

## Kötülüğü Kavranabilir Kılmak: Kant'ın Teodise Üzerine Düşünceleri

### *Making Evil Intelligible: Kant's Thoughts on Theodicy*

METİN TOPUZ

*Mersin University*

Received: 25.05.15 | Accepted: 03.12.15

**Abstract:** As a philosopher who acquires the surrounding and border of thinking as principle Kant had been possessed by the attraction of this concept. Until his *Religion within the Limits of Reason Alone* this concept was not treated concretely, can be said that there was a concept of evil in his earlier studies implicitly or explicitly. In this article the position of Kant's thoughts against theodicy that is one of the ways that makes evil intelligible is going to be treated. For this reason his thoughts are going to be treated and refer to his line of change in his thoughts in the context of his two studies: *Lectures on Philosophical Theology* and *On the Miscarriage of All Philosophical Trials in Theodicy*. The main aim of this article is this: in *Lectures* Kant –in a narrow sense– takes evil in a perspective that projects the syncretization of Augustinian theodicy and Enlightenment's concept of progress. But in *Theodicy* he talks about the impossibility of reasoning about evil for the borders of reason. This keen turn in his thought develops within the thoughts in *Critics* and come up the thesis of “radical evil” in *Religion within the Boundaries of Mere Reason*.

**Keywords:** Kant, theodicy, evil, moral evil, will, free will.



### Kant-Öncesi Kötülük Kavrayışında Çeşitli Uğraklar

Kant'ın kötülük kavramını nasıl inşa ettiğini anlamak için öncelikle bu konuda karşı karşıya kaldığı felsefi birikimin ne olduğuna kısaca değinmek yerinde olacaktır. Zira kötülük problemi karşısında ortaya konulan çözümlerin başarısızlığı onu alternatif bir bakış açısı geliştirmeye yöneltmiştir. Bu bağlamda radikal kötülük tezi, kötülüğü bilgisizliğe veya iyiliğin yokluğuna dayandıran felsefi geleneği aşma girişimi olarak değerlendirilebilir.

Kötülük kavramı henüz insan ona felsefi kavrayışla yönelmeden önce de günlük sosyal yaşamın bir parçası olarak onu işgal etmiştir. Bu durumun örneğini ilk yazılı kaynak olan Sümer tabletlerinde görmek olanaklıdır. Sümerler kötülüğü gündelik pratik olgular karşısındaki durumları açısından değerlendirmişlerdir. Bir başka deyişle neden oldukları veya maruz kaldıkları kötülükler ile tanrısal kudret arasındaki ilişkiyi nedensel olarak aramamışlardır, fakat başlarına gelen kötülüğü düşünmeden de edememişlerdir. Örneğin Kramer'ın ifadesiyle 'Sümerli Eyüb'ün hikâyesi, Eski Ahit'te aktarılan Eyüb'ün hikâyesini önceler gibi görünmektedir. İyi bir adam, eş, kul ve efendi olan Sümerli Eyüb, tanrısına –kişisel tanrısına<sup>1</sup>– şöyle yalvarır:

Düşmanı olmadığım çobanım bana karşı kötü güçler kullandı,

Yoldaşım bana tek bir doğru söz söylemiyor,

Arkadaşım doğru sözümü yalanlıyor,

Hilebaz adam bana tuzak kurdu,

Ve sen, tanrım, ona engel olmadın...

Tanrım, beni var eden babam, yüzümü yerden kaldır.

Daha ne kadar kılavuzsuz bırakacaksın beni? (Kramer 2002: 148-149).

Kramer'a göre Sümerli Eyüb başına gelen kötülüklerden tanrının iyiliğini sorgulama anlamında sızlanmaz. O, bu kötülükleri tanrıya daha fazla yalvarmak aracılığıyla bertaraf etmeye çalışır; yani başına gelen kötülüklerin nedeni olarak tanrıyı değil kendi eksikliğini görmektedir (Kramer, 2002: 138).

<sup>1</sup> Sümerler büyük tanrıların kendileriyle meşgul olamayacak kadar yoğun olduklarını düşündükleri için şikâyetlerini ifade etmek için kişisel tanrıları yaratmışlardır.



Öte yandan Zerdüştlük, ortaya çıktığı dönem itibariyle yeni bir kötülük kavrayışı getirmiştir. Onda devrimsel olan “Angra Mainyu ya da Ehri-men ile kişileştirilen mutlak bir kötülük ilkesi ortaya atılmış” olmasıdır (Russell 1999: 111). Çünkü bundan önce kötülüğün bir kavramsallaştırması eksiktir. Zerdüştlük ile birlikte kötülük, iyilikten farklılığı ile onu sınırlar, dolayısıyla iyilik de kötülüğü sınırlar. Manicilikle birlikte kötülük ve iyiliğin birbirinin zıttı iki güç olduğu perçinlenir. İyilik ve kötülük iki zıt kut-sal varlık oldukları kadar dünyaya ve eylemleri bağlamında insana şekil veren kozmolojik-ahlaki birer ilkedirler.

Antik Yunan'da kötülük kavramının yüzeysel bir biçimde üçe ayrıldığı söylemek mümkündür. Birincisi mitolojik anlatının hâkim olduğu kötülük anlayışıdır. Burada kötülük kavramı, teogonik ve kozmogonik anlatı ekseninde ele alınır ve tanrı(lar)ın mutlak biçimde belirlediği bir evren söz konusudur. Fakat aynı zamanda tanrıların bizzat kendileri de kötülük yapabilmektedirler<sup>2</sup>. İkincisi Sokrates-öncesi filozofların düşüncelerinin oluşturduğu kötülük anlayışıdır. Burada yüzünü doğaya ve rasyonel düşünceye dönen düşünürlerin ortaklığı söz konusudur. Bu değişim mitolojik kavrayışın, dolayısıyla kötülüğü tanrıyla ilişkilendiren bakışın eleştirisi olarak tezahür edecektir. Bu bağlamda Platon'un kötülük kavrayışına da etkide bulunacaklardır<sup>3</sup>. Üçüncüsü ise Sokrates, Platon<sup>4</sup> ve Aris-

<sup>2</sup> [Gaia:] Benden ve bir azılı varlıktan doğan oğullarım,  
Suçlu bir babanın cezasını verelim,  
Dinleyin beni, ne kadar babanız da olsa bu varlık  
Odur kötülükleri ilkin tasarlamış olan (Hesiodos 1991: 110).

<sup>3</sup> Örneğin Ksenofanes, Homeros ve Hesiodos'un kötülük yapan tanrı düşüncelerini antropomorf olması nedeniyle eleştirir:  
Hepsini Tanrılara yüklediler Homeros ile Hesiodos  
Ne kadar ayıp ve kusur varsa insanlar yanında:  
Çalma, zina etme ve birbirini kandırma (Kranz 1994: 53).

<sup>4</sup> Platon *Devlet*'in altıncı kitabında “en yüksek bilimin konusu, iyinin ta kendisi, ideasıdır” der (Platon 2003: 505a). İyi ideası, bir yandan bilmenin hedefidir bir yandan da erdemli olmanın olanak koşuludur. Ona göre tanrı kötülüğün değil, yalnızca iyiliğin kaynağı ve nedenidir (Platon 2003: 379c-380b). Platon için her isteme, iyi bir şeyi istemektir (Platon 2003: 438a). İstemenin söz konusu olan nesnesi hakkındaki bilgisizlik ve hazza düşkünlük nedeniyle ki aklı ve istemeyi iyinin kendisinden ziyade görünür iyilerle belirlemek kötülüğe neden olmaktadır (Platon 2010: 77e). Ona göre kötü olan şeyleri istemeyiz; iyi olan şeyleri isteriz; ne iyi ne de kötü olan şeyleri ise iyi bir amacı elde edebilmek için isteriz (Platon 2010: 468b). Dolayısıyla insanın isteminin yöneldiği şey kötü olamaz; iyi ya da iyiliğe neden olacağı düşünülen bir şey olabilir. Burada önemli olan istemenin nesnesinin görünüşte değil, gerçekten iyi olmasıdır.



toteles'in<sup>5</sup> düşüncelerinin biçimlendirdiği kötülük kavrayışıdır. Burada kötülük kavramı mitolojik ve kozmogonik bağlarından ayrılır ve ontolojik-etik-politik bir zeminde ele alınır. Kötülük kavramının Hesiodos'tan Platon'a kadar ki sürecini bütünlüklü bir yapının farklı parçaları olarak değerlendirmek olanaklıdır. Çünkü mitsel teoloji ile *theologia naturalis*<sup>6</sup> arasındaki çatışma, ortaçağın *theologia supernaturalis*<sup>7</sup> olanaklılığını sağlamıştır (Jaeger, 2011: 16).

Her ne kadar ortaçağ Hristiyanlığının üzerine yoğunlaşacağı teodise tartışmaları Platoncu ve Aristotelesçi geleneğe dayansa da kötülüğü teodise biçiminde kavramsallaştıran ilk kişi Epiküros'tur. Hume, *Doğal Din Üstüne Söyleşiler* kitabında Philo'ya şu tespiti yaptırır: “Epiküros’un eski soruları hala yanıtlanmamıştır. [Tanrı] 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?” (Hume, 2004: 231). Yani Epiküros, tanrının iyilikseverliğine (*omnibenevolence*), her-şeye-gücü-yeterliğine (*omnipotence*) ve her-şeyi-bilirliğine (*omniscience*) yönelik ilk felsefi itirazı yapan düşünürdür.

Tanrının sıfatlarına yönelik bu itirazlar karşısında tanrının savunuculuğunu felsefi anlamda yüklenen kişi ise Augustinus'tur. Augustinus kötülük kavramını, çekirdeğini felsefenin oluşturduğu teolojik bir bakış açısıyla ele alır. Bu anlamda düşüncesi bir yandan Platoncu geleneğin etkisi altındadır fakat öte yandan Hristiyanlığın ilkeleri onun için temeli ve sınırı oluşturur –özellikle ilk günah öğretisi–. Augustinus kötülüğü ontolojik anlamda açıklayabilmek için Platoncu idea ile varolan arasındaki *pay alma* ilişkisini, tanrının varolanları hiçlikten *yaratma* ilişkisine dönüştürür. Buradan hareketle tanrının yaratmasının iyi bir niteliğe sahip olduğunu

<sup>5</sup> Aristoteles için kötülük, eğer ahlaki nitelik taşıyacaksa tercihe ilişkin bir şey olmalıdır. Aksi takdirde eyleme zorla(n)ma eşlik edecek ve ahlaki sorumluluk bu nedenle ortadan kalkacaktır. Eğer bir kişinin eylemi kendi tercihine bağlıysa ve o, bu tercihler arasında aklına değil de arzusuna uygun davranmayı tercih ediyorsa, kişi *kendine egemen olamamış* demektir; “her kötülük adaletsiz bir şey gerçekleşir; kendine egemen olmama ise bir tür kötülük diye düşünülür” (Aristoteles, 1999: 1223a35). Tercih, doğru olanı değil *gerekenin* tercih edilmesidir. Erdem yalnızca bir gereğe göre tercihte bulunulduğunda ortaya çıkabilir. Peki, nasıl tanımlanır bu gereklilik? Aristoteles, erdeme özgü olan eylemin, orta olanı hedeflemesi gerektiğini ifade eder; “*gerektiği zaman, gereken şeylere, gereken kişilere karşı, gerektiği için, gerektiği gibi*” eylemde bulunmak orta olmalıdır ve *en iyidir* (Aristoteles, 2007: 1106b20).

<sup>6</sup> Doğal teoloji

<sup>7</sup> Doğaüstü teoloji



dolayısıyla onun kötü bir şey yaratamayacağını ifade eder<sup>8</sup>. Kötülüğü ise varolanın 'hiçlikten yaratılma'sına yani ontolojik eksikliğine dayandırır. Bu düşüncesini Platon'un "kötülük, iyiliğin yokluğudur" savıyla destekler. Fakat Augustinus'un bu düşüncesi kötülüğün dünyadaki varlığını çözmediği gibi 'tanrı varolanları neden böyle yarattı?' ve 'başka türlü yaratamaz mıydı?' sorularını beraberinde getirmiştir. Buna ek olarak, Kant'ta da göreceğimiz gibi, kötülüğü insanın yaratılışına içkin kılmak, yani onu doğasının bir parçası olarak değerlendirmek, problemi tanrının lehinde çözmekten çok, onu ahlak-dışı eylemlerinin sorumluluğundan muaf tutmak anlamı taşıyacaktır.

Öte yandan Augustinus için asıl çözülmesi gereken ilk günah öğretisi çerçevesinde ahlaki kötülüğün varlık nedenidir. Buna göre Âdem ile Havva istence sahip birer varlık olarak, bu istençlerini özgürce kullanmış ve günaha düşmüşlerdir<sup>9</sup>. Tanrı onları iki nedenden ötürü cezalandırmıştır. İlk olarak ilahi yasayı çiğnemişlerdir, ikinci olarak iyi ile kötüyü öğrenmek yoluyla tanrı gibi olmuşlardır. Fakat eğer iyi ile kötünün ne olduğunu meyveyi yemeden önce bilmiyorlarsa, yani tercihte bulunabilecekleri bir isteme yetileri yoksa yaptıklarının nasıl günah olarak değerlendirildiği muğlaktır. Yasaya uymanın veya uymamanın, iyiye mi kötülüğe mi neden olacağını bilmeyenler için yasanın bir dayanağı yoktur. Öte yandan insan için asıl amaç tanrısallığa ulaşmaya çalışmaksa ve eğer iyi ile kötüyü bilmek tanrısallığın bir parçasıysa, insan bunu öğrenmekle neden günaha düşmüş olsun, bu sorular cevapsız olarak kalmıştır.

Bu günahın cezası olarak tanrı onları cennetten kovmuş ve sonra gelecek olan soylarının doğuştan günahkâr olmalarını sağlamıştır. Augustinus hem tanrının ahlaki kötülükten sorumlu olmasını engellemek hem de insanı eyleminin ahlakiliği bakımından sorumlu kılmak için teodisesini özgür istenç<sup>10</sup> savunusu üzerine kurar. Ona göre tanrı, insanları akıl ve

<sup>8</sup> "(...) ya Rab, sen onları yarattın; sen güzelsin, bu yüzden onlar da güzel; sen iyisin, bu yüzden onlar da iyi; sen varsın, bu yüzden onlar da var. Ne var ki onların Yaratıcısı olan senin kadar güzel, senin kadar iyi, senin kadar gerçek değiller. Seninle kıyaslandığında güzellikleri de, iyilikleri de, varlıkları da hep eksik" (İtiraflar XI,4).

<sup>9</sup> "... işlediğimiz kötülüğün nedeni kendi cüzi irademiz, çektiğimiz acıların nedeni de senin yargılamalarındaki hakkaniyetti..." (İtiraflar: VII,3).

<sup>10</sup> *Liberium Arbitrium*. Augustinus, keyfiyet anlamında bir şey istemek ile olanaklar arasında bir şeyi tercih etmek arasındaki farka vurgu yapmak için *voluntas* ile *arbitrium* arasında ayırım yapar. Ahlaksal kötülük *voluntas* değil *arbitrium*a dayanır. Russell bu konuda şunları



istenç sahibi birer varlık olarak yaratmıştır. Ahlaki kötülükler insanın istencini özgürce kullanmasına ve yönünü tanrısal iyilerden ziyade görünür iyilere çevirmesinden kaynaklanır<sup>11</sup>. Tanrı her-şeyi bilen olarak, Adem ile Havva'nın günah işleyeceğini bilir fakat günah, tanrı bildiği için değil onların kişisel istençleri aracılığıyla ortaya çıkar. Augustinus'a göre tanrı her şeyi iyi yarattığı için ne istenç ne de istencin nesnesi kötüdür. Kötülük, istencin kusurlu hareketine (*defectivus motus*) bağlıdır. Dolayısıyla kötü istenç, iyiye ve doğru yaşamaya direnç gösteren istençtir (LA: I,13). Kötü istence sahip olanlar, yetilerini zenginlik ve ün gibi geçici iyilere bağımlı kılanlardır, yani yetilerini ilahi yasalar yerine zamansal yasalara bağlayanlardır (LA: I,15). Zamansallık ve dünyevilik, istencin şehvet ve hazla baskı altına alınmasını beraberinde getirir: "Sapkın istencin (*voluntas perversa*) sonucu şehvettir (*libido*). Şehvete tutsak olmak alışkanlık yaratır, bu alışkanlığa direnmezseniz zorunluluk haline gelir" (İtiraflar VIII,5).

Fakat dünyada ahlaki kötülükler dışında doğal kötülükler de vardır. O, kötülük kavramından biri 'kötülük yapmak' diğeri 'kötülüğe uğramak' olan iki farklı anlamın çıkarılabileceğini ileri sürmüştür –Kant'ın kötülük (*Böse*) ve fena (*Übel*) kavramlarını ayrı ayrı kullanması gibi–. Augustinus, ortaya çıkmasında insanın etkin olduğu ahlaksal kötülük ile insanın –işlediği günahın bir cezası olduğu için dolaylı olarak etkin olduğu– başına gelen fenalıklar gibi doğal kötülükleri birbirinden ayırt etmiştir. Ahlaki ve fiziksel kötülük arasındaki ilişki ancak tanrısal adalet çerçevesinde kurulabilir. Ona göre tanrı ahlaksal kötülüğün nedeni olamaz çünkü o, iyi ve adildir. Öte yandan ikinci tür kötülüğün nedeni olabilir. Çünkü fiziksel kötülükler genellikle ahlaki kötülüklerin cezalandırılması olarak meydana gelirler. Bu cezalar tanrının insana her zaman açık olmayan amacı dâhilinde, cezalandırmaya konu olan kişiyi işlediği bir günah yüzünden cezalandırmak da olabilir, onun hakikatin yolundan ayrılmasını engelleyecek

---

ifade eder: "(...) *voluntas*, karar verme yeteneği değil, daha çok 'ahlaksal bir kişilik olarak bir bireyin temel çekirdeği'dir... Diğer yandan *arbitrium* ise 'seçenekler arasında bilinçli seçim yapma gücü'dür. Tikel ahlaksal seçimler yapmak için *arbitrium*'unuzu harekete geçirebilirsiniz. Fakat *voluntas* düzeyinde kişi kendisini şu ya da bu yöne çeken temel sevgi tarafından yönetilir" (Russell 2000: 233-Dipnot).

<sup>11</sup> Augustinus söz konusu ister iyilik olsun ister kötülük istence dayanması gerektiğini söyler. Fakat buradan hareketle tanrının istenci hem iyilik hem kötülük için vermiş olduğu söylenemez. Çünkü o zaman bir aracı, amacına uygun kullandığı için herhangi birini suçlamak olanaklı olmaz (LA: II,1).



şefkat tokadı da olabilir –veya bunların dışında başka bir amaç için olabilir–<sup>12</sup>. Fakat bunların tanrının istencine bağlı olması keyfi cezalandırmalar oldukları anlamına gelmez. İnsan, aklının sınırlılığı nedeniyle doğal kötülük ile tanrısal inayet arasındaki ilişkiyi anlayamaz. Bununla birlikte böyle bir ilişki olmak zorundadır, aksi takdirde ahlaklılığın kendisi tehlikeye girecektir. Kant'ın, *Teodise*'deki düşünceleri burada ortaya konan savın ilk kısmıyla örtüşür. Fakat o, bu bilinemezlikten hareketle tanrının kötülükten sorumlu olmadığını kanıtlanamayacağını da ileri sürer.

Buna bağlı olarak Augustinus için kötülük ne tözseldir ne de bilişseldir –Kant'ta olduğu gibi–. Yani insan ne doğası gereği kötüdür ne de Platon'un öne sürdüğü gibi kötülüğü bilgisizliğinden dolayı yapmaktadır. Doğası gereği kötü değildir, çünkü her doğa tanrıdan geldiği için iyidir (LA: III,13). Öğrencisi Evodius 'kötülüğün öğrenilip öğrenilemeyeceğini' sorduğunda Augustinus 'öğrenilemeyeceği' cevabını verir. Çünkü ona göre öğrenmek iyi bir şeydir ve iyi bir şey aracılığıyla kötü bir şey yapılamaz<sup>13</sup>. Kötülüğün bilgisinin yalnızca iyiliğin kavranması ve kötülükten uzak durulması koşuluyla bir değeri bulunmaktadır (LA: I,1). Değerini bu şekilde ortaya koyan insan bilgisi için "kusurlu istemenin nedenini sormak", sınırlarının ötesine uzanmaya kalkışmaktır<sup>14</sup>. Kötülük konusunda nedenin

<sup>12</sup> Augustinus için doğal kötülüklerin nedeninin sorgulanmasının özel bir nedeni vardır. Çünkü Roma Vizigotlar tarafından işgal edilmektedir –ve bu durum Augustinus üzerinde Lizbon depreminin Avrupalı inananların üzerinde gösterdiği etkiye benzer bir etki göstermiştir–. İşgalciler hem kutsal şeyleri talan etmekte hem de kadınlara tecavüz etmektedirler. Bir başka deyişle Hıristiyanlar için kutsal olan bir şehir yağmalanmakta ve tanrı bu kötülüğe engel olmamaktadır. Augustinus tanrının neden böyle bir şeye izin verdiğini açıklayamasa da tecavüz edilen kadınların durumları için şöyle bir açıklama getirmiştir: "... bir biçimde iffetin, bir erdem olduğu için, ruhun kendisinde bulunduğundan kim şüphe edebilir? Dolayısıyla iffet, korkunç bir saldırı ile ruhtan ayrılmaz. Öldürülen kişinin alıp götürüleceği şeyin ne olduğu tamamen bizim gücümüz dâhilinde değildir, dolayısıyla nasıl "bizim" olarak adlandırıldığını anlamıyoruz (LA: I,5).

<sup>13</sup> Fakat aynı akıl yürütmeyi kendisi orta-düzyen iyilerden olan özgür istemenin nasıl kötülüğe neden olduğu konusunda tutarlı bir biçimde yapmayacaktır.

<sup>14</sup> Augustinus soruya üç aşamada cevap verir. A) Kötülüğün nedeninin ne olduğu sorusu sonsuz geri gidüş ile bulunamaz. Nedeni bir bilinmez olarak bırakmaktansa olası bir nedeni diğer nedenlerin çıktığı kaynak olarak değerlendirmek gerekir. Bu neden açgözlülüktür, yani yeterli olandan daha fazlasına sahip olmayı istemektir. Yeterli olan ise herhangi bir şeyin türüne uygun olarak doğasını koruma altına alabilmesi için gerekli olandır. Bu türden bir açgözlülük güçlü bir arzudur [cupidity], "bu ise sapkın bir istemedir. Dolayısıyla bütün kötülüklerin nedeni sapkın istemedir" (LA: III,17). B) İkinci olarak istemenin kendinden önceki nedeni ya kendisidir ya da isteme olmayan başka bir şeydedir. İlk durumda kötülüğün nedeni yine istemedir, ikinci durumda ise isteme olmadığı için günah da yoktur –fakat Augustinus tanrının neden olması durumu üzerinde durmaz, oysaki kötülüğü problem haline getiren bu noktadır–. C) Ve son olarak istemenin nedeni her ne ise ya adil ola-



tanrıya değil, insanın kendi istencini kullanma biçimine bağlı olduğunu bilmek yeterlidir.

Augustinus'un felsefe alanına soktuğu teodise savunması çeşitli değişikliklerle uzun süre varlığını devam ettirmiştir. Ona rasyonel ilkeler temelinde yeni bir biçim veren ise Leibniz'dir. O, kötülük ile tanrısal istenç arasındaki ilişkinin kavranılamazlığından hareketle kendilerini yazgının (*Parcae*) eline bırakanları, yani katı-kaderciliği *-Fatum Mabometanum-* eleştirir. Ona göre "ne yapılırsa yapılsın olacak olanın olacağı doğru değildir. Bir şey olarsa bu birinin ona yol açan şeyi yapmasından ötürü olacaktır. Olgu daha önceden yazıldıysa, onu ortaya çıkaracak neden de yazılmıştır" (Teodise: Önsöz). Yılanın kışkırtmasıyla Havva'nın elmayı yiyeceği yazgı olarak belirlenmiştir. Fakat bu, onun elmayı zorunlulukla yediği anlamına ya da buna tanrının neden olduğu anlamına gelmez. Leibniz'e göre olacakları ve olacakların nedenini bilen tanrı, Havva'ya -kötülüğe- yalnızca *izin* vermiştir (Teodise I: 32). Ve tanrının kendi yetkinliğine zarar vermeden kötülüğe izin vermesi, onun nedeni olduğu anlamına gelmez. Çünkü -Augustinus'ta olduğu gibi- tanrının izin verdiği kötülük, insanın anlayamayacağı yalnızca tanrının kavrayabileceği bir nedensellik zincirinde, daha büyük bir iyiliğin çıkması için aracı rol üstlenmiş olabilir. İnsan için bu kavranılmazdır -insanın aklının üstündedir fakat ona karşıt değildir- (Teodise I: 23, 32-34).

Eğer dünyadaki tanrısal uyum anlaşılabilseydi, tanrının yarattığı bu dünyanın en iyisi olduğu da kavranabilecekti. En azından, tanrının iyilik-severlik sıfatını yok saymadan, kötülüğün nedeninin zorunlu olarak tanrı olduğunu söylemenin olanaklı olmadığı anlaşılacaktı. Leibniz de Augustinus gibi -ve Kant gibi- eylemlerinde bir zorlama/zorunluluk olursa insanın ahlaken yükümlü kılınamayacağını düşünür. Dolayısıyla ahlaki anlamda günah/kötülük insana tanrı tarafından bağışlanan istemeye dayanmalıdır. Fakat "genel anlamda dünyadaki kötülüğün nedeni nedir?" sorusuna Leibniz "olanaklı dünyaların en iyisi"<sup>15</sup> teziyle karşılık verir. O, monad öğretisinin etkisiyle dünyanın rasyonel düzenini, varoluşun arkasındaki gerekçeyi (tanrıyı) şöyle açıklar:

---

caktır ya da adaletsiz; adilsen ona uyan herhangi biri için günah söz konusu olmayacaktır; "ve eğer adil değilse bırakalım ona uymasın ve böylece günaha girmeyecektir" (LA: III,17).

<sup>15</sup> Bu bağlamda Leibniz'in kötülüğü kavrayışını bir çeşit "kozmodise" (cosmodicy) olarak değerlendirmek de olanaklı görünüyor.





Bu gerekçe varoluş nedenini de birlikte taşıyan, sonuçta da *zorunlu*, bengi olan tözde aranmalıdır. Üstelik bu nedenin anlama yetisi olmalıdır. Bu dünya olumsal olduğu, eşit ölçüde olanaklı olan, deyim yerindeyse, onunla birlikte varolmayı hak eden sonsuz dünya olduğu için, dünyanın nedeninin birini seçebilmek için bütün olanaklı dünyalara bakmış ya da onlara başvurmuş olması gerekir (...) onlardan birinin seçilmesi ise seçen *istemenin* bir ediminden başka bir şey değildir. İstemesini etkili kılan bu tözün *erkidir*. Erk, varlıkla ilişkilidir, bilgelik ya da anlayış *doğrulukla*, isteme de *iyi* ile ilişkilidir (...) bu neden her bakımdan sonsuz olmalı (...) onun anlama yetisi *özlerin* kaynağıdır, istemesi *varoluşların* kökenidir (Teodise: II,7).

Leibniz'e göre böylesine yetkin ve iyi bir varlık olanaklı dünyalar arasında en iyi (*optimum*) olanı seçmiş olmalıdır. Olanaklı dünyalar bir okyanus misali birbirine bir düzen dâhilinde bağlıdır, harmoni içindedirler. Dolayısıyla “dünyada daha az kötülük olamaz mıydı?” sorusu anlamsızdır, çünkü “dünyada ortaya çıkan en küçük kötülük yok olsa, dünya artık bu dünya olmazdı” (Teodise: II,9). Bu savını –Augustinus gibi–, ‘iyilikle sonuçlanacak kötü bir eyleme izin verilebilir’ savıyla destekler<sup>16</sup> (Teodise: II,10-3). Ayrıca olası dünyaların bütünündeki kötülükler düşünüldüğünde bu dünyadaki kötülükler hiçliğe yakındır (Teodise: II,19). Bunun yanı sıra Leibniz kötülüğü bir yokluğa, insan açısından yaratımdaki kusurluluğuna yükleyen geleneksel bakış açısını onaylar<sup>17</sup>. Bu bağlamda Tanrının etken (*efficient*) bir neden olmadığını ifade eder (Teodise: II, 20).

Kötülük ile istenç arasındaki ilişkiyi gören Leibniz istenci ikiye ayırır; *önce gelen isteme* ve *sonra gelen isteme*. –Bu ayırım hem Augustinus’un *voluntas-arbitrium* ayrımıyla hem de Kant’ın *Wille-Willkür* ayrımıyla uygundur–<sup>18</sup>. İstenci ayırılmasının nedeni, tanrının hangi bağlamda kötülüğe izin verdiğini göstermektir. Önce gelen istenç, her iyiyi göz önünde bulundurur. Tanrı bu bağlamda bütün iyilere önce gelen bir isteme ile eğilimlidir. Fakat tanrı bunu tam etkin bir biçimde kullanmaz o zaman insanların eylemleri için zorunluluk söz konusu olurdu. Bu nedenle istemenin etkinliği sonra gelen istemeye aittir. Sonra gelen isteme, iyiye veya

<sup>16</sup> *Et si fata volunt, bina venena juvant*: Yazgılar böyle istiyorsa çifte zehir iyi gider (Teodise: II,10).

<sup>17</sup> *Bonum ex causa integra, malum ex quolibet defectu*: İyilik sağlam nedenlerden doğar, kötülük bazı eksikliklerden (Teodise: II,33).

<sup>18</sup> Ve Aristoteles’in *boulesis-proairesis* ayırımına da uygundur.



kötüye yönelik bütün önceki istemelerin çatışmasının sonucunda ortaya çıkar. Buna göre tanrı önce *genel olarak iyiyi* ister daha sonra ise *en iyiyi* ister. Dünyada bulunan kötülükle ilişki içinde düşünüldüğünde tanrı, onu engellemek için daha büyük bir gerekçe olmadıkça insanları kurtarmaya eğilimlidir. Kötülüğün türleri (fiziksel, metafiziksel ve ahlaksal) düşünüldüğünde tanrı ahlaki kötülüğü ve fiziksel kötülüğü istemez, fakat daha büyük kötülükleri önlemek veya daha büyük bir iyilik için ona izin verebilir (Teodise: II,22-23).

Özetlemek gerekirse insanlığın düşünce tarihinin henüz erken dönemlerinde kötülük günlük pratik kaygılar çerçevesinde ele alınmıştır. Kötülüğün ilk kavramsallaştırılmasıyla Antik Yunan felsefesinde karşılaşırız. Erken ortaçağdan geç yakınçağa kadar kötülük tartışmaları esas itibarıyla kötülük karşısında tanrının savunusu olarak belirginlik göstermiştir. Bu çizginin iki ucuna Augustinus ve Leibniz'i yerleştirmek olanaklıdır. Augustinus kötülük kavramını felsefi çekirdeği olan bir teolojik bakış açısıyla ele alırken Leibniz tanrı savunusunu rasyonel temellere dayandırmak istediği için teolojik çekirdeği olan felsefi bir bakış açısıyla ele almıştır. Fakat Aydınlanmaya doğru ilerleyen düşüncenin etkisiyle teolojik düşüncenin geçirdiği sarsıntı kötülük kavramının tartışılmasının biçimini de değiştirmiştir. Özellikle hümanizm ve ilerleme kavramları çerçevesinde yapılan değerlendirmeler, teodiselerin temellerinin yoklanmasına neden olmuştur. Söz konusu tartışmaların ve değerlendirmelerin Kant'ın kötülük kavramına yönelik düşüncelerini de etkilediğini söylemek yanlış olmayacaktır.

## 2. Kant'ın *Felsefi Teoloji Üzerine Dersler*'deki Teodiseci Kötülük Kavrayışı

Kant bu dersler sırasında tanrı idesine ilişkin irdelemelerde bulunarak, teodisenin uğraştığı sorulara bu ide aracılığıyla cevap vermeye çalışır. Genel amacı dogmatik teolojinin yerine rasyonel teolojinin sınırlarını belirleyebilmektir. Kant'a göre anlama yetisi her zaman bütün şeylerde bir birlik kurmayı ve bu birliğin en yükseğine ulaşmayı amaçlar. Bu bağlamda *ide* öyle bir kavramdır ki gerçekliğine bakılmaksızın bu veya şu durumda ihtiyaç duyulan bir ölçüt sağlar. Örneğin *en yüksek kötülük idesi* bakımından kötülük, yalnızca kötü olduğu için kötülükten keyif alınan dolaysız bir yönelimdir. Bu ide, kötülüğün ara düzeylerini belirlemek için kullanılır



(TL: 22). Bu bağlamda insan aklı, bir ölçüt olarak ona göre belirlenimler yapabileceği bir en yüksek *kusursuzluk idesine* ihtiyaç duyar. Böylesi kusursuzluğa sahip bir en yüksek varlık hakkında spekülâtif konuşmak bizi hataya sürükler. Fakat pratik bakımdan tanrı idesi bir gerekliliktir. Çünkü insanı mutlu kılacak bir yüce varlık ve başka bir yaşam varsa eğer o zaman insanın ahlaki duygusu daha güçlü olacaktır.

Tanrı idesini ahlaki güdüleyici, *Pratik Akılın Eleştirisi*'ndeki biçimiyle iyi istemenin nesnesi olan en yüksek iyinin koşullarından birisi olarak belirleyen (PAE:6) Kant, bu noktada kötülük problemini tartışmaya dâhil eder. Ona göre tanrının bir arada bulunan üç özelliği vardır; *kutsallık*, *iyilikseverlik* ve *adalet*. Kötülük problemi dâhilinde tanrının bu niteliklerine yönelik üç itiraz vardır:

(1) Tanrının *kutsallığına* yönelik itiraz şu soruya dayanır: Eğer tanrı kutsalsa ve kötülükten nefret ediyorsa o zaman bütün akıl sahibi varlıkların nefret ettiği kötülük (*Böse*) nereden geliyor?

(2) Tanrının *iyilikseverliğine* yönelik itiraz şu soruya dayanır: Eğer tanrı iyilikseverse ve insanların iyiliğini istiyorsa dünyadaki fenalıklar (*Übel*) nereden geliyor?

(3) Tanrının *adaletine* yönelik itiraz şu soruya dayanır: Eğer tanrı adilse o zaman dünyadaki iyilik ve kötülüğün eşit olmayan paylaşımı nereden geliyor? (TL: 115).

Kant'a göre ilk itiraz gücünü şu varsayımdan alır; yaratılan bir şeyin ilk istidadının (*Anlage*) nedeni yaratıcısıdır. Dolayısıyla insanın kötülüğünün nedeni onu böyle yaratan yaratıcısıdır. Fakat Kant'a göre tanrı insana kusursuzluğa ve iyiliğe ulaşması için yetenek ve kapasite vermiştir, bunları kullanmayı ise insana bırakmıştır –bu çizgi Augustinus'un düşünce çizgisiyle örtüşür–. O, insanı özgür yaratmıştır, ayrıca ona hayvan içgüdüleri, ılımlı olabilmesi ve anlama yetisinin gelişimi aracılığıyla üstesinden gelebilmesi için duyuları vermiştir. Dolayısıyla insan hem doğası hem de istidadı bakımından kusursuzdur. Ne var ki yatkınlıkların geliştirilmesinden insan sorumludur. Gelişmeye başlamak için henüz ham olan durumunu terk etmeli ve kendini içgüdülerinden arındırmalıdır (TL: 116). Kant'ın buradaki konumu yine Augustinus'un düşünceleriyle örtüşür gibi görünür. Çünkü nasıl ki Augustinus, kötülüğü iyiliğin yokluğu olarak değerlendirir-



yorsa, Kant da kötülüğü teleolojik bakımdan yorumlar ve onun bir gelişmemişlik (*Robbeit*) durumu olduğunu ifade eder. Böylece o, gelişmemişlik anlamında kötülüğü, tam gelişmişlik anlamındaki iyiliğe giden yolda aşılması gereken olumlu bir süreç olarak değerlendirir:

Bu yeryüzü dünyasında yalnızca ilerleme vardır. Dolayısıyla bu dünyadaki iyilik ve mutluluk elde edilebilecek bir şey değildir, bunlar yalnızca kusursuzlaşmaya ve hoşnutluğa giden yollardır. Bu nedenle *bu dünyadaki kötülük, iyiliğe dönük tohumun<sup>19</sup> gelişmesindeki eksiklik olarak düşünülebilir. Kötülüğün özel bir tohumu yoktur. Zira o yalnızca bir olumsuzlamadır ve yalnızca iyi olanın sınırlanmasına dayanır. Kötülük, iyilik tohumunun kültürsüz/işlenmemiş durumundaki gelişim eksikliğinden başka bir şey değildir.* Fakat iyiliğin bir tohumu vardır, çünkü o özgürdür/bağımsızdır [independent]. Tanrının insanın içine yerleştirdiği iyiliğe yatkınlık, iyilik görünüşe gelmeden önce insanın kendisi tarafından geliştirilmelidir. Fakat aynı zamanda insan hayvanlığa ait olan birçok içgüdüye sahip olduğu için ve insan olmaya devam etmek için bunlara sahip olması gerektiği için içgüdülerinin gücü onu ayartacaktır ve onu bu içgüdülerle baş başa bırakacaktır. *Kötülük tam da burada ortaya çıkar... kötülük için özel bir tohum olduğu düşünülemezdir<sup>20</sup>. Kötülük daha ziyade aklımızın iyiliğe yönelik ilk gelişimidir ki bu kötülüğün kaynağıdır. [Veya şöyle söylenebilir] kötülük, insanın yetişmesinin [cultivation] gelişmesinde hâlibazırda bulunan yetişmemişliktir [uncultivatedness]. Öyleyse kötülük kaçınılmazdır<sup>21</sup> (TL: 117).*

Kötülüğün insan için kaçınılmaz olduğunu ifade eden Kant, tanrının

<sup>19</sup> Benzer bir ifadeyle *Über Pädagogik*'de de [LP] karşılaşırız: “İnsanda yalnızca iyiliğe dönük tohumlar [*nur Keime zum Guten*] bulunur” (LP 9: 448).

<sup>20</sup> Editörler şu dipnotu düşerler: Bu tartışma Kant'ın *Din*'deki radikal kötülük tartışmasından önce gelmektedir. Burada Kant kötülüğün kaynağı olarak insanın ‘gelişmemişliği’ni, eğilimlerini disipline ederek ahlaki gelişimini sağlamadaki eksikliğini gösterir. Bu teori Hegel’in teorisiyle benzerdir. Fakat bu tartışma şu soruya cevap vermez: “Böyle bir ahlaki gelişim neden gerekli olsun ki?” *Din*'i önceleyen yazılarında Kant zaman zaman aklı yönelik bu direnci yönelimlerin zorunlu bir özelliği ve bir ihtiyaçlar varlığı olarak insanın sonluluğundan kaynaklanan bir durum olarak değerlendirir. Fakat bunu kabul ederse, *Din*'de fark ettiği üzere, insanın “iyiliğe istidadı”nı (onun “hayvanlığı”nı) doğasında bulunan kötülüğün bir kaynağı olduğunu kabul etmiş olacaktı [yani iyiliğe yatkınlık insanın doğasına aitse onu geliştirmek için yaptığı kötülükler/yanlışlıklar da insanın doğasına ait olacaktı]. Sonuç olarak *Din*'de Kant, görüşünü revize eder ve kötülüğü, insanın tercih etme gücünde (*Willkür*) bulunan “kökensel bir yatkınlık”a atfeder, buna göre *Willkür, güdüleyicilerin abla-ki düzenini tersine çevirir ve kendi öznel arzularının tatmin edilmesini ödevin yerine getirilmesinin koşulu haline getirir.* Bu doktrin Kant'ın çağdaşlarını (özellikle Goethe'yi) şok eder fakat ilk durumun yarattığı felsefi çıkmazla karşılaştırıldığında ikincisi daha iyi bir çözüm gibi durmaktadır (TL: 117-Dipnot).

<sup>21</sup> Vurgular bana aittir.



bu kötülükten sorumlu olamayacağını iddia eder. Tanrı, insanın kötüden iyiye doğru ahlaki gelişim göstererek kötülüğü ortadan kaldırmasını ve kusursuzlaşmasını ister. Dolayısıyla insan kendi sınırlarıyla, hayvani içgüdüleriyle mücadele etmek zorunda olduğu için kötülük bir yan-ürün olarak ortaya çıkar (LT: 118). Kant bu noktada genel ahlak felsefesiyle tutarlılık gösteren başka bir tespit de daha bulunur. Eğer iyiliğe yönelmenin aracı akıl ise o zaman insanda akıl gelişmeden önce ahlaki anlamda iyiliğin veya kötülüğün söz konusu olmadığı söylenebilir. Aziz Paulus'un "kötülük, yasayı izler" (Romalılar 7: 7) sözünün bu bağlamda anlaşılması gerektiğini ifade eder. Eğer insan sonunda kendisini eksiksiz bir biçimde geliştirirse, o zaman kötülük kendini sona erdirecektir. İnsan iyiliğe dair yükümlülüklerini anlamasına rağmen yine de kötülük yapıyorsa cezalandırılmayı hak ediyor demektir, çünkü bu durum onun suçudur, tanrının değil.

Kant'a göre bu savunma tanrıyı *aklar*, çünkü bu yolu izleyerek bütün insan türü sonunda kusursuzluğa ulaşacağına göre kötülüğü ona atfetmek anlamsız olacaktır. Kant, Augustinus gibi, tek bir insanda kötülüğün nereden geldiği sorusu için insanın sınırlı doğasını işaret etmiştir ve fakat – yine Augustinus gibi– Tanrının insanı neden sınırlı yaratmayı tercih ettiği sorusuyla karşı karşıya kalmıştır. Dolayısıyla cevabı da onun cevabıyla benzer bir tonda olmuştur:

Eğer çok ileri giderek tanrının beni veya genel olarak insanlığı neden yarattığını soracak olursam bu, tanrının doğal şeylerin zincirini neden insan gibi yaratarak tamamladığını veya onu bu zincire eklediğini, neden bir boşluk bırakmadığını veya tanrının insanı bir melek olarak yaratmadığını sormak gibi haddini bilmezlik olacaktır. Çünkü bu durumda insan, insan olmayacaktır (LT: 118).

Kant, ikinci olarak tanrının iyilikseverliğine yönelik karşı çıkışı, yani dünyadaki fenalıkların (*Übel*) nereden geldiğini veya neden var olduklarını inceler. Ona göre koşulsuz ve eksiksiz olan bir mutluluğa yönelik bir idemiz vardır. Fakat somut olarak bu idenin içeriğini bilmemiz olanaklı değildir. Somut olarak iki tür mutluluğu bilebiliriz (1) İlki *arzuların tatmin edilmesine* dayanır. Fakat arzu her zaman bir gereksinimi önceden varsaydığı için bu mutluluğa acı ve fenalık eşlik eder. (2) Bunun yanı sıra bir mutluluk olanağı daha vardır; hiçbir gereksinime dayanmayan *salt zevk alma*. Bu şekilde mutlu olan bir insan dünyanın en boş insanı olacaktır,



zira eylemde bulunmak için gerekli olan güdüler arzuya dayandığına göre ve bu insan hiçbir gereksinime ihtiyaç duymadığına göre hiçbir arzusu da olmayacaktır. Dolayısıyla eylemde bulunmak için hiçbir şeye sahip olmayacaktır. Kant'a göre doğru bir mutluluk kavramı için mutluluğu, *hoşnutluğa doğru bir gelişim* olarak düşünmemiz gerekir. Çünkü bir insanın mutluluğunu belirleyen yaşamındaki tek bir nokta olamaz. Daha ziyade bütün varoluşları boyunca ortaya çıkan bir durum olmalıdır mutluluk<sup>22</sup>. Tanrı insanı bu amaç içinde, yani mutluluğa dönük yarattığı için iyidir. Dünyadaki fenalıklara gelince, –Augustinusçu bakış açısı burada da kendisini gösterir– onlar da insanı mutluluğa yönlendirmek için özel bir düzenlemenin parçasıdır. Tanrının neden böyle bir yol izlediği bizim için bilinemezdir. Bu konuda bilinebilecek tek şey insanın kendini mutluluğa-değer hale getirmesi gerektiğidir (TL: 119-120).

Kant tanrının adaletine yönelik itiraza, dünyadaki iyilikle kötülük arasındaki eşitsizliğin o kadar da fazla olmadığını söyleyerek karşı çıkar. Ona göre bazen en erdemli insanlar bile talihin dışsal koşulları düşünüldüğünde zaman zaman kaderin elinde oyuncak olabilirler. Fakat bu durum ahlaklılığın içsel değerine bir zarar vermez. Çünkü eğer ahlaklılık yalnızca dışsal koşullara dayansaydı o zaman onun bir değerinden söz edilemezdi. Zaman zaman ahlaklılığın dışsal yasaları insanın huzurundan, gücünden ve yararından feragat etmesini talep edebilir. Bu talep gelecekteki ödül ve ceza düşünüldüğünde değerlidir. Ayrıca iyilik ile kötülük arasındaki orantısızlık, erdemın değerını yükseltmek için de bir fırsattır: “Eğer bu dünyada ahlaklılık ile esenlik arasında hiçbir orantısızlık olmasaydı gerçekten erdemli olmamız için hiçbir fırsat olmazdı” (TL: 121).

Kısaca söylemek gerekirse Kant *TL*'de Platon'dan başlayıp Augustinus ve Leibniz ile devam eden çizgi üzerinde durarak –ama aynı zamanda hümanizm ve ilerleme kavramlarını göz önünde bulundurarak– bir kötülük değerlendirmesinde bulunur gibidir. Fakat *TL* (1783-1784) ile *TD* (1791) arasında Kant'ın düşünceleri şekillenmiş ve özellikle *Eleştiriler*'in yazımıyla birlikte olgunluğa ulaşmıştır. Akıl sahibi bir varlık olarak insanın bilme

<sup>22</sup> Kant PAE'de mutluluğu (*Glückseligkeit*) şöyle tanımlar: “... akıl sahibi bir varlığın, yaşamı boyunca varlığına eşlik eden, yaşamından hoşnut olmanın bilincidir ve bunu kişisel tercihi belirleyen en yüksek neden yapma ilkesi, ben-sevgisi ilkesidir (*das Prinzip der Selbstliebe*)” (PAE: 41).



yetilerinin sınırları, doğal ereksellik, pratik bakımdan yasallığa ve ahlaklılığa sahip eylemlerin olanaklılığı üzerine düşünceleri onun kötülük kavramını ele alışında değişikliklere ve dönüşümlere neden olmuştur. Eleştirel bakış açısını kötülük kavramı üzerine yansıtmış ve kötülüğün teodiseye ilişkin kavrayışının ortaya koyduğu soru ve çözümlerin kavranamaz olduğu sonucuna varmıştır.

### 3. Kant'ın *Bütün Felsefi Teodise Girişimlerinin Başarısızlığı Üzerine*'deki Teodise-Karşıtı Kötülük Kavrayışı

Kant *TD*'de teodise olarak biçimlenmiş kötülük sorununun çözülemez olduğunu düşünür. Çünkü kötülük sorunu, Neiman'ın da işaret ettiği üzere, “mutluluk ve erdem arasında ya da tam tersine doğal ve ahlaki kötülük arasında sistematik bir bağlantı varsayar” (Neiman 2006: 78). Kant açısından böyle bir bağlantıyı kurmak olanaklı değildir; kurulabilse bile rasyonel anlamda kavranılamaz bir bağlantı olacaktır. *TD*'de Kant bu bağlantının neden kurulamayacağını ele alır.

Bu amaçla Kant ilk önce teodisenin bir tanımını yapar: “Teodise’ ile biz, bu dünyada amaca-aykırı (*das Zweckwidrige*) ne varsa onu tanrının en yüksek bilgeliğinin karşısına getiren akıl karşısında tanrının bu en yüksek bilgeliğinin savunusunu anlıyoruz” (TD 8: 255). Ona göre bu savunuya aynı zamanda ‘tanrısal nedenin savunusu’ adı da verilebilir. Fakat bu nedenin bilinmesi, insan aklının sınırları çerçevesinde olanaksızdır. Dolayısıyla her ne kadar teodiselere ‘tanrı savunması’ adı verilse de aslında söz konusu olan aklın sınırlarına ilişkin bir tartışmadır. Kant için kötülük probleminin çözümünü ya da çözümezliğini göstermenin tek yolu, akıl sahibi bir varlığın izleyebileceği tek yol olan eleştiridir. Bu bağlamda teodise tartışmasının her iki tarafının iddiaları eleştirel olarak değerlendirilmelidir.

Kant’a göre tanrının avukatının kanıtlaması gerekenler şunlardır:

- (1) Ya dünyada amaca-aykırı olarak gösterilen şeylerin amaca-aykırı olmadığını göstermelidir;
- (2) Ya da amaca-aykırı olan bir şey varsa, bunun kasıtlı bir olgu (*Faktum*) olmadığını, yalnızca şeylerin doğasının kaçınılmaz bir sonucu olduğunu göstermelidir;
- (3) Ya da bu amaca-aykırılığın, Yaratacının değil, iyi veya kötü olabilen insanların veya üstün ruhların bir fiili olduğunu göstermelidir (TD 8: 255).



Kant'a göre tanrının avukatı, insan aklının bu konuda yetersiz olduğunu (*exceptio fori*) ileri süremez –Augustinus ve Leibniz bu yola başvururlar–. Çünkü bu bir örtbas olacaktır ve tanrının bilgeliğinin değerini azaltacaktır. Öte yandan tanrının avukatının yapmak zorunda olmadığı bir şey daha vardır; tanrının bilgeliği için bu dünyanın deneyiminden bir kanıt göstermek. Çünkü bilgelik, her şeyin nihai amacı olan iyi ile istemenin uyumuna bağlıdır. Bu anlamda iki tür bilgelik vardır; *sanatsal bilgelik* ve *ahlaki bilgelik*. Sanatsal bilgelik, amaçlar ve araçların karşılıklı olarak birbirlerini üretmelerine dayanır. Dolayısıyla amaç ve araç arasındaki doğa yasasına dayanan ereksel ilişkiye dair deneyimde birçok kanıt gösterilebilir. Oysa ahlaki bilgelik, ahlak yasasına dayanır. Bu nedenle ahlaki bilgeliğin kanıtı deneyim dünyasında bulunmaz, aprioridir. Öyleyse tanrının bilgeliği için dünyanın deneyiminden hareketle bir kanıt sunulamaz. Çünkü bu dünyanın yaratımının ve yönetiminin böyle olması gerektiğini veya olmaması gerektiğini söyleyebilmek için tanrının bilgeliği hakkında her şeyi biliyor olmamız gerekir. Oysa bu bilgiye, dünya deneyiminden hareketle ulaşamaz (TD 8: 256).

Kant, tanrının avukatının yapması gerekenleri sıraladıktan sonra tanrının bilgeliğine karşıt olarak bu dünyada var olduğu ileri sürülen amaca-aykırılığın üç tür olduğunu dile getirir:

- (1) *Mutlak amaca-aykırılık*; bunlar ne araç olarak ne de amaç olarak bağışlanamaz ve arzulanamaz. Kant'a göre bu, ahlaki amaca-aykırılıktır ve gerçek kötülüktür (*das eigenliche Böse*), yani günahıdır.
- (2) *Koşullu amaca-aykırılık*; bunlar amaç olarak bir istemenin bilgeliği ile bir arada bulunamazlar ama araç olarak var olabilirler. Kant'a göre bu, fiziksel amaca-aykırılıktır ve fenadır (*Übel*), yani acıdır. Bu anlamda fena olanda yine de bir amaçlılık mevcut olabilir; örneğin fena, günahın cezası olarak kullanılabilir –Augustinus ve Leibniz'de olduğunu gibi–.
- (3) *Dünyadaki suçlar ve cezalar arasındaki orantısızlığa bağlı amaca-aykırılık*; bu aykırılık, dünyada herkesin payına düşeni alıp almadığı sorusundan kaynaklanan şüpheye dayanır (TD 8: 256).

Sıralanan üç amaca-aykırılıktan hareketle itiraza konu olan tanrının nitelikleri şunlardır:

- (1) Dünyadaki ahlaki kötülüğün karşısında *yasa-koyucu* (yaratıcı) olarak dünyanın yaratıcısının *kutsallığına*,





- (2) Fena ve acı karşısında *yönetici* (koruyucu) olarak yaratıcının *iyiliğine*,  
 (3) Suçlar ve cezalar arasındaki orantısızlık karşısında *yargıç* olarak yaratıcının *adaletine* yönelik itirazlar (TD 8: 258).

Kant, tanrının bilgeliğine itiraz olarak getirilen ereksellik-karşıtlıklarından hareketle söz konusu itirazın hedef aldığı tanrının niteliklerini sıralar. Ona göre bu noktada yapılması gereken tanrının avukatının bu itirazlara ne cevap verdiğini görmek ve verilen cevapların geçerliliklerini kontrol etmektir. Buna göre;

- (1) Dünyadaki ahlaki kötülüklerin varlığı karşısında tanrının istemesinin kutsallığına yönelik itiraza şu üç cevap verilir:
- Mutlak amaca-aykırılık yoktur. İnsan bilgeliği ile kutsal bilgelik arasında fark vardır. İnsan bilgeliği için amaca aykırı gibi görünen bir şey kutsal bilgelik çerçevesinde kutsal amaçlarla bağlantılı olabilir. Her-şeye-gücü-yeten tanrının yollarıyla bizim yollarımız aynı değildir. Yalnızca bu yaşam için geçerli olan zamansal bir yasayı mutlakmış gibi değerlendirmek hata olacaktır.
  - İkinci cevap dünyadaki ahlaksal kötülüğün varlığını onaylar. Fakat nedenini tanrının istemesine değil, insan doğasının sınırlılığına dayandırır.
  - Üçüncü savunma da ahlaksal kötülüğün insanın varlığına dayandığını ve tanrının bundan sorumlu tutulamayacağını ileri sürer. Tanrı bu türden kötülükleri hoş görmez, onaylamaz ve neden olmaz, fakat ilahi nedenler dolayısıyla bunlara izin verir –Leibniz’de olduğu gibi– (TD 8: 259)

Kant’a göre birinci savunma, suçlamanın kendisinden bile daha kötüdür. Çünkü tanrıyı, insan aklının kavrayamayacağı, –zaten kavranamazdır ama kavranamaz olduğunun kavranamayacağı– bir aşkınlığa sürükler. Bu anlamda savunmacı dogmatizmin kapısını aralamış olur. Kant ikinci savunmanın kötülüğü insanın doğasına bağlamasının önemli sonuçları olacağını ifade eder. Ona göre insanın “doğası gereği” kötü olması demek, onu eylemlerinden ahlaksal olarak sorumlu tutulamaması demektir<sup>23</sup>. Ve son olarak Kant üçüncü savunmanın da ikinciyle aynı şekilde başarısız olacağını ifade eder. Yani daha yüksek ahlaki amaçlarla çelişmeden kötülükleri engellemek tanrı için bile imkânsızsa bu kötülük için insanı sorumlu göstermek doğru değildir.

<sup>23</sup> Kant da *Din*’de insanın “doğası gereği” kötü olduğunu dile getirir, fakat orada kavramı, özgürlüğe karşıt bir anlamda değil, bu özgürlüğün kullanılmasının öznel zemini anlamında kullanır.



(2) Dünyadaki fenalıklar, yani acılar nedeniyle kutsal iyiliğe yöneltilen karşı çıkışa tanrının avukatı şu cevapları verebilir:

- a. Yaşamdaki zevk karşısında fena olanın fazla olduğunu söylemek doğru değildir. İnsanlar mutsuz olsalar bile yaşamı ölüme tercih ederler. Bu bağlamda intihar edenler bile hiçbir acının olmadığı bir hissizlik, yani bir anlamda zevk durumunu tercih etmektedirler.
- b. Hayvanlarda olduğu gibi insanlarda da acı veren duyguların haz verenlerden baskın olması doğalarının bir parçasıdır.
- c. Tanrı bizi gelecekte elde edilebilecek mutluluk adına bu dünyaya yerleştirmiştir. Burada yaşanan acılar gelecekte bizi *mutluluğa değer* kılacaktır.

Kant'a göre tanrının avukatının birinci karşı çıkışı bir safsatadır. Bu safsatayı test etmenin yolu, herhangi birine bu yaşamı şimdi olduğundan daha iyi şartlarda –ama yine bu dünyada– yaşama imkânı verilse tekrar yaşamı isteyip istemeyeceğini sormaktır. Ona göre sağlam bir zihne sahip kişinin cevabı 'hayır' olacaktır<sup>24</sup>. Bu noktada her ne kadar Kant'ın insanda iyiliğe dönük bir tohum olduğunu ve sonunda ona yaraşır bir konuma yükseleceğini düşünse de, bu dünyanın değersizliği konusunda Hıristiyan teolojisiyle aynı çizgide durduğu söylenebilir. Bu bağlamda o, tanrının avukatının ikinci cevabına şu soruyla karşılık verilebileceğini düşünür: Eğer bu yaşam arzu-edilir değilse, tanrı neden bizi bu yaşamın içinde var etti? Öyle ki bu dünyada yaşaması olanaklı kılınan kişi yaratıcısına, yerli kadının Cengiz Han'a sorduğu şu soruyu sorabilir: “Eğer bizi korumayacaksan, o zaman neden bizi fethettin?” (TD 8: 260). Kant'a göre üçüncü cevap da teodise düğümünü çözmekten çok onu kesen bir iddiayı ifade eder. Çünkü insan gelecekteki bir mutluluğu umabilir; fakat eğer teodisenin amacı tanrının bilgeliği karşısında dünyadaki kötülüğü anlaşılır kılmaksa, söz konusu iddia onu anlaşılır kılmaktan çok insan aklının kavrayamayacağı bir bilinmezliğe terk etmektedir.

(3) Suçlar ve cezalar arasındaki orantısızlık nedeniyle evrensel yargıcın adaletine yönelik karşı çıkışa tanrının avukatının verebileceği cevaplar şunlardır:

<sup>24</sup> Kant her ne kadar insanda iyiliğe dönük bir tohum olduğunu düşünse de, insanlığın ilerlemesi çerçevesinde mutluluğa layık bir konuma yükseleceği umudunu taşısa da, üstü örtük bir biçimde de olsa bu dünyanın değersizliği konusunda Hıristiyan teolojisiyle aynı çizgide duruyor gibi görünmektedir.



- a. İlk cevap vicdan kavramı üzerine kuruludur. Buna göre dünyada suçların cezasız bırakıldığı iddiası temelsizdir. Çünkü insanın vicdanın içsel sesi ona Erinyeler'den daha fazla işkence eder. Yani her suç doğası gereği kendine uygun cezayı kendi içinde taşır.
- b. İkinci cevap, suç ve ceza arasında orantısızlık olduğunu onaylar. Ancak bu ne dünyaya içkin bir durumdur ne de tanrı böyle olmasını istemektedir. Tanrının isteği, insanın dünyadaki uyumsuzluklara karşı mücadele ederek erdemini yükseltilmesidir. Dolayısıyla suç ve ceza oranındaki uyumsuzluk, erdemün yüceltilmesi yoluyla, ahlaki uyumun bir aracı olarak kullanılır.
- c. Üçüncü cevaba göre bu dünyadaki ahlaki uyumsuzluk, insanın yetilerini doğanın yasalarına uygun kullanmasının sonucudur. Bu dünyada böyle bir düzen geçerli olabilir fakat öte dünyada şeylerin düzeni farklı olacaktır. İnsanlar yeteneklerini nasıl kullandıklarına bağlı olarak bir ahlaki değerlendirmeye tabi tutulacaklar ve öte dünyada hak ettikleri paya ulaşacaklardır.

Kant evrenin işleyişi ile yaratıcının kutsallığı arasındaki ilişkide aklın dikkatini en çok çekenin adalet kavramı olduğunu söyler. Çünkü dünyadaki olayların görünüşündeki adaletin yokluğu insan aklını ilk elden cezbeder. Örneğin suçlu biri cezalandırıldığında insan, evrenin işleyişi ve tanrısal yasa arasındaki ilişkiyi gözlemler ve şu yorumu yapar; eğer evrendeki işleyiş adaletsizse ve buna rağmen suçlu olan cezalandırmadan kaçınıyorsa, o halde bu cezalandırmada tanrının parmağı olmalıdır (TD 8: 261 dipnot).

Üçüncü karşı çıkışa verilen ilk cevabı Kant şöyle değerlendirir: Eğer bu cevap kabul edilirse, erdemli bir insanda bulunması gereken bir özellik erdemsiz bir insana yüklenmiş olur. Yani iyi bir insanda olması gereken vicdani iç sesin kötü bir insanda da bulunduğu varsayılmış olur. Oysaki tam da bu vicdani ses olmadığı için onlar kötüdür. Dolayısıyla vicdanın bulunmadığı kötü kişiler dışsal cezalandırmadan sıyrıldıkları sürece vicdanları aracılığıyla kendilerini cezalandıran erdemli insanlarla alay edeceklerdir. Kant'a göre ikinci cevap onaylanırsa, yani eğer dünyadaki fenalıkların erdemi öncelediği veya erdem konusunda mihenk taşı görevi gördüğü kabul edilirse, insan buradan, biri tanrının adaletini onaylamayı şüpheye düşüren, iki sonuç devşirebilir. Eğer kişi yaşamın sonunda erdemün taç-



landırıldığını ve yoldan çıkmışın cezalandırıldığını tasarımıyabilirse, ahlaki bir uyum tasarımıyabilir. Fakat insan böylesine doğrusal bir orantının gerçekleşmediğinin pek çok örneğiyle karşılaştığı için çektiği acıların erdemini saflaştıracağını değil, erdemi saf olduğu için acı çektiği sonucunu da çıkarabilir. İkinci sonuçtan, tanrısal adaletin varlığını çıkarmak olanaksızdır. Dolayısıyla bu cevap da tanrının adaletini meşru kılmaktan uzaktır. Tanrının avukatının üçüncü cevabını değerlendirdiğinde Kant şu sonuca varır: bu hipotez oldukça keyfidir (*willkürlich*). Çünkü bu hipotez insan aklının pratik kullanımı ve teorik kullanımı arasındaki farkı görmemektedir. Eğer insan aklının kullanımı, yalnızca doğa yasalarına uygunluk anlamında, teorik kullanım ile sınırlanırsa, pratik yasa-koyuculuk olmadığı için ne ahlaken sorumluluktan söz edilebilir ne de öte dünyada düzenin başka türlü olacağı konusunda sağlam kanıtlara sahip olunabilir (TD 8: 262-263)

Evrenin işleyişi ve tanrının bilgeliği bağlamında onun niteliklerine yönelik eleştirilere tanrının avukatının verdiği cevapları değerlendirdiğinde Kant, bu varsayımların çözmeyi vadettiği hiçbir şeyi çözemediğini dile getirir. Fakat aynı zamanda aklın sınırları göz önüne alındığında tanrının bilgeliğini çürütmek üzere ortaya atılan karşı çıkışlar da görevlerini yerine getirememişlerdir. Dolayısıyla teodise tartışmalarının insan aklının ürettiği antinomiler etrafında şekillendiğini söylemek olanaklıdır. Ne var ki Kant'a göre eğer tartışmayı dünyadaki kötülükler karşısında tanrının bilgeliğinin konumu olarak değil, insan aklının sınırlarına ilişkin bir araştırma olarak değerlendirebilirsek buradan "olumsuz bir bilgelik" çıkarmak olanaklıdır (TD 8: 263). Bir başka deyişle düşüncenin sınırını aşan konularda düşüncenin sınırına dair bir kavrayışa sahip olmak olanaklıdır.

Kant teodiselerin, evrenin işleyişi ve tanrının bilgeliği arasındaki bağlantıya dair bir bilgi ortaya koyamayacağını belirttiikten sonra teodisenin sınırını şu şekilde çizer; "bütün teodiseler, tanrının istemesini gösterdiği ölçüde, doğanın bir *yorumlanmasıdır*" (TD 8: 264). Ve her yorumlama ya *kuramsaldır* ya da *otantik*dir. Kuramsal yorumlama, yasa-koyucunun kullandığı ifadelerden hareketle onun istemesinin yorumlanmasıdır. Otantik yorumlama ise yasa-koyucunun kendisi tarafından yapılır.

Kant'a göre tanrının yaratımı olarak dünya, onun istemesinin amaçlarının kutsal bir ilamı olarak düşünülebilir. Fakat bu bakış açısından dünya *genellikle* kapalı bir kitaptır. Çünkü tanrının *nibai amacı* her zaman ahlaki-



dir. Ve onun bu amacı yalnızca deneyimin bir nesnesi olan dünyadan hareketle anlaşılabilir. Bu tür yorumlar kuramsaldır ve *kuramsal teodiseyi* meydana getirirler. Öte yandan bir başka teodise daha vardır; *otantik teodise*. Otantik teodise ilahi bilgeliğe karşı yapılan itirazları reddeder. Fakat bu reddedişin kaynağı ya tanrının kendisi olmalıdır ya da tanrı kavramını oluşturduğumuz yetiye, yani saf pratik akla dayanmalıdır ki böylece hem zorunlu olacak hem de bütün deneyimi önceleyecektir. Buna göre yaratımıyla istencini ifşa eden tanrı, aklımız aracılığıyla bizi bu ilahın yorumlayıcısı haline getirir. Otantik yorumlama *usavuran (ratiocinating)* aklın bir yorumu değil, –kendi buyruklarını yasalastırmasında olduğu gibi– *etkili (machthabend)* aklın bir yorumudur. Pratik aklın bu yorumlaması, tanrının aracısız bir açıklaması ve tanrının sesi olarak düşünülebilir (TD 8: 264).

Kant bu iki yorum arasındaki farkı açık kılabilme için Kitab-ı Mukaddes'teki Eyüb'ün Kitabı'na odaklanır. Kant'a göre Eyüb'ün başına gelenlerin ahlaksal yorumunu yapan arkadaşları kuramsal teodisenin bir örneğini verirler. Oysa Eyüb'ün yorumu otantik bir yorumdur. Anlatıya göre Eyüb iyi bir eş, zengin bir toprak sahibi, sevilen bir insandır ve ahlaki bakımdan kusursuz bir inanandır. Bir gün tanrının huzuruna çıkan ilahi varlıklar arasından Şeytan, eğer tanrı lütfunu üzerinden çekecek olsa en iyi inananı olan Eyüb'ün bile kendisinden yüz çevireceğini söyler. Bunun üzerine Eyüb, inancını sınamak amacıyla, bir takım fenalıklara maruz bırakılır. Eyüb bu kadar iyi bir inananken neden böyle bir şeyin başına geldiğini anlayamaz. Bu anlaşılabilir durum üzerine arkadaşlarıyla tartışır. Arkadaşları Eyüb'ün başına gelen fenalıkları dogmatik bir tavırla şöyle yorumlarlar: Tanrı adalet sahibidir; onun adaleti yanılıyor olamayacağına göre Eyüb cezalandırılması gereken bir suç işlemiş olmalıdır. Bu yorumlarına rağmen cezalandırılması gereken hiçbir suçunu bulamazlar. Bunun karşısında Eyüb, suçlanacak herhangi bir eyleminin olmadığını söyler. Ve insan olmanın getirdiği kaçınılmaz hataları göz önünde bulundurarak tanrının onu kırılabilir ve sınırlı bir yaratık olarak yarattığını bildiğini söyler. Buradan hareketle *koşulsuz ilahi buyruğu* kabul eder ve şöyle söyler: “Tanrı buyurdu... O istediğini yapar”. Anlatının sonunda Eyüb, tanrıyla konuşur ve onun bilgeliğine aklın ermeyeceğini itiraf eder. Bu anlamda Eyüb, otantik yorumlamanın bir örneğini verir.

Kant'a göre iki akıl yürütme arasındaki fark şudur: Eyüb'ün arkadaş-



ları kimin, neden yargılandığına bakmaksızın tanrının lütfunu kazanmak için değerlendirme yaparlar. Bilgisine sahip olamayacakları ilahi adalet hakkında bir bilgiye sahipmiş gibi konuşurlar. Oysa Eyüb özgür ve içten gelen bir açık sözlülükle konuşur. Ve ulaştığı sonuçlar bakımından bize aklın bir sınırı olduğunu işaret eder. Arkadaşları ise tam tersine aklın sınırını aşarak ilahi adalet hakkında yorumda bulunurlar. Kant, Eyüb'ün arkadaşlarının tanrıya dalkavukluk etmek adına onu suçlayıcı yorumda bulunmaları karşısında Eyüb'ün içtenliğini ve dogmatik-karşıtı duruşunu daha değerli bulur. Çünkü Eyüb, *ablaklılığımı inancım üzerine değil, inancımı ablaklılığımın üzerine kurar* (TD 8: 267). Çünkü “ahlaki vicdanlılık olmadan din, batıl inançlara bağlı bir tapınmadır” (LP 9: 495).

*TD*'nin sonuç bölümünde Kant, vicdan kavramına vurgu yapar. Ona göre teodise bilimin bir görevi değildir, bir inanç konusudur. Eyüb'ün hikâyesinin de gösterdiği üzere bir inanç konusunda önemli olan akıl yürütme değil, aklın sınırlılığını dürüstçe kabul etmektir. Kant bu noktada inanç açısından temel olan *içtenlik* ile insan doğasının baş belası olan yanlışlığa düşme eğilimi ve safsızlık [impurity] arasındaki çatışmaya dikkat çeker. Ona göre herkesin *doğru* söylediğinden emin olamayız, fakat birinin *içten* konuştuğunu her zaman anlayabiliriz, çünkü içtenliği dolaysızca anlarız. İlkinin yargısına anlama yetisiyle varırız, oysa ikincinin anlaşılmasını sağlayan vicdandır.

Kant bu konuda vicdanı *maddi* ve *formel* olmak üzere ikiye ayırır. Maddi vicdan, yanlış olma tehlikesi taşıyan herhangi bir şeye cesaret etmekten kaçınmaktır. Biçimsel vicdan ise verili bir durumda bu kaçınmaya başvurulup vurulmadığının bilincidir (TD 8: 268). İkisi arasındaki farkı şu örneklerle açıklar: Doğru olduğuna *inandığım* bir yargı hakkında hatalı olabilirim, fakat yargının doğru olduğuna *gerçekten inanıp inanmama* veya *inanyormuş gibi yapıp yapmama* konusunda hataya düşmem. Bu içsel-bilinçte kesinlikle hata yapamam. Dolayısıyla içtenliğin, her erdemin temeli olduğunu söylemek olanaklıdır (TD 8: 269). *İçtenlik* insan doğasından en son sökülün niteliktir. Çünkü diğer bütün nitelikler gerçek değerlerine yalnızca içtenliğe dayanarak sahip olabilirler (TD 8: 270).

Teodiselerin inanç konusu olduğunu, inanç ile kastettiğinin vicdani olana ilişkin olduğunu ve vicdani olanın da içtenlik anlamında formel inanca dair bir şey olduğunu ortaya koyan Kant kötülüğün kavramsallaş-



tırmasını da bu çerçevede yapar. Ona göre yalnızca tefekküre dalmış bir misantrop, insanların *nefreti* mi yoksa *aşağılamayı* mı hak ettiği konusunda tereddüt eder. İnsanların nefreti hak ettiklerini düşündüğü özellikleri, aracılığıyla kasten zarar verdikleri olacaktır. Aşağılanmayı hak ettiklerini düşündüğü özellik ise zarar vermese bile *kendi içinde kötü* olan bir yatkınlıktan, herhangi bir amaç için araç olarak kullanılmayacak bir şeye (yani hiçbir bakımdan iyi olmayan bir şeye) eğilimden, başka bir şey olamaz. Bu bağlamda ilk kötülük, *düşmanlık* [*hostility*] (veya ılımlı bir şekilde söylemek gerekirse, sevgi-yokluğu) olacaktır. İkinci kötülük ise (hiçbir zarar verme niyeti olmasa bile) *yalan söylemektir* [*mendacity*].

İlk eğilim, barış düşmanlarına karşı düşmanlık göstermekte olduğu gibi izin verilebilir, yani iyi amaca hizmet eden bir işlevi olabilir. İkinci yatkınlık ise amaç ne olursa olsun yalanı araç olarak kullanmaktır ki yalan hiçbir biçimde iyi değildir. Çünkü yalan kötüdür ve kendi başına kınanması gerekir. Belirli dışsal ilişkilerdeki dışsal amaçlarla ilişkilendirilebilecek olan kötülük, nefreti hak eden insanın yasadır ve o, araçların seçimi bakımından günah işlemektir. Bir başka deyişle söz konusu araçların tercih edilmesi kötüdür fakat bu araçlar iyi bir amaç için kullanılabilir. Yalan söylemek gibi ikinci tür kötüler ise alçaklıktır (*Nichtswürdigkeit*). Çünkü bu tür kötülükler aracılığıyla her özellik insan varlığına aykırı hale gelir.

### Sonuç

*TL*'de Kant kötülüğün pozitif bir tanımını yapmaktan kaçınır. Platoncu ve Augustinuscu geleneği takip ederek onu bir yokluk olarak değerlendirir. Fakat bu yokluk bir iyilik yokluğu olarak değil; kültürleşmenin, medenileşmenin yani ilerlemenin pozitif katkısından yoksun olmak olarak değerlendirir. *TD*'de ise tanrının avukatının ve karşı-savcının argümanlarını karşılıklı olarak ele alır. Tartışmanın sonunda, *Eleştiriler*'deki düşüncelerine sadık kalarak, teodise tartışmalarının aklın sınırlarını aştığı, dolayısıyla bu tartışmada bir sonuca varmanın insan aklı için olanaksız olduğu sonucuna varır. *TL* ve *TD*'den sonra Kant kötülüğün geleneksel kavranışına yönelik tartışmaları bir kenara bırakmış ve radikal kötülük tezi ile özgün bakışını ortaya koymaya çalışmıştır.

*Salt Aklın Sınırları Dabilinde Din* kitabı yayımlandığında çağdaşları



arasında Kant'ın felsefi itibarını sorgulamaya açan bir yapıt olmuştur<sup>25</sup>. İnsanlarda doğuştan ve evrensel bir kötülük eğilimi olduğunu belirten “radikal kötülük” kavramı hem çağdaşları arasında sansasyon yaratmış hem de geride Kant'ın Eleştirileri ile bağlantılandırılması gereken bir bulmaca bırakmıştır. Kant *Din*'de kısaca akıl ve özgür isteme yetisine sahip olan insanın bütün maksimlerinin temel zemininin yozlaşmış olduğunu bu nedenle, kelimenin Latince yapısına (*radix - kök*) göndermede bulunarak, onun kökensel anlamda kötü olduğunu ileri sürer.

Kant'ın felsefi düşünceleri her zaman kötülük kavramıyla dolaylı veya doğrudan çeşitli bağlamlarda ilişki içinde olmuştur. Radikal kötülük tezi bu sürecin en son ürünüdür. Bu süreç boyunca her ne kadar Kant'ın değerlendirme paradigmatları değişmiş olsa da bir düşünce onun pratik felsefesinin temel argümanıdır; eğer insanlardan pratik anlamda sorumlu birer varlık olarak söz etmek isteniyorsa, eylemleri kendi istemelerine bağlı olmalıdır. Bu durum iyi bir eylem olduğu kadar kötü bir eylem için de geçerlidir: “kötülüğün temeli, eğilim aracılığıyla tercih gücünü belirleyen herhangi bir nesnede, herhangi bir doğal güdüde bulunmaz, yalnızca tercih gücünün<sup>26</sup> (*Willkür*) kendi özgürlüğünü tatbik etmek için ürettiği bir kuralda, yani maksimde bulunur” (Din 6: 21). Kant *Din*'den önce isteminin bütünlük yapısından üstü örtülü bir biçimde söz eder, fakat *Din*'de

<sup>25</sup> Hatta Schiller bir mektubunda şöyle yazar: “[Kant'ın *Din*] çalışmasındaki ilkelerden biri duygularımı isyana sürüklüyor, muhtemelen seninkini de. Bir başka deyişle o [Kant], radikal kötülük adını verdiği, insan kalbinin kötülüğe yönelik bir eğilimi olduğunu ve bunun hiçbir biçimde duygusallığın tahrikiyle [*Reizungen der Sinnlichkeit*] karıştırılmaması gerektiğini ifade ediyor” (Louden 2002: 133). Benzer bir biçimde Goethe de şunları yazıyor: “Felsefi örtüsünü bütün dağınık önyargılardan arındırmak [*reinigen*] için uzun bir yaşama ihtiyacı duyan Kant, bunu radikal kötülük lekesiyle gereksiz yere kirlenmiştir ki bunun için Hıristiyanlar bile onun eteğini öpebilirler<sup>25</sup>” (Louden 2002: 134).

<sup>26</sup> Kant *Din*'de istenç yetisini birbirinden ayrı iki parçadan oluştuğunu iddia eder: *Wille*, yani isteme ve *Willkür* yani tercih etme gücü. İkisi arasındaki fark şudur; istenç (geniş anlamda düşünüldüğünde) hem pratik akıl yürütme aracılığıyla normları yasalastırır (*Wille*) [*yasama*] hem de bu normların ışığında maksimleri benimsemek için yürütme kararları [*yürütme*] verir (Formosa 2007: 222). Bernstein'a göre Kant *T*'de isteme yetisi ile pratik aklı özdeşleştirmişti. Fakat bu durum insanın ahlak-dışı davranmasını veya kötülük yapmasını engelleyecektir. Bu durumun henüz Kant sağ iken Reinhold tarafından eleştirildiğini aktarır. Ona göre Kant kötülük kavramı konusunda benzer bir zorlukla karşılaşmamak için isteme kavramını rafineleştirmiştir. Onu işlevleri bakımından ikiye (*Wille* ve *Willkür*) ayırmıştır. *Willkür*, alternatifler arasında seçim yapma yetisidir. Bu yeti doğası itibarıyla ne iyi ne de kötüdür, aksine bizim iyi ya da kötü tercih yapmamızı sağlayan yetidir. Bu bağlamda *Wille*'nin *Din*'de yeri çok fazla yoktur. Çünkü *Wille*, isteme yetisinin salt rasyonel yönüne atıfta bulunur (Bernstein, 2010: 23-24).





kötülüğü *Wille*'ye atfetmez. Kötülük *Willkür*'ün bir etkinliğidir. *Willkür*'ün kötülüğü ortaya çıkaran etkinliği bir “tabi kılma” (*subordination*) etkinliğidir. Buna göre kötülük güdüler (*triebfeder*) arasındaki farka dayanmaz –yani eğilimler kendi başlarına düşünüldüklerine kötü değillerdir–; kötülüğü açığa çıkaran *Willkür*'ün ahlaki güdüleri, eğilimin güdülerine tabi kılmasıdır.

Akıl ve özgür isteme sahibi bir varlık olarak insan açısından kötülük, onun olanaklılığını sağlayan bir öznel zemine dayandığı için radikal niteliktedir. Bu bağlamda Kant insanın “doğası gereği kötü” olduğunu söylerken, doğa sözcüğünü insanın özgürlüğüne karşıtlık oluşturacak biçimde kullanmaz. Ona göre insan doğası, “genel olarak insanın özgürlüğünü (nesnel ahlak yasaları altında) uygulamasının öznel zemini”dir (Din 6: 21). Bu nedenle de kötülük doğuştandır (*angeboren*). Yani özgürlüğe dayandığı için; (1) insan doğasının kökünden sökülemez ve (2) onu önceleyen bir nedene atfedilemez. Öte yandan özgürlük insan doğasının kökü kazınmaz bir unsuru olduğu için kötülüğe yatkınlık bütün insan türü için geçerlidir. Bu bağlamda Kant kötülüğe yatkınlığın “bütün insanlar için, hatta en iyileri için bile öznel olarak zorunlu olduğunu” ve insanlarda bulduğumuz bu kötülüğün insan doğasına “dokunmuş” olduğunu dile getirir (Din 6: 32 ve 6: 27). Fakat –Augustinus gibi– bunun neden böyle olduğu hakkındaki soruya bunun bilinemeyeceği yoluyla cevap verir.

Kant radikal kötülük tezinde özel bir tür kötülükten söz etmez. Öğretisinin özü şudur: işlediğimiz her kötülüğün insan doğasında ortak bir *kökü* vardır, yani insan istemesinin ahlak yasasına aykırı tercihler yapma yönünde doğuştan bir *yatkınlığı* vardır. Kant kötülüğe yatkınlığı akıl bize ahlak yasasını tercih etmemizi söylemesine rağmen ahlak yasasının güdülerini yerine ahlaki-olmayan güdülerini tercih etmek olarak değerlendirir.

*TL*, *TD* ve *Din*'de kötülüğü kavranabilir kılmak için gösterdiği felsefi çaba göz önünde bulundurulduğunda, Kant'ın etik görüşünde kötülük kavramının önemli bir yeri olduğu söylenebilir. Bu açıdan bakıldığında Kant'ın kötülüğün geleneksel kavranışını aştığını ve hem fiziksel kötülük hem de ahlaki kötülük için yeni bir bakış geliştirmiş olduğunu vurgulamak gerekir. Öte yandan ahlaki kötülüğe ilişkin açıklamalarının teodiseci kavrayıştan bütünüyle yalıtılmış olduğunu söylemek de zordur. Çünkü özgür istenç ve ahlaki sorumluluk gibi kavramlar her iki bakış açısında da mer-



kezi konumlarını korumaktadırlar. Kant daha çok çözülmesi gereken bir bulmaca bırakmış gibidir. Hannah Arendt gibi düşünürler Kant'ın sunduğu yeni bakış açısından çağlarındaki kötülüğü kavramaya çalışmışlardır.

### Kaynaklar

- Aristoteles (1999). *Eudemos'a Etik* (çev. S. Babür). Ankara: Dost Kitabevi.
- Aristoteles (2007). *Nikomakhos'a Etik* (çev. S. Babür). Ankara: BilgeSu Yayıncılık.
- Augustinus (2010). *İtirafılar* (çev. Ç. Dürüşken). İstanbul: Kabalıcı Yayınevi.
- Augustinus (2015). *İstencin Özgür Tercibi Üzerine* [LA] (çev. M. Topuz). İstanbul: Say Yayınları.
- Bernstein, R. J. (2010). *Radikal Kötülük* (çev. N. Erdoğan). İstanbul: Varlık Yayınları.
- Formosa, P. (2007). Kant on the Radical Evil of Human Nature. *Philosophical Forum*, 38 (3), 221-45.
- Hesiodos (1991). *Hesiodos: Eseri ve Kaynakları* (çev. S. Eyuboğlu & A. Erhat). Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Hume, D. (2004). *Din Üstüne* (çev. M. Tunçay). Ankara: İmge Kitabevi.
- Jaeger, M. (2011). *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi* (çev. G. Ayas). İstanbul: İthaki Yayınları.
- Kant, I. (1978). *Lectures on Philosophical Theology* [TL] (trans. A. W. Wood & G. M. Clark). Ithaca: Cornell University Press.
- Kant, I. (1999). *Pratik Akıl Eleştirisi* [PAE] (çev. İ. Kuçuradi & Ü. Gökberk & F. Akatlı). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Kant, I. (2007). Lectures on Pedagogy [LP]. *Anthropology, History, and Education* (eds. G. Zöllner & R. B. Loudon). Cambridge: Cambridge University Press, 434-86.
- Kant, I. (1998a). On the Miscarriage of All Philosophical Trials in Theodicy [TD]. *Religion within the Boundaries of Mere Reason and Other Writings* (eds. A. W. Wood & G. di Giovanni). Cambridge: Cambridge University Press, 15-31.
- Kant, I. (1998b). *Religion within the Boundaries of Mere Reason and Other Writings* [Din] (eds. A. W. Wood & G. di Giovanni). Cambridge: Cambridge University Press.
- Kramer, S. N. (2002). *Tarih Sümer'de Başlar* (çev. H. Koyukan). İstanbul: Kabalıcı Yayınevi.
- Kranz, W. (1994). *Antik Felsefe* (çev. S. Y. Baydur). İstanbul: Sosyal Yayınlar.



- Leibniz, G. W. (2009). *Theodicee ya da Yarının Haklı Kılmması* (çev. L. Özşar). Bursa: Biblos Kitabevi.
- Louden, B. R. (2002). *Kant's Impure Ethics*. Oxford: Oxford University Press.
- Neiman, S. (2006). *Modern Düşüncede Kötülük* (çev. A. Sargüney, İstanbul: Ayrıntı Yayınları).
- Platon (2003). *Devlet*. (çev. S. Eyuboğlu & M. A. Cimcoz). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Platon (2010). *Diyaloglar* (çev. T. Aktürel vd.). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Russell, J. B. (1999). *Şeytan: Antikiteden İkel Hıristiyanlığa Kötülük Tasarımı* (çev. N. Plümer). İstanbul: Kabalıcı Yayınevi.
- Russell, J. B. (2000). *İblis: Erken Dönem Hıristiyan Geleniği* (çev. A. Fethi). İstanbul: Kabalıcı Yayınevi.

**Öz:** Düşüncenin kuşatıcılığını ve sınırını ilke edinmiş bir filozof olarak Kant, kavramın çekim kuvvetine kapılmıştır. *Salt Akıl Sınırları Dâhilinde Din* adlı çalışmasına kadar olgunluk içinde somut olarak varlığını göstermese de, kötülük kavramının önceki çalışmalarında açık veya örtük bir biçimde var olduğu söylenebilir. Bu çalışmada Kant'ın kötülüğü anlaşılabilir kılmaya çalışmanın bir yolu olan teodise karşısındaki konumu ele alınacaktır. Bu nedenle görüşleri *Felsefi Teoloji Üzerine Dersler* ve *Bütün Felsefi Teodise Girişimlerinin Başarısızlığı Üzerine* çalışmaları bağlamında ele alınacak ve düşüncesindeki değişim çizgisine değinilecektir. Çalışmanın ulaşmayı amaçladığı sonuç ise şudur: Kant *Dersler*'de –dar anlamda– kötülüğü Augustinusçu bir teodise ile Aydınlanmacı ilerleme kavramının uzlaştırılmasını yansıtan bir perspektiften ele alır gibidir kötülüğü. Fakat *Teodise*'de aklın sınırları dâhilinde kötülüğe dair böyle bir akıl yürütmenin olanaksızlığından söz eder. Düşüncesindeki bu keskin dönüş *Eleştiriler* ile birlikte olgunlaşır ve *Saf Akıl Sınırları Dâhilinde Din*'de “radikal kötülük” tezi olarak ortaya çıkar.

**Anahtar Kelimeler:** Kant, teodise, kötülük, ahlaki kötülük, istenç, özgür istenç.

