



Yıl: 4, Sayı: 18, Aralık 2017, s. 290-304

Taşkırner KETENCİ<sup>1</sup>

Metin TOPUZ<sup>2</sup>

## AUGUSTİNUS, LEİBNİZ VE KANT: KÖTÜLÜK ÜZERİNE BİR RAPSODİ<sup>34</sup>

### Özet

Bu çalışmada kötülük kavramı, Augustinus, Leibniz ve Kant'ın düşünceleri bağlamında incelenmiştir. Augustinus, kötülüğü teodise çerçevesinde ele alır. Augustinus'a göre insan akıl ve özgür istenç sahibi bir varlıktır. Ahlaksal kötülük bu yetilerin verilmiş amaçlarına uygun kullanılmamaları nedeniyle ortaya çıkmaktadır. Doğal/fiziksel kötülük ise ahlakın kötülüğün cezalandırılması için vardır. Bu cezalandırma Tanrı'nın adaletine ve yaratım amacına uygundur. Leibniz de kötülüğü teodise bağlamında ele alır. Onun için Tanrı, akli sayesinde sonsuz olanağı bir arada düşünebilen bir varlıktır. O, aynı zamanda en yüksek iyidir. Bu bağlamda bu dünya, olanaklı dünyalar arasında en iyisi olmalıdır. Öte yandan Tanrı her şeyi iyi yaratmıştır. Yaratılanlar arasında derece farkı vardır. Tanrı daha yüksek iyiliklerin meydana gelebilmesi için daha düşük iyiliklere, yani kötülüğe izin vermektedir. Kant kötülüğü hem etik hem de rasyonel teoloji bağlamında ele alır. Ona göre insan pratik akli sayesinde ahlak yasası tasarlayabilir. Özgür isteme sayesinde insan bu yasaya uymayı tercih edebilir ki böylece ahlaki iyilik ortaya çıkar. Aksi takdirde, yani yasanın istemeyi belirleyen tek koşul olmadığı durumda ahlaki kötülük ortaya çıkar. İnsanın ahlaki doğası bu nedenle ikili bir yapıya sahiptir. Kant, sahip olduğu bu ikili doğa nedeniyle insanın kötülüğe yatkın olduğunu ifade eder. Bu yatkınlığa, radikal kötülük adını verir.

**Anahtar Kelimeler:** ahlak, etik, kötülük, iyilik, teodise.

<sup>1</sup>Prof. Dr. Mersin Üniversitesi Felsefe Bölümü, Öğretim Üyesi, taskinerketenci@gmail.com

<sup>2</sup>Yrd. Doç. Dr. Mersin Üniversitesi Felsefe Bölümü, Öğretim Üyesi, mtntpz@gmail.com

<sup>3</sup>Bu çalışma Mersin Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Biriminin 2016-1-TP3-1395 Proje Numarası ile desteklenmiştir.

<sup>4</sup>Bu çalışma Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi ev sahipliğinde düzenlenen III. Uluslararası Sosyal Bilimler Sempozyumu'nda sunulmuştur.

## AUGUSTINE, LEIBNIZ AND KANT: A RHAPSODY ON EVIL

### Abstract

In this article the concept of evil is discussed in the context of Augustine, Leibniz and Kant's thoughts. Augustine embraces the concept of evil within the limits of theodicy. According to Augustine, human being is a being that has reason and free will. Moral evil arises because of using these faculties not proper for their purpose of issue. Natural/physical evil is for the punishment of moral evil. This punishment accords with God's justice and purpose of creation. Leibniz takes the concept of evil in the context of theodicy too. For him God is a being that can think infinite possibility together through his reason. At the same time he is omnibenevolence. In this context this world must be the best world of all worlds. On the other side God creates everything good. To make higher goods available God allows lower goods, namely evil. Kant takes the concept of evil as a part of ethics as well as a part of rational theology. For him human being can design a moral law through his practical reason. By means of his free will human being can choose to accord to this law which moral goodness comes to exist. Otherwise, namely under the conditions that law doesn't determine will solely, moral evil arises. For this reason moral nature of human being has a binary structure. Kant states that because of his binary nature human being propensity to evil. He calls this propensity as radical evil.

**Key Words:** moral, ethics, evil, goodness, theodicy.

### GİRİŞ

Batı felsefesinin dayanaklarından biri olan mitolojik anlatıda, özellikle Hesiodos'un *Theogonia* adlı eserinde, tanrıların iyiliğin nedeni oldukları kadar, kötülüğün tasarlayıcısı<sup>5</sup> olduklarının örneklerini bulmak olanaklıdır. Felsefenin ilk adımlarını atmasını sağlayan Sokrates-öncesi filozoflar, her ne kadar kötülüğü kendi başına bir sorun olarak görmeseler de, özellikle Ksenophanes ve Pythagoras bu konuda önemli tespitlerde bulunurlar. Ksenophanes'in antropomorfik ve çok-tanrılılık eleştirisi, kötülüğün tanrısallık fikriyle uzlaşmaz olduğu fikrini de içerir (Kranz 1994: 53-54). Öte yandan Pythagoras iyilik ile kötülüğün birer karşıtlık oluşturduğunu, ruhun daha önce yaşadığı iyi veya kötü bir yaşama uygun olarak daha iyi veya daha kötü bir bedene gireceği ve bedeninin ruhu hazlar aracılığıyla kötülüğe sürüklediği düşünceleri Platon'u ve Platon aracılığıyla Augustinus'un temsilcisi olduğu Ortaçağ düşüncesini etkiler.

Yunan felsefesinin zirvesini paylaşan Sokrates, Platon ve Aristoteles kötülük kavramı hakkında uzun süre geçerliliğini koruyacak düşünceler ortaya koymuşlardır. Platon'un, tanrı kavramının tanımı gereği kötü olmayı veya kötülük yapmayı içermeyeceğini dile getirmesi; kötülüğü, iyiliğin yokluğu olarak değerlendirmesi; ahlaka aykırı bir eylemi erdem bilgisizliğine dayandırması; erdemli yaşamı ruha ve aklın etkinliği üzerinden temellendirilmesi, erdemsiz yaşamı ise bedeninin hazlarına ("görünür iyilere") kapılmaya dayandırması vb. bütün bu düşünceleri, Batı Felsefesinin kötülük anlayışının şekillenmesinde etkili olmuştur. Öte yandan

<sup>5</sup> Hesiodos *Theogonia*'da Gaia'nın ağızından kötülük ilk tasarlayanın Uranos olduğunu aktarır (Hesiodos 1999: 110). Ayrıca Zeus'un insanları talihli ve talihsiz kıldığından söz eder (Hesiodos 1999: 143).

Aristoteles'in çözümleyici bir yolla insana özgü eylem olanaklarını incelemesi neticesinde ortaya koyduğu düşünceler de Augustinus'tan Kant'a kadar pek çok düşünürü etkisi altına almıştır. İnsanın varlık türüne özgü özelliğın akıl sahibi olmak olduğunu dile getirmesi; akli, olanın dışında olması gerekene dair ilkeler yaratan bir yeti olarak görmesi; erdemi, tercihin (*proairesis*) akla uygun kullanıma bağlaması ve bu bağlamda insanın özgürlüğünü ön plana çıkarması; kötülüğü, aşırılıkların ve eksiklerin tercih edilmesine dayandırması, etik konusunda zengin bir düşünce dağarcığının değerli parçalarıdır.

Kötülük kavramını Augustinus'un ele aldığı teodise bağlamda bir sorun haline gelmesinin açık örneğini Epiküros ve Manicilik'te bulmak olanaklıdır. Kendinden önce örtük biçimde dile getirilen dünyadaki kötülük ile tanrısallık arasındaki olası ilişkiyi açıkça ifade eden Epiküros'tur. "Tanrı kötülüğü önlemek istiyor da önleyemiyor mu? Öyleyse güçsüzdür. Önleyebiliyor ama önlemek mi istemiyor? Öyleyse o kötü niyetlidir. Hem önleyebiliyor hem de önlemem mi istiyor? Öyleyse kötülük nereden geliyor?" (Hume 2004: 231). Öte yandan Manicilik'te de sorun benzer bir biçimde ele alınır. Manicilik'in çıkış noktası kötülüğe, Platoncu geleneğın aksine, iyilik karşısında bir varlık yüklemeleridir. Buradan hareketle Tanrı'nın bu kötülüğü içerip içermediği veya bu kötülüğe neden olup olmadığı tartışılır.

Kötülük kavramını teolojinin odağına yerleştiren düşüncenin tarihsel dizgesi aşağı yukarı bu şekildedir. Kısmen bu felsefe geleneğine bağlı olan Augustinus'un amacı Hıristiyan teolojisini bağlamında kötülüğün olası varlığına cevap vermek ve mümkün olduğunca Tanrı'yı kötülükten başışık kılmak, dolayısıyla insanı sorumlu kılmaktır. Leibniz de benzer bir çizgiyi takip ederek, tanrısavunmayı akıl ve mantık ilkeleri bağlamında gerçekleştirmeye çalışır. Kant'ın tutumu ise birbirine bağlı ikili bir yol izler. Bir yandan kötülük sorunu çerçevesinde kümelenen teolojik tartışmayı rasyonel sınırlara çekmeyi amaçlar. İkinci olarak kötülük kavramının asıl anlamını kişisel etik tutumda ve kişilerarası ilişkilerde bulduğunu ileri sürer.

### **AUGUSTİNUS: BİR TANRI SAVUNUSU OLARAK KÖTÜLÜK PROBLEMİ**

Augustinus'un kötülük hakkındaki düşüncelerini belirleyen düşünsel iklimi yaratan yalnızca kendisine kadar gelen felsefi gelenek değildir. Bunun çok etkili olduğu kuşkusuzdur, fakat o, bu geleneğe bağlı olduğu kadar Hıristiyanlığa bağlı bir din adamıdır. Dolayısıyla kötülük probleminin belirginleşmesinde Hıristiyanlığın kabullerinin de rolü muhakkak vardır. İlk olarak Tanrı'nın niteliklerinden söz etmek gerekirse; O, her-şeye-gücü yeten, her-şeyi-bilen, bütünüyle iyi ve adaletli olan, mutlak istenç ve akıl sahibi bir varlıktır. Buna göre yaratılan her şey O'nun bu istencinin ve aklının ürünüdür. Teodise bağlamında sorun, kötülüğün de Yaratıcı'ya bağlı olup olmadığıyla ilgilidir. İkinci olarak Yaratıcı, yaratılanları hiçlikten yaratmıştır. Bir başka deyişle O, Platon'un Demiurgos'u gibi yaratım malzemesini kendi dışında bulan, deyim yerindeyse, bir zanaatkâr-sanatkâr tanrı değildir. Ne de O, Antik Yunanlılar için temel ilkelere biri olan *ex nihilo nihil fit* ilkesine bağlıdır. Bu bağlamda yaratıcının yaratılanların iyiliklerinin ve kusurlarının nedeni olup olmadığı birinci soru kadar önemli bir sorudur. Kaldı ki Eski Ahit'te aktarılan 'cennetten düşme' ve 'ilk günah' gibi kavramların da teodise bağlamında açıklanması gerekmektedir. Çünkü insanların ilk atalarının işlediği kötülüğün cezası olarak bütün insanlığın cezalandırılması ve insanın doğuştan günahkâr olması fikri, insanın özgürlüğü fikriyle tutarlılık göstermiyor gibidir. Dahası kötülüğün tözsel olduğu savına dayanak sağlıyor gibi görünmektedir. Bir teolog olarak Augustinus, kendisine kadar gelen felsefi gelenek ile bağlı olduğu Hıristiyanlık arasında kötülük kavramı üzerinden bir ilişki

kurmayı temel amacı olarak belirler. Amacı teolojik bağlamda Tanrı'yı kötülükten bağımsız kılmak ve insanın "özgür" bir varlık olarak sorumluluğunu vurgulamaktır.

Söz konusu amacını yerine getirebilmek için Augustinus ilk önce insanı ontolojik, epistemolojik ve ahlaki bakımdan tanımlar. Ontolojik bakımdan insan hiçlikten yaratılmıştır (Augustinus 2010: 5-6-7). Bu, onun tanrısal tamlıkla kıyaslandığında kusurlu bir varoluşa sahip olduğu anlama gelir. Fakat bu sav, insandaki kötülüğün nedeni hakkında bir açıklamada bulunduğu kadar, insanın varoluşuna içkin olması nedeniyle onun ayrılmaz bir parçası olduğu, dolayısıyla bu kusurluluğun neden olduğu kötülüklerden sorumlu tutulamayacağı anlamına gelmektedir. Ve dahası kötülüğün tözsel olduğu anlamına gelmesi de olanaklıdır. Bu nedenle Augustinus, kötülüğün varlık nedenini bu konuya dayandırmakta istekli davranmaz. Öte yandan insan, zamansal (*temporal*) bir varlıktır (Augustinus 2015: I,6). Yani, tanrısal kalıcılıkla kıyaslandığında geçiciliğe ve bozulmaya tabidir. Fakat Augustinus için bu da yukarıdaki nedenden ötürü, kötülüğün temel dayanağı değildir. Üçüncü olarak insan, ruh ve bedenden oluşan bir varlıktır (Augustinus 2010: IV,11). İnsan ruhsal yanıyla bir tür tanrısal dünyanın üyesidir, fakat bedeni –Platon'un da ifade ettiği gibi– bu kutsallığı engelleyen hazlar ve istekler nedeniyle onu yeryüzüne bağlamaktadır.

Ontolojik anlamda insan bir duyu ve akıl varlığıdır. Bu durum insanı hazlara bağlı isteklerin ve akla bağlı çıkarımların –bu çıkarımlar aklın çıkarımları olduğu kadar dinsel buyrukları da kapsamaktadır– bir arada bulunduğu bir olanaklar varlığı kılmaktadır. Bu ise insanın tanrısal anlamda tam ahlaklı olamayacağı anlamına gelir. Öte yandan akıl, duyular üstü bilginin olanağını sağlasa da söz konusu Tanrı'nın istenci ve akli olduğunda sınırlı bir bilgi sağlamaktadır. Augustinus buradan hareketle dünyadaki kötülükler ile ilgili ilk savunma hattını oluşturur. Buna göre tanrısal plan, insan aklının bütünüyle kavrayamayacağı bir olaylar zinciridir. Dolayısıyla sınırlı insan aklına kötülük gibi görünen bir olay, tanrısal plan çerçevesinde daha büyük bir iyiliğin parçası olabilir. Buna ek olarak Augustinus, Platon'un kötülüğü, bilgisizliğe dayandırmasını güçlü bir savunma olarak görmez. Ona göre Tanrı, yaratımları ve Kutsal Kitap aracılığıyla yaratımının amacını açık bir kitap gibi insanın önüne sermiştir. İnsanı akıl ile donatmışının nedenlerinden birisi de, bu Kitap'taki açık veya örtük buyrukların anlaşılmasını sağlamaktır. Buna rağmen insan kötülüğe düşüyorsa bu, onun bilgisizliğinden değil, kendisine lütfedilen aracı amacına uygun kullanamamasından kaynaklanmaktadır.

Fakat Augustinus'un kötülük problemine yönelik çözümünün ana dayanağını, insanın ahlaksal yapısına dair çıkarımları meydana getirir. Ona göre insan akıl ve istenç sahibi olarak yaratılmıştır. İnsan dışındaki diğer canlılarla kıyaslandığında, Tanrı'nın belirlediği varoluş düzeyi insan için bir lütfet anlamı taşımaktadır. Çünkü böyle yaratmak için Tanrı'yı hiçbir şey zorlamamıştır. Akıl ve istenç, tanrısal inayetin ilk elden işaretleridir. Ona göre bilmek, aklın araçlarıyla algılamaktır (Augustinus 2015: I,7). Aklın araçları bir yandan duyusal algının üzerinde çalışmayı ve buradan hareketle kavramsal tasarımlar yapmayı sağlamaktadır. Ahlaki bakımdan ise akıl tanrının yaratımları ve buyrukları aracılığıyla en yüksek iyinin alınmasını sağlar. Böylece insan eylemine, ölçüt olarak alacağı ilkeleri de akli sayesinde edinir.

Augustinus'a göre bir eylemin ahlaklı veya ahlaka aykırı olmasını asıl belirleyen istenç kavramıdır. Çünkü istenç, daha doğrusu iyi istenç, ahlaklı iyiliğin –ve kötülüğün– onsuz ortaya çıkamayacağı yetidir (Augustinus 2015: II,19). Augustinus, Aristoteles gibi, insanı ahlaklı bir failliğini istencini zorlama olmadan özgürce kullanmasına dayandırır. Dolayısıyla istenç

hakkında ilk belirlemesi onun özgür olması gerektiğidir. Bu özgürlük de, insanın kendi kendini belirlemesini isteyen Tanrı'nın bir lütfudur. Öte yandan Augustinus, Platon gibi, her eylemde istemenin, hem de iyiyi istemenin özsel olduğunu kabul eder. Buna göre her insan isteyerek eylemde bulunur, fakat olumlu ahlaki nitelik taşıyan bir eylemin görünür iyileri amaçlamaması gerekir. İyi bir istenci açığa çıkaracak olan, istencin iyiliğın kendisini ifade eden tanrısal iyiliklere ve erdeme yöneltmesidir. Tanrısal iyilikler, Tanrı'nın buyruklarını kapsar. Söz konusu erdemler ise Platon'un dile getirdiği majör erdemlerdir (adalet, ölçülülük, cesaret, bilgelik). Yaratılanlar arasında akıl ve istençle donatılmış bir yaratılan olarak insan, varoluşunu belirleyen sahip olduğu akıl ve istenç nitelikleri nedeniyle, ahlaka uygun eylemde bulunmakla yükümlü bir varlıktır.

Bu temel belirlemelerden sonra Augustinus, dünyadaki kötülük ile tanrısal yetkinlik arasındaki olası uyumsuzluk sorununu çözmeye odaklanır. Ana sorusu, 'Tanrı kötülükler neden olur mu?' sorusudur. Bu bağlamda kötülüğü edimsel ve kavramsal açılardan ikiliklere ayırır. İlk olarak *kötülüğe neden olmak* ile *kötülüğe uğramayı* birbirinden ayırır (Augustinus 2015: I,1). Ona göre Tanrı'nın, iyilikseverliği ve adaletli oluşu nedeniyle kötülüğe neden olduğu söylenemez. Fakat o, insanların kötülüğe uğramalarının nedeni olabilir. Bu noktada kötülüğü kavramsal olarak ahlaksal ve fiziksel/doğal kötülük olarak ikiye ayırır. Ahlak kötülük, günah olarak belirlenir. Fiziksel/doğal kötülük ise insanın başına gelen, afetleri de kapsayan, kötülüklerdir (Augustinus 2015: I,1). Bu bağlamda akıl ve istenç sahibi insan, kendisine verilen bu yetileri amacına uygun kullanmayarak, 'ilk günah'ın gerçekleştirilmesinde olduğu gibi, ahlaki kötülüğe düşmektedir. Öte yandan Tanrı, fiziksel kötülüklerin nedeni olabilir. Bu sav, yalnızca Tanrı'nın adaletli oluşu çerçevesinde bir anlama sahiptir. Bir başka deyişle Tanrı, insanların özgür istençleriyle düştükleri ahlaki kötülüğün cezası olarak yeryüzünde kötülüğe yer vermektedir. Hangi günahı nasıl cezalandırdığı ise insan için bilinemezdir (Augustinus 2015: I,6).

Peki, söz konusu ahlaki kötülük nasıl ortaya çıkmaktadır? Augustinus, Platon'un "görünür iyiler" ve "kendi başına iyiler" ayırımına sadık kalır. Yalnızca bunları teolojik bakımdan içeriklendirir. Ona göre insan, akıl ve istencini kendi başına iyiler yerine şan, şeref, haz gibi bedensel ve yeryüzüne ait (geçici) iyilere bağladığı için kötülüğe düşmektedir. Dolayısıyla tıpkı Platon'da olduğu gibi Augustinus'ta da, haz nesnelere kendileri kötü değildir. Bunlar da Tanrı'nın yaratımı oldukları için aslında iyidirler, dolayısıyla onlardan ölçülü biçimde yararlanmak, ahlaken uygundur. Kötülüğü asıl ortaya çıkaran, tanrısal iyiler ile geçici iyiler arasında kaldığında insanın tercihini geçici iyilerden yana kullanmasıdır. Yani, tercih ediminin kusurlu kullanımından kaynaklanmaktadır. Augustinus buna *defectivus motus*, yani 'istencin kusurlu hareketi' adını verir (Augustinus 2015: I,13).

Kısaca Augustinus kötülük kavramını, merkezinde dini referansların olduğu ahlaki bir perspektiften ele alır. Tanrı'nın nitelikleri bakımından sonsuz yetkin oluşu, O'nu kötülükten bağımsız kılmaktadır. Buna karşılık insan ontolojik bakımdan kusurlu ama yine de iyi, epistemolojik anlamda sınırlı ama diğer varolanlardan üstün ve ahlaki bakımdan kötülüğe yazgılı ama yine de iyiliğe dönük olarak yaratılmıştır. Kötülüğün anlaşılabilirliğinin ve önlenebilirliğinin koşulları akıl ve istençtir. Bunların Tanrı'nın uygun gördüğü amaca yönelik kullanımı, kötülüğü bütünüyle ortadan kaldırmaya da erdemli bir yaşamın olanağını sağlarlar.



## LEİBNİZ: TANRI’NIN KÖTÜLÜĞE İZİN VERMESİ ÜZERİNE VE MÜMKÜN DÜNYALARIN EN İYİSİ

Augustinus’un kötülük karşısındaki Tanrı savunusu uzun süre etkisini korur. Leibniz, onun çizdiği çerçevenin, çelişmezlik ve yeter-sebep ilkeleri gibi mantık ilkeleri çerçevesinde içeriğini genişletmeyi ve böylece akıl ile inancı uzlaştırmayı amaçlar. *Theodicee* kitabında bu konuda iki önemli savı vardır. Birincisi bu dünyanın, mümkün dünyaların en iyisi olduğu savıdır. İkincisi, Augustinus’un düşüncesine yakın bir biçimde ortaya attığı, Tanrı’nın kötülüğe, planı çerçevesinde, izin verebileceği savıdır.

Öncelikle Leibniz, Aristoteles’ten bu yana gelen ve Augustinus’ta teolojik olarak içerkendirilen özgür istenç öğretisini kabul eder. Çünkü ona göre her şeyin zorunlulukla veya rastlantı eseri meydana geldiği temel kabul olursa, bu insanları ‘olan olmuştur’ veya ‘olacak olan olacaktır’ türünde bir tür kaderciliğe götürecektir. Oysa böyle bir çıkarım ‘tembel aklın’ çıkarımıdır (Leibniz 2009: 25-27). Adaletli, ölçülü ve genel olarak ahlaklı yaşama olanaklılığından söz edebilmek için veya dinsel anlamda ödül ve cezanın anlam kazanabilmesi için insanın özgür istencine bağlı eylemlerinden söz edebilmek gereklidir. Çünkü ona göre “aşılmaz bir zorunluluk, inançsızlık kapısını açacaktır” (Leibniz 2009: 28). Bu bağlamda zorunluluğun kerteleri vardır. Doğa yasalarına bağlı fiziksel zorunluluk, Tanrı’nın istencinin ifadesi olan ahlaksal zorunluluğun kertece altındadır. Fakat bu zorunluluk, insanların iyi veya kötü olmalarının Tanrı tarafından başlangıçta varoluşlarına yüklendiği anlamına gelmez. Tanrı, insanı isteme aracılığıyla kendini ahlaken belirleyebilecek biçimde yaratmıştır, böylece o, ahlaki yükümlülüğü olan bir varlık haline gelir.

Leibniz’e göre kötülüğü teolojik anlamda bir sorun haline getiren noktalardan ilki tanrısal öngörü ile insanın özgürlüğü arasındaki görünüşteki uyumsuzluktur. Yani Tanrı’nın her şeyi bilmesinin neden olduğu belirlenim ile insanın özgürlüğünün uzlaşmaz olduğuna dair genel karşı çıkıştır. Tanrı’nın her şeyi belirlediği vazgeçilmez bir düşünce olduğu için insanın özgür olmadığı; özgür olmadığı için sorumlu kılınamayacağı ileri sürülebilir. Leibniz, kötülüğün yeryüzündeki varlığı reddedilemez bir gerçeklik olması ve eğer özgür değilse insanın bu kötülükten sorumlu tutulamayacak oluşu nedeniyle bazı kişilerce bu kötülüğün sorumlusunun bizzat Tanrı’nın kendisi olduğunun düşünüldüğünü ifade eder. Öte yandan Tanrı, her şeyi yaratan olduğu için, Leibniz’e göre, insan eylemlerinin tözü de Tanrı’ya bağlıdır. Yukarıdaki neden bağlamında düşünüldüğünden Tanrı, yalnızca insanların özgür olmamaları bağlamında değil, bizatihi onların eylemlerini belirleme yönünden de kötülükle suçlanabilir gibi görünmektedir. Bu Tanrı’yı hem ahlaksal bakımdan hem de fiziksel bakımdan kötülüğe bağlayan bir akıl yürütmedir (Leibniz 2009: 112). Kötülük karşısında Tanrı’nın haklı bir savunmasının yapılabilmesi için bu güçlüklerin üstesinden gelmek gerekmektedir.

Bu konudaki ilk karşı savını, ‘Tanrı, her şeyin ilk nedenidir’ kabulü üzerinden ileri sürer. Buna göre dünya olumsaldır. Olumsal olması matematiksel bağlamda dünyanın sonsuz biçimde olanaklı olduğunu gösterir. Bunun yanı sıra bütün olumsallığıyla dünyanın zorunlu bir nedeni olmalıdır. Yani onun başka türlü değil de tam da olduğu biçimde olmasının bir nedeni olması gerekir. Bu neden, yani varoluşun *yeter-sebebi* Tanrı’dır. O’nun, olası dünya tasarımları göz önünde bulundurmasını sağlayan anlama yetisidir. Sonsuz tasarımları göz önünde bulunduran anlama yetisi de sonsuz olmalıdır. O’nun tam da bu dünyayı tercih etmesi istemesinin etkisidir. Diğer olasılıkları değil de bunu tercih etmesi ise yalnızca O’nun istemesinin iyiliği ile açıklanabilir. Leibniz’e göre anlama yetisi bakımından sonsuz, istemesi bakımından en iyi olan

bu ilk neden, dünyayı yaratırken ‘olanaklı dünyalar arasında en iyi (*optimum*)’ olanı tercih etmiş olmalıdır (Leibniz 2009: 117). Çünkü aksi durumda O’nun en yüksek iyi olduğu anlamsız olacaktır. Elbette burada Tanrı’nın daha az iyi veya daha fazla iyi bir dünya yaratıp yaratamayacağı sorulabilir. Leibniz’e göre birincisi olanaklı değildir, çünkü daha büyük bir iyilikle kıyaslandığında daha az iyi olan, bir tür kötülük taşıyacaktır. İkincisi de olanaklı değildir, çünkü bu durumda da Tanrı’nın isteme ediminin düzeltilebileceği anlamına gelecektir ki bu da O’nun mutlaklığını tartışmalı hale getirecektir. Ayrıca Leibniz, sonsuz evrenlerin bir okyanus gibi birbirine bağlı olduğunu, herhangi bir yerdeki dalgalanmanın bütün evrenleri etkileyeceğini ifade eder. Ona göre bu nedenle, “dünyada ortaya çıkan en küçük kötülük yok olsa, dünya artık bu dünya olmazdı” (Leibniz 2009: 118).

Leibniz ‘şeylerin nihai nedeni Tanrı’dadır’ ve ‘bu nedenler kötü olamaz’ savından hareketle, olguların olası kötü görünümünün arkasında, görünmeyen ve Tanrı’nın inayetini ifade eden daha büyük bir plan olabileceğine inanır ve ona göre bu inanç, akılla çelişmez. Çünkü Tanrı, ‘bütün parçaları birbirine bağlantılı’ bir evren tasarlamıştır (Leibniz 2009: 74). Tanrı, bu evreni yaratırken sayısız istisnalar arasında bunu tercih etmiştir. O’nun iyiliksever, adaletli ve her-şeyi bilen olduğu kabul ediliyorsa, bu dünyanın ‘olanaklı dünyalar arasında en iyisi’ olması gerektiği sonucu mutlak bir biçimde çıkacaktır. Bu bağlamda Leibniz’e göre Tanrı’nın başka bir dünyayı değil de bu dünyayı seçmesinin ‘neden’i insan için bilinmezdir. İnanan bir insan burada ‘neden’den değil ‘etki’den (*ab effectu*) hareketle sonuç çıkarmalıdır (Leibniz 2009: 118). Bu bağlamda yeryüzünde iyilerin yeteri kadar ödüllendirilmediği ya da kötülerin ilahi adalete uygun biçimde cezalandırılmadığı hakkındaki olgular, olanaklı dünyaların en iyisi inancı karşısında yalnızca birer görünüştürler ve insanın dikkat eksikliğine dayanırlar (Leibniz 2009: 79,120). Çünkü görünüş insana sık sık kötü durumların iyi sonuçlandığı örnekler sunar. Bu anlamda kötülüğün gerekli olduğu koşullar da mevcuttur. Hatta Leibniz bu gerekliliği, “gölgeler renkleri arttırır”, “doğru yerdeki bir akortsuzluk uyuma yardım eder” ve “insan hasta olmadan sağlığın değerini bilemez” sözleriyle vurgular (Leibniz 2009: 119-120). Öyle ki bu onun için dünyadaki kötülüğün, sonsuz evrenlerin içerdiği iyilikle kıyaslandığında bir hiç olduğu açıktır (Leibniz 2009: 126). Öte yandan bu dünyadaki kötülük ve iyiliğe bağlı adalet dağıtımının ölçsüz olduğu konusundaki yargı da yanlıştır. Çünkü ‘öteki yaşamda’ her şey kusursuz biçimde Tanrısal adalet bakımından karşılığını bulacaktır.

Leibniz bütün bu karşı savlarının, sorunun yalnızca bir kısmını yanıtladığının farkındadır. Bir başka deyişle, onun bu savlarının geçerliliği kabul edilse bile, burada yalnızca Tanrı’nın kötülüğün nedeni olmadığı kanıtlanmıştır. Oysa ana soru, yani “Tanrı varsa, kötülük nereden gelir? Yoksa iyilik nereden gelir?”<sup>6</sup> soruları hala cevaplanmamıştır. Bu sorunun cevaplanması için ilk önce olgusal alan ile bengi gerçekler alanı arasında ayırım yapılmalıdır. Leibniz’e göre akli iki anlamda anlamak gerekir. Birincisi deneyimin sağladıkların üzerinde çeşitli zihinsel işlemler yaparak sonuçlar çıkaran akıldır. İkincisi, yani saf veya yalın akıl ise duyulardan bağımsız doğruluklarla ilişkilidir (Leibniz 2009: 1). Buna bağlı olarak aklın gerçekleri iki türdür: bengi gerçekler ve olgusal gerçekler. Bengi gerçekler (matematik, geometri ve metafizik gerçekler) zorunludur, çünkü onların karşıtının gerçek olması çelişkili olacaktır. Olgusal gerçekler ise Tanrı’nın doğayı biçimlendirmek için tercih ettiği yasalarda tarif edilen gerçeklerdir. Bu gerçeklerin neden başka türlü değil de bu şekilde belirlendiği ise Tanrı’nın tercihine bağlıdır. Bu nedenle Tanrı’nın niyetini ifade eden ahlaksal zorunluluk, doğa

<sup>6</sup> *Si Deus est, unde malum? Si non est, unde bonum?* (Leibniz 2009: 126-127).

yasalarıyla ifade edilen fiziksel zorunluluğu incelemektedir; ikincisi birincisine dayanmaktadır (Leibniz 2009: 2). Her-şeyi-bilen, her-şeyi-gören ve en adaletli olduğu için Tanrı'nın bu nihai gerekçeleri amaçsız bir biçimde koyduğu düşünülemez. İnsan aklının olgusal kullanımı, nihai amacı anlamak için yeterli değildir, yine de Tanrı'nın sonsuz yetkinliğinden hareketle bunların iyi niyetlerle yüklü olduğundan kuşku duyulmaması gerekir. Bu inanç akla aykırı değildir, yalnızca onun nihai nedenler bakımından kavranması akıl-üstü bir durumdur (Leibniz 2009: 67,90).

Leibniz, kötülüğün nedeni sorununun bengi gerçekler alanına ilişkin bir sorun olduğunu düşünmektedir. Çünkü şeylerin nedeni araştırmasını olgusal gerçekleri temel alarak yerine getirmek olanaklı değildir. Kötülüğün nedeninin, yukarıda sözü edildiği üzere, Tanrı'nın doğasında veya ediminde bulunduğu düşüncesinden hareketle açıklanamayacağı için, kötülüğün nedeni için bakılması gereken yer, Leibniz'e göre, yaratılanın doğasıdır (Leibniz 2009: 127). Leibniz'in insan doğasına ilişkin ilk gözlemi, onun özünde sınırlı bir yaratık olduğudur. Bunu test etmek kolaydır, çünkü insan her şeyi bilemez ve çoğunlukla bilgi konusunda aldanır. Öte yandan insanın her zaman erdemli davranmaması da bunun örneğidir. Bu nedenle insan, yanlış yapmaya açıktır. Onun eksikliği budur. Kötülük de bu eksiklikle bağlantılıdır. Kötülük, Augustinus için olduğu gibi Leibniz için de, iyiliğin etkin bir biçimde ortaya çıkamamasına dayanır. Leibniz'e göre kötülük etkin (*efficient*) bir neden olmadığı gibi aynı zamanda bir tür yoksunluktur (Leibniz 2009: 127). Leibniz insanın bu yoksunluğunu, yani tam yetkin olmama durumunu *metafizik kötülük* olarak adlandırır. Metafizik kötülük insan varoluşunun zorunlu bir parçasıdır. Bu kötülüğün yanı sıra Leibniz, insanın başına gelen bütün felaketleri içeren kötülükleri *fiziksel kötülük*; günahı ise *ahlaki kötülük* olarak adlandırır. Bu kötülükler zorunlu değildir. Fakat sonsuz evrenler bağlamında bu kötülükler gereklidir. Çünkü bu dünyaların en iyisinde bile bir parça kötülük bulunmalıdır. Bu nedenle Leibniz, Tanrı'nın fiziksel ve ahlaki kötülüğe izin vermiş olması gerektiğini düşünür.

Peki, Tanrı'nın kötülüğe izin vermesi tam olarak ne anlama gelir? Bu cevap, kötülüğü dünyaya yerleştiren Tanrı olduğu biçiminde anlaşılmasına da olanak sağlayan bir cevaptır. Leibniz, izin vermenin ne anlama geldiğini açıklamak için istemenin doğasının analizini yapar. Ona göre istemenin çeşitli basamakları vardır. Onun ilk basamağı, *önceden gelen isteme* adını verdiği basamaktır. Buna göre isteme "bir şey yapma eğilimi"dir ve içerdiği iyi ile orantılıdır (Leibniz 2009: 128). Tanrısal isteme söz konusu olduğunda O'nun iyi eğilimli olduğu açıktır. O, hem kendi başına iyidir hem de iyi şeylerin iyi olmalarının nedenidir. Tanrı anlama yetisinde bütün olanaklı iyilerin tasarımına sahiptir. Fakat bunların belirlenmeleri istemenin başka bir düzeyini ifade eder. Leibniz'in *sonra gelen isteme* veya *bütünlenmiş isteme* adını verdiği isteme, olanaklı bütün iyi istemelerinin 'çatışması' sonucu belirlenim kazanan istemedir. Tek tek istemelerin belirginlik kazanmasından *toplum isteme* ortaya çıkar. Buna göre a) yaratılan her şey olanaklılıkları bakımından iyidirler; b) bu olanaklılıkları arasındaki mücadele iyiliklerin kertece birbirlerinden ayrılmasına neden olur. Leibniz'e göre bu nedenle Tanrı'nın *önce* iyiyi, *sonra* daha iyiyi istediğini söylemek olanaklıdır (Leibniz 2009: 129). Bu bağlamda görünüşte kötülük olarak algılanan olgular, iyiliğin kertece düşük bir düzeyinin ifade ederler. Ve yine de bu yolla bütün iyiliğe bu yolla bağlanırlar. Tanrı'nın kötülüğe izin vermesi de bu bağlamda anlaşılmalıdır.

Tanrı, fiziksel kötülüğü, daha büyük kötülükleri engellemek veya daha büyük iyilikleri açığa çıkarmak için *ceza* olarak izin verir (Leibniz 2009: 128-129). Augustinus için olduğu gibi



Leibniz için de fiziksel kötülük, yani acı, ahlaksal kötülüğün, yani günahın, ilahi adalet bağlamında cezalandırılması amacıyla vardır. Dolayısıyla Tanrı, ahlaksal kötülüğün nedeni değildir. O, yalnızca fiziksel kötülükler bağlamında buna ‘izin’ vermektedir. Leibniz’e göre söz konusu iznin, olgusal bağlamda adaletsizce görüldüğü durumlar mevcutsa da, mümkün dünyaların en iyisi inancı bağlamında her olgunun uyuma katkı sağlayan bir yanının olduğu düşünülmelidir. Evrendeki sözü edilen uyum çerçevesinde böyle bir iznin varlığı kabul edilmelidir. Çünkü olgusal gözlem kötülük yapmanın veya kötülüğe uğramanın sayısız örneğini bize sağlamaktadır. Kötülük vardır, fakat insanda aynı zamanda Tanrı’nın sonsuz iyi ve adaletli olduğu inancı da vardır. İnsan buradan Tanrı’nın kötülüğün nedeni olduğu sonucuna ulaşamayacağı için ve bununla birlikte kötülüğün varlığını reddedemeyeceği için Tanrı’nın buna ancak adaleti dâhilinde izin vermiş olduğu sonucuna ulaşabilir.

### **KANT: TEODİSE ELEŞTİRİSİ VE RADİKAL KÖTÜLÜK**

Kant, kötülük kavramının ele alınışında yeni bir çizgiyi ifade eder. Çünkü hem doğrudan kötülüğün kaynağı sorununu ele alır hem de teodise tartışması dâhilinde sorulan sorunun sorma biçiminin kendisi ele alır. Kant’ın temel amacı Augustinus ve Leibniz gibi kötülük sorunu çerçevesinde bir Tanrı savunusu değildir. O, soruya pozitif bir cevap vermeyi amaçlamaz. Bütün felsefesi göz önünde bulundurulduğunda kötülük kavramı bakımından iki amacı olduğu söylenebilir. Birincisi kavramı olanaklı olduğu ölçüde rasyonel teolojinin sınırlarında ele almaktır. Bir başka deyişle yeryüzündeki fiziksel ve ahlaki kötülükler ile Tanrı’nın yetkinlikleri arasında kavranabilir bir ilişki olup olmadığını araştırmaktır. Öte yandan etik görüşü çerçevesinde ikinci amacı, kişisel ve kişilerarası ilişkilerde kötülüğün nasıl ortaya çıktığına değinmektir. Burada da temel ölçütü akıldır. Fakat bunun yanı sıra insanın özgürlüğünün teminatı olan özgür isteme ve ahlak yasası arasındaki ilişkiye de odaklanır. Bir başka deyişle kötülüğü, akıl ve isteme sahibi insanların ahlaki yükümlülüklerini yerine getirip getirmemeleri bağlamında ele alır.

Bu bağlamda Kant için kötülük kavramının üç boyutlu bir tartışma olduğu söylenebilir. Birinci boyut, *Felsefi Teoloji Üzerine Dersler* [FT] (1783-1784) adı altında toplanan ve Augustinus ve Leibniz gibi olmasa da kötülük sorununa cevap bulmaya çalıştığı ders notlarından oluşur<sup>7</sup>. İkinci boyutu, teolojik kötülük sorununa yönelik eleştirisini dile getirdiği *Teodise Dahilindeki Bütün Felsefi Deneme Girişimlerinin Başarısızlığı Üzerine* [BF] (1791) adlı makalesindeki düşünceleri oluşturur. Üçüncü boyutu ise *Eleştiriler ve Salt Aklın Sınırları Dâhilinde Din* [D] (1793) kitaplarında bir bütün olarak bulmanın olanaklı olduğu, insanın etik konumu oluşturur.

<sup>7</sup> Aslında ders notlarında Kant’ın teodise tarihi okumalarıyla kendi görüşleri sıklıkla birbirine karışır. Onun, probleme verdiği özgün cevapları ayırt etmek kolaydır. Fakat geleneksel cevapları kullanırken bunlara katılıyor mu yoksa onlardan yararlanıyor mu, pek açık değildir. Bunun böyle olması çağının durumu bakımından olağandır. Onun çağı, düşüncenin özgürce ifade edilmeye başladığı ve yine de sansür mekanizmasının oldukça etkin olduğu bir çağdır. Bu gerilimin en açık örneğini *Salt Aklın Sınırları Dâhilinde Din* kitabının ilk bölümünün baskısı sonrası Kant’ın yaşadığı gerilimde görmek mümkündür. Dönemin yöneticileri ilk bölümün baskısının hemen ardından Kant’tan dine ve vatanseverliğe aykırı hareket gerçekleştirdiği suçlamasıyla bir savunma yapmasını isterler. Kant bir yandan yumuşak bir dille filozofun, aklın gerçeği kamuya açık bir şekilde dile getirmesi gerektiğini vurgular. Fakat öte yandan bunu yaparken mümkün olduğunda dini ve siyasi otoritenin dayandığı ilkeleri sarsmamaya çalışacağına dair de söz verir (Kant 2017a: 361-365).

FT’de Kant, ilk olarak saf aklın kavramları olarak idelerin işlevine odaklanır. Ona göre bir ide gerçekliği göz önünde bulundurulmadan insana bir ölçüt sağlar. Örneğin en yüksek kötülük idesi, kötülüğün düzeylerinin anlaşılması açısından bir ölçüt sağlar (Kant, 2002:126). Bir başka deyişle idelerin pratik kullanımları söz konusudur. Tanrı idesi de en yüksek kusursuzluk idesi olması bakımından bir pratik kullanımı vardır. Kant bu vurguyu daha önce *Saf Aklın Eleştirisi*’nde [SAE] de yapmıştır (Kant 2010:A800/801). Daha sonra *Pratik Aklın Eleştirisi*’nde [PAE] de vurgulayacağı üzere, Tanrı idesi insana ahlaki kusursuzluğun, yani en yüksek iyinin bir örneğini sağlamaktadır (Kant 1999: 135-136). Teorik alanda aklın kusurlu bir ileri bir sürümü gibi görünen bu ide, böylece pratik alanda gerçeklik kazanmıştır. Bunu yanı sıra Kant’a göre Tanrı kavramı ahlaksal bir kavram olarak, akıl sahibi varlıkların altında mutluluğu hak edebilecekleri davranışları dikkate alan koşulları içeriyor olmalıdır. Çünkü çevresini dikkatle gözlemleyen biri, dünyada ahlaklı olmakla mutlu olmak arasında doğrudan bir bağlantı olmadığı görülecektir. Buradan hareketle ona göre, dünyayı akıl ve ahlak yasalarına göre idare eden ve mutluluğa değer olanları, bu mutluluğa uygun bir yaşamla ödüllendirecek –ve tersini cezalandıracak– bir varlık düşüncesi dolaylı olarak çıkacaktır. Aksi takdirde insan ahlaki yükümlülüklerini yerine getirmek için öznel dayanağını kaybedecektir<sup>8</sup>.

Tanrı kavramının gerekliliğini bu dönemki felsefesi dâhilinde kanıtlayan Kant bu noktada dünyadaki kötülükler ile Tanrı’nın nitelikleri arasındaki ilişkiye, yani kötülük sorununa odaklanır. Ona göre Tanrı’nın üç temel niteliği vardır: kutsallık, iyilikseverlik ve adalet. Kötülük problemi bu nitelikler bağlamında üç soru biçimini alır:

- Eğer Tanrı kutsalsa ve kötülüğü istemiyorsa kötülük (*Böse*)<sup>9</sup> nereden geliyor?
- Eğer Tanrı iyilikseverse ve insanların iyiliğini istiyorsa, dünyadaki fenalıklar (*Übel*) nereden geliyor?
- Eğer Tanrı adilse neden dünyada iyilik ve kötülük uygun biçimde paylaştırılmıyor? (Kant 1978: 115).

Kant birinci soruyu Augustinus ve Leibniz’in dâhil olduğu geleneksel çizgi bağlamında cevaplar. Ona göre Tanrı insanı akıl ve istemeyle donatmıştır, fakat bunun gelişimini ve verilme amacına uygun kullanımını insana bırakmıştır. Kant bu bağlamda kötülüğü bir tür yoksunluk olarak değerlendirir. Fakat onun bu ‘yoksunluk anlayışı’ Augustinus’un anlayışından farklıdır. O, insana insanlık tarihinin bütünü çerçevesinde bakar. *İnsanlık Tarihinin Tahmini Başlangıcı*’nda da ifade ettiği gibi aklın ilk kullanımı kusurludur, fakat insanlığın ilerlemesi göz önünde bulundurulduğunda aklın kullanımı giderek kusursuzlaşmaktadır (Kant 2014: 89). Dolayısıyla aklın kusurlu kullanımına bağlı olarak kötülük, insanlığın geride bıraktığı gelişmemişlik durumudur (Kant 1978: 116). Tanrı, insana bir tür iyilik tohumu ekmiş, onu iyiliğe dönük yaratmıştır. Bu tohumu geliştirmek insanın ödevidir. Kötülük, insanın gelişimi göz önünde bulundurulduğunda kaçınılmazdır (Kant 1978: 117). Kısaca Kant, kötülüğü Tanrı’nın her-şeye-gücü-yeter oluşu bağlamında, O’nun planının bir parçası olarak görmez. O, kötülüğü insanlık çizgisinin, aşılması gereken bir parçası olarak görür.

Fakat Augustinusçu tanrısal plan savını, ikinci soruya cevap vermek için kullanır. Ona göre Tanrı, insanları ahlaki yükümlülüklerini yerine getirmek şartıyla sonunda elde

<sup>8</sup> Tıpkı, “Tanrı yoksa her şey mubahtır” diyen Dostoyevski’nin karakteri gibi... (Dostoyevski 2012: 407,728,778).

<sup>9</sup> Kant, Augustinus ve Leibniz gibi ahlaksal kötülük ile fiziksel kötülük arasında ayırım yapmak amacıyla birincisi için *Böse*, ikincisi için *Übel* sözcüğünü kullanıyor.

edebilecekleri mutluluğa dönük yaratmıştır. Bu bağlamda insanın yaşamına anlam veren mutluluğa-değer olmaktır. Tanrı'nın insan için düşündüğü ahlaki gelişim süreci göz önüne alındığında, insana fenalıklar olarak görünen pek çok durumun, O'nun planının bir parçası olması gerektiği anlaşılacaktır (Kant 1978: 119-120). Bu planın nasıl işlediği insan tarafından bilinemez fakat özünün ahlaki olması tartışılmazdır<sup>10</sup>. Tanrı'nın niteliklerinden adaletli oluşuna yönelik itirazın dayanağı insanın sık sık, yeryüzünde kötülerin cezasız kalmasına ve iyilerin hak ettikleri mutluluğa ulaşamamasına dair gözlemdir. Kant'a göre gözlemlenen dışsal koşullar ahlaklılığın içsel değerine yine de zarar vermez. Çekilen sıkıntılar veya geciken adalet nihayetinde tanrısal dengeye kavuşacaktır. Öte yandan ahlaklılık ile mutluluk arasındaki orantısızlık, gerçekten erdemli olmayı olanaklı bir kılan bir fırsat olarak değerlendirilmelidir (Kant 1978: 121).

*BF* makalesinde, kötülük sorununu bambaşka bir yolla ele alan bir Kant ile karşılaşırız. Elbette bunda, Kant'ın iki dönem arasında *Eleştiriler*'i bitirmiş olmasının da payı vardır. Belki de Kant, eleştiri yöntemini ilk elden kendi düşüncelerine uygulamıştır. Bunun örneğini kötülük kavramı üzerinden görmek olanaklıdır. Kant bu makalesinde kötülük tartışmasının taraflarının argümanlarını, adeta bir hâkim edasıyla karşılıklı inceler. Bu argümanlar Augustinus'un ve Leibniz'in iddialarını kapsadığı kadar kendisinin *FT*'deki düşüncelerini de kapsamaktadır. Bu makalede hareket noktasını oluşturan sorular, *FT*'de biçimlendirdiği haliyle korunurlar. Dünyadaki kötülükler karşısında Tanrı'nın tartışmaya açılan nitelikleri ve itiraz nedenleri şöyle sıralanır:

- a) Dünyadaki ahlaki kötülüğün karşısında *yasa-koyucu* (yaratıcı) olarak dünyanın yaratıcısının *kutsallığı*,
- b) Fenalık ve acılar karşısında *yönetici* (koruyucu) olarak yaratıcının *iyiliği*,
- c) Suçlar ve cezalar arasındaki orantısızlık karşısında *yargıç* olarak yaratıcının *adaleti* (Kant 2017b: 545).

Kant'a göre Tanrı'nın avukatı ilk itiraza yönelik öncelikle, ahlaksal kötülüğün neden var olduğunun veya bunun Tanrı'nın istemesiyle ilişkisinin anlaşılabilir olduğu yönünde cevap verebilir. Buna gerekçe olarak da insanın aklının sınırlı olmasına, buna rağmen Tanrı'nı her şeyi-bilen olduğunu ileri sürebilir. Kant'a göre bu bir cevap olamaz, çünkü bir şeyin bilinemeyeceğini söylemek lehte ve aleyhte bir cevap verememek anlamına gelir. Tanrı'nın avukatı ikinci olarak kötülüğün varlığını Tanrı'nın istemesine değil, insan doğasının sınırlı oluşuna dayandırabilir. Kant'a göre insanın doğası gereği kötü olduğunu söylemek, onun ahlaki sorumluluğunun olmadığını söylemek anlamına geleceğinden, bu cevap da geçersizdir. Avukat, üçüncü olarak Tanrı'nın kötülükleri onaylamadığını ama onlara izin verdiğini söyleyebilir. Oysa Kant'a göre eğer daha yüksek ahlaki amaçlarla çelişmeden kötülüğü engellemek olanaksızsa, insanı bu kötülükten sorumlu göstermek doğru değildir (Kant 2017b: 545-546).

İkinci itiraza karşısında Tanrı'nın avukatı, ilk olarak fenalıkların sanıldığı kadar çok olmadığını, bunun en önemli kanıtının onca ıstıraba rağmen insanların yaşamayı seçmesini gösterebilir. Kant'a göre aynı şartlar altında kimsenin acı dolu yaşamını tekrar istemeyecek olması bu savı çürütmek için yeterlidir. Savunmacı ikinci olarak, dünyadaki fenalıkların çok

<sup>10</sup> Şaşırtıcı biçimde Kant, *FT*'den önce, Lizbon Depremi üzerine yazdığı makalelerinde, doğal kötülükler ile tanrısal inayet arasındaki ilişkinin kavranamaz olduğunu vurgular. Ona göre doğal kötülük olarak görünen felaketler/fenalıklar, mümkün olduğunca, doğal nedenleri bakımından incelenmelidir (Kant 2012: I, 421).

olmasına dair yorumu, insanda acı veren duyguların haz verenlerden baskın olmasına dayandırabilir. Kant'a göre savunmacıya 'eğer bu dünya yaşamaya-değer değilse, Tanrı neden insanı bu dünyanın içinde yarattı?' diye sorulabileceğini söyler. Son olarak avukat, yeryüzünde yaşanan fenalıkların insanı, gelecekte elde etmeyi umabileceği mutluluğa layık kıldığını iddia edebilir. Kant'a göre bu da bir cevap değildir, çünkü insanın gelecekteki mutluluğu umut etmesi ile kötülüğün varlığı açıklanamaz, daha çok bilinemez olarak bırakılır (Kant 2017b: 546-547).

Üçüncü itiraz karşısında Tanrı'nın avukatı, suçların cezasız kalmadığını, suçluların vicdan azabı çekerek içsel anlamda cezalandırıldıklarını söyleyebilir. Kant'a göre bu iddia, erdemli bir insanda bulunan vicdanın kötü insanda da bulunması gerektiği varsayımına dayanan bir iddiadır ve bu nedenle yersizdir. Avukat ikinci olarak suç ve ceza arasındaki orantısızlığı onaylar fakat bu orantısızlığın insanları daha ahlaklı hale getirmek için var olduğunu ileri sürebilir. Kant'a göre kötülüğün erdemi öncelediği savı ahlaki bakımdan tehlikeli sonuçlara neden olabilecek bir iddiadır. Örneğin kişi, eğer gelecekte ilahi adaletin tecelli bulacağına inanmıyorsa, erdemli olduğu için kötülüğe maruz kaldığı sonucunu çıkarabilir. Tanrı'nın avukatı üçüncü olarak kötülüğü, insanın aklını doğanın yasalarına göre kullanmasına dayandırabilir. Kant'a göre akıl yalnızca teorik kullanımla sınırlamak doğru değildir. İnsanı ahlaken iyi ya da kötü kılan aklın pratik kullanımıdır (Kant 2017b: 547-548). Kant bu analitik incelemenin sonucunda yeryüzündeki kötülük ile Tanrısal nitelikler arasındaki ilişkinin rasyonel biçimde kavranamayacağını ve bunun bir inanç meselesi olduğunu ifade eder. Ona göre teolojik alanda yapılması gereken, Eyüp'ün yaptığı gibi, aklımızın bu tür sorular karşısında sınırlı olduğunu içtenlikle kabul etmektir (Kant 2017b: 550). Çünkü kötülük meselesi asıl anlamını teolojik düzlemde değil, etik düzlemde bulur.

Kötülük, akıl sahibi insanın etik alanında kişisel ve kişilerarası etik konumunu nasıl biçimlendirdiğiyle ilgilidir. Bu bağlamda Kant'ın kötülük kavramıyla ilgisinin en özel boyutunu bize, onun etik görüşünün sağladığı söylenebilir. Kant, insanı akıl sahibi bir varlık olarak belirler. Ona göre duyarlılığın apriori formlar (uzam ve zaman), anlama yetisi (kategoriler) ve akıl, teorik anlamda insan için olanaklı bilgiyi sağlar. Fakat aklın teorik kullanımın yanı sıra aklın bir de pratik kullanımı söz konusudur. İnsanın ahlaki olanaklılığını açıkça ifade etmek için Kant, aklın teori kullanımı ile pratik kullanımı arasındaki geçişi ideler üzerinden göstermeye çalışır. Ona göre dar anlamda akıl, ideler üreten bir yetidir. Burada özellikle üç ide öne çıkar: kozmolojik, psikolojik ve teolojik ide. Bu ideler hakkında sorular sormak insanın metafizik eğiliminden kaynaklanır, yani onun için kaçınılmazdır (Kant 2010: B21). Kant'a göre bu ideler hakkında akıl yürütmek, teorik alanda aklımı çıkarımlara neden olur (Kant 2010: B397). Fakat pratik anlamda insanın ahlaklılığı üzerine konuşabilmeyi sağlayan bu idelerdir. Özellikle özgürlük idesi, insanın ahlaklılığının varlık koşuludur; benzer biçimde ahlaklılık da özgürlüğün bilinme koşuludur (Kant 1999: 4). Bu özgürlüğün ortaya çıkmasında akıl ve isteme kilit rollere sahiptirler. Akıl, ilkeler yetisidir. İsteme (*Wille*) ise ilkelere göre eylemde bulunma yetisidir (Kant 1999: 67). Kısaca ifade etmek gerekirse, insanın ahlaki doğasına uygun eylem yalnızca aklın ilkeleri ve özgür isteme aracılığıyla gerçekleştirilen bir eylemdir.

Öte yandan Kant'a göre insan akıl sahibi bir varlık olduğu kadar duyu sahibi bir varlıktır, yani eylemini belirlerken duysal etkiler tarafından belirlenme olanağına da sahiptir. Kısaca duysal hazlar ya da Kant'ın mutluluk adı altında topladığı ben-sevgisi ilkeleri de insanın istemesini belirleyebilir. Bu ilkelerin dayanağı deneyimdir. Oysa akıl, deneyime gitmeden, yalnızca biçimsel açıdan bir yasanın tasarısına göre istemeyi belirleyebilir. Bir yasanın temel

niteliği ise evrenselliğidir. Buradan hareketle Kant, istemenin altında özgürce kendisini belirleyebileceği ahlak yasasını formüle eder: “Öyle eyle ki istemenin maksim aynı zamanda genel bir yasa niteliği taşıyın” (Kant 2009:55). İnsanın duyuşsal ve ahlaki doğasının her insandaki ortaklığı göz önüne alındığında, insanın istemesinin, deneyimin sağladığı ben-sevgisi ilkeleri ve aklın sağladığı ahlak yasası tarafından belirlenebilme olanağına sahip olarak bir yol ağzında durduğu söylenebilir. Ahlak yasası tarafından belirlenen bir isteme, yani kendi başına iyi bir isteme, eylemin sonunda elde edilebilecek herhangi bir mutluluğu düşünmeden belirlenen bir istemedir. Dolayısıyla ahlaki iyilik, insanın kendi aklıyla belirlediği bir yasa tarafından belirlenen ve bu nedenle dışsal etkilerden bağımsız, özgür bir istemeyle ortaya çıkan eylemin niteliğidir. Buna bağlı olarak ahlaki kötülük ise eylemin, ben-sevgisi ilkeleri ve sonuçta elde edilmesi umulan bir mutluluk tarafından belirlenmesiyle ortaya çıkar.

Kant *D*'de, *SAE*'de *PAE*'deki ahlaki iyilik-kötülük araştırmasını, kötülük kavramını merkeze alarak rasyonel teoloji bağlamında yeniden ele alır. Bu kitabında radikal kötülük düşüncesini, yani insanların ahlaki doğaları nedeniyle kötülüğe yatkın oldukları düşüncesini geliştirir. Bu düşüncesi, belirli bir düzeyde, *PAE*'de çizdiği insanın ahlaksal konumunun bir uzantısıdır.

Kant ilk önce yatkınlıktan (*Hang*) ne anladığını açıklar. Ona göre yatkınlık, alışkanlığa bağlı bir arzunun, yani eğilimin olanağıdır, dolayısıyla olumsaldır (Kant 1998: 6,29). Dolayısıyla yatkınlık, insanın öznel ilkesini, yani maksimini belirleme zeminine atıfta bulunur ve bu nedenle özgürlüğün kapsamı içindedir. Çünkü öznel ilkenin nihai zemini her ne kadar insan için bilinemez olsa da özgürlüğü içermelidir, aksi takdirde ahlaklılıktan söz edilemez. Kant ikinci olarak insanın ahlak yasası veya ben-sevgisi ilkeleri tarafından belirlenme olanağına odaklanır. Ona göre öznel ilkenin belirlenme zemini özgürlüğe dayandığına göre iyilik ve kötülük bu olanaklara bağlı yapılacak tercihe (*Willkür*) bağlı olmalıdır. Olumlu veya olumsuz ahlaki nitelik taşıyan her eylem, bu olanaklar arasındaki yapılacak tercihe bağlı bir eylemdir. Üçüncü olarak Kant, insan istemesiyle Tanrı istemesi arasındaki nitelik farkına odaklanır. Ona göre Tanrı'nın istemesinin her edimi dolaysız olarak ahlaklılık taşır. Oysa insanın istemesi yalnızca ahlak yasası tarafından belirlendiği zaman ahlaklılık taşır. Akıl sahibi insanda bu yasaya uyma konusunda içsel bir zorlanma vardır (yasaya saygı). Bu zorlanmanın Tanrı için geçerli olduğu söylenemez. Tanrı'nın ahlaki konumunu Kant, tam ahlaklılık olarak belirler (alıntı). İnsanın ahlaki konumu ise, Tanrı'nın konumuyla kıyaslandığında bir tür eksikliği, daha doğrusu kusurluluğu ifade eder. Yine de insan, Tanrı'nın kusursuzluğunu bir ölçüt olarak göz önünde bulundurabilir. Ne var ki insan ahlaki doğası gereği tam ahlaklılığa ulaşamaz. O her zaman istemesiyle ahlak yasası arasındaki belirlenim ilişkisine dikkat etmelidir.

Kant bu üç belirlemeden hareketle insanın kötülüğe yatkın olduğunu dile getirir. Yani insanın biri duyuşsal biri ahlaksal olmak üzere iki olanağa dayanan ikili bir doğası vardır; hiçbir eylemi ne dolaysız olarak iyi ne de kötüdür. İnsanda kötülük, Tanrı'daki kutsal istemenin olmaması anlamında bir eksiklik olarak bulunur. Bu eksiklik her insan geçerli olduğu için evrensel, doğuştan ve kökü kazınamazdır (Kant 1998: 6,27-32). Tek tek eylemler söz konusu olduğunda ise kötülük, ahlak yasasına rağmen mutluluk ilkesinin tercih edilmesinden kaynaklanır. Daha doğrusu ahlaki kötülüğün nedeni, istemenin belirlenmesinde ahlak yasasının tek belirleyici olmaması, Kant'ın ifadesiyle ahlak yasasının diğer güdüleyicilere tabi kılınmasıdır. Tam da bu nedenle mutluluk nesnelere kendilerinin kötü olmadığını, kötülüğün bu nesnelere tercih edilme ediminden kaynaklandığını ifade eder. Bu tercih öznel ilkenin nihai



belirlenim zemininde bir olanak olarak bulunduğu için kötülük insanda bir yatkınlık olarak vardır. Kant bu savıyla kötülüğün insanın ayrılmaz bir parçası olduğunu, daha doğrusu onun ahlaki yükümlülüğünü ortadan kaldıracak biçimde doğasının bir parçası olduğunu söylemeye çalışmaz. Dile getirmeye çalıştığı, kötülüğün bir olanak olarak insanda bulunduğu ve bunun pekiştirilmesinin kötülüğün daha vahim düzeylerinin ortaya çıkmasına neden olacağıdır. Ayrıca insanın istidadi bakımdan iyiliğe dönük olduğunu dile getirerek, kötülük olanağının açığa çıkmasını engellemek için insanın ahlaki doğasının donanımlı olduğunu da dile getirir. Kant için önemli olan kişisel ve kişilerarası ilişkiler bakımından kötülük olanağının ortaya çıkmasını engellemek adına her zaman *yalnızca* ahlak yasasına uygun davranmaktır.

## DEĞERLENDİRME

Kötülük kavramı felsefe tarihi boyunca birçok filozof tarafından ele alınmıştır. Kavramın etkili biçimde serimlenmesinin üç örneğini bize Augustinus, Leibniz ve Kant sunar. Augustinus, kötülük kavramına, kendisine kadar gelen felsefi gelenek ve bağlı bulunduğu Hıristiyan inancının etkisiyle teolojik bağlamda değinmiştir. Amacı, teodise biçiminde problem haline getirilmiş ahlaki ve doğal kötülükle tanrısal etkinlik arasındaki ilişkiyi incelemektir. Kötülüğü ahlaksal ve doğal/fiziksel kötülük olarak ikiye ayırmış; ahlak kötülüğü, insanın özgür istencini kusurlu biçimde kullanmasına dayandırmıştır. Fiziksel/doğal kötülüğü ise Tanrı'nın adaleti çerçevesinde, bir tür cezalandırma aracı olarak görmüştür. Bu bakış Ortaçağ boyunca etkili olmuş, kötülüğün teoloji alanında ele alınışı için temel referans noktasını oluşturmuştur.

Leibniz, Augustinus'un çerçevesini belirlediği kötülüğü problemini ilk olarak matematiksel sonsuz olasılık bağlamında değerlendirmiştir. Buna göre sonsuz yaratma olanağına sahip Tanrı, eğer adaletli ve en yüksek iyiyse, bu dünyayı yaratırken olanaklı dünyaların en iyisi olarak yaratmış olmalıdır. Öte yandan en yüksek anlama yetisine sahip varlık olarak Tanrı, sonsuz dünyalar arasında kurulacak mükemmel bir uyumu dikkate alarak kötülüğe izin vermiştir. Bu noktada kötülük, olumsal bir nitelik taşımaz. İnsanın anlama yetisi için kötülük olarak görünen pek çok durum, aslında iyiliğin derecelerini ifade ederler. Çünkü Tanrı her şeyi iyi yaratmıştır. Bu iyiler arasında derece farkı vardır. Daha aşağı derecede iyilikler, yani kötülükler, daha yüksek düzeyde iyiliğin ortaya çıkmasını sağlamaktadırlar. Bu nedenle kötülük gibi görünen iyiliğin düşük dereceleri, resmin bütününe görenin gözünden Tanrı'nın tasarladığı toplam iyiliğe katılırlar.

Kant ise kötülük kavramını üç farklı düzeyde ele alır. *Dersler*'de, kötülüğü ve fenalığı, teodise düşüncesinin genel kabullerini, insanlığın aklını kullanarak ilerlemesi düşüncesi üzerinden yeniden yorumlar. Kötülüğü, aklın ilk-hatalı kullanımlarına bağlı, geride bırakılmış gelişmemişlik örnekleri olarak görür. İkinci olarak doğrudan teodiseci düşünme biçimi içerisinde kötülüğe gerçekten kavranabilir bir cevap verilip verilemeyeceğine odaklanır. Ulaştığı sonuca göre teolojik alanda kötülük bir inanç konusudur ve bu inancın akılla temellendirilmesi gerekir. Fakat tanrısal niyet ile dünyadaki kötülük arasındaki ilişki akılla kavranabilecek bir ilişki değildir. Bu alanda aklın sınırlı olduğu kabul edilmelidir. Üçüncü olarak Kant, kötülük kişisel ve kişilerarası etik ilişkiler bakımından ele alır. Kant burada birbirini tamamlaya ikili bir yol izler. İlk olarak insanın akıl ve özgür istenç sahibi bir varlık oluşundan hareketle kendisine, uymakla yükümlü olduğu bir ahlak yasası tasarımıylaabileceğini ifade eder. Kötülük, kişisel iyiler adına kişilerarası ilişkilerde ahlak yasasının görmezden gelinmesi nedeniyle ortaya çıkar. Daha sonra etik düşüncesini rasyonel teoloji bağlamındaki düşünceleriyle ilişkilendirir. Buna göre insanın ahlaki doğası bir yandan ahlak yasası bir yandan diğer güdüleyiciler tarafından

belirlenme olanağına sahiptir. Bu ikili doğa, insanın maksimlerini belirlemesinin nihai zemininde her zaman varlığını korur. Öte yandan insanın bu durumu, edimleri her zaman ahlak yasasına uygun olan Tanrı'nın tam ahlaklılığı düşünüldüğünde kusurlu bir duruma işaret etmektedir. Kant bu bağlamda bu kusurluluğun ve kötülüğe düşme olanaklılığının insanın ahlaki doğasında bir yatkınlık olarak bulunduğunu ileri sürer. Bu yatkınlığa radikal kötülük adını verir.

Bu üç filozofu kötülük kavramı açısından bir arada düşünmek, kavrama konusunda sınırların giderek görünmez hale geldiği kötülüğün güncel biçiminin anlaşılması için geniş bir perspektif sunmaktadır. Etik, insan hakları ihlalleri ve kişisel hırslar nedeniyle değerlerin harcanması noktalarında, bu ihlallerin açık kılınması ve mümkün olduğu yerde engellenmesi oldukça önemlidir. Bu durumlara yönelik açık bir görüşe sahip olmak için insanın varlık koşullarına uygun değerlere bağlı eylem örneklerinin çoğaltılması kadar kötülüğün kavramsal ve pratik düzlemde analiz edilmesi gereklidir. Augustinus, Leibniz ve Kant'ın kötülük hakkındaki düşünceleri bu analizin sağlıklı yapılabilmesi için derin bir kavramsal dağarcık sağlamaktadır. Bu filozofların özellikle kişinin özgürlüğüne ve sorumluluğuna yaptıkları vurgu, etik bakımından kötülüğün kavranması için doğru temas noktaları oluşturmaktadır.

#### KAYNAKLAR

- Augustinus. (2010). *İtirafılar*. (Ç. Dürüşken, çev.). İstanbul: Kabcacı Yayınevi.
- Augustinus. (2015). *İstencin özgür tercihi üzerine*. (M. Topuz, çev.). İstanbul: Say Yayınları.
- Dostoyevski, F. M. (2012). *Karamazov kardeşler*. (E. Altay, çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Hesiodos. (1999). *Theogonia*. (S. Eyüboğlu & A. Erhat, çev.). Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Hume, D. (2004). *Din üstüne*. (M. Tunçay, çev.). Ankara: İmge Kitabevi.
- Kant, I. (1978). *Lectures on philosophical theology*. (TA. Wood & G. M. Clark, trans.). New York: Ithaca.
- Kant, I. (1998). *Religion within the boundaries of mere reason and other writings*. (A. Wood & G. di Giovanni, trans.). UK: Cambridge University Press.
- Kant, I. (1999). *Pratik aklın eleştirisi*. (İ. Kuçuradi, Ü. Gökberk, & F. Akatlı, çev.). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Kant, I. (2009). *Ahlak metafiziğinin temellendirilmesi*. (Çev. İ. Kuçuradi). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Kant, I. (2010). *Arı usun eleştirisi*. (A. Yardımlı, çev.). İstanbul: İdea Yayınevi.
- Kant, I. (2012). Immanuel Kant – Natural Science. *On the causes of earthquakes on the occasion of the calamity that befell the western countries of Europe towards the end of last year*. (Olaf Reinhardt, trans.). (ss. 327-336).
- Kant, I. (2014). Tarih felsefesi – seçme metinler. *İnsanlık tarihinin tahmini başlangıcı*. (D. Özlem; G. Ateşoğlu, çev.). İstanbul: Doğu Batı Yayınları.
- Kant, I. (2017a). Mektuplaşmalar: 640 ve 642 numaralı mektuplar. (M. Topuz, çev.). *Beytülhikme Dergisi*. 7(1), 361-365.
- Kant, I. (2017b). Teodise dahilindeki bütün felsefi deneme girişimlerinin başarısızlığı üzerine. (M. Topuz, çev.). *Asos Sosyal Bilimler Dergisi*, 50, 543-553.
- Kranz, W. (1994). *Antik felsefe*. (S. Y. Baydur, çev.). İstanbul: Sosyal Yayınları.
- Leibniz, W. (2009). *Theodicee*. (L. Özşar, çev.). Bursa: Biblos Kitabevi.