitlesel çıkar ve mutluluğa doğru bir ilerleme olması gerektiği ilkesi yararçılığın en temel ilkesidir. Diğer yandan Bentham ve Mill'in faydacılıklarının önemli bir ayrımı vardır. Bu ayrım, ikisinin de hazların niteliğini ve niceliğini değerlendirmelerinde ortaya çıkar. Bentham'ın faydacılığına göre her bireyin kişisel mutluluğu nesnel mutluluğa eşit oranda katkı yapmaktadır. Mill bu anlayışı kabul etmeyerek Bentham'ı eleştirir. Çünkü ona göre bir işçi ile entelektüel bir kimsenin mutluluk anlayışları farklı olabileceğinden mutluluk sadece niceliksel olarak değil niteliksel olarak da ölçülmelidir. Bu görüşüyle Mill aslında bir entelektüalizmi ve seçkinciliği öne çıkarmaktadır. Sonuç olarak faydacıların amacı en yüksek fayda ilkesine dayanarak, çoğunluğun mutluluğunu arttırmaktır. Bu aynı zamanda politik reformlar yapmadan sağlanması tam anlamıyla mümkün olmayan bir hedeftir.

---

<sup>92</sup> Mill, *Faydacılık*, s. 33.

<sup>93</sup> *A.g.e.*, s. 35.



## II. BÖLÜM

# KANT'IN ETİK TEORİSİNDE EYLEMİN AHLAKİ DEĞERİ

### II.1. Kant'ın Eleştiri Öncesi Dönemde Düşünsel Yönelimi

Kant'ın ahlak anlayışında şekillenen eylemin ahlaki değerini ortaya çıkarmak için eylemi sonuçlarıyla değerlendiren mutlulukçu teorilerin temel iddialarını incelemek, çalışmamızda sadece gerekli değil aynı zamanda zorunlu bir başlangıç noktasıydı. Olması gereken konusunda eylemi sonuçlarıyla birlikte değerlendirme eğiliminde olan bu teorilerin, genel bir ifade ile temel motiflerini “en yüksek iyi” probleminde kalkarak belirlediklerini söylemek mümkündür. Kant, açıkça, “etiğin temelini, üzerinde hiçbir uzlaşım olmayan “mutluluk” gibi bir ereğe bağlamanın yanlış olacağından hareket eder. Başka bir deyişle, adı “mutluluk” olarak konulmuş olsa da, herkesin üzerinde uzlaşacağı bir “en yüksek iyi” yoktur.”<sup>94</sup> Bu nedenle o, olması gerekeni belirleyen unsur eylemin sonuçlarında değil; henüz eylem gerçekleşmeden kendini duyuran bir motifte bulur. Bu motif Kant'tan önceki dönemde genel geçer temellere dayanmaktadır ve bu dönemi inceleyen Kant için bu dönemde sağlam bir etik teoriden çok bir öğretiler çokluğu vardır. Çünkü “Kant’a göre, bilgide olduğu gibi etiğin temelinde de herkes için aynı olan, herkes için geçerliliğe sahip bulunan *a priori* bir temelin, bir yasanın bulunması gerekir.”<sup>95</sup>

Kant'ın ahlak problemlerine yaklaşımı temelde onun bilgi problemlerine karşı sergilediği tavrın bir uzantısıdır. Çünkü onun *Arı Usun Eleştirisi*'nde gerçekleştirdiği teorik akıl analizi bilginin sınırlarını belirlemeye ve bunun için de bilginin oluşumunu sağlayan *a priori* temelleri çıkarmaya yönelikti. İnsanoğlunun eylem alanında etki alanını genişletmesinin bundan bağımsız olamayacağı düşünüldüğünde, o zaman Kant'ın ahlak anlayışını anlamamanın anahtarı da onun bilgi felsefesinden hareket etmektir. Bu nedenle bir sonraki bölümde Kant'ın bilgi problemine

<sup>94</sup> Doğan Özlem, *Etik – Ahlak Felsefesi*, Say Yayınları, İstanbul, 2010, s. 75.

<sup>95</sup> *A.g.e.*, s. 76.

yaklaşımının temel özelliklerini ele alacağız. Ancak bunun öncesinde Kant'ın bilgi ve ahlak problemleri ile ilgili düşünceleri tam anlamıyla olgunlaşmadan önce düşünsel olarak geçtiği aşamaları açık kılmamız çalışmamızın daha sağlıklı ilerlemesi bakımından önemli görünmektedir. Hemen belirtmek gerekir ki, Kant'ın eleştiri öncesi dönemde yer alan tüm akademik hareketliliğini ele almayacağız. Bu dönemde Kant'ın hayatında yalnızca çok öne çıkan gelişmelere değineceğiz.

Kant 1740 yılında üniversite öğrenimine başladı. Üniversite hayatı boyunca ilkin doğa bilimleriyle ilgilendi. Onun yöneldiği doğa bilimleri alanları ise matematik, fizik ve astronomi olarak bilinmektedir. Kant'ın bu alanlara yönelmesine ve düşüncesinin gelişmesine katkıda bulunan isimlerden biri hiç şüphe yok ki onun üniversitedeki hocası olan Martin Knutzen'dir (1713-1751). Yani "Kant'ın düşüncesi üzerindeki başlıca etki mantık ve metafizik profesörü Martin Knutzen'den geliyordu. Knutzen bir Wolff izleyicisiydi; ama doğal bilimlere özel bir ilgisi vardı ve felsefenin yanı sıra fizik, gökbilim ve matematik alanlarında dersler veriyordu."<sup>96</sup> Kant'ın hocası olan Knutzen'in fizik alanına ilgi duyması Kant'ın da fizik alanına devamlı bir ilgi duymasına neden olmuştur. Hatta hocası ona "Isaac Newton'un Doğa Felsefesinin Matematik İlkeleri'ni tanıttı. Newton'un adı ve yapıtı Kant'ı hayatı boyunca yöneten bir kutup yıldızı olmuştur."<sup>97</sup> Diğer bir ifadeyle Isaac Newton'un (1643-1727) fizik ve matematik alanındaki devrimsel çalışmaları onun yol göstericisi olmuştur. Hocası sayesinde Newton bilimini ve doğa bilimlerini daha yakından tanıma imkânı bulan Kant'ın, gerçekten de ilerleyen zamanlarda doğa bilimlerine ve fizik bilimlerine olan ilgisi hiç eksilmedi.<sup>98</sup> Kant, bu dönemde, bilimsel sorunların çözümüne ilişkin açıklamalar getirmiş ve yazılar kaleme almıştır.<sup>99</sup>

---

<sup>96</sup> Frederick Copleston, *Felsefe Tarihi, Çağdaş Felsefe, Cilt VI-II, Kant*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul, 1989, s. 10.

<sup>97</sup> Heinz Heimsoeth, *Kant'ın Felsefesi*, çev. Takiyettin Mengüşoğlu, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2012, s. 15.

<sup>98</sup> Ernst Cassirer, *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*, çev. Doğan Özlem, İnkılap Kitabevi, İstanbul, 1996, s. 37.

<sup>99</sup> Kant'ın bilimsel çalışmalara ve doğa bilimlerine yönelmesinin ilk örneği olan ve üniversite eğitimini bitirme yazısı olan "Fizik Güçlerin Ölçülmesi" adlı yazısından sonra, onun gençlik döneminin en ünlü yapıtı olan ve 1755 yılında yayınlanan "Genel Doğa Tarihi ve Gökyüzü Teorisi" adlı eseri, onun 1954 yılında yayımlanmış olduğu iki denemeden oluşmuştur. Bu denemelerden ilkinin konusu, dünyanın eksenini çevresindeki devinim üzerine; ikincisinin konusu ise dünyanın yaşlanmakta olup olmadığı biçimindeki fiziksel bir soru üzerinedir. Copleston, *a.g.e., Kant*, s. 16.

Kendisinden önce astronomi ile ilgilenen Copernicus (1473-1543), Kepler (1571-1630) ve Galilei (1564-1642) gibi düşünürlerin teorilerini tek bir sistem içinde ele almayı başaran Newton, Kant'ın önemli derecede etkilendiği isimdir. Newton'un çekim yasasından hareket eden Kant "doğa bilimlerine dayanan evrenbilimin bu anlayış çerçevesi içinde gök cisimlerinin başlangıcını, kendisini deneyimize sunan doğa düzeninin yavaş yavaş oluşunu mekanik ilkelerine göre anlamayı amaç edinmiştir."<sup>100</sup> Yani Kant Newton mekaniğini temel alarak, bu mekaniğin sunduğu en temel ilke olan yer çekim yasasıyla evrenin oluşumunu açıklamaya çalışmış, temel doğa ilkelerini evrenin oluşuna uygulamaya çalışmıştır. Diğer yandan Newton güneş sisteminde ortaya çıkan bazı güçlükleri gidermek için tanrısal bir gücü düzenleyici ve amaç verici etkisini kabul ederken, buna karşın Kant böyle bir gücün etkisini kabul etmemektedir.<sup>101</sup> Yani ona göre evrenin arkasında bir tanrısal güç olabilir fakat bu tanrısal güç düzen ve amaç verir nitelikte müdahalede bulunmamaktadır. Diğer bir ifadeyle "bütün evreni kaplayan doğa mekanizması arkasında her şeye kaynak olan bir ide, tanrısal akıl yer almaktadır"<sup>102</sup> fakat bu Tanrısal akıl teleolojik bir şekilde anlaşılmalıdır.

Kant, 1755 yılında *Metafizik Bilginin İlk İlkelerinin Aydınlatılması* adını taşıyan bir yazı kaleme almıştır. Bu yazı onun düşün dünyasında ilk felsefi yazısı olması bakımından ve onun düşüncesinin yavaş yavaş doğa bilimlerinden salt felsefe ve metafizik çözümlere doğru ilerleyişinin ilk göstergesi olması bakımından önem taşımaktadır. "Kant bu yazısında doğanın en genel ilkeleri olan zaman, mekân ve maddenin kuvvetlerini varlığın en genel ve en yüksek ilkelerinden çıkarsamayı dener. Kant varlığın en yüksek ilkeleri olarak mantığın ilkelerini, yani, özdeşlik, çelişmezlik ve yeter-neden ilkelerini görür."<sup>103</sup> Kant'ın tümdengelimsel çıkarımla metafizik bilgiye ve metafizik ilkelere dair çözümlerde bulunması, onun hala Leibniz-Wolff geleneğine bağlı olduğunu ve henüz tümdengelimsel yöntemi metafiziksel spekülasyonları açıklamada bir amaç olarak gören bu rasyonalist gelenek karşısında bağımsızlığını ilan etmediği anlamı taşımaktadır.

---

<sup>100</sup> Heimsoeth, *Kant'ın Felsefesi*, s. 28.

<sup>101</sup> A.g.e., s. 28.

<sup>102</sup> A.g.e., s. 30.

<sup>103</sup> A.g.e., s. 33.

Kant'ın eleştirisi öncesi dönemde, 1756 yılında kaleme aldığı diğer bir önemli yazı ise *Fiziksel Monadoloji* adını taşıyan eseridir. Kant'ın bu eseri rasyonalist geleneğin Yeniçağ'daki önemli temsilcilerinden biri olan Leibniz'in felsefi düzleme çıkardığı *Monad*<sup>104</sup> kavramı ile Newton mekaniğinin bir uzlaştırılması ya da bir ilgi kurulması olarak ele alınmaktadır. Fakat burada bir güçlük kendini göstermektedir. Leibniz'in teorisine göre *monadlar* bölünemez en küçük tözlerdir; fakat Newton mekaniğinde tözler de dâhil olmak üzere maddesel olan şeyler sonsuza dek bölünebilir.<sup>105</sup> “Kant'ın *Arı Usun Eleştirisi*'nde ortaya koyduğu dört antinomiden ikisi madde hakkındaki bu birbirine karşıt iki teori ile ilgilidir: “Mekânda yer kaplayan şeylerin kesintisizliğini, sonsuz bölünebilirliğini kabul eden teori ile maddeyi artık bölünemeyen, bağımsız en son öğelerin yakut cevherlerin (substans) birliği olarak gören teori.”<sup>106</sup> Kant'ın gençlik döneminde üzerine gittiği önemli bir nokta da optimizmdir (iyimserliktir). Ona göre aslında bizim kötü, yıkıcı ve amaçsız olarak değerlendirdiğimiz şeyler, gerçekliğinin tümel olarak kavranması durumunda bir amacı olan ve anlama sahip olan bir yer edinirler.<sup>107</sup>

Kant'ın pozitif doğa bilimlerine ilgisi 1760'lı yıllarda azalmaya başlamıştır. O, 1760'tan önce pozitif doğa bilimleri üzerine yazılar kaleme alırken, bu tarihten sonra onun düşünce dünyası felsefi düzleme daha çok yaklaşmıştır. Bu yakınlaşmada onun Leibniz-Wolff ekolünden uzaklaşması önemli bir yer tutmuştur. O ilkin üniversite yıllarından gelen ve yakınlık gösterdiği bu düşünce sisteminden yavaş yavaş kopmuş ve daha sonraları kendi özgün felsefesini oluşturmuştur. Kant felsefesini oluşturma yolunda doğa bilimlerinden uzaklaşırken, aynı zamanda felsefi ve metafizik konuların çözümlenmesi için çaba göstermiştir. Fakat bu demek olmuyor ki Kant kendi felsefi düşüncesini bir anda doğa bilimlerinden ve Leibniz-Wolff geleneğinden uzaklaşarak oluşturmuştur. Onun düşüncesinin oluşumu uzun bir zaman dilimine yayılmıştır. Diğer bir deyişle onun düşünceleri ilkin 1750'lerde doğa bilimleri merkezinde kendini gösterirken, 1760'lardaki metafizik ve felsefi söylemler

---

<sup>104</sup> Monad: Leibniz'in metafiziğinde basit, başka bir şeye indirgenemez ve yok edilemez birim; evrenin ve evrendeki bileşik şeylerin kendisinden meydana geldikleri en küçük birlik, kendi içinde, maddi tözlerden farklı olarak, güçler içeren psişik etkinlik merkezi ya da etkin töz. Cevizci, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, s. 274.

<sup>105</sup> Heimsoeth, *Kant'ın Felsefesi*, s. 32.

<sup>106</sup> A.g.e., s. 32.

<sup>107</sup> A.g.e., s. 34.

onun düşüncesinin yeni bir boyutunu ifade eder hale gelmiş ve o yavaş yavaş artık kendi felsefesini oluşturacağı eleştirel felsefe anlayışına doğru ilerlemiştir. Düşüncelerinin eleştirel bir şekilde gelişimini kapsayan zaman diliminde Kant, geleneksel metafiziğin, bilgi teorisinin ve teolojinin bir ön eleştirisini yapmıştır. Onun kaleme aldığı yazılar bu düşünceyi kanıtlar niteliktedir.

Kant'ın doğa bilimlerinden metafiziksel ve felsefi düzlem söylemlerine doğru yöneldiğinin ilk göstergesi onun Tanrı'nın varlığına yönelik 1763 yılında kaleme almış olduğu *Tanrı'nın Varlığının Gösterilmesi İçin Olanaklı Biricik Kanıtlama Temeli* isimli yazısıdır.<sup>108</sup> O, bu yazısında esasen Tanrı'nın varlığının geleneksel metafizik söylemlerle kanıtlanamayacağını ifade ederek, geleneksel metafiziğe temelden bir eleştiri yöneltmektedir. Geleneksel rasyonalist metafiziğe göre Tanrı ontolojik argümanlarla kanıtlanabilir niteliktedir. Ontolojik kanıtın öncülüğünü Ortaçağ filozoflarından Aziz Anselmus yapmıştır. Yeniçağda ise bu görüş Descartes ve Leibniz tarafından savunulmuştur. Ontolojik kanıt “Tanrının varoluşunun en yüksek ya da en yetkin varlık olarak Tanrı tanımından zorunlulukla çıktığını gösteren kanıttır.”<sup>109</sup> Diğer bir ifadeyle ontolojik kanıt salt olarak ele alınabilecek bir kavramdan yola çıkarak hiçbir deneyim alanına imkân tanımadan Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya çalışır. Bu özelliği bakımından ontolojik kanıt *a priori* olma özelliği taşır. Yani ontolojik kanıt Tanrı'yı kanıtlarken Tanrı'nın eksiksiz, mükemmel ve yetkin bir varlık olduğunu; mükemmellik ve yetkinlik sıfatlarının olmaması durumunun düşünülemediğinin ve düşünülemediğine göre bir şeyin hem var olup hem de yok olamayacağını mantığın çelişmezlik ilkesi gereği olduğunu söyleyerek, salt bir mantık ve akıl yürütme kuralıyla Tanrı'nın varlığını kanıtlamış olur. İşte bu noktada Kant, mantık ilkesiyle ve salt akıl yürütmeyle Tanrı'nın varlığının kanıtlanmasını eleştirir. Çünkü ona göre varlık var olan olarak varlıktır ve her türlü çıkarım ve mantık ilkesinin dışındadır. Doğal olarak o, mantığın bir kuralı olan çelişmezlik ilkesi kullanılarak Tanrı'nın varlığının bilinemeyeceğini daha doğrusu böylesi bir kanıtlama yönteminin yetersiz kalacağını düşünür.

Kant'ın 1764 yılında kaleme aldığı diğer bir yapıt ise *Negatif Nicelikleri Evren Bilgisine Uygulama Denemesi* adını taşıyan yazıdır. Kant'ın bu yazısı “fizik

<sup>108</sup> Cassier, *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*, s. 68.

<sup>109</sup> Cevizci, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, s. 298.

ve matematik alanında ortaya çıkan karşıtlıklar, mantık alanında ortaya çıkan karşıtlardan başkadır düşüncesine dayanmaktadır.”<sup>110</sup> Yani ona göre fizikteki ve matematikteki karşıtlıklar bir varlığa veya bir yokluğa denk düşmektedir. Fakat mantık alanındaki karşıtlıklar bu alanlardaki karşıtlıklardan farklılık gösterir niteliktedir. Mantıktaki çelişmezlik bir somutluk veya varlıksal bir değer içermez, yani bir akıl yürütme olarak zihinde gerçekleşir ve analitik yargılardır. Analitik yargı olduğu için mantık yargılarından ve akıl ilkelerinden doğadaki karşıtlıklar üzerine bilgi edinilemez. Kant aslında burada *Arı Usun Eleştirisi*’nde değineceği *analitik* ve *sentetik* yargı ayırımını önelemiş oluyor. Çünkü eleştiri döneminde görüleceği üzere Kant’a göre matematik ve fizik alanındaki yargılar “*sentetik* yargılardır, yani bu yargılar deneyim ve algıya dayanırlar.”<sup>111</sup> Deneyim ve algıya dayanan bu yargılar, mantık ilkeleri kullanılarak kavranamazlar. Kant’ın bu yazısından iki önemli yargıya varılabilir; bunlardan birincisi mantık ve akıl yürütmenin kavradıkları alan dışında varlığın sonsuz başka alanları da vardır, diğeri ise insanda tezahür eden iyi ve kötü karşıtlığının, insanı doğal olarak ‘olması gereken’ ilkesine ulaştırması.<sup>112</sup> Bizim de çalışmamızın merkezi ilgisi olan Kant’ın ikinci yargısı, *Pratik Aklın Eleştirisi* (1788) adlı eserinde karşımıza koşulsuz buyruk (*kategorik imperatif*) olarak çıkacaktır; yani, ikinci ilke bize ahlak yasasının temellerini gösterecektir.

Kant’ın düşüncelerinin artık iyiden iyiye felsefi düzleme ilerlediği bu dönemde onun 1766 yılında kaleme almış olduğu bir yazı daha dikkati çekmektedir. Kant’ın bu yazısı *Metafiziğin Düşleriyle Açıklamalı Bir Bilicinin Düşleri* başlığını taşımaktadır. Kant bu yazısında “salt manevi dünya” sorunu üzerinde durmuştur. Ona göre metafizik sorulara açık ve kanıta dayanan yanıtlar verilmesi bu alana dair şüphelerin tamamen giderileceği anlamına gelmez. Bununla birlikte “manevi-varlık alanında sadece olumsuzluklar vardır, bedeni olmayan, fizik olmayan nedensellik yasasına bağlı olmayan etkiler gibi.”<sup>113</sup> Manevi varlık alanında olumlu kavramlara, kesinliklere ulaşmak mümkün değildir çünkü bu alanda deneyim ve algı verileri eksiktir. Buna bağlı olarak Kant, bu yazısında geleneksel metafiziği de eleştirmektedir. Geleneksel metafizik ağırlıklı olarak ve özellikle de Ortaçağda belirli

---

<sup>110</sup> Heimsoeth, *Kant’ın Felsefesi* s. 40.

<sup>111</sup> *A.g.e.*, s. 41.

<sup>112</sup> *A.g.e.*, s. 43.

<sup>113</sup> *A.g.e.*, s. 54.



buyruklarla ahlak kurallarını doğüstü bir güce bağlama gayreti içinde olmuştur. İşte Kant bu noktada geleneksel metafiziğe karşı çıkmaktadır.<sup>114</sup> Diğer bir ifadeyle “Kant geleneksel metafiziğin ahlak için zorunlu olduğunu söylemenin kabul edilebilir olmadığını belirtmektedir. Başka bir deyişle, ahlaksal ilkeler örneğin ruhun ölümsüzlüğü ve sonraki yaşamda tanrısal ödül ve ceza gibi metafiziksel gerçeklikler üzerine bağımlı değildirler. Ahlaksal ilkeler kurgul metafizikten çıkarılan vargılar değildirler.”<sup>115</sup> Diğer yandan Kant’ın ahlak ve metafizik alanlarına özel bu düşünceleri, onun eleştirel dönemde savunduğu metafizik alanın bilinemeyeceği ve ahlakın ya da ahlaklılığın ilk ilkelerinin metafizikten çıkarılamayacağı düşüncelerine öncüllük etmiştir diyebiliriz.

Kant’ın, teorik olarak, felsefesinin merkezi tezlerinin veya sistematik felsefesinin ana çizgilerinin *Duyumlanır Dünya ile Anlaşılır Dünyanın Form ve İlkeleri Üzerine* adlı eseri ile gün yüzüne çıktığı genel bir kabuldür. O bu eseri 1770 yılında kaleme almıştır. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, bu eserin önemli yönü onun ilerde gerçekleştireceği bilgi, varlık ve ahlak temellendirmelerini öncelemesidir. Bu yazısında Kant zaman ve mekân üzerine çözümlemelerde bulunur. Ona göre zaman ve mekân hem insanoğlunun algılarının – duyulur dünya deneyimlerinin – hem de doğanın – onun fizik bilimler aracılığıyla incelenen yasalarının – önkoşul olarak ortaya koyduğu prensiplerdir veya ilkelerdir. “Fakat zaman ve mekân varlığın ilkeleri değildirler; sadece algılamamızın kendi yapısına bağlı formlarıdır.”<sup>116</sup> Diğer bir ifade ile Kant’ın kullandığı anlamda zaman ve mekân kavramları kesinlikle birer kategori değildirler. Antik Yunan’dan bu yana felsefi terminolojide yer bulan kategori kavramı, bir nesneye yüklenen nitelik ya da yüklem anlamına gelmektedir. Bu özelliklere sahip olan kategorilerin ilk betimlemesini sistematik olarak yapan Aristoteles’tir. Antik Yunan düşünürü Aristoteles on (Töz, Nitelik, Nicelik, Bağını, Yer, Zaman, Durum, İyelik, Edim, Edilim)<sup>117</sup> farklı kategori olduğunu söylüyordu ve Aristoteles’e göre kategoriler bir yandan düşüncenin özelliklerini gösterirken, diğer yandan varlığın özelliklerini gösteriyordu. Kant’a göre ise kategoriler düşünceye has özellikler olarak karşımıza çıkmaktadırlar. Diğer yandan “bütün somut tasavvur ve

<sup>114</sup> Cassier, *Kant’ın Yaşamı ve Öğretisi*, s. 92.

<sup>115</sup> Copleston, *Felsefe Tarihi, Çağdaş Felsefe, Cilt VI-II, Kant*, s. 29.

<sup>116</sup> Heimsoeth, *Kant’ın Felsefesi*, s. 61.

<sup>117</sup> Çüçen, Kadir; Zafer, M. Zeynep; Esenyel, Adnan; *Varlık Felsefesi*, Ezgi Kitabevi, İstanbul, 2011, s. 141.

algılar, zaman-mekânla ilgilidir. Mekân (aynı şekilde zaman) bir bütündür. Algılanan her şeyi içine alan bu bütün, yalın öğelerin bir araya gelmesi, birliği değildir. Bu sonsuza kadar bölünebilen bir bütündür; yani zaman ve mekân sonsuza giden sürekliliklerdir; onlardaki parçalanma ve birleşmelerin sonu yoktur.”<sup>118</sup>

Kant böyle bir teoriyi öne sürerken Leibniz eleştirisi de yapmış oluyor. Çünkü Leibniz’in metafiziğine göre evrende en son bölünmez olan şeyler vardır ve Leibniz bunların salt töz olduğunu söyler. Yukarıda da ifade ettiğimiz ve açıkladığımız gibi Leibniz’in *monad* ismini verdiği bu salt tözler basit, başka bir şeye indirgenemez ve yok edilemezdir. *Monadlar* evrenin ve evrendeki birleşik olan şeylerin meydana gelmesini sağlayan, bölünemez nitelikte olan salt tözlerdir. “Oysa Kant’a göre bir şeyi sonsuza kadar bölmek hiçbir zaman olası değildir, böyle bir bölme işlemiyle hiçbir zaman basite ulaşamayız, ayrıca zamanda sonsuza ulaşmaya çalışmak da bize bileşimi vermeyecektir. Kant’a göre Leibniz’in başlıca yanlışı duyulur şeyleri düşünülür şeyler gibi almış olmaktan gelir.”<sup>119</sup> Kant’ın felsefesi bizdeki bir takım kavramların – basit, bileşim, töz ve zorunluluk gibi – duyulur dünyadan gelmediği düşüncesini temel bir dayanak olarak alır. Duyarlılığımız nesnelere ve evrende olup bitenlerden etkilenmemizi sağlar. Onları anlığımızın olduğu gibi sezme sürecinin başlangıcında duyularımızdaki evrensel ve zorunlu olanın – yani zaman ve mekânın – rolü hayatidir. Leibniz felsefesinde vurgu zaman ve mekân değil *monadlar* üzerinedir. “Leibniz’de yanyana gelen şeylerin ortak düzeni olarak beliren uzay ve zaman Kant’da duyarlılığın *a priori* yani deneyi önceleyen biçimleridir.”<sup>120</sup> Öyle görünüyor ki Kant bu yazısındaki zaman – mekân anlayışı ile Leibniz’in görüşlerini yadsıması, eleştirmesiyle rasyonalist metafiziksel gelenekten ve Leibniz etkisinden kopmuştur.

Kant’a göre “duyular dünyası bize görünen, yani bize özgü formlara, bilgimizin zaman ve mekân formlarına bürünen görünüş formlarıdır.”<sup>121</sup> Yani Kant zamanı ve mekânı duyular dünyasını anlamak için bir form olarak değerlendirmektedir. Diğer yandan zaman ve mekân asla kendi başına bir töz değil

---

<sup>118</sup> Heimsoeth, *Kant’ın Felsefesi*, s. 59.

<sup>119</sup> Lucien Goldman, *Kant Felsefesine Giriş*, çev. Afşar Timuçin, Metis Yayınları, İstanbul, 1983, s. 12.

<sup>120</sup> *A.g.e.*, s. 12.

<sup>121</sup> Heimsoeth, *a.g.e.*, s. 61.

ya da duyumlanır dünyanın varlıklarının kendisine ait bir ön ilkesi değildir. Buna karşın zaman ve mekân duyuma ve algıya dayanan bilgimizin formlarıdır; duyumlanır dünyanın ya da algılanan şeylerin anlamlı kılınabilmesi için temellerini insan zihninde bulan ve doğadaki şeylerin ön koşulu olarak ortaya çıkan ilkelerdir. Görüldüğü üzere Kant doğayı anlamamızı ya da onun hakkındaki bilgimizi ilkin duyumlanır dünyanın varlığının zaman ve mekân formları içerisinde algılanmasına bağlı kılıyor. Bizim bilme sınırlarımızın duyumlanır dünyanın algılanmasına bağlı kılınması, aslında metafizikle beraber gelen belirli varlık türlerinin bilme sınırlarımızın dışında olmasına neden oluyor. Yani “Kant’a göre kendi başına var olan Tanrı, ruh ve evrenin yapısı gibi kavramlara ve cevherler arasındaki ilgiler sorununa, duyulardan gelen tasavvur bulaştırılmamalıdır.”<sup>122</sup> Çünkü Kant’a göre bu kavramlar ya da varlık kipleri doğaüstü varlık kipleridir. Doğaüstü varlık kipleri olan bu varlıklar duyumlanır dünyanın ve algımızın dışında kalmaktadırlar. Bu varlıkların duyumlanır dünya ile beraber gelen algımızın dışında kalması, onların duyu koşullarına göre anlaşılmasını olanaklı kılmamaktadır. Duyu koşullarına göre anlam atfedemediğimiz bu varlık kipleri, doğal olarak algımızın ve bilgimizin formları olan zamanı ve mekânı aşan bir yapıya sahiptir. Zamanın ve mekânın duyular dünyasını anlamak için birer form olduğu düşünüldüğünde, sözü edilen Tanrı, ruh ve evreninin yapısı gibi varlık kipleri zaman ve mekân üstü olarak duyulamaya ve duyu koşullarına bağlı kalmaksızın düşünölmeli ve kavranmalıdır.

Anlaşıldığı üzere Kant kendi sistematik felsefesinin temelini oluşturan bu yazısında duyumlanır dünyanın algılanmasına ve bu algılanma sırasında zaman ve mekânın etkisine değinmiştir. Yani o bir bilgi teorisi çerçevesinde evreni ve doğayı nasıl anlamlandırdığımızı ve bu anlamlandırmada da nasıl bir yol izlememiz gerektiğine değinmiştir. Onun esas olarak bilgi üzerine çözümlemesi ise on yıl sonra, 1781’de kaleme alacağı ilk büyük çalışması olan *Arı Usun Eleştirisi* adlı eserinde kendini gösterecektir.

---

<sup>122</sup> Heimsoeth, *Kant’ın Felsefesi*, s. 62.

## II.2. Kant'ın Eleştirel Felsefesinde Bilgi Problemi Merkezinde Ahlak Felsefesinin Temellenmesi

### II.2.1. Bilginin Transendental Çözümlemesi: *Arı Usun Eleştirisi*

Akılcıların ve deneycilerin bilgi problemlerini çözmeye çabalarında indirgeyici tavırları Kant'ın eleştirel felsefesinin dokusunu oluşturan ana unsurdur. Rasyonalist gelenek bilginin kaynağını aklın kavramlar üzerindeki kurgulaması ve doğa üzerindeki mutlak hâkimiyetinin bir sonucu olarak görmüştür. Diğer yandan Locke ile başlayan sistemli İngiliz empirizmi ise duyumu, duyulardan elde edilen algıyı bilginin yegâne temeli olarak görmekteydi. Peki, bilginin kaynağı konusunda dogmatik olarak bir birine bu kadar zıt görüş belirten iki kutuptan hangisi haklıdır? İşte bu soru Kant'ın da zihninde dolaşan ve cevaplanması gereken bir soru olarak gün yüzüne çıkmış ve bu çerçevede Kant'ın, bilginin kaynağına ilişkin görüşlerini belirtmesinin başlangıç noktası olmuştur. Her şeyden önce “Kant geleneksel metafiziğin iddialarını *sentetik a priori* yargılar olarak adlandırır ve mevcut haliyle dünya hakkında deneyimden bağımsız *a priori* bir şey bilmemizin imkânsız olduğunu ortaya atar. Ama tüm bilginin yalnızca deneyimden türetileceğini düşünerek, bilgiyi duyumda arayan önceki empirist filozofların yolundan ilerlemez.”<sup>123</sup> Yani ona göre klasik rasyonalizm *sentetik a priori* önermeler sunarak bilgi sistemini oluşturur, fakat bu zaten dış dünyadan edinilen bilgilerdir. Bu durumun bir uzantısı olarak *Arı Usun Eleştirisi* adlı eserinde Kant, tüm bilgimizin deneyimle başladığı, buna karşın yalnızca deneyimin bilgi üretmeye yeterli olmadığı önermesini felsefi düzleme çıkararak bilginin kaynağı probleminin kritiğine başlamıştır.<sup>124</sup> Buradan da anlaşılacağı üzere bilgiye ulaşma konusunda ne salt akıl kendi kendine yeter durumdadır ve bilgiye ulaşabilir ne de duyum ve algılarla elde ettiğimiz deneyimler bizi kesin doğru bilgiye götürebilir. Öyleyse doğru bilgiye ulaşmanın yolu, bilgi konusunda bu iki zıt kutbu temsil eden görüşlerin bilgiye ulaşmada değişmez olarak kabul ettikleri temel unsurlarının irdelenmesinden ve bu unsurların yeterli bir uyum içerisinde bilginin inşa edilmesi aşamasında kullanılmasından geçmektedir. İşte Kant'ın kritisizmine yön verecek olan bu iki

<sup>123</sup> Manfred Kuehn, *Kant*, çev. Bülent O. Doğan, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, Ocak 2017, s. 237.

<sup>124</sup> Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul, 1993, s. 37 – 38.

unsur, algı ve akıl ya da aklın işleviyle ortaya çıkacak olan kavramdır. Yani ona göre bilginin inşa edilmesinde iki taraflı bir birlikteliğe, düşünce içerikleri olarak deneyimlere ve aklın deneyimlerini işleyecek kavramları sağlamasına aynı anda ihtiyaç duyulmaktadır. Kant bu durumu ‘algısız kavramlar boş, kavramsız algılar kördür’ veya diğer bir ifade ile ‘içeriksiz düşünceler boş ve kavramlar olmaksızın sezgiler kördür’ önermesiyle ifade etmektedir.<sup>125</sup> Çünkü eğer bilginin oluşumu tek taraflı olarak ele alınacak olursa, burada hiçbir zaman doğru bilginin kaynağına ve imkânına yönelik çözümlenmeleri tamamlamış sayılamayız. Bundan dolayı bilgi konusunda yapılacak bir çözümlemede algılar ya da akıl eğer tek taraflı olarak ele alınırsa, bizi hiçbir zaman doğru bilgiye götüremez. Çünkü “algı bu haliyle olduğu gibi doğadan kopya edilemez. O düşünsel ve belleksel işlemlerle objeleşir ki böylece bir tasarım altına sokulmuş olur. Algı rasyonel işlemlere tabi tutulmamış haliyle bir kendiliğindenliğe sahiptir.”<sup>126</sup> Kant’a göre duyularla şekillenen algılarımız direkt olarak elde edilemez. Algıyı anlamlandırma işlevi olmaksızın, yani akıl ve aklın işlevleri olmaksızın algının, duyulanan verilerin kendiliğindenliğinin üzerine bir şey katmadan, başka bir ifadeyle onları zihinde tasarımlar haline dönüştürmeden algı tek başına yetersiz kalmaktadır. Kant’ın algı ve akıl arasında böyle bir bağ kurma girişimi onun eleştiri felsefesinin başlangıç noktasını oluşturmaktadır. Bu bağlamda o, *Arı Usun Eleştirisi*’nde anlama yetisinin doğru ve uygun kullanımı ile geleneksel metafiziğin akla ilişkin iddialarını öne sürme sürecindeki uygunsuz veya gayrimeşru kullanımı arasına bir sınır çekerek bilginin nerede ve nasıl mümkün nerede imkânsız olduğunu gösterme projesini gerçekleştirmeye çalışır.<sup>127</sup>

Kant algı ve akıl arasında bağ kurma girişimine öncelikle bilgi hakkındaki yargıları *a priori* ve *a posteriori* olarak ikiye ayırarak başlar.<sup>128</sup> Kant bu ayımla kalmayıp daha sonra yargıları *analitik a posteriori*, *analitik a priori*, *sentetik a posteriori* ve *sentetik a priori* olmak üzere dörde ayırır.<sup>129</sup> Bu ayırmadan sonra ise bilginizi sağlayanın *sentetik a priori* yargılar olduğunu belirtir. *Sentetik a priori* yargıların içeriklendirmesini duyarlık formları olan, zaman ve mekân (transendental estetik), anlık formları olan kategoriler (transendental analitik-mantık) ve akıl

<sup>125</sup> Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s. 66.

<sup>126</sup> Doğan Özlem, *Kant Üstüne Yazılar*, Notos Kitap Yayınevi, İstanbul, 2015, s. 16.

<sup>127</sup> Ahmet Cevizci, *Bilgi Felsefesi*, Say Yayınları, İstanbul, 2010, s. 186.

<sup>128</sup> Kant, *a.g.e.*, s. 38.

<sup>129</sup> *A.g.e.*, s. 41 – 44.

formları olan ideler (transendental diyalektik) olmak üzere üçe ayırır.<sup>130</sup> Onun buradaki temel amaçlarından biri bilim olarak metafiziğin mümkün olup olmadığını araştırmaktır. Kant, kurgusal çıkarımlarla kendini temellendiren dogmatizmin elinde metafiziğin sonsuz çekişmelerinin savaş alanına dönmesine karşı tavır almaya çalışmıştır. Bir yandan da şüpheciliğe yol açan empirizmin de, bir anlamıyla metafiziğe güvensizlikten ileri geldiğini söylemek mümkündür. Bu durum bir yöntem incelemesini zorunlu kılmaktadır. Bu nedenle, tam bir reform ve metafiziğin yeniden doğuşuna zemin sağlamak için deneyimle elde edemediğimiz bilgiyi, sadece herhangi bir deneyim duygusu ile haklı çıkarılan deneysel bilgidan ayırmak gerekir. Kant, yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, birinciyi *a priori* ve ikinciyi de *a posteriori* olarak sınıflandırdı. Kant'ın bakış açısından tüm bilgimizin deneyimden başladığı konusunda hiçbir kuşku olamaz:

“...çünkü bilgi yetisi eğer duyularımızı uyararak bir yandan kendiliğinden tasarımlar yaratan, öte yandan bunları karşılaştırmak ve bağlayarak ya da ayırarak duyuusal izlenimlerin ham gerecini nesnelere deneyim denilen bir bilgisine işlemek için anlık etkinliğimizi devime geçiren nesnelere yoluyla olmasaydı başka hangi yolla uygulamaya geçirilebilirdi? Öyleyse zamana göre bizde hiçbir bilgi deneyimi öncelemez ve tüm bilgi deneyimle başlar.”<sup>131</sup>

Kant'a göre *a priori* yargılar deneyimden bağımsız olan, deneyime kaynaklık eden ve zorunlu olarak kendi kendilerini doğrulayan, doğru olan yargılardır. Örneğin 'paralel iki doğru sonsuza kadar çakışmaz' yargısı bir *a priori* yargıdır ve mantık ilkeleri gereği kendini zorunlu olarak doğrular. Yani bu yargıların temeli hiçbir şekilde deneyim değil, zihin ve mantık ilkeleridir. Buna karşın *a posteriori* yargılar ise temelini deneyimde bulan ve doğrulukları deneyimden elde eden yargılardır. Örneğin 'bu toprak kahverengidir' önermesi deneyimle elde edilmiştir ve *a posteriori* bir önermedir. Kant *a priori* ve *a posteriori* yargılar arasında bir ayrım yaptıktan sonra *analitik* ve *sentetik* yargıları da ikili bir ayrıma tabi tutmuştur.<sup>132</sup> Ona göre *analitik* yargılar bize doğa hakkında yeni bir bilgi vermeyen, yüklemine öznesinde doğrulayan ve içeren, inkâr edilemeyen ve inkâr edildiği zaman zihnin

<sup>130</sup> Kuehn, *Kant*, s. 238.

<sup>131</sup> Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s. 37.

<sup>132</sup> *A.g.e.*, s. 41.

çelişkiye düştüğü yargılardır.<sup>133</sup> Buna örnek olarak ‘insanlar canlıdır’ yargısı verilebilir. Buna karşın *sentetik* yargılar bize doğa hakkında edinilmemiş yeni bir bilgi sağlar ve bu yargıların yüklemi öznesinde doğrulanmaz ve içerilmez. Ayrıca bütün deneyim yargıları *sentetik*’tir.<sup>134</sup> Bu yargılara örnek olarak ise ‘bazı canlılar insandır’ önermesi verilebilir. Kant *a priori*, *a posteriori*, *analitik* ve *sentetik* yargı ayrımı yaptıktan sonra bu yargıları birleştirerek nihai olarak bir dördü ayrıma gitmiştir. Buna göre ilk yargı türü olan *analitik a posteriori* yargılar boş bir sınıflama oluşturur ya da boş bir sınıfı temsil etmektedir. Bu yargılarının boş bir sınıfı temsil etmesinin nedeni *analitik yargı*’ların hepsi tümel ve mantık ilkeleri gereği zorunlu olduğu için bir yargının hem *analitik* hem de *a posteriori* olmasının mümkün olmamasıdır.<sup>135</sup> İkinci yargı türü olan *analitik a priori* yargılar ise zorunlu olarak kendi kendini doğrulayan ya da doğru olan çelişmezlik ilkesi temelinde yükselen ve deneyimden bağımsız olan akıl ilkeleridir. Örneğin ‘insan bir canlı değildir önermesi’ çelişkiye düşürür ve önermenin yapısı gereği mantık ilkelerine aykırıdır. Bu tip bir önerme *analitik a priori* bir önerme olamazken, ‘insan bir canlıdır’ önermesi önermenin yapısı gereği *analitik a priori* bir yargıdır.<sup>136</sup> Üçüncü yargı tipi olan *sentetik a posteriori* önermeler ise zorunlu değil, olumlamaya bağlı olan, doğru ya da yanlış değeri taşıyabilen deneyim temelinde yükselen önermelerdir. Örnek olarak ‘ağaçlar çiçek açar’ önermesi hem olumlanabilen hem de olumsuzlanabilen bir önerme olduğu için *sentetik a posteriori* yargı olmaktadır.<sup>137</sup> Kant bilginin kaynağı ve imkânı konusunda dördüncü yargı tipi olan *sentetik a priori* yargıların özneye katkıda bulunacağını söyler. Yani ona göre bilginin kaynağı, bilginizi hem genişletecek hem de tümel olarak zorunlu olan *sentetik a priori* yargılardır. Diğer bir ifade ile ona göre “insan zihninin, şeyleri sadece, şeyler bilginin özne tarafındaki *a priori* koşullarına tabi oldukları sürece bilebildiğini söylemektedir.”<sup>138</sup> Diğer yandan bilginin kaynağını böylesi bir algı ve deneye indirgeyen Kant, klasik metafiziksel spekülasyonların da imkân dâhilinden çıktığını ortaya koymaktır. Çünkü klasik metafiziğin bize aklın yanılmazlığından türetilen sunduğu bilgiler aslında birer *sentetik*

<sup>133</sup> Nejat Bozkurt, *Immanuel Kant Seçilmiş Yazılar, “Analitik ve Sentetik Yargıların Ayrımı Üstüne”*, Sentez Yayıncılık, İstanbul, 2015, s. 160.

<sup>134</sup> *A.g.e.*, s. 160-161

<sup>135</sup> Cevizci, *Bilgi Felsefesi*, s. 188.

<sup>136</sup> *A.g.e.*, s. 189.

<sup>137</sup> *A.g.e.*, s. 189.

<sup>138</sup> *A.g.e.*, s. 191.

*a priori* bilgi durumundadır. O halde *sentetik a priori* yargı türünü oluşturan unsurlar nelerdir? İşte Kant bunları formlar ya da yetiler olarak belirtir ve üçe ayırır. Şimdi Kant'ın bilginin inşasında kullandığı bu formları inceleyelim.

Bilginin algı ve deneyim gibi ikili bir kaynağının olduğunu belirten Kant hemen yukarıda değindiğimiz gibi ilkin yargıları ayırmış daha sonra da bilginizi oluşturan yargıların *sentetik a priori* yargılar olduğunu belirtmiştir. Ona göre *sentetik a priori* yargılar belirli epistemik koşullar aracılığıyla elde edilebilir. Bu koşullar bilginizin imkânında zorunlu olan koşullardır. Diğer bir ifadeyle Kant “bilginin zorunlu olarak tabi olduğu bu *a priori* epistemik koşulları formlar olarak tarif eder. Bundan böyle, bu formları duyarlık formları, anlık formları ve akıl formları olmak üzere üçe ayırmaktadır.”<sup>139</sup> İlk olarak inceleyeceğimiz form olan zaman ve uzam ya da transendental estetiklerdir. “Duyarlığın formları olan zaman ve mekân ona göre kendinde şeylerin öz nitelikleri değil, dış dünyaya ait bilginizin deneyimsel öznel koşullarıdır.”<sup>140</sup> Kant burada zaman ve mekân dışında kalan hiçbir bilginin olamayacağını belirtir. Çünkü zaman ve mekân, fenomenlerin yani kendinde şeylerin bize gelmesini sağlayan, bizim onları algılamamızı sağlayan üst düzenleyicilerdir. Doğamız gereği zamanı ve mekânı aşabilen ya da bunlar üzerinde bir oynama yapamayan farklı bir varlık formu olmadığımız açık bir şekilde ortadadır. Diğer bir ifadeyle insan zihni ve insanın anlama kapasitesi sınırlıdır ya da zihinsel yetimiz kendinde şeylerin öz niteliklerini kavrayacak kadar üstün değildir. Bu nedenle kendinde şeyleri sadece bize göründükleri gibi kavrayabiliriz. Bu bağlamda zaman ve mekân kendinde şeylerin bilgisine ulaşmamız ve onları bize görüldüğü gibi kavramamız için zorunlu olmak durumundadır. Buradan da anlaşılacağı üzere Kant'a göre zaman ve mekân dışında bir deneyim dünyası bulunmamaktadır. Yani bizim bütün deneyimimizin ön koşulu bize kendinle şeyleri, fenomenleri sunan ya da algılamamızı sağlayan zaman ve mekândır.

Kant'a göre diğer bir form transendental mantık-analitik olan anlık formları ya da kategorilerdir. Kant kategorileri esasen nicelik, nitelik, bağıntı ve kiplik olmak üzere dördü bir şekilde sistematize eder. Bu dördü kategoride Birlik, Çokluk ve Bütünlük kategorileri Nicelik ana kategorisine; Gerçeklik, Olumsuzlama ve

---

<sup>139</sup> Kuehn, *Kant*, s. 238.

<sup>140</sup> *A.g.e.*, s. 238.



Sınırlandırma kategorileri Nitelik ana kategorisine; Töz, Neden ve Birliktelik kategorileri Bağıntı ana kategorisine; Olanak, Varoluş, Zorunluluk ise Kiplik ana kategorisine denk gelmektedir.<sup>141</sup> Kategoriler bilgiyi düzenleyen *a priori* ilkeler olarak karşımıza çıkmaktadır. Yani kategoriler duyu verilerini düzenleyen ve onlara şekil veren, diğer bir ifade ile deneyimi ve algıyı anlamlı kılan zihin ilkeleridirler. Kategoriler aşkın kavramlardır, yani dış dünyadan gelmezler aksine zihinde mevcuttur ve bilgimizin düzenleyici öğeleridirler. Diğer yandan “Kant kategorilerin kendi başına deneyimden bağımsız olduğunu, ama kullanımlarının uzamsal-zamansal deneyimle sınırlı olduğunu göstermeye çalışır. Kategoriler deneyim nesnelere ya da görünüm hakkında düşünebilmemiz için tasarlanmıştır.”<sup>142</sup> Yani diyebiliriz ki kategoriler bizim kendinde şeylerden, fenomenlerden deneyim ve algıyla elde ettiğimiz malzemeyi zaman ve mekân ilintileriyle beraber şekillendirip bilgi formuna sokan düzenleyicilerdir.

Kant’ın üçüncü formu ise transendental diyalektik olan akıl formları yani idelerdir veya idealardır. Kant şöyle der: “İdea ile zorunlu bir us kavramını anlıyorum ki, duyuda ona karşılık düşen hiçbir nesne verilemez. Öyleyse şimdi irdelenen arı us kavramlarımız *aşkınsal idealardır*. Bunlar arı usun kavramlarıdır; çünkü tüm deneyim bilgisini saltık bir koşullar bütünlüğü tarafından belirlemiş görürler.”<sup>143</sup> Kant’a göre salt aklın üç temel idesi vardır: Ruh, evren ve Tanrı:

“Düşünen özne *ruhbilimin* nesnesidir, tüm görüngülerin toplamı (evren) *evrenbilimin*, ve düşünülebilen her şeyin olanağının en yüksek koşulunu kapsayan şey (tüm varlıkların varlığı) *Tanrıbilimin* nesnesidir. Öyleyse arı us bir aşkınsal ruh-öğretisi (*psychologia rationalis*) için, bir aşkınsal evren bilimi (*cosmologia rationalis*) için ve son olarak bir aşkınsal Tanrı bilgisi (*Theologia transzendentalis*) için idea sağlar. Anlak bu bilimlerden herhangi birinin saltık bir taslağını bile veremez, üstelik nesnelere (görüngü) birinden görgül birleşimin en uzak üyelerine dek ilerleyebilmek için usun en yüksek mantıksal kullanımı ile, tüm düşünülebilir çıkarsamalar bağlı olsa bile. Bu bilimler yalnızca arı usun arı ve gerçek birer ürünü ya da sorunudurlar.”<sup>144</sup>

<sup>141</sup> Immanuel Kant, *Prolegomena*, çev. Ioanna Kuçuradi – Yusuf Örnek, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 1995, s. 53-55.

<sup>142</sup> Kuehn, *Kant*, s. 239.

<sup>143</sup> Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s. 187.

<sup>144</sup> *A.g.e.*, s. 190.

Şimdiye kadar ortaya konan birçok metafiziksel teori çeşitli spekülasyonlarla bu ideleri açıklamaya çalışmıştır. Fakat bu ideler deneyim alanının dışında oldukları için yani birer fenomen olmadıkları ve yapılan açıklamalar salt akıl yürütmeye dayandıkları için ortaya atılan düşünceler kendi içerisinde bir diyalektik<sup>145</sup> oluşturur. Bu diyalektik ise Kant'a göre bizi aklın kusurlu olduğu sonucuna götürür. "Aklın buradaki mantığı, bütün şeylerin salt bütünlüğü idesinden, salt kavramlardan, evrenin yapısıyla ilgili *sentetik a priori* yargılara varmak ister. İşte yanıltmanın kaynağı buradadır. Burada akıl, diyalektik bir duruma düşer. Diyalektik kavramı, yanıltan "görüntü mantığı", insanın kendi kendisini yanıltması anlamını taşır"<sup>146</sup> Çünkü akıl hem tezi hem de antitezi doğrulayabilmektedir. "Fakat akıl, bu yanılsamayı eleştirme ve yanılsamanın kaçınılmaz cazibesine kendini kaptırmama kabiliyetine de sahiptir. Kant'a göre felsefenin en esaslı dramı, aklın kendi içindeki mücadelesidir."<sup>147</sup> Akıl kendisine döndüğünde hem tezi hem de antitezi doğrulayabileceği için ideler hakkında yapılan açıklamaların sağlam bir temeli yoktur ve hatta öyle ki bunlar salt akıl yürütmeye de bilinemez kavramlardır. Bu bilinmezliği Kant çelişiklik ilkesi gereği açıklar. Kant'a göre bir tezin zıddı olan antitez aklın kendi ilkelerinden gelmektedir ki bu da klasik metafiziğin temel iddiası olan aklın kesin bilgiyi üreteceği ve aklın yanıltmazlığı iddiasını aklın kusurlu bir yapıda olması hasebiyle çürütmektedir.<sup>148</sup>

Kant *Arı Usun Eleştirisi*'nin "Transendental Diyalektik" bölümünde, yukarıda da bahsettiğimiz gibi, üç ideyi ele alıp inceler. Biz çalışma konumuz ile çok daha yakından ilgili olması nedeniyle bunlardan ikincisi olan evren idesi (rational kozmoloji – evren hakkında empirik araştırmalara dayanmayan, akla dayanan teori) üzerinde duracağız.

Leibniz'in monadlar teorisi açık bir dille bize evrenin basit, bölünemez öğelerden oluşmaktadır. Aynı düşünce atomcular içinde geçerlidir. Bu görüş Kartezyen felsefenin öne sürdüğü madde ve evren görüşünün karşısındadır çünkü

---

<sup>145</sup> Kant diyalektik kavramını Platon ve Hegel'deki gibi klasik anlamda kullanmaz. Kant'a göre diyalektik kendi içerisinde boşu boşuna dönen bir kavram çatışmasıdır ve bu anlamıyla Kant diyalektik kavramını Sofistler'den ve Eristikler'den almıştır. Heimsoeth, *Kant'ın Felsefesi*, s. 99.

<sup>146</sup> *A.g.e.*, s. 102-103.

<sup>147</sup> Allen W. Wood, *Kant*, çev. Aliye Kovanlıkaya, Ankara: Dost Kitapevi Yayınları, 2009, s. 114.

<sup>148</sup> Kuehn, *Kant*, s. 243.

Descartes felsefesinde maddeyi mekâna bağı bir süreklilik (*continuum*) olarak ele almaktadır. Spinoza'ya göre de varlık bir süreklilik olarak alınır ve var olanlar varlığın değişik formlarıdır. Kant'a göre ise bu düşünceler her şeyden burada aklın yapısından kaynaklanan bir problem vardır. Burada söz konusu olan maddenin bölünmesi veya birleşmesinden daha çok aklın çözüm arayışında düştüğü diyalektiktir. “Gerçekte biz, varlığın, ne basit bir cevher olduğundan, yani fizik *monodlardan* söz edebiliriz; ne de varlığın sonsuza kadar bölünebilirliğinden. Kant, gençliğinde yazdığı yazılarında, sonsuza kadar bölünebilir bir bütünden, *fatum continuum*dan bahsediyordu. Şimdi ise diyor ki: Biz evreni ve evrenin maddesini, ancak zaman ve mekan koşullarına bağı olarak bilebiliriz. Bu koşullar içinde, son şeylere asla ulaşamaz: Ne en küçük parçaya; ne de sonsuz kadar bölünebilir bir bütüne.”<sup>149</sup> Aklın ideleri çözümlenmek için düştüğü çelişkileri Kant çatışkı (antinomi) olarak adlandırır. Kendi içine döndüğünde deneyin yardımını alamayan insan zihninin karşılaştığı problemlerde yine de bir sonuca ulaşma beklentileri boşuna çıkar. Akıl burada deneyin üstüne çıktığı için mutlak olana, salt olana ulaşmak ister. Bu noktada onun için bu çatışkılar zorunludur. *Arı Usun Eleştirisi*'nin giriş cümlesinde Kant'ın bu zorluğu net bir şekilde ifade ettiği görülmektedir: “İNSAN usu bilgisinin 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 yanıtlayamaz, çünkü insanın tüm yeteneğini aşarlar.”<sup>150</sup> Bu antinomileri şu şekilde sıralayabiliriz:

**1. Sav:** Evrenin zamanda başlangıcı vardır ve uzay açısından da sınırlar içinde kapalıdır.

**Karşısav:** Evrenin hiçbir başlangıcı ve uzayda hiçbir sınırı yoktur; tersine, zaman açısından olduğu gibi uzay açısından da sonsuzdur.

**2. Sav:** Evrendeki her bileşik töz yalın parçalardan oluşur ve genel olarak yalın olandan ya da bundan bileşmiş olandan başka hiç bir şey yoktur.

**Karşısav:** Evrende hiçbir bileşik şey yalın parçalardan oluşmaz ve genel olarak evrende yalın hiç bir şey yoktur.

<sup>149</sup> Heimsoth, *Kant'ın Felsefesi*, s. 106 – 107.

<sup>150</sup> Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s. 17.

**3. Sav:** Doğa yasalarına göre nedensellik kendisinden evrenin görüngülerinin tümünün de türetilebileceği biricik nedensellik değildir. Bu görüngüleri açıklamak için bir de özgürlük yoluyla nedenselliği varsaymak zorunludur.

**Karşısav:** Hiçbir özgürlük yoktur, tersine evrendeki her şey yalnızca doğa yasalarına göre olur.

**4.Sav:** Evrene öyle bir şey aittir ki, onun parçası ya da nedeni olarak, saltık olarak zorunlu bir varlıktır.

**Karşısav:** Ne evrende ne de dışında onun nedeni olarak saltık olarak zorunlu hiçbir varlık yoktur.<sup>151</sup>

“Kant antinomileri çözme denemesinde 1. ve 2. antinomiler için ne o – ne o sonucuna varır; yani ne tez, ne de antitez haklıdır. 3. ve 4. antinomilerde ise; hem o – hem o der; yani hem tez, hem de antitez haklıdır.”<sup>152</sup> Burada hemen belirtmek gerekir ki, çalışmamızda Kant’ın ileri sürdüğü idelerin ve antinomilerin detaylarına girmeyeceğiz. Burada bizi ilgilendiren yukarıda ifade edilen Kant’ın üçüncü antinomisidir. Onun etik teorisinin hareket noktası ve güzergâhı özgürlük kavramı tarafından belirlenir. Onun için “arı usun saltık olarak zorunlu bir kılışsal (ahlaksal) kullanımı vardır ve bunda kaçınılmaz olarak duyarlılığın sınırlarının ötesine geçer.”<sup>153</sup> İşte bu noktadan hareketle üçüncü antinominin çözümlenmesini yapmak mümkün olur. Biz kendimize dayanarak, istememize ve aklımıza dayanarak özgür olduğumuzu kabul ederiz. Bu bağlamda “Kant bu antinominin bir çözümü olması gerektiğini düşünüyordu, çünkü pratik alanda aklın kullanımı meşrudur. Gerçekten de benim ben olduğumu bana söyleyen pratik akıldır *Saf* aklın kendi ile-çelişme doğrultusundaki yanıltıcı *pratik* akılı yasaklamamalıdır ki böylece antinomi çözülebilsin.”<sup>154</sup> Biz pratik akıl tarafından özgür olduğumuzu kabul etmeye yöneltilmekteyiz. Özgür olduğumuzu savunacaksa ortada bir çelişki vardır ama hem eylemimiz doğanın parçası değildir hem de aklımızın pratik kullanımı reddetmek doğru eyleme hiçbir zaman ulaşamayacağımız anlamına gelir. Kant’ın etik teorisinde

<sup>151</sup> Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s. 231-245.

<sup>152</sup> Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 357.

<sup>153</sup> Kant, *a.g.e.*, s. 27.

<sup>154</sup> Roger Scruton, *Düşüncenin Ustaları Kant*, çev. Cemal Atilla, Altın Kitaplar Yayınevi, İstanbul, 2003, s. 80.

“doğru eylem nedir?” sorusu “öznenin yaptığı şeyin yaratıcısı olduğu”<sup>155</sup> düşüncesini dünyadaki her eylem için – ve böylece düşünülmüş her karar için – bir ön kabul olarak almasında açıklık kazanır:

“Tüm bu belirtilenler, Kant’ın ödev etiğinin etikte temel problemin “doğru eylem” problemi olduğu sayılığını benimseyen bir anlayışın ürünü olduğunu da gösterebilir. Kant etiğinde doğru eylem, istençle ve akılla, bu demektir ki özgürce konan bir ödevin gereğini yerine getirmeye yönelik eylemdir ve sadece insana özgü ve insana aittir. Başka bir ifadeyle, doğru eylem, ödevi gerçekleştirmeye yönelik eylemdir. Şu da anlaşılır ki, Kant için etik, doğru eylemin ne olduğu sorusunu yanıtlama girişimidir.”<sup>156</sup>

Kant üçüncü antinomiye çözümlenmeye *Pratik Aklın Eleştirisi*’nde girişir. Ancak bu eserden önce etik teorisinin temellerinin *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi* başlıklı etkileyici eserinde kısa ama derinlikli bir özetini verir. Onun eylemin ahlaki değerini nasıl karakterize ettiğini sağlıklı bir şekilde göstermenin yolu, öncelikli olarak, bu eserini ayrıntılı olarak incelemekten geçer. Bir sonraki bölümde amacımız bunu gerçekleştirmektir.

## II.2.2. Ahlak Metafiziğinin Gerekliği

Kant, 1781’de yayımlanan ilk büyük çalışması olan *Arı Usun Eleştirisi*’nde temellendirdiği bilgi teorisinin içyapısını şu sözlerle ortaya koyar:

“Benim işim yalnızca usun kendisi ve arı düşüncesi iledir ve bunların kapsamlı bilgilerini çok ötelede aramam gerekemeyecektir, çünkü onlarla kendi içimde karşılaşırım ve bu konuda sıradan mantık bana daha şimdiden usun tüm yalın eylemlerinin tam ve dizgisel sıralanışının örneğini verir. Burada bana kalan yalnızca deneyimin tüm gereç ve yardımı uzaklaştırıldığında us ile ne ölçüde başarılı olmayı umabilirim sorusunu yanıtlamaktır.”<sup>157</sup>

Kant’a göre, felsefenin her alanı birbiriyle bağlantılıdır. Bu nedenle *Arı Usun Eleştirisi*’nden elde edilen sonuçlardan eylem alanında karşılaştığımız problemlerde de yararlanmamız bir anlamda zorunludur. Bu nedenle, Kant’ın yöntemini etik teoriye getirmeden önce, onun *magnum opus*’u *Arı Usun Eleştirisi*’ni incelemek zorunlu görünmektedir. Önceki başlıkta Kant’ın *Arı Usun Eleştirisi*’ndeki belirlediği kavramsal çerçeveyi özetledik. Bu bölümde ise onun bu kavramsal çerçeve içinden

<sup>155</sup> Scruton, *Düşüncenin Ustaları Kant*, s. 79.

<sup>156</sup> Özlem, *Etik – Ahlak Felsefesi*, s. 81.

<sup>157</sup> Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s. 19.

etik problemleri çözümüne giden geçişi nasıl ortaya koyduğunu göstermeyi amaçlıyoruz.

Kant *Arı Usun Eleştirisi*'nde eleştirel sorular ortaya koymuştur ve bilgimizin sınırlarını göstermeye çalışmıştır. Bu bağlamda bu eser, günümüzde de birçok düşünürün detaylı olarak ele aldığı ve bu nedenle de kendisine paha biçilmez bir değer verilen felsefi bir eserdir. Kant, bu eserde tamamen yeni bir felsefe metodu ortaya çıkardığının farkındaydı, bu yüzden onu eleştirel olarak gördü ve sonraki eleştirilerini bu eser üzerinden yürüttü. Onun eleştiri kavramı üzerine yaptığı vurgu çok önemlidir. Eleştiri Yunanca *kritikos* kelimesinden gelir ve kavram “ayırt etmek” (to discriminate) ve “kararlaştırmak” (to decide) anlamlarına gelir.<sup>158</sup> Bu nedenle, onun felsefesinin eleştirel işlevi, her şeyden önce, kendi felsefe yöntemini önceki felsefi geleneklerin dogmatik ve şüpheci yöntemlerinden farklılaştırdığını göstermektir. Ona göre hem rasyonalizm hem de empirizm bilginin kaynağı ve imkânı konularında dogmatik bir tavır sergilemektedir. Burada, “dogmatik rasyonalizmde, bilgi teorisi, özne ile nesne arasındaki bir karşıtlılık, idelerin düzeni ile şeylerin düzeni arasında bir uyum düşüncesinde temelleniyordu.”<sup>159</sup> Bu demek oluyor ki bilgi konusunda dogmatik bir yaklaşım sergileyen rasyonalizme göre insan zihninin bir göstergesi olan idelerin ya da düşüncelerin nesneye uygun düşmesi doğru olarak, doğru bilgi olarak kabul edilmektedir. Yani insan zihni bilginin bir üreticisi değil, ancak ve ancak mutlak bilginin taşıyıcısı konumundadır. Çünkü rasyonalizme göre duyu deneyimleri geçicidir ve insanları yanılttığı için bizleri doğru bilgiye ulaştıramaz. Ancak rasyonalizmin empirizme getirdiği bu eleştiriyle beraber rasyonalizmde de eleştirilmesi gereken konular da bulunmaktadır. Bu konulardan ilki akli değişmez bir bilgi taşıyıcısı olarak görmesidir.

Aklın büyük problemleri çözmekte karşılaştığı sorunlar düşünüldüğünde, onun değişmez olduğu düşüncesine de şüphe ile yaklaşmanın çok fazla itiraz edilemeyecek bir düşünce olduğu ortaya çıkmaktadır. Böylece rasyonalistlerin söylediği gibi herkese eşit verilen ya da herkeste doğuştan olarak eşit var olan bir akıl kavramından bahsedilmesi, teorik olarak mümkün görünse de pratik olarak zor

<sup>158</sup> Online Etymology Dictionary, “<https://www.etymonline.com/word/critic>”, 27.09.2019.

<sup>159</sup> Gilles Deleuze, *Kant'ın Eleştiri Felsefesi*, çev. Hüseyin Portal, Cem Yayınevi, İstanbul, 2017, s. 51.

görülmektedir. Descartes'in söylediği gibi sağduyu herkese eşit bir şekilde dağıtılmamışsa,<sup>160</sup> o halde akıl bilgiye ulaşma konusunda rölativizme düşecek ve doğru bilgiye akılla ulaşılabileceği yönündeki tez de metafiziksel bir spekülasyon olarak kalacaktır. Bu aklın kendi içinde çelişkiye düşerek kendini bir güvensizliğin içinde bulması anlamına gelmektedir. Eğer rasyonalistlerin temel tezi pratikte çözümsüz kalıyorsa o zaman onların empirizme yönelttiği eleştiriye kendilerinin düştüğünü görürüz. Diğer bir eleştiri konusu ise rasyonalistlerin akli tabiattan ayrı bir töz olarak değerlendirmeleridir. Buradaki çelişki ise birbirine indirgenemeyen tabiatın ve aklın birbirleriyle nasıl ilişkilendirildiğidir. Bunun karşısındaki teze, yani empirizme göre ise tüm bilgimize kaynaklık eden insan zihni değil, insanın duyum ve algı yönelimleridir. İnsan bir nesnenin bilgisine ancak ve ancak duyum, algı ve deneyimle ulaşabilir. Çünkü insan zihni burada pasif kalmakta, zihnin aktifleşip bilgi üretimi yapması ise bir ön şart olarak deneyim ve duyuma tabi kılınmaktadır. Yine empirizmde de görüldüğü üzere bilginin kaynağı konusunda o da duyum, deneyim ve algının başat rol oynadığını savunduğu için bir anlamda dogmatik anlayışına yaklaşmaktadır. Ancak empirizmin güçlük yaşadığı konu şudur: Algının ve duyumun her zaman aynı sonucu vermemesi, daha doğru bir ifade ile kişiden kişiye değişmesi her zaman bilgide olasılığı bizim için bir tehdit durumuna getirmektedir. Örneğin Hume'un felsefesinde alışkanlık ilkesi temelinde düşüncelerimiz ve kavramlarımız doğanın akışı ile aynı yolu izler. "Ancak deneyim bilgisinin olasılığın tahakkümünde olması nedeniyle, neden böyle bir uyumun var olduğunun kesin bilgisine ulaşamaz. Bu bağlamda alışkanlık insanoğlunun hayata tutunmasını, türünü devam ettirmesini ve her problem karşısında bir yol bulmasını mümkün kılan ilke olmasına rağmen, bu bilinmezlik hiçbir zaman aşılamayacaktır. O halde, Hume, esasında, olgu ve varoluş sorunlarımızın doğasını deneyim ve alışkanlık ilkelerine başvurarak izah ederken, aynı zamanda da, olasılığı hayatı anlamının gerçeği haline getirmiştir."<sup>161</sup> O halde değişen duyum ve algılar nasıl olurda mutlak olarak doğru bir bilgiyi verebilir?

---

<sup>160</sup> Descartes sağduyunun insanlara eşit bir şekilde dağıtıldığını şu sözlerle ifade eder: "İnsanlardaki 'Sağduyu' dünyada paylaşılmış en güzel şeydir: çünkü her insan ondan çok iyi pay almış olduğunu düşünür. Her şeyden oldukça zor memnun olanlar bile kendilerinde bulunan sağduyudan daha çoğunu istemeye yatkın değillerdir. Bu konuda herkesin yanılması mümkün olamaz. Ama bud aha çok aslında sağduyu ya da akıl denilen iyi yargılama ve doğruyla yanışı ayırt edebilme yeteneğinin doğal olarak tüm insanlarda eşit olduğu anlamına gelir." Descartes, Rene, *Yöntem Üzerine Konuşmalar*, çev. Hasan İlhan, Alter Yayıncılık, Ankara, 2009, s. 4.

<sup>161</sup> Yakup Hamdioğlu, *Hume: "Estetik Değer Biçmenin İki Yönü"*, Kaygı, Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi, 18/1: 2019, s. 29 – 30.

Kant'a göre her rasyonalizmin hem de empirizmin kendi içinde açmazları vardır; yapılması gereken de onların tüm savlarını aklın mahkemesine çıkartmaktır.

Kant'ın neden bilgi sorunları ile ilgilendiği sorusuna dair bir takım cevaplar elde ettik. Genel olarak ifade edersek, Kant'a göre, "akıl" (*vernunft*) kelimesi duyarlılık (*sinnlichkeit*) ve anlama yetisini (*verstand*) içerir. Duyarlılık ve anlama yetisi, insanın bilişsel süreçlerinin iki kaynağıdır. Yukarıda da gösterdiğimiz gibi, duyarlılık yoluyla nesnelere bize verilir. Anlama yetisinin kategorileri ile de bu nesnelere ait veriler işlenir. Bu, Kant'ın kendinden önceki geleneklere karşı aldığı tavrın temel noktasıdır. Buradan Kant kendi içinde olumlu ve olumsuz sonuçlar çıkarır. Bu sonuçlar bilgiye sınır koyma, metafiziğin sınırlarını belirleme ile ilgili olduğu gibi ahlak alanının belirlenmesinde de hayati bir role sahiptir. Kant bu noktayı şu şekilde izah eder:

"Nedir bu böyle Eleştiri yoluyla arıtılarak kalıcı duruma getirilmiş Metafizik? Bu çalışma üzerine yüzeysel bir gözlem sonucunda öyle görünebilir ki yararı yalnızca olumsuzdur, çünkü bizi kurgul us hiçbir zaman deneyimin sınırlarının ötesine zorlamamamız gerektiği konusunda uyarır. Gerçekte ilk yararı da budur. Ama bu o denli de olumludur, çünkü kurgul us sınırlarının ötesine geçmeye götüren ilkeler gerçekte kaçınılmaz olarak us kullanımının genişlemesine değil ama, daha yakından bakıldığında, daralmasına yol açarlar, çünkü gerçekte ait oldukları duyarlılığın sınırlarını her şeyi kaplayacak şekilde genişletir ve böylece arı (kılgın) us-kullanımını yerinde etme gözdağını verirler. Buna göre, kurgul usu sınırlayan bir Eleştiri o düzeye dek hiç kuşkusuz olumsuzdur; ama bu yolla aynı zamanda kılgın usun kullanımını sınırlayan ya da giderek onu hiçe indirme gözdağını veren bir engeli ortadan kaldırdığı için, gerçekte olumlu ve oldukça önemli bir yararı da vardır. Bu böyle olunca hemen inanırız ki, arı usun saltık olarak zorunlu bir kılğısal (ahlaksal) kullanımı vardır ve bunda kaçınılmaz olarak duyarlılığın sınırları ötesine geçer."<sup>162</sup>

Kant hayatı boyunca insanların eylem dünyasında karşı karşıya kaldığı ahlaki problemlere son derece ilgi duymuştur. Bir filozof olarak Kant, günlük yaşamda deneyimlenen ahlaki bilinci ve ortaya konulan ahlaki yargıları çıkış noktası olarak ele almıştır. Bunu yaparken, onun amacı, bu ahlaki yargıların ayrılmaz bir şekilde bağlı olduğu, gündelik hayatımızı yönlendiren ahlaki bilincin temelinde yatan prensipleri belirlemektir. Kant bu nedenle, bilgi kuramının merkezinde akli ele aldığı gibi, etik kuramının merkezinde de, ahlaki eylemin temel kaynağı olarak akli ele

<sup>162</sup> Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s. 27.



almıştır. Onun hedeflediği asıl şey de ahlak ilkelerinin saf akıldan nasıl çıktığını tam anlamıyla ortaya koyabilmektir.

O, saf bir pratik nedenin (akıl) eleştirisinin, aynı zamanda, kurgusal akılla ortak bir ilkede bulunduğu düşünür, çünkü akıl, sonuçta, ancak uygulamada farklılaşan tek ve aynı akıldır. Bu nedenle, Kant için ahlak metafiziği, ahlak felsefenin kaçınılmaz bir parçasıdır. Bu nedenle o, 1785 yılında *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi* adlı eseri yazar. O bu eseri ahlak felsefesinin temeli olarak görüyordu. Bu nedenle bu eser Kant'ın eserleri arasında oldukça çarpıcı bir yere sahiptir. Eser, her şeyden önce, çok etkili ve hayranlık uyandıracak bir biçimde yazılmıştır. Diğer yandan bu eser Kant'ın ahlak konusundaki düşüncelerinin en temel halini gösterir niteliktedir. Bundan dolayı bu eseri Kant'ın etik kuramının ilk kapsamlı çalışması olarak ele almak yanlış olmayacaktır. Kant'ın daha önceki çalışmalarında etikle ilgili temel kaygılar olsa da bu çalışmasında Kant etiği oldukça geniş metafiziksel bir bakış açısıyla ele almıştır.<sup>163</sup> O halde şu soruyu sorabiliriz: Ahlak metafiziği nedir? Kant'a göre, felsefe iki ana bölüme ayrılmıştır: Doğayı konu edinen fizik ve özgürlüğü konu edinen etik. “Böylece ikili bir metafiziğin, bir Doğa Metafiziği ile bir Ahlak Metafiziği'nin idesi ortaya çıkar. Demek ki, Fiziğin bir deneysel, bir de akılsal kısmı olacak; Etiğin de aynı şekilde; ama burada deneysel kısma özel bir ad verilerek Pratik Antropoloji, akılsal kısma ise tam anlamda Ahlak denebilir.”<sup>164</sup>

Kant her türlü deneysel olandan arındırılmış bir doğa metafiziğini esas anlamında deneysel fiziğin her zaman önüne koyar. Bu bağlamda da şu soruyu sorar: Pratik antropolojinin önüne her türlü deneysel olandan arındırılmış bir Ahlak metafiziği koymamız gerekmez mi? Çünkü *Arı Usun Eleştirisi*'nde Kant kendi deyimiyle bir Kopernik devrimine gitmişti ve bu devrim onun deneyim kavramını yeniden tanımlamasını sağladı.<sup>165</sup> Şimdi aynı şekilde deneyime dair bilgi veya teorik araştırmasında elde edilen sonuçların onun ahlaki değerinin ya da pratik sonuçlarının araştırılmasında kullanılması gerekmektedir. Kant'a göre hareket nedeni deneysel olan bir ahlak felsefesi deneysel olarak pratik bir kural verebilir ancak, öğretilerini

---

<sup>163</sup> Kuehn, *Kant*, s. 281.

<sup>164</sup> Immanuel Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. Ioanna Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 1995, s. 3.

<sup>165</sup> Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s. 25-26.

basitçe önceden belirlenmiş ilkelerden yola çıkaran saf akla dayanmıyorsa onun bir ahlak yasası vermesi olanaksızdır. Kant için eğer bir felsefe deneyime değil, saf akla dayanıyorsa, buna saf felsefe veya metafizik denir. Bu bağlamda Kant'ın bakış açısından, davranışlarımızı bir öncül olarak belirleyen ilkeler içeren saf ahlaki felsefe söz konusu olmazsa ahlak yasası üzerine konuşmamız da mümkün olmayacaktır. Akıl bir ve tek akıl olduğu için “öylesine kendine özgü bir yanı vardır ki, yetilerini kendi düşünce nesnelere seçme yollarındaki türürlüğe göre ölçer, giderek sorunlarına çeşitli eğilme yollarının tam bir sayımını yapabilir ve böylece bütün bir ön-taslağı bir metafizik dizgesi olarak saptayabilir ve saptaması gerekir.”<sup>166</sup> Bu nedenle akıl ahlak alanındaki metafiziği temellendirmek için yeterli bir zemin sunar. Kant düşüncelerinin arkasında duran temel dinamiği şöyle açıklar:

“Nitekim böyle bir ahlak felsefesinin olanaklı olmasının gerektiği, sıradan ödev ve ahlak yasaları idesinden de besbellidir. Herkesin kabul etmesi gerekir ki, bir yasa ahlak yasası olarak geçerli olacaksa, yani bir yükümlülük nedeni olacaksa, mutlak zorunluluk taşımalıdır...Demek ki, bütün pratik bilgilerin içinde ahlak yasaları ve bunların ilkeleri, deneysel bir öge taşıyan diğer bilgilerden öz bakımından ayrılmakla kalmazlar; her Ahlak felsefesi tamamen bu bilgilerin saf kısmına dayanır ve insana uygulandığında, insana ilişkin bilgidir (Antropolojiden) en ufak şeyi almaz, ancak insana, akıl sahibi bir varlık olarak, apriori yasalar verir...”<sup>167</sup>

Kant'a göre ahlak metafiziği, saf akla dayalı ahlak ilkelerini incelemelidir. Bu bağlamda, ahlak yasaları deneyime dayanamaz; doğrudan saf nedenlerin *a priori* kavramlarına dayanır. *Ahlak Metafiziğinin Temellendirmesi*'nin amacı, ahlaklılığın en yüksek ilkesine dair bir arayışın ve onun bulunup saptanmasının ete kemiğe bürünmüş, diğer bir ifade ile somutlaşmış bir biçimidir. Kant bu sonuca ulaşmak için yönteminin temellerini açıkça şöyle ortaya koymaktadır: “Analitik olarak bilgiye dair sıradan ortak kavrayıştan çıkıp sonra yine bu ilkenin sınanmasından ve kaynağından geriye doğru, uygulamasını bulduğu sıradan bilgiye doğru sentetik olarak ilerlemek.”<sup>168</sup> Kant'a göre ortak kavrayış analiz edildiğinde, doğal olarak, bu ortak kavrayışta “iyi” ve “kötü” kavramlarının doğasıyla ilgili önyargılar olduğu açıkça görülecektir. Dolayısıyla, “ahlak nedir?” sorusuna da bu doğrultuda yanıt verilebilecektir. Kant bu soruya karşı çözümlemesini şu şekilde netleştirir:

<sup>166</sup> Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s. 27.

<sup>167</sup> Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s. 4.

<sup>168</sup> *A.g.e.*, s. 7.

“...ahlak alanında, teoride doğru olan her şeyin zorunlu olarak pratikte de geçerli olduğunu gösteren bir kanıt vardır – Sonuçta her birimiz, bir insan varlığı olma, yani aklı vasıtasıyla bazı görevlere tabi olma niteliğinde *iş gücü sahibi insanlarız*; ve üstelik bir insan olarak hiçbirimiz bilgelik okulunda yetişmediğimiz için, deneyin bize insan hakkında ve insana gerekli olan şeyler hakkında daha çok şey öğrettiğini savunarak teoriyi okullara havale edenler gibi onu kibirle küçümseyemeyiz; çünkü deney, hiçbir şekilde teorinin buyruğunu kavramamıza yardımcı olamaz; deney olsa olsa, teorinin ilkelerini kendi ilkelerimiz olarak benimsedikten sonra, onları dış dünyaya daha iyi ve evrensel tarzlarda nasıl uygulayacağımızı öğretir.”<sup>169</sup>

Kant temelde teorik ve pratik ayrımından yola çıkarak tür olarak iki farklı iyiyi birbirinden ayırır. Birincisi faydalı olanla ilişkili olan iyidir; diğer ise kendi başına iyidir. Kendi başına iyi olan, Kant için iyi istemenin bağımsız bir değer olduğu anlamına gelir. Bu noktada, onun için ödev kavramı çok büyük önem taşır. Kant iyi isteme kavramını aydınlatmak ve geliştirmek için, ödev kavramını ve eylemlerimizin doğrudan ödev bilincindeki *ahlaki değerini* ele alır. Bu bağlamda o, eylemlerimizi ödevle olan ilişkilerine göre ayırır: Ödevde uygun ve ödevden dolayı. Bu ayrım üzerinden hareketle ödevde uygun eylemlerin ödevden dolayı mı, yoksa bencil bir amaçtan dolayı mı yapıldığı kolayca ayırt edilebilir. Ancak bu ayrımı her zaman görüldüğü kadar kolay değildir. Kant şu şekilde devam eder:

“Eylemin ödevde uygun olduğu, öznenin de ayrıca buna doğrudan doğruya bir eğilim duyduğu eylemlerde bu ayrımı yapmaksa çok daha zordur. Örneğin bir bakkalın deneyimsiz müşterisini aldatmaması ödevde uygundur; çok alışverişin yapıldığı yerde, zeki tüccar da bunu yapmaz, herkes için değişmez bir fiyat koyar, öyle ki bir çocuk, başka herkes gibi, ondan alışveriş yapar. Dolayısıyla insanlara dürüstçe hizmet edilir; ancak bu, tüccarın bunu ödevden dolayı ve dürüstlük ilkesinden dolayı böyle yaptığını inanmamız için pek yeterli değildir; çıkarı gerektiriyordu bunu; ama ayrıca sevgiden dolayı, birini diğerine fiyat konusunda yeğlemesi için müşterilere doğrudan doğruya bir eğilimi olması gerektiği, burada düşünülemez. Demek ki eylem ödevden dolayı, ya da doğrudan doğruya eğilimden dolayı değil, sırf bencil bir amaçla yapılmıştır.”<sup>170</sup>

Eylemlerimizi belirleyen şey, açıkça, eğilimlerimizden değil de ödevden kaynaklanıyorsa, eylemlerimizin ahlaki değeri vardır. Ödevden kaynaklanan eylemin değeri, eylemin sonucunda bir kâr, fayda veya yarar elde edilmesi hedeflenen

<sup>169</sup> Immanuel Kant, “Yaygın Bir Söz Üstüne: ‘Teoride Doğru Olabilir, Ama Pratikte İşe Yaramaz’” [Teori ve Pratik], Kant Felsefesinin Politik Evreni, derleyen ve çeviren: Hakan Çörekçioğlu, 25-75, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2017, s. 43.

<sup>170</sup> Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s. 12-13.

amaçta, yani bu eylemle ulaşılabilecek amaçta bulunmaz; “onu yapmağa karar verdiren *maksim*’de bulur; dolayısıyla bu değer, eylemin nesnesinin gerçekleşmesinde değil, arzulama yetisinin bütün nesnelere ne olursa olsun, eylemi oluşturan istemenin ilkesine bağlıdır.”<sup>171</sup> Burada Kant’ın terminolojisi içerisinde maksim, eylemin sübjektif davranma ilkesidir. Bir sonraki adımda Kant, ödev kavramı ile saygı arasında yakın bir ilişki olduğunu göstermeye yönelir. Ona göre ödev, yasaya saygıdan dolayı yapılan eylemin zorunluluğudur.<sup>172</sup> Kant için saygı kavramı böyle bir durumu ifade eder; bununla birlikte, bu kavram kökleri dış nedenler olan belirsiz bir duyguyu ifade etmez. Daha da önemlisi, Kant saygı kavramını, aklın bir kavram aracılığıyla kendi kendine yaşanan (deneyimlenen) bir duygu olarak yansıtmaktadır. “Buna göre saygı – zevk ya da mutluluktan duyulan haz değil – öyle bir şeydir ki, bunun için aklın temeline koyduğu, ondan önce gelen bir duygu (çünkü bu her zaman duyusal ve tutkusal olacaktır) bulmak olanaklı değildir.”<sup>173</sup> Onun diğer duygulardan en önemli farkı da buradadır. Kant’ın ifadeleriyle, “istemenin yasa tarafından belirlenmesinin ve bunun bilincinin adı saygıdır; öyle ki bu saygı, yasanın özneye etkisi olarak görülür, nedeni olarak değil. Aslında saygı, ben sevgimi yıkan bir değer tasarımıdır; dolayısıyla ne eğilim ne de korku nesnesi sayılabilecek bir şeydir, her ne kadar bunların her ikisine de denk düşen bir şey taşıyorsa da.”<sup>174</sup> Bu bağlamda istemenin yasa aracılığıyla doğrudan doğruya zorlanmasının bilinci olarak saygı, haz duygusunu karşılayan bir şey değildir. Kant, hazza karşıt bir biçimde, ahlaki eylemin doğasının özelliklerini belirlemek için yasaya saygının vazgeçilmez olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Çünkü ona göre, saygının nesnesi yalnızca yasadır, hem de kendi kendimize ve ayrıca kendi başına zorunluymuşçasına kabul ettirdiğimiz yasadır. Onun kararlılıkla öne sürdüğü bu formülasyon, yasa tasarımının eylemde bulunan her akıl sahibi varlıkta olduğu ön kabulüne dayanır. Bu yasa tasarımı kişinin<sup>175</sup> kendisinde zaten vardır ve bu durum iyinin ortaya çıkmak için bir etkiyi beklemesini gerekli kılmamaktadır.

---

<sup>171</sup> Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s. 15.

<sup>172</sup> *A.g.e.*, s. 15

<sup>173</sup> Immanuel Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, çev. Ioanna Kuçuradi, Ülker Gökberk, Fusun Akatlı, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 1999, s. 127.

<sup>174</sup> Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s. 17.

<sup>175</sup> Kant kişi kavramını akıl sahibi varlık anlamında kullanır. Şöyle ki, ona göre, kişilerin doğal yapısı bile, onların kendilerini amaçlar olarak, yani sırf araçlar kullanılmayacak şeyler olarak gösterir, böylece de her türlü kişisel tercihi sınırlar ve bir saygı söz konusudur. *A.g.e.*, s. 46.

“Doğada her şey yasalara göre etkide bulunur. Yalnızca akıl sahibi bir varlığın, yasaların tasarımına göre, yani ilkelere göre eylemde bulunma yetisi ya da istemesi vardır. Yasalardan eylemleri türetmek için akıl gerekli olduğundan, isteme pratik akıldan başka bir şey değildir.”<sup>176</sup>

Kant’a göre akıl istemeyi kaçınılmaz bir biçimde belirliyorsa, o zaman nesnel zorunlu olduğu bilinen eylemler aklın da pratik bakımından zorunlu yani iyi olduğunu bildiği eylemler olacaktır. Bu bağlamda akıl istemeyi tam anlamıyla belirliyorsa nesnel olduğu bilinen eylemler öznel olarak da rastlantısal değildir. Yasaların belirlediği zorunluluk Kant’ın ahlak anlayışının özünde olan şeydir. O, tam da bu noktada, buyruk kavramının tanımını verir: “İsteme için zorlayıcı olduğu ölçüde nesnel bir ilkenin tasarımına emir (aklın emri), bu emrin formülüne de **buyruk** denir.”<sup>177</sup> Kant’a göre bütün buyruklar bir “gerek” ile dile getirirler; bir gereksinim etrafında şekillenmezler. Arzulama yetisinin duymalara bağımlılığına eğilim denir; bu da her zaman bir gereksinimi gösterir. Bununla birlikte, Kant’a göre, rastlantısal olarak belirlenen bir istemenin aklın ilkelerine bağımlılığına ise ilgi denir. Ancak insanın istemesi her zaman bu şekilde eylemde bulunmaya onu yönlendirmez. Kant açıkça iyi olan bir istemeyi gereksinimden, ilgiden ve bu bağlamda da hoş olan bir etkilemenin ürünü olarak almaz. Tam tersine “her bakımdan iyi olan bir isteme, aynı şekilde nesnel yasalara (iyinin yasalarına) bağlı olur, ama bundan dolayı yasaya uygun eylemlere zorlanmış olarak tasarımlanamaz; çünkü o, kendiliğinden, öznel yapısına göre, ancak iyinin tasarımı tarafından belirlenebilir.”<sup>178</sup>

Kant’ göre pratik yasa olanaklı bir eylemin akıl tarafından pratik bakımdan belirlenebilen bir özne için zorunlu olarak sunulmasını anlatır. Bütün buyruklar da, bu bağlamda, iyi bir istemenin ilkesine göre zorunlu olan eylemleri belirleme formülleridirler. “Şimdi, bütün buyruklar koşullu olarak ya da kesin olarak buyururlar. İlk buyruklar, insanın ulaşmak istediği (veya isteyebileceği) başka bir şeye araç olarak olanaklı bir eylemin zorunluluğunu ortaya koyarlar. Kesin buyruk ise, bir eylemi kendisi için, başka herhangi bir amaçla ilgi kurmadan, nesnel zorunlu olarak sunan buyruk olur.”<sup>179</sup> Buna göre, buyruklar iki geniş kategoriye ayrılabilir:

<sup>176</sup> Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi* s. 29.

<sup>177</sup> A.g.e., s. 29.

<sup>178</sup> A.g.e., s. 30.

<sup>179</sup> A.g.e., s. 30.

Koşullu (hipotetik) ve kesin veya koşulsuz (kategorik). Koşullu buyruklar, görelî ve mümkün amaçlarımız için bir araç olarak iyi olan eylemleri belirtir. Bizim görelî ve koşullu amaçlarımız, kendi isteklerimiz ve eğilimimiz temelinde olması nedeniyle bizim için değerlidir. Kant iki tür koşullu buyruğu birbirinden ayırır: Beceri buyrukları ve zekâ buyrukları. Beceri buyruklarında amacın akılsal ve iyi olması söz konusu olmaz; burada söz konusu olan amaca ulaşmak için neyin yapılması gerektiğidir. Zekâ buyrukları ise kişinin kendisinin en iyi durumda olmasını sağlayan araçların seçimindeki becerikliliği ifade eder. “Dolayısıyla, kendi mutluluğunu sağlayan araçların seçimine ilişkin buyruk, yani zekânın buyurtusu, hep koşulludur; eylem mutlak olarak değil, başka bir amaç için yalnızca araç olarak buyrulur.”<sup>180</sup> Ancak yalnızca yasa koşulsuz ve gerçekten nesnelidir; dolayısıyla da genel geçer zorunluluk kavramını birlikte getirir. Eğilimler ve ilgiler karşı olsa bile ahlaka ilişkin emirler kesin ve nettir. Bundan dolayı Kant kesin buyruğun olanaklılığını tamamen *a priori* araştırmamız gerektiğine inanır; “çünkü burada onu deneyde verili bulma ayrıcalığına sahip değiliz ki o zaman olanaklılığı, onu saptayıp ortaya koymak için değil, sırf açıklamak için gerekli olurdu.”<sup>181</sup> Bu noktada, elimizde tek bir ahlak yasası veya kesin buyruk vardır, o da şudur: “Ancak, aynı zamanda genel bir yasa olmasını isteyebileceğin maksime göre eylemde bulun.”<sup>182</sup> Kant için kesin buyruk öyledir ki eylemimizin maksimi sanki bizim istememizle genel bir doğa yasası olacakmış gibi eylemde bulunmayı anlatır. Kant akıl sahibi varlık olarak insanın istemesini belirleme gücünden, bu gücünün zorunlu bir *a priori* temeli olmasından yola çıkar ve buradan eylem için üç formül geliştirir.

1. Eyleminin maksimi sanki senin istemenle aynı zamanda doğanın evrensel bir doğa yasası olacakmış gibi eylemde bulun.<sup>183</sup>
2. Her defasında insanlığa, kendi kişinde olduğu kadar başka herkesin kişisinde de, sırf araç olarak değil, aynı zamanda amaç olarak davranacak biçimde eylemde bulun.<sup>184</sup>

---

<sup>180</sup> Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s. 32.

<sup>181</sup> *A.g.e.*, s. 36.

<sup>182</sup> *A.g.e.*, s. 44.

<sup>183</sup> *A.g.e.*, s. 38.

<sup>184</sup> *A.g.e.*, s. 46.

3. Akıl sahibi bir varlık olarak istemenin, maksimleri aracılığıyla kendisini aynı zamanda genel yasa koyucu olarak görebilecek şekilde eylemde bulun.<sup>185</sup>

Üçüncü formül, evrensel yasa formülüne eşdeğer özerklik (*autonomy*) formülüdür. Bu formülde istencin akılla ilgili olması söz konusudur. Buna göre bütün rasyonel varlıkların kendi başına yasa koyan olduğu ve bu yasaların sonuçlarına uygun amaçlar belirleyen varlıklar olduğu düşüncesi, özerklik kavramını gösterir. Rasyonel varlıkların istemesinin dışarıdan gelen buyruklara göre belirlenmesi, özerk durumun karşıtı olarak, burada yaderklik (*heteronomy*) kavramıyla ele alınır. Özerk kişiler kendi başlarına koydukları yasalarla, yani kendi kendilerine koydukları amaçlarla hareket eden değerli varlıklardır. “Çünkü hiçbir şeyin, yasanın belirlediği değerden başka bir değeri yoktur. Her türlü değeri belirleyen yasamanın kendisi ise değerlidir, yani koşulsuz, eşsiz değeri vardır ki ancak saygı sözü, akıl sahibi bir varlığın ona ilişkin yapması gereken değerlendirmeyi yakışır şekilde dile getirir. Demek ki özerklik insanın ve her akıl sahibi varlığın değerinin temelidir.”<sup>186</sup> Bu nedenle Kant, özerklik kavramının bir amaçlar krallığı kavramını beraberinde getirdiğini düşünür. Ona göre “akıl sahibi varlık, bu amaçlar krallığında genel yasa koyucu olarak bulunduğu, ayrıca da bu yasalara kendisi de bağlı olduğu zaman, bu krallığın bir üyesidir. Yasa koyucu olarak başkasının hiçbir istemesine bağlı olmadığı zaman ise, bu krallığın başıdır.”<sup>187</sup> Ahlak, eylem ve yasa verme arasındaki ilişkiden oluşur. Bir amaçlar krallığı da ancak bu ilişkinin “iç değeri”<sup>188</sup> temelinde kurulabilir. Bir akıl sahibi varlıklar dünyası (*mundus intelligibilis*) bir amaçlar krallığı olarak, hem üye hem de yasa koyucu olarak eylemde bulunma ile olanaklıdır:

“Demek ki ahlaklılık, eylemlerin istemenin özerkliğiyle, yani maksimleri aracılığıyla olanaklı bir genel yaşamayla olan ilişkisidir. İstemenin özerkliğiyle bağdaşabilen eyleme izin vardır; bağdaşamayana ise izin yoktur. Maksimleri özerkliğin yasalarıyla zorunlu olarak uyuşan isteme, kutsal bir isteme, kayıtsız şartsız iyi olan istemedir. Kayıtsız-şartsız iyi olmayan istemenin özerklik ilkesine bağlılığı (ahlaksal zorlanma) yükümlülüktür.”<sup>189</sup>

<sup>185</sup> Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s. 51-52.

<sup>186</sup> *A.g.e.*, s. 53.

<sup>187</sup> *A.g.e.*, s. 51.

<sup>188</sup> *A.g.e.*, s. 52.

<sup>189</sup> *A.g.e.*, s. 57.

Dolayısıyla, özerklik, insanoğlunun akılsal yapısının en önemli temelidir. İnsanoğlunun istemesini kendisinin belirlememesi, örneğin ilk bölümde ele aldığımız Antik Yunan ahlak anlayışında olduğu gibi mutluluğa ulaşma amacı; Ortaçağ Hıristiyan dininin öne sürdüğü ebedi saadet veya yarar etrafında şekillen bir ahlak duygusuna bağlı istemesini belirlemesi, başka bir şeyi istediği için bir şeyi yapması eylemin isteme üzerindeki etkisinin güdüsünü gösterir. Kant'a göre özerklik istemenin iyi olmasının eylemin sonucunda ortaya çıkan üründen daha farklı olduğuna işaret etmektedir. Doğal yaşamda kuralı veya yasayı doğa verir ve eylemi belirler. Ancak ahlak alanına geçtiğimizde bu yasa zorunlu bir pratik kural olmaya elverişli değildir. Bu nedenle Kant şöyle yazar: "İlkesi kesin bir buyruk olması gereken kayıtsız-şartsız iyi isteme, her türlü nesne bakımından belirsiz olacak, sırf genel olarak istemenin biçimini, bunu da özerklik olarak taşıyacaktır; yani her iyi istemenin maksimlerinin, kendilerini yasa yapmağa elverişlilikleri, her akıl sahibi varlığın istemesinin herhangi bir güdü ve ilgiye dayanmadan, kendine koyacağı tek yasadır."<sup>190</sup> Bu yasa bize amaçlar krallığı sistemini meydana getirecek ilkelere göre hareket etmemizi söyler. Çünkü "akıllı varlıklar tüm amaçlarının iç içe bağlantılı olması sayesinde, birleşik bir ahenkli sistem teşkil etmeleri, bir canlı varlıkta organların sağlıklı bir işleminde olduğu gibi, karşılıklı olarak birbirini desteklemeleri nedeniyle bir topluluk oluştururlar."<sup>191</sup> İstemenin özerkliği burada tüm akıllı varlıkların amaçlarıyla uyum içinde olabilecek amaçlara bağlanarak ahlaklılık kavramına açıklık kazandırır. Ahlaken iyi bir davranış akıllı varlıkları ideal bir topluluğun üyesi durumuna getirerek onların konumlarını eşit duruma getirmektedir. Böylece Kant, ahlak metafiziğinin neden gerekli olduğunu göstermiş olur. Ancak bu yeterli değildir ve istemenin biçimini belirleyen özerklik saf pratik aklın zorunlu kullanılışın gerektirdiği için onun *a priori* olarak nasıl olanaklı olduğunun gösterilmesi gerekir. Kant'a göre burada özgürlük kavramı istemenin özerkliğini açıklamanın anahtarıdır ve bu nedenle de özgürlüğümüzün nasıl işlediğinin gösterilmesi gerekir.

---

<sup>190</sup> Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s. 62 – 63.

<sup>191</sup> Wood, *Kant*, s. 180.



## II.3. Kant'ın Düşünce Dünyasında Eylemin Ahlaki Değeri

### II.3.1. Özgürlük Problemi

Kant'ın ahlak felsefesinde, daha önce de ifade ettiğimiz gibi, özgürlük anlayışı da merkezi bir yer tutar. Bunun nedeni onun özgürlük anlayışının kriticizmine yön vermesi ve bu felsefenin temelini oluşturmasıdır. Çalışmamızın daha önceki bölümlerinde de bahsedildiği üzere, salt aklın temel idelerinden olan ve metafiziksel birçok spekülasyona maruz kalan Tanrı, ruh ve evren kavramları fenomenal alanın dışında bir numenal alan oluşturdukları için bilgi kategorisine gelemeydi. Bu kavramlar bilgi kategorisine gelemeyi için doğal olarak bilinemez ve varsayımsal olmak zorundadır. Kant bu temel idelerin olumlamasının mümkün olduğu kadar olumsuzlanmasının da mümkün olduğunu belirtir. Diğer bir ifade ile Tanrı, ruh ve evren kavramları fenomenal alana ait olan birer *sentetik a priori* yargılar değildir ve fenomenal alanın dışında kaldığı, numenal alana ait olduğu için bilgilerine ulaşamaz ve bilinemez; fakat bunlar zorunlu olarak kendini insan aklına bildirirler. Diğer yandan Kant'a göre bu idelerin yanı sıra salt aklın temel idelerinden biri de özgürlüktür. O diğer temel ideler gibi özgürlük idesinin de *Arı Usun Eleştirisi*'nde ele almış, özgürlüğün de salt teorik akılla bilinemeyeceğini ve kavranamayacağını savunmuştur. Kant bu kavramların bilinemeyeceği söylerken özgürlük kavramını tekrar ele alarak *Pratik Aklın Kritiği* eserinde inceler. Esasen onun özgürlük kavramını pratik aklın bir işlevi olarak tekrar incelemesi, özgürlüğün ahlaki eylemin belirlenmesinde bir temel oluşturduğu varsayımına dayanır. Bu nedenden dolayı evrensel bir ide olan özgürlük, insanın akla dayanan davranışlarında gerçekleşme imkânı bulur. Belirttiğimiz üzere, özgürlüğün imkânı ve gerçekleşmesi, aklın teorik alanda kullanılmasında değil, pratik alanda kullanılmasında aranmalıdır. Çalışmamızda Kant'ın etik teorisinde istencin özerkliği ilkesinin olanaklılığı olgusunun nasıl bir içeriğe sahip olduğunu bir önceki bölümde gösterdik. İstencin veya istemenin özerkliği eylemeye iten güdüler tarafından koşullandırılırsa, ödevde uygun bir eylemde bulunsak bile ödevden dolayı olmadığı için ahlaki bir değere sahip olmayacaktır. Ödev tam olarak bizi eyleme sevk eden ve eylemlerimize ahlaki değer veren bir kavram olarak karakterize edilir. Bu nokta aynı zamanda Kant'ın düşündüğü anlamda iyi istenç kavramını belirleyen noktadır. Kant *Ahlak*

*Metafiziğinin Temellendirilmesi*'ne iyi bir istemenin insanın dünyasındaki rolünü vurgulamakla başlar. Copleston'un ifade ettiği gibi, Kant'ın bu sözlerinin sürekli alıntılanıyor olması onun bir kez daha aktarılmaması için bir neden değildir.<sup>192</sup>

“Dünyada, dünyanın dışında bile, iyi bir istemden başka kayıtsız şartsız iyi sayılabilecek hiçbir şey düşünülemez. Anlama yetisi, zekâ, yargıgücü ve adı ne olursa olsun düşüncenin diğer doğa vergisi yetenekleri ya da mizacın özellikleri olarak yüreklilik, kararlılık, tasarlananda sebat, çeşitli bakımlardan iyi ve istemeye değerdirler kuşkusuz; ama bu doğa bağışlarını kullanacak olan isteme ve bundan dolayı karakter denen özel yapısı iyi değilse, son derece kötü ve zararlı olabilirler. Talihin bağışladıklarıyla da durum aynıdır. Güçlülük, zenginlik, onur, sağlık bile ve mutluluk adı altında her türlü esenlik ve kendi durumundan memnun olma, insana cesaret verir; böylece de sık sık bunların insanın ruhsal yapısını etkilemesini, dolayısıyla eylemde bulunmanın tüm ilkesini de haklı ve genel olarak amaca uygun kılacak iyi bir istemenin olmadığı yerde insanı haddini bilmez yapar.”<sup>193</sup>

Kant'ın istemeye uyguladığı iyi kavramı anlamını ödev kavramında bulur. Başka bir ifade ile ödevden dolayı davranan bir isteme iyi bir istemedir. Yaşamını sürdürmek ödevdir, yapılabildiği yerde iyilik yapmak ödevdir ve kendi mutluluğunu güvence altına almak ödevdir ancak bu eylemlerin ahlaki bir içeriğe sahip olabilmesi için insanı eylemeye sevk eden amaç ve araç net ifade edilmelidir. Yani ahlaki öznenin eylemi herhangi bir eğilimde ve sonuçta değil de, onu buyuran ilkelere anlam bulur. Kant bu yaklaşımını şöyle ifade eder: “Bu nedenle ödevden dolayı yapılan bir eylem, ahlaksal değerini, onunla ulaşılabilecek amaçta bulmaz, onu yapmaya karar verdiren maksimde bulur; dolayısıyla bu değer, eylemin nesnesinin gerçekleşmesinde değil, arzulama yetisinin bütün nesnelere ne olursa olsun, eylemi oluşturan istemenin yalnızca ilkesine bağlıdır.”<sup>194</sup> Onun etik teorisinde pratik ilkeler genel bir isteme belirlemesi taşırlar. Eğer ilkeler taşıdıkları koşul itibariyle öznenin kendi istemesi için geçerli ise öznelirler veya maksimdirler. Ancak istemenin belirlenme nedenleri, Kant'a göre pratik alandan arzulama yetisine bağlıdır ve akıl sahibi varlığın bu bağlamda nedenselliğinin koşullarının belirlenmesi öznel ilkelerden ya da maksimlerden farklıdır. O, *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde bunu şöyle ifade eder:

<sup>192</sup> Copleston, *Felsefe Tarihi, Çağdaş Felsefe, Cilt VI-II, Kant*, s. 185.

<sup>193</sup> Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s. 8.

<sup>194</sup> *A.g.e.*, s. 15.

“Buyruklar ya yalnızca etki ve bu etkiyi elde etme yolu bakımında etkileyen neden olarak, akıl sahibi bir varlığın nedenselliğinin koşullarını belirlerler; ya da etki için yeterli olsun ya da olmasın, yalnızca istemeyi belirlerler. Birinci durumda buyruklar koşullu olurlar ve yalnızca beceri buyurtuları taşırlar; ikincisinde ise aksine kesin olurlar ve yalnızca pratik yasalar olurlar. Demek ki maksimler gerçekten de ilkedirler, ama buyruklar değildirler. Buyrukların kendileri de, koşul taşıdıklarında, yani istemeyi yalnızca isteme olarak değil, arzu edilen bir etkiye göre belirlediklerinde, yasa değil, pratik buyurtular olan koşullu buyruklardır. Yasalar “arzu edilen etkiyi elde edebilir miyim, ya da bu etkiyi ortaya çıkarmak için ne yapılmalıdır?” diye bile sorulmaksızın, istemeyi isteme olarak yeterince belirlemedirler, dolayısıyla kesin olmalıdırlar; yoksa yasa olamazlar...”<sup>195</sup>

Kant’a göre arzulama yetisinin bir nesneyi istemeyi bir neden olarak belirlemesi deneyseldir ve bu durumda etik teoriyi şekillendiren bir temel bulmak söz konusu olmaz. Çünkü ona göre bir etik teorinin ahlaki bir yargıdaki zorunlu tarafı ortaya koyması gerekir ve bu zorunlu taraf da pratik akıldaki apriori öğedir. Bu nedenle pratik ilkeler altında ele alınan mutluluk idealinin pratik akılda kaynağını bulmak mümkün değildir. Akıl sahibi bir varlık olarak insan, maksimlerini pratik genel yasalar olarak düşünebilecek bir varlıktır. Bununla birlikte, bunu yapabilmesi için maksimlerini istemesinin içeriği bakımından değil ancak ve ancak sırf biçimi bakımından nedenini taşıyan ilkeler olarak düşünmesi gerekir. “Demek ki akıl sahibi bir varlık kendi öznel pratik ilkelerini, yani maksimlerini, ya aynı zamanda genel yasalar olarak düşünemez, ya da maksimlerini pratik yasalar yapanın, yalnız başına bu maksimlerin biçimleri – onları genel bir yasa olarak konmaya uygun kılan biçimleri – olduğunu kabul etmek zorundadır.”<sup>196</sup> Ödev kavramı Kant’ın yasa kavramını anlatmak için başvurduğu en güçlü kavramdır çünkü ödev, her şeyden önce, yasa koyucu biçimin maksimde taşınmasını ve istemenin belirleme nedenini ifade eder:

“Yasanın sırf biçimi yalnız akıl tarafından tasarımlanabileceğine, bu yüzden de duyuların bir nesnesi olmadığına, dolayısıyla da görünüşler arasında yer almadığına göre, istemeyi belirleyen neden olarak yasanın biçimi tasarımı, doğadaki olayları nedensellik yasasına uygun olarak belirleyen bütün nedenlerden farklıdır; çünkü bunların durumunda, belirleyici nedenlerin kendilerinin de görünüşler olması gerekir. Şimdi, bu genel yasa koyucu biçimden başka hiçbir belirleyici neden, isteme için yasa

<sup>195</sup> Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, s. 22.

<sup>196</sup> *A.g.e.*, s. 31.

görevini göremiyorsa, böyle bir isteme, görünüşlerin bağımlı olduğu doğa yasasından, yani nedensellik yasasından, beriki de ötekenden büsbütün bağımsız düşünülmelidir. Böyle bir bağımsızlığın adı ise tam anlamda, yani transendental anlamda özgürlüktür. Demek ki, maksimin sırf yasa koyucu biçimi bir isteme için yasa görevini görebiliyorsa ancak, o isteme özgür bir istemedir.”<sup>197</sup>

Şurası açıktır ki, “doğa’da her şey belli yasalara göre olup biter, bu yasaları kavrama yetisi de akıldır.”<sup>198</sup> Kant’a göre akıl sahibi varlık olarak insanın iradesi evrensel olarak geçerli olarak koyduğu ahlak yasasının kaynağıdır. O buradan hareketle özgürlük düşüncesini temellendirir. Öncelikle belirtmek gerekir ki, onun özgürlük anlayışını açık kılmasında fenomen/numen ayrımı veya görünüşler/ideler dünyası ayrımı önemli bir yere sahiptir. Çünkü doğa yasası evrenseldir ve zorlayıcıdır. Eğer insanın özgürlüğü söz konusu olacaksa ancak bu zorlamanın dışına çıktığında bu gerçekleşir. Çünkü ona göre, olaylar dünyasına değil, ancak düşünülmüş dünyaya (*nuomenal realm*) bağlı bir özgürlük mümkündür. Onun özgürlük anlayışını daha iyi anlayabilmek için fenomen, numen uzay ve zaman gibi kavramları özgürlük özelinde nasıl değerlendirdiğine bakarsak, Kant’a göre “bütün metafiziğin iki ilkesi vardır: uzay ve zamanın idealitesi ve özgürlük kavramının realitesi. Birinci kaldırılırsa kuramsal bilgi için *a priori* kuramsal bilgi olmaz. İkinci kaldırılırsa koşulsuz eylem yasası, yani ödev yasası olamaz.”<sup>199</sup> O bu düşünceden hareketle, özgürlük kavramını açıklamak için zaman ve mekân gibi iki üst kategoride anlam bulan fenomenler dünyasını ve ancak akıl aracılığıyla anlam bulan ideler dünyasını kullanılır. Fenomenler dünyası zorunlu olarak doğa yasası ile uyurken pratik ahlak alanında özgürlük ile bu belirlenimin dışına çıkabiliriz. “Böylece doğal zorunlulukla özgürlük bağlantısı, *Arı Usun Eleştirisi*’nde gösterildiği gibi, iki dünyanın ayrılığı ile kendini belirtir. Bu ayrılık insanın duyu dünyasında ‘görüngü’ (*phainomenon*) olarak ele alındığında doğal nedenselliğe bağlı olan bir varlık, ‘kendinde şey’ (*noumenon*) olarak ele alındığında da özgür bir varlık olarak düşünülmelerini olanaklı kılar.”<sup>200</sup> Öyleyse, bir insan eğer eylem dünyasında özgür olacaksa doğa yasalarının ve nedenselliğin geçerli olduğu dünyanın yani fenomenler alanının dışına çıkarak

<sup>197</sup> Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, s. 32-33.

<sup>198</sup> Bedia Akarsu, “Kant’ta İnsanlık İdeali ve Özgürlük Sorunu”, *Immanuel Kant Muğla Üniversitesi Uluslararası Kant Sempozyumu Bildirileri*, (Yay. Haz. Ercan Şen, Ed. Nebil Reyhani), ss. 304 – 310, Vadi Yayınları, Ankara, 2006, s. 306.

<sup>199</sup> *A.g.e.*, s. 304.

<sup>200</sup> *A.g.e.*, s. 305.

eylemini belirlemelidir. Bu anlamda, Kant'a göre, bir istemenin özgür olduğu varsayıldıktan sonra ancak onu zorunlu olarak belirleyen yasaya yönelmek mümkündür. Çünkü özgür bir isteme yasanın içeriğinden bağımsız olmakla birlikte, yine de yasada bir belirleme nedeni bulmalıdır. Kant bu noktada *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde, daha önce *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*'nde de ifade ettiği gibi, saf pratik aklın temel yasasını şöyle ifade eder:

**Öyle eyle ki, senin istemenin maksimi, hep aynı zamanda genel bir yasamanın ilkesi olarak da geçerli olabilsin.**<sup>201</sup>

Özgürlüğü net bir şekilde izah etmek için Kant'ın ilkin fenomen ve numen ayrımı yapmasının nedeni, bunlar olmaksızın özgürlüğün içinin doldurulamayacağı ya da özgürlüğün olamayacağı ve özgür eylem olmayınca da ahlakın ve ahlakiliğin olamayacağıdır. Çünkü ona göre duyulur dünya, diğer bir ifadesi ile fenomenler dünyası sıkı bir determinizm ile nedensellik ilkesine göre işlemektedir. Bu bağlamda özgürlüğün kuralları determinizme göre işleyen duyulur dünyada, fenomenler dünyasında geçerli değildir; ona göre determinist dünyanın yasalarına bağlı olan insan özgür olduğunu kendi deneyimi ile bilemez. Çünkü bütün deneyimler nedensellik yasalarına bağlıdır. Doğal olarak deneyime bağlı bir özgürlük duygusu insana özgürlüğün olanağını göstermez. Buna karşın Kant düşünülür dünya olarak adlandırdığı zamanı ve mekânı aşan ideler dünyasında ise determinizmin, yani bir doğa nedenselliğinin geçerli olamayacağı üzerinde durur. Kant'a göre duyulur dünyanın determinist işleyişi özgürlükler alanını kısıtlarken, ahlaki özne düşünülür dünyanın işleyişine akıl sahibi bir varlık olarak girme imkanı bulur ve istenç özgürlüğünü yakalayabilir. "Özgür eylemlerin kategorik zorunluluğu, saf iradenin yasalarına uyma zorunluluğudur, (varsayımsal) koşullu zorunluluk ise tesir altındaki iradeye uyan zorunluluktur."<sup>202</sup> Bu bağlamda düşündüğümüzde ahlak yasası koşulsuz buyruktur (*kategorische imperativ*). Genel bir ifade ile belirtebiliriz ki Kant, özgürlükte bir koşulsuz buyruğun olanağını bulur. Ancak bununla birlikte belirtmek gerekir ki özgürlük tanıtlanamaz. Bu yüzden belki de bir koşulsuz buyruğun koşulunun özgürlük düşüncesinde bulunacağını söylemek, onu tanıtlamaya çalışmaktan daha doğru olacaktır. Bunu söylemek ise gerçekte özgürlük

<sup>201</sup> Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s. 38.

<sup>202</sup> Kuehn, *Kant*, s. 194.

düşüncesinin sıradan bir anlamda salt bir kurgu olduğunu söylemek değildir. Copleston tam da bu noktada şu açıklamada bulunur:

“İlk olarak Arı Usun Eleştirisi özgürlüğün olumsuz bir olanak olduğunu göstermiştir, şu anlamda ki, özgürlük düşüncesi mantıksal bir çelişki içermez. Ve ikinci olarak, özgürlük düşüncesi altında olmaksızın, ahlaksal olarak, ödev uğruna davranamayız. Yükümlülük, ‘gerek’, özgürlüğü yasaya boyun eğme ya da eğmeme özgürlüğünü imler. Ne de özgürlük düşüncesi altında olmaksızın kendimizi evrensel yasalar yapan, ahlaksal düzlemde özerk varlıklar olarak görebiliriz. Ussal bir varlığın kılğın usu ya da istenci ‘kendini özgür olarak görmelidir; eş deyişle, böyle bir varlığın istenci özgürlük düşüncesi altında olmaksızın onun kendi istenci olamaz.’ Özgürlük düşüncesi böylece kılğısal olarak zorunludur. Aynı zamanda Arı Usun Eleştirisi özgürlüğün mantıksal olarak çelişkili olmadığını göstermişti, çünkü numenal olgusal alanına ait olması gerekir, ve böyle bir alanın varlığı ise mantıksal olarak çelişkili değildir. ve kuramsal bilgimiz bu alana genleşmediği için, özgürlük kuramsal tanıtlamaya açık değildir. Ama özgürlük varsayımı ahlaksal kendilik için kılğısal bir zorunluluktur; ve böylece keyfi bir kurgu değildir.”<sup>203</sup>

Özgürlük düşüncesi bizi düşünülür dünyanın birer üyesi yapar. İnsan, kendini akıl sahibi özgür bir varlık olarak, diğer her şeyden ayıran bir alan içinde bulur. İnsanın bu yetisi anlama yetisinden bile üstündür çünkü duyusal tasarımların kurallar altına koyulması ve bunların bilinçte birleştirilmesi söz konusu olmasa anlama yetisi düşünülemezdi. Ancak akıl idelere yönelmiştir. Bu yönelme onu duyusallığın ona sağlayabileceklerinin çok üstüne çıkarır. Şöyle ki, bu bağlamda anlama yetisine sınırlar çizer. Akıl sahibi varlık olarak insan anlama yetisinin kavramlarıyla düşündüğü dünyanın dışına çıktığında bilgi üretmediğini görmüştür. Bu nedenle Tanrı, evren, ruh idelerine dair bir bilgi üretemeyiz ama bunlarla birlikte, daha önce de ifade ettiğimiz gibi, akıl idelerini incelerken bir takım çelişkilere veya çatışıklara düşer. Bu çatışıklar veya antinomilerden bizim için en önemlisi özgürlük üzerine olan üçüncü antinomidir. Esasında bu bölümde Kant’ın özgürlük problemini nasıl çözümlediğini ele aldık. Ancak o, problemi *Pratik Aklın Eleştirisi*’nde ahlak felsefesinin inşası temelinden yeniden çözümler. Bir sonraki bölümde onun *Pratik Aklın Eleştirisi*’nde özgürlüğün *a priori* olarak bilinebilmesinin olanağını nasıl işlediğini göstermeye çalışacağız. Bununla birlikte onun etik teorisinde şekillenen eylemin ahlaki değerini de karakterize etmiş olacağımız düşüncesindeyiz.

<sup>203</sup> Copleston, *Felsefe Tarihi, Çağdaş Felsefe, Cilt VI-II, Kant*, s. 211.

### II.3.2. Ahlaki Değerin Temellenmesi

Kant'a göre özgürlük teorik aklın *a priori* olarak kavrayabildiğimiz tek idesidir. Özgürlük bir *antinomi* olarak Kant'ın *Arı Usun Eleştirisi*'nde üzerinde durduğu üçüncü *antinomidir*. Bu onun en çok önem verdiği *antinomidir*; çünkü bu *antinominin* göz önünde bulundurduğu şey istenç özgürlüğü sorununu çözmektir. Kant, sonunda, insanın maddi yönü ile yani bedeni ve içgüdüleriyle fenomenler dünyasına bağlı olmasına rağmen, yine de özgür olabileceğini kabul edecektir. Buradaki temel dayanak onun görünüş ile kendinde şey veya *fenomen* ve *numen* arasında yaptığı ayrımıdır. Ona göre kendinde şeyi (*numen*) özü itibariyle bilmemiz mümkün değildir çünkü biz ancak nesnelere nasıl oldukları, yani görünüşleri bağlamından biliriz. Görünüşler veya fenomenler ise doğal olarak bizim var olmasını tek başına tasarlayamayacağımız şeyler olarak kabul edilirler. Bu haliyle onları ancak bir sınıra kadar kavramamız söz konusudur ve bu durumda şeyin kendisi ya da *numen* bir sınır kavramıdır. Anlama yetisinin kategorileri yalnızca fenomenlere uygulanır ve bu anlamda da şeyin kendisi veya *numen* bilginin sınırını gösterir. Bu bağlamda düşünüldüğünde insan iki yönü olan, iki ayrı dünyaya bağlı olan bir varlık olarak karşımıza çıkmaktadır. Yani insan bir yönüyle duyuları yoluyla kavradığı dünyaya (*mundus sensibilis*) diğer yanı sıra düşünüyor olması ile kavradığı dünyaya (*mundus intelligibilis*) bağlıdır:

“Kendinde şey ve görünüş ayrımı yapıldığında insanın ruhunun istemesi açısından (kendinde şey olarak) özgür, doğa nedenselliği ile ilişkisi açısından ise özgür olmadığı, çelişki içermeksizin dillendirilebilir hale gelir. Çünkü “duyusal ve zihinsel (Intelektuell)” olarak iki farklı tür nesne söz konusudur artık. Bu açıdan ruh ve özgürlük, empirik gözlem yoluyla bilinebilecek bir nesne değildir. Ama özgürlük kendinde şey olarak yine de düşünülebilir nesnedir. Özgürlük ve ahlaksallık (*Sittlichkeit*) “bilebileceğimiz her şey yalnızca görünüşlerle sınırlandırılmış için” güvence altına alınabilirler. Eleştiri, bazı yolların kapalı olduğunu ve yalnızca bir tek yolun açık olduğunu gösterir. Bu açık olan yolda ruhun ölümsüzlüğü, Tanrı ve özgürlük hakkındaki sorular anlamlı hale gelir. Felsefenin en önemli ödevi de bu temel metafizik sorun alanları hakkındaki yanlış anlamlarının nedenlerini ortadan kaldırmak ve böylelikle “metafiziği tüm zararlı etkilerinden arındırmaktır.” Burada felsefe sayesinde

metafizikte yapılacak temizlik sonucunda kaybeden yalnızca felsefi okullar” olacaktır, ama kazanan “insanların çıkarları” olacaktır.”<sup>204</sup>

İnsanın iki ayrı dünyanın üyesi olması fikri, ahlak alanında hangi yanlış anlamaları ortadan kaldırmanın bir dayanağı olur? Kant, öncelikle bu bakış açısından hareketle çalışmamızın ilk bölümünde ele aldığımız tüm ahlak teorilerini toptan reddeder. Onlar sonuççu (consequentialist) teorilerdir. Onların hiçbiri istencin özgürlüğünü tam anlamıyla ortaya koyamamışlardır. En yüksek iyiyi istemek ve onu amaçlamak bizim özgür olup olmadığımız konusundaki soruları elimine etmek için yeterli olmaz. İnsan bedenli olarak psikik süreçlerin içinde kendisini bulan, arzu ve eğilimleri olan bir varlıktır. Bedeniyle fenomenler dünyasının nedenselliğine bağlı olan insanoğlu için özgürlük eğer boş bir tutku değilse bunun gösterilmesi gerekir. Kant’a göre mutluluk ideali insanın özgürlük kavramının kesin tanımına göre eylemde bulunduğunu hiçbir zaman göstermez. Özgürlük kavramını tanımlamanın en iyi yolu insanın akıl sahibi bir varlık olmasından hareket etmektir. İnsan akıl sahibi bir varlık olarak sadece fenomenler dünyasının nedenselliğine bağlı bir varlık değildir; aynı zamanda doğa nedenselliğine bağlı olmayan bir dünyanın üyesidir. Bu görüşün geri planında nasıl bir düşünce vardır? Kant insanı eylem dünyasında kendi eyleminin başlatıcısı olma yönüyle farklı bir yere koyar. İnsanın doğal nedenler zinciri dışında eylemde bulunabilmesi Kant’ı bu düşünceye vardırmaktadır. Ona göre insanın dünyasında gereklilik diye bir olgu vardır. Böyle bir olguyu doğada bulamayız. Gereklilik de bir çeşit zorunluluk olarak ele alınmaktadır. Şöyle ki, o sonuç olarak bir çeşit yasadır ama doğa yasası gibi değil, ondan tamamıyla başka olan bir yasadır. İnsan bedensel yönü ile nedensellik yasasına bağlıdır. Bununla birlikte akıl sahibi bir varlık (*intelligibil*) olarak gereklilik yasasına bağlıdır. “Ama nasıl oluyor da uzay zaman dışında olan bir *intelligibil* karakter görüngüler dünyasında, yani uzay zaman içinde olup bitenleri etkileyebiliyor sorusundaki güçlüğü gören Kant, bu karakter bilinemez; yalnızca düşünülebilir demişti.”<sup>205</sup> Kant’a göre özgürlüğün nasıl gerçekleştiğini insanoğlunun bilebilmesi mümkün müdür? Eğer özgürlük duyulur dünyanın bir parçası olsaydı cevap “evet” olurdu; ancak özgürlük duyulur dünyada değil, aklın pratik kullanımında aranmalıdır.

<sup>204</sup> Taşkın Ketenci, “*Saf Aklın Eleştirisi’nde Önsözler ve İşlevleri*”, Beytulhikme An International Journal of Philosophy, 6, 2016, 115-139, s. 132.

<sup>205</sup> Bedia Akarsu, *Immanuel Kant’ın Ahlak Felsefesi*, İnkılap Kitabevi, İstanbul, 1999, s. 126.



Kant'ın ahlak anlayışında “tasarımlarımız açısından, bizi özgürlük kavramına götüren, pratik akıl kavramıdır; özgürlük kavramı pratik akıl kavramıyla zorunlu bir biçimde bağlantılıdır, ona aittir, ama yine de onda içerilmez.”<sup>206</sup> Akıl pratik kullanımında istenci belirleyen her türlü nedenden onu sıyrabilir, bu anlamdaki bir bağımsızlık istencin niteliğinin özgürlük olan bir nedensellik tarafından belirlendiğini anlatır. Bununla birlikte Kant'a göre bu yanılgılı bir durumdur ve bu durumda özgürlük negatiftir. Ancak istemenin özerkliğinde özgürlük kavramını zorunlu biçimde pratik akıl kavramına bağlama yoluyla özgürlük kavramına nesnel, pozitif ve belirlenmiş gerçeklik kazandırmak mümkündür:

“İstemenin özerkliği bütün ahlak yasalarının ve bu yasalara uygun ödevlerin tek ilkesidir. Buna karşılık kişisel tercihin yaderkliği herhangi bir yükümlülüğün temeli olmadığı gibi, üstelik böyle bir yükümlülük ilkesine ve istemenin ahlaklılığına karşıdır. Ahlaklılığın tek ilkesi, yasanın her türlü içerikten (yani arzu edilen bir nesneden) bağımsız olmasından ve yine de kişisel tercihin sırf, bir maksimin alabileceği genel bir yasa koyucu biçim tarafından belirlenmesinde ibarettir. Bu bağımsızlık ise negatif anlamda özgürlüktür, oysa saf olarak pratik aklın bu kendi kendine yasa koyması, pozitif anlamda özgürlüktür. Böylece ahlak yasası saf pratik aklın özerkliğinden, 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.”<sup>207</sup>

Saf olarak pratik aklın kendi kendine yasa koyması, “kendinde şey” olarak öznenin kendiliğindenliğinin ve nedenselliğinin yasasını kendi eylemlerini belirlemede iş başına getirmesidir. Şimdi bu özgürlüğün nasıl nesnel olduğunu sorabiliriz? Özgürlüğün ahlak yasasının koşulu olduğunu biliyoruz. Kant bu durumu şöyle ifade eder: “Özgürlük ahlak yasasının *ratio essendi*'sidir (var olma nedeni), ama ahlak yasası da özgürlüğün *ratio cognoscendi*'sidir (bilgi nedeni). Ahlak yasası daha önce aklımızda açıklıkla düşünülmüş olmasaydı, özgürlük gibi bir şeyi (kendi içinde çelişme taşıyorsa bile) kabul etmekte hiçbir zaman kendimizi haklı göremezdik. Ama özgürlük de olmasaydı, içimizde ahlak yasasıyla hiç karşılaşmazdık.”<sup>208</sup> İnsanoğlu özgür olmasaydı ahlak yasası da olmazdı, bununla birlikte o, ahlak yasası olmasaydı özgürlüğünün bilincine varamazdı. Eğer böyle

<sup>206</sup> Deleuze, *Kant'ın Eleştirisi Felsefesi*, s. 68.

<sup>207</sup> Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, s. 38.

<sup>208</sup> *A.g.e.*, s. 4.

olursa, Kant'a göre, akıl sahibi varlıkların istemelerinin nedenselliğine özgürlük yüklemesinin üst pratik yasası olarak ahlak yasasının tam zorunluluğu kesin bir biçimde kavranabilir. Bu bağlamda pratik özgürlük şöyle de tanımlanabilir: İstemenin ahlak yasası dışında her şeyden bağımsızlığı.<sup>209</sup> Ancak böyle olsa bile bu durumda özgürlüğün duyular dünyasında olanaklılığı kavranamaz. Özgürlük her türlü deneysel ögeden bağımsız olma şeklinde *transsendental* (aşkın) olmak zorundadır çünkü "özgürlük aracılığıyla nedensellik, her zaman için duyular dünyanın dışında, düşünülür olanda aranmalıdır."<sup>210</sup> Öyleyse aklın kendisinin ya da saf aklın, nedensellik açısından, belirleme nedeni olarak artık başka bir şeye başvurmaksızın pratik olmasını sağlayan ilke nedir? Kant'a göre bu ilke ahlaklılık ilkesidir:

"Demek ki bu koşulsuz nedensellik ve bu nedenselliğin yetisi, yani özgürlük, özgürlükle birlikte de, duyular dünyasına ait olan, ama yine de aynı zamanda düşünülür dünyaya ait olarak yalnızca belirsiz ve sorunlu diye düşünülme (ki teorik akıl bile bunun olabileceğini ortaya koyabiliyordu), tersine nedenselliğin yasası açısından bile belirlenmiş ve onaylanmış olarak bilinen bir varlık (ben kendim); böylece de düşünülür dünyanın gerçekliği, pratik açıdan belirlenmiş olarak verilmiştir. Teorik amaç bakımından aşkın olması söz konusu olan bu belirlenim, pratik amaç bakımından içkindir."<sup>211</sup>

Tam da bu noktada Deleuze'un sorduğu soruyu hatırlamak gerekir. Çünkü sonuçta, Kant'ın ahlak anlayışında, yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, özgürlük kavramı zorunlu olarak pratik akıl kavramına bağlanır. Deleuze'un sorusu şöyledir: "Pratik akıl ne üzerine yasa koyar?"<sup>212</sup> Sadece özgürlük pratik akla bağlanmaz, aynı zamanda insanoğlu özgür bir varlık olduğu için de pratik akla tâbi olur. Pratik akıl özgürlük kavramına nesnel gerçeklik kazandırır. Deleuze bunun aslında özgürlük kavramının nesnesine yasa koymak olduğunu ifade eder: "Pratik akıl, kendinde şeye, kendinde şey olarak özgür varlığa, böyle bir varlığın noumenal ve düşünülür olan nedenselliğine, bu tür varlıkların meydana getirdiği duyuyuüstü dünyaya yasa koymaktadır."<sup>213</sup> Özgürlük hem pozitif hem de nesnel anlamının en açık tanımını bir akıl sahibi varlık olmamızda, düşünülür bir varoluşa sahip olmamızda ve diğer bir

<sup>209</sup> Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, s. 103.

<sup>210</sup> A.g.e., s. 114.

<sup>211</sup> A.g.e., s. 115.

<sup>212</sup> Deleuze, *Kant'ın Eleştirisi Felsefesi*, s. 68.

<sup>213</sup> A.g.e., s. 70.

ifade ile duyuyüstü bir dünyaya ait olmamızda bulur. Kendinde şey olarak özne düşünülür dünyanın sıradan bir üyesi değil, yasa koyucu üyesidir. “Yasaya karşı seçme yaptığımız zaman, düşünülür bir varoluşa sahip olmamız sona ermez; yalnızca bu varoluşun, kendisi altında, bir doğanın parçasının meydana getirdiği ve diğerleri birlikte sistematik bir bütün oluşturduğu koşulu kaybederiz.”<sup>214</sup> Burada önemle vurgulanan husus, insanoğlunun yasa koyucu olmaktan, yani kendinde şey olarak öznenin kendiliğindenliğinin ve nedenselliğinin merkezinden çıktığı anda pratik akla tâbi olmaktan da çıkmasıdır. Burada Kant’ın kendinde şey (*noumenon*) olarak öznenin özgür bir neden olduğunu iddia etmesi, *Arı Usun Eleştirisi*’nde salt anlığın kavramı olarak ele aldığı neden kavramıyla çelişir görünmektedir. Çünkü salt akıl kavramları olan kategoriler ancak fenomenlere uygulandığında nesnel geçerli olabilmektedirler. Burada bir çelişki varmış gibi görünse de Akarsu neden böyle olmadığını şöyle açıklıyor:

“Kant “neden ve etki” kategorisinin noumenon olarak ben’e uygulanmasının kuramsal bir bilgi vereceğini öne sürmüyor; çünkü ona göre, ben’in kendisini neden olarak düşündüğümüzde, onu özgür olarak düşünüyoruz, özgürlük ise kuramsal bilgimiz için bilinemez olarak kalır. Ama “görüngü” olarak bizim ben’imizin yani duyarlarla algıladığımız şeyin temelinde “kendinde şey” olarak ben’in, yani özgür ben’in, bulunduğunu biliyoruz.”<sup>215</sup>

Özgürlük kavramını çözümlemenin anahtar kavramlarından ikisi doğa ve yasa koyma kavramlarıdır. Akıllı bir varlık olarak insan bir yasa koyucu olarak kendini algılarına verilmiş “duyular dünyası” veya “doğa” içinde sayamaz; o kendini “akılla kavranan” bir “düşünülür dünya” içinde kabul etmek zorundadır. Ancak böyle olursa o kendini özgür ve özerk olarak görebilir. İstemenin özgür olması ise onu zorunlu olarak belirleyen yasayı bulmaya götürecektir. Çünkü isteme deneysel koşullardan sıyrılmış olsa da yine de belirlenebilir olmak zorunda olduğu için özgür bir isteme, yasanın içeriğinden bağımsız olmakla birlikte, yine de yasada bir belirleme nedeni bulmalıdır. Kant şöyle devam eder: “Yasada ise içerikten başka, ancak yasa koyucu biçim vardır. Demek ki, yasa koyucu biçim, maksimde taşıdığı kadarıyla, istemenin bir belirleme nedenini oluşturabilecek tek şeydir.”<sup>216</sup> Böylece

<sup>214</sup> Deleuze, *Kant’ın Eleştirisi Felsefesi*, s. 71-72.

<sup>215</sup> Akarsu, *Immanuel Kant’ın Ahlak Felsefesi*, s. 129.

<sup>216</sup> Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, s. 33.

özgürlük, koşulsuz pratik yasa, özerklik ve akılla kavranan dünya, bizi, daima karşılıklı olarak birbirlerine götürürler. Çünkü akıllı bir varlık olmakla insan, bütün deneysel koşullardan bağımsız olan ve dolayısıyla da saf aklın özerkliğine ilişkin yasalara uygun olan bir varoluşa sahiptir. “Ve şeylerin varoluşlarını bilgiye bağımlı kılan yasalar pratik olduğundan, duyularüstü doğa, onun bir kavramını oluşturabildiğimiz ölçüde, saf pratik aklın özerkliği altında olan bir doğadan başka bir şey değildir. Bu özerkliğin yasası ise ahlak yasasıdır, bu da duyular üstü bir doğanın ve saf düşünülür bir dünyanın temel yasasıdır.”<sup>217</sup>

Kant’ın ahlak felsefesinde ahlaki değerlerin temelleri özgür istenç yani özerk ve akıl yasasına bağlı bir istenç üzerine atılır. Kant bu temel üzerinde aklın teorik ve pratik kullanımı arasındaki ayrılık üzerinde net bir şekilde durduğunu düşünür. Onun amacı empirik bir etik incelemesi değil, *transendental* bir etik incelemesi yapmak olduğu için etiğin varsaymak zorunda olduğunu düşündüğü “mutlak özgürlük”<sup>218</sup> kavramı üzerinde durur. Buna göre ahlaksal isteme önsel geçerli akıl yasası ile belirlenmektedir. Dolayısıyla eylemin ahlaksal olanağı bizim bir nesnenin varoluşuna yönelen bir eylemimizden daha önce gelecektir. İyi kavramı, bu nedenle, öznenin bir duyum nesnesinin deneysel kavramı olamaz.<sup>219</sup> Kant’a göre iyi ve kötü kavramı ahlak yasasından önce değil ancak bu yasadaki sonradan ve onun aracılığıyla tanımlanmalıdır.<sup>220</sup> Özgürlük hiçbir zaman empirik görüde verilmez ve onun bilincine de bir akıl yasası olan ahlak yasası ile varılır. Kant’a göre özgür bir istemesi olan varlığın kavramı *causa noumenon*’un kavramıdır. Başka bir ifadeyle bu kavramın içeriği özgür olarak eylemde bulunmamıza olanak tanır. Böylece de aklın teorik kullanılışı bakımından olanaklı ve düşünebilir bir kavram olmasına karşın boş bir kavram olan *causa noumenon*, onun için, nedensellik kavramını özgürlük kavramına bağladığı bir kavram olur. O, şöyle devam eder: “Neden kavramının, saf, deneysel olmayan kaynağı sayesinde, böyle bir yetkiye hiç şüphesiz sahibim; bu kavramı, onun gerçekliğini belirleyen ahlak yasasıyla ilişkisi dışında kullanmadığım, yani yalnızca pratik olarak kullandığım sürece, bu yetkiyi kendimde görüyorum.”<sup>221</sup> Özgür olarak eylemi belirleyen bir istemenin yasa tarafından belirlenmesi ahlak

<sup>217</sup> Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, s. 49.

<sup>218</sup> Akarsu, *Immanuel Kant’ın Ahlak Felsefesi*, s. 130.

<sup>219</sup> Kant’ın kendinden önceki ahlak teorilerine karşı çıkışının nedeni bu zemin üzerinde yükselir.

<sup>220</sup> Kant, *a.g.e.*, s. 70.

<sup>221</sup> *A.g.e.*, s. 63.

yasasına nesnel gerçeklik kazandıracaktır. Bu bağlamda Akarsu'nun ifade ettiği düşünceler buradaki düşüncelerimizi tamamlayıcı niteliktedir:

“Bu da ancak *noumenon*'lar olarak özgür olduğumuz *inancına* dayanılarak kabul edilebilir. Çünkü kuramsal bakımdan bunun üzerinde daha fazla hiçbir bilgiye ulaşamayız. Böylece özgürlük bizim için yine “bilinemez” kalır. Bu bilinemezi çözmek için, özgürlüğün bilgisine erişmek için, duyulur görüden başka bir görümüz, yani “*intellektuel*” bir görümüz olması gerekirdi. Ancak o zaman, salt mantıksal olan neden-sonuç (*Grund-Folge*) bağlantısının, neden-etki, (*causa-Wirkung*) bağlantısı olarak nasıl kendini ortaya koyduğunu saptayabilirdik, yani özgür istencin “kendinde neden” (*causa noumenon*) olarak var olduğunu tanımlayabilirdik. Pratik akıl da bunu başaramaz, ama buna gereksinmesi de yoktur, çünkü onun ereği kuramsal bilgi değil, doğrudan doğruya istenci belirlemektir. Akıl yasası ile belirlenmiş istenç de ancak etki yapan bir “neden” olabilir. Ahlak yasası ancak özgürlük varsayımı üzerine temellendirilebiliyordu. Öte yandan özgür olduğumuz inancına bizi vardiyan da ahlak yasasıdır ve aklın bir olgusu (faktum'u) olarak karşımızdadır.”<sup>222</sup>

İnsanoğlunun ahlak bilincini tanımlamak için görelî bir özgürlük tanımı hiçbir zaman yeterli olmayacaktır. Gerçek bir özgürlük insanoğlunun zihinsel yetilerine dayanan, mutlak veya *transendental* özgürlüktür. “Kant Ancak özgürlüğü de, Tanrı, ve ölümsüzlük gibi, yalnızca bir “koyut” (postulat) olarak belirler. Demek gerçek olan anlamında değil, var olmak zorunda olan, var olması gereken bir şey anlamında vardır özgürlük.”<sup>223</sup> Burada özgürlük artık bizim için pratik bakımdan zorunlu bir varsayımdır. Eğer bu varsayımdan hareket etmezsek eylemin ahlaki değerini temellendirebilmemiz mümkün değildir. Başka bir ifade ile doğa nedenselliğinden bağımsız olabileceğimiz düşüncesini merkeze almadan ahlaklılığı hiçbir şekilde gerekçelendirebilmek söz konusu olamaz. Özgürlük kendini ahlak buyrukları, salt pratik yasalar veya özgür istence uygun koşulsuz buyruklar olarak duyurur. “Özgür neden, salt düşünülür (*intelligible*) bir şeydir; fakat burada, *aynı varlığın* hem fenomen hem de kendinde şey olduğunu; yani hem fenomen olarak doğal zorunluluğa tabi olduğunu, hem de kendinde şey olarak özgür nedenselliğin kaynağı olduğunu kavramalıyız.”<sup>224</sup> Kant'a göre anlama yetisi ve akıl aynı deneyim zemininde birbirlerine zarar vermeden iki ayrı yasama uygularlar. Onun ifadeleri bu

<sup>222</sup> Akarsu, *Immanuel Kant'ın Ahlak Felsefesi*, s. 130-131.

<sup>223</sup> *A.g.e.*, s. 137.

<sup>224</sup> Deleuze, *Kant'ın Eleştiri Felsefesi*, s. 79.

noktada oldukça etkileyicidir: “Çünkü doğa kavramı özgürlük kavramı yoluyla yasamayı ancak özgürlük kavramının doğa üzerindeki yasamayı bozması yoluyla etkileyebilir.”<sup>225</sup> Özgürlük kavramı yoluyla yasama akıl yoluyla olur ve nesnesinde kendinde şeyi tasarımlar. Doğa kavramı yoluyla yasama ise nesnelere kendilerinde şeyler değil ama salt fenomenler olarak sezgide tasarımlar. Bu nedenle çelişki olmadan her iki yasama da düşünülme olanağı bulur. Ancak aralarında geçiş nasıl olanaklı olmaktadır. Kant bu noktayı şu şekilde açık kılar:

“Şimdi, duyulurun alanı olarak doğa kavramının alanı ve duyulurüstünün alanı olarak özgürlük kavramlarının alanı arasında ölçsüz bir uçurum saptanmış olsa da – öyle ki birinciden ikinciye (öyleyse usun kuramsak kullanımı aracılığıyla) hiçbir geçiş olanaklı değildir, sanki iki dünya imişler ve birincisi ikincisi üzerinde hiçbir etkide bulunamazmış gibi – gene de ikincinin birinci üzerinde bir etkisinin olması *gerekir*, yani özgürlük kavramının kendi yasaları tarafından saptanan ereği duyulur-dünyada edimsel kılması gerekir; ve buna göre doğa öyle bir yolda düşünülmelidir ki, biçiminin yasaya uygunluğu en azından onda özgürlük yasalarına göre ortaya çıkarılacak ereğin olanağı ile bağdaşmalıdır. – Öyleyse gene de doğanın temelinde yatan duyulurüstü ile özgürlük kavramının kılğısal olarak kapsadığı duyulurüstü arasında bir *birlik* zemini olmalıdır ki, bunun kavramı, gerçi onun ne kuramsal ne de kılğısal bilgisine ulaşmasa ve dolayısıyla kendine özgü bir egemenlik alanı olmasa da, gene de birinin ilkelerine göre düşünme yolundan ötekinin ilkelerine göre düşünme yoluna geçişi olanaklı kılar.”<sup>226</sup>

Eylemin ahlaki değerini belirleyen unsur doğa yasasının zorunluluğuna sahip değildir ancak istemenin özgürlüğünün etkileri de doğa yasası ile çelişmez. Koşulsuz buyruğun formülünün aynı zamanda benim maksimim (eylemimin öznel ilkesi) olması gerektiğini daha önce görmüştük. Bu anlamda ahlak yasası onu kendisine koyan insan tarafından zorunluymuşçasına uyulması yönünde tanınmalıdır. Bu zorunluluğun kökleri akılda bulunur. Bu nedenle Kant’a göre mutluluk ahlaklılık arasındaki bağ deneyden çıkarılamaz. Yine daha önceki ahlak teorileri tarafından erdem ve mutluluk arasındaki bağlantıda tanımlanan en yüksek iyi de deneysel ilkelere dayanmaz. Kant şöyle yazar: “En yüksek iyiyi isteme özgürlüğü aracılığıyla ortaya koymak, *a priori* olarak zorunludur; dolayısıyla en yüksek iyinin

<sup>225</sup> Immanuel Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 2006, s. 22-23.

<sup>226</sup> *A.g.e.*, s. 23-24.

olanaklılığının koşulu da yalnızca *a priori* bilgi temellerine dayanmalıdır.”<sup>227</sup> Kant’a göre kişi kendini *noumenon* olarak, yani zamana göre belirlenir olmayan varoluşu temelinde saf düşünen varlık olarak görürse, kendisi duyulur dünyanın deney alanının ötesinde özgür bir belirleme nedenini kendinde taşıyabilir. Böylece saf pratik aklın *antinomisi* de çözüm bulur. Bu *antinomi* şu çatışmada ortaya çıkıyor: “En yüksek iyinin kuruluşu, yani erdem ve mutluluk arasındaki uyum ahlak bakımından istenmiştir. Ama erdemle mutluluğun bu bağlantısı ne analitik ne de sentetik yolla ortaya konabilmiştir; böylece de bu bağlantı olanaksız görülüyor.”<sup>228</sup> Akıl, yasası olarak tanımlanan ahlak yasasına uymamız gerektiğini buyurur. Ancak akıl en yüksek iyinin gerçekleşmesini buyururken olanaksız olanı istemektedir. Öyleyse onun bu istemesinin gerçekleşmesi nasıl olanaklıdır? Öncelikli olarak en yüksek iyi saf pratik akıl tarafından zorunlu bir biçimde olanaklı olarak tasarlanır.<sup>229</sup> Burada en yüksek iyiyi gerçekleştirmeye yönelmiş olan eylemler duyular dünyasına aitse de, bu olanağın temellerini duyulurüstü ilişkilerin salt düşünsel nedeni olarak akıl sahibi varlığın varoluşunun ve kişiliğinin varsayımı ve bu varsayımın da onu duyulurüstü dünyanın bir üyesi yaptığına göre ahlak yasası ile en yüksek iyi arasındaki hiç de kurulamaz bir bağ değildir. Kant’a göre burada en yüksek iyinin ilke ve başlıca bölümü ahlaklılığın zorunlu yetkinliğidir; ikinci ögesi de ahlaklılığa uygun olan mutluluktur.<sup>230</sup>

Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, Kant koyut veya postulat kavramını var olmak zorunda olan, var olması gereken bir şey anlamında kullanır. Onun için özgürlük, ruhun ölümsüzlüğü ve Tanrı’nın varlığı birer koyuttur. Burada vurgulanması gereken husus özgür olduğumuz inancının gerçekte kuramsal bir öğreti değil pratik bakımdan zorunlu bir varsayım olmasıdır. “Ama Tanrı ve ölümsüzlüğe inancın özgürlüğe inanç kadar güvenilir bir temele dayanmadığını da kabul eder Kant. Tanrı ve ölümsüzlük olmadan en yüksek iyinin gerçekleşmesi olanaksız olurdu

<sup>227</sup>Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, s. 123.

<sup>228</sup>Akarsu, *Immanuel Kant’ın Ahlak Felsefesi*, s. 148.

<sup>229</sup> Kant’a göre en yüksek iyiyi gerçekleştirmek, ahlak yasası tarafından belirlenebilen bir istemenin zorunlu nesnesidir. En yüksek iyinin en üst koşulu, burada, istemenin ahlak yasasına tam uygunluğudur. Kant’a göre bu tam uygunluğa ancak sonsuza giden bir ilerlemede rastlanabilir. Şöyle ki, saf pratik aklın ilkelerine göre, istemememizin gerçek bir nesnesi olarak böyle pratik bir ilerlemeyi kabul etmek zorunludur. Kant, bu bakış açısı içinde, akıl sahibi varlığın sonsuza dek sürüp giden varoluşunu ve kişiliğini pratik olarak varsaymadan – yani ruhun ölümsüzlüğünü varsaymadan – en yüksek iyinin olanaklı olmadığını düşünür. Kant, *A.g.e.*, s. 132-133.

<sup>230</sup>*A.g.e.*, s. 135.

yalnızca, oysa özgürlük olmadan genel olarak ahlaklılık olanaksız olur.”<sup>231</sup> En yüksek iyinin ilk ve en önemli parçasının yani ahlaklılığın gerçekleşmesi için ruhun ölümsüzlüğünün bir postulat olarak varsayılması gerekir. Kant’ın bakış açısında ikinci öge için de, yani mutluluğun gerçekleşmesi için de “en yüksek iyi için varsayılması gereken, doğanın nedeni (bunun sonucu olarak da başlatıcısı) olan bir varlık, yani Tanrı koyut olarak konulmak zorundadır.”<sup>232</sup> Çünkü varoluşu itibariyle dünyaya bağımlı olan varlık istemesi aracılığıyla bu doğanın nedeni olamaz ve mutluluğu konusunda doğayı, sırf kendi gücüne dayanarak, kendi pratik ilkeleriyle sürekli bir uyum içine sokamaz. Diğer bir ifade ile mutluluğun gerçekleşmesi “doğanın bizim ereğimizin bütünü ile (erdem ve mutluluk) ve istencimizi belirleyen en esaslı nedenle (ahlaksal olanla) uyum halinde olmasına dayanır.”<sup>233</sup> Kant için dünyada yalnızca en yüksek iyiyi gerçekleştirmek ve geliştirmek için çalışmak bizim için ödevdir ve ödevle bağlı bir zorunluluktur. Doğadan ayrı bir doğa nedeni olmadan, bir Tanrı’nın var olduğu kabul edilmeden aklımızın bu olanağı ahlaksal bakımdan zorunlu olarak görmesi mümkün değildir. Bu bağlamda en yüksek iyi ancak Tanrı’nın varoluşu koşuluyla olabilir. Kant’a göre bunun varsayılması ödevle ayrılmaz bir biçimde bağlıdır. Daha açık bir ifadeyle Tanrı’nın varlığını kabul etmek ahlaksal bakımdan zorunludur. Kant şöyle devam eder:

“Burada ödevle ilişkin olan, yalnızca dünyada en yüksek iyiyi gerçekleştirmek ve geliştirmek için çalışmadır; bu en yüksek iyinin olanaklılığı da koyut olarak konabilir, ama aklımız bu olanağı, ancak en yüksek bir akıl sahibi varlığı saymakla düşünebilir bir olanak olarak görür; böyle bir varlığın kabulü de, kendisi teorik akla ait olmakla birlikte, ödevimizin bilincine bağlıdır; yalnızca bu akıl açısından, açıklama nedeni olarak bakılırsa, bu kabule varsayım, ama bize ahlak yasasının ödev olarak verdiği bir nesnenin (en yüksek iyinin) anlaşılması açısından, yani pratik amaçlı bir gereksinme açısından bakılırsa, buna inanç, hatta saf akıl inancı denebilir, çünkü bu inancın çıktığı kaynak, (gerek teorik gerek pratik kullanımında) yalnızca saf akıldır.”<sup>234</sup>

Tanrı’nın eylemlerimizin ahlaki değerindeki önemine dair yapılan bu temellendirme bir taraftan Tanrı’nın kabulünün yalnızca varsayım olduğunu bir taraftan da pratik amaçlı bir gereksinim bakımından saf akıl inancı olduğunu iddia

<sup>231</sup> Akarsu, *Immanuel Kant’ın Ahlak Felsefesi*, s. 154.

<sup>232</sup> Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, s. 136.

<sup>233</sup> Akarsu, *a.g.e.*, s. 151.

<sup>234</sup> Kant, *a.g.e.*, s. 137.



eder. Tanrı'nın varlığını kabul etmek ahlaksal bakımdan zorunludur ancak buradan çıkan sonuç Tanrı'nın varlığının kabulünün, genellikle her yükümlülüğün bir temeli olarak kabul edilmesinin zorunlu olduğu değildir. Kant için yükümlülüğün temeli, daha önce de açık bir biçimde ifade ettiğimiz gibi, aklın özerkliğine dayanan bir ödev tasarımıdır. Ödevleri sadık bir biçimde gözetmek bütün ödevlerin her bir istemenin kendisi için olan asli yasaların bilgisine götürür. Ahlak yasasının bize en yüksek iyiyi çabalarımızın konusu yapma ödevi verdiğini ve bunu da her şeye gücü yeten istemeden umabileceğimizi göz önünde bulundurduğumuzda, geriye bir tek en yüksek iyinin de ancak bu istemeye uymakla umut edilebileceğini kabul etmek kalır. Bu bağlamda Kant şöyle devam eder:

“Ve en büyük mutluluğun (yaratıklar için olabilecek) en büyük ölçüde ahlaksal yetkinliğe en tam bir orantıda bağlı düşünüldüğü, bir bütün olarak en yüksek iyi kavramında, her ne kadar benim kendi mutluluğum da kapsanıyorsa da; en yüksek iyiyi geliştirmeye yöneltilen istememi belirlemeyen neden, kendi mutluluğum değil, (sınırsız mutluluk arzularımı koşullarla sıkı sıkıya kısıtlayan) ahlak yasadır. Bu yüzden ahlak da aslında, kendimizi nasıl mutlu kılacağımızın öğretisi değil, mutluluğa nasıl layık olmamız gerektiğinin öğretisidir.”<sup>235</sup>

Kant'ın mutluluk kavramını kullandığı bağlam çalışmamızın ilk bölümünde ele aldığımız geleneklerin tam da karşısındadır. Burada ifade etmekte yarar var ki, Kant mutlulukçu teorilerin karşısında mutluluğun eylemin ahlaki içeriğinde hiçbir değeri olmadığını iddia etmez. Ancak mutluluğun akıl sahibi varlığın en yüksek ereği olamayacağını göstermeye çalışır. Bu bağlamda, ona göre, “ahlak yalnızca mutluluğun akıl koşuluyla (*conditio sine qua non* olanla) ilgilidir, onu elde etmenin araçlarıyla değil.”<sup>236</sup> Aynı zamanda Tanrı'nın dünyayı yaratmasının son amacı mutluluk değil en yüksek iyidir. Mutluluğa layık olma en yüksek iyinin akıl sahibi varlıkların ahlaklılığına eklediği koşuldur. Kant *Arı Usun Eleştirisi*'nde Tanrı kavramının bir ide olarak ortaya konabileceğini ancak buna karşın Tanrı idesini teorik olarak temellendiremeyeceğimizi iddia eder. Bununla birlikte *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde Tanrının varlığını ancak olanaklı olarak kabul edebileceğimizi belirtir ve bu olanak da, ona göre, ancak “akıl inancı” ile pekiştirilebilir.<sup>237</sup> Saf pratik aklın

<sup>235</sup> Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, s. 141.

<sup>236</sup> A.g.e., s. 141.

<sup>237</sup> Akarsu, *Immanuel Kant'ın Ahlak Felsefesi*, s. 153.

zorunlu nesnesi en yüksek iyidir ve ölümsüzlük, özgürlük ve Tanrı ideleri en yüksek iyiyi gerçek kılma olanağının temelleridirler. Kant'a göre ahlak yasası bu kavramları en yüksek iyi kavramı aracılığıyla belirler. Ayrıca aklın pratik kullanımındaki bu koyutlar Fiziğe ait değil Ahlaka aittirler.<sup>238</sup> Tam da bu noktada çalışmamızın ana sorusunu soralım: Kant'a göre eylemimizin ahlaki değerini belirleyen nedir? Başka bir ifade ile insanın ödevi nedir? Kant için cevap şöyle olacaktır: En yüksek iyiyi bütün gücümüzle geliştirmek için onu istemenin nesnesi yapmak. Ölümsüzlük, özgürlük ve Tanrı kavramları bir koyut olarak akıl sahibi varlıklar için en akıllıca tercih olacaktır çünkü ahlaki hayatımız için bu varsayımlar, teorik olarak kanıtlanması mümkün olmasa da, reddedemeyeceğimiz unsurlardır.<sup>239</sup> Akıllı varlığın ödevi, yani pratik olarak en yüksek iyiyi geliştirme niyeti, temelini ahlak yasasında bulur. Nesnel olarak pratik akılda hem en yüksek iyiyi geliştirme buyruğu hem de en yüksek iyi kavramı aracılığı ile en yüksek varlık olarak bir ilk varlık kavramı ahlak yasası tarafından belirlenir. Kant'a göre işte tam da burada, aklın öznel bir koşulu aklın nesnel yasaları altında bulunan en yüksek iyinin olanağının koşulu olarak ahlak için elverişli olan tek yol olarak belirir. O, bu durumu açıkça şu şekilde ifade ediyor:

“En yüksek iyinin geliştirilmesi, dolayısıyla da onun olanağının varsayılması (yalnızca pratik akla göre) nesnel olarak zorunlu olduğundan, ama bunu olanaklı olarak düşünme yolu, dünyanın bilge bir yapıcısının kabulü için saf pratik aklın özgür bir ilgisinin karar verdiği kendi seçimimize bağlı olduğundan; burada yargımızı, öznel bakımdan gereksinim olarak, ama aynı zamanda nesnel bakımdan (pratik olarak) zorunlu olanı geliştirmenin aracı olarak belirleyen ilke, ahlâksal bir amaçla [bir şeyi] doğru diye kabul etme maksiminin temelidir, yani saf pratik aklın bir inancıdır.”<sup>240</sup>

Kant'a göre bu inanç buyurulmuş bir inanç değil, yargımızın onu aklın ileriki kullanımının temeline koymak hakkındaki serbest bir karardır. O, ahlaki bakımdan buyurulmuş amaca götüren ve ayrıca aklın teorik gereksinimiyle uyuşan bir inanç olarak ahlâksal niyetin kendisinden çıkar. Bu uslamamanın gerisinde saf aklın olgusu olarak *a priori* olarak bildiğimiz ve bu anlamda ahlaki yargılarımızın dayanması gereken ahlak yasası durur. Kant özellikle *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde saf aklın *a priori* olarak bilinci nasıl belirleyeceği sorununu işler. Yani, saf akıl kendi

<sup>238</sup> Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, s. 151-152.

<sup>239</sup> *A.g.e.*, s. 154.

<sup>240</sup> *A.g.e.*, s. 157-158.

başına istenci belirlemeye yeterli olabilir mi, yoksa akıl istemenin ancak deneysel-koşullu olarak mı belirleme nedeni olabilir?<sup>241</sup> Kant'ın asıl amacı ise özgürlüğün nasıl olanaklı olduğunu göstermektir. Ahlak yasası ancak istenç özgürlüğü ile bağlantı içinde olanaklıdır. Bununla doğrudan ilişkili olarak özgürlüğe dair bir kavrayış geliştirmemiz de ahlak yasası ile ilgilidir. Ahlak yasasının önemi ve istenç özgürlüğü ile ilişkisi içinde ahlaklılığın en yüksek ilkesi de anlam kazanmış olur. Geleceği karanlık ve belirsiz olarak görse de insanın yapabileceği tek şey, kendi yaşamını ahlak yasası temelinde belirleyecek bir kavrayış içinde yaşamını sürdürmektir. Kant'a göre içimizdeki ahlak yasası bize kesin olarak hiçbir söz vermeden ya da bizi tehdit etmeden bizden saygı ister. Bu saygı etkin ve egemen olursa gerçekten ahlaksal yasaya doğrudan adanmış bir niyet ortaya çıkabilir. İşte o zaman akıl sahibi bir varlık olarak insan yalnızca eylemlerinin değil, kendi kişisinin de ahlaksal değerine uygun olan en yüksek iyiden pay almaya layık olabilir.<sup>242</sup>

Kant'a göre gerçek anlamda ahlaki değere veya ahlaksal iyiye ancak akıl yolu ile varılabilir çünkü ahlaksal ilke akıl temelinde olmadığı sürece gerçekleştirilemez. İlkeler kavramlar üzerine kurulmadığında, kişide en yüksek iyi olan ahlaksal niyet içeren bir karakter bilinci doğamayacaktır. Bu nedenle Kant şöyle devam eder: "Şimdi bu kavramlar, öznel bakımdan pratik olacaksa, onlara hayranlık duymak ve insanlıkla ilgilerinde takdir edilmek üzere, ahlaklılığın nesnel yasaları olarak kalmamalıdır; bunların tasarımı insanla ilişkisinde ve kişiyle ilişkisinde düşünülmelidirler."<sup>243</sup> Bu nedenle Kant'ın ahlakı, son tahlilde insana dair ahlaki gerçeğin temellerinin tam anlamıyla radikal bir sunumudur. Çünkü onun ahlak anlayışı bize ahlaki yargılarımızın dayanması gereken tek yüce değeri belirlemeye yöneliktir. "Bu değer her bireysel insanın kişiliğindeki insanlıktır. Usçulardaki yalnız birey değildir bu, tüm duygucu ve sezgici gizemcilerde çeşitli biçimler altında (Tanrı, devlet, ulus, sınıf) kendini gösteren tek bütünsellik de değildir, *insani* bütünselliktir, *tüm insanlığı kucaklayan topluluktur* ve onun anlatımı olan *insani kişidir*."<sup>244</sup> Bu, Kant'ın ahlaki eyleminin öznesi olarak *Ben* temelinde toplumsallığa açılan bir etik teorisi şekillendiği anlamına gelmez. Kant'ın amacı *Biz*'e ulaşmaktan daha çok

---

<sup>241</sup> Kant, *Pratik Akılın Eleştirisi*, s. 16.

<sup>242</sup> *A.g.e.*, s. 159-160.

<sup>243</sup> *A.g.e.*, s. 170.

<sup>244</sup> Goldmann, *Kant Felsefesine Giriş*, s. 184.

*Ben*'in bütünselliği ve evrenselliğini ortaya koyabilmektir. O şöyle yazıyor: “İki şey, üzerlerine sık sık eğilip ısrarla düşünülürse, insanın ruhsal yapısını hep yeni, hep artan bir hayranlık ve korkunç saygıyla dolduruyor: Üzerimdeki yıldızlı gök ve içimdeki ahlak yasası.”<sup>245</sup> Kant'a göre ahlak yasası görünmez benliğimde, kişiliğimde başlıyor ve *Ben*'i gerçek sonsuzluğu olan bir dünya içinde kendi gözümün önüne getiriyor. Bu ahlak yasası akıl sahibi bir varlık olarak değerimi, kişiliğim aracılığıyla, sonsuza dek arttırmaktadır. Çünkü Kant'a göre, “bu kişilikte ahlak yasası, hayvanlıktan, hatta bütün duyular dünyasından bağımsız bir yaşamı – en azından varoluşumuzun bu yasa tarafından amaca uygun belirlenişinden, bu yaşamın koşulları ve sınırlarıyla sınırlanmamış olup sonsuza doğru uzanan bu belirlenişten açığa çıktığı kadarıyla – açığa çıkarır.”<sup>246</sup> Bu nedenle, ahlak yasasına tüm insanlığı kucaklayacak bir biçimde ölçüt olarak almak, eylemin dayanması gereken ahlaki değerdir. İnsanın ödevi ise Kant'ın hem *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*'nde ifade ettiği “amaçlar krallığı” kavrayışının gerçekleşmesi hem de *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde ifade ettiği insanlar arası anlaşma ve uyumun evrensellik kazanması onun etkin bir biçimde böyle bir bağlamda eylemde bulunmasına bağlıymış gibi yaşamını sürdürmesidir.

---

<sup>245</sup> Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, s. 174.

<sup>246</sup> A.g.e., s. 174.

## SONUÇ

Felsefi bir çalışma, bir anlamda, yeni sonuçlara açık olma perspektifinden değerlendirildiğinde, sonuçsuz bir çalışmadır. Yine de bu, felsefenin sonuçsuz bir çabanın ürünü olan bir etkinlik olduğu anlamına gelmez. Her felsefi çalışmada bir takım sonuç niteliğinde yargıların her zaman çalışmanın gidişatı içerisinde çalışmaya kendiliğinden dâhil olduğunu düşünmek yanlış olmaz. Çalışmamızda biz öncelikle Kant'ın etik teorisini doğru bir şekilde anlamının ne demek olduğunu ortaya çıkarmaya çalıştık. Onun felsefesinin kavramsal çerçevesinin zorluğu düşünüldüğünde, bunu en az hata ile gerçekleştirmek bile çalışmamızın en önemli sonucu olarak kabul edilebilir.

Felsefi düşüncenin gelişimine ve etik tarihine bakıldığında, kategorik olarak üç büyük etik teoriden bahsedebiliriz: Bunlarda ilki mutlulukçu teoridir. Mutlulukçu teoriler Antik Yunan dünyasından Kant'a kadar etik tarihine kendi rengini vermiştir. İkinci teori ahlakı ve olması gerekeni yeniden tanımlayan, diğer bir ifadeyle etiği klasik anlayıştan çıkarıp farklı bir yere, alana taşıyan Kant'ın doğru eyleme dayanan ödev ahlakıdır. Üçüncü teori ise temelini Nietzsche ve Kant'ta bulan, Max Scheler ve Nicolai Hartmann tarafından kurulan değerler etiğidir.<sup>247</sup> Biz çalışmamızda ilk ikisi üzerinde durduk. Burada ilk hedefimiz Kant'ın etik teorisinin mutlulukçu ahlak teorilerinden nasıl farklılaştığını gösterebilmektir. Bu nedenle onun ahlak kavramlarını ve felsefesini incelemeyi önce, onun ahlak anlayışının farklılığını ortaya koymak adına, Antik Yunan'dan 19. yüzyıla kadar mutlulukçu ahlak görüşlerinin nasıl şekillendiğinin bir panoramasını çalışmamızın ilk bölümünde sunduk. İkinci bölümde ise çalışmamızın asıl hedefi olan Kant'ın ahlaki değeri nasıl içeriklendirdiğini göstermeye çalıştık. Şöyle ki, Kant bize çok önemli bir etik teori sunuyor. Biz bu teoriye göre eylemde bulunduğumuzda, eylemimizin bağlandığı ahlaki değeri nasıl tanımlanıyor?

Yukarıdaki soru son tahlilde bizim çalışmamızın cevaplamayı hedeflediği sorudur. Kant'a göre etik incelemenin nesnesi olan *iyi* ne görelidir ne pratik bir yarara göre belirlenir ne de geleceğe dair bir mutluluk idealine bağlanır. Ona göre ahlak duygudan, tutkudan ve eğilimden doğmaz. Çünkü hemen yukarıda da işaret

<sup>247</sup> Takiyettin Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1992, s. 264.

ettiğimiz gibi o nesnedir. Kant için ahlaki değer duygu ve tutkuların gelip geçiciliğinden değil, davranışların arkasında duran ve kalıcı olan ilkelerden hareket edilerek temellendirilmelidir. Kant'ın bu düşünceleri *Pratik Aklın Eleştirisi*'sinin yayımlanmasından önceki ahlak yazılarında da çok belirgindir. O, 1766 yılında yayımlanan *Metafiziğin Düşleriyle Açıklamalı Bir Bilicinin Düşleri*'nde şöyle yazar: “Davranışların ahlaki niteliği tüm etkisini, doğanın düzeni uyarınca asla insanın cismani yaşamında değil, fakat manevi kanunlar uyarınca ruhi dünyada gösterebilir.”<sup>248</sup> Kant'ın bu sözleri *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*'nin temel tezleri ile aynı yöndedir. Kant'ın düşünce serüveninde ahlaki değerlerin metafizik zemininde açıklanması gerektiği yönündeki eğilimi çok açıktır. Buna göre de ahlaki yargılar da istencin rolü önemlidir ancak daha da önemlisi kişinin kendi istencinin genel istençle uyuşmasıdır. Çalışmamızda da gösterdiğimiz gibi akıl sahibi varlıklar olarak ahlakı bizim kendi istencimize dayandırması, Kant'ı özerklik kavramına ve kendi istencimizin de genel istençle birliğine ifade eden ahlak yasasına götürür. Bu bağlamda *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi* bir amaçlar krallığı kavramını da beraberinde getirir. Kant'a göre akıl sahibi varlık, bu amaçlar krallığında genel yasa koyucu olarak bulunur. Bununla birlikte de bu yasalara kendisi de bağlı olduğu zaman bu krallığın da bir üyesidir.

Kant ahlakın en yüksek ilkelerinin kaynağının akıl olduğuna inanır çünkü diğer türlü onlara kaynak olarak gösterilen herhangi bir temel eylemi bir belirsizliğe kurban edecektir. Ona göre insanın ahlaki hayatını belirleyen alinyazısı veya rastlantı değildir. Çünkü eylemde bulunanın istencinin o eyleme kayıtsız olduğunu düşünmek anlamsız olur. Bu nedenle Kant akıl sahibi bir varlık olarak insanda zaten bir özgürlük bilinci olduğunu düşünür. Ancak önemli olan özgürlük bilincinin akıl temelinde eylem ile bağının doğru kurulmasıdır. Özgürlüğe dair gerçek bir kavrayış, kendi kendini belirleyen akıllı varlığın bir iç ilkeye dayanarak eylemesi yoluyla elde edilir. Kant için ‘insanın değeri’ bu iç ilkenin genel istençle bağlantısında temellenir. Ona göre bu ahlak yargılarının deneyden çıkmaması tam tersine bir ilkenin ahlak yasasına dönüşmesi için nesnel geçerli olması ve salt akla dayanması gerekir. İnsanoğlunun özgürlüğünün bilincine varması ancak ve ancak bu ahlak yasasının

---

<sup>248</sup> Immanuel Kant, *Metafiziğin Düşleriyle Açıklamalı Bir Bilicinin Düşleri*, çev. Ahmet Aydoğan, Ali Nalbant, Say Yayınları, İstanbul, 2016, s. 170.

varlığı ile söz konusu olur. Yine Kant, burada, ahlak yasasının iyi kavramından değil, iyi kavramının ahlak yasasından çıkarıldığına dikkat çeker. Çünkü eğer iyi kavramından hareketle ahlaki değeri temellendirmeye çalışırsak, o zaman ahlaki değeri sonuççu (consequentialist) ahlak teorilerinin koyduğu ölçü temelinde ele almak zorunda kalırdık. Bilakis ona göre, ne mutluluk ne ahlak duygusu ne de Hıristiyan ahlakının temeli olan Tanrı ahlakın temelini kurmak için 'olması gereken' olarak alınamazlar.

Kant'a göre insanın özü özgürlüktür ve ahlakın temelini kurmak için insanın özgürlüğünün olanağını göstermek zorunludur. Kant özgürlüğü realitede karşılığı olmayan bir fikir, bir ide olarak ele alır. Diğer ideler yanında özgürlük, onun etik teorisinde, gerçekleşme olanağını gösterebildiğimiz tek ide olarak karşımıza çıkar. Burada, doğadaki nedenselliğin karşısında özgürlükle gelen nedensellik duyulur üstü bir dünyanın olanağının yasasıdır. İnsan, eylemlerin başlatıcısı olarak özgürlükle gelen bu nedensellik yasasına uymasını gerekli kılan zorunluluğu yaşadığında özgürlüğün de olanağını bulur. Bu nedenle eğer bir ide olarak özgürlük olmasaydı o zaman ahlak yasasından da bahsedemeyecektik.

Kant ahlak yasasını ahlak için genel bir biçim veren koşulsuz bir buyruk (*kategorik imperatif*) olarak koyar. Bu durumda *kategorik imperatif* akıllı varlıkların ödev olarak yapmaları gereken bir buyruktur. Bu bağlamda ahlak yasası genel bir biçim, bir formüldür ve Kant bu temel formülden hareketle ahlaki eylemi karakterize eden üç formül daha türetir. Çalışmamızda tüm önemli boyutlarıyla Kant'ın özgürlük ve ahlak yasası ile ilgili düşüncelerini ele aldık. Burada ahlak yasasının bir dayatma olmadığını, istencin akılla ilgili olunca insanın akıl sahibi bir varlık olmasının anlamını bulduğunu gösterdik. Bu doğrultuda akıl sahibi bir varlık olarak insan kendi kendisinin yasasını koyduğunda özerk ve özgür olarak gösterebilecek bir varlıktır. Bununla birlikte bu noktada kişinin kendisinin aynı zamanda yasa koyucu olduğu düşüncesiyle Kant, ahlak yasası genel biçimi temelinde ahlak anlayışını temellendirir. Böylece ahlak yasası ahlaki yargılarımızın dayanması gereken ve dolayısıyla ahlaksal doğruluğun evrensel olarak tanınmasının ifadesidir. Akıl sahibi birer varlık olarak tüm insanlar ahlak yasasının üzerlerindeki genelliğiyle ahlaki bir bütün oluştururlar. Bunun bilincine varma ahlak yasasının özneye etkisidir ve bu durum en açık saygı kavramında izahını bulur. Ancak Kant insanın sadece ahlak

yasasının farkında olmasını ve ona sadece kendi kişisinde saygı duymasını ahlak için değerli bir eylem olarak ele almaz. Kant'ın bize açıkça gösterdiği sonuç şudur ki, insanın ödevi ahlak yasasının genel biçiminden ahlaki bütünselliği sağlayacak şekilde eylemde bulunmaktır. Eyleme ahlaki değerini veren husus ise onu, son tahlilde, her insanın kendi kişiliğinde tüm insanlığı kucaklayacak bir biçimde gerçekleştirmesidir.





## KAYNAKÇA

- AKARSU Bedia, *Immanuel Kant'ın Ahlak Felsefesi*, İnkılap Kitabevi, İstanbul, 1999.
- AKARSU Bedia, "Kant'ta İnsanlık İdeali ve Özgürlük Sorunu", *Immanuel Kant Muğla Üniversitesi Uluslararası Kant Sempozyumu Bildirileri*, ed. Nebil Reyhani, Vadi Yayınları, Ankara, 2006, ss. 304 – 310.
- AKARSU Bedia, *Mutluluk Ahlakı*, İnkılap Kitabevi Yayınları, İstanbul, 1998.
- ARİSTOTELES *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, Bilge Su Yayınları, Ankara, 2012.
- ARİSTOTELES *Politika*, çev. Mete Tuncay, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2012.
- ARSLAN Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi 2, Sofitlerden Platon'a*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2006.
- ARSLAN Ahmet *İlkçağ Felsefe Tarihi 3, Aristoteles*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2007.
- BOZKURT Nejat, "Analitik ve Sentetik Yargıların Ayrımı Üstüne", *Immanuel Kant Seçilmiş Yazılar*, Sentez Yayıncılık, İstanbul, 2015, ss. 160-162.
- CASSİER Ernst, *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*, çev. Doğan Özlem, İnkılap Kitabevi, İstanbul, 1996.
- CEVİZCİ Ahmet, *Bilgi Felsefesi*, Say Yayınları, İstanbul, 2010.
- CEVİZCİ Ahmet, *Felsefe Tarihi, Thales'ten Baudrillard'a*, Say Yayınları, İstanbul, 2011.
- CEVİZCİ Ahmet, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2003.
- CEVİZCİ Ahmet, *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*, Asa Yayınları, Bursa, 2012.
- COPLESTON Frederick, *Felsefe Tarihi, Çağdaş Felsefe, Cilt VI-II, Kant*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul, 1989.
- CORNFORD Francis Macdonald, *Sokrates'ten Önce ve Sonra*, çev. Ufuk Can Akın, Ayraç Yayınevi, Ankara, 2003.

- ÇÜÇEN Kadir, ZAFER, M. Zeynep; ESENYEL, Adnan; *Varlık Felsefesi*, Ezgi Kitabevi, İstanbul, 2011.
- DELEUZE Gilles, *Kant'ın Eleştiri Felsefesi*, çev. Hüseyin Portal, Cem Yayınevi, İstanbul, 2017.
- DELIUS Harald, “Etik”, *Günümüzde Felsefe Disiplinleri*, çev. Doğan Özlem, Ara Yayıncılık, İstanbul, 1990.
- DESCARTES Rene, *Yöntem Üzerine Konuşmalar*, çev. Hasan İlhan, Alter Yayıncılık, Ankara, 2009.
- GILSON Etienne, *Ortaçağ Felsefesinin Ruhu*, çev. Şamil Öçal, Açılım Kitap Yayınları, İstanbul, 2003.
- GOLDMAN Lucien, *Kant Felsefesine Giriş*, çev. Afşar Timuçin, Metis Yayınları, İstanbul 1983.
- GÖKBERK Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2012.
- HAMDİOĞLU Yakup, “A Brief Account of the Relation between Prudence and Decision in Aristotle’s Nicomachean Ethics”, *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, 2015, 5/1, ss. 95-103.
- HAMDİOĞLU Yakup, “Hume: Estetik Değer Biçmenin İki Yönü”, *Kaygı, Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, 18/1, 2019, ss. 20 – 36.
- HEIMSOETH Heinz, *Kant'ın Felsefesi*, çev. Takiyettin Mengüşoğlu, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2012.
- JEAUNEAU Edouard, *Ortaçağ Felsefesi*, çev. Betül Çotuksöken, İletişim Yayınları, İstanbul, 2003.
- KANT Immanuel, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. Ioanna Kuçuradi Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 1995.
- KANT Immanuel, *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul, 1993.
- KANT Immanuel, *Metafiziğin Düşleriyle Açıklamalı Bir Bilicinin Düşleri*, çev. Ahmet Aydoğan, Ali Nalbant, Say Yayınları, İstanbul, 2016.

- KANT Immanuel, *Pratik Aklın Eleştirisi*, çev. Ioanna Kuçuradi – Ülker Gökberk – Fusun Akatlı, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 1999.
- KANT Immanuel, *Prolegomena*, çev. Ioanna Kuçuradi – Yusuf Örnek, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 1995.
- KANT Immanuel, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 2006.
- KANT, Immanuel, “Yaygın Bir Söz Üstüne: ‘Teoride Doğru Olabilir, Ama Pratikte İşe Yaramaz’” [Teori ve Pratik], Kant Felsefesinin Politik Evreni, derleyen ve çeviren: Hakan Çörekçioğlu, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2017, s. 25-75.
- KETENCİ Taşkın, “Saf Aklın Eleştirisi’nde Önsözler ve İşlevleri”, *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, 6, 2016, 115-139.
- KUEHN Manfred, *Kant*, çev. Bülent O. Doğan, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, Ocak 2017.
- MENGÜŞOĞLU Takiyettin, *Felsefeye Giriş*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1992.
- MİLL John Stuart, *Faydacılık*, çev. Selin Aktuyun, Alfa Yayıncılık, İstanbul, 2017.
- NUTKU Uluğ, *İnsan Felsefesi Çalışmaları*, Bulut Yayınevi, İstanbul, 1998.
- ONLINE Etymology Dictionary, “<https://www.etymonline.com/word/critic>”, 27.09.2019.
- ÖZKURT Hülya, *Jeremy Bentham’ın Faydacı Ahlak ve Hukuk Teorisi*, On İki Levha Yayınları, İstanbul, 2013.
- ÖZLEM Doğan, *Kant Üstüne Yazılar*, Notos Kitap Yayınevi, İstanbul, 2015.
- ÖZLEM Doğan, *Etik – Ahlak Felsefesi*, Say Yayınları, İstanbul, 2010.
- PETERS Francis E., *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, çev. Hakkı Hünler, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2004.
- PLATON *Devlet*, çev. Sebahattin Eyüboğlu; M. Ali Cimcoz, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2012.
- PLATON *Diyaloglar*, düz. Mustafa Bayka, Remzi Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2010.

- ROSS David, *Aristoteles*, çev. Ahmet Arslan, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2011.
- SCRUTON Roger, *Düşüncenin Ustaları Kant*, çev. Cemal Atıla, Altın Kitaplar Yayınevi, İstanbul, 2003.
- TAŞKIN Ali; BECERMEN, Metin; *Rönesans, Yeniçağ ve 19. Y.y. Felsefesi Tarihi*, Sentez Yayıncılık, Ankara, 2013.
- TAŞKIN Ali, *İskoç Aydınlanması*, Birey Yayıncılık, İstanbul, 2007.
- THILLY Frank, *Yunan ve Ortaçağ Felsefesi*, çev. İbrahim Şener, İzdüşüm Yayınları, İstanbul, 2002.
- VORLANDER Karl, *Felsefe Tarihi*, çev. Mehmet İzzet – Orhan Saadeddin İz Yayıncılık, İstanbul, 2008.
- WARNOCK G. J., “Kant”, *A Critical History of Western Philosophy*, ed. D. J. O. Connor, Free Press, New York, 1964, s. 297.
- WOOD, Allen W., *Kant*, çev. Aliye Kovanlıkaya, Ankara: Dost Kitapevi Yayınları, 2009.

# ÖZ GEÇMİŞ

## KİŞİSEL BİLGİLER

**Adı Soyadı:** Onur Bahtiyar

**Uyruğu:** TC

**Doğum Tarihi ve Yeri:** 24.12.1988/Sivas

**e-posta:** onurbahtiyar1@gmail.com

## EĞİTİM

Derece	Kurum	Mezuniyet Yılı
Lisans	Sivas Cumhuriyet Üniversitesi	2015

## İŞ TECRÜBESİ

**Tarih:** 01.09.2015 **Kurum:** Sivas Doğa Anadolu Lisesi **Görev:** Öğretmen

## YABANCI DİL BİLGİSİ

**Yabancı Dilin Adı** YDS (....) YÖKDİL (X) TOEFL (....) EILTS (....)