



T. C.

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
SİSTEMATİK FELSEFE BİLİM DALI

KANT'TA İDEALARIN KONUMLANDIRILMASI
VE
YOL AÇTIĞI BAZI SONUÇLAR

DOKTORA TEZİ

Nuray AZİZOĞLU

BURSA- 2023



T. C.

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
SİSTEMATİK FELSEFE BİLİM DALI

KANT'TA İDEALARIN KONUMLANDIRILMASI
VE
YOL AÇTIĞI BAZI SONUÇLAR

DOKTORA TEZİ

Nuray AZİZOĞLU

Danışman:

Prof. Dr. A. Kadir ÇÜÇEN

BURSA- 2023

TEZ ONAY SAYFASI

T. C.

ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Felsefe Anabilim Dalı, Sistematik Felsefe Bilim Dalı'nda 711743008 numaralı Nuray AZİZOĞLU'nun hazırladığı "Kant'ta İdeaların Konumlandırılması ve Yol Açtığı Bazı Sonuçlar" konulu Doktora Çalışması ile ilgili tez savunma sınavı 22/ 03/ 2023 günü 18.00- 20.00 Saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin başarılı olduğuna oybirliği/oyçokluğu ile karar verilmiştir.

Üye: Prof. Dr. A. Kadir Çüçen
Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu Başkanı
Bursa Uludağ Üniversitesi

Üye: Prof. Dr. Metin Becermen
Bursa Uludağ Üniversitesi

Üye: Prof. Dr. Ahmet Ayhan Çitil
İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi

Üye: Prof. Dr. Aytekin Özel
Bursa Uludağ Üniversitesi

Üye: Prof. Dr. Ahmet Emre Dağtaşoğlu
Trakya Üniversitesi

22/ 03/ 2023

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
YÜKSEK LİSANS/ DOKTORA İNTİHAL YAZILIM RAPORU

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

Tez Başlığı / Konusu: *Kant'ta İdeaların Konumlandırılması ve Yol Açtığı Bazı Sonuçlar*

Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam **206** sayfalık kısma ilişkin, 22/ 03 / 2023 tarihinde şahsım tarafından Turnitin adlı intihal tespit programından (Turnitin) aşağıda belirtilen filtrelemeler alınmış olan özgünlük raporuna göre, tezimin benzerlik oranı % **6** 'dır.

Uygulanan filtrelemeler:

- 1- Kaynakça hariç
- 2- Alıntılar hariç /dahil
- 3- 5 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Özgünlük Raporu Alınması ve Kullanılma Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

Tarih ve İmza

22/ 03/ 2023

Adı Soyadı: Nuray AZIZOĞLU

Öğrenci No: 711743008

Anabilim Dalı: Felsefe

Programı: Sistemik Felsefe

Statüsü: Doktora

YEMİN METNİ

Doktora Tezi olarak sunduğum “Kant’ta İdeaların Konumlandırılması ve Yol Açığı Bazı Sonuçlar” başlıklı çalışmanın bilimsel araştırma, yazma ve etik kurallarına uygun olarak tarafımda yazıldığına ve tezde yapılan tüm alıntıların kaynaklarının usulüne uygun olarak gösterildiğine, tezimde intihal ürünü cümle veya paragraflar bulunmadığına onurum, şerefim ve haysiyetimin üzerine yemin ederim.

Tarih ve İmza

22 / 03 / 2023

Adı Soyadı: Nuray AZİZOĞLU

Öğrenci No: 711743008

Anabilim Dalı: Felsefe

Programı: Sistematik Felsefe

Statüsü: Doktora

ÖZET

Yazar Adı ve Soyadı : Nuray AZİZOĞLU
Üniversite : Bursa Uludağ Üniversitesi
Enstitü : Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim Dalı : Felsefe
Bilim Dalı : Sistemik Felsefe
Tezin Niteliği : Doktora Tezi
Sayfa Sayısı: : x+206
Mezuniyet Tarihi : / 03/ 2023
Tez Danışman(lar)ı : Prof. Dr. A. Kadir Çüçen

KANT'TA İDEALARIN KONUMLANDIRILMASI VE YOL AÇTIĞI BAZI SONUÇLAR

ÖZET

Bu tezde Kant'ın akıl kavramını teorik/doğal ve pratik akıl kavramları çerçevesinde daha geniş bir biçimde anlayabilmek amacıyla “idealar” (Ideen) kavramı merkeze alınarak bunların konumlandırılması ile ilgili sorunlar irdelenmiştir. Aklın kullanımında ideaların temellendirilmesiyle ilgili sorunlar merkeze alınmıştır. Bu tezin iki iddiası bulunmaktadır. İlki Kant'ın idealarının, varlığın birliğinin bilgisini veremeyeceğidir. İkincisi ise ideaların hem muhakemeyi hem de ahlak deneyimini olanaklı kıldığıdır. Bu iddialar *Kritik der reinen Vernunft*, *Prolegomena*, *Kritik der praktischen Vernunft* adlı eserlerinin yanı sıra *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* adlı eserlerinin bize sunacağı imkânlar sınanarak elde edilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Sözcükler: *Saf Akıl, Pratik Akıl, Varlık, İdea, Özgürlük*

POSITIONING OF IDEAS IN KANT AND SOME OF ITS CONSEQUENCES

ABSTRACT

In this thesis, in order to understand Kant's concepts of pure reason and practical reason more broadly, the concept of "ideas" (Ideen) is taken into the center and their positioning in the Kantian edifice is examined. In the use of pure reason and practical reason, the problems related to the grounding of the ideas are considered. This thesis has two claims: The first is that Kant's ideas cannot give the knowledge of the unity of being. The second is that ideas enable both reasoning and moral experience. These claims are put forward by relying on Kant's Works including *Kritik der reinen Vernunft*, *Prolegomena*, *Kritik der praktischen Vernunft* along with *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, which altogether offered us means to examine and ground our hypotheses.

Keywords: *Pure Reason, Theoretical Reason, Practical Reason, Idea, Freedom*

ÖNSÖZ

Kant felsefesi asırlardır ilgi odağıdır. Bu durum Kant'ın görüşleri üzerine detaylı çalışmalar yapılmasına neden olmuştur. Bunun pek çok sebebi vardır. Ancak Kant'ın, geleneksel metafiziğe dair yaptığı eleştiri, getirdiği yeni yorum ve değerlendirmeler bu sebeplerin ilki olarak düşünülebilir. İkincisi Kant'ın, bilim yapmanın imkânlarını klasik metafiziksel zeminin dışına taşımasıdır. Üçüncü olarak ise etiği kendine has yöntemiyle değerlendirip modern hukukun temellendirilmesini sağlamasıdır. Bizi Kant çalışmaya iten pek çok neden vardır. Bunlardan bazıları şöyle sıralanabilir. Almanya'da Georg August Göttingen Üniversitesi'nde lisansta yazdığımız tez Kant'a dairdir. 2010'da yazdığımız bu tezin konusu: Die Formulierung des Prinzips der Sittlichkeit in Kants *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (Kant'ın Etik İçin Metafiziğin Temellendirilmesi Eseri Bağlamında Etiğin Prensiplerinin Formülleri) olmuştur. Ardından Kant'tan epeyce bir uzaklaştık. Fakat yüksek lisansta Emmanuel Levinas'ta Etik Sorumluluk çalışmaya başladıktan sonra okuduğumuz her metin bizi tekrardan Kant'a götürmüştür. Kant'ın açtığı kapıdan giren tüm bilim insanları ve filozofların olumlu ya da olumsuz Kant'tan etkilenmeleri bizi Kant çalışmaya zorlayan nedenlerden biridir. İkincisi ise Kant'ın her şeyi tasnif etmeye dair özel ilgisinin bizde uyandırdığı etkidir. Üçüncü olarak Kant'ın okudukça gördüğümüz, bilim ve geleneksel metafizik arasında yaptığı keskin ayrımların yaşamımızda uyandırdığı etkidir. Özel nedenler çoğaltılabilse de bu kadarı ile yetiniyoruz.

Doktora çalışması uzun soluklu bir yoldur. Bu yolda, tezin son hâlini almasında emeği geçenleri tarihe not düşmek gönlümün arzusu ve boynumun borcudur. Eksiklerin tümünün sorumluluğu tarafımın omuzlarındadır. Başta desteğini her daim hissettiren kıymetli danışmanım Prof. Dr. Kadir Çüçen'e, tez izleme komitelerinde bulunma nezâketini göstererek değerli düşüncelerini zerafetle paylaşan Prof. Dr. Metin Becermen'e ve Prof. Dr. Aytekin Özel'e içten teşekkür ediyorum. Güzel kızım Elif Zümra'm ile üniversite dışında gerçekleştirdiği seminerlerine çokça katıldığımız Prof. Dr. Ahmet Ayhan Çitil'e, tezin başından itibaren değerli düşüncelerini, bilgilerini tarafımla cömertçe paylaşıp teze bir çerçeve çizmemde gösterdiği olumlu etkiden ötürü şükranlarımı arz ederim. Ayrıca Prof. Dr. Ahmet Emre Dağtaşoğlu'na, teze getirdiği eleştirilerle gelişmeye sağladığı katkıdan ötürü sonsuz teşekkür ediyorum. Güçlü bir psikolojiyle bu süreci yönetmemde manevi desteğini hiçbir zaman esirgemeyen Prof. Dr. Dr. h.c. Yener Ünver'e, son olarak sağladığı imkânlardan ötürü İSAM Kütüphanesi ve yöneticilerine teşekkürü borç biliyorum.

Göttingen’de tanıştığım, Almanya’da yaşayan güzel dostlarım: “Nuray, senin ve kızının hiçbir zaman sıkıntı yaşamanızı istemiyoruz. Siz bizim için çok değerlisiniz” deme zerafetiyle dostluğun sarsılmaz gücünü, her türlü destekleriyle tarafıma tevdi eden kadim dostlarım Gülcan-Fevzi Gezer ailesine minnettarlığımı ve hiss-i şükranlarımı sözlerle ifadem kifayetsizdir. “Gülcan ve Fevzi, sizler benim ve güzel yavrucuğumun yaşamında hiç unutulmayacak güzel hatıralar bıraktınız. Sizler bana içten muhabbetin ve dostluğun hiçbir zaman içi boşaltılamayacak kavramlar olduğunu yaşayarak öğrettiniz. Sizin ve evlatlarınızın yaşamınız sağlık, neşe ve dürüstlüğün değerini bilen dostluklarla geçsin.”

Yine Göttingen’de tanıştığım Almanya’da yaşayan, tarafımı ve kızımı unutmadıklarını gösterme nezaketini her fırsatta tarafımıza içtenlikle tevdi eden kıymetli can dostlarım Kadriye-Kemal İlkilic’a teşekkürlerimi ne kadar ifade etsem azdır. Bu zorlu süreçte bana kardeşim kadar yakın olduklarını hissettiren değerli arkadaşlarım Deniz Yüce’ye, Şeyma Osmanlıoğlu’na, Didem Deniz’e, Nuray Mete’ye ve Etkâ Serap Karayel’e sonsuz teşekkür ediyorum.

Hayatımda varlıkları bana daima güç veren değerli ailemin güzel fertlerine, anneme, babama; tezime yoğunlaştığımda yavrucuğumla ilgilenme nezaketini gösterip evladımın güvende olduğunu bilme duygusunu tarafıma yaşatan ve böylece rahatlamış bir zihinle tezime odaklanmamı sağlayan bir tanem, canım, güzel kardeşim Tûba Nur’a, ailemizin değerli bir ferdi olmasından mutluluk duyduğumuz Tûba Nur’un kıymetli eşi Abdullah Can’a ve 1999 Marmara depreminde aramızdan ayrılrsa da daima yanımızda olduğunu hissettiğim değerli, canım kardeşim Mehmet Fâtih’e şükranlarım yetersiz...

“**18 Temmuz 2014**’den itibaren hayatıma yeni bir nefes ve neşe getiren canım, ciğerim kızım Elif Zümra’m, yaşama dair tüm sorunlar karşısında ufkumu açtın. Yeni çözümler bulmamda omuz verdin. Bana düşünmeyi ve yaşamayı yeni baştan öğrettin. Sen hep VAR OL. Canım kızım. Küçük bir çocuk olmana rağmen gösterdiğin olgunluk için sana çok, ama çok teşekkür ediyorum yavrucuğum. Ömrün bilimle, sanatla, neşeyle, sağlıkla, iyilikle, barışla, erdemli dostluklarla hayat bulsun. Seni çok seviyorum.”

Ve 6 Şubat 2023’te Kahramanmaraş ve civarındaki on ilde yaşanan depremin sonucunda ortaya çıkan büyük yıkımda aramızdan ayrılan ülkemizin değerli insanları ve tüm canlıları. Sizleri hiç unutmayacağız...

KANT'TA İDEALARIN KONUMLANDIRILMASI ve YOL AÇTIĞI BAZI SONUÇLAR

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI.....	i
YEMİN METNİ.....	iii
ÖZET.....	iv
ABSTRACT.....	vi
ÖNSÖZ.....	vii
İÇİNDEKİLER.....	ix
KISALTMALAR.....	xi
GİRİŞ.....	1

BİRİNCİ BÖLÜM MUHAKEMEYİ MÜMKÜN KILAN SAF AKLIN İDEALARI

1.1. <i>BİRİNCİ KRİTİK</i> 'İN TEMEL KAVRAMALARI.....	8
1.2. DUYARLILIK YETİSİNİN TRANZENDENTAL UNSURLARI.....	32
1.3. ANLAMA YETİSİNİN TRANZENDENTAL UNSURLARI.....	44
1.4. SAF AKLIN TRANZENDENTAL UNSURLARI (İDEALAR).....	55
1.5. İDEALARIN MUHAKEMEYİ DÜZENLEYİCİ ROLÜ.....	62

İKİNCİ BÖLÜM AHLAK DENEYİMİNİ MÜMKÜN KILAN PRATİK AKLIN İDEALARI

2.1. <i>İKİNCİ KRİTİK</i> 'İN TEMEL KAVRAMLARI.....	106
2.2. SAF PRATİK AKLIN ANALİTİĞİ.....	122
2.3. AHLAK DENEYİMİNİ MÜMKÜN KILAN İDEALARIN ZEMİNİ.....	146
2.4. AHLAK DENEYİMİNİ MÜMKÜN KILAN İDEALAR.....	154
2.5. ETİK İÇİN METAFİZİĞİN TEMELLENDİRİLMESİ.....	162

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM İDEALARIN YOL AÇTIĞI BAZI SONUÇLAR

3.1. İDEALARIN YOL AÇTIĞI TEMEL HUSUSLAR.....	169
3.2. BİLİMLERİN BİRLİĞİ TARTIŞMASI.....	174
3.3. HEGEL'İN ETİĞİ.....	181
SONUÇ ve ÇÖZÜM ÖNERİLERİ SUNMA.....	190
KAYNAKÇA.....	198

KISALTMALAR

Bibliyografik Bilgiler	Uluslararası	Türkçe
Bakınız	V.	Bkz. :
Karşılaştırınız	Cf.	Karş.
Karşı görüş	vs.	k. g.
Aynı eser/yer	Ibid.	a. e.
Adı geçen eser	op. cit.	a. g. e.
Yazara ait son zikredilen yer	loc. cit	a. y.
Eserin bütününe atıf	passim	b. a.
Basım yeri yok	w. place	y. y.
Basım tarihi yok	w. date	t. y.
Çok yazarlı eserlerde ilk yazardan sonrakiler	et. al.	v. d.
Sayfa/sayfalar	p./pp.	s.
Editör/yayına hazırlayan	ed.by	ed. veya haz.
Çeviren	trans. By	çev.

GİRİŞ

Bir bilim insanının takınması gerekli öncelikli tavır eleştirel olmasında yatmaktadır. Zira eleştirel olabildiği ölçüde yeni düşünceler ortaya koyması mümkün olabilmektedir. Her ne kadar Kant'ı (1724-1804) eleştirel düşünerek okusak dahi Kant'ın, *Kritik der reinen Vernunft*, *Prolegomena*, *Kritik der praktischen Vernunft*, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* eserleri başta olmak üzere yaptığı çalışmalarının, kendi felsefi dizgesi içindeki tutarlılığının öne çıkarmakta olduğu ileri sürülebilir. Kant'ın düşüncelerine karşı çıkmanın, onunla ayrıntılara varan bir yargılaşmayı gerektirdiğinin farkındayız.¹ Bu nedenle araştırma ve soruşturmalarımızı yaparken daha dikkatli olmamız gerektiğinin farkındayız. Ancak Kant'ın bir hususa, daima atıfta bulunduğu hâlde hiç açıklık getirmedeğinin, tasvirinden de kaçındığının vurgulanması gerekmektedir. O da: “Aklın doğası gereği, aklın yapısı gereği” düşüncesidir. İncelediğimiz eserlerinde bu düşüncenin gerekçelerine dair yeterli ve gerekli bir izah bulunamamıştır. Üstelik açıklamakta zorluk çektiği noktalarda “aklın yapısı gereği” ifadesine çokça müracat etmiştir. Dolayısıyla bu husustaki izahsızlık bir eksiklik olarak görülmektedir. Ancak tek başına bu durum Kant'ın felsefi dizgesini yadsımak için bir neden olamaz. Bu tezde Kant'ın yukarıda adı geçen eserlerinin Almanca okumalar üzerinden yeni bir değerlendirme ile sınaması yapılmıştır. Böylece Türkçede, Kant'ın düşünceleri üzerine yapılan felsefi tartışmalara katkı sağlanması hedeflenmiştir. Bir felsefecinin öncelikli görevlerinden biri toplumun ve bireylerinin kendi aydınlanmalarını sağlaması yolunda bir hedefinin olmasıdır. Bu hedef doğrultusunda bir felsefeci kendi çağının, fakat öncelikle içinde yaşadığı coğrafyanın çocuğudur. Bu itibarla yereldir. Bu düşünce ile Türkçede yapılan Kant çalışmalarının tartışmaya dâhil edilmesi sorumluluğu hissedilmiştir.

Bu tezdeki konu başlığımız, “Kant'ta İdeaların Konumlandırılması ve Yol Açtığı Bazı Sonuçlar”dır. Bu tezi hazırlarken öncelikle yukarıda adı geçen eserlerin içerisinde yer alan konu, bölüm ve alt başlıklarının verilmesi gerekliliği düşünülmüştür. Konu ve alt başlıklar verilirken kendi çevirimizle birlikte Kant'ın Almancada kullandığı kavramlar, şayet değiştirilmeye uygun görülmemişse aynen bırakılmıştır. Kant'ın bazı kavramları kullanma biçimi çevirilerle farklılık kazanabilmektedir. Biz terminolojik

¹ İsmet Zeki Eyüboğlu, “Kant Üstüne”, Immanuel Kant'ın *Pratik Usun Eleştirisi* içinde, İstanbul: Say Yayınları, İkinci Basım 1994, s. 21.

farklılıklara ve bunları yazarların kendilerince kullanmalarına değinmeyeceğiz. Kant'ın felsefi dizgesinin çerçevesini çizen kavramları Kant'ın kullandığı hâliyle bırakacağız.

Ancak teze bu başlığı neden seçtiğimizi izah etmek isteriz. Kant'ın “*Idee*” şeklinde ifade ettiği kavramı “*İdea*” olarak kullanmamızın nedeni Kant'ın kendinden önceki kök salmış felsefe ile hesaplaşma içinde olmasıdır. Hesaplaşma içine girdiği düşünürlerden biri de Platon'dur. Kant'a göre, Platon *idea* kelimesini kullanırken Aristoteles'ten farklı ele alır. Kant'ın düşüncesinde, Aristoteles *ideadan* anlama kavramlarını anlamaktadır. Buna karşılık Platon *ideanın*, anlama kavramlarının ötesine geçen bir şey olduğunu düşünmektedir. Kant'ın görüşüne göre, Platon anlama kavramının ötesine geçerek şeylerin, bir kök ana resmini çizmeyi istemektedir.² Bu sûret-i zihniyye anlamına da gelmektedir.³

Kant Platon'a göre, ideaların en yüksek akıldan doğmuş olduğunu söyler. En yüksek akıldan doğan bu idealar da insan aklına paylaştırılmıştır. Dolayısıyla Platon için, ideaların insan dışı bir varlıktan insana paylaştırıldığı görüşünün ön plana çıkartıldığı ileri sürülebilir. Platon'un amacı insandaki bilgi gücünün, görünüşleri (*Erscheinungen*) sentetik bir birliğe göre (*nach synthetischer Einheit*) hecelemesi değildir. Kant kendisinin Platon'u Platon'un kendisinden daha iyi anlayıp ifade ettiğini düşünür. Ona göre, bizim sahip olduğumuz bilgi yetimiz sadece görünüşleri deneyim olarak okuyup yorumlamaktan ibaret değildir. Aksine bilgi yetisinin görünüşleri deneyim (*Erfahrung*) olarak okuyabilmekten daha çok aklın doğal bir şekilde (*natürliche Weise*)⁴ ötelere gitme özelliğine sahip olduğu düşünülmektedir. Bu özelliğini ise sahip olduğu gerçeklikle (*Realitaet*) başarabilmektedir. Bu gerçeklik beynin fantezileri (*Hirngespinnste*) değildir. Bu nedenle Kant'a göre, Platon aklın kendinde (var olan) doğal bu yapısını anladığından ideaların üzerinde düşünülmesi gerekli zorunlu konular olduğunu anlamıştır (Kant, **KrV**, [B 371]). Dolayısıyla Kant'a göre, felsefe tarihinde ideaları doğru anlamaya yaklaşan biri varsa bu Platon'dur denebilir.

² Almancası: Die Ideen sind bei ihm Urbilder der Dinge selbst, nicht bloss Schlüssel zu möglichen Erfahrung. Kant, **KrV**, [B370])

³ Rıza Tevfik'in Notlarıyla, *Kâmûs-ı Felsefe Istılâhâtı Mecmû'ası*, Yayına Hazırlayanlar: Nevzat H. Yanık/ Ali Utku, Konya: Çizgi Kitabevi, Orijinal Metin: Ma'arif Umumiye Nezareti Istılâht-ı İlmiyye Encümeni Tarafından Kâmûs-ı Felsefe'de Münderic Kelimat ve Ta'birât için Vaz' ve Tedvini Tensib Olunan Istılâht Mecmû'sıdır, Matba'a-i Âmire, İstanbul, 1330, s. 87.

⁴ Kant aklın doğal yapısı tabirini izahta zorlandığı zamanlarda kullandığı ileri sürülebilir.

Platon ideaları aklın ötesine taşıyarak metafiziksel anlamıyla ele almakla kalmamıştır. İdeaları özgürlükle de ilişkilendirmiştir. Hatta bu bağlamda yasalara göre en büyük insan özgürlüğünün anayasasının oluşturulmasının zorunlu bir idea olduğu üzerinde durmuştur. Böyle bir anayasa sayesinde bir bireyin özgürlüğünün, bir başkasıyla birlikte var olabileceği ileri sürülmüştür. Özgürlük bir başkasına karşı sorumluluk şuuru doğurmuştur. Bunun sonunda en büyük mutluluğun kendiliğinden doğmasının zemini hazırlanmıştır.⁵ Tezimizde “Idee” değil de “Idea” terimini kullanmamızın nedeni anlaşılacağı üzere, Kant’ın bu terimi Platon’dan ödünç aldığını düşünmemizdir. Bu bir mukayese çalışması olmadığından aradaki farklılıklar ve nedenleri üzerinde uzun uzadıya tartışmalardan kaçınılmıştır. Kant’ın kullandığı diğer kavramların, kullanımındaki farklılıklara tezin içinde yeri geldikçe değinilmiştir.

Kant Platon’a göre ideaların, iki şekli olduğunu vurgulasa da meseleleri ele alırken Platon’un ele alış biçiminden farklı bir yol izlemektedir. Kant’a göre idealar aklın ötesine taşınmamalıdır. Aklın işleyişinde kullanılmalıdır. Böylece idealar aklın kavrayışında gerçek kimliklerine bürünme imkânı elde edebilirler. İdealar yoluyla özgürlüğün ele alınmasında da Kant Platon’dan farklı bir tutum içerisine girer. Kant’a göre, insan özgürlüğünden bahsetmenin tek yolu vardır. Bu da ideaların inşa edici işlevidir. Kant’ın özgürlük görüşü ahlak deneyimi ile sıkı sıkıya ilişkili olup bireylerin herbirini ilgilendirir. Platon’unki ise *Devlet* adlı diyalogunun yedinci kitabında belirttiği üzere sadece filozofları ilgilendiren bir husus olduğu ileri sürülebilir. Tüm bu hususlar tezin başlığını seçerken etkili olan unsurlardır.

Bu tezin iç bölümlendirmesine ilişkin bir kaç hususu açıklamak gerekmektedir. Bölümlerin altında ard arda gelen başlıklar açmaktan kaçındık. Çünkü iç içe uzun uzadıya başlıklandırmalar, Kant bunu yapsa da okumayı ve dikkati dağıtmaktadır. Kant’ın tüm bölümlendirmelerle amacı, dağılmış ve birbirine karışmış kavramları kendi yerlerine koyma girişimidir. Kant’ın yaptığı gibi iç içe açılmış başlıklandırmalardan kaçınarak bir bölümün başlığı altında meselelerin soruşturulmasına özen gösterilmiştir. Bununla birlikte tezde şöyle bir yöntem izlendiği ifade edilebilir. Öncelikle filozofun kendi görüşlerinin yansıtılmasına özen gösterilmiştir. Akabinde kendi değerlendirme ve

⁵ Almancası: *Eine Verfassung von der grössten menschelichen Freiheit nach Gesetzen, welche machen, dass jedes Freiheit mit der anderen ihrer zusammen bestehen kann (nicht von der grössten Glückseligkeit, denn diese wird schon von selbst folgen), ist doch wenigstens eine notwendige Idee...* (Kant, **KrV**, [373]).

eleştirilerimize yer verilmiştir. Sonrasında izaha çalışılan mesele ile ilgili ele alınan başka düşünür ve/veya araştırmacıların soruşturmaları tartışmaya dahil edilmiştir.

Tezin birinci bölümünde *Kritik der reinen Vernunft* adlı eserin Almancası ana kaynak olarak kabul edilip bu eksenle ilenmiştir. Bu bölümde ideaların muhakemeyi⁶ mümkün kılıp kılmadığı imkânı tartışılmıştır. Bu çerçevede duyarlılık yetisi, anlama yetisi ve akıl yetisinin işlevleri meselesi ele alınmıştır. Böylece ideaların, duyarlılık ve anlama yetisi üzerinden inşa edici bir unsur olup olmadığı anlaşılmasına çalışılmıştır. Bu biçimde Kant'ın geleneksel metafizikle yaşadığı kırılmanın açıklığa kavuşması hedeflenmiştir. Aynı zamanda Kant'ın düşünce dizgesi ile bilhassa Platon'un düşünce dizgesi arasındaki farkın belirginleşip belirginleşmediği sınıanmıştır. Ancak bu tezde Platon'un idealara bakışı derinlemesine incelenmediğinden bir mukayese yapılmamıştır. Kant'ın felsefi dizgesinin anlaşılabilir kılınması için Platon'un görüşlerine kısaca yer verilmiştir. İdeaların, varlığın birliğine dair bilgi vermese de *focus imaginarii* olarak tek tek bilimlerin yapılabilmesine kılavuzluk edip etmediği irdelenmiştir.

Tezimizin ikinci bölümünde ideaların, ahlak deneyimini mümkün kılıp kılmadığı *Kritik der praktischen Vernunft* adlı eserin sınıanması ile irdelenmiştir. Kant'ın *İkinci Kritik*'de idealarla hedefledikleri ile kendi felsefi dizgesinde bu hedefine ulaşım ulaşamadığı serimlenmiştir. Bilindiği üzere Kant'ın bir diğer hedefi etiği temellendirmek ve konumlandırmaktır. Ona göre, etiğin genel geçer prensiplerinin hiçbirisinin belirsiz (*Ungewissen*) olma lüksü yoktur (Kant, **KrV**, [B 508]. Kant'a göre bu belirsizliği ortadan kaldırıp etiğe hayat verecek olan şey idealardır. Yine bunu, kendi felsefi dizgesi içinde tutarlı bir biçimde gerçekleştirip gerçekleştirmediği sınıanmıştır. Bununla birlikte bu bölümün sonunda "Etik için Metafiziğin Temellendirilmesi" başlığı açılmıştır. Kant'ın, ideaları incelemesinden maksadının esasen metafiziği etik için temellendirmek gayesi üzerine kurulu olduğu gösterilmeye çalışılmıştır. Filozof geleneksel metafiziğin kavramlarıyla bilim yapmanın imkânsız olduğunu görmüştür. Bununla birlikte geleneksel metafizik üzerinden inşa edilen etiğin, anayasal zemin ve düzenin tesisinde yetersiz olduğunu anlamıştır. Ona göre etik söz konusu olduğunda idealar akıl sahibi varlık olan

⁶ Muhakeme, hüküm aynı kökten gelip yargı yargılama anlamlarına gelmektedir. İngilizce "Judgement", Almanca "Urteil" anlamına gelen muhakeme kelimesi, mantıksal bir biçimde akıl yürütme anlamına geldiği gibi, hukuki bakımdan hüküm vermek manasına da gelmektedir. T. D. K., *Felsefe ve Gramer Terimleri*, İstanbul: Cumhuriyet Basımevi, 1942, s. 124.

insanın bir çerçeve çizmesi için vardır. Bu çerçeveyi çizen ise insanın iyiyi istemesi (*der Wille*) olabilir. Etik merkeze alınması gereken de iyiyi istemedir. Bu hâliyle Kant'ın idealara yeni bir boyut kazandırdığı anlaşılabilir.

Geleneksel metafizikte zorunluluğun hüküm sürdüğü bir kozmolojik yapıya ait olan etik anlayışı mevcuttur. Kant düşüncesinde ise etik insan aklının bir keşfi olarak ete kemiğe bürünmüştür. Dolayısıyla Kant'ın etik için metafiziği yeniden temellendirme arzusu bir anlamıyla kozmolojik zorunluluğa mahkûm edilen böyle bir etiğin özgürleştirilmesi faaliyetidir denebilir.

Bu tezin üçüncü bölümünde ise Kant'ın idealar üzerinden ele aldıklarının, bugün bizi hangi bağlamlarda meşgul ettiğinin anlaşılması bakımından Tuamos E. Tahko'nun *Unity of Science* (2021) eseri üzerinden irdelenmiştir. Bu eser incelenirken de Kant'ın idealarının ontolojik birliği, metafiziksel birliği veya bilimsel birliği hedefleyip hedeflemediği ortaya konmaya çalışılmıştır. Bilimlere birlik verme gayesi çok anlaşılabilir bir durum olsa da bunun mümkün olup olmadığı üzerinde tartışılmıştır.

Bilme süreçlerinin nasıl gerçekleştiğine dair sorun felsefe tarihi boyunca mühim bir yer kaplamıştır. Bunun üzerinde iki geleneksel anlayış geliştirilmiştir. İlki *Induktion*⁷ ikincisi *Deduktion*⁸ *Deduktion* tümelden tikele yapılan çıkarımdır. Başka bir deyişle genel verilerden yola çıkıp özel sonuçların çıkarılmasıdır. Buna karşılık *Induktion* ise tikelden (somut olandan) tümele çıkarım yapmaktır. Yani özel verilerden hareketle genel bir sonuç çıkarmadır.⁹ Kant bilme süreçlerinin nasıl gerçekleştiğine dair bu sorunla bilhassa *Kritik der reinen Vernunft* adlı eserinde yüzleşmiştir. Yüzleşmiştir diyoruz, çünkü Kant eserlerini kaleme alırken kendisini bir mahkeme huzurunda yargılanıyor gibi düşünmektedir. Bu nedenle tüm açıklamalarını, gerekçeleriyle bir yargıç huzurunda arz eder gibi düşünmektedir. Kant'ın kendi düşüncesinde kurduğunu düşündüğümüz mahkemede, kendisinin sıfatı davacılığıdır. Yargıç ise en yüksek iyiye ulaşmaya çalışan

⁷ Tümevarım

⁸ Tümdengelim

⁹ Wilhelm Baum/ Kay E. Gonzalez, *Karl R. Popper*, Berlin: Morgenbuch Verl., 1. Aufl., 1994, s. 25.

insanın, iyiyi istemesidir. Bu mahkemedeki davalı ve davalılar da felsefe ve bilim yapanlardır.¹⁰

İlk Yunan okulları varlığın bütünlük olduğu varsayımına dayanan bilimsel kaygılardan hareket ediyorlardı.¹¹ Kant'ın düşüncesine göre, tüm yanlış anlamaların kaynağının buraya dayandığı ileri sürülebilir. Kant için bilimi tesis etmek adına bir referansın tayin edilmesinde bir sorun yoktur. Ancak sorun, tayin edilen bu referansa “mutlak bir bütün” olarak bakılmaya başlandığında doğmaktadır. Bu sebeple Kant öncelikle mutlaklık olarak görülen, esasında bir muğlaklık olan bu sorunun çözümlenmesini gerekli bulmaktadır. “Eğer bütüne ilişkin bir çözümleme yapıyorsanız her zaman yanlış payını hesaba katmalısınız. Çünkü bütün henüz tamamlanmamıştır.”¹² Bu açıdan bakıldığında Kant'ın bütünü mutlak ve tamamlanmış olarak görmediği iddia edilebilir.

Kant muğlaklığın giderilmesi için *Kritik der reinen Vernunft* adlı eserinde tam anlamıyla bir çözümleme ve ayıklama işine girişmektedir. John Cottingham'a göre, Kant'ın bu eseri “Ortodoks akılcılıkla, Hume'un deneyci kuşkuculuğu arasındaki nedensel zorunluluğa ve *a priori* bilgiye dayalı gerilimden doğmuştur.”¹³ Bu gerilimin ortadan kalkması, felsefe ve bilimin maruz bırakıldığı mutlak bütünlük anlayışından kurtarılması gerektiği ileri sürülebilir.

Hume bilginin görevinin varlığın kavranmasında değil, aksine pratik yaşama kılavuzluk etmesinde yattığına inanır.¹⁴ Kant Hume'un bu görüşünü kabul ettiği öne sürülebilir, ancak Kant'a göre Hume etik söz konusu olduğunda yararcılığı ön plana koyduğundan Hume'un bu anlayışının pratik yaşamda evrenselliği ve geçerliliği sağlayamadığı iddia edilebilir. Dolayısıyla pratik yaşamda uygulanabilirliği olan genel geçer, evrensel ve zorunlu bir bilgiye ihtiyaç vardır. Kant'ın bu soruna çözüm önerisi *İkinci Kritik* ve *Grundlegung*'da yer almaktadır. Kant'ın bu eserlerde getirdiği çözmeye

¹⁰ Hukuk ilgilendiğimiz bir alandır. Zihnimizde bu benzetmeyi yaptıktan kısa bir süre sonra Ayhan Çitil'in de buna benzer düşünceleri olduğunu öğrendik. Ancak Ayhan Çitil bu tarz bir mahkemede Kant'ı hangi sıfatla konumlandığını ifade etmemiştir.

¹¹ Esin Yahya/ Murat Öner, *Biyoloji Tarihi: İlk uygarlıklardan On Dokuzuncu Yüzyıla*, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 1. Baskı Mayıs 2007, s. 80, 81.

¹² Metin Becermen, “Modern Öznenin Kuruluşu Üzerine Eleştirel Bir Bakış,” Mavi Atlas, 6/ 2016: 145-157.

¹³ John Cottingham, *Akılcılık*, çev: Bülent Gözkân, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1. Baskı 2015, s. 99.

¹⁴ Ivan Frolov, *Felsefe Sözlüğü*, Türkçesi: Aziz Çalışlar, İstanbul: Cem Yayınevi, 1991, s. 217.

çalıştığı sorunlar ve önerileri felsefe, bilim, etik, hukuk ve din alanlarında çığır açıcı olmuştur.

Kant'ın ideaları ele alışı bilimsel bilgiye dair çalışmalarını güncel kıldığı kadar etikte/hukukta yol açtığı sonuçlar bakımından da daima farklı düşünürler tarafından sınanmaktadır. Bu sınamayı gerçekleştirenlerden birisi Hegel'dir. Bu tezin üçüncü bölümünde Kant'ın etik görüşleri Hegel'in etik ve hukuku temellendirmesindeki etkisi bakımından ele alınmıştır. Hegel'i ele almak istememize dair bazı sebepler sıralanabilir. İlk olarak Hegel Kant'ın ortaya attığı akıl kavramıyla ciddi bir hesaplaşma içine girmiştir. Bu hesaplaşmada Hegel idealar yoluyla düzenleyici veya inşa edici bir fonksiyonu olduğu yargısından akli kurtarmaya çalışmıştır. Bu manada Hegel için aklın iki biçiminin olması ve ideaların buradan neşet etmesi gibi bir düşünce kabul edilebilir değildir. Ona göre aklın bir biçimdeki varlığından söz edilebilir. Bu durumda akıl insanlık tarihinin başlangıcından bu yana edindiği bilgi ve tecrübeleriyle yoğurduklarının toplamı olabilir. Hegel'e göre böyle bir aklın idealarla ilişkisi ancak insanlık tarihinin içindeki tecrübeleri nisbetinde bir değer ifade eder. Hegel'de etik ve hukuk da insanlık tarihinin toplamının sonucunda ortaya çıkabilecek unsurlar olarak öne çıkmaktadır. Etik ve hukukun inşası için yapılabilecek en makul şey bu tarihi birikimi bir düzen içinde irdeleyerek açığa çıkarmaktır. Hegel kendi felsefi dizgesinde bunu yapmaya çalışmaktadır. Bu çalışmanın üçüncü bölümünde Hegel'in düşünceleri ve bir anlamda Kant ile hesaplaşması iki temel eseri çerçevesinde öne çıkartılmaya çalışılmıştır. Bunlar *Philosophie des Geistes* ve *Phaenomenologie des Geistes*'dir.

BİRİNCİ BÖLÜM

MUHAKEMEYİ MÜMKÜN KILAN SAF AKLIN İDEALARI

1.1. BİRİNCİ KRİTİK'İN TEMEL KAVRAMLARI

Kant'ın *Kritik der reinen Vernunft*¹⁵ adlı eseri bilim ve felsefe alanında çığır açıcı çok ciddi gelişmelerin zemini olmuştur. Kant için felsefe öylesine büyük *bir soru sorma* ve *noksanlıklarla yüzleşme* etkinliğidir ki filozof yaşayan her akıl sahibi bireyin bu etkinlikte bulunmak zorunda olduğunu düşünür. Bu nedenle de akıl sahibi her varlığın felsefe yapmayı öğrenebileceği görüşündedir. Hegel Kant'a itiraz ederek felsefenin kendi görevini tam anlamıyla yerine getiremediğini ifade eder. Hegel *Philosophie als srtenge*¹⁶ *Wissenschaft* adlı eserinde Kant'ı eleştirmektedir. Hegel bu eserde Kant'ın, “felsefe öğrenilemez fakat felsefe yapmak öğrenilebilir” dediğini ileri sürer. Bu biçimiyle de Kant'ın felsefeyi bilimsel görmediğini itiraf ettiğini vurgular.

Her ne kadar Hegel Kant'ın, felsefeyi bilimsel bulmadığını itiraf ettiğini vurgulasa da Kant bilhassa *Kritik der reinen Vernunft* adlı eserinde esaslı bir felsefe-bilim eleştirisi ve inşası yapmaktadır. Kant'ın Almancada kullandığı kavramların, Türkçe kavram karşılığına dair arayışı teşvik etmesi bakımından eserin tanıtımının bilimsel bir fayda sağlayacağı söylenebilir. Doktora çalışmasında, bir filozofun eserindeki bölümlerin tanıtılması beklenen bir durum olmasa da eserin çizdiği sınırların yol açtığı sonuçların açığa çıkması için bazı durumlarda bunun yapılması beklenebilir. Kant'ın bıraktığı büyük miras göz önünde bulundurulduğunda bunun bir zorunluluk hâline geldiği ileri

¹⁵ Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Herausgegeben von Wilhelm Weischedel, Sinzheim: suhrkamp taschenbuch wissenschaft, Erste Auflage 1974. (Kant, **KrV**, [paragraf no]). Bundan sonra eser kısaltma şeklinde verilecektir.

¹⁶ Abdullah Kaygı Almanca “streng” kelimesini Türkçeye “kesin” olarak çevirmiştir. Ancak kesin kelimesinin yerine Almancada “bestimmt” absolut” gibi kelimeler vardır. Hegel'in Felsefeyi bir bilim olarak ortaya koymaya çalıştığı bu eserde ön plana çıkarmaya çalıştığı husus, felsefenin de kendi içinde sarsılmaz kanunları ve kurallarının olduğunu vurgulamaktır. Bu nedenle de Hegel felsefeyi tabir yerindeyse kat'i ve katı bir bilim olarak görmektedir diyebiliriz. Bu sebeple eserin başlığını “Kesin Bilim Olarak Felsefe” şeklinde değil “Katı Bilim Olarak Felsefe” biçiminde çevirmeyi uygun görmekteyiz. Ancak “Katı” kelimesi Türkçe kullanımında yer yer olumsuz anlamda da kullanılmaktadır. Hâlbuki Hegel'in “streng” kelimesini kullanırken olumsuz bir düşüncesi yoktur. Aksine o felsefeye hak ettiği değerin verilmediğini düşündüğünden kendisinin, felsefeyi uygun yere yerleştirme gayreti görülmektedir. Bu nedenle Almanca başlığın kullanılması tercih edilmiştir. Edmund Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft (Kesin Bilim Olarak Felsefe)*, Çev: Abdullah Kaygı, Orjinaliyle Karşılaştıran: İoanna Kuçuradi, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 1997, s. 8. [290].

sürülebilir. Kant'ın miras bıraktığı eserlerin bilimler arası geçişe zemin hazırlama kaygısı taşıdığı da iddia edilebilir. Bilimler arası geçişin sağlanması bilhassa içinde yaşadığımız çağ için önem arz etmektedir. Birbirinden kopuk olarak üretilmeye çalışılan bilimsel çalışmalarda insanın ve diğer canlıların iyi yaşam olanaklarını paranteze alan unsurlar ortaya çıkabilmektedir. Bu nedenle matematik ile fizik, biyoloji ile psikoloji, jeoloji ile coğrafya, etik ile hukuk gibi pek çok bilimin her birinin kendi içinde bir örgüsü mevcut olduğu gibi birbirleri ile iç içe değerlendirilmesi gereken hususlar olduğu daima akılda tutulmalıdır.

Felsefe kendi içinde bir kurguya sahip olduğu kadar onun bilimler arasında bir ağ örücü, ara bulucu olarak değerlendirilmesinin gerekliliği vardır. Bu yapılmadığı takdirde felsefenin sadece kendine mahkum edilmesi tehlikesi doğmaktadır. Felsefe kavramlardan yola çıkarak soyut düşünmenin en yüksek merhalesi olarak ele alınabilir. Bu herkesin malumudur. Ancak bu durum felsefeyi diğer bilimlerden soyutlamamalıdır. Felsefenin kendini diğer bilimlerden soyutladığı durumda bilginin ve biliminin gelişiminin toplumdaki bireylere yayılması gecikmektedir. Bu durum arzu edilen aydınlanmanın vuku bulmasının geç gelmesine neden olmaktadır. Rasyonel bilginin toplumdaki bireylere gecikmeli yayılması toplumdaki bireylerin layık olduğu gelişmişlik düzeyine erişiminde gecikmeye neden olabilmektedir. Böyle bir gecikme adaletin vaktinde gelmesini ve de tecellisini örseleyebilmektedir. Toplumda adaletin tesis edilmesi hususunda felsefeye ve felsefecilere büyük görevler düşmektedir. Bu görevin ifası ise öncelikle felsefecilerin felsefenin diğer bilimlerle kurduğu ilişkisini güçlendirmesinde yatmaktadır. Kant'ın bilhassa *Birinci Kritik* ve *İkinci Kritik* eserlerinin bu görevin ifasını yerine getirmesi bakımından büyük önem arz etmekte olduğu öne sürülebilir. *Birinci Kritik*'in felsefi anlamda bilimlerin kendi içinde bir örüntü oluşturmaya hizmet ettiği ileri sürülebileceği gibi bilimler arasında arabulucuk görevini sağladığı da iddia edilebilir. Bizi Kant'ın eserinin tanıtılmasına iten gerekçeler böyle sıralanabilir. Aynı tutum ikinci bölümde *Kritik der praktischen Vernunft*¹⁷ adlı eser incelendiğinde de söz konusu olacaktır. Dolayısıyla bilimlerin kendi içinde ve birbirleriyle güçlü bir bağın

¹⁷ *Kritik der praktischen Vernunft* (1788) adlı eseri Türkçeye *Pratik Aklın Sınırlandırılması* olarak çevirmekteyiz. Eserden yapılan alıntılar, “Kant, **KpV**, [paragraf no]” şeklinde verilecektir.

sağlanmasına katkıda bulunan bu güzide eserin detaylandırılması tüm bu açılardan önem arz etmektedir.

Her ne kadar bu tarzda bir detaylandırma genel teamüllerin dışında gibi görünse de her doktora adayının kendi tarzını ortaya çıkarmak gibi bir gayesi olduğu akılda tutulabilir. Bu gaye aynı zamanda bilim yapmayı tek tip bir biçime indirgemenin dışına çıkmanın imkânını verebileceğinden doktora çalışmasına özgünlük kazandırabilecek bir unsur olarak da kabul edilebilir. Kant'ın felsefe ve bilimde çığır açan bu eserinin tanınması eserin çizdiği sınırları görmek bakımından da belirleyicidir. İlerleyen kısımlarda Kant'ın idealara dair detaylı düşünceleri inceleneceğinde bu tafsilatlandırmalarının olumlu katkılarının anlaşılacağı beklenmektedir.

Şimdi *Kritik der reinen Vernunft* adlı eseri irdeleyelim ve bazı kavramların Türkçe karşılıklarını yeniden belirlemeye çalışalım. Kant'ın eseri için yazdığı iki önsöz (*Vorrede*) vardır. Birinci önsöz 1781 yılında eserle yayınlanır. İkinci önsöz B edisyonu ile 1787 senesinde esere eklenerek yayımlanır. Eserin giriş kısmı *yedi alt* başlıkta incelenir. Giriş kısmının birinci alt başlığında Kant saf (*rein*) ve ampirik (*empirisch*) bilgi arasındaki farkı inceler. İkinci alt başlıkta ise sahip olduğumuz (*Besitz*) kesin (*gewiss*) *a priori* bilgilerimizin olduğu ve sıradan anlamının (*gemeiner Verstand*) dahi kesin olan bu *a priori* bilgiler olmaksızın olamayacağı üzerinde durur. Üçüncü olarak ise felsefenin, *a priori* tüm bilginin olanağını (*Möglichkeit*), prensiplerini (*Prinzipien*) ve çevresini (*Umfang*) belirleyen bir bilime ihtiyaç duyduğunu gündeme getirir. Dördüncü alt başlıkta Kant *analitik* ve *sentetik* yargıların farkını ele alır. Beşinci olarak ise aklın tüm teorik (*theoretisch*) bilimlerinde sentetik yargıların, *a priori* prensipler olarak yer alması gerekliliğini konu ve amaç edinir. Altıncı olarak saf aklın genel geçer (*allgemein*) bir görevi (*Aufgabe*) araştırılır. Giriş bölümünün son alt başlığına geldiğinde ise Kant saf aklın sınırlandırılması (*Kritik der reinen Vernunft*) adı altında özel (*besonder*) bir bilimin ideası (*Idee*) ve bölümlenmesi, bölümlere ayrılması gerekliliği üzerinde durarak irdelemelerini sürdürür.

Kant “Giriş”ten sonraki bölümlerde eserinden çıkarılabilecek iki ders-öğreti (*Lehre*) olduğunu ifade eder. Ona göre birinci ders *transzendental* temel derstir (*transzendental Elementarlehre*) ikincisi ise *transzendental* yöntem dersidir (*transzendental Methodenlehre*). Kant bu derslerin içinde konular belirler ve bu konuları

irdeler. Kant'a göre, transzendental temel ders de iki bölüme ayrılır. Birinci bölüm transzendental Estetik ikinci bölüm ise *transzendental* Mantık'tır. Transzendental Estetik'te ele alınan konular duyarlılık yetisinin (*Sinnlichkeitsvermögen*) *transzendental* unsurları olarak ele alınan Uzay ve Zaman (*Raum und Zeit*) kavramlarıdır. Bu bölümde bu kavramların, metafiziksel ve transzendental tartışması (*Erörterung*)¹⁸ ortaya serilir. İkinci bölüm olan transzendental mantıkta genel olarak mantığın ve transzendental mantığın üzerinde durulduktan sonra genel mantığı analitik ve diyalektik (*Dialektik*) olarak bölümler. Kant genel mantığı bölümlediği gibi transzendental mantığı da transzendental analitik ve transzendental diyalektik olarak bölümler.

Transzendental analitik bölümünde anlama yetisinin (*Verstandesvermögen*)¹⁹ transzendental unsurları olan *kategoriler* (*Kategorien*) ele alınır. Bu bölüm bilim olan ile bilim olmayanın ayrıştırıldığı bölümdür denebilir. Kant transzendental analitik bölümünü kendi içinde iki kitap olarak değerlendirir. İlk kitabın başlığı kavramların analitiği, ikinci kitabın başlığı ise ilkelerin analitiği'dir (*die Analytik der Grundsätze*)²⁰. Transzendental analitik adlı bölümün ilk kitabı olan kavramların analitiği kitabını da Kant iki ana parçaya ayırır. Bunlardan ilkinde filozof saf anlama kavramlarının keşfinin yönergesini (*Leitfaden*) verir. Zikredilen bu ana parçaya ait olan üç küçük parça vardır. Bu küçük parçalarda Kant sırasıyla şu meseleleri inceler: İlk olarak anlamamanın genel mantıksal kullanımını, ikinci olarak anlamamanın yargılardaki (*Urteilen*) fonksiyonunu, üçüncü olarak ise saf anlama kavramlarını veya kategorileri araştırır. İkinci ana parçada ise saf anlama kavramlarının dedüksiyonu (*Deduktion*) üzerinde bir irdeleme yapar. İkinci ana parçanın da iki tane iki küçük parça olmak üzere toplamda üç küçük parçası vardır. Bu küçük parçalarda Kant sırasıyla şu meseleleri inceler: Birinci küçük parçada transzendental dedüksiyonun genel olarak prensipleri (*Prinzipien*)²¹, A edisyonunda yer alan ikinci küçük parçaya göre, deneyimin olanağı için (*zur Möglichkeit*) *a priori* sebepler

¹⁸ Almanca Erklarung kelimesi "açıklama" anlamına gelmektedir. Ancak Almanca Erörterung kelimesi Türkçeye açıklama olarak çevrilse de bizce bu kelimenin anlamı "tartışma" olarak düşünülmelidir.

¹⁹ Almanca Vermögen kelimesi yapılabilecek şeyleri gösteren yeterlilikler anlamına gelmektedir. Bu yeterliliklerin, açığa çıkmayı bekleyen potansiyel yetenek olduğu ileri sürülebilir.

²⁰ Almanca "Prinzipien" kelimesini prensip, Almanca "Grundsatz" kelimesini ise "ilke" şeklinde düşünmekteyiz. İlke'nin prensipe önceliği olduğu görüşündeyiz. İlke değişmeyen, prensip ise gelişip değişebilen bir durum olarak görülebilir. İlke prensip olabilir. Ancak prensip ilke olamaz.

²¹ Kant ilke ve prensibi ayırdığı için biz de her ikisini ayrı olarak irdelemeyi tercih etmekteyiz.

(*Gründen*)²², B edisyonunda yer alan ikinci küçük parçada ise saf anlama kavramlarının *transzendental* dedüksiyonu ele alınır. Üçüncü küçük parça ise anlama yetisinin genel olarak nesnelere (*Gegenstaende*) ilişkisi ve onları *a priori* tanıma (*erkennen*) olanağı üzerinedir.

Birinci küçük parça olan *transzendental* dedüksiyonun (*Deduktion*) genel olarak prensipleri altında iki alt başlık açar. Ancak Kant'a göre dedüksiyonun ne ifade ettiğini kısaca izah edelim. Kant'ın kullandığı “Dedüksiyon” kelimesi mantıksal bir anlam ifade eden “tümünden gelim” değildir. Bir ispat ve delillendirmedir. Bu delillendirmenin felsefi olduğu kadar hukuksal bir içeriğe sahip olduğu iddia edilebilir. Bahsi edilen ilk başlık genel olarak *transzendental* dedüksiyonun prensipleri üzerinedir. İkincisi ise kategorilerin *transzendental* dedüksiyonu için sıçramadır (*Übergang*).

A edisyonunda yer alan ikinci küçük parçaya göre, deneyimin olanağı için (*zur Möglichkeit*) *a priori* sebepleri (*Gründen*) altında da alt başlıklar açan Kant şu meseleleri işler: 1. Görüde *tam kavrama*'nın sentezi (*von der Synthesis der Apprehension*²³ *in der Anschauung*). 2. Hayalde yeniden üretimin sentezi (*von der Synthesis der Reproduktion in der Einbildung*). 3. *Kavramda* tanımanın sentezi (*von der Synthesis der Rekognition im Begriffe*). 4. *A priori* bilgiler olarak kategorilerin olanağının ön açıklaması (*Vorläufige Erkläerung der Möglichkeit der Kategorien, als Erkenntnissen a priori*).

A edisyonunda yer alan üçüncü küçük parçaya iki alt başlık açan Kant ilk alt başlıkta, anlamının nesnelere ile bağıntısı ve onları *a priori* tanıma olanağına ilişkin inceleme yapar (*von dem Verhältnis des Verstandes zu Gegenstandes überhaupt und der Möglichkeit, diese a priori zu erkennen*). İkinci alt başlıkta ise saf anlama kavramlarının, bu dedüksiyonun doğruluğunun ve yegane olanağının özet temsili irdelenmektedir (*summarische Vorstellung der Richtigkeit und einzigen Möglichkeit dieser Deduktion der reinen Verstandesbegriffe*)²⁴.

²² Almanca *Grund* kelimesinin “temel” şeklinde bir anlamı olsa da bu kelimeyi Türkçeye “sebebe” olarak çevirmektediriz. Bununla birlikte Almanca *Ursache* kelimesini Türkçeye “neden” olarak tercüme etmekteyiz. İlkinde metafiziksel temele dayalı bir sebep olduğu ikincisinde ise fiziksel temele dayalı bir neden olduğu iddia edilebilir.

²³ *Apprehension* “ilk kavrama” (fili), *Apperzeption* ise “Tamalgı” olarak düşünülebilir.

²⁴ Bundan sonra gerek olmadıkça Almanca karşılıkların verilmesinden kaçınılacaktır.

Buraya kadar olan incelemelerde Kant'ın ayırıştırma ve bölme işini ne kadar ciddiye aldığını görmekteyiz. Bu durum Kant okuyucularının sınırlarını zorlasa da Kant'ın ayırıştırma ve bölme işindeki mahareti teslim edilmelidir.

Eserin B edisyonunda yer alan ikinci küçük parçada ise saf anlama kavramlarının *transzendental* dedüksiyonunda Kant özetle şu meseleleri irdeler:

a) Genel olarak bir bağlantının olanağı adlı bölümde Kant bağlantı kavramının, çoklunun veya çeşit çeşit olanın (*Mannigfaltig*)²⁵ sentetik birliğinin temsili olduğunu ifade eder (Kant, **KrV**, [B 130]).

b) Tam kavramanın ana kaynağının sentetik birliğinde tam kavramanın, sentetik birliğinin “düşünüyorum” (*ich denke*) temsiline dayanan bir öz şuur-bilinç olduğu vurgulanır (Kant, **KrV**, [B 132]).

c) Tam kavramanın sentetik birliğinin ilkesi anlamının tüm kullanımının en yüksek prensibidir meselesinde öncelikle bilgi ve nesne arasında bir ayrım yapar. Kant'ın ayrımına göre, anlama bir bilgi yetisidir. Fakat bu bilgi verilmiş olan temsillerin (*Vorstellung*) bir nesne (*Objekt*)²⁶ ile belirli ilişkilerinden oluşur. Nesne (*Objekt*) kavramı ise görü çoklusunun birleştirilmesidir (*vereinigt*)²⁷ (Kant, **KrV**, [B 137]).

d) Öz şuurun objektiv birliği meselesini ele alır. Kant burada tam kavramanın *transzendental* birliğinin bir görüde verili çoklunun tümünün nesnesinin bir kavramında birleştirilmesini sağlayan birlikten bahseder. Zira şuurun subjektiv birliği ile şuurun objektiv birliğinin ayırt edilmesi gerektiğini düşünür. Kant'a göre şuurun subjektiv birliğinde iç duyunun belirlenimi vardır. Bu hususta bir örnek veren Kant'a göre, her bir insan bir kelimenin temsilini kendi şuurunun ampirik birliği açısından verili olan ile bağlayabilir. İşte bu nedenle şuurun subjektiv birliği zorunlu ve genel geçer değildir (Kant, **KrV**, [B 139, 140]). Dolayısıyla Kant açısından, şuura zorunluluğu ve genel

²⁵ Manifold olarak da kullanılabilir.

²⁶ Nesneyi Objekt ve Gegenstand olarak kullandığı yerler vardır.

²⁷ Almanca “Vereinigen” kelimesi esasen Almanca “Einigen”dan türetilmekte olup bu kelime hukuki anlamda kullanılan ve “anlaşma, uzlaşma” anlamlarına gelmektedir. Yine “Vereinigen” kelimesi hukuki olarak kullanılan “birleştirme” anlamında kullanılmaktadır. Kant'ın felsefi dizgesini hukuksal terimle izah ettiği görülmektedir.

geçerliği sağlayacak olan ve Şuuru bir  z Şuur hâline getirecek olan onun nesnel birliğidir denebilir.

e) Kant ardından gelen paragrafta, öncekiyle bağlantılı olarak: Tüm yargıların mantıksal formu (biçimi) onlarda yer alan kavramların tam kavramasının nesnel birliği meselesini ele alır. Kant meseleyi irdelerken öncelikle genel olarak mantıkçıların yargı kavramını araştırma Őekillerindeki yanlışlığı irdeler. Ona göre, mantık lar yargı kavramını iki kavram arasındaki bir bağıntının temsili olarak görürler. Bu nedenle de Kant'a göre, hata ederler. Kant için yargı, verilmiş olan bilgilerin tam algının nesnel birliğe getirilmesidir. Buradan yola çıkararak Kant, yargılardaki “-dır” kelimesinin verilmiş olan temsillerin, nesnel birliğini öznel birliğinden ayırt edilmesi için var olduklarını ifade eder. Almancada “es ist” dendiğinde “o vardır” anlamına gelir. Ancak buradaki “ist” kelimesi Almanca “Sein”dan gelmektedir. Sein ise olmak fiilidir. Dolayısıyla “o vardır” dendiğinde yargı iki kavram arasındaki bağıntının temsili olarak düŐünülmez (Kant, **KrV**, [B 141, 142]).

f) Saf anlama kavramlarının transzendenal dedüksiyonun yapıldığı bir diğer paragrafta Kant tüm duyuusal görülerin, kategorilere tabi olduğunu ifade eder. Çünkü Kant'a göre, yalnızca kategoriler onların  okluluğunun, tek bir Şuurda bir araya gelebileceği koşulları oluşturur (Kant, **KrV**, [B 143]).

g) Ardından gelen paragrafta Kant bir not kaleme alır. Bu notta filozof, kategorilerin duyarlılıktan bağımsız olarak yalnızca anlama yetisinden doğduğunu beyan eder. Böylece kategorinin, duyularımızın tüm nesnelere açısından *a priori* geçerliliğinin açıklanmasıyla dedüksiyonun amacına ulaŐacađı görüşündedir. G r ld ği gibi Kant'a göre, transzendenal dedüksiyonun amacı vardır. Bu amaç kendi tabiriyle mantık ların anladığından farklıdır ve esas itibariyle onların anladığı bir t mdengelimden de bahsedilmez. Kant'a göre, kategoriler anlama için kurallar içerir. Bu biçimdeki anlama tüm yetisini düşünmeye verir. Sonra bu anlama ona başka bir yerde görüsel olarak verilmiş olan çoklunun veya çeşit çeşit olanın sentezini ilk kavrama (*Apprehension*)²⁸ birliğine getirir. Dolayısıyla Kant'a göre, anlama yetisi kategoriler aracılığıyla hiçbir Şeyi bilmez. Anlama yetisi kategoriler aracılığıyla sadece bilginin maddesini (*Stof*) ona nesne

²⁸ Apprehension “ilk kavrama” (fiili), Apperzeption ise “Tamalgı” olarak ele alındığı daha önce ifade edildi.

(Objekt) yoluyla verilmesi gereken görüyü birleştirerek düzenler (Kant, **KrV**, [B 145, 146]).

h) Daha sonraki paragrafta Kant şeylerin bilgisi için kategorinin, deneyim (*Erfahrung*)²⁹ nesnelere uygulanmasından başka bir kullanımının olmadığını vurgular. Bu paragrafta Kant bir nesneyi (*Gegenstand*) düşünmek (*denken*) ile bir nesneyi tanımayı (*erkennen*)³⁰ birbirinden ayırmaktadır. Ona göre, bilgiye (*Erkenntnis*) ait olan iki parça vardır. Birincisi kavram (*Begriff*) yoluyla düşündüğüm nesnedir (*Gegenstand*). Kavram saf olduğunda bu kategoridir. İkinci olarak ise görü yoluyla verilen nesnedir (*Gegenstand*). Kavrama karşılık düşen bir görü verilmeseydi, kavram biçim açısında bir düşünce olur ancak hiçbir nesnesi olmazdı. Nesnesinin olmaması durumunda herhangi bir bilginin imkânından söz edilemezdir. Kategoriler saf görü aracılığıyla (*vermitteltst*)³¹ bile olsa hiçbir şekilde şeylerin (*Dinge*) bilgisini veremezler. Kant'a göre, şeylerin bilgisini verebilecek olan tek unsur ampirik görüdür. Ampirik görü ile bir şeyin bilgisi olanaklı hâle gelebilir. Kant'a göre böyle bir bilgi esasında deneyim (*Erfahrung*) denilen şeydir (Kant, **KrV**, [B 147, 148]).

i) Sonra gelen paragrafı başlıksız bıraksa da Kant burada kategorilerin belli başlı durumlarda uygulanmayacak olması durumundan bahseder. Ona göre, bu probleme bir örnek verilerek işaret edilmektedir. Töz (*Substanz*) kavramını ele aldığımızda bu kavramın, özne (*Subjekt*) olarak var olduğunu düşünürüz. Buna karşılık yalın bir yüklem (*Praedikat*) olarak var olmayan bir şeyin kavramını düşündüğümüzde, bu yükleme karşılık düşen herhangi bir şeyin olup olmadığını bilemiyorsam bu durumda ampirik görü bana bunun uygulanacağı durumu vermiyordur sonucuna varırım (Kant, **KrV**, [B 149]).

²⁹ Almanca "Erfahrung" kelimesi Türkçe "deneyim" anlamında gelmekte olup "empirisch" ile karıştırılmamalıdır. Zira hem "Erfahrung" hem de "empirisch" kelimesinin Türkçeye "deneysel" olarak çevrildiği görülmüştür. Ancak ilki deneyim ikincisi ise ampirik olarak kullanılacaktır.

³⁰ Almanca "erkennen" kelimesini Türkçeye "bilmek" olarak çevrildiğini gördük. Bunun nedeni Almanca "Erkenntnis" in "bilgi" olarak çevrilmesidir. Ancak fiil hâlinde kullanılan "erkennen" kelimesi "bilmek" şeklinde tercüme edildiğinde "bilmek" manasına gelen "Wissen" kelimesi askıda kalmaktadır. Bizce Kant düşünmenin ve tanımanın sonrasında gelen bir bilme durumunu göz önünde bulundurmaktadır. Bu nedenle "erkennen" dediği yerlerde "tanımak" kelimesini düşüneceğiz. Ancak bu kelime "Erkenntnis" olarak ele alındığında fiilden isim hâline gelmesi nedeniyle "Bilgi" olarak ele alacağız.

³¹ Kant yoluyla dediği yerlerde "durch" aracılığıyla dediği yerlerde ise "vermitteltst" kelimesini kullanmaktadır. Dolayısıyla bu ayrıma dikkat edilmelidir.

i) Sonraki paragrafta Kant kategorilerin genel olarak duyu nesnelere (*Gegenstaende*) uygulanması meselesini irdeler. Kant bu incelemeyi yaparken Ben'in konumunu tespit etmektedir. Zira filozof Ben, anlayış, zeka (*Intelligenz*) ve düşünen özne olarak kendini düşünölmüş nesne (*gedachtes Objekt*) şeklinde tanıyabilceğini (*sich erkennen*) ifade eder. Ona göre, kendi öznenizi de sadece görünüş (*Erscheinung*) olarak tanıyabiliriz. Kendinde ne olduğuna (*an sich selbst*) göre, onu tanımamız söz konusu değildir (Kant, **KrV**, [B 155,156]). Kant burada hayal gücü yetisini (*Einbildungskraftsvermögen*) devreye sokar ve bir tarif yapar. Zira hayal gücü (*Einbildungskraft*) şuurda, kendi kendimizi sadece kendimize göründüğümüz gibi sunmaktadır. Kendimizde olduğumuz gibi değil. Ona göre, hayal gücü yetisi bir nesnenin, görüde bulunuşu olmaksızın tasarılanmasıdır ve hayal gücü yetisi duyarlılığa aittir. Ancak Kant'a göre, böyle bir yeti sadece ampirik yasalara tabi olduğundan *a priori* bilginin hiçbir imkânını vermez. Dolayısıyla Kant'a göre yargı gücü yetisi sentezi veremediğinden transzendenal felsefeye ait değildir. Bu yeti psikolojiye (*Psychologie*) aittir (Kant, **KrV**, [B 151, 152]).

Yeri gelmişken bu paragrafta ele alınanları tartışmak isteriz. Ayhan Çitil Saf Ben'in ve Saf Ben'e ait görünün bütününün tesis edilmişinde, Kant'ın hayal gücü yetisine hiç temas etmediğini ifade eder. Ancak Saf Ben'e ait görünün, bütününün tesisinde hayal gücünün zorunlu olduğunu düşünür. Gerekçe olarak da Saf Ben'in ve Saf Ben'e ait bulunan görünün tesisinde, düşünme yetisinin, hayal gücü üzerinden son bulan transzendenal bir fiil neticesinde gerçekleşiyor olmasını ileri sürer.³² Çitil'e göre, şayet bir temsilden bahsediliyorsa bunun Kant'a göre görüde tesis edilmesi zorunluluğu vardır. Bu nedenle de hayal gücü yetisinin, mutlaka Ben'in inşasında da işlevi olmalıdır. Hâl böyle olunca Ben'in görüdeki temsilde canlandırılmış bulunan herhangi bir nesneyi ister *a priori* olsun ister *a posteriori* olsun, hayal gücünden arındıramayacağını ifade etmektedir.³³ Ayhan Çitil'e göre, Ben'in ontolojik olarak tesisinin zorunluluğundan bahsediliyorsa böyle bir temellendirme yapılmak zorundadır ancak Kant bunu başaramamıştır.

³² Ahmet Ayhan Çitil, *Kant'ın Transandantal Düşüncesinde Nesne Kuramı ve Bu Kuramın Derinleştirmesinin Yol Açtığı Bazı Sonuçlar* (Doktora Tezi), İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi, 2000, s. 69.

³³ a. g. e. s. 38.

Ben'in tesisinde hayal gücünün devrede olmaması Ben'in inşasında bir sorunu ortaya çıkarmadığı iddia edilebilir. Her ne kadar Kant'a göre, hayal gücü bir nesnenin, görüde bulunuşu olmaksızın tasarımlanması anlamına gelse de bu durum hayal gücünün kendisine ait bir sınırsızlığı olduğunu göstermektedir. Hayal gücünün sahip olduğu bu sınırsızlığın, çarpıtma ve yanlış anlamalara neden olması da mümkündür. Bundan ötürü de hayal gücü temele alınarak Saf Ben'in inşa edilme faaliyetinde bir yanıltıcılığın olmasının söz konusu olduğu ileri sürülebilir. Hâl böyle olunca Kant'ın, Saf Ben'in inşasını sadece hayal gücü yoluyla mümkün kılma çabasından özellikle kaçındığı öne sürülebilir.

Bülent Gözkan Ayhan Çitil'den farklı olarak Kant düşüncesinde Ben'in tesisini sağlayan en mühim göstergenin, Ben'in kendi kendisini temsil etmesi anlamına gelen "düşünüyorum" [*Ich denke*] ile gerçekleştiğini vurgular.³⁴ Ancak Gözkan'ın da bu hâliyle Saf Ben'in tesisinde hayal gücünü tamamen göz ardı ettiği anlaşılmaktadır. Kant'ın anlaşılmasına çalışılması bakımından her iki görüş değerlidir. Ancak Kant'ın hayal gücünü incelemek suretiyle Ben'in, ontolojik bakımdan inşasını amaçlamadığı gibi "düşünüyorum" ilkesinden yola çıkarak Ben'i ontolojik olarak tesis etmek arzusunda olmadığı iddia edilebilir. Çünkü Kant hem aklın tasallutu altındaki hem de hayal gücünün etkin bir biçimde konumlandığı anlamda dinin tasallutu altındaki Ben'i kendi felsefi dizgesi çerçevesinde bu durumdan kurtarmaya çalışmaktadır denebilir.

Descartes'a göre, *cogito ergo sum* ile "iki kere iki dört" arasında bir fark yoktur. Bu iki önermenin yalın ve dolaysız olduğu düşünülmektedir.³⁵ Kant için "düşünüyorum" önermesi Ben'in kendi kendini düşünme yetisi yoluyla temsil etmesi sonucu gerçekleşmektedir. Bu durum Ben'in kendisini mantık yoluyla kurması anlamına gelir. Ancak Ben'in kendisini mantık yoluyla kurması onun, düşünme yetisini etkinleştirerek bilim yapması anlamına gelmez. Ben'in kendi kendisini temsil etmesinin bir aracı olan "düşünüyorum" fiili Ben'in sadece ilk kavraması (*Apprehension*) manasına gelir. Ben'in tam algı hâlinde oluşu Ben'in kendisini tesisindeki bir süreci ifade eder. Bu nedenle Kant *cogito ergo sum* ile "iki kere iki dört"ün (matematiğin) özdeş kılınmaya çalışılmasında

³⁴ Bülent Gözkân, *Kant'ın Şemsiyesi: Kant'ın Teorik Felsefesi Üzerine Yazılar*, İstanbul: YKY Yayınları, 2018, s. 117.

³⁵ John Cottingham, *Akılcılık*, çev: Bülent Gözkân, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1. Baskı 2015, s. 54.

hata görür. Kant bu hatanın temelinde hayal gücünün yanlış kullanımı olduğunu var saymaktadır denebilir. Ona göre, hayal gücü yetisi olmadan a priori ve/veya a posteriori nesne inşa edemeyeceğimiz düşüncesine sahip olduğumuz sürece bilimin inşasında güçlükler yaşanacağı da ileri sürülebilir. Bu nedenle Ben'in inşasının, sadece hayal gücüne dayalı unsurlardan arındırılması gerekmektedir. Ancak bu biçimde bilim yapmanın önündeki engellerin de kaldırılabiliceği öne sürülebilir.

Kant'a göre, Hume etiğin ilkelerinin muğlaklığını Ben'in tesisinde hayal gücü yetisinin etkin bir biçimde kullanılmasından doğan sorunlara dayandırmaktadır. Bu muğlaklığın giderilmesindeki güçlüğü ise Ben'in tesisine dair sorunları çözümsüz bırakabilmekte olduğu anlaşılmaktadır. Ayhan Çitil'in eleştirdiği husus da bu çerçevede şekillenmektedir. Çitil'e göre, Kant hayal gücünü devre dışı bırakarak Saf bir Ben inşa etmeye çalışmışsa da bu ontolojik olarak mümkün görünmemektedir. Kant esas itibariyle tam da bu düşünceleri paranteze alarak düşünmeyi seçmektedir. Filozofa göre, Ben'in tesisinin, hayal gücünden arındırılma zorunluluğu olmadığı gibi hayal gücünün, Ben'in tesisinde muğlaklığa sebep olduğu düşüncesi de yersizdir.

Kant'ta hayal gücünün, ampirik yasalara tabi olduğu gerekçesiyle *a priori* bilgi veremeyeceği düşüncesi onun Saf Ben'e ait görüden yola çıkarak Saf Ben'in tesisinin gerçekleştirilmesine engel değildir. Çünkü Kant hayal gücü yetisinin, öz şuurumuza (*Selbstbewusstsein*) kendi kendimizi kendimize gördüğümüz gibi sadece görünüş (*Erscheinung*) olarak sunmasını bir sorun olarak görmemektedir. Hatta Ben'in, "düşünüyorum" prensibinden yola çıkarak hayal gücünü kullanması dahi bir sorun teşkil etmez. Sorun Ben'in, hayal gücü yoluyla ampirik yasalara tabi olduğu gerekçesiyle a priori bilgi vereceğini varsaymaya başlamasıyla ortaya çıkmaktadır. Bu ayrıma dikkat edilmesi gerekmektedir.

Kant Saf Ben'in salt bir biçimde "ich denke" üzerinden de inşa edilemeyeceği görüşündedir. Ona göre Saf Ben'in var olmasına dair ön kabul olacaksa bu durumda hem onu hayal etmeyi hem de onu düşünmeyi aşan bir taraf olmalıdır. Kant'a göre, bu da Saf Ben'in "*ben varım*" [*ich bin*] üzerinden kurulabilmesinin var sayılmasıyla mümkündür denebilir. Ancak bu ön kabülün varsayılması ile hayal gücü yetisi bir ara bulucu olma görevini üstlenebilmektedir. Hayal gücünün ara bulucu olma görevini üstlenmesiyle Saf Ben'in tesisinin görüye tabi kılınma girişiminin bir zorunluluk olduğunu düşünmeye

ihtiyaç kalmaz. Ben'in, hayal gücü olmasa da kendisini, nesneyi ve bilgiyi sentetik a priori olarak kurması gerekmektedir. Ancak bunun ontolojik olarak gerçekleştirilmesinin bir zorunluluk olduğu düşüncesi iddia edilemez.

j) Ardından gelen bir diğer başlıksız paragrafta Kant temsiller çoklusunun *transzendental* sentezinde ve *tam algınının* birliğinde kendimin ne kendime görüldüğüm gibi ne de kendinde hâlinin bilincinde olduğum meselesini ele alır. Ona göre sadece var olduğumun bilincindeyim (*sondern nur dass ich bin*). Kant için böyle bir temsil sadece bir düşünmedir (*denken*), bir görü değildir (Kant, **KrV**, [B 158, 159]).

k) Sonraki paragrafta Kant saf anlama kavramlarının, genel geçer olanaklı deneyim kullanımının *transzendental dedüksiyonu* üzerine bir soruşturma içine girer. Kant esas itibariye bu paragrafta kategorilerin, deneyimin olanaklığının koşulları olduğunu ve bundan ötürü tüm deneyim nesnelere açısından da a priori geçerli olduğunu göstermeye çalışır (Kant, **KrV**, [B 161]).

l) Son paragrafta ise anlama kavramlarının bu dedüksiyonunun neticesine dair bir soruşturma yapılır. Kant'ın bulduğu sonuçlara göre, kategoriler yoluyla olmaksızın hiçbir nesneyi (*Gegenstand*) düşünemeyiz. Bununla birlikte Kant görüşler yoluyla olmaksızın düşünülmüş hiçbir nesneyi tanıyamayacağımız görüşündedir. Bundan ötürü de tüm görüşlerin duyusal olduğu bilgisi verili olduğu sürece ampiriktir. Kant için ampirik bilgi deneyim olduğundan, olanaklı deneyimin nesnelere ilişkin olandan başka hiçbir a priori bilgi olanaklı değildir (Kant, **KrV**, [B 166]).

Kant tüm bunlardan sonra dedüksiyonun kısa kavramını açıklar. Ona göre, dedüksiyon saf anlama kavramlarının, deneyimin olanağının prensipleri (*Prinzipien*) olarak sergilenmesi anlamına gelmektedir. Dolayısıyla Kant'ın dedüksiyon derken alışlagelmiş bir tümden gelim metodunu düşünmediği görülmektedir. Deneyimin olanağının prensiplerini vermesi bakımından transzendental dedüksiyon saf anlama kavramları üzerinde yükselir. Somutlaştıracak olursak saf anlama kavramları bir masanın üzeridir. Deneyimin olanağına dair prensipler ise o masanın üzerine yayılan unsurlar olarak kabul edilebilir.

Transzendental Analitiğin ikinci kitabı olan İlkelerin Analitiğinde Kant giriş ve üç ana parçada meseleleri ele alır. Bu parçalar sırasıyla şöyledir: Giriş: Genel Olarak *transzendental* yargı yetisi'nin (*Urteilstkraft*) işlendiği bölümdür. Birinci ana parçada saf anlama kavramlarının şematizmi, ikinci ana parçada ise saf anlamanın tüm ilkelerinin sistemi irdelenir, üçüncü ana parçada ise genel olarak tüm nesnelere fenomenler ve numeler olarak farkının nedeni incelenir (*Von dem Grunde der Unterscheidung aller Gegenstaende überhaupt in Phaenomena und Noumena*).

Kant, eserinin Transzendental Diyalektik adlı bölümde incelediği konu ve meseleleri giriş ve *iki başlıkla* irdeler. Bu başlıklardan ilkinde transzendental *Schein*'i³⁶ (yanılmayı) ele alır. İkincisinde ise transzendental yanılma'nın yeri olarak Saf Akıl'ı irdeler. Bunu da yine üç mesele altında inceler. Birincisi genel olarak akıl, ikincisi aklın mantıksal kullanımı, üçüncüsü ise aklın saf kullanımınıdır. Kant transzendental diyalektik'i de iki kitaba ayırır. Birincisinde saf aklın kavramları irdelenir (*von den Begriffen der reinen Vernunft*). İkinci kitabında ise saf aklın diyalektik çıkarımları (*von den dialektischen Schlüssen der reinen Vernunft*) araştırılır. İkinci kitabın biri B edisyonunda olmak üzere toplam 4 ana parçası mevcuttur. Bunlar da sırasıyla aşağıdaki gibidir:

1. Ana parçası: Saf aklın paralogizmi üzerinedir (B Edisyonu).
1. Ana parçası: Saf aklın paralogizmi üzerinedir (A Edisyonu)
2. Ana parçası: Saf aklın antinomisi
3. Ana parçası: Saf aklın idealidir.

Tüm bu ana parçalar kendi içinde küçük parçalara, başlık ya da alt başlıklara ayrılmaktadır. Saf aklın idealarının incelendiği bölümde meseleler bağlamı geldikçe derinleştirilecektir.

Kant *Kritik der reinen Vernunft* adlı eserinin vermek istediği *iki* dersin, öğretinin (Lehre) olduğunu ifade eder. *İlki* transzendental öğelere dair derstir. *İkincisi* ise transzendental öğelerin metoduna dair derstir. Kant transzendental metoda dair dersin de yine kendi içinde dört şekilde ve bunların da kendi içinde kendine ait meselelerinin

³⁶ Aşağıdaki satırlarda Transzendental *Schein*'i nasıl düşündüğü ele alınacaktır.

olduğunu ifade eder. Kant bu meseleleri kendi içinde parçalara ayırır. Onlar bizim konumuzun dışında olduğundan yer verilmeyecektir.³⁷

Kant'ın *Kritik der reinen Vernunft*'u konuları ve meseleriyle çok çeşitli imkânların kapılarını aralamaktadır. Konuları ele alırken tüm sorunları irdeleyip her türlü meseleye kendince yer tayin etmesi, yanlış anlaşıldığını düşündüğü konuları birbirinden ayırması, bölmesi imkânların kapısını aralayan bir neden olarak zikredilebilir. Kant'ın üzerinde çalıştığı ve çözmeye çalıştığı sorun öylesine büyük ki ele aldığı meseleleri didik didik etmekten başkaca bir çaresi kalmamaktadır.

Unutulmamalıdır ki Kant yaşadığı dönem ve coğrafya itibarıyla hassas dönemden geçmiştir. 1755 yılında olan büyük Lizbon depremi ve 1789 yılında gerçekleşen Fransız İhtilali Kant'ın yaşadığı döneme denk gelmiştir. Bununla birlikte kendi yumurtasından çıkmaya çalışan bir civcivin kabuğunu çatlatarak dışarı çıkmak için verdiği mücadelede olduğu gibi, düşüncelerin kabuklarının çatladığı, yüzyıllarca süregelen bilim, felsefe ve din anlayışının sorgulanmaya başladığı dönemde yaşamıştır. Adeta fokur fokur kaynayan, içi içine sığmayan bilim insanların yaşadığı bir çağdı, Kant'ın yaşadığı çağ. Böyle bir çağda Kant insanın, sarsılmayacağını sandığı düşünceleri yeniden soru sorarak ve sorgulayarak aşabileceğini düşünmüştür.

İşte bu nedenle 1783'te "Aydınlanma nedir?" adlı yazısında yetişkin bir insanın kendi suçu nedeniyle maruz kaldığı vesayet zincirlerini koparmasının vaktinin çoktan geldiğini arz etmektedir. Vesayet zincirlerinin koparılmasının, insanın düşünme süreçlerinde sıçramaya neden olabileceği ileri sürülmektedir. Esas itibarıyla Kant'a göre, insanın bu sıçramayı yapması bir zorunluluk arz etmektedir.³⁸ Kant'ın *Kritik der reinen Vernunft* adlı eserindeki tüm bu ayrıştırma, bölüştürme, sınırları çizme, sınırlandırma faaliyetlerinin temel amacı, insanı kendi suçuyla maruz kaldığı kabuğundan dışarı çıkarmak ve düşünme süreçlerini yeniden başlatarak kendine döndürmenin çabasına

³⁷ Ancak kısaca hangi meselelerin ele alındığı şu şekilde ifade edilebilir: Saf aklın disiplini, Saf aklın kanonu (*belirli manada geçerli olan ilkelerin toplamıdır*), Saf aklın arkitektoniği (Mimari bir terim olan "Arkitektonik" mimarlık kurallarına uygun olan anlamına gelmektedir. Ancak Kant bu terimi de kendi felsefi dizgesinde Vernunft için Saf aklın tarihi olarak ele almıştır.

³⁸ Immanuel Kant, "Was ist Aufklärung?". Herausgegeben von Ehrhard Bahr. Stuttgart: Philipp Reclam jun. 2004, s. 9.

dayanmaktadır denebilir. Aynı çabanın, *Kritik der praktischen Vernunft* adlı eseri söz konusu olduğunda da tebarüz ettiği öne sürülebilir.

Kant *Saf Aklın İdea* 'larının soruşturulmasının yapıldığı *Birinci Kritik*'te bilimsel bilginin sınırlarını çizme girişimindedir. Bilimsel bilginin sınırlarını çizmek suretiyle Kant klasik metafiziğin³⁹ bilim üretmede eksikliklerinin olduğu ve tevarüs edilen klasik metafiziğin düşün-ce biçimiyle düşün-me⁴⁰ üretmenin imkânsızlığı üzerinde durmaktadır. Zira Kant'ın felsefesine göre tevarüs edilen metafizik, düşünme üretmeye engel teşkil ettiği gibi bilimsel gelişmenin ilerleyişinde de kısırlığa neden olmaktadır. Bundan dolayı Kant'ın düşünce dizgesi bilimsel ilerlemenin önündeki engelleri kaldırmayı amaçladığı kadar metafiziğe dair yeni bir düşünme üretme biçiminin yollarını açmayı da hedeflemektedir.

Bu sebeplerle Kant'ın, geleneksel metafizik üzerinden kurgulanmış olan bilimselliği eleştiriye tabi tuttuğu düşünülmektedir.⁴¹ Esasında Kant kritik öncesi dönemde doğanın kuvvetinin ölçüsünü belirlemek için metafiziğin yasalarıyla matematiğinkileri ilişkilendirerek metafiziğe yer açmak adına matematiğin, geometrinin taleplerini sınırlandırmaya çalışmıştır.⁴² Ancak klasik metafizik lehine böyle bir sınırlandırmanın bir kandırmacadan ibaret olduğu görüşüne vararak bu biçimdeki düşüncesinden vazgeçtiği iddia edilebilir.

Kant klasik metafiziğe dair eleştiriler öne sürerken kendine özgü bir yöntem belirlese de kendisinden önceki düşünürlerin görüşlerini dikkate alır. Bu düşünürlerden biri de Leibniz'dir (1646-1716). Leibniz'e göre, metafiziğin temel konuları vardır: İlk olarak insan ruhunu ele alarak inceleyen *rasyonel psikoloji*, ikincisi evreni ele alan *rasyonel kozmoloji*, üçüncüsü ise Tanrı konusunu inceleyen *rasyonel teolojidir*.⁴³ Leibniz bu konularla ilgilenirken duyuların zorunluluğu vermediğini ve zorunluluğu ortaya

³⁹ Klasik metafizik yerine yer yer "geleneksel metafizik" tabiri de kullanılacaktır.

⁴⁰ 'Düşün-ce' ve 'Düşün-me' olarak ayrı kelimeler olarak kullanmamızın nedeni Düşün-ce'yi edilgen ve sakin, Düşün-me'yi ise etkin ve dinamik olarak yorumlamamıza dayanmaktadır.

⁴¹ Frederick Copleston, *A History of Philosophy Volume VI Wolff to Kant*, London: Search Press, 1977, s. 278, 279.

⁴² Michael Friedman, *Kant ve Kesin Bilimler*, çev. Sibel Şan Öget, İstanbul: Alfa-Bilim, 2015, s. 51.

⁴³ Michael Rohlf, "The Ideas of Pure Reason", *The Cambridge Companion to Kant's Critique of Pure Reason*, Ed. by Paul Guyer, Cambridge: Cambridge University Press, 2010, s. 192.

çıkaran bilginin ise deneysel olması gerekmediğini düşünür.⁴⁴ Dolayısıyla Leibniz zorunluluğu veren bilginin duyusal ve deneysel olmasının dışında irdelenmesini teklif ederek şöyle der:

Olumsal doğrular ya da olgu doğrularının bize gözlem ve deneyim yoluyla geldiklerini kabul ediyorum. Ama türetilmiş zorunlu doğruların ibtidai (birincil) doğrularla ilişkilendirilmiş olan ispat, tanım ya da idealara dayandığında ısrarcıyım. İbtidai doğrular (çelişmezlik ilkesi gibi) duyulardan ya da deneyimden gelmezler ve eksiksiz bir biçimde kanıtlanamazlar ama doğal içsel ışıktan gelirler; bunların doğuştan olduğunu söylerken anlatmak istediğim budur. (Leibniz, 1896: 22, 71-75-79-82; Leibniz, 1975: 46, § 27)⁴⁵

Leibniz'in yukarıdaki sözlerinden de anlaşılacağı üzere çelişmezlik ilkesi gibi doğruların doğuştan geldiğini ifade ederek Aristotelesçi bir tavır ortaya koyduğu söylenebilir. Kant'ta da zorunlu ve genel geçer bir bilginin imkânını veren şey her ne ise onun deneysel olmak zorunluluğu yoktur. Filozofun *Birinci Kritik*'te kendine has yöntemiyle göstermeye çalıştığı şey bu farkın anlaşılmasının sağlanmasına yöneliktir.

Kant *Kritik der reinen Vernunft* adlı eserinin (A 1781- B 1787) “Transzendental Diyalektik” adlı kısmında Saf Aklın Transzendental Unsurları ile, başka bir ifadeyle *İdealar*'la klasik metafizik ve ontolojinin bilgiye erişme ve bilim yapma yöntemini reddeder. Bu aynı zamanda klasik metafiziğin temsilcileri sayılan Platon, Aristoteles ve bir sıçrama yaparak zikredebileceğimiz Leibniz'in görüşlerini reddetmektir. Diyalektiğin Kant tarafından yorumlanmasına baktığımızda dahi eskilerden farklı bir yol tayin ettiği anlaşılmaktadır. Kant'a göre diyalektik yanılmanın mantığıdır (*eine Logik des Scheins*) (Kant, **KrV**, [B 350]). Bir yanılma içermesi hasebiyle içinde olumsuzluğu barındırmaktadır denebilir. Şimdi kısaca bu kelimeyi irdeleyelim. Almanca fiil hâliyle “scheinen” kelimesi parlamak, ışık vermek anlamlarına geldiği gibi, görünmek anlamlarına gelmektedir. “Schein” kelimesi ile “Erscheinung” kelimesi “scheinen” kelime kökünden gelmektedir. Ancak “er-schein-ung” görünen, yansıyan anlamlarına gelip fiilden isme dönüştüğünde “görünüş” anlamına gelmektedir. Biz “Erscheinung”u görünüş olarak çevirip “Schein”ı “görünüşe aldanış” olarak düşünmekteyiz. Zira Kant'ın vurgulamak istediği hususun bize yansıyan, görünen şey (görünüş) hakkında düşünme şeklimizde yanılma olduğudur. Dolayısıyla “Schein” kavramının geçtiği yerlerde

⁴⁴ Desmond Hogan, “Kant’s Copernican Turn and the Rationalist Tradition”, *The Cambridge Companion to Kant’s Critique of Pure Reason*, Ed. by Paul Guyer, Cambridge: Cambridge University Press, 2010, s. 24, 25.

⁴⁵ Leibniz'den akt. Ahmet Emre Dağtaşoğlu, *Toplum Bilimleri • Ocak - Haziran 2012 • 6 (11) : 129-146.*

kastımızın, “görünüşe aldanış” olduğunu belirtmek isteriz. Ancak “Schein” kavramını karşılayacağını düşündüğümüz için de bundan sonra “yanılma” tercih edeceğiz. Çünkü “yanılma”nın temel nedeni, “görünüşe aldanış”tır.

Öyleyse hemen *Schein* kavramına bir bakalım. Ayhan Çitil Kant’ın *Schein*’ı birbirinden üç farklı anlamda kullandığını ifade edip açıklar. Çitil’e göre, Kant *Schein*’ı ilk anlamında nesnel bir zemine dayanmadan hayal gücü yetisinin (*Einbildungskraft*) kendiliğinden ürettiği şeyler olarak düşünmektedir. Burada görünüşler (*Erscheinung*) *Schein*’dir. İkincisinde *Schein* ampirik muhayyilenin, yargı yetisini yanıltması sonucu ortaya çıkmaktadır. Buna örnek olarak optik yanılmaların verildiği vurgulanır. Üçüncüsü ise *Transzendental Schein* anlamında kullanılmaktadır.⁴⁶

Transzendental *Schein*’ın Kant’a göre izahını anlayabilmek için filozofun kendi ifadelerine yer verelim. Kant’a göre, transzedental *Schein* deneyime (*Erfahrung*) yönelik olarak kullanılamaz. Bu nedenle de doğruluklarını test etmek için herhangi bir deneme⁴⁷ taşına (*Proberstein*) zorunlu değildir. Ancak transzendental Schein şuna yol açar: “Saf anlama yetisi genişledikçe kategoriler ampirik kullanımlarının ötesine geçme hakkı olduğunu düşünür. Ancak böyle bir hakkı olmadığını, yaptığı her denemede anlar” (Kant, **KRV**, [B 352]). Hâlbuki olanaklı deneyimin sınırları içinde olan ilkeler (*Grundsätze*) vardır. Kant’ın düşüncesinde saf anlamanın tüm ilkelerinin geldiği yer ampiriktir. Kant’a göre, bunun deneyim sınırlarının üzerinde olması beklenemez. Ancak sürekli deneyimin sınırlarını kaldırmaya çalışan ve hatta bunları çığnememizi söyleyen bir ilke vardır. Kant’a göre bu *transzendent*’tir. Fakat Kant deneyimin sınırlarını aşmayan ve deneyimin sınırları içinde tutulan bir ilkeyi daha zikreder. Kant’a göre, bu ilke de *immanent*’tir. Saf anlama sayesinde ilke diye bilinen şeylerin, bir yanılmadan ibaret olduğu anlaşılmaktadır.

Kant diyalektik bölümünde ideaların yardımıyla, aklın öne sürdüğü çıkarımlar ile geleneksel metafiziğin düştüğü yanılmayı (*Schein*) göstermeyi amaçlar. Kant’a göre, düşülen bu yanılma hâlimden çıkmanın yegâne yöntemi aklın sınırlarının, kendisi tarafından bilinmesiyle mümkündür. Akıl kendi sınırlarını bildiğinde, geleneksel metafiziğin düştüğü yanılma hâlinin anlaşılması ve aşılması kolaylaşabilecektir. Aklın

⁴⁶ Ahmet Ayhan Çitil, *Matematik ve Metafizik: Kitap I: Sayı ve Nesne*, İstanbul: Alfa Yayınları, 2012, s. 26.

⁴⁷ Deneme taşı dememizin nedeni sürekli deneyime tabi olmayan anlamına gelmesindedir.

sınırını çizmek Kant'a göre belli başlı kavramların yeniden ele alınmasıyla olanaklı hâle gelebilir. Bu nedenle Kant klasik metafizik bağlamında ele alınan konuları yeniden ele alarak kendi düşünce dizgesini bunun üzerinden kurmayı hedefler. Bu konular şunlardır;

- “a priori- a posteriori bilgi”yi inceler,⁴⁸
- “Sentetik- Analitik Yargılar”ı inceler,
- “Sentetik a priori Yargılar”ı belirler ve inceler,

Bu konular aynı zamanda ideaların zemininin oluşturulması bakımından da hayati öneme sahiptir. İdealar, bilgi midir, yargı mıdır yoksa yargılar arası geçişi sağlayan bir unsur mudur? Bu soruların cevaplarının bulunması açısından Kant'ın yukarıda zikredilen hususlara dair düşünceleri irdelenmelidir. Çünkü bunlar Kant'ın kendi düşüncesini “Transzendental Felsefe” terminolojisi altında toplamasının anlaşılmasının da kaynağıdır.

Kant için bilginin oluşması için ele alınan konular vardır. Bunlar aklın, kendi sınırını belirleyebilmesi açısından gereklidir. Kant bu sınırların insanda bulunan yetilerle anlaşılacağı hususuna dikkat çeker. Bu yetiler şöyledir:

- Duyarlılık (*Sinnlichkeit*)⁴⁹
- Anlama (*Verstand*)
- Akıl (*Vernunft*)

Bu yetilerin ilgilendiği meseleler vardır. İlkinde Uzay ve Zaman temele alınır. İkincisinde kategoriler. Üçüncüsünde ise idealar mevzu bahsedilir. Akıl sahibi varlık olan insan bu yetiler sayesinde belli başlı konu ve meseleler hakkında bilgi sahibi olabilmektedir.

Kant'ın *Kritik der reinen Vernunft* adlı eserinde, eserinin başlığında tercih ettiği “Kritik” kelimesi, Yunanca “Kritikos”tan gelip Latince “Kritike” olarak kullanılmaktadır. Bu kelime, sınır çizmek anlamına gelmektedir.⁵⁰ Kant eserinin başından sonuna kadar bir sınır çizmeye çalışmaktadır. Bundan dolayı Kant'ın eserinin başlığının Türkçe karşılığı *Saf Aklın Sınırlandırılması* olarak verilmesi bugüne kadarki Türkçe çevirilerden farklı olsa da yanlış olmadığı iddia edilebilir.

⁴⁸ *A priori* her türlü deney (im) sel etkinliği önceleyendir. Ancak bu tarihsel düzen açısından değil mantıksal açıdan öncelikli olanıdır. *A posteriori* ise deney (im) sel ile ilgili olanıdır. Afşar Timuçin, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Bulut Yayınları, 2004, s. 387. Kant'ta ise bu iki kavramın mantıksal kullanımı terkedilir. Buna mukabil bilgi'ye dair açıklamalar yapmak için kullanılır.

⁴⁹ Tezin içinde yer yer ek olarak yeti kelimesini de kullanacağız.

⁵⁰ Heinrich Schmidt, *Philosophisches Wörterbuch*. Neu bearb. von Georgi Schischkoff. Stuttgart: 22. Aufl. – 1991. s. 403.

Kant bu sınır çizme girişimini matematik, doğa bilimleri⁵¹ ve metafiziğin sınırlarını belirleyerek yapma gayretindedir. Ancak filozof bunu yaparken hata etmek istemez. Bu nedenle bilimleri doğru bir biçimde ele almanın yollarını arar. Zira düşünürüne göre, matematik, doğa bilimleri ve metafizik gibi bilimler doğru bir biçimde ele alınmazsa çelişkili durumlar ortaya çıkabilir. Çelişkili durumları ortaya çıkaran nedenlere bakılmadığı sürece problem anlaşılabilir. Bundan dolayı Kant öncelikle bu çelişkili durumların neden kaynaklandığının anlaşılmasının gerekliliği üzerinde durur (Kant, **KrV**, [B 19]).

Ayhan Çitil'e göre, Kant *Birinci Kritik* boyunca matematiğin a priori nesnesini tesis etmeye çalışsa da bunu başaramadığından kuşatıcı bir nesne kuramını ortaya çıkaramamıştır. Çitil bu problemin, Kant'tan sonra da devam ettiği görüşündedir. Öyle ki Frege ve Husserl'in de bu problemi çözemedikleri için yetersiz kaldıkları görüşündedir. Çitil'e göre tüm bu yetersizliklerin nedeni Kant'ın ontolojiye dair temel hatasının tespit edilememesidir. Çünkü gerek Frege gerekse Husserl'in, Kant'ı nesnenin ontolojik olarak tesisindeki eksiklikleri çerçevesinden eleştirmediklerinden sağlıklı bir sonuca ulaşamadıkları yönünde eleştirir.⁵²

Her ne kadar Kant'ın bilimin temellerini atmak istediği görülse de bunu sadece matematiğin a priori önermeleri üzerinden yapmak istemez. Kaldı ki matematik üzerinden kuşatıcı bir nesne kurma girişiminde olduğu da iddia edilemez. Filozofun öncelikli hedefinin matematiğin önermelerinin sentetik a priori olduğunu göstermek olduğu öne sürülebilir. Matematiğin önermelerinin sentetik a priori olduğunun gösterilmeye çalışılması kuşatıcı bir nesne kurmaya çalıştığı anlamını taşımaz. Dolayısıyla Kant'ın nesneyi kuşatan bir kuram kurmak isteğinde olduğu da ileri sürülemez. Hatta bundan bilerek kaçındığı dahi iddia edilebilir. Çünkü o güne kadar ki bilim görüşüne göre nesneyi kuşatan bilgi anlayışı üzerinden bilimde gelişme ve ilerleme sağlanamamıştır. Kant'a göre yapılması gereken öncelikli şeyin bilim yapmanın imkânlarının kapılarının açılması olduğu söylenebilir. Yoksa amacının matematiği

⁵¹ Kant'ın Doğa bilimleri derken Fizik'i kastettiğini ifade etmemiz gerekir (Kant, **KrV** [B 17]).

⁵² Ahmet Ayhan Çitil, *Kant'ın Transandantal Düşüncesinde Nesne Kuramı ve Bu Kuramın Derinleştirmesinin Yol Açtığı Bazı Sonuçlar*, s. 41.

merkeze alıp onun üzerinden kuşatıcı bir nesne kuramı oluşturarak ontolojik birliği sağlamak olduğu iddia edilemez.

Kant sentetik yargılar için bir tanım yapmaz. Onun düşüncesinde, sentetik yargıların özelliği yeni bilgiler öğrendikçe değişebilir olmasıdır. Dolayısıyla Kant'a göre, matematiğin dahi yeni bilgiler edindikçe değişebilir, gelişebilir bir yanı olduğu iddia edilebilir. Bu nedenle matematiğin veyahut fiziğin nesnelere a priori olarak kuşatıcılığı hedeflenmediğinden dinamik bir bilim yapma sürecinin kapılarının açılması hedeflenmiştir denebilir.

Kant tevarüs ettiği metafiziksel-bilimsel geleneği kendine has bir yöntemle eleştirir. Bu yöntemde ele alınan ilk mesele bilgiye kaynaklık eden yargıların (*Urteil*)⁵³ ne olduğunun soruşturulmasıdır. Çünkü filozofa göre, bilgiye kaynaklık eden yargılardaki doğru ve yanlışların ayıklanarak tespit edilmesi öncelikli sorundur. Bu nedenle düşünür *Birinci Kritik*'te "Analitik ve Sentetik Yargıların Ayrımı" başlığı altında bu ayıklamayı yapmanın önemini ortaya çıkarır. Burada bilginin içeriği bakımından iki türünün olduğu ifade edilir. Birincisinin tecrübeden gelen *a posteriori* bilgi, ikincisinin ise tecrübeden bağımsız olan *a priori* bilgidir. *A priori* anlama ve akıldan türetildiği için deneyimi önceleyen anlamında kullanılan bilginin hem içeriğine ve hem de biçimine ilişkin bir terimdir. *A posteriori* ise ampirik deneyimler sayesinde elde edilen bilginin içeriğine dair bir terimdir.⁵⁴

Kant bilginin içeriğini veren bu kavramların incelenmesinden önce bilginin türünün mantıksal ayrımlarına dikkat çeker. Onun düşüncesine göre, mantıksal bu ayrımlar analitik ve sentetik yargılardır. Bilginin içeriğine dair bilgi a priori/a posteriori yargılarda saklıdır. Bilginin türü/biçimine dair bilgi mantıksal yargılarda saklıdır. A priori/a posteriori olması onun yargı olması durumunu ortadan kaldırmamaktadır. Ancak öncelikli olarak analitik ve sentetik yargıların mantıksal yargılar olduğunun bilinmesi gerekmektedir. A priori/a posteriori yargıların bilgiye dair yargılar olduğu düşünülebilir.

⁵³ Ur- teil kelimesinde "-teil" parça, bölüm anlamına gelir. Ön eki olan "ur" kaynak, eski, ana, baş anlamlarına gelir. Bu kelimeyi "hüküm" olarak çevirenler olsa da biz "yargı"yı kullanmayı tercih ediyoruz. Zira Türkçedeki yar-gı kelimesi "yar-mak"tan gelmektedir. Yar-mak ise ortadan ikiye bölmek anlamını taşır. Bir meselenin anlaşılmasını mümkün kılmak için öncelikle bütünü bölünmesi ve anlaşılması gerekmektedir. Böylece bütüne dair görüşte netlik ortaya çıkabilecektir. Bu netliği ifade etmesi bakımından çalışmada "yargı" kelimesi tercih edildi.

⁵⁴ Heinrich Schmidt, *Philosophisches Wörterbuch*, s. 36.

Bu yargılar arasındaki farkın bilinmemesinden doğan sonuçlar bilgide karışıklığa neden olmaktadır. Dolayısıyla bilgide karışıklığa neden olan şey her ne ise onun ayırma varılması gerekmektedir (Kant, **KrV**, [B 19]).

Kant'ın analitik yargılara dair düşüncelerini ele alalım ve ünlü ifadesi ile başlayalım: “*içlerinde yüklem özne ile bağlantısının özdeşlik yoluyla düşünüldüğü*” yargılar analiktir. Kant'ın bu tanımı ile ilgili verdiği örneği şöyledir: “*bir cisim uzamlıdır*” ifadesi analitik bir önermedir. Kant'a göre, böyle bir önermede cisim ile “uzamlıdır” kavramını ilişkilendirdiğimden cisim ile uzam kavramı özdeş hâle gelir. Özdeşliğin ne olduğu sorulabilir. Kısaca ortaya koyalım. Özdeşlik İlkesi; “düşüncenin kendi kendisine uygun olduğunu anlatır. Bir şeyin kendi kendisiyle aynı olmasıdır. Mantıkta bu ilke kısaca: “**bir şey ne ise odur**” şekliyle ifade edilir.⁵⁵ Bu hâliyle Kant'ın Aristoteles'in mantık ilkelerinden istifade ettiği ileri sürülebilir. Kant'a göre, “bir şey ne ise odur” ilkesine göre, “bir cisim uzamlıdır” önermesi de aynı şeydir. Zira cisim ile uzam kavramını ilişkilendiririm ve uzam kavramının ötesine geçemem. Yargıda bulunmak için tüm koşullar kavramda bulunur (Kant, **KrV**, [B 11- 12]). Yüklem öznedeki içkinleşir. Hem cisim hem de uzam kendisinin dışına çıkmazlar. Bundan ötürü deneyime gidilmesi zorunluluğu da doğmaz.

Kant'a göre, “cisim uzamlıdır” dendiğinde cismin uzamlı olduğu ön kabulü ile yargımı kurarım. Bu nedenle cismin uzamlılığına dair kurulan önermede hem cisim kavramı hem de uzam kavramı aynı şeyi ifade eder ve çelişkili olmayan *a priori*, doğru ve zorunlu bir önerme hâline gelir.⁵⁶ Böylece yüklem kavramının elde edilmesi için (yani uzamlıdır'ın elde edilebilmesi için cisim'in) öznenin sahip olduğu kavramın çözümlenmesi gerekir (Kant, **KrV**, [B 10]). Kant'a göre analitik olan bu tip yargılar esasında biçimseldir (*formel*), değişimleri beklenmez ve yeni bir bilgi vermeleri de zorunlu değildir.

Bundan dolayı analitik önermelerde özdeşlik ilkesinin, ilk ölçüt olarak kabul edilmesi gerektiği ifade edilmektedir. Kant analitik yargıların belirlenip bilinmesinde özdeşlik ilkesinin yanında ikinci ölçüt olarak çelişmezlik ilkesinin olduğu görüşündedir

⁵⁵ A. Kadir Çüçen, *Klasik Mantık*, Bursa: Sentez Yayıncılık, 2012, s. 24.

⁵⁶ A. Kadir Çüçen, *Klasik Mantık*, s. 25.

(Kant, **KrV**, [B 190]). Peki çelişmezlik ilkesi nedir? “bir şey aynı anda ve aynı yerde hem kendisi hem de kendisinden başka bir şey olamaz” ise bu çelişmezlik’tir. Bu durumda bir şey kendisinden başka olanlardan ayrılarak tanımlanır.⁵⁷ Aristoteles mantığının burada da göz önünde bulundurulduğu ileri sürülebilir. Ancak Kant’a göre, biçimdeki yargılar sadece bir açıklama (*Erläuterung*) vermektedir (Kant, **KrV**, [B 11- 12]). Açıklama veren bu tip yargılar Kant’ın düşüncesinde daima analitik *a priori* yargılardır.⁵⁸ Ancak *a priori* yargıların tümünün analitik olma zorunluluğu yoktur.⁵⁹ *A priori* yargıların tümünün analitik olmadığı durumlarda Kant sentetik yargıları gündemine alır.

Kant sentetik yargılar için: “İçlerinde yüklemine özne ile bağlantısının özdeşlik yoluyla düşünülmediği”ni ifade eder ve bunun için de bir örnek verir. Verdiği örnek şöyledir: “Tüm cisimler ağırdır”. Kant’a göre “ağırdır” dediğimizde, yüklem cismin yalın kavramını düşündüğümüzden tamamen başka bir şeydir. Yüklem cisme dair bir özellik verir. Bu durumda bende özne kavramının dışında başka şey daha olmalıdır, çünkü anlama yetisi bu kavramda kapsanmayan bir yüklemi gene de buna ait olarak bilmek için ona dayanmak ister. Dolayısıyla yargım için tüm koşullar kavramda bulunmadığından yüklemine kavrama eklenmesi gerekir. Kant’a göre sentetik yargılarda özne ve yüklem arasında bir bağlantı olsa da özne yüklemi içermediğinden analitik yargılardan farklılaşır (Kant, **KrV**, [B 11- 12]). Bu nedenle Kant sentetik yargıların, açıklama vermese de bilgimizi genişletici (*Erweiterung*) yargılar olduğunu ifade eder.

Genişletici özelliğe sahip olan sentetik yargılar bilgiye dair fikir veren iki türlü içerikten oluşmaktadır. İlki a posterioridir (Kant, **KrV**, [B 11- 12]). A posteriori olan sentetik yargılar fark ediş (*Wahrnehmung*)⁶⁰ sayesinde deneyimden türetilir. Bu durumda Ben’de özne kavramının dışında bir şey/nesne olduğu fikri ortaya çıkar (Kant, **PRO**, [268]). Böyle bir durumda Ben özne kavramının dışında olan bu şeyi/nesneyi yine özneye

⁵⁷ a. g. e. s. 26.

⁵⁸ Immanuel Kant, *Prolegomena: Zu einer jeden künftigen Metaphysik*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2011, s. 19, (Kant, **PRO**, [267]). Bundan sonraki alıntılar eser künyesi verilerek yapılacaktır.

⁵⁹ Anthony Kenny, *Batı Felsefesinin Yeni Tarihi: III. Cilt. Modern Felsefenin Yükselişi*. s. 166.

⁶⁰ Almanca Wahr-nehmung” kelimesini ayrıştıralım. “wahr” kelimesi bir sıfat olup “hakiki, doğru” anlamlarına gelmektedir. “Nehmung” kelimesi ise fiil olan “nehmen” kelimesinden türetilmiş bir fiilden isimdir. Almanca “Nehmen” kelimesi “almak” anlamına gelmektedir. Dolayısıyla “Wahrnehmung” kelimesini Türkçeye “hakiki olanı, doğru olanı almak” olarak çevirebiliriz. Doğru olanı almak, onu doğru olmayandan ayırt etmekle mümkündür. Bu nedenle kelimeyi Türkçe’ye “fark ediş” olarak çeviriyoruz. Fark ediş Özne olan Ben’in şeyleri deneyime dayalı ayırt etmesi ile gerçekleşen bir düşünme eylemidir.

ait olduğunu anlayarak bilmek ister (Kant, **KrV**, [B 12]). Kant sentetik yargıların, a posteriori bilgidен kaynaklanan yanının haricinde *a priori* yanının olduğunu ifade eder (Kant, **PRO**, [266]). Dolayısıyla analitik ve sentetik yargılarda bilginin mantıksal yapısını oluşturup oluşturmadığına bakılır. Bunlara a priori ve a posteriori özelliği eklendiğinde bilginin içeriğine dair durum işe dâhil edilir. Tüm bunlar düzgün bir biçimde yapılacak akıl yürütmeler içindir.⁶¹ Kant da bunu yapmaya çalışmaktadır.

Kant kendi düşünce dizgesinin mantıksal temelini analitik ve sentetik yargıların ayrımının yapılması ile atar. Bilginin genişlemesinin imkânı sağlanmak istenmektedir. Ancak bu yapılırken bilginin genel geçer ve zorunlu bir bilgi olması hususuna dikkat edilmektedir. Bundan ötürü sentetik yargıların zorunlu bilgiyi verip vermediği sınanmalıdır. Sınama yöntemi olarak da deneyim yargıları olarak kabul edilen *a posteriori*ye dayalı bilginin haricinde matematik ve hakiki metafiziğin yargılarının olduğunu varsayılmalıdır. *A posteriori* bilginin haricindeki bu yargılar Kant'a göre, deneyim sonucunda ortaya çıkmaz. Bilgimizi sınavarak genişleme imkânı sunduklarından *a prioridirler* (Kant, **KrV**, [B 19]).

Örneğin, 'Olan her şeyin bir *nedeni* (*Ur-sache*)⁶² vardır' önermesini ele alalım. Kant bu örnekte "olan" bir şeyin kavramında hiç şüphesiz zaman ve benzeri bir şey tarafından öncelenen belirli bir varlığın düşünülebileceğini ifade eder. Bu nedenle "olan" kavramından analitik yargıların elde edilmesi olanaklı hâle gelebilir. Ancak yargı bir bütün olarak ele alındığında "neden" kavramının "olan"dan ayrı bir şeyi gösterdiği anlaşılmaktadır. Böylece "olan" kavramının "neden" kavramını içermediği anlaşılabilir. "Olan her şeyin bir nedeni vardır" önermesi doğru bir önerme olarak kabul edilir. Özne (olan), yüklemi (nedeni) içermese de doğruluğu anlaşılan böyle bir önerme genel geçer ve zorunlu sentetik a priori olarak kabul edilmektedir (Kant, **KrV**, [B 13, B 20]).

Sentetik yargıların düşünceyi genişletici özelliğe sahip olduğu göz önünde bulundurulduğunda onların, dinamik başka bir ifadeyle hareket hâlinde olduğu iddia edilebilir. Sentetik a priori yargılardaki bu dinamizm sayesinde bilginiz sınanmakta ve

⁶¹ Aytekin Özel, *Aristoteles'in Analitikler Kuramının Çağdaş Yorumları Işığında Bir Arapça Mantık Metni İncelemesi: Fârâbî'nin Mutlak Burhan Teorisi*, Bursa: Emin Yayınları, 2012, s. 27.

⁶² Daha önce Almanca Ursache kelimesini fiziksel sebep olarak ele alıp "neden" şeklinde çevirdiğimizi ifade ettik.

bilim yapmanın imkânı gerçekleşmektedir. Kant'ın, analitik ve sentetik olana dair ayrımının ardından sentetik olanın a priori olmasıyla bilimin gerçekleşebileceğine dair görüşü bilimsel bilgiyi geleneksel metafiziğin çizdiği sınırlardan arındırma gayretini göstermektedir. Bu bir kırılmanın ayak sesleri sayılabilir.

Kant'ın *Birinci Kritik*'te aklın sınırlarını belirleme faaliyeti analitik ve sentetik yargılar arasındaki farkı ortaya koymakla başlar. Buna göre akıl sahibi varlık olan insanın bilimsel bilgiye erişebilmesi için sentetik olan yargılar üzerinden ilerlemesi gerekmektedir. Bunu yapmak için a priori olana dayanmalıdır ki böylece bilimsel bilgi ortaya çıkabilsin. Kendi felsefi dizgesi içinde Kant bu temel unsur üzerinden bina ettiği diğer unsurlarla akla, kendi sınırlarını belirleme imkânı sunar. Tüm bunlar insanın kendi yetilerini tanımasıyla gerçekleşebilecektir. Bu yetilerden ilki olarak duyarlılık yetisi ele alınacaktır.

1.2. DUYARLILIK YETİSİNİN TRANSZENDENTAL UNSURLARI

Kant geleneksel metafiziğin yöntemini eleştirmeye öncelikle neye bilgi denip denemeyeceğinin anlaşılması gerektiğinden başlar. Bunu ise yukarıda açıklamaya çalıştığımız şekliyle, a priori-a posteriori, analitik-sentetik yargılar üzerinden yapar. *Sentetik a priori* yargılar ile genel-geçer bilgiye ulaşmayı hedefler. Bunun için de öncelikle akıllı varlık olan insandaki yetilerin tebarüz etmesi gerekmektedir. Kant'a göre bu yetiler; duyarlılık (*Sinnlichkeit*), anlama (*Verstand*) ve akıldır (*Vernunft*).

Kant 1770 tarihli *Duyarlılık ve Anlaşılır Dünyaların Form ve İlkeleri Hakkında* (*Von den Formen und Prinzipien der sensiblen und intelligiblen Welt*) adlı eserinde bilme yetilerinin sınıflamasını yapar. Kant bu yetilere ait olan nesnelere başka bir ifadeyle "dünya"ları inceler.⁶³ Zira akıllı varlık olarak insana ait yetilerin hangi sorumlulukları olduğu ve bu sorumluluklarını icra ediş şeklinin belirginleşmesi gerekir. Bu sayede nesnenin tesis sürecindeki serüveninin açığa çıkma imkânı doğabilir. Kant'a göre duyarlılık, öznenin temsil (*Vor-stellung*)⁶⁴ faaliyetinin bir nesnenin var olmasının belirli bir biçimde etkilenmesi⁶⁵ yoluyla işlev kazanmasıdır. Duyarlılığın nesnesi duyusaldır. Kant'a göre duyusal olanlar eskilerin "*fenomen*" dediği kavramdır. Duyarlılığın yasalarına tabi olan bilgi duyusal bilgidir. Bununla birlikte duyarlılığa verilemeyecek olan şeyler vardır. Bunların da temsil edilmesi gerekmektedir. Ancak Kant'a göre, duyarlılığa verilmediği hâlde öznenin temsil ettiği durumlar vardır. Bu tarz şeyleri özne akıl yoluyla anlayabilir. Bu şeyler Kant'ın tasnifine göre, eskilerin de "*numen*" dedikleri şeydir. Bu biçimde ortaya çıkan bilginin rasyonel bilgi olduğu düşünülmektedir.⁶⁶

Kant'ın adı geçen bu metinde, duyusal dünyanın iki temel prensibi olarak *Uzay* (*der Raum*) ve *Zaman'ın* (*die Zeit*) saf görü (*reine Anschauung*) olduklarına yönelik

⁶³ Ümit Öztürk, *Kant'ta Aklın Teorik Kullanımından Pratik Kullanımına Geçişin Koşulları Üzerine Eleştirel Bir İnceleme*, (Doktora Tezi), Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013, s. 25.

⁶⁴ Almanca "Vor-stellung" kelimesini Ayhan Çitil'in "temsil" olarak çevirdiğini gördük. "Temsil" ile duyarlılık yetisi ile edinilen, kendinde-şeyin temsili kast edilmektedir. Biz de bu çeviriyi Kant'ın terminolojisi için yerinde görmekteyiz. Ancak bir ekleme yapmak isteriz. Bizce Kant "Vor-stellung" ile duyarlılık yetisinin sadece kendisinin aldığı "sandığı" kendinde şeyin temsili kast etmektedir. Ayhan Çitil, *Kant'ın Transandantal Düşüncesinde Nesne Kuramı ve Bu Kuramın Derinleştirilmesinin Yol Açtığı Bazı Sonuçlar*, (Doktora Tezi), İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi, 2000, s. 12.

⁶⁵ Özne nesnenin var olmasından bir şekilde etkilenmektedir. Öznede nesneye dair temsilin de bu etkilenmenin sonucunda ortaya çıktığı ileri sürülebilir.

⁶⁶ Kant'tan aktaran: Ümit Öztürk, *Kant'ta Aklın Teorik Kullanımından Pratik Kullanımına Geçişin Koşulları Üzerine Eleştirel Bir İnceleme*, s. 25.

düşünceler geliştirdiği görünmektedir. Öncelikle Almanca “Raum” kelimesini Türkçeye “Uzay” olarak çevirmemizin nedenini açıklamak isteriz. Almanca “der Raum” kelimesi maskülen bir kelime olup gündelik dilde kullanılırken “oda” anlamına gelmektedir. Odada bulunmayı ifade etmek için “in dem Raum, im Raum” kullanımları tercih edilir. Türkçede mekân, uzam ve uzay kavramlarının kullanımında bir farklılık mevcuttur. Şimdi bu farklılıkları açalım:

- “1) Mekân: insani, toplumsal, varoluşsal olarak düzenlenmiş dolu alan;
- 2) Uzam: matematik ve doğa bilimlerinin tasarlanmış boşluğu;
- 3) Uzay: feza, uzay boşluğu, fiziğin yerkürenin dışında bulguladığı gerçek boşluk.”⁶⁷

Bu hususta Orhan Hançerlioğlu’nun görüşlerine de yer verilebilir. Ona göre mekân uzay ile eş anlamlıdır. Uzay; maddesel, sınırsız çevre anlamına gelen maddenin, genel varlık biçimidir. Uzay dışında madde olamayacağı gibi madde dışında da uzay olamaz. Madde, uzay ve zaman içinde vardır. Buna karşın *uzamın*, yer kaplayan nesnelere kapladıkları yerle ilgili durumları olduğunu belirtir. “Ölçülebilen uzay anlamındaki uzam, nesnelere yer üstündeki yayılmalarını belirtmektedir. Bu manada “uzaya göre uzam, zamana göre süre gibidir.”⁶⁸

Kant’a göre uzay ve zaman duyarlılık yetisinin formlarıdır. Her ne kadar bunlar duyarlılık yetisinin birer formu olsalar da bu kavramları inşa eden benim düşünce yetimidir. Bunlar ampirik olarak verilmiş değildir.⁶⁹ Düşünme yetisinin “mantıksal” ve “real” olmak üzere iki türü vardır. Düşünme yetisinin mantıksal kullanımında, duyuşsal bilginin düzenlenmesi söz konusudur. Buna karşın düşünme yetisinin real kullanımında ise duyulara verilemeyecek nesnelere temsil etme işlevinin mevcudiyeti vardır.⁷⁰ Birincisinde duyarlılık yetisi ve anlama yetisi hüküm sürer. İkincisinde ise akıl yetisi.

İnsan kendisine hem dışarıdan belirli bir *uzay* dâhilinde hem de belirli bir *zaman* içinde sunulan şeyleri fark etmek ve çözümlenmek ister. Kant’ın bu fark etme ve

⁶⁷ Savaş Kılıç, “Uzam mı, uzay mı? Peki mekân ne?” Cogito, sayı: 59, 2009, s. 48- 59.

⁶⁸ Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1967, s. 297.

⁶⁹ Heinz Röttges, *Dialektik als Grund der Kritik: Grundlegung einer Neuinterpretation der Kritik der reinen Vernunft durch den Nachweis der Dialektik von Bedeutung und Gebrauch als Voraussetzung der Analytik*, Königstein/ Hain: Verlag Anton Hain Meisenheim, 1981, s. 119.

⁷⁰ Özgüç Güven, “250. Yılında Kant’ın Duyulur ve Anlaşılır Dünyanın Form ve İlkeleri Eseri Üzerine” Felsefe Arkivi - Archives of Philosophy, Sayı/Issue: 53, 2020 DOI: 10.26650/arcph.844123. s, 131.

çözümleme arzusunun, geleneksel metafiziğin sunduğu çözümlerle açıklanamayacağı görüşünde olduğu ifade edilebilir. Zira Aristotelesçi evren anlayışının dayandığı klasik kozmoloji üzerinden yapılan çözümlerler yetersiz görülmektedir.

Aristotelesçi evren görüşüne göre, evrenin merkezinde hareketsiz bir dünya vardır ve dünya mükemmel bir küredir. Bu evren düşüncesine göre evren ay altı ve ay üstü olarak ikiye ayrılır. Buna göre ay üstü alemdeki gezegenler dairesel hareket eder ve *etherden*⁷¹ oluşur. Ay altı âlemde ise doğrusal bir hareket söz konusu olup hava, su, ateş ve toprak gibi dört unsurdan oluşmaktadır. Yine Aristotelesçi düşünceye göre evrende üç tür hareket bulunmaktadır. Birinci hareket tarzı evrenin merkez noktasından uzaklaşan hareket, ikincisi evrenin merkezine doğru hareket, üçüncüsü ise evrenin merkezinin etrafında harekettir. Aristoteles felsefesinde diğer kategoriler gibi uzay ve zamanın sürekliliği vardır. Böyle olunca diğer tüm kategorilerde olduğu gibi uzay ve zaman da sürekliliğe tabi olan hareket hâlinde bir yapıya sahiptir. Bu hareket mükemmelliği temsil etmekten uzaktır, aksine noksanlığın temsilidir.⁷² Tüm bunlar Aristoteles'e göre ay altı âlemde meydana gelmektedir. Her ne kadar uzay ve zaman Aristoteles düşüncesinde birer kategori olup hareket hâlinde olsalar da bunlar bir tözün özelliklerini zahir ettirmeleri bakımından bir değere sahiptir. Dünyanın merkez olarak görüldüğü evrende, uzay ve zaman kategorileri diğer kategoriler gibi dünyanın mükemmel olmasına hizmet etmekte gibi düşünülmektedir. Tüm bunlardan yola çıkarak mutlak bir töz fikrine gidilmektedir. Bu tarz bir töz fikrinde *ousia*'nın ne olduğu sorunu ile *var olanın* ne olduğu sorunu aynı anlamda kullanılmaktadır.⁷³

Bir sıçrama yaparak Newton'a gelelim. Newton, Aristoteles'in yukarıda zikredilen görüşlerinin aksine fizik dünyayı ve hareketini tek bir yasa ile açıklamaya çalışır. Ay altı alem ve ay üstü alem gibi ikircikli bir yasa olduğu görüşünden uzaklaşılması gerekliliğini ortaya koyar ve Aristotelesçi düşünceyi bu nedenler redder. Dolayısıyla evreni, evrende geçerli olan Aristotelesçi yasanın ikircikli yapısından arındırarak, evrenin tek biçimli bir yapısının olduğu görüşü üzerinde durulur. Buradan yola çıkarak hareket eden cisimlerin hareket etmelerinin, bu cisimlerin dışında bir sebebe

⁷¹ İnsanın beş duyusu ile algılayamadığı soyut madde denebilir.

⁷² Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, Yunanca asl. çev: Saffet Babür, Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2018. Dördüncü Kitap.

⁷³ Aristoteles, *Metafizik*, Yun. Çev: Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayınları, 2016, [1028a40-43].

("gravitasyon" adını verdiği kuvvete) dayandırılmasıyla değişime uğradığı görüşü belirginleşir. Newton'a göre bu ancak ve ancak uzay⁷⁴ ve zamanın, hareket yasalarına zemin oluşturulmasıyla mümkün olabilmektedir. Buna göre merkeze alınması gereken (mutlak) uzay ve zaman sayesinde hareket ve diğer tüm şeylerin izahı söz konusu olabilmektedir. Bu durumda uzay ve zaman kendisi dışında hiçbir nesnenin (şeyin) varlığına bağlı değildir. Dolayısıyla uzay ve zaman bir tözün özelliklerini ortaya çıkaran bir unsur olmaktan arındırılır. Nesnenin (şeyin) varlığının uzay ve zamanın varlığına bağlı olmasının zorunluluğuna işaret edilir. Nesnelere varlığı uzay ve zamana tabi kılındığı kadar olay ve süreçlerin varlığı ve oluşu da yine buna bağlanmaktadır.⁷⁵

Newton zaman parçalarının düzeni gibi uzay parçalarının düzeninin de değişmez olduğu görüşündedir. Parçaların yerlerinden çıkarıldığının var sayılması durumunda kendilerinin dışına çıkmış olabilecekleri sayılacaklardır. Ancak zaman ve uzayın tüm şeylerin yerleri olduğunun kabul edilmesi gerektiği gibi kendilerinin de yerleri olduğu düşünülmesi gerekmektedir. Bununla birlikte tüm şeyler ardışıklı düzeni açısından zamanda yerleşmiş olarak varsayılmaktadır. Konum düzeni açısından ise uzayda yerleşmiş olmak durumundadır. Yerler olmaları ise özlerinden ya da doğalarından ötürü olduğu ileri sürülmektedir. Newton bu açıdan Aristoteles'a karşı çıkar ve şeylerin birincil yerlerinin hareket ettirilebilir olmalarının saçma olduğunu düşünür. Bundan ötürü de zaman ve uzayın yerlerinin mutlak olduğunun kabul edilmesini salık verir.⁷⁶ Dolayısıyla uzayı mutlak bir referans noktası kabul eder ve bir cismin uzayda işgal ettiği bölgeyi onun mutlak yeri olarak belirler.⁷⁷ Buradan yola çıkarak nesnelere tabi olduğu yasaya yönelmesini ve bu yasanın araştırılmasını teklif eder.⁷⁸

... Mutlak zamanın akışı herhangi bir değişime açık değildir. Hareketler ister hızlı isterse yavaş olsunlar ya da isterse hiç olmasınlar, şeylerin varoluşunun kalıcılık süresi aynı kalır; ve dolayısıyla bu sürenin onun yalnızca duyulur ölçüleri olan şeylerden ayırılması gerekir; ve onu bunlardan gökbilimsel eşitlik aracılığıyla çıkarırız. ... Zaman parçalarının düzeninin değişmez olması gibi, uzay parçalarının düzeni de değişmezdir. Bu parçaların yerlerinden çıkarıldığını varsayarsak, kendilerinin dışına çıkmış olacaklardır. Çünkü zamanlar ve uzaylar, bir bakıma, tüm başka şeylerin olduğu gibi kendilerinin de yerleridir. Tüm şeyler ardışıklı düzeni açısından zamanda yerleşmiştir; ve konum düzeni açısından

⁷⁴ Burada bahsedilen Uzay, uzay boşluğu, fiziğin yerkürenin dışında bulguladığı gerçek boşluk anlamına gelmektedir.

⁷⁵ Büşra Aşık, "Kant'ın Eleştiri Öncesi Dönem Uzay ve Zaman Anlayışı Üzerine Bir İnceleme", Felsefe Arkivi, 48. Sayı, 2018/ I, 57-71.

⁷⁶ Newton, *Doğal Felsefenin Matematiksel İlkeleri (Seçmeler)*, Çev: Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınları, 1998, s. 75.

⁷⁷ Büşra Aşık, "Kant'ın Eleştiri Öncesi Dönem Uzay ve Zaman Anlayışı Üzerine Bir İnceleme", s. 57-71.

⁷⁸ Şafak Ural, "Newtoncu Bilim Anlayışı", s, 11-22.

uzayda. Şeylerin birincil yerlerinin hareketlendirilebilir olması saçmadır. Bunlar öyleyse mutlak yerlerdir; ve o yerlerden ötelenmeler biricik mutlak hareketlerdir. Ancak uzayın parçaları görülemeyecekleri ya da duyularımız yoluyla birbirlerinden ayırt edilemeyecekleri için bu yüzden onların yerine duyulur ölçülerini (mensura sensibilis) kullanırız. Çünkü şeylerin hareket etmez olarak görülen herhangi bir cisme göre konumlarından ve uzaklıklarından tüm yerleri tanımlarız; ve sonra böyle yerler açısından, cisimleri bu yerlerden kimilerinden başkalarına aktarılıyor olarak düşünerek tüm hareketleri hesaplarız. Ve böylece mutlak yerler ve hareketler yerine görelî olanları kullanırız; ve bu işlerin olağan durumunda hiçbir uygunsuzluk olmadan yaparız; ama felsefi incelemelerde, duyularımızı soyutlamamız ve şeylerin kendilerini yalnızca duyulur ölçüleri olan yanlarından ayrı olarak irdelememiz gerekir. Çünkü olabilir ki, gerçekte dinginlikte olan ve kendilerine başka cisimlerin yer ve devinimlerinin görelî kılınabileceği hiçbir cisim yoktur. Ama mutlak ve görelî durağanlık ve hareketi birbirlerinden özellikleri, nedenleri ve etkileri yoluyla ayırt edebiliriz. Gerçek durağanlıkta olan cisimlerin birbirleri açısından durağanlıkta kalmaları bir durağanlık özelliğidir. Ve dolayısıyla durağan yıldızların uzak bölgelerinde ya da belki de onların çok ötelerinde, mutlak olarak durağanlıkta olan bir cismin olabilmesi olanaklıdır; ama bizim bölgelerimizde cisimlerin birbirlerine göre konumlarından bunlardan herhangi birinin, o uzak cisme göre aynı konumu sürdürüp sürdürmediğini bilmek olanaksız olunca, bundan mutlak durağanlığın bizim bölgelerimizdeki cisimlerin konumundan belirlenemeyeceği sonucu çıkar.⁷⁹

Kant'ın amacının, Newton'ın fiziğine felsefi bilgi temelleri oluşturarak modern bilim ile felsefe arasındaki birlikteliği kurmak ve bu görevi akla vermek olduğu ifade edilmektedir.⁸⁰ Büşra Aşık'a göre ise Kant'ta mutlaklık söz konusu olmadığından böyle bir durum yoktur. Biz bu görüşe katılmaktayız. Zira Kant kendisinin referans noktasının gelişebileceğini ve değişebileceğini ifade etmektedir. Bu husus Büşra Aşık'ın da dikkatini çekmiş olacak ki makalesinde Kant'ın Brukorden yaptığı alıntıyı verir. Alıntı şöyledir: “[b]enim hareket ve durağanlık ile ilgili yargım asla daimî değildir, yeni bir bakış açısına göre daima değişebilir.”⁸¹

Kant'ı bilim yapmanın imkânlarını rasyonalist bir çerçeveye hapsetmekle eleştiren mantıkçı pozitivistlerin bunu bilmeleri gerekirdi. Kant ne sadece bir rasyonalist ne de bir ampiristtir. Filozofun ortaya koymaya çalıştığı sadece bu düşünce akımlarından yola çıkarak mutlak bir doğrunun olduğunu savunulmasının yanlışlığını göstermektir.

Kant'a göre yukarıda izaha çalışılan Aristotelesçi evren anlayışından yola çıkarak uzay ve zaman inşa edilemediği gibi Leibnizçi ve Newtoncu daimî bir uzay ve zaman anlayışından yola çıkılarak da bilimsel bilginin mutlaklığı savunulamaz. Bu sebeple de Kant Newton'un fiziği esas alınarak yapılan bilim veya metafiziğin bir çözüm

⁷⁹ Isaac Newton, *Doğal Felsefenin Matematiksel İlkeleri (Seçmeler)*, çev: Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınları, 1998, s. 74.

⁸⁰Şafak Ural, “Newtoncu Bilim Anlayışı”, *Kilikya Felsefe Dergisi* (1), 2015, s. 11-22.

⁸¹ Büşra Aşık, “Kant'ın Eleştiri Öncesi Dönem Uzay ve Zaman Anlayışı Üzerine Bir İnceleme”, s. 57-71.

olmayacağıının farkındadır. Ancak Kant Aristoteles metafiziğinin zeminini sarsan Newton fiziğini göz ard etmez. Böylece tevarüs ettiği bilimsel gelenek üzerinden inşa edilmeye çalışılan metafizikle kırılma yaşadığı gibi ortaya çıkan fizik bilimi üzerinden de bir metafizik tesisinin söz konusu olmadığını ileri sürme imkânı doğar. Bu nedenle kendi felsefi dizgesini kurar.

Kant'ın amacı esasen geleneksel metafiziksel bilgi ile bilimsel bilgi arasındaki farkı göstermektir.⁸² Kant'ın bu farkı göstermesi için Newton'un uzay ve zaman anlayışı çok iyi fırsattır. O da bu fırsatı kullanır ve evreni, Newton'un açıklamaya çalıştığı şekliyle belli ve belirli tek biçimli bir yapıya sahip olması üzerinden ele alır. Bilimin konusu hâline gelmiş bir hususun bilginin konusu hâline gelmemesi söz konusu olabilir mi? Bu bağlamda Kant *Kritik der reinen Vernunft* adlı eserinde öncelikle uzay ve zamanı irdeleyerek, bunların *a priori* bilginin ilkeleri olduğunu tespit eder. Ardından bu ilkelerin, *duyusal Görü'nün (sinnliche Anschauung)* saf biçimleri olduğunu gösterir (Kant, **KrV**, [B 55]).

Bizce Kant konu ve meseleleri ele alırken, kavramlar üzerindeki yanlış anlaşılımları ortaya koyarken tanımlamalardan kaçınmaktadır. Bu kaçınmanın sebebinin Aristotelesçi mahiyet araştırmasından uzak durmak olduğu öne sürülebilir. Zira metinlerde, açıklama (*Erklaerung*), adlandırma (*nennen*) gibi terimlerle kendisini ifadeye çalıştığı metinlerden anlaşılmalıdır. Buna rağmen Kant'ın bazı meseleleri ele alırken tanım verdiği görülmektedir. Bunlardan bir tanesi görüdür. Şöyle ki: “bir bilgi nesnelere ile hangi yoldan ve hangi araçla bağlantılı olursa olsun nesneyi o araçlarla dolaysızca bağlayan ve düşüncenin araç olarak göz önünde bulundurduğu şey *görüdür*” (Kant, **KrV**, [B 34- 68]). Şimdi Almanca “Anschauung” kelimesini Türkçeye “Görü” olarak çevirme nedenimizi izaha çalışalım.

Kant'a göre “Anschauung” bilgi ve nesneyi birbirine dolaysızca bağlayan şey'dir. Bu şey, Batı'da neşvü nema bulan felsefe, “görme” eylemi aracılığıyla inkişaf eder. Almanca “Anschauen” kelimesi “bakmak” anlamına gelmektedir. Tarafımız bu kelimeyi Türkçeye “derinleşerek görmek” olarak çevirip yorumlamaktayız. Derinleşerek görmek

⁸² A. Kadir Çüçen, “Avrupa'da Aydınlanma”, Prof. Dr. Süleyman Hayri Bolay Armağan Kitabı, Ankara: Gazi Kitabevi, 2005. s. 115-122.

olarak yorumladığımız bu fiili, “Anschauung” isim hâline geldiğinde “Derinleşerek görme” şeklinde düşünmekteyiz. Ancak kavramsallaştırmaya uygun olması bakımından görmek eylemini yansıttığından “görü” kelimesini kullanacağız.

Görünün iki türlü nesnesi vardır. Bunlardan ilki ampirik ikincisi ise görünüştür. Ampirik olan görüde deneyimlediğim şey her ne ise bunun nesnesi mevcuttur. İkincisinde ise deneyimlediğim şey her ne ise onun nesnesi ya yoktur veyahut da belirsizdir. Uzay ve zaman nesnelere ve nesnelere araçları arasındaki bağı kuran bir köprüyü oluşturacak malzemeler olarak kabul edilse de Kant’a göre bu köprünün malzemeleri olabilecek başkaca araçlar vardır. Örneğin *görünüş* çokluk (*Mannigfaltige*⁸³). Bir cismin özelliklerinin hepsi esasında birer aracı konumundadır. Bundan ötürü nesneyi o araçlarla dolaysızca bağlayan tüm araçlar temsildir (*Vorstellung*).⁸⁴ Temsiller olmadığı takdirde bir nesnenin kuruluşu, soruşturulması ve araştırılması mümkün görünmemektedir.⁸⁵

Uzay ve zaman birlikte ele alındıklarında a priori sentetik önermeleri mümkün kılarlar. Ancak a priori bilgi kaynakları sadece duyarlılığın koşulları olmakla kendi sınırlarını (*Grenzen*) belirler. Nesnelere uygulanması ise ancak görünüş olarak görünmesinden ibarettir. Yoksa nesnelere kendilerinde şeyi sunamazlar (Kant, **KrV**, [B 55- 56]). Çünkü Kant’a göre, duyarlılığa ait tüm görünün, buna uzay ve zaman da dâhildir görünüşün temsili olduğu muhakkaktır. Eğer biz uzay ve zamanı görünüşün temsili olduğu şeklinde düşünmezsek o zaman uzay ve zamanın doğası, ilişkileri ve dahası uzay ve zamanın kendisinin yitip gitmesi tehlikesi ile karşı karşıya kalabiliriz. Bu nedenle Kant uzay ve zamanın *görünüşlerinin* kendilerinde şey olarak var olabileceklerini değil, uzay ve zamanın bizde (*in uns*) var olabileceğini ifade etmektedir (Kant, **KrV**, [B 59]).

Bu çalışma bir mukayese çalışması olmasa da bilhassa Aristoteles ile kırılmanın yaşandığı hususun fark edilmesinde yarar vardır. Uzay ve zamanın Aristoteles felsefesinde bir kategori olarak ele alındığı daha önce ifade edilmiştir. Ancak bu, Kant’ın düşüncesinde değişime uğrar. Kant Aristoteles’e karşı açıkça şu itirazını yöneltir ve şöyle söylediği iddia edilebilir: Üstadım, sen evren anlayışını uzay ve zamanın kategori olarak var sayıldığı bir dizgede ele alabilirsin. Bunu yaparken uzay ve zamanın, sürekli ve daimi

⁸³ Manifold.

⁸⁴ Yücel Dursun, *Felsefe ve Matematikte Analitik/ Sentetik Ayrımı*, Ankara: Elips Kitap, 2004, s. 48.

⁸⁵ Bedia Akarsu, *Çağdaş Felsefe*, İstanbul: İnkılap Yayınları, 1987, s. 33.

bir hareket hâlinde olduğunu söyleyebilirsin. Bu senin bilimsel verilerinle düşünce dizgene uygundur. Ayrıca sen, uzay ve zamanın da içinde bulunduğu kategorileri mantıkta ve aynı zamanda metafizikte kullanmaktasın. Ancak ben uzay ve zamanı ele alırken senin anladığın tarzda kategoriler olarak düşünmüyorum. Benim uzay ve zamanım duyarlılığa ait olup hatta bu duyarlılığın koşullarıdır. Bu koşullar sayesinde ben nesneyi kurarken senin yaptığın gibi senin kategorilerine uygun olarak düşünmek zorunda değilim. Zira benim uzay ve zamana dair bilgim seninkinden farklı. Bu nedenle nesnenin kurulum sürecinde benim kendi kurduğum uzay ve zamanım vardır. Benim bugün bilim üretmemi sağlayan da budur.⁸⁶

Kant uzay ve zamanın görünüşünün, bizde temsili olarak oluştuğu konusunda ısrarcıdır. Bu bir örnekle açıklanır. Örnek şöyledir:

Örneğin şu önermeyi alın: “İki doğru çizgi yoluyla uzay çevrelenemez.” Bunu doğru çizginin ve iki sayısının kavramlarından türetmeyi denediğinizde onlarla herhangi bir şekil mümkün değildir. Veyahut: “Üç doğru çizgiyle bir şekil mümkündür” önermesini ele alın ve aynı şeyi yalnızca bunların kavramları ile yapmayı deneyin. Kavramlarla yapmaya çalıştığınız bu uğraşınız boşa çıkacak ve geometride her zaman görüye müracaat edildiği gibi bu önermelerde de *görüye* (Anschauung) müracaat etmek zorunda kalacaksınız. Siz kendinize *görüde* bir nesne (*Gegenstand*) verirsiniz. Ancak bu görü saf (rein) a priori görü mü yoksa *ampirik* (*empirisch*) görü mü? Eğer ampirik görü ise bundan genel-geçer bir önerme çıkmayacağı gibi zorunlu (*apodiktik*) bir önerme de çıkmaz, çünkü deneyim (*Erfahrung*) hiçbir zaman böyle bir şeyi vermez. Öyleyse kendinize *görüde* bir a priori nesne vererek sentetik önermenizi bunun üzerinden kurmalısınız... Uzay ve zaman tüm dış ve iç deneyimin zorunlu koşullarıdır ancak *görümüzün* sadece öznel koşullarıdır. Uzay ve zamanla ilişki içinde tüm şeyler sadece *görünüşlerdir*, kendileri için kendilerinde verili şeyler değildir. Bu nedenle *görünüşlerin* biçimleri hakkında pek çok şey söyleyebilirken *görünüşlerin* temelinde yatabilecek kendilerinde şeylere (*an sich selbst*) ilişkin hiçbir şey söyleyemeyiz. (Kant, **KrV**, [B 63])

Bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere Kant’ın nesne ile öznel deneyim arasında anlamının gerçekleşmesini sağlayan *arabulucular* (*Meditieren*) olduğunu iddia ettiği ileri sürülebilir. Uzay ve zamana da esasen öznel deneyimin gerçekleşmesini sağlayan arabulucular olarak bakılabilir. Bunlar aynı zamanda görünün öznel koşulları olup hiçbir durumda bilimselliğe zarar getirmezler. Aksine saf görünün biçimi olmaları nedeniyle bu arabulucular bilimselliğin yerleştiği zemin hâline gelir. Uzay ve zamana ait bilgiler a priori'dir ve aynı zamanda saf görünün biçimidirler.⁸⁷ Uzay (ve benzer olarak zaman)

⁸⁶ Kant’ın görüşlerini savunur pozisyonda değiliz. Ancak Kant’ın itiraz noktalarının anlaşılır biçimde ortaya konulması Kant’ın doğru anlaşılması açısından değerlidir.

⁸⁷ Umut Yaşar Abat, *Immanuel Kant’ın Felsefesi’nde Mekan ve Zaman*, Ankara: Ürün Yayınları, 2011, s. 54.

yalnızca görünün bir biçimi olmasaydı, dış nesnelere üzerine a priori ve sentetik olarak ne olursa olsun hiçbir şey oluşturulamazdı (Kant, **KrV**, [B 63]).

Kant'ın aynı vurguyu *Prolegomena* adlı eserinde yaptığını görmekteyiz. Kant burada da uzay ve zamanın, duyarlılığa ait görü olduğunu örneklerle açıklar. Örneklerden bir tanesi özetle şu şekildedir. Ben aynaya baktığımda sağ elin aslını yerine koyamam. Zira aynaya baktığımda yerine koymak istediğim el aslında sol eldir. Aynada gördüğüm sağ kulak ise sol kulağın imgesidir. Kant'ın bir diğer örneği ise sağ el için kullanılan eldivenin sol el için kullanılmayacağıdır. Kant'a göre tüm bunlar yani birbirine benzeyen veyahut aynı olan, ancak buna rağmen birbiriyle örtüşmeyen şeylerin açıklanması gerekmektedir. Kant'a göre bunun izahı yapılamamaktadır. Çünkü her ne kadar dış nesnelere üzerine konuşulurken Newton fiziği referans alınsa da örtüşmeyen şeyler olduğu açıktır. Bunların arasındaki farkın sadece bir kavramla anlaşılır kılınmaya çalışılması beyhudedir. Bu nedenle deneyime gitme zorunluluğu vardır. Ancak öznel deneyimimle ben aynaya baktığımda sağ elin aslını yerine koyamadığımı fark ederim. Dolayısıyla sağ ve sol özellikleri bakımından eşit ve benzer olsalar da iki boyutlu uzayda örtüşmezler.⁸⁸ Kant'a göre, bu durum örtüşmezlik sorunu olarak adlandırılmaktadır. Bu soruna bir örnek daha verecek olursak şu söylenebilir. Kendimizi bir aynaya göre veya bir insana göre konumlandığımızda da sorun açıkta kalmaktadır. Bülent Gözkân Kant'ın örtüşmezlik problemini "bir şeyin kendisi dışındaki uzayla kurduğu" bağlantıyla aşmaya çalıştığını ifade eder.⁸⁹ Fakat bizce Kant bu durumu bir şeyin kendisi dışındaki uzayla kurduğu bağlantıyla aşmaya çalışmaz. Zira bu durumda Kant'ın birbirinden farklı uzayların olduğunu iddia etmesi gerekir ki Kant böyle düşünmez. Kant Newton'un öne sürdüğü mutlak uzay fikrini kabul eder. Ancak bu kabul mutlak bir kabul olmadığından örtüşmezlik ile ilgili sorunu gündeme taşır. Kant fiziğe dair o gün öne sürülenlerin değişme imkânını göz önünde bulundurduğundan örtüşmezlik sorununa dair farklı bir çözüm önerisinde bulunur.

Ona göre örtüşmezliğin nedeni insan beyninin (*Gehirn*) kendi kendini yanıltma şekli olabilir. Ancak bilgi edinme süreçleri geliştikçe, öğrendikçe, anladıkça ve yaşadıkça örtüşmezlik hakkındaki düşünceler farklılaşabilir ve değişebilir. *Prolegomena*'nın on

⁸⁸ Bülent Gözkân, *Kant'ın Şemsiyesi: Kant'ın Teorik Felsefesi Üzerine Yazıları*, s. 77.

⁸⁹ a. g. e. s. 80.

üçüncü paragrafının başındaki satırlar okunduğunda, Kant'ın Newton ile de bir hesaplaşma içerisine girdiği anlaşılmaktadır. Zira Kant'a göre, uzay ve zamanı kendi başına şeylere ekli olan gerçek niteliklermiş (sıfat) gibi düşünmekten kurtulamayanlar vardır. Bunlar, önyargılardan bağımsız olarak düşündüklerinde, uzay ve zamanın duyarlılığa ait görününün saf biçimine indirgenmesi gerektiğini anlamak durumunda kalacaklardır (Kant, **PRO**, [57]).

Kant böylece Newton'un uzay ve zamanını hareketi açıklamak üzere sabit ve mutlak olarak düşünmesinin eleştirilebilir olduğunu göstermeye çalıştığı iddia edilebilir. Kant'a göre, uzay ve zamanın sabit kılınarak düşünülmesi onların, anlama yetisinin kavramlarıyla da izahını gerektirmektedir. Uzay ve zaman mutlak bir biçimde kabul edilerek düşünülmeye çalışılsa dahi bu kavramlar anlama yetisinin kavramlarıyla da tam olarak izah edilememektedir.

Kant felsefesinde, anlama yetisinin kavramları kullanılmadan bir şeyi izaha çalışmanın anlamsız olduğu vurgulanabilir. Kant'a göre, uzay ve zamanın olanağı kendi başına bilinmeyeceğinden bunların, kavramlarla açıklanmaya çalışılması da söz konusu değildir. Bu açıdan bakılığında örtüşmezlik sorununu "bir şeyin kendisi dışındaki uzayla kurduğu" bağlantıda bulduğunu ifade etmek yeterli değildir. Zira bu biçimde ikircikli bir yapı ortaya çıkmaktadır ki bunun Kant'ın kabul edebileceği bir durum olmadığı ileri sürülebilir.

Görünüşleri reddetmek uzay ve zamanı reddetmek anlamına geleceğinden uzay ve zaman bir anlamıyla paratoner vazifesi görür. Dolayısıyla Kant'ın, Newton gibi uzay ve zamanı tüm düşünce dizgesi içinde mutlak olarak kabul etmediği anlaşılmaktadır. Saf Ben kendini tesis ederken kendisini başkalarına göre konumlandığında da kendisini görünüşlerin yer aldığı uzay ve zamanda duyular. Bunu dolaysızca, ancak görünüşlerin içinde görüyü harekete geçiren arabulucularla yapar. Anlaşılması gereken husus tüm bu olup bitenleri kavramlarla anlaşılır kılamayacağımızdır. Tüm bunları sadece yaşarım, deneyimlerim. Bu yaşantı, deneyim kavramla anlaşılır kılınmasa da görümle tüm bu olup bitenleri kabul ederim. Çünkü duyarlılık yetisi nesnelere (*objekte*) onların kendinde oldukları (*an sich*) gibi temsil etmek zorunda değildir (Kant, **PRO**, [58-59]). Aksine

görünüşleri görüldüğü Şekliyle alır.⁹⁰ Her ne kadar görünüşlerin nesnelere belirli olmasa da. Duyarlılık yetisi nesnelere kendilerinde olduğu gibi temsil etmek zorunda kalsaydı bilim yapmanın imkânı ortadan kalkabilirdi. Dolayısıyla nesnelere duyular aracılığıyla verildiğini varsaymanın bilim yapmanın anahtarı niteliğinde olduğu düşünölmektedir.⁹¹

Biz, nesnelere salt ya da duysal göröler olarak değil, yalnızca salt düşünce edimleri olarak a priori ilişkileri olabilen ve böylece kökenleri ne ampirik ne de estetik olan kavramların bulunabileceğini bekleriz. Bu beklentimizde, kendimiz için salt anlama ve akıl bilgilerinin, nesnelere bütünüyle ve a priori düşünöbilmemizi sağlayacak olan bir bilimin ön ideasını oluşturuyoruz. Bu tür bilgilerin köken, alan ve nesnel geçerliliğini belirleyecek böyle bir bilimin Transendental Mantık olarak adlandırılması gerekmektedir. Çünkü o yalnızca anlamın, aklın yasalarıyla ve ancak bunların a priori nesnelere ilişkili olmaları ölçüsünde ilgilenecek, genel mantık gibi hiçbir ayırım gözetmeksizin ampirik ve salt akıl bilgileri ile ilgilenecektir (Kant, **KrV**, [B 79]).

Kant'ın bu ifadeleriyle geleneksel mantıkla *transzendental* mantığın arasındaki farkı göstermeye çalıştığı öne sürölebilir. Kant bu ifadeleriyle öyle bir Şey söylüyor ki esasen genel mantığı yerinden oynatıyor. Klasik mantıkçılara seslenerek Şöyle demeye çalıştığı ileri sürölebilir: Genel mantıkta ampirik ve salt akıl bilgilerinden yola çıkarak aklın bir yasası olduğunu dayattınız. Ancak durum hiç de sizin söylediğiniz gibi değil. Biz aklın muhakeme faaliyeti sonucunda oluşturduğu yargılardan bilgi olanların nesnelere a priori düşünöbilmek için uğraşırız. Bahsettiğim bu süreçlerle biz bilim yapmış olmuyoruz. Yapmayı düşündüğümüz bilginin ön ideasını hazırlıyoruz. Benim transzendental mantık dediğim Şey işte budur. Sizin genel mantığınızdan farkı da budur.

Kant'a göre duyu yoluyla bize verilen nesnelere var ve bu nesnelere anlama yoluyla düşünöldükleri alan mevcuttur. Bu durumda nesne henüz bilgi hâline gelmemiş bir pozisyondadır. Dikkat çekilen de bu alandır.⁹² Her ne kadar nesne henüz bilgi olma özelliğine kavuşmamış olsa da bilgi ve nesne arasındaki farkı anlamaya başladığımız andan itibaren bilginin sınırlarının genişlediğini görürüz. Kant'ın felsefesinde burası anlama yetisinin (*Verstandesvermögen*) alanıdır. Bu alan olmazsa olmazdır. Zira sadece duyarlılık yetisinin saf a priori görölerinin (uzay ve zaman) yardımıyla, tek başına *sentetik a priori* yargıların olanaklılığından söz edilemez.⁹³ Dolayısıyla *sentetik a priori* yargıyı

⁹⁰ "Alır" kelimesinin yerine "misafir eder, ağırlar" kelimesi de koyulabilir. Duyarlılık yetisinin kendi evinde görünüşleri misafir ettiği ileri sürölebilir.

⁹¹ Frederick Copleston, *Felsefe Tarihi: Cilt VI Çağdaş Felsefe: Fransız Aydınlanmasından Kant'a*, Çev: Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınları, 1996, s. 53.

⁹² a. g. e. s. 53.

⁹³ Yücel Dursun, *Felsefe ve Matematikte Analitik/ Sentetik Ayrımı*, Ankara: Kesit Yayınları, 2004, s. 68.

veren *anlama* ögesine ihtiyaç duyulmaktadır. Ancak *saf (rein) bir anlama (Verstand) ve akıl (Vernunft)* sayesinde bilgimiz sınılanmakta ve genişlemektedir (Kant, **PRO**, [267-273]).

Tek başına saf görümler sentetik a priori yargıyı vermektan uzaktırlar. Kant her ne kadar duyarlılığa ait görümleri, nesnenin fark edilişii için referans hâline getirse de bu durum *sentetik a priori* yargıları oluşturabilecek saf a priori kavramları tebarüz ettirmez. Çünkü a priori kurallar için koşulları kapsayan anlama kavramlarının ampirik olana nasıl uygulanacağı probleminin çözüme kavuşturulmasını istemektedir. Bu nedenle anlama yetisinin vazıh hâle getirileceği “Anlamanın Temel İlkeleri” (*Grundsätze des Verstandes*) bölümünde Kant bu yetiye ait problemi gündeme taşır. Bu problem esasında *kategoriler* meselesidir. Kant “Anlamanın Temel İlkeleri” adlandırmasının yanı sıra “Yargı Yetisi Öğretisi” isimlendirmesini de kullanmaktadır (Kant, **KrV**, [B 171]). Dolayısıyla anlama yetisi için verilen her bir açıklamanın yargı yetisi anlamına geleceği ileri sürülebilir.

1.3. ANLAMA YETİSİNİN TRANSZENDENTAL UNSURLARI

Kategoriler meselesinin anlaşılması idealara dair düşünceleri irdelerken önemli bir yapı taşı olacaktır. Kant yüzyıllar boyunca değişmeyen Aristoteles mantığının ilkelerine bir anlamda sadık kalsa da Kant'ın derdi genel mantık sorunları değildir. Bu hususta Kant şunu ifade eder: “*Genel mantık, daha önce pek çok kez söylendiği gibi, bilginin tüm içeriklerini soyutlar ve ona başka nereden olursa olsun analiz yoluyla kavramlara dönüştüreceği tasarımların verilmesini bekler*” (Kant, **KrV**, [B 102]). Bu nedenle önerdiği transzendental mantığın hangi soruna çözüm olacağını ortaya koymak ister. Ona göre transzendental mantık a priori duyarlılığa dair sorunları önünde bulur. Kant'a göre bu sorunlar duyarlılığa ait görümler olan uzay ve zaman aracılığıyla yanına yaklaştığım, fakat henüz sahip olmadığım sentetik a priori bilgidir. Uzay ve zaman bilginin biçimine dair çerçeve çizse de henüz içi dolmamış olan bilginin içeriğe kavuşması gerekmektedir. Kant için bu içeriği sağlayabilecek olan anlama yetisinin transzendental unsurları olan kategorilerdir. Kant kategorilerle ilgili olarak bir tanım değil bir açıklama verdiğiinden bahseder. Kategorilerin genel olarak bir nesneye ilişkin kavramlar olup nesnenin görüsünün yargının mantıksal işlevlerinden biri açısından belirlenmiş göründüğünü ifade eder. Böylece kategorik yargının işlevi “tüm cisimler bölünebilirdir”de olduğu gibi öznenin yüklem ile ilişkisi içinde kalır. Anlama yetisinin sadece mantıksal kullanımı açısından iki kavramdan hangisine öznenin, hangisine yüklem işlevinin verilmiş olabileceği ise belirsiz kalmaktadır. Zira “bölünebilir bir şey bir cisimdir” dendiğinde bu belirsizlik ortaya çıkabilmektedir. Töz kategorisinde bir cismin kavramı onun altına getirildiği zaman yüklem olarak değil özne olarak görülmesi gerektiğini belirler. Kant'ın düşüncesinde bu diğer tüm kategoriler için de geçerlidir (Kant, **KrV**, [B129]).

Kategoriler aracılığıyla, anlama denen düşünen merciinin, kavramlara ulaşmasının imkânı anlaşılma ve açıklanmaya çalışılmaktadır.⁹⁴ Her ne kadar Aristoteles'ten beri anlama faaliyetinin kavramlarının birbirine düğümlenme işlevi belirlenmeye çalışılıp belli temel kavramlar seçilerek incelemeler bu özel tercihlerin üzerinden yürütülse de bu kavramlara nasıl ulaşılabilirdiği sorunu açık kalmıştır. Her bir kavramsallık bir yargı

⁹⁴ Kant, *Aklın Sınırları: Kant Felsefesine Giriş*, derleyen: Veysel Atayman, İstanbul: Donkişot Güncel Yayınları, 2005, s. 108.

demektir ve bir yargıya varmak o yargıya dair içerikleri ve karakteristik özellikleri birbirine düğümlemek demektir. Kavramı oluştururken yaptığımız da budur.⁹⁵ Anlama, deneyimi oluşturma sürecinde duyarlılık vasıtasıyla bize gelen nesnelere nesnelere olarak belirlemede duyarlılık yetisi ile işbirliği içindedir.

Yukarıda izah edilmeye çalışılan uzay ve zaman ampirik deneyim nesnesinin oluşmasında bize yeterli veri sağlayamadıklarından anlamının saf kavramlarına (*kategoriler*) müracaat zarureti belirginleşmiştir. Kategoriler duyarlılığa ait görümlerin verilerini birleştirme yeteneğine sahiptir. Ancak duyuusal deneyimde verili olmayan olguların birleştirilmesi imkânı yoktur. Bu nedenle kategorilerin işlevi daha da ortaya çıkar ve kategoriler verilmiş olan duyu çoklusunu birleştirme görevini ifa eder.⁹⁶

Kant anlamının tetkikine kategorilere giden yolda sahip olduğumuz yargılardan başlar. Zira bu yargılar kategorilerin oluşumunu hazırlayan yargılardır. Her bir yargı türünün ardında ona karşılık gelen bir kavram yatmaktadır. Kavram oluşturma'nın temel biçimlerini veren bu yargılar aynı zamanda kategorilerin temeli niteliğindedir. Yargılar tablosu aşağıdaki gibidir:

⁹⁵ Kant, *Aklın Sınırları: Kant Felsefesine Giriş*, derleyen: Veysel Atayman, s. 109.

⁹⁶ Frederick Copleston, *Felsefe Tarihi: Cilt VI Çağdaş Felsefe; Fransız Aydınlanmasından Kant'a*, Çev: Aziz Yardımlı, s. 54.

Yargılar (Ur-teile);
1. Yargıların Niceliği (der Quantität)
(Yargının kapsamı ve geçerliliği)
Tümel, Tikel, Tekil
(Allgemeine) (Besondere) (Einzelne)
2. Yargıların Niteliği (der Qualität)
(İlişkinin geçerlilik ya da geçersizlik durumu)
Evetleyici, Değilleyici, Sonsuz
(Bejahende) (Verneinende) (Unendliche)
3. Yargıların İlişkisi (der Relation)
(İlişkilerin Türü)
Kategorik, Hipotetik, Disjunktiv
(kesin), (varsayımsal), (ayırıcı)
4. Yargıların Kipliliği (der Modalität)
(İlişkinin geçerliliğinin türü)
Problematik, Assertorik, Apodiktik
(problematik), (iddialı), (zorunlu)

Kant bu yargıların kullanılmasındaki amacının Aristoteles'in mantığındakinden farklı olduğunu göstermeyi istemektedir. Bu düşüncesini aşağıdaki şu ifadelerinden anlamaktayız:

Genel mantık yüklemnin tüm içeriğini, yüklemi değillemekte olsa dahi soyutlamaktadır ve yüklemnin, özneye yüklü olup olmadığını araştırdığı gibi ona karşıt olup olmadığını da araştırır. Ancak *transzendental* mantık ise yargıyı onu yok sayan bir yüklem aracılığıyla da olsa mantıksal doğrulamanın değer ve içeriğine göre de irdeler ve bunun tüm bilgiler açısından bir kazanç sağlayıp sağlamadığına bakar (Kant, **KrV**, [B 97]).

Meselenin anlaşılması için filozofumuz şu örneği verir: Eğer ruha ilişkin olarak konuştuğumda “ruh ölümlü değildir” dersem o zaman değilleyici bir yargı yoluyla en azından bir yanılığın uzaklaştırmış olurum. Örneğini devam ettiren filozofumuz: “ruh ölümlü–olmayandır” dediğimde ise mantıksal biçim açısından gerçek olarak doğrulamada bulunmuş oluyordum. Çünkü ruhu her durumda ölümlü-olmayan varlıkların sınırsız alanına koymaktayım. Ancak bu tip yargıların, mantıksal olarak bilginin içeriğini vermeleri bakımından sınırlayıcı bir konumda olduğunun altını çizer (Kant, **KrV**, [B 97- 98]).

Kant duyarlılık ile verilenleri ve anlamayı bir şuurda (*Bewusstsein*) birleştirme gayretindedir. Eğer bu ikisi birleşmezse o zaman Kant, sentetik a priori bilgiye ulaşamayacağımız ve bundan dolayı bilim yapma imkânını elde edemeyeceğimiz kaygısını taşımaktadır diye düşünmekteyiz. Bu nedenle de olanaklı deneyimin ilkelerinin bilinmesinin ön koşulu işte bu duyarlılık ile anlama arasındaki bağıntıyı bir şuurda kurmaktır. Kant’a göre, bu bilginin edinilmesi ve nesnenin kurulması sürecinde bir başlangıçtır. Bizim bilimsel bilgi yapmamızı sağlayacak unsurun bir parçasıdır. Bilimsel bilgi *sentetik a priori* yargılardır. Kant’ın düşüncesinde bunlar doğanın genel yasalarıdır. *Prolegomena*’daki açıklamasına bakalım:

Bir bilimin biçimi için şart olan sistematiklik, burada en tam şekliyle karşımıza çıkar; çünkü genel olarak bütün yargıların, dolayısıyla genel olarak bütün kuralların mantıkça sağlanan ve daha önce sözü edilen biçimsel koşullarının üstünde başka hiçbir kural olanaklı değildir. Bunlar bir mantık sistemi oluştururlar; bunların üzerine kurulu olan, bütün sentetik ve zorunlu yargıların a priori koşullarını içeren kavramlar ise, bu özellikleri nedeniyle, transzendental bir sistem meydana getirmektedir. Son olarak tüm görünenlerin bu kavramların altına konumlandırılmasını sağlayan ilkeler fizyolojik⁹⁷ bir sistem, yani tüm deneyimsel doğa bilgisinden önce gelen ve deneyimsel doğa bilgisini olanaklı kılan, bundan dolayı genel ve saf doğa bilimi adını alabilecek doğa sistemi oluştururlar (Kant, **PRO**, [88]).

Alman düşünürün bilimin sahip olması gereken sistematiklikte belirli mantık ve kurallar dizgesi ile yol alınması gerektiğini vurguladığı ileri sürülebilir. Bu açıdan bakıldığında Kant’ın bilhassa Aristoteles’a şöyle itiraz ettiği iddia edilebilir: Üstadım, sen

⁹⁷ Fizik ile ilgili

bilimi inşa ederken belli bir mantıkla ve sistematikle hareket ettin. Bunda da çok iyi ettin. Bizim işimizi kolaylaştırdın. Senin ortaya koyduğun genel mantık anlayışı bizim düşünmemizi organize etmemizde bize yol gösterici oldu. Bu konuda sana müteşekkirimiz. Ancak sen bir hususu gözden kaçırdın. O da genel mantık anlayışı ile bir doğa yasası formüle ettin. Ancak *sentetik ve a priori* olan yargıları varsaymadın. Aksine bilimini yine mantığın genel ilkelerinden yola çıkarak, başka bir deyişle analitik yargılar üzerinden inşa ettin. Bu ise senin bilim ve bilgi anlayışını statik yapmaktadır. Hâlbuki bilim dediğimiz şey yeni şeyler öğrendikçe, anladıkça ve keşfettikçe gelişebilen, bilginin genişlemesine ve gelişmesine sebep olması gereken bir olgudur. Bu onu dinamik kılmaktadır. Tüm bu izah edilen nedenlerden ötürü senin genel mantık anlayışından yola çıkarak oluşturduğun doğa anlayışı bizim doğayı anlamamız için yeterli değil. Benim doğa anlayışım *sentetik a priori* yargı üzerinde inşa ettiğim dinamik bir doğa anlayışıdır. Bu tarz dinamik doğa anlayışının da kendi içinde transzendenal bir sistematığı vardır.

Bu sistematik içinde duyarlılık ile bize verilen görümler (uzay ve zaman) sayesinde insan kendisine verilen malzemeyi işleme gerektirdiği gerçeği ile yüzleşir. Bu yüzleşme başka bir gerçeği de beraberinde getirir. O da duyarlılık yoluyla verilen malzemenin işlenmesi gerekliliğidir. Bu görev de anlamadadır. Anlama yetisi saf kavramlardan oluşan kuralları içerdiği gibi duyarlılıktan elde edilen malzemeyi belli kurallar çerçevesinde işleyebilmek amacıyla yargı gücünü de kullanmaktadır.⁹⁸ Yargı gücü sayesinde tüm olup bitenlerin birbirine bağlanma imkânı doğar ki bu nesnenin kavranmaya başladığını gösterir. Bu sayede tüm temsillerin bir şuurda birleştirilme imkânı doğabilecektir. Fakat yargıların nasıl birleştirileceği sorunu burada çözülmemektedir. Kant'a göre bunun çözüm yeri akıl yetisidir. Birleştirme görevini ifa eden unsurlar ise idealardır. Bu meseleyi ilerleyen bölümlerde irdedeleyeceğiz.

Anlamanın a priori saf kavramları nelerdir? Tekraren: Kategorilerdir. Kant bu terimi hiç şüphesiz kendisinin de ifade ettiği şekliyle Aristoteles'ten ödünç alsa da Aristoteles'in kullandığı anlamda kullanmamaktadır. Şimdi Aristoteles'in mantık ve kategoriler hakkındaki düşüncelerini kısaca ele almanın zamanı gelmiştir. Kant'ın

⁹⁸ Ahmet Emre Dağtaşoğlu, *Kant Felsefesinde Estetik Yargının Epistemolojik Boyutları*, (Doktora Tezi), İstanbul: İstanbul Üniversitesi, 2013, s. 50.

Aristoteles ile yaşadığı kırılmanın hissedilmesi bakımından bu meselenin vurgulanmasının değerli olduğunu düşünmekteyiz.

Mantık disiplininin sistematik kurucusu Aristoteles'in (M.Ö. 384–322) mantıkla ilgili eserleri *Organon* adı altında toplanmıştır. İlk etapta onların sayısı altı olarak belirlenmiştir. Daha sonra bu sayı artırılmıştır. Onun yolundan gi-den peripatetik dönem Yunanlı Aristoteles şarihleri ile ortaçağ filozof ve ke-lamcıları, söz konusu eserin cilt/kitap sayısını, bazı farklılıklar olmakla birlikte, genelde dokuz olarak tespit etmişlerdir. Uzun bir dönem, bir disiplin olarak "mantık" denilince, kastedilen hep *Organon* olmuştur. Bunun tarihi, "modern mantık" denilen döneme kadar gider. ... Yeni Plâtoncu bir Aristoteles şarhi olan Alexander Aphrodisias (yaklaşık MS. 2. y.y'ın sonları ve 3. y.y'ın başları) Aristoteles'in mantıkla ilgili *Kategoriler*, *Önermeler*, *Birinci Analitikler*, *İkinci Analitikler*, *Topikler* ve *Sofistik Deliller* kitapla-rını *Organon* adı altında toplamıştır. Ondandır, miladi üçüncü asırda, *Organon* tefsircilerinden Ammonius Saccas (yaklaşık MS. 3. yy.), Aristoteles'in saydığımız bu altı kitabına yine Aristoteles'in yazdığı *Poetik* ve *Retorik* adlı eser-leri eklemiştir; hatta Porphyrios'un (yaklaşık 234–305) *İsâgüci*'sini de bunlara dâhil etmiştir.⁹⁹

Aristoteles *Kategoriler*'de *yüklem*'ler meselesini irdeler. Bu bölümde Aristoteles temel on yüklem belirlemiştir. Bu yüklemelerden cevher (*ousia*, *substanz*) değişmeyen bir gerçekliğe ve kendinde var olabilme özelliğine sahipken diğer dokuz yüklem, bir varlığa veya bir konuya eklenmeleri durumunda hiçbir şeyi inkar ya da tasdik edemeyen, kendi başlarına doğru ya da yanlış olamayan yüklemelerdir. Şimdi bu dokuz yüklemi sırasıyla ifade edelim: Nicelik, nitelik, görelilik, uzay, zaman, durum, pozisyon, etken, edilgen.¹⁰⁰

Tüm bu kategoriler ile kurulan önermeler zikredilen bu kategorilerin birbirine bağlanmasıyla olur. Her önermenin doğru ya da yanlışlığını anlamak kategorilerin, bir bağıntı içinde olduğunun söylenip söylenmediği ile ilgilidir. Zira bir bağıntı içinde söylenmeyenlerin hiçbiri ne doğru ne de yanlıştır. Buna örnek verilecek olursa, "insan", "ak", "koşuyor", "galip geliyor".¹⁰¹ Aristoteles kategorileri yüklem olarak görmekte ve her birinin birbiri ile bağıntıları olduğunu ifade edip bu bağıntıların kurulmasıyla bir önermenin, başka deyişle bilginin veyahut yargının ortaya çıkacağı görüşündedir. Bu yüklemeler sayesinde bilgi edinilebileceğinden bahseden Aristoteles şöyle devam eder:

... çünkü bilinebilir olanın bilgiden önce var olduğu görünüyor, çünkü pek çok durumda bilgileri daha önce olan nesnelere ediniyoruz. Pek az durumda bilinebilir olanla bilgi zamandaş olur ya da bu hiç görülmez. Öte yandan bilinebilir olan yoksa bilgiyi de yok eder ama bilgi olmayınca bilinebilir yok etmez. Nitekim bilinebilir olmayınca bilgi de yok- çünkü hiçbir şeyin bilgisi olmayacaktır-; oysa bilgi olmadığında bilinebilirin olmasına engel yok; söz gelişi dairenin dörtgenleştirilmesi bilinebilir olarak varsa, onun bilgisi hiç olmasa bile bilinebilirin kendisi var. Öte yandan canlı olmayınca bilgi de yok, ama bilinebilir pek çok nesnenin olması olanaklı. Duyu konusundaki şeylerde de bu böyle, nitekim duyulabilirin

⁹⁹ Aytekin Özel, "Organon ve Mantık", Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 7/ 14 (Aralık 2008): 147- 160.

¹⁰⁰ Aristoteles, *Kategoriler*, çev: Saffet Babür, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 1996, s. 3. [1b-2a].

¹⁰¹ Aristoteles, *Kategoriler*, çev: Saffet Babür, s. 3, [2a].

duyudan önce varolduğu görünüyor. Duyulabilir yok olduğunda duyuyu yok eder ama duyu yok olunca duyulabilir yok etmez.¹⁰²

Aristoteles'in bilginin edinilmesine dair genel görüşü, önce duyulabilir olanın olduğu yönündedir. Duyulabilir olandan hareketle bilginin varlığından söz edilebilir. Porphyrios da Aristoteles'in düşüncelerinden etkilenmiştir. *Isagoge* adlı eserindeki ifadeleri şöyledir: "Kategoriler'de söylenene göre ilk on cinsi, ilk on ilke olarak kabul etmek gerekir. Üstelik onların hepsine varlık denebildiğini varsayarak, hiç olmazsa Aristoteles'in söylediğine göre, onların böyle belirlenmesi eş anlamlılık yönünden değil eşadlılık yönünden olacaktır."¹⁰³ Kant'a göre, Aristoteles'in vurguladığı tarzda bilginin var olması için mutlak olarak bir duyulabilirin var olmasının zorunluluğu yoktur. Buradaki mutlak kelimesi akılda tutulmalıdır, zira saf aklın diyalektiğinde merkeze alınan idealar konusunda ideaların mutlaklığı ile ilgili görüşlerle Kant bir hesaplaşma içine girecektir.

Kant saf akıl dizgesinde kategorilerin tanımlarının haklı olarak bilinmek istendiğini söylese de kendisi kategorilere dair net bir tanım da vermemektedir (Kant, **KrV**, [B 89]). Ancak Kant'ın, kategorileri yüklem olarak görmediği ifade edebilir. Aksine Kant kategorilerin yüklem olarak varsayılmasına karşı çıkmaktadır. Çünkü kategorilere yüklem dendiği andan itibaren ontolojik tartışmanın zemini açılmaktadır. Hâlbuki Kant ontolojik bir tartışma üzerinden bilgi edinme sürecini anlamsız bulmaktadır.

Filozofun düşüncesinde kategoriler düşüncenin saf biçimleri (*blosse Gedankenformen*) olduğundan sadece mantıksal işlevleri vardır (Kant, **PRO**, [119]). Dolayısıyla Kant, kategorilerin düşünmenin saf biçimleri olduğunu ifade edip mantıksal işleve sahip olduklarını beyan ederek Aristoteles'in kategorilerine dahi sınır çizme girişimindedir denebilir.

Kant'ın Aristoteles'e şöyle demeye çalıştığı ileri sürülebilir: Sen varlığı açıklamaya çalışırken belli yüklem belirledin. Bu yüklemlerin içinde de cevher (*ousia*) diye bir yüklem belirledin. Bize de dedin ki, bu yüklem öyle bir yüklem ki o kendi başına her durumda vardır. Bu her durumda var olan şey olduğunu düşündüğün yüklem sayesinde

¹⁰² Aristoteles, *Kategoriler*, çev: Saffet Babür, s. 20, [7b-20- 35].

¹⁰³ Porphyrios, *Isagoge: Aristoteles'in Kategorilerine Giriş*, çev: Betül Çotuksöken, İstanbul: Remzi Kitabevi, s. 37, [6].

de varlık hakkında konuşabiliriz dedin. İyi de üstadım, sen bu yüklemde kendinde var olduğunu nasıl biliyorsun? Bunu bize açıklamadın. Sen bize bilginin var olması için duyulabilir, bilinebilir olanın var olması gerektiğini söyledin. Üstelik bu da yetmez gibi bu bilgiyi mutlak bir bilgi olarak kabul etmemizi vaz ettin. Bunu yaparken de kategorileri kullandın. Ancak bizi yanılttın. Biliyorum. Niyetin kötü değildi. Bu nedenle ben senin bize miras bıraktığın kategorilerinin ismini sana hürmeten değiştirmeden kullanacağım, ancak bu kategorilerden kendi anladığım şekliyle bir tablo oluşturacağım. Kategoriler (ve yargılar, onun da tablosunu oluşturdum) sayesinde ben, bana duyarlılık ile verilen malzemeler ne ise onları oluşturarak anlaşılır hâle getirmeye çalışmaktayım. Bu kategorilerle varlığı bilmeye çalışmak gibi bir gayem yoktur. Bilmek istediğim şey deneyim (*Erfahrung*) yoluyla nesnenin inşa edilip edilemeyeceğidir. Bu nedenle size kategorilerimin tablosunu sunuyorum:

Kategoriler (Kategorien);
Nicelik (Der Quantität)
Birlik (Einheit)
Çokluk (Vielheit)
Tümlük (Allheit)
Nitelik (Der Qualität)
Gerçeklik (Realität)
Değilleme (Negation)
Sınırlama (Limitation)
İlişki (Der Relation)
Araz ve Cevher (der Inhärenz und Subsistenz)
Nedensellik ve Bağımlılık (der Kausalität und Dependenz)
Topluluk (der Gemeinschaft)
Kiplik (der Modalität)
Olanak- Olanaksızlık (Möglichkeit- Unmöglichkeit)
Varlık-Yokluk (Dasein- Nichtsein)
Zorunluluk- Rastgelelelik (Notwendigkeit- Zufälligkeit)

Kant'ın itirazının şöyle devam ettiği iddia edilebilir: Ben, bir nesne (*Gegenstand*) söz konusu olduğunda onu iki biçimde yakalamaya çalışırım. İlk olarak onu düşünmeye (*denken*) sonra da onu tanımaya (*erkennen*) çalışırım (Kant, **KrV**, [B 146]). Yukarıda ortaya koyulan kategorilere de bu cihetle yaklaşılmaktadır. Dolayısıyla her şeyi daha baştan bildiğimi (*wissen*) kesinlikle iddia edemem. Her ne kadar anlama yetisinin saf kavramları olan kategoriler doğa için yasamacı olsalar da duyarlılık ve anlama yetim bu kategoriler aracılığıyla hayat bulabilmektedir.¹⁰⁴ Ancak bilgiyi inşa eden anlama yetisinin kategorileri değildir. Bilgiyi inşa eden benim. Ben inşa edilmiş bir bilginin parçası değilim. Dolayısıyla bir bilgi var kılınmak isteniyorsa sahip olunan kavramın nesneyle olan ilişkisini sadece deneyimden türetmeye çalışmamalıyım.¹⁰⁵

Kant'ın nesne dediği şeyin iki türlü kullanımı vardır. İlk *Objekt* olması bakımından nesnedir. İkincisi *Gegenstand*¹⁰⁶ olması bakımından nesnedir.¹⁰⁷ Ayhan Çitil Kant'ın, nesneden genel anlamında bahsederken *Objekt*'i kullandığını, ancak nesnenin deneyimdeki karşılığını kast etmek istediğinde ise *Gegenstand*'ı kullandığını ifade eder. Kant'ın *Objekt*'i genel olarak nesne şeklinde düşünmesini, Ben'in henüz şimdi deneyim sınırlarında olmamasına dayandırmaktayız. Yani Kant'ın *Objekt* diye ifade ettiği husus Ben'in karşısında henüz durmayan (*nicht stehen*) nesnedir. Ancak *Objekt* deneyimleyebildiğim nesne hâline geldiğinde artık *Objekt* değil belirli bir nesne yani *Gegenstand* olur.

Herbir kategori, a posteriori nesnenin farklı bir cihetini terkip ederek bir birlik altında tutar. A posteriori nesnenin, görüsel karşılığı ile birlikte, terkip edilen manifoldun¹⁰⁸ nicel unsurları birbirine zorunlu olarak ait olmayan bir biçimde terkip edilmesini nicelik kategorisi temin eder. Örneğin, bir üçgenin kenarları ya da bir bardağın uzamsal parçaları zorunlu olarak birbirine ait olmayan bir biçimde idrâk edilir. Bu idrâki temin eden saf terkipi bir birlik hâlinde tutan saf tasavvur nicelik kategorisidir. A posteriori nesnenin görüsel karşılığı ile birlikte, terkip edilen manifoldun her bir (nitel) unsurunun, belli bir gerçeklik derecesine sahip olacak bir biçimde terkip ve idrâk edilmesini, nitelik kategorisi temin etmektedir. A posteriori nesnenin, görüsel karşılığı ile birlikte, terkip edilen manifoldun belli unsurları,

¹⁰⁴ Ahmet Emre Dağtaşoğlu, *Kant Felsefesinde Estetik Yargının Epistemolojik Boyutları*, s. 54.

¹⁰⁵ Hermann Cohen, *Kommentar zu Immanuel Kants Kritik der reinen Vernunft*, Leipzig: Verlag von Felix Meiner, 1907, s. 53.

¹⁰⁶ Buraya kadar Almanca *Gegenstand* kelimesini incelemedik. Şimdi “Gegen” kelimesi “-e karşı, -e doğru” anlamlarına gelmektedir. “Stand” ise “stehen” fiilinden türetilmiş olup “ayakta durmak, bulunmak” anlamlarına gelmektedir. Dolayısıyla “Gegenstand” kelimesini “bana karşı duran” olarak düşünmekteyiz.

¹⁰⁷ Ahmet Ayhan Çitil, *Matematik ve Metafizik, Kitap I: Sayı ve Nesne*, İstanbul: Alfa Yayınları, 2012, s. 25.

¹⁰⁸ Manifold, çeşitli, birçok anlamlarına gelir.

zorunlu olarak birbirine ait olacak şekilde idrâkini ise farklı bağıntı kategorileri temin etmektedir. Bir kitap ile bu kitabın rengi arasındaki bağıntının idrâki cevher-araz kategorisi vasıtasıyla meydana çıkmaktadır. Bir kaptaki suyun, sıvı hâlden katı hâle geçişinin idrâki, sebep sonuç kategorisi vasıtasıyla meydana çıkmaktadır. Görüde mevcut olan herhangi iki unsurun, aynı anda, karşılıklı bağıntı içerisinde varolmalarının idrâkini ise karşılıklı-bulunmuş kategorisi temin etmektedir.¹⁰⁹

Kant'ın duyarlılık yetisi ve anlama yetisi üzerinden görümler ve kategoriler aracılığıyla yapmaya çalıştığı şey esasen Ben'in bilgisinin oluşmasında bir referans noktası oluşturma çabası olarak düşünülebilir.¹¹⁰ Bu çabanın nedeninin Ben'in özgür ve kendi eylemlerinden sorumlu olduğunu ortaya çıkarma gayretinden daha fazlası olduğu iddia edilemez. Bilim yapmak dahi bu sayede mümkün hâle gelebilmektedir. Dolayısıyla Kant'ın kategorilerinin, Aritoteles'in mantık, metafizik ve matematik arasında köprü vazifesi olduğu düşünülen kategorilerinden farklı olduğu anlaşılmaktadır.¹¹¹

Yargılar ve kategoriler yoluyla bilgi inşası gerçekleştirilmeye çalışılsa da eksik kalan hususlar vardır. Bunlar akıl yetisinin sürece dahil olmasıyla aşılmaya çalışılır. Kant'ın geleneksel metafizikçilerden farklı bir biçimde konumlandığı idealar Ruh, Evren ve Tanrı burada işlevselliğini kazanır. Saf aklın unsurları olarak karşımıza çıkan bu ideaları gelecek başlıkta ele almaktayız.

¹⁰⁹ Ahmet Ayhan Çitil, *Kant'ın Tranzandantal Düşüncesinde Nesne Kuramı ve Bu Kuramın Derinleştirilmesinin Yol Açtığı Bazı Sonuçlar*, s. 93.

¹¹⁰ Ayşe Deniz Hakyemez, *Kant'ın Sentetik A Priorisi'nin Doğa Bilimlerinde Temellendirilmesi*, (Doktora Tezi), İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019, s. 35

¹¹¹ Friedrich Copleston, *Felsefe Tarihi*, Cilt1, Aristoteles Bahsi, s. 23.

1.4. SAF AKLIN TRANSZENDENTAL UNSURLARI (İDEALAR)

Kant bilginin oluşma sürecinin başlangıcında kendisine bir referans noktası olarak duyarlılık, görü ve kategorileri belirlese de klasik metafiziğin ele aldığı sorunları görmezden gelmez. Geleneksel metafiziğe ait sorunların varlığını kabul ettiğinden metafiziğin aklın ortaya çıkardığı soru ve sorunlarla yüzleşilmesi gerektiği bilincindedir. Bu nedenle Kant'ın düşünce dizgesine göre, bilginin oluşma sürecinde duyarlılık ve anlamaya akıl yetisini eşlik ettirme gayreti anlaşılır kabul edilmelidir.

Ancak Kant insandaki aklın, duyarlılık ve anlama yetisinden farklı çalışmakta olduğunu düşünmektedir. Düşünüre göre, akıl “*İdealar*” aracılığıyla çalışmaktadır. Kant'ın “*İdeen*” olarak seçtiği kelime Türkçeye daha çok “İdeler” olarak çevrilmektedir. Biz ise “*İdea*” terimini tercih etmekteyiz. Bu tercihin altında yatan neden, daha önce de izah edildiği üzere Kant'ın Platon ile hesaplaşmasıdır.

Şimdi Platon'un idea denince anladığı şey kısaca irdelenecektir. Ancak bu irdeme kısa tutulacaktır. *Devlet* adlı eserinde, Platon bir çizgiyi eşit olmayan iki parçaya bölünmüş olarak düşünmemizi talep eder. Bu iki parçadan kısa olanın *görünen* bir dünya diğerinin ise *düşünülen/kavranan* bir dünya olduğu ifade edilir. Görünenlere ait dünya ile düşünülenlere ait dünyanın farklılıkları ve kendilerinin alt konuları ve konularının nesnelere olacağını ileri sürer. Görünen dünyanın konuları duyuşal olanlardır, alt kısımlarında ise yansımalar ve görünen dünyanın kopyaları ele alınır. Diğer kısım ise canlı varlıklar ve insan tarafından yapılan şeyleri temsil eder. Bir fizik dünya kabul edilmektedir. Ancak fizik dünyada yer alan şeylerin, başka bir dünyadan olan şeylerden pay aldığı düşünülmektedir. Platon'a göre, kendisinden pay alınan bu şeyler ise düşünülür dünyada yer alan *idealar*dır. Düşünülenlere ait dünyada iki alt kısımdan oluşur. Bunlar duyular ile temas edilemeyen bir niteliğe sahiptir. İlki sayıların baz alındığı, geometri, aritmetik gibi değişimin söz konusu olmadığı bir dünyadır. Bununla uğraşanlar varsayımlardan hareket ederek ilkeye yükselmeye çalışır. Fakat düşünülenlere ait dünyanın ikinci alt bölümüne ise idealar konulur ve ideaların en üstünde bulunan “adalet, iyi ideası”ndan bahsedilir. Düşünülen/kavranan dünya söz konusu olduğunda akıl, varsayımları birer ilke diye değil, sadece varsayım olarak birer basamak, dayanak noktası olarak değerlendirir. Dolayısıyla tek tek varsayımlar ilkeyi vermeyeceğinden ilkeden varsayımları anlamaya çalışmanın en doğru yöntem olduğu düşünülür. İlkelerden yani

idealdan yola çıkarak anlama faaliyetinde bulunanların ise “filozoflar” olduğu ifade edilir [Platon, *Devlet*, 511b].¹¹² Platon’a göre tüm bunlar akıl sayesinde gerçekleşir ve akıl tüm varsayımların üstünde bütünün ilkesini veren bir yeti olarak ele alınır. Güzelin kendisi dışında bir şey varsa, onun güzel olmasının nedeni güzelin kendisinden pay almasıdır [Platon, *Phaidon*, 100C].¹¹³ Bundan dolayı güzeli güzel yapan şey her ne ise onun güzelliğinin güzellik ideasından gelmesi gerektiği veya güzele katılması ile ilişkilendirilmesi gerektiği vurgulanır [Platon, *Phaidon*, 100D]. Platon’a göre, daima var olan bir güzellikten pay aldığı düşünülen güzelin, bir tasviri yoktur. Bunun için de “güzellik” gerçeğinin kendisi hâline gelir [Platon, *Şölen*, 212a].¹¹⁴ İdealar hiçbir tasviri olmayan, değişimin söz konusu olmadığı şey olarak görülmektedir.

Daha önce yukarıda ifade edildiği gibi Kant matematiğinin nesnelere anlamının bir faaliyeti olarak görmektedir. Bu nedenle Kant Platon’un, matematik nesnelere ve iyi ideasını düşünülür dünyaya ait görmesinden rahatsız olmaktadır ve böyle bir düşünce biçiminde hata görmektedir denebilir. Ona göre, Platon’un ikircikli dünya görüşünden yola çıkarak elde edilen bilgi anlayışı doğru bilgiyi veremez. Bu açıdan bakıldığında Kant bilginin oluşum sürecindeki referans noktasının değiştirilmesini önerir. Bu durum felsefeye yeni bir boyut kazandırır.

Kant’ın felsefeyi kritik etmesindeki amacı metafiziği ilk kez tamamen bilimsel hâle getirme çabasına dayanmaktadır denebilir. Çünkü hem matematik hem de fizik bilim olma rüştünü yüz yıllardır ispat etmiş olsa da metafizik için aynı şeyin söz konusu olmadığı düşünülmektedir.¹¹⁵ Kenny ardından gelen satırlarda matematiğinin ve fiziğin rüştünü ispatladığını ifade etmektedir, ancak bunun asırlarca klasik metafizik şemsiyesi altında gerçekleşmesinin sorunlar doğurduğunu göz önünde bulundurmaktadır. Bununla birlikte Kant’ın matematiğinin ve fiziğinin, metafiziğe dair bilgiden istifade edişini yadırgadığı düşünülemez. Filozof bilimlerin aralarında bir etkileşimin olmasından rahatsızlık duymaz. Aksine etkileşimi yadsımadan bilimlerin, kendilerine ait yöntem ve

¹¹² Platon, *Devlet*, Çev: Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 34. Basım 2017. s. 228. Paragraf *Devlet* adlı eserin altıncı kitabının değerlendirilmesi sonucu varılan yargı.

¹¹³ Platon, *Phaidon*, Yun. Çev: Nazile Kalaycı, İstanbul: Kambalçı Yayınları, 2012.

¹¹⁴ Platon, *Şölen*, Çev: Sabahattin Eyüboğlu, Azra Erhat. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 16. Basım, 2018.

¹¹⁵ Anthony Kenny, *Modern Felsefenin Yükselişi: Batı Felsefesinin Yeni Tarihi Cilt 3*, çev: Volkan Uzundağ, İstanbul: Küre Yayınları, 2011, s. 113.

sınırlarının olduğunun ayrımının öğrenilmesi ve anlaşılması hususuna dikkat çekmeye çalışmaktadır.

Kant metafiziğin kendisine ait bir yöntem ve sınırının belirginleşmemesinden kaynaklanan eksikliklerin giderilmediğini görür ve bu eksikliğin giderilmesi için çabalar. Ona göre metafizik bilimlerin gelişmesinin önünde engel değil bir yol gösterici olabilir. Bu yol göstericinin yöntem ve sınırları belirlendiğinde Kant için problem bir anlamıyla çözüme kavuşabilecektir. Dolayısıyla bu hususta Kenny gibi düşünmemekteyiz ve Kant'ın, metafiziği matematik ve fizik gibi bir bilim sınıfına sokma girişimini anlaşılır kabul etmekteyiz. O zaman şu soru ve sorunla karşı karşıya kalınmaktadır. Kant metafiziği bilim sınıfına hangi gerekçelerle nasıl dâhil edebilir? Kant bunu idealarla başarmaya çalışmaktadır. Ona göre ideaların muhakemenin (akıl yürütme-düşünme) hareket ettirici unsuru olarak görülmesiyle metafizik yeni bir metafizik hâline gelebilecektir. Ancak bahsedilen hareket ettirici güç Platon'un ve Aritoteles'in anlama üzerinden inşa etmeye çalıştığı bir metafizik değildir.

Kant'a göre, akıl doğası gereği metafiziğe ait soruları sormaktan geri duramaz. Bu sorular Ruh, Evren ve Tanrı'ya dairedir. Kant aklın doğası gereği dediğinde, aklın esas itibariyle kendinde bir yapısının olduğunun daha baştan kabul etmektedir. Bahsedilen bu kavramlar yine aklın kendi doğasında bulunan zorunlu akıl kavramlarıdır. Duyuda ona karşılık gelebilecek bir şey de yoktur. Duyuda kendisine karşılık hiçbir nesne verilemeyecek olan bu kavramlar “*transcendental idealar*” olarak adlandırılır (Kant, **KrV**, [B 383]). Hâl böyle olunca Kant'ın, Platon ve Aristoteles'in metafiziği ile arasına bir sınır koymakta olduğu anlaşılmaktadır. Kant'ın idealarının, duyuda hiçbir karşılığı yoktur. Çünkü Kant için duyuda karşılığı olanın, görünüşlerle (*Erscheinung*) bir ilişki içinde olması zorunluluğu vardır. Ancak ideaların duyuda bir karşılığı olmadığından görünüşlerle ya da ampirik olanla bağı söz konusu olamaz.

Kant'ın “ruhsal kimliği içinde Ben nedir, mutlak bütünlüğü içinde evren nedir, en yüksek ideallığı içinde Tanrı nedir” gibi soruları duyuda karşılığı olmasından hareketle cevaplarını aradığı sorular değildir. Manfred Geier Kant'ın, metafiziğin savaş meydanına bu sorularla ayak bastığını ve dogmatizm ile kuşkuculuk arasında kendisine bir yol

aradığını ifade eder.¹¹⁶ Bir yol aradığı doğrudur. Ancak bu yol dogmatizmle kuşkuculuğu uzlaştırma yolu değildir. Aksine her ikisi arasındaki farkların belirginleşmesinin sağlanması istenmektedir. Kant’a göre bu farklılıkların belirginleşmesini sağlayacak olan ise idealardır.

İfade edildiği üzere Kant “*idea*” derken nesnelere (*Gegenstand*) hiçbir deneyimde verilemeyen aklın doğal yapısında bulunan zorunlu kavramları anlar. Doğal yapısında bulunan bu kavramlardan söz edildiğinde *nesne* açısından çok fazla söz söylendiği düşünülür. Ancak Kant’a göre, nesne açısından çok şey söylendiği düşünülse de *özne* açısından bu kavramlara dair çok az söz söylenmiş olur (Kant, **KrV**, [B 384]). Özne açısından bir şey söylenmemiş olmasının Kant’ın düşüncesi açısından bir eksiklik olduğu vurgulanabilir. Zira aklın doğal yapısında bulunduğu iddia edilen bu kavramlardan söz edildiğinde özne açısından da çokça şey söylenebiliyor olması gerekmektedir. Bu yapılmadığından kolayca yanlış yollara sürüklenebilecek bir yanılgı ortaya çıkabilmektedir. Kant yanılmaya düşmeyi bir hata olarak görse de bunun insana dair bir hâl olduğu görüşünde olduğu ileri sürülebilir. Kant’a göre, aşılması gereken sorun bu hâlin, biz insanları yanlış yollara sürüklemesinden sakınılabilmesinin mümkün olduğunun anlaşılması ve buna göre tutum takınılmasıdır (Kant, **PRO**, [126]).

Bu çerçevede Kant: “dünyanın zamanda bir başlangıcı olmalıdır” önermesinin bir yanılgı içerdiğini düşünmesine rağmen bu yanılmayı değiştiremediğimizi fark eder (Kant, **KrV**, [B 353]). Bu nedenle bu tarz önermelerin, bir açmaz (*a poria*) olduğu kabul edilmektedir. Aksi takdirde her şeyin, saf anlama yetisinin kavramları yoluyla ve duyarlılığa ait görümlerin hiçbir koşulu olmaksızın temsilinin, birbirlerine altgüdümlü olan koşulların tüm dizisinin de bir koşul içinde verildiğini söylemek durumunda kalabileceğimiz vurgulamaktadır (Kant, **KrV**, [B 444]). Kant’ın *Birinci Kiritik*’in başından itibaren üzerini çizip elemeye çalıştığı nokta budur.

Filozofun metafizik yapanların, daima anlama yetisini olumlayarak konum alıp tüm kavramları buna göre konumlandırmalarını eleştirdiği ileri sürülebilir. Zira duyarlılık ve anlama yetisine dair tüm kavramların koşullarının bir koşul içinde verildiği ön kabülünden hareketle metafiziksel bilgi ile bilim inşa etmeye çalışmak Kant’ın düşünce

¹¹⁶ Manfred Geier, *Kant’ın Dünyası*, çev. Erol Özbek, İstanbul: İletişim Yayınları, s. 149.

dizgesine göre çelişki meydana getirebildeği görülebilir. Kant bu çelişkiyi redder. Zira ona göre, felsefe yapanın öncelikli takınması gereken tavır kendine dürüst ve tutarlı olması gerekliliğinde yatmaktadır. Kant'a göre, duyarlılık ve anlama yetisi tüm koşulların tabi olacağı koşulsuz olan bir koşulun açıklanması için yetmez. Ona göre, akıl tüm dizgenin bir koşul içinde verilmesini sağlayabilen tek yetidir. Dolayısıyla incelenmesi gereken akıl yetisidir. Ancak Kant'ın irdelemesine göre, metafizikçilerin neredeyse tamamı bu durumu göz ardı ettiklerinden araştırma ve soruşturmalarında eksiklik meydana gelmektedir. Kant'a göre bu eksiklik en çok da Aristoteles'in felsefesinde tezahür etmektedir.

Örneğin yukarıda başka bir tarzda ifade edildiği şekliyle Aristoteles mantıktan yola çıkarak kategoriler hakkında konuşur ve kategoriler aracılığıyla metafizik sorunlara bir çözüm arayışına girer. Aristoteles mantığının temelinde yer alan *üç tür akıl* yürütme yöntemi vardır. Bunlardan *ilki* tümünden gelim (dedüksiyon), *ikincisi* tümevarım, *üçüncüsü* ise analogidir. Klasik mantığın en değer verdiği akıl yürütme biçimi tümünden gelimdir. Tümünden gelime göre akıl bir veya birkaç hükümden yola çıkarak zorunlu bir sonuca varır. Bu işleme de kıyas denir. Necati Öner'e göre, Aristoteles'in kıyası klasik mantıkçıların akıl yürütmede dayandıkları esastır. Bu nedenle de esas itibarıyla öncelikle daima kıyas incelemeye tabi tutulur.¹¹⁷ Aristoteles'e göre kıyasın, orta terimin büyük önermede *konu*, küçük önermede ise *yüklem* olmasıyla elde edileceği ifade edilir.¹¹⁸ Örnek verilecek olursa:

1. Tüm çocuklar insandır (Birinci Öncül- Büyük Önerme).
2. Elif Zümra bir çocuktur (İkinci Öncül- Küçük Önerme).
3. Öyleyse Elif Zümra bir insandır (Sonuç Önermesi).

Sonucun yüklemi olan “insandır” *büyük terimdir*. Sonucun konusu olan “Elif Zümra” *küçük terimdir*. Her iki öncülde tekrar edilen “çocuktur” ise *orta terimdir*. Aristoteles'e göre, mantıktan yola çıkarak varılan hükümler aynı zamanda kategorilerle ilgilidir. Bu kategorilerin tamamı ise varlıkla ilgilidir.¹¹⁹ Kant klasik metafizikle

¹¹⁷ Necati Öner, *Klasik Mantık*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, No: 118, 1974, s. 94.

¹¹⁸ Aristoteles'ten aktaran: Neslihan Doğan, “Bertrand Russell'in Gözünden Aristoteles'in Kıyas Teorisine Genel Bir Bakış”, *Felsefe Arkivi - Archives of Philosophy*, Sayı/Issue: 51, 2019 DOI: 10.26650/arcp2019-5107

¹¹⁹ Necati Öner, *Klasik Mantık*, s. 29.

uğraşanların, “kavramlarımızın belli bağıntıları olduğunu ve bu bağıntıların kendi içlerinde öznel zorunlulukları olduğunu” anlayamadığını düşünür ve “Kavramlarımızın kendilerinde şeylerin belirlenmesinde nesnel bir zorunluluğu” (Kant, **KrV**, [B 353- 354]) olduğunu söyledikleri için bize büyük bir sorunu devretmiş oldukları görüşündedir. Kant’ın sorunu bu biçimde ele alışı düşünmemizi farklı bir eksene kaydırmaktadır.

Kant’ın tevarüs ettiği geleneğin temsilcilerine şöyle söylediği ileri sürülebilir: Siz duyarlılık ve anlama yetisini nesnelere kullandınız kullanmasına, ancak bu nesnelere akla ait nesnelere ile karıştırdınız. Bu nedenle evreni, doğayı ve insanı anlamak ve açıklamak konusunda yanlış bir yöntem izlediniz. Bu yanlışın ortadan kalkması için duyarlılık ve anlamamanın ilkeleri ile akıl yetisinin ilkelerini ayırmanız gerekirdi. Bunu yapmadınız. İşte ben, sizin bu yapamadığınızı yapıyorum. Duyarlılık ve anlamamanın ilkeleri ile aklın ilkelerini ayırıyorum.” Duyulara ait nesnelere görünen/görünüş (*Erscheinung*) olarak değil de kendi başına şeyler (*an sich selbst*) saymakla bir yere varılamayacağını anlamamız gerekirdi. Bunu anlamadınız. Bu nedenle aklın, kendisiyle düştüğü çatışmaların olabileceği gerçeğini göremediniz. Bu yüzden ben üzerime düşeni yapıp akıl ve diğer yetileri birbirinden ayırıyorum.¹²⁰

Kant’a göre, akıl a priori bilginin ilkelerini temin eden bir yetidir. Kant bir de saf akıl’dan bahsetmektedir. Filozofun düşüncesinde saf akıl, bir şeyi mutlak anlamda a priori olarak bilmemizi sağlayan ilkeleri içerir.¹²¹ Buna göre yeniden ifade edilecek olursa akıl a priori bilginin ilkelerini bir araya getiren, düzenleyen bir yetidir. Saf akıl ise aklın düzenlediği, bir araya getirdiği a priori ilkeleri bilmemizi sağlayan bir yetidir. *İlkinde* aklın düzenleme işlevine ikincisinde bilme işlevine işaret edilir.

Aklın düzenleme işlevinde akıl idealarla iş yapar. İdealar sayesinde insan, aklın bilmeye nasıl müdahil olduğunu, neleri niçin bilebileceğini zannettiğine dair bir arayış içine girer.¹²² Bu hususla ilgili *Prolegomena*’da nasıl bir vurgu ile karşı karşıyayız, bakalım: “*Transzendental* idealar aklın, kendisine özgü belirlenimi, anlama yetisinin kullanılışındaki sistematik birliğin ilkesi değildir. Eğer bilme yolundaki birlik, bilgi

¹²⁰ Kant’ın *Prolegomena* adlı eserinin 158 satırlarını kendi yorumumuza göre ifade edildi.

¹²¹ Ayhan Çitil, *Kant’ın Transandantal Düşüncesinde Nesne Kuramı ve Bu Kuramın Derinleştirilmesinin Yol Açtığı Bazı Sonuçlar*, (Doktora Tezi), İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi, 2000, s. 2.

¹²² Aliye Karabük Kovanlıkaya, “Kant’ın Teorik Akıl ve Pratik Akıl Ayrımına Eleştirel Bir Yaklaşım”, *Felsefe Dünyası Dergisi*, Sayı: 72, Kış 2020, ss. 124- 142. Yazarın kendi vurgusu ile açıklanmıştır.

nesnesinde bulunan birlik olarak görülürse ve aslında sadece “düzenleyici” olan bu birlik “kurucu” birlik sayılırsa (...) idealar aracılığıyla bilgimizin tüm olanaklı deneyimin ötesine genişletilebileceği konusunda kendimizi inandırdığımız takdirde, böyle bir şey aklımızın ve ilkelerimizin asıl belirlenimi konusunda bir yanlış anlamadan (*Missverstand*) başka bir şey değildir” (Kant, **PRO**, [162]).

Kant’a göre, idealar kategorilerin sentezlenmesiyle kurulur (Kant, **KrV**, [377]). Dolayısıyla idealar söz konusu olduğunda kategorileri yok saymak mümkün değildir. Bu nedenle Kant’ın şöyle düşündüğü iddia edilebilir: Eskilerin idealar dediği kavramları alıp kullanmanızda hiçbir mahsur yoktur. Bilakis bu kavramları alıp kullanmanız sizin nesne inşa etme sürecinizde size kolaylık sağlayabilir. Ancak siz bu ideaları alırsanız ve bilme yolunda bir kurucu unsur olarak görmeye başlarsanız hata edersiniz. Zira bizim herhangi bir nesne konusunda, onun olanaklı deneyimine girenlerden fazla bir şeyi öğreneceğimizi ummak beyhudedir (Kant, **PRO**, [163]). Ancak biz eskilere hürmetimizden beyhude olarak gördüğümüz bu eylemi dahi izaha çalışmalıyız. Ben de size elimden geldiğince bunu izaha çalışacağım. Bana, bu beyhude uğraşmayı açıklamaya çalışmanın izahı olabilir mi diye sorabilirsiniz, ki bunda haklılık payınız olduğunu ifade edebilirim. Ancak eskilerin idealar üzerinden inşa etmeye çalıştıkları metafiziğin hatalı oldukları yanlarını göstermem gerekir ki, ‘beyhude’ bulduğum mesele anlaşılır hâle gelsin. Sadece ‘beyhude buluyorum. Çünkü bir anlam görmüyorum’ desem hiç şüphesiz benim için neden anlamsız geleceğini araştıracaksınız. Bu nedenle idealar üzerinden oluşturulan klasik metafiziğin temel sorun/yanlışların kaynağını ortaya koymaya çalışacağım. Bunu elimden geldiğince yapacağım.” Bunun için yukarıda zikredilen Ruh, Evren ve Tanrı ideaları bir bütün olarak irdelenecektir.

1.5. İDEALARIN MUHAKEMEYİ DÜZENLEYİCİ ROLÜ

“Akıl bilginin tüm içeriklerini (*Inhalte*) soyutlar. Aklın bir de gerçek (*real*) kullanımı vardır. Akıl bu gerçek kullanımı duyarlılık yetisi ve anlama yetisinden ödünç almadığından belli kavram (*Begriffe*) ve ilkelerin (*Grundsätze*) ana kaynaklarını içerir. Uzun süredir mantıkçılar tarafından birinci yeti, dolaysız (*unmittelbar*) çıkarımlardan¹²³ (*Schlüsse*)¹²⁴ ayrı olarak dolaylı (*mittelbar*) çıkarımlarda bulunma yetisi şeklinde anlatılır (*erklären*). İkinci yetinin kavramları kendisinin ürettiği bu anlatım (*Erklärung*) aracılığıyla görülemez” (Kant, **KrV**, [B 355- 356]).

Transzendental mantıkta akıl yetisi “ilkeler yetisi” (*das Vermögen der Prinzipien*) olarak adlandırılır (*nennen*). Klasik mantığın aksine bir görüş söz konusudur. Bu aksi görüşü tekrar edecek olursak Kant’a göre, klasik mantıkta anlama yetisinin temele alınmasıyla dedüksiyon yapılmaktadır. Buna mukabil transzendental mantıkta bu biçimde bir dedüksiyondan bahsedilmez. Peki neden bahsedilir? Şöyle ki, Kant’a göre bir ilkeyi temele alıyorsak ilkenin ikili ifadesi olmalıdır. Bu ilke kendinde (*an sich selbst*) ve kendi ana kaynağına (*Ursprung*)¹²⁵ göre bir ilke olmasa da yaygın olarak sadece bir bilgi (*Erkenntnis*) anlamına gelen ilke olarak kullanılmaktadır. Kant için bir ilkeyi ele alırken o ilkenin varlığının, hem “kendinde” olması hem de kendi ana kaynağından gelmesi şeklinde ikili bir yapısı vardır; fakat ilkenin bu ikili yapısına rağmen ilke sadece bir bilgi (*Erkenntnis*) olarak irdelenmektedir.

Bu ilke deneyimden (*Induktion*-tüme varımsal) türetilmiş olsa dahi bir akıl çıkarımında (*Vernunftschluss*) her genel-geçer (*allgemein*) bir önerme (*Satz*), büyük önerme (*Obersatz*) olarak hizmet etmektedir (*dienen*). Kant’a göre, bu durumda bir akıl çıkarımı ilkenin kendisi olmamaktadır. Kant’ın verdiği örnek matematiksel aksiyomlara (*Axiomen*) dairdir. Örneğin, iki nokta arasında mutlak bir doğru çizgi olabilir dendiğinde bu aksiyom genel-geçer a priori bilgi içermektedir.

¹²³ Mantıkta kullanılan kıyas olarak düşünülebilir.

¹²⁴ Almanca “der Schluss” kelimesinin çoğulu olan “die Schlüsse” kelimesi “sonuç” anlamına gelmektedir. “der Schlüssel” kelimesi ise “anahtar” anlamına gelmektedir. Kant’a göre, akıl çıkarımlarının kapıyı açacak bir anahtar olarak düşünülmesi şaşırtıcı olmaz.

¹²⁵ Almanca “Ursprung” kelimesini “ana kaynak” olarak çeviriyoruz. “Sprung” kelimesi “springen”den türetilmiş bir kelimedir. “Springen” sıçramak, zıplamak anlamlarına gelmektedir.

Kant'a göre, matematiksel aksiyomların altlarına alınabilecek diğer tüm aksiyomlar görelî (*relativisch*) ilkeler olarak adlandırılmaktadır (*nennen*). Kant'ın düşünce dizgesinde “iki doğru arasında mutlak bir doğru çizgi vardır” önermesinin özelliğini genel olarak (*überhaupt*) ve kendinde (*an sich*) ilkelerden tanıdığıının söylenmesi mümkün değildir. Kant'a göre, bunları tanımak yalnız ve yalnız saf görünün (*reine Anschauung*) içinde olması ile olanaklı hâle gelir (Kant, **KrV**, [B 355- 356]).

Kant'ın, matematiksel önermelerin kendinde bir ilke olarak ele alınmasını reddediğı ileri sürülebilir. Kant'ın bu düşüncesinin doğa biliminde de geçerliliğini koruduğı görülmektedir. Ayhan Çitil Kant'ın bu nedenle herhangi bir cevher ontolojisine dayanmaksızın a priori nesne tesis etmeye çalışmasını eleştirmektedir. Çitil'e göre, Kant daha önce de ifade edildiğı üzere, matematiğı a priori nesnesinin tesisi sorununu ontolojinin sorunu olmaktan çıkararak hata eder. Çitil'e göre bu hataya sadece Kant düşmez. Hegel de düşer. Çitil'e göre Hegel de matematiğın ve matematiksel mantığın yargılarını hangi anlamda ontolojiye esas teşkil etmediğini ortaya koymakla hata etmiştir.¹²⁶ Çitil Kant'ın matematiğın a priori nesne kuramını bir cevher ontolojisine dayandırmadan inşa etmeye çalışmasının mümkün olmadığı görüşündedir. Ayrıca matematiğın, fiziğın ve mantığın a priori tesisinin ancak aklın faaliyetini kuşatan böyle bir ontoloji çerçevesinde olanaklı görmektedir.¹²⁷ Ancak tekrar arz etmek gerekirse Kant bilhassa Platon'dan esinlenerek yapılan ontolojiden kaçınmaktadır. Kant'a göre matematik de elde edilen yeni veri, bilgi ve keşiflerle gelişme imkânına sahiptir. Bu nedenle Kant'ın bir cevher ontolojisinden bile isteye kaçındığı iddia edilebilir.

Kant'a göre, bilimler saf görü ile iş birliğı içinde olmasıyla gerçekleşebilmektedir. Bu nedenle de bilimlerin anlama yetisi ile direkt olarak bağı üzerinden incelenmesi gerekliliğı vurgulanabilir. Metafizik ise diğer bilimler gibi olmayıp anlama yetisi ile değil akıl yetisi ile ilişkisinde irdelenmektedir. Bu nedenle Kant'da aklın ne ifade ettiğın gösterilmesi gerekmektedir.

“Transzendental Yanılmanın Yeri Olarak Akıl” kısmında Kant aklı *üç bölüme* ayırır: **Birincisi** “Genel Olarak Akıl”, **ikincisi** “Aklın Mantıksal Kullanımı” ve **üçüncüsü**

¹²⁶ Ayhan Çitil, *Kant'ın Transandantal Düşüncesinde Nesne Kuramı ve Bu Kuramın Derinleştirilmesinin Yol Açtığı Bazı Sonuçlar*, s. 31.

¹²⁷ a. g. e. s. 47.

de “Aklın Saf Kullanımı”dır. *İlkinde* Kant: “Anlama yetisi kurallar aracılığıyla görüşlerin (*Erscheinungen*) birliğidir (*Einheit*), buna mukabil akıl yetisi ise ilkeler altındaki anlama kurallarının birliğidir” demektedir. Filozofa göre, anlama yetisi belli başlı kurallar belirler. Sonra bu kurallar aracılığıyla görüşlerin birliğini oluşturur. Duyarlılık yetisinin görüleri olan uzay ve zaman da anlama yetisinin belirlediği bu kurallara tabidir ve anlama yetisi çatısı altındadır. Buna mukabil akıl yetisinde anlama kurallarının birliği söz konusu olsa da bu birlik ilkeler altında incelenmektedir. “Aklın Mantıksal Kullanımı” olarak ele aldığı ikinci kullanımında birliği sağlamak isteyen aklın, birliği sağlamak için öncüllerden sonuca uygun çıkarımlarda bulunma denemeleri yapmaktadır. Ona göre aklın mantıksal kullanımında hataya düşülen bir husus vardır. Öncelikle bu hatadan ders alıp hatayı paranteze almayı bilmenin gerekli olduğu düşünülmektedir. Bu hata Kant’a göre, dolaysızca bilinen ile salt çıkarılabilen arasındaki ayrımın fark edilmemesidir. Kant bu hususta yine matematik üzerinden bir örnekle meselenin anlaşılması gerektiğini düşünmektedir. Ona göre, üç doğru çizgi tarafından sınırlanmış olan bir tasvirde üç açının bulunduğu dolaysızca bilindiği ifade edilmektedir. Ancak bu açılar birlikte iki dik açıya eşit olduğu iddiası sadece bir çıkarımdır. Anlama yetisi üç açının bulunduğunu görüşler, görümler ve kurallar yoluyla anlar. Buna mukabil akıl buradan hareketle bu açılar iki dik açıya eşit olduğunu **varsayar**. Kant’a göre bu bir varsayımdır. Bu varsayımın nedeni aklın bir çıkarım yapmaya **ihtiyaç** duymasıdır. Bu ihtiyaç bir süre sonra bir **alışkanlık** meydana getirir. Bu alışkanlıkla akıl yetisi kendisinin çıkarım yoluyla bulunduğunu sandığını dolaysızca bilmeye başladığını kabul eder.

Kant gibi bir filozofun akıl yetisinin sadece çıkarıma ihtiyaç duymasından ötürü bu eylemlerde bulunduğu düşüncesi şaşırtıcı gelebilir. Ancak Kant oldukça gerçekçi bir filozoftur. Tüm olup bitenleri bir ihtiyacın giderilmesi adına sunması onun düşüncesinde absürtlüğü bir ifadesi değildir. Ancak bu ihtiyacın nereden geldiği veya kaynağının ne olduğu üzerinde durulmaması bir eksiklik olarak göze çarpmaktadır. Ayhan Çitil’in düşüncesine göre bu eksiklik fark edilmiş olmalı ki a priori ve a posteriori nesnelere tesisinde aklın oynadığı rolün yeterli bir şekilde açıklığa kavuşturamadığı iddia edilmiştir. Aklın rolünün yeterince vazih hâle getirilmemesi aklın muhakeme faaliyetini açık bir biçimde ortaya konmamasına neden olduğundan eleştirilmiştir. Buradan yola çıkarak

matematiğin, fiziğin, mantığın ve metafiziğin Kant'ça tesis edilemediğini iddia edilmiştir.¹²⁸

Ancak Ayhan Çitil'in tüm temel itiraz ve eleştirilerinin altında yatan nedenin Kant'ın ideaları ele alırken hayal gücü yetisini bir noktadan sonra elemesi olduğu ileri sürülebilir. Zira Ayhan Çitil'in cevher ontolojisine dair teklif ettiği düşünce bir anlamda hayal gücü yetisinin zorunluluğuna işaret etmektedir.

Kant'ta hayal gücü yetisinin bir şeyin kavranmaya başladığı durumda kavranan şey her ne ise onun görüde karşılıklarının inşa edilmesinden itibaren asli bir işleve sahip olduğu ileri sürülebilir. Ancak aynı hayal gücü yetisi Ben'in inşası söz konusu olduğunda hiçbir işleve sahip değildir. Ayhan Çitil'i meşgul eden husus bir anlamda budur. Bu duruma çalışmanın başlarında da değinmeye çalışılmıştır. Saf Ben'in tesisinde hayal gücü yetisinin paranteze alınmayışı çok çeşitli sorunları beraberinde getirebilir. Bunun nedeni şöyle açıklanabilir. Örneğin Kant'ta hayal gücü yetisine uçsuz bucaksız bir özgürlük verilmiştir. Bu özgürlük hayal gücü yetisinin kendisine sınır koyamama sorununu beraberinde getirmektedir. Ancak Kant'a göre hayal gücüne bir sınır koyulması gerektiği iddia edilebilir. Bu sınırı koyabilecek olan şey ise Kant'a göre, akıldan başkası değildir. Akıl hem kendi sınırlarını hem de diğer yetilerin sınırlarını bilip onlara sınırlarını öğretebilecek biricik yetidir. Kaldı ki Kant'ın akıllı mistisizmden, dini öğretilerden uzaklaştırma gayreti de vardır. Dini öğretilere bakıldığında temele alınan husus esasen hayal gücü yetisidir. Böyle bir durumda Ben bir otoriteye ve onun emirlerine tabi kılınmaktadır. Dolayısıyla Kant'ın derdi tüm otoritelerden bağımsız olarak insan aklının Ben'i tüm tecrübelerinin sonucunda kendisinin tesis ettiğinin gösterilmesidir.

Şimdi gelelim aklın mantıksal kullanımına. Bu kullanım üzerinden verilen örnekler şöyledir: Aklın mantıksal kullanımı üzerinden verilen örnek şöyledir:

1. Tüm insanlar ölümlüdür.
2. Kimi insanlar ölümlüdür.
3. Kimi ölümlüler insandır.
4. Ölümsüz hiçbir şey insan değildir.

Kant bu önermelerden birincisinin, diğerlerinin dolaysızca sonucu olduğu görüşündedir. Bununla birlikte Kant'a göre, "tüm bilgiler ölümlüdür" şeklinde bir

¹²⁸ Ayhan Çitil, *Kant'ın Transandantal Düşüncesinde Nesne Kuramı ve Bu Kuramın Derinleştirilmesinin Yol Açtığı Bazı Sonuçlar*, s. 41.

önermede bulunulduğunda böyle bir önermenin temel bir yargı olmayacağı anlaşılabilir. Zira böyle bir önermede “ölümlü” dendiğinde anlaşılacak olan şey “bilgeler” değildir. Bu nedenle bilgelerin de ölümlü olduğunun ortaya çıkması için arada olan (*Zwischenurteil*) bir yargıya ihtiyaç vardır. Ancak bu sayede birinci olan “tüm bilgeler ölümlüdür” önermesinden bir çıkarımda bulunmak söz konusu olabilir (Kant, **KrV**, [B 359- B 360])

Kant’a göre eskilerin yaptığı hata, bilimlerin önermelerindeki farkların anlaşılmasından kaynaklanmaktadır. Eskiler örneğin matematiği, doğabilimini, etik ya da mantığı metafiziğin emrine verdiklerinden bu bilimlerin ortak bir sonuca hizmet ettiği düşüncesinin ortaya çıkmasına neden oldular. Hata olan buydu. Kanaatimize göre, Kant bilimlerin müstakil bir biçimde ilerleyişine ve uzmanlaşmanın lüzumlu görülmesine katkı sağlamıştır. Ancak Kant bilimlerin kendi sınırlarını belirlemesinin, bir kopukluk ile gerçekleşmesi gerektiğini ifade etmemiştir. Buradaki hata Kant’ı okuyup yanlış yorumlayanlara aittir.

Kant matematik önerme ile izah etmeye çalıştığı hususu daha anlaşılır kılmak için mantıksal önermeleri ele alarak da irdeler. Bunun nedeni önermelerden yola çıkarak ulaşılan yargıların arasındaki farklılıkların anlaşılmasının sağlanmasıdır. Bu fark ise sadece analitik ve sentetik yargılar meselesinin anlaşılmasıyla açıklığa kavuşabilir. Kant’ın çok bilindik örneklerini tekrar edecek olursak “tüm cisimler uzamlıdır” ve “tüm cisimler ağırdır” önermeleriyle göstermeye çalıştığı husus ilkinin sadece açıklama verdiği ikincisinin ise açıklama olmayıp yargıyı genişlettiğidir. Yargının genişlemesi verinin doğruluğu ve yanlışlığına dair bir gözlem yapma imkânını verir. Aynı durum analitik yargılarda söz konusu değildir. Zira bu yargıların doğru kabul edilmesi gereken sabit ve değişmeyen yargılar olduğu iddia edilebilir. Bundan ötürü Kant bilim yapmanın imkânını bize sunan yargıların sentetik olması gerektiği üzerinde durur. Dikkat edilmesi gereken husus da budur: Bu tip yargılar bilim yapmanın imkânını sunan yargılardır. Eskiler mantıksal yargılarla, Kant’a göre sabit bir doğru belirleyerek bilim yapmanın imkânını kesintiye uğratmıştır.

Kant matematiğin, doğa biliminin ya da mantığın yargılarını kullandığı hâlde bir cevher ontolojisi yapmadığı için eleştirilebilir. Ancak bunu yapmadığı için a priori ve a posteriori nesnelere tesisinde aklın oynadığı rolü açıklığa kavuşturmadığı fikrine katılmıyoruz. Çünkü Kant geleneksel metafiziğin de temele aldığı kavramları aklın

kavramlarına dönüştürmüştür. Değişime uğratmıştır demiyoruz. Aksine dönüştürmüştür diyoruz. Zira değişim yıllar ve asırları alabilecek bir gerçekliği içinde barındırırken buradaki değişim ani olduğundan bir dönüşüm gerçekleşmiştir.¹²⁹ Geleneksel metafizikte anlama Ruh, Evren ve Tanrı kavramlarını anlamaya ve izaha çalışırken. Bu sorumluluk ondan alınıp akla devredilmiştir. Bu dahi düşünce tarihi açısından başlı başına bir travma nedeni olarak görülebilir.

Dolayısıyla Kant'ın ontolojik birliği tesis etmekten kaçınmasını bir eksiklik olarak dahi görmüyoruz. Onun ontolojik birliği tesis etmekten kaçındığı için nesne ve bilgi kuramı tesis edemediği düşüncesini de bu nedenle eleştiriye açık buluyoruz. Kant'ın oluşturmaya çalıştığı epistemolojiyi bir cevher ontolojisine duyulan ihtiyaç üzerinden okumaya çalışmak Kant'ı anlamayı zorlaştıran bir husus olarak karşımıza çıkmaktadır. Cevher ontolojisine dayalı kurulmaya çalışılan bilimde mutlak bir değişmez merkeze alınmak durumunda kalacaktır. Ancak Kant'a göre böyle bir işleyiş bilimin gelişmesi için zemin hazırlamayacağı gibi terk edilmesi gereken bir durumdur. Bunun terk edilmesini sağlayacak olan akıl yetisinin kendine has çıkarımlarının bir sonucu olan idealardır.

Kant'a göre akıl her çıkarımda öncelikle anlama yetisi yoluyla (*durch*) büyük bir kural (*major- Regel*)¹³⁰ düşünür. Ardından yargı yetisi aracılığıyla (*mittels*)¹³¹ bir bilgiyi kuralın koşulu (*Bedingung*) altına almaktadır (*subsumiert*)¹³²(*minor*). Son olarak da bilgiyi kuralın yüklemi yoluyla (*durch das Praedikat*), akıl yoluyla (*durch*) *a priori* belirlemektedir (*conclusion*). Kant'ın bu hâliyle Aristoteles mantığını reddetmediği anlaşılmaktadır. Ancak kurduğu sistemdeki ağlar farklıdır. Ona göre tüm yetiler ortaya çıkan muhakeme faaliyetinde ayrı bir işleve sahiptir. Dolayısıyla Kant'a göre, olan biten tek bir yeti sayesinde gerçekleşmez. Kant'ın bu çıkarımlarla göstermek istediği şeyin şunlar olduğu ileri sürülebilir: Ben bir çıkarımda bulunduğumu iddia ediyorsam öncelikle bunun anlama yetisi yoluyla gerçekleşebileceğini bilmem gerekir. Anlama yetisi sayesinde bir kural düşünebilirim. Ardından anlama yetisinin içerisinde yer alan yargı

¹²⁹ Değişim ile Dönüşüm arasındaki kavramsal farklılık Dücan Cündioğlu'ndan ödünç alınmıştır. Hangi tarihte katıldığımızı hatırlamadığımız bir seminerinde ikisi arasındaki belirgin farka önemle işaret etmiştir.

¹³⁰ Regel dediği şeyin metnin bağlamında bir önerme olduğu ileri sürülebilir.

¹³¹ Burada Kant'ın "mittels" kelimesini özellikle kullandığını düşünmekteyiz. Ona göre yargı yetisi bir yargı ile başka bir yargı arasında aracılık ederek onları birbirine bağlamakta olduğu gibi bir bilgiyi o bilginin kuralının koşulu altına da alabilmektedir. Dolayısıyla Kant'ın "mittels" ile "durch" kavramlarına belirgin bir anlam yüklediği anlaşılmalıdır.

¹³² Burada kapsar veya toplar kelimeleri de tercih edilebilir.

yetisi aracılığıyla herhangi bir bilgiyi anlama yetisinin belirlediği kuralın koşulu altına alabilirim. En nihayetinde bu bilgiyi önermenin yüklemi veya akıl yoluyla a priori belirlerim. Bir bilginin a priori olmasından önce belirlemem gereken şey onun analitik ya da sentetik yargılardan hangisiyle gelişeceğini tespit etmektir. Sentetik olduğunun tespitinin yapılmasıyla bu bilginin a priori belirlenimine dair çözüm vazih hâle gelmektedir. Akıl çıkarımlarında yargılarıyla anlama yetisinde bulunan bilgi karmaşasını az sayıda ilkeye indirgeyerek en büyük birliğini oluşturmaya çalışır. **Kant'a göre aklın çıkarım yapmak istemesinin altında yatan neden tikel olan bir yargıyı genel-geçer (allgemein) bir koşula bağlamaktır** (Kant, **KrV**, [B 379]).

Kant'a göre, akıl bunu her zaman bıkmadan usanmadan yapmaya devam eder. Zira kendi birliğini sağlamak için tikel olanı (başka bir ifadeyle öznel olanı) tanımak, anlamak ve açıklamak istemektedir. Böylece öznel olan ile nesnel olan arasında bir uzlaşma sağlanabilecektir. Dolayısıyla aklın görevi var olan bu dağınıklığı düzenlemek ve bir uzlaşma ortamı sunmaktır.

Anlama yetisindeki *Relation* kategorisinin üç biçimi olduğu gibi akıl yetisinin bu düzeni oluşturabilmek için temel aldığı üç kavramı vardır. Biraz önce ifade edildiği gibi bu kavramlar yoluyla akıl çıkarımda (*Vernunftschlüssel*) bulunur. Kant'ın düşüncesinde akıl, çıkarımlarını anlama yetisinin *Relation* kategorisi aracılığıyla keşfeder. Bunu kendinde bulunduğu iddia edilen doğası yoluyla yapar. Şimdi tekrar anlama yetisinin ilişki (*Relation*) kategorisini hatırlayalım. İlişki kategorisi üç katmanda ele alınır. 1. İlintilik ve Cevher (*der Inhärenz und Subsistenz*), 2. Nedensellik ve Bağımlılık (*der Kausalität und Dependenz*), 3. Topluluk (*der Gemeinschaft- Wechselwirkung zwischen dem Handeln- den und Leiden*). Nedensellik kavramının içinde yer aldığı bu kavram ikinci bölümde çok mühim bir yer tutacak. Duyarlılık yetisi görümler yoluyla alınan izlenimleri düzene koyduğu gibi anlama yetisi de yargı ve kategorileri düzene koymaktadır. Akıl yetisi ise anlama yetisinin oluşturduğu sonsuzca yargı kümelerini düzene koymak ve onu bir sistem hâline getirmek için uğraşır.¹³³ Bunun için de akıl çıkarımları olan kavramlara ihtiyaç duyar. Bunlar sırasıyla şöyledir:

¹³³ Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, Çev: H. Vehbi Eralp, İstanbul: Sosyal Yayınlar, Dördüncü Basım: 1991, s. 314.

İlk akıl kavramı bir subjektte kategorik olanın sentezinin koşulsuzluğudur (*ein Unbedingtes der kategorischen Synthesis in einem Subjekt*).

İkinci akıl kavramı bir dizinin üyelerinin hipotetik sentezi (*der hypothetischen Synthesis der Glieder einer Reihe*).

Üçüncü akıl kavramı ise bir sistemdeki parçaların disjunktiv sentezi (*der disjunktiven Synthesis der Teile in einem System*) (Kant, **KrV**, [B 379]).

Bu çıkarımların anlama yetisindeki yargı yetisinden seçilmesiyle akıl, anlama yetisinin alanında cereyan eden kuralların kendinde içkin ilke hâline getirilme yanılığının önüne geçmektedir. Örneğin akıl matematik aksiyomları söz konusu olduğunda anlama yetisinin alanında cereyan eden bu aksiyomları kendi ilkesiymiş gibi göremez. Dolayısıyla akıl matematiği “ben yapıyorum” diyemez.

Aklın doğasında bulunduğu söylenen bu kavramlar yoluyla akıl yine bu kavramlar adedince üç kıyas (*Prosyllogismen*) üretir. Bu kavramların her biri yoluyla akıl koşulsuz olana doğru ilerlemek ister. Kant’ın düşüncesinde, aklın koşulsuz olana doğru ilerlemeyi isteği de aklın doğasında mevcuttur. Buna göre akıl kategorik kavramı yoluyla kendisinin hiçbir şekilde yüklem olmayan bir Özne olduğunu varsayar. Hipotetik kavramı yoluyla kendisinin, kendisinden daha ötesine geçilemeyecek bir nesne olduğu fikrini üretir. Disjunktiv kavramı yoluyla da parçanın toplamına işaret eden bütünlüğe (*Totaliaet*) ilerlemek ister.

Kant aklın pek çok çıkarımı (*Schlüssel*) olabileceğini ve bu çıkarımların, kavrama göre bilgi olma özelliğini taşımakta olabileceğini vurgular. Bu açıdan her bir akıl çıkarımı Kant’a göre bir yargı olabilir. Ancak bir kavram bilgi içerebilse de bilgi olmayabilir. Bununla birlikte yargının bilgi olma özelliğine kavuşması gerekmektedir. Bunu yapabilmesi bir ana kavram ile mümkündür.

Kant bu hususta bir örnek verir: “Causus ölümlüdür” önermesi bir yargıdır. Bunda bir şüphe yoktur. Bu yargıyı anlama yetisi yoluyla deneyimden türetebilmekteyiz. Bunda da bir sorun yok. Ancak aranan şey bir kavramsa o zaman bu kavram “insan” kavramıdır. İnsan kavramında “tüm insanlar ölümlüdür” üst koşulunu bulduktan sonra bunun altına “Causus ölümlüdür” koşulunu düşürdüğüm sürece buna uyumlu olarak nesnenin

(*Gegenstand*) bilgisini edinme imkânım doğar. Buna göre, “Casius ölümlüdür” yargısı bir bilgi olur.

Dolayısıyla Kant’ın şunları söylediği vurgulanabilir: Ben bir yüklemi düşüneceksem bile o yüklemi belli bir yükleme sınırlarım. Böylece bir nesneyi mantıksal olarak büyük öncülde (*Obersatz*) belli bir koşul altında düşünme imkânı elde ederim. Daha sonra en büyük öncüle bağlı koşullar olduğunu anlarım. Bu durumda benim önermem ve/veya yargım evrensel (*Allgemeinheit-universalitas*) olur. Ancak görünün sentezinde buna karşılık düşen şey koşulların bütünlüğü (*Totalitaet*) veya tümlüğüdür (*Allheit-universitas*).¹³⁴ Kant saf akıl dediği zaman koşulların bütünlüğü kavramını anlamaktadır (Kant, **KrV**, [B 378-B 379]). Bundan ötürü kavramları koşulsuz olanın bütünlüğünde birleştirmeye çalışır. Bunun nedeni ise aklın daima mutlak bütünlüğü arzulanması sebebiyle anlama yetisindeki kategoriye transendental ideaya dönüştürme gayretidir.¹³⁵

Ayhan Çitil, aklın *kategorik kavramı hakkında* konuşurken Aristoteles’in isimlerin kendisinin yüklem olmadığına vurgu yaptığını belirtir. Bununla birlikte Aristoteles’in yüklemelerin isimlere yönelme durumu olsa dahi isimlerin, yüklem olmadığını ifade ettiğini vurgular. Ayrıca tüm isimlerin nesnelere nesnesi olarak kabul ettiği şeyin, eidos, ruh olduğunu düşündüğünü belirtir. Ayhan Çitil’e göre, Aristoteles kategorik çıkarımları olanaklı kılan şeyden başlayarak “mutlak bir şey (ruh) vardır” (*absolutes Subjekt*) düşüncesine ilerlediği için Kant’ın da bunu eleştirdiğini ifade eder. Çitil’e göre aynı durum aklın *hipotetik kavramı* olduğunda da geçerli olmaktadır. Akıl doğasında bulunan hipotetik kavramı yoluyla anlama yetisinin neden etki bağıntısına yönelir. Bu yönelim sonunda akıl anlama yetisinin kavramlarını kendi kavramıymış gibi düşünmeye başlar. Akıl yöneldiği kavramı kendisinin ürettiğini sanır. O zaman da akıl doğasında mutlak bir nesne (*absolutes Objekt*) olduğunu zanneder. Akıl burada da anlama yetisinin kendi içinde kurduğu nedenselliğe dayalı bağıntısının kendisini bütünlüklü bir Evren düşüncesine götürdüğünü sanır. Son olarak aklın *disjunktiv kavramı* anlama yetisinin *Gemeinschaft* kategorisi yoluyla belirli bir dizgede tüm parçaların birbirlerini

¹³⁴ Burada Kant’ın “universalitas” ve “universitas” arasında bir ayrım yaptığı anlaşılmaktadır. Bunlardan ilki “evrensel” ikincisi “tümellik” anlamına gelmektedir.

¹³⁵ H. Bülent Gözkan, *Kant’ın Şemsiyesi: Kant’ın Teorik Felsefesi Üzerine Yazılar*, s. 206.

dışlamadan bir arada olmalarını sağlayan bir düşünce geliştirmeye başlar. İşte bu insanı düşünülebilecek her şeyin toplamı olan mutlak bir koşulsuz (*Unbedingtheit*) olan bütünlük (*universitas*) görüşüne taşır. Universitas olana yapılan vurgunun nedeni mantıksal olanla mutlak bir koşulsuza olan ihtiyacın vurgulanmasıdır. Ayhan Çitil'e göre burada, "düşünülebilecek her şeyin toplamı olan Tanrı"dan bahsedilmektedir.¹³⁶ Ayhan Çitil'in düşüncesinde Kant bunlarla a priori ve a posteriori nesnelere tesisinde de aklın oynadığı rolü yeterli bir biçimde açıklayamamaktadır. Bu nedenle akıl yetisinin muhakeme faaliyetini tam anlamıyla ortaya çıkaramadığı düşünülmektedir.¹³⁷ Kant'ın nesne ve/veya bilginin tesis edilmesinden kastının Ayhan Çitil'in düşündüğünden farklı olduğu ileri sürülebilir. Bu fark akıl söz konusu olduğunda nesnenin sabit olması hususunda belirginleşir. Kant'a göre ben düşünmeme konu olan şey her ne ise onu düşünme fiilini gerçekleştirmek için sabit/referans kılmak ister. Burada kullandığımız "isteme" fiili önem arz etmektedir. Düşünmeme konu olan şey her ne ise düşünme fiilini gerçekleştirmek üzere referans hâline getiren benim bunu istememdir. Zira sabit kılmayı isteyen de yine benim istememdir. Bu isteme benim irademe ve benim yönlendirmeme dayalı ve bağlı gerçekleşen bir istemdir. Dolayısıyla a priori/a posteriori nesne inşa edilirken söz konusu olan unsurların oluşturulması da bahsedilen bu benim isteme iradesine bağlıdır denebilir. İnsan aynı sabit üzerinden ilerlemek durumunda değildir. Bilgiye dair yeni veriler ve tecrübeler ortaya çıktıkça insanın istemesinin şekli dahi değişebilir. Bundan ötürü a priori ve a posteriori nesnenin tesis edilme süreci farklılaşabilir. Bu nedenle bugün muhakememi sağlayan kriterlerin yerini başka unsurlar da alabilir. Dolayısıyla akıl yürütürken bir yargıdan diğerine geçişte nesneyi sabit kılma isteğim benim isteme irademle aklımı yönlendirmemden kaynaklanmaktadır. Mutlak koşulsuza duyulan ihtiyacın nedeni de benim bu yönlendirme isteğini içimde taşıyor olmamdan kaynaklanmaktadır. Benim aklın idealarını kendi yönlendirmem ile sabit kılmam muhakeme yapmama engel teşkil etmemektedir. Zira bir yargıdan başka bir yargıya geçerken düşünceler arasında bağlantıyı kurmam için gerekli olan şey sabit kılabilirim unsurların olmasıdır. İşte bunlar akıl kavramlarıdır. Ancak bu biçimde kesintiye uğramadan muhakeme yapabilmekteyim. Tüm bunlar aklın doğası gereği

¹³⁶ Ahmet Ayhan Çitil, *Kant Okumaları: Birinci Kritik*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1. Baskı Mart 2021, s. 266.

¹³⁷ Ayhan Çitil, *Kant'ın Transandantal Düşüncesinde Nesne Kuramı ve Bu Kuramın Derinleştirilmesinin Yol Açtığı Bazı Sonuçlar*, s. 41.

yapabildiği eylemlerdir. Kant mutlak bir koşulsuza duyulan ihtiyacın nedenini *İkinci Kritik*'te ortaya koymaya çalışmıştır. Ancak Kant'ın şunları iddia ettiği ileri sürülebilir: Ben Arisoteles'in mantığından yola çıkarak akıl yürütmelerde bulunabilirim. Ancak size göstermeye çalıştığım üzere mantığın, bu henüz tam başarılamamış da olsa farklı yönlere evrilme durumu vardır. Kopernik ve Newton gibi bilim adamları bize bunu bilimde gösterdiler. Bu nedenlerle a priori ve a posteriori nesnenin inşasını bu çerçevede değerlendirebilirsiniz.

Kant akıl çıkarımlarıyla düşünmeyi organize etmek ister. Bunu yaparken anlamanın sunduğu imkânlardan yararlanır. Ancak duyarlılığın sahip olduğu potansiyele müdahale edilmediği gibi, onun kendi alanındaki işleyişinin serbestçe bırakılması gerekliliği öne çıkartılır. Ancak tüm yetiler arasındaki ayrımların birbirine karıştırılmaması önem arz etmektedir. Bu manada Kant'ın bize şunları ifade etmeye çalıştığı söylenebilir: Lütfen akıl çıkarımlarını anlama yetisinin kavramları olarak düşünmeyin. Akıl çıkarımlarını anlamaya yönelerek eylemde bulunan birer eylemciler olarak düşünün. Şayet bunu yapmazsanız aklın tikel (*besonder*) olanı genel geçerden (*allgemein*) türetme (*ableiten*) yetisi olduğunu yadsırsınız. Bu biçimde genel geçer olanın kendinde doğru (*an sich gewiss*) olarak verili olduğunu da görmezden gelirsiniz. Farklı doğruları birbirine bağlayacak olan yargı yetisine ihtiyaç vardır. Akıl birbirinden farklı doğruları birbirine bağlayacak olan yargı yetisini düzenlemezse, o zaman bir yargının varlığından da söz edilemez. Aklın sahip olduğu metafiziksel kavramlar olan idealar ile kendi doğasından gelen diyalektik çıkarımları sayesinde deneyim alanında olanlara bir izah getirilmesi beklenmektedir.

Kant'a göre, akıl a priori bilginin ilkelerini sağlayan yeti olduğundan diyalektik çıkarımlar da bu ilkelerin açığa çıkması için hizmet ederler. Bu amaçla öncelikle ruhun kalıcılığı ile ilgili kanıtın çürütülmesi gerekmektedir. Bu mesele saf aklın paralojizm (*von der Paralogismen der reinen Vernunft*) altında ele alınır. Kant'a göre geleneksel metafizikle uğraşanlar ruhu şu biçimlerde incelemişlerdir:

- Tözsellüğün paralojizmi (*Erster Paralogism der Substantialitaet*)
- Yalınlığın paralojizmi (*Zweiter Paralogism der Simplizitaet*)
- Kişiliğin paralojizmi (*Dritter Paralogism der Personolatiaet*)

- İdealliğin paralojizmi (*Die vierte Paralogism der Idealitaet*)

Kant, *ilkinde* ruh ya da düşünen Ben'in kendini mutlak özne olarak görmeye başladığında kendi kendisinin töz olduğunu varsaymaya başladığını ifade eder. *İkincisinde* ruh ya da düşünen Ben kendisini tamamıyla yalın bir şey olarak görmeye başlar ki onunla hiçbir şekilde deneyimde karşılaşılamayacağını iddia eder. *Üçüncü olarak* ruh ya da düşünen Ben “bir” ve “kendinde şey” olduğunu düşünmeye başlar. *Dördüncü olarak* da ruh veya düşünen Ben varoluşu sadece ikili bir varoluş olarak belirtir. Bunu da dış dünyadaki tüm nesnelere var oluşunun ikili bir yapıya sahip olması şeklinde düşünür. Kant burada dış dünyadaki nesnelere görünüşlerinden bahseder. Ancak bu nesnelere düşünen Ben'in kendisinin idealize ettiğini ifade eder (Kant, **KrV**, [A 348- A 404]).

Ruhun veya düşünen Ben'in tüm bu çırpınışlarının altında yatan nedenin, Ben'in kendisini konumlandırma arzusu olduğu iddia edilebilir. Ben bu arzu ile ilk olarak kendini olanaklı deneyimi göz önünde bulundurarak düşünüp soyutlar. Bu soyutlamadan yola çıkarak deneyimin ve deneyimin ampirik koşullarının dışında dahi kendi varoluşunun bilincinde olabileceği sonucunu çıkarmaya başlar. Bu tarz bir düşünce biçimiyle Ben bir süre sonra sistematik olarak kendisinde tözsel olarak bulunduğunu düşündüğü şeyi transzendental olarak da bildiğine (wissen) inanmak durumunda kalır. Ancak Kant için bu biçimdeki bir süreç transzendental değil transzendent bir faaliyettir.

Bununla birlikte “Düşünüyorum” yargısının, “düşünerek varım” yargısına evrilmesi gerekmektedir. Bu biçimde özne mantıksal açıdan olmasa da varoluşsal açıdan belirlenebilme imkânını elde eder. Çünkü Ben kendini özne olarak belirlemeye başladığında kendine töz, neden gibi şeyler demeye başlayıp sonra da bunların kategori olduğunu ifade edip dayattığı zaman kendini bir “numen” olarak görebilmektedir. Hâlbuki Ben bir “numen” değildir. Ben duyusal görüye aittir. Bu nedenle de Ben'in kendisinin varlığına dair klasik metafiziğin, mantığın ilkelerinden yola çıkarak bir rol tayin edilmez (Kant, **KrV**, [B 413- B 432]).

Kant saf aklın diyalektik çıkarımlarında saf aklın antinomisi altında (*Die Autonomie der reinen Vernunft*) dokuz meseleyi ele alır. Ancak bu meseleleri ele alırken

tasnif yapılır. Saf aklın antinomisini saf aklın antithetiği¹³⁸ ve aklın antinomilerden çıkarımları olarak irdeler. Kant burada kozmolojik olarak idealaştırılan hususları ele alır. Bunun hemen ardından saf aklın antithetiğinin altında temel alınan düşünce biçimlerin kendi içlerinde bir çatışma olduğunu göstermeye çalışır. Buna göre evrene dair düşünceler ileri sürenlerin önermeleri ele alınmaktadır. Tüm önermeler şöyle sıralanmaktadır:

- İlk savı savunanlara göre evrenin zamanda bir başlangıcı vardır.

- İlk sava karşı olanların savunduklarına göre ise evrenin hiçbir başlangıcı yoktur. Zaman açısından olduğu gibi uzay açısından da sonsuzdur.

- İkinci savı savunanlara göre evrende her bir bileşik töz yalın parçalardan oluşur. Yalın olandan başkası olamaz.

- İkinci sava karşı olanların savunduklarına göre evrende hiçbir şey yalın değildir. Uzay ve zaman yalın parçalardan oluşmazlar.

- Üçüncü savı savunanlara göre özgürlük yoluyla nedenselliği varsaymak zorunludur.

- Üçüncü sava karşı olanların savunduklarına göre özgürlük yoktur. Her şey yalnızca doğa yasalarına göredir.

- Dördüncü savı savunanlara göre evrende mutlak olarak zorunlu bir varlık vardır.

- Dördüncü sava karşı olanların savunduklarına göre ne evrende ne de evrenin dışında onun nedeni olarak mutlak bir varlık yoktur (Kant, **KrV**, [B 454- B 490]).

Kant'a göre insan aklının bu çatışmalara ilgisinin nedeni akılda doğası gereği bulunan bu arkitektoniği (architektonisch) sayesinde. Yani insan akli tüm bilgileri olanaklı bir dizgeye ait gördüğünden başkaları ile birlikte herhangi bir dizgede durmasını engellemeyen prensipleri kabul eder (Kant, **KrV**, [B 454- B 490]).

¹³⁸ Kant'ın ifadesine göre, Antithetik, tek yönlü varsayımlar değildir. Aksine aklın evrensel bilgisi ve bilgilerin birbirileri ile çatışmasının nedenleri açısından ele alınan bir yöntemdir (Kant, **KrV**, B 448)

Tüm bilgileri olanaklı bir dizgede birleştirmek için onların transzedenal görevlerinin olması gerektiği düşünülür. Buna göre ideaların nereden geldiklerine dair bir çözüm sunulduğu takdirde sorunun ortadan kalkacağı varsayılır. Ancak ideanın görünüş olup olmadığının cevabını aramak için de olsa deneyim alanına yönelmek mümkün değildir. Kant'a göre, bu durumda dahi insanın yöneleceği tek yer akıldır. Onun düşüncesinde tüm ilkelerin nihai noktası akıldır. Bunun için düşünürün: “*Çünkü sizin nesneniz sadece sizin beyninizdedir*” demesi boşuna değildir (Kant, **KrV**, [B 512]). Akıl tüm ilkelerin nihai noktası olarak kabul edilğinde varoluşu açıklamaya çalışmak da tesadüf (*zufaellig*) olmaktan çıkabilir. Dünyaya dair tüm düşüncelerin (*Meinungen*) tesadüfi olması durumunda varoluş (*Exiztenz*) kavramı çok küçük hâle gelebilecektir. Hâl böyle olunca ise daima başka bir varoluşun aranması ve ona bağımlı hâle gelmesi kaçınılmaz olacaktır. Kant'a göre bu durumu ortaya koyan en basit örnek ise bir topun delikten geçmiyorsa topun mu fazla büyük yoksa deliğin mi fazla küçük olduğu sorunuyla aynıdır (Kant, **KrV**, [B 517]).

Kant diyalektiğin çözümünün anahtarı olarak transzedenal idealizmi önermektedir. Ona göre, uzay ya da zamandaki görümlerin tamamı olanaklı deneyimin tüm nesnelere olan şeyler görünüşlerden ibarettir. Olanaklı nesnelere düşüncelerimizin dışında kendilerinde temellendirilmiş bir varoluşları bulunamaz. Kant'a göre, bu gerçekliğin öğrenilmesi transzedenal idealizmdir ve geleneksel diyalektiğin çözümüdür (Kant, **KrV**, [B 519- 525]).

Kant saf aklın antinomisinde aklın bir hükme varması için iki temel önermeyi irdeleyerek hükme varması gerektiği görüşündedir. Bu örnek önermelerden ilki: “Dünya büyüklüğüne göre sonsuzdur” (*Die Welt ist der Grösse nach unendlich*) ikincisi ise: “Dünya büyüklüğüne göre sonludur” (*Die Welt ist ihrer Grösse nach endlich*). Kant'ın düşüncesine göre, verilen bu iki önermede evrenin kendinde şey olarak varsayılma durumu vardır. Böyle bir varsayım nedeniyle tüm görünüşlerin dizisinde sonsuz ya da sonlu gerilemenin ortadan kaldırılması söz konusu olsa da kendisi (görünüşlerin dizisi) ortada kalmaktadır.

Bu nedenle Kant, dünyanın (*Welt*) kendinde şey olduğunu yadsıyarak, dünyanın kendinde sonsuz ya da sonlu bir bütün olarak kendinde varoluşunun olmadığını düşünülmesi gerektiğini vurgular. Hâl böyle olunca Kant delilinin ispatı için: “*Şayet*

dünya kendinde var olan bir bütünse ya sonludur ya sonsuzdur” diyerek önermenin doğrulanabilir olması gerektiğini göstermeye çalışır. Ancak yine de bu tarz önermeler Kant’ın görüşüne göre ispatlanamadıkları için doğrulanmaları da mümkün değildir. Dünyanın tüm görünüşlerin toplamı olduğundan hareketle kendinde bir varoluş (*die Welt an sich existierendes Ganzes*) bütünlüğünün olduğunu ifade etmenin imkânsızlığı üzerinde durulur. Dolayısıyla kozmolojik olarak eskilerin öne sürdüğü ideanın, esas itibariyle görünüşlerin, kendilerinde şeylerin bir koşulu olarak varsaymamızdan ileri gelen transzendental yanımlar olduğunu düşünülür. Kant’ın düşüncesinde bu tarz bir belirlenim aklın kararı olan transzendental idealizmdir (Kant, **KrV**, [B 526- 535]).

Kant saf aklın antinomisinde evren ideasının düzenleyici rolü (*regulatives Prinzip*) olduğu görüşündedir. Bu role göre evren ideası sadece bir “kural”dır (*eine Regel*). Bu kural çerçevesinde görünüşlerin dizgesinde geriye gidiş söz konusu olsa da bu kural mutlak koşulsuz olanda takılıp kalmak gerektiği anlamına gelmez. Çünkü akıl mutlak olarak koşulsuz olanda kalmayı zorunlu kılmaz. Şayet akıl mutlak bir biçimde koşulsuz olandan hareketle bir kural belirleyecek olsa idi o zaman bu inşa edici bir prensip olmalıydı (*konstitutives Prinzip*). Kant mutlak koşulsuz olduğu varsayılan ve mutlak bütünlüğü verdiği iddia edilen bu tarzda bir idea anlayışını varsaymanın sorun doğuracağı konusunda ısrarcıdır. Ona göre mutlak koşulsuz ve/veya mutlak bütünlük hiçbir deneyimde verilmeyen bir nesneyi düşünmek anlamına geleceğinden kabul edilemezdir.

Bu husula ilgili hem matematikçilerin hem de felsefecilerin görüşleri vardır. Matematikçiler sadece bir *progresuss in finitum*’dan (*sonsuz ilerleme-süreç*) söz eder. Kavramları araştıran felsefeciler ise *progresuss indefinitum*’dan (*belirsiz ilerleme-süreç*) bahseder. “Bir çizgi çiz” dendiğinde çizilen bu çizgiye *indefinitum* demek yerine *indefinitum* dendiğinde çizilen çizgiyi dilediğinizce uzatın anlamına gelebilecekken *indefinitum* denirse o zaman çizilen çizgiyi uzatmaya son vermeyin anlamı ortaya çıkabilecektir. Bu durumda koşuldan koşula ilerleyiş sürekli olarak devam edecektir. Çünkü akıl koşullar üzerinde koşulsuz olan bir şey varsa onu kavramaya çalışmaktadır. Dahası şayet koşullu olan şeylerin bir bütünü varsa bunu bilmeye gayret eder. Akıl mutlak

(*absolut*)¹³⁹ bir bütünlük düşüncesine ulaşip ulaşamayacağını araştırarak öğrenmek ister.¹⁴⁰

Ancak Kant'ın düşüncesine göre matematikçiler ve felsefeciler mutlak koşulsuz ile ilgili hususta yanılmaktadır. Zira “bir çizgi çiz” dediğinde matematiksel olarak bunu *progrsess infinitum* olarak varsayarsak çizdiğimiz “çizgiye hiç son vermeden devam et” denmesinin matematiksel bilginin ilerleyişinin önünde bir engel olduğu düşünülmektedir. Ancak matematik ve doğa bilimi a priori olsalar da aynı zamanda sentetik bir bilimdir. Bundan ötürü “bir çizgi çiz” dediğinde bunun *infinitum* olduğu düşünülme zorunda değildir. Aynı şey felsefi düşünme söz konusu olduğunda da geçerlidir. Daha açık bir ifadeyle “bir çizgi çiz” dediğinde bunun çizgiyi dilediğince uzatılması anlamına gelmesi şeklinde de düşünülmemeyeceğini ifade eder. Peki ne yapılması gerekmektedir? Kant bu konuda evren ideasının göz önünde tutularak aklın düzenleyici ilkesinin ampirik kullanımının irdelenmesi gerekliliğini vurgular. Kant'a göre olanaklı bir deneyimin devamı ve büyüklüğünün bir kuralı yalnızca akıl ilkesinin geçerliliğidir (*Gültigkeit*). Ona göre anlamada olup bitenlere ilkesini veren de yine akıldır. Hatta akıl duyu yetisine müdahale etmese de orada olup biten iç ve dış duyuları dahi hizaya getirme girişiminde olduğu iddia edilebilir.

Ancak akıl sürekli koşuldan koşula gerileyen bir ilerleyişe ne kadar tahahammül edebilir? Kant'a göre edemez. O zaman devreye anlama yetisi alınmak zorundadır. Anlama yetisi bütünü kendisinin ampirik görüde verildiğini kavradığında iç koşulların dizgesinde sonsuza dek bir gerilemeyi kabul eder. Ancak bir dizgenin sadece bir üyesi verilmiş ve gerilemenin oradan başlayarak mutlak bütünlüğe ilerlemesi talep ediliyorsa o zaman gerileme belirsiz (*indefinitum*) olarak yer alır. Kant *indefinitum* hâlinde bir dizgenin daha çok üyesi ile karşılaşmak gerektiğini ifade ederken *indefinitum*'da ise hiçbir deneyimde mutlak olarak sınırlama (*Grenzen*) yoktur. Zira ampirik gerilemeyi mutlak olarak sınırlayan bir fark ediş (*Wahrnehmung*) var olmadığından gerilemenin tamamlanmış olarak görülmemesi gerekmektedir. Akıl bu süreçleri yetkince ifade

¹³⁹ Kant, KrV, [380]'de “absolut” kelimesini kullanmaktadır.

¹⁴⁰ Ahmet Ayhan Çitil, *Kant Okumaları: Birinci Kritik*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1. Baskı Mart 2021, s. 262, 263.

edemediğinden anlama devreye girip gerilemeyi ampirik olarak belirlemeye çalışmaktadır (Kant, **KrV**, [B 536- 543]).

Aklın tüm bu girişimleri Kant'a göre mantıksal bir maksim'dir (*logische Maxime*) ve aklın bir ilkesidir. Akla *sentetik a priori* yetkinliğini veren de bu Maxim'dir¹⁴¹ (Kant, **KrV**, [B 365]). Maxim kavramının Kant'ın etik yasalarını temellendirirken yine karşımıza çıkacağı akılda tutulmalıdır. Maxim akla sentetik bir ilke veren transzendenal bir yargıdır. Dolayısıyla akla sentetik birliğini veren bu yargı yoluyla koşulsuz olanın kurulması ve bütünlük içerisinde tutulması mümkün görünür. Bülent Gözkân ilkenin sentetik olmasını, bir nesnenin kuruluyor olmasına dayandırıp aklın nesnenin inşa sürecinde sentetik yargılar yoluyla tikel olanı değil tümel olanı aradığını ifade eder.¹⁴²

Kant'ın bir maxim varsayımıyla öznenin konumunu temellendirerek sağlamlaştırmak istediği ifade edilebilir. Kant'ın genel-geçer bir bilgi tesis etmek istemesi onun tümel olanı arayışı olarak kabul edilemez. Kant her ne kadar Aristoteles mantığını tamamen elememiş olsa da Aristoteles mantığının yol açtığı sorunları gayet iyi görmektedir. Çözmeye çalıştığı sorun tümelden yola çıkan tüm anlayışların yol açtığı sorunlar, Kant'ın tümel olanı aradığı iddia edilemez. Kant yeni bir mantık inşa etmiş değildir.

Kant'ın nesnenin/bilginin tesisinde yargılar yoluyla tikel olanı göz önünde bulundurduğu fikrine katılıyoruz. Ancak kaçındığı mantık ile genel-geçer ve zorunlu bilgiye ulaşmaya çalıştığı düşüncesini kabul edemiyoruz. Kant'ın illaki tümel bir bilgi aradığı söylenecekse bu sadece Ben, kendim olabilirim. Benim kendimim olması ise özgürlük ideası ile şekillenmektedir.

Kant'ın özgürlük ideası söz konusu olduğunda meseleleri ele alış biçimi farklılık gösterse de burada da geleneksel metafiziğin çizdiği sınırlardan kaçınılmaktadır. Kant'ın gerek geleneksel metafizikle gerekse Orta Çağ'dan beri tevarüs edilen metafizik anlayışındaki özgürlük düşüncesini bağımsız bir zemine oturtmak gibi maksadı olduğu ileri sürülebilir. Kant'ın bir özgürlük fikrini yeniden inşası idealar üzerinden olmak

¹⁴¹ Maxim kelimesi Türkçeye “düstur” olarak çevrilse de bizce bu kelimenin tam karşılığı değildir. Bu nedenle “maxim” şeklinde kullanılmaya devam edilecektir.

¹⁴² H. Bülent Gözkan, *Kant'ın Şemsiyesi: Kant'ın Teorik Felsefesi Üzerine Yazılar*, s. 206.

zorunda mıydı sorusu sorularak Kant'a itiraz edilebilir. Ancak Kant'ın yaşadığı dönem itibariyle geleneksel metafiziğin idealarını tamamen yok sayarak özgürlük ya da etik inşa etme girişiminin o dönem için imkânsız olduğu iddia edilebilir. Kant hem ideaları temele alıp bir özgürlük fikrini savunmaya çalışmakta hem de yine idealar üzerinden aklın çıkarımlarıyla bilim yapma imkânını gösterme gayretindedir. Fakat takındığı bu tutum onun ontolojik bir birlik oluşturamadığı düşüncesinden dolayı eleştirilmektedir. Bu sebeple felsefi dizgesinin yetersiz ve tutarsız olduğu iddia edilmektedir. Bizce Kant *Birinci Kritik* söz konusu olduğunda üç temel hususu ön plana çıkarmaktadır:

1. Geleneksel metafiziğin anlama ve akıl arasında ayırım yapamamasından ötürü bilimlerin yeşermesi ve gelişmesinde engel teşkil etmesi,
2. Aklın yetkisine verilmesi gereken ilkelerin, duyarlılığa ve anlamaya ait görülmesinden ötürü görünüşlerin gerçek olduğu yanılgısı içinde olmak,
3. Bilimleri inşa eden Özne'nin, zorunluluğa tabi bir özgürlük anlayışı ile değil özerkliğe bağlı özgürlük anlayışı ile mümkün olacağına gösterilmesidir.

Bu üç husus göz önünde bulundurulduğunda Kant'ın ontolojik bir birlik oluşturma zorunluluğunu sağlama gayretinde olmadığı söylenebilir. Ontolojik bir kaygı taşınmasa da Kant'ın metafiziğin sınırlarının çizilmesi gerektiği düşüncesinde olduğu öne sürülebilir. Tanrı, Ruh ve Evren idealarının bu sınırları çizdiği varsayılmaktadır.

Kant'ın ideaları temele alarak transzendenal maxim ile nesnenin kurulduğunu iddia etmesi ve bilgiyi inşa etme çabası etik söz konusu olduğunda bir gereklilik hâline gelmektedir. Ancak bu gereklilik *Birinci Kritik*'te Özne olarak Ben'in muktedir olduğu bir zeminin oluşturulmasıyla gerçekleştirilmek istendiği iddia edilebilir. Bu nedenle öncelikle Ben'in önündeki engeller kaldırılmaya çalışılmaktadır.

Kant evren ideasının aklın düzenleyici ilkesinin ampirik kullanımının irdelenmesi ile pek çok soruna çözüm bulunabileceği görüşündedir. Bu nedenle bu kullanımların anlaşılmasının gerektiği ileri sürülebilir.

1. Dünyanın bütününe dair bileşiminin, bütünlüğü verdiği ifade edilmektedir ve bu evren ideasının çözümü için sunulmamalıdır.

Kant'a göre böyle bir düşüncenin kendisinden dünyanın büyüklüğüne ilişkin bir şey söylendiğinin varsayılması mümkün görülmemelidir. Çünkü dünya bir nesne olarak kabul edilse de nesnede hiçbir büyüklüğe ilişkin belirleme söz konusu olamaz. Bu durumda dünya *indefinitum* olarak düşünülmektedir. Dolayısıyla dünyanın, geçmiş zamana göre ya da uzaya göre *indefinitum* olduğunu söyleyemeceğimiz vurgulanabilir. Çünkü *indefinitum* herhangi bir büyüklük kavramından hareketle ampirik bakımdan olanaksız olarak düşünülür. Dünyadaki görünüşler koşullu olarak sınırlıken dünyanın kendisinin koşullu ya da koşulsuz olarak sınırlı (*begrenzt*) olduğu varsayılmaz. Dolayısıyla dünyanın büyüklüğüne dair kavram dahi sonsuza doğru gitmez, aksine belirsiz bir uzaklığa doğru gider. İzaha çalışılan nedenlerden aklımızda var olan büyüklük kavramının, ampirik olarak görünüşlerin dünyasında aranmasının hatalı olduğu kabul edilmektedir (Kant, **KrV**, [B 546- 551]).

2. Görüde verilmiş olan bir bütünü bölünmesinin bütünlüğü kozmolojik ideanın çözümü için sunulamaz.

Görüde olan verili bir bütünü böldüğümüz takdirde koşullu bir şeyden onun olanağının koşullarına doğru ineriz. Ancak tüm bunların, koşulların olanaklı bütünlüğüne dair kesinlik verdiği düşünülemez. Sürekli surette devam eden görünüşlerin bölünme işlemi deneyim yoluyla çözülebilecek bir sorun değildir. Dolayısıyla direkt olarak duyarlılık ya da anlama ile ilgili olduğu söylenemez. Bu sorunu ancak ve ancak akıl karara bağlayabilir (Kant, **KrV**, [B 552- 555]).

3. Dünya olaylarının bütünlüğünden kaynaklanan kozmolojik ideanın nedenlerinin çözümü irdelenmelidir. Ancak burada incelenen iki tür nedensellik de bahsedilen ideanın çözümü için teklif edilemez.

Kant burada iki tür nedenselliği düşünmemiz gerektiğini ifade eder. Birincisi doğaya göre nedensellik, ikincisi ise özgürlüğe göre nedenselliktir. Kant'ın düşüncesinde bu ikisinin kaynağı farklıdır ve insan bu farklılığı anlayabilecek donatıdadır. Ancak bu farkın belirginleşip özgürlüğün olanağı tespit edilirse özgürlük kurtarıma imkânı doğabilecektir. Aksi takdirde görünüşler kendilerinde şeyler olarak düşünölmeye devam edecek ve bu takdirde özgürlüğün olanağı dahi yitip gitme tehlikesi ile karşı karşıyadır (Kant, **KrV**, [B 561- 555]).

4. Görünüşlerin birbirine bağımlılığının bütünlüğünden kozmolojik ideanın var olmalarına uygun çözümünü hakkında bir inceleme yapılmışsa da bu kozmolojik ideanın çözümü değildir.

Kant'a göre, tüm bu incelemelerden şu sonucun doğal olarak çıktığı iddia edilebilir: Aklın ampirik kullanımının olduğu varsayılmalıdır. Ancak bu kullanıma rağmen aklın, salt olarak anlaşılabilir bir nitelikte varlığın kabul edilmesinden etkilenmeyeceği de fark edilmelidir (Kant, **KrV**, [B 587- 593]).

Kozmolojik idea üzerinden yapılan soruşturmada Kant evreni, dünyayı bilginin bir nesnesi olarak görmektedir. Bununla birlikte evrenin bir idea olarak bilginin konusu hâline getirilmesi onun, ontolojik olarak inşa edilme zorunluluğunu doğurmamaktadır. Varlığın yüklem olarak varsayılmasının hâkim olduğu bir metafizik gelenekten gelip "varlık bir yüklem değildir" demekle ontolojiyi bilginin bir adım gerisine attığı iddia edilebilir.

Kant'ın ortaya koyduğu epistemolojik yaklaşım nedeniyle matematiksel nesnelerin izahında sorun olduğu düşüncesi bizce söz konusu değildir. Zira Kant doğa bilimi gibi matematiğin nesnelerini varlığın konusu olmaktan çıkarıp bilginin konusu hâline getirmesiyle o güne kadar ki metafiziksel tartışmaların önünü kesse de yeni ontolojik tartışmaların önünü kasıtlı olarak açtığı söylenebilir.

Kant'ın saf aklın diyalektik çıkarımlarında ele aldığı en mühim meselerden biri saf aklın idealidir. Bu kısımda öncelikle idealin genel olarak belirlenmiş tekil bir şey ve bu belirlenmiş tekil şeyin kök imgesinin (*Urbild*) olduğu belirtilir. Kök imgenin ideanın kural vermesi gibi kural verdiği üzerinde durulur. Kant bu kök imgenin ne olduğunu burada açıkça ifade etmese de kök imgeden kastının Tanrı ideası olduğu söylenebilir. Tanrı ideası ile sınırlı olandan bütünlük düşüncesinin türetilmesi mümkün görünebilecektir. Anlama yetisinin bölerek yapmaya çalıştığı şey karşısında akıl birleştirme işini icra eder ve hareketlerin ölçülmesi söz konusu olur. Kendisi aracılığıyla hareketlerimizi ölçtüğümüz şey, esas itibariyle a priori kurallara göre belirlenen aklın idealidir. Transzendenal ideal denilen şeyin de bu olduğu savunulabilir. Spekülatif aklın iddia ettiği gibi belli kanıtlamalardan yola çıkarak en yüksek varlığın var olmasına ilişkin çıkarımlarda bulunmanın hatalı bir düşünce olduğu ileri sürülebilir. Her ne kadar

insanda en yüksek varlığın var olmasının zorunlu olarak varsayılması arzusu bulunduğu kabul edilse de bu arzunun varlığı sadece bir amaç için kullanılmalıdır. Bu amaç aklın kendi kavramlarının olanaklı deneyim ile çarpışmadığını göstermek için olabilir. Bu amaç doğrultusunda zorunlu varlık olarak kabul edilen varlığın varoluşunu kabul etmeksizin yapamayacağımız iddia edilebilir. Ancak olanaklı deneyimi olumlama adına girilen tüm bu faaliyetlere rağmen olanaklı deneyim alanında zorunlu varlığa dair herhangi bir şey bulunamayacağının bilinmesi gerekmektedir. Buna rağmen akıl yine de Tanrı'nın varlığına dair kanıtlamalara müracat eder. Bunun için de üç türlü yöntem kullanır (Kant, **KrV**, [B 600- 611]).

İlki olan fiziksel teolojik (*physikotheologische*) kanıtlamada belirli bir deneyimden ve duyulur evreninin onun yoluyla bilinen tikel yapısından başlanılır. Nedensellik yasaları ile uyum içinde olan evren dışındaki en yüksek nedene–Tanrıya–ulaşılmaya çalışılır. *İkincisi* kozmolojik (*kosmologische*) kanıtlamadır. Burada ise yalnızca deneyim veya herhangi bir varoluş ampirik olarak temele alınır. Üçüncüsü ise ontolojik kanıtlamadır. Ontolojik (*ontologische*) kanıtlamada tüm deneyim soyutlanır. Kavramlardan en yüksek bir nedenin varoluşuna *a priori* çıkarsama yapılır.¹⁴³ Şimdi bunları biraz detaylandırmak isteriz.

Kant Tanrı'nın varlığını kanıtlamak için müracat ettiği kanıtlama yöntemlerinin hiçbirinde Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya dair bir olanak bulamaz. Örneğin, bir nesneye ilişkin kavramımız neyi ve ne denli kapsıyor olursa olsun, nesneye bir varoluş yüklemek istiyorsak her durumda nesnenin dışına çıkmamız gerekir. Dolayısıyla “Tanrı vardır” ya da “bir Tanrı vardır” dendiğinde nesnenin dışına çıkılmadığından nesneye bir varoluş yüklenemez. Bu nedenle deneyimde var olduğu iddia edilemez. Hâlbuki sentetik bilginin birliğinin olanağının aranacağı yegâne yer deneyim olarak kabul edilir. Ancak buna rağmen bir ideanın nesnesi hiçbir zaman deneyime ait olamamaktadır. Bununla birlikte en yüksek varlığın var oluşunun kavramlardan çıkarılması da beklenemez. Mutlak zorunlu varlığın sadece düşüncede (*Gedanken*) olduğu unutulmamalıdır. Dolayısıyla

¹⁴³ Şefik Taylan Akman, “Immanuel Kant’ın Ahlak Felsefesi Bağlamında Tanrı Kavramının Epistemolojik Bir Tahlili”, Prof. Dr. Muallâ Öncel’e Armağan – II. Cilt, Ankara Üniversitesi Yayınları, Ankara, 2009, s. 1617 – 1669.

nihai olarak *ontolojik kanıtta* Tanrı'nın var oluşu sadece idea olarak varsayılarak sorun çözülmeye çalışılır (Kant, **KrV**, [B 620- 631]).

Tanrı'nın varlığını *kozmojik olarak kanıtlamaya* çalışan eski metafizikçilerin şunu öne sürdükleri ifade edilebilir: Eğer bir şey varsa o zaman mutlak olarak zorunlu bir varlık da olmalıdır. Kant buna dair şöyle der: “*Nun existiere, zum mindesten, ich selbst: also existiert ein absolutnotwendiges Wesen*”. “*Şimdi en azından ben var oluştayım: yani kesin bir zorunlu varlık var oluştadır.*” Kant bu kanıtlamada şunu demeye getirmektedir: “Ben var oluştayım” önermesi küçük öncüdür. “Kesin bir zorunlu varlık var oluştadır” önermesi büyük öncüdür. Bu örneğe göre Kant Ben'in var oluşunun bir deneyime, zorunlu varlığın var oluşunu ise deneyimden zorunlu olarak çıkarsanan şeye bağlamaktadır. Dolayısıyla kanıtlamaya deneyimden başlanmaktadır. Ancak *a priori* ve kozmojik olarak ilerleme söz konusu olamamaktadır. Bu kanıtlama biçiminde tüm olanaklı deneyimin nesnesi dünya (*Welt*) olduğundan kozmojik kanıt olarak aldandırılmaktadır (Kant, **KrV**, [B 632- 642]).

Fiziksel teolojik (*physikotheologische*) kanıtlamada ise belirli bir deneyimden (*eine bestimmte Erfahrung*) yola çıkarak var olan dünyadaki şeylerin deneyiminin yapı ve düzenin en yüksek varlığın (*das höchste Wesen*) var olmasına (*Dasein*) ilişkin sağlam bir zemin verip veremeyeceğine dair yapılan soruşturmalar yer almaktadır. Fiziksel teolojik kanıtlama yöntemi de dünyanın en üst nedenine (*Ursache*) ilişkin belirli bir kavram vermeye yetmemektedir. Mutlak bütünlüğe gidilmek isteniyorsa bunun, ampirik yolla yapılmaya çalışılmasının beyhude olduğu düşünülmektedir (Kant, **KrV**, [B 649- 659]).

Kant'a göre aklın spekülative prensipleri ancak iki şekilde eleştiriye tabi tutulabilir. Doğa (*Natur*) ve özgürlüktür (*Freiheit*). Bunlar aynı zamanda iki tür nedensellik olarak ifade edilebilir. İki nedenselliğin de kendi içinde kurallarının olduğu savunulmaktadır. İlk durum Kant tarafından fiziksel teoloji (*Physikotheologie*) ve ikinci durum ise ahlak teolojisi (*Moraltheologie*) olarak isimlendirilmektedir (Kant, **KrV**, [B 649- 659]).

Kant teorik bilgi ile doğa bilgisi arasında da bir ayrım yapmaktadır. Bu ayrımın nedeni teorik bilginin kaynağının *a priori kavramlardan* gelmesidir ve deneyim yoluyla verilmiş olanlarla bağının olmamasıdır. Doğa bilgisi (*Naturerkenntnis*) söz konusu

olduğunda ise deneyimin nesnelere nesnelere deneyimle bağının olmadığını düşünmek olanaksızdır (Kant, **KrV**, [B 662- 664]). Bu nedenle teorik bilgi ile doğa bilgisinin birbirinden farklı şeyler olduğu ileri sürülebilir. Teorik bilgi dediği şeyin matematik olduğu anlaşılmaktadır. Ancak Ayhan Çitil, Kant'ın matematiğe dair bilgi söz konusu olduğunda Kant'ın düşünce dizgesinin eksiklik içerdiği görüşünü taşımakta olduğu daha önce ifade edilmiştir. Bu eksikliğin nedenlerini aşağıdaki cümlelerle ifade eder:

A posteriori nesnenin tesis ve idrâki bahsinde ortaya koymaya çalıştığımız gibi, nesnenin tesis ve idrâkinin, görüde muhayyile vasıtasıyla canlandırılmasına önceliği vardır. Kant, görüdeki tüm büyüklüklerin saf uzay resmine göre, tüm görüsel karşılıkların da saf zaman resmine göre canlandırıldığını ifade etmekle beraber, bu saf resimlerin dayanmak zorunda oldukları a priori uzay ve zaman nesnelere tesis bahsine temas dahi etmemiştir. Benzer bir biçimde, nicelik kategorisinin saf kalıbı olarak “sayı saf kalıbı”ndan söz etmiş, ancak “sayı”nın a priori bir nesne olarak zemininin belirlenmesi meselesine hiç eğilmemiştir. Bu noktadan hareketle, Kant'ın Birinci Kritik'te çizdiği çerçeve dahilinde doğal sayı ile gerçel sayı arasındaki ayrımın ontolojik zeminine dair bir açıklama bulmak mümkün değildir.¹⁴⁴

Kant aklın teorik kullanımında bilginin elde edilebileceği yer olarak *a priori* zorunlu olanın referans alınması gerekliliğini ifade ederken onun ontolojik olarak zemininin oluşturulması zorunluluğundan bahsetmemektedir.

Çünkü doğa bilgisi ile matematik olanı ayırdıktan sonra Kant'tan matematiksel nesnelere dair ontolojik olanı temellendirmesi beklenemez. Ancak Çitil Kant'ın, uzay ve zamanı duyarlılık yetisinin formları olarak ele alıp düşünme yetisinden ayırdığı için, uzay ve zamanın görüde buldukları hâliyle tesis edilmelerine ilişkin ciddi bir problem ortaya çıkmakta olduğunu düşünür. Çünkü uzay ve zamanın, duyarlılığın formları olarak ele alındıktan sonra geometrinin, aritmetiğin yapılmasının zemini oluşturulmadan tümel a priori nesnelere tesis edilmesi bir problem olarak görülmektedir.¹⁴⁵

Kant'ın matematiğin veya fiziğin yargılarını incelerken a priori ya da a posteriori olarak bu yargıları ontolojik bir birlik altına getirmeye çalışması gerektiği öne sürülebilir. Ancak bu Kant'ın yapmak istediği şeyin dışına çıkmak anlamına gelecektir. Zira filozof asırlardır ontolojik bir birlik verme amacıyla yapılan matematiğin, fiziğin ve hatta metafiziğin önündeki engellerin kalkmasını istemektedir. Ontolojik birlik referans alınarak yapılan bilimin açmazlara neden olduğu, bu nedenle de terk edilmesi

¹⁴⁴ Ayhan Çitil, *Kant'ın Transandantal Düşüncesinde Nesne Kuramı ve Bu Kuramın Derinleştirilmesinin Yol Açtığı Bazı Sonuçlar*, s. 115, 116

¹⁴⁵ Ayhan Çitil, *Kant'ın Transandantal Düşüncesinde Nesne Kuramı ve Bu Kuramın Derinleştirilmesinin Yol Açtığı Bazı Sonuçlar*, s. 114.

gerekliliğini bir ihtiyaç olarak gördüğü ileri sürülebilir. Ancak Ayhan Çitil Kant'ın nesne ile yargı arasındaki bağıntıyı berraklaştıramadığı için idealar ile tümel nesnelere arasındaki bağıntıyı göremediğini de öne sürmektedir.¹⁴⁶ Kant'ın yapmaya çalıştığı şey idealar ile tümel nesnelere arasındaki bağı kesintiye uğratmaktır. Bu durum tümel nesnenin geleneksel metafiziğe ve ontolojiye dair imkânını daraltsa da ideaların bu nesnelere bağıntısını koparmamaktadır. Saf aklın ideaları tümel olarak kabul edilmese de nesne ve yargılar arasında başka türden bir bağı kurulmaktadır. Bu bağı da Çitil'in ifade ettiğinin aksine Relation kategorisinin işlevini yerine getirmesi anlamına gelmektedir. Daha önce her bilginin bir yargı olacağı, fakat her yargının bir bilgi olmayacağı ifade edilmiştir. Tikel veya tümel nesne söz konusu olduğunda da durum aynıdır. Dolayısıyla Ayhan Çitil'in yaklaşımı tümel bir nesnenin temele alınmasına dayalı ontolojik temayyüller içerdiği için Kant'ın bilgi anlayışından farklılık arz etmektedir. Çitil'in perspektivinden bakıldığında aklın ideaları aracılığıyla bağıntı kategorisine yönelerek muhakeme faaliyetini yerine getirmesi imkânsız görünmektedir. Çitil Kant'ın bilimleri epistemolojik bir çatı altında toplamayamadığından hareketle de eleştirir. Kant'ın tüm bilimleri epistemolojik olarak bir birlik altında toplamak gibi bir amacının olduğunu ifade etmek de mümkün değildir. Zira Kant'ın bilimlerin tabii olması gereken yöntem itibarıyla onların sahip olması gereken ilkelerin, kuralların olduğu ve bunların bir yöntem birliği altında ilerlemesi gerekliliğine vurgu yaptığı iddia edilebilir.

Daha önce çokça zikredildiği gibi Kant: "aklın doğal yapısı, aklın doğası" ifadelerinin içini hiç açmadan kullanmaktadır. Bu durum aklın bilgisinin kaynağına dair bir muğlaklık ortaya çıkardığından Kant okuyucuları haklı olarak bu muğlaklığı kendi düşünceleri lehlerine çevirmenin yollarını aramaktadır. Kant'ın bıraktığı açık kapı nedeniyle Kant okuyucularının ontolojik, epistemolojik veya metafiziksel bir birlik aramayışına gitmek istemeleri makul bir tavır olarak karşılanabilir. Ancak Kant'ta aklın doğası bilinemesi de akli kullanmanın yöntemleri belirlenmeye çalışılmıştır.

Uzay ve zamanda sadece ilk veriler alınmaya başlanır. Sentetik a priori bilginin uzay ve zaman aracılığıyla geldiğini ifade etmek söz konusu değildir. Uzay ve zaman arbuluculuğunda anlama yetisi sentetik a priori bilginin varlığına dair bilgi edinmeye başlar. Dünyadaki şeylerin var olmalarından (*Dasein*) onların varolmalarının

¹⁴⁶ a. g. e. s. 166.

nedenlerinin olduğu sonucuna varıyorsam bu aklın doğal (*natürlich*) kullanımı olmayıp spekülative, teorik kullanımıdır. Kant burada aklın doğal kullanımını eleyip teorik kullanımını önceliyor gibi görünebilir. Ancak biz böyle düşünmüyoruz. Kant matematiğe dair yapılan bilimle fiziğe dair yapılan bilimin birbirinden ayrılarak yapılmasını talep eder. Kant'a göre bu bilimlerin içindeki yargıları birbirine karıştırmamalıyız. Örneğin: Aklın doğal kullanımında şeylerin kendileri ya da tözleri (*die Dinge selbst oder Substanz*) esas alınamaz. Esas alınacak olan şey ampirik deneyimdir. "Töz vardır" denecekse de ampirik deneyimin esas alınması gerektiği ileri sürülebilir. Ampirik deneyim esas alındığında töz denilen şeyin esasen görünüşlerden başka bir şey olmadığı anlaşılacaktır. Bu nedenle aklın doğal kullanımında bulunamayan şeyin aklın teorik yanında aranması beklenemez. Zira tözün kendisinin varoluşuna dair olumsal bilgi aranacaksa bunun yapılabileceği alan teorik alandır. Ancak bu da başarılmaz. Zira teorik alan söz konusu olduğunda dünyadakinden bütünüyle ayrı bir nedenselliğin ortaya çıkması sorunu doğabilir. Dolayısıyla ne aklın doğal kullanımı ne de teorik kullanımı buna izin vermez. Çünkü aklın doğal kullanımında nesne deneyim sınırlarındayken teorik olanda nesne senin sınırlarının dışındadır.

Daha önce ifade edildiği gibi Kant'a göre matematiğin bilgileri sentetik a priori'dir, ancak deneyimde onlara erişemem. Buna karşın fiziğin bilgileri sentetik a priori olsa da onlara deneyimde erişebilirim. Kant deneyimde erişebildiğim bir şeyden deneyimde erişemeyeceğim şeylerin çıkarımının yapılmasını bilimsel bulmaz. Başka bir ifadeyle Kant fizikten yola çıkarak matematik yapamazsınız demeye getirmektedir. Fiziği ayrı yap, matematiği ayrı yap demek istemektedir. Şimdi: Bu bilimlerin birliğini sağlayacak olan şey var mı, varsa nedir? diye sorulabilir. Ancak bu sorunun cevabı bizi ontolojik birliğe götürmemektedir. Mutlak bir bütünlük var sayılarak fiziksel teoloji ideasından yola çıkarak deneyim yoluyla bilineni (fizik) ya da deneyimlenemeyen yoluyla bilineni (matematik) referans alıp mutlak bir bütünlük (metafizik) var sayılmamalıdır (Kant, **KrV**, [B 664]).

Dolayısıyla tekrara girmek pahasına Ayhan Çitil'in, matematiğin a priori ve/veya a posteriori nesne arayışında gördüğü eksikliği anlamlı bulsak da Kant'ın buna dair eksikliği bilerek elediği iddia edilebilir. Çünkü düşünür dolaysızca bilinen ile çıkarım arasında bir fark olduğunu ifade edip buna bir örnek verir. Ona göre üç doğru çizgi

tarafından sınırlanmış bir tasvirde üç açının bulunduğu dolaysızca bilinir. Buna mukabil bu açların birlikte iki dik açığa eşit olduklarını çıkarımla elde edebilmekteyiz (Kant, **KrV**, [B 359 B 360]).

Buraya kadar Kant akıl için *iki kullanım türü* belirlediği anlaşılmalıdır:

-*İlki* aklın teorik kullanımındır, matematik bilimiyle ilgilidir.

-*İkincisi* aklın doğal kullanımındır, fizikle bilimiyle ilgilidir.

-*Üçüncüsü* ise aklın pratik kullanımındır, etik bilimiyle ilgilidir.¹⁴⁷

Tanrı kanıtlamalarına geri dönecek olursak söylenmesi gereken, hiçbir Tanrı kanıtlamasının Tanrı'nın varlığını ispat için yeterli olmadığıdır. Tüm idealar ve akıl çıkarımlarının ortaya koyduğu şey sadece yargılar arasında bağlantının kurulmasına hizmet etmektir. Somutlaştıracak olursak bir iple diğer ipi birbirine bağladığımızda birbirinden kopuk olsa da iki ip arasında bir geçiş sağlarız. Bilim yapmak istendiğinde akıl çıkarımları bu görevi üstlenir. Ancak bilim yapmanın beraberinde insanın gündelik yaşam içinde kendisiyle, başka insanlarla ve canlılarla kurduğu dolaylı ve/veya doğrudan ilişkiler mevcuttur. Bunlar söz konusu olduğunda da belli başlı kuralların varlığına ihtiyaç duymaktayız. Kant'a göre, Hume bu alandaki muğlaklığın aşılamayacağını ifade eder. Ancak Kant buna karşı çıkar. Kant'a göre insan davranışlarını şekillendirmesi gereken kurallar olmalıdır. Bu kurallar herkes için geçerli olup muğlaklık barındırmamalıdır. Bu noktada akıl pratik kullanımını devreye sokarak ahlaksal yasaları (*moralische Gezetze*) temele alarak kurallar belirler. Tanrı'nın varlığının ispatı için geriye kalan tek seçenek işte bu ahlaksal alandır (Kant, **KrV**, [B 660- B 664]). Ancak Kant'ın "inanca yer açmak için bilmeyi sınırlandırdım" mealindeki sözünün ahlak kurallarını geçerli kılmak için söylendiği var sayılabilir. Yoksa Kant'ın Tanrı'sının ibrahimi dinlerin Tanrı'sı olduğu hatasına düşülmemelidir.

Kant saf aklın idealini iki hususla nihayetlendirir. İlki saf aklın idealarının kullanımının düzenleyiciliğidir (*von dem regulativen Gebrauch der Ideen der reinen Vernunft*). İkincisi ise insan aklının doğal diyalektiğinin nihai niyetidir (*von der Endabsicht der natürlichen Dialektik der menschlichen Vernunft*). İdeaların doğrudan bir

¹⁴⁷ Bu kısım tezin ikinci bölümünde irdelenecektir.

nesne (*Objekt*) ile bağı bulunmamaktadır. Buna karşın anlama ile ilişki içinde olduğundan onun aracılığıya bir ampirik kullanımından söz ettiği anlaşılmaktadır. Hâl böyle olunca ideaların bir kavramı yaratmaları, onlara nesne vermeleri gibi bir durum mevzu bahis olamaz. İdealar anlama yetisinin keşfettiği kavramları düzenleyerek onlara birlik (*Einheit*) verirler. Ancak buradaki birlik verme herhangi bir biçimde ontolojik veya hatta epistemolojik bir birlik verme değildir.

Hatta birlik vermek uğruna yapılan tüm metafiziksel uğraşların bilimin önündeki başlıca engel olduğuna dair bir kanaatinin olduğu iddia edilebilir. Ona göre, ortaya bilim olarak çıkan şeyin hiç şüphesiz bazı önsel, öncel doğruları olmak durumundadır. Ancak bu durum bilimin sentetik, dinamik yapısının önünde bir engel oluşturmazsa bir anlam ifade eder. Anlama yetisinin nesnelere dair verdiği kavramlar yoluyla iş gören aklın, bunun haricinde bir işlevi olduğu var sayıldığı takdirde belli nesnelere kavramlarını verdiğini düşünmek de kaçınılmaz olurdu. Bu nedenle Kant'ta ideaların illaki bir konumunun olduğu iddia edilecekse bu konumun *focus imaginarius* olarak düşünülmesi gerektiğini iddia ettiği ileri sürülebilir. Her ne kadar anlamının kavramları *focus imaginarius*'tan çıkmasalarda yine de bununla anlamının kavramlarının belli bir yöne evrilmesi sağlanabilmektedir. Ancak ampirik olarak olanaklı bilginin dışında var olan bir nesnenin, kendisinden doğduğunu sanmasına yol açabilir. Bu bir yanılma hâlidir. Bu yanılma hâli kaçınılmazcasına devam eden bir hâldir. Yapılması gereken yanılmayı parantez içine alıp aklın idealarla bilgiyi sistemleştirmeye (*das Systematische der Erkenntnis*) çalışması olduğunu görmektir. Akıl bilgiyi sistemleştirmek için bilgiye bir ilke yoluyla bağlantı verir. Bağlantı vermek aklın bir birliğidir (*Einheit*). Dolayısıyla Kant'ın birlik verme anlayışının ne ontolojik birlik ne de epistemolojik birlik verme olduğu iddia edilebilir. Akıl bu birliği idea veyahut da bilginin bütününe formunun ideası olarak varsayar. Ancak idealar aklın doğal kullanımından türetilemedikleri gibi aklın teorik kullanımından da türetilemezler. Ancak doğayı ve hatta matematiği bu idealara göre sorgularız (*befragen*).¹⁴⁸

Bu sorgulamalarda akıl nasıl ki anlama yetisinin Relation kategorisinin üç türünü tespit ettiyse aklın doğasından kaynaklı mantıksal üç türü olduğunu kavrar. Bunlar daha önce arz edildiği gibi akıl çıkarımlarıdır. Kant'ın şunları ifade ettiğini söylemek aşırı bir

¹⁴⁸ Kant matematiğin yargılarının dahi idealara göre sorgulanabileceğini varsayar.

yorum olmasa gerek: Bizler duyuların bizi aldattığını fark etmeden sanki onlar bizi aldatmıyormuşçasına onlardan yola çıkarak mantıksal bir takım çıkarımlarda bulunmaya başladık. Hatta bu durumu örneğin bilim olan matematik söz konusu olduğunda cömertçe sergilemeyi ihmal etmedik. Üçgenin iç açılarının her birinin birbirine eşit olduğundan yola çıkarak, bir şekilde çıkarımını yapmayı alışkanlık hâline getirdik. Buradan yola çıkarak öylesine bir kesinlik duygusu elde etmeye başladık ki bu durum duyuların bizi aldatabileceği düşüncesinden dahi alıkoydu. Duyuların bizi aldatabileceğine dair en ufak bir art niyetimiz dahi olmadığından çıkarım yapma arzusu yavaş yavaş alışkanlığa dönüştü.

Hâlbuki insan aklının doğal diyalektiğinin nihai bir amacı vardır. Bu amaç aklın idealarının hiçbir zaman diyalektik olamayacağını anlaşılmıştır. Kant'ın bu yaklaşımı başta Platon ve diğer tüm klasikçilerin görüşlerini arka plana attığı anlamına gelmektedir. Aklın idealarının meselesi hâline getirilen bu meselelerin her durumda bir aldaticılık içerdiğinin bilinmesi gerekmektedir. Yapılması gereken tek şey aklın idealarının yönlendirmekte olduğu hatalı kullanım biçimlerinin aklın doğasından kaynaklandığının bilinmesidir. Kant'a göre bir şeyin aklıma mutlak bir nesne olarak verilmesiyle sadece ideada nesne (*Gegenstand*) olarak verilmesinin arasındaki fark da ayırt edilemiyor. Aklın doğasının belirsizliği ortada kalsa da Kant saf aklın teorik/doğal yanının bilinmesiyle ideaların düzenleyici ve inşa edici özelliklerinin kolayca anlaşılabilirliği üzerinde durur. Her ikisi arasındaki farkın anlaşılması bunların sınırlarının tanınmamasına neden olabilmektedir.

Akıl bilim yaparken ideaların düzenleyici değil de inşa edici özelliğine soyunursa o zaman tüm doğa araştırmalarının daha başlamadan bitmesi durumu doğacaktır. Hâlbuki aklın doğal yapısı gereği Kant'a göre, aklın anlama yetisine yönelmeden (başka bir deyişle ampirik deneyimleri temele almadan) araştırma yapması söz konusu olamaz. Dolayısıyla bilimden ya da bilimlerin birliğinden söz edilmek isteniyorsa o takdirde aklın kendi içinde yer alan akıl yürütme becerisiyle elde ettiği düzenleyiciliği göz önünde bulundurulmalıdır. Bu ifadelerimizden Kant'ın bilimlerin birliğini talep ettiği de çıkarılmamalıdır. Metafiziğe ve tüm bilimlere birlik vermek uğruna doğal nedenselliği buradan hareketle de zorunluluğu haklı çıkartmak isteyenler vardır.

Çevremizdeki nesnelere bakıp nedenlerin işleyişini düşündüğümüzde, tek bir örnekte asla herhangi bir güç ya da zorunlu bağlantı, sebebi sonuca bağlayan ve birini diğerinin şaşmaz neticesi kılan bir nitelik keşfedemeyiz. Tek bulabildiğimiz, birinin gerçekten diğerini takip ettiğidir. Bir bilardo topunun itkisine diğer topun hareketi eşlik eder. Dışadönük duylara gözüken tam olarak budur. Zihin bu nesnelere ardışıklığında hiçbir duyu ya da içe dönük izlenim hissetmez. Dolayısıyla neden- etkinin hiçbir tekil, tikel örneğinde güç ya da zorunlu bağlantı fikrini akla getirebilecek bir şey yoktur.¹⁴⁹

Görüldüğü üzere Hume nedenselliğe dayalı zorunluluk düşüncesinin olanaklı olmadığını göstermeye çalışır. Bu düşünce Aristoteles felsefi dizgesi ile bir kırılmadır. Zira Aristoteles için mantık dâhil, kozmoloji ve fizikteki ilerleyiş zorunlu bir nedenselliğe dayanmaktadır. Tüm genellemeler de yine bu zorunluluk fikrinden hareket ederek oluşturulur. Bu nedenle Kant klasik metafiziğin dedüksiyon anlayışından yola çıkarak akıl yetisinin dizayn edilmesini istemez. Ancak Ayhan Çitil Kant'ın Hume'un nedensellik düşüncesine dair sorunu çözmediğini aksine derinleştirdiğini belirtir. Bunun nedeni olarak da nedensellik kavramının bizde a priori olarak mevcut olmasının, zorunlu sebep-sonuç bağıntılarını idrak etmemizi sağlayan yargıların inşası için yeterli olmamasına bağlamaktadır.¹⁵⁰ Ayhan Çitil Kant'ın Hume'un nedensellik görüşünü derinleştirdiği konusunda katılmaktayız. Ancak bu durum Kant'ın anlama yetisinin Relation kategorisinde kendi felsefi dizgesi içinde tutarlılığını ortadan kaldırmamaktadır. Zira Kant bu kategorileri ele alırken bunları ampirik ve saf deneyime dayandırmaktadır. Ancak bahsedilen her iki deneyim türünde de tamamen saf bir a priori bir yan yoktur. Anlama yetisinin kategorileri sentetiktir. Evet bir bakıma a prioridir. Ancak bunların daha önceden a priori olarak belirlenmiş olması gibi bir durum söz konusu değildir. İfade ettiklerimiz karışık gelebilir. Bu nedenle somutlaştırmakta fayda görüyoruz: Kant bilim yapmak için Relation kategorisine ihtiyaç duyduğumuzu fark eder. Bize şunu dediği varsayılabilir: Ben bilim yaparken, bilgimi inşa ederken ve nesnemi kurarken şimdi Relation kategorisine ihtiyaç hissediyorum, fakat şayet siz bunun yerine başka bir şeyi koyup bilginizi başka türlü inşa edebilirsiniz, bunu yapın demeye getirmektedir. Hume'un elelediği bir unsuru gündeme taşımaktadır. Bu açıdan bakıldığında Kant bilim yapmanın imkânı hususunda dinamik bir eylem vaad etmektedir. Hume'un nedenselliği en nihayetinde alışkanlığa bağlanmaktadır. Relation kategorisine saf bir a priori özellik

¹⁴⁹ David Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, çev: Ferit Budak Aydar, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, Hasan Âli Yücel Klasikler Dizisi, 2018, VII. Bölüm, 6. Paragraf, s. 62.

¹⁵⁰ Ayhan Çitil, *Kant'ın Transandantal Düşüncesinde Nesne Kuramı ve Bu Kuramın Derinleştirilmesinin Yol Açtığı Bazı Sonuçlar*, s. 169.

atfederek onu klasik metafiziğin sorunlarına geri döndürmemiştir. Bilim yapmanın önündeki engelleri kaldırmıştır.

Kant'a göre matematiksel yargılar söz konusu olduğunda da klasik metafiziğin dedüksiyon anlayışından yola çıkarak akıl yetisinin dizayn edilmesini istemez. Zira matematik, fizik gibi bilimlerin duyarlılık yetisi ve anlama yetisinin iş görme biçimi sayesinde ortaya çıkan bilgiler verir. Ancak akıl daima mutlak bütünlüğü arzuladığı için anlama yetisinin kategorilerini transzendenal ideaya dönüştürme gayreti içerisine girer. Bunun için de sürekli olanaklı deneyim alanına yönelip kendisini haklılaştırmak için formüller arar. Zira olanaklı deneyimin varlığı kabul edilmeksizin kavramların nesne ile ilişki kurduğunu varsaymak dahi imkânsız hâle gelebilmektedir. Ancak buradan yola çıkarak Ruh, Evren ve Tanrı gibi sorunların cevaplarını olanaklı deneyimde aramaya çalışmak anlamsızdır. Yine daha önce de izah edildiği gibi, bunların olanaklı deneyimde doğrulanmaları ya da yanlışlanmaları söz konusu dahi olamamaktadır (Kant, **PRO**, [128].)

Kant'ın kendisinden önceki metafiziği eleştirdiğini söyleyenler Kant'ın, kendinden önceki metafiziği eleştirirken: “Metafiziği deneyim sınırlarının dışına çıkmakla itham ettiği...”¹⁵¹ görüşünü ileri sürerler. Kant'ın böyle bir ithamının olduğunu var saymanın dahi Kant'ın düşünce sistemi içinde yer almadığı görüşüdeyiz. Elbette ki Kant kendinden önceki metafiziğin, fizik kanunlarını açıklamak için yeterli olmadığını görerek buna bir çözüm getirmek ister. Ancak bunu yaparken “metafiziği deneyim sınırlarının dışına çıkmakla itham” ederek değil, bilakis deneyim sınırlarının dışındakinden hareketle yapılan metafiziği aklın soru sorma becerisini canlı tutması bakımından saygıdeğer görmektedir. Ancak Kant'ın metafiziğe dair görüşlerinde Kant okuyucularını yanlış yorumlamaya itebilecek temel iki kavram vardır. Bu kavramları ele almak isteriz. Bunlar *transzendenal* ve *transzendent* kavramlarıdır. Bu nedenle bu iki kavramı incelemek isteriz. Öncelikle *transzendent* kavramını irdelemek isteriz.

Uygulamaları sadece mümkün deneyimin sınırları içinde tutulan temel ilkeleri *immanent* (içkin), ancak bu sınırları geçecek olanları ise *transzendent* temel ilkeler olarak adlandıracağız. **Bu sonuçlarla anladığım şey kategorilerin *transzendenal* kullanımları ya da yanlış kullanımları değildir**, çünkü bu kritik tarafından yeterince denetlenmeyen ve saf anlamaya içinde kendi oyununu oynama izni verilen alanın sınırlarına yeterince dikkat etmeyen *yargı yetisinin* (*Urteilkraft*) yanılmasından ibarettir. Esasında burada anlamamız gereken şey temel ilkelerdir ki bizi tüm o sınır taşlarını devirmeye ve hiçbir sınırlama

¹⁵¹ Necdet Yıldız, “Nietzsche’de Arı Öznenin Eleştirisi”, (2018), *Kilikya Felsefe Dergisi*, (1), 90-103.

tanımayan tamamıyla yeni bir alanı ele geçirmeye yöneltirler. Buna göre *transzendental* ve *transzendent* aynı değildir. Saf anlamının yukarıda ortaya koyduğumuz temel ilkeleri yalnızca ampirik kullanımına uygundur. *Transzendental* kullanıma uygun değildir. Ancak bu sınırları kaldıran ve giderek onları çönmemizi buyuran temel ilkeyi *transzendent* olarak adlandırılacaktır. Eğer eleştirimiz bu sözde ilkelerin yanılmalarını ortaya sermeyi başarabilirse o zaman yalnızca ampirik kullanıma açık olan o temel ilkeler, başkaları ile karşıtlık içinde saf anlamının *immanent* temel ilkeleri olarak adlandırılabilir (Kant, **KRV**, [B 352- B 353]).

Kant *transzendent*i mümkün deneyimin sınırlarını geçen bir kavram olarak görür ve *transzendent*in kendi düşünce dizgesinde, kategorilerin *transzendental* kullanımı ile ilgisinin olmadığını altını çizer. Kant'ın aşağıdaki gibi düşündüğü ileri sürülebilir: Siz mümkün deneyimin sınırlarını geçen bir kavram olarak düşündüğünüz *transzendent*i aldınız ve saf anlama yetisinin sahip olduğu kavramlarla bu *transzendent*i açıklamaya çalıştınız. Hâlbuki saf anlama yetisi ve duyarlılık yetisi birbirini yadsımadan birbiriyle bağlantılı olarak çalışsa da duyuların hiçbir temsilinde yargı olmadığını unuttunuz. Duyuların hiçbir temsilinde yargı olmadığını biliyordunuz. Ancak buna rağmen bize *transzendent*in deneyimin sınırlarını geçen bir kavram olarak kabul edilmesi gerektiğini dayattınız. Bunu yapmanızın nedeni Ruh, Evren ve Tanrı'yı açıklamak adına kendiniz için bir alan açmaktı. Kendinize bu alanı duyuların hiçbir tasarımında yargı olmadığını bilmenize rağmen açmaya çalıştınız. Ne doğruluğu ne de yanlışlığı söz konusu olamayacak duyulardan hareketle Ruh, Evren ve Tanrı hakkında yargıda bulunma gayretinde bulundunuz. Ancak bu çabalarınızın beyhude olduğunu biz bugün görüyoruz. Bunun nedeni sizin *transzendent* ile *transzendental* olanı ayırt edememenize dayanmaktadır. Ayırt edemediğinizden içine düştüğünüz yanılmayı anlayamadınız.

Aristoteles'ten beri gelen "*transzendent*" terimler tartışması vardır. Bazı terimler vardır ki bu terimler kategori¹⁵² değildir, ancak çok genel olduklarından kategorilere de uygulanıyorlar ("bir" ve "var" kavramları"). Batı ve İslam dünyası bunlara kategoriler yoluyla da düşünülemeyen, kategorileri de aşan anlamda "*transzendent*" demiş. "Bir" ve "Var" olmadan diğer terimleri kullanıyorsunuz ve bu anlamda diğer terimlere aşkın ama aynı zamanda onların düşünülmesini de mümkün kılan terimler bunlar. Kant bence *transzendent* terimini kullanırken bu anlamı dikkate almış. Kant bu terimi kullanırken kendisi kategoriler altında düşünülmeyen, ama her türlü *bilmeyi*, *düşünmeyi* olanaklı kılan anlamında kullanmıştır.¹⁵³

Kant *transzendent* ile düşünmenin imkânlarının kapısını açar. Ancak bu bilmek manasına gelmemektedir. Eğer *transzendent* düşünmenin imkânının kapısını aralayabilirse yanılmaları ortaya sermeyi başarabilecektir. O zaman ampirik kullanıma açık olan temel ilkeler saf anlama yetisinin *immanent* temel ilkeleri olarak adlandırılabilir.

¹⁵² Bahsedilen kategoriler, Aristoteles'in on kategorisidir. Kant'ın kategorileri değildir.

¹⁵³ Ahmet Ayhan Çitil, *Kant Okumaları: Birinci Kritik*, 12. Bölüm, s. 101.

Yanılganın anlaşılması sayesinde *transzendent* ilkeler birden bire saf anlama yetisinin içindeki *immanent* ilkeler hâlini alacaktır. *Transzendent* tüm sınırları kaldıran ve tüm sınırları çiğnememizi buyuran temel bir ilkedir. Bu manada *transzendent* adeta muzip bir çocuk gibidir.

Kant eskilerin hatalı yorumlamalarından ötürü metafiziğin yitip gitmesini de istemez. Bu nedenle filozof “*bir bilginin bilim olarak serimlenmesi isteniyorsa her şeyden önce onu diğer bilgilerden ayıranın ona özgü olanın kesinlikle belirlenmesi gerektiği*”ne vurgu yapar (Kant, **PRO**, [24]). Bilim olduğu iddia edilen bilginin kendine özgü yapısının serimlenmesi gerekliliğini ifade eder. Bir şeyin içinde çelişkileri barındırıyor olması metafizik yapmanın önünde bir engel olamaz. Oradaki engellerin kaldırılması gerekmektedir. Peki nereden başlamalı sorusuna Kant şu cevabı verir: “*Metafizik bilginin kaynakları ampirik (empirisch) olamaz*” (Kant, **PRO**, [24]).

Kant’a göre, *transzendentin* yanlış anlaşılmasından kaynaklı metafizik üzerinde oluşan kara bulutlar nedeniyle Ruh, Evren ve Tanrı’ya dair açıklamalar da sorunlu hâle gelmektedir. Çünkü Kant’a göre, geleneksel metafizik yapılırken referans noktası hâline getirilen bu kavramlar bilim yapılırken de kullanılmaya başlanmıştır. Sorun da buradadır. Bu sorunun temel nedeni ise duyular dünyasının varlıkları olan *fenomenlerle* (*phaenomena*) anlama yetisinin varlıkları olan numenlerin (*noumena*) karıştırılmış olmalarıdır. Bunları karıştırmakla birlikte hem duyular dünyanın hem de anlama yetisine ait dünyanın varlıklarının gerçekliğinin kabul edilmesi gerektiğini varsaydılar. Bununla da yetinmeyip anlama yetisinin varlıkları olarak kabul ettikleri *numenin* kendinde şey (*Ding an sich*) olduğu iddiasını ileri sürerek bilim yapmaya çalıştılar (Kant, **PRO**, [105]).

Kant’a göre, eskiler *görünüş* ile *yanılmayı* bir ve aynı şey olarak gördüklerinden, anlama yetisinin “görünüşe aldandığı”nı da anlayamadılar.¹⁵⁴ Hâlbuki görünüşe aldanarak elde edilmeye çalışılan bilgi bilimin ve metafiziğin önündeki en temel engel olarak görülmesi gereklidir. Kant anlama yetisinin saf kavramlarında insanı *transzendent* olarak kullanmaya çeken ayartıcı bir şey olduğunun farkındadır. Bu ayartıcı güç düşünce varlıklarını (*Gedankenwesen*) dahi deneyimin evine dâhil eder ve bu evde dilediği gibi

¹⁵⁴ “*Erscheinung*” ile “*Schein*”ın aynı kökten geldiği akılda tutulmalıdır.

odalar oluşturur, ancak bu evde bir sınırın olup olmadığının farkına varılamaz (Kant, **PRO**, [106]).

Anlama yetisine bu kısırtıcı gücü veren nedir? diye sorulduğunda karşımıza şaşırtıcı bir biçimde hayal gücü (*Einbildungskraft*) çıkmaktadır. Kant'a göre, anlama yetisi kategorileri kurarken bunu tek başına yapamaz. Bunun için hayal gücü yardıma koşar. Hayal gücünün yardımıyla Kant'ın kategorileri görünüşler (*Erscheinung*) hakkında düşünme imkânı elde eder. Bu öyle bir imkândır ki bilginin inşası için hayal gücünün gücü aracılığıyla oluşan kategoriler kendi üzerine düşeni yapabilme olanağını bulur. Hayal gücü yetisi olmazsa ne bilginin inşasından ne de bilginin yöntem birliğinden bahsedilebilecektir. Hayalgücü yetisi bir resimden (*Bild*) ibaret değildir. Aksine kuralları (*Regel*) bir sentez (*Synthesis*) içinde temsil eder.¹⁵⁵

Hayal gücü arada sırada havalarda dolaşırsa ve ölçülü davranmadan kendini deneyimin sınırları (*Schranken*)¹⁵⁶ içinde tutmazsa belki bağışlanabilir, çünkü hayal gücü özgür bir atılım ile canlanır ve güçlenir. Kant için hayal gücünün bu durumu mazur görülebilse de işi düşünmek olan anlama yetisinin, hayal gücünün yaptığını yapmaya çalışması bağışlanamazdır (Kant, **PRO**, [106]). Kant sınır (*Schranken*) ve sınırlama (*Grenzen*) kavramları ile de bir ayırım yapmak ister: “Bir nota başlarken aklın kendine uygun kullanışı bakımından *sınırlarını* (*Schranken*) tespit etmek için duyuşal bir imge olan *sınırlamayı* (*Grenzen*) kullandım” der (Kant, **PRO**, [180]). Aklın yapısının anlaşılması adına ondaki engellerin, bariyerlerin başka bir deyişle sınırların tespit edilmesi gereklidir. Bundan ötürü aklın sahip olduğu bu bariyerlerin anlaşılması zorunluluğu doğmaktadır. Akıldaki bu engellerin anlaşılması kadar duyarlılık ve anlama yetisindeki engellerin de bilinmesi gereklidir. Kant bunun için de sınırlama (*Grenzen*) kavramına müracaat eder. Aklın sınırı vardır. Anlamanın sınırlamaları.

Sınır ve sınırlamanın hayal gücü yetisi ile ilgisi dikkat çekicidir. Kant'ın şöyle söylediği öne sürülebilir: Hayal gücünün kendisine ait olumlu anlamda bir sınır tanımazlığı vardır. Ancak bu sınır tanımazlığa sahip olmayan duyarlılık yetisi, anlama yetisi ve akıl yetisi kendisi de bu sınır tanımazlığa sahipmiş gibi davrandığı takdirde

¹⁵⁵ Hermann Cohen, *Kommentar zu Immanuel Kants Kritik der reinen Vernunft*, Leipzig: Verlag von Felix Meiner, 1907, s. 68.

¹⁵⁶ Almanca *Schrank* kelimesi dolap, bariyer, engel anlamlarına gelmektedir.

kendilerine ait sorumluluğu yerine getirmedikleri için bağışlanamaz konuma düşebilirler. Ben, bu yetileri hata yaptırmaya iten nedeni size şöyle açıklayabilirim. Eskilerin *transzendent* olarak düşündükleri ve numen (*noumena*) dedikleri şey olan *Ruh*, *Evren* ve Tanrı'ya dair (*idealar*) bir açıklama yaparken onları deneyimden yola çıkarak zorunlulukla temellendirmek istediler. Hatta bu bakımdan töz (*Substanz*), kuvvet (*Kraft*), hareket (*Handlung*) ve gerçeklik (*Realitaet*) kavramlarını dahi kendi başına şeylerle (*Ding an sich selbst- noumena*) ilgili gördüler. Ancak bununla da yetinmeyip bu şeyleri öyle ileri boyuta taşıdılar ki *numen* olarak gördükleri bu şeylerle deneyimin hiçbir zaman boy ölçüşemeyeceği yargısına vardılar. Hâlbuki deneyim, deneyimlenen şeyin sıklıkla gerçekleşmesi durumunda başka bir durumun onu takip ettiğini gösterir. İşte bunu anlamadılar ve buna “*neden*” dediler. Sonra da kendi başına bu şeylerin neden'ini açıklamaya çalıştılar. Neden kavramı bir kural içerir. Bu kurala göre bir durumdan zorunlu olarak başka bir durum çıkar. İşte eskiler neden ile deneyimi birbirine karıştırıp, karıştırdıkları bu kavramlar üzerinden yanlış çıkarımlarda bulundular. Kendi yanlış çıkarımları ile de bilim yapmaya kalkıştılar. Benim eleştirdiğim nokta budur. Onlar deneyimle dahi doğrulanamayacak olan şeylerin reddedilmesinin söz konusu olamayacağını var saydıklarından düşünme biçimlerinin yanlış olduğunun farkına varamadılar. Hayal gücü yetisinin peşine takılıp gittiler. Bu durum bilgiye birlik vermek söz konusu olduğunda da değişmedi. *Transzendent* kavramını bilgiye birlik ve bütünlük vermek için kullandılar. Daha önce farklı şekilde ifade ettiğim gibi anlama yetisinin kavramlarının saf kavramlar olduğunu sandıkları için *transzendent*i, akıl yetisinin *transzendent*al unsurlarıyla karıştırdılar. Hal böyle olunca da hayal gücünün sağladığı bir imkân olan *transzendent* amacının dışında kullanılır hâle geldi (Kant, **PRO**, [106- 109]).

*Transzendent*in amacının dışında kullanılmasının *transzendent*al yanılmayı meydana getirdiği ileri sürülebilir. Bu bir dikkatsizliktir. Dikkatsizlik nedeniyle ortaya çıkan bu yanılma denizdeyken denizin bize kıyıda olduğundan yüksek görünmesi gibi bir şeydir. Denizin ortasındaiken denizin bize yüksek görünmesini ne kadar engelleyebiliyorsak bu aldanış da o kadar engellenebilir (Kant, **KrV**, [353]). Gerçi Kant'ın, bu aldanışın tamamıyla ortadan kalkmasını istemek gibi bir düşüncesi yoktur. Ancak ifade etmek gerekir ki Kant bu aldanışa neden olan sorunun yok edilmesini değil bu aldanışın farkına varılarak onunla barışık bir şekilde yaşamamızı bize teklif etmektedir. Ortaya koyduğu tüm bu felsefi farklılıklar nedeniyle Kant kendi felsefesini

Kopernik'in oluşturduğu devrim gibi görmektedir. Kopernik devriminin ne olduğuna kısaca değinelim: Kopernik, merkezden yeryüzünü alıp merkeze güneşi koymuştur.¹⁵⁷ Böylece astronomide yeni bir gerçeklik meydana gelmiştir. Bu durum bilim yaparken yeni bir referans noktası geliştirilmesinin önünü açmıştır. *Birinci Kritik*'in ikinci basımı için yazdığı önsözünde Kant'ın özetle şunları söylediği ifade edilmelidir: Felsefede, deneyimleme ve bilme süreçlerimizi, kendi zihinsel yeterliliklerimizi, anlama-kavrama yetilerimizi çoğunlukla bilmek istediklerimize yönlendirdik. Ancak tüm bunlar bizim felsefi uğraşlarımız için de yeterli olmaktan uzak olmuştur. Güneşin dünya etrafında döndüğü düşüncesini bıraktığımız gibi bizler şeylerin, nesnelerin etrafında dönüp durmayı bırakmalıyız. Nesnelere bizim etrafımızda dönmeseler de onların, bize nasıl yöneldiğini anlamak için kendi yerimizde durmalıyız. Ancak biz yerimizde durduğumuz zaman şeylerin ortaya çıkışlarını mümkün kılanları anlama-kavrama imkanımız söz konusu olabilir. Bu yolla felsefe doğa bilimlerinin oluşturulmasından önce, sırasında ve sonrasında onun kesinlik üretmesini tesis etme imkânı elde edebilecektir.

Ancak Kant'ın, kendi düşünce dizgesini bir Kopernik Devrimi olarak görmesine Russell şöyle dediği ifade edilir: "Kant'ın kendisi, Kopernikçi bir devrim gerçekleştirdiğinden bahsetmektedir ama bir "Batlamyusçu (Ptolemaic) karşı devrim"den bahsetmiş olsaydı daha doğru olurdu; zira Kant insanı, Kopernikus'un azlettiği (dethrone-tahttan indirdiği) merkeze geri koymuştur."¹⁵⁸ Emre Dağtaoğlu Russell'in, Kant'ın Kopernik'in düşüncelerini içerik bakımından karşılaştırmış olabileceğini ifade ederek Russell'a bir karşı itirazda bulunur. Bu itirazını da Kopernik Devrimi ile Kant'ın düşünce dizgesinin benzerlik gösterdiğini ifadeye çalışarak ortaya koymaktadır. Dağtaoğlu'na göre, bu benzerliğin nedeni Kopernik'in ortaya koyduklarının kendisinden sonra gelen çalışmaları kökten etkilemesi ile ilişkilidir. Dağtaoğlu Kant'ın ortaya koyduğu düşünce dizgesinin felsefe tarihi söz konusu olduğunda da aynı etkiyi uyandırabileceği üzerinde yoğunlaşmaktadır. Dağtaoğlu Kant'ı haklı çıkarmak lehine iddiasını Palmer'in yorumuyla destekleyerek Kant'ın sadece bir analogi yaptığını ifade etmektedir. Kant Kopernik'in ortaya koyduğu astronomik buluşunun içeriğini çok iyi bilmekteydi. Bu

¹⁵⁷ Ayşe Deniz Hakyemez, *Kant'ın Sentetik A Priorisi'nin Doğa Bilimlerinde Temellendirilmesi*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı, Doktora Tezi, 2019, s. 32.

¹⁵⁸ Bertrand Russell, *Human Knowledge: Its Scope and Limits*, Routledge Classics, USA and Canada 2009, s. 1. (First Published, George Allen&Unwin Ltd., London 1948). Aktaran: Ahmet Emre Dağtaoğlu, *Kant Felsefesinde Estetik Yargının Epistemolojik Boyutları*, Doktora Tezi, s. 46.

nedenle de dünyanın merkezden alınıp güneşin merkeze koyularak hem bilim yapmanın içeriğinin hem de bilim yapma imkânın biçiminin değiştiğinin farkındaydı. Dolayısıyla biz Kant'ın kendi felsefesini bir "kopernik devrimi" olarak tanımlarken onun sadece bir analogi yapmadığını düşünmekteyiz. Kopernik'in yaptığı: "Yıldızların, dünyamızın çerçevesinde döndüklerine inanırsam, gök olaylarına bir çözüm getiremiyorum. Öyleyse bir de aksini düşüneyim. Dünyamızın, onların çevrelerinde döndüğü inancıyla gök olaylarına bakayım; onları buna göre eleştirip yorumlayayım" olmuştur. Kant da Kopernik'in izlediği bu yöntemi kendi düşünme tarzına ve felsefesine uygulayarak: "Bilgimiz, dışımızdaki nesnelere gelenlerle düzenleniyor inancına kapılarak metafizik olaylara bir çözüm getirmek olanağı bulunamıyor. Bir de tersini deneyeceğim, dışımızdaki nesnelere bilgilerimizden gidenlerle düzenleniyor inancıyla bakacağım metafizik olaylara"¹⁵⁹ düşüncesiyle hareket etti. Bu çerçeveden bakıldığında Kant aklın nesneye/şeyaya bağımlılığını ortadan kaldırdı. Bunun yerine düşüncemizin nesneye/şeyaya yön tayin ettiğini ve onları düzene koyduğunu savunmuştur. Bu nedenle de bizde var olan renk, lezzet, koku ve benzeri tüm duyuların, bilgimizin bize dışarıdan yansıyan maddeleri olduğunu söylemiştir. Bu nedenle Kant'a göre bu tarz durumlar esas itibarıyla yargıdır. Bilgi değildir. Yargının bilgi hâline gelmesi ise aklın onları düzene koymasıyla mümkündür.

Astronomik ve kozmolojik olarak dünya merkezdeyken, düşüncenin merkezindeydi. Bu durum akıl sahibi varlık olarak insanın tüm siyasi, etik ve hukuki normlarını buna göre ayarlamasına neden oluyordu. İnsan nesnelere arasında bir nesneydi. Her nesne gibi insanın da bir konumu vardı. Tekrar edecek olursak Kopernik ne yaptı: Dünya merkezde falan değil. Merkezde olan güneştir dedi. Kant yüzyıllarca hâkim görüş olarak kabul edilen dünyanın merkezde olma düşüncesi nedeniyle insanın nesnelere içinde bir nesne olması düşüncesinin kendi felsefesi sayesinde değişime uğradığını düşünmektedir. Bu nedenle kendi felsefesinin etkisini Kopernik devriminin etkisiyle eş değer tuttuğunu ve bundan ötürü bilim yaparken ki referans noktamızı değiştirmemiz gerektiğini ileri sürdüğü ifade edilebilir.

¹⁵⁹ Yavuz Aksoy, *Bilim Tarihi ve Felsefesi*, İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi Yayını, Sıra No: 290, 1994, s. 330.

İdeaların bilimsel bilginin kaynağı olmadığı, aksine onların sadece mantıksal süreçleri işletmek için kullanıldığı ifade edilmektedir.¹⁶⁰ Ancak biz bu görüşe katılmıyoruz. Çünkü saf akıl idealarla mantıksal süreçleri işleterek bilginin birliği sorununu aşmaya çalışır. Kant'ın, ideaları ontolojik bir tartışmanın dışına çıkardığı ifade edilebilir. Ancak bu durum metafiziksel zemini ortadan kaldırmaz. Dolayısıyla Kant'ın metafiziğinin, gerçekte var olan şeyin ne olduğunu inceleyen bir varlık bilimi olmanın ötesine çıkan kendine özgü bir epistemolojik sorun hâline getirdiği söylenmektedir.¹⁶¹

İdeaların yani saf akıl kavramlarının, kategorilerden ya da saf anlama yetisi kavramlarından-tür, kaynak ve kullanım bakımından büsbütün farklı bilgiler olarak- ayırt edilmesi; bütün a priori bilgilerin sistemini kapsayacak bir bilimin temellendirilmesinde öylesine önemli bir öge oluşturur ki, böyle bir ayırım yapılmazsa, Metafizik büsbütün olanaksızdır. Kullanılan malzemenin şu ya da bu araca yarayıp yaramadığını bilmeksizin, kuralsız ve beceriksizce yan yana getirilen iskambil kağıtlarından bir yapı kurma denemesi olur. *Kritik der reinen Vernunft* adlı eser bu farkı ilk defa gözler önüne sermekten başka bir şey başaramamış olsa dahi, sırf bunu yapmakla kavrayışımızın aydınlanmasına ve Metafizik alanındaki araştırmalara yön gösterme konusuna; anlama yetisinininkinden büsbütün ayrı bir alanda bulduklarından hiç kuşkulandırmadan, dolayısıyla anlama yetisini ve aklın kavramlarını, sanki aynı türdenmiş gibi, bir çırpıda sayarak, aklın aşkın görevini yerine getirmek için bugüne dek girilen bütün verimsiz çabalardan daha büyük bir katkısı olurdu (Kant, **PRO**, [128])

Kant *Prolegomena* adlı eserinde *Birinci Kritik*'in yapmaya çalıştığı öncelikli işin saf akıl kavramlarıyla saf anlama yetisi kavramları arasındaki farkın aydınlatılması olduğunun altını çizer. Ona göre, başka hiçbir şey başaramamış olsa dahi tek başına bu ikisi arasındaki farkın anlaşılmasını sağlayabilmiş olması dahi büyük bir başarı olarak kabul edilebilir. Bunun için *transzendent* üzerinden nesne ve bilgi inşa etmeye çalışan eski filozoflar gibi aklın idealarının, olanaklı deneyimin alanından çekip çıkarılacağı ve bunun üzerinden bir bilim kurgulama niyeti söz konusu değildir. Bu nedenle kendi tarzında iş gören akıl yetisi çıkarımlarının bilginin yöntem birliğini sağlamalarından başka bir görevleri yoktur. (Kant, **PRO**, [130]).

Aristoteles'e göre temel öğeler bilindiğinde her bir nesnenin bilineceği açıktır.¹⁶² Temel öğelerin tümel bilgiyi vermesi sayesinde ise doğru bilgiye ulaşılabilmektedir [*Fizik*, 184a25]. Filozofa göre temel öğelerin bilinmesinin çeşitli yolları vardır. Bunlardan

¹⁶⁰ Frederick Copleston, *A History of Philosophy Volume VI Wolff to Kant*, Search Press, London 1977, s. 278.

¹⁶¹ Sebahattin Çevikbaş, "Kant ve Metafizik", Immanuel Kant: Muğla Üniversitesi Uluslararası Kant Sempozyumu, Ankara: Vadi Yayınları, 2006, s. 154.

¹⁶² Aristoteles, *Fizik*. Çev: Saffet Babür, İstanbul: YKY Yay., Ocak 2019. s. 9. [184a10]. Bundan sonra eserin adı ve paragraf numarası cümle sonunda verilecektir. Bu, tüm ana kaynaklar için geçerli olacaktır.

biri varsayımdan ilkeye gitmektir. Diğeri ilkeden varsayıma gitmektir. Aristoteles'e göre tanımlar varsayımlar değildir (çünkü bir şeyin var olup olmadığını dile getirmezler). Varsayımlar öncüllerde yer alırlar, oysa tanımların yalnızca bilinmeleri gerekir. Ne var ki varsayım böyle değil, var olmalarıyla sonucunun oluşacağı nesnelere varsayılmaktadır.¹⁶³ Bu nedenle bilimsel bilgiyi elde etmek için şeylerin prensiplerinin ortaya konması gerekmektedir.¹⁶⁴ Bu nedenle de *Fizik* adlı eserinde bilmenin, nedenleri bilmek ve bilmenin kendisi olduğu ifade edilir.¹⁶⁵

Aristoteles'in kozmoloji, fizik, etik ve siyasette belirgin kıldığı bu nedenselliğin zorunluluk fikrinden yola çıkarak açıklanmaya çalışılması Yeni Platoncular'ı da etkiler. Yeni Platonculuk milattan sonra Plotinos'un (M.S. 205- 270) öne sürdüğü düşüncelerle yayılma imkânı bulur. Plotinos özetle var olan tüm şeylerin tek bir tözden bir zorunlulukla meydana geldiği düşüncesine sahiptir. Plotinos'u bu düşünceye iten nedenler yaşadığı çevrenin, kültürün ve fikri mirasın etkisidir denebilir. Plotinos Hristiyanlık dininin ortaya çıkmasından sonra bilhassa yaşadığı Roma'da Hristiyanlığa dair öğretilerin meseleleriyle karşı karşıya kalır. Hristiyanlığın doğduğu dönemde birçok felsefe ekolü mevcut olsa da Hristiyan düşüncesinin felsefe ile tanışması Yunan kültürüne bağlı kişilerin Hristiyanlığa girmesiyle milattan sonra ikinci yüzyılda başlar.¹⁶⁶ Dolayısıyla Hristiyanlık dininin evren tasavvuru dinin temsilcilerinin felsefe ile tanışmalarından önce şekillenmiştir. Buna göre, Tanrı'nın evreni kendi hür iradesiyle yoktan yarattığı düşüncesi hâkimdir. Ayrıca Hristiyanlık dinine göre kendisi hür olan Tanrı insanı da hür yaratır. Bu durumda hem Tanrı iradesi hem de insan iradesi özgürdür.¹⁶⁷ İnsanın özgürlüğü de Tanrı'nın hür iradesine teslim edilerek özgürlük kazanır. Hristiyan düşüncesinin ortaya koyduğu bu tavır ile felsefenin savundukları arasındaki fark anlaşılmaktadır.¹⁶⁸

¹⁶³ Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler*. Çev: Ali Houshiary. İstanbul: YKY Yayınları, 2018. s. 23 [76b].

¹⁶⁴ Heinrich Schmidt, *Philosophisches Wörterbuch*. Neu bearb. von Georgi Schischkoff. Stuttgart: 22. Aufl. – 1991. s. 560.

¹⁶⁵ David Ross, *Aristoteles*. Çev: Ahmet Arslan. İstanbul: Kabalıcı Yayınları, Kasım 2011. s. 123.

¹⁶⁶ Etienne Gilson, *Ortaçağda Felsefe: Patristik Başlangıçtan XIV. Yüzyılın Sonlarına Kadar*, Çev: Ayşe Meral, İstanbul: Kabalıcı Yayınları, Şubat 2007. s. 11.

¹⁶⁷ Necip Taylan, *Ana Hatlarıyla İslam Felsefesi: Kaynakları- Temsilcileri- Tesirleri*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 1985, s. 122.

¹⁶⁸ a. g. e. s. 121- 122.

Zira felsefede Tanrı'nın hür iradesiyle evreni yoktan var ettiği düşüncesi olmadığı gibi insan iradesi Tanrı iradesine bağlanmaz. Yunan kültüründeki kişilerin Hıristiyanlığa girmesi gibi nedenlerden ötürü bir etkileşim doğar ve Hıristiyanlık dini içinde oluşan baskın kültür kendini ifade ve savunma yolları arar. Böylece Hıristiyanlık dini sahip olduğu prensiplerin felsefi görüşlerle ayrı düşmediğini gösterme arayışına girer.¹⁶⁹ Bu nedenle Hıristiyanlık dinine mensup olanlar imanlarını ifade etmek maksadıyla felsefi terimler kullanmaya başlar. Kendilerince, dinsel terimlerle felsefi terimlerin yerlerini değiştirirler ve felsefenin terimleri ile kendi dinlerini güçlü kılmaya çalışarak Hıristiyanlık dininin öğretisini yaygınlaştırma amacını taşırlar.¹⁷⁰

Hıristiyanlık dini temelde insanın aczinin nedenini ve çaresini göstererek bu aczi hafifletmek için insanı muhatap alır. Bundan ötürü de bir selamet doktrini olarak kabul edilir. Ancak felsefe, insana hitap eden bir bilgidir ve insana eşyanın “ne?” olduğunu söyler.¹⁷¹ İnsanı muhatap alan Hıristiyanlık dini “özgürlük” düşüncesi üzerinden ilerlerken yukarıda başka bir şekilde ifade edildiği gibi eşyanın hakikatinin neliğini incelemiş Yunanlı filozoflar “zorunluluk” düşüncesinden ilerler. Bu durumun iki gelenek arasında farklılıklar meydana getirdiği anlaşılmaktadır.

Kant tüm bu metafiziksel ve tarihsel döngünün ilerleyişinin ve etkileşimin farkında olup şunu demektedir: “Akıl koşulsuz zorunluluk kadar üstün bir varoluş kipi ile uyuşan bir varlığın kavramını arar; ancak onun kavramından varoluşunu *a priori* çıkarsamak için değil, tersine sadece olanaklı şeylerin tüm kavramları arasında kendi içinde mutlak zorunluluk ile çatışan hiçbir şey olmadığını göstermek için” (Kant, **KrV**, [613]). Bu nedenle de gerek zorunluluk üzerinden bilimsel bilgi inşa eden felsefeyi gerekse Tanrı'nın özgür iradesinden yola çıkarak eşyanın hakikatini anlama çabalarının çözüm olmadığı görülmüştür.

Eski metafiziğin sorunlara çözüm olamadığı ileri sürüldüğünden yeni bir tarzda metafiziğin imkânı araştırılmaktadır. Bu metafiziğin temelini bir şeyin aklıma mutlak bir nesne (*Gegenstand*) olarak verilmesi ile sadece ideada bir nesne olarak verilmesi arasındaki farkın bilinmesi üzerinde yükseldiği gerçeğidir. Kant'ın düşüncesine göre ilk durumda kavramlarımla nesneyi belirlerim ikinci durumda ise kavramların akılda mutlak

¹⁶⁹ Necip Taylan, *Ana Hatlarıyla İslam Felsefesi: Kaynakları- Temsilcileri- Tesirleri*, s. 122.

¹⁷⁰ Etienne Gilson, *Ortaçağda Felsefe: Patristik Başlangıçtan XIV. Yüzyılın Sonlarına Kadar*, s. 11.

¹⁷¹ a. g. e. s. 11.

bir şeması (*Schema*) olsa da ben bu şemalara nesne olarak sahip değilim (Kant, **KrV**, [698]). İdealar aklıma mutlak bir nesne olarak verilmemiştir. Hatta ideaların şemasının nesnesi dahi belli değildir. Peki Kant'a göre verili olan nedir? Sadece hayal edilmiş nesnenin ideasıdır (*von dem eingebildeten Gegenstande dieser Idee*) bahseder (Kant, **KrV**, [699]). Hayal edilmiş olan şey ise bireyselleşmiş olanın hayal gücü yetisinden (*Einbildungskraft*) gelmektedir. Esasen ideaları *focus imigariinus* yapan da işte bu özelliğidir.

Çitil'e göre hayal gücü bir canlandırma yapar. Bu canlandırmayı zamanın saf belirlenimlerinden ibaret olan saf kalıpları üzerinden yapar. Bunu yapmasının nedeni ise aklın, canlandırma faaliyetinde saf bir kalıbının olması gerekliliğidir. Bu saf kalıbın ortaya konmasını aklın şematizmine bağlayıp Kant'ın *Birinci Kritik*'te bu hususa yer vermediğini ifade eder.¹⁷²

Kant ideaları incelerken ideaların akılda mutlak bir şeması bulunsa da bu şemanın nesnesine sahip olunamayacağını söyleyemekte yetinmiştir. Bu şema nereden gelmektedir? Belirsizdir. Zira insanın deneyimle kurmaya çalıştığı nesnenin (*Gegenstand*) şemasının bir nesnesinin dahi akılda canlanıp canlanamayacağı belirsizdir. Kant ideaların şemasının nesnesinin dahi olamayacağını ifade ederek hem rasyonalizme hem de ampirizme bir darbe vurmaya çalışmıştır. Kant'a göre, bu durumda Özne olarak Ben, nesnemi kurmaya çalışırken şemasının nesnesine dahi sahip olamadığım idealarla *a priori* ya da *a posteriori* yargıda bulunamam, demeye getirmektedir.

Kant'la birlikte *a priori* ve *a posteriori* kanıtlamalar arasındaki ayrımın nedenden sonuca ya da sonuçtan nedene doğru bir uslamlama olduğu düşüncesi son buldu. Böylece Kant *a priori* bilginin yeni ölçütlerini öne sürdü. Buna göre göre *a priori* bilgi saf, evresel ve zorunludur. *A priori* bilginin saf olmasından kast edilen şudur: Bilginin ortaya koyduğu yargılar ve öğeler deneyimden bağımsız olarak bütünüyle *a priori* ortaya çıkar. Böylece *a priori* bilgi, özelliklerini bütünüyle deneyimden ödünç alan *a posteriori* bilgi kiplerine karşıttır. *A priori* bilginin deneyimden bağımsız olması onun duyusallıkla bir alışverişinin olmadığı anlamına gelir. *A priori* bilginin öğelerinin saflığı soyutlama süreci tarafından kanıtlanır. Genel olarak duyusal görünümün saf biçimleri olan mekân ve zaman deneyimden kendi kavramları yoluyla anlama yetisinin düşündüğü her şeyi soyutlamakla keşfedilir. Böylece duyusallık ve duyuma ait her şeyden yalıtılır. Ve geride sadece duyusallığın *a priori* olarak sağladığı saf görüş ve görüşlerin formu kalır.¹⁷³

¹⁷² Ayhan Çitil, *Kant'ın Transandantal Düşüncesinde Nesne Kuramı ve Bu Kuramın Derinleştirmesinin Yol Açtığı Bazı Sonuçlar*, s. 92.

¹⁷³ Metin Bal, "Kant'ın Temel Kavramları", *Felsefe Sosyal Bilimler Dergisi*, 2012, Sayı: 17, s. 68- 82.

Ayhan Çitil'in de ifade ettiği gibi, Kant *Birinci Kritik*'te aklın şematizminin analitiğini yapmamıştır.¹⁷⁴ Çünkü Kant anlama yetisinin analitiğini yaparak kendisine geleneksel metafizikten ayrı bir yol tayin etmiştir. Bu manada Kant'ın rasyonalizm ve ampirizmin orijinal sentezini değil, orijinal eleştirisini yaptığı öne sürülebilir.

Kant'ın tüm metafizik yapanlara şunu demeye çalıştığı ileri sürülebilir: Sizler, aklın idealarını aldınız ve bize dediniz ki bunlar, mutlak olanı, birliği sağlar. Bu birliği sağlamak için de akla verilen mutlak nesnelere olduğuna sandınız. Sizin sanılarınız asırlarca bizim ideaları doğru anlamamıza engel oldu. Hâlbuki idealar aklında bir nesne olarak verilmiş değildir. İdeaların aklında şemaları vardır. Ancak bu şemaların dahi bir nesnesi yoktur. Buna rağmen siz bize bunların bir nesnesi varmış gibi düşünmemizi teklif ettiniz. Bu doğru değil. Zira sizin mutlak bir nesne olarak gördüğünüz idealar benim için akılda hayal edilmiş nesnenin ideasından ibarettir. Hayal edilmiş derken bir vehimden (şüphe) bahsetmiyorum. Telaş etmeyiniz. Hayal edilmiş derken hayal gücü yetisinin akılda canlandırması yetkinliğinden bahsediyorum. Hayal gücü yetisi insan yaşamını devam ettirebilmesi için olmazsa olmaz bir yetidir. Hayal gücünün kendi yeterliliğini ortaya çıkarmak için kullandığı idealara yaşamımız devam ettiği sürece ihtiyacımız olacak. Ancak idealara ihtiyacımızın nedeni var. Bu nedeni ben insanın, hayal gücünün sınırlarını aşma arzusuna dayandırmaktayım. Hayal gücünün sınırlarını aşma arzusuna rağmen, ideaların mutlak birliği varsaydığımı iddia etmek için dahi olsa hayal gücünü akli istismar etmek için kullanmayacağım. “Peki ne yapacaksın bu idealarla” diye sorulabilir. İdealarla tertip edeceğim, düzenleyeceğim. Daha önce size anlamanın kategorilerinden bahsetmiştim. Anlama yetisinin, nesnenin anlaşılması için belli başlı yargıları devreye soktuğunu göstermeye çalışmıştım. Anlamanın duyarlılığın kendisine sunduğu kadar kategoriler ve yargılar aracılığıyla nesneyi bilmek için uğraş verir. Anlama zaten düşünülmüş bir nesneden hareketle nesneyi bilmeye çalışmaz. Anlama kendisi nesneyi bilmek için uğraş verir. Siz anlama faaliyetinin zaten var olduğunu sandığınız bir nesne üzerinden kurgulandığını sandınız. Ben böyle düşünmüyorum. Ben, anlamanın bilim yapmanın önündeki imkânları açtığını ve bu nedenle nesnesini (*Gegenstand*) deneyimlerken görünüşün (*Erscheinung*) ardında olduğu düşünülen şey olan kendinde şey (*Ding an sich*) hakkında (uzay ve zamanın dışına taşan şey) gereksiz mesai

¹⁷⁴ Ayhan Çitil, *Kant'ın Transandantal Düşüncesinde Nesne Kuramı ve Bu Kuramın Derinleştirmesinin Yol Açtığı Bazı Sonuçlar*, s. 92. Vurgu çalışmanın yazarına aittir.

harcamaması gerektiğinin altını çiziyorum. Anlama mesaisini harcayacaksa uzay ve zamanın bana sunduğu imkânlar üzerinden bir atılım yapmalıdır diyorum. Zira benim fizik ve matematikle anlamam ve açıklamam gereken şeyler var. Akıl yetisi anlama yetisinin gösterdiği gayreti ve çabayı göstermek zorunda olmasa da aklın ilkeleri olan idealar kendi başına buyruk değildir. Onlar anlama yetisi sayesinde kurulmuş olan nesnelere (*Gegenstand*) alırlar ve bir süzgeçten geçirirler. Süzgeçten elenenler diğer tüm elenmişlerle bir ilişki içine girer. Bana göre, bu ilişkilerin belli bir düzene girmesi gerekir. İşte idealar bu tertibi yaparlar. Bu nedenle size diyorum ki: doğadan aldıklarınızla akıl kavramlarını düzene koymaya çalışmayınız. Bu kavramları akıl içinde çözmeye çalışınız. Doğayı idealarla sorgulamaya başladığınızda yeni şeyler öğrenmeniz güçleşebilir. Bu durum sizin bilim yapmanız önünde büyük bir engeldir.

İnsanın bilmeye dair arzusu karşı konulmaz bir inanca neden olabilmektedir. Bu inanç nedeniyle de kendini herhangi bir “zorunlu” olduğunu varsaydığı varlığın varoluşuna inandırmak ister. Buradan yola çıkarak da koşulsuz olarak bir varoluşun varlığını iddia eder. Kendisinin koşulsuz olarak tanıdığını sandığı bu zorunlu varlık için de koşullardan bağımsız olan bir kavram arar. Bulduğu bu kavramı her şeyin yeterli koşulu olarak görmekte sınır tanımaz. Bu da yetmez gibi bu kavramı tümel düşüncenin mutlak birliği hâline getirip en yüksek varlık diye bir kavram üretir. Nihayetinde insan akli öyle bir aşamaya gelir ki birden bire en yüksek varlığın mutlak olarak zorunlu bir biçimde var olduğu çıkarımını kaçınılmaz görür (Kant, **KrV**, [B 615]).

Her ne kadar akıl bir birlik ilkesi altında çokluluğun çeşitliliğine bakmaksızın şeylerin daha da ötesinde olan özelliklerle ilgilenirse de öncelikle deneyime uygulanmaları gereken anlama yetisinin bilgilerini var sayar. Ardından deneyimin de ulaşabileceğinden çok daha öteye giden ideaların birliğini araştırır. Esasında Kant’ın bize şunları söylediği iddia edilebilir: Ben size aklın idealarını deneyimden türetmezsiniz dedikçe siz üstüme geliyorsunuz. Hâlbuki idealar bir görünüş olmadıkları gibi bir görünüşün temsili dahi olamazlar. Sizi anlıyorum. Siz benden kendi düşüncenize göre uyduracağınız sarsılmaz bir idea istiyorsunuz. Öyle bir idea yok. Benden illaki bir idea duymak istiyorsanız o “ideanın nesnesi (Objekt) düşünen doğa (ruh) (Natur- Seele) olarak dikkat edildiğinde ben kendimim (*bin ich selbst*). Düşünen varlık olarak Ben, deneyimi sorgulamak zorundayım (Kant, **KrV**, [B 710]). Deneyimi sorgulayan olarak Ben Leibniz’e yakın olup

Hume’u eleştirmekteyim. Ancak beni dogmatik uykumdan uyandırdığı için de Hume’a minnettarım. Çünkü Hume nedenselliği açıklarken nedenselliğin, olaylar arasındaki ardardalığı deneyimleyerek elde edilmesinden ibaret olduğunu iddia eder. Esas itibariyle bizim deneyimlediğimiz şeyler her ne ise o şeyleri sürekli o şekilde ard arda deneyimlememiz sonucunda nedensellik düşüncesinin bizde olduğu görüşündedir. Ancak bana göre, deneyimden yapılan tüm genellemeler nedensellik prensibini ön koşul olarak gerektirdiğinden, nedensellik şeylerin deneyiminden oluşmaz.¹⁷⁵ Eski metafizikçiler nedenselliği kendilerinin belirlediği doğal zorunluluğa bağlayarak ideaları açıklamaya çalıştılar. Hata ettiler. Hume eskilerin düştüğü hataya düşmemek için nedenselliğin ard ardalığının sürekli devam eden aynı deneyimlerimiz sonucunda oluştuğunu ifade ederek ideaları kullanım dışı bıraktı. O da bu şekilde hata etti. Hatta Hume ‘varlığa gelen her şeyin bir varlık nedeninin olması zorunludur’ tezini reddederek bir nesnenin bir nedene ya da ideaya bağlanmaksızın var olduğunu söylemenin mümkün olduğunu ifade etti.¹⁷⁶ Ancak ben Hume’un, ideaları doğru bir biçimde anlayamadığını düşünüyorum. Yapmaya çalıştığım şey tüm bu görüşler arasında bir arabuluculuk faaliyetinden ibarettir. Bu arabulucuk faaliyetinin zorunlu olarak uzlaştırıcılık olduğu ileri sürülemez. *Kritik der reinen Vernunft* adlı bu eserimde idealar aracılığıyla aklın, tüm çatışmalarının gerçek mahkemesindeymiş gibi nesne ile dolaysızca ilgili olan tartışmalara karışmadığını söylemekteyim. Ancak yine de aklın kendi haklarını korumak için ilk kuruluş ilkelerine göre belirlemeye ve yargılamaya yöneldiğini göstermeye çalışıyorum. Şayet bu sınırlandırılma gerçekleşmezse akıl bir anlamda doğa durumunda gibi olur ve öne sürümlerini savaş olmaksızın gerçekleştiremez. Doğa durumu Hobbes’un daha önce belirttiği gibi haksızlık ve zorbalık durumu olduğunda zorunlu olarak terk edilmelidir. Çünkü böyle bir zorbalık durumunda özgürlüğümüz kısıtlanmaktadır (Kant, **KrV**, [B 779- 781]).

Sonuç itibariyle şu genel tespitler yapılabilir. Akıl yetisi sahip olduğu biçimsel özelliklerle akla ait kavramlarını kullanarak çıkarımlarda bulunur. Çıkarımda bulunurken bir yargı ile diğer yargı arasında bağlantıyı kurmak için ideaları bir nesnenin şeması olarak varsayar. Nesnenin ideadaki şeması anlama yetisinin tüm faaliyetlerini kuşatarak

¹⁷⁵ William H. Brenner, *Elements of Modern Philosophy: Descartes through Kant*, U.S.A. : Prentice Hall Press, 1989, s. 128.

¹⁷⁶ Hume’dan akt. Anthony Kenny, *Modern Felsefenin Yükselişi*, çev: Volkan Uzundağ, İstanbul: Küre Yayınları, 2006, s.

onlara dizgesel birlik verip aklın tertip edilmesini sağlar. Böylece saf akıl tüm ideaların, tranzendentel dedüksiyonu olarak ortaya çıkar (Kant, **KrV**, [B 699]). Anlama yetisindeki kategoriler ve yargılara yönelen akıl buradaki inşa edilmiş kavramlara düzen verir. İdealar duyarlılık yetisi ile hiçbir şekilde bağlantılı olmadığı ve bundan ötürü görüde bir karşılıkları olmadığı hâlde akıl yetisi bu sorunu anlama yetisine yönelerek çözmeye çalışır. Ancak idealar geleneksek metafizikten farklı olarak aklın dışında bir yerde konumlanmaz. İdealar akılda bir olanağın açığa çıkmasını sağlayan unsurlardır. İdealar akıllı varlık olan insanın özgürlüğüne dair güçlü bir çözüm getirip getirememesinde düğümlenmektedir. Şimdiki bölümde Kant'ın *Kritik der praktischen Vernunft* adlı eseri irdelenerek ideaların, ahlak deneyimini mümkün kılan özellikleri tartışılacaktır.

İKİNCİ BÖLÜM

AHLAK DENEYİMİNİ MÜMKÜN KILAN PRATİK AKLIN İDEALARI

2.1. İKİNCİ KRİTİK'İN TEMEL KAVRAMLARI

Kant'a göre felsefede pek çok kavram ya yanlış anlaşılmıştır veyahut üzerinde gerçek manada düşünülmediğinden düşüncede bir karışıklık meydana gelmiştir. Bu nedenle tüm bu karışıklıkları ve yanlış anlamaları gidermek için felsefede yeni bir sayfa açmak gerekmektedir. Bu yeni sayfanın bir mahkeme huzurunda verilen tüm savunmalardan sonra gerçekleşebileceği öne sürülebilir. Zira Kant tüm izahlarında savunma yapan bir davacı gibi görünse de izahlarında iyi temellendirilmiş bir gerekçeli karar yazan hâkimin titizliği gözlemlenmektedir.¹⁷⁷ Kant'a göre böyle bir mahkemede dava konusu, felsefenin içindeki sürekli yanlış anlaşılan kavramlardır. Dava sebebinin ise üç başlıkta toplandığı savunulabilir: Duyarlılık yetisi, anlama yetisi ve akıl yetisidir. Bunlar açıklığa kavuşturulmadan ne doğa nedenselliği ne de özgürlüğün nedenselliği anlaşılabilir. Bilim olan ile bilim olmayan arasındaki farkının anlaşılması dahi buna bağlı kılınmıştır. Kant bilim olan ile bilim olmayanı birbirinden ayırmak için kriterlerin olduğunun farkındadır. Bu nedenle *Kritik der reinen Vernunft* adlı eseri boyunca ampirik bilimle ampirik olmayan bilimi bilim dışı çevreden sınırlamanın yollarını aramıştır.¹⁷⁸

Bunu yapabilmek daha önce ifade edildiği üzere akla kendi sınırlarını belirleme imkânı verilmesiyle gerçekleşebilir. Akla kendi sınırlarını belirleme imkânının verildiği felsefe Kant'a göre transzental felsefedir. Transzental felsefe bir bilimin ideasıdır ki, saf aklın sınırlarının bütün temsillerinin mimarı olduğu için ilkelere yola çıkarak

¹⁷⁷ Hukuk özel ilgi alanımıza girdiğinden Kant'ın tüm izahlarındaki detaylandırmalarda kendisini bir mahkeme huzurunda gibi gördüğünü düşünmekteyiz. Kant'ın kendisini bir yargıcın önünde davanın açılmasına sebep olan bir davacı sıfatı olduğu söylenebilir. Bu sıfatla savunmalar yapmakta, gerekçeler ve izahatlarda bulunmaktadır. Bizim bu düşüncemize Ayhan Çitil'in görüşlerinde de rastladık.

¹⁷⁸ Wilhelm Baum; Kay E. Gonzales, *Karl R. Popper*, 1. Aufl.- Berlin: Morgenbuch Verl., (Köpfe des 20. Jahrhunderts; Bd. 126), 1994, s. 29.

temsilleri ve temsilleri oluşturacak tüm parçaların tamamlanmışlıklarının, sağlamlıklarının tam bir güvencesidir (Kant, **KrV**, [B 27]).

Kant'ın *İkinci Kritik* boyunca yapmaya çalıştığı şey tüm parçaların sağlamlıklarını güvence altına almaya çalışmasıdır. Bu nedenle yanlış kullanılan kavramların birbirinden ayrılmasını sağlamak için kavramları yeniden ele alır. Ona göre, bir kavramın maddesinin, içeriğinin (*Materie*) ve biçimin (*Form*) birbirinden ayırt edilmesiyle başlanması gerektiği iddia edilebilir. Bu sayede bilim olan ile bilim olmayan arasındaki fark belirginleşebilecektir.¹⁷⁹ Ona göre bir kavramın *materisi* onun nesnesini (*Gegenstand*) gösterir. Kavramın biçimi ise onun tümelliğini (*Allgemeinheit*) gösterir.¹⁸⁰ Kant'a göre: “*Bir kavram ya empiriktir ya da saf bir kavramdır.*”¹⁸¹ Öyleyse bir kavramın iki biçimin olduğu ifade edilebilir: Ampirik ve saf. Kavramın içeriği anlama (*Verstand*) biçimi ise akıl tarafından (*Vernunft*) türetilir. Akıl söz konusu olduğunda bir kavramın nesnesinin, deneyimden (*Erfahrung*) veya deneysel (*empirik*) olandan türetilmeye çalışılması söz konusu olamaz. Bundan ötürü akıl kavramları veya idealar gerçek nesnelere hiçbir şekilde yol açamaz, çünkü bunların olanaklı deneyimde kapsanmaları söz konusu değildir. İdeanın olanaklı deneyimde nesnel gerçekliği ispat edilemiyorsa yapılması gereken ahlak deneyimine yönelmektir.

Her ne kadar idealar, saf aklın teorik/doğal yapısında nesnel gerçekliğin göstergesi olmaktan uzak olsalar da Kant'a göre, saf aklın pratik yapısındaki özgürlük ideası (*die Idee der Freiheit*) bir istisna oluşturmaktadır. Ancak Kant özgürlük ideasını dahi ahlak yasasının (*moralische Gesetz*) koşulu (*Bedingung*) olduğu sürece müstesna kabul etmektedir. Ahlak yasasına sadık kalındığı ölçüde özgürlük ideasının gerçekliği

¹⁷⁹ Immanuel Kant, *Schriften zur Metaphysik und Logik*, Werkausgabe Band V Herausgegeben von Wilhelm Weisschedel, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977, s. 521.

¹⁸⁰ Immanuel Kant, *Schriften zur Metaphysik und Logik*, s. 521.

¹⁸¹ Almancası: *Der Begriff ist entweder ein empirisch oder ein reiner Begriff* (vel empiricus vel intellectualis).

(*Realitaet*) bir aksiyom¹⁸² olarak düşünölmektedir.¹⁸³ Kant *Kritik der praktischen Vernunft*¹⁸⁴ (1788) adlı eserinde, ahlak yasasına bağlanan özgürlük ideasının nesneliliği ve gerçekliğinin nasıl temellendirildiği üzerinde durur. Ahlak yasasının ele alındığı bir diğer yapıtı Kant'ın, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*¹⁸⁵ (1785) adlı eseridir.

Birinci bölümde izaha çalıştığımız gerekçelerden ötürü tezin bu bölümünde öncelikle Kant'ın *Kritik der praktischen Vernunft* adlı eserini ardından da *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* adlı eserlerini kısaca tanıtmaya çalışacağız. *Kritik der praktischen Vernunft* adlı eserinden başlayalım. Bu eserin giriş kısmında Kant pratik aklın kritiğinin ideası hakkında konuşma yapmaktadır. Sonrasında ise eserini iki bölüme ayırır. *Birinci bölümde* saf pratik (*rein praktisch*) aklın temel öğretisi (*Elementarlehre*) öğelerini, *ikinci bölümde* ise saf pratik aklın yöntem öğretisidir (*Methodenlehre*).

Ona göre saf pratik aklın iki öğretisi vardır: Bunlardan ilki saf pratik aklın analitiğidir. İkincisi ise saf pratik aklın diyalektiğidir. Saf pratik aklın analitiğinde üç konu ele alınır ve burada saf pratik aklın ilkeleri üzerine araştırma yapılır.

Saf pratik aklın analitiğinin ilkelerininin altında ele alınan meseleler ise şöyle sıralanabilir:

1. Saf pratik aklın ilkelerinin (*Grundsätze*) türetimi, ispatı (*Deduktion*) yapılır.
2. Aklın, pratik kullanımında, saf aklın spekülativ yetkinliğinin (*Befugnisse*) kullanımının genişlemesinin olanaksızlığı üzerinde durulur.
3. Saf pratik aklın içgüdücü (*Triebfedern*) üzerine olup Kant burada saf pratik aklın analitiğini kritik ederek aydınlatmaya çalışır.

¹⁸²Aksiyom, genel olarak, üzerine mantıksal bir sistemin kurulduğu ve ancak sistemin tutarlığından vazgeçilmesi durumunda, inkâr edilebilen en temel ve zorunlu apaçık doğrudur. Başka önermelerden türetilmeyen, fakat kendisinden başka önermelerin çıkarsanabildiği başlangıç noktası olan temel önerme. Tüm bir kanıtlama sürecinin temelini oluşturan, fakat kendisi kanıtlanamayan önerme. kanıtlamayı gerektirmediği gibi kanıtlanamaz olandır. Mantıksal bir anlam içinde ise, aksiyom, kendisi kanıtlanamayan, fakat kanıtlamalar için bir temel olarak kullanılan ilk ilkeden başka bir şey değildir. Bakınız: Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 28. Kant'ın mantıksal analitik önermelerden yola çıkarak özgürlüğü aksiyomatik bir idea olarak gördüğü ifade edilebilir. Dolayısıyla *Kritik der praktischen Vernunft* adlı yapıt söz konusu olduğunda Kant'ın, özgürlüğü mantıksal olarak akla uygun bir biçimde türetme çabasını görürüz.

¹⁸³ Immanuel Kant, *Schriften zur Metaphysik und Logik*, Werkausgabe Band V Herausgegeben von Wilhelm Weisschedel, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977, s. 522.

¹⁸⁴ *Kritik der praktischen Vernunft* (1788) adlı eseri Türkçeye *Pratik Aklın Sınırlandırılması* olarak çevirmektediriz. Eserden yapılan alıntılar, “Kant, **KpV**, [paragraf no]” şeklinde verilecektir.

¹⁸⁵ *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785) adlı eserini ise *Etiğin Metafizik İçin Temellendirilmesi* şeklinde çevirmektediriz. Eserden yapılan alıntılar ise “Kant, GMS, [paragraf no]” şeklinde verilecektir.

Saf pratik aklın ikinci öğretisi ise saf pratik aklın diyalektiğidir. Yine burada da kendi içinde iki mesele ele alınmıştır. İlki saf pratik aklın diyalektiği hakkındadır. İkincisi ise en yüksek iyi (*höchste Gut*) kavramının belirlenmesinde (*Bestimmung*) saf aklın (*reine Vernunft*) diyalektiği hakkındadır. Burada irdelenen meseleler ideaların ahlak deneyimi ile ilişkisinin kurulması bakımından önemlidir. Bunlar da şöyle sıralanabilir:

1. Pratik aklın antinomisi irdelenir.
2. Pratik aklın antinomisinin eleştiriye tabi tutularak geliştirilmesi (*Aufhebung*)¹⁸⁶ incelenir.
3. Saf pratik aklın, spekülativ akılla saf pratik akılla bağlantısında (*Verbindung*) önceliğini (*Primat*) araştırılır.
4. Saf pratik aklın bir postulası (*Postulat*)¹⁸⁷ olan Ruhun Ölümsüzlüğü (*Die Unsterblichkeit der Seele*) ele alınır.
5. Saf pratik aklın postulası olarak Tanrı'nın varolması'dır (*Das Dasein Gottes*).
6. Saf partik aklın postulası hakkında bir inceleme yapılır.
7. Saf aklın pratik bir niyette spekülatif bilgisi olmaksızın genişlemesinin mümkün olup olmadığı üzerinde durulur.
8. Saf aklın ihtiyacından (*Bedürfnisse*) doğan *doğru kabul etme*'ye (*Fürwahrhalten*) dair incelemeler yapılır.
9. İnsanın pratik belirlenimi, onun bilme yetisinin bilgece uygun orantılılığı (*Proportion*) üzerinden ele alınmıştır.

Şimdi ise filozofun *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* adlı eserini kısaca ele alalım. Öncelikle eserin başlığını irdeleyim: Bizce Kant'ın bu eseri Türkçeye *Etiğin Metafizik İçin Temellendirilmesi* olarak çevrilebilir. Çünkü filozof bu eserinde etiği temellendirmeye çalışmaktadır. Ancak bu temellendirmeyi kendi metafiziğini inşa etmek üzere gerçekleştirme gayretindedir. Kant bu eserini üç parçaya ayırır. Birinci parçada etiğin sıradan akıl bilgisinden felsefi olana sıçraması ele alınır (*Übergang von der gemeinen sittlichen Vernunftkenntnis zur philosophischen*). İkinci parçada popüler

¹⁸⁶ Almanca “Aufhebung” kelimesi fiil “heben” kelimesinden türetilen bir kelimedir. Almanca “heben” kelimesi kaldırmak, meydana getirmek, geliştirmek, ilerletmek anlamlarına gelmektedir. Kant antinomiye, *Birinci Kritik*'te kullandığı anlamından farklı olarak kullanır ve antinominin geliştirilmesi ve yeni bir biçimde ele alınmasından bahseder. Dolayısıyla antinominin tamamen ortadan kalkmasından bahsedilmez. Bu nedenle “Aufhebung” kelimesini “geliştirilmesi” olarak çevirdik.

¹⁸⁷ Herhangi bir ispata gerek olmaksızın kabul edilen önerme.

dünya bilgeliğinden etik metafiziğine sıçraması irdelenir (*Übergang von der populaeren sittlichen Weltwiesheit zur Metaphysik der Sitten*). Üçüncü parçada ise etiğin metafiziğinden saf pratik aklın kritiğine sıçraması meselesi hakkında soruşturma yapılır (*Übergang von der Metaphysik der Sitten zur Kritik der reinen praktischen Vernunft*).

Tekrar *İkinci Kritik*'e dönelim. Kant *İkinci Kritik*'in giriş kısmında, aklın teorik kullanımının sadece bilme yetisinin (*Erkenntnisvermögen*) nesnelereyle (*Gegenstand*) uğraştığını ifade eder. Hatta aklın, bilme yetisini aktif hâle getiren nesnelere dolayısıyla bir süre sonra çelişkiler içinde kalmasının onu şüpheye sevk edebileceği gerçeğiyle yüz yüze kalabileceğinin söz konusu olduğunu söyler. Aklı bu şüpheden kurtaracak olanın aklın pratik kullanımı olduğu iddia edilmektedir. Çünkü aklın pratik kullanımında, akıl nesnelere meydana getirmekte ve hatta kendisini bu nesnelere meydana getirmek üzere belirleyebilmektedir. Kant aklın, nesnelere belirleyebilme imkânını fark ettiğinden özgürlük problemini de burada çözmeye çalışmaktadır.

David Hume: “Moral düşünceler aşırı özen gösterilmediğinde karanlıkta kalıp kafa karıştırıcı olabiliyor... Dolayısıyla ahlak ya da metafizikte ilerleme kaydetmemizin önündeki başlıca engel düşüncelerin müphemliği ve terimlerin muğlaklığıdır” der.¹⁸⁸ Kant ahlaka dair var olan kafa karışıklıklarının giderilmesini istemekteydi. Bu kafa karışıklığının giderilmesi özgürlüğün temellendirilmesi açısından da önem arz etmekteydi. *Birinci Kritik*'te antinomiler içerisindeki savlar ve karşı savlar ele alınırken doğa nedenselliğinde birbirinin karşı savı olan varsayımların aynı zaman içinde ileri sürebildiği görülmüştür. Fakat aynı şey özgürlük söz konusu olduğunda geçerliliğini yitirmektedir. Zira özgürlüğün hem var olduğu savı hem de özgürlüğün var olmadığı yönündeki karşı savını aynı derece kabul edilip reddedilebilir olması bir ikilem, tutarsızlık doğurmaktadır. Tutarlılık¹⁸⁹ bir filozofun sahip olması gereken en büyük sorumluluktur. Kant filozof ve düşünürlerin, bu tutarlılığı yitirdikleri için onların çelişik ilkeleri bir araya getiremeyen, sığ ve dürüstlüğe sığmayan bir bağdaştırma sistemi (*Koalitionssystem*) oluşturduklarını düşünür. Böyle bir durumun her telden çalmak

¹⁸⁸ David Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, s. 60.

¹⁸⁹ Almanca “Konsequent zu sein”, Türkçeye “tutarlı olmak” şeklinde çevrilebilmektedir. “Konsequent” tek başına kullanıldığında, “sonuç, sonuç olarak” anlamlarına gelmektedir. Bu nedenle Kant'ın, filozofun tutarlılığına atıf yaparken, esas itibarıyla ortaya koyduğu öncüllerle sonuç arasında bir tutarlılığa atıf yaptığı da ileri sürülebilir.

isteyen bir güruhun daha çok hoşuna gittiği görüşü ortaya çıkmaktadır (Kant, **KpV**, [A 44]). Dolayısıyla Kant için özgürlük hakkında ortaya atılmış tutarsız görüşlerin temizlenmesi bir zorunluluk arz etmektedir.

Özgürlüğün var olduğunu savunanlara göre, dünyada sadece doğa nedenselliğinin olduğu kabul edilecek olursa, doğa nedenselliğine göre bir olay önceki olay tarafından belirlendiği için bu süreç bu biçimde sonsuza kadar uzayıp gitmektedir. Bununla birlikte süreç ne kadar uzarsa uzasın, “var olan her şeyin bir nedeni vardır” önermesinden hareket eden insan için hiçbir şey nedensiz olamamaktadır. Akıl daima bir ilk neden arama eğilimindedir. Bu yüzden akıl bu ilk nedenin, nedensiz olduğunu varsaymak arzusunu taşır. Bundan dolayı Elif Çetinkıran Kant’ın bir şeyin sonsuza dek geriye gidişinin olanaksızlığından ötürü, özgürlüğün kendisinden gelen bir nedenselliğinin kabul edilmesi gerektiği görüşünü vurguladığını ifade eder. Özgürlüğün var olmadığı karşı savını ileri sürenlere göre, özgürlüğün kendisinden gelen bir nedensellik söz konusu değildir. Onun yerine sadece doğanın nedenselliği vardır. Doğanın nedenselliği ampirik yasaların da içinde olduğu bir nedenselliği içinde barındırır.¹⁹⁰

Özgürlüğe dair bu sorun saf aklın teorik/doğal alanında çözülemeden kalır. Ancak her iki görüş ortaya konarak özgürlüğün çözümüne dair arayışlar sürdürülür. Kant özgürlüğün bir problem olarak askıda kalmasından memnun olmaz. Zira ortaya çıkan hareketlerin özgür bir insanın eylemi olup olmadığını belirlenmesini ister. Bu nedenle aklın teorik/doğal alanında bulamadığı sorunun cevabını başka bir alanda, pratik alanda aramaya yönelir. Kant pratik alanda insanın ikili bir yapıya sahip bir varlık olduğu ön kabulü üzerinde düşüncelerini geliştirir. Kant’a göre insan doğaya ait bir varlık olduğu gibi aynı zamanda akıl sahibi bir varlıktır. Ancak Kant insanın özgürlüğünün, doğanın nedenselliği ile izah edilmesi ön kabulünden hareket etmez. Aksine insan aklı özgürlüğün bir nedeni olduğunu düşünür.¹⁹¹ *Birinci Kritik*’te saf aklın ideaları ampirik (*empirisch*) olarak tasvir (*Darstellung*) edilemese de bu ideaların, nedensellik (*Kausalitaet*) başka bir

¹⁹⁰ Wiebke Hennig, *Kausalität und Naturgesetze bei Hume und Kant*, Inauguraldissertation zur Erlangung des akademischen Grades eines Doktors der Philosophie der Fakultät für Philosophie und Erziehungswissenschaft der Ruhr-Universität Bochum, 2018, s. 72.

¹⁹¹ Elif Çetinkıran, *Özgürlük Kavramını Yeniden Düşünmek: Kant ve Arendt’te Etik ve Politik Bir Sorun Olarak Özgürlük*, Ankara: Doktora Tezi, 2017, s. 37.

ifade ile özgürlük (*Freiheit*) kavramını zorunlu olarak ortaya çıkardığı üzerinde durulur (Kant, **KpV**, Einleitung, [A 29, 30, 31]).

Bundan dolayı Kant'ın şunları ifade ettiği iddia edilebilir: Ben size *Birinci Kritik*'te bilim yapmanın metotlarını gösterme gayretine soyundum. Bunu yaparken kendimce karma karışık hâle getirilen kavram ve meseleleri durulaştırmaya çalıştım. Eski metafizikçilerin duyular, anlama ve akıl üzerindeki birbirinden farklı, girift ve çelişik düşüncelerini ele aldım. Onları yanlışlığa götüren hususun, idealar hakkındaki hatalı anlayışlarıyla bilimleri izah etmeye çalışmalarının yanlış olduğunu fark ettim. Onlar anlamının devreye sokulacağı yerde saf aklın idealarını devreye soktular. Bu da yetmez gibi aklın idealarının, deneyim (*Erfahrung*) ve deneysel (*empirisch*) alanda çözüm sunacağını iddia edip kafa karışıklığına neden oldular. Benim arzum bu hatayı düzeltmektir. Bana göre doğanın nedenselliğine dayalı bir düzende ne özgürlükten ne sorumluluktan ne erdemden ne iyiden ve ne de mutluluktan bahsedilebilir. Bahseden sadece boş konuşur. Doğanın nedenselliğini kabul ettiğiniz gibi özgürlüğün de kendine has bir nedenselliği olduğunu kabul etmezseniz etik bir toplum içinde ahlaklı bir insan olunması fikrine kimseyi ikna edemezseniz. Bu nedenle öncelikle özgürlüğün kendine has bir nedenselliği olduğu fikrini varsaymalıyız. Özgürlüğün kendisinden gelen bu nedensellikten ötürü özgürlüğü “kozmojik özgürlük” (*kosmologische Freiheit*) olarak adlandırıyorum. Bu biçimdeki bir özgürlük, yukarıda başka şekilde ifade ettiğim gibi deneyimde ya da deneyde fark edilemez, aranamaz ve bulunamaz. Siz doğanın, neden ve etkiye dayalı nedenselliğini anlama yetisinin *a priori* terimleri üzerinden anlamaya çalıştınız. Ancak bunu akıl yapıyormuş gibi varsaymamızı istediniz. Hâlbuki daha önce çok kez ifade ettiğim gibi duyarlılık yetisi, anlama yetisi ve akıl yetisi birbirinden farklıdır. Doğadaki nedenselliği anlamaya çalışan, benim anlama yetimin içindeki *a priori* olarak var olan nedensellik kategorimin işidir. Doğadaki nedensellik kavramını izah etme işini akla devretmek de neyin nesidir? Akıl ancak ve ancak *Özgürlüğün Nedenselliğinin Yasasını* (*das Gesetz der Kausalität aus Freiheit*) ortaya çıkarabilir (Kant, **KpV**, Einleitung, [A 32]). “Peki Kant'ın bahsettiği yasa nedir” diye sorduğumuzda, görüyoruz ki Kant bir ahlak yasasından (*ein moralisches Gesetz*)

bahsetmektedir. Kant'ın sözünü ettiği bu ahlak yasası doğa nedenselliğın oluşturduğu yasaya dayalı olmadığı gibi bağılı da değildir.¹⁹²

Saf aklın idealarını ele aldığımız birinci bölümde ideaların ortak özelliğı olarak deneyim dünyasında onlara karşılık düşen bir görünün var olmadığı gösterilmeye çalışılmıştır. İdealar söz konusu olunca onların bilgisine deneyim yoluyla erişilemeyeceğı ileri sürülmüştür. Zira ideaların deneyimleyebildiğimiz ya da deneyleyebildiğimiz (*empirisch*) hiçbir görünüş ortamında bir karşılığının olmadığı gösterilmiştir. Ruh ve Tanrı ideasında olduğu gibi Evren ideasının çatışkılarından doğan özgürlük ideası da deneyimlerden veyahut deneylerden türetilemezdir. Özgürlüğe deneyimler ve deneylerden ulaşamıyor oluşumuz özgürlüğün ideasına dair şüpheye neden oluyorsa bu durumda bir çözümsüzlük ortaya çıkmaktadır. Nesnenin yapısının neden olduğu bir belirlenmişlik içinde insan aklının özgürlüğünden söz etmesi söz konusu değildir.

Özgürlüğe dair sorun insanın iyiyi istemesine dair ortaya koyduğu irade ile aşılmaya çalışılmaktadır. İyiyi istemenin (*Wille*) belirlediğı bir alan var. Bu alanda insan aklı özneye (*Subjekt*), yani arzulama yetisiyle (*Begehrungsvermögen*) ilişki içindedir. İnsan aklının ortaya çıkaracağı kural (*Regel*) işte bu arzulama yetisine göre çeşitlenebilir. Bu kural pratik aklın oluşturduğu pratik bir kuraldır. Pratik kuralda akıl daima eylemi amaç olarak görür. Ancak insandaki arzulama yetisi nedeniyle akıl pratik kuraldan ibaret olamaz. Çünkü insandaki arzulama yetisi sadece akıl tarafından belirlenmemektedir. İnsan arzulama yetisinin neden olduğu durumlarla karşılaşabilir. Bu durumda iyiyi istemenin (*Wille*) saf akıl tarafından belirlenmesi beklenemez.

İyiyi istemenin saf akıl tarafından belirlenmeyip arzulama yetisi ile belirlenmeye çalışıldığı durumda ne olur diye sorduğumuzda, Kant aklın kural olarak bir *Imperativ*¹⁹³ belirlediğini ifade eder. Bu kural öyle bir kural hâlini alır ki akıl sahibi bir varlık olan insan bu kuralın belirlediğı nesnel zorlayıcılığı kabul etmek durumunda kalır. Kant'a göre

¹⁹² Lewis White Beck, *Kants Kritik der praktischen Vernunft: Ein Kommentar*, Ins Deutsche übersetzt von Karl- Heinz Iltig, München: Wilhelm Fink Verlag, 1974, s. 180, 185.

¹⁹³ Almanca "Imperativ" kelimesini Türkçeye "Buyruk" veya "Buyurtu" olarak çevirenler var. Ancak bizce bu kelime Almanca kullanımıyla Türkçeye aynen geçebilir. Herhangi bir anlam karmaşasına mahal vermemek adına *Imperativ* olarak kullanmayı tercih edeceğiz.

bu zorlayıcılık “Sollen”¹⁹⁴ şeklinde ifade edilmektedir (Kant, **KpV**, [A 35, 36, 37]). Hem bir zorlayıcılık olmalı hem de bu zorlayıcılıkta bir özgürlük olmalıdır.

Kant’ın şunu demeye çalıştığı iddia edilebilir: Ben Özgürlük ideasını bir temele oturtmak istiyorum. Ancak özgürlük ideasını doğanın nedenselliğine bağlayarak bunu yapamam. Şayet bu hataya düşersem o zaman insanın neden ahlaklı davranması gerektiğini izah edemem. Hâlbuki bana göre insanın tabi olması gereken bir ahlak yasası vardır. Bu ahlak yasasının da bir dayanağı olmalıdır. İşte o dayanak iyiyi isteme dediğim şeydir. Sadece iyiyi isteme dediğim şey özgürlüğü olanaklı kılabilir. Daha başka bir ifadeyle temelini iyiyi istemeye dayandırdığım ahlak yasası özgürlüğü olumlamak ve kanıtlamak için varlar. Bu nedenle şimdi yapılması gereken şey bu özgürlüğü ortaya çıkaracak ahlak yasasına ve ahlak yasasının ilkelerine bakmaktır. Bana şunu sorabilirsiniz. Sen *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* adlı eserini önce *Kritik der praktischen Vernunft* adlı eserini ise sonra yazdın. Hâlbuki *Kritik der praktischen Vernunft* adlı eserde özgürlük meselesini ele aldın. Niçin *Birinci Kritik*’ten hemen sonra *İkinci Kritik* adlı eserini kaleme almadın da *Grundlegung*’u yazdın? Ben size ancak şöyle cevap verebilirim. Özgürlüğün imkânı için bir temel gerekti. O temeli *Kritik der reinen Vernunft* ile attım. Kolonları ve binanın geri kalanını ise *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* ile attım. Böylece özgürlüğün ideasının imkânını göstermem kolaylaştı.

Bernd Ludwig bu hususta *Kritik der reinen Vernunft* adlı eserde antinomiler kısmında özgürlük teorisini sonlandırdığından dolayı Kant’ın, özgürlük sorununu bu eserde ele almak istemediğine dair görüş ortaya koyanlar olduğunu ifade eder. Ludwig’e göre bu kişiler Kant’ın özellikle: “*Kritik der reinen Vernunft* adlı eserinde, özgürlüğün gerçekliği kanıtlayamadığı gibi, özgürlüğün onun imkânını dahi kanıtlamadı” sözüne atıf yaptıklarını söyler. Bernd Ludwig’e göre Kant çözümü kasıtlı olarak sonraki yazılarına erteledi. Yoksa Kant felsefi dizgesi açısından özgürlüğün bir imkân olarak kanıtlanmaması gibi bir durum olamazdı.¹⁹⁵

¹⁹⁴ Almanca “Sollen” kelimesi Türkçede “yapılması istenilen, gerekli olan” anlamlarına gelmektedir.

¹⁹⁵ Bernd Ludwig, “die Kritik der reinen Vernunft hat die Wirklichkeit der Freiheit nicht bewiesen, ja nicht einmal deren Möglichkeit. : Über die folgenreiche Fehlinterpretation eines Absatzes in der Kritik der reinen Vernunft, De Gruyter, Kant- Studien 2015; 06 (3): 398- 417.

Kant özgürlük ideasının imkânını ortaya çıkaracak nedenler ve koşullara odaklanır. Kant için bir şeyin olduğuna dair deneyimimiz olduğunu kabul ediyorsak o zaman onu önceleyen başka şeylerin, o şeyi bir kurala göre takip ettiğini varsaymaya başlarız. Öyle bir noktaya gelindiği görülür ki o noktada, olmakta olan bir şeyin kendisinin bu kurala göre ilerlediğinin varsayılmasının zorunluluk arz ettiği düşünülür. Ancak bir kural olmazsa deneyimlenen nesnenin (*Objekt*) bir ardardalık içinde meydana geldiği söylenemez. Bundan ötürü kavranan nesnenin (*Objekt*) bu kuralı referans olarak nesnelleştirilmesi gerekmektedir (objektiv kılarım). Kavrandığı ifade edilen ve bana görünen (*Erscheinung*) hâliyle nesne (*Objekt*) bu kurala göre ardardalık içine girer. Dolayısıyla bu kural sayesinde “olan” bir şeyin deneyimi olanaklı hâle gelebilir (Kant, **KrV**, [B 240]). Bu kuralın olanağı ise a priori var sayılması ile ortaya çıkabilmektedir.¹⁹⁶

Bizce Kant bu kuralın olanağını a priori olarak varsayılmasını değil bu kuralın olanağının kendisinin a priori olduğunu düşünmektedir. Böyle yapılırsa olanak dinamik ve etkin bir sürecin içerisinde yer alabilecektir. Bir örnekle bu düşüncemizi şöyle açabiliriz. Bing bang teorisinin doğruluğunu kabul edenler için bing bangden önce bir hiçlik vardı ve ondan önce hiçbir şeyin olmadığı varsayılmaktaydı. Bing bang ile evrenin bir başlangıcı olduğu ve bu başlangıç sayesinde evrenin dolaysız hâle gelme imkânı elde ettiği ileri sürülmüştür. Ancak bing bang’den önce bir şeylerin de var olduğunun keşfedilmeye başlanmasıyla bing bang’in evrenin başlangıcı olduğunu varsayarak ilerleme imkânının paranteze alma durumu doğmuştur. Dolayısıyla bing bang’in evrenin başlangıcına ilişkin bilgi verdiği dair olanak bir olanaksızlık hâlini almıştır.¹⁹⁷

Şimdi Guyer’in Kant’ı yorumlamasına dönecek olursak Guyer’e göre Kant bir kural tayin eder. Sonra bu kuralın bir olanağı olduğunu ifade eder ve bu olanağın da a priori olarak var sayılmasını talep eder. Sadece bir kuralın olanağının a priori olarak varsayılması iddiasına göre, Kant bilim yapmanın da kapılarını kapamaktadır. Aklın pratik kullanımı söz konusu olduğunda dahi Kant bilim yapmanın imkânını açacak olan unsurlardan bahsetmektedir. Onun kuralın olanağını a priori kabul etmesi o olanağın dışındaki tüm olanakları kapamaktadır. Ancak bir kuralın olanağının kendisi a priori

¹⁹⁶ Paul Guyer, *Knowledge, Reason and Taste: Kant’s Answer to Hume*, Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2008, s. 144.

¹⁹⁷ Yaptığımız okumalar ve dinlediğimiz derslerden sonra çıkardığımız bir sonuçtur.

olarak varsayıldığında bu sorun ortadan kalmaktadır. Çünkü olanağın kendisi a priori olarak sabit olarak kalsa da olanağın çeşitliliği ve çokluğu olması söz konusu olabilecektir. Bu ise Ben'in bilim yapma imkânın kapılarını açacaktır. Aksi takdirde ne Ben'in olanaklı deneyim alanındaki durumunu izah etme ne de bilimin gelişmesine katkı sağlama durumu söz konusu olabilecektir. Dolayısıyla Kant'ın *bu kuralın olanağının kendisini* sentetik a priori gördüğü iddia edilebilir.

Bilimde yenilik varsayımlar ve bu varsayımların mantıklı ve tutarlı bir biçimde sonuca ulaştırılmasıyla meydana gelir. Ancak Kant etiğin de bilim gibi kendilerine ait ilkeleri olduğunu göstermek ister. Bunun için de genel geçer ve evrensel bir yasadan doğduğunu göstermek için onun *a priori* olduğu varsayılan bir kural üzerine inşa edilmesi gerektiğini ifade etmek için bu alt yapıyı hazırlamaktadır. *İkinci Kritik*'te yapılmaya çalışılan şey işte bu *a priori* kuralı ve bu kuralla ortaya çıkan pratik ilkelerin tespit edilmesidir.

Kant'a göre pratik ilkelerin genel olarak “birçok pratik kuralın altında yer alan iyiyi istemenin (*Wille*) genel bir belirlenimini içeren önermeler (*Grundsätze*)” olduğu ifade edilmektedir.¹⁹⁸ Kant tanımlardan özellikle kaçınsa da Kant yorumcuları Kant'ın bir biçimde mahiyet ile ilgili soruşturmalar içerisinde olduğunu düşünmektedir. Örneğin Ayhan Çitil “Kategoriler ile idealar arasındaki bağıntının mahiyetinin anlaşılması Schein kavramına farklı bir yorum imkânı getirecektir” derken yine bir nelik/mahiyet soruşturması yapmaya meyletmektedir.¹⁹⁹ Kant'ın bir nelik/mahiyet araştırmasından kaçındığı tekraren ifade edilmelidir. Zira filozof eski düşünürlerin sürekli surette bir nelik/mahiyet araştırması içinde olmalarından ötürü ne yeni bir bilim üretebildiklerini ne de özgürlük ve ahlakı sağlam bir zeminde tesis edebildiklerini ileri sürdüğü iddia edilebilir. Dolayısıyla öncelikle bu hatalı tutumdan vazgeçilmesi istenmektedir. Kant'ın doğa bilimi, matematik ve ahlak ile ilgili düşüncelerini temellendirirken eksik bıraktığı noktalar ortaya konabilir. Ancak bu yapılırken Kant'ın sıyrılmak istediği geleneksel

¹⁹⁸ Georg Mohr, “Kants Moralphilosophie. Eine Einführung”, [leicht veränderte Fassung des Kapitels: Georg Mohr, „Freiheit, Moral, Sittlichkeit: Kant“, in: Handbuch Deutscher Idealismus, hg. v. H. J. Sandkühler, Stuttgart/Weimar: Metzler, 2005, s. 146-54.

¹⁹⁹ Ayhan Çitil, *Kant'ın Transandantal Düşüncesinde Nesne Kuramı ve Bu Kuramın Derinleştirilmesinin Yol Açtığı Bazı Sonuçlar*, s. 145, s. 146

metafiziğin metodlarının Kant'ın düşünce dizgesine empoze edilmemesinin gerekliliğin göz önünde bulundurulması gerekmektedir.

Kant *Birinci Kiritik*'te ideaları ele alırken onların, nelik ve mahiyet araştırmasına dahil etmeden aklın muhakeme faaliyetinde yargıları birbirine bağlayan, düzenleyen unsurlar olduğunu göstermeye çalışmıştır. Ahlak deneyimi söz konusu olduğunda da nelik/mahiyet irdelemesinden uzak durulmak istendiği ifade edilebilir. Kant için değerli olan aklın bir mahiyet araştırmasına dahil edilmeden *Wille*'nin belirleyici sebepleriyle ilgilenebilmesidir. Bu yolla *Wille* kendi nedenlerini belirlemekle meşgul olabilecektir (Kant, **KpV**, Einleitung, [A 29, 30, 31]).

Wille işin içerisine girdiğinde akıl nesnelere (*Objekt* veya *Gegenstand*) ilgisinde değil aksine *Wille* ile ilgisinde ele alınmaktadır. Hatta Kant bununla da yetinmez ve *Wille*'nin ilkelerinin ampirik ve koşulsuz nedenselliğinden işe başlaması gerektiğine vurgu yapar (Kant, **KpV**, Einleitung, [A 31]). *Wille*'yi belirleyen ampirik ve koşulsuz olan şeylerin izahı yapıldıktan sonra özgürlük ideası referans alınarak bir etik inşa etmenin kapıları açılabilir.

Ahlakın kavramlarının irdelendiği *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* adlı eser ise birbirlerine bağlı fakat biri diğerinin parçası niteliğinde parçalardan oluşur. Bu eserde Kant ahlak kavramların nasıl ortaya çıktığını araştırmak değil, içerdikleri ilkeleri bulmak için emek harcar.²⁰⁰ Bu eser *İkinci Kritik*'ten farklı olarak etiğin (*Sitten*) en yüksek ilkesinin araştırılmasına adanır. Yeri gelmişken Kant'ın *Grundlegung* eserinin başlığında yer verdiği “*Sitte-n*” kelimesini inceleyelim ve bu kelimenin kullanımı için neden “*Etik*” kelimesini tercih ettiğimizi izaha çalışalım. Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Sözlüğü* adlı eserinde etiğin törebilim olarak karşılandığını gösterir. Törebilimin ise iyi ile kötü'nün birbirinden ayırt edilebilmesi için ölçütler koyan bilim olduğu düşünülür. Hançerlioğlu Yunan kökünden gelen *ethique* ile Latin kökünden gelen *morale* kelimelerinin Osmanlı Türkçesinde *ahlâk* Türkçede ise *törebilim* olarak karşılandığını vurgular. Bununla birlikte gerçekte birincisi kuramsal töre (Os. nazarî ahlâk) ikincisi ise pratik töredir (Os. tatbikî ahlâk). Hançerlioğlu devam eden satırlarda gerçekte törenin

²⁰⁰ Bedia Akarsu, *Ahlak Öğretileri II: Immanuel Kant'ın Ahlak Felsefesi (Ödev Ahlakı)*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları No: 1382, 1968, s. 54.

bireysel değil sosyal bir değer taşımakta olduğunu bu yüzden de çeşitli ekonomik koşullarla belirlenmiş olan çeşitli toplumların töreleri olabileceğini belirtir.²⁰¹

Almanca “Sitte” kelimesini incelediğimizde, toplumda düzgün bir şekilde yer alan yaşam düzeni genel hâle gelen eylem tarzı anlamında kullanıldığını görmekteyiz.²⁰² Ancak Kant’ın eserinde mühim bir yer tutan “*Moral*” kavramı da bulunmaktadır. Bu kelimenin, “Sitte”den ayrı bir anlamı olduğu iddia edilebilir. O da toplumda düzgün bir biçimde yer alan yaşam düzenini ilgilendiren “bireyin toplum içindeki *bir başkasıyla* eylem tarzı”nda ortaya çıkar.²⁰³ Dolayısıyla “Sitte” ile kast edilenin “etik, terbiye, edep”, “*Moral*” ile kastedilenin ise kişinin kendisinin bir başkasıyla girdiği iletişimde, ilişkide ortaya çıkan “iyi harekette” olduğu öne sürülebilir. Bu nedenle Kant’ın, kişiler arasında zuhur eden “iyi harekete” “ahlak” dediği görüşüdeyiz. Bu iyi hareketin toplum içinde düzgün bir biçimde yer alıp yaşam düzeni hâline gelmesine ise “etik” dediği düşüncesindeyiz. Bu çerçevede Kant’ın, “*Sittlichkeit*” kavramını “etik,”; “*Moraliaet*” kavramını ise “ahlaklılık” olarak düşündüğü iddia edilebilir. Böylece Kant’ın etik (*Sitte*) ve ahlakı (*Moral*) birbirinden ayırdığı anlaşılır kılınabilir.

Kant *Grundlegung* eserinin başında Yunan felsefesinin bilimleri üçe ayırdığını, bunların; fizik, etik ve mantık olarak sıralandığını ifade eder. Kant’a göre, Yunanlılarda etik bilimlerin arasında yer almaktadır. Ancak Kant Yunanlıların sunduğu etik anlayışı gibi dinsel temelle oluşturulmuş etiğin de noksanlığını görür. Bu nedenle bireyin ve toplumların ihtiyaçlarına yeterince cevap veremeyen tüm etik anlayışlarının temel alınmasının yersiz olduğunu düşünür. Bundan ötürü Kant insanın hem bireysel yaşamında hem de toplumsal yaşamında geçerli olabilecek kuralların dayandığı yüksek bir ilke belirlenmesini teklif eder. Kant kendisini yeni bir dil kurmakla eleştirenlerin, ortaya koyduğu ahlak düşüncesinin gündelik yaşama uygun olduğunu anlayamamakla eleştirir. Onların ortaya koyduğu etiğini anlayamadıkları için karşı çıktıklarını düşünür. Ancak bu karşı çıkışı nedensiz bulur. Kendisini eleştirenlere, dildeki kavramların düşünmeye engel olmadığını bu nedenle yeni yeni kelimeler uydurmanın çocukça bir çaba olduğunu ifade eder (Kant, **KrV**, [B 369]). Kant *Birinci Kritik*’te, gündelik dilin içinde yer alan

²⁰¹ Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1993, s. 85, 285.

²⁰² Johannes Hoffmeister, *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, Hamburg: Zweite Auflage, Verlag von Felix Meiner, 1955, s. 560.

²⁰³ Heinrich Schmidt, *Philosophisches Wörterbuch*, s. 441.

kelimelerden yararlandığını ve hatta kendi düşünce dizgesinde gündelik dili geçerli kılan kelimelerin bir arada olduğunu ifade eder. Bu sebeple Kant kendi felsefesinin geçersizliğini göstermeye imkânları olanları bunları geçersiz kılmaya davet eder (Kant, **KpV**, *Vorrede*, [A 20]).

Kant felsefesini geçersiz kılmaya çalışanların anlamadıkları bir husus olduğunu dile getirir. O da şudur: “Doğa (*Natur*) söz konusu olduğu sürece kuralları (*Regel*) bize sunan deneyim veya deneysel olandır. Gerçekliğin kaynağı da onlardır. Ancak etik yasalar (*ethische Gesetze*) açısından deneyim yanılmanın kaynağı hâline gelir. Yapmam gerekene ilişkin (*was soll ich tun?*) yasaları yapılandan yola çıkarak türetmek veya yapılandan yola çıkarak sınırlamak esaslı bir kınamayı hak eder (Kant, **KrV**, [B 376]). Bu çok önemli bir ayrımdır. Kant’ın Lizbon depremi gibi yıkıcı bir depremin ardından, doğanın kendi içinde kuralları olduğu ve bu kuralları kendisinin belirlediğine dair bir düşünce geliştirmesi çok anlaşılabilir bir durumdur. Doğayı kendi zihnimize, ön kabullerimize göre ayarlama imkânına sahip değildir. Dolayısıyla yapılması gereken doğayı anlamaya çalışmaktır. Etik söz konusu olduğunda da önceden beri gelen aklın dayatmalarının bir kenara bırakılması gerekmektedir. Ancak etik yasaların hem genel geçer hem de evrensel olması için bir doğa yasasına tabi olmadan koşulsuz (*unbedingt*) olmayı başarması gerekmektedir.²⁰⁴

Akıl teorik/doğal kullanımında bilme yetisinin (*Erkenntnisvermögen*) nesnelereyle (*Gegenstaende*) iştigal etmektedir. Akıl pratik kullanımında bilme yetisinin nesnelereyle ilgilenmeyip kendi nedenselliğini belirleyen *iyiyi istemenin (Wille)*²⁰⁵ belirlenme nedenleriyle (*Bestimmungsgrund*) ilgilenmektedir. Kant’a göre, akıl bilme yetisinin nesnelereyle iştigal edip onları anlamaya çalışsa da bunu tam anlamıyla başaramaz. Çünkü akla bilmenin gerçekleştiğini gösteren bir eylemi olmalıdır. Lewis

²⁰⁴ Ernst Cassirer, *Kant’ın Yaşamı ve Öğretisi*, çev: Doğan Özlem, İstanbul: İnkılap Yayınevi, 1996, s. 260.

²⁰⁵ Almanca *Wille* kavramı üzerinde daha önce durmadığımızdan şimdi açmanın gerekliliği doğmuştur. Almanca “*Wollen*” kelimesi gündelik dilde de “İstemek” anlamına gelmektedir. Kant “*wollen*” kelimesinin haricinde “*Wille*” kelimesini kullanır. *Wollen*’ı istemek, *Wille*’yi ise “iyiyi isteme” olarak düşüneceğiz. “İstemek” söz konusu olduğunda iyi veya kötü olmasına bakmaksızın bir davranışı tercih edip onun gerçekleştirilmesi söz konusudur. “İyiyi isteme”de ise iyi veya kötü olan herhangi bir hareketten, iyi olanı seçip ayırarak kötü olana üstün tutma vardır. Dolayısıyla Kant’ın *Wille*’yi kullandığı yerlerde “iyiyi isteme” demekteyiz. İyiyi isteme ancak “iyi isteyen” ile neşvü nema bulur. “*Wollen*”, “*Wille*” nin gerçekleşmesi için gereklidir. Çünkü akıl sahibi varlık olarak insan önce istemeyi öğrenmeli ki iyiyi istemenin imkânı böylelikle doğabilsin. Dolayısıyla insan öncelikle kendisinde “*Wollen*” olduğunu anlamalı ki “*Wille*”nin zuhur edebileceğini bilebilsin.

White Beck Kant'ın, bunu *Wille-iyiyi isteme* yoluyla bunu başarmaya çalıştığını ifade eder. Beck'e göre, Kant *iyiyi istemeyi* bir yeti olara ele almaktadır. Sadece bu yeti yoluyla bir kuralın tasviri gerçekleşebilir. Böylece özgürlük ideasının nedenselliğinin belirlenmesi imkânı doğabilir. Özgürlük ideasının belirlenmesi iyiyi isteme yetisinin belirlediği kurallara (*Regel*) veya yasalara (*Gesetz*) bağlıdır. İyiyi isteme yetisinin belirlediği kurallar veya yasalar çerçevesinde bir hareketin (*Handlung*)²⁰⁶ türetilmesinin zorunluluğu doğar. Böylece *iyiyi isteme* ile pratik akıl (*praktische Vernunft*) özdeş (*identisch*) hâle gelir.²⁰⁷ Başka bir tabirle pratik akıl iyiyi isteme olur. İyiyi isteme pratik akıl hâline gelir. Saf aklın kendisinde pratik bir nedenin, iyiyi istemeye dair yeterli bir neden taşıyabileceği kabul edildiği takdirde pratik yasaların (*praktische Gesetze*) var olduğu kabul edilmektedir. Şayet iyiyi istemeye dair yeterli bir nedenin var olmadığı düşünülecek olursa o zaman tüm pratik ilkeler *Maxim*²⁰⁸ olmanın ötesine geçemez (Kant, **KpV**, [A35, 36]). Hâlbuki Kant'ın düşüncesine göre, tüm pratik ilkelerin genel geçer bir ilke olduğu belirlenmelidir. Dolayısıyla öncelikle genel geçer ve zorunlu ilkelerin tebarüz ettirilmesi ardından da maximle desteklenmesi gerekmektedir.

İkinci Kritik'in önsözünde saf teorik/doğal akıl kendi içinde nedensellik (*Kausalitaet*) kavramını kullanmaya çalışırken koşulsuz olanı düşünmeye başlar ve bu esnada antinomiye düşer. Akıl bu sırada bir antinomiye düştüğünün farkındadır. Ancak kendini kurtarmak için mutlak (*absolut*) olanın arayışına girer. Akıl bir tutunma merci arar ve özgürlük (*Freiheit*) kavramına yönelir. Her ne kadar saf teorik/doğal akıl özgürlük kavramını düşünülmesi olanaksız olmayan bir kavram olarak ortaya koyabilmiş olsa da bu kavramın nesnel gerçekliğini (*objektive Realitaet*) sağlamlaştıramaz. Çünkü teorik/doğal akıl alanında belirlenmiş olan düzene tabi olmak durumu doğar. Ancak doğadaki düzene göre eyleme geçerse o zaman insanın hareketlerinde tutarsızlık meydana gelebilmektedir. Tutarsızlığın yol açtığı bir soruna çözüm aramak ise manasızdır. Bu nedenle Kant özgürlük ideasının düşünülmesinin olanaklı hâle

²⁰⁶ Kant'ın insan eylemleri söz konusu olduğunda "Handlung" kelimesini özellikle seçtiği belirtilmelidir. Çünkü bilinçli bir bireyin eylemi esas alınmaktadır. Almancada Bewegung, Verhalten gibi kelimeler olsa da bu kelimeler tüm canlıların eylemi için de geçerli olabilmektedir.

²⁰⁷ Lewis White Beck, *Kants Kritik der praktischen Vernunft: Ein Kommentar*, Ins Deutsche übersetzt von Karl- Heinz Iltig, München: Wilhelm Fink Verlag, 1974, s. 170.

²⁰⁸ Maxime

getirilmesiyle onu sağlam bir zemine oturtma girişimindedir (Kant, **KpV**, *Vorrede*, [A 3-4]).

Öncelikle yapılması gereken şey özgürlük ideasının çözümünün pratik aklın analitiği yoluyla ortaya çıkabileceğinin anlaşılmasıdır. Fakat Kant'ın *İkinci Kritik*'te bahsettiği analitik saf teorik/doğal aklın analitiğindeki gibi olanaklı deneyim alanında yer alan nesnelere doğru gidilmesi değildir. Aksine ilkelerden olanaklı deneyimin alanına bir geri gidiş vardır. İdeaların ahlak deneyimini mümkün kıldığının gösterilebilmesi için öncelikle pratik aklın analitiği konusunun anlaşılması gerekmektedir.

2.2. SAF PRATİK AKLIN ANALİTİĞİ

Birinci Kritik ile *İkinci Kritik* arasındaki fark *İkinci Kritik*'in başında ortaya konur.

Şöyle ki:

Ancak yine de, aklın pratik kullanımının temelinde yatan saf akıl olduğu için, pratik aklın eleştirisinin genel çerçeveye göre bölünmesi, spekülative aklınine göre düzenlenmelidir. (...) Ama pratik aklın analitiğinin alt bölümündeki düzeni, saf spekülative aklın kritiğindeki tam tersi olacaktır. Çünkü saf aklın pratik kullanımında ilkelerle başlayıp kavramlara ve mümkünse bunlardan ilk olarak duyulara geçeceğiz; oysa spekülative akılda duyularla başladık ve ilkelerle bitirmek zorunda kaldık. Bunun nedeni, şu anda iyiyi isteme ile meşgul olmamızdır. Akıl nesnelere ilgisinde değil, iyiyi isteme ve onun nedenselliği ile ele almamız gerektiği gerçeğinde yatmaktadır, zira akıl bu defa istemenin nedenselliğiyle ilgilidir. Burada ampirik olarak koşullanmamış nedenselliğin ilkelerinden başlanmalıdır. Böyle bir iyiyi istemenin belirleyici zemini, nesnelere, nihayetinde özneye ve öznenin duyarlılığına ilişkin kavramlarımızı kurmak için her hangi bir saf pratik ilke kaçınılmaz olarak başlangıcı belirler. İyiyi isteme kendisinin ilgili olabileceği nesnelere belirliyor (Kant, **KpV**, [Einleitung, 31, 32])

Kant belirlediği yöntem içinde, özgürlük ideası etik üzerindeki muğlaklığı kaldırma imkânına sahiptir. Bundan ötürü Hume'un etiğin muğlak olduğu görüşüne dair görüşlerinde haklılık payı bulmaz. Kant için etiğin yasaları akıl yetisi yoluyla berilenebilir ve bilinebilir. Bundan ötürü de muğlaklık değil genel geçer bir yasa hâline gelebilir.

İlk bölümde aklın üç kullanım türü olduğu belirtilmiştir. Bunlar teorik/doğal ve pratik olarak sıralanmıştır. Kant'ın düşüncesine göre, aklın pratik kullanımı teorik/doğal yanın özelliğinden istifade edebilmektedir. Bunda bir mani görülmemektedir. Akıl doğal kullanımı (natürlich-empirik) söz konusu olduğunda nesnelere ilişki kurmayı ister. Bu durumda insanın özgürlüğünün sağlanması hususunda muğlaklık doğabilir. Ancak iyiyi isteme söz konusu olduğunda akıl kendisine bir sınır çizip aklın pratik olduğunu ortaya çıkarma durumu elde eder. Bu nedenle akıl olanaklı deneyim alanındaki nedenselliğe yönelmeyi arzulayabilse de bu kez temel alması gerekenin ilkeler olduğunu varsaymak durumunda kalır. Bundan ötürü de ilkeden başlayıp nesneye ilerleyebileceği temele alınmıştır. Burada temel ilke *iyiyi istemedir*. Onun yoluyla ahlak deneyimini mümkün kılan şeyler tespit edilmektedir.

Fakat *iyiyi istemenin* arzulama yetisi (*Begehrungsvermögen*) ile karıştırılmaması gerekmektedir. Arzulama yetisinin işlevi ortaya konduğunda iyiyi istemeden farklı olduğu anlaşılacaktır. Bu nedenle öncelikle arzulama yetisinin soruşturularak iyiyi istemeden farklı olduğu kanıtlanmalıdır. Kant kanıtlama için dört önerme (*Lehrsatz*) ileri

sürüp bunların açıklanmasının gerekliliğini vurgular. Bu sayede iyiyi isteme yetisi ile arzulama yetisi arasındaki fark belirginleşebilecektir.

Birinci önerme: Arzulama yetisinin nesnesini (maddesini) iyiyi istemesinin belirleyici sebebi olarak varsayan pratik prensiplerin tümü ampiriktir ve bunlar pratik yasalar vermezler (Kant, **KpV**, [A 38]).²⁰⁹

Kant'ın dikkat çektiği hususun şu olduğu iddia edilebilir. Arzulama yetisinin nesnesi vardır. Bu nesnenin pratik ilkeleri ampiriktir. Yani haz ve acı gibi unsurlardan hareket eder. Haz ve acının refere edildiği bir durumda iyiyi istemenin belirleyici bir sebep olabileceği düşünülmemektedir. Hâl böyle olunca arzulama yetisinin nesnesinin bir referans noktası olarak alınmasının imkânsızlığı vurgulanmaktadır. Dolayısıyla arzulama yetisinin pratik bir yasa vermediğinin kanıtlanmaya çalışıldığı ileri sürülebilir.

İkinci önerme: Tüm material pratik prensipler, prensip olarak bir ve aynı türe ait olan kendini sevme ya da kendi mutluluğunun altına giren genel prensiplerdendir (Kant, **KpV**, [A 40]).²¹⁰

Bir önceki önermede dikkat çekilen husus arzulama yetisinin referans alınmasıyla meydana gelen prensiplerin materiel prensipler olup bunların iyiyi isteme yetisinin belirleyici bir neden olamayacağı üzerine kurgulanması olmuştur. Ancak bu önermede iddia edilen husus arzulama yetisinin neden olduğu materiel kaynaklı prensipler insanın kendini sevme ve sadece kendi mutluluğunu öncelediği genel prensipler atında birleşmesidir. Kendini sevme ve kendi mutluluğunu arzulama bir yeti olsa da iyiyi isteme yetisi olarak kabul edilmemektedir. Bundan ötürü genel geçer bir pratik yasa vermesi söz konusu olamaz.

Üçüncü önerme: Akıl sahibi bir varlık maksimlerini pratik, genel geçer yasalar olarak düşünecekse, ancak iyiyi istemenin materisi (nesnesi) bakımından değil, bilakis

²⁰⁹ Almanca: Lehrsatz I: Alle praktische Prinzipien, die ein Objekt (Materie) des Begehungsvermögen als Bestimmungsgrund des Willens voraussetzen, sind insgesamt empirisch und können keine praktische Gesetze abgeben.

²¹⁰ Almanca: Lehrsatz II: Alle materiale praktische Prinzipien sind, als solche, insgesamt von einer und derselben Art und gehören unter das allgemeine Prinzip der Selbstliebe oder eigenen Glückseligkeit.

iyiyi istemenin biçimi (form) bakımından onun, belirlenme sebeplerini kapsayarak düşünmelidir (Kant, **KpV**, [A 48]).²¹¹

Kant'a göre, akıl sahibi bir varlık kendine öznel kurallar (maximen) koyar. Bu kurallarda kendini sevmek kendi mutluluğu istemek gibi kendisine nesne (materie) kıldığı unsurlar olabilir. Ancak bunlar iyiyi istemenin bir formunu oluşturmaz. Eğer genel geçer bir pratik yasa olması talep ediliyorsa bu durumda iyiyi istemenin biçimi (form) arzulanmalıdır. Ancak bu yolla etik bir yasadan bahsedilmesi olanağı ortaya çıkabilmektedir.

Dördüncü önerme: İyiyi istemenin özerkliği tüm ahlak yasalarının ve bu yasalara uygun mecburiyetin (*Pflichten*²¹²- görev) bir ifadesidir, (...) (Kant, **KpV**, [A58]).²¹³

Arzulama yetisinin genel geçer bir yasa vermeyeceği ortaya konduktan sonra akıl sahibi bir varlığın, iyiyi istemenin formlarını düşünmesi gerekmektedir. Bu form Kant'a göre iyiyi istemenin özerkliğidir. Ancak bu özerklik arzulama yetisinin özerkliği değildir. Dolayısıyla arzulama yetisi iyiyi isteme ile karıştırılmamalıdır. Bu nedenle her iki yeti arasındaki farkın belirginleştirilmesi önem arz etmektedir. Böylece iyiyi istemenin özerkliğinin ahlak yasasına uyma mecburiyeti tebarüz edebilecektir.

Kant bahsi geçen bu önermelerde arzulama yetisinin değil de iyiyi istemenin ispatı için kendine iki görev (Aufgabe) belirlemektedir. Bu sayede arzulama yetisinden ayrıştığı hususlar da ön plana çıkabilecektir. Bu görevler şöyledir:

²¹¹ Almancası: Lehrsatz III: Wenn ein vernünftiges Wesen sich seine Maximen als praktische allgemeine Gesetz denken soll, so kann es sich dieselbe nur als solche Prinzipien denken, die nicht der Materie sondern bloss der Form nach den Bestimmungsgrund des Willens enthalten.

²¹² Almanca Pf-licht kelimesinin sözlük anlamına baktığımızda “verbindliche Pflege, für etwas sorgen” anlamına geldiğini görmekteyiz. Bunu ise bir şeyin bağlayıcı ve zorunlu bakımı olarak değerlendirmekteyiz. Almancada gündelik dilde Pflege kelimesi yaşlıların bakımı için kullanılmaktadır. Yaşlıların, genç olanlarca bakımı genç olanları bağlayan ve zorunluluk arz eden bir husustur. Bu durum bireyleri ilgilendirdiği gibi devlet organizasyonunu da ilgilendirmektedir. Pf-licht kelimesinin son ekindeki kelimenin “licht” olarak seçilmesi de hayli ilginçtir. Zira Almanca “licht” kelimesi “ışık” anlamına gelmektedir. Muhtaç bir bireyin bakımında o muhtacı bakanlarca bir mecburiyet vardır. Bu mecburiyetin yerine getirilmesi durumunda ortaya ışığın çıktığı ileri sürülebilir.

²¹³ Almancası: Lehrsatz IV: Die Autonomie des Willens ist das alleinige Prinzip aller moralischen Gesetze und der ihren gemaessen Pflichten (...)

Birinci Görev: Maxim'lerin sadece yasa koyucu biçiminin (form), tek başına iyiyi istemeyi belirlemeye yettiği varsayımı yoluyla iyiyi istemenin yapısını bulmasıdır (Kant, **KpV**, [A 51]).

Kant'ın kendine koyduğu bu görevle şunu demeye çalıştığı ileri sürülebilir. Maximler var. Maximler akıl sahibi varlığın eylem biçimi ile ilgilidir ve bu maximlerin yasa koyucu bir biçimi vardır. Bize düşen görev akıl sahibi varlığın bu yasa koyucu özelliğinin, iyiyi istemenin yapısını çözmektir. Filozof kendisine kadar tüm bu kavramların muğlak kalmasından ötürü genel geçer bir ahlak yasası sunamadığı gerçeğinin farkındadır. Bu nedenle kendisine belirlediği bu görevle bu muğlaklığı aşmanın yollarını aramaktadır.

İkinci Görev: İyiyi istemenin özgür olarak bir yasayı bulacağı varsayıldığında iyiyi isteme zorunlu olarak bu yasayı belirlemeye uygundur (elverişli) (Kant, **KpV**, [A52]).

Kant birinci görevle bağlantılı olarak ikinci görevi vaz eder. Ona göre akıl sahibi varlık iyiyi istemenin yapısını çözdüğünde kendisinin özgür olduğu gerçeği ile karşılaşabilecektir. Ancak insanın iyiyi istemesinin özgürlüğü de onu belirleyen bir zorunluluğa (*Notwendigkeit*) tâbî kılınmaktadır. Bahsi edilen bu zorunluluk teorik/doğal akılda bulunan, matematik veya doğa (fizik) yasalarına bağlı bir zorunluluk değildir. Zikredilen iki görevin rolünün birbirinden ayrılması gerektiği düşüncesi ileri sürülmektedir. Ona göre saf aklın bir taraftan *a priori* nesnelere (*Objekt*) nasıl tanıdığı (*erkennen*) diğer taraftan ise saf aklın iyiyi istemenin belirleyici sebeplerini nasıl tanıdığı sorunları birbirinden ayrılması gerekmektedir (Kant, **KpV**, [A 77]).

Bunlar çerçevesinde iyiyi istemenin materiel²¹⁴ ve pratik iki yanının tebarüz ettiği görülmektedir. Bunlar aynı zamanda etiğin (*Sittlichkeit*) prensipleri olarak irdelenmektedir. Aşağıdaki şekilde sunacak olursak:

²¹⁴ Materiel kelimesini Türkçeye “içeriksel” olarak çevrildiğini gördük. Her ne kadar materiel kelimesi içerikle ilişkili olsa da sadece içerikle ilgili değildir. Materiel, maddenin (başka bir deyişle Objekt ve Gegenstand) içeriğinin özellikleriyle de ilgilidir. Bu nedenle biz materiel kelimesini Kant'ın kullandığı şekliyle bırakmayı uygun görüyoruz. Her kelimenin çevirisinin yapılma zorunluluğu yoktur. Anlamanın gerçekleşmesi için bu kelimenin, neye karşılık geldiğinin belirtilmesinin yeterli olduğu durumlar vardır. Materiel kelimesinin kullanılmasıyla Kant'ın felsefesi dizgesi daha kolay anlaşılacağından kelimenin kullanımını olduğu gibi bırakılmıştır.

ETİĞİN PRENSİPLERİNİN MATERİEL, PRATİK BELİRLENME SEBEPLERİ



Öznel Sebepler (*Subjektive*)

Kant etiğin prensiplerinin materiel ve pratik olarak öznel ve nesnel sebepleri olduğunun kabul edilmesi gerektiğini ifade eder. Bunlar da yine iç ve dış etkenler olarak *ikiye* ayrılmaktadır. Öznel sebeplerin içinde yer alan dış etkenlerin eğitim ve vatandaşlık düzenini ilgilendiren meseleleri ihtiva ettiği düşünülmektedir. Öznel sebebin iç etkenlerinin ise bireyin, fiziksel ve ahlak duygusuna dayandığı durumların olduğu vurgulanır. Buna karşılık nesnel sebeplerin dayandığı dış etkeler Tanrı'nın iyiyi istemesiyken (*des Willens Gottes*), iç etkenler ise mükemmellik (*Vollkommenheit*) duygusuna dayanmaktadır (Kant, **KpV**, [A 69]).

Öznel sebebe dayalı tüm etkenlerin ampirik olduğu ifade edilebilir. Bunlar hiçbir durumda aklın yapısı ile ilgili olamayacak etkenlerdir. Nesnel sebeplerin temeli akılda bulunmaktadır. Ancak materiel pratik prensiplere göre belirlendiklerinden en yüksek ahlak yasasını oluşturacak nitelikte olamaz. İyiyi istemenin materiel pratik etkilerinin dışında formel (biçimsel) yapısının varsayılması gerektiği ifade edildi. Kant'a göre bu formel sebeplerin *kategorik Imperativ* olduğu iddia edilebilir. *Kategorik Imperativ*'in hareketleri (*Handlungen*) bir mecburiyet, ödev, görev (*Pflicht*) hâline getiren pratik yasalar olduğu savunulmaktadır (Kant, **KpV**, [A 70, 71]).

Kant'ın materiel pratik belirleyici sebeplerin ele alınmasının nedeni kendi feslefi dizgesi içinde bunların yasa koyucu bir özelliğinin olmadığını göstermek içindir denebilir.

²¹⁵ Bu tablo Nuray Azizoğlu'nun: Die Formulierungen des Prinzips der Sittlichkeit in Kants *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* adlı lisans tezinden alınmıştır.

Kant'ın saf pratik aklın analitiği bölümünün saf pratik aklın ilkelerinin dedüksiyonu kısmında saf aklın pratik olduğunu göstermek amacıyla olduğu iddia edilebilir. Bu anlamda *Birinci Kritik*'teki teorik/doğal aklın irdelendiği analitik kısmından farklılığı anlaşılmaktadır. Zira düşünüre göre saf pratik akıl ampirik olan her şeyden tamamen bağımsızdır. Buna mukabil aklın teorik/doğal yapısında ampirik olandan bağımsız değildir. Çünkü kendisiyle dolaylı ya da dolaysız ilişki içinde olunan nesne (*Objekt*) olmaksızın bilginin inşası olanaklı değildir (Kant, **KpV**, [A 72]).

“Aklın pratik olduğu nasıl anlaşılır” sorusu yöneltilebilir. Akıl “iyiyi istemeyi hareket (*Handlung*) için belirler”, ancak bu belirlemeyi sağlayan etik (*Sittlichkeit*) bir ilkenin, özerkliği (*Autonomie*) gereklidir. Akıl sahibi varlık, sahip olduğu bu özerklik ile iyiyi istemenin özgürlüğüne sahip olabilmektedir. En nihayetinde akıl pratik olduğunu böyle bir özgürlük ile anlayabilmektedir (*verstehen*). Akıl özgürlük ile sanki (*als ob*) iyiyi istemeden bir doğa düzeni (*Naturordnung*) ortaya çıkacakmış (*entspringen*) gibi tüm maximlerin tabi olduğu bir yasanın bilincine varmaktadır. Bu yasa öyle bir yasa olmalı ki özgürlük yoluyla (*durch*) duyular üstü doğanın (*übersinnliche Natur*) bir ideası olmaya mecburdur. Bu yasaya nesnel gerçeklik (*objektive Realitaet*) verecek olan şey insanın o yasaya iyi istemesinin bir nesnesi (*Objekt*) olarak bakmasıyla olanaklı hâle gelebilecektir (Kant, **KpV**, [A 73, 76]).

Yasa iyiyi istemeye tabi olsa da iyiyi isteme ancak ve ancak insanın özgürlüğü aracılığıyla ortaya çıkma imkânı bulur. Bu nedenle Kant'ın gerek teorik/doğal akıl gerekse pratik akıl aracılığıyla göstermeye çalıştığı şey özgürlüğün imkânının bir gerçeklik olduğudur. Bu gerçeklik sayesinde özgür bir insan bilim üretebileceği gibi toplumdaki sorunların çözümüne dair bir yol haritası tayin edebilme potansiyeline kavuşabilecektir.

Kant *Birinci Kritik*'in analitik bölümünde, sentetik *a priori* bilginin olanaklı kılınmaya başlandığı zemini duyarlılığa ait görülerden hareketle uzay ve zaman olduğunu ifade etmiştir. Verilerin ilk alınmaya başlandığı yer işte burasıydı. Görüler sayesinde saf kavramlara ulaşılabilir ve buradan ilkelerin çıkarılması söz konusu olabilirdi. Saf kavramların olanaklı deneyim nesnelereyle ilgili oldukları sürece var oldukları gösterilmiştir. Deneyim, bilgiyi olanaklı hâle getiren görüşle bağlantılı olan anlama yetisinin bir kavramıdır. Deneyim şeylerinin (*Ding*) ötesinde yer alan numenler

(*noumenen*) teorik/doğal akılda olanaksız görülmüştür. Buna rağmen akıl numenleri düşünmenin (*denken*) olanağını aramıştır ve özgürlük negatif olarak ele alındığında güvence altına alınmıştır. Fakat nesnelere (*Gegenstand*) hakkında belirli ve genişletici bir şey bilme durumu ortadan kalkmıştır. Bilmenin önündeki engelleri kaldırabilecek olan şey tamamen ahlak yasası (*moralische Gesetz*) değildir. Ancak buna rağmen anlaşılabilir dünyanın (*Verstandeswelt*)²¹⁶ kapılarını aralayabilecek bir yasadır. Bu yasa aynı zamanda duyular üstü doğaya (*übersinliche Natur*) duyusal dünyanın (*sinnliche Natur oder Sinneswelt*) işleyişini bozmadan biçim (form) vermektedir. Doğa ise şeylerin (*Ding*) yasalar altında varoluşlarıdır (*Existenz*). İnsanın duyusal bir doğası vardır. Bir de duyular üstü doğası vardır. İnsanın duyusal doğası ampirik yasalarca belirlenmekteyse *heteronom* (*Heteronomie*) olarak kabul edilmektedir. Bir de insanın duyular üstü doğası gereği tüm ampirik koşullardan bağımsız otonom (*Autonomie*) bir yönü vardır (Kant, **KpV**, [A 73, A 74]). İnsan otonom yönü sayesinde Ben'e dair bilgiyi inşa etme gücüne kavuşabilmektedir. Bundan ötürü doğaya, evrene dair bilgiyi tesis eder konuma gelebilmektedir.

Frederick Copleston, Kant'ın Newton fiziğini kabul ettiği için nesnelere ilişkin sıradan bilgimizi ve bilimsel bilgimizi sorgulamadan kabul ettiğimizi ifade ettiğini düşünür.²¹⁷ Kant'ın, sadece Newton fiziğinden yola çıkarak felsefi bir dizge kurguladığını ifade etmenin Kant'a haksızlık olduğu iddia edilebilir. Zira Kant Newton'un fiziğini tam bir kabulle ele almadığını kendine özgü etik temellendirmesinde açığa çıkarmaktadır. Kant'ın talebi “olan” ile “olması gereken”in birbirinden ayrıştırılmasıdır. Bu çok çetin bir ayırmadır. Kant'a göre, bunlar birbirinden ayrılamadığı için hem rasyonalistler hem de ampiristler hatalı sonuçlara varmıştır. Hatalı yargıların ortadan kalkması, “olan” ile “olması gereken” arasındaki ayırımın yapılmasına bağlıdır.

Teorik/doğal akılda deneyim nesnelere (*Gegenstand*) bir görünüş olarak var olduğu bilinmektedir. Ancak aynı şey pratik akıldan konuşurken söz konusu değildir. Saf aklın pratik yanında nesnelere görünüş olarak var olmayı sürdürmek zorunda değildir. Bu durumda pratik aklın alanının bilinçli olarak genişletildiği öne sürülebilir. Bu genişleme

²¹⁶ “Verstandeswelt” kelimesi yer yer Türkçeye “düşünülür dünya” olarak çevrilsede biz bunun “anlaşılabilir dünya” olarak düşünülmesinin uygun olacağı kanaatineyiz.

²¹⁷ Frederick Copleston, *Felsefe Tarihi, Cilt VI, Çağdaş Felsefe Fransız Aydınlanmasından Kant'a: Bölüm 2 Kant*, çev: Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınları, 2008, s. 125.

sayesinde akıl söz konusu nesnenin kendinde şey (*Ding an sich*) olarak ele alınması bir sorun olmaktan çıkartılmaktadır. Hâl böyle olunca Kant teorik/doğal akılda bir kenara bıraktığı kendinde şey varsayımını düşünme etkinliğinin hareket ettirici unsuru hâline getirmiştir denebilir (Kant, **KpV**, [A 93]).

Birinci Kritik'te anlama yetisinin nesnelere (*Gegenstand*) olan ilişkisinden yola çıkarak deneyime konu olan nesnenin/bilginin inşası söz konusudur. *İkinci Kritik*'te ise deneyime konu olan nesnenin (*Gegenstand*) inşasında deneyimi sağlayan başka unsur ortaya konulmuştur. Bu saf pratik akılla eş değer görülen iyiyi istemeden başka bir şey değildir. İyiyi isteme nesnel bir gerçekliğin ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Buna göre ortaya çıkan nesnel gerçeklik (*objektive Reaitaet*) *a priori* olarak ahlak yasasında (*moralische Gesetz*) bir vakıa (*Faktum*) olarak vardır. Bu vakıanın ampirik prensiplere dayanmayan bir belirlenim içinde olması gerektiği vurgulanmaktadır (Kant, **KpV**, [A 97]).

Kant akıl sahibi özgür bir bireyin var olduğunu göstermek ister. Bu nedenle bireyin özgür olduğunu söyleyebilmek için bazı varsayımlar tespit edilmesi gerektiğinin farkındadır. Ancak bu varsayımları teorik/doğal akıldakinden farklı kurar. Bu nedenle pratik akılda ileri sürülen belli başlı varsayımlar olmuştur. Bunlar örneğin, ampirik prensiplere dayanmadan nesnel bir gerçekliğin olması, *a priori* ahlak yasasının olması, iyiyi istemenin kendisine ait bir nedenselliğinin olması gibi varsayımlar. Bu varsayımların varlığı Kant'a göre bir etik inşa etmek içindir. Bu etik iyiyi istemeye dayalı ahlak yasasıdır.

Birinci Kritik'in analitik kısmında anlama yetisi kategorilerle iş görmektedir. Kant *İkinci Kritik*'in analitiğinde de bir kategori tablosu vermektedir. Ancak bu tabloyu *Birinci Kritik*'tekinden farklı kılan *Relation* (İlişki) kategorisidir. Kant'a göre bu kategori öyle bir kategoridir ki o olmaksızın bir ahlak yasasından veyahut akıl sahibi bir insanın özgürlüğünden bahsedilemez. İlişki kategorisinin kendine has bazı özellikleri vardır. Bunlar sırasıyla araz ve cevher (*Inhärenz und Subsistenz*), nedensellik ve bağımlılık (*Kausalität und Dependenz*) ve topluluk (*Gemeinschaft*). Teorik akılla pratik akıl arasında arabuluculuğu yapan işte bu ilişki kategorisidir. Fakat Kant ilişki kategorisinin nedensellik özelliğine öylesine büyük bir rol yüklemiştir ki nedenselliğin sistemden çekip çıkarılması Kant felsefi dizgesine tam anlamıyla bir yenilgi yaşatabilecektir. Anlama

yetisi yoluyla ampirik olarak deneyimlenen nesnelere, ilişki kategorisinin nedensellik özelliği sayesinde anlaşılır. İnsan, özgürlüğü anlama yetisinin zorunlu olarak tabii olduğu nedenselliğinden hareketle belirlemek isterse özgür bir iyiyi istemenin varlığından konuşulamaz. Hâlbuki *İkinci Kritik*'te insanın özgür bir iyiyi istemesinin var olduğu varsayımı daha başlangıçta kabul edilmektedir. Bu takdirde özgür bir iyiyi istemesi olan varlığın kavramının *causa noumenon* (numenal nedensellik) olarak belirlenme imkânı elde edilebilmektedir. *Causa noumenon* kavramı esas itibarıyla teorik/doğal aklın kullanımını için olanaklı olup düşünülebilir (*denkbar*) bir kavramdır. Bu kavram aynı zamanda boş bir kavram (*leerer Begriff*) olarak görülmektedir. “Öyleyse Kant numenal nedensellik kavramıyla ne yapmayı istemektedir” diye sorulabilir. Kant'ın şöyle düşündüğü ileri sürülebilir: Ben, nedensellik kavramını özgürlük kavramına bağlamak isterim. Böylece özgürlüğü belirleyici neden olan ahlak yasasına bağlama imkânım doğar. Nedensellik kavramını onun gerçekliğini belirleyen ahlak yasası ile ilişki içinde kullandığım sürece bu hakkı kendimde görürüm. Yani bana göre nedensellik kavramını belirleyen şey de ahlak yasasıdır. Kant'a göre, Hume'u hataya düşüren nokta nedensellik kavramını belirleyen şeyin ahlak yasası olabileceğini düşünmemesinde yatmaktadır. Zira Hume hem kendi başına şeyler söz konusu olduğunda hem de duyu nesnelere söz konusu olduğunda nedensellik kavramını yok saymaktadır (Kant, **KpV**, [A 97, A 98]).

Mengüşoğlu Kant'ın numenal nedensellik ile ilgili görüşü söz konusu olduğunda insanın sadece *iyiyi istemesinin* (*Wille*) göz önünde bulundurulmasını talep ettiğini ifade eder.²¹⁸ Bu sayede ortaya atılan ahlak yasasının geçerliliğinin söz konusu olabileceği iddia edilebilmektedir. Kant'a göre, ahlak yasasının belirleyici sebebi söz konusu bir nesne (*Gegenstand*) değil aksine iyiyi istemenin yasasıdır.

“Peki ahlak yasasının nesnesi nedir” diye sorduğumuzda Kant iyi (*das Gute*) ve kötüden (*das Böse*) bahseder. Buna göre iyi dememiz gereken şeyin arzulama yetisinin bir nesnesi olduğu kötü dememiz gereken şeyin ise nefretin bir nesnesi olduğunun yargısında bulunulması gereklidir. İyi ve kötünün, ahlak yasasının nesnesi olarak dikkate alınması bunların, ahlak yasasından önce geldiğini göstermez. Kant'ın düşüncesine göre ahlak yasasının önce, ahlak yasasının nesnelere ise sonra olduğu iddia edilir. Ona göre, filozoflar nesneyi *a priori* olarak belirleyecek olan bir yasayı aramak yerine, tuttular, *iyiyi*

²¹⁸ Takiyettin Mengüşoğlu, *Kant ve Scheler'de İnsan Problemi*, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2014, s. 16.

istemenin nesnesini aramaya koyuldular ve yanlış yaptılar. Zira hem iyi hem de kötü kavramları yukarıda başka şekilde ifade edildiği gibi *iyiyi istemenin a priori* belirleniminin sonuçlarıdır. İyi ve kötü kavramlarının nesnelere direkt olarak bağlantılı olduğu öne sürülemez. Hâlbuki klasik metafizik referans alınarak tesis edilen etikte iyi ve kötü kavramları nesnelere direk olarak bağlantı hâlinde tutulmuştur. Kant'ın düşüncesi söz konusu olduğundan bu kavramlar ilişki kategorisindeki nedensellik özelliğinin kipidir. Kant'a göre eskiler bunu anlayamadıklarından asırlarca süren hatalı bir düşünceyi miras olarak devretmişlerdir (Kant, **KpV**, [A 106- A 113]).

İnsan duyuşal dünyaya ve aynı zamanda anlaşılabilir dünyaya ait olması bakımından görüşlerle ilişki içindedir. Dolayısıyla aklın belirlenimlerinin anlama yetisinin kategorileriyle uyum içinde gerçekleşmesi gerekmektedir. Buradaki uyum farklılıkların farkında olarak gerçekleşen uyumdur. Yoksa birinin diğerinde kaybolması veyahut da asimile olması değildir. Bu manada akıl kendi belirlenimlerini yaparken *a priori* olarak iyiyi istemenin bilincini ve bu bilincin birliğini ahlak yasasıyla birbirine bağlamak ister. Bunu yaparken de ahlak yasasını özgürlüğün yasası olarak kendine verir. Dolayısıyla aklın öncelikle ayırt etmesi gereken şey doğa nedenselliğinin özgürlüğün kategorileriyle karıştırmamasıdır (Kant, **KpV**, [A 115, A 116]). Şimdi özgürlüğün kategorilerini verelim.

Tafel der Kategorien der Freiheit in Ansehung der Begriffe des Guten und Bösen
1. Der Quantität:
Subjektiv, nach Maximen (Willensmeinungen des Individuums)
Objectiv, nach Principien (Vorschriften)
A priori objective sowohl als subjective Principien der Freiheit (Gesetze).
2. Der Qualität:
Praktische Regeln des Begehens (praeveptivae)
Praktische Regeln des Unterlassens (prohibitivae)
Praktische Regeln der Ausnahmen (exceptivae)
3. Der Relation:
Auf die Persönlichkeit
Auf den Zustand der Person
Wechselseitig einer Person auf den Zustand der anderen.
4. Modalität:
Das Erlaubte und Unerlaubte
Die Pflicht und das Pflichtwidrige
Vollkommene und unvollkommene Pflicht.

İyi ve Kötü Kavramları Göz Önünde Bulundurularak Özgürlük Kategorilerinin Tablosu
1. Nicelik
Öznel, maximlere göre (Bireyin iyiyi isteme düşünceleri)
Nesnel, prensiplere göre (Düsturlar)
Özgürlüğün hem nesnel hem de öznel a priori prensipleri (Yasalar)
2. Nitelik
Yapmanın pratik prensipleri
Yapmamanın pratik prensipleri
İstisnaların pratik kuralları
3. İlişki
Kişilik üzerine
Kişinin durumuyla
Bir kişinin başkasının durumuyla ilişkisi
4. Kiplik
İzin verilenler ve yasaklananlar
Ödev ve ödeve karşıt olan
Mükemmel olan ve mükemmel olmayan ödev

Kant'ın yukarıda serimlenen kategoriler üzerinden şunları diyebileceği öne sürülebilir: Size teorik/doğal akılda anlama yetisinin sahip olduğu kategoriler tablosunu verdim. Esasen orada demek istedim ki bu kategorileri kalkıp da Aristoteles ya da başka filozofların kategorilerine benzetmeyin. Benim özgürlüğün kategorisi dediğim şey görünüşlere (*Erscheinung*) ve görünüşlerin toplamı olarak doğaya (*natura materialiter spectata*) *a priori* yasalar veren kavramlardır (Kant, **KrV**, [B 163]). Ancak bu kavramlar dayatmacı ve zorbaca olamazlar. Özgürlüğün kategorileri için verdiğim tablo özgürlüğün kendine has bir nedenselliği olduğunu göstermek içindir. Nasıl ki saf akılda saf anlama yetisi kategoriler aracılığıyla yasa verici bir konumdaysa pratik aklın analitiğinde özgürlüğün kategorilerinin yasayı belirleyici rolü vardır. Sizin yapmanız gereken şey özgürlüğün kategorileri yoluyla ahlak yasasını oradan çekip çıkartmak olmalıdır (Kant, **KpV**, [A 118]). Ben size *Birinci Kritik*'te ne beyanda buldum: “Olan- meydana gelen bir şey açısından iki türlü nedensellik (*Kausalitaet*) vardır. İlki doğanın nedenselliği ikincisi ise özgürlüğün nedenselliğidir. İlkinde görünüşlerin (*Erscheinung*) nedenselliği zamanın koşullarına (*Zeitbedingungen*) dayalı olup bir durumun diğerinin kurallarıyla bağlantılılığı (*Verknüpfung*) daima bir nedene (*Ursache*) ihtiyacı ortaya çıkarmaktadır. Buna mukabil kozmolojik anlamda (*kozologischen Verstande*) özgürlüğün, bir durumu (*einen Zustand*) kendiliğinden başlatan (*von selbst anzufangen*) yeteneği (*Vermögen*) olduğunu düşünüyorum (Kant, **KrV**, [B 560]).

Gördüğünüz üzere bahsini ettiğim ahlak yasasının doğa yasasına dayalı bir nedensellikten uzak olduğunu ifade ediyorum. Çünkü ben ahlaklılığın (*Moralitaet*) prensiplerini belirlemek istiyorum. Bu prensiplerin belirlenmesiyle kendinde şeyin (*Ding an sich*) onları bilen bir anlama yetisi haricinde zorunlu olarak kendi yasallıklarını ortaya çıkaracağını düşünmekteyim (Kant, **KrV**, [B 164]). Aklın özerkliği de bu prensiplerin belirlenmesine bağlıdır. Kant'a göre, aklın özerkliği özgürlüğün nedenselliğinden başka bir şey değildir.²¹⁹

Kant *Birinci Kritik*'te ampirik olandan ilkelere gidilmesi gerektiğini, *İkinci Kritik*'te ise yukarıda da arz edildiği gibi, ilkelere ampirik olana gidişin gerekliliğine dikkat çekmiştir. Kant'ın şu iddialarda bulunduğu ileri sürülebilir: Saf aklın teorik kullanımında nesnelere hareketle ilkeye ilerlemeye çalıştım. Ancak gördüm ki

²¹⁹ Holm Tetens, *Kants "Kritik der reinen Vernunft": Ein systematischer Kommentar*, Stuttgart: Reclam Universal- Bibliothek, 2006, s. 245.

teorik/doğal aklın kendi içinde faaliyetleri var. Teorik/doğal akıl hiç durmayan bir biçimde çalışma içerisinde ve bu çalışmalarını bir plan içinde icra eder. Buna örnek verecek olursam uzay ve zaman içinde bana görünen nesnelere var. Bu nesnelere ben, bendeki duyarlılık aracılığıyla alıyorum. Bendeki bu alıcılık yeteneğim hariç bir de alınanların ne işe yarayacaklarını belirleyeceğim bir yeteneğim var. Bu yeteneğim aldığım bu nesnelere işliyor, onların ne işe yarayacaklarını, ortamlarının nereler olduğunu tespitte çalışıyor. Bu faaliyet sonucunda nesneye dair kavrama, anlama meydana geliyor. Buna rağmen nesneye (*Objekt*) dair sorgulamalarımın neden olduğu sorunlar çözülmemektedir. Bu nedenle saf aklın teorik faaliyetindeki akıl çalışmaya devam eder. Ancak akıl, ampirik olarak deneyimlenen nesnelere (*Objekt*) dışında nesnelere (*Gegenstand*) olduğunu ve bunların da sorunun bir parçası olduğunu fark eder. Bu sorunu çözmek için aklı daima öncelendiririm ve onu haklı çıkartmaya çalıştım. Üç ideayı referans aldım. Ancak teorik/doğal akılda idea dediklerime pratik akılda postula dedim. Onu da kısaca açıklamak isterim: Mantıksal kanıtlama olmadan doğru kabul edilen, fakat kendisinden, tutarlı bir mantıksal sistem oluşturan başka önermelerin türetildiği önermedir. Bu önermeler sonuçları itibariyle doğrulanması gereken varsayımlardır.²²⁰ Kanıtlanmaya muhtaç önermeler özgürlükten kaynaklanan nedensellik yasası aracılığıyla izah edilmelidir.

Emre Dağtaşoğlu aklın, duyuyla doğrudan bağlantılı olmamasından ötürü, aklın idealarının nesnel (*Objekt* veya *Gegenstand*) bir karşılığının olmadığını ifade eder. Nesnelere ile ideaların bir bağlantısı olacaksa bunun, anlama yetisi üzerinden gerçekleşeceğini bilinmesi gerekliliğine vurgu yapar. Her ne kadar bu durum bazı güçlükleri beraberinde getirse de Kant'ın bu güçlükleri, antinomiler üzerinden çözmeye çalıştığının görülmesi istenir.²²¹ Özgürlük ideasına dair antinomi nedensellik kategorisinde irdelenir. Kant burada aklın idealarını sıralarken ruh, evren ve Tanrı demez, aksine Tanrı, özgürlük ve ruhun ölümsüzlüğü der.²²²

²²⁰ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Ankara: Ekin Yayınları, Birinci Basım 1996, s. 428.

²²¹ Ahmet Emre Dağtaşoğlu, "Saf Aklın Eleştirisi'nde Matematik ve Empirik Kavramların Şematizmi Sorunu", *Edebiyat Fakültesi Dergisi/ Journal of Faculty of Letters Cilt/Volume 31 Sayı/Number 2 (Aralık/December 2014)*, s. 97- 114.

²²² Heinz Heimsoeth, *Kant'ın Felsefesi*, çev: Takiyettin Mengüşoğlu, Ankara; Doğu Batı Yayınları, 3. Basım 2007, s. 107.

Kant Hume'un Tanrı, özgürlük ve ölümsüzlük üzerine aklın yargıda bulunamayacağını ortaya koymak için neden (*Ursache*) kavramı söz konusu olduğunda zorunluluğun (*Notwendigkeit*) her türlü nesnel (*objektiv*) manası yerine alışkanlığın (*Gewohnheit*) koyulmasını teklif ettiğini söyler (Kant, **KpV**, [Vorrede, 26]). Kant böyle bir teklifi doğa yasalarının işleyişi için anlaşılabilir balsa da Hume'un bu açıklaması akıl sahibi varlığın özgürlüğünün izahı için yeterli görünmemektedir. Kant'ın düşüncesine göre alışkanlık, duygu, güdüler ve diğer öğretiler insanın özgürlüğünü izah etmeye yetmeyeceği için elenmek durumundadır. İyiyi isteme şayet sadece bir duygu aracılığıyla gerçekleşiyorsa Kant'a göre, eylem yasa uğruna legallik içerse de ahlaklılık (*Moralität*) içermez (Kant, **KpV**, [A 127]). Böyle bir durumda iyiyi istemenin özgürce gerçekleşmediği de açığa çıkar. Çünkü ahlak yasası duygudan hareketle belirlenecekse o zaman iyiyi istemenin özgürce olacağını söylemek olanaksızlaşır. Dolayısıyla ahlaklılığın, gerek alışkanlıklardan gerekse duygu ya da güdülerden etkilenmesinin önüne geçilmeye çalışılmaktadır.

Ahlaklılığın güdülerden etkilenmesinin önüne geçilmeye çalışılsa da ahlak yasasının belirleyici bir güdü olduğunun düşünülmesi istenmektedir. Ancak bu sayede ahlak yasasının *Gemüt*'e nasıl bir etkisinin olduğunun *a priori* olarak gösterilmesi mümkün olabilecektir (Kant, **KpV**, [A 128]). Akıl sahibi varlık olarak insan, duygu ve bu duygulardan kaynaklı meyillere (*Neigung*) sahiptir. Bu durum inkar edilemez. Kant bu duyguların ve duygulardan kaynaklı meyillerin belirlenme nedenlerinin anlaşılmasının olanaksızlığını anlamamız gerektiğini düşünmektedir. Ancak insanın eylemlerinin meyilden uzak bir biçimde gerçekleşmesini sağlayabilecek bir hareket (*Handlung*) tarzı olmalıdır. Bu hareketin nesnel (*objektiv*) olduğu düşünülmektedir. Kant'ın kastettiği "*Pflicht*"dir (*görev*). Kant için görev kavramı nesnel olarak ahlak yasasına uymayı gerektirir öznel (*subjektiv*) olarak ise yasaya saygıyı (*Achtung*) gerektirir (Kant, **KpV**, [A 143, 144]). Kant'ın *Pflicht*'e yüklediği bu derin anlamı onun dilinden paylaşmak isteriz.

Ey Ödev, Görev, Vazife! Ey sen yüce büyük isim, kendinde rağbet gören ve sevecen hiçbir şey tutmayan, ama boyun eğmeyi talep ettiğin hâlde tehdit etmeyen, doğal olarak iyiyi istemeyi harekete geçirmek için *Gemüt*'ü uyandıran ve korkutan, sadece kendiliğinden *Gemüt*'ü bulan ve yine kendisi iyiyi istemeye saygı duyan (*Verehrung*) (aynı zamanda daima itaat olmasa da), onun aleyhine gizlice çalışsalar dahi, kendisi önünde tüm meyillerin (*Neigung*) sessiz kaldığı, sustuğu, tüm yakınların, akrabaların kibir meyli ile ona vurduğu,

saldırıldığı (*ausschlagen*) yerde, sadece insanların kendilerine verebileceği sana layık olan köken neredir? (Kant, **KpV**, [A 154]).²²³

Kant aklın doğasının kaynağını aramasa da *Pflicht*'in geldiği ana kaynağı aramaktadır. Ona göre, nesnelere değerini (*den Wert der Gegenstaende*) belirleyen ahlaksal idealar *Pflicht*'in geldiği ana kaynak olabilir. *Pflicht*'in saygıya değer oluşu onun yalnızca kendine özgü yasasının, mahkemesinin (*Gericht*) olmasına dayanmaktadır. Kant *Pflicht*'in sonucunda mutluluğun ortaya çıkabileceğini, ancak mutluluk için *Pflicht*'in yerine getirilmesi meylili (*Neigung*) ile hareket edilmesinin, bir süre sonra insanın, kendisini yaşamaya layık görmemesine neden olabileceğini ileri sürmektedir. Bundan dolayı, *Pflicht*'in saygıya değer oluşunun yaşamdan tat almak veyahut başka bir meyille uzaktan yakından ilgisinin olmadığını söylediği ileri sürülebilir. Pratik akılda nesnelere belirlenmesinin nedeni nedensellik kategorisinin iyiyi istemeyi gerçek yapmasıyla ilgilidir (*wirklich zu machen*).²²⁴ Bundan ötürü pratik akılda görünümün nesnesi yoktur, aksine görünümün yasası vardır (Kant, **KpV**, [A 160]). Dolayısıyla Kant'a göre teorik/doğal akla malzemesini veren aklın dahi saf pratik akıl olduğu iddia edilebilir.

Kant “pratik akıl zorunlu (*notwendig*) olarak ilkelerden (*Grundsätze*) işe başlamalıdır” demekle kalmaz her türlü bilimin temelini ilk veriler olarak bu ilkelerin konması gerektiğini ifade eder (Kant, **KpV**, [A 161]). Ancak daima o ilkelerin de ilkesinin ne olduğu aranmakta olduğu için bu sorgulama sonsuza kadar devam edebilmektedir. Koşulsuz olanın koşulsuzu aranırken çeşitli yanlış düşüncelerin ortaya konduğu görülmektedir. Eskilerin dediğine göre bu ilkelerin başlangıcı mutluluk ya da yararcılık gibi düşünceler olamaz. Kant'a göre, eğer bir ilkenin ilkesinden bahsedilecekse bu *Pflicht* (görev, ödev, mecburiyet) olmalıdır. İfade edildiği üzere *Pflicht* sonucunda

²²³ Almancası: Pflicht! Du erhabener, grosser Name, der du nichts Beliebttes, was Einschmeichelung bei sich führt, in dir fassst, sondern Unterwerfung verlangst, doch auch nicht drohest, was natürliche Abneigung im Gemüte erregte und schreckte, um den Willen zu bewegen, sondern bloss ein Gesetz aufstellst, welches von selbst im Gemüte Eingang findet und doch sich selbst wieder Willen Verehrung (wengleich nicht immer Befolgung) erwirbt, vor dem alle Neigungen verstummen, wenn sie gleich ingeheim ihm entgegen wirken: welches ist der deiner würdige Ursprung, und wo wandtschaft mit Neigungen stolz ausschlaegt, und von welcher Wurzel abzustammen, die unnachlassliche Bedingung desjenigen Werts ist, den sich Menschen allein selbst geben können?

²²⁴ **Almancası:** Die Analytik der reinen theoretischen Vernunft hatte es mit dem Erkenntnis der Gegenstände, die dem Verstande gegeben werden mögen, zu tun und musste also von der Anschauung mithin, (weil diese jederzeit sinnlich ist) von der Sinnlichkeit anfangen, von da aber allererst zu Begriffen (der Gegenstände dieser Anschauung) fortschreiten und durfte nur nach beider Voranschickung mit Grundsätzen endigen. Dagegen, weil praktische Vernunft es nicht mit Gegenständen, sie zu erkennen, sondern mit ihrem eigenen Vermögen, jene (der Erkenntnis derselben gemaess) wirklich zu machen (Kant, **KpV**, [A160]).

ortaya çıkan mutluluk beklenen bir durum olsa da mutluluk ve yararcılık gibi düşüncelerin Pflicht'in sebebinin olması düşünülemez. Mutluluk (*Glückseligkeit*) ile etik (*Sittlichkeit*) arasında fark olsa da insanın, kendi mutluluğunu istemesinden (*wollen*) vazgeçmesi düşünülemez.

Fakat bu durum Kant'ın düşüncesinde mutluluğu ahlak yasası için temel alınması gereken bir ilke yapmaz. Kant bu husustaki örneğini geometriden verir: “Nasıl ki geometrinin temel önermelerine (*Grundsätze*) yapılan ampirik karışımlar (*Beimischung*) matematiksel apaçıklığı (*Evidenz*) ortadan kaldırıyor, mutluluğun da ilke olarak ahlak yasasının ilkesi hâline getirilmesinin, ahlak yasasının apaçıklığını ortadan kaldırması tehlikesi vardır.” Kant'ın etik üzerindeki muğlaklığın giderilmesini amaç edindiği görülmektedir. Ancak mutluluk ahlak yasasının ilkesi hâline getirilirse o zaman bu muğlaklığa hizmet eder ve etiğin apaçıklığını zedeleyebilir. Filozof saf pratik aklın en üst ilkesinin dedüksiyonu için böyle bir bilginin *a priori* olanaklarının açıklanması (*Erklärung*) yerine o ilk ilkeye etki (*Wirkung*) edecek nedenin (*Ursache*) olduğunun göz önünde bulundurulmasını ister. Çünkü *iyiyi istemenin* nedenselliğinin zorunluluğunun kavranmasını olanaklı hâle getirmek ister. Kant'a göre bu etkiyi sağlayacak olan şey, akıl sahibi varlığın kendi özgürlüğünü fark etmesi ve anlamasıdır. Özgürlüğün olanaksızlığına dair hiçbir kanıt olmadığından özgürlüğün var olduğu düşünülmektedir (Kant, **KpV**, [A 167, 168]).

Buradan yola çıkarak Kant'ın şunları söylediği iddia edilebilir: Akıl sahibi varlık olarak insanın özgürlüğünü kabul ediyorum diye sakın bana bu özgürlüğün zamanın belirlenimleri içindeki etkinliklerden (*Begebenheit*) kaynaklandığını söylemeyin. Bunu söylediğiniz takdirde özgürlüğü doğa zorunluluğuna dayalı yasanın içine almış oluyorsunuz. Sürekli bir biçimde doğa zorunluluğuna tabi olmasını istediğiniz akıl sahibi varlığın özgür olmasını nasıl olanaklı kılacaksınız? Lütfen kendinize dürüst olun ve böyle bir tutarsızlığı kabul etmemi beklemeyin. Hume ahlak ya da metafizikte ilerleme kaydetmemizin önündeki başlıca engelin buna dair düşüncelerin müphemliği ve terimlerin muğlaklığı olduğunu ifade ederken daha tutarlıydı. Tarafim size doğa zorunluluğunun yasasına göre işleyen nedenselliği kabul etmediğimi ifade etmiyorum. Böyle bir durum var. Zira insan susar, acıktır. Bunların doğa zorunluluğuna tabi hâller olduğu anlaşılabilir. Ben size “Özgürlüğü kurtarmak istiyorsanız” doğa zorunluluğunu

akıl sahibi varlık olan insanın, *iyiyi istemesine* dayatamazsınız diyorum. Bu nedenle de doğa zorunluluğunun nedenselliğini paranteze alıp kendinde şey (*Ding an sich*) kavramıyla özgürlüğü anlamaya çalışmanızı teklif ediyorum (Kant, **KpV**, [A 170]).

Meselenin daha açık bir biçimde anlaşılması açısından Kant'ın şunları iddia ettiği öne sürülebilir: Fenomenal nedensellik üzerinden numenal nedenselliği aşma çabasını bir kenara bırakın. Bunlar beyhude işler. Zira her ikisi arasında temelden farklılıklar vardır. Numenal nedensellikte metafizikçilerin, saf anlama yeteneğinin kavramlarıyla bilmek istemeleri vardır. Fenomenal nedensellik de ise görünüşler (*Erscheinung*) yoluyla bilgiye erişme faaliyeti vardır. Numen bizim için olumsuz bir anlam taşır. Zira numen, uzay ve zamanın dışında kalan şeylerin, kendi başına var olduğu düşünülen şeylerdir. Bu şeyler, teorik akılda benim bilgisine erişemeyeceğim şeylerdir. Fenomen ise uzay ve zamana dâhil olan şeylerdir, bunlar ise teorik/doğal akılda bilgisine erişebileceğim şeylerdir.²²⁵ Siz buradan yola çıkıp zamanın belirlenimleri içinde “özgürlüğün olanaklılığını meşru hâle getirebiliriz” diyemezsiniz. Özgürlüğün olanağından bahsetmek istiyorsanız biraz önce teklif ettiğim gibi referans bir kavram belirlemelisiniz. Bunu yaptığımız takdirde doğa zorunluluğunun nedenselliğini parantez içine almaya hakkınız doğar.

Kant'a göre, insanın özgürlüğü önündeki aşılması gereken en büyük güçlük Tanrı'nın, tözün (*Substanz*) ve diğer tüm varlıkların ilki olarak kabul edilen, tamamıyla kendi gücünün dışında olan bir şeyde, en yüce varlığın nedenselliğinde (*in der Kausalitaet der höchsten Wesens*) aranmasıdır. İnsanın özgürlüğünün nedenselliğinin tüm belirleniminin buna bağlanması ciddi bir sorun olarak görülmektedir (**KpV**, [A 180, A 181]).

Kant'ın çağdaşı denebilecek Leibniz de (1646-1716) evrende hakîm olan doğa zorunluluğunun bir ilahi hikmete ve ilahi düzene (*la sagesse divine*) tabi olduğunu düşünmekteydi. Hatta Leibniz evrendeki tüm mekanik hareketlerin bir gaye nedene dayandığını ifade etmekteydi.²²⁶ Bu manada Spinoza'nın da (1632-1677) benzer düşüncelere sahip olduğu ileri sürülebilir:

²²⁵ Heinz Heimsoeth, *Kant'ın Felsefesi*, s. 93, 94, 95.

²²⁶ Zekeriya Kadri, *Wilhelm Leibniz*, sadeleştirenler: Sebahattin Çevikbaş, Ali Utku, Konya: Çizgi Kitabevi, Aralık 2009, s.

Tanrı ve doğa dediğimiz ezeli ve sonsuz varlık var olmasıyla aynı zamanda bir zorunluluk icra eder. Tanrı'nın veya doğanın var olması ve işleminin nedeni de aynı şeydir. Böylece hiçbir gaye için var olmadığı, hiçbir gaye için işlemediği, var olmak için hiçbir ilkesi ve hiçbir gayesi olmadığı gibi işlemek için de hiçbir prensibi ve gayesi yoktur. Gayeli denilen neden ilke olarak göz önüne alınan insan iştahından veya bir şeyin ilk nedeninden ibarettir, der ve devam eder. Hâlbuki gayeli denilen neden prensip olarak göz önüne alınan insan iştahından veya bir şeyin ilk nedeninden ibarettir. Örneğin barınacak yerin veya evin gaye nedeni olduğunu söylediğimiz zaman, şüphesiz insanın, tikel hayat için elverişli şeyler düşündüğü zaman bir ev kurmak iştah ve arzusuna sahip olmaktan başka bir şeyi anlamıyoruz. Böylece gaye neden olarak göz önüne alınan barınacak yer hakikatte ilk neden gibi görülen bu tikel iştahdan başka bir şey değildir. Çünkü insanlar genel olarak kendi iştahlarının nedenini bilmiyorlar. Hareketleri ya da iştahları hakkında bilgiye sahip olsalar da onların, bir şeyi arzu etmelerini gerektiren nedenleri bilmiyorlar.²²⁷

Görüldüğü gibi Spinoza Tanrı ve doğanın bir ve aynı şey olduğunu ifade edip bunların kendilerinden başka hiçbir gaye için var olmadıklarını ve var olamayacaklarını ifade eder. Peki Spinoza'ya göre gayesi olan bir şey var mıdır? Vardır, insandır. Ona göre insan bir gaye için var olan biricik varlıktır. Ancak insanın nedenselliği onun arzularına (iştah duygusuna) bağlanır. Bu durumda bir gaye için var olan insanın sahip olduğu ve olabileceği nedensellik onun iştahı ile ilgili görülmektedir.

Kant için tüm bu düşünce biçimleri sorunludur. Zira ne doğa zorunluluğunun ne de insanın nedenselliğinin, insanın arzularına bağlanması doğrudur. Filozoflar özgürlüğü temellendirmek noktasında sorun yaşamaktaydı. Çünkü sıkıştıkları ve çözüm bulamadıkları noktaya geldikleri anda ya doğa zorunluluğunun nedenselliğine veya Tanrı düşüncesinin yamaçlarına yanaşarak onu referans noktası yapıyorlardı.

Hâlbuki her ikisinin referans alınarak özgürlüğün inşa edilmesinin söz konusu olamayacağı iddia edilebilir. Bununla birlikte “tüm idealar içinde özgürlük ideasını özel kılan nedir” diye sorduğumuzda Kant'ın bize şu cevabı verdiği ileri sürülebilir: Ben anlama yetisi ve onun kavramları olan kategoriler olmaksızın düşünemem (*nicht denken*). Bu nedenle bu kategorilerin ilkin beni ilgilendiren aklın özgürlük ideasında bulunan ilişki (*Relation*) kategorisinin nedensellik özelliği içinde olması gerektiğini kavrarım (*begreifen*). Bu nedenle de bu kategoriye direkt olarak nedensellik kategorisi (*die Kategorie der Kausalität*) diye adlandırırım. Ancak anlama yetisinden bu kavramı ödünç alıyorum diye onun, duyarlılığa ait görümlere (*Anschauung*) aitmiş gibi düşünülmesini istemem. Bu nedenle de özgürlüğün nesnel gerçekliğini (*Objektive Realität*) sağlamak için başka bir duyuşal görü (*sinnliche Anschauung*) verilmesini teklif ediyorum (Kant,

²²⁷ Spinoza, *Etika II*, çev: Hilmi Ziya Ülken, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1947, s. 5, 6.

KpV, [A 186]). Özgürlüğün nesnel gerçekliğini temellendirebilmek için teklif ettiğim bu duyusal görüş *pratik aklın yetisidir*. Bu görüş aynı zamanda aklın bir ilkesi olan öteden beri her insanın aklında kök salmış olan Etikdir (*Sittlichkeit*). Benim teklif ettiğim Etik duyu dünyasına (*Sinnenwelt*) ait olduğu gibi düşünülür dünyaya (*intelligibelen Welt*) da aittir. Bunun aksi düşünülemez. Zira duyu sahibi varlıkların dışında kalan diğer şeyler, eylemler fark edişimize (*Wahrnehmung*) ve gözlemimize (*Beobachtung*) verilmemiştir (Kant, **KpV**, [A 187, A 188]).

Kant karmakarışık hâle getirilen özgürlük problemine dair bir çıkar yol olduğunu savunur. Ona göre bu çıkar yol ancak insanın hem duyusal dünyaya ait olması hem de aynı zamanda mekanik bir zorunluluğa tabi olmasının kabulü ile aşılabilir. Ancak insanın her durumda koşulsuz bir nedenselliğe dayanmak istemesi gibi bir güdüsü vardır. Bu koşulsuz nedenselliği (*unbedingte Kausalitaet*) veren yeti özgürlüktür ben kendimim'dir (*ich selber*) (Kant, **KpV**, [A 188]). Özgürlüğün insanın kendisinin dışında bir nedene bağlı olarak o veya bu şekilde sürekli başka şeyler referans gösterilerek tesis edilmesine bir son nokta konulması gerekmektedir. Koşulsuz neden olarak ileri sürülen Ben'in kendisinden başka bir şey değildir. Kant'ın parantez içine alıp gizli bir özne gibi muamele ettiği bu kavram esas itibariyle Kant düşünce dizgesinin mihengi niteliğindedir. Filozof Ben'i odak noktasına koyup hiç odak noktasında değilmiş gibi hareket etmektedir.

Ben, hem uzay ve zamana dâhil olması bakımından hem de uzay zamanın dışında kalan şeyleri düşünebilen bir varlık olması açısından özel bir yere konulmaktadır. Ben olarak insan kendisinde bulunan akıl yetisinin varlığı ile diğer varlıklardan ayrılan özel yerini belirleme imkânı elde eder.²²⁸ Ancak Kant insanı hem doğanın bir parçası ve hem de kendisine has bir akla sahip olması bakımından değerlendirdiği için etik (*Sitten*), ahlak (*Moralitaet*) kavramları bir değer ifade etmeye başlamaktadır. Etik ve ahlak kavramlarının özgürlüğün varlığı ile ete kemiğe büründüğü düşünülmektedir.²²⁹

İnsanın gerek teorik/doğal akıl yetisi gerekse pratik akıl yetisi söz konusu olduğu durumlarda koşulsuz olana doğru gitmek istediği daha önce ifade edilmiştir. Ancak

²²⁸ Elif Çetinkıran, *Özgürlük Kavramını Yeniden Düşünmek: Kant ve Arend'te Etik ve Politik Bir Sorun Olarak Özgürlük*, Doktora Tezi, Ankara, 2017, s. 43.

²²⁹ Lewis White Beck, *Kants Kritik der praktischen Vernunft: Ein Kommentar*, Ins Deutsche übersetzt von Karl- Heinz Iltig, München: Wilhelm Fink Verlag, 1974, s. 180. (bu çalışanın yazarının vurgusuyla)

teorik/doğal ve pratik akıl yetilerinde koşulsuz olanı düşünmek istediğimizde kaçınılmazcasına antinomiye düşölmektedir. Antinomiye bu düşöş bir yanılma olduğu ifade edilmiştir. Akıl bu yanılmadan kurtulmak, düştüğu yerden kalkmak ister. Onu yerden kaldıracabilecek olanın ahlak yasası olduğu ileri sürölebilir. Böyle bir ahlak mutlak anlamdaki özgörlük olarak varsayılan “Transzedental Özgörlük”tür. Transzedental özgörlük Kant’ın öne sürdüğu metafiziğin bir ilkesidir. Zaten Kant’a göre, metafiziğin iki “kardinal ilkesi” vardır. İlki “uzay ve zamanın idealitesi”; ikincisi “özgörlük kavramının realitesi”dir. şayet birincisi yok sayılırsa sentetik *a priori* bilgiye erişim sağlanamaz. İkincinin yok sayılmasıyla da mutlak pratik olan ödev²³⁰ kanunu oluşamaz. Kant’ın, nesnelere (*Objekt*) numen ve fenomen olarak ayırarak onların zorunlu olduğu iddiasının bu gerekçeye dayandığı ileri sürölebilir. Kant için bu zorunlu ayrımlar başlangıç olarak kabul edilmezse ne özgörlük anlaşılabilir ne de özgörlüğün iddia ettiği etik kurallar izah edilebilir.²³¹

Aklın teorik/doğal kullanımına yönelik tüm girişimler sonunda transzedental diyalektiğe, diğer bir anlamda transzedental yanılmaya evrilmiştir. Ancak akıl düştüğu her bir yanılmada kendisinde bulunan kavramlar (idealar) üzerine yeniden düşünme imkânı elde etmiştir. Bu ideaların içinden özgörlük ideası akıl sahibi varlık olan insanın özgörlüğünü anlamak için referans noktası yapılmıştır. Ruhun ölümsüzlüğü ve Tanrı idealarının da özgörlük ideasını ortaya çıkarmak için var oldukları gösterilmeye çalışılmıştır. Kant’a göre pratik akıldaki bu ideaların duyular üstü (*übersinnlich*) bir alana dair bilgi verme yetileri ya da yetkinlikleri yoktur. Buradaki idealar da düşünme (*denken*) üzerinden bir anlama (*verstehen*) etkinliği içindedirler.

Kant’ın teorik/doğal akılda bir dayanak bulamadığı idealara pratik akılda niçin ihtiyaç hissettiği özgörlüğü temellendirmek isteyişinden anlaşılacaktır. Hem genel geçer hem de evrensel bir ahlak yasası ve bu ahlak yasasının tüm akıl sahibi varlıklar tarafından kabul edilmesi isteniyorsa o zaman özgörlüğün makul bir biçimde inşasından başka seçenek kalmamaktadır. Her ne kadar idealar teorik/doğal aklın yapısında Ben’in kendisini bir yanılmaya mecbur etse de, ideaların yargılar arasında onları birbirine

²³⁰ Bedia Akarsu “ödev” olarak vurgulasa da esas itibariyle Kant ahlak ve/veya etik kanunundan bahseder.

²³¹ Bedia Akarsu, *Ahlak Öğretileri: II. Immanuel Kant’ın Ahlak Felsefesi (Ödev Ahlakı)*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakóltesi Yayınları, 1968, s. 45.

bağlayan fonksiyonları tespit edilmiştir. Bu durum düşünmeyi mantıklı/tutarlı hâle getirmektedir. Düşünmenin mantıklı hâle gelmesiyle mantığın düşünmeyi ele geçirmesi birbirinden farklıdır. Kant'a göre klasik mantığın yol açtığı sorunların kaynağı da budur. Mantık düşünme üzerinde tahakküm kurmaya başladığı andan itibaren düşüncede kurulanların şekil değiştirmesi güçleşmektedir. Bundan dolayı Kant'ın genel mantık ilkelerinden yola çıkarak ideaları olanaklı deneyimde mevcut olan görünüşülerin izahı için kullanmayı tercih etmediği öne sürülebilir.

Kant'a göre bu idealar bir anlamıyla mantıklı düşünmeyi organize etse de pratik akıl söz konusu olduğunda özgürlük sorununun aşılması için ele alınmıştır. Kant'a göre rasyonalistler ve empiristlerin her biri insanın, sadece bir yanını referans aldıklarından hatalı düşüncelere varmıştır. İnsanın ne sadece akıldan ibaret olduğunu söylemenin anlamı vardır ne de sadece doğa nedenselliğine zorunlu olarak bağlı olduğunu söylemenin anlamı vardır. İnsan her iki yana da sahip olan yegâne varlıktır. Her ne kadar izah edilmeye müsait olmasa da insanda var olduğu kabul edilen inanç (*Glauben*) diye bir olgu var. Kant bunun bir mesele olarak karşımızda durduğunun farkındadır. "İnanca yer açmak için bilmeyi sınırlandırdım" demesinin nedeni Kant'ın bu bilincidir.

Lewis Beck özgürlüğün Kant'a göre üç anlamı olduğunu ifade eder: *ilk olarak* özgürlük ahlak yasasının koşuludur. *İkinci olarak* özgürlük *summum bonum* anlamına gelmektedir. *Üçüncü olarak* ise özgürlük inancın bir nesnesidir.²³² Her ne kadar Kant "inanca yer açmak için bilmeyi sınırlandırdım" dese de buradan yola çıkarak özgürlüğün, inancın nesnesi hâline geldiği yorumu Kant'ın düşünce dizgesi açısından düşünüldüğünde Lewis Beck'in yorumunun maksadını aştığı ileri sürülebilir. Zira Kant'a göre, özgürlük inancın nesnesi olamaz. Olsa olsa inancın özgürlüğün bir nesnesi olduğu ileri sürülebilir.

Kant özgürlük ideasının, aklın tüm yapısının anahtarı (*Schlussstein*)²³³ olduğu görüşündedir. Özgürlük ideasının, teorik/doğal ve pratik aklın kilidini açabilecek

²³² Lewis White Beck, *Kants "Kritik der praktischen Vernunft": Ein Kommentar*, s. 196.

²³³ Almancada "Schluss" kelimesi sonuç, son anlamlarına gelmektedir. "Schlüssel" ise ondan türeyen bir kelime olup anahtar anlamını taşır. Almanca "Stein" kelimesi ise taş anlamında kullanılır. Bizce Kant "Schlussstein" kelimesini kullanırken Özgürlüğün, diğer tüm ideaların kapısının anahtarını elinde bulundurduğuna dikkat çekmek ister. Bu ifadenin kullanılış biçimi için *Kritik der praktischen Vernunft* adlı eserinin önsözüne bakınız.

yeterlilikte olduğu iddia edilebilir. Üstelik özgürlük kavramı öylesine kapsayıcı bir kavram olarak düşünülür ki Tanrı ve ölümsüzlük gibi diğer idealar bunun altında bir değere kavuşur. Bu düşünce daha önce ifade edildi. Her ne kadar özgürlük ideasını tam olarak anlayamasak (*einsehen*)²³⁴ da Kant'a göre, özgürlüğün imkânını (*Möglichkeit*) ahlak yasası yoluyla ortaya çıkaran (*offenbaren*)²³⁵ özgürlük ideasıdır. Kant özgürlük ideasının, teorik akıl tarafından doğrudan doğruya anlaşılmasa da imkânını bildiğimiz (*wissen*) tek idea olduğu görüşündedir (Kant, **KpV**, *Vorrede*, [A 5- 6]). Üzerinde konuşulan, tartışılan özgürlük ideasının olanağının kendisidir. Bizler Kant'a göre, özgürlük hakkında hangi konuşmayı yaparsak yapalım hangi düşünceyi ortaya koyarsak koyalım bu özgürlüğün ideasının olanağını tartışmaktan başka bir şey değildir. Dolayısıyla fark edilmesi gereken durum esasen bu ideanın olanağı üzerine tartışma olduğudur.

Dolayısıyla Kant'ın kendinden öncekileri şöyle eleştirdiği öne sürülebilir: Sizler özgürlüğü, özgürlüğün ideasını ve özgürlüğün ideasının imkânını yanlış anladınız. Bundan ötürü insanın özgürlüğünü yeterince açıklayamadınız. Kimileriniz insan özgürlüğünü doğadaki zorunluluklar üzerinden yorumladınız. Kimileriniz ise insan özgürlüğünü mutlak bir varlığın özgürlüğüne bağladınız. Mutlak varlığa da “Tanrı” dediniz. Bunlar hep hataydı. Zira siz ampirik deneyimime konu olan tüm nesnelere gibi pratik alanda Tanrı'nın varlığının bilinmesi zorunluluğunu gerekli gördünüz. Bana göre ise pratik alanda *Tanrı'nın varlığının bilinmesi zorunlu değildir. Var sayılması zorunludur* (Kant, **KrV**, [B 662]). Bunlar birbirinden farklı şeylerdir. Ancak siz bunları bir ve aynı şey gibi düşündünüz. Yanlış olan buydu.

Kant ahlaklılığın (*Moralität*) temellendirilmesini Tanrı'nın varoluşunun varsayılmasına bağlar. Hartmann'ın sorumluluğun ve özgürlüğün Tanrı'nın varlığına bağlanmaması gerektiği düşüncesiyle bir anlamda Kant'ın iddiasını desteklediği savunulabilir.²³⁶ Ancak Tanrı'nın var sayılmasına imkân tanıyan bir öncelik olmalıdır. Bu

²³⁴ Kant burada anlamak kelimesini karşılayan “verstehen” kelimesini kullanmaz. Kökü görmekten gelen “einsehen” kelimesini kullanır. Bu kelimenin görerek anlamak şeklinde yorumlanmasının doğru olacağını düşünmekteyiz.

²³⁵ Almanca “offen” kelimesi açık anlamına gelen bir sıfattır. Ancak açmak manasına gelen “öffnen” kelimesinden türetilmiştir. “Offenbaren” kelimesini Kant'ın açıkça ortaya koymak olarak düşündüğünü yorumlamaktayız.

²³⁶ Ahmet Cevizci, *Etik-Ahlak Felsefesi*, İstanbul: Say Yayınları, 2014, s. 376.

önceliği sağlayanın özgürlükten başka bir şey olmadığı öne sürülebilir. Kant'ın düşüncesine göre yapılacak olan şey ahlak yasası yoluyla bu özgürlük ideasının imkânını anlamaya çalışmamızdır.

Özetleyecek olursak Kant saf pratik aklın analitiğinin ilkelerinde saf pratik aklın ilkelerinin (*Grundsätze*) türetimini, ispatı (*Deduktion*) yapmıştır. Ardından aklın, pratik kullanımında, saf teorik/doğal yetkinliğinin (*Befugnisse*) kullanımının genişlemesinin olanaksızlığı üzerinde durmuştur. Sonrasında ise pratik aklın içgüdüünü (*Triebfedern*) ele alıp saf pratik aklın analitiğini kritik ederek aydınlatmıştır.

2.3. AHLAK DENEYİMİNİ MÜMKÜN KILAN İDEALARIN ZEMİNİ

Kant'a göre ister teorik/doğal olsun isterse de pratik olsun saf aklın bir diyalektiği vardır ve bu olumsuzluk içermektedir. Bu olumsuzluğun nedeni, aklın verilmiş koşullu bir şeyin koşullarının mutlak olarak tümünü aramasından kaynaklanmakta olduğu ileri sürülebilir. Akıl mutlak bütünlüğün kendi başına şeylerde olduğunu sandıkça kendi başına ait (*an sich selbst*) olan kavram da dâhil olmak üzere zamanla tüm kavramların görünüşlerinin nesnesi olduğunu düşünmeye başlar. Bu durum akıl için öylesine büyük bir alışkanlıktır ki (*Gewohnheit*) her defasında bunu yapmaktan vazgeçmez.

Akıl koşulsuza yönelmek istedikçe aklın idealarının bu yönelişi bir anlamıyla istismar etmek istediği ileri sürülebilir. Bir süre sonra aklın idealarının bir anlamda şöyle söylemeye başladığı iddia edilebilir: Ben koşulsuz olanım. Tüm koşullular dönüp dolaşıp bana, koşulsuz olana varmak ister. Ben onlar için güvenilecek liman, sırtlarını dayayacak köklü bir ağacım. Bununla da kalmaz idealar “Ben görünüşleri kendi başına şeyler hâline getiririm” der. Ancak ne var ki tüm koşulluları kendisinde birleştiremediği her an kendisi ile bir çatışma (*Widerstreit*)²³⁷ içine girer. Aklın kendi içinde, kendi kendine giriştiği bu çatışma sayesinde akıl her defasında bir yanılma içinde olduğunu görme imkânını tekrar tekrar elde eder. Başarmak isteyip de başaramamak, nedenlerini araştırmaya iter. Her ne kadar çatışma kaos, kargaşa anlamlarını çağırırsa da Kant yanılmanın nereden kaynaklandığını ve nasıl ortadan kaldırılabileceğine dair sorgulamalara yönlendirir (Kant, **KpV**, [A 192, A 193]).

Kant'ın saf pratik diyalektiğinde ilkin genel olarak saf pratik aklın diyalektiğine dair araştırma yapılmaktadır. İkinci olarak en yüksek iyi (*höchste Gut*) kavramının belirlenmesinde (*Bestimmung*) saf aklın (*reine Vernunft*) diyalektiği meselesi incelenir. En yüksek iyinin belirlenmesinde saf aklın diyalektiği dokuz farklı mesele ile irdelenir. Bunların sırasıyla şöyle olduğunu hatırlatmakta fayda var: Pratik aklın antinomisi, pratik aklın antinomisinin eleştiriye tabi tutularak geliştirilmesi (*Aufhebung*)²³⁸, saf pratik aklın,

²³⁷ Almanca *Widerstreit* kelimesi çatışma anlamına gelse de “wieder” ön eki, tekrar, tekrar eden anlamına gelmektedir. Bu nedenle Kant aklın kendisini koşulsuz olan olarak görmesiyle diğer tüm koşulluları kendisinde bütünleştirme çabasının akli esas itibarıyla bir döngü hâlinde kendi içinde çatışmaya, başka bir ifadeyle kendi kendisinin muhasebesini yapmaya itmektedir.

²³⁸ Almanca “Aufhebung” kelimesi fiil “heben” kelimesinden türetilen bir kelimedir. Almanca “heben” kelimesi kaldırmak, meydana getirmek, geliştirmek, ilerletmek anlamlarına gelmektedir. Kant antinomiye, Birinci Kritik’te kullandığı anlamından farklı olarak kullanır ve antinominin geliştirilmesi ve yeni bir

spekülativ akılla saf pratik akılla bağlantısında (*Verbindung*) önceliği (*Primat*), saf pratik aklın bir postulası (*Postulat*)²³⁹ olan Ruhun Ölümsüzlüğü (*Die Unsterblichkeit der Seele*), saf pratik aklın postulası olarak Tanrı'nın varolması'dır (*Das Dasein Gottes*), saf partik aklın postulası, saf aklın pratik bir niyette spekülativ bilgisi olmaksızın genişlemesinin mümkün olup olmadığı, saf aklın ihtiyacından (*Bedürfnisse*) doğan *doğru kabul etme* (*Fürwahrhalten*) son olarak da insanın pratik belirlenimini, onun bilme yetisinin bilgece uygun orantılılığı (*Proportion*) meseleleridir.

Birinci Kritik'in diyalektik kısmında idealar bilginin meydana gelmesi için aklın yargılar arasında arabulucu olarak gördüğü düzenleyici bir fonksiyona sahipken *İkinci Kritik*'in diyalektik bölümü bambaşka şeyler vadeder. Burada idealar en yüksek iyinin zemininin tesisinde en etkin unsur olarak öne sürülür. Bu Kritik'te Kant'ın aklın pozisyonunu şöyle belirlediği iddia edilebilir: Aklın, teorik/doğal kısmında idealarıyla yanılmaya başka bir ifadeyle diyalektiğe düşmesini bir kenara bırakın. Akıl teorik/doğal idealar yoluyla yanılmasına haklı gerekçeler sunduğu için kendisini aklayabilir. Ancak teorik/doğal akılda kullandığınız ideaları aynı şekliyle aklın pratik kısmında kullanacağınızı sanıyorsanız yanılıyorsunuz. Bunu yapamazsınız. Aklın teorik/doğal kullanımıyla pratik kısmının kullanımı birbirinden ayırın. Aklın pratik kullanımında aklın tek bir nesnesi (*Gegenstand*) vardır. O da *en yüksek iyidir* (*das höchste Gut*). Kant'a göre pratik aklın aramaya layık olduğu bir tek koşulsuz tümlük (*bedingte Totalitaet*) vardır. O da zikredilen en yüksek iyidir (Kant, **KpV**, [A 194]). Kant'ın pratik aklın diyalektiğinde yapmaya çalıştığı şey en yüksek iyinin, akla uygun davranışlarımızın maximleri için belirlenmesidir. Kant'a göre bu, bilgelik öğretisi (*Weisheitslehre*) ve bilim olarak felsefeden başka bir şey değildir (Kant, **KpV**, [A 194]). Kullanılan genel anlamından farklı olsa da da Kant'ın pratik aklın diyalektiğinde *ilk felsefe* yaptığı iddia edilebilir.

Teorik akıl idea kavramını düşünülmesi olanaksız olmayan bir kavram olarak ortaya koysa da nesnel bir biçimde açıklama getiremediğinden bir eksiklik olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu eksikliği ortadan kaldıracabilecek olan özgürlük kavramıdır. En yüksek iyi referans alınarak özgürlüğün temellendirilmesi pratik aklın zorunluluklu

biçimde ele alınmasından bahseder. Dolayısıyla antinominin tamamen ortadan kalkmasından bahsedilmez. Bu nedenle "Aufhebung" kelimesini "geliştirilmesi" olarak çevirdik.

²³⁹ Herhangi bir ispata gerek olmaksızın kabul edilen önerme.

yasası yoluyla (*durch ein apodiktisches Gesetz*) kanıtlanmaya (*beweisen*) çalışılabilir. Teorik, doğal akılda desteksiz kalan idealar (Tanrı ve ölümsüzlük) bu durumda özgürlük kavramına bağlanarak ideaların nesnel gerçeklik kazanması sağlanabilir.

Bu manada Tanrı, ruhun ölümsüzlüğü gibi ideaların olanaklılığı dahi özgürlüğün gerçek olmasına bağlanmaktadır. Özgürlük gerçek olursa bu idealardan söz edilebilir. Özgürlüğün gerçek olması ise daha önce ifade edildiği gibi ahlak yasası yoluyla. Sadece özgürlük ideası ahlak yasasının koşuludur. Tanrı, ölümsüzlük gibi idealar ahlak yasasının koşulları olarak görülmemektedir. Tanrı, ölümsüzlük gibi idealar ahlak yasasının belirlediği iyiyi istemenin (*Wille*) zorunlu nesnesinin koşulları olabilir (*Bedingungen des notwendigen Objekts*). Ahlak yasası tarafından belirlenecek bir iyiyi istemenin bu iyiyi istemenin zorunlu nesnesinin koşulu olduğu bilinmelidir (Kant, **KpV**, [Vorrede, 4]).

Kant'a göre, en yüksek iyi saf iyiyi isteme anlamına gelen pratik aklın yetisinin nesnesinin tümü olsa da en yüksek iyiyi belirleyen bir neden değildir. Kısaca iyiyi istemeyi belirleyen şey, Aristotelesçi bir tabir ile söylenmesi gerekirse hareket ettirici güç olan ahlak yasasıdır. Bir tek ahlak yasası saf iyiyi istemeyi belirleyen neden olabilir (Kant, **KpV**, [A 196, A 197, A 198]). Ahlak yasası iyiyi istemeyi belirleyen neden olduğu gibi onun gerçekleştirilmesini sağlayan itici bir güç olarak görülmektedir.

Ancak en yüksek (*das Höchste*) kavramının iki farklı şekilde anlaşılması gerektiği ileri sürülebilir. Bu fark anlaşılmadığı takdirde de yanlış anlaşılmaların ortaya çıkacağı kaçınılmazdır. Bunlardan ilki en üstte olan (*Oberste-supremum*) anlamına gelip hiçbir koşula bağlı olmayan koşuldur (*originarium*). İkincisi ise kusursuz (*Vollendete-consummatum*) anlamına gelen kendisi dışında daha büyük bir bütünün parçası olmayan bütündür (*perfectissimum*) (Kant, **KpV**, [A 198]). Kant'ın felsefi dizgesine göre eskilerin en yüksek iyiden konuşurken de pek çok hususu yanlış anladığı ileri sürülebilir. Filozof eskilerin en yüksek iyi diye en üstte olan ile kusursuz olanı düşünmüş olduklarını ileri sürdüğünden öncelikle bunların birbirlerinden ayrılması gerektiğini ifade eder.

Böyle bir ayırım hakkında Kant'ın düşüncelerinin şunlar olduğu iddia edilebilir: Ey felsefe ile ilgilenenler, sizler iyi'yi (*Gute*) nesne yapıp sonra da bu iyi'den (*Gute*) yola çıkarak en yüksek pratik prensip (*das oberste praktische Prinzip*) türetmeye çalışmayın. Çünkü o zaman bir ahlak yasası oluşturamazsınız. Zira iyi (*Gute*) iyiyi istemenin (*Wille*) bir nesnesi olsa da onun belirleyici nedeni değildir. Hem iyi (*Gute*) hem de iyiyi istemenin belirleyici nedeni ahlak yasasıdır. Sizin yapmanız gereken şey daha önce de ifade ettiğim gibi ahlak yasasını en yüksek iyi kavramının içinde en üst koşul (*das oberste Bedingung*) olarak kabul etmek olmalıdır. En üst koşul dediğim hâlde kusursuz (*das Vollendete*) olanı anlamayın. Lütfen bunları ayırt edelim. Siz bunları ayırt edemezseniz ne *Tugend*'ı ne de mutluluğu (*Glückseligkeit*) anlayabilirsiniz. *Tugend*, insanın iyiyi istemesinin sürekli bir biçimde etik (*sittlich*) olana yönlendirilmesidir.²⁴⁰ *Tugend*'ı anlamadan kalkıp bana mutluluktan bahsetmenizi ise hiç anlayamıyorum. Mutluluk kusursuzcasına bir tatmin olma durumudur (*Zustand vollkommener Befriedigung*).²⁴¹ Pratik aklın analitiğinde size ne dedim, *Tugend* bizim için dilemeye değer (*wünschenswert*) olan her şeyin, mutlu olma şerefine uygun olarak sergilediğimiz her türlü gayretin en üst koşulu, en üstün iyidir (*das oberste Gut*). *Tugend*'ı en üst koşul (*oberste Bedingung*) olarak kabul ettim diye kalkıp da onu bütün (*Ganze*) ve kusursuz (*Vollendete*) iyi (*Gute*) olarak düşünün demedim (Kant, **KpV**, [A 198, 199]). İşte tüm bunlardan dolayı sizi her defasında uyararak zorunda kalıyorum ki böylelikle bu kavramları birbirine karıştırmayın. *Tugend* en üst koşuldur. Mutluluk ise bu en üst koşula bağlı olan bir ara koşuldur denebilir.

Kant tüm bu bölmeleri yaparken Hume'un ifade ettiği gibi ahlaka ve metafiziğe dair kavramların daima belirsizlik içinde kaldığının farkındadır. Bu belirsizliğin ortadan kalkması için bir ayıklama, temizleme şarttır. Bu nedenle, Kant yüzyıllardır kullanılan kavramları, düşünceleri, bilim olarak kabul edilen şeylerin yanlış anlaşıldığını düşünerek, tüm bu kavramları, düşünceleri birbirinden ayırmaya gayret etmiştir. Hepsini kendince ait olduğu yerlere bölüştürerek paylaşmıştır.

En yüksek iyi kavramından hareketle, etik parçalara ayrılarak irdelenmiştir. Çünkü etiğin ve metafiziğin kavramlarının belirsizliğinin ortadan kaldırılması

²⁴⁰ Heinrich Schmidt, *Philosophisches Wörterbuch*, Neu bearbeitet von Prof. Dr. Georgi Schischkoff, Stuttgart: Alfred Kröner Verlag, 1974, s. 669.

²⁴¹ Heinrich Schmidt, *Philosophisches Wörterbuch*, s. 225.

gerekmektedir. Bu çerçevede pratik aklın analitiğinde öncelikle bu belirsizlik ortadan kaldırmaya çalışmıştır. Bunun içinde iyi'nin (*Gute*) içinde olduğu herhangi bir nesnenin, iyiyi istemeyi belirlediğinin düşünülmemeyeceği gösterilmiştir (Kant, **KpV**, [A 197]).

Bir kavramda, zorunlu olarak birbirine bağlı olan iki belirlenim sebep ve sonuç olarak birbirine bağlanmaya mecburdur. Bu birlik analitik (mantıksal bağlantı) olduğunda özdeşlik yasasına ya da sentetik (dinamik bağlantı) olduğunda nedensellik yasasına göre değerlendirilebilir. Yani Tugend'in mutlulukla bağlantısı Tugend sahibi olma gayreti veya mutluluk için makul (*vernünftige*) uygulamalar olarak iki farklı biçimde değildir. Bilakis bunlar tamamen özdeş hareketlerdir, bu nedenle birincisinde ikincisine ihtiyaç duyulduğundan başka bir maxime ihtiyaç duyulmamaktadır; ya da bu bağlantı, sebebin bir etki ürettiği gibi, mutluluğu birincinin bilincinden farklı bir şey olarak üreten Tugend'dır (Kant, **KpV**, [A 199, A 200]).²⁴²

Tugend ile mutluluk bir birine bağlanması gereken iki farklı belirlenimdir. Bu belirlenimlerin sahip oldukları özellikler de birbirine özdeştir. Bu nedenle her ikisinin ihtiyaç duyduğu hareket biçimi aynıdır. Ancak nasıl ki sebep bir etkiyi üretiyorsa Tugend'da mutluluğu üretiyor. Kant teorik/doğal aklın muhakeme becerisini pratik akıl sözü konusu olduğunda devreye sokar. Zira teorik/doğal aklın muhakeme yetisinin, pratik akılda kullanılmasında bir mani yoktur. Kant'ın bu sayede Hume'un kaygısı olan, etiğe dair sorunların üzerindeki sis perdesini aralamayı hedeflediği iddia edilebilir.

Kant, Epikürosçularla Stoacıların, Tugend ve mutluluğun aynı olduğunu göstermeye çalışmışlarsa da bunu başaramadıkları görüşündedir. Çünkü ilki pratik prensipleri (*Prinzipien*) duyuşal alanda (*aesthetische*) ikincisi ise mantıksal alanda (*logische*) aramıştır. Ancak tüm bu arayışlar ve incelemelere rağmen Tugend ve mutluluk arasındaki bağlantı analitik olarak bilinmemektedir. Peki Kant'a göre bu nasıl bilinmektedir? Kant'ın cevabının şöyle olduğu ileri sürülebilir: Ben *Tugend* ile mutluluk

²⁴² Almancası: Zwei in einem Begriffe notwendig verbundene Bestimmungen müssen als Grund und Folge verknüpft sein, und zwar entwedr so, dass diese Einheit als analytisch (logische Verknüpfung) oder als synthetisch (reale Verbindung), jene nach dem Gesetze der Identiaet, diese der Kausalitaet betrachtet wird. Die Verknüpfung der Tugend mit der Glückseligkeit kann also entweder so verstanden werden, dass die Bestrebung tugendhaft zu sein und die vernünftige Bewerbung um Glückseligkeit nicht zwei versciedene, sondern ganz identische Handlungen waeren, da denn der ersteren keine andere Maxime als der letztern zum Grunde gelegt zu werden brauchte; oder jene Verknüpfung wird darauf ausgesetzt, dass Tugend die Glückseligkeit als etwas von dem Bewusstsein der ersteren Unterschiedens, wie die Ursache eine Wirkung, hervorbringe.

arasındaki bağı analitik olarak aradım durdum. Ancak bunun mümkün olmadığını görünce başka bir yola başvurmam gerektiğini anladım. Evet, bir referans noktası tespit etmeliydim. Bunu yaptım. Bana göre etik ile mutluluk arasındaki bağ, kavramların sentezidir (*Synthesis*). Bunu tespit ettikten sonra her ikisi arasındaki bağı pratik bakımdan zorunlu (*notwendig*) *a priori* ve deneyimden türetilmeyeceğini belirledim. Bu belirleme, işimi kolaylaştırdı. Çünkü o zaman en yüksek iyinin imkânının ampirik prensiplere dayanamayacağını anladığımdan, en yüksek iyi kavramının haklılığının ispatının (*deduktion*) *tranzendental* olacağını gördüm. Fakat sonra da şöyle bir sorunla karşılaştım. O da en yüksek iyinin *transzendental* olarak nasıl ortaya çıkacağıydı. Bunu da şu biçimde çözmeye çalıştı: “En yüksek iyiyi, iyiyi istemenin özgürlüğü yoluyla *a priori* (ahlaksal) olarak ortaya koymam zorunludur. Şu hâlde en yüksek iyinin olanağının koşulu da yalnızca *a priori* bilgi temeline dayanabilirdi” şeklinde düşündüm (Kant, **KpV**, [A 203]).²⁴³ “Kant niçin *Tugend* ile mutluluk arasındaki bağı *a priori* zorunluluğa dayandırmaktadır” şeklinde bir soru sorulabilir. Kant’ın içinde yaşadığı çağın ahlak felsefesi *eudaenomit* ve *utilitarist* bir yolda yürümekteydi. İnsandaki pratik aklın, mutluluğa ulaşmak olduğu konusunda küçücük bir şüphe dahi yoktu. Kant bu görüşlere karşı mücadele etmiştir.²⁴⁴ Düşünür bu nedenle pratik aklın tek amacının, mutluluğa erişmek olamayacağı üzerinde ısrarcı olmuştur.

Pratik aklın amacının mutluluğa erişmek olmadığını göstermek için de bir varsayım ortaya konulmaktadır. Ardından bu varsayımın kanıtlanabileceği deliller sunulmaktadır. Kant bunları yaparken PRO ve KONTRA yöntemini uygular. *Kant’ın varsayımı en yüksek iyinin olanağının koşulunun a priori bilgi temeline dayanması görüşü üzerinde yükselir.* Aklın pratik kullanımında zirveye yerleştirdiği bu varsayım belirleyici bir unsur hâline gelir. Buradan hareketle Kant teorik/doğal akılda irdelediği antinomi meselesini pratik akılda da incelenmesi gerektiğini düşünür.

Pratik aklın antinomisi esas itibariyle iyiyi istememizle gerçekleşen *Tugend* ile mutluluğun, zorunlu olarak birbirine bağlı olduğu düşünüldüğü yargısıdır. Ancak bu yargı da Kant’a göre bir yanıldır. Bu yanılmayı aşmak için bir soruşturma içine girilmesi

²⁴³ **Almanca:** Es ist a priori (moralisch) notwendig, das höchste Gut durch Freiheit des Willens hervorzubringen; es muss also auch die Bedingung der Möglichkeit desselben lediglich auf Erkenntnisgründen a priori beruhen.

²⁴⁴ Heinz Heimsoeth, *Kant’ın Felsefesi*, çev: Takiyettin Mengüşoğlu, s. 120.

gerektiğini arz eden Kant insanın, dünyada olup bitenlerin nedenselliği konusunda, doğa zorunluluğu ile özgürlük arasında bir çatışma (*Widersteit*) olduğu düşüncesine varır. Ancak bu çatışmanın üstesinden *gelmek ilk olarak eylemde bulunan* kişi olarak insanın, bir doğa mekanizmasına uygun nedenselliğinin olduğunu düşünmesi ile mümkündür. İkinci olarak ise eylemde bulunan kişi olarak insanın, kendi varoluşunu aynı zamanda *noumenon* olarak görmesiyle mümkündür. *Noumenon*'dan maksat ise saf düşünen varlıktır. Saf düşünen varlık olarak insan bu ayrımı yapabildiği sürece anlama dünyasında düşünmeye hakkı olduğunu fark edebileceği gibi nedenselliğini belirleme nedenine sahip olduğunu da kavrayabilecektir. Kavrama becerisine sahip olan insan aklın pratik kullanımında kendi kendisiyle olan çatışmasının dahi en yüksek iyinin (*das höchste Gut*) meydana gelmesi için olumlu bir basamak olarak görecektir. Çünkü bu insan en yüksek iyinin iyiyi istemenin sahici bir nesnesi olduğunu fark eder. İnsan teorik aklın düştüğü antinomide görünüşler (*Erscheinung*) arasındaki ilişkiyi kendi başına şeyler (*Ding an sich selbst*) ile görünüşlerin arasındaki ilişki sanarak hata eder. Hata ettiğini de aklın pratik ilkelerinin kullanımını devreye soktuğunda anlar. Kant'a göre bu ilkelerin insana şunları gösterdiği ifade edilebilir: Ben etik şüura sahibim. Bu şuurun bir sonucu olarak mutluluk beklentisine de sahibim. Bu beni etikle mutluluk arasında doğal ve zorunlu bir bağ olduğu düşüncesine götürebilir. Ancak ne yazık ki bu bağı tanıdığımı (*erkennen*) ve görerek anladığımı (*einsehen*) söylemem zordur. Bu nedenle şu gerçeği anlamam gerekir: Etik de mutluluk da aklın pratik kullanımında mevcuttur. Ancak en üstün iyinin en üst koşulu (*die oberste Bedingung*) sadece etikdir. Mutluluk bu en üst koşulu yerine getirdiğinde ortaya çıkabilecek ögedir (Kant, **KpV**, [A 206- 214]).

Kant'ın numeni saf düşünen varlık olarak izahı onun felsefesini anlamaya çalışanlara bir izah getirmektedir. Bu numenin kendinde şey ile karıştırılmaması gerektiğinin de bariz ifadesidir. Numen saf düşünen bir varlık iken kendinde şey saf düşünen varlığın düşüncesinin en yüksek/üst ve kusursuz olarak düşünülen kavramıdır. Bu hususun karıştırılması düşüncede karışıklığa neden olabileceğinden bu durumun anlaşılmasının gerekliliği vurgulanmaktadır.

Buraya kadar tartışılanları kısaca özetleyecek olursak şunlar söylenebilir. Saf aklın üç kullanımı olduğu bunların teorik/doğal ve pratik olarak üçe ayrıldığıdır. Saf aklın pratik olduğunun gösterilmesi özgürlüğün, doğanın mekanik nedenselliğine bağlı

olmadan kendine ait bir nedenselliğe sahip olduğunun temellendirilmesine bağlı kılınmıştır. Özgürlük ideasının olanağının kendisi ahlak deneyiminin zeminini oluşturmaktadır. Bu nedenle özgürlüğün kendine ait bir nedenselliğinin olduğu ispat edilerek saf aklın pratik olduğuna dair sorunların çözümünün kolaylaşması hedeflenmiştir. Özgürlük ideasının bir imkân olarak var olduğunun kabulü ahlak deneyimini mümkün hâle getirecek en mühim unsur olarak belirlemektedir. Şimdi ahlak deneyimini mümkün kılan idealar araştırılacaktır.

2.4. AHLAK DENEYİMİNİ MÜMKÜN KILAN İDEALAR

Daha önce özgürlüğü izah etmeye çalışanların iki kısım olduğu ifade edilmiştir. Buna göre birincisinin doğanın nedenselliğine dayalı izah yolunu tercih ettiği, ikincilerin ise Tanrı'nın varlığına tabi kılınmış bir özgürlük anlayışı üzerinden gittikleri irdelenmiştir. Her iki görüşün Kant'ın düşünce dizgesine göre hatalı olduğu açıklanmıştır. Kant'ta Tanrı'nın varlığına dair soruşturma yürütenler zaman zaman şu düşünceye kapılmışlardır: İnsanı bir Tanrı'nın var olduğu inancına götüren ahlak yolunun başlangıç noktası neyse Tanrı'nın var olduğu inancına götüren de o dur.²⁴⁵ Tanrı'nın varlığını olumlamak adına Kant'ın, Tanrı'nın var olduğu inancını bir ahlak yasası ile temellendirdiğini iddia etmek Kant'ın düşüncelerini yanlış yorumlamak olduğu iddia edilebilir.

Tanrı'nın varlığı meselesine geçmeden bir postula olarak “*die Unsterblichkeit der Seele als ein Postulat*” meselesini ele alacağız. Öncelikle niçin idea denmeyip Postulat dendiğini anlamaya çalışalım. Kant'a göre saf aklın teorik/doğal kullanımında ispatlanamayan önermeler vardır. Bu önermeler aynı zamanda yargı içerir. Örneğin “Tanrı vardır” bir önerme olduğu kadar aynı zamanda bir yargı içermektedir. Bu yargılar eski metafizikçilerce de kabul edilmiş idealardır. Kant'a göre düşünen özne olarak insan teorik ve doğal akılda ispatlayamadıklarını bu kez postula/idea olarak saf aklın pratik kullanımını olduğunda tekrardan ele alır.²⁴⁶

Kritik der praktischen Vernunft adlı eserinin daha başlarında ne denmişti, hatırlayalım: Özgürlük ideasını teorik ve doğal aklın tüm ideaları içinde ahlak yasasının (*moralische Gesetz*) koşulu olduğu için, doğrudan doğruya kavrayamıyor olsak da olanaklılığını görerek bildiğimiz (*einsehen*) tek ideadır. Buna karşın Tanrı (*Gott*) ve ölümsüzlük (*Unsterblichkeit*) ideaları ahlak yasasının koşulları değildir. Bu idealar sadece ahlak yasasının belirlediği bir iyiyi istemenin zorunlu nesnesinin koşulu olabilir. İyiyi istemenin zorunlu nesnesi ise en yüksek iyidir. Dolayısıyla bu idealar en yüksek iyi nesnesinin koşulları olarak ele alınabilirler.

²⁴⁵ Mehmet Aydın, *Tanrı- Ahlak İlişkisi: Kant'ta ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991, s. 26.

²⁴⁶ Johannes Hoffmeister, *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, Hamburg: Verlag von Felix Meiner, 1955, s. 481.

Kant eski metafizikçilerin yaptığı zıddını yapıp tüm bu ideaları en yüksek iyinin bir koşulu hâline getirmiştir. Filozof idealara göre en yüksek iyi belirlememiştir. İyiyi istemenin nesnesinin koşulu olarak ideaları belirlemiştir. İdealar koşul olarak belirlenip ispatlanamadığından postula kavramı tercih edilmiştir. Böylece bu ideaların teorik dogma olmayıp pratik bakımdan zorunlu olduklarının kabul edilmesi gerekliliği üzerinde durulmaktadır. İdealara bu itibarla nesnel gerçeklik kazandırılmaya çalışılmaktadır.

Bu idealar daha önce de ifade edildiği gibi, ölümsüzlük, özgürlük (kavranabilir dünyaya ait olan bir varlığın nedenselliği olarak) ve Tanrı'nın varlığıdır. İlki ahlak yasasının tam olarak yerine getirilmesi için sürenin (*Dauer*) yeterliliğinin pratik olarak zorunlu koşulundan kaynaklanır. Kant'ın süre kelimesini tercih ederken özel bir maksatla seçtiği ileri sürülebilir. O maksat zamanın bölümlerinde birbiri ardına gelen varoluşların dizilmesidir. Bu dizilim bir sürekliliği ifade etmektedir. Bu nedenle Kant'a göre ölümsüzlüğün varoluşta her hangi bir kesinti olmaksızın sürekliliği ifade ettiği iddia edilebilir. Bu süreklilik ahlak yasasının tam olarak yerine getirmeye uygunluğunun pratik zorunlu koşulundan çıkmaktadır. Dolayısıyla Kant şunu demeye getirmektedir: Siz ölümsüzlükten bahsediyorsanız bu ölümsüzlüğün öldükten sonra dirilme gibi bir şey olduğunu sanabilirsiniz. Ancak ölümsüzlük sizin anladığınız tarzda bir durum değildir. Ölümsüzlük ahlak yasasının tam olarak yerine getirilmesi sonucu var oluşun sürekli bir biçimde kesintiye uğramadan devam etmesidir. Dolayısıyla asıl olan bu ahlak yasasının gerçekleşmesidir. Ölümsüzlük arıyorsanız ahlak yasasının gerçekleşmesini ve devamlılığını sağlayın demeye getirmektedir.

Görüldüğü gibi Kant ölümsüzlük ideasından bahsederken normalde anlaşılan tarzda bir ölümsüzlüğü anlamamaktadır. Bizim anladığımız ruhun ölümsüzlüğü en basit ifadeyle öldükten sonra devam eden bir yaşama dairdir. Ancak Kant durumu böyle ele almaz. Onun ruhun ölümsüzlüğü meselesini en yüksek iyinin sonsuza dek süren bir etkinliği olarak düşündüğü vurgulanabilir. Dolayısıyla insana yüklenen görev en yüksek iyinin gerçekleşmesi için çaba harcamaktır. Daha önce de ifade edildiği gibi bahsedilen en yüksek iyi bir ahlak yasası yoluyla belirlenme imkânına kavuşur. Ancak bu iyiyi istemenin zorunlu bir nesnesi olarak düşünülmektedir. “İyiyi isteme kendi imkânını ne yoluyla gösterir” diye sorulduğunda buna şöyle cevap verilebilir: İyiyi isteme bir insan

hareketinde (*Handlung*) ortaya çıkma olanağına sahiptir. Dolayısıyla insanın kendi hareketinin bilincinde olan özgür bir varlık olduğu ortaya konmak zorundadır. Vurgulanması gereken önemli bir diğer husus iyiyi istemede düşüncülerin (*Gesinnung*)²⁴⁷ ahlak yasasına uygunluğunun (*Angemessenheit*) gerekli olduğudur. Ahlak yasasına uygunluk ise en yüksek iyinin en üst koşulu olarak görülmektedir (Kant, **KpV**, [A 220]).

İkinci olarak özgürlüğün duyular dünyadan bağımsız olması arzulanmaktadır. Duyular dünyasından bağımsız olsa da bu tarz bir özgürlük iyiyi istemenin belirleniminin yetisi olabilmektedir. Böylece düşünülür dünyanın yasalarına göre eyleyebilecektir. Dolayısıyla Kant'a göre, özgürlüğün iyiyi istemeyi ortaya çıkarmak üzere kurgulanan bir idea hâline geldiği iddia edilebilir. Buradan anlaşılacak husus özgürlüğün varlığının dahi insanın iyiyi istemesinin açığa çıkarılması için bir koşul hâline getirilmiştir. Tanrı'nın varlığı ideası denilen şey düşünülür dünyada en yüksek iyinin varsayılmasıdır. Bu varsayım yoluyla Tanrı'nın var olmasından bahsedilebilecektir (Kant, **KpV**, [A 238]).²⁴⁸

Kant'ın bize şunları göstermeye çalıştığı ileri sürülebilir: Ben teorik akılda üç idea sundum. Sonra bu ideaların kendi içinde bir disiplini olduğunu göstermeye çalışıp esasında bu idealarla aklın, akıl yürütme kabiliyeti ile bir düzen ortaya koymaya çalıştığını göstermeye çalıştım. Fakat pratik akla yöneldiğimde bu ideaların, pratikte de²⁴⁹ kabullerinin zorunlu olduğu gerçeğini varsaymam gerekti. Hâl böyle olunca pratik akıldaki idealar, teorik akıldaki idealara nesnel gerçeklik verme özelliğini elde ettiler. Yapmam gereken bu ideaların, sahip olduğu özellikleri anlamak olabilir. Çünkü bana göre saf aklın pratik kullanımındaki idealar saf aklın teorik/doğal kullanımında kullanan ideaların varlığı için de zorunlu bir nedendir.

²⁴⁷ İnsandaki yerleşik düşünme biçimidir. Bknz: Johannes Hoffmeister, *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, s. 268.

²⁴⁸ Almancası: Diese Postulate sind die der Unsterblichkeit, der Freiheit, positiv betrachtet (als der Kausalität eines Wesen, sofern es zur intelligibelen Welt gehört), und des Daseins Gottes. Das erste fließt aus der praktisch notwendigen Bedingung der Angemessenheit der Dauer zur Vollständigkeit der Erfüllung des moralischen Gesetzes; das zweite aus der notwendigen Voraussetzung der Unhaengigkeit von der Sinnenwelt und des Vermögens der Bestimmung seines Willens nach dem Gesetze einer intelligibelen Welt, d. i. der Freiheit; das dritte aus der Notwendigkeit der Bedingung zu einer solchen intelligibelen Welt, um das höchste Gut zu sein, durch die Voraussetzung des höchsten selbstständigen Guts, d. i. des Daseins Gottes.

²⁴⁹ Gündelik yaşamda.

Ahlak yasasına tam uygunluk için gerekli şey akıl sahibi varlık olan insanın, sonsuza doğru giden düşünmesinin ilerlemesi (*Progresuss*)²⁵⁰ hâlidir. Düşünmenin bu sonsuza doğru ilerlemesi ancak akıl sahibi bir varlığın sonsuza dek sürüp giden varoluşunun (*Existenz*) ve ruhun ölümsüzlüğü şeklinde adlandırılan kişiliğinin (*Persönlichkeit*) varsayılmasıyla (*Voraussetzung*) mümkün görünmektedir. Akıl sahibi varlığın düşünmesinin ilerlemesindeki süreklilik ona sonsuza dek sürüp giden bir varoluş katmaktadır. İşte bu sebeptir ki Kant'a göre, *ruhun ölümsüzlüğünün* varsayılması pratik olarak en yüksek iyi'yi olanaklı kılmaktadır. Ruhun ölümsüzlüğünün bu biçimdeki düşünülüşü saf aklın pratik kullanımın bir ideası hâline gelir ki bu hâliyle ahlak yasası ile arasında bir bağ kurulur. Kant ileri sürdüğü varsayımın pratik bir yasaya bağlı olmasından ötürü teorik ve doğal olmasına rağmen kanıtlanamaz bir önerme olduğunu ifade eder. Böyle bir önermenin, teorik ve doğal açıdan ispatlanmaya çalışıldığı durumda teorik/doğal akli güçsüz kılacağı ileri sürülmektedir (Kant, **KpV**, [A 220, A 221]).

Yeri gelmişken Platon'un ruhun ölümsüzlüğünü ele alışını irdeleyelim. Platon ruhun ölümsüz olduğu yargısındadır. Bu yargının nedeni ise insanların bu dünyada işlemiş oldukları iyi ve kötü fiillerin karşılığını gelecek olan bir hayatta görmeleri gerektiğine dair inançtır. Platon'a göre, ruhun ölümsüzlüğü düşüncesinin bilimsel olarak ispatı mümkün değildir. Ancak bu yargının ahlakın var olabilmesi, insan yaşamının bir anlamının olduğunun düşünülebilmesi ve geleceğe *umutla bakılabilmesi için* ahlaki-pratik olarak kabul edilmesi zorunlu bir varsayım olarak göz önünde bulundurulmaktadır. Bununla birlikte Platon'da ruhun ölümsüzlüğünün bir idea olmadığı anlaşılmaktadır. Her ne kadar ruh ile Tanrı arasında bir benzerlik görülse de Platon'da Tanrı bir idea değildir. Tanrı evreni meydana getiren akıllı bir hareket ettiricidir.²⁵¹

Dolayısıyla Kant'ın kendinden önceki filozoflara şöyle karşı çıktığı iddia edilebilir: Ben sizlerin ruhun ölümsüzlüğü, Tanrı gibi düşünceleri ahlaki-pratik alanda zorunlu varsayımlar olarak ele almanıza itiraz etmiyorum. Hatta bunu kabul ediyorum. Bana göre de bunlar düşünülmesi zorunlu olan önerme/yargılardır. Ancak sizden şu farkla ayrılıyorum: Ben bu önermelerin kabulünü saf aklın pratik kullanımını için zorunlu olarak

²⁵⁰ Bknz: Johannes Hoffmeister, *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, s. 489.

²⁵¹ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi: Sofistlerden Platon'a*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 1. Baskı Aralık 2006, s. 375, 376, 377, 378.

görsem de bunların var olmalarını (*Dasein*) mutlak olarak görmüyorum. Pek tabii sizler bu yaşamın ötesinde bir ilerlemenin kesintisiz bir şekilde varoluşunun (*Existenz*) devamını umut edebilirsiniz. Buna itirazım yok. Ancak bunun belirli herhangi bir zaman noktasında olduğunu iddia edip bunu belirsiz bir geleceğe devredemezsiniz. İşte ben bunu kabul etmiyorum. Ancak sürekliliğin ve sonsuzluğun kabulü düşüncede bir tutarsızlık meydana getirmeyeceğinden, bunu varsayımlarımın temeli olarak da ele alabilirim. Bu sayede süreklilik ve sonsuzluğa dair konuşmaya başladığımda saf aklın pratik bir sorunu olan etik (*Sittlichkeit*) meselesini gündeme taşıyabilirim. Sizler sonsuzluğu birer mutlaklık olarak düşünmektesiniz. Ben aynı hataya düşmek istemiyorum. Hatta sizin bu hatanızı başkalarına da gösteriyorum ki, onlar da bu hatayı kabulle yaşayıp yaşamlarını yanlış inşa etmesinler. Sizin bu hatanız sadece ruhun ölümsüzlüğü meselesi ile sınırlı değildir. Tanrı'nın varlığı meselesi söz konusu olduğunda da aynı yanlışla düştüğünüzü görüyorum. Örneğin Platon'da Tanrı ve ruh idea olmayıp, bunlar ideaları seyreden ve duyusal dünyada ideaları hareket ettirici güç olarak telakki edilir. Tanrı ve ruh kavramları idea olarak görülmediklerinden iyi ideası bunlar yoluyla var olamaz.²⁵²

Kant'ın düşünce dizgesine gelindiğinde, Tanrı ve ruhun ölümsüzlüğünden bahsediyorsak bunların birer idea olmaları gerekmektedir. Çünkü bu ideaları düşünen bir akıl sahibi varlık olmak durumundadır. Bunlar aklın dışında bir yerde konumlandırılırsa o zaman bunlarla ilgili hiçbir şekilde konuşmam mümkün olmaz. Kant'ın altını çizdiği husus akıl sahibi bir varlığın bu ideaları varsayıyor olmasıdır. İdeaları var sayan akıl sahibi varlık olarak insan bu kavramlara mutlaklık atfetmenin bir gerekliliği olmadığı gibi bir anlamının da olmadığını bilebilir. Dolayısıyla en yüksek iyi dahi Tanrı ve Ruh gibi kavramlara mutlaklık atfetmeden gerçekleşme imkânı bulabilir. Peki Kant'a göre esas olan nedir? Kendi ifadelerine yer vererek irdeleyim:

Bu nedenle, en yüksek iyilik varsayılması gerektiği sürece doğanın en üstün nedeni, anlama ve iyiyi isteme yoluyla doğanın (asli fail) nedeni olan bir varlık olan Tanrı'dır. Sonuç olarak, türetilmiş en yüksek iyinin (en iyi dünyanın) olanağının ideası aynı zamanda en yüksek, asıl iyinin gerçekliğinin, yani Tanrı'nın var olmasının ideasıdır (Kant, **KpV**, [A 226]).²⁵³

²⁵² Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi: Sofistlerden Platon'a*, s. 388.

²⁵³ Almancası: Also ist die oberste Ursache der Natur, sofern sie zum höchsten Gute vorausgesetzt werden muss, ein Wesen, das durch Verstand und Willen die Ursache (folglich der Urheber) der Natur ist, d. i. Gott. Folglich ist das Postulat der Möglichkeit des höchsten abgeleiteten Guts (der besten Welt) zugleich das Postulat der Wirklichkeit eines höchsten, ursprünglichen Guts, naemlich der Existens Gottes.

Tanrı ideasına ihtiyaç duyulmasının nedeni en yüksek iyinin gerçekleştirilmesi içindir. Kant en yüksek iyinin gerçekleşmesinin koşulunu bu ideanın varlığının kabulüne bağlayıp ahlaksal zorunluluk için gerekli olduğu görüşündedir. Kant'a göre bu bir görev olarak görülse de bu görev öznel bir görev olup nesnel değildir. Her ne kadar Kant bu tarz bir kabulün gerekçelerinin neler olduğunu belirtmemiş olsa da amacı geleneksel metafiziğin dışına çıkmak olduğu için bunu başardığı ileri sürülebilir. Bizce pratik aklın ideaları ahlaksal zorunluluk için geçerli olmak zorunda değildir. Zira bu ideaların varlığını kabul etmeksizin de ahlaki eylemin gerçekleşmesi söz konusudur. Kant'ın bunun farkında olmadığı düşünülemez. Ancak filozofun yapmaya çalıştığı şey gündelik yaşamda herkes için geçerli olabilecek bir ahlak yasası oluşturmak olduğundan evrensel bir ahlak yasası belirlemektir.

Kant'a göre gerek Yunan okulları gerekse Hristiyanlık öğretisi ele alınan bu ideaları ve yol açtığı sonuçları yanlış değerlendirmiştir. Örneğin Epikorosçular ahlakın en yüksek ilkesi olarak mutluluğu baz alıp yanlış yapmışlardır. Stoalılar da ahlakın en yüksek ilkesi olarak Tugend'ı referans almışlardır. Hristiyan öğretisi de ahlakın en yüksek ilkesi olarak Tanrı'nın krallığı (*eines Reiches Gottes*) düşüncesi ile bu sorunu aşmaya çalışmışlardır (Kant, **KpV**, [A 232]).

Kant'ta tevarüs edilen düşünce ve felsefelerin, en yüksek iyinin gerçekleşmesini sağlamak konusunda yetersizliğe neden olduğuna dair bir görüş hâkim olduğu görülmektedir. Bu nedele en yüksek iyi onu ortaya çıkaracak akıl sahibi bir varlığın iyiyi istemesi yoluyla ahlak yasasına bir görev şuuruyla uyulmasıyla tezahür edebileceği düşünülür. Zira insan bu biçimde hareket ettiği sürece mutluluğa layık olmayı *umut edebilir*. Kant'a göre bu umudun boş bir umut olmadığını akıl sahibi varlığa gösterebilecek olan şey dindir (*Religion*) (Kant, **KpV**, [A 233]). Ancak bu din ne Hristiyanlığın öğrettiği dindir ne de Kant'ın kendi ifadesiyle Muhammed'in vaad ettiği dindir.²⁵⁴ Zira insan eksiklik taşıyabileceği mümkün bir öğretinin buyruklarına kendisini özne yapmamalıdır. İnsan kutsallığı kendinden gelen kişiliğinin (*Persönlichkeit*) öznesi olmak durumundadır. Dolayısıyla insanın kendi başına bir amaç (*Zweck*) olma özelliği

²⁵⁴ Bakınız: Kant, **KpV**, [A 218]), Kant bu paragrafta Muhammed'in cennetinden, sofistler ve mistiklerden bahseder ve der ki: Onlar Tanrı'lığın içinde eriyerek her birisi kendi beğenisine göre kendi isteklerini oluşturdular.

taşıdığı ileri sürülebilir. Ancak bu amaç doğrultusunda ahlak yasası iyiyi isteme üzerinde temellenebilecektir.

Kendisinden önceki düşünürlerin ve öğretilerin, en yüksek iyi anlayışının gerçekleşmesini sağlamadığını gören Kant iyiyi istemeyi sağlayan başkaca bir unsur olması gerekliliğini düşünür. Ona göre bu bir buyruk (*Imperativ*) olmalıdır. Ancak bir buyruk sayesinde ideaların öznel bir yargının dışında nesnel bir geçerlilik elde etmesi sağlanabilir. Saf aklın bilgisinin teorik/doğal olarak genişlemeden pratik olarak genişlemesi işte bu *Imperativ* ile söz konusu olabilir. Pratik aklın bilgisi genişlerken duyular üstü bilginin bir genişlemesinden söz edilemez. Zira pratik aklın genişlemesi ideaların nesnelinin bilgisine dair bir genişleme değildir. Bu genişleme akıl sahibi varlık olan insanın, ideaların nesnelinin var olduklarının kabul edilmesidir. Hâlbuki saf teorik/doğal akıl söz konusu olduğunda ideaların nesnesi olmadığı için bunların *transzedent* kavramlar şeklinde yorumlanması gerekliliği üzerinde durulur. Ancak akıl sahibi varlık olan insan bu ideaların nesnelinin olanağını kabul ettiğinden bu idealar pratik akılda *immanent* (içkin) ve *konstitutiv* (kurucu) birer unsur olurlar (Kant, **KpV**, [A 244]).

Teorik/doğal aklın kullanım sınırları dahilinde anlama yetisinin sunduğu yetkiyle (kategorilerle) her türlü nesne hakkında düşünülebilir. Buna hiçbir mani yoktur. Ancak buradaki problem zaten bahsi geçen ideaların teorik bilgisi ile ilgili değildir. Bu ideaların nesneleri olup olmadığıdır. Kant'a göre teorik/doğal akılda bununla ilgili nesneleri düşünebilirim, ancak onların var olduklarını kabul edemem. Biraz daha somutlaştıracak olursak şöyle söylenebilir: Bilim yapmaktan söz ediyorsak idealara yüklenen bütünlük fikrinden arınmamız gereklidir. Bilim yapmak gibi bir kaygı mevcut değilse ve etikten bahsediyorsam o zaman pek tabii bu ideaları kullanmaktan çekinmem. Ancak Tanrı'nın varlığı için bir kanıt ararken hem kendi dünyamızı hem de olabilecek tüm dünyaları en yetkin bir bütün (*Ganze*) olarak tanımamız gerektiği hâlde bu hususta yeterince bilgi sahibi olmadan Tanrı'nın var olduğu yargısına varmamız beklenmesin. Bunu niçin yapmam gerektiğini siz de açıklayamazsınız. Ancak şu iddia edilebilir: Özgürlük, Tanrı ve ruh ideasından bahsederken bu ideaları var saymak saf pratik aklın bir ihtiyacıdır. Her ne kadar bu kavramları teorik/doğal aklımla kanıtlayamıyor olsam da onları var saymam için herhangi bir engel söz konusu değildir (Kant, **KpV**, [A 257]). Kant böyle bir durumun

akıl için niçin ihtiyaç olduğu hususunu araştırmaz. Sadece ihtiyaç olduğunu ifade etmekle yetinir. Ancak bu ihtiyacın nedeni ya da unsurlarına dair bir araştırma yapılmaması bir eksiklikler.

Teorik/doğal akılda idealar yargılar arasında bağlantı kurmayı sağlayan arabulucu dñzenleyiciler olarak gñrñlse de etik sñz konusu olduğunda idealar yargıları inşa edici unsur olarak belirginleşmektedir. Bunun amacı en yñksek iyiyi temellendirmektir. Kant'ın en yñksek iyiyi temellendirmek istemesinin nihai amacı ise, etiğin esasen bir metafizik olduğunu gñstermektir denebilir. Hem *Birinci Kritik* hem de *İkinci Kritik*'te bñyle bir etiğin oluşturulması için çaba harcandığı gñrñlmektedir. *Grundlegung* eseri bu tarz bir etiğin oluşturulduğu eser olmuştur.

2.5. ETİK İÇİN METAFİZİĞİN TEMELLENDİRİLMESİ

Buraya kadar Kant'ın *Birinci Kritik* ve *İkinci Kritik*'inde ele aldığı ideaların nerede bulunduğu ve bir anlamıyla ortaya çıkardıkları etki irdelenmiştir. Gördük ki Kant'ın düşüncesinde teorik/doğal aklın kavramaya çalıştığı nesnelere bir karşılığı vardır. Nesnelere görüdeki karşılıklarıyla birlikte inşa olunur. Burada nesnenin inşa faaliyetini yürüten saf aklın teorik/doğal yanısıdır. Kant saf aklın teorik/doğal yanı ile saf aklın pratik yanının birbirinden ayrı şeyler olduğunu düşünüp bunların birbirlerinin aleyhine çalışmadığı düşüncesindedir. Saf aklın pratik yanı söz konusu olduğunda geleneksel metafizikte, saf aklın teorik yanımı gibi ele alınan ruh, evren ve Tanrı kavramlarının, nesnel olarak kavranabileceğinin düşünülmesinden kaçınır. Zira bu konular metafiziğin konusunu teşkil eden aklın ideaları olup sadece üzerinde düşünülebilir kavramlar olarak vardır.²⁵⁵

Kant'ın metafiziğin meseleleri olan ruh, evren ve Tanrı kavramlarını düşünülür olarak kabul edilmesi anlaşılabilir. Ancak filozofun dikkat çekmeye çalıştığı husus bu ideaların nesnel olarak kavranmasından ziyade bunların görünüşlerinin nesnel olarak kavranamayacağıdır. Her ne kadar bunların nesnel olarak kavranması olanaklı görülme de bu kavramların görünüşlerinin şemasına dair bir düşünme ortaya konabilir. Kant'a göre bunu başarabilecek tek metafizik etik metafiziktir. Bunun temellendirilmesinin yapıldığı eser *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*'dir.

Eserin *birinci parçasında* etiğin sıradan akıl bilgisinden felsefi olana sıçraması ele alındığını, *ikinci parçasında* popüler dünya bilgeliğinden etik metafiziğine sıçramasının irdelendiğini, *üçüncü parçasında* ise etiğin metafiziğinden saf pratik aklın kritiğine sıçraması meselesinin araştırıldığı daha önce de ifade edilmiştir. Kant bu eserinin önsözünde, Yunan felsefesinin bilimi fizik, etik ve mantık olarak üçe ayırdığını, kendisinin de bunu doğru olarak kabul ettiğini ifade eder. Bununla birlikte bu bilimlerin dayandığı ilkenin tespit edilmesi gerekliliğini düşünür. Bunun yolu materyel (içeriksel) felsefe ile biçimsel (formal) felsefenin farkının anlaşılmasıyla tezahür edebilir. Bu nedenle içeriksel ile biçimsel birbirinden ayrılmıştır. Biçimsel olan felsefe mantık olarak düşünülmüştür. İçeriksel (materyel) felsefede ise belirli nesnelere bağlı olduğu belirli

²⁵⁵ Ayhan Çitil, *Matematik ve Metafizik*, s. 29.

yasalar belirlenmiştir. Bu yasalar da doğanın yasaları veyahut özgürlüğün yasaları olmak durumundadır. Kant’a göre doğanın yasalarına ilişkin bilime fizik, özgürlüğün yasalarına ilişkin bilime ise etik (*Sitten*) denmektedir (Kant, **GMS** [Vorrede, III, IV]).

Tüm felsefe, deneyim temellerine dayandığı sürece *ampirik* olarak adlandırılabilir, ancak öğretilerini yalnızca *a priori* ilkelerden sunan felsefeye ise *saf felsefe* denebilir. Sonrasında gelen, eğer sadece biçimsel ise, *mantık* olarak adlandırılır. Ancak mantık, anlamının belirli nesnelere ile sınırlandığında *metafiziktir*. Böyle bir şekilde iki metafizik ideası ortaya çıkar, bir tanesi doğanın metafiziğidir diğeri de etiğin metafiziğidir. Fizik bu nedenle ampirik ama aynı zamanda rasyonel bir kısma sahiptir. Keza etikte de ampirik kısım özellikle pratik antropoloji ama rasyonel olana da esasında ahlak (*Moral*) denilebilir (Kant, **GMS** [Vorrede, V]).²⁵⁶

Filozof doğa metafiziği derken fizik kurallarının, ampirik ve rasyonel olduğu tasnifini yapar. Etik metafiziği derken de yine ampirik ve rasyonel ayrımı yapar. Etik (*Sitten*) için metafiziğin temellendirilmesi ahlak (*Moral*) üzerinden yapılmaktadır. İyi temellendirilmiş bir ahlak yasası (*moralische Gesetz*) ile en yüksek iyinin tezahürünün imkânı doğabilecektir. Ahlak yasasının öğretileri onu sadece *a priori ilkelerden* çekip çıkararak saf felsefede, etik metafiziğinde aranmaktadır.

A priori ilkelerin kaynağı saf iyiyi istemenin ideasıdır. İyiyi istemeden (*Wille*) bahsederken onun, psikoloji tarafından ortaya konan insanın *istemesinin* (*Wollen*) eylem ve koşullarını araştırmak durumunda olmadığı düşünülür (Kant, **GMS** [Vorrede, XII]). “Wollen”un esas itibarıyla psikolojinin konusu olduğu buna mukabil “Willen”in ise saf felsefeye ait bir kavram olduğu anlaşılabilir. Bu ayrımlardan fark edilebileceği üzere akıl sahibi varlık olarak insanın, en yüksek iyiye erişebilmesi için ayırıcısına varması gereken hususlar vardır. Zira insan eylemlerinin (*Handlungen*) yitip gitmemesi gerekmektedir. Bu amaçla belli başlı prensipler belirlenmektedir. Öyle ki bu prensipler gündelik yaşam içinde her bir birey için de geçerli hâle gelebilir. “Etiğin Sıradan Akıl Bilgisinden Felsefi Olana Sıçraması” adlı meselenin başında Kant: “Dünyanın hiçbir

²⁵⁶ **Almanca:** Man kann alle Philosophie, sofern sie sich auf Gründe der Erfahrung fusst, empirische, die aber, so lediglich aus Prinzipien a priori ihre Lehren vortraegt, reine Philosophie nennen. Die letztere, wenn sie bloss formal ist, heisst Logik; ist sie aber auf bestimmte Gegenstaende des Verstandes eingeshraenkt, so heisst sie Metaphysik. Auf solche Weise entspringt die Idee einer zwiefachen Metaphysik, einer Metaphysik der Natur und einer Metaphysik der Sitten. Die Physik wird also ihren empirischen, aber auch rationalen Teil haben; die Ethik gleichfalls; wiewohl hier der empirische Teil besonders praktische Anthropologie, der rationale aber eigentlich Moral heissen könnte.

yerinde, hatta onun dışında dahi, iyiyi istemeden başka koşulsuzca iyi sayılabilecek bir şeyi düşünmek mümkün değildir” der (Kant, **GMS**, [393]).²⁵⁷

İyiyi isteme hem dünyada hem de dünyanın dışında koşulsuzca iyi sayılabilecek tek şey olarak görülmektedir. Bu cümle ile etik metafiziğinin temeli atılmaktadır. Bu temel oluşturulurken kullanılan malzemeler sırasıyla olmuştur şöyle sıralanabilir: İyiyi isteme (*der gute Wille*), Maximler²⁵⁸, Yasalar (*Gezetze*), Imperativ²⁵⁹. Kant iki türlü Imperativden bahsetmektedir. İlki hipotetik, ikincisi kategorik Imperativdir. Ancak kategorik Imperativin formülleri (*Formulierung*) detaylı bir biçimde bu tezde incelemeye uygun olmadığından ihmal edilecektir. Yine de bu formüllere dair kısa bir bilgilenmenin yararlı olabileceği kanaatindeyiz. Kant’ın kategorik Imperativlerini formüle ederken üç önermesi vardır. Ancak Paton Kant’ın beş önermesi olduğunu düşünür. Bunlar sırasıyla şu şekildedir: *Birincisi* “yasanın genel geçer formülüdür” (*Die allgemeine Gesetzesformel*) *ikincisi* “yasanın doğal formülü” (*Die Naturgesetzformel*) *üçüncüsü* “kendi içinde bir amaç olarak insanlığın formülü” (*Die Formel der Menschheit als Zweck an sich selbst*) *dördüncüsü* “Özerklik Formülü” (*Die Formel der Autonomie*) ve *beşincisi* “amaçlar aleminin formülü” (*Die Formel des Reichs der Zwecke*).²⁶⁰ Kategorik Imperativlerin formüllerinin detaylıca çalışılması ayrı bir çalışmanın meselesini olacağından bu kadarı ile yetinmenin gerekli olduğu görülmektedir.

İyiyi isteme (*der gute Wille*), Maximler, Yasalar (*Gezetze*), hipotetik ve kategorik Imperativler yoluyla özgürlük ideasının olanağının geçerliliğini ortaya koymak için vardır. *Birinci Kritik*’in ön sözünde ifade edildiği üzere tüm felsefi dizgesi etik bir çerçevede özgürlüğün temellendirilmesi içindir. İnsanın özgürlüğüne dair sorunun çözümü bireyin toplum içinde kendisiyle ve toplumdaki diğer bireylerle yaşamının

²⁵⁷ Almancası: Es ist überall nicht in der Welt, ja überhaupt auch ausser derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille.

²⁵⁸ Aynen kullanılacaktır. Maxime kelimesi, Almanca “Hauptregel” olarak düşünülüp bu, kişinin etik (*sittlich*) davranışı için bir ilke, anlamına gelmektedir. Bknz: Johannes Hoffmeister, *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, s. 396.

²⁵⁹ İlk kullanıldığı yerde “buyruk” olarak tercüme edilmiş olsa da Türkçede “Imperativ” kullanımını karşılayan açık bir kavram olmadığından aynen kullanılacaktır. Almanca “Befehlsform” anlamına gelen Imperativ kelimesi bir emir formunu içermektedir. Bakınız: Bknz: Johannes Hoffmeister, *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, s. 322. İnsanın bir şeyi yapması için kendi iradesini zorlamasıdır.

²⁶⁰ Herbert James Paton, *The Categorical Imperative. A Study in Kant’s Moral Philosophy*, London 1947, 1953 und 1957. Deutsch: *Der kategorische Imperativ. Eine Untersuchung über Kants Moralphilosophie*, Walter de Gruyter & CO./ Berlin, 1962.

değerini belirleyecek olan yegane unsurdur. Ben nasıl oluyorda ampirik bir dünyada kendi hareketlerimden sorumlu kılınabiliyorumun cevabı özgürlük soru/sorunun ele alınıp çözüme kavuşturulmasıyla mümkün hâle gelmektedir. Bu durum herkes için geçerli bir etik/ahlak anlayışının kapısını açabileceği gibi bilim ve felsefe yapmanın önündeki taşları da kaldıracaktır.

Maxim istemenin (*Wollen*) subjektif prensibi olarak irdelenmektedir. Yukarıda isteme (*Wollen*) ile iyiyi istemenin (*Wille*) arasındaki farka işaret etmiştik. Bu açıdan bakıldığında istemenin (*wollen*) subjektif bir talep olduğu iddia edilebilir. Bundan ötürü istemenin (*wollen*) pratik bir yasa vermesi beklenmemektedir. Ancak iyiyi isteme (*Wille*) objektif bir prensip olarak düşünüldüğünden pratik bir yasa vermesi gerekmektedir.²⁶¹ Etik yasayı (*Sittengesetz*) belirleyen iki prensibin mevcut olduğu öne çıkarılır. Birincisi biraz önce ifade edildiği gibi subjektif prensiplerdir, ki onlar maximlerdir. İkincisi de objektif prensiplerdir, onlar da Imperativlerdir. Maximler de yine kendi içinde; materiel ve formel olarak ikiye ayrılmaktadır. Objektif prensip olan Imperativler ise hipotetik ve kategorik olarak ikiye bölünür.

Akıl sahibi bir varlık olarak insanın eylemlerinin doğadaki diğer varlıklardan farklı olduğu düşünülmektedir. Bu nedenle insanın, hayvandan farklı bir hareket (*Handlung*) tarzının olması beklenmektedir. Bununla birlikte insan ve hayvanda bazı ortak fiziki özellikler olabilir. Bunlar; acıkma, susama gibi eylemlerde birbirlerine benzeyebilmektedir. Bunların doğal canlı varlıkların doğa zorunluluğuna bağlı aynı eylem tarzları olduğu vurgulanmaktadır.²⁶² Ancak akıl sahibi varlık olarak insanın, doğa zorunluluğuna bağlı olmayan hareketleri vardır. Bu hareketleri nedeniyle insan, doğadaki diğer canlılardan ayrılmaktadır. Paton'a göre bu ayrışmanın nedeni insan hareketlerinin formelliğidir.²⁶³ Bu formellik şöyle anlaşılmaktadır: Örneğin insan acıkırsa ve yemek yese dahi insanda acıkmasının nedenlerini düşünebilecek bir yeti vardır. Bu yeti yoluyla akıl sahibi varlık olan insan hem subjektif hem de objektif prensipler üzerine düşünebilir. Bu prensiplere göre hareket edebilir. Objektif prensiplere göre hareket eden insan esasen pratik bir yasaya uygun (*praktische Gesetz*) eylemektedir. Kant'a göre insanın biricik

²⁶¹ Almancası: Maxime ist das subjektive Prinzip des Wollens; das objektive Prinzip ist da praktische Gesetz. (Kant, *GMS*, [401]).

²⁶² Paton, *der kategorische Imperativ*, s. 58

²⁶³ Paton, *der kategorische Imperativ*, s. 58

amacı bu pratik yasayı gerçekleştirmek olabilir. Bu sayede iyiyi isteme tezahür edecek ve insanın özgürlüğünün imkânı hakkında konuşmak olanaklı olabilecektir.

İyiyi istemenin zuhur etmesini sağlayacak olan temel unsur *Pflicht*'tir²⁶⁴. *Pflicht* söz konusu olunca insan hareketlerinin *iki tür yapısı* vardır. Bunlardan *bir tanesi pflichtwidrig*'tir, yani *Pflicht*'e tamamen aykırı olanlardır. *Bir diğeri pflichtmaessig*'dir ki bu da *Pflicht*'e uygun hareketler olarak adlandırılır. Kant bunları da yine *ikiye* ayırır. Bunlardan *ilkinin kaynağı* eğilim (*Neigung*)²⁶⁵ ikincinin kaynağı ise *Pflicht*'in şuurudur (*Pflichtbewusstsein*). Kaynağında eğilim olan bir harekette ahlaki bir değer görülmemektedir. Dolayısıyla kaynağında eğilim olan hareketin *Pflicht*'ten olduğu ifade edilemez. Kant bu hususu yaşam örneğiyle aydınlatmaya çalışır. Yaşam kutsal olduğundan yaşamı korumak *Pflicht*'e uygun bir davranıştır. Ancak yaşamı korumakta bir eğilim söz konusuysa o zaman bu *Pflicht*'den (aus *Pflicht*) gelmediğinden en yüksek iyi'nin gerçekleşmesine hizmet etmez. O zaman akıl sahibi varlık olan insanın özgür bir biçimde etik yasaya uyduğu söylenemez. Bundan ötürü Kant içerisinde eğilimin olduğu hareketlerin özgür varlık tarafından gerçekleştirilemeyeceğinin düşünülmesini ister. (Kant, **GMS**, [397, 398]).

Kant etik metafiziğini duygulardan tamamen bağımsız olarak düşünmez. Bunu anlayacağımız en temel duygu saygıdır (*Achtung*).²⁶⁶ *Pflicht* saygıdan (*Achtung*) kaynaklanan bir eylemin zorunluluğu olarak düşünülmektedir. Bu zorunluluğun dahi yasa için (*für das Gesetz*) olması gerekmektedir (Kant, **GMS**, [401]). Üzerinde çalışılan tüm konu ve kavramların, iyiyi istemenin koşulları olduğu vurgulanmaktadır. *İkinci Kritik* boyunca da bu koşullar bir ilke belirlemek suretiyle belirlenmeye çalışılmıştır. Ancak

²⁶⁴ Biz bu kelimeyi de Kant'ta olduğu gibi bırakmayı uygun buluyoruz. Bu kelimeyi “ödev”, “görev” gibi tercüme edenler var. İlk ele alındığı yerde bunu kullandık. Ancak her görev bir ödev olmadığı gibi her ödev de bir görev olmayabilir. Dolayısıyla her iki kavramın dahi birbirinin eş anlamlısı olduğunu düşünmüyoruz. Bununla birlikte “*Pflicht*” kelimesinin bir “Mecburiyet”i karşıladığını düşünmekteyiz. Ancak Türkçedeki kullanımında “*mecburiyet*”in bazı durumlarda istenmeyen sorunlara yol açabileceği düşünüldüğünden bundan vazgeçildi. Ancak “*Pflicht*” dendiğinde anladığımız bazen ödevden gelen mecburiyet bazen ise görevden gelen mecburiyettir.

²⁶⁵ *Neigung* kelimesi Almanca “*neigen*” kelimesinin isimleşmiş hâlidir. “*Neigen*” her ne kadar eğilmek, eğmek anlamlarına gelse de, “bakmak” anlamına da gelmektedir. Bu nedenle “*Neigung*” kelimesi kullanıldığı zamanlarda yönelmek anlamına da gelen, içinde bakış olan “nazar etmek” kavramını düşüneceğiz. Ancak burada gündelik dilde kullanılan “nazar etmek” kelimesinde bakılarak bir yönelmenin gerçekleştiği akıldaki tutulması önerilebilir. Bu kelimenin Türkçedeki karşıladığı kavram olarak ise “Eğilim”i düşüneceğiz.

²⁶⁶ Almanca *Achtung* kelimesi dikkat etmek anlamına gelen “*achten*” kelimesinden türemektedir.

hem *İkinci Kritik* hem de *Grundlegung*'da bu koşullar tek bir amaca hizmet etmiştir. O da en yüksek iyidir (Kant, **GMS**, [396]).

En yüksek iyiye erişmenin bir koşulu olarak sayılabilecek kategorik Imperativ yoluyla genel-geçer bir yasa olmasını isteyebileceğimiz (*wollen*) bir Maxime göre hareket etmemiz gerektiğini anlayabilmekteyiz (Kant, **GMS**, [412]).²⁶⁷ Dolayısıyla pratik akıl, subjektif bir ilke aracılığıyla, rasyonel düşünme yetisine sahip insana objektif bir ilkeye uymasını söyler. Bununla da kalmaz o ilkeye uymasını emreder (Imperativ).

İki türlü Imperativ vardı. İlki hipotetik ikincisi kategorik Imperativ. Daha önce ifade edildiği gibi her iki Imperativler pratik aklın objektif prensipleridir. Ancak bunlardan hipotetik olan etik bir yasa oluşturmaktan uzaktır. Hipotetik Imperativ'in etik bir yasa oluşturamayacak olması örneklendirilecek olursa şunlar söylenebilir: "Eğer Elif Zümra bir enstrüman çalmayı öğrenmek istiyorsa, o zaman Elif Zümra bir müzik eğitmeninden ders almalıdır." Görüldüğü gibi bu önermede bir koşul diğerine bağlanmıştır ve hareketin materisi (içeriği) vardır. Kant'a göre bu tarz koşullu hareketler Pflicht'den değildir. İçerisinde bir eğilim barındırmasından ötürü kategorik Imperativ değildir. Bundan ötürü tüm insanların geçerli kabul edebileceği etik bir yasa söz konusu olamaz. Kant tüm deneyim nesnelere ile kategorik Imperativ arasına mesafe koyup *a priori* bir dayanak bulmak ister.

Özgürlük ideası kendi olanağının nesnellğine akıl sahibi varlık olan bir insanın etik bir yasaya tabi olduğunu bilmesiyle ulaşılabilir. Bu olanaklılığın ortaya çıkması materisi olan tüm hareketlerin tespit edilip ayıklanmasına bağlıdır. Kant kendi felsefi dizgesine uygun bir biçimde tanımlamalardan kaçınıp açıklamalarda bulunsa da kategorik Imperativ için bir hareketin materisinden (içeriği) tamamen ayrı olup onun, bir form ve objektif prensipten başka bir şey olmadığını söyler. Bu durum iyiyi isteme için zorlayıcı olsa da objektif bir prensip olup aklın bir emri olarak düşünülmektedir. Kategorik Imperativ bu emrin adıdır (Kant, **GMS**, [413]).²⁶⁸

²⁶⁷ Almancası: Der kategorische Imperativ ist also nur ein einziger, und zwar dieser: handle nur nach derjenigen Maxime, durch die zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde.

²⁶⁸ Almancası: Die Vorstellung eines objektiven Prinzips, sofern es für einen Willen nötigend ist, heisst ein Gebot (der Vernunft), und die Formel des Gebots heisst Imperativ.

Kant'ın düşüncesine göre, pratik akıl faaliyeti içinde akıl tüm bu sorgulamaları yaparken sürekli surette kendi sınırlarının dışına çıkmaya çalışır. Zira pratik akıl kendi ihtiyaçlarına ve eğilimlerine dayanan karşı savlarla yürür. Kendi savlarını geçerli kılmak içinde farklı taleplerle akıl yönlendirilmeye çalışılır. Kant'a göre saf teorik akılda olduğu gibi, aklın tüm bu uğraşları onu saf pratik akılda da kaçınılmazcasına diyalektiğe götürür (Kant, **GMS**, [405]). Kaçınılmazcasına düştüğü bu diyalektikten insanı kurtaracak olan insanın iyiyi istemesinden başka bir şey değildir.

Bu bölümün sonucunda genel olarak şu tespitler yapılabilir: *Birinci Kritik*'te idealara verilen yargılar arasında arabuluculuk ile yargıları birleştirme, birbirine bağlama ve düzenleyicilik rolü *İkinci Kritik*'te inşa ediciliğe evrilmiştir. Özgürlüğün ideasının olanağının ortaya çıkışı ahlak yasasının uygulanmasına bağlanmıştır. Ahlak yasasını uygulayabilecek insanın iyiyi isteme yetisi tüm yeti ve nesnelere üzerine taşınmıştır. Böylece yeni tarzda bir metafiziğin kapıları aralanmıştır. Bu metafizik etik için oluşturulmaya çalışılan metafizikten başka bir şey değildir. Bu tarzda bir metafiziğin bilim yapanların önünü açacağı ileri sürülebilir. Etik yasalar üzerine inşa edilecek bir bilim ise toplumun ve toplumun içindeki bireylerin gelişimine, değişimine katkı sağlayabilecek önemli etkenlerdendir. Ayrıca akıl sahibi her varlığın etik yasaya göre hareket etmek suretiyle iyi ve mutlu bir yaşamı yaşamasının yolları açılacaktır.

Şimdi ideaların bizi hangi bağlamlarda meşgul ettiği belirlediğimiz sonuçlar üzerinden tartışılmaya çalışılacaktır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İDEALARIN YOL AÇTIĞI BAZI SONUÇLAR

3.1. İDEALARIN YOL AÇTIĞI BAZI TEMEL HUSUSLAR

Kant'ta ideaların yol açtığı çok çeşitli sonuçlar vardır. Bunlar şöyle sıralanabilir; Bilim, etik, hukuk, din. Ancak tüm bu konu başlıklarını merkeze almak çok daha büyük çaplı bir çalışmayı gerektireceğinden bu tezde bir sınırlandırmaya gidilmiştir. İlk bölümde *Kritik der reinen Vernunft* adlı eser temele alınarak, ideaların bilimsel bilgiyi düzene (*regulativ*) koyarak bu düzende birlik oluşturduğundan bahsedilmiştir. Ancak bunun varlığın birliği ile ilgili olmadığı gösterilmeye çalışılmıştır. Buradaki kullanıma göre, ideaların mantıksal çıkarımlar yapma özelliklerinin merkeze alınarak bilimsel düşünmenin zemininin oluşturulduğu üzerinde durulmuştur. Buna göre ideaların *focus imaginarii* olarak bilginin birliğini sağlayan nedenler olarak var olması zorunlu şeyler olduğu gösterilmeye çalışılmıştır. Kant'ın idealar konusundaki öne sürdüklerinin bilimlerin birliği tartışmasına yol açtığı öne sürülebilir. Bu sorun çağımız felsefecilerinden Tuomas E. Tahko'ya ait olan *Unity of Science* adlı eserinin bağlamında tartışılacaktır.

Ardından *Kritik der praktischen Vernunft* adlı eserin temele alındığı ikinci bölümde ideaların en yüksek iyiye (*das höchste Gut*) dair konuşurken en yüksek iyinin inşa edicisi (*konstitutiv*) bir unsuru hâline geldiği görülmüştür. Ancak bu inşa ediciliğin ortaya çıkması için akıl sahibi varlık olan insanın yasaya uygun özgür hareketlerinin belirlenmesi gerektiği üzerinde durulmuştur. Kant'ın etik metafiziğinin çıkış noktası olarak iyiyi istemeyi belirlediği *İkinci Kritik* ve *Grundlegung* Alman düşünce geleneğinde bıraktığı etki büyüktür. Pek çok Alman filozofu Kant'ın etik görüşünden etkilenmiştir. Ancak bu çalışmada Georg Wilhelm Friedrich Hegel'in (1770- 1831) etik görüşleri ele alınacaktır.

İlk bölümde bir nesnenin/bilginin tesis edilmesinin duyarlılık yetisi yoluyla alınanların anlama yetisinin kategorileri ve yargıları aracılığıyla işlenmesi sayesinde gerçekleştiği gösterilmeye çalışılmıştır. Bu durumda akıl yetisinin nesne tesis etme

girişiminde bulunmadığı ortaya konmuştur. Aklın faaliyeti anlama yetisinde harmanlanarak oluşturulmaya çalışılan nesne/bilgiyi birbirine bağlamak, birleştirmek ve bir düzen vermektir.

Ayhan Çitil Kant'ı tümel nesne ile tikel a posteriori nesne arasındaki bağıntının mahiyetini *Birinci Kritik*'te araştırmadığı için eleştirdiği ifade edilmiştir.²⁶⁹ Kant nesneyi geleneksel metafiziğin sınırlarının dışına çıkararak irdelemektedir. Bu durumda Kant'ın mahiyete dair bir araştırma yapmak istediği iddia edilemeyeceği gösterilmeye çalışılmıştır. Dolayısıyla tikel ve tümel nesnenin geleneksel mantığın ilkeleri çerçevesinden değerlendirilemeyeceği ileri sürülmüştür. Kant'ın derdi mahiyete ilişkin bir araştırma olsaydı, o durumda kendinden öncekileri takip edebilirdi. Bir Kant okuyucusunun Kant'ı mahiyeti elediği için eleştirmesi anlaşılabilir. Ancak mahiyet tartışmasına girmediği için bilimsel bilginin inşasındaki dinamikliği kapadığını ileri sürülemez.

Akıl tümel nesneyi tesis etme amacını taşımasa da anlamaya çalışmıştır. Ancak bu anlamayı gerçekleştirememiştir. Bunlar birbirinden farklı şeylerdir. Dolayısıyla Ayhan Çitil'in: "akıl tümel nesneyi tesis ve idrâk etmesi faaliyetine hiç değinmediği için, *Birinci Kritik* itibariyle yargı kuramı da eksik ve temelsiz kalmış olmaktadır" ifadesine katılmamaktayız.²⁷⁰ Yargı yetisi anlamının kategorileriyle ele alınan hususlar hâline getirilmiştir. Kant bu hususu hayal gücünün sağladığı imkanlar çerçevesinde aşmak istemişse de bunun olumsuz sonuçlar doğurabileceğinin farkına varıp bundan kaçınmıştır. Çünkü hayal gücü öyle bir yetidir ki kanatlarıyla özgürce daldana dala konabilmektedir. Hayal gücü kendisine bir sınır koymadığı gibi ona bir sınır da tayin edilememektedir. Bundan ötürü Kant hayal gücünü akıl üzerinden sınırlandırmak gerektiğinin farkındadır. Böyle de yapar. İdeaların konumunu ve işlevini belirleyerek bu sorunu çözmeye çalışır.

Akla sınırlama (*Grenzen*) getirdiğinde aklın kendi sınırını çizme (*Schranke*) becerisi verilerek yapılmaya çalışılan şey bilimsel birlik verebilecek unsuru tespit

²⁶⁹ Ayhan Çitil, *Kant'ın Transandantal Düşüncesinde Nesne Kuramı ve Bu Kuramın Yol Açtığı Bazı Sonuçlar*, s. 152.

²⁷⁰ A. g. e. s. 153.

etmektir. Bu durum Kant'tan sonra bilgiye, bilime dair yapılan tüm tartışmalar açısından çığır açıcı olmuştur.

İnsan mitolojik bir varlık olmanın ötesine bilimsel düşünmeyi öğrenmesiyle geçmiştir. Bilimsel düşünme insanın doğayı kendi duygularından bağımsız olarak görmesi şeklinde düşünülebilir. Bu hâliyle doğanın bizde uyandırdığı duygulardan ziyade doğanın bizim dışımızda nesnel topluluğu olduğunu görürüz. Bilimse bizim dışımızdaki nesnelere duygularımızı karıştırmadan eğilmeye başladığımız tarihsel sürecin ürünüdür.²⁷¹ Bilimin duygularımızdan bağımsız olması gerektiği gibi, genel geçer olmasının zorunluluğu göz önünde bulundurulmaktadır. Bilimin tek başına deneysel olması da onu genel geçer yapmaya yetmemektedir.

Bilimin genel geçer olması için yapılması gereken şey bir referans belirlenmesidir. Alex Rosenberg, Kant'ın bilimsel geçerliliği ortaya çıkarmak için Newton'un mekaniğini merkeze aldığı ifade eder. Hatta bu hususta "Kant Newton yasalarını kesinliğe kavuşturmak için çok daha etkili ve oldukça farklı bir strateji uyguladı" der.²⁷² Bununla birlikte Rosenberg Kant'ın, analitik ve sentetik önermeler söz konusu olduğunda hatalı olduğunu düşünür. Örneğin "manyetik alanlar demiri çeker" önermesi analitik bir önerme olup doğruluğuna ilişkin bilgide bir sorun yoktur. Buna karşın "manyetik alanlar elektrik yüklerinin hareketi sonucu oluşurlar" önermesinin sentetik *a priori* olarak adlandırılması sorun oluşturmaktadır. Rosenberg'e göre, Kant'ın amacı Newton fiziğini savunmak olduğundan her türlü bilimsel etkinliği de buna uygun hâle getirmeye çalışmıştır.²⁷³ Eksikliklerinin kaynağının bu olduğu ileri sürülmektedir.

Bizce Kant Newton fiziğini haklılaştırmak ya da savunmak kaygısı taşımaz. Newton fiziği Kant'a sadece bir referans noktası belirlemesinde destek olur. Hiç şüphesiz manyetik alanların, elektrik yüklerinin hareketi sonucu oluşmasına dair yargının ortaya çıkabilmesi için öncelikle elektrik ve manyetizma arasındaki ilişkinin bulunması gereklidir. Kant ise bununla ilgili bilgiye sahip değildi. Ancak Kant'ın bilimsel önermeleri sentetik olarak isimlendirmesinin altında da zaten sentetiğin dinamizmi yatmaktadır. Kant'ın düşüncesine göre, bir önerme analitik olduğunda daima doğru

²⁷¹ Doğan Özlem, *Bilim Felsefesi*, İstanbul: Notos Kitap, İkinci Basım 2012, s. 165.

²⁷² Alex Rosenberg, *Bilim Felsefesi: Çağdaş Bir Giriş*, Çev: İbrahim Yıldız, Ankara: Dipnot Yayınları, 2014, s. 26.

²⁷³ Alex Rosenberg, *Bilim Felsefesi: Çağdaş Bir Giriş*, s. 27, 28.

olarak kabul edilmektedir. Böyle bir önermenin bilgi vermesi kaçınılmazdır. Ancak bu durumdaki önermelerin her zaman genel geçer bir bilgi verdiği söylenemez. Çünkü zaman geçtikçe elde edilecek bilgiler sahip olduğum önceki doğruyu geliştirilebilir, değiştirebilir. Dolayısıyla Kant'ın bugün “manyetik alanlar elektrik yüklerinin hareketi sonucu oluşurlar” önermesini sentetik a priori olarak belirlemesi onun felsefi dizgesi açısından bir tutarsızlığa neden olmaz. Kant'ın önermeleri analitik ve sentetik olarak ayırmasının nedeni ilkinin doğruluğunda bir süreklilik olduğu ikincisinde ise yeni veri, bilgi ve deneyimlerle şekillenebilecek olma potansiyelinin saklı olması yatmaktadır. Kant demeye getiriyor ki: Şu an Newton'un fiziği matematiksel olarak kendisini ispat etmiştir. Bu nedenle referans noktamızın bu fizik doğruymuş gibi belirlenmesinde sorun yoktur. Ancak birisi kalkıp “manyetik alanlar elektrik yüklerinin hareketi sonucu oluşmazlar” deyip bunu ispat ederse o zaman onu doğru olarak kabul etmekten başka çaremiz olmadığı da kabul edilebilir.

Her ne kadar filozoflar ve düşünürler kendi çağlarını aşan düşünme etkinliklerine sahip olsalar da sonuç itibariyle onlar da birer insandılar. Kendi kişisel deneyimleri, yaşadıkları toplumun deneyimleri, dönemde bulunan siyasi olaylar, ekonomi, afetler ve daha pek çok unsurdan etkilenmektedir. Bu açıdan bakıldığında bir düşünürü, filozofu kendi çağının dışına çıkarıp felsefesini onun üzerine inşa etmeye çalışmamız bizi hatalı sonuçlara götürebilir.

Geleneksel metafiziğin, astronominin, kozmolojinin, fiziğin, devlet yapısının ve etiğin belirlediği bir toplum yapısında şekillen yerleşik düşünceleri aşmak kolay değildir. Bu açıdan bakıldığında Kant'ın ortaya çıkan yeni, ispatlanmış olan bilimi kabulü bir devrim olarak pekâlâ görülebilir. Ancak asıl devrim Kant'ın yukarıda ifade ettiğimiz hususta yatmaktadır. Kant, bilimin birliği konusunda doğruluğu ispatlanmış olanın bilgisinin derhal kabul edilip başka yeni bilginin ortaya çıkması durumunda ise onun merkeze alınması konusunda bizleri adeta uyarmaktadır denebilir. Kant'ın ideaları iki boyutta ele alıp ilkinde ideaları akıl yürütmenin arabulucu unsurları ikincisinde ise bu akıl yürütmeyi sağlayacak sabit unsurlara dönüştürmesi bilimin ilerlemesi ve gelişmesine duyulan arzu olarak düşünülebilir. Dolayısıyla Rosenberg'in, Kant'ın epistemolojisinin gözden düşüğüne dair açıklamasının talihsizce olduğunu ileri sürebiliriz.²⁷⁴ Bununla

²⁷⁴ Alex Rosenberg, *Bilim Felsefesi: Çağdaş Bir Giriş*, s. 26.

birlikte Kant felsefenin ve bilimin gelişmesinde ontolojik tartışmaların bir sonuç getirmeyeceğinin farkındaydı. Ayhan Çitil Kant'ı ontolojik bir araştırma, soruşturma ve tartışma yapmadan bilimleri tesis etme girişiminde olduğunu düşünerek eleştirmektedir. Bu manada aşağıdaki ifadelerine yer verilebilir:

Bu itibarla, Kant'ın transandantal düşüncesinden beklenen, görüye ve hissetme yetisine dair benimsediği temel anlayış uyarınca, böyle bir cevher ontolojisine başvurmaksızın ya da böyle bir ontolojinin yapılmasına dair bir zorunluluğa yol açmaksızın matematiğin ve fiziğin (özellikle de mekaniğin) a priori nesnelere tesis etmek ve bu bilim dallarının ilkelerini tespit etmektir.²⁷⁵

Kant'ın kuşatıcı bir cevher ontolojisi olmaksızın bilimlerin ilkelerini tespit etme faaliyeti Ayhan Çitil için askıda kalan bir durum olarak görülse Kant'ın: “varlık vardır”, “varlık yoktur”, “varlığı varlık yapan nedir” gibi sorunları paranteze aldığı iddia edilebilir. Kant Tanrı'nın varlığı, tanımlanması, tasvir edilmesi ve hatta varlığının nedeni gibi sorulara aklın bir cevabı olmadığını göstermiştir. Zira bu tarz sorgulamaların sonunda varlığın var, yok, oluş, madde, idea hem idea hem de madde, fenomen olduğu sonuçları doğabilmektedir. Bu nedenle Kant'ın matematik ve fiziğin nesnesini ontoloji temelinde ele almaktan bilinçli bir kaçışı olduğu ileri sürülebilir.

²⁷⁵ Ahmet Ayhan Çitil, *Kant'ın Transzendentel Düşüncesinde Nesne Kuramı ve Bu Kuramın Derinleştirilmesinin Yol Açtığı Bazı Sonuçlar*, s. 8.

3.2. BİLİMLERİN BİRLİĞİ TARTIŞMASI

Donald Goldsmith *Einstein'in Büyük Yanılgısı* adlı eserinde 1917'de Einstein'ın büyük bir kozmolojik kriz ile karşı karşıya olduğunu bu krizi çözmek için kendisine has bir yöntem geliştirmeye çalıştığını ifade eder. Ardından şu sözlerle devam eder:

Einstein üzüntü içinde genel rölativite kuramı denklemlerinin, evrenin genişlediği veya büzüldüğünü işaret eden bir sonuç verdiğini gördü. O zamanlar hiç kimse evrenin genişlediğinden (veya büzülmeğe olduğundan) şüphe etmediğinden, Einstein denklemlerine, bugün kozmolojik sabit denilen, yeni bir terim ilave etti. Kozmolojik sabitin eklenmesi ile elde edilen matematiksel evren modeli genişleme veya büzülme içermiyordu. Einstein bu konuda şöyle yazmıştı: "Sabit sadece sanki- statik madde dağılımını mümkün kılmak amacı ile gereklidir." Yıllar sonra Edwin Hubble²⁷⁶ evrenin genişlemekte olduğunu keşfedince, Einstein, kozmolojik sabit için bu kez hayatının "en büyük yanılgısı" olduğunu söylemiştir. ... Kozmolojik sabit üzerine süregelen tartışmalar bilimin nasıl çalıştığı hakkında bir ders kitabı ortaya koyar. Birbirleri ile yarışan teoriler bilim adamlarının kafalarını karmakarışık yapmaktadır. Çabalamalar sürerken, bazı teoriler ölmekte ve ebediyen yok olmaktadır. Birçoğu ise evrim geçirip, yeni teorilere dönüşmektedir.²⁷⁷

Kant *Birinci Kritik*'te idealar meselesine ontolojik cevap aramaya çalışsaydı idealar mutlak sabit olma özelliğini korumaya devam edecekti. Bu durumda bilimsel bilginin dinamikliğinin yitip gitme tehlikesi doğabilecekti. Bu tehlikeyi fark eden Kant idealar meselesini bilgi ile ilişkilendirerek bu açmazı epistemoloji çerçevesinde aşmaya çalışmıştır. Hâl böyle olunca bilimsel bilginin devamının sürekliliği, bilginin gelişim ve yayılımının önündeki engellerin kaldırılması hedeflenmiştir.

Kant akıl yürütme becerisinin etkinleştirilebilmesi için, akla düşünürken ideaları sabit hâle getirme yetkisini verir. Ancak buradaki sabitlik yanlış anlaşılmalıdır. Çünkü bahsedilen şey esasen ideaların yargılar arasında bir arabulucuk görevini yerine getirmesidir. Zira ona göre akıl doğası gereği bir sabit arar. Kant aklın neden bir sabit aramaya ihtiyaç duyduğu meselesine değinmemiştir. Öyleyse şu soru pekala sorulabilir: "Aklın bir sabit arama arzusunun doğasının olduğuna dair bilginin kaynağı ya da gerekçesi nedir?" Kant düşünce dizgesinde bu soru cevapsız kalsa da bu durum onun felsefesi yöntemini iptal etmek için yeterli ve geçerli bir gerekçe olarak görülemez.

Kant *Birinci Kritik*'te cevap bulunamayan bu sorularla bizi baş başa bıraksa da *İkinci Kritik*'te bunları çözme gayretinde olmuştur. Burada idealar özgürlüğü ve etiği meşrulaştırmak için çekim merkezi olarak düşünülmüştür. Dolayısıyla idealar her iki

²⁷⁶ 20 Kasım 1889– 28 Eylül 1953 yıllarında yaşamış Amerikalı astronom.

²⁷⁷ Donald Goldsmith, *Einstein'in Büyük Yanılgısı: Kozmolojik Sabit ve Evren Fiziğinde Zorlama Faktörler*, Çev: Fatma Esin, İstanbul: Sarmal Yayınevi, 1997, s. 17.

Kritik söz konusu olduğunda da bir etki kuvvete sahiptir. Çekim gücü *ilkinde* bilimde, *ikincisinde* ise etiktedir.

Popper Kant'ın (bilhassa) doğa yasalarını doğaya zorla benimsetmek üzere anlama yetisini aracı kıldığını düşünür. Buradan yola çıkarak da Kant'ın salt kavramlar üretmek doğa üzerinde bir anlamda tahakküm kurmaya çalıştığı görüşündedir. Daha da ileri giderek, oluşturulan bu kavramlarla dünyanın anlaşılmasına çalışıldığını ileri sürer. Popper'a göre, Kant tüm bunları bilime birlik vermek kaygısıyla yapmıştır. Ancak Popper için Kant'ın ileri sürdüğü bu görüşler bilimlerin ilerleyişinin önünde engeldir.²⁷⁸ Biz Popper ile aynı görüşleri paylaşmamaktayız. Zira Kant'ın anlama yetisi yoluyla kavramları doğaya dayatma gibi bir düşüncesinin olmadığı ilk bölümde ele alınmıştır. Doğada olup bitenleri izah etmeye kalkıştığımızda kullandığımız kavramların yetersiz olması anlama yetisinin kavram üretme motivasyonu olarak tebarüz etmektedir. Ancak bu durum Popper'ın iddia ettiği gibi doğa yasalarını doğaya zorla benimsetmek için değildir. Popper kanaatimizce Kant'ı yanlış anladığından, Kant'ın ileri sürdüğü görüşlerin bilimi sekteye uğrattığını öne sürer. Popper'e göre bilimlere kesintiye uğratmayacak olan bir düşünce lazımdır. O da şöyledir: "Yanlışlanabilirlik (*falsifiability*) yanlışlama (*falsification*)." Ona göre, yanlışlanabilirlik önerme dizilerinin ampirik özelliklerinin ölçütüdür. Dizinin ne zaman yanlışlanabilir olacağı ise konulan kurallara göre belirlenmektedir. Yalnızca kabul edilen önermelerle çelişen bir kuram yanlışlanmış olarak kabul edilmektedir. Popper'a göre, bunu belirlemenin bir yöntemi vardır. O da üzerinde çalışma yapılan olay her ne ise o olayın tekrar ediyor olmasıdır. Bundan ötürü ortaya atılan bazı temel önermelerle kuramın çeliştiği durumda kuramı yanlışlanmış olarak görmemiz mümkün değildir. Bununla birlikte kuramı çürüten *ampirik* bir varsayım öne sürüldüğünde kuramın yanlışlandığından bahsedilebilmektedir.²⁷⁹ Şimdi meselenin daha açık anlaşılması için Popper'ın ifadelerine yer vermek isteriz.

Demek ki temel önermelerin iki farklı rolü mevcuttur: Bir yandan, mantıksal açıdan olası tüm temel önermelerin dizgesi adeta bir referans dizgesidir ve bu dizgenin yardımıyla ampirik önermelerin biçimini mantıksal olarak betimleyebiliriz; diğer yandan, kabul edilmiş temel önermeler, varsayımların sağlanmasına temel oluşturmaktadır. Kabul edilmiş temel önermeler, bir

²⁷⁸ Karl R. Popper, *Bilimsel Araştırmanın Mantığı*, Çev: İlknur Aka, İbrahim Turan, İstanbul: YKY Yayınları, Mart 1998, s. 102, 103.

²⁷⁹ a. g. e. s. 109, 110.

kuramla çeliştiğinde, ancak aynı zamanda yanlışlayan bir varsayımı sağlarsa, kuramın yanlışlanmasında etkin olacaktır.²⁸⁰

Popper'ın Kant'tan alıntısı ise şöyledir: Sonuçlardan temellere giden akıl çıkarımlarının, yadsıma yöntemiyle >modus tollens>²⁸¹ önermenin geçerliliği, yalnızca katı bir biçimde değil çok da kolay kanıtlanır; çünkü önermeden çıkarılacak tek bir yanlış yargı o önermeyi yanlışlamaktadır.²⁸² Kant'ın Popper üzerindeki etkisi şu satılarda da görülebilir. Popper'a göre, bilim ile metafizik arasında fark vardır. Metafizik ne anlamsızdır ne de dışlanması gereklidir. Hatta metafizik bilimsel kuramların çerçevesini oluşturmada ve bilimde ilerleyişe fayda sağlayabilmektedir.²⁸³ Popper metafiziğin dışlanmamasının gerekli olduğunu ileri sürdüğünden Carnap Popper'ı önermeleri metafiziksel temele dayandırdığı gerekçesiyle eleştirmektedir.²⁸⁴ Hâlbuki Popper'ın eleştirdiği husus metafiziğin temele konularak bilim yapılmaya çalışılmasıdır. Bu esasen Kant'ın vurguladığı bir tutumdur. Bu durumda Popper'ın da Kant'ı onaylamakta olduğu ileri sürülebilir.

Şimdi günümüze bakan tarafıyla bilimlerin birliği tartışmasını *Unity of Science* (Bilimlerin Birliği) adlı eser üzerinden incelemeye çalışalım. Eserin yazarı Tuomas E. Tahko hâli hazırda *Universty of Bristol*'de felsefe bölümünde Bilim olarak Metafizik anabilim dalında profesör olarak görev yapmaktadır. Tahko kendi ilgi alanlarını sıralarken, metafizik, felsefi mantık, bilim felsefesi, epistemoloji, felsefe tarihi gibi konular olduğunu ifade eder. O “bilimin metafizik birliği” adlı Avrupa Komisyonun desteklediği bir projede görev aldığını ifade eder.²⁸⁵ Bahsi geçen projenin amacı doğa bilimlerini birleştiren bir şey varsa onun ne olduğu sorununun peşine düşmektir. Biyoloji, kimya ve fiziğe dair vaka çalışmalarını metafizik ve bilim perspektifinden irdeler.²⁸⁶ Tuomas E. Tahko'ya ait olan *Unity of Science* eser işte bu projenin ürünüdür. Bu nedenle Tahko metninde biyoloji, kimya ve fizikten örneklere çokça yer vermiştir. Şimdi bu proje ile ilintili eser olan *Unity of Science*'i tanıyalım. Eser üç başlıkta ele alınmıştır. Başlıklar şöyledir: Birliğe Tarihsel Bir Bakış (*A Historical Overview of Unity*), Birlik ve

²⁸⁰ Karl R. Poper, *Bilimsel Araştırmanın Mantığı*, s. 110, 111.

²⁸¹ Tümden gelimli bir çıkarım kuralıdır.

²⁸² Karl R. Poper, *Bilimsel Araştırmanın Mantığı*, s. 50.

²⁸³ Brendan Shea, Popper, Karl: Philosophy of Science | *Internet Encyclopedia of Philosophy* içinde

²⁸⁴ Karl R. Poper, *Bilimsel Araştırmanın Mantığı*, s. 120.

²⁸⁵ Universt of Bistol'un web sitesinde: <https://research-information.bris.ac.uk/en/persons/tuomas-tahko>

²⁸⁶ <https://cordis.europa.eu/project/id/771509>

Çoğulculuğun Birleştirilmesi (*Combining Unity and Pluralism*), Bilim ve Doğa Türlerinin Birliği (*Unity of Science and Natural Kinds*). Tahko birliğe tarihsel bir bakış başlığı altında örneğin mantıksal ampimizden Nagel’ci indirgemeye, bilimin birliği üzerine Openheimer ve Putnam’ın yaptığı tartışmalara dair çeşitli meseleleri irdelemiştir. Birlik ve çoğulculuğun birleştirilmesi’nde ise, biyokimyasal türler ve özel bilimin kanunların, hemoglobinin vakası, elektronegativlik vakası, bilimin birliği ve ontolojik indirgemecilik meselelerini incelemiştir. Bilim ve doğa türlerinin birliği adlı kısımda ise doğallık nezaket kısıtlamaları, zihnin bağımsızlığı, kesişen türler, hiyerarşi tezi ve doğal türün köktencilik hususlarını ele almıştır.

Eserin bilimlerin birliğine dair bir birlik oluşturulabilir mi kaygısını taşıdığı ileri sürülebilir. Bu kaygı ile çeşitli bilimlerden incelenen belli başlı konular ele alınmıştır. Önemli olduğunu düşündüğümüz bazı konulardaki incelemeleri gündeme taşıyacağız. Örneğin biyolojik organizmalar ve psikolojik durumları ortaya çıkaracak bilimlerin çokluğu ele alınmıştır. Bununla birlikte bozonlar gibi sadece fizikte incelenen varlıklar da mevcuttur. Bu bilimlerden incelenirken indirgeme (*reduction*) yönteminin kullanıldığı ifade edilmektedir. İndirgeme yoluyla birbirine bağlanması gereken yasaların birbirine bağlanmaya çalışıldığı ileri sürülmektedir. İndirgemenin ise çeşitleri vardır. Bunlar sırasıyla ontolojik indirgeme, metodolojik indirgeme ve teorik indirgemedir. Ontolojik indirgemedeki tüm nesnelere, tüm olayların tek bir şeye indirgenmesi durumu vardır. Tahko bunun zayıf bir indirgemecilik olduğunu düşünür.²⁸⁷ Metodolojik indirgeme ise örneğin fiziğin kendisinin bir dalı olan parçacık fiziğine indirgenerek açıklanması olarak düşünülür. Teorik indirgemecilik ise örneğin Newton’un mekaniğinin Kepler’inkinden daha genel, açıklayıcı ve kabul edilebilir bir teori olması sebebiyle izahların Newton mekaniğine bağlı olarak yapılması şeklinde düşünülmektedir.²⁸⁸ Tüm bunlardan bilimlerin arasında bir uzlaşma hedeflenmekte olduğu vurgulanır.²⁸⁹

“Hemoglobin vakası” ile ilgili bir örnek verilir. Örnekte hemoglobinin bir protein olduğu, bunun kandaki oksijeni bağlayıp taşıdığı ve serbest bıraktığı söylenir. Bununla birlikte biyolojik işlevi olan oksijeni bağlama ve salma işlemi yaptığı yani akciğerlerden

²⁸⁷ Tuomas E. Tahko, *Unity of Science*, s. 24.

²⁸⁸ <https://hmongwiki.de/wiki/Reductionism>

²⁸⁹ Tuomas E. Tahko, *Unity of Science*, <https://doi.org/10.1017/9781108581417> Published online by Cambridge University Press, s. 3.

dokulara oksijen taşıma ve dokulardan akciğerlere karbondioksiti geri döndürebildiği ifade edilir. Ancak anne karnındaki fetüsün kendisi için nefes alması mümkün olmadığından fetüsün kanındaki hemoglobin düzeyi yüksek bir afineteye²⁹⁰ sahip olabilmektedir. Anne ile fetüsü biyolojik olarak sağlıklı bir biçimde birbirine bağlayanın, bu çekim ve birleşme eğilimi olduğu ifade edilmektedir. Ancak oksijeni tutan hemoglobin oksijeni serbest bıraktığında oksijen serbest kalmaktadır. Anne ile fetüsün doğum ile birbirinden ayrılarak birbirlerinden ayrı biyolojik olgu hâline gelmelerinin nedeninin bu olduğu iddia edilmektedir. Hemoglobinin oksijeni serbest bıraktığında oksijenin serbest kalması annenin fetüsü özgür bıraktığında doğumun gerçekleşmesi gibi görülmektedir. Hemoglobin, kimyasal ortamına bağlı olarak oksijene olan afinitesini değiştirebilmektedir.²⁹¹ Fizik kimyaya dair verdiği örnekte elektronegatiflik²⁹² üzerinedir. Tahko burada iki sonuca varır. Birincisi elektronegatifliğin ilişkisel bir özellik olduğudur. İkincisi de elektronegatifliğin esasen bir molekülün parçası olarak bir atomun özelliği olduğudur.

Tahko'ya göre biyoloji, fizik ve kimya açısından tüm olayları ontolojik indirgemecilik üzerinden çözmeye çalışmak “bilimin birliği” kavramını açıklamaya yetmemektedir. Bu durumda yeni bir öneriye ihtiyaç olduğu düşünülebilir. Tahko'ya göre, bizim bilimsel anlamda olup bitenleri açıklamaya çalışırken herhangi bir gerçeklik iddiasında bulunup bunu bilimsel bilgi zemininde tesis etmemiz oldukça güçtür. Ancak olayların ardındaki gerçekliği bilimsel bilginin birliği açıklayamıyorsa o zaman bunun ontojik bir doğal türün belirlenimin altında yapılabilmesi denenebilir. Tahko'nun vardığı sonuca göre, doğal türlerin genel geçer yapılarında gerçeklik bulma imkânı olamayacağından onlara ontolojik olarak mutlak bir birlik verilemez. Onun düşüncesine göre, bizim yapabileceğimiz şey her hangi bir varlığı referans gösterip onun ait olduğu türün özelliklerini keşfetmeye çalışmaktan ibaret olabilir.²⁹³

Tahko tüm indirgemecilik anlayışlarının esas itibariyle bilimlere birlik vermek anlayışı üzerine kurulu olduğunu ileri sürer. Bu nedenle üst düzeydeki olaylara birlik verme çabasının altında yatan ontolojik kaygıların anlaşılabilir olduğu ileri sürülür.

²⁹⁰ Afinité (Alm. Affinität, Fr. affinité, İng. affinity), moleküllerin ya da kimyasal maddelerin yapısal özelliklerinden kaynaklanan çekim ve birleşme eğilimine denmektedir.

²⁹¹ Tuomas E. Tahko, *Unity of Science*, s. 32.

²⁹² Bağ oluşturan atomların bağ yapımında kullanılan elektronları çekme gücüne elektronegatiflik denir.

²⁹³ Tuomas E. Tahko, *Unity of Science*, s. 58, 59.

Ancak bu tarz bir ontolojik kaygı nedeniyle en üst düzeydeki kavramları terk etme zorunluluğumuzun bulunmadığını vurgular. Tahko'ya göre bu tarz bir görüş, doğal türün monizmi (*natural kind monism*) olarak adlandırılabilir. Ona göre doğal tür monizmi tek bir 'doğal tür' kavramıdır. Bu kavramın kapsamına giren herhangi bir şeyin aynı genel kimlik kriterleri kümesi açısından tanımlanabilmesi mümkün görünür.²⁹⁴ Bu nedenle Tahko'nun düşüncesinde, tek bir "doğal tür" vardır. Bu tabire giren herhangi bir şey aynı kümede yer alabilir ve o kümenin kavramları ile tanımlanabilir.²⁹⁵ Bu doğal türe göre bilimler bölünemez ancak her bir bilimin kendi içinde kümelerini oluşturması gerekmektedir.

Kant'ın "ben neyi bilebilirim" sorusunu sorduğunda yapmak istediği şey tecrübe ettiğim nesneyi bilgimin konusu hâline nasıl getirdiğimdir. Daha önce de gösterildiği gibi Çitil Kant'ın a priori ve a posteriori nesnenin kurulmasında sağlam bir cevher ontolojisine dayanmadığı için gerçek bir epistemoloji ortaya çıkaramadığını ileri sürmüştür. Tahko ise doğrudan Kant'ı eleştirmese de ontolojik olarak bilimlerin birliğini arzulamaktadır. Bu nedenle de yukarıda da arz edildiği gibi, eğer birlik sağlanacaksa bu birliğin doğal bir türün monizmi altında yapılması önerilmektedir. Yukarıda arz edildiği üzere bunun yapılabilmesinin tek koşulu vardır. O da doğal bir tür kavramı altında tüm bilimlerin sahip olduğu kümelerle birleştirilmesidir.

Kant'ın nesneyi nasıl bilebilirimden hareketle ortaya koyduğu felsefi dizge modern anlamda bilimin ilerleyişindeki katkısının muazzam olduğu takdir edilebilir. Kant her ne kadar nesnenin tek tip ve mutlak olarak temellendirilip açıklanmasının karşısında dursa da, bunun aklın doğasından kaynaklı bir istekle ortaya çıktığını kabul ettiği ileri sürülebilir. Aynı durumun etik söz konusu olduğunda da geçerli olduğu iddia edilebilir. Ona göre, insan etik yaparken de tutunacak bir sabit arar.

Modern anlamda etiğin nasıl bir noktada bulunduğu bu tezde değinmeyeceğiz. Bu konuda yine çok çeşitli görüşler ortaya çıkmıştır. Ancak bizce bugün etik modern anlamda hukuk ahlakı olarak ele alınabilir. Etiğin modern anlamda hukuk ahlakına evrilmesinin başlangıç noktasının da Kant olduğunu söylemek mümkündür. Bilhassa

²⁹⁴ Tuomas E. Tahko, *Unity of Science*, s. 40, 41.

²⁹⁵ Tuomas E. Tahko, *Unity of Science*, s. 2.

Birinci ve İkinci Kritik'in düşünmenin yöntemini belirlemesi ve aklı muhakeme faaliyeti bakımından ele alması nedeniyle hukukun taşlarını ördüğü iddia edilebilir. Muhakeme hukukun olmazsa olmazıdır. Bundan yoksun olan veya bu hususta eksiklik taşıyanların verdiği hükümlerin yol açtığı olumsuz sonuçlar bireylerin yaşamında travmalara neden olabildiği gibi toplum vicdanında yaralar açmaktadır.

Modern anlamda hukukun bir sistem ve bilim olarak kurulmasının yolunu açanın Kant olduğunu düşünsek de Hegel'in Kant'ın etiği üzerine eleştirileri modern hukukun yerleşmesinin zemini olarak görülebilir. Bu bakımdan Hegel'in Kant'ın etiğini eleştiriye tabi tutarak ele alışı ve kendi etik görüşünü buradan yola çıkarak irdemesi araştırılacaktır. Hegel'in etiği aklın idealarını referans alarak incelemeyi reddeder ve yerine Geist'ı koyarak ideaları eleme gayretinde olduğu gösterir. Bunu nasıl yaptığı gelecek kısımda gösterilmeye çalışılacaktır.

3.3. HEGEL'İN ETİĞİ

Hegel *Geschichte der Philosophie* adlı eserinde felsefe kavramı üzerine bir tartışma yürütür. Orada felsefe tarihinin bilim olarak zaman içindeki oluşumu üzerinde durulur. Bilim olarak felsefenin ortaya çıkmasının ve ilerlemesinin bir halkın (ya da insanların) genel karakteri ile ilgili bir husus olduğunu ifade edilir. Hegel *Geist*²⁹⁶ı da buna göre tarif eder. *Geist* hakkında bir tanım yapmaz. Ancak onun ne olabileceğine dair ifade ettikleri *Geist*'tan ne anladığını anlamamızı kolaylaştırabilmektedir. Hegel'e göre *Geist* zengindir, bir halkın, bir organizasyonun, bir katedralin (*Dom*) tamamının ruhudur. Tüm zamanların ruhudur. Dolayısıyla Hegel *Geist*'ı düşündüğünde tek bir şey anlamaz. *Geist* politik tarih, sanat, din, ekonomi ve daha birçok şeyi içinde barındıran toplumun, milletlerin genel yapısını yansıtan gelişmekte olan ruh hâli²⁹⁷dir.²⁹⁸

*Enzyklopaedie der philosophischen Wissenschaften*²⁹⁹ adlı külliyyatın üçüncü parçası “Die Philosophie des Geistes”dır. Hegel bu eserinde de *Geist* kavramını irdelenmiştir. Eserin “Giriş”ten sonra üç ana bölümü ve alt bölümleri mevcuttur. “Der subjektive Geist” adlı bölümü üç mesele altında incelemiştir: Bunlar; Antropoloji (*Anthropologie. Die Seele*), *Geist*'ın Fenomonolojisi. Öz şuur. (*Die Phaenomenologie des Geistes. Das Bewusstsein*), Psikoloji (*Psychologie. Der Geist*). “Der objektive Geist”ı da üç mesele altında toplamıştır. Bunlar: Hukuk (*Recht*), Ahlaklılık (*Moralitaet*), Etik (*Sittlichkeit*). “Der absolute Geist” da üç farklı şekilde incelenmiştir. Bunlar ise şöyledir; Sanat (*Kunst*), Vahiy dini (*Die geoffenbarte Religion*), Felsefe (*Philosophie*).

“Der subjektive Geist” adlı bölüm içinde ele alınan Antropoloji (*Anthropologie. Die Seele*) meselesi altında ise şunlar irdelenmiştir: Doğal Seele (*Natürliche Seele*), hisseden Seele (*die fühlende Seele*), gerçek Seele (*die wirkliche Seele*). Hegel'in düşüncesinde, birey henüz daha tabiattan çıkmamış hâliyle karşı karşıya kaldığı hayvani

²⁹⁶ *Geist*, Hegel'in kullandığı şekliyle kullanılacaktır.

²⁹⁷ Buradaki ruh hâli tabiri tarafımıza aittir. *Geist*'in Türkçedeki karşılıklarının Hegel'in *Geist*'tan anladığını tam olarak vermediğini düşünmekteyiz. Hegel *Geist*'i sadece insanın ruhu, tını, bilinci olarak görmez. Aksine tamamlanmak üzere var olan bir süreçte tüm insanlığın ruhi yapısının bütünü olarak görmekte olduğu ileri sürülebilir. Bu nedenle diğer Türkçe karşılıklarından farklı olarak *Geist*'i toplumların, toplumların içinde bireylerin tamamının gelişmekte olan ruh hâlinin bütünü olarak düşünmekteyiz. Ancak bu çalışmada Almanca *Geist* kelimesi olduğu gibi kullanılacaktır.

²⁹⁸ Hegel, *Geschichte der Philosophie*, vollstaendig neu nach den quellen Herausgegeben von Johannes Hoffmeister, Leipzig: Verlag von Felix meiner, s. 38.

²⁹⁹ Hegel, *Enzyklopaedie der philosophischen Wissenschaften: die Phiolosophie des Geistes*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, erste Auflage 1986.

duygu ve tutkulara sahipken kendisinin hislerini tanıması sonucu içsel olan yanı ile dışsal olan yanının özdeş (*Ideantitaet*) olduğunu hisseder. Zira kendisinin elinin olduğunu ve bu eli bir alet olarak kullanabileceğini, kendisine ait sesi, gülmesi, ağlaması, alışkanlıkları olduğunu görür ve kendisinin bir Ben (*ich*) olarak olduğu bilincine (*bewusst*) erişmek için adım atar.³⁰⁰ Bu, bilince erişmenin başlangıç noktası olarak kabul edilir.

“Der subjektive Geist” adlı bölümde incelenen ikinci mesele Geist’in Fenomonolojisi (*Die Phaenomenologie des Geistes. Das Bewusstsein*). Burada araştırılanlar ise şöyledir: Şöyle böyle olarak şuur (*Bewusstsein als solche*), kendinin şuuru (*Selbstbewusstsein*), akıl (*Vernunft*). Hegel’e göre birey ben (*ich*) şuuruna adım atıp bu şuurunu görüp tanıdıktan sonra kendine dair bir şuur geliştirmeye, fark etmeye (*wahnehmen*), anlamaya (*verstehen*) başlar. Sonra kendisinde bir akıl olduğunu keşfeder. Akıl sayesinde ben, saf ben olarak, nesneyi kendi içinde saf bir biçim (*Form*) olarak kuşattığını varsayar. Hâl böyle olunca akıl sadece kendi tözü ile özdeş olmak yerine nesneyi kuşatabilmesi nedeniyle bilmenin (*Wissen*) doğruluk (*Wahrheit*) olduğunu anlayabilecek durumda kabul edilir.³⁰¹

Yine “Der subjektive Geist” adlı bölümün altında irdelenen üçüncü mesele ise Psikolojidir (*Psychologie. Der Geist*). Psikoloji içinde araştırılanlar ise şu şekildedir: Teorik Geist (*Der theoretische Geist*), pratik Geist (*Der praktische Geist*), özgür Geist (*Der freie Geist*). Psikoloji altında meseleyi ele aldığı şuurlu Ben’i Seele’dan Geist’a çıkarmakya çalışmaktadır denebilir. Psikoloji Geist’in yeteneklerini görmeye başladığı alandır. Bu alanda birey görüşü (*Anschauung*), temsil etme (*Vorstellung*) becerisi, hatırlama (*Erinnerung*), hayal gücü yetisi (*Einbildungskraft*), hafızası (*Gedaechtnis*), düşünme (*Denken*) yetisi olduğunu fark edebildiğini görür. Her ne kadar bunlar doğal belirlenimler yoluyla (*natürliche Bestimmung*) gerçekleşse de “Geist Seele’nin ve şuurun doğruluğu için kendisini belirlemiştir” (*der Geist hat sich zur Wahrheit der Seele und des Bewusstsein bestimmt*).³⁰² Hegel düşüncesinde subjektif Geist pratik zorunluluğun³⁰³ hayat bulduğu yerdir. Hegel’e göre, Kant’ın bahsini ettiği iyiyi isteme esas itibarıyla burada gerçekleşmektedir. Ancak gerçek bir özgür iyiyi isteme teorik ve pratik Geist’in

³⁰⁰ Hegel, *Enzyklopaedie der philosophischen Wissenschaften: die Philosophie des Geistes*, s. 197, [412].

³⁰¹ a. g. e. s. 229, [439].

³⁰² a. g. e. s. 229, [440].

³⁰³ Das praktische Gefühl enthält das Sollen [472], Das praktische Sollen ist reelles Urteil [473]

birliği (*Einheit*) altında düşünölmektedir³⁰⁴.³⁰⁵ Hegel'e göre, Kant subjektiv Geist ile objektiv Geist arasında ayırım yapamadığından özgür iyiyi istemeyi objektiv hâle getirmeye çalışarak hata etmiştir. Zira özgür iyiyi isteme subjektiv olarak kabul edilmektedir. Bundan dolayı özgür iyiyi isteme objekt Geist'in ortaya çıkmasına sadece bir hazırlık olarak düşünölmektedir.

“Der objektive Geist” konusu üç mesele altında incelenmiştir. Bunlardan ilki olan Hukuk (*Recht*) bahsinde ele alınan meseleler şöyledir: Mülkiyet (*Eigentum*), sözleşme (*Vertrag*), hukuksuzluğa karşı hukuk (*das Recht gegen das Unrecht*). Hukuk üst başlığında ele aldığı meselelerde bir önceki bölümde irdelenen subjektiv Geist konusu ile bağlantılı bir şekilde incelenmektedir. Buna göre iyiyi isteme nereden başlatabilir, sorunu doğuyor. Ona göre bireyden bahsedebilmemiz için öncelikle onun kendine has özelliklerinin ortaya çıkması gerekmektedir. Subjektiv Geist'ta olan bitenin bu olduğu düşünölmektedir. Hegel'e göre özgür iyiyi isteme yeterliliğine sahip bir bireyin bir kişi, şahıs (*Person*) olarak adlandırılması gerekmektedir. İyiyi istemenin kendisi her şeyden önce dolaysız ve biricik olduğundan birey olup bir şahıs olarak görölmektedir.³⁰⁶ Bu durumda birey bir şahıs olma özelliğini elde ettiğinde objektiv Geist'a adım atabilir. Şahıs kendi özgürlüğünün dışında keşfettiği özgürlüğün bir mülkiyet yoluyla sağlanacağını anlayabilmektedir. Buna göre bir eşyaya, mala, mülke sahip olmak ya da sahip olduklarından vazgeçme hakkı doğmaktadır. Aynı şey evlenme, aile kurma durumu söz konusu olduğunda da geçerlidir. Tüm bunlar için bir sözleşme (*Vertrag*) yapılmalıdır. Yapılan bu sözleşmeye uyulmalıdır. Bununla birlikte sözleşmeye uymayı ya da uymamayı denetleyen bir güç (*Macht*) olmalıdır. Bu güç özgür bireylerin iradesiyle (*Willkür*) kanun koyucunun iradesi arasında bir çatışma çıktığı noktada araya girmelidir. Haklı olana hakkını, haksız olana da cezasını vermelidir.³⁰⁷

Ahlaklılık (Moralitaet) “Der objektive Geist” içinde ele alınarak üç farklı şekilde irdelenmiştir. Kasıt (*der Vorsatz*), niyet ve yararlı (*Die Absicht und das Wohl*), iyi ve kötü (*Das Gute und das Böse*). Hegel'in düşüncesine göre, ortaya çıkardığım eylemim benim var olmam (Dasein) ile ilgiliyse benimdir. Benim var olmam ile ilgili olduğu ölçüde de

³⁰⁴Almanca: *Der wirkliche freie Wille ist die Einheit des theoretischen und praktischen Geistes.*

³⁰⁵Hegel, *Enzyklopaedie der philosophischen Wissenschaften: die Philosophie des Geistes*, s. 300, [481].

³⁰⁶a. g. e. s. 306, [488].

³⁰⁷a. g. e. s. 306- 312, [488- 502].

biçimseldir (*formel*). Dolayısıyla kendi bilgimle yaptığım hareketin bir suç (*Schuld*) olup olmadığını tanıyabilmeliyim. Hukukun kendi içindeki kanunları ile benim kendi şahsiyetim arasında bir bağın kurulması durumunu belirleyen şey, benim iyinin gerçekleşmesi için yararlı olandan vazgeçebilme iradesine sahip olmamdır. Şahsiyet sahibi olma özelliğini kazanmış bireyin, bilmesi gereken şey kendisinin aynı zamanda subjektif bir *Geist* olduğudur.³⁰⁸ Dolayısıyla gerek objektif gerekse subjektif olan arasında sarsılmaz bir bağ olduğu ve bu bağı güçlü kılan bazı unsurlar olduğu düşünülmektedir.

Etik (*Sittlichkeit*) ise yine “Der objektive Geist” içinde incelenmektedir. Burada araştırılan hususlar: Aile (*Familie*), şehir toplumu (*die bürgerliche Gesellschaft*), devlet (*der Staat*). Dolaysız veya doğal bir *Geist* olarak etiğin tözünün (*Substanz*) aile olduğu düşünülmektedir. Birey bu etik olma hâlini her bir bireyin, ayrı ayrı bağımsız kişiler olarak kurduğu ilişkilerin (*Beziehung*) görelî bütünlüğünde anlama imkânını elde etmektedir. Hegel’e göre bunu sağlayan da şehir toplumdur. Şehir toplumu kendi içinde bölümlenmektedir: Şöyle ki; İhtiyaçlar sistemi (*Das System der Bedürfnisse*), yargı (*Rechtspflege*), polis ve kurumlar (*Die Polizei und die Korporation*). Şehir toplumu şahsiyet sahibi olan bireye kendi şuuruna sahip bir töz olduğunu gösterir. Bu şuurla şahıs olan birey organik bir gerçeklik hâline gelen devlet anayasasını (*Staatsverfassung*) kabul eder. Bu kabule göre hareket edilen bir toplumda devlet kendi iç hukukunu (*Innere Staatsrecht*), devlet dış hukukunu (*Das aussere Staatsrecht*) inşa edebilmektedir.³⁰⁹

Dünya tarihi (*Weltgeschichte*) tüm süreçler yoluyla ve sonunda oluşmaktadır. Kant’ın doğası ve yapısı gereği dediği akıl Hegel’in düşünceleri göz önünde bulundurduğumuzda işte bu dünya tarihinin ortak tecrübesinde ortaya çıkmıştır. Bu çerçeveden bakılacak olursa Hegel aklın bir bütün olarak (ancak bu mantıksal bir bütünlük değil, tarihsel bir bütünlük) dünya tarihinde edindiği tecrübelerin ürünü olduğunu düşünüyor denebilir. Üstelik Hegel’in düşüncesine göre bu süreç geçmişten itibaren daima kesintiye uğramadan devam etmektedir. Hegel’in düşüncesine göre bu sürenin kesintiye uğramadan devam etmesinin sağlayabilecek olan devlet olabilir. Bu nedenle “Weltgeschichte” konusunda yönetim şekilleri ele alınmıştır. Yönetim şekillerinin

³⁰⁸ Hegel, *Enzyklopaedie der philosophischen Wissenschaften: die Philosophie des Geistes*, s. 313- 319, [504- 514].

³⁰⁹ a. g. e. s. 319, [517].

tamamının bir ideayı/düşünceyi gerçekleştirmek üzere varlık kazandıkları üzerinde durulmuştur. Her yönetim kendi ideasını/düşüncesini gerçekleştirecek imkâna sahiptir. Ancak bu imkân bir milletten (*Nation*) insanların belli bir dil, din, gelenek ve göreneklerde buluşmasıyla elde edilebilmektedir. Sadece bu durumda devletin varlığı söz konusu olabilmektedir. Her millet kendi ideal devletinin kurulabilmesi amacıyla kendi ağını/taşlarını tesis eder.³¹⁰ Bu taşın örülmesi sırasında akıl (*Vernunft*) mutlak Geist'in bilmesine erişmek için özgürlüğüne kavuşmuş olarak kendisi için (*für sich*) ve onun ayetlerinin zorunluluğuna, doğasına ve tarihine hizmet edip onun şerefine (*Ehre*) uygun davranmaktadır.³¹¹

Hegel burada kendi haklılığını kanıtlamak için Kant'ın pratik felsefesine dayanmaktadır. Şöyle ki: “Bu incelemenin çıkış noktalarına ilişkin olarak Kant, Tanrı inancının pratik akıldan kaynaklandığını düşündüğü için genellikle en doğru olanı almıştır. Çünkü başlangıç noktası, örtük olarak Tanrı kavramının içeriğini oluşturan içeriği ya da şeyleri içerir.”³¹² Kant'ın “inanca yer açmak için bilmeyi sınırladım” ifadesinin yanlış anlaşıldığı iddia edilebilir. Zira Hegel dahi Kant'ın Tanrı inancını sadece pratik akıldan çıkardığını ileri sürmektedir. Hâlbuki Kant pratik akıl söz konusu olduğunda Tanrı ideasını özgürlük ideasının imkânının koşulu olması dolayısıyla ele alır. Dolayısıyla bir imkânın koşulundan bahsedilmektedir. Aralarında dikey bir ilişki olmasa da Tanrı ideası özgürlük ideasının imkânının koşulu olarak vardır. Eğer pratik akıldan bir şey zuhur edecekse bu ancak özgürlük ideası olabilmektedir. Yapılması gereken bu imkânın ortaya çıkarılmasıdır. Özgürlük ideasının imkânının ortaya çıkarılmasıyla akıl sahibi varlığın özgürlüğünden ve eylemlerinin sorumluluğundan bahsedilebilecektir. Bu sayede bir Tanrı inancına sahip olduğunu söyleme hakkına erişebilmesi de sağlanabilecektir. Dolayısıyla pratik akıldan bir Tanrı inancı çıkabileceğine dair görüş kanaatimizce yanlış anlaşılmalıdır. Zira saf aklın pratik yönünden çıksa çıksa bir etik ortaya çıkabilir.

³¹⁰ Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, s. 359.

³¹¹ Hegel, *Enzyklopaedie der philosophischen Wissenschaften: die Philosophie des Geistes*, s. 353, [552].

³¹² Almancası: In Ansehung der Ausgangspunkte dieser Erhebung hat Kant insofern im allgemeinen den richtigsten ergriffen, als er den Glauben an Gott aus der praktischen Vernunft hervorgehend betrachtet. Denn Ausgangspunkt enthaelt implizit den Inhalt oder Stoff, welcher den Inhalt des Begriffs von Gottausmacht. [552].

Hegel'in Kant'ı şu şekilde eleştirdiği varsayılabilir: Tamam sen eskilerin bize devrolan metafiziğinin eksikleriyle bir etik ve özgürlük inşa edilemeyeceğini gösterdin. Bizi de böyle bir etik yapmamamız konusunda uyardın. Ancak sen de örneğin kozmolojik olarak bir töz (*Substanz*) icat ettin. Buna “töz” demeyip “idea” dedin. Ancak yaptığın geleneksel metafiziğin devamı niteliğindedir. Bu da yetmedi fiziksel teolojide amaca uygun bir etkinlik (*Tätigkeit*) belirledin. Kalktın. Buna da Tanrı dedin. Senin bu bahsini ettiğin şeylerin tamamı Geist'tır. İnsanlık tarihinin başlangıcından itibaren gelişim gösteren ve göstermeye de devam edecek tüm etkinliklerin, yetkinliklerin ve tecrübelerin toplamıdır. Mutlak olan bir şey varsa budur. Senin pratik akıl yoluyla bize dayattığın idealar Geist'in bir fenomeni olabilir. Başka bir şeyi değil.

Hegel “mutlak Geist”i (*Der absolute Geist*) üç mesele ile irdeler. Tekraren Sanat (*Kunst*), vahiy dini (*Die geoffenbarte Religion*) ve felsefedir (*Philosophie*). Hegel burada insanın tüm bundan önceki evrelerini yaşamasının ardından tekrar kendine yönelebileceği bir evre olduğunu vurgular. O da mutlak olan Geist'tır. Mutlak Geist insanın ve insanlık tarihinin, entelektüel gelişiminde değerli yapı taşlarını ortaya koyar. İnsan henüz daha birey bile değilken subjektif Geist'in içinde yaşadığı gelişimle kendi kendisinin içinden çıkabilme, kendi kabuğunu çatlatabilme becerisini gösterebilmektedir. Ardından insanın, kendi benzerlerini gördükçe kendisiyle birlikte aile, topluluk, toplum ve devlet organizasyonu inşa edebileceği üzerinde durur. Bunu ise objektif Geist evresinde yaşar. Sonrasında insanın kendi “varlığının temelinde sanat idealini, güzeli, dini, Tanrı idealini ve son olarak da felsefi ideali veyahut hakikati bulur.”³¹³

Tüm bu evleri deneyimleyebilen şahsiyet kazanmış insandır. Bu nedenle bağımsızlığa varabilecek olan da bu insandır. İnsanlık tarihinin *Geist*'in zamanda açılması olduğu ileri sürülebilir. *Geist* tüm doğaya yayılan bir şey/idea olarak görüldüğünden doğa ideanın kendini uzayda açması ile anlaşılabilir. *Geist* özsel olarak bir eylem şeklinde düşünüldüğünden kendisini doğada açma imkânı bulabilmektedir.³¹⁴ Bu açılım ve eylem doğadaki zorbalık durumunda ve tekrarında ortaya çıkmaz. Ancak şahsiyet kazanmış birey ve toplumların özgürlüğü hâlinde zuhur eder. Özgürlük de anlamını eylem hâlinde olmada kazanır. Bu anlamda özgürlük

³¹³ Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, Çev: H. Vehbi Eralp, s. 362.

³¹⁴ Hegel, *Tarih Felsefesi*, çev: Aziz Yardımlı, Eserin Orijinal adı: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, İstanbul: İdea Yayınları, Birinci Baskı: 2006, s. 60.

didinerek, bilerek ve isteyerek kazanılması gereken bir durum olarak düşünölmektedir.³¹⁵ Esasında Kant'da da durum farklı değildir. İnsan zor da olsa ahlak yasasına geręek bir iyiyi isteme ile ulaşmaya çalıştığı takdirde özgürdür denebilir.

Hegel *Phaenomenologie des Geistes* adlı eserde de *Geist*'i üç mesele altında irdeler. Bunlar; Hakiki *Geist*. Etik (*Der wahre Geist. Die Sittlichkeit*), Kendisine yabancılaşmış olan *Geist*. Eğitim (*Der sich entfremdete Geist. Die Bildung*), kendinden emin olan *Geist*. Ahlaklılık (*Der seiner selbst gewisse Geist. Die Moralitaet*). Doğa nasıl ki gelişme kanununa tabiyse Seele de aynı şekildedir. Birey de daimî bir gelişim sürecine tabidir. Kendisi dışında özgürlüğe sahip olan başka başka kişiler olduğunu görmeye başlayan birey kendi özgürlüğüne sınır koyacak duruma gelmektedir. Bu durumda insan subjektiv *Seele*'yi bırakması gerektiğini anlayıp objektiv *Seele*'ye yönelme bilincine sahip olabilmektedir.³¹⁶ Ancak tüm bunlara dair bir şuurun ve özgürlük düşüncesinin insan türünün başlangıcında olduğunu ifade etmek mümkün değildir. Bunların tamamı en yüksek anlamıyla Tarih'in (*Geschichte*) ürünü olarak görölebilir.³¹⁷

Kendi kendisine yabancılaşan *Geist*'in dünyasından geçen eğitimli öz şuur, yabancılaşma yoluyla şeyi kendisi olarak üretmiştir (*das gebildete Selbstbewusstsein, das die Welt des sich entfremdeten Geistes durchlaufen, hat durch sine Entausserung das Ding als sich selbst erzeugt*).³¹⁸ Ürettiği bu şey her ne ise onu kendisine nesne kılmıştır. Bunların tamamı insanın, insanlık tarihi boyunca edindiği tecrübelerin ürünü olarak ortaya çıkmıştır. Ancak şahsiyet sahibi hâline gelebilen birey aklın ve *Seele*'nin gerçekleşebileceği tek imkânı şehirleşmiş bir toplumda bulabilmektedir. Bu imkânın ortaya çıkması için gerekli olan şey bireylerin her birinin tam olgunluğunu hedefleyen devlet ve onun anayasasıdır. Böyle bir devletin anayasası sayesinde şahıslanmış bireyler, toplumlar ve milletler mutlu bir yaşamı elde edebilecektir.

Filozofa göre mutlak *Geist*'a ulaşabilmek için yapılması gerekenlerden biri Kant'ın idealarını elemektir. Hegel'e göre Kant yukarıda da izaha çalışıldığı gibi Tanrı kanıtlamalarında yanlış düşünmüştür. Hatta bu hususta ilahiyatçı Anselmus'un (1033-

³¹⁵ Hegel, Tarih Felsefesi, ev: Aziz Yardımlı, Eserin Orijinal adı: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, s. 38.

³¹⁶ Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, s. 356.

³¹⁷ Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, s. 356.

³¹⁸ Hegel, *Phaenomenologie des Geistes*, suhrkamp taschenbuch wissenschaft: Ebner, Ulm, 1973, s. 577, [DD, VIII].

1109) Tanrı kanıtlamasını bir delil olarak göstermiştir. Hegel'e göre Anselmus Tanrı'nın temsilinin mutlak olarak eksiksiz olması gerektiği düşüncesine vurgu yapmıştır. Subjektiv olandan eksiksiz olması beklenemeyeceği için subjektiv olanın Tanrı hakkındaki temsili eksikliklerle dolu olabileceğinden Tanrı kavramının kendisinin gerçekliğin (*Realitaet*) kendisi sayılacağı düşünülmüştür.³¹⁹

Kant için varlık bir yüklem olmadığından varlığın realitesi diye bir durum da söz konusu değildir. Ayrıca idealar düşünmemin konusu olabileceğinden bunları mantık yürütürken kullanabiliriz. Hegel'in Anselmus'un durduğu noktayı referans alıp varlığın ve varlığın kavramının bir realite olduğunu düşünmekte olduğu ileri sürülebilir. Buradan yola çıkarak Kant'ın idealarını eleştirse de yine de Kant'ın idealarını eleyebileceği sağlam bir zemin inşa edemediği görülmektedir. Bu düşünceye göre etiğin de Kant'ın ileri sürdüğü gibi idealar referans alınarak yapılmadığı söylenmektedir. Bu itibarla etiğin Pflicht ve kategorik Imperativle ilgisinin olmadığı iddia edilmektedir denebilir. Zira Hegel'e göre, etik *Geist*'in hiç bitmeyen bir tarihi süreç içinde şahsileşen bireyin, toplumun, milletin kendi gelişim sürecini ifade eden hâldir.

Bu hâlin en olgun bir biçimde ortaya çıkmasına neden olacak unsur daha önce ifade edildiği gibi, anayasası olan devlettir. Devlet anayasası başka bir ifade ile Hukuk (*Recht*) idea olarak mutlak *Geist*'in ortaya çıkmasını sağlayacak yegâne unsur olarak ileri sürülmektedir. Bu unsurun, kendi içinde düzeni sağlayacak prensiplere sahip olması gerekmektedir. Hegel tüm bu prensipleri de *Grundlinien der Philosophie des Rechts*³²⁰ adlı eserinde incelemektedir. Hegel'in bu eserinde bir ayrıma dikkat çektiğini vurgulamak isteriz. Bu ayrım; Ahlaklılık (*Moarlitaet*) ve etik (*Sittlichkeit*) bahsinde ele alınmıştır. Ahlaklılık altında ele aldığı konular felsefenin konuları olsa da etik altında ele aldığı konular hukukun meseleleri hâline getirilmiştir. Hegel burada pratik yaşamda karşılığı olabilecek yasa (*Gezetz*), kanun (*Kanon*) veya kurallar (*Regel*) oluşturma gayretinde olmuştur. Hegel'e göre etik denen şey Kant'ın iddia ettiği gibi idealar temelinde oluşturulacak metafiziksel bir yapı değildir. Pratik yaşamda ete kemiğe bürünen bir

³¹⁹ Hegel, *Tanrının Varoluşunun Tanıtları Üzerine Dersler*, Orijinal adı: *Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes*, Çev: Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınları, 2016, s. 190. Çeviri de Almanca kısım yer aldığından Almanca kısım üzerinden okuma yapılmıştır.

³²⁰ Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, auf der Grundlage der Edition des Textes in den Gesammelten Werken Band 14 herausgegeben von Klaus Grotzsch, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2009.

hukuktur. Dolayısıyla bu kısımda buraya kadar anlatımlardan sırasıyla şu tespitlerin çıktığı ileri sürülebilir:

1. Hegel kendi felsefi dizgesini mutlak *Geist* ekseninde inşa etmeye çalışmaktadır.
2. Hegel'in Mutlak *Geist*'dan anladığı şey insanlık tarihinin içinde bireyin, kendi gelişimini tüm beşerî ve insanî olanaklarıyla geliştirmekte olma hâlidir.
3. Mutlak *Geist*'ı tesis ederken felsefenin *Moralitaet* ve *Sittlichkeit* kavramlarını merkeze alıp insanlık tarihinin bütünlüğü göz önünde bulundurularak uygulanabilir bir hukuk kurmak istemektedir.
4. Bu manada Kant'ın *Sittlichkeit* üzerinden kurguladığı metafiziği elemiştir.
5. Kant'ta özgürlüğün nedenselliğinden hareketle insan kendi eyleminden iyiyi isteme yoluyla sorumlu tutulabilecekken Hegel'de insanın sorumluluk sahibi bir birey olması mutlak *Geist*'in devlet anayasası yoluyla kemale ermeye çalışmasıdır.
6. Kant'ta idealar akla tabi kılınp insanın iyiyi istemesinden hareketle en yüksek iyiye ulaşma hedeflenirken Hegel'de en yüksek iyi kendisini başkalarının ortaya çıkmasıyla mutlak *Geist*'in devlet anayasasında tezahürüyle gerçekleşme imkânı bulur.

SONUÇ ve ÇÖZÜM ÖNERİLERİ SUNMA

Sonuç olarak Kant'ın kendi felsefi dizgesi içinde izah getiremediği en mühim hususun aklın doğası gereği, aklın kendi yapısı gereği denen şey olduğu görülmüştür. Kant aklın doğası gereği dediği şey her ne ise bunun kaynağına dair bir izah getirememiştir. Bu durum Kant felsefesinde bir eksiklik olarak karşımıza çıkmıştır. Aklın doğasına, yapısına dair herhangi bir açıklama verilmeden insanın tüm yetileri hakkında açıklamalar yapılmıştır. Bununla birlikte Kant duyarlılık, anlama ve akıl yetilerinin her birini kendi içinde kendi parçalarıyla ele aldığı gibi bir bütün olarak görmeyi de ihmal etmemiştir. Ancak bu bütünlük geleneksel metafiziğin vazettiği bütünlük anlayışından tamamen farklı olarak tezahür etmiştir. Ayrıca geleneksel metafiziğin bilim yapmada yeterli imkânlar sunmadığı anlaşıldığı için aklın sınırlarının çizildiği yeni bir metafizik yapma imkânı gündeme taşınmıştır. Kant matematiğe, fiziğe ve etiğe dair konuşulabilecek her ne varsa bunların tümünün akıl faaliyeti içinde yürütülmesi gerekliliği konusunda ısrarcı olmuştur. Bu sayede yeni bir tarzda metafizik yapmanın kapıları açılmıştır. Kant'a göre, bu kapıları açan şeylerden birisi insandaki tüm yetilerin birbirinden ayrılmasıyla bu yetileri kendi özelliklerine göre ele alabilmesi olmuştur.

Tezin birinci bölümünde ideaların muhakemeyi mümkün kılıp kılmadığı imkânı tartışılmıştır. Bunun anlaşılabilmesi için duyarlılık yetisi, anlama yetisi ve akıl yetisinin işlevleri meselesi ele alınmıştır. İdeaların, duyarlılık ve anlama yetisi üzerinden inşa edici bir unsur olup olmadığı anlaşılmaya çalışılmıştır. Kant'ın bu çerçevede geleneksel metafizikle yaşadığı kırılmanın açığa çıkartılması hedeflenmiştir. İdeaların, varlığın birliğine dair bilgi vermese de *focus imaginarii* olarak bilimlerin yapılabilmesine kılavuzluk edip etmediği irdelenmiştir. Bu çerçevede mantıksal çıkarımlar yapma özelliklerinin merkeze alınarak bilimsel düşünmenin zemininin oluşturulması üzerinde durulmuştur. Saf aklın teorik/doğal yanındaki ideaların nesnenin/bilginin inşası sürecinde kurucu bir unsur olmayıp düzenleyici bir unsur olduğu açığa çıkartılmıştır. Böylece ideaların, *focus imaginarii* olarak bilginin birliğini sağlayan nedenler olarak var olmasının zorunlu şeyler olduğu gösterilmeye çalışılmıştır. Bu bölümde özetle şunlar ele alınmıştır. Analitik, sentetik yargılar ve a priori a posteriori bilgi türlerinin ele alınmasının ardından duyarlılık yetisi, anlama yetisi irdelenmiştir. Kant analitik yargıların, mantıksal olarak doğru ya da yanlış olmasının bilgiye bir şey katmadığını göstermiştir. Bununla birlikte sentetik yargılarda mantıksal olarak doğru ya da yanlışlığın bu yargıları

genişletme özelliklerinin olduğu gösterilmiştir. Bu yargılara a priori ve/veya aposteriori bilgi türleri eklendiğinde yargının mantıksal ve bilgisel olarak türünün değiştiği belirtilmiştir. Kant'ın duyarlılıkta duysal görü olarak tayin ettiği uzay ve zamanı bilimsel bilginin oluşmaya başladığı evre olduğu hususu ön plana çıkartılmıştır. Ancak Kant'ın Newton'un mutlak uzay ve zaman düşüncesinden hareketle onun fiziğini düşüncesinin merkezine oturttuğuna dair hatalı yargıdan kaçınılmıştır. Zira Kant'ın amacının fizik üzerinden bilimlerin mutlak birliğini tesis üzerine kurulu olmadığı gösterilmiştir. Kant'ın amacı nesnenin inşa sürecinde, yeni verilerler ortaya çıktıkça bilginin gelişmesi ve genişlemesiyle bilimsel bilginin kendi olanağını gerçekleştirmesi olduğu ortaya konmuştur. Dolayısıyla Kant'ın ontolojik birliği sağlamak gibi bir derdinin olmadığı göstrilmeye çalışılmıştır. Kant geleneksel metafiziğin terminolojisine hapsolmuş kategori ve yargıları kendi felsefi dizgesinde tutarlı bir biçimde yorumlamaya çalışmıştır. Buna göre, duyarlılıktan gelen veriler yoluyla anlama yetisi kendisinde olan kategorilerle nesneyi kavramaya çalışmıştır. Yargılar aracılığıyla nesnelere birbirine bağlayarak bilginin edinilmesini yöntemini oluşturma gayretinde olmuştur. Kendi içinde dört kategori ve yargıdan oluşan bu nesne inşa ve bilgi edinme sürecinin içinde bilginin oluşma evreleri gösterilmeye çalışılmıştır. Arabulucular yoluyla kurulan yargılar, yine arabulucu diğer unsurlar tarafından birbirine bağlanmıştır. Bu arabulucular aklın ideaları ve ıkarımlarıdır. Bunlar aracılığıyla her bir yargı henüz bilgi hâlinde değilken birbirine bağlanmıştır. Bunun ardından matematik, fizik gibi bilimlerin kendi imkânlarını gerçekleştirmesinin önünün açılması hedeflendiği gösterilmeye çalışılmıştır. Ancak matematiğin, fiziğin bir bilim olarak inşasının anlama yetisinin kategorileriyle gerekletirilmesinin önünü açılmıştır. Kant'ı savunmak gibi bir gayemiz olmasa da çalışmanın başından itibaren Kant'a yakın olduğumuz ve daha çok Kant'ın görüşlerini eleştirenleri eleştirdiğimiz anlaşılmıştır. Bu çalışmanın sonucu itibariyle Kant'ın düşüncelerinin yanında konumlanmamızın çeşitli nedenleri oluşmuştur. Bunlardan ilki Kant'ın geleneksel metafizik ile bilim yapmanın arasına koyduğu sınırlardır. Kant'ın bu tutumu aydınlanmanın başlangıcının zemini olarak düşünebilir. İkincisi bu ayrımın bir sonucu olarak ortaya çıkan, tüm yetilerin birbirlerinden ayrıştırılarak bilhassa aklın başka türlü metafizik yapmasının kapılarını açması olmuştur. Aklın başka türlü bir metafizik yapmasının imkânına dair ortaya koyduğu görüşler nedeniyle başta Platon olmak üzere diğer tüm klasikilerle girdiği hesaplaşmaya bir nebze de olsa işaret edilmiştir. Kant'ın

düşüncelerinin yanında konumlanmamızın üçüncü nedeni ise yaşadığımız bu coğrafyada bireylerde ve toplumda ortaya çıkmasını arzu ettiğimiz aydınlanmanın anlaşılmasına ve gerçekleşmesine katkı sunmaktır. Bu aydınlanmada eleştiri mühim bir yer tutsa da Kant'ın bıraktığı miras layıkıyla anlaşılmaya çalışılmadan sağlıklı bir eleştiri de mümkün olamayacaktır.

Kant tek tek matematik, fizik yapmamıştır. Yaptığı şey tüm bu bilimlerin dinamik bir sürece tabi olduğunu göstermektir. Akıl yetisi ortaya çıkan bu süreci organize eden konumdadır ve bunu idealarla başarmaya çalışmaktadır. Çıkardığımız bazı sonuçları madde madde vermek isteriz:

1. Akıl anlamaya yönelir, ancak duyarlılığa yönelip orada ne olduğunu anlama çalışmaz.

2. Akıl anlamanın kategorilerinden olan İlişki (*Relation*) ile özel bir bağ kurar ve bunu kendi doğasından kaynaklanan özelliği sayesinde

3. Aklın bu kategoriyle özel bağının nedenleri *Birinci Kritik*'te açıklanmaz.

4. Bu kategorinin özellikleri şunlardır: Araz ve cevher (der *Inhärenz und Subsistenz*), Nedensellik ve Bağımlılık (der *Kausalität und Dependenz*), Topluluk (der *Gemeinschaft*).

5. Bu kategorilere yönelen aklın kendi içinde kavramları vardır. Bunlar kategorik, hipotetik ve disjunktif. Akıl bu kavramlarla *Relation* kategorisine yöneldiğinde bu kategorilerden yola çıkarak o kategoride olup bitenleri mutlak bir özne, mutlak bir nesne, mutlak bir bütünlük şeklinde yakalamaya çalışmıştır.

6. Akıl mutlak öznenin Ruh, mutlak nesnenin Evren, mutlak bütünlüğün ise Tanrı olduğu çıkarımına varmıştır.

7. Akıl tüm kategorileri mutlak Özne, hipotetik olanı mutlak Nesne, disjunktif olanı da mutlak bütünlük olarak çıkarırsar. Çıkarırsadıkları bu şeyler aslında idealardır.

8. İdeaların görünüşler alanında bir nesnesi yoktur.

9. İdeaların akılda da bir nesnesi yoktur.

10. İdeaların akılda sadece nesnesinin şeması vardır.

11. Bu şema esasında ideaların bilimsel bilgiye düzen ve birlik vermek için var olduğu şemadır. Başka bir amacı yoktur.

12. Kant'ın ideaları ontolojik birliği hedeflemez. Hatta epistemolojik birliği dahi hedeflemez. Zira bilme eyleminin mutlak bir birliğe ve/veya bütünlüğe tabi kılınmasını arzulamaz.

13. Kant'ın ideaları sayesinde metafizik yapmanın imkânları evrime uğramıştır.

14. Geleneksel metafiziğin terminolojisinden sıyrılma imkânı elde edilmiştir.

Bu tespitlerden de anlaşılacağı üzere idealarla geleneksel metafizik elenerek “yeni bir metafizik” yapmanın, önündeki tüm engeller kaldırılmıştır.

Tezimizin ikinci bölümde, ideaların ahlak deneyimini mümkün kılıp kılmadığı irdelenmiştir. Kant’ın *İkinci Kritik*’de idealarla hedefledikleri ile kendi felsefi dizgesinde bu hedefine ulaşip ulaşamadığı serimlenmiştir. *Birinci Kritik*’te ruh, evren ve Tanrı ideaları *İkinci Kritik*’te ruhun ölümsüzlüğü, özgürlük ve Tanrı idealarına evrilmiştir. Bu idealardan ruhun ölümsüzlüğü ahlak yasasının kesintiye uğramadan süreklilik arz ederek gerçekleşmesi manasına gelmektedir. Tanrı ideasının ise anlama yetisi ve iyiyi isteme yoluyla doğanın nedeni olarak kabul edilen bir varlık olarak bulunduğu gösterilmiştir. Ancak Kant burada Tanrı’nın varlığını kabul etmenin ahlaksal anlamda zorunlu olduğunu ifade edip ileri gitmemiştir. Nedeni belirleyen hareket noktası iyiyi isteme olduğundan işin içerisine öznellik katılarak nesnel olması engellenmiştir. Tanrı’nın varlığına dair kabul bir gereksinimden (Bedürfnisse) ibarettir. Bu gereksinimin nedeni belirli olmasa da onun saf aklın çıktığı kaynak olduğu belirtilmiştir. Gerek ruhun ölümsüzlüğü ideası gerekse Tanrı’nın varlığı ideası insanın özgürlüğünü ortaya çıkarma imkânı olan iyiyi isteme sayesinde gerçekleşmiştir. Tüm bunlar insan özgür olduğunu hangi gerekçeyle söyler sorusunun bir cevabı niteliğinde olmuştur. Bu çerçevede ideaların, en yüksek iyinin açığa çıkması için inşa edici (*konstitutiv*) bir unsur hâline geldiği görülmüştür. Dolayısıyla ideaların en yüksek iyinin inşasında dahi aracı unsurlar olduğu gösterilmeye çalışılmıştır.

Etik için metafiziğin emellendirilmesinde en yüksek iyi nihai hedef olarak belirlenmiştir. Belirlenen bu nihai hedef doğrultusunda en yüksek iyinin tezahür etmesi için ideaların inşa edici faaliyetinin ortaya çıkması insanın, ahlak yasasına uygun özgür hareketlerinin gerekliliği sayesinde gerçekleşmektedir. Ancak etiğin genel geçer prensiplerinin hiçbirisinin belirsiz (*Ungewissen*) olma lüksü olmadığından bu belirsizliğin ortadan kalkmasının yolları gösterilmeye çalışılmıştır. Yine bu bölümde şu sonuç ve tespitler çıkartılmıştır.

1. Arzulama yetisini referans alanlar hatalıdır. Arzulama yetisi denen şey aracılığıyla özgürlük ideası tesis edilemez.

2. Arzulama yetisi daha çok duyguları harekete geçiren bir unsur olarak vardır.

3. Arzulama yetisi yoluyla gerçekleştirilen eylemlerin bir değeri (Wert) olamaz.
4. Özgürlük ideası arzulama yetisi aracılığıyla değil insanın iyiyi istemesi yoluyla ortaya çıkabilir.
5. İnsanın iyiyi istemesinin ahlak yasası temelinde zuhur edebileceği ortaya konmaya çalışılmıştır. Bunun başkaca bir yolu da yoktur. Yine buradan çıkarttığımız sonuçlar olmuştur. Bu sonuçları şöyle sıralayabiliriz:
 1. Kant'ın *Birinci Kritik*'te yapmaya çalıştığı şey tikelden tümele giderek bilimsel bilginin zeminini teminat altına almakken *İkinci Kritik*'te tümelden tikele ilerleyerek etiğin zeminini sağlamlaştırır. Ancak burada geleneksel mantığa dayalı bir tümel anlayışı hâkim olmamıştır.
 2. *Birinci Kritik*'te özgürlük ideasının imkânının kendisinin olduğu fark edilse de özgürlük burada tesis edilememiştir. Bu nedenle özgürlük ideasının imkânının kendisini ortaya çıkarma potansiyeli olan pratik aklın ideaları *İkinci Kritik*'te irdelenmiştir.
 3. Özgürlük ideasına erişebilmek için ruhun ölümsüzlüğü ve Tanrı'nın varlığı idealarını var saymanın zorunluluğu vardır. Bu idealar ahlak deneyimini mümkün kılan idealardır.
 4. Ruhun ölümsüzlüğü ve Tanrı'nın varlığını idea olarak var saymanın zorunluluğunu kabul etmek onların, mutlak olarak var olmalarını kabul etmek anlamına gelmemektedir.
 5. Ruhun ölümsüzlüğü ve Tanrı'nın varlığını idea olarak var saymak kişinin (*Person*) bir ihtiyacıdır.
 6. Ruhun ölümsüzlüğü ve Tanrı'nın var olmasına dair idea özgürlük ideasını var kılmak içindir.
 7. Çünkü özgürlük ideası “ben varım” diyebilmenin zorunluluğunu kapsar.
 8. “Ben varım” demek kendi hareketlerinin sorumluluğunu kabul etmektir.
 9. İnsanın kendi hareketlerinin sorumluluğunu kabul etmesi özgürlük ideasını mümkün kılmanın ilk adımıdır.
 10. İnsan kendi hareketlerinin sorumluluğunu başkası olduğunda fark eder.
 11. Başkası ortaya çıktıktan sonra ahlak bir etik deneyim hâline gelir.
 12. Etik deneyimle akıl sahibi insan, yaşanılabilir bir dünya oluşturabilecek etkinliklerde bulunur.
 13. Hukuk'un prensipleri işte bu etkinliklerden çıkar.
 14. Böylece hukukun, tüm Ben ve Başkasının birlikte mutlu yaşabileceği sistemi kurması olanaklı hâle gelir

Tezimizin üçüncü bölümünde Kant'ın idealar üzerinden ele aldıklarının, bugüne değin bizi hangi bağlamlarda meşgul ettiği değerlendirilmeye çalışılmıştır. Örneğin ideaların, ontolojik birliği, metafiziksel birliği veya bilimsel bilginin birliğini hedefleyip hedeflemediği tartışılmıştır. Buna dair düşünceler günümüz felsefecilerinden Tuamos E. Tahko'nun *Unity of Science* (2021) eseri üzerinden sınanmıştır. Bu manada Tahko'nun bilimlerin bölünemeyeceği her bir bilimin kendi içinde kümelerinin olduğunu düşünmekte olduğu ortaya konulmuştur. Tahko'ya göre tüm bu süreçlerin doğal bir türünün monizmi altında gerçekleştirilebileceği üzerinde durulmuştur.

Aynı bölümde Hegel'in, etik anlayışı ele alınmıştır. Hegel'in etik düşüncesinin insanlık tarihinin gelişimi ile eş değer tutulduğu gösterilmiştir. Bu hususta Geist'ı temele alan Hegel'in bunun üzerinden kurduğu ontoloji ile Kant'ın epistemolojisini elemeye çalıştığı tespit edilmiştir. Kant cevap bulamadığı sorular olduğunda aklın doğal yapısına sığınıp buna dair izah da vermemiştir. Ancak Hegel akla dair soruşturmasında aklın doğasını belirsiz bir kaynağa devretmemiştir. Aksine ifade edildiği üzere akli insanlık tarihinin gelişiminin başlangıcından itibaren edinilen bilgiler ve tecrübelerle eş değer gördüğü ortaya konulmaya çalışılmıştır. Hegel'e göre etik Kant'ın ileri sürdüğü iyiyi istemenin sebep olduğu etik için metafiziğin temellendirilmesi olamaz. Hegel'e göre, Kant'ın bahsini ettiği *Sittlichkeit* insan ruhunun gelişiminde kendisini fark etmeye başladıktan sonra kat edeceği bir evreden ibaret olarak görülmüştür. Başlangıcından sonuna kadar gerek bireyin gerekse toplumların gelişiminin kemali olarak ortaya çıkabilecek olan tek bir şey vardır. O da *Geist*'tir. Hegel'in tarif ettiği bu *Geist*'in insanlık devam ettiği sürece yeni bilgi ve tecrübelerle genişleyen, bitmeyen ve kesintiye uğramayan bir süreç olduğu değerlendirilmiştir.

Buraya kadar tartışılanlardan sonra felsefenin gündelik pratik yaşamla ilgisinin açığa çıktığı ileri sürülebilir. İster teoriğe dayalı isterse pratiğe dayalı görüşler olsun çözülmeye çalışılan temel problem insan yaşamının en nihayetinde nasıl mutlulukla devam edeceği noktasında düğümlenmiştir. Bilimlerin ve farklı etik görüşlerin ortaya çıkması da yine bu düşünce etrafında gezmektedir. Bu nedenle bir felsefecinin takınması gereken öncelikli tutumlardan biri düşüncelerin uygulamada karşılığının olup olmayacağıdır. Buna dair taşıdığı kaygıdır. Felsefecinin bu kaygısı düşünce ile uygulamada uzayıp giden çelişkileri çözmeye yarayabilecektir. Böylece bireylerin ve

toplumların iyi yaşam hakkındaki bilinçlerine dolaylı ya da doğrudan katkı sağlanmış olabilecektir.

Tüm bilimlerin tek bir bilim altında toplanması tüm bilimlerin, tek bir bilime indirgenmesi, tüm sanatların tek bir sanat altında toplanması ya da tüm sanatların, tek bir sanata indirgenmesi bilim ve sanatta tekelleşmeye neden olabilecektir ve olmaktadır. Bilimlerin ya da sanatların birbirlerine üstünlükleri olduğu iddia edilemez. Her bir alan kendi çerçevesinde insanı, doğayı ve evreni anlama gayretindedir. Her bir bilimin ve sanatın kendi içinde ördüğü bir ağ, sistem olabilir. Ancak bu bir bilimin başka bilim alanları ile bağının olmayacağı anlamına gelmemektedir. Bu tezde ortaya çıkarılmaya çalışılan temel husus bazı zamanlarda bazı bilimlerin arabulucu olduğu durumlarda başka bazılarının ise arabulucu olacağıdır. Dolayısıyla herhangi bir mutlak bütünlük anlayışı üzerine kurulu felsefi bir düşüncenin ilerlemenin ve gelişmenin önünde engel olarak görülebilecektir. Dolayısıyla felsefenin üzerine düşen en değerli görev sanat ve bilimler arasında bu arabuluculuğu sağlayacak yöntemler geliştirmesine bağlıdır denebilir.

İhtiyacımız olan şey tüm bilimlerle iç içe olan bir felsefenin doğuşuna izin vermektir. Örneğin Hukuk'ta Felsefe, Tıpta Felsefe, Biyolojide Felsefe, Fizikte Felsefe, Kimyada Felsefe, Matematikte Felsefe, Sanatta Felsefe, Psikolojide Felsefe, Astronomide Felsefe, Ekonomide Felsefe, Tarihte Felsefe, Teknolojide Felsefe gibi örnekleri artırabiliriz. Dikkat edileceği gibi, örneğin "Hukuk Felsefesi" diye adlandırmaktan kaçınmaktayız. Çünkü felsefenin başka bir bilime eklemlenerek konumlandırılmasını değil bilimin kendi içinde yöntemini belirlerken felsefenin yöntem ve yöntemlerinden beslenmesinin daha yararlı olacağı görüşündeyiz. Buradan yola çıkarak örneğin "Hukukta Felsefe"nin neden gerekli olduğuna dair araştırma ve soruşturmalar hukukun kendi içinde bir yöntem geliştirmesine katkı sağlayabilecektir. Bu sayede hukukun kendi içinde çizeceği sınırlar ve sınırlamaların belirginleşeceği umulabilir. Kant'ın gösterdiği yöntemle ilerleyecek olursak hukuki anlamada bir deneme yapabiliriz. Bu denemenin başta hâkimler olmak üzere tüm icracıların uygulamalarında kullanılabileceği öne sürülebilir.

1. Vakıa ve sebebine dair bir sınır çiz.
2. Çizdiğin bu çerçevenin de içinde sınırlamalar yap.
3. Yaptığın sınırlamalara (Schranke) da yine bir sınır (Grenze) koy.

4. Kaldığın sınıırın içinde yargılar oluştur.
5. Oluşturduğun bu yargıları düzene koy.
6. Düzene koyduğun yargıları bozmadan hükmünü ver.
7. Vereceğin hükmün sorumluluğu sende.
8. Çünkü sen iyiyi isteme yetisine sahip özgür bir insansın.

Daha önce müteaddid defa arz edildiği üzere, Kant her ne kadar aklın kendinde doğasını ve aklın kendinde yapısını açıklayamasa da aklın kendi içinde bir çalışma biçiminin ve bu biçimin de sınırları olduğunu açıklamıştır. Aklın kendine belirlediği yöntem yoluyla yeni bir metafizik yapmanın imkânının kapıları hiç kapanmamak üzere aralanmıştır. Aklın kendine belirlediği bu biçim ve yöntem sayesinde kendi iç dinamiklerini geliştirerek yenilemenin ve yenilenmenin kapıları sonsuza kadar açık bırakılmıştır.

Kant felsefi dizgesinin, içinde yaşadığımız toprakların bireylerinin aydınlanmasına katkı sağlamasını destekleyebilmek amacıyla filozofun Almancadan Türkçeye çevrilmemiş eserlerinin tercümesi bundan sonraki öncelikli adımımız olarak öne çıkmaktadır.

KAYNAKÇA

Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, Yunanca asl. çev: Saffet Babür, Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2018. Dördüncü Kitap.

Aristoteles, *Metafizik*, Yun. Çev: Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayınları, 2016.

Aristoteles, *Kategoriler*, çev: Saffet Babür, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 1996.

Aristoteles, *Fizik*, Çev: Saffet Babür, İstanbul: YKY Yayınları, Ocak 2019.

Aristoteles, *İkinci Çözümler*, Çev: Ali Houshiary. İstanbul: YKY Yayınları, 2018.

ABAT, Umut Yaşar, *Immanuel Kant'ın Felsefesi'nde Mekan ve Zaman*, Ankara: Ürün Yayınları, 2011.

AKARSU, Bedia, *Ahlak Öğretileri II: Immanuel Kant'ın Ahlak Felsefesi (Ödev Ahlakı)*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları No: 1382, 1968.

AKARSU, Bedia, *Çağdaş Felsefe*, İstanbul: İnkılap Yayınları, 1987.

AKMAN, Şefik Taylan, “Immanuel Kant'ın Ahlak Felsefesi Bağlamında Tanrı Kavramının Epistemolojik Bir Tahlili”, Prof. Dr. Muallâ Öncel'e Armağan – II. Cilt, Ankara Üniversitesi Yayınları, Ankara, 2009, s. 1617 – 1669.

AKSOY, Yavuz, *Bilim Tarihi ve Felsefesi*, İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi Yayını, Sıra No: 290, 1994.

ARSLAN, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi: Sofistlerden Platon'a*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 1. Baskı Aralık 2006.

AŞIK, Büşra, “ Kant'ın Eleştiri Öncesi Dönem Uzay ve Zaman Anlayışı Üzerine Bir İnceleme”, Felsefe Arkivi, 48. Sayı, 2018/ I, 57-71.

AYDIN, Mehmet, *Tanrı- Ahlâk İlişkisi: Kant'ta ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991.

BAL, Metin, “Kant’ın Temel Kavramları”, Felsefe Sosyal Bilimler Dergisi, 2012, Sayı: 17.

BAUM Wilhelm / Kay E. Gonzalez, *Karl R. Popper*, Berlin: Morgenbuch Verl., 1. Aufl., 1994.

BECERMEN, Metin, “Modern Öznenin Kuruluşu Üzerine Eleştirel Bir Bakış,” Mavi Atlas, 6/ 2016: 145-157.

BECK, Lewis White, *Kants Kritik der praktischen Vernunft: Ein Kommentar*, Ins Deutsche übersetzt von Karl- Heinz Iltig, München: Wilhelm Fink Verlag, 1974.

BRENNER, William H., *Elements of Modern Philosophy: Descartes through Kant*, U.S.A. : Prentice Hall Press, 1989.

CASSIRER, Ernst, *Kant’ın Yaşamı ve Öğretisi*, çev: Doğan Özlem, İstanbul: İnkılap Yayınevi, 1996.

CEVİZCİ, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Ankara: Ekin Yayınları, Birinci Basım 1996.

COHEN, Hermann, *Kommentar zu Immanuel Kants Kritik der reinen Vernunft*, Leipzig: Verlag von Felix Meiner, 1907.

COPLESTON, Frederick, *A History of Philosophy Volume VI Wolff to Kant*, Search Press, London 1977.

COPLESTON, Frederick, *Felsefe Tarihi, Cilt VI, Çağdaş Felsefe Fransız Aydınlanmasından Kant’a: Bölüm 2 Kant*, çev: Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınları, 2008.

COTTINGHAM, John, *Akılcılık*, 1. Baskı, çev: Bülent Gözkân, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015.

ÇETİNKIRAN, Elif, *Özgürlük Kavramını Yeniden Düşünmek: Kant ve Arent’te Etik ve Politik Bir Sorun Olarak Özgürlük*, (Doktora Tezi) Ankara: Hacettepe Üniversitesi, 2017.

ÇİTİL, Ahmet Ayhan, *Kant'ın Transandantal Düşüncesinde Nesne Kuramı ve Bu Kuramın Derinleştirmesinin Yol Açtığı Bazı Sonuçlar*, (Doktora Tezi), İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi, 2000.

ÇİTİL, Ahmet Ayhan, *Matematik ve Metafizik: Kitap I: Sayı ve Nesne*, İstanbul: Alfa Yayınları, 2012.

ÇİTİL, Ahmet Ayhan, *Kant Okumaları: Birinci Kritik*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1. Baskı Mart 2021.

ÇÜÇEN, A. Kadir, “Avrupa’da Aydınlanma”, Prof. Dr. Süleyman Hayri Bolay Armağan Kitabı, Ankara: Gazi Kitabevi, 2005. s. 115- 122.

ÇÜÇEN, A. Kadir Çüçen, *Klasik Mantık*, Bursa: Sentez Yayıncılık, 2012.

DAĞTAŞOĞLU, Ahmet Emre, “Saf Aklın Eleştirisi’nde Matematik ve Empirik Kavramların Şematizmi Sorunu”, Edebiyat Fakültesi Dergisi/ Journal of Faculty of Letters Cilt/Volume 31 Sayı/Number 2 (Aralık/ December 2014), s. 97- 114.

DAĞTAŞOĞLU, Ahmet Emre, *Kant Felsefesinde Estetik Yargının Epistemolojik Boyutları*, (Doktora Tezi), İstanbul: İstanbul Üniversitesi, 2013.

DAĞTAŞOĞLU, Ahmet Emre, *Toplum Bilimleri • Ocak - Haziran 2012 • 6 (11): 29-146.*

DOĞAN, Neslihan, “Bertrand Russell’ın Gözünden Aristoteles’in Kıyas Teorisine Genel Bir Bakış”, Felsefe Arkivi - Archives of Philosophy, Sayı/Issue: 51, 2019 DOI: 10.26650/arcp2019-5107.

DURSUN, Yücel, *Felsefe ve Matematikte Analitik/Sentetik Ayrımı*, Ankara: Elips Kitap, 2004.

EYÜBOĞLU, İsmet Zeki, “Kant Üstüne”, Immanuel Kant’ın *Pratik Usun Eleştirisi* içinde, İstanbul: Say Yayınları, İkinci Basım 1994.

FRIEDMAN, Michael, *Kant ve Kesin Bilimler*, çev. Sibel Şan Öget, İstanbul: Alfa- Bilim, 2015.

FROVLOV, Ivan, *Felsefe Sözlülüğü*, Türkçesi: Aziz Çalışlar, İstanbul: Cem Yayınevi, 1991.

GEIER, Manfred, *Kant'ın Dünyası*, çev. Erol Özbek, İstanbul: İletişim Yayınları.

GILSON, Etienne, *Ortaçağda Felsefe: Patristik Başlangıçtan XIV. Yüzyılın Sonlarına Kadar*, Çev: Ayşe Meral, İstanbul: Kabalcı Yayınları, Şubat 2007.

GOLDSMITH, Donald, *Einstein'in Büyük Yanılgısı: Kozmolojik Sabit ve Evren Fiziğinde Zorlama Faktörler*, Çev: Fatma Esin, İstanbul: Sarmal Yayınevi, 1997.

GÖZKAN, Bülent, *Kant'ın Şemsiyesi: Kant'ın Teorik Felsefesi Üzerine Yazılar*, İstanbul: YKY Yayınları, 2018.

GUYER, Paul, *Knowledge, Reason and Taste: Kant's Answer to Hume*, Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2008.

GÜVEN, Özgüç, "250. Yılına Kant'ın Duyulur ve Anlaşılır Dünyanın Form ve İlkeleri Eseri Üzerine" *Felsefe Arkivi - Archives of Philosophy*, Sayı/Issue: 53, 2020 DOI: 10.26650/arcp.844123.

HAKYEMEZ, Ayşe Deniz, *Kant'ın Sentetik A Priorisi'nin Doğa Bilimlerinde Temellendirilmesi*, (Doktora Tezi), İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.

HANÇERLİOĞLU, Orhan, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1967.

HANÇERLİOĞLU, Orhan, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1993.

HEGEL, *Geschichte der Philosophie*, vollstaendig neu nach den quellen Herausgegeben von Johannes Hoffmeister, Leipzig: Verlag von Felix meiner.

HEGEL, *Enzyklopaedie der philosophischen Wissenschaften: die Philosophie des Geistes*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, erste Auflage 1986.

HEGEL, Tarih Felsefesi, çev: Aziz Yardımlı, Eserin Orijinal adı: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, İstanbul: İdea Yayınları, Birinci Baskı, 2006.

HEGEL, *Phaenomenologie des Geistes*, suhrkamp taschenbuch wissenschaft: Ebner, Ulm, 1973.

HEGEL, *Tanrının Varoluşunun Tanıtları Üzerine Dersler*, Orijinal adı: *Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes*, Çev: Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınları, 2016.

HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, auf der Grundlage der Edition des Textes in den Gesammelten Werken Band 14 herausgegeben von Klaus Grotzsch, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2009.

HEIMSOETH, Heinz, *Kant'ın Felsefesi*, çev: Takiyettin Mengüşoğlu, Ankara; Doğu Batı Yayınları, 3. Basım 2007.

HENNIG, Wiebke, *Kausalität und Naturgesetze bei Hume und Kant*, Inauguraldissertation zur Erlangung des akademischen Grades eines Doktors der Philosophie der Fakultät für Philosophie und Erziehungswissenschaft der Ruhr-Universität Bochum, 2018.

HOGAN, Desmond, "Kant's Copernican Turn and the Rationalist Tradition", *The Cambridge Companion to Kant's Critique of Pure Reason*, Ed. by Paul Guyer,

HOFFMEISTER, Johannes, *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, Hamburg: Zweite Auflage, Verlag von Felix Meiner, 1955.

HUME, David, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, çev: Ferit Budak Aydar, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, Hasan Âli Yücel Klasikler Dizisi, 2018.

HUSSERL, Edmund, *Philosophie als strenge Wissenschaft (Kesin Bilim Olarak Felsefe)*, Çev: Abdullah Kaygı, Orjinaliyle Karşılaştıran: İoanna Kuçuradi, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 1997.

KADRİ, Zekeriya, *Wilhelm Leibniz*, sadeleştirilenler: Sebahattin Çevikbaş, Ali Utku, Konya: Çizgi Kitabevi, Aralık 2009.

KANT, Immanuel, *Akıl Sınırları: Kant Felsefesine Giriş*, derleyen: Veysel Atayman, İstanbul: Donkişot Güncel Yayınları, 2005.

KANT, Immanuel, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785), Herausgegeben von Jens Timmerman, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2004.

KANT, Immanuel, *Kritik der praktischen Vernunft* (1788), Herausgegeben von Wilhelm Weischedel, Sinzheim: suhrkamp taschenbuch wissenschaft, Erste Auflage 1974.

KANT, Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Herausgegeben von Wilhelm Weischedel, Sinzheim: suhrkamp taschenbuch wissenschaft, Erste Auflage 1974.

KANT, Immanuel, *Prolegomena: Zu einer jeden künftigen Metaphysik*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2011.

KANT, Immanuel Kant, “Was ist Aufklärung?”. Herausgegeben von Ehrhard Bahr. Stuttgart: Philipp Reclam jun. 2004,

KANT, Immanuel, *Schriften zur Metaphysik und Logik*, Werkausgabe Band V Herausgegeben von Wilhelm Weischedel, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977.

KARABÜK KOVANLIKAYA, Aliye, “Kant’ın Teorik Akıl ve Pratik Akıl Ayrımına Eleştirel Bir Yaklaşım”, *Felsefe Dünyası Dergisi*, Sayı: 72, Kış 2020, ss. 124-142.

KENNY, Anthony, *Modern Felsefenin Yükselişi: Batı Felsefesinin Yeni Tarihi Cilt 3*, çev: Volkan Uzundağ, İstanbul: Küre Yayınları, 2011.

KILIÇ, Savaş, “Uzam mı, uzay mı? Peki mekân ne?” *Cogito*, sayı: 59, 2009, s. 48- 59.

LUDWIG, Bernd, “die Kritik der reinen Vernunft hat die Wirklichkeit der Freiheit nicht bewiesen, ja nicht einmal deren Möglichkeit.“: Über die folgenreiche Fehlinterpretation eines Absatzes in der Kritik der reinen Vernunft, *De Gruyter, Kant-Studien* 2015; 06 (3): 398- 417.

MENGÜŞOĞLU, Takiyettin, *Kant ve Scheler'de İnsan Problemi*, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2014.

MOHR, Georg, "Kants Moralphilosophie. Eine Einführung", [leicht veränderte Fassung des Kapitels: Georg Mohr, „Freiheit, Moral, Sittlichkeit: Kant“, in: Handbuch Deutscher Idealismus, hg. v. H. J. Sandkühler, Stuttgart/Weimar: Metzler, 2005, s. 146-54.

NEWTON, *Doğal Felsefenin Matematiksel İlkeleri (Seçmeler)*, Çev: Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınları, 1998, s. 75.

ÖNER, Necati, *Klasik Mantık*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, No: 118, 1974.

ÖZEL, Aytekin, *Aristoteles'in Analitikler Kuramının Çağdaş Yorumları Işığında Bir Arapça Mantık Metni İncelemesi: Fârâbî'nin Mutlak Burhan Teorisi*, Bursa: Emin Yayınları, 2012.

ÖZEL, Aytekin, "Organon ve Mantık", Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 7/ 14 (Aralık 2008): 147- 160.

ÖZLEM, Doğan, *Bilim Felsefesi*, İstanbul: Notos Kitap, İkinci Basım 2012.

ÖZTÜRK, Ümit, *Kant'ta Aklın Teorik Kullanımından Pratik Kullanımına Geçişin Koşulları Üzerine Eleştirel Bir İnceleme*, (Doktora Tezi), Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013.

PATON, Herbert James, *The Categorical Imperative. A Study in Kant's Moral Philosophy*, London 1947, 1953 und 1957. Deutsch: *Der kategorische Imperativ. Eine Untersuchung über Kants Moralphilosophie*, Walter de Gruyter & CO./ Berlin, 1962.

POPPER, Karl R. , *Bilimsel Araştırmanın Mantığı*, Çev: İlknur Aka, İbrahim Turan, İstanbul: YKY Yayınları, Mart 1998.

PLATON, *Devlet*, Çev: Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2017.

PLATON, *Phaidon*, Yun. Çev: Nazile Kalaycı, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2012.

PLATON, *Şölen*, Çev: Sabaattin Eyüboğlu, Azra Erhat, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 16. Basım, 2018.

PORPHYRIOS, *Isagoge: Aristoteles'in Kategorilerine Giriş*, çev: Betül Çotuksöken, İstanbul: Remzi Kitabevi.

ROHLF, Michael, "The Ideas of Pure Reason", *The Cambridge Companion to Kant's Critique of Pure Reason*, Ed. by Paul Guyer, Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

ROSS, David, *Aristoteles*. Çev: Ahmet Arslan. İstanbul: Kabalcı Yayınları, Kasım 2011.

ROSENBERG, Alex, *Bilim Felsefesi: Çağdaş Bir Giriş*, Çev: İbrahim Yıldız, Ankara: Dipnot Yayınları, 2014.

RÖTTGES, Heinz, *Dialektik als Grund der Kritik: Grundlegung einer Neuinterpretation der Kritik der reinen Vernunft durch den Nachweis der Dialektik von Bedeutung und Gebrauch als Voraussetzung der Analytik*, Königstein/ Hain: Verlag Anton Hain Meisenheim, 1981.

SCHMIDT, Heinrich, *Philosophisches Wörterbuch*, Neu bearbeitet von Prof. Dr. Georgi Schischkoff, Stuttgart: Alfred Kröner Verlag, 1974.

SCHMIDT, Heinrich, *Philosophisches Wörterbuch*. Neu bearb. von Georgi Schischkoff. Stuttgart: 22. Aufl. – 1991.

SHEA, Brendan, *Popper, Karl: Philosophy of Science* | *Internet Encyclopedia of Philosophy* içinde.

SPINOZA, *Etika II*, çev: Hilmi Ziya Ülken, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1947.

TAHKO, Tuomas E., *Unity of Science*: <https://research-information.bris.ac.uk/en/persons/tuomas-tahko>

<https://cordis.europa.eu/project/id/771509>

TAYLAN, Necip, *Ana Hatlarıyla İslam Felsefesi: Kaynakları- Temsilcileri-Tesirleri*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 1985.

TETENS, Holm, *Kants "Kritik der reinen Vernunft": Ein systematischer Kommentar*, Stuttgart: Reclam Universal- Bibliothek, 2006.

T. D. K. , *Felsefe ve Gramer Terimleri*, İstanbul: Cumhuriyet Basımevi, 1942.

Rıza Tevfik'in Notlarıyla, *Kâmûs-ı Felsefe İstılâhâtı Mecmû'ası*, Yayına Hazırlayanlar: Nevzat H. Yanık/ Ali Utku, Konya: Çizgi Kitabevi, Orijinal Metin: Ma'arif Umumiye Nezareti İstılâhât-ı İlmiyye Encümeni Tarafından Kâmûs-ı Felsefe'de Münderic Kelimat ve Ta'bîrât için Vaz' ve Tedvîni Tensîb Olunan İstılâhât Mecmû'sıdır, Matba'a-i Âmire, İstanbul, 1330.

TİMUÇİN, Afşar, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Bulut Yayınları, 2004.

URAL, Şafak, "Newtoncu Bilim Anlayışı", *Kilikya Felsefe Dergisi* (1), 2015, s, 11-22.

YAHYA Esin, Öner, *Biyoloji Tarihi: İlk uygarlıklardan On Dokuzuncu Yüzyıla*, 1. Baskı Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, Mayıs 2007.

YILDIZ, Necdet, "Nietzsche'de Arı Öznenin Eleştirisi", (2018), *Kilikya Felsefe Dergisi*, (1), 90-103.

WEBER, Alfred, *Felsefe Tarihi*, Çev: H. Vehbi Eralp, İstanbul: Sosyal Yayınlar, Dördüncü Basım: 1991