

T.C.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
DİN FELSEFESİ BİLİM DALI

IMMANUEL KANT'TA BİLGİ – İMAN İLİŞKİSİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

MÜZEYYEN ÇADIRCI

DANIŞMAN
Prof.Dr. Zeki ÖZCAN

BURSA 2006

T. C.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim/Anasanat Dalı, Din Felsefesi Bilim Dalı'nda U2004634 numaralı Müzeyyen ÇADIRCI'nın hazırladığı "Immanuel Kant'ta Bilgi-İman İlişkisi" konulu Yüksek Lisans Çalışması ile ilgili tez savunma sınavı, 10/11/ 2006 günü -saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin/çalışmasının (başarılı/başarısız) olduğuna (oybirliği/oy çokluğu) ile karar verilmiştir.

Sınav Komisyonu Başkanı
Akademik Unvanı, Adı Soyadı
Üniversitesi

Doç. Dr. İsmail ÇETİN
Uludağ Üniversitesi

Üye (Tez Danışmanı)
Akademik Unvanı, Adı Soyadı
Üniversitesi

Prof. Dr. Zeki ÖZCAN
Uludağ Üniversitesi

Üye
Akademik Unvanı, Adı Soyadı
Üniversitesi

Doç. Dr. Asım Yediyıldız
Uludağ Üniversitesi

Ana Bilim Dalı Başkanı
Akademik Unvanı, Adı Soyadı

Prof. Dr. Hayati HÖKELEKLİ

...../...../ 20.....

Enstitü Müdürü
Akademik Unvanı, Adı Soyadı

ÖZET

Yazar : Müzeyyen ÇADIRCI
Üniversite : Uludağ Üniversitesi
Anabilim Dalı : Felsefe-Din Bilimleri
Bilim Dalı : Din Felsefesi
Tezin Niteliği : Yüksek Lisans Tezi
Sayfa Sayısı : viii+138
Mezuniyet Tarihi : /.... / 2006
Tez Danışman(lar)ı : Prof. Dr.Zeki ÖZCAN

RELATIONSHIP BETWEEN KNOWLEDGE AND FAİTH AT KANT

Bu çalışmanın amacı 17. yy. *Aydınlanma* döneminin en büyük filozofu olarak görülen Immanuel Kant'ın bilgi ve iman anlayışını açıklamak ve bu ikisi arasında Kant'ın nasıl bir ilişki gördüğünü tespit etmektir. Bu amaçla, Kant'ın bilginin nasıl mümkün olduğunu ve hangi esaslara dayandığını araştırdığı Transendental metod ele alınmıştır.

Kant'ın bu metot da amacı bilginin genişletilmesi değil düzeltilmesidir. Bundan dolayı eleştirel felsefenin (kritisizm) kurucusu olarak da görülür. Bu transendental felsefe de Kant'ın bilgi konusundaki temel varsayımı düşünme ile algılamanın birbirine indirgenemez iki etkinlik olduğudur. Duyarlık aracılığı ile bize uzay ve zamanda nesnelere, anlakta ise kategoriler aracılığı ile de kavramlar verilir. Duyarlık bize görümler sağlar. Anlak ile de bu nesnelere düşünülür. Buna göre bir nesneyi düşünmek ile bilmek aynı şey değildir. Bu bağlamda dünyanın duyu ve anlak dünyası olarak bölümlenmesini numen (kendinde şey) ve fenomen (görüngü) kavramları önler. Duyular bize nesnelere gördükleri gibi, anlak ise oldukları gibi sunar. Bu yüzden de numenlerin aşkınsal, fenomenlerin ise görgül (empirik) bir kullanımı vardır. Ayrıca Kant'ın epistemolojisinde deneyimin koşulu nedensellik zorunlu bir yasa konumundadır. Kant için olan (olgular ve deney dünyası) saf aklın, olması gereken de pratik aklın konusudur.

Kant'a göre Tanrı'nın varlığını bilmek bir bilgi değil inanma konusudur. O, bu görüşünü açıkça ortaya koymak için sanma (supposing), bilme (knowing) ve inanma (believing) kavramları arasında önemli bir ayrım olduğunu söyler. Bilme, nesnel ve öznel olarak yeterli; inanma ise öznel olarak yeterli ama nesnel olarak yetersiz bir gerçek saymadır. Ayrıca öznel yeterlik olan kanı (conviction) da yargı sadece kendim için, nesnel yeterlik olan kesinlik (certainty) de ise yargı herkes için doğrudur.

Kant, Tanrı buyruğunu ahlâksal ödevlerde bulduğu için dinin özünün ahlâksal olduğunu söyler. O, Tanrı, ölümsüzlük ve özgürlüğü pratik akılda bir postulat olarak öne sürer. Tanrı ve ölümsüzlük postulatı "en yüksek iyi" nin gerçekleşmesini mümkün kılar. Özgürlük ise aklın bir yargısı olan ahlâk yasasının temelidir. Yani Tanrı ve ölümsüzlüğü kabul etmemiz bir bilgi değil inanç işidir.

Çalışmanın sonunda Kant'ın eleştirel felsefesinde bilmenin ve imanmanın aynı realitenin iki ayrı yüzü (teorik-saf- ve pratik akıl) olduğu kanısına varılmıştır.

Anahtar Sözcükler

| | | | |
|---------------|--------------------|---------------------------|--------------------|
| Transendental | Kritisizm | Duyarlık-Anlak | Kategoriler |
| Numen-Fenomen | Sanma-Bilme-İnanma | Tanrı-Ölümsüzlük-Özgürlük | Saf ve Pratik Akıl |

ABSTRACT

Yazar : Müzeyyen ÇADIRCI
Üniversite : Uludağ Üniversitesi
Anabilim Dalı : Felsefe-Din Bilimleri
Bilim Dalı : Din Felsefesi
Tezin Niteliği : Yüksek Lisans Tezi
Sayfa Sayısı : viii+138
Mezuniyet Tarihi : /.... / 2006
Tez Danışman(lar)ı : Prof. Dr. Zeki ÖZCAN

IMMANUEL KANT'TA BİLGİ- İMAN İLİŞKİSİ

One of the aim of this study is to explain the understanding of knowledge and faith of Immanuel Kant who is seen as the biggest system philosopher in the period of 17. century of Enlightenment. Another purpose of this study is to determine how Kant sees the relation between knowledge and faith. In the name of this purpose, the Transcendental Method that Kant studied about how knowledge is possible and which fundamentals are deprives from it has been discussed.

With that method, the aim of Kant is not correcting the knowledge but to enlarge it. That is why he known as the founder of critical philosophy. This transcendental philosophy is that to think and to cognize of the basic presumptions about knowledge are two activities which cannot be able to reduce each other. By means of sensation, object were given to us in space and time, by means of categories, concepts were given to us in intelligence. Sensation gives us visions. These objects are thought with intelligence. Accordingly, to think and to know an object are not the same thing. In that context, the division of world as sensation and intelligence is prevented by the concepts of noumenon and phenomenon. Senses present the objects as they seem, the intelligence presents as they are. For that reason, the usage of noumenon is transcendental, but the usage of phenomenon is empirical. In addition, in the epistemology of Kant, the determinism which is the requirement of experience is in a position of compulsive law. To Kant, happened (fact and world of experiment) is a matter of pure reason and the thing that should be is a matter of practical reason.

To know of the presence of God, for Kant, is not a matter of knowledge but a matter of belief. In order to produce this view clearly, he says that there are a crucial separation between supposing, knowing and believing. Knowing is a taking something to be true that is objectively and subjectively enough, believing is a taking something to be true which is subjectively enough but objectively insufficient. Furthermore, the judgement that is in a conviction which is subjectively efficiency is true for self, but in a conviction which is objectively certainty is true for everyone.

Kant declares that the essence of the religion is ethical, because he finds the command of God in morality of duty. He puts forward the God, immortality and freedom as a postulâte which is in practical reason. To him, the postulâte of God and immortality makes possible the realization of "the highest good". Freedom is a basic of ethical law which is a judgment of reason. That is to say, to accept God and immortality is not a matter of knowledge, but a matter of belief.

At the end of the study, it has been concluded that in the critical philosophy of Kant knowing and believing are two different faces (theoretical pure and practical reason) of the same reality.

Anahtar Sözcükler

| | | | |
|---------------------|---------------------------------|-----------------------------|------------------------------|
| Trancendental | Criticism | Sensation-Intelligence | Categories |
| Noumenon-Phenomenon | Supposing-Knowing- Believing | God-Immortality- Freedom | Pure and Practical Reason |

ÖNSÖZ

Hayat adı verilen Şu paradoksal sürecin üyeleri olarak biz insanlar hep merak ettik. Bu yüzden de gördüğümüz, görmediğimiz her ne varsa bu merakın konusu olmaktan kurtulamadılar. Farkında olmak ve anlamak istedik, gayret ettik ve bilmek istedik, her Şeyin yolunda olduğuna inanmak istedik. Peki, bildiğimiz neydi? Ya da insan olarak biz neyi bilmiş olmakla övünebilirdik? Gerçekte biliyor muyduk? Bildiğimize inanmalı mıydık? Sorular bitmedi ve bitmeyecek çünkü soruyu soran insan. Zihinlerimizin karışıklığı, kavramları da karıştırmamız sonucunu beraberinde getirdi. Bu kavram kargaşasından kurtulabilecek miyiz bilinmez ama bu çalışma böylesi karışık bir zihnin ürünüdür.

Neden Kant? diye sorulacak olunursa “orta yol” da olmasıdır diyebilirim. Bilginin kaynağını sorgularken Kant’ın cevabını ne sadece duyu ne de sadece akıl olarak vermesi beni en çok etkileyen yönü olmuştur. Bu yüzden de onun “bilme” ve “inanma” hakkında ne söylediğini merak ettim, bilmek istedim ve bulacağıma inandım.

Belki buldum belki de bulamadım. Ama Şunu söylemem gerekiyor sanırım: Gayret ettim. Bu gayret esnasında araştırmada kaynak temini konusunda yardımını esirgemeyen değerli arkadaşlarım Ömer Őolt, Tuba Er’e ve daima desteğini yanımda hissettiğim aileme teşekkürü bir borç bilirim.

Bu araştırma esnasında kişiliğı ve geniş ufkuyla model aldığım, desteğini, tecrübesini ve rehberliğini esirgemeyen değerli danışman hocam Prof. Dr. Zeki Özcan Bey’e de teşekkür ederim.

Müzeyyen ÇADIRCI

Bursa–2006

İÇİNDEKİLER

| | |
|--|------|
| ÖZET | iii |
| ABSTRACT..... | iv |
| ÖNSÖZ | v |
| İÇİNDEKİLER | vi |
| KISALTMALAR..... | viii |
| GİRİŞ | 1 |
| BİRİNCİ BÖLÜM | |
| KANT'TA BİLGİ | |
| I- BİLGİ NEDİR? | 4 |
| A) Bilginin Öğeleri ve Temel Problemleri | 4 |
| B) Epistemoloji İle İlgili Genel Yaklaşımlar | 5 |
| II- IMMANUEL KANT'IN BİLGİ ANLAYIŞI | 12 |
| A) TRANSCENDENTAL ÖĞELER ÖĞRETİSİ (Bilginin Temel Öğeleri) | 18 |
| a) Bilginin İki Kaynağı: Duyarlık ve Anlak | 18 |
| b) Uzay (Mekan) ve Zaman: | 21 |
| c) Analitik Yargıların En Yüksek İlkesi: Çelişki İlkesi | 22 |
| d) Nedensellik Yasası | 23 |
| e) Matematiğin Geçerlik İmkanı | 26 |
| f) Kavram – Nesne İlişkisi | 28 |
| B) TRANSCENDENTAL ANALİTİK | 31 |
| a) Kategoriler (Salt Anlak Kavramları) | 31 |
| b) İdeler (Salt Akıl Kavramları) | 41 |
| c) Aşkınsal Dedüksiyon | 43 |
| d) Aşkınsal Mantık Ve Hakikat Problemi | 48 |
| e) Aşkınsal Yargı Gücü | 51 |
| f) Aşkınsal İdealizm | 52 |
| g) Postülat | 56 |
| h) Numen-Fenomen Ayrımı | 57 |

| | |
|---|----|
| 1) Aşkınsal Diyalektik | 61 |
| i) Saf Aklın Antimomisi | 64 |
| j) Bilim Olarak Metafiziğin İmkanı | 71 |
| III- KANT EPİSTEMOLOJİSİNİN AYIRT EDİCİ ÖZELLİKLERİ | 77 |

İKİNCİ BÖLÜM

İMAN

| | |
|--|-----|
| I- İman Nedir?..... | 88 |
| A) İman – İnanç İlişkisi | 89 |
| B) İman-Bilgi İlişkisi | 90 |
| II- KANT'IN TANRI ANLAYIŞI..... | 96 |
| A) Tanrı'yı bilmek mümkün müdür?..... | 96 |
| a) Ontolojik Kanıt ve Kant'ın Eleştirisi:..... | 97 |
| b) Kozmolojik Kanıt ve Kant'ın Eleştirisi:..... | 98 |
| c) Teleolojik Kanıt ve Kant'ın Eleştirisi:..... | 100 |
| B) Saf Pratik Aklın Postülatı Olarak Tanrı | 103 |
| a) Neyi umabilirim? | 103 |
| b) Ahlâktan Tanrı'ya Gidiş (Pasif Bir Tanrı-Aktif Bir Ahlâk) | 104 |
| III-KANT'IN İMAN ANLAYIŞI..... | 108 |
| A) Din - Ahlâk İlişkisi | 115 |
| B) Din - Özgürlük İlişkisi | 123 |
| C) Din – Ahlâk ve Akıl İlişkisi | 126 |
| SONUÇ..... | 131 |
| BİBLİYOGRAFYA..... | 134 |

KISALTMALAR

| | |
|-------------------|--|
| a.g.e. | : Adı geçen eser |
| bkz. | : Bak, bakınız |
| ev. | : Çeviren |
| s. | : Sayfa |
| sy. | : Sayı |
| Yay. | :Yayınları |
| C. | :Cilt |
| M.Ü.İ.F.A.V. Yay. | : Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfi Yayınları |
| yy | :Yüzyıl |
| Vol. | :Volume |
| a.g.m. | :Adı geçen makale |

GİRİŞ

Felsefe tarihinde, genel olarak bilgi teorileri ile dış dünya kastedilmiş, bu tür bilginin meydana gelişi ve kaynağı gösterilmek istenmiştir. İman ile de hep metafizik saha akla gelmiş, dolayısıyla bilgi ve iman birbirinden ayrı olarak değerlendirilmiştir. Bilgi ve imanın birbirinden ayrı olarak değerlendirilişi ve imanın bilimsel kriterler açısından incelenmesi, inanç önermelerinin olgusal gerçekliğe ve herhangi bir bilişsel düzeye sahip olup olmadığı tartışmalarına yol açmıştır. Oysa iman, deneysel metotlarla doğrulanabilir bir muhtevası olmamasına karşılık kendi sistemi içinde tutarlı, doğrulanabilir ve açıklanabilir bir yapıya sahip olarak da düşünülebilir.

Bu bağlamda bu araştırmanın amacı, 17. yüzyıl *Aydınlanma* Döneminin önemli simalarından biri olan Immanuel Kant (1724-1804)'ın bilgi ve iman anlayışını açıklamak ve bu ikisi arasında Kant'ın nasıl bir ilişki gördüğünü tespit etmektir.

Bu amaç doğrultusunda çalışmanın birinci bölümünde öncelikle bilginin ne olduğu ve temel problemleri esas alınarak epistemolojiyle ilgili genel yaklaşımlara değinilmiş ve daha sonra Kant'ın bilgi anlayışı önemli bir eseri olan *Saf Aklın Eleştirisi* (Critique of Pure Reason)'nden yola çıkılarak onun “neyi bilebilirim?” sorusu altında açıklanmaya çalışılmıştır. Kant, bu soru bağlamında ortaya çıkardığı Transendental metotla bilginin mantıkî değerini, yani bilginin nasıl mümkün olduğunu ve hangi esaslara dayandığını araştırmıştır. Bu noktada Kant, bilginin genişletilmesini değil düzeltilmesini amaç edinerek yalnızca nesnelere değil *a priori* olanaklı olduğu ölçüde nesnelere ilişkin bilgi türüyle ilgilendiği ve bu *a priori* bilginin değer ya da değersizliğini saptayacak bir denektaşını vermeyi amaçladığı için çalışmasını bir öğretiy değil “aşkınsal bir eleştiri” olarak adlandırır. Onun burada ilgilendiği şey saf akıl yetisinin bizzat kendisini eleştirmektir. Kant'a göre “aşkınsal felsefe” yalnızca teorik aklın felsefesidir. Bu aşkınsal felsefe bağlamında bilgi, duyarlık ve anlayış (understanding) olarak iki kaynaktan doğar. Duyarlık bize nesnelere, anlayış ise düşünülürleri verir. Bu tespit felsefe tarihinde onu, bilginin kaynağını duyarlıkta gören empiristler ile akılda gören rasyonalistleri uzlaştırma ve eleştirme noktasında Kritisizmin, yani eleştirel felsefenin kurucusu yapmış, ayrıca incelemelerini kuşatıcı ve

sistematik bir tarzda bir araya getirmesinden dolayı kimi çevrelerce felsefenin en büyük sistem kurucu filozofu olarak görülmüştür.

Kant'ın bilgi konusundaki incelemesinin ilk basamağında bütün yargıları analitik-sentetik, *a priori* - *a posteriori* olarak ayırmış ve “sentetik *a priori* yargılar nasıl mümkündür?” sorusu çerçevesinde *a priori* bilginin olabilirliğini, ilkelerini ve sınırlarını belirlemeye çalışmıştır.

Çalışmamızda Kant'ın bilgi anlayışının bu temel doğrultusunda ele alınması hedeflenmiş, onun epistemolojisini daha derli toplu belirleyebilmek amacıyla konu, *Salt Aklın Eleştirisi* adlı eserinden yola çıkılarak öncelikle “Transendental Öğeler Öğretisi” ve “Transendental Analitik” olarak iki ana bölüme, daha sonra bu bölümler de kendi içinde alt bölümlere ayrılmıştır. Böyle bir bölümlenme yapılmasının sebebi Kant'ın *Eleştirisindeki* dilinin ve sisteminin derinliğinden dolayı bilgi anlayışını derli toplu yansıtabilmek kaygısıdır.

Araştırmanın ikinci bölümünde ise iman ve inanç kavramlarının genel olarak neyi içerdiği ve bu kavramların bilgi ile ilişkisi olup olmadığı, eğer bir ilişki söz konusu ise bunun ne olabileceği açıklanmaya çalışılmış, daha sonra da Kant'ın iman anlayışına değinilmiştir. Kant'ın iman anlayışını belirlemede onun *Pratik Aklın Eleştirisi* (Critique of Practical Reason) ve *Salt Aklın Sınırları İçinde Din* (Religion Within the Limits of Reason Alone) adlı eserleri temel alınmıştır. İlk eleştirisinde olan (olgu ve deney dünyası)'ın alanını, sınırlarını belirleyen Kant, ikinci eleştirisinde pratik aklın alanı olan “olması gereken”e geçer ve iman da bu alanın konularından biridir. Ona göre Tanrı bir bilgi değil inanma konusudur. Bu sonuca ulaşabilmek için Kant'ın “sanma- bilme- inanma” kavramları hakkında yaptığı ayırım ile “Neyi umabilirim?” sorusunun cevabı iman anlayışının içersinde ele alınmıştır.

Ayrıca konu açısından önem arz eden Tanrı'nın varlığıyla ilgili kanıtlar ve bu kanıtlara Kant'ın eleştirileri ve cevabı, “Tanrı'yı Bilmek Mümkün müdür?” sorusu bağlamında ele alınmaya çalışılmıştır.

Kant'ın din anlayışı ile ahlâk anlayışı arasında önemli bir bağlantı vardır. Bu bağlamda “en yüksek iyi” ye ulaştırma yolunda ahlâk insanı dine götürür. Bu sebeple de onun ahlâk bilimi üzerine kurulmuş postulâtlar olarak gördüğü Tanrı, özgürlük ve ölümsüzlük konularının Kant için ne ifade ettiği açıklanmaya çalışılmıştır. Bu bölümde

ahlâk-akıl ve akıl-din arasındaki ilişkinin nasıl olduğu sorusu da ele alınan konular arasındadır. Son olarak da Kant'ta bilgi ve imanın akıl ile ilişkisinin nasıl olduğu incelenmiş ve genel hatlarıyla açıklanmaya çalışılmıştır.

BİRİNCİ BÖLÜM

KANT'TA BİLGİ

I- BİLGİ NEDİR?

A) Bilginin Öğeleri ve Temel Problemleri

Bilgi, bilen varlık yani özne ile bilinmesi istenen veya bilinen varlık (nesne) arasındaki ilişki ya da oluşan süreç sonucunda elde edilen üründür. Bilginin çatısını oluşturan üç öge vardır:

a) **Bilen (özne)** : Bilgi sahibi olan varlık ya da nesne ile ilişkiyi sağlayan unsurdur.

b) **Bilinen (nesne)** : Bilen öznenin yöneldiği, hakkında bilgi elde etmek istediği varlık ya da varlık alanıdır.

c) **Bilgi**: Öznenin amaçlı yönelimi sonucunda bilinen nesne ile arasında kurduğu ilişki ve bu ilişkinin sonucunda ortaya çıkan üründür. Ortaya çıkan bu ürün dilsel yapılar içinde ifade, yargı, önerme adını alır.¹

J. Hessen'e göre bilgide üç önemli unsur vardır: Suje, obje ve tasavvur. O, bilginin bu üç önemli unsurunu göz önüne alarak bilgi hadisesinin suje ile psikolojik, obje ile ontolojik, tasavvur ile mantıkî âlemlerle temas ettiğini savunur.

Suje ile obje arasındaki ilişkide nesne (obje) ile olan bağı özne (suje) sağladığı için bu ilişkide etkin olan taraf suje yani öznedir. Suje ile obje arasında bilginin mahiyetinden gelen bir düalizm vardır. Fakat bu ikisi arasındaki ilişki aynı zamanda karşılıklı bir bağlılık (korrelation) tır. Bu bağlılık sadece bilgi içinde birbirinden ayıramaz fakat suje ve objenin birbiri içinde oluşlarında niteliklerini kaybetmezler yani aralarındaki ilişki zahiridir.²

Felsefe tarihinde bilgi fenomeni beş temel problem etrafında ele alınmıştır:

¹ Cevizci, Ahmet, *Felsefe Ansiklopedisi*, c.2, Etik Yayınları, Kelebek Matbaacılık, İstanbul, 2004, s. 381–382.

² Hessen, J., *Bilgi Theorisi*, çev. Yunus Kazım Köni, Vakıf Matbaası, İstanbul, 1939, s.15–17.

a) **Bilginin İmkânı Sorunu:** Bilginin oluşumunda suje ile obje arasında bir ilişki olup olmadığını araştırır.

b) **Bilginin Kaynağı Sorunu:** Bilginin kaynağı akıl mıdır, tecrübemidir? Sorusu üzerinde yoğunlaşarak sujenin düalist yapısına işaret eder.

c) **Bilginin Mahiyeti Sorunu:** Bilgi teorisinin suje ile obje arasındaki ilişki olmasından yola çıkarak suje mi objeyi, obje mi sujeyi tayin eder? Sorusuna cevap arar ve suje-obje ilişkisi problemi adı altında bilgi teorisinin ana sorunu olarak görülür.

d) **Bilginin Çeşitleri Sorunu:** Burada bilgi sezgisel (intuition) ve aklî (diskürsif) olarak iki şekilde ele alınır. Bu noktada sezgi ameli sahada, akıl ise teorik sahada önemli bir rol oynar. Bu ayırmadan hareketle din ve metafizik arasında bir farklılık söz konusudur. Dinin konusu Tanrıdır ve Tanrı bir değer olarak dini tecrübe ile kendini gösterir. Metafiziğin konusu ise kâinatın sebebi olan mutlaktır. Mutlak bir varlık olarak akıl ile kendini gösterir.

e) **Bilginin Hakikatının Ölçüsü Sorunu:** Bilginin hakikî olup olmadığını nasıl bilebiliriz, bunun ölçüsü nedir? sorusuna cevap arar.³

B) Epistemoloji İle İlgili Genel Yaklaşımlar

Türkçe’ de “bilgi felsefesi” anlamına gelen “epistemoloji” kelimesi eski Yunanca’da ”bilgi” ile “bilim” anlamlarına gelen *episteme/gnosis* sözcükleri ile “öğreti”, “açıklama”, “temellendirme” gibi anlamlar taşıyan *logos*’tan türetilmiş bir felsefe terimidir. Bu terim İngilizce *epistemology/theory of knowledge/gnoseology*, Almanca *epistemologie/erkenntnistheorie/gnoseologie*, Fransızca *épistémologie / théorie de la connaissance/gnoséologie* kelimelerinin karşılığı olarak kullanılmaktadır⁴.

Bilgi yöntemli yürütülen bir refleksiyonun ürünüdür ve konusuna uygun ya da uygun olmayan bilgi de yine bu refleksiyon tarafından denetlenir. M.Ö. VI. yy.’ın ilk yarısında felsefî anlamda bir bilgi kavramına rastlanmaz. Refleksiyon daha çok Anaksimandros’un her şeyin kökeni ve açıklayıcı nedeni saydığı “aperion” üzerinedir. Bu nedeni açıklarken Tanrılar ve mitoslar devre dışı bırakılır. Herakleitos ve

³ *a.g.e.*, s. 20-24.

⁴ Güçlü, A. Baki; Uzun Erkan; Uzun Serkan; Yolsal, Ümit Hüsrev; *Sarp erk ulaş Felsefe Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ajans Türk, Ankara, 2002, s. 218–219.

Parmenides döneminde ise hakiki bilgi kavramı görünüşe ilişkin bilgi kavramının karşısına çıkartılır. Bu iki filozofla birlikte bilgi, felsefe tarihi boyunca süre giden bir ikicilik (düalite) içine sokuldu: Kökü kendinde olan bilgi ve kökü kendinde olmayan bilgi. Sokrates öncesi felsefe de bilgi kavramı, bilgi psikolojisi ya da fizyolojisinin hipotezlerine başvurulmadan açıklanmaya çalışılarak ontolojik bakımdan temellendirilme çabası içinde olan bir sorun şekline dönüşmüştür.⁵ Yani ilgi “bilen özne” değil, “bilginin konusu olan nesne “ üzerinde yoğunlaşmış ve böylece bilgi üzerine değil varlık üzerine yönelik söz konusu olmuştur. Felsefe tarihinde bilgiyi ilk kez ciddi ve sistemli olarak bir şüphe ve eleştiri konusu yapan sofistlerdir.⁶

Sofistler bilgi olayında bilen özne (suje)nin yerine ve birliğine dikkat çekerek epistemoloji tarihinde önemli bir keşfin sahibi olmuşlardır. Sofistik gelenek içinde yer alan Sokrates ile birlikte soyut ve aşkın hakikat, insanda doğuştan ve aracısız bulunan “logos”, aranılan ve araştırılan bir şey haline gelir ve insan logos’u ararken kendi bilgisizliğinin farkına varır. Böylece bilme yetisi ile bilinemez olana yönelme, bilme ve bilgisizliğin diyalektiği, bilgi kuramının kalıcı bir uğraşı olarak Sokrates’ten günümüze miras kalmıştır. Platon’un idealar öğretisi ile bilme konusundaki Sokratik apori, objektif-ontolojik bir yöne çekilir. Sokrates ile ortaya çıkan bilme ile bilgisizlik ilişkisi, Platonla birlikte idea ile görünüş ilişkisine dönüşür. Bu farklılığa dayanılarak, bilgide objesi idealar olan hakikî bilgi (episteme) ve objesi duyusal algılar olan görünüş bilgisi (doxa) ayırımı yapılır. Plâtoncu diyalektik indirgeme ve tümdengelimine dayanır. Aristoteles ise hakiki bilgiyi kanıtlamacı bilimin konusu yapar. Bu bilimin amacı kendi içinde zorunlu ilk temeli göstermek ve onu kanıtlamaktır. Bu niteliğiyle bu bilim deney biliminden ayrılır. Çünkü deney bilimi sebep (ratio, akılsal neden) i değil yalnızca olan’ı bilir. Plotinos, Platon ve Aristoteles’in bilgi öğretilerini bilgiye düşüncemizin içinde bizzat sahip olduğumuzu söyleyerek köktenci bir şekilde birleştiren filozof olarak karşımıza çıkar. Onun temel hipotezi düşünce ile düşüncenin konusunun yani nous’un birliğidir ve bu birlik bilginin temellendirilmesinde dayanılan ana aksiyomdur. Felsefe tarihinde Plâtoncu, Plotinosçu ve Aristotelesçi geleneğin birleştirilmiş halde Hristiyan

⁵ Krings, H., Baumgartner, H. M., “Bilgi Kuramı Tarihçesi”, çev. Doğan Özlem, *Günümüzde Felsefe Disiplinleri*, İçinde s. 205–207.

⁶ Arslan, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, Vadi Yayınları, Zirve Ofset, Ankara, 1994. s. 27–29.

öğretiye uygulanarak inanç ve bilginin ilkesel birliği sorunu ile bilginin hıristiyanlaşması süreci Augustinus ile netlik kazanır. Bu noktada felsefi bilme, doğrulanmasını inanca dayalı bir mantıksallığın yansımada bulacaktır. İnanç, hakikatin aracısız bilinmesi ve görülmesini sağlar ve her türlü bilme ve tanıma için gerekli öngörü ve tasarımıdır. Hıristiyan apolojeticinin sistematik bir nitelik alması ise Canterbury’lu Anselm vasıtasıyla Ortaçağ başlarının Platonizminde gerçekleşir. Artık inanç, hakikate götüren bir vesile (occasio) değil, bilgiyi hakiki bilgi olarak oluşturan temeldir. Bu dönemde akılsal olan yaratılmış olanın ürünüdür ve akıl yoluyla kavranan ile vahyedilen bir birlik oluşturur. Denilebilir ki Ortaçağda bilgi problemiğinin doruğunda, evrenin bir tanrısal yaratı olarak akılsal yoldan kavranması yer alır. Bu dönemde bilgide diyalektik bir bağdaştırmacılık yani bilen sujenin değişen nitelikleriyle bilinmek istenen objenin değişen niteliklerinin karşılıklı uyumundan dolayı bilginin kaynağının akıl olduğu tezi ise Aquino’lu Thomas’a aittir.⁷

Bilginin varlık değil de, var olan üzerine bir bilgi olduğu ve öznel koşullarda elde edilme gerçeği göz önüne alınarak, daima kuramsal kalan bir şey olduğu kabullenildiğinde onu kendi içinde, tek tek şeylerin (tekil) bilgisi ve genel (evrensel) bilgi diye ayırmak gerekir.⁸ J. Hessen, bu ayırımı göz önünde bulundurarak düşüncenin konusu ile olan ilişkisini araştıran bilgi teorisine genel bilgi teorisi, düşüncenin maddesiyle yani prensipleriyle, ilkeleriyle olan ilişkisini eleştirel bir araştırmanın konusu yapan bilgi teorisine ise özel (hususi) bilgi teorisi adını verir.⁹ Bilgi doğası gereği bir genellik taşır. Ama bilginin genelliği ve tekilliği de problem olarak değerlendirilmiştir. Modern doğa bilimi içersinde gelişen refleksiyon yalnızca genel bilgiyi tanıma eğilimindedir. Ve özellikle Rönesans sonrası felsefe de bilgi teorisi felsefi araştırmanın ilk alanı oldu.¹⁰

Rönesans sonrası (XVII. yy.) yani *Aydınlanma* Dönemi’ne geçmeden önce Kant’ın ait olduğu felsefi geleneğin temellerini anlama noktasında Rönesans (XV-XVI. yy.) döneminin önemli bir rolü vardır. Bu çağda bilgi sadece edinilen bir şey değil, yeniye keşfetmek ve tanımak için bir araç haline gelmiştir. Bu çağı simgeleyen şey bilgi

⁷ Krings, H., Baumgartner, H.M., s. 208-212.

⁸ Cevizci, Ahmet, *Felsefe Ansiklopedisi*, s. 382.

⁹ Hessen, s. 13.

¹⁰ Cevizci, a.g.e., s. 382.

yoluyla doğaya nüfuz etmek kadar, mevcudu değiştirmek, yeni olanı uygulamaya geçirmektir. Bir yanda doğa felsefesinde tümevarımcı yöntemler, öbür yanda tarihsel eleştirel yöntemler ortaya çıkar. Bu dönemde F. Bacon, doğa bilimlerinde ve felsefede matematiksel yöntemin kullanılmasını gerçekleştiren isimdir ve XVII. yüzyılın hazırlayıcısı konumundadır.¹¹

XVII. yüzyılda İngiltere’de başlamış, XVIII. yüzyılda Fransa ve Almanya’da olgunluğa erişerek tüm Avrupa’da etkin olmuş düşünce hareketinin egemen olduğu döneme felsefe tarihinde “Aydınlanma Çağı” ya da “Akıl Çağı” denir. Aydınlanma çoğunlukla “Karanlık Çağ” diye anılan Ortaçağla eş görülen usdışılık ve batıl inançlara, dine yönelik eleştirel yaklaşımıyla tanınır.¹² Kant’ın felsefe tarihinde ait olduğu dönem de bu çağdır. Onun felsefe dünyasına ne verdiğini anlamak için de bu dönemi bilgi anlayışı noktasında doğru anlamak konumuz açısından önemlidir. Kant’ın kendi ifadesiyle “Aydınlanma, insanın kendi suçu ile düşmüş olduğu bir ergin olmayış durumundan kurtulup aklını kendisinin kullanmaya başlamasıdır. Ona göre, insan bu duruma aklın kendisi yüzünden değil, onu kullanmaması yüzünden düşmüştür; çünkü insan şimdiye kadar aklını kullanmamış, hep başkalarının kılavuzluğuna ihtiyaç duymuştur; şimdi “aklını kendin kullanmak cesaretini göster!” sözü bundan böyle Aydınlanma’nın parolası olmalıdır. Akıl her yönüyle ve her bakımdan çekinmeden kitlenin önünde apaçık olarak kullanmak özgürlüğü Aydınlanma için temel şarttır.”¹³ Aydınlanma yüzyılıının ideali, bilginin ilerlemesine dayanan entellektüel bir kültürdür. Aklın aydınlattığı doğrular ile beslenecek olan bu kültür sonsuz bir ilerlemeye adaydır. 17. yüzyılda felsefe, evrensel bir bilimdi. 18. yüzyılda ise daha çok bir kültür felsefesidir, hem de hayata işlemek, onu aydınlatarak yolunu göstermek isteyen bir kültür felsefesidir. Bu yüzyılın yönetici idesi akıl idealidir; bu ideale aykırı olan görüşler bile hep onun ölçüsü ile değerlendirilir. Akla duyulan bu aşırı inanç, yüzyılın sonlarında Kant’ın felsefesiyle çok sarsılacaktır; çünkü Kant “aklın gücünün nereye

¹¹ *Krings, H., Baumgartner, H.M.*, s. 214.

¹² Güçlü, A. Baki; Uzun, Erkan; Uzun, Serkan; Yolsal, Ümit Hüsrev; *Sarp Erk Ulaş Felsefe Sözlüğü*, s. 138.

¹³ Kant, Immanuel, “Aydınlanma Nedir? Sorusuna Yanıt” (1784), çev. Nejat Bozkurt, *Seçilmiş Yazılar*, İçinde, Remzi Kitabevi Yayınları, İstanbul, 1984, s. 213–219.

kadar gidebileceğini, kendisine böylesine güvenilen bu yetinin de sınırları olduğunu” gösterecektir.¹⁴

Bilgi ilkesinin artık tözsel bir şey değil, olgu ve süreçleri belirleyen ve aydınlatan bir mekanizm olarak algılanması ve doğa felsefesi ile doğa bilimi olarak iki bilgi alanının ayrılması XVII. yüzyılın getirdiği bir yeniliktir. Bu ayrımın nedeni, daha çok doğa biliminin modern konumundan dolayıdır. Galileo ve Newton’dan önce fizik, Tanrı’nın inayetine ya da insanın derinliğine düşünmesine ya da rastlantıya bağlı olarak bulguların ve bulanık tasarımlar ya da çok genel kategori sistemleri içinde bir araya toplanan, olguların derme çatma bir kompleksiydi. Ama Galileo ve Newton ‘la birlikte bilime yeni bir öge girmiş oldu: Yöntem. Böylece olgular yalnızca buluş konusu değil, aynı zamanda bir kanıtlama konusu oluyordu. O ana kadar bir olgular katalogu halinde spekülasyonlara karışmış olan bilim, bu kez dikkatle gözlemlenen olguların örgün bir bütünü olarak, gözlemlenmiş fenomenlerin rasyonel şekilde açıklanmasını sağlayan yöntemlerce desteklenmiş oluyordu. Fakat bu noktada yeni bir problemler dizisi ortaya çıkmış oldu. Bu yöntemler nedir ve onlar neden dolayı başarı ile kullanılabilirler? Kant bu problemin farkındaydı ve Galileo döneminden önce anlamsız sayılan şu sorunun üstüne gitti: Salt mantıksal ve matematiksel düşünmeyi doğa hakkında neye dayanarak kullanabiliriz? Kant yöntemlerin olguların kendisinden bağımsız olduğunun farkında olup bu sorun üzerine ciddiyetle eğildiği için Henry Margenau’ya göre bir doğa felsefecisidir.¹⁵

Aydınlanma düşüncesinde bilgi, her şeyden önce ve daima bilen öznenin (sujenin) kendisi hakkında oluşturduğu bir bilinci gerektirir. Bu bilinç, “cogito” bilincidir. Descartes, bu bilince yöntemli kuşkunun indirgemeye dayalı yolu üzerinde ulaşır.¹⁶ O, kendisini her türlü kuşkunun ötesine taşıyabilecek sağlam zemini düşünen öznenin varlığında buldu. Düşünen öznenin nesneden bağımsız bir şekilde varlığını kanıtlamaya çalışan filozofun düşüncelerinde özne-nesne düalizmi en yetkin formunu bulmuş ve bu form onu modern felsefenin kurucusu olarak kabul ettirmiştir. Kartezyen düalizme göre özne ve nesne birbirinden tamamıyla bağımsız iki ayrı varlık alanına

¹⁴ Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2000, s. 291.

¹⁵ Margenau, Henry, “Doğa Felsefesi”, çev. Doğan Özlem, *Günümüzde Felsefe Disiplinleri*, içinde, İnkılâp Kitabevi, Anka Basım, İstanbul, 2001, s. 263–265.

¹⁶ Krings, H., *Baumgartner, H.M.*, s. 214.

işaret eder. Bu ayrım çerçevesinde bakıldığında öznenin temel karakteristiği “düşünme”, mekanik yasaların hüküm sürdüğü bir varlık alanını temsil eden nesnenin temel karakteristiği ise “yer kaplama” niteliğidir. Descartes, özne ve nesne arasında yaptığı bu ayrımla beraber, klasik felsefenin ruh-beden dikotomisini zihin-beden dikotomisine dönüştürmüş ve daha sonraki felsefelerin de büyük ölçüde söz konusu dikotomi üzerinde işlemesine kapı açmıştır. Modern felsefe bakımından düalizm, yalnızca Descartes’in rasyonalizminde değil, aynı zamanda modern ampirik gelenek tarafından da benimsenmiştir. Rasyonalistler gibi ampiristler de özne ve nesneyi iki ayrı varlık alanı olarak ele almış fakat bilginin kaynağına rasyonalistlerin aksine akli değil, duyumu yerleştirmişlerdir.¹⁷

Aydınlanma döneminde bilginin kaynağını sorgulama noktasında iki felsefe akımı karşımıza çıkar: Empirizm ve rasyonalizm. Rasyonalizm, akli bilgimizin ilksel ve vazgeçilmez tek kaynağı olarak görür. Buna karşılık empirizm önceliği duysal algıya ya da doğrudan gözlenebilir olan şeye verir. Rasyonalistler, felsefe de Platonik geleneğe daha yakındırlar bu yüzden de Platon’un felsefesi rasyonalizmin bir türüdür denilebilir. Platon, duyuların hiçbir doğruluğa götüremeyeceğine inanır. Doğruluk, kaynağını duysal deneyden asla çıkmayan idelerde (idea) bulur. Duyular bilgiye götürmüyorsa, ideleri nasıl bilebileceğimiz konusundaki paradoksa, ünlü “anımsama kuramı” ile yanıt verir. Descartes, Spinoza ve Leibniz gibi filozoflar ise *Aydınlanma* döneminin rasyonalist filozoflarıdır. Onlar rasyonalizmin bir başka tarzını ortaya atarlar. Burada geçmişin metafiziksel çizgisine dönüşe rastlanır ve akıl yetilerine doğuştan sahip olduğumuz söylenerek evrenin aslında basit ve rasyonel bir yapısı olduğuna inanılır.¹⁸ Leibniz, 17. yüzyılın rasyonel ve kapsayıcı bir bilgi kuramına ulaşma konusundaki çabaları birleştiren kişidir. O, bilgiyi özdeşlik ve yeterli neden ilkeleri üzerine kurar. Bu sistem içinde her obje, özünden belirlenmeye elverişli sayılır. Hatta yetkin bir işaretler sistemi (*characteristica universalis*) kurulabildiği takdirde tam anlamıyla evrensel bir bilim ortaya çıkacaktır.¹⁹

¹⁷ Küçükalp, Kasım, *Nietzsche ve Postmodernizm*, Paradigma, Engin Yayıncılık, İstanbul, 2003, s. 59–61.

¹⁸ *Margenau*, s. 267–268.

Krings, H., Baumgartner, H.M., s. 216.

J. Locke, G. Berkeley ve D. Hume gibi filozoflar ise empirik kanadın önemli simalarındandır. Empristler, insan bilgisinin tümünün tecrübelerle –dış dünyaya ilişkin izlenimlerimize ya da duyumlara veya gözlemlere- dayandığını öne sürerler. J. Hessen’e göre felsefe tarihinde bilginin nasıl teşekkül ettiği sorusuna cevaben bilgi teorisini müstakil bir şube halinde kuran isim J. Locke’ tur. Fakat bilginin kaynağını, mahiyetini, gerçekliğini sorguladığı için J. Locke’ un metodu psikolojik bir metottur. Daha da geniş tutmak gerekirse esasen rasyonalizm ve empirizm insan bilgisinin psikolojik menşei hakkındaki soruya verilmiş iki cevaptır.²⁰

Rasyonalistler her türlü bilgiyi doğuştan sahip olduğumuzu belirttikleri ve hakiki bilgi saydıkları idelerde (Tanrı, sonsuz töz, vb.) bulup, bu idelerden türeyen *a priori* önermelerden türetme yoluna giderlerken; Empristler, rasyonalistlerin başvurdukları metafiziksel kavramları bir yana bırakarak onların yerine köken ve yapı bakımından “empirik” olan bilgi kalıplarını koyarlar. Buna göre bilgi, bazı bağlantı kurucu (tekrar, anımsama, çağırışım, vb.) ve empirik kökenli öğelerin ürünüdür. Bu yüzden de bilgi süreci, tözsel bir bağlam değil işlevsel bir bağlam olarak anlaşılmalıdır.²¹

Bilginin kaynağını sorgulama noktasında bu iki görüşten başka karşımıza kaynağı Aristoteles’e kadar uzanan rasyonalizm ile empirizmin sentezi olarak görülebilecek intellektüalizm çıkar. İntellektüalizm, rasyonel âlemi tecrübeden çıkararak, bilginin şeklini değil muhtevasını verir. Rasyonalizm ile empirizm arasında ikinci bir uzlaşma tecrübesi olarak görülebilecek ikinci duruşta kurucusu Kant olan ve diğerine göre daha rasyonalist görünen, bilginin maddesini tecrübeden şeklini tefekkürden çıkararak, dolayısıyla bilginin muhtevasını değil şeklini veren Apriorizm çıkar.²² Aslına bakılırsa her iki düşünsel duruşun birbirinden çok farklı olduğu da söylenemez. Aristoteles, zekâyı etkin ve edilgin olarak ikiye ayırmış, etkin zekânın düşünülmür olanı kavradığını, edilgin zekânın ise gerçekte saf bir güç olduğundan dolayı kendi başına hiçbir şeyi düşünemediğini ve düşünülmürler tarafından aktüelleştirilmek zorunda olduğunu iddia etmiştir ve bu düşünülmürler, kendi başına aktüel değildir, duyumlamaya ve imgeye bağlanmışlardır. Bunun sonucunda ise onları ortaya çıkarmak,

²⁰ *Hessen*, 13–14 ve 50–55.

²¹ *Krings, H.; Baumgartner, H. M.*, s. 215.

²² *Hessen*, s. 56–60.

gerçekleştirmek, göstermek için gerekli olan zekâ, etkin zekâdır.²³ Buradaki etkin – edilgin zeka arasındaki ilişki Kant’ın numen-fenomen (noumena-phainomena) arasında yapmış olduğu ayrıma benzer. Kant’a göre duyularla algılanabilen görünüş dünyasını fenomen; duyulur görünün nesnesi olmayan, asla bilinemez olan kendinde şeyi ise numen olarak isimlendirir. Numen, anlık varlıkları, fenomen ise duyu varlıklarıdır. Numen bilinemez çünkü nesneyi olduğu gibi temsil eder fakat çelişmeye düşmeksizin düşünülebilir, fenomen ise bilinebilir ve nesneyi görüldüğü şekliyle temsil eder.²⁴ Fakat J.Hessen’e göre tecrübe ile tefekkür arasındaki ilişkinin tayini iki anlayış için de birbirine zıt yönde yapılır. İntellektüalizm rasyonel âlemi tecrübeden, Apriorizm ise apriorik faktörü akıl ve tefekkürden çıkarır. Ama görüldüğü üzere Aristoteles’e göre rasyonel âlemi ortaya çıkaran tecrübeyi gösterme görevi etkin zekâyâ aittir yani onun çıkış noktası da akıldır.

Bilgi teorisinin Kıta Avrupası felsefesinde asıl mümessili, ortaya çıkardığı transendental metotla bilginin psikolojik teşekkülünü değil mantıkî değerini yani bilginin nasıl mümkün olduğunu, hangi esaslara dayandığını araştıran Immanuel Kant (1724–1804)’tır.²⁵ Buraya kadar anlatılanlar Kant’ın nasıl bir düşünsel sürecin içinden geldiğini anlama noktasında çalışmamız için önem arz eder. Diğer bölümde ise asıl konumuz olan Kant’a göre bilgi nedir, hangi şartlar altında mümkündür ya da değildir ve felsefe dünyasına o dönemde Kant’ın getirdiği yenilik nedir? sorularının cevabını bulmaya çalışacağız.

II- IMMANUEL KANT’IN BİLGİ ANLAYIŞI

Immanuel Kant (1724–1804), Doğu Prusya’ nın Könisberg kasabasında doğmuş ve hayatına aynı kasabada veda etmiştir. Hayatını öğretmen ve yazar olarak geçirdi. Könisberg üniversitesinde fizik, matematik, felsefe ve Tanrıbilim çalışmalarında bulundu. 1755 yılında aynı üniversiteden özel bir ünvan (privat docent) aldı ve matematik, fizik, mantık, metafizik, törebilim, fiziksel coğrafya, antropoloji, doğal

²³ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Zeki Özcan, Alfa Basım Yayım, İstanbul, 1999, s. 175.

²⁴ Kant, *Critique of Pure Reason*, s. 360 (B 306), 364 (B 314).

²⁵ *Hessen*, s. 14.

Tanrıbilim ve “felsefi ansiklopedi” dersleri verdi.²⁶ Fakat Kant’ın kalıcı ünü, elli yedi yaşından sonra başlayıp yetmişli yıllarına dek süren bir dizi yayına dayanmaktadır. Başyapıtı olarak kabul gören *The critique of Pure Reason* (Saf Aklın Eleştirisi) 1781 yılında yayımlanmıştır. Kitap ilk başta pek anlaşılmamış, bundan dolayı Kant, iki yıl sonra, genelde *Prolegomena* olarak bilinen ve ilk eleştirinin temel argümanını serilmeyen ayrı ve ince bir cilt yayınlamış ve *Saf Aklın Eleştirisi*’nin büyük ölçüde gözden geçirilmiş baskısı ancak 1787 yılında çıkmıştır. Bunu çok kısa bir aralıkla 1788’de ikinci büyük kritiği olan *The Critique of Practical Reason* (Pratik Aklın Eleştirisi) ve 1790 yılında da üçüncü kritiği olan *the Critique of Judgement* (Yargı Gücünün Eleştirisi) izlemiştir. Felsefe tarihinin temel sorunları (neyi bilebilirim, ne yapmalıyım, neyi umabilirim?) geleneksel sırayla *Saf Aklın Eleştirisi*, *Pratik Aklın Eleştirisi* ve *Yargı Gücünün Eleştirisi*’nde ele alınır. İlk Eleştiri’de aklın, rasyonalistlerin varsaydığı kadar güçlü olmadığını kanıtlayan Kant, ikinci eleştiri’de aklın mutlak varoluşsal temelini ahlâkta bulduğunu gösterir; kuramsal aklın bizi yönlendirdiği en temel kavramlardan biri, pratik aklın temel meselesi olan “özgürlük” olduğundan, iki eleştiri bu noktada buluşur. Bu doğrultuda ilk Eleştiri bilginin kendisini değil, bilginin olanaklılık koşullarını irdelerken, insani varoluşun bilgi koşullarının insana hangi meşru “gerçekleştirme” alanlarını hangi meşru yollarla açtığını görürüz ve bu da bizi insanın kendisini gerçekleştirme yollarının ilksel, özsel temellerine; bu temellerin varlık koşullarına götürür. Bu doğrultudaki bir okuma uyarınca, üçüncü eleştiri’de, “estetik ve teleolojik yargıları akılcı bir düşünce gelişimi çerçevesinde birleştirir ve *Saf Aklın Eleştirisi* ile *Pratik Aklın Eleştirisi* arasında bir tür köprü gibi işlev görür.²⁷

Kant felsefesi için çıkış noktası, *Aydınlanma* düşüncesinin Almanya’da kazandığı başlıca bir form olan Leibniz-Wolff felsefesidir. Kant ilk bilgilerini bu felsefeden edinmiş, ilk yapıtlarını bu felsefenin anlayışı çerçevesinde yazmış, sonra da bu felsefe ile tartışarak kendi görüşüne varmıştır. Kant, 17. yüzyıl düşünürlerinden, Descartes, Leibniz ve Spinoza gibi filozoflardan kendisine miras kalan felsefeye

²⁶ Thilly, Frank, *Felsefenin Öyküsü Çağdaş Felsefe*, çev. İbrahim Şener, İzdüşüm Yayınları, Kurtiş matbaacılık, İstanbul, 2002, s. 213.

²⁷ Çakmak, E. Efe, “Kant: Filozof Kral”, *Cogito, Sonsuzluğun Sınırında Immanuel Kant*, İçinde, Yapı Kredi Yayınları, Üç-Er Ofset, İstanbul, 2005, s. 21–22.

matematiksels kesinlik kazandırmak amacıyla çalışmış filozofların başında gelir. Ama o felsefeden daha çok metafiziği anlamaktaydı ve matematik kesinliği olan bir metafiziği kurmayı arzu etmekteydi. Weber, Kant'ın felsefi yazılarını iki döneme ayırarak onun bu dönemini 'dogmatik dönem' olarak adlandırır. Leibniz-Wolff felsefesi rasyonalist bir felsefedir ve doğru bilgiye vardırıran organın kendisinde tümel olarak geçen kavramların, bilgiler ile kuralların yerleşik (*a priori*) bulunduğu akıl olduğuna inanır. Kant'ın ikinci dönemi D. Hume'un etkisi altındadır. Bu dönemde o, Hume'u kendisini dogmatik uykusundan uyaran kişi olarak tanıtır ve asıl bu dönemden sonra yeni bir felsefe ilan edecektir. O, onaylamadan önce tartan ve bilmek iddiasında bulunmadan önce bilginin şartlarını öğrenmeye çalışan bir felsefe olarak çağını bir 'eleştiri çağı' olarak isimlendirir. Rasyonalizm ve ampirizm, ayrı birer epistemoloji olarak eleştirisini Kant'ın düşüncelerinde bulmuştur. Kant sansüalizmle birlikte fikirlerimizin maddesinin yahut kumaşının bize duylar tarafından verildiğini kabul etmiş; idealizmle birlikte onların formlarının aklın eseri olduğunu, duyumun verilerini kendine özgü kanunlarıyla fikirler haline getirenin ise akıl olduğunu görmüş ve böylece her iki doktrin de üstüne yükselerek onların rölatif hakikat ve hatalarını değerlendirebilecek daha yüksek bir görüş noktasına ulaşmıştır.²⁸

Kant, *Eleştiri*'nin her iki basımının da *önsöz*'ünde *Saf Aklın Eleştirisini*'nden, kitapların ya da sistemlerin bir eleştirisini değil de, her türlü deneyden bağımsız olarak soluk alan aklın tüm bilgilerle olan ilişkisini, sonuç olarak da genellikle bir metafiziğin mümkün olup olamayacağı sorusunun çözümünü ve metafiziğin hem kaynaklarının, hem de genişliği ile sınırlarının belirlenmesini ve bütün bunların da ilkelere göre olduğunu, ilkelerden çıkarıldığını, yani genellikle aklın gücünün bir eleştirisini anladığını; eserinde izlemiş olduğu yolun akli deney dışında kullanıldığında kendi kendisiyle çatışmaya ve bölünmeye düşüren bütün yanımların ve yanışları ortadan kaldırmış olmak olduğunu belirtir ve bununla övünür. Kant'a göre eserinde sorulması gereken ana soru: Akıl ve anlama yetisi, deneyden bağımsız olarak, neyi ve nereye kadar bilebilirler? Bu soru Kant'ın metafiziğin imkânının kaynaklarını ve koşullarını gösterip serimlemek ve bütünüyle yabancı otların sardığı bir toprağı temizlemek ve

²⁸ Weber, Alfred, *Felsefe Tarihi*, çev. H. Vehbi Eralp, Sosyal Y., Kitap Matbaacılık, İstanbul, 1998, s. 303-304.

düzenlemek zorunluluğundan doğmuştur ve bilimin yolunun olabildiğince ortaya çıkarılması akıl için büyük kazanç olacaktır. Mantık konusunu belirli bir biçimde sınırlandırdığı için bilime bir hazırlayıcı (propaedeutik) olarak bilimlere girişi sağlayan holü oluşturur. Bilimlerde akıldan gelen bir şeyin varolması için, onlarda, deneyden bağımsız *a priori* bir yanın bulunduğunu bilmemiz gerekir; aklın bilgisi ise, ya nesneyi ve onun kavramını (ki bir yerden verilmiş olması gerekir) belirlemek için ya da onu gerçekleştirmek için nesnesi ile iki tür ilişki içine girer. Bunlardan birincisi aklın *teorik bilgisi*, ikincisi de aklın *pratik bilgisidir*. İçerikleri ne denli geniş ya da dar olursa olsun, önce bunlardan her birinin *katıksız* (salt, saf) kısmını, yani aklın nesnesini bütünüyle apriori olarak belirlediği kısmı en önce ortaya koymak gerekir. *Matematik ve fizik*, konularını *a priori* olarak belirlemek zorunda olan aklın iki teorik bilimdirler; matematikte akıl bu belirlemesini bütünüyle katıksız, salt biçimde yapar; fizikte ise kısmen böyle olur ama burada aklın bilgi kaynaklarından başka bilgi kaynakları da göz önünde bulundurulur. Aklın kendisinin öğrencisi olması gereken yerde, yalın kavramlarla deneyden öğrenilenlerin tümü üstüne çıkan, bütünüyle dışa kapalı, spekülative bir akıl bilgisi olan *metafizik*'in, bir bilimin güvenli yoluna girmede, yazgısı bugüne dek kendisine gülmedi. Metafizikte bir bilimin güvenli yolunun henüz bulunamamasının sebebi şimdiye değin yanlış bir yol tutulmasıdır. Spekülative katıksız akla ilişkin bu eleştirinin işlevi de, metafiziğin bu güne dek sürüp gelen çalışma yöntemini değiştirerek, onda geometricilerin ve fizikçilerin (doğa araştırmacılarının) örneğine benzer bütünü kuşatan bir devrime girişmektir. Ve bundan dolayı da bu eleştiri izlenecek yöntem üstüne bir araştırma olup, bir bilim sistemi değildir ve spekülative aklın sınırını belirlemeye çalışır. Görüldüğü gibi Kant eleştiriden aydınlatmayı, sınımayı, tartıp, belirleyip, kavranır sınırlar çekmeyi anlıyordu.²⁹

Kant'a göre bu sınırın belirlenmesiyle aklın pratik kullanımını tehlikeye sokan, hatta yok eden engeli de ortadan kaldırılmış olur. Eleştiri, bir bilim olarak, aklın kendi salt bilgisini elde etmesinde dogmatik bir yol izler. Çünkü bilim daima dogmatik olmak zorundadır, yani *a priori* kesin ilkeler üzerine dayanması ve kanıtlarla tam olarak ispat edilmiş olması gerekir. Kant, felsefi bilgilerle doğruluk yolunda (hakikat)

²⁹ Scruton, Roger, *Düşüncenin Ustaları- Kant*, çev. Cemal Atilla, Altın Kitaplar Yay., İstanbul, 2003, s. 94.

ilerlenebileceği anlamına gelen dogmatizme karşıdır. Ona göre dogmatizm, kendi gücü ve imkanları hakkında daha önceden bir eleştiri yapmaksızın spekülâtif (salt) aklın dogmatik bir yol izlemesidir. Eleştiri'nin çizmiş olduğu planın uygulanışında, yani metafiziğin gelecekteki sisteminin kuruluşunda, bütün dogmatik filozofların en büyüğü olarak gördüğü Wolff'un yöntemini izler. Ona göre Wolff bilimin sağlam yolunun nasıl açılabileceğini gösteren ilk kişidir ve Wolff'un yöntemini ve aynı anda saf aklın eleştiri sürecini yadsıyanlar, bilimin bağlarını parçalamaktan ve felsefeyi de (doxa) sanı sevgisine dökmek yöneliminden başka bir şey yapmış olmazlar.³⁰

Cassirer'e göre akıl eleştirisi incelemesi, metafizik kavramından ve bu kavramın çağlar boyu maruz kaldığı kaderden yola çıkar. Kant'ın öğretisini geçmişin sistemlerinden ayıran ilk karakteristik karşıtlık onun çıkış noktası varlık olan ontolojinin karşısına salt akıl eleştirisinde varlığı bir problem ve postulât olarak ele almasıdır. Eski metafizik ontoloji idi ve hep varlık üstüne genel bazı kanaatlerle işe başlar ve buradan hareketle nesnelere özel belirlenimlerinin bilgisine öngelen şeyleri arardı. Bu durum kendilerini empirist olarak sunan öğretiler kadar, kendilerini rasyonalist sayan sistemler için de yaklaşık olarak geçerliydi. Çünkü empirizm ve rasyonalizm, bizim varlık hakkında bilgi edinmemizi sağlayan bilgi araçlarını kendilerine göre yorumlamaları bakımından birbirlerinden ayrılırlar. Ama böyle bir varlığın mevcut olduğu, nesnelere kendi başlarına bir gerçekliklerinin bulunduğu, düşüncenin bu nesnelere kendi içinde algıladığı veya yansıttığı temel görüşü ortaktır. Öyleyse burada tek tek nesnelere arasındaki ilişkinin nasıl kavranabildiği konusunda her iki görüş arasında daima bir birlik vardır. Her ikisi de gerçekliğin, nesnelere veya ruhun doğası üstüne belli sorularla işe başlarlar ve bu sorularla ilgili kendi postulâtlarından hareketle öbür önermelerini çıkarım yoluyla türetirler. İşte Kant'ın ilk itirazı ve ilk talebi bu noktada yer alır. Nesnelere tümü hakkında genelgeçer ve zorunlu bilgiyi bir sistematik doktrin içinde verme iddiasındaki bir ontolojinin yerini salt akıl eleştirisi almalıdır. Ontolojide, önce objeler dünyasının herhangi belirli bir yapısı, sağlam bir başlangıç olduğu kabul edilir ve görev, sadece objektif sayılan bu formun subjektiflik formuna, yani bilgi ve

³⁰ Kant, Immanuel, *Critique of Pure Reason*, Trans. Paul Guyer; Allen W. Wood, Cambridge University Press, 1998, U.K., s. 99-124 ; Kant, Immanuel, *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, Marmara Yayıncılık, İstanbul, 1993, s.17-33.

tasarım formuna nasıl geçtiğini göstermek olur. Oysa akıl eleştirisinde, bizzat bu geçişi bize açıklayacak bir teoriye ihtiyaç duyulduğunda, öncelikle gerçekliğin objektif olduğu iddiasının neyi dile getirdiğinin sorgulanması gerektiğinden yola çıkılır. Çünkü objektiflik, ilksel olarak sapasağlam ve bizden ayrı duran bir şey değil, tam tersine “akıl”ın bir ilksel sorusudur. Bu soru asla tam bir yanıtı olmasa da onun anlamını hangi zeminde arayacağımızı saptayabileceğimiz bir sorudur. Salt akıl eleştirisi yoluyla yeni bir şekilde incelenip aydınlatılması gereken şey metafiziğin konusu değil; her şeyden önce kendilerini ancak kendi “anlık”ımızın içinde kavradığımız ve ilk köklerini bu anlık içinde görmemiz gereken sorunlardır.³¹

Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*'nde, bilginin kendisinin genişletilmesini değil yalnızca düzeltilmesini amaçladığı ve nesnelere değil apriori olanaklı olduğu ölçüde nesnelere ilişkin bilgi türüyle ilgilendiği ayrıca tüm *a priori* bilginin değer ya da değersizliğini saptayacak bir denek taşı vermeyi amaçladığı için bilgi konusundaki bu çalışmasını bir öğretici değil sadece “aşkınsal bir eleştiri” olarak adlandırır ve bu aşkınsal eleştiri onun araştırmasının biricik görevidir. Kant'ın burada ilgilendiği şey saf akıl yetisinin bizzat kendisinin eleştirisidir. Ve bu eleştiri bu alandaki eski ve yeni tüm çalışmaların felsefi içeriklerini değerlendirebilecek bir denek taşıdır. Ona göre en yüksek ahlâk ilkeleri ve temel kavramları, *a priori* bilgiler olmasına karşın “aşkınsal felsefe”ye ait değildirlere. Çünkü bu ilkeler haz ve acı, istek ve eğilim vb. gibi dürtüleri kapsıyor oldukları, yani duygularla ilişkili oldukları için kılıfsal yani pratiktirlere ve görgül bilgi kaynaklarına aittirlere. Oysa “aşkınsal felsefe” arı ve yalnızca teorik aklın felsefesidir.³²

Kant bu amaç doğrultusunda eleştirisini iki ana bölümde toplamıştır: Transendental Öğeler Öğretisi ve Transendental Yöntem Öğretisi. İlk bölüm bilginin temel öğelerini ele alır. Bilginin temel öğelerinin de iki alt bölümü bulunmaktadır: İlk olarak “Transendental Estetik” bölümü düşüncenin karşısındaki bilgi faaliyetinin özelliği olan “duyarlık”, “Transendental Mantık” ise “anlak” yani “düşünme yetisi”ni inceler. Mantık da kendi içinde ikiye ayrılır: Transendental Analitik –anlama yetisini (verstand) inceler-, Transendental Diyalektik –akıl (vernunft) ı inceler.

³¹ Cassirer, Ernst, *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*, çev. Doğan Özlem, İnkılâp Kitabevi, Ozan Yayıncılık, İstanbul, 1996, s. 156–158.

³² Kant, Immanuel, *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, Marmara Yayıncılık, İstanbul, 1993, s. 47–48.

A) TRANSENDENTAL ÖĞELER ÖĞRETİSİ (Bilginin Temel Öğeleri)

a) Bilginin İki Kaynağı: Duyarlık ve Anlak

Kant, İngiliz empirik düşünürlerinin “bütün bilginin deneyim (tecrübe) olduğu” tespiti, bilgi felsefesinin çıkışına yerleştirir. Buna göre her türlü bilgi önce deneyimle başlar fakat bu bilginin büsbütün deneyimden ibaret olduğu anlamına gelmez. Çünkü deneyim tek başına yanıltıcıdır; kesin bir zorunluluk olarak kabul ettiremez kendini. Burada Kant’a göre dıştan gelen şey ile bilgi edinen öznenin deneyime kattığı, deneyimi belli bir yönde düzenleyen bir tür kalıp, biçim verici bir şey olmalıdır. Bu bağlamda Kant’a göre insan bilgisinin belki de ortak ama bizim için bilinmeyen tek bir kaynaktan doğan iki kökü vardır: Duyarlık ve anlak (understanding) . Duyarlık yoluyla bize nesnelere verilir. Anlak yoluyla ise düşünülürler. Duyuların işi görmek, anlama yetisinininki düşündürmektir. Düşünmek ise, tasarımları bir bilinçte birleştirmektir. Bu birleştirme ya sırf özneye ilgili olarak ortaya çıkar, dolayısıyla rastlantısal ve öznel, ya da nasıl oluyorsa öyle olup biter, o zaman da zorunlu veya nesnel. Tasarımların bir bilinçte birleştirilmesi ile yargı olur. Dolayısıyla düşünmek, yargıda bulunmak veya genel olarak tasarımları yargılarla ilgi içine sokmaktır. Böylece yargılar ya öznel ya da nesnel. Bir bilinçte birleşme ya *özdeşlikten* dolayı analitiktir; ya da çeşitli tasarımların bir araya getirilmesinden ve birbirlerine eklenmelerinden dolayı sentetiktir. Deney, görünüşlerin (algıların) bir bilinçteki sentetik ve zorunlu bağlantılılığından oluşur. Bu nedenle anlama yetisinin saf kavramları, kendi altlarına bütün algıların sokulmasını gerektiren kavramlardır; çünkü *deney yargılarında algıların sentetik birliği*, zorunlu ve genel geçer olarak tasarımları ve bu birlik tüm sentetik yargıların en yüksek ilkesidir.³³ Ve duyarlık bize nesnelere verilme koşulunu oluşturan *a priori* tasarımları kapsıyor olması ölçüsünde aşkınsal felsefeye ait olacaktır. Kant’ın bu çalışmada *a priori* bilgidir.³⁴

³³ *a.g.e.*, s. 120 (A 158).

³⁴ Kant, Immanuel, *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prologemena*, çev. İoanna Kuçuradi-Yusuf Örnek, Türkiye Felsefe Kurumu Yay., Ankara, 1995, s. 55-56.

A priori bilgiler empirik hiçbir şeyle karışmamış oldukları zaman arı (saf) olarak adlandırılır. Kaynağını deneyimde bulan empirik bilgi ise *a posteriori* bilgidir. *A priori* bilgiyi deneyimle verili *a posteriori* bilgiden ayırt edebilmemiz için gerekli olan koşul ise zorunluluk ve sınırsız evrensellik yani kesin genel-geçerliktir. Çünkü deneyim önermelerine tartışılmaz bir kesinlik kazandırmaz. Bir önerme kayıtsız şartsız bir kesinlik özelliği taşıyacaksa, kökeni *a priori* olmalıdır. Örneğin; “her değişimin nedeni olmalıdır” önermesi buna bir örnektir. Kant ile Hume’un nedensellik yasası hakkında ayrıldığı nokta burasıdır. Hume, bu önermelerin duyu algılarından türetildiği için zorunlu ve genelgeçer olamayacağını –ki Kant da aynı fikirdedir-, bu önermenin de alışkanlığın bir ürünü olduğunu savunur. Kant ise bu önermenin deneyimden gelmiş olamayacağını –ki deneyimden gelseydi zorunlu ve genelgeçer olmazdı- ama zorunlu ve genel-geçer olduğunu iddia eder. Demek ki bu önermenin başka bir kaynağı vardır. Bundan sonrasını anlayabilmek için Kant’ın analitik ve sentetik yargılardan ne anladığına bakmak lazımdır. Kısaca “analitik yargılar” ayrıştıran, parçalarına ayıran yargılardır ve *çelişmezlik ilkesine*³⁵ dayanırlar. Bundan dolayı da kavramları deneysel olsa da olmasa da, *a priori* yargılardır.³⁶ Örneğin; “küre yuvarlaktır” derken özne’nin kavram olarak içerdiği bir fiili (yuvarlak olma eylemini) dile getiririz. Yani küre kavramı, yuvarlaklık özelliğini içermektedir. “Sentetik yargılar” ise birleştirici yargılardır. Özne’nin kavramsallığında içerilmeyen bir özellik yer alır. Örneğin; “küre altın rengindedir.” Burada küre öznesinin kavramsal olarak içerdiği (zorunlu) bir özellik değildir, burada sentez, birleştirme yapılmıştır. Bu yüzden de sentetik, yani birleştirici yargıları sadece *a posteriori* yoldan ediniriz. Dolayısıyla böyle bir yargı genelgeçer, her yerde bağlayıcı ve zorunlu bir yargı olamaz. Burada üçüncü bir yargı türü ile karşılaşırız: Sentetik *a priori* önerme. Bu önerme türü genelgeçer ve zorunludur. İşte Hume’a Kant tarafından verilecek cevap bu yargıda gizlidir. Kant’a göre genel “anlama yetisi” ve bilimler de böyle yargılar bir hayli fazladır. Matematik, doğa bilimleri ve hakiki metafizik (geleneksel metafizik değil) böyle sentetik *a priori* yargıları içerirler. Peki bu nasıl mümkündür? İşte bu nokta Kant’ın eleştirisinde cevabını aradığı üç temel soruya işaret eder:

³⁵ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s. 118 (A 152).

³⁶ Kant, *Prologemena*, s. 15.

- a) Salt matematik nasıl mümkündür?
- b) Salt doğabilimi nasıl mümkündür?
- c) Bilim olma iddiası taşımak istiyorsa, metafizik nasıl salt olabilir?³⁷

İşte bu soruların cevabını araştırmak da özel bir bilimin işi olmalıdır. Kant bu bilime “salt aklın eleştirisi” adını verir.

Kant evreni de duyulur ve anlaşılır olarak ikiye ayırır. Buna göre duyulur evren, sadece görüngüleri kapsar ve bunlar salt tasarımlardır. Dolayısıyla her zaman duyusal olarak koşulludurlar. Duyulur evrenin tasarımları fenomenler şeklinde açığa çıktığı için olumsaldır ve deney yoluyla bilinir. Buna karşılık anlaşılır evren ideaları kapsar. Bunların bilgisini şeylerin arı kavramlarından yani idealardan türetmek zorundayız. Bundan dolayı da onlar koşulsuz yani aşkındır.³⁸

Kant’ın eleştirisindeki amacı bir varlığın koşulsuz olarak zorunlu dış varlığını kanıtlamak ya da duyulur evrenin görüngülerinin var oluşunun salt anlaşılır bir koşulunun imkânını temellendirmek yani metafizik yapmak değildir. Amacı yalnızca görgül koşulların yol göstericiliğini bırakarak aşkın olana sapmaması ve *in concreto* betimlemeye kapalı hiç bir açıklama zeminini benimsememesi için akli sınırlamak ve salt empirik akıl kullanımının yarasını da genel olarak şeylerin imkânı üzerine karar vermemesi ve anlaşılır olanı yalnızca görüngüleri açıklamada yararsız olduğu için imkânsız olarak bildirmemesi için sınırlamaktır.³⁹

Sonuç olarak eleştirel analiz, önce şu iki düzlemi, “duyu izlenimlerimizin kaynağı olan deneyim dünyası” yani ampirik dünya ile “bu izlenimleri işleyen kalıplar anlamındaki deneyden önce verili şeylerin düzlemi”ni açık seçik birbirinden ayırt etmelidir. Duyarlık aracılığıyla nesnelere bize verilirler. Ve yalnızca duyarlık bize sezgileri sağlar; anlık yoluyla ise düşünülürler ve kavramlar doğar. Sezgi nesne ile dolaysız ilişkiyi sağlar ve tüm düşüncenin aracıdır. Nesnelere bize veriliyor oldukları sürece vardılar.

³⁷ *a.g.e.*, s. 29.

³⁸ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s. 280.

³⁹ *a.g.e.*, s. 280.

b) Uzay (Mekân) ve Zaman:

Kant, eleştirel felsefesinde “transendental” adı altında belli bir bilgi türüne dikkat çeker. Bu bilgi bizim nesnelere bilmek için edindiğimiz bilginin ne tür bir bilgi olduğu sorusuna cevaptır. “Nesnelerin bilgisini edinirken bu tür bilgiler *a priori* olarak mümkün müdür?” sorusuyla da iç içedir. Transendental felsefe, saf aklın bütün ilkelerini içeren bir sistemdir ya da bu sistemi belirlemeye çalışan bir felsefedir. Burada bir de “her türlü deneyim üzerinde kalan” anlamında; transendent (aşkın) kavramı vardır. Bu kavram, “transendental felsefe” ile karıştırılmamalıdır. Buradaki “transendental-aşkınsal” her türlü deneyim bilgisinden önce gelen anlamında kullanılır. Bu bağlamda Kant her türlü deneyimden önce gelen ve deneyimi mümkün kılan ilkesel şeylerin peşindedir. *Transendental Estetik* ve *Transendental Mantık* bölümleri de bu noktada devreye girer. Burada duyu izlenimlerini sıraya sokan iki düzenleyici kalıp ve arı sezginin *a priori* bilgi ilkeleri olarak *uzay* ve *zaman* kavramlarıyla karşılaşırız. *Uzay*, duyu verilerini *yan yana*, bir görünüş olarak sunar; zorunlu ve genel geçerdir. Bu anlamda empirik gerçekliği vardır. *Zaman* ise içsel duyumuzun salt görü biçimidir. İçimizde duygular, istekler, heyecanlar, düşünme ve tasarımlar gibi çeşitli ruhsal durumlar gözleriz. Bu çeşitli duyu ve iç faaliyetleri ne kadar farklı olursa olsunlar, hepsinin ortak yanı, *zamanın içinde (art arda)* geçmeleridir ve zaman bu iç deneyimleri yaşamamızın koşuludur yani iç görünümün *a priori* verilmiş biçimidir. Başka bir ifadeyle uzayda dış duyunun aracılığıyla nesnelere, zamanda ise iç duyu aracılığıyla tüm görüngülerinin *a priori* koşulunu elde ederiz. Uzay ve zaman, iç ve dış deneyimin zorunlu koşulları olarak tüm sezgimizin öznel koşullarıdır ve onlarla ilişki içindeki tüm nesnelere yalnızca görüngülerdir. Yani uzay ve zaman yalnızca olanaklı deneyimin nesnelere için geçerlidir numenal alanın değil. Deneyimden öğrendiğimiz tümevarım yoluyla türetilen görece bir evrenselliştir. Görüngülerin biçimleri konusunda *a priori* pek çok şey söylenebilirken, bu görüngülerin temelinde yatıyor olabilecek kendilerinde şeylere ilişkin olarak hiçbir şey söylenemez. Özne, fenomenleri kendinde şey gibi değil, kendine görüldüğü gibi sezer. Kant bilgiyi analitik ve sentetik olarak ayırdıktan sonra sentetik bilgilerin uzay ve zamandan *a priori* türetildiğini savunur. Ve Aşkınsal felsefenin genel sorununun sentetik e priori önermeler nasıl mümkündür? sorusuna

cevap vermek olduğunu söyler. Sentetik *a priori* önermeler, arı *a priori* sezgiler olarak uzay ve zamanla mümkündür.⁴⁰

Sonuç olarak burada önemli olan noktanın zaman ve mekân'ın iç ve dış dünyamızın nesnelereyle, süreç ve faaliyetleri ile duygu ve düşüncelerimizle olan ilişkisini belirlerken; zaman'ın ve mekân'ın birer *görü* biçimi olduklarını, iç ve dış dünyamızın görünüşlerini, deneyimlerini belli bir düzene soktuklarını kavramak olduğu söylenilebilir.

c) Analitik Yargıların En Yüksek İlkesi: Çelişki İlkesi

Daha önce Kant epistemolojisinde analitik yargıların “çelişmezlik ilkesi”ne dayandığını söylemiştik. Burada ayrıca ele almamızın nedeni Kant'ın bu önermenin formülasyonunda değişiklik yapmasıdır.

Bu bağlamda “aşkınsal yargı öğretisi”nde Kant, saf aklın ilkelerinin sistemi olarak tüm analitik yargıların en yüksek ilkesinin *çelişki önermesi* olduğunu söyler. Yargı analitik ise ister olumlu ister olumsuz olsun, gerçekliği çelişki önermesine göre her zaman yeterli olarak bilinebiliyor olmalıdır. Hiçbir şeye onunla çelişen bir yüklem olamaz önermesi **çelişki önermesi** olarak adlandırılır ve tüm gerçekliğin evrensel ama salt olumsuz bir ölçütüdür. Bu nedenle yalnızca mantığa aittir ve tüm analitik bilginin evrensel ve yeterli ilkesi olarak geçerli sayılmalıdır. Fakat bu ilkenin “bir şeyin aynı zamanda olması ve olmaması imkânsızdır.” Olarak belirlenebilecek formülasyonu dikkatsizlikten dolayı bütünüyle gereksiz olarak ona karıştırılmış bir bireşim ögesi kapsar. Kant bu karışıklığı bir örnekle açıklar. Şöyle ki, eğer “eğitimsiz bir insan eğitilmiş değildir” dersek, bu durumda *aynı zamanda* koşulu orada olmalıdır; çünkü bir zaman eğitimsiz olan biri bir başka zaman pekâlâ eğitilmiş olabilir. Ama “hiçbir eğitimsiz insan eğitilmiş değildir” dersek, önerme analitiktir, çünkü özellik (eğitimsizlik) bundan böyle öznenin kavramını oluşturmaktadır ve bu durumda *aynı zamanda* koşulunun eklenmesi gereksizdir, olumsuz önerme dolaysızca çelişki önermesinden açıktır. Kant, ilkenin formülasyonunu değiştirme nedeninin bu yolla analitik bir önermenin yapısını daha açık olarak anlatılmasını sağlamak olduğunu söyler.⁴¹

⁴⁰ *a.g.e.*, s. 51-65.

⁴¹ *a.g.e.*, s. 118-19.

d) Nedensellik Yasası

Kant'ın epistemolojisinde nedensellik yasası deneyimin zorunlu koşulu ve *a priori* bir bilgi olarak karşımıza çıkar. D. Hume ile ayrıldığı noktalardan biri de bu zorunlu olan nedensellik yasasıdır. Bulunduğu dönemde geçerliği hayli yüksek olan bu yasa daha sonraları Quantum fiziğinin ortaya çıkardığı belirlemelerle önemli darbeler alacaktır. Bu açıklamalar bağlamında Kant'ın nedensellik yasasından ne kastettiğini anlamak için yine *Saf Aklın Eleştirisi*'ne müracaat etmemiz gerekecektir.

Kant'a göre nedenin etki ile ilişkisi deneyimin koşuludur. Ardışık yani birbirini izleyen görüngülerin nesnel ilişkileri salt algı yoluyla belirsiz kalır. Bu ilişkinin belirli olarak bilinebilmesi için görüngülerin ardışıklığını ve dolayısıyla tüm başkalaşımı nedensellik yasası altına almamız yoluyla deneyimin kendisi yani görüngülerin empirik bilgisi mümkün olmaktadır. Buna göre görüngülerin kendisi, deneyimin nesnelere olarak ancak bir yasa ile uyum içinde mümkündür. Bu yasa nedensellik yasasıdır. Zorunlu olarak bilinebilecek tek varoluş, nedensellik yasaları ile uyum içinde etkilerin verili nedenlerden gelen varoluşudur. Bu yasaya göre olan her şey görüngüdeki nedeni yoluyla *a priori* belirlenir. Buna göre doğadaki etkilerden ancak nedenleri bize verili olanların zorunluluklarını biliriz ve zorunluluk karakteri mümkün deneyim alanından öteye erişmez. Yani şeylerin (tözlerin) varoluşu ile değil ancak durumların varoluşu ile ilgili zorunluluğunu empirik nedensellik yasası ile bilebiliriz.⁴²

Burada Kant'ın Hume'un nedensellik kavramını sensüalist açıdan eleştirisine yaptığı itirazdan söz etmek gerekirse, Hume'a göre bizdeki nedensellik düşüncesi (ide) psikolojik kaynaklıdır; çünkü bizim bu düşünce içinde kavradığımız inandığımız fenomenlerarası bağıntı, gerçekte görüye dayanır ve fenomenlerin birbirlerini sık sık izlemelerinin "hayalgücü"ümüzde görelilik olarak sağlam psikolojik bir tasarım (bağıntı tasarımı) doğurmalarının ürünüdür. Kant bu görüşe itiraz eder. Ona göre nedensellik kavramını doğuran duyuların ve tasarımların birbirini izlemesindeki (ardışıklığındaki) kurallılık değildir. Tersine bu kavram, bizim algılar üzerine başvurduğumuz bir kuraldır ve biz ancak genelgeçer bir nedensellikten hareketle yani objektif- zorunlu bir bağlantı

⁴² *a.g.e.*, s. 149 (B 280).

fikrini üste koyarak bir “obje” kavramı oluşturabiliriz.⁴³ Özetle denilebilir ki Hume için nedensellik psikolojik kaynaklı iken Kant için nedensellik zorunlu bir yasa konumundadır.

Kant’a göre eylem ile görüngü değişimi arasındaki ilişkide de nedensellik yasasının bir işlevi vardır: Görüngünün çoklusunun ayrımsanması her zaman ardışıktır, parçaların tasarımları birbirlerini izlerler. Eğer görüngüler kendinde şeyler olsalardı, o zaman hiç kimse tasarımların ardışıklığından onların çoklusunun nesnede nasıl bağlı olduğunu saptayamazdı. Çünkü yalnızca tasarımlarımız ile ilgileniriz ve kendinde şeylerin ne olabilecekleri bilgi alanımızın bütünüyle dışındadır. Bilginin nesne ile bağdaşması gerçeklik olduğu için yalnızca empirik gerçekliğin biçimsel koşullarını sorgulayabiliriz. Bir şeyin olduğunu görgülerken burada bunun her zaman bir kurala göre izlediği herhangi bir şey tarafından öncelendiğini varsayarız. Bu olmaksızın nesneye ilişkin olarak onun bir şeyi izlediğini söylemek imkânsızdır. Tüm deneyim ve imkânı anlağı gerektirir ve anlağın bunun için yaptığı ilk şey genel olarak bir nesnenin tasarımını mümkün kılmaktır. Bu ise anlağın görüngüler ve dışvarlıkları üzerine zamansal bir düzen getirmesiyle olur. Görüngüler birbirlerine karşı konumlarını zamanın kendisi içinde belirlemeli ve bunu zaman düzeni içinde zorunlu kılmalıdır. Yeterli neden önermesi ise mümkün deneyimin, zamansal ardışıklık içindeki ilişkileri açısından görüngülerin nesnel bilgisinin zeminidir. Bu noktada giderilmesi gereken bir bulanıklık vardır: Görüngüler arasındaki nedensel bağlantı önermesi Kant’ın formülünde bunların dizisel ardışıklığına sınırlanmışken, uygulamada ise görüngülerin bir arada bulunmalarına da uyabilir ve neden ve etki eşzamanlı olabilir. Örneğin açık hava serinken oda sıcak olabilir. Eğer nedenini arayacak olursak, sıcak bir sobayı bulabiliriz. Burada neden olarak soba, etkisi olarak odanın sıcaklığı ile eşzamanlıdır; öyleyse burada neden ve etki arasında zamana göre hiçbir dizisel ardışıklık yoktur; tersine, bunlar eşzamanlıdır ve gene de yasa geçerlidir. Göz önünde tutulması gereken şey zamanın geçişi değil ama düzenidir; ilişki hiçbir zaman geçmiş olmasa bile kalır. Eğer bir yastık üstünde duran ve orada çukur bir iz bırakan topu neden olarak görürsek, o zaman neden etkisi ile eşzamanlıdır. Ama yine de ikisini aralarındaki

⁴³ *Cassirer*, s. 198.

dinamik bağlantının zamansal ilişkisi yoluyla ayırt ederiz. Çünkü topu yastığın üzerine koyarsak, önceki düz şekli üzerinde çukur ortaya çıkar; ama yastıkta nasıl olduğunu bilmediğimiz bir çukur varsa, o zaman onu kurşun bir top izlemez. Buna göre zamansal ardışıklık, önceleyen nedenin nedenselliği ile bağıntı içinde etkinin yegane ölçütüdür. Kant'a göre nerede eylem ve dolayısıyla etki ve kuvvet varsa, orada töz de vardır. Görüngülerin verimli kaynaklarının yeri ise yalnızca tözde aranır. Eylem, nedenselliğin öznesinin etki ile ilişkisini imler. Nedensellik ilkesine göre eylemler görüngülerin değişiminin ilk zemindir.⁴⁴

Kant'ın nedensellik ilkesini doğru ve yerinde uygulamak şartıyla, olaylar arasında değişmez bağlantılar bulunabileceğine ve bu bağlantıların matematik formüllerle ifade edilebileceğine inanarak tabiat bilimlerini sağlam bir temele dayatabileceği iddiası bilimin daha sonraki yıllarda gelişmesiyle darbe almıştır. Salt matematiğin Kant'ın sandığı gibi, gerçek dünyanın niteliklerini bize tanıtan bir bilim olmadığı, tam tersine Hume'un da iddia ettiği gibi, büsbütün analitik bir bilim olduğu anlaşılmıştır. Kant'ın, Euklides geometrisinin gerçek uzayın niteliklerini tasvir eden sentetik *a priori* önermelerden meydana geldiği iddiası başka geometri sistemlerinin de mümkün olduğu anlaşılınca iflas etmiştir. Ayrıca atom fiziğindeki yeni gelişmeler, özellikle Quantum mekaniği klasik fiziğin ortaya koyduğu kanunların özellikle de nedenselliğin realitenin her alanında geçerli olmadığını, ancak dünyanın sınırlı bir alanına uygulanabileceğini göstermiştir.⁴⁵ Makro düzeyde geçerli görünen bu klasik nedensellik ilkesi mikro düzeyde artık anlamsız kalmıştır.⁴⁶ Fizikteki yeni keşifler yüzünden atomlar sahasında kesin zorunluluk ve determinizmden bahsetmenin yersiz olmasının sebebi bu alanda kat'i kanunların yerini statistik kanunların almış olmasıdır. Bu bağlamda bilgi ve ahlâk felsefesi bütün yenileşmelerine rağmen esasında Kantçı geleneğin umumi temayülleri dışına çıkamamış olsa da Aster, Kant'ın sebep ve sonuç

⁴⁴ *a.g.e.*, s. 133-139.

⁴⁵ Batuhan, Hüseyin, "Hume'un Bilim Felsefesi", *Felsefe Arkivi*, İçinde, C. IV, Sy. 2, İstanbul Matbaası, İstanbul, 1959, s. 132-133.

⁴⁶ Yıldırım, Cemal, *Bilim Felsefesi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2004, s. 128.

ilişkisinin derin bir tahlilde bir “şartlar kompleks”i haline getirilmiş olduğunu düşünür.⁴⁷

Kant’ın anladığı şekliyle nedensellik kanununun doğuştan ya da *a priori* bilgi olmasını Aster kabul etmez. Ona göre nedensellik kanunu bir ilkedir. 17., 18. ve 19. yüzyılların doğa bilimi, bu ilkeyi kesin geçerlilikte bir ilke olarak, doğa bilgisine temel yapacağını sanmıştı. Ancak ne bilim öncesi “naif” bilinç ne de Antik Çağ doğa bilgisinin ağır basan çığı bu kanunu bilir ya da ona bu yeri verir. Her bilimin yönünü gösterici olarak, kendisine esas yaptığı ilkeleri vardır. Bu ilkeler bilimin şimdiye kadarki gidişinde değerlerini ortaya koymuş, bundan dolayı da bilimsel görüşlere temel yapılmış olduğu için relatif *a priori* ’dirler. Fakat bunlar, insan zihnine başlangıçta ve son olarak verilmiş değişmez bilgiler değildir. Felsefe ve bilgi teorisi, zamanlarındaki bilimi genellikle bilimin mümkün tek şekli olarak anlamak yanlışlığına düşerler. Kant da bu yanılgıdan nasibini almıştır.⁴⁸

e) Matematiğin Geçerlik İmkânı

Kant, eleştirisinde sentetik yargıların *a priori* olarak nasıl mümkün olduğunu açıklama noktasında matematiğin sentetik *a priori* yargılar içermesinden dolayı temel sorularından biri olan “salt matematik nasıl mümkün olabilir?” in cevabını araştırmaya koyulmuştur. Bu amaç doğrultusunda yola çıkan Kant, zaman ve mekânın dışta değil de bizim zihnimizdeki, içimizdeki *a priori* düzenleyiciler olmasının matematiğin de varoluşuna imkân verdiğini söyler. Çünkü matematik sadece zaman ve mekân belirlenimleriyle uğraşan bir bilimdir. Geometri ise mekânsal ilişkileri inceler. Bu iki bilim de deneyime başvurmadan *salt iç görü* sayesinde zorunlu ve genelgeçer önermeler kurarlar.⁴⁹

Bu yüzden de Kant’ın felsefesinde ilgilendiği bilgi türü, kavramların yapılaştırılmasından elde edilen ve akıl bilgisi olan matematiksel bilgidir. Bir kavramın yapılaştırılması, ona karşılık düşen sezgiyi *a priori* sergilemek olduğu için görgül

⁴⁷ Ülken, Hilmi Ziya, “Ernst von Aster ve Bilgi Teorisi”, *Felsefe Arkivi*, İçinde, C. II, sy. 3, İstanbul, 1949, s. 60.

⁴⁸ *Aster*, s. 151-152.

⁴⁹ Gordon, G. Brittan, Jr., *Kant’s Theory of Science*, Princeton University Press, New Jersey, 1978, s. 126.

olmayan bir sezgiyi gerektirir. Bu bilginin karşısında duran bilgi türü ise felsefi bilgidir. Felsefi bilgi, kavramlardan elde edilen bir akıl bilgisidir ve tikeli evrenselde irdeler ve kavramlardan yola çıktığı için niteliği nesne olarak alır. Matematiksel bilgi ise *a priori* bir aklın aracılığıyla evrenseli tikelde irdeler ve kavramların yapısından yola çıktığı için niceliği nesne olarak alır. Kant, bu iki bilgi arasındaki ayrımı bir örnekle betimler. Buna göre bir filozofa bir üçgen kavramı verdiğimizizi ve onu kendi yolunda üçgenin açılarının dik açıları ile nasıl bir ilişkide olduğunu bulmaya bıraktığımızı varsayarsak, elinde üç doğru çizgi tarafından kapatılmış ve üç açısı olan bir betinin kavramından başka hiçbir şeyi olmadığı için bu kavram üzerine ne denli düşünürse düşünsün yeni hiçbir şey üretmediğini görürüz. Çünkü o doğru çizgi kavramını ya da bir açı kavramını ayrıştırabilir ve durulaştırabilir ama bu kavramlarda yatmayan başka hiçbir özelliğe ulaşamaz. Fakat bu soruyu bir geometricinin önüne koyarsak işe hemen bir üçgen çizerek başlar. Çünkü iki dik açının toplamının tam olarak bir noktadan bir doğru çizgi içinde çizilebilen tüm bitişik açıların toplamına eşit olduğunu bildiği için üçgenin bir kenarını uzatarak birlikte iki dik açı elde eder, vb. Böylece her zaman sezgi tarafından güdülen bir çıkarsamalar zinciri yoluyla sorunun bütünüyle açık ve evrensel çözümüne ulaşır. Filozof, üçgen üzerine felsefe yaptığı yani diskursif olarak üzerine düşündüğü için bu yolla kendisinden yola çıkılması gereken yalın bir tanımdan öteye ilerleyemez. Kavramlara göre diskursif akıl kullanımı ile kavramların yapılaştırılması yoluyla sezgisel akıl kullanımı arasında yaptığı bu ayrımla Kant, nesne ancak onlar yoluyla verildiği için bilginin olanaklı sezgilerle bağlantılı olduğunu savunur. Bu sezgi, görgül olmayan *a priori* bir kavramdır ve kendi içinde bir arı sezgi kapsar ve ancak bu şekilde yapılaştırılabilir. Bu noktadan hareketle eğer bir kavram ile ilgili olarak sentetik bir yargıda bulunacaksak bu kavramın ötesine yani içinde onun verili olduğu sezgiye gitmemiz gerekir. Çünkü kavramda kapsanana takılıp kalırsak yargı analitik olacak ve düşüncenin açıklamasını verdiği için bilgi verici olmayacaktır. Ama kavramdan ona karşılık düşen arı ya da görgül sezgiye geçerek onu bu sezgide irdeleyebilir ve kavramın nesnesine ait olanları *a priori* ya da *a posteriori* bilebilirim. Burada iki bilgi kaynağı ile karşılaşırız: *a priori* ve *a posteriori* . *A priori* işlem kavramların yapılaştırılması yoluyla ussal ya da matematiksel bilgi verirken, *a posteriori* işlem ise hiçbir zaman zorunlu ve apodiktik önermeler veremeyecek olan görgül bilgiyi verebilir. Bu bağlamda

ilave etmek gerekirse Kant'ın ait olduğu dönem bilimsel açıklamanın oluşumunda matematiksel yöntemlerin kullanılması yönüyle Yunan biliminin modern çağda kendini sürdürdüğü bir dönemdir. Matematiğin deneysel yöntemle birleştirilmesi sonucunda bilimde göz kamaştırıcı gelişmeler dönemi ortaya çıkmıştır.⁵⁰

Ayrıca Kant'ın bu felsefi-matematiksel bilgi ayırımından hareketle tanımlama ve açıklama kavramlarıyla da karşılaşırız. Tanımlama, bir şeyin tam kavramını kendi sınırlarının içerisinde kökensel olarak sunmaktır ve sözcük belirleniminden başka bir şey değildir. Töz, neden, hak, eşitlik vb. gibi *a priori* verili kavramlar tanımlanamaz.⁵¹ Kant'a göre kavramı kendi sınırları içinde tam olarak sunmak görgül bir kavram için de mümkün değildir. Bu yüzden görgül bir kavram tanımlanamaz ama açıklanabilir. Mesela altın kavramını ele alırsak bir kişi altının ağırlık, renk, paslanmama özelliğini düşünürken farklı bir kişi ise bu konuda hiçbir şey bilmiyor olabilir. Kant'a göre matematiksel tanımlamalar yanılmazken, felsefe gerekli öğeleri kapsıyor olmalarına karşın bunları henüz tam olarak kapsamayan yanlış tanımlarla doludur.⁵² Metafiziğin yanlış tanımlamaları işte bu yanlış tanımlamaların ürünüdür. Eğer anlama ilkelerinin kullanımı durumunda aklımızı deneyim nesnelere dışında deneyimin sınırlarının ötesine genişletmeye kalkarsak o zaman düzmece- ussal öğretiler ortaya çıkar. Bu öğretiler deneyimden bir onay alma umudu beklemedikleri gibi çürütülme korkusu da duymazlar.⁵³ Özetle Kant, eleştirisinde salt matematiğin imkânını bu şekilde açıklamıştır.

f) Kavram – Nesne İlişkisi

Eleştirideki amacının düşünme yetisinin nasıl mümkün olduğunu bulmak değil, anlama yetisinin ve aklın her türlü deneyden bağımsız olarak neyi, ne ölçüde bilebileceği sorusuna yanıt vermeye çalışmak olduğunu belirten ⁵⁴Kant'a göre bilgi *teorik* ve *pratik* olarak ikiye ayrılır. Teorik bilgi var *olanı* bilmemi sağlayan bilgi; pratik

⁵⁰ Reichenbach, H., "Klasik Fizik'in Empirik ve Rasyonel Yönleri", çev. Cemal Yıldırım, *Bilim Felsefesi*, İçinde, s. 214.

⁵¹ Beck, Lewis White, *Studies in The Philosophy of Kant*, The Bobbs-Merrill Company, New York, 1965, s. 71.

⁵² Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s. 335–341.

⁵³ *a.g.e.*, s. 229.

⁵⁴ Etan, Akın, Erdemli, Atilla, "Immanuel Kant Salt Aklın Eleştirisi'ne Önsöz", *Felsefe Arkivi*, İçinde, sy. 24, Edebiyat Fakültesi Matbaası, İstanbul, 1984, s. 218.

bilgi ise *olması gerekeni* tasarımılamamı sağlayan bilgidir. Buna göre aklın teorik kullanımı bir şeyin olduğunu *a priori* (zorunlu olarak) bilmemi sağlarken pratik kullanımı ise olması gerekeni *a priori* bilmemi sağlar. Bir şeyin mutlak zorunluluğu teorik bilgi alanında bilinecekse o zaman bu ancak a priori kavramlardan olabilir ama hiçbir zaman deneyim yoluyla verili bir dış varlık ile ilişki içinde bir neden olarak bilinmesi söz konusu olamaz. Bir teorik bilgi hiçbir deneyimde erişilemeyen bir nesneyi ya da böyle bir nesnenin kavramlarını ilgilendiriyorsa kurguldur (Speculative) ve bu tür bilgi doğa bilgisiyle karşıtlık içindedir. Çünkü doğa bilgisi olanaklı bir deneyimde verilebilen nesnelere ya da bunların yüklemeleriyle ilgilidir. Burada Kant eleştirisindeki ikinci temel sorunu olan Doğabiliminin bir bilim olarak nasıl mümkün olduğu sorusunun da cevabını vermiş olur.⁵⁵

Bilgiyi oluştururken aklın görevi bir ilke yoluyla bağlantı vererek bilgiyi sistematikleştirmeye çalışmaktır. Us, tikeli evrenselden türetme yetisidir. Bu yüzden evrensel olan şimdiden kendinde kesin ve verilidir. Kant bunu usun apodiktik kullanımı olarak adlandırır. Buna karşılık usun varsayımlı (hypothetical) kullanımı da vardır. Usun bu kullanımı yalnızca düzenleyicidir oluşturucu değildir. Ve anlık bilgilerinin sistematik birliğini ilgilendirir. Bu birlik ise kuralların gerçekliğinin denek taşıdır, tasarlanmıştır ve çoklu ve tikel anlık kullanımına bir ilke bulmaya, onu verili olmayan durumlar üzerinde çevirmeye ve tutarlı kılmaya hizmet eder.⁵⁶ Us yalnızca anlık (understanding) ile ilişkidir. Nesne ile değil anlık aracılığıyla görgül olarak kullanılır ve kavramları düzenler.

Kant, bilgiyi teorik ve pratik olarak ikiye ayırdıktan sonra kavram ve nesnenin bu bilgi alanlarıyla olan ilişkisine de değinir. Kavram, her iki bilgi türü içinde geçerlidir fakat bir kavramın nesne haline gelebilmesi için duyular dünyasına ait olması gerekir. Bu da bizi Kant'ın bilgi alanının deneyim dünyasıyla sınırlandırdığı sonucuna götürecektir.

Buna göre Kant epistemolojisinde kavramlarımıza olgusalık veren şey deneyimdir. Deneyim olmadan kavramlarımız yalnızca birer ideadırlar, gerçeklikten ve bir nesne ile ilişkiden yoksundurlar. Kant'a göre tüm insan bilgisi sezgiler ile başlar

⁵⁵ Atayman, Veysel, *Aklın Sınırları- Kant Felsefesine Giriş*, Donkişot Yay., İstanbul, 2005, s. 115.

⁵⁶ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s. 305–310.

buradan kavramlara geçer ve idealarıyla sonlanır. Bu üç öge *a priori* bilgi kaynakları taşıyor olmalarına rağmen olanaklı deneyim alanının ötesine geçemezler.⁵⁷

Kavram ile nesne arasındaki ilişki üç şekilde ortaya çıkar: Eğer kavram yalnızca anlamda deneyimin biçimsel koşulları ile bağlantılı ise nesne olanaklı; algı ile bağlantılı fakat anlağın aracılığıyla belirleniyorsa nesne edimsel; algıların bağlantısı yoluyla kavramlara göre belirleniyorsa nesne zorunlu olarak adlandırılır.⁵⁸

Kavramlar mantıksal olarak karşılaştırılabilirler ve bu iş nesnelerin nereye ait oldukları yani numenler olarak anlağa mı yoksa fenomenler olarak duyarlığa mı ait oldukları konusuyla tasalanmaya gerek olmaksızın yapılabilir. Ama bu kavramlar ile nesnelere gitmeyi istersek o zaman bunların hangi bilgi yetisi için (saf akıl yada duyarlık) nesnelere olmaları gerektiğini belirleme işi Kant'a göre *aşkınsal derin-düşünce* (reflection) ile mümkündür. Bir kavrama duyarlıkta ya da saf akılda verdiğimiz yer aşkınsal, kavramın altına birçok bilginin düştüğü başlık ise mantıksal yerdir. İster bir şey olsun ister hiçbir şey bir nesnenin ayırt edilmesi ise kategorilerin düzen ve yönlendirmelerine göre ilerler.⁵⁹

Kant'a göre tasarımlarımızın duyuşsal olmayan nedeni bizim için bütünüyle bilinemez ve bu yüzden de bizim tarafımızdan nesne olarak sezilemez. Tasarımlar mekan ve zamanda deneyim birliğinin yasalarına göre bağlı ve belirlenebilir oldukları sürece *nesnelere* olarak adlandırılır. Bize verilen nesne duyuşların nesnelereidir. Nesnenin verildiği yer ise mümkün bir deneyimin bağlamıdır. Bu bağlamdan hareketle Kant için bilim kendinde olduğu şekliyle dünya hakkında değil de yalnızca fiili ve mümkün deneyimin dünyası hakkındadır. Bilinebilen bir şeyle ilgili olma iddiasında bulunan tüm kavramlar, fiili ve mümkün deneyimden yani fenomenal alandan türetilmek zorundadırlar. Aksi takdirde, kavramlar ya boş olur ya da hiçbir zaman geçerli kılınamazlar. Yani bilgi, Kant için "mümkün deneyim"le sınırlanmıştır.⁶⁰

Saf akıl, oluşturucu bir ilke olmadığı için nesnenin ne olduğunu söylemez. O, düzenleyici bir ilke olduğundan dolayı nesnenin tam kavramına ulaşabilmek için görgül gerilemenin nasıl yerine getirileceğini söyler. Kant'a göre tasarlanmayan nesne

⁵⁷ *a.g.e.*, s. 328.

⁵⁸ *a.g.e.*, s. 151 (A234).

⁵⁹ *a.g.e.*, s. 167-175.

⁶⁰ *Magee*, s.184-185.

sadece düşüncedir. Bir nesnenin tasarımılanabilmesi için duyarlılığın bir takım koşullarına sahip olması gerekir. Sadece saf akıl kavramları yoluyla kavramlara nesnel olgusallıklarını veremeyiz. Saf akıl kavramlarında sadece salt düşünme biçimleri bulunur. Burada *idea* ve *ideal* kavramlarıyla karşılaşırız. İdealar saf akıl kavramlarıdır. Kendilerinde onların *in concureto* sunulmalarına izin verecek hiçbir görüngü bulunmadığı için nesnel olgusallıktan uzaktırlar. Belli bir tamamlanmışlık kapsarlar ki mümkün hiçbir görgül bilgi buna erişemez. Onlarda us, yalnızca dizgesel bir birliği amaçlar. Buna karşılık ideal olarak adlandırılan şey nesnel olgusallıktan ideadan da daha uzak görünür. Yalnızca *idea* tarafından tekil bir şey olarak belirlenebilir. İnsan usu yalnızca ideaları değil idealleri de kapsar. Bunlar düzenleyici ilkeler olarak pratik güç taşırlar ve belli eylemlerin eksiksizlik imkânının temelinde yatarlar. Ahlâksal kavramlar bütünüyle saf akıl kavramı değildirler. Çünkü onların zemininde yatan haz ya da hoşlanmama gibi görgül bir şey vardır. Erdem ve onunla birlikte tüm arılığı içinde insan bilgeliği birer ideadır. Ama bilge insan bir idealdir. Kant'ın ahlâkta ölçüsü bu ideal olandır.⁶¹

B) TRANSENDENTAL ANALİTİK

a) Kategoriler (Salt Anlak Kavramları)

Felsefe tarihinde *a priori* bilgi kavramının temelinde Platon'un "idealar kuramı"nın bulunduğu söylenilebilir. Descartes, Spinoza, Leibniz gibi filozoflar, insanda doğuştan bilgiler bulunduğunu, duyu-deneyinin bilginin özüne bir katkısının olmadığını öne sürmüşlerdir. Kant, bunlardan farklı olarak, zihinde deneyden önce gelen ve deneyi olanaklı kılan bir takım kavram ve kategorilerin bulunduğunu öne sürmüştür. Kant'a göre bunların başlıcaları, uzay, zaman ve nedensellik kavramlarıyla, matematik bilgisi ve Aristoteles'in kategorileri karşılığı olarak, kendisinin "Anlığın Arı Kavramları" adını verdiği ve her biri üç bölümden oluşan Nicelik, Nitelik, Bağintı ve Kiplik (modality) kategorileridir. Bu *a priori* kavram ve kategoriler, nesnelere bilgisini vermeyip, deneyden bilgi edinmeyi mümkün kılan birtakım düşünme öğeleri olarak görülür.

⁶¹ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s. 282–285.

Kant bilgi kuramında *saf akıl kavramları* ya da *kategoriler* başlığı altında **sentetik** ve ***a priori* sentetik** ayrımı yapar. Sentetik, değişik tasarımları birbirilerine ekleme ve onlardaki çokluğu tek bir bilgide kavrama edimidir. Eğer çoklu görgül olarak değil de tıpkı uzay ve zamandaki çoklu gibi ***a priori*** verilmişse böyle bir sentetik arıdır. Ona göre hiçbir kavram - ister empirik isterse ***a priori*** verili olsun ki verilmiş olması zorunludur- içerik açısından analitik yani çözümsel olarak doğamaz. Bilgiler için öğeleri toplayan ve bunları belli bir içeriğe birleştiren bireşimdir bu yüzdende bilgimizin ilk kaynağı üzerine yargıda bulunacaksak dikkat etmemiz gereken ilk nokta bireşimdir (synthesis). Bireşim yalnızca imgelem yetisinin ürünüdür. Ama kavramlara bu bireşimi getirmek akla düşen bir işlemdir. Ve bu işlev yoluyla akıl bize gerçek imlemi içindeki bilgiyi sağlar. ***A priori*** sentetik evrensel olarak tasarımılandığında saf akıl kavramını verir. Ve bu kavram altında çoklunun sentetiğinde birlik zorunludur. Bu noktada aşkınsal mantık devreye girer. Tasarımları değil ama tasarımların ***a priori*** sentetiğini kavramlara getirmeyi öğretir. Saf akıl kavramları nesnelere ***a priori*** uygulanırlar bu yüzdende genel mantık tarafından ortaya çıkarılamazlar. Kant saf aklın bu kavramlarını Aristoteles'i izleyerek kategoriler olarak adlandırır. Kant'ın kategorilerle yapmaya çalıştığı şey nesne ile ilişkilerini bütünüyle bir yana bırakarak, saf aklın kavramlarıyla yürütülen işlemleri bilginin kendi kendisiyle bağdaşmasının evrensel mantıksal kuralları altına getirmektir.⁶²

Kant'a göre kategoriler kendi başlarına birer bilgi değil ama verili sezgilerden bilgi yapmak için düşünce biçimleridir ve duyarlıktan değil anlaktan doğar. Saf anlık kavramları mümkün deneyimle yani fenomenal alanla sınırlı olduğu için nesnel kullanımı içkindir. Arı us kavramları ise aşkınsal idealardır. Aşkınsal ideaların nesnel kullanımı ise aşkındır. Us anlağa, anlık ise görüngüye, yönelir. Kategoriler de anlık kavramları olduğu için fenomenler kategoriler yoluyla düşünülür. Kant'a göre ilkelerin olmaları olgusunu yalnızca saf anlık'a (understanding) yüklemek gerekir. Yani anlık, ilkelerin kaynağıdır. Bize salt bir nesne olarak sunulabilen her şey zorunlu olarak kurallar altında durmalıdır. Çünkü bu kurallar olmadan görüngüler ona karşılık düşen nesnenin bilgisini veremezler. İlkeler bize bir kural için koşulu ve bileşeni kapsayan

⁶² *a.g.e.*, s. 66-81.

kavramı verirlerken, deneyim ise kuralların altında duran durumu verir. Kategorilerin nesnel kullanımlarının kuralları ise ilkelerdir ve kategoriler tablosu bize ilkeler tablosunun bütünüyle doğal düzenlemesini verir. Buna göre saf anlak'ın (anlama yetisi) ilkeleri şöyledir:

- 1) Sezgi aksiyomları,
- 2) Algı öncelemeleri (sezgileri),
- 3) Deneyim analogileri,
- 4) Genelinde empirik düşüncenin postülâtları.

Sezgi aksiyomları –mantık veya matematikte ispatlanmaksızın doğru kabul edilen önerme; postülât-⁶³ ve algı öncelemeleri, salt diskürsif bir kesinliğe yeteneklidir ve matematiksel ilkeler olarak adlandırılır. Deneyim analogileri ve empirik düşüncenin postülâtları ise sezgisel bir kesinliğe yeteneklidir ve dinamik ilkeler olarak adlandırılır. Matematiksel kullanımın ilkeleri koşulsuz olarak zorunlu olurken, dinamik kullanımın ilkeleri ise kendilerinde *a priori* zorunluluk karakterini ancak bir deneyimdeki görgül düşüncenin koşulu altında dolaylı olarak taşırlar. Kant bu ilkeler yoluyla matematik ve dinamik bilimin mümkün olduğunu söyler. Matematiksel ilkeler, görüngülerle yalnızca imkânları açısından ilgilidirler ve bunların hem sezgilerine hem de algılarındaki olgusala göre matematiksel bireşimin kuralları ile uyum içinde nasıl üretilebileceklerini öğretir. Örneğin; güneş ışığı duyumumun derecesini sözgelimi 200.000 ay ışığı yoluyla toparlayabilir ve *a priori* belirleyebilir yani oluşturabilirim. Bu yüzden bu ilkeler “oluşturucu (constitutive) ilkeler” olarak adlandırılır. Ama görüngülerin dışvarlığını *a priori* kurallar altına getirmeleri gereken dinamik ilkeler açısından durum daha farklıdır. Çünkü dışvarlık oluşturulamayacağı için ilkeler yalnızca dışvarlık ilişkilerini ilgilendirir ve yalnızca “düzenleyici (regulative) ilkeleri” verebilirler. Bu durumda ne aksiyomlar ne de sezgiler düşünülebilir; ama eğer bir algı belirsizde olsa başka algılara karşı zamansal bir ilişki içinde verilmişse, *a priori* söylenebilecek tek şey zorunlu olarak, dışvarlık açısından bu (tikel) zaman kipinde onunla nasıl bağlı olduğudur.⁶⁴ Aster'e göre Kant için aksiyomların kaynağı algıdır fakat yine de “eşit objeler değiş edilebilirler” önermesi ne kadar deney değilse, aksiyomlar da o kadar deney önermeleri

⁶³ *Yıldırım*, s. 247.

⁶⁴ *a.g.e.*, s. 122.

değildirler. Deney önermeleri deney tarafından bozulabilen önermelerdir; geometrinin aksiyomları ise çürütülmezcesine doğrudurlar. Bu anlayış haklıysa mekânın, aksiyomların kendisini betimledikleri gibi olması gerekir. Çünkü başka türlü bir mekân düşünebilir fakat somut olarak tasavvur edilemez. Deney olmaksızın “hareket mekânı” kavramımıza varamayız.⁶⁵ Kant, “duyarlığın formu” adını verdiği zamanın ve mekânın duyarlığımızın doğası tarafından, deneyimize, deneyimin nesnesi olarak dünyaya yüklendiğini savunur. Buna göre zaman ve mekân bizim için deneyimin kaçınılmaz tarzları ve yollarıdır. Biz dünyayı yalnızca bu boyutlar içinde deneyimleyebilesek de, onların bizden ve deneyimizden bağımsız olarak var oldukları söylenemez. Warnock’a göre Kant için mekân formu geometri, zaman formu ise aritmetik tarafından ayrıntılı olarak somutlaştırılıp örneklenir ve bu tartışmalı bir iddiadır. Buna göre aritmetik ve geometri, sentetik *a priori* önermelerden meydana gelen bilgi bütünüdür ve onların verdiği bilgi, bize, deneyimde söz konusu olan mümkün herhangi bir uygulamadan önce verilir. Burada hala tartışmalı olan konu, mekânsal ve zamansal kavramların geometri ve aritmetikle sınırlanıp sınırlanmamasıdır.⁶⁶

Felsefede analogiler matematikte temsil edilenden farklı bir şeyi temsil ederler. Matematikte bunlar iki büyüklük ilişkisinin eşitliğini bildiren formüllerdir ve her zaman oluşturucudurlar. Eğer orantının iki ögesi verilmişse bu formüller yoluyla üçüncüsü de verilmiş olur yani oluşturucudur. Ama felsefe de analogi iki nice değil iki *nitel* ilişkinin eşitliğidir ve onda verili üç üyeden dördüncü üyenin kendisini değil ama yalnızca bu dördüncü ile *ilişkiyi* bilebilir ve *a priori* verebiliriz. Bunlar salt sezginin (görüngünün biçiminin), algının (algının gerecinin) ve deneyimin (bu algıların ilişkilerinin) biresimi ile ilgilidir. Çünkü yalnızca düzenleyici ilkelerdir ve oluşturucu olan matematiksel ilkelerden ayrılırlar. Analogiler geçerliklerini empirik akıl kullanımının ilkeleri olarak taşırlar. Bu ilkelerin olmaları gereken nesnelere kendilerinde şeyler olmayıp yalnızca görüngüler oldukları için tam bilgileri yalnızca mümkün deneyimdir ve görüngüler kategorilerin değil saf akıl kavramlarının şemaları altına alınır. Kant ilkenin kendisinde kategorilerden yararlandığı halde ilkeleri görüngülere uygulamada şemalardan yararlanır ve şemayı ilkelerin kullanımının anahtarı ve kategorinin sınırlayıcı koşulu

⁶⁵ *Aster*, s. 71.

⁶⁶ *Bryan*, s. 181–183.

olarak görür. Kant' a göre analogiler bize şunu bildirirler: Tüm görüngüler tek bir doğada yatarlar ve onda yatıyor olmalıdırlar. Çünkü bu *a priori* birlik olmaksızın deneyimin hiçbir birliği ve dolayısıyla onda nesnelere hiçbir belirlenimi olmaz.⁶⁷

Bundan dolayı o sezgiye kategori aracılığıyla ve anlık yoluyla getirilen birlikten söz eder. Kategorinin duyuların tüm nesnelere açısından *a priori* geçerliliği vardır. Yani onlar fenomenlere *a priori* yasalar veren kavramlardır. Bu kategorilerin görüngülerden ve dolayısıyla görüngülerden toplamı olarak doğadan türetilmemiş ve kendilerini onun kalıbına uyarlamamış olmalarına karşın (yoksa yalnızca görgül olurlardı) doğanın kendisini onlara göre yönlendirmesi gerektiğinin nasıl kavranacağı sorusunun cevabını ararken Kant bizi kendinde şeyler ve görüngüler kavramlarıyla tekrar karşı karşıya getirir. Kendinde şeylerin onları bilen bir aklın dışında, zorunlu olarak kendi yasallıkları olmalıdır. Oysa görüngüler var olan şeylerin tasarımları olduğu için zorunlu olarak bir yasaya tabidir. Bundan dolayı doğanın tüm görüngüleri kendilerine bu yasayı veren kategoriler altında durmak zorundadırlar. Bütün nesnelere kategoriler yoluyla düşünürüz sezgi ile de bu düşünülen nesneyi biliriz bu yüzden sezgi duyusaldır. Kategoriler akıl için kurallardır. Bu yüzden kendi başına hiçbir şey bilmez sadece bilginin gereğini yani ona nesne yoluyla verilmesi gereken sezgiyi birleştirip düzenler. Kategoriler yani saf anlık kavramları görgül sezgi üzerine uygulandığı zaman bilgi olur. Kant'a göre bir nesneyi düşünmek ile bir nesneyi bilmek aynı şey değildir. Burada bilginin iki ögesiyle karşılaşırız. İlk olarak kavram ki onun yoluyla genel olarak bir nesne düşünülür (kategori) ve ikinci olarak sezgi ki bu nesne onun yoluyla verilir. Çünkü kavrama karşılık düşen bir sezgi verilemeseydi, kavram biçim açısından bir düşünce olur ama hiçbir nesnesi olmaz ve onunla herhangi bir şeye ilişkin hiçbir bilgide mümkün olmazdı. Dolayısıyla bir nesnenin düşüncesi saf anlık kavramı yoluyla bizde ancak bu kavram duyuların nesnelere bağıntılı olduğu sürece bir bilgi olabilir. Duyusal sezgi ya arı sezgidir (uzay ve zaman) ya da duyum yoluyla uzay ve zamanda dolaysızca edimsel olarak tasarımılananın görgül sezgisidir. Arı sezginin belirlenmesi yoluyla nesnelere ilişkin *a priori* bilgiler kazanırız. Buna matematiği örnek olarak verebiliriz. Tüm matematiksel kavramlar kendi başlarına bilgiler değildirler. Saf anlık kavramları ancak

⁶⁷ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s. 109–144.

görgül sezgiler üzerine uygulanabildikleri sürece bilgi sağlarlar bu yüzden kategoriler arı sezgi aracılığıyla bile bize şeylerin hiçbir bilgisini sağlamazlar; bunu ancak görgül sezgi üzerine uygulayarak yapabilirler. Yani kategoriler görgül sezgi üzerine uygulandığı zaman bilgi olur ama bu bilgi deneyim denilen şeydir. Buna göre kategoriler şeylerin bilgileri için ancak mümkün deneyimin nesnelere olarak alındıkları sürece kullanılabilirler. Kant'a göre *aşkınsal estetik* duyu sezgimizin arı biçiminin kullanımının sınırlarını belirler. Kategorilerin genel olarak duyuların nesnelere uygulanışında iç duyu ve dış duyu kavramlarıyla karşılaşırız. İç duyu, bilince kendimizi ancak kendimize görüldüğü gibi sunar, kendimizde olduğumuz gibi değil. Çünkü kendimizi yalnızca içsel olarak etkilenirken sezebiliriz. Ve bu ise kendimize karşı edilgin olarak ilişkide olmamız gerektiği için çelişkili görünür. Bu yüzden ruh bilim dizgelerinde iç duyu tam algı yetisiyle özdeş olarak görülür. İç duyuyu belirleyen şey anlaktır. Ve o bize sezginin biçimini verir. İç sezgi söz konusu olduğu sürece kendi öznenizi ancak görüngeniz olarak biliriz, kendinde ne olduğuna göre değil. Yani iç duyu bizim kendimiz tarafından etkilenir. Dış duyularla ise nesnelere ancak dışsal olarak etkilendiğimiz sürece biliriz. Kendi kendimin bir bilgisi için bilincin yanı sıra yani kendimi düşünmemin yanı sıra birde bu düşünceyi belirlemem için bendeki çoklunun bir sezgisine gereksinirim. Kant bu belirlemesiyle Descartes in “düşünüyorum o halde varım” cümlesi ile yalnızca var olduğumun bilincindeyimdir mesajını verdiğini düşünür. Bu tasarım bir düşüncedir, bir sezgi değil. Ve kendi kendimin bilinci kendi kendimin bir bilgisi olmak değildir. Bilincimin yanında sezgiye de ihtiyacım vardır. Bu sonuç Descartes in özne- nesne düalizmini sona erdirir.⁶⁸

Bu bağlamda Kant her ne kadar özne-nesne düalizmini aştığını düşünse de Dilthey'e göre onun bilgi kuramı, tüm bilgi etkinliğinde, Descartes'in felsefeye bıraktığı bir miras olarak, hep “akıl sahibi varlık olarak insan” ile “doğa”yı karşı karşıya koyan bir suje-obje ilişkisinden hareket etmiştir. Bu “bilin özne”nin damarlarında gerçek kan değil katıksız bir düşünme etkinliği olarak akıl'ın imbikten geçirilmiş özsuyu dolaşır.

⁶⁸ a.g.e. s. 103-107.

Yani Dilthey'e göre Yeniçağın ve dolayısıyla da Kant'ın bilgi kuramında, bilen özne, her türlü “psşik ve tarihsel kimliğinden yalıtılmış” bir akıl varlığıdır.⁶⁹

Empirik hiçbir şey içermeyen anlığın salt *a priori* kavramları kategorilerdir ve onların işlevi nesnel empirik yargılar ortaya koymaktır. İlkçağ yunan filozofu Aristoteles, felsefe tarihinde Kategori terimini kullanan ilk filozoftur. Aristoteles için kategoriler hem düşüncenin hem de varlığın özniteliği iken Kant'ta yalnızca düşüncenin *a priori* formları olarak tasarlanır. Fakat her iki filozof için de ortak olan nokta; kategoriler öğretisinin dünyaya ilişkin bilginin içeriğini değil biçimini oluşturması ve kategorilerin klasik Aristoteles mantığının temelinde yatan özne-yüklem (ya da töz-ilinek) mantığı üstüne bina edilmiş olmasıdır. Kant, kategorilerin düşünceler ile deneyimleri zihnin tek bir farkındalık ya da kavrayışı içersinde birleştirmeye olanak tanıyan yargı türlerini yapılandırdığını ya da ifade ettiğini dile getirmiştir. O, kendi kategoriler çizelgesini yargılar üstüne düşünmesi sonucunda, nesnel dünyayı meydana getirdiğini düşündüğü *a priori* kavramlardan oluşturmuştur. Bu düşünceyi Aristoteles'ten geliştirdiğini belirtmiş fakat ondan bütünüyle farklı sonuçlara varmıştır. Bu noktada “Doğa bilimlerinin imkanı neye dayanır?” ve “Hangi yargı formları mantığın ardına düştüğü formlardır?” diye soran Kant, anlamamanın saf formlarına geleneksel mantıktaki yargı formlarından (nicelik, nitelik, ilişki, kiplik) türetmiş, bunların her birini de kendi içinde üç ayrı kategori olarak bölümlenmiştir. Bu noktada Kant, kategorileri bu yargı formlarından türetmenin gereğini savunmuş, 4 ana başlık altında üçlü dizilim içersinde 12 ayrı kategoriye şu biçimde listelenmiştir: *Nicelik* (Birlik, Çokluk, Bütünlük) ; *Nitelik* (Gerçeklik, Olumsuzlama, Sınırlama) ; *İlişki* (Töz- İlinek, Neden-Etki, Karşılıklılık) ; *Kiplik* (Olanaklılık- Olanaksızlık, Varolma- Varolmama, Zorunluluk-Olumsuzluk) . Doğrudan yargı türlerinden çıkarılmış olmalarının kendi kategorilerini Aristoteles'inkiler karşısında daha üstün kıldığını ileri süren Kant, kendi ortaya koyduğu kategorilerle arı anlama yetisinin bütün kavramlarının dizgesel olarak bulgulanmış olduğunu dile getirmektedir. Kendi başına düşüncenin formları olarak anlam kazanan kategoriler, görülere uygulanmadıkça boş ve verimsiz kavramlardır. Görüde verilmeyen şeylere kategorilerin uygulanması, hiçbir bilgi oluşturmaz.

⁶⁹ Özlem, Doğan, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, İnkılap Yay., Anka basım, İstanbul, 2000, s. 75.

Metafizikçilerin bu tarzda bilgi elde etme girişimleri, aklın ürettiği kuramsal yanılsamalarla (illusion) sonuçlanır. Yani Kant'a göre kategoriler düşüncenin en yalın biçimleri olmalarına karşın bize herhangi bir nesneyi tanıtmak gibi bir yetileri yoktur. Bütün güçlerini düşünceden, yani görüye verili bir durumda bulunan mümkün deneyin nesnelere birleştirmekten almaktadır. Bu anlamda bilginin *a priori* formu görü ile deneyin verilerini birbirine bağlamakla yükümlü bir köprü olarak, anlamamanın olmazsa olmaz koşulu oldukları gibi, deney birbirine bağlı algıların biçimlendirdiği bir bilgi olduğundan, zorunlu olarak mümkün algının da mümkün deneyin de koşuludurlar. Kategoriler bu nedenle mümkün deneyin bütün nesnelere, buna karşı mümkün deneyin bütün nesnelere de bu on iki kategoriye *a priori* olarak uymak zorundadırlar. Sonuç olarak kategorilerin bilgimizde gerçekten kullanıldığı alan, deneyim dünyası ve deneyimlerle sınırlandırılmıştır.⁷⁰

Kant'a göre bilgi duyulardan başlar, oradan anlağa geçerek usta sonlanır. Us, sezginin gereğini işlemeyi ve düşüncenin en yüksek birliği altına getirmeyi sağlayan en yüksek yetidir. Usun da tıpkı anlakta olduğu gibi bilginin tüm içeriğini soyutladığı için bir mantıksal kullanımı yani salt biçimsel kullanımı bir de duyulardan ve anlaktan ödünç almadığı belli kavram ve ilkelerin kökenlerini kapsadığı için olgusal kullanımı vardır. Anlak (the understanding), kurallar (rules) yetisi; us (the reason) ise ilkeler (principles) yetisidir. Anlak, kurallar aracılığıyla görüngülerin birliğini ilgilendiren; us ise anlak kurallarının ilkeler altında birliğini ilgilendiren bir yetidir. Us, ilk olarak deneyime ya da herhangi bir nesneye değil anlağa yönelerek ondaki bilgiler çoklusuna kavramlar yoluyla *a priori* birlik verir ve bu birlik usun birliği olarak adlandırılır. Kant usun mantıksal kullanımında dolaysızca bilinebilen ve salt çıkarılabilen arasında bir ayırım yapar. Eğer yargının ortaya çıkarılması için temelde yatan bilginin dışında bir başka yargı daha gerekliyse, tasım bir us tasımı olarak adlandırılır. Eğer çıkarılabilen yargı daha önceden birincide yatıyorsa ve böylece bir üçüncü tasarımın aracılığı olmaksızın ondan türetilabiliyorsa yargı dolaysız olarak adlandırılır. Tüm insanlar ölümlüdürler önermesinde Kimi insanlar ölümlüdürler, Kimi ölümlüler insandırlar ve Ölümsüz hiçbir şey bir insan değildir önermeleri şimdiden kapsanmaktadırlar ve birinci

⁷⁰ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s. 210–218 (B 102 - B 116).

önermenin dolaysız sonuçlarıdır. Buna karşı, Tüm bilgiler ölümlüdürler önermesi temel yargıda yatmaz (çünkü bilge kavramı onda bulunmaz) ve ancak bir ara yargı aracılığıyla birinciden çıkarılabılır. Her us tasımında ilkin anlak yoluyla bir kural düşünürüm (major) . İkinci olarak, yargı yetisi aracılığıyla bir bilgiyi kuralın koşulu altına alırım (minor) . Son olarak, bilgimi kuralın yüklemi yoluyla ve dolayısıyla *a priori* belirlerim (conclusio) . Buna göre us tasımları, tıpkı yargılar gibi anlakta bilginin ilişkilerini anlatma yollarına göre üç türdürler: kesin (kategorical), varsayımlı (hypothetical) ve ayrık (disjunctive) .⁷¹ Kategorik yargı, bir objeye nitelik yükleyen ya da bir objeyi bir kavram altına koyan yargıdır ve “S Pdir” şeklinde formüle edilir. “Tahta karadır”, “insanlar ölümlüdür” gibi. Hipotetik (koşullu) yargı, “a varsa b de vardır” biçimindeki yargıdır; iki kavramı koşul ve koşullu, sebep ve sonuç, neden ve etki bağıntısı haline koyan yargıdır. Ayrık (disjunktif) yargı ise “a ya b ya da c dir” şeklindeki sınıflayıcı bir yargıdır ve basit bir yargı olmayıp tikel yargıların bir kombinezonudur. “yargılar ya doğru ya da yanlışlardır”, “bir canlı varlık ya hayvan ya da bitkidir” gibi.⁷²

Bu gibi yargı türlerinde düşüncemizin temel biçimleri kendilerini ele verirler. Bu yargılar, kavramların oluşumunu da hazırlayan yargılardır. Her bir yargı türünün arkasında, ona karşılık gelen kavramı düşündüğümüzde kavram oluşturmanın bütün temel biçimlerini elde ederiz. Kant bunlara “kategoriler” der.⁷³

Özetle ifade edilecek olunursa kategoriler konusunu kavramak için şu soru ile yola çıkılabilir: Nesne kavramı nasıl oluşuyor? Buraya kadar anlatılanlardan gördük ki, önce dış yani deneyim dünyası var ve biz oradan duyular alıyoruz; bu duyular *duyarlık*'ın biçimleri üzerinden, bize *zaman* ve *mekân* içindeki *görü*'yü sağlıyorlar. *Anlam yetisi (anlak)* bu görüşleri bu on iki kategorinin verdiği bakış açısına göre birbiri ile düğümlüyor, ilintiliyor. Bu birbirine bağlama sonucunda *görü* malzemesiyle oluşturulan *ampirik kavramlar* elde ediyorum. *Salt kavramları* ise duyarlık'ın salt biçimleri ile *anlama yetisi'nin düzenleyicilerini*, yani *zaman* ve *mekânı* birbirine bağladığımda elde ediyorum.

⁷¹ *a.g.e.*, s. 176-180.

⁷² *Aster*, s. 114.

⁷³ *Atayman*, s. 109.

Kategoriler kuramı felsefe tarihinde birtakım eleştirilere maruz kalmıştır. Çağdaş felsefede süregelen kategoriler kuramı tartışmasına yapılan en dikkate değer katkı, Aristoteles'in bütünüyle karanlıkta bıraktığı kategorilerin nasıl tanımlanıp birbirlerinden ayırt edilecekleri konusuna önemli bir ışık getiren Gilbert Ryle tarafından yapılmıştır. Ryle için kategoriler sayıca belirsiz olmaları yanında düzensizdirler. Bu yüzden kategorilerin toplamının sonsuz bir tipler sıra düzeni oluşturmaları ilkece imkânsızdır. Ryle ayrıca, "saçmalık" düşüncesinden hareketle kategori üyeliği için dikkate değer bir sınama geliştirmiştir. Buna göre, mantıksal türleri bakımından ayrılık gösteren kavramlar ya da ifadelerin birleştirilmesi tümüyle saçma cümlelerin oluşmasına yol açmaktadır. Ryle, niteliklerin yüklenmesinde ya da şeylerin bölünmesinde yaşanan karmaşaları *kategori yanlışı* diye adlandırır. Onun kategori yanlışı diye terimlendirdiği bu saçmalık durumu, sözcüksel ya da dilbilgisel bir düzensizliğin ya da karmaşanın sonucu olmayıp, doğrudan doğruya tanım gereği mantıksal olarak yan yana dahi konamayacak terimlerin değişik gerekçelerle birleştirilmesi gibi boş bir çabadan doğmaktadır. Ryle, kabaca zihinsel durum ve süreçlere ilişkin ifadelerin birtakım gözlemlenebilir eylemlerle sıkıca ilişkili olduğunu ve maddesel olmayan bir alanla hiçbir ilgisi olmadığını savunarak Aristoteles ve Kant'ın kategorilerini "makedeki hayalet dogması" benzetmesiyle saf bir efsane olarak görür.⁷⁴

Ayrıca kategoriler insanın dış-dünyayı belli bir düzen içinde kavramasını ve davranışlarını bu kavrayışa göre düzenlemesini sağlayan bilişsel nitelikler olarak görüldüğünde gerek Aristoteles'in gerekse Kant'ın kategoriler hakkındaki görüşleri, insanın zaman içindeki deney ve bilgi birikimine bağlı olarak dış dünyaya duyduğu ilginin değişebileceğini göz önünde tutmadıklarından dolayı, nesnelere bilişsel niteliklerini açıklamak bakımından yeterli olmadıkları eleştirisine de maruz kalmışlardır.⁷⁵

⁷⁴ Ryle, Gilbert, *The Concept of Mind*, Hutchinson of London, The Anchor Pres Ltd., London, 1975, s. 318.

⁷⁵ Hacıcadıroğlu, Vehbi, *İnsan Felsefesi*, Cem Yay., Umut Matbaası, İstanbul, 1997, s. 191.

b) İdeler (Salt Akıl Kavramları)

A priori bilme yetisi olarak aklın alanında yer alan bir tür kavram daha vardır; bu kavramlar ne görüden soyutlanmıştır (empirik kavramlarda olduğu gibi) ne de görüye uygulanabilir olan (anlığın kategorileri gibi) kavramlardır. Kant, aklın salt kavramları olarak nitelediği bu kavramlara “ideler” adını verir. Nasıl ki kategoriler anlığın doğasında bulunan kavramlarsa, ideler de aklın doğasında zorunlu olarak bulunan kavramlardır. İdeler keyfe bağlı olarak türetilmiş şeyler değildirler; onlar aklın doğasından zorunlulukla türeyen şeylerdir ve aşkıncılar (transcendent) yani bütün deneyimin sınırını aşarlar; dolayısıyla deneyimde bir transcendental ide’ye tam uygun gelecek hiçbir nesne bulunamaz.⁷⁶

Böylece Kant’ın *a priori* bilme yetisine ilişkin çözümlemesine koşut olarak *a priori* kavramların bir dökümü elde edilmiş olur: Duyarlığın formları olarak uzay ve zaman (salt görüler) ; salt anlığın kavramları olarak kategoriler ve salt aklın kavramı olarak ideler. Metafizik ise olabilir herhangi bir deneyimle hiçbir şekilde ilintili olmayan salt akıl kavramlarıyla (ideler) uğraşır. Matematik ve doğa bilimini mümkün kılan da salt görüler ve kategorilerdir. Bunlar deneyimle olan bağlantıları nedeniyle bütün yasal bilgiyi üretebilirler. İdeler bu koşulu yerine getiremedikleri için bilgice geçerlik taşımayan metafizik anlatımlara yol açmaktadırlar.⁷⁷

Kant’ın bilgi teorisinden hareketle bakıldığında, akıl, öz-bilginin tüm ayırt edici özelliklerinin altında sıralandıkları en üstün bilişsel yeti olarak görülmelidir. Ancak saf akıl bizim düşüncelerimize girdiği zaman “yanılsamanın mantığı” bizi aldatmaya başlar. Saf akıl, kavramları değil de, tüm empirik koşulların ortadan kaldırıldığı “düşünceleri” kullanarak kendine has yargılarda bulunması olgusu ile ayırt edilir. Yanılsamanın mantığı “diyalektik” tir. O kaçınılmaz olarak yanlışlık ve çelişki ile sona ermelidir. Yanlışlığa yönelik bu eğilim tesadüfî değil içkindir.⁷⁸

Kant, akıl eleştirisinde, saf aklın sentetik *a priori* ilkeler ve kurallar kapsayıp kapsamadığını ve bu ilkelerin neden oluştuğunu belirler. Ona göre us tasımı (syllogism)

⁷⁶ *a.g.e.*, s. 401-402 (B 383 / B384).

⁷⁷ Altuğ, Taylan, *Modern Felsefede Metafiziğin Elenmesi*, Etik Yayınları, Barış Matbaa, İstanbul, 2004, s. 16-19.

⁷⁸ *a.g.e.*, s. 65.

sezgilerle hiçbir ilgisi yoktur. Ve onları kurallar altına getirmekle ilgilenmez; tersine, kavram ve yargılarla ilgilenir. Arı us nesnelere ilgilendiği zaman bile yalnızca anlık ve yargılarıyla dolaysız bağıntı içindedir (anlık ilk olarak duylara ve bunların sezgilerine yöneliktir çünkü onların nesnelere belirler) . Usun birliği mümkün bir deneyimin birliği değildir. Ve anlık birliği olan böyle bir birlikten özsel olarak ayrılır. “Olan her şeyin bir nedeni vardır” önermesi us yoluyla bilinen ve getirilen bir ilke değildir. Bu ilke deneyimin birliğini mümkün kılar. Mantıksal kullanımda usun kendine göre ilkesi anlığın koşullu bilgileri için koşulsuz bulmak ve bununla onun birliğini tamamlamaktır. Bu mantıksal düzgünün bir arı us ilkesi olabilmesi için sentetik olması gerekir. Bu ilkeden değişik sentetik önermelerde doğmalıdır ama arı anlık bunlara ilişkin hiçbir şey bilmez çünkü yalnızca bilgisi ve birleşimi her zaman koşullu olan mümkün bir deneyimin nesnelere ilgilendirir. Fakat arı usun ilkelerinin hiçbir zaman yeterli bir görgül kullanımı olmaz, yani aşkıncıdır. Ve bu ilke anlığın tüm ilkelerinden bütünüyle ayrıdır. Us kavramları kavramaya, anlık kavramları ise algıları anlamaya hizmet ederler. Us kavramları deneyim nesnesi değildir. Kant arı anlık kavramlarını *kategoriler* olarak, arı usun kavramlarını da *aşkıncı idealar* olarak adlandırır. Kant idea ile aşkıncı idea arasında bir ayrım yapar. İdeadan duyu ona karşılık düşen hiçbir nesnenin verilmediği zorunlu bir us kavramını anlar. Fakat aşkıncı idealar deneyimin bilgisini saltık (mutlak) bir koşullar bütünlüğü tarafından belirlenmiş gördükleri için arı usun kavramlarıdır. Keyfi olarak değil usun kendi doğası yoluyla verilmişlerdir ve buna göre zorunlu olarak bütün anlık kullanımı ile ilişkilidirler. Deneyimde hiçbir zaman aşkıncı ideaya yeterli olacak bir nesne bulunmadığı için tüm deneyimin sınırlarının ötesine geçerler ve aşkıncıdır. Burada arı us kavramlarının nesnel kullanımının her zaman aşkın, arı anlık kavramlarının kullanımının ise doğaları ile uyumlu olarak her zaman içkin olduğunu çünkü yalnızca mümkün deneyimle sınırlı olduğunu hatırlamamız gerekir. Us, bilginin belli bir mantıksal biçiminin yetisi olarak görüldüğünde çıkarıma yani yargıda bulunma yetisidir.⁷⁹

Genel olarak tüm arı kavramlar *tasarımların sentetik birliği* ile arı usun kavramları (aşkıncı idealar) ise genel olarak tüm koşulların *koşulsuz sentetik birliği* ile

⁷⁹ *a.g.e.*, s. 181-88.

ilgilidirler. Buna göre tüm aşkınsal idealar üç sınıf altına getirilir: birincisi; düşünen öznenin koşulsuz (mutlak) birliğinin, ikincisi; görüngünün koşullarının dizisinin mutlak birliğinin, üçüncüsü; genel olarak düşüncenin tüm nesnelere koşulunun mutlak birliğini kapsar. Düşünen özne ruh bilimin nesnesidir, tüm görüngülerin toplamı (evren) evren bilimi ve düşünülebilen her şeyin imkânının en yüksek koşulunu kapsayan şey (tüm varlıkların varlığı) Tanrı bilimin nesnesidir. Öyle ise arı us bir aşkınsal ruh öğretisi (psychologia rationalis) için, bir aşkınsal evren bilimi (cosmologia rationalis) için ve son olarak bir aşkınsal Tanrı bilgisi (Theologia transcendentalis) için idea sağlar. Anlak (understanding) bu bilimlerden herhangi birinin salt bir taslağını bile veremez. Bu bilimler yalnızca arı usun arı ve gerçek birer ürünü ya da sorunudurlar. Bunlar kategorilerin yol göstericiliğini izlerler. Çünkü arı us doğrudan doğruya nesnelere değil ama onların anlak kavramları ile ilişki içindedir. Bu aşkınsal idealar ile nesnel çıkarsama mümkün değildir. Onlar usumuzun doğasından öznel bir türetilişlerini üstlenirler. Arı usun yegâne amacı koşullar yanında bireşimin mutlak bütünlüğüdür. Mutlak tamamlanmışlık ile hiçbir ilgisi yoktur. Bütün bir koşullar dizisini var saymak ve böylece onu anlağa *a priori* sunmak için bu amaca ihtiyaç duyar. Sonuç olarak aşkınsal ideaların kendileri arasında belli bir bağlantı ve birlik vardır. Ve arı us onlar aracılığıyla ilgilerini bir dizgiye toplarlar. Kendi kendinin (ruhun) bilgisinden evrenin bilgisine ve bunun aracılığıyla kök-varlığa ilerleme, usun öncüllerden yargıya mantıksal ilerleyişi gibi doğal bir ilerleyiştir.⁸⁰

c) Aşkınsal Dedüksiyon

A priori olan kategoriler, yani her türlü deneyimden önce anlama yetisi içinde doğuştan bulunan bu temel öğeler, deneyim dünyasının nesnelereyle (süreçleriyle) buluşabiliyor; onların bilgisini sunuyorlar. Kant epistemolojisinde asıl soru burada durur. Peki nasıl oluyor da, bu *a priori* biçimlerin aracılığıyla nesnelere bilebiliyorum? Kant cevabı, “aşkınsal dedüksiyon” yani “salt anlama yetisinin türetimi”⁸¹ olarak tanımlayabileceğimiz bölümde verir.

⁸⁰ *a.g.e.*, s. 181-91.

⁸¹ *Atayman*, s. 112.

Bu amaç doğrultusunda Kant, empirik ve aşkınsal çıkarsama (dedüksiyon) ayrımı yapar. Dedüksiyon, doğru öncüllerden kalktığında, zorunlu olarak doğru sonuç veren çıkarım türüdür.⁸² Empirik dedüksiyon kavramın deneyim yoluyla kazanılış yolunu gösterir. Aşkınsal dedüksiyon ise kavramların nesnelere *a priori* bağıntılı olabilmeye yollarını açıklar. Çünkü arı *a priori* yani tüm deneyimden bütünüyle bağımsız kavramların hiçbir deneyimden almadıkları nesnelere nasıl ilişkide olabildikleri bilinmelidir. Bütünüyle ayrı olmalarına karşın yinede nesnelere bütünüyle *a priori* bağıntılı olmada birbirleriyle bağdaşan iki tür kavram vardır: duyarlığın biçimleri olarak **uzay** ve **zaman** kavramları, anlağın kavramları olarak **kategoriler**. Bunların her ikisinin de empirik çıkarsamalarına girişmek bütünüyle boş bir çaba olacaktır; çünkü doğalarının ayırt edici yanı tam olarak nesnelere ile bunların tasarımları için deneyimden hiçbir şey ödünç almaksızın bağıntılı olmalarında yatar. Öyleyse bunların bir çıkarsaması zorunluysa, bu her zaman aşkınsal olmalıdır. Fakat saf *a priori* mümkün bir çıkarsamanın tek yolu olarak aşkınsal çizgilerde ilerleme kabul edilmiş olsa da yinede bu çıkarsamanın vazgeçilmeyecek denli zorunlu olduğu açık değildir. Kant'a göre bir nesnenin bilgisini mümkün kılan iki koşul vardır: birincisi nesnenin bir görüngü olarak verilmesini sağlayan *sezgi*, ikincisi ise bu sezgiye karşılık düşen nesnenin düşünülmesini sağlayan *kavram*. Buna göre tüm deneyim bir şeyin verilmesini sağlayan duyuşal sezginin dışında birde sezgide verilen -ya da görünen-nesnenin kavramını kapsar. Buna göre duyarlık bize biçimleri, akıl ise kuralları verir. Ve genel olarak nesnenin kavramları *a priori* koşullar olarak tüm deneyim bilgisinin temelinde yatarlar. Bu yüzden *a priori* kavramlar olarak kategorilerin nesnel geçerlilikleri deneyimin (düşüncenin biçimine göre) yalnızca kategoriler yoluyla olanaklı olmasına dayanır. Çünkü deneyim nesnelere ile zorunlu olarak ve *a priori* bağıntılıdır, herhangi bir deneyim nesnesi ise genel olarak ancak kategoriler aracılığıyla düşünülebilir. Böylece tüm *a priori* kavramların aşkınsal çıkarsamasının bir ilkesi vardır bu ilke şudur: bu kavramlar deneyimlerin imkânı için *a priori* koşullar olarak kabul edilmelidirler. Deneyim olanağının nesnel zeminini veren kavramlar tam bu nedenle zorunludurlar. Tüm deneyimin olanağının koşullarını kapsayan ve kendileri başka hiçbir zihinsel

⁸² *Yıldırım*, s. 248.

yetiden türetilmeyen üç yeti vardır: duyu, imgelem yetisi ve tam algı. Bu yetilerin görgül kullanım dışında birde aşkınsal kullanımları vardır ki yalnızca biçimi ilgilendirir ve *a priori* mümkündür.⁸³

Kant'a göre saf akıl kavramlarının nasıl mümkün olduklarını bilmeyi istiyorsak deneyimin imkânına dayanak olan ve görüngülerde görgül her şey soyutlandığı zaman deneyimin zemininde yatan *a priori* koşulların neler olduklarını araştırmamız gerekir. Deneyimin bu biçimsel ve nesnel koşulunu evrensel ve yeterli olarak anlatan kavramı Kant saf akıl kavramı olarak adlandırır. Bu kavramlar (Tanrı kavramı durumunda olduğu gibi) deneyimin izleyebilecek olduğundan daha öteye genişletilmiş olabilirler. Ama tüm *a priori* bilgilerin öğeleri, giderek olumsal ve saçma sapan kurgulamaların öğeleri bile, deneyimden türetilmiyor olsalar da (yoksa *a priori* bilgiler olamazlardı), yinede her zaman mümkün bir deneyimin ve bunun bir nesnesinin saf *a priori* koşullarını kapsıyor olmalıdırlar, yoksa onlar yoluyla hiçbir şey düşünülemez ve hiçbir veri olmaksızın, kendileri düşüncede bile ortaya çıkmazlardı her deneyimde içerilen saf düşünceyi *a priori* kapsayan bu kavramları Kant kategorilerde bulur. Ve nesnenin kategoriler aracılığıyla düşünülebildiğini kanıtlamaya çalışarak onların yeterli bir çıkarsamasına ve nesnel geçerliliklerinin aklanmasına çalışır. Buna paralel olarak da deneyimin imkânının *a priori* temelini oluşturan öznel kaynakları aşkınsal doğaları (görgül değil) açısından irdeler. Buna göre bilgi karşılaştırılan ve bağıntılanan tasarımların bir bütünüdür. Ve deneyimi mümkün kılan üç öznel bilgi kaynağı vardır: zihnin sezgideki değişiklikleri olarak tasarımların *ayrımsanması* (apprehension), bunların imgelemede *yeniden üretilmeleri* (re-production) ve kavramda *tanınmaları* (recognition) bu üç öznel bilgi kaynağı bilgide zorunlu olarak bulunan kendiliğindenlik (spontanite) i ifade eder.⁸⁴

Kant'a göre bilinçte zorunlu bir birlik vardır. Bu birlik *a priori* zorunludur. Ve bu zorunluluk olmazsa bilgi nesnesiz olur. Ve bilgi ancak bu şekilde mümkündür.⁸⁵ *A priori* bilgiler olarak kategorilerin imkanını açıklama noktasında Kant bizi fenomen ve numen kavramlarıyla tanıştırır. Fenomen yani görüngüler yalnızca tasarımlardır bunun

⁸³ *a.g.e.*, s. 81-84.

⁸⁴ *a.g.e.*, s. 85-87.

⁸⁵ Förster, Eckart, "Kant's Notion of Philosophy", *The Monist*, Vol. 72, No. 2, April, 1989, s. 300.

karşısında ise kendilerinde şeyler yani numen kavramı karşımıza çıkar. Fenomenlerin bilgi olması evrensel ve zorunlu bir yasayla mümkündür. Bu noktada kategoriler devreye girer. Nesnelere görüngüler yani fenomenler için düşünmenin temel kavramları olan kategorilerin bu işlevinden dolayı *a priori* nesnel geçerlilikleri vardır. Aklın genel olarak nesnelere ilişkisi ve onları *a priori* bilme imkânı söz konusu olduğunda görgül (empirik) kullanımı mümkün kılan *a priori* temeller yani üç öznel bilgi kaynağı vardır: *duyu* (sense), *imgelem yetisi* (imagination) ve *tamalgi* (apperception) . *Duyu* görüngüleri görgül olarak *algı*da temsil eder, *imgelem yetisi* çağrışımında (ve yeniden-üretimde), *tamalgi* ise bu yeniden üretilmiş tasarımların verilmesini sağlayan görüngüler ile özdeşliğinin empirik bilincinde ve dolayısıyla tanımada (recognition) temsil eder. Bu bağlamda Kant sezgi ile bilinç arasındaki ilişkiye dikkat çeker. Tüm sezgiler, eğer bilinçte bulunamıyorlarsa bizim için birer hiçtirler ve bizimle en küçük bir ilgileri yoktur. Ve bilgi ancak onların doğrudan ya da dolaylı olarak bilince katılabiliyor olmalarıyla mümkündür. Ve biz bu ilişkinin *a priori* bilincindeyizdir. Çünkü bunlar bende ancak tüm başkalarıyla birlikte bir bilince ait olmaları yoluyla bir şeyi temsil edebilirler. Burada Kant'ın aşkınsal bir bilinç olarak gördüğü *salt Ben* tasarımı dikkat çeker. Tüm tasarımların mümkün bir görgül bilinç ile zorunlu bir ilişkisi vardır. Eğer olmasaydı tasarımların var olduklarını söyleyemezdik. Tüm görgül bilincin tüm tikel deneyime önceleyen aşkınsal bir bilinci ile zorunlu bir ilişkisi vardır bu yüzden bilgide tüm bilincin tek bir bilince (benim kendimin) ait olması saltık olarak zorunludur. Buradaki *salt ben* tasarımı Kant'ta *idealizm* olarak adlandırılan bakış açısının kilit kavramıdır. Buradan şu sonuca varırız. Saf akıl kavramları *a priori* dir. Deneyimle ilişkisi zorunludur çünkü bilgimiz yalnızca görüngülerle ilgilidir ve bunların olanağı bizim kendimizde yatar.⁸⁶

Kant'a göre aşkınsal felsefenin bağlanması gereken en yüksek nokta *tam algının sentetik birliği*dir. Ve aslında bu tam algı yetisi aklın kendisidir. Akıl bilgi yetisidir. Bilgi ise verili tasarımların bir nesne ile belirli bağıntılarından oluşur. Nesne de kavramında verili bir sezginin çoklusunun birleştirilmiş olduğu kendiliktir. Tüm tasarımların birleşmesi ise bilincin birliğini gerektirir. Bilincin birliği tasarımların bir

⁸⁶ *a.g.e.*, s. 87-93.

nesne ile bağıntılarını, böylece nesnel geçerliliklerini ve buna göre bilgiler olmalarını sağlar. Öyleyse aklın imkânı bilincin birliği üzerine dayanır. İlk saf akıl bilgisi tam algının *a priori* sentetik birliğinin ilkesidir. Bu bilgi ile aklın geri kalan kullanımı onun üzerine dayanır. Ve aynı zamanda duyuşal sezginin tüm koşullarından da bütünüyle bağımsızdır. Bilincin sentetik birliği tüm bilginin nesnel bir koşuludur yalnızca bir nesneyi bilmek için benim kendi gereksindiğim bir koşul değildir; her algı bana bir nesne olmak için onun altında durmalıdır. Çünkü başka türlü ve bu bireşim olmaksızın çoklu kendini bir bilinçte birleştiremez. Burada *tamalğının aşkınsal birliği* (the transcendental unity of apperception) ile karşılaşırız. Bu birlik bir sezgide verili çoklunun tümünün nesnenin bir kavramında birleştirilmesini sağlayan birliktir. Bu nedenle nesnel olarak adlandırılır ve bilincin öznel birliğinden ayırt edilmelidir çünkü bu sonuncusu iç duyunun bir belirleyenisidir. Yalnızca *a priori* birlik nesnel olarak geçerlidir tam algı ise öznedir. Yani *öz bilincin nesnel birliği* (self-consciousness) tam algının aşkınsal birliğiyle mümkündür.⁸⁷ Özetle, “tam algı”, Leibniz metafiziğinden ödünç alınan bir terimdir ve öznenin “bana aittir” diyebileceği herhangi bir deneyimi ifade eder. Diğer deyişle tamalgı terimi, “öz bilince dayalı deneyim” anlamına gelmektedir. Tamalgı birliği ise benim tüm algılarıma eşlik eden Kant’ın Descartes versiyonu “düşünüyorum” undan oluşur ve her şeyin görüldüğü gibi olduğu ve olduğu gibi görüldüğü nesnellik durumunu tanımlar. Ancak nesnel gerçekler bilgisine sahip olmayan hiç kimse nesnelliğin bakış açısına sahip olamaz. Bu yüzden böylesi bir kişi, olduklarından daha farklı görünen ve onun kişisel perspektifinden bağımsız olarak var olabilen şeylerin dünyasına ait olmalıdır. Kategorilerin nesnel tümdengelimi, ”aşkınsal tamalgı birliği” olarak tanımlanan öz-bilinç dayanak noktasından başlar ve bu birlik Kant felsefesinin önemli bir kısmını bir embriyo olarak içinde barındırır.⁸⁸

Buna göre Kant, sentetik yargıların en yüksek ilkesini, her nesne mümkün bir deneyimde sezginin çoklusunun sentetik birliğinin zorunlu koşulları altında durur olarak verir. Sentetik *a priori* yargıların imkânı ve bunların geçerliklerinin koşul ve alanlarının belirlenmesi genel mantığın değil aşkınsal mantığın en önemli sorunudur. Bu araştırmanın tamamlanmasıyla saf aklın alan ve sınırları belirlenmiş olacaktır. Saf aklın

⁸⁷ *a.g.e.*, s. 98-101.

⁸⁸ *Scruton*, s. 46-50.

sınırlarını belirlemek ise aşkınsal felsefenin amacıdır. Deneyimin imkânı tüm *a priori* bilgilerimize nesnel olgusallık veren şeydir ama deneyim, görüngülerin sentetik birliği üzerine dayanır ve böyle bir sentez olmaksızın bir bilgi olmak yerine algıların bir rapsodisi olur ki baştan sona bağlantılı bir bilincin kurallarının hiçbir bağlamına ve dolayısıyla tamalğının aşkınsal ve zorunlu birliğine uymaz. Öyleyse deneyimin temelinde biçimin *a priori* ilkeleri yani görüngülerin biresimindeki evrensel birlik kuralları yatar. Bu ilişkinin dışında sentetik *a priori* önermeler bütünüyle imkânsızdır. Çünkü kavramlarının sentetik birliğinin nesnel olgusallık sergileyebilmesini sağlayacak hiçbir nesnelere yoktur.⁸⁹

Özetle ifade etmek gerekirse Kant'ın analitik/sentetik yargılar ayrımının temelinde onun “sentetik birlik” kavramı yatar. Eğer Kant'ı anlamak için anahtar bir kavramdan söz edilecekse, bu kavram ancak “sentetik birlik” olabilir. Dünyanın birliği sadece aşkınsal düzeyde tüm öznelere için birliklidir; oysa dünyanın empirik birliği her öznenin kendi deneyimlerine bağımlı, dolayısıyla rastlantısaldır, tüm öznelere için aynı olacağı iddia edilemez. Sentetik birlik, dünyanın insan için kendinde bir birliğin olmadığı, bu birliği insanın kendisinin kurduğu anlamına gelir. Dünyanın kendisinin insan için bir birliği yoktur, çünkü insanın hazır bulduğu, salt çokluktan ibarettir ve o sürekli olarak bu çokluğa bir birlik vermek zorundadır. Öznenin çeşitli deneyleri arasında yine öznenin kendisinin kurmak zorunda olduğu bir birliğe ihtiyaç olmasaydı; yani öznenin tüm deneyleri, sırf aynı dünyada yapılmış deneyler olmak bakımından kendiliklerinden yapısal bir birlik içinde olsalardı, insanın yanıldığını görmesi büsbütün imkânsızlaşır. Bu görüşe uygun olarak her deney bağlamı, dünyanın kendinde birliğinin bir parçası, bir alt birliği olmalıdır.⁹⁰

d) Aşkınsal Mantık Ve Hakikat Problemi

Kant'ın bu bölümde cevabını aradığı soru şudur: Nasıl oluyor da *anlama yetisi* dediğimiz düşünen merci kavramlara ulaşabiliyor? Anlama yetimiz, belli bir nesneyle ilintili ve onunla örtüşen kavramları nasıl oluşturuyor ve oluştururken nasıl bir yol izliyor? Onun bu soruların cevabını ararken mantık ile ilgilenmesinin sebebi, mantığın

⁸⁹ *a.g.e.*, s. 119-20.

⁹⁰ Reyhanî, Nebil, “Kant'ta Sentetik Birlik Fikri”, *Cogito*, sy. 41-42, İstanbul, 2005, s. 97-103.

anlama yetisi'nin kavramları birbirine düğümleme faaliyetini inceleyen bir dal olmasıdır. Bu bağlamda Aristoteles mantığının ilkelerine bağlı kalır ama onun derdi “doğru yargılara, sonuçlara (çıkarımlara) ulaşabilmek için kavramları nasıl birbirlerine bağlamalıyım?” sorusu değildir.⁹¹

Bu amaç doğrultusunda Kant, “genel mantık”la “aşkınsal mantık” arasında bir ayırım yapar. Genel mantık arı ve uygulamalı olarak ikiye ayrılır. Uygulamalı olan kısım empirik ilkelerle ilgilenir. Arı olan kısım ise hiçbir görgül ilkesi olmaksızın *a priori* ilkelerle ilgilenir. Genel mantık bilginin kökeniyle ilgilenmez sadece tasarımları irdeler ve bunu aklın ölçüt aldığı yasalara göre yapar. Yani yalnızca tasarımlar için sağlanabilecek anlık biçimiyle ilgilenir. Buna alternatif olarak Kant, aşkınsal mantığı önerir. Aşkınsal mantık, bilginin tüm içeriğini soyutlamayan bir mantıktır. O, nesnenin sadece arı düşüncesinin kurallarını kapsar ve tüm görgül içerikli bilgileri dışlar. Aşkınsal mantığa göre deneyim nesnelere ile e priori ilişkili olabilme imkânına sahip olan bilgi aşkınsaldır. Bu noktada aşkınsal ve empirik bilgi ayrımı karşımıza çıkar. Ve Aşkınsal bilginin nesnelereyle bağıntısının değil bilgilerin eleştirisiyle ilgilidir. Aşkınsal mantığın fonksiyonu ise bu tür aşkınsal bilgilerin kökenini, alanını ve evrensel geçerliliğini belirlemektir. Kant ‘a göre mantıkçıları köşeye sıkıştıran ve acınacak bir sofizme düşüren ünlü eski ve sahte soru şudur: Gerçeklik (truth) ya da hakikat nedir? Burada gerçeklik bilginin nesnesiyle uyuşması olarak tanımlanır ve kabul edilir. Kant açısından da bu tanım doğrudur fakat Kant’a göre asıl bilinmesi gereken şey hakikat değil her bilginin evrensel ve güvenilir ölçütünün ne olduğudur. Bu soru Kant’ı epistemolojisinde diğerlerinden (mantıkçılar, metafizikçiler) ayıran önemli bir sorudur.

Gerçekliğin neye dayandığını belirlemek için Kant, Eleştirinin sonlarında gerçek-saymanın bir kanı mı yoksa kandırma mı olduğunu saptamaya çalışır. Ona göre gerçek- sayma, anlamamızda nesnel zeminler üzerine dayandığı halde yargıda bulunanın zihnindeki özel nedenleri de gerektiren bir olaydır. Eğer bu gerçek sayma herkes için geçerliyse zemini nesnel olarak yeterli olduğu için *kanı* (conviction), sadece öznenin tikel karakterinde bulunuyorsa *kandırma* (persuasion) olur. Kandırma yalnızca öznedeki yatan yargının zemini nesnel sayıldığı için salt bir yanılısamadır ve kişisel bir

⁹¹ *Atayman*, s. 107–108.

geçerliği vardır. Gerçeklik (truth) nesne ile bağdaşmaya dayanır. Gerçek- saymanın bir kanı mı yoksa bir kandırma mı olduğunu saptamanın denek taşı onu iletme ve her insan akklı için geçerli bulma imkânı olarak dışsaldır. Böylece yargıların birbirleriyle anlaşmalarının zemininin, özneler arası ayrıma bakılmaksızın ortak bir zemin üzerine ya da nesne üzerine dayanarak nesne ile bağdaşması gibi bir kabullenim söz konusudur ve bu yolla yargının gerçekliği kanıtlanmış olur.⁹² Buradan hareketle Kant'ın derdinin bilgide öznellikten ziyade evrenselliğe ulaşma gayretinde olduğu söylenilebilir.

Theodor Adorno'ya göre Kant' taki hakikat kavramı, zamandan bağımsız bir hakikat kavramıdır ve bu kavram Kantçı felsefenin en temel güdülerinden biridir. Kant'ın sentetik *a priori* yargılara ilgisi, hakikatin zamandan bağımsız olmasını gerçekten istemesiyle bağlantılıdır. Bu bağlantı Kant' taki en büyük güçlüklerden biridir. O, bir yandan daha önce kimsenin yapamadığı bir Şey yapmış, zamanın, bilginin –ve dolayısıyla, sözde zamandan bağımsız tüm bilginin de- zorunlu koşulu olduğunu ve bir sezgi formu olarak var olduğunu kavramıştır. Öte yandan, zamanın geçmesini bir tür zaaf olarak, yetkeci, güvenilir bir “bilgi” tarafından alt edilmesi gereken bir Şey olarak görür. Bu da, sentetik *a priori* yargıların olanaklı olup olmadığı ve nasıl olanaklı olduğu sorusunun *Eleştiri*'de neden bu kadar önemli yer tuttuğunu açıklıyor.⁹³

Kant'ın “aşkınsal mantık” hakkındaki izlenimleri birtakım eleştirilere hedef olmuştur. Örneğin; E. von Aster, düşünmeyi konuşmadan ne lde çıkarabileceğini ve dil formlarının objelerin formlarına, yapılarına ne kadar uygun olduğunu saptama noktasında Antikçağ mantığının ana akımı Aristoteles mantığıyla modern mantığın ana akımı olan Kant'ın mantığının birbirlerine bütünüyle karşıt olduklarını savunur. Aristoteles, düşünmemizin objeleri yansıtığı; konuşmamızın da düşünmeyi tam ve dosdoğru yansıtılmakta olduğu kanısındadır. Bu yüzden Aristoteles, dilin yapısının objelerin yapısını yansıtığına inanır ve onun ilkece ontolojik olan mantığı dili çıkış noktası olarak alır. Fakat Kant, cümle formlarının yani dilin, düşünmemizin yapısını doğru olarak yansıtığı; ama düşünmenin objelerin bir kopyasını çıkarmak olmadığını tam tersine, duyu gereçlerine düşünme formlarının yardımıyla bir biçim kazandırmak olduğu ve ancak düşünmenin etkinliği sonucunda objelerin oluştuğu, yani bizim

⁹² Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s. 372–373.

⁹³ *Adorno*, s. 65.

objelere kendi düşünme formlarımızı zorla kabul ettirdiğimiz kanısındadır. Sonuç olarak Aristoteles'e göre, nitelikleri olmak objelerin yapısı gereğidir. Kant'a göreyse, tam tersine, biz objelere nitelikler yükleriz; çünkü biz bu biçimde düşünürüz; çünkü düşünmemiz her yerde öznelere yüklemeler oluşturmaya yani zihnimizin bu formlarını kullanmaya çalışır.⁹⁴

e) Aşkınsal Yargı Gücü

Kant'ın epistemolojisinde *anlama yetisi*, on iki kategoriden hangisini karşısındaki düzensiz malzemeye uygulaması gerektiğini “*yargı gücü*” sayesinde belirler. Yani Kant'a göre anlama yetisi, yargı gücü sayesinde uygun kategoriye bulup uygulamaya imkân veriyor.

Kant'a göre ilkelerin analitiği yalnızca yargı gücü için bir ölçüttür. Genel mantık yüksek bilgi yetileriyle çakışan bir plan üzerine kurulmuştur. Bunlar anlık, yargı yetisi ve us tur. Anlık kavramlarla, yargı yetisi yargılarla, akıl ise tasımlarla ilgilenir. Aşkınsal mantık ise yalnızca arı *a priori* bilgilerin içeriği üzerine sınırlı olduğu için genel mantığa öykünemez. Çünkü usun aşkınsal kullanımı hiçbir biçimde nesnel olarak geçerli değildir. Ve buna göre gerçeklik mantığına yani analitiğe ait olamaz. Tersine bir yanılısama mantığı olarak aşkınsal diyalektik adı altında skolâstik öğreti yapısının tikel bir bölümünü oluşturur. Buna göre anlık ve yargı yetisi nesnel olarak geçerli kullanımlarının ölçütlerini aşkınsal mantıkta bulurlar ve onun analitik bölümüne aittirler. Ama us, nesnelere üzerine bir şeyi *a priori* belirleme ve bilgiyi olanaklı deneyimin sınırları ötesine genişletme çabalarında bütünüyle diyalektiktir. Ve yanılısamalı öne sürümleri analitiğin kapsamı gereken türde bir ölçüte uyarlanmaz. Bu yüzden ilkelerin analitiği yalnızca yargı yetisi için bir ölçüt olacak ve olan *a priori* kurallar için koşullar kapsayan akıl kavramlarının görüngülere nasıl uygulanacağını öğretecektir. Bu nedenle Kant tema olarak anlığın ilkelerini almasına karşın “yargı yetisi öğretisi” adlandırmasını kullanmıştır. Anlık kurallar yetisidir. Ve yargı yetisi de bir şeyin verili bir kural altında durup durmadığını ayırt etme yetisidir. Anlık kurallar yoluyla öğrenmeye ve donatılmaya yetenekli olsa da yargı yetisi özel bir yetenektir. Öğretilmez ancak uygulanabilir. Kendine özgü yanı ise sağduyu denilen şeydir. Genel

⁹⁴ *Aster*, s. 15.

mantık yargı yetisi için hiçbir kural veremez fakat aşkınsal mantığın yargı yetisini saf akıl kullanımında belirli kurallar yoluyla doğrultma ve güvenilir kılma gibi kendine özgü bir görevi vardır. Aşkınsal felsefenin özgün tarafı nesnelere ile *a priori* bağıntılı olmaları gerekene ve bu yüzden geçerlilikleri *a posteriori* gösterilemeyen kavramlarla ilgilenmesidir. Ve bu özellik onu matematik dışındaki öğretici bilimlere karşısında üstün kılar.⁹⁵

Kategorilerin biçim ve düzen vermeleri gereken malzeme ile kategorilerin kendileri arasındaki bağlantı halkası *zaman*'dir. *Görü*'nün bütün o çeşitli, farklı çokluğu zamana tabidir; dolayısıyla her bir kategoriye bir zaman şeması karşılık gelir. Kant böylece yargı gücünün işleyişini açıklamış olur.⁹⁶ Anlama yetisi'nin doğru kategoriye gerekli malzemeye uygulamasını sağlayan zaman sayesinde, ortaya bir uyumsuzluk ve yanlış kategori uygulama sorunu çıkmıyor.

f) Aşkınsal İdealizm

Kant, kendi “eleştirel” idealizminin özelliklerini Descartes'in ve Berkeley'in idealizmi karşısında sürekli sınırlamak amacıyla deney “form”unu belirlemeye yönelik kendi düşüncelerini, “popüler” ve “içerikli” psikolojist idealizmin iddiaları karşısında savunmayı dener.⁹⁷

Bu amaç doğrultusunda Kant'ın eleştirisinde çürütmeye çalıştığı iki idealizm türü vardır. Birincisi Descartes'in problematik idealizmdir ki, salt bir empirik varsayımı belirli olarak bildirir. İkincisi ise Berkeley'in dogmatik idealizmdir ki, mekânın ayrılmaz koşulları olduğu şeylerle birlikte kendinde olanaksız bir şey olduğunu ve bu nedenle mekândaki tüm şeylerin de yalnızca imgeler (idealar) olduklarını ileri sürer. Kant'ın eleştirdiği bu iki kuram uzayda bizim dışımızdaki nesnelere varoluşlarının ya salt belirsiz ve kanıtlanamaz ya da yanlış ve imkânsız olduklarını savunur. Kant'a göre Descartes'in idealizmi, yeterli bir kanıtlama bulununcaya dek hiçbir kesin yargıya inanılmayacağını kabul ettiği ölçüde ussaldır ve sağlam temelli bir felsefi düşünme yoluna uygundur. Kant eleştirisinde dış şeylere ilişkin olarak imgelerimizin yanında

⁹⁵ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s. 112.

⁹⁶ *a.g.e.*, s. 113-17.

⁹⁷ *Cassirer*, s. 207.

deneyimimizin de olduğunu göstererek Descartes'in bu görüşünü çürütmeye çalışır. Buna göre iç deneyimimiz ancak dış deneyim varsayımı altında mümkündür. İdealizm, yegâne dolaysız deneyimin iç deneyim olduğunu ve ondan dış şeyleri yalnızca çıkarsayabileceğimizi kabul eder. Ama Kant'a göre kendi öz varoluşumun bilinci aynı zamanda dışındaki başka şeylerin varoluşlarının da dolaysız bilincidir. Buna göre dış deneyim aslında dolaysızdır ve yalnızca onun aracılığıyla iç deneyim olanaklıdır. Kant, genel olarak iç deneyimin dış deneyim yoluyla olanaklı olduğunu kanıtlayarak Descartes'in idealizmini çürüttüğü savunur.⁹⁸

Akıl eleştirisi psikolojist “idealizm”e olduğu kadar, dogmatik “realizm”e de karşıdır. Çünkü akıl eleştirisi, ne tamamen bir “ben kavramı eleştirisi”, ne de tamamen bir “obje kavramı eleştirisi” olmak ister.⁹⁹ Bu hedef doğrultusunda Kant, eleştirdiği idealizm türlerinin karşısına aşkınsal idealizm öğretisini çıkarır. Bu “aşkınsal idealizm”, empirizm ile rasyonalizm arasında bir orta yol teşkil eder.¹⁰⁰ Bu öğretiye göre mekânda ya da zamanda sezilen her şey, dolayısıyla bizim için mümkün olan bir deneyimin nesnelere görüngüler yani tasarımlardır ve bu tasarımların düşüncelerimizin dışında kendilerinde temellendirilmiş bir varoluşları yoktur. Kant'ın aşkınsal idealizmi mekânda sezilebilir oldukları yolda dış sezginin nesnelere ve iç duyu tarafından tasarımılandıkları yolda zamandaki tüm başkalaşimleri edimsel olarak kabul eder. Çünkü mekân, dış olarak adlandırılan sezginin bir biçimidir ve ondaki nesnelere olmaksızın hiçbir görgül tasarım olamayacağı için ondaki uzamlı şeyleri edimsel (real) olarak kabul etmeliyiz. Aynı kabulleniş zaman içinde geçerlidir. Ama o mekânın kendisi, bu zaman ve mekânla birlikte tüm görüngüler, kendilerinde şeyler değil yalnızca tasarımlardır ve zihnimiz dışında varolamazlar. Buna göre deneyimin nesnelere hiçbir zaman kendilerinde değil, sadece deneyimde verilirler ve onun dışında varolamazlar. Örneğin; böyle bir şey algılamamış olsak da ayda yaşayanların olabileceğini kabul etmeliyiz. Bu kabulleniş ile biz deneyimin mümkün ilerleyişinde orada yaşayanlarla karşılaşabileceğimize işaret eder. Çünkü görgül ilerlemenin yasalarına göre bir algı ile bağlantı içinde duran şeyler gerçektir. Görüngüler yalnızca tasarımlar olarak ancak

⁹⁸ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s. 147-149.

⁹⁹ *Cassirer*, s. 208.

¹⁰⁰ *Scruton*, s. 56.

algıda gerçektirler. Algı ise görüngünün yani görgül bir tasarımın gerçekliğidir. Kendinde şey söz konusu olduğunda duyularımız ve mümkün deneyim ile ilişki olmaksızın kendinde var olduğunu söyleyebiliriz. Buradaki zaman ve mekân yalnızca duyarlılığımızın belirlenimidirler ve zaman ve mekânda olan (görüngü) kendinde bir şey değil tasarımdır ve bizde (algıda) verilidir.¹⁰¹

Cresson, Kant'ın transendental idealizm olarak açıkladığı idealizm türünü “şuurun idealizm”i olarak görür. Ona göre Kant mutlak bir idealist olmadığı için haklı olarak sistemine “kritik idealizm” denmiştir. İdealizm oluşu sisteminde fikrin tasavvur ettiği âlemin, kendi nazarında bir fikir âlemi olmasından dolayıdır. Fakat Kant, fikrin tasavvur ettiği âlemin dışında gerçekler âlemi, bir “numen” mevcuttur ve kendisine göre bu âlem gerçektir ama bilinemez. O, analitik olarak duyuların ve zihnin *a priori* şekilleri bulunduğunu ispat etmiş ve daha sonra da saf aklın ilkelerini dedüksiyon diye adlandırdığı metotla ispata çalışmıştır. Bu bağlamda onun çalışması cüretli bir teşebbüstür. Kant'ın nazarında madde, *a priori* olarak dedüksiyon suretiyle yani tümdengelimle getirilemeyen bir veri'dir. Onun madde hakkındaki bu görüşü şuur idealistlerinin kendisine serzenişte buldukları bir husustur. Onlara göre sadece şuurun şartları ve oluşu üzerinde felsefesini temellendirmediği için ve numen'den vazgeçmediği için Kant çekingen davranmıştır. Sonuç olarak Kant'ın idealizmi iddia ettiği şekilde mutlak bir idealizm olmadığı gibi tam olarak şuurun idealizmi olarak da görülemez ve idealistlerin bazı doktrinleri ne derece karanlık görülürse görünsün hepsi de biz herhangi bir şeyi ancak onun hakkında edindiğimiz fikirlerle tanıyabiliyoruz hakikatine dayanırlar. Bu noktada Kant da aynı hakikate dayanır.¹⁰²

Scruton'a göre de Kant'ın “aşkınsal idealizm” teorisi, subjektif tümdengelim tarafından belirlenen anlama yasalarının, objektif tümdengelimde kanıtlanan *a priori* doğrularla aynı olduğunu ima etmektedir. Yani söz konusu teori bilenlerin yetenekleri ile bilinenin doğası arasında çok özel bir uyum olduğunu sezindirmektedir. *A priori* bilgiyi mümkün kılan da bu uyumdur. Bu teoriden çıkan sonuca göre, anlamaya yön veren “düşünce biçimleri” ve gerçekliğin *a priori* yapısı kesin bir iletişim içindedir. Dünya

¹⁰¹ *a.g.e.*, s. 255-56.

¹⁰² Cresson, André, *Filozofik Sistemler*, çev. Dr. S. J. Becarano, Sermet Matbaası, İstanbul, 1962, s.128-38.

bizim onu düşündüğümüz gibidir ve biz onu olduğu gibi düşünmekteyiz. Kant'ı yorumlamakta ortaya çıkan tüm güçlükler, şu iki önermeden hangisinin vurgulandığından kaynaklanmaktadır: Dünyanın *a priori* yapısını belirleyen şey bizim düşüncemiz midir? Yoksa onu nasıl düşünmemiz gerektiğini belirleyen şey dünyanın kendisi midir?¹⁰³

Cassirer'in ifadesiyle Kant'ın "transendental idealizm"i empirik bilginin özelliğini bozmayı düşünmez; tersine o, kendi asli görevini, tam da empirik bilginin özelliğini belirlemede bulur. Kant'ın kendi alanı "deneyin verimli toprakları"dır. Fakat burada "deney" kavramı yeni eleştirel belirlenimi altında kullanılmaktadır. Yani deney alanında bile, bizim işe, objelerin gözlemlenmesiyle değil, tersine bilgi olanaklarımızın analizi ile başlamamız söz konusudur. Transendental eleştirinin görevi salt matematiğin başvurduğu "birlik" kavramı ile analogi içinde, doğayı genel ve temel bir ilkeden hareketle açıklamaktır. Bu görev iyi kavranıldı mı artık rasyonalizmin de, empirizmin de tek yanlılığı aşılır. Çünkü rasyonalizm –ki sadece kavramlarla uğraşır- de empirizm –ki sadece algı ve deneyle uğraşır- de sadece tek bir yönden hareket ederler; oysa görev, yönler arasındaki özel ilişkiyi belirlemektir. İşte transendental eleştirinin farklılığını bu ilişkinin kendisinden hareket etmek oluşturmaktadır. Fakat bu belirlemeyle sorun çözülmüş olmaz sadece en genel çerçevesi içine yerleştirilmiş olur.¹⁰⁴

İdealizm söz konusu olduğunda Kant'ın Alman idealizmi ile bağlantısından da söz edilmesi yerinde olur. Uluslararası bir akım olan 18. yüzyılın Aydınlanma felsefesinin özü ve temeli, aklın ve matematik düşüncenin başarısına dayanır. Aydınlanma ve Fransız Devriminden sonra Avrupa felsefesinin birliği bozulmuş, bu felsefe içinde bir bölünme olmuştur: Bir yandan Fransa ve İngiltere'de *pozitivizm* ağır basan bir felsefe çığırını olmuş, öbür yandan Almanya'da *Geist Felsefesi* ya da *Alman İdealizmi* denilen spekülâtif bir felsefe gelişmiştir. Bu iki çığır birbirinden ayıran başlıca görüş, metafizik karşısındaki tutumlarıdır: Geist felsefesi metafiziğe bağlıdır, pozitivizm ise metafizik ile her türlü bağı koparır. Geist felsefesi, Aydınlanma ve Fransız Devriminden sonraki bir *restauration* (yeniden kuruluş) felsefesi olarak anlaşılabilir. Kalkınmak için gerekli gücü din kaynağından hatta mistisizmden

¹⁰³ *Scruton*, s. 36.

¹⁰⁴ *Cassirer*, s. 175–177.

devşirmiştir. Geist, alman felsefesinin gelişmesinde gitgide belirmiş olan karanlık bir kavramdır. Bu kavramın oluşumunda Kant'ın da katkıları olmuştur. Geist kavramının kökünü, Kant'ın “transcendental apperception” ya da “transcendental bilinç” kavramında görürüz. Transcendental bilinç, herkes için aynı olan bir gerçeği karşılayan tümel bir bilinçtir. Her biri kendi içinde kapalı tek tek bilinçlerin evreni aynı biçimde kavramalarını sağlayan bu aşkınsal bilinçtir. “Bu çeşitten bir bilinç, nasıl oluyor da herkes de bulunabiliyor?” sorusu, Kant felsefesinde çözülmemiş bir bilmece olarak kalmıştır.¹⁰⁵

g) Postülât

Kant postülât terimini nesnel olarak sentetik olan önermelerde geleneğin aksine matematikteki anlamıyla kullanır. Onun epistemolojisinde postülât, bir önermeyi hiçbir aklamaya ya da kanıtlama gerekmeksizin dolaysızca pekin olarak kabul etmek değildir. Çünkü sentetik önermeler söz konusu olduğunda, bunlar ne denli açık olurlarsa olsun, onları hiçbir çıkarsama olmaksızın koşulsuzca onay vermeyi kabul edersek, aklın eleştirisi tamamıyla yiter; ve metafiziğin arsız boş savları kendilerini hiçbir zaman eksik etmedikleri için aklımız tüm yanılsamalar karşısında açık kalır ve metafiziğin bu boşsavlarını onaylamanın önüne geçemez. Bir şeyin kavramına bir *a priori* belirlenim sentetik olarak eklendiği zaman böyle bir önermenin kanıtı olmasa bile en azından öne sürdüklerini aklayacak bir çıkarsaması kesinlikle sağlanmalıdır. Kant'a göre şeylere ilişkin kavramımızı hiçbir yolda artırmayan ama yalnızca genel olarak bilgi yetisi ile birleşme yolunu gösteren önermeler postülâttir ve modalite (kiplik) ilkeleri bu anlamda postülâta örnektir.¹⁰⁶ Kant Pratik Aklın Eleştirisi'nde de postülâtı bu anlamda kullanarak, Tanrı, özgürlük ve ölümsüzlüğü pratik aklın postülâtları yapmış ve ahlâk anlayışından yola çıkarak iman konusunda da bu postülâtlar vasıtasıyla düşüncelerini temellendirmiştir.

¹⁰⁵ Gökberk, Macit, “Positivizm ve Geist Felsefesi”, *Felsefe Arkivi*, İçinde, sy. 12, İstanbul Matbaası, İstanbul, 1961, s. 24–26.

¹⁰⁶ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s. 151–152.

h) Numen-Fenomen Ayrımı

Yalnızca argümanla kanıtlayabildiğimiz sentetik *a priori* önermeler dünyaya uygulanmakla birlikte, dünyadan deneyim ya da gözlem yoluyla türetilenlerse biz onlara nasıl ulaşıyoruz? Bu soru Kant epistemolojisinin özünü oluşturur ve burada Kant'ın büyük bir önem atfettiği bir ayırmadan, onun “kendinde şeyler” adını verdiği varlık alanı ya da “kendinde” olduğu şekliyle dünya ile görüşmeler arasındaki ayırmadan söz etmek gerekir. Kant kendinde şeyler söz konusu olduğunda, bizim onlarla ilgili hiçbir beklentimizin olamayacağını, kendinde şeylerin her ne ise o olduklarını ve onlarla ilgili yapabileceğimiz hiçbir şey bulunmadığını söyler. Bununla birlikte deneyimlediğimiz biçimiyle, kendisini bize deneyimin konusu olarak sunduğu şekliyle dünya konusuna, “görünüşler” dünyasına geçerseniz, Kant bunun farklı bir konu olduğunu söyler zira deneyimin öznelinin meydana getirdiği bir cemaat ya da topluluk tarafından deneyimlenen, hakkında konuşulan ve bilinen bir dünyanın, deneyimin bir şekilde nesnesi ya da konusu olabilmesi için, yerine getirmek durumunda olduğu belirli koşullar vardır. Deneyimleyebildiğimiz veya algılayabildiğimiz her şey, deneyimlenmek veya algılanmak ya da bilinmek durumunda olana bağlıdır; bununla birlikte, o, bir yandan da deneyimlenmek, algılamak ve bilmek için sahip olduğumuz donanım ya da araçlara bağlı bulunur ve bizim yapı ya da donanımımıza uygun düşmeyen hiçbir şey bizim tarafımızdan deneyimlenemez, algılanamaz ya da bilinemez. Warnock'a göre Kant'ta özgün olan nokta deneyimleyen ve algılayan bir öznenin belli bir algılama tarzına, kendisinin “duyusal sezgi” adını verdiği bir yetiye sahip olması gerektiği düşüncesidir. Yani yalnızca algılayan öznenin yeteneklerine uygun düşen şeyler algılanabilir. Bizim deneyimle ilgili bazı olgulara değil, fakat deneyimi mümkün kılan zorunlu (*a priori*) koşullara sahip olduğumuz düşüncesi Kant'ın epistemolojiye temel ve özgün katkısıdır. Onu bu noktaya getiren analitik *a priori* ve sentetik *a posteriori* yargıların yanında dünya hakkında olmakla birlikte, deneyim yoluyla doğrulanabilir ya da geçerli kılınabilir olmayan, dünya ile ilgili olarak doğru ya da yanlış olmakla birlikte, önceden bilinebilir olan ya da yalnızca argümanla kanıtlanan, dünyaya uygulanan fakat dünyaya ilişkin gözlemden türetilmeyen *sentetik a priori* yargılara da sahip olduğumuz düşüncesidir. Kant'ın bundan sonra kendisi için öngördüğü programda anlama yetisinin formlarının tam olarak ne olduğuna ilişkin tam

ve ayrıntılı bir araştırma gerçekleştirerek tüm mümkün bilginin sınırlarını belirlemeye çalışır. Bu sınırların dışında kalan bir şey bizim için kesinlikle bilinebilir değildir. Buradan hareketle zaman ve mekânın deneyimden bağımsız bir gerçekliği yoktur. Aynı şey nedenler için de geçerlidir; buna göre, böyle bir dünyadaki olaylar, birbirlerine nedensel bir ilişkiyle bağlanmış gibi görülmelidir, ama deneyimden bağımsız olarak var olan nedensel bağıntılardan söz etmek anlamlı değildir ve bilimin başarısını mümkün kılan şey bu olgulardır ve bilim yalnızca fiili ve mümkün deneyimin dünyası hakkındadır. Bilgi Kant için “mümkün deneyim” le yani fenomenal alanla sınırlandırılmıştır.¹⁰⁷

Kantçı düşünce bilginin oluşumunda hem özneyi hem de nesneyi bir araya getiren niteliği ile bir anlamda özne-nesne düalizmini aşmaya yönelik bir çaba olarak görülse de, söz konusu düalizm Kant'ta numen-fenomen dikotomisi şeklinde yeniden karşımıza çıkmaktadır.¹⁰⁸ Kant'taki numen-fenomen ayrımı bizi bilginin maddesiyle formu arasında yapılmış olan bir ayrılığa da götürür. Madde ve form arasındaki bu ayrılış, temelde tecrübeye irca edilemeyen zorunlu *a priori* lerin kabul edilmesinin bir sonucudur.¹⁰⁹

Kant'a göre görüngüler, bir şeyin duyularla ilişkisinden oluşur ve saf kategoriler yoluyla düşünülemez fakat kategorilerin birliğine göre nesnel olarak düşünüldükleri sürece fenomenler olarak adlandırılırlar. Yalnızca anlağın nesnelere olan fakat duyusal bir sezgiye verilebilen şeyler ise numenler olarak adlandırılır. Burada dikkat edilmesi gereken bir nokta vardır. Görüngülerin Aşkınsal Estetik tarafından sınırlanan kavramları kendiliğinden numenin nesnel olgusallığını verir ve bu nesnelere *fenomenler ve numenler* olarak ve dolayısıyla dünyanın *duyu ve anlak* dünyası olarak bölünmesini açıklar. Eğer duyular bize bir şeyi yalnızca görüldüğü gibi temsil ediyorlarsa, o zaman bu bir şey yine de kendinde bir şey olmalıdır yani içinde hiçbir duyusal bulunmayan ve yalnızca saltık olarak nesnel olgusallık taşıyan bir bilgi mümkün olmalıdır. Bununla nesnelere *oldukları* gibi *temsil* edilirken, buna karşı anlağımızın görgül kullanımında ise şeyler yalnızca *göründükleri* gibi *bilinebileceklerdir*. Kant'a göre fenomenleri duyu

¹⁰⁷ Magee, s. 178–185.

¹⁰⁸ Küçükkalp, s. 62.

¹⁰⁹ Ülken, “Ernst von Aster ve Bilgi Teorisi”, s. 59.

varlıkları, numenleri ise anlak varlıkları olarak adlandırabiliriz. Numenler, duyuşal bilginin sınırlarını belirtir. Leibniz'in hatası, görüngüleri ilişkin tasarımlarımızın karışıklığından ötürü onlara fenomenler adını veriyor olsa da görüngüleri kendinde şeyler olarak alıp, böylece onları anlaşılabilirler yani saf aklın nesnelere olarak görmesidir Kant'a göre ve Leibniz böylelikle görüngüleri akılsallaştırdı. Locke'de anlak kavramlarını toplu olarak duyusallaştırarak onları yalnızca empirik ya da yalıtılmış derin düşünce kavramları olarak bildirmiştir. Gerek Leibniz gerekse Locke, bütünüyle ayrı olmalarına karşın ancak bağlantı içindeyken şeyler üzerine nesnel olarak geçerli yargılar üretebilen iki tasarım kaynağını anlak ve duyarlılıkta aramak yerine, bu iki kaynaktan sadece birine sarılmış ve bunu dolaysızca kendilerinde şeylerle bağımlı olarak ve ötekini ise birincinin tasarımlarını karıştırmaktan ya da düzenlemekten başka bir şey yapmıyor olarak görmüşler ve bilginin kaynağı konusunda eksik sonuçlara varmışlardır.¹¹⁰ Kant'ın da ifade ettiğı gibi onun bilgi konusundaki temel varsayımı düşünme ile algılamının birbirine indirgenemez, geri götürülemez, bilgiyi kuran bir etkinlik olduğudur. Kant'ın bu tespiti onun eleştirel felsefesinin takip ettiğı yolu anlayabilme açısından önemlidir. Onun felsefe tarihinde bilginin kaynağı konusunda rasyonalistleri ve empiristleri uzlaştıran, sistem kurucu filozof olarak kabul edilmesinin kanıtı bu ifadelerdir.

Numen ve fenomen kavramlarına tekrar dönülecek olunursa Kant epistemolojisinde numenin olumlu ve olumsuz iki anlamı olduğu görülür: Eğer numen ile *duyuşal sezgimizin nesnesi olmadığı ölçüde* bir şeyi anlıyorsak ve böylece onu sezme yolumuzu soyutluyorsak o zaman bu *olumsuz* bir numendir. Ama numen ile *duyuşal olmayan sezginin bir nesnesini* anlıyorsak o zaman özel bir sezgi türünü –anlık sezgi türünü varsaymış olur ki – bize özgü bir sezgi kipi değildir ve imkânını bile anlayamayız. Bu ise *olumlu* anlamda numen olacaktır. Numen hiçbir biçimde olumlu bir şey değil, herhangi bir nesnenin belirli bir bilgisi değildir. Yalnızca genel olarak bir şeyin düşüncesini imler ki bunda duyuşal sezginin tüm biçimi benim tarafımdan soyutlanır. Burada kategorilerin numen ve fenomenle ilişkisine baktığımızda şu sonucu görürüz: Kategori, numeni düşünemez çünkü o yalnızca bir düşünce işlevidir. Onunla

¹¹⁰ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s. 165 (B 320).

bana hiçbir nesne verilmez ama sezgide verilebilen düşünülür. Kategori, görgül sezgi açısından geçerlidir ve onu bir nesnenin kavramı altına getirmeye yarar.

Kant'a göre numen kavramı hiçbir çelişki kapsamayan ve verili kavramların sınırlanışı olarak başka bilgilerle bağlantılı olan, nesnel olgusallığı ise hiçbir yolda bilinmeyen bir kavram olarak problematiktir. Numen kavramı yani bir kendinde şey olarak (yalnızca saf akıl yoluyla) düşünülecek bir şeyin kavramı hiçbir biçimde çelişkili değildir çünkü duyarlık için bunun mümkün tek sezgi türü olduğunu ileri süremeyiz. Numenlerin imkânı anlaşılabilir ve görüngülerin dışındaki alan bizim için boştur; başka bir deyişle, problematik olarak o alandan daha öteye uzanan bir anlayışımız vardır. Burada numen kavramı, duyarlığın boşsavlarını sınırlayarak salt olumsuz bir kullanıma açık olan bir sınır kavram (boundary-concept) olarak görülür. Anlayışımız duyular tarafından sınırlanmaz, tersine kendilerinde şeyleri numenler olarak adlandırarak kendisi duyarlığı sınırlar. Ama bununla hemen kendisini de sınırlayarak numenleri hiçbir kategori yoluyla bilemeyeceğini anlar ve dolayısıyla onları bilinmeyen bir şey adı altında düşünmeye yönelir. Anlak, yalnızca kavramında neyin yattığını bilmekle ilgilendir; kavramın kendisinin neyle ilişkili olabileceğine bütünüyle ilgisizdir. Duyular bize nesnelere *göründükleri* gibi, anlak ise *oldukları* gibi sunar.¹¹¹

Sonuç olarak, metafiziğin kendisine yöneldiği “kendinde şeyler”e (belirsiz nesnelere) ilişkin olarak ortaya konan “noumena” kavramı, eleştirel kullanımda sınırlandırıcı bir kavram olarak her zaman negatif ve boştur. Fakat pozitif kullanımda -duyu dışı bir görünüm nesnesi olma durumunda- kavramın metafiziksel bir içeriği vardır. Metafiziksel içerik, anlığın-duyarlığı sınırlamak için- kendisinin koyduğu sınırı aşması yani düşüncenin genel formları olarak kategorilerin kendinde şeylere uygulanması olanağından doğar ve bu olanak mantıkça dışta bırakılamaz. Ancak mantıkça çelişmezlik, varlıkta düşünülmüş olan şeyin gerçek olabirliğini sağlamaz. Bu nedenle kategorilerin deneyim dışı kullanımı her zaman problematiktir.¹¹²

Özetle ifade etmek gerekirse Kant epistemolojisinde numenlerin aşkınsal, fenomenlerin ise görgül bir kullanımı vardır.¹¹³ Biz salt uzay ve salt zamanın temel

¹¹¹ *a.g.e.*, s. 159-164.

¹¹² *Altuğ*, s. 32.

¹¹³ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s. 155.

formlarına dayanarak fenomenleri bir-arada-olma ve birbirlerini-izleme (ardışıklık) gibi bir düzen içinde tanırız.¹¹⁴

Saf Aklın Eleştirisi, bu “noumenon” ve “kendinde şey” öğretisiyle sona erer. Olan (olgu ve deney dünyası) söz konusu olduğu sürece, “noumemon” ve “kendinde şey” “olumlu anlık”ın değil; “olumsuz anlık”ın uğraştığı kavramlardır. Cassirer’e göre bir deney eleştirisi olarak “Saf aklın eleştirisi”nin bu kavramları burada olumsuz olarak nitelemesi doğaldır. Kant, teorik akıl eleştirisi içinde noumenon ve kendinde şey önüne koyduğu engel ve sınırları, özellikle pratik akıl eleştirisinde “koşulsuz”u konumlarken ortadan kaldıracaktır. Çünkü pratik akıl eleştirisiyle birlikte Kant, **olan**’dan (olgu ve deney dünyasından) **olması gereken**’e geçecek ve bu olması gereken, burada **düşünüdür** bir şey, bir “koşulsuz “olarak, bu noumenon alanı içinde görülecektir. Saf akıl eleştirisinde karanlık görünen noumenon ve kendinde şey (ding an sich) öğretisi ilk kez pratik akıl eleştirisi içinde geliştirilen özgürlük öğretisine bağıntılandırılarak aydınlık kazanır. Çünkü “Saf Aklın Eleştirisi”, deney bilgisinin sistematik düzenine yönelir ve empirik varoluş çevresinin dışına çıkmaz ve bilginin sınırlarını böyle çizmeye çalışır.¹¹⁵ Bu bağlamdan yola çıkılarak Kant’ın düşündüğü biçimiyle felsefenin, insanın yalnızca olgu-deneyimiyle sınırlı olmayan fakat başka deneyim alanlarına da (ahlâk, estetik gibi) açılan tümel bir anlama etkinliği olduğunu söylemek mümkündür.¹¹⁶

1) Aşkınısal Diyalektik

Kant felsefesinde, aşkınısal estetik ve analitik, deneyin içinde ve onun temel ilkeleri aracılığıyla verili olan ve bu haliyle “obje” adını alabilen şeyin bilgisel koşullarını göstermeye yönelirken; aşkınısal diyalektik, ters yönden hareketle, bu koşulların bilincinde olmaksızın ortaya atılmış olan yanlış “obje” kavramlarını akıl eleştirisi altında ayıklamak ister. “Obje”ye obje üstüne bilgi elde etme koşullarını göz ardı ederek eğilen geleneksel görüşler bir “hakikat mantığı” peşinde koşarlarken, aşkınısal diyalektik, tersine bir “görünüş mantığı”, bir “fenomenal mantık” olmak ister.¹¹⁷ Bu amaç doğrultusunda Kant’ın diyalektikteki maksadı, dünyayı “olduğu gibi”

¹¹⁴ Cassirer, s. 215.

¹¹⁵ a.g.e., s. 228.

¹¹⁶ Altuğ, s. 34.

¹¹⁷ Cassirer, s. 212.

bilemeyeceğimizi göstermektir denilebilir. Kant'a göre "koşullandırılmamış" bilgi için çaba harcamamalıyız. Akıl kaçınılmaz olarak bizi "koşullandırılmamış olan"ı, yani nihai dayanak noktasını araştırmaya yöneltir. Bu akıl düşüncesi tüm metafizik yanılışmaların da kaynağını içermektedir. Çünkü sahip olduğumuzu meşru biçimde iddia edebileceğimiz tüm bilgi olası deneyimin "koşullarına" tabidir. Koşullandırılmamış olanın bilgisi için çabalamak demek, bilgiyi mümkün kılan koşulların ötesi için çabalamak demektir. Buna rağmen Kant aşkınlık çabasının kaçınılmaz olduğunu savunur. Her bir durumda aklın "koşullandırılmamış olan"a yönelik ilerleyişi, perspektif tarafından müdahale edilmeyen bir bilgi arayışıdır.¹¹⁸

Kant genel olarak diyalektiği bir *yanılışama mantığı* olarak adlandırır. Bu yanılışamanın karşısına doğrulukları için bir denek taşı olmadığı için deneyime yönelik olarak kullanılmayacak olan ilkeleri etkileyen *aşkınsal yanılışamayı* getirir. Ona göre bu yanılışama, eleştirinin tüm uyarılarına karşın, bizi bütünüyle kategorilerin görgül kullanımlarının ötesine çeker ve saf aklın *genişlemesi* gibi bir aldatmacayla oylar. Uygulamaları mümkün deneyimin sınırları içinde tutulan ilkeler *içkin*, uygulamaları bu sınırları geçen edimsel ilkeler ise *aşkındır*. Aşkın ilkeler bizi tüm sınır taşlarını devirmeye ve hiçbir sınırlama tanımayan bütünüyle yeni bir alanı ele geçirmeye yöneltirler. Arı anlık kavramları mümkün deneyimle sınırlı olduğu için içkin olmasına rağmen arı us kavramları aşkındır. Kant burada aşkınsal (trancendental) ile aşkın (tracendent) arasında bir ayrım yapar. Bu ayrımdan yola çıkarak da bütünüyle mantıksal kural açısından bir dikkat eksikliğinden kaynaklanan düzmece çıkarsamalar durumundaki yanılışamaya *mantıksal yanılışama*, aşkınsal eleştiri tarafından ortaya çıkarıldıktan ve hiçliği açıkça gösterildikten sonra bile sona ermeyen yanılışamaya *aşkınsal yanılışama* adını verir. Örneğin, Dünyanın zamanda bir başlangıcı olmalıdır önermesindeki yanılışama aşkınsaldır. Kant'ın eleştirisinde aşkınsal diyalektik, aşkın yargıların yanılışamalarını ortaya sermekle ve aynı zamanda bunların aldatıcılığına karşı önleyici olmakla yetinecektir. Ama yanılışamanın bütünüyle ortadan kalkması mümkün değildir. Çünkü buradaki yanılışama öznel ilkeler üzerine dayanan fakat bize kendisini nesnel diye yutturan doğal ve kaçınılmaz bir yanılışamadır. Saf aklın bu doğal ve

¹¹⁸ *Scruton*, s. 64.

kaçınılmaz diyalektiği acemi birinin insanların kafalarını karıştırmak için yapay olarak yarattığı bir diyalektik değildir. Tersine, bu engellenemeyen bir yolda insan aklına bağlı olan ve uydurmaları ortaya serildikten sonra bile aldatmacaları sona ermeyecek ve durmaksızın aklın her zaman giderilmeleri gereken geçici sapmalara düşürecek bir diyalektiktir. Özetleyecek olursak Kant için insan aklı “doğal bir yanılsama” altında olan bir varlıktır. Bu doğal yanılsamanın bir sonucu olarak da, sürekli metafiziksel sorular ortaya çıkmaktadır. Bu sorular insanın bilme etkinliğinden zorunlulukla türeyen sorulardır. Aklın bu eğiliminin doğal kullanımı, akli diyalektik tasımlara götürür ki, bu alanda ulaşılan sonuçlar, görüntü ve çelişmelerden başka bir şey değildir.¹¹⁹ Genel mantık Kant’a göre yalnızca yargıda bulunmak için bir ölçüttür. Hiç kimse mantık yoluyla nesnelere üzerine yargıda bulunmayı ve herhangi bir şey ileri sürmeyi göze alamaz bunun için her şeyden önce bunlar üzerine mantıktan ayrı olarak güvenilir bilginin toparlanması gerekir. Ancak bu şekilde bilginin kullanımı ve tutarlı bir bütüne bağlanması mantıksal yasalarla uyum içinde sorgulanabilir ve sınanabilir. Mantık bilgi için bir araç (organon) olarak görüldüğünde her zaman bir yanılsama mantığıdır yani diyalektiktir. Çünkü mantık bize bilginin içeriği üzerine hiçbir şey öğretmez, tersine yalnızca akıl ile bağdaşmanın biçimsel koşullarını ortaya koyar ve bu koşullar bunun dışında nesnelere açısından bütünüyle ilgisiz oldukları için, onu bilgiyi genişletmek ve arttırmak için bir araç (organon) olarak kullanma yönündeki boş ve haksız istek gevezelikten daha öteye varamaz.¹²⁰ Oysa Kant, eleştirisinin başında bilginin genişletilmesinin değil düzeltilmesinin amaç olarak alınmasının bilginin ne olduğu ve sınırları konusunda bize yardımcı olacağını söylemişti.

Bu nedenle Kant diyalektik adlandırmasını daha çok diyalektik yanılsamaların eleştirisi olarak mantığın kapsamına almış ve incelemesini bu bağlamda iletmiştir. Kant, eleştirisinde “Aşkınsal Analitik” adı altında, akıl yetisinin kendisini ayrıştırmayı ve böylece *a priori* kavramların olanağını araştırmayı amaç edinerek kavramları doğuş yerleri olan *anlakta* arar ve bu yetinin genel olarak arı kullanımını çözümlenmeye çalışır. Buna göre kavramlar düşüncenin kendiliğindenliği üzerine dayanırlar. Yargı ise bir nesnenin dolaylı bilgisi yani onun tasarımının tasarımıdır. Ve her yargıda birçok tasarım

¹¹⁹ Altuğ, s. 30.

¹²⁰ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s. 70.

için geçerli olan bir kavram vardır. Akıl, bir düşünme yetisidir, düşünce ise kavramlar yoluyla bilgidir. Kavramlar da henüz belirlenmemiş bir nesnenin herhangi bir tasarımı ile bağıntılıdır. Sonuç olarak transendental diyalektiğin konusu Kant epistemolojisinde “akıl”dır. Genel olarak Kant epistemolojisinde anlama yetisi ile akıl arasında işlev farklılığı vardır fakat bu bölümde aklın anlamı biraz daha daraltılarak “idealar, ilksel düşünceler oluşturma yeteneği” haline gelmiştir. Buna karşılık “anlama yetisi”ni ise transendental analitiğin inceleme alanıdır.¹²¹

i) Saf Aklın Antinomisi

Antinomi, değer bakımından aynı kabul edilen iki tezin birbirine karşı oluşu ya da iki düşünce, iki kavram, iki hüküm arasındaki çelişki hali olarak tanımlanır.¹²²

Kant, evren idesi ve bu ide çerçevesinde yapılmış olan hayale dayanan –Kant diliyle- diyalektik temellendirmeleri “Saf Aklın Antinomileri” adlı bölümde ele alır ve dört antinomiden bahseder. Yani Kant için kozmolojinin yanılsamaları “antinomiler” olarak adlandırılıyor. Bir antinomi, aynı dayanak noktasından bir önermeyi hem türetmemizi hem de çürütmemizi sağlayan tuhaf bir yanlış mantıktır. Kant’a göre bir antinominin her iki tarafı türetilirken, aynı yanlış varsayım yapılmak zorundadır. Bu eleştirinin amacı söz konusu yanlış varsayımı ortadan kaldırmak ve onun aklın “düşüncelerinden” birinin uygulanımından doğduğunu göstermektir.¹²³ Kant, antinomilerde zaman ve mekân bağları ile bağlanmış olan biz insanlar için, şeylerin bütünü kavramak isteyen evren idesinin hiçbir şekilde gerçeklikle doldurulamayacak boş bir kavram olduğunu gösteriyor. Çünkü biz insanlar için gerçek bilgi, algı alanının boyutları içinde mümkündür. Kant bu bölümde önce bütün inandırıcı delilleriyle tezleri; bunların karşısına da yine aynı güçte olan antitezleri koyuyor. Böylece bize aklın diyalektiğini gösteriyor. Kant’a göre sırf tasarımlar olan görüşler, kendi başına şeyler yerine kondu; bundan da aklın antinomisinin tüm garip gösterileri çıktı. Ona göre görüş deneyde kullanıldığı sürece hakikati meydana getirir, ama deneyin sınırını

¹²¹ Atayman, s. 118.

¹²² Doğan, Mehmet, *Büyük Türkçe Sözlük*, Ülke yayınları, İstanbul, 1994.

¹²³ Scruton, s. 66–67.

geçip aşkın olduğu anda kuruntudan başka bir şey ortaya çıkmaz. Metafiziği aldatan işte bu gerçektir.¹²⁴

Birinci antinomi yer kaplama ve bölünme ile ilgilidir. Nicelikten yola çıkan metafizik teorilere göre; evren kapalı sonlu bir şeydir. Bu metafizik teorilerden başkaları da, evreni mekân bakımından sınırsız, zaman bakımından sonsuz yani hep varolmuş ve varolacak bir bütün olarak görürler. Kant gençlik döneminde bu düşüncelere katılarak evrenin sonsuz ve sonrasız olduğu tezini savunuyordu. Kant'a göre ise biz evrenin ne sonlu ne de sonsuz olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü biz kavramlarımızı başlangıcını ve sonunu bilemediğimiz, bunun için de tam olarak belirlemeyeceğimiz zaman ve mekâna bağlı algılarla doldurabiliriz.

Kant'ın ele aldığı ikinci antinomi ise şudur: Atomcular ve Leibniz'in düşüncelerini benimseyenler için evren, basit bölünemez ögelerden oluşmaktadır. Başka metafizikçiler, örneğin Descartes için ise madde mekâna bağlı bir kesintisizliktir yani sonsuza kadar bölünebilir. Spinoza'ya göre de varlık bir kontinuumdur. Kant'a göre ise gerçekte biz, varlığın ne basit bir substans olduğundan yani fizik monadlardan; ne de varlığın sonsuza kadar bölünebilirliğinden söz edebiliriz. Biz evreni ve evrenin maddesini ancak zaman-mekân koşullarına bağlı olarak bilebiliriz. Bu koşullar içinde ne en küçük parçaya ne de sonsuza kadar bölünebilirliğe -son şeylere- asla ulaşamaz. Yer kaplama ve bölünmeyle ilgili olan bu iki antinomiye Kant, "matematik antinomi" ler adını verir. İkinci grup "dinamik antinomi"ler ise bağlantı kategorilerindeki ilkelerle i; *modalite* ile ilgilidir. Kant'ın felsefesinin en önemli düşüncelerinden birisi nedensellik ile ilgili olan *özgürlük antinomisi* adını alan üçüncü antinomide ortaya çıkar. Bu antinomi, bizi "*Salt Aklın Eleştirisi*"nin sınırları dışına, "*Pratik Aklın Eleştirisi*"ne götürecektir. Kant, aklın idelerini sayarken çoğu kez ruh, evren ve Tanrı yerine; Tanrı, özgürlük ve ölümsüzlük de der. Evren konusunun bir parçası olarak özgürlük sorunu, bu idelerin en önemlisi olarak görülür. Evrende olup biten olayları, neden-sonuç bağı içinde kavrar ve biliriz. İnsanın kavrayan ve bağlayan anlama yeteneği doğal olarak, hep koşullar içinde ve bunlara bağlı görünür. Burada karşıt iki tez karşımıza çıkar. Birincisi, Kant'ın karşıtez dediği Hobbes ve Spinoza gibi nedensellik ilkesinin mutlaklığını

¹²⁴ Kant, Immanuel, *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*, çev. İoanna Kuçuradi, Yusuf Örneç, Türkiye Felsefe Kurumu Yay., Ankara, 1995, s. 42.

savunanlar. Buna karşı olan tez ise neden-sonuç dizisi boyunca geriye doğru gidersek, artık hiçbir nedenin sonucu olmayan ve bu dizinin onunla başladığı, kendisi için hiçbir neden gerektirmeyen, koşula bağlı olmayan bir ilk neden ilkesini savunur. Koşula bağlı olmayan bu nedene Kant, “özgürlük” ya da “özgürlüğün nedenselliği” adını verir. Evrenin var ve olaylarının bir başlangıcı olduğunu, yaratıldığını ileri süren bütün metafizik teoriler, Aristoteles’in izleyicisi olarak, bir “ilk hareketi veren”den söz ederler; hiçbir koşula bağlı olmayan bir aktivite anlamında bir “evrensel özgürlük”ten, yani evrenin oluşunda artık hiçbir koşula bağlı olmayan bir ilk nedenden, özgürlükten söz ederler. Kant’a göre gerçekte bu durum aklın diyalektiğinden başka bir şey değildir; yani hayale dayanan “görüntü mantığı”nın, aklın yanılsamasını, her iki yönden kanıtlamasıdır. İlk neden hakkındaki düşünceler algıya dayanarak gösterilemediğinden, bir iç kazanamazlar ve boş düşünceler olmaktan kurtulamazlar.

Kant felsefesinde nedenselliğin, doğa araştırmalarında, doğa bilimlerinde, bir doğa yasası olarak tam bir geçerliği vardır. Nedensellik yasasının duyular dünyası alanındaki geçerliği genel ve zorunludur. Diğer yandan ise “özgürlüğün nedenselliği”nin, numende, “kendi başına varolan varlık” alanında kesin olarak savunulmasa da geçerli olduğu düşünülebilir. Bu tür bir nedensellik –özgürlüğün nedenselliği- artık görünüş dünyasının nedensellik yasasına bağlı olmayacaktır. Ama bundan dolayı onun bir yasadızlık olması da gerekmez.”özgürlüğün nedenselliği” kendi içinden, yapısından gelen bir “belirleme”den (determination) yoksun olamaz. Üçüncü antinomide ileri sürülen karşıt düşünceler, birbirleriyle uyumsuz değildirler. Bu her iki nedensellik de, birbirine zarar vermeden birlikte varolabilir: özgürlüğün nedenselliği, intellegibel (düşünülür) alanda; doğa yasalarının dayandığı nedensellik ise, görünüş dünyasında. Ama bu her iki etkinin birbirinden tamamen ayrı olan iki alanda bulunması demek değildir. Çünkü zaman-mekân içindeki doğa düşünülür dünyanın görünüşünden başka bir şey değildir. Görünüş alanında ortaya çıkan bir etki, zaman bakımından kendinden önce gelen bir olayın sonucu olduğu gibi; aynı zamanda “düşünülür olan”ın görünüş alanına çıkmasıdır. Bu noktada Kant, doğadaki zorunluluğun genel yasası ile özgürlüğün nedenselliğinin birleşmesi olanağını göstermek istiyor. İnsan bir yanıla nedenselliğe tabi bir yanıla da özgür bir varlık. İnsan duyusal nitelikteki yanında olup bitenlerle, bu yönüyle bir doğa parçası. İnsanın özgür yanı da temeli duyulara dayanan

receptiviteyi aşan akıl varlığında bulunur. Özgürlük, bilme alanında değil, pratik alanda etkilidir. Bu antinomiyle kozmolojik bir ide, insanın akla dayanan eylemlerinde gerçekleşme imkânı bulur. Burada eylem, aklın nedenselliği bakımından ilk başlangıç olarak çelişmesiz bir şekilde özgür, görünüşlerin dizisi bakımından ise bir alt başlangıç olarak sırf görünüş olduğundan doğa zorunluluğuna bağımlı olarak bir açıdan özgür diğer açıdan ise bağımlıdır.¹²⁵ Kant'ın özgürlük hakkındaki bu düşünceleri *Salt Aklın Eleştirisi*'nde yer alan ve bunu *Pratik Aklın Eleştirisi* yani insanı ahlâk varlığı olan tarafını ele alan yapıtına bağlayarak köprü rolü oynayan düşüncelerdir.

Dördüncü antinomi ise evren onun parçası ya da nedeni olarak mutlak zorunlu bir varlığa aittir tezine karşıt olarak ne evrende ne de evrenin dışında onun nedeni olan mutlak zorunlu hiçbir varlık yoktur tezinin savunulduğu antinomidir. Tanrı idesi ile rasyonel teoloji uğraşmakta, tanrının varlığı ve tanrısal varlığın yapısı hakkında, din kitaplarının öğrettiklerine bağlı kalmadan akla dayanarak kanıtlamalar yapmakta, düşünceler ileri sürmektedir. Kant'a göre bu ide, aklın spekülasyonlarını gelişigüzel düzmesinden doğmuş; ya da sadece dinlerin ortaya attıkları bir ide değildir. Bu ide kaynağını aklın varlık yapısında bulur; aklın hiçbir koşula bağlı olmayana uzanmasından doğar. Bu en yüksek varlık tasavvuru Platon'dan beri bütün metafiziklerin tarih boyunca süre gelen idesidir. Metafizik, doğal bir yetenek olarak temelini insan bir akıl varlığı olmasında bulur. Metafizik, salt aklın bir bilimi olarak, hiçbir koşula bağlı olmayan, mutlak "bir" in varlığını ve yapısını gösterip kanıtlamak istiyor. Aristoteles'ten başlayarak, kilise babalarından, skolâstiklerden Descartes'a, Spinoza, Malebranche, Leibniz ve Wolff'a kadar yapılan bütün Tanrı kanıtlamaları, kendilerini sağlam ve güvenli buluyorlardı. Kant'a göre burada da yine salt aklın yanılması; diyalektiği ya da görüntü mantığı ile karşı karşıyayız. Burada aklın kendisinden ayrılamayan bir idesi obje olarak kavranabilen, gösterilebilen bir varlığa çevriliyor ve "şeyleştiriliyor". Hâlbuki gerçekte bizim bilebildiğimiz bütün gerçekler, substans ve güçler, ancak zaman-mekân içindeki duyu verilerinin duyusal gerçeklikleri olabilir. "En gerçek varlık" ise, şeylerin imkânının kaynağı, şeylerin kendisine

¹²⁵ Kant, *Prolegomena*, s. 100.

dayandığı ilk temel olarak düşünülüyor. Çoğu kez de bu bütün gerçek şeylerin ideali, sadece şeyleştirilmekle kalmıyor aynı zamanda kişileştiriliyor.¹²⁶

Aristoteles'ten Kant'a kadar tüm metafizikte, Tanrı idesi “mutlak öz”, “mutlak varlık” olarak düşünülüyordu. Fakat Kant bu Tanrı idesini bir mutlak varlık ya da öz olmaktan çıkarıp, onu empirik araştırmada bağ kurucu bir ilke durumuna getirmiş ve bu bir paradoks içermiştir. Çünkü Tanrı kavramının bu anlamı, bu kavramın “aşkın” olmasında yatar. Fakat Kant eleştirel bakış açısı altında, bu kavrayışı da değiştirmiş ve mantıksal bakımdan mümkün olanın yerine, özel deney imkânı kavramına geçmiş ve “deney imkânı”nda bile, temel zemin olarak bilgi kavramlarının analizinden varılmıştır. Ve dolayısıyla her türlü kavramın (ruh ve evren kavramlarının yanı sıra Tanrı kavramının da) değer ve objektif geçerliği bu zemine yani bilgi kavramlarının analizine bağlı kılınmıştır. Tanrı kavramı metafizikteki gibi mutlak bir varlık değil ancak bir akıl idesi, belli bir bilgi postülâtıdır. Çünkü mümkün deney objelerinin niteliksel bütünlüğü **verili** değil tersine ancak akıl tarafından yükümlenilmiş, yükletilmiş yani **verilenmiş** bir bütünlüktür.¹²⁷

Kant, antinomilerin bu karşıt savlarının bizim için yararlı olabileceği inancındadır. Şöyle ki; Aşkınsal Estetikte görüngüler doğrudan kanıtlanmıştı fakat bu kanıtlamalardan doyum bulmayanlar antinomilerin sistemi ile görüngülerin aşkınsal idealliklerini dolaylı yoldan kanıtlamasından dolayı ikna olabilir. Bu şekilde birbirine karşıt olan uslamamalar kendi haline bırakıldığı zaman yargılarımızın düzeltilmesine hizmet ederler ve bu fonksiyonuyla da yararlıdırlar. Görüngülerin aşkınsal ideallikleri yoluyla anlatmak istediği görüngülerin tasarımlarımız dışında hiçbir şey olduğudur. Bu gözlem Kant epistemolojisi için önemlidir. Aşkınsal felsefeye göre nesnesi verilmiş olan sorular akıl tarafından çözümlenebilir. Çünkü bizi soruyu sorma konumuna getiren kavramın kendisi bizi bu soruyu yanıtlamaya da yetenekli kılmalıdır ve nesne ile kavramın dışında karşılaşamaz. Kant, bu tespiti aşkınsal felsefenin özgünlüğü olarak görür. Belirli hiçbir yüklem yoluyla düşünülemeyen bir şeyin yapısına ilişkin bir soru, bütünüyle bize verilebilecek nesnelere alanı dışında koyulduğu için, bütünüyle hiç ve bütünüyle boştur. Kant bu boş sorularla metafiziğin ilgili olduğunu düşünür. Yani

¹²⁶ Heimsoeth, *Immanuel Kant'ın Felsefesi*, s. 107-18.

¹²⁷ *Cassirer*, s. 219-25.

metafiziğin soruları bilgi verici değildir. Metafiziğin sorularının usumuzun ötesinde olduğunu itiraf etmemiz bizi kurtarmaz. Çünkü bu sorular düşüncelerimizden başka hiçbir yerde verilemeyecek bir nesneyi yani görüngülerin sentezinin mutlak olarak koşulsuz bütünlüğünü ilgilendirirler. Bu konuda kendi öz kavramlarımızdan çıkararak kesin hiçbir şey söyleyemiyor ve belirleyemiyor olmamızın nedeni ideamızın kendisidir. Bu sorun hiçbir çözüme izin vermeyen bir sorundur. Kant'a göre çözümleri bizi güçlüğe düşüren bu ideaların hiçbir nesnesi deneyim yoluyla bilinemez, çünkü bunun için bu eksiksiz sezginin dışında, mutlak bütünlüğün tamamlanmış bir sentezi ve bilinci gerekir ki hiçbir görgül bilgi yoluyla bu olanaklı değildir. Bu soruların çözümünü deneyimde bulamamak da nesneye neyin yükleneceğinin belirsiz olduğunu söyleyemeyiz. Çünkü nesnemiz yalnızca beynimizdedir ve onun dışında verili olamaz. Eleştirel çözüm tam kesinliğe yetenekli olduğu için soruları nesnel olarak değil ona dayanak olan bilginin temeli açısından inceler.

Antinomilerden yola çıkarak hangi soruların çözümlenebilir olabileceğini belirleyen Kant, bu noktadan hareketle ahlâk ile doğa bilimi arasında önemli farklılıklar görür. Buna göre ahlâkın genel ilkelerinde hiçbir şey belirsiz olamaz çünkü önermeler ya bütünüyle boş ve anlamsızdır ya da yalnızca us- kavramlarımızdan türetilmiş olmalıdırlar. Buna karşılık doğa biliminde bir sanılar çokluğu vardır ve bu sanılardan hiçbir kesinlik beklenemez. Çünkü doğanın görüngüleri bize kavramlarımızdan bağımsız olarak verilen nesnelere ve bu yüzden anahtarları bizde ve saf düşüncede değil bizim dışımızda yatar. Bu nedenle birçok durumda anahtar bulunamadığı için hiçbir kesin çözüm beklenemez.¹²⁸

Kant'ın antinomiler başlığı altında ele aldığı evrenbilimsel idealar ve onlarla birlikte karşılıklı çatışma içindeki yalancı-ussal önermeler, ideaların nesnelere bize verilmiş yolları gibi boş ve salt imgesel bir kavram üzerine dayanabilirler. Kant, böyle bir kuşkunun bizi uzun süredir yanılgıya düşüren yanılsamayı açığa serip doğru bir yola yöneltebileceğini savunur.¹²⁹

Kant, antinomilerde birbirine karşıt olan savların her ikisinin de haklı olabileceğini de düşünür. Bu savların haklı olma gerekçeleri bakış açılarıdır. Bunu bir

¹²⁸ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s. 251–53.

¹²⁹ *a.g.e.*, s. 255.

örnekle betimler: Farklı savlar öne süren kişilerden birincisi “ay kendi ekseni çevresinde döner çünkü dünyaya sürekli aynı yüzü dönük” diyor. İkincisi “ay kendi ekseni çevresinde dönmez çünkü dünyaya sürekli aynı yüzü dönük “ diyor. Kant’a göre her birinin ayın devimini gözlemek için seçtiği bakış açısına göre her iki çıkarsama da doğrudur.¹³⁰ Bu düşüncesine ilave olarak Prolegomena’da Kant, çelişen iki önermenin her ikisinin birden yanlış olamayacağını fakat her iki önermenin de temelinde bulunan kavram çelişkili ise ikisinin birden yanlış olabileceğini söyler. Sözcüğü şu iki önerme: “bir dört köşeli daire yuvarlaktır” ve “bir dört köşeli daire yuvarlak değildir” önermelerinin ikisi de yanlıştır. Birinci önermede sözü edilen dairenin yuvarlak olması yanlıştır, çünkü dört köşelidir; ama yuvarlak olmadığı, yani dört köşeli olduğu da yanlıştır. Bir kavramın olanaksızlığının mantıksal belirtisi, bu kavram varsayılınca, çelişen iki önermenin aynı zamanda yanlış olması, dolayısıyla, bu ikisi arasında üçüncü bir şey düşünülmemeyeceğinden, o kavramla hiçbir şeyin düşünülmemeyeceğini söyler.¹³¹ Kant’ın Newton fiziğinden yola çıkarak nedensellik yasası gereğince ulaştığı bu sonuç günümüzde Quantum fiziğinin “belirsizlik ilkesi” ile her ölçmede farklı değerlerle karşılaşılabileceği –bire bir (one one) ilişkisi değil, bire çok (one many) ilişkisi- tezi ile çürütülmüştür. Buna göre bir çıkarımda öncüllerin birbirlerine nedensel olarak bağlanmadıkları tespit edilerek nedensellik yasası yadsınmıştır. Nedensellik şemasında meydana gelen bu değişimin birçok paradoksu ortadan kaldırması kuramı güçlü kılmıştır fakat bu değişim bazı filozoflara da temel bir güçlük gibi görünmektedir. Henry Margenau’ya göre Quantum mekaniğinin keşfi, nedensellik ilüzyonunu ortadan kaldırarak, rasyonalizm ve empirizm tartışmasına yeni bir tarzda bakmak gerektiğini göstermiştir. Quantum mekaniği, bize bu tartışmanın temelsiz bir dalaşma olarak daha fazla uzatılmaması gerektiğini öğretmiştir. Artık rasyonalizm, empirik yoldan elde edilmiş sonuçların aynası olmak gibi bir amaca hizmet edemez ve bunun gibi empirizm de kendini tek tek gözlemler için hiçbir kurgucu ögeye dayanamayan bir konum içinde bulunamaz.¹³²

¹³⁰ *a.g.e.*, s. 244.

¹³¹ Kant, *Prolegomena*, s. 95.

¹³² Margenau, Henry, “Doğa Felsefesi”, çev. Doğan Özlem, *Günümüzde Felsefe Disiplinleri*, İçinde, s. 287–291.

j) Bilim Olarak Metafiziğin İmkânı

Kant için birinci sırada söz konusu olan, metafizik olarak felsefenin temellendirilmesiydi, yani spekülâtif akıldı. Ona göre metafiziğin olabilirliği sorunu akla ya da bilmeye ilişkin bir olgu sorunudur.¹³³ Kant 'a göre metafizik bilim olarak olmasa da doğal bir eğilim olarak edimseldir. Metafiziği reddedemeyiz. Metafiziğin sorunları: Tanrı, özgürlük ve ölümsüzlüktür. Yöntemi ise başlangıçta dogmatikti fakat Kant'ın metafiziğe önerdiği alternatif yöntem: akıl tüm *a priori* bilgilere nasıl ulaşabilir, hangi alan, geçerlik ve değerde olabilir sorularına cevap arayan bir yöntem olmalıdır tıpkı matematik gibi. Ancak o zaman metafiziğin bir bilim olarak imkânından söz edebiliriz.¹³⁴ Metafiziği buradaki fonksiyonu salt kurgu olarak bilgiyi genişletmek değil yanılgıları önlemek için hizmet etmektir.¹³⁵ Matematiksel doğruları yapay (sentetik) *a priori* olarak kabul etmiş olması, Kant'ın felsefesinin ayırt edici niteliklerinden biridir.¹³⁶

Anlama yetisinin bütün saf bilgilerinin özelliği, kavramlarının deneyde verilmesi ve ilkelerinin deneyle doğrulanmasıdır; buna karşılık aklın aşkın bilgileri, yani ideleri söz konusu olduğunda, deneyde verilemezler; ilkeleri de deneyle ne doğrulanabilir, ne de çürütülebilir. Bu nedenle, bunlarda gizlenebilecek olan yanılgıyı saf akıldan başkası bulamaz; bu da çok zordur. Çünkü akıl ideleri aracılığıyla doğal bir biçimde diyalektik olur ve bu kaçınılmaz kuruntu, şeylerin herhangi bir nesnel araştırılmasıyla değil, sırf öznel bir araştırmayla_ idelerin kaynağı olan aklın kendisinin araştırılmasıyla- sınırlar içinde tutulabilir. İdelerin, yani saf akıl kavramlarının kategorilerden ya da saf anlama yetisi kavramlarından –tür, kaynak ve kullanım bakımından büsbütün farklı bilgiler olarak- ayırt edilmesi, *a priori* bilgilerin sistemini kapsayacak bir bilimin temellendirilmesinde önemli bir öğedir. Böyle bir ayırım yapılmazsa Kant'a göre metafizik bir bilim olabilmesi mümkün değildir.¹³⁷

Kant'ın metafizik karşısındaki eleştirel tutumu, kendinde şeylerin doğasına ilişkin olarak üretilen düşüncelerin anlamını yadsımak yönünde değil, yalnızca bu

¹³³ Altuğ, s. 36.

¹³⁴ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s. 45.

¹³⁵ *a.g.e*, s. 376–83.

¹³⁶ *Scruton*, s. 45.

¹³⁷ Kant, *Prolegomena*, s. 81–82.

türden sorulara kesin yanıtlar bulma olanağını yadsımak yönündedir. İnsan aklının en yüksek, en son şeylere yönelik sorularına tüketici karşılıklar bulunamıyor olması, bu türden soruşturmaları yasaklamanın gerekçesi olamaz.¹³⁸

Aklı, bilimsel eleştirinin olanaklı kıldığı bir disiplin dizginlemez ve sınırlamazsa aşkın sonuçlar olarak da görülebilecek metafizik bilim değil kuruntu olur ya da kendi içinde tartışmalı olan diyalektik sonuçlar çıkarır. Kant, metafiziğin bilim olabilmesi noktasında metafizik yargıların nesnel geçerliğiyle değil, metafizik yargılara ilişkin doğal yatkınlıkla ilgilenir ve bu sorunun cevabını metafiziğin sistemi dışında olan Antropolojide bulur. Ona göre metafiziğe ilişkin çıkarımlar bir sanıdır. Bu özelliğinden dolayı aklın metafizikteki kurgusal kullanımının ahlâktaki pratik kullanılışıyla zorunlu olarak birlik içinde olması gerekir. Olanaklı bütün bilimler arasında metafiziğin bir ayrıcalığı vardır: O tamlığa erişebilir ve artık değişmeyeceği ve yeni buluşlarla genişleyebileceği bir duruma getirebilir; çünkü burada akıl, yeti olarak ilkelerini tam ve her türlü yanlış anlamayı engelleyecek bir şekilde belirleyince, artık saf aklın *a priori* bileceği, hatta haklı olarak sorabileceği bir şey kalmaz. Böylesine belirli ve tamamlanmış bir bilgiye ulaşmayı emin bir şekilde ummanın birçok yararı bir kenara bırakılsa bile özel bir çekiciliği vardır. Kant'ın burada kastettiği metafizik dogmatik metafizik değildir. O, dogmatik metafiziğin düşüş zamanının geldiğini, buna karşılık, aklın sağlam ve tamamlanmış bir eleştirisi aracılığıyla metafiziğin yeniden doğma zamanının geldiğini söyleyebilmek için birçok şeyin eksik olduğunu söyler. En önemli eksiklik ise ortak bir ölçünün olmayışıdır. Dünya metafizik düşüncelere doymuştur; insanların aradığı şey, bu bilimin olanağı, bu bilimde kesinliğin türetilebileceği kaynaklar ve saf aklın diyalektik kuruntusunu doğrudan ayırmak için emin ölçütlerdir. Kant bu amaç doğrultusunda “sentetik *a priori* bilginin olanağı” konusuna yönelir ve bu soruyu eleştirisinin yöneldiği asıl sorun olarak gösterir.¹³⁹

Kant a göre metafiziğin araştırmasının gerçek erekları olarak yalnızca üç ideası vardır: Tanrı, özgürlük ve ölümsüzlük. İkinci kavram birinci ile bağlandığı zaman, zorunlu bir yargı olarak üçüncüye götürmesi gerekir. Metafiziğin kendisiyle uğraştığı başka her şey onu bu idealara ve bunların olgusalıklarına götürmek için bir araç olarak

¹³⁸ Altuğ, s. 33.

¹³⁹ Kant, *Prolegomena*, s. 117–33.

hizmet eder. Metafizik bu idealara doğanın ötesine geçmek için ihtiyaç duyar. İdealar üzerine içgörü Tanrı bilimi, ahlâkı ve bu ikisinin bileşimi yoluyla dini yalnızca pratik akıl yetisi üzerine bağımlı kılacaktır. Ruh öğretisinden çıkarak evren öğretisine ve ondan Tanrı'nın bilgisine ilerleyebiliriz.¹⁴⁰ İlk ide psikolojik, ikincisi kozmolojik, üçüncüsü teolojiktir. Bu üç idenin her biri kendi tarzında diyalektiğin ortaya çıkmasına neden olurlar. Bundan dolayı saf aklın bütün diyalektiğinin paralogislere, antinomiye ve saf aklın idealine bölünmesi buna dayanır.¹⁴¹

Metafizik, matematik ve doğa biliminin bizi yalnızca görüşlere götürmesine ve duyuşal görünün nesnesi olmayan alanın dışında kalmasına karşıt olarak saf aklın rastgele ya da bile bile değil fakat aklın doğal yapısının kendisinin götürdüğü diyalektik çabaları sırasında bizi sınırlara götürür. Aşkınsal ideler de bize yalnız aklın saf kullanılışının sınırlarını göstermekle kalmaz aynı zamanda bu ideleri belirleme yolunu da gösterirler; en sevgili çocuğu olarak metafiziği doğurmuş olan aklımızın bu doğal kuruluşunun amacı ve yararı da budur. Kant'a göre metafiziğin doğuşunu belirsiz rastlantılara değil de büyük amaçlar için düzenlenmiş bir ilk çekirdeğe yüklemek gerekir. Çünkü metafizik, ana çizgileri bakımından doğa tarafından, diğer bilimlerden daha çok içimize konmuştur; rastgele bir seçimin ya da ondan büsbütün ayrılan deneylerin gelişmesi sırasında rastlantısal bir genişlemenin ürünü olamaz.¹⁴²

Kant'ın eleştirel çözümlemesinde, kendinde şeylerin kuramsal bilgisinin olanaksızlığı temel tez olarak konmuş ve ayrıca bu tür soruların insan aklındaki zorunlu temeli de gösterilmiştir. Kant için kendinde şeyleri, yani asla bilinemez olanı dile getirmek kaçınılmazdır. Çünkü *kendinde şey*, bilginin nesnel olmayan ama göz ardı edilemeyecek temelini gösteren şeydir. O, bilgi formunun biçim almamış maddesidir. İster dile getirilebilir olsun isterse dile getirilemez olsun, insan düşüncesi en sonunda gelip "*kendinde şey*"e dayanır. Kant *noumena*'nın bilinemez olduğunu fakat çelişmeye düşmeksizin düşünülebilir olduğunu göstermekle; metafiziğin (felsefenin) bir bilim olarak değil, fakat genel olarak olabirliğinin, insanın bilme yetisinde içerildiğini belirtmiş olmaktadır. Kant'ın söylediği metafiziksel önermelerin anlamsız oldukları

¹⁴⁰ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s. 191 (B397).

¹⁴¹ Kant, *Prolegomena*, s. 83.

¹⁴² *a.g.e.*, s. 107-8.

değil, tersine bu önermelerin belli bir biçimde bütünüyle anlamlıdır. Metafiziğin kendi tarzında dile getirdiği şeyle, düşünülür (intelligible) şeyler olarak anlamlıdır; fakat buradaki güçlük, ne hakkında konuşulmakta olduğunun bulunmasındadır.¹⁴³

Oeser'e göre ölümünden iki yüz yıl sonra felsefe dünyasında Kant'a dair görünen manzara şudur: Kant'ın bilimsel yöntemi metafiziğe sokma denemesi başarısızlığa uğramış olsa da, o transendental bir bilim teorisinin temellerini atmayı, yalnızca ekler ve notlar biçiminde de olsa önemli ölçüde başarmıştır. Nesnelere değil nesnelere hakkındaki bilimsel bilgiyle ilgili olan araştırmaları transendental olarak niteleyen terminolojiyi Kant başlatmıştır. Popper'a göre de Kant'ın en önemli başarısı, onun nesnellik iddiasındaki her bilimsel deneyin, her bilginin ancak yasallıklar bulunduğu olanaklı olduğunu kesin bir biçimde kanıtlamış olmasıdır. Popper bu başarıyı, "bilgi teorisi açısından anlamlı bir buluş" olarak değerlendirir. Bu buluş bizi, teorik bilimlerin meşruiyetine ilişkin soruları onların var oluşuna başvurarak yanıtlamayacağımıza; bu yüzden de hukuk sorusunu olgu sorusundan kesin biçimde ayırt etmemiz gerektiği sonucuna götürür. Fakat Kant'ın "transendental dedüksiyon"a vermiş olduğu sentetik dönüş Popper'e göre "kendi buluşuna ilişkin bir yanlış anlamadır. Bu kendi kendisini yanlış anlamının başlıca nedeni Kant'ın akıl yürütmesinde bilgi psikolojisi ve bilgi teorisi yaklaşımlarını kökten bir biçimde karıştırmış olmasıdır, yani mümkün deneyimin öznel koşullarının doğanın nesnel yasallığına uygunluğu sorunu bilgi teorisi sorunu değil ancak oluşsal- bilgi psikolojisi sorunu ya da oluşsal-biyolojik sorun olarak düşünülmelidir.¹⁴⁴

k) Salt Bir Akıl Varlığı Olarak Bilen İnsan

Kant epistemolojisinde "salt bir akıl varlığı" tasarlayarak, bu varlığın karşısına dış dünyayı koyup bilgi problemine eğilmiş ve "düşünen ben" in biçimsel işleyişi olarak algıladığı Descartes'in "düşünüyorum" önermesini mantıksal bir bozukvargı (paralogism) olarak görüp, bu bozukvargıyı eleştirerek bilgi kuramını açıklamıştır.

¹⁴³ Altuğ, s. 33.

¹⁴⁴ Oeser, Erhard, "Günümüz Bilim Teorisi İçin Kant'ın Güncelliği", çev. Ömer B. Albayrak, *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi*, sy. 5, İstanbul, 2004, s. 30-33.

Bu amaç doğrultusunda Kant'a göre mantıksal bozukvargılar içeriği ne olursa olsun bir tasımın biçim açısından yanlışlığından oluşurlar. Ama aşkınsal bir bozuk vargının biçime göre yanlış çıkarsamada bulunma olarak aşkınsal bir zemini vardır. Bu tür bir yanlış çıkarsama zeminini insan aklının doğasında bulur. Ve kaçınılmaz olsa da çözümsüz olmayan bir yanılşamayı kendisinde taşır. Bu bölümde Kant, Descartes'ın düşünüyorum önermesindeki yapmış olduğu yanılşamayı açıklamaya çalışır. Düşünüyorum, görgül bir önermedir ve Varım önermesini kendi içinde kapsar. Ama düşünen her şey vardır diyemem, çünkü o zaman düşünce özelliği tüm varlıkları zorunlu varlık yapacaktır. Buna göre benim varoluşum, Descartes'in ileri sürdüğü gibi, Düşünüyorum önermesinden çıkarsanıyor olarak görülemez ama onunla özdeşdir. Düşünüyorum önermesi belirsiz bir görgül sezgiyi (algıyı) anlatır ve varoluş burada henüz bir kategori değildir. Kant'a göre bu önermenin görgül bir önerme olması, bu önermedeki Benin düşünceye ait olduğu için anlaksal olması anlamına gelir.

Descartes'ın "düşünüyorum" önermesinde bir nesneyi yalnızca düşünmekle değil ama yalnızca verili bir sezgiyi tüm düşünceyi oluşturan bilincin birliği açısından belirleyerek bilebilirim. Öyle ise kendimi bilmem düşünüyorum olarak kendimin bilincinle olmama değil ancak kendimin sezgisinin düşüncenin işlevi açısından belirlenmiş olarak bilincinde olmama mümkündür. Nesne belirleyen değil yalnızca belirlenebilir 'kendi'nin yani iç sezgimin bilincidir. Tüm yargılarda ben, yargı oluşturan ilişkinin belirleyici öznesiyimdir. Her düşünce edimindeki Ben'in tekil bir şey olması ve özneler çokluğuna çözülememesi, buna göre de mantıksal olarak yalın bir özneyi göstermesi şimdiden düşüncenin kavramında yatmaktadır ve bundan dolayı analitik bir önermedir; ama bu düşünen Ben'in yalın bir töz olduğu anlamına gelmez çünkü bu sonuncu önerme o zaman sentetik bir önerme olacaktır. Bilincinde olduğum tüm çoklularda kendi kendimle özdeşimdir önermesi de benzer olarak kavramların kendilerinde yatan ve dolayısıyla analitik olan bir önermedir. O zaman genel olarak düşüncede kendi kendimin bilincinin çözümlenmesi (analitiği) yoluyla kendi kendimin nesne olarak bilinci açısından en küçük bir şey kazanılmış olmaz. Burada genel olarak düşüncenin mantıksal açıklaması yanlışlıkla nesnenin metafiziksel bir belirlenimi olarak alınmıştır. Kant'a göre tüm düşünen varlıkların kendilerinde yalın tözler oldukları *a priori* kanıtlanabilir olsaydı ve bu kanıtlamanın sonucunda kişiliği ayrılmaz olarak kendilerinde taşıdıkları

ve kendilerinin tüm özdekten ayrı birer varoluş olarak bilincinde oldukları gösterilebilseydi, bu yolda duyusal dünyanın ötesine bir adım atacak ve numenlerin alanına girmiş olacaktı. O zamanda hiç kimse bu alandan daha öteye ilerleyemeyecekti. “Düşünen her varlık yalın bir tözdür” önermesi sentetik *a priori* bir önermedir çünkü ona temel olan kavramın ötesine geçer ve o kavramı hiçbir deneyimde verilemeyecek bir yüklem ekler. Öyleyse sentetik *a priori* önermeler mümkün deneyimin nesnelileriyle bağıntı içinde ve bu deneyimin kendisinin imkânının ilkeleri olarak mümkün ve kendilerinde şeylere de uygulanabilecektir. Ve bu sonuç Kant’a göre tehlike arz eder fakat çözülebilir. Salt yüklem olarak değil ama kendi başına özne olarak var olabilen bir şeyin kavramının kendisinde hiçbir nesnel olgusalılık taşımadığı yani kavrama ait olabilecek herhangi bir nesnenin olup olmadığı bilinemez çünkü böyle bir türün var olma imkânı anlaşılabilir ve buna göre kavram ne olursa olsun bilgi veremez. Eğer töz adı herhangi bir verilebilen nesneyi gösterecek yani bir bilgi olacaksa, kavramın nesnel olgusallığının kalıcı koşulu olarak kalıcı bir sezginin temelde yatıyor olması gerekir. Fakat iç sezgide kalıcı hiçbir şey yoktur, çünkü Ben yalnızca düşüncemin bilincidir.¹⁴⁵ Duralı’ya göre Kant, “düşünen ben”in biçimsel işleyişini kendine araştırma konusu yaparak düşünen beni duygudan soyutlamıştır. Duyumlayan psikolojik ben’den farklı olarak, biçimsel düşünen transendental özne, ahlâk ile bilimsel bilgi binasının mimarıdır.¹⁴⁶

Cassirer’in de özetlediği gibi Kant, bu bölümde ruh-töz hakkındaki geleneksel belirlemeler yerine, ruh idesinin bilgisel belirlenimine yönelir. Edimin bölünemezliğinden hareketle, bu edimin ardında duran ve ona temel olan bir bölünmez nesnenin varolduğu iddiasına bizi geçirecek olan hiçbir köprü yoktur. Bu yüzden kendimin (ruh olarak) kesinliği, “düşünüyorum” önermesinde içerilmiş değildir; tersine bu kesinlik “düşünüyorum”un içinde yatmaktadır. Böyle bakıldığında, kartezyen “cogito ergo sum” çıkarımı yanıltıcıdır; çünkü burada cogito önermesi (“ben düşünüyorum”) totolojiktir, çünkü bu öncülden “ben varım” sonucuna geçilirken,

¹⁴⁵ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s. 216–20.

¹⁴⁶ Duralı, Şaban Teoman, “Vefatının İkiyüzüncü Yılında Immanuel Kant’ı Anarken”, *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi*, sy. 5, İstanbul, 2004, s. 10.

buradaki “Ben”, en az oranda bile çokluktan, fenomenlerden elde edilmiş bir tasarım değildir; o sadece mantıksaldır.¹⁴⁷

Kant epistemolojisinin doğabilimsel bilginin olanak ve sınırlarını oldukça yetkin biçimde çözümleyen bir salt akıl eleştirisi geliştirmiş olduğu söylenilebilir fakat Yeniçağ’a mal edilebilecek bu gelişme de bazı eleştirilere hedef olmuştur. Örneğin; Dilthey’e göre Kant’ın bilgi kuramı, “teorik akıl”ın yetkin bir çözümlenmesini yaptığı halde bu bilgi kuramı, tüm bilgi etkinliğinde Descartes’in felsefeye bir miras olarak bıraktığı “akıl sahibi varlık olarak insan” ile “doğa”yı karşı karşıya koyan bir suje-obje ilişkisinden hareket etmiştir. Kant’ın bilgi kuramında bilen özne, her türlü “psşik ve tarihsel kimliğinden yalıtılmış” bir akıl varlığı olarak görülür. Akıl sahibi olma niteliğinin “insanın total kimliği”nin belli bir yanıdır. İnsanın akıl sahibi olması yanında isteyen, hisseden, amaçlar koyan bir yapısı da vardır. Bilgi problematiğinde insanın bu total kimliği ele alınmalıdır. Yani isteyen, hisseden ve bir şeyler tasarlayıp amaçlar koyan konumu ile insanı, bilginin ve bilgi kavramlarının (dış dünya, zaman, töz, ilk neden vb.) açıklanmasında da temele koymak; bilginin ve bilgi kavramlarının sadece algı, tasarım ve düşünme malzemesiyle dokunmuş şeyler olup olmadıklarına yönelmek gerekir. Oysa Yeniçağın bilgi kuramı insanın bu bütüncül oluşumunu göz ardı edip, bilginin olabilirlik ve sınırlarını duyusallık-zihinsellik ilişkisi çerçevesinde araştırmış, bilginin mahiyetini bu çerçevede içersinde saptamış ve bu saptamanın ışığında inanç, değer, yargı ve kanılarımızın irdelenmesine geçen bir *epistemolojizm* olmuştur. Kant’ta bir “salt akıl varlığı” tasarlayıp bu akıl varlığını total kimliğinden koparmıştır ya da kopardığını sanmıştır.¹⁴⁸ Dilthey’in bu eleştirisi Kant’ın bilgi kuramına yapılan en anlamlı eleştiri olarak görülebilir. Bilgi ve iman arasındaki ilişkiye bu eleştiri bağlamında bakıldığında daha bütüncül bir bakış açısı elde edilebilir.

III- KANT EPİSTEMOLOJİSİNİN AYIRT EDİCİ ÖZELLİKLERİ

Kant’ın bilgi konusundaki temel varsayımı, düşünme (yargı verme) ile algılamanın (görüleme) birbirine indirgenemez, geri götürülemez, bilgiyi kuran iki

¹⁴⁷ *a.g.e.*, s. 213-4.

¹⁴⁸ Özlem, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, s. 75–76.

temel etkinlik olduğudur. Kant'a göre hem empiristlerin hem rasyonalistlerin bilgi konusundaki görüşleri tek yanlıdır. Rasyonalistler hakiki bilimsel bilgi için vazgeçilmez bir önemi olan tecrübe ya da sezginin katkısını küçümserler. Empiristler ise tecrübenin öneminin bilincindedirler fakat kendileriyle tecrübemizin düzenlediği kavramların ya da formel yapının önemini fark edemezler. O halde "içeriksiz düşünceler boş, kavramsız sezgiler de kördür. Öyleyse, kavramlarımızı duyuşal hale getirme, yani sezgide onlara nesne ekleme; sezgilerimizi de anlaşılır kılma yani onları kavramların altına yerleştirme zorunluluğu vardır."¹⁴⁹ Bu noktadan hareketle Kant *Eleştiri*'nin ilk bölümümünde (The Transcendental Aesthetic) Grekçe, algıyla ve duyularla kavranan anlamına gelen Aisthesis'in *a priori* yanının araştırılmasını transcendental felsefesinin ödevi olarak görür ve aklımızın iki ayrı yetisi arasında kesin bir ayırım yapar: Anlık ve duyarlık. Duyarlık aracılığıyla bize nesnelere verilir ve görümler (sezgiler) sağlanır; anlık ile ise bu nesnelere düşünülür ve kavramlar doğar. Bu iki yeti, birbirine indirgenemez ve birbirinden türetilemez fakat bilgi bakımından birbirlerini karşılıklı olarak gerektirirler ve onlar farklı paylarla bilginin temelindedirler.¹⁵⁰ Duyarlık, mekânda ve zamanda verilmiş olan şeyleri alımlama yetisidir (receptivity) . Bu bakımdan mekân ve zaman, nesnelere bize verilmesinin koşullarıdır ve bütün görümlerin temelinde bulunan zorunlu tasarımlar olarak duyarlığın salt formlarıdır. Bu formlar ruhta *a priori* olarak tümüyle hazır dırlar. Yani onlar görüden soyutlanmış empirik kavramlar değil görünümün salt formlarıdır. Onlar empirik değil *a priori* görümler. Kant'ın zaman ve mekânı duyuşal koşullara bağlı kalmayan, salt olan bir algı olarak göstermesi Heimsoeth'e göre Kant'ın en önemli başarılarından biridir ve klasik geometri bu temel üzerinde kurulmuştur. ¹⁵¹Anlık ise kavramlar aracılığıyla bilgi üretme yetisidir. Kavram da bir bağlayıp birleştirme (combination) veya sentez kuralıdır. Bu bağlayıp birleştirme nesnelere bulunmaz, anlık tarafından gerçekleştirilir.¹⁵² O halde bütün kavramlar *-a priori* ya da empirik- bağlayıp birleştirme kurallarıdır ve kaynaklarını anlıkta bulurlar. Bütün görümler yani sezgiler, duyulur olduklarından, duyumlamalara (affection) dayanırlar; buna karşılık kavramlar işlevlere dayanırlar. İşlev ile kastedilen çeşitli

¹⁴⁹ Kant, Immanuel, *Critique of Pure Reason*, s. 193 (B 76).

¹⁵⁰ *a.g.e.*, s. 155 (B 33).

¹⁵¹ Heimsoeth, *Immanuel Kant'ın Felsefesi*, s. 81.

¹⁵² Kant, *Critique of Pure Reason*, s. 247 (B 134).

tasarımları tek bir ortak tasarım altında toplama ediminin birliğidir. Kavramlar düşüncenin kendiliğindenliğine (spontaneity) dayanır, duyulur görüler ise izlenimlerin alımlanmasına (receptivity) dayanır.¹⁵³

Saf Aklın Eleştirisi'nin üç çekirdek ve temel kavramı vardır: *Subjektif*, *Transendental* ve *Sentetik a priori*. Subjektiflik, Kant felsefesinde Kopernikusçu dönüşümün genelinde ifade ettiğiinden başka bir anlam taşımaz. O, çıkış yolunun objede değil, tersine belirli bir objektiflik formuna (ister teorik, ister etik ya da estetik tarzlarda olsun) dayanması gereken bir özel bilgi yasallığında (akıl düzeninde) aranması gerekeceğini gösterir. Bu bir kez kavrandı mı, bireysellik ve keyfilik anlamlarına tutuklanmış olan “subjektiflik” kavramının bu gibi bütün yan anlamları ortadan kalkar. Bilgi objesinin özelliğini belirlemek için işe bilgi işlevlerinin özelliğini ele alarak başlamak gerekir. Böyle olunca burada soru konusu olan “subjektiflik”, bilgi işlevlerinin bir özelliği olarak ortaya çıkmaktadır. Akılın subjektifliğinin keyfilik ya da psikolojik-fiziksel kökenli bir organizma subjektifliğine dönüştürülmesi Kant felsefesinde imkânsızdır. Çünkü Kantçı anlamdaki subjektiflik bunu aşmak için yani transendental olduğunu göstermek için konumlanmaktadır. Kant'ın metafiziğin objeden değil, tersine bilgiden yola çıkarak ele alınabileceğini bildirmesiyle ilk kez metafizik onun anladığı anlamda “subjektiflik” altına girmiş ve yerini bulmuş olur. Kant, objelerin değil, objeler hakkında bilgi edinme tarzımızın (*a priori* olarak mümkün olabildiği sürece) bilgisine “transendental” yani aşkınsal adını verir. Bu yüzden ne uzay ne de uzayın herhangi bir geometrik belirlenimi, *a priori* olarak bir aşkınsal tasarımdırlar; tersine aşkınsal olan, bu tasarımların artık empirik kökenli olmadıklarının ama onların yine de apriori imiş gibi deney objeleri üstüne ilişkilendirilebilir olmalarının bilgisi olarak adlandırılabilir.¹⁵⁴ Bizzat özgürlük düşüncesi bile, kendi başına alındığında, aşkınsal olarak adlandırılmaz; tersine özgürlük, bir ödev bilincini ve böylece de “gereklilik” alanının tüm yapısını temellendiren bir bilgiye önkoşul olarak ihtiyaç duyar. Bunu saptadığımız anda yani “aşkınsal”dan ne kastedildiğini kavradığımız anda, tüm temel kavramların hangi anlamda kullanıldığı açığa çıkar. Kant felsefesinde sentetik *a priori* kavramının ne ifade ettiğini geometri ve aritmetiğin yöntemiyle

¹⁵³ *a.g.e.*, s. 205 (B93).

¹⁵⁴ *a.g.e.*, s. 181 (B366).

geleneksel empirik kavram kurma yöntemini formel mantığın yöntemi karşısına koyunca anlayabiliriz. Bilgi imkânları, karşımızda duran şeyle (obje ile) kurulan bağın dışında ve hatta objeden bağımsız bir bağlam oluşturmaktadır. Bilgi ise objeden gelenin bu bağlam içersinde işlenmesinin bir ürünüdür. Bu gibi önermeleri bize sağlayan deney değil formel mantıktır. Formel mantığın “genel yargı” kalıbı, gözleme öngelir ve gözlemi belirler. Mantık, sadece bizim zaten objeler hakkında sahip olduğumuz kavramları bölümlenmeye hizmet eder. Fakat bu kavramların hangi bilgi kaynağından bize geldikleri mantığın içinde kalınarak araştırılmaz. Geometri, aritmetik ve mekaniğin önermelerini bize zorunlu gösteren şey, bizim özelliklerini sonradan öğrenmiş olduğumuz fiziksel nesnelere değil, bu önermelere içkin olarak sokulmuş olan yer kaplamasının ideal sınırları içinde öne koyduğumuz sınırlardır ve bu önermeler bu yüzden genelgeçer görünürler. Biz nesnelere hakkında ancak onların içine bizzat koyduğumuz şeyi *a priori* biliriz. Bu yüzden de ilksel olarak objelerin düşünmemizi ve tasarımlarımızı belirlediği söylenemez. Bu noktada sentetik *a priori*, gerçeklik alanı içinde Kant’ın bize sunduğu denek taşı olarak karşımıza çıkar.¹⁵⁵

Kant’ın temel kavrayışı, insan bilgisini açıklama problemi için ayırıcı bir çözüme izin verir. O, bilinçli bir biçimde, Galileo, Torricelli ve Stahl gibi bilim adamlarının göz kamaştırıcı başarılarını ima ederek, felsefeye katkısını metafizikte “bir Kopernik devrimi”, daha önceki felsefi kabullerin ise Kopernik’in astronomi alanında başardıklarıyla kıyaslanabilir bir yıkılışı olarak tasvir eder.¹⁵⁶ David West, Kant’ın devriminin bir anlamda insan öznesini dünyanın merkezindeki eski konumuna iade etmesini ilginç görür.¹⁵⁷ Birgit Recki’ye göre Kant’ın bilgi sorunu ile ilgili tasarısı Kopernik’teki bakış açısı değişimiyle büyük benzerlik içinde, epistemolojik olarak şeyleri hareketsiz bırakıp bilen özneyi etkin kılarak, geleneksel metafiziğin saçmalıklarını ve ön kavramlarını ortadan kaldırmaktır. Locke’tan Hume’a kadar Anglosakson empirizmi öznel yöntem tartışmasına yoğunlaşmıştı. Kant empirik öznellikte yetinmeyip, yani özneyi psikolojik olarak ve bütün bireysel nitelikleriyle konu edinmek yerine, onu herkes için zorunlu olduğu kabul edilen etkinliklerin

¹⁵⁵ Cassirer, *Kant’ın Yaşamı ve Öğretisi*, s. 163–174.

¹⁵⁶ Kant, *Critique of Pure Reason*, s. 109 (B XIII).

¹⁵⁷ West, David, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, çev. Ahmet Cevizci, Paradigma Yayınları, Engin Yayıncılık, İstanbul, 1998, s. 35.

taşıyıcısı olarak ele alıp, kendi programında, Anglosakson kazanımların dışına belirleyici bir adım atar: Özne, *a priori* –deneyimden bağımsız olarak- bilinebilecek olan şeyin doruk noktasıdır. B, Recki bunu “özneye Kopernikçi dönüş” olarak isimlendirir.¹⁵⁸ Theodor W. Adorno’ya göre ise Kant ‘a böyle bir ham formülle bakmak yanlıştır, çünkü felsefe de öznelliğe dönüş felsefenin modern tarihinde Kant’tan çok daha öncelere, Descartes’e kadar gider. Kant’ın önemli habercilerinden İngiliz David Hume’un bir anlamda Kant’tan daha öznelci olduğu söylenebilir. *Salt Aklın Eleştirisi*’nin getirdiği yenilik, aklın kendisini düşünümüne tabi kılmasıdır, Kopernik devriminin özünde ise bu düşünce yatar. Ayrıca *Saf Aklın Eleştirisi* özne ve özneye dönüşten daha çok bilmenin nesnel doğasıyla ilgilidir. Bu yüzden de Kantçı proje bilmenin nesnellüğünden vazgeçmek için öznelliği benimsemesiyle değil öznedeki nesnellığı nesnel bir gerçeklik olarak temellendirmeye yönelik bir proje olarak karakterize edilmelidir. Kantçı felsefe özneyi vurgulayarak nesnellığı azaltan ve kısıtlayan (Kant öncesi egemen) görüşe karşıt bir felsefedir. Kant, araştırmasının iki yönü olduğunu söyler; biri nesnelere ilgilidir, diğeri ise “saf anlama yetisini, olanaklılığını ve temelindeki bilme yetilerini araştırır, böylece onun öznel yönünü anlamaya çalışır fakat Kant için esas konu, düşünme yetisinin nasıl olanaklı olduğunu değil, anlama yetisinin ve aklın, deneyimlerin ötesinde neyi ne kadar bilebileceğidir. Dolayısıyla Kant’ın bir tür öznelci olduğuna ilişkin yaygın anlayışa teslim olmak yerine, *Saf Aklın Eleştirisi*’nin ilgi alanının; bilmenin nesnel doğasını kurmak ya da kurtarmak olduğunu baştan kabul etmek, Kant’ı daha iyi anlamamıza neden olacaktır. Kant’ın felsefesinin iki yönünün birbiriyle sürekli çatışma halinde olması bu durumu değiştirmez.¹⁵⁹ Bu bakış açısından hareketle Kant’ın epistemoloji konusunda asıl probleminin subjektivite değil üniversite yani tikel olanlar nasıl evrensel bilgi olur? Sorusuna cevap bulmak olduğunu söylenebilir. Nesnellik yani bilginin geçerliliği, öznellikten gidilerek yani bilginin imkânı ve sınırları üzerinde düşünülerek yaratılması Kant’ın temel tezidir denilebilir.

¹⁵⁸ Recki, Birgit, “Kant ve Aydınlanma”, *Cogito*, sy. 41–42, İstanbul, 2005, s. 198–199.

¹⁵⁹ Adorno, Theodor W., “Aşkınısallık Kavramı Üzerine”, *Cogito*, İçinde, sy. 41–42, İstanbul, 2005, s. 56–57.

Kant'ın epistemolojisinin en önemli özelliği aklın, Mutlak olanın alanına sapma, Kant'ın deyişiyle “düşünülür dünyalara sapma” hakkı olmadığına yönelik bir kaniyle yola çıkmasıdır.¹⁶⁰ Bu ayaklarımızın yere sağlam basabilmesini açıklar, bunun sayesinde neyi olumlu anlamda ve kesin olarak bilebileceğimizi biliriz. *Saf Aklın Eleştirisi*, metafizik olarak nitelenen sorulara verdiği yanıtlardan çok, bu sorulara yanıt vermeyi kahramanca ve stoacı bir kayıtsızlıkla reddettiği için güçlüdür. Kant'ta bunu olanaklı kılan aklın özdüşünümsel doğasıdır. Yani akıl sahibi bir varlık olarak ben kendi aklım üzerinde düşünümde bulunmakta özgürüm ve bu düşünüm aracılığıyla, aklın neyi yapıp neyi yapamayacağına karar verebilirim. Özdüşünümün çifte doğası, Kant'ın deneyimi temellendirdiğini iddia etmesini sağlar; diğer yandan bu bilginin ötesine gitmemizi ve Mutlak olana ilişkin spekülasyona girişmemizi engeller. Kant'a göre metafizik, akıl bilgisinin bir alanı olarak tarif edilmekte, akla kendi doğası aracılığıyla – yanıtlayamayacağı- soruların yöneltildiği bir alan olarak betimlenmektedir. Onun göz önünde bulundurduğu metafizik Descartes'la başlayan, gelenek halinde Spinoza, Leibniz, Christian Wolff ve öğrencilerinde sürdürülen rasyonalizmin varlık teorisidir.¹⁶¹ Bu metafizik salt akla dayanarak kurulmuştur ve aklın yanıtlayamayacağı soruların yöneltildiği bir alandır. Çünkü söz konusu soruların yanıtlanması insanın bütün bilme yetisini aşmaktadır. Kant felsefesi matematiksel doğa bilimlerine büyük bir güven duyar ve açık bir biçimde bu bilimlerin ruhuyla doludur. Bu nokta Kant felsefesinde nelerin içerildiğini görmek ve bu felsefeyi anlamak için önem arz eder. Salt soyut spekülasyonların sunamadığı mutlak bilgiyi, bilimin sağladığına yönelik varsayım temel alınırsa metafiziğin salt düşünceden mutlak kesinliklere varma girişimlerinin hep başarısız olduğu öne sürülebilir. Kant *Eleştirisi*'ne *Sentetik a priori* yargılar nasıl mümkündür? sorusuyla başlar. Bu soru salt aklın çözülmesi gereken asıl problemidir. Metafiziğin şimdiye kadar kesin olmama ve çelişmelerden ileri gelen bocalama nedeni, daha önceden bu problemin hatta analitik ve sentetik yargılar arasındaki ayrımı aklına getirmemiş olmasıdır. Yargılar sentetik ya da analitik olabilir. Heimsoeth'e göre Kant'ın yargıları analitik ve sentetik olarak ayırma amacı rasyonalizmi terk

¹⁶⁰ Kant, *Critique of Pure Reason*, s. 381.

¹⁶¹ Heimsoeth, *Immanuel Kant'ın Felsefesi*, s. 65.

etmektir.¹⁶² Analitik yargı açıklayan, sentetik yargı ise bilgimizi genişleten, çoğaltan yargıdır. Yüklemdaki kavram öznedeki kavrama bir şey eklerse o yargı sentetiktir; yüklem öznenin sadece bir tekrarı olduğunda ise yargı analitiktir. Analitik yargı özনে bulunan şeyi açığa çıkarttıkları için bilgi vermez ve totolojidir. Kant bu kavramlarla *a priori* ve *a posteriori* kavramlarını birleştirir. Analitik kavramlar totolojik oldukları için kesinlikle ve koşulsuzca geçerlidir yani *a priori* dir. Çünkü onlar gerçekte yargı değildir ve çürütülemezler. Onlar sadece baştan kabul edilmiş tanımların tekrarlarıdır. Öte yanda sentetik yargılar apriori ya da *a posteriori* olabilirler. Yani, bir şey hakkında bir bildirim yapar, bir yargıda bulunursanız, o halde bu ya deneyimden doğar ya da kavramda içerilmiyorsa da zorunlu olabilir. Dolayısıyla “Tüm insanlar ölümlüdür” dersek, bu deneyimden çıkan bir yargıdır, çünkü ölümlülük “insan” kavramına içkin değildir. Ancak, “Tüm cisimler uzam içinde yer alır” cümlesi bir analitik yargıdır. Yani uzam içinde yer almak, cisim kavramı içinde bulunmaz, buna rağmen tüm cisimler uzamda yer alma niteliğine zorunlulukla sahiptir.¹⁶³ Salt doğa bilimlerinde –örneğin nedensellik yasası, kuvvetlerin eşitliği (etki-tepki), bütün doğa bilimlerindeki deneylerin kendisine dayanması ilkesi gibi Doğa bilimlerinin temellerini oluşturan ilkeler- ve matematikte sentetik *a priori* yargılar egemendir. Metafiziğin yargılarının ise sentetik *a priori* olduğu ise problemlidir. Kant’a göre metafizik, deneyime dayanmadığı için kurgusal (spekülâtif) bilgidir ve bu bilginin amacı sentetik *a priori* yargılara varmak olmalıdır. Fakat metafizik deneyimi, denenebilirliği aşır duyular üstüne çıkmak istiyor.¹⁶⁴ Kant’a göre bütün filozoflar arasında bu problemi inceleyip çözmeye en çok yaklaşan David Hume olmuştur. Fakat Hume, nedenin sonuçları ile bağlantısını sentetik yargıda durdurmuş ve böyle bir bağıllığı *a priori* bir ilke üzerine kurmanın tümüyle imkânsız olduğunu meydana çıkardığını sanmıştır; böyle olduğu için de onun çıkardığı sonuca göre, bizim metafizik dediğimiz her şey, gerçekte deneyden alınmış ve zihnimizin alışkanlığı dolayısıyla zorunluluk kılığına sokulduktan sonra aklın bir bilgisi savı ile ortaya konmuş bir kuruntudan ibarettir.¹⁶⁵ Eğer Hume problemi bütün genelliği

¹⁶² *a.g.e.*, s. 75.

¹⁶³ Kant, *Critique of Pure Reason*, s. 130–33.

¹⁶⁴ *Heimsoeth*, s. 76–78.

¹⁶⁵ Bkz., Hume David, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, çev. Oruç Oruoba, Hacettepe Üniv. Yay., Ankara, 1976.

ile göz önüne getirmiş olsaydı, asıl salt felsefeyi kökünden yıkan bu iddianın hiçbir şeyi çözümlemediğini anlayacak ve onu asla öne sürmeyecekti; çünkü salt matematik de sentetik *a priori* yargıları içerdiğinden, Hume'un kanıtlarına göre bilim alanında ona da yer vermemek gerekecekti, yani o, salt matematiğin de olamayacağını görecekti. Oysa matematikte de hiç kuşkusuz sentetik *a priori* önermeler bulunduğundan, sağduyusu onu bu tür iddiadan koruyacaktı; Hume kendi savının böyle bir sonuca varacağını görebilseydi hemen bu akıl yürütmeden vazgeçerdi.¹⁶⁶

Hume'un tutarlı bir lojik analize dayanan şüpheciliğini gününün tabiat bilimlerine uygulamaya kalkması Newton hayranı bir filozof olan Kant üzerinde sarsıcı bir etki yapmıştır. Kant bu sarsma ile “dogmatik uykusu”ndan uyanacak yani bütün metafizik spekulasyonların boşluğunu anlayacak ve Hume'un başladığı “metafiziği yıkmaya” işine daha köklü, daha sistemli bir şekilde devam edecektir ama burada Kant'ın anlayamadığı şey “tabiat bilimleri”nin de aynı şekilde yıkılabileceğidir. Bir yandan klasik metafiziğe son vuruşları indirirken, öbür yandan Hume'un yıkmaya yeltendiği tabiat bilimlerini felsefe yönünden temellendirme işini üzerine alan Kant bu görevini bilgilerimizin çifte kaynağı olduğunu göstererek tamamlamıştır. Hume, tabiat bilimlerinin kökten empirist bir bilgi-öğretisi temeli üzerine kurulamayacağını göstermiştir. Şimdi Hume gibi Kant'a göre de “gerçek bilim apodiktik (kanıtlanabilir) bir kesinliği olan bilimdir”. Böyle bir kesinliği de ancak akıl sağlayabilir. Kant Hume'u zaruretin lojik bir karakteri olduğunu görmesi dolayısıyla kesin bilginin ancak matematikle mümkün olabileceğini, olaylar dünyasıyla ilgili bilgilerimizin hiçbir zaman “doğrumsu” olmaktan öteye geçemeyeceklerini göstermiş olmasını eleştirmiş olduğu halde bugün modern doğa bilimleri Hume'un bu sonuçlarını benimsemiş görünür. Bugün nedensellik kanunları yerine *descriptive* ve *statistik* kanunlardan söz edilişi bunu gösteriyor. Ayrıca kanun kavramının eski mutlaklığından vazgeçip daha alçakgönüllü bir kavram olan hipotezle işbirliği etmesi de bundandır. Artık “kanun” kavramı deyince dış dünyanın gerçek yapısını matematik bir kesinlikte dile getiren bir önerme değil,

¹⁶⁶ Kant, *Critique of Pure Reason*, s. 226 (B 128); *Prolegomena*, s. 5–10.

olaylar arasında var olması kuvvetle beklenen (probable) bir bağlantıyı yaklaşık bir tarzda dile getiren bir genelleme “denemesi” anlıyoruz.¹⁶⁷

Kantçı felsefede pek çok farklı akıl kavramıyla karşılaşırız:

a) Deneyim yargılarına bir temel oluşturan son derece genelleştirilmiş önermelere atıfta bulunduğu için sentetik *a priori* yargılara uygun olan matematiksel doğa bilimlerinin akıl kavramı,

b) Deneyim bünyesindeki maddi, olgusal yargılara atıfta bulunan empirik akıl kavramı,

c) *Saf Aklın Eleştirisi*' nin eleştirel ya da negatif nesnesini veren metafizik yargılar,

d) Tüm bunları birbirine bağlayan pratik felsefi yargılar.

Kant'ın bazen bir araya, bazense karşı karşıya getirdiği tüm bu alanlar arasındaki karşılıklı ilişkileri ancak aralarındaki ayrımın bir aynılık, özdeşlik ögesi varsaydığı fark edilirse anlaşılabilir ve bu öge sayesinde birbirleriyle kıyaslanacak konuma getirilebilir ve bu Kant'ta en kolay göz ardı edilen şeydir. Diğer bir deyişle burada özdeşlik ve karşıtlık ilkesi üzerine temellenen geleneksel Aristotelesçi bir mantık söz konusudur. Felsefenin farklı yönlerini bir araya getirerek, kendisine ait çeşitli alanlarda sınanan birleştirici öge akıldır ve bu akıl, formel mantık ilkeleri tarafından bir defada tüm zamanlar için tanımlanan ve eleştirel olmayan bir yolla kabul edilen bir akıl biçimidir. Akıl konusundaki ayrımlar, aynı aklın farklı nesnelere uygulanmasından doğar.¹⁶⁸

Kant'ın aklın eleştirisini dayandırdığı temel kavram, “aşkınsallık kavramı”dır. Kant:

Nesnelere ilişkin olmaktan çok, *a priori* olanaklı olduğu ölçüde, nesnelere ilişkin bilgi türümüz ile ilgilenen tüm bilgiyi aşkınsal (transcendental) diye adlandırıyorum.¹⁶⁹

(vurgu yazara aittir) .

Dolayısıyla aşkınsal araştırma; zihnin geçerli sentetik *a priori* yargıları, ani deneyimden bağımsız yargıları öne sürme imkânını nereye kadar götürebileceği bağlamında, bir zihin ve bilinç araştırmasıdır. İnsan aklının kendisindeki bilgi formlarını araştıran çözümleridir. Kant tüm felsefesini eklemlediği en üst noktanın

¹⁶⁷ *Batuhan*, s. 131–33.

¹⁶⁸ *Adorno*, s. 67.

¹⁶⁹ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s. 149 (A 12).

aşkınsallık kavramı olduğunu söyler.¹⁷⁰ Kant, bir yandan varolan gerçekliğin birliğini ve varlık kavramını bilincin alanında kurar¹⁷¹, ama diğer yandan, var olan her şeyi bu bilinç alanından türetmeyi reddeder. Kant'ın idealist olarak görülmesinin arkasında ise bu çelişki vardır. Modern terminolojide “ontolojik fark” denen şeyin bilinci, yani bir şeyin bütünüyle kavramına indirgenemeyeceği, nesneyle öznenin denk düşemeyeceği bilinci, Kant'ta güçlü bir şekilde geliştirilir. O, her şeyi, aklın “birliğine” indirgemektense (ki bazen indirgiyormuş gibi görünür) ; tutarsızlığı yeğler; verili bir şeyle karşılaştığında her tür açıklamasız fenomenin felsefesine girmesini tercih eder. Bu sayısız güçlük doğurur, çünkü Kant'ın amacı aynı zamanda sistem yaratmaktır. Heimsoeth 'e göre ise Kant felsefesine yayınladığı üç *Eleştiri*' (Critique) den dolayı Kritisim adını 19. yüzyıl sonunda Yeni Kantçılar verdi. Aslında Kant'ın amacı kapalı, sınırlanmış bir sistem kurmak değil, gelecekteki felsefe araştırmaları için yol hazırlamaktır. Kant'ın ilk *Eleştiri*'sini yeni bir felsefe için ön öğreti olarak göstermesi de bunun kanıtıdır.¹⁷²

Bilgi sürecinin temellendirilmesi ve bilgi ürününün kanıtlanması Kant'ta birbirinden ayrılmaz işlevsel bir bağlantı içindedir. Buna ilaveten Kant bilginin öznesi ve nesnesi arasındaki ilişkisinin *a priori* temellendirmesini yapmış ve buna da “özümlü bilgi teorisi” adını vermiştir. Popper'e göre bu, Aristoteles'ten Kant'a dek klasik bilgi teorisinin sorunu ortaya koyuş tarzı olmuştur ve bu tarz doğruluğa ilişkin bir uygunluk teorisinden başka bir şey ortaya koymamıştır. Kant'ın bu ortaya koyuş tarzının çözümü genel bir doğa yasallığının varlığının zorunluluğunu ya da bir tümevarım ilkesinin bilgi teorisi açısından a priori olduğunu, anlam yetimizin doğaya yasalar dayattığı, kendi biçimlerinin damgasını vurduğu varsayımıyla açıklamak ve güvence altına almak istemesindedir. Fakat Popper'in düşüncesine göre bu başladığı noktaya geri dönen bir varsayımdır. Ona göre özümlü bir bilgi teorisi bilimsel ifadelerin geçerlik talebinin sonradan analizi olarak ortaya çıkabilir.¹⁷³ Günlük yaşayıştaki temellendirmeler ile bilimdeki temellendirmeler sorulardan bağımsız bir anlatımla ortaya çıktığı halde felsefi temellendirmeler sorularından ayrı düşünülemez. “Sentetik apriori yargılar vardır”

¹⁷⁰ *a.g.e.*, s. 247 (B 133).

¹⁷¹ *a.g.e.*, s. 376.

¹⁷² *Heimsoeth*, s. 65.

¹⁷³ *Oeser*, s. 34–37.

cümlesi Kant'ın epistemolojisindeki temel iddialardan biridir. Bu, Kant'a göre şüphe götürmez bir gerçektir. Bu iddianın tam bir anlamı olabilmesi için özel sorusuna geri götürülmesi, cevap olarak verildiği soruya bağlanması gerekir. Kant'ın sorusu ise, “sentetik *a priori* yargılar nasıl mümkündür?” sorusudur. Yani Kant'ın cevabı, sorusunu gerektirir. Felsefeler iddiaların, tezlerin değil soruların merkezi etrafında kurulur. Felsefedeki iddialar, tezler, görüşler aslında daha önce sorulmuş olan sorulara birer cevap olarak anlam kazanırlar. Soruları bir tarafa bırakıp sadece iddiaları göz önünde bulunduran felsefe önermeleri üzerindeki tartışmalar ise verimsiz tartışmalardır. Kant'ın “sentetik *a priori* yargılar nasıl mümkündür?” tartışması da böyle bir verimsiz tartışma olarak görülmelidir.¹⁷⁴ Bu bağlamda düşünülecek olursa Kant, Tanrı'nın varlığı ile ilgili olan ontolojik kanıt yaptığı eleştirisinde, “Tanrı vardır” önermesinde varlığı Tanrı'nın zatına bir şey ekleyen bir yüklem olmadığı için sentetik bir önerme olarak görür. Buna göre varlık yüklem olmadığı için Tanrı ile varlık arasında zaruri bir ilişki yoktur.¹⁷⁵ “Sentetik *a priori* yargılar vardır” önermesi de aynı bakış açısıyla düşünüldüğünde sentetik bir önerme olarak görülecektir. Kant'ın bizzat kendisinin iddia ettiği gibi varlığın yüklem olmadığı düşüncesinden hareket edersek sentetik *a priori* yargılarla varlık arasında da zaruri bir ilişki görülemez. “Sentetik *a priori* yargılar nasıl mümkündür?” sorusu, bu yargıların gerçekte var olduğu ön kabulünden çıktığı için ve sentetik bir önerme olduğundan dolayı bilgi vermediği için kanıtlanması da mümkün değildir. Kant'ın bu bağlamda kendi içinde çelişkiye düştüğü de düşünülebilir. Dolayısıyla Kant eleştirdiği metafizik önermeleri yanılısama, kuruntu olarak gösterirken aynı yanılısamayı saf akıl eleştirisinin daha başında ele almış olduğu önermeyle bizzat kendisi yapmıştır diye de düşünülebilir.

Bu bölümde genel epistemolojinin bilgi kuramı ana hatlarıyla açıkladıktan sonra Kant'ın bu kurama yeni olarak ne söylediği ve epistemolojinin tarihinde nasıl bir yer edindiği ifade edilmeye çalışıldı. İkinci bölümde ise temel problemimiz imanın ne olduğu ve Kant'ın iman anlayışını araştırmak daha sonra da Kant felsefesinde akıl karşısında bilme ve inanmanın konumunu belirlemeye çalışmaktır.

¹⁷⁴ Uygur, Nermi, “Felsefede Temellendirme”, *Felsefe Arkivi*, İçinde, sy. 42, İstanbul Matbaası, İstanbul, 1961, s. 33–34.

¹⁷⁵ Aydın, Mehmet, *Din Felsefesi*, İzmir İlahiyat Fakültesi Yay., İzmir, 2001, s. 36-37.

İKİNCİ BÖLÜM

KANT'TA İMAN

I- İMAN NEDİR?

İman, dinler için önemli anahtar sözcüklerden biri olarak karşımıza çıkmaktadır ve semavi din üzere kurulu teolojilerin en merkezi kavramlarından biridir. İnsanın algı dünyasının ötesinde bir gerçekliğe sahip bulunan şeyler, yani gayb ile ilgili bir tutum olan iman (dini inanç) ın temel unsuru Allah inancıdır. Dini hayat tabiatüstü kudretli bir varlığı kabul ve tasdik ile başlamaktadır. Bir anlamda kişi Allah'ın mutlak hakimiyet ve otoritesini kabul ederek ilahi iradeye teslim olmakta ve bağlanmaktadır.¹⁷⁶ Buradaki teslimiyet bilinçli ve istekli bir boyun eğmeyi ifade eder. İlgili ile başlayıp kuşku, inanç ve bilgi aşamalarından geçen birey, sonuçta bunların hepsini aşan subjektif bir kesinliğe ulaşır. İmanın bu kesinliği her türlü tereddüdü ve kuşkuyu dışlamaktadır.¹⁷⁷ Dinamik bir tabiata sahip olan iman olayının birbirini tamamlayan üç boyutu bulunur. Onun hüküm olma bakımından zihinsel, teslimiyet ve boyun eğme bakımından duygusal, davranışa dönüşme bakımından da iradi bir yönü vardır.¹⁷⁸

Bilim ve imanın birbirinden ayrı olarak değerlendirilişi ve imanın bilimsel kriterler açısından incelenmesi, inanç önermelerinin olgusal gerçekliğe ve herhangi bir bilişsel düzeye sahip olup olmadığı tartışmalarına yol açmıştır. İman, deneysel metotlarla doğrulanabilir bir muhtevası olmamasına karşılık kendi sistemi içinde tutarlı, doğrulanabilir ve açıklanabilir bir yapıya sahiptir.¹⁷⁹ Ancak o, hem rasyonel olmayan bilinçaltı dürtüleri hem de rasyonel bilincin yapılarını taşır. Bu bağlamda her iman

¹⁷⁶ Hökelekli, Hayati, *Din Psikolojisi*, T.D.V. Yay., Ankara, 1998, s. 156.

¹⁷⁷ Özcan, Hanifi, *Epistemolojik Açıdan İman*, M.Ü. İ.F.A.V. Yay., Emre Matbaası, İstanbul, 2002, s. 90-91.

¹⁷⁸ Peker, Hüseyin, *Din Psikolojisi*, Aksiseda Matbaası, Samsun, 2000, s. 61.

¹⁷⁹ *Erdem*, s. 41.

eyleminde, bütüncül bir kabul ve teslimiyet olayının ayrılmaz bir ögesi olarak kognitif bir tasdik bulunmaktadır.¹⁸⁰

İman da duygunun da önemli bir rolü vardır. Zira gönüllü bir boyun eğiş ancak duyguların katılımıyla gerçekleşebilmektedir. İmanın geliştirilerek yaşatılması da daha çok duygusal unsurlarla sağlanabilmektedir. Nitekim tam teslimiyeti gerçekleştirebilecek bir irade hareketi, ilahi sevgi ve korku ile beslenen dinamik bir kaynağa sahiptir.¹⁸¹ James'e göre de dini inançlar yani iman rasyonel çıkarımlar değildirler; tam tersine onlar, psişik olgulardır ve imana, kanıtlamaya yarayan akıl yürütmelerden ve belgelerden çok, duyguların özel mantığı hâkimdir.¹⁸² Duygusal yaşantılar, zihinsel kanaatten farklı olarak tüm benliğin yaşadığı karışık bir sentezdir. İmanda da oldukça grift olan ve çeşitlilik arz eden bu duygusal boyut, sevgi, korku, teslimiyet, ihlâs, güven gibi hislerden teşekkül eder.¹⁸³

Kişide dini duygu ve dini bilincin eyleme dönüşmesi “irade gücü”ne bağlıdır. Dini düşünce ve duygu eylem haline dönüşmezse orada dini bir iradeden bahsetmek mümkün değildir. Psikoloji açısından din, kişinin dini duygu ve bilincinin etkilediği davranışlarla var olmaktadır. İman etmek sadece kelimelerle ifade edilmiş bir inancı akla getirmeyip, iman eden kişinin sorumluluklarını ifade eden bir sadakati de akla getirir.¹⁸⁴ Sonuç olarak kişinin hayatına bir yapı ve devamlılık kazandıran iman, ne sadece zihnin bir ürünü, ne iradenin çabası, ne de duygusal hareketlerin sonucu olarak görülür. Tüm kişiliğin bir eylemi olarak iman, kişisel yaşamın merkezinde gerçekleşir ve onun bütün öğelerini içerir. Yani iman çeşitli unsurların bir araya gelerek oluşturduğu bir bütündür.

A) İman – İnanç İlişkisi

Gerek bilgi gerekse imanın tam olarak açığa kavuşturulabilmesi için herşeyden önce inancın ne olduğunun anlaşılması gerekir. Çünkü imanla ilgili ortaya konulan ve hatta imanı bir inanç olarak niteleyebilen farklı görüşler, inancın farklı şekillerde

¹⁸⁰ Biçer, Ramazan, “İmanın Bilişsel Yapısının Ana Dinamikleri ve Etkileri”, EKEV Akademi Dergisi, sy. 18, Yıl: 8, Erzurum, 2004, s. 19.

¹⁸¹ *a.g.e.*, s. 167.

¹⁸² Sena, Cemil, *Filozoflar Ansiklopedisi*, C.III, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1976, s. 57.

¹⁸³ Kasapoğlu, Abdurrahman, *Kur'an'da İman Psikolojisi*, Yalnızkurt Yay., İstanbul, 1997, s. 35.

¹⁸⁴ Armaner, Neda, *Din Psikolojisine Giriş*, Ayyıldız Matbaası, Ankara, 1980, s. 118.

anlaşılmasından ve yorumlanmasından kaynaklanmaktadır. İnanç (belief), fikridir yani teolojik ve felsefidir; iman (faith) ise daha ziyade dinidir; fakat fikri yönü yani inanç anlamı da vardır. Bu bakımdan, Pascal'ın ifade ettiği gibi, “filozofların Tanrısı” söz konusu olduğunda inanç; İshak, İbrahim ve Yakub'un yani dinin Tanrısı söz konusu olunca iman kullanılmaktadır. Bu demektir ki her “Tanrı inancı” “Tanrıya iman” değildir. Mesela, Aristo'nun bir “Hareket etmeyen hareket ettiricinin var olduğu inancı” Tanrı'ya iman olarak değerlendirilmemektedir. Çünkü İnanç, insanın pratik hayatı üzerinde herhangi bir etki icra etsin veya etmesin, o, bir şeyi sadece fikren tasdiktir. İmanın net bir biçimde ortaya konulmasını güçleştiren bu farklılıkların bir ölçüde bertaraf edilmesi için inancın ayrıntılı olarak ele alınması gerekir. Her inanç tanımında en azından ima edilmesi gereken anlam, bir şeyi doğru veya yanlış olma ihtimali hakkında zan ya da kanaatten kaynaklanan az veya çok bir güven taşıyan subjektif bir duyguya dayanarak kabul veya reddetme anlamıdır.¹⁸⁵

İman ve inanç kavramları arasındaki fark çoğunlukla psikolojik olup oldukça önemlidir. İnanç (belief), daha çok statik bir terimdir ve inanılan obje ya da öneriye karşı güçlü pozitif bir duygusal bir tutumu ihtiva etmez. İman (faith) ise, daha çok dinamik bir terimdir ve tutkulu bir bağlılığı doğurur.¹⁸⁶ Yani iman psikolojik olarak inançtan daha kompleks bir yapıya sahiptir. İnançta bilişsel süreçler daha ağır basarken, imanda ise duygusal yön daha ağır basmaktadır. İnanç dinsel ilginin en düşük formudur ve gerçekte genellikle herhangi bir otantik dinsel ilişki olmaksızın da işleyebilir¹⁸⁷ fakat inançtan imana geçilince doğrulama ihtimali kalmamasına rağmen güven, samimiyet ve teslimiyet daha güçlü olmaktadır.

B) İman-Bilgi İlişkisi

Felsefe tarihinde bilgi ile “doğru inanç” ve “doğrulanmış inanç” arasında ayırım yapan ilk filozof Eflatun'dur. O, gerek *Menon*, gerekse *Theaetetus* gibi diyaloglarında doğru inancın ve doğrulanmış inancın birer bilgi sayılıp sayılamayacağı meseleleri

¹⁸⁵ Özcan, Hanefi, *Epistemolojik Açıdan İman*, s. 58.

¹⁸⁶ Clark, Walter H., “İman Problemi”, çev. Ali Rıza Aydın, *Birey ve Din*, İçinde, İnsan Yay., İstanbul, 2004, s. 67.

¹⁸⁷ Wilber, Ken, *Transandantal Sosyoloji*, çev. Cemil Polat, İnsan Yay., Paşahan Matbaası, İstanbul, 1995, s. 81.

üzerinde durduğu gibi, ayrıca yanlış inancın da mümkün olabileceği fikrini gündeme getirmiştir. Buna göre o, doğru inancı bilgi saymaz. Ayrıca doğrulanmış yani temelleri ve sebepleri gösterilmiş inanında bilgi olarak kabul edilip edilemeyeceği konusunda endişeleri vardır. Eflatun bir doğru inancın bilgi haline gelebilmesi için doğrulanmasını ve doğrulamada yapılan ispat vb. işlemlerin, ortaya konulan bütün delillerin anlaşılmasını gerekli görür. Eflatun'dan kaynaklanan bu "anlama" düşüncesi çok kabul görmüş bir düşüncedir; hatta Hıristiyan inanç sisteminde yer alan "anlamak için inanıyorum" şeklindeki formülde bu Grek düşünce ve doktrininin etkisi sezilmektedir. Rasyonalizmin temsilcilerinden olan Descartes ile bilgi, "ya apaçık hakikatin, ya da zorunlu olarak doğru olan önermelerin farkında olma" şeklinde anlaşılmaya başlanmış ve epistemolojik örnekler de genellikle matematikten sağlanmıştır. Bir şeyi bilmek, onu ispat etmekle aynı sayılmış; hatta Descartes'in etkisiyle bir şeyi bilmenin, zaten zorunlu olarak, o şeyin doğru olması anlamına geldiği iddia edilmiştir. İnançta ise böyle bir durum söz konusu değildir, yani o kendi kriterini içinde taşımamaktadır. Buna karşılık empiristler için ise bilgi, bir "bilgi iddiasıdır" ve en azından doğrulanmaya hazır bir iddia olarak görülmesi gerekir. J.Locke, bilgide suje açısından söz konusu olan kesinliğin obje açısından da net bir şekilde vuku bulması gerektiğini öne sürer. Russell'a göre de bir inancın bilgi adını alabilmesi için sağlam bir mantıkî temele dayanması gerekir. Eğer bir doğru inanç bilinen öncüllerden sağlam bir sonuç çıkarmayla elde edilmemişse yani doğru bir inanç, yanlış bir inançtan çıkarılmışsa veya doğru öncüllerden yanlış bir akıl yürütmeye çıkarılmışsa, o bilgi değildir. Bilgiyle ilgili olarak ortaya konulan bu ölçüler göz önüne alındığında, inanç ya bilgiye tamamen zıt olmakta ya da bilginin doğrulanmadan önceki bir alt basamağını oluşturmaktadır. Çünkü bilgi kesin olma durumunu, inanç ise maksimum seviyedeki "emin oluş"u dışta tutmayı ifade eder. İnançta da kesinlik vardır fakat bu kesinlik bilgideki gibi objektif değil subjektiftir. Bu bakımdan, inanç bir önermenin doğruluğu konusunda ikna edilmedir denilebilir. Dolayısıyla bilgi inancı kesinliği bakımından dışta tutar ve bilgi adını alınca da inanç olmaktan çıkar. Eğer bilgiden bir inanç olarak söz edeceksek "doğrulanmış doğru inanç" demek en uygun olanıdır. İnanç konusu olan şeyler, sujeler ayrı olmak kaydıyla aynı anda hem inanç hem de bilgi konusu olamaz. İnanç doğrulanmadığı sürece hüküm yönünden kesindir, fakat bilgi değildir. İnancı bilgiden

ayıran en önemli özellik, bilgideki objektif kesinliktir. İnançta hüküm eksikse o zan olur. Çünkü gerek bilgide gerekse inançta hüküm tamdır, ancak objesi bakımından yanlış olma ihtimali vardır. Suje yönünden ise inançla bilgi yönünden herhangi bir fark yoktur. Yani inanan açısından inançta yanlışlık bulunması mümkün değildir. İnançlar varoluşları bakımından zihne, doğruluk ve yanlışlıkları bakımından da objelerine bağlıdırlar. Sonuç olarak inançla bilgi arasında kesinlik bakımından büyük bir fark vardır; inanç subjektif kesinliğe, bilgi ise hem subjektif hem de objektif kesinliğe sahiptir. İnancın kesinliği üzerinde ısrar fazla edilirse, o, iman olur.¹⁸⁸

İnsan bir şeyin ne olduğunu bildiğini söylediği zaman onun öyle olduğuna inandığını da söylemiş oluyor. Bu bakımdan inancın, onu bilgiden açıkça ayırt edecek bir tanımını vermek kolay değildir. Buna rağmen inançla bilgi arasındaki ayırım, en belirgin biçimiyle dilde kendini gösterir. Belli bir yolun belli bir yere götürdüğünü bildiren kimse, kendisinin yolun nereye götürdüğüne inandığını değil, bunu bildiğini söyler. Tanrı'ya iyi kulluk eden kimsenin cennete gideceğini öne süren kimse ise, bunu bildiğini değil buna inandığını söyler. Bu iki bildirim incelendiğinde, bilginin doğruluğunun denetlenebilir türden, inancın ise denetlenemez türden olduğu görülür. Sonuç olarak bilgi ve inanç arasındaki ayrımı açık bir tanımlamaya bağlı olarak belirlemediğimiz halde bir yandan “denetlenebilirlik” ölçütüne, bir yandan da inanç ve bilgi sözcüklerinin dildeki kullanımına bağlı olarak bir belirleme yapılabilir. Buna ilave olarak inancın yanlış bilgi olduğunu söyleyenler olmuştur. Fakat inançla yanlış bilgi arasındaki en belirgin ayırım; yanlış bilginin “düzeltilebilirlik” özelliğidir. Genellikle inançların insana verdiği zarar ya da yarar doğrudan gözlenemediğinden inançların zamanla kendiliğinden düzelmesi söz konusu değildir. Fakat yanlış bir bilgi insana zarar verecek bir düzeyde olursa yeni deneyler sonucunda yanlışlık ortaya çıkartılır ve düzeltilebilir.¹⁸⁹

Bir başka görüşe göre gerek bilme gerekse inanma sujenin değerlere çevrilmesine ait birer davranıştır. Fakat bilme yalnızca değerleri kavramakla kalmayıp doğrudan doğruya değer olmayı, gerçeği ve hakikati de tespit ettiği için inanmadan daha geniş bir alana sahiptir. Suyun şeffaf, taşın ağır olduğunu biliyorum deriz, burada

¹⁸⁸ Özcan, *Epistemolojik Açıdan İman*, s. 69–79.

¹⁸⁹ *Hacıkadiroğlu*, s. 73–74.

duyu verilerinin vermiş olduğu sanı, şüphe, kanı, tahmin derecelerinden geçerek kesin bilgi derecesine kadar yükseliriz. Bilgi, kontrol edilebilirlik ve zaman-dışı olma özelliklerine sahiptir. Bilgi ile inanma aynı şey olmamalarına rağmen bilgi çeşitlerinin büyük bir kısmı aynı zamanda inanma konusu teşkil ederler. İnanma bilmeye ahenkli bir şekilde meydana geliyorsa buna pozitif inanma, bilmeye karşıt bir halde ise negatif inanma denir. Pozitif inanmaya Hume'un felsefesinde hükümlerimizi, hatta tümevarım ilkesini inanmadan çıkarmaya çalışması örnek olarak verilebilir. Negatif inanmalar ise kontrolün imkânsız olması, yalnız mümkün, tekil vakalara çevrilmiş olması, duyu verilerinin karşıtı olan bir düzen yaratmaya kalkması ile diğerinden ayrılır. Duygusal yük bu inanma da zihnin yerini alır. İmancılığın (fideizm) görüşü bu tarda bir inanma anlayışına dayanmaktadır. Her inanma hüküm olmak bakımından zihni, "teslimiyet" ve boyun eğme olmak bakımından duygusal, eylem açlığı ve değer davranışı olmak bakımından da iradi olarak görünür. İnanma, önce bir hükümdür. Çünkü her hüküm yalnız bir gerçeği tespit etmekle kalmaz, o gerçek hakkında bizi karara götüren fiile geçer. Bir şey hakkında doğrudur veya yanlıştır demek, o şeyin yalnız var olduğunu bilmek değil aynı zamanda onun olmasından dolayı nasıl hareket edileceğini belirlemek demektir. Bunun için de her hüküm inanmayla başlar. İnanmanın iradi bir hal olması onda bir eylem başlangıcının var olması anlamına gelir. İnanan kişi eğilimlerinden başlayarak alışkanlıklarını ve bütün iradi etkinliğini inanmanın yöneldiği hedefte kullanır. İnanmanın zihni ve duygusal manzaraları bu iradi halin hazırlığı konumundadır. İnanmanın karşıtı şüphe etmektir. Bu anlamda şüphe Descartes'in iddia ettiği gibi bilginin değil, bilgiyi muhteva alan değer inanmasının sarsılması demektir.¹⁹⁰ Sonuç olarak inanma, bilme değildir fakat onun hüküm olmak bakımından zihinsel olması akıl ile olumlu bir ilişkisi olduğunun göstergesidir.

Bu görüşe paralel olarak imanın kendi içinde tutarlı bir yapıya sahip olmasının sonucu olarak iman ile bilgi arasında olumlu bir ilişki olduğu da savunulur. Bu bakış açısına göre metafizik alanda sadece iman değil bilgide vardır. Bilgi alanları öznel ve nesnel ya da duygusal ve deneyimsel olarak ikiye ayrılırsa metafizik alanda nasıl bir bilgiye sahip olduğumuz daha iyi anlaşılacaktır. İnsan tecrübesi sadece duyular ile elde

¹⁹⁰ Ülken, Hilmi Ziya, *Bilgi ve Değer*, Kürsü Yay., Aytemiz Kitabevi, Ankara, ?, s. 357-68.

edilen deneyimler olmayıp, aynı zamanda duygular vasıtasıyla elde edilen bir birikimdir. Öznellik ve nesnellik özelliği insanda bir bütün olarak bulunduğundan, duygular ile duyular birbirinden kopuk yetenekler olmayıp, birbiriyle ilişkilidir. Bu durumda metafizik alanla ilgili bilginin öznellik vasfına sahip olduğu söylenilebilir. Şöyle ki; öznel bilgide kişisel tecrübe daha etkin olduğundan öznel olanı başkasına açıklayabilir fakat ispat edemeyiz. Kişi böyle bir bilginin doğruluğunu kendisi bulmak ve ispatını da kendisi yapmak durumundadır. Yani öznel bilginin ispatı da öznel dir. Diğer taraftan nesnel bilgi değişmeyip her yerde ve herkes için aynıdır. Nesnel bilgide matematiksel bir kesinlik olduğundan bu tür bilgileri kabul edip etmemekte hür değiliz. Böyle bir bilgi çelişkiye düşülmeden inkâr edilemez. Hâlbuki öznel bilginin doğruluğunu kabul etmemekle çelişkiye düşmeyiz. Bunun için de insan böyle bir bilgi konusunda hürdür. Bu durumda öznel alan imanın alanı olup, iman etmemiz gereken konular bu alana girer. Tanrı'ya iman, ahirete iman vb. gibi konular öznel alanın en belirgin nesnesidir. Bilgi ile iman arasındaki ilişkide dış dünyada ve metafizik alanda hem bilgi hem de iman söz konusudur. Dış dünyada iman olduğu gibi, metafizik alanla ilgili imanda da öznel dahi olsa yine de bir bilgi vardır. Bu durumda öznellik ve nesnellik her iki alan için de geçerli olup, dış dünya bilgisinde özneliğin rolü fazla değilken, metafizik bilgide aksine fazladır. Yani inanıp inanmamakta serbesttir. Sonuç olarak iman ile bilgi arasında çok yakın bir ilişki olduğu söylenilebilir.¹⁹¹

İman, bilgiye dayalı bir tasdik olup bilmeye ve kavramaya ilgili (kognitif) bir muhtevaya sahip olarak görüldüğünde buradaki bilginin nasıl bir bilgi olduğunun ve ne gibi özellikler taşıdığına açıklığa kavuşturulması ve ayrıca imanın bir bilgi gibi düşünülüp düşünülmeyeceğinin veya hangi ortamlarda düşünülebileceğinin belirtilmesi gerekir. Felsefe imanı bilgi ile zan arasına yerleştirir ve onu bilgiden daha aşağı ve onun bir alt derecesi olarak görür.¹⁹²

Bunun tabii bir sonucu olarak da Tanrı'ya inanmak için O'nun hakkında bir şeyler bilmenin gerekli olmadığı; O'nun daima "aşkın" sayılması ve "içkin"likle sınırlandırılmaması gerektiği, aksi halde bu sınırlandırmada Tanrı'nın değil, başka şeyin

¹⁹¹ Erdem, Dr. Sabri, " Bilgi-İman İlişkisi", *İslami Araştırmalar Dergisi*, C. 4, Sy. 1, 1990, s. 38-41.

¹⁹² Buber, *Tanrı Tutulması*, çev. Abdüllatif Tüzer, Lotus Yay., Cantekin Matbaacılık, Ankara, 2000, s. 49-50.

kastedilmiş olacağı, dolayısıyla hakiki imanın sadece “basit” bir Tanrı’ya iman olduğu vurgulanmıştır. İman daha aşağı derecede bir delile dayandığı ve dini otoriteyle desteklenmesi gerektiği düşünülerek bilgiyle karşı karşıya getirilmiştir. Oysa bilgiden önce olan ve bilgiye zıt olan iman değil inançtır; iman bilgi ile birlikte bulunabilir. Her ikisinin de temelini inanç oluşturur ve her ikisinde de tasdik vardır. Ancak objesi gereği, bilgide insan tasdik etmek zorundadır, imanda ise bu noktada irade devreye girer. İmanda “doğru inanç”, bilgide ise “doğrulanmış doğru inanç” kesinliği vardır. İşte bu noktada iman ile bilgi, birbirini ortadan kaldırmadan, birbirinden ayrılmaktadır. Fakat hiç bir bilgi imanı ihtiva etmediği halde, bazen iman bilgiye dayanabilmekte ve imanın muhtevasını bilgi oluşturabilmektedir. Bir iman bağlılığı ile kabul edilen bilgi, değerinden hiçbir şey kaybetmemekte, tam tersine, kendisine birtakım duygusal unsurlar da katılarak değeri daha da artmaktadır. Bu tespitten hareketle iman ve bilginin birbirini dışlamadığı yani bilinen bir şeyin aynı anda inanılan bir şey de olabileceğini söyleyebiliriz. İman bilgiye zıt değil ilave bir şeydir. İmanla bilgi arasında söz edilebilecek tek zıtlık “doğrulanmamış doğru inanca dayalı” olan imanın hakikat değeriyle, “doğrulanmış doğru inanç” diye isimlendirilen bilginin hakikat değeri arasındadır. Bu doğrulanmamış doğru inancın temel aldığı bilgi türü “dini bilgi” olarak isimlendirilir. Bu anlamda dini bilgi adını almış olan imana da “kişisel bilgi” adı verilebilir. Dini bilginin objesi olan şeyler insanın bilimsel tarzda bilme gücünü aşan şeylerdir. Bu yüzden, insanın onlarla ilgili bilgisi her zaman subjektiftir. Dini bilgi ile diğer alanlardaki bilgi, objeleri akli olmakla birlikte, ortak bir epistemolojik yapıyı paylaşır. Mesela biz önümüzde hazır olan şeyleri algılayarak, hazır olmayan şeyleri ise haklarında birtakım inançlara sahip olarak biliriz. Bu iki biliş tarzı B. Russel’de “tanıma yoluyla bilme” ve “tanımlama yoluyla bilme”ye benzetilebilir. Ancak dini bilgideki tanıma duygusal değil duygusaldır, yani yanında hissederek “farkında olma”; tanımlama ise birtakım önermelere dayanarak delil getirme, varlığına hükmetme anlamındadır. Tanrı ile insan arasındaki iletişimi sağlayan ve inanan (suje) ile inanılan (obje) arasında kurulmuş olan, mevcut zihni ilişkiye canlılık getiren şey ise vahiydir. Yani vahiy, Tanrı’nın kendini açmasıdır. İman da insanın O’na verdiği olumlu bir cevaptır. Dolayısıyla Tanrı’ya iman, Tanrı’nın var olduğunu kişisel bir tarzda doğrudan bilme ve

O'nun niteliklerini bildiren vahiy önermelerinin doğruluğunu ve kesinliini tasdik etme anlamına gelmektedir.¹⁹³

İman ile bilgi arasındaki ilişkiyi incelediğimizde, iman doğrulanamadığından ve objektif değerden yoksun fakat inancın da üstünde olduğu için imanın kesinliğinin hiçbir zaman bilginin kesinliği kadar kesin olmadığı görülür. Fakat iman, belli bir sonucun isteyerek ısrarla kabul edilmesi anlamında anlaşılırsa bu bağlamda bilgiyi aşan bir fonksiyona sahiptir. İmanı bilinen bir sonucun, delilin gerektirdiğinden daha fazla bir güven ve ısrarla kabul edilmesi ve hayata aktarılması anlamında ele alırsak imanın sınırının bilgiyi aştığını ve bilginin gidemediği yere kadar gidebildiğini ve sonuç olarak da imanın bilgiden daha kapsamlı olduğunu söyleyebiliriz.¹⁹⁴

Sonuç olarak denilebilir ki nihai noktada iman, vahiy yoluyla bildirilen şeylerin, yani vahye dayalı bilginin doğruluğunu kabul ve tasdik etmektir. İşte bu, imanın kendisi bilgi olmadığı halde bilgiye dayanması; bilgiden sonra gelip ona ilave olan ve onu aşan bir şey, ani bir tasdik olması demektir.

II- KANT'IN TANRI ANLAYIŞI

A) Tanrı'yı bilmek mümkün müdür?

Kant'ın Tanrı hakkında ne söylediğini anlamak için öncelikle onun Tanrı'nın varlığıyla ilgili olan kanıtlara karşı nasıl bir tavır aldığını bilmek gerekir. Tanrı'nın varlığını "ispat etmek" veya en azından böyle bir fikri çabaya koyulmak felsefe ve ilahiyatın en merkezi problemi olagelmiştir. Kant'ta bu merkezi problemin farkındadır ve *Saf Aklın Eleştirisi*'nde Kant'a göre spekulatif (speculative) akıl aracılığıyla Tanrı'nın varoluşunu kanıtlamanın üç yolu vardır: Fiziksel-tanrıbilimsel (physico-theological), evrenbilimsel (cosmological) ve varlık-bilimsel (ontological) . Bu üç kanıtı Kant şu şekilde ele alarak eleştirir:

¹⁹³ Özcan, *Epistemolojik Açıdan İman*, s. 99–111.

¹⁹⁴ Keklik, N., "Bilgi Nazariyesi ve İman", *İslam Düşüncesi*, Yıl:1, sy. 3, Eylül 1967, İstanbul, s. 139–43.

a) Ontolojik Kanıt ve Kant'ın Eleştirisi:

Kant'ın eleştirdiği ilk kanıt *a priori* bir kanıt olarak görülen ve diğer kanıtlardan farklı olarak “mükemmel varlık” kavramını varış noktası olarak değil, çıkış noktası olarak gören “ontolojik kanıt”tır. Bu kanıtı felsefeye maleden Hıristiyan ilahiyatının birçok meselesine Aristoteles mantığını kullanarak ve Yeni Plâtonculuğun ışığı altında bakan Aziz Anselm (1033–1109)'dir. Anselm, Tanrının varlığını, “Tanrı” kavramının tahlilinden çıkarmaya çalışır. Onun Tanrı ile kastettiği şey, “kendisinden daha mükemmeli tasavvur edilemeyen varlık”tır. İnsanda böyle mükemmel bir Tanrı idesi mevcuttur. Bu delili daha sonraları 17. yüzyılda rasyonalizme altın çağını yaşatan Descartes, Spinoza ve Leibniz büyük bir canlılık kazandırmışlardır. Leibniz'in ontolojik delile bakışı Anselm'inkinden farklıdır. O, “mükemmel varlık” ile “Tanrı” kavramları arasında kurulan eşitliğe itiraz ederek, Tanrı kavramında “varlık”ın yanı sıra üç ayrı sıfatta toplanabilecek yetkinlikleri de dikkate almak zorunda olduğumuzu savunur. Bu yetkinlikler kudret, ilim ve irade sıfatlarıdır. Kudret, varolan her şeyin kaynağıdır; bilgi, bütün özellikleriyle birlikte ideaları temsil eder; âlemdeki her türlü değişimin kaynağı olan irade ise, “Tanrı, mümkünler arasından en iyi olanı seçer ve yaratır” ilkesine göre faaliyet gösterir. İşte bu üç temel yetkinlik varlık kavramıyla tutarlılık arz ederler. Tanrı'yı kendi kendisiyle tutarsız kılacak, yani O'nun bilgi, kudret ve iradesini zorlayacak hiçbir sınırlama bulunamaz. O halde, Tanrı fikri mantıken sağlam ve tutarlı bir fikirdir. Böyle bir fikirden “Tanrı zorunlu olarak vardır” fikrini çıkarabiliriz çünkü O'nun yokluğunu düşünmek Tanrı kavramına bir tutarsızlık, bir çelişki getirir. Descartes ise bu delili şu temel öncüle dayandırır: Eğer A'nın B'yi mantıken içerdiği açık ve seçik olarak görülürse, A'nın B'yi hakikatte de içerdiği anlaşılır. Descartes, bu delilde önce mükemmel varlık kavramıyla başlıyor, sonra böyle bir varlık için “varlığın zorunluluğu”nu öne sürüyor; yani bir bakıma “zorunlu varlık”ı orta terim olarak takdim ediyor ve sonunda kavramdan gerçekliğe geçiyor. Descartes'e göre, bir sanatkâr, yaptığı bir şeye nasıl mührünü basarsa, Tanrı da “mükemmel varlık” fikrini bizim ruhlarımıza adeta damga gibi basmıştır. Özetle Descartes için Tanrı'nın yokluğunu düşünmek

mantikî bir çelişkidir, çünkü onun varlığı zaruridir. Ben Tanrı'yı düşündüğüm için O var değildir. O var olduğu için ben O'nu düşünüyorum.¹⁹⁵

Kant'ın ontolojik delildeki muhatabı Leibniz ve Descartes'tır. Ona göre Descartes “tanrı vardır” önermesini analitik bir hüküm olarak ele almıştır. Söz konusu önermede varlık, Tanrı'nın zatına bir şey ekleyen bir yüklem değildir. Tanrı fikri ile varlık arasında zaruri bir ilişki yoktur. Kant, Descartes'e olan itirazlarına varlığın yüklem olmadığını göstermeye çalışır. Ona göre varlığa dair hükümlerimiz analitik değil sentetiktir. Örneğin, ben yüz doların varlığını tasavvur edebilirim. Ama bu, yüz doların gerçekten var olduğu anlamına gelmez. Hayali yüz dolarla gerçek yüz dolar sayı bakımından aynıdır. Ama biri geçeğe tekabül ettiği halde, diğeri etmemektedir.¹⁹⁶

b) Kozmolojik Kanıt ve Kant'ın Eleştirisi:

Kozmolojik delil, “kosmos”dan, yani “âlem”den Tanrı'nın varlığına gitmeye çalışan, en eski ve köklü delildir. Bu delilin ilk ve basit şekilleri Platon ve Aristoteles'te görülür. Sokrates öncesi “Tabiat Filozofları” da bütün değişmelerin gerisindeki değişmeyen, her şeyin ilk ilkesini (arkhe) aramaya koyuldukları halde düşünce sistemlerinde maddi dünyanın sınırlarını bütünüyle aşarak derli toplu bir teolojiye ulaşamadıkları için bu kategoriye girmezler. Platon, hareketi nasıl açıklayabileceğimiz üzerinde zihin yoran bir filozoftur. Ona göre, hareket bir varlığa ya dışarıdan gelir yahut kendi kendine vücut bulur. Dünyadaki bütün hareket de nihai kaynağını bir Ruh'ta bulur. O halde hikmet ve iyilik sahibi olan ve kozmos'u yöneten bir Ruh vardır. Aristoteles ise hareketi, nihai noktada “hareket etmeyen bir hareket ettirici”ye dayanarak açıklayabileceğimizi öne sürer. Bu hareket ettirici güç, Aristoteles kozmolojisi için gerekliydi. Ona göre, potansiyel (kuvve) halde bulunan bir şey, bilfiil varolan başka bir şey sebep olmadıkça, gerçeklik kazanamaz. Bu durumda âlemdeki bütün potansiyelliğin gerçeklik kazanmasını sağlayan İlk Muharrik'in var olması icap eder. Bu ilk muharrik ise tamdır, ezelidir ve bilfiil gerçektir. Kant'ın bu kanıt bağlamında eleştirdiği filozof olan Leibniz ise kozmolojik delili, Batı teizminin klasik delili olarak görür. O, bu delile “yeter sebep ilkesi”ni odak noktası yaparak açıklama

¹⁹⁵ Aydın, *Din Felsefesi*, s. 29–35.

¹⁹⁶ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s. 290–94.

getirmeye çalışır. Âlemdaki her şey mümkündür; onların nasıl iseler öylece var olmaları bir takım sebeplere bağlıdır. Bütünüyle âlem mümkün varlıklardan meydana geldiğine göre, onun da mümkün olması gerekir. Sonuçlar-sebepler düzeninin sonsuza kadar gitme imkânına sahip olması düşüncesi bize bu konuda bir açıklama getirmez. Onlar yine de mümkündürler ve açıklanabilmeleri için kendi dünyaları dışında bulunan bir yeter-sebebe muhtaçtırlar. O halde âlemden başka olan zorunlu bir varlığın bulunması gerekir ki mümkün olan bir âlemin varlığını açıklayabilelim. Leibniz'in delilinde âlemin bir başlangıcı olduğu fikri önemli değildir.¹⁹⁷

a) Kant'ın bu konudaki eleştirisini iki noktada toplayabilmek mümkündür:

Kozmolojik delil, nihai basamakta ontolojik delile dayanmaktadır. Başka bir deyişle, bu delil, tecrübeden yola çıkıyor ama bunu zorunlu varlığın ispatı için bir basamak kabul ediyor. Oysa beşeri tecrübeden yola çıkmak bizi böyle bir sonuca götürmez.

b) Kozmolojik delil gerek sebep kavramını gerekse sebeplilik ilkesini yerinde kullanmamaktadır. Buradaki yanılsama, nedensellik ilkesinin ontolojik bir ilke olarak görülmesi yani bu ilkede “kendi başına varolan”ın varlığın ilkesi sayılması veya bu ilkenin bize bilgi veren, bilgimizi kuran –konstitütif- bir ilke olarak kullanılmasıdır. Aslında bu ilke, doğa olaylarının zaman-mekân koşullarının bir ilkesidir. Burada tecrübeye dayalı bir akıl yürütmeye bulunularak, kullanılan tecrübî terim ve ilkeler aşkın bir alana taşırılıyor ki bu mümkün değildir. Âlem içinde görülen sebep-sonuç ilişkisinden hareket ederek Tanrı'yı “âlemin sebebi” olarak ortaya koyamayız. Biz ancak bazı şeylerin, başka bazı şeylerin zorunlu sonucu olduğunu bilebiliriz. Mutlak bir zorunluluk aklın sadece bir idesidir. Mutlak zorunluluğun gerçek olanağı hakkında hiçbir şey söyleyemeyiz. Kant'a göre zorunluluk sözü ancak önermelere uygulandığı zaman açık seçik bir anlam ifade eder. Örneğin; “bekâr” kelimesi ile “hiç evlenmemiş kişi” arasındaki ilişki bu türden bir zorunluluk arz eder. Dolayısıyla bir şeyin varlığını öne süren hiçbir önerme, zorunlu olamaz; çünkü onun yokluğu da düşünülebilir ve zaten varlık da bir yüklem değildir.¹⁹⁸

¹⁹⁷ Aydın, *Din Felsefesi*, s. 41–56.

¹⁹⁸ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s. 294–98.

c) Teleolojik Kanıt ve Kant'ın Eleştirisi:

Bu delil, Tanrının varlığını fiziksel doğadan yani evrenden çıkarır ve evrende görülen düzen ve gaye fikrine dayanır. Buna göre evrende varlıklarına şahit olduğumuz her şeyde bir düzen görmekteyiz. Varlıklarda görülen bu düzen ise belli gayelere hizmet etmekte ve âlemde hayatın devamını sağlamaktadır. Ne düzen ne de gaye kendi başına ortaya çıkamayacağı ve varlıklar da kendi kendilerine bir düzen ve gaye seçme imkânına sahip olmadıkları için âlemde bu nizam ve gayeyi veren ilim, kudret, irade ve inayet sahibi bir varlığın bulunması gerekir. İşte bu varlık Tanrı'dır. Batı felsefesinde bu delille ilgili tartışmaların kökleri Anaxagoras'a kadar gider. Platon'un doğa felsefesini açıklayan *Timaios* adlı diyalogundaki *Demiurgos* da, evrenin kurucusu, bir mimar olarak düşünülmüştür. Evrenin maddesi ona verilmiştir; o da bu maddeye evrenin düzenini vermiştir.¹⁹⁹ Ona göre yıldızların düzenli hareketlerini ve evrendeki düzeni anlayan bir insan için inanç yolunun açılacağını söyler. Aristoteles'de hocası Platon'un izinden giderek gök cisimlerinin düzenli hareketlerini tetkik edince düzenleyici bir Varlık'ın mevcudiyeti fikrine gidilebileceğini söyler.²⁰⁰

Bu delile Kant gençliğinde çok önem verdiği halde daha sonraları buna itiraz etmiştir. Kant, bu tür kanıtlamalarda aklın görüntü mantığının çalıştığını; burada insan aklının diyalektiği ile karşılaştığını gösterir. Bu kanıtlamalardaki benzetmeler, kanıtlar bir doğruluk olasılığı taşıyabilir bile kesin bilgiler olamazlar. Bu benzetmeler şuna dayanıyor: yüksek ve güzel kültür yapıtları arkasında, nasıl bunları yaratan kişi düşünülüyorsa, doğadaki düzenin arkasında da bu düzenin kurucusu düşünülmelidir. Kant'a göre burada, evreni yaratan değil, evreni kuran bir ustanın düşünülmesi daha doğru olurdu. Çünkü güzellik ve amaca uygunluk, şeylerin maddeleriyle değil formlarıyla ilgilidir. Evrene düzen veren yüksek bir varlık tasavvuru, "her şeyin ilk nedeni", düşüncenin diyalektiğinden doğar ve insan bilgisi için böyle bir "ilk nedeni" bilebilmek mümkün değildir.²⁰¹

Ayrıca Kant'a göre saf teorik aklın Tanrı'ya ilişkin olarak bize verdiği her aşkınsal kavram hiçbir şekilde nesnel bir geçerliliğe sahip değildir. Yalnızca görgül

¹⁹⁹ Heimsoeth, s. 120.

²⁰⁰ Aydın, *Din Felsefesi*, s. 62-68.

²⁰¹ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s. 300-4.

olgusallığın en yüksek ve zorunlu birliğinin dayanağı olan bir şeyin ideasını sağladığı için bu kavramlar bu anlamda değişiktir.

Eğer tanrısal bir varlığı var sayarsak ne en yüksek eksizliğinin iç olanağı nede var oluşunun zorunluluğu üzerine en küçük bir kavramımız yoktur. Yine de olumsuz ilgilendiren tüm sorulara doyurucu bir yanıt verebilir ve akla görgül kullanımında aramakta olduğu en büyük birlik açısından en eksiksiz doyumunu sağlayabiliriz.

Ona göre üç tür aşkınsal ideanın (ruh bilimsel, evren bilimsel ve Tanrı bilimsel) kendilerine karşılık düşen hiçbir nesne ile ve bunun hiçbir belirlenimi ile doğrudan ilişkisi yoktur. Bu idealar görgül bilgi çoklusunun sistematik birliği için düzenleyici (oluşturucu değil çünkü nesneye ilişkin bilgimizi genişletemez) ilkeler olarak bu idealar görgül bilginin sınırları içinde yalnızca anlak ilkelerin kullanımı yoluyla olabileceğinden daha iyi düzenlenmesini ve düzeltilmesini sağlarlar. Kant'a göre Tanrı'ya ilişkin hiçbir kavrama sahip değiliz. Tanrı kavramı ideamızın aşkınsal bir nesnesidir. Ve bu nesnenin olgusallık, töz, nedensellik v.b. kavramlarına göre *kendinde* gerçekliğini var sayamayız. Çünkü bu kavramlar duyulur evrenden bütünüyle ayrı bir şey üzerinde en küçük bir uygulamadan bile yoksundurlar. O zaman aklın en üst neden olarak bir en yüksek varlık sayılması yalnızca görelilik olarak duyulur evreninin sistematik birliği uğruna düşünülür ve yalnızca ideadaki bir "bir şey"dir. Onun kendinde ne olduğuna ilişkin hiçbir kavramımız yoktur.²⁰² Kant'a göre Tanrı yani en yüksek varlık ideası oluşturucu değil düzenleyici bir kullanıma sahiptir. Fakat geleneksel felsefe bunu oluşturucu bir ilke olarak gördüğü için aldatıcı bir yanılsama yoluyla dogmatikliğe ve imgesel bilgilere sahip olmuşlar ve böylelikle çelişkiler ve çatışmalar üretmişlerdir. Ruh bilimsel ideayı evreni ve Tanrı'yı salt teorik aklın düzenleyici ilkeleri olarak görürsek diyalektik yanılsamadan kurtularak çelişkiler ve çatışmalar üretmekten kurtulmuş oluruz.²⁰³

Özetle Tanrı'nın varlığını ve ruhun ölümsüzlüğünü kuramsal bakımdan bilmemiz Kant'a göre mümkün değildir. Eğer böyle güvenilir bir bilgiye erişilseydi, Tanrı, ölümsüzlük mutlak egemenlikleriyle sonsuz olarak gözümüzün önünde bulunurdu. Bu durumda Kant için Tanrı ve ölümsüzlüğün bir ahlâk kavramı olması

²⁰² *a.g.e.*, s. 319-21.

²⁰³ *a.g.e.*, s 321-28.

nedeniyle ahlâk yasasına ödevden değil umut ve korkudan uyulurdu. O zaman da eylemlere de gerçek bir ahlâksal değer verilemezdi. Bu kavramların bize kapalı kalması sonucunda gerçekten ahlâksal olan, doğrudan doğruya yasaya yönelen düşünüş ortaya çıkar. Böylece Tanrısal bilgelik bize kapalı kalmakla, bize açılmasından “daha az saygıya değer değildir”.²⁰⁴ Biz Tanrı ve ölümsüzlük idelerini insanlardan aldığımız yüklerle belirlersek salt akıl ilkelerinin duyulaştırılması anlamında bir insanbiçimciliğe düşeriz ve bu da Kant’ın gözünde bir bağnazlıktır.²⁰⁵

Bir nesneye ilişkin kavramımız neyi ve ne denli kapsıyor olursa olsun, eğer nesneye bir varoluş yükleyeceksek onun dışına çıkmamız gerekir. Duyuların nesnelere söz konusu olduğunda görgül yasalara göre ve algılarımızın bağlantıları ile nesneye bir varoluş yükleyebiliriz. Ama saf düşüncenin nesnelere birisi olan Tanrı söz konusu olduğunda, bütünüyle *a priori* bilinmesi gerekeceği için Tanrının dışvarlığını bilmemizin hiçbir yolu yoktur. Algı yoluyla ya da bir şeyi algı ile bağlayan tasımlar yoluyla olsun varoluşa ilişkin bilincimiz bütünüyle deneyimin birliğine aittir. Bu alanın dışındaki herhangi bir varoluş, mutlak bir şekilde imkânsız olduğunu ileri süremese de hiçbir biçimde aklanamayacak olan bir sayıtlıdır. Sentetik bilginin olanağının ölçütü yalnızca deneyde aranmalıdır. Bir ideanın nesnesi hiçbir zaman ideaya ait değildir. Leibniz, yüksek bir ideal varlığın mevcudiyetini *a priori* anlayamadığı için ve ontolojik (kartezyen) kanıt da bir “en yüksek varlığın” varoluşunu kavramlardan çıkarsamaya çalıştığı için yanlış yapmıştır.²⁰⁶ Kant’ın bu düşüncesine ek olarak Theodor Deman, dinin sadece duygudan ibaret ve kazanılmış bir bilgiden hareketle elde edilmiş bir tümevarım olduğunu kabul etmeyerek dinin bir de zihinsel özelliğinden bahseder. Ona göre dine uygun olan bilgi sanki zekâyâ bir sırmış gibi görünen Tanrı’ya dair bilgidir. Sırrın ne olduğuna dair verdiğimiz cevap da dinin anladığı anlamda iman adını alır. İman, Tanrı’yı Tanrı’nın düşündüğü şekilde kabul eder ve ona insanın zihinsel bilgisinin gücüyle değil de, müminin inandığı Tanrı’nın sahip olduğu bilginin gereği olarak bağlanır. Sonuç olarak iman, nesnesinin mahiyetinden dolayı bilgiyi ihmal eder. Bu obje hakkında Tanrı’nın söylediği şeyi dile getirir fakat onu aklî gerçekliklere

²⁰⁴ Kant, Immanuel, *Pratik Akılın Eleştirisi*, çev. İoanna Kuçuradi, Ülker Gökberk; Füsün Akatlı, Türkiye Felsefe Kurumu yay., Ankara, 1999, s. 158-60.

²⁰⁵ *a.g.e.s.* 148.

²⁰⁶ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s. 293.

indirgemez. Felsefe bu noktada Tanrı hakkında, aklın ilkelerine göre ve kavramlar aracılığıyla hüküm vererek hatalı davranmıştır. Deman, Tanrı'ya dair felsefi bilgiyi, her aklî ispatı zihnin obje üzerindeki bir nevi zaferinin belirtisi olarak gördüğü için, zekânın bir hakimiyet teşebbüsü şeklinde tasvir eder.²⁰⁷ Kant'a göre de Tanrı kanıtlamalarında metafizik gelenek aklın kendisinden ayrılmayan bir idesini (Tanrı'yı), obje olarak kavranabilen ve gösterilebilen bir varlığa çeviriyor, şeyleştiriyor, kişileştiriyor. Bu yüzden de Kant için Tanrı kanıtlamaları salt aklın bir yanılması, diyalektiği ya da görüntü mantığıdır. Burada metafizikçilerin uğraştığı sorunlar, insan aklının yapısından gelmektedir. Bunun için de Tanrı kanıtlanamayan ve yadsınamayan vazgeçilmez bir kavramdır. Fakat bu kavram bilginin konusu olmadığı için metafizik de bilim değildir.²⁰⁸

Kant'ın Tanrı kanıtlamalarına karşı yaptığı bu eleştiri aynı zamanda, salt aklın spekülâtif ilkelerine dayanarak yapılan bütün teolojilerinde eleştirisidir. Kant burada, sadece Tanrı kanıtlamalarının da yetersizliğini göstermekle kalmıyor; her şeyin temeli olan bir varlığın varlık niteliklerini tanımlamaya ve bilmeye insan aklının yeterli olmadığını gösteriyor. Kant, Tanrı kanıtlamaları ciddi bir eleştiriye tuttuğu halde kendisi de Tanrı'yı salt pratik aklın postülatı olarak ortaya koyar ve kimi çevrelerce onun bu postülatı da bir kanıt olarak görülür.

B) Saf Pratik Aklın Postülatı Olarak Tanrı

a) Neyi umabilirim?

Kant'a göre aklın gerek teorik gerekse pratik tüm ilgileri şu üç soruda birleşirler:

Neyi bilebilirim?

Ne yapmam gerekir?

Ne umabilirim?

Kant, ilk sorunun yanıtlarını tüketerek aklın kendisiyle yetinmek zorunda kaldığı ve pratik olana bakmadığı sürece kendisiyle doyum bulmak için iyi bir nedeni olduğu yanıtını ilk eleştirisinde bulmakla övünür. Ona göre ikinci soru yalnızca kılısal (pratik)

²⁰⁷ Deman, Theodor, "Din ve Bilgi", çev. Zeki Özcan, *Din Felsefesi Yazıları I*, İçinde, Alfa Yay., Melis Matbaacılık, İstanbul, 2001, s. 132-33.

²⁰⁸ *Heimsoeth*, s. 117-18.

dır. Aşkînsal değil ama ahlâksaldır ve dolayısıyla kendinde eleştirimizi hiçbir biçimde ilgilendirmez. Üçüncü soru; Yapmam gerekeni yaparsam ne umabilirim? Sorusu ise aynı zamanda teorik ve pratiktir. Birinci soru sonunda şu yargıya ulaşır: Bir şey olur (en son olanaklı ereği belirleyen), çünkü bir şeyin yer alması gerekir; ikincisi ise: bir şey olur (en yüksek neden olarak etkin olan), çünkü bir şey yer alır. Özetleyecek olursak Kant'a göre Tanrı'nın varlığı "neyi bilebilirim?" sorusuyla değil, "ne ümit edebilirim?" sorusu ile ilgilidir.²⁰⁹ Kant'ın inanmaya yer hazırlamak için, bilgiyi kaldırmak zorunda kalmasının gerekçesidir. Burada terk edilen bilgi, metafizik bilgidir. İnanmanın dinsel inanmayla ilgisi yoktur. Buradaki inanma ahlâkın otonomisine inanmadır.²¹⁰ Yani Kant aklın yönettiği iradenin kendi kendisini yönettiği otonom olan ahlâk yasalarını yüceltmek için bilgiyi ortadan kaldırdı.

b) Ahlâktan Tanrı'ya Gidiş (Pasif Bir Tanrı-Aktif Bir Ahlâk)

Kant ahlâk yoluyla Tanrı'nın varlığını temellendirmeye çalışırken büyük bir zorlukla karşı karşıya kaldığının farkındadır. O, bir yandan ahlâkın otonomluğunu korumak, öte yandan da inanç ile ahlâk arasında makul bir bağın var olduğunu göstermek zorundadır. Böyle bir çabada ahlâktan inanca gidilmek suretiyle imanın rasyonelliği ortaya konacak ama inançtan yola çıkılmak suretiyle ahlâkın temellendirilmesine gidilmeyecektir. Başka bir deyişle ahlâki teolojiye "evet" ama teolojik ahlâka "hayır" denecektir.²¹¹

Kant'ın çıkış noktası, insanın ahlâki bir varlık olduğu gerçeğine dayanır.²¹² İnsan ahlâklı olmaya mecbur bir varlıktır. Onu mutluluğa layık kılan da yine ahlâklılıktır. Kant'ın ahlâkında mutluluk ise tüm eğilimlerimizin doyumdur. O, *mutluluk* güdüsünden türeyen pratik yasayı pragmatik (sağgörü kuralı) ; *mutlu olmaya yaraşır*lıktan başka hiçbir güdüsü olmayan yasayı ise ahlâksal (töre-yasası) olarak adlandırır. Pragmatik yasa mutluluktan pay almayı istiyorsak ne yapılması gerektiğini öğütlerken, töre yasası ise eğilimleri ve onları doyuracak doğa araçlarını soyutlayarak yalnızca ussal bir varlığın özgürlüğünü ve bu özgürlüğün ilkelere mutluluğun

²⁰⁹ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s. 367 (B 834).

²¹⁰ *Heimsoeth*, s. 56.

²¹¹ Aydın, *Din Felsefesi*, s. 97.

²¹² Förster, Eckart, "Kant's Notion of Philosophy", *The Monist*, Vol. 72, No. 2, April, 1989, s. 300.

paylaştırılması ile bağdaşabilmesini sağlayan yegâne zorunlu koşullarını irdeler. Bu noktada da saf aklın ideaları üzerine dayanabilir ve *a priori* bilinebilir. Ahlâksal akıl-ilkeleri doğa yasalarını değil özgür eylemleri üretebilirler. Fakat insanın varlık yapısında aklın gösterdiği “olması gereken”e karşıt bir çabanın da olduğu unutulmamalıdır.²¹³ Saf aklın ilkelerinin pratik yani ahlâksal kullanımında nesnel olgusalılıkları vardır. Kant düşüncesinde dünya tüm yasalar ile uyum içinde olduğu sürece (ki ussal varlığın özgürlüğüne göre olabileceği ve zorunlu törellik yasalarına göre olması gereken budur) *ahlâksal bir dünyadır*. Burada tüm koşullar (erekler) ve ahlâkın tüm engelleri (insanın zayıflık ya da düşüklüğü) soyutlandığı için bu dünyayı anlaşılır dünya olarak düşünülmalıdır. Duyulur dünya ise bu dünyayı bu anlaşılır dünya ideasına mümkün olduğu ölçüde uygun kılmaya çalışır. Kendi kendini ödüllendiren ahlâk dizgesi salt bir ideadır ve herkesin yapması gerekeni bir en üst iradeden kaynaklanıyormuş gibi yapması koşulu üzerine dayanır. Pratik yasalar, aynı zamanda eylemlerin öznel zeminleri (öznel ilkeler) oldukları sürece *maksimler* olarak adlandırılır. Törelliğin arılık ve sonuçlarına göre *yargılanması idealara* göre olurken, yasalarına *uyma* ise *maksimlere* göre olur. Bütün yaşam sürecimizin törel maksimlere altgüdümlü olması zorunludur; ama aynı zamanda akıl salt bir idea olan ahlâksal yasa ile işlemsel bir nedeni bağlanmadıkça bunun olması mümkün değildir. Buna göre bir Tanrı olmaksızın ve bizim için şimdi görünmeyen ama umut edilebilir bir dünya olmaksızın törellik (morality) ideaları onay ve hayranlık nesnelidir ama amaç ve eylem güdülleri değildirler. Çünkü her ussal varlık için doğal olan ve aynı saf akıl tarafından *a priori* belirlenerek zorunlu kılınan ereği bütünlüğü içinde yerine getiremezler. Kant burada salt anlaşılır bir dünya karşısına duyulur dünyayı getirir ve buna paralel olarak da ahlâksal-Tanrı bilim (moral theology) ile kurgul - Tanrıbilim (speculative theology) ayrımı yaparak, ahlâksal Tanrı-bilimin *tek, en eksiksiz ve ussal* bir kök- varlık kavramına götürdüğü ve *inandırıldığı* için, nesnel zeminlerden çıkararak böyle bir kök- varlık kavramını bize *belirtmesi* bile söz konusu olmayan kurgul -Tanrı bilimden üstün olduğunu belirtir. Bu düşünceden hareketle doğa nedenlerini öne koyarak bu nedenleri kendisine bağımlı kılabileceğimiz tek bir varlığı kanıtlayabilecek anlamlı bir zemin

²¹³ Kant, Immanuel, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. İoanna Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu Yay., Ankara, 2002, s. 77.

bulamayız.²¹⁴ Kant Tanrının varlığı ile ilgili kanıtlara karşı olmasına rağmen kendi ahlâk sistemi için Tanrı'yı bir araç olarak kullanmış ve ahlâk postülatı ile bu defa o bir kanıt türü geliştirmiştir. Kant, salt doğa olarak gördüğü duyulur dünya ile bir özgürlük sistemi olarak gördüğü anlaşılır ya da ahlâksal dünyayı yani pratik akıl ile spekulatif akılı bir *aşknsal Tanrıbilim* altında birleştirir ve doğanın erekselliğini şeylerin iç olanağı ile *a priori* ayrılmamacasına bağlanmış olması gereken zeminlere bağlar. Burada evrensel ve zorunlu doğa yasalarına göre tüm şeyler kökenlerini bir kök-varlığın mutlak zorunluğunda bulurlar yani tüm çokluda bir birlik (kesrette vahdet) söz konusudur.²¹⁵

Özetle ifade etmek gerekirse Kant'a göre Tanrı, "Neyi bilebilirim?" sorusuyla değil, "Ne ümid edebilirim?" sorusuyla ilgilidir. Tanrı'nın varolup olmadığını saf akıl kararlaştıramadığı için O'nun varlığını bir bilgi sorunu olarak ele almamız mümkün değildir. Aşkın sorular ancak aşkın cevaplara cevaz verdiği için bize bu konudaki aşkın cevabı verecek olan akıl pratik akıldır. Saf aklın bu pratik kullanımı ahlâk ilkelerinin zorunluluğunu ortaya koyar, teorik alandaki kullanımı da mutluluğa layık olduğu ölçüde mutlu olma ümidine düşmemizde yer vermemizin zorunluluğunu ortaya koyar. O halde ahlâk sistemi mutlu olma ümidine sıkı sıkıya bağlıdır. Ahlâklılıkla mutluluk arasında var olduğu düşünülen zorunlu ilişki ancak ahlâk kanunlarına göre dünyayı yöneten bir Mutlak akıl tasavvur edildiği zaman hesaba katılabilir. Bu akıl ise pratik akıldır. Bu akılda Tanrı'nın varlığı, dünya düzeninin bir ahlâk düzeni olması için zorunludur. Kant'ın ahlâkında "en yüksek iyi", ahlâklılık ile mutluluğun insan için birleşmesidir. Bir an için Tanrı'nın var olmadığını düşünecek olursak bu "en yüksek iyi"nin de gerçekleşmesini düşüneyiz. Kant, Tanrı postulatını ahlâk kanununun genel-geçerliği için değil en yüksek iyinin gerçekleşme ümidi için koyuyor. İnanma da böyle bir ümidin vazgeçilmez temeli oluyor.²¹⁶ Kant, duyular dünyası ile akıl dünyasını birbirinden ayırdığı için sonunda bu iki dünyayı birlikte düşünmek zorundaydı. Bunun için de dünyanın dışında bir varlığın mevcudiyeti gerekli görülmekteydi.

Ahlâki hayatın verilerinden hareket ederek, Tanrının varlığına gitme düşüncesine bir kanıt formu kazandırma şerefi, felsefe tarihinde Kant'a aittir. Saf aklın

²¹⁴ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s.367–372.

²¹⁵ *a.g.e.*, s. 371.

²¹⁶ Frley, J. H., "Kant's Philosophy of Religion", *The Monist Devoted to The Philosophy of Science*, Vol. XXXV, The Open Court Publishing Company, London, 1925, s. 272.

eleştirisi'nde Wolff'un formüleştirdiği şekliyle ontolojik, kozmolojik ve fiziko-teolojik kanıtları eleştiren Kant, aynı eserin sonlarına doğru ahlâktan Tanrının varlığına gidişin ipuçlarını göstermiştir. Yani Kant'ın ahlâk felsefesinde Tanrı ahlâk için vardır. Buna göre biz eylemlerin Tanrının buyrukları olmalarından ötürü bağlayıcılıkları olduklarını düşünemeyiz; tersine eylemleri kendilerine karşı bir iç yükümlülüğümüz olduğu için tanrısal buyruklar olarak görmeliyiz. Bu noktada ahlâksal Tanrı bilimin yalnızca içkin bir kullanımı vardır ve bizi yeryüzündeki yazgımızı yerine getirmeye yönelterek kategorik (şartsız) buyruklarla muhatap eder. Aşkın bir kullanım söz konusu olduğunda yaşamı doğru yönlendirmede ahlâksal olarak yasa verici bir usun öncülüğünü terk ederek onu dolaysızca en yüksek varlık ideasına bağlamak gibi bir bağnazlık ve giderek dinsizliğe varma söz konusu olur. Böyle bir bağnazlıkta hipotetik (şartlı) buyruklarla muhatap olma durumu vardır ve bu durum pratik aklın en son ereklarını saptırarak boşa çıkarmak anlamına gelir.²¹⁷ Bir Tanrının varolup olmadığını saf akıl kararlaştıramaz. Tanrının varlığını bir bilgi sorunu olarak ele alma, ya kategorileri kendileri için mümkün olan tecrübe alanının sınırları ötesine zorla itmek, ya da tabiatla ilgili tasavvurlarımızı Tanrı'ya atfetmek demek olur. Böyle bir çabada bilgi alanında içkin olarak kullanılan aklın sentetik ilkelerinin aşkın bir kullanıma sokulması gerekir ki mutlak bir varlık hakkında bilgi edinmemiz mümkün olsun. Bizdeki anlama gücü böyle bir şeye elvermez. Kant'a göre Aşkın sorular ancak aşkın cevaplara izin verirler. Bu aşkın cevabı da bize ancak saf pratik akıl verir.²¹⁸

Kant'ın ahlâk delilinde Tanrı bir postulat olarak vardır. Bu delil, Kant'ın eleştirdiği kanıtlardan farklı olarak, objektiflik iddiasında olan bir delil değildir. Kant'ın buradaki tutumu şöyle özetlenebilir: Tanrı'nın varlığını kabul etme, bir bilgi meselesi değil iman meselesidir. Kant, bu tutumuna açıklık getirmek için kendi epistemolojisinde “sanma”, “bilme” ve “inanma” kavramlarına açıklık getirmişti.²¹⁹ Burada inanmayı da spekulatif-dogmatik inanç, pragmatik inanç ve ahlâki-pratik inanç olarak üçe ayıran Kant'ın ahlâk delili, ahlâk açısından zorunlu olan inanç türü olan ahlâki-pratik inancı sağlar. Bu delilin amacı, şüpheciye Tanrı'nın varolduğunu ispat etmeye çalışmaz.

²¹⁷ *a.g.e.*, s.372-373.

²¹⁸ Aydın, Mehmet, *Tanrı-Ahlak İlişkisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Emel Matbaası, Ankara, 1991, s.

39.

²¹⁹ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s. 372-74.

Sadece şunu söyler: Eğer şüpheli, ahlâklılığa uygun düşün bir biçimde düşünmek istiyorsa, pratik aklın maksimleri ışığında Tanrı'nın varolduğunu öne süren hükmü kabul etmek zorunda kalacaktır.²²⁰

Özetleyecek olursak ahlâk kanıtının en iyi biçimde ortaya konuşuna ilk defa ikinci eleştiride yani *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde tanık olmaktadır. Bu eserde en yüksek iyinin nasıl gerçekleştirilebileceği üzerinde durulmuş, özellikle ahlâklılıkla mutluluk arasındaki ilişki konu edilerek ahlâk kanıtına açıklık getirilmek istenmiştir. Ahlâk kanıtının, ortaya çıkmasına neden olduğu problemlerin çözümü de üçüncü eleştiride yani *Yargıgücünün Eleştirisi*'nde ele alınmıştır. Kant, ilk eleştirisinde nesnel bilgi iddiasını anlağın yasa koyucu formları üzerinde, eylemin ahlâksallığını da saf akıl olarak iradenin özerkliği üzerinde temellendirir. Estetik deneyimi de düşünömsel yargıgücüne, yani anlık ve imgelemin belli tarzdaki ortak etkinliğine geri götürür.²²¹ Ahlâk teleolojisinden ahlâk teolojisine nasıl geçileceğini Kant bu eleştirisinde gösterir. Ahlâk kanıtına dokunan diğeri önemli bir eser de *Saf Aklın Sınırları İçinde Din*'dir. Bu eserdeki bütün tartışmaların altını çizen gerçek, ahlâk kanıtıdır. Kötülük kavramı, ahlâki hayatta Tanrı'nın inayetinin rolü, ahlâki bir toplumun kurulması, dinin rasyonel ve tarihi açılardan incelenmesi eserde işlenen belli başlı konulardır.²²²

III-KANT'IN İMAN ANLAYIŞI

Kant'a göre Tanrı'nın varlığını kabul etmek bir bilgi değil inanma konusudur. O, bu görüşünü açıkça ortaya koymak için sanma (opinig), inanma (believing) ve bilme (knowing) kavramları arasında önemli bir ayrımın olduğunu söyler. Sanma, bilinçli olarak nesnel ama öznel olarak da yetersiz bir gerçek-sanmadır. Eğer gerçek-sayma yalnızca öznel olarak yeterli ama nesnel olarak yetersiz görülürse *inanma* olur. Nesnel olduğu gibi öznel olarak da yeterli gerçek-sayma ise *bilmedir*. Subjektif yeterliğe dayanan bir kabul edişte yani gerçek saymada yargının doğruluğuna kanaat getirme vardır. Objektif yeterliğe ise kesinlik atfederiz. Öznel yeterlik kanı (conviction) da yargı benim kendim için, nesnel yeterlik olan kesinlik (certainty) te ise yargı herkes için

²²⁰ Aydın, *Din Felsefesi*, s.108.

²²¹ Recki, "Kant ve Aydınlanma", *Cogito*, s. 207.

²²² Bkz., Kant, Immanuel, *Religion within the Limits of Reason Alone*, Trans. Theodor M. Greene, Hoyt H. Hudson, Harper & Row Publishers, New York, 1960.

doğrudur. Kant'a göre saf akıl aracılığıyla yargılarda sanıya hiçbir biçimde izin verilmez çünkü bu tür yargılar görgül zeminlere dayanmazlar, tersine bu yargılarda her şey zorunludur ve *a priori* bilinmesi gerektiği için bağlantı ilkesi evrensellik ve zorunluluğu ve dolayısıyla eksiksiz pekinliği gerektirir, yoksa gerçekliğe ilişkin hiçbir yönlendirme söz konusu olmayacaktır. Buna göre arı matematikte sanı saçmadır; ya bilmek gerekir ya da tüm yargılardan kaçınmak. Ahlâk ilkeleri için de aynı şey geçerlidir, çünkü bir eylem ona izin verildiği sanısıyla göze alınmamalı, tersine bu bilinmelidir. Aklın aşkınsal kullanımında sanı çok az, bilme ise çok fazladır. Yalnızca pratik bağıntı (practical relation) içinde teorik olarak yetersiz gerçek sayma tutumu inanma olarak adlandırılabilir. Bu pratik bakış açısı ya beceri ya da ahlâkîlik (morality) ile ilgili olabilir. Beceri isteğe bağlı ve olumsal, ahlâkîlik ise mutlak bir şekilde zorunlu ereklele ilgilidir. Bir erek bir kez kabul edilir edilmez ona erişmenin koşulları varsayımsal olarak zorunludur. Bu zorunluluk öznel olarak yeterlidir. Bu durumda varsayımın ve belli koşulları gerçek saymam yalnızca olumsal bir imandır ve Kant'ın diliyle bu pragmatik bir inançtır. Eğer altında ereğe erişilecek başka hiçbir koşul bilmiyorsam ama varsayımın mutlak olarak ve herkes için yeterliyse zorunlu bir imandır. Burada iki iman türü ile karşılaşırız: Öğretisel inanç (doctrinal belief) ve ahlâksal inanç (moral belief) . İnanç, yalnızca bir ideanın bize sağladığı kılavuzluk ile bizi ideaya sarılmaya iten ve bunu onun teorik açıdan hesabını verecek bir durumda olmamızı gerektirmeksizin yapan ussal etkinliklerimizin geliştirilmesi üzerindeki öznel etkiyle ilgilidir. Salt öğretisel inanç kendi içinde yalpalayan bir şey taşır; sık sık spekülâsyonda karşılaşılan güçlüklerden ötürü sonunda her zaman ona geri dönsek de onun dışına atılırız. Ahlâksal imanda ise bir şeyin olması yani tüm adımlarda ahlâki yasalara uygun davranmak mutlak olarak zorunludur. Erek burada yadsınamayacak bir şekilde saptanmıştır ve içgörüyeye göre bu ereğin pratik bir geçerlilik taşımasının tek bir koşulu vardır: bir Tanrının ve gelecek bir dünyanın olması. Ahlâki buyruk aynı zamanda bir postülat olduğu için (çünkü us böyle olmasını bildirir), kaçınılmaz olarak Tanrının varoluşuna ve gelecek bir yaşama inanırız ve bu inancı hiçbir şeyin sarsamayacağından kuşumuz yoktur. Çünkü böylelikle kendimizden tiksineksizin yadsıyamayacağımız ahlâki ilkelerimizin kendileri yıkılacaktır. Kant'a göre bir kimse Tanrının ve bir gelecek yaşamın olduğunu bilemez, çünkü bilgi iletilebilir olandır. Kanı

ise mantıksal değil ama ahlâksal bir kesinliktir ve öznel zeminler (ahlâksal duyuş) üzerine dayandığı için, hiçbir zaman ahlâksal olarak kesindir ki tanrı vardır diyemem ama Ben ahlâksal olarak kesinimdir ki vb. diyebilirim. Yani bir Tanrıya ve öteki dünyaya inanç ahlâksal duyuşumla öylesine iç içe geçmiştir ki, öte dünyaya inancımı yitirmem tehlikesi ancak Tanrıya inancımın benden koparılabileceğinden kaygılanmam denli söz konusudur. Burada us inancı ahlâksal duyuşlar varsayımı üzerine temellendirilmiştir.²²³

Görüldüğü gibi Kant inanmayı üçe ayırır:

a) Öğretisel ya da Spekülâtif-Dogmatik İnanç: Spekulatif veya teorik yolla Tanrı'nın varlığını kanıtlayabileceğini öne süren teologun inancı böyle bir inançtır. Burada inanç, bilgi gibi ele alınmaktadır. Kant, böyle bir inancın yanlış bir temel üzerine oturduğuna inanır. Ona göre bilgiye dayanarak lehte veya aleyhte herhangi bir yargıda bulunamayız. İnancın oluşmasını sağlayan ve teorik bakımdan objektif olmayan etkenler bilimin desteğinden yoksun oldukları için başkalarına aktarılamazlar.

b) Pragmatik İnanç: Bu, subjektif bakımdan bile ancak bir dereceye kadar yeterli olan zorunsuz ve mümkün bir inançtır. Hastasına yardım etmek zorunda kaldığı halde hastalığın ne olduğunu tam olarak bilmeyen bir doktorun durumunu ele alalım. O, hastalığın belirtilerini dikkate alacak ve başka çaresi olmadığı için uygun bir tedavi yöntemi uygulamak zorunda kalacaktır. Onun hastalık konusundaki inancı zorunlu bir temelden yoksun olan pragmatik bir inançtır.

c) Ahlâki-Pratik İnanç: Kant'a göre asıl zorunlu olan inanç budur. Ahlâk kanıtının bize kazandırdığı bu inanç, bilgide olduğu gibi objektif ve subjektifliğin bulunduğu bir yeterlikten yoksun olsa bile, ahlâki pratik açıdan zorunludur. Kant, ahlâk kanıtının kozmolojik ve teleolojik kanıtlar gibi objektif yeterlik iddiasında bulunmadığını çünkü hiç kimsenin Tanrı'nın varlığını ve ahiret hayatını bilemeyeceğini söyler. Saf teorik akıl bütün çabalarına rağmen bilgi sınırının dışına çıkamıyorsa, burada biz pratik açıdan ahlâk yoluyla Tanrı'ya gidebiliriz. Böyle bir inanç subjektif bir temele (ahlâk bilincine) dayandığı için “ahlâken kesindir ki Tanrı vardır” şeklinde bir ifadeyi değil “ben, ahlâken eminim ki Tanrı vardır” şeklindeki bir ifadeyi kullanmalıyım.

²²³ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s. 373–376.

Kant'a göre inanç konusunda bilginin inkâr edilmesinde korkulacak bir şey yoktur. Hatta o, bu alanda bilginin arzu edilebilirliğinden bile şüphe etmektedir. Tanrı, inancın değil de bilginin konusu olsaydı insanın özgürlüğünden ve ahlâkın otonomluğundan söz etmek mümkün olmazdı. Fakat inancı bilgiden ayırmak onu akıl-dışı (irrational) bir alana itmek demek değildir. Çünkü bizi inanmaya götüren ahlâk verileri gerçektirler ve ahlâki fikirler insanın rasyonelliğinin en açık belirtileridir; çünkü burada davranışlarımızı düzenleyen akıl faaliyet göstermektedir. Tanrı'nın varlığını kanıtlamak için kullanılmış olan klasik kanıtların (ontolojik, kozmolojik ve teleolojik) yetersiz olmaları ve birçok filozof tarafından özellikle de Hume ve Kant tarafından şiddetle eleştirilmiştir. Kant'ın ahlâk postülatı, kimilerince fiziko-teolojik bir kanıt olarak görülür. Onun spekülâtif kanıtlar arasında teleolojik kanıtı ayrı bir önem vermesi ve bu kanıtın ahlâk kanıtına yardımcı olduğunu söylemesi bu düşünceye sebep olmuştur fakat Kant bunu kabul etmez. Dünyada fiziko-teolojinin varlığını gösteren yeterli sayıda verinin bulunması ahlâk kanıtı için zorunlu bir şart değildir fakat onu destekler. Aslında fiziko-teolojiden hareket etmek bile bizi dünyanın bir Sebep'i olduğu düşüncesine götürebilir. Bu teleoloji tabiatta bir dizi gayelerin bulunduğu tanıklık eder ama tabiatta birtakım gayeler görmek başka, bir "son gaye" görmek ise daha başkadır. Bu sonuncu gayeyi belirleyen pratik akıldır. Bu son gayenin teorik aklın ihtiyaçlarına cevap verecek biçimde açıklanması ancak reflektif yolla (refleksiyona dayanan bir yargıyla) yapılabilir. Kant'a göre, eğer nesnelere hakkında düşünürken tam ve objektif bir ilkeden ve kanundan yoksunsak varacağımız yargılar reflektif olur. Bu yargı ancak tek tek durumlar için geçerli olup genel kognitif bir temele dayanmaz. Eğer bir yargı objektif kanun, ilke ve kavramlara dayanırsa o zaman da "tanımlayıcı ve belirleyici" (determinant) olur. Reflektif yargı sayesinde sadece bir Tanrının varlığına değil, böyle bir varlık hakkında, analogi yoluyla da olsa, neler söyleyebileceğimize dair bir imkâna kavuşmuş oluruz. Ahlâk kanıtının en önemli yararlarından biri de budur. Bu bağlamda ahlâk ilkesi Tanrı'yı "en yüksek yetkinliğe sahip" bir dünya yaratıcısı varsayımıyla olanaklı bir kavram olarak izin verir. Tanrı, Kant felsefesinde "her şeyi bilen", "tam güçlü", "her yerde hazır" ve "öncesiz-sonrasız"dır. Tanrı hakkındaki bu sıfatlar ahlâk

yasasının belirlemeleri ile oluşur, bu yüzden de ahlâka ait bir kavramdır.²²⁴ Fiziko-teleolojinin varabileceği sebep kavramı, teoloji için yeterli değildir. Oysa ahlâk yolu izlenerek varılan teolojide Tanrı-insan ilişkisi sarsılmaz biçimde kurulmuş olur. Son gaye kavramı, pratik akılla ilgili olduğundan o, herhangi bir tecrübe verisine dayanılarak ortaya konamaz. Biz tabiattaki diğer gayelerin, son gaye ile uyuşabileceklerini sadece düşünebiliriz; çünkü tabiat son gayenin gerçekleşmesine büsbütün karşı olsaydı onun gerçekleşmesi imkânsız olurdu.²²⁵ P. Guyer'e göre burada kendi ahlâki düşüncemizin doğa içinde yer aldığını savunabiliriz. Kant bunu açıkça ifade etmese de argümanlarının ardında böyle bir plan yatar. Dolayısıyla tercih ve edimlerimizin sonuçları üzerinde düşünme zorunluluğu ancak doğa içinde mümkündür.²²⁶ Fakat Warnock, Kant'ın sisteminde irade ve dünyayı köklü bir biçimde ayırdığı ve bu sorunun Kant'ın baş edemediği en büyük güçlük olarak görülebileceğini düşünür.²²⁷

Kant'a göre bizi Tanrı'nın varlığına düşüncesine götüren son gaye fikrinin yeri fiziko-teleoloji değil, ahlâki-teleolojidir. Biz ancak ahlâki-teleolojiden ahlâki teolojiye geçebiliriz. İnsanla ilgili birçok sorunun çözümü de böyle bir geçişimkânına bağlıdır. Ahlâk kanıtı bir bakıma fiziko-teleolojinin, mahiyeti gereği yapmadığı şeyi yapıyor; yani insanı inanmaya götürüyor. Kant'a göre fiziko-teleoloji bizi sağlam bir teoloji aramaya zorlar fakat kendisi böyle bir teoloji kuramaz ve fiziko-teleoloji sınırları içinde kaldığımız sürece Tanrı'ya tecrübe dünyasında atfettiğimiz kavramları atfetmek zorunda kalacağız. Bu durum bizi antropomorfizme götürür. O, her ne kadar sınırlı bir antropomorfizmin yararına inanmaktaysa da bu konuda aşırılığa gitmenin sonunu Demonoloji –Tanrı'yı tam anlamıyla antropomorfik kavramlarla tasvir etme- ye varacağına inanır. Kant, dogmatik antroporfizm ile sembolik antropomorfizmi birbirinden ayırır. Birincisi sonlu varlıkların özelliklerini çekinmeden Tanrı'ya atfeder; ikincisi ise analojiye dayanarak Tanrı'ya birtakım sıfatlar²²⁸ –“her şeyi bilen”, “tam

²²⁴ Kant, *Pratik Akıl Eleştirisi*, s. 151.

²²⁵ a.g.e., s. 144.

²²⁶ Guyer, Paul, “The Unity of Reason”, *The Monist*, Vol. 72, No. 2, April, 1989, s. 159.

²²⁷ *Magee*, s. 189.

²²⁸ Kant, a.g.e., s. 151.

güçlü”, her yerde hazır”, “öncesiz-sonrasız” vb.- verir. Bu sıfatları sembolik olarak değil de şematik olarak düşünürsek katı bir antropomorfizme düşeriz.²²⁹

M.Aydın’a göre Kant’ın ahlâk kanıtı ve bu kanıtın içerdiği hususlar, zaman zaman hem Tanrı’nın varlığına inananları hem de inanmayanları tatmin etmekten uzak kalmıştır. O Tanrı’yı bilgi alanının dışına ittiği hatta ahlâk alanında bile Tanrı’ya faal bir rol vermekten kaçındığı, dini inancı ahlâk kurallarına uyma biçiminde tanımladığı ve Tanrı’dan söz etmesine rağmen antropomorfizmden kurtulamadığı için teisti; Tanrı’ya inanmamayla nihilizmi ve ahlâki karamsarlığı denk görmeye yöneldiği, ahlâkın otonomluğuna rağmen Tanrı’nın varlığı düşüncesinden vazgeçmediği, dolayısıyla önceleri sistemin kovduğu teolojiyi daha sonra başka bir yolla da olsa felsefesine yerleştirmeye çalıştığı için de ateisti memnun edememiştir. Bu duruma sadece Kant’ı eleştirenlerin kişisel yorum ve tutumları değil, bizzat Kant’ın kendisi de neden olmuştur. Şöyle ki:

a) Kant felsefesinde inanma ve bilme açık görünmemektedir. Kant, “objektif yeterlilik” ile “herkes için geçerli olan”ı anlatmak istediğini fakat ahlâk kanıtı yardımıyla vardığımız inancın da “herkes için subjektif olarak yeterli ve mutlak” olduğunu söyler. Saf akıl için bir hipotezden ibaret olan Tanrı, pratik akıl alanında postulat olarak konmakta ve bu yolla bir “obje”ye sahip olmaktadır. Pratik düşünme kendi alanı içinde bir bilgi artışı oluşturmaktadır; fakat bu bilginin teorik alanda kullanılması mümkün değildir. Akıl (teorik ve pratik yönüyle birlikte) “Tanrı vardır” diyebiliyor, fakat O’nu tanımlamaya ve belirlemeye gidemiyor. Saf akıl düzeyinde hiçbir objesi olmayan aşkın ve regülatif -düzenleyici- ideler (Tanrı, ruh ve özgürlük), pratik akıl sayesinde objeleri olan içkin ve konstitutif –oluşturucu- duruma geliyorlar. Buna göre teorik akıl, pratik aklın çabaları sonucu bir şeyler kazanmış olur ve Kant buna “bilgi artışı” (pratik açıdan) der. Buna rağmen bu bilgiyi tanımlayıcı ve belirleyici bir nitelikte görmez. Kant, ahlâk kanıtını yıkmaya çalıştığı teorik kanıtlardan birine dönüşmesini önlemek için Tanrı’nın varlığını bilgi alanının dışında tutar ve onu bir postulat olarak koyar. Çünkü postulatın bilgi açısından kanıtlanması gerekmez; o sadece pratik aklın bir gereği olarak konur.

²²⁹ Kant, *Prolegomena*, s. 111.

b) Kant'ın arzu ve ihtiyaçtan Tanrı'nın varlığına geçişi de birtakım itirazlara hedef olmuştur. Kant, Tanrı'nın varlığına inanmanın bir "arzu" ve "ihtiyaç" olduğunu söyler. Fakat Kant'a göre aklın ihtiyacı olan inanma, bir içgüdüden doğmaz. Akıl, duygu ve yönelişlerimizden bağımsız olarak kendi ihtiyaçlarını belirleyebilir. Bundan dolayı "en yüksek iyi"nin gerçekleşmesi için gerekli olan şartlar karşısındaki tavrımızı sadece "istiyorum"la değil, "mecburum" la dile getiririz. Aydın'a göre Kant, Tanrı'nın varlığını subjektif bir arzuya dayandırmadığı gibi bir "varsayım"a da dayandırmaz. Çünkü burada saf akıl düzeyinde bir hipotez olan Tanrı'nın varlığı pratik akıl düzeyinde bir objeye kavuşmakta ve inanç kesinlik kazanmaktadır. Tanrı işlerimizin metodik bir biçimde ele alınmasını kolaylaştıran "uydurulmuş" bir kavram veya bir zihin "fiksiyon"u değildir. H. Vaihinger'in meşhur "sanki felsefesi" (The Philosophy of As-İf) nin etkisinde kalan bazı düşünürler, Kant'ın postulâtlarını birer zihin fiksiyonları biçiminde değerlendirmişlerdir: "Tanrı, varmış gibi davran", "özgür müşün gibi hareket et" vb. Vaihinger yalnız dinde değil bilimde de bir dizi zihin fiksiyonlarına dayandığımızı öne sürer. Fakat Kant'ın ahlâk teolojisini, "Tanrı yoktur ama siz O'nu hiç değilse ahlâkın bir gereği olarak varsaymalı ve bu şekilde hareket etmelisiniz" şeklinde yorumlamaya asla elverişli değildir.

c) Kant'a yapılan diğer itiraz da ahlâk kanıtının temeli olan "en yüksek iyi" kavramının iki ögesi arasındaki ilişki ile ilgilidir. Kant, kendi başına iyi olarak ahlâklılığı kabul ediyor, mutluluğu ise empirik bir şey olarak görüyordu. Kant ahlâklılık ve mutluluk ayırımında aşırılığa gitmiş, numen ve numen varlığını aynı anda yaşayan insanın gerçek durumunu çok farklı biçimde ele almıştır. Aydın'a göre ahlâklılık ve mutluluk Kant'ın göstermek istediği kadar heterojen değildir. Mutluluk, ahlâk kanununa uymanın bir nedeni değil sonucu olabilir ve bu sonuç kısmen bu dünyada fakat tam olarak öteki dünyada gerçekleşir. Mutluluk bir şuur halidir. Bu hal ahlâk alanındaki ilerleyişi izleyerek her an daha bir derinlik kazanır. En yüksek inin gerçekleşebileceği ümidini güçlendiren belirtilerin içerdiği mutluluk şuru, şu anda yaşadığımız hayatın gerçek dokusu içindedir. Aydın'a göre ahlâklılık ve mutluluk ilişkisini bu şekilde

görmek, Tanrı'nın varlığına ve ruhun ölümsüzlüğüne olan inancın gücünden hiçbir şey alıp götürmez.²³⁰

Kant'ın ahlâk deliline yapılan en anlamlı itiraz linguistik anlayış ekseninde yapılmış olduğu itirazdır denilebilir. Buna göre ahlâki tecrübenin bizi Tanrı'nın varlığına götüren bir delil olduğunu söylemek yerine; bu tecrübe, Tanrı'nın varlığına “işaret eder”, ya da “atıfta bulunur” demek daha doğru olur. Bu şekilde ahlâkın otonomluğu da korunmuş olur.²³¹ Bu bağlamda denilebilir ki bilgi alanına ait olmayan Tanrı, ispat edilmesi gereken bir kavram değil, işaret eden bir göstergedir.

A) Din - Ahlâk İlişkisi

Din-ahlâk bağlantısı ise Kant'ta şu biçimde belirir: Kendi başına geçerli olan ahlâk yasası en yüksek iyinin gerçekleşmesine çalışmayı gerekli kılar. Bu en yüksek iyinin gerçekleşmesi ise ancak, Tanrı'nın etkinliği aracılığı ile düşünülebilir. Öyleyse yükümlenici gücü içinde ahlâk dine bağımlı değildir, tam tersine –en yüksek iyi yolunda- ahlâk insanı dine götürür. Tanrı buyruğunu ahlâksal ödevlerde gördüğümüze göre dinin özü ahlâksaldır. Ahlâksal eylem yalnızca ödevden çıkmalıdır, umut ve korku gibi yarar gözetken hiçbir itici güç araya karışmamalıdır. (Tanrısal ceza ve ödül gibi) . Ahlâk bir mutluluk öğretisi olamaz. Öteki dünyadaki mutluluğa “umut” ancak –böyle bir umutla etkilenmeden- iyiyi iyi için yapmakla haklı çıkabilir. Ahlâk bizi mutlu kılacak bir öğreti değildir, yalnızca bizi mutluluğa layık kılması gerekir. Ayrıca Tanrısal yaratışın son ereğinin insanları mutlu kılmak olduğu da düşünülmeli, tam tersine en son erek en yüksek iyi olmalı; bunun da asıl ve ilk parçası ahlâklılıktır. Ahlâk hiçbir zaman mutluluk öğretisi olarak ele alınmamalıdır. Böylece Kant en yüksek değer mutluluk olduğunda bu ereğe ulaşmada ahlâk da bir araç olacağı için mutluluk öğretisini kesin olarak yadsır. Ancak mutluluğun bir değeri olmadığını da hiçbir zaman söylemez, yalnızca mutluluğun akıllı varlığın en yüksek ereği olamayacağını söyler.²³²

Kant'ın postulâtlar öğretisi material bir değer yargısına dayanır, yani postulât da deney dünyası, en yüksek iyinin gerçekleşebileceği bir öbür dünya ile tamamlanmalıdır.

²³⁰ Aydın, *Din Felsefesi*, s. 56–63.

²³¹ *a.g.e.*, s. 112.

²³² Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, s. 140–43.

Tanrı ve ölümsüzlüğün var oluşu değerlidir ahlâksal bakımdan var olmaları gereklidir. Burada bir varlık yargısı bir değer yargısına dayandırılabilir mi diye sorulabilir. Postulâtlar kuramsal dogmalar değil, pratik bakımdan zorunlu varsayımlardır. Öyleyse Kant'a göre Tanrı ve ölümsüzlüğü kabul etmemiz bir bilgi değil, inanç işidir.²³³

Kant'a göre bizi ancak ahlâk bilimi üzerine kurulmuş postulâtlar Tanrı'ya götürdüğü için Tanrı kavramının fizikle yani en geniş anlamıyla doğa öğretisi ile de, doğa felsefesi anlamında fizikötesi ile de ilgisi yoktur; tam tersine Tanrı kavramı ahlâk öğretilerine ilişkin bir ahlâk kavramıdır. Ancak ahlâktan yola çıkılarak "ilk varlık" yani Tanrı üzerinde "tam belirlenmiş bir kavrama" erişebiliriz. Ama postulâtlar yolu ile Tanrı'nın niteliklerini değil yalnızca var oluşunu bilebiliriz. Öyleyse "Tanrı salt bir sözden başka bir şey değildir" düşüncesini Kant'ın gözünde sallantılı bir duruma sokar. Empirik yolla Tanrı'nın tam belirlenmiş kavramına hiçbir zaman erişemeyiz. Öyleyse bu kavramı pratik aklın bir nesnesi (objesi) olarak görmek zorundayız.²³⁴ Kant bu noktada felsefesi açısından uç bir formülasyona ulaşır: "Tanrı'yı (pratik akıl ile) düşünmek ve O'na inanmak özdeş bir edimdir. Ancak bu iman, Kant'ın Transendental felsefesi açısından Tanrı'nın mevcut olması ile sonuçlanmaz. Bir Tanrı'nın var olup olmadığını sormak mantıksızdır. Tanrı, benim dışımda olan bir mevcudiyet değil yalnızca içimizde ahlâki olan bir ilişki ya da düşüncedir."²³⁵ Sonuç olarak Tanrı, fiziğin yani kuramsal aklın bir kavramı değil, bir ahlâk kavramıdır. Onun iman anlayışında bu bağlamda pasif bir Tanrı'nın ve aktif bir ahlâkın söz konusu olduğu söylenilebilir. Çünkü Kant için Tanrı, ahlâk için vardır.

Saf akıl için bir hipotezden ibaret olan Tanrı²³⁶, pratik akıl alanında bir postulât olarak konulduğunda bir objeye de sahip olmuş olur. Bundan dolayı da pratik düşünme kendi alanı içinde bir bilgi artışı oluşturmaktadır; fakat bu bilginin teorik alanda kullanılması mümkün değildir. Buna rağmen, pratik postulâtlar yardımıyla saf problematik düşünce bir geçeklik kazanıyor ve bu sayede bilgisi artmış oluyor. Akıl, teorik ve pratik yönüyle "Tanrı vardır" diyebiliyor fakat O'nu tanımlamaya ve belirlemeye gidemiyor. Saf akıl düzeyinde hiçbir objesi olmayan aşkın ve regulatif

²³³ Akarsu, Bedia, *Immanuel Kant'ın Ahlak Felsefesi*, İnkılap Yay., İstanbul, 1999, s. 153.

²³⁴ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, s. 150-52.

²³⁵ *Buber*, s. 65.

²³⁶ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s.151.

ideler (Tanrı, ruh ve özgürlük), pratik akıl sayesinde objeleri olan içkin ve konstitütif duruma geliyorlar. Böyle bir bilgi artışı elde edilir edilmez akıl bunu rahatça kullanabilecektir. Batıl inançların kaynağı olan antropomorfizmi, duyularüstü varlıklar hakkında bilgi verdiğini iddia eden fanatizmi ve benzeri inançları önleyecektir.²³⁷

Postulât ve bilgi arasındaki ilişkiyi ele alan Kant bu belirlemeden sonra bu postulâtların kaynağı konusunda bir belirleme yapar. Buna göre kuramsal aklın bir gereksinmesi “varsayım”lara (hypothese) , pratik aklın bir gereksinmesi ise “postulât”lara götürür. Varsayımlar güvensizdir, akılla ilgili olan sanılardır. Postulâtlar ise ödevle temellenir, “kendi kendisi için zorunlu (apodiktik) olan belli yasalara yani ahlâk yasasına dayanırlar. Ancak bu gereksinmeyi Kant, eğilimlerden çıkan öznel bir gereksinmeden ayırır. Burada nesnel bir gereksinme, en yüksek iyinin gerçekleşme imkanını kabul etme, buna inanma gereksinmesi söz konusudur. Bu inanç buyurulmuş değil yargılarımızın özgür olarak istenmiş bir belirlenimidir. Öyleyse bizim kuramsal aklımızın öznel bir gereksinmesi ile çelişki içinde değildir.²³⁸ Cassirer’in yorumuyla Kant’ın kuramsal felsefesi ile ahlâk öğretisini birleştiren ana tema “özerklik düşüncesi” yani bilmede ve istemede kendi kendine yasa koyma talebidir.²³⁹ Bu yasa koyma talebinin gerçekleşmesi ve insanın kendisini araç olarak değil bir amaç olarak görmesi için tek koşul ise Kant’a göre ahlâktır.²⁴⁰ Kant’ın felsefesinde insanın kendisini bir amaç olarak görmesinin arkasında Aydınlanma dönemine ait olan hümanist karakterin yattığı düşünülebilir.

Bazı çevrelerce Kant’ın din ile ilgili düşüncelerinin temelinde piyretizimin etkisi olduğu düşünülür. Çağdaşlarından bazılarının tersine Kant, Aydınlanma felsefesinin ahlâk ve din için ciddi bir problem yarattığının kesinlikle farkındaydı. Çünkü her şeyin ötesinde, maddi neden ve sonuçların bir alt alta diziliş olarak, katışıksız bir biçimde mekanist bir dünya görüşü, özgürlük ve ahlâki sorumluluk kavramlarının altını kazıyor gibi görünür. Aydınlanmanın bilimsel rasyonalitesinin ahlâki ilke ya da buyrukları nasıl olup da destekleyebileceği (Hume’un terimiyle ‘olması gereken’in yani değerinin nasıl olup da ‘olan’dan yani olgudan çıkarılabileceği) hususu da açık değildir. İnsan

²³⁷ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, s. 145–47.

²³⁸ *a.g.e.*, s. 153-58.

²³⁹ *Recki*, s. 213 (61. dipnot).

²⁴⁰ Kant, *Ahlak Metafizığının Temellendirilmesi*, 2002, s. 52.

eylemlerine ilişkin nesnel bir ahlâki değer biçmenin temelleri de gözle görülür bir biçimde çökertilir. Kant'ın buna tepkisi, ahlâki yargı için, bilimsel akıldan bağımsız olan sağlam bir temel tespit etmeyi amaçlayan, ikili bir stratejiden oluşur. Her şeyden önce, saf aklın eleştirisi, bilimsel rasyonalite ya da anlam yetisinin aşırı iddialarına, ahlâk ve dinin iddialarını reddetmek için değil, tam tamına 'inanca kapı açmak' için sınır çeker. Onun kendi dini inançları, teolojik öğretilerden ziyade, ibadete önem veren Lutherci bir akım olan Piyetizmden etkilenmiştir.²⁴¹

Kant, *Salt Aklın Sınırları İçinde Din* (Religion within the Limits of Reason Alone) adlı eserinde de dini kendi ödevlerimizi Tanrı buyrukları olarak tanımak şeklinde tanımlar. Bu din tanımında da merkezde "ödev" kavramı yer almaktadır. Çünkü Kant'ın din felsefesinin içeriği, etiğinin içeriğini haklı çıkarma doğrultusundadır. Buna göre saf aklın sınırları içinde kalındığı sürece din, vahiy kavramını tanımaz ve böyle bir kavramı tanımaya da ihtiyacı ve izni yoktur. Ve bu anlamda din, saf ahlâk içeriği olmaktan başka hiçbir öneme sahip değildir. Burada ahlâklılığın kendi açısından (hem istence uygun objektif, hem de yapabilmeye uygun subjektif anlamda) dine ihtiyacı yoktur; tersine ahlâklılık için saf pratik akıl yeterlidir. Çünkü ahlâk özgür ve özgür olduğu için kendini yalnızca kendi aklıyla koşulsuz yasalara bağlayan varlık olan insan kavramı üzerinde temellendirilebilir. Bu yüzden insanın kendi ödevini tanımak için kendi üstünde bir varlık idesine (Tanrı'ya) ihtiyacı yoktur.²⁴² İnsanı eyleme geçmek için harekete geçiren neden ise sadece ahlâk yasasıdır. Bu bağlamda Kant'ın ahlâk yasasının türetimi (dedüksiyonu) ve temellendirmesi, en küçük bir duyusal desteği olduğu kadar, aşkın bir "mutlak"ı da dışarıda bırakır. Onun olumlu dinden beklediği ahlâksal akıl dini ölçütlerini kendisine rehber kılıp, bu yolla kendisini sürekli aşip tarihsel süreç ve işlevini tamamlamayı yine kendisinin sağlamasıdır. Buna karşılık insanın iyi (ahlâklılı) yaşam dışında Tanrı'nın hoşuna gitmek için herhangi bir şey yapabileceği inancını da özel bir "dinsel kuruntu" olarak görür. İçeriği bakımından din, ancak akıl dini olarak saf etikten ayrılmamalı, etikten yalnızca kendi formu bakımından

²⁴¹ West, s. 41–42.

²⁴² Kant, Immanuel, *Religion within the Limits of Reason Alone*, Trans. Theodor M. Greene, Hoyt H. Hudson, Harper & Row Publishers, New York, 1960, s. 3–4.

yani “kişileştirme” yoluyla ayrılmalıdır. Ama bu kişileştirme formu bile özel olarak dine ait değil bilincin temel işlevlerinden biri olan “estetik” işleve aittir. Bu yüzden de dinsellik özel ve kendi yasına sahip bir bilinç alanı olarak değil; tersine yalnızca nitelikleri daha önce belirlenmiş ve birbirleri karşısında sınırları çizilmiş olan alan ve “yetiler”in birbirlerine geçmelerinde ortaya çıkan yeni bir ilişki olarak görünmektedir.²⁴³

Kant, din konusu hakkında amacının akıl dinini geliştirmek olduğunu söyler ve bu yüzden de belirli tarihsel inanç formlarını eleştirmekle ilgilenmez. Bu akıl dinini geliştirme noktasında metafizik ile din arasındaki ilişkiye değinir. Kant’a göre metafizik dinin temeli olamaz fakat her zaman onun bir siperi olarak kalmalıdır. Tabiatı gereği diyalektik olan insan aklı metafizik adlı bilim olmadan yapamaz. Metafizik, akli denetleyen ve bilimsel ve tam olarak inandırıcı bir öz- bilgi yoluyla yasadışı bir spekülâtif aklın dinde ya da ahlâkta neden olacağı yıkımları önler.²⁴⁴ Özetle denilebilir ki metafizik bilgiyi genişletmez fakat dini sınamak, ondaki yanlışları önlemek için hizmet eder.

Ayrıca din “olgu”su, bir önceki sistemin bir sonrakini yadsır görüldüğü metafiziksel sistemler olgusuyla aynı görünüme sahiptir. Metafizik ve din, görelilik olarak süregelen ve temel çizgileri bakımından aynı konumda bulunan tarihsel olgulardır. Bu yüzden de din öncelikle empirik olgusalılığı içinde görülmelidir. Böyle bakıldığında dinde iki temel yön ayırt edilebilir. Din bir yandan bir toplumsal kurum olarak verili olana bağımlıdır; öbür yandan ise o bir idealleştirme ile verili olanı hep aşmaya yöneliktir. Din, verili olana kendi tasarımlarının “rasyonel” yoldan haklı çıkarılması için yönelir. Kant burada Lessing’in dinin “eksoterik” (açıklanmış, herkesin anladığı) ve “esoterik” (gizli, Batını) yönleri ayrımını benimser. Buna bağlı olarak da dogmatik düşünce karşısında “pozitif” bir tutum alır ve mevcut olan din olgusunu saf aklın taleplerine uygun olarak biçimlendirmek üzere, dine kendi olmuşluğu içinde müdahale etmez. Hıristiyanlığın öğretisi ile hıristiyanlık hakkında sahip olunan haberleri bu düşünce paralelinde birbirinden ayıran Kant, öğretiyi saf olarak görebilmek için, onun içerdığı ahlâksal öğretiyi, Yeni Ahit’e sonradan katılan her şeyden çözmeyi amaçlar.

²⁴³ Cassirer, s. 488 (414. dipnot).

²⁴⁴ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s. 382 (A 850).

Kant, tarihsel bir olgu olarak din karşısında akılcı bir iyimserliğe sahiptir. Buna göre tarihsel gerçeklik içindeki görünümüyle din, bu gerçekliğe uygun formları almak zorundadır. O, iletilebilir (kitlelerce anlaşılıp benimsenebilir) olması için, duyuşal iletme araçlarına tutunmak zorundadır. Yani dinin toplumsal yaşamda etkili olabilmesi için, ortak toplumsal yaşamın kesin dış düzen ve yükümlülüklerine göre kendini ayarlamak durumundadır.²⁴⁵ Hıristiyanlığın yüzlerce yıldır sürmekte olması, Kant için Hıristiyanlıkta genelgeçer bir yön bulunabileceğinin kanıtıdır. Kant Hıristiyanlık dışındaki dinler karşısında her türlü yabancı fenomene ilgi gösteren bir gözlemci tutumu içindedir. Kant'ın din yazılarında gençliğindeki ilk pietist izlenimlerinin baskısı görülür. Pietism, Kant'ın din öğretisi de içinde olmak üzere "ahlâksal" din kitaplarını yorumlama ilkesine farklı bir geçerlik getirmiştir. Ortaçağdan itibaren tanınan bu yorum, daha sonra Yeni Ahit yorumunu protestanca bir kalıp içinde benimsemiştir, Kant'ta gençliğinden beri Yeni Ahit'in ahlâksal etkisini gençliğinden beri üzerinde hissetmiştir. Bu yüzden de Cassirer'e göre o, pratik aklın koşulsuz önceliği olarak, önem verdiği her dinsel simgenin altında nihai olarak etik bir anlam arıyordu.²⁴⁶

Dinin ahlâk bakımından en önemli sorunlarından birisi, insan doğasındaki kötünün kaynağıdır. Tek tek insanların hayatları ya da genel insanlık tarihi göz önünde tutulursa, yapılması gereken şey bilindiği halde onun çığnendiği, ahlâk yasasına karşı açıkça hareket edildiği görülür. Bu şekilde yapılan hareketin sebebi başka bir yerde değil insan doğasının köklerinde yani fitratında aranmalıdır. Yani kötülüğe karşı eğilim fitridir ve onu tamamen ortadan kaldırmamız mümkün değildir. Kant'ın kötünün kaynağını insanda görme düşüncesinin temelinde J.J. Rousseau'nun izleri vardır. Kant'a göre insanlarda ödev karşısında eğilimlerin üstün gelmesi; duyuşlardan gelen isteklerin, ahlâk buyrukları karşısında ağır basması eğilimi vardır. Köklü olan yani insana kökten bağlı olan bu kötüye karşı eğilimin kaynağı, insan için kavranamaz bir şey olarak kalır. Aynı şekilde pratik aklın ahlâk yasaları da bu kavranamazlık içinde kavranabilir.²⁴⁷

Kant, felsefesinde din ile ahlâk arasında kurduğu ilişki sonucunda dini ahlâk içine hapsettiği noktasında ahlâk ile dini birbirinden ayrı şeyler olarak gören

²⁴⁵ Cassirer, s. 410.

²⁴⁶ a.g.e., s. 411-13.

²⁴⁷ Heimsoeth, s. 183.

düşünürlerce eleştirilmiştir. Bu eleştirilerden biri de Gusdorf'a aittir. Buna göre Gusdorf, klasik felsefenin, insan, dünya ve Tanrı'nın, bir ve aynı realiteye yöneltilmiş üç ayrı bakış açısının objeleri olduğunu savunur. Kant'tan itibaren de felsefe, insan ve dünya konusunda tutarlı bir söylemi gerçekleştirmenin mümkün olduğunu ancak Tanrı hakkında aynı şeyi yapamayacağımızı ortaya koymuştur. Yani Rasyonel Teoloji zorunlu olarak, rasyonel psikoloji'nin veya rasyonel kozmoloji'nin statüsünden farklı bir statüye sahiptir. İnsan ve nesnelere bize karşımızda duran somut varlıklar olarak verilmişlerdir. Tefekkürün belirlenimleri, bilimin ölçüleri insanı ve nesnelere başka yerden çok, şuraya veya buraya yerleştirerek kesin bir şekilde tanımlamaya izin verirler. Oysa ortak duyunun basit dini tasavvurlarından kurtulursak, Tanrı'yı, insan ve nesnelere düşündüğümüz gibi düşünemeyiz. Tanrı'yı bize açıklama ve temellendirme iddiasındaki her tasavvur, O'nun gerçek özünü çarpıtır. Kabul veya reddedilen aşkın varlık yani Tanrı, aklî kategorilere indirgenemeyen bir vahiyle inanan kişinin bilincine verilmiştir. Oysa filozofların tanrısı, felsefe üstadlarının özelleştirdikleri ve felsefi patentli Tanrı gibi görünmektedir. Kant, İsa-Masih'te "iyi ilkenin kişileştirilmiş fikri"ni görüyordu. Böylece Kant'a göre Hıristiyan vahyinin Tanrının oğlu diye gördüğü kişi, pratik aklın İncil'inin müjdecisinden başkası değildir. Yani filozofların tanrısı Tanrı olduğuna inanılan bir filozoftur. Oysa filozof, Tanrı'nın ve değerinin insani düşünceler ve faaliyetler düzeyindeki yansımalarını, iz düşümlerini ve somutlaştırmalarını kavramakla yetinmelidir. Başka bir deyişle iman ahlâki değerlerle özdeş değildir. O, gerçekliğini iyi ve kötünün ötesinde kazanır. Kant örneğinde olduğu gibi, Tanrı'ya karşı ödevleri insanlara karşı ödevlere indirgemeye çalışan liberal veya modernist her çaba, iki alanı birbirine karıştırır ve dini isteğin derin anlamına ihanet eder. Liberalizm, imanı Kant metafiziğindeki iyiyi istemeye indirger, bu indirgenmiş Tanrı ahlâki garanti altına almak için dine uzak bir postülatı başka bir şey değildir. Ahlâkçılık imanda vahyedilmiş unsuru tanımaz. Böylece din, Kantçılıkta ahlâk kategorilerine hapsedilir. Ahlâkçılık, tümüyle dışarıdaki konformizme yol açma, adetler için teolojik bağımlılık kadar zararlı bir Ortodoksluk ruhuna neden olma riskiyle karşı karşıyadır.²⁴⁸ Yani geleneğin koyduğu

²⁴⁸ Gusdorf, Georges, *İnsan ve Tanrı*, çev. Zeki Özcan, Alfa yay., Melisa Matbaacılık, İstanbul, 2000, s. 12, 70-80.

katı kurallara eleştirel bir değerlendirme yapmadan uyulması sonucunda ahlâkta fanatik eğilimler ve bağınazlık tehlikesi söz konusudur.

Theodor Deman'a göre de dindarlık ve ahlâkîlik aynı şey değildir; onların her ikisi de, insan ruhunda ayrı ve özel bir yeteneği temsil eder. Ahlâkîlik, iyiyi yapma düzeni, din de beni, Tanrı karşısında itaatkâr kılma düzenidir. Ahlâki yeteneğimiz, tümüyle davranışımızla ilgilidir ve onda teorik hiçbir öge olmamalıdır. Dine gelince, onu, Tanrı'yla duygusal bağ kurmadan ve sujenin davranışından ibaret göremeyiz. Dinin, inanan kişinin subjektif tutumlarından ibaret olmadığına gösterilmesi, ancak dinde objektif, genelgeçer bilginin bulunmasına bağlıdır. O nedenle dinin, gerçek üzerine bir soruşturma olan bir bilgiyi içerip içermediğini bilme, çözülmesi gereken bir problemdir. Bu açıdan baktığımızda ahlâki düzen iyinin bilgisini de içinde taşır ve benim, şu veya bu tarzda verdiğim bir hükme bağlıdır. Bu hükümden iyiliğin neden ibaret olduğunu belirlemeye, yani ahlâki davranışına direktifler verecek bir bilgiyi kurmaya kadar gidebilirim. Dini düzen, "Tanrısal"ın kesin bir bilgisini içerir ve sadece bir hükümle ilişkisi olduğunda ortaya çıkar. O hüküm de "dini duygumun yöneldiği obje gerçekten vardır" şeklinde verdiğim hükümdür. Böylece din üzerine tesir eden ve git gide kesinleşen bir bilginin hâkim rolü ortaya çıkar. En iyi Tanrı bilgisi, daha halis yapılan ibadete zemin hazırlar. O zaman bilgi, dindeki yabancı bir öge değildir; bundan dolayı dindeki bilgiyi incelemek de, dini yetkinleştiren, dinde doğal gelişimini sürdüren bir ögeyi incelemektir. Deman'a göre dine yabancı olmayan böyle bir bilgi "dini bilgi" dir. Bu bilginin konusu, dünyayı aşkın ve dini reaksiyon uyandıran bir varlık olan Tanrı'dır. Din, imandan fişkirir ve entelektüel ilkelerden çabıyla çıkarılan pratik bir sonuç gibi elde edilmez. İmanın dile getirdiği önermeler ve ilişkiler, inanılan objenin sırrına saygı gösterirler ve insanı, Tanrı'nın nüfuz edilmez düşüncesinin karşısına koymazlar. Bu tasvir edilen iman, zekanın dinidir. Ve zekânın imanı benimsemeye hazır olduğu yerde, ruhun tümüyle dindar olması şaşırtıcı değildir. Müminin bilgisinde dini duygunun bariz vasfı olan itaat karakterine de dikkat çeken Deman, felsefenin bir fetih, dinin de bir itaat olduğunu söyler. Din, imanla birleştiğinde tek düşüncesi, Tanrı'ya karşı ödevlerin yerine getirilmesidir. Çünkü iman, bizim Tanrı'ya karşı olan borcumuzu söylemektedir. Bundan dolayı da dinin amacı, Tanrı'ya olan borcun ödenmesini sağlamak, O'nun insan üzerindeki hakkını teslim etmektir. Bu bağlamda din, bir zaruret

duygusu görünüşü altında ortaya çıkar –ki dinin ayırt edici niteliğidir- fakat bu görünüş, zarurete rağmen şevk ve samimiyeti de içerir. Sonuç olarak müminin zekâsının tabiatı, kabul ettiği esrarlı hakikatlerin karşısında bozulmaz. Onun görevi düşündürmektir. İman ise anlama peşindeki zekâdır ve zihinsel araştırmaya açılan alan bu şekilde sonsuz olur.²⁴⁹

B) Din - Özgürlük İlişkisi

Kant'ın din hakkındaki dogmaların çözümlenmesi ve eleştirisi, tek bir felsefi sorunla ilişkilidir ve bu sorun içinde birleşirler: Özgürlük. Din öğretisinin her yerinde Kant için bu özgürlük kavramının özel bir yönü ve yorumu söz konusudur. Özgürlük; heteronomi ve otonomi karşıtlığı, duyulur dünya ve düşünülür dünya karşıtlığı, tüm dinsel öğretilerin örtük ve simgesel bir form içinde işaret ettikleri kökensel olgudur. Kant'ın din felsefesinin yöntemi, bu bağlamı açık kılmaya yöneliktir. O, dinin özel içeriği yerine bir “manevi kurtuluş kavramı” koymuştur. Fakat bu kurtuluş motifi Kant'ın din öğretisi için, özgürlük probleminin belirli bir serimi olmaktan başka hiçbir anlamının olmadığı söylenebilir. Kant, ahlâksal sujenin eyleminin yerini alacak, doğaüstü ve tanrısal bir müdahale ile gerçekleşecek hiçbir “kurtuluş”u tanımaz ve hoşgörmez. Kant'ın din öğretisi için tek bir açıklama ilkesi vardır. Bu ilke inanç öğretilerinin özel anlam ve amacını aydınlatır; ama eleştirel ahlâkın ortaya koyduğu nedenlerden dolayı, burada daha ötede bir açıklama yapılamaz. Bu konuda yapılabilecek tek şey, dini kendi kavranılamazlığı içinde kavramaktır. Din de ahlâk da, her biri kendi dilinde aynı konuyu konuşurlar.²⁵⁰

Kant felsefesinde iki tür özgürlük kavramıyla karşılaşırız. Birincisi nedenselliği doğa yasasına göre ve zamana göre belirleyen bir başka nedenin altında durmayan ve bir durumu kendiliğinden başlatma yetisi olarak anlaşılan evren bilimsel anlamda özgürlüktür. Kant'a göre özgürlük bu anlamda deneyimden ödünç alınmış hiçbir şey kapsamadığı için ve nesnesi hiçbir deneyimde belirli olarak verilmediğinden dolayı bir arı aşkınsal ideadır. İkinci özgürlük türü ise bu aşkınsal özgürlük ideası üzerine dayanan pratik özgürlük kavramıdır. Bu özgürlük kavramı özgürlüğün imkânına ilişkin soruyu

²⁴⁹ *Deman*, s. 131–35.

²⁵⁰ *Cassirer*, s. 413-14.

her zaman kuşatan güçlüyü oluşturan kavramdır.²⁵¹ Özgürlük, Kant'ın ahlâk anlayışında önemli olan bir kavramdır. Ona göre pratik anlamda özgürlük, iradenin duyusallık dürtüleri yoluyla zorlanmadan bağımsızlığıdır. Çünkü bir irade patolojik olarak (duyusallık güdülerini yoluyla) etkilendiği ölçüde duyusaldır. Ve eğer patolojik olarak zorunlu kılınıyorsa hayvancadır. İnsansal irade de ise insan kendini duyusal dürtülerin zorlamasından bağımsız olarak kendiliğinden belirleyebilme yetisiyle donatılmıştır. Bu yüzden duyusallık onun eylemini zorunlu kılmaz. Eğer duyulur evrende tüm nedensellik yalnızca doğa olsaydı her olay bir başkası tarafından zamanda zorunlu yasalara göre belirleniyor olacak ve dolayısıyla görüngülerin iradeyi belirliyor oldukları sürece her eylemi doğa sonuçları olarak zorunlu kılmaları gerekecekti; bu yüzden aşkınsal özgürlüğün ortadan kaldırılması aynı zamanda pratik özgürlüğü de yok edecektir. Çünkü pratik özgürlük bir şeyin olmamış olmasına karşın gene de olmuş olması *gerektiğini* ve dolayısıyla bunun görüngüdeki nedeninin bizim irademizde bir nedenselliğin yatıyor olmasını dışlayacak bir yolda belirleyici olmadığını var sayar. Bu nedensellik doğal nedenlerden bağımsız olarak ve giderek bunların güç ve etkilerine aykırı olarak zaman düzeline görgül yasalara göre belirlenen bir şeyi üretebilir. Ve dolayısıyla bir olaylar dizisini bütünüyle kendiliğinden başlatabilir. Burada Kant'ın özellikle belirtmek istediği nokta şudur: bir doğa bağlamında tüm görüngülerin baştan sona giden bağlantıları değişmez bir yasa olduğu için görüngülerin olgusalılığı üzerinde dik başlılıkla diretilmesi özgürlüğün zorunlu olarak yok olmasını getirecektir. Bu görüşü savunanlar doğa ile özgürlüğü birleştirmeyi başaramamışlardır. Kant'a göre özgürlük genel olarak olanaklıdır. Ve doğal nedensellik yasaasının evrenselliği ile birlikte durabilir. Bunların her ikisi de değişik ilişkilerde bir ve aynı olayda aynı zamanda yer alabilirler, yeter ki bu eylemler anlaşılır ya da duyulur nedenleri ile karşılaştırılmış olsunlar.²⁵²

Başka bir ifadeyle söylenecek olursa Kant ahlâki kavramlarımızın bir anlamının olmasını, irade özgürlüğünün belli ölçütler içinde bir gerçekliği olmasına zorunlu kılar. Ve bunun olabilmesi için de, varlığımızın en azından bir parçasının hareket halindeki

²⁵¹ Werkmeister, W.H., *Kant-The Architectonic and Development of His Philosophy*, Open Court Publishing Company, London, 1980, s. 93.

²⁵² Kant, *Arı Usun Eleştirisi* s. 270–273.

maddenin bilimsel yasalar tarafından yönetilen empirik dünyasından bağımsız olması yani bedenlerimizi “isteğe ya da iradi seçime bağlı olarak” hareket ettirmenin bizim için mümkün olması gerekir. Magee, bu bağlamda “özgür” teriminin, “ bilimsel yasalar tarafından yönetilmeme” anlamına gelebileceğini savunur.²⁵³ Bu bağlamda bu özgürlük anlayışından yola çıkıldığında Kant için “din özgürlüğü”nün temelinde Tanrı idesi (fikri) kendi aklımızın içinden türemekte olduğu için, görevlerimizi Tanrısal buyruklar olarak tanımak, bilmek görevi yatar; bu yüzden de dindarlık da kendimize karşı görevlerimizden biri olarak görülmelidir.²⁵⁴

Böylece Kant Pratik Aklın Eleştirisi’nde Tanrı, ölümsüzlük ve özgürlüğü bir postulât olarak öne sürer. Özgür olduğumuz inancı da gerçekte kuramsal bir öğreti değil pratik bir bakımdan zorunlu bir varsayımdır. Ama Tanrı ve ölümsüzlüğe inanç özgürlüğe inanç kadar güvenilir bir temele dayanmaz. Tanrı ve ölümsüzlük olmadan yalnızca en yüksek iyinin gerçekleşmesi mümkün olmazdı, oysa özgürlük olmadan genel olarak ahlâklılık mümkün olmaz. En yüksek iyinin gerçekleşmesi gerekliliği, erdemin ödüllendiği zaman daha değerli bir şey olacağı gibi materyal bir değer yargısına dayanır, oysa özgürlük aklın bir olgusu olan ahlâk yasasının temelidir.²⁵⁵

Kant’ın ahlâk alanında özgürlük “noumenon”unun derin anlamını kavramasında aracılık eden isim J.J. Rousseau (1712–1778)’dur. Ona epistemolojisinde evren fenomenini anlamasına yardımcı olan isim ise Newton (1641–1727)’du. Bu iki isim konumuz açısından önem arz eder. Kant bilgi kuramında Newton’dan yola çıktığı için “doğa” kavramında bir nesnellik, düzenlilik ve yasa görüyordu. Rousseau’nun düşüncesinde ise “doğaya dönüş”, kişisel iç özgürlüğe, subjektif duygu ve dürtülerin başıboşluğuna bir dönüş olarak görünür. Nasıl ki Newton gök cisimlerinin objektif kurallarını arayıp ortaya koymuşsa, Rousseau’da insani eğilim ve eylemlerin objektif, ahlâksal normlarını arayıp koymuştur.²⁵⁶ Ayrıca Rousseau, dinin bir zihin işi değil gönül işi olduğunu düşünerek, onun duygulardan kaynaklandığını savunur. Ve ona göre ruh; özdek- olmayan, özgür ve ölümsüzdür; gelecek yaşam da bu dünyada kötülüğün alt edilmesiyle gerçekleşir. Kant kendi ifadesiyle insanlığa saygı göstermeyi ve güvenmeyi onun

²⁵³ *Magee*, s. 186.

²⁵⁴ *Atayman*, s. 172.

²⁵⁵ *Akarsu*, s. 154.

²⁵⁶ *Cassirer*, s. 101–02.

sayesinde öğrenmiştir.²⁵⁷ Bu bağlamda Kant felsefesinde Rousseau'nun da katkısıyla bilgide de, eylemde de karşımızda insan özgürlüğünü ve bu özgürlüğün somutlaştırmalarını bulmaktayız. Ama burada tek tek insan değil, toplum içindeki insan söz konusudur. Çünkü Kant'a göre aklın gelişimi tek insanda değil, toplum içinde ve toplumla mümkündür. Kısacası, teknik, din, bilim, dil, sanat, felsefe olarak tarih ve kültürde bulabileceğimiz ne varsa toplum içindeki insanın damgasını taşımaktadır.²⁵⁸ Kant'ın bilgide de ahlâk ve dolayısıyla dinde de tüm insanlık için genel-geçer olanı yani evrensel olanı arama çabasının altında onun insanlık ile ilgili bu görüşünün yattığı düşünülebilir. Bu bağlamda onun aşkınsal felsefesinde amacının öznellikten ziyade bütün özneler için söz konusu olabilecek bir nesnellik olduğu söylenilebilir.

C) Din – Ahlâk ve Akıl İlişkisi

Felsefe tarihinde ahlâkı dindışı temellerden biri üzerine temellendiren filozoflar arasında ahlâk ilkelerinin evrensel olması gerektiğini ısrarla ilk defa vurgulayan filozof Kant'tır. O, bilgide, ahlâkta ve estetikte hep *a priori* olanı aramıştır. Onun bütün kaygısı *a priori* olanı bulmak ve temellendirmektir. Bu noktada öznellikten sıyrılıp tümel olarak geçen, yani herkese kendilerini zorunlulukla kabul ettiren nesnel biçimlere varmak istenir. *A priori* kavramının Kant'ın hem teorik hem de pratik alanda egemen olmasının sebebi bu evrensellik arayışıdır.²⁵⁹ Ancak pratik akıl ile temellendirdiği ahlâk ilkelerinin Kant'ın iddia ettiği anlamda evrensel nitelik taşıması mümkün görünmemektedir. Çünkü Kant'a göre ahlâki değerlerin nihai kaynağı duyguları, tutkuları, ihtiras ve eğilimleri yanında akıl yetisine de sahip olan insandır. Böyle bir varlığın her zaman rasyonel olarak hareket etmesini beklemek, insanı bütünlüğü içinde değerlendirmemek demektir. Ahlâk ilkelerinin evrensel karakterde olabilmesi için zaman ve mekâna göre değişken olmaması yani mutlak olması gerekir. Değerlerin mutlak olması ancak mutlak bir varlığın koymasıyla mümkün olacaktır. Tabiatı gereği hem ruhi hem de fiziki şartlardan etkilenen bir varlığın koyduğu değerlerin mutlak olması düşünülemez. Kant pratik akıl ile temellendirdiği teorisini, Tanrı ile tamamlamak zorunda kalmıştır. Çünkü

²⁵⁷ Thilly, s. 211–12.

²⁵⁸ Özlem, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, s. 194–95.

²⁵⁹ Gökberk, Macit, *Kant ile Herder'in Tarih Anlayışları*, Yapı Kredi Yay., İstanbul; 1997, s. 59-62.

pratik akıl seviyesinde kalındığı müddetçe Kant'ın ahlâkı, insanı ümitsizliğe düşürmektedir. Ancak, Kant'ın ahlâk sistemini kendisiyle tamamladığı bu Tanrı, dini muhtevadan soyutlanmış durumdadır. Kant'ın Tanrısı sadece pratik aklın bir ihtiyacını tatminden, pragmatik bir inanıştan ibaret kalmakta, varlığı veya yokluğu hiçbir ontolojik esasa dayanmamaktadır. Kant'ın ahlâk ilkelerinin evrensel olmasını savunması ve bir eylemin sonucunun o eylemin ahlâkiliğini belirleyemeyeceğini vurgulaması ahlâk felsefesinde önemli bir aşamadır. Bu bağlamdan hareketle ahlâki değer eylemin sonucunda değil arka planındaki irade ve niyet de aranmalıdır. Fakat Kant, evrensel ahlâk ilkeleri ile mutlak değerlerin altyapısı demek olan dini temeli ihmal etmiş ve buna paralel olarak da birtakım çıkmazların içine düşmüştür ki bunları da çözüme kavuşturamamıştır. Din ile temellenmeyen teorilerin hepsinde eksik olan unsur, ahlâk ilkelerinin belirlenmesinde zaman ve zemine göre değişmeyen, vahiy gibi, sabit bir ölçütün olmayışıdır. Böyle sabit bir ölçütten yoksunluk ise ahlâki relativizm ve şüpheciliği davet etmektedir. Din ile temellenen teoride “yapmalısın” buyruğu, sade ahlâki bir yükümlülüğü değil aynı zamanda dini bir vecibeyi de ifade etmektedir. Ahlâk ilkeleri bizi ahlâklı kılamazlar. Onlar buyurur, kınar fakat motive edemezler. Bu noktada ihtiyaç duyulan şey bizi ahlâk ilkelerine uygun hareket etmeye muktedir kılacak bir motivasyon kaynağıdır. Ahlâka böyle bir motivasyon kaynağı oluşturacak olan da sevap va'di ve ceza korkusu ile dindir. Dini temel, ahlâki sahaya farklı bir boyut getirir. Bu boyut da aşkın bir Tanrı'ya inanç boyutudur. Warnock'un ifadesiyle” eğer otorite yoksa gerçek buyruk da yok demektir. Eğer Tanrı yoksa her şey mübahdır demek de doğrudur.” Yani Tanrı yoksa ahlâken hiçbir şey emredilmemiş ve yasaklanmamıştır.²⁶⁰

İman ile akıl arasındaki ilişki söz konusu olduğunda Kant, felsefesinde yalın bir biçimde teoloji konusunun bilgiye ait bir konu olamayacağını göstermeye çalışır. Tanrı ve ruh hakkında konuşmaya kalktığımız zaman, söylediğimiz şeyler anlamlı olmadığı için empirik olarak ya da apriori bir biçimde kanıtlayamayız. Yani biz Tanrı hakkında konuştuğumuzda aslında ne söylediğimizi bilmediğimiz ya da söylemekte olduğumuz şeylerin hiçbir anlam ifade etmediği gibi bir sonuçla karşılaşırız. Warnock'a göre

²⁶⁰ Kılıç, Recep, *Ahlâkın Dini Temeli*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1996, s. 158–63.

Kant'ın bu sonucu çok gönülsüzce çıkarsadığı açıktır.²⁶¹ Sonuç olarak Kant'a göre inanç, bilgiyle ilgili ya da kanıtlamaya elverişli bir konu değildir. Kant felsefesinde inancın bilgiye ait bir konu olmaması onun akılla hiçbir ilişkisi olmadığı anlamına gelmemektedir.

Bilgiden gelerek temellendirilecek bir dini imkânsız gören Kant, insan eylemlerinin bağlamı içinde dine yeniden bir yer bulmaya çalışmıştır. Ona göre pratik akıl, teorik aklın yapamayacağını yaparak Tanrı'nın varlığından emin olmamızı sağlar. Özgürlüğe, ölümsüzlüğe ve Tanrı'ya inanmadan tutarlı bir ahlâki eylem ve davranış gerçekleştirmek imkânsızdır. Ahlâki davranan kişi, teorik düzlemde inkâr etmiş olsa da eylemleriyle özgürlüğe, ölümsüzlüğe ve Tanrı'ya inandığını itiraf etmiş olur. Ahlâki davranmak, Tanrı'yı kabul etmektir.²⁶²

Ahlâk ile din ilişkisine bu yönlerden baktığımızda, ahlâkın en eski zemini oluşturduğunu, dinin buna sonradan katıldığını söylememiz gerekiyor. Peki, sonradan çıkan dinin ahlâka katkısı ne olabilir?

Din Kant'a göre, görevlerimizi Tanrı'nın buyrukları olarak öğrenmemiz demektir. Görevler, dinden çok daha önce verilidir ve ahlâk yasalarınca sunulmuşlardır. Din bu görevleri, aklımıza Tanrı tarafından yerleştirilmiş görevler gibi algılamamızı sağlar, tanrısal iradenin haşmetiyle süsler.²⁶³ Bu tanımdan hareketle Kant'a göre dinin içerik bakımından ahlâkla uyuştuğunu söyleyebiliriz.

Tek bir ahlâk bütünlüğü söz konusuysen nasıl olur da birden fazla din olabilir? sorusunun cevabını Kant'a göre şöyle özetlemek mümkündür: İnsanlar tek ve biricik dinin âlemini çok sayıda inanç anlayışıyla doldurdukları için tarihsel dinler ortaya çıkmıştır. İnsanlar bu çeşitli inanç anlayışlarını haksız olarak Tanrı'nın buyrukları olarak tanımlamaya kalkmışlardır. Bu yüzden de Kant tarihsel dinlerin içinden asıl, öz, salt ahlâki soyup ortaya çıkartmak, sahici olan ile sahte olanı birbirinden ayırt etmek için, yani genelde dinin temeline inebilmek için, bu ahlâksal çekirdeği ahlâksal aklın

²⁶¹ Magee, s. 187.

²⁶² Atayman, s. 142.

²⁶³ Kant, *Religion within the Limits of Reason Alone*, s. 5–6.

terazisine vurmamız gerekir. Kant'ın bu anlamda bir "teraziyi" işlettiği yazının adı "*Salt Aklın Sınırları İçersinde Din*"dir.²⁶⁴

Felsefe tarihinde düşünce ile hayat veya tabiat ile hürriyet arasındaki çatışmanın klasik örneği Kant'ın iki tenkididir. Kant, ikinci tenkitte Tanrı, ölümsüzlük ve hürriyetle ilgili bulunan ve ilk tenkidinde yıkılmış olduğu dini fikirleri yeniden ortaya koyar. Burada "Salt Aklın Tenkidi"nde konuşan mantıkçı ilim adamı Kant, "Pratik Aklın Tenkidi"nde konuşan ise insan ve filozof Kant'tır. Birinci tenkit her aklın ve her mantığın kaçınılmaz istidlallerini; ikincisi ise hayatın hissiyatını, tecrübelerini ve ümitlerini göstermektedir. Bu iki tenkit birbirini nakzetmez. Bilakis onlar bütün azametiyle yan yana durmakta ve kendi kendilerine mahsus bir tarzda insan dünyasının umumi ikiliğini teyit etmektedir.²⁶⁵ Kant'ın epistemolojisindeki açıklamaya çalıştığı numen ve fenomen arasındaki ilişki, bizi bilgi ve iman arasındaki ilişkiyi de anlamaya götürür. Nasıl numen ve fenomen farklılıklarını kaybetmeden yan yana durabiliyorsa aynı ilişki bilgi ve imanda da mevcuttur. Bu tespit bilgi ile imanın birbirini nakzetmediğinin de göstergesidir.²⁶⁶ Buna karşıt olarak Kant'ın sisteminde filozof olarak Kant ile yaşayan, eylemde bulunan bir insan olarak Kant'ın birbirine karışmış olduğunu, bundan dolayı da Kant için ahlâk yasalarında ve bunun paralelinde dinde inanma ve bilmenin belirsiz olduğu da savunulmuştur.²⁶⁷

Kant'ın iman anlayışına baktığımızda onun imanı zan ile bilgi arasına yerleştirmiş olduğu söylenilebilir.²⁶⁸ Ona göre fiilen kesin bir karara varılabilecek bir konuda inanca dayanmanın batıl bir itikattan başka bir şey olmamasına karşın, bir karara varmanın mümkün olmaması durumunda belli bir inanç oluşturmak hiç de akıl dışı değildir.²⁶⁹ Weber'in ifadesiyle Kant, teorik akılı pratik akla tabi kılmakla yani vicdanın üstünlüğünü onaylamakla, "iki akıl"ın düalizmini değil fakat pratik aklın

²⁶⁴ Grene, Theodore M., "The Historical Context and Religious Significance of Kant's Religion", *Religion within the Limits of Reason Alone*, Trans. Theodor M. Greene, Hoyt H. Hudson, Harper & Row Publishers, New York, 1960, s. xxxvii.

²⁶⁵ İzzetbegoviç, Ali, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, çev. Salih Şaban, Nehir Yayınları, İstanbul, 2004, s.188-89.

²⁶⁶ Reardon, Bernard M. G., *Kant as Philosophical Theologian*, Macmillan Press, London, 1988, s. 179.

²⁶⁷ Çakmak, s. 239.

²⁶⁸ Özcan, Hanefî, *Epistemolojik Açından İman*, s. 40.

²⁶⁹ Magee, s. 187.

monizmini ilan ediyor.²⁷⁰ Weber'in bu birlik düşüncesi aynı bağlamda kabul edilmemekle birlikte Kant'ın felsefesinde imanın bilgiyle ilgili ya da kanıtlanmaya elverişli bir konu olmaması görünüşte bilgi ve imanı tamamen birbirinden ayrı alanlar olarak gösterse de bu alanların aynı realitenin yani (teorik ya da pratik) aklın iki ayrı yüzü olduğu da düşünülebilir.

²⁷⁰ *Weber*, s. 332.

SONUÇ

Kant'ın bilgi konusundaki temel varsayımı “düşünme” ile “algılama”nın birbirine indirgenemez, geri götürülemez, bilgiyi kuran iki etkinlik olduğudur. Böylece Kant aklımızın iki ayrı yetisi arasında kesin bir ayırım yaparak - duyarlık ve anlık - rasyonalist ve empirist anlayışın ötesinde bir bilgi kuramı geliştirmiştir. Duyarlık aracılığıyla bize nesnelere verilir ve ancak o bize görüleri sağlar; anlıktan ise kavramlar doğar, Böylece bilgi, iki etmen tarafından biçimlendirilmiştir: Nesnenin kendisi aracılığıyla düşünüldüğü “kavram” ve nesnenin kendisi aracılığıyla verildiği “görü ya da sezgi”. Burada iki evren modeliyle de karşılaşırız: Tasarımları fenomenler şeklinde açığa çıktığı için deney yoluyla bilinen “duyulur evren” ve ideaları kapsayan “anlaşılar evren”. Denilebilir ki, Kant için bir nesneyi düşünmek ile bilmek aynı şey değildir.

Buradan şöyle bir noktaya varılabilir: Bilgi önce deneyimle başlar. Fakat deneyim tek başına yanıltıcı olduğu için kendisini zorunluluk olarak kabul ettiremez, genel geçer değildir. Bilginin bir kesinlik taşıması için kökeninin *a priori* olması gerekir. Bu bağlamda Kant epistemolojisinin en belirgin özelliklerinden biri “nedensellik”i deneyimin koşulu olan zorunlu bir yasa konumunda görmesidir ve bu düşüncesiyle D. Hume'dan ayrılır.

Kant, empirik hiçbir şeyle karışmamış olan *a priori* bilgiyi “saf ya da salt” olarak isimlendirir. Bu noktada Kant, epistemolojisinde her türlü deneyimden önce gelen ve deneyimi mümkün kılan ilkeleri, geliştirmiş olduğu “transendental felsefe” ile belirlemeye çalışmıştır. Kant önce yargıları üçe ayırmıştır: Birincisi *a priori* olan, çelişmezlik ilkesine dayanan, ayrıştırma özelliğine sahip, bilgi vermeyen ama açıklayan “analitik yargı”; ikincisi, *a posteriori* olan yani deneyle elde edilen, birleştirme özelliğine sahip, bilgi veren ama her yerde bağlayıcı yani genel geçer olmayan “sentetik yargı”; üçüncüsü ise sentetik olduğu halde *a priori* olan yani deney yoluyla bilindiği halde her yerde bağlayıcı genel geçer olan “sentetik *a priori* yargı”. Bu belirlemeden hareketle Kant'ın epistemolojisinde deneysel olan ve her yerde genel geçer olan bilginin peşine düştüğünü görüyoruz.

Bu amaçla ilerleyen Kant, bilginin oluşumunda *a priori* olan ilkeleri belirlemiştir. Buna göre duyarlığın *a priori* olan salt formları “mekân” ve “zaman”dır ki

iç ve dış dünyanın görünüşlerini belli bir düzene sokarlar. Salt anlağın (understanding) *a priori* kavramları olan “kategorilerdir” ise nesnelere bilgisini vermezler ama deneyden bilgi edinme imkânı sağlayan bir takım düşünme öğeleridir. Bunlar matematik ve doğabilimini mümkün kılar. Bir de aklın doğasında zorunlu olarak bulunan salt akıl kavramları “ideler” vardır ki bunlar da metafiziği mümkün kılar. Burada Kant’ın altını çizdiği nokta şudur: Matematik, doğabilimi ve hakiki metafizik (geleneksel değil), genel geçer ve zorunlu olan *a priori* yargıları içerirler. Bunların ayrıldığı nokta ise ilk iki bilimin konuları fenomenal alana aittir ama metafiziğin konusu numenal alanla sınırlıdır. Bu tespit doğrultusunda Kant’ın bilgiyi mümkün deneyimle sınırlandırmış olduğunu görürüz. Ve bu bilgi “teorik akıl” ile elde edilir.

Kant için akıl teorik ve pratik olarak ikiye ayrılır. Teorik aklın konusu “olan”, pratik aklın konusu ise “olması gereken”dir. Bu nokta çalışmamız açısından şöyle bir öneme sahiptir: Kant, ahlâkı ve bununla paralel olarak da imanı bu pratik aklın konusu içinde görür.

Kant felsefesinde din ile ahlâk arasında önemli bir bağlantı vardır. Buna göre din, “en yüksek iyi”ye götüren bir araçtır. Yani Kant Tanrı buyruğunu ahlâksal ödevlerde görür ve bundan dolayı da dinin özü ahlâksaldır. Buna göre bizi ancak ahlâk bilimi üzerine kurulmuş olan postülatlar (özgürlük ve ölümsüzlük) Tanrı’ya götürür. Tanrı, “en yüksek iyi”nin gerçekleşmesini mümkün kıldığı için Kant felsefesinde “aktif bir ahlâk” ve bunun paralelinde “pasif bir Tanrı” ile karşılaşırız.

Kant’a göre Tanrı’nın varlığı bir bilgi değil inanma konusudur. O, bu görüşünü temellendirmek için “sanma”, “bilme” ve “inanma” kavramları arasında bir ayırım yapar. Buna göre “bilme”de hem subjektif hem de objektif bir kesinlik varken, “inanma”da ise sadece subjektif kesinlik vardır. Buradan hareketle bilginin önermeleri “herkes için” doğru, imanın önermeleri ise “sadece kendim için” doğrudur. Araştırmada Kant’ın sanma-bilme-inanma arasında yaptığı bu ayırım paralelinde “iman”ı zan ile bilgi arasına yerleştirdiği görülmüştür.

İman, deneysel metotlarla doğrulanabilir bir muhtevaya sahip olmamasına karşılık kendi sistemi içinde tutarlı, doğrulanabilir ve açıklanabilir bir yapıya sahiptir. Bu bağlamda imanı, vahiy kaynaklı bilgiye dayalı bir tasdik olarak gördüğümüzde, Kant’ın iman anlayışında “vahiy” unsurunun atlandığını düşünebiliriz. Çünkü Kant için

imanın kaynağı akıldır ve imanın en merkezi ögesi olan Tanrı pratik aklın içinde bir postulât olarak yerleşmiştir. Bu postulâtın kaynağı ise “ödev”dir. Burada pratik akıl Tanrı’nın varlığından emin olmamızı sağlayan önemli bir kaynaktır.

Sonuç olarak Kant, inancı bilgiden ayırmış fakat yerini pratik akıl içersinde göstererek onu irrasyonel bir alana itmemiştir. Ancak imandaki vahiy gerçeğinin de üstünden atlayarak bilgiyi “salt bir akıl varlığı”nın ürünü olarak gördüğü gibi imanı da “salt bir akıl” içersine hapsedmiştir denilebilir. Bu bağlamda Kant felsefesinde bilgi ve iman, tüm farklılıklarına rağmen yan yana duran, bir ve aynı realitenin (teorik ve pratik akıl) iki ayrı yüzü olarak karşımıza çıkmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

- ADORNO, Theodor W., “Aşkınısallık Kavramı Üzerine”, *Cogito*, İçinde, sy. 41–42, İstanbul, 2005.
- AKARSU, Bedia, *Immanuel Kant’ın Ahlâk Felsefesi*, İnkılap Yay., İstanbul, 1999.
- ALTUĞ, Taylan, *Modern Felsefede Metafiziğin Elenmesi*, Etik Yayınları, Barış Matbaa, İstanbul, 2004.
- ARISTOTELES, *Ruh Üzerine*, çev. Zeki Özcan, Alfa Basım Yayım, İstanbul, 1999.
- ARMANER, Neda, *D in Psikolojisine Giriş*, Ayyıldız Matbaası, Ankara, 1980.
- ARSLAN, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, Vadi Yayınları, Zirve Ofset, Ankara, 1994.
- ASTER, Ernst von, *Bilgi Teorisi ve Mantık*, çev. Macit Gökberk, Sosyal Yay., Söğüt Ofset, İstanbul, 1994.
- AYDIN, Mehmet, *Din Felsefesi*, İzmir İlahiyat Fakültesi Yay., İzmir, 2001.
- AYDIN, Mehmet, *Tanrı-Ahlâk İlişkisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Emel Matbaası, Ankara, 1991.
- BATUHAN, Hüseyin, “Hume’un Bilim Felsefesi”, *Felsefe Arkivi*, İçinde, C. IV, Sy. 2, İstanbul Matbaası, İstanbul, 1959.
- BECK, Lewis White, *Studies in The Philosophy of Kant*, The Bobbs-Merrill Company, New York, 1965.
- BİÇER, Ramazan, “İmanın Bilişsel Yapısının Ana Dinamikleri ve Etkileri”, EKEV Akademi Dergisi, sy. 18, Yıl: 8, Erzurum, 2004.
- BUBER, *Tanrı Tutulması*, çev. Abdüllatif Tüzer, Lotus Yay., Cantekin Matbaacılık, Ankara, 2000.
- CASSIRER, Ernst, *Kant’ın Yaşamı ve Öğretisi*, çev. Doğan Özlem, İnkılâp Kitabevi, Ozan Yayıncılık, İstanbul, 1996.
- CEVİZCİ, Ahmet, *Felsefe Ansiklopedisi*, c.2, Etik Yayınları, Kelebek Matbaacılık, İstanbul, 2004.
- CLARK, Walter H., “İman Problemi”, çev. Ali Rıza Aydın, *Birey ve Din*, İçinde, İnsan Yay., İstanbul, 2004.
- CRESSON, André, *Filozofik Sistemler*, çev. Dr. S. J. Becarano, Sermet Matbaası, İstanbul, 1962.

- ÇAKMAK, E. Efe, “Kant: Filozof Kral”, *Cogito, Sonsuzluğun Sınırında Immanuel Kant*, İçinde, Yapı Kredi Yayınları, Üç-Er Ofset, İstanbul, 2005.
- DEMAN, Theodor, “Din ve Bilgi”, çev. Zeki Özcan, *Din Felsefesi Yazıları I*, İçinde, Alfa Yay., Melis Matbaacılık, İstanbul, 2001.
- DURALI, Şaban Teoman, “Vefatının İkiyüzüncü Yılında Immanuel Kant’ı Anarken”, *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi*, sy. 5, İstanbul, 2004.
- DOĞAN, Mehmet, *Büyük Türkçe Sözlük*, Ülke Yay., İstanbul, 1994.
- ERDEM, Dr. Sabri, “Bilgi-İman İlişkisi”, *İslami Araştırmalar Dergisi*, C. 4, Sy. 1, 1990.
- ETAN, Akın; ERDEMLİ, Atilla, “Immanuel Kant Salt Aklın Eleştirisi’ne Önsöz”, *Felsefe Arkivi*, İçinde, sy. 24, Edebiyat Fakültesi Matbaası, İstanbul, 1984.
- FÖRSTER, Eckart, “Kant’s Notion of Philosophy”, *The Monist*, Vol. 72, No. 2, April, 1989.
- FRLEY, J. H., “Kant’s Philosophy of Religion”, *The Monist Devoted to The Philosophy of Science*, Vol. XXXV, The Open Court Publishing Company, London, 1925.
- GORDON, G. Brittan, Jr., *Kant’s Theory of Science*, Princeton University Press, New Jersey, 1978.
- GÖKBERK, Macit, “Positivism ve Geist Felsefesi”, *Felsefe Arkivi*, İçinde, sy. 12, İstanbul Matbaası, İstanbul, 1961.
- GÖKBERK, Macit, *Kant ile Herder’in Tarih Anlayışları*, Yapı Kredi Yay., İstanbul; 1997.
- GÖKBERK, Prof. Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2000.
- GRENE, Theodore M., “The Historical Context and Religious Significance of Kant’s Religion”, *Religion within the Limits of Reason Alone*, Trans. Theodor M. Greene, Hoyt H. Hudson, Harper & Row Publishers, New York, 1960.
- GUSDORF, Georges, *İnsan ve Tanrı*, çev. Zeki Özcan, Alfa yay., Melis Matbaacılık, İstanbul, 2000.
- GUYER, Paul, “The Unity of Reason”, *The Monist*, Vol. 72, No. 2, April, 1989.
- GÜÇLÜ, A. Baki; UZUN Erkan; UZUN Serkan; YOLSAL, Ümit Hüsrev; *Sarp erk ulaş Felsefe Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ajans Türk, Ankara, 2002.

- HACIKADİROĞLU, Vehbi, *İnsan Felsefesi*, Cem Yay., Umut Matbaası, İstanbul, 1997.
- HEIMSOETH, Heinz, *Immanuel Kant'ın Felsefesi*, çev. Takiyyettin Mengüşoğlu, Remzi Kitabevi, Evrim Matbaacılık, İstanbul, 1986.
- HESSEN, J., *Bilgi Theorisi*, çev. Yunus Kazım Köni, Vakit Matbaası, İstanbul, 1939.
- HÖKELEKLİ, Hayati, *Din Psikolojisi*, T.D.V. Yay., Ankara, 1998.
- HUME, David, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, çev. Oruç Oruoba, Hacettepe Üniv. Yay., Ankara, 1976.
- İZZETBEGOVİÇ, Ali, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, çev. Salih Şaban, Nehir Yayınları, İstanbul, 2004.
- KANT, Immanuel, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. İoanna Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu Yay., Ankara, 2002.
- KANT, Immanuel, *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, Marmara Yayıncılık, İstanbul, 1993.
- KANT, Immanuel, “*Aydınlanma Nedir? Sorusuna Yanıt (1784)*”, çev. Nejat Bozkurt, *Seçilmiş Yazılar*, içinde, Remzi Kitabevi Yayınları, İstanbul, 1984.
- KANT, Immanuel, *Critique of Pure Reason*, Trans. Paul Guyer; Allen W. Wood, Cambridge University Press, U.K., 1998.
- KANT, Immanuel, *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prologemena*, çev. İoanna Kuçuradi-Yusuf Örnek, Türkiye Felsefe Kurumu Yay., Ankara, 1995.
- KANT, Immanuel, *Pratik Aklın Eleştirisi*, çev. İoanna Kuçuradi, Ülker Gökberk; Füsün Akatlı, Türkiye Felsefe Kurumu yay., Ankara, 1999.
- KANT, Immanuel, *Religion within the Limits of Reason Alone*, Trans. Theodor M.Greene, Hoyt H. Hudson, Harper & Row Publishers, New York, 1960.
- KASAPOĞLU, Abdurrahman, *Kur'an'da İman Psikolojisi*, Yalnızkurt Yay., İstanbul, 1997.
- KEKLİK, N., “Bilgi Nazariyesi ve İman”, *İslam Düşüncesi*, Yıl:1, sy. 3, Eylül 1967, İstanbul.
- KILIÇ, Recep, *Ahlâkın Dini Temeli*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1996.

- KRINGS, H.; Baumgartner, H.M., “Bilgi Kuramı Tarihçesi”, çev. Doğan Özlem, *Günümüzde Felsefe Disiplinleri*, İçinde, İnkılâp Kitabevi, Anka Basım, İstanbul, 2001.
- KÜÇÜKALP, Kasım, *Niezsche ve Postmodernizm*, Paradigma, Engin Yayıncılık, İstanbul, 2003.
- MAGEE, Bryan, *Büyük Filozoflar*, çev. Ahmet Cevizci, Paradigma Yay., Engin Yayıncılık, İstanbul, 2001.
- MARGENAU, Henry, “Doğa Felsefesi”, çev. Doğan Özlem, *Günümüzde Felsefe Disiplinleri*, İçinde, İnkılâp Kitabevi, Anka Basım, İstanbul, 2001.
- OESER, Erhard, “Günümüz Bilim Teorisi İçin Kant’ın Güncelliği”, çev. Ömer B. Albayrak, Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi, sy. 5, İstanbul, 2004.
- ÖZCAN, Hanifi, *Epistemolojik Açıdan İman*, M.Ü. İ.F.A.V. Yay., Emre Matbaası, İstanbul, 2002.
- ÖZLEM, Doğan, *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, İnkılâp Yay., Anka basım, İstanbul, 2000.
- PEKER, Hüseyin, *Din Psikolojisi*, Aksiseda Matbaası, Samsun, 2000.
- REARDON, Bernard M. G., *Kant as Philosophical Theologian*, Macmillan Press, London, 1988.
- RECKI, Birgit, “Kant ve *Aydınlanma*”, *Cogito*, içinde, sy. 41–42, İstanbul, 2005.
- REICHENBACH, H., “Klasik Fizik’in Empirik ve Rasyonel Yönleri”, çev. Cemal Yıldırım, *Bilim Felsefesi*, İçinde, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2004.
- REYHANÎ, Nebil, “Kant’ta Sentetik Birlik Fikri”, *Cogito*, sy. 41–42, İstanbul, 2005.
- RYLE, Gilbert, *The Concept of Mind*, Hutchinsonson of London, The Anchor Pres Ltd., London, 1975.
- SCRUTON, Roger, *Düşüncenin Ustaları- Kant*, çev. Cemal Atila, Altın Kitaplar Yay., İstanbul, 2003.
- SENA, Cemil, *Filozoflar Ansiklopedisi*, C.III, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1976.
- THILLY, Frank, *Felsefenin Öyküsü Çağdaş Felsefe*, çev. İbrahim Şener, İzdüşüm Yayınları, Kurtiş matbaacılık, İstanbul, 2002.

- UYGUR, Nermi, “Felsefede Temellendirme”, *Felsefe Arkivi*, İçinde, sy. 42, İstanbul Matbaası, İstanbul, 1961.
- ÜLKEN, Hilmi Ziya, *Bilgi ve Değer*, Kürsü Yay., Aytemiz Kitabevi, Ankara, 1968.
- ÜLKEN, Hilmi Ziya, “Ernst von Aster ve Bilgi Teorisi”, *Felsefe Arkivi*, İçinde, C. II, sy. 3, İstanbul, 1949.
- WEBER, Alfred, *Felsefe Tarihi*, çev. H. Vehbi Eralp, Sosyal Yay., Kitap Matbaacılık, İstanbul, 1998 .
- WERKMEISTER, W.H., *Kant-The Architectonic and Development of His Philosophy*, Open Court Publishing Company, London, 1980.
- WEST, David, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, çev. Ahmet Cevizci, Paradigma Yayınları, Engin Yayıncılık, İstanbul, 1998.
- WILBER, Ken, *Transandantal Sosyoloji*, çev. Cemil Polat, İnsan Yay., Paşahan Matbaası, İstanbul, 1995.
- YILDIRIM, Cemal, *Bilim Felsefesi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2004.

ÖZGEÇMİŞ

| | | | |
|---|-------------------------------------|------------------------------|--|
| Doğum Yeri ve Yılı : | Gediz/ 14.05.1978 | | |
| Öğr.Gördüğü Kurumlar : | Başlama Yılı | Bitirme Yılı | Kurum Adı |
| Lise : | 1991 | 1994 | Kütahya İmam Hatip Lisesi |
| Lisans : | 1997 | 2002 | Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi |
| Yüksek Lisans : | 2003 | 2006 | Sosyal Bilimler Enstitüsü |
| Doktora : | | | |
| Medeni Durum : | Bekar | | |
| Bildiği Yabancı Diller ve Düzeyi : | İngilizce Orta Düzey | | |
| Çalıştığı Kurum (lar) : | Başlama ve Ayrılma Tarihleri | Çalışılan Kurumun Adı | |
| | 1. | | |
| | ... | | |
| Yurtdışı Görevleri : | | | |
| Kullandığı Burslar : | Öğrenim Kredisi | | |
| Aldığı Ödüller : | | | |
| Üye Olduğu Bilimsel ve Mesleki Topluluklar : | | | |
| Editör veya Yayın Kurulu Üyelikleri : | | | |
| Yurt İçi ve Yurt Dışında katıldığı Projeler : | | | |
| Katıldığı Yurt İçi ve Yurt Dışı Bilimsel Toplantılar : | | | |
| Yayımlanan Çalışmalar : | | | |
| Diğer : | | | |
| | | | Tarih-İmza Müzeyyen ÇADIRCI |