T.C. KOCAELİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
FELSEFE BİLİM DALI

IMMANUEL KANT'IN DİN FELSEFESİ ÜZERİNE ELEŞTİREL BİR İNCELEME

DOKTORA TEZİ

Ertan ASLAN

KOCAELİ 2023

T.C. KOCAELİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
FELSEFE BİLİM DALI

IMMANUEL KANT'IN DİN FELSEFESİ ÜZERİNE ELEŞTİREL BİR İNCELEME

DOKTORA TEZİ

Ertan ASLAN

Prof. Dr. H. Sinan ÖZBEK

KOCAELİ 2023

T.C. KOCAELİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
FELSEFE BİLİM DALI

IMMANUEL KANT'IN DİN FELSEFESİ ÜZERİNE ELEŞTİREL BİR İNCELEME

DOKTORA TEZİ

Tezi Hazırlayan: Ertan ASLAN
Tezin Kabul Edildiği Enstitü Yönetim Kurulu Karar ve No: 01.02.2023/05

KOCAELİ 2023

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ ..... **II**
ÖZET ..... **VI**
ABSTRACT ..... **VII**
KISALTMALAR ..... **VIII**
GİRİŞ **1**

BİRİNCİ BÖLÜM
1.ALMANYA'NIN TARİHİ VE IMMANUEL KANT **3**
1.1.ALMANYA'NIN TARİHİ 3
1.1.1.Germania 3
1.1.2.Roma Sonrası Dönem 6
1.2.IMMANUEL KANT (1724 - 1804) 9

İKİNCİ BÖLÜM
2.IMMANUEL KANT'IN TARİH KAVRAYIŞI **14**
2.1.KANT FELSEFESİNDE TARİH VE AHLÂK İLİŞKİSİ 15
2.1.1.Kant'ın İnsan Kavrayışı 17
2.1.2.Ergin Olmama Problemi 21
2.1.3.Özgürlük Problemi ve İnsanın Ahlâki Varlığı 27
2.1.4.İnsanın Ahlâki Yolculuğu Olarak Tarih 39
2.1.5.İnsanın Ahlâki Yolculuğunun Nihai Hedefi Olarak Ebedi Barış 44
2.1.6.Aydınlanma 46
2.1.7.Federasyon Fikri Üzerine 50
2.2.KANT'IN TARİH KAVRAYIŞININ İMKÂNSIZLIĞI ÜZERİNE 53
2.2.1.Tarihin Neliği ve İnşası 53
2.2.2.Dolanıklık 58

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
3.ÖDEV (PFLİCHT) KAVRAMI **65**

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM
4.KANT'IN TANRI KAVRAYIŞI **91**
4.1.BÜTÜNLÜK (*totalität*) KAVRAMI 93
4.2.RASYONEL TEOLOJİ 103
4.2.1.Ontolojik İspat 108
4.2.2.Kozmolojik İspat 111
4.2.3.Fizikoteolojik İspat 115
4.3.MORAL TEOLOJİ 118

BEŞİNCİ BÖLÜM
5.TANRI'NIN DÜNYEVİ EGEMENLİĞİ **124**
5.1.KÖTÜLÜĞÜN KÖKENİ YA DA KANT'IN PROJESİNİN TEMELLERİ 129
5.1.1.Kant'ın Projesi Nedir? 144
5.2.DİNİN KÖKENLERİ ÜZERİNE 168
5.2.1.Kant'ın Ölümsüzlük Kavrayışı 178
5.2.2.Ölüm 181
5.2.3.Tanrı ve Totem 183
5.2.4.Büyü ve Mit 187
5.3.DİNİN SINIRLARI VE YAPISI 190
SONUÇ **196**
KAYNAKÇA **200**
ÖZGEÇMİŞ **207**

ÖNSÖZ

"amicus humani generis"

Bu tez çalışması 2015-2023 yılları arasında Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Doktora Programı kapsamında gerçekleştirdiğim çalışmaların son aşamasıdır. Felsefe gibi zorlu bir disiplinde geçen iki yıllık yüksek lisans sürecinin ardından öğrencisi olmaya kabul edildiğim bu doktora programında ulaşmayı amaçladığım birincil hedef entelektüel tatmini en üst seviyeye çıkartmaktı. Yaklaşık yedi buçuk yıl süren bu doktora sürecinde hem kişisel yaşantım hem de ülke ve dünyadaki toplumsal yaşantı çok derin yaralar aldı ve bu durum, önceki cümlede bahsettiğim hedefi gerçekleştirmem önünde birtakım engellerin ortaya çıkmasına sebep oldu. Ancak tüm bu engellere rağmen bu hedefe ulaşma için epey çaba harcadığımı ve harcanan bu çabanın bile oldukça tatmin edici olduğunu düşünüyorum.

Bu yaraların taşıyıcısı ve tanığı olmak olan bitene karşı nerede durmak ve nasıl bir tavır almak gerektiği sorularını da beraberinde getirdi kuşkusuz. İşte tam da bu aşamada felsefe etkinliğiyle uğraşmanın ya da daha net anlamda akademik düzeyde felsefe okumanın dönüştürücü etkisinin yarattığı sancılar ortaya çıkmaya başladı. Bu tez çalışması işte tam da bu yaralar ve bu yaralarla yüzleşmeye çalışmanın felsefe okumalarıyla bir araya geldiği bir sürecin ürünü.

Buraya bir doktora öğrencisi tarafından yedi buçuk yılda kazanılabilecek birtakım akademik ve entelektüel kazanımları sıralamak mümkün olabilir; akademi dışında kalan ve göz boyayacak türden farklı işleri ortaya koyduğumu ifade etmemde de bir sakınca görünmüyor. Ancak bunların hiçbirinden bahsetmeye gerek yok. Çünkü bu süreçte edindiğim en önemli özellik hayatla doğru bir ilişki kurmayı öğrenmek oldu. Bilginin basılı materyalden kolaylıkla edinilebileceği düşünüldüğünde, bilginin üreticisi ya da aktarıcısı olan insanın bilgi dünyasında kapladığı yeri kıymetli kılanın, onun hayatla ve dolayısıyla diğer insanlarla kurduğu ilişkinin sağlıklı yapısı olduğunu düşünüyorum. Bu nedenle de bu özelliği kazanmamda çok büyük pay sahibi olan danışmanım Prof. Dr. H. Sinan Özbek'e okuyucunun huzurunda bir kez daha hem

ustalığından aktardıkları için hem de yol arkadaşlığı sebebiyle teşekkür etmeyi borç bilirim.

Doktora tezimin merkezine Immanuel Kant'ı alma kararını vermek hiç de zor olmadı. Bunun iki sebebi var: İlk olarak yüksek lisans tezimde de merkeze aldığım din felsefesine ilişkin bir çalışma yürütmek amacıyla din felsefesini politika gibi somut bir meselenin belirleyici unsuru olarak gören bir filozof olması sebebiyle Kant'a yöneldim. Bununla ilişki içinde fakat yine de bundan başka bir sebep ise şunu aktarmalıyım: Yüksek lisansa başladığımda doğrudan sahadaki malzemeyle ilgilenen bir tarihçi olarak yetişmeme olanak sağlayan arkeoloji eğitiminden sonra felsefeyle kurduğum ilişkide ortaya çıkan açıkları kapatmaya çalışmanın en verimli yolunun klasik anlamda felsefeyle ilişki kurmak, klasik metinlerle boğuşmak olacağı açıktı. Bu nedenle metinlerini elime almaktan en çok ürktüğüm filozoflardan biriyle arkadaş olmaya karar vermek yapılacak en doğru hareket olarak görünüyordu. Çağının problemleriyle ilişki kurma biçimi de göz önüne alındığında Kant hem çözülmesi çok yararlı olacak bir bulmaca (burada bulmaca kelimesini Kant'ın felsefesine imlemeyen; daha çok onun meseleleri ele alış biçimi ve metinlerindeki kurgunun benim açımdan taşıdığı zorluklara işaret etmek maksadıyla kullanıyorum) hem de -ayaklarından biri kendinden önceki felsefeye basan, diğerini basmak üzere kendinden sonraki felsefenin zeminini hazırlayan bir filozof olarak- felsefe meselelerinin hemen hepsine yayılacak bir ilişki ağının kavranmaya çalışılmasına olanak sağlayacaktı. Bu çabanın altında yatan temel motivasyonun bu hedefe ulaşmak için yeterli olmadığını süreç içinde keşfetmek zor olmadı. Birtakım yeterlikleri sağlamanın zorluğuna bu yolda çıkan birtakım dış engeller de eklenince mücadele alanının genişlediğini görmek başlangıçta hayal kırıklığına yol açtı. Ancak yola dikilen engellere üstlerinden zıplamayı gerektirmeyecek kadar kısa yükseltiler olduğunu fark edecek kadar yakınlaştığımda bunları aşmak zor olmadı. Bazı engellerin gölgeleri ışığından beslendikleri Güneş sebebiyle uzun görünebiliyor ve bu da insanın gözünü korkutabiliyor. Ne kadar etkisiz olduklarını görmek için yaklaşmak yeterli. Bu süreçte Kant'la kurduğum dostluğun bu kısa yükseltileri aşmakta oldukça yararlı olduğunu da belirtmeliyim. Bu aşamada Kant metinlerinin bu çalışmadaki kullanımına dair birkaç şeyden bahsetmek gerekiyor. Çalışma boyunca Kant metinlerinin İngilizce ve Türkçe çevirilerinden yararlanıldı. Bu metinlere yapılan atıflar çalışma boyunca dipnotta Almanca kısaltmalarıyla verilecek.

Kullanılacak referans sistemine ilişkin bilgiyi okuyucu çalışmanın kısaltmalar bölümünde bulabilir.

Kişisel serüvenin bu süreçteki etkilerinin ardından akademik hayatın kendi içindeki zorluklarından bahsetmekte de yarar var. Bunların en başında hiç kuşkusuz finansal problemler geliyor. 20'li yaşlarının ortalarında başladığı doktora sürecini 30'larının ilk yarısında tamamlayan olan biri olarak finansal sıkıntıları belirgin ölçüde deneyimlediğimi ifade edebilirim; ancak bunun yaşam kalitemi olumsuz etkilemeyecek düzeyde kaldığını da buna eklemem gerekli. Yaşam kalitemi korumamı sağlayanın da hiç kuşkusuz tüm imkânlarını benim bu süreci sağlıklı bir şekilde tamamlamam için seferber eden annem ve babam olduğunu ifade edebilirim. Sağladıkları destek ve kazandırdıkları özgüven için onlara minnettarım.

Tezimin teorik yapılanma sürecinin, akademi dışı yaşantımda bir olgunlaşma alanı bulduğunu ifade etmem mümkün görünmüyor. Dolayısıyla danışmanım, tez izleme komitesindeki hocalarım ve bana gıyaben destek veren teorisyenler haricinde çok büyük bir entelektüel destek gördüğümü ifade edemem. Burada rahmetli Tanzer Yakar için bir parantez açmak gerekiyor. Tez izleme komitesindeki görevi süresince yaptığı müdahaleler tezin her adımında varlığını sürdürüyor. Artık aramızda değil; fakat burada, katkıda bulunduğu bu sayfalarda yaşayacak.

En başta söylediğim gibi, bu çalışma bir sürecinin ürünü olarak karşınızda duruyor. Güçlü ve zayıf yanlarıyla yaklaşık yedi buçuk yılın teorik ve yaşamsal birikiminin ürünü. Bu tezin tüm güçlü ve zayıf yanlarıyla artık kendi yerini alması benim bundan sonraki çalışmalarımı ortaya koyabilmem bakımından oldukça önem taşıyor.

Bir felsefi çabanın ilk adımlarını atmak olarak gördüğüm bu çalışmanın barındırması muhtemel tüm eksiklikleri ileride dönüp tekrar ele almayı, entelektüel ahlâk bakımından bir borç biliyorum. Bu süreç teorik düzlemde seneler sonrasından bakıldığında birçok eksikliği içinde barındırıyor ve buna hedeflenen fakat elde edilemeyen kazanımlar da eklendiğinde bu eksiklikler kişisel düzlemde de karşılık buluyor; ancak bunlar da diğer tüm unsurlar gibi hayatın bir parçası ve kaçınılmaz

olarak en başta ifade ettiğim sıkıntıların yansımalarını üzerlerinde barındırıyor; dolayısıyla da bu dolanıklığın bir parçası.

Bu yedi buçuk yıllık süreçte birçok arkadaş ve aile üyesinin sürece olumlu ve olumsuz etkisi oldu. Bu sebeple bu sürece şu ya da bu şekilde olumlu bir katkısı bulunan herkesi sevgiyle anıyorum. Başından beri desteğini esirgemeyen sevgili dostum Tümay Yılmaz'a; yalnızca arkeoloji alanında değil fakat hayatın farklı alanlarında da sağladığımız derinleşme için kıymetli dostum Atlan Nik Seresht'e; yaklaşık 13 yıldır tüm zorluklara rağmen birlikte Death Metal türünde eserler üretmek ve bunları icra etmek için çabaladığım grubum Baseborn'daki ekip arkadaşlarım Erdil Kapucu ve Ferhat Uçar'a; Kocaeli Üniversitesi Felsefe Bölümü koridoruna adım attığım andan itibaren sakin tavrıyla bu zorlu süreci göğüslememi sağlayan Doç. Dr. Sevinç Türkmen Aksu'ya; teorik ve teknik desteğini sıcak dostluğuyla birlikte aktararak tezin bu aşamaya gelmesinde pay sahibi olan Doç. Dr. Tufan Çötok'a; savunma sırasında yönelttikleri eleştiriler aracılığıyla çalışmama yaptıkları katkılar sebebiyle değerli hocalarım Prof. Dr. Aliye Kovanlıkaya ve Prof. Dr. Yıldırım Torun'a; son olarak tüm bu süreç boyunca bana yol arkadaşlığı yapan Hilal Yıldız, Işılay Ceylan ve Selin Biçer'e teşekkürlerimi sunuyorum.

ÖZET

Bu çalışmada, Immanuel Kant'ın (1724-1804) din felsefesi ve dini bir kurucu unsur olarak kabul ettiği politik projesi incelenecek. Kant'ın din kavrayışının felsefi temellerinin incelenmesi sonrasında Kant'ın din felsefesi ve bu temeller üzerine inşa edilen politik projenin olanağı sorgulanacak. Bu sorgulama sırasında din ve politikanın kökenlerini açığa çıkartmak amacıyla arkeoloji ve antropoloji verilerinden yararlanılacak ve Kant'ın tarih, etik, Tanrı ve politika üzerine görüşleri tartışılacak. Bununla amaçlanan, 18. yy. Avrupası'nda yaşanan politik dönüşüm sürecine Kant'ın yaptığı teorik katkının geçerliliğini sorgulamak.

Anahtar Kelimeler: Immanuel Kant, Tarih, Etik, Din, Politika, Dolanıklık.

ABSTRACT

In this study, Immanuel Kant's (1724-1804) philosophy of religion and his political project which presupposes religion as it's founding element will be examined. Right after the examination of the philosophical grounds of Kant's cognition of religion, possibility of his philosophy of religion and his political project which is established on this will be questioned. To expose the origins of religion and politics, archaeological and atnthropological materials will be used and Kant's remarks on history, ethics, God and politics will be debated. Intended by this, questioning the feasibility of Kant's contribution to the political transformation of the 18th century's Europe.

Keywords: Immanuel Kant, History, Ethics, Religion, Politics, Entanglement.

KISALTMALAR

age: Adı Geçen Eser

agm: Adı Geçen Makale

bkz: Bakınız

yy: Yüzyıl

Ak: Immanuel Kants Schriften. Ausgabe der königlich preussischen Akademie der Wissenschaften (Berlin: W. de Gruyter, 1902-). Aksi belirtilmediği müddetçe Kant'm yazılarına şu şekilde atıfta bulunulacaktır: bu baskıdaki sayfa numarası.

EF: Zum ewigen Frieden: Ein philosopheischer Entwurf (1795), Ak 8.
Toward Perpetual Peace: A Philosophical Project
Ebedi Barışa Doğru: Bir Felsefi Proje.

G: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1785), Ak 4.
Groundwork of The Metaphysics of Morals
Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi.

I: Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht (1784), Ak 8.
Idea for a Universal History With a Cosmopolitan Aim
Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Bir Evrensel Tarih İdeası.

KrV: Kritik der reinen Vernunft (1781, 1787). (20. yüzyılda benimsenen ilk baskıya 'A ', ikinci baskıya 'B' diye işaret etme uzlaşmama uygun olarak) A/B şeklinde atıfta bulunulacaktır.
Critique of Pure Reason
Saf Aklın Eleştirisi.

KpV: Kritik der praktischen Vernunft (1788), Ak 5.
Critique of Practical Reason
Pratik Aklın Eleştirisi.

KU: Kritik der Urteilkraft (1790), Ak 5.
Critique of Power of Judgement
Yargıgücünün Eleştirisi.

MU: Mutma.licher Anfang der Menshengeschichte (1786), Ak 8.
Conjectural Beginning of Human History
İnsanlık Tarihinin Tahmini Başlangıcı.

MS: Metaphysik der Sitten (1787-8), Ak 6.
Metaphysics of Morals
Ahlak Metafiziği.

O: Was hei.t: Sich im Denken orientieren? (1786), Ak 8.
What Does It Mean to Orient Oneself In Thinking?
Düşünürken Kendimizi Yönlendirmek Ne Demektir?

P: Prologomena zu einer jeden künftigen Metaphysik (1783), Ak 4.
Prolegomena to Any Future Metaphysics
Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena.

R: Religion innerhalb der Genzen der bloßen Vernunft (1793-4), Ak 6.
Religion Within the Boundaries of Mere Reason
Salt Aklın Sınırları İçinde Din.

SF: Streit der Fakultäten (1798), Ak 7.
Conflict of the Faculties
Fakültelerin Çatışması.

TP: Uber den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis (1793), Ak 8.
On the Common Saying: That May Be Correct in Theory But it is No Use in Practice
Yaygın Bir Söz Üzerine: 'Teoride Doğru Olabilir Fakat Pratikte Faydası Yok'

VA: Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (1798), Ak 7.
Anthropology From A Pragmatic Standpoint
Pragmatik Bakımdan Antropoloji.

WA: Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? (1784), Ak 8.
An Answer To the Question: What is Enlightenment?
Aydınlanma Nedir? Sorusuna Bir Cevap.

GİRİŞ

18. yy. birçok bakımdan kırılmaların yaşandığı bir döneme karşılık gelir. İktisadi, politik ve düşünsel dönüşümün yoğun bir şekilde açığa çıktığı böyle bir dönemde felsefenin olan bitene sessiz kalması olası görünmemektedir. Yaşanan dönüşümün çok boyutluluğu, dönüşümün birçok farklı unsur üzerinde etkili olmasına ve birçok farklı unsur tarafından da etkilenmesine yol açmıştır. Din, bu dönüşümün hem tetikleyici unsurlarında biri hem de ondan en çok etkilenen unsurlarından biri olmuştur.

Din, ortaya attığı tezler sebebiyle her daim felsefeyle ilişki içinde olmuştur. Bu durum kendini hakikat tartışmalarında, töze ilişkin bir soruşturmada ya da iyi-kötü gibi kavramlara ilişkin bir ahlâk felsefesi incelemesinde kendisini gösterebilir. 18. yy.'a gelindiğinde dinden hareketle cevap verilen sorular kendilerine farklı cevap zeminleri bulmaya başlamıştır. Doğaya ve evrene ilişkin kavrayışı dönüştüren birtakım bilimsel atılımlar ve bunlarla benzer dönemde gerçekleşen iktisadi ve dolayısıyla politik dönüşümlerin, öncesinde din aracılığıyla cevap aranan sorulara farklı zeminlerde cevap bulmasına olanak sağladığı ifade edilebilir. Bu durumun felsefe etkinliğini de etkilediği görülür. İşte Immanuel Kant böyle bir dönemde yaşamış ve etrafta olan biteni görerek bu meseleler üzerine kafa yormuştur.

Bu çalışma, Kant'ın böyle bir dönemde inşa ettiği muazzam felsefi sistemi tarih, ahlâk ve din meseleleri üzerinden yükselen bir soruyla okumayı ve bu üç unsur üzerinde kurduğu politik projenin imkânını soruşturmayı amaçlar. Bu doğrultuda ilk olarak Kant'ın içinde doğduğu toplumun tarihi ve kültürel yapısı hakkında kısa bir anlatıma ihtiyaç duyulmuş, devamında da Kant'ın yaşamındaki belirleyici unsurlara dair bir anlatıma girişilmiştir. Bunun sebebi Kant'ın ele aldığı felsefe meseleleriyle -ki bu çalışma özelinde bu meseleler dini, ahlâki ve politik alanla ilişkilidir- ne tür bir atmosferde karşılaştığını ve bu atmosferin tarihsel arka planında, bu atmosferin oluşumuna sebep olan serüvenin ne olduğunu ortaya koymaktır. İkinci bölümde Kant'ın tarih kavrayışı ele alınmış, bu kavrayışın temelinde yer alan unsurlar incelenmiş ve bu inceleme sonucunda Kant'ın tarih kavrayışının imkânı sorgulanmıştır. Bu bölümde serimlenen tarih kavrayışından hareketle üçüncü bölümde Kant'ın ahlâk kuramı bu çalışmayı ilgilendiren sorular çerçevesinde ortaya çıkan bir kategorizasyonla ele alınmış ve bölüm içinde koşullardan bağımsız ahlâk ilkelerinin

imkânı sorgulanmıştır. Kant'ın ahlâk kuramı, bir en yüksek yasa koyucu olarak Tanrı kavramıyla ilişki içindedir; bu nedenle de dördüncü bölüm Tanrı kavramının Kant felsefesindeki karşılığı üzerine kurulmuş ve bu bölümde Tanrı'nın en yüksek yasa koyucu olarak nasıl olanaklı olduğuna dair bir soruşturma yürütülmüştür. Beşinci bölüm Kant'ın politik projesinin açığa çıktığı ve imkânının sorgulanmaya başlandığı yerdir. Bu bölümde Kant'ın projesinin ne olduğu, ahlâki ve dini bakımdan ne tür bir içeriğe sahip olduğu soruları merkezinde ele alınmıştır. Devamında ise projenin merkezinde yer alan unsurlardan ahlâk ve dinin kökenine ilişkin tarihsel ve antropolojik bir soruşturma yürütülmüş, böylelikle Kant'ın ahlâk ve din kavrayışının somut olanla örtüşüp örtüşmediği sorgulanmıştır. Bu bölümün sonunda ise projenin imkânsızlığına dair itirazlar sıralanmıştır. Marx, Engels ve Gramsci üzerinden ortaya atılan itirazlar eşliğinde Kant'ın projesinin eksiklikleri ve bu eksikliklerin projenin gerçekleşmesi karşısında oluşturacağı engeller ele alınmıştır.

BİRİNCİ BÖLÜM

1.ALMANYA'NIN TARİHİ VE IMMANUEL KANT

1.1.ALMANYA'NIN TARİHİ

Almanya tarihinin nasıl ve nereden başlatılacağı sorusu[1] -özellikle de bu çalışmanın zemininden- cevaplanması oldukça zor bir soru olarak görülebilir. Bunun nedeni, bugün adına Almanya denen toprakların tarihin farklı dönemlerinde farklı coğrafyaları da kapsayan farklı isimlerle adlandırılmış olmasıdır. Sözgelimi, Immanuel Kant'ın doğduğu ve hayatını geçirdiği kent olan Königsberg'in Prusya egemenliğinde bir yer olduğu ifade edilebilir; ancak bu kentin günümüzde Rusya Federasyonu'na bağlı Kaliningrad kenti olarak adlandırıldığını da hatırlatmak gerekir. Eserlerini Prusya topraklarında, Prusya kurumlarına bağlı bir akademik kariyer süreciyle birlikte ve Almanca kaleme almış bir filozof olarak Kant'ın -her ne kadar yaşadığı şehir bugün Rusya Federasyonu'na ait olsa da- Alman olduğunu ifade etmek bu bağlamda zor olmayacaktır. Bu bölümde yürütülecek çalışmanın temel amacı bu ve bunun gibi birtakım değişimlerin Kant'ın yaşadığı dönemdeki Alman coğrafyasının oluşumuna dek süregelen tarihsel yolculukta bıraktığı etkileri de kapsayacak şekilde Almanya'ya ilişkin genel bir çerçevenin çizilmesi ve Kant'ın içinde yetiştiği politik ve kültürel dünyanın kökeninde yer alan temel etmenlerin görünür kılınmasını sağlamaktır.

1.1.1.Germania

Almanya'nın tarihine ilişkin olarak yürütülecek bir araştırma için Romalı yazar Cornelius Tacitus'un *Germania* adlı metni önemli bir çıkış noktası olarak görülebilir. Tacitus bu metinde *Germania* adı verilen bölgede yaşayan toplulukların özellikleri ve yaşayışları hakkında birtakım bilgiler vermektedir. Tacitus, *Germania*'nın batı ve güney sınırlarının Ren ve Tuna nehirleriyle birlikte özellikle güneydoğuda dağlarla diğer bölgelerden ayrıldığını[2] ifade etmektedir. Devamında da bu ırkın, ilahilerinden öğrenildiğine göre, kendi başlangıçlarını Tuisto adlı bir tanrı ve onun oğlu Mannus'a dayandırdığına[3] dair bir bilgi vermektedir.

---

[1] Fulbrook, Mary. *Almanya'nın Kısa Tarihi.* Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, Çev. Sabri Gürses, 2011, s. 24

[2] Tacitus. Germania. İçinde "*Tacitus: Agricola, Germania, Dialogus*". Loeb Classical Library, Trans. M. Hutton & W. Peterson, 1970 s. 265

[3] Tacitus. age. s. 267

Tacitus'un verdiği bu bilgiler hiç kuşku yok ki Roma İmparatorluğu'nun Ren Nehri'nin oluşturduğu kuzey-güney yönlü hattın doğusundaki topluluklarla kurduğu askeri temas sayesinde elde edilmiştir. Tacitus bu durumu şöyle ifade ediyor: "Savaş perdeyi kaldırdı."[4]

Tacitus'un verdiği bu bilgilerden hareketle Roma İmparatorluğunun bölgedeki askeri varlığının bu bölgede yaşayan toplulukların kayda alınmasını mümkün kılmasının bölgenin tarihinin yazımı bakımından belirleyici olduğu söylenebilir. Romalıların bölge topluluklarıyla kurdukları bu temas hem onların varlığının dış dünya tarafından duyulmasını hem de bölgenin doğal sınırlarının yavaş yavaş belirginleşmesini de mümkün kılmıştır. Hiç kuşku yok ki bölgede yaşayan toplulukların tarihini Romalılarla kurdukları temasa bağlı şekilde okumak onaylanması mümkün olmayan bir tutumdur. Bunun nedeni, bölgede yaşayan toplulukların tarihinin Romalıların bölgedeki yapıp etmelerinden çok daha fazlasını barındırmasıdır. Bölgenin o döneme ait tarih yazıcılığının emperyal bir güç olan Roma İmparatorluğunun elinde olması, okumayı Roma merkezli bir şekilde gerçekleştirmeyi kaçınılmaz hale getirir fakat bölgenin tarihine ilişkin bölge içinden ulaşılabilecek verilere ilişkin bir inceleme yapmak da gereklidir. Burada da arkeolojiden yardım alınmalıdır. Mary Fulbrook, bölge tarihinin arkeolojik veriler ışığında Neanderthal insana kadar götürülebileceğini[5] ifade etmektedir. Bölgedeki toplulukların tarihsel süreç içinde ne tür değişikliklere uğradığı sorusuna kesin bir cevap vermek bu tartışma alanı içinde gerekli görülmemekle birlikte bölgenin doğal sınırlarının belirginleşmesi tartışmasında -en azından batı ve güney sınırları açısından- bir ortak kanıya varıldığı görülmektedir. Madame de Stael, Ren Nehri'nin Almanya'nın koruyucu meleği[6] olduğunu ifade eder. "Alpler'den denize dek, Ren'le Tuna arasında, meşe ve çam ağaçlarıyla kaplı, muhteşem güzellikte nehirlerin aktığı, kendilerine özgü, son derece pitoresk dağların ayırdığı bir ülke ile karşılaşırsınız."[7]

[4] Tacitus. age. s. 265
[5] Fulbrook, Mary. *Almanya'nın Kısa Tarihi.* Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, Çev. Sabri Gürses, 2011, s. 24
[6] Madame de Stael. *Almanya Üzerine.* İş Bankası Kültür Yayınları, Çev. Hasan Aydın Karahasan, 2017, s. 18
[7] Madame de Stael. age. s. 17

Verilen bu bilgilerden hareketle adına Germania denilen bölgenin Ren Nehri'nin doğu yakasında kaldığı bilgisi tekrar ve daha keskin biçimde ifade edilebilir. Roma İmparatorluğu'nun bölgedeki topluluklarla ilişkisinin askeri merkezli yapısının bu ilişkinin ağırlık merkezi sürekli değişen bir iktidar mücadelesi halinde sürmesine yol açtığı da bu durumda ifade edilmelidir.

Roma İmparatorluğu'nun bölgede kurmuş olduğu hakimiyetin bölgenin Romalılaşmasında etkili olup olmadığı meselesinin tartışmalı olduğu söylenebilir. Erich S. Gruen, Augustus döneminde kazanılan askeri başarıların yalnızca birer galibiyet olarak kaldığını[8] ifade eder ve devamına şunları ekler: "[…] Roma'nın başarısının görünüşü Roma'nın bölgedeki gerçek hakimiyetini geride bıraktı."[9] Bu açıklamalardan hareketle Roma'nın bölgede kurduğu iktidarın belirli askeri ve politik alanlarla sınırlı kaldığı ifade edilebilir. Her ne kadar Gruen, Tiberius'un toprakların büyük bölümünde zafer kazandığını[10] aktarsa da bu zaferlerin toplumun tüm dinamiklerini dönüştürücü bir etkiye sahip olmadığı sonucuna ulaşılır.

Bununla birlikte Gruen, Varus'un mağlubiyetinin Augustus'un bölgedeki politikasında önemli bir değişime yol açtığını ve sınırın Ren Nehri'ne kadar çekildiğini[11] ifade eder.

Roma İmparatorluğu'nun bölgedeki iktidarının belirli politik ve askeri alanlarla sınırlı kalışı ve bunun da dönemsel değişiklikler sebebiyle sürekli olarak farklılıklar göstermesi Romalıların bölgedeki iktidarının oldukça sınırlı bir düzlemde kaldığı fikrini desteklemektedir. Bu düşüncenin en önemli dayanağı Romalıların Germanialıların kültürel yaşantılarında belirgin bir dönüşüme yol açmamış olmalarıdır. C. Rüger, bölgede kültürel yayılmanın gerçekleşmesini sağlayacak bir Roma baskısının yokluğundan[12] bahseder ve devamında da yerel halkın sahip olduğu

[8] Gruen, Erich S. The Expansion Of The Empire Under Augustus. İçinde "*The Cambridge Ancient History, Vol. X: The Augustan Empire*". Cambridge University Press, 2006, s. 182
[9] Gruen, agm. s. 182
[10] Gruen, agm. s. 183
[11] Gruen, agm. s. 185
[12] Rüger, C. Germany. İçinde "*The Cambridge Ancient History, Vol. X: The Augustan Empire*". Cambridge University Press, 2006, s. 533

sağlam kültürel sistemin Romanizasyonun etkisini oldukça azalttığını[13] ifade eder. "Her ne kadar Tacitus Merkür'ün Germanialılar arasındaki tekil popülaritesinden özel olarak bahsetse de bunun Germen inancını etkilediği kuşkuludur."[14]

Devamında M.S. 2. ve 3. yüzyıl itibarı ile bölgedeki toplulukların yerlerini Gotlar, Alamanlar ve Frenklere bıraktıkları Malcolm Todd tarafından aktarılır.[15] Hiç kuşku yok ki bu değişimin önceki toplulukların tam anlamıyla ortadan kalkması sonucu beraberinde getirdiği düşünülemez; ancak doğudan gelen göçler ve bununla birlikte ortaya çıkan kitlesel hareketler neticesinde gerçekleşen toplumsal dönüşümün politik topluluğun yapısına yansıması kaçınılmazdır. Todd, bu yeni sosyal organizasyonun etnisiteye dayandığını ve bu etnik gruplaşmaların da temelinde akrabalığın yattığını[16] ifade eder.

Toprağa bağımlı bir yaşamın sürdürülebilir olması için akrabalık temelli bir sosyal organizasyon gereklidir. Arazinin korunması ve yaşamın sürdürülmesi için gerekenlerin sağlanmasının geniş bir akraba topluluğu tarafından daha kolay gerçekleştirilebileceği göz önüne alındığında bu tez desteklenmiş olur. Bununla birlikte toplulukların yaşadığı bu dönüşümün çok keskin bir dönüşüm olmadığı yukarıda ifade edildiği gibi Todd da bazı toplulukların bağımsız varlıklarını M.S. 4. Yüzyıla kadar sürdürdüklerini[17] aktarır. "Tacitus ve Ptolemaios'un bildiği küçük kavimlerin birçoğu ortadan kayboldu. Muhtemelen kendilerinden daha büyük fakat dağınık politik organizmaların içinde eridiler."[18]

1.1.2.Roma Sonrası Dönem

Hıristiyanlığın bölgede yayılması ve bu yayılımı takip eden tarihlerde Roma İmparatorluğu'nun yaşadığı çözülmeyle birlikte bu bölgede farklı politik oluşumların meydana geldiği görülür. Fulbrook, bu çözülme sonrasında Germen topluluklarının

[13] Rüger, agm. s. 533
[14] Rüger, agm. s. 511
[15] Todd, Malcolm. The Germanic Peoples and Germanic Society. İçinde: "*The Cambridge Ancient History, Vol: XII: The Crisis of Empire*". Cambridge University Press, 2007 s. 440
[16] Todd, agm. s. 441
[17] Todd, agm. s. 444
[18] Todd, agm. s. 461.

Frank İmparatorluğu altında toplandığını[19] aktarır. Bu noktada dikkat edilmesi gereken temel husus Germen topluluklarının bu politik ortaklık etrafında dahi zayıf bir örgütlenmeyle bir araya geldikleridir. Fulbrook'a göre bu durum 900'lerdeki Sakson egemenliğinden 12. ve 13. yüzyılda yaşanan feodal dönüşümle birlikte ortaya çıkan prensliklere kadar böyle devam eder.[20] "Küçük kent devletlerinin ve çeşitli prensliklerin kurdukları denetim, siyasal egemenlik için gerekli niteliklerin çoğunu sağlamış durumdaydı."[21] Bu tarihler, yine Fulbrook'a göre doğudaki toplulukların sömürgeleştirildiği ve Almanlaşma sürecinin kültürel alana sirayet etmeye başladığı dönemler[22] olarak görülüyor.

Bu açıklamalardan hareketle bölgedeki politik bölünmüşlüğün Roma döneminden itibaren sürdüğü ve farklı politik organizasyonlar halinde devam ettiği sonucuna ulaşılır. Kültürel dönüşümle birlikte yüzyıllar içinde Hıristiyanlığın iyiden iyiye yerleştiği toplumda dinin dünya yaşantısıyla kurduğu ilişkinin güçlenmesi de kaçınılmazdır.

> "Ölümden sonra yaşama yönelik ilgi, Kilisenin kurtuluş üzerindeki denetime özel ilgi göstermesini sağlıyordu, bu kurtuluş ancak iyi şeyler yaparak, örneğin kilise sandıklarına para bağışlayarak güvence altına alınıyordu. Ortaçağın sonuna doğru yaşam, beş yüzyıl önce olduğu gibi, insanların çoğu için tatsız, kaba saba ve kısaydı. Din ve büyü güçlüydü, neredeyse yenilmez bir yorumlama ve yaşam deneyimlerinde denetim sahibi olma fırsatı sunuyordu. Aynı zamanda, kurumsal kilisenin resmi temsilcileri olan ruhban sınıfı, büyük bir düşmanlık ve eleştiri konusu olabiliyordu." [23]

Bu noktada Martin Luther'in ortaya çıkışı ve yarattığı etki önemli bir kırılma noktası olur. Doksan Beş Tez'in kiliseye yönelttiği itiraz ve devamında Luther'in Yeni Ahit'i günlük Almancaya çevirmesi, Fulbrook tarafından reformasyonun başlangıcına bir işaret[24] olarak kabul edilir. Lutherciler ve egemen dini unsur olan Katolikler arasındaki çatışmanın Augsburg Barışı'yla dondurulmasının bölgesel ayrımları

[19] Fulbrook, Mary. *Almanya'nın Kısa Tarihi.* Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, Çev. Sabri Gürses, 2011, s. 24
[20] Fulbrook, age. s. 27 ve s.31
[21] McNeill, William H. *Dünya Tarihi*. İmge Kitabevi, Çev. Alâeddin Şenel, 2004, s. 408
[22] Fulbrook, *Almanya'nın Kısa Tarihi.* Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, Çev. Sabri Gürses, 2011, s. 33-34
[23] Fulbrook, age. s. 42
[24] Fulbrook, age. s. 48

keskinleştirmesiyle birlikte, bölgedeki siyasi organizasyonlar arasındaki bölünmenin temelleri de sağlamlaşır. Fulbrook, Augsburg Barışı neticesinde dinsel özgürlüğün bölgesel düzeyde kabul edildiğini[25] ifade eder. Dinsel özgürlüğün bölgesel düzeyle ve bölgesel liderlerin din özgürlüğü belirlieyiciliğiyle sınırlı kalması, bölgeler arasındaki din temelli toplumsal hareketlerin azalmasına yol açar. Vestfalya Barışı'yla birlikte ise bu kamplaşma Almanya'nın geleceğinin şekillenmesinde belirleyici rol oynayacak bir boyut kazanır.

> "Alman bölgesel devletleri Otuz Yıl Savaşı'ndan, en azından imparatorluk içindeki siyasal konumları açısından, bir bakıma güçlenmiş olarak çıktılar. Resmen tam egemenliğe sahip olmasalar da asıl siyasal aktörün Kutsal Roma İmparatoru değil, bölge liderleri olduğu artık yeterince açıktı."[26]

William H. McNeill, Almanya'da merkezileşmenin yokluğunun bölgesel liderlerin sahip olduğu imtiyazlarla doğrudan ilişkili olduğunu[27] aktarır. Böyle bir çoklu politik yapılaşma içinde yerel politik güçlerin sahip olduğu serbestlik onların farklı ittifaklar içinde farklı siyasal denemelere kalkışmalarına da olanak sağlar. Prensliklerin kendi içlerinde bağımsız birer organizasyon gibi davranmalarına izin veren bu serbestlik onların bürokratik organizasyonlarının da askeri ve politik gelişmelerine ayak uydurmasına imkân tanır. Bu bağlamda Prusya örneği, bu gelişimin en açık şekilde gözlendiği bölgelerden biridir.

Mary Fulbrook, Prusya'nın gelişiminin yalnızca askeri değil, sağlam bir bürokratik iskelet ve ideolojik sadakatin sağlanması sonucunda gerçekleştiğini[28] ifade eder. Bu ideolojik sadakatin sağlanması da Pietizmin devletin dini olarak kabul edilmesiyle gerçekleştirilir. Böylelikle Pietizmin toplum üzerinde yarattığı sadakat bilincinin dağınık Alman coğrafyası içinde Prusya'nın hareket kabiliyetini artırdığı sonucuna ulaşılır. Bu durumun Prusya'nın 19. yy'da Alman uluslaşma sürecinde oynadığı belirleyici role ne kadar etki ettiği sorusu farklı bir tartışmanın konusu olarak görülebilir; ancak yine de Prusya'nın özellikle 18. yy'da güç kazanmaya başlamasının

[25] Fulbrook, age. s. 57
[26] Fulbrook, age. s. 79
[27] McNeill, William H. *Dünya Tarihi*. İmge Kitabevi, Çev. Alâeddin Şenel, 2004, s. 478
[28] Fulbrook, Mary. *Almanya'nın Kısa Tarihi*. Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, Çev. Sabri Gürses, 2011, s. 86-88

temel sebeplerinden biri olan toplumsal organizasyonun sağlamlığının altında Pietist öğretinin talep ettiği ahlâki adanmışlığın belirleyici bir unsur olduğu belirtilmelidir.

> "Pietizmin başarısının en önemli sebeplerinden biri, pietistleri kendi amaçları için faydalı bulan I. Friedrich Wilhelm'di. Güçlü bir orduya, verimli bir iradeye, sağlam bir ekonomiye, tek biçimli ve verimli bir okul sistemine sahip mutlakiyetçi bir devlet yaratmak için pietist hareketin en önde gelen mensuplarından destek almıştı."[29]

Pietist bir annenin çocuğu olan Immanuel Kant, bir Prusya kenti olan Königsberg'de 1724 yılında dünyaya geldiğinde Alman coğrafyasının siyasi vaziyeti, yukarıda anlatılan sürecin sonucunda ortaya çıkan durumla anlaşılabilir.

1.2.IMMANUEL KANT (1724 - 1804)

Bir filozofun yaşamı ve ortaya koyduğu felsefi üretim arasında bir ilişki olduğunu öne sürmek ve bunu temellendirmek mümkün müdür? Eğer böyle bir ilişkinin varlığına itiraz edilirse, hiç kuşku yok ki yukarıda anlatılan tarih incelemesinin bir anlam ifade etmesi de mümkün olmayacaktır; fakat bir filozofun ele aldığı problemleri onun yaşantısında yer tutan meselelerden bağımsız şekilde ele almak sorunları tarihsel bağlamından kopartmayı ve böylelikle de ele alınan problemin tarihsellikten bağımsız bir düzlemde düşünülmesi tehlikesini beraberinde getirecektir. Bu sakıncalıdır; çünkü insan zihninin çevresel belirlenimden bağımsız bir şekilde biçimlendiği düşüncesi tarihsel işleyişe ilişkin olarak bu çalışmada temellendirilecek olan savunuyla örtüşmemektedir. Nermi Uygur'a göre filozofun yaşamı ve felsefesi arasında bir ilişki vardır.[30]

> "O doğruluğuna inandığım, sık sık belgelendiğini gördüğüm genel gerçeğin dışında değil Kant'ın felsefesi de: İnsanın yaşaması ile felsefesi içten bağlıdır birbirine. Her felsefe gibi Kant'ınki de yaşamasından koparılıp soyutlanamaz."[31]

Kant'ın yaşamına ilişkin bir inceleme sürdürülmek istendiğinde karşılaşılan temel yaklaşımlardan biri Kant'ın yaşamının kısıtlı ve neredeyse rahatsız edici basitliği

[29] Kuehn, Manfred. *Kant*. Çev. Bülent O. Doğan, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017, s. 13
[30] Uygur, Nermi. Kant. İçinde: "*Güneşle*". Yapı Kredi Yayınları, 1997, s. 275
[31] Uygur, agm. s. 283

üzerinedir. Arsenij Gulyga bu durumu Kant'ın diğer filozoflara nazaran daha monoton bir yaşam sürmesi[32] olarak ifade etmektedir. Sinan Özbek için ise durum biraz daha farklıdır. Özbek Kant'ın yaşamına ilişkin birtakım verilerin yorumlanmasından kaynaklanan çeşitli sorunların Kant'ı insanların gözünde olması gerekenden farklı bir yere koyduğunu savunmaktadır.

> "Dediği gibi Uygur'un, 'Felsefeyle filozof arasında bir bağ olması gerekir'se bu bağı doğru kurabilmek için, filozofun doğru bir portresine sahip olmak gerekir (mi)? Kant'ı böylesine disiplin altına alınmış yaşama zorlayanın bir hastalık olduğunun görülmediği yerde, bedenine hükmetmeyi seçmiş bir bilge, bir ilah çıkar karşımıza."[33]

Buna benzer bir yaklaşım Heinrich Heine'nin anlatımında da görülür. "Immanuel Kant'ın yaşam öyküsünü anlatmak zordur; çünkü ne bir yaşamı vardı Kant'ın ne de bir öyküsü."[34] Ancak aktarılan bu düşüncelerin de Kant'ın yaşamına ilişkin birtakım verilerin bir yorumu olduğunu göz önünde bulundurmak gerekir. Yine bu açıklamaların Kant'ın yaşantısıyla birlikte o yaşantının birtakım farklı kavranışlarına karşı bir itiraz barındırdığı da göz önüne alındığında, bu tip eleştirilerin belirli koşullar altında geliştirilen birtakım hoş sataşmalar olarak kabul edilmelidir. Burada asıl mesele Kant'ın günlük yaşantısına ilişkin birtakım analizler ve bunların yorumlanması değil, felsefi kimliğiyle ilişki içinde olan tüm bireysel birikiminin bu kimlikle ilişkili olup olmadığını sorgulamaktır.

Kant, 22 Nisan 1724'te Königsberg'de doğmuştur. Heinz Heimsoeth, Kant'ın basit bir zanaatkârın oğlu[35] olduğunu ifade eder. Manfred Kuehn, Kant'ın babası Johann Georg Kant'ın bir koşumcu, annesi Anna Regina Kant'ın ise bir koşumcunun kızı[36] olduğunu aktarmaktadır. Kant'ın annesi ve babasına ilişkin bu veriler bölgedeki lonca faaliyetlerinin sosyal yaşantıyı da etkilediği sonucuna ulaşılmasını sağlar; çünkü bir koşumcunun yine başka bir koşumcunun kızıyla evlenmesi loncanın örgütlenme pratiğinin ne tür bir derinliğe sahip olduğunu ortaya koymak bakımından önemli bir

---

[32] Gulyga, Arsenij. *Immanuel Kant: His Life and Thought*. Trans. Marijan Despalatovic, Birkhauser Boston Inc. 1987, p. ix
[33] Özbek, Sinan. Karşı Deneme: Kant İçinde, "*İsyankâr Ruh*", Bulut Yayınları, 2000, s. 94
[34] Heine, Heinrich. *Almanya'da Din ve Felsefenin Tarihi Üzerine*. Çev. Semih Uçar, Ayrıntı Yayınları, 2017, s. 112
[35] Heimsoeth, Heinz. *Kant'ın Felsefesi*. Çev. Takiyettin Mengüşoğlu, Doğu Batı Yayınları, 2019, s. 13
[36] Kuehn, Manfred. *Kant*. Çev. Bülent O. Doğan, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017, s. 3

veri olabilir. Sinan Özbek ahilik ve dolayısıyla da lonca tipi meslek örgütlenmelerinin üyelerin toplumsal ilişkileri üzerinde belirleyici olduğunu aktarır.[37] Mesleki bakımdan ortak bir kurallar bütünü oluşturmak bu koşullar altında bir sosyal ve kültürel birlikteliği de içine alır, bu durum da insanların yapıp etmelerinde ve düşünüş biçimleri üstünde etkiye sahiptir. Çalışmanın ilerleyen bölümlerinde de sıklıkla savunulacağı üzere insanların Kant'ın doğum tarihi ve ailesine ilişkin bu çok kısa anlatının sonrasında bu çalışmayı ilgilendiren şekliyle Kant'ın yaşamının yine Kant'ın felsefesini etkileyecek şekilde nasıl geliştiği sorusundan hareketle Kant'ın gelişiminde belirleyici olan Pietizmin Kant ailesi ve dönemin Prusya toplumundaki işlevine dönmekte yarar var.

> "Kant'ın ailesi dindardı. Pietizmden ciddi ölçüde etkilenmişlerdi; özellikle annesi o sırada Königsberg zanaatkârları ve az eğitim görmüş kentlilerin ortamlarındaki pietist düşünce ve pratiklerin takipçisiydi. Pietizm Protestan Alman kiliseleri içindeki dini bir hareketti. Büyük ölçüde Protestan ortodoksluğundaki biçimciliğe bir tepki olarak gelişmişti."[38]

Pietizmin ailesi üzerindeki etkisinin Kant'ın yetişmesinde önemli bir belirleyici unsur olduğu iddiası böylelikle temellendirilmiş olur. I. Friedrich Wilhelm'in pietizmle kurduğu ilişki geniş oranda Protestan ortodoksluğu benimsemiş olan aristokrasi karşısında Prusya'nın merkezi yapısını kuvvetlendirmek bakımından sağladığı yarar üzerinden düşünüldüğünde, pietizmin aristokrasi dışında kalan toplumsal tabakalarca benimsenmesi oldukça doğal bir sonuçtur. Dolayısıyla sınıfsal farklılıkların Prusya'daki dini yaşantıyı etkilediği ve bunun da yeni bir yaşam tarzının yayılmasına olanak sağladığı söylenebilir. Bu aşamada aristokrasi ve sıradan yurttaşlar arasındaki bu dini ayrımın Königsberg'de de ortaya çıktığı görülmektedir. "[…] yeni hareket Kant'ın ebeveynleri gibi alelade yurttaşlar üzerinde çok başarılı olmasına rağmen, Königsberg kültürünün tümden pietizm özniteliğine sahip olduğunu söylemek yanlış olacaktır."[39]

[37] Özbek, Sinan. Esnaf Ahlâkı ya da Türkiye'de Belirleyici Ahlâk. İçinde "*Pratik Felsefe Yazıları*", Notos Kitap, 2011, s. 60-61
[38] Kuehn, Manfred. *Kant*. Çev. Bülent O. Doğan, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017, s. 12
[39] Kuehn, age. s. 15

Manfred Kuehn, Kant'ın ailesinin pietist hareketin bir parçası olduğunu[40] ifade ediyor ve devamında şunu ekler:

> "Emanuel'in bu dindar çevrede büyümesi kesinlikle entelektüel gelişiminde etkili olmuştur, ama bu etkinin ne kadar derin olduğunu saptamak zordur. Emanuel'in dini geçmişinde ciddi muğlaklıklar vardı ve başka yerlerde hakiki imanın temel ilkelerine zıt görülen unsurlar barındırıyordu. […] Yine de, Kant'ın felsefesinde pietizmin temel ve kalıcı etkileri olduğunu sanmam. Kant'ın ilk biyograficilerin iddialarının aksine, Kant'ın entelektüel bakışında ebeveynlerinin pietizminin önemli izler barındırdığı bile şüphelidir."[41]

Arsenij Gulyga, Kant'ın ortaöğretim için pastör Franz Albert Schultz'un başında bulunduğu pietist bir okul olan *Friedrichskollegium*'a gönderildiğini[42] aktarır. Gulyga'nın bu ifadesi, Kuehn'ün Kant'ın aldığı pietist din eğitimi ve ailesinden miras kalan pietist geleneğin filozofun ilerleyen yaşamında belirleyici olmadığına yönelik açıklamasıyla birlikte ele alındığında, Kant'ın dini yaşantısı hakkındaki muğlaklığın halen giderilemediği görülür.

> "Yine de, Kant'ın ahlâk felsefesinin çocukluk döneminde derin kökleri olabilir. Kantlar pietist olmakla kalmıyorlardı; Kant'ın babası usta olduğu ve ebeveynleri lonca mensubu olduğundan, *Handwerk*'in yani loncaların ve zanaatkârların ethosunda kökleri bulunan bir ahlâki mizacı ona kazandırmış olmalılar."[43]

Kuehn, her ne kadar ailesinden aldığı dini mirasın Kant'ın yaşamını ve dolayısıyla da felsefesini etkilediği konusunda şüpheli bir tavır takınsa da ahlâk kuramının temelleri dikkate alındığında Kant'ın çocukluğuna işaret eder. Gulyga ve Kuehn, Kant'ın pietist köklerinin çocukluk dönemindeki belirleyiciliği hususunda bir ortak zeminde buluşmuş görünür. Bu durumun bir kesinlik ifade etmediği söylenebilir; ancak Gulyga devamına Kant'ın profesör Martin Knutzen'den etkilendiğini ve bir pietist olan Knutzen'in İngiliz doğa bilimcilerin başarılarına duyduğu ilgi sayesinde Kant'ı da

[40] Kuehn, age. s. 15
[41] Kuehn, age. s. 17
[42] Gulyga, Arsenij. *Immanuel Kant: His Life and Thought*. Trans. Marijan Despalatovic, Birkhauser Boston Inc. 1987, s. 10
[43] Kuehn, Manfred. *Kant*. Çev. Bülent O. Doğan, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017, s. 21

Newton'la tanıştırdığını[44] ifade eder. Dolayısıyla Kant'ın doğa ve evrene ilişkin felsefi kavrayışındaki Newton etkisi göz önüne alındığında, eğitim hayatının Kant'ın yaşamı ve felsefesini etkilediği sonucuna ulaşılır. Bu durumda da pietist gelenek içinde aldığı eğitim ve aile mirasının Kant'ı etkilemediğine yönelik ifadeler karşısında buna itiraz etmek için uygun bir zemin oluşur.

Bir filozofun felsefesinin, onun yaşamından bağımsız bir olgu olarak ele alınamayacağı düşüncesi bu aşamada savunulabilir bir düşünce haline gelmiştir. Bu savununun temelinde yatan düşünce ve bu düşünceyi destekleyen veriler ışığında Kant felsefesinin, yaşadığı dönemin egemen düşünce yapısından ve politik işleyişinden bağımsız ele alınamayacağı sonucuna ulaşılır. Buradan hareketle Kant'ın içine doğduğu Prusya'nın tüm siyasi ve dini atmosferinin Kant'ın yaşamını şekillendirdiği gibi onun ele aldığı felsefi meseleler üzerinde de belirleyici rol oynadığı tezini savunmak gerekir.

Yukarıda Almanya'nın tarihine ilişkin yapılan tarihsel anlatıdan hareketle Tacitus'un (özellikle batı ve güney) sınırlarını çizdiği *Germania'*nın 18. yy'a kadar geçirdiği dönüşüm içinde etnik ve dilsel bakımdan bir ortaklık kurmuş olmasına rağmen politik ve dini bakımdan dağınık yapısını da koruduğu görülmektedir. Dönemin sosyal kamplaşması ve bunun temelinde yatan dini farklılıkların ortaya çıkmasıyla birlikte felsefi yaşantının temel etkilenimlerinin de Kant üzerindeki yansımaları göz önüne alındığında, filozofun bu iki temel etki alanı etrafında şekillenen problemlerle doğrudan ilişki içinde olduğu görülür. Bu durumda da Kant'ın politik projesinin, içinde yaşadığı Prusya'nın iç ve dış politik yaşantısından bağımsız şekilde ele alınmasının mümkün görünmediği sonucuna ulaşılır.

[44] Gulyga, age. s. 11

İKİNCİ BÖLÜM

2.IMMANUEL KANT'IN TARİH KAVRAYIŞI

Immanuel Kant'ın din felsefesine yönelik bir soruşturma yürütmek, Kant felsefesinde dinin de bir uğrak olarak konumlandığı yolculuğu baştan sona yürümeyi gerektirdiğinden, öncelikle bu yolculuğun ne olduğunu açığa çıkartmak gerekli görünmektedir. Din Kant felsefesinde önemli bir uğraktır; çünkü Kant için "ahlâki emirlerin ilahi buyruklar olarak kabul edilmesi"[45] şeklinde adlandırıldığında din, doğrudan ahlâki alanın ve dolayısıyla insanın özgürlük düzleminde kendi dışındaki dünyayla, yani pratik alanla ilişki kurduğu alanı imleyen bir unsura dönüşür. Bu şekliyle din, teolojinin nesnesi olmaktan uzak, politik alana ait bir olgu olarak ele alınır. Bu da dini politik alanla ve -Kant felsefesindeki haliyle- ahlâki alanla ilişki içinde ele almayı zorunlu kılar.

Bu durumda yapılması gereken şey ise Kant'ın politik alanı nasıl çözümlediğini keşfetmek ve dinin bu alanda nasıl bir işleve sahip olduğunu ortaya çıkartarak çözümlemeyi bu doğrultuda devam ettirdikten sonra bu sürecin imkânını sorgulamaktır.

Yukarıda vurgulanan yolculuk benzetmesi aslında yalnızca bir benzetme olmanın ötesinde, Kant'ın tarih kavrayışını açıklar niteliktedir. Bunun nedeni, Kant'ın tarih kavramıyla anladığı şeyin, bu bölümde aktarılacağı üzere, birtakım aşamalardan oluşan ve bir hedefe doğru ilerleyen bir yolculuk olmasıdır. Ancak en baştan belirtmek gerekir ki Kant'ın tarih kavrayışı varış noktası en başından belli olan bir yolculuğa işaret etmez. Bunun nedeni ise yine Kant'ın tarih kavrayışının ahlâk felsefesiyle kurduğu ilişki ve dinin bu ilişkideki yeridir. Martin Moors, bir din felsefesinin bir nihai amaç tanımlaması gerektiğini[46] ifade eder. Bu ifadeden hareketle, din ve ahlâk arasındaki ilişkiye dair yukarıda verilen ifade de göz önüne alındığında, bir din felsefesinin ahlâk aracılığıyla tarihsel bir hedef inşa etmesi olanaklı hale gelir. İnşa edilecek bu tarihsel hedefin dünyevi oluşu Kant felsefesinde din ve ahlâk

[45] R: 6:153-6:154

[46] Moors, Martin. Kant on Religion in the Role of Moral Schematism, İçinde: "*Philosophy and Religion in German Idealism"*. Ed. William Desmond, Ernst-Otto Onnasch & Paul Cruysberghs. Kluwer Academic Publishers, 2004, s. 22

kavramlarının sahip olduğu teorik arka plan sebebiyle bir çelişki barındırıyor gibi görünebilir; ancak bu çalışmanın amacının bu ifadeden hareketle Kant felsefesinde tarihsel hedefe oturtulmuş ve bir aşama olarak görülen politik projenin çözümlenmesi ve imkânının sorgulanması olduğu göz önüne alındığında, çalışmanın ilerleyen bölümlerinde bu yaklaşımın farklı boyutlarının ele alınmasıyla birlikte savunulmasına çalışılacaktır.

2.1.KANT FELSEFESİNDE TARİH VE AHLÂK İLİŞKİSİ

Bu aşamada ele alınacak ilk meselenin neden tarih ve ahlâk arasındaki ilişki olduğu sorusu sorulabilir; bu meşru ve büyük ölçüde gerekli soruya verilecek cevabın, adına tarih denen şeyin Kant için ne ifade ettiği sorusuna da ışık tutacağı ifade edildiği takdirde Kant'ta tarih ve ahlâk arasında ne tür bir ilişki olduğuna bakmak kaçınılmazdır. Ancak bu noktada soruyu biraz daha daraltmak gerekli görülebilir. Çünkü tarih ve ahlâk arasındaki ilişkiyi soruşturmak ve devamında Kant'ın tarih kavrayışına ulaşabilmek için öncelikle Kant'ın ahlâk ile ilişkisi içinde tarihi nasıl ele aldığını ortaya koymak gerekir. Bu da tartışmayı doğa tarihinden bağımsız bir insan tarihinin mümkün olup olmadığı sorusuna götürecektir.

Kant'ın tarih kavrayışına ilişkin soruşturmada çıkış noktası olacak bu sorudan hareketle yukarıda vurgulanan yolculuk benzetmesine dönmekte yarar var. Bahsedildiği üzere bu yolculuğun bir hedefe yöneldiği göz önüne alındığında bu yolculuğa ait bir çıkış noktasının varlığı da zorunluluk taşır hale gelecektir. Öyleyse bu aşamada yolculuğun nereden başladığı ve hangi hedefe yöneldiği sorusu sorulmalıdır.

Kant tarihi iki ana kola ayırarak değerlendirmeye almıştır. Bunlar doğanın ve özgürlüğün tarihidir.[47] Bu ayrım çoğunlukla dile getirilmez, hatta Kant'ın farklı metinlerinde bunun tam tersi yaklaşımlara rastlamak ve ahlâk ile doğa yasalarının birbiriyle buluştuğunu[48] iddia etmek de mümkündür; ancak bu bölümde ele alındığı şekliyle özgürlüğün tarihi doğrudan ahlâki dünyayla ilgilidir. Bunun nedeni ise

[47] MU: s. 29

[48] Bkz. Kant, Immanuel. *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*. Çev. Ioanna Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu, s. 75 ve *Pratik Aklın Eleştirisi*. Çev. Ioanna Kuçuradi, Ülker Gökberk, Füsun Akatlı, Türkiye Felsefe Kurumu, s. 48

Kant'ın *Salt Aklın Sınırları İçinde Din* adlı metninde ifade ettiği şekliyle insanın ahlâki mükemmellik idealine kendini yükseltmesinin onun evrensel görevi (6:61) olmasıdır. Burada bir buluşmadan bahsetmek -en azından Kant felsefesi içinde- olanaklıdır; ancak Kant'ın yaptığı ayrımın antropoloji ve etik üzerinden şekillendiği göz önüne alındığında insanın iki farklı şekilde ele alındığı bir durum ortaya çıkmış görünmektedir. Takiyettin Mengüşoğlu, Kant'ın insan kavrayışına ilişkin bu ikiliği şöyle ifade eder:

> "Kant için insan dual bir varlıktır. İnsan bir yanı ile doğal bir varlıktır; diğer yanı ile de bir akıl varlığıdır. İnsan doğal varlık yanı ile zaman-mekân içinde bulunan bütün doğal şeyler gibi doğa yasalarına bağlıdır. Akıl yasalarına bağlı olmak demekse, insan olmak, özgür olmak, otonom olmak, kendi kendisine yasa koymak demektir. Fakat doğa yasalarına bağlı olmak demek, heteronom olmak demektir."[49]

Bu ayrımı Kant felsefesi içindeki karşılığı üzerinden temellendirmek bu aşamada zorunludur. Mengüşoğlu, bu ikiliğin Kant'ın insan kavrayışının dual bir yapıya sahip olduğu şeklinde yorumlanmaması gerektiğini aktarır.

> "Kant'ın varlık-dünyası ve insan hakkındaki dual görüşü çok kez yanlış anlaşılmaktadır. Sanki Kant da, Descartes ve Sche1er gibi varlık-dünyasını ve insanı ontik olarak ikiye bölmek istiyor. Bu asla doğru değildir; yanlış bir yorumlamadır; çünkü Descartes, olayları koşut bir akış içinde bulunan iki subtanzdan kalkar; Scheler de insanı, varlık bakımından ruh ve bedenle ilgisi olmadan da varolan geist ve psikovital alanlarına ayırır. Halbuki Kant'ın görüşü insanı parçalayan ontik bir görüş değil gnoseolojiktir; yani bilgi bakımından başvurulan bir ayırmadır."[50]

Bu açıklamalardan Kant'ın insan kavrayışının iki farklı cevheri öngörmediği, aksine bir bütün olarak iki farklı unsuru birlikte içinde barındırdığı sonucu ortaya çıkar. Buradan hareketle Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi* adlı metninin önsözünde doğaya ve ahlâka ilişkin yasaların bilgisini ayırır.[51] Ancak yukarıda bahsi geçen şekliyle ahlâki tarih, ahlâkın bilgisi tarafından belirlenen bir tarih değil, ahlâkın bilgisine belirli bir aşamada sahip olunmasıyla nihayete ermesi hedeflenen bir tarihtir.

---

[49] Mengüşoğlu, Takiyettin. *İnsan Felsefesi*. Doğu Batı Yayınları, 2015, s. 63
[50] Mengüşoğlu, age. s. 64
[51] G: s. 2

Dolayısıyla söylenebilir ki burada ahlâki tarihle ifade edilmek istenen insanın ahlâki yaşantısının tarihidir. Bu nedenledir ki yolculuk ahlâki yaşantının ahlâki mükemmelliğe ulaşması hedefine doğru gitmekle gerçekleştir.

Kant bu yolculuğun kötülükle başladığını[52] savunmaktadır. Aslında Kant, *Salt Aklın Sınırları İçinde Din* metninde bu ifadeyi kendi yaklaşımı olarak değil fakat ele almayı amaçladığı tezlerden biri olarak sunar. Ancak devamında buradan hareketle kurar bütün tartışmayı. Kant'ın amacı insana yönelik bir tarih çalışması yapmak değildir; insanın ahlâki bakımdan nereden geldiğine ilişkin bir köken tartışmasına girişmiştir.

Bu noktada sorulması gereken soru, Kant'ın insanın ahlâki tarihini neden doğanın tarihinden farklı bir tarihsel zeminde ele almayı hedeflediği sorusudur. Bunun sebebi açıktır: Kant için ebedi barışa giden yol ahlâki tarihin takviminin çalışmaya başlamasıyla olanaklıdır. Bu da ancak doğal nedenselliğin dışında bir zeminde, özgürlükle birlikte imkân bulabilir. Yukarıda belirtildiği gibi, ahlâkın ve doğanın tarihi Kant için iki farklı hat oluşturur ve Kant'ın burada ele aldığı şekliyle ahlâki tarih insanın ahlâki dünyasının içinde gerçekleşen yolculuğun tarihidir; fakat Kant'a göre insanı doğanın diğer unsurlarından ayıran şey ya da Kant'ın insan dediği şey nedir?

2.1.1.Kant'ın İnsan Kavrayışı

Kant, insanı iki ana unsur olarak ele alır: Bunlar ruh ve bedensel varoluş[53] olarak adlandırılır. Kant burada "ben" ifadesine yer vermektedir; ruh da bedensel varoluş da bu "ben" ifadesiyle birlikte yer alır. Dolayısıyla buradan Kant'ın insanı bedensel ve ruhsal iki karaktere sahip bir varlık olarak gördüğü sonucuna ulaşmak mümkündür. Ancak Kant bunların birbirinden bağımsız olmadığını da ifade eder: "[…] öyle görünüyor ki biri insandan ruhunu çekip alırsa o iyi ve evcil bir hayvana dönüşmez, aksine vahşi bir av hayvanına dönüşür."[54] Kant'ın bu açıklaması ruh ve beden arasındaki ilişkinin insanın insan olarak kavranabilmesinin tek yolu olduğunu ortaya

[52] R: 6:19
[53] Kant, Immanuel. Anthropology Collins. İçinde: "*Lectures on Anthropology*". Trans. Allen W. Wood. Cambridge University Press, 2012, s. 19
[54] Kant, Immanuel. Anthropology Parow. İçinde: "*Lectures on Anthropology*". Trans. Allen W. Wood. Cambridge University Press, 2012, s. 33

koymakla beraber Kant'ın ruhtan bağımsız bir bedensel belirlenimin nelere yol açacağına dair yaklaşımının açığa çıkmasıyla birlikte bu yaklaşımdan hareketle bedensel olana nasıl baktığını da ortaya koyması bakımından önemlidir.

Bu açıklamalardan hareketle Kant'ın adına insan dediği varlığın bedensel ve zihinsel dünyaya sahip olduğunu ve bunların ikisiyle birlikte insan tanımını oluşturduğunu ifade etmek mümkün hale gelmiştir. Ancak ruhsal ve bedensel doğa arasında değer bakımından bir farklılık vardır.

> "Ama insan, her şeye rağmen, aklın kendi başına söylediği her şeye kayıtsız kalacak ve aklı yalnızca duyu sahibi bir varlık olarak gereksinmelerini gidermek için bir araç olarak kullanacak kadar, tamamen hayvan değildir. Eğer akıl sırf hayvanlarda içgüdünün gördüğü işe hizmet edecekse, akla sahip olması insanı değerce salt hayvanlığın üstüne hiç mi hiç yükseltmez; eğer böyle olsaydı, akıl yalnızca, doğanın insanı- onun için daha yüksek bir amaç belirlemeksizin- hayvanlar için belirlediği amaç için donatmak üzere kullandığı özel bir yol olurdu." [55]

Bu ifadeden hareketle Kant için insani olan ve ahlâki olan arasında doğrudan bir ilişki sonucuna ulaşılır. İnsan doğa içinde ve onun yasalarına tâbi bir varlık olarak bulunmakla beraber doğanın yasalarından bağımsız ve farklı bir değer sistemi içinde de bulunur. Bu insanın ahlâki dünyasıdır ve insanı kendine en yakın canlılar olan[56] hayvanlardan farklı kılar. Kant insanın içinde hayvani ve rasyonel olanın da her zaman ayırt edilmesi gerektiğini[57] ifade eder.

> "İnsan böylelikle hayvani ve zeki yaratıklar olarak iki parça görülebilir. Hayvani bakımdan algılama, etkileme ve temsil kabiliyetine sahiptirler; zekâ bakımından ise -tüm yüksek güçlerin temelinde yatan- kendilik bilincine sahiptirler. Zekâ bakımından kendi durumları ve hayvanilikleri üzerinde kontrole sahiptirler ve bu sebeple zeki olarak adlandırılırlar."[58]

[55] KpV: s. 69
[56] Kant, Immanuel. Anthropology Parow. İçinde: "*Lectures on Anthropology*". Trans. Allen W. Wood. Cambridge University Press, 2012, s. 33
[57] Kant, age. s. 33
[58] Kant, Immanuel. Anthropology Friedländer. İçinde: "*Lectures on Anthropology*". Trans. Allen W. Wood. Cambridge University Press, 2012, 52

Kant'ın insan ve hayvan arasındaki ayrımda vardığı nokta hiyerarşik bir sınıflandırmayı beraberinde getirir. "Varoluşları bizim istememize değil de, doğaya dayanan varlıkların, akıl sahibi olmayan varlıklar olunca, yine de araç olarak göreli bir değeri vardır, bu yüzden onlara şeyler denir; oysa akıl sahibi varlıklara kişiler denir, çünkü onların doğal yapısı bile onların kendilerini amaçlar olarak, yani sırf araçlar olarak kullanılamayacak şeyler olarak gösterir, böylece de her türlü kişisel tercihi sınırlar (ve bir saygı konusudur)."[59]. İnsanın zekâ bakımından kabiliyeti olan kendilik bilinci, onu yeryüzünde yaşayan diğer canlıların üstünde konumlandırır.[60] İnsanı hayvani ve akli kabiliyetleriyle bir arada olması bakımından insan olarak tanımlamakla beraber insanın bu iki kabiliyeti arasındaki hiyerarşik ilişkinin bu tanımı tamamladığını bu aşamada ifade etmek gerekir. "*Ben* geniş anlamda insana, dar anlamda ise ruha işaret eder."[61] (Kant, 2012: 33). Devamında Kant, bedenin parçalarında bozulma veya kayıplar olsa dahi ruhun kendisini "ben" olarak tanımlamaya devam edeceğini[62] ifade ederek insan kavrayışının merkezine ruhsal olanı koyar. Burada Kant'ın farklı metinlerde ruh ve akıl gibi kavramları hayvani olanın karşısına koyduğu dikkat çekmektedir. Kant'ın bu iki kavramla aynı şeyi karşılayıp karşılamadığı sorulduğunda ise buna Kant'ın bu iki farklı kavramla neye işaret etmeye çalıştığı sorusuna cevap arayarak karşılık vermek bu çalışma çerçevesinde yeterli olacaktır. Çünkü burada bu ifadelerle doğal belirlenimin dışında kalan alana işaret edilmektedir ve bu ayrımı belirginleştirmesi bakımından yeterlidir.

Kant, ruh ve akıl kavramlarıyla doğal belirlenimin ve dolayısıyla fizik yasalarının belirleniminin dışında kalan alana işaret etmektedir. Yukarıda da ifade edildiği gibi doğanın ve ahlâkın yasalarının bilgisi farklıdır[63] ve ikisi de farklı sahalarda iş görmektedir. İnsan bu iki yasanın belirlenimine de tâbi olmakla beraber kendisini insan olarak tanımlayanın ahlâki alan olduğu bilincine vardığı anda diğer tüm canlılardan üstün bir konuma oturmaktadır. İnsanı ahlâki alana sokan kabiliyetlerinin hayvani olmayan alana ait olduğu göz önüne alındığında, onu kişi yapan özelliklerin ne olduğu önemli hale gelir. Burada "ben"in ruhun yalınlığını,

[59] G: s. 45-46
[60] VA: §1
[61] Kant, Immanuel. Anthropology Parow. İçinde: "*Lectures on Anthropology*". Trans. Allen W. Wood. Cambridge University Press, 2012, s. 33
[62] Kant, age. s. 33
[63] G: s. 2

ruhun tözselliğini, rasyonel tözü ve ruhun özgürlüğünü[64] temsil ettiği göz önüne alındığında, kişinin kendilik bilincini ortaya çıkartacak zemini hazırlamakta ve böylelikle fizik yasalarından bağımsız bir ben inşası mümkün kılınmaktadır. Rasyonalite ve ruh bu kriterler çerçevesinde bir araya geldiğinden, bu kavramların Kant tarafından kullanımının kavramsal bakımdan örtüşmemeleriyle birlikte aynı alana işaret ettiğini söylemek mümkün görünmektedir.

Bu açıklamalardan hareketle Kant için ruhsal ya da akli alanın hayvani alanla birlikte ama yine de ona karşı varoluşunun inşa ettiği varlık olarak insanın kavramsal çerçevesini çizmek mümkün hale gelmiştir. Ancak bu noktada hayvani alana karşı varoluş meselesini deşmek yerinde olacaktır. Çünkü bu karşı olma durumu Kant için insanın tarihinde ya da bundan sonra kullanılacağı biçimiyle insanın ahlâki tarihinde belirleyici öneme sahiptir. Bu aşamada belirtilmesi gereken temel husus bu iki alan arasında örtük bir çatışmanın varlığı meselesidir. İnsanın içinde hayvani olana karşı barınan bir unsur bulunması ve bunun insanı insan olarak kavramanın tek mümkün zemini olduğu fikri, yukarıda Mengüşoğlu'nun vurguladığı düalizmin Kant'ın insan kavrayışında yerinin olmadığı düşüncesini yanlışlar niteliktedir. Bunun nedeni, bu iki unsurun, insan içinde birbirini tamamlayıcı görev üstlendiği fikrinden bağımsız olarak birbirine karşı üstünlük kurma çabası içinde oldukları fikrine ulaşılmasına sebebiyet vermesidir. Ancak bu ifadeye yönelik bir itiraz gerçekleştirilebilir: Buna göre insan olmanın gerçekleşmesi insanın bu iki unsuru kendinde barındırmasına rağmen akli olanın hayvani alana üstün gelmesi durumunda insan olmak tam anlamıyla gerçekleştirilecektir. Tamamlanma yalnızca akli olanın hayvani olanı kuşatmasıyla olanaklıdır. Bu aşamada hayvani ve akli alan ayrımı hakkında bir not düşmek gerekli. Bu iki unsurun farklı tözler olmadığı ifade edilmişti. Dolayısıyla Kant bu iki alanın birlikte bulunduğu bir varlık olarak insanı kavramaktadır. Ancak özellikle *Salt Aklın Sınırları İçinde Din'*de Kant'ın bu iki alan arasında var olan bir üstünlük mücadelesine vurgu yaptığı görülmektedir. Çalışmanın ilerleyen bölümlerinde detaylı bir şekilde ele alınacak bu durumun temelinde insanın değer üreten bir varlık olmasına olanak sağlayan özgürlük alanının yattığı görülür. Dolayısıyla insanın doğal belirlenime tâbi olan alanı ve değer üreten alanı arasında bir hiyerarşik ilişkinin, bu ayrımın tespit

[64] Kant, Immanuel. Anthropology Parow. İçinde: "*Lectures on Anthropology*". Trans. Allen W. Wood. Cambridge University Press, 2012, s. 32

edildiği andan beri var olduğunu söylemek gerekir. Bu alanlar arasında örtük bir çatışmanın varlığı ise değer üreten alanın kendi tarihini oluşturması ve bununla ebedi barışa giden yolun açılması sonrasında açığa çıkar. Dolayısıyla bir çatışmanın varlığından söz etmek kaçınılmazdır.

Bu itirazdan hareketle Kant'ın insan kavrayışındaki bu ikiliğin bir zamansallık barındırdığı da ifade edilebilir. Bu durum Kant'ın insan kavrayışına ilişkin ifadelerde kendini gösterir; insan başından beri hayvani olarak doğada vardır fakat ancak akli olanın galibiyeti onu insan olmak bakımından tamamlayacaktır. Bundan dolayı insan olmaklığın tam anlamıyla gerçekleşmesi için birtakım koşulların sağlanması gerekmektedir.

2.1.2.Ergin Olmama Problemi

Ergin olmama meselesi, Kant'ın *Aydınlanma Nedir? Sorusuna Bir Cevap* başlıklı metninde önemli bir yer tutar.[65] Aslında bu kavram, bahsi geçen metinde kullanıldığı şekliyle kendiliğinden ortaya çıkmış bir duruma[66] işaret eder. Kant'ın insan kavrayışına dair bilgilerle birlikte ele alındığında bu durum, insandaki hayvani alanın hiyerarşik olarak bulunması gerektiği pozisyona çekilmediği anlamını taşır.

Öyleyse ilk olarak bu anlamın ergin olmama probleminden hareketle nasıl ortaya çıktığını soruşturmak gerekir. Ergin olmamanın kendiliğinden ortaya çıkan bir durum olduğu ifadesi bir çözümlemeye tâbi tutulduğunda, ergin olmanın kendiliğinden olmayan ve dolayısıyla ergin olmama durumuna müdahale edilmesi sonucunda ortaya çıkacak bir durum olduğu sonucuna varılır. Doğal bir olay olarak ergin olmama hali, kişi olmanın önündeki engeldir.

Kişi olmanın, insanın tam anlamıyla bir "ben" inşa etmesi sonucunda mümkün olduğu sonucu, önceki bölümde Kant'ın insan kavrayışına dair yürütülen soruşturmada ortaya çıkmıştı. Bu da ancak insanın ahlâki alanını oluşturan akli ya da ruhsal kapasitenin işlemesi ve bu sayede dünyevi bir varlık olarak insanın önce kendi hayvani varoluşuna sonra da diğer tüm canlı varlıklara karşı üstün gelmesiyle mümkün

[65] WA: 8:35
[66] WA: 8:35

olur. Dolayısıyla "ben"in tesisinin ergin olmama durumundan kurtulmakla mümkün olduğu ifade edilebilir. Öyleyse ergin olmama, insanın doğa yasalarının belirleniminde kalmış halinin doğal bir sonucu olarak kendiliğinden ortaya çıkar ve insanın ahlâki varoluşunun inşası için akli ya da değer üreten alanın doğa yasalarının belirleniminde olan hayvani alana üstün gelmesi gerekliliğinin farkına varılması sonucunda ortadan kalkar.

Burada dikkat çeken unsur insanın ahlâki varoluşunun yine insanın doğal belirlenimden kopuşuyla gerçekleşecek olmasıdır. Bunun nedeni ise insanın doğal belirlenime tâbi olan varlığının bu ergin olmama durumuna yol açmasıdır. Doğanın bir parçası olarak insanın yine doğanın bir parçası olmasından dolayı sahip olduğu özelliklerin onun ergin olmamasına sebep olmasının ve bu ergin olmama durumundan kurtuluşun tek yolunun hayvani doğanın belirleniminden kopuş anlamına gelecek bir varolma biçimiyle mümkün olmasının Kant felsefesi için anlamı büyüktür. Her ne kadar Kant insanın ahlâki varoluşu sayesinde, doğa yasalarıyla ortaya çıkan ayrımın tekrar ortadan kalkacağını[67] ifade etse de bu kopuşun çizdiği rotanın insanın doğa karşısındaki pozisyonunu tümden değiştirdiğini ve Kant felsefesinde insana ilişkin olanın[*] Kant'ın ahlâk, din ve politika felsefesinin temellerini oluşturduğunu ifade etmek mümkündür.

Öyleyse artık insanın ahlâki bir varlık olarak konumlanması ve yalnızca bu sayede ergin olmama durumundan kurtulup tamamlanmış bir "ben" olarak ahlâki tarih sahnesine çıkabileceği fikrine ulaşılabilir. Kişi olarak insanın kendini inşasının temel şartı ise önceki sayfada verildiği şekliyle iradenin özgürlüğüdür. Burada iradenin özgürlüğüyle aslında "ben"in özgürlüğü kastedilmektedir. Kant felsefesinde çok büyük yer kaplayan, saf aklın ortaya çıkarttığı ve göz ardı edilemeyecek problemlerden[68] biri olan özgürlük kavramından farklı olarak "ben"in özgürlüğü

[67] G: s. 48

[*] Burada insana ilişkin olanla politik ve tarihsel olan kastedilmektedir. Bunun Kant'ın insan kavrayışıyla örtüşmediğine dair bir itiraz öne sürülebilir; fakat insan -Kant'ın yaptığı sınıflandırmadan hareket etmek gerekirse- hem doğal ve dolayısıyla hayvani alanda hem de ahlâki alanda tarihsel ve politiktir. Burada Kant'ın yapmaya çalıştığı şekliyle insanın ahlâki tarihini serimlemek ve önceki sayfalarda Kant'tan aktarıldığı gibi bu tarihin bir hedefe yönelip yönelmediğini, bu hedefin ne olduğunu ortaya koymak Kant'ın doğrudan politik alana yönelik hedeflerini sıralamanın ön hazırlığını yapmak anlamına gelmektedir.

[68] KrV: B7

doğrudan doğa yasalarından bağımsız olmayı imler. Bu farklılığın nedeni "ben"in özgürlüğünün dünyevi kullanım alanına sahip bir unsur olması ve bu sebeple de tüm ahlâki varoluşu mümkün hale getirmesidir. Hiç kuşku yok ki özgürlük kavramına ilişkin bu akıl yürütme silsilesi sonunda saf aklın ortaya attığı bir kavram olarak özgürlüğe ulaşacaktır; çünkü özgürlük kavramının imkânı ancak pratik alanda temellendirileceği[69] ve bu da bir metafizik imkân dahilinde ortaya çıkabileceği için, kavramın bu iki kullanımının en tepede birleşmesi kaçınılmaz görünmektedir.

Burada dikkat edilmelidir ki Kant'ın ergin olmama sorunu olarak ele aldığı meseleye, Thomas Hobbes'un doğal durum tasvirine benzer bir yapı atfettiği söylenebilir. Hobbes *Leviathan*'da, insanların doğada bedensel ve zihinsel yetenekleri bakımından eşit bulunduklarını[70] öne sürer. Bu eşitlik o kadar belirgindir ki, insanların birbirlerine karşı üstünlük kurmasına da engel teşkil etmektedir.

> "Zihinsel yeteneklere gelince, sözcüklere dayalı sanatlar ve, özellikle, pek az kimsenin pek az konuda sahip olduğu ve doğuştan gelen bir meleke olmayan veya, basiret gibi, başka şeyler peşinde koşarken kazanılmayan, bilim denilen genel ve yanılmaz kurallara dayanarak ilerleme ustalığı bir kenara bırakılırsa, zihinsel yetenekler konusunda, insanlar arasında, kuvvet bakımından olduğundan daha büyük bir eşitlik buluyorum. Çünkü basiret, eşit zamanın bütün insanlara eşit olarak bahşettiği ve insanların kendilerini eşit ölçüde verdikleri işlerde eşit ölçüde edindikleri deneyimden başka bir şey değildir."[71]

Hobbes'un bu açıklamayla insanların doğadaki eşitliğinin zeminini, doğanın belirleniminde kalan ve -Kant'ın kavramlarıyla ifade etmek gerekirse- insanın doğal yanının kurucu unsur olduğu bir alan olarak gördüğü ifade edilebilir. "[…] Hobbes için insan, kendi varlığını sürdürebilmek için elemden, kendine zararlı olan şeylerden uzaklaşan, yaşamını sürdürmeye yararlı olan şeylere, hazza ulaşmaya çalışan 'bencil' bir varlıktır."[72] Böylelikle bu eşitliğin insanın hayvani yönünün belirleniminde ortaya çıkan bir ilişki denkliği olarak kavranması mümkün hale gelir. Hobbes'un yaptığı bu

[69] KrV A632 / B660
[70] Hobbes, Thomas. *Leviathan*. Çev. Semih Lim, Yapı Kredi Yayınaları, 2013, s. 99
[71] Hobbes, age. s. 99
[72] Zabcı, Filiz. Devlet ya da 'Ölümlü Tanrı'ya Övgü İçinde: "*Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler*". Ed. Mehmet Ali Ağaoğulları, İletişim Yayınları, 2013, s. 433

spekülatif eşitlik tasviri genişletildiğinde bu eşitlik durumuna sürekli bir savaş durumunun eşlik ettiği görülmektedir.

> "Bu yetenek eşitliğinden, amaçlarımıza erişme durumunun eşitliği doğar. Bundan ötürü, iki kişi aynı anda sahip olamayacakları bir şeyi arzu ederse, birbirlerine düşman olurlar ve, esas olarak varlığını korumak ve bazen de sadece zevk almak olan amaçları uğruna, birbirlerini yok etmeye veya egemenlik altına almaya çalışırlar. Bu nedenledir ki, bir istilacının herhangi bir başka tek kişinin gücünden korkmadığı bir durumda; eğer ekilir, biçilir, yapı kurulur ve kendisine iyi bir yer edinilirse, başkalarının onu yalnızca emeğinin ürününden değil, canından veya özgürlüğünden de yoksun kılmak için güçlerini birleştirip gelmeleri bekleneblir. Ancak yeni istilacı da başka bir istilacının tehdidi altındadır."[73]

Hobbes burada, Kant'tan farklı olduğu gibi John Locke ve Jean-Jacques Rousseau'dan da farklı bir yol izlemiştir. Hobbes'un doğal durum kavrayışı bir savaş durumunu zorunlu kılmaktadır.

> "Çünkü savaş, sadece muharebeden veya dövüşme eyleminden ibaret olmayıp; mücadele etme iradesinin yeterince bilindiği bir zaman süresinden oluşur: dolayısıyla, savaşın doğasında zaman kavramı, havanın doğasındaki gibi düşünülmelidir. Nasıl kötü havanın doğası bir veya iki yağmur sağanağından ibaret olmayıp, birçok günlerin eğiliminden oluşursa: savaşın doğası da, çarpışma eyleminden ibaret olmayıp, tersine bir güvencenin bulunmadığı, çarpışmaya yönelik kesinleşmiş eğilimden oluşur."[74]

Kant felsefesinde doğal ve sivil durum ayrımları hem politik hem de ahlâki bakımdan ele alınmış olsa da doğal durumun sürekli bir savaşı beraberinde getirdiği ifade edilmemektedir. Her ne kadar hukuksuzluk durumu olarak alındığında doğal durum savaş durumuna geçiş için her türlü olanağı içinde barındırsa da Hobbes'un tasvirindeki gibi bir doğrudan ilişki söz konusu değildir. Yukarıda da ifade edildiği gibi Kant'a göre mücadele alanı insanın ahlâki dünyasıdır. Bununla birlikte Locke ve Rousseau'nun da doğal durum tasvirlerinde bir savaşı doğrudan kabul ettiklerini söylemek mümkün görünmemektedir. Locke, doğal durumun tam anlamıyla bir eşitlik

[73] Hobbes, Thomas. *Leviathan*. Çev. Semih Lim, Yapı Kredi Yayınaları, 2013, s. 100
[74] Hobbes, age. s. 101

durumu[75] olduğunu ifade eder; fakat bu durum bir başıbozukluk durumu değildir.[76] Bu özgürlük durumu kuşkusuz birtakım ihlâllere gebedir; ancak bu durum Locke'a göre savaşın doğal durumun yapısında var olmasından değil, doğal durum içindeki yasa koyuculuğun herkese eşit olarak dağıtılmış olmasının yaratacağı yetki kavgasından ileri gelir.[77]

Rousseau için ise durum biraz daha farklıdır. Rousseau ilk olarak insanların da doğadaki diğer tüm hayvanlar gibi eşit olduğunu kabul etme eğilimi gösterir.[78] Devamında ise insanı diğer canlılardan ayırarak bir eşitsizlik ortamı inşa etmeye girişir. Bunu yaparken de temel dayanak noktası insanın gelişim sürecinin doğadaki diğer canlılardan farklı olduğu savıdır.[79] Dolayısıyla insanın insan olmaklığından kaynaklanan ve eşitsizliğin ortaya çıkışıyla sonlanan serüveni bu savın merkezine alınmış olur. Rousseau burada iki tür eşitsizliğin varlığından bahseder: Bunlar doğal eşitsizlik ve manevi ya da politik eşitsizliktir.[80] Görünen o ki Kant'ın yaptığı ayrıma çok benzer şekilde Rousseau da insanı fiziki ve ruhsal alanın egemenliğinde iki bölümde inceleme eğilimindedir. Ancak Rousseau da doğal durum hakkında Hobbes'dan farklı düşünmektedir.

> "Hobbes, insanın doğal olarak yılmaz olduğunu, sadece saldırmak ve savaşmak peşinde olduğunu iddia eder. Ünlü bir filozof ise tersini düşünür ve Cumberland ile Pufféndorf da onu doğrularlar; bunlara göre, doğal haldeki insandan daha çekingen hiçbir şey yoktur, insan, kulağına çarpan en küçük bir gürültü karşısında, sezinlediği en küçük hareket karşısında hep tir tir titrer, kaçmaya hazırdır. İnsanın tanımadığı, bilmediği nesneler karşısındaki durumu belki böyledir. […] Fakat hayvanlar arasında dağınık bir halde yaşayan, çok erken bir zamandan beri bu hayvanlarla boy ölçüşmek durumunda bulunan vahşi insan, hemen kendini bu hayvanlarla kıyaslar."[81]

[75] Locke, John. *Yönetim Üzerine İkinci İnceleme*. Çev. Fahri Bakırcı, Ebabil Yayınları, 2012, s. 9
[76] Locke, age. s. 10
[77] Locke, age. s. 11
[78] Rousseau, Jean-Jacques. *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*. Çev. R. Nuri İleri, Say Yayınları, 2013, s. 80
[79] Rousseau, age. s. 80
[80] Rousseau, age. s. 87
[81] Rousseau, age. s. 96

Rousseau'nun Hobbes'a yönelttiği bu karşı çıkışta temkinli davrandığını görmek mümkündür. Çünkü böylesi spekülatif bir düzlemde insana yönelik bu iki yaklaşımı da eşit ölçüde savunmak olanaklı görünmektedir. Ancak Rousseau için eşitsizliğin kökeni olarak görülen şey zaten insanın hayvani yönüne ilişkin olan değildir. İnsanın manevi bakımdan eşitsiz olmasına neden olan şey onun yetkinleşme yetisidir.[82] Bu, insanın zamanla bilim ve sanatlarda gelişmesini sağlayacak temel fiziksel kabiliyetlerin ortaya çıkmasına zemin hazırlaması bakımından belirleyicidir.

Rousseau da Hobbes'tan farklı olarak sürekli bir savaşı doğal durumun karakteristik özelliği olarak görmeme eğilimi gösterir. Locke'a benzer şekilde doğal durum içinde ortaya çıkması muhtemel eşitsiz durumların varlığını göz ardı etmemekle birlikte sürekli savaşın doğal durumun karakteristik yapısında olduğuna dair bir yaklaşımı savunmaz.

Tüm bu açıklamalardan hareketle Kant'ın Hobbes, Locke ve Rousseau'nun doğal-sivil durum tartışmasını miras aldığını ifade etmek mümkün görünmektedir. İfade etmek gerekir ki Kant'ın bu tartışmaya katılma şekli de kendinden önce bu tartışmayı sürdürmüş üç filozof gibi varsayımsaldır. Bunun nedeni Rousseau'nun da ifade ettiği gibi insana ilişkin bilginin sınırlılığıdır.[83] Kant bu tartışmaya daha da derinlemesine bir katkıda bulunur. Bu çalışmanın devamında ele alınacağı şekliyle Kant'ın doğal ve sivil durumu hem ahlâki hem de politik zeminde tartıştığı ve kendi politik projesinde bir aşama olarak kabul ettiği göz önüne alındığında[84] bu meselenin Kant için öneminin ortaya çıkması mümkündür.

Kant'a bu tartışmadan miras kalan yalnızca doğal durum ve sivil duruma ilişkin tartışma değildir. Kant buradan özellikle Hobbes, Locke ve Rousseau'nun insan kavrayışlarına dair bir birikimi de devralmış görünmektedir. Değer üretmenin insanı doğal durumda birtakım sorunlarla karşı karşıya bıraktığı tespiti ve bununla birlikte sivil duruma geçişin temellerinin atılması bu mirası oluşturur. Buradan hareketle, oluşturduğu insan kavrayışında belirleyici önem atfettiği ahlâki dünyanın insanın

[82] Rousseau, age. s. 103
[83] Rousseau, age. s. 93
[84] R: 6:95-6:101

gerçek tarihi serüveninin olanaklı zemini olduğu sonucuna varmak da mümkün görünmektedir. Çünkü Kant için insanın varoluşundaki sorunların konumlandırılacağı yer insanın hayvani yanıdır.[85] İnsanı doğal belirlenimden bağımsız ve kendindeki doğal belirlenime yatkın yönleri yönetebilen bir varlık olmak bakımından böyle bir tarih yolculuğuna çıkartan Kant'ın bu yolculuğa katılacak yolculardan tek beklentisi ise insanın kişi olabilmesine olanak tanıyan ahlâki varoluşunu inşa etmiş olması, yani ergin olmama durumundan kurtulmasıdır. Ergin olmama halinden kopuşun önkoşulu olarak ahlâki "ben" in inşası için gerekli olan özgürlük ise tüm bu sürecin gerçekleşmesinin imkânı olarak orada durmaktadır. Böylelikle doğa yasalarının belirleniminden bağımsız olmak bakımından insanın ahlâki varoluşunun inşasının özgürlük zemininde mümkün olduğu sonucuna ulaşılmış olur.

2.1.3.Özgürlük Problemi ve İnsanın Ahlâki Varlığı

Özgürlüğün ergin olmama durumundan çıkış için zorunlu bir zemin olarak bulunması, kavramın Kant felsefesindeki içeriğinin soruşturulmasını gerekli kılmaktadır. İnsanın ahlâki düzlemde bir varlık inşa etmesi için bir gereklilik olan bu kavram Kant'ın insan kavrayışının zorunlu bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Bu bir gerekliliktir; çünkü insan ahlaki bir varlık olmakla beraber bunu tesis etmeyi ancak kendi başına gerçekleştirebilir. Bunun temelinde de özgürlük yatar.

Kant'ın insan kavrayışının antropolojik temelleri önceki alt başlıklarda ele alınmıştı. Buradan hareketle insanın dual bir varlık olduğu meselesine dair birtakım açıklamalar verilmişti. Bahsi geçen dualizmin ontolojik olmadığı; yani insanın iki farklı tözü kendinde barındırmadığı sonucuyla birlikte bu düalizmin gnoseolojik bir yapıya sahip olduğu belirtilmişti. Kant felsefesinde insanın iki farklı töz barındırdığı varsayımına sebep olan bu ikili durum Schopenhauer tarafından öznel olan ve nesnel olan zıtlığı olarak adlandırılmaktadır.[86] Bunun temelleri ise Kant'ın "Kopernik Devrimi" olarak adlandırdığı durumla açığa çıkar.

[85] Kant, Immanuel. Anthropology Collins. İçinde: "*Lectures on Anthropology*". Trans. Allen W. Wood. Cambridge University Press, 2012, s. 20
[86] Schopenhauer, Arthur. *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*, Çev. A. Onur Aktaş, Doğu Batı Yayınları, 2020, s. 676

> "Demek ki, şeyleri a priori görmemizi sağlayan, sadece duyusal görünün biçimidir; ama bu sayede nesneleri kendi başlarına oldukları gibi değil, bize (duyularımıza) göründükleri gibi bilebiliriz; eğer sintetik a priori önermelerin olanaklı olduklarına evet denecekse veya gerçekten bulundukları takdirde onların olanağı kavranacak ve önceden belirlenecekse, bu kabul kesinlikle zorunludur."[87]

Sentetik a priori önermelerin olanaklılığı bilginin sınırlarının genişleyebilmesi bakımından zorunludur. Kant yukarıdaki alıntıda verilen açıklamasıyla bunun yalnızca bizim onları kendi başlarına oldukları gibi değil de bize göründükleri gibi kavramamızla olanaklı olacağını belirtir. Dolayısıyla bilginin üretim süreci insanın merkezde olduğu bir durum olarak ortaya çıkar. Bu da Kant'ın Kopernik Devrimi olarak adlandırdığı şeydir. Kant Prolegomena'da bu durumu çok açık şekilde şöyle temellendirir:

> "Eğer görümüz şeyleri kendi başlarına oldukları gibi tasarımlayacak türden olsaydı, o zaman a priori görü diye bir şey olmazdı ve görü hep deneysel olurdu. Çünkü kendi başına nesnenin ne içerdiğini, ancak o karşımda duruyorsa ve bana verilmişse bilebilirim. Hiç şüphe yok ki, o zaman da, karşımda duran şeyin bir görüsünün, onu kendi başına olduğu gibi bilmemi nasıl sağladığı kavranılmazdır; çünkü o şeyin özellikleri benim tasarımlama gücüme geçemezler; bunun olanağı kabul edilse bile, yine de böyle bir görü a priori olarak, yani nesne bana sunulmadan gerçekleşemez, çünkü bu olmadan, benim tasarımımın nesne ile ilişki içine sokulmasının hiçbir temeli düşünülemez ve bu durumda tasarımım hayale dayanmalıydı. Demek oluyor ki, benim görümün nesnenin gerçekliğinden önce gelmesi ve a priori bilgi olarak gerçekleşmesi sadece bir tek şekilde olanaklıdır: eğer benim öznemde tüm gerçek izlenimlerinden önce gelen ve nesneler tarafından uyarılmamı sağlayan duyusallığın biçiminden başka hiçbir şey içermezse."[88]

Duyusal girdiler olarak adlandırabileceğimiz duyu deneyimleri saf görüler olan uzay ve zaman aracılığıyla olanak bulur. Kant uzay ve zaman aracılığıyla olanaklı deneyimin ötesine geçmenin yanıltıcı olduğunu da yine Prolegomena'da belirtir.[89] Uzay ve zaman aracılığıyla olanaklı hale gelen deneyim nesneleri kategoriler aracılığıyla düzenlenir ve bu sayede deneyim nesnelerinin bilgisi olanaklı hale gelir. Bu durum nesnelerin anlama yetisi aracılığıyla tasarımlandığı bir duruma işaret eder.

[87] P: §10
[88] P: §9
[89] P: Not III

Burada Kant'ın da ifade ettiği gibi şeylerin kendi başına oldukları halleri değil, verildiği şekilleri mevcuttur ve bu bir temsildir. Bu temsiller fenomen olarak adlandırılır. Bu durumda bu temsillerin bir de kendi başına şey (*Ding an sich*) olma halleri vardır. Kendinde şey zamanda ve uzayda değildir, dolayısıyla temsilde yer almaz. Kant kendinde şeyler hakkında bilgi sahibi olunamayacağını ifade eder.[90]

Kendinde şeyin varlığına dair bir çıkarıma ulaşmak bu durumda nasıl mümkündür? Söz konusu temsillerin bilgisinin ötesine geçilemeyeceği kabulünden sonra bu temsillerin bizim onları bize verili oldukları şekliyle aldığımız da göz önünde bulundurulduğunda, bu temsillerin gerisinde bize verili oldukları hallerinin verili olabilmesine olanak tanıyan bir kendinde şey halinin bulunması zorunludur. Dolayısıyla kendinde şey vardır. Kendinde şey burada temsiller için bir zemin işlevi görür ve bu nedenle onun nedenidir de. Dolayısıyla bu iki unsur arasında bir nedensellik ilişkisi kurulur. Kant *Saf Aklın Eleştirisi*'nde neden ve etki ilkesinden bahseder.[91] Bu ilke, görüngülere ilişkin değişimleri anlama yetisinin kavraması için vardır, dolayısıyla fenomenal alana ilişkindir. Ancak fenomenlerin temsillerindeki değişimlerin bir nedensellik ilişkisi içinde işliyor olması bu serinin kendinde şeye kadar geri götürülmesini olanaklı kılar ve kendinde şeyin temsillerin nedeni olduğu kabulü temellendirilmiş olur.

Kant duyulur ve düşünülür dünya ayrımına gider. Bu ayrım temsiller ve kendinde şey ayrımıyla bilgi problemi bakımından ilişki içindedir. Kant'ın insan kavrayışını gnoseolojik bakımdan düalist yapan işte bu ayrımdır.

> "Görüngüler, kategorilerin birliğine göre nesneler olarak düşünüldükleri sürece, fenomenler olarak adlandırılırlar. Ama yalnızca anlağın nesneleri olan ve böyle olarak gene de bir sezgiye, ama duyusal olmayan bir sezgiye (*coram intiuti intellectualî*) verilebilen şeyleri varsayarsam, bu tür şeyler numenler (*intelligibilia*) olarak adlandırılabilir. Şimdi, gözden kaçırmamak gerek ki, görüngülerin Aşkınsal Estetik tarafından sınırlanan kavramları daha şimdiden kendiliğinden numenin nesnel olgusallığını verir ve nesnelerin fenomenler ve numenler olarak ve dolayısıyla dünyanın

[90] KrV A277/B333
[91] KrV B234

duyu- ve anlak-dünyası (*mundus sensibilis et intelligibilis*) olarak bölünmesini aklar […]"[92*]

Bu bölünme neyin bilinebilir olduğu sorusunu cevaplamak için önemli bir adımdır. Numenler olanaklı deneyime ve onun bilgisine tâbi olmamalarından dolayı aşkın şeylerdir. Numenal alan bu haliyle düşünülebilir olmakla kendi sınırlarını belirler, duyusallık alanının dışındadır. Yukarıda da belirtildiği şekliyle fenomenler bilgisine ulaşılabilen temsillerdir. Temsiller, yine yukarıda belirtildiği gibi, değişimlerin ilkesi olan nedenselliğe tâbidir ve dolayısıyla doğal nedensellik alanına aittirler. Bu alanla teorik akıl iş görür. Bununla birlikte içine ideaları da alan numenal alan vardır.[93] İdealar kendilerine karşılık gelen hiçbir nesne bulunmayan metafizik unsurlardır. İdealar aklın teorik kullanımıyla bilgisine ulaşılamayacak kavramlar olarak bulunduklarından numen olarak kabul edilir, bundan dolayı da bilginin sınırları dışındadırlar.

Nedensellik ilkesinin tekil değişimlerle ilişkisi olduğu belirtilmişti. Görüngülerin mutlak bütünlüğü aklın teorik kullanımı açısından yalnızca bir idea olarak kalır. Ancak aklın pratik kullanımı bunu aşma kabiliyetine sahiptir. Aklın pratik kullanımı yasalara göre eylemeyle ilgili olduğu için[94] sınırları aklın teorik kullanımında olduğu kadar net değildir ve bu da onun numenal alanla daha farklı bir ilişki kurmasına olanak sağlar. Kant aklın pratik kullanımının doğa kavramlarından pratik kavramlara bir geçişi olanaklı kılarak ahlâk idealarının desteklenmesine ve onlarla bağ kurulmasına olanak sağlanabileceğini belirtir.[95] Schopenhauer'in pratik akıl hakkında söyledikleri bu meseleyi özetler niteliktedir: "Buradaki pratik akıl, insan davranışının, tüm erdemlerin, bütün asaletin ve ulaşılabilecek her türden azizlik mertebesinin yadsınamaz etik anlamının kaynağı ve kökeni olarak ortaya çıkmaktadır."[96] Teorik aklın nesnel geçerlilik veremediği transzendental idealar pratik akıl aracılığıyla sağlamlık kazanır, bunun merkezinde de özgürlük kavramı vardır.[97]

---

[92] KrV A249/B306
[*] Bu alıntıda yer alan pasaj doğrudan Türkçe çeviriden aktarılmıştır.
[93] KrV A327
[94] KrV B385
[95] KrV B386
[96] Schopenhauer, Arthur. *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*, Çev. A. Onur Aktaş, Doğu Batı Yayınları, 2020, s. 707
[97] KpV: s. 3

> "İsteme, akıl sahibi olmaları bakımından, canlı varlıkların bir tür nedenselliğidir ve özgürlük bu nedenselliğin, onu belirleyen yabancı nedenlerden bağımsız olarak etkili olabilme özelliği olur; nasıl ki doğa zorunluluğu, akıl sahibi olmayan bütün varlıkların nedenselliğinin, yabancı nedenlerin etkilemesiyle etkin olmaya belirlenmesi özelliğidir."[98]

Bu açıklamadan akıl sahibi varlıkların mekanik nedensellik dışında bir alana sahip olduğu sonucuna ulaşılır. Bu durumda, mekanik nedensellik fenomenal alana ilişkin olduğundan, akıl sahibi varlıkların fenomenal alan dışında kalan numenal alanda, yani mekanik nedenselliğin dışında bir alanda da iş görebildikleri aşikardır. Dolayısıyla bu durum transzendental özgürlüktür. Özgürlük bu durumda yalnızca insana ait bir özellik olarak onun ahlâki dünyasının zemini olmak bakımından değil fakat numenal alanda kendinde şeylerin mekanik nedensellikten bağımsız olma durumunu da tasvir eder.

Kant pratik özgürlük ve transzendental özgürlük ideası arasında bir ilişki olduğunu belirtir.[99] Devamında pratik anlamda özgürlüğü tanımlar ve bu tanımdan hareketle duyulur dünyadaki nedensellik meselesi hakkında bir açıklamaya girişir. Buna göre doğadaki nedensellik olayların zorunlu yasalara göre belirlenimini tesis eder. Eğer duyulur dünyadaki tüm olaylar bu nedenselliğe göre gerçekleşiyor olsaydı bu durum insan iradesinin duyusal dürtülerden bağımsız olması durumunu imleyen özgürlük[100] ortadan kalkmış olurdu ki bu da doğal nedenselliğin her şeyi belirlediği bir durumda transzendental özgürlüğün olmaması anlamını da taşımaktadır.[101] Bu akıl yürütmeden hareketle doğadaki nedenselliğin dışında bir alanın varlığı akıl sahibi varlıklar için zorunludur.

Özgürlük kendi nedenselliğini başlatabilme yetisi olarak görülmelidir. Önceki paragrafta verilen şekliyle duyular dünyasının belirleyiciliğinden bağımsız olma durumu olarak alındığında özgürlük, tamamen bir yasasız olma durumuna işaret etmez. Heimsoeth özgürlüğün de kendi içinde bir belirlenime sahip olduğunu ifade

[98] G: s. 64
[99] KrV A533/B561
[100] KrV A534/B562
[101] KrV A534/562

eder.[102] Bu durumda özgürlüğün nedenselliği doğal belirlenime bağlı kalmadan bir nedensellik ilişkisi yaratmak olarak kabul edilir. Dolayısıyla burada iki tür nedensellik alanının ortaya çıktığı görülür. Üçüncü Antinomi'de tez ve antitez açıkça bu ikili durumu işaret eder.[103] Antinominin tezi ve antitezi doğal nedenselliğin dışında bir alan olup olmadığı sorusundan hareketle iki farklı yaklaşımı öne sürer. Heimsoeth tez ve antitezin aslında tam anlamıyla çatışma içinde olmadığını ifade eder.[104] Bunun sebebi yukarıda ayrımı temellendirilen fenomenal ve numenal alanın varlığı ile bu iki alanın inşa ettiği farklı nedensellik ilişkileridir. Heimsoeth devamında bu iki nedenselliğin çatışmamasına rağmen birbirinden tamamen kopuk olmadığını da belirtir. Bu durumda akıl sahibi varlık olarak insan hem doğal nedensellik alanına hem de özgürlüğün nedenselliğine tâbi olacaktır.

Schopenhauer, Kant Felsefesinin Eleştirisi başlıklı bölümde şu şekilde özetliyor bu durumu: "Kant, kendinde şeyi dolaysızca istemede fark etmedi; ancak insan davranışlarının yadsınamaz ahlâki önemini, tezahürün yasalarından oldukça farklı ve bağımsız, hatta tezahüre göre açıklanamaz, aksine kendinde şeye doğrudan dokunan bir şey olarak sunarak bu idrake doğru muazzam ve çığır açıcı bir adım attı."[105] Kant aklın iradeyi belirlemesinin başka bir belirlenim tarafından öncelenmeyeceğini aktarır.[106] Dolayısıyla aklın pratik kullanımında özgür olduğu ve transzendental özgürlüğün tekrar temellenmesi hususu ortaya çıkmıştır.

Aklın pratik kullanımı eylem alanının yasalarını belirler. Bu yasalılık alanı olması gerekene ilişkin bir belirlenimden hareketle tesis edilir. Bu belirlenime olanak tanıyan ise özgürlüğün aklı tüm olanaklı eylemenin hudutlarına getirmesidir. İnsan ahlâki mükemmelliğe ilişkin bir ideayı bu yolla edinir. Saf aklın pratik kullanımında pratik çıkar gereği bu tip varsayımları kabul edeceği görülür.[107] Zaten transzendental

[102] Heinz Heimsoeth, *Kant'ın Felsefesi*, çev. Takiyettin Mengüşoğlu, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2014, s.106
[103] KrV A448/B476
[104] Heinz Heimsoeth, *Kant'ın Felsefesi*, çev. Takiyettin Mengüşoğlu, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2014, s. 106
[105] Schopenhauer, Arthur. *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*, Çev. A. Onur Aktaş, Doğu Batı Yayınları, 2020, s. 590
[106] KrV A553/B581
[107] KrV A776/B804

ideaların teorik akıl için yeri bellidir; onları -bir bakıma- işlevsel yapan aklın pratik kullanımıdır.

Kant iradeyi iki farklı şekilde ele alır. İrade yalnızca duyusal dürtülerle ilişki içindeyse hayvansal; fakat bunlardan bağımsız olarak akıl tarafından belirlenebiliyorsa özgür irade olarak adlandırılır.[108] Bu durumda mekanik-özgür (empirik) nedensellik ve hayvansal irade-özgür irade ikilikleri arasındaki bağlantı da açığa çıkmış olur. İnsan akıl sahibi bir varlık olmaktan dolayı bu iki alanla birden iş görür. Aslına bakılırsa özgür iradenin hayvansal olanı da kapsadığı söylenebilir; bunun nedeni olarak da özgür iradenin halihazırda var olan hayvansal iradeyi devre dışı bırakmayı kapsadığı gösterildiğinde bu çıkarım temelsiz olmayacaktır. Bu durum, yani özgür iradenin ortaya çıkışı ve bunun için hayvansal iradenin belirleniminden bağımsız bir belirlenim alanında eylemek de yine ergin olmama durumundan çıkışı imler.

Her ne kadar bu kavrayış ve içerdiği doğal ve sivil durum ayrımları sorunlu bir zeminde inşa edilmiş olsa da özgürlük kavramı bu ayrım ve ayrım neticesinde ortaya çıkmış olan ergin olmama sorununun çözümünde taşıyıcı görev üstlenmiştir. Doğal ve sivil durumun yukarıda ifade edildiği gibi sorunluluğuna ilişkin olarak şu temellendirme yapılabilir: Kant'ın, kendinden önceki Hobbes, Locke ve Rousseau'da olduğu gibi ortaya koyduğu doğal durum tasvirinin verilere dayanmadığı ve dolayısıyla varsayımsal olduğu yukarıda ifade edilmişti. Yine Kant, Hobbes, Locke ve Rousseau'dan miras aldığı sivil duruma geçiş sürecinin nedenlerini ortaya koyarken doğal durumun yarattığı sorunlara ilişkin açıklamalarda bu üç filozofun görüşlerine önemli ölçüde sadık kalmıştır. Bu kendi başına önemli bir sorun teşkil etmektedir; çünkü ne Hobbes ne Locke ne de Rousseau doğal durumun başlangıcı ve doğal durumdaki eşitliğin yarattığı sorunların ortaya çıkış sürecine ilişkin tarihsel bir açıklama sunmaktadır. Dolayısıyla insanın doğal durumda hangi koşullar altında bulunduğu ve bu koşulların ne yönde ve ne kadar sürede değiştiği soruları sağlam bir zeminde cevaplanmamıştır. Öyleyse yukarıda sıklıkla vurgulandığı gibi özgürlük bu ergin olmama durumundan çıkış için gerçekten güvenilir bir unsur olarak görülebilir mi? Sözgelimi, doğal durum tasvirinin zamansallıktan yoksun oluşu onun özgürlükle

[108] KrV A802/B830

kuracağı ilişkinin de sorunlu bir yapıya bürünmesine neden olmaz mı? Doğal durum tasvirlerinin sorunlu yapısının tespit edilmesi bu tasvirlerin özgürlükle kurduğu ilişkinin güvenilirliğinin sorgulanmasına neden olmamalıdır; çünkü özgürlük sayesinde mümkün kılınan ahlâki varoluş dünyevi zamansallığın dışında bir noktaya işaret etmektedir. Yukarıda da ifade edildiği gibi ahlâki varlığın inşa edildiği düzlem doğa yasalarının belirleniminden bağımsız olduğu için burada dünyevi zamansallığın işlerliğe sahip olmadığı söylenebilir. Dolayısıyla doğadan bağımsız bir insan tarihi inşa etmek mümkün hale gelir. Ahlâki düzlemdeki zamansallık insanın ahlâki serüveninin bir ürünü olarak özgürlük zemininde imkânını bulmaktadır.

Özgürlük kavramının Kant felsefesinde büyük ve bir o kadar da sorunlu bir yer kapladığını ifade etmek uygun görünmektedir. Saf aklın transzendental bir idesi olarak bilgisine asla varılamayacak* olan özgürlük kavramı nasıl oluyor da tamamıyla ahlâkın zorunlu zemini haline geliyor? Bu durumu "Teorik anlamda özgürlük benim anlayabileceğim, düşünceye konu edebileceğim, şunu şunu yaptım ve özgürüm diyebileceğim bir şey değil."[109] diye açıklıyor Ayhan Çitil ve ekliyor: "Bu konuşmaların bir anlamı yok Kant'a göre."[110] Çitil buradan hareketle kavramın teorik arka planına ilişkin bilgimizin sınırlılığının onun ahlâki olarak deneyimlenmesine olanak tanıdığını[111] belirtir. Kavramın transzendent oluşunun içkin kullanıma olanak tanımamasından dolayı bilgisinin imkânsızlığı, onun yalnızca aklın pratik kullanımı aracılığıyla deneyimlenebilir olmasına olanak sağlamıştır. Bir düzenleyici ilke olarak özgürlük kavramının empirik kullanımı Kant'a göre salt akli varlığın etki alanına girmez.[112] Devamında Kant, tüm koşullardan bağımsız akli nedenin insan tarafından bilinemeyeceği ve bu nedenle empirik nedenden akli varlığa doğru yürütülecek bir çıkarım silsilesinin empirik alanla sınırlı kalacağını[113] ifade eder. Bunun nedeni düzenleyici ilkenin tüm koşullardan bağımsız ve koşulsuz şekilde zorunlu olarak transzendental alanda bulunmasıdır. Bu nedenle özgürlük kavramı da bir düzenleyici ilke olarak bilgisine sahip olunamayan[114] fakat yalnızca ahlâki düzlemde deneyim

* Bu meseleye ilişkin temellendirme "Kant'ın Tanrı Kavrayışı" başlıklı bölümde gerçekleştirilecektir.
[109] Çitil, Ayhan. *Kant Okumaları*. Dergâh Yayınları, 2021, s. 55
[110] Çitil, age. s. 55
[111] Çitil, age. s. 56
[112] KrV A564/B592
[113] KrV A564/592
[114] KrV BXXVIII

imkânına sahip bir unsur olarak orada durmaktadır. Pratik akıl, özgürlük araçlığıyla yasa koyar, bu onun deneyimlenmesinin tek yoludur. Hatta Kant Tanrı, özgürlük ve ölümsüzlük kavramlarının varsayılamayacağını[115] ifade eder. Bu durumda bu üç unsurun bilgisine ilişkin olarak ortaya atılacak sorular cevapsız kalacaktır.

Öyleyse ahlâki düzlemin zorunlu zemini olarak özgürlük nasıl deneyimlenecektir? Teorik alanda bilgisine sahip olunamayan bir kavramın pratik alanda deneyimlenmesi nasıl mümkün görünmektedir? Kavramın teorik olanaklılığına pratik alandaki deneyimden hareketle varılması mümkün müdür?

"Pratik anlamda özgürlük, seçme özgürlüğünün duyumsamanın dayattığı gerekliliklerden bağımsız olmasıdır"[116] diye açıklıyor Kant. Bununla birlikte pratik özgürlüğün, transzendental idea olarak özgürlük kavramına dayandığını[117] da ifade ediyor. Doğa yasalarının dayatmasından kurtuluş olarak özgürlük[118] transzendental anlamda tüm yasalılıktan kurtulmak[119] anlamı taşımaktadır. Bu yasasızlık durumu pratik anlamda doğa yasalarının belirleniminden uzaklaşmak anlamı taşımasıyla birlikte ahlâki düzlemin yasalılıktan bağımsız olmasının da garantisi anlamını taşımaktadır. Çünkü bu sayede, doğa yasalarının belirleniminin ortadan kalkmasıyla birlikte insan, tercihleri bir yasal dayatma olmaksızın belirleme ve gerçekleştirme imkânına sahip olur.

Kant özgürlük aracılığıyla mümkün olan her şeyin pratik olduğunu[120] ifade eder. Dolayısıyla doğa yasalarının belirleniminden bağımsız alan pratik alan olarak adlandırılabilir. Fakat Kant devamında, özgür tercihlerimizi icra ettiğimiz düzlemin empirik belirlenime tâbi olması durumunda aklın yalnızca düzenleyici bir kullanıma[121] sahip olduğunu aktarır. Böylelikle pratik alanda aklın yalnızca düzenleyici bir işleve sahip olduğu sonucuna yeniden varılmış olur. Ancak özgürlük, yukarıda da belirtildiği gibi, pratik aklın zemini olarak onun ahlâk yasalarını koymasına olanak sağlamaktadır.

[115] KrV BXXX
[116] KrV A534/B562
[117] KrV A533/B561
[118] KrV A447/B475
[119] KrV A446
[120] KrV A800/B828
[121] KrV A800/B828

Dolayısıyla bu anlamda düzenleme işlevinden daha fazlasına sahiptir. Aklın pratik kullanımı aracılığıyla ortaya çıkan ahlâk yasaları özgürlüğün deneyimlendiği alandır. Özgürlük idesi ahlâk yasası aracılığıyla ortaya konur. Özgürlük aracılığıyla teorik akılda geçerliliği bulunmayan ideaların deneysel bakımdan geçerliliği sağlanır. (KpV, 4) Kant *Pratik Aklın Eleştirisi*'nin önsözünde bu idelerin pratik açıdan kabul edilmeleri gerektiğini de belirtir. (KpV, 4)

Kant *Saf Aklın Eleştirisi'*nde özgürlük kavramını birçok kez tanımlar. Bu tanımlar büyük ölçüde benzerlik taşır; en belirgin ortaklıkları ise pratik özgürlüğe ilişkin olmalarıdır. "Bununla birlikte, duyusal etkilerden bağımsız olarak ve dolayısıyla da yalnızca akılla temsil edilen motivasyonlarla belirlenebilen tercihler özgür tercih, bununla sebep ya da sonuç bakımından bağlantılı olan her şey de pratik olarak adlandırılır."[122] Görünen o ki saf aklın düzenleyici idelerinden biri olarak özgürlük kavramının bilgisine varmanın imkânsızlığı onun yalnızca pratik alandaki karşılığıyla iş görmeyi zorunlu kılmıştır. Kant pratik özgürlüğün yalnızca deneyimle ispatlanabileceğini[123] ifade eder. Bunun nedeni ise yukarıda belirtildiği gibi kavramın bilgisine sahip olmanın imkânsızlığıdır. Kant yine de transzendental özgürlük ve pratik özgürlüğü sınıflandırabilmektedir. Bu sınıflandırmadan hareketle de pratik özgürlükten farklı olarak transzendental özgürlüğün tüm dış belirlenimlerinden bağımsız olmasının onu bilgi alanının dışında tutması sebebiyle tüm olanaklı deneyimden de bağımsız bir yerde konumlandırmasına neden olmaktadır.[124] Fakat bu durum pratik özgürlüğün imkânına zarar vermez. Çünkü onu olanaklı kılan, ahlâki düzlemde ortaya çıkan doğa yasalarının belirleniminden bağımsız olma durumudur.

Özgürlüğün tüm doğa yasalarından bağımsız olmayı imlediği böyle bir durumda nasıl oluyor da ahlâk yasaları tarafından belirlenen bir düzlem inşa ederek bu yasalılık evreni içinde yeni bir özne inşa etmek ve bu öznenin ahlâki tarihini oluşturmak mümkün hale geliyor? Özgürlük doğa yasalarından bağımsız olmayı ama bununla birlikte yeni bir nedensellik kurmaya işaret eder. Özgürlüğün nedenselliği, nedenselliğin bir başka nedenden bağımsız tesisine olanak sağlar.

[122] KrV A802/B830
[123] KrV A802/B830
[124] KrV A803/B831

> "Şimdi doğa, sözcüğün en geniş anlamıyla, şeylerin yasalara bağlı varoluşlarıdır. Genellikle akıl sahibi varlıkların duyusal doğası, bunların deneyce belirlenen yasalara bağlı varoluşlarıdır; bu da akıl için yaderkliktir. Öte yandan, aynı varlıkların duyularüstü doğası, onların bütün deneysel koşullardan bağımsız olan, dolayısıyla saf aklın özerkliğine ilişkin olan yasalara uygun varoluşlarıdır. Ve şeylerin varoluşlarını bilgiye bağımlı kılan yasalar pratik olduğundan, saf pratik aklın özerkliği altında olan bir doğadan başka bir şey değildir. Bu özerkliğin yasası ise ahlâk yasasıdır, bu da duyularüstü bir doğanın ve saf düşünülür bir dünyanın temel yasasıdır; bu düşünülür dünyanın izdüşümünün ise, duyular dünyasında, ama bu dünyanın yasalarını bozmadan var olması gerekir."[125]

Kant'ın ahlâk yasasını bu şekilde kavramsal bakımdan temellendirmesinden sonra ortaya çıkan sonuç iki farklı doğanın halen varlığını korumasıdır. Öyleyse bu iki doğanın nasıl olup da bir ahlâklı pratik alanın yaratımına imkân vereceği sorusu sorulmalıdır.

Kant bu problemin çözümünü zamansallıkta bulur. Zamansallığın ortaya çıktığı yer olarak doğa yasalarının belirleniminde olan dünya, eylemlerin de kaçınılmaz şekilde bu belirlenimin etkisinde kaldığı bir yer olarak görülecektir. Ancak Kant, pratik özgürlüğün gerçekleşme alanı olarak da bu dünyaya işaret etmektedir. Öyleyse bu durum bir problemin ortaya çıkmasına sebep olacaktır. "Dolayısıyla özgürlüğü hâlâ kurtarmak istiyorsa, kişi için kalan tek yol, bir şeyin, zaman içinde belirlenebilir olan varoluşunu, dolayısıyla da doğa zorunluluğunun yasasına göre işleyen nedenselliği yalnızca görünüş[ün]e, özgürlüğü ise aynı varlığın kendi başına şey oluşuna bağlamalıdır."[126] (KpV: 104). Bu açıklamadan hareketle, doğa yasalarının belirlenimi altında süregelen bir işleyişin özgür tercihin varlığı sayesinde, bu belirlenimin varlığını kabul etmekle beraber bu belirlenim dışında kendi başına bir yasalılığın da mümkün olduğunu fark ederek, doğa yasalarının belirleniminden bağımsız şekilde eylenmesi imkânı bu problemin ortadan kalmasını sağlayacaktır. Yani kısaca, hayvani belirlenimden bağımsız bir tercih evreninin varlığının farkında olmak, insanın ahlâki düzlemde iş görmesinin başlangıcı olacaktır. Özgürlük ahlâka imkân tanır ve bu sayede insanın akli doğasının belirleyici olduğu bir düzlemde eylemesi mümkün hale

[125] KpV: s. 49-50
[126] KpV: s. 104

gelir. Ahlâkın insana ilişkin antropolojik bilgiyle birleştirilmesi ihtiyacı[127] ahlâkın pratik alandaki işlerliğinin sağlam bir zemine oturtulması gerekliliğine yönelik olarak görülmelidir. (Kant'ın bu ihtiyaca yönelik ifadesi I. Kritik'ten öncedir; ancak kritik sonrası dönemde, özellikle de bu çalışmada merkeze alınan *Salt Aklın Sınırları İçinde Din*'de insanı ele alış şekli göz önünde bulundurulduğunda bu iki unsurun yine bir arada olarak kabul edildiği görülmektedir.) Bunun nedeni ise yukarıda ifade edildiği gibi ahlâkın ancak pratik alanda deneyimlenebileceği ve bununla birlikte bu deneyimin insanın akli dünyası zemininde ortaya çıkan yasasızlık evreninde işlerliğe sahip olmasıdır. Otonomi olarak adlandıracağımız bu doğa belirlenimi bakımından yasasızlık durumu kavramsal bağlamda bu şekilde kavranabilir; ancak durum Kant için biraz daha farklıdır.

> "Kant için kavram biraz daha dar bir anlama sahiptir: Bir failin ahlâk yasasının aynı anda hem öznesi hem de yasa koyucusu olmasına vurgu yapar. Kantçı görüşte, başka bir deyişle, faillerin takip ettikleri ahlâki reçetenin kaynağı olması elzemdir."[128]

İnsanın ahlâki bakımdan inşası onun hem antropolojik bir yetisi hem de bir görevi olarak görülmektedir. Kant için burada antropolojik bakımdan insanın sahip olduğu kapasite ve ahlâkın metafizik olanağı birlikte ele alınmaktadır. Önceki sayfalarda belirtildiği şekliyle Kant'ın insan türünün görevi olarak ifade ettiği ahlâki mükemmelliğe doğru yükselmek fikri, insanın hem ahlâki bakımdan bunu yapabilme kapasitesine sahip olmasıyla hem de bunu bir görev olarak kabul edebilecek ahlâki yasalılık bilincine sahip olmasıyla mümkün hale gelmektedir. Kant, türün bunu hem bireysel hem de insanlık düzeyinde içinde barındırdığını[129] ifade eder. Evrensel Tarih İdeası'nın Üçüncü Sav'ında Kant, insanın hayvani mekanik alanını aşan bir genişlemeyle aklının onun için talep ettiği bir mutluluk ve mükemmelliğe kendi başına ulaşmasının doğa tarafından istendiğini[130] ifade eder. Beşinci Sav'da ise bu mükemmelliğin tepe noktasının özgürlük altında ortaya çıkan, tam anlamıyla adil bir

[127] Kant, Immanuel. Anthropology Friedlandler. İçinde: "*Lectures on Anthropology*". Trans. Felicitas Munzel. Cambridge University Press, 2012, s. 49
[128] Moran, A. Kate. *Kant's Ethics*. Cambridge University Press, 2022, s. 4
[129] KrV A568/B596
[130] I: 8:19

sivil anayasa[131] olduğunu belirtir. Dolayısıyla burada bireysel olanın türsel olanla ilişki içinde olduğu bir durumdan bahsedilir.

Bu açıklamalardan hareketle insanın ahlâki tarihinin imkânına ilişkin soruşturmanın öncelikle Kant'ın insan kavrayışını sorgulamak ve devamında Kant'ın insan kavrayışının ahlâki boyutunun zorunlu zemini olan özgürlük kavramına uğrayarak bu aşamaya kadar getirildiği sonucuna ulaşılır. İnsanın doğanın tarihinden bağımsız bir ahlâki tarihinin olup olmadığı sorusunun temelde bir cevaba kavuşmuş olması bundan sonraki aşamada bu tarihin nasıl bir içeriğe ve işleyiş mekanizmasına sahip olduğunun kavranması çabasına olanak tanımaktadır.

2.1.4.İnsanın Ahlâki Yolculuğu Olarak Tarih

Önceki bölümlerde doğa tarihinden bağımsız bir insan tarihinin mümkün olup olmadığı sorusu üzerinde durulmuş ve insanın ahlâki varoluşunun onun doğa tarihinden bağımsız bir insan tarihi meydana getirmesine imkân verdiği sonucuna ulaşılmıştı. Burada, doğa tarihinden bağımsız olmakla dünyevi olmayan alana işaret edilmediği hususuna dikkat edilmelidir. Tıpkı doğa tarihi gibi insanın tarihi de dünyevi alanda imkân bulur, orada gerçekleşir. Fakat onu doğa tarihinden ayıran temel unsur, insanın tarihinin özgürlüğün zemininde imkân bulan ahlâki düzlemde gerçekleşiyor ve bu sebeple de doğa yasalarının belirleniminden bağımsız alanın zemininde işliyor oluşudur.

Kant insan tarihine ilişkin kavrayışını böyle bir zeminde inşa etmiştir. Varsayımsal bir yapıya sahip olduğunu ifade ettiği tarih kavrayışını kurgudan ayıranın ise varsayımsal tarihin salt spekülasyona dayalı olmayışıdır.[132] Bu aşamada Kant için varsayımsal olanın ne olduğu sorusunu sormak gerekli görünüyor. Kant'ın insana ilişkin kavrayışında yer alan hayvani ve ahlâki alan ayrımının varsayımsal olanın inşasına zemin hazırladığı ifade edilebilir. Bunun nedeni, insanın -şu durumda ahlâki olarak adlandırılmasına imkân verecek yeterli çıkarıma sahip olduğu göz önüne alındığında- ahlâki dünyasının özgürlük temelli (doğa yasaları bakımından) bir yasasızlık alanı olarak ortaya çıkması ve bu sayede de doğa yasalarının

[131] IaG: 8:22
[132] MU: 8:109

belirleniminden bağımsız bir eylem evrenine olanak tanınmasıdır. "[…] Kant 'tarih'i mekanik zorunluluğun egemen olduğu doğa alanına değil de içinde özgürlüğün temel-ilke olduğu gereklilik (Sollen) dünyasına yerleştirir; tarihte, insanlığın zaman içindeki bu gelişme sürecinde gerçekleşmesi gereken ahlâksal bir ideyi bulur."[133] (Gökberk, 2019: 135). Macit Gökberk'in bu açıklaması yukarıda elde edilen çıkarımı doğrular niteliktedir. Ancak Hannah Arendt'in konuya yaklaşımı bu noktada kafa karıştırıcı görülebilir: "[…] Kant tarihi doğanın bir parçası olarak anlar – insan yeryüzündeki hayvan türlerine mensup olduğu nispette, doğa tarihi insan türünün de tarihidir."[134] (Arendt, 2021: 52). Arendt'in ifadesi yukarıdaki görüşlerle başlangıçta örtüşmüyor gibi görünebilir; bunun nedeni de Kant'ın tarih kavrayışını doğanın içine yerleştirmiş olmasıdır. Fakat dikkat etmek gerekir ki Kant'ın tarih kavrayışını doğanın içine yerleştirmesi şarta bağlıdır; o şart da insanın yeryüzündeki hayvan türlerine mensup olduğunun kabul edilmesidir. Ancak çalışmanın önceki bölümlerinde ulaşıldığı şekliyle Kant'ın insan kavrayışının insanı yeryüzündeki hayvan türlerine mensup olmaktan çok daha fazlasını barındırdığı ifade edildiğinde, bu durumun dışına çıkma olanağı da elde edilmiş olur. Bu şekilde de Kant'ın tarih kavrayışında tarihi doğanın içine yerleştirmenin imkânı ortadan kalkmış olur.

Gökberk, Kant'ın tarih kavrayışının düzenli bir gidişatın imkânına dair umut barındırdığını[135] ifade eder. Bahsi geçen umut, Kant'ın yukarıda varsayımsallığa yaptığı vurguyla örtüşmektedir. İnsanın sahip olduğu ahlâki kapasiteden hareketle inşa edilecek bir tarih çizgisi yine bu kapasite sayesinde ortaya çıkan gelecek ihtimallerinin gerçekleşmesine dair bir beklentiyi de beraberinde getirir. Böylelikle ortaya çıkan beklenti tüm değişkenlerin uygun şekilde işlediği bir tarihsel süreklilik varsayımının hedeflenen sonuca yönelik bir umuda dönüşmesi anlamına gelecektir. "Bunun için adil bir medeni yasası olan bir toplumu oluşturmak, doğanın insanlığa yüklemiş olduğu en yüksek ödevdir, ve doğa, ancak bu ödevin yerine getirilmesi ile insan türü için göz önünde bulundurduğu öteki amaçlarına da erişebilir." (Gökberk, 2019: 139-140). Gökberk böylelikle yukarıda bahsi geçen düzenli gidişatın bir hedefe yöneldiğini ifade etmektedir; ancak burada yine doğanın devreye girdiği görüldüğünde doğanın ahlâk

[133] Gökberk, Macit. *Kant ile Herder'in Tarih Anlayışları*. Yapı Kredi Yayınları, 2019, s. 135
[134] Arendt, Hannah. *Kant'ın Siyaset Felsefesi Üzerine Dersler*. Çev. Devrim Sezer & İsmail İlgar, İletişim Yayınları, 2019, s. 52
[135] Gökberk, Macit. *Kant ile Herder'in Tarih Anlayışları*. Yapı Kredi Yayınları, 2019, s. 136

üzerindeki belirleyiciliğinin sorgulanması gerekli görülebilir. Bu nedenle de doğanın ahlâk ile ilişkisini bu aşamada netleştirmek yararlı olacaktır. Gökberk'in burada bahsettiği doğanın, doğal varoluşu tüm unsurlarıyla içine alan bir yapı olduğu önkabulüyle hareket etmekte yarar var. Bunun nedeni, doğal ve ahlâki yasalılık alanlarının tümünü kendinde barındıran ve doğal amaçlılığı insanın yönelmesi umulan ahlâki hedefle birlikte düşünmeyi sağlayan kapsayıcı bir mekanizmanın varlığına dair bir sonuca yukarıdaki açıklamalardan ulaşılmasıdır. Gökberk'in burada ifade ettiği toplum, Kant felsefesinde birçok yerde farklı kavramsal biçimlerde ama aynı şeyi imleyecek şekilde verilen ve bu çalışmanın da imkânını sorgulamayı amaçladığı amaçlar krallığı kavramıdır.[136]

> "Kant, tarih idesinin ne olduğunu, tarihin ne gibi bir amaca doğru kımıldadığını belirlemeye çalışmıştır: Tarih, insan türünün bir gelişmesidir; bu gelişmede insan, doğaya bağlı olmaktan gitgide kurtulup kendisinin kurduğu bir dünya içinde yerleşmektedir. İnsanın boyuna çoğalan bu özgürlüğünün son durağı, hem devlet içinde hem de uluslar arasında gerçekleşecek olan bir hak düzenidir." [137]

Kant'ın amaçlar krallığında insan en yüksek amaç olarak bulunur. Bu durum, Kant felsefesinde insanın ahlâki yasa koyucu olarak varlığının bir sonucudur. "Usun, insanı hayvanların üstüne büsbütün yükselten son adımı da ona doğanın asıl ereğinin insan olduğunu öğretmesi olmuştur."[138] Görüldüğü üzere Kant'ın tarih kavrayışının bir hedefe doğru yönelmiş ve süreklilik arz eden bir hareketlilik olduğu ifade edilebilir hale gelmiştir. Bu hareketliliğin yöneldiği hedef ve bu hedefe yönelmesine olanak tanıyan özgürlük zemini göz önüne alındığında yine ergin olmama meselesine dönmek gerekir. Çünkü insanın *aydınlanma* aracılığıyla kurtulması beklenen ergin olmama durumu, görüldüğü kadarıyla bu tarihin başlangıcını oluşturur.

Kant, *Salt Aklın Sınırları İçinde Din* metninin ilk bölümünün hemen başında kötülüğün kaynağını sorgulamaya girişir. Bunun ergin olmama durumunun tarihsel kökenlerine inmek amacı taşıdığı ifade edilebilir; çünkü Kant burada kötülüğün kökenini, tarih kadar eski olan Altın Çağ'dan düşüş[139] hikâyesiyle ilişkilendirmektedir.

---

[136] G: s. 50
[137] Gökberk, Macit. *Kant ile Herder'in Tarih Anlayışları*. Yapı Kredi Yayınları, 2019, s. 144
[138] Gökberk, age. s. 145
[139] R: 6:19

Devamında Altın Çağ, Kant'ın tasvirine göre, göksel varlıklarla birlikte cennette yaşamak olarak aktarılır. Altın Çağ'dan düşüşle birlikte kötülük ortaya çıkmıştır. Kötülük burada tarihin başlangıcını simgeleyen bir çıkış noktası olarak görülebilir. Çünkü burada açıkça ifade edildiği gibi cennetten düşüşle Altın Çağ'ın sona ermesi, cennetten nereye düşüldüğü sorusunun ortaya çıkmasına neden olur. Bu durumda verilecek cevap dünyevi alan olacağı için, özgürlüğün ve dolayısıyla da "cennetteki" belirlenimlerden bağımsız yasasızlığın ortaya çıktığını ifade etmek de mümkün görünmektedir. Bu durumda kötülük de Altın Çağ'ın bitişiyle birlikte ortaya çıkan tek ahlâki durum olmaktan çıkar. Bunun nedeni ise kötülüğün kökeni olarak ifade edilen şeyin aslında kötülüğün olanaklılığı olmasıdır. Bu durumda da kötülük bir zorunluluk değil, pratik özgürlüğün muhtemel sonuçlarından biri olarak görülebilir. Zaten adına kötülük denen şeyin bir zorunluluk olması kendi içinde çelişen bir durum yaratırdı; bunun nedeni ise kötülüğün zorunluluklardan bağımsız bir düzlemde bir olanaklılık olarak değil de zorunluluk olmasının özgürlükle çelişecek olmasıdır.

Kant insanın bu durumdan çıkmaya çalıştığını, bunun için de yerinde kalmaya niyetli olmadığını[140] ifade eder. Kant'ın burada işaret ettiği Altın Çağ tasvirinin yeryüzündeki sınıfsız toplum yapılarına atıfta bulunduğu söylenebilir; çünkü Kant'ın bu noktada örnek gösterdiği ve insanın içinden çıkmaya doğası gereği mecbur olduğunu ifade ettiği yapı bu durumu içermektedir.[141] Önceki sayfalarda yürütülen doğal durum tartışmaları ve ergin olmama meselesiyle birlikte ele alındığında kötülüğün kökeninin Kant için sınıflı toplumların ortaya çıkışıyla geçerlilik kazandığı da ifade edilebilir. Kant'ın bu durumun bilgisiyle hareket edip etmediği meçhuldür; ancak Kant ve öncesindeki doğal durum tartışmalarında açıkça işaret edilen yerin sınıfsız toplumlar olduğu düşünülebilir. Dolayısıyla Kant'a Hobbes, Locke ve Rousseau'dan miras kalan doğal durum tasviri, bu üç filozofun da doğal duruma farklı yaklaşımlar barındırmasından bağımsız şekilde, Altın Çağ anlatısıyla örtüşebilir görünmektedir. Ancak burada bir sorun ortaya çıkar. Kant'ın insan kavrayışında yer bulan ahlâki düzlem özgürlükle mümkün olduğuna ve kötülük de zeminini yalnızca özgürlükte bulduğuna göre Altın Çağ'ın sınıfsız toplum kavrayışıyla örtüştüğünü söylemek hatalı olur. Çünkü bu iki durumun örtüştüğüne dair bir açıklama sınıfsız

[140] MU: 8:122-123
[141] R: 8:122-123

toplumlarda özgürlüğün deneyimlenemeyeceği sonucunu da beraberinde getirir. Böyle bir ifade insanın yalnızca sınıflı toplumlarda insan olabileceği sonucunu doğuracağından kabul edilebilir değildir.

Kötülüğün ortaya çıkışı problemine dönüldüğünde Kant, insanın kötülüğe adım atışında baştan çıkmanın[142] etkili olduğunu ifade eder. Bu durum çözümlendiğinde elde edilecek çıkarım ise insanın ahlâki yanının hayvani yanı üzerinde üstünlük kuramaması olacaktır; çünkü kötülük Kant'a göre ahlâk yasasından sapma olarak görülmektedir.[143] Kant kötülüğe sapma potansiyelini insanın içinde bir nedene bağlar ve bununla mücadele edilmesi gerektiğini[144] belirtir. Çünkü insanlığın evrensel ödevi kendisini ahlâki mükemmelliğe yükseltmektir[145] ve bunu yapabilmesi için ahlâki dünyasının hayvani dünyasına üstünlük kurması ve onu yönetmesi gerekmektedir. "Ne ilginçtir ki Kant, en yüksek iyiliğin dünyada meydana getirilmesini bir ahlâksal göre düzeyine yükseltmek için sanki her fırsattan istifade eder."[146]

İnsanın ahlâki tarihinin başlangıcı olarak pratik özgürlüğü kabul etmek bu bağlamda mümkün görünmektedir. Buradaki anlamıyla özgürlük, ahlâklılığın zorunlu zemini olması ve bu sayede iyi ve kötünün ortaya çıkışına zemin hazırlaması bakımından başlangıç noktası olarak görülebilir. Bu aşamada Kant'ın, insanın geleceğe ilişkin beklentiler inşa etme özelliğine yaptığı vurguya[147] dönmek gerekir. Kant bu vurgunun devamında insanın kendi kaderiyle paralellik barındıran bir gelecek tahayyülünde bulunmasına[148] imkân tanımaktadır. Bu durum insanın özgürlük zemininde kendi geleceğini inşa etmesine olanak tanır. Böylelikle insan, ahlâki tarihinin gidişatına karar verme yetisine sahip bir varlık olarak görülebilir. Kant şöyle ifade eder: "Doğanın tarihi, Tanrı'nın işi olduğu için iyiyle başlar; fakat özgürlüğün tarihi, insanın işi olduğu için kötülükle başlar."[149] Bu açıklama özgürlüğün ve dolayısıyla da ahlâki tarihin kötülüğün devamlılığa sahip olacağı bir süreç olduğu

[142] R: 6:44
[143] R: 6:20
[144] R: 6:57
[145] R: 6:61
[146] Habermas, Jürgen. *Doğalcılık ve Din Arasında*. Çev. Ali Nalbant, Yapı Kredi Yayınları, 2012, s. 210
[147] MU: 8:113
[148] MU: 8:113
[149] MU: 8:115

fikrini ortaya koyabilir; ancak yukarıda da ifade edildiği gibi ahlâki düzlemde sahip olunan özgür karar verme yetisi birtakım ödevlerle sınırlandırılmıştır. Bu ödevler doğrultusunda ahlâki bir gelişim kaydetmek insanın gerçekleştirmesi gereken bir hedef olarak orada durmaktadır.

Kant'ın tarih kavrayışında insanın ahlâki tarihine biçilen rol onun bu tarihsel yolculukta daima ahlâki mükemmelliğe doğru gitmesidir. İnsanın bu amaç doğrultusunda ihtiyaç duyabileceği tüm araçlar onun insan olmaklığında mevcuttur. Bu araçları kullanma cesaretini göstermek[150] insanı ergin olmama durumundan çıkartıp aydınlanma eşiğinden atlatarak ahlâki tarihinin hedefe doğru ilerlemesine olanak tanıyacaktır.

2.1.5.İnsanın Ahlâki Yolculuğunun Nihai Hedefi Olarak Ebedi Barış

İnsanın ahlâki tarihi içinde, özgürlük zemininde şekillenen mücadelenin temel hedefi olarak ahlâki mükemmelliğe doğru gidiş, insanın ahlâki tarihinin belirli bir rotasının olduğunu ifade eder. Bu aynı zamanda insanın tarihinin bir amaçlılık barındırdığı anlamını taşımaktadır. Dolayısıyla Kant için insanın ahlâki tarihi bir ereksellik barındırmaktadır.

Kantçı tarih kavrayışının barındırdığı ereksellik, insan için nihai hedefin ahlâki mükemmellik olduğu bir zeminde iş görür. Bu durum hem tek tek insanlar için hem de insan toplumunun tamamı için geçerlidir. Dördüncü Sav'da belirtildiği gibi[151] insanın sahip olduğu toplumsallaşma eğilimi, insan topluluğunun ahlâki bakımdan mükemmel bir yapıya sahip olması hedefine doğru bir ilerleme içindedir. Bu sava göre, insanın toplumsallaşma eğilimi olduğu kadar bireyselleşmeye de eğilimi vardır. Kant bunu "toplumdışı toplumsallık" olarak adlandırır. Bu durum insanın iki taraflı bir direnç noktası oluşturmasına olanak tanır. Böylelikle toplumsal ilişkilerde ortaya çıkan kabiliyetler ve bireysel düzlemde ortaya çıkan kabiliyetler kendi gelişimlerine alan bulmuş olur. Bu durum insanın gelişimi bakımından önemlidir. Buradan hareketle en sonunda kozmopolit dünya yurttaşlığı fikriyle sona ulaşması öngörülen toplumsal

[150] WA: 8:36
[151] I: 8:20

düzeydeki ahlâki mükemmellik, Kant için ebedi barışa ulaşmadaki son adım olarak görülebilir.

Kant, *Ebedi Barış Üzerine Felsefi Bir Deneme* başlıklı metninde ebedi barışın mümkün kılınması için gereken koşulları sıralar. Metnin başında ironik bir tavırla, buna tam anlamıyla ulaşmanın imkânsız olduğunu ifade eden bir anlatıya girişir.[152] Burada vurgulanmak istenen pratik özgürlük alanında ahlâki mükemmelliğin bilgisine varılamayacağıdır. Ancak Kant, daha önce de belirtildiği gibi ahlâki mükemmelliğe doğru ilerlemenin insanın görevi olduğunu ifade etmiştir. Buradan hareketle bilgisine sahip olunamayacak bir şeye doğru ilerlemenin nasıl mümkün olduğu sorusu sorulabilir. Bu soruyu şu anda yanıtsız bırakmak çalışmanın bütünlüğü açısından önem taşır; çünkü bu soruya Kant'ın vereceği cevap detaylı bir şekilde temellendirilerek çalışmanın ilerleyen bölümlerinde kendi bağlamı içinde ele alınacaktır. Fakat belirtilmelidir ki Kant ahlâki tarih içinde mükemmelliğin varsayımsal bir hedef olarak orada bulunmasının bile bu ilerleme çabası için yeterli görüldüğünü ifade etmektedir.

Öyleyse ebedi barışın insanın tam anlamıyla ulaşabileceği bilgisine sahip olunmayan fakat sürekli kendisine doğru ilerlemenin asıl hedef olduğu ahlâki mükemmelliğin bir ürünü olduğu ifade edilebilir. Buradan ebedi barışın aslında ahlâki mükemmellik hedefine doğru yürümenin sürekliliğinin ta kendisi olduğu da ifade edilebilir. Yukarıda ifade edildiği gibi Kant ebedi barışın mümkünlüğü için gerekli koşulları sıralar; fakat ebedi barışı doğrudan tanımlama çabasına girişmez. Kant'ın ebedi barış talebinin temelinde insanın kendinde bir amaç oluşu[153] vardır. Dolayısıyla ebedi barışı ihlal edecek her türlü faaliyet insanın kendinde amaç olmasına olanak tanıyan ahlâki yasa koyuculuğunu da ihlal etmek anlamı taşıyacak ve böylelikle ahlâk yasalarını ihlal etmek olarak ortaya çıkacaktır. Dolayısıyla Kant'ın, ebedi barışın koşullarını sıralarken yaptığı şeyin ahlâk yasalarını ihlal edecek uygulamaların hem devlet yapısından hem de devletler arası ilişkilerden uzak tutulması yönünde bir kurallar silsilesi oluşturmak olduğu ifade edilebilir. Çünkü söz konusu kurallar silsilesiyle ulaşılmak istenen, ödevden doğan bir yükümlülük[154] olarak ebedi barıştır.

[152] EF: 8:343
[153] EF: 8:354
[154] EF: 8:377

2.1.6.Aydınlanma

Kant'ın ebedi barışın koşullarını, daha doğrusu ebedi barışı mümkün kılmak için ortadan kaldırılması gereken problemleri sıraladığı yukarıda belirtilmişti. Ancak insanın tarihsel yolculuğu bakımından ele alındığında ebedi barışın konumlandığı yer, ebedi barışa ulaşmak için farklı ve Kant'ın metinde sıraladığı koşulların gerçekleşmesini önceleyen koşulların varlığına işaret etmektedir. Bu koşullardan ilki aydınlanma kavramıdır. "Aydınlanma insanın kendi kendine maruz kaldığı ergin olmama durumundan çıkmasıdır."[155] Kant aydınlanmayı kısaca bu şekilde açıklamaktadır. Burada kelime anlamından çok kavramın içeriği yönelik bir açıklama görünür. Kant'ın burada yaptığı şey, ebedi barış meselesinde olduğu gibi, aydınlanma kavramının ne tür bir içeriğe sahip olduğu ve neleri dışarıda bırakmayı gerekli kıldığı soruları üzerine yoğunlaşmaktır.

> "Ergin olmama, kişinin aklını bir başkasının yönlendirmesi olmadan kullanamaması durumudur. Bu ergin olmama, eğer akılla ilgili bir sorundan değil de başkasının yönlendirmesi olmadan aklını kullanmaya niyet ve cesaret etme eksikliğinden kaynaklanıyorsa bir kendi kendine maruz kalma durumudur. Dolayısıyla 'Sapere aude! Kendi aklını kullanmaya cesaret et!' aydınlanmanın mottosudur."[156]

Bu açıklamadan hareketle aydınlanmanın insanın aklını kullanma kararını vermesini şart koştuğu ve böylelikle de özgürlüğü zorunlu kıldığı[157] sonucuna ulaşılır. Özgürlüğün hem insanın kötülüğe sapmasına olanak tanımakla hem de onu aydınlanmaya götürecek zemini yaratmakla Kant'ın insan kavrayışında çok geniş bir alanı kapsadığı görülmektedir. Buradan özgürlüğün kendi başına belirlenim yetkisine sahip olmadığı düşüncesi ortaya çıkar. Dolayısıyla özgürlük insanı aydınlanmaya yöneltmez; insan özgürlüğe dayanarak bu eylemi gerçekleştirme kapasitesine sahiptir ve yalnızca bunu gerçekleştirme isteğine ve cesaretine sahip olduğunda bunu yapar.

[155] WA: 8:35
[156] WA: 8:35
[157] WA: 8:36

Bu noktada Kant'ın aydınlanmayla işaret ettiği ilerleme fikrini Michel Foucault yeterli görmemektedir.[158] "[…] bunun için daha fazla şeye, tarih içerisinde bir işaret değeri taşıyacak bir olayı göstermeye gerek vardır."[159] Bu işaretin devrim olabileceği[160] Kant tarafından ifade edilmektedir. Fakat devamında devrimlerin önceki despotizme son vermekle birlikte yeni önyargılara sebebiyet vermesi olasılığı sebebiyle Kant devrimlere karşı olumlu bir yaklaşım sergilemez. Aydınlanmanın temel hedefinin aklın kullanımını başkasının yönlendirmesi olmadan gerçekleştirmeye cesaret etmek olduğu göz önüne alınırsa devrimlerin bu yönde bir işleve sahip olduğu ifade edilebilir. Öyleyse Kant'ın itirazının sebebi nedir? Foucault bu noktayı şöyle açıklıyor:

> "Devrimin başarısı ya da başarısızlığı ne ilerleme işaretidir ne de ilerleme olamadığının. Ne var ki, bir insan için devrimin ne olduğunu, nasıl gerçekleştirildiğini ve aynı zamanda nasıl başarıyla kotarıldığını bilmek mümkün olsaydı bile, bu duyarlı insan, devrimin ödenmesi zorunlu olan bedelini hesapladığında, devrime katılmayı düşünmezdi. Dolayısıyla, bir "tersine çevrilme" olarak, başarılı ya da başarısız olabilecek bir girişim olarak, ödenemeyecek kadar ağır bir bedel olarak devrim, kendi başına, insanlığın tarih boyunca sürekli ilerlemeye devam edebilmesini sağlayan bir neden bulunduğunun işareti sayılamaz."[161]

Kant'ın devrime ilişkin çekinceleri Foucault tarafından bu şekilde çözümlenmiştir. Buna ek olarak devrimin yaratacağı yıkıcılığın insanları sürüklemesi muhtemel doğal durumun insanların ödemesi gereken bedeli daha da ağırlaştıracağı göz önüne alınırsa, devrimin, insanları Kant'ın içinden çıkartmaya çalıştığı durumdan daha çetin koşullara sürüklemesi hiç de zor olmayacaktır. Öyleyse Kant için devrimi tüm bu sorunlu yapısına rağmen yine de çekici kılan şey nedir?

> "Öbür yandan, anlam taşıyan ve ilerlemenin işaretini oluşturacak olan şey, devrimin etrafında, Kant'ın sözleriyle "coşku derecesine varan bir özlem birliği" olmasıdır. Devrimde önemli olan devrimin kendisi değil, devrimi yapmayanların ya da onun belli başlı aktörleri olmayanların kafalarından geçenlerdir; bu, o insanların, etkin failleri

[158] Foucault, Michel. Aydınlanma Nedir?. İçinde: "*Seçme Yazılar-2: Özne ve İktidar*." Çev. Işık Ergüden & Osman Akınhay, Ayrıntı Yayınları, 2014, s. 167
[159] Foucault, agm, s. 167
[160] WA 8:36
[161] Foucault, Michel. Aydınlanma Nedir?. İçinde: "*Seçme Yazılar-2: Özne ve İktidar."* Çev. Işık Ergüden & Osman Akınhay, Ayrıntı Yayınları, 2014, s. 169

> olmadıkları devrimle kurdukları ilişkidir. Devrimden coşku duymak, Kant'a göre, insanlıktaki ahlâki eğilimin bir işaretidir. Bu eğilim sürekli olarak iki biçimde dışavurulur: Birincisi, bütün insanların, kendilerine uygun düşen siyasi Anayasayı benimseme haklarında; İkincisi, kendi ilkeleri temelinde her türlü saldırganlıktan uzak durduğu ölçüde hukuk ve ahlâka uygun bir siyasi Anayasa ilkesinde. Devrim coşkusu, insanlığı böyle bir Anayasaya taşıyan eğilimin göstergesidir."[162] (Foucault, 2014: 169).

Bu açıklamalardan hareketle Kant'ın devrimler karşısındaki tutumun belirsizliği hakkında fikir sahibi olmak mümkündür. Ancak burada bahsi geçen coşku durumu devrimin tüm yıkıcılığına karşın devrime şahit olan insanların ilerlemeye ilişkin bir ortak hisse sahip olmalarını sağlamak bakımından yararlı görünmektedir. Dolayısıyla devrimler bu duygu birliğini yaratmak bakımından yarar sağlayabilirler. Ancak Kant için aydınlanmanın ergin olmama durumundan kurtulmak anlamını içermesi bakımından bir çıkış olduğu vurgusu[163] önem taşımaktadır. Foucault bir çıkış olması bakımdan aydınlanmanın Kant'ın tarih metinlerinde yer aldığını ifade eder.[164] Bu açıdan ele alındığında Kant'ın tarih kavrayışında aydınlanmanın bir uğrak olarak yer aldığı sonucuna varılır.

> "Bence, Kant'ın bu metni ile tarihe ayırdığı diğer metinleri arasındaki ilişkinin altını çizmek de zorunludur. Kant'ın tarih konulu metinleri, çoğunlukla, zamanın içsel erekselliğini ve insanlığın tarihinin gitmekte olduğu noktayı saptamaya çalışırlar. Bu tarihi insanlığın yetişkinlik çağma geçişi olarak tanımlayan Aydınlanma analizi, çağdaş gerçekliği, bu genel harekete ve onun temel yönelimlerine göre konumlandırmaktadır. Ama aynı zamanda, tam bu anda her bireyin bu genel süreçten belli bir açıdan nasıl sorumlu olduğunu göstermekten de geri kalmaz."[165] (Foucault, 2014: 180).

Aydınlanma, önceki bölümlerde temellendirilen insan kavrayışı ve bu temelde Kant'ın tarih kavrayışına yönelik oluşturulan anlatıyla birlikte ele alındığında insanın ahlâki tarihi için bir sıçrama noktası, nihai hedefe yönelik geçilmesi zorunlu bir eşik olarak görülebilir. Foucault, Kant'ın aydınlanma kavrayışında bir karmaşıklığa dikkat çekmektedir. Buna göre Kant'ın insanlık (*Menscheit*) kavramıyla işaret ettiği şey bir

[162] Foucault, agm. s. 169
[163] Foucault, agm. s. 175
[164] Foucault, agm. s. 175
[165] Foucault, agm. s. 180

belirsizliğe[166] yol açmaktadır. Bu karmaşıklığın nedeni ise aydınlanma ve insanlık kavramları arasındaki ilişkinin belirsizliğidir.

> "Aydınlanma sürecine girmiş olanın tüm insan türü olduğunu mu düşüneceğiz? Bu durumda, Aydınlanma'yı yeryüzünde yaşayan bütün insanların siyasi ve toplumsal varlığını etkileyen tarihsel bir değişim olarak tahayyül etmek zorundayız. Yoksa insanoğlunun insanlığını oluşturan şeyi etkileyen bir değişikliğin söz konusu olduğunu mu düşüneceğiz? Tabii o zaman da bu değişikliğin ne olduğu sorusu ortaya çıkacaktır. Kant'ın bu noktadaki cevabı da belirsizlikten arınmış değildir. Ne olursa olsun, görünüşteki bu basitliğin altında oldukça karmaşık bir durum yatmaktadır."[167]

Foucault'nun bu ifadesini derinleştirmek gerekirse şu iki husus ortaya çıkacaktır: İlk olarak aydınlanmanın insanlık üzerinde toptan bir etkiye sahip olması durumu aydınlanmanın temelinde yatan özgürlük şartıyla çelişir. Eğer aydınlanma önceden belirlenmişse bu insanın özgür eylemesine gerek duymayan bir duruma işaret eder. Bu Kant felsefesi açısından bir geçerlilik barındırmamaktadır; çünkü Kant'ın tarih kavrayışı içinde pratik bakımdan özgürlüğün imkânını konumlandırdığı yer insandır ve insan bu sayede aklını kullanma cesaretini göstererek bir tarihsel aşama olan aydınlanmayı gerçekleştirir. Bu durumda da aydınlanmanın insanlık üstünde toptan bir etkiye sahip olmasının pratik bakımdan özgürlükle çeliştiği ifade edilebilir. Dolayısıyla Foucault'nun bu konuda düştüğü şerh geçerli görünmemektedir. İkinci olarak ise aydınlanmanın tek tek insanlarla ilişki kurmasının yaratması muhtemel bir probleme dikkat çekmekte yarar var. Bu problemin temelinde insanların bir kısmının aydınlanma sayesinde tarihsel süreçte "ilerlediği" fakat geri kalan kısmının bu eşiği henüz atlayamadığı olası bir senaryo ele alındığında insanlığın bir kısmının diğerleri karşısında halen ergin olmama durumunda bulunduğu bir kötülük zeminiyle nasıl mücadele edilecektir? Bu mücadele alanında halen ergin olmama durumunda bulunan insanlar üzerinde tahakküm kurulması ihtimali aydınlanma düşüncesiyle örtüşür mü?

Bu sorular şu aşamada yanıtsız kalır; çünkü Kantçı tarih kavrayışında insanın tarihsel-politik bağlamda ele alınmadığı göz önüne alındığında insanlığa ya da tek tek insana ilişkin ahlâki ilerlemenin zamansallıktan bağımsız bir düzlemde kavrandığı

[166] Foucault, agm. s. 177
[167] Foucault, agm. s. 177

görülmektedir. Burada ahlâkın metafizik imkânının onu zamansallıktan azade bir seviyeye konumlandırdığı ifade edilebilir; fakat bu da ahlâkın deneyiminin ancak pratik özgürlük zemininde mümkün olduğu bilgisiyle bertaraf edilecek bir itiraz olarak görülmelidir. Fakat önceki paragrafta sorulan sorular kendi içinde birtakım problemler barındırmaktadır. İlk olarak, aydınlanma insanın doğal durumdan çıkışı anlamı taşımamaktadır. Bu nedenle de aydınlanma eşiğini atlamış insanların da diğerleri gibi doğal durumda bulunmaları olasıdır. Ancak burada bahsi geçen doğal durumun Kantçı kavrayışa göre ahlâki doğal durum olduğu da belirtilmelidir. Burada işaret edilen aydınlanma politik bakımdan da dönüştürücü etkiye sahip olabilir kuşkusuz; ancak aydınlanma kavramıyla temelde hedeflenen şey insanın ahlâki bakımdan bu eşiği atlamasıdır. Fakat yine de aydınlanma, insanın ahlâki bakımdan da doğal durumdan çıkmasına tek başına olanak sağlamaz; bunun nedeni ise aydınlanma eşiğini atlamış her insanın özgürlük zemininde kendini ahlâken kurma olanağına erişmesiyle birlikte birer ahlâki yasa koyucuya dönüşmesidir. Böylelikle insan, politik bakımdan ne durumda olursa olsun, halen ahlâki doğal durumun içinde olabilir.

2.1.7.Federasyon Fikri Üzerine

Foucault'dan hareketle Kant'a yöneltilen yukarıdaki eleştiriye cevap olarak ebedi barışa giden yolda sağlanması gereken ikinci koşul olarak federasyon[168] fikri görülebilir. Kant burada devletler arasındaki bir organizasyona atıf yapmaktadır; devamında temele inildiğinde bu federasyon fikrinin altında anayasal yurttaşlık etrafında birleşmiş insanların oluşturduğu devletler[169] vardır. Anayasal yurttaşlığın insanın ahlâki ve politik doğal durumdan çıkmış olduğu tek yönetim biçimi olduğu göz önüne alındığında, tüm devletlerin anayasal yurttaşlık zemininde inşa oluşturulduğu bir federasyonda insanların tamamının aydınlanma eşiğini geçmiş bulundukları ifade edilebilir. Birinci Sav'da Kant canlıların kapasitelerini amaçlarına uygun şekilde gerçekleştirme yazgısına sahip olduklarını[170] belirtmektedir. Buradan hareketle insanların bir federasyon çatısı altında bulunan anayasal yurttaşlığa dayalı devletler içinde yaşamalarının ebedi barışa ilişkin yazgının bir aşaması olduğu söylenebilir. İkinci Sav, insanın aklın kullanımına türsel bakımdan eğilimli

[168] EF: 8:354
[169] EF: 8:350-8:351
[170] I: 8:18

olduğuna[171] işaret eder. Bu durum açıkça gösteriyor ki Foucault'nun işaret ettiği aydınlanma-insanlık ilişkisinde insanlığın tümünü ilgilendiren doğal bir eğilim söz konusu. Ancak yine de bu durumun özgürlük kavramıyla çelişecek olan bir evrenselliğe sahip olmadığını ifade etmek gerekir. Bunun nedeni ise Kant'ın burada bir eğilime işaret etmesidir. Eğilim sahibi olmanın yeterli olmadığı, aklı kullanmaya cesaret etmenin aydınlanma kavramını açıklamak için kullanıldığı göz önüne alındığında Foucault'nun şüphesinin yersiz olduğu tekrar ortaya çıkmaktadır. Bununla birlikte Dördüncü ve Beşinci Savlarda ortaya çıkan toplumsallaşma eğilimi ve sivil toplum inşası fikirleri[172] de tarihsel nihai hedef olanla insanın doğal eğilimleri arasında bir ortaklık kurulabileceğini göstermesi bakımından önem taşımaktadır. Bu savlardan hareketle Kant'ın her insana aynı anda sirayet eden bir aydınlanma fikriyle hareket etmediği görülebilir. Aksi bir durumun özgürlük kavramıyla çelişeceği yukarıda ifade edilmişti; bununla birlikte ebedi barışın nihai hedef olarak orada durmasının ona ulaşmanın aydınlanma eşiğinin tüm insanlık tarafından aşılmasıyla mümkün olacağı bir koşulda olanaklı olduğunu tekrar etmekte de yarar var. Ancak burada yine ebedi barışa ulaşma sürecinde ortaya çıkması muhtemel bir aksaklığa dönmek gerekli görünmektedir. Tüm insanlığın anayasal yurttaşlıkla bağlı olduğu devletlerden oluşan bir federasyonun oluşması sürecinin nasıl gerçekleşeceği sorusu halen cevapsızdır. Zamansal bakımdan her toplumun bu aşamaya geçişinin farklılık göstereceği göz önüne alındığında "ilerideki" toplumların diğerlerine nasıl bir yaklaşım sergileyeceği sorusu sıcaklığını korumaktadır. Ancak Kant burada mükemmel bir sonuç almanın imkânsız[173] olduğuna işaret etmektedir. Altıncı Sav'da öne sürdüğü bu yaklaşım ebedi barışa ilişkin ironik yaklaşımıyla da örtüşmektedir. Sekizinci Sav'ın bu tartışmaya katacağı en önemli nokta ise bu tarihsel işleyişte insan aklı açısından belirleyici olanın doğanın planının farkına varmak ve eğilim ve kapasiteyi bu doğrultuda işletmeye sürekli bir biçimde devam etmektir.[174] Kant böyle bir durum hakkındaki felsefi bir girişimin, sürecin nihai hedefe doğru ilerlemesini teşvik etmesi gerektiğini[175] ifade eder. Arendt ise teşvik edilmesi gereken bu projeyi şöyle özetliyor: "Doğanın 'nihai planı', hiç kuşkusuz, 'kozmopolit bir bütündür, yani birbirlerine zarar verme tehlikesi

[171] I: 8:18-8:19
[172] I: 8:20-8:21
[173] I: 8:22
[174] I: 8:27
[175] I: 8:29

taşıyan bütün devletleri içeren bir sistemdir"[176] Kant'ın doğanın planına ilişkin önkabulü hiç kuşkusuz çağının Newton fiziğine dayanan egemen doğa kavrayışıyla ilgilidir ve bu planlılığa ilişkin kavrayışın Kant felsefesindeki yansımaları Wood tarafından şu şekilde aktarılmaktadır:

> "Kant'ın Transandantal Analitik'te verdiği birbirine bağımlı halkalardan oluşmuş uzun argümanının son aşaması, modern matematiksel (daha belirgin olarak da Newtoncı) fiziğin yöntem ve işleyişinin zeminini teşkil eden belirli bir doğa anlayışını savunmaktır. Bu anlayışa göre doğa, uzayda yayılmış, zamanda sürekli değişen, miktarı tüm doğal değişimler boyunca aynı kalan tek bir maddi cevherin oluşturduğu, uzaysal ve zamansal bağıntılar sistemidir."[177]

Wood'un bu ifadesini Heimsoeth ahlâk dünyasına şu şekilde uygular: "Her iki alanda da olup bitmekte olan sayısız olay, hepsini içine alan tek bir yasa tarafından yönetilemtedir: Ahlâk dünyası ve doğa; daha geniş olarak, ahlâk dünyası ile zaman-mekân içindeki evren karşı karşıyadır"[178] Bu durum tüm tekil işleyişleri bir temel yasalılığa bağlar. Dolayısıyla doğadaki yasalılığın Kant tarafından ahlâki alandaki varlığına ve bunun bir nihai hedefi olduğuna dair çıkarım temellendirilmiş olur.

Kant'ın insanın ahlâki tarihine dair tasarımında özgürlükle başlayan doğal durum insanın ahlâki dünyasının onun hayvani dünyası üzerinde kuracağı denetim sayesinde ortadan kalkar ve insanın tarihi bu şekilde doğa yasalarının belirlenimindeki dünyanın tarihinden bağımsız bir çizgide işlemeye başlar. Bu durum Kant tarafından bir ilerleme olarak görülmektedir; çünkü insanın tarihi bir hedefe yönelmiştir. Ebedi barış olarak belirlenen bu hedef aydınlanma ve dünya yurttaşlığını temel alan bir federasyon fikrini önkoşul olarak sunar. Dolayısıyla ilerleme belirli kademelerin aşılmasıyla mümkündür.

Kant'ın tarih kavrayışına ilişkin bu çıkarımlardan hareketle tarihin gerçekten ereksel olup olmadığı sorusunu sormak Kant'ın tarih kavrayışının geçerliliğinin test

---

[176] Arendt, Hannah. *Kant'ın Siyaset Felsefesi Üzerine Dersler*. Çev. Devrim Sezer & İsmail İlgar, İletişim Yayınları, 2019, s. 110
[177] Wood, Allen W. *Kant*. Çev. Aliye Kovanlıkaya, Dost Kitabevi, 2009, s. 84
[178] Heimsoeth, Heinz. *Kant'ın Felsefesi*. Çev. Takiyettin Mengüşoğlu, Doğu Batı Yayınları, 2019, s. 123

edilmesi açısından zorunlu görünmektedir. Tarih felsefesinin politikayı kavrayış biçimiyle doğrudan ilişkisi göz önüne alındığında Kant'ın tarih kavrayışının sağlam bir dayanağa sahip olup olmadığına bakmak, filozofun politika felsefesinin bu çalışmada ele alınma biçimini de belirleyecektir.

2.2.KANT'IN TARİH KAVRAYIŞININ İMKÂNSIZLIĞI ÜZERİNE

Çalışmanın bu bölümünde temel amaç Kant'ın tarih kavrayışının imkânını sorgulamaktır. Bu bölüme kadar insanın tarihine ilişkin Kantçı yaklaşımın temel dinamikleri ele alınmış, bu dinamiklerin incelenmesi doğrultusunda Kant'ın tarihten ne anladığı ve bu anlayışın temelinde bir ereksellik olup olmadığı sorularına cevap aranmıştır. Araştırmanın geldiği noktada Kantçı tarih kavrayışının insanın ahlâki dünyasında şekillendiği ve teleolojik bir yapıya sahip olduğu ortaya çıkmıştır. Buna dayanak olarak da özgürlükten doğan yasasızlığın yarattığı doğal durumdan, insanın kapasitesi ve eğilimi doğrultusunda bir ebedi barış hedefine doğru yürümenin insan türünün ödevi olduğu çıkarımı gösterilebilir.

Öyleyse şimdi Kant'ın bu teleolojik tarih kavrayışının imkânını sorgulama aşamasına geçmek gereklidir. Bunun sebebi, Kant'ın tarih kavrayışının imkânını sorgulayarak bu kavrayış temelinde inşa edilen politik projenin tartışılması için uygun zemini oluşturmaktır.

2.2.1.Tarihin Neliği ve İnşası

Tarihin gerçekten ne olduğu sorusu bu başlık altında sorulması gereken ilk sorudur; çünkü Kant'ın tarihten ne anladığına ilişkin soruşturmanın temel çıkış noktası olarak tarih kavrayışının ne olduğu sorusu olması zorunludur. Hiç kuşku yok ki tarih disiplini de farklı perspektiflere ait farklı yaklaşımlar neticesinde farklı kavrayışların displini tanımlamalarına olanak tanımaktadır. Ancak burada en geriden, tarihin geçmişle ve gelecekte meydana gelecek olası geçmişlerin tamamıyla ilgilendiğini ifade ederek başlamakta yarar var.

Tarihin ne olduğuna dair bu çok geniş ve önemli ölçüde yetersiz tanımın devamında tarihin bahsi geçen bu geçmişlerle nasıl bir ilişki kurduğunu soruşturmak gerekir. Tarih bu geçmişlerin tamamını ortaya çıkartmakla mı ilgilenir, yoksa geçmişe ilişkin yazılı veya yazısız bulgular ölçeğinde yeniden mi kurar? Eğer bir yeniden kurma süreci mevcutsa bu kurulumu gerçekleştiren araştırmacı tarihsel gerçekliğin doğrudan günümüze aktarılması çabasını göstermekte midir, dolayısıyla araştırmacı bir tarih araştırmasında nasıl pozisyon alır ve almalıdır? Richard J Evans düzenlilikler adını verdiği tarih olgularının nasıl ortaya çıkacağını sorgular:

> "Dolayısıyla söz konusu olan, tarihçilerin belgeleri, tekil olguları belirlemek için nasıl kullandıkları değil, fakat bunları birbirine bağlayan düzenlilikleri belirlemek için kanıt olarak nasıl kullandıklarıdır. Bu düzenlilikler, bu bağlantılar yansız bir akıl yürütme süreciyle keşfedilmeyi bekleyen bir şekilde zaten orada mıdırlar, yoksa bunları oraya tarihçiler kendileri mi koymaktadırlar?"[179]

Marx ve Engels, Alman İdeolojisi'nde tarihi tanımlarken şu ifadelere yer verir: "Tarih, her biri kendinden önce gelen kuşaklar tarafından kendisine aktarılmış olan malzemeleri, sermayeleri, üretici güçleri kullanan farklı kuşakların ardarda gelmesinden başka bir şey değildir […]."[180] Hem Evans'tan hem de Marx'tan çıkacak ortak sonuç tarihin bir olaylar birikimi olduğudur. Yine hem Marx hem de Evans'ın ifadelerinde ortak olan bir nokta daha olduğunu bu aşamada söylemek gerekir ki bu da tarihin nasıl ortaya çıktığı konusundaki belirsizliktir. Evans'ın açıklamasında bahsi geçen düzenlilikler ve Marx'ın ifade ettiği şekliyle önceki kuşaklardan aktarılan şeyler bu durumda tarihsel alanın inşasına hizmet etmektedir; fakat bu inşanın kim tarafından nasıl ortaya çıkartıldığına dair bir bilgi verilmez. Tarihin keşfi için bir araştırmacının varlığı zorunludur. Bu araştırmacı bir araştırma sorusu ortaya atarken ya da halihazırda var olan bir araştırmaya dahil olurken tüm birikimiyle orada bulunacaktır. Bu birikime birtakım önyargılar ve keskin inanışların da dahil olması ihtimali göz önüne alınırsa araştırmacının tarihi bir durumu yeniden ayağa kaldırmasının tarihsel gerçeklikle tam anlamıyla örtüşebileceğini söylemek ne kadar mümkün olabilir?

[179] Evans, Richard J. *Tarihin Savunusu*. Çev. Uygur Kocabaşoğlu, İmge Kitabevi, 1999, s. 85-86
[180] Marx, Karl & Engels, Friedrich. *Alman İdeolojisi*, Eriş Yayınları, 2003, s. 40

> "Tarihsel bir olgu tarihte meydana gelen bir şeydir ve tarihin geride bıraktığı izlerle kanıtlanabilir. Bir tarihçinin bu kanıtlama işini yapıp yapmamış olması bu olgunun gerçekliği ile iglili değildir: O olgu tarihçiden bağımsız olarak gerçekte orada durmaktadır."[181]

Evans bu açıklamasında tarihsel olgunun araştırmacıdan bağımsız şekilde orada durduğunu ifade etmekle büyük bir yanılgıya düşmüş görünmektedir. Çünkü bu açıklama bir olguyu tarihsel yapanın o olguya gelecekten yaklaşan araştırmacının varlığı olduğunu göz ardı etmektedir. Olguyu tarihsel yapan araştırmacının onu geçmişe ilişkin bir soru çerçevesinde araştırmaya karar verdiği andır; dolayısıyla geçmiş ve tarihsel olgu arasında bir farklılık gözetmenin bu aşamada gerekli göründüğünü ifade etmek gerekir. Ancak bu itiraza rağmen tarihsel olgunun gerçeklikle örtüşmesi gerekliliği düşüncesinin bu tartışmada benimsendiğini ve araştırmacının geçmişe ait bir olguyu tarihsel olarak ortaya çıkartmasına rağmen bu ortaya çıkartmanın gerçeklikle örtüşmesi ilkesine sadık kalmak gerektiğini ifade etmekte yarar var. Her ne kadar geçmiş tamamen ayağa kaldırılamayacak olsa da bu araştırmacının araştırma bulgularını ortaya çıkartması sürecinde tarafsızlığı ortadan kaldırmasına olanak tanımamalıdır. "Geçmişin bölük pörçük niteliği, geçmişi yeniden inşa etmek için tarihçilerin hayal gücünün hiçbir sınır taşımayacağını sanmanın gerekçesi olamaz."[182] Evans devamında araştırmacının araştırma alanı olarak belirlediği tarihsel olguya yaklaşımında beraberinde getirdiği söylemin geçmişin ayağa kaldırılmasına olanak tanımadığını[183] da ekler. "Geçmiş öyle sıradan bir metinden çok daha fazla bir şeydir ve geçmişi bir metin olarak okumaya çalışmak, onun gerçekliğinin yalnızca çok küçük bir bölümünü zaptetmek demektir."[184] Evans'ın burada savunduğu yaklaşım geçmişin şimdinin müdahalesinden bağımsız bir gerçekliğinin bulunduğu düşüncesi zeminine inşa edilmiştir. Günümüzde özellikle örnek vermek gerekirse arkeolojinin sahip olduğu disiplinler arası çalışma ortamının geçmişe ilişkin gerçekliği ayağa kaldırmak konusunda gösterilen çabayı yetkinleştirdiği söylenebilir. Bu durum tarihsel olgunun ayağa kaldırılması ve geçmişin gerçekliğinin örtüşmesi gerektiği savunusunu güçlendiren bir gelişme olarak görülebilir.

---

[181] Evans, Richard J. Tarihin Savunusu. Çev. Uygur Kocabaşoğlu, İmge Kitabevi, 1999, s. 82
[182] Evans, age, s. 95
[183] Evans, age. s. 115
[184] Evans, age. s. 116

Tarihin neliğine ilişkin olarak söylenebilecek ve bir toparlama işlevi görecek açıklama, hem Evans hem de Marx açısından onun geçmişe ilişkin bir bütünlükler toplamı olduğudur. Dikkat edilmelidir ki burada bu bütünlükler toplamının işleyiş mekanizmasına yönelik bir pozisyon belirtilmemiştir. Dolayısıyla bu toplamın bir teleolojik yapıya sahip olup olmadığı sorusu da henüz cevaplanmamıştır. Öyleyse tarihçinin işlevi ya da görevi nedir? Tarihçi bu bütünlükler toplamıyla nasıl bir ilişki kurar, onu nasıl ortaya çıkartır?

Evans'ın yukarıda verilen ve araştırmacının tarihsel olgunun ortaya çıkışındaki rolü üzerine açıklamalarından hareketle araştırmacının görevinin geçmişin gerçekliğini keşfetmek olduğunu ve bu amaca yönelik işlevinin tarihsel olgunun geçmişin gerçekliğiyle örtüşecek biçimde ayağa kaldırılmasına çalışmak olduğu ifade edilebilir. Evans tarihçinin geçmişin bugünle ilişkisini kesmesi gerektiğini[185] Sir Geoffrey Elton'dan alıntılayarak ifade eder; pratikte metin dışı bilginin varlığı[186] ancak bu şekilde ortaya çıkartılır.

Tarihe ilişkin verilen bütünlükler toplamı ifadesi Marx'da şu şekilde karşılık bulmaktadır: "Demek ki, sözkonusu olgu şudur: Belirli bir tarza göre üretici faaliyette bulunan belirli bireyler, bu belirli toplumsal ve siyasal ilişkilerin içine girerler."[187] Bu açıklamanın yukarıda yine Marx'tan yapılan alıntıyla birlikte düşünüldüğünde ortaya şu bütünlüklü sav çıkar: İnsanlar geçmişten miras kalan belirleyici ilişkiler etrafında bir üretim düzlemi yaratırlar ve bu düzlem o insanların tarihini oluşturur. Dolayısıyla tarih dediğimiz şey belirli bir bölge, zaman ve insanla sınırlı bütünlüklere işaret eder. Marx'ın Kapital I. Cilt'te Alman toplumunun tarihsel gelişimine ilişkin yaptığı kendine özgülük vurgusu[188] bunu destekler niteliktedir.

Marx, Kapital I. Cilt'in Almanca İkinci Basıma Önsöz'ünde yaptığı bu vurguya ek olarak yine aynı bölümde ekonomi politiğe ilişkin olarak şunu ifade eder: "Ekonomi politik, burjuva nitelikte olduğu, yani kapitalist düzeni tarihsel açıdan geçici bir

[185] Evans, age. s. 251
[186] Evans, age. s. 251
[187] Marx, Karl & Engels, Friedrich. *Alman İdeolojisi*, Eriş Yayınları, 2003, s. 23
[188] Marx, Karl. *Kapital – Cilt 1*, Çev. Mehmet Selik & Nail Satlıgan, Yordam Kitap, 2011, s. 25

gelişme aşaması olarak değil, aksine toplumsal üretimin mutlak ve en son biçimi olarak kavradığı ölçüde, ancak, sınıf mücadelesinin örtük kaldığı ya da kendisini yalnızca münferit olaylarla ortaya koyduğu süre boyunca bir bilim olarak kalabilir."[189] Marx burada açıkça kapitalist düzenin tarihsel bakımdan nihai hedef olduğu teleolojik yaklaşıma yönelik bir ifadede bulunmaktadır. Buna ek olarak Marx'tan şu açıklamanın da aktarılmasında bu aşamada yarar var: "Emek ürünü bütün toplumsal durumlarda kullanım nesnesidir; ama yalnızca, bir kullanım cisminin üretimi için harcanmış emeği bu cismin 'nesnel' özelliği, yani değeri olarak ortaya koyan belirli bir tarihsel gelişim çağı, emek ürününü metaya dönüştürür."[190] Marx kapitalizmin nihai hedef olarak görüldüğü bir durumu burada eleştirmektedir. Bu durumu emek ürününün metalaştığı bir çağın yalnızca tarihsel bir uğrak olduğu savıyla ortaya koymaktadır. Marx'ın tarihsel işleyişe yüklediği yerellik bu bakımdan Kant'ın ahlâki tarih düzlemiyle çatışır görünmektedir. Marx ve Engels'in Alman İdeolojisi'nde ailenin kökenine[191] ilişkin yaptığı açıklama yerelliğin tarihin kurulmasındaki belirleyici unsur olduğunu ortaya koyar. Buna göre yerel belirlenim çerçevesinde ortaya çıkan bütünlükler tarihi oluşturacaktır, dolayısıyla tarihi artık doğal yasaların belirleniminde olan bir alana karşı ahlâki düzlemde inşa edilen bir çizgi değildir. "Demek ki, insanlar arasında, gereksinmelerin ve üretim tarzlarının koşullandırdığı ve bizzat insanlar kadar eski bir maddi bağlar sisteminin varlığı daha baştan bellidir – öyle bir bağlar sistemi ki, durmaksızın yeni biçimler alır ve insanları gitgide biraraya toplayan herhangi bir siyasal ya da dinsel saçmalık henüz mevcut olmadan da, bir 'tarih' sunar."[192] Tarihe ilişkin yukarıda yine Marx ve Engels'den yapılan geçmişin aktarımı vurgusu bu açıklamayla birlikte ele alındığında ortaya çıkan sonuç şudur: Tarih yerel ilişki biçimlerinin sürekli dönüşümünün ortaya çıkarttığı belirlenimlerin sonrakilere sürekli aktarımı durumudur. Alman İdeolojisi'nde Marx ve Engels, materyalist tarih anlayışına ilişkin olarak yaşamın dolaysız maddi üretim alanında ortaya çıkan ilişki biçimlerinin merkeze alındığı[193] bir kavrayışa işaret eder. Bu durum yukarıda ifade edilen yerellik ve bu yerelliğin meydana getirdiği sürekli dönüşümün karşılıklılığından ortaya çıkan bütünlüğün belirleyici olduğu bir tarih kavrayışı olarak da görülebilir. Bu

[189] Marx, age. s. 23
[190] Marx, age. 70
[191] Marx, Karl & Engels, Friedrich. *Alman İdeolojisi*, Eriş Yayınları, 2003, s. 32
[192] Marx & Engels, age. s. 33
[193] Marx & Engels, age. s. 44

haliyle materyalist tarih kavrayışının yerelliğinin yarattığı dönüştürücülükten ortaya çıkan düzlemin tarihsel olgu olarak adlandırılması olanaklı görünmektedir.

2.2.2.Dolanıklık

Bu aşamaya kadar tarihin ve tarihsel olanın neliğine ilişkin teorik zeminde bir tartışmayla Kantçı tarih kavrayışına yönelik bir itiraz geliştirilmeye çalışıldı. Ancak bir tarih araştırmasının sahada sürdürülmesiyle, tarihin işleyişine yönelik olarak ortaya çıkabilecek ilkeler toplamının ne olabileceğine ilişkin bir açıklamanın gerekliliği Kant'ın tarih kavrayışına yönelik itirazın temellerini sağlamlaştırmak bakımından gerekli görünmektedir.

Materyalist tarih kavrayışının ortaya koyduğu yerellik ve bu yerelliğe dayanan dönüşümler bütünü tarihin işleyişine ilişkin birtakım çıkarımlarda bulunulmasına olanak sağlamıştır. Ancak bu çıkarımların yeterli olup olmadığı tartışma konusu olarak orada durmaktadır. Bunun nedeni ise materyalist tarih kavrayışına ilişkin bu açıklamaların sunduğu şekliyle dönüşümün nasıl gerçekleştiğine dair bir açıklamanın verilmemiş olmasıdır. Dönüşümün karşılıklı ilişkinin zorunlu sonucu olarak varlığı bu noktada bilinen tek şeydir. Ancak bu ilişkinin sürekliliğinin merkezine neyi aldığı ve nasıl bir işleyişe sahip olduğu sorusu henüz cevaplanmamıştır. Marx'ın Kapital Cilt I'de metanın fetiş karakteri üzerine yürüttüğü tartışmada işaret ettiği sorun[194] bu ilişkinin işleyiş mekanizmasının içeriğine ilişkin olarak da görülebilir. "O halde, meta biçimini alır almaz, emek ürününün anlaşılmaz bir karakter kazanması nereden kaynaklanıyor?"[195] Marx devamında bu soruyu derinleştirerek yeni bir aşamaya varır: "Demek ki meta biçiminin esrarlı bir şey oluşunun nedeni, basitçe, insanlara, kendi emeklerinin toplumsal niteliğini, emek ürünlerinin nesnel nitelikleri olarak, bu şeylerin toplumsal doğal özellikleri olarak yansıtması ve dolayısıyla, üreticilerle toplam emek arasındaki toplumsal ilişkiyi de, şeyler arasındaki, üreticilerin dışında var olan bir toplumsal ilişki olarak göstermesidir."[196] Marx burada faturayı kapitalist üretim ilişkilerine keserek metanın fetiş karakter kazanması sürecinin meydana getirdiği yabancılaşma durumunun metaya insan karşısında fetiş karakter kazandığı sonucunu

[194] Marx, Karl. *Kapital – Cilt 1*, Çev. Mehmet Selik & Nail Satlıgan, Yordam Kitap, 2011, s. 82
[195] Marx, age. s. 82
[196] Marx, age. s. 82

ortaya koyar. Marx devamında bu durumun meta üreten emeğin karakterinden kaynaklandığını[197] ifade eder. Marx'ın bu tespitinden metanın emeğin ve dolayısıyla emeği üreten insanın karşısında konumlandığı bir düzen tasviri ortaya çıkar. İnsan, emeğiyle birlikte, fetiş karakter kazanan metanın karşısında durmaktadır. Meta üreten emeğin fetiş karakter kazanan metayla ilişkisi bu karşıtlık üzerinden devam eder. Bu aşamada fetiş karakter kazanmanın metanın yalıtılmış bir şey olarak orada durmasına sebep olup olmadığı sorusunu sormak gerekli görünmektedir.

Bu soruya cevap aramak için Ian Hodder'ın açıklamasına bakmak yararlı olacaktır. Hodder, şeylerin yalıtılmış olmadığını[198] ifade eder. Dolayısıyla şeyler dış değişkenlerle sürekli bir ilişki halindedirler.

> "Şey kelimesini, günlük hayatımızı dolduran daha gündelik maddelerin yanı sıra, büyük bir çeşitlilik gösteren kendiliklere de -bulutlar, piyanolar, düşünceler, saatler, sesler, bedenler, moleküller, kurumlar, top oyunları- gönderme yaparak zaten kullanmıştım. Dolayısıyla şey, bir yanıyla şaşırtıcı derecede genel bir terimdir. 'Şey' kelimesinin günlük dilde sık sık kullandığımız bir hali de, bir şeyin adı o an aklımıza gelmediğinde ve bizim için sadece bir şey olarak var olduğunda, 'o şey'dir. […] Dolayısıyla şey, mevcudiyeti olan bir kendiliktir. Bununla, şey kısa süreli de olsa sürekliliği olan bir düzene sahiptir demek istiyorum."[199]

Hodder'ın bu ifadesi şeyin kendiliğine vurgu yapar. Hodder buna ek olarak Heidegger'den aktararak şeyin Eski Yüksek Almancadaki karşılığının bir araya gelmek anlamını taşıdığını[200] ifade eder. Bu durumda şey, onun şey olmasına sebebiyet veren bütün etmenlerin mirasıyla orada durmaktadır. Şeyler, Hodder'a göre "maddenin dönüşüm prosesindeki aşamalardan ibarettir"[201]. Buraya kadar Hodder'ın şey kavrayışının tarihsel işleyişteki pozisyonu bakımından Marx'ın fetiş karakter kazanan metasından çok farklı olmadığı öne sürülebilir. Çünkü şey de meta gibi insan emeğinin bir ürünüdür ve onun entelektüel ve fiziksel mirasını üstünde taşır. Fakat Hodder bu yaklaşıma şöyle bir müdahalede bulunacaktır: "İnsanın fiziksel, ekonomik,

[197] Marx, age. s. 83
[198] Hodder, Ian. *Dolanıklık*. Çev. Billur C. Yılmazyiğit, Alfa Kitap, 2018, s. 16
[199] Hodder, age. s. 23
[200] Hodder, age. s. 25
[201] Hodder, age. s. 19

sosyal, düşünsel, psikolojik ve bilişsel varoluşu şeylere bağımlıdır."[202] Bu ifadeden yola çıkarak söylenebilir ki şeyler ve insanlar arasındaki dönüştürücü ilişki karşılıklılık barındırmaktadır. Bu da bizi dolanıklık kavramına götürür.

Hodder, bizim şeyleri yarattığımız gibi şeylerin de bizi yarattığını[203] öne sürer. Şeylere yaşamsal faaliyetlerin sürdürülmesi bakımından bağımlı olduğumuz kabulüyle[204] Hodder, şeylerle insanlar arasındaki ilişkinin karşılıklılığının bir zorunluluk barındırdığına işaret etmiş olur.

İnsan ve şey arasındaki ilişkide bir hiyerarşi bulunup bulunmadığı sorusu bu aşamada önem taşımaktadır. Çünkü bu soruya verilecek cevap dolanıklık kavramının Marx'ın meta ve insan arasına çektiği sınırı içinde barındırıp barındırmadığını da ortaya koyacaktır. Şeylerin yalıtılmamış oluşu, insanların onlarla kurduğu ilişkinin yalnızca insan-şey ilişkisi olarak kalmasına olanak tanımamaktadır. Bunun nedeni şeylere yaklaşırken insan ve şey arasında iki farklı kendiliğin bir araya geldiği bir alan inşa edilmesidir. Bu durum dolanıklığı yaratır; bu sayede şey de insan da tüm kendilik birikimleriyle orada bulunurlar. Dolayısıyla sürekli bir dönüştürücü alışveriş vardır. Hodder, Marx'ın yabancılaşma kavrayışına dolanıklık zemininden itiraz eder. Bu itirazın temeli yabancılaşma aşamasında meta ve insan arasındaki ilişkinin kopmasıdır.[205] Dolanıklık buna müsaade etmez, çünkü dolanık olanlar arasındaki ilişki süreklilik barındırır. Zihin yalnızca simgesel değil, somut ve pratik olanla da iş görür. Dolayısıyla zihin üretir ve ürettiğinin somut karşılığı aracılığıyla dönüşerek bu dolanıklık ilişkisine katılır. Marx'ın yabancılaşmayla işaret ettiği kopuş üretim ilişkileri bakımından ele alınmalıdır hiç kuşkusuz; kopuşa neden olan müdahale politiktir ve dolayısıyla oluşması muhtemel dolanıklık ilişkisinde kopukluğa neden olur. Ancak metanın fetiş karakter kazanması dolanıklık ilişkisinde yaşanacak bir kopukluk açıklanabilir görünmemektedir. Bunun nedeni, Marx'ın yabancılaşmayla işaret ettiği kopuşun aslında dolanıklık aracılığıyla insanın meta tarafından dönüştürülmesi ya da yeniden üretimi sayesinde ortaya çıkan mistifikasyonla ilgili olmasıdır.

[202] Hodder, age. s. 303
[203] Hodder, age. s. 33
[204] Hodder, age. s. 38
[205] Hodder, age. s. 63

Süreklilik barındıran bu karşılıklı dönüşüm yaşam tarzlarını da belirler. "Sosyal olan bütünüyle maddi olanın içinde gömülüdür."[206] Dolanıklığın farklı bir yansıması olarak yerleşim yerlerindeki yapılaşmanın bölgenin çevresel şartları tarafından belirlenmesi gösterilebilir. Bu durumda çevresel şartlardan etkilenen yapılaşma, yapıları ortaya çıkartan insanları hem zihinsel hem de bedensel bakımdan dönüştürecektir. Bu durumun onların yaşam biçimlerini belirleyecek ve bu şekilde onların üretime yeniden katılmaları aşamasında dönüşmüş kişiler olarak üretime katılmalarına imkân verecektir.

> "Şeyler yalıtılmış ve durağan değildir. Madde, enerji ve bilginin karmaşık akışlarında yer alırlar, birbirlerine gereksinimleri vardır, birbirlerinin varlığına ve zamanlamasına bağlıdırlar. İnsanlar daha en başından bu zincirlere dahildir. Ve insanlar gerek bağlantılara gerek arayerlere doğru çekilmeye devam ederler. İnsanlar şeylere bağlıdırlar ve dolayısıyla şeyler arasındaki bağımlı olma hallerine ve bağımlılıklara karışırlar."[207]

Hodder'ın bu dolanıklık analizi şey ve insan arasındaki ilişkinin çok boyutluluğunu ortaya koymak açısından önem taşımaktadır. "İnsanların sosyal dünyası ile şeylerin maddesel dünyası bağımlılık ve bağımlı olma halleriyle birbirine karışarak potansiyeller, ileriye dönük yatırımlar ve tutsaklıklar yaratır."[208] Buradan hareketle artık yavaş yavaş dolanıklılğın tarihsel işleyişi nasıl etkilediği sorusuna cevap bulma aşamasına gelinmekte olduğu görülebilir. Hodder dolanıklığı bağımlılık ile bağımlı olma halinin diyalektiği[209] olarak tanımlar.

Hodder'a göre dolanıklığın içeriği ve etki alanı onu diğer yaklaşımlardan ayırmaktadır. "Ağörgüsü" der Hodder: "mükemmel biçimde maddesel ve madde dışıdır."[210]

> "Dolayısıyla dolanıklık terimi maddecilikten, ekolojik belirleyicilikten, biyolojik indirgemecilikten ve benzerlerinden farklıdır. İnsan toplumundaki dönüşümün ve

[206] Hodder, age. s. 86
[207] Hodder, age. s. 108
[208] Hodder, age. s. 155
[209] Hodder, age. s. 155
[210] Hodder, age. s. 170

> kısıtlamanın kaynağının varoluşun maddesel gerçekliğinden değil, insanlar ile şeyler arasındaki bağımlılıklardan kaynaklandığını düşünüyorum."[211]

Hodder'ın dolanıklığı diğer yaklaşımlardan ayırma çabası anlamlı görünmektedir; çünkü şeylerin maddi ve kültürel inşası ve bu inşanın insan üzerindeki dönüşümüyle birlikte ortaya çıkan yeni durumun insanlar ve şeyler üzerindeki dönüştürücü karşı etkisi, dolanıklığın karmaşık yapısını ortaya koymaktadır. Bu durum dolanıklığı yerel yapar.[212] Dolanıklık yerelde ortaya çıkan ve ortaya çıktığı yerdeki dönüşümün sürekliliğini sağlarken bunu sonu kestirilemeyecek bir yola sokan bir ilke olarak yerelde kalmaya devam eder. Ancak belirtmek gerekir ki farklı dolanıklıklar farklı düzeyde karmaşıklıklara ve etki alanlarına sahiptirler. "Dolanıklıkların, bakış açısına, güce ve tarihsel içeriğe göre değişen merkezleri ve çevreleri vardır."[213]

Hodder bir nesnenin dolanıklıklarına dair bir genelleme yapmanın olanaklı olmadığını[214] ifade eder. Bu durum dolanıklık kavramının tanımlanış biçiminin zorunlu bir sonucudur. Farklı düzeyde ve değişen merkez-çevre ilişkilerine sahip dolanıklıklar farklı boyutta uzantılara sahiptir. Bu durum dolanıklıkların belirli bir rotada süreklilik arz eden teleolojik yapılar olmadığını ortaya koyar. Ancak ilk bakışta yönsüz gibi görünse de dolanıklıklar belirli oranda yönlülüğe sahip olabilirler.

> "İnsan-şey dolanıklıklarında hiçbir yönlülüğün olmadığını söylemek çok zordur. Sağlığa erişimdeki ve servetteki büyük eşitsizliklerin yanında, baştan sona dünyanın gerek insanların kaynakları kullanım miktarı ve yoğunluğu gerek iletişim ve birbirine bağımlılık açısından daha fazla dolanık olmadığını iddia etmek çok zordur."[215]

Dolanıklığın seyrinin dolanıklık ilişkisine giren insan-şey gruplarının oluşturduğu ağırlık merkezlerindeki asimetrik yapı nedeniyle her yerde belirli bir yönlülüğe sahip olmadığı; ama bunun da dolanıklık ilişkilerinin tamamen yönsüz olduğu sonucunu içinde barındırmayacağı fikri bu aşamada benimsenebilir görünmektedir. "İnsan

[211] Hodder, age. s. 180
[212] Hodder, age. s. 185
[213] Hodder, age. s. 191
[214] Hodder, age. s. 187
[215] Hodder, age. s. 289

varlığı şeylikte uyanmıştır ve dolayısıyla 'maddi olmayan bir insan' dediğimizde bu, kendi içinde çelişkilidir."[216]

Marx insanın doğa varlığı olduğunu[217] ifade ederken aslında dolanıklığın temelinde yer alan insan-şey ilişkisinin zeminini kurar. Alman İdeolojisi'nde de buna benzer bir yaklaşım görmek mümkündür. "Tüm insan tarihinin ilk öncülü, doğal olarak, canlı insan bireylerin varlığıdır."[218] Çalışmanın ilerleyen bölümlerinde teleolojik tarih kavrayışının tarihin dinleştirilmesi olduğuna dair bir eleştiri göze çarpar.[219] Bunun nedeni, tarihin yerel ilişkilerin bir toplamı olduğu gerçeğinden uzaklaşıp tarihsel olanın dünya dışı bir belirlenimin hakimiyeti altına sokulmasıdır. Marx ve Engels burada büyük ölçüde Hegel'le tartışmaktadır; fakat bu tartışmanın Kant'ın tarih kavrayışında da dikkat çeken bir durum olduğu ifade edilmelidir. Bunun sebebi Kant'ın insan türüne yüklediği görev olarak ahlâki mükemmeliğe doğru ilerleme fikri ve içinde politik organizasyonun da bulunduğu dünyevi unsurların bu hedefe ilerlemek bakımından uygun şekilde tesis edilmesi gerekliliğine yaptığı vurgudur.

Kant'ın tarih kavrayışına ilişkin tartışmanın geldiği noktada insanın, Kant'ın öne sürdüğü gibi belirli bir hedefe doğru hareket eden bir tarihsel "ilerleyişi" olduğu ifadesinin tarihsel işleyişe dair temellendirmelerle örtüşmediği görülmektedir. Marx'ın tarih kavrayışından Kant'ın da benimsediği teleolojik tarih kavrayışına yönelik itirazların maddi belirlenimi vurgulayan zemini tarihsel işleyişin *Kant'ın Salt Aklın Sınırları İçinde Din*'de ifade ettiği gibi bir ahlâki hedefe doğru yürümek üzere kurulduğu düşüncesini yıkıcı bir etkiye sahiptir. Bu etkiyi daha da derinleştiren ise dolanıklık kavramıyla açıklanan ve insan-şey arasındaki sürekli karşılıklı dönüştürücü etkidir. Bu kavramdan hareketle tarihsel işleyişin oluşumu herhangi bir ön belirlenime dayanmadığı ifade edilebilir. Buna göre tarihin yönü dolanıklıkların yoğunluğu, karmaşıklığı ve oluşturduğu ağırlık merkezlerinin yarattığı etkinin boyutu ölçüsünde

[216] Hodder, age. s. 291
[217] Marx, Karl. *1844 El Yazmaları: Ekonomi Politik ve Felsefe*. Çev. Kenan Somer, Eriş Yayınları, 2003, s. 143
[218] Marx, Karl & Engels, Friedrich. *Alman İdeolojisi*, Eriş Yayınları, 2003, s. 19
[219] Marx, Karl & Engels, Friedrich, age. s. 43-44

değişkenlik gösterecektir. Dolayısıyla önceden belirlenmiş bir ahlâki hedefe doğru gidişin yaratacağı teleolojik tarihsel işleyiş olanaklı değildir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3.ÖDEV (*pflicht*) KAVRAMI

Kant'ın tarih felsefesinin teleolojik işleyiş yapısı ahlâki gelişimin önkoşul olduğu bir yapı üzerine inşa edilmiştir. Bu teleolojik yapı ahlâki gelişimin ve ahlâki bakımdan mükemmelliğe ulaşmanın hedefte yer aldığı bir yolculuğa işaret eder, dolayısıyla tarihsellik insanın ahlâki gelişme sürecine yöneliktir. Önceki bölümde ortaya konulduğu şekliyle belirli aşamaların geçilmesinin zorunluluk barındırdığı bu tarihsel işleyişin Kant felsefesi içinde Kant'ın antropoloji çalışmaları ile *Ebedi Barış*[220] fikri arasında yer aldığı görülür. Ancak burada nihai hedefe yönelmiş bir tarihsel kavrayış üzerine konuşurken dikkat edilmesi gereken husus Kant'ın nihai hedef olarak ortaya koyduğu *Ebedi Barış* fikrinin fiziksel nedensellik bakımından bir zorunluluk taşımadığı ve dolayısıyla insanın fiziksel doğası bakımından bir belirlenim olarak kavranamayacağı; bu nedenle de bir hedef olmaktan öteye gitmediğidir. Öyleyse bunun yalnızca bir ahlâki hedef olarak orada durmasının ne anlamı vardır?

Kant insanın ahlâki bakımdan gelişmesinin türsel bir ödevi olduğunu[221] ifade eder. Bu ifade nihai hedef olarak ebedi barışa yönelmiş olan ahlâki yolculuğun nedenini ortaya koyar; insanın yola çıkış nedenini açıklar. Kant'ın antropoloji çalışmaları çerçevesinde ortaya çıkan sonuçlardan hareketle insanın doğal nedensellik dışında hareket etmesine imkân veren bir bağımsız alana sahip olduğu düşüncesi, onun ahlâki bir yolculuğa çıkma olanağına ulaşılır. Bu durum başlangıçta bir imkân olarak vardır; fakat insan bu yolculuğu, ahlâki mükemmelliğe doğru gitme ödevinden dolayı gerçekleştirir. Ödev olması bakımından ahlâki mükemmelliğe doğru gitmek, ahlâki tarihi kötüden iyiye doğru yönlendirmesi bakımından belirleyici bir önem taşımaktadır. Kant bu ödevin, akıl tarafından insana, ahlâken mükemmel ilk örnek aracılığıyla ve bir teşvik olması amacıyla[222] bildirildiğini ifade eder. Bu açıkça ortaya koymaktadır ki insanın ahlâki yolculuğu ona ahlâki bakımdan akıl tarafından dayatılan bir ödevin ürünüdür. Öyleyse akıl tarafından ödev olarak dayatılan bir görevin özgürlük zemininde yükselmesi nasıl mümkündür?

---

[220] R: 6:124
[221] R: 6:61
[222] R: 6:61

Ahlâki ilerleyişin ödev olarak insanı harekete geçirmesinin devamında ebedi barışla sonuçlanması beklenen ahlâki mükemmellik durumunun da bu ödev aracılığıyla ulaşılabilir olduğu[223] Kant'ın ahlâk kuramının bir sonucudur. Önceki paragrafın kapanışını yapan soru buradan hareketle genişletildiğinde, ebedi barışa giden ahlâki yolculuğun *tüm aşamalarıyla* özgürlükle çelişip çelişmediği sorusu orada durmaktadır.

Bu soru, özgürlüğün ahlâki eylemde bulunmayla nasıl bir ilişkisi olduğunu açığa çıkartması bakımından önem taşımaktadır. Ödev kavramının özgürlüğü ortadan kaldırıp kaldırmadığı sorusu bu tartışma ekseninde yerine oturacaktır.

Ödevin eylemin motivasyonuyla olan ilişkisini soruşturmayla ilgili olarak felsefe tarihinde kısa bir yolculuğa çıkmak ve soruyu bir örnek üzerinden ayağa kaldırmak yararlı olabilir. Sokrates, Euthyphron'la karşılaşmasından sonra onunla giriştiği sohbette şu soruyu sorar: "Şimdi şöyle düşün: Dine uygun olan dine uygun olduğu için mi tanrılar tarafından sevilir, yoksa tanrılar tarafından sevildiği için mi dine uygundur?"[224] Sokrates'in bu soruyla açmaya çalıştığı meselenin eylem ve eylemin motivasyonu arasındaki ilişki olduğu açıktır; bu soruya cevap aramakla aslında dine uygun olan eylemin bu uygunluğa kendi başına dine uygun olmakla sahip olup olmadığını sorgular. Yani burada sorgulanan, dine uygunluğun yalnızca dine uygun olmaktan mı yoksa yoksa tanrılar tarafından onaylandığı için dine uygun olduğudur. Böylelikle eylemin sebebinin onun dine uygun olup olmadığıyla ilişkisi açığa çıkacaktır.

Sokrates'in yukarıda çıkış noktası verilen soruşturmasını Kant'ın ahlâk tartışmasına aktarmak gerekirse şu soru ortaya çıkacaktır: Bir eylemin ahlâkiliği onun yasaya uygun olmasından mı kaynaklanır, yoksa onu ahlâki yapan yasadan dolayı gerçekleşmiş olması mıdır? Problemin özü Sokrates'ten Kant'a kadar aynı kalmıştır. Değişen şey kavramlar ve tartışmanın etrafındaki kültürel-felsefi örüntüdür.

[223] R: 6:151
[224] Platon. *Euthyphron: Dindarlık Üzerine*. Çev. Güvenç Şar. Kabalcı Yayınevi, 2011, 10A

Eylemin ahlâki bakımdan değerlendirilebilmesi için ilk olarak ahlâkilik zeminine oturması gerekmektedir. Bu nedenle de doğal nedensellikten bağımsız bir zemin olan özgürlüğe ihtiyaç vardır. İnsan Kant'a göre, özgür eylemde bulunabilme yetisine sahiptir; bu sonuca Kant'ın I ve II. Kritik'teki açıklamalarından kolayca ulaşılabilir. Buna ek olarak Kant kritik öncesinde yer alan antropoloji çalışmalarında da bu meseleye yer vermiştir. Öyleyse özgürlük zemininde ortaya çıkan bir eylemin ahlâki bakımdan bir değerlendirmeye tâbi tutulması konusunda artık bir engel kalmamıştır. Bu durumda özgür bir eylemin ahlâken iyi olup olmadığına nasıl karar verilir? Yukarıda sorulan soruya geri dönmek gerekirse, eylemi ahlâki bakımdan iyi yapan yasaya uygunluğu mudur, yoksa yasadan dolayı yapılması mıdır? Ödev kavramı yasa ve eylem arasında nereye oturmaktadır? Ödevin yasa ve eylem ilişkisine dahil olması özgürlük kavramının bu tartışmadaki ele alınış biçimini nasıl etkiler?

Bu aşamada ilk olarak ödev meselesinin Kant tarafından nasıl kavrandığını ve bu tartışma içinde nereye konumlandırıldığını ele almak gerekmektedir.

Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi* adlı metninde ödev kavramını şöyle tanımlamaktadır: "Ödev, yasaya saygıdan dolayı yapılan eylemin zorunluluğudur."[225] Bu tanıma Kant, iki önermenin sonucunda ulaştığı üçüncü bir önerme olarak yer verir. Kant'ın ele aldığı ilk iki önerme ise bir eylemin ahlâki değeri üzerinedir.

Kant'ın ödev kavramını tanımlamasına zemin hazırlayan ilk iki önermeye geçmeden evvel bu tanımı değerlendirmekte yarar var. Bu tanım içinde bir yasa (*gesetz*), bu yasaya duyulan saygı ve bu çerçevede ortaya çıkan bir zorunluluk barındırıyor. Bu aynı zamanda ilk iki önermenin de içeriği olarak da görülebilir; çünkü sırasıyla ele alındığında bir zorunluluk olarak ödevin ortaya çıkması için öncelikle yasa ve bu yasaya duyulan saygının orada olması gerekecektir. Yasa kavramı eylemi ahlâki bakımdan belirleyen kuralları ifade etmek amacıyla kullanılır burada. Karl Ameriks bu durumun işleyişi belirleyen doğa yasalarından farklı olmadığını[226] ifade

[225] G: 15
[226] Ameriks, Karl. *Kant and the Historical Turn: Philosophy as Critical Interpretation*. Oxford University Press, 2006, s. 102

eder. Ancak devamında bir ayrıma gider: ahlâk yasalarını doğa yasalarından ayıran, ahlâk yasasının failin eylemleri üstündeki belirleyiciliğinin, doğa yasalarının yaptığı gibi yalnızca o anki eylemi belirlemekle sınırlı kalmadığına dikkat çeker. ahlâk yasası bundan sonraki davranışların da nasıl olması gerektiğini belirleyen bir şey. Bu da ancak failin ahlâki eylemde bulunma olanağı ile mümkün. Ayrıca ahlâk yasasının yasa olmasına olanak tanıyanın da yasanın evrenselliği olduğunu ifade etmek gereklidir.[227] Bununla birlikte The Cambridge Kant Lexicon'un ödev (*pflicht*) kavrama ilişkin maddesinde, Kant felsefesinde insan oluşun kendinde taşıdığı değerle bağı olduğuna[228] işaret edilir. Devamında insan olmaktan dolayı sahip olunan değer özgürlüğe ve aklî temsiliyete dayanmaktadır;[229] bu nedenle "[…] Kant insanın kendisine karşı ödevlerini ahlâk felsefesinin merkezine koyar."[230]

Kant'ın ödev (*pflicht*) kavramı hakkındaki anlatıları ve bu kavrama yönelik bir soruşturma yürütülürken kavramın tanımı ve içeriğinin iç içe geçtiği bir anlatımlar bütünü görülebilir. Bu durumun filozofun kavramın tanımından çok içeriğine ve içeriğinin ahlâk felsefesi içindeki karşılığına yönelik yeniden kurma çabasından kaynaklandığı da söylenebilir; dolayısıyla Kant'ın net bir kavramsal tanımlamadan ziyade bir çözümleme ve konumlandırma çabasından hareketle ödev kavramına yaklaştığını ifade etmek mümkündür.

Bu aşamada ödev (*pflicht*) kavramına ilişkin bir açıklama yapmak gerekli görünmektedir. Cambridge Kant Lexicon, Almanca *pflicht* kavramını İngilizce'de *duty* kelimesi ile karşılar.[231] *Duty* ise Türkçe *görev* kavramıyla örtüşür. Buradan hareketle *ödev* kavramının *görev* kavramıyla arasındaki farkı gözetmek gerekli görünmektedir. Türkiye Felsefe Kurumu'nun yaptığı Kant çevirilerinde *Pflicht, ödev* kavramıyla karşılanacak şekilde çevrilmiştir ve buradan hareketle Türkçe konuşulan çevrelerde bu kavrama ilişkin egemen kavrayışın bu şekilde inşa edilmesi sonucuyla karşılaşılmaktadır. Ödev kavramı ödevi gerçekleştirmesi beklenen kişinin edilgen olduğu bir durumu imler; bu aynı zamanda ödevi veren bir dış unsurun varlığını da

[227] Moran, A. Kate, *Kant's Ethics*, Cambridge University Press, 2022, s. 7
[228] Wuerth, Julian (ed). *The Cambridge Kant Lexicon*, Cambridge University Press, 2021, s. 165
[229] Wuerth, age. s. 165
[230] Wuerth, age. s. 165
[231] Wuerth, age. s. 165

gerekli kılar. Bu durum Kant'ın ahlâk kavrayışıyla örtüşmez. Bunun nedeni, ileride ele alınarak temellendirileceği üzere, Kant'ın ahlâki yasa koyucu olarak gördüğü insanın hem yasanın kaynağı olması hem de bu yasanın bizzat uygulayıcısı olmasıdır. Bu nedenle de ödev kavramının insan ve ahlâki yasa koyucu olma meselesi arasındaki ilişkiyi karşılamadığı ifade edilebilir. *Pflicht* kavramının dilimize Kant metinleri aracılığıyla ödev olarak aktarılmış olması bu bağlamda sorunlu görünmektedir. Prof. Dr. H. Sinan Özbek ile bu mesele hakkında yapılan görüşmelerde *Pflicht* kavramının Almanca ve İngilizce'deki karşılıklarının da incelenmesiyle birlikte tespit edilen sorun, kavramın Türkçe Kant çalışmalarında yerleşmiş çevirisini bu çalışmada da kullanmaya -sürekliliği sağlamak amacıyla- devam etmekle birlikte, çevirinin barındırdığı soruna ilişkin böyle bir not düşülmesi uygun bulunmuştur. Bu noktada *görev* kelimesinin, *Pflicht* kavramının Türkçe karşılığına daha uygun olacağı fikrini öne sürmekte, kavramın kişinin etkin olduğu bir durumu imlediği kabulünden hareketle, bir engel görülmediği de belirtilebilir.

Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*'nde ödev kavramını kendisinden önceki iki önermenin sonucu olan bir üçüncü önerme olarak ortaya koyarken, ilk iki önermede ödev kavramının tanımını oluşturan üç öğeden yasanın varlığı ve var olan yasaya saygı meselelerini ele alır; zorunluluk zaten ödev kavramının eylem ve yasayla ilişkisinin tamamlayıcı unsuru olarak görülebilir.

Kant temellendirmeye eylemlerin ödeve uygun olması gerekliliği[232] ifadesiyle başlar. Ödev, iyi isteme kavramını kendinde barındırmaktadır ve iyi isteme kendi başına saygı görmeye layıktır.[233] Dolayısıyla burada ilk olarak dikkat edilmesi gereken husus iyi istemedir. İyi istemenin temellerine bakmak gerekirse şununla karşılaşılabilir:

> "Bir organizma olan, yani yaşam amacına uygun olarak düzenlenmiş bir varlığın doğal kuruluşuna ilişkin ilke olarak şunu kabul edelim: Bu varlıkta herhangi bir amaç için olan bir alet yoktur ki aynı zamanda o amaca en uygunu, en uyarlısı olmasın. Şimdi, eğer aklı ve istemesi olan bir varlıkta doğanın asıl amacı bu varlığın korunması, refahı, tek

[232] G: 12
[233] G: 12

> kelimeyle mutluluğu olsaydı, doğa bu amacın gerçekleştiricisi olarak bu yaratığın aklını görmekle, pek isabetsiz bir gerçekleştirici bulmuş olurdu."[234]

Kant'ın burada vurguladığı şeyin insanın yaşam amacına uygun olarak düzenlemiş bir varlık olmak bakımından aklın ve istemenin sahibi olarak kuruluşunun yine akıl ve isteme merkezinde gerçekleşebileceği fikri olduğu görülmektedir. İlk bölümde ele alındığı şekliyle insanın hayvani doğasından bağımsız bir ahlâki doğaya sahip olmasına imkân tanıyan bu düzenlenme hali onun bu yanıyla diğer varlıklardan ayrıldığı ve dolayısıyla da diğer varlıkların kendi organizasyonlarından hareketle inşa ettikleri var olma haline benzer şekilde akıl sahibi varlık olarak insan olmak bakımından buna uygun bir varoluş inşa etme imkânına sahiptir. Burada bahsedildiği şekliyle insan olmak bakımından, insan olmaya uygun bir var olma halinin ahlâki bir var olma hali olduğu söylenir. Ancak tam da burada Kant'a Marx'ın 1844 Elyazmaları adlı metninden bir itiraz yükseltilebilir. Marx şöyle der:

> "İnsan doğrudan doğruya bir doğal varlıktır. Doğal bir varlık ve yaşayan doğal bir varlık olarak, bir yandan da doğal yaşama güçleri vardır – etkin doğal bir varlıktır. Bu güçler onda yönsemeler ve yetenekler olarak –itkiler olarak- vardır. Öte yandan doğa, bedenî, duyusal, nesnel bir varlık olarak, hayvanlar ve bitkiler gibi, acı çeken, koşullanmış ve kısıtlı bir yaratıktır."[235]

Marx'ın bu itirazının Kant'ın insan kavrayışının -Takiyettin Mengüşoğlu'nun ifade ettiği gibi gnoseolojik olan- düalist yapısına yönelik bir müdahale olduğu sonucuna ulaşılır. Çünkü Kant, her ne kadar insanı -önceki bölümde aktarıldığı şekliyle- bilgi bakımından tamamlayıcı iki unsurun birlikte gerçekleşmesiyle kavrıyor olsa da ahlâk alanını insanın sonradan ortaya çıkan bir unsuru olarak görme eğilimini sürekli olarak ortaya koyan bir yaklaşıma sahiptir.[*] Burada Marx'ın insan kavrayışının, insanın doğa

---

[234] G: 10

[235] Marx, Karl. *1844 El Yazmaları: Ekonomi Politik ve Felsefe*. Çev. Kenan Somer, Eriş Yayınları, 2003, s. 168

[*] Ahlâki bir varlık olarak insan, önceki bölümde de aktarıldığı üzere bu özelliğini aklın pratik kullanımı aracılığıyla yasa koyan özgürlük ideasından alır. Ancak bu durum yapıp etmeler düzlemi içinde ele alındığında özgür eyleme yetisinin ahlâki alanı doğrudan meydana getirdiğini söylemek olanaksızdır. Bunun sebebi *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*'nden hareketle yukarıda verildiği şekliyle bir eylemin yasaya uygun şekilde ve yasaya saygıdan dolayı yapılmış olması gerekliliğidir. Bunun olanaklı olabilmesi de ancak insanın yasayla ilişki kurabilmesiyle başlar. Bu da maddi alanda bir zamansallık zorunlu kılmaktadır. Bu nedenle her ne kadar ahlâki alan saf aklın bir idesi olan özgürlüğün aklın pratik kullanımı sayesinde olanaklı hale gelse de eylem düzleminde tek tek kişiler için bir zamansallık söz konusudur.

yasalarına tâbi olan hayvani alanının ahlâki alandan bağımsız ve aşağı bir pozisyonda ele alınmasına karşı bir tutum sergilediği göz önüne alındığında Kant'ın insan kavrayışının ve onu insan yapan özellikleri sınıflandırma şeklinin antropolojik gerçekliğin varsayımsal bir yoruma tâbi tutulmasından kaynaklandığı sonucu ortaya çıkar. Buradan hareketle Kant'ın, -her ne kadar antropolojiyi felsefi bağlamda insanı anlama çabası için yardıma çağırmış olsa da- antropolojiden elde ettiği insana ilişkin verileri varsayımsal bir yorumlamanın sonucunda ereksel bir düzleme taşıdığı söylenebilir. Francis Bacon, *Tanrıtanımazlık Üzerine* başlıklı denemede insanın ahlâki alanına dair şöyle bir açıklama yapar:

> "Şurası kesin ki, insan bedence hayvanın akrabasıdır, Tanrı'yla irtibatı kesilirse ruhça aşağılık ve sıradan bir yaratık olur çıkar. Ayrıca böyle kişiler, insan doğasındaki yüce gönüllülüğe ve yükselişe de zarar verir."[236]

Bu açıklamadan hareketle Bacon'ın da Kant ile benzer bir çizgide hareket ettiği görülür. Bacon'ın açıklamasında yer aldığı şekliyle insanın Tanrı'yla kurduğu irtibatın Kant felsefesindeki karşılığının ahlâk zemini olduğu düşünüldüğünde, Bacon ve Kant'ın bu düalizmi farklı kavramsallaştırmalarla hayata getirdiği söylenebilir. Ancak Blaise Pascal'ın cisim ve ruhun birlikteliğine ilişkin Aziz Agustinus'tan yaptığı alıntı[237] ve buna dayanarak öne sürdüğü şekliye cisim ve ruhun insandaki birliğinin onun özvarlığı[238] olduğu fikri bu kavrayışa ters görünebilir. Fakat yine de Pascal ve Aziz Agustinus'un yaklaşımının Kantçı düalizme doğrudan bir itiraz olarak görüldüğünü ifade etmek zordur. Bunun nedeni ise zaten cismi ve ruhu birbirinden bağımsız iki unsur olarak kabul ederek hareket ediyor olmalarıdır. Bu fikrin kökü Seneca'ya kadar götürülebilir; Seneca, De Providentia'da şöyle ifade eder: "[…]iyi insanlar ile tanrılar arasında erdemin yarattığı bir dostluk vardır.[239]

---

[236] Bacon, Francis. *Denemeler: Güvenilir Öğütler ya da Meselelerin Özü*. Çev. C. Cengiz Çevik & Melike Çakan. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020, s. 76

[237] *Modus quo corporibus adhærent spiritus comprehendi ab homine non potest, et hoc tamen homo est*. Aziz Augustinus, *Civitas Dei*, XXI. 10.

[238] Pascal, Blaise. *Düşünceler*. Çev. Devrim Çetinkasap, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020, s.35

[239] Seneca. *De Providentia: Tanrısal Öngörü*. Çev. Çiğdem Dürüşken, Alfa Basım Yayın, 2019, s.35

Kant Birinci Kritik'te özgürlüğü transzendental ide olarak ortaya koyar, Üçüncü Antinomi'de[240] ortaya attığı tez ile özgürlük için doğal nedensellik dışında bir zemini olanaklı kılar. Antropoloji çalışmalarıyla da birlikte ele alındığında Kant'ın insanı ahlâki dünyaya sahip olabilme imkânı bulunan bir varlık olarak diğer varlıklardan ayırdığı önceki bölümde ifade edilmişti. Bu aşamada, biyolojik organizasyonun ahlâki bir dünyaya sahip olmasına fırsat verdiği insanın kendini tam anlamıyla bu ahlâki dünyanın kuruluşu aracılığıyla gerçekleştirebileceği kabulüne Kant'ın hangi yolla vardığı sorusuna cevap verilmelidir. Burada belirleyici olan insanın akla sahip olması mıdır yoksa aklın kendi başına bir yeti olarak ahlâki dünyayı kendinde barındırması, onun insanda bulunmasıyla insanı diğer varlıklardan ayrı mı kılmıştır?

Bu soruya şöyle bir cevap getirmektedir Uluğ Nutku: "Eğer evrenin herhangi başka bir yerinde insandan başka akıl sahibi olan varsa, o insan formunda olmasa bile, aynı ahlâk yasası doğrultusunda bağlanacak ve eyleyecektir"[241] (Nutku, 2016: 94). Bunun temelinde ise insanın akıl sahibi olmasına dayanan antropolojik açıklama ve dolayısıyla -Uluğ Nutku'nun da vurgu yaptığı şekliyle- numenal alanla kurulan ilişki[242] vardır. Uluğ Nutku'nun burada kurduğu bağlantı anlamlı görünmektedir; fakat ulaşılan sonuç bir varsayım olmaktan öteye gitmez. İnsanın akıl sahibi olmaktan dolayı sahip olduğu ahlâki dünya, ahlâk yasasının taşıyıcısı olmak bakımından insanın kendinde bir amaca dönüştüğü bir düzlem yaratır. Akıl ve özgürlük sayesinde ortaya çıkan ahlâki dünya insanın bir ahlâki varlık olarak kurulmasına olanak tanıyor ve önceki sayfalardaki ifadeye dönüldüğünde Kant'ın bunu kişi olmanın gerçekleştiricisi olarak ortaya koyduğu görülmektedir. Bu açıklamanın türsel bir genellemeye işaret ettiği açıktır; dolayısıyla da insanın akıl zeminindeki ahlâki varoluş imkânının her insan için insan olmaktan dolayı geçerli olduğu sonucuna ulaşılır. Kant'ın antropoloji çalışmalarından ve ahlâk felsefesi içinde aklın tuttuğu yer bakımından ele alındığında akla verilen merkezi ve belirleyici önemin aklı insandan bağımsız bir unsur olarak ele alma eğilimi gösterilmesine yol açmış olabilir. Tarih kavrayışına ilişkin bölümde ifade edildiği gibi Kant'ın akla yüklediği işlevin insanın hayvani yanıyla sürekli bir mücadele içinde bulunmasını da talep ettiği göz önüne alındığında insanın birbirine

[240] KrV A444/B472
[241] Nutku, Uluğ. *Yeniçağ Felsefesinde A Priori Problemi*. Doğu Batı Yayınları, 2016, s. 94
[242] Nutku, age, s. 94

karşıt iki unsurdan oluştuğu ve dolayısıyla da bu unsurlardan biri olan aklın insandan bağımsız şekilde var olduğu fikrinin temellendirilmesi de kolaylaştırır. Aklın insanın biyolojik organizasyonu içine dışarıdan dahil edildiği gibi sorunlu bir sonuca vardırılabilecek bu akıl yürütme silsilesini durdurmak gerekir; çünkü bu akıl yürütme silsilesi sonucunda ulaşılabilecek iki türlü sonuç vardır: Birincisi aklın kendi başına etkin bir varlık olarak doğada bulunduğu sonucu, ikincisi ise aklın bir üst kurucu varlık tarafından canlıların bir kısmına dağıtılmış olmasıdır. Burada absürt olan aklın doğada kendi başına etkin bir varlık olarak bulunması fikridir ve bu görüş kabul edildiğinde ortaya çıkacak olan sonuç Uluğ Nutku'nun ifadeleriyle örtüşmektedir. Çünkü bu sonuca yalnızca aklın insandan bağımsız bir varlık olarak insanın insan olmaklığına dahil olmayı kabul etmesi halinde ulaşılabilir ve bu da aklın kendi başına karar verme yetisine sahip olan bir yapıya sahip olması anlamına geleceğinden sorunludur. Bunun nedeni ise Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nde vurguladığı muhtevasız düşüncelerin boş olduğu[243] fikridir. Bu aşamada aklın insan formunda olmayan başka bir varlıkta bulunmasının bu açıklamayla çelişmeyeceği söylenebilir; ancak burada itiraz edilen nokta insan formunda olmayan başka varlıklarda da aklın aynı işleyiş ilkeleriyle hareket edeceği fikrinden çok aklın bu işleyiş ilkelerine zaten insandan bağımsız şekilde sahip olduğu vurgusudur. Dolayısıyla insana ahlâki bir var oluş inşası imkânını tanıyan aklın insanda bulunma biçiminin insandan bağımsız bir dayanağa sahip olduğu düşüncesinden hareketle ulaşılabilecek sonuçlardan ilki bu şekilde bertaraf edilebilir görünmektedir. Ulaşılabilecek ikinci sonuç ise şudur: Aklın insandan bağımsız varlığının aklın aktif bir varlık olarak doğada bağımsız şekilde bulunmadığı bir olası senaryoda insanla bir araya gelmesini sağlayacak etkin bir üst varlığın gerekliliği. Bu muhtemel sonuç bir yüce varlığı zorunlu kılar. Yüce varlığın ve bilgisinin imkânı üzerine Kant felsefesi içinden yürütülecek bir tartışmaya, çalışmanın sonraki bölümünde yer verilecektir; fakat bu aşamada belirtmek gerekir ki yüce varlığın buradaki rolü kabul edilse dahi bu rolün aklın insan türünün varlığa gelmesinden sonra ona dahil edilmesi fikriyle örtüşmeyeceği söylenebilir. Bunun nedeni açıktır: Yüce varlığın insanı insan olmak bakımından tasarlamadan varlığa getirmesi ve sonrasında aklın insan olmaklığa dahil edileceğine karar vermesi ihtimali aklın insana ne zaman dahil edildiği sorusunu beraberinde getirir. Her ne kadar cennetten düşüşün insanın

[243] KrV A51/B75

akılla iş görmeye başlamasına işaret ettiği söylenebilir olsa da insanın düşüşten önce cenette geçirdiği vaktin türsel bir deneyim olmadığı bu aşamada ifade edilmelidir. Kaldı ki cennetten düşüşe sebebiyet veren eylem Tanrı'nın iradesine karşı gelmek anlamı taşımakta ve bu nedenle de aklın insana yüce bir varlık tarafından verildiği tezine ters düşmektedir. Burada bilgi ve akıl arasında bir ayrım yapmak gerektiği ifade edilebilir ve bu ifade yerinde olacaktır. Çünkü Tanrı'nın iradesine karşı gelmek aklı elde etmekle değil, akılla iş görmeye başlamakla ortaya çıkmıştır. Fakat bu durumda da aklın Tanrı tarafından insana ne zaman bahşedildiği belirsizdir ve bu nedenle de insanın biyolojik organizasyonuna kuruluşunda dahil olup olmadığı hakkında fikir belirtmek mümkün görünmemektedir.

Dolayısıyla Uluğ Nutku'nun bu tartışmayı sürdürmeye sebep olan ifadesi yerinde görünmemektedir. Uluğ Nutku'nun yaklaşımı her ne kadar Pratik Aklın Eleştirisi'nde Kant tarafından öne sürülen bir açıklamaya dayansa da[244] burada ortaya çıkan ikilik Kant'ın ahlâk felsefesinin antropolojik bir varlık olarak insanın kavrayışıyla karşı karşıya gelmesini doğurur. Bu durumda artık doğal nedensellik ve ahlâki nedensellik birbirinden yalnızca ayrı değil aynı zamanda birbirine karşıt iki unsur gibi görünmektedir. Buradaki çatışmanın sebebi Kant'ın insan kavrayışından hareketle ortaya çıkan iki farklı nedensellik ilişkisi ve bu nedensellik ilişkilerinin birbiriyle karşıtlığıdır. Bu iki nedensellik türünün de insanın doğasında var olduğu hem kritiklerde hem de antropoloji çalışmalarında ortaya çıkar. Bu durumda karşı karşıya çatışmanın sebebinin ne olduğu ise görünen o ki antropolojik zeminin dışında durmaktadır. *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde Kant, özgürlüğün ahlâk yasası sayesinde bilindiğini[245] belirtir. Dolayısıyla Kant'ın burada yaptığı, tarih kavrayışına ilişkin olarak önceki bölümde ifade edilenlerin tam tersi şekilde insanın ahlâk yasası aracılığıyla özgürlüğü bilebildiğini ifade etmektir. Aslına bakılırsa Kant'ın buradaki yaklaşımının kendi içinde tutarlı olduğu ifade edilebilir; özgürlüğün bilgisine -saf aklın düzenleyici bir idesi olması bakımından- ulaşmanın imkânsızlığı göz önüne alındığında ve bu düzenleyici idelerin yalnızca aklın pratik aracılığıyla bilinebilir

[244] Kant, Pratik Aklın Eleştirisi'ndeki bahsi geçen açıklamasında akıl ve isteme sahibi tüm varlıkların ahlâk yasası kapsamına girdiğini söyler. Bkz. KpV s. 37
[245] KpV: s. 35

olduğu[246] ifadesinden hareketle ahlâki nedenselliğe ilişkin antropoloji dışı bir yaklaşım tutarlı görünmektedir. Fakat bu yaklaşıma şöyle bir itiraz getirilebilir: Eğer insan özgürlüğün bilgisine ahlâk yasası sayesinde ulaşıyorsa, o halde insanın özgür eyleyebildiğinin farkında olması için ahlâk yasasının bilgisine mi sahip olmalıdır? İnsan doğal nedenselliğin dışında hareket etmek, yani fiziksel yasaların tüm belirleniminin dışında eylemek için ahlâk yasasının bilgisine sahip olmak zorunda değildir; bunu bilmeden de pekâlâ özgür eylemde bulunabilir. Bu durumda insanın özgür eylemde bulunmasının, eyleminin ahlâki olup olmamasıyla bir ilgisinin olup olmadığı da tartışmalı hale gelir. Ancak burada dikkat edilmesi gereken husus Kant'ın ahlâk yasasına uygun eylemeyi özgürlükle eş tutmadığıdır. Kant'ın burada yaptığı şey, ahlâki eylemde bulunma imkânına sahip bir varlık olarak insanın doğal nedenselliğin dışına çıkabilme kabiliyetinin ve dolayısıyla da doğal nedenselliğe uygun eylediği takdirde elde edeceği hazları reddetme kabiliyetinin bulunduğunu ifade etmesi ve bu sayede de özgür eylemde bulunabilme yetisini işleterek kendini ahlâki nedensellik dünyasında bir değerler evreninin içine sokabilme yetisine vurgu yapmaktır. Ancak insanın teleolojik tarihine ilişkin tartışmayı sürdürürken kurulan antropolojik zeminden hareketle ele alındığında özgürlük ve ahlâk ilişkisinin oturduğu zemin Pratik Aklın Eleştirisi'ndeki ifadeden hareketle ortaya çıkacak bir yaklaşımdan daha tutarlı görünmektedir. Bunun nedeni ise insanın özgür eylemde bulunabilme olanağının antropolojik bakımdan deneyimlenebilir olmasıdır. Özgürlüğün teorik bilgisinin nasıl kavranacağına dair felsefi bir soruşturma ancak bu zeminde anlamlı hale gelir.

Burada ortaya çıkan problemin esas zemininin ahlâk ve özgürlük kavramlarına ilişkin bir öncelik-sonralık sorunu olduğunu belirtmek gereklidir. Önceki bölümde ele alınan doğal durum tartışmasında olduğu gibi teorik düzlemde ortaya konulan ve sonucunda bir hiyerarşik ilişkinin okuyucuya verildiği ahlâk ve özgürlük ilişkisi, antropolojik zeminde ele alındığında farklı bir ilişki ağı halinde ortaya çıkar. Bir kavramın olanağına ilişkin teorik bir temellendirme yapmanın kendisi, o kavrama ilişkin teorik bir tarihsel soruşturma yapmaya dönüşür ve bu haliyle belirsiz bir öncelik-sonralık durumunun ortaya çıkmasına sebep olmaktadır. Bu nedenle ahlâk ve özgürlük ilişkisinde Kant'ın teorik felsefesinin karşısına pratik alana ilişkin bir

[246] Kant, Immanuel. *Lectures on Philosophical Theology*. Trans. Allen W. Wood & Gertrude M. Clark, Cornell University Press, 1986, s. 111

tartışmaya temel teşkil etmesi maksadıyla Kant'ın antropolojik çalışmalarını koymak yerinde görünmektedir. Tartışmanın bu zeminde ilerlemesi tercihinden hareketle çalışmaya devam etmek uygun görünmektedir.

İnsanın hayvani ve ahlâki dünyalarının farklı olduğuna dair Kantçı yaklaşım antropolojik bir zeminde ifade edilmektedir ve buradan hareketle insanın ahlâki bir varlık olarak kendini kurmasının imkânı doğar. Bununla brlikte ahlâki ve doğal nedensellik ayrımı da insanın eyleme özgürlüğü temelinde tutarlı görünmektedir. Ancak burada karşılaşılan sorun insanın ahlâki ve hayvani dünyalarının kopukluğunun boyutlarıdır. Daha doğrusu aslında buradaki kopukluk tamamen ahlâki dünyanın zemininde yer alan aklın kopukluğu temelinde ortaya çıkar. Bu durumda insanın hayvani varoluşunun insan olmaklığın içinde doğrudan yer aldığı ve aklın bu tamlığı sağlamak üzere dışarıdan buna dahil olduğu çıkarımına ulaşmak zor görünmemektedir. Önceki bölümde Kant'ın insanın ahlâki varoluşunun insana diğer varlıklar karşısında bir üstünlük atfetmesine neden olduğu aktarılmıştı. İnsanın biyolojik organizasyonunun içinde aklın tuttuğu yer ve aklın diğer varlıklar karşısında insana sağladığı üstünlük birlikte düşünüldüğünde Kant'ın bu kavrayışının tutarlı olduğu ifade edilebilir. Bunun sebebi, Kant'ın değer kavrayışının ahlâki eyleme imkân veren özgürlük zeminini zorunlu kılmasıdır.[247]

Birinci önermeye dönmek gerekirse, eylemi ahlâki bakımdan yargılanabilir kılanın insanın doğal nedensellikten bağımsız ve dolayısıyla özgür istemeyle gerçekleştirmesi olduğu kabulünden hareketle iyi istemenin temel koşul olduğu sonucuna ulaşılır. "Dünyada, dünyanın dışında bile, iyi bir istemeden başka kayıtsız şartsız iyi sayılabilecek hiçbir şey düşünülemez."[248] İyi isteme burada özgür eylemenin ahlâki bakımdan yönlendirilmesinin ilk aşamasını oluşturur. Eylemin iyi isteme doğrultusunda yapılması onun iyiye yönelmesinin ilk adımıdır, onun ahlâki dünyaya dahil olma aşamasıdır. İkinci önerme ise bu eylemin ahlâki bakımdan değerini belirler.[249]

[247] G: s. 16
[248] G: s. 8
[249] G: s. 15

> "İkinci önerme şudur: ödevden dolayı yapılan bir eylem, ahlâksal değerini, onunla ulaşılacak amaçta bulmaz, onu yapmağa karar verdirten maksimde bulur; dolayısıyla bu değer, eylemin nesnesinin gerçekleşmesine değil, arzulama yetisinin bütün nesneleri ne olursa olsun, eylemi oluşturan istemenin yalnızca ilkesine bağlıdır."[250]

Bu açıklama ödev kavramına ilişkin yukarıda yapılan çözümlemeden hareketle yasaya saygı ilkesiyle örtüşmektedir. Yasaya uygun eylemenin ahlâksal değerinin, yasaya duyulan saygıdan dolayı olduğuna işaret eder. O halde Euthyphron diyaloğunda Sokrates'sin Euthyphron'a sorduğu sorunun Kant felsefesi içinde tekrar formüle edilmiş halinden hareketle eylemi ahlâki yapanın onun yasaya uygun eylenmiş olmasıdır denebilir. Euthyphron'un babasından şikayetçi olması da bu tartışma çerçevesinde ele alınabilir. Sokrates'in Euthyphron'un babasını şikayet etmesinden dolayı yaşadığı şaşkınlıktan hareketle Euthyphron'un Sokrates'e verdiği cevap burada belirleyici olacaktır. "Sokrates, öldürülenin yabancı ya da akraba olmasının farklı şeyler olduğunu sanman, üstelik düşünülmesi gereken en önemli şeyin katilin haklı yere mi yoksa haksız yere mi cinayet işlemesi olduğunu görmemen, eğer haklıysa serbest bırakılması, haksızsa, katil aynı evi ve aynı sofrayı paylaştığın biri de olsa, ona dava açılması gerektiğini düşünmemen tuhaf şey doğrusu."[251] Buradaki ifadeye göre Euthyphron'un babasını şikayetine sebep olan şey suçu işleyenin babası ya da bir başkası olması değil, yasaya uygun hareket edilmemesi olarak görülebilir. Burada ilk bakışta, Euthyphron'un davranışıyla Kant'ın eylemin ahlâki değeri için koyduğu şartlar tam anlamıyla örtüşmüyor gibi görünebilir. Bunun nedeni diyaloğun Euthyphron'un öldürme eyleminin haksız olduğuna ilişkin çıkarımı ve bu çıkarımdan hareketle babasını şikayet etmesinden dolayı tartışmanın merkezinde Euthyphron'un var olduğu izleniminin ortaya çıkma ihtimalidir. Ancak burada ele alınan temel sorunun en başta ifade edildiği gibi eylemin yapılmasının yasadan dolayı ahlâki olup olmadığı sorusu olduğu göz önüne alındığında bu tehlike ortadan kalkar. Euthyphron'un babasını şikayet etmesi ise tartışmayı bir ölçüde farklı bir zemine taşımayı gerektireceğinden bu aşamada soruşturmayı o yöne götürmemek çalışmanın bütünlüğü açısından uygun görünmektedir.

---

[250] G: s. 15

[251] Platon. *Euthyphron: Dindarlık Üzerine*. Çev. Güvenç Şar. Kabalcı Yayınevi, 2011, 4B

Euthyphron'un Sokrates'e verdiği cevapta ifade ettiği şey yasaya uygun davranmayı yasanın kendisinden dolayı istemekle örtüşmesi bakımından önemlidir. Burada temel unsur eylemin yasaya uygunluğunun sonuçları bakımından değil de yasanın kendisiyle uygunluğu bakımından ele alınması olduğundan, Kant'ın yasaya saygı olarak gördüğü durumla örtüştüğü ifade edilebilir.

Yukarıda Kant'ın ödev kavramını bahsi geçen bu iki önermeden hareketle üçüncü bir önerme içinde tanımladığı ifade edilmişti. Kant'ın "yasaya saygıdan dolayı yapılan eylemin zorunluluğu"[252] olarak tanımladığı ödev kavramının bu aşamada tartışılmasında yarar var. Kavramın ahlâki değer taşıyan bir eylemin zorunluluğuna[*] işaret ettiği göz önüne alındığında bu durumun eylemin özgür istemeden kaynaklanıp kaynaklanmadığı sorusunu beraberinde getireceği düşünülebilir. Bu durumda, antropolojik veriler zemininden bakıldığında, eylemin özgürlüğüne ilişkin oluşan şüpheden hareketle ahlâki değeri bakımından sorgulanmasına yol açılmış olur. Bu durumda bir eylemin yasaya bağlı olmasının zorunluluğu tam da bu zorunluluktan hareketle eylemin ahlâki zeminini aşındırmış olmaz mı?

Bu soruya şöyle bir cevap getirilebilir: Kant, Salt Aklın Sınırları İçinde Din'de ahlâk yasası fikrinin, kendisinden ayrı düşünülemeyecek saygı kavramıyla birlikte, kendi başına kişiliğin kendisi[253] olduğunu ifade eder. Kişiliğe bir eğilim olmadığı; kişiliğin ta kendisi olduğu ifadesiyle Kant bu açıklamayı güçlendirir, böylelikle de yukarıda sorulan soruya verilecek cevabın ilk adımı ortaya çıkmış olur. Bu aşamada yasanın ulaşılması gereken şahsiyet biçimini aldığı söylenebilir. Dolayısıyla ahlâk yasasını bir şahsiyet olarak benimseyen insanın ona uygun eylemesi gerekliliği onun ödevine dönüşmüştür.

---

[252] G: s.15

[*] Bu durumun ilk bakışta çelişki barındırdığı söylenebilir. Yasaya duyulan saygıdan dolayı yapılan eylemin zorunluluğu olarak alındığında ödev kavramı eylemin ödevden dolayı yapılmasının ona ahlâki değer verdiği sonucunu ortaya koyar. Ancak eylemin zorunluluğunun temelinde onun yasaya saygıdan dolayı yapılmasının yattığı göz önüne alındığında bu durum eylemin o şekilde eylenmesinin daha en başında onu ahlâken değerli yaptığı sonucunu doğurmaz mı? Bu durumda da eylemin yasaya uygun yapılmasının istenmesinin zaten onu ahlâken değerli yapan olduğu ve bu nedenle de ödev olanın ahlâki bakımdan değerli olduğu, dolayısıyla da onu ödev olarak yapanın bu durumda ahlâken değerli olan eylemde bulunduğu sonucu ortaya çıkar.

[253] R: 6:28

> "Söz konusu olan, aklın kendi başına ve bütün görünüşlerden bağımsız olarak olması gerekeni buyurması; dolayısıyla herşeyi deney üzerinde temellendiren kişinin, yapılabilirliğinden çok şüphe edeceği, dünyada bugüne dek daha örneği verilmemiş eylemlerin akıl tarafından buyurulması; ve söz gelişi, bugüne dek hiçbir has dost olmamış olsa bile, dostlukla içtenliğin her insandan aynı derecede eksiksiz istenebilmesidir. Çünkü bu ödev, ödev olarak, her deneyden önce, istemeyi a priori nedenlerle belirleyen akıl idesinde bulunur. Ahlâklılık kavramının bütün hakikatini ve olanaklı bir nesneyle ilgisini yadsımak istemiyorsak, onun yasasının son derece yaygın önemi olduğunu ve sırf insanlar için değil, genel olarak akıl sahibi bütün varlıklar için, rastlantısal koşullar altında ve istisnalarla değil, tamamen zorunlu olarak geçerli olması gerektiğini de yadsıyamayacağımızı buna eklersek; açıktır ki, hiçbir deney böyle zorunluklu yasaların yalnızca olanağını bile sonuç olarak çıkarmamıza fırsat veremez."[254]

Kant burada ahlâk yasasını ve dolayısıyla da ödevi akılda konumlandırmaktadır. ahlâk kavramları Kant'a göre a priori olarak akılda bulunur ve sıradan insan aklında dahi mevcuttur.[255] Bu ilginç bir ifadedir; çünkü Kant böylelikle ahlâk yasasını insanın özüne yerleştirir. Böylelikle Kant'ın insana ilişkin antropolojik çıkarımlarına tekrar dönülmüş olur. Ancak Kant burada tekrar ahlâkı metafizik olarak antropolojik olanın önüne koyar; ahlâkın saf bir felsefe olarak sergilenmesi gerektiğini ifade eder.[256] Kant için ahlâkın metafizik tamlığı, onun antropolojik zeminde ele alınmasının öncülü olmalıdır. Kant bunun ahlâk yasasının tüm insanlara aktarılabilmesi için gerekli olduğunu[257] belirtir. Burada dikkati çeken şey Kant'ın ahlâk yasasına sahip olanlar ve olmayanlar arasında bir ayrıma gitmiş olmasıdır. Benzer bir ayrımın aydınlanma meselesinden hareketle önceki bölümde görüldüğü göz önüne alındığında, yasaya sahip olanlar ve olmayanlar arasında asimetrik bir ilişkinin açığa çıkacağı söylenebilir. Bu durum ahlâk metafiziğinin saf dışı kaldığı ve tâbiyet ilişkisinin ortaya çıktığı bir durum meydana getirir. Böylelikle ahlâk yasasından doğan yükümlülüğün politik bir yükümlülüğe dönüşmesinin de önü açılmış olur. Yükümlülüğün çıkış noktası ne olursa olsun, yasanın kaynağı akıldır ve ona uygun olmanın zorunluluğu ödev kavramının içeriğini oluşturur. Öyleyse bu aşamada uyulması ödev olmak bakımından zorunluluk teşkil eden yasanın ne olduğu sorulmalıdır.

[254] G: s. 24
[255] G: s. 27
[256] G: s. 28
[257] G: s. 28

Bu aşamada birtakım itirazların dile getirilmesi gerekmektedir. Kant hem ahlâk kavramlarının sıradan insanda dahi bulunabileceğini ifade ediyor hem de ahlâk yasasının tüm insanlara aktarılabilmesine dair bir ifade geliştirir. Bu oldukça sorunlu bir durumdur. Ancak problem olarak görülen durumun temelinde Kant'ın ahlâk kavrayışının a priori oluşu yatar. Dolayısıyla herkesin bu kavramlara sahip olması mümkün; fakat herkesin buradan hareketle -en azından bu aşamada- yasa koyucu olması ve yasadan dolayı yasaya uygun hareket etmesi olanaklı değildir. Burada kavramların herkes tarafından sahip olunan unsurlar olduğu savına dikkat etmek gerekmektedir; bu ahlâkın koşullardan bağımsız olduğu fikrinin temelidir. Ancak bir şeyin ahlâken iyi ya da kötü olduğuna karar vermenin zemini olan duyusal dünyada insana rehberlik edecek, koşullardan bağımsız birtakım ilkelerin bulunduğuna dair Kantçı sav sağlam bir zeminde mi yükselmektedir? Friedrich Engels'in cevabı durumun böyle olmadığı yönündedir.

> "Demek ki ona göre önemli olan şey ilkelerdir, doğaya ve insan dünyasına uygulanması, dolayısıyla doğa ve insanın uyması gereken, dış dünyadan değil, düşünceden türeyen kesin ilkeler. Ama düşünce, bu ilkeleri nereden alır? Kendinden mi? Hayır, çünkü bay Dühring kendisi söyler: Arı düşünce alanı mantıksal şemalar ve matematik yapılarla sınırlanır (bu son olumlama, ayrıca, ileride göreceğimiz gibi yanlıştır da). Mantıksal şemalar, yalnızca düşünce biçimleri ile ilgilidir; oysa burada söz konusu olan yalnızca Varlık, yalnızca dış dünya biçimleridir ve düşünce, bu biçimleri hiçbir zaman kendinden değil, ama tastamam ancak dış dünyadan çıkartıp türetebilir. Ama böylece, tüm ilişki tersine döner: İlkeler, araştırmanın çıkış noktası değil, sonucudur; doğaya ve insanların tarihine uygulanamazlar, bunlardan soyutlanırlar; doğa ve insan dünyası ilkelere uymaz, ilkeler ancak doğa ve tarihe uydukları ölçüde doğrudur. Sorunun tek materyalist anlayışı budur ve bay Dühring'in bunun karşısına çıkardığı anlayış, idealisttir. Bu anlayış sorunu tamamen başaşağı koyar ve gerçek dünyayı fikirden, şemalardan, dünyadan önce nerede olduğu bilinmeyen ve düşünülemeyecek bir zamandan beri varolan plan ya da kategorilerden hareket ederek kurar – […]"[258]

Engels'in burada yükselttiği itiraz hiç kuşkusuz doğrudan Kant'ı hedef almaz, hatta çalışmanın ilerleyen bölümlerinde Kant'ın bir tezi ortaya attıktan sonra ona yönelik bir itirazı hemen sonraki sayfada öne sürdüğünü de aktarır -ki burada antinomilerden bahsetmektedir-; ancak Engels'in Anti-Dühring'de yaptığı şeyin koşullardan bağımsız

[258] Engels, Friedrich. *Anti-Dühring*. Eriş Yayınları, 2003, s. 44

ilkelerin maddi gerçekliği belirlediğine ilişkin idealist yaklaşıma itiraz etmek olduğu ifade edilebilir. Buradan hareketle Engels'in koşullardan bağımsız şekilde inşa edilmiş bir ahlâk kuramını reddedeceği açıktır.

Engels bununla birlikte dini emirler olarak varlığını sürdüren temel ahlâk ilkelerinin toplumların üretim ilişkileriyle doğrudan ilgili olduğunu ifade eder.[259] Dolayısıyla çalmanın kötü olduğuna dair ahlâki emirin yalnızca hırsızlık nedenlerinin ortadan kalkmadığı bir durumda geçerli olduğu, bu nedenle de böyle bir buyruğun koşullardan bağımsız olmadığını[260] söyler. Şartların bilinci şekillendirdiği ve bilincin de bu şartları oluşturan etmenlerden hareketle bir yasalılık durumunu ortaya çıkardığı düşünüldüğünde, hem koşullardan bağımsız ilkelere hem de ahlâki emirlere ilişkin Engels'ten yapılan bu alıntılardan hareketle, Kant'ın koşullardan bağımsız bir ahlâki düzlem tasvirinin dünyevi gerçeklikle örtüştüğü söylenemeyecektir. Önceki bölümde yapılan, tarihsel düzlemin bir dolanıklıklar bütünü olduğuna yönelik tespitten hareketle insan eylemlerinin dünyevi dolanıklıklar tarafından belirlendiği ifade edilebilir görünmekte ve Engels'in bu itirazıyla birlikte ele alındığında bu durum, koşullardan bağımsız bir belirleyici ilkeler dünyasının varlığına ilişkin çok ciddi bir çürütmeye dönüşmektedir.

Kant'a yöneltilen bu itirazı vermekle birlikte Kantçı projenin açığa çıkartılması amacıyla Kant'ın ahlâk kuramına ilişkin anlatıya geri dönmekte yarar var. Heinz Heimsoeth, Kant'ın ahlâk yasası adını verdiği şeyin salt pratik aklın iradeyi ve eğilimleri yönetmesini sağlayan a priori ilkeler olduğunu ifade eder.[261] Yine Heimsoeth salt pratik aklın, anlama yetisinden farklı olarak a priori ilkeler koyabildiğini[262] aktarır. Kant, *Ahlâk Metafiziği*'nde insanın akıl sahibi olmaktan dolayı duyular dünyasındaki eylemlerinin akıl tarafından nedeni olduğunu, aynı zamanda sahip olduğu özgürlük sebebiyle kendi kişiliğinde tüm insanlığa bağımlı olduğunu[263] ifade eder. Bu ifadelerden hareketle aklın yasa koyuculuğu aracılığıyla insanı ahlâki bir neden haline getirdiği ve yine Kant'ın yukarıdaki ifadelerinden hareketle ahlâk

[259] Engels, age. s. 111
[260] Engels, age. s. 111
[261] Heimsoeth, Heinz. *Kant'ın Felsefesi*, Çev. Takiyettin Mengüşoğlu, Doğu Batı Yayınları, 2019, s. 118
[262] Heimsoeth, age. s. 118
[263] MS: 6:451 §27

yasasının özgürlüğün kavranmasına olanak sağlaması sonucunda bağlı olma halinin ortaya çıktığı sonucuna ulaşılır.

> "İnsanın ahlâklı eylemlerindeki akıl ilkesi, bir buyruk, gereklilik gösteren bir ilke niteliği taşır. Bu ilkeler insanın iradesini, eylemlerini, doğada nedensel yasaların doğa olaylarını yönettiği gibi yönetmezler. Onlar sadece 'yapmalısın!' buyruğu ile bir gereklilikle ortaya çıkarlar. Kant daha gençlik yazılarında, 'bağlanma' (*obligatio*) kavramını, ahlâk felsefesinin temel taşlarından birisi olarak göstermişti. Kökünü, insanın kendi varlığı hakkındaki bilgide bulan, insan topluluklarında türlü biçimde ortaya çıkan 'yapmalısın!' buyruğunun anlamı, bu 'bağlanma'da aranmalıdır."[264]

Bu durumda bağlanmanın ahlâk yasasına yasaya saygıdan dolayı uygun davranmanın bir zorunluluk olarak kavranmasını sağlamaya yaradığı görülür. Böylelikle bağlanma kavramının ödevin ödev olarak kavranmasını sağladığı sonucuna da varılır.

Yukarıda da ifade edildiği gibi, insanın akıl sahibi olmasından dolayı duyulur dünyadaki eylemlerin nedeni olması, onun yasa koyucu akılla iş görmesinden kaynaklanır. Allen W. Wood, akıllı fail düşüncesinin Kant'ın ahlâk felsefesinde belirleyici bir yer tuttuğunu[265] ifade eder. "Bu düşünce, kendi başına amaç olmaları bakımından tüm akıllı varlıkların eşit onura sahip olması ve her aklî davranışın saygıya layık görülmesiyle yakından alâkalıdır."[266] Akıllı fail yasa koyucu olmak bakımından eylemlerin temel nedeni olarak orada durmaktadır. Bu durumda her insan ahlâk yasasının doğrudan kaynağı haline gelir. Yasaya duyulan saygı, yasanın kendisinin amaç olduğu düşünüldüğünde, yasanın kaynağı olan insanın da amaç olarak saygının muhatabı olmasını gerekli kılar. Kant her insanı yasanın kaynağı olarak görmekle bağlanmanın karşılıklılık barındırdığı bir evren yaratmış olur; her insanın hem kendisine hem de diğerlerine amaç olarak yaklaştığı bir evren. Öncesinde insanı beden ve ruh olmak üzere iki grupta ele alırken bu aşamada bu ayrımın düşünülemeyeceği[267] söylenebilir. Bunun nedeni insanın yasa koyucu olmak bakımından amaç oluşudur; bunun da temelinde özgür iradeyle açığa çıkan empirik nedensellik alanı vardır. Kant

[264] Heimsoeth, Heinz. *Kant'ın Felsefesi*, Çev. Takiyettin Mengüşoğlu, Doğu Batı Yayınları, 2019, s. 119
[265] Wood, Allen W. *Kant*, Çev. Aliye Kovanlıkaya, Dost Kitabevi Yayınları, 2009, s. 165
[266] Wood, age. s. 165
[267] MS: 6:451 §27-§28

devamında insanın yasa koyucu olmak bakımından bedenine ve ruhuna yönelik ödevleri olduğunu da ifade eder.[268] İnsanın yasanın kaynağı olması, kendisiyle ve diğer insanlarla kurduğu ilişkiyi düzenler. İnsanın kendinde amaç olması, insanın hem kendisiyle hem de diğer insanlarla kurduğu ilişkide -tıpkı yasaya uygun davranmayı yasanın kendisinden dolayı yaptığı gibi- onları ve kendisini amaç olarak görmesi gerekliliğini ortaya koyar. İnsanın kendinde amaç olması, yasa koyucu olması bakımından, insanın eylemlerini hem tekil hem de toplumsal anlamda belirleyen bir ilkeye dönüşmüştür. Bu ilkenin temelinde iyi isteme vardır. "Dünyada, dünyanın dışında bile, iyi bir istemeden başka kayıtsız şartsız iyi sayılabilecek hiçbir şey düşünülemez."[269] (Kant, 2015: 8).

İyi isteme insanın isteme özgürlüğüyle ilişki içinde,[270] istemenin varabileceği en yüksek konum olarak görülebilir. Aristoteles, iyiye ilişkin en uygun tanımın her *şeyin amaçladığı şey*[271] olduğunu belirtir. Sonraki bölümde Aristoteles göre iyinin bilgisine politika bilimiyle ulaşılacağını[272] ifade eder. Bunun temel sebebi bir kentte[273] her türden iyinin ortaya çıkmasını sağlayacak olanın politikanın bilgisiyle mümkün olduğu düşüncesidir. Kant, Aristoteles'ten farklı olarak, iyinin olanaklı zemini olarak pratik aklı işaret eder. Ancak iki durumda da her şeyin iyiyi amaçladığı ifade edilebilir. Nikomakhos'a Etik'in Dördüncü Bölüm'ünde Aristoteles şöyle ifade eder: "Bazı düşünürler bu birçok iyi şeyin arkasında, bu iyi şeylerin tümünü iyi yapan bir kendinde iyi olduğuna inanırlar."[274] Burada "iyi şeylerin tümünü iyi yapan kendinde iyi" ifadesiyle koşulsuz, şartsız bir iyiye işaret etmektedir Aristoteles. İşte bu Kant'ın iyi isteme olarak adlandırdığı şeydir.

Kant'ın Aristoteles'ten farklı olarak kendinde iyiyi neden politik alanda değil de pratik akılla ilişkilendirdiği sorusu sorulabilir. Bunun temelinde politika biliminin kendinde iyinin bilgisini elde etmeye imkân vermeyeceği fikri yatabilir; ancak bu

[268] MS: 6:451-6:452 §28
[269] G: s. 8
[270] G: s. 30
[271] Aristotle. *Nichomachean Ethics*, Trans. Roger Crisp, Cambridge University Press, 2004, 1094a
[272] Aristotle, age. 1094a & 1094b
[273] Aristoteles'in yaşadığı dönemde siyasi yapılanmalarda kent devletlerinin önemli ölçüde yer kaplamaya devam ettiği göz önünde bulundurulmalıdır.
[274] Aristotle. *Nichomachean Ethics*, Trans. Roger Crisp, Cambridge University Press, 2004, 1095a

çalışmanın temel problemi olan Kant'ın politik projesinin ahlâklı bir toplumun nasıl mümkün olduğu sorusunu içerdiği göz önüne alındığında Kant'ın politik alandan uzak bir iyi kavrayışı elde etme çabasının sebebi soruşturulmalıdır.

İyi istemenin her türlü istemenin iyi olmak bakımından ulaşabileceği en yüksek aşama olduğu kabulünden hareketle, ahlâk yasasının iyi istemeyle ne tür bir ilişkisi olduğu sorusunu ele almak gerekir. Yasa koymak ve o yasaya uygun eylemek her insana tanınmış bir olanaktır; bu olanak yasa koyucu aklın insana sağladığı türden bir şeydir. İyi istemeden daha iyi bir şeyin bulunamayacağı ifadesi de buna eklendiği zaman ortaya şu soru çıkar: Yasa koyucu varlık olarak insan, yasa koyma ve yasaya eyleme imkânını ahlâki bakımdan neye göre düzenler? Yani insanın iyi istemeye nasıl yöneldiği, yasayı iyi istemeye uygun şekilde nasıl koyduğu ve yine yalnızca yasadan dolayı eylediği nasıl gözlenebilir? Bunun kontrol edilebilmesine olanak veren bir kriter var mıdır? İnsanın yasa koyuculuk bakımından amaç olduğu ve yasaların bu amaca uygun şekilde konulup yine bu amaçtan dolayı eylendiği bir ahlâki evrenin formülü var mıdır? Kant burada eylemin genel yasaya uygunluğu fikrini öne süre;[275] "yani maksimimin aynı zamanda genel bir yasa olmasını isteyebileceğim şekilden başka türlü hiç davranmamalıyım."[276]

Kant istemeyi pratik akılla eş tutmaktadır.[277] İstemenin pratik akılla eşitlenmesi tartışmayı farklı bir soruyla devam ettirmeyi de gerektirecektir; ancak öncesinde Kant'ın bu konuyla ilgili ifadesine bakmak uygun görünmektedir.

> "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."[278]

Kant böylelikle, doğanın mekanik nedenselliği dışında bir nedensellik alanını keskin bir şekilde ortaya koyar. Burada ortaya çıkan yeni nedensellik alanında ise akıl sahibi varlık olarak insanın yasaya göre değil de yasayı meydana getiren temel ilkelere göre

[275] G: s. 17
[276] G: s. 17
[277] G: s. 29
[278] G: s. 29

eyleme yetisi vardır. İsteme de burada ortaya çıkmaktadır. Buradan anlaşılıyor ki isteme, yasanın yasaya uygun hareket etmekten dolayı dahi olsa, yasanın yasaya uygun olarak eylenmesinde meydana getirebileceği zararları ortadan kaldırmak üzere hareket edebildiği takdirde özgürdür. İnsanın ahlâk yasası aracılığıyla özgürlüğünü deneyimlemesi de ancak bu şekilde mümkün görünmektedir.

> "Akıl istemeyi kaçınılmazcasına belirliyorsa, böyle bir varlığın nesnel zorunlu olduğu bilinen eylemleri, öznel olarak da zorunludur; yani isteme, eğilimlerden bağımsız olarak ancak aklın pratik bakımından zorunlu, yani iyi olduğunu bildiği şeyi seçme yetisidir. Ama tek başına akıl istemeyi yeterince belirlemiyorsa, isteme ayrıca öznel koşullara (belirli güdülere) bağımlı olur, bunlar da nesnel koşullarla her zaman uyuşmaz; tek kelimeyle, isteme (insanlarda olduğu gibi) kendi başına akla tamamen uygun olmayınca: nesnel bakımdan zorunlu olduğu bilinen eylemler, öznel olarak rastlantısaldır ve böyle bir istemenin nesnel yasalara uygun belirlenmesi zorlamadır; yani nesnel yasaların tamamen iyi olmayan bir istemeyle bağlantısı, akıl sahibi bir varlığın istemesinin gerçi akıl nedenleriyle belirlenmesi, ama doğal yapısına göre bu istemenin zorunlu olarak uymadığı nedenlerle belirlenmesi olarak tasarımlanır. İsteme için zorlayıcı olduğu ölçüde nesnel bir ilkenin tasarımına emir (aklın emri), bu emrin formülüne de buyruk denir"[279]

Buradan hareketle buyrukların iyi istemenin nesnel yasayla uyuşmazlığı durumunda bu uyuşmazlığın ortaya çıkartması muhtemel sapmaları önlemek amacıyla orada durduğunu ifade etmek mümkün görünmektedir. Yani, iyi istemenin, tam anlamıyla iyi isteme olmadığı bir durumda istemeyi yeniden rayına oturtmanın formülü olarak da ifade edilebilir. İstemenin yasaya tam uygunluğunda temel kriter istemenin yasayla örtüşmesi olduğu kadar, istemenin raydan çıktığı durumlarda istemenin özgür olmak bakımından bu kopuşu ortadan kaldırabilmesidir.[280]

> "Her pratik yasa, olanaklı bir eylemi iyi olarak, bundan dolayı da akıl tarafından pratik bakımdan belirlenebilen bir özne için zorunlu olarak sunduğu için; bütün buyruklar, herhangi bir şekilde iyi olan bir istemenin ilkesine göre zorunlu olan eylemi belirleme formülleridir. Şimdi, eğer eylem sırf başka bir şey için -araç olarak- iyi olacaksa, buyruk koşullu olur; kendi başına iyi, dolayısıyla kendiliğinden akla uygun olan bir istemenin ilkesi olarak zorunlu olduğu tasarımlanırsa, o zaman kesindir."[281]

[279] G: s. 29
[280] KpV: s.80
[281] G: s. 31

Koşullu buyruk, tanımından da anlaşılacağı üzere bir amaca ulaşmak bakımından gerçekleştirilmesi gereken bir şeyi imler. Koşulsuz ya da kesin buyruk ise kendiliğinden zorunluluk barındırır. "Öyleyse kesin buyruk bir tek tanedir, hem de şudur: Ancak, aynı zamanda genel bir yasa olmasını isteyebileceğin maksime göre eylemde bulun."[282] Görüldüğü gibi koşulsuz buyruk, evrensellik talebi içermektedir. Bunun nedeni açıktır; koşulsuz buyruk yasa koyucu her insan için aynı şekilde var olduğundan onun talebini yerine getirmek doğrudan herkes için aynı anda geçerli olur ve bu durumda da buyruğun evrenselliği kaçınılmazdır.

Kant felsefesinde kategorik buyruğun kapladığı yer sanki sanıldığı kadar büyük değil, Kant'ın evrensellik talebi de sanki yeterince temellendirilmiş değil. Bunun nedeninin aydınlanma kavramı olduğu söylenebilir. Kategorik buyruk ve aydınlanma kavramı arasında ne tür bir ilişki kurulduğu sorusu sorulduğunda, şu ana kadar bu çalışma içinde elde edilen sonuçlardan hareketle şöyle bir yanıt vermek mümkün görünüyor: Kant insanı hayvani ve ahlâki olmak üzere iki farklı düzlemde ele alır; bu düzlemlerin birini doğal nedenselliğin içine koyuyor, diğerini ise özgür nedenselliğin zemini yapar. Kant bu iki nedensellik türünü birbirinden bağımsız fakat yine de birbiriyle çelişmeyecek şeyler olarak kabul eder. Çelişmeyecek yerine çelişmemesi gereken demek daha mı uygun olur, bundan emin olmak zor; fakat her iki durumda da Kant'ın bu nedenselliklerin çelişmemesini istediğinden[283] şüphe yoktur. Bunun sebebi ise özgür nedenselliğin özgür irade aracılığıyla hayvani alanın belirlenimini dışlamayı amaçlayan bir irade türü olduğuna dair açıklamasıdır.[*] Devamında ahlâki nedenselliğin özgürlük zemininde gerçekleştiği ifadesiyle Kant'ın ahlâkı mekanik nedensellikten tamamen kopardığı söylenebilir. Ancak bu durumda bu iki nedenselliğin çelişmesi tehlikesi söz konusu. İnsan istemenin özgürlüğü sayesinde doğal nedensellikle çatışma içine girebilir; her ne kadar kendisi için iyi olduğunu düşündüğü şeyi yapacağına şüphe duyulmasa da eylemin sonuçlarının eylemi yukarıda bahsi geçen çizgiden saptırmaması gereklidir. İşte tam da burada iyi isteme olanağına sahip olan ve "kendince" iyiyi isteyecek insanın iyi istemesinin gerçekten iyi olup olmadığını kontrol edecek olan şey kategorik buyruk. Uluğ Nutku'nun birlikte dile

[282] G: s. 38
[283] Wood, Allen W. *Kant*, Çev. Aliye Kovanlıkaya, Dost Kitabevi Yayınları, 2009, s. 181
[*] İkinci Bölüm'de özgürlük hakkında yürütülen soruşturmada bu yaklaşım Saf Aklın Eleştirisi'ndeki açıklamalar üzerinden verildi.

gelmek[284] olarak adlandırdığı şey de tam olarak bu. İyi isteme kategorik buyrukla örtüştüğü anda ahlâki olan ortaya çıkmış olur, bu durumda iki nedensellik alanının uzlaştığı bir alan tesis edilir.

Kant felsefesinde yer kaplayan her bir unsurun diğerleri sayesinde ve onlarla birlikte var olduğunu ifade etmek mümkündür. "İnsan-doğa karşıtlaması sürdükçe Kant ethiği aşılamaz."[285] diyor Uluğ Nutku. Bu aşılamama hali hiç kuşku yok ki yukarıda Marx'ın yönelttiği itiraza göz kırpar. Burada Kant etiğine aşılmazlık imkânı tanıyan bu karşıtlama, Kant'ın insana ilişkin "gnoseolojik" düalist kavrayışında yatar.[*] Kant felsefesinin bütününe bakıldığında her parçanın birbiriyle kurduğu sağlam ilişkinin kurulmasında bu karşıtlamanın da payı vardır. Çünkü insanı ahlâki bir varlık olarak ortaya koyabilmenin yolu ve ebedi barışa doğru sürekli giden tarihsel yolculuk bu düalist zeminle açılır. Kant etiği bu karşıtlama zeminini kullanarak ahlâkı akılda temellendirmiş ve bu sayede teorik düzlemde birbirini önceleyen ve yine bu sayede birbirinden bağımsız düşünülemeyecek unsurlar bütünü olarak ortaya çıkmış görünmektedir. "Kant'ın numenal nedensellik olarak özgürlük anlayışı, insanın akli kabiliyetlerinin gelişiminin tarihselliği veya ampirik şartlanmışlığı hakkında ya da özgürlüğümüzü tecrübede kullanmamız hakkında herhangi bir ampirik kuramı ortaya çıkarmaya ne de ortadan kaldırmaya niyet eder."[286] Dolayısıyla Kant'ın ahlâk kuramının üstüne kurulduğu insan-doğa karşıtlaması sürdürüldüğü müddetçe bu ahlâk kuramı kendini gerçekleştiren bir kehanet olarak var olmaya devam edebilir.

Aydınlanma kavramının burada nasıl bir ilişkiye sahip olduğu sorusuna dönmek gerekirse, kategorik buyruğun istemenin yasaya uygunluğunun formülü olduğu göz önüne alındığında, istemenin nesnel yasaya uygun olacak kadar iyi bir isteme olmaması ihtimalinin bu formülün gerisinde durduğu ifade edilmişti. Dolayısıyla buradan her insanın eşit ölçüde iyi istemeyeceği sonucuna ulaşılır. Bu durumda bazı insanların iyi isteyebileceği, bazılarının ise bunu gerçekleştiremeyeceği sonucuna da zorunlu olarak ulaşılmış olunur. Bu nedenle de kategorik buyruk iyi istemeyi nesnel yasayla örtüştüremeyen insanlar için vardır dendiğinde, buyruğun bu

[284] Nutku, Uluğ. *Yeniçağ Felsefesinde A Priori Problemi*. Doğu Batı Yayınları, 2016, s. 95
[285] Nutku, age. s. 94
[*] Bu ayrıma ilişkin temellendirmeye önceki bölümde yapılan anlatım aracılığıyla ulaşılabilir.
[286] Wood, Allen W. *Kant*, Çev. Aliye Kovanlıkaya, Dost Kitabevi Yayınları, 2009, s. 181

insanlar dışında bir yerde var olduğu sonucu ortaya çıkabilir. Yani bu durumda iyi istemenin nesnel yasayla örtüşmemesi durumuna müdahale etmek üzere var olan bir dış unsurdan bahsedildiği ifade edilebilir. İnsanın yasa koyucu olmak bakımından kendinde amaç olduğu bilgisi, iyi istemenin olanağı ve nesnel yasanın bilgisiyle bunun örtüşmesi için gereken buyruk eğer insanın elinde yoksa insanın buna uygun hareket etmesi için gereken şey aydınlanma olacaktır.* Aklını kullanmaya cesaret etmek tüm bu süreçlerin ortaya çıkmasını sağlar ve böylelikle insan ahlâki dünyası olanaklı hale gelir. İnsan özgür eyleyecektir, bu onun doğasında vardır; fakat bunun özgürlük zemininde gerçekleşmiş olduğu bilgisine yalnızca aydınlanma sonucunda ulaşabilir. Aydınlanma özgürlüğün bilgisini olanaklı kılmaz; bunun yerine özgürlüğün tam manasıyla ahlâki yasa koyucu olmasına giden yoldaki eşik olarak görülmelidir. Aydınlanma Kant felsefesinde kamusal bir karşılık barındırdığı kadar, bu bakımdan ele alındığında, transzendental özgürlüğün ve bunun temelinde şekillenen ahlâki dünyanın zemini olması üzerinden de önemli bir sınır olarak görülmelidir.

Aydınlanmanın insanın ahlâki dünyası içinde kapladığı yer onun özgürlük üzerinden nesnel yasayla iş görmesini de sağlar denebilir. Ancak Kant'ın aydınlanmanın türsel bir kazanım olduğuna dair bir ifadesi bulunmadığından aydınlanmamış olanın ahlâki evrenle temas kurması yalnızca kategorik buyruk aracılığıyla mümkün görünmektedir.* Çünkü onun için iyi istemenin gerçekten iyi olup olmadığını denetleyecek mekanizma yalnızca böyle bir formül olabilir. Kant'ın teorik zeminde ele aldığı ahlâk meselesinin bir taraftan da dünyevi alandaki uygulanabilirliğinin de sürekli olarak olanaklı kılınmasının amaçlandığı görülmektedir. Ancak Kant ahlâk alanında öykünme olmayacağını[287] ifade eder. Bunun nedeni en üstün iyi olan Tanrı'nın[288] kavramının transzendental ideadan

* İnsan buyruklara doğrudan sahip değildir; buyruğun açığa çıkması onun gerçekleşmesiyle birlikte ele alınmalıdır. Buyruk yalnızca insanın onu potansiyel olarak var olduğu yerden çıkartmasıyla olanaklıdır. Aydınlanma bu işlevi görür.

* Aydınlanmış olanın kategorik buyrukla iş görmesi artık bir süreklilik kazanmıştır. Son bölümde de ele alınacağı üzere insanın kötülükle sürekli bir mücadele içinde olacağı vurgusundan hareketle buyruğun bilgisine sahip olanın bunu kendine sürekli bir kural olarak hatırlatması gerekli olacaktır. Dolayısıyla bunun sorgulanmasına ihtiyaç yoktur. Aydınlanmamış olan ise buyrukla hareket etmek durumunda kalacaktır; ancak bu önceki sayfalarda bahsedildiği şekliyle bir aktarımı gerekli kılmaktadır. Çünkü ayıdınlanmamış olanın ahlâki evrenle teması yalnızca buyruk aracılığıyla gerçekleşebilir, ve ahlâki mükemmelliğe doğru gitmeyi kapsayan türsel görevin gerçekleşebilmesi için buna ihtiyaç vardır.

[287] G: s. 25

[288] G: s. 25

kaynaklanmasıdır. Transzendental idealar özgürlük aracılığıyla aklın pratik kullanımı bakımından işlevseldirler; ancak yine de ahlâki olan insanın özgür iradesiyle belirlenir. "[…] örnekler de ancak yüreklendirmeye yarar, yani yasanın buyurduğu şeyin yapılabilirliğini şüpheli olmaktan çıkarır, pratik kuralların genel olarak dile getirdiklerini görünür kılar, ama hiçbir zaman akılda bulunan hakiki asıllarını kenara itmeyi ve örneklere göre kendimiz yönlendirmeyi haklı çıkaramaz."[289] (Kant, 2015: 25). Kant teorik tutarlılık bakımından bir eylemin ahlâkiliğinin onun yasaya uygun şekilde ve yasadan dolayı yapılması gerektiğini savunmaktadır burada; ancak Salt Aklın Sınırları İçinde Din'de insanın ahlâki bakımdan mükemmelliğe yükselmesine dair evrensel görevi[290] gerçekleştirebilmek için insanların bir ahlâki mükemmellik örneği olarak Tanrı kavramıyla iş görmesini onaylar. Hatta devamında Tanrı'nın Oğlu'nun dünyaya ahlâki bir model olarak gönderildiği savından hareketle bu ahlâki modelin insanların ahlâki yolculuğunda bir örnek teşkil edeceğini ve bu şekilde de iyi bir toplum inşasına katkıda bulunulacağını savunur. Kant'a kullanışlı görünmüş olacak ki Tanrı idesi ve yeryüzündeki ahlâki mükemmellik örneği olarak Tanrı'nın Oğlu fikri teorik düzlemdeki tüm itiraza rağmen politik projenin içine yerleştirilmiş ve hatta Tanrı idesinin bilgisine ulaşmanın imkânsızlığı nedeniyle örnek olarak Tanrı'nın Oğlu fikri öne sürülmüştür. Her ne kadar buyruğun temelinde yatan iyi istemeyle çelişik görünse de Kant'ın ahlâk felsefesinde en yüksek iyi olarak Tanrı'ya yer vardır.[*]

> "Şimdi yasaların tasarımına göre eylemlerde bulunabilen bir varlık, akıl sahibi bir varlıktır ve böyle bir varlığın yasaların bu tasarımına göre nedenselliği, bu varlığın bir istemesidir. Öyleyse en yüksek iyi için varsayılması gereken, doğanın en üst nedeni, anlama yetisi ve isteme aracılığıyla doğanın nedeni (bunun sonucu olarak da başlatıcısı) olan bir varlık, yani Tanrı'dır. Sonuç olarak, en yüksek türetilmiş iyinin (en iyi dünyanın) olanağının koyutu, aynı zamanda en yüksek asli bir iyinin gerçekliğinin, yani Tanrı'nın varlığının koyutudur. En yüksek iyiyi geliştirme, bizim için ödevdi; dolayısıyla bu en yüksek iyinin olanaklılığını varsaymak, yalnızca bir hak değil, aynı zamanda ödeve bir gereksinme olarak bağlı olan zorunluluktur. En yüksek iyi de ancak Tanrı'nın varoluşu

[289] G: s. 25
[290] R: 6:61
[*] Kant'ın Tanrı ve Tanrı'nın Oğlu meselelerine değindiği durumlarda -burada Salt Aklın Sınırları İçinde Din metni merkeze alınmaktadır- temelde Hıristiyan teolojisiyle yer yer iş gördüğü açıktır. Dünyevi dinler göz önüne alındığında bu dinlerin Tanrı tasavvurlarının bu çalışmada bir sonraki bölümde değinilecek olan şekliyle Kantçı Tanrı kavrayışından farklı olduğu görülmektedir. Dünyevi dinlerde Tanrı insan yapıp etmeleri üstünde söz sahibidir; hatta kimi durumlarda dünyevi alana doğrudan müdahale eder. Bu da Kant'ın ahlâk kuramına temel olan özgürlük ilkesiyle çelişir görünmektedir.

koşuluyla olabildiğinden, bunun varsayılması ödevle ayrılmaz bir biçimde bağlıdır, yani Tanrı'nın varlığını kabul etmek, ahlâksal bakımdan zorunludur."[291]

Kant Tanrı'nın varlığının kabulünün en yüksek iyinin imkânı için zorunlu[292] olduğunu ifade eder. Aksi bir durum, yani bir ilk neden ya da bir yaratıcının olmaması, ahlâk ilkelerinin geçerliliklerini kaybetmesi anlamını taşır.[293] Bu ifadenin temelinde hiç kuşku yok ki yukarıda verilen alıntıdaki çıkarım silsilesi yatmaktadır. Dolayısıyla en yüksek iyi olarak Tanrı'ya pratik alandaki politik gereklilikten değil fakat moral teoloji zemininden ulaşılır. Ancak Kant yine de Tanrı kavramının ödev kavramı yerine konulması konusunda şüphelidir.[294] Doğadaki amaca uygunluk bir Tanrı fikrine ulaşılmasını sağlamaktadır; "[…] ama etkiden belirli bir nedenin -özellikle de Tanrı'nın öyle olduğunu düşünmemiz gerektiği derecede tam ve tamamen belirlenmiş bir nedenin- çıkarılması, her zaman kuşkulu ve sakıncalı olduğundan; böyle bir varsayım, biz insanlar için en akıllıca bir kanı derecesinden öte götürülemez."[295]

Saf aklın düzenleyici bir idesi olarak bilgisine sahip olunamayan Tanrı, moral teolojinin en yüksek iyi kavramına zorunlu bir zemin olarak bilinebilir mi? Bunun cevabı hem özgürlük üzerine yürütülen soruşturmada hem de bu bölümde verildi. Kant'ın buradaki itirazı Tanrı'nın en yüksek iyi olmasından kaynaklanmamaktadır; bunun yerine Kant, Tanrı'nın en yüksek iyi olmak bakımından örnek alınmasının yasaya uygunluğun yine yasadan dolayı sağlanması ilkesine ters düşmesi durumuna itiraz etmektedir. Öyleyse Tanrı kavramı nasıl bir içeriğe sahiptir?

[291] KpV: s. 136
[292] KpV: s. 144
[293] KrV A648/B496
[294] KpV: s. 154
[295] KpV: s. 154

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

4.KANT'IN TANRI KAVRAYIŞI

Önceki bölümde Immanuel Kant'ın ahlâk felsefesi, iyi isteme ve özgürlük meseleleri üzerinden ana hatlarıyla ele alınmıştı. Bölüm boyunca elde edilen verilerden hareketle en yüksek ahlâki yasa koyucu olarak, Tanrı'nın gerekli görüldüğü sonucuna ulaşılmıştı. Toplumun ahlâki bir bütün olarak inşası için aynı zamanda politik bir bütün olarak da inşa edilmesinin gerekliliği tespitinden hareketle bu iki meselenin birbirini tamamlayan iki unsur olarak kaçınılmaz şekilde bir araya geleceği düşüncesi, toplumun ahlâki yasaları ve kamusal yasaları arasındaki birlikteliğin nasıl şekilleneceği sorusuyla birlikte Tanrı kavramının soruşturulmasına zemin hazırlamaktadır.

Tanrı'nın buradaki rolü, en yüksek ahlâki yasa koyucu olmasından hareketle birleştirici bir unsur olarak görülmesine de olanak sağlar; fakat bununla birlikte, ahlâk yasalarının kendisinden kaynaklandığı zorunlu bir varlık olarak Tanrı'nın kamusal hayatı düzenlemedeki rolünün Kant açısından nasıl şekillendiği de bu araştırmanın diğer ayağını oluşturmaktadır.[*] Dolayısıyla Tanrı kavramı bu bölümde hem Kant'ın ahlâk felsefesindeki yeri hem de Kant'ın felsefi üretimi içinde ahlâk kuramı dışında kalan meselelerle kurduğu temas bakımından ele alınacaktır.

Ancak Kant'ın Tanrı kavrayışının neden bu bölümün soruşturma konusu olduğunu anlamak için, öncelikle Kant'ın teolojiyle kurduğu temasın nasıl şekillendiği sorusuna cevap aramak gerekli görünüyor. Allen W. Wood, katı bir ortodoksluğa dönüşen Lutherci teolojinin Pietizm ve rasyonalizm tarafından bir meydan okumayla karşı karşıya kaldığını ifade eder[296] ve ekler: "Pietizm Hıristiyanlığın entellektüelleştirilmesine karşıydı."[297] Dolayısıyla bu yaklaşımın insanların kutsal metne bağlı teorik gelişiminden çok onların Tanrı'yla kurduğu ilişkiye ağırlık ve önem verdiğini belirtmek mümkün hale gelmektedir. İnsanların Tanrı'yla kurduğu ilişki de

[*] Tanrı en yüksek ahlâki yasa koyucudur; bunun sebebi aklın pratik kullanımının olanak sağladığı ahlâk yasalarının özgürlük ideası aracılığıyla Tanrı'nın bilgisinin en yüksek iyi olmak bakımından bilinebilir olması sonucunu beraberinde getirmesidir.

[296] Wood, Allen W. Rational Theology, Moral Faith and Religion. İçinde: "*The Cambridge Companion to Kant*", Ed. Paul Guyer, Cambridge University Press, 1999, s. 394

[297] Wood, agm. s. 394

yalnızca insanların Tanrı yasalarına uygun davranmaları ölçüsünde kuvvetleneceğinden, Pietizm için dünyevi yaşamın bu kurallara uygun sürdürülmesinin teorik alandan daha fazla önem arz ettiğini ifade etmek de hatalı olmayacaktır. Wood, Pietizm etiğinin tüm inananların ruhbanlığı temelinde eşitlikçi bir yapıya dayandığını[298] ifade eder. Önceki bölümde, bireylerin her birinin ahlâki yasa koyucu olması gerektiği vurgusu ortaya konulmuştu. Kant'ın bu noktada, Pietizm'in toplumsal alanı işaret ederek tasarladığı ahlâki yaşam fikrini hayata geçirmenin yolunu arayıp aramadığı sorusu akla gelebilir; zira Arsenij Gulyga'nın Protestanlığın yeniden doğmuş Alman hali[299] olarak nitelediği Pietizm'in Kant'ın ailesi içindeki etkisinin[300] onun felsefi düşünüşü üstünde bir etki bırakmış olduğu söylenebilir. Ancak Kant'ın Tanrı kavrayışının ve felsefi teolojisinin oluşumunu belirleyen dinamikleri kavrayabilmek için dönemin düşünüş biçimi üzerinde etkili olan bir başka yaklaşım olarak rasyonalizmin etkisini de görmek gerekir. Çünkü Kant'ın, dini törenler ve mucizeler gibi yerleşik dinin artık kalıplaşmış unsurları haline gelmiş olan birtakım şeyleri dini yaşantının dışına çıkartma eğiliminin rasyonalist düşünce aracılığıyla gelişmiş bir yaklaşım olduğu söylenebilir. Wood, dine rasyonel bir yaklaşım geliştiren Wolff, Lessing ve Reimarus gibi filozofların da Kant'ın yaptığı gibi tüm mucizeleri ve vahiyleri reddettiklerini[301] ifade eder.

Kant'ın dini ele alış biçimine yönelik bu ifadelerden hareketle iki farklı belirleyici süzgecin bu süreci şekillendirdiği ifade edilebilir görünmektedir. Ahlâki alanın ve ahlâki yaşantının kaynağı olan alanla ilgili kısımların Pietizm etkisi taşıdığı, bunun yanında bu ahlâki yaşantının şekillenmesini sağlayan kurallar üzerindeki belirleyici ilkelerin de dönemin rasyonalist yaklaşımı etkisinde geliştiğini söylemek mümkün görünmektedir. "Kant'ın düşüncesi bu iki akımdan herhangi birinin destekçisi olmak yerine ikisine karşı eleştirel yaklaşmış ve bu iki akım arasında yaratıcı bir etkileşim ortaya çıkartmıştır."[302]

[298] Wood, agm. s. 394
[299] Gulyga, Arsenij. *Kant*. Trans. Marijan Despatolovic, Birkhauser Boston inc., 1985, s. 8
[300] Gulyga, age. s. 10
[301] Wood, Allen W. Rational Theology, Moral Faith and Religion. İçinde: "*The Cambridge Companion to Kant*", Ed. Paul Guyer, Cambridge University Press, 1999, s. 395
[302] Wood, agm. s. 395

Kant'ın din anlayışının bu iki akımla ilişki içinde şekillendiği savından hareketle, devamında nasıl bir din ve Tanrı anlayışı inşa ettiği sorusunu sormak artık mümkün görünmektedir. Bu soruşturmayı yürütebilmek için öncelikle dinin merkezinde yer alan Tanrı meselesi üzerine bir tartışma yürütmek ve Kant'ın Tanrı kavramına yönelik eleştirel yaklaşımının nasıl geliştiği ve neyle sonuçlandığı sorularına cevap aramak gerektiği söylenebilir.

Kant'ın Tanrı kavrayışını soruşturma aşamasında nasıl bir yol izleneceği meselesi önemli bir sorun olarak görülebilir; çünkü Kant'ın Tanrı kavrayışının kendinden önceki Tanrı doktrinleriyle ne tür bir ilişkiden hareketle ortaya çıktığı, bu kavrayışın temellerinin Kant felsefesi içinde nerede aranması gerektiğine dair bir zeminde şekillenecektir.

4.1.BÜTÜNLÜK (*totalität*) KAVRAMI

Kant'ın Tanrı kavrayışına ilişkin bir soruşturmanın yürütülmesi için ilk olarak Tanrı kavramının Kant felsefesinde oturduğu zemini ele almak yerinde görünmektedir. Kant'ın felsefi ürünleri içinde Tanrı kavramının sınırlarının bilgi bakımından belirleyici şekilde ele alınıp temellendirildiği yerin Saf Aklın Eleştirisi'ndeki tartışmada ortaya çıktığı söylenebilir.

> "Geleneksel metafizikten kopuşun en köklü ve simgesel göstergesi ise Tanrı'nın mahiyeti ve mekânı ile ilgili olan değişikliktir. Transandantal felsefe içinde, SAE itibariyle Tanrı, mantıksal çıkarımları mümkün kılan ve en genel anlamda deneyimin bütününün kuşatılmasını sağlayan bir düzenleyici ideadır, yani aklın bir ideasıdır; ve bu açıdan da Tanrı ideasının mekânı akıldır, dolayısıyla da 'ben'dir Tanrı ideasını, töz olarak veya kendiliğinden nesne olarak ele alarak, onu akıl yürütmenin konusu haline getirmenin (yani Kantçı düşünce açısından akıl yürütmeyi mümkün kılan bir ideayı, akıl yürütmenin nesnesi haline getirmenin) aklın diyalektik kullanımı olduğu ve Schein'a yol açacağını, dolayısıyla Ortaçağ'da dizgesel biçimde ele alınmış olan Tanrı ispatlarının geçerliliklerinin olmadığını Kant SAE'de ortaya koymuştur."[303]

[303] Gözkân, H. Bülent. Kant'ın Transandantal Mantığı, İçinde: "*Kant'ın Şemsiyesi: Kant'ın Teorik Felsefesi Üzerine Yazılar*", Yapı Kredi Yayınları, 2020, s. 179

Bu tartışmanın temelleri Kant'ın Tanrı, özgürlük ve ölümsüzlük gibi kavramların bilgisi üzerine yürüttüğü tartışmada yatar. Kant bu üç kavramın saf aklın göz ardı edilemez problemleri[304] olduğunu ifade eder. Bu problemlerin çözümü için çalışan bilimin adı metafiziktir. "Kant'a göre geleneksel metafiziğin bitmez tükenmez tartışmalarında düşünmenin ana malzemesini oluşturan idealar, formlar ve tözler (ruh, evren, madde, uzay, zaman, Tanrı gibi) hatalı bir yaklaşımla, onlara bir gerçeklik (Wirklichkeit) atfedilerek, yani tözleştirilmiş olarak (hypostasierten) ele alınmışlar, bu yaklaşım da metafiziği çıkmaz yollara sürüklemiş ve böylece esasa ait olanı boş laftan, gerçek ve nesnel olanı 'hayali tezahür' ya da 'hayali görünüş' olarak ifade edebileceğimiz Schein'dan ayırt edecek bir ölçü ortaya konmamıştır."[305]

"Bizim nesnelere değil de onlara ilişkin a priori kavramlarımızın idrakına transzendental diyorum; bu kavramlara ilişkin sistem de transzendental felsefe olarak adlandırılabilirdi."[306] Saf idrakın empirik olandan ayrılması, yani a priori kavrayışın sınıflandırıcı ilkeleri olarak ise zorunluluk ve mutlak evrenselliği[307] ortaya koyar. Böylelikle transzendental kavramının zorunluluk ve mutlak evrensellikle doğrudan bir ilişkisi olduğu ifade edilebilir hale gelir. Bunun nedeni ise a priori kavramının ampirik koşullardan bağımsız olana işaret etmesidir. A priori idrak için güvenli ölçütler olarak zorunluluk ve mutlak evrensellik aynı zamanda bibirinden ayrılamaz da[308]; bu nedenle bu ikisi birer koşul olarak oradadır.

Kant, Logik'te felsefe alanının dört temel soruya indirgenebileceğinden[309] bahseder. Bunlardan ilki olan "neyi bilebiliriz?" sorusu tam da bu meseleyi merkeze alan bir tartışmayla şekillenir. Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'ndeki çabası bu soru merkezinde ilerler. Yine Kant'ın bu çalışmada kendinden önceki metafizikle hesaplaşmasına sebep olan da budur. Kant'tan önceki metafizik bilginin ve dolayısıyla aklın sınırlarını doğru şekilde çizmemiştir; dolayısıyla bilgiye ulaşma sürecinde

[304] KrV B7
[305] Gözkân, H. Bülent. Kant'ın Transandantal Mantığı, İçinde: "*Kant'ın Şemsiyesi: Kant'ın Teorik Felsefesi Üzerine Yazılar*", Yapı Kredi Yayınları, 2020, s. 177-178
[306] KrV A12/B25
[307] KrV B3
[308] KrV B4
[309] LV: s. 29

kullanılan yöntem Schein'a (*yanılgı*) yol açar.[310] "Aklın idealarını, kendi başına varolan nesnelere karşılık geliyormuş gibi muhakemenin konusu yapmak, aklın diyalektik kullanımıdır, yani Schein'a düşmektir."[311] Dolayısıyla bundan kurtulabilmek için neyin bilinebileceği sorusuna yeniden bir cevap vermek gerekmektedir. Kant'ın Saf Aklın Eleştirisi'ndeki çabasının bilgi kuramını inşa etmek ve kendinden öncekilerle hesaplaşmak olduğu ifade edilebilir. "Schein, deneyimi aşan ve kavranışı transandantal idea ile sağlanan bir nesnenin düzenleyici olmak yerine, kurucu (Konstitutiv) kullanımıdır."[312] Dolayısıyla aklın sınırlarını yanılsamaya yol açmadan keşfetmek için bir soruşturmaya girişir. Bu soruşturmanın merkezine sentetik a priori idrakın olanaklı olup olmadığı sorusunu almak bu çalışmanın çerçevesi bakımından yeterli görülebilir. Kant'ın bilgi kuramının tamamına sirayet eden bir soruşturma yürütmek yerine Saf Aklın Eleştirisi'nde Tanrı'nın nasıl konumlandırıldığına ilişkin bir inceleme bu aşamada çalışmanın bütünlüğünün bozulmaması açısından daha uygun görünmektedir.[*] Sentetik a priori idrakın olanaklılığı meselesine geri dönmek gerekirse, Kant tüm metafiziğin sentetik a priori önermeler barındırdığını[313] ifade eder. Bu durum bilginin kategorilerin deneyimlere uygulanması aracılığıyla tüm muhtemel temsilleri de kapsayacak şekilde genişlemesi vasıtası ile gerçekleşir.[314]

Kant bu bağlamda kategorileri incelemeye alır. Bunlar anlama yetisinin kavramları olarak nesneye uygulanan birtakım unsurlardır. Duyusal temsil, saf görüler olan uzay ve zaman aracılığıyla anlama yetisinin kategorilerine verilir ve bilginin ortaya çıkışı bu şekilde gerçekleşir. Ayhan Çitil, uzay ve zamanın duyusal deneyimi olanaklı kılan saf görüler[315] olduğunu ifade eder. Buradan hareketle, kategorilerin saf görüler aracılığıyla deneyime uygulanması mümkündür.

---

[310] Gözkân, H. Bülent. Kant'ın Metafizik ve Akıl Eleştirisi Üzerine Bir Eleştiri, İçinde: "*Kant'ın Şemsiyesi: Kant'ın Teorik Felsefesi Üzerine Yazılar*", Yapı Kredi Yayınları, 2020, s. 85

[311] Gözkân, ages s. 217

[312] Gözkân, H. Bülent. Kant'ın Transandantal Mantığı, İçinde: "Kant'ın Şemsiyesi: Kant'ın Teorik Felsefesi Üzerine Yazılar", Yapı Kredi Yayınları, 2020, s.182

[*] Transzendental idea olarak Tanrı kavramı Kant'ın bilgi kuramıyla doğrudan ilişkilidir hiçkuşkusuz; ancak ikinci bölümde özgürlük meselesi üzerine yürütülen soruşturmada Kant'ın bilgi kuramında transzendental ideaların nasıl konumlandırıldıklarına yönelik bir açıklama geliştirildiği için buna tekrar değinilmeyecektir.

[313] KrV B18

[314] KrV B7/A3

[315] Çitil, Ayhan. *Kant Okumaları: Birinci Kritik*, Dergâh Yayınları, 2021, s. 83

> "Kant'ın SAE'nin Transandantal Diyalektik bölümünde altını çizdiği şekliyle geleneksel metafiziğin hatası, aklın da aşkın nesneleri olduğunu düşünmesi, aklın bu nesneleri aracısız 'görebilme' kudretine sahip olduğunu düşünmesiydi. Oysa Transandantal Felsefede 'nesne' tesis etme faaliyeti anlama yetisi ile sınırlandırılmıştır; başka bir deyişle anlama yetisinin a posteriori ve a priori kavramları (saf kavramlar olarak kategoriler) sadece duyusallıkla bağlantı içinde olarak görü mekânındaki 'malzemeye' uygulanabilir."[316]

Kategoriler Aristoteles'in de daha önce ele almış olduğu bir meseledir; Kant burada tartışmayı onun arkasından yürüttüğünü[317] ifade eder. Fakat Çitil, Kant'ın kategorileriyle Aristoteles'in kategorileri arasındaki ayrıma işaret etmektedir:

> "Kant'ın kategorileri Aristoteles'in kategorilerinden farklıdır. Aristoteles'te dilin çözümlemesinden kategorilere ulaşırız. Kant'ta söz konusu nesnenin düşünceye konu edilmesinin zemininde saf kavramlar olan kategoriler vardır. Kant, Aristoteles'in Organon'da yaptığı mantığa bir itirazda bulunmuyor. Hatta klasik mantığın tamamlanmış olduğu ve bir tek şey daha katılamayacağı görüşünce Ancak Aristoteles'in mantığın ilkelerinden yola çıkarak varlık hakkında yargıya varmasını diyalektik şeklinde eleştiriyor."[318] (Çitil, 2021: 123).

Sonuçta *schein*'ın klasik mantığın ilkelerinden yola çıkarak varlık hakkında yargıya varmaktan ya da varılabileceğini varsaymaktan kaynaklandığı söylenebilir. Kant'ın ortaya koyduğu kategoriler tablosunda[319] nicelik başlığı altında üç kategori vardır. Bunlar "birlik, çokluk ve tümlük"tür.[320] Bu kategorilerden tümlük, Kant'ın Tanrı kavrayışına giden yolun taşlarını döşemektedir. Kant bu kavramın birlik olarak düşünülen çokluk[321] olduğunu ifade eder. Kant nicelik başlığı altında sıralanan bu üç kategorinin şeylerin idrakı için mantıksal dayanak ve kriterler olan transzendental dayanakların üstüne kurulu olduğu kavramlar[322] olduğunu ifade eder. Bu üç kategori içinde tümlük, Kant'ın niteliksel tamamlanmışlık olarak da adlandırdığı şekliyle,

---

[316] Gözkân, H. Bülent. Giriş: Kant ve Transandantal Felsefe, İçinde: "*Kant'ın Şemsiyesi: Kant'ın Teorik Felsefesi Üzerine Yazılar*", Yapı Kredi Yayınları, 2020, s. 70
[317] KrV A80
[318] Çitil, Ayhan. *Kant Okumaları: Birinci Kritik*, Dergâh Yayınları, 2021, 123
[319] KrV B106
[320] KrV B106
[321] KrV B111
[322] KrV B114

mükemmellik kavramına[323] gidişi hazırlar. Burada miktar bakımından tam olma halinin aynı zamanda niteliksel tamlığa da işaret ettiği görülebilir, Kant'ın mükemmellik kavramıyla ilişki içinde gördüğü şey de budur. Burada tümlük bir kavramın sentetik a priori idrakının olanaklılığıyla doğrudan ilişkilidir. Kant kategorilerin transzendendal tablosuna birlik, hakikat ve mükemmellik kavramlarını getirir; bunu yaparak bu kavramların bilgi ile ilişkisini kurar.[324] Bu kategoriler sentetik a priori kavramlardır. Nicelik başlığı altında verilen kategorilerden bu üç kavrama ulaşmak sentetik a priori olanaklıdır ve buna olanak tanıyan süreç nicelik kategorilerinden hareketle elde edilir.

"İdrakın saf kavramlarına sahipsem, muhtemelen imkânsız olan nesneler ya da kendi içlerinde mümkün olan fakat -olanaklı deneyim için zorunlu olan bir şeyin kendi kavramlarının bağlarının dışarıda bırakılması nedeniyle- deneyime verilmeyen kavramları (ruh kavramı) ya da anlama yetisinin saf kavramlarının deneyimin yakalayabileceğinden daha da ileri doğru genişletilebileceğini (Tanrı kavramı) düşünebilirim."[325] Kant tüm deneyimin imkânını kendinde barındıran, fakat yine de aklın başka herhangi bir melekesinden hareketle ulaşılamayacak olan üç orijinal kaynağın hissetme, hayal gücü ve düşünme[326] olduğunu ifade eder. Gözkân burada düşünme kavramıyla ifade edilen *Apperzeption* fiilinin "kendinin bilinci", "transandantal özalgı" ya da "tam algı" gibi kavramlarla da karşılanabileceğini[327] aktarır. Gözkân, apperzeption'un Saf Ben'in kurucu fiili[328] olduğunu ifade eder. Saf Ben mutlak bir mevcudiyet değildir; apperzeption bu mevcudiyetin kuruluşunu sağlar. Kant bu fiilin saf, orijinal ve değişmeyen idrak[329] olduğunu ifade eder. Transzendental Apperzeption fiili asli düşünme eylemi olarak Saf Ben'i kurar.

Bu aşamada Gözkân düşünme ve idrak arasındaki ayrıma dikkat çekiyor. Saf Ben'in kuruluşunda yer alan düşünme eyleminin bu bağlamda düşünülen şeyin idrak

[323] KrV B114
[324] KrV B115
[325] KrV A96
[326] KrV A94/B127
[327] Gözkân, H. Bülent. Saf Aklın Eleştirisi'nde Ben'in Kuruluşu, İçinde: "*Kant'ın Şemsiyesi: Kant'ın Teorik Felsefesi Üzerine Yazılar*", Yapı Kredi Yayınları, 2020, s. 116
[328] Gözkân, agm. s. 116
[329] KrV A107

edilmesinden farklı bir yerde durduğu ifade edilebilir; bunun nedeni Kant'ın, düşüncenin kategoriler aracılığıyla gerçekleştiğini ifade ederken idrakın görüyü de gerekli kıldığını aktarmasıdır.[330]

> "Herhangi bir nesneyi kategorilerin aracılığı olmadan düşünemeyiz; herhangi bir nesneyi de kavramlara karşılık gelen görüler olmadan idrak edemeyiz. Şimdi, tüm görülerimiz duyusaldır ve bu idrak, nesnesi verildiğinden, empiriktir. Bununla birlikte empirik idrak deneyimdir. Sonuç olarak olanaklı deneyimin nesnesi olmayan herhangi bir a priori idrak bizim için mümkün değildir."[331]

Düşünme ve idrak arasındaki ayrım, transzendental apperzeption kavramının asli düşünme olarak Saf Ben'in kuruluşunda oynadığı rol ile birlikte ele alındığında Saf Ben'in düşünmekten hareketle inşasının düşünülebilir olan her şeyin idrak edileceği beklentisine karşı Kant'ın çektiği sınırı ortaya koyması açısından önemlidir. İnsan bu ayrımın netleşmediği her koşulda yanılsamaya (*schein*) düşmekten kurtulamayacaktır. Öyleyse en başa dönüldüğünde Kant'ın kendinden önceki metafizikle hesaplaşmasına sebep olan problemin bu olduğu ifade edilebilir.

Bu aşamada birliğin transzendental ilkesi kavramına bakmakta yarar var. Saf apperzeption kavramıyla birlikte ele alındığında hissetme, hayal gücü ve apperzeption bu birlik ilkesi uyarınca a priori zeminlere dönüştüğü[332] ifade edilebilir. Düşünme ve idrak arasındaki ayrım, düşünülen her şeyin idrak edilemeyeceği ve bunun da sebebi olarak her düşünmenin bir olanaklı deneyim nesnesini karşılık olarak bulmadığı ifade edilmişti. İdrakın uzay ve zaman saf görüleri aracılığıyla duyu deneyimlerinin uygulanması kategorilere sonucu, Saf Ben'in kurucu fiili ve asli düşünme olan apperzeption aracılığıyla ortaya sonucundan hareketle, bütün bu bilgi üretim sürecinin, bir birliğin duyu deneyimlerine sürekli uygulanışı olduğu ifade edilebilir görünmektedir. Öyleyse Kant'ın transzendental şema adını verdiği şeye ulaşıldığı ifade edilebilir. Kategori ve görünümler arasındaki bağı kuran, kategorilerin görünümlere uygulanmasını sağlayan şeyi Kant transzendental şema[333] olarak adlandırır. Kant anlama yetisi şemalarının hayal gücünün tranzsendental sentezi

[330] KrV B146
[331] KrV B165-B166
[332] KrV A115-A116
[333] KrV B177/A138

aracılığıyla tüm hissetme manifolduna, böylelikle de dolaylı yoldan apperzeption'un birliğine vardığını[334] ifade eder. Bunu da öncesinde şemaların a priori zaman belirlenimleri olduğu şeklindeki ifadesiyle temellendirir.[335] Buna göre şemalar kategorilerin sırasından hareketle zaman serileri, zaman muhtevası, zamanın sırası ve zamanın bütünü olarak verilir.

Bu aşamaya kadar değinilen birlik ve tümlük gibi kavramlar çokluğun bir merkezde toplanması fikrini uyandırmaktadır. Bu fikrin hatalı olduğu göz önünde bulundurulmalıdır, çünkü Kant bu kavramların farklı içeriklere sahip olduğunu ifade eder; ancak bu tartışmanın içine dalmayan bir insan için bu kavramların benzer şeylere işaret etmesi ihtimali kuvvetli görünebilir. Bu yanılsama ihtimalini ortadan kaldırmak için Gözkân'ın bu konudaki ifadelerine gitmekte yarar var:

> "Kant, transandantal mantık anlayışıyla, akıl yetisi yönünden 'koşulsuz olan' ve 'bütünlük' kavramlarıyla, anlama yetisi yönünden 'tümlük' (kendisi bu terimi kullanmasa da 'mantıksal uzay') anlayışını yeniden konumlandırarak, geleneksel metafiziğin mantık ile ontoloji arasında kurduğu sıkı bağı çözmüştür. […] Kant düşünme yetisi içinde yapmış olduğu ayrımla anlama yetisinin işleviyle, aklın işlevini birbirinden ayırmaktadır. Böylelikle anlama yetisinin nicelik kategorisi itibariyle tümlüğe (*Allheit*) yönelik kullanımı ile aklın bütünlüğe (*Totalität*) yönelik kullanımı birbirinden ayrılmaktadır."[336]

Bu aşamada çok belirgin bir karışıklığın içine girilmiş olabilir; çünkü Kant'ın nicelik kategorisi altında verdiği tümlük ve kategorilerin olanaklı deneyimin sınırları dışına genişletilmesi durumunda varılması muhtemel Tanrı kavramı göz önüne alındığında bütünlük (*totalität*) kavramının nereye oturacağı tartışılmalıdır. Nicelik kategorisi olmak bakımından tümlük Kant tarafından görülerin sentezine karşılık geldiği şeklinde verilmektedir; bu aynı zamanda durumların bütünlüğü[337] olarak da ifade edilir. "Şimdi, koşulsuz olan durumların bütünlüğünü mümkün kıldığından, diğer taraftan durumların bütünlüğü de her zaman koşulsuz olduğundan, aklın saf kavramları -koşullu olan için sentezin zeminin barındırdığı sürece- genel olarak koşulsuz kavramı aracılığıyla

[334] KrV B185
[335] KrV A145/B185
[336] Gözkân, H. Bülent. Saf Aklın Eleştirisi'nde Mantık ve Mantıksal Uzay, İçinde: "*Kant'ın Şemsiyesi: Kant'ın Teorik Felsefesi Üzerine Yazılar*", Yapı Kredi Yayınları, 2020, s. 101
[337] KrV B379

açıklanır."[338] Bu ifade tümlük ve koşulsuz olan arasındaki ilişkiyi ve dolayısıyla da kategorilerden Tanrı'ya giden yolu açması bakımından önemlidir; fakat esas sorun, yani Gözkân'ın işaret ettiği ayrım halen orada durmaktadır. Allheit ve Totalität kavramlarına yüklenen içerik buradaki sorunu oluşturmakta ve bu durum Gözkân'ın ifadesiyle geleneksel metafiziğin mantık ile ontoloji arasında kurduğu sıkı bağın çözülmesinden kaynaklanmaktadır. Deneyimlerin tümlüğü nicelik kategorisi altında ele alınması bakımından temsillerle iş gördüğü alana ilişkin bir meseleyken bütünlük numenal alana işaret eder. "Dolayısıyla (akıl) hiçbir zaman doğrudan deneyime ya da nesneye yönelik kullanılmaz, bunun yerine yalnızca anlama yetisinin idrak manifolduna kavramlar vasıtasıyla a priori birlik veren bir şekilde kullanılır; bu birliğe 'aklın birliği' adı verilir ve anlama yetisi aracılığıyla ulaşılacak tüm birliklerden farklıdır."[339] Gözkân bu durumu şöyle özetliyor: "Dolayısıyla aklın birliği, deneyim olanağının birliği, yani anlama yetisinin deneyime dönük olarak sağladığı bir birlik değil, anlama yetisinin tümlüğünü en yüksek bütünlüğe ulaştıran bir birliktir."[340] Öyleyse sorun çözülmüş gibi görünüyor; Allheit'tan Totalität'a geçişin nasıl olduğu açıklığa kavuşmuşa benzemektedir. Kant'ın koşulsuz olana yaptığı vurguda aklın birliğinin üstlendiği görev, koşullu olanın koşulsuz olana nasıl ulaştığı ya da koşulsuz olanın koşullu olanın zemini olmak bakımından aklın birliği ilkesinden türetilmesi şeklinde açıklanabilir mi? Gözkân koşullu olandan koşulsuz olana geçilmesi sürecinin, koşulsuz olan sayesinde koşullu olana bütünlük verilmesiyle mümkün olduğunu aktarır: "İşte, mantıksal kullanım açısından bu koşulsuz olana yükselme suretiyle koşullu olana bütünlüğünü veren saf akıl kavramlarına, Kant, transandantal idealar adını veriyor."[341] Kant aklın transzendental kavramının sürekli durumların sentezindeki kesin bütünlüğe gittiğini ve kesin, her ilişkide koşulsuz olana ulaşmak haricinde sonlanmadığını[342] belirtir. Devamında saf aklın kavramlarının transzendental idealar olduğunu ifade eder.[343] Anlama yetisinin saf kavramlarından yani kategorilerden farklı olarak saf aklın kavramları durumların koşulsuz birliğiyle iş

[338] KrV B379
[339] KrV B359
[340] Gözkân, H. Bülent. Saf Aklın Eleştirisi'nde Mantık ve Mantıksal Uzay, İçinde: "*Kant'ın Şemsiyesi: Kant'ın Teorik Felsefesi Üzerine Yazılar*", Yapı Kredi Yayınları, 2020, s. 102
[341] Gözkân, age, s. 106
[342] KrV A326
[343] KrV A327

görür.[344] Kant bu açıklamalardan hareketle saf aklın kavramlarını üç sınıfta ele almaktadır. "[…] birincisi düşünen öznenin mutlak birliğini, ikincisi görünümlerin durumlarının serisinin mutlak birliğini, üçüncüsü de düşünce nesnelerinin durumlarının mutlak birliğini içeriyor."[345] Devamında Kant bunların sırasıyla psikoloji, kozmoloji ve teolojinin nesnesi[346] olduğunu ifade eder. "Böylece saf akıl, ruhun bir transzendental doktrini, dünyanın bir transzendental bilimi ve aynı zamanda son olarak Tanrı'nın bir transzendental idrakı için ideaları verir."[347]

Kant bu kavramların transzendental gerçekliğinin zorunlu bir akıl yürütmede yattığını[348] ifade eder. Bu akıl yürütmenin aşamaları tek tek şeylerin kategoriler aracılığıyla bilinmesinden başlayarak yukarıda serimlenmeye çalışıldı. Buradaki temel amaç Kant'ın kendinden önceki metafiziği neden eleştirdiği, onunla nasıl bir hesaplaşmaya giriştiği ve bunun sonucunda nasıl bir yeni yol ortaya koyduğu sorularından hareketle Tanrı kavramını nerede konumlandırdığı sorusuna cevap aramak oldu. Bu doğrultuda Kant'ın Allheit ve Totalität kavramlarını nasıl kavradığı sorusu önemli bir yer tutuyordu. Bu kavramlar tümlük ve bütünlüğün Kantçı anlamda mantık ve ontoloji ayrımında ne tür bir işleve sahip olduklarının belirlenimiyle birlikte saf aklın idealarına doğru gidişin aşamalarını temsil etmeleri bakımından önem taşımaktaydı. Kant, aklın yükselen durumların serileriyle ilgilenmesi bakımından mutlak tümlüğü talep ettiğini[349] ifade etmektedir. Bu durum koşullu olandan koşulsuz olana doğru gidişe işaret eder. Bu durumda kategorilerin koşullu olana uygulandığı toplamlardan koşulsuz olanın zemininde inşa edilen bütünlüklere ulaşmak mümkündür. Bu süreci düzenleyen idealar[350] da Tanrı, özgürlük ve ölümsüzlüktür.[*] "Kant'a göre aklın meşru kullanımı sadece anlama yetisinin malzemesini düzenlemekle sınırlıdır, yani bu saf akıl kavramının sadece düzenleyici (*regulative*) bir kullanımı olabilir, öyle ki, anlama yetisinin malzemesi ancak bu durumda dizgesel

[344] KrV B391/A334
[345] KrV B391/A334
[346] KrV B391/A334
[347] KrV B391/A334 & B392/A335
[348] KrV A339/B397
[349] KrV B364/A410
[350] Gözkân, H. Bülent. Saf Aklın Eleştirisi'nde Mantık ve Mantıksal Uzay, İçinde: "*Kant'ın Şemsiyesi: Kant'ın Teorik Felsefesi Üzerine Yazılar*", Yapı Kredi Yayınları, 2020, s. 107
[*] Buna ilişkin temellendirme İkinci Bölüm'de özgürlük meselesine ilişkin anlatım içinde mevcuttur. Buna göre transzendental idealar olarak bu üç kavram düşünülebilir fakat bilgisine ulaşılması olanaksız kavramlardır. Aklın pratik kullanımı aracılığıyla olanaklıdırlar.

bir bütünlüğe ulaşabilir ve deneyimin ancak böyle bir bütünlük itibariyle bir anlamı olabilir."[351] Bu açıklamadan hareketle Kant'ın saf akıl idealarının düzenleyicilik bakımından bir işleve sahip olduğu ifade edilir. Bu, ideaların, tüm bilgi süreçlerinin ve bunlar vasıtasıyla ortaya çıkan akıl yürütme silsilesinin bir düzen uyarınca ortaya dökülmesini mümkün kılması bakımından önemlidir. Gözkân'ın bütünü kurabilme kudreti olarak adlandırdığı şekliyle Tanrı kavramı,[352] düşünülebilmek bakımından olanaklı hale gelir.

> "Eğer Tanrı'yı varolan her şeyin bir bütünlük ve birbiri ile bağlantı içinde olmasını sağlayan her şeye birliğini ve bütünlüğünü veren olarak düşünürsek, bu bütünlüğün 'dışsal' bir varlık tarafından sağlandığını bilmesek bile böyle bir bütünlüğü düşünebilmek demek Tanrı'yı da düşünebilmek demektir; yani tüm varolanları bir bütünlük içinde düşünebilme olanağına sahip isek eğer, Tanrı'yı da düşünebilme olanağına sahibiz demektir. Ama artık burada Tanrı bizdeki bütünlüğün kurulabile imkânının adıdır."[353]

Ancak düşünülebilirlik bakımından olanaklı olması ve bu olanak zemininde açığa çıkan düzenleyici idea olma işlevi, Tanrı'nın idrak edilmesine olanak sağlar mı? Bu aşamada bu soruyu merkeze alarak Kant'ın Tanrı kavrayışının nasıl şekillendiği sorusuna cevap arama sürecinin ikinci kısmına geçmek gerekmektedir. Fakat bunun öncesinde Kant'ın Yargı Gücünün Eleştirisi adlı metninde yaptığı yüce tasvirinin yardıma çağırmak gerekli görünmektedir. Kant bu metinde, yüceyi tanımlarken onun mutlak mükemmel[354] olduğunu ifade eder. Devamında ise yücenin insandaki idealarda aranabileceğini[355] aktarır. Bunun sebebi ise mutlak bütünlüğe ilişkin ideanın akıldaki varlığıdır. Bu varlığa, yani mutlak bütünlüğe ilişkin ideaya, insanda duyuüstünün hissedilmesine ilişkin melekenin harekete geçmesini sağlayacak silsileyle ulaşıldığından, totalität kavramı, Tanrı'ya ulaşılan süreçte ortaya çıkan bu his aracılığıyla mutlak mükemmellin düşünülebilirliğini de sağlar.

[351] Gözkân, agm. s. 105
[352] Gözkân, agm. s. 110
[353] Gözkân, agm. s. 110
[354] KU: 5:248
[355] KU: 5:250

4.2.RASYONEL TEOLOJİ

Bölümün başında Kant'ın dine yaklaşımının yine Kant'ın yaşadığı dönemde etkili olmuş iki düşünce akımının etkisinde ve onlara eleştirel bir yaklaşım geliştirmesi sonucunda ortaya çıktığı ifade edilmişti. Kant'ın din kavrayışına temel teşkil eden Tanrı kavramının nasıl bir felsefi temellendirmeler süreci sonucu ortaya çıktığı sorusuna cevap aramak için ise yine Kant'ın teoloji kavramıyla nasıl iş gördüğünü ele almak gerekmektedir. "Teoloji nedir? Bizim en yüce varlık hakkındaki bilgi sistemimizdir."[356] (Kant, 1986: 23). Kant'ın teoloji tanımı, Tanrı'nın bilgisine yönelik nasıl bir soruşturma gerçekleştirileceği sorusuna götürür. Kant'ın teoloji tanımının ifade ettiği şekliyle en yüce varlık üzerine bilginin nasıl bir sistem etrafında edinildiği sorusuna cevap bulmak gerekmektedir. Kant, bu bölümün ilk aşamasında da ortaya konulduğu üzere Tanrı kavramının en yüksek mükemmellik ideası üzerinden ulaşılabilecek bir sonuç[357] olduğunu ifade eder. Dolayısıyla Tanrı'nın saf aklın düzenleyici bir ideası olma özelliği teoloji için de zemin olma görevi görmektedir. Aslına bakılırsa bu durumun rasyonel teolojinin inşası açısından belirleyici olduğu ifade edilebilir; çünkü Saf Aklın Eleştirisi'nde bilginin sınırlarının yeniden çizilmesi Tanrı kavramına ilişkin soruşturmanın rotasını belirginleştirmek açısından önemli olmuştur. Böylelikle bir idea olarak Tanrı'ya ilişkin bir soruşturma yürütmek teolojik zeminde olanaklı hale gelir. Ancak bu aşamada ifade edilmesi gereken birtakım hususlar var. Bunlardan ilki, Kant'ın Saf Aklın Eleştirisi'nde yürüttüğü Tanrı soruşturması ve teolojik zeminde yürütülecek olan bu soruşturma arasındaki farklılık. Kant Saf Aklın Eleştirisi'nde bilginin imkânı bakımından düzenleyici bir idea olarak kullanır Tanrı'yı.

> "Kant'a göre Tanrı bir numendir. Onun argümantasyonundan çıkan sonuca göre, şimdiye kadar Tanrı olarak adlandırdığımız o transendental ideal varlık bir kurgudan başka bir şey değildir."[358]

[356] Kant, Immanuel. *Lectures on Philosophical Theology*. Trans. Allen W. Wood & Gertrude M. Clark, Cornell University Press, 1986, s. 23
[357] Kant, age. s. 22
[358] Heine, Heinrich. *Almanya'da Din ve Felsefenin Tarihi Üzerine*. Çev. Semih Uçar, Ayrıntı Yayınları, 2017, s. 118

Heinrich Heine'nin bahsettiği bu kurgu Kant'a göre ulaşılması zorunlu bir sonuçtur; buna Saf Aklın Eleştirisi'nde ulaşmaktadır Kant. Dolayısıyla teolojik bakımdan yapılacak Tanrı soruşturması süresince Tanrı'yı nitelemek amacıyla kullanılacak sıfatların Tanrı'ya yüklenmesi Tanrı'nın transzendental idea olarak "koşulsuz olan" olmasından hareketle yapılmış çıkarımlar olarak görülebilir. Ancak bu çıkarımlara ulaşmak için gereken geçişin yukarı doğru giden akıl yürütmeler silsilesiyle ulaşılan zorunlu sonuç olarak idealardan Tanrı'nın sıfatları olmaya nasıl evrildiği sorusuna bakmak gereklidir. Bu noktada Kant'ın tartışmayı bu bölümün ilerleyen sayfalarında verilecek Tanrı ispatlarıyla ilişkili bir düzleme çektiği görülebilir. Burada Kant'ın insanlık tarihinde yer etmiş din geleneklerinin Tanrı kavrayışlarını ele aldığı fikrine varmak zor olmayacaktır. Devamında bu kavrayışları üç grupta toplayarak yürüttüğü hesaplaşma da eski metafiziğe yönelik yıkıcı saldırısının bir parçası olarak görüldüğünde bu hesaplaşma bir anlam kazanmaktadır.

Kant bu hesaplaşmadan hareketle teolojinin Tanrı'ya ilişkin tüm bilgiye değil, bu bilginin yalnızca insan aklının elde edebileceği kadarına[359] işaret ettiğini ifade eder. "Tanrı'ya ilişkin her şeyin bilgisini *theologia archetypa* diye adlandırıyoruz ve bu yalnızca Tanrı'nın kendinde bulunur."[360] Böylece insanın teolojiyle yaptığı şeyin Tanrı'ya ilişkin tüm mümkün bilgilerden yalnızca insan aklı tarafından kavranabilecekleri elde etmek olduğunu söylemek mümkün olacaktır. Kant'ın "Kopernik Devrimi" olarak adlandırdığı şekliyle insan aklının bilginin meydana gelişindeki merkezi rolü burada da karşımıza çıkmaktadır. "Tanrı'nın mümkün tüm bilgisine ulaşmak insan için gerçek vahiy aracılığıyla bile mümkün değildir."[361] Ancak burada akla şu itiraz gelebilir: Burada verilen teoloji tanımından hareketle Kant'ın teolojiyle yapmayı amaçladığı şey zaten daha önce Saf Aklın Eleştirisi aracılığıyla bir zorunlu sonuç olarak varılan Tanrı ideasının bilgisine ulaşmak olduğuna göre ve ideaların bilginin sınırları dışında fakat bilgiyi olanaklı kılan düzenleyici unsurlar olduğu sonucundan hareketle insan aklının Tanrı'nın bilgisine ulaşması nasıl mümkün olacaktır? Burada teoloji, Kant'ın kurduğu şekliyle, Tanrı'nın bilgisine ulaşmak için farklı bir bilgi türü mü oluşturur?

---

[359] Kant, Immanuel. *Lectures on Philosophical Theology*. Trans. Allen W. Wood & Gertrude M. Clark, Cornell University Press, 1986, s. 23
[360] Kant, age. s. 23
[361] Kant, age. s. 23

Bu sorulara cevap olarak Kant'ın Tanrı'ya atfettiği özellikler aracılığıyla bir bilgisinin ortaya çıktığı söylenebilir. Sözgelimi, koşulsuz olan olarak her bakımdan en yüksek olanı temsil etmesi kendi başına hakkında hiçbir şekilde bilgi sahibi olunamayacak olan bir idea olarak Tanrı'ya ilişkin bir tür bilgi edinilebilmesi olanağını sağlar. Dolayısıyla Tanrı'nın tüm bilgisine ulaşmak imkânsız olabilir; ancak onun hakkında bilgi edinmek böylelikle mümkündür.

Öyleyse bu durumda, yani Tanrı'nın bilgisinin tümüne ulaşılamayacağının Kant tarafından ifade edilmesiyle birlikte, teolojinin artık ne tür bir önem arz ettiği sorulabilir. Eğer Tanrı'nın bilgisinin tamamına değil de yalnızca insan aklının izin verdiği kadarına ulaşılabilinecekse ve bunun dışında bir şey imkânsızsa teolojinin anlamlı bir etkinlik olmadığı düşüncesi akla gelebilir.

> "Ancak bu, aklımızın Tanrı'nın bilgisi içinde ne kadar ileri gidebileceğini görmek açısından en değerli tahkikatlardan biridir. Bu bağlamda, insan aklı daha geniş bir bilgi ya da sezgiye ulaşma kapasitesine sahip olmadığından, rasyonel teolojinin hakemliğine de başvurulabilir. Sınırlarını tamamen ortaya koyması bakımından bu insan aklı için bir avantajdır. Bu yolla teoloji Tanrı'ya ilişkin tüm mümkün bilgiyle ilişkilendirilebilir."[362]

Böylelikle Tanrı'ya ilişkin bilginin sınırları, rasyonel teolojinin müdahalesiyle açığa çıkmış olacaktır. Aslında burada Kant'ın işaret ettiği nokta, genel anlamda bilginin sınırlarının ne olduğuna ilişkindir. Bunun nedeni ise -bu bölümün ilk aşamasında ele alındığı gibi- Tanrı'nın kavramsal karşılığı gereği koşulsuz olan, en yüce varlık oluşudur. En yüce varlık olarak Tanrı'ya ilişkin bilgimiz diğer şeylere ilişkin bilgimizden daha geniş kapsamlı olmak durumunda olduğundan, aklımızın sınırlarının Tanrı'ya ilişkin bilgimizin sınırlarıyla ölçülebileceğini söylemek yanlış olmayacaktır. Fakat burada, aklın sınırlarının neden Tanrı'ya ilişkin bilginin sınırlarıyla ölçülebileceği sorusunu sormak gerekmektedir. Çünkü Tanrı'nın en yüce varlık olması Tanrı'ya ilişkin bilginin, insanın bilgi edinme kapasitesinin sınırlarını aşan bir düzeyde olduğu sonucunu doğurmaz; önceki sayfada ifade edildiği gibi Tanrı'ya ilişkin bilginin Tanrı'ya yüklenen özellikler üzerinden şeylerle kurduğu temas aracılığıyla mümkün

[362] Kant, age. s. 24

olduğu görülecektir. Bu durum, Yunan mitolojisinin kurduğu Tanrı kavramının içeriğinde görünmektedir. Yunan dininin doğa yasalarına tâbi[363] oluşu, Tanrı kavramının içinde geliştiği kültürel sistemin düşünüş yapısı tarafından belirlendiği ve bu doğrultuda birtakım farklılıklar gösterebileceği sonucunu ortaya çıkartacaktır.

> "Parmenides'in hocası ve bu yolu açan adam Ksenophanes dünyayı dolaştığını ve herkesin Tanrı diye bir şeyden bahsetmesine rağmen Tanrılar'ının kendilerine veya o bölgede varolan varlıklara benzediğini söylüyor. Ama ona göre varlık böyle bir şey olamaz. Varlık belli bir zaman, belli bir yerde olamaz; varsa her zaman ve her yerde olmalı. Bu 'Kendi başına varolan, her yerde varolan, her ne ise o varolan, uzay ve zamana veya benim duyumlarıma bağlı olmadan varolan bir şey var mı?' tartışması."[364]

Öyleyse Kant'ın Tanrı kavramıyla kastettiği şeyin ne olduğuna bakmak gerekir. "En yüce varlık" olması, O'na atfedilen bir özellik olması bakımından açıklanmaya muhtaç bir tanımdır. "En yüce" olması O'nun, O'na insan tarafından yüklenen yücelik özelliği uyarınca bir tanıma sahip olması anlamına gelir. Fakat bir özellik olarak yüceliğin ne tür bir kavramsal içeriğe sahip olduğu ve Kant'ın düşüncesinde nasıl bir zemine oturduğu açıklanmadığı sürece muğlaklığın ortadan kalkması mümkün görünmemektedir. Buna ek olarak "en yüce varlık"ın varlık alanında yer alıyor oluşu da varlık kavramıyla nasıl bir iş gördüğümüzü açıklamamızı gerekli kılmaktadır. Bu bölümün ilk aşamasında Kant'ın Tanrı kavramına ilişkin olarak mantık ve ontoloji arasındaki bağı kopardığı ve bundan hareketle allheit ve totalität kavramları aracılığıyla bu ayrımı kavramsallaştırdığı ifade edilmişti. Dolayısıyla Tanrı'nın en yüce varlık olmaklığına yönelik yapılan tespitin ontolojik olduğu ifade edilebilir. Tanrı bir varlık olarak düşünülebilir, hatta en yüce varlık olarak konumlandırılabilir; ancak bu "Tanrı vardır" demekten farklı bir durumdur.

Önceki paragrafta ifade edilenler "en yüce varlık" kavramının Tanrı'ya yüklenen birtakım özellikler olduğunu ortaya koyuyor. Bununla birlikte bölümün ilk aşamasında ele alınan ve allheit ve totalität kavramlarıyla sürdürülen tartışmadan farklı olarak teoloji tartışmasında Kant'ın Tanrı kavramını salt bir bilgi meselesi olarak ele

[363] Jaeger, Werner. *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, çev. Güneş Ayas, İthaki Yayınları, 2016, s. 238

[364] Çitil, Ahmet Ayhan. *Kant Okumaları: Birinci Kritik*, Dergâh Yayınları, 2021, s. 272-273

almadığı da görülmektedir. Kant Tanrı'nın, tüm eksiklikleri dışarıda bırakan, tüm gerçeklikleri kendinde barındıran ve en yüksek iyi olarak adlandırılabilecek varlık[365] olduğunu ifade eder. "Bu mükemmelliklerin ilki transendental mükemmellik, ikincisi fiziksel, üçüncüsü de pratik mükemmellik olarak adlandırılır."[366]

Öyleyse Kant'ın burada bahsettiği Tanrı'nın dinlerin tanrılarından birtakım farklılıklara sahip olduğunu söylemek mümkün olacaktır. Yukarıda değinildiği gibi, Yunan dininin ya da Hıristiyanlığın tanrılarının sahip olduğu özellikler ve insanla kurduğu ilişki göz önüne alındığında ortaya çıkacak antropomorfik yapı Kant'ın Tanrı kavrayışında karşımıza çıkması mümkün görünmeyen bir yapı olarak adlandırılabilir. Kant'ın dinle kurduğu ilişkide inşa ettiği teolojik altyapının, dinlerin kendi içindeki teolojik yapıyı kırması muhtemel birçok unsuru içinde barındırdığı söylenebilir. Bununla birlikte, yine yukarıda ifade edildiği gibi rasyonalist düşüncenin dinle kurduğu ilişki göz önüne alındığında, Kant'ın insan aklının sınırlarını görebilmek amacıyla göreve çağırdığı rasyonel teolojinin de bu doğrultuda bir sınır çizme eylemine girişmesi kaçınılmaz olacaktır. Buradan hareketle Kant'ın Tanrı anlayışına ilişkin soruşturmanın -hem Kant'ın gerçekleştirdiği şekliyle hem de bu çalışma boyunca ele alınacağı şekliyle- felsefi teolojinin sınırları içinde kalacağı öngörülebilir.

Kant'ın Tanrı'ya ilişkin tanımlamasından hareketle inşa ettiği teolojinin ne tür bir içeriğe sahip olduğunu soruşturmak bu aşamada kaçınılmaz görünmektedir. En yüce varlık olarak Tanrı'ya ilişkin bilgiyi sınamak ve bu bilgi bakımından nereye kadar gidilebileceğini görmek ancak Kant'ın teoloji olarak adlandırdığı sistemi soruşturmakla mümkün görünmektedir. Bu aşamada ise Kant, Tanrı'nın bilgisine ilişkin soruşturmayı üç kategoride ele aldığı Tanrı ispatları üzerinden gerçekleştirmeye başlar.

[365] Kant, Immanuel. *Lectures on Philosophical Theology*. Trans. Allen W. Wood & Gertrude M. Clark, Cornell University Press, 1986, s. 23
[366] Kant, age. s. 23

4.2.1.Ontolojik İspat

"Bu kanıt bana, içinde tüm dayanakları tarafından belirlenen en yüksek mükemmelliği düşünebileceğim ontoteolojiyi sunuyor."[367] *Tüm mümkünlüğün toplamı*[368] olarak Tanrı'nın kendi mükemmelliği içinde sahip olduğu gerçekliğin soruşturulmasına Kant, dünyadaki şeylerin gerçekliğinin soruşturulmasıyla başlar.[369] Şeylerin dünyadaki zamansal ve mekânsal kısıtlılığı çözümlendiğinde, sınırlılığın bir başka şey tarafından belirlenim sonucunda ortaya çıktığı görüleceğinden, bir sınırsızlığın söz konusu olmadığı söylenebilir. "Dünyadaki her şey, içinde gerçeklik ve eksiklik barındırır."[370] Dolayısıyla tam anlamıyla bir gerçeklikten söz etmek mümkün görünmemektedir. Devamında Kant her şeyin, eğer o tam olarak bir şey ise, yine de birtakım gerçekliklere sahip olması gerektiğini[371] ifade eder. Bu defa da bahsi geçen bu gerçeklik ve eksikliklerin derecelendirmesinin nasıl gerçekleşeceği sorusu önümüze çıkar. Kant bu noktada da aklımızın yargı verirken evrensel bir zeminden hareketle tekil durumlar üzerine eğildiği kabulünden yola çıkarak, en yüksek gerçekliğin aklımıza böylesi bir derecelendirmeyi gerçekleştirebilmesi için gerekli zemini[372] oluşturduğunu ifade etmektedir. Böylelikle *ens realissimum*[373] diğer tüm şeylerin olanaklılık zemini olarak kabul edilebilir. "Öyleyse bir en yüce şey, tüm gerçekliği barındıran olmalıdır."[374] Devamında Kant, *entis realissimi* kavramının bizi sonuç olarak *entis summi* kavramına götürdüğünü[375] belirtir. Bu, en gerçek olanın aynı zamanda en yüce olan olduğu anlamına geldiğinin ifadesi olarak alındığında en yüksek gerçekliğin, en yüce olan olmak bakımından eksiksiz varlık olarak Tanrı kavramıyla karşılanabileceği sonucunu doğuracaktır. Tüm imkânın kendinde barındığı şey olarak en yüce ya da en yüksek gerçeklik, kendi dışındaki şeylerin varlık imkânının da sağlayıcısı olarak görülebilir. Buradan hareketle en yüce varlık haricindeki diğer tüm şeylerin -bu bölümün başında da dile getirildiği şekliyle- birtakım eksiklikler barındırması zorunlu görünmektedir. En yüksek gerçekliğin zorunlu bir zemin olarak bulunduğu böyle bir ilişki içinde,

[367] Kant, age. s. 33
[368] KrV A573/B601
[369] Kant, Immanuel. *Lectures on Philosophical Theology*. Trans. Allen W. Wood & Gertrude M. Clark, Cornell University Press, 1986, s. 33
[370] Kant, age. s. 33
[371] Kant, age. s. 33
[372] Kant, age. s. 33-34
[373] KrV A576 / B604
[374] Kant, Immanuel. *Lectures on Philosophical Theology*. Trans. Allen W. Wood & Gertrude M. Clark, Cornell University Press, 1986, s. 43
[375] Kant, age. s. 44

eksiklikler barındıran tekil gerçekliklerin, gerçekliklerini sağladıkları zorunlu zeminin *mantıksal orijinal varlık*[376] olarak adlandırıldığı da Kant tarafından ifade edilir. "Bütün gerçeklik, eğer sınırlamadan düşünebiliyorsam, Tanrı'nın kendisidir. Tanrı her şeyi bilen, her şeye gücü yeten ve sonsuz olandır."[377]

Kant'ın ele aldığı bu ontolojik temellendirme, tüm gerçekliğin zorunlu zemini ve eksiksiz olan olarak Tanrı kavramının bir ontolojik gereklilik olduğu sonucunu önümüze koymaktadır. Ancak Kant'a göre yukarıda belirtilen tanımlamada Tanrı'ya atfedilen bu özellikler Tanrı'nın varlığına ilişkin ontolojik ispatı tam da ispatın üstünde temellendirildiği unsurlardan dolayı imkânsız kılmaktadır. Kant ilk olarak böyle bir varlığın, zihnin kendisine duyduğu gerekliliğe dayanarak, aklın bir salt kavramı, salt bir idea[378] olduğunu ifade eder. Koşulsuz kelimesi bu noktada Kant için ele alınması gereken ilk unsur. Bu kelimenin, tüm koşulları dışında bıraktığı ve bu nedenle de koşulsuzluğun düşünülebilirliğinin önüne geçtiği sonucuna ulaşılabilir.[379] Bununla birlikte, ontolojik temellendirme sonucunda Tanrı'ya yüklenen özellikler Tanrı'nın ontolojik ispat neticesinde ortaya çıkan pozisyonuyla çelişiyor. Kant, ontolojik dayanaklar[380] olarak adlandırdığı bu özelliklerin salt transzendental kavramlar olduğunu belirtir. Devamında bu dayanakların yalnızca şeyi genel olarak belirlediğini[381] ekler. "En yüksek varlık kavramı birçok açıdan oldukça kullanışlıdır; fakat varolana ilişkin idrakımızı genişletmek bakımından tamamıyla acizdir."[382] Bu açıklamadan çıkacak sonuç, en yüksek varlık kavramına ilişkin bilgimizin analitik olacağı yönündedir. Sentetik idrak deneyimle mümkün olduğundan[383], deneyim alanının dışında kalan yüce ideal varlığın bilgisine ulaşmak imkânsız olacaktır.

İkinci olarak Tanrı'ya yüklenen özellikler göz önüne alındığında[384], bunların Tanrı kavramının içeriğiyle çelişik bir durum yarattığı da ifade edilebilir. Tanrı'nın

---

[376] Kant, age. s. 45
[377] Kant, age. s. 46
[378] KrV A592/B620
[379] KrV A593/B621
[380] Kant, Immanuel. *Lectures on Philosophical Theology*. Trans. Allen W. Wood & Gertrude M. Clark, Cornell University Press, 1986, s. 51
[381] Kant, age. s. 51
[382] KrV A601/B629
[383] KrV A602/B630
[384] Kant, Immanuel. *Lectures on Philosophical Theology*. Trans. Allen W. Wood & Gertrude M. Clark, Cornell University Press, 1986, s. 51

sürekliliği, sonsuzluğu ve mevcudiyetine ilişkin ifadelerin yine insan zihninin tâbi olduğu koşulların Tanrı kavramına yüklenmesiyle ortaya çıktığı itirazı bu aşamada dile getirilebilir. Başı ve sonu olan, dolayısıyla da mükemmel tamlıktan uzak olan tekil gerçekliklerin dünyasına ait bir kavram olarak zaman ve mekânın burada Tanrı kavramı içine dahil edildiğini görmek mümkün olacaktır. Burada zaman ve uzay görüleriyle Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nde işaret ettiği şekliyle tüm dışsal sezgilerin zemini[385] ifade edilir. Tanrı'ya yüklenen bu özellikler aracılığıyla Tanrı bu özelliklerin belirlenimi içine sokulmuş ve böylelikle de Tanrı kavramı bir sınırlılığın içine hapsedilmiş olur. Bu durumun Tanrı'ya atfedilen özellikleri O'na atfetmenin temelinde yatan en yüce varlık olması özelliğinin bir bakıma ortadan kalkmasına sebebiyet vereceği düşünülebilir. Bu da Kant'ın aklın sınırlılığının Tanrı'ya ilişkin tüm belirlenimlerin kaynağı olduğuna yönelik vurgusunu tekrar ortaya çıkartır.[386]

O halde Tanrı'nın, en yüce varlık olması bakımından O'na atfedilen tüm özellikleri de dışlaması gerektiği söylenebilir. Çünkü belirtildiği gibi bir varlığa özellik atfetmek, onu o özelliklerin belirlenimi içinde kısıtlamak anlamına gelecektir. Ancak Tanrı, en yüce varlık olması sebebiyle tüm kısıtlamaları aşan bir konumda bulunmalıdır. Bununla birlikte en yüce ve en mükemmel varlık olması Tanrı'nın varlık alanının içinde olup olmadığı sorusunu da akla getirebilir. En yüce varlık olarak adlandırılması, tıpkı ona atfedilen özelliklerde olduğu gibi insan aklının onu bir varlık olarak kabul etmesinden kaynaklanıyor olabilir mi? Kant bu soruya Tanrı'nın bir varlık olduğu cevabını vermek durumundadır. Çünkü yokluk, en yüce ve en mükemmel varlığın içinde kendine yer bulması imkânsız bir özelliktir. Çünkü Tanrı, kendinde eksiklik barındırmaması bakımından yokluğa alan açamaz.

Yukarıda da belirtildiği üzere Tanrı'nın varlığına ilişkin ontolojik ispat Kant tarafından geçersiz kılınmıştır. Tanrı'nın saf gerçeklik olması ve bununla birlikte deneyimin sınırlı olanın alanında gerçekleşmesi sebebiyle Tanrı'ya ilişkin bilginin sınırlı olduğu vurgusu[387] karşımıza tekrar çıkar. "Böylelikle örneğin bizim için sonsuzluğu herhangi bir sınır olmadan düşünmek çok zordur. Fakat biz yine de buna

[385] KrV A24
[386] Saf aklın düzenleyici bir ideası olarak Tanrı kavramına ulaşılan süreç bunu temellendirmektedir.
[387] Kant, Immanuel. *Lectures on Philosophical Theology*. Trans. Allen W. Wood & Gertrude M. Clark, Cornell University Press, 1986, s. 52

kendi Tanrı kavramımız içinde sahibiz, çünkü bu bir gerçeklik. Öyleyse biz bunu Tanrı'ya atfediyoruz ve aklımızın bunu tamamen saf şekilde düşünemeyeceğini kabul ediyoruz."[388] Burada yukarıda bahsedilen ontolojik ispata yönelik itiraza rağmen yine de sonsuzluk kavramının Tanrı kavramı içinde kendine yer bulmasının gerekli olduğu ifadesiyle karşı karşıya kalınmakta. Bu gerekliliğin ilk bakışta Kant'ın ontolojik ispata yönelik çürütme girişimini başarısız kılacağı düşünülebilir; fakat tam da Kant'ın ontolojik ispata yönelttiği itirazlardan hareketle Tanrı'nın bilgi alanının dışında kaldığı sonucuna ulaştıldığında, aklın sınırları dışında bir sonsuzluk fikrinin Tanrı'ya atfedilebileceği ve bunun da anlama yetisinin ötesinde bir özellik olacağı söylenebilir. "Öyleyse Tanrı'nın kavrayışı bir düşünme yetisi değil, sezgi yetisi olacaktır."[389] Sonsuz ve sınırsız kavramlarının idrakı da bu durumda aklın merkezde olduğu bir belirlenimler sürecine tâbi olmayacaktır. Kant zaten sonsuzluk kavramının, aklın büyüklük kavramını belirlemedeki yetersizliğini ifade ettiğine[390] vurgu yapar. Böylelikle en yüce varlık olarak Tanrı'nın varlığının bilgisine ulaşmanın insan aklı açısından ontolojik bakımdan imkânsız olduğu sonucuna ulaşmış bulunmaktadır.

4.2.2.Kozmolojik İspat

Kant, Tanrı'nın varlığına ilişkin ontolojik temellendirmelere karşı felsefi çürütmelerini ortaya koyduktan sonra kozmolojik ispatı bir soruşturmaya tâbi tutar. "Kant, Tanrı'nın saf kategorilerden çıkarılan ontolojik dayanaklarıyla dünyanın empirik özelliklerince (özellikle de bizim özelliklerimizce) temellendirilen kozmolojik ya da antropolojik dayanaklar arasına bir sınır çiziyor."[391] (Wood, 1999: 398). "Kozmolojik ispatın kendisi deneyime dayanır ve zorunlu varlığın mevcudiyetine doğru adım adım varışın görüntüsünü verir."[392] Kant, kozmolojik ispatın dünyanın ve dünyadaki şeylerin şartlılığına bağlı[393] olduğuna vurgu yapmaktadır. "Koşullu her şeyin bir nedeni olduğunu ifade eden bu çıkarım nedenselliğin doğal yasasına dayanır."[394] Kozmolojik

[388] Kant, age. s. 47
[389] Kant, age. s. 48
[390] Kant, age. s. 48
[391] Wood, Allen W. *Kant*. Çev. Aliye Kovanlıkaya, Dost Kitabevi, 2009, s. 398
[392] Kant, Immanuel. *Lectures on Philosophical Theology*. Trans. Allen W. Wood & Gertrude M. Clark, Cornell University Press, 1986. s. 61
[393] Kant, age. s. 60
[394] Kant, age. s. 60

ispatın, bu açıklamalardan hareketle, bir nedensellik silsilesi ile ilk nedene götürdüğünü ifade etmek mümkün görünmektedir.

> "Şimdi, bu evreler serisi bizi yalnızca adına **zorunlu varlık** denen ve değişebilir her şeyin en yüksek durumu olan varlığa götürür. Burada koşulsuz nedensellikle değil fakat tözün koşulsuz varlığıyla iş görüyoruz."[395]

Belirtildiği üzere kozmolojik ispatın zorunlu varlığı nedenselliğin temelinde yatan töz olarak kabul etmenin mümkün olduğu ifade edilebilir. Yine ifade edildiği gibi, burada seri olarak ifade edilen nedensellik silsilesinin deneyim alanında gerçekleşiyor oluşu, okuyucuyu bu ispatın fiziksel dünyayla ilişkili olduğu sonucuna vardıracaktır. Öyleyse bu aşamada kozmolojik ispatla ulaşılacak olan zorunlu nedenin de bir fiziksel gerçekliğe sahip olup olmadığı sorusu akla gelebilir. Ontolojik ispat bölümünde ifade edilen tekil gerçekliklerin sınırlılığı meselesi kozmolojik ispatın zorunlu nedeni için de geçerliliğini korumaktadır. Tekil olanın sınırlılığı onun koşullarla belirlenmiş olmasından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla değişebilir olmak onun koşulluluğunun bir sonucu olarak kabul edilebilir. Fakat zorunlu neden hem ontolojik hem de kozmolojik ispatta -bu ispatlara da zemin oluşturacak şekilde- koşullardan bağımsız olarak tanımlanmakta olduğundan, bahsi geçen zorunlu neden olarak Tanrı'nın fiziksel bir gerçekliğe sahip olması imkânsızdır. "Öyleyse bir zorunlu varlık, duyular dünyasında varlığın bir koşulu olarak asla görünemez."[396] Devamında Kant, zorunlu varlığın tüm bu silsileden ortaya çıkan deneyim dışı bir hal[397] olduğunu ifade ediyor; bu da Saf Aklın Eleştirisi'yle elde edilen çıkarımlardan bir tanesiydi.

Bu açıklamalardan hareketle zorunlu varlığın fiziksel gerçeklik alanı içinde bulunmadığı sonucu çıkarılabilir. Ontolojik ispat bölümünde de görüldüğü gibi, deneyim nesnesi olmaması bakımından zorunlu varlığın fiziksel gerçeklikle ilişkisi olmadığını söylemek yerinde görünmektedir. Kant'a göre bu zorunlu varlık silsilenin bir parçası değil ve aynı zamanda bu silsilenin herhangi bir parçasını da koşulsuz gereklilik haline getirme kapasitesine de sahip değildir.[398]

---

[395] KrV A559/B587
[396] KrV A560/B588
[397] KrV A560/B588
[398] KrV A560/B588

Bu aşamaya kadar koşullardan bağımsız zorunlu varlığın nedensellik ilişkisi içindeki olanaksızlığının temellendirmesi ortaya konulmaya çalışıldı. Bu temellendirmenin doğa yasalarında yer alan mekanik nedensellikle örtüştüğü söylenebilir. Ancak Kant, nedenselliğin bir başka işleyiş şekli olarak empirik nedenselliği tartışmaya açar.[399] Özgürlük meselesiyle doğrudan ilişki içinde ele alınabilecek olan empirik nedensellik Kant'a göre bir zorunlu varlığı gerekli kılar ancak empirik nedensellik ilişkisi içinde zorunlu varlığın bir yeri olmadığı[400] ifade edilmektedir. Devamında Kant, bunun bağımlılık ve tesadüfilik ilkelerinden zorunlu varlığın korunmasının tek yolu[401] olduğunu da ifade eder. Yani özgürlük zorunlu varlık temelinde olanak bularak zorunlu varlığı temellendirir.

Buradan mekanik nedensellik ve empirik nedensellik arasındaki ayrım içinde zorunlu varlığın yerini görmek de mümkün hale gelir. Mekanik nedenselliğin doğa yasaları aracılığıyla önümüze koyduğu işleyiş, yasaların işlerliği bakımından bir neden ya da bir ilk hareket ettirici olarak ele alınmasını mümkün kılmaz ve bu nedenle de zorunlu varlık mekanik nedensellik silsilesi içinde bir yere sahip değildir. Ancak empirik nedensellik, zorunlu varlığın bu silsilenin içinde olduğu bir nedensellik türüdür. Bunun sebebi de özgürlüğün empirik nedensellik içindeki yeri ve buna bağlı olarak duyular dünyasındaki tesadüfi olayların nedensellik ilişkisi içindeki beklenmedik müdahaleleri olarak ifade edilebilir.[*]

Özgürlük meselesinin empirik nedensellik üzerinde iki farklı sebepten etkisi olduğu söylenebilir. Empirik nedensellik, duyulur dünyadaki rastlantısallıkların belirleyiciliği içinde ortaya çıkan ve dolayısıyla önceden belirleniminin zorunlu olmadığı olaylar bütünü olarak kabul edilebilir. Bu durumda bir en yüce ve koşulsuz varlık olarak Tanrı'nın bu rastlantısal belirlenim içindeki yeri sorunlu bir durumu ortaya çıkartacaktır. Bunun sebebi de Tanrı'nın belirleniminin koşulsuz ve değişmez oluşu ve bununla birlikte empirik dünyadaki rastlantısallığın değişimi zorunlu kılışıdır. Bu bir uyuşmazlığa işaret etmektedir ve Tanrı'nın empirik dünyadaki rastlantısallıkla

[399] KrV A561/B589
[400] KrV A561/B589
[401] KrV A561/B589
[*] İkinci Bölüm'de aktarılan şekliyle transzendental bir idea olarak özgürlük aracılığıyla Tanrı'ya ulaşılır. Dolayısıyla mekanik nedensellik dışında kalan alana ait nedensellik ilişkisinde zorunlu varlığa yer vardır.

temellenen nedensellik içinde yer alması imkânsız görünmektedir. Buna ek olarak özgürlüğün mümkün zemini olması bakımından rastlantısallığın ortaya çıkışındaki tekil özgür irade meselesi de yine Tanrı'nın empirik nedensellik silsilesi içinde yer almasını imkânsız kılmaktadır. Rastlantısallık ancak tekil gerçekliklerin meydana getirdiği olayların önceden belirlenmemiş şekilde gerçekleştirilmesi sonucu ortaya çıkacağından ve bu da yalnızca özgür eylemeyle mümkün olduğundan Tanrı'nın bu rastlantısallık içinde yer edinmesi olanaksızdır. Ancak zorunlu varlık olarak Tanrı kavramı, numenal alana ait olması bakımından yalnızca empirik nedensellik alanı aracılığıyla açığa çıkar. Numenal alan, özgür nedensellik aracılığıyla kendini aklın pratik kullanımı bakımından olanaklı hale getirir. Bu sayede özgürlük gibi Tanrı ve ölümsüzlük kavramları da pratik bakımdan olanaklı hale gelir.

Tanrı empirik nedensellik silsilesi içinde yer bulamaz. Bu durum antropomorfizm tartışmasını da önümüze koyacaktır. Bunun sebebi ise empirik nedensellik dünyasında, rastlantısallığın belirlenimi merkeze alınarak yapılan bir düşünme eyleminin Tanrı'yı da bu rastlantısallık ilişkisine dahil ettiği ölçüde antropomorfik bir Tanrı tasavvuruna doğru gitme ihtimalidir. Tanrı'nın -ontolojik ilineklerinden hareketle- empirik nedensellikle doğrudan bir ilişki içinde olduğu kabulü, özgürlüğü imkânsız kılması kaçınılmaz görünmektedir. Bu bağlamda empirik nedenselliğin Tanrı'nın belirleyiciliği içinde olduğu kabulüyle empirik nedenselliğin temel unsuru olan rastlantısallık ortadan kaldırılmış olur. Bununla birlikte Tanrı'nın empirik nedenselliğin mümkün olduğu dünya içinde varolagelmesi de onun bir belirlenimler grubunun nesnesi haline gelmesi sonucunu doğurur. Bu durumda da aklın düşünme sınırları içinde ve etkin bir varlık olarak hareket ettiği sonucuyla karşı karşıya kalınır. Bu da Tanrı kavrayışının antropomorfik bir zemine kayması sonucunu doğuracaktır. Tanrı kavrayışının atnropomorfik bir zemine kayması, Tanrı'ya atfedilen ontolojik atribülerle çelişen bir duruma da sebebiyet vereceğinden Tanrı'nın empirik nedensellik silsilesi içinde yer alması imkânsız görünmektedir. Ontolojik ve kozmolojik ispatlar sonucunda ulaşılan sonuçlar çerçevesinde Tanrı'nın saf aklın bir ideali olduğu çıkarımından hareketle Kant şunu ifade eder:

> "Bu değerlendirmelere göre en yüce varlık ideali, dünyadaki tüm kombinasyonları yeterli ve gerekli nedenden kaynaklanmış gibi, düzenleyici bir ilkeden başka bir şey değildir,

evrensel yasalara bağlı sistematik ve gerekli birlik ilkesinin nedeninin zeminidir; fakat bu kendinde zorunlu bir mevcudiyetin savı değildir."[402]

Ontolojik ve kozmolojik ispatların ortaya koyduğu Tanrı kavramının aslında iddia edildiği gibi zorunlu bir varlık olarak mevcudiyetinin ispat edilmediği, bunun aksine ontolojik ve kozmolojik ispatın ortaya attığı Tanrı'nın, yani zorunlu varlığın, dünyanın dışında konumlandığın kabul edilmesi gerektiği[403] Kant tarafından ifade edilmektedir. Kozmolojik ispat, sunduğu sav itibarıyla ortaya koyduğu Tanrı kavramını ontolojik ispatla ortaya koyulan Tanrı kavramına[404] dayandırmaktadır. Buradan hareketle ontolojik ispata yöneltilen çürütmelerin kozmolojik ispat için de geçerli olduğu ve bu nedenle bu iki ispatın ortaya koyduğu Tanrı varlığı savunusunun imkânsız olduğu ifade edilebilir. Saf aklın düzenleyici işlevi olarak Tanrı'nın yalnızca birlik ilkesi uyarınca zorunlu bir zemin olmadığı, bununla birlikte özgürlüğün de zemini olan empirik nedenselliğin de zorunlu zemini olduğu ifade edilebilir.

4.2.3.Fizikoteolojik İspat

"Soru şudur: Doğanın amaçlı düzeninden bu düzenin müsteid bir mimarının olduğu sonucuna varılabilir mi?"[405] Fizikoteolojik ispatın temelinde yer alan soru, evrenin yetkin bir mimarının olarak Tanrı'nın ispatlanıp ispatlanamayacağıdır. Ontolojik ve kozmolojik ispatların çürütülmesi sırasında Kant'ın gösterdiği üzere Tanrı'nın varlığı, zorunluluğu gibi savların temellendirilmesi olanaksızdır.[406] "'Tanrı'daki tüm mükemmellikler nereden gelmektedir?' sorusunun cevabı verilemez."[407] Kant devamında, daha önce de ifade edildiği gibi, aklın zorunlu varlığın mevcudiyetine ilişkin sezgisinin mümkün olmadığını[408] aktarmaktadır. Bu aşamada Kant doğanın amaçlılığına ilişkin iki temel hipotezi ele alır.

[402] KrVA619/B647
[403] KrV A617/B645
[404] KrV A605/B633
[405] Kant, Immanuel. *Lectures on Philosophical Theology*. Trans. Allen W. Wood & Gertrude M. Clark, Cornell University Press, 1986, s. 99
[406] Kant, age. s. 100
[407] Kant, age. s. 100
[408] Kant, age. s. 100

> "Birincisi: En yüce mükemmel varlık kendi anlama yetisi vasıtasıyla dünyanın mimarıdır. Ve ikincisi ise: Sonsuz doğanın kör işleyişi dünyadaki tüm düzen ve amaçlılığın mimarıdır."[409]

Kant, tartışmayı bu aşamada ikinci hipotez üzerinden yürütüyor ve bir orijinal varlığın kör işleyişi olarak varsayılacak doğanın kendi dışındaki şeylerle ilişki kuramayacağını[410] ifade eder. Devamında da doğadaki amaçlılığın yalnızca yüce kavrayışla açıklanabileceğini[411] aktarmaktadır. Bunun sebebi, doğadaki neden ve etki zincirinin doğanın kör işleyişinden kaynaklanamayacak düzeyde ahenkli bir yapıya sahip olmasıdır.[412] Dolayısıyla doğadaki amaçlılığın ilahi iradeden bağımsız gerçekleşmesi düşünülemez hale gelir. Kant ilahi iradeyi tanımlarken, *Tanrı'nın eylemlerini belirleyen ilahi kavrayış*[413] tanımını kullanır. Ancak bu tanımla birlikte bir problem ortaya çıkar. Bu problem, tanımdan hareketle, Tanrı'nın kendi dışında bir unsur tarafından belirlenime tâbi oluşundan kaynaklanmaktadır. "Tanrı kendi dışında bir şeye ihtiyaç duymaz ve kendi dışındaki hiçbir şey O'nun kutsallığını çoğaltmaz."[414] Bunun tam tersi bir durumda ilahi kavrayışın Tanrı'yı belirleyeceği ve bu durumda da Tanrı'nın sınırlı bir varlık olacağı göz önüne alındığında, ilahi iradenin Tanrı dışında aranması imkânsız hale gelecektir.

Öyleyse Tanrı iradesinin belirlenimi nasıl gerçekleştirilebilir? Kant, Tanrı iradesinin doğasının bilinemez[415] olduğunu ifade etmektedir. Devamında, Tanrı iradesinin özgür olması gerektiğini, insanın özgür eylemlerinden yola çıkan bir mantıksal önermeler zinciri sonucunda ortaya koyar.[416] "Şimdi ilahi iradenin tamamen özgür olması gerektiği kanıtlanabilir; aksi takdirde Tanrı bir *ens originarium* olamaz, başka bir deyişle, Tanrı olamaz."[417] Bu açıklamanın temelinde Kant'ın Tanrı'nın uzay ve zamanın tamamıyla dışında olduğuna ilişkin açıklaması yatar.[418] Eylemlerin

[409] Kant, age. s. 100
[410] Kant, age. s. 101
[411] Kant, age. s. 101
[412] Kant, age. s. 100-101
[413] Kant, age. s. 102
[414] Kant, age. s. 103
[415] Kant, age. s. 103
[416] Kant, age. s. 105
[417] Kant, age. s. 105
[418] Kant, age. s. 104

bağımsız şekilde belirlenmesinin kapasitesi olarak iradenin özgürlüğü[419] yalnızca dışsal belirlenimin olmadığı düzlemde tam anlamıyla mümkün olacağından Tanrı'nın iradesinin tamamen özgür olduğunu ifade etmek mümkün hale gelir. Ancak devamında Kant'ın ortaya attığı itirazı ele almak gerekli görünmektedir: "Biri, Tanrı'nın eylediğinden daha farklı şekilde eyleyemeyeceği ve bu nedenle kendi doğasının gerekleri dışında özgür eylemde bulunamayacağı itirazını dile getirebilir."[420] Kant Tanrı'nın doğasının gerektirdiği şekilde davranmadığını; aksine Tanrı'nın özgür eylemesinin, Tanrı'nın yüce kavrayışına en uygun olana karar verebilmesi[421] şeklinde gerçekleştiğini ifade eder.

Kant, fizikoteolojik ispatın genel insan aklına en uygun ispat[422] olduğunu ifade eder. Doğadaki düzenli ve amaçlı işleyişin Tanrı'nın varlığına yönelik delil olduğu savından hareket eden bu ispat, bu düzenin insanı Tanrı'nın mimarlığı sonucuna vardırması olarak da kabul edilebilir.[423] Ancak Kant bu ispatta Tanrı'nın, mimarı olduğu dünyanın aynı zamanda da yaratıcısı olduğuna dair bir sonucu bize vermediğini ifade eder.[424] Bu sebeple dünyanın nedeni olarak Tanrı'yı öne sürebilmek için yine kozmolojik ispata dayanmak gerekliliği ortaya çıkar. Kozmolojik ispat da zorunlu neden olarak en yüce varlığı ispat etme amacı taşıdığından fizikotelojik, kozmolojik ve ontolojik ispat arasında bir bağlantı olduğunu öne sürmek mümkün hale gelir. Bu sebeple ontolojik ispatın imkânsızlığı, kendisinden sonra gelen kozmolojik ve fizikoteolojik ispatın imkânsızlığını da beraberinde getirmiş olur. Bu ispatların imkânsızlığı, temellerini fenomen-numen ayrımında bulur. "Kant, tezahür ve kendinde şey ayrımı ile teizmi temellerinden mahrum bırakarak aynı zamanda varlığın tamamen farklı ve daha derin açıklamaları için yol açmış oldu."[425]

[419] Kant, age. s. 104
[420] Kant, age. s. 105
[421] Kant, age. s. 106
[422] KrV A623/B651
[423] KrV A627/B655
[424] KrV A627/B655
[425] Schopenhauer, Arthur. *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*, Çev. A. Onur Aktaş, Doğu Batı Yayınları, 2020, s. 706

4.3.MORAL TEOLOJİ

Fizikoteolojik ispatı soruştururken özgürlük meselesi üzerinde durulmuştu. Empirik nedensellik mekanizmasının işleyiş ilkesi olarak kabul edildiği haliyle özgürlüğün ilahi iradenin de işleyiş şekli olduğu belirtilmişti. Rasyonel teoloji başlıklı bölüm içinde ele alınan üç ispat türüyle de bilgisi ortaya konulamayan Tanrı kavramının moral teoloji aracılığıyla belirlenmiş bir karşılık bulması Kant tarafından mümkün görülmektedir.[426]

> "Fizikoteloji bana kendi kendine yeten bir Tanrı kavramını vermez; bana yalnızca O'nun yüce ve ölçülemez bir varlık olduğunu bilmeyi öğretir […] Diğer yandan Tanrı kavramı ahlâki bir kavramdır ve pratik olarak gereklidir."[427]

Özgürlüğün empirik nedensellik üzerindeki belirleyiciliğinin ahlâki teoloji ile ilişkisi bu aşamada ele alınması gereken sorun olarak görülebilir. Tanrı'nın bilgisine önceki bölümde ele alınan ispat türleriyle ulaşılmasının imkânsızlığının ortaya konulması ile birlikte moral teolojinin Tanrı kavramıyla ilgili soruşturmasında özgürlük önemli bir unsur halini alır.

> "Dolayısıyla ahlâki teolojide Tanrı'nın varlığı Fizikoteolojide olduğu gibi yalnızca rastlantısal görünümlerle ilgili değildir. Bunun yerine, benim doğamın değişmez yasaları için zorunlu bir postulattır."[428]

Bu ifade, empirik nedensellik düzlemi içinde yaşayan insan için eylemlerini özgür iradeyle gerçekleştirdiği kabulüne ulaştığı doğasının yasalarının zemininde Tanrı'nın olduğu kabulüne sahip olduğunu öne sürer. Opus Postumum'da Kant, Tanrı'nın ödev yasalarına göre tüm akıllı varlıkları yöneten[429] olduğunu ifade eder. Buradan hareketle Kant'ın, ahlâkın bir amaçlar sistemi olduğu vurgusu önem kazanır. Bu noktada Kant'ın ahlâki teoloji ve fizikoteoloji arasında şekillendirdiği ayrıma bakmakta yarar var. Kant'a göre fizikoteoloji Tanrı kavramına yalnızca rastlantısal olayları açıklamak için bir hipotez gözüyle bakarken moral teoloji zorunlu amaçlar ilkesini devreye sokarak

---

[426] Kant, Immanuel. *Lectures on Philosophical Theology*. Trans. Allen W. Wood & Gertrude M. Clark, Cornell University Press, 1986, s.111
[427] Kant, age. s. 110
[428] Kant, age. s. 110
[429] Kant, Immanuel. *Opus Postumum*. Trans. Eckart Förster & Michael Rosen, Cambridge University Press, 1998. 22:116

Tanrı kavramını yalnızca bir kuruntu olmaktan çıkartır.[430] Böylece felsefi teolojiyle ulaşılamayan Tanrı'nın varlığının zorunluluğu yalnızca moral teolojiyle ulaşılabilir hale gelir. Tanrı'nın teorik bilgisi insan zihninin sınırlarını aşacağından buna ulaşmak imkânsızdır.[431] Önceki bölümde ve İkinci Bölüm'de özgürlük üzerine yürütülen soruşturmada da belirtildiği üzere ahlâk ve dinin olanaklılığı bir ilk nedenle ilişkiyi zorunlu kılar.[432]

Ancak Ludwig Feuerbach'ın buna bir itirazı olacak. Feuerbach, Hıristiyanlığın Özü adlı metninin önsözünde şu keskin ifadeye yer verir: "Din insan aklının rüyasıdır."[433] Bu açıklamanın ne tür bir itiraz barındırdığı sorulabilir; çünkü bu ifadeyle sınırlı kaldığında itirazın pek de itiraz olmadığı, aksine, Kant'ın dini ve Tanrı'yı konumlandırış şekliyle örtüşmeyen herhangi bir çıkarımın burada olmadığı söylenebilir. Ancak Feuerbach Kant'tan farklı olarak şöyle bir yol izler: Feuerbach dinin, aklın insanın sonsuz doğasının idrakı[434] olduğunu ifade eder. Kant'ın aklın sınırlı yapısından hareketle Tanrı'yı konumlandırdığı sonucu yukarıda elde edilmişti. Feuerbach ise aklın her sınırlılığının bir aldanmaya, hataya dayandığını[435] aktarmaktadır. Bu durumda Kantçı bir Tanrı soruşturması Feuerbach tarafından sorunlu bulunacaktır. Feuerbach'ın din kavrayışının temelinde, Hıristiyanlığın Özü'nde açıkça belirttiği şekliyle[436], Tanrı'nın idrakı yer alır. Bu durum insanın Tanrı'yı kendi dışında görmesi şeklinde gerçekleşir. Bunun sebebi ise Feuerbach'ın dini insanın çocuksu durumu[437] olarak görmesidir. İnsan çocuksu durumda kendi doğasını kendi dışında, başka bir formda görür. Dolayısıyla insan aslında din aracılığıyla kendiyle ilişki kurar. "[…] öyleyse dine ilişkin her gelişim, insanın kendini daha derin tanımasıdır."[438]

---

[430] Kant, Immanuel. *Lectures on Philosophical Theology*. Trans. Allen W. Wood & Gertrude M. Clark, Cornell University Press, 1986, s. 114
[431] Kant, age. s. 65
[432] KrV A466/B495
[433] Feuerbach, Ludwig. *The Essence of Christianity*. Trans. George Eliot. Prometheus Books, 1989, s. xix
[434] Feuerbach, age. s. 5
[435] Feuerbach, age. s. 7
[436] Feuerbach, age. s. 13
[437] Feuerbach, age. s. 13
[438] Feuerbach, age. s. 13

Feuerbach dini insanın kendine yabancılaşması olarak görür, bu açık. Ancak Tanrı kavramını Kantçı bağlamda tekrar ele almak gerektiğinde Tanrı'nın ne olduğu sorusunu Feuerbach'a sormak gerekli görünmektedir. Feuerbach, Tanrı'nın kendi başına ne olduğu ve aklın sınırlarına göre ne olduğunu sormanın dinin huzurunu bozduğunu[439] ifade eder. Bunun nedeni Feuerbach'a göre Tanrı'nın aslında kendinde bir şey olup olmadığını dahi bilemeyecek olmaktır.[440] Dolayısıyla Feuerbach'a göre Tanrı'ya ilişkin Kantçı tez tümden geçersizdir. Anlatılan tüm Tanrı tasvirleri insanın kendine ilişkin soruşturmasından kaynaklanmaktadır. İnsan tüm zayıflıklarına ve yozlaşmışlığına karşın Tanrı'da bunların tam tersi bir durum görür; Tanrı'nın insanın antitezi[441] olduğunu ifade eder. "Din insanın aynadaki yansımasıdır. […] Tanrı insanın aynasıdır."[442] Uluğ Nutku'nun önceki bölümde Kant etiğine ilişkin söylediklerinden, yani Kant etiğinin sağlamlığının insan-doğa ikiliği zemininde gerçekleştiği ifadesinden hareketle insanın Tanrı ve din kavrayışlarının bu ikiliğin zorunlu sonucu olduğu fikrine Feuerbach'ta ulaşmak mümkündür. Feuerbach, Hıristiyanlığın Özü'nde Hıristiyan teolojisine ilişkin unsurları ele alır ve onları antropolojik bir zeminde değerlendirerek bu unsurların içindeki insani özü açığa çıkartır. Ancak Feuerbach dinin içindeki insani unsurları açığa çıkartmakla aslında dini Kant'tan farklı olarak tüm unsurlarıyla insanın üretimi olarak ortaya koyar. Kant, ahlâk ve Tanrı'yı aklın pratik kullanımının bir sonucu olarak ortaya koyar; ancak bu sonuç Feuerbach'ın ifadeleri gibi insan doğasının bir sonucu değildir. Tanrı, olanağına yalnızca ahlâk aracılığıyla ulaşılabilecek olan olarak bulunur Kant'ta. Bu da Tanrı'yı teorik bakımdan bilgisinin insan dışında yer tuttuğu bir unsur haline getirir. Ancak Feuerbach, dinin insanın kendi özünü keşfetmesi olarak kavradığı anda Kant'tan farklı olarak dinin kendisini, tüm unsurlarıyla, birlikte insanın özü haline getirir. Marx'ın Feuerbach Üzerine Tezler'de ifade ettiği[443] budur. Marx devamında dinin özünün insanın özü olarak kavramasına bir itiraz yöneltir: "İnsanın özü, kendi gerçekliğinde, sosyal ilişkilerin toplamıdır."[444]

[439] Feuerbach, age. s. 16
[440] Feuerbach, age. s. 16
[441] Feuerbach, age. s. 34
[442] Feuerbach, age. s. 63
[443] Marx, Karl. Theses on Feuerbach. İçinde: "*Marx-Engels Collected Works Vol. 5: Marx and Engels 1845-1847*". Trans. W. Lough, s. 4
[444] Marx, age. s. 4

Bu çalışmanın Kant'ın din kavrayışına yönelteceği itiraz tam da burada, Marx'ın Feuerbach üzerinden yükselttiği itirazda vücut bulur. Dinin insanın özü olduğuna dair Feuerbachçı kavrayışa Marx'ın yönelttiği itirazın insanın toplumsal belirlenimin ürünü olduğu fikrinden hareketle şekillenmesi, Kantçı din kavrayışının toplumsal olanla kurduğu ilişkinin nasıl şekillendiği sorusunu sormayı gerekli kılmaktadır. Ancak bu soru bir sonraki bölümde detaylıca ele alınacağından, bu aşamada öncelikle Kant'ın Tanrı kavrayışına ilişkin soruşturmayı tamamlamak ve Kant'ın en yüksek yasa koyucu Tanrı fikrini nasıl temellendirdiği meselesine ilişkin tartışmayı sonlandırmak yerinde görünmektedir.

Felsefi teolojinin bu sınırları keşfetmeyi ve insan zihninin Tanrı kavramı hakkında ne kadar ileri gidebileceğini görmeyi amaçladığı önceki sayfalarda ifade edilmişti. Öyleyse moral teolojinin Tanrı'sını felsefi teolojinin Tanrı'sından daha kesin kılan şey nedir? Kant, kendisine yönelmemiz gereken en yüksek iyi ideasının ancak pratik alanda ve özgürlük aracılığıyla ortaya çıkabileceğini[445] ifade eder. Düşünmenin doğru yönetimi vasıtasıyla ulaşılacak en yüksek iyi ideası, doğadaki amaçlılığın insan üzerindeki yansıması olarak gitmeyi sürdürdüğü yer olarak kabul edildiğinde Kant, bu amaçlılığın düşünülebilir bir zemine oturtulabilmesi için yine düşünülebilir bir faile[446] gerek duyulduğunu ifade eder. Dolayısıyla Tanrı, ahlâki dünyanın zorunlu zemini olarak görülebilir. Kant, ahlâk aracılığıyla Tanrı'nın ahlâki yasa koyucu olduğunun bilinebileceğini[447] de ifade etmektedir.

Tanrı'nın zorunlu zemin olarak mümkünlüğü yalnızca ahlâki teoloji aracılığıyla ulaşılabilir görünmektedir. Kant'ın ontolojik, kozmolojik ve fizikoteolojik ispatlara yönelttiği çürütmeler, bu üç ana başlık altında gerçekleştirilen ispatlara temel olan önermelerin birbiriyle hiyerarşik bir ilişki içinde olduğu ve bu ilişkili olma hali içinde imkânsızlıklarının ortaya konulması sonuçlarını doğurur. Moral teolojinin sunduğu Tanrı kavramı ise amaçlılığın zorunlu zemini olarak orada durmaktadır. Ancak burada dikkat edilmesi gereken ahlâkın Tanrı'dan değil, Tanrı'nın ahlâktan kaynaklanıyor

[445] O: 8:139
[446] O: 8:138
[447] Kant, Immanuel. *Lectures on Philosophical Theology*. Trans. Allen W. Wood & Gertrude M. Clark, Cornell University Press, 1986, s. 112

oluşudur. Bunun nedeni ise Tanrı'nın pratik alandaki amaçlılık ve özgür eylemenin zemini olmak bakımından zorunlu bir idea olmasında yatar.

> "Tanrı fikri bizde var Kant'a göre. İlahiyatçıların fakültelerini borçlu oldukları Salt Aklın Sınırları İçerisinde Din kitabında ve İkinci Kritik'te aklımızda akılcı bir imanın zemininden bahseder fakat bu 'Kendi başına bir Tanrı var ve o doğanın da nedenidir' gibi şeyler söylememize izin vermiyor. Nerede işe yarıyor? Doğanın değil, ahlâk tecrübesinin kuruluşunda işe yarıyor. 'Hepimizin Tanrı ideası var ama o Tanrı ideası teorik aklın sınırları içerisinde bizi ve doğayı yaratmıştır' diyebileceğimiz bir Tanrı değil. Sadece pratik aklın bütünlüğünü sağlıyor."[448] (Çitil, 2021: 274).

Kant'ta ahlâki alanın olanaklı kıldığı bir kavram olarak bulunur Tanrı. Tanrı'nın olanaklılığı oluşu, ahlâki alanın işleyişine de olanak sağlar. Bu Tanrı'nın bir ilk örnek ya da ahlâki bakımdan en yüksek iyi olarak kavranmasından dolayıdır. İşleyişi mümkün kılan olarak Tanrı özgür nedenselliğe dahil değildir fakat özgür nedenselliğin mekanik nedensellikle bir arada var olabilmesiyle birlikte konumu pekişir. Bu da önceki sayfalarda verilen üç Tanrı ispatı ve bunlara yönelik çürütmelerden hareketle moral teolojiye alan açılmasının olanağını ifade eder. Kant aslında Saf Aklın Eleştirisi'nin giriş bölümünde bunu formüle etmişti: "İnanca yer açmak için bilgiyi dışarıda bıraktım."[449] Burada bilginin dışında bir yerde konumlandırdığı Tanrı'yla özgürlük alanında ilişki kurulmasını olanaklı kılmaktadır Kant. Bu da ahlâki teolojinin aracılığı ile Tanrı'nın en yüksek yasa koyucuya dönüşmesine alan açar. Çitil bu durumun Tanrı'nın özgürlüğün nedeni olmasından hareketle mümkün[450] olduğunu ifade eder. Bu ifade Kant'ın politik bakımdan bir yasa koyucu olarak Tanrı'yı ele aldığı politik projesi için yeterli değil. Çünkü Tanrı yasalarının devletin, yani amaçlar krallığının yasaları olarak kabul edilmesi için politik organizasyonun bu yasalar etrafında kurulması gerekir ki bu tamamen politik alana ilişkin bir mesele. Yani burada amaçlar krallığının Çitil'in ifade ettiği gibi kolaylıkla girip çıkılabilen bir şey olmasından[451] bahsetmek mümkün görünmektedir. Çünkü Kant'ın talep ettiği iyi toplumun inşası için politik bakımdan da doğal durumdan çıkılmış olması gerekmektedir. Bu nedenle de Tanrı'nın yasa koyucu olmasının ahlâki zeminde imkânı

[448] Çitil, Ayhan. *Kant Okumaları: Birinci Kritik*, Dergâh Yayınları, 2021, s. 274
[449] KrV BXXX
[450] Çitil, Ayhan. *Kant Okumaları: Birinci Kritik*, Dergâh Yayınları, 2021, s. 281
[451] Çitil, age. s. 288

ortaya konulmuş olmasına rağmen politik bakımdan mümkün olup olmadığı sorusu halen yanıtlanmış değildir. Bu da ancak Kant'ın talep ettiği bu politik organizasyonun inşasının analiziyle açıklığa kavuşabilecek bir soru olarak görünmektedir.

BEŞİNCİ BÖLÜM

5.TANRI'NIN DÜNYEVİ EGEMENLİĞİ

Kant'ın tarih kavrayışının insanın ahlâki yolculuğunu ifade eden bir süreç olduğu önceki bölümlerde ortaya konmuş ve temellendirilmişti. Bu ahlâki yolculuğun olanaklılık zemini olarak verilen özgürlük ve özgürlük temelinde ortaya çıkan ahlâki dünya, insanın bu yolculuğa çıkışının müsebbibi ve bu yolculukta izleyeceği yolun rehberi olarak görülmektedir; tüm bunun temelinde ise akıl vardır. Tarih kavrayışının bir ahlâki hedefe yönelmesi Kant'ın en yüksek ahlâki hedefiyle doğrudan ilişkili görünmektedir. Kant insanın akıbeti üzerine bir tartışma yürütürken bunun onun ahlâki bakımdan sonuna karşılık geldiğini[452] ifade eder. Kant burada bir sona işaret eder, ancak bu sonun insanın canlı varlık olarak ölümüne işaret ettiği düşünülmemelidir. Bunun nedeni bir şeyin son olarak kavranmasını sağlayacak ahlâki altyapının insanda bulunmasıdır. Dolayısıyla Kant'a göre tarih yalnızca insan tarafından kavranabilecek ve yalnızca insanın rasyonel bir varlık olması sayesinde bir anlam kazanacaktır.[453] Kant bu yolculukta insanın kapasitesinin onu ahlâki alanda var olmaya yöneltmesi imkânından bahseder;[454] bu da ancak insanın bu yetenek ve kapasiteyi işletebilmesi imkânıyla ortaya çıkar. Bu ahlâki yolculuk insanın ahlâki bakımdan doğal durumdan çıkışıyla olanaklı görünmektedir ve bu yolla insan kendini amaçlar krallığının bir parçası haline getirir. İnsanın en yüksek ödevi[455], ahlâki bakımdan mükemmelliğe doğru sürekli bir yönelim içinde olmaktır. Bu yönelim son bulmayacaktır; çünkü bu yönelimin temelinde yatan motivasyon olarak ahlâki mükemmellik düşünülebilir bir idea olmaktan öteye geçmez. Bu yaklaşımın temellendirilmesi Saf Aklın Eleştirisi'nde yapıldığı haliyle önceki bölümde verilmiştir; bilgisine ulaşılması imkânsızdır. Ancak buna rağmen insanın bu hedefe yönelmesi hem saf aklın ideasına doğru akıl yürütme silsileleri aracılığıyla yapılan sürekli bir yönelmede olduğu gibi hem de ahlâki bakımdan mükemmelliğe yönelimin ödev olması bakımından bir gereklilik olarak ortaya koyulduğundan, Kant bu yönelme halinin olanaklılığını ortaya koymuştur. Ahlâki mükemmelliğe doğru gitme çabası, Kant'ın totalität kavramıyla ortaya koyduğu bütünlük aracılığıyla ulaşılan Tanrı kavramının düzenleyici bir idea olarak

[452] EaD: 8:328
[453] EaD: 8:331
[454] EaD: 8:332
[455] EaD: 8:333

saf akıl tarafından gerekli kılınması sayesinde mümkündür. Buradan hareketle en yüksek ahlâki yasa koyucu fikri de elde edilir ve bu sayede ahlâki bakımdan Tanrı'nın varlığına ilişkin inancı inşa etmek olanaklı hale gelir. Fakat tüm bunlar ahlâki yolculuğun nihai hedefi olan ebedi barışı inşa etmek için yeterli değildir. Ebedi barışın inşası için bir toplumsallığın gerekliliği ortaya çıkar. Ahlâki bakımdan iyi bir toplumun inşası hedefi ise ancak toplumun her üyesinin bu hedefe katılımıyla mümkün olacaktır. Bu doğrultuda da bir sivil durumun hem ahlâki hem de politik bakımdan inşası kaçınılmazdır. Öyleyse ahlâki bakımdan iyi bir toplumun inşasının akıl yasaları altında yönetilen bir sivil durumun oluşturulmasıyla mümkün olduğu öne sürülebilir.

Kant'ın buradaki tutumu ahlâk yasalarının Tanrı yasaları olarak kabul göreceği akıl dini etrafında şekillenen bir devlet inşası kurulması yönündedir. Bu noktada ahlâk yasalarının Tanrı'dan kaynaklanıyor olmaları sebebiyle bir din olarak kabul edilmesi hususuyla karşılaşılır. Dolayısıyla artık Kant'ın ahlâki mükemmelliğe giden bir basamak olarak gördüğü politik projesinin temelinde bir akıl dini tasarımının yattığını ifade etmek mümkün hale gelir.

Bu aşamada Immanuel Kant'ın din felsefesi üzerine bir tartışma yürütmek, Kant felsefesinde dinin kökenleri, dünyevi inşası ve bu inşanın mümkünlüğünü ortaya koymak açısından önem arz etmektedir. Bu amaçla, Kant'ın *Salt Aklın Sınırları İçinde Din* başlıklı metni çıkış noktası olarak ele alınacaktır.

Kant bu metninde, iyi ilkesi egemenliği altında kurulmuş bir Tanrı krallığının nasıl mümkün olacağını soruşturmaktadır. Burada aslında sorun, çalışmanın ikinci bölümünde verilen ifadelerde de görüldüğü gibi ahlâklın pratik bakımdan taşıdığı olanağın dünyevi alanda nasıl gerçekleştirileceğidir. Yine aynı bölümde ahlâki eylemin özgür irade aracılığıyla dünyada olanaklı olduğu temellendirilmişti; ancak bunun halen bir ahlâki doğal durumu imlediği de açıktır. Bu durumun toplumsal düzlemde ortaya çıkması ve türsel ödeve uygun bir sürecin tesisi için ahlâkın dünyadaki olanağınun uygulama alanında yeniden sorgulanması gerekir. Dolayısıyla

Martin Moors'un tartıştığı şekliyle[456] ahlâki şematizmin nasıl imkân bulacağı soruşturulur. Bahsi geçen krallık, dini metinlerdeki vurgunun aksine, bu dünyaya ait bir topluluğa işaret etmektedir[457]. Dolayısıyla doğrudan pratik bir amaca yönelik bir soruşturmanın bu kitapta yürütüldüğünü söylemek mümkündür. Kant'ın yürüttüğü bu çalışmada din, metafizik kökenlerinden hareketle pratik alana yönelik bir uygulama nesnesi olarak ele alınmaktadır. Dine ilişkin unsurların da bu soruşturmaya pratik bir çabayla dahil edildiği söylenebilir. Moors'un ele aldığı şekliyle dinin şema içindeki işlevi de burada ortaya çıkar. "Kant'ın çoğu zaman açık bir şekilde bahsettiği şey, Tanrı'nın mevcudiyetine duyulan inanç *(Glaube*) değil, Tanrı'nın mevcudiyetinin 'pratik bakımdan' veya 'pratik amaçlarla' (*in praktischer Absicht)* 'onaylanması' *(Fürwahrhalten)* veya 'kabul edilmesidir' *(Ahnehmen)*"[458]

Hiç kuşku yok ki Allen Wood'un işaret ettiği nokta, pratik zeminde Kant'ın din ve Tanrı gibi meselelerle nasıl iş gördüğü sorusuna cevap bulmak açısından bir yol açmaktadır. "Din (öznel bakımdan) tüm ödevlerimizin ilahi emirler olarak kabul edilmesidir."[459] (Kant, 1998: 6:156). Kant'ın dinin tanımı olarak öne sürdüğü bu açıklama dinin, ahlâk kurallarının doğaüstü bir kaynağa götürülmesi olarak ele alınabileceği sonucuna ulaştırır. Kant, çalışmanın birinci baskısının önsözünde, ahlâkın kaçınılmaz bir şekilde dine doğru gideceğine[460] işaret eder. Dolayısıyla ahlâk ve din doğrudan bir bağlantı içindedirler.

Buradan hareketle Kant'ın din kavrayışının pratik alana yaptığı vurgu temellenmiş olur. Ahlâkın zorunlu bir biçimde toplumsallık içermesi, yine ahlâkın dinle kurduğu doğrudan ilişki neticesinde dinin de toplumsallık zemininde ele alınmasını bir sonuç olarak ortaya koymaktadır. Bu yaklaşımın sığ bir akıl yürütmeden ibaret olmadığını ortaya çıkartmak mümkündür. Jürgen Habermas, Kant'ın dini yalnızca ahlâkla ilişkili bir unsur olarak ele almasını şöyle temellendirir: "Dünya bilgisi özerkleşip, artık seküler bilgi olarak kendini meşrulaştırması gerekmediğinde,

[456] Moors, Martin. Kant on Religion in the Role of Moral Schematism. İçinde: İçinde: "*Philosophy and Religion in German Idealism*". Ed. William Desmond, Ernst-Otto Onnasch & Paul Cruysberghs. Kluwer Academic Publishers, 2004, s. 25
[457] R: 6:93 (ayrıca bkz. R 6:6)
[458] Wood, Allen W. *Kant*. Çev. Aliye Kovanlıkaya, Dost Kitabevi, 2009, s. 228
[459] R: 6:156
[460] R: 6:6

kanıtlama yükü tersine dönmüştür; din aklın sınırlarına çekilmeye çağrılmıştır."[461] Bu açıklama Kantçı ahlâk kavrayışının dinle kurduğu ilişki bakımından açık bir ifade içermez; ancak dinin sınırlarının akıl aracılığıyla tekrar çizilmesi, ahlâk ve din arasındaki tamamlayıcı ilişkinin zeminini açığa çıkartması bakımından önemlidir.

Albert Schweitzer, Kant'ın din felsefesine ilişkin olarak şunu söylemektedir: "Tamamlanmış biçimiyle Kant'ın din felsefesinin tamamı tek bir soruya yönelmiştir: Bir ahlâki varlık olarak insanın ahlâki kişiliği, insanın özü ve mükemmelliğine ilişkin olarak, dünyada nasıl mümkündür?"[462] *Salt Aklın Sınırları İçinde Din* adlı metinde yürüttüğü tartışmanın takibiyle, Kant'ın bu soruya cevap aradığı sonucuna ulaşılır.

Albert Schweitzer'in Kant'ın din felsefesine yönelik yaptığı bu çıkarım, Kant'ın toplumsal alandan bağımsız bir din tasarımıyla iş görmediğini ortaya koymaktadır. Ahlâkın dinle ilişkisi ve bu ilişkinin -Schweitzer'in de işaret ettiği gibi- doğrudan bir toplumsal karşılığa yönelik inşası bu yaklaşımı doğrular niteliktedir. Böylelikle toplumsallığın Kant'ın din felsefesinin zorunlu zemini olduğu fikrine ulaşılabilir; toplumsallık ahlâk aracılığıyla dolaylı yoldan dinle ilişki içindedir. Bununla birlikte çalışmanın devamında görüleceği üzere toplumsallık, ahlâkı aşarak dinle doğrudan temas kuran bir şeye dönüşür.

Toplumsallık bir zorunlu zemin olarak ele alındığında Kant'ın ahlâk ve din kavrayışları arasındaki ilişki tekrar sorunlu hale gelir. En yüksek iyi olarak *iyi isteme*[463] doğası gereği bireysel bir edimdir. Ahlâken iyi olup olmamanın en temel ölçütü olan niyetin bireyselliği karşısında dinin toplumsal bir içeriğe sahip oluşu başlangıçta bir çelişki gibi görünebilir. Ancak burada, ahlâki eylemin olanaklılık bakımından toplumsal alana ihtiyaç duyduğu fikri göz önüne alındığında bu durum bir çelişki olmaktan çıkar. Bunun yerine dinin ahlâki olanın mümkünlüğünü ortaya çıkartan zorunlu zemin olduğu sonucuna ulaşılabilir. Her ne kadar bir eylemin ahlâken iyi ya da kötü olup olmadığı kişinin istemesine bağlı olsa da eylemin ortaya çıkacağı nihai

[461] Habermas, Jürgen. *Doğalcılık ve Din Arasında*. Çev. Ali Nalbant, Yapı Kredi Yayınları, 2012, s. 201
[462] Schweitzer, Albert. *The Essence of Faith: Philosophy of Religion*. Trans. Kurt F. Leidecker, 1966. s. 51
[463] G: s.8

alanın toplumsal oluşu ve ahlâki mükemmelliğe ulaşma ödevinden dolayı onu kaçınılmaz olarak dinin alanına taşımaktadır.

Kant'ın *Salt Aklın Sınırları İçinde Din*'de gerçekleştirmeyi amaçladığı şeyin yeryüzünde bir Tanrı krallığı inşa etmek olduğunu yukarıda ifade edilmişti. Dolayısıyla, Schweitzer'in ifadelerine geri dönmek gerekirse, insanın ahlâki kişiliğinin dünyada nasıl mümkün olacağı sorusuna Kant'ın vereceği cevap olarak Tanrı krallığını kurma fikri, toplumsal ve dolayısıyla siyasal alanı ilgilendiren bir mesele halini alır. "Ahlâktan farklı olarak, siyasette her şey 'kamusal davranışlara' bağlıdır."[464]

Hannah Arendt'in işaret ettiği kamusallık kavramının, ahlâki eylemin uygulanmasının mümkünlüğünün zorunlu zemini olarak Kant'ın işaret ettiği toplumsallık meselesiyle birtakım benzerliklere sahip olduğu söylenebilir. Bunun en temelinde bu dünyada olup bitene, insanların biraradalığına işaret etmeleri yatar. Kavramların içeriğini nihai haline ulaştıran farklılıklar bir kenara bırakıldığında Schweitzer ve Arendt'in Kant'ta toplumsal olana vurgu yaptıkları görülmektedir. Arendt, Kant'ın ahlâk ve siyaset felsefeleri arasındaki kopukluğa vurgu yaptığı anlatıda bu kopukluğu gidermek için yasanın devreye gireceğini[465] ifade eder. Ahlâklılığın yasal bir meşruiyete kavuşması açısından Kant felsefesinde dinin ne tür bir yer kapladığı, yasayı biçimlendirmek ve yasal organizasyonun bir Tanrı krallığına dönüşmesi bakımından ahlâken iyi bir toplumun vücut bulmasının tek imkânı olan dinin bu kopukluğu giderecek unsur olduğu düşüncesinin Kant'ın din felsefesi içinde yer alıp almadığı sorusu burada önemli bir dayanak noktası oluşturmaktadır.

Ancak Tanrı krallığının Kant felsefesindeki inşasını ele almadan önce Kant'ın kötülüğün kökenine ilişkin söylemlerine değinmek uygun olacaktır. Çünkü Kant'ın kötülüğün kökenine ilişkin düşüncelerinin insanın ahlâki yolculuğunda izleyeceği rotanın ortaya konması açısından belirleyici öneme sahip olduğu söylenebilir.

[464] Arendt, Hannah. *Kant'ın Siyaset Felsefesi Üzerine Dersler*. Derleyen ve Yorumlayan Ronald Beiner, İletişim Yayınları, 2019, s. 57
[465] Arendt, age. s.56

5.1.KÖTÜLÜĞÜN KÖKENİ YA DA KANT'IN PROJESİNİN TEMELLERİ

> "İblis İsa'yı çok yüksek bir dağa götürdü ve ona dünyanın bütün ülkelerini ve onların izzetini gösterdi; ve İblis ona dedi: Eğer yere kapanıp bana tapınırsan, bütün bu şeyleri sana veririm."[466]

Bu alıntı Hıristiyan gelenekte İblis'in dünyada ya da dünyevi olan üzerinde bir hakimiyete sahip olduğu sonucunu ortaya koyar. "Kant, dünyanın kötülüklere gömülü olduğu düşüncesinin, şiir sanatından daha eski, tarih kadar eski bir yaklaşım olduğunu vurgulayarak başlar."[467] Kant devamında, bu düşüncenin kökeninde bir *altın çağ*[468] vurgusunun yattığına işaret etmektedir. Önce bir altın çağ vardır; fakat bu altın çağ tarih kadar eski olan kötülüğün gerisinde yatmaktadır. Devamında bu *altın çağ* ortadan kaybolur ve "düşüş" (Kant, 1998: 6:19) insanı kötülüğün boyunduruğuna hapseder. Burada kullanılan *altın çağ* ve *düşüş* kavramlarının Tekvin 3:24'te bahsi geçen kovulma ve öncesine ilişkin anlatımla büyük ölçüde örtüştüğü görülmektedir. Bu aşamada, iyiden kötüye geçişe ilişkin bu kökensel anlatının temelinde yatan bir unsura dikkat çekmekte yarar var: Düşüşe sebep olan şeyin -Tekvin 3:4'e dayanarak- yasaklanan ağaçtan yenen meyvenin onları iyi ve kötünün bilgisine ve ölümlülüğe ulaştırıyor olması. Bu durumda Kant'ın tarih* kadar eski olmakla ifade ettiği şeyin tarihin ta kendisi olduğu sonucuna ulaşılıp ulaşılamayacağı sorulabilir; çünkü iyi ve kötüye ilişkin tüm yargılar, önceki sayfalarda ele alındığı gibi- akıl aracılığıyla pratik dünyaya ve dolayısıyla toplumsal olana aittir. Buradan hareketle Kant'ın *Salt Aklın Sınırları İçinde Din*'in başında vurguladığı bu kötülük zemininin dünyadaki yaşamın tamamını kapsadığını söylemek mümkündür. Kant bu aşamada oldukça temkinlidir ve

---

[466] Matta 4:8-4:9

[467] Özbek, Sinan. Kant'ın Din Felsefesinde Ortak Ahlâk Sistemi ve Kilise Kavramı. Cogito Dergisi, Sayı 6-7: *Şiddet,* Yapı Kredi Yayınları, Kış-Bahar, 1996, s. 491

[468] R: 6:19

* Tarih kavramıyla ne anlatılmak istendiği konusunda bu çalışma içinde özellikle de tarihin neliği üzerine yürütülen bölümde ortaya konulan yaklaşımın savunulmasına devam edilmektedir. Ancak Kant'ın burada tarih kavramıyla kastettiği -Salt Aklın Sınırları İçinde Din'de ele aldığı şekliyle- açık değildir. Bunun nedeni Kant'ın tarih kavramına ilişkin alanı büyük ölçüde ahlâki olanla ilişki içinde kabul etmiş olmasıdır. Salt Aklın Sınırları İçinde Din'de bunun da dışına çıkar, Hıristiyanlığa ait motiflere sıklıkla başvurur. Bu referanslar çoğunlukla bir tarih kavrayışını açıkça vermez; fakat referanslardaki anlatının çözümlemesi yapıldığında Hıristiyanlığın tarih ve evrenin başlangıcına yönelik kavrayışına sadık kaldığı görülür.

bu tartışma içinde keskin bir tavır almaktan belirgin şekilde uzak durur. Bunun sebebi Kant'ın insanın ahlâki potansiyeline ilişkin kavrayışında yatar.

Buna karşılık Kant, dünyanın kötüden iyiye gittiğine yönelik bir düşüncenin[469] varlığını da öne sürmektedir. "[...] en azından insanın içinde bu yönde bir harekete eğilim vardır."[470] Bunun tarihsel bir kavrayış olduğu, hatta tarihsel bakımdan ilerlemeci bir yaklaşımın doğrudan sonucu olduğu görülür. Ancak bu iki sav da insan doğasının iyi ya da kötü olup olmadığına ilişkin henüz net bir cevap vermemektedir.

Kant'ın burada sunduğu bu iki tez de aslında aynı noktadan hareket etmektedir. İlki dünyanın kötülüğün egemenliği altında olduğunu söylerken ikincisi kötüden iyiye doğru bir hareketin varlığına işaret etmektedir. Dolayısıyla bu iki tezin temelinde de kötülük ilkesi yatmaktadır. "Fakat deneyimi okumanın bu iki yolunda da pekâla yanılmış olabileceğimizden; en azından ortalama bir zeminin mümkün olup olmadığı, yani bir tür olarak insanın ne iyi ne de kötü olabileceği ya da her durumda kısmen iyi kısmen kötü olup olmayacağı sorusu açığa çıkar."[471] Bu durumda elde; insanın kötü olduğuna, insanın iyiye doğru gittiğine ve insanın ne iyi ne de kötü olduğuna dair üç farklı yaklaşım bulunmaktadır. Ancak Kant devamında, bir insanın kötü olarak adlandırılması için kötü maksimi benimsemiş olması[472] gerektiğini vurgulamaktadır. "Öyleyse bir insanı kötü olarak tanımlamak için; kötülüğün bilincinde olarak gerçekleştirdiği birtakım kötü eylemlerinden ya da bir tanesinden bile, kötü maksime temel teşkil eden; bununla birlikte tüm ahlâki kötü maksimlere ortak bir zemin teşkil eden ve kendisi de bir maksim olan a priori bir zemin mümkün olmalıdır."[473] "İnsan doğası gereği kötüdür ya da iyidir, dendiğinde, anlaşılması gereken insanın kendinde iyi ve kötü maksimleri taşıyor oluşudur."[474]

Bu aşamada açıklığa kavuşturulması gereken temel husus, insan doğasına ilişkin yürütülen bu tartışmada Kant'ın insan doğası kavramıyla neyi karşıladığı

[469] R: 6:20
[470] R: 6:20
[471] R: 6:20
[472] R: 6:20
[473] R: 6:20
[474] Özbek, Sinan. Kant'ın Din Felsefesinde Ortak Ahlâk Sistemi ve Kilise Kavramı. Cogito Dergisi, Sayı 6-7: *Şiddet*, Yapı Kredi Yayınları, Kış-Bahar, 1996, s. 402

sorusudur. Kant'ın kullandığı şekliyle insan doğası kavramı, *insanın özgür eylemlerinin öznel zemini*[475] olarak kabul edilir. Kant, insan doğasının iyi ya da kötü olup olmadığı tartışmasına ilişkin şunu ekler: "Hatta deneyim bu iki ucun ortasında bir pozisyonu doğrular gibi görünmektedir."[476] Kant'ın burada ifade ettiği şekliyle tecrübe, içeriği gereği tek tek eylemlerin sonuçlarından hareketle edinilmiş bir birikimdir. "Öyleyse 'insan doğası gereği iyidir' ya da 'o doğası gereği kötüdür' dediğimizde, bu sadece onun içinde iyi ya da kötü maksimlerin benimsenmesine dair temel bir zeminin bulunduğu ve insanın kişi olarak bu zemine sahip olduğu anlamına gelir; bununla birlikte de kendi türünün karakterini ifade etmiş olur."[477]

Gelinen noktada Kant'ın insan doğasıyla işaret ettiği şeyin insanın doğası gereği iyi ya da kötü eylemlerde bulunacağı düşüncesi değil, gerçekleştireceği eylemlerin iyi ya da kötü olarak sınıflandırılmasını mümkün kılacak zemin olarak özgürlük olduğu görülür. Ancak Kant insan doğasının içeriğine ilişkin bu aşamaya kadar izlediği yoldan uzaklaşarak farklı bir doğa-özgürlük kıyaslamasına gitmektedir.

> "İnsan bazı açılardan ahlâken iyi, aynı zamanda diğer açılardan kötü olamaz. Eğer bir açıdan iyi ise, maksimini ahlâk yasasıyla birleştirmiş demektir. Dolayısıyla, diğer bazı açılardan kötü olduğunda, ödeve itaate ilişkin ahlâk yasası tek ve evrensel olduğundan, bununla ilişkili maksim hem evrensel hem de tekil olacaktır ki bu bir çelişkidir."[478]

Ahlâk yasasının hem benimsenmiş hem de benimsenmemiş olmasının imkansızlığı tartışmayı doğa ve özgürlük meselelerine ilişkin şu ana kadarkinden farklı bir noktaya götürmektedir. Bu aşamaya kadar Kant doğa ve özgürlük arasında kurduğu ilişkiyi özgürlüğün insanda zorunlu bir zemin olarak bulunmasının insanın doğası olarak adlandırılması üzerinden yürütürken, buradan itibaren doğa ve özgürlüğü birbirinin karşıtı olarak konumlandırmaktadır. Tartışmanın ilerlediği rotada bu iki kavramın birbiriyle çatıştığı bir durum ortaya çıkmaktadır ve bu çatışma Kant'ın insana ilişkin antropolojik çalışmalarında da ulaştığı bir veri olarak orada durmaktadır (bkz. 3. Bölüm). Ancak öncesinde Kant'ın insanın doğası gereği iyi ya da kötü olup olmadığına

[475] R: 6:21
[476] R: 6:22
[477] R: 6:21
[478] R: 6:24-6:25

ilişkin yürüttüğü tartışmaya dönmek gerekirse, Kant artık insan doğasına ilişkin gerçekleştireceğimiz tüm iyi-kötü tanımlamalarının tek tek insanlara değil, tüm insan türüne yönelik olduğunu ve bu nedenle türe yönelik böyle genel bir yargının antropolojik kanıt gerektirdiğini[479] öne sürmektedir. Dolayısıyla türe ait tek tek bireylerin tümünün bu doğa tanımıyla örtüşmemesi durumunda artık insanın doğası gereği iyi ya da kötü olduğu konusunda bir yargı belirtmek yeterli olmayacaktır. Özgürlük burada doğal belirlenimin karşısında durmaktadır. Öyle ki, özgürlük maksimlerin benimsenmesinin temel öznel zemini olmak bakımından eğilimin edinilmesinin de temel koşulu[480] olarak bulunmaktadır.

> "Yukarıda ele alınan tartışma, temel olarak, insan doğası gereği, ya iyi ya da kötü olmalıdır anlayışı üzerine yerleşmiştir. Ama sorulmamış olan, insanın doğası gereği iyi yahut kötü olmadığı, belki de her iki sıfatı birden taşıdığıdır. Ama ahlâk öğretisinde, hem edimler açısından hem de insan karakteri açısından ahlâksal bir orta yoldan, iki şeyin arasında olma durumundan elden geldiğince uzak durulmalıdır. Çünkü böylesine bir çift anlamlılık, bütün maksimlerin kesinliği ile sağlamlığını tehlikeye sokar. Sadece ahlâk yasasını, aklın gücüyle yargılayan ve bunu kendisi için bir maksim kılan, ahlâkça iyidir. İnsan ahlâkça biraz iyi, biraz da kötü olamaz. Çünkü bir insanın herhangi bir alanda iyi olması, o bireyin ahlâk yasasını maksim şeklinde benimsediğinde ortaya çıkar."[481]

İnsan doğası gereği kötü olmadığına ve bir eylemin iyi ya da kötü olarak adlandırılması için o eylemin özgürlük zemininde gerçekleştirilmiş olması sonucuna ulaşıldığına göre, kötülüğün kökenine ilişkin tartışmayı devam ettirmek için insanın kötüye eğilim burada ne tür bir görev üstlendiğini sorgulamak gerekir. Kant, kötüye yönelimin *maksimlerin ahlâk yasasından sapma olasılığının öznel zeminine*[482] dayanması gerektiğini öne sürmektedir. Böylelikle kötüye yönelimin ahlâki seçim melekesine dayandığını söylemek mümkün hale gelir.[483] Dolayısıyla kötülük, ahlâklılığın nihai zemini olan özgürlüğün olanaklı kıldığı bir durumdur. Buradan hareketle kötülüğün yasa ve maksim arasındaki olası örtüşmezliğin bir sonucu olduğu savına varılır. Kant bunun insanın tercihte bulunabilme yetisiyle ilişkili[484] olduğunu ifade eder. Tercihte

[479] R: 6:25
[480] R: 6:25
[481] Özbek, Sinan. Kant'ın Din Felsefesinde Ortak Ahlâk Sistemi ve Kilise Kavramı. Cogito Dergisi, Sayı 6-7: Şiddet, Yapı Kredi Yayınları, Kış-Bahar, 1996, s. 493
[482] R: 6:29
[483] R: 6:31
[484] R: 6:31

bulunabilme imkânı insanın kötülükle iş görme ihtimalini ortaya çıkarttığı gibi kötülüğün insandaki varlığı insanın ahlâki bakımdan yargılanabilmesine de olanak sağlar.[485]

Yasa ve maksim arasındaki örtüşmeme durumunun davranışlarla giderilmiş olması, o davranışın görünürde iyi olması sonucunu doğuracaktır. Ancak bu görünürde iyinin ahlâken ne tür bir karşılığa sahip olduğunu sormak gerekecektir. Eylemin maksim ve yasa arasındaki kopukluğu davranış yoluyla gidermiş olması eylemin iyi istemeden kaynaklanarak yapıldığı sonucunu doğurmayacağından, ahlâken iyi olmak ve iyi ahlâklı olmak arasındaki fark[486] burada belirleyicidir. Yasanın ruhunun benimsenmesiyle lafzen uygulanması arasındaki fark bu ayrımın temelinde yatar.*

Kant bu noktada insan doğası kavramına geri dönerek kavramın içeriğini yeniden inşa etmeye girişir. İnsan doğası kavramıyla her ne kadar türe ilişkin bir özelliğe işaret edilse de deneyimden yola çıkarak insan doğasındaki kötülüğe ilişkin yargıda bulunmak mümkün olacaktır.[487] "Başka bir deyişle, kötülüğün her insanda, hatta en iyisinde bile öznel bir gereklilik olarak bulunduğunu varsayabiliriz."[488] Ancak yine de bu düşünce bir varsayımdan ileri gitmeyecektir. İnsan doğasındaki kötülüğe yönelimin deneyimden yola çıkarak açıklanabilmesine rağmen bu deneyimler *eğilimin doğasına* ya da *insan doğasının kendisine* ilişkin bir açıklama sunmaz.[489] Yalnızca bize böyle bir imkânın varlığını göstermektedir.

Kötülük böylelikle insan doğasının kendisi olarak değil fakat insan doğasının bir sonucu olarak orada durmaktadır. Ancak burada insan doğasındaki kötülüğe ilişkin tartışmaya bir ek yapmak gerekli olacak: "Şimdi eğer insan doğasında bu ters çevirmeye bir yatkınlık varsa, insan doğasında kötülüğe doğal bir yatkınlık vardır;

---

[485] R: 6:32
[486] R: 6:30
* Kişi bir davranışı, onu yaptığı için ahlâken iyi davranmış olacağını bilerek yapabilir; fakat bunun yanında aynı davranışı iyi olanın o davranışı o şekilde gerçekleştirmek olduğu bilgisinden hareket gerçekleştirirse bu onu ahlâken iyi yapar.
[487] R: 6:32
[488] R: 6:32
[489] R: 6:35

bunun insanın özgür tercih gücünde aranması gerektiğinden, bu yatkınlık ahlâken kötüdür ve isnat edilebilir."[490]

Görüldüğü üzere Kant, insanın kötülükle kurduğu ilişkide kötülüğü insanın özünden çıkartmakla birlikte, eylem alanında kötülüğe olabildiğince geniş bir alan açmış durumdadır. Bunu yapmasında dünyevi kötülüğün teorik düzlemde açıklanması ihtiyacının yattığını söylemek mümkün görünmektedir. Her ne kadar kötülüğü *iyilik zemininden düşüş*[491] olarak kabul ederek –ki burada Kant'ın başta reddettiği Hıristiyan anlatısıyla iş gördüğü görülmektedir- temelde iyiliğin yer aldığı bir kökensel anlatı sunsa da kötülüğün iyiden tüm sapmaların bir ölçüde nihai zemini olduğunu ifade ederek ona ahlâki zeminde bir meşruiyet kazandırmış bulunmaktadır.[492] Kant'ın kötülüğün tarihsel kökenlerine ilişkin gerçekleştirdiği soruşturmada kutsal metinlere dayanarak yaptığı açıklama[493] *günah* kavramıyla örtüşen bir anlatı sunmakta, bu da kötülüğün kökeninde –tarihsel bakımdan ele alındığında- özgürlüğün değil, özgürlükten ve dolayısıyla akla dayalı özgür tercihlerden kaynaklanmayan duyusal eğilimlerin kaynaklandığını göstermektedir. Bu durum iyi ve kötü kavramlarının önkoşulu olan özgürlüğün ortada olmadığı bir iyi-kötü tartışmasına zemin hazırlayacağından çelişiktir. "Kant için kötü kişi, kötülüğü isteyen kişi *değil*, kendisine istisna tanıyan kişidir; zira kötülüğü istemek, Kant'a göre, zaten imkânsızdır."[494]

İnsanın kötüye düşüşü, tarihsel kitabî anlatımdan hareketle[495], bir baştan çıkarılmayla mümkün olmuştur. Burada kötülük, -önceki sayfada günah olarak verildiği haliyle- ahlâki yargılama açısından bir çelişki yarattığından günah kavramıyla ayrı tutulmalıdır. Kant'ın burada dini metinlerden sıyrıldığını görmek mümkün olacaktır; çünkü rasyonel olanla tarihsel olan arasındaki özsel farklılık bu iki kavramın birbiriyle eş tutulmasına engel olacaktır.

---

[490] R: 6:37
[491] R: 6:41
[492] R: 6:37
[493] R: 6:42
[494] Arendt, Hannah. *Kant'ın Siyaset Felsefesi Üzerine Dersler*. Çev. Devrim Sezer & İsmail İlgar, İletişim Yayınları, 2019, s. 57
[495] Tekvin, 3:4

Kant'ın ifade ettiği şekliyle insanın kötülüğe doğal yatkınlığı[496], başlangıcı kavranamamakla birlikte (6:44) yukarıda da bahsedildiği gibi bir baştan çıkarma olarak görülür.[497] Arendt'in de işaret ettiği gibi kötülüğü istemenin imkânsızlığına rağmen kötülüğün, istemenin deformasyonu olarak da kavranabilmesi mümkündür. Bu durumda da "[...]iyiliğe geri dönme umudu saklı kalır."[498] Bu durumda kötülüğün insan içinde yer alan bir eğilim olarak kabul edilebilmesi olanaklı hale gelir. Öyleyse artık insanın doğası gereği kötü olduğu sonucuna varılması mümkün değildir; ancak onun içinde kötülüğe olanak sağlayan bir eğilim her zaman vardır.[499]

Kant insanın ahlâki varoluşunun insanın kendisi tarafından gerçekleştirilmesi gerektiğini[500] ifade etmektedir. Fakat burada insanın bunu tek başına gerçekleştiremeyeceği çıkarımından hareketle şu açıklamayı yapar: "Doğası itibariyle kötü insanın kendini iyi bir insana dönüştürmesinin nasıl mümkün olduğu sorusu bizim tüm kavrayışlarımızı aşar."[501] Öyleyse insanın nasıl bir yol izlemesi gerektiği sorusu sorulacaktır. Kant bu noktada, insanın içinde iyiliğe ilişkin tohumların varlığının varsayılması gerektiğini[502] söyler. Ahlâk yasasının şartlı kabulü[503] bu yoldaki en önemli engel olarak görülebilir; çünkü yasaya uygunluğun bir ödev olarak benimsenmesinin bir karakter halini alması olarak adlandırılabilecek olan[504] *erdem* kavramı insanın içinde yer alan iyilik tohumlarının yasadan sapma ihtimalini ortadan kaldıracak şekilde işletilmesinin koşuludur. İnsanın erdemliliği de yasanın şartlı kabulüyle gerçekleştirilemeyeceğinden bir engel olarak görülmesi kaçınılmazdır.

Öyleyse insanın Arendt'in vurguladığı gibi kötüyü istemesi imkânsız olduğundan ve içinde barındırdığı kötüye doğal yönelime rağmen, yasaya uygunluğa dair ödev üzerinden sürekli olarak iyiye yönelmesinin önü açılmıştır. Bu yönelme Tanrı'ya doğru sonsuz bir ilerleme[505] olarak en yüksek iyiyi hedeflediğinde *yeni*

[496] R: 6:37
[497] R: 6:40
[498] R: 6:44
[499] R: 6:42
[500] R: 6:44
[501] R: 6:45
[502] R: 6:45
[503] R: 6:42
[504] R: 6:47
[505] R: 6:48

insan[506] artık iyi olanın mümkünlüğünün ortaya çıkmış hali olarak kabul edilebilir. "Kant'a göre, ahlâkça bütünlüğü olan her bir bireyin, iyi ilkenin belirleyişi doğrultusunda, verdiği savaş, kötü ilkenin egemenliğinden kurtulmak yönünde anlam taşır."[507]

Artık ahlâken iyi olmak için insanın içindeki iyilik tohumunun serbestçe büyümesini beklemek yeterli değildir.[508] "İçimizde, kendisine karşı savaşılması gereken, kötülüğün aktif ve karşıt bir nedeni vardır."[509] Devamında Kant, Stoacılara yaptığı referansla *erdem*[510] kavramı üzerinden bu iç düşmana karşı nasıl savaşılacağını soruşturmaya başlar.

Kant, Stoacıların düşmanlarını doğal eğilimlerde arayarak hata yaptıklarını[511] öne sürmektedir. Asıl yapılması gereken, görünmez olanla mücadele etmektir. "Kesinlikle menfur ve yasasız olan kendinde kötülüktür ve yok edilmesi gerekir."[512] Maksimlerin zemini olmak bakımından yasanın egemenliğinin tekrar tesis edilmesi Kant'a göre kaçınılmazdır.[513] Bu da yalnızca yasanın saflığının yeniden sağlanmasıyla olanaklıdır. Maksimlerin kutsallığı[514] kavramı burada belirleyici rol üstlenir. Buna göre ödeve olan bağlılık ancak bu sayede mümkündür. Bu da maksimlerin saflığıyla iş gören insanın kutsallığa doğru ilerleyişinin yolunu açar.

İyinin kötüyle savaşında insan, kendi ahlâki mükemmelliği içinde, iyinin zaferi için *en yüce varlığın*[515] iradesine uygun olarak dünyayı ilahi buyruğun nesnesi haline getirebilir. İnsan kişilik yapısı gereği bu imkâna sahiptir.[516] Kant'ın burada yaptığı en yüce varlık vurgusu, ahlâki bir ilk neden ya da ahlâki mükemmelliğin kavramsallaşmış hali olarak ele alınabilir; ancak bu en yüce varlığın insanın içindeki iyiliğin

[506] R: 6:47
[507] Özbek, Sinan. Kant'ın Din Felsefesinde Ortak Ahlâk Sistemi ve Kilise Kavramı. Cogito Dergisi, Sayı 6-7: *Şiddet*, Yapı Kredi Yayınları, Kış-Bahar, 1996, 493
[508] R: 6:57
[509] R: 6:57
[510] R: 6:57
[511] R: 6:57-6:58
[512] R: 6:58
[513] R: 6:46
[514] R: 6:47
[515] R: 6:60
[516] R: 6:26

güçlendirilmesi ve kötülüğe karşı vereceği mücadelede zaferi elde etmesine nasıl yardımcı olabileceği açık değildir. Kant, insanın böyle bir mükemmelliğin varlığı karşısında tamamen bilgisiz kaldığını[517] ifade eder.[*] Bu durumda insanın ahlâki mükemmelliğe ilişkin bir rehberinin olmadığı ve davranışlarının da bu rehbersizlikten dolayı kötülük karşısında savaşmaya uygunluğunun tehlikeye düştüğü görülmektedir. Ancak bu tehlikeyi ortadan kaldırmak için Kant, insana iyi ilkeyi işletmesi ve kötülüğe karşı savaş verebilmesi için *Tanrı'nın Oğlu'nun*[518] gönderildiğini ifade eder. İnsanlığın rehberi, Tanrı'nın yeryüzündeki etten kemikten bir temsilcisi olduğu andan itibaren, artık insanların ahlâki mükemmelliğin dünyadaki tezahürü hakkında bir ilk örneğe sahip olduklarını söylemek mümkün hale gelir. "Salt Aklın Sınırları İçinde Din'de Tanrı ideası yalnızca tamamlayıcı bir kavram olarak, kendinde ahlâken mükemmel olan ahlâki müşterek varlığı kavranabilir kılmak için vardır."[519] Pratik bir gereklilik olarak Tanrı kavramı, ahlâki mükemmelliğin temsil bulduğu alan olarak ortaya çıkabilir; fakat bu kavramsal temsilin pratik karşılığının zorunlu gerekliliği Kant'ı Hıristiyan inancının bir unsuru olan Tanrı'nın Oğlu kavramıyla iş görmeye götürür. Tanrı'nın Oğlu, Tanrı'nın yeryüzündeki yansıması olarak dünyaya gönderilmiştir.[520] "Fakat onu kabul edenlerin hepsine, onun ismine iman edenlere, Allahın oğulları olmak salâhiyetini verdi."[521]

Tanrı kavramı en yüksek iyinin nihai zemini olmak bakımından ahlâki mükemmelliğin kavramsal imkânını ortaya çıkartan unsur olarak kabul edildiğinde, bu imkânın pratik alanda hayat bulması için Tanrı'nın Oğlu'nun sahip olduğu tanrısal

---

[517] KrV A579/B607

[*] Bu bilgisizliğin temelinde, Kant'ın Tanrı kavrayışına ilişkin bölümde de ifade edildiği gibi, en yüksek yasa koyucunun, bu özelliği nasıl kazandığına dair tartışma yatar. Buna göre en yüksek yasa koyucu olan Tanrı, saf aklın düzenleyici bir ideasıdır ve zorunlu olarak vardır. Bu durum Tanrı'nın totalität kavramına karşılık gelmesinden kaynaklanır. Düzenleyici bir idea olması Tanrı'nın bilgi alanının dışında kalması fakat aynı zamanda bir gereklilik olarak orada durması anlamını taşımaktadır. Ancak bu aşamada belirtmek gerekir ki Kant'ın Salt Aklın Sınırları İçinde Din metninde ele aldığı şekliyle Tanrı kavramı karşısında ortaya çıkan bilgisizlik hali yalnızca düzenleyici bir idea olan Tanrı kavramı karşısındaki bilgisizlik haliyle açıklanamaz. Burada Tanrısal olan ile ilgili bir şey vardır. Tanrı'nın en yüce ve en mükemmel varlık olmaktan kaynaklanan kudretidir burada bilgisizliğin sebebi; bu da dini olanda açığa çıkar.

[518] R: 6:61

[519] Schweitzer, Albert. *The Essence of Faith: Philosophy of Religion*. Trans. Kurt F. Leidecker, 1966, s. 51

[520] Yuhanna, 1:9

[521] Yuhanna 1:12

insan[522] vasfının devreye girdiği görülebilir. Çünkü Tanrı'nın Oğlu, dünyaya gelmiştir ve ahlâki mükemmelliğin dünyevi tezahürü olarak tüm insanlar için örnek teşkil etmiştir. Tanrı'nın Oğlu'na duyulan pratik iman[523] aracılığıyla ahlâki mükemmelliğe doğru sonsuz ilerleme –ki bu ilerlemenin sonsuz oluşu, tamamlanıp tamamlanmayacağına dair bilgimizin olmayışından kaynaklanır- ancak insan aklının meşru zemininde mümkündür. İnsan aklı bu noktada kilit rol oynar; çünkü ahlâki mükemmellik olarak Tanrı kavramı, pratik bakımdan zorunlu zemin olmak bakımından aklın nedensel işleyişinde temel teşkil etmektedir. Bu doğrultuda Kant, yalnızca insan aklının iyiye yönelme kapasitesine ve bunun sonucunda da insanlığın ilk örneğine doğru ulaşma inancına* sahip olabileceğini[524] aktarmaktadır. Bu aşamada Kant'ın insanın iyiye yönelimi ve kötülüğe karşı savaşması için inancı da devreye soktuğunu görmek mümkündür. İnancın işlerlik kazanmasının özgürlüğe dayalı bir ahlâkilik zemininde nasıl bir karşılık bulacağını soruşturmak gerekli hale gelir. Ancak öncesinde belirtmekte yarar var ki bu savaş insanın ödevidir. Dünyayı ilahi buyruğun nesnesi haline getirecek olan insanın ahlâki mükemmelliğe doğru ilerlemek konusunda göstereceği çaba ve kötüye karşı vereceği mücadeledir.[525] Devamında Kant her insanın yasa gereği kendi mücadele alanını yaratması için kendi ahlâki mükemmellik örneğini kurabilmesini talep eder. Şüphesiz bunun temelinde insanın bunu yapabilmesine olanak tanıyan akli zemin yatmaktadır.

Eldeki bilgilerden hareketle Kant'ın inancı da tıpkı toplumsal olan gibi ahlâkiliğin tezahürü için gerekli bir koşul olarak öne sürdüğü ifade edilebilir. Toplumsallık, ahlâklı olup olmamaya ilişkin tüm yargıların zemini olan davranışlarımızın olanaklı kılınmasını sağlamaktadır. Devamında inancın da Kant'ın vurgu yaptığı haliyle, Tanrısal mükemmellikle kurulacak bağın Tanrı'nın Oğlu'na duyulacak ve O'nu örnek almak suretiyle gerçekleşeceğine duyulan inanç aracılığıyla mümkün olacağı fikrinden hareketle, toplumsallığın sağladığı olanaklılığın ahlâki mükemmelliğe giden bir sonraki aşaması olduğu düşünülebilir. Dolayısıyla aklın

[522] R: 6:61
[523] R: 6:62
* Kant inanç kavramını Saf Aklın Eleştirisi'nde kanının öznel bakımdan yeterli olduğu halde nesnel olarak yetersiz olduğu durumlara işaret etmek için kullanır. KrV A822/B850
[524] R: 6:62
[525] R: 6:60

ahlâki yargılamalarının mümkünlüğü için toplumsallıkla birlikte inancın da belirleyici olduğu söylenebilir. Ancak bu noktada Kant bu varsayıma şerh düşmektedir.

"[...] yalnızca aklımızdaki ideanın pratik geçerliliğine duyulan inanç ahlâki değere sahiptir."[526] Bu açıklama inancın insanın ahlâki yolculuğundaki yerinin yalnızca aklın meşrulaştırdığı haliyle mümkün olacağını göstermektedir. Yasa, insanın kendi içinde bu ideaya ilişkin bir örnek inşa etmesini[527] talep etmektedir. Çünkü deneyimden kaynaklanan örnekler yeterli bir kesinlik barındırmamaktadır.[528] Öyleyse mükemmelliğe ilişkin örneğin aklî meşruiyet zemininden hareketle inşa edilmesi zorunludur.

Aklın meşruiyeti zemininde bir ilk örneğin gerekliliği savunusu, Tanrı'nın Oğlu'na duyulacak pratik imanı zorunlu olmaktan çıkartır. Sözgelimi, her insan kendi aklında bu örneği inşa etmek durumundayken neden bir dışsal unsura duyulacak imanın burada etkili rol oynayacağına dair bir fikirle hareket edilsin? Bu fikir gereksiz olabilir ve kimi durumlarda da örneği takip etmeyi sağlayan yoldan saptırma tehlikesini ortaya çıkartır. Kant bu noktaya işaret etmekte;[529] fakat bunun tersine, böyle bir fikrin insanı olası sapmalara karşı pratik bir örnek olarak koruyacağını[530] aktarmaktadır. Dolayısıyla dünyevi örnek olarak Tanrı'nın Oğlu, insanın kötüye karşı savaşında onu mükemmelliğe ulaştıracak araç olarak değil, O'na duyulan pratik iman sayesinde insanı kötüye karşı verdiği savaşta ortaya çıkması muhtemel aksaklıklardan koruyan bir unsur olarak kabul edilmektedir. Habermas, Kant'ın bunu yapmakla yerleşik inanca araçsal bir işlev yüklediğini aktarır. "İnsanların 'ahlâksal inançsızlıklarını' aşmak için gözle görülür örneklere, peygamberlerin ve azizlerin örnek yaşam öykülerine, vaatlere ve mucizelere, telkin edici imgelere ve yüce anlatılara yalnızca 'vesile' olarak gereksinim duyduklarını düşünür ve bu durumu insan doğasının zayıflığı ile açıklar."[531]

---

[526] R: 6:63
[527] R: 6:63
[528] R: 6:63
[529] R: 6:64
[530] R: 6:65
[531] Habermas, Jürgen. *Doğalcılık ve Din Arasında*. Çev. Ali Nalbant, Yapı Kredi Yayınları, 2012, s. 214

İlk örneğe ilişkin bu tartışma, ilk örneğin tarihsel mi yoksa doğaüstü mü olup olmadığı meselesiyle yakından ilişkilidir. Tanrı'nın Oğlu'na duyulan pratik imana yöneltilen itirazda da görüldüğü üzere[532], ahlâki mükemmelliğin doğrudan verili olduğu bir kişi olarak Tanrı'nın Oğlu'nun tüm sıkıntılarla baş etmesi, taşıdığı tanrısal köken sebebiyle, dünyadaki diğer insanlardan daha kolay olacaktır. İlk örneğin insan zihninde inşa edilmesi gerekliliği vurgusu tekrar öne sürüldüğünde de bu itirazın – karşılığı her ne kadar pratik alanda geçerli olsa da- temelleri sağlamlaşmış olacaktır. Tarihsel olanın inançla kurduğu ilişkiye karşılık doğaüstü olanın akılla bağlantısı göz önüne alındığında, ilk örneğe ilişkin doğaüstü vurgunun ağır bastığı söylenebilir. Fakat bu terazinin kefelerinden hangisinin daima ağır bastığı sorusuna cevap vermenin mümkün olmadığı fikrinin kenara atılmaması gerektiği de ifade edilmelidir. Schweitzer'in ifade ettiği gibi tamamen pratik bir soruya cevap aramak üzere girişilmiş bir tartışmanın pratik zeminden uzaklaştırılıp doğaüstünün belirleyiciliğine bırakılması pek mümkün görünmemektedir. Dolayısıyla Kant'ın Salt Aklın Sınırları İçinde Din metninde, özellikle Hıristiyan teolojisiyle kurduğu bağlantıya sıklıkla yaslanmasında olduğu gibi, pratik alan ve uygulama alanı arasındaki hiyerarşik ilişkide de üstün olan tarafın sıklıkla değiştiğini görmek mümkündür. Schweitzer bu durumu geçmişteki dini düşüncelerin tek taraflı ve karşıt akımlarının Kant tarafından bir potada eritildiğini[533] ifade ederek açıklar.

Kant'ın Salt Aklın Sınırları İçinde Din metninde ortaya çıkan bu belirsizliğin Kant'ın uğraştığı sorunun çok yönlülüğüyle ilgili olduğu da söylenebilir. Sözgelimi, tamamen toplumsal ve dünyevi olana ilişkin bir sorunun nasıl olup da tüm değişkenlerden bağımsız ve hatta kendisine ilişkin bilgiye sahip olunamayacak bir idenin rehberliğinde çözülebileceği sorusu, kaçınılmaz olarak çok yönlü ve büyük ölçüde de birbiri içine geçmiş birtakım çözüm alanlarıyla iş görmeye itecektir. Bu nedenle de Kant'ın teorik ve pratik alan arasındaki geçişkenliği, bu iki alan arasındaki kopukluğu giderecek unsur olması bakımından dinin problemin merkezinde olduğu bir araştırmada kullanmış olması anlaşılır bir tutum olarak görülebilir.

---

[532] R: 6:64

[533] Schweitzer, Albert. *The Essence of Faith: Philosophy of Religion*. Translated by Kurt F. Leidecker, Philosophical Library, 1966, s. 51

Akıl ve tarihsellik arasındaki ayrılığa ilişkin soruşturmaya geri dönüldüğünde önceki tartışmaya eklenmesi gereken unsurlar olduğu görülmektedir. Tarihsel-zamansal olanın neden-sonuç ilişkisi içinde sürdüğü göz önüne alındığında, neden-sonuç ilişkisi içinde ortaya çıkan iyi ve kötü edimlerin birçok dış değişkenin de dahil olduğu bir nedensellik barındırmasıyla tamamen özgür tercihlerin bir ürünü olarak ortaya çıkmadığı söylenebilir.[534] Bu da ahlâki yargılamanın zorunlu zemini olarak özgürlüğün eylem alanında tümden gerçekleşmediği sonucunu doğuracaktır ve dolayısıyla ahlâki mükemmelliğe doğru gelişim hedefi zarar görmüş olacaktır. Öyleyse yalnızca aklî alanın tüm koşullardan ve değişkenlerden bağımsız zemininde özgür tercih mümkün görünmektedir. Kant, Tanrı'nın Oğlu'nu örnek alarak yaşamanın ahlâki mükemmelliğe doğru ilerlemeyi kolaylaştıracaığı belirtmişti. Ancak tanrısal bir insanı örnek almanın koşulların belirleyiciliği altında bulunan ve kökeni tamamen dünyevi dolanıklığa bağlı olan insan için ne derece mümkün olduğuna dair itiraz bir itiraz yükseltilebilir. Öyleyse soruyu toparlayarak tekrar sormakta yarar var: Kant insanlardan Tanrı'nın Oğlu gibi yaşamalarını mı talep etmektedir? Kant'ın teorik ve pratik alan arasındaki geçişkenliği kullandığı konulardan biri de budur. Kant insanların Tanrı'nın Oğlu'nu örnek almasını talep eder; fakat buna gösterilen itiraza cevap olarak da bu örnek almanın hiçbir zaman tam anlamıyla O'nun gibi olmakla sonuçlanamayacağını[535] belirtir.

Kant'ın aklın zamansızlığına yaptığı vurgunun, en iyi örneğine doğru hareketin sonsuzluğu sonucuna ulaştırdığı kabulünden hareketle, bu hareketin başlangıcında neyin olduğunu sorulacaktır. Bu aşamada Kant, Salt Aklın Sınırları İçinde Din'in başında aktardığı *kötülüğün dünyanın kökeninde olduğu* açıklamasına geri dönüyor. "[...] yine de insan kötülükle başlamıştı ve bu onun silmesinin imkânsız olduğu bir borçtur."[536] Kötülüğün kökenine ilişkin bu açıklamanın Kant tarafından bir dini kaynağa dayanmak amacıyla mı yapıldığı, yoksa iyiliğe gitmenin temel koşulunun bir kötülük egemenliğinden kaçış mı olduğu sorusu sorulmalıdırr. Kant'ın buna cevabı kötülüğün bu dünyada bir egemenlik kurduğu[537] yönünde olacaktır. Yine düşüşü merkeze alan bir anlatıyla Kant kötülüğün dünyadaki egemenliğinin insanların kötülük

[534] R: 6:67
[535] R: 6:67
[536] R: 6:72
[537] R: 6:79

tarafından aldatılması suretiyle fakat yine de onların özgür tercihleriyle gerçekleştiğini buna eklemektedir. Tanrı'nın Oğlu'nun dünyaya gelişi bu özgür tercihin içinde yatan aldatıcılığı ortadan kaldırma ihtimaline sahip tek unsurdur.[538] Bunun sebebi ise Tanrı'nın Oğlu'nun herhangi bir dış değişkenin etkisi altında kalmayacak şekilde ahlâki mükemmelliğin bir insanda vücut bulmuş hali olmasıdır. Dolayısıyla da insanların kötünün egemenliğinden kurtuluşu için örnek oluşturmaktadır.

Burada dikkat edilmesi gereken bir husus bulunmaktadır. İnsanın ödeyemeyeceği bir borç olarak kökensel kötülüğe ilişkin yaptığı açıklamayla Kant'ın ilk günaha işaret ettiği düşünüldüğünde, ilk günahın Tanrı'nın Oğlu'nun çektiği acılar ve ölümüyle birlikte ortadan kalktığı düşüncesi[539] nereye oturtulabilir? İlk günahın borcu Tanrı'nın Oğlu'nun ölümüyle silindiyse, Tanrı'nın Oğlu'nun ölümünden sonra kötülüğün egemenliğinin kaynağı nedir? Kötülüğün kökenine ilişkin olarak ilk günahtan kaynaklanan borcun silinmesiyle birlikte artık elimizde kalan tek cevap, günlük işleyişin yasalarının iyi ilkesiyle uyumlu olmaması olarak kabul edilebilir. Bunun üstesinden gelebilmek için Kant, kutsal metinle akıl arasında bir ortaklık kurmanın görev edinilmesi gerektiğini[540] ifade etmektedir.

Bu aşamaya kadar Kant'ın Salt Aklın Sınırları İçinde Din metninde doğaüstü ve tarihsel olan arasındaki geçişkenlikle iş gördüğü ifade edilmişti. Kötülüğün kökenine ilişkin tüm açıklamalarda, rasyonel kökene ilişkin açıklamalar bir kenara bırakıldığında, bu geçişkenliğin ne derece işlevsel olduğu ortaya çıkacaktır. Ancak ilk günah meselesine karşı ortaya koyulan itirazın da gösterdiği gibi, elde artık kötülüğün aklî kökeni haricinde kabul edilebilir bir açıklama bulunmamaktadır. Buradan yola çıkarak, geçişkenliğin bu aşamada işlevsiz kaldığını söylemek mümkün olacaktır. Şaşırtıcı bir şekilde Kant, bu geçişkenliği ortadan kaldıracak keskin bir hamleyle ahlâk dininin inşası için akılla kavranamayacak tüm açıklamaları dışarıda bırakma eğilimi göstermektedir.[541] Bunun temelinde Tanrı'nın temsilinin artık olanaksız olamsının

[538] R: 6:81
[539] Ökten, Kaan H. *Ölüm Kitabı: Ölüm Düşüncesinin Temel Metinleri*. Agora Kitaplığı, 2016 s. 5
[540] R: 6:84
[541] R: 6:84

yattığını aktarır Walter Jaeschke.[542] Devamında bu durumun rasyonel teolojinin zeminini oluşturduğunu belirtir. Jaeschke'ye göre artık dinin felsefenin konusu olması bu şekilde mümkündür.[543]

> "Fakültelerin Çatışması'nda ton daha da sertleşir. Burada söz konusu olan açık açık, felsefenin kendi hakkıyla İncil'in hakikat içerikleri üzerine karar verme ve 'saf ahlâksal oldukları ve böylece yanıltıcı olmadıkları ölçüde aklımızın kavramları aracılığıyla anlaşılmayan' her şeyi kesip atma istemidir."[544] (Habermas, 2012: 205).

Ancak Kant, örnekler üzerinden mucizelerin birtakım pratik gereksinimleri karşılamaya yaradığını da ekler.[545] Buradan yola çıkarak da mucize anlatılarının eski dinin taraftarlarını ahlâk dinine çekmek için işlevsel olabileceğine[546] kanaat getirir. Devamında mucizelere açtığı bir pratik kullanım alanı olarak siyaseti gündeme getirmektedir. Buna göre mucize anlatıları yönetimlerin rahatsız edilmesini engelleyecek hikâyeler olarak kutsal metinlere dahil edilir.[547] Ancak tüm bu işlevselliğine ve iyiye yönelimin kolaylaşması için kullanılabilme ihtimaline rağmen Kant mucizeleri ahlâk dininin dışında tutma eğilimini sürdürmektedir; çünkü pratik meselelerde mucizelere bel bağlanmasının sorunlar yaratabileceği düşüncesine sahiptir.[548] Devamında, mucizelerin pratik kullanımının Proteus'un yarattığı sorunları tekrarlayabileceği uyarısını da ekler. Pozisyonunu daha da keskinleştirerek teistik mucizelerin de Tanrı'dan kaynaklandığı halde, eğer akılla çelişiyorsa, reddedilmesi gerektiğini[549] savunmaktadır.

Tüm bu anlatılanlardan hareketle Kant'ın kötülüğe karşı iyiliğin egemenliğinin oluşumu için gerekli koşulların yalnızca dünyevi olanın akılla örtüşen bir uygulama alanına dönüşmesiyle sağlanacağını söylemek mümkün hale gelir. Kant'ın akıl dışı

---

[542] Jaeschke, Walter. Philosophy of Religion After the Death of God. İçinde: İçinde: "*Philosophy and Religion in German Idealism*". Ed. William Desmond, Ernst-Otto Onnasch & Paul Cruysberghs. Kluwer Academic Publishers, 2004, s. 7
[543] Jaeschke, agm. s 10
[544] Habermas, Jürgen. *Doğalcılık ve Din Arasında*. Çev. Ali Nalbant, Yapı Kredi Yayınları, 2012, s. 205
[545] R: 6:85
[546] R: 6:84
[547] R: 6:86
[548] R: 6:87
[549] R: 6:87

tüm unsurlarını ortadan kaldırmayı talep ettiği şekilyle bir din, ancak insanların iyinin egemenliğine yönelmesini sağlayabilecektir.

5.1.1.Kant'ın Projesi Nedir?

"Ahlâken iyi eğilimli her insanın, iyi ilkenin liderliği altında kötü ilkenin saldırılarına karşı vereceği savaşın, ne kadar çabalasa da, kötülüğün egemenliğine karşı özgürlükten daha büyük elde edebileceği bir ödül yoktur."[550] Buradan hareketle özgür tercihin imkânının dünyevi etkinin tercihler üzerindeki baskının ortadan kalktığı ölçüde gerçekleşeceğini söylemek mümkündür. Ancak insan, adına *tutku*[551] denilen şey karşısında iyiye yönelik eğilimi bakımından karışıklıklar yaşar. Dünyevi unsurların kışkırtıcılığının insan üzerinde yarattığı yozlaşma insanın iyi ilke doğrultusunda kötü ilkeye karşı yürüteceği mücadelede zaafa düşmesine sebep olacaktır. Bunun önüne geçmek gerektiğini belirtir ve sorar: "Ama nasıl?" (6:93).

Kant bu soruya cevap olarak kötülüğün engellenmesi amacıyla bir birlik[552] oluşturulması gerektiğini aktarır. Bu birlik insanların kötü ilkeye karşı korunmasıyla birlikte iyi ilkenin insanlar tarafından benimsenmesini sağlamalıdır. *Birleşik güçlerle birlikte kötülüğün engellenmesi yoluyla ahlâkın korunması için tasarlanmış*[553] bu toplum, her ne kadar insan iyinin egemenliğine girmek için bir çaba gösterse de bunun tam tersinin gerçekleşmesi tehlikesine karşı bir birlik olarak gereklilik arz etmektedir.

> "İç ve dış, ahlâksallık ve yasallık arasındaki bu katı ikiciliği Kant, bütün dinsel toplumsallaşmaların içinde yazılı olan bir genel ve görünmez kilise fikrini, 'etik düzen' kavramına çevirirken feda eder. Böylece 'amaçlar alemi' içsellik alanında çıkar ve tüm dünyayı kapsayan bir kilise cemaatine benzer olarak kurumsal bir yapı kazanır […]"[554]

"Öyleyse görebildiğimiz kadarıyla iyi ilkesinin egemenliği, insan buna yönelik olarak çalıştığı sürece, yalnızca erdem yasalarıyla uyumlu ve bu yasaları tüm kapsamıyla insan ırkının tamamı üzerine yaymayı rasyonel bir görev edinmiş bir toplumun

[550] R: 6:93
[551] R: 6:93
[552] R: 6:94
[553] R: 6:94
[554] Habermas, Jürgen. *Doğalcılık ve Din Arasında*. Çev. Ali Nalbant, Yapı Kredi Yayınları, 2012, s. 217

kurulmasıyla mümkündür."[555] Kant böyle bir toplumun etik toplum olarak adlandırılacağını belirtir. Devamında bu etik yasaların kamuda bir karşılığının bulunması durumunda da bu toplumun bir *etik sivil durum*[556] olarak adlandırılabileceğini ifade etmektedir. Bu etik topluluk politik topluluğun üyelerinin bir kısmından ya da tamamından oluşabilmektedir. Ancak etik ve politik topluluklar arasında ayrım vardır. Etik topluluk, yukarıda da belirtildiği gibi, ortak etik yasalar etrafında bir araya gelmiş bir topluluğun adıdır. Bu topluluk ortak bir etik yasalar bütünü etrafında toplanmış insanların oluşturduğu topluluk olması bakımından, ahlâki olanın bireysel kökeniyle çelişik bir kavram gibi görünebilir.

> "Ne var ki bir ortak etik sistemi kamu yasasına dayanmak ve bundan oluşmuş bir anayasayı içermek zorundadır. Özgür olarak böylesine bir yapıya katılmak isteyenler politik iktidar tarafından zorlanarak değil, kendi istekleriyle bir sınırlamayı kabul etmelidirler. Ancak herhangi bir sınırlama; bu sınırlamaya uyması istenilenlerin, devletin vatandaşları olarak taşıdıkları yükümlülüklerle hiçbir koşul altında çelişik olmamalıdır."[557]

Ahlâki edimlerin özgür belirlenimi yalnızca rasyonel düzlemde temellendirilebilmektedir. Bu nedenle tek tek kişiler kendi özgür tercihleri neticesinde ahlâken iyi olana yönelebilirler. Kant bu durumu *etik doğal durum*[558] kavramıyla açıklar. Etik doğal durum, tek tek kişilerin kendi ahlâk yasalarının özgür belirleyicisi olmaları bakımından bir doğal durumun yaratılması düşüncesini içermektedir. Buna karşılık etik toplum, ortak ahlâk ilkeleri etrafında toplanmış insan grubuna işaret etmektedir. Bu ayrımın bir sorun teşkil ettiği söylenebilir; çünkü ahlâken iyi olanın koşullardan bağımsız olduğu fikrinin kabulüyle, tek tek kişilerin koyduğu ahlâki yasalarla ortak ahlâk yasaları arasında bir ayrımın olmayacağı söylenebilir. Bu durumda da etik doğal durum ve etik sivil durum arasında bir fark olmadığı düşünülebilir. Ancak önceki sayfalarda da belirtildiği gibi, kişilerin tek tek kötü ilkeye karşı yürüttükleri savaşta var olan başarısızlığa uğrama ihtimalleri ancak etik bir topluluğun ortak ilkeleri etrafında bir araya geldiklerinde ortadan kalkacaktır. Tek tek

---

[555] R: 6:94
[556] R: 6:94
[557] Özbek, Sinan. Kant'ın Din Felsefesinde Ortak Ahlâk Sistemi ve Kilise Kavramı. Cogito Dergisi, Sayı 6-7: *Şiddet*, Yapı Kredi Yayınları, Kış-Bahar, 1996, s. 495
[558] R: 6:95

kişilerin ahlâk yasasından sapma ihtimalinin bu topluluk içinde neden var olmadığı sorulduğunda ise şu söylenebilir: Bir etik toplum, topluluk üyelerinin ortak bir kontrol mekanizması sayesinde kötülüğe karşı sürekli bir korunma sağlayabilmesine olanak tanımaktadır. Tıpkı Kant'ın aktardığı gibi[559], kötünün egemenliği karşısında yürütülecek ortak bir savaş tek tek kişilerin baştan çıkarılma riskini en aza indirecek en uygun mücadele yöntemidir.

Yaptığı bu doğal ve sivil etik durum ayrımıyla Kant, etik doğal durumdan bir *erdem krallığına*[560] geçişin zeminin hazırlamaktadır. "Ortak etik sisteminin üyesi olabilmek için insanın, etik doğal durumdan çıkması gerekir."[561] Kant bu etik topluluğun, politik toplum içinde ve hatta onun üyelerini kapsayacak şekilde var olabileceğini ifade etmişti. Buna ek olarak Kant bu politik topluluğun yani sivil devletin üyelerinin, politik topluluk içinde de etik bakımdan doğal durumda olduğunu[562] vurgulamaktadır. Böylelikle etik ve politik sivil durum arasındaki ayrım ortaya çıkmış olur. Etik sivil topluluk bir politik topluluğun bir kısmını ya da tamamını içerebilirken politik topluluk herhangi bir etik topluluğa kendi inşası için ihtiyaç duymamaktadır. Bununla birlikte erdem yasaları tüm insanlara yönelik olduğundan, bir politik toplumun sınırlı yapısını aşan bir hedefe yönelik olarak inşa edilecek erdem krallığı içinde varlığını sürdürebilecektir. Burada dikkat edilmesi gereken husus etik sivil topluluk ve politik sivil topluluk arasındaki geçişliliğin nasıl olacağı sorusunun cevabında yatmaktadır. Etik sivil topluluk, üyelerinin iyi ilkenin egemenliği altında bir araya gelmeye özgür isteme aracılığıyla karar vermeleri neticesinde oluşur. Fakat politik topluluk, insanların politik bağlayıcılık etrafında toplanmalarının bir sonucudur. Politik sivil durumun üyelerinin politik topluluk içinde etik bakımdan doğal durumda olması, onların bu etik doğal durumdan çıkma imkânlarının her koşulda saklı olduğunu gösterebilir; fakat etik doğal durumdan çıkış için insanların devlet tarafından zorlanmaları ya da buna yöneltilmeleri ahlâki bakımdan sorun teşkil edecektir. Çünkü ahlâken iyi olmanın ön koşulu olarak özgürlük ilkesi yok sayılmış olacaktır ve dolayısıyla çelişiktir.

---

[559] R: 6:94
[560] R: 6:95
[561] Özbek, Sinan. Kant'ın Din Felsefesinde Ortak Ahlâk Sistemi ve Kilise Kavramı. Cogito Dergisi, Sayı 6-7: *Şiddet*, Yapı Kredi Yayınları, Kış-Bahar, 1996, s. 495
[562] R: 6:95

> "Diğer bir deyişle, Kantçı felsefede devlet, ihtiyat ve yarar tarafından talep edilmez, devleti akıl göreve çağırır. Devlet hukuki zorunluluk niteliğini akıldan alır."[563]

Kant'ın ahlâkın toplumsal boyutuna yaptığı vurgu bu aşamada tekrar ortaya çıkmaktadır. Ahlâki bakımdan doğal ve sivil durumda bulunmak arasında ne tür bir fark olduğuna dair soruya kötü ilke karşısında bir ortaklık kurmanın iyi ilkenin egemenliğini sağlamak bakımından gerekli olduğu yönündeki cevaba ek olarak Kant iyiye yönelen ortak hedefin gerçekleştirilmesi için insanların birbirlerini yozlaştırma ihtimallerinin ortadan kalkması gerekliliğini[564] de öne sürmektedir. Herkesin herkese yasa koyucu olmak bakımından karşı olduğu bir doğal durum tasviri, politik doğal ve sivil durum ayrımında olduğu gibi, etik topluluğun inşası için terk edilmesi gereken bir durumdur. Yasa koyuculuk herkeste eşit olarak bulunmakla birlikte herkesin aynı anda yasa koyucu olarak bulunduğu bir topluluğun bir rehberlikten yoksun oluşu onun etik bakımdan doğal durumda olmasına sebebiyet verir. Kant bu noktada, insanın toplumsal iyinin gerçekleşmesini sağlamasının onun *sui generis* ödevi[565] olduğunu ifade etmektedir. Kötülük ilkesinin egemenliğine düşme riskinin sürekliliği, bu toplumsallık hedefinin temelinde yatmaktadır. Hem herkesin herkese karşı savaşının hem de ortak düşmana karşı güçlü bir mücadele alanı oluşturmanın temel koşulu olarak etik sivil toplumun gerekliliği orada durmaktadır. Kant eğer böyle bir topluluk oluşturulacaksa bunun bir yasa koyucunun buyruğu olarak alınması[566] gerektiğini öne sürmektedir. Herkesin yasa koyucu olduğu etik doğal durumdan çıkıp etik bir sivil topluluk yaratıldığında peşinden gidilmesi öngörülen yasaların kaynağının ne olacağı sorusu burada devreye girecektir. Kant, bu yasa koyucunun insanlardan biri olmaması gerektiğini öne sürerek "dünyanın ahlâki yöneticisi olan Tanrı[567] kavramı"na işaret eder. Buna göre Tanrı, ahlâk yasalarının aynı zamanda kendi yasası olduğu bir kavram olarak temsil edilir. Tanrı kavramı, en yüksek iyi olmak bakımından tüm yasaların kökeninde yer almaktadır. İlahi yasanın altında toplanmış insan grubu olarak etik sivil

[563] Kersting, Wolfgang. Politika, Özgürlük ve Düzen: Kant'ın Politika Felsefesi. İçinde: "*Kant Felsefesinin Politik Evreni*". Çev. Hakan Çörekçioğlu, Ayrıntı Yayınları, 2021, s. 87
[564] R: 6:97
[565] R: 6:97
[566] R: 6:98
[567] R: 6:99

toplum, kötü ilkenin altındaki insan çetesinden[568] farklı olarak özgürlük ilkesi temelinde inşa edilmiştir. Eylemlerin özgür tercihine dayanan ahlâki topluluğa dahil olmak doğrudan iyi ilkenin tercih edilmesi sonucu mümkün olacağından, iyi ilke altındaki insan özgür tercihin saldırıya uğradığı ve yozlaştırıldığı kötünün egemenliği altında bulunan insandan ayrılır. Buradan hareketle etik sivil topluluğun politik bir kimlik kazanması ve politik sivil durumun etik sivil durumla örtüşmesi için Martin Moors'un dine yüklediği şematik işleve geri dönülmelidir. Din bu iki durum arasındaki geçişin olanaklılığıdır. Din açıkça Kantçı bağlamda antropolojinin insan kavrayışı ve ahlâkın insan kavrayışı arasındaki ortaklığın zemini olarak iş görmektedir. Dolayısıyla ahlâkın antropolojinin konusu olan insanın kurduğu politik sivil durumu fethetmesi din aracılığıyla mümkündür.

Kant bu ortaklığı ve Tanrı halkının olanaklılığını inanç temelinde şekillendirir ve insanın ahlâki düzlemdeki ilerlemeye olan yatkınlığını pekiştirmeye çalışır. Bu çaba, projesinin her aşamasında kendini belli eder. İyi ilkenin egemenliği altındaki bir Tanrı halkının inşası, Tanrı'nın yasa koyucu olduğu bir toplumda gerçekleşeceğinden ve bu gerçekleşme yalnızca Tanrı yasalarının altında mümkün olabileceğinden; Kant, Tanrı halkının bu dünyadaki inşasının bir kilise çatısı altında[569] gerçekleşebileceğini öne sürer. "Hakiki (görünür) kilise, Tanrı'nın yeryüzündeki ahlâki krallığını insanlar aracılığıyla ortaya çıkarılabildiği düzeyde ifşa eden kilisedir."[570] Burada dikkat çekilmesi gereken temel nokta, Kant'ın yaptığı hakiki kilise vurgusudur. Dolayısıyla onu hakiki olmayandan ayıran birtakım unsurların varlığı olduğunu kabul etmek gerekir. Hakiki kilise, her ne kadar Tanrı'nın egemenliği altındaki etik toplumun tek temsilcisi[571] olarak görülse de politik bir kimlik taşımaz. Dolayısıyla monarşik, aristokratik ya da demokratik bir yapıya sahip değildir. Saf dini inanç evrensel akıl yasalarına dayandığından, yalnızca böyle bir inanç aracılığıyla hakiki kilisenin kurulması mümkündür.[572] Hakiki olmayan, yani tarihsel kilisenin, dünyevi olanın yanıltıcılığına maruz kaldığı ölçüde bir ibadet dini inşa edilmiştir.[573] Bu ibadet dini, Tanrı'ya ilişkin görevleri yerine getirmek üzere kurulu bir din olarak ahlâki dinden

[568] R: 6:100
[569] R: 6:101
[570] R: 6:101
[571] R: 6:102
[572] R: 6:103
[573] R: 6:103

ayrılır. Tarihsel olan ibadet dini, kökeninde Kutsal Kitap'ın yattığı ilkeler doğrultusunda inşa edilmiştir;[574] fakat tanrısallık yalnızca ahlâk yasasının bilincinden yola çıkarak ulaşılabilecek bir şey olarak kabul edildiğinde[575] tarihsel kilise ve hakiki kilise arasındaki ayrımın kökenleri ortaya çıkacaktır. Bununla birlikte, kopukluğun iki kilise arasındaki ortaklığın kurulması ve hakiki Tanrı hizmetinin ortaya çıkartılmasıyla giderilebileceği öne sürülebilir. Kant bunun yalnızca tarihsel olanın akıl yasaları tarafından meşru görülebilecek olduğu durumda mümkün olabileceğini[576] ifade eder.

Bu iki kilise arasındaki kopukluğun giderilmesinin gerekli olup olmadığı sorulacaktır. Kant, Fakültelerin Çatışması'nda görünür kilise inancının saf dini inanca giden yolda kullanılması gerektiğini[577] ifade eder. Politik sivil toplum içinde etik bakımdan doğal durumda olan insanların iyinin egemenliğinde bir Tanrı halkı olarak varlıklarını sürdürmesi için bu kopukluğun giderilmesine ihtiyaç olup olmadığı da buna ek olarak sorulabilecektir. Politik yasa ve Tanrı yasası arasındaki uyuşmazlık durumunda iyinin egemenliği altındaki insanın nasıl bir seçim yapacağı sorusu da ilk iki sorunun derinleştirilmesiyle ortaya çıktığında Kant'ın projesinin katmanlarını ortaya koymak mümkün hale gelecektir.

İlk olarak belirtmek gerekir ki, Kant'ın düşüncesinde pratik alan ve uygulama alanı arasında görülen geçişkenlik bir topluluğun –etik ya da politik- inşasında da ortaya çıkmaktadır. Bir tarafta eylem alanına ait olan politik topluluğun inşası dururken bunun karşısında pratik alanın bir unsuru olan etik topluluk problemi durmaktadır. Bu iki farklı topluluk biçiminin birbirinin karşısında durup durmadığı sorulmalıdır; çünkü bu soruya verilecek cevap, bu iki alan arasındaki kopukluğun giderilmesine ilişkin olarak önceki paragrafta sorulan soruların cevaplandırılmasına dayanak sağlayacaktır. Etik ve politik toplulukların, birbirinin içine geçmiş unsurlar olarak, birbirine karşıt iki unsur şeklinde ele alınması gerektiğine yönelik bir talep ilk bakışta kabul edilebilir görünmektedir. Ancak iç içe geçmiş unsurlar olarak bu iki farklı topluluk türünün nasıl birbirinin karşıtı olacağı cevaplanması gereken bir sorudur. Yasaların kaynağı bakımından politik topluluk, Kant'a göre, insanların

[574] R: 6:103
[575] R: 6:103
[576] R: 6:104
[577] SF: 7:37

zorlayıcı yasalar etrafında bir araya gelmesiyle oluşurken[578] etik topluluk bunun tam tersi şekilde, ahlâki olanın da temelinde yer alan özgür tercihin sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Bu durumda bu iki toplumun yasalarının çatışması olasılığı ortaya çıkacaktır ve bu olasılık, iyi ilkenin egemenliğinde bir topluluğun yaratılmasının sürekli olarak tehlikeye düşmesine sebebiyet verecektir. Bu nedenle bu iki toplum arasındaki ayrılığın ortadan kaldırılması, etik topluluğun yasalarıyla politik topluluğun yasalarının birbiriyle örtüşmediği durumlarda yaşanacak problemlerin önüne geçmek bakımından önem taşımaktadır. Öyleyse bir Tanrı halkının oluşumu ve bu halkın kendini etik bir sivil devlet olarak inşa etmesi için gerekli olan hakiki kilisenin aynı zamanda görünür bir kilise de olması gerekliliği tekrar ortaya çıkmaktadır. Ancak Kant'ın ibadet dinine ilişkin ifadeleri göz önüne alındığında hakiki kilisenin görünür kilise içinde nasıl varlık bulacağını sormak gerekmektedir. Kant'ın bu konudaki açıklamasına tekrar başvurulduğunda tarihsel olan görünür kilisenin akıl yasalarıyla temellendirilmiş görünmez kilisenin yasalarına uygun şekliyle yeniden inşasının bu sorunun cevabı olacağı görülecektir.

Bu iki kilise arasındaki ortaklığın, yani tarihsel olanla hakiki olanın birleşiminin temel amacı, tarihsel olanın hakiki olan tarafından fethedilmesidir. Böylelikle ortaklık olarak vurgulanan şeyin aslında birinin diğeri içinde erimesiyle sonuçlanacak bir birleşme olduğu söylenebilir. Öyleyse hakiki olanın bu birleşmeye neden ihtiyacı vardır?

Kant, tarihsel kilisenin kitleler üstündeki hakimiyetini bir yetki gaspı[579] olarak görmektedir. Kilise bunları törenler, inanca ilişkin sadakat gösterileri ve kilise yasalarına yönelik hizmetle sağlamaktadır.[580] Bu temelde inşa edilmiş kilise bir sorun kaynağı olarak görülebilir. "Dünyayı sıklıkla sarsan ve kana bulayan sözde dini mücadeleler, kilise üzerindeki inançsal ağız dalaşlarından başka bir şey değildir."[581] Burada işaret edilen nokta, tarihsel kilisenin kendi yasaları etrafında inşa ettiği iktidarın insanlar arasında yarattığı çatışmadır. Bunun sebebi de tarihsel kilisenin benimsediği doktrinlerin hakiki dine ait olmamasıdır. "Yalnızca bir (hakiki) din vardır;

[578] R: 6:95
[579] R: 6:106
[580] R: 6:106
[581] R: 6:108

fakat çok çeşitli inançlar bulunabilir."[582] Kant'ın yaptığı inanç ve din ayrımı, tarihsel ve hakiki kilise arasındaki ayrımın da çıkış noktasıdır. Tarihsel kilise, yapısı gereği hakiki dine dayanmayan doktrinlerden hareketle kurulmuştur ve dolayısıyla kendisi gibi farklı doktrinleri benimseyen farklı inanç topluluklarıyla çatışma halinde olması kaçınılmazdır. Tarihsel kilise, kendi halkından birinin kendi dayattığı uygulamaları reddetmesi halinde onu bir *heretik*[583] olarak adlandırarak kendi bünyesinden dışarı atar. Evrensel bağlayıcılık talebinin politik iktidar mücadelesiyle karşı karşıya gelmesi olarak görülebilecek aforoz, içinde çelişki barındırmaktadır. Politik bakımdan kilise toplumunun yasaları altında bulunan insanın bu yasalara uyması zorunluluğu özgürlük ilkesiyle çelişmektedir. Özgürlük ilkesinin temelinde yer almadığı bir dinin hakiki din olarak evrensellik talep etmesi de mümkün olmayacağından bu durum tarihsel kilisenin politik ve dini ayakları arasında bir çatışma yaratmaktadır. Buradan hareketle Kant, tarihsel olanın, tapınma dini olmak bakımından çıkarcı bir inanç[584] olduğunu ifade eder. Tarihsel tapınma dini ve ahlâki din arasındaki çatışmanın giderilmesinin yolu tarihsel olanın hakiki kilisenin bünyesinde yeniden inşası olarak kabul edildiğinden, bunun gerçekleşmesinin yolu kilise inancının hakiki dinin yasaları doğrultusunda revize edilmesidir.

Kant, dini batıl inancın en önemli unsuru olan tapınmayı amacı ve sonuçları itibariyle bir yanılsama[585] olarak kabul etmektedir. Hakiki din, yalnızca akıl aracılığıyla tüm insanlara tam bir şekilde ulaşabilendir.[586] Yanılsama kavramının burada yer alması ilginçtir; ancak Kant'ın kendinden önceki metafiziğin hatalarını ortaya çıkartıp metafiziği yeniden kurması üzerine inşa ettiği ve düzenleyici işleve sahip olan ideaların bu yeni metafizikteki konumu ve yapısı göz önüne alındığında yanılsama kavramının ne kadar sağlam temellerle bu tartışmada yer aldığı da ortaya çıkacaktır.

İyi ilkenin egemenliği altındaki Tanrı krallığının, bir politik toplum içinde, o toplumun tümünü ya da bir kısmını kapsayacak şekilde bulunabileceğinden

[582] R: 6:107
[583] R: 6:109
[584] R: 6:116
[585] R: 6:174
[586] R: 6:167

bahsedilmişti. İyi ilkenin kamusal hale gelmesi, Kant tarafından Tanrı krallığının yaklaştığının habercisi[587] olarak görülür. "Ayrıca gördük ki, Tanrı krallığı olarak böyle bir topluluk insanlar tarafından yalnızca din olarak üstlenilebilir ve sonuç olarak, bu dinin kamusal olabilmesi için (ki bu bir topluluk için zorunludur) bu krallık kilisenin görünür formu içinde temsil edilmelidir ve dolayısıyla bu kilisenin kuruluşu insanlar üzerine, onlara bağlı ve onlardan talep edilen bir görev olarak devredilebilir."[588] Öyleyse Tanrı krallığının politik topluluktaki temsili nasıl gerçekleşecektir? "Tanrı'nın dünya üzerinde hakimiyeti fikrinin erdem kanunları altındaki bir cumhuriyet kavramına tercümesi, Kant'ın bilginin inançtan eleştirel ve aynı zamanda özeleştirel olarak sınırlanmasını, dinsel geleneklerde korunmuş olan içeriklerin olası bilişsel anlamına yönelik dikkatle bağladığını örnek olarak gösterir."[589] Dini olanın erdem kanunları zemininde, yani aklın sınırları içinde şekillenmesi Tanrı krallığının yasalarını oluşturur. Ancak Tanrı halkının etrafında toplandığı görünmez kilisenin tarihsel (görünür) kilisenin yerini alması ya da onu dönüştürmesi nasıl mümkün olacaktır? Kant için tarihsel kiliseye ait unsurların insanları Tanrı krallığının üyesi yapmak bakımından işleve sahip olduğu yukarıda ifade edilmişti. Bununla birlikte burada tarihsel kilise kavramında bulunan tarihsel kelimesinin çalışmanın ikinci bölümünde ele alınan Kantçı tarih kavrayışından bağımsız şekilde kullanıldığı, maddi dünyanın tarihini imlediği de belirtilmelidir. Bu kısa bilgilendirmeden sonra tarihsel kilisenin hakiki kiliseye dönüşümünün nasıl olacağını sorgulamaya devam etmek gerekirse, ilk olarak Kant'ın görünmez kilisenin evrensellik kazanmasının tek yolu olarak bu dönüşüme işaret ettiğini belirtmek gerekir.[590] Bu doğrultuda öncelikle tarihsel kilisenin dini inanca bağlı olduğunu beyan etmesi önem taşır. Böylelikle, din kendini zaten akılla sınırlandırdığından ve bir ahlâki inanç formunu aldığından, artık tarihsel kilisenin kendini akıl sınırları içindeki dinin temsilcisi olarak görmesi olanaklı hale gelir. Kant aklın saf inancının kendi kanıtı için bir dökümana ihtiyaç duymadığını[591] ifade eder; ancak yine de Tanrı yasalarının akıl aracılığıyla aktarıldığı görünmez kilisenin insanları ahlâken hizaya sokması için dünyevi bir örneğe ihtiyaç vardır. Bu noktada ortaya şöyle bir durum çıkar: Kant Tanrı yasalarının egemenliği

[587] R: 6:151
[588] R: 6:151-6:152
[589] Habermas, Jürgen. *Doğalcılık ve Din Arasında*. Çev. Ali Nalbant, Yapı Kredi Yayınları, 2012, s. 219
[590] R: 6:124
[591] R: 6:129

altında bir politik topluluk inşa etmek istemektedir. Bunun yolu öncelikle Tanrı yasalarının açığa çıkmasından ve devamında bu yasalar etrafında toplanmış insanların bu topluluğu politik bakımdan görünür hale getirmesinden geçer. Ancak bunun için dünyevi alanda görünür olan tarihsel kilisenin dönüşümüne ihtiyaç vardır. Tanrı yasalarını aklın sınırları içindeki dinin ilkeleri olarak ortaya koyan Kantçı yaklaşımın Tanrı kavramına ilişkin açıklamaları göz önüne alındığında, Tanrı'yı onurlandırmanın akılla bağdaşmayan her türlü yansımasının reddedilmesi gerekli görünür. Öyle ki Kant, Fakültelerin Çatışması'nda Tanrı'nın insanla konuşması durumunu, insanla konuşanın Tanrı olup olmadığının bilinemeyeceği düşüncesinden hareketle bir illüzyon[592] olarak adlandırır. Ancak tarihsel kilisenin ibadete, seremoniye dayalı yapısı ise bunun tam tersi bir Tanrı kavrayışına sahiptir. Bu iki unsur arasındaki ortaklığın gerçekleşmesi Kantçı din kavrayışının topluma sirayet etmesi bakımından gereklidir. Bu ortaklığın tarihsel kilisenin Tanrı yasalarına uygun hale getirilmesiyle mümkün olacağı kabulünden hareketle, bu durumun kamusal bir boyut kazanmasının nasıl mümkün olacağı soruşturulmalıdır.

Kant, Salt Aklın Sınırları İçinde Din'in dördüncü bölümünde iyi ilkenin egemenliği altındaki dini hizmeti tartışır. Burada amaç, artık tarihsel kilise üzerinde de egemenlik kazanmış olan hakiki kilisenin toplum içinde nasıl vücut bulacağı meselesi üzerine eğilmektir. Etik sivil topluluk kendi içinde Tanrı yasaları etrafında birleşmiştir; ancak bu halen tam anlamıyla korunaklı bir yapıya sahip değildir. Öyleyse insanın Tanrı yasalarına uygun ve yasadan dolayı eylemelerinin önünde engel teşkil edecek unsurların varlığına son verilmelidir. Bu da yalnızca Habermas'ın yukarıda belirttiği şekliyle erdem yasaları altındaki bir cumhuriyet fikriyle mümkündür. Böylelikle hem insanların içinde bulundukları politik topluluğun herkesin yasa koyucu olmadığı bir sivil durum içinde şekillenmiş olması sağlanacak hem de bunun aksi bir yönetimin özgürlüğe ve dolayısıyla ahlâki eylemeye aykırı yasalarının oluşmasına engel olunacaktır. Bu dönüşüm sağlanırken bir taraftan da hakiki inanç ve halk inancı arasındaki dönüşümün yine sağlık şekilde gerçekleştirilmesi ihtiyacı ortaya çıkar. Özbek bu geçişi şu şekilde açıklar: "Kilise inancının çeşitli ve değişken biçimlerini, tek ve değişmez salt din inancıyla karşılaştırarak, kilise inancını, salt din inancının

[592] SF: 7:63

sınırlayan koşullarına olan bağımlılığını ve onunla örtüşme gerekliliğini açık olarak kabul ettiği anda genel kilise, kendinde Tanrı'nın ahlâk devletini oluşturmaya başlar."[593] İnsanın aklındaki pratik gerekli din idesi[594] onun bu dönüşüme sürekli olarak eğilimli olacağını gösterir. Kant'ın bu eğilimi temellendirdiği yer Yargı Gücünün Eleştirisi'nde inanç kavramının tanımı üzerinden verilir.[595] İnsandaki eğilim, ahlâki bakımdan mükemmelliğe yönelik bir inancı ortaya çıkartır. Bütünlüğe karşılık gelen düzenleyici idea olarak Tanrı'nın yüce olmak bakımından insanda uyandırdığı his, bu inancı olanaklı kılar. Tanrı'nın düzenleyici bir ide olmaktan Tanrısallığıyla insanlar üstünde en yüce varlık olarak bir etki bırakmasına geçişi böyle gerçekleşir.

Kant güzelin yalnızca empirik bakımdan toplumsallıkta[596] karşılık bulacağını ifade eder. Toplumsallaşma insanın bir eğilimi olarak bulunur ve dolayısıyla toplumsallık insan için bir gereklilik olarak kabul edilirse güzele ilişkin yargılama yetisi de bunun içinde yer bulur.[597] Bu durumda güzel ve yüce kavramları arasındaki ilişkinin yargı yetisinde allheit ve totalität kavramlarına karşılık gelecek şekilde düzenlenmesiyle yapının asli bir unsuru olmayan fakat bir aradalığı açıklamak bakımından belirleyici olan kamusallık meselesi ortaya çıkar.

Tanrısallığın yüce kavramı üzerinden toplulukta bulduğu karşılık topluluğun üyelerinin etik sivil duruma yönelmesinin zeminini hazırlar. Eğer Tanrı yüce olmak bakımından herkesin etrafında toplandığı bir kavrama dönüşürse, ondan açığa çıkan ahlâki mükemmellik fikrinin topluluğun tüm üyeleri için geçerli bir örneğe dönüşmesi olanaklı olur. Ortaya çıkan etik sivil durumun aynı zamanda politik bir kimlik kazanması ise insanın amaç olduğu bir politik düzenin inşasıyla gerçekleşir. Görünmez kilise, Tanrı'nın yüceliğinin kamusal kavranışı aracılığıyla görünür hale gelir ve bu doğrultuda eyleyen topluluğun inşa edeceği politik organizasyonun da bu Tanrı halkının ilkeleriyle çelişmeyeceği ifade edilebilir.

[593] Özbek, Sinan. Kant'ın Din Felsefesinde Ortak Ahlâk Sistemi ve Kilise Kavramı. İçinde: "Cogito Dergisi, Kış-Bahar: *Şiddet*". 1996, s. 505
[594] Özbek, agm. s. 509
[595] KU: 5:471
[596] KU: 5:296
[597] KU: 5:297

Böylelikle en yüksek kanun yapıcı olan Tanrı'nın belirlenimindeki insan topluluğu kendini etik bir sivil topluluk olarak inşa edebilir. "Eğer bir topluluk ortaya çıkacaksa, tüm bireyler kamusal yasaya tâbi olmalı ve onları bağlayan tüm yasalar ortak bir yasa koyucunun buyrukları olarak kabul edilmelidir."[598] Bu ifadeden de anlaşıldığı üzere, toplumun Tanrı yasaları doğrultusunda sürdüreceği yaşantıda katılacakları politik sivil durum da bu yasalar etrafında şekilleneceğinden, artık hem etik hem de politik bakımdan bir sivil durumdan bahsetmek mümkün görünmektedir. Politik sivil durumun burada etik sivil durumun sürdürülmesine sağlayacağı kolaylık, insanın görünmez kilisenin inşa ettiği Tanrı toplumundan sürekli olarak çıkma ihtimalini ortadan kaldırmak olarak görülebilir. Kant bu "sapma" durumunu önlemek için her yolu dener; buna tarihsel bir ahlâki mükemmellik örneği olarak Tanrı'nın Oğlu'nu öne sürmesi de dahildir, görünmez kiliseyi görünür kılmak için tarihsel kiliseyi dönüştürme çabası da… Bu aşamada önceki bölümlerde Habermas'tan yapılan alıntıyı tekrarlamakta yarar var: "Ne ilginçtir ki Kant, en yüksek iyiliğin dünyada meydana getirilmesini bir ahlâksal görev düzeyine yükseltmek için sanki her fırsattan istifade eder."[599]

Saf akıl dini artık kamusal bir dini inanca dönüşmüştür. Bu kamusal dini inancın üyeleri doğrudan en yüce kanun yapıcıdan emir almaktadır.[600] Aklın bir saf pratik ideası olarak doğal din[601] Tanrı kavramını dünyanın ahlâki yaratıcısı olarak kabul eder. Ancak Kant burada yasa koyucu olarak varsayılan Tanrı'ya rağmen, Tanrı yasaları temelinde inşa edilmiş görünür kiliseye katılımın sürekliliğini sağlayacak bir dünyevi aracıya ihtiyaç[602] duyulduğunu ifade eder. Politik toplum içinde etik sivil duruma girmiş insanların politik sivil durum ve etik sivil durumu bir arada yaşadıkları bir sistemin inşası artık gereklilik arz etmektedir. "Dünyanın ahlâki yöneticisi fikri, pratik aklımıza sunulmuş bir görevdir."[603] Ahlâki bir Tanrı halkının inşası fikri, o halde bu işin Tanrı tarafından gerçekleşmesi gerektiği fikrini uyandırabilir; ancak burada insanın ahlâki varoluşunu inşa edebilmesi temel hedef olduğundan Tanrı'nın etkin

[598] R: 6:98
[599] Habermas, Jürgen. *Doğalcılık ve Din Arasında*. Çev. Ali Nalbant, Yapı Kredi Yayınları, 2012, s. 210
[600] R: 6:152
[601] R: 6:157
[602] R: 6:158
[603] R: 6:139

olduğu bir toplum inşası insanın ahlâki varoluşunun kurulup gerçekleşmesi fikriyle çelişir. Dolayısıyla bu toplumun inşasını üstlenme görevi de insana kalır.[604]

Wolfgang Kersting, ebedi barış fikrinin Kantçı politika felsefesinde insana rehberlik etmesi[605] gerektiğini ifade eder. "Nitekim en yüksek politik iyi öğretisi olmadan Kant'ın politika felsefesi, kendi temelinden yoksun kalırdı."[606] En yüksek politik iyi, basitçe en yüksek iyi fikrinin politik alandaki karşılığı olarak görülebilir. Ancak bu çalışmada Kant'ın tarih kavrayışına yönelik verilen ifadelerden hareketle söylenebilir ki en yüksek politik iyi en yüksek iyinin insanın ahlâki yolculuğunda koyduğu hedef olmak bakımından tarihsel bir hedef konumundadır. "İnsanlar, tam hukuk durumuna ulaştıkları an, sadece bireyler arasındaki doğal durumu terk etmekle kalmazlar, aynı zamanda uluslararası doğa durumunu; yani devletler arasındaki dışsal yasasızlık durumunu da terk ederler."[607] Kersting'in tam hukuk durumu olarak adlandırdığı şeyin Kantçı etik sivil durumun politik alanda da tesis edilmesi olduğu kabulünden hareketle Tanrı halkının politik sivil durumda etik topluluk olarak var olmasının olanaklı zemini olarak saf dini inanç ekseninde kurulacak evrensel kilise akıl dininin temellerini atar.[608] Kant'ın din kavrayışının öznel zeminde ödevlerin ilahi buyruklar olarak kabul edilmesi[609] olduğu açıklamasından hareketle bireysel düzeyde insanda ahlâklılık ile birlikte ortaya çıktığı söylenebilen dini yaşantının toplumsal düzleme taşınmasının bu politik dönüşüme eşlik etmesinin gerekli olduğu ifade edilir. Din, ahlâki dünyayla birlikte insanın sahip olduğu bir özelliktir; bu Kant'ın din tanımında verilidir. Dinin insanın sahip olduğu özgürlük zemininde ortaya çıkan ahlâki dünyada yine insanın saf aklın zorunlu bir ideası olarak sahip olduğu Tanrı kavramının birlikteliğinin ürünü olduğu ifade edildiğinde Kant'ın din tanımının çözümlenmesi gerçekleşmiş olur. Bir ödevin ilahi buyruk olarak kabulü insanın öncelikle ilahi bir varlığı varsaymasını gerekli kılar. Buradan hareketle saf aklın düzenleyici ideası olarak Tanrı kavramının insanda en yüce varlık olarak bulunması sonucuyla birlikte

[604] Özbek, Sinan. Kant'ın Din Felsefesinde Ortak Ahlâk Sistemi ve Kilise Kavramı. İçinde: "Cogito Kış-Bahar: *Şiddet*". 1996, s. 496
[605] Kersting, Wolfgang. Politika, Özgürlük ve Düzen. İçinde: "*Kant Felsefesinin Politik Evreni*". Çev. Hakan Çörekçioğlu, 2021, s. 101
[606] Kersting, agm, s. 101
[607] Kersting, agm. s. 99
[608] Özbek, Sinan. Kant'ın Din Felsefesinde Ortak Ahlâk Sistemi ve Kilise Kavramı. İçinde: "Cogito Kış-Bahar: *Şiddet*". 1996, s. 496
[609] R: 6:154

dinin insandaki varlığının ahlâki dünyanın oluşumuyla birlikte ortaya çıktığı ifade edilebilir görünmektedir. Burada bir öncelik-sonralık tartışması gerekli görülebilir; fakat tarih üstü bir alan olarak saf pratik akıl düzleminde inşa edilen ahlâki dünya kendi tarihini bu zeminin ortaya çıkışına borçludur; bu nedenle din ve ahlâkın insandaki varlığının bir paralellik gösterdiğini ifade etmenin önünde bir engel yoktur.

Kant'ın projesi, bu aşamaya kadar, bir Tanrı krallığının dünya üzerinde gerçekleşmesi olarak özetlenebilir. Bu krallık, insanların ahlâki yasa koyucu olmak bakımından ulaştıkları en yüksek iyi olan Tanrı kavrayışından hareketle bu şekilde adlandırılır. Bu krallık, Kant'a göre, bir politik sivil durum içinde ya da dışında da kurulabilir; ancak görünen o ki krallığın amaca tam anlamıyla hizmet edebilmesi onun bu topluluğu yaşatmaya uygun bir politik organizasyonun varlığı içinde gerçekleşmesiyle mümkündür. Tanrı krallığının dünyada tam anlamıyla yükselebilmesi için politik bir yapının bu krallığın varlığıyla birlikte görünür olmasının gerekliliğine dair sonuca varılacak yer doğrudan Kant'ın ahlâk kuramı ya da din üzerine sürdürdüğü soruşturma değildir. Bunun yerine Kant politika ve tarihe ilişkin metinlerinde doğrudan bu konuya değinir; kendisi amaç olan insanın ahlâki gerçekleşmesinin olanağını sağlayacak bir politik organizasyon talebi de buradan yükselir.

Tanrı krallığının bir politik topluluk içinde gerçekleştirilmesi talebinin Kant tarafından ortaya koyulmasından hareketle, bu politik topluluk ya da organizasyonun olanaklılığının tartışılması aşamasına geçmek gerekir. Kant'ın politik projesinin ahlâken iyi bir topluluğun inşası olduğu göz önüne alındığında ve bu mesele de Kant'ın ahlâk kavramlarının a priori kökenine ilişkin savıyla birlikte düşünüldüğünde, politik organizasyonu şekillendirecek ilkeler ya da yasaların ahlâki kökeni nedeniyle (çünkü bunlar Tanrı yasaları olmaları bakımından kaynağını akıldan alır) koşullardan bağımsız bir zeminde şekillendiği görülecektir. Bu da tartışmayı Kantçı anlamda devlet kavrayışının koşullardan bağımsız bir zeminde şekillendiği sonucuna götürür. Ancak bu durumun Kant'ın işleyişe ilişkin kavrayışıyla ne kadar örtüştüğü sorusu henüz cevaplanmış görünmemektedir; çalışma boyunca aşamaları ve üzerinde yükseldiği zemin ele alınan bu projenin hem zeminine hem de aşamalarına yöneltilen itirazlarla birlikte düşünüldüğünde cevap hemen hemen ortadadır, fakat ebedi barış

hedefinin son aşaması olan politik organizasyonun olanaklılığı sorgulanmadan soruşturmanın tamamlanması mümkün değildir.

Kant'ın politik organizasyon tasvirinin temellerinde ahlâk ilkelerinin yattığı yukarıda ifade edilmişti. Ahlâkın kökenine ilişkin Kantçı yaklaşım Engels'in Anti-Dühring'de temellendirdiği görüşle bu aşamada karşı karşıya gelir. Ahlâkın koşulsuz olup olmadığına yönelik mesele Engels tarafından Anti-Dühring'de bir soruşturmaya tâbi tutulur ve bu çalışmanın üçüncü bölümde ele alındığı gibi Engels bu görüşün hem koşullardan bağımsız ilkelerin oluşumuna ilişkin yaklaşımını eleştirir hem de buradan hareketle koşullardan bağımsız olduğu iddia edilen ahlâk ilkelerinin gerçekten böyle olmadığını ifade eder. Özbek bu düşünceyi Marx üzerinden şöyle aktarır: "Marx'a göre idelerin kaynağı insanların somut üretim ilişkileridir."[610] Buradan hareketle ahlâk ilkelerinin koşullardan bağımsız olmadığı sonucuna varıldığında, temeli ahlâk ilkeleri üzerinde yükselmesi hedeflenen bir politik organizasyonun olanaklılığı tehlikeye düşer.

> "Marx klasik Alman felsefesinin bilincin nasıl oluştuğuna ilişkin görüşleriyle tartışmaktadır. Alman felsefesi bu olguyu ele alırken tam ters bir noktadan işe başlamıştır. Alman felsefesi 'gökten yeryüzüne' inmiştir."[611]

Marx ve -Anti-Dühring'de ortaya koyulduğu üzere- Engels klasik Alman felsefesinin ortaya çıkardığı bu sorunlu durumu ters çevirir, bilinci belirleyenin somut üretim ilişkileri olduğunu ifade eder. Bu durumda artık politik organizasyonun temel belirleyici unsuru olan ahlâkın da bir belirleyicisi vardır. Dolayısıyla Kantçı projenin inşası dayanaksız kalır. Bunun neye dayanılarak ifade edildiği soruşturulmalıdır hiç kuşkusuz. İlk bakışta Kantçı projenin bu itirazdan bir revizyon ihtimali çıkartması mümkün görülebilir; ancak bilincin koşullardan bağımsız şekillenmediği savından hareketle Kant'ın evrensel ahlâk ilkelerinin varlığına ilişkin tezi koşulların yerelliklerinin müdahalesine maruz kalacak ve bu tez temelinde yükselen politik projenin havada asılı kalması sonucunu doğuracaktır. Öyleyse bunun sebebi nedir? Bir

[610] Özbek, Sinan. *İdeoloji Kuramları*. Notos Kitap Yayınevi, 2011, s. 53
[611] Özbek, age. s. 59

politik organizasyonu -bu aşamadan sonra kullanılacağı şekliyle devleti- inşa etmek için varlığı gerekli olan unsurlar neledir?

Kant felsefesinde ahlâk ilkeleri ve düzenleyici idea olan Tanrı kavramı arasındaki ilişkiden açığa çıkan din, politik organizasyonun merkezinde yer alır. Devlet ve onu -bu tartışma çerçevesinde mümkün kılan- hukuk bu noktada ahlâki olandan, dolayısıyla da dini olandan zuhur eder. İnsanın akli belirleniminden dolayı ahlâkın kaçınılmaz şekilde kamusallaşmasıyla birlikte devletin de ahlâk ilkeleri doğrultusunda şekillenmesi kaçınılmazdır. Ancak din, yukarıda ahlâk üzerinden Kant'a yöneltilen itirazdan hareketle koşulların belirleniminde şekillenen bir olgu olarak görülmelidir. Bu nedenle de dinin de içinde bulunduğu birtakım unsurlar üzerinde belirleyici olan bir yapı fikrine ulaşılır.

> "Farklı mülkiyet biçimlerinin, toplumsal varoluş koşullarının üzerinde, farklı ve özel olarak biçimlendirilmiş duyarlılıkların, yanılsamaların, düşünme tarzlarının ve yaşam görüşlerinin bütün bir üstyapısı yükselir. Sınıfın bütünü, bunları, kendi maddi temellerine ve bunlara karşılık gelen toplumsal ilişkilere dayanarak yaratır ve biçimlendirir."[612]

Artık elde Kant'ın projesini sorgulamak için temel bir çıkış noktası vardır. Devlette yapı, üretim ilişkilerini kapsar; üstyapı ise bunun üzerinde yükselen unsurları.

Şimdi, Kant'a tekrar dönüldüğünde, onun politik projesini biraz daha açmak gerekli görünüyor. Kantçı devlet projesinin temelinde ahlâk olduğu yukarıda ifade edilmişti. Dolayısıyla bir devletin işleyişinde bulunması gereken yasaların temel ilkeleri ya da devletler arası hukukun belirleyici ilkelerinin de koşullardan bağımsız şekilde her insanda var olan ahlâk ilkelerinin belirleniminde olduğu görülmektedir. Ancak yukarıda, Marx'tan yapılan alıntıda verildiği gibi insanın bilincinin, düşünüş biçiminin ve diğer tüm unsurlarının onun içinde bulunduğu üretim ilişkileri içinde yükselen birer üstyapı unsuru olduğu göz önüne alındığında, bu bölümün devamında ele alınacak antropolojik ve arkeolojik verilerin de yardıma çağrılması ile birlikte açığa çıkan şey, dini yaşantıyı da kapsayan tüm düşünüş biçimlerinde yapının belirleyiciliği sonucu olur. "[…] Hıristiyan-Alman devletinde, din 'ekonomik bir konu'dur,

[612] Marx, Karl. Louis Bonaparte'ın 18 Brumaire'i. İçinde: "*Fransız Üçlemesi*". Çev. Erkin Özalp, Yordam Kitap, 2016, s. 175

'ekonomik konular' da, din alanına aittir."[613] Bu durumda ise Kant'ın inşa ettiği projenin iktisadi ayağının eksik olduğu sonucu ortaya çıkar. Ebedi barışa giden yol devletler arası ilişkileri ve dolayısıyla da devletleri konu aldığından, bu alanda tarihsel olduğundan, bu politik projenin tarihsel alanda varlık bulması zorunludur. İktisadi ayağın eksikliği bu nedenle bir sorun oluşturur.

Kant, devleti, yani Kant'ın projesi çözümlendiğinde dünyevi alan ve ahlâki alanın bir aradalığını, din aracılığıyla inşa eder. İnsanlara nasıl yaşaması, eylemesi gerektiğini söyleyen yasalar Tanrı yasaları. Martin Moors'un Kant'ın ahlâki şemasında dine yüklenen role ilişkin yürüttüğü soruşturmadan hareketle Kant'ın bu şemadaki tamamlayıcı unsur olarak dini gördüğünü söylemek mümkündür. Din zaten insan aklında, ahlâki olanağın ortaya çıkışıyla birlikte kendi yolunu döşemektedir. Kant bununla bir toplumsallık inşa edebileceği ve devletin yasalarının da bunun etrafında şekilleneceği düşüncesiyle hareket eder. Ancak Özbek'in Marx üzerinden yürüttüğü soruşturmada ortaya çıkan ifadeler, insanın bu toplumsallığı inşa ederken bir taraftan da kendini inşa edecek bir dünyevi zeminde hareket ettiğini ortaya koyar:

> "Marx, toplumsal biçimlenmeyi ve toplumsal biçimlenmelerin tarihsel süreçte aldığı formları ayrıntılı olarak inceler. Bu araştırmalarla varılan sonuçlardan birisi de insanların belirli bir üretici etkinlikte bulunurken, eşzamanlı olarak toplumsal-siyasal ilişkilere girdiğidir."[614]

Artık insanın toplumsal ilişkilere girdiği yerde taşıdığı bilincin inşa edildiği zeminin üretim ilişkileri olduğu açıktır. İnsan üretim ilişkileri ve toplumsal yaşantı arasındaki ilişkiyi kurar. Üretim ilişkilerinin kazandırdığı bilinçle toplumsal-siyasal alanı kurar; aynı zamanda bu ilişki ağı içinde yeniden inşa edilir. Dolayısıyla üstyapı unsurlarının tümü, üretim ilişkilerinin şekillendirdiği insan bilinci temelinde kurulan politik organizasyonun belirlenimindedir.* *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*'da ifade

[613] Marx, Karl. *Yahudi Sorunu Üzerine*. Çev. Burcu Denizci, Altıkırkbeş Yayın, 2015, s. 22
[614] Özbek, Sinan. İdeoloji Kuramları. Notos Kitap Yayınevi, 2011, s. 57

* Yapı-üstyapı ilişkisinde belirleyiciliğe dair bir hiyerarşi bulunup bulunmadığı bu çalışma içinde tartışılmayacaktır. Bunun nedeni, tartışmanın temel hedefinin Kant'ın ahlâk ilkelerinin kökenine ilişkin görüşlerin ele alınması olmasıdır. Bu nedenle, bu çalışmada yapı-üstyapı ilişkisi, somut bir devlet projesinin nasıl olacağı sorusundan hareketle, bir devlet organizasyonunun unsurlarını kategorize etmek amacıyla ele alınmaktadır. Dolayısıyla yapı-üstyapı meselesi, sınırlı bir tartışma düzleminde ve yalnızca Kant'ın ahlâk kuramı üzerine inşa ettiği politik projesinin olanaklı olup olmadığına yönelik bir soru özelinde ele alınmaktadır.

edilen şekliyle tüm dini ve yasal sistemlerin, sosyal ve politik ilişkilerin kavranabilmesi[615] için maddi kökenine ilişkin bir inceleme yapmak gerekmektedir. "Ekonomik temeldeki değişiklik er ya da geç o muazzam üstyapının dönüşümüne götürür."[616]

Kant'ın insanın düşünüş biçimini belirlediği yer ve Marx ile Engels'in bilincin şekillenişine ilişkin kavrayışları arasındaki kopukluk artık iyice belirgindir. Bu durumda Kant'ın ahlâkı, bilinci şekillendiren ve dolayısıyla da devleti dini belirlenim etrafında inşa eden kavrayışının açıkça bir yanılsama olduğu görülebilir.[*] Kant'ın bilinci şekillendiren ahlâk ilkelerinin kaynağı olarak aklı işaret etmesi bunun temel sebebidir. İnsanın eylemlerini yönetmek bakımından orada duran kategorik buyruk tüm belirlenimlerin rehberi konumundadır; ahlâki ve dolayısıyla politik bakımdan insanı belirler. Bu açıklamalardan hareketle Kant'ın kendi spekülatif felsefesinin sağlam örgüsü içinde inşa ettiği politik projesinin yapısal temellerini yine bu spekülatif felsefe içinde aradığı ifade edilebilir; ancak bu durum Kantçı devlet fikrinin, iktisadi belirlenime ilişkin gerçeklikle örtüşmediğinden, temelleri olmayan bir proje olarak kaldığını gösterir.

Bu aşamada dinin bir üstyapı unsuru olarak nasıl bir konumda olduğu sorusunu sormak gerekli görünmektedir. Bunun nedeni ise yapı tarafından belirlenen bilincin inşa ettiği dinsel ve ahlâki düşüncenin devlet içindeki konumunun sorgulanması ihtiyacıdır. Burada yapılması amaçlanan şey ne dinin ideolojik bir aygıt olarak nasıl bir işleve sahip olduğu sorusundan hareketle bir tartışma yürütmek ne de bir devlet dini tartışması yürütmektir. Buradaki temel hedef Kant'ın din olarak adlandırdığı ve projenin temelinde yer alan koşullardan bağımsız ahlâk ilkeleri bütününe dair bir iman

---

[615] Marx, Karl. A Contribution to the Critique of Political Economy, İçinde: "*Marx-Engels Collected Works Vol. 16*", Trans. Salo Ryazanskaya, s. 465

[616] Marx, age. s. 469

[*] Marx ve Engels'in itirazlarından hareketle açığa çıkan şudur ki bilinç koşullardan bağımsız bir şekillenişe sahip değildir. Kant aklın teorik ve pratik kullanımlarıyla bunun dışında bir şey söyler; fakat Marx ve Engels'in iddiası aklın pratik kullanımının özgür iradeyi olanaklı kıldığı alanda, bu alana zemin teşkil eden ahlâk yasalarının da koşulların belirleniminde olduğudur. Ancak bu çıkarımlar da dayandığı temeller bakımından yeterli görülmeyecektir. Çalışmanın devamında dinin kökenleri üzerine yürütülen incelemede yardıma çağırılan arkeolojik ve antropolojik veriler ışığında insanın -Kantçı bakış açısıyla- pratik akıl alanında kalan meselelerin çevresel şartlarla ilgisi doğrudan saha çalışmalarıyla incelenecektir.

üzerinde yükselen bu olgunun bir yapı teşkil edip edemeyeceği sorusuna cevap aramaktır.

Bu doğrultuda Özbek'in bir üstyapılar kuramcısı olarak adlandırmaktan çekinmediği[617] Antonio Gramsci'yi yardıma çağırmak gerekmektedir. "Marx altyapıyı, bir başka deyişle toplumun ekonomik uğrağını çözümlemek ve altyapıya önemli bir taşıyıcılık yüklemekle, kendinden önceki felsefenin gözden kaçırdığı bir gerçekliği kuramsallaştırmıştır."[618] Marx'ın kendinden önceki idealist felsefeyle ilişkisi kısaca bu şekilde formülleştirilebilir. Gözden kaçırılan şey, aslında üstyapıya ait olan unsurların yapı görevi üstlenmesine sebep olan ve bu nedenle de bir yanılgıya meydan veren şeydir; yani iktisadi ve genel olarak maddi belirlenime ilişkin kavrayış yoksunluğudur. Öyleyse üstyapının yapıyla kurduğu ilişkiyi daha derinlemesine incelemek için Gramsci'ye dönmek gerekli görünmektedir.

Öncelikle Gramsci'nin üstyapı kavrayışının bu çalışmada ne kadar kapsamlı şekilde yer alacağına ilişkin bir açıklama yapmakta yarar var. Bunun nedeni, *bu tartışmada yer alacağı şekliyle* üstyapı meselesinin Gramsci'nin tartışma evreni içinde kapladığı alana göre sınırlı oluşudur. Çalışmanın bu bölümünde sürdürülen tartışma Kant'ın politik projesinin imkânsızlığı üzerine olduğundan, Marx-Engels-Gramsci üzerinden Kant'a yöneltilen eleştirilerin de bu tartışma çerçevesiyle sınırlı kalması uygun görünmektedir.

Başa dönelim. Kant'a yöneltilen eleştiri, Kant'ın politik projesinin, koşullardan bağımsız ahlâk ilkeleri temelinde yükseldiği fikrinden kaynaklanıyor. Bu fikir, bilincin üretim ilişkilerinden hareketle şekillendiği düşüncesiyle örtüşmez. Kant'a yönelik bu itiraz şüphesiz salt spekülatif bir zeminde şekillenmiyor; çalışmanın devamında sunulacak antropolojik ve arkeolojik verilerle de bu yaklaşım desteklenmektedir. Bu nedenle Kant tüm bu itirazlarla hesaplaşmak durumundadır. Öyleyse bu hesaplaşmaya neden ihtiyaç var? Yani, Kant'ın devlet projesi bu hesaplaşmadan galip çıkmadan hayata geçirilemez mi? İşte tam da bu soruya cevap aramak amacıyla Gramsci'ye

[617] Özbek, Sinan. *İdeoloji Kuramları*. Notos Kitap Yayınevi, 2011, s. 120
[618] Özbek, age. s. 119

dönmek gerekli görünmektedir; çünkü tarihsel blok meselesi burada önemli bir görev üstlenir.

"Aydınlarla halk-kitleler, liderlerle biat edenler, yönetenlerle yönetilenler arasındaki ilişki, tutkulu hislerin anlamaya ve (mekanik olarak değil canlı bir şekilde) bilgiye dönüştüğü organik bir bağa dayandığı takdirde, sadece bu durumda, o ilişki bir temsil ilişkisine dönüşür ve sadece o zaman, yönetenlerle yönetilenler, liderlerle biat edenler arasında bireysel öğeler değiş tokuş edilir; diğer bir deyişle, sadece bu durumda tek başına bir toplumsal güç olan bağlantılılık yaşamı, bir gerçekliğe dönüşür ve "tarihsel blok" meydana gelir."[619] Gramsci'nin bu tarihsel blok tasvirinin Kant'ın politik projesi için ne tür bir anlam taşıdığı sorulabilir; ancak bu anlatımdan hareketle bilinci üretim ilişkileri etrafında şekillenmiş insan topluluklarının yönetici takımıyla kurdukları ilişkinin bir bağa dönüşmesi ifade edilmektedir. Dolayısıyla tarihsel blok, farklı toplumsal katmanları ve bununla birlikte farklı koşullar tarafından çevrelenmiş insan gruplarını varsayar. İnsan, Gramsci'ye göre bir süreçtir ve bu süreç onun davranışlarıyla şekillenir.[620] (Burada bahsi geçen şekliyle insan kavramı, şüphesiz tarihsel alana işaret edildiği için tek tek insanları imler; ancak maddi dünyanın ve dolayısıyla tarihin bir süreçler toplamı olduğu göz önüne alındığında Gramsci'nin insan kavramıyla türü ilgilendiren bir kullanıma sahip olduğu da görülür.) Bilincin üretim ilişkileriyle şekillendiği kabulü ve burada Gramsci'den aktarılan insan kavrayışıyla birlikte ele alındığında "tarihsel blok"un oluşması için bilinci çevresel şartlar dahilinde şekillenen insanın yönetici takımla bağ kurabilmesini sağlayacak unsurlara ihtiyaç vardır.

> "Gramsci, 'tarihsel blok'un yapısı ile üstyapıları arasındaki bağın, özel bir toplumsal kategori olan aydınların dolayımıyla sağlandığını anlatır. Bütünleşmiş bir 'tarihsel blok' ancak egemen temel takımın (sınıf), kendi aydınları aracılığıyla hegemonik bir düzeni yerleştirmesiyle oluşur."[621]

[619] Gramsci, Antonio. *Hapishane Defterleri – Cilt 2*. Çev. Barış Baysal, Kalkedon Yayınları, 2012, s. 191
[620] Gramsci, Antonio. İnsan Nedir? İçinde: "*Felsefe ve Politika Sorunları*". Çev. Adnan Cemgil, Payel Yayınları, 1975, s. 58.
[621] Özbek, Sinan. *İdeoloji Kuramları*. Notos Kitap Yayınevi, 2011, s. 121

Bu açıklamadan hareketle aslında yapı tarafından şekillendirilen bilinçle politik topluluğa katılan insanların egemen sınıfla kurdukları ilişki ağı özetlenmiş olur. Bu anlatım, Gramsci'den yapılan alıntıyla birlikte düşünüldüğünde politik organizasyon olarak devletin aslında Kant'ın tasarımından çok daha fazlasını içinde barındırmak zorunda olan bir oluşum olduğu ortaya çıkar. Bu durum, bir devletin hem organizasyonel bakımdan hem de bu organizasyona şekil veren düşünce yapılarının ortaya çıkışı bakımından ele alınmasını gerekli kılar. Kant yalnızca organizasyonu şekillendiren düşünce yapısını ele almıştır; onun da koşullardan bağımsız ilkelerle şekillendiğini öne sürmüştür. Gramsci Kant'a şöyle itiraz eder:

> "Her insan, kültürüne göre hareket eder, yani çevresinin kültürüne uygun olarak ve çevresi de 'bütün insanlar' yani kendisi gibi düşünenlerdir. Kant'ın özdeyişi tek bir kültürü, tek bir dini ve bütün dünyadaki insanların aynı şekilde duyup düşündüklerini varsaymaktadır. Şu itiraz doğru görünüyor: 'benzeri koşullar' diye bir şey yoktur, çünkü bu koşullar arasında, bir fiili işleyen adamın kendisi de bireyselliği de vardır. Denebilir ki, Kant'ın özdeyişi zamana, ışıklar yüzyılına ve bunun kozmopolit karakterine, filozofun eleştirici anlayışına, nihayet kozmopolit bir çevre olarak aydınların felsefesine bağlıdır. Bunun sonucu olarak hareket eden adam 'benzeri koşulları' kendisinde taşır ya da bunların yaratıcısıdır: yani bütün insanlar arasında yayılmasını isteyeceği bir 'örneğe' göre ve bunun yerleşmesi için çalıştığı ya da korumak için 'bozucu' güçlere karşı koyduğu bir uygarlık tipine uygun olarak hareket etmelidir."[622]

Gramsci burada, Kant'a yöneltilecek bir itirazı Kant'ın koşullardan bağımsız bir ahlâki dünya inşası talebinin savunusuyla birlikte vermiş görünmektedir. İnsan bu bahsi geçen benzeri koşulları yaratma potansiyelini içinde taşıyabilir; ancak bunun herkes için geçerli bir ahlâk ilkesine dönüşmesi gerçekçi olmayan bir taleptir. "Benzeri koşullar" ifadesi zaten koşulluluğa işaret eder; öyleyse koşullardan bağımsız ilkeler aracılığıyla benzeri koşullar yaratmak, daha açık şekilde koşullardan bağımsız bir ahlâki düzlemin koşul olarak herkes tarafından benimsenmesini sağlamaya çalışmak tek başına nasıl mümkün olabilir? Kant bu problemi ahlâki bir düzlemin imkânına dair iman ve bu imana zemin hazırlayan bir potansiyelin insanda bulunduğu savıyla çözmeye çalışır. Peter D. Thomas, Gramsci'nin üstyapı kavrayışının ideolojik formlar

[622] Gramsci, Antonio. İnsan Nedir? İçinde: "*Felsefe ve Politika Sorunları*". Çev. Adnan Cemgil, Payel Yayınları, 1975, s. 84

olarak da algılanabileceğinden[623] bahseder. Buradan hareketle üstyapı unsurlarının tamamının birer ideolojik form olduğu da ifade edilebilir görünmektedir.

> "Kamusal düşünüş tarihsel bir üründür ve din de bunun bir parçasıdır. Gramsci, kamusal düşünüşün ve dolayısıyla da dinin, tinsel bir düzen oluşturamayacağını savunur. Kamusal düşünüşün ve onun bir parçası olan dinin 'kendiliğinden' bir birliğe kavuşamıyor oluşu bir 'baskı yöntemini' gerektirir. İşte bu noktada politika devreye girer. Kamusal düşünüş, geleneksel ideolojilerle, yönetici sınıfın ideolojisini aynı anda içinde taşır."[624]

Kant, dini koşullardan bağımsız bir alana koyarken Gramsci'nin burada yaptığı şeyin dini tam anlamıyla koşulların belirlenimi altına sokmak olduğu görülür. Özbek, Gramsci'nin dini kamusal düşünüşün içinde filizlenen bir unsur olarak kavradığını ifade ederken, bahsi geçen tinsel düzenin yalnızca din tarafından yaratılamayacağı fikriyle, ortaya çıkacak baskı yönetimine işaret eder.

> "Politik toplum, kendisini devlet ya da hukuksal hükümet biçiminde dışlaştıran 'doğrudan egemenlik' ya da buyurma erkidir. Gramsci çoğu kez politik toplumu devletle aynı anlamda kullanır. Politik toplum, egemen sınıfın diğer toplumsal katmanlara, yürürlükte olan üretim modeline uygun olarak davranması için uyguladığı zorlama, baskı aygıtıdır. Politik toplum, üstyapının zorlama işlevine bağlı uygulamalarının dile gelişidir."[625]

Bu ifadelerden hareketle şununla karşı karşıya kalmak mümkün: Kant'ın etik doğal durumdan etik sivil duruma geçiş için koyduğu rıza şartı aslında Gramscici anlamda bir şey ifade etmiyor görünmektedir. Hatta artık etik sivil durumun inşası birçok farklı unsurun belirlenimine tâbidir. Bunların temelinde ise politik sivil durum ya da buradaki kullanımıyla devlet vardır. Egemen sınıf üretim ilişkilerini belirleyerek insan bilincini şekillendiriyor, bu şekillenme aracılığıyla topluma katılan insan üstyapı unsurlarıyla bu bilinç üzerinden bir ilişki kurar. Ancak bu bilinç şekillenmesi - Gramsci'nin yukarıdaki ifadelerinden hareketle- tek tek insanlar için farklı şekilde gerçekleşiyor; bu nedenle de üstyapı unsurlarıyla yapı arasında kurulacak ilişkinin sağlamlığı bakımından baskı unsuru devreye giriyor. Devlet aslında bu sürecin tümünü

[623] Thomas, Peter D. *Gramsci Çağı: Felsefe, Hegemonya, Marksizm*. Çev. İlker Akçay & Ekrem Ekici. Dipnot Yayınları, 2013, s. 154
[624] Özbek, Sinan. *İdeoloji Kuramları*. Notos Kitap Yayınevi, 2011, s. 132
[625] Özbek, age. s. 122

kapsar. Dolayısıyla Kant'ın devlet iskeleti olarak öne sürdüğü proje hiçbir şey ifade etmemektedir.

Ancak soruşturmayı sürdürmeye devam etmek gerekir. Çünkü yapı ve üstyapı arasındaki bağın tamamlanması ve bir tarihsel blok oluşumunun sağlanması için gerekenlerin yalnızca ahlâki eğilim ve yüceye ilişkin ortak kavrayışla sınırlı olmadığının ortaya koyulması gereklidir.

Kant'ın bir tarihsel blok tasarladığına dair bir bilgi verilmedi, muhtemelen böyle bir kavrama da sahip değildir. Zaten ne tarih kavrayışı ne de devlet kavrayışı örtüşüyor Marx, Engels ve Gramsci'yle. Ancak adına devlet denen organizasyon Kant'ın tasarımından bağımsız, maddi dünyaya ait somut bir şey. Dini bir ortaklığı devletler üstü düzlemde de inşa etmek mümkündür; fakat bunun iktisadi bir birlikteliği zorunlu kıldığı da artık bir veri olarak Kant'ın önüne koyulmalıdır. Thomas, Gramsci'nin politik toplum ve devlet kavramlarını birlikte kullanmasının bilinçli bir tercih[626] olduğunu ifade eder. Bu düşünceden hareketle Kant'ın politik sivil durum ve etik sivil durumun birbirini gerektirmeyen iki farklı unsur olduğu düşüncesi de boşa düşer. Bunun nedeni Kant'ın etik sivil durum olarak bir Tanrı toplumunu politik sivil durumdan ayrı düşünmesidir; fakat -Gramsci'den alınan veriden hareketle- politik sivil durumun aslında etik sivil durumu kapsayan ve onu belirleyip dönüştüren bir unsur olmasıdır.

Devletin bir tarihsel blok olarak inşası aslında ideolojik hegemonyanın oluşması anlamı taşır. Bu da tarihsel bloğun inşası için, kavrama ilişkin tanımda gerekli görülen yapı-üstyapı bağının ortaya çıkmasını zorunlu kılar. Egemen sınıf iktisadi yapıyı belirliyor, üstyapılar da bu iktisadi belirlenime tâbi insanların devletle temas kurduğu alanlarda ortaya çıkar. Burada devletle kastedilen tüm yaşam alanlarına sirayet etmiş bir olgudur. Ancak dikkat edilirse bu organizasyon içinde artık üretim ilişkileri tarafından şekillenen bilinçlerin politik topluma katılmalarıyla onu biçimlendirdiklerine dair bir bilgi verilmemektedir. Bunun nedeni, yapının bilincini belirlediği sınıfın yapı ve üstyapıların belirleniminde de iş gördüğü dolanık bir düzenin

[626] Thomas, Peter D. *Gramsci Çağı: Felsefe, Hegemonya, Marksizm.* Çev. İlker Akçay & Ekrem Ekici. Dipnot Yayınları, 2013, s. 270

ortaya çıkmış olmasıdır. Dolayısıyla herkes için aynı ahlâk ilkelerinin işlemediği bir düzlemde iş görüldüğü açığa çıkar. Çünkü yapı ve üstyapı arasındaki bağın ortaya çıkması için gerekenin ahlâk ilkeleri ya da din bakımından bir ortaklık değil de somut bir birleştirici unsur olduğu görülür. Alex Demirovic burada entelektüellerin bir işleve sahip[627] olduğunu ifade etmektedir.

> "En genel söyleyişle, entelektüeller, yönetici sınıf iktidarının temsilcisi olarak 'aktif uzlaşmayı', halkın büyük kitlelerinin kendiliğinden uzlaşısını organize ederler. Halkın büyük kitlelerinin kendiliğinden uzlaşısı, yani gündelik alışkanlıkları ve pratikleri; az şey bildikleri, gündelik anlayışa tâbi oldukları [yönündedir]; kendilerini icra eden, güdülen, itaat eden madunlar olarak görürler ve entelektüellere emanet ederler. […] Uzlaşıya götüren genelleştirme, sınıflı toplum şartları altında, daima, hakimiyetin bir biçimi olacaktır; uzlaşı da belirli bir tarzda, belirli aygıtlar içinde, belirli bir dünya görüşü ile yaşamak için, zaman sınırı olan bir mutabakattır."[628]

Buraya kadar anlatılanlardan somut ve tarihsel bir organizasyon olarak devletin Kant'ın tasarımından farklı olarak -yatay ve dikey olmak üzere- çok katmanlı bir iskelete sahip olduğu sonucuna ulaşılır. Kantçı devletin -Kant'ın metinlerine bağlı kalındığı müddetçe- bu yatay ve dikey katmanlılığı insanda bir araya getirmeye çalıştığı aşikardır. Kant bir devlet tasarlar; ancak bu devletin bir dünyevi bünyesi yoktur. Salt Aklın Sınırları İçinde Din'de bu soruna çözüm olarak tarihsel kilisenin hakiki kiliseye uygun şekilde dönüşmesi gerektiğini ifade eder. Burada teoride olanaklı olanın pratikte de olanaklı olmasını hedeflemektedir; ancak bunu yine ahlâki alanla sınırlı tutar. Üretim ilişkilerinin çözümlenmesinden yoksun bir politik organizasyon tasviri Kant'ı her şeyi ahlâkın metafizik olanağı etrafında çözmeye iter. Halbuki ahlâk, metafizik olanağına rağmen eylem alanda üretim ilişkilerinin belirlenimine tâbidir. Ancak Kant için ahlâkın gördüğü bilinci şekillendirme işlevinin tek başına politik bir topluluğu inşa etmek için yeterli olmadığı ortadadır. Zaten artık ahlâk bilinci şekillendiremez, çünkü ahlâk zaten şekillendirilmiş bilinçtir. Dolayısıyla Kantçı projenin evrensel ahlâk ilkelerine bağlı zemini artık geçerliliğini yitirmiştir. Bu nedenle de böyle bir evrensellik talebi üzerine bina edilen politik projenin imkânsızlığını ortaya koymak gerekli görünmektedir.

---

[627] Demirovic, Alex. Hegemonya ve İktidarın Analizi. İçinde: "*Felsefelogos Dergisi: Gramsci*", Çev. Meral Asa, Sayı 44, 2012/1, s. 98
[628] Demirovic, agm. s. 98-99

Kant'ın politik projesinin ayaklarını bastığı zemin olarak koşullardan bağımsız bir ahlâk ilkeleri bütününe dair önkabul, bu tartışmadan hareketle geçerliliğini yitirmiş görünür. Bununla birlikte bu zemin üzerinde yükselen politik projenin de barındırdığı eksiklikler sebebiyle problemli olduğunu söylemek mümkündür. Öyleyse artık din olgusunun hem kavramsal hem de tarihsel ve antropolojik karşılığının Kant'ın din kavrayışıyla örtüşüp örtüşmediği sorusunu sormak gerekli görünür. Bu soruya verilecek cevap Kant'ın akıl dini etrafında inşa etmeyi amaçladığı toplumun imkânını sorgulamak açısından belirleyici önem taşır. Bu toplum dinin kurucu unsur olduğu politik organizasyon olarak da karşılık bulacağından, artık dinin koşullardan bağımsız olup olmadığı sorusuna tarihsel ve antropolojik zeminden verilecek cevabın Kant'ın projesinin imkânı üzerine yürütülecek bir tartışmada belirleyici önem taşıdığı da ifade edilebilir görünmektedir.

5.2.DİNİN KÖKENLERİ ÜZERİNE

Çalışmanın bu aşamasında -dinin ve dolayısıyla ahlâkın Kantçı kavranışı ve bu kavranışın politik sonuçları üzerine yukarıda verilen bilgilerden hareketle- dinin kökenleri üzerine bir tarihsel ve antropolojik araştırma yürütmek gerekli görünmektedir. Bunun nedeni, Kant'ın koşullardan bağımsız bir düzlemde inşa ettiği ahlâk, din ve Tanrı kavramları ve bu kavramlardan hareketle ortaya çıkan anlatı. Kant felsefesinin kendi içinde açık bırakmayacak derecede bütünlüklü bir yapıya sahip olduğu ifade edilebilir; ancak bu muazzam yapının tarihsel gerçeklikle örtüşüp örtüşmediği sorusu sorulmalıdır. Böylelikle Kantçı ahlâk ve din kavrayışlarının tarihsel ve antropolojik verilerin ördüğü gerçeklik ağıyla temasının bulunup bulunmadığı ortaya çıkacak ve buradan hareketle Kant'ın ahlâk ve din kuramının ayaklarını yere sağlam basıp basmadığı sorusuna cevap aranacaktır. Dolayısıyla çalışmanın bu aşamasında aktarılacak tarihsel ve antropolojik veriler bu amaca hizmet etmek üzere toplanmıştır. Tarihsel verilerin merkezinde yer alan arkeolojik bulgular Çatalhöyük'teki dinsel yaşantıya çok yönlü bir araştırmaya aittir. Devamında yer verilen antropolojik bulgular ise doğrudan insanın ruhani yaşantısının çözümlenmesine ilişkindir. Buradan hareketle Kant'ın koşullardan bağımsız din ve ahlâk tasavvurunun bu verilerle örtüşüp örtüşmediği sorgulanacaktır.

Bu aşamada ilk olarak Ian Hodder'ın şeyler ve insanlar arasındaki ilişkileri açıklamak için kullandığı dolanıklık kavramını tekrar yardıma çağırmak gerekli görünmektedir. Bunun nedeni, Hodder'ın dolanıklık tanımı içinde dinin kendine bir yer bulup bulamayacağı sorusundan hareketle Kantçı din kavrayışının tarihsel verilerle örtüşüp örtüşmediğini sorgulamaktır. Hodder, önceki bölümlerde de ifade edildiği gibi Dolanıklık başlıklı çalışmasında temel olarak şeyler ve insanlar arasındaki ilişkinin karşılıklı ve dönüştürücü olduğu fikri üzerine eğiliyor. Hodder şeylerin kendi başlarına, yalıtılmış halde bulunmadıklarını vurgular.

> "İnsan elinden çıkma ürünler kesinlikle yalıtılmış değildir; çünkü tanımları gereği insanlara bağımlıdırlar. Düşünceler, futbol maçları, kurumlar; bunların hepsi insan tarafından kurulan, şeyler arasındaki birçok ilişkiye ve geniş bir sosyal içeriğe bağlı olan şeylerdir."[629] (Hodder, 2014: 16).

Bu açıklama dolanıklık ilişkisinin genel hatlarına dair bir yol açmak için önem taşıyor; fakat dolanıklılık daha derinlemesine ele alındığında, aktarma pipeti[630] örneğinde olduğu gibi, herhangi bir şeyin, kendi kullanım alanına ve ortaya çıkış sürecine ilişkin tüm bilgiyi de içinde taşıdığı görülecektir. Dolayısıyla ortaya çıkan ilişki ağının yarattığı dönüşümün zorunlu bir karşılıklılık içermesi söz konusudur.

Şeylerin bizim dışımızda ve bizi aşan bir kararlılıkla bağımsız birer varlık olarak bulunduğu fikriyle karşılaşmak mümkündür. Yine Hodder'a göre şeylerin bu kararlılığı ya da nesnelliğinin sebebi onların nesnelliğini oluşturan ilkelerin sürekliliğinin çoğu zaman uzun ömürlü oluşudur.[631] Bununla birlikte bu kararlılığın ve nesnelliğin dönüşümü yavaşlatabileceği düşüncesine bir cevap olarak Hodder, "Durağanlığın azalması yalıtılmışlığın eksilmesiyle bağlantılıdır."[632] (Hodder, 2014: 19). diyor. Dolayısıyla dolanıklık birçok farklı değişkenin etkisi altında, farklı koşullar ve ilişkiler ağı içinde, farklı zamansallıkların belirleniminde sürmektedir.

[629] Ian Hodder, *Dolanıklık*. Çev. Billur C. Yılmazyiğit, Alfa Basım Yayın, 2014, s. 16
[630] Hodder, age. s. 17
[631] Hodder, age. s. 18
[632] Hodder, age. s. 19

Belirtmek gerekir ki Hodder şey kelimesiyle mevcudiyeti olan bir kendiliğe[633] işaret eder. "Bununla, şey kısa süreli de olsa sürekliliği olan bir düzene sahiptir demek istiyorum."[634] Şeylerin sahip olduğu bu düzenin süresi, yukarıda da belirtildiği gibi yalıtılmışlık düzeyine bağlı olarak değişmektedir.

Öyleyse şeylerin kendisini keşfetmek nasıl mümkün olacaktır? Dolanıklık ilişkisinden kaynaklanan dönüşümün sürekliliğinin –dönüşüm hızı sabit olmamakla birlikte- şeyler üzerindeki etkisi, şeylere ilişkin sınırlandırmaları nasıl etkileyecektir? "Şeyler her zaman birbirleriyle bağlantılıysa, o zaman temel kendiliklerin neler olduğunu nasıl ayırt edebilir; bir kendiliği, 'kapsanan' olarak tanımlayan sınırları nereye çizebiliriz?"[635]

Şeylerin yalıtılmış ve durağan olmadığına yapılan vurgu onların tanımlanması hususunda bir belirsiz sınır hattı oluşturuyor olsa da onların şey olmalarına yol açan iç dinamikleri dolayısıyla insanla dolanıklık ilişkisi kurduklarını[636] belirtmek gerekir. İnsan onları üreterek onların varlığında belirleyici rol oynar. Onlarla kurulan ilişki neticesinde onlarla iş görebilmek için onları var eden ilkeler doğrultusunda bir iletişim kurmak zorunluluğuna sahip olur ve böylelikle de onlar tarafından dönüştürülmeye başlar. Bu karşılıklı dönüşüm insanın şeyleri üretmediğimiz durumlarda da geçerliliğini korumaktadır. Dolanıklık kavramı da bu karşılıklı dönüştürücü ilişkiler ağını adlandırmak amacıyla yardıma çağırılır.

İnsanın doğadaki varoluşunun yapısı, dolanıklık kavramı merkeze alındığında, kaçınılmaz bir süreklilik arz eden dönüşümler grubu olarak görülebilir. Dolanıklık ilkesi gereğince insan şu anda ve burada, şeylerle kurduğu ilişkideki yalıtılmışlığın belirsizliği ölçüsünde değişime tâbidir. Bu durum tam tersi şekilde şeyler için de geçerlidir. Burada Hodder'a göre "[...] Heidegger'in çalışmasının önemi, insanın dünyada-olmasını eksiksiz bir biçimde anlamasıdır."[637]

[633] Hodder, age. s. 23
[634] Hodder, age. s. 23
[635] Hodder, age. s. 28
[636] Hodder, age. s. 33
[637] Hodder, age. s. 59

Dolanıklık, yarattığı bu dönüşüm neticesinde şeylerin kendilik inşasında olduğu gibi öznenin inşasında da belirleyici rol oynar.[638] Maddesellik[639] açısından meseleye yaklaşıldığında şeyler ve insanlar arasındaki dolanıklık ilişkisi yine açığa çıkar. "Dolayısıyla insan varoluşunun şeyliği de aynı şekilde indirgenemezdir."[640] Bu indirgenemezlik varoluşun sınırlarının belirsizliğine vurgu yapması açısından önemlidir. Çünkü maddesellik açısından ele alındığında özne ve nesne inşasının karşılıklı bir ilişkiye bağlı olduğu fikriyle karşılaşılır. Öznenin yarattığı şeyler aracılığıyla kendi farkındalığını ortaya çıkarması bu doğrultuda gerçekleşir.

> "Dolayısıyla ilk 'şeyler' insanlar ile mekanlar arasında bağlantı kurmaya, geçmişle bağlantı kurmaya, günlük hayatı politikayla ve tanrısal olanla ilişkilendirmeye büyük ölçüde katkıda bulunuyordu. 'Şeyler' artan merkezi gücün çok özel sosyo-politik koşulları altında insanları, mekânları, zamanları bir araya toplamıştı."[641]

İnsan ve şey arasındaki dolanıklık, ilişkilerin daha yoğun ve kalabalık halde yaşandığı bir toplumsal oluşumda daha da hızlı ve yoğun bir dönüşüm süreciyle birçok unsuru birbirine bağlı hale getirir. Buna bilişsel dönüşümleri katmak da mümkündür. Özdeşleşme ve sahiplik[642] gibi kavramlar da bu sürecin bir parçasıdır. Dolayısıyla maddi çevrenin "kendi" inşasındaki rolü kaçınılmazlık içermektedir. "İnsan varlığı şeylikte uyanmıştır ve dolayısıyla 'maddi olmayan bir insan' dediğimizde bu, kendi içinde çelişkilidir."[643]

Buraya kadar insan ve şey arasındaki dolanıklık ilişkisinin nasıl bir karmaşık yapı inşa ettiğine değinmeye çalışıldı. Burada insan ve şey kavramları birbirinden farklı iki unsur olarak ele alındı. Bunun nedeni, insan-şey dolanıklığında var olan karşılıklı dönüştürme halinin her ne kadar insanı da şeyle dolanık hale getirdiği görülse de insan özgür irade sahibi bir varlık olmak bakımından bu süreç içinde maddi şeylerden farklı bir konumda durur. Bu bizi tekrar Kant'ın insan kavrayışına döndürür; ancak biz burada Kant'tan farklı olarak insanın özgür iradesinin de insan-şey

[638] Hodder, age. s. 65
[639] Hodder, age. s. 61
[640] Hodder, age. s. 74
[641] Hodder, age. s. 80-81
[642] Hodder, age. s. 49
[643] Hodder, age. s. 291

dolanıklığının yerel asimetrik işleyişi sebebiyle bu belirlenim içine girmek zorunda kaldığını savunuyoruz. Öyleyse bu noktada soruyu biraz daraltarak, insan ve şey arasındaki ilişkide, bir şey olarak dinin[644] nasıl bir iş gördüğünü ele almaya çalışmak uygun düşecektir. Çünkü insanın bu dünyaya ait maddi bir varlık olduğu düşüncesinden hareketle dinle kurduğu ilişkide de dolanıklık ilkesinin kaçınılmaz bir şekilde görülmesi gerekmektedir. Dinin dolanıklığın kaçınılmaz bir şekilde parçası olduğu düşüncesiyle tartışmanın devamlılığını sağlamak için arkeoloji ve antropoloji disiplinlerini yardıma çağırmak gerekmektedir.

Öncelikle, önceki paragrafta bahsedildiği şekliyle dinin dolanıklığın bir unsuru olup olmadığını incelemek amacıyla, soruyu netleştirerek tekrar sormakta yarar var: Din dolanık mıdır? Dinin kökenine ilişkin tarihsel bir araştırmada bu soruya cevap aramanın önemi, dinin tarihsel dönüşümünün dolanıklık etrafında şekillenen bir süreçler bütünü olarak ortaya konmasına olanak sağlamasıdır. Dolayısıyla arkeoloji ve antropolojinin yardıma çağırılmasının altında yatan sebep, tarihsel ve antropolojik verilerin bu soruya cevap bulmak için teorik tartışmaya yardım etmesinin kaçınılmazlığıyla ilişkilidir.

F. LeRon Shults'a göre[645] din dolanıktır. Shults, bu düşüncesini Neolitik dönem Çatalhöyük yerleşimi üzerine yaptığı çalışmalarla temellendirmektedir. Dine ilişkin tanımını doğaüstü unsurlarla kurulan ilişki[646] şeklinde oluşturan Shults, bu geniş tanımın tüm hayati faaliyetlerle dolanıklık halinde bulunduğunu belirtir. Yerleşik yaşamın başlangıcında din sosyal hayatın merkezinde bulunuyor.[647] "Çatalhöyük'ten hareketle bu, kültürel olarak kabul edilmiş, boğa veya ata ruhu gibi varsayımsal olarak ruhanileştirilmiş bilinçli güçlerle kurulan ayinsel bağlantı anlamına gelir."[648]

---

[644] Bkz. s. 153

[645] Shults, F. LeRon. Excavating Theogonies: Anthropomorphic Promiscuityand Sociographic Prudery in the Neolithic and Now. İçinde: "*Religion At Work In A Neolithic Society: Vital Matters*". Ed. Ian Hodder, Cambridge University Press, 2014 s. 58-86

[646] Shults, agm. s. 59

[647] Shults, F. LeRon ve Wildman, Wesley J. Simulating Religious Entanglement and Social Investment in the Neolithic. İçinde: "*Religion, History and Place In The Origin Of Settled Life*". Ed. Ian Hodder, University Press of Colorado, 2018 s. 33-64

[648] Shults ve Wildman, agm. s. 38

Çatalhöyük'teki yaşam dini hayatın Neolitik yaşam içinde nasıl bir yere sahip olduğu konusunda önemli veriler sunar. Çatalhöyük'ün bu çalışmada diğer Neolitik yerleşim alanlarından bağımsız bir şekilde incelemeye tâbi tutulmasının sebebi, yerleşim alanının ve bu yerleşim alanında sürdürülen yaşamın korunarak sürkeliliğinin sağlanmış olmasıdır. Ayrıca sözgelimi Göbekli Tepe ya da Aşıklı Höyük'teki gibi belirli kült alanlarının bulunmaması da dini yaşamı kurumsallaşmış teolojik bağlamının dışında ele almayı kolaylaştırır. Tüm bu değişkenler Çatalhöyük'teki dini yaşantının uzun bir zaman dilimi boyunca, süreklilik arz ederek ve günlük hayata yayılmış şekilde var olması sonucunu beraberinde getirmektedir. Kurumsallaşmış bir dini yapının olmayışı da dinin kurumsallığı öncesinde dini yaşantının nasıl gerçekleştirildiği sorusuna cevap aramayı kolaylaştırır.

Bu aşamada, Çatalhöyük'teki ocak unsuruna dikkat çekmek gerekiyor. Mark R. Anspach'a göre[649] Çatalhöyük evlerinin hepsinde ocak bulunmaktayken Aşıklı Höyük evlerinin yalnızca belirli bir kısmında ocak bulunur. Anspach devamında Çatalhöyük'te yalnızca ritüel faaliyetleri için ayrılmış özel alanlar bulunmadığını, her evde ritüellere ilişkin buluntular tespit edildiğini ifade eder. Bu noktada ocakların günlük kullanımlarının yanında sembolik bir anlam taşıdığını ifade etmek mümkün hale gelir. Çatalhöyük özelinde, Neolitik yaşamda dinin günlük hayatla iç içe bir şey olduğu savunusu, dinin gündelik ilişkilerin bir parçası olduğu ve yaşamın her alanında varlığını sürdürdüğü sonucuna götürmektedir. Shults'a göre "Din maddi dünyanın dinamiklerindeki değişimin sonucunda ortaya çıkan bir şey değil, Neolitik devrimi yapan insan zihninin dönüşümünün bir parçasıdır."[650] Hodder'ın dolanıklık kavramı Shults'u doğrular niteliktedir. Öyleyse Çatalhöyük'teki dinsel hayatta yerleşimin ya da ocakların nasıl bir yeri olduğu sorusuna eğilmek gerekir. Wentzel van Huyssteen, Çatalhöyük'te evlerin "ben"le doğrudan bir bağ içinde[651] olduğunu belirtiyor ve bunun atalar ve diğer varlıklarla sürdüğünü ekler.

---

[649] Anspach, Mark R. Every Man's House Was His Temple: Mimetic Dynamics in the Transition from Aşıklı Höyük to Çatalhöyük. İçinde: "*Religion, History and Place In The Origin Of Settled Life*". Ed. Ian Hodder, University Press of Colorado, 2018 s. 187

[650] Shults, F. LeRon. Excavating Theogonies: Anthropomorphic Promiscuityand Sociographic Prudery in the Neolithic and Now. İçinde: "*Religion At Work In A Neolithic Society: Vital Matters*". Ed. Ian Hodder, Cambridge University Press, 2014 s. 85

[651] van Huyssteen, J. Wentzel. The Historical Self: Memory and Religion At Çatalhöyük. İçinde "*Religion At Work In A Neolithic Society: Vital Matters*". Ed. Ian Hodder, Cambridge University Press, 2014 s. 120

Ev ve ocak bir araya gelme deneyiminin en yoğun gerçekleştiği yerler olarak görülebilir. Ortak yaşam alanı olması dolayısıyla ev ve günlük yaşamsal faaliyetlerin gerçekleştirildiği alanlardan bir tanesi olması dolayısıyla ocak kişilerin bir arada bulunduğu alanlar olarak varlığını sürdürür. Dolayısıyla evler ve ocaklar bir rütel pratiği olarak bir araya gelme eyleminin süreklilik arz ettiği önemli bir yere dönüşür. Süreklilik tekrarı gerektirir. Bu nedenle de sürekliliğin gerçekleşmesi için eylemin ve eylemin gerçekleştiği mekânın yeniden üretimine ihtiyaç vardır. Anspach, ateşin sürekli olarak aynı yerde yakılmasının sembolik bir anlam[652] taşıdığına vurgu yapar. Bu bir bakıma sürekliliğin devamı sayesinde hafızanın ve kimliğin inşası anlamına da gelmektedir. Bir ritüel alanı olarak ele alındığında ocak, ateşin ve ateşin yerleştirildiği alanın sürekliliği sayesinde bir kimlik inşasının gerçekleştirilmesine yardımcı olarak görülebilir. Böyle bakıldığında, ata kültü olarak adlandırılabilecek ruhani ilişkiler bütününde topluluğun ve topluluk üyelerinin soylarıyla ve bununla birlikte de kendi kimlikleriyle temas kurmalarına olanak yarattığını söylemek mümkün hale gelir. Ateş ve ata ruhlarıyla kurulan ilişkideki sembolik toplumsal bağlantının yanında, ateş ve ata ruhları arasında da bir bağ kurulduğunu görmek mümkündür. Anspach, Ufuk Esin'den alıntılayarak evlerde gömülen ölülerin *çoğunlukla* içinde ocak olan odaların altında bulunduğunu[653] aktarır. Gömüler ve ocak arasında bir ilişki olduğu bu şekilde bir açıklığa kavuşmuş olur. Anspach devamında, gömü faaliyeti ve ocak yapımının da yerleşim planları içinde benzerlik arz ettiğini vurgulamaktadır. Yani, yerleşim yerinin yeniden inşası içinde gömü yerleri ve ocak alanlarının da yerleşim yerinin önceki halindeki varlığını korumasına *büyük ölçüde* dikkat edilir.

Maurice Bloch, Madagaskar'da yaptığı çalışmalar ve Çatalhöyük arasında bir bağlantı olup olmadığı sorusuyla[654] araştırmaya katılır. Zaman ve mekân bakımından birbiriyle örtüşmeyen iki konu arasında böyle bir bağlantı arayışı türün genel

[652] Anspach, Mark R. Every Man's House Was His Temple: Mimetic Dynamics in the Transition from Aşıklı Höyük to Çatalhöyük. İçinde "*Religion, History and Place In The Origin Of Settled Life*". Ed. Ian Hodder, University Press of Colorado, 2018 s. 196
[653] Anspach, agm. s. 201
[654] Bloch, Maurice. Is There Religion at Çatalhöyük... or Are There Just Houses? İçinde "*Religion In The Emergence of Civilization: Çatalhöyük As A Case Study*". Ed. Ian Hodder, Cambridge University Press, 2010 s. 146-163

özellikleri ve bu özelliklerin dış dinamiklerle kurduğu ilişkilerin nasıl sonuçlar yaratacağı sorusuna cevap bulmak için imkân sağlayacağı söylenebilir.

Bu noktada şu soruyu ele almak gerekir: Bir antropoloğun Neolitik dönem teknolojisiyle ve üretim ilişkileriyle günümüzde yaşamını sürdüren bir topluluk üzerinde yaptığı araştırmanın Neolitik dönem yaşayışı ve düşünme biçimine dair vereceği bilgi tarihsel gerçeklikle ne kadar örtüşebilir? Bundan yaklaşık 9 bin yıl öncesine ait bir yaşam pratiğinin bugün aynı şekilde devam ettiğini söylemek tarihsel gerçeklikle ne kadar örtüşebilir? Zamanın çağımız için olduğu gibi Neolitik dönem yaşayışını sürdüren o topluluk için de 9 bin yıldır değişmekte olduğu düşünülürse, yaşayış biçimiyle birlikte zihnin de değişmeden kaldığını söylemek mümkün müdür? Bu durumda yalnızca antropolojik verilerden, yani geçmişin bugüne izdüşümünden yola çıkarak geçmişin bir ayağa kaldırmasını yapmak mümkün olabilir mi?

Bu sorunun temelinde yatan çekinceler, Bloch'un makalesinde yapmayı amaçladığı bu karşılaştırmalı çalışmanın varlığını gerekli kılmaktadır. Bu çalışma sayesinde türümüzün zihninin tüm çevresel değişkenlere dolanık halde olup olmadığına dair bir sonuca ulaşmak mümkün olacaktır.

Bloch, Çatalhöyük benzeri yaşam alanlarını "ev merkezli toplumlar"[655] olarak adlandırır. Yerleşim alanındaki tüm sosyal ve ruhani yaşantının ev merkezli oluşu ve bu nedenle evlerin toplumsal bakımdan merkezi öneme sahip oluşu bu tanımlamada etkilidir. Bloch devamında, Madagaskar'daki Zafimaniri topluluğunun yaşamında evin nasıl bir yere sahip olduğunu aktarır. Çatalhöyük'le birtakım farklılıklara sahip olmakla birlikte, Zafimaniri topluluğu için evlerin Çatalhöyük yaşamıyla çok belirgin ortak özelliklere sahip olduğunu söylemek mümkündür. "Evin sürekliliği ve güzelleştirilmesi ev sahibinin ailesinin en önemli akrabalık görevleridir."[656]

Bu benzerlik göz önüne alındığında Bloch'un bu kıyaslamasından evin sürekliliğinin kimliğin sürekli yeniden inşasında sahip olduğu rolü görmek zor olmayacaktır.

[655] Bloch, agm. s. 150
[656] Bloch, agm. s. 151

"Ben"in sürekli yeniden inşası ve sosyal birlikteliğin mekânsal dışavurumu olarak görebileceğimiz ev ve ocak örneklerinin devamında, bu kimlik inşasının doğal yaşamsal süreçler ve toplumun ruhani katmanıyla kurduğu ilişkiye bakmak amacıyla ölü gömme ritüelleri üzerine bir şeyler söylemekte yarar var.

Çatalhöyük'te ölülerin *çoğunlukla* evlerin altına gömüldüğü belirtilmişti. Wendy Matthews, Çatalhöyük'teki ölü gömme ritüellerinin evin farklı bölümlerinde farklı şekillerde[657] gerçekleştiğini belirtmektedir. Buna göre ölülerin bir kısmı ev içinde oturmak ya da başka amaçlarla kullanılan yüksekçe bir platformun altına gömülürken, ölülerin bir diğer kısmı da evin altındaki başka bir yere gömülür. Matthews, evin altına gömülen ölülerin çoğunlukla kadın ve bebeklerden oluştuğunu söyler. Bu ölümlerin doğum sırasında gerçekleşmiş olabileceği düşüncesi ortaya çıkar. Bununla birlikte Matthews evin farklı bölgelerinde bulunan bu mezarların farklı şekilde işaretlendiğini de ifade etemektedir. Ayrıca evlerin içinde farklı gömü alanlarından taşınmış ve tekrar gömülmüş ölüler olduğu da ifade edilir.

Bu bilgilerden yola çıkarak Çatalhöyük toplumunun ölümle kurduğu ilişkinin çok boyutlu olduğu görülebilir. Sözgelimi doğum sırasında ölmüş olan anne ve bebeğinin diğer ölülerden farklı bir yere gömülmesi ve ikinci kez gömülen insanların mezarlarının bulunması, ölü gömme işleminin yalnızca sosyal hafızayla ve kimliğin yeniden inşasıyla ilişkili olmadığı fikrini ortaya koyabilir. Ölümün sebebi ve şeklinin ölünün gömülmesiyle var olan bağlantısından hareketle ruhun doğa ve yaşam içinde farklı bir yere konumlandırıldığını söylemek olanaklı hale gelir. "[...] yapılmakta olan değişikliklere baktığımızda temele bebek gömülmesinin özel bir anlam taşıdığı düşünülebilir."[658] Dolayısıyla burada yalnızca sosyal ya da politik temellendirmeler ölçeğinde ortaya çıkmış bir eylemler bütününden fazlasının olduğunu söylemek mümkündür. Şekillenmiş bir ruhani kavrayışın varlığı, hakkında konuşulabilir hale gelmiştir. Ancak burada dikkat edilmesi gereken husus, bu ruhani boyutun yine doğanın verili koşulları tarafından belirlendiği gerçeğidir. Sözgelimi anne ve

[657] Matthews, Wendy. Creating Settled Life: Micro-Histories of Community, Ritual, and Place—the Central Zagros and Çatalhöyük. İçinde "*Religion, History and Place In The Origin Of Settled Life*". Ed. Ian Hodder, University Press of Colorado, 2018 s. 85-86
[658] Ian Hodder, *Dolanıklık*. Çev. Billur C. Yılmazyiğit, Alfa Basım Yayın, 2014, s. 117

bebeğinin ölümü, doğal süreçlerin bir sonucu olmasına rağmen, Çatalhöyük insanlarının bu ölüme ve ölüm sırasında gerçekleşen olaya yükledikleri anlam neticesinde ölü gömme eylemine etki etmiştir. Bu nedenle, ortaya çıkmış olan ruhani pratiğin doğrudan çevresel şartlar tarafından belirlendiğini söylemek zor olmayacaktır.

Çatalhöyük toplumunun dini yaşantısının sosyal yapıyla nasıl bir ilişki içinde olduğu sorusuna farklı bir açıdan yaklaşmak için yerleşim alanındaki yapıların nasıl planlandığına ve yapıların içindeki malzemelerin nasıl dağıldığına bakmakta yarar var. Çatalhöyük'teki her evde ocak bulunduğundan ve ölü gömme ritüelinin her evde gerçekleştiğinden bahsedilmişti. Mark R. Anspach, birtakım küçük farklılıklar göstermekle birlikte Çatalhöyük'teki ev planlarının çok büyük benzerlikler taşıdığını[659] belirtmektedir. Devamında Ian Hodder'dan aktararak topluluğun büyük ölçüde eşitlikçi bir yapıya sahip olduğunu, ritüel malzemeleri ve süslemelerdeki bazı farklılıklar dışında bu eşitlikçi anlayışın yaşama ve dolayısıyla dini uygulamalara etki ettiğini belirtir. Bu da soruşturmayı toplumsal yaşamı belirleyen dinamiklerin dinsel yaşantıdaki etkisinin oldukça belirleyici olduğu sonucuna götürmektedir.

Çatalhöyük'le ilgili yapılan tartışmada bu aşamaya kadar elde edilen tüm açıklamalar ve bilgiler meseleyi ölüm olgusuyla hem sosyal hem de ruhani bir ilişki içine sokar. İnsanın yaşamla kurduğu ilişki ölüm olgusuna yaklaşımını belirlerken ölüm olgusuna yüklenen anlam ve uygulamalar insana dönüştürücü bir etkiyle karşılık verir. Ölü gömme ritüelinin ve ölüyle gömme ritüeli sonrasında kurulan ilişkinin toplum ve kişi üstündeki etkisi, ortaya çıkışı sebebiyle tamamen doğal değişkenler tarafından belirleniyor olsa da; onu, faaliyetin sürekliliği sonucunda toplum ve kişi üstünde belirleyici ve bir bakıma tanımlayıcı bir unsura dönüştürmektedir. Bu sebeple Aşıklı Höyük ve Çatalhöyük arasındaki yerleşim planı ve ev-ocak ilişkisi farklılığı, toplum yapısının dini yaşantı üzerindeki etkisini anlatması açısından önemli bir yer tutar.

[659] Anspach, Mark R. Every Man's House Was His Temple: Mimetic Dynamics in the Transition from Aşıklı Höyük to Çatalhöyük. İçinde: "*Religion, History and Place In The Origin Of Settled Life*". Ed. Ian Hodder, University Press of Colorado, 2018 s. 188

Dini yaşantı ve toplumlar arasındaki ilişkinin temel işleyişi üzerine gerçekleştirilen tartışmada hem antropolojik hem de tarihsel veriler soruşturmayı dini yaşantının maddi değişkenlerin belirleyiciliği altında olduğu sonucuna götürdü. Farklı zaman dilimlerinde benzer yaşam koşulları altında yaşayan topluluklar olarak Çatalhöyük ve Zafimaniri insanlarının benzer temel dinamikler etrafında ruhani yaşantılar inşa ettiğine yönelik yaklaşım bu tezi doğrular niteliktedir. Bu bağlantılılığı göz önünde bulundurarak dini yaşantının temel unsurları üzerine eğilmek faydalı olacaktır.

5.2.1.Kant'ın Ölümsüzlük Kavrayışı

Ölümsüzlük meselesi hakkında konuşmak ve bunun Kantçı kavrayışı üzerinden bir tarihsel soruşturmaya dahil olmak; meselenin Kant tarafından nasıl algılandığının da ortaya konulmasını sağlaması bakımından bir kıyas aracı görevi görebilir. Bu doğrultuda Kant'ın öte dünyaya ilişkin görüşlerine bakmakta yarar var.

Belirtmek gerekir ki burada Kant'ın öte dünya kavrayışıyla kastedilen saf aklın düzenleyici idelerinden birisi olan ölümsüzlük kavramı değildir. Burada kastedilen Kant'ın din kavrayışı içinde yer tutan anlamıyla öte dünya meselesidir. Kant'ın Salt Aklın Sınırları İçinde Din adlı metninde, pratik bir gereklilik olarak yerleşik Hıristiyanlık motiflerine başvurmanın önüne, belirli koşullar dahilinde geçmemeyi tercih ettiği görülmüştü. Bunların temelinde de bir ahlâki mükemmellik örneği olarak Tanrı'nın Oğlu figürünün bulunduğu ifade edilmişti. Bu aşamada bu anlatılara ek olarak Kant'ın ölüm ve ölümsüzlük kavramlarının dini karşılıkları hakkında ne düşündüğü sorusuna bakmakta yarar vardır.

Kant, Emanuel Swedenborg üzerinden bir ruh tartışmasına girişir.[660] Burada yapmaya çalıştığı şeyin ruhun bedenden ayrı bir şey olup olmadığını soruşturmak olduğu ifade edilebilir; çünkü Kant'ı Swedenborg meselesi hakkında yazmaya iten olayların temelde ruh-beden düalizminden kaynaklandığı söylenebilir. Kant açıkça ruhun insandaki yerini sorgular; devamında da bunun tespit edilemeyeceğini, çünkü

[660] Kant, Immanuel. Dreams of a Spirit-Seer. İçinde: "*Theoretical Philosophy 1755-1770*". Trans. David Walford & Ralf Meerbote. Cambridge University Press. 1992

buna deneyimle ulaşılamayacağını, bunların hayali çıkarımlar[661] olduğunu ifade eder. Sonrasında şöyle ifade eder: "Hiçbir deneyim bana benim herhangi bir parçamı bedenimden bağımsız olarak kabul etmeyi öğretmez."[662] Burada Kant'ın amaçladığı, bedenden bağımsız bir ruh olup olmadığı soruşturmasından hareketle yerleşik inançlar içinde varolan öte dünya algısıyla bir hesaplaşmaya girişmektir. Kant'ın beden ve ruh arasında böyle bir kopukluğun varlığını reddetmesi anlaşılır görünmektedir. Her ne kadar Saf Aklın Eleştirisi'nden önce kaleme alınmış olsa da Kantçı insan kavrayışının temellerini ortaya koyması bakımından önemli bir çalışma olarak görülebilecek olan bu çalışmada Kant, yukarıdaki alıntılarda da ortaya konulduğu gibi, ruhun bedenden bağımsız bir şekilde deneyimlenmesini olanaklı görmez. Dolayısıyla ruhsal varlıkların bilgisine ulaşmanın imkânsızlığına[663] vurgu yapar. Kant burada felsefe tarihi içinde yer alan zihin-beden ayrımına ilişkin tartışmadaki yerini belli eden bir yaklaşım sergilemiştir. Bu yaklaşımdan hareketle Kant'ın bedenin ölümüyle birlikte ruhun gideceği bir yer olup olmadığı sorusuna vereceği cevabın olumsuz olacağı ifade edilebilir; çünkü bedenden bağımsız bir parça olarak deneyimlenmesi olanaksız bir unsur olarak ruhun varlığına ölümden sonra devam etmesi olanaksız görünmektedir. Ayrıca burada Kant'ın bakış açısından hareketle yürütülen soruşturmanın bu son aşamasında ortaya atılan ölümsüzlük fikrinin Kant'ın Saf Aklın Eleştirisi'nde bir zorunlu idea olarak ortaya koyduğu ölümsüzlük kavramından farklı şekilde yerleşik inançların ruh kavrayışından temellendiğini tekrar belirtmekte yarar var.

Bu aşamada Ludwig Feuerbach'ın ölüm ve ölümsüzlük üzerine fikirlerine bakmak gerekli görünüyor: "Eğer ölümden sonra hayat var ise, ölümden önce hayat olamaz; biri diğerini dışlar; şimdiki hayat gelecektekini, gelecekteki de şimdiki hayatı fesheder."[664] Feuerbach'ın Ölüm ve Ölümsüzlük Üzerine adlı metninde verdiği bu ifade, ölümden sonra yaşam meselesiyle kurduğu ilişkiyi ortaya koymak açısından önemlidir. Feuerbach, Kant'tan farklı olarak, ölüm ve ölümsüzlük meselesini -dolayısıyla da ruh ve beden meselesini- doğrudan epistemolojik bir tartışmanın merkezinde ele almaz. Bunun yerine felsefe tarihine ilişkin bir okumayı genel

[661] Kant, age. 2:324
[662] Kant, age. 2:324
[663] Kant, age. 2:351
[664] Feuerbach, Ludwig. *Thoughts on Death and Immortality*, Trans. James A. Massey, University of California Press, 1980, s. 133

Hıristiyan geleneğinin motifleriyle birlikte ele aldığı görülür. "Şuur yaşamın ve ruhun evrensel esintisidir; içine çektiğinde hayata gelir ve bilinçlenirsin; dışarı verdiğinde ise bilinçsizleşir, ölürsün."[665] Feuerbach ruhun özbilincinin kişi olma durumunun mutlak zemini[666] olduğunu ifade ediyor. İnsan bu şekilde kendi kişi olma halinin farkına varır.

Kant'ın ruhun bedenden bağımsız bir unsur olmadığına dair savunusuna yukarıda yer verilmişti. Ancak Kant'ın insanın sahip olduğu iki farklı dünya olarak ortaya koyduğu hayvani ve ruhani alan meselesinin bu savunuya ters düştüğü söylenebilir. Kant bu iki alanın da insanda bulunduğunu ifade eder ve bu iki unsur birlikte insanı meydana getirir. Feuerbach bu noktada Kant ile yakın görüşlere sahiptir.[667] "Ruh hiçbir yerden gelmez; fakat yalnızca bedenden, bedene gelir."[668]

Fakat burada bir yol ayrımına gelinir; Feuerbach'ın görüşleri Kant'tan ayrılır. Her ne kadar bu iki isim de ruhun bedenle ilişkisi konusunda ruhun bedendeki yerinin bu iki unsurun kişiyi meydana getirmesini sağladığı şeklinde bir yargıda bulunuyor olsalar da, Feuerbach'ın yüksek, dünya dışı beden olarak adlandırdığı ruhun bu dünyadaki bedenden başka bir şey olmadığı, fakat bunun sadece fark edilmediği ifadesi[669] oldukça sert bir kırılmaya yol açar. Bu aşamadan itibaren insanı canlandıran ruhun yalnızca insan aracılığıyla insandan daha yüksek bir konuma yerleştirildiği ifadesi güçlenir.[670] Dolayısıyla ruhani alanla kurulan ilişki, ruhun bedenden bağımsız olmasından değil; insanın beden ve ruh kavrayışından kaynaklanmaktadır. Bu durumda ölümsüzlük meselesinin Kant tarafından felsefece kavranışı ve Feuerbach tarafından buna yöneltilebilecek bir itiraz silsilesinin ele alınmasından hareketle ölüm meselesinin arkeolojik ve antropolojik karşılığından yola çıkarak ölüm ve dolayısıyla da ruhun bedenle kurduğu ilişkinin nasıl kavrandığına bakmak yararlı görünmektedir.

[665] Feuerbach, age. s. 116
[666] Feuerbach, age. s. 110
[667] Feuerbach, age. s. 104
[668] Feuerbach, age. s. 100
[669] Feuerbach, age. s. 97
[670] Feuerbach, age. s.14

5.2.2.Ölüm

Çatalhöyük toplumu ele alındığında ölüm olgusunun dini yaşantı içinde önemli bir unsur olduğu görülmektedir. Ritüellerin çoğunlukla ölü gömme ve ata ruhlarıyla kurulan ilişki etrafında şekilleniyor oluşu, tartışmanın önceki bölümünde tarihsel ve toplumsal yansımaları üzerinden baktığımız ritüellerin ölüm ve ölümden sonrası ile ilişkili kısımlarına yönelik bir incelemeyi gerekli kılmaktadır. Bu noktada ise ölü gömme ritüeli olarak cenazeler ortaya çıkar.

"Dinin bütün başlangıçlarında, yaşamın son temel olayı –ölüm- büyük önem taşımaktadır. Ölüm, sözcük anlamından daha fazla olarak öbür dünyaya açılan kapıdır."[671] Bunu hem yaşamsal döngünün bir aşaması olarak hem de bu dünyadaki yaşamın bittiği ve yeni bir dünyada yeni bir yaşamın başladığı an olarak görmek mümkündür. Ancak burada asıl önemli olan buradaki yaşamın bittiğidir. Malinowski, bu gerçeğe vurgu yapmakta, cenaze törenlerindeki uygulamalar ve ölüme ilişkin insan tepkilerini de bu vurgu merkezinde ele almaktadır[672]. Artık hayat bitmiştir, dolayısıyla ölü bu hayatın bitişi ve ölümden sonrası için hazırlanmaktadır. Malinowski devamında, ölünün tören için hazırlanması ve tören sonunda karşılaşacağı uygulamanın da toplumun ölümle kurduğu ilişki tarafından belirlendiğini belirtmektedir. Bu doğrultuda cenazeye katılan kişilerin ölüme karşı gösterdikleri tepkinin de ölümden sonra karşılaşılacak şeylerle ilişkili olduğunu söylemek zor olmayacaktır.

Malinowski, ölünün mumyalanması ya da yakılması[673] uygulamalarının toplumun ölüyle ve ölümle kurduğu ilişkinin göstergesi olduğuna işaret eder. Ölüyle bağ kurma ya da onu unutarak ondan uzaklaşma bu iki uygulamanın temelinde yatan düşünce tutamaklarının yarattığı temel yaklaşımlar olarak görülebilir. Frazer'ın ruh-beden ilişkisi üzerine söyledikleri[674] ve bu iki temel yaklaşım arasında bir bağlantı kurulabilir.

---

[671] Bronislaw Malinowski, *Büyü, Bilim ve Din*. Çev. Saadet Özkal, Kabalcı Yayınevi, 1990 s. 36-37
[672] Malinowski, age. s. 38-39
[673] Malinowski, age. s. 39
[674] James G. Frazer, *Altın Dal: Dinin ve Folklorun Kökeni I*. Çev. Mehmet H. Doğan, Payel Yayınevi, 2004 s. 121

Frazer canlılığın ruhun beden içindeki varlığıyla mümkün olduğuna dair görüşü aktarmaktadır. "Dolayısıyla, ölüm ruhun devamlı yokluğuysa, ona karşı korunmanın yolu, ya ruhun bedenden ayrılmasını önlemek ya da eğer ayrılmışsa onun geriye dönmesini sağlama almaktır."[675] Ölümden sonra bedenin korunmasının bu amaca hizmet ettiğini söylemek zor olmayacaktır ancak bu bizi bedenin ve ruhun tekrar bu dünyada aynı şekilde yaşamına devam edeceği inancına götürmemelidir. Çünkü hem Çatalhöyük örneğinde olduğu gibi hem de Bloch, Malinowski ve Frazer'dan elde edeceğimiz sonuca dayanarak bu hayatta sağlanmış olan ruh-beden birlikteliğinin tekrarlanmayacağı fikrine ulaşmak mümkündür. Ruhlarla kurulan ilişkinin nasıl olacağı ya da bedenin ölümden sonra nasıl bir muameleye maruz kalacağı gibi sorular bir kenara, ruhun aynı bedenle bir kez daha bu dünyada var olamayacağı ön kabulüyle hareket edildiği görülebilir. Dolayısıyla ölümden sonra ruh ve bedenle kurulan ilişkide bu gerçek temelinde hareket edilmekte olduğu söylenebilir.

Ölümle kurulan bu ilişkide hayatın beden için sonlandığı gerçeğiyle karşı karşıya olunmasına rağmen ruhun başka bir dünyada ya da yine bu dünyada başka bir bedende tekrar hayata dönebileceği ihtimali saklıdır. Ruhun ölümsüzlüğüne dair bu yaklaşım da Malinowski'nin dikkat çektiği noktalardan biridir. "Bu yüzden, ölümsüzlük inancı ilkellerin felsefi bir doktrini olmaktan çok derin bir heyecansal dışavurumun din tarafından belli bir biçime sokulmuş halidir."[676]

Böylelikle ölü gömme eyleminin hem toplumsal hem de ruhani yönüne işaret eden çıkarımlara ulaşılmış olunur. Ancak Maurice Bloch'un bu noktada yönelteceği itiraza bakmakta yarar var. Buraya kadar dinî ve ruhanî kelimeleri aynı şeyi karşılamak amacıyla sıkça kullanıldı. Ancak Bloch, burada bir ayrıma gitmemiz gerektiğine işaret ediyor ve *Çatalhöyük'te bir din olmadığını*[677] belirtmektedir. Bloch devamında doğaüstü etkinlikler ve bunlar etrafında şekillenmiş kültürün varlığının, o kültürde bir dinin olması anlamına gelmediğini belirtir. İnanç ve din kavramları arasındaki ilişkiye[678] dikkat çekerek burada bir ayrıma gider.

---

[675] Frazer, age. s. 121
[676] Bronislaw Malinowski, *Büyü, Bilim ve Din*. Çev. Saadet Özkal, Kabalcı Yayınevi, 1990 s. 41
[677] Bloch, Maurice, Is There Religion at Çatalhöyük... or Are There Just Houses? İçinde "*Religion In The Emergence of Civilization: Çatalhöyük As A Case Study*". Ed. Ian Hodder, Cambridge University Press, 2010 s. 161
[678] Bloch, agm. s. 161

Açıktır ki Bloch'un burada işaret ettiği nokta, Çatalhöyük örneğindeki gibi bir ruhani yaşamın din olarak adlandırılmak için yeterli olmadığıdır. Buradan da Bloch'un din olarak günümüzdeki kurumsallaşmış dinleri anladığını düşünmek mümkündür. Bloch bir ölçüde haklıdır; çünkü bugünün kurumsal dinlerine bakarak geçmişe yönelik bir tartışma yürütmek anakronik bir tutum olarak görülebilir. Araştırmanın nesnesi olan zaman dilimi içinde var olmayan bir kavramı o döneme uygulamanın ortaya çıkarabileceği hatalar ihtimal dahilindedir hiç kuşkusuz; fakat ileriki sayfalarda temellendirileceği üzere, din kavramından doğaüstü etmenlerle kurulan bütün ilişki biçimlerini anlıyoruz. Bu nedenle de din kavramı, bu çalışmada bizim için Bloch'un işaret ettiğinden daha geniş bir tanım ve zaman aralığına sahiptir.

Ölüm olgusu ve cenaze ritüellerinin altında yatan dini düşüncenin sosyal hayatla dolanık olduğu düşüncesinden hareketle ölüm olgusunun toplumsal yansımasına dönecek olursak Malinowski'nin ritüellerin kamusal karakterlerine ilişkin açıklamalarına gitmekte yarar vardır. "Çünkü gördüğümüz gibi ölüm, bütün ilkel toplumlarda, bütün topluluğu bir araya gelmeye, ölenle ilgilenmeye ve ona karşı görevleri yerine getirmeye zorlar."[679] (Malinowski, 1990: 50). Bu bir araya gelme durumu, daha önce de belirtildiği gibi, toplumsal birliğin yeniden üretildiği bir olaya işaret etmektedir.

5.2.3.Tanrı ve Totem

Toplumsal birliğin yeniden üretimi, bu yeniden üretimin gerçekleştiği alanların toplumla kurduğu dolanıklık ilişkisi ölçüsünde birtakım yeni kavram ve kurumların oluşmasına sebebiyet verebilir. Tanrı ve totem kavramlarının bunlardan ikisi olduğunu söylemek mümkündür. Jean-Jacques Rousseau'nun ifade ettiği gibi[680] toplumsal birliğin bir yansıması olarak görülebilecek olan bu kavramlar, Çatalhöyük örneğinden yola çıkarak bakıldığında toplumsal birlikteliğin ve toplumun tarihsel bir kimlik olarak varlığının toplumun dönüşümünden bağımsız bir yansıması olarak da görülebilir. Elbette bu kavramların formlarında bir değişim olmadığını söylemek çalışmanın

[679] Bronislaw Malinowski, *Büyü, Bilim ve Din*. Çev. Saadet Özkal, Kabalcı Yayınevi, 1990 s. 50
[680] Rousseau, Jean-Jacques. *Toplum Sözleşmesi.* Çev. Vedat Günyol, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2013, s. 124-125

başından beri vurgulanan dolanıklık ilkesiyle ters düşecektir; ancak bulundukları konum ve onlara yüklenen görev bakımından bu iki kavramın varlıklarını büyük ölçüde koruduğunu söylemek mümkün olabilir.

F. LeRon Shults Tanrı kavramıyla, tek tanrılı dinleri de içine alacak şekilde, doğaüstü unsurlara[681] işaret eder. Dolayısıyla burada Çatalhöyük örneğindeki Neolitik yaşam içinde karşılaştığımız doğaüstü tüm unsurları bu kavram içine dahil etmek mümkün olacaktır. Dolayısıyla bir ritüel nesnesi olmak bakımından atalar kültünün bu kavram içine dahil edilmesi mümkün görünmektedir. van Huyssteen, tarihsel kişinin şeylerle dolanık oluşu fikrinden hareketle Ian Hodder'dan alıntılayarak maddi ve diğer şeylerle kurulan ilişkide onlara bağımlılığın bir doğaüstülüğü gerekli kıldığının görünmekte[682] olduğuna işaret eder. "Ve bu doğaüstülüğün Çatalhöyük'te tarihsel 'ben'in ortaya çıkışında, dinin ve bir doğaüstü anlam düşüncesinin temel rolüne işaret ettiği görülebilir."[683]

Tanrı kavramına yüklenen bu anlamın en net şekilde gözlenebileceği yerlerden birinin Tanrı-kral uygulaması olduğu söylenebilir. Toplumsal birliğin ve kimliğin hem siyasi hem de ruhani bakımdan yansımasını bulduğu bu uygulama dinin sosyal yaşamla dolanık olduğu fikri temelinde olduğu kadar dinin yaşamın devamlılığı için üstlendiği görevde de önemli bir role sahiptir.

Frazer, insanın doğanın işleyişini yönetebileceği inancına sahip[684] olduğunu belirtir. Dolayısıyla din, burada bu müdahalenin bir aracı haline gelmiş olur. Tanrı-kral ise bu noktada toplum adına bu işi üstlenen kişi olarak görülmektedir. Bu durum Tanrı-kralın yalnızca rahiplik görevini yürüten bir yönetici olduğu fikrini verecektir; ancak bir kutsallık kurumu olarak Tanrı-kral, ister bir tanrının vücut bulmuş hali olarak ister doğanın işleyişinde doğaüstü güçleri aracılığıyla söz sahibi olan bir unsur olarak

---

681 Shults, F. LeRon. Excavating Theogonies: Anthropomorphic Promiscuityand Sociographic Prudery in the Neolithic and Now. İçinde "*Religion At Work In A Neolithic Society: Vital Matters*". Ed. Ian Hodder, Cambridge University Press, 2014. s. 60

682 van Huyssteen, J. Wentzel. The Historical Self: Memory and Religion At Çatalhöyük. İçinde "*Religion At Work In A Neolithic Society: Vital Matters*". Ed. Ian Hodder, Cambridge University Press, 2014 s. 122

683 van Huyssteen, agm. s. 122

684 James G. Frazer, *Altın Dal: Dinin ve Folklorun Kökeni I.* Çev. Mehmet H. Doğan, Payel Yayınevi, 2004 s. 13

karşımızda bulunsun, toplumun hem sosyal yaşantısındaki rolü hem de ruhani yaşantısındaki kutsallığı sebebiyle önemli bir rol oynamaktadır. Bu noktada dinin toplum içinde yalnızca gündelik işleyişin ve birliğin sürekliliği için değil, yaşamsal faaliyetler üzerinde belirleyici olan temel doğal dinamikleri kontrol edici özelliği sebebiyle de önemli bir konumda olduğu belirtilebilir. Frazer, doğaüstüyle kurulan ilişkide insanın konumunun dünyanın büyüklüğünün keşfedilmesi ölçüsünde küçüldüğünü[685] belirtmektedir. Bu durum kaçınılmaz olarak karşısındaki doğaya atfettiği güçlerin kendisininkinden çok büyük olduğu yaklaşımını doğuracaktır. Bunun beraberinde getirdiği korku ve güçsüzlük hissi açık bir hiyerarşinin ortaya çıkmasına neden olur. Bu durum Tanrı fikrine yönelik en temel antropolojik açıklama olarak görülebilir. Bu bağlamda Tanrı-kral, bu güç karşısında toplumun hayati bir noktasında yerini alacaktır. "Bu yüzden, hem kendisinin çok dikkatli olması, hem de ona çok dikkat edilmesi gerekir; tüm yaşamı en küçük ayrıntılarına varıncaya kadar öyle ayarlanmalıdır ki, onun istençli ya da istençsiz hiçbir hareketi doğanın yerleşik düzenini bozamasın ya da rahatsız edemesin."[686] Bu yaklaşım Tanrı-kral figürünün tabuya dönüşümünü anlatmaktadır ve bu nedenle Tanrı-kral bir tapınma nesnesi halini almıştır.

Totem kavramı, bu noktada Tanrı veya Tanrı-kral kavramlarıyla birtakım ortaklıklar taşımaktadır. Malinowski, totemler konusunda toplulukların belirli özellikleri bakımından sahip olduğu ortaklıklara[687] işaret etmektedir. "Şu halde iki yanı var totemizmin: O hem bir toplumsal gruplaşma biçimi, hem de inanç ve törenlerden oluşan dini bir sistem."[688] Bu açıklama dinin toplumsal ve toplumsallığıyla bütünleşmiş olan ruhani yanına vurgu yapıyor gibi görünmektedir. Bu noktada totemizmin tanrılı dinlerden tarihsel olarak daha mı önceye ait olduğu yoksa onların içinde onların dünyevi ve sosyal temsili olarak mı bulunduğu sorusunu tartışmayı çalışmanın işleyiş süreci gereği gerekli görünmez; ancak totemizmin ve Tanrı kavramının her iki durumda da –dini unsur olmaktan dolayı- bir ilişki içinde olduğu ortadadır.

[685] Frazer, age. s. 34
[686] Frazer, age. s. 112
[687] Bronislaw Malinowski, *Büyü, Bilim ve Din*. Çev. Saadet Özkal, Kabalcı Yayınevi, 1990 s. 10
[688] Malinowski, age. s. 10

Frazer'ın araştırmasında, toplumların Tanrı kavrayışında bir süreksizlik görmek mümkündür.[689] Bu anlayışa göre Tanrı tüm kudreti ve kutsallığına rağmen sonsuza dek yaşamamaktadır. "Görülmeyen büyük tanrıların böyle öldüğü varsayılırsa, bir insanın etinde ve kanında şeyleşen bir tanrının aynı yazgıdan kaçması beklenemez."[690] Bu anlayışın antropomorfizmin bir sonucu olduğu düşünülebilir kuşkusuz; ancak burada dikkat edilmesi gereken husus, Tanrı'nın ölümüyle birlikte doğanın işleyişinin toplum üzerinde yaratabileceği sonuçlar ve buna ek olarak bir insan olarak Tanrı'nın süreksizliğine karşı toplumun nasıl bir önlem alabileceğidir.

Tanrı-krallara tabu olarak bakılmasını bir önlem olarak görmek mümkün olabilir. Tanrı-krala iyi davranılmasını da içeren birçok tapınma ve iyi niyet göstergesi eylem buna örnek olarak görülebilir. Öyleyse Tanrı-kral toplumun beklentilerini ve ihtiyaçlarını karşılayamıyorsa ne yapılacaktır?

"Tehlike korkunçtur; çünkü eğer doğanın gidişi insan-tanrının yaşamına bağlıysa, onun güçlerinin yavaş yavaş zayıflamasından ve en sonunda ölümle ortadan kalkmasından ne felaketler beklenmez ki?"[691]

Toplumun Tanrı kavramıyla kurduğu ilişkideki hiyerarşik bağ ne kadar kuvvetli olursa olsun, tüm bu ilişki ağının ortaya çıkışında yatan temel sebebin maddi hayatın sağlıklı bir sürekliliğe sahip olması beklentisi olduğu görülmektedir. Bu nedenle de Tanrı'nın güçsüzleşip ölmesi gerçeği, o topluluk için önceden önlem alınması gereken bir olgudur. Frazer bu duruma önlem olarak Tanrı'nın öldürüldüğünü aktarır: "Bu tehlikelerden kurtulmanın bir tek yolu vardır. Tanrı kralın, güçlerinin zayıflamaya başladığı belirtilerini gösterir göstermez öldürülmesi ve ruhunun tehdit edici çürümeyle ciddi bir biçimde bozulmadan önce güçlü kuvvetli bir ardılına aktarılması gerekir."[692] Ancak bu noktada neden Tanrı'nın ölümünün beklenmediği ve ölümünden sonra yerine yeni bir Tanrı'nın geçmediği sorulabilir. İşte tam da burada toplumun doğaüstü dünyası devreye girmektedir. Frazer, Tanrı'nın güçsüzleşerek ya

[689] James G. Frazer, *Altın Dal: Dinin ve Folklorun Kökeni I.* Çev. Mehmet H. Doğan, Payel Yayınevi, 2004 s. 212
[690] Frazer, age. s. 212
[691] Frazer, age. s. 213
[692] Frazer, age. s. 213

da hastalanarak ölmesi durumunda ruhunun kötü doğaüstü güçler tarafından ele geçirilmesi tehlikesine[693] vurgu yapar. Bu durum, gerek sosyal gerekse dini bakımdan toplumun hâlâ merkezi bir yer teşkil ettiğini göstermektedir. İnsanların kendi toplumsal birliği ve kimlik inşasıyla birlikte temel yaşamsal ihtiyaçları üzerinde belirleyici olan doğal süreçleri yönetme ihtiyacına da bir cevap olması amacıyla inşa ettiği din ve Tanrı kavramlarıyla karşı karşıya kalındığını söylemek zor olmayacaktır.

Tanrı'nın öldürülmesi ihtiyacını doğuran şeyin Tanrı'nın ruhunun kötü güçler tarafından ele geçirilmesini engellemek olduğundan bahsedilmişti. Öyleyse bu iyi ve kötü güçlerin insanların günlük yaşantısındaki yeri nedir? İnsanlar bu iyi ve kötü güçlerle nasıl bir ilişki içindedir?

5.2.4.Büyü ve Mit

Dinin doğayla kurulan ilişkide doğanın işleyiş yasaları üzerinde denetim kurma çabasının bir sonucu olarak görülebileceğinden bahsedilmişti. "İlkel insan her şeyden önce pratik nedenlerden ötürü doğa süreçlerini denetimi altına almaya çalışır, bunu da doğrudan doğruya ayinler ve büyü aracılığıyla yapar; bunlar aracılığıyla rüzgârı, fırtınayı, hayvanları ve bitkileri iradesi altına almak ister."[694] Malinowski'nin bu açıklamasından hareketle büyünün dinsel yaşantı içinde sahip olduğu konumu görmek mümkün olacaktır. Burada "ilkel" kavramını kullanmayı uygun bulunmadığımı belirtmekte yarar var. "İlkel" kavramı yalnızca zaman bakımından öncede kalmış olmayı değil, aynı zamanda bu öncede kalmışlıktan kaynaklanan bir az gelişmişliği de içinde barındırdığı için imlediği şeyi ilerlemeci bir tarih kavrayışına sürükleyeceğinden "ilkel" kavramı yerine -doğrudan aktarılacak cümleler haricinde- "evvelî" kavramını kullanmak tercih edilecektir.[*]

Öyleyse büyünün din içindeki merkezi rolü bizi doğa yasalarıyla ilişki kurması bakımından bilimin öncülü olarak toplumlarda var olduğu fikrine götürür mü? Malinowski bu soruya büyü ve bilimin farklı olduğunu göstererek olumsuz bir yanıt

---

[693] Frazer, age. s. 213

[694] Bronislaw Malinowski, *Büyü, Bilim ve Din*. Çev. Saadet Özkal, Kabalcı Yayınevi, 1990 s. 8-9

[*] Bu tercih yalnızca bu çalışmayı değil, bu kavramın kullanımını gerektiren her çalışmayı kapsamaktadır. Çünkü bu yalnızca bir kavramsal değişiklik talebini değil, aynı zamanda bu talebin arkasında yatan bir tarihsel kavrayışı da ortaya koyar.

vermektedir: "Bilim deneyimden doğar, büyü gelenekten türer. Bilim akılla yönlendirilir ve gözlemle düzeltilir, büyü her ikisiyle de ulaşılamayan mistik bir atmosferde var olur. [...]Bilim doğa gücünün kavranması üzerine temellenirken, büyü, çoğu ilkel halkların inandığı, mistik, belli bir gizil gücün tasarımlanmasıyla doğar."[695]

Büyü ve bilim arasındaki ayrımı derinleştirmekte yarar var. Malinowski, bu ayrımı netleştirmek için büyü ve bilim ilişkisinin günlük işleyişine[696] değinir. Büyü hiçbir şekilde, doğa yasaları üzerinde doğrudan bir etki unsuru değil. İnsanlar doğayla kurdukları ilişkide doğanın işleyiş yasalarının ve bu işleyiş yasaları üzerinde belirleyici olan dinamiklerin bilgisine sahiptirler. Büyünün buradaki işlevi, doğa yasalarının işleyişinin herhangi bir beklenmedik kazaya ya da dış müdahaleye uğramamasını sağlamaktır. Dolayısıyla doğa yasalarının işleyişinin keşfi için büyüye başvurulması gibi bir şey söz konusu değildir. Bu işleyişin keşfedilip uygulamada belirleyici bir role sahip olması bilimin işleyişiyle mümkün olurken bu yasaların işlerliğinin sürekliliğini sağlamak amacıyla büyünün devreye girdiği söylenebilir. Bu, Frazer'ın aktardığı güneşi batırmak için taş atma[697] uygulamasından daha karmaşık ilişki ağına işaret eder. Büyü doğanın işleyişiyle doğrudan bağ kurmak amacıyla değil, işleyişin selâmeti için uygulanır. Malinowski'nin verdiği *towosi*[698] örneğinde olduğu gibi büyücü, doğal işleyişle kurulan temasta bir eşlikçi görevi görür.

Büyüye ilişkin bu verilerin büyünün dinle ve bilimle kurduğu ilişkinin ortaya konulması amacına hizmet ettiği söylenebilir. Büyü doğrudan dinsel ve bilimsel süreçlerin kendisi olarak varlığını sürdürmemekle beraber onlarla belirli bir ilişki içinde ve dinle bilimin kültürel olanla bağlarının zayıfladığı bir ortamda kendini belli eder. Büyülerin ruhlarla ne tür bir ilişkisi olduğu sorusuna gelindiğinde ise, *baloma* (Trobriand Adaları'nda, ölülerin ruhlarının en önemli biçimi)[699] örneğinde olduğu gibi hayati önem taşıyan uygulamalar için gerçekleştirilen büyüler ruhlarla kurulması amaçlanan iyi ilişkinin oluşturulmasına yöneliktir.

---

[695] Bronislaw Malinowski, *Büyü, Bilim ve Din*. Çev. Saadet Özkal, Kabalcı Yayınevi, 1990 s. 9
[696] Malinowski, age. s. 18-19
[697] James G. Frazer, *Altın Dal: Dinin ve Folklorun Kökeni I*. Çev. Mehmet H. Doğan, Payel Yayınevi, 2004 s. 27
[698] Bronislaw Malinowski, *Büyü, Bilim ve Din*. Çev. Saadet Özkal, Kabalcı Yayınevi, 1990 s. 184
[699] Malinowski, age. s. 136

Dolayısıyla doğada iyi ve kötü ruhların bir arada bulunması kendini hem Tanrı-kralla kurulan ilişkide hem de büyü faaliyetlerinde göstermektedir. Dolayısıyla dinin ve onunla birlikte gelişen kutsallık kavrayışının temelinde doğa yasalarının yönetilmesi amacının olduğunu tekrar vurgulamak yerinde olacaktır.

Büyü ve din arasındaki ilişkiye farklılıkları ve ortaklıkları üzerinden değinmek, dine ilişkin bir başka unsur olan mitleri de ele almayı gerektirmektedir. "Mit, bir ilkel toplulukta varolduğu haliyle, yani bugünkü biçimiyle, yalnız anlatılan bir öykü değil, yaşayan bir gerçekliktir."[700] Dolayısıyla mitoloji, kültürel bir anlatı olmanın ötesinde, gerçeklikle farklı bir temas kurma biçimi olarak da görülebilir. Yunan düşüncesinden hareketle Werner Jaeger: "Yunanlar ne zaman Tanrısal Olan'ı tecrübe etseler, gözleri hep gerçekliğin üzerinde oluyor ve bütün tecrübeleri bu istikamete yöneliyordu."[701] Mitler -Malinowski'nin ayrımından hareketle- gerçeklikle kurdukları ilişki bakımından doğal olayları açıklama işlevini üstlenirken, içinde kültürel birikim sonucu ortaya çıkan hikayeler barındırması bakımından da toplumun sosyal yapısıyla doğrudan temas halindedir. "İlk insanlar, yıldırım ve şimşek, yıldız kayması, güneş ve ay tutulması gibi meteorolojik olayları izlerken son derece korkmuş ve bunların tanrıların eseri olduğunu düşünmüşlerdir."[702] Bu doğal ve sosyal gerçekliğin hikayesel inşasının devamında da bu yapının korunmasını sağlamak amacıyla ideal bir tanık[703] olarak Tanrı'nın icat edildiğini söylenebilir.

Malinowski mitin işlevlerini şu şekilde açıklar: "Mit ilkeller için işlevi bakımından, bizim, ayinimizde ve etiğimizde yaşayan, inancımızda egemen olan ve davranışımızı yönlendiren kutsal öykülerimizle karşılaştırılabilir."[704] Dolayısıyla mit ve din arasındaki ilişki böylelikle açığa çıkacaktır. Mitlerin doğal ve sosyal gerçeklikle ilişkisi, dinin tarihsel kimlik ve doğayla kurulan ilişkinin bir ürünü olduğu tezi göz önüne alındığında, mit ve din arasında derin bir ilişki olduğu fikrini ortaya çıkartacaktır. Dinin tarihsel ve doğal boyutlarının hikâyeleştirilmiş bir kurgusu olarak görüldüğünde, mitin dinle olan ilişkisi insan kavrayışında sağlam bir yere oturabilir.

[700] Malinowski, age. s. 87
[701] Werner Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi.* Çev. Güneş Ayas, İthaki Yayınları, 2016, s. 233
[702] Jaeger, age. s. 241
[703] Jaeger, age. s.245
[704] Bronislaw Malinowski, Büyü, Bilim ve Din. Çev. Saadet Özkal, Kabalcı Yayınevi, 1990 s. 87

Devamında da mitin büyüyle kurduğu ilişkiye bakmak gerekirse, yukarıda bahsedilen baloma örneğinden hareketle, mitsel bir karakter atfedilmiş ruhlarla ilişkiler kurmak bakımından büyünün mitle iç içe girdiği görülmektedir.

Jaeger, mit büyü ve din arasındaki bu iç içe geçmişliğin Romalı yazar Terenitus Varro'da bulunduğunu[705] söylemektedir. Varro'ya göre teoloji mitsel, siyasal ve doğal olmak üzere üçe ayrılmakta ve toplumun farklı unsurları teolojinin bu farklı boyutlarıyla iş görmektedir. Bunu Malinowski'nin aktardıklarının farklı şekilde bir anlatımı olarak görmek mümkün; ancak Jaeger'in bu üç unsur arasında kurduğu ilişkiye dikkat etmek gerek. "Yunan felsefesi, hakiki doğal teolojidir, zira bizzat hakikatin doğası hakkında rasyonel kavrayışa dayanır; mitsel teolojinin ve devlet teolojisininse doğayla hiçbir ilgisi yoktur, bunlar bütünüyle insan eliyle yaratılmış yapay geleneklerden başka bir şey değildir."[706] Burada Jaeger'ın doğal teolojiyle anlatmak istediği şeyle Malinowski'nin aktardıklarından hareketle ulaşılan şekliyle dinin doğal boyutu arasında bir farklılık olduğu söylenebilir; ancak Jaeger'ın aynı çalışmada Yunan tanrılarına ilişkin aktardıkları iki yaklaşım arasındaki benzerliği ortaya koymaktadır: "Yunan tanrıları dünyanın *içinde* konumlanmışlardır; evrenin en büyük ve en yüce parçaları olan Yeryüzü ve Gökyüzü'nden gelirler ve her şeyi vücuda getiren temel bir güç olarak kendisi de dünyaya ait olan Eros'un kudreti aracılığıyla üremeye devam ederler."[707] Dolayısıyla farklı topluluklara ve farklı dönemlere ait dinsel yaşantının farklı disiplinler tarafından yapılan çözümlemesi temel birtakım ilkeler etrafında şekillenmesi bakımından benzerlik göstermektedir.

5.3.DİNİN SINIRLARI VE YAPISI

Dinin tarihsel ve antropolojik verilere dayanarak yapılacak bir incelemesi, onun ortaya çıkışı sürecinde var olan maddi ve sosyal koşulları analiz etmek bakımından önemlidir. Varsayımsal önermelere dayanmamak için kaçınılmaz bir disiplinlerarası çalışma

[705] Werner Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi.* Çev. Güneş Ayas, İthaki Yayınları, 2016, s. 16
[706] Jaeger, age. s. 17
[707] Jaeger, age. s. 29

gerektiren bu inceleme, bu tez çalışmasında yapılması hedeflenen tartışmayı desteklemek ve ona tarihsel bir altyapı hazırlamak amacıyla gerçekleştirilmiştir.

İncelemenin merkezinde yer alan dolanıklık kavramı, insan ve şey arasındaki ilişkinin kaçınılmaz bir süreklilik içerdiğini ve bu süreklilik esnasında karşılıklı bir dönüşümün insan ve şey arasındaki ilişkinin yoğunluğu ölçüsünde hızlandığını ya da yavaşladığını bildirmesi açısından önemlidir. Bir tarih araştırmasına yaklaşımın yalnızca belirli bir grup maddi buluntu ya da yazılı belgeye bağımlı kalmasının bu dolanıklık ilişkisini ortaya çıkartmaya yeterli olmayacağı da açık olduğundan, bu araştırmada arkeoloji, tarih, antropoloji ve dilbilim gibi disiplinlerden araştırmacıların araştırma sorusuna cevap aramada yardıma çağırılmış olması kaçınılmaz bir hal almıştır.

Bu yaklaşım çerçevesi içinde ele alınan dinin kökeni sorusu bizi dinin, doğal bir varlık olarak insanın verili doğal koşullarla kurduğu ilişkinin sonucunda ortaya çıkmış bir olgu olduğu sonucuna götürmektedir. Jaeger, Hesiodos'un tanrıların bir şekilde meydana gelmiş olduğu varsayımıyla hareket ettiğini[708] aktarır. Bu yaklaşım, oldukça sistematik bir şekilde inşa edilmiş Yunan mitolojisinin bile böyle bir kökensel anlayışla ortaya çıktığına işaret edecektir. "Bütün varoluşu doğaya ve onun karakteristik yasa ve düzenine dayandıran her düşünme şekli, Tanrı inancının bile, insan doğasının kendini çevreleyen dünyayla etkileşiminin ürünü olduğu ve dolayısıyla başlıbaşına doğal bir olgu olarak kabul edilmesi gerektiği noktasına gelmek durumundadır. "[...] Artık tarihsel bir ürün olarak görülen dinin bizzat kendisi, doğa yasalarına tâbi ve gerekli bir şey olarak ortaya çıkar."[709]

Doğal ve sosyal koşullardaki bu karşılıklılık sonucu ortaya çıkmış olan din doğayla kurulan ilişki ve kimlik inşası bakımından belirleyici yer tutan bir unsur olarak kutsallıkla ilişki kurulmasını sağlamış ve bu sürecin devamında dinin doğal unsurların kendisi olarak görülmeye başladığı bir aşamada mitolojinin ortaya çıkışıyla birlikte daha karmaşık bir yapı olarak var olagelmiştir.

[708] Jaeger, age. s.25
[709] Jaeger, age. s. 234-238

Çatalhöyük'teki dini yaşamın incelenmesi amacıyla yürütülen çalışma takip edildiğinde ortaya çıkan, dinin yaşamın temel etmenleriyle kurduğu doğrudan ilişki oldu. Bu soruşturmayı bir koldan tarihsel ve politik olanla, diğer koldan da deneyüstü olanla kurulan ilişkiye ulaştırdı. Ritüeller ve ölü gömmeye ilişkin alışkanlıklar hem yaşamın sürekliliği içinde bir topluluk olarak varolmaya ilişkin bilinci devamlı kılmak için hem de ölüm sonrasıyla bağlantıyı sağlamak için belirleyici öneme sahiptir. Shults'a göre Çatalhöyük'te maddi ve ruhani alan birbiriyle öncelik-sonralık ilişkisine sahip değildir.[710] Buradan hareketle dolanıklık ilkesi de göz önüne alındığında maddi ve ruhani yaşantının birbiri üzerinde doğrudan belirleyiciliğe sahip bir ilişki inşa ettiğini söylemek mümkün olur. Toplumsal birlikteliğin toplumun üyeleri tarafından tekrar tekrar hatırlanması ve bu birlikteliğin sürekliliğini sağlayacak tarihsel-sosyal kimliğin inşası için gerekli olan bir eylemler bütünü olarak ritüeller ve ölülerle kurulan ilişkinin, bir taraftan da toplumsal hayat içinde ortaya çıkarılamayan birtakım duyguların açığa vurulması ve ölüm sonrasında insanı bekleyen şeylere ilişkin merakın ölülerle kurulan bağ sayesinde belirli ölçüde giderilmesi amacına hizmet ettiği söylenebilir.

Dini yaşantının incelenmesinin neden insanın yerleşik halde yaşamaya başladığı dönemle sınırlandığını sormak yerinde olacaktır. Din kavramı içinde toplanan unsurların bir kısmının yerleşik toplumsal yaşamın başlangıcından çok önce ortaya çıkmış olabileceği ve bu nedenle dinin ortaya çıkış koşullarının incelenmesinin de çok daha önceye gidebileceği düşüncesi bir itiraz olarak ortaya çıkabilir. Bu itiraza karşı verilebilecek ilk yanıt din kavramı içinde toplanan unsurların toplumsal yaşam öncesine götürülebilecek olanlarının zaten yerleşik toplumlarda varlığını sürdüren ve toplumsal yerleşik yaşamla kökensel bir ilişkisi bulunmayan dinsel unsurlar olduğudur. Bir açıklama ihtiyacına karşılık geldiği söylenebilecek bu unsurlar insanın yaşamla kurduğu ilişkide karşısına çıkan metafizik problemlerin karşılığı olarak görülebilir. Dolayısıyla bu unsurların tarihsel süreç içinde toplumsal yerleşik yaşama ve bu yeni yaşam modelinin dinsel boyutuna dahil olduğunu söylemek mümkündür.

[710] Shults, F. Leron. Spiritual Entanglement: Transforming Religious Symbols at Çatalhöyük. İçinde "*Religion In The Emergence of Civilization: Çatalhöyük As A Case Study*". Ed. Ian Hodder, Cambridge University Press, 2010 s. 92

İkinci olarak da din kavramının etimolojik kökenine inecek bir takip bu itiraza yönelik daha kapsamlı bir cevabın yolunu hazırlayacaktır. LeRon Shults, *religion* kavramının kökeninin bağlanmak ve sınırlanmakla ilişkili olduğunu öne sürmektedir[711]. Devamında buna dayanak olarak kelimenin kökeninin *re-ligere* olduğunu belirtir. *ligere,* Latince *ligo* kelimesinden edilgen olarak türetilmiştir ve *ligo* kelimesi de İngilizce'de bağlamak eylemine karşılık gelmektedir.[712] *Re-ligere* teriminin bağlanmanın karşılıklı hali olarak ele alınması bizi Shults'un savını doğrulayan bir zemine götürür. Bununla birlikte *ligo* kelimesinden hareketle ulaşılacak noktalar olarak *religo, religio* ve *religiosus* kelimeleri de bağlanmak eyleminin nasıl mistik bir nitelik kazandığı gözlemlenebilmektedir.[713]

J. Wentzel van Huyssteen, Neolitik dönemde din kavramına ilişkin kavrayışta net bir sınır oluşturmaya çalışmayı beklememek gerektiğini[714] savunmaktadırr. Yerleşik topluluk yaşamının başladığı toplumlarda ev, Ian Hodder'a göre *dinin ta kendisidir.*[715] Din kavramının sınırlarının belirsizliği ve Hodder'ın ev vurgusundan hareketle günlük yaşamın kendisinin bir din olduğu çıkarımı, din kavramına yönelik köken soruşturmasıyla birlikte ele alındığında, soruşturmayı dolanıklık ilkesinin hem kavramın hem de kavramın maddi dünyadaki karşılığının içinde halihazırda var olduğu sonucuna ulaştırmaktadır. Yani din hem kavramsal hem de olgusal düzlemde şeylerin iç içe geçmişliğinin açığa çıktığı bir alan olarak da görülebilir. Bu iç içe geçmişliğin içinde ruhani öğelerin yer bulması anlaşılabilir olmakla beraber dinin inanç alanıyla sınırlandırılmasına karşı çıkılır.[716] Bu nedenle de dinsel yaşantının inançları da kapsayacak şekilde farklı birçok unsuru içinde barındırdığı fikrini savunmak yapılan bu inceleme sonucunda daha uygun görülmektedir.

---

[711] Shults, F. LeRon. Spiritual Entanglement: Transforming Religious Symbols at Çatalhöyük. İçinde "*Religion In The Emergence of Civilization: Çatalhöyük As A Case Study*". Ed. Ian Hodder, Cambridge University Press, 2010 s. 77

[712] Pocket Oxford Latin Dictionary. Oxford University Press, 2005

[713] Age. 2005

[714] van Huyssteen, J. Wentzel. Coding the Nonvisible: Epistemic Limitations and Understanding Symbolic Behaviour at Çatalhöyük. İçinde "*Religion In The Emergence of Civilization: Çatalhöyük As A Case Study*". Ed. Ian Hodder, Cambridge University Press, 2010 s. 117

[715] Hodder, Ian. Conclusions and Evaluation. İçinde "*Religion In The Emergence of Civilization: Çatalhöyük As A Case Study*". Ed. Ian Hodder, Cambridge University Press, 2010 s. 345

[716] Hodder, agm. s. 334

Öyleyse dinin maddi dolanıklık alanı içinde ele alınabileceği söylenebilir mi? Burada maddi dolanıklık kavramıyla Ian Hodder'ın şeylerin birbirleriyle kurduğu ilişki ağının işleyiş ilkesi olarak adlandırdığı şekliyle dolanıklığa işaret edilmekte.[717] Din, bu bölümün başından itibaren savunulduğu gibi hem maddi hem ruhani unsurları içinde barındıran bir olgu olarak görülmelidir. Dolayısıyla dini maddi dolanıklık alanının bir parçası halinde ele almak indirgemeci bir tutum olarak görülmeli ve reddedilmelidir. LeRon Shults, Hodder'ın maddi olanı işaret ettiği dolanıklık kavramının sınırlarını genişleterek kavrama *spiritüel dolanıklık*[718] ekiyle bir katkı yapar. Bu kavramsal katkının kavramın alanını genişletmekten çok onun içinde bir ayrıma yol açtığı fikri öne sürülebilir; ancak Shults'un yaptığı kavramsal katkı olası bir maddeci indirgemeciliğin önüne geçmek bakımından önem taşımaktadır.

Dolanıklık ilkesi, genelde şeyler arasındaki karşılıklı dönüştürücü ilişkinin kaçınılmazlığı fikrine ulaştırırken, özelde de yerleşik toplumsal yapılar içindeki dini yaşantının o toplumun verili tüm koşullarıyla doğrudan karşlıklı dönüştürücü bir ilişki içinde olduğu sonucuna varılmasını sağladı. Bununla birlikte dinin öncelikle verili koşulların bir ürünü olarak ele alınması hem kavramsal hem de tarihsel temellendirmeler sonucunda ulaşılan nihai varış noktası oldu. Dinsel yaşamın açığa çıktığı tüm alanlar, toplumsal yaşamın bir parçası olması sebebiyle toplumsal olanla ve böylelikle de politik alanla doğrudan ilişki içindedir. Kavramsal ve olgusal bakımdan doğrudan politik alanın içinde yer alan din, Kant felsefesinde de böyle bir karşılığa sahiptir. Ancak Kant dini tüm politik belirleyiciliğine rağmen insanın ahlâki dünyasının merkezine yerleştirmiştir. Bu nedenle de Kantçı din kavrayışı tarihsel ve antropolojik verilerle örtüşmez. Kant'ın din kavrayışında dolanıklığa yer yoktur. Din varlığını ahlâki dünyaya ve en yüksek yasa koyucu Tanrı'ya borçludur. Ahlâki emirler ve onların ilahi kaynağı olarak kabul edilen Tanrı'nın koşullardan bağımsızlığı, dolanıklığın koşullara bağlı çok yönlü asimetrik dönüştürücülük ilkesiyle örtüşmez. Bundan dolayı Kant'ın din kavrayışının antropolojik ve tarihsel verilerle uyuşmadığı dile getirilebilir. Kant teori ve pratik arasındaki olası uyumsuzluk durumlarında, eğer sorunun kaynağında teorinin uyumsuzluğu varsa, bunun teorinin tamamlanamamış

[717] Bkz. sayfa 152

[718] Shults, F. Leron. Spiritual Entanglement: Transforming Religious Symbols at Çatalhöyük. İçinde "*Religion In The Emergence of Civilization: Çatalhöyük As A Case Study*". Ed. Ian Hodder, Cambridge University Press, 2010 s. 73

olmasından kaynaklandığını[719] ifade eder. Ancak Kant devamında bu durumun ahlâk alanında geçerli olmadığını[720] ifade eder. Dolayısıyla Kant'ın ahlâki ve dolayısıyla dini alan da teori ve pratik arasında bir uyumsuzluk görmediği ve bunun da temelinde ahlâki yasa koyucu Tanrı'nın koşullardan bağımsız düzenleyici bir idea olarak orada durmasının yattığı ifade edilebilir.

[719] TP s. 26
[720] TP s. 43

SONUÇ

Bu çalışmada Kant felsefesi, en somut problemlerinden biri olan din meselesi merkeze alınarak incelendi. Bunun nedeni, dinin ahlâken iyi bir toplum inşası için politika ve ahlâk arasındaki konumu ve bu konumdan kaynaklanan işlevidir. Bununla hedeflenen, Kant'ın din meselesini ele alarak çözmeye çalıştığı sorunun ne olduğu sorusuna cevap aramaktı. Bu amaçla ilk olarak Almanya'nın tarihine ilişkin bir inceleme yürütüldü. Bu doğrultuda ilk olarak Roma dönemine ilişkin yürütülen araştırmada hem dönemin kaynaklarına hem de döneme ilişkin kaynaklara başvurularak *Germania*'nın ortaya çıkış sürecine ışık tutulmaya çalışıldı. Bölgenin geçirdiği politik ve kültürel merhalelerin kısaca incelenmesi ve bu incelemeden ortaya çıkan sonuçlardan hareketle 18. yy. Alman toplumunu şekillendiren koşulların ortaya çıkartılması amaçlandı. Böylelikle Kant'ın içine doğmuş olduğu toplumun politik ve kültürel yapısına ilişkin bir veri altyapısı hazırlanmış oldu. Bu altyapıyı hazırlamanın temel amacı, Kant din meselesi üzerine tartışırken bölgede ne tür bir politik ve kültürel atmosferin etkili olduğu sorusuna cevap vermekti. Buradan hareketle, Kant'ın aslında dönemi için oldukça yakıcı bir problemle hesaplaşmaya giriştiği savının temelleri atılabilecekti.

Buraya kadar anlatılanlardan Kant'ın çağına ilişkin dini bir problemle hesaplaştığı fikri çıkartılabilir; ancak Kant için dinin ne tür bir içeriğe sahip olduğu ve bu içerikten yola çıkarak din aracılığıyla ne tür bir dönüşüm tasarladığı soruları sorulduğu zaman bu çıkarım geçersiz kılınır.

Bu çalışma, Kant'ın din meselesini ele alarak ulaşmaya çalıştığı hedefin politik ve ahlâki birliğe sahip bir topluluk inşası olduğu fikrini öne sürdü ve Kant felsefesini bu tez üzerinden okumayı amaçladı. Çalışmada bu amaçla ilk olarak Kant'ın tarih kavrayışı ele alındı. Çünkü ahlâki bakımdan mükemmelliğin insan için bir ödev olduğu Kant tarafından belirtilmişti ve tarih bu ödevin ödev olarak insan tarafından kavranması ve icra edilmesi süreçlerinden başka bir şey değildi. Böylelikle bu çalışmada ele alınan politik ve ahlâki projenin Kantçı tarih kavrayışı üzerinde bir aşama olduğu sonucu ortaya çıktı. Kantçı tarih kavrayışının, insanın ahlâki yolculuğunu kapsayacak şekilde ele alındığında, antropolojinin insanı ve ebedi barış arasındaki süreci kapsadığı ifade edilebilir. Bu süreç antropolojinin insanından etiğin insanına geçişle başlar; böylelikle insan artık ahlâki yasa koyucu olarak vardır. Bu

tarih kavrayışına göre insanın ahlâki mükemmellik hedefine doğru yürümek gibi bir ödevi bulunduğundan, artık Kant'ın ahlâki yetkinliğe ilişkin fikirlerini kademeli şekilde bu sürecin içine yerleştirmek olanaklı görünmektedir.

Bu süreç içinde aydınlanma önemli bir aşama olarak yer tutar. Kavramın Kant'taki karşılığı insanın ergin olmama durumundan kurtulması olarak görülür; bu durum insanın içinde kendiliğinden oluşur. Anlaşılıyor ki Kant için insan henüz ergin olmama durumundaki bir varlık olarak dünyada bulunur. Bu durumdan kurtulmak insan için olanaklıdır ve bu durum Kant için ahlâki yolculuğun sürmesinin koşuludur.

Ancak tek başına ergin olmama durumundan çıkmak yeterli değildir hiç kuşkusuz. Bu durumda insan ahlâki yasa koyucu olmak bakımından iş görmeye başlamıştır; ancak ergin olmama durumundan kurtulan her insanın ahlâki yasa koyucu olarak var olduğu bir durumu etik doğal durum olarak aktarır Kant. Etik doğal durum herkesin yasa koyucu olarak bulunduğu bir durum olmak bakımından ahlâki ilerlemenin önünde bir engel olarak görülür; bu nedenle de etik sivil durumun ortaya çıkması için bir en yüksek yasa koyucuya ihtiyaç vardır: Tanrı. Kant Tanrı'nın bilgisine ulaşılamayacağını Saf Aklın Eleştirisi'nde çok detaylı bir analizin ardından ortaya koyar. Tanrı ancak ahlâki yasa koyucu olarak ve yasaların kaynağı olduğuna iman edilen bir kavram olarak iş görülebilir durumdadır. Dolayısıyla Tanrı'nın yasa koyuculuğu altında bir etik sivil topluluk inşası etik doğal durumdan çıkışın yolu olarak görülür. Kant bunu Tanrı krallığı olarak ifade eder.

Kant'ın projesi bu aşamaya kadar özetlendiği haliyle birçok sorun barındırır. Bunlardan ilki tarih kavrayışıyla ilgilidir. Kantçı tarih kavrayışı teleolojiktir. Ancak Marx, Engels ve Hodder'ın yardıma çağırılmasıyla tarihin teleolojik bir yapıya sahip olmadığı, hatta Hodder'dan hareketle tüm yerel dolanıklıkların bir ürünü olduğu ortaya koyulmuştur. İkinci olarak, Kant'ın tarih kavrayışını teleolojik yapan amaçlılığın temelinde yatan ahlâk kuramı, ilkelerinin ortaya çıktığı zemin ve koyduğu talepler bakımından koşullardan bağımsız bir evren talep eder. Engels ve Marx bilincin koşullar tarafından şekillendirildiğini, dolayısıyla bilincin ortaya çıkardığı tüm ilkelerin de buradan belirlendiğini ortaya koyar. Bu yalnızca felsefi düzlemde ortaya atılmış bir sav değildir; Hodder ve ekibinin Çatalhöyük'te yürüttüğü çalışmalar tüm

ruhani yaşantının çevresel dolanıklığın belirleniminde olduğunu ortaya koyar. Buradan da koşullardan bağımsız ahlâki ve dini ilkelerinin olanaklı olmadığı sonucuna ulaşılır.

Son olarak Kant'ın projesinin politik ayağına değinmek gerekiyor. Buna göre insanın ahlâki bakımdan mükemmelliğe giden yolculuğunda ona eşlik eden ve aslında başından beri onunla bulunan antropolojinin insanının sahip olduğu bir özellik vardır. Buna göre insan toplumsallaşma eğilimi gösterir, böylelikle de ahlâken iyi ya da kötü olmak artık hem bireysel hem de toplumsal yaşantıda karşılık bulur. Etik doğal durum bu yüzden tehlikelidir; çünkü sürekli toplumsallaşmakta olan insanın bu toplumsal ilişkilerde herkesle birlikte yasa koyucu olarak bulunması, insanın sürekli olarak mücadele içinde olduğu hayvani eğilimlerinin denetim altına alınmaması riskini ortaya çıkartır ve bu durumda da insan hedeflenen yolculuktan sapmış olur. Öyleyse etik sivil duruma geçmek bu yolculuğun selâmeti açısından kaçınılmazdır. Yine Kant'ın tarih ve politikaya ilişkin metinlerinden hareketle ebedi barışa giden yolculukta mevcut politik sistemlerin anayasal cumhuriyete dönüşmesi talep edilmektedir.

Şimdi son olarak, altıncı bölümde Kant'a yöneltilen itirazlardan yola çıkarak koşullardan bağımsız bir ahlâki ilkeler bütününün politik bir organizasyon için köken niteliği taşımasının olanaksız olduğu ifade edilebilir. Bunun nedeni ahlâki ilkelerin belirlendiği yerin üretim ilişkileri olduğu bilgisi. Kant'ın devlet organizasyonunun inşasına ilişkin tartışma spekülatif bir düzlemde sürmüş ve bu nedenle de somut ilişki ağlarının bu organizasyon içindeki rolü ciddiye alınmamıştır. Bu da Kant'ın politik projesinin gerçekleşme olanağını ortadan kaldırmıştır.

Kant, Avrupa'nın politik bakımdan çok keskin dönüşümlere sahne olduğu bir dönemde, 18. yy.'da, ahlâki ve dolayısıyla dini ortaklık üzerinde şekillenen bir politik proje inşa etmiş ve bununla *belki de* hedefi olan Alman siyasi birliğinin sağlanabilmesi yolunda bir adım atmayı hedeflemiştir. Bahsedilen bu hedef bir varsayımdan öteye gitmez; ancak içine doğduğu siyasi ve kültürel atmosfer bu projenin hedefledikleriyle birlikte göz önüne alındığında bu hedefin fikren ortaya çıkmaması için bir engel görülmemektedir. Kant böyle bir hedefe sahip olsun ya da olmasın, ortaya koyduğu proje, iktisadi ilişkilere yönelik herhangi bir tasarımı içermediği için gerçeğe

dönüşmesi olanaksız bir projedir. Çalışmanın tümüne yayılan ve beşinci bölümde son noktası koyulan itirazlar göz önüne alındığında, Kant'ın kendinden önceki metafiziğe yönelttiği *schein* eleştirisini ahlâki ve politik bakımdan Kant'a yöneltiyorum.

KAYNAKÇA

Ameriks, Karl. Kant and the Historical Turn: Philosophy as Critical Interpretation. Oxford University Press, 2006

Anspach, Mark R. *Every Man's House Was His Temple: Mimetic Dynamics in the Transition from Aşıklı Höyük to Çatalhöyük*. İçinde "*Religion, History and Place In The Origin Of Settled Life"*. Ed. Ian Hodder, University Press of Colorado, 2018

Arendt, Hannah. *Kant'ın Siyaset Felsefesi Üzerine Dersler.* Çev. Devrim Sezer & İsmail İlgar, İletişim Yayınları, 2019

Aristotle. *Nichomachean Ethics*, Trans. Roger Crisp, Cambridge University Press, 2004

Bacon, Francis. *Denemeler: Güvenilir Öğütler ya da Meselelerin Özü.* Çev. C. Cengiz Çevik & Melike Çakan. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020, İstanbul

Bloch, Maurice. *Is There Religion at Çatalhöyük... or Are There Just Houses?* İçinde "*Religion In The Emergence of Civilization: Çatalhöyük As A Case Study"*. Ed. Ian Hodder, Cambridge University Press, 2010

Çitil, Ahmet Ayhan. *Kant Okumaları: Birinci Kritik,* Dergâh Yayınları, 2021, İstanbul

Demirovic, Alex. *Hegemonya ve İktidarın Analizi.* Çev. Meral Asa, Felsefelogos Dergisi, Sayı 44: Gramsci II. Fesatoder Yayınları, 2012/1, İstanbul

Engels, Friedrich. *Anti-Dühring*. Eriş Yayınları, 2003

Evans, Richard J. *Tarihin Savunusu.* Çev. Uygur Kocabaşoğlu, İmge Kitabevi, 1999, Ankara

Feuerbach, Ludwig. *The Essence of Christianity*. Trans. George Eliot. Prometheus Books, 1989, New York

Feuerbach, Ludwig. Thoughts on Death and Immortality, Trans. James A. Massey, University of California Press, 1980

Foucault, Michel. *Aydınlanma Nedir?* İçinde: "*Seçme Yazılar-2: Özne ve İktidar."* Çev. Işık Ergüden & Osman Akınhay, Ayrıntı Yayınları, 2014, İstanbul

Frazer, James George. *Altın Dal I-II.* Çev. Mehmet H. Doğan, Payel Yayınevi, 2004, İstanbul

Fulbrook, Mary. *Almanya'nın Kısa Tarihi.* Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, Çev. Sabri Gürses, 2011, İstanbul

Gökberk, Macit. *Kant İle Herder'in Tarih Anlayışları.* Yapı Kredi Yayınları, 2019, İstanbul

Gözkân, H. Bülent. *Kant'ın Transandantal Mantığı*, İçinde: "*Kant'ın Şemsiyesi: Kant'ın Teorik Felsefesi Üzerine Yazılar*", Yapı Kredi Yayınları, 2020, İstanbul

Gözkân, H. Bülent. *Saf Aklın Eleştirisi'nde Ben'in Kuruluşu*, İçinde: "*Kant'ın Şemsiyesi: Kant'ın Teorik Felsefesi Üzerine Yazılar*", Yapı Kredi Yayınları, 2020, İstanbul

Gözkân, H. Bülent. *Saf Aklın Eleştirisi'nde Mantık ve Mantıksal Uzay*, İçinde: "*Kant'ın Şemsiyesi: Kant'ın Teorik Felsefesi Üzerine Yazılar*", Yapı Kredi Yayınları, 2020, İstanbul

Gramsci, Antonio. *Ahlâk Bilimi* İçinde: "*Felsefe ve Politika Sorunları*". Çev. Adnan Cemgil, Payel Yayınları, 1975

Gramsci, Antonio. *Hapishane Defterleri – Cilt 2.* Çev. Barış Baysal, Kalkedon Yayınları, 2012, İstanbul

Gramsci, Antonio. *İnsan Nedir*? İçinde: "*Felsefe ve Politika Sorunları*". Çev. Adnan Cemgil, Payel Yayınları, 1975, İstanbul

Gruen, Erich S. *The Expansion Of The Empire Under Augustus.* İçinde "*The Cambridge Ancient History, Vol. X: The Augustan Empire*". Cambridge University Press, 2006

Gulyga, Arsenij. *Immanuel Kant: His Life and Thought*. Trans. Marijan Despalatovic, Birkhauser Boston Inc. 1987

Habermas, Jürgen. *Doğalcılık ve Din Arasında.* Çev. Ali Nalbant, Yapı Kredi Yayınları, 2012, İstanbul

Heimsoeth, Heinz. *Kant'ın Felsefesi.* Çev. Takiyettin Mengüşoğlu, Doğu Batı Yayınları, 2019, Ankara

Heine, Heinrich. *Almanya'da Din ve Felsefenin Tarihi Üzerine.* Çev. Semih Uçar, Ayrıntı Yayınları, 2017, İstanbul

Hobbes, Thomas. "*Leviathan"*. Çev. Semih Lim, Yapı Kredi Yayınaları, 2013, İstanbul

Hodder, Ian. *Dolanıklık.* Çev. Billur C. Yılmazyiğit, Alfa Basım Yayın, 2014, İstanbul

Hodder, Ian. *Çatalhöyük: Leoparın Öyküsü.* Çev. Dilek Şendil, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2019

van Huyssteen, Wentzel J. *The Historical Self: Memory and Religion At Çatalhöyük*. İçinde "*Religion At Work In A Neolithic Society: Vital Matters"*. Ed. Ian Hodder, Cambridge University Press, 2014

Jaeger, Werner. *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi.* Çev. Güneş Ayas, İthaki Yayınları, 2016, İstanbul

Jaeschke, Walter. *Philosophy of Religion After the Death of God*. İçinde: İçinde: "*Philosophy and Religion in German Idealism".* Ed. William Desmond, Ernst-Otto Onnasch & Paul Cruysberghs. Kluwer Academic Publishers, 2004

Kant, Immanuel. *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi.* Çev. Ioanna Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu, 2015, Ankara

Kant, Immanuel. *An Answer to the Question: What is Enlightenment?*, İçinde: "*Toward Perpetual Peace and Other Writings on Politics, Peace and History*". Trans. David L. Colclasure, Yale University Press, 2006

Kant, Immanuel. *Anthropology Collins*. İçinde: "*Lectures on Anthropology*". Trans. Allen W. Wood. Cambridge University Press, 2012

Kant, Immanuel. *Anthropology Friedlandler*. İçinde: "*Lectures on Anthropology*". Trans. Felicitas Munzel. Cambridge University Press, 2012

Kant, Immanuel. *Anthropology From a Pragmatic Point of View*. Mary J. Gregor & Martinus Nijhoff, Cambridge University Press, 1974

Kant, Immanuel. *Anthropology Parow*. İçinde: "*Lectures on Anthropology*". Trans. Allen W. Wood. Cambridge University Press, 2012

Kant, Immanuel. *Arı Usun Eleştirisi*. Çev. Aziz Yardıml, İdea Yayınevi, 2010, İstanbul

Kant, Immanuel. *Conjectural Beginning of Human History*, İçinde: "*Toward Perpetual Peace and Other Writings on Politics, Peace and History*". Trans. David L. Colclasure, Yale University Press, 2006

Kant, Immanuel. *Critique of the Power Of Judgement*. Trans. Paul Guyer & Eric Matthews, Cambridge University Press, 2002

Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason*, Trans. Paul Guyer & Allen W. Wood, Cambridge University Press, 1998

Kant, Immanuel. *Dreams of a Spirit-Seer*. İçinde: "Theoretical Philosophy 1755-1770". Trans. David Walford & Ralf Meerbote. Cambridge University Press. 1992

Kant, Immanuel. *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*, Çev. Ioanna Kuçuradi & Yusuf Örnek, Türkiye Felsefe Kurumu, 2000, Ankara

Kant, Immanuel. *Idea for a Universal History*, İçinde: "*Toward Perpetual Peace and Other Writings on Politics, Peace and History*". Trans. David L. Colclasure, Yale University Press, 2006

Kant, Immanuel. *Lectures on Philosophical Theology*. Trans. Allen W. Wood & Gertrude M. Clark, Cornell University Press, 1986, New York

Kant, Immanuel. *Logic*, Trans. John Richardson, 1819

Kant, Immanuel. *Opus Postumum*. Trans. Eckart Förster & Michael Rosen, Cambridge University Press, 1998

Kant, Immanuel. *Pratik Aklın Eleştirisi.* Çev. Ioanna Kuçuradi, Ülker Gökberk & Füsun Akatlı, Türkiye Felsefe Kurumu, 2014, Ankara

Kant, Immanuel. *Religion Within the Boundaries of Mere Reason and Other Writings.* Trans. Allen Wood & George Di Giovanni, Cambridge University Press, 1998

Kant, Immanuel. *The Conflict of the Faculties*. İçinde: "Religion and Rational Theology". Trans. Mary J. Gregor & Robert Anchor, Cambridge University Press, 2001

Kant, Immanuel. *The Metaphysics of Morals*, Trans. Mary Gregor, Cambridge University Press, 1991

Kant, Immanuel. *The End of All Things*, İçinde: "Religion and Rational Theology", Trans. Allen W. Wood & George Di Giovanni, Cambridge University Press, 2001

Kant, Immanuel. *Toward Perpetual Peace: A Philosophical Sketch*. İçinde: "*Toward Perpetual Peace and Other Writings on Politics, Peace and History*". Trans. David L. Colclasure, Yale University Press, 2006

Kant, Immanuel. *What Does It Mean To Orient Oneself In Thinking*. İçinde: "*Religion and Rational Theology*", trans. Allen W. Wood, Cambridge University Press, 2001

Kant, Immanuel. *Yaygın Bir Söz Üstüne: Teoride Doğru Olabilir Ama Pratikte İşe Yaramaz,* İçinde: "*Kant Felsefesinin Politik Evreni*". Çev. Hakan Çörekçioğlu, 2021, İstanbul

Kersting, Wolfgang. *Politika, Özgürlük ve Düzen: Kant'ın Politika Felsefesi.* İçinde: *Kant Felsefesinin Politik Evreni.* Çev. Hakan Çörekçioğlu, Ayrıntı Yayınları, 2021, İstanbul.

Kitabı Mukaddes: Eski ve Yeni Ahit. Kitabı Mukaddes Şirketi, 2004, İstanbul

Kuehn, Manfred. *Kant.* Çev. Bülent O. Doğan, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017, İstanbul

Locke, John. *Yönetim Üzerine İkinci İnceleme*. Çev. Fahri Bakırcı, Ebabil Yayınları, 2012, Ankara

Madame de Stael. *Almanya Üzerine.* İş Bankası Kültür Yayınları, Çev. Hasan Aydın Karahasan, 2017, İstanbul

Malinowski, Bronislaw. *Büyü, Bilim ve Din.* Çev. Saadet Özkal, Kabalcı Yayınevi, 1990, İstanbul

Marx, Karl. *1844 El Yazmaları: Ekonomi Politik ve Felsefe*. Çev. Kenan Somer, Eriş Yayınları, 2003

Marx, Karl. *A Contribution to the Critique of Political Economy*, İçinde: "*Marx-Engels Collected Works Vol. 16*", Trans. Salo Ryazanskay

Marx, Karl. *Kapital – Cilt 1*, Çev. Mehmet Selik & Nail Satlıgan, Yordam Kitap, 2011, İstanbul

Marx, Karl. *Louis Bonaparte'ın 18 Brumaire'i.* İçinde: "*Fransız Üçlemesi".* Çev. Erkin Özalp, Yordam Kitap, 2016, İstanbul

Marx, Karl. *Theses on Feuerbach*. İçinde: "*Marx-Engels Collected Works Vol. 5: Marx and Engels 1845-1847*". Trans. W. Lough

Marx, Karl & Engels, Friedrich. *Alman İdeolojisi*, Eriş Yayınları, 2003

Marx, Karl. *Yahudi Sorunu Üzerine.* Çev. Burcu Denizci, Altıkırkbeş Yayın, 2015, İstanbul

Matthews, Wendy. *Creating Settled Life: Micro-Histories of Community, Ritual, and Place—the Central Zagros and Çatalhöyük*. İçinde "*Religion, History and Place In The Origin Of Settled Life"*. Ed. Ian Hodder, University Press of Colorado, 2018

McNeill, William H. *Dünya Tarihi.* İmge Kitabevi, Çev. Alâeddin Şenel, 2004

Moors, Martin. "*Kant on Religion in the Role of Moral Schematism",* İçinde: "*Philosophy and Religion in German Idealism".* Ed. William Desmond, Ernst-Otto Onnasch & Paul Cruysberghs. Kluwer Academic Publishers, 2004

Moran, A. Kate. *Kant's Ethics.* Cambridge University Press, 2022

Nutku, Uluğ. *Yeniçağ Felsefesinde A Priori Problemi.* Doğu Batı Yayınları, 2016, Ankara

Ökten, Kaan H. *Ölüm Kitabı: Ölüm Düşüncesinin Temel Metinleri.* Agora Kitaplığı, 2016, İstanbul

Özbek, Sinan. *İdeoloji Kuramları.* Notos Kitap Yayınevi, 2011, İstanbul

Özbek, Sinan. *İsyankâr Ruh.* Bulut Yayınları, 2000, İstanbul

Özbek, Sinan. *Kant'ın Din Felsefesinde Ortak Ahlâk Sistemi ve Kilise Kavramı*. Cogito Dergisi, Sayı 6-7: Şiddet, Yapı Kredi Yayınları, Kış-Bahar, 1996

Özbek, Sinan. *Pratik Felsefe Yazıları*. Notos Kitap Yayınevi, 2011, İstanbul

Pascal, Blaise. *Düşünceler.* Çev. Devrim Çetinkasap, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020, İstanbul

Platon. *Euthyphron: Dindarlık Üzerine.* Çev. Güvenç Şar. Kabalcı Yayınevi, 2011, İstanbul

Pocket Oxford Latin Dictionary. Ed. James Morwood, Oxford University Press, New York, 2005

Rousseau, Jean-Jacques. *Toplum Sözleşmesi.* Çev. Vedat Günyol, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2013, İstanbul

Rousseau, Jean-Jacques. *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*. Çev. R. Nuri İleri, Say Yayınları, 2013, İstanbul

Rüger, C. *Germany*. İçinde "*The Cambridge Ancient History, Vol. X: The Augustan Empire*". Cambridge University Press, 2006

Schweitzer, Albert. *The Essence of Faith: Philosophy of Religion.* Trans. Kurt F. Leidecker, 1966

Schopenhauer, Arthur. *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*, Çev. A. Onur Aktaş, Doğu Batı Yayınları, 2020, İstanbul

Seneca. *De Providentia: Tanrısal Öngörü.* Çev. Çiğdem Dürüşken, Alfa Basım Yayın, 2019, İstanbul

Shults, F. LeRon. *Excavating Theogonies: Anthropomorphic Promiscuityand Sociographic Prudery in the Neolithic and Now*. İçinde "*Religion At Work In A Neolithic Society: Vital Matters"*. Ed. Ian Hodder, Cambridge University Press, 2014

Shults, F. LeRon. *Spiritual Entanglement: Transforming Religious Symbols at Çatalhöyük*. İçinde "*Religion In The Emergence of Civilization: Çatalhöyük As A Case Study"*. Ed. Ian Hodder, Cambridge University Press, 2010

Shults, F. LeRon ve Wildman, J. Wesley. S*imulating Religious Entanglement and Social Investment in the Neolithic*. İçinde "*Religion*, *History and Place In The Origin Of Settled Life"*. Ed. Ian Hodder, University Press of Colorado, 2018

Tacitus, Cornelius. *Germania*. İçinde "Tacitus: Agricola, Germania, Dialogus". Loeb Classical Library, Trans. M. Hutton & W. Peterson, 1970

Thomas, Peter D. *Gramsci Çağı: Felsefe, Hegemonya, Marksizm.* Çev. İlker Akçay & Ekrem Ekici, Dipnot Yayınları, Ankara, 2013

Todd, Malcolm. *The Germanic Peoples and Germanic Society*. İçinde: "*The Cambridge Ancient History, Vol: XII: The Crisis of Empire*". Cambridge University Press, 2007

Uygur, Nermi. *Kant.* İçinde: "*Güneşle*". Yapı Kredi Yayınları, 1997

Wood, Allen W. *Kant.* Çev. Aliye Kovanlıkaya, Dost Kitabevi, 2009

Wood, Allen W. *Rational Theology, Moral Faith and Religion*. İçinde: "*The Cambridge Companion to Kant*", Ed. Paul Guyer, Cambridge University Press, 1999

Wuerth, Julian (ed). The Cambridge Kant Lexicon, Cambridge University Press, 2021,

Zabcı, Filiz. *Thomas Hobbes: Devlet ya da 'Ölümlü Tanrı'ya Övgü.* İçinde: *Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler*. Ed. Mehmet Ali Ağaoğulları, 2013, İstanbul

ÖZGEÇMİŞ

İlk ve orta öğretimini Kocaeli'de tamamladı. Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi'nde Arkeoloji, Anadolu Üniversitesi'nde ise Uluslararası İlişkiler eğitimi aldı. Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Bölümü'nden 2015 yılında "Thomas Hobbes, John Locke ve Jean-Jacques Rousseau'da Din-İktidar İlişkisi Üzerine Bir Araştırma" başlıklı yüksek lisans teziyle mezun oldu. 2023 yılında Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Bölümü'nde doktorasını tamamladı.