

## Kant'ta Mutluluk-Ahlaklılık İlişkisi

Dr. Lokman Çilingir\*

Abstract.

Relationship Between Happiness and Ethics in Kant

The notion of happiness which was at the center of philosophical thinking in New Age is one of the significant problematics of Kant's ethical philosophy. In contrary to the traditional approaches toward happiness and ethics, Kant finds a synthetical (reel) relation between them and then puts ethics on the plane of pure philosophy by freeing it from the absolute domination of eudaemonism. But the following question has been discussed since Kant: Did this advantage of ethical philosophy happen at the cost of creating a split between sensual and intellectual nature of human being? This paper aims at finding a comprehensive answer to this question.

The starting point of the critical ethics is the idea that ethical reason and principles are completely different from the motivation for reaching happiness and the rules for it. Ethics is a teaching of the way toward happiness and not the happiness itself. Nevertheless, at the peak of Kantian ethics, ethics and happiness come together under the idea of the highest good (summum bonum). For that reason, Kant is charged with establishing an ethical philosophy which is of formal structure in its totality by disregarding human practice on the one hand while inserting the notion of happiness, which he discarded at the outset, to his ethical system under the idea of the highest good on the other.

Key notions: "Happiness-Ethics, Ethical Order, The Highest Good, Formalism".

Yeniçağda felsefi araştırmaların odağında yer alan mutluluk kavramı, Kant'ın ahlak felsefesinin de önemli problem noktalarından birini oluşturur. Mutluluk ile ahlaklılık arasında, o zamana kadar var olan yaklaşımların aksine, sentetik (reel) bir bağlantı kuran Kant, etiği eudämonizmin mutlak hakimiyetinden kurtarıp saf felsefi bir seviyeye kavuşturur. Ancak, ahlak felsefesinin bu kazancı, insan varlığının duysal ve akli doğası arasında bir kopma pahasına mı olmuştur, sorusu Kant'tan bu yana tartışıla gelir.

Kant'ın eleştirel etiğinin çıkış noktasını, ahlaki neden ve ilkeler ile mutluluğa erişme yolundaki güdü ve kuralların bütün bütüne farklı şeyler olduğu düşüncesi oluşturur. Ahlak mutluluktan ziyade, ona nasıl layık olacağımızı gösteren bir öğretilerdir. Buna rağmen bu yaklaşım, tarafsız insanların gözünde bile arzuya değer olan mutluluğu dışarıda bırakmaz, yalnızca ahlaka tabi kılar. Bu çerçevede Kant etiğinin zirvesinde ahlaklılık ile mutluluğun "en yüksek iyi" idesi altında birleştiğini görürüz. Fakat neticede Kant, yazımızda da göreceğimiz gibi, bir yandan insan pratiğini dikkate almamak, böylece de bütünüyle formel yapıya sahip bir ahlak felsefesi oluşturmak, diğer yandan da, tam karşıtı bir iddiayla, en yüksek iyi idesiyle etiğinden tamamıyla uzaklaştırdığı mutluluk kavramını yeniden sistemine katmak yergisinden kurtulamaz.

### a. Kant öncesi mutluluk–ahlaklılık ilişkisine genel bir bakış

Mutluluk ile ahlaklılığın özdeşliği Antik etiğin esasını oluşturur. Bu kanaat temelde iki varsayıma dayanmaktadır. Mutluluk insan için erişilebilirdir ve insan doğası ile ahlaki idealler bağdaştırılabilir<sup>1</sup>. Bu anlamda bütün Antikçağ etikçileri Kant'a göre eudämonisttirler. Çünkü onlar mutluluğu, insanın eğitim ve talim yoluyla elde edebileceği bir durum olarak görmektedirler.

Antik anlayışın her iki istikameti zaman içinde inanırılığını kaybetmeye başlar. Mutluluğun bu dünyada insani çabalarla erişilebilir bir hedef olduğu kanaati ilkin, bir yandan reform hareketleri ve yeniçağın toplumsal ilişkilere verdiği yeni anlam, öteki yandan da Hristiyanlığın insan doğasına dair olumsuz kabulleri ve öteki dünyaya bırakılan mutluluk anlayışıyla yıkılır<sup>2</sup>. Antikçağın aksine,

\* Kırıkkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi

<sup>1</sup> Krş. Baurmann/Kliemt (1992), 112-125.

<sup>2</sup> Geniş bilgi için bkz. Jodl (1930).

Hristiyanlık insan doğasını mahiyet itibariyle bozulmuş ve kötü kabul ettiğinden, erdem veya ahlaki davranış için uygun görmemektedir. Bu nedenle onlara göre ahlakın asıl ödevi, bozulmuş olan insan doğasını her tür kötülükten arındırmak olmalıdır. Eğer mutluluk insani çabalar sonucu elde edilemeyecekse, niçin ahlaki olmak zorundayız, sorusuna Hristiyanlık, ahlaki ödevleri gelecek hayattaki tanrısal yaptırımlara bağlayarak cevap arar.

Kant’a göre ahlaki eylem öteki dünyadaki ödül veya ceza düşüncesine dayandırıldığı ölçüde eudämonist bir karakterden kurtulamaz ve insanın pratik-ahlaki ödevi de Tanrı’yla tesis ettiği ilişkiye bağlı olarak belirlenmeye başlar. Bu durumun doğal sonucu, ahlaki iyinin ilahi bir bağış, buna karşı ahlaki kötü veya ahlaksızlığın tanrıtanımazlık olarak yorumlanmasıdır<sup>3</sup>. Dini ahlak ile doğal ahlak görüşleri arasındaki bu kavga tüm Ortaçağa damgasını vurur.

Hümanizm ve Reformizm’in etkisi altında değişen dünya görüşü ve sosyal şartlar etikçiler ile filozofların kilise ahlakına, Tanrı’nın kudretine olan inançlarını sarsar. Etik, teoloji ve Hristiyan ahlakına karşı bağımsızlığını ilan ederken, çeşitli Hristiyan mezhepleri de bir taraftan kendi varlıklarını korumak için doğal etik, doğal hukuk ve doğal teolojiyle, diğer taraftan da birbirleriyle güç kavgasına girerler. Bu savaş yalnızca yalın entelektüel sahada değil, aynı zamanda toplumsal katmanlar ve çeşitli toplumlar arasında da vuku bulur. Bu durum antik etiğin iyimser bakış tarzını ortadan kaldırdığı gibi, şüphecilik, ferdiyetçilik, özerklik ve özgürlük gibi kavramların da vücut bulmasına zemin hazırlar.

Descartes’tan Kant’a tüm aydınlanma felsefesi, skolastik felsefenin dini-ahlaki anlayışına ve teolojiye dayalı ödev ahlakına karşı durur<sup>4</sup>, her ne kadar yeniçağ metafiziği hala geleneğin etkisi altında olsa da. Her ne kadar diyoruz, çünkü Kant’ta olduğu gibi Tanrı, özgürlük ve ruhun ölümsüzlüğü kavramları, yalnızca “düzenleyici” bir ide olarak alınsalar da, metafiziğin ana temaları olmaya devam ederler.

## **b) Kant’ta mutluluk-ahlaklılık ilişkisi**

Kant’a göre ahlaklılığın kaynağı artık bundan böyle doğa veya toplum düzeninde, Tanrı iradesinde, mutluluk arzusunda veya ahlaki duyguda aranamaz. Çünkü bu tarz bir temellendirme ile ahlakın nesnel, genel geçer bir yapıya kavuşturulması mümkün değildir. Nasıl teorik felsefe *eleştirel* yöntemle dogmatizmin zincirlerinden kurtulmuşsa, ahlaki davranış da güdü ve eğilimlerin belirsizlik ve bağımlılığından kurtarılmalıdır. Böyle bir etik veya Kant’ın tabiriyle “Töreler Metafiziği” saf ve a priori geçerliliği olan kuralların bir sistemi olmak zorundadır. O ampirik olgularla, yani olan şeyle değil, yalnızca, hiçbir zaman gerçekleşip gerçekleşmeyeceğine bakılmaksızın, olması gerekenle ilgilenmelidir. Yine bu etik, tüm dürtü ve eğilimlerimizin doyurulması demek olan mutluluğa, davranışlarımızın ilkesel belirleyeni olması noktasında tümenden karşı olmalıdır.

Kant’ın eleştirel ahlak metafiziğinin temel kabulü, ahlaki neden ve ilkeler ile mutluluğa erişme yolundaki güdü ve kuralların bütün bütüne farklı şeyler olduğu düşüncesidir. Mutluluk, zevk ve fayda doğuran şeyler hiçbir zaman ahlaki davranışın amacı olamazlar. Bu yüzden mutluluk öğretisinin ahlak öğretisinden ayrılması *Pratik Aklın Eleştirisi*’nin ilk ve en önemli ödevidir (Krş. KpV, A 165). Yalnızca akla veya ödevle göre belirlenen ahlaki davranışın temel motivisi de bundan böyle ahlak yasasına *saygı* olacaktır. Ancak Kant, ahlaklılık ile mutluluk arasındaki bu analitik-formel ayrımın, hiçbir şekilde ikisini bir karşı karşıya getirmek olmadığını özellikle vurgular. Önemli olan, ödevin söz konusu olduğu yerde her tür mutluluk isteğinden vazgeçilmesidir. Kant daha *eleştiri* öncesi dönemde ahlaki buyruğu akli bir ilkeye dayandırmak ister.

“Ahlaklılık ilkesi *intellectuale internum*’dur, onu katışıksız, saf akıl vasıtasıyla eylemin kendisinde aramak gerekir. Ahlaklılık, genel geçer özgür irade yasasıyla eylemlerin uyumudur. Ahlaklılık, eylemlerin genel

<sup>3</sup> Bu anlamda Antik etik bütünüyle özerktir, çünkü o ahlaki taleplerin insan aklı tarafından özgür bir şekilde karşılanmasını öngörür.

<sup>4</sup> Krş. *Krüger* (1967), 10f.

kurallarla ilişkisidir [...]. Her zaman ve herkes için geçerli genel kurallarla eylemlerimin uyum sağlama zorunda oluşunu temel alırsam, o zaman eylemlerim ahlak ilkesinden kaynaklanmış olur” (Ethik, 51 f.).

Tüm ahlaki yargıların en yüksek ilkesi akıldadır ve o da pragmatik değil entellektüeldir. Bu yüzden ahlaklılık insani eğilimlerin öznel kuralları üstüne bina edilemez.

Mutluluk kavramı Kant’ta duyular üstü bir boyuta da sahiptir. Bu bağlamda o “gerçek (ahlaki) mutluluğu” “fiziki” veya “ampirik mutluluk”tan ayırt eder. Fiziki mutluluk insanın tüm doğal veya olgusal arzularının tatminiyle ilgili olduğu halde, ahlaki mutluluk anlayış dünyasına ait olup zihnidir. O pratik aklın etkinliğinin var ettiği bir hoşnutluk halidir. Daha sonra Kant, mutluluğun bu farklı şekillerini aynı bir kavramın iki ayrı belirlenimi olarak görür ve “mutluğun içeriği duyusal, formu ise entellektüeldir” (R, 7202) sonucuna varır. Düsing’in de haklı olarak belirttiği gibi, Kant mutluluk kavramını bir yandan Hristiyanlık’taki kutsallık deyiimiyle bağlantılı olarak entellektüel dünyada, diğer yandan da Stoa anlayışına uygun olarak ampirik olmayan bir tarzda, bir kendinden hoşnutluk olarak belirlemek ister<sup>5</sup>.

Her ne kadar Kant altmışlı ve yetmişli yıllarda hala Antik felsefenin etkisi altında olsa da, mutluluk öğretisini kendinden önceki anlayışlarla girmiş olduğu hesaplasmadan hareketle ortaya koyar. İlk önce o Stoacılar ile Epikürosçuları “kendi kendine yeter erdemlilik” kavramı yardımıyla bağdaştırmaya çalışır. Sonrada erdem kavramına “kendinden hoşnut olma” anlamını yükler. Bu aynı zamanda ampirik mutluluğun mümkün olmasının da şartıdır. “İnsanın kendinden hoşnut olabilmesinin nedeni bilinçte bulunur. Orada her tür mutluluğu yakalayabilmenin ve hayat şartlarından bağımsız olarak hoşnut olabilmenin imkanı vardır. İşte bu sonuncusu entellektüel mutluluktur”(R, 7202). Antikçağ anlayışıyla kurulan bu benzerliğe rağmen Kant, ahlaki hoşnutluğu insan mutluluğuyla özdeş kılmayarak kendi bakış tarzını muhafaza eder.

Mutluluk Kant’ta doğanın bize sunduğu her şey olurken, erdem “hiç kimsenin insan olarak kendiliğinden elde edemeyeceği veya sunamayacağı şeydir” (Gemeinspruch, A 220 Anm.). Bizzat saf akıl veya ahlak kanunu bu tür bir mutluluğa layık olmayı talep eder. Böylece erdem, mutluluğa layık olma anlamında, mutluluğa erişmenin en yüksek şartını oluşturur. Fakat bu tür bir erdem, Epikürcülerde olduğu gibi kişinin kendi mutluluğu değil, ahlak yasasının genelliğine paralel olarak “herkesin mutluluğu” (R, 6969)<sup>6</sup> dur.

Kant *eleştiri* öncesi dönemde, yukarıda aktarılan düşüncelerinden de anlaşılabilceği gibi, henüz kendi etik sistemini tam olarak oturtabilmiş değildir. Hatta o ahlaki buyruğu ilk *eleştiri*’sinde “mutlu olmaya layık olacak şekilde eyle” (KrV, B 837 f.) diye tanımlayarak, bir bakıma problemin çözümünü sonraki eserlerine ertelemiştir.

*Törelere Metafizikinin Temellendirilmesi ve Saf Pratik Aklın Eleştirisi*’nde Kant mutluluk ile ahlaklılığı bütünüyle farklı şeyler olarak görmeye başlar. Layık olmanın mutluluğu beraberinde getireceği düşüncesi artık terk edilir. Tüm ampirik ilkeler veya kişinin kendi mutluluğu ahlaki bir temel oluşturmaya elverişli değildir, yani ahlaki bir temellendirme duyusal algılama ve ampirik olayların gözlenmesi neticesinde oluşturulamaz, bu nedenle her tür içeriksel faktör ahlak kurallarından soyutlanmak zorundadır. Böylece geriye, mutluluğu ahlaka uygun davranışın bir neticesi olarak almaktan gayri bir alternatif kalmıyor.

*Temellendirme*’de akıl mutluluğa eriştirici bir araç olmaktan çıkar. Böyle bir amaç için doğal güdü akla nazaran daha uygun görülür. Keza akıl teknik olarak insanı mutluluğa götürücü bir yetenek değildir, çünkü mutluluk her şeyden önce ampirik bir içeriğe sahiptir. Dahası akıl mutluğa ne ölçüde çabalarsa insan o ölçüde ondan uzak kalır. Diğer taraftan ahlaki talepler, mutluluğa dair doğal çaba ile bağdaşmaz. Hiçbir zaman unutulmaması gereken nokta da, insanda var olan *doğal bir eğilimin* (Hang) (GMS, BA 21), aklın kültürleşmesine paralel olarak, bir yandan aklın onca özenle sunduğu saf buyrukları şüpheye düşürmesi, diğer yandan da insani eylemlerin ahlaki düzenini tersine çevirerek,

<sup>5</sup> Krş. Düsing (1971), 11.

<sup>6</sup> Eleştirel dönemde “genel mutluluk” kavramının en yüksek iyi idesinde genel iradenin (istenç) özgürlük üzerine etkisi bağlamında bir anlam taşıdığını görürüz. Bu konuda bkz. Düsing (1971), 19.

egoist arzuların doyurulmasını ahlak kanununa uyumun şartı kılmasıdır<sup>7</sup>. Bu nedenle ahlak yasası her tür duyusallık veya mutluluk<sup>8</sup> ilkesine karşı durmalıdır.

Analitik olarak içeriksel ilkelerle formel ilkelerin birbirinden bu kesin ayrımı haricinde, mutluluğa çabalama arzulama yetisinin zorunlu belirleme nedenidir. Çünkü “mutluluğa muhtaç ve aynı zamanda layık olup, ama buna karşın ondan payını alamamak, her şeye gücü yeten akıl sahibi bir varlığın yetkin iradesiyle [...] bağdaşmaz” (KpV, A 198 f.). Her ne kadar ahlak, belirlenim nedeni olarak herhangi bir amaca muhtaç olmasa da, insan iradesi akıl tarafından sunulan ve onda bütün amaçların belli bir ide altında toplandığı bir son amaca “gereksinim” duyar.

Bu noktada mutluluk kavramının teleolojik bir boyut kazandığı açıktır. Mutluluk, “doğa tarafından belirlenen, ama aynı zamanda insanda ve onun haricinde tüm mümkün amaçları kapsayan bir kavramdır” (KU, B 391)<sup>9</sup>. Böylece “insanın mutluluktan anladığı, ve kendisine ait olan, gerçekte son doğal amacı kıldığı şeydir (özgürlüğün amacı değil)” (KU, B 389). Bu ifadelerden de kolayca anlaşılacağı gibi, akıl sahibi bir varlığın durumu olarak mutluluk, yalnızca onun duyusal güdü ve arzularına değil, iradesinin özgür belirlenimine de tekabül eder.

Netice olarak mutluluğa çabalama, bir yandan doğal bir eğilim görülüp ahlaklılığın kurallarına tabi kılınırken, diğer taraftan da en yüksek iyyinin bir parçası yapılarak, kendi doğal sınırlarını aşmak zorunda bırakılıyor.

### c) Mutlulukla-ahlaklılığın gerçek birlikteliği veya “en yüksek iyi”

Gerçi saf aklın ürünü olan ahlak yasası bize ahlaki eylemlerimiz için biçimsel bir kalıp veriyor, ancak o ahlaki iradeye gerçek bir durumda somut bir istikamet sunmak durumunda değil henüz. İşte Kant bu problemi “en yüksek iyi”yi ahlak yasasının nesnesi yapmakla aşmaya çalışır. En yüksek iyi bu haliyle, “nasıl davranmalıyım?” ve “neyi umabilirim?” sorularına verilen doyurucu bir cevap niteliğindedir.

İlk bakışta en yüksek iyi Kant’ta, “insanın ahlaki eylem ve etkinliklerinin son hedefi”<sup>10</sup> olarak görünür. Ancak biraz daha yakından incelendiğinde, ona dair farklı konseptlerin var olduğunu hemen fark ederiz. Bu çerçevede *Refleksiyonlar* ve *Saf Aklın Eleştirisi*’nde en yüksek iyi ahlaki davranışın yönlendiricisi ve hedefi olurken, bilhassa *Pratik Aklın Eleştirisi*’nde ahlak yasasının gerçekleştirmesi için gerekli olanın ötesinde bir anlam taşımaz<sup>11</sup>.

“En yüksek iyi nedir?” sorusuna felsefe tarihinde genelde, birbirine taban tabana zıt iddiaları dile getiren iki farklı cevap verilmiştir. Onların her biri, ya mutluluğu ya da ahlaklılığı temele alan bir en yüksek iyi oluşturup, buradan da davranışlar için genel geçer bir ilke türetmeye çalışmışlardır. Her ne kadar, Kant’a göre, bu tür bir yöntemle sağlıklı bir neticeye varmak mümkün olmasa da.

Kant ikinci *eleştiri*’nin “Saf Pratik Aklın Diyalektiği” bölümünde en yüksek iyyinin iki farklı anlamına dikkat çekerek problemi analiz etmeye çalışır. Ona göre “en yüksek iyi en üstün (supremum) veya yetkin olan (consummatum) anlamlarına gelebilir. İlki, kendi koşulsuz olan koşul, yani başka bir

<sup>7</sup> Kant’ın “doğal diyalektik” diye adlandırdığı bu durum, ahlaki yargılarımızın ahlak felsefesi veya saf pratik akıl tarafından süzgeçten geçirilmesini zorunlu kılar. Geniş bilgi için bkz. *Çilingir* (1999).

<sup>8</sup> Gerçekte mutluluk kavramı Kant’ta çoğu kez belirgin bir çerçeveye sahip değildir. *Düsing* (1971), *Bien* (1978), *Römpp* (1991), *Paton* (1962) ve *Pleines* (1984) gibi Kant yorumcuları bu belirsizliğin var ettiği problemlere dikkat çekmişlerdir. Örneğin Bien’de, Düsing gibi, Kant’ta iki farklı mutluluktan söz edebileceğini savunur: “Mutluluk kavramı ilkin Aristoteles’te olduğu gibi teleolojik bir yapıya sahiptir, ... ikinci olarak ise mekanik olan, görünüşler üzerine bina edilen bir niteliktedir; ilk bakışta bunlardan hangisinin kastedildiğini anlamak kolay değildir”(XV). Gerçi bu belirsizlik, Kant’ın da belirttiği gibi, mutluluk kavramının ampirik yapısından, ondan bir kavram oluşturmamamızdan, onun aklın değil, arzulama yetisinin bir ürünü olmasından kaynaklanmaktadır.

<sup>9</sup> Bu bağlamda Kant *Temellendirme*’de mutluluk yerine bazen “amaçlar ülkesi” kavramını kullanır (krş. GMS, BA 74 ff.).

<sup>10</sup> *Düsing* (1971), 5.

<sup>11</sup> *Düsing* (1971)’in de haklı olarak vurguladığı gibi, en yüksek iyi’de iki farklı manayı birbirinden ayırt etmek gerekir. O ilkin, şartsız, mutlak şart olarak kavranabilir, bu haliyle en yüksek iyi “mutlak iyi” ile özdeş olur; diğer taraftan o bir değer yargısı niteliğinde görülür, böylece de, diğerleriyle “mukayese edilemeyecek en yüksek değerde” (GMS, BA 3) olan iyidir (5 f.).

şeye tabi olmayan (originarium) dır; ikincisi ise kendi türünden daha büyük bütünün parçası olamayan bütündür (perfectissimum) (KpV, A 198). *Pratik Aklın Eleştirisi*'nin Analitik bölümünde erdem en üstün iyi olduğu kanıtlanmıştı, ancak bu onun aynı zamanda en üstün iyi olduğu anlamına gelmez, çünkü bunun için mutluluk da gereklidir. Dolayısıyla saf pratik aklın zorunlu bir nesnesi olarak en yüksek iyi iki farklı hedefi kapsar: *erdem* (mutluluğa layık olmak) ve *mutluluk*. Ancak en yüksek iyi içindeki sıralamaya dikkat etmek gerekir; erdem en üstün koşul olmasına karşın, mutluluk koşulludur, yani her zaman için ahlak yasasına uygun davranışı gerekli kılar. Bu yüzden mutluluk, aşağıda da göreceğimiz gibi, iradenin belirlenim nedeni değil, yalnızca ahlaki davranışın bir sonucudur.

Fakat, en yüksek iyiyi oluşturan taraflardan mutluluktan neyi anlamamız gerektiği konusunda, yukarıda da kısaca değindiğimiz gibi, tam bir açıklık yoktur. Schwartländer gibi bazı yorumcular, Kant'taki mutluluk kavramından, insanın yalnızca duyusallığı üzerine kurulu talepleri anlaşılmalıdır derken, Brugger ve Düsing gibi düşünürler bu kavramın ahlaki-entellektüel yönüne dikkat çekerler<sup>12</sup>. Ancak kesin olan bir şey var ki, o da mutluluk kavramının Kant'ta, ne yalın duyusal ne de bütünüyle duyusallıktan soyutlanmış bir şekilde değerlendirilebileceğidir. Şimdi, Kant'ta mutluluk kavramına bir açıklık getirebilmek için ikinci bir kavrama, daha doğrusu mutluluğu bir amaç olarak belirleyen irade yetisine bir göz atmak gerekiyor.

İrade (istem), kendi başına bir amaç belirleyen ve belirlenen bu amacın tasavvuru yoluyla duyu dünyasına etki edebilen yetenek olarak, bir hedef tayin etmeksizin düşünülemez. İrade sahibi bir varlık olarak insan, gerek içeriksel ve gerekse genel geçer nesnel amaçlar oluşturmak zorundadır.

Kişinin kendi mutluluğunu ilke edinen pratik kural iradeyi “aşağı arzulama yetisi”ne, ahlak yasası ise “üstün arzulama yetisi”ne (KpV, A 39 f.) bağlı olarak belirler. Bu anlamda ahlak yasası sonlu-akıllı bir varlık olan insanın koşulsuz amacını oluşturur. Ancak ahlak yasası veya şartsız buyruk doğrudan doğruya mutluluğa dair bir amaç projeksiyonu oluşturmak durumunda değildir. Çünkü, Kant'a göre, heteronom (yaderk) ahlak sistemlerinin temel yanılgısı, mutluluğu arzu ve isteklerin temel belirleyeni yapmalarıdır. Buna karşın ahlak yasasında öngörülen belirleme nedeni, doyurulması ahlaki davranışın başarısı olan biricik amaçtır. Buradan hareketle ahlaki amaçların nesnel, genel geçer ve saf irade için gerçekleştirilebilir olması gerekliliği ortaya çıkar ki, bu tür amaçlar da “ferdi mükemmellik” ve “başkalarının mutluluğu”dur. Yukarıda da belirtildiği gibi ahlak yasası iradeye, onun en yüksek ideyi gerçekleştirmeye çabalamasını şart koşarak, somut bir içerik kazandırır. Bu nedenle ahlaki olarak belirlenen iradenin en yüksek amacı, en yüksek iyiyi belli bir dünyada bütün davranışlarımızın son hedefi yapmaktır.

Kant gerek *eleştiri* öncesi gerekse *eleştiri* sonrası, en yüksek iyiye dair Antik öğretilerin bir karşılaştırmasını yaparak kendi görüşünü ortaya koymaya çalışır. Ona göre, Epikür ve Stoalılar mutluluk ile ahlaklılığı en yüksek iyide birleştirmeyi amaçlarlar. Epikür'ün her şeyi bedeni dürtüler üzerine bina etme düşüncesi, insan yargılarını açıklamakta bir ilerleme sayılabilir. Buna karşın Zenon'da ahlaki yargıların nesnel ilkesi aynı zamanda davranışın gerçekleşmesi için öznel dürtüyü oluşturur (krş. R, 6619). Her ne kadar Kant daha ziyade Stoadan yana ağırlık koysa da, Epikürosçu teorisinin doğru taraflarının varlığını da kabul eder.

“Staoacı görüş ahlakın en doğru salt idealidir, ancak somut olarak düşünüldüğünde insan doğasına uygun değildir; insanın belli bir şekilde davranması gerektiği doğrudur, ancak hiçbir zaman o şekilde davranamaması yanlıştır. Epikürosçu ideal ahlakın saf kuralları açısından, ahlak yasası dikkate alındığında yanlıştır, ancak ahlak öğretisi açısından, insan iradesiyle çoğu kez uyuşması nedeniyle doğrudur” (R, 6607).

Ahlaklılık ilkesinin mutluluktan ayrılması, filozofumuza göre, ilkin Hristiyan ahlaki tarafından başatılır.

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

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

<sup>12</sup> Krş. Brugger (1964), 50 f.

“Kyniklerin, Epikürosçuların, Stoalıların ve Hristiyanların ideleri şu şekilde özetlenebilir: Doğallık (doğa yalınlığı), basiret (Klugheit), bilgelik ve kutsallık” (KpV, A 230 Anm.).

*Saf Aklın Eleştirisi*’nde en yüksek iyi “ahlaki dünya” olarak tasvir edilir. Ahlaki dünya, insanın tüm ahlaki taleplerini gerçekleştirmeye çabaladığı bir dünya idesidir.

“Bu [dünya] saf intelligible bir dünya olarak düşünülüyor, çünkü ondan ahlaklılığa mani olan tüm şart (amaç) ve unsurlar ile (insan doğasının tüm zayıflık ve hataları) soyutlanmıştır. Buradan o yalın, ancak mümkün merteye reel olanla uyumlu olabilmek için de pratik ve dolayısıyla da duyu dünyasına etki edebilen ve etmek zorunda olan bir idedir. Böylece ahlaki bir dünya idesi, yalnızca intelligible bir görünün nesnesi olarak değil [...], aynı zamanda duysal dünyada, fakat saf aklın bir nesnesi olarak ve onun pratik kullanımında nesnel bir gerçekliğe sahiptir”(KrV, B 836).

Ahlaki dünya saf aklın bir talebidir. Bu talebin bir anlam taşıması için saf akıl pratik olabilmelidir. Bu ise üç teorik kavramın, yani özgürlük, Tanrı ve ölümsüzlüğün var sayılmasını şart koşar. Bir bakıma, uygun bir etki tasavvur edilmeksizin ahlak yasası bizim için bağlayıcı değildir. Kant’ın tabiriyle, bu kabul olmaksızın “ahlak yasası boş bir kuruntudan ibaret” (KrV, B 839) kalır. Böylece ahlak yasası gerekli etki gücünü en yüksek iyi idesi yardımıyla kazanmaktadır.

*Pratik Aklın Eleştirisi*’nde en yüksek iyi idesi, yukarıda da belirtildiği gibi, ahlak yasasının gerçekleşim aracı olmanın ötesinde bir anlam taşımaz. Artık en yüksek iyi etik bir değerlendirmenin ilkesi olarak değil, fakat, insanın ölümlü-sonlu bir varlık olmasından kaynaklanan “sınırlı ahlaki bilincinin, sonsuza değin bir açılımı”<sup>13</sup> için gereklidir. Bu bağlamda en yüksek iyi “saf pratik aklın şartsız bütünlüğü” (KpV, A 194) olarak düşünülmelidir<sup>14</sup>.

En yüksek iyinin bu dünyadaki etkisi ahlak yasası tarafından belirlenen iradenin zorunlu nesnesidir ve Kant için onu tüm davranışlarımızın son nesnesi yapmak bir ödevdir. En yüksek iyi yalnızca bir güdü olarak değil, aynı zamanda kendi başına amaç belirleme durumunda olan irade için de bir anlam taşır. Ancak bu en yüksek ahlaki amaçta kişinin kendi mutluluğunu da (ahlaki davranışlarımızın sonucu olarak) birlikte düşünmek zorundayız.

*Yargı Gücünün Eleştirisi*’nde en yüksek iyiyi fiziki ve ahlaki teleolojiyle bağlantı içinde görüyoruz<sup>15</sup>. İnsan akıl sahibi bir varlık olarak en yüksek amacı kendinde taşır ve aynı zamanda doğa da son amacını, ahlaki bir varlık olduğu ölçüde insanda bulur. Bu insan, Kant’a göre, “yaratılışın son amacı” (KU, B 399) dır. Burada mutluluğun koşullu bir amaç, insanınsa, ancak ahlaki bir varlık olarak, yaratılışın koşulsuz son amacı olduğu unutulmamalıdır. Yani insanın varoluşsal durumu söz konusu olduğunda “mutluluk, yalnızca bir etki, diğer amaçlarla uygunluğu içerisinde, varlık amaçlarıyla bağlantılı olarak bir amaçtır”(KU, B 400 Anm.). Bu çerçevede en yüksek iyinin imkanı, dünyanın bizzat en yüksek gerçekleşim imkanı anlamına gelir<sup>16</sup>.

Şimdi mutluluk ile ahlaklılığın birlikteliğinin doğurduğu saf pratik aklın diyalektiğini daha yakından inceleyebiliriz.

#### d) Saf pratik aklın çatışması

Kant, aklın teorik kullanımı ile pratik kullanımı arasındaki benzerlikten hareketle, pratik sahada da bir diyalektiğin kaçınılmaz olduğunu söyler. Akıl, “saf pratik akıl olarak, (eğilimler ve doğal ihtiyaçlara dayanan) pratik koşullu olanda koşulsuz olanı; gerçi onu iradeyi belirleyen neden olarak değil, bu neden (ahlak yasasında) verilmiş olduğu zaman bile, saf pratik aklın, *en yüksek iyi* adı altındaki *nesnesinin* koşulsuz tümlüğü olarak arar” (KpV, A 194)<sup>17</sup>. Diyalektik ve saf aklın

<sup>13</sup> Düsing (1971), 28.

<sup>14</sup> Eğer ahlaki davranış, bizim sahip olabileceğimiz herhangi bir nesneye yönelmemişse, saf pratik akıl bir nesne alabilir. Ancak bu noktada ortaya çıkan güçlük, erdem ve ahlaki değerlere uygun bir mutluluğa katılma gerekliliğinin, biz ahlaki sınırlar içinde kaldığımız ve bu talep de *umudun* ötesinde bir anlam taşıdığı sürece, Kant’ın bu zamana kadar ki düşünceleriyle nasıl bağdaştırılabileceğidir.

<sup>15</sup> Bel ki bu noktada hatırlamamız gereken şey, en yüksek iyi idesinin Kant’ta yalnızca ahlaka değil aynı zamanda dine de ait olduğu gerçeğidir (krş. KpV, A 221).

<sup>16</sup> Düsing’e (1971) göre bu varsayımdan hareketle en yüksek iyi idesi yalnızca öznel-pratik bir gerçekliğe sahiptir (38).

<sup>17</sup> Gerek Beck (1974), gerekse Albrecht (1978) ilk *eleştiri* açısından bakıldığında “saf pratik aklın diyalektiği”ni gereksiz görüyorlar, çünkü onlara göre şüpheli yöntem etik sahada kabul edilebilir değildir (krş. KrV, B 453). Albrecht burada cevaplama gücü bir soruyla karşı karşıya kalmaktadır: “niçin saf *pratik* akıl, burada mutlak tümlüğü arıyor ve böylece de

çatışkılarının (Antinomie) *Saf Aklın Eleştirisi*'nde çözüldüğünü düşünen Kant, aynı yöntemle şimdi saf pratik aklın diyalektiğini de çözmeyi dener. Problemin ve Kant'ın önerdiği çözüm yollarının daha iyi kavranabilmesi için, pratik aklın diyalektiğini üç farklı boyutta ele alıp incelemek istiyoruz: İlk antinomik yapısı, ikinci olarak en yüksek iyi, son olarak da postulatlar teorisi boyutunda.

En yüksek iyide saf, koşulsuz amaçların ilkesi ahlaklılık ile koşullu amaçların ilkesi mutluluğun sistematik bir birlikteği amaçlanıyor. Bir bakıma akıl, pratik sahanın tecrübe dünyasında da insan istek ve eylemleri için son bir hedef belirliyor.

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

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

Pratik aklın çatışkısının ilk kısmı ahlaklılığı mutluluk için bir araç kılacağından, Kant'a göre *bütünüyle imkansızdır*. Önermenin ikinci kısmının dile getirdiği iddia, erdemli bir çabamızın mutluluğun nedeni olması gerektiği de ilk etapta mümkün görünmüyor. Çünkü analitik bir bağlantı veya mantıki bir birlikte, diyalektik çatışmayı ortadan kaldırmadığı gibi bir özdeşliğe vardırır. Öbür taraftan erdem ile mutluluk arasında gerçek, sentetik bir bağlantı da ilk bakışta imkansızdır, çünkü erdemli bir yaşantı tarzının mutlu olmak için yeterli olmadığını tecrübelerimizden biliriz. Ortaya çıkan bu çatışkının saf pratik akıl tarafından çözülmesi lazım, yani en yüksek iyiyi ahlaki varlık için buyuran akıl, onun gerçekleşim imkanını da göstermek zorundadır, aksi takdirde imkansız olan bir şeyi buyurmakla kendi kendisiyle çelişkiye düşmüş olur. Çatışkının ortaya konulmasında izlenilen yöntemi belirtmeden önce, onun formüle edilmesinde ortaya çıkan problemlere, belli başlı Kant yorumcularından hareketle kısaca ortay koymak faydalı olacaktır.

Saf pratik aklın çatışkısı teorik sahadaki çatışkılar ile karşılaştırıldığında, önermenin ilk yarısı “tez”, ikinci yarısı da “antitez” olur. Bu benzetmede ortaya çıkan ilk problem, birinci *eleştiri*'den farklı olarak, ikinci *eleştiri*'de verilen çatışkının iki tarafını oluşturan iddiaların birbirleriyle çelişmemesidir. Albrecht'in tabiriyle, “‘tez’de ‘mutluluğa yönelik istek’ten, ‘antitez’de ise yalnızca ‘mutluluk’tan söz ediliyor; mutluluğu, mutluluğa yönelik istekle aynı anlamda yorumlamak mümkün değildir. Erdem, doğrudan mutluluğa neden olmalı, mutluluğa meyle değil. Dahası erdem, ‘mutluluğu etki eden neden’ olarak farklı bir nedeni dile getirirken (erdem yalnızca *conditio sine qua non*-yeter nedendir), buna karşın tezde mutluluk ‘hareket ettiren neden’ olarak erdemlilik maksimlerinin *conditio per cuam*-yalnızca nedenlerinden biridir. Yani neden kavramı her iki önermede özdeş değildir”<sup>18</sup>.

İkinci problem noktası ise, Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nde, tez ve antitezden her birinin “aynı ölçüde geçerli ve zorunlu iddialar” (KrV, B 449) olması gerektiği kabulünün, saf pratik aklın antinomisi için geçerli olmayışdır; çünkü burada, aşağıda da göreceğimiz gibi, çelişik bir önerme ortaya konulmuyor, aksine bütünüyle farklı aşamalarındaki karşıt önermeler dile getiriliyor

Kant tezin “bütünüyle yanlış”, antitezin ise “yalnızca şartlı olarak” yanlış olduğunu söylüyor; çünkü tez saf pratik aklın şartsız ilkesi olarak ahlaklılığı hiç göz önünde bulundurmamakta, aksine erdemliliği mutluluğa bağımlı kılarak, ahlaklılıkla mutluluk arasındaki ilişkiyi tersine çeviriyor<sup>19</sup>.

---

diyalektik bir çatışmaya düşüyor. Bu noktada Kant'ın belirlemelerine bir anlam vermek mümkün görünmüyor, keza onlar, – saf pratik aklın *saf* olmasından öte, bir temellendirme sunamıyorlar. Öyle görünüyor ki Kant, aklın ‘diyalektik’ karakterine o derece inanmış olacak ki, detaylı bir temellendirme olmaksızın da bunun mümkün olabileceğini düşünüyor” (186).

<sup>18</sup> Albrecht (1978), 184. Albrecht'e göre metinde içeriksel olarak bir diyalektiğe rastlamak mümkün değil, bilhassa bu “tez ile antitez arasındaki ilişkide söz konusu değil, belki yalnızca antitezde” (186). Şimdi “ya mutluluk arzusu erdemin maksimlerinin hareket ettirici nedeni, ya da erdemin maksimi mutluluğun etkide bulunan nedenidir” şeklinde dile getirilen antinomiye tekrar bir göz attığımızda, tez ve antitezde erdem ile mutluluk arasında neden-sonuç bağlantısı formunun kullanıldığını görürüz. Ancak tez ile antitez arasında kurulan karşıtlığın, Albrecht'in de haklı olarak belirttiği gibi, içerik açısından değil yüzeysel olduğunu görüyoruz. Çünkü tezde dile getirilen iddia mutluluğa yönelik bir çabayken, antitezde mutluluğun gerçekliği üzerine yargıda bulunuluyor ve doğrudan her şeyin insanın “*arzu ve istemesine uygun olup bittiği*, dünyadaki *durumuna*” (KpV, A 224) işaret ediyor (krş. Albrecht (1978) 96).

<sup>19</sup> Krş. Wimmer (1990), 63.

Beck de benzer bir eleştiri getiriyor. Ona göre tez ve antitez çelişik (kontradiktorisch) bir ilişki içinde bulunmamaktadır ve tüm çatışkı, Schopenhauer'ın tabiriyle, Kant'ın simetri sevgisinin bir eseri olup, yapmacıktır<sup>20</sup>. Beck'e göre saf pratik akıl, pratik olduğu müddetçe herhangi bir iddia ihtiva etmediğinden, ne bir diyalektikten ne de bir kuruntu (Schein) dan söz edebiliriz. "Şayet burada bir kuruntu varsa, bu ahlaklılığa dair teorik spekülasyonlar veya yanılgılarda (Täschung) olur, ahlaki yanılgılarda değil"<sup>21</sup>.

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

"Eskiler mutluluk ve ahlaklılığı koordine edeceklerine, subordinate ediyorlar; eğer her biri iki farklı kısmı oluşturuyorsa, onların araçları farklıdır, bu yüzden de çatışmaya düşüyorlar" (R, 6624).

Epikürosçuların, mutluluğa çabalamanın erdemi doğuracağı kanaati, Kant'a göre kabul edilebilir değildir. Çünkü, mutluluğu arzulama ile erdem arasında nedensel bir bağlantı kurulamaz. Bu yüzden iradeyi belirleyen ilkeler mutluluğa dayandırılmamalı, yoksa ahlak mutlaklık iddiasını kaybeder ve özerkliğini daha fazla muhafaza edemez. Antitez açısından, Stoalılarda olduğu gibi, doğrudan nedensel bir bağlantı da aynı şekilde yanlıştır. Çünkü burada erdem neden, mutluluksa etki olarak iradenin ahlaki değerine, nedenine değil, aksine doğa nedenselliği ilkesine ve fiziki yetilere yöneliyor. Buna rağmen Kant Stoahıların temel düşüncelerini kolayca reddetmez.

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

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

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

### e) Çatışkının çözümü

Pratik aklın kendi kendisiyle "sözde-görünüşteki"(!) (KpV, A 207) çatışmasının postulatlar teorisiyle çözümü ve ona bağlı ortaya çıkan problemleri belirtmeden önce, Kant'ın negatif bir çözüm olarak sunduğu, "kendinden memnun olma" (Selbstzufriedenheit) kavramına kısaca değinmek istiyorum.

Yukarıda da gördüğümüz gibi, Kant fiziki ve ahlaki diye iki farklı mutluluk türünden söz eder. Buradan hareketle o ahlaki mutluluğu "memnunluk" veya "kendinden memnun olma" diye adlandırır. *Reflexiyonlar*'a göre insani mutluluk birbirine denk olmayan iki kaynaktan beslenir: "doğanın sunmuş olduğu şeyden" ve "özgür iradenin niteliği" (R, 7202) olan erdemden. İnsan hayatı, ona göre doğa ve özgürlüğün toplamıdır; ilki *zevk*, ikincisi ise *kıvanç*, *memnunluktur*. Kendinden memnun olma olarak mutluluk, insan hayatının bütününe eşlik eden bir bilinçlilik halidir. Mutluluk, bu bilinç ve kıvanç olmaksızın mümkün değildir. Böylesi genel bir mutluluk, ki onu Kant bazen "anlayış dünyasına ait

<sup>20</sup> Krş. Beck (1974), 229.

<sup>21</sup> Ebd.



mutluluk” (R, 6907) diye de adlandırır, doğal ihtiyaç ve çabaların bir doyumu değil, aksine ahlaklılığın zorunlu neticesidir.

*Pratik Aklın Eleştirisi*’nde kendinden memnun olma, “erdemlilik bilincine zorunlu olarak eşlik eden, mutluluğa analog” (KpV, A 211) bir kavram olarak tanımlanır. Burada Kant kendinden memnun olmayı en yüksek iyi ile bağlantısı içinde ele alıp inceler ve bir bakıma iradenin belirlenimi problemine tekrar geri döner. Kendinden memnun olma böylece, “kişinin kendi varoluşuna özgü olumsuz bir hoşlanması” (KpV, A 211) olur. Hoşnutluk (Wohlfallen) kavramı Kant’ta bir zevk hissi olup, memnunluk konseptiyle tam bir çelişki ihtiva ettiğinden, memnunluk negatif olarak tanımlanıyor. Sonrasında Kant’ın özgürlük ile tat alma arasında bir bağlantı kurduğu görülür.

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

Böylece özgürlük kendinden memnun olmada yalnızca dolaylı, kültürlenmiş bir tada sahip olur. Ancak bu tür bir tat almanın belirsiz bir kendinden memnun olma veya olumsuz bir formülle oluşturulup oluşturulamayacağı su götürür. Her ne kadar saf pratik aklın çatışkısının kendinden memnun olma kavramı ile çözülmeye çalışılması yeterli ve tatminkar olmasa da, bununla en yüksek iyinin en azından insani bir yetenekle, yani özgürlükle gerçekleştirilebileceği gösterilmiş oldu<sup>22</sup>.

Saf pratik aklın çatışkısının, “kendinden memnun olma” kavramı ile aşılmaya çalışılması, belli bir dünyada mutluluk ile ahlaklılık arasında zorunlu bir bağlantıyı kapsamı gereken bir çözüm değildir. Bunun için erdem ile mutluluk arasında aklın ideleri veya kavramları vasıtasıyla sistematik bir birliktelik inşa etmek mecburiyetindeyiz, öyle ki sonuncusu erdemin zorunlu bir neticesi olarak ortaya çıksın.

İmdi, en yüksek iyiyi ahlak yasasının erişilmesi gereken gayesi olarak buyuran saf pratik akıl, onun duyular dünyasındaki gerçekleşiminin imkansızlığının var ettiği çatışkıyı çözmek için, her şeye gücü yeten ve aynı zamanda doğanın varlık sebebi olan bir iradeyi, yani *Tanrının varlığını*, ahlaklılıkla mutluluk arasındaki bağlantının garantörü olarak, duyular dünyasında olmasa da, duyular-üstü, intelligibel (akledilir) bir dünya da, -ki ahlak yasası salt bir belirleme nedeni olarak kişiyi söz konusu dünyanın bir üyesi yapar- *koyutlamak* (postulieren) zorundadır. Kısaca, mutluluğun nedeni olarak erdem duyu değil de akledilir alemde düşünülürse pratik aklın çatışkısı çözülmüş olur; çünkü erdem ile mutluluğun bütünsel birlikteliği duyusal alemdeki bir gerçekleşim olarak düşünülmemiştir. Bu ise ruhun ölümsüzlüğünü koyutlamak anlamına gelir. Çünkü sonsuza değin sürecek bir ilerleme, en yüksek iyinin ilk şartı olan yetkin erdemliliğin sonlu-duyusal varlığın bu dünyadaki yaşantısı boyunca gerçekleşmesi mümkün değildir. Bu nedenle de koyutlanmalıdır. Ahlaki-dini sahada pratik aklın çatışkısı ve onun aklın idelerinin koyutlanmasıyla çözümü, “şayet yapılması gerekeni yaparsam neyi umabilirim?” sorusuna cevap teşkil eder. Böylece koyutlamanın var ettiği “umut” veya “umma”da aklın teorik ve pratik ilgisi birleşmiş olur.

Teorik sahada yalnızca düzenleyici bir kullanıma sahip olan ideler (özgürlük, Tanrı ve ölümsüzlük), aklın pratik kullanımında ahlaki eylemin imkanı için zorunlu olarak koyutlandıklarından nesnel bir gerçekliğe sahip olurlar ve ilk defa, nihai olarak ahlak yasasının doyurulması ihtiyacından kaynaklanan postulatlar vasıtasıyla, pratik çatışmanın bütünüyle ortadan kaldırılması imkanı doğar. Bu imkanla, bir yandan ahlaki-özerk eylem garanti altına alınırken, diğer yandan da inanca sağlam bir zemin bulunmuş olur. Şimdi postulatların saf pratik aklın antinomisinde ne anlama geldiğini daha yakından inceleyebiliriz.

Kant’ın, “ölümsüzlük” ve “Tanrı” ideleri vasıtasıyla asıl aydınlatmaya çalıştığı, ahlaklılık ile mutluluk arasındaki sentetik bağlantı veya birlikteliğin nasıl mümkün olduğu sorusudur. Ruhun ölümsüzlüğü kavramı *Saf Aklın Eleştirisi*’nde bir problem olarak sunulur. Yani onun, teorik akıl için ispatlanması veya reddedilmesi mümkün değildi. Bu konuda “Saf Aklın Paralogismaları” bölümünde savunulan temel fikir şudur: transendental paralogism (Fehlschluss - hatalı sonuç), transendental nedene bağlı yanlış bir kıyas formunun oluşmasıdır. Bu tür bir yanlış akıl yürütme insan zihninde

<sup>22</sup> Römpf (1991), Kant’ta kişinin kendinden hoşnut olma kavramının daha ziyade belli bir bilinçlilik durumuna işaret ettiğini söylüyor (570).

bulunan transendental bir nedene dayandığından, ortaya çıkan Schein (kuruntu) de ancak transendental bir eleştiri ile ortadan kaldırılabilir, her ne kadar transendental Schein kaçınılmaz ve çözümsüz olsa da<sup>23</sup>. Burada asıl problem Kant'a göre, öznenin her tür tecrübeden soyutlanma yeteneğinde yatmaktadır. Yani düşünen varlık, ampirik olarak belirlenen varlığından sıyrılma yeteneğini taşıdığından, hatalı olarak her tür ampiriden soyutlanmış bir oluşa sahip olduğu kanaatine varılır. Soyutlamanın bu saf öznel yeteneği böylece, nesnel olarak oluşturulan bir özle değiştirilmiş olur.

Saf pratik aklın ruhun ölümsüzlüğünü koyutlamasına gelince: Her ne kadar en yüksek iyi ahlaki bir ödev olarak talep ediliyorsa da, yukarıda da belirtildiği gibi, sonlu-akıllı bir varlık için en yüksek iyinin tam bir gerçekleşimi imkansızdır. Çünkü Kant en yüksek iyinin en üstün şartı olan yetkin erdemi, niyetlerin ahlak yasasına tam bir uyumu olarak tanımlıyordu. Oysa bu tür bir uyum, yani “kutsallık” veya “son gaye” sonsuzda yer aldığından, sonlu bir akıl varlığı olan insanın duyular dünyasındaki yaşantısı boyunca gerçekleşme imkanı yoktur. Başka bir deyişle, “son gaye” sonsuzda yer aldığından, insanın kendi hayat akışı içinde ona erişmesi imkansızdır. Bu imkansızlık, ahlak yasasına göre en yüksek iyiyi iradesinin son gayesi yapan ahlaki varlığın “değeri” ile bağdaşmaz. Bu nedenle akıl tarafından buyurulun şeyin mümkün olması, ya da yetkin erdemin (kutsallığın) *sonsuz* giden bir *ilerleme* ile tam bir uyum sağlaması gerekir. “Sonsuza giden bu ilerleme ancak, akıllı varlığın *sonsuz* devam eden *varlığı* ve kişiliğiyle mümkündür (ki bu ruhun ölümsüzlüğüdür)” (KpV, A 220). Gerçi insan hiçbir zaman, “varlığının hiçbir anında” kutsallığa erişemez, ancak ona, yani ahlaki niyetinin en yüksek arınmışlık derecesine doğru sürekli bir yönelim içinde olabilir. Bu postulat Kant'a göre din açısından da önemli bir “yarar” (KpV, A 220) sağlar, çünkü o bizi, bir taraftan ahlaki taleplerin üzerimizdeki etkisini yitirmesinden, diğer taraftan da kutsallığı bayağı tarzda düşünmemiz ve tanrısal mükemmellekle karıştırmamızdan korur. Bir bakıma ruhun ölümsüzlüğü postulatı, ahlaki aklın metafizik-transendental bir talebidir.

Yukarıda da kısaca belirttiğimiz gibi, en yüksek iyinin formüle edilmesinde ortaya çıkan çatışkı (antinomi), ancak ahlaki davranan insan düşünülür (akledilir) dünyanın bir parçası olarak kavranılırsa ortadan kaldırılabilir. “Erdemliliğin mutluluğu var edeceği önermesi” böylece, eğer nedensellik düşünülür bir dünyada düşünülürse *tümüyle yanlış* olmaz. Bu aynı zamanda ahlaklılığın bir doğa nedenselliği değil, aksine özgürlükle varolan bir nedensellik olduğu anlamına gelir.

Şimdi, en yüksek iyiyi özgür irade vasıtasıyla gerçekleştirmek ahlaki bir gereklilik olduğundan, bu tür bir nedenselliği öngören *özgürlük* koyutlanmak zorundadır. Çünkü saf pratik akıl, ahlak yasasının varlık nedeni olan özgürlük olmaksızın iradeyi belirleyemez. O, bilmek ve zorunlu ahlak yasasıyla kanıtlamak durumunda olduğumuz, saf aklın biricik idesidir; başka bir ifadeyle, özgürlüğün realitesi dolaysız bir şekilde ahlak yasasının imkansızlığı şartına bağlı olarak koyutlanırken, diğer iki postulat en yüksek iyinin istemesiyle ahlaki bir gerçeklik kazanmaktadır. Bu demektir ki, Tanrı ve Ölümsüzlük ideleri ancak özgürlük idesi vasıtasıyla objektif bir gerçekliğe kavuşurlar.

İnsan kendini numen alemin bir üyesi olarak kavradığı ve ahlaki varlık olarak saf entellektüel nedenselliğe sahip olduğundan ötürü “niyetin ahlaklılığın nedeni olarak, duyular dünyasında bir etki olan mutlulukla, dolaysız olmasa da, (doğanın akledilir bir yaratıcısı aracılığıyla) dolaylı, ama yine de zorunlu bir ilgisi olması imkansız değildir” (KpV, A 207). Böylece saf pratik akıl, her şeye gücü yeten ahlaki bir varlığı, bu tür bir mutluluğun koruyucusu olarak koyutlar.

Ancak mutluluk, “akıl sahibi bir varlığın varoluşunun bütünlüğü içinde, *her şeyin kendi arzu ve istemesine uygun olup bittiği*, dünyadaki durumu” (KpV, A 207) olarak, doğayla insanın bütün amacının ve istemesinin en temel belirleme nedeninin uyuşmasına bağlıdır. Böyle bir uyumu gerçekleştirmeye sonlu bir varlık olan insanın gücü yetmez.

“Bundan dolayı ahlak yasasında, ahlaklılık ile, dünyanın bir parçası olan, bu yüzden de ona bağımlı olan bir varlığın ahlaklılıkla orantılı mutluluğu arasında zorunlu bir ilgi kurmak için hiçbir neden yoktur. Dünyaya bağımlı olan bu varlık, bu yüzden iradesi aracılığıyla bu doğanın nedeni olamaz ve mutluluğu konusunda doğayı, sırf kendi gücüne dayanarak, kendi pratik ilkeleriyle sürekli bir uyum içine sokamaz” (KpV, A 224 f.).

<sup>23</sup> Diyalektik kavramı *Saf Aklın Eleştirisi*'nde, transendental kuruntunun (Schein) neden olduğu, “saf aklın kanunları arasındaki bir çatışkı (Antinomie)” (KrV, B 434) olarak tanımlanır. Transendental kuruntu, ampirik veya mantıki kuruntudan farklı olarak, doğustandır, yani aklın yapısında bulunmaktadır. Bu yüzden de kaçınılmaz ve bütünüyle ortadan kaldırılamazdır.

Burada dikkat edilmesi gereken nokta, en yüksek iyiyi oluşturan parçalardan ahlaklılığın kendi gücümüz dahilinde kalmasına karşın, mutluluğun onu aşıyor olmasıdır.

En yüksek iyyinin imkanı bu yüzden yalnızca, bir yandan ahlaki iyi niyet talebini karşılayan, diğer yandan da iyi niyete uygun bir nedenselliği doğrudan duyular dünyasında gerçekleyebilen bir varlığın, en üstün neden olarak koyutlanmasıyla mümkündür.

“Öyleyse en yüksek iyi için var sayılması gereken, doğanın en üstün nedeni, *anlama* ve *irade* aracılığıyla doğanın nedeni (bunun sonucu olarak da yaratıcısı olan bir varlık, yani *Tanrı*’dır. Sonuç olarak *en yüksek türetilmiş iyyinin* (en iyi dünyanın) imkansızlığının koyutu, aynı zamanda *en yüksek asli bir iyyinin* gerçekliğinin, yani Tanrının varlığının koyutudur” (KpV, A 225 f.).

Böylece ahlaki bir zorunluluk olarak tüm doğadan farklı olan bir varlık, yani Tanrı koyutlanır. Fakat, Kant’ a göre, bu ahlaki zorunluluk *nesnel*, yani bizzat ödev değil, aksine “*öznel*dir, dolayısıyla bir ihtiyaçtır” (KpV, A 226), çünkü Tanrının varlığının kabulü aklın pratik kullanımının sonucu değildir.

Teorik aklın kanıtlamaya gücünün yetmediği, bütün varlıkların yaratıcısı olan varlık, saf pratik aklın veya ahlak teolojisinin koyutlamasıyla öznel bir ikna gücü kazanıyor. Ancak Kant, bu ahlaki argümanın “bize [Tanrının] varlığına dair nesnel-geçerli bir kanıt sunmayacağını” (KU; B 425 Anm.) ya da inanç şüphecilerine Tanrının var olduğunu kanıtlamayacağını, aksine ancak, eğer bir insan ahlaki bir tutarlılık içinde düşünmek istiyorsa, pratik aklın maksimleri doğrultusunda bu önermeyi kabul etmek zorunda kalacağını söyler. Postulatlar, yalnızca ahlaki bir hayatın şartlarıdır, yani onlar spekülative aklın bilgi yetisine göre geçerli veya anlamlı değildirler. Öyleyse iki noktayı tekrar vurgulamakta fayda var: saf irade veya saf (pratik) aklın haricinde ahlak yasasının yükümlülüğü (Verbindlichkeit) hiçbir şekilde Tanrı düşüncesi üzerine kurulamaz ve mutluluk ile öteki dünyaya ait bir ödül düşüncesi asla ahlaki davranış için güdü olamaz.

En yüksek iyyinin tam bir gerçekleştirm imkanı, yukarıda da belirtildiği gibi, insanın bu dünyadaki yaşantısı boyunca, sonlu bir varlık olması yüzünden mümkün olmadığından ödev sayılamaz ve bu nedenle de insana buyurulamaz. Ortaya çıkan bu problemin çözümünde Silber ve Konhardt’ın Silber ile örtüşen yorumunun anahtar rol oynayabileceğini düşünüyorum.

Silber, en yüksek iyiyi gerçekleştirmek için ahlaki argümanın üç önermesini yeniden düzenler. Buna göre; 1) insan en yüksek iyie bütünüyle erişmek için ahlaki olarak görevlendirilmiştir, 2) insan her ne ile görevlendirilmişse onun mümkün olması gerekmektedir, 3) en yüksek iyyinin sonlu varlık insan için gerçekleşimi realitede imkansızdır<sup>24</sup>. Aynı anda üç önermenin bir arada evetlenmesi mümkün olamayacağına göre Silber, ilk önermenin modifikasyonunu gerekli görür. İkinci varsayımın reddi ise, insanın kendi gücünü aşan şeyi yapmakla sorumlu olduğu anlamına gelir. Buradan Silber şu sonuca varır:

“En yüksek iyyinin zorunluluğu, içkin formuyla kurucu (konstitutiv) kullanımına; transendental formuyla düzenleyici (regülativ) ilke kullanımı için zorunlu şart koşulması veya içkin kurucu ilke olmasına dayanmaktadır”<sup>25</sup>.

“Bonum supremum” (en üstün olan iyi) ile “bonum consummatum” (yetkin olan iyi) arasındaki ayırmadan hareketle Konhardt da benzer bir sonuca varır. Ona göre, en yüksek iyyinin tam bir gerçekleşimi insandan talep edilemez. Buna rağmen “eğer insandan bonum consummatum *talep ediliyorsa*, bu ancak bonum supremum’un gerçekleştirm emri vasıtasıyla mümkündür”<sup>26</sup>.

Biz de, Kant’ın “ide” ve “ideal” ayırımından hareketle aşağıdaki sonuca varabiliriz: en yüksek iyi bir ide olarak ahlaki bir emir, ahlak yasasının bir talebidir, ancak bir “ideal” olarak onun gerçekleşimi söz konusudur. Bu demektir ki, en yüksek iyiyi bir ide olarak gücü yettiği ölçüde buyurmak insan için şartsız bir ödev olurken, onun gerçekleşimi ancak bir ideal olarak umulabilir. Yalnızca bu “umut” veya “umma” Tanrının varlığı postulatını zorunlu kılmakta, yoksa en yüksek iyyinin ahlaki bir ödev olarak zorunlu buyurulduğu değil. Bu aynı zamanda, ahlakın özerkliğini zedelemekten Tanrının varlığını garanti altına almaktır.

<sup>24</sup> Silber (1964), 389.

<sup>25</sup> Ebd. 407.

<sup>26</sup> Konhardt (1979), 226.

## f) Sonuç olarak

Bu bölümde Kant'ın ahlak felsefesini ve özellikle en yüksek iyi teorisini, ona yöneltlen belli başlı eleştiriler ışığında kısaca gözden geçirmek istiyorum. Kant'ın ahlak felsefesine yöneltlen eleştiriler, ki ya ahlak yasasının saflığı ya da mutluluk ile ahlaklılığın birlikteliği üzerinedirler, temelde birbirine zıt iddialar olarak dile getirilmişlerdir. Bunlardan biri sıkça tekrarlanan Rigorismus veya Formalismus yergisidir ve daha ziyade *Törelere Metafiziğinin Temellendirilmesi* ile *Pratik Aklın Eleştirisinin* analitik bölümlerini kapsamaktadır. Diğerisi ise Eudamonizm yergisi olup ikinci *eleştiri*'nin diyalektik bölümü yani en yüksek iyiyle ilgilidir<sup>27</sup>. Her iki eleştiri de, aşağıda göreceğimiz gibi, kanaatimce konuya uygun olmayıp, tek yanlı yargılara dayanmaktadır.

İlk iddia, temelde Kant etiğinin pratiği dikkate almadığı, bu yüzden bütünüyle formel bir yapıya sahip olduğu veya insanın ahlaki zafiyetleri ile onlardan kaynaklanan sosyal ilişkilerini hesaba katmadığı ve dahası, ikircikli bir öğretiye dayanıp, ahlaki dünyayı ampirik olandan bütünüyle soyutladığı yergisini taşımaktadır. Yine onların iddiasına göre, Kant etiğine göre insan ahlaken iyi bir varlık, ancak eğilimlerini ve mutluluğa yönelik çabalarını baskı altına almakla olur.

Eğer Kant felsefesinin tümü göz önünde bulundurulursa, bu yergilerin büyük bir kısmının onun ifadeleriyle uyuşmadığı açık olarak görülür. Kant'ın ısrarla ahlak felsefesini tüm ampirik unsurlardan arındırmaya çalıştığı doğrudur. Ancak ampirik motiflerle ahlaki motiflerin birbirinden bu kesin analitik-yöntemsel ayrımı, hiçbir zaman onların karşı karşıya getirilmesi olarak yorumlanamayacağı, ikinci *eleştiri*'de özellikle vurgulanır. Daha doğrusu saf felsefi bilgi seviyesinde akli ve deneysel ilkelerin birbirinden kesin "ayrımı", aralarındaki insan iradesini belirlemeye yönelik çatışmanın varlığıyla ilgilidir. Bir bakıma saf pratik akıl, mutluluk ile ahlaklılık arasındaki çatışmayı ortadan kaldırmak için, ödev ile eğilim arasındaki ayrımın iradeyi belirleyen nesnel ve öznel nedenlerden kaynaklanan gerçek bir karşıtlık olduğunu söyler. Kant'ın bu yöntemsel-biçimsel ayrımı, iradeyi belirleyen bütün deneysel nedenlerin ahlaktan uzak tutulması ve aklın, ahlaki davranışın dayandığı biricik ilke olması amacına yöneliktir; yani genel ve zorunlu olanı yalnızca akıl belirleyebilir ve ancak ahlak bu sayede belli bir bilimsel yapıya kavuşabilir. Bu bağlamda *koşulsuz buyrukla* verilmek istenen şey, pratikteki karmaşık bir eylemin ilkesi değil, ahlaki davranışlar için şaşmaz bir pusuladır ve o ilk etapta, saf etiğin yasası veya ahlaki yargının ölçüsü olarak şekli ve bağlayıcı bir yapıya sahiptir<sup>28</sup>.

Ancak ahlak yasası, yukarıda da belirtildiği gibi, tarafsız insanların dahi gözünde arzuya değer olan mutluluğu dışarıda bırakmaz, yalnızca ahlaka tabi kılar. Kant asla, Schiller'in iddia ettiği gibi, ahlaki bir varlık eğilim olmaksızın veya bütünüyle eğilim karşıtı davranmak zorundadır, ya da mutluluğa yönelik çaba ta baştan ahlaklılıkla çatışma durumundadır demiyor<sup>29</sup>. Başka bir ifadeyle, bir davranışın ancak ve ancak eğilime karşı olursa ödev olacağı savunulmuyor<sup>30</sup>. Söylenen şey, ödevin eğilimlerden türetilmeyeceği veya kendi mutluluğunu elde etmeye çalışmanın hiçbir zaman ödev olamayacağıdır.

Ancak Kant, "Törelere Metafiziği"nin eleştirel analizinin ve özellikle salt ahlak ilkesinin ampirik olandan bütünüyle ayrılmasının var ettiği güçlüğü farkındadır ve bunu da sürekli olarak hayatın gerçek olaylarını ve somut insanı göz önünde bulundurarak aşmaya çalışır. Gerçi ahlak, Kant'a göre, bir mutluluk öğretisi değildir, lakin bize, mutluluğa nasıl layık olmamız gerektiğini göstermek zorunda olan bir öğretiler. Bu anlamda Kant etiğinin zirvesinde ödev ile eğilimin "en yüksek iyi" idesi altında birleştiğini görürüz. Fakat bu sefer Kant bütünüyle farklı bir yergi ile karşı karşıya kalır.

İkinci yergi, yani Kant'ın en yüksek iyi idesiyle etiğinden tamamıyla uzaklaştırdığı mutluluk kavramını yeniden sistemine dahil etmiş olduğu iddiası, aceleci bir yargı olup, bir davranışın asla eğilim tarafından belirlenemeyeceği gibi, yanlış bir varsayıma dayanmaktadır. Çünkü mutluluk, ahlaki

<sup>27</sup> Kant'ın en yüksek iyi kavramına yönelik eleştiriler için bkz. Homs (1975); Silber (1964), 386-407; Albrecht (1974); Beck (1974); Milz (1988), 481-518; Nisters (1989); Brugger (1964), 50-61.

<sup>28</sup> Körner (1980), "bir ödev kavramına sahip olmamız, onu hayatta doğru kullanmamız anlamına gelmez. Kant'ın teorisinin dile getirdiği biricik talep, eğer ödevle göre eyleyeceksek belli, yalın, tipik şartlar altında nasıl davranmamız gerektiğini bilmemizdir" (108 vd.) derken, muhtemelen yukarıdaki yergiyi göz önünde bulundurmaktadır.

<sup>29</sup> Krş. Schiller, Bd. V, 105-162.

<sup>30</sup> Nisters (1989) bu gerçeğe gönderme yaparak şöyle der: "İyi iradenin Kant'ın eğilim diye adlandırdığı şeyden zorunlu veya paradigmatik tarzda farkı, onların yanyana değil de, karşı karşıya olmaları zorunluymuş gibi yorumlanması, mahiyet itibarıyla imkansız görünüyör" (227).

davranışın bir ilkesi olmasa da, bir başarısı olarak hiçbir zaman Kant'ın ahlak felsefesinden dışlanmamıştır. Bu yüzden mutluluk kavramının, en azından klasik eudämonizm tarzında, Kant sistemine geri döndüğü söylenemez. Kant'ın Garve'nin, mutluluğu hiç dikkate almayan ahlaklılığın insanın biricik gayesi olduğu, şeklindeki itirazına verdiği cevap yukarıda dile getirilen eleştirileri geçersiz kılmaktadır.

“Benim teorime göre ne insanın ahlaklılığı, ne de mutluluğu kendi başlarına *yaratmanın biricik gayesidir*, aksine her ikisinin birliği ve uyuşmasından oluşan, dünyada mümkün olan iyi, yani *en yüksek iyidir*” (Gemeinspruch, A 210)<sup>31</sup>.

Bu bağlamda postulatlar en yüksek iyunin kapsamı dahilindeki mutluluğun sonsuz ve adil garantörleri durumundadırlar<sup>32</sup>, başka bir ifadeyle, yalnızca her şeyi bilen ve mutlak güç sahibi bir varlığa umut bağlamakla, layık olunan mutluluk garanti altına alınmış olur. Saf, yalın bir ahlak teolojisi böylece, yalnızca postulat öğretisi aracılığıyla mümkün oluyor, çünkü “*umut* [...] ilkin ancak dinle başlayabilir” (KpV, A 235).

Görülebileceği gibi, Kant'ın mutluluk anlayışı, eleştirmenlerin aksine, çok yönlüdür. Onun çok yönlülüğü, bir yandan “doğa” diğer taraftan “Tanrı Krallığı”na (Reich) ait olmasından kaynaklanır. Mutluluğun bu özelliği, onu insanın kendi gücü dahilinde gerçekleştirebilmesine engeldir. Ancak bu zorluk Tanrı kavramını, saf pratik aklın bir postulatı olarak ahlak öğretilerine dahil etmeyi zorunlu kılar ve böylece de, ampirik ve düşünülür dünya arasındaki çelişkinin ortadan kaldırılması mümkün olur.

Aslında biz Kant'ın eleştirel sistemini, dolayısıyla onun analitik-didaktik yöntemini ve özellikle doğa ve aklın diyalektik çatışma dahilindeki amaçsal gelişimini göz önünde bulundurmada, ne pratik aklın diyalektiğinden, ne de postulatlar öğretilerinden kaynaklanan sorulara mantıklı bir cevap bulabiliriz.

Kant'a göre doğanın kendi içinde barındırdığı gaye, kendinde amaç veya son gaye ancak şartsız-kendinde amaçlar belirlemeye yetenekli akıl sahibi bir varlık olabilir. Buradan en yüksek doğa amacı, –ki biz onu doğaya, dolayısıyla da insana atfediyoruz– ancak ahlaki bir varlığın ortaya çıkışı ve kendinde amaç olan bu varlıkların tümünün, ahlak yasasına tabi olarak oluşturacakları bir *Krallıktır*. Amaçların sistematik birliği ancak bir *son amaç*, *son gaye* idesiyle mümkün olur. Bir başka ifadeyle, pratik akıl veya “özgürlüğümüzü kullanmanın biçimsel akıl koşulu” (KU, B 423) olarak ahlak yasası, amaçların sistematik birlikteliğini en yüksek iyi kavramı aracılığıyla gerçekleştirir. Bu ise, en yüksek iyunin birbiriyle çatışan taraflarının, yani akıl (ahlaklılık) ve doğa (mutluluk) nın, sentetik a priori bir form içinde birleşmesi anlamına gelir, yani eğer biz tüm amaçların tam bir birlikteliğini (kendinde amaç olarak ahlaklılık ve şartlı amaç olarak mutluluk) gerçekleştirmek istiyorsak, onların her birini muhafaza etmek durumundayız.

Nihayet bu zamana kadar ertelenmiş olan soruya, yani saf pratik aklın çatışmasının postulatlar aracılığıyla çözülüp çözülmediği sorusuna gelince: bilindiği gibi Kant saf pratik aklın çatışmasını, teorik sahadaki özgürlük çatışmasıyla (üçüncü çatışkı) kurmuş olduğu paralellikten hareketle çözmeye çalışmış<sup>33</sup>. Çünkü yalnızca söz konusu çözüm, yani ahlaki davranan insanın aynı zamanda düşünülür dünyanın bir parçası olarak kavranması, mutluluk ve ahlaklılığın birlikte düşünülebilmesini garanti edebilir. Ancak pratik çatışmanın postulatlar vasıtasıyla bu eleştirel çözümü, yukarıda da belirtildiği gibi, onun aynı zamanda bütünüyle ortadan kaldırıldığı anlamına gelmez. Çünkü Tanrının varlığı, erdemliliğe layık mutluluğu ve dolayısıyla da çatışmanın kaldırılması *umudunu* yalnızca bir “ideal” olarak sunuyor, “ide” olarak değil. İde olarak Tanrı postulatı ummaya ve dolayısıyla da pratik çatışmanın kaldırılmasına ait değildir, yani en yüksek iyi ide olarak bir ahlaki buyruk, ahlak yasasının bir isteği olabilir, buna karşın bir ideal olarak onun gerçekleşmesi söz konusudur. Bu demektir ki, insan için en yüksek iyiyi gücü ölçüsünde talep etmek kesin bir buyruk iken, onun gerçekleşmesi bir ideal olarak yalnızca umulabilir.

<sup>31</sup> İtaliyler tarafımdan yapılmıştır. Bu çerçevede *Römpp* (1991), Kant'ın mutluluk öğretisini şu şekilde yorumlar: “Bilinçli bir varlık bizzat mutluluk için mutluluğa, ancak bütünüyle, mutluluk çabasıyla bağımsız olarak davranma yeteneğine sahip olursa yönelebilir; bu şekilde o, iradesinin özerkliğinde bilinçli özgürlüğünü kanıtlar, yalnızca bu durum ona dünyayı kendi mutluluğu perspektifinden gözlemleme ikanı verir. Bu nedenle yalnızca bilinçli ve ahlaki eyleme yetenekli insanlar için, o kendi mutluluğunu kazandı denilebilir” (572).

<sup>32</sup> *Wimmer* (1990)'e göre ferdi mutluluk tasavvurunun bu şekilde formüle edilmesi insanın ona, insan varlığının son gayesiymiş gibi yönelmesi sorumluluğunu doğurur (38).

<sup>33</sup> Kant'ın kurmuş olduğu bu paralellige itirazlar hakkında bkz. *Beck* (1974); *Albrecht* (1978).

Ruhun ölümsüzlüğü postulatı da bu çerçevede değerlendirilmelidir. Çünkü mutluluk ile ahlaklılığın gerçek birlikteliği, onların sonsuza değin sürecek tam bir gerçekleşimini şart koşar. Sonsuza değin sürecek bir ilerleme var sayıldığı sürece de, Kant'ın iddiasının tersine, pratik kuruntu (Schein) yürürlükte kalacaktır<sup>34</sup>, bir başka ifadeyle, tüm gerçek çatışkılar gibi pratik çatışkı da bütünüyle ortadan kaldırılamaz.

### Kaynakça:

#### I.

Kant'ın eserleri, Wilhelm Weischedel tarafından 1983 yılında yapılan (ilk baskı 1964) on bantlık özel baskıya göre alıntılanmıştır. Yine Kant'ın eserleri orijinal baskı, başlık ve sayfa numaralarıyla birlikte metin içerisinde kısaltılarak verilmiştir. Örneğin, *Saf Aklın Eleştirisi* (KrV, B 350) şeklinde kısaltılmıştır.

R: Reflexionen (Akademie Ausgabe), Bd. XIV ff.

Ethik: Eine Vorlesung über Ethik, Hrsg. v. G. Gerhardt, Frankfurt 1990.

De mundi: De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis 1770.

KrV: Kritik der reinen Vernunft (A: 1781/B: 1787).

GMS: [Grundlegungsschrift] Grundlegung zur Metaphysik der Sitten 1785.

KpV: Kritik der praktischen Vernunft 1788.

KU: Kritik der Urteilskraft 1790.

Gemeinspruch: Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis 1793.

MS-T: Die Metaphysik der Sitten-Tugendlehre 1797.

#### II.

Albrecht, M.: Kants Antinomie der praktischen Vernunft, Hildesheim/New York 1978.

Bauermann, M./Kliemt, H. (Hrsg.): Glück und Moral, Stuttgart 1992.

Beck, L. W.: Kants 'Kritik der praktischen Vernunft'. Ein Kommentar, München 1974.

Bien, G.: Die Frage nach dem Glück, Stuttgart/Bad Cannstatt 1978

Brugger, W.: "Kant und das höchste Gut", in: Zeitschrift für philosophische Forschung 18, S. 50-61, 1964.

Çilingir, L.: "Kant'ta Pratik Aklın Doğal Diyalektiği", Felsefe Dünyası, Sayı: 32, Ankara 2000.

Delekat, F.: Immanuel Kant. Historisch-kritische Interpretation der Hauptschriften, Heidelberg 1969.

Düsing, K.: "Das Problem des höchsten Gutes in Kants praktischer Philosophie", in: Kant-Studien 62, S. 5-42.

Hörsi, H.: Vernunft und Realität in der Ethik Kants, Diss. Frankfurt/M. 1975.

Jodl, F.: Geschichte der Ethik als philosophischer Wissenschaft, Stuttgart 1930.

Konhardt, K.: Die Einheit der Vernunft. Zum Verhältnis von theoretischer und praktischer Vernunft in der Philosophie Immanuel Kants, Königstein 1979.

Körner, S.: Kant, Göttingen 1980.

Krüger, G.: Philosophie und Moral in der Kantischen Ethik, Tübingen 1967.

Milz, B.: "Dialektik der Vernunft in ihrem praktischen Gebrauch und Religionsphilosophie bei Kant", in: Theologie und Philosophie 63, S. 481-518, 1988.

Nisters, T.: Kants Kategorischer Imperativ als Leitfaden humaner Praxis, Freiburg/München 1989.

Paton, H. J.: Der kategorische Imperativ ..., Berlin 1962.

Pleines, J. E.: Eudaimonia zwischen Kant und Aristoteles [...], Königshausen/Neumann 1984.

<sup>34</sup> Schaeffler (1979), bizim kabulümüzün aksine, "umut" kavramıyla saf pratik aklın antinomisinin ortadan kaldırıldığını savunur (14 f.).

*Römpp, G.:* "Kants Ethik als Philosophie des Glücks", in: Akten des 7. Internationalen Kant-Kongresses, S. 463-572, Mainz 1991.

*Schiller, F.:* "Über Anmut und Würde", in: Gesammelte Werke V, Hrsg. R. Netolitzky, Stuttgart.

*Schwartländer, J.:* Der Mensch ist Person. Kants Lehre vom Menschen, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1968.

*Silber, J. R.:* "Immanenz und Transzendenz des höchsten Gutes bei Kant", in: Zeitschrift für philosophische Forschung 18 (1964).

*Wimmer, R.:* Kants kritische Religionsphilosophie, Berlin/New York, 1990.