

## Modern Aklın Özerkliği\*

Mehmet Güneç\*\*

### The Autonomy of Modern Reason

In his moral understanding, Kant puts cogito in the foreground in accordance with modernity. In Kant, the counter of this cogito is an autonomous individual. Thus, his effort to put man at the centre of his reasoning shows that he is opposed to the generally accepted idea that religion is the source of morality. In fact, Kant indicates that the important thing in morality is not the source of morality, but who does this action and how. In this way, Kant stresses authority in an action, not responsibility. I argue that this approach is the result of modernity and of the Enlightenment, which exalted its own subject.

Key words: Kant, Cogito, Morality, Modernity, Modern Reason

Kant kendi felsefe anlayışını Kopernik devrimi olarak nitelendirirken bunun sadece teorik alanda olduğunu iddia etmişse de, pratik alanda da aynı devrimin olup olmadığını kontrol etmek gerekmektedir. Çünkü yaygın kanıyı ifade eden bir değerlendirmeye göre, “Kant insanın belli bir yanını-autonom olarak gören ilk filosoftur.”<sup>1</sup> Şu hâlde, en azından kimileri özerkliği kendi ahlâk anlayışında temel bir yere koyan Kant’ın bir devrim yaptığı düşüncesindedir. Bu makalemizde Kant’ın bu devriminin hem kendi felsefesinde nasıl şekillendiğini hem de kendi akıl anlayışının artan etkinliğini ileride “aydınlanma” adıyla ifade edecek olan modern akılla nasıl uyduğunu göstermeye çalışacağız. Bunu göstermeye çalışırken temel iddiamız Kant’ın, insan ile Tanrı arasındaki ilişkide modern aklın düşünüşüne uygun olarak kaynağı aramaktan vazgeçerek dayanağı ön plana

\* Modern akıl yerine modernlik veya modernite de denilebilirdi. Özellikle özerkliğin açıklanmasında aklın rolü ön plana çıktığından modern akli kullanmayı tercih ettik.

\*\* Dr., Fatih Üniversitesi.

1 Takıyettin Mengüşoğlu, *Kant ve Scheler’de İnsan Problemi* (İstanbul: İstanbul Matbaası, 1969), s. 1.

çıkardığıdır.<sup>2</sup> Bu bağlamda, özellikle ahlâkta temel bir kavram olan sorumlu olmanın, yetkili olmaya<sup>3</sup> nasıl dönüştürüldüğünü ortaya koymaya çalışacağız.

Kant, “Yalın aklın sınırları içinde din”<sup>4</sup> şeklinde çevrilebilecek eserine “Ahlâk özgür bir fâil kavramı üzerine kurulduğundan, akıl aracılığıyla şartsız yasalara kendisini sadece özgürlüğüyle bağladığı için ne kendisi üzerinde herhangi bir varlığa ne de ödevini kavramak için yasadan başka herhangi bir teşvike ihtiyacı duymaktadır”<sup>5</sup> cümlesiyle başlamaktadır. Bu düşünce, “İnsan, Tanrı<sup>6</sup> olmadan ahlâklı olabilir” yerine, “İnsan, Tanrı olmadan ahlâklı olmalıdır” şeklinde bir önermeye açık görünmektedir. Aynı zamanda bu önerme için --geçerliliğini kabul ettiğimizde-- şöyle bir değerlendirmenin yapılması da mümkündür: İnsan ile Tanrı arasında sadece bir çatışmanın olduğu değil, bir çatışmanın olması gerektiği söylenmelidir. Bu çıkarımın değerlendirilmesine geçmeden önce şu bilgilerin verilmesi gereklidir: Öncelikle böyle bir çatışma, insanın Tanrı'nın varlığını inkâr etmesi ya da O'nun varlığına inanmaması anlamına gelmemektedir. İkinci olarak

- 2 Kant'ın kaynak yerine dayanağı ön plana çıkarması, insanın aynı zamanda ahlâk ile din arasındaki ilişkiyi farklı bir biçimde kurması anlamına gelmektedir. Dayanak bir eylemdeki iyinin ne olduğu ya da nereden geldiğini değil, kim tarafından nasıl yerine getirildiğini önemser. Bir diğer deyişle, ne yapılmıştır değil, nasıl yapılmıştır sorusu ön plana çıkmakta ve buradaki nasıl sorusu da kimin tarafından yapıldığına önem vermektedir. Buna ek olarak kaynak aklın ve bireyin ötesinde olana, yani aşkın olana ilişkinin dayanak akla ve bireye ait olan, içkin olanı ifade etmektedir. Bunun yanında felsefe tarihinde ahlâk ile din arasındaki ilişkide temel sorunların başında ahlâkın mı, yoksa dinin mi bir diğerine kaynak olup olmadığı gelmiştir. Nitekim bu sorun, iyiyi ahlâkın içinde, Tanrı isteminin de din içinde olduğunu düşünürsek, ilk defa Eflatun'un şu ikileminde kendisini göstermiştir: “Dine uygun olan şeyi tanırlar, dine uygun olduğu için mi hoş görürler, yoksa bu, tanrılar hoş gördükleri için mi dine uygundur?” Bk. Eflatun, *Euthyphron*, çev. Pertev Naili Boratav (İstanbul: Sosyal Yayınları, 2000), 10<sup>a</sup>.
- 3 Yetkili olmayı özerkliğin karşılığı olarak kullandık. Makalede çoğunlukla özerklik kullanılsaydı da ifade etmeye çalıştığımız hususun vurgulanması için burada yetkili olmak dedik.
- 4 *Die Religion innerhalb der Grenzen der Blossen Vernunft*, İngilizce çevirisi: *Religion within the Limits of Reason Alone*. Alışlagelmiş “salt” ya da “saf” yerine “yalın” kelimesini seçtik. Çünkü Kant bu eserinde ‘Reinen’ yerine ‘Blossen’i kullanmıştır. Kanımızca Blossen, kitabın bu başlığına ve Kant'ın genel felsefesine uygun olacağını düşündüğümüz bir biçimde cinsel anlamda olmayan bir çıplaklığı ifade etmektedir. Bu anlamda yalın kelimesi bu türden bir çıplaklığı karşılamaktadır. Mesela “yalın ayak” buna bir örnektir.
- 5 Immanuel Kant, *Religion within the Limits of Reason Alone*, çev. Theodor M. Greene – Hoyt H. Hudson (New York: Harper Torchbooks, 1960), s. 3. Bu eser bundan sonra *R* olarak geçecektir.
- 6 Alıntıda belirtildiği üzere Kant, Tanrı ve dini, dış faktörler olarak aynı kategoriye sokmaktadır. Din ve Tanrı'yı ayrı düşünmek mümkün olsa da özellikle monoteist dinlerde bunları birbirlerinden koparmak mümkün değildir. Bunun yanında bir filozof olarak Kant'ın Tanrı postulası ile Tanrı inancı farklıdır. Yalnız söz konusu farklılığın bunların birbirlerinden tamamıyla ayrı oldukları değil, farklı nosyonlara sahip oldukları şeklinde değerlendirilmelidir. Bu anlamda postulanın Tanrı'nın varlığına niçin inanılması gerektiğini, dinin ise Tanrı'nın varlığına nasıl inanılması gerektiği noktasında birbirlerini desteklediğini düşünüyoruz. Makalemizde konunun bütünlüğü açısından din yerine Tanrı kavramını kullanmayı tercih ettik.

çatışmanın olması, özellikle Batı Avrupa medeniyetinin geçirdiği süreçle ilgilidir. Bu nedenle modern aklın özerklik anlayışının vurgulanması, aslında bu türden bir özerkliğin nasıl inşa edildiğine bakmayı gerekli kılmaktadır.

Bilindiği üzere modern aklın kurucusunun Descartes olduğu kabul edilmektedir. Şu ana kadar birçok araştırmacı bunu farklı noktalardan hareketle doğruladığından bunun nedenlerini bir iki cümleyle ifade etmek mümkün olmayabilir. Buna rağmen Descartes'i modern aklın kurucusu yapan noktanın, ele aldığı konuların farklılığından ziyade bu konuları ele almakta kullandığı yöntemin farklı olmasından kaynaklandığını söyleyebiliriz. Nitekim kendisi, Tanrı'nın açık ve seçik bir şekilde bilinmesini teolojiden ziyade felsefenin görevi saymıştır.<sup>7</sup> Dolayısıyla Descartes'in, Tanrı ve O'nun ispatlanmasını hâlâ felsefenin görevi saysa da, artık kullandığı yöntem farklıdır. Bu farklı yöntemin Tanrı, doğa, ahlâk ve özne gibi maddî ve manevî nesnelere yok etmese de, bunların kullanımlarını değiştirerek anlam dünyasında kaymalara yol açtığını rahatlıkla söyleyebiliriz.<sup>8</sup> Modern aklın böyle bir değişikliğin sonucu olarak değerlendirilmesi gerektiği kanaatindeyiz.

Descartes, düşünen öznenin merkezde yer alması gerektiğini iddia etmekte ve öznenin temel aracı olan akla göre çevreyi inşa etmektedir. Bu anlamda *res extensa* ve *res cogitans*'ın gerçekliği keşfedilmiş ontolojik bir karşıtlıktan ziyade, öznenin kendi çevresini kullanıma uygun hâle getirmek için icat ettiği epistemolojik bir ayrım olduğunu söyleyebiliriz. Konumuz açısından önemli olan nokta aklın artık Tanrı'yı ve O'nun nasıl yarattığını anlamının spekülâtif aracı olmak yerine, Tanrı'nın yarattığı dünyayı açıklama ve değiştirme aracı olarak değerlendirildiğidir. Kanaatimizce Descartes'in bu etkin akli özerk akla giden yolun açılmasını sağlamıştır. Bu sonuca nasıl vardığımızı açıklamak için Descartes'in "cogito"sunun Tanrı ile nasıl ilişki kurduğunu ve bu bağlamda nasıl bir dünya kurguladığını biraz daha detaylandırmak gerekmektedir. Tanrı'nın varlığının akıl tarafından açık ve seçik olarak bilineceği ve ispatlanacağı düşüncesi kendi sınırlarını aşan bir iddiayı taşımaktadır. Çünkü aklın açık ve seçik olarak Tanrı'yı bilmesi, Orta Çağ'da olduğu üzere, Tanrı'ya olan inancın desteklenmesinden ziyade, akla duyulan güvene işaret etmiştir. Açıklık ve seçiklik sonucunda aklın dışında vahye ve Kilise'ye ihtiyaç duyulmasına gerek kalmadığından, Tanrı'yla ilgili olan bütün araçlar bertaraf edilmiş ve Tanrı, inancın en büyük nesnesi olmaktan çıkarılmıştır.<sup>9</sup>

7 René Descartes, *Philosophical Essays and Correspondence*, ed. Roger Ariew (Indiana: Hacklett Company, 2000), AT VII, 2., s. 97.

8 W. Watts Miller, *Durkheim, Morals and Modernity* (Çevrimiçi), <http://site.ebrary.com>, s. 142 (18 Ekim 2009'da girildi).

9 Gerald Edelman, *Enlightenment and the Intellectual Foundations of Modern Culture* (Çevrimiçi), <http://site.ebrary.com>, s. 270 (17 Eylül 2009'da girildi). Yazar burada Descartes'in rasyonellik anlayışıyla artık imanın ve aklın bir arada olmayacağını ifade

Descartes'in her şeyden şüphe etme yöntemiyle temellerini oluşturduğu dünyada Tanrı, farklı bir şekilde kurgulanarak etkin olmayan bir konuma yerleştirilmiştir. Çünkü Tanrı'nın varlığı, açık ve seçik olarak bilinmesine indirgenmiş, böyle olunca da O'nun dünyadaki herhangi bir şeyle ilişki içerisinde olmasına gerek kalmamıştır. Tanrı'nın akılda olması yeterli görülmüş ve Tanrı akla hapsedilmiştir. Buradaki açık ve seçiklikle, Tanrı'nın bilinmesinden çok, belirli bir konumda tutulmasının ve aklın etkinliğinin vurgulandığını söyleyebiliriz.

Halbuki Tanrı'nın açık ve seçik olarak bilinmesi ile Tanrı'nın insanın hayatında açık ve seçik olarak var olması aynı şey değildir. Bu anlamda, Tanrı'nın dünyayı yaratsa da, dünyada olmasına gerek olmaması ironiktir. Tanrı dünyaya bir düzen vermiştir ve bu düzen değişmezdir. Bu değişmezlik ve düzen, dünyanın Tanrı'nın bir eseri olmasından ziyade, dünyanın mekanik bir işleyişi olduğu şeklinde yorumlanmıştır. Nitekim Newton'un doğadaki mekanik düzenin Tanrı'nın bir eseri olduğunu belirtmesi, Tanrı'ya inanmaktan çok, bu düzenin mutlak olduğu ve değişmeyeceği anlamına gelmektedir. Bu anlamda, organik bir dünya görüşü ile mekanik bir dünya görüşü arasındaki farklı Tanrı tasavvuru daha iyi anlaşılmaktadır.<sup>10</sup> Birinde dünya ve bütün âlem mükemmel olan Tanrı'ya ulaşmaya çalışırken, diğerinde mükemmel (mekanik) olan âlem Tanrı'ya kapatılmış gibidir. Sonuçta, modern anlayışın ortaya çıkardığı dünyada amaçlara ve değerlere yer yoktur.<sup>11</sup> Mekanik dünya görüşünde yer alan Tanrı, var olsa bile pasiftir. Nitekim sonraları bahsi geçen pasiflik, Nietzsche tarafından Tanrı'nın öldüğü ve hatta insanın O'nu öldürdüğü şeklinde ifade edilmiştir. Bu nedenle modern felsefenin teolojiden sadece Tanrı'yı değil, Tanrı'nın yetkisini de aldığını ve bu yetkiyi akla yüklediğini söyleyebiliriz.

Modern aklın özellikle Tanrı karşısındaki bu yaklaşımına Descartes'ten verilen örneğin yeterli olduğunu düşünüyoruz. Şimdi modern aklın etkinliği üzerine inşa edilen özerklik konusuna geçebiliriz. Fakat özerklik ahlâk alanıyla ilgili görünse de, özellikle Kant tarafından kaynağın kenara bırakılması iddiasının anlaşılması için Kant'ın teorik akıl anlayışına da kısaca bakmak gereklidir.

Makalenin başında bahsettiğimiz Kopernik devrimi, zaman ve mekân ilişkini bakış açısında yaşanan köklü değişimi ifade etmektedir. Burada konuyla doğrudan ilgili olmadığından bu köklü değişimin nedenleri hakkında değil de yapısı ve

---

etmiştir. Bunun anlamı ise aklın aslında inanca yer bırakmamasıdır. Yani akıl, bir inanç nesnesi olan Tanrı'nın da akılla kavranacağını, daha doğrusu ispatlanacağını düşünmeye başlamıştır. Kanaatimizce bunu eleştiren Hume, tamamiyle yıkan ise Kant olmuştur. Nitekim D. Hume, Tanrı'nın varlığına şüpheyle yaklaşmış, Kant ise, "İnanca yer açmak için bilgiyi sınırladım" demiştir.

10 Edelman, *Enlightenment*, s. 243.

11 James Rachel, *The Elements of Moral Philosophy* (Ohio: McGraw Hill, 2003), s. 70.

sonuçları hakkında konuşmamız daha uygundur. Temel olarak yaşanan değişiklik insanın gerçeklik anlayışına ilişkindir. Nitekim kaynaktan vazgeçilmesini gerçeklik anlayışında yaşanan değişimin bir sonucu olarak değerlendirmek mümkündür. Bilindiği üzere Kant'a kadar zaman ve mekân insanın dışında kendine ait gerçekliği olan varlıklar olarak değerlendirilirdi. Nesnel bir bakıma zaman ve mekâna yerleşmekteydiler. Kabaca ifade etmek gerekirse, insana düşen görev, zaman ve mekâna yerleşmiş olan nesnelere belirleyerek bilmekten ibaretti. Kant ise tam tersini düşünerek zaman ve mekânı insana ait unsurlar olarak görmüştür. Artık zaman ve mekân insanın dünyadaki somut şeylerle irtibata geçebilmek için kullandığı formlar olarak değerlendirilmiştir. Bu formlar genel olarak somut şeylerin var olmasının imkânı değil, insanın onların var olduğunu belirli bir biçimde bilmesinin; yani somutlaşmasının imkânıdır.<sup>12</sup> Böylece şeylerin var olduğuna ilişkin bir şüpheye düşülme de onların bilinmesine ilişkin köklü bir değişiklik söz konusu olmuştur. Çünkü şeyleri artık kendinde oldukları gibi bilmenin imkânı yoktur. Bu bağlamda gerçeklik, olanın bilinmesi değil, olanın zaman ve mekân aracılığıyla dönüştürülmesidir.<sup>13</sup>

Varlıkların gerçekte nasıl olduklarının bilinmemesi, insanın kendisine ait bir gerçekliği olmayacağı anlamına gelmez. Artık gerçeklik, varlıkta değil, duyumlanırlığımızda<sup>14</sup> belirmektedir. Zaman ve mekânın gerçeklikte oluşması ya da gerçekliğin zaman ve mekânda oluşması değil, zaman ve mekân aracılığıyla gerçekliğin oluşturulması söz konusudur. Gerçeklik üzerine elde edilen bu yeni bakış açısı, bilginin yeniden oluşturulmasına neden olmuştur. Nitekim zaman ve mekân varlığın aslından uzaklaştırılsa dahi, nesnel bilginin elde edilmesinde temel faktör olmaktadır. Bir diğer deyişle, zaman ve mekân duyumlanırlığın genel formları olmalarıyla gerçeklik üzerine olan bilgiye "nesnel geçerlilik" sağlarlar. Çünkü bu formlar algılamının genel biçimi olarak herkeste ortaktır. Zaman ve mekân, yalın formlar olarak varlığın değil, bilginin kesinliğini sağlayabilir. Gerçeklik, bahsedilen kesinlik ve nesnellikle birlikte düşünölmeye başlanır. Buna karşın bilginin kesinliği ve nesnellığı sağlansa da, varlığın aslına ilişkin bir gerçeklik artık bilgi konusu olamaz. Çünkü zaman ve mekânın varlığa değil de insana ait formlar olmaları nedeniyle, elde edilen bilgi sınırlı ve biçimseldir.<sup>15</sup> Bu bağlamda belirtmek

12 Peter F. Strawson, *Bounds of Sense: An Essay on Kant's Critique of Pure Reason* (London: Routledge, 1966), s. 263.

13 Julian Marinas, *History of Philosophy* (New York: Dover Publication, 1967), s. 290.

14 Sinnlichkeit/Sensibility. Kant'ın terimlerinin Türkçe karşılığı için bk. Teoman Duralı, "Vefatının İki Yüzüncü Yılında Tarihteki En Önemli Fikir Binalarından Birinin Mimarı Immanuel Kant'ı Anarken III," *Kutadgu Bilig*, 8 (2005), s. 9-40.

15 Angelica Nuzzo, *Kant and the Unity of Reason* (Indiana: Purdue University Press, 2005), s. 34-35.

gerekir ki, gerçekliğin kesin bir biçimde bilinmesi ile mutlak bir biçimde bilinmesi aynı şey değildir. Mutlak bilginin kaynağı içerdiğini düşünürsek, kaynaktan dayanağa geçmenin izlerini de görmüş oluruz. Nesnenin aslında ne olduğu, hangi kaynaktan geldiği ya da kaynağının ne olduğu önemli değildir. Önemli olan bizim nesneyle nasıl irtibata geçtiğimiz ve bu irtibatı nasıl (sentetik a priori) bilgiye dönüştürdüğümüzdür. Nitekim Kant, bu formların transandantal anlamda “ideal”, deneysel anlamda “gerçek” olduğunu söylerken bu çift yönlü yapıya atıfta bulunmaktadır:

Şeylerin mekânda yan yana olduğu önermesi, ancak bunların duyusal tasavvur gücümüzün nesnelere olduğu sınırlaması altında geçerlidir. Kavrama ancak dışsal görünüşler olarak şeylerin yan yana durduğu şartını eklersem kural evrensel ve sınırlamasız olur. Açıklamamız mekânın bize dışsal bir nesne olarak sunulabilecek her şey açısından gerçekliğini, yani nesnel geçerliliğini ama aynı zamanda akıl yoluyla kendilerinde duyulanırlığımızın yapısını dikkate almadan sunulan her şeyin mekânın idealitesi olduğunu belirler.<sup>16</sup>

İşte bu yeni gerçeklik ontolojik değil, epistemolojiktir.<sup>17</sup> Varlığın aslında ne olduğunun bilinmiyor olması, ister istemez kaynaktan vazgeçilmesine neden olmuş ve varlığın nasıl bilindiği; yani dayanağı öne çıkmıştır. Bu bilme kesin ama sınırlıdır. Bilmenin evrensel, kesin ve nesnel anlamda geçerli olması, zaman ve mekânın biçimselliğine dayanmaktadır. Ama bu biçimsellik, aynı zamanda varlığın bilinebilmesinin sınırlılığını ifade etmektedir. Bu anlamda artık önemli olan, varlığın ne olduğu değil, bilginin nasıl ve ne ölçüde oluşturulduğudur.

İşte merkezde olan bu önemli değişikliğin sonucunda, Tanrı'nın yeri<sup>18</sup> değişmiştir. Zaman ve mekân, tasavvur gücü<sup>19</sup> formları olarak yeni bir gerçeklik sunsalar da, tasavvur gücünün imkânları dışında olan, yani zaman ve mekânda somutlaşamayan varlıkların anlama gücü tarafından değerlendirilmesini sınırlamaktadır. Bu sınırlamaların neticesinde Tanrı kavramı, fenomenal gerçekliğin dışında kalmaktadır. Yeni “gerçeklik”te ve yeni “ben” anlayışında, Tanrı dışarıda tutulmaktadır. Tanrı var olabilir ama bilgi konusu olan gerçekliğin sınırları içinde değildir. Elbette Kant'ın yaklaşımında zaman ve mekân, şeylerin kendinde olmasını değil, bilgi konusu olmasını engelliyorsa, bu durum kendinde şey olarak Tanrı'nın olmadığını değil, bilgi konusu olamamasının izahı olarak değerlendiril-

16 Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, çev. Norman Keimph Smith (New York: St Martin's Press, 1929), A28/B44. Bu eser bundan sonra *KrV* olarak kısaltılacaktır.

17 Sebastian Gardner, *Kant and the Critique of Pure Reason* (New York: Routledge Philosophy Guide Books, 1999), s. 40.

18 Tanrı'nın yeri derken O'nun insan için ifade ettiği anlamı kastetmekteyiz.

19 Anschauung/Intuition.

rilebilir. Bir diğer deyişle, Tanrı'nın var olması ya da var olmaması değil, zaman ve mekânın çizdiği sınırlardan dolayı bilgi konusu olmaması söz konusudur. Şu hâlde, Tanrı'nın varlığının bilinmesiyle ilgili olarak ontolojik düzlemde ziyade, epistemolojik bir düzlemde bahsedilmelidir. Nitekim Kant, “doğa teolojisinde Tanrı gibi asla tasavvur gücünün nesnesi olamayacak bir nesnenin düşünülmemeyeceğini” söyleyerek Tanrı'yla ilgili meselenin bu sınırlardan kaynaklandığına işaret etmektedir.<sup>20</sup> Buna karşın, söz konusu epistemolojik düzlem, baştan belirlenmiş sınırlar içinde olduğundan, Tanrı ister istemez arka plana itilmiş; daha doğrusu itilmesi gerekmiştir. Bu nedenle doğaya ve varlığa ilişkin bilginin ölçütü olarak Tanrı'nın göz önünde bulundurulmaması, bu arka planda kalmanın neticesi olarak değerlendirilebilir.

Elbette burada özerkliğin oluşmasında asıl nedenin teorik aklın bu yapısından kaynaklandığını iddia etmiyoruz. Ancak, kaynağı aramaktan vazgeçmek isteyen insanın artık farklı bir gerçeklik anlayışına sahip olduğunu ve bunun pratik<sup>21</sup> alandaki yansımalarının kaçınılmaz olduğunu düşünüyoruz.<sup>22</sup> Nitekim özerkliğin, Tanrı'nın da dâhil olduğu kaynağa ilişkin olabilecek her türlü arayışın ortadan kalktığı bir ortamda meydana gelmesi çok daha kolay olmuştur. Teorik aklın Tanrı'yı bilmemesi, modern aklın gerçekliği daha kesin bir biçimde kurmasına imkân tanımıştır. Zaman ve mekân, Tanrı'nın bilinmesine imkân tanımaz; ama bu durum Newton'dan, Descartes'ten gelen mekanik gerçekliğe uygun bir dünya oluşturulması için sorun değildir. Bu anlamda kendi epistemolojik gerçekliğinde Tanrı'ya ihtiyaç duymayan aklın, pratik alanda da olsa, dayanak olarak özerkliği; yani kendini çıkartması normal olarak karşılanabilir.

Kant bağlamında özerkliğin<sup>23</sup> açıklanması için şu bilginin verilmesi gereklidir: Kant bir sistem filozofudur. Ona göre sistem, bir ilke ya da bir ide etrafında

20 KrV, B71.

21 Pratiğin ve pratik aklın dilimizde yaşadığı anlam kaymalarının önüne geçmek için felsefede bu terimden neyin kastedildiğini açıklamak gereklidir. Buna göre “pratik akıl kavramıyla aklın, düşünmenin bir tarzı kastedilmektedir; bu anlamdaki akıl, insanın eylem ve yapıp etmeleri için, yani praxis alanı için -pratik yapıp etmelerinin karşılığı Grekçe'de praxis'tir-kavramlar, normlar, ölçüler verir.” Bk. Heinz Heimsoeth, *Felsefenin Temel Disiplinleri*, çev. Takiyettin Mengüşoğlu (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2007), s. 81.

22 Nitekim M. Sait Reçber bunun bir örneği olarak değerlendirdiğimiz bu hususu şöyle ifade etmiştir: “Burada şöyle bir sorunun akla gelmesi kaçınılmaz görünebilir: Hakkında hiçbir şey bilmediğimiz veya bilemediğimiz bir Tanrı'ya iman etmek tam olarak ne ifade edebilir?” (M. Sait Reçber, *Tanrı'yı Bilmenin İmkânı ve Mahiyeti* [Ankara: Kitabiyat, 2004], s. 79).

23 Özerkliğe geçmeden önce burada belirtilmesi gereken önemli bir husus vardır. Ahlâki değerlerin özerkliği ile ahlâki kişinin özerkliği birbirinden farklı olduğu düşüncesindeyiz. Yani iyinin ontolojik olarak Tanrı'dan ayrı bir varlığının olması ile ahlâki kişinin kendi başına eylemde bulunması yeterliliği ve gerekliliği farklıdır. Bu anlamda M. Aydın'ın ahlâkın otonomluğunu tanımlarken kullandığı, “Ahlâkın otonomluğu, ahlâki değerlerin objektifliği

diğer kavramların meydana getirilmesidir.<sup>24</sup> Pratik akıl alanında bu ilke özgürlük-tür. Yani pratik akıl, özgürlük kavramı, daha doğrusu nesnesi<sup>25</sup> olmadan kendi var olma imkânını ortadan kaldırır. Dolayısıyla ondan sonra gelen ahlâk yasası, özerklik, Tanrı ve ölümsüzlük gibi temel kavram ve nesnelere de onun üzerinden gerçeklik kazanma olanağına sahip olabilirler.<sup>26</sup>

Özgürlüğün bu önemine rağmen Kant, özgürlüğün nereden geldiğine ve ne olduğuna ilişkin olarak kuşatıcı bir şekilde bilgi sahibi olmayı mümkün görmemektedir.<sup>27</sup> Nitekim mekanik nedenselliğin hâkim olduğu fenomenal alanda özgürlük imkânsız olarak görülmektedir. Numenal alanda ise özgürlüğün var olarak kabul edilmesi için çelişiklik oluşturmayacak şekilde düşünülmesi yeterli görülmektedir. Bütün bu muğlaklığına rağmen özgürlüğün var olduğu, Kant için açıktır. Hatta özgürlük var olduğunu teorik anlamda bilmediğimiz ve ispatlamadığımız bir nesne olduğu için postula edilebilse de, Tanrı ve ölümsüzlük gibi diğer nesnelere postula edilmesinden daha kuvvetli bir biçimde varlığının kabulüyle bizi baş başa bırakır. Kant bu türden bir açıklığı ahlâk yasasına dayandırmaktadır. Nitekim Kant'a göre, "Özgürlük ahlâk yasasının ratio essendi"sidir; ama ahlâk yasası da özgürlüğün "ratio cognoscendi"sidir. Ahlâk yasası daha önce aklımızda açıklıkla düşünülmüş olmasaydı, özgürlük gibi bir şeyi --kendi içinde çelişme taşımasa bile-- var saymada hiçbir zaman kendimizi haklı göremezdik. Ama özgürlük de olmasaydı, içimizde karşılaşabileceğimiz bir ahlâk yasası hiç bulunmazdı."<sup>28</sup> Ahlâk yasası çerçevesinde anlaşılması gereken özgürlük belirli bir biçimde eylemde bulunmanın sorumluluğunu ifade etmektedir. Yani insan "özgürlüğün ne olduğunu bilmemekte"; ama "özgür olduğunu" bilmektedir. Bu bilme bir sorumluluktur ve bunu, "İstediyimi yapmakta özgürüm" demekten ziyade, "Özgür isem ne yapmalıyım?" şeklinde ifade etmek mümkündür. İnsan, özgürlüğün ahlâklılığa açılan yolunda sınırsızca ya da keyfince davranmakla değil,

---

düşüncesine dayanır" cümlesinin özellikle Kant bağlamında eksik kaldığını düşünmekteyiz. Bk. Mehmet S. Aydın, *Tanrı-Ahlak İlişkisi* (Ankara: TDV, 1991), s. 103. Nitekim N. Hartmann'a göre aslında Kant için pratik alanda öznellik belirgindir. Bk. N. Hartmann, *Ethics*, çev. Stanton Coit (New York: The Macmillan Company, 1932), I, 158. Özneliğin olması evrenselliğin olmayacağı anlamına gelmez ama, değerlerin kişinin kendisine bağlı olması gerektiği anlamına gelir. Evrenselliğin ve ahlâklılığın bile bunun üzerinde tanımlandığını söylemek mümkündür.

24 KrV, A832/B860.

25 Pratik akıl, irade üzerinden gerçekliğini oluşturduğundan kendi kavramlarının gerçekliğini, yani nesne oldukları iddiasını yine irade üzerinden iddia edebilmektedir.

26 KrV, 5:4.

27 KrV, 5:4.

28 KrV, 5:5'teki dipnot. Ayrıca belirtmeliyiz ki kısaltmalarda yukarıda bahsettiğimiz sistemi uygulasak da sadece bu eserin çevirisinde Hacettepe Üniversitesi yayınlarının Eylül 1980 baskısından faydalandık.



ahlâk yasası altında eylemde bulunmakla ilerleyebilir. Bu anlamda, özgürlüğün ahlâk yasasını kullanmanın sorumluluğu olduğunu söyleyebiliriz.

Kanaatimizce Kant'ın, ahlâk anlayışındaki temel kavramları düzenlemesi, bir kavramın diğeriyle açıklanmasının yanında bir kavramın diğeriyle birlikte belirli bir biçimde olmasını şart koşar. Bu anlamda, ahlâk yasasının özgürlüğün “ratio cognescendi”si olarak özgürlüğün bilinmesine yaraması yeterli değildir. Çünkü eylemde bulunan kişi ahlâk yasası doğrultusunda özgürlüğün olduğunu bilincindedir; ama henüz özgür olduğunu bilincinde değildir. Bunun olması için kişinin eylemde bulunması; ama aynı zamanda ahlâk yasasından dolayı eylemde bulunması gerekmektedir. Zaten Kant, ahlâk yasasına uymanın bir ödev bilinciyle olmasını oldukça önemsemektedir. Nitekim bu bilinç belirli bir eylem biçimini ön plana çıkarmaktadır. Buna göre, ahlâkî bir eylemin ahlâk yasasını göz önünde bulundurarak ve ona saygıdan dolayı yapılması gereklidir.<sup>29</sup> Yasadan dolayı eylemde bulunmak ile yasaya uygun eylemde bulunmak arasına Kant tarafından sınır koyularak bir eylemin ahlâkîliğinin, yasadan dolayı yapılmış olmasında yattığı özellikle vurgulanmaktadır.<sup>30</sup>

İşte özerk kimlik, özgürlükten başlayan yolculuğa ahlâk yasasından dolayı devam edilmesiyle ortaya çıkmaktadır.<sup>31</sup> Şu hâlde özerklik, özgürlüğün pratik akıl tarafından bilinmesinden ziyade, kullanılmasıyla ortaya çıkan bir tür etkin kullanımı olarak tanımlanabilir. İnsanın ahlâk yasasıyla sadece özgürlüğün olduğunu bilmesi değil, ahlâk yasasına uyan özerk insan olarak özerk olduğunu ispatlaması gereklidir. Özgürlüğün aktif bir biçimde kullanılması, tecrübe edilmesi ve kişiliği oluşturması özerklik aşamasına geçilmeden mümkün değildir. İnsanın kendisini özgür kabul etmesinin anlamı, sadece kendisindeki ahlâk yasasına dayalı olarak eylemde bulunmasıdır. Bir diğer deyişle, eylemde bulunmak, insanın kendi keyfine göre hareket etmesi değil, kendinde yer alan ahlâk yasasına göre eylemde bulunmasıdır.<sup>32</sup> Bu nedenle Kant'a göre, “Özgürlük, doğa yasalarına bağlı bir istemenin özelliği olmamakla birlikte, bundan dolayı hiç de yasadışı değildir; daha çok o, değişmez ama özel türden yasaları olan bir nedensellik olmalı; yoksa özgür bir isteme saçma bir şey olurdu.” Sonuç olarak insan önce özgürlüğün olduğunu bilmekte ama, bu bilme ahlâk yasası aracılığıyla olduğundan, belirli bir biçimde davranmanın sorumluluğuna dönüşerek insanın kendisinin özgür olmasını şart koşmaktadır. İşte bu aşamada özgür olmak, özerk olmak anlamına gelmektedir.

29 *KrV*, 5:72.

30 *KrV*, 5:72.

31 T. K. Seung, *Kant: A Guide for the Perplexed* (London: Continuum, 2007), s. 115.

32 Doğa yasalarına göre meydana gelen bir durum “olay” adını alırken, ahlâk yasasına göre meydana gelen bir durum “eylem” adını alır. Eylem sadece insana daha doğrusu rasyonel varlığa özgüdür. Bk. *R*, s. xcvi.

Pratik aklın özgürlüğü kullanması, ne türden olursa olsun, herhangi bir dış belirlenime karşı durmayı gerekli görmektedir. Kant'ın yaklaşımında özgür olmak, sadece doğanın mekanik işleyişi dışında olmak ya da eğilimlere karşı gelmekle sınırlanmaz. Çünkü bu durumda iradeyi kullanmak, yani iradeli olmak yeterli olabilir. Halbuki Kant'ın anlayışında iradenin ahlâklılığı belirleyen en önemli unsur olsa da, yegâne unsur olduğunu söylemek mümkün değildir. Özerkliğe götüren bir aşamayı ifade edecekse, iradenin daha etkin bir biçimde kullanılması gerekmektedir. Bir diğer deyişle, özerklikle bağlantısında irade, doğanın yasalarından sıyrılmayı ifade eden, nispeten savunmada kalmış özgürlüğün imkânına değil, kendi kararlarını kendisi verecek ve iradenin hangi yönde davranması gerektiğini bildirecek yetkiye sahip olan özerk bir kullanıma işaret etmektedir.<sup>33</sup> Şu hâlde, özgürlüğün pratik akıl tarafından kullanımı vurgulandığında, etkin bir özgürlükten ve dolayısıyla özerklikten bahsedilmelidir. Bu anlamda Kant'ın anlayışına göre iradenin olması değil, iradenin özerk olması önemlidir. İradenin özerkliğinin bu şekilde vurgulanması ahlâkî bir eylemde sorumlu olmanın ötesinde aranılan bir şey olduğunu göstermektedir.<sup>34</sup> Ahlâkî bir eylemde aranılan temel şart, sorumlu olmanın ötesinde yetkili olmaktır. Burada makalenin başındaki iddiaya kısaca atıfta bulunmakta fayda var. Sorumlu olmanın ötesinde yetkili olanın aranması ahlâkî bir eylemde kaynaktan (aşkın olandan; Tanrı'dan) dayanağa (kişinin kendisine; içkin olana) geçildiğinin önemli bir göstergesidir. Dikkat edilmesi gereken nokta, Kant'ın zorunlu olarak ahlâkî bir eylemde bulunması gereken sorumlu olmayı özerklik olarak ya da yetkili olmak anlamında işlediğidir. Bu anlamda özgürlük, bir ahlâk anlayışında bulunması gereken bir kavram olmanın ötesine geçerek Kant'ın olmasını istediği biçimde kullanılan bir kavram olarak sorumluluğun

33 Savunmada kalınmış ve özellikle eğilimlerle ilgili olan özgürlüğe olumsuz özgürlük, özgürlüğün özerklik altında aktif kullanımınaysa olumlu özgürlük adını verebiliriz. Bk. Immanuel Kant, *Groundwork for the Metaphysics of Morals* (Connecticut: Yale University Press, 2002), 4:446. Bundan sonra *G* olarak kısaltılacaktır. Özgürlüğün transendental ve pratik anlamda ayrımlarının yapılması, konumuzun daha iyi anlaşılması için bize yardımcı olabilir. Özgürlük Kant tarafından bu şekilde kullanımı açısından düşündüğümüzde iradeyle [will/wille] birlikte ele alınmıştır. Pratik özgürlük ise free willkür/arbitrium liberium olarak anlaşılmalıdır. Bu biçimde kullanılan irade eğilimlerine boyun eğen patolojik iradeden ya da arbitrium brutum'un zıttı olarak eğilimlere karşı gelerek kendi yasalarına itaat etmek olduğundan gerçek anlamda özgürlük olarak nitelendirilmektedir. Bk. Henry Allison, *Morality and Freedom: Kant's Reciprocity Thesis* (çevrimiçi) www.jstor.org. sy. 95, no 3, Temmuz 1986, s. 409. Yine başka bir tanımlamaya göre irade, aslında seçimde bulunma yetisi olarak "willkür"dür. Bu yeti akıl tarafından yönlendirilirse irade de "willkür"den "wille"ye dönüşür. Buna ek olarak sınırlı rasyonel bir varlık olarak insanın gayesi [zweck] ve bu gayesinin bir nesnesi (object/gegenstand) vardır. Bu nedenle irade aynı zamanda arzulama yetisi ya da gayeler yetisidir. Bk. Allen Wood, *Kant's Moral Religion* (New York: Cornell University Press, 1970), s. 41.

34 Nitekim özerkliğin gerek dilimizde gerekse orijinal kullanımında eylemden sorumlu olmak-tan ziyade, eylemde yetkili olmaya atf yapılmaktadır.

sınırlarını değiştirmiş ve yetkili olmaya kaymıştır. Bu hususu açıklamaya geçmeden önce, özerk kişiliğin ahlâk yasasından hareketle Kant tarafından nasıl tanımlandığını daha iyi göstermeye çalışmak gereklidir.

Ahlâk yasası buyurucudur ve buyuruculuk akla dayandırıldığı gibi, aklın sınırlarını çizmektedir. Burada konulan sınırlar, teorik alanda olduğu gibi neyin, ne kadar bilinebileceğine ilişkin değildir. Daha çok nelerin pratik aklın sınırları içine girmemesi gerektiğine ilişkindir. Bu anlamda pratik aklın sınırları denildiğinde, bu sınırların teorik akılda olduğu gibi imkân problemi olarak anlaşılması gereklidir. Teorik alanda aklın sınırları, aşkın olanın alanına girmemeyi şart koşarken, pratik alanda aklın sınırları aşkın olanın kendi alanına girmemesini şart koşar. Şu hâlde pratik aklın sınırları onun kapasitesinden ziyade, bağımsızlığına işaret etmektedir. Özerk insan işte bu bağımsız alanda yetişmekte ve hüküm sürmektedir. Özgürlük kendi sebebini ahlâk yasasıyla bulduğunda, bunu belirli bir biçimde yani yasadan dolayı yapmak zorunludur. Özgürlük ile ahlâk yasası arasında ancak böyle bir ilişkiyi kuran insan özerk olabilir.

Ahlâkî bir eylemde önem kazanan, eylemi kişinin kendisinin gerçekleştirebilmesidir. Neyin yapıldığı önemlidir ama öncelik kimin, nasıl yapıldığıdır. Bu anlamda Tanrı'nın neyin yapıldığını söyleyerek kaynak olması, önemini ve anlamını kaybetmektedir. Ahlâk yasasına sahip olan özerk kişi zaten neyin iyi neyin kötü olduğunu bilmektedir. Önemli olan sadece ahlâk yasasının olması değil, ahlâk yasasından dolayı yapıyor olmaktır. Çünkü ahlâk yasası Tanrı'nın varlığına işaret etse de, bu yasanın insana yerleştirilmesi eylemin insan tarafından yapılması gerektiğine işaret etmektedir. Ahlâk yasasının bu özelliğinden dolayı, Kant özerk kişinin, Tanrı'nın emirlerini<sup>35</sup> O istiyor diye değil, ahlâk yasasına uygun olduğu için yerine getirilmesini önermektedir:

Sadece kutsal yasalara riayette etik ile yasa çakışır. Tanrı'yla ilgili olduğu kadarıyla her ikisi de mecburidir; çünkü Tanrı hem yasal hem de etik olana zorlayabilir. Ama O, eylemin zorla değil, ödevden dolayı yapılmasını ister.<sup>36</sup>

Tanrı'nın emirleri iyi ve yasaya uygun olsa bile, Tanrı'nın isteminden dolayı değil, yasadan dolayı eylemde bulunulmalıdır.<sup>37</sup> Burada dikkat edilmesi gereken nokta, ahlâk yasası ile Tanrı'nın emirleri arasında herhangi bir karşıtlığın söz konusu olup olmadığıdır. Kant, ahlâk yasası ile Tanrı'nın emirleri arasında herhangi

35 Ahlâk ile din arasındaki ilişkiyi ele alırken Kant'ın din ile Tanrı'yı aynı düzlemde değerlendirdiğini belirtmemiz gereklidir. Bk. Kant, *Critique of Practical Reason*, ed. Mary Gregor (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 5:130. Bundan sonra *KpV* olarak kısaltılacaktır.

36 Immanuel Kant, *Lectures on Ethics*, çev. Louis Infield (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1930), s. 35. Bundan sonra *VE* olarak kısaltılacaktır.

37 Gordon E. Michalson, *Kant and the Problem of God* (Oxford: Blackwell Publishers, 1999), s. 22.

bir ayırım gözetmez. Ona göre, “Tanrı eylemde bulunduğunda kendi iyi iradesine göre bulunur; çünkü söz konusu olan davranış ahlâk yasasına uyarak kutsal iradeyle mutabık hâldedir.”<sup>38</sup> Şu hâlde Kant için, Tanrı’nın ahlâk yasasına aykırı olacak şekilde bir emrinin olması söz konusu değildir.<sup>39</sup> Buna karşın Tanrı, ahlâk yasasını yaratan ve insanın içine koyan olsa bile, özgür ve özerk bir insanın Tanrı emretti diye değil, aklın zorunlu bir yasasına bağlı olarak eylemde bulunması gerekmektedir.<sup>40</sup>Çünkü Tanrı’nın istemiyle hareket edilirse özerklik ortadan kalkar. Bir diğer ifadeyle, Tanrı’nın emirleri yerine getirilerek ahlâk yasasına uygun davranılmış olursa dahi, yasadan dolayı eylemde bulunulmadığı için doğru bir eylemden bahsedilebilir ama, ahlâkî bir eylemden bahsedilemez.<sup>41</sup> Nihayetinde ahlâk yasasının buyruk olma özelliğini, sadece ve sadece aklın kendisine dayan-dırması ve bu anlamda özerklik ve özgürlüğün korunması gereklidir.<sup>42</sup>

Bağımsızlık, Tanrı ile insan ve buna mukabil olarak din ile ahlâk arasında bir mesafenin olması anlamına gelmektedir. Mesafeyi koyan insan ve onun ahlâk anlayışıdır. Artık insanın bir eylemde bulunurken itaat edeceği merci Tanrı değil, ahlâk yasasıdır ve bunun sonucunda, insanın doğruyu söylediğini ve emrettiğini bildiği Tanrı ile arasına mesafe koyması gerekmektedir. Tanrı’ya inanılabilir, Tanrı postula edilebilir ama, itaat etme noktasında aynı ölçüde rahat konuşmak mümkün değildir. Bu nedenle makalenin başında belirttiğimiz üzere, insanın, ahlâk yasasının kaynağının Tanrı’dan geldiğini bilse de, özerk olması gerektiği için Tanrı’ya karşı durması gerekmektedir. Bir diğer deyişle, ahlâk yasasının sahibi ve kaynağı Tanrı olsa da, özerklik gereği Tanrı ile ahlâk yasası arasındaki bu ilişki göz ardı edildiği için insan kendisini Tanrı ile bir nevi çatışmaya sokmayı gerekli görmektedir. Nitekim “Yalın aklın sınırları içinde din” şeklinde çevrilebilecek kitabın --makalenin başlarında alıntısını verdiğimiz-- giriş kısmında başka bir varlığa ihtiyaç duyulmadığının belirtilmesi aslında bir çatışmanın olduğunun işaretidir.

Burada dikkat edilmesi gereken nokta, ahlâk yasasının kaynağı Tanrı olarak kabul edilse bile, Tanrı’nın dayanak noktası olarak kabul edilemeyeceğidir. Çünkü Tanrı’nın iyiyi söylemenin ve belirlemenin ötesinde, iyiyi emretmesi yani Tanrı’nın “İyi budur” demekle yetinmeyip “İyiyi yap” demesi, insan ile kurduğu ilişkinin itaat boyutunu ifade eder. Halbuki Kant bu tür bir ilişkiyi insanın akıllı bir varlık olarak itibarına ve ahlâkî özerkliğine aykırı gördüğünden, Tanrı’nın

38 Michelson, *Problem of God*, s. 28.

39 Nitekim Kant, Tanrı’nın Hz. İbrahim’den oğlunu kurban etmek istemesini melek kılığında girmiş bir şeytanın işi olarak nitelendirir. Bk. *R*, s. 82.

40 Allen W. Wood, *Kant’s Ethical Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), s. 160-61.

41 Yani ahlâk yasasına uygun davranılır ama, ahlâk yasasından dolayı davranılmış olunmaz.

42 Susan Neiman, *The Unity of Reason* (Oxford: Oxford University Press, 1994), s. 129.

emrediciliğini sadece iyinin kaynağı olduğu kabulüne indirgeyerek göz ardı etmektedir. Çünkü sorun, Tanrı'nın mutlak iyi olması değil, Tanrı'nın kendisinin belirleyici ve emredici olmasıdır:

Bir şeyi emredildiği ya da avantaj getirdiği için ve bir şeyi yapmaktan kaçınmayı yasaklandığı ya da kaybeden olacağım için yapıyorsam, şüphesiz, ahlâkî bir niyet yoktur. Bundan dolayı, bir şeyi Tanrı istediği için değil, kendisinde iyi ve adil olduğu için yapmalıyız.<sup>43</sup>

İyi ve kötünün ne olduğunu bildirirse dahi, Tanrı'nın emrediciliği paranteze alınmalıdır. Tanrı'nın emriyle ödevin yerine getirilmesi söz konusu olduğunda, insanın kendi çabasıyla elde ettiği bir erdem değil, Tanrı'nın yardımı söz konusu olur.<sup>44</sup> Bu ise ahlâkî insanın özerkliğine aykırıdır. Çünkü özerklik, kararlarını kendisinin vermesi, ahlâklılığın dayanağının aklın kendisi olması gerektiği anlamında kullanılırsa tam anlamıyla yerli yerine oturmaktadır. Nitekim Kant burada Tanrı'nın (ahlâkî) yasalarını anlamayı kastetmemekte, daha çok aklın ahlâk yasasının Tanrı'yı da kapsadığını söyleyen özerk ve etkin bir akla işaret etmektedir:

...Şimdi ahlâklılığın bu ilkesini, bütün öznel farklılıklara bakmaksızın, iradeyi belirleyen en üstün biçimsel esası kılan yasa koymanın genel geçerliliğinden dolayı akıl, bütün akıl sahibi varlıklar için bir iradesi, yani kuralların tasarımıyla kendi nedenselliğini belirleme yeteneğine sahip olan; bu yüzden de ilkelere göre, çünkü aklın bir ilkeden beklediği zorunluluk yalnız insanları almaz, akıl ve isteme sahibi bütün sonlu varlıklara kadar uzanır; hatta en üstün düşünen varlık olarak sonsuz varlığı da kapsar.<sup>45</sup>

Tanrı'nın sözlerinin, yani vahyin de aklın ahlâk yasasına göre değerlendirilmesi gereklidir. İnsan aklında bulunan ahlâk yasası kutsaldır ve Tanrı ile aynı düzlemde olmasa bile, aynı değerde ve işlevdedir.<sup>46</sup> Bu anlamda, Kant tarafından İncil'in de aklın sınırlarına göre değerlendirilmesi ilginçtir. Buradaki sınırlılık, teorik anlamda olduğu gibi, aklın anlayamayacağı noktalara işaret etmekten ziyade, pratik aklın özerkliği gereği oluşturduğu sınırların sağlama alınmasıyla ilgilidir:

Ahlâklılığı örneklerle göstermeyi istemek, ahlâklılığa yapılabilecek en büyük kötülüktür. Çünkü bana sunulan her örneği, ilkin kendisi asıl örnek, yani model olmağa lâyık olup olmadığı konusunda, ahlâklılık ilkesine göre değerlendirilmelidir; ama hiçbir şekilde ahlâklılık kavramını yetkeyle sağlayamaz.

43 VE, s. 22.

44 Eckart Förster, *Kant's Final Synthesis* (Massachusetts: Harvard University Press, 2000), s. 145.

45 KpV, 5:32.

46 R, s. 144. Ayrıca bk. Aydın Işık, "Kant'ın Din Felsefesinden Doğru Dinin Ölçütü Üzerine", *Felsefe Dünyası*, 47 (2008), s. 172.

İncil'deki kutsal kişi bile -kutsallığını tanıyabilmek için- ilkin ahlâksal yetkinlik idealimizle karşılaştırılmalıdır. Kendi de kendisi için şöyle der: “(Gördüğünüz) bana neden iyi diyorsunuz? (Görmediğiniz) biricik Tanrı'dan başka hiç kimse iyi (iyinin modeli) değildir.” Ancak, en üstün iyi olarak Tanrı kavramı bize nereden geliyor? Yalnızca ideden, aklın ahlâksal yetkinlik konusunda kurduğu ve özgür bir irade kavramına ayrılmazcasına bağladığı ideden.<sup>47</sup>

Teorik akıldaki zaman ve mekân, aklın imkânlarıyla ilgili olarak aklın sınırlılığını ifade eder. Halbuki pratik aklın sınırları teorik akılda olduğu gibi neyin aklın sınırlarını aştığıyla değil, neyin kendi sınırları içerisine girmemesi gerektiğiyle ilgilidir. Makalenin başında belirttiğimiz ahlâk ile din arasındaki ilişkide meydana gelen çatışma, bahsedilen sınırların içine dinin belirleyici bir biçimde girmesinden kaynaklanır. Eylemin ahlâkîliği, iradenin özerkliğini şart koşuyorsa, ahlâk yasasının kaynağının dinden ve dolayısıyla Tanrı'dan gelmiş olması, bu kaynak doğru olsa bile, ikinci planda tutulmasını zorunlu kılmaktadır. Böylece teorik akıl neyin olması gerektiğine değil, olanın nasıl olduğuna bakarak sınırlarını ve sınırlılığını anlarken, pratik akıl neyin olması gerektiğine bizzat kendisi karar vererek sınırlarını yaratmakta ve eylemde yetkili hâle gelme iddiasına sahip olmaktadır. Bu ayrım önemlidir; çünkü akıl, ahlâkın kaynağının ne olduğu gibi bir soruna değil de ahlâkın dayanağı ne olmalıdır gibi bir soruna geçme hakkını ve aynı zamanda Tanrı ile çatışma hakkını pratik aklın bu imtiyazından almaktadır. Önemli ve aslı olan nereden geldiği, yani kaynağının ne olduğu değil, nasıl kullanıldığıdır. Bunu kullanan ve dayanağı oluşturan özerk insan olmalıdır. İşte Kant böylece ahlâk ile din arasındaki ilişkiye, “Ahlâkın kaynağı nedir?” yerine “Ahlâkın dayanağı ne olmalıdır?” yaklaşımını getirerek yeni bir biçim vermektedir. Sorumlu olmak, bir eylemde verilen kararların kişinin kendisine ait olması iken, Kant özerklikle bir eylemde dayanak noktasının ahlâk yasası olmasını önermektedir. Yani karardan sorumlu olanın ben olması değil, verilen kararın belirli bir biçimde benden olması gereklidir.

Genel olarak bakıldığında Kant'ın ahlâk anlayışında özgürlük, ahlâk yasası gibi kavramların belirli bir biçimde işlendiğini, yani Kant'ın ahlâkın fotoğrafını çekmenin ötesinde, onun bir resmini çizdiğini söyleyebiliriz. Bu anlamda Kant bir analizde bulunmaktan ziyade, bir yorumda bulunmaktadır. Örnek vermek gerekirse, Kant için Tanrı'nın ahlâk yasasını insan aklına yerleştirmesi iyi bir eylemin O'nun için yapılması gerektiğine değil, O'nun rızasına uygun olarak yapıldığı anlamına gelmektedir. Halbuki bu türden bir yaklaşım, aynı Tanrı'nın postula edilmesinde olduğu üzere aklın zorunlu bir varsayımdır.<sup>48</sup> Tanrı'nın razı olması

47 G, 4:408.

48 Aydın, *Tanrı-Ahlak İlişkisi*, s. 127-28.

gerektiği varsayılmaktadır. İlginç olan nokta, Tanrı ile aracı oluyor gibi gözükten ahlâk yasasının bu durumda Tanrı ile insan arasında bir set hâline gelmesidir. Çünkü adeta Kant, ahlâk yasası varsa neden Tanrı'nın emretmesine ihtiyaç duyulsun, demektedir.<sup>49</sup>

Kant'ın özerk akıl anlayışında eleştirilmesi gereken bir diğer önemli nokta, Tanrı'nın insan aklının ilerleyişi açısından değerlendirilmesidir. Tanrı'nın emirleriyle hareket eden bir insanın ahlâkî yetkinliğine ulaşmadığını düşünmek ahlâkî yetkinliğe kavuşulduğunda Tanrı'nın emirlerine uymanın, hatta Tanrı'nın emretmesinin anlamsız olacağını düşünmektir. İnsanın ahlâk yasasının hem uyuruğu hem de yasa koyucusu olması, böyle bir durumun olabileceğini kabul etmektir. Bu anlamda akıl ilâhî olanın ahlâkî olduğunu değil, ahlâkî olanın ilâhî olduğunu öne sürerek kendisini Tanrı karşısına oturtmakta ve hatta O'nun yerini almaktadır. Nitekim Kant sadece ahlâkî ödevleri değil, siyasî otoritenin ahlâk yasasıyla uyumlu olan emirlerini de Tanrısal olarak nitelendirmektedir. Yani mesele sadece ahlâk yasasıyla Tanrı arasında bir bağlantı kurma imkânı değil, ahlâk yasasının Tanrısal olduğundan hareketle insana neye itaat etme imkânı verilebileceğiyle ilgilidir.

Kant'ın özerklik anlayışının sonucunda Tanrı'ya, vahye karşı duruşunun ne vahyi ne de Tanrı'yı inkâr etme anlamına gelmediğini belirtmiştik. Buna karşın özerkliğin kişinin sorumluluğunu vurgulamaktan ziyade, aklın etkinliğini vurguladığını tekrar belirtmeliyiz. Ahlâk yasasının Tanrı tarafından kabul edileceğini bilmek, ancak kendine fazlasıyla güvenen akla işaret etmektedir. Bu anlamda Kant'ın idealize ettiği insan, aklın varsaydığına yani postula ettiğine güvenmeye pozitif dinle sağlanan inanmadan daha yatkındır. Ama postula etme gibi rasyonel bir çıkarımın bir sistem içinde meşruluğu sağlasa da aklın, dolayısıyla sistemin sınırlarını aşan Tanrı, din, vahiy gibi meselelerde yetersiz kalacağı aşıkârdır.

Sonuç olarak Kant, soruyu “Ahlâkın kaynağı nedir?”den “Ahlâkın dayanağı ne olmalıdır?”a çevirerek hem aranılanı hem de arama biçimini, yani soru kipini değiştirmiştir. Yani “kaynak” yerine “dayanağı”, “nedir” yerine “ne olmalıdır”ı koymuştur. Böyle olmasının iki nedeni olduğunu ileri sürebiliriz: İlki Kant'ın yaşadığı dönemin artık bir şeyin kaynağını aramaktan vazgeçmiş olmasıyla ilgilidir. Kaynağa ilişkin araştırmalar aklın ya da duyuların, yani temelde öznenin dışına çıkmak demek olduğundan terk edilmiştir. Kaynakta yer alabilecek aktörlere ilişkin bir değişiklik olmasa da onların rollerine ilişkin bir değişiklik olmuş ve merkezî rolleri ortadan kalkmıştır. Sonuçta, Tanrı'nın varlığı kabul edilse de, merkezî önemini kaybetmesi O'na uygun düzenlenen anlam dünyasının da

49 Bu bağlamda Kant'tan etkilenen Fichte'nin ahlâk yasası ile Tanrı'yı bir tutan anlayışı dikkat çekicidir. Bk. Aydın, *Tanrı-Ahlak İlişkisi*, s. 5.

değişmesi anlamına gelmektedir. Bunun en bariz örneğini Descartes'te görebiliriz. Descartes insan aklının bilgiye ulaşmada akıldan başka kaynağı olduğunu değil, akıldan başka dayanağı olmadığını vurgulamaktadır. Bu anlamda Tanrı yine kaynak olmaya devam edebilir; ama bu kaynağın dayanağı akıl olmalıdır. Bu nedenle Tanrı'nın varlığını en iyi şekilde ancak akıl üzerinden sağlama alırız. Kanaatimizce Descartes Tanrı'nın ispatlanmasının teolojiden ziyade felsefenin görevi olduğunu iddia ederken bunu kastetmekteydi. Descartes'in teorik akılda yaptığı bu belirlenime karşı çıkan Kant, buna benzer bir görevi pratik akla yükler. Pratik akıl kendisinin belirleyici olduğunu göstermek için sorunun biçimini de belirlemede; "nedir"i "ne olmalıdır"a çevirmektedir. Bu anlamda Descartes ile Kant arasında yaptığımız karşılaştırmayı devam ettirsek, Descartes teorik akılı dayanak noktası belirleyerek modern aklın temelini atarken Kant özerklik anlayışıyla modern aklın inşasını tamamlamış olmaktadır.