

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
DİN FELSEFESİ BİLİM DALI

THEODOR ADORNO’NUN IMMANUEL KANT’IN ÖZGÜRLÜK VE RADİKAL
KÖTÜLÜK DÜŞÜNCESİNE ELEŞTİRİLERİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

FERDA YILDIRIM

Ankara-2020

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
DİN FELSEFESİ BİLİM DALI

**THEODOR ADORNO’NUN IMMANUEL KANT’IN ÖZGÜRLÜK VE RADİKAL
KÖTÜLÜK DÜŞÜNCESİNE ELEŞTİRİLERİ**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

FERDA YILDIRIM

Tez Danışmanı

Doç. Dr. Engin ERDEM

Ankara-2020

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
DİN FELSEFESİ BİLİM DALI

Ferda YILDIRIM

THEODOR ADORNO’NUN IMMANUEL KANT’IN ÖZGÜRLÜK VE RADİKAL
KÖTÜLÜK DÜŞÜNCESİNE ELEŞTİRİLERİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Tez Danışmanı: Doç. Dr. Engin ERDEM

Tez Jürisi Üyeleri

Adı ve Soyadı

İmzası

1- Doç. Dr. Engin ERDEM

2- Prof. Dr. Mehmet Sait REÇBER

3- Prof. Dr. Latif TOKAT

Tez Sınav Tarihi:

T.C.

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'ne,

Doç. Dr. Engin ERDEM danışmanlığında hazırladığım “Theodor Adorno’nun Immanuel Kant’ın Özgürlük ve Radikal Kötülük Düşüncesine Eleştirileri (Ankara 2020)” adlı yüksek lisans - ☒ doktora/bütünleşik doktora ☐ tezimdaki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu, başka kaynaklardan aldığım bilgileri metinde ve kaynakçada eksiksiz olarak gösterdiğimi, çalışma sürecinde bilimsel araştırma ve etik kurallarına uygun olarak davrandığımı ve aksinin ortaya çıkması durumunda her türlü yasal sonucu kabul edeceğimi beyan ederim.

Tarih:

Adı-Soyadı ve İmza

ÖN SÖZ

Felsefe, din felsefesi, ahlak felsefesi ve teoloji geleneklerinde en çok tartışılan konulardan birisi kötülük problemidir. Yaşadığımız teknoloji çağı, kötülük üzerine düşünme biçimimizi büyük oranda etkilemektedir. Teknoloji çağının bireyleri olarak ne derece özgür olduğumuz ise önemli tartışma konularından bir başkasıdır. Bu çalışmada, Kant ve Adorno'nun özgürlük ve radikal kötülük üzerine görüşleri karşılaştırılarak Adorno'nun Kant'a yönelik eleştirileri irdelenmektedir. Çalışmanın amacı, her iki düşünürün felsefi sistematığının günümüz kötülük problemini anlamaya ne ölçüde katkıda bulunduğunu sorgulamaktır.

Tezin hazırlanma sürecinde sunduğu katkılardan, gösterdiği sabır ve anlayıştan ötürü saygıdeğer tez danışmanım Doç. Dr. Engin ERDEM'e; derin bilgi birikimi ve yardımseverliğiyle desteğini benden esirgemeyen, motivasyonumun her daim yüksek olmasını sağlayan çok kıymetli Doç. Dr. Kurtul GÜLENÇ'e; bana her zaman ve her konuda güvenerek yanımda olan ablam Ayşe YİĞİT'e ve son olarak, sevgili arkadaşım Kibar GÜRBÜZ'e teşekkürü borç bilirim.

Ferda YILDIRIM

Ankara-2020

İÇİNDEKİLER

ÖN SÖZ	i
İÇİNDEKİLER.....	ii
KISALTMALAR.....	iv
GİRİŞ: KANT ÖNCESİ KÖTÜLÜK PROBLEMİNE GENEL BİR BAKIŞ	1
1. Kötülüğü Tanımlama Sorunu	5
2. Antik Yunan Felsefesinde Kötülük Problemi.....	7
3. Ortaçağ Felsefesinde Kötülük Problemi.....	10
4. Erken Modern Felsefede Kötülük Problemi ve Teodise.....	15
I. BÖLÜM	20
KANT'TA ÖZGÜRLÜĞÜN KONUMU ve RADİKAL KÖTÜLÜK.....	20
1. Kant'tın Teodise Eleştirileri	20
2. Kant'ta Radikal Kötülük Kavramı.....	25
2.1. İnsan Doğası ve Radikal Kötülük	28
3. Özgürlük Bağlamında Radikal Kötülük Analizi	33
3.1. Ahlak Yasası ve Özgürlük İlişkisi	38
3.2. Özgürlük ve Radikal Kötülük	42
4. Kant'ın Tarih ve Toplum Anlayışında Özgürlüğün Konumu ve Radikal Kötülük	49
II. BÖLÜM.....	55
ADORNO'NUN KANT'A YÖNELİK ELEŞTİRİLERİ	55
1. Radikal Kötülük: Yeni Bir Kavramsal Çerçeve	55
1.1. “Yanlış Yaşam” Kavramsallaştırması ve Radikal Kötülük	60
2. Özgürlük Değil Özgürlüksüzlük: Kant'ın Özgürlük Anlayışına Bir İtiraz.....	63
3. Amaç-Araç Tartışması Bağlamında Adorno'nun Kantçı Akıl Eleştirisi	71

4. Ahlak Yasası, Ödev, Niyet: Kant Ahlakı Mizaç Etiği Midir?	74
5. İlerleme Düşüncesi ve Radikal Kötülük	82
SONUÇ	87
KAYNAKÇA.....	90
ÖZET.....	98
ABSTRACT.....	99



KISALTMALAR

A.g.e.	: Adı geçen eser
A. g. m.	: Adı geçen makale
Akt.	: Aktaran
AÜİF	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Bkz.	: Bakınız
Çev.	: Çeviren
Ed.	: Editör
Mad.	: Madde
S.	: Sayfa
Ss.	: Sayfalar
Krş.	: Karşılaştırınız
TDK	: Türk Dil Kurumu
Yay.	: Yayınları
YKY	: Yapı Kredi Yayınları

GİRİŞ: KANT ÖNCESİ KÖTÜLÜK PROBLEMİNE GENEL BİR BAKIŞ

Felsefe tarihinde kötülük problemi tartışmaları Antik Yunan’a kadar geri gitmektedir. Kötülüğün tanımlanması, kötülüğün kaynağının ne olduğu, kötülüğün Tanrı ile ilişkisi gibi hususlar yüzyıllar boyunca tartışılmış ve probleme felsefi çözümler üretilmeye çalışılmıştır. İnsanlık tarihini ve dolayısıyla felsefe tarihini bu denli meşgul eden kötülük probleminin ele alınış biçimi hiç şüphesiz Kant’la birlikte yeni bir seyir izlemiştir. Günümüz teknoloji toplumlarında ise düşünürlerin gündemini oldukça meşgul etmeye devam etmektedir.

Günümüz dünyasını tanımlarken çoğunlukla onun kötülüğüne, hatta korkunç derecede kötülüğüne vurgu yaparız. Gelişen teknolojilerle birlikte savaşların ve soykırımların gerçekleştiği, siber saldırılarla psikolojik acıların yaşatıldığı, sosyal medya aracılığıyla kötülüğün kolaylıkla dile getirildiği bu çağda kötülük problemine nasıl yaklaşılabileceği ve ne tür felsefi çözümlerin üretilebileceği daha da zor bir meseleye dönüşmüştür. Yine Kant’la birlikte yeni bir seyir izleyen ve en ateşli tartışmaların yaşandığı problemlerden birisi de özgürlük problemidir. Bu çalışmanın çıkış noktası da özgürlük ve kötülük arasındaki ilişki üzerine düşünmenin gerekliliğidir. Kant’ın probleme yaklaşımı her ne kadar kötülük ve Tanrı arasındaki ilişkiye dair yargılarda bulunmanın mümkün olamayacağı yönüyle de, yine onun vurguladığı gibi insan bilgisinin sınırlarını aşan bu gibi konularda soru sormak insanın yazgısıdır. Elinizdeki çalışma, bu yazgının yanı sıra, ahlaki kötülük tartışmalarında insanın konumlandırılması gereken yeri sorgulayarak din ve ahlak felsefesi açısından da önem taşıyan eylem-sorumluluk ilişkisine ışık tutabilme umudu taşımaktadır. Neiman’ın da iddia ettiği gibi, “kötülük sorunu, teolojik ya da dünyevi terimlerle ifade edilebilir ama esasen dünyanın bir bütün olarak anlaşılabilirliği hakkındaki

bir sorundur.”¹ Dünyanın bir bütün olarak anlaşılabilirliği noktasında ise özgürlük oldukça belirleyici bir kavramdır. Bu nedenle bu çalışmada Kant’ın radikal kötülük doktrininin günümüzde bir karşılık bulup bulamadığı, buluyorsa hangi açılardan bulduğu, Adorno’nun eleştirileri üzerinden sorgulanmaya çalışılmaktadır.

Hem Kant hem de Adorno, felsefelerinde özgürlüğü önemli bir konuma yerleştirmişlerdir. Bu nedenle her iki düşünür de radikal kötülük tartışmalarını özgürlük üzerinden yürütmektedirler. Kant, insanın kötülüğe doğal bir eğilimi olduğunu, ancak bu eğilimin özgürlüğe imkân tanıyacak bir zemin olarak ele alınması gerektiğini savunmaktadır. Ona göre insanın doğuştan iyi veya kötü olduğunu iddia etmek mümkün olmamakla birlikte, onun kötülüğe doğal bir eğilimi olduğunu söylemek mümkündür. Bu eğilime rağmen insanın özgür irade sahibi bir varlık olması, istencini iyi yönde kullanmasını sağlamaktadır. Kant açısından iyi bir istenç, ödev uğruna eylemlerde bulunmak üzerine kurulu ahlak yasasına uymaktan geçmektedir. Kant’a göre, insan aklı, kendisine ahlak yasasına uygun eylemlerde bulunmayı içeren kategorik buyruk dayatmaktadır ve bu bakımdan ahlak yasası apaçıktır. Kant, bu durumu kötülük eğilimini bertaraf eden bir unsur olarak görmekte ve bu sayede tarihsel ilerlemenin olanak bulacağına inanmaktadır. Ancak toplumların içine düştüğü ahlak sorunları Kant sonrasında da devam etmiştir. İki dünya savaşının ardından yaşanan soykırımlar, Kant’ın ahlak felsefesinin daha fazla mahkûm edilmesini de beraberinde getirmiştir. Kant, eleştirel felsefesiyle kendisinden sonraki çoğu filozof ve düşünürü etkilediği gibi, böylece onların en sert eleştirilerine de maruz kalmıştır. Onun felsefesinin özellikle “ödev”, “yasa”, “vicdan”, “saygı” gibi kavramlarının; burjuvazinin, kapitalizmin ve faşizmin meşruiyetini sağladığı bile iddia edilmiştir. Bu iddiaların sahiplerinden birisi de Adorno’dur. Adorno, bireyin özgürlüğünün özellikle geç kapitalizm toplumunda

¹ Susan Neiman, *Modern Düşüncede Kötülük: Alternatif Bir Felsefe Tarihi*, (çev. Ayhan Sargüney), İstanbul, Ayrıntı Yay., 2006, s. 18.

özgürlüksüzlüğe dönüştüğünü vurgulayarak Kant'ın iddia ettiği tarzda bir eylem-sorumluluk ilişkisinden bahsedilemeyeceğini savunmaktadır. O, Kant'ın tam aksine, kötülüğün kaynağını doğal bir eğilimde değil, mevcut yanlış dünyanın yapısında, başka bir deyişle toplumsal bir eğilimde görmektedir. Özgürlük ise, Kant'ın iddia ettiği gibi, bu eğilime rağmen insanların iyi eylemlerde bulunmalarını sağlayamaz. Çünkü Adorno'ya göre, bu dünya insanın özgürlüğünü gerçek anlamda kullanmasına olanak sağlayan bir dünya değildir. Kant'ın özgürlük olmadan ahlaklılıktan ya da ahlaktan bahsedilemeyeceği, insanın ancak özgür eylemlerinden sorumlu tutulabileceği iddiası, Adorno açısından inkâr edilemez bir gerçektir. Ancak ona göre, bu dünya özgür eylemlerde bulunabileceğimiz bir zemini bizlere sağlamamaktadır. Bu nedenle Adorno'ya göre, Kant'ın insan özgürlüğüne yaptığı bu vurgu, bireyi yaşadığı toplumdan soyutlamak ve kötülüğün asıl kaynağının hiç de özgür olmayan bireylerden oluşan bir toplumda olduğunu görmezden gelmek anlamına gelmektedir. Kant'ın kötülüğün kaynağını bireyde olduğu kadar toplumda gördüğü bir gerçektir. Ancak Adorno'nun buradaki itirazı, kötülüğün kökenine yöneliktir. Bu itiraz, radikal kötülük kavramına dair yeni bir kavramsal çerçeve oluşturma çabası olarak yorumlanabilir. Kant felsefesinde, insanın bir tür olmak bakımından sahip olduğu doğasıyla ilişkili olan kötülük, Adorno düşüncesinde insanın toplumsal bir varlık olarak sahip olduğu doğasıyla ilişkilidir. Tüm bunların yanı sıra, Adorno, Kant'ın akıl anlayışının ve bu anlayış temelinde şekillenen ödev ahlakının bir tahakküme dönüşerek mevcut kötülüğün artarak devam etmesini kolaylaştırdığını iddia etmektedir. Kant'ın kötülük üzerine düşüncelerini onun ahlak felsefesini eleştirerek ele alan Adorno açısından, Kant'ın radikal kötülük doktrini, özgürlüğün tezahür alanı olarak değerlendirilemeyeceği gibi, mevcut kötülüklerin meşrulaştırılması tehlikesini de içermektedir. Kant'ın mevcut dünyanın içerdiği kötülüğe vurgu yapmasını ve bu bağlamda bir felsefe geliştirmeye çalışmasını oldukça önemli gören

Adorno'ya göre, özgürlüğün Kant tarafından tarihsel-toplumsal bir perspektiften ele alınmak yerine bir zorunluluk olarak sunulması büyük bir hatadır ve radikal kötülük doktrini bu tür bir özgürlük anlayışıyla uzlaşamaz görünmektedir.

İki düşünür arasındaki düşünce farklılıkları, yaşadıkları dönemle yakından ilişkilidir. İki dünya savaşının yıkıcı sonuçlarına şahit olmuş olan Adorno, mevcut toplumda gerçek anlamda bir özgürlüğün olamayacağını savunmaktadır. Bu nedenle de insanların, pozitif olarak olmasa da, mevcut toplumsal yapının bir sonucu olarak kötü eylemlerde bulunduklarını vurgulamaktadır. Yani Adorno'da radikal kötülük, toplumsal bir kategoridir. Bu nedenle o, düşüncelerini yanlış yaşamda doğru yaşam olmayacağı, başka bir ifadeyle yanlış yaşamın doğru yaşanamayacağı savına dayandırmaktadır.² Adorno, insanların kötü eylemlerde bulunmasını onların özgür iradelerine değil, özgürlüğün henüz var olmadığı bir topluma- yanlış yaşamın var olduğu bir toplum- bağlamaktadır. Ona göre, kötülüğün kaynağı iyiyi ve kötüyü seçme iradesinde değil, araçsal aklın hâkim olduğu, kitle kültürünün kültür endüstrisine dönüştüğü ve değer denilen her şeyin fetişleştiği bir dünyadadır. Adorno'nun Kant'a yönelik eleştirilerinin haklı yönleri olmasının yanında, Bernstein'ın da ifade ettiği gibi, "Kant'ın yirminci yüzyılın dehşetini öngörmüş olmasını beklemek kronolojik bir hata olur."³ Kant'ın ödev etiğinin dünyada var olan kötülüğü meşrulaştırdığı ise oldukça ileri bir iddiadır.

Kant etiğinden hareketle kötülük probleminin günümüzde ne derece anlaşılabilirliği ve Adorno'nun Kant'a yönelik eleştirilerinin bu bağlamdaki öneminin açığa çıkarılmaya çalışıldığı bu çalışmanın girişinde Kant öncesi felsefede probleme nasıl yaklaşıldığı üzerinde durulmaktadır. Bu bağlamda öncelikle kötülük kavramı ve kötülüğü tanımlama problemi ele

² Theodor W. Adorno, *Minima Moralia*, (çev. Orhan Koçak, Ahmet Doğukan), İstanbul, Metis Yay., 2017, s. 43.

³ Richard J. Bernstein, *Radikal Kötülük: Bir Felsefi Sorgulama*, (çev. Nil Erdoğan, Filiz Deniztekin), İstanbul, Varlık Yay., 2002, s. 22.

alınmakta, daha sonra ise Antik Yunan felsefesi, Ortaçağ felsefesi ve Kant öncesi modern felsefede problemin ele alınış biçimi ve probleme yönelik üretilen felsefi çözümler üzerinde kısaca durulmaktadır. Çalışmanın ilk bölümünde, Kant'ın radikal kötülük doktrini ve özgürlük düşüncesi üzerinde durulmaktadır. Bu bağlamda öncelikle Kant'ın kendisinden önce kötülük problemi çözümlemelerini neden eleştirdiği ve özellikle teodise eleştirilerinin arka planında yer alan felsefi endişelerinin neler olduğu aydınlatılmaya çabalanmaktadır. İkinci olarak, radikal kötülük kavramı ile ne kast ettiğine değinilmekte, bu bağlamda insan doğası ve radikal kötülük arasında kurduğu ilişki gösterilmeye çalışılmaktadır. Üçüncü olarak ise radikal kötülük probleminin özgürlük ile ilişkisi irdelenmektedir. Bu bağlamda da öncelikle Kant felsefesinde ana hatlarıyla özgürlük problemine değinilmekte, ardından özgürlük ve ahlak yasası ile özgürlük ve radikal kötülük arasındaki ilişki irdelenmektedir. Son olarak ise Kant'ın tarih ve toplum anlayışında özgürlüğün konumu ve radikal kötülük tartışması yürütülmektedir.

Çalışmanın ikinci bölümünde, Adorno'nun radikal kötülük tartışmasına yaklaşımının ana hatları, özgürlük anlayışı ve Kant'a yönelik eleştirileri üzerinde durulmaktadır. Bu bağlamda öncelikle Adorno'nun radikal kötülük kavramı ile neyi kast ettiği ve bu noktada Kant'tan ayrıldığı yönler onun özellikle “yanlış yaşam” kavramsallaştırması üzerinden ele alınmaktadır. İkinci olarak, Adorno'nun özgürlük anlayışının Kant'ın özgürlük anlayışından ayrılan yönleri incelenmektedir. Üçüncü olarak, Kant felsefesinin “ahlak yasası”, “ödev” ve “niyet” gibi temel kavramları temelinde Adorno'nun Kant'ın akıl anlayışına yönelik eleştirileri sunulmaktadır. Son olarak ise, radikal kötülük analizinin ilerleme düşüncesiyle bağlantısı Adorno'nun Kant'a yönelik eleştirileri çerçevesinde ele alınmaktadır.

1. Kötülüğü Tanımlama Sorunu

Kötülük kavramı tarih boyunca farklı şekillerde ele alınmıştır. Bu kavramı tanımlamanın zorluğu ortadadır. “Kötülük nedir?” sorusunun tek bir cevabı yoktur, çünkü kavramın işaret ettiği birçok eylem, durum ve duygu mevcuttur. Felsefe tarihi boyunca birçok filozof ve düşünür, kendi felsefî sistemlerine paralel bir şekilde kötülük tanımlaması yapmış, kötülüğün kaynağına dair düşünceler öne sürmüşlerdir.

TDK’nin “kötü” kelimesi için yaptığı tanım şu şekildedir: “Nitelikleri aşağı olan, hoşagitmeyen, işe yaramayan, değersiz.”⁴ Kelimenin İngilizce karşılıklarından birisi *evil*, Arapçadaki karşılıklarından biri de *şer* kelimesidir. *Şer*, “kötülük, fenalık ve kötü iş” anlamlarına gelir.⁵ Almancada “kötü” için yaygın olarak *Übel* ve *Böse* terimleri kullanılmaktadır. Genel bir terim olan *Übel*, hem ahlaki kötülükleri hem de ahlaki olmayan kötülükleri ifade etmek için kullanılırken, *Böse* daha çok ahlaki kötülükleri ifade etmek için kullanılmaktadır.⁶ Felsefe tarihinde yaygın üç tür kötülük türünden bahsetmek mümkündür. Bunlar doğal, ahlaki ve metafiziksel kötülüktür. Ahlaki kötülük, biz insanlardan kaynaklanan ve acımasız, haksız, korkunç ve sapkın düşünce ve eylemleri kapsayan kötülük türü iken, doğal kötülük, bizim eylemlerimizden bağımsız şekilde gerçekleşen ve hastalık, deprem, kuraklık, fırtına gibi olayları kapsayan kötülük türüdür.⁷ Swinburne, ahlaki kötülüğü tanımlarken onu insanın kasıtlı eyleminin sonucu olarak yorumlamaktadır. Swinburne’e göre ahlaki kötülük, kötü olduğuna inandıkları halde insanların kasıtlı olarak neden oldukları kötülüktür.⁸ Bir diğer kötülük türü de metafiziksel kötülüktür. Metafiziksel kötülük, diğer iki kötülüğün de sebebi olarak görülebilecek, varlıkların sahip olduğu asli kusurları ifade eden bir kötülüktür. Bu kavramı ilk defa kullanan kişi her ne kadar Leibniz olsa da, tezin ilerleyen

⁴ Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük*, mad. “kötü”, Ankara, TTK Yay., 1998, s. 1388.

⁵ Diyanet İşleri Başkanlığı, *Dini Kavramlar Sözlüğü*, mad. şer, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara, 2006, s. 617.

⁶ John Hick, *Evil and the God of Love*, London, Macmillan, 2010, s. 12.

⁷ Hick, *Evil and the God of Love*, s. 12.

⁸ Richard Swinburne, *Providence and the problem of Evil*, New York, Oxford University Press, 1998, s. 10.

bölümlerinde görüleceği üzere, ondan önceki birçok filozof kötülüğü benzer bir şekilde ele almıştır. Onların kötülüğü varlığın kusurlu yapısında görmeleri, maddenin kötülüğü kabul eden bir yapıda olmasından dolayı kötülüğün kaynağının yaratılmış varlıklarda aranması gerektiği gibi iddialarda bulunmaları, metafiziksel kötülük kapsamında değerlendirilebilir. Bu bağlamda ele alındığında metafiziksel kötülük, Yaran'ın da ifade ettiği gibi, “asıl kötülük çeşitleri olarak yaygın bir biçimde kabul edilen diğer iki türden, sadece tür olarak değil, ilke ve cins olarak da kökten ayrılmaktadır.”⁹ Bu kötülük türü özellikle teodise teşebbüslerinde ele alınmış ve kötülüğün kaynağının Tanrı değil, Tanrı dışındaki varlıklar olduğunu savunmada işe koşulmuştur.

2. Antik Yunan Felsefesinde Kötülük Problemi

Kötülük problemine dair Antik Yunan düşüncesindeki ilk uğraklardan biri Herakleitos'tur. Herakleitos, iyi ve kötü üzerine öne sürdüğü düşüncelerle Platon'u ve Platon sonrası filozofları önemli ölçüde etkilemiştir. Onun felsefi sisteminin temelinde zıtların birliği ve görelilik öğretileri yer almaktadır. Evrendeki değişim olgusundan hareket eden Herakleitos, Capelle'nin de ifade ettiği gibi, “şeylerin akışında, hiç durmadan birbirleriyle mücadele ettikleri için karşılıklı yer değiştiren karşıt özgülüklerin ve güçlerin bir arada bulunduklarını da teşhis etmiştir.”¹⁰ Herakleitos'un bu felsefi yaklaşımı, iyi ve kötü üzerine düşüncelerinin de dayanak noktası olmuştur. Birbirlerine zıt olan iyi ve kötü her zaman bir arada olmak zorundadırlar. Herakleitos'a göre, “karşıt olan şeyler bir araya gelir ve uzlaşmaz olanlardan en güzel uyum doğar.”¹¹ Bu bağlamda ele alındığında kötülük, evrendeki düzen

⁹ Cafer Sadık Yaran, *Kötülük ve Teodise*, İstanbul, Vadi Yay., 2019, s. 32.

¹⁰ Wilhelm Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe*, (çev. Oğuz Özügül), İstanbul, Pencere Yay., 2011, s. 96.

¹¹ Herakleitos, *Fragmanlar*, (çev. Cengiz Çakmak), İstanbul, Kabalcı Yay., 2005, s. 45.

ve uyumun bir parçasıdır. Ona göre “iyi ile kötü bir ve aynı şeydir.”¹² Herakleitos’un bu düşünceleri, iyi ve kötünün göreliliğini de ortaya koymaktadır. İyi ve kötünün bir ve aynı olması, iyi olanın başka bir açıdan ve başka birisi için kötü; kötü olanın da başka bir açıdan ve başkası için iyi olabileceği sonucunu da beraberinde getirmektedir.

Antik Yunan felsefesinde probleme dair geniş ölçüde tartışma yapan en önemli ismin Platon olduğunu söylemek mümkündür. Platon, iyilik ve kötülüğün, birbirinin karşıtı olarak her zaman birlikte var olacağını söylemektedir. Onun bu görüşünün izlerini Herakleitos’ta bulmak mümkündür. Platon iyi ve kötünün zorunlu olarak birlikte var olmasının yanı sıra, iyiliğin, kötülüğün varlığı sayesinde bilinebileceğini de söylemektedir. Kötülüğün kaynağı tartışmasında ise kötülüğün varlık sebebinin Tanrı olmadığı yönünde düşünceler öne sürmektedir. Ne de olsa Platon felsefesinde Tanrı, ezeli maddeye şekil veren bir konumdadır. *Theaitetos* diyalogu Platon’un kötülük üzerine düşüncelerini görebildiğimiz önemli diyaloglardan birisidir. Platon bu diyalogunda şunları söyler: “Fakat kötülük ortadan kalkamaz Theodoros. Zira daima iyiye karşılık bir şey bulunmalıdır. Fakat aynı zamanda kötülüğün tanrılar arasında bir yer bulmasına da olanak yoktur; kötülük ölümlü tabiatlar ve şu topraklar üstünde hükmünü yapar.”¹³ Yine *Lysis* diyalogunda, iyinin kötünden dolayı sevildiğini savunmaktadır. Bahsi geçen diyalogda şunları ifade eder: “Gerçekten, hiçbir şeyden kötülük görmezsek, hiçbir şeye gereksinmemiz de kalmaz. O zaman iyiyi kötülükten dolayı... arayıp sevdiğimizi açıkça görürüz.”¹⁴ Platon’un kötülüğün kaynağını ise görünüşler dünyasında gördüğü söylenebilir. *Timaios* diyalogunda evrenin iyi ve rasyonel bir varlık tarafından en güzel biçimde yaratıldığını savunan Platon’a göre, evrende yine de kötülüğün var olması maddeden kaynaklanmaktadır. Onun bu düşünceleri *idealar öğretisi* ile yakından

¹² Herakleitos, a. g. e., s. 147.

¹³ Platon, “Theaitetos”, (çev. Macit Gökberk), *Diyaloglar*, İstanbul, Remzi Kitabevi, 2013, 176d., s. 495.

¹⁴ Platon, “Lysis”, (çev. Tanju Gökçöl), *Diyaloglar* içinde, 320d, s. 383.

ilişkilidir. Görünüşler dünyasına ait olan madde, kötülüğün kaynağının aranması gereken yerdir. *Timaios*’ta, evrenin yine de yaratılan şeyler arasında en iyisi olduğunu ve onun yaratıcısının iyi ve rasyonel bir varlık olduğunu şu şekilde dile getirmektedir: “... evren ortaya çıkanların en güzelidir ve onu oluşturan da en becerikli olandır. Eğer evren bu şekilde ortaya çıkarıldıysa, değişmeyen örneğe ve akılla kavranabilecek ve hissedilebilecek şekilde yapılmış demektir. Bu durumda evren bir şeylerin kopyası olmak zorundadır.”¹⁵ Platon’un buradaki vurgusu, evrenin ezeli bir modele göre ve olabilecek en iyi şekilde meydana getirildiğidir. Peki, Platon ahlaki kötülük için ne düşünmektedir? Platon kimsenin bilerek kötülük yapmayacağını savunur. Bilgisizlik, yani erdemsizlik, kişiyi mutluluktan alıkoyan şeydir. Hiç kimsenin mutsuz olmayı istemeyeceğini vurgulayan Platon, ancak bilgi eksikliği sonucu kötülük yapılabileceğini ve bu yüzden de mutsuz olunacağını düşünür. Bu nedenle de kötülüğün eğitim yoluyla giderilebileceğini iddia eder.

Platon sonrası felsefede kötülük problemine dair önemli tartışmalar yürüten Stoacılar, kötülük problemine daha ziyade Tanrı savunmasına dayalı bir düşünce sistemiyle yaklaşmaktadırlar. Stoa düşüncesinin temel iddiası, evrenin, içerdiği belirli miktarda kötülükle birlikte insan yaşamına uygun olduğudur. Stoacılar, Tanrı’yı ölümsüz, rasyonel, ve kötülüğü arzulamayan bir canlı- antropomorfik olmayan- olarak görmektedirler.¹⁶ Stoa felsefesinde Tanrı, evrene içkindir. Öte yandan evren, Tanrısal yasaya uygun biçimde zorunlulukla vardır. “Tanrısal yasa, evrenin bütün boyutlarını kapsar ve kader diye adlandırılan sebepleri ortaya çıkarır; ancak kader, ilahi takdir olarak nihai etkiye de sahiptir. Ve bu sayede dünya bağlamından mucizeli bir sanat eseri oluşur.”¹⁷ Her şeyin kadere göre meydana gelmesi ve sürmesi, insanın kaderine uygun yaşaması gerekliliğini doğurmaktadır.

¹⁵ Platon, *Timaios*, (çev. Furkan Akderin), İstanbul, Say Yay., 2015, s. 38.

¹⁶ Diogenes Laertius’tan akt., A. A. Long, D. N. Sedley, *The Hellenistic Philosophers- Volume I*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, s. 323.

¹⁷ Charles Werner, *Kötülük Problemi*, (çev. Sedat Umran), İstanbul, Kaknüs Yay., 2000, s. 14.

Stoa felsefesinde evren de Tanrı da canlı varlıklardır. Evrenin kendisi canlı bir varlıktır, bir ruha sahiptir ve bir anlamda Zeus, bu ruhtur.¹⁸ Tüm bu düşünceler, maddenin kötülükle bir ilişkisi olmadığı anlamına gelmektedir. Stoacılar göre kötülüğün kaynağı insandır. Stoa felsefesine göre, zorunlu tanrısal yasasının dışında seyredecek bir insan iradesine imkân yoktur. “Ancak insan, dışarıdan algıladığı ve şuuruna vardığı olgular karşısında, kenedi tabiatına göre bir karşılıkta bulunmak ve aklına göre hareket etmek hürriyetine sahiptir.”¹⁹ Burada insanın kendi doğasına göre hareket etmesi demek, kadere göre hareket etmek demektir.

3. Ortaçağ Felsefesinde Kötülük Problemi

Ortaçağ felsefesi teolojik temelli tartışmaların yoğun olarak yapıldığı bir dönemdir. Bu dönemde Hristiyan ve İslam filozoflarının tartışmalarının merkezinde Tanrı vardır. Bu nedenle kötülük problemi de daha ziyade Tanrı’nın varlığı ve kötülük arasındaki ilişki üzerinden ele alınmıştır. Bu ilişkiyle bağlantılı şekilde, kötülüğün mutlak varlığı çoğu filozofça reddedilmiştir. Hristiyan düşüncesinde kötülük problemini geniş bir biçimde ele alan filozoflar, Augustinus ve Thomas Aquinas’tır. İslam düşüncesinde ise Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd’dür.

Hristiyan teolojisinin kurucularından olan Augustinus, kötülük problemine dair bir teodise geliştirmiştir. Ona göre kötülük, iyiliğin yokluğudur. Augustinus’a göre, “Tanrı iyidir ve mutlak anlamda, tamamıyla yarattıklarından üstündür. Tanrı iyi olduğundan yarattıkları da iyidir.”²⁰ Augustinus, hem evren için hem de insan için kötülüğün asla var olmadığını

¹⁸ K. Maria Vogt, *Law, Reason, and the Cosmic City: Political Philosophy in the Early Stoa*, New York, Oxford University Press, 2008, s. 118.

¹⁹ Kâmiran Birand, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Ankara, AÜİF Yay., 1958, s. 103.

²⁰ Augustinus, *İtirafı*, (çev. Çiğdem Dürüşken), İstanbul, Kabalcı Yay., 2009, s. 196.

savunur. Augustinus’a göre, varolan her şey iyidir.²¹ Ona göre, “evreni oluşturan parçalardaki bazı öğeler diğerleriyle uyumlu olmadığından biz onlara kötü diyoruz. Ama bu aynı öğeler başka şeylerle uyum sağlıyorlar ve iyi oluyorlar, aslında kendi başlarına iyiler.”²² Augustinus’un kötülük üzerine bu düşünceleri onun yoktan yaratma anlayışıyla yakından ilişkilidir. Tanrı’nın yoktan yaratması demek, yarattığı şeyde kötülük olmaması demektir. Augustinus, doğal kötülükleri de gerçek kötülük olarak görmemektedir. Ona göre, evrendeki kötülük, “kâinatın yapısına bu düzenin tamamlayıcı ve zorunlu parçası olarak katılır.”²³ Ahlaki kötülük tartışmasına gelince, Augustinus insandan kaynaklanan kötülüğü özgür iradeye dayandırmakta, öte yandan bu kötülüğü asli günah öğretisiyle ilişkilendirmektedir. Ona göre özgür irade, Tanrı’nın inayetiyle birleşmelidir.

Augustinus gibi Aquinas da Tanrı’nın iyi olduğunu ve iyi bir varlıktan kötülük çıkmayacağını savunmaktadır. Aquinas, kötülüğü iyilikten yoksun olmak şeklinde tanımlar. Ona göre bu yoksunluk, hem doğal hem de ahlaki kötülüğün kaynağıdır. Tanrı’nın kötülüğün nedeni olamayacağını savunan Aquinas’a göre, iyi ve kötü birbirine karşıttır ve iyi, kötünün sebebi olamaz.²⁴ Ayrıca Aquinas’a göre, Türkben’in de ifade ettiği gibi, “kötülükte Tanrı’nın bir etkisi görülecekse, bu ancak onun kötülük yapma ihtimali olan bir varlığı yaratması ve onu varlıkta tutmasında görülebilir.”²⁵ Aquinas, kötülük yapma ihtimali olan insanların gerçekleştirdiği ahlaki kötülüğün varlığını ise özgür iradeyle ilişkilendirmekte, ancak Augustinus gibi bu kötülüğü asli günah öğretisiyle de açıklama teşebbüsünde bulunmaktadır. Aquinas bu çelişkiyi aşmak için birey ve tür arasında ayrıma gitmektedir. Ona göre, “tek bir insanın işlediği günah nedeniyle başkası suçlanamaz. Fakat bir türün özüne ait bir günah söz

²¹ Augustinus, a. g. e., s. 211.

²² Aynı yer.

²³ Necip Taylan, “Din Felsefesinde Kötülük Problemi”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 11-12, 1993-1994, s. 52.

²⁴ Thomas Aquinas, *On Evil*, (çev. Richard Regan), New York, Oxford University Press, 2003, s. 263.

²⁵ Yaşar Türkben, *İbn Sînâ ve Thomas Aquinas’ta Kötülük Problemi*, Ankara, Elis Yay., 2012, s. 139.

konusu ise, bu günahın o türdeki bütün bireylere geçmesi mümkündür.”²⁶ Aquinas sadece ahlaki kötülükleri değil, doğal kötülükleri de ilk günah ile ilişkilendirir. Örneğin ona göre bedensel hastalıkların sebebi de asli günahdır.²⁷ Aquinas, işlenen orijinal günahın, orijinal adaleti de ortadan kaldırdığını ve bu nedenle doğal kötülülere maruz kaldığını savunmaktadır.²⁸

İslam filozoflarından biri olan Fârâbî de kötülüğün mutlak anlamdaki varlığını reddetmekte, kötülüğü iyiliğin yokluğu olarak tanımlamaktadır. İnsan iradesi dışındaki hiçbir şeyde kötülüğün varlığından bahsedilemeyeceğini savunan Fârâbî’ye göre, “iyilik nasıl ki arzu ve iradeyle elde edilirse, kötülük de arzu ve iradeyle elde edilir.”²⁹ Fârâbî’ye göre evren en güzel şekilde meydana gelmiştir ve evrendeki tüm varlıklarda belirli bir düzen ve uyum söz konusudur. Bu durum Tanrı’nın inayeti ve adaletinin bir sonucudur. “Tanrı’nın özünün bir yetkinliği veya tanrısal erdem olarak adalet, hem varolanlara varlık derecelerine göre varlıktaki paylarını verme anlamında bir eşit dağılım, hem de varolanlar dünyasının farklı varoluş formlarında bir araya gelmelerini sağlayan bir uyuşma ilkesi olarak karşımıza çıkmaktadır.”³⁰ Fârâbî, kötülüğün kaynağını maddede görmekte, bu bakımdan var olan kötülükleri değişen âlemle ilişkilendirmektedir.³¹ Fârâbî’nin tüm bu görüşleri, onun ahlaki kötülülere bakışını da belirlemiştir. Onun bu görüşlerinden hareketle, ahlaki kötülüklerin iki sebebi olduğu düşünülebilir. Bunlardan ilki, insanın bir bedene sahip olması ve bedende nizamsızlık ortaya çıkabilmesi, ikincisi ise insanın özgür irade sahibi bir varlık olmasıdır. Ahlaki kötülüğün kaynağı böylece insanın iradesini yanlış yönde kullanmasının bir

²⁶ Muhammet Tarakçı, “St. Thomas Aquinas’a Göre Aslî Günah”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 15, sayı: 1, 2006, ss. 315-16.

²⁷ Aquinas, *On Evil*, s. 245.

²⁸ Aynı yer.

²⁹ Fârâbî, *el-Medinetü’l Fâzıla*, (çev. Nafiz Danışman), Ankara, Milli Eğitim Bakanlığı Yay., 2001, s. 80.

³⁰ Yaşar Aydın, *Fârâbî’de Tanrı-İnsan İlişkisi*, İstanbul, İz Yay., 2000, s. 59.

³¹ Fârâbî, “Uyunü’l-mesail”, (çev. Mahmut Kaya), *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, İstanbul, Klasik Yay., 2003, s. 126.

sonucudur. Bunların yanı sıra, Fârâbî, kötülüğün varlığını iyiliğin varlığı için gerekli görmektedir. Ona göre, “kötülükler olmasaydı iyilikler çok ve sürekli olmazlardı.”³² İslam felsefesinde kötülük problemi üzerinde duran filozofların bir diğeri olan İbn Sînâ, kötülük problemi tartışmalarının temeline ilahi hikmet ve inayet kavramlarını yerleştirmektedir. İbn Sînâ’ya göre, tüm varlıklar zorunlu ve ilk varlık olan Tanrı’dan sudur ederek/taşarak ve Tanrı’nın bilgisine uygun bir şekilde var olurlar. Atay’ın belirttiği gibi, “inayet, “İlk”in (ilk sebebin) ilminin, her şeyi ve her şeyin nasıl en iyi nizam üzere olması gerektiğini kuşatmasıdır.”³³ Yani Tanrı, evreni belirli bir düzene göre ve en iyi şekilde yaratmıştır.³⁴

İbn Sînâ’nın yukarıdaki görüşlerine metafiziksel kötülük bağlamında yaklaşıldığında onun kötülüğün reel varlığını kabul etmediği söylenebilir. Ona göre iyilik, yani “her şeyin arzuladığı şey”, varlıktır veya varlığın varlık açısından yetkinliğidir.³⁵ Varlığı iyilikle özdeşleştiren İbn Sînâ, kötülüğü de yoklukla özdeşleştirir. Ona göre, kötülük “ya cevherin yokluğudur veya cevherin bir haline ait iyiliğin (salah) yokluğudur.”³⁶ Ona göre, “kötülük sadece doğasında bilkuvve bir şey bulunana eklenir.”³⁷ İbn Sînâ burada bizi maddenin doğasına yönlendirmektedir. Kötülük, maddeye ilişen ve onun mizacını bozan bir sebeptir. Bu durum, bilfiil olan Tanrı dışındaki varlıklarda bulunan kötülüğün kaynağının bir bakıma yetkinlikten yoksunluk olduğu anlamına gelmektedir. Onun bu görüşleri, ahlaki kötülüğe dair bir açıklama yapmamıza olanak sağlamaktadır. İnsan eylemleri aracılığıyla gerçekleşen kötülükler de, yetkinliğin yokluğu veya bir yoksunluğu ifade etmektedir. İbn Sînâ’ya göre, var olan bir şey var olması bakımından kötü değildir. “Onun kötü olmasının nedeni, kendisinde yetkinliğin bulunmayışıdır. İbn Sînâ, kötülüğü görelilik üzerinden de açıklamaya

³² Fârâbî, a. g. e., s. 126.

³³ Hüseyin Atay, *İbn Sina’da Varlık Nazariyesi*, Ankara, T.C. Kültür Bakanlığı Yay., 2001, s. 216.

³⁴ İbn Sînâ, *Kitâbuş-Şifâ-Metafizik II*, (çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker), İstanbul, Litera Yay., 2013, s. 160.

³⁵ İbn Sînâ, *Kitâbuş-Şifâ-Metafizik II*, ss. 100-101.

³⁶ İbn Sînâ, a. g. e., s. 101.

³⁷ İbn Sînâ, a. g. e., s. 162.

girişmektedir. Bu açıdan ele alındığında kötülüğün mutlak varlığı yine kabul edilmemiş olur. Çünkü kötü bir eylem her zaman ve her yerde kötü olmadığı gibi, eylemin ortadan kalkması kötülüğün de ortadan kalkmasını beraberinde getirecektir. Tüm bunların yanı sıra, İbn Sînâ, evrende var olan kötülüğü evrenin düzeninin gereği olarak da görmektedir. Bunun yanında o, Tanrı'nın amaçlarının insanlar tarafından tam anlamıyla bilinemeyeceğinden hareketle, kötülüğün varlığının sebebinin insan aklı tarafından bilinemeyeceğine inanmaktadır. Tüm bunlardan hareketle denebilir ki, İbn Sînâ da Tanrı'nın bilgisi ve iyiliği ile evrende var olan kötülüğün birbiriyle çelişmediğini göstermeye çabalamıştır.

İbn Rüşd de İbn Sînâ gibi, bu evrenin Tanrı'nın inayeti sonucu meydana geldiğini düşünmektedir. Ona göre, dünyadaki her şey insan için en mükemmel şekilde yaratılmıştır. Peki, insan için yaratılmış olan bu evrende kötülüğün varlığı nasıl açıklanabilir? İbn Rüşd, kötülüğe dair düşüncelerini zulüm (*cevr*) ve adalet (*adl*) kavramları üzerinden ele almaktadır. Onun kötülük problemine yaklaşımının ayırt edici özelliği, iyiliğin (*hayr*) olduğu kadar kötülüğün (*şer*) de bizatihi varlığını kabul etmesidir.³⁸ Ona göre adaletin kendisi bizatihi iyilikken zulüm de bizatihi kötülüktür.³⁹ İbn Rüşd, kötülük problemine Tanrı-adalet ilişkisi bağlamında yaklaşırken de, kötülüğü ilahi adaletin bir gereği olarak yorumlar. Bu durumda insanın yaptığı eylemlerin sonuçlarından sorumlu tutulması mümkün müdür? İbn Rüşd, daha ziyade kötülüğün eyleme dökülmesinin değil, onun varlığının Tanrı'nın adaleti ve evrenin düzeni gereği olduğunu söylemeye çalışmaktadır. Öte yandan İbn Rüşd, evrendeki iyiliklerin sayısının kötülüklerden fazla olduğunu da ifade ederek az sayıdaki kötülük yerine çok sayıdaki iyiliğin davranışlar için örnek teşkil etmesi gerektiğini savunmaktadır. Öte yandan, bu az sayıdaki kötülüğün varlığının iyiliğin varlığı için zorunlu olduğunu iddia etmektedir.

³⁸ İbn Rüşd, "el-Keşf an Minhâci'l-Edille", (çev. Süleyman Uludağ), *Felsefe-Din İlişkileri*, İstanbul, Dergah Yay., 2004, s. 257.

³⁹ Aynı yer.

İbn Rüşd'e göre, Tanrı iyiliği iyiliğin zâtı için yaratırken kötülüğü iyilik için, yani kötülükle birlikte bulunan iyilik için yaratmıştır.⁴⁰

4. Erken Modern Felsefede Kötülük Problemi ve Teodise

Kant öncesi modern felsefede kötülük problemine dair düşünceleriyle bilinen önemli isimler Descartes, Spinoza, Leibniz ve Hume'dur. Descartes'ın kötülük üzerine düşüncelerinden hareketle, onun problemi geniş çapta ele aldığı söylenemez. Ancak *Meditasyonlar*'da özellikle ahlaki kötülüğe dair düşüncelerinin izlerini sürmek mümkündür. Doğru ve yanlış üzerine tartışma yürüttüğü dördüncü meditasyonda Tanrı'nın varlığı, iyilik ve mükemmelliği ile kötülük arasındaki ilişkiye dair önemli açıklamalarda bulunan Descartes, probleme ontolojisi ve epistemolojisine paralel bir biçimde yaklaşmaktadır. O, üçüncü meditasyonda Tanrı'nın varlığını kanıtlama girişiminin başarıyla sonuçlandığını ifade ederek dördüncü meditasyonda kötülük üzerine birtakım görüşler ile sürmektedir. Descartes Tanrı'nın mükemmel ve iyi bir varlık olduğunu savunmaktadır. Dolayısıyla onun, var olan kötülüklerin Tanrı'nın mükemmelliği ve iyiliğiyle nasıl bağdaştırılabileceğini düşünmemiş olması imkânsızdır. O, Tanrı'nın mükemmelliğinden hareketle, insanın Tanrı tarafından yanıltılmasının mümkün olmadığını söylemektedir. İnsanda var olan her şeyin Tanrı'dan geldiğini savunan Descartes'e göre, Tanrı insana, insanın yanlış yapmasına fırsat vereceği bir yeti vermemiştir.⁴¹ O, var olan kötülükleri kötü olarak değil, birer hata, kusur olarak nitelendirmektedir. Descartes, insanların yaptıkları hataların kaynaklarını tam da mükemmel ve yüce bir varlık olmamalarından dolayı yine insanların kendisinde, onların

⁴⁰ İbn Rüşd, a. g. e., s. 261.

⁴¹ René Descartes, *Meditations on First Philosophy: with Selections from the Objections and Replies*, (çev. Michael Moriarty), New York, Oxford University Press, 2008, s. 39.

varlık yapısında görmektedir. O, insanların hatalarının bilgi eksikliğinden, özgür iradede ve Tanrı'nın aksine, mükemmel bir varlık olmayışından kaynaklandığını savunmaktadır.⁴²

Kant öncesi modern dönemde kötülük problemini derinlemesine ele alanlardan birisi de Spinoza'dır. Spinoza'nın Tanrı ve evren anlayışı, etiği ve siyaset felsefesi, onun kötülük problemine yaklaşımını büyük oranda belirlemiştir. Spinoza'ya göre evrende var olan her şey Tanrı'dandır. Onun determinist evren görüşü, iyilik ve kötülüğün nesnel birer gerçekliği olmadığı iddiasını beraberinde getirmiştir. Bu nedenle Spinoza'ya göre iyi ve kötü birer hiçliktir. Kötülüğün mutlak varlığını inkâr eden Spinoza'ya göre kötülük insan bilgisinin yetersizliğinden kaynaklanan bir tür yanılgıdır. Spinoza, *Kısa İnceleme*'nin, iyi ve kötünün ne olduğunu tartıştığı bölümünde, iyi ve kötünün gerçek bir varlıkları olmadığını, ancak şeyler arasında bir kıyaslama yaparak iyi ve kötü nitelendirmesinde bulunabileceğimizi söyler.⁴³ Nesnel birer gerçekliği olmayan iyi ve kötü, akla ait adlandırmalardır. Ona göre iyi ve kötü, yalnızca bir ilişkidir.⁴⁴ Spinoza, *Ethica* eserinde iyiyi “yararlı olan” şey; kötüyü de “iyiye ulaşmaya engel olan” şey şeklinde tanımlamaktadır.⁴⁵ Bunun yanı sıra Spinoza iyi ve kötüyü etkin duygularla ilişkilendirmektedir. Ona göre, iyi ve kötüye dair bilgi, bilincinde olduğumuz sevinç veya keder duygularıdır.⁴⁶ Spinoza, kendinden önceki birçok filozof ve düşünürün aksine, kötülüğü özgür iradeyle ilişkilendirmemiştir. Artık daha önceki düşünürlerce savunulmuş bir özgür irade değil, insanın doğa yasasına uyup uymamasına bağlı bir erdem tartışması temeldedir. Felsefi sisteminde özgür iradeye yer vermeyen Spinoza, erdeme uygun yaşamada aklın rolü olduğunu altını çizmektedir. Aklın

⁴² Descartes, a. g. e., ss. 39-40.

⁴³ Baruch Spinoza, “Short Treatise on God, Man and His Well-Being”, (çev. Samuel Shirley), *Spinoza: Complete Works*, Indianapolis, Hackett Publishing Company, Inc., 2002, s. 59.

⁴⁴ Aynı yer.

⁴⁵ Spinoza, *Ethica*, (çev. Çiğdem Dürüşken), İstanbul, Kabalcı Yay., 2011, IV, Önsöz, s. 240.

⁴⁶ Spinoza, a. g. e., Bölüm IV, Önerme VIII, s. 248.

yönlendiriciliğiyle, gelecekteki daha büyük bir iyiliği şimdiki küçük bir iyiliğe; şimdiki daha küçük bir kötülüğü de gelecekteki daha büyük bir kötülüğe tercih edebileceğimizi vurgular.⁴⁷

Kant öncesi modern felsefede kötülük problemine dair çözüm üretmeye çalışan önemli isimlerden olan Leibniz, Tanrı'nın varlığı ve evrende var olan kötülüğün birbiriyle nasıl uzlaştırılacağı üzerine yoğunlaşarak bir teodise geliştirmiştir. Teodise, Grekçede “Tanrı” ve “adalet” anlamlarına gelen “teos” ve “dike” kelimelerinin birleşiminden meydana gelmiştir. Bu terimin ilk kullanımı Leibniz'in *Teodise* eserinde karşımıza çıkmaktadır. “Teknik bir terim olarak, “kötülük olgusu karşısında Tanrı'nın adaleti ve haklılığını savunma” anlamında kullanılır.”⁴⁸ Yani teodise, kötülük ve Tanrı'nın adaleti arasında ilişki kurma ve bu ikisinin birbiriyle çelişmediğini gösterme çabalarının sonucu olarak ortaya konulan argümanlara işaret etmektedir. Leibniz, içerdiği iyilik ve kötülükle birlikte tüm varlıkların Tanrı'nın zihninde imkân halinde var olduğunu iddia etmektedir. Onun bu iddiası, kötülüğün kaynağının Tanrı değil, Tanrı'nın zihninde sadece imkân halinde var olan ezeli varlıklar olduğu anlamına gelmektedir. Tanrı, bütünüyle iyi olanı irade ederek mümkün dünyaların en iyisini varlığa getirmiştir. Onun bu görüşünün temelinde ise “yeter sebep ilkesi” yatmaktadır. Bu ilke, şeylerin neden başka türlü değil de böyle olduklarının bir yeter sebebinin olduğu iddiasına dayanır. Leibniz'e göre, “her ne kadar bu sebepler çoğunlukla bize malum değilse de”⁴⁹ varlık hakkında söylenen her şeyin doğru olmasının koşulu bu ilkedir. Burada Leibniz'e yöneltilebilecek eleştiri hiç kuşkusuz ki Tanrı'nın neden kötülükten tamamen azade bir evren yaratmadığıdır. Çağdaş düşünürlerden olan Mackie, mevcut dünyanın en iyi dünya olmadığını, daha iyi bir dünyanın mantıksal olarak

⁴⁷ Spinoza, a. g. e., Bölüm IV, Önerme LXVI, s. 305.

⁴⁸ Yaran, *Kötülük ve Teodise*, s. 91.

⁴⁹ G. Wilhelm Leibniz, *Monadoloji: Metafizik Üzerine Konuşma*, (çev. Atakan Altınörs), İstanbul, Bilge Kültür Sanat Yay., 2014, s. 47.

düşünülebileceğinin altını çizmektedir.⁵⁰ Ancak Leibniz, *Theodicee*'de, böyle bir evrenin, mevcut evrenden daha iyi olamayacağına inandığını vurgulamıştır. Ona göre, “dünyada ortaya çıkan en küçük kötülük yok olsa, dünya artık bu dünya olmazdı. O hiçbir şeyi atlamadan her şeyi göz önünde bulundurarak onu seçen Yaratıcı tarafından kurulmuştur.”⁵¹ Leibniz *Monadoloji* adlı eserinde Tanrı'nın zihninde ezeli-ebedi ve sonsuz sayıda monadın⁵² bulunduğunu ve bu monadların Tanrı tarafından reel hale getirildiğini ifade eder. Ona göre “Tanrı'nın zihni “ezeli-ebedi hakikatlerin veya o hakikatlerin bağlı bulunduğu ideaların yöresidir/yeridir ve Tanrı olmaksızın imkânlarda da hiçbir reellik, yani mevcut herhangi bir şey değil, mümkün herhangi bir şey de olmayacaktır.”⁵³ Bu nedenle Leibniz düşüncesinde Tanrı'nın mümkün en iyi dünyayı, mevcut kötülüğe rağmen en iyi olduğu için tercih ettiği söylenebilir.

Kant öncesi modern felsefede kötülük problemi tartışmalarının kilit isimlerinden biri de Hume'dur. Hume, kötülük problemini Tanrı'nın varlığına kesin bir cevap oluşturacak tarzda ele almamakla birlikte, bu problemin daha çok teistik Tanrı kanıtlamalarından biri olan tasarım kanıtlamasından kaynaklandığını düşünmektedir. Tasarım kanıtı, Tanrı'nın varlığına yönelik bir *a posteriori* kanıtlama türüdür. Tanrı'nın sıfatları ve tasarım kanıtı, evrendeki mevcut kötülük göz önünde bulundurulduğunda teizme yönelik ciddi bir eleştiri niteliği

⁵⁰ J. L. Mackie, “Evil and Omnipotence”, *The Philosophy of Religion*, (ed. Basil Mitchell), Oxford, Oxford University Press, 1971, ss. 97-98.

⁵¹ Leibniz, *Theodicee ya da Tanrı'nın Haklı Kılınması*, (çev. Levent Özşar), İstanbul, Biblos Kitabevi, 2009, s. 118.

⁵² “Yunancada birlik anlamındaki *monas* 'tan gelen monad bizzatı birliktir; ruh, cevherlik formu veya entelektya denilen bir faal ilke ile kütle veya ilk madde denilen bir münafile ilkeye çözümlenebilir. Hem faal hem münafile bir ilkedir. *Monad* bir tür algı ve iştah ihtiva eder. Kendine has, münasebetleri sürekli olarak değişen fiilleri olan, parçasız, basit cevherdir. Her *monad* bir canlı aynadır, kendi görüş açısına göre evreni yansıtır. Her varlığın *monad* olması gerektiğine göre, *monad* bir tür cevher atomudur. Bileşik cevheri birlikli kılan ilke hâkim *monaddır*.”

Leibniz'in cevher yerine *monad* terimini kullanması 1696'dan itibaren. Bu terim değişikliğinin nedeni cevhere zaman zaman *entelektya* adı verilen faal bir ilkenin dahil edilmesidir. Bu faal ilke daha öncesinde başka isimler altında kendini gösterir... Bu noktadan itibaren evren artık monadlardan yapılmıştır. Buna bağlı olarak diri, algılayıcı, kendi aralarında ahenge göre uyum sağlayan gerçek varlıklardan yapılmıştır.” Bkz. Martine de Gaudemar, *Leibniz Sözlüğü*, (çev. Aliye Kovanlıkaya), İstanbul, Say Yay., 2012, ss.90-91.

⁵³ Leibniz, *Monadoloji*, s. 50.

taşımaktadır. Hume, Tanrı kanıtlamalarından olan tasarım kanıtına itirazlarını *Doğal Din Üzerine Diyaloglar*'da geniş çapta ele almakta, tasarım kanıtında öne sürülen Tanrı sıfatlarını da göz önünde bulundurarak kötülük problemini tartışmaya açmaktadır. Hume açısından tasarım kanıtının evrende bir düzen olduğu iddiası, zaten başlı başına bir sorundur. Diyalog karakterlerinden olan Demea ve Philo'nun ağzından, yaşamda var olan kötülük ve düzensizliği hatırlatan Hume, evrendeki düzen iddiasının göreceli oluşunun altını çizmektedir. Hume, din üstüne olan diyaloglarda, ilk olarak Epikuros'un formüle ettiği şekliyle, Tanrı için şu soruların henüz yanıtlanmamış olduğunu vurgular: "Kötülüğü önlemek istiyor da, gücü mü yetmiyor? O halde erksizdir. Gücü yetiyor da, istemiyor mu? O halde kötücüdür. Hem gücü yetiyor hem canı istiyor mu? O halde kötülük nereden geliyor?"⁵⁴ Aydın'ın da ifade ettiği gibi, "bazı teistler, kötülüğün reel varlığını inkâr ederek; bazıları onu insanların olgunlaşması için bir araç şeklinde yorumlayarak; bazıları kötülüğü Tanrı'nın öfke ve uyarısına bağlayarak, bazıları da sınırlı bir Tanrı kavramı kabul ederek"⁵⁵ Hume'un yeniden dile getirdiği mantıksal probleme yanıtlar vermektedirler.

Sonuç olarak Hume'un Kant'tan önce ve Epikuros'a dayanarak bir tür teodise eleştirisi yaptığını görmekteyiz. Bir sonraki bölümde göreceğimiz gibi, Kant da tüm teodiselerin başarısız olduğunu iddia etmekte ve bu iddiasını kendi eleştiri felsefesine dayanarak temellendirmeye çalışmaktadır. O, kötülük ve tanrı arasında herhangi bir ilişki kurmadan kendi eleştirilerini sunmaktadır. Çünkü ona göre bu türden teşebbüsler, aklın sınırları dışındadır. Bir sonraki bölümde, bu bölümün son tartışmalarından biri teodise olduğu için, Kant'ın teodise eleştirilerine değinilmektedir. Daha sonra ise onun özgürlük ile radikal kötülük düşüncesinin ana hatları sunulmaya çalışılmaktadır.

⁵⁴ Mustafa Çevik, *David Hume ve Din Felsefesi*, İstanbul, Dergâh Yay., 2006, s. 241. Ayrıca bkz. David Hume, *Din Üstüne*, (çev. Mete Tunçay), Ankara, İmge Kitabevi, 2004, s. 231.

⁵⁵ Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, İzmir, İzmir İlahiyat Vakfı Yay., 2007, s. 215.

I. BÖLÜM

KANT'TA ÖZGÜRLÜĞÜN KONUMU ve RADİKAL KÖTÜLÜK

Kant'ın özellikle *Saf Aklın Eleştirisi* ve *Pratik Aklın Eleştirisi*⁵⁶ gibi eserlerinden sonra kaleme alınmış olmasına rağmen, teodise eleştirilerinin yer aldığı *Bütün Felsefi Teodise Denemelerinin Başarısızlığı Üzerine* adlı metninin, Kant'ın her iki eserine dayanan felsefi sistematigiyle paralel olduğu kanaatindeyiz. Bu nedenle hem önceki bölümün devamı niteliğinde olması, hem de Kant'ın bu geç dönem metninin önceki eserlerindeki felsefi sistematigiyle paralellik arz ettiğini düşünmemiz sebebiyle bu bölümde öncelikle onun teodise eleştirilerinin arkasında yatan temel felsefi kaygılar sunulmakta, ardından radikal kötülük ve özgürlük üzerine görüşleri ele alınmaktadır.

1. Kant'tın Teodise Eleştirileri

Kant, tüm felsefi teodise denemelerinin başarısızlığını, onların insan aklının sınırlarını aşan ve deney dünyasının ötesine dair birtakım doğrular ortaya koymaya çalışan teoriler olmalarında görmektedir. Bu bağlamda ele alındığında Tanrı'nın gücü, iyiliği, yardımseverliği gibi sıfatlardan hareketle Tanrı'nın varlığını kötülüğün varlığıyla uzlaştırmaya çalışmak ona göre beyhude bir çabadır. Her şeyden önce, Kant, Tanrı'nın varlığı ve yokluğu üzerine herhangi bir kanıt sunmanın aklın sınırlarını aşacağını savunmaktadır. Kant'a göre insan bilgisi fenomenal dünyayla sınırlıdır ve Tanrı'nın ne varlığı ne de yokluğu hakkında kanıt sunmak bilimin görevi değildir. Onun teodise eleştirileri, *Bütün Felsefi Teodise Denemelerinin Başarısızlığı Üzerine* isimli makalesinde yer almaktadır. Kant, bahsi

⁵⁶ Kant'ın çeşitli eserlerinin başlığında yer alan, Almanca “kritik”, İngilizce “critique” kelimesi Türkçeye çoğunlukla “eleştiri” olarak çevrilmektedir. Burada akılda tutulması gereken husus, Kant'ın burada aklı olumsuz anlamda eleştirmediği, onun sınırlarını belirlemeye, onu derinlemesine irdelemeye çalıştığıdır.

geçen makalesinin başında şunları söyler: “Teodiseler ile aklın dünyadaki hikmetli gaye karşısı şeylerin varlığına işaret ederek yaptığı şikâyetlere karşı, Yaratıcının üstün hikmetinin savunmaları anlaşılmalıdır.”⁵⁷ Teodise savunucusunu, dünyadaki tecrübeden hareketle Tanrı’nın hikmetini kanıtlamaya çalışmakla suçlayan Kant, bunun tutarsızlık olduğunu iddia etmektedir. Kant, bir teodise savunucusunun öncelikle şu üç şeyi kanıtlaması gerektiğini söyler:

“Ya dünyadaki gayeliliğe aykırı sanılan şeyin öyle olmadığını; veya gayeliliğe aykırı olmakla beraber mutlak bir gerçek olmadığını, fakat eşyanın tabiatının kaçınılmaz bir sonucu olarak düşünülmesi gerektiğini; veya, son olarak, mutlak bir gerçek olmakla beraber, varlıkların yüce Yaratıcısının değil, fakat insan veya üstün ruhlar gibi, iyi veya kötü başka bir sorumlu varlığın işi olduğunu kanıtlamalıdır.”⁵⁸

Kant, teodise savunucusunu Tanrı’nın avukatına ve teodise savunusunu da kazanılmak istenen bir davaya benzetir. Kant’a göre bu dava akıl mahkemesi tarafından yürütülmektedir ve teodise savunucusu bu davada aklın yetersizliğine dair herhangi bir kanıtlama sunmamalı ve tecrübeden hareketle Tanrı’nın bilgeliğini kanıtlama teşebbüsünde bulunmamalıdır. İlkinin sebebinin, Tanrı’nın adaletine yönelik savların zaten rasyonellik iddiası içermesi olduğu söylenebilir. Bu nedenle Kant’a göre, teodise savunucusu, “davacının bütün şikâyetlerini açık ve kesin bir şekilde reddederek savunacak bir avukat olmayı da kabul eder.”⁵⁹ İkincisinin sebebi ise, Tanrı’nın bilgeliğinin deney ve tecrübe yoluyla bilinmesinin imkânsızlığıdır. Kant’a göre, “dünyanın yaratma ve idaresinde kendisinden daha büyük herhangi bir şeyin olamayacağının kesin olarak söylenebileceği bu mükemmelliği herhangi

⁵⁷ Kant, “Bütün Felsefi Teodise Denemelerinin Başarısızlığı Üzerine”, (çev. Muhsin Akbaş), *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, sayı: 14, 2001, s. 195. Bundan sonra bu eser “Teodiselerin Başarısızlığı” şeklinde kısaltılarak kullanılacaktır.

⁵⁸ Kant, a. g. m., s. 196.

⁵⁹ Aynı yer.

bir dünyada tanımak (tecrübe ile bilindiği gibi) her şeyin bilgisine sahip olmayı gerektirir.”⁶⁰

Tüm bunlardan ötürü Kant’a göre insan, aklı aşan ilahi hikmete teslim olarak bu gibi hususları kavramaya muktedir olamayacağını bilmelidir.⁶¹

Kant teodise tartışmalarını üç temel başlık altında inceler. Bu başlıklar dünyadaki amaçlılıkta görülen üç çelişkidir. Bunlardan ilki, amaçlılığa tamamen karşıt olması bakımından ahlaki kötülük olarak günah; ikincisi, amaçlılığa şartlı olarak karşıt olması bakımından acı anlamındaki fiziksel kötülük veya ceza; üçüncüsü ise suç ve cezanın orantısızlığının dünyadaki amaçlılığa karşı ortaya çıkardığı çelişki.⁶² Kant bu üç çelişkiyi Tanrı’nın üç özelliğiyle ilişkilendirir: kutsallık, iyilikseverlik, adalet. Günah, Tanrı’nın kutsallığıyla, fiziksel kötülük veya ceza Tanrı’nın iyilikseverliğiyle, suç ve cezanın orantısızlığı da Tanrı’nın adaletiyle çelişkili görünmektedir. Kant, *Felsefi Teoloji Üzerine Dersler*’de kötülük problemini ele aldığı bölümde Tanrı’nın bu üç sıfatından hareketle, problemin üç temel soru etrafında şekillendiğini ifade eder:

- (1) Tanrı kutsalsa ve kötülüğü istemiyorsa, o zaman bu kötülük nereden geliyor?
- (2) Eğer Tanrı iyilikseverse ve insanların mutlu olmasını istiyorsa o zaman dünyadaki tüm bu fenalıklar (*ill*) nereden geliyor?
- (3) Eğer Tanrı adilse, o zaman dünyada iyi ve kötünün dağıtımı neden eşitsizdir?⁶³

Tanrı’nın kutsallığına itirazlara yönelik olarak yapılan savunmaları özetleyecek olursak şunları söyleyebiliriz: İlahi hikmet insan tarafından kavranamayan farklı kurallara göre hükmeder, aklın itiraz ettiği durumlar hem bireysel hem de evrensel iyiliğimize ulaşmak için en iyi araç olabilir, insan için geçerli olan bir kanunu mutlak bir kanuna dönüştürmek

⁶⁰ Kant, “Teodiselerin Başarısızlığı”, s. 196.

⁶¹ M. Kazım Arıcan, “Kant’ın Kötülük Anlayışı ve Teodise Eleştirisi”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 2, sayı: 10, 2006, s. 232.

⁶² Kant, “Teodiselerin Başarısızlığı”, s. 197.

⁶³ Kant, *Lectures on Philosophical Theology*, (çev. Allen W. Wood, Gertrude M. Clark), Ithaca, Cornell University Press, 1978, s. 115.

hatadır.⁶⁴ Ayrıca bu kötülük (burada günah kast edilmektedir) Tanrı'dan değil insan doğasının sınırlılıklarından kaynaklanmaktadır ve son olarak, Tanrı'dan kaynaklanmayan bu kötülüğe Tanrı müsamaha gösterse bile onu hoş karşılamaz, irade etmez ve ona neden olmaz.⁶⁵ Tanrı'nın iyilikseverliğine yönelik yapılan itirazlara karşı geliştirilen savunuları da şöyle özetleyebiliriz: İyilikle karşılaştırıldığında, evrende sanıldığı kadar kötülük yoktur. Mutsuzluk ne kadar çok olursa olsun herkes hayatı ölüme tercih etmektedir. Acı veren duyguların haz verenlerden fazla olması insan doğasından kaynaklanmaktadır ve son olarak, Tanrı insanı bu dünyaya gelecekteki bir mutluluğu elde etmek üzere göndermiştir. Yani “bu hayatın üzüntü ve uğraşlarının beklenen sonsuz mutluluktan önce gelmesi zorunludur; bu şekilde bizler güçlüklerle karşı verdiğimiz mücadele ile gelecekteki mutluluğa layık olabiliriz.”⁶⁶ Tanrı'nın adaletine yönelik itirazlara karşı yapılan savunuları is şu şekilde özetleyebiliriz: İşlenen her suç, büyüklüğü oranında cezayı da kendinde barındırır; kimi suçlar bu dünyada asla cezalandırılmasa, suç işleyenler işledikleri suçlarla ölene dek mutlu yaşasalar bile bu, eşyanın doğasından kaynaklanan bir durumdur; bu nedenle, kötü olan şey veya suç, ahlaki açıdan çirkin değildir ve “dahası, olumsuzluklara karşı mücadele etmek ahlaki erdemin esasıdır.”⁶⁷ Bunların yanı sıra, dünyadaki iyi ve kötünün dağılımındaki orantısızlığın kaynağı duyular üstü amaçlara başvurarak değerlendirilmemelidir. Şöyle ki, “bu dünyadaki bütün mutluluk ve keder, tabiat kurallarına göre, insan tarafından kullanılan yeteneklerin sonucu olarak orantılı bir şekilde hesaplanmalı.”⁶⁸ Bu üçüncü çelişkiye yönelik yapılan savunmalardan bir diğeri ise, mevcut hayatta yapılanların ahlaki bir değerlendirme sonucu gelecekteki bir yaşamda karşılığının olacağı şeklindedir. Yani, “gelecek dünyada

⁶⁴ Kant, “Teodiselerin Başarısızlığı”, s. 198.

⁶⁵ Aynı yer.

⁶⁶ Kant, a. g. m., s. 199.

⁶⁷ Kant, a. g. m., s. 200.

⁶⁸ Kant, a. g. m., s. 201.

başka bir olaylar düzeni geçerli olacaktır ve herkes burada aşağıdaki işlerinin ahlaki bir değerlendirmesi ışığında layık olduğu akıbeti uğrayacaktır.”⁶⁹ İnsanın sınırlılığından veya Tanrı’nın daha büyük iyilikleri amaçlamasından dolayı kötülüğün var olduğunu söylemek, Kant’a göre Tanrı’yı haklı çıkarmanın yanı sıra insanın kötülüklerden sorumlu tutulmaması gerektiği sonucunu de beraberinde getirmektedir. Bu nedenle de tutarlı bir açıklama tarzı olarak görünmemektedir. Kant’ın tüm bu savunulara yönelttiği itirazlarının temel sebebi ise, bu savunuların saf aklın sınırlarını aşmalarıdır. Kant açısından, Tanrı’nın dünyadaki amacına yönelik yapılan teistik savunular, bilimin işi olamazlar. Bu nedenle ona göre hiçbir teodise, “dünyanın idaresinde işlerlikte olan ahlaki hikmeti, bizim hayat tecrübelerimizden kaynaklanan şüphelere karşı haklı çıkarmayı başaramadı.”⁷⁰ Kant’a göre, dünyada var olan kötülük ile Tanrı’nın hikmetini uzlaştırmada aklın kesin bir karar vermesi imkânsızdır. Tanrı, saf aklın bir idesidir. Bu ideye uygun olarak kimi düşünürlerce rasyonel teoloji geliştirilmiştir. Kant’ın bu noktada bu düşünürlerle yönelik ciddi eleştirileri söz konusudur. O, Tanrı kavramından, ya da idesinden, hareketle Tanrı’nın varlığı ve sıfatları hakkında birtakım epistemik sonuçlara ulaşma çabalarını boşuna görmektedir.

Tanrı’nın evrenle ilişkisine dair bilginin olanaksız olduğunu düşünen Kant’ın teodiseyi felsefe alanından tamamen çıkardığı iddiaları haklı görünmekle birlikte, aklın sınırları üzerine tartışmalar var oldukça teodise tartışmalarının da var olacağı ve bunun Kant tarafından da yadsınmadığı söylenebilir. Kant, tam da yine aklın sınırları göz önünde tutulduğunda, ahlaki hikmetin çürütülemeyeceğini de savunmaktadır.⁷¹ Ama yine de o, insanı yazgısıyla baş başa bırakarak bu konularda aklın gücü gösterilmediği sürece ilahi hikmeti anlama yollarının terk edilmesi gerektiğini söylemektedir.⁷² Kant, insanı yazgısıyla baş başa

⁶⁹ Aynı yer.

⁷⁰ Aynı yer.

⁷¹ Aynı yer.

⁷² Kant, a. g. m., s. 202.

bıraksa da, kötülük hakkında konuşmanın imkânını sorgulamaya devam ederek Tanrı idesi ile kötülük arasında bir bağ kurarak bu bağı pratik aklın bir koyutu olan ahlak yasasıyla ilişkilendirir. Tanrı idesi, iyiliğin kötülük karşısında zafer kazanmasında insan aklının kaçınılmaz dayanağıdır.

2. Kant'ta Radikal Kötülük Kavramı

Kant'ın radikal kötülük üzerine görüşleri onun *Salt Aklın Sınırları Dâhilinde Din* isimli eserinde yer almaktadır. Kant bu eserinde radikal kötü (*Radical evil, das Radical Böse*) kavramıyla insan doğasında var olan kökensel kötülüğe işaret etmektedir. Kant'a göre insanın kötülüğe doğal bir eğilimi vardır. Kant, bu düşüncesine rağmen kötülüğün sebebini direkt bu eğilimde değil, özgür istençte görmektedir. Bu bakımdan doğal eğilim, özgürlüğün ve özgür istencin imkân alanı olarak tezahür etmektedir.

Her şeyden önce, Kant'ın “radikal” kavramıyla kötülüğün türüne veya şiddetine bir göndermede bulunmadığı söylenebilir. Oranlı'nın da ifade ettiği gibi, radikal kötülük kavramında dikkat edilmesi gereken husus, radikal kötülüğü radikal yapanın insan varoluşunu betimleyen bir nitelik olmasıdır.⁷³ Yine Allison'un ifade ettiği gibi, bu kavramla “Kant'ın belirli, özellikle sapkın bir kötülük biçimini değil, tüm ahlaki kötülük olasılığının kökünü veya temelini kastettiğini akılda tutmak önemlidir.”⁷⁴ Kant bu bağlamda hem kötülüğün hem de iyiliğin kaynağını istençte (*Willkür*) görmektedir. Kant'a göre “kötülüğün kaynağı, eğilim yoluyla istenci (*Willkür*) belirleyen bir şeyde ya da doğal bir dürtüde değil, sadece istencin, istenç özgürlüğünün kullanılması için ürettiği bir kuralda, yani bir maksimde

⁷³ İmge Oranlı, “Kant'ın Etik Anlayışı ve Radikal Kötülük Mefhumu”, *Felsefi Düşün*, sayı: 3, 2014, s. 68.

⁷⁴ Henry E. Allison, *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, s. 147.

yatar.”⁷⁵ Kant’ın maksimle kast ettiği şey, eylemin arkasındaki ilkedir. Kant’a göre insan, eylemleri kötü- yani yasaya karşı- olduğu için değil, kendilerinin kötü maksimler içerdiği çıkarımına izin verecek şekilde oluşturuldukları için kötü diye adlandırılır.⁷⁶ Başka bir ifadeyle, Kant açısından eylemin mutlak anlamda iyi veya kötü olması söz konusu değildir. Bir şeyi iyi veya kötü yapan, istençtir, istencin iyi veya kötü olmasıdır. Kant, maksimleri belirleyen zeminin tecrübeye dayanarak ortaya çıkmamasından hareketle, kötülüğü özgürlüğün henüz kullanılmadığı bir zemine yerleştirmektedir. Bu zemin insan varoluşuyla ilgili olduğundan, kötülüğün kökenselliğine bir göndermede bulunur. Ancak Kant’ın *Din*’deki ifadeleri anlaşılması çok kolay ifadeler değildir. Kant insanda var olan bu kökensel kötülüğe rağmen, kötülüğün kaynağının doğal eğilimin kendisinde değil, istençte aranması gerektiğini salık vermektedir. Bu noktada Kant’ın *Wille* (irade) ve *Willkür* (istenç) kavramları ile neyi kast ettiğini açıklığa kavuşturmak gerekmektedir. Bernstein’in da ifade ettiği gibi, “Kant her zaman tutarlı olmasa da, genelde, istence alternatifler arasından seçim yapma kapasitesi olarak atıfta bulunduğu zaman, *Willkür* der.”⁷⁷ Kant’ın kötülüğün kaynağını gördüğü yer olarak *Willkür*, ahlaki açıdan ne iyi ne de kötü bir doğaya sahiptir. Hayvanların da *Willkür*’ü vardır ancak onlarınki tamamen güdüler tarafından belirlenirken insanınki özgür seçim tarafından belirlenir. *Wille* ise “istenç yetisinin salt rasyonel yönüne atıfta bulunur.”⁷⁸ İkisi arasındaki ayrım, “iradenin (genel anlamda) hem normları pratik muhakeme (*Wille*) yoluyla yasa hâline getirmesine hem de bu normların ışığında maksimleri onaylayıp hayata geçirme konusunda yönetici kararlar vermesine dayanır.”⁷⁹

⁷⁵ Kant, “Religion within the Boundaries of Mere Reason”, (ed. Allen Wood, George di Giovanni), *Religion within the Boundaries of Mere Reason and Other Writings*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, 6: 21, ss. 46-47. Bundan sonra bu eser metin içinde *Din*, dipnotlarda ise *Religion* şeklinde kısaltılarak kullanılacaktır.

⁷⁶ Kant, a. g. e., 6: 20, s. 46.

⁷⁷ Bernstein, *Radikal Kötülük: Bir Felsefi Sorgulama*, s. 23.

⁷⁸ Bernstein, a. g. e., s. 24.

⁷⁹ Paul Formosa, “Kant on the Radical Evil of Human Nature”, *Philosophical Forum*, 38 (3), s. 221.

Radikal kötülük kavramının Hristiyanlıktaki asli günah ile ilişkisi ve bu bağlamda Kant'ın kilise ortodoksisi ile aynı düzlemde hareket edip etmediği üzerine çeşitli tartışmalar yürütülmektedir. Radikal kötülük ile asli günah her ne kadar aynı olmasa da birbirinden tamamen bağımsız olduğunu iddia etmek de güçtür. Nitekim Kant, *Din* kitabının ikinci baskısına yazdığı önsözde, bu kitaptaki amacının tarihsel/kuramsal dinin unsurlarını saf akıl dinine göre yorumlamak olduğunu söylemektedir. Asli günahı kendi felsefi sistemiyle çelişmeyecek bir biçimde yorumlamaya çalışan Kant, öte yandan insanın sadece kötülüğe değil iyiliğe de eğilimi olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre esas belirleyici olan şey, insanın istencini ne yönde kullandığıdır. Kant, iyi ve kötü olanın ne olduğuna karar vermenin, sadece doğal eğilimlerle ödev çatıştığı zaman istencin ödev uğruna olacak eylemi seçip seçmediğine bakılarak mümkün olduğunu düşünmektedir. Kant'ın kötülüğün kaynağını insan doğasında görmediğini savunan Bernstein'a göre, "Kant, ahlaken iyi doğup yozlaştığımız düşüncesinin yanı sıra, doğamız gereği ahlaken kötü, doğuştan günahkâr olduğumuz ve dolayısıyla fiilen günah işlemekten kaçamayacağımız fikrini de reddetmiştir."⁸⁰ Kant'ın radikal kötülük kavramını analiz eden Wood da, Kant'ın bu kavramla kötülüğün zorunlu olarak benimsenmesini değil, özgür irade ve ahlaki kabiliyet sayesinde üstesinden gelinebilecek bir yatkınlığı kast ettiğini düşünmektedir.⁸¹ Hare ise, Kant'ın *Din*'deki görüşlerinden hareketle onun doktrinini teoloji ve felsefe arasında kurulan olumlu bir ilişki bağlamına oturtturarak Hristiyanlığın ahlaki bir versiyonu olarak yorumlamaktadır. Hare, Kant'ın görüşlerinin, rasyonel bir dinin imkânını ortaya koyduğunu düşünmektedir.⁸² Firestone ve Jacobs'un da ifade ettikleri gibi, Hare, Kant'ın herhangi deneysel ve tarihsel bir olaya dayanmadan kendi ahlaki kavramları aracılığıyla kurduğu ahlak sisteminin Hristiyanlığın rasyonel bir

⁸⁰ Bernstein, *Radikal Kötülük*, s. 31.

⁸¹ Allen Wood, *Kant's Moral Religion*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1970, s. 114.

⁸² John E. Hare, *The Moral Gap: Kantian Ethics, Human Limits, and God's Assistance*, New York, Oxford University Press, 1996, ss. 35-36.

yorumunu içerdigini düşünmektedir.⁸³ Kant'ın *Din* 'deki ifadeleri bu tartışmaları kaçınılmaz kılarsa da onun esas amacının radikal kötülük kavramıyla insanın özgürlüğüne alan açmak olduğu söylenebilir. O, “insan doğası gereği iyidir” veya “insan doğası gereği kötüdür” önermelerinden herhangi birine katılmazken, insanın ahlaken ya iyi ya da kötü olduğunu, bunun bir ortasını düşünmenin etik açıdan kaçınılması gereken bir durum olduğunu savunur.⁸⁴ Kant “insan doğası gereği kötüdür” önermesi yerine “insanın kötülüğe doğal bir eğilimi vardır” önermesini öne sürerek, kötülüğün varlığa gelme sebebini eğilimin kendisinde değil, istençte gördüğünü göstermektedir. Yine *Din* 'de, kendi doktrinini asli günah doktrininin karşısında konumlandırmaktadır. Ona göre, insanın içindeki ahlakî kötülüğün kökeni hakkında, bu kötülüğün insan ırkından kaynaklanıp yayıldığına dair iddialardan en yersiz olanı, kötülüğün bizlere ilk ebeveynlerimizden miras kaldığıdır.⁸⁵ Tüm bunlardan hareketle, Kant'ın radikal kötülük doktrinini ahlak felsefesiyle çelişmeyecek bir biçimde ortaya koymaya çalıştığı söylenebilir. O, bir eylemin kötücül olmasını tüm iç ve dış nedenlerden bağımsız şekilde ele almakta ve bir eylemin ancak özgür iradenin kullanımına bağlı olarak kötü diye nitelendirilebileceğini savunmaktadır.

2.1. İnsan Doğası ve Radikal Kötülük

İnsan doğası tartışmalarının odaklandığı sorulardan birisi, insanın doğuştan iyi veya kötü diye nitelendirilmesinin mümkün olup olmadığıdır. Kant'ın bu noktadaki duruşu her iki nitelendirmenin de dışındadır. Kant, insanın doğuştan kötü olduğu iddialarına da doğuştan

⁸³ Chris L. Firestone, Nathan Jacobs, *In Defense of Kant's Religion*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 2008, s. 72.

⁸⁴ Kant, *Religion*, 6: 22, ss. 47-48.

⁸⁵ Kant, a. g. e., 6: 40, s. 62.

iyi olduğu iddialarına da karşı çıkarak ahlaki iyilik ya da kötülüğün insanın doğumundan gelen bir zorunluluk olmadığını savunmaktadır. Kant, insanın iyiliğe ön eğilimi/yatkınlığı olduğunu söylemekle birlikte, insanın kötülüğe doğal bir eğilimi olduğunu da iddia etmektedir.

Kant, *Din*’de, insan doğasının üç tür iyilik ön eğiliminden (*predisposition, Anlage*) bahseder: (1) insanın *canlı bir varlık* olarak sahip olduğu *hayvanlık* ön eğilimi, (2) canlı bir varlık ve aynı zamanda *rasyonel* bir varlık olarak sahip olduğu *insanlık* ön eğilimi ve (3) rasyonel ve aynı zamanda *sorumlu* bir varlık olarak sahip olduğu *kişilik* ön eğilimi.⁸⁶ İlk ön eğilim, aklın gerekmediği, fiziksel ya da sadece mekanik öz-sevgi başlığında; ikinci ön eğilim, fiziksel olmakla birlikte aklın gerekli olduğu, karşılaştırma yapan genel bir öz-sevgi başlığında toplanabilir.⁸⁷ Üçüncü ön eğilim ise ahlak yasasına, seçim gücünü yeteri kadar teşvik edecek ölçüde duyarlı olma yetisidir.⁸⁸ Bu ön eğilimlerden sadece üçüncüsü tamamen pratik akla, yani koşulsuz yasa dayatan akla aittir.⁸⁹ Eylemleri iyi veya kötü yapan şey, bu ön eğilimler değildir. Bu ön eğilimler, “iyiye giden”, “özgün” ve “söküp atılamayan” ön eğilimlerdir.⁹⁰ Wood’un da ifade ettiğİ gibi, insan doğasından kaynaklanan bu ön eğilimlerden hareketle bir insanın doğası gereği iyi ya da doğası gereği kötü olduğu iddia edilemez.⁹¹ Çünkü bu ön eğilimler, “insan doğasının olasılığına bağlı olmaları” anlamında, insan doğasına aittir.”⁹²

Kant’a göre, iyilik ön eğilimlerinin yanında insanın kötülüğe bir yönelimi de (*propensity*) vardır. Kant, yönelim ve eğilim arasındaki farkı şu şekilde dile getirir:

⁸⁶ Kant, a. g. e., 6: 26, s. 50.

⁸⁷ Kant, a. g. e., 6: 27, s. 51.

⁸⁸ Kant, a. g. e., 6: 28, s. 52.

⁸⁹ Aynı yer.

⁹⁰ Aynı yer.

⁹¹ Wood, *Kant’s Moral Religion*, s. 211.

⁹² Wood, a. g. e., s. 210.

“eğilimden, (*propensio*), insan genelde ona eğilimli olduğu sürece, bir yatkınlık (alışıldık şiddetli arzu, *concupiscentia*) olasılığının öznel zeminini anlıyorum.”⁹³ Wood, Kant’ın kötülüğe eğilimden kastının ne olduğunu şu şekilde açıklığa kavuşturur: “Kötülüğe eğilim; kötülük ilkesini takip etme, bir kötülük kuralını veya politikasını benimseme, dolayısıyla kötülük iradesine sahip olmaktır.”⁹⁴ Kötülüğe eğilimden dolayı kötü ilkeleri benimsemek, Kant açısından bir zorunluluğu ifade etmemektedir. Ahlaki kötülüğün varlık koşulu, kötü ilkelerin özgürce seçilmesidir. Bu nedenle, “böylesi ilkeleri benimseyen bir *Willkür*, kendisi dışında hiçbir şey tarafından nedensel olarak belirlenemez; özgürlüğümüzün kendiliğinden tezahürüdür.”⁹⁵ Kant, kötülüğe yönelimi üç düzeyde ele almaktadır. Bunlardan ilki, insan doğasının kırılganlığı ya da zaafı (*frailty*), ikincisi insan kalbinin saf olmaması ya da katışıklığı (*impurity*), üçüncüsü ise ahlak bozukluğu ya da insan kalbinin yozlaşması (*corruption*).⁹⁶ Kant’a göre, kötülük yönelimi evrenseldir, yani her insanda, hatta en iyi insanlarda bile yerleşiktir.⁹⁷ Yukarıda değinilen zorluk, burada kendisini bir kez daha göstermektedir. Kötüye yönelimin evrenselliği, birey olarak insanın eylemlerine dair sorumluluk açısından kafa karıştırıcı görünmektedir. Ancak daha önce de belirtildiği gibi, Kant açısından bu bir zorunluluk değil, özgürlüğün bir gereğidir.

Görüldüğü üzere, Kant’ın kötülük ve insan doğası arasında kurduğu ilişkide özgürlük tartışmasının anlaşılması güç tarafları kendini açığa çıkarmaktadır. Evet, Kant eğilimlerimizi ne yönde kullandığımızdan sorumlu olduğumuzu söylemektedir ancak bu eğilimin insan doğasında var olması özgürlük açısından yine de- en azından ilk bakışta- sorunlu gibi görünmektedir. Her şeyden önce belirtilmelidir ki, Kant’a göre ahlaki iyi de kötü de işaret

⁹³ Kant, *Religion*, 6: 29, s. 52. Nil Erdoğan ve Filiz Deniztekin’in çevirisinden istifade edilmiştir. Bahsi geçen çeviri için bkz. Bernstein, *Radikal Kötülük: Bir Felsefi Sorgulama*, s. 41.

⁹⁴ Wood, , *Kant’s Moral Religion*, s. 217.

⁹⁵ Bernstein, *Radikal Kötülük: Bir Felsefi Sorgulama*, s. 43.

⁹⁶ Kant, *Religion*, 6: 30, ss. 53-54.

⁹⁷ Kant, a. g. e., 6: 30, s. 54.

edilemeyen ve deneyle gösterilemeyen şeylerdir. Bu nedenle de insan doğuştan iyidir veya insan doğuştan kötüdür demek, özgürlüğü yok saymanın yanı sıra iyi ve kötü hakkında deney sınırlarını aşan bir açıklamada bulunmaktır denebilir. Kant’a göre hem iyiliğin hem de kötülüğün varlığını açıklamamanın imkânı sadece özgürlükten geçer. Kant açısından, bir eylemin her ne kadar kötü olduğunu bilsek de arzu ve tutkularımız göz önünde bulundurulduğunda, ona karşı bir yönelimimiz vardır. Kant’ın bu düşüncesinin asli günahla tamamen örtüştüğünü iddia etmek çok da kolay görünmemektedir. Kant daha ziyade, insanın doğasının özgür ve irade sahibi olmak olduğunu düşünmektedir. Çünkü Kant’a göre özgür eyleme yetisi, her iki eğilimden birine yönelik bir tercihe işaret etmektedir. Kant’ın kötülüğe eğilimle göstermeye çalıştığı şey, ahlaken kötü olan maksimlerin ortak zeminidir. Bunu tersinden düşünersek, iyiliğe eğilim de ahlaken iyi olan maksimlerin zeminine işaret etmektedir denebilir. Hatırlanacağı üzere Kant, sadece kötülüğün değil iyiliğin kaynağını da istençte görmekteydi. Yani kötülüğün ve iyiliğin varlığından ancak özgürlüğün varlığı durumunda bahsedebiliriz. Bu nedenle Kant’ın kötülük ve insan doğası arasında kurduğu ilişkinin genel felsefesiyle tutarlı olduğu, bununla birlikte asli günah öğretisiyle ilişkisinin de tartışmalı olduğu söylenebilir. Çünkü Kant, özgür istence bu kadar vurgu yaptığı *Din*’de, kötü olan maksimlerin ortak zeminini kötülüğe olan eğilimde görmenin yanında, bu iyi olanı tercih etmede Tanrı inayetinin gerekliliğini savunmaktadır. Bu düşünme biçimi, kötülüğün kaynağı tartışmalarında Kant’ı kendisinden önceki Hristiyan felsefesi geleneğine yaklaştırıyor gibi görünmekle birlikte, onlardan ayrıldığı temel dayanakları da ortaya çıkarmaktadır. Cassirer’e göre, Kant’ın insan doğasında “kökten bir kötü” bulunduğu öğretisinin ilişkili olduğu temel felsefi sorun özgürlüktür ve Kant, “ahlaksal süjenin özgür eyleminin yerini alacak, doğaüstü ve tanrısal bir müdahale ile gerçekleşecek hiçbir

“kurtuluş”u tanımaz ve hoş görmez.”⁹⁸ Kant’ın Tanrı’nın inayetini, insanların iyi ilkeleri benimsemelerinin bir dayanağı, aklın bu bağlamdaki bir idesi olarak felsefi sistemine yerleştirdiği söylenebilir.

Sonuç olarak söylemek gerekirse, Kant, iyi ve kötünün ne olduğu bilgisinin deney dünyasında bulunamayacağını savunmaktadır. Ona göre kötülüğün aranması gereken yer özgür istençtir. Onun ahlaki kötülüğün kaynağına dair yaptığı açıklamaların, kötülüğe dair konuşmanın deneysel alanda mümkün olamamasından kaynaklandığı söylenebilir. Çünkü kötülüğün reel varlığının bir şekilde onun kaynağına dair tartışmayı zorunlu kılması söz konusudur ve akıl bu tartışmadan kendini kolay kolay alamaz. Bu nedenle Kant’ın kötülüğe dair konuşma imkânını özgürlükte gördüğü açıktır. *Din*’de genel anlamda doğa ve insan doğası arasında ayrım yaparken bunu açıkça dile getirir. Genel anlamda doğa, bir eylemin temelini özgürlük olmasına dair bir çıkarımda bulunmaya izin vermezken, “insan doğası”, insanın nesnel ahlak yasası altındaki genel özgürlüğünün uygulanmasına imkân tanıyan öznel bir zemindir.⁹⁹

Görüldüğü üzere Kant’a göre insan doğasından kasıt, özgürlüğe imkân tanıyan bir zemin olarak tezahür etmektedir. Ahlaki kötülük de bu zeminle ilişkilidir. Öte yandan Kant açısından akıl, her tür eğilime rağmen insanın özgür seçimini ahlak yasasına uyacak şekilde iyi yönde yapmasını sağlamaktadır. Çünkü Kant’a göre doğa, insana aklını yönlendirmelerden bağımsız olarak kullanma imkânı vermiştir; dogmalar ve kurallar, insanın doğal yetilerinin akla uygun kullanılışının karşısındaki engellerdir.¹⁰⁰ Bu nedenle Kant, insanların iyiye doğru evrileceği yönünde bir tarih anlayışı ortaya koymaktadır. Bu anlayışın temelinde ise “koşulsuz buyruk” (*kategorik imperatif*) yatmaktadır. Kant, koşulsuz buyruk

⁹⁸ Ernst Cassirer, *Kant’ın Yaşamı ve Öğretisi*, (çev. Doğan Özlem), İstanbul, İnkılâp Kitabevi, 1996, s. 414.

⁹⁹ Kant, *Religion*, 6: 21, s. 46.

¹⁰⁰ Kant, “Aydınlanma Nedir? Sorusuna Yanıt”, (çev. Nejat Bozkurt), *Seçilmiş Yazılar*, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1984, s. 214.

ile eylemin içeriğinden ve sonuçlarından bağımsızlığına göndermede bulunur ve bu buyruk Kant tarafından “ahlaklılık buyruğu” olarak da tanımlanır.¹⁰¹ Bu buyruğun karşıtı olan “koşullu buyruk” (hipotetik imperatif) ise ulaşılmak istenen bir amaca, özellikle de kişinin mutluluğunu sağlama araçlarının seçimine işaret eden bir buyruktur.¹⁰² Koşullu buyruk bu bağlamda “ben-sevgisi” ile ilişkilidir. Daha sonra görüleceği üzere, Kant kötülüğü ahlak yasasından sapma ile ilişkilendirmektedir ve ben sevgisi, dolayısıyla mutluluk, ahlak yasasının önüne geçtiği zaman eylemin iyi olmasından bahsetmenin imkânı da ortadan kalkıyor. Kant’ın radikal kötülükle kast ettiği doğal eğilimin ben sevgisiyle de ilişkili olduğunu söylemek mümkündür. Ben sevgisinin, eylemin herkes için geçerli genel bir yasa olamayacağını düşünen¹⁰³ Kant’a göre insanlık tarihinin iyiye doğru evrilmesi, doğanın bir yeti olarak verdiği aklın ancak koşulsuz yasa dayatması ile mümkündür. Böylece insanın kötülüğe olan doğal eğiliminin, ahlak yasasının kendisini açığa çıkarmasıyla yerini özgürlük zeminine bıraktığı söylenebilir.

3. Özgürlük Bağlamında Radikal Kötülük Analizi

Kant’ın özgürlük temelinde yaptığı kötülük analizinin ayrıntılarına geçmeden önce onun genel felsefesiyle ilgili bazı tartışmaları bilmek gerekmektedir. Her şeyden önce, Kant’ın özgürlük üzerine düşünceleri, onun eleştiri felsefesinin temelinde yer alan numen-fenomen ayrımıyla yakından ilişkilidir. Kant, fenomen kavramıyla duyu varlıklarını kast ederken numen kavramıyla duyuusal alanın dışında yer alan ve bilgisine duyularla

¹⁰¹ Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, (çev. İonna Kuçuradi), Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu Yay., 2002, s. 33.

¹⁰² Kant, a. g. e., s. 32.

¹⁰³ Kant, a. g. e., s. 39.

erişilemeyen “kendinde şey”leri kast etmektedir.¹⁰⁴ Aklın bu iki alanla ilişkisi, Kant’ın felsefi sistematığının kilit noktasıdır. Kant, akıl eleştirisi yaparak kendi özgün felsefi sistemini kurmuştur. O, ampirist geleneğin, insan bilgisini deneyle sınırlandırmasına ve rasyonalist geleneğin tüm bilginin akıldan geldiği iddialarına itiraz ederek eleştiri felsefesini bu doğrultuda tesis etmeye çalışmaktadır. Onun bu çabası, aklın sınırlarını belirleme ve deney alanının dışında konuşabilmenin olanağını tartışmaya açmaktır. Bilginin deneyle başlamasına rağmen tümünün deneyden gelmediğini savuan Kant’ın deneycilik ve rasyonalizme karşı aldığı mesafe, onun “görüşüz kavramlar boş, kavramsız görüşler kördür”¹⁰⁵ sözünde özetlenir. Peki, tüm bilginin deneyle başladığı ama tamamının deneyden gelmediği ne anlam ifade etmektedir? Bu sorunun cevabı, insanın bir yanıyla duysal varlık, öteki yanıyla ise akıl varlığı olması, dolayısıyla bilgi edinme sürecinde tamamen dış dünyaya bağlı olmamasıdır. Bu noktada “anlama yetisi” ve “duyarlık” kavramlarına da değinmek gerekmektedir. Kant’a göre, anlama yetisi bilgi edinme sürecindeki etkin yöne işaret ederken, duyarlık, edilgen yöne işaret etmektedir. Duyarlık, duyu verilerinin algılanması yeteneğidir. Anlama yetisinin görevi, deneyimden gelen malzemenin işlenmesini sağlamaktır. Deneyimden gelen malzeme anlama yetisi sayesinde birleştirilir, birlik kazanır ve sentezlenir. Bu faaliyetin gerçekleşmesini sağlayan ise, deneyimden bağımsız olan “zaman” ve “uzay” (mekân) görüş formlarıdır. Bu formlar, birer kendinde şey değil, tüm deneyimin nesnel zeminini oluşturan kavramlardır.¹⁰⁶ Zaman ve uzay görüş formları ise, Kant’ın kategoriler adını verdiği zihnin kavramları aracılığıyla deneye uygulanarak bilgiyi meydana getirirler. “Zaman ve mekân deneyimlenemezler, veri

¹⁰⁴ Kant, *Critique of Pure Reason*, (çev. Paul Guyer, Allen W. Wood), New York, Cambridge University Press, 1998, A 249-250, s. 247.

¹⁰⁵ Kant, a. g. e., A 51, ss. 193-94.

¹⁰⁶ Kant, a. g. e., B XXV- XXVI, ss. 114-15.

değildirler, yetinin yapısındadırlar. Kategoriler ise, zaman-mekân görüleri eşliğinde deneyime uygulanan deyişlerdir, yargıların dayanaklarıdır.”¹⁰⁷

Tüm bu açıklamalar, Kant felsefesinin temel sorularından birisi olan “Ne bilebilirim?” sorusunun cevabını vermektedir. Kant’a göre sadece fenomenal alanın bilgisine sahip olunabilir. Ona bu bilgiyi sağlayan ise, aklın teorik kullanımıdır. Burada teorik ve pratik akıl ayrımına değinmek gerekmektedir. Her şeyden önce teorik ve pratik akıl ayrımı, iki farklı akıl tanımlamasına değil, aklın iki farklı kullanım tarzına işaret etmektedir. Teorik akıl bize fenomen alanının bilgisini, pratik akıl ise, numen alana dair düşünme imkânını verir. Kovanlıkaya’nın ifade ettiği biçimiyle, “bilecek şekilde hüküm vermek teorik akıl, eyleyecek, amelde bulunacak şekilde hüküm vermek de pratik akıldır.”¹⁰⁸ Bu nedenle Kant’ta pratik aklın öncelikli öneme sahip olduğu söylenebilir. Hassner bu durumu şu şekilde özetler:

“Pratik aklın teorik akıl karşısında sahip olduğu önceliğin sonucu iki yönlüdür. Pratik akıl, bir yandan bütün insanları- eşit derecede- kendi içlerinde yatan ahlâksal hakikate ulaştırır ve böylece kendinde dünyanın bilinemezliğinin insanlar üzerinde yarattığı sıkıntıyı giderir; öte yandan empirik dünyaya sürekli başkaldırır ve böylece insanları, geçmiş deneyimlerinden edindikleri ahlâksal ve politik formülasyonlarından kurtarır.”¹⁰⁹

Yukarıdaki ifadelerden hareketle denebilir ki, “kendinde şey”in fenomenal alanda önüne çıkan engeller, pratik akıl sayesinde aşılmaktadır. Bunu sağlayan şey ise koşulsuz buyruğa dayalı ahlak yasasıdır. Cassirer’in de ifade ettiği gibi, “Kant, teorik akıl eleştirisi içinde “noumenon” ve “kendinde şey” (Ding an sich) önüne koyduğu engel ve sınırları,

¹⁰⁷ Uluğ Nutku, *Yeniçağ Felsefesinde A Priori Problemi*, İstanbul, Doğu Batı Yay., 2016, s. 73.

¹⁰⁸ Aliye Kovanlıkaya, “Kant’ın Metafizik Eleştirisi”, *Kant Sonrası Metafizik Üzerine Konuşmalar*, İstanbul, Küre Yay., 2012, s. 23.

¹⁰⁹ Pierre Hassner, “Immanuel Kant: Ahlak ve Politika İlişkisi”, (çev. Hakan Çörekçioğlu), *Kant Felsefesinin Politik Evreni*, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., 2010, s. 88.

özellikle pratik akıl eleştirisinde “koşulsuz”u konumlarken ortadan kaldıracaktır.”¹¹⁰ Görüldüğü üzere Kant felsefesinde özgürlüğün konumu, numen-fenomen ve dolayısıyla teorik ve pratik akıl ayrımıyla ilişkilidir. “Fenomenleri, mekân ve zaman koşulları altında ortaya çıktıkları şekliyle ele aldığımız ölçüde, özgürlüğü andıran hiçbir şey bulamayız.”¹¹¹ Bu noktada özgürlük, numen alanda imkân bulmaktadır. “Özgürlük kavramı, bir fenomenin tasarımını veremez, fakat ancak görüde verilmeyen bir kendinde şey’in tasarımını verebilir.”¹¹² Numen alanında tezahür eden özgürlük, aklın idelerinden birisidir. Bu noktada Kant’ın *ideler* adını verdiği, aklın *a priori* ilkelerine ve “antinomi” tartışmasına değinmek faydalı olacaktır.

Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*’nin “Transendental Diyalektik” bölümünde aklın birtakım idelere sahip olduğunu söyler. Bu ideler ruh, evren ve Tanrı ideleridir. Kant’a göre insan, doğası gereği duyulur dünyanın sınırlarını aşarak bu dünyanın ötesine dair sorular sorar. Bu sorulara verilen hem olumlu hem de olumsuz cevaplar aklı çelişkiye düşürecek ki bu durumda ortaya antinomiler (*çatışkılar*) çıkacaktır. “İnsan aklı, bir anlama yetisi ilkesini deneyim koşulları tarafından sınırlanmayan bir biçimde kullanırsa ki bu onun için doğaldır, karanlığa ve çelişkilere düşer.”¹¹³ Kant, *Prolegomena*’da, temelini insan aklında bulan ve insanın yazgısı olan antinomilere dair tez ve antitezleri şu şekilde sıralar:

Birinci Önerme: Dünyanın zaman ve uzam bakımından bir başlangıcı (sınırı) vardır.

Karşıtı: Dünya, zaman ve uzam bakımından sonsuzdur.

İkinci Önerme: Dünyada her şey yalın olandan oluşur.

Karşıtı: Yalın olan hiçbir şey yoktur, her şey karmaşıktır.

¹¹⁰ Cassirer, *Kant’ın Yaşamı ve Öğretisi*, s. 228.

¹¹¹ Gilles Deleuze, *Kant’ın Felsefesi*, (çev. Taylan Altuğ), İstanbul, Payel Yay., 1995, s. 69.

¹¹² Aynı yer.

¹¹³ Manfred Baum, “Kant ve Saf Aklın Eleştirisi”, (çev. Nafer Ermiş), *Cogito: Sonsuzluğun Sınırında: Immanuel Kant*, sayı: 41-42, 2005, s. 35.

Üçüncü Önerme: Dünyada özgürlükten gelen nedenler vardır.

Karşıtı: Özgürlük yoktur, her şey doğadır.

Dördüncü Önerme: Dünyanın nedenler dizisinde zorunlu bir varlık vardır.

Karşıtı: Zorunlu olan hiçbir şey yoktur, bu dizide her şey rastlantısalıdır.¹¹⁴

Kant, gerçek bir bilim olarak metafiziğin olanağını tartıştığı *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*'da aklın bu idelerinin “kurucu” değil, “düzenleyici” olduklarının altını çizmektedir.¹¹⁵ Kant’a göre, aklın idelerine bağımsız gerçeklikler atfetmek mümkün değildir. Fenomenal dünyanın bilgisinden hareketle numenal dünyanın zorunlu bilgisine ulaşma çabasını beyhude gören Kant’a göre “kendinde şey”in doğasıyla ilgili doğrular ortaya koymaya çalışmak, metafizik sorulara akli kanıtlara dayanan cevaplar vermek aklın gayrimeşru kullanımıdır. Kant’ın burada rasyonalist geleneği hedef aldığı açıktır. Kant’a göre, aklın bu idelerini, deneyin alanını aşan nesneleri düşünmenin ve akıl yürütmenin malzemesi olarak değerlendiren aşkın kullanım, aklın meşru kullanımı olamaz. Aklın meşru kullanımı, anlama yetisinin malzemesini düzenlemekle sınırlıdır. Kant rasyonalistleri olduğu kadar ampiristleri de eleştirmektedir. Onların yukarıdaki antitezleri sadece deneye dayanarak savunmaları da hatalı bir yöntemdir. Çünkü Kant açısından yukarıdaki tez ve antitezler kanıtlanabilirlik açısından eşittir. İşte aklın antinomilere düşmesi, bu eşitlikten kaynaklanmaktadır. Ancak Kant’a göre bu kaçınılmazdır. Çünkü ona göre, aklın idelerini varsaymak, aklın transendental diyalektik faaliyetinin zorunluluğudur. Bu nedenle o, aklın bu idelerle bağlantısının, yani düzenleyicilik ilkesinin açığa çıkarılmasını metafiziğin asıl sorunu olarak görmektedir. Bu bağlamda ele alındığında özgürlük, “nesnel gerçekliği hiçbir şekilde doğa yasalarına göre, dolayısıyla olanaklı herhangi bir deneyde ortaya

¹¹⁴ Kant, *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*, (çev. İoanna Kuçuradi, Yusuf Örnek), Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu Yay., 2002, ss. 92-93. Bundan sonra bu eser *Prolegomena* şeklinde kısaltılarak kullanılacaktır.

¹¹⁵ Kant, a. g. e., s. 119.

konamayacak bir idedir.”¹¹⁶ Çünkü Kant’a göre biz bir şeyi, duyularımızın önkoşulu olan “zaman” ve “uzay” bağıntısı içinde bilebiliriz. Özgürlük de dâhil olmak üzere, aklın ideleri ise bu bağıntının dışındadır. Ancak Kant’a göre doğadaki bu nedensellik, başka bir alanda aşılabilir. Bu alan ise pratik aklın söz konusu olduğu ahlak yasasıdır. Kant, doğadaki nedensellik ile özgürlüğün birbirinden tamamen bağımsız şekilde, öte yandan ise birbiriyle çatışmadan insan eylemlerinde bir arada bulunabileceğini savunmaktadır.¹¹⁷ Şimdi, doğadaki nedenselliğe rağmen insanın özgürlüğünün mümkün olup olmadığı üzerine eğilelim ve özgürlük, zorunluluk, nedensellik gibi kavramların birbiriyle çelişmeden Kant felsefesinde yan yana getirilip getirilemeyeceğini sorgulayalım.

3.1. Ahlak Yasası ve Özgürlük İlişkisi

Deney dünyasında idelere (Tanrı, özgürlük ve ölümsüzlük) karşılık gelen bir görünüm olmaması, Kant’ın özgürlüğün kaynağını doğa yasası dışında bir yasada gördüğü anlamına gelmektedir. Bu da “özgürlükten gelen nedensellik yasası”dır. Kant *Pratik Aklın Eleştirisi*’nde bu durumu şu şekilde dile getirir:

“Ayrıca a priori olarak bilincinde olduğumuz ve zorunluklu kesinliği olan ahlâk yasası, aynı zamanda saf aklın bir olgusu olarak verilmiştir, deneyde bu yasaya tam olarak uyulduğunu gösteren hiçbir örnek bulunamayacağı kabul edilse bile. Dolayısıyla ahlâk yasasının nesnel gerçekliği hiçbir türetimle, teorik, kurgusal veya deneysel olarak desteklenen aklın hiçbir çabasıyla kanıtlanamaz; dolayısıyla da ondan zorunluklu

¹¹⁶ Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s. 78.

¹¹⁷ Kant, *Critique of Pure Reason*, A 557, B 585, s. 545.

kesinlik beklemekten vazgeçilse bile, o, hiçbir deneyle doğrulanamaz, böylece de *a posteriori* olarak kanıtlanamaz, ama yine de sapasağlam ayakta durur.”¹¹⁸

Görüldüğü üzere Kant, özgürlüğün varlığını doğa alanında kanıtlamanın imkânsız olduğunu düşünmektedir. Özgürlüğün saf pratik akıl alanındaki imkânı ise ahlak yasası aracılığıylaadır. Bu nedenle Kant, ahlak yasasını, “özgürlük aracılığıyla nedenselliğin yasası” olarak tanımlamaktadır.¹¹⁹ Heimsoeth’un da ifade ettiği gibi, “özgürlük bir gelişgüzellik değildir; bir yasasızlık, yöneten bir temelden yoksunluk olamaz. Eğer böyle olsaydı, özgürlük, -Kant’ın deyimi ile- olumsuz anlamda bir özgürlük olurdu.”¹²⁰ Özgürlük idesinin ahlak yasası temelindeki olanağı ise koşulsuz buyruğun apaçık oluşunda yatmaktadır:

“Böylece “kesin bir buyruk nasıl olanaklıdır?” sorusu, onu olanaklı kılan tek varsayımı, yani özgürlük idesini belirgin kıldığımız ve aynı şekilde bu varsayımın zorunluluğunu görebildiğimiz ölçüde yanıtlanabilir; bu da aklın pratik kullanılışı için, yani bu buyruğun, dolayısıyla ahlak yasasının geçerliliğine inanmak için yeterlidir; ama bu varsayımın kendisinin nasıl olanaklı olduğunu, insan aklı hiçbir zaman kavrayamaz. Ama bir düşünce varlığının istemesinin özgürlüğü varsayımıyla, bu istemenin koşulu olarak özerkliği zorunlu bir sonuç olarak çıkar.”¹²¹

Kant’ın bu ifadelerinden hareketle iki önemli noktanın varlığından bahsetmek mümkündür. Bunlardan ilki, özgürlüğün bir varsayım olmasının, ahlak yasasının ikincil olduğu anlamına gelmediğidir. Yani ahlak yasası özgürlükten önce gelmektedir. Ahlak yasası ve özgürlüğün birbirlerine zorunlu olarak götördükleri doğru olmakla birlikte, kişi ancak ahlak yasasının varlığı sayesinde özgür olduğu varsayımına ulaşabilmektedir. Kant’a göre, “akıl onu hiçbir duyusal koşul tarafından alt edilemeyen, hatta koşullardan büsbütün

¹¹⁸ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, (çev. İ. Kuçuradi, Ü. Gökberk, F. Akatlı), Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu Yay., 1999, s. 53.

¹¹⁹ Kant, *Critique of Practical Reason*, (ed. ve çev. Mary Gregor), United Kingdom, Cambridge University Press, 2015, 5: 47, s. 41.

¹²⁰ Heinz Heimsoeth, *Kant’ın Felsefesi*, (çev. Takiyettin Mengüşoğlu), Ankara, Doğu Batı Yay., 2018, s. 135.

¹²¹ Kant, *Ahlak Metafizikinin Temellendirilmesi*, s. 80.

bağımsız olan bir belirleme nedeni olarak ortaya koyduğundandır ki, ahlâk yasası bizi doğrudan doğruya özgürlük kavramına götürür.”¹²² Ahlak yasasının özgürlüğe olan önceliği, özgürlüğe dair bilginin tecrübeden bağımsız olmasının bir sonucudur. Bu nedenle ahlak yasası ve özgürlük yasasının birbirlerine zorunlu olarak götürmeleri, ahlak yasasının saf pratik akıl tarafından verili olmasından kaynaklanmaktadır. “Saf akıl kendi başına pratiktir ve (insana) ahlak yasası diye adlandırdığımız genel bir yasa verir.”¹²³ Bu da bizi özgürlüğün zorunluluğuna götürmektedir. Zorunluluk, ahlak yasası karşısındaki yükümlülüğün nedeninin doğadan değil, *a priori* olarak saf akıldan kaynaklanması demektir.¹²⁴ İkinci önemli nokta, hem özgürlük hem de yasa koymanın kendisinin özerk olmasıdır (*otonomi*). Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*’nde şöyle söyler:

“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 yaderkliliktir. 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, duyularüstü doğa, onun bir kavramını oluşturabildiğimiz ölçüde, saf pratik aklın özerkliği altında olan bir doğadan başka bir şey değildir.”¹²⁵

Böylece hem ahlak yasası hem de özgürlük bir özerkliği ifade etmektedir. Bu nedenle Kant’a göre ancak otonom varlık olan insan, eylemlerinden sorumlu tutulabilir.¹²⁶ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*’nde, insan eylemlerinin ancak saf bir isteme sayesinde ahlak yasasına dayanabileceğini ifade ederek bu durumu negatif özgürlük; saf pratik aklın kendi kendisine

¹²² Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, s. 34.

¹²³ Kant, a. g. e., s. 36.

¹²⁴ Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s. 4.

¹²⁵ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, s. 49.

¹²⁶ Kant, a. g. e., s. 38.

yasa koymasını ise pozitif özgürlükle ilişkilendirir.¹²⁷ Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*’nde de özgürlüğü negatif ve pozitif özgürlük olarak ikiye ayırmaktadır. Negatif özgürlük teorik aklın bir idesi olmayı ifade ederken, pozitif özgürlük, özgürlüğün bir ide olarak kalmayıp pratik akıl alanında koşulsuz buyrukta açığa çıkmasıdır. Yani Kant, özgürlüğü negatif ve pozitif olarak ikiye ayırırken nedensellik kavramı temelinde bu ikisinin birbirinden farkını açığa çıkarmaya çalışmaktadır:

“Nedensellik kavramı, ‘neden’ dediğimiz bir şey aracılığıyla başka bir şeyin, yani sonucun ortaya çıkmasını gerektiren yasalar kavramını gerektirdiğinden; özgürlük, doğa yasalarına bağlı bir istemenin özelliği olmamakla birlikte, bundan dolayı hiç de yasasız değildir; daha çok o, değişmez, ama özel türden yasaları olan bir nedensellik olmalı; yoksa özgür bir isteme saçma bir şey olurdu.”¹²⁸

Kant’ın özgürlüğün zorunluluğunu koşulsuz buyruk ile ilişkilendirdiği açıktır. Kant, koşulsuz buyruğun bu bağlamdaki formülasyonunu *Pratik Aklın Eleştirisi*’nde şu şekilde dile getirmektedir: “Öyle eyle ki, senin istemenin maksimi, hep aynı zamanda genel bir yasamanın ilkesi olarak da geçerli olabilsin.”¹²⁹ Kant’ın buradaki kastı, istemenin saf olmasıdır. Ve bu isteme, özgürlüğün nedenselliğini açığa çıkaran şeydir. “Özgür bir isteme ile ahlak yasaları altında olan bir isteme aynı şeydir.”¹³⁰ Bu ilk formülasyon (doğa yasası formülasyonu), “öznenin herhangi bir otoriteye dayanmadan kendi kendine evrensel ahlak yasaları koymasını ifade eder.”¹³¹ Kant’a göre, “kendi başına pratik olan saf akıl doğrudan doğruya yasa koyucudur.”¹³² Bu formülasyonunda yasanın içeriği henüz boştur ve buradaki temel vurgu istemenin her koşuldan bağımsız olmasıdır.

¹²⁷ Aynı yer.

¹²⁸ Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, ss. 64-65.

¹²⁹ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, s. 35.

¹³⁰ Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi* s. 65.

¹³¹ Hakan Çörekçioğlu, “Kant: Çağdaş Politik Düşüncenin Ufku”, *Kant Felsefesinin Politik Evreni* içinde, s. 6.

¹³² Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, s. 35.

3.2. Özgürlük ve Radikal Kötülük

Kant, *Din*’in birinci önsözünde ahlakı, özgür olan ve bu özgürlüğü sayesinde aklının aracılığıyla kendisini koşulsuz yasalara bağlayan insan kavrayışına dayandırmaktadır.¹³³ Kötülüğü bu nedenle insanın özgür bir varlık oluşuyla ilişkilendirmektedir. İnsan doğasının kötülüğe doğal olarak eğilimli olduğu iddiası, Kant’ın erken dönem felsefe anlayışıyla çelişkili gibi görünse de, Kant’ın radikal kötülüğü gerçek anlamda bir özgürlükten bahsetmenin olanağı olarak gördüğü söylenebilir.

Rasyonel ve özgür bir varlık olan insanın eylemlerinin iyi veya kötü diye nitelendirilmesi, ödev-eylem ilişkisiyle yakından ilişkilidir. Kant’ın ödev-eylem ilişkisinin arkasında yatan temel unsur, “niyet”tir. Kant açısından birbirinin aynı olan iki eylemi birbirinden farklı kılan şeydir niyet. Niyet, eylemin amacına değil, amacın arkasındaki maksime işaret etmektedir. Böylece o, eylemin ilkesi olmaktadır. Kant, ödeve uygun ve ödevden dolayı/ödev uğruna yapılan eylemleri birbirinden ayırmaktadır. *Pratik Aklın Eleştirisi*’nde şu ifadeler yer verir: “Başka bir öznel ilke güdü olarak kabul edilmemelidir; yoksa eylem gerçi yasanın buyurduğu biçimde sonuç verebilir, ama ödeve uygun olduğundan, ödevden dolayı yapılmadığından, bu yasa koymada aslında söz konusu olan niyet ahlaksal değildir.”¹³⁴ Ödev uğruna olan eylem, istemenin saf oluşuna, istemenin arkasındaki ilkeye işaret etmektedir. Ahlak yasasının temelini, ödev uğruna eylem oluşturmaktadır. Bu bağlamın dışında hareket etmeyi kötülüğün sebebi olarak gören Kant’a göre, “insan kötüdür” önermesi, insanın ahlak yasasının bilincinde olduğu hâlde yasadan sapmayı benimsediği anlamına gelmektedir.¹³⁵ Daha önce değinildiği üzere mutluluğu amaç

¹³³ Kant, *Religion*, s. 33.

¹³⁴ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, ss. 90-91.

¹³⁵ Kant, *Religion*, 6: 32, s. 55.

edinme ve böylece ben sevgisini yasanın önüne geçirme olarak kötülük, özgür istençle ilişkilidir. Allison'un özgürlük ve radikal kötülük tartışması bağlamında dile getirdiği temel sorun, bir insanın hem ahlak yasasından hem de radikal kötü doğasından hareketle nasıl özerk bir varlık olabileceğidir.¹³⁶ Bu soruya verilebilecek cevaplara daha önceden değinildiği için burada bunları tekrar etmekten kaçınmaktayız ama hatırlatmakta fayda vardır ki, Kant bu eğilimi özgürlüğün zemini olarak yorumlamaktadır. Kant'ın ahlak yasası ve özgürlük arasında kurduğu ilişkide iyi ve kötü kavramlarının tanımlanması, ahlak yasası aracılığıyla olmaktadır. O, *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde bir şeye iyi veya kötü demenin deney dünyası dışında nasıl mümkün olabileceğini göstermeye çalışmaktadır. Bu aynı zamanda, istemenin nasıl belirlenebileceğinin sorgulanmasıdır. Kant'a göre, iyi ve kötü kavramları, saf aklın bir nedenselliğini önceden varsayarlar. Bu kavramların nesneyle olan bağlantıları, anlama yetisinin kategorilerinin nesneyle olan bağlantısı gibi değildir. Bu nedenle Kant, iyi ve kötü kavramlarının ilişki içine girdiği kategorileri nedenselliğin kategorileri olarak belirler. Kant bu durumu şu şekilde açıklar:

“Eylemler gerçi bir yandan, doğa yasası değil, özgürlük yasası olan bir yasa altında olduklarından, dolayısıyla da düşünülür varlıkların davranışları olduklarından, ama öte yandan ayrıca duyular dünyasındaki olaylar olarak görünüş olduklarından; bir pratik aklın belirlemeleri, ancak görünüşlerle ilgi içinde, dolayısıyla da anlama yetisinin kategorilerine uygun olarak gerçekleşebilirler; ama bu, anlama yetisinin teorik bir kullanılışı için, yani (duyusal) görünüşün çeşitliliğini bir bilinçte toplamak için değil, yalnızca arzuların çeşitliliğini, ahlâk yasasıyla buyuran pratik aklın ya da saf a priori bir istemenin bilincinin birliğine bağımlı kılmak içindir.”¹³⁷

¹³⁶ Allison, *Kant's Theory of Freedom*, s. 146.

¹³⁷ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, ss. 72-73.

Kant'ın hem birinci hem de ikinci kritikte özgürlük üzerine öne sürdüğü düşüncelerini hatırlayalım. Kant, doğa söz konusu olduğunda meydana gelen her şeyin zorunlu bir sebep-sonuç ilişkisi temelinde, yani bir zaman içerisinde gerçekleştiğini söylerken bu alanda özgürlüğe yer olmadığına altını çizmekteydi. İkinci kritikte ise, zamanın ve dolayısıyla doğal nedenselliğin dışında bir özgürlükten bahsetmekteydi. Bu özgürlüğün bizi götüreceği yer ise ahlak yasasıydı. Kant, radikal kötülük analizini de aslında bu iki kritikte bağlantılı şekilde yapmaktadır. Özgür seçimin imkânı bu nedenle zamanın dışında aranmalıdır. Grimm, doğuştan kötü olmak ile doğal olarak kötülüğe eğilimli olmak arasındaki ilişkiyi yorumlarken, radikal kötülük kavramının, bu dünyanın ve zamanın dışında var olan bir eğilime işaret ettiğini düşünmektedir. Grimm'e göre, numenal alandaki özgür eylemler, zamansal açıdan öncelik ifade edecek şekilde, fenomenal eylemlere göre rasyonel ve mantıksal bir öncelik taşısalar bile, Kant'ın bu yaklaşımı zaman dışı bir özgürlüğün açıklanmasında pek yardımcı olmaz; ama buna rağmen Kant'ın radikal kötülük doktrininin çarpıtıldığı anlayışa işaret eder.¹³⁸ Yani burada çarpıtılan ve doğru anlaşılamayan şey, Kant'ın radikal kötülükle kastının deney ve tarih koşullarına bağlı bir olaya değil, ikisinden bağımsız bir zemine işaret ettiğidir.

İnsan doğasının kötülüğe eğilimli olduğunu ve bu eğilimin de evrensel olduğunu savunan Kant'a göre, özgür bir fail olan insan bu eğilimin tersi yönde hareket etmeye muktedirdir. İster ahlak yasasına göre hareket etsin, isterse ondan sapsın, her insanın evrensel olarak eğilimli olduğu bu kötülük fikri, Morgan'ın da altını çizdiği gibi, Kant'ın eleştirel felsefesinin sınırları dâhilinde açıklanabilmesine rağmen eğilimin doğasının tam olarak Kant'ın istediği şekilde anlaşılmadığı ortadadır.¹³⁹ Bu da Kant'ın radikal kötülük doktrininin

¹³⁸ S. R. Grimm, "Kant's Argument for Radical Evil", *European Journal of Philosophy*, 10/2, s. 165.

¹³⁹ Seiriol Morgan, "The Missing Formal Proof of Humanity's Radical Evil in Kant's *Religion*", *The Philosophical Review*, 114/1, s. 65.

asli günah ile özdeş görmeye kadar gitmiştir. Ancak kanaatimizce radikal kötülük, Kant'ın ahlak felsefesinin en önemli ayağını oluşturan özgürlük için bir dayanak olarak sunulmaktadır. Bu dayanağa dair önemli bir açıklamayı *Pratik Aklın Eleştirisi* 'nde görmek mümkündür. Kant, ilgili eserinde, aynı koşullarda aynı eğitimi almış insanlardan birinin yaptığı kötülüğün onun doğasına bağlanabileceği birçok durumun varlığından bahseder. Bu kişilerin kötü yürekli ve doğuştan düzelemez olarak görülmelerine rağmen bu doğal durumları dikkate alınmadan yargılandıklarını, ceza aldıklarını belirtir.¹⁴⁰ Kant'a göre, “böyle bir insanın kişisel tercihindan doğan her şeyin temelinde (bilerek yapılmış her eylemde olduğu gibi şüphesiz) özgür bir nedensellik varsaymasaydık, bu böyle olamazdı.”¹⁴¹ Bu bağlamda özgürlük, eylemlerin sonuçlarının yükümlülüğünü almanın koşuludur ve insanın kötülüğe doğal bir eğiliminin olması, onun doğuştan kötü olduğu anlamına gelmemektedir.

Daha önce de belirtildiği gibi, Kant, ahlak yasasından sapmayı gerçek anlamda kötülük olarak yorumlamaktadır. Bu nedenle ödev uğruna eylemde bulunmak iyi, ödev uğruna eylemde bulunmamak ise kötüdür. Kant felsefesinde ödev uğruna eylemde bulunmak, mutluluğa layık olmak demektir. Mutluluk ahlakına karşı ödev ahlakını savunan Kant için gerçek mutluluk ödev uğruna yaşamaktan geçmektedir. Bu nedenle, Kant'ın peşine düştüğü temel sorulardan bir olan “ne yapmalıyım?” sorusunun cevaplarından birisinin de ödev uğruna yaşamak olduğu söylenebilir. Kant'ın ödev-mutluluk ilişkisinin kilit kavramlarından birisi “iyi isteme” kavramıdır. Kant'ın “iyi isteme” dediği şey, tam olarak iyyinin kendisidir. Kant'a göre, “dünyada, dünyanın dışında bile, iyi bir istemeden başka kayıtsız şartsız iyi sayılabilecek hiçbir şey düşünülemez.”¹⁴² Bu nedenle Kant'a göre, mutlu olmak ancak ve

¹⁴⁰ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, s. 109.

¹⁴¹ Aynı yer.

¹⁴² Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s. 8.

ancak bu iyi isteme ilişkisi bağlamında olanaklıdır. Çünkü “iyi isteme, etkilerinden ve başardıklarından değil, konan herhangi bir amaca ulaşmaya uygunluğundan da değil, yalnızca isteme olarak, yani kendi başına iyidir.”¹⁴³ Bu nedenle de ancak bu ilke mutluluğun kaynağı olabilir. Kant’ın burada “iyi isteme”yi eylemin etkilerinden bağımsız olarak ele alması, sonuççu ve yararcı mutluluk anlayışlarına bir eleştiri içermektedir. Kant’a göre “iyi isteme”, eylemin bir başka şeye olan etkilerinden ve doğurduğu sonuçlardan bağımsız bir şekilde, kendi başına iyidir. Onun kendi başına iyi olmasını sağlayan ise eylemin ödev uğruna, ödev bilinciyle yapılmasıdır.

Kant’a göre insan, akıllı ve arzularının sürekli çatıştığı bir yaşam sürmektedir. İnsanın arzularına göre değil, saf pratik akıl tarafından ve istencin özgürlüğüyle ortaya konan ahlak yasası uğruna eylemlerde bulunması mutluluğun temel koşuludur. Bu aynı zamanda ödev uğruna eyleminin koşuludur. Kant’ın mutluluğu arzulardan ve hazdan bağımsız görmesi, ahlak yasasının özerkliğinden kaynaklanmaktadır. Ahlak yasasının özerkliği, onun “buyurması” demektir. Kant’a göre, “duygu ve eğilim güdülerini ile aynı zamanda da akıl kavramlarının karışımından oluşan bir ahlak öğretisi, insanın ruhsal yapısının, hiçbir ilke altında toplanamayan, sık sık kötüye- ancak rastlantısal olarak iyiye- götürebilen hareket nedenleri arasında gidip gelmesine neden olsa gerek.”¹⁴⁴ Kant açısından “yapmalısın” buyruğu, eylemlerin, altında toplanabileceği ilkedir ve deneyden tamamen bağımsızdır. Tüm bunlardan ötürü Kant, ödev ilkesinden ayrılmanın kesinlikle kötü olduğunu ifade etmektedir.¹⁴⁵ Görüldüğü üzere Kant açısından koşulsuz isteme olarak “iyi isteme”, iyidir, bu isteme koşulsuz olduğu için kötü olması mümkün değildir.¹⁴⁶

¹⁴³ Kant, a. g. e., s. 9.

¹⁴⁴ Kant, a. g. e., s. 27.

¹⁴⁵ Kant, a. g. e., s. 18.

¹⁴⁶ Kant, a. g. e., s. 54.

Görüldüğü üzere Kant açısından bir eylemin ahlaki olarak değerlendirilmesi, yani onun iyi veya kötü diye nitelendirilmesi, “iyi isteme” etrafından şekillenmektedir. Kant’ın kötülüğü insan doğasının eğiliminde gördüğü düşünüldüğünde, ödevden sapmanın da doğal bir eğilim olarak görülmesi mi gerektiği sorusu ortaya çıkmaktadır. Ancak Kant açısından bu mümkün görünmemektedir. Çünkü Kant, ahlak yasası uğruna bir istemenin belirleyicisi olarak, insanın dışında bir varlığı, yetkin bir varlık olan Tanrı’yı görmektedir. Kant’a göre, “dünyada en yüksek iyi, ancak, doğanın ahlaksal niyete uygun bir nedenselliği olan en üst bir nedeni kabul edilirse olanaklıdır.”¹⁴⁷ Kant, doğanın ahlak yasasıyla mutluluk arasındaki ilişkide temele alınması gerektiği, ancak bunun, bir özgürlük yasası olan ahlak yasasının insan tarafından zorunlu bir şekilde doğayla uyum içine sokulmaya çalışıldığı anlamına gelmediğini vurgulamaktadır.¹⁴⁸ Yani, insanın istemesi değil, anlama yetisi ve isteme aracılığıyla doğanın nedeni ve başlatıcısı olan Tanrı, en yüksek iyi için varsayılması gereken idedir.¹⁴⁹ Kant’a göre, “insanın eylemlerinin belirleyici nedeni, büsbütün gücünün dışında olan bir şeyde, yani kendisinden farklı olan en yüce bir varlığın nedenselliğinde bulunur.”¹⁵⁰ İstemeyi belirleyen nedenleri, yani ahlaklılık ilkesindeki pratik belirlemeleri öznel ve nesnel nedenler olarak ikiye ayıran Kant, öznel nedenlerin deneysel, nesnel deneylerin ise akılsal olduğunu ve her iki neden türünün de ya iç neden ya da dış neden olduğunu vurgular. Öznel dış nedenler eğitim ve vatandaşlık düzeni, iç nedenlerse fiziksel ve ahlaksal duygudur.¹⁵¹ Nesnel iç nedenler yetkinlik, nesnel dış nedenlerse Tanrı’nın istemesidir.¹⁵² Yetkinlik ve Tanrı’nın istemesi hariç tüm nedenlerin deneysel olduğunu vurgulayan Kant’a göre, teorik anlamda ele alındığında yetkinlik kavramı bir şeyin tamlığına, metafiziksel tamlığına, işaret

¹⁴⁷ Kant, a. g. e., s. 136.

¹⁴⁸ Kant, a. g. e., s. 135.

¹⁴⁹ Kant, a. g. e., s. 136.

¹⁵⁰ Kant, a. g. e., s. 110.

¹⁵¹ Kant, a. g. e., s. 46.

¹⁵² Aynı yer.

ederken pratik anlamda ele alındığında “bir şeyin her türlü amaç için uygun ya da yeterli olmasıdır.”¹⁵³ “İnsan aklına verilmiş olan “son amaç”, bilgi alanında değil; onun eylemlerindeki salt pratik aklın kategorik buyruklarına göre yapıp-etmelerinde ortaya çıkar.”¹⁵⁴

Bu başlık altındaki tartışmaları sonlandırırken şu sorunun cevabını vermek gerekmektedir: Bireyi kötülük eğilimine rağmen ahlak yasasına uygun davranmaya yönlendirecek olan içsel şey/güç nedir? Kant bu soruya “vicdan” ve “saygı” cevaplarını vermektedir. Kant, “yapmalısın” buyruğuna olumlu cevap vermenin yolunu vicdanda görmektedir. Yine ona göre, “bizi içimizden iten, harekete geçiren biricik şey ancak saygı duygusu olabilir.”¹⁵⁵ Vicdan, kişinin özgür istemiyle yaptığı eylemleri, ahlak yasası içinde değerlendirmesi sonucu ortaya çıkan histir. Vicdan, ahlak yasasına aykırı davranışta bulunan kişinin, her tür gerekçelendirmeye rağmen bastıramadığı üzüntü ya da pişmanlığı ortaya çıkaran şeydir. Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*’nde vicdana dair şu ifadeleri kullanır:

“Bir insan, anımsadığı yasaya aykırı bir davranışını, istemeden yapılmış bir hata, hiçbir zaman tam olarak kaçınılamayacak salt bir dikkatsizlik, dolayısıyla doğa zorunluluğunun akışınca sürüklenip götürüldüğü bir şey olarak istediği kadar süslemeye ve kendisini suçsuz ilân etmeye uğraşırsa uğraşsın, yine de farkındadır ki, savunmasını yapan avukat, içindeki davacıyı bir türlü susturamamaktadır; meğerki bu haksızlığı yaptığı sırada sırf kendinde olsun, yani özgürlüğünü kullanıyor olsun.”¹⁵⁶

¹⁵³ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, s. 47.

¹⁵⁴ Heimsoeth, *Kant’ın Felsefesi*, s. 121.

¹⁵⁵ Heimsoeth, a. g. e., s. 133.

¹⁵⁶ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, s. 107.

4. Kant'ın Tarih ve Toplum Anlayışında Özgürlüğün Konumu ve Radikal Kötülük

Kant'ın ilerlemeci tarih anlayışında özgürlük-ödev ilişkisi oldukça önemlidir. Hatırlanacağı üzere Kant, ahlak yasasını özgürlükten gelen nedensellik yasası olarak tanımlamaktaydı. Özgürlük ise ahlak yasası uğruna, dolayısıyla ödev uğruna eylemde bulunmayı gerektirmektedir. Bu bakımdan özgürlük, iyi isteme temelinde eyleme geçmektir ve toplumsal ilerlemenin imkânı da her bir bireyin, herkesin özgürlüğünü gözeterek özgür eylemesinden geçmektedir. Bunun aksi olan şey ise, kötüdür. Kant, koşulsuz buyruğun formülasyonlarından birini şöyle ifade etmektedir: “Her defasında insanlığa, kendi kişinde olduğu kadar başka herkesin kişisinde de, sırf araç olarak değil, aynı zamanda amaç olarak davranacak biçimde eylemde bulun.”¹⁵⁷ Kant, insanın bütün eylemlerinde hep kendisinin bir amaç olarak görülmesi gerektiğini savunurken, diğer akıl sahibi varlıkların da kendilerini amaç olarak tasarımadağının farkında olunması gerektiğini salık verir.¹⁵⁸

Kant'ın bu düşünceleri, özgürlüğün sadece bireysel değil toplumsal düzlemde de ele alınması gerekliliğini göstermektedir. Onun ödev-eylem arasında kurduğu ilişkinin toplumsal boyutu vardır. Bireyin özgürlüğü ve toplumun özgürlüğünün bir arada olma imkânı oldukça zorlu bir tartışmadır. Çünkü buradaki temel sorun, bireyin istenciyle toplumun istencinin nasıl bir araya getirileceğidir. Kant bu zorluğu aşmak için hukuk kavramına başvurmaktadır. Kant, ahlaki açıdan hiçbir şekilde dıştan bir zorlamayı kabul etmeyen bir özgürlüğü savunurken politik ve hukuki açıdan belirli ölçüde dışsal zorlamayı gerekli görmektedir. Hukuki bir sözleşme, toplumsal özgürlüğün bir gereği ve ebedi barışın bir sağlayıcısı olarak Kant felsefesinde yerini almaktadır. Bu da bizi içsel özgürlük ve dışsal

¹⁵⁷ Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s. 46.

¹⁵⁸ Aynı yer.

özgürlük ayırımına götürmektedir. Bu ayırım aynı zamanda erdem öğretisi (veya etik) ve hukuk öğretisi ayırımıyla ilişkilidir. Kant, *Ahlak Metafiziği* eserinde, ahlak yasaları ve etik yasalar arasında ayırım yapar. Ona göre, ahlak yasası olan özgürlük yasaları, sadece dışsal etkilerle ve bu etkilerin yasaya uygunluğu ile ilgili olduğunda hukuki yasa; eylemlerin belirleyici zemini olarak ele alındığında ise etik yasalar adını almaktadır.¹⁵⁹ Kısacası Kant, hukuki yasalara uygunluğun eylemi yasal yaptığını, etik yasalara uygunluğun ise eylemi ahlaki yaptığını söylemektedir.¹⁶⁰

Burada vurgulanması gereken husus, Kant'ın her iki özgürlüğü de yasa koyuculuk ilkesinde bir araya getirmeye çalıştığıdır. Diğer insanlarla ilişkileri dikkate alındığında birey, kendi istemesi ile başkasının istemesini ancak dışsal bir yasa koyuculuk- ki bu dışsallık Kant'ın ahlak yasası için belirlediği temel ilkeleri gözetmek durumundadır- aracılığıyla eyleyerek bir araya getirebilir. Tezin ikinci bölümünde değinileceği üzere, Kant'ın sadece içsel değil aynı zamanda dışsal yasa koyuculukla ilişkili olan ödevler sistemi, birey ve toplum istencinin hukuk ve devlet aracılığıyla bir araya getirilmesinde çok da başarılı görünmemektedir. Dışsal yasa koyuculuk, bireysel özgürlüğü baskılama tehlikesinin yanı sıra, bireysel sorumluluğu ortadan kaldırma tehlikesini de kendinde barındırır. Kantçı ödevler sistemi her ne kadar bu tehlikeyi içerse de, Kant'ın esas amacının birey ve toplumun istemesinin “iyi isteme” olarak bir arada bulunmasının koşullarını göstermek olduğunu söyleyebiliriz. Onun bu amacı, “ilerleme” fikrinin de anahtarıdır. Kant açısından, “yapmalısın” buyruğu, tarihsel ilerlemeyi başarabilirsin demektir aynı zamanda. Arendt bu durumu şu şekilde ifade eder:

¹⁵⁹ Kant, *The Metaphysics of Morals*, (çev. Mary Gregor), Cambridge, Cambridge University Press, 1991, s. 42.

¹⁶⁰ Aynı yer.

“Bu durumda sözü edilen ödev, “sürekli ilerlemeyi mümkün kılacak şekilde gelecek kuşakları etkileme” ödevidir (böylece ilerleme mümkün olmalıdır) ve Kant bu varsayımı, “güzel günlerin geleceği umudu” olmadan, hiçbir eylemin mümkün olamayacağını, çünkü yalnızca bu umudun “*doğru düşünen* insanları, herkesin iyiliği için çalışmaya” yönlendirdiğini öne sürer.”¹⁶¹

Bernstein’ın da belirttiği gibi, “insan doğasının ne ahlaken iyi, ne de ahlaken kötü olduğu görüşünün, insan tarihi ve ilerleme hakkındaki düşüncesi açısından da önemli sonuçları vardır.”¹⁶² Bu sonuçlar ise özgürlükle ilişkilidir. Kant, kötülüğü bir gelişmemişlik olarak görmektedir. Buradan hareketle onun ilerleme anlayışı aynı zamanda kötü eylemlerin yerini iyi eylemlere bırakması şeklinde de yorumlanabilir. İlerleme düşüncesini bu bağlamda “Aydınlanma” ile ilişkilendirmek mümkündür. Kant, “Aydınlanma Nedir?” isimli makalesinde Aydınlanmayı, insanın kendi suçuyla düştüğü ergin olmayış durumundan bir kurtuluş olarak tanımlamaktadır. Kant’a göre, ergin olmayış, insanın kendi aklını başkasının kılavuzluğu olmadan kullanmayışıdır.¹⁶³ Ergin olmayışın insanın kendi suçu olduğunu söyleyen Kant, “bu yolla, insanın yetersizlik bahanesine sığınarak başkalarına veya içinde bulunduğu “duruma” karşı olan sorumluluklarından kaçmasını engellemek ister.”¹⁶⁴ İnsanın aklını başkasının kılavuzluğunda kullanmaması, yani ergin oluş ise özgürlüğün kendisidir. Bu özgürlüğün en önemli gerçekleşme alanı ise toplumdur. Kant’a göre, bireylerin ergin olmayış durumundan kurtulması zordur ama kitlenin kendi kendisini aydınlatması nispeten kolaydır; çünkü topluluğun içinde bağımsız düşünebilen birkaç kişi her zaman olacaktır.¹⁶⁵ Kant, bunun nasıl mümkün olması gerektiğini de söylemektedir. Ona göre bu kişiler önce

¹⁶¹ Hannah Arendt, “Kant’ın Siyaset Felsefesi Üzerine Notlar”, (çev. Yasemin Tezgiden), *Cogito: Sonsuzluğun Sınırında: Immanuel Kant*, içinde, s. 351.

¹⁶² Bernstein, *Radikal Kötülük: Bir Felsefi Sorgulama*, s. 31.

¹⁶³ Kant, “Aydınlanma Nedir?”, s. 213.

¹⁶⁴ Birgit Recki, “Kant ve Aydınlanma”, (çev. Hakan Çörekçioğlu), *Cogito: Sonsuzluğun Sınırında: Immanuel Kant* içinde, ss. 197-98.

¹⁶⁵ Kant, “Aydınlanma Nedir?”, ss. 214.

kendilerini boyunduruk altında olmaktan kurtaracak, daha sonra ise akıllıca değerlendirme ve bağımsız düşünmenin birey için bir ödev olduğunu çevrelerine yayacaklardır.¹⁶⁶ Görüldüğü üzere Kant açısından ilerleme, Aydınlanma, ergin oluş gibi tüm mefhumların birleştiği zemin, ödevdir. Çünkü “Kant, ahlaki-pratik olanın, güzel ve iyiye gidişte etkili olacağı inancındadır.”¹⁶⁷

Kısacası, Kant’ta ahlaki ilerleme, toplumsal ve tarihsel ilerleme demektir. Kant, ahlaki kötülüğün kaynağının insan doğasıyla ilişkili yönüne vurgu yapmakla birlikte onun aynı zamanda toplumsal bir kaynağının olduğuna da işaret etmektedir. Ancak tezin son bölümünde görüleceği üzere, onun bu düşüncesi Adorno’nun kötülüğün kaynağını toplumda görmesinden temel bir farka sahiptir. Kant’a göre, birey, kendi suçuyla düştüğü kötülük veya yozlaşmışlıktan kendi çabasıyla kurtulacak saf bir iradeye sahiptir. Kant’ın “kendi suçu” tabirine vurgu yapması, kötülüğün insanın ilişki içinde ve bağlı olduğu toplumdan kaynaklan bir yönü olsa bile esas imkân alanının insan olarak bireyin doğasındaki eğilim olduğu anlamına gelmektedir. Adorno’ya göre ise bir bireyin, yaşadığı toplumun yozlaşmışlığından bağımsız bir iradeye sahip olması çok da mümkün değildir. Bu tartışmayı bir sonraki bölüme bırakarak Kant’a dönelim. Kant, *Din*’de, insanın kendi suçundan kurtulup iyiliğin egemenliğine girmesinin en etkili yolunu toplumsal mücadelede görmektedir. Hatta Kant, kötü eylemlerde bulunmayı özgür bir varlık olarak insanın kendi suçu olarak görmesine rağmen, toplumsal bir mücadelenin yokluğunu, bireyin iyiliğin egemenliğine girmesi önünde ciddi bir engel olarak görmektedir.¹⁶⁸ Bu engel aynı zamanda toplumun da iyiliğin egemenliğine girmesi önünde bir engeldir. Bahsi geçen eserinde Kant, insanın erdem yasalarıyla uyumlu ve onlar uğruna yaşayan, ahlak yasasına uygun yaşamayı diğer insanlara

¹⁶⁶ Kant, a. g. m., ss. 214-15.

¹⁶⁷ Kaan H. Ökten, “Kant’ta Barışın Yazgısallığı”, *Cogito: Sonsuzluğun Sınırında: Immanuel içinde, Kant*, s. 422.

¹⁶⁸ Kant, *Religion*, 6: 94, ss. 105-106.

rasyonel biçimde dayatmayı görev edinen bir toplumun varlığı sayesinde iyiliğin kötülük karşısında zafer kazanmasını umabileceğimizi vurgulamaktadır.¹⁶⁹ Tüm bunlar bizi Kant'ın "amaçlar krallığı" anlayışına götürmektedir. Kant'a göre, akıl sahibi her varlık, amaçlar krallığında hem yasa koyucu hem de bu yasaya uyan konumunda olmak durumundadır.¹⁷⁰ Bu konuyla ilgili olarak Kant şunları dile getirir:

"Nitekim akıl sahibi varlıkların hepsi, kendilerine ve diğer bütün akıl sahibi varlıklara hiçbir zaman sırf araç olarak davranmamaları, her defasında aynı zamanda kendi başlarına amaç olarak davranmaları gerektiği yasasına bağlıdırlar. Bundan ise, akıl sahibi varlıkların ortak yasalar aracılığıyla bir sistematik birliği, yani bir krallık ortaya çıkar ki, bu yasalar amaç ve araç olarak birbiriyle tam bu ilişkiyi amaçladıklarından, bu krallığa (kuşkusuz yalnızca bir ideal olarak) amaçlar krallığı adı verilir."¹⁷¹

Kant'a göre, bu amaçlar krallığının temelinde, ister krallığın başı isterse de bir üyesi olsun, bireyin "isteme"si vardır. Bu istemenin ilkesi ise, "genel bir yasa olmayla bağdaşabilen maksimden başka hiçbir maksimle eylemde bulunmama"¹⁷² ilkesidir.

Görüldüğü üzere Kant, insanlığın ileride kötülüğe karşı zafer kazanarak iyiliğin egemenliğine gireceğine dair bir umut beslemektedir. Bu umudun dayanağı ise özgürlüktür. Kant'a göre, Özlem'in de ifade ettiği gibi, "tarih, insan özgürlüğünün gelişmesi açısından görüldüğünde bir anlam kazanır."¹⁷³ Sonuç olarak söylemek gerekirse, Kant ahlak felsefesinin temeline özgürlüğü yerleştirmekte ve insanın kötülüğe doğal bir eğilimi olmasına rağmen bu eğilimin aksi yönde eylemlerde bulunmasının imkânını saf aklın yapısında görmektedir. Yasa buyurucu olan saf pratik akıl ve buna bağlı olarak özgürlük, Kant'ın

¹⁶⁹ Kant, a. g. e., 6: 94, s. 106.

¹⁷⁰ Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s. 51.

¹⁷¹ Aynı yer.

¹⁷² Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s. 51.

¹⁷³ Doğan Özlem, *Tarih Felsefesi*, İstanbul, Say Yay., 2010, s. 86.

kötülük problemine yaklaşımında merkezi bir rol oynamaktadır. Bu nedenle Kant, insan aklı ve özgürlüğünün tarihsel ilerlemeyi sağlayacağını düşünmektedir.

Çalışmanın bu bölümünde Kant'ın radikal kötülük ve özgürlük üzerine görüşleri irdelenirken, radikal kötülük ve özgürlük arasında kurulan ilişkinin sorunlu yanları olmasına rağmen, Kant'ın radikal kötülük kavramını insan özgürlüğünün bir olanağı olarak sunmaya çalıştığı gösterilmeye çalışıldı. Bu kavramın asli günah ile ilişkisi tartışmalı olmakla birlikte, Kant'ın radikal kötülük analizinin ahlak felsefesiyle tutarlı olduğunu düşünmekteyiz. Bu düşüncemizi temellendirmeye çalıştıktan sonra, bir sonraki bölüme geçerek Adorno'nun Kant'ın özgürlük anlayışına ve bu anlayışa paralel şekilde ele ele aldığı radikal kötülük problemine yönelik eleştirilerine geçebiliriz.

II. BÖLÜM

ADORNO'NUN KANT'A YÖNELİK ELEŞTİRİLERİ

Çalışmanın bu bölümünde Adorno'nun özgürlük anlayışına ve özgürlük-radikal kötülük tartışmasında Kant'a yönelik eleştirilerine değinilmektedir. Adorno, Kant'ın aksine, radikal kötülüğün insanın kötülüğe doğal bir eğilimi olmasına değil, kötü olmaya gerek duymayacakları bir dünyanın henüz var olmamasına, başka bir deyişle toplumsal-tarihsel bir eğilime işaret ettiğini düşünmektedir. Kant, kötülüğü özgür istençle ilişkilendirirken Adorno özgürlüksüzlükle ilişkilendirmektedir. Bu nedenle o, kötülüğün radikal doğasına yönelik yeni bir tanımlamanın önemini ortaya koyan bir sistem geliştirmektedir. Bu bölümde Adorno'nun düşünce sisteminde özgürlük ve radikal kötülük tartışmasının nasıl yürütüldüğü ve bu bağlamda Kant'a yönelik eleştirilerinin ana hatları sunulmaya çalışılmaktadır.

1. Radikal Kötülük: Yeni Bir Kavramsal Çerçeve

Kant, radikal kötülük kavramının insanın varoluşsal yapısından kaynaklanan doğal bir eğilime işaret ettiğini savunurken Adorno, insanın kötülüğe olan doğal eğilimine değil, mevcut toplumun yapısından kaynaklanan bir eğilime işaret ettiğini savunmaktadır.

Adorno'nun radikal kötülük kavramını iki temelden hareketle yeniden geliştirdiği söylenebilir. Bunlardan ilki, mevcut dünyanın bir kötülüğe sahip olduğu, ikincisi ise bu kötülüğün ulaşabileceği en uç noktaya Auschwitz toplama kampı ile ulaştığıdır. Burada önemli olan nokta, Adorno'nun radikal kötülük kavramıyla hem kötülüğün kökensel-toplumsal açıdan- yönüne hem de onun şiddetine göndermede bulunmasıdır. Hatırlanacağı üzere Kant- ister asli günahla ilişkilendirelim isterse de kötülük eğiliminin asli günah

düşüncesinden tamamen farklı olduğunu savunalım- kötülüğün kökenini ısrarla insanın varoluş yapısında görmekteydi. Ancak insanın aynı zamanda özgür bir varlık olmasından hareketle, eylemlerinin sorumluluğunu alması gerektiğinin altını da çizmekteydi. Adorno ise, insanların eylemlerinin sorumluluğunu alacakları kadar özgür bir yaşama sahip olmamalarından hareketle, asıl sorumluluğun kitlesel olduğunu savunmaktadır. Onun bu savunusu, Kant'taki anlamıyla bir kitlesel sorumluluğa işaret etmemektedir. Daha ziyade, kötülüğün kökensel açıdan bireye değil, topluma ait olduğu anlamına gelmektedir. Adorno'nun radikal kötülük kavramını toplumsal bir kategori olarak ele almasını Freyenhagen şöyle yorumlar:

“Radikal kötülük terimini sosyal bir forma uygulamak tuhaf görünebilir. Ne de olsa bu geleneksel bir dini düşüncedir ve normalde bir bütün olarak yaşam biçiminden ziyade bireylere uygulanır. Özellikle, “kötülük” terimini toplumsal bir forma uygulamaya başlarsak, bu sorumluluk taşıyacak doğru tür bir varlık olarak görünmediği için sorumlulukla bağlantı kopmuş gibi görünecektir... Bununla birlikte, ‘radikal kötülük’, Adorno'nun görüşlerini yakalamak için uygun bir terimdir.”¹⁷⁴

Önümüzde şöyle bir tablo vardır. Her şeyden önce Kant ve Adorno'nun radikal kötülük düşünceleri birbirinden oldukça farklıdır. Ancak ikisinin ortak noktası da kötülüğe bir eğilimin varlığına dikkat çekmeleridir. Bu eğilim Kant'ta insanın doğal varoluşun bağlanırken Adorno'da toplumsal varoluşa bağlanmaktadır. Bu nedenle ilk etapta Adorno'nun da kötülüğe bir eğilimin varlığından bahsettiğini söylememiz biraz tuhaf görünmüş olsa da esasında kast ettiğimiz şey, bu eğilimin doğal olmadığı, mevcut toplumun yapısının bir sonucu olduğudur. Öte yandan Adorno, zaman zaman insanın varoluşsal yapısında da kötü yönde bir eğilim olduğu çıkarımına izin verecek açıklamalarda

¹⁷⁴ Fabian Freyenhagen, *Adorno's Practical Philosophy: Living Less Wrongly*, New York, Cambridge University Press, 2013, ss. 29-30.

bulunmaktadır. Onun doğalcı yaklaşımı bize bu izni vermektedir. “Adorno’ya göre özne, özbilinci olan ve organizmanın sağkalımı uğruna itkilerini erteleyebilen, baskılayabilen, rasyonel tedbirler alan bir denetim merkezi olarak doğadan çıkar.”¹⁷⁵ Adorno, kişinin kendini doğadan koparmasını, doğanın karşısında konumlandırmasını bu bakımdan tehlikeli görür. “İnsanlar, “sağ kalma” (veya “kendini ortaya koyma”- *Selbstbehauptung*) uğruna, kendilerini düşünüm yoluyla doğal varoluşlarından koparma becerisini zaman içinde edinirler.”¹⁷⁶ Kendini koruma içgüdüsünün ölümü bastırma yönündeki temayülü, birtakım toplumsal baskılarla da birleşince insan doğa üzerinde tahakküm kurmaya ve kendisini doğanın karşısında konumlandırmaya başlar. Mevcut toplumunda insanın kendini koruma içgüdüsünün geneli göz ardı eden tikelci bir öznelliğe dönüştüğünü düşünen Adorno, kendini koruma ve irade arasında da bir ilişki kurmaktadır. Adorno, *Negatif Diyalektik* eserinde, iradenin kendini koruma gibi basit bir dürtünün ötesine geçerek “geleneksel açıdan iradenin asıl derdi olduğu söylenen kendini korumadan bütünüyle farklı amaçlara”¹⁷⁷ yöneldiğini vurgulamaktadır. Adorno, *Sahicilik Jargonu* eserinde ise şunları dile getirir:

“Ölüm düşüncesi, kör bir kendini koruma itkisi nedeniyle bastırılır; saldırgan korku bu bastırmanın bir parçasıdır. Artık çarpıtılmayan, yasak koymayan bir yaşamda, insanların hakkının hileyle elinden alınmadığı bir yaşamda muhtemelen kimse boş yere bu yaşamın onlara o ana kadar vermeyi reddettiği şeyi vereceğini umut etmek zorunda kalmayacak; aynı nedenle, bu yaşamı kaybetmekten korkmayacaktır- bu korku ne kadar derinde yer etmiş olsa da.”¹⁷⁸

¹⁷⁵ Peter Dews, “Adorno: Toplumsal Bir Kategori Olarak Radikal Kötülük”, (çev. Şeyda Öztürk), *Cogito: Kötülük* içinde, ss. 125-126.

¹⁷⁶ Peter Dews, a. g. e., s. 126.

¹⁷⁷ Adorno, *Ahlak Felsefesinin Sorunları*, (çev. Tuncay Birkan), İstanbul, Metis Yay., 2012, s. 130.

¹⁷⁸ Adorno, *Sahicilik Jargonu: Alman İdeolojisi Üzerine*, (çev. Şeyda Öztürk), İstanbul, Metis Yay., 2012, s. 119.

Adorno'nun yukarıdaki ifadeleri ve genel olarak insan doğasında var olan kendini koruma itkisinin yanlış bir irade anlayışı aracılığıyla ölüm düşüncesini bastırmasına yönelik düşünceleri Freud'un görüşlerinin etkisi sonucudur. Uygarlığın, insanın içgüdülerini bastırmak, onlardan feragat etmekle bir tür huzursuzluğa yol açtığını düşünen Freud'a göre, "koşullar elverişli olduğunda, kendisini normalde ketleyen karşıt ruhsal güçler ortadan kalktığında, saldırganlık kendiliğinden ortaya çıkıverir; insanı, kendi türüne karşı merhamet nedir bilmeyen vahşi bir canavar olarak ortaya çıkarır."¹⁷⁹ Freud'a göre, saldırganlık eğilimi insanda var olan kökensel ve bağımsız bir içgüdüdür ve uygarlığın önündeki en güçlü engeldir.¹⁸⁰ Adorno, Freud'un bu görüşleri temelinde ilerleme ve Aydınlanma eleştirisi yaparak özgürlük kavramını ele almaktadır. Ona göre özgürlük- Kantçı özgürlük dâhil- insanların içgüdülerinin bastırılmasıyla birleşerek kendini koruma ve ölüm arasındaki çatışmanın tezahür ettiği bir toplumda sahicilik iddiasında bulunamaz. Adorno, mevcut toplumda özerk düşünebilme yetisine sahip olmayan bireyleri nitelendirmek için "manipülatif kişilik" nitelendirmesini kullanmaktadır. Bu nitelendirme aynı zamanda onun "otoriteriyen kişilik" nitelendirmesidir. Dünyada var olan kötülüğün- özelde Auschwitz'in- tekrar etmemesi için özellikle psikanaliz yöntemiyle çalışmanın önemli olduğunun altını çizen Adorno, psikanaliz yöntemiyle bu manipülatif kişiliğin nasıl ortaya çıktığının araştırılabileceğini ifade etmektedir.¹⁸¹ Adorno bu bakımdan ele aldığı insanı, düzenin suç ortağı olarak görmektedir. Manipülatif kişiliğin varlığı her ne kadar mevcut topluma bağlansa da, Adorno'nun düşünceleri bize bu kişiliğin varlık yapısı gereği birtakım özellikler barındırdığını göstermektedir. Adorno'ya göre tarihsel ilerleme ve uygarlık- özelde ise Aydınlanma- bu kişiliği besleyerek hiç de olumlu bir yöne doğru seyretmemiştir. Bu nedenle

¹⁷⁹ Sigmund Freud, *Uygarlığın Huzursuzluğu*, (çev. Haluk Barışcan), İstanbul, Metis Yay., 2014, s. 69.

¹⁸⁰ Freud, a. g. e., s. 78.

¹⁸¹ Adorno, "Auschwitz Sonrasında Eğitim", s. 203.

Adorno, böyle bir kişiliğin mevcut toplumdan hareketle gözlemlenmesini ve onun kötülüğe olan eğiliminin arka planında yatan nedenlerin incelenmesini salık vermektedir. Onun bu görüşlerini Kant'ın "toplumdışı toplumsallık" (*unsocial sociability*) kavramsallaştırmasıyla karşılaştırarak ele almakta fayda vardır. Kant'ın bu kavramsallaştırması, insanın bir yandan yıkıcı davranışlar sergilemesi, öte yandan ise bir düzene ihtiyaç duymasını ifade eden bir antagonizmadır. Kant, insanların çatışan güdülerinin uygarlığın gelişimi için itici bir güç olduğunu düşünürken Adorno, aydınlanmayla birlikte bu çatışmanın huzursuzluğa yol açmaya devam ettiğini düşünmektedir. Kant, *Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi* isimli yazısında toplumdışı toplumsallık için şunları söyler:

"Yeteneklerin gelişmesini gerçekleştirmek için doğanın kullandığı araç toplumdaki antagonizmdir; öyle ki sonunda bu antagonizm yasaya uygun bir düzene sahip olur. Burada antagonizm ile insanların toplumdışı toplumsallığını, yani bir toplum olma eğilimlerini, ama bu eğilimin de toplumu hep parçalamayı tehdit eden sürekli bir dirençle bağlantısını anlıyorum."¹⁸²

Kant açısından toplumdışı toplumsallığın tezahürü olan şeref, güç ve refah peşinde koşarak başkaları üzerinde tahakküm kurma, akıl tarafından denetim altına alınması gereken şeylerdir. Wood'un ifade ettiği gibi, "toplumdışı toplumsallıkta bir doğal amaçlılık vardır. Doğa bu temayülü, insan türünün yönelimlerinin gelişmesini ileri götürmek için kullanır."¹⁸³ Bu nedenle Kant, insanların kendi çıkarlarıyla toplumun çıkarlarının siyasi bir düzlemde nasıl bir araya getirilebileceğinin izlerini sürer. İnsanın tarihsel süreç içerisinde olumlu yöne doğru evrilmesi, toplumdışı toplumsallığın kontrol altına alınmasıyla mümkündür. Toplumu parçalama tehdidiyle direnç gösteren bireyin kendisi dışındakilerin de aynı direnci

¹⁸² Kant, "Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi", (çev. Uluğ Nutku), *Yazko Felsefe Yazıları*, sayı: 4, s. 120.

¹⁸³ Wood, *Kant*, (çev. Aliye Kovanlıkaya), Ankara, Dost Kitabevi, 2009, s. 153.

gösterdiğini fark edince ortaya daha büyük çatışmaların çıkacağını düşünen Kant, bu durumun uygarlığa geçiş için bir neden olduğunu düşünmektedir.¹⁸⁴

Şu ana dek anlatılanları toparlayacak olursak, Kant ve Adorno'nun birbirinden ayrılan yönlerinin yanı sıra ortak oldukları bir noktanın varlığından bahsetmek mümkündür. Bu da, insanların ilerleme veya uygarlık öncesi sahip oldukları birtakım itkilerin varlığıdır. Kant, toplumdışı toplumsallık temelinde ele aldığı bu itkilerin akıl ve özgürlük sayesinde olumlu yönde evrileceğini düşünürken Adorno, Kant'ın bu düşüncesini bir öngörüsüzlük olarak değerlendirmektedir. Kant'ın toplumdışı toplumsallık anlayışı da, Adorno'nun Freud çizgisinde benimsediği ve uygarlığın huzursuzluğuyla sonuçlanan çatışma durumları da iki düşünürün radikal kötülük düşünceleriyle yakından ilişkilidir. Kant'a göre kötülüğün kaynağına da işaret eden bu durum bir yönüyle ilerlemenin itici gücüken Adorno açısından ilerlemenin başarısızlığıyla sonuçlanmıştır.

1.1. “Yanlış Yaşam” Kavramsallaştırması ve Radikal Kötülük

Adorno'nun kötülüğün kaynağını toplumsal bir yapıya dayandırması, onun yanlış yaşam çözümlemesiyle yakından ilişkilidir. O, kötülüğün aranması gereken yerin yanlış yaşam olduğuna dikkat çekmektedir. Çünkü ona göre mevcut dünyada, özgürleştirici olduğuna inanılan akıl doğa üzerinde egemenlik kurma aracına dönüşmüştür. İnsan aklına yapılan vurgu, onun doğaya ait bir varlık olduğunu görmezden gelmeyle sonuçlanmış ve insan-doğa ilişkisi çarpık hale gelmiştir. Bu çarpık ilişki, akıl ve özgürlüğün özdeşleştirilmesinin bir sonucudur. Adorno'ya göre, aklın araçsal hâle dönüşmesi sonucu duyular bir tarafa bırakılmış ve özgürlük sadece akıl üzerinden tesis edilmeye çalışılmıştır.

¹⁸⁴ Kant, “Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi”, s. 120.

Peki, Adorno yanlış yaşam ile tam olarak neyi kast etmektedir? Bu sorunun tek bir cevabı yoktur. Ancak Adorno'nun eserlerinden hareketle yanlış yaşamın sahip olduğu belli başlı özellikler açıklığa kavuşturulabilir. Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki, Adorno'nun yanlış yaşamdan kastı, sahicilik iddiasında olduğu halde sahte olan bir yaşamdır. Yaşamın sahicilik iddiası, özgürlük vaadidir. Özellikle Aydınlanmanın bu vaadi asla gerçekleştirmediğini düşünen Adorno, *Negatif Diyalektik*'te yanlış ya da sahte yaşama dair şunları söyler: “Kavramı gereği insanların ilişkilerini özgürlük temelinde kurmayı amaçlayan ama gerçekte insan ilişkilerinde özgürlüğün hâlâ sağlanmadığı toplum kusurlu olduğu kadar kötürümdür de.”¹⁸⁵ Görüldüğü üzere yanlış yaşam her şeyden önce gerçek anlamda özgürlüğün olmadığı bir yaşamdır. İkinci olarak, yanlış yaşam doğru ile yanlışın iç içe geçtiği bir yaşamdır. Adorno'ya göre bizler şimdi, “hakikatin yalan, yalanın da hakikat gibi görüldüğü bir dönemeçteyiz.”¹⁸⁶ Bu nedenle böyle bir yaşamda bireyler, kendi kapasitelerini kullanamamakta, toplum tarafından belirlenen doğru ve yanlışla göre eylemde bulunmaktadırlar. Üçüncü olarak, yanlış yaşam, amaçlarla araçların yer değiştirdiği bir yaşamdır. Bu bağlamda Adorno'nun en çok dikkat çektiği husus, insanın ve insan aklının bir araca dönüştüğüdür. Bunun sonucu ise, verili olanın rasyonellik maskesi altında kendini dayatmasıdır. Adorno'ya göre, “verili olan nihayetinde aklın ürünü olarak görülmeye başladığı için insanlardan verili olanın esasen rasyonel olduğu gerekçesiyle kendilerine verili olanı kılavuz almalarını istemek kolaylaşır.”¹⁸⁷ Dördüncü olarak, yanlış yaşam insanın “şeyleştiği” bir yaşamdır. Adorno'ya göre mevcut toplumda insanlar birer nesneye dönüşmüştür. Onlar sadece üretim sürecinde değil, tüketim sürecinde de birer nesnelerdir. Adorno'ya göre, “insanların en mahrem tepkileri bile kendileri için öylesine şeyleşmiştir ki,

¹⁸⁵ Adorno, *Negatif Diyalektik*, (çev. Şeyda Öztürk), İstanbul, Metis Yay., 2009, s. 89.

¹⁸⁶ Adorno, *Minima Moralia*, s. 113.

¹⁸⁷ Adorno, *Ahlak Felsefesinin Sorunları*, s. 118.

kendine özgü olma fikri ancak uç noktadaki bir soyutluk biçiminde varlığını sürdürmektedir.”¹⁸⁸ Adorno bu noktada aslında bilincin de şeyleşmesine dikkat çekmektedir.

Esgün, Adorno’nun “şeyleşmiş bilinç” kavramına dair şunları aktarır:

“Şeyleşmenin, bilince sıçraması, sahte yaşamın içinden sakatlanmış, hasta bir yaşamın çıkmasıdır. Bu yaşam sakattır çünkü ölmemiştir, ama hayatta kalmak için kendine gerekli tüm duygularını yitirmiştir. İnsanın normalde başkalarıyla beraber yaşamını sürdürebilmesini olanaklı kılan deneyimleri, algıları, içgüdüleri ve duyguları sakatlanır... Başka insanlara uygulanan vahşeti gören insan, korku içinde kendi acı çekmesinden kaçınırken bencil kendini koruma güdüsüne yönelir ve başkalarına acıma duygusunu kaybeder.”¹⁸⁹

Adorno’nun yanlış yaşama dair söylediği daha birçok şey vardır ancak onun Kant eleştirisinin de temelinde yer alan belli başlı özellikler bunlardır. Tüm bunlardan hareketle, Adorno’nun doğru yaşamın nasıl olması gerektiğine dair bir şey söyleyip söylemediğini sormak gerekmektedir. Aslında Adorno bu soruyu kendisi de gündeme getirir. *Ahlak Felsefesinin Sorunları*’nda, ahlak üzerine verdiği derslerin amacının doğru bir yaşamın bugün mümkün olup olmadığına bir cevap niteliği taşıdığını söylemektedir.¹⁹⁰ Ancak Adorno, bu eserinde de herhangi bir pozitif öğreti ortaya koymamaktadır. Herhangi bir ahlak vazeden düşünce sistemlerine karşı çıkan Adorno, negatif ahlak felsefesi geliştirerek kendi düşünce sistematüğini yanlış yaşamın yadsınması üzerine kurmakta, neyin olması gerektiğine değil, neyin olmaması gerektiğine yönelik bir etik anlayışın tesis edilmesi gerektiğini düşünmektedir. Esgün’ün de vurguladığı gibi, “Adorno’nun “nasıl yaşamalıyız?” sorusuna

¹⁸⁸ Adorno, *Kültür Endüstrisi-Kültür Yönetimi*, (çev. Nihat Ülner, Mustafa Tüzel, Elçin Gen), İstanbul, İletişim Yay., 2011, s. 107.

¹⁸⁹ Toros Güneş Esgün, “Adorno’da Yaşam ve “Doğru” Yaşam”, *Ethos: Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar*, 10 (1), s. 104.

¹⁹⁰ Adorno, *Ahlak Felsefesinin Sorunları*, s. 11.

verdiği yanıtın “nasıl yaşamamalıyız”ın bilgisinden doğacağını söyleyebiliriz.¹⁹¹ Burada vurgulanması gereken bir husus daha vardır. Adorno, genel olarak “iyi” kavramının karşısına “doğru” kavramını yerleştirmekte, bir şeyin ancak doğru olduğu zaman iyi olabileceğini savunmaktadır. Doğru yaşam, gerçek anlamda özgürlüğün var olduğu ve bireylerin eleştirel düşünme yetilerini kullanabildikleri bir yaşamken yanlış yaşam, iyinin bir düzen ve ödev mantığına dayandırılmasıdır. Adorno’ya göre, sadece doğru bir düzen iyi bir düzen olabilir.¹⁹² Bu nedenle Adorno, kapitalist ve faşist toplumun düzen fikrinin insanları düşünceden yoksun bıraktığı ve içerdiği kötülükle birlikte topluma uyum sağlamasına sebep olduğunu düşünmektedir. Adorno’nun kötülüğün kökeniyle işaret ettiği yaşam tam olarak yanlış yaşamın kendisidir.

2. Özgürlük Değil Özgürlüksüzlük: Kant’ın Özgürlük Anlayışına Bir İtiraz

Adorno, tıpkı Kant gibi, düşünce sisteminin temeline özgürlüğü yerleştirmektedir. Ona göre gerçekten özgür olan bireyler eylemlerinin sorumluluklarını alabilirler. Ancak Adorno’ya göre, insan gerçek anlamda özgürlükten yoksun olduğu bir dünyada yaşamaktadır ve bu dünyada var olan kötülüklere Kant felsefesinden hareketle çözüm bulma çabası mümkün görünmemektedir. Çünkü ona göre Kant’ın ahlak yasası fikrine dayanan ödevler sistemi, bir tahakküm aracıdır ve onun özgürlüğü de esasında özgürlüğün bastırılmasıdır. Adorno’nun Kant’ın özgürlük anlayışına yönelik eleştirileri, çeşitli eserlerinde yer almakla birlikte, daha ziyade *Negatif Diyalektik*’te toplanmıştır. Bahsi geçen eserin üçüncü bölümü özgürlük tartışması üzerinedir ve bu bölüm Adorno tarafından bir metakritik olarak yazılmıştır. Adorno, Kant’ın özgürlük ve zorunluluk ilişkisinin sorunlu taraflarını ortaya

¹⁹¹ Esgün, “Adorno’da Yaşam ve “Doğru” Yaşam”, s. 108.

¹⁹² Adorno, *Kültür Endüstrisi-Kültür Yönetimi*, s. 117.

çıkarmaya çalışmakta ve bu sorunlu tarafların bize özgürlüğün imkânını yeniden düşünme fırsatı sağladığını savunmaktadır. *Ahlak Felsefesinin Sorunları* eserinin dördüncü dersini üçüncü antinomiye ayıran Adorno burada “özgürlük yoluyla nedensellik” düşüncesini ele almaktadır. Ona göre Kant, özgürlüğün zorunluluğunu ortaya koyarken aslında zorunluluğu çoktan ön kabul olarak almıştır.¹⁹³ Kant’ın özgürlüğün zorunluluğuna dair düşünceleri onu çıkmaza düşürmüş olsa da Adorno, Kant’ın yasa, özgürlük ve neden-olma arasında kurduğu ilişkinin keyfi olmadığını, Kant’ın nedensellik anlayışının oldukça geniş olduğunun altını çizmektedir.¹⁹⁴ Ona göre Kant, Leibniz ve Wolff tarafından savunulan rasyonalizmin iddia ettiği “içsel neden-olum ilkesine- yani şeylerin veya nesnelerin onlara nedensellik yasalarını yükleyen öznenen bağımsız olarak, kendi içlerinde bulunan neden-oluma- kesinlikle karşıydı.”¹⁹⁵ Adorno’nun buradaki vurgusu, nedensellik bağlamında düşünüldüğünde nesneye varlık kazandıran şeyin insanın kendisi olduğudur. Yani nedensellik, “öznenin durumları birbirine bağlamasını sağlayan düzenleyici ilkedir.”¹⁹⁶ Adorno, Kant’ın aklın diyalektik yapısından kaynaklanan ve idelerle ilişkili olan tez ve antitezlerin aynı anda hem doğru hem de yanlış olabileceklerinden hareketle geliştirdiği öğretinin oldukça önemli olduğunun altını çizmektedir.¹⁹⁷ Adorno *Negatif Diyalektik*’te şunları söyler:

“İrade ve özgürlük sorusu üzerine düşünmek soruyu feshetmeyecek, onu felsefe tarihine dair bir soruya dönüştürecektir. “İrade özgürdür” ve “irade özgür değildir” tezleri neden bir çatışkı teşkil eder olmuştur? Kant bu düşünümün tarihte köklendiğini gözden kaçırmamış ve kendi ahlak felsefesinin devrimci iddiasını açıkça bu düşünümün gecikmesi üzerine kurmuştur.”¹⁹⁸

¹⁹³ Adorno, *Ahlak Felsefesinin Sorunları*, s. 43.

¹⁹⁴ Adorno, a. g. e., s. 54.

¹⁹⁵ Adorno, a. g. e., s. 55.

¹⁹⁶ Adorno, a. g. e., s. 56.

¹⁹⁷ Adorno, a. g. e., s. 220.

¹⁹⁸ Adorno, a. g. e., s. 201.

Onun yukarıdaki ifadeleri, Kant'ın felsefe tarihinde önemli bir yeri olduğunu bir kez daha hatırlatmaktadır. Ancak Adorno'ya göre "Kant, ebedi idea olarak gördüğü özgürlüğün de tarihsel bir yapısı olabileceğini, özgürlüğün salt kavramdan çok deneyim içeriği uyarınca oluşturulmuş bir kavram olduğunu aklından bile geçirmemiştir."¹⁹⁹ Adorno açısından Kant'ın rasyonel özerkliğe vurgusu, Dews'in de dile getirdiği gibi, ahlaki zorunluluğun kaba, tartışılmaz bir gerçeğe indirgenmesiyle nihai olarak zayıflamıştır.²⁰⁰ Bu nedenle Adorno, "radikal kötü" de dâhil olmak üzere her yerde bir ahlaki bilincin var olduğuna yönelik Kantçı iddiayı reddetmekte ve kötülüğün asıl sebebini, insanların kötü olmaya gerek duymayacağı bir dünyanın henüz var olmamasında görmektedir.²⁰¹ Yani ona göre özgürlük, bir ideal olarak değil, tecrübe alanı olarak toplumsal hayattan hareketle ele alındığında varlığı veya yokluğu hakkında karara varılabilecek bir kavramdır. Dolayısıyla Kant'a göre, insanlar kötülüğe doğal bir eğilimleri olsa da özgür irade sahibi oldukları için kötülüğü tercihen yaparlar. Adorno'ya göre ise kötülüğe toplumsal bir eğilim vardır ve gerçek anlamda özgürlük var olmadığı için yapılan eylemlerin özgür iradeyle gerçekleştiğini iddia etmek hatalıdır. Ona göre, "bütün kötülükler özgürlüksüzlükten kaynaklanır."²⁰² Adorno, *Ahlak Felsefesinin Sorunları* 'nda şunları dile getirir:

"Ölçüsüzce genişleyen deneyim dünyasında ve bu deneyim dünyasının bize dayattığı sonsuzca dal budak salan toplumsallaşma süreçlerinde, özgürlük imkânı, öylesine asgari düzeye inmiştir ki, kendi kendimize gayet ciddi bir biçimde ahlaki kategorilerimiz için bir yer kalıp kalmadığını sorabiliriz veya sormalıyız."²⁰³

¹⁹⁹ Aynı yer.

²⁰⁰ Peter Dews, "Uncategorical Imperatives: Adorno, Badiou and the Ethical Turn", *Radical Philosophy* 111, 2002, s. 34.

²⁰¹ Adorno, *Negatif Diyalektik*, ss. 201-202.

²⁰² Adorno, a. g. e., s. 202.

²⁰³ Adorno, *Ahlak Felsefesinin Sorunları*, s. 99.

Özgürlükten yoksun böyle bir dünyada yaşayan bireylerin eleştirel düşünceden neredeyse tamamen uzaklaştıklarını savunan Adorno'ya göre, “düşünmenin yasaklandığı bir ortamda düşünme sadece mevcut durumun takdisi işlevi görür. Düşüncenin, kültürün tutarsız hayalinden uyanmaya yönelik sahih eleştirel gereksinimi çözülmüş, yönlendirilmiş, yanlış bilince sevk edilmiştir.”²⁰⁴ Dews, Adorno'nun bu iddialarına yönelik aşağıdaki ifadeleri kullanır:

“Fakat Adorno, insanların düşünüm kapasitesini tamamen yitirdiğini iddia edecek kadar ileri gidemez çünkü bunun için özneliliğin esas niteliklerinden birini insanlardan esirgemesi gerekecektir (gerçi bazen bunu yapmaya niyetlenir veya sırf retorik nedenlerle yapar). Fakat insanların tahakkümü sona erdirmeye imkânı üzerine düşünme, onu algılama ve yakalama konusunda tekrar tekrar *başarısız olduğunu* öne sürmekten kaçınmaz.”²⁰⁵

Bunların yanı sıra Adorno'ya göre, Kant felsefesinde özgürlük, insanın dürtülerinin bastırılması yoluyla da kendi kendini ortadan kaldırmaktadır. Özgürlüğün asgari düzeye inmesi, aynı zamanda mutluluk imkânının ortadan kalkması demektir. Bu imkânı ortadan kaldıran, güduları ve duyguları bir kenara bırakarak kendisine uymayı talep eden yasa kavramıdır. Yasaya uymak, irade aracılığıyla gerçekleşir. Kant'ın mutlulukla ilgili her şeyi sırf özgürlük uğruna -saf akıl ilkesi olan özgürlük uğruna- kendi ahlak felsefesinden dışladığını savunan Adorno, böylece hem özgürlüğün hem de itkilerin bastırıldığını göstermeye çalışmaktadır.²⁰⁶ Bu ikili bastırma, özgürlük ve akıl arasındaki çatışmayı ifade eder. Bu durumu paradoksal gören Adorno'ya göre “toplumsal düzeyde bir varlık olarak özgürlüğe verilen önem, şiddeti hiç eksilmeyen bir bastırma ile, psikolojik düzeydeki baskıcı

²⁰⁴ Adorno, a. g. e., s. 87.

²⁰⁵ Peter Dews, “Adorno: Toplumsal Bir Kategori Olarak Radikal Kötülük”, s. 139.

²⁰⁶ Adorno, *Ahlak Felsefesinin Sorunları*, s. 75.

eğilimlerle birleşir.”²⁰⁷ Özgürlüğün teminatı olan aklın, doğal itkilerle bağdaşması, yanlış yaşamın olduğu bir dünyada mümkün olmayacaktır. Adorno’nun amacı, baskıcı toplumun izlerini sürerek yaşamdaki yanlışlığın kaynağına ulaşmaktır. Baskıcı bir toplumda bireyin gerçek anlamda özgür olduğundan bahsedilemeyeceğini savunan Adorno’ya göre “birey, kendi bireyleşmesinde, ne kadar dolaylı biçimde olursa olsun, sömürünün daha önce belirlenmiş toplumsal yasalarını yansıtır.”²⁰⁸ Adorno’ya göre, nedensellik asıl işlevinden gittikçe uzaklaşmış ve öznel aklın işlevine dönüşmüştür. Adorno, *Negatif Diyalektik*’te Kant’ın nedensellik kavramı üzerine tartışma yürütürken şu ifadeleri kullanır:

“Akıl, yasa koyma yetisi olarak zaten yürürlüğe soktuğu yasaları, bu bağlamlar üzerinden saptar. Doğaya çeşitli yasalar, daha doğrusu tek bir yasa dayatmak, doğayı aklın birliğine dâhil ederek düzene sokmaktır. Akıl bu birliği, yani kendi özdeşlik ilkesini nesnelere aktarır ve sonra da onu nesnenin bilgisi olarak kabul ettirir.”²⁰⁹

Adorno’nun buradaki esas eleştirisinin, Kant’ın nedensellik anlayışının, bizlere modern dönemde özgür olduğumuz iddiasını çürütecek bir dayanak olacakken Kant tarafından bu imkânın ortadan kaldırılmış olmasına yönelik olduğu söylenebilir. Adorno’ya göre “*a priori*’ci determinizm”, meta toplumunun tam orta yerinde bulunduğu halde o toplumdan soyutlama yaparak irade özgürlüğünü savunduğu için çarpıktır.”²¹⁰ “Kategorik buyrukla insanlar arasındaki uçurumu özgürlük adına kapatması beklenen bütün kavramlar baskıcıdır: yasa, zorlama, riayet, ödev. Özgürlükten doğan nedensellik bunları yozlaştırarak salt itaate dönüştürür.”²¹¹ Adorno’nun bu noktada Kant’ta gördüğü en büyük çelişki, numenal alana ait olan ahlak yasasının fenomenal alana uyarlanması, bunun sonucunda da fenomenal alanda gerçekleşmesi imkânsız olan birtakım taleplerde bulunması, yani fenomenal alanda

²⁰⁷ Adorno, *Negatif Diyalektik*, s. 213.

²⁰⁸ Adorno, *Minima Moralia*, s. 157.

²⁰⁹ Adorno, *Negatif Diyalektik*, s. 226.

²¹⁰ Adorno, a. g. e., s. 241.

²¹¹ Adorno, a. g. e., s. 213.

buyurmasıdır. Oysa iradenin bağımsızlığı iddiası, fenomenal alanda kanıtlanmamıştır ve Kant bu böyleymiş gibi davranarak insana fenomenal alanda başka türlü davranamamayı dayatmaktadır.²¹² Adorno açısından Kant özgürlüğündeki bir diğer sorunlu taraf da, Kant'ın özgürlüğü ampirik dünyadan tamamen uzaklaştırmasıdır. Özgürlük tamamen numenal alana aitken ahlak yasasının fenomenal alanda da kendisini yasa olarak dayatması, Adorno tarafından bir tür tahakküm olarak görülmektedir.

“Saf akıl aracılığıyla nedenselliği kurmak- ki özgürlüğün bu kurma işlemi olduğu varsayılır- bizatihi nedenselliğe tabi olunca, yasa karşısında bilincin itaatkârlığından başka sığınacak bir yeri kalmayan özgürlük de sakatlanır. Antitezin inşasının bütününe özgürlük ve nedensellik çatışması hâkimdir. Kant'a göre akıldan yola çıkarak eylemek olan özgürlük de yasaya tabidir, özgür eylemler de “kuralları takip eder.”²¹³

Adorno, her ne kadar insanın itkilerini bastırarak ahlak yasasına tâbi olmasını eleştirse de Kant'ın bir konuda bizleri önceden uyarıyor olduğunu söylemek de mümkündür: fetişizm. Aslında Adorno da bu durumun farkındadır. Mevcut toplumun, ihtiyaçların karşılanması anlayışını terk ederek evrensel doğa adı altında her şeyi fetişleştirdiğine dikkat çeken Adorno, şunları söyler:

“Kısıtlanmamış faaliyet, kesintisiz doğurganlık, sınırsız iştahlılık, çılgınca bir devinim tutkusu olarak özgürlük –bunların ardında yatan anlayış her zaman toplumsal şiddetin değişmez bir veri olarak, sağlıklı bir ebedilik örneği olarak meşrulaştırmasına hizmet etmiş olan burjuva doğa kavramından beslenir. Marx'ın karşı çıktığı o pozitif sosyalizm reçetelerinin barbarlıktan kaynaklandığı yer de burasıdır, yoksa sözde eşitlikçileri değil. Korkulması gereken, insanın lezzetli bir aylaklığa kapılması değil,

²¹² Adorno, a. g. e., ss. 212-13.

²¹³ Adorno, a. g. e., s. 227.

evrensel doğa maskesi altında toplumsalın vahşice yayılmasıdır: cinnete dönüşmüş bir faaliyet olarak kolektif.”²¹⁴

Adorno, her ne kadar bunları dile getirse de, Kant’ın esasında her türden ihtiyaç ve güdüyü ödev uğruna görmezden geldiğini düşünmektedir. Bu nedenle onun özgürlük anlayışını baskıcı özgürlük olarak nitelendirmektedir. Adorno’nun Kant’a yönelttiği bu temel itirazlar bizi bu bölümün başında dile getirdiğimiz ve Adorno’nun psikanaliz ekseninde tartıştığı insan-doğa tezatlığına götürmektedir. Kant, tıpkı Adorno gibi, insanın doğal itkileriyle aklı arasında gidip geldiğini ifade etmektedir ancak Adorno Kant’ın doğal ve toplumsal ihtiyaçlar arasında keskin bir ayrım yaptığını düşünür. Bunun modern dönemdeki karşılığı, Jütten’in de ifade ettiği gibi, toplumların insanları arzu ve ihtiyaçlarını bastırarak ve erteleyerek hem birey hem de kolektif olarak hayatta kalmaları için kendi doğal varlıklarını geliştirecek rasyonel varlıklar olarak görmeye zorlamasıdır.²¹⁵ Jütten, Adorno’nun, Freud’un uygarlığın gelişimi için ortaya koyduğu “güdülerden feragat” anlayışının Adorno tarafından bazen kabaca hedonistik terimlerle ifade edildiğinin altını çizmektedir.²¹⁶ Kanaatimizce bu da, Kant’ın akıl ve doğal itkiler arasındaki çatışmaya dair söylediklerinin de bir tür hazcılık karşıtlığı olarak yorumlanması sonucunu doğurmuştur.

Kant’ın özgürlük antinomisi tartışmasını oldukça önemli gören Adorno, ahlak yasasının rasyonelleştirilmesini burjuvazinin ihtiyacı olan şey olarak yorumlamaktadır. Ancak bunu sadece olumsuz anlamda iddia etmez Adorno. Hatta *Ahlak Felsefesinin Sorunları*’nda Kant’ın ahlak felsefesini mizaç etiği şeklinde yorumladığı on beşinci derste bunu başka bir şekilde kendisi de ifade eder. Kant ahlakının kendisine, “son derece pozitif

²¹⁴ Adorno, *Minima Moralia*, s. 163-164

²¹⁵ Ayrıntılı bilgi için bkz. Timo Jütten, “Adorno on Kant, Freedom and Determinism”, *European Journal of Philosophy*, 20/4, 2012, ss. 548-74.

²¹⁶ Aynı yer.

bir anlamda, tarife sığmaz ölçüde güçlenmiş bir özgüven anlamında”²¹⁷ burjuva ahlakı diyebileceğini iddia eder. Çünkü burada söz konusu olan şey, Kant’ın ahlak felsefesinin soyut doğasının bir bakıma toplumsal oluşudur. Ona göre, “Kant’ta gözlemlediğimiz soyutluğa geçişin, toplumun gittikçe rasyonelleşmesi ve insanlığa davranış kılavuzu hizmeti vermiş kör, organik unsurlardan kurtulmasını ifade ettiğinin düşünülebilmesi anlamında bizatihi somut olduğunu da ekleyebiliriz.”²¹⁸ Ancak Adorno’nun bu bağlamda olumsuz olarak gördüğü şey, daha sonra da göreceğimiz gibi Kant ahlakının hem mizaç etiğine dönüşmesi, hem de ahlak yasasına zorunlu tabi oluşla birlikte aklın araçsal hale dönüşme potansiyelidir. Adorno’ya göre, Kant’ın ahlak felsefesinin amacı her şeyin araç haline gelişini eleştirmekken, bu felsefe, bizatihi aklın kendisini de araç hâline dönüştürme tehlikesini doğurmaktadır.

Adorno, özgürlük tartışmasında Kant sonrası felsefeyi de ciddi bir biçimde eleştirmiştir. Ona göre, Kant sonrası felsefe de özgürlüğe tahammül edilemez bir ipotek koymuş ve yasadışı özgürlüğün özgürlük olmadığını savunmuştur.²¹⁹ Örneğin Fichte’nin Kant felsefesinin daha ileri bir boyutunu temsil ettiğini söyleyen Adorno’ya göre, Fichte’deki ahlakın apaçıklığı ilkesi, tahakkümü gizleyen bir ilkedir. Uygarlığın alameti olan ahlakın apaçıklığı ilkesine göre, “uygarlığa katılmayan, mantık öncesi doğal unsurların mirası olan her şey doğrudan kötü sayılır.”²²⁰ Bu anlayıştan ötürü ahlakın apaçıklığı ilkesini ahlak dışılık olarak yorumlayan Adorno’ya göre, böyle bir kesinlik, ahlak adı altında kapsanan her şeyin yükünün bireye yüklenmesidir.²²¹

²¹⁷ Adorno, *Ahlak Felsefesinin Sorunları*, s. 149.

²¹⁸ Adorno, a. g. e., s. 150.

²¹⁹ Adorno *Negatif Diyalektik*, s. 227.

²²⁰ Adorno, a. g. e., s. 221.

²²¹ Adorno, a. g. e., s. 222.

Adorno'nun Kant'ın özgürlük anlayışına yönelik eleştirilerinin temelini teşkil eden iddiası, özgürlüğün hiç de zorunlu bir kavram olmadığı, fenomenal alandan hareketle varlığı ve yokluğu hakkında karar verilebilecek bir fenomen olduğudur. Kant'ın özgürlüğü zorunlu olarak var sayması ve insanın kötülüğe doğal bir eğilimi olduğu iddiasını bu bağlamda ele alan Adorno açısından radikal kötülük ve bu tarz bir özgürlük arasında çelişki söz konusudur. Bunun da ötesinde böyle bir anlayış, kötülüğü de zorunlu kılmaktadır. Ancak görüldüğü üzere Adorno bu iddiasını asli günah öğretisi eleştirisi olarak değil, Kant'ın felsefi sistematığında özgürlüğün konumuna yönelik eleştiri olarak sunmaktadır.

3. Amaç-Araç Tartışması Bağlamında Adorno'nun Kantçı Akıl Eleştirisi

Adorno'nun Kant etiğine ve bu bağlamda özgürlük ve radikal kötülük düşüncesine yönelik eleştirilerini en iyi anlamanın yollarından biri de, onun araçsal akıl eleştirini bilmektir. *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde Adorno ve Horkheimer, insanlığın ileri gitmek yerine neden barbarlığa battığını sorgulayarak Aydınlanmanın kendisini ortaya koyduğu akılcı ve ilerlemeci söylemin yirminci yüzyıla gelinen dönemle çeliştiğini ortaya koymayı amaçlamaktadırlar.²²² Bu amaç doğrultusunda hareket eden Adorno, Kant'ın akıl anlayışını büyük ölçüde eleştirmektedir.

Adorno, Aydınlanma'nın ortaya koyduğu aklın, doğayı tahakküm altına aldığını savunmaktadır. Dellaloğlu'nun da vurguladığı gibi, “modern dönemde, bilim ve teknoloji insanın doğa üzerindeki egemenliğinin araçları haline gelmiştir. Doğa yalnızca üzerinde egemenlik kurmak için hakkında bilgi edinilecek bir nesneye dönüşmüştür.”²²³ Doğayı

²²² Theodor Adorno ve Max Horkheimer, *Aydınlanmanın Diyalektiği*, (çev., Nihat Ülner, Elif Öztarhan Karadoğan), İstanbul, Kabalcı Yay., 2014, s. 10.

²²³ Besim F. Dellaloğlu, “Bir Giriş: Adorno Yüz Yaşında”, *Cogito: Adorno: Kitle, Melankoli, Felsefe* içinde, s. 21.

tahakküm altına alan akıl, hem doğayı hem de insanı şekleştirmektedir. Dolayısıyla da bir amaç olan insan, akıl aracılığıyla araç haline dönüşmektedir. Adorno akıl ve özgürlük arasında kurulan özdeşliğin bu duruma yol açtığını savunur. Adorno'ya göre, “hiç düşünmeden çoğunluğa uyan kimseler, kendilerini birer nesne hâline getirmiş olurlar ve yaşamlarını özerk varlıklar olarak sürdüremezler. Ötekilere amorf bir kitle muamelesi yapmaya hazır olmaları da buna uygun düşer.”²²⁴ Adorno'nun bu ifadelerinden hareketle denebilir ki, kötülük karşısında takınılması gereken tavır, içsel bir düşünme aracılığıyla gerçekleşen bir direniştir. Aslına bakılırsa, Kant'ın amacı da budur. Kant'ın, “aklını kullanabilme cesareti göster” derken tam olarak bunu kast ettiğini söylemek mümkündür. Aydınlanmanın da sloganlarından birine dönüşmüş olan bu ifade, Kant'ın esas amacının aklı araçsallaştırmadan kullanmanın önemini vurgulamak olduğunu göstermektedir. Gerçi Adorno da bunun farkındadır ve *Ahlak Felsefesinin Sorunları*'nda bunu şu şekilde dile getirir:

“O sıralarda ortaya çıkmakta olan yüksek-kapitalist toplumda- Kant'ın çağı gerçekten de İngiltere'deki Sanayi Devrimi'nin birinci aşamasıyla örtüşmektedir- Kant bütüncül işlevsellik yönündeki eğilimi fark etmiştir. Yani, toplumsal alandaki her şeyin bir araç hizmeti gördüğü diğer şeyler için sadece işlevsel bir değeri vardır. İşte Kantçı felsefenin pathosu, her şeyin sadece bir araç olma eğilimiyle çatışan bir amaç aramasından gelir. Niyete yönelttiği... eleştiride de vardır bu.”²²⁵

Bunlara rağmen Adorno, Kantçı aklın, onun ortaya koymaya çalıştığı nesnel aklın özellikle geç kapitalist toplumda bir araca dönüştüğünü düşünmektedir. Adorno'nun tüm bu iddiaları onun “kültür endüstrisi” düşüncesiyle yakından ilişkilidir. Adorno, *Kültür Endüstrisi Kültür Yönetimi* eserinde, Horkheimer'la beraber kitle kültürü kavramını kültür

²²⁴ Adorno, “Auschwitz Sonrasında Eğitim”, s. 236.

²²⁵ Adorno, *Ahlak Felsefesinin Sorunları*, s. 149.

endüstrisi kavramıyla değiştirmeye karar verdiklerini ifade etmektedir.²²⁶ Bu değişikliğin sebebinin, aklın araçsallaşması sonucu her türlü tahakkümün kendisini rasyonelleştirmesi ve bireylerin gerçek birer özne değil birer müşteri haline gelerek toplumsallaşması olduğu söylenebilir. Kültür endüstrisi için kitleler “birincil değil ikincildirler, hesaplanmışlardır; mekanizmanın eklentileridirler.”²²⁷ Bu nedenle Adorno açısından kültür endüstrisinin en önemli özelliği, kitle iletişim araçları aracılığıyla kitleleri kendisine uyarlamasıdır: “Kültür endüstrisinin ürünlerinde insanlar, iyi niyetli bir kolektifin temsilcileri olarak zorluklarla karşılaşır ve bu zorluklardan, genele boş bir uyum sağlamayı kabul ederek rahatlıkla kurtulurlar.”²²⁸ Adorno açısından bu uyumun anlamı, kültürün modern dönemde her şeyi benzer kıldığıdır. “Filmler, radyo ve dergiler bir sistem meydana getirir. Bu alanların her biri kendi içinde ve hep birlikte söz birliği içindedir.”²²⁹ Aklın araçsal akla dönüşmesi, insanların kültür endüstrisinin tüketicileri hâline gelmesi demektir.²³⁰ Tüm bunlardan ötürü Adorno, kültür endüstrisini modern totaliterliğin altyapısı olarak; kültürü de bu bağlamda kapitalizme uygun bir araç olarak görmektedir. “Kendisine doğrultulmuş bir plandır akıl.”²³¹ Bu nedenle Adorno, apaçık bir ahlaktan söz edilemeyeceğinin altını çizdiği gibi, saf ahlaki bir talebin, kendi saflığı sayesinde kötüye dönüşebileceğini ve bunun da özneyi yok ederek gerçekleşebileceğini iddia eder.²³² Adorno’ya göre tüm ahlak girişimleri, dünyanın mevcut haliyle uzlaşmak demektir. Onun bu iddiası, kötülük karşısında somut bir direniş imkânını büyük oranda ortadan kaldırmaktadır. Ona göre, hakikat ve yalanın iç içe geçtiği bu uzlaşma dünyasında, “her açıklama, her haber, her düşünce daha önce kültür endüstrisinin

²²⁶ Adorno, *Kültür Endüstrisi Kültür Yönetimi*, s. 109.

²²⁷ Adorno, a. g. e., s. 110.

²²⁸ Adorno, a. g. e., s. 117.

²²⁹ Adorno, a. g. e., s. 47.

²³⁰ Adorno, a. g. e., s. 51.

²³¹ Adorno ve Horkheimer, *Aydınlanmanın Diyalektiği*, s. 124.

²³² Adorno, *Ahlak Felsefesinin Sorunları*, s. 154.

merkezlerinde biçimlendirilmiş olarak geliyor bize.”²³³ Yine Adorno’ya göre, kültür endüstrisinin karşısında direnemeyen doğrular, kitle iletişim araçlarıyla beraber, iktidarın el koyabildiği her çeşit makullük aylasıyla donatılabiliyorlar²³⁴. Adorno, böylece bir savaşın veya soykırımın kendisini doğruluk maskesi altında sahneye sürebileceğinin altını çizmektedir. Bu nedenle o, her türden ahlaki sitemi, makullük aylasıyla donatılmış görmektedir. Adorno’nun negatif felsefesi, her tür ahlaki öğretilerden kaçınmak üzerine kuruludur. Adorno, *Ahlak Felsefesinin Sorunları*’nda şöyle der:

“Diyebiliriz ki insanlar bugünlerde nerede ahlaki pozlar takınıp bir iyi fikrine başvursalar, bu iyinin, kötülüğe direnmek olmadığı her yerde, kötülüğün örtüsünden başka bir şey olmadığı görülmektedir. Bunu derken sadece bireyi değil, kitle iletişim araçlarında yazılan, halka sunulan ve yankılanan her şeyi kast ediyorum.”²³⁵

Bu ifadeler, geç kapitalizm çağındaki bireylerin gerçek birer özne ya da kişi olmadığının göstergeleridir. Adorno’ya göre, faşizmin iliklerine kadar çürüttüğü ve her türlü kültürel mirastan yoksun bıraktığı öznesiz kuşak, kültürün asıl mirasçısı olmuştur.²³⁶ Ancak Adorno, kötülüğe direnmenin, her türden ahlaki yadsımak dışında başka bir yolunu da bizlere göstermemektedir.

4. Ahlak Yasası, Ödev, Niyet: Kant Ahlakı Mizaç Etiği Midir?

Daha önce vurgulandığı gibi, Adorno Kant’ın ahlakını burjuva ahlakı olarak görmekte, burjuvaziye yönelik bir içeriğe sahip olduğunu iddia etmektedir. Adorno ilginç bir

²³³ Adorno, *Minima Moralia*, s. 113.

²³⁴ Aynı yer.

²³⁵ Adorno, *Ahlak Felsefesinin Sorunları*, s. 167.

²³⁶ Adorno, *Minima Moralia*, s. 155.

biçimde Kant'ın radikal kötülükle kastının da bir tür burjuva tembelliği olduğunu düşünmektedir. *Ahlak Felsefesinin Sorunları*'nda bu durumu şu şekilde dile getirir:

“Kant'ın yaptığı şey, burjuva toplumunun çalışma etiğini, yani bir bütün olarak burjuva toplumuna hükmeden mal üretim sürecini yönlendiren standardı alıp kendi en üst felsefi standardı olarak benimsemektir. Başka bir deyişle, en üstün, bağlayıcı norm olarak toplumsal emeğin zorunluluğu onun düşüncesinde soyut bir ilke hâline gelmiştir; hatta şunu bile dememiz lazım: Kant'ın radikal kötülükle kast ettiği şey, aslında tembellikten, burjuva toplumunun bu (çalışma) gereğini yerine getirememekten başka bir şey değildir.”²³⁷

Adorno'nun radikal kötülük kavramına dair yaptığı bu yorum pek doğru görünmemektedir. Kant'ın ödev ahlakına yönelik eleştirilerinde bu ahlakın burjuva toplumuna uygulanabilirliğini vurgulamak başka, radikal kötülük kavramının Kant felsefesi bağlamında bu şekilde yorumlanması ise bambaşkadır. Kant, bireyin içinde yer aldığı toplumdaki etkilenerek kötülüğe yönelmesinin imkânını tartışırken gerçekten de insan doğasında kötülüğe bir eğilimin var olduğu yönünde bir iddiayı gündeme getirmekteydi. Onun radikal kötülük ile kastının çalışma gereğini yerine getirememeye dair bir eğilimi veya tercihi içermediğini ve Adorno'nun yaptığı eleştirilerde Kant'a gereğinden fazla yüklendiğini düşünmekteyiz. Adorno radikal kötülük kavramına dair bu iddiasını yeterince açıklığa kavuşturmadan Kant'ın ödev ahlakının analizine yönelmektedir. O, daha önce de üstünde durulduğu gibi, Kant'ın “yasa” ve “zorunluluk” kavramlarını temele koyarak kurduğu ödevler sistemini büyük oranda eleştirmiştir. Adorno'nun Kantçı ahlak yasasında eleştirdiği nokta, ahlak yasasının, kendisine uyulmasını zorunlu kıldığıdır. Ancak Adorno, ahlak yasasının teorik ve pratik alandaki farklılığından hareketle ortaya çıkardığı belirsiz bir

²³⁷ Adorno, *Ahlak Felsefesinin Sorunları*, s. 131.

noktaya değinmektedir. Bu da ahlak yasasının doğal yasalar olmamasından kaynaklanan bir zorunsuzluk durumudur. *Ahlak Felsefesinin Sorunları* 'nda bu durumu şu şekilde dile getirir:

“Ama Kant’ın tekrar tekrar hatırlattığı gibi, bunlar doğal yasalar, var olan fenomenlerle ilgili yasalar değil, var olması gerekenin ne olduğuyla ilgili önermelerdir. Gerçekten bu yasalara uygun olarak davranıp davranmadığımız son derece belirsiz kalmaktadır. Demek ki önceden verilmiş bir karar yoktur ve bu yasalara uyup uymadığımız üçüncü bir etkene, doğa yasalarına indirgenemeyen bir şeye bağlıdır. Salt betimsel açıdan bakıldığında, Kant’ın özgürlük anlayışının temelinde yatan durum budur o halde. Bana kalırsa Kant’ta özgürlük öğretisinin rolüne ve özgürlük ile yasa arasındaki ilişkilere dair doğru bir kavrayışa ancak bu ışık altında ulaşabiliriz.”²³⁸

Bu belirsiz nokta, Kant’ın ödev ahlakının “genele boş bir uyum” a varacak kadar etkisiz olmadığını göstermektedir. Bu bağlamda Nuttal’ın şu sözlerine kulak vermek gerekmektedir: “Bir otoriteye dayanarak ahlâki bir hakikatin kabulü her zaman geçici bir kabul olmalıdır. Ahlâki bir yargı olduğunu bildiren bir yargının gerçekten öyle olup olmadığını yargının dayandığı nedenlere bakarak görebiliriz.”²³⁹ Kant’ın niyete yaptığı vurgu, otoritenin dayattığı bir yasayı sorgulamamıza da imkân sağlamaktadır. Bu da aklın aktif kullanımına ve otonomiye işaret eden bir durumdur. Bu bakımdan Adorno’dan aktardığımız yukarıdaki pasaj oldukça önemlidir. Çünkü Adorno burada Kant’ın akıl anlayışının- özellikle Antik Yunan filozoflarının akıl anlayışıyla karşılaştırıldığında- ayırt edici yanını ortaya çıkarmaktadır: kendi başlarına var olan fikirlerin veya ideaların akıl tarafından yarı pasif bir şekilde kavranması değil, bu fikirler, idealar verili olsalar bile, aynı anda bizler tarafından, yani aktif akıl aracılığıyla yaratılırlar.²⁴⁰ Adorno burada, ahlak

²³⁸ Adorno, a. g. e., s. 114.

²³⁹ Jon Nuttal, *Ahlâk Üzerine Tartışmalar: Etiğe Giriş*, (çev. Abdullah Yılmaz), İstanbul, Ayrıntı Yay., 1997, s. 42.

²⁴⁰ Adorno, *Ahlak Felsefesinin Sorunları*, s. 115.

yasasının doğa tarafından verili olmadığına dikkat çekmektedir. Bu da ahlak yasasına uygun davranıp davranmanın belirsiz olduğu noktadır. Ancak Adorno'ya göre Kant'ın asıl problemi, işe zorunluluk kavramını sokmasıdır. Ahlak yasasının doğa alanında verili olmamasına karşın, aklın yasa koyuculuğu aracılığıyla verili olması, başka bir deyişle zorunlu olarak koyutlanması, Adorno tarafından problemli görünmektedir. Adorno, rasyonel ilke olarak ahlak yasasını doğa üzerindeki hâkimiyetin saf ilkesi olarak yorumlamaktadır.²⁴¹ Adorno bu noktada Kant ve Freud'la bir hesaplaşmaya girişerek aklın içgüdüleri bastırmasının uygarlığın gelişimi için zorunlu görülmesine itiraz eder. İçgüdülerinden feragat edilmesi ya da onları bastırması istenen insanın bu rasyonel dayanağı nereden alacağını sorgulayan Adorno, tıpkı Spinoza'da olduğu gibi bu dayanağın “kendini koruma” güdüsü olduğunu ifade eder. Kant'ta kendini korumanın da bir ödev olduğunu hatırlatan Adorno, bu doğrultuda içgüdülerden feragat edilmesini rasyonelleştirme çabalarını rüşvet olarak yorumlamaktadır. Ona göre, “niceliksel açıdan bakıldığında, birey belli bir miktar mutluluk veya hazdan feragat ediyor olabilir, ama hayatının rasyonel organizasyonu bakımından bunu faiziyle geri alır.”²⁴² Ancak Adorno'ya göre, birkaç istisna hariç, bireyler bu feragat edişten hiçbir kâr elde etmezler. Adorno, Kant'ın böyle bir açıklamaya yer vermese de, “nihai amaç olarak bütün bir insan türünün mutluluğundan bahsetmeye başladığında, işin içine bu tür bir şey girer”²⁴³ diyerek feragat etme sürecinin bireye değil, akıldışı örgütlenen topluma kâr sağladığını savunmaktadır. Adorno, Kant'ın kategorik buyruğunu da bu bağlama yerleştirmektedir. Ona göre, eylemde bulunurken izlenen düsturun, yani öznel basiretin, evrensel bir yasa haline gelebilmesi ilkesi, öznel akıl ve nesnel akıl arasındaki dolayım işareti etmektedir.²⁴⁴ Adorno, bir bireyin özgürlüğünün ancak başkasının özgürlüğünü kısıtladığı

²⁴¹ Adorno, a. g. e., s. 135.

²⁴² Adorno, a. g. e., s. 137.

²⁴³ Aynı yer.

²⁴⁴ Adorno, a. g. e., s. 140.

zaman kısıtlandırılabilceğini de bu açıdan ele almaktadır. Ona göre, “ampirik alan, ampirik insanlık ve amaçları ile ahlak yasasının saf biçimsel, saf *a priori* ilkesini birleştiren fikir bu olacaktır.”²⁴⁵ Adorno bu meseleyi tartışırken devreye yine radikal kötülük kavramını sokar. Ona göre, “birey söz konusu olduğunda Kant bu birliği açıkça reddeder ve bunu esinini teolojiden alan ve insan bireylerini niteleyen şeyin radikal kötülük olduğunu savunan öğretisinden çıkararak yapar.”²⁴⁶ Bunun yanı sıra Adorno’ya göre, Kant’taki Tanrı ve ölümsüzlük umudu, bu dünyanın cehennem olmaması için zorunludur. Kant’ın ampirik olanı tamamen reddettiğini söyleyen Adorno’ya göre, bu reddediş de “dünyada kötülüğün hüküm sürdüğü, bu dünyanın kötülük alemi olduğu yolundaki inancına tekabül eder.”²⁴⁷ Adorno tüm bunlardan hareketle, ölümsüzlüğün, en yüksek iyi olarak, Kant felsefesinde arzunun nesnesi hâline geldiğini savunmaktadır. Bu durumu Hristiyan öğretiyle ilişkilendirerek şu açıklamalarda bulunur:

“Öznellik ilkesinin normalde en yüksek iyi olarak görülen şey olması gerektiği fikrinin kökeni, sadece yüzeysel tarihsel bir anlamda değil, derin bir anlamda da Hristiyanlıktadır. Temelinde ruhun mutlak tözselliği fikri yatar ki, o da ruhun ölümsüzlüğü fikrine, İsa tarafından kurtarılan ruh fikrine bağlıdır. Bu fikir sekülerleştirilip soyutlaştırılarak kendi başına var olan ahlak yasası haline gelir.”²⁴⁸

Adorno’nun yukarıdaki ifadeleri, radikal kötülüğü tembellik olarak yorumlamasıyla da yakından ilişkili görünmektedir. Çünkü Adorno, Kant’ın radikal kötülük anlayışının Hristiyanlığın asli günah öğretisiyle bu biçimdeki bağını- seküler biçimde olmak kaydıyla- ortaya koymaya çalışmakla yetinmez, ahlak yasasına dönüşen bu fikir “burjuva ethosunun sınırsız çalışma ethosunu da içerir”²⁴⁹ diyerek radikal kötülüğü bir tür tembellikle

²⁴⁵ Aynı yer.

²⁴⁶ Adorno, a. g. e., s. 140.

²⁴⁷ Adorno, a. g. e., s. 146.

²⁴⁸ Adorno, a. g. e., s. 148.

²⁴⁹ Aynı yer.

ilişkilendirir. Tüm bunların yanı sıra, Adorno, Kant'ın "kişilik" üzerine düşüncelerini de sorunlu bulmaktadır. Özgürlüğün olmadığı ve manipülatif kişiliğe bürünmüş bir bireye endekslenen ahlak anlayışını kusurlu bulan Adorno, bu bağlamda Kant'ın etiğini eleştirmekte ve bu etiği mizaç etiği olarak görmektedir. Ona göre, "genelden tamamıyla koparılan kişi herhangi bir genellik tesis edemeyeceğinden, genel unsurlar, el altından, tahakkümün mevcut biçimlerinden çıkarılır."²⁵⁰ Adorno'nun temel itirazı, mutlağa dönüştürülen kişinin geneli olumsuzlayacağıdır. Görüldüğü üzere Adorno, bir yandan kişinin genele ve onun kötü eylemlerine uyum sağladığını ve tam da bu nedenle özerk bir varlık olmadığını söylerken öte yandan kendini mutlaklaştırarak toplum üzerine düşünümde bulunmadığını söyler. Adorno açısından bunun en uç örneğini toplama kamplarının oluşturduğunu söylemek mümkündür. Ona göre, "kişi kavramındaki ideolojik kötücüllük içkin bir eleştiri gerektirir."²⁵¹ Bu bağlamda o, Kant ahlakını mizaç etiği olarak yorumlamaktadır. *Ahlak Felsefesinin Sorunları* 'nda saf iradeye sığınmasından ötürü Kant ahlakını mizaç etiği olarak yorumlayan Adorno, toplumun ve dünyanın inşasında öznenin herhangi bir etkisi olmadığını savunmaktadır. Ona göre, bu nedenle ahlak, "eylemlerinin burada ve şimdi dünyanın seyrini değiştirmekten âciz olduğundan kesinlikle emin olan insanların yapacağı türden eyleme dönüşür."²⁵² Heller, bu bağlamda Adorno'nun karşısında bir konumda yer almakta ve "katıksız bir kişilik etiğinde insan eylem veya kararlarını hangisi olursa olsun herhangi bir norma vs. hatta evrensel ahlak yasasına bile tabi kılamaz"²⁵³ diyerek Kant'ın felsefesinin bir tür kişilik etiği olarak yorumlanamayacağını savunmaktadır. Ona göre Kant'ın ahlak anlayışı, sorumluluk etiği olarak adlandırılmaya daha layıktır.

²⁵⁰ Adorno, *Negatif Diyalektik*, s. 251.

²⁵¹ Adorno, a. g. e., s. 252.

²⁵² Adorno, *Ahlak Felsefesinin Sorunları*, s.152.

²⁵³ Agnes Heller, "Üçüncü Kitap, Bir Kişilik Etiği", (çev. Ertürk Demirel), *Bir Ahlak Kuramı*, (çev. Abdullah Yılmaz, Koray Tütüncü, Ertürk Demirel), İstanbul, Ayrıntı Yay., 2006, s. 478.

Kant'ın ödevler sistemi, içerdği muğlaklıklar ve sorunlu taraflara rağmen onun ahlak felsefesini tahakküm aracı, bunun da ötesinden kapitalist ve faşist düzenin meşru aygıtı olarak görmeyi gerektirmemektedir. Coşkun'un da ifade ettiği gibi, "kategorik buyruğunu açıklayan bir filozofun, 20. yüzyıla ait kötülükler karşısında kayıtsız kalmayacağını ve Nazileri kötülükle yargılamada bir an bile tereddüt etmeyeceğini kestirmek güç değildir."²⁵⁴ Kant'ın felsefi sisteminin içerdği çelişki veya zorluklara rağmen, günümüzde var olan kötülüklerden direkt olarak Kant ahlakını sorumlu tutmak mümkün görünmemektedir. Ancak onun kategorik buyruk öğretisinin hiçbir şekilde otoriter bir yapıya hizmet etme tehlikesi içermediğini söylemek de mümkün değildir. Yapılması gereken şey, Kant'ın yaşadığı dönemdeki kaygılarını ve Adorno'nun eleştirilerini göz önünde bulundurarak günümüzde kötülük problemini anlamaya çabalamaktır.

Adorno, şimdiye dek değinilen tüm bu tartışmalarda bize herhangi bir pozitif öğreti sunamamakla birlikte, yeni bir kategorik buyruğun imkânından bahsetmektedir. *Ahlak Felsefesinin Sorunları* 'nda, bu yeni kategorik buyruğa dair şunları söyler:

"Hitler, özgürlüksüzlük içinde yaşayan insanlara yeni bir kategorik buyruk dayatmıştır: düşüncelerini ve davranışlarını, Auschwitz asla tekrar etmeyecek, benzer bir şey bir daha asla olmayacak şekilde düzenleme buyruğu. Zamanında Kant'ın buyruğunun verili kabul edilişinin temellendirilemeyeşi gibi, bu yeni buyruk da temellendirilmeye direnir."²⁵⁵

Daha önce de vurgulandığı gibi, Adorno ne yapılması gerektiği değil, ne yapılmaması gerektiği sorusunu temele alarak negatif bir ahlak felsefesi geliştirmiştir. Onun negatif diyalektik temelindeki felsefi sistemi negatif felsefe olarak tanımlanabilir. Adorno, *Negatif Diyalektik* eserinin önsözünde negatif diyalektiği, diyalektiği olumlayıcı karakterden

²⁵⁴ Berrak Coşkun, *Hannah Arendt'te "Radikal Kötülük" Problemi*, Yüksek Lisans Tezi, Maltepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2012, s. 60.

²⁵⁵ Adorno, *Ahlak Felsefesinin Sorunları*, s. 331.

kurtarmak ve geleneği ihlal etmek olarak tanımlamaktadır.²⁵⁶ Bu nedenle negatif diyalektiğin bir anti-sistem olduğunun altını çizmektedir.²⁵⁷ Bir anti-sistem gereği olarak, bireyi merkeze alan ve kurucu öznellik iddiasında bulunan her tür öğretiyi içkin bir eleştiriye tabi tutar. Adorno, kategorik buyruğun her dönemde farklı bir biçimde tezahür ettiğini düşünmektedir. O, kültür endüstrisinin de bir tür kategorik buyruğa sahip olduğunu düşünmektedir. Ona göre bu buyruğu Kant'inkinden ayıran ise özgürlükle herhangi bir ortak yana sahip olmamasıdır. Ona göre, kültür endüstrisi şöyle der: "Neye uyacağınız belirtilmemiş olsa dahi uyacaksınız; gücüne ve her an her yerdeliğine bir refleks olarak, herkesin, öyle ya da böyle varolana uyum sağlayacaksınız."²⁵⁸ Kültür endüstrisi, kitleleri kendisine uydurmanın yanı sıra, acıyı unutturmaya da çalışır. Polat'ın da altını çizdiği gibi, "kültür endüstrisinin yol açtığı unutkanlığa karşı Adorno geçmişin işlenmesi ve dolayısıyla faşizmin oluşturduğu soykırımın tekrar oluşmaması için bir bilinçlendirmeye ihtiyaç olduğunu öne sürmektedir."²⁵⁹ Bu nedenle Adorno'nun öne sürdüğü yeni kategorik buyruğun, hem kötülüklerin tekrar etmeyeceği şekilde davranmayı hem de geçmişte yaşananları unutturacak bir sistemin pasif üyeleri olmayı reddetmeyi içerdiği söylenebilir. Dolayısıyla Adorno'nun geliştirdiği yeni kategorik buyruk, yaşamın nasıl daha az yanlış olacağına dair bir imkân olarak tezahür etmektedir. Adorno'nun yeni kategorik buyruğu özellikle Auschwitz olayına, yani tarihsel bir olaya endeksleyerek bir koşula bağlaması Kant'ın kategorik buyruğundan ayrılan en önemli noktadır. Freyenhagen, Auschwitz'in tekrar etmeyeceği şekilde davranma talebinin kategorik karakteri ortadan kaldırdığını ve böylece Kant'ın ahlaki sistemini yıktığını vurgulamakla birlikte Adorno'nun Kant'taki bir ilkeyi korumaya devam ettiğini

²⁵⁶ Adorno, *Negatif Diyalektik*, s. 11.

²⁵⁷ Adorno, a. g. e., s. 12.

²⁵⁸ Adorno, "Kültür Endüstrisini Yeniden Düşünürken", (çev. Bülent O. Doğan), *Cogito: Adorno: Kitle, Melankoli, Felsefe* içinde, s. 81.

²⁵⁹ Selvihan Polat, *Adorno'nun Negatif Ahlak Felsefesi*, Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum, 2016, s. 85.

düşünmektedir. Freyenhagen, bu ilkeyi şu şekilde ifade eder: “belli şartların kaçınılmaz, kategorik bir doğası vardır; Auschwitz deneyimi, başka hangi amaçların takip edildiğine bakılmaksızın, herkesin belli bir tepki göstermesini gerektirmektedir.”²⁶⁰

5. İlerleme Düşüncesi ve Radikal Kötülük

Adorno, tarihsel süreçte geline noktanın dehşetine dikkat çekerek böyle bir dünyanın, ilerleme ve barbarlığın kitle kültürüyle iç içe geçtiği bir dünya olduğunun altını çizmektedir.²⁶¹ Bu dünyada kötülüğe eğilimli olan bireylerin var olması ise kaçınılmazdır. Jay’in de ifade ettiği gibi, “Adorno’nun tarihin seyrine ilişkin spekülasyonlarını, bunlar zaman içinde insanlığın ille de gelişme göstereceği yolundaki tam anlamı ile pozitif anlayışa hiçbir şekilde yakın düşmediği için”²⁶² negatif olarak nitelendirilmektedir.

Kant’ın hem ilerleme hem de Aydınlanma düşüncesinin temel sloganının, aklı kullanma cesaretini göstermek olduğu açıktır. Kant’ın akıl ve özgürlük anlayışı, tarihin olumlu bir yöne doğru ilerleyeceği inancını da beraberinde getirmektedir. Adorno ise insanın ilerlemek yerine gittikçe barbarlığa düştüğüne dikkat çekmektedir. O, radikal kötülük kavramının, tarihsel çaresizliği bir norm hâline getiren ve asli günah doktriniyle ilişkili olarak insan doğasının yozlaşmasının kötülüğü meşrulaştırmada işe koşulduğunu savunmaktadır.²⁶³ Ona göre bu gerici kanının sloganı ise, “ilerlemeye iman et” şeklindedir.²⁶⁴ Adorno, mevcut dünyanın kötülüğü meşrulaştırdığını ve insanların hem dış doğaya hem de kendi doğalarına yabancılaştığını düşünmektedir. O, *Minima Moralia*’da şöyle der: “İnsanlar, kendilerine

²⁶⁰ Freyenhagen, *Adorno’s Practical Philosophy*, s. 137.

²⁶¹ Adorno, *Minima Moralia*, ss. 54-55.

²⁶² Martin Jay, *Adorno*, (çev. Ünsal Oskay), İstanbul, Der Yay., 2001, s. 141.

²⁶³ Adorno, *History and Freedom: Lectures 1964-1965*, (çev. Rodney Livingstone, ed. Rolf Tiedemann), Cambridge, Polity Press, 2006, s. 159.

²⁶⁴ Aynı yer.

karşı dünyayla işbirliği yapmakta ve yabancılaşmaların en büyüğü de –her şeyin metalaşması ve kendilerinin de makinenin eklentilerine dönüşmesi- onlara bir yakınlık serabı gibi görünmektedir.”²⁶⁵ Bu nedenle Adorno, Kant’ı eleştirerek, ilerlemenin önünde engel teşkil eden “ergin olmayış” durumunun insanın kendi suçu olmadığını iddia eder. Adorno, *Negatif Diyalektik*’te, materyalizmin toplumsal dayanışmadaki rolünü sorgularken ergin olmayış tartışmasına dair şu açıklamayı yapar:

“Materyalizm de kendini önemsizleştirip alçaltarak, bu dayanışmanın gerçekleşmesini istemeyenlerin ekmeğine yağ sürmüştür. Buna yol açan ergin olmayış durumunun (*Unmündigkeit*) suçu Kant’ın yaptığı gibi insanlıkta aranmamalıdır. Bir süredir erk sahipleri tarafından planlı programlı bir biçimde tekrar üretilmektedir ergin olmayış.”²⁶⁶

Adorno, negatif diyalektik anlayışını, pozitif olarak gördüğü Hegel diyalektiğinin tam karşıtı olarak konumlandırmaktadır. Adorno’nun Hegel’e temel eleştirisi, onun felsefesinin, olumsuzlanmanın olumsuzlaması oluşudur. Hegel’in olumsuzlama ile başlayan felsefesi, en nihayetinde ilerleme kavramını olumlamıştır. Ancak yirminci yüzyılda yaşanan korkunç savaşlar ve Auschwitz, ilerleme fikrinin yerle bir olduğu noktadır. Neiman’ın da belirttiği gibi, ne ilerleme ne de olumsuzluk kavramı, Auschwitz’ten sonra aynı ağırlığı taşıyamazdı.²⁶⁷

Adorno’ya göre Hegel, etik eleştirisi yaparak bir sistem ortaya koymuş, ancak diyalektiğin gerektirdiği ucu açıklığa riayet etmemiştir. Ona göre, Hegel’in ortaya koyduğu sistem de bir özdeşlik ilkesine dayanır. Bu özdeşliğin sonucu olarak, tikel-tümel çatışmasında tikel, tümelin içinde eriyip gitmiştir. “Tin’in eskiden kendinin benzeri olarak tanımlamakla ya da kurgulamakla övündüğü şey, tane hiç benzemeyen, tinin tahakkümünden kaçan ve bu

²⁶⁵ Adorno, *Minima Moralia*, s. 154.

²⁶⁶ Adorno, *Negatif Diyalektik*, s. 189.

²⁶⁷ Neiman, *Modern Düşüncede Kötülük: Alternatif Bir Felsefe Tarihi*, s. 300.

tahakkümü mutlak kötülük olarak serilmeyen bir şeye evrilmektedir.”²⁶⁸ Auschwitz, bunun en uç örneğidir. Adorno açısından burası, kötülüğün kaynağının kötülükten zevk almakta değil, kültür endüstrisinin dünyasında yattığını gösteren yerdir. Ona göre, bu vahşet, içgüdüsel tatmini amaçlamanın çok ötesindeydi.²⁶⁹ Haz duyulmadan yapılan katliamlar, “belki de bu yüzden o kadar ölçüsüzdü.”²⁷⁰ Adorno’nun bu görüşü Arendt’in kötülüğün sıradanlığı üzerine görüşleriyle paralellik arz etmektedir. Arendt, Yahudi Soykırımı sonrası İsrail’de yargılanan bir Nazi subayı olan Eichmann özelinde, kötülüğün sıradanlığıyla kastını şu şekilde ifade etmektedir:

“Birkaç yıl önce Kudüs’teki Eichmann duruşmasını aktarırken ‘kötülüğün sıradanlığı’ndan söz etmişim ve bununla bir teori ya da doktrini değil gayet olgusal bir şeyi, ayırt edici tek özelliği belki de aşırı yüzeyselliği olan failin özel bir kötücüllüğüne, patolojisine veya ideolojik görüşüne dayandıramayacağımız, devasa ölçekte gerçekleştirdiği kötülükleri kast ediyorum. Söz konusu eylemler ne kadar canavarca olursa olsun, fail ne bir canavardı ne de bir iblis...”²⁷¹

Arendt, kötülüğün sıradanlığını, düşünce yoksunluğuyla ilişkilendirmektedir. Eichmann gibi bir failin kötülükten haz alan bir canavar oluşu değil, onun düşünceden yoksun oluşudur radikal kötülüğün kaynağı. Nitekim Arendt’e göre Eichmann, klasik anlamda bir aptal değildi ve onun eylemleri de ne yaptığını bilmeyen bir aptalın değil, düşünceden yoksun birinin eylemleriydi.²⁷² Arendt açısından kötülüğün sıradanlığı, totaliter rejimlerin her şeyi mümkün kılması, her şeyi yok edebilmesiyle ilişkilidir. Coşkun, Arendt’tin “her şeyin mümkün olması” ifadesi ve Adorno’nun “ölçsüzlük” kavramı

²⁶⁸ Adorno, *Negatif Diyalektik*, s. 331.

²⁶⁹ Adorno, *Minima Moralia*, s. 108.

²⁷⁰ Adorno, a. g. e., s. 109.

²⁷¹ Hannah Arendt, “Düşünmek ve Ahlaki Değerlendirmeler”, (çev. Oğuz Tecimen), *Cogito: Kötülük*, içinde, s. 156.

²⁷² Arendt, a. g. e., s. 156.

arasında ilişki kurarak ölçsüzölük ifadesinin, her şeyin mümkün olduğuna yönelik totaliter kanıya gönderme yaptığını düşünmenin mümkün olduğunu ifade etmektedir.²⁷³ Üzerinde durulması gereken bir başka husus da, Arendt'in kötölüğün sıradanlığıyla işaret ettiği düşünce yoksunluğunun, benzer bir şekilde Adorno tarafından da ele alındığıdır. Adorno bu başarısızlığın sebebini, bireyin üretim sistemindeki konumuna bağlamaktadır:

“Üretim sürecindeki nesnel konumları düşünmenin yüklediği öznel sorumluluğu yerine getirmelerine izin vermediği için onlar da düşünmekten vazgeçiyor ve şöyle bir titredikten sonra koşarak karşı tarafa katılıyorlar. Düşünmemeyi sevmemek çok geçmeden düşünmeyi becerememeye dönüşür.”

Adorno'ya göre, düşünce sınırlandırılmayacak bir şeydir. O, diyalektiğin aşırılıklar aracılığıyla ilerlediğini savunur. Diyalektik, “düşünceyi sınırlandırmak yerine, gözü kara bir tutarlılıkla kendi karşıtına dönüştüğü uç noktaya kadar götürmekle ilerler.”²⁷⁴ Bizi bundan alıkoyan şeyi, aptallaştırıcı bir toplumsal kontrol etkeni olarak yorumlar Adorno.²⁷⁵ Adorno, ilerleme ve barbarlığın kitle kültüründeki iç içeliği sonucunda bugün, “ancak o kültüre ve teknik araçlardaki ilerlemeye karşı barbarca bir perhizin” barbarlık dışı koşulları geri getirebileceğini savunur.²⁷⁶ Adorno, ilerlemeyi gerileyici olarak yorumlamaktadır. “Gerileyici ilerleme karşısındaki akıllılık da aptallığa dönüşür. Düşünceye kalan tek kavrayış, kavranamaz olan karşısında duyulan dehşettir.”²⁷⁷

Tüm bunlardan hareketle denebilir ki, Adorno'nun negatif diyalektiği, modern kapitalist dünyada kötölüğün gittikçe yaygınlaşmasının nedenlerini içsel düşünmeyle ortaya çıkarmanın bir yöntemi olarak görülmelidir. Adorno'ya göre “söylenebilecek tek şey, bugün doğru hayatın, en ileri zihinlerin iç yüzünü görüp eleştirel olarak teşrih ettikleri yanlış hayat

²⁷³ Coşkun, *Hannah Arendt'te “Radikal Kötölük” Problemi*, s. 21.

²⁷⁴ Adorno, *Minima Moralia*, s. 90.

²⁷⁵ Adorno, a. g. e., s. 90.

²⁷⁶ Adorno, a. g. e., s. 55.

²⁷⁷ Adorno, a. g. e., s. 148.

biçimlerine direnmekten ibaret olduğudur.”²⁷⁸ Adorno, kötülüğün kaynağını, kapitalizmin ve kültür endüstrisinin birer özne değil de nesne olarak gördüğü bireylerden oluşan toplumda görmektedir. Be nedenle o, ahlak felsefelerini sert bir şekilde eleştirir. Adorno açısından Auschwitz, her türden ahlakın yerle bir edilmesi gerektiğinin en önemli göstergesidir. Adorno’ya göre doğru toplum, “belki de gelişmeden usanacak ve özgür olduğu için de, onu yabancı yıldızları istila etmeye zorlayan bulanık bir dürtüye boyun eğmek yerine, bazı imkânları kullanmayı reddedecektir.”²⁷⁹ Adorno, mümkün olduğunca kötülüğe bulaşmadan, mevcut toplumun deyim yerindeyse bir aksamı olmayı reddederek yaşamayı salık vermektedir. O, her ne kadar somut çözüm önerisi sunmuyor görünse de, düşünmenin terk edilmemesi, eleştirinin hayatımızın her alanında yer edinmesi gerektiğini hatırlatmaktadır. Onun bu çağrısını Kant’ın aklımızı kullanabilmemiz noktasında bizleri teşvik edişiyile birlikte değerlendirmek gerekmektedir. Kant’ın Aydınlanma fikri de Adorno’nun Aydınlanma ve ilerleme kavramlarını analizi de bu bağlamda oldukça önemlidir. Gülenç’in de ifade ettiği gibi, “öznenin kendisinde şeffaflaşma süreci olarak beliren aydınlanma ideası, mevcut toplumsal koşullarda yaşayan bir kişiyi doğrudan özgürleştirmese de toplumsalın- özgürleşim istemi çerçevesinde- yeniden yapılandırılabilmesinin olanağını doğurur.”²⁸⁰ Kant’ın akıl ve özgürlüğe verdiği önemin, Adorno’nun mevcut toplum koşullarından hareketle geliştirdiği negatif ahlak felsefesiyle birlikte okunmasını faydalı görmekteyiz.

²⁷⁸ Adorno, *Ahlak Felsefesinin Sorunları*, s. 163.

²⁷⁹ Adorno, *Minima Moralia*, s. 164.

²⁸⁰ Kurtul Gülenç, *Frankfurt Okulu: Eleştiri, Toplum ve Bilim*, İstanbul, Ayrıntı Yay., 2015, s. 76.

SONUÇ

Kant ve Adorno'nun özgürlük ve radikal kötülük üzerine düşüncelerinin karşılaştırıldığı ve Adorno'nun Kant'a yönelik eleştirilerinin irdelendiği bu çalışmada ulaşılan sonuç, her iki düşünürün de günümüz kötülük problemini anlamamız hususunda etkili düşünceler ortaya koydukları ve ahlaki kötülük tartışmasında eylem-sorumluluk ilişkisinin nasıl olması gerektiğine yönelik çözüm önerileri sunduklarıdır.

Öncelikle, her iki düşünür de yaşadıkları dönemde dünyada birtakım kötülüklerin mevcut olduğundan hareketle bu kötülüğün kaynağına dair tartışma yürütmenin önemini gözler önüne sermektedirler. Kant ve Adorno'nun birbirlerinden ayrıldıkları temel nokta, kötülüğün kökenini farklı yerlerde görmeleridir. Kant, radikal kötülük kavramsallaştırması ile, insan doğasına yerleşik bir kötülük eğiliminin var olduğunu iddia etmektedir. Adorno ise, radikal kötülüğü toplumsal bir kategori olarak ele alarak kötülük eğiliminin insan doğasında değil, toplumun yapısında yerleşik olduğunu iddia etmektedir. Aslında Kant da bireyin kötü ilkeleri benimseme noktasında, içinde yaşadığı toplumdan etkilendiğinin altını çizmektedir. Ve yine Adorno da insanın varlık yapısında bulunan birtakım itkilerin ve korkuların yanlış biçimde yönlendirilmesi veya bastırılması sonucunda kötülüğe eğilim gösterebilecekleri yönünde ifadelerde bulunmaktadır. Ancak Kant, bu çatışma durumunu daha ziyade akıl-doğa karşıtlığı üzerinden ele almakta ve aklın esasında özerk davranabileceğini savunmaktadır. Adorno ise, bu çatışmanın tarihsel ilerlemeyle birlikte yanlış idare edildiğini ve insanın aklını özerk bir biçimde kullanma imkânının ortadan kalktığını savunmaktadır. Kant ve Adorno'nun radikal kötülük kavramsallaştırmalarının birbirinden bu temel farkından hareketle göz önünde bulundurmamız gereken husus, kötü eylemlerin sorumluluklarının hem Kant'ın iddia ettiği gibi bireysel hem de Adorno'nun iddia ettiği gibi kitlesel olduğudur. Kant sonrası toplumların içine düştüğü çelişkiler, ahlaki yozlaşmalar ve gelişen teknolojilerin

yarattığı olumsuz etkiler, kötülük probleminin, içinde bulunulan toplumdan bağımsız şekilde ele alınamayacağı gerçeğini bizlere tekrar tekrar hatırlatmakta ve aklımızı tüm otoritelerden bağımsız şekilde kullanmamız üzerine daha incelikli düşünmemiz gerektiğini göstermektedir. Bu nedenle hem Kant'ın düşünceleri hem de Adorno'nun Kant'a yönelik eleştirileri oldukça önemlidir.

Hem Kant hem de Adorno, kendi felsefi sitemlerinde özgürlüğe önemli bir yer vermekte ve radikal kötülük problemini bu bağlamda ele almaktadırlar. Kant, içinde yaşadığı Aydınlanma çağının filozofu olarak akla ve özgürlüğe özel bir önem atfederek insanların bu iki yeti sayesinde kötülük eğilimini bertaraf edeceklerini ve iyiye doğru ilerleyeceklerini iddia etmektedir. Adorno da aynı şekilde, kötülüğün üstesinden gelmenin koşulunu özgürlükte görmektedir. Ancak o, Kant'ın özgürlüğü tarihsel bağlamından kopararak ona bir zorunluluk atfettiğini, bunun da bireylerin kötü eylemlerinin sorumluluğunu kendilerinde ve toplumda görmeleri önünde büyük bir engel teşkil ettiğini düşünmektedir. Mevcut dünyada gerçek anlamda bir özgürlüğün henüz var olmadığını düşünen Adorno, özgürlüğün özellikle ahlak yasasıyla bağlantılı şekilde bir zorunluluk olarak sunulmasının ciddi sorunlara yol açtığını iddia etmektedir. Bu sorunlardan birisi, hem özgürlüğün hem de ahlak yasasının bir tahakküm aracına dönüşebilme riskidir. Bu bağlamda Kant'ın “yapmalısın” buyruğuna dayalı ödevler sisteminin kimi otoritelerce kötülüğü meşrulaştıran bir araca dönüştürülmesine dikkat çeken Adorno, Kant'ın, ahlak yasasına dair herhangi bir istisnaya yer vermemiş olmasını bir öngörüsüzlük olarak yorumlamaktadır. Adorno'nun bu düşüncesinde yaşadığı dönemim büyük bir etkisi vardır. İki dünya savaşıyla birlikte gelinen süreç ve gerçekleşen soykırımlardan sonra kimi Nazi mensuplarının kendilerini ödev gereği hareket etmekle savunmaları, Kant ahlakının iyice mahkûm edilmesini beraberinde getirmiştir. Ancak Kant, ahlak sistemini bu tür savunmaları dışlayacak bir tarzda kurmaya

çabalamıştı denebilir. Kant, aklımızı kullanabilme cesareti göstermemiz yönündeki talebiyle, tüm otoritelerden bağımsız bir ödev uğruna hareket etmemiz gerektiğini savunmaktadır. Onun ahlak felsefesinin birini öldürmeyi meşrulaştıracak bir tarzda tesis edilmediği açıktır. Adorno'nun Kant'ın özgürlüğün zorunluluğu anlayışında gördüğü bir diğer önemli sorun da öznel ve araçsal aklın kendini nesnel akıl şeklinde dayatarak özgürlüğün olanağını iyice ortadan kaldırdığıdır. Kendini özerk ve nesnel olarak dayatan bu akıl, özgürlükle özdeşleştirilmiş, ya baskıcı bir tarzda ya da her şeyi fetişleştiren bir tarzda özgürlük vaadinde bulunmuştur. Bu noktada Kant'ın yaşadığı çağı da göz önünde bulundurmak gerekmektedir. Eleştiri çağının filozofu olan Kant, tam da yaşadığı çağa uygun hareket ederek aklın herhangi birinin kılavuzluğu olmadan kullanılabileceğine, ahlak yasası temelinde hareket etmenin gerçek anlamda bir özgürlük olduğuna dair derin bir inanç beslemiştir. Öyle ki o, insanın doğuştan kötü olduğu iddialarını reddederek onun sadece kötülüğe doğal bir eğilimi olduğunu savunmakta ve bu eğilimin özgürlüğün zemini olarak ele alınması gerektiğini hatırlatmaktadır. Kısacası Kant, özgürlük ve ahlak yasası arasında kurduğu bu zorunluluk ilişkisini, kötülüğün boyunduruğu altında olan bir dünya için çözüm önerisi olarak sunmaktadır. Adorno da bunun farkındadır ancak o, Kant felsefesinde eksik gördüğü noktaları eleştirirken onun felsefesini ciddi anlamda mahkûm da etmektedir. Bunu yaparken de herhangi bir pozitif öğretiyi sunmak yerine, kötü olan bu dünyadaki her türlü ahlaki iddiaya eleştirel yaklaşmamız ve “ne yapmalıyım?” sorusunun değil, “ne yapmamalıyım?” sorusunun cevabını aramamız gerektiğini salık vermektedir.

Kendi yaşadıkları çağı iyi bir şekilde gözlemleyen Kant ve Adorno'yu buluşturan en önemli kavramlardan biri “eleştiri” kavramıdır. Bu nedenle her iki düşünürün eleştiriye dayalı felsefi sistemi, içinde yaşadığımız dünyayı anlamamız ve yaşadığımız sorunlara çözüm üretmemiz noktasında önemli bir yerde durmaktadır.

KAYNAKÇA

- ADORNO, Theodor W., *Ahlak Felsefesinin Sorunları*, (çev. Tuncay Birkan), İstanbul, Metis Yayınları, 2012.
- _____, “Auschwitz Sonrasında Eğitim”, (çev. Bülent O. Doğan), *Cogito: Adorno: Kitle, Melankoli, Felsefe*, sayı: 36, 2003, ss. 236-242.
- _____, *History and Freedom: Lectures 1964-1965*, (çev. Rodney Livingstone, ed. Rolf Tiedemann), Cambridge, Polity Press, 2006.
- _____, *Kültür Endüstrisi-Kültür Yönetimi*, (çev. Nihat Ülner, Mustafa Tüzel, Elçin Gen), İstanbul, İletişim Yay., 2011.
- _____, *Minima Moralia*, (çev. Orhan Koçak, Ahmet Doğukan), İstanbul, Metis Yay., 2017.
- _____, *Negatif Diyalektik*, (çev. Şeyda Öztürk), İstanbul, Metis Yay., 2009.
- _____, *Sahicilik Jargonu: Alman İdeolojisi Üzerine*, (çev. Şeyda Öztürk), İstanbul, Metis Yay., 2012.
- ADORNO, Theodor W., Horkheimer, Max, *Aydınlanmanın Diyalektiği*, (çev., Nihat Ülner, Elif Öztarhan Karadoğan), İstanbul, Kabalcı Yay., 2014.
- ALLISON, Henry E., *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.
- ARENDT, Hannah, “Düşünmek ve Ahlaki Değerlendirmeler”, (çev. Oğuz Tecimen), *Cogito: Kötülük*, sayı: 86, ss. 156-179.
- _____, “Kant’ın Siyaset Felsefesi Üzerine Notlar”, (çev. Yasemin Tezgiden), *Cogito: Sonsuzluğun Sınırında: Immanuel Kant*, sayı: 41-42, 2005, ss. 340-379.
- ARICAN, M. Kazım, “Kant’ın Kötülük Anlayışı ve Teodise Eleştirisi”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 10, sayı: 2, 2006, ss. 223-242.

- AQUINAS, Thomas, *On Evil*, (çev. Richard Regan), New York, Oxford University Press, 2003.
- ATAY, Hüseyin, *İbn Sina'da Varlık Nazariyesi*, Ankara, Kültür Bakanlığı Yay., 2001.
- AUGUSTINUS, *İtirafılar*, (çev. Çiğdem Dürüşken), İstanbul, Kabalcı Yay., 2009.
- AYDIN, Mehmet S., *Din Felsefesi*, İzmir, İzmir İlahiyat Vakfı Yay., 2007.
- AYDINLI, Yaşar, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, İstanbul, İz Yay., 2000.
- BAUM, Manfred, “Kant ve Saf Aklın Eleştirisi”, (çev. Nafer Ermiş), *Cogito: Sonsuzluğun Sınırında: Immanuel Kant içinde*, ss. 31-54.
- BERNSTEIN, Richard J., *Radikal Kötülük: Bir Felsefi Sorgulama*, (çev. Nil Erdoğan, Filiz Deniztekin), İstanbul, Varlık Yay., 2002.
- BİRAND, Kâmiran, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Ankara, AÜİF Yay., 1958.
- CAPELLE, Wilhelm, *Sokrates'ten Önce Felsefe*, (çev. Oğuz Özügül), İstanbul, Pencere Yay., 2011.
- CASSIRER, Ernst, *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*, (çev. Doğan Özlem), İstanbul, İnkılâp Kitabevi, 1996.
- COŞKUN, Berrak, *Hannah Arendt'te “Radikal Kötülük” Problemi*, Yüksek Lisans Tezi, Maltepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2012.
- ÇEVİK, Mustafa, *David Hume ve Din Felsefesi*, İstanbul, Dergâh Yay., 2006.
- ÇÖREKÇİOĞLU, Hakan, “Kant: Çağdaş Politik Düşüncenin Ufku”, *Kant Felsefesinin Politik Evreni*, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., 2010, ss. 1-15.
- DELEUZE, Gilles, *Kant'ın Felsefesi*, (çev. Taylan Altuğ), İstanbul, Payel Yay., 1995.
- DELLALOĞLU, Besim F., “Bir Giriş: Adorno Yüz Yaşında”, *Cogito: Adorno: Kitle, Melankoli, Felsefe içinde*, ss. 13-36.

- DESCARTES, René, *Meditations on First Philosophy: with Selections from the Objections and Replies*, (çev. Michael Moriarty), New York, Oxford University Press, 2008.
- DEWS, Peter, “Adorno: Toplumsal Bir Kategori Olarak Radikal Kötülük”, *Cogito: Kötülük* içinde, ss. 124-150.
- _____, “Uncategorical Imperatives: Adorno, Badiou and the Ethical Turn”, *Radical Philosophy* 111, 2002, ss. 33-37.
- DIYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI, *Dini Kavramlar Sözlüğü*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara, 2006.
- EPIKÜR, *Mektuplar ve Maksimler*, (çev. Hayrullah Örs), İstanbul, Remzi Kitabevi, 1962.
- ESGÜN, Toros G., “Adorno’da Yaşam ve “Doğru” Yaşam”, *Ethos: Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar*, 10 (1), ss. 95-113.
- FÂRÂBÎ, *el-Medinetü’l Fâzıla*, (çev. Nafiz Danışman), Ankara, Milli Eğitim Bakanlığı Yay., 2001.
- _____, “Uyunü’l-mesail”, (çev. Mahmut Kaya), *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, İstanbul, Klasik Yay., 2003, ss. 117-126.
- FIRESTONE, Chris L., Jacobs N., *In Defense of Kant’s Religion*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 2008.
- FORMOSA, Paul, “Kant on the Radical Evil of Human Nature”, *Philosophical Forum*, 38 (3), ss. 221-245.
- FREUD, Sigmund, *Uygarlığın Huzursuzluğu*, (çev. Haluk Barışcan), İstanbul, Metis Yay., 2014.
- FREYENHAGEN, Fabian, *Adorno’s Practical Philosophy: Living Less Wrongly*, New York, Cambridge University Press, 2013.

- GAUDEMAR, Martine de, *Leibniz Sözlüğü*, (çev. Aliye Kovanlıkaya), İstanbul, Say Yay., 2012.
- GRİMM, S. R., “Kant’s Argument for Radical Evil”, *European Journal of Philosophy*, 10/2, ss. 160-177.
- GÜLENÇ, Kurtul, *Frankfurt Okulu: Eleştiri, Toplum ve Bilim*, İstanbul, Ayrıntı Yay., 2015.
- HARE, John E., *The Moral Gap: Kantian Ethics, Human Limits, and God’s Assistance*, New York, Oxford University Press, 1996
- HASSNER, Pierre, “Immanuel Kant: Ahlak ve Politika İlişkisi”, (çev. Hakan Çörekçioğlu), *Kant Felsefesinin Politik Evreni* içinde, 2010, ss. 81-124.
- HEIMSOETH, Heinz, *Kant’ın Felsefesi*, (çev. Takiyettin Mengüşoğlu), Ankara, Doğu Batı Yay., 2018.
- HELLER, Agnes, *Bir Ahlak Kuramı*, (çev. Abdullah Yılmaz, Koray Tütüncü, Ertürk Demirel), İstanbul, Ayrıntı Yay., 2006.
- HERAKLEİTOS, *Fragmanlar*, (çev. Cengiz Çakmak), İstanbul, Kabalcı Yay., 2005.
- HICK, John, *Evil and the God of Love*, London, Macmillan, 2010.
- HUME, David, *Din Üstüne*, (çev. Mete Tunçay), Ankara, İmge Kitabevi, 2004.
- İBN RÜŞD, “el-Keşf an Minhâci’l-Edille”, *Felsefe-Din İlişkileri*, (çev. Süleyman Uludağ), İstanbul, Dergah Yay., 2004.
- İBN SÎNÂ, *Kitâbuş-Şifâ-Metafizik I*, (çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker), İstanbul, Litera Yay., 2005.
- _____, *Kitâbuş-Şifâ-Metafizik II*, (çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker), İstanbul, Litera Yay., 2013.
- JAY, Martin, *Adorno*, (çev. Ünsal Oskay), İstanbul, Der Yay., 2001.

- JUTTEN, Timo, “Adorno on Kant, Freedom and Determinism”, *European Journal of Philosophy*, 20/4, 2012, ss. 548-74.
- KANT, Immanuel, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, (çev. İonna Kuçuradi), Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu Yay., 2002.
- _____, “Aydınlanma Nedir? Sorusuna Yanıt”, *Seçilmiş Yazılar*, (çev. Nejat Bozkurt), İstanbul, Remzi Kitabevi, 1984, ss. 213-221.
- _____, “Bütün Felsefi Teodise Denemelerinin Başarısızlığı Üzerine”, (çev. Muhsin Akbaş), *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, sayı: 14, 2001, ss. 195-208.
- _____, *Critique of Practical Reason*, (ed. ve çev. Mary Gregor), United Kingdom, Cambridge University Press, 2015.
- _____, *Critique of Pure Reason*, (çev. Paul Guyer, Allen W. Wood), New York, Cambridge University Press, 1998.
- _____, “Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi”, (çev. Uluğ Nutku), *Yazko Felsefe Yazıları*, sayı: 4, ss. 117-129.
- _____, *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*, (çev. İoanna Kuçuradi, Yusuf Örnek), Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu Yay., 2002.
- _____, *Lectures on Philosophical Theology*, (çev. Allen W. Wood, Gertrude M. Clark), Ithaca, Cornell University Press, 1978.
- _____, *Pratik Aklın Eleştirisi*, (çev. İ. Kuçuradi, Ü. Gökberk, F. Akatlı), Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu Yay., 1999.
- _____, “Religion within the Boundaries of Mere Reason”, (ed. Allen Wood, George di Giovanni), *Religion within the Boundaries of Mere Reason and Other Writings*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, ss. 31-192.

- _____, *The Metaphysics of Morals*, (çev. Mary Gregor), Cambridge, Cambridge University Press, 1991.
- KOVANLIKAYA, Aliye, "Kant'ın Metafizik Eleştirisi", *Kant Sonrası Metafizik Üzerine Konuşmalar*, İstanbul, Küre Yay., 2012, ss.11-45.
- LEIBNIZ, G. Wilhelm, *Monadoloji: Metafizik Üzerine Konuşma*, (çev. Atakan Altınörs), İstanbul, Bilge Kültür Sanat Yay., 2014.
- _____, *Theodicee ya da Tanrı'nın Haklı Kılınması*, (çev. Levent Özşar), İstanbul, Biblos Kitabevi, 2009.
- LONG, A. A., Sedley, D. N. *The Hellenistic Philosophers- Volume I*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.
- MACKIE, J. L., "Evil and Omnipotence", *The Philosophy of Religion*, (ed. Basil Mitchell), Oxford, Oxford University Press, 1971, ss. 92-104.
- MORGAN, Seiriol, "The Missing Formal Proof of Humanity's Radical Evil in Kant's Religion", *The Philosophical Review*, 114/1, ss. 63-114.
- NEIMAN, Susan, *Modern Düşüncede Kötülük: Alternatif Bir Felsefe Tarihi*, (çev. Ayhan Sargüney), İstanbul, Ayrıntı Yay., 2006.
- NUTKU, Uluğ, *Yeniçağ Felsefesinde A Priori Problemi*, İstanbul, Doğu Batı Yay., 2016.
- NUTTAL, Jon, *Ahlâk Üzerine Tartışmalar: Etiğe Giriş*, (çev. Abdullah Yılmaz), İstanbul, Ayrıntı Yay., 1997.
- ORANLI, İmge, "Kant'ın Etik Anlayışı ve Radikal Kötülük Mefhumu", *Felsefi Düşün*, sayı: 3, 2014, ss. 65-76.
- ÖKTEN, Kaan H., "Kant'ta Barışın Yazgısallığı", *Cogito: Sonsuzluğun Sınırında: Immanuel Kant içinde*, ss. 419-432.
- ÖZLEM, Doğan, *Tarih Felsefesi*, İstanbul, Say Yay., 2010.

- PLATON, “Lysis”, (çev. Tanju Gökçöl), *Diyaloglar*, İstanbul, Remzi Kitabevi, 2013, ss. 361-387.
- _____, “Theaitetos”, (çev. Macit Gökberk), *Diyaloglar* içinde, ss. 449-540.
- _____, *Timaios*, (çev. Furkan Akderin), İstanbul, Say Yay., 2015.
- POLAT, Selvihan, *Adorno’nun Negatif Ahlak Felsefesi*, Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum, 2016.
- RECKI, Birgit, “Kant ve Aydınlanma”, (çev. Hakan Çörekçioğlu), *Cogito: Sonsuzluğun Sınırında: Immanuel Kant* içinde, ss. 192-213.
- SPINOZA, Baruch, “Short Treatise on God, Man and His Well-Being”, (çev. Samuel Shirley), *Spinoza: Complete Works*, Indianapolis, Hackett Publishing Company, Inc., 2002, ss. 31-107.
- _____, *Ethica*, (çev. Çiğdem Dürüşken), İstanbul, Kabalcı Yay., 2011.
- SWINBURNE, Richard, *Providence and the problem of Evil*, New York, Oxford University Press, 1998.
- TARAKÇI, Muhammet, “St. Thomas Aquinas’a Göre Aslî Günah”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 15, sayı: 1, 2006, ss. 307-318.
- TAYLAN, Necip, “Din Felsefesinde Kötülük Problemi”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 11-12, 1993-1994, ss. 47-79.
- TDK, *Türkçe Sözlük*, Ankara, TTK, 1998.
- TÜRKBEN, Yaşar, *İbn Sînâ ve Thomas Aquinas’ta Kötülük Problemi*, Ankara, Elis Yay., 2012.
- VOGT, K. Maria, *Law, Reason, and the Cosmic City: Political Philosophy in the Early Stoa*, New York, Oxford University Press, 2008.
- WERNER, Charles, *Kötülük Problemi*, (çev. Sedat Umran), İstanbul, Kaknüs Yay., 2000.

WOOD, Allen W., *Kant*, (ev. Aliye Kovanlıkaya), Ankara, Dost Kitabevi, 2009.

_____, *Kant's Moral Religion*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1970.

YARAN, C. Sadık, *Kötölük ve Teodise*, İstanbul, Vadi Yay., 2019.



ÖZET

Yıldırım, Ferda, Theodor Adorno'nun Immanuel Kant'ın Özgürlük ve Radikal Kötülük Düşüncesine Eleştirileri, Yüksek Lisans Tezi, Danışman: Doç. Dr. Engin Erdem, 99 s.

Bu çalışmada Immanuel Kant ve Theodor Adorno'nun özgürlük ve radikal kötülük görüşlerini karşılaştırarak Adorno'nun Kant'a yönelik eleştirilerini sunmaya çalıştık. İlgili çalışmanın girişinde kötülük problemine dair genel bir tartışma yürüterek Kant öncesi felsefede probleme ne tür çözümler üretildiğini ele aldık. İlk bölümde, Kant'ın radikal kötülük doktrini ve özgürlük anlayışına yer vererek kötülük ve özgürlük arsında kurduğu ilişkiyi aydınlatmaya çalıştık. Bu bağlamda özellikle dikkate aldığımız husus, Kant'ın radikal kötülük üzerine öne sürdüğü düşüncelerin onun eleştiri felsefesiyle paralel olup olmadığıdır. Çalışmanın ikinci bölümünde, Adorno'nun radikal kötülük kavramsallaştırmasının ve özgürlük düşüncesinin Kant'inkinden ayrılan yönlerini ve Adorno'nun Kant'a yönelik eleştirilerini ele aldık. Çalışmanın sonuç bölümünde ise, Kant ve Adorno'nun geliştirdikleri felsefi sistemlerin, günümüz kötülük problemini anlamaya ne ölçüde katkıda bulunduğunu sorgulamaya çalıştık.

Anahtar Kelimeler: Radikal Kötülük, Özgürlük, Akıl, Ödev, Ahlak Yasası, Negatif Diyalektik, Kültür Endüstrisi

ABSTRACT

Yıldırım, Ferda, Theodor Adorno's Critiques on Immanuel Kant's Ideas of Freedom and Radical Evil, Master's Thesis, Supervisor: Assoc. Prof. Dr. Engin Erdem, 99 p.

In this study, we tried to present Adorno's critiques against Kant by comparing the view of freedom and radical evil in Kant and Adorno. In the beginning we discussed the problem of evil in general and what kind of solutions were produced to this problem before Kant. In the first chapter, we discussed the radical evil and freedom in Kant and tried to clarify how Kant relates between evil and freedom. In this context, we particularly focused whether Kant's ideas on radical evil are in line with his critical philosophy. In the second part of the study, we discussed Adorno's conceptualizing of radical evil and his idea of freedom by taking into consideration differences from Kant and in this context we discussed Adorno's critique of Kant. In the conclusion part of the study, we questioned how much the philosophical systems developed by Kant and Adorno contributes to the understanding of the problem of evil in our times.

Key Words: Radical Evil, Freedom, Reason, Duty, Moral Law, Negative Dialectics, Culture Industry