



T.C.

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE ANABİLİM DALI

SİSTEMATİK FELSEFE BİLİM DALI

**KANT FELSEFESİNDE TEORİK ALAN İLE PRATİK
ALAN ARASINDAKİ BAĞLANTI PROBLEMİ ÜZERİNE
BİR DEĞERLENDİRME**

(DOKTORA TEZİ)

Rahime ÇETİN

BURSA – 2023



T.C.
BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
SİSTEMATİK FELSEFE BİLİM DALI

**KANT FELSEFESİNDE TEORİK ALAN İLE PRATİK
ALAN ARASINDAKİ BAĞLANTI PROBLEMİ ÜZERİNE
BİR DEĞERLENDİRME**

(DOKTORA TEZİ)

Rahime ÇETİN

Danışman:
Prof. Dr. A. Kadir ÇÜÇEN

BURSA – 2023

Yemin Metni

Doktora tezi olarak sunduğum "Kant Felsefesinde Teorik Alan ile Pratik Alan Arasındaki Bağlantı Problemi Üzerine Bir Değerlendirme" başlıklı çalışmanın bilimsel araştırma, yazma ve etik kurallarına uygun olarak tarafımdan yazıldığına ve tezde yapılan bütn alıntılarının kaynaklarının usulüne uygun olarak gösterildiğine, tezimde intihal ürünü cümle veya paragraflar bulunmadığına şerefim üzerine yemin ederim.

Tarih ve İmza

20.10.2023

Adı Soyadı: Rahime ÇETİN

Öğrenci No: 711743007

Anabilim Dalı: Felsefe

Programı: Felsefe

Tezin Türü: Doktora

TÜRKÇE ÖZET

Yazar adı soyadı	Rahime ÇETİN
Üniversite	Bursa Uludağ Üniversitesi
Enstitü	Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim dalı	Felsefe
Bilim dalı	Sistematiik Felsefe
Tezin niteliği	Doktora
Mezuniyet tarihi	/...../2023
Tez danışmanı	Prof. Dr. A. Kadir ÇÜÇEN

Kant Felsefesinde Teorik Alan ile Pratik Alan Arasındaki Bağlantı Problemi Üzerine Bir Değerlendirme

Bu tez çalışmasının amacı, Kant'ın teorik felsefesi ile pratik felsefesi arasında kurulan bağlantıyı göstermektir. Kant felsefesinin en tartışmalı konularından biri, teorik alan ile pratik alan arasında bir ilişki kurulup kurulamadığı yönündedir. Kimi görüşlere göre Kant, felsefesinin nihai amacı olan *sintetik a priori* bilgiler temelinde bir sistem kurarak hem teorik hem pratik alanın bağlantılı bir şekilde nesnel ve zorunlu bilgisini ortaya koyabilmiştir. Kimilerine göre ise, bu geçiş projesi başarısız olmuştur. Kant felsefesinin temel konusu sayılabilecek teorik alan ile pratik alan arasındaki bağlantı problemi, bu tezin ana araştırma konusudur. Dolayısıyla bu çalışma Kant felsefesindeki bilgi (teorik) ve eylem (pratik) sorununu nesne edinmektedir. Bu amaç doğrultusunda birinci bölümde, Kant'ın teorik felsefesi ele alınarak epistemoloji anlayışı ortaya konulmaktadır. Başka deyişle, Kant'ın felsefeyi bir bilim olarak kurmaktan ne anladığı gösterilmektedir. Ve daha sonra, teorik alanın sınırları belirlenerek pratik alana geçişin olanağının koşulu gösterilmeye çalışılmaktadır. Buradan hareketle, ikinci bölümde, Kant'ın pratik felsefesi, yani etik anlayışı incelenmektedir. Nesnel ve evrensel niteliklere sahip (*sintetik a priori* bilgilere dayalı) bir etiğin bilgisi verilmektedir. Üçüncü bölümde bilme yetileri (akıl ve anlama yetisi), isteme yetisi ve yargı yetisi gibi temel yetiler arasında kurulan bağlantılar açıklanarak teorik alandan pratik alana geçişin nasıl bağlantılandırıldığı gösterilmektedir. Sonuç olarak, yargı yetisi aracılığıyla sağlanan bu bağlantı sonucunda oluşan birliğin adı olan teleoloji bilimiyle, birlik ve bütünlük içerisinde, Kant'ın felsefeyi bir bilim olarak nasıl ortaya koyduğu gösterilmeye çalışılmaktadır.

Anahtar kelimeler: Akıl, bilgi, etik (ahlak), özgürlük, yargı yetisi, teleoloji

İNGİLİZCE ÖZET

Name & surname	Rahime ÇETİN
University	Bursa Uludağ University
Institute	Institute of Social Sciences
Field	Philosophy
Subfield	Systematical Philosophy
Degree awarded	PhD
Date of degree awarded	/...../2023
Supervisor	Prof. A. Kadir ÇÜÇEN

An Assessment of the Connection between Theoretical and Practical Realms in Kantian Philosophy

The aim of this thesis is to show the connection between Kant's theoretical and practical philosophy. One of the most controversial issues in Kant's philosophy is whether a relationship between the theoretical and the practical realms can be established. According to some views, Kant was able to establish a system based on synthetic *a priori* knowledge, which is the ultimate aim of his philosophy, and to present objective and necessary knowledge of both the theoretical and practical realms in an integrated manner. According to some commentators, on the other hand, this transition project has failed. The problem of the connection between the theoretical realm and the practical realm, which can be considered as the main subject of Kant's philosophy, is the main research topic of this thesis. Therefore, this study takes as its object the problem of knowledge (theoretical) and action (practical) in Kant's philosophy. For this purpose, in the first part, Kant's theoretical philosophy is discussed and his view of epistemology is presented. In other words, what Kant understood by establishing philosophy as a science is put forth. Then, by demarcating the limits of the theoretical realm, an attempt is made to show the conditions of the possibility of a transition to the practical realm. From this point of view, the second part analyzes Kant's practical philosophy, that is, his ethics. The knowledge of an ethics with objective and universal qualities (based on synthetic *a priori* knowledge) is thus given. The third section explains the interconnections between basic faculties such as knowing (reason and understanding), willing and the judgment, and shows how the transition from the theoretical to the practical realm is linked. As a result, with the science of teleology, which is the name of the unity formed as a result of this connection through the faculty of judgment, a demonstration of how Kant presents philosophy as a science in unity and integrity is proposed.

Keywords: Reason, knowledge, ethics (morality), freedom, faculty of judgment, teleology

ÖNSÖZ

Desteğini hiçbir zaman eksik etmeyen ve bu tez çalışmasını, üzerimde sağladığı disiplinle bitirmemi sağlayan değerli hocam, danışmanım sayın Prof. Dr. A. Kadir ÇÜÇEN'e çok teşekkür ederim. Tez izleme komitemde yer almayı kabul ederek desteklerini sunan değerli hocalarım sayın Prof. Dr. Harun TEPE'ye ve Doç. Dr. Ufuk ÖZEN BAYKENT'e teşekkürlerimi sunarım. Davetimizi kabul ederek tez jürisinde olmayı kabul eden çok değerli hocalarım sayın Prof. Dr. Muhsin YILMAZ'a, Prof. Dr. A. Ayhan ÇİTİL'e ve Dr. Öğr. Üyesi Umut ELDEM'e çok teşekkürler. Kendisinin de bilmediği bir teşekkür borcum olan çok değerli ve sevgili hocam Dr. Öğr. Üyesi Eylem YENİSOY ŞAHİN'e, motivasyon ve desteğiyle beni yüreklendirerek bir arkadaş gibi yanımda olduğu için müteşekkirim. Son olarak, her zaman ve her durumda yanımda olan, benim için ellerinden gelenin fazlasını yapan ve her zaman kararlarımın saygı duyup destekleyen annem Naime ÇETİN'e ve babam Hilmi ÇETİN'e sonsuz teşekkürlerimle. Beni büyütüp bugünlere getiren, hakkını ne yapsam ödeyemeyeceğim, sevgisiyle beni koşulsuz sevginin var olabileceğine inandıran biricik babaannem Rahime ÇETİN'e minnettarım.

BURSA

2023

İçindekiler

ONAY SAYFASI.....	iii
YEMİN METNİ	iv
DOKTORA İNTİHAL YAZILIM RAPORU.....	v
TÜRKÇE ÖZET	vi
İNGİLİZCE ÖZET	vii
ÖNSÖZ	viii
İÇİNDEKİLER	ix
GİRİŞ	1
BİRİNCİ BÖLÜM: TEORİK ALANDA TEORİK ANLAMDA AKIL.....	7
1. Teorik Alanda Aklın İşleyişi	7
1.1. Aklın Mantıksal Kullanımı	9
1.2. Aklın Transendental Kullanımı	12
1.2.1. Transendental Yanılsama.....	16
1.2.2. Transendental İdeaların Sınıflandırılması	18
1.2.2.1. Ruhbilim	19
1.2.2.2. Evrenbilim	21
1.2.2.3. Tanrıbilim	22
1.2.3. Aklın İdeali: Transendental İdeal	24
1.2.4. Saf Aklın Antinomisi: Transendental Antithetik	27
1.2.4.1. Evrenbilimsel Antinomi.....	29
1.2.4.2. Evrenbilimsel Antinominin Çözümü.....	32
1.3. Transendental Özgürlük	34
1.3.1. Özgürlük ve Doğa İlişkisi	35
1.3.2. Duyulur (Fenomenal) Dünya ve Düşünülür (Numenal) Dünya.....	36
1.3.3. Olanın ve Olması Gerekenin Ortak Bileşeni: Eylem	39
1.3.3.1. Eylemin Duyusal Karakteri: Olanın Bilgisi.....	41
1.3.3.2. Eylemin Düşünsel Karakteri: Olması Gerekenin Bilgisi.....	43
1.3.4. Özgürlüğün Olanaklılığına Dair Bir Girişim	46
1.4. Aklın Spekülatif Kullanımı	48
1.4.1. Ruhbilimsel İdea	50
1.4.2. Evrenbilimsel İdea	51
1.4.3. Tanrıbilimsel İdea	54
1.5. Aklın Birliği	61
1.6. Saf Aklın Eleştirel İşİ	65

1.7. Transendental Aklın Yöntemi: Eleştiri.....	70
1.7.1. Saf Aklın Kanonu: Bilgiden Ahlak Bir Geçiş Girişimi.....	75
1.8. Bir Akıl Bilimi: Felsefe	80
İKİNCİ BÖLÜM: PRATİK ALANDA PRATİK ANLAMDA AKIL	83
1. Aklın Pratik Yararı.....	83
1.1. Teorik Akıl ile Pratik Aklın Bir Karşılaştırması	87
1.2. Saf Pratik Aklın Analitiği.....	90
1.3. Pratik Alanın Varlık Nedeni: Özgürlük	98
1.3.1. Neden Kavramı ve Nedensellik İlkesi.....	107
1.3.2. Özgürlük ve Ahlak Yasası.....	111
1.3.3. Doğa Zorunluluğu ve Özgürlük: Psikolojik Özgürlük ve Transendental Özgürlük	116
1.3.4. Aklın Bir Olgusu (Factumu) Olan Ahlak Yasası ve Özgürlüğün Tanımlanma Biçimleri.....	126
1.3.5. Nedensellik Kategorisi Olarak Özgürlük.....	136
1.3.6. Özgürlüğün Kategorileri	141
1.4. Pratik Eleştirinin İşİ.....	146
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: ANALOJİK BİR BİRLEŞTİRME GÜCÜ OLARAK YARGI YETİSİ	
.....	150
1. Köprünün İki Ayağı: Teorik Alan ve Pratik Alan.....	150
1.1. İsteme Yetisi	153
1.2. Bir Bağlantı Noktası: Yargı Yetisi.....	156
1.2.1. Derin Düşünen Yargı Yetisi	164
1.2.2. Estetik Yargı Yetisi	168
1.2.3. Beğeni Yargısı.....	170
1.2.3.1. Paralel Bir Yapı: Anlama Yetisi Maksimleri ile Beğeni Yargısı İlkeleri	176
1.2.4. Hoş ve İyi Kavramları	179
1.2.5. Ahlaksal Duygular: Güzel, Yüce ve Saygı	182
1.2.6. Yetiler (Anlama Yetisi, Akıl, Yargı Yetisi) Arası Analogik Bağlantılar ..	187
1.2.7. Teleolojik (Erekbilimsel) Yargı Yetisi.....	189
1.2.7.1. Ruhbilimsel-Tanrıbilim ve Ahlaksal-Tanrıbilim	192
1.2.7.2. Fiziksel Teleoloji ve Ahlaksal Teleoloji	194
1.2.7.3. Son Erek İdeası.....	198
1.2.7.4. Bilinebilirlik Problemi	202

1.2.7.5. Tanrı, Özgürlük ve Ruhun Ölümsüzlüğü	207
1.2.7.6. Doğa Kavramı ve Özgürlük Kavramı: Tanrıbilimsel-Ahlak ve Ahlaksal-Tanrıbilim	210
SONUÇ	217
KAYNAKLAR	223
ÖZGEÇMİŞ.....	229



GİRİŞ

Modern doğa bilimlerinin ortaya çıkmaya başlamasından itibaren, tüm bilgi dünyası gittikçe, deyim yerindeyse, merkezsiz oldu. Dün doğru kabul edilen bugün doğru değil, bu ister gerçeklerin bir tarifi olsun, ister doğa yasası, isterse bir paradigma olsun. Mutlakların yerini; ebedi, değişmez, zorunlu ve kesinliğin yerini perspektivizm, tarihselcilik, görecilik aldı. “İşte şimdi buradayız” derken, yani insanlığın geldiği noktayı sorgularken bile insan bunu, kişisel çıkarları doğrultusunda oluşan ihtiyaçlarına yönelik bir arayışla yapar. Bu durum, insanla ilgili olması açısından hala insani olmakla birlikte, “insan”ın bilgisinden ziyade, “bir kişiye göre” olan (kişisel) bilgiyi içermektedir. Böylece postmodern ve posttruth çağın bir getirisi olarak insan, böyle biliyor ve unutuyor, öğreniyor ve öğrendiklerini yeniden öğrenerek kendi perspektifinden olan biteni yorumluyor. Bu da bir “yargı krizi”ne yol açıyor. Kant’ın bu denli ilgi görmesinin nedeni, onun böyle düşünce akımlarının hakim olduğu bir “felsefe”ye karşı tepkisel bir felsefe yapması olabilir.

Kant’ın sadece felsefe değil, düşünce tarihindeki önemi şüphesiz ortadadır. Kendi döneminde ve sonrasında ona uğramadan felsefe yapılamaması bunun en açık göstergelerinden biridir. Tarihsel bakışta, Kant’ın yaşadığı o bunalımlı dönemin bilim ve felsefe anlayışına bakıldığında, felsefenin bin yıllık işlevinin yanılsamalar dünyası içinde olduğu anlaşılmış ve orada kalmıştı. Örneğin, Hume nedensellik ilkesinin nesnelliğini reddetmesine karşın, duyu izleniminde karşılığı olmayan, olgu sorunlarına (*matters of fact*) ilişkin kavramı kuruntu saymakla Tanrıyı olgular dünyasının dışında bıraktığı için “büyük kafır” payesine yükseltilmişti. Bu parçalanmışlık ve yıkıntılar dünyasında ne yapılabilirdi? Felsefe tarihinde belki de hiçbir filozof, kendisini, Kant’ın içinde bulunduğu düşünsel parçalanmışlık ortamında bulmamıştır. Sırf bu nedenle bile onun felsefeyi yeniden kurma girişimi eşsizdir.

Kant’ın yaşadığı dönemde felsefe, (kendi deyimiyle) hizmetçi konumuna düşmüş, değersiz bir şey olarak görülüyordu. Oysa kraliçe olarak tahtına, hak ettiği konuma getirilmeliydi. Kant da tam olarak bunu yapmaya çalışır. Öyle ki, insan bilgisinin önemli ama o dönemde ölü bir dalına (felsefeye) yeni bir canlılık ve verimlilik sağlamaya çalışır.

Felsefeyi bir bilim statüsünde yapılandırmak ve kurmak, Kant felsefesinin nihai amacıdır. Matematiği model olarak felsefede aynı sağlamlıkta ve kesinlikte bilgiler ortaya koymak ve bu bilgiler temelinde bir felsefe kurmak onun temel projesidir. Elbette Kant da, felsefenin matematikten farkını, işlerin aynı şekilde yürümediğini bilir. Zaten amaç, tam olarak matematik gibi bir bilim ortaya koymak değil, aynı türden yargılardan (*sintetik a priori* yargılardan) oluşan bilgilere dayalı bir bilimin olanaklı olduğu yerde onun gerçekleşme koşulunun bilgisini verebilmektir. Ön alıştırmalar anlamına gelen *Prolegomena*'nın amacını şöyle açıklar: “[...] bir bilimin kendisini ortaya koymaktan çok, onu olanaklı olduğu yerde gerçek kılmak için insanın ne yapması gerektiğini göstermelidir.”¹ Kant, tam da bunu yapmaya çalışmaktadır; felsefenin bir bilim statüsünde kurulabilmesinin olanağının koşullarını göstermektedir. Bu nedenle, *Saf Aklın Eleştirisi*'nde, “metafizik hiç olanaklı mıdır” sorusunu amaç edinerek *sintetik* olarak işe başlar, yani saf aklın içinde araştırma yapar ve bu kaynağın kendisinin hem öğelerini hem de saf kullanılışının yasalarını ilkelere göre belirlemeye çalışır.² Dolayısıyla Kant, güç bir iş yaptığını belirterek, projesinde akıldan başka hiçbir şeyi verilmiş saymadan, yani temele koymadan bir sistemin içine yavaş yavaş düşünerek giren ve böylece bilgiyi asli tohumundan geliştirmeye çalışan bir akıl sistemini ortaya koyar. Kısaca, Kant'ın felsefesi budur. Felsefeyi “insan aklının yasaması” olarak tanımlar ve dolayısıyla bir akıl bilimi olarak adlandırır.

Akıl yoluyla çizdiği sınırlarla Eleştiri felsefesi yapan Kant, bu sınırlarla teorik alanı ve pratik alanı birbirinden ayırarak her iki alanın bilgisini vermeye çalışmaktadır. Bu iki alanın ortak özelliği, akıl bilgisine dayanmalarıdır. Nitekim amaç hem teorik hem pratik alanlarda, *a priori* ilkelere bağlı nesnel ve zorunlu bilgilere ulaşmaktır. Bunu da akıl sayesinde çizdiği sınırlarla yapabilir; böyle bir sınır düşünceyi içeriden kateder ve işler. Çünkü aklın akılda kalarak, kendisi aracılığıyla yapmış olduğu bir sınır çizme işidir bu; eleştiridir. Eleştiri Kant'ta felsefe yapma biçimidir.

Bir akıl bilimi olarak adlandırdığı felsefesinde Kant, bilgi anlayışından hareketle, ona göre bir bilginin “bilimsel” nitelik kazanabilmesi için gerekli olan ölçütlere (ki, bu ölçütler; *a priori*, zorunlu, nesnel ve evrensel koşullardır) sahip bir bilgiyi pratik alanda, yani ahlak alanında bulmaya çalışmaktadır. Başka deyişle, teorik alanın *a*

¹ Immanuel Kant, *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*, çev. Ioanna Kuçuradi, TFK Yayınları, Ankara, 2002, s.23.

² A.g.y., s. 23.

priori nesnel bilgisini verdiği gibi, pratik alanda da aynı zorunluluğu ve kesinliği yakalamak için *a priori* nesnel bilgiye ulaşmaya çalışmaktadır. Çünkü en başta, bu özelliklere sahip bilgilerden oluşan bir akıl sistemi felsefe sayılabilir. Dolayısıyla Kant, felsefeyi teorik ve pratik olarak ayırdıktan sonra, bu iki alanın (*a priori* nesnel) bilgisini sunar. Nitekim bilim (insan bilimi)³, “belirli koşullar içerisinde, en yüksek olasılıkla teoriye varmak, her veriyi ve bütün etmenleri sağlıklı bir biçimde değerlendirmek, pratiği de bundan ayırmamakla tanımlanır.”⁴ Asıl bilimsellik budur. Kant da tam olarak, bir bilim olarak kurmaya çalıştığı felsefesiyle bunu başarmaya çalışmaktadır.

Bu çalışmanın amacı, en genel anlamda, Kant’ın bir bilim olarak kurmaya çalıştığı felsefi sisteminde, teorik ve pratik alanın, ilkeler ve yetiler yoluyla sağlanan bağlantının sonucu olarak oluşan aklın birliğiyle tutarlı ve bütünlüklü bir biçimde nasıl birleştirildiğini göstererek, pek çok iddianın aksine, *olanın* ve *olması gerekenin* bilgisinin birbirinden kopuk ve tamamen bağlantısız olmadığını, bilakis kavramlar ve ilkeler üzerinden dizgesel birliğe dayanan sistemin bütünlüğünü ortaya koymaktır. Öyleyse cevaplanması gereken temel soru şudur: saf aklın teorik kullanılışı ile pratik kullanılışı, (saf) aklın yapabileceklerinin sınırlarının belirlenmesi açısından nasıl birleştirilebilir? Bu amaç doğrultusunda, teorik alandan pratik alana geçişi sağlayan birleştirici noktalar ve bu noktalardan hareketle pratik alanın varlığı ve ahlaklılığın olanağının koşulu gösterilecektir. Bu da temelde, doğa, özgürlük kavramları ve deyim yerindeyse, ikisinin kesişim kümesi olan nedensellik kategorisi üzerinden yapılmaktadır. Öyle ki, Kant’a göre felsefe biliminin iki nesnesi vardır: doğa ve özgürlük. Tüm bu sınır çizmeler ve bu sınır çizmeler sayesinde oluşan teorik ve pratik alanlar, neyi, ne şekilde bildiğimizi ve bil(e)mediğimizi anlamaya yöneliktir. Kısaca, tezin temel problemi doğrultusunda, saf akıl olmaları bakımından, her iki akıl da (teorik ve pratik akıl) aynı türden bir bilme yetisine dayandıkları için, birinin sistematik biçiminin diğerinden farkının belirlenebilmesi için teorik ve pratik aklın karşılaştırılması yapılacaktır. Böylece Kant felsefesinin yapıtaşlarını ve insan doğasının iki temel realitesini oluşturan bilgi ve ahlak alanlarının eleştirel bir

³ Günümüzde anlaşıldığı anlamda, pozitif bilim kastedilmemektedir.

⁴ Füsün Akathı, *Niçin Diyalektik*, Kırmızı Yayınları, İstanbul, 2007, s. 72.

aydınlatması yapılarak belirlenen sınırlar ve iki alan arasındaki bağlantılar gösterilecektir.

Dolayısıyla çalışmanın birinci bölümünde, Kant'ın üç *Kritik*'inden birincisi olan *Saf Aklın Eleştirisi* temel referans noktası alınarak, öncelikle Kant'ın bilgiden ne anladığı ve nasıl bir bilgi anlayışından hareketle bir felsefe kurduğu, yani epistemolojisi açıklanmaya çalışılacaktır. Bunun için de, temel yetiler olan anlama yetisi ve akıl arasındaki ilişkiler ve bu yetilerin oluşturduğu kavram ve ilkeler ve bunların işlevi açıklanarak aralarındaki bağlantılar gösterilmeye çalışılacaktır. Tüm bunlar Kant felsefesinde, eleştiri yoluyla sınırlar çizilerek yapılır. Bu sayede, neyin ne olduğu bilinerek, teorik alanın ve pratik alanın karakteristik özellikleri belirlenebilir. Böylece bu bölümde, tüm bir sistemin düzenleyici ilkeleri olarak aklın saf kavramları olan ideaların, doğa kavramlarından pratik kavramlara, yani bilgi alanından ahlak alanına geçişi olanaklı kıldığı ve bu yolla ahlaksal ideaların kendilerine aklın spekülative bilgileri ile destek ve bağlantı sağlayabileceklerinin epistemolojik gerekçeleri sunulmaya çalışılacaktır.

Aynı amaç doğrultusunda, çalışmanın ikinci bölümünde, aklın pratik kullanımı, yani ilkeler yetisi olarak aklın ne tür bir yasa koyucu olduğu ve ahlak alanında *sintetik a priori* bilgiler üretmenin olanağının koşulları açıklanacaktır. Kant, daha *Saf Aklın Eleştirisi*'nde, saf aklın sadece teorik olmadığını, bununla birlikte pratik de olabileceğini göstermeye çalışmaktadır. Aklın pratik kullanımından ve bunun bir kanonu olabileceğinden söz etmesi ve böylece ahlak alanının *sintetik a priori* bilgilerinin olanaklılığına dair açıklamalar yapması bunun en açık göstergesidir. Ve başta Kant'ın tüm felsefesinin merkezinde bulunan temel kavramlar olan akıl ve özgürlük kavramları ve bunların ahlak yasası, kategorik imperatif ve diğer ahlaki kavramlarla ilişkisi incelenecektir. Bu kavramlardan özgürlük idesinin/kavramının özel bir yeri vardır; nitekim Kant bilgi alanından eylem alanına geçişi, aklın saf kavramlarından biri olan özgürlük idesi üzerinden yapmaktadır. Bu nedenle özgürlüğü, diğer ideler olan Tanrı ve ruhun ölümsüzlüğünden farklı bir şekilde konumlandırmaktadır. Kuşkusuz Kant felsefesinin en çok eleştiri alan disiplini ahlak felsefesidir. Tezde, bu eleştirilere yer verilerek Kant'ın ahlak anlayışı üzerinden gerekli değerlendirmeler yapılacaktır. Böylece tezin tezi gereği, hem teorik hem pratik alanla hesaplaşarak, teorik alanda sadece düşünülebilir olan özgürlüğün pratik alanda

olgusal bir gerçeklik düzeyine erişmesinin tutarsızlık yaratmadığının, aksine “aklın factumu” ile nasıl temellendirildiğinin ayrıntılı bir gerekçelendirilmesi yapılacaktır.

Çalışmanın son bölümünü oluşturan, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*’nin temel hareket noktası alındığı bu bölümde, Kant’ın Eleştiri felsefesinin bütünlüklü bir şekilde ortaya konulabilmesi, yani Eleştirinin tamamlanabilmesi için yargı yetisinin nasıl kilit bir rol oynadığı gösterilecektir. Nitekim, Kant’ın özgürlük üzerinden yolunu yaptığı *geçiş* projesinde, yargı yetisi, bir “orta terim”dir. Dolayısıyla teorik alan ile pratik alanı birbirine bağlayan ve yetiler arasında interaktif ilişkinin kurulmasını sağlayan üçüncü yeti, yargı yetisidir. Kant tüm bu birleştirici rolü ise *ereksellik* kavramı üzerinden yapar. Bu nedenle, tezin problemi doğrultusunda, bu ereksellik kavramının, özgürlük ile birlikte gerçekleşen nedensellik ilişkisinde nasıl yer aldığı ve erekli bir dünya tasarımının nasıl oluştuğu gösterilecektir.

Anlama yetisi teorik alanda, akıl ise pratik alanda yasa koyucu olduğu gibi, yargı yetisi de estetik alanın yasa koyucusudur. Anlama yetisi bilme yetisine, akıl isteme yetisine, yargı yetisi ise haz ve hazzsızlık duygusuna yasa verir. Kant felsefesinin nihai amacı, *sintetik a priori* yargılardan oluşan bilgiye dayalı bir felsefe kurmak olduğu için, estetik alanın da *sintetik a priori* yargıları aranmaktadır. Bu da beğeni yargılarına yönelik bir soruşturmayı gerektirmektedir. Dolayısıyla doğanın erekselliği ile haz duygusu arasındaki bağlantının gösterilebilmesi için yargı yetisinin doğaya nasıl ereksellik yüklediğini ve bu erekselliğin ne tür bir ereksellik olduğu, çalışmanın son bölümü olan üçüncü bölümün araştırma konusudur. Yargı yetisiyle birlikte gelen ereksellik kavramı, tikel yasalarının çeşitliliği içindeki doğanın onun için ilkelerin evrenselliğini bulma gereksiniminden çıkmaktadır. Böylece (erekbilimsel/ teleolojik) yargı yetisi, birleştirici bir güç olarak “doğanın olgusal (nesnel) erekselliğini anlama yetisi ve akıl yoluyla yargılama yetisi”⁵dir. Böylece yargı yetisi, “tikeli evrensel altında kapsanıyor olarak düşünme yetisi”dir. Bu bölümde, teorik dünyanın bilgisi ile pratik dünyanın bilgisinin yargı yetisi tarafından yetiler ve kavramlar sayesinde kurulan analogiler yoluyla nasıl birleştirildiği gösterilmeye çalışılacaktır. Dolayısıyla Kant’ın ereksellik üzerine geliştirdiği düşünceyle, tikel ile tümel ilişkisini nasıl ele aldığı ve bunun nesnel bilgisini nasıl ortaya koyduğu araştırılacaktır.

⁵ Immanuel Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul, 2011, s. 44.

Tezin yol haritası bu şekilde çizildikten sonra, Kant felsefesinde, kurulan ortaklıkların ve bağlantıların bir şemsiye altında analogik olarak nasıl birleştirildiği gösterilecektir. Kant bu birleştirme sonucunda ortaya çıkan anlamlı bütünlüğü teleoloji olarak adlandırmaktadır. Kant teleolojiyi, ne teorik ne de pratik felsefesine dahil eder; onu Eleştirinin özel bir bilimi olarak konumlandırır. Teleoloji, aklın birliğinden oluşan bilimdir. Böylece tezin temel probleminden hareketle, insan dünyasında teorik, pratik ve estetik alanı aynı özneye birleştiren ve bunları bütünsel hale getiren aklın kavramlarının (ideaların) ve erekların bilgisinden oluşan bilimin teleoloji olduğu gösterilerek bir sonuca varmaya çalışılacaktır. Başka deyişle, Kant'ın bu üç alanı (teorik, pratik ve estetik) teleolojik düzende, ilkeler ve yetiler yoluyla nasıl buluşturduğunu göstermek, tezin ana araştırma konusudur. Bu da geçiş bağlantıları, ortak noktalar analogik yollarla birleştirilerek yapılır.

Sonuç olarak, teleolojinin bir doğal bilim olarak, yaşamı anlamlı kılmamanın (ki bu, ereklar sayesinde olur) bilgisinin bilimi olduğu gösterilerek, Kant felsefesinin tek bir dizge içinde başarılı bir şekilde sunulduğu ortaya konulacaktır. Böylelikle kendisinin farkında olan tek yaşam örneği olarak insanın biliminin, isteme, düşünme ve bilme yetileriyle sıkı bir şekilde örülmüş ve her adımı akılla hesaplaşarak atılmış bu eşsiz sistemin tutarlı bir düşünme serüveni olduğunu göstermek, tezin nihai amacıdır. Tüm çaba, Kant'ın çizmiş olduğu kavramsal çerçevede, dünyanın deneyim alanındaki bilgi çoklusunda, nesnel ve zorunlu bilginin (ve böylece evrensel bilginin) teoride ve pratikte, yepyeni bir tarzda görülmesi yönündedir.

BİRİNCİ BÖLÜM

TEORİK ALANDA TEORİK ANLAMDA AKIL

1. Teorik Alanda Aklın İşleyişi

Bütün bir Kant felsefesinin *akıl* eleştirisine dayandığı söylenebilir. Nitekim Kant, Üç Kritiğinde de (*Saf Aklın Eleştirisi*, *Pratik Aklın Eleştirisi* ve *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nde) bir *Akıl Eleştirisi* yapmaktadır. Bu Eleştiri de şu sorulardan oluşmaktadır: Akıl nedir? Onu nasıl eleştirebiliriz? Ve onun koşullarını ve sınırlarını nasıl bilebiliriz? Bu sorular kaçınılmaz, eleştirinin kendisinin zorunlu bir sonucudur. Bu nedenle, Kant'ın teorik felsefesinde, ilk olarak, aklın ne tür bir yeti olduğuna bakmak gerekmektedir. “Kant ‘aklı’ ‘en üst’ veya en kapsayıcı insan yetisi, aklın kendisi de dahil olmak üzere her yetiyi sayesinde yönettiğimiz yeti olarak görür. Bu, aklın sınırlarını keşfetmeye çalışan bir eleştirinin, bizzat akıl tarafından yürütülmek zorunda olmasının da nedenidir.”⁶ Çünkü aklın yöntemi kendi kendisinden türetilmiştir. Kant, aklın saf kullanımına geçmeden önce, genel olarak akıl kavramına ilişkin bir açıklama yapmaktadır: “Tüm bilgimiz duyulardan başlar, oradan anlama yetisine geçerek akılda sonlanır; akıl ki, sezginin gerecini işlemek ve düşüncenin en yüksek birliği altına getirmek için bizde ondan daha yüksek bir yeti yoktur.”⁷ Dolayısıyla bilgi üretme sürecinde, tüm düzeni ve birliği sağlayarak bilginin oluşmasını sağlayan temel yeti akıldır. Kant, insanın en yüksek (bilme) yetisini akıl olarak adlandırmaktadır. Böylece Kant'ın sistematik *Eleştiri* felsefesiyle birlikte, akıl birbirinden kopuk yargılardan oluşan diziler üreten bir yeti olmaktan tamamen çıkarılır ve bir akıl bilimi yapılır.

Ve “nihayet sıkı bir eleştiri” gelecektir.

O halde, bu eleştiri, metafizik bilgi yetimize, yani saf akla, bizzat saf aklın kendisi tarafından uygulanan bir sınamadır ve bu sınama, metafizik bilginin olanaklılığı, yani *neyin* onun olanakları dahilinde olduğu, olanaklarının koşullarının insan tarafından yerine getirilebilecek bir şey olup olmadığı sorusunun ölçütlerine uygun olarak yapılacaktır. Ancak bundan sonra bilim olarak metafiziği, kendi inceleme nesnelerinden *a priori* olarak elde etmek olanaklı olacaktır. Kant bu

⁶ Allen W. Wood, *Kant*, çev. Aliye Kovanlıkaya, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2009, s. 107.

⁷ Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul, 2010, s. 339.

soruda ve onun olumlu yanıtında da dönemin matematiğini ve saf doğa bilimini (kuramsal fiziği) örnek almıştır.⁸

Saf aklın kapsamına ve neler üretebildiğine yönelik bir soruşturma başlar: “Kendinde akıl, yani saf akıl *a priori sentetik* ilkeler ve kurallar kapsar mı, ve bu ilkeler neden oluşabilirler?”⁹ Bu soruya cevaben Kant, akıl ile anlama yetisini karşılaştırmalı olarak ele alıp, aklın ne olduğunu ve ne olmadığını göstermeye çalışmaktadır. Kant’a göre, ilk olarak, akıl tasımının sezgilerle hiçbir ilgisi yoktur ve onları, anlama yetisinin kendi kategorileri açısından yaptığı gibi, kurallar altına getirmekle ilgilenmez, akıl kavram ve yargılarla ilgilenir. O halde saf akıl, nesneler ile ilgilendiği zaman bile, nesnelerle ve onların sezgileriyle değil, yalnızca anlama yetisi ve yargıları ile doğrudan bağıntı içindedir. Anlama yetisi ise, ilk olarak duyulara ve bunların sezgilerine yöneliktir, çünkü akıldan farklı olarak, onların nesnelerini belirler.¹⁰ Böylece aklın birliği, anlama yetisinin birliği olan, olanaklı bir deneyimin birliği değildir ve ondan özü bakımından tamamen ayrılmaktadır. Akıl ve anlama yetisi arasında böyle bir temel ayrım yapıldıktan sonra, aklın ne tür bir yeti olduğu gösterilmektedir. Bu da yine, anlama yetisiyle aklın karşılaştırılması sonucunda belirlenmektedir. Akıl ilkeler yetisidir. Anlama yetisi ise, kurallar yetisidir. Çünkü anlama yetisi kurallar aracılığıyla görüngülerin birliğini ilgilendiren bir yeti olarak, akıl ise anlama yetisi kurallarının ilkeler altında birliğini ilgilendiren bir yeti olarak görülebilir. Böylece “akıl hiçbir zaman ilk olarak deneyime ya da herhangi bir nesneye değil, anlama yetisine yönelir ve böylece ondaki bilgiler çöküşüne kavramlar yoluyla *a priori* birlik verir; bu birliğe aklın birliği denilebilir ve anlama yetisi tarafından başarılabilecek herhangi bir birlikten tamamen ayrı bir türdendir.”¹¹ Başka deyişle, bir ilkeler yetisi olan akıl, ancak bir *a priori* birlik sağlayabilir.

Fakat Kant’ın deneyimin değişmez birliği düşüncesinin çekinceyle karşılanması gerektiğini savunan görüşler de vardır. Bu görüşe göre, bu gibi birlik varsayımları “insan sonluluğunun sınırlarını aşan “dogmatik” önermelerdir. İnsan rasyonalitesi deneyimin birliğinin değişmez ve tümüyle tutarlı olduğunu garanti edemediği gibi, kendi *a priori* formlarının içsel zorunluluğunun ya da başka herhangi bir aşkın ilkenin

⁸ Manfred Baum, “Kant ve Saf Aklın Eleştirisi”, *Sonsuzluğun Sınırında: Immanuel Kant*, çev. Nafer Ermiş, Cogito, sayı 41-42, İstanbul, Yapı kredi Yayınları, 2005, s. 41.

⁹ Kant, *Akı Usun Eleştirisi*, s. 344.

¹⁰ A.g.y., s. 345.

¹¹ A.g.y., s. 341-342.

teminatı da olamaz. Sahip olduğumuz şey, açık uçlu bir süreç olarak rasyonaliteyle birlikte gerçek insan yaşamıdır, ki bu süreçte her şey sürecin kendi sınırları içinde kalırken, gerçek insan yaşamı kendini yapılandırır, kendi ötesine geçer ve kendi çevresine anlam kazandırır.”¹² Burada eleştirinin tam tersine, Kant’ın tam olarak yapmaya çalıştığı şey de budur: bir birlik ilkesiyle ki, bu, aklın oluşturduğu bir ilkedir, insanın dünyasını anlamlandırma ve kendi rasyonalitesine yaklaşma ve sonluluk gerçeğiyle de bir tür baş etme yöntemidir. Yani aslında tam da alıntıda söylendiği gibi, gerçek bir insan yaşamı olarak kendini yapılandırma yoludur; oluşturucu birlik ilkesi olarak akıl, düzenleyici ilkeler olarak idealar, hep böyle bir amaca hizmet ederler. Dolayısıyla deneyimin birliğinin değişmezliği ve *a priori* formlarla Kant, (tür olarak) insanın nesnel ve zorunlu (*a priori*) bilgisini verir. Dolayısıyla dogmatik önermeler değil, *a priori*, nesnel önermeler oluşturur.

Saf aklın ne tür bir akıl olduğunu ve nasıl işlediğini anlayabilmek için onun kullanımlarına, yani kavram ve idealarla ilişkisine, bunları nasıl kullandığına ve dahası diğer bilme yetisi olan anlama yetisi ile ilişkisine, birlikte nasıl işlediklerine bakmak gerekmektedir.

1.1. Aklın Mantıksal Kullanımı

Kant’a göre, genel kullanımıyla mantık, genel (common) aklın bir eleştirisidir; bilimlerde ise bilimlerin eleştirisidir. Dolayısıyla genel olarak aklın bir eleştirisinde, kanon (analitik) veya organon (diyalektik) olarak mantık; ikincisi genel olarak ele alınamaz çünkü biçiminden ziyade içeriğine göre bir anlama yetisinin doktrindir. Bu kullanımın kurallarının bilinciyle birlikte anlama yetisinin kullanımı bilimdir. Böylelikle genel olarak anlama yetisinin doğru kullanımının kurallarını içeren disiplin mantıktır.¹³ Akıl mantıksal kullanımında yargısının tümel koşulunu, yani evrensel koşulunu bulmaya çalışır. Akıl tasımının kendisi koşulunun evrensel bir kural altına alınması aracılığıyla ortaya çıkan bir yargıdan başka bir şey değildir. Dolayısıyla aklın mantıksal kullanımı, oluşturduğu tekil yargısını, tümelin altına getirerek, onun evrensel bir yargı (yasa) tarafından kapsanmasını ve geçerli kılınmasını sağlamaktır.

¹² Yirmiyahu Yovel, “İçkinlik ve Sonluluk”, *İçkinlik Etiği: Nietzsche ve Spinoza*, çev. H. Deniz Özcan, Der: Hüseyin Deniz Özcan, Orkun Tüfenk, Otonom Yayınları, İstanbul, 2020, s. 41.

¹³ Immanuel Kant, *Notes and Fragments*, çev. C. Bowman, P. Guyer, F. Rauscher, Ed. P. Guyer, Cambridge University Press, Cambridge, 2005, s. 29.

Böylece akıl, yargısını mantık kuralları çerçevesinde geçerli hale getirmiş olacaktır. Evrensel kuralın kendisi, yine aklın aynı arayışına konu olabileceği için ve koşulun koşulunun gidilebileceği ölçüde araştırılması gerektiği için, açıkça görünür ki genel olarak aklın kendine özgü temel ilkesi (mantıksal kullanımda) anlama yetisinin koşullu bilgileri için koşulsuzu bulmak ve bununla onun birliğini tamamlamaktır.¹⁴ Bir ilkeler yetisi olarak akıl, mantıksal kullanımında da, koşulsuz birliğini (bir akıl birliğini) sağlamaya çalışmaktadır. Böylece Kant'ta mantık, “anlama yetimizin ve aklımızın (sağlıklı veya öğrenilmiş anlama yetisinde) doğru kullanımının evrensel yasalarının (kurallarının) felsefesidir.”¹⁵

Öyleyse aklın, mantıksal kullanımındaki, “bu mantıksal maksim, ancak koşullu olan verildiğinde, koşulların tüm dizisi – ki bu dizinin kendisi koşulsuzdur – birbiri ardınca sıralanarak verilirse – yani görüsel karşılıklı ve onun bağlantılarında içerildiği varsayılırsa – saf aklın bir ilkesi olur.”¹⁶ Kant'a göre, saf aklın böyle bir ilkesi *sintetiktir*; koşullu olan, bazı koşullara analitik olarak bağlıdır, fakat koşulsuz olana bu şekilde bağlı olamaz.¹⁷ O halde burada koşulsuz olanı veren akıl yetisidir. Bu noktada, koşullu olan ile koşulsuz olanın bağlantısı nedir? sorusu ortaya çıkmaktadır. Yani koşullu dizgede, tüm bir dizgeyi kapsayan koşulsuzun koşullu olan ile ilişkisi nasıl kurulmaktadır? Kant'ın buna cevabı şöyledir: “Koşulların bütünlüğünü olanaklı kılan, koşulsuz olandır, yani koşulların bütünlüğünün kendisi her zaman koşulsuzdur. Aklın bir saf kavramı, genelde “koşulsuz olan” kavramıyla açıklanır; koşulsuz olan ise, koşullu olanın dizge içerisinde birleştirilmesinin (bir araya getirilmesinin) zeminini oluşturmaktadır.¹⁸ Ve “Koşulsuz olan... onu koşullu olandan ayırt eden tüm belirlenimler açısından düşünülmelidir.”¹⁹ Başka deyişle, koşulsuz olan, koşullu olanın dolayımından geçerek, ne olmadığı bakımından belirlenmektedir.

Koşullu olanın bir başka koşullu olana bağlanması yoluyla bir dizge (mantıksal olarak akıl çıkarımlarından oluşan dizge) oluşturulabilir. Anlama yetisinin yargılarını birbirine bağlayarak onlardan sonuç çıkarılması faaliyeti olan akılçıkarımları, aklın

¹⁴ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s. 345.

¹⁵ Kant, *Notes and Fragments*, s. 29.

¹⁶ Bülent Gözkan, *Kant'ın Şemsiyesi, Kant'ın Teorik Felsefesi Üzerine Yazılar*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2018, s. 198.

¹⁷ Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s. 364.

¹⁸ A.g.y., s. 356.

¹⁹ A.g.y., s. 345.

mantıksal kullanımının yerine getirdiği bağlantılandırmaya/ aktarmaya dahil bir faaliyettir. Ancak tam tersi için bu söz konusu değildir; yani koşullu olandan, onların tümünü kapsayan koşulsuza geçmek, aklın mantıksal kullanımı açısından, mümkün değildir. Bu geçişi sağlayan ancak akıl yetisidir. Dolayısıyla “Koşullu olandan koşulsuz olana geçmek, ya da koşullu olanların sentezlenmesiyle koşulsuz olana geçilmesi, koşullu olanlar dizisinden koşulsuz olana geçebilen, dahası, koşullu olana ancak koşulsuz olan sayesinde bütünlük verebilen akıl sayesinde mümkündür.”²⁰ Kant, bir ilkeler yetisi olan saf aklın mutlak bütünlük kuran bu ilkesinin *sintetik* olduğunu ifade etmektedir.²¹

Doğadaki neden-etki ilişkisi, koşullu olandan koşulsuza geçme çabası, doğaya yönelik tasarımlarımızla ilgilidir. Bu da biçimsel anlamda doğaya yönelik bir soruşturmadır. Yani “bir deneyde bağlantı içine sokulmuş olarak düşünülecekse, bütün görünüşlerin bağlı olduğu kuralların tümü olarak doğa nasıl olanaklıdır?” sorusunu ortaya çıkarmaktadır. Bunun cevabı şudur: “ancak anlama yetimizin özel yapısı aracılığıyla olanaklıdır; bu özel yapısına göre duyusallığımızın bütün o tasarımları bir bilinçle zorunlu olarak ilgi içine sokulur ve bu özel yapısı aracılığıyla her şeyden önce düşünmemizin kendine özgü tarzı, yani kurallarla düşünme; bunun aracılığıyla da, kendi başına nesneleri kavramadan tamamen ayırdedilmesi gereken deney olanaklı olur.”²²

Mantıksal kullanım açısından, akılçıkarımlarından oluşan mantıksal dizgede, bu koşulsuz olana yükselme/erişme suretiyle koşullu olana bütünlüğünü veren saf akıl kavramlarıdır. Akıl kavramları kavramaya hizmet eder, tıpkı anlama yetisi kavramlarının (algıları) anlamaya hizmet etmeleri gibi. Eğer akıl kavramları koşulsuzu kapsıyorlarsa, o zaman tüm deneyimin ait olduğu bir şey ile ilgilidirler ki, bunun kendisi hiçbir zaman bir deneyim nesnesi değildir. Böylece nasıl saf anlama yetisi kavramları kategoriler olarak adlandırıldıysa, saf aklın kavramları da *transendental idealar* olarak adlandırılmaktadır.²³ Yani saf anlama yetisi kavramları kategoriler, saf

²⁰ Bülent Gözkan, *Kant’ın Şemsiyesi: Kant’ın Teorik Felsefesi Üzerine Yazılar*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2018, s. 198.

²¹ Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul, 2010, s. 345.

²² Immanuel Kant, *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*, çev. Ioanna Kuçuradi, TFK Yayınları, Ankara, 2002, s.70.

²³ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s. 348.

akıl kavramları transendental idealardır. Bu idealara geçmeden önce, aklın transendental kullanımını açıklamak gerekmektedir.

1.2. *Aklın Transendental Kullanımı*

Doğa söz konusu olduğu sürece kuralları bize sunan deneyimdir ve gerçekliğin kaynağı odur; oysa ahlaki yasalar açısından deneyim (ne yazık ki!) yanılsamanın anasıdır. Ve hiçbir şey yapmam gerekene ilişkin yasaları yapılandan türetmekten ya da onunla sınırlamaktan daha yeğin bir kınamayı hak etmez. Ama uygun bir biçimde yerine getirilmeleri gerçekte felsefenin kendine özgü değerini oluşturan tüm bu irdelemelerin yerine, şimdi böylesine parlak olmamasına karşın daha az değerli olmayan bir girişimi üstleneceğiz ve o görkemli ahlaki yapılar için zemini düzelterek sağlamlaştıracacağız. Bu zemin güvenli ama boş çabaları içinde hazineler peşinde koşan aklın kazılarıyla her yönden köstebek yuvası gibi eşilmiştir ve üzerindeki o yapıyı tehlikeye düşürmektedir. Öyleyse şimdi önümüzde duran yükümlülük, saf aklın etkisini ve değerini doğru olarak belirleyebilmek ve saptayabilmek için onun transendental kullanımı, ilke ve ideaları üzerine gereken bilgileri edinmektir.²⁴

Yukarıdaki alıntı, aklın transendental kullanımını ve buna bağlı olarak kavram ve idealarını belirlemenin, aklın ne olduğunu bilmek bakımından olmazsa olmaz bir şey olduğunu göstermektedir. Kant'ın Kritik Felsefesi bu demektir. Kant felsefesinde transendental, akli eleştirme yöntemidir. Dolayısıyla transendental terimi, yöntemsel açıdan dile getirilir; bu da demektir ki, 'bilinen'den ziyade 'bilme tarzı'nı öne çıkarır. Nitekim Kant, "Nesnelerle değil de, genel olarak, nesneleri *a priori* olarak bilme tarzımızla uğraşan her bilgiye transendental diyorum"²⁵ der. O halde "Olanaklılığı, olanaklılığın koşullarını göstermeye çalışan bir bilgisel etkinlik ise doğası gereği bir biçimde transendentaldır."²⁶ Öyle ki, Kant, yaptığı işi, transendental felsefe olarak adlandırmaktadır. Çünkü burada genel olarak olanaklı deneyimin sınırlarının ötesine geçmeyi göze alan aklın kavramları, ideaları ve antinomileri araştırılmaktadır. Daha açık bir ifadeyle, "saf aklın eleştirisi amaçlarını izlerken transendental felsefeye ait öğretilerin kurulmasına dayanır."²⁷ Dolayısıyla problem, *fizyolojik* değil, *transendental*dir. "Buna göre, özgürlüğün ve diğer saf akıl kavramlarının (idealının) olanağına ilişkin soru, ister psikolojiyi, ister fizyolojiyi veya diğer bilimleri ilgilendirsin, salt saf aklın diyalektik akılcıkarımları üzerine dayandığı için, çözümümüyle

²⁴ A.g.y., s. 353.

²⁵ Kant, *Critique of Pure Reason*, s. 149.

²⁶ Harun Tepe, "Kant Etiğinde 'Aklın Olgusu'", *Günümüzden Bakınca Kant Etiği*, BilgeSu Yayınları, Ankara, 2022, s. 73.

²⁷ Gabriele Gava, *Kant's Critique of Pure Reason and The Method of Metaphysics*, s. 16.

birlikte yalnızca transendental felsefenin konusu olmalıdır. Çünkü bilgi nesnesi edindiği kavramlar, saf akıl kavramlarıdır ve ilkeleri de saf akıl ilkeleridir. Kant “Anlama yetisi, deney edinmek için kategorileri gereksediği gibi, aynı şekilde akıl da idelerin temelini kendinde taşır. ‘İde’ derken, nesneleri hiçbir deneyde verilemeyecek olan zorunlu kavramları anlıyorum.”²⁸ der. Başka deyişle, anlama yetisinin doğal yapısında nasıl kategoriler varsa, aklın doğal yapısında da ideler vardır. Aklın transendental kullanımına, yani transendental akıl kavramına ilişkin düşüncelerini Kant, akıl ve anlama yetisi ayrımı üzerinden açıklamaktadır.

Transendental akıl kavramı her zaman yalnızca koşulların sentezinin mutlak bütünlüğüne yöneliktir ve hiçbir zaman mutlak olarak koşulsuz olandan, yani tüm bağıntılarda koşulsuz olandan başka hiçbir şeyde sonlanmaz. Çünkü saf akıl ilkin sezgi nesneleri ile ya da daha doğrusu bunların imgelem gücündeki sentezleri ile ilgili her şeyi anlama yetisine bırakır. Akıl yalnızca anlama yetisi kavramlarının kullanımındaki mutlak bütünlük ile ilgilenir ve kategoride düşünülen *sentetik* birliği mutlak olarak koşulsuz olana götürmeye çalışır. Bu birliği öyleyse görüngülerin *akıl birliği* olarak ve kategori tarafından anlatılanı ise *anlama yetisi birliği* olarak adlandırabiliriz. Böylece akıl yalnızca anlama yetisi kullanımı ile ilişkilidir, ama hiç kuşkusuz anlama yetisinin olanaklı deneyimin zeminini kapsıyor olması açısından değil (çünkü hiçbir deneyim koşulsuz olmadığı için, koşulların mutlak bütünlüğü deneyime uygulanabilir bir kavram değildir), ama yalnızca anlama yetisine hiçbir kavramını taşımadığı belli bir birliğe doğru yön gösterebilmek ve tüm anlama yetisi edimlerini her bir nesne açısından mutlak bir bütüne birleştirmek için. Buna göre saf akıl kavramlarının nesnel kullanımı her zaman aşkın olurken, saf anlama yetisi kavramlarının kullanımı ise, doğaları ile uyumlu olarak, her zaman içkin olmalıdır, çünkü yalnızca olanaklı deneyime sınırlıdır.²⁹

İdea zorunlu bir akıl kavramıdır, duyuda ona karşılık düşen hiçbir nesne verilemez. “Metafizik, hep deneyde uygulamalarını bulan doğa kavramlarından başka, olanaklı hiçbir deneyde verilemeyecek, dolayısıyla nesnel gerçekliklerini (sırf hayal ürünü olmadıklarını) hiçbir deneyin doğrulayamayacağı” saf aklın kavramlarıyla, “doğrulukları-yanlışlıklarını hiçbir deneyin doğrulayamayacağı” saf aklın ideleriyle ilgilidir.³⁰ Kant’a göre, şimdi incelenen saf akıl kavramları transendental ideallerdir. Bunlar saf aklın kavramlarıdır; çünkü tüm deneyim bilgisini koşulların mutlak bir bütünlüğü tarafından belirlenmiş görürler. Keyfi olarak uydurulmuş değildirler; aksine aklın kendi doğası yoluyla verilmişlerdir ve buna göre zorunlu olarak bütün anlama yetisi kullanımı ile ilişkilidirler. Son olarak, transendentaldirler, tüm deneyimin

²⁸ Kant, *Prolegomena*, s. 81.

²⁹ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s. 359.

³⁰ Kant, *Prolegomena*, s. 80.

sınırlarının ötesine geçerler ve buna göre deneyimde hiçbir zaman transendental ideaya yeterli olacak bir nesne bulunamaz.³¹ Nitekim, akıl, bu sorunu çözmeden hiçbir zaman kendini tatmin edemez. “Saf anlama yetisinin akılca ancak deney sınırları içinde tutulan kullanılışı, aklın tüm belirlenimini yerine getiremez. Her tek deney, bu kullanılış alanının bütünüdür; tüm olanaklı deneyin mutlak bütünüdür kendisi ise bir deney değildir, ama yine de aklın zorunlu bir sorunudur. Bu sorunu yalnızca tasarımlamak için akıl, kullanışları hep içkin olan, verilebildiği ölçüde deneyle ilgili olan saf anlama yetisi kavramlarından büsbütün farklı kavramlara gereksinim duyar. Oysa aklın kavramları tamlığa, yani olanaklı tüm deneyin toplu birliğine, böylece de verilmiş her deneyin ötesine yönelirler ve aşkın olurlar.”³² Bu noktada aklın kavramları aşkın gibi dururlar, ancak bunlar aşkın değil, aşkınsal yani transendental kavramlardır. Kant’ın temel problemi de, bu kavramların aşkın kavramlar olmadığını, transendental olduklarını göstermektir. Öyle ki, Gava’ye göre

Kant transendental felsefeye doğrudan 'genel olarak nesnelerin kavramları' olmayan ancak yine de nesnelerin idrakinin (*cognition*) nasıl mümkün olduğunu açıklamak için temel olan kavramları dahil eder. Bu durum uzay ve zaman kavramları ile transendental akıl ideleri için de geçerlidir. Bunlar 'genel olarak nesnelerin kavramları' değildir, ancak oynadıkları rolün belirli bir nesne veya nesnelerin alt kümesiyle sınırlı olmaması anlamında 'genel olarak' idrak için geçerlidir. Bu nedenle, transendental felsefenin nesnelerin idraki için *a priori* kavramları analiz ettiğini söylemenin daha doğru olduğunu ileri sürüyorum. Bu *a priori* kavramlar genellikle ilgili ilkelere sahiptir; örneğin kategoriler, İlkeler Analitiği'nde tartışıldığı üzere, deneyimin olanağına dair *sentetik a priori* ilkelere yol açar.³³

Dolayısıyla transendental akıl kavramlarına ilişkin olarak onların sadece idealar olduklarını söylemek, onları gereksiz, yetersiz ve boş olarak görmek demek değildir. Çünkü onlarla hiçbir nesne belirlenemese de, temel ve göze çarpmayan bir yolda anlama yetisine onun genişlemiş ve tutarlı kullanımının kanonu olarak hizmet edebilirler. Anlama yetisi onlarla kendi kavramlarına göre olduğundan daha çok bilgi edinmese de, onlarda bu bilgi açısından daha iyi ve daha kapsamlı bir yönlendirme bulur.

³¹ Kant, *Akı Usun Eleştirisi*, s. 359.

³² Kant, *Prolegomena*, s. 80-81.

³³ Gabriele Gava, *Kant's Critique of Pure Reason and The Method of Metaphysics*, Cambridge University Press, Cambridge, 2023, s. 69-70.

Çalışmanın bu aşamasında, sadece ufak bir hatırlatmayla geçilecek olursa (şimdilik), aklın kavramları belki de doğa kavramlarından pratik kavramlara bir geçişi olanaklı kılar ve bu yolla ahlaksal idealarn kendilerine aklın spekülafif bilgileri ile destek ve bağlantı sağlayabilirler.³⁴ Her ne kadar bu noktada, şimdilik sadece bu kadar açıklamayla geçilse de, aslında tezin tezi tam da budur: Akıl kavramlarıyla teorik alandan pratik alana geçişi sağlayarak, ahlak kavramlarına epistemolojik zemin kurabilmek ve böylece *a priori*, zorunlu ve nesnel ilkelerle ahlaka bilgisel kesinlik verebilmektir. Kant'ın, aklın spekülafif (kurgusal) kullanılışı ile pratik kullanılışını, mutlak zorunluluk açısından, karşılaştırması da aynı amaca hizmet etmektedir. Söz konusu geçişin transendental idealardan biri olan özgürlük üzerinden sağlanması, bu karşılaştırmayı gerekli kılmıştır. Çünkü bu karşılaştırma, neyin bilinip bilinemeyeceğini görmek açısından epistemolojik bir amaç taşımaktadır. Şöyle ki:

Aklın doğayla ilgili kurgusal kullanışı, dünyanın bir en üst nedeninin mutlak zorunluluğuna; aklın özgürlük amacıyla pratik kullanılışı da bir mutlak zorunluluğa, ama yalnızca akıl sahibi bir varlığın, böyle bir varlık olarak eylem yasalarının zorunluluğuna götürür. Şimdi aklımızın her türlü kullanılışının asli bir ilkesi, bilgisini zorunluluğunun bilincine itmektir (çünkü bu zorunluluk olmadan, o, akıl bilgisi olamaz).³⁵

Dolayısıyla her iki alanın da bilgisi mutlak zorunluluğu gerektirmektedir. Aksi halde, *a priori*, nesnel ve zorunlu kesinliğe sahip bilgilerden oluşan bir bilim olma özelliğine sahip olamazlar. Kant'ın şu ifadeleri, sistemindeki geçişi sağlayan bağlantıları görebilmek ve amacını anlayabilmek açısından açık bir özet sunar:

Tüm olarak doğal saf aklın asıl işini – onu, sırf doğaya bakmayı bir yana bırakıp olanaklı tüm deneyin ötesine gitmeye ve bu çabayla (ister bilgi, ister aklımsı çıkarımlar olsun) Metafizik denen şeyi gerçekleştirme zorunda bırakan işini – oluşturan bütün transendental idelere baktığımda, sanırım, farkına varırım ki, bu doğal yatkınlığın yöneldiği amaç, kavrayışımızı deneyin sınırlarından ve sırf doğaya bakmanın sınırlamalarından, önüme hiç olmazsa saf anlama yetisi nesnelerini kapsayan, hiçbir duyusallığın ulaşamayacağı bir alan açılacak kadar kurtarmaktır. Gerçi bunu yaparken amacımız, bu alanla kurgusal olarak uğraşmak değildir (çünkü ayağımızı basabileceğimiz bir yer bulamayız); amacımız, aklın ahlaksal bakımdan vazgeçilmezcesine gereksediği pratik ilkelerin genelliğine ulaşmaktır.³⁶

³⁴ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s. 360-361.

³⁵ I. Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. İoanna Kuçuradi, Hacettepe Üni. Yayınları, Ankara, 1982, s. 82-83.

³⁶ Kant, *Prolegomena*, s. 117-118.

Kant'ın daha *Prolegomena*'da bunu söylemesi aslında amacının, aynı bilgisel sağlamlıkta bir ahlak kurmak olduğunu açıkça göstermektedir.

1.2.1. *Transcendental Yanılsama*

Kant, *Transcendental Diyalektik*'te, öncelikle doğruluk ve yanılsamanın neler olduklarını açıklayarak transcendental yanılsamayı serimlemektedir. Kant, “doğruluk ya da yanılsama sezildiği ölçüde nesnede değil, düşünüldüğü sürece ona ilişkin yargıda bulunur” der.³⁷ Buna göre doğruluk gibi yanlışlık da, ve dolayısıyla yanlışla götüren yanılsamanın kendisi de, yalnızca yargıda, yani yalnızca nesnenin anlama yetimiz ile ilişkisinde bulunacaktır. Buradan anlaşılabileceği gibi, yargı nesnenin anlama yetisi ile ilişkisidir. Nitekim anlama yetisi yasaları ile baştan sona bağdaşan bir bilgide hiçbir yanlışlık yoktur. Duyuların bir tasarımı da (hiçbir yargı kapsamadıkları için) hiçbir yanlışlık yoktur. Hiçbir doğa olayı kendiliğinden kendi yasalarından sapamaz. Buna göre ne kendi başına anlama yetisi (yani başka bir nedenin etkisi olmaksızın), ne de kendi başına duyular yanlışlanabilirler; anlama yetisi yanlışlanmaz, çünkü yalnızca kendi yasalarına göre işlediği zaman, etki (yargı) zorunlu olarak bu yasalar ile bağdaşmalıdır. Başka deyişle, yargının tanımından da görülebileceği üzere, ne sadece anlama yetisi ne de sadece duyusallık yargı oluşturmaya muktedir olduğu için onlarda (anlama yetisi ve duyusallıkta) doğruluk/ yanlışlık söz konusu değildir.

Transcendental yanılsama, hiçbir zaman deneyime yönelik olarak kullanılmayacak olan temel ilkeleri etkiler. Buna paralel olarak transcendental yanılsama, eleştirinin tüm uyarılarına rağmen, bizi bütünüyle kategorilerin empirik kullanımlarının ötesine çeker ve saf anlama yetisinin genişlemesi gibi bir aldatmacayla oyalar. Kant bu noktada aşkın (transendent) ve içkinin ne olduğunu tanımlayarak aralarındaki farkı ortaya koymaktadır. Şöyle ki, “uygulamaları yalnızca ve yalnızca olanaklı deneyimin sınırları içinde tutulan temel ilkeleri içkin, bu sınırları geçecek olanları ise aşkın temel ilkeler olarak adlandıracağız.” Kant, aşkın (transendent) temel ilkelerle anlaşılan şeyin, kategorilerin transcendental kullanımları ya da yanlış kullanımları olmadığını söyler, çünkü bu yalnızca eleştiri tarafından yeterince denetlenmeyen ve saf anlama yetisine içinde kendi oyununu oynama izni verilen alanın sınırlarına yeterince dikkat etmeyen yargı yetisinin yanılgısıdır. Aksine burada anlamamız gereken şey, edimsel temel

³⁷ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s. 335.

ilkelerdir ki, bizi tüm o sınır taşlarını devirmeye ve hiçbir sınırlama tanımayan bütünüyle yeni bir alanı ele geçirmeye yöneltirler. Buna göre transendental (aşkınsal) ve transendent (aşkın) aynı şey değildirler. Saf anlama yetisinin yukarıda ortaya koyduğumuz temel ilkeleri yalnızca empirik kullanıma uygundur, transendental kullanıma, yani deneyim sınırlarının ötesine geçen kullanıma değil. Ama bu sınırları kaldıran giderek onları çiğnememizi buyuran bir temel ilke aşkın olarak adlandırılmaktadır. Böylece transendental diyalektiğin amacı, transendent (aşkın) yargıların yanılsamalarını ortaya sermek ve aynı zamanda bunların aldatıcılığına karşı önleyici olmaktır.³⁸ Ancak yanılsamanın bütünüyle ortadan kalkması ve bir yanılsama olmaya son vermesi, hiçbir zaman diyalektiğin yerine getirebileceği bir şey değildir. Çünkü burada doğal ve kaçınılmaz bir yanılsama söz konusudur. Bu yanılsama, öznel temel ilkeler üzerine dayanırken, bunları bize nesnelmiş gibi gösterir. Böylece saf aklın doğal ve kaçınılmaz bir diyalektiği vardır; yapay olarak yaratılan bir diyalektik değildir. Bu, engellenmeyen bir yolda insan aklına bağlı olan ve uydurmaları ortaya serildikten sonra bile aldatmacaları sona ermeyecek ve durmaksızın aklı her zaman giderilmeleri gereken geçici sapmalara düşürecek bir diyalektiktir.

Dolayısıyla Kant'a göre, saf aklın tüm (transendental) diyalektik girişimlerinin sonucu, bizi olanaklı deneyim alanının ötesine götürmeyi isteyen tüm çıkarsamalarımızın aldatıcı ve temelsiz olduklarını onaylamakla kalmaz; bize aynı zamanda insan aklının bu sınırların ötesine geçme gibi doğal bir eğiliminin olduğunu, transendental ideaların onun için tıpkı anlama yetisi için kategoriler gibi doğal olduğunu da öğretir; ama salt bir ayrım la ki, kategoriler gerçekliğe, yani kavramlarımızın nesne ile bağdaşmasına götürürken, idealar ise salt bir yanılsamaya götürürler ki, etkisini kaçınılmaz bir yolda gösterir ve aldatmacası en keskin eleştiri tarafından bile seyrek olarak engellenebilir.³⁹ Ancak bu yanılsama bilme yetilerine, yani akıl ve anlama yetisine yüklenmemelidir, çünkü yanılsamanın yol açtığı tüm yanlışlıklar yargıda, yargının bozukluğunda aranmalıdır. Dolayısıyla

saf aklın ideaları hiçbir zaman kendilerinde diyalektik olamazlar, tersine, önümüze aldatıcı bir görünüş içinde çıkmaları yalnızca yanlış kullanımlarına bağlı olmalıdır; çünkü bize aklımızın doğası yoluyla verilirler ve kurgulama yetimizin tüm hak ve istemlerinin bu en üst mahkemesinin kendisinin kökensel aldatmaca ve kuruntuları kapsaması olanaksızdır. Bu yüzden belki de idealar

³⁸ A.g.y., s. 337-338.

³⁹ A.g.y., s. 606.

kendilerine uygun ve ereksel belirlenimlerini aklımızın doğal yatkınlığında taşıyor olabilirler.⁴⁰

Transendental yanılsama, saf akıl ilgilendiren bir yanılsama olduğu için empirik bir yanılsama değildir. Kant, tüm yanılsamanın düşüncenin öznel koşulunu nesnenin bilgisi olarak saymaktan kaynaklandığını söylemektedir. Ve “saf akıl yalnızca verili bir koşullu için koşulların sentezinin bütünlüğü ile uğraşır.” Dolayısıyla “saf aklın diyalektik yanılsaması belirli empirik bilgi durumlarında karşılaşılan türde bir empirik yanılsama olamayacağı için, düşünmenin koşullarının evrenseli ile ilgili olacaktır.”⁴¹ Buna göre, saf aklın diyalektik kullanımının salt üç durumu bulunacaktır: 1. Genel olarak bir düşüncenin koşullarının sentezi. 2. Empirik düşünmenin koşullarının sentezi. 3. Saf düşünmenin koşullarının sentezi. Tüm bu üç durumda da saf akıl yalnızca bu sentezin mutlak bütünlüğü ile, yani kendisi koşulsuz olan koşul ile ilgilenir. Bu bölümlere üzerine üçlü bir transendental yanılsama kuruludur ki, Diyalektiğin üç kesimine kaynaklık eder ve saf aklın eşit sayıda göstermelik bilimine, transendental ruhbilim, evrenbilim ve tanrıbilime idea sağlar.⁴² Buradan hareketle, transendental ideaların sınıflandırılması yapılacak, yani neye göre bu idelerin (aklın kavramlarının) belirlendiği gösterilecektir.

1.2.2. Transendental İdeaların Sınıflandırılması

Genel olarak tüm saf kavramlar tasarımların *sintetik* birliği ile, saf aklın kavramları (transendental idealar) ise, genel olarak tüm koşulların koşulsuz⁴³ *sintetik* birliği ile ilgilidir. Buna göre, tüm transendental idealar üç sınıf altına getirilebilir ve bunlardan birincisi, *düşünen öznenin* mutlak (koşulsuz) birliğini, ikincisi, *görüngünün koşullarının dizisinin* mutlak birliğini, üçüncüsü genel olarak *düşüncenin tüm nesnelerinin koşulunun* mutlak birliğini kapsar. Düşünen özne ruhbilimin (psikolojinin) nesnesidir, tüm görüngülerin toplamı (evren) *evrenbilimin*, ve düşünülebilen her şeyin olanağının en yüksek koşulunu kapsayan şey (tüm varlıkların varlığı) *tanrıbilimin* nesnesidir.⁴⁴ Öyleyse saf akıl bir transendental ruh öğretisi, evrenbilimi ve Tanrı bilgisi için idea sağlar. Bu bilimler, yalnızca saf aklın, saf ve

⁴⁰ A.g.y., s. 626.

⁴¹ A.g.y., s. 409.

⁴² A.g.y., s. 409.

⁴³ Koşullu akılçıkarımlarından oluşan dizgeye ‘koşulsuz’u veren saf akıl kavramlarının *sintetik* birliği içerisinde, nasıl faaliyet gösterdiği, “Aklın Mantıksal Kullanımı”nda gösterilmeye çalışılmıştır.

⁴⁴ Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul, 2010, s. 364.

gerçek birer ürünü ya da problemidirler. Çünkü transendental kavramlar/ idealar, saf aklın kavramlarıdır. Bu kavramlar, “metafiziğin özüyle ve ona özgü olanla, yani aklın sırf kendi kendisiyle uğraşmasıyla” ve bunun sonucunda, deneyin aracılığına gereksinim duymadan kendi kavramlarını düşünmeye yöneldiğinde, deneyle hiç ulaşamayacağı, direkt kendisinden kaynaklandığını düşündüğü kavramlardır.⁴⁵

1.2.2.1. Ruhbilim

İlk olarak, ruhbilimin ne olduğuna bakmak gerekmektedir. Ruhbilim, düşünen ‘kendi’ mize ilişkin olarak verdiğimiz akıl kavramı tarafından sağlanır. Kant’a göre, bütün bir rasyonel ruhbilim insan aklının tüm güçlerinin ötesine geçen bir bilim olarak boşa çıkar ve geriye bize ruhumuzu deneyimin yol göstericiliğine göre incelemekten ve kendimizi olanaklı iç deneyimin sunabileceğinden daha öte içerik taşımayan sorulara sınırlamaktan başka yapacak bir şey kalmaz.⁴⁶ Dolayısıyla ruhbilim, aklın transendental yanılsamalarından biridir. Başka deyişle, rasyonel ruhbilim, bizim saf aklımızda bulunan bilgiler türünden bir bilgi sağlayabilecek bir öğreti değildir, o sadece materyalizm ve tinselcilik anlayışını uç noktalara vardırırmaya karşı bir uyarın olarak, yani teorik akla duyusal alanda keskin sınırlar koyan bir öğretilerdir.

Bize aklımızın bu yaşamın ötesine geçen meraklı sorulara doyurucu yanıtlar vermeyi bu yadsıyışını onun öz-bilgimizi verimsiz ve abartmalı kurgulardan verimli pratik kullanıma çevirmek için verdiği bir ipucu olarak görmemiz gerektiğini anımsatır. Gerçi bu pratik kullanımda her zaman deneyim nesnelerine yönelik olsa da, ilkelerini daha yüksek bir kaynaktan alır ve bizi davranışımızda sanki yazgımız deneyimin ve dolayısıyla bu yaşamın ötesine sonsuzluğa uzanıyormuşçasına belirler. Tüm bunlardan açıktır ki, rasyonel ruhbilime kökenini veren şey yalnızca bir yanlış anlamadır.⁴⁷

Dolayısıyla aklın doğal olarak ruhun tinselliğini ve maddesizliğini ve Tanrı’nın varlığını olumlamaya yönlendirildiği, ancak bu iddiaların tam tersini olumlamaya yönlendirilmediği açıktır. Ancak, akli bu olumlamalara iten argümanlar yanlış olduğundan, akıl bu argümanları tam tersini iddia eden herhangi birini meşru bir şekilde susturmak için kullanamaz.

⁴⁵ Kant, *Prolegomena*, s. 80.

⁴⁶ Kant, *Aklın Uzun Eleştirisi*, s. 399.

⁴⁷ A.g.y., s. 425-426.

Ancak saf aklın bu ruhbilimsel ideasının, bir yanılsama olmasına rağmen yine de, düşünsel anlamda (duyulur değil) varoluşumuzu anlamaya yönelik bir hizmeti söz konusudur.

Yeri geldiği zaman deneyimde değil, ama saf aklın kullanımının *a priori* saptanmış olan, varoluşumuzu ilgilendiren ve yalnızca mantıksal kurallar olmayan belli yasalarında kendimizi kendi *varoluşumuz* açısından bütünüyle *a priori* yaşamada bulunuyor olarak ve bu varoluşun kendisini belirliyor olarak bulacağımızı kabul edecek olursak, o zaman öyle bir kendiliğindenlik kendini gösterecektir ki, onunla kendi edimselliğimiz empirik sezginin koşullarına gerek olmaksızın belirlenebilir olacaktır; ve burada yine varoluşumuzun bilincinde bir şeyin *a priori* kapsandığı ve bunun baştan sona ancak duyusal olarak belirlenebilir olan varoluşumuzu belli bir iç yeti açısından anlaşılır (hiç kuşkusuz yalnızca düşünsel) bir dünya ile bağıntı içinde belirlemeye hizmet edebildiği de ayrımsanmalıdır.⁴⁸

Dolayısıyla ruhbilim, aklın bir tür yanılsaması olmasına rağmen, duyusallığımız içinde, kendi varoluşumuza dair bir içgörü sağlayabilir. En üstün yetimiz olan aklın ilkeleri *a priori* olsa da, insan dünyasında olup biten şeyleri, insana dair fenomenleri duyusallığımızın donanımından geçerek anlamlandırabiliriz. Bu bağlamda konuyla ilgili olarak Kant şöyle der:

Bana ilk kez ahlak yasasının bilincinin bildirdiği bu hayranlık verici yeti yoluyla ki varoluşumun belirleniminin saf zihinsel bir ilkesini taşıyım. Ama hangi yüklem yoluyla? Bana duyusal sezgide verilmesi gerekenlerden başka hiçbir yoluyla değil. Böylece kendimi yine rasyonel ruhbilim açısından daha önce olanla tam olarak aynı yerde, yani kendime ilişkin bilginin biricik araçları olarak töz, neden vb. gibi anlama yetisi kavramlarıma birer anlam yükleyebilmek için duyusal sezgilere gereksinim içinde bulurum; ve bu sezgiler bana hiçbir zaman deneyim alanının ötesinde yardımcı olamazlar.⁴⁹

Aslında ruhbilim ve onun dayandığı ilkeler tamamen deneyim alanına ait ilkeler olup, insanın kendilik bilincine dair bilgisini de duyusallık yoluyla edinmesini sağlar ve böyle bir bilgiyle iş görür. Bu ilkeler (anlama yetisi kavramları; kategoriler) teorik alan ile pratik alan arasında analogik yolla bağlantı kurulmasını sağlar.

Bu kavramları her zaman deneyim nesnelere yönelik olan pratik kullanım açısından teorik kullanıma andırımlı anlamlarına uygun olarak özgürlük ve onun öznesi üzerine uygulamada aklanırım. Aynı zamanda bu kavramlarla yalnızca özne ve yüklem, zemin ve sonucun mantıksal işlevlerini anlamam gerekir; ve bunlara uygun olarak eylemler ya da etkiler ahlaksal yasalara uygun olarak öyle bir yolda belirlenirler ki, aynı zamanda, doğa yasaları ile birlikte, töz ve neden

⁴⁸ A.g.y, s. 432.

⁴⁹ Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, çev. Paul Guyer, Allen W. Wood, Cambridge University Press, U.K., 1998, s. 457.

kategorilerine uygun olarak açıklanabilirler, üstelik bütünüyle başka ilkelerden kaynaklanıyor olsalar da. Bunlar yalnızca görüngü olarak öz-sezgi öğretimizi kolayca etkileyebilecek yanlış anlamaları önlemek için belirtilmişlerdir.⁵⁰

Dolayısıyla bu ruhbilim alanına ait kavramlar, teorik alandan pratik alana giden yolda özgürlüğün önünü açmada doğrudan olmasa da önemli bir rol oynamaktadır. Evet, ruhbilimsel idea, tamamen transendental bir yanılsamadır, fakat duyusallığın dolayımından geçerek, yani duyusallıkla bir tür analogi kurarak, düşünsel dünyamızı anlamayı sağlar. Böylece ruhbilimsel kavramlar, teorik alandan pratik alana giden yolda özgürlüğün önünü açmada dolaylı da olsa önemli bir rol oynayabilir. Çünkü doğa yasaları ile ahlak yasası arasında analogik bir bağ kurulmasını sağlar.

1.2.2.2. Evrenbilim

Transendental evrenbilimde, ruhbilimde olduğu gibi, aklın transendental yanılsamalarından biridir. Dolayısıyla bu yanılsama da, anlama yetisinin kategorileri ile aklın kavramları arasında yaşanan bir tür sınır ihlalidir. Evrenbilimsel ideanın işleyişini ve transendental temel ilkelerini Kant şöyle açıklar:

Evrenbilimsel ideaları bir ilkeye göre dizgesel sağmılık içinde sıralayabilmek için, “*ilk olarak yalnızca anlama yetisinin saf ve transendental kavramlara kaynak olabildiğini, aklın aslında hiçbir kavram üretmediğini, aksine her zaman yalnızca anlama yetisi kavramını olanaklı bir deneyimin kaçınılmaz sınırlamalarından özgür kıldığını ve böylece onu duyusal olanın sınırlarının ötesine ama gene de onunla bağlantı içinde genişletmeye çalıştığını belirtmek gerekir. Bu şöyle olur. Akıl verili bir koşullu için koşullar (ki anlama yetisi tüm görüngüleri sentetik birliğin koşulları olarak bunların altına getirir) yanından mutlak bütünlük isteminde bulunur ve bu yolla kategoriye transendental ideaya çevirir; çünkü duyusal senteze ancak onu koşulsuza (ki hiçbir zaman deneyimde değil, yalnızca ideada bulunur) dek sürdürecektir mutlak tamamlanmışlık verebilir. Akıl bunu ‘Koşullu verildiği zaman koşulların bütün bir toplamı ve dolayısıyla mutlak olarak koşulsuz (ki koşullu yalnızca bunun yoluyla olanaklı olmuştur) da verilmiştir’ temel ilkesine göre ister. Öyleyse ilk olarak transendental idealar aslında koşulsuza dek genişletilmiş kategorilerden başka bir şey değildirler ve kategorilerin başlıklarına göre düzenlenmiş bir tabloya indirgenmeye izin verirler. İkinci olarak, tüm kategoriler değil, ancak içlerinde sentezin bir dizi oluşturmaya izin verenler böyle bir kullanıma uygundur.*”⁵¹

Anlama yetisinin kuralları (kategoriler) ile aklın saf kavramlarının (ideaların) bir tür buluşma noktası gibidir, bu sınır (duyulur-düşünülür arasındaki sınır). Aslında Kant’ın transendental dediği şey, tam da budur; iki alanı birbirine bağlayan, birbiriyle

⁵⁰ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s. 433.

⁵¹ A.g.y., s. 436.

buluşturan ortak nokta. Kant'ta insanın serüveni tam da bu noktada başlar. Dolayısıyla Kant'a göre, anlama yetisinin olanaklı empirik kullanımının genişletilmesi hiçbir zaman göz ardı edilmemelidir. Çünkü aklın kendi ilkeleri durumunda gerçek ve biricik işi budur.⁵² Kavramlarının idealar olmasından dolayı aklın, anlama yetisine karşı bu anlamda üstünlüğü vardır.

Şimdi insan kendinde gerçekten bir yeti bulur ki, bununla kendini diğer her şeyden, nesnelerce uyarılan kendisinden bile ayırır; bu da akıldır. Bu akıl, saf kendi kendine etkinlik olarak, anlama yetisinden bile şu bakımdan üstündür: anlama yetisi, her ne kadar o da kendi kendine etkinlik ise ve duyu gibi, sırf, şeyler tarafından uyarıldığıımızda (dolayısıyla edilgin olduğumuzda) ortaya çıkan tasarımlar taşımasa da, bu etkinliğiyle, duyusal tasarımları kurallar altına koymaya, böylece de bunları bir bilinçte birleştirmeye yarayan kavramlardan başka kavramlar oluşturamaz ve duyusallığın bu kullanılışı olmasaydı, anlama yetisi düşünülemezdi; buna karşılık akıl, ide denilenlerle öylesine saf bir kendi kendine etkinlik gösterir ki, bununla yalnızca duyusallığın ona sağlayabileceklerinin çok üstüne çıkar ve duyular dünyasını anlama yetisi dünyasından ayırdetmekle, bununla da anlama yetisinin kendisine sınırlarını çizmekle en soylu işleyişini kanıtlar.⁵³

Duyusal ve düşünsel dünyanın bilincinde olunmasını ve sınırlarının çizilerek neyin ne olduğunun bilinmesini de yine akıl sağlar. Bir varlık türünün, özellikle 'akıl sahibi' olarak nitelendirilmesi ve ahlaka dair her şeyin akıl sahibi olmakla mümkün olması, aklın sahip olunan en üstün yeti olduğunu açıkça göstermektedir.

1.2.2.3. Tanrıbilim

Transendental idealardan tanrıbilim, bir en yüksek varlık ideasını ortaya çıkarmaktadır. Kant'a göre, tanrı ideamızı tözselleştirerek daha öteye götürürsek, kök-varlığı salt bir en yüksek varlık kavramı yoluyla tek, yalın, kendine yeterli, bengi vb. olarak, tek bir sözcükle, tüm yüklemeler yoluyla eksiksiz bütünlüğü içinde belirlememiz olanaklı olacaktır. Böyle bir varlığın kavramı transendental anlamda düşünüldüğünde *Tanrı*dır; ve böylece saf aklın ideası, transendental bir *Tanrıbilimin* nesnesidir.⁵⁴ Öyleyse aklın böyle bir tasarımı, bir kök-varlık ideası tanrı kavramını ortaya çıkarmaktadır. Ancak nasıl olur da akıl şeylerin tüm olanağını tek bir temel olanaktan, yani en yüksek olgusallığın olanağından türüyor olarak görür ve sonra da bunun tikel bir kök-varlıkta kapsandığını varsayar? Duyuların nesnelerinin olanağı

⁵² A.g.y., s. 519.

⁵³ Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s. 71.

⁵⁴ Kant, *Critique of Pure Reason*, s. 561.

onların düşüncemiz ile bir ilişkileridir, öyle ki düşünme ediminde bir şey (yani empirik biçim) *a priori* düşünülebilirken, maddeyi oluşturan yan, yani görüngüdeki olgusalılık (ki duyuma karşılık düşer) ise verili olmalıdır, yoksa düşünülmesi ve dolayısıyla olanağının tasarımlanması bile olanaksız olacaktır. Şimdi, duyuların bir nesnesi ancak görüngünün tüm yüklemeleri ile karşılaştırılabilir ve onlar yoluyla olumlu ya da olumsuz olarak tasarımlanabilirse baştan sona belirli olabilir.⁵⁵ Öyle ki, şeylerin olanağı ve varlığı sadece tanrı gibi ideal bir varlığa dayandırılmaz; çünkü böyle bir şeyde duyusalılık ve düşünsellik birlikte iş görürler. Ve her iki dünyanın da üyesi olan insan varlığı ancak bu şekilde şeylerin bilgisine sahip olabilir. Bu da Kant'ın, her türlü bilgi deneyle başlar, ancak deneyden çıkmaz sözünü akla getirmektedir. Çünkü “Bize gerçekte duyuların nesnelerinden başka hiçbir nesne verilemez, ve dahası, olanaklı bir deneyimin bağlamından başka hiçbir yerde verilemez; buna göre hiçbir şey olanağının koşulu olarak tüm empirik olgusallığın toplamını öngerektirmedikçe *bizim için* bir nesne değildir.”⁵⁶ Kant'ta gerçek olan ile var olan aynı şey değildir; bilakis aralarında önemli bir ayrım vardır.

Kant'a göre bir şeyin gerçek olduğunu söylemek ile var olduğunu söylemek arasında önemli bir fark yatar. Gerçek olan şey şemalaştırılabilir, yani sezgide yer alabilir, ama var olan her durumda şemalaştırılamayabilir. Yani sezgide yer alamayacak numenal bir dünyanın şeyi, var olsa da, bizim için gerçek olmayabilir. Bir anlamda gerçek olma bize görece bir kavram iken, var olma böyle değildir. Diğer yandan “mümkün” ile “var olmayan” kavramlarını da Kant eşanlamli kullanmaz. Salt mümkün olan bir şeyin var olmadığını söyleyebiliriz, ancak var olmayan her şey mümkün değildir. Yani var olmayan ve mümkün de olmayan şeyler vardır Kant'a göre. Dolayısıyla ne “gerçek” tam olarak ‘var olma’, ne de ‘mümkün’ tam olarak ‘var olmama’ demektir.⁵⁷

İnsanın, bilgisini edinebileceği tüm nesneler, olanaklı deneyimin sınırları içinde yer almaktadır. Yani insan için sadece deneyim alanı, bilgisel anlamda nesne olabilir. “Şimdi aslında yalnızca duyularımızın nesneleri olarak verili olanlar için geçerli olan bir ilkeyi, doğal bir yanılsamadan ötürü, genel olarak tüm şeyler açısından geçerli olması gereken bir ilke olarak görürüz. Ve böylece bu sınırlamanın uzaklaştırılmasıyla, görüngüler olarak görülen şeylerin olanağına ilişkin kavramlarımızın empirik ilkesini genel olarak şeylerin olanağının transendental bir ilkesi olarak görürüz.”⁵⁸ Dolayısıyla

⁵⁵ A.g.y., s. 561-562.

⁵⁶ A.g.y., s. 562.

⁵⁷ İlhan İnan, “Kant on the Notion of ‘Being’”, *Immanuel Kant: Muğla Üniversitesi Uluslararası Kant Sempozyumu Bildirileri*, Vadi Yayınları, Ankara, 2006, s. 43-44.

⁵⁸ Kant, *Critique of Pure Reason*, s. 562.

diğer idealarda olduğu gibi, tanrı ideası da bir tür sınır aşımı olarak transendental bir yanılsamadır. Bu, aklın işleyişinin doğal bir ürünüdür; tıpkı diğer idealarda olduğu gibi. Bu bağlamda konuyla ilgili olarak Kant şunları söyler:

İnsan aklının doğal işleyişi bu yoldadır. İlkin kendini herhangi bir zorunlu varlığın bulunuşuna inandırır. Bunda koşulsuz bir varoluşu tanır. Sonra tüm koşullardan bağımsız olanın kavramını arar ve onu kendisi başka her şeyin yeterli koşulu olanda, yani tüm olgusallığı kapsayanda bulur. Ama hiçbir sınır olmaksızın ‘Tüm’ olan mutlak birliktir ve biricik varlığın, yani en yüksek varlığın kavramını kendisinde taşır. Ve böylece akıl tüm şeylerin kökensel zemini olarak en yüksek varlığın mutlak olarak zorunlu bir yolda varolduğu çıkarılmasını yapar.⁵⁹

Böylesi bir mutlak birlik düşüncesi, beraberinde mutlak bir varlığı zorunlu kılmaktadır. Sonuç olarak, “Transendental felsefe içinde, *SAE* itibariyle Tanrı, mantıksal çıkarımları mümkün kılan ve en genel anlamda deneyimin bütününe kuşatılmasını sağlayan bir *düzenleyici ideadır*, yani aklın bir ideasıdır; ve bu açıdan da Tanrı ideasının mekanı akıldır, dolayısıyla da “ben”dir Tanrı ideasını, töz olarak veya kendiliğinden nesne olarak ele alarak, onu akıl yürütmenin konusu haline getirmenin (Kantçı düşünce açısından akıl yürütmeyi mümkün kılan bir ideayı, akıl yürütmenin nesnesi haline getirmenin) aklın diyalektik kullanımı olduğu ve *Schein*’a yol açacağı”⁶⁰ ortaya konulmaktadır.

1.2.3. Aklın İdeali: Transendental İdeal

İnsan akli sadece idealar değil, idealler de kapsar. Kant’a göre, ahlaki kavramlar da birer ideadır ve bu idealardan oluşan ideallerdir. Dolayısıyla “[...] bunlar hiç kuşkusuz Platonik idealar gibi yaratıcı olmasalar da, *pratik güç* (düzenleyici ilkeler olarak) taşınırlar ve belli *eylemlerin* eksiksizlik olanağının temelinde yatarlar. Ahlaki kavramlar bütünüyle saf akıl kavramları değildirler, çünkü onlar için zeminde yatan empirik bir şey (haz ya da hoşlanmama) vardır. Gene de aklın kendinde yasadışı olan özgürlüğe sınırlar koymasını sağlayan ilke açısından, bu kavramlar (yalnızca biçimlerine dikkat edersek) saf akıl kavramlarının örnekleri olarak hizmet edebilirler. Erdem, ve onunla birlikte tüm saflığı içinde insan bilgeliği, birer ideadır. Ama bilge insan (Stoacılarınkı) bir idealdır, yani bir insan ki yalnızca düşüncede vardır, ama bilgelik ideası ile tam

⁵⁹ A.g.y, s. 565-566.

⁶⁰ Bülent Gözkan, *Kant’ın Şemsiyesi, Kant’ın Teorik Felsefesi Üzerine Yazılar*, s. 179.

uyum içindedir.”⁶¹ Böylece insanlık, ahlaklılık ve erdem, iyi gibi ahlaklılığa ait tüm kavramlar idealar olarak ideal düzende, tam, eksiksiz bir biçimde gerçekleşirler. Ancak bu söylenenlerden, bu kavramların aşkın kavramlar olduğu anlaşılmamalıdır. Elbette ki insan ahlaklı, erdemli olma olanağına sahiptir ve bunları gerçekleştirebilir. Ancak eksiksiz bir biçimde, ahlaklı olamaz. İnsanın en yüksek ahlaklılık seviyesi, ahlaklılık (veya erdem) idealine erişme çabasıdır. *The Metaphysics of Morals*’ta Kant erdemi, “istemenin bir ahlaki gücü”⁶² olarak tanımlamaktadır. Ancak bu güç doğal olarak kesintiye uğrayabilir, yani insan her zaman ahlaklı eyleyemeyebilir. Bu nedenle Kant, ahlaklılıkta istikrarın ve sürekliliğin önemini vurgulayarak erdemi, bir tür kararlılık (sebat) olarak da tanımlar: “Bu durumda, güçlü ama haksız bir rakibe karşı koyma yetisi ve düşünülmüş kararlılık sebatır (fortitude), ve bizim içimizdeki ahlaki niyete karşı çıkan (engel olan) şey bakımından, erdemdir.”⁶³

Ahlaki kavramlar saf akıl kavramları olmakla birlikte, empirik bir yanı da vardır, çünkü haz ya da acı duygusuyla bağlantılıdır. “Aklın ideali ile amaçladığı şey ise, tersine, *a priori* kurallara göre tam belirlenimdir; buna göre kendi için ilkeler ile uyum içinde tam olarak belirlenebilir olması gereken bir nesne düşünür, üstelik bu belirlenim için yeterli olacak koşulların deneyimde eksik ve dolayısıyla kavramın kendisinin aşkın olmasına karşın.”⁶⁴

Kant, ideayı, transendental ideayı, aşkın (transendent) ideayı, ideali ve aklın idealini açıkladıktan sonra, transendental idealin ne olduğunu açıklamaktadır. Transendental ideal, varolan her şeyde zorunlu olarak bulunan tam belirlenimin temelinde yatar ve varolan her şeyin olanağının en yüksek ve tam maddi koşulunu oluşturur. Genel olarak nesnelerin tüm düşünceleri içerikleri açısından geriye bu maddi koşula doğru izlenmelidir. “Ama bu o denli de insan aklının yetenekli olduğu biricik gerçek idealdir; çünkü yalnızca bu tek durumda bir şeyin kendinde evrensel kavramı kendi kendisi yoluyla tam olarak belirlenir ve bir bireyin tasarımı olarak bilinir.”⁶⁵ Yani transendental ideal, varolan her şeyde zorunlu bir biçimde bulunarak varolan her şeyin ideal düzende ölçütüdür. Tıpkı ideal ahlakın ölçütünün ahlaki ideler ve idealler olması

⁶¹ Kant, *Critique of Pure Reason*, s. 553.

⁶² Immanuel Kant, *The Metaphysics of Morals*, çev. M. Gregor, Cambridge University Press, Cambridge, 1991, s. 206.

⁶³ A.g.y., s. 186.

⁶⁴ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s. 554.

⁶⁵ A.g.y., s. 558.

gibi. Örneğin, erdemın tamlık düzeyi, yetkinliği ideal düzende yer alan erdem idesine göre belirlenmektedir. Bu da sadece akılda gerçekleşmektedir. “Açıktır ki akıl yalnızca şeylerin baştan sona giden zorunlu belirlenimlerini tasarımına biçimindeki bu amacı için ideale karşılık düşen bir varlığın varoluşunu değil, ama yalnızca ideasını varsayar, ve bunu böylece tam belirlenimin koşulsuz bir bütünlüğünden koşullu bütünlüğü, yani sınırlı olanın bütünlüğünü türetmek için yapar.”⁶⁶ Dolayısıyla Kant, ideali, “tüm şeylerin kök-imgesi (*prototypen*)” olarak tanımlar; öyle ki şeylerin tümü de, eksik eşlemler (*ectypa*) olarak, olanakları için gereci ondan alırlar, ve ona az ya da çok yaklaşıırken gene de her zaman ona erişmenin sonsuz ölçüde uzağında kalırlar.”⁶⁷

Öyleyse ahlaki ideler hakkında söylenenler, aklın ideal düzenden fenomenler düzenine doğru işleyişi açısından, diğer varolan şeyler için de geçerlidir. Şöyle ki, akıl, ideal düzende zorunlu ve koşulsuz olarak şeylerin idealarını belirlerken, buradan hareketle, koşullu olanı, yani sınırlı olanı oluşturmaktadır. Yani bir şeyin idesinden o şeyin duyulur dünyadaki varlığını türetmektedir. Ve insanın erişebileceği nokta, duyulur dünyadaki varolanlardır. Daha önce ifade edildiği gibi, ahlak alanında da insanın gerçekleştirebileceği en yüksek ahlaki yetkinlik, onun erdem, iyi gibi idealara erişme çabasıdır. Fakat bu idelere yönelik çabanın hep en uzağında kalırlar. Aynı şey diğer varolan şeyler için de geçerlidir.

Buna göre aklın idealinin yalnızca onda bulunabilen nesnesine *kök-varlık* (*ens originarium*), kendi üzerinde hiçbir şey olmadığı için *en yüksek varlık* (*ens summum*), ve her şey koşullu olmakla onun altında durduğu için *tüm varlıkların varlığı* (*ens entium*) denir. Gene de, tüm bunlar edimsel bir nesnenin başka şeyler ile nesnel ilişkisini değil, *ideanın kavramlar ile* ilişkisini imler, ve bizi öylesine olağanüstü ve öylesine eşsiz bir varlığın varoluşu karşısında tam bilgisizlik içinde bırakırlar.⁶⁸

Bu da aklın ve onun kavramlarının, yani ideaların ki zorunlu akıl kavramlarıdır, bilinebilirlik açısından insan varlığından üstünlüğünü göstermektedir. Böylece “Bütün bir transendental ideal sorunu gelip şuna dayanır: Ya mutlak zorunluluk için bir kavram bulmak, ya da herhangi bir şeyin kavramı için o şeyin mutlak zorunluğunu bulmak. Eğer biri olanaklıysa, öteki de olanaklı olmalıdır; çünkü akıl ancak kavramından zorunlu olanı mutlak zorunlu olarak bilir. Ama her iki görev de bu nokta üzerinde

⁶⁶ A.g.y., s. 559.

⁶⁷ A.g.y., s. 559.

⁶⁸ A.g.y., s. 560.

anlama yetimizi doyurabilecek en son çabalarımızın bütünüyle ötesindedir; ve onu bu yeteneksizliğine karşı yatıştırmak için tüm çabalar da eşit ölçüde boşunadır.”⁶⁹ Bir şeyin varoluşu üzerine düşünürken, beraberinde o şeyin zorunlu olarak varolduğu düşünülür. Oysa o şeyin yokluğunu düşünmek de aynı derecede zorunluluk yaratabilir.

Oldukça dikkate değer bir olgudur ki, bir şeyin varolduğu sayılışı üzerine, herhangi bir şeyin de zorunlu olarak varolduğu sonucunu çıkarmaktan kaçamayız. Evrenbilimsel uslamlama bu bütünüyle doğal olan (ama yine de bu nedenle kesin olmayan) çıkarsama üzerine dayanır. Buna karşı, eğer istediğim herhangi bir şeyin kavramını alırsam, bu şeyin varoluşunun hiçbir zaman benim tarafımdan mutlak olarak zorunlu bir yolda tasarımlanamadığını ve varolan ne olursa olsun, yokluğunu düşünmemin önüne hiçbir şeyin geçemediğini bulurum. Böylece hiç kuşkusuz genel olarak varolan her şey için bir koşul olarak zorunlu bir şeyi varsaymam gerekirken, tek bir şeyi bile kendinde zorunlu olarak düşünemem. Bu ise varolan şeylerin koşullarına gerilemeyi zorunlu bir varlığı varsaymaksızın hiçbir zaman *tamamlayamam* demektir; ve gene de hiçbir zaman böyle bir varlıktan *başlayamam*.⁷⁰

Çünkü böyle bir varlığın deneyimde bir karşılığı, yani epistemolojik bir zemini yoktur. Böylece burada Kant’ın asıl amacı varlığın ne olduğunu sorgulamak değildir.

1.2.4. *Saf Aklın Antinomisi: Transendental Antithetik*

Kant, saf aklın antinomisini daha açık bir şekilde serimleyebilmek ve aklın nasıl bir diyalektik durum içinde olduğunu ortaya koyabilmek için saf aklın antithetiğini ele almaktadır; bunun için de öncelikle thetik sözcüğünün tanımını vermektedir. Eğer thetik herhangi bir dogmatik öğretiler bütünü olarak alınırsa, Antithetik ile karşıta ilişkin dogmatik önesürümleri değil, görünürde dogmatik bilgilerin bir çatışması anlaşılmalıdır. Öyle ki burada hiçbir önesürüm herhangi bir başkası karşısında üstün gelecek bir konumda değildir. Dolayısıyla antithetik tek yanlı önesürümler ile değil, aklın evrensel bilgileri ile ilgilenir ve bunları yalnızca birbirleri ile çatışmaları ve bu çatışmanın nedenleri açısından ele alır. Transendental Antithetik saf aklın çatışkısı (antinomisi), bunun nedenleri ve sonucu üzerine bir araştırmadır. Eğer anlama yetisinin temel ilkelerinin kullanımı durumunda aklımızı yalnızca deneyim nesnelere uygulamakla kalmayıp bu temel ilkeleri deneyim sınırlarının ötesine genişletmeye kalkarsak, o zaman *düzmece uslamlama* öğretileri ortaya çıkar ki, deneyimden bir onay alma umudu beklemedikleri gibi bir çürütölme korkusu da

⁶⁹ A.g.y., s. 584.

⁷⁰ A.g.y., s. 586-587.

duymazlar. Bunların her biri yalnızca kendinde çelişkisiz olmakla kalmaz, giderek aklın doğasında kendi zorunluğunun koşullarını da bulabilir, ama ne yazık ki antitez de kendi önesürümünü kendi yanında eşit ölçüde geçerli ve zorunlu zeminlere dayandırır.⁷¹ Başka deyişle, antinomi (çatışkı), her iki çıkarımın da aynı derecede savunulabilir olup aslında ortada gerçek bir çatışmanın olmaması durumudur. “Hem tezi hem de antitezi ispatlayabiliyoruz, demek ki sonuç olarak ikisini de ispatlayamıyoruz. Akıl bildiğini iddia ettiği şeyi kanıtlayamamakta. [...] Böylece bütün olarak akılcı kozmolojinin ‘diyalektik bir oyundan’ ibaret olduğunu ispatlayabileceğini düşünmektedir.”⁷²

Akıl, ruh idesi hakkında kesin bir çıkarımda veya yargıda bulunursa diyalektik olur, duyulur alanın sınırlarını aşar ve paralogizmlere düşer. Akıl, evren idesi hakkında koşullu bir çıkarımda bulunuyorsa yine diyalektik çalışır, düşünülür alana geçerek sınır aşımına neden olur ve antinomilere düşer. Akıl, tanrı idesi üzerinde ayrık bir çıkarımda bulunduğunda, diyalektik olarak hareket eder ve saf aklın idealine neden olur. Kant’ın ifadesiyle,

Akıl çıkarımlarının biçimlerindeki fark, bu çıkarımları kesin, koşullu ve ayırıcı olarak bölümlmeyi gerektirir. Böylece, bunlara dayanan akıl kavramları ilkin tam özne idesini (tözsel olanı), ikinci olarak koşulların tam dizisi idesini, üçüncü olarak da bütün kavramların olanaklı olanın eksiksiz tümünün idesinde belirlenmesini içerir. İlk ide psikolojik, ikincisi kozmolojik, üçüncüsü teolojiktir; üçü de, herbiri kendi tarzında olmakla birlikte, dialektiğin ortaya çıkmasına neden olduklarından, saf aklın bütün dialektiğinin – : paralogizmlere, antinomiye ve sonunda saf aklın idealine – bölümlenmesi buna dayanır.⁷³

Dolayısıyla aklın tezi, antitezi ve sentezi, aynı anda üçünü birlikte kapsaması, paralogizmlere, antinomilere yol açmaktadır. Böylece “Bu bölümlenmeyle tam emin bir biçimde ortaya konuyor ki, saf aklın bütün ileri sürdükleri burada tam eksiksiz olarak serimlenmiştir; hiçbirisi eksik olmasa gerek, çünkü bunların tek kaynağını oluşturan akıl yetisinin kendisi bunlar aracılığıyla tam olarak ölçülmüştür.”⁷⁴

Saf aklın böyle bir diyalektiği durumunda kendilerini doğal olarak gösteren sorular şunlardır: 1) Hangi önermelerde saf akıl kaçınılmaz olarak bir antinomiye düşer? 2)

⁷¹ A.g.y., s. 444.

⁷² Manfred Kuehn, *Immanuel Kant*, çev. Bülent O. Doğan, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2020, s.243-44.

⁷³ Kant, *Prolegomena*, s. 83.

⁷⁴ A.g.y., s. 83.

Bu antinomi hangi nedenler üzerine dayanır? 3) Bu çelişki altında gene de akla bir kesinlik yolu açık kalır mı ve kalırsa bu nasıl bir yoldur?⁷⁵

Transendental diyalektikteki söz konusu antinomi, deneyim alanının kavramlarıyla anlama yetisinin iş birliğinden meydana gelen bir birlik ile değil, tamamen saf aklın alanında yer alan ideaların akıl birliğiyle oluşmaktadır:

Böyle bir diyalektik öğreti deneyim kavramlarındaki anlama yetisi birliği ile değil, yalnızca idealardaki akıl birliği ile ilgilidir. Aklın bu birliği kurallara göre sentez olarak ilkin anlama yetisi ile, ama sentezin saltık birliği olarak aynı zamanda akıl ile çakışmalıdır; bu yüzden bu birliğin koşulları bu birliğin kendisi akıl birliği için yeterli olduğu zaman anlama yetisi için çok büyük ve anlama yetisi ile uygun olduğu zaman akıl için çok küçük olurlar. Böylece bir çatışma (antinomi) doğar ki, ne yaparsak yapalım kaçınılmaması olanaksızdır.⁷⁶

Dolayısıyla bu antinomi, saf akıl ile anlama yetisinin yetkinliklerinin örtüşmemesinden meydana gelmektedir. Burada, aklın sınırları anlama yetisinin sınırlarından daha geniş olduğu için, çakışma yerine çatışma yaşanmaktadır.

1.2.4.1. Evrenbilimsel Antinomi

Şimdi saf aklın kaçınılmaz olarak içinde bulunduğu durumlardan biri olan, transendental idealardan evrenbilimde ortaya çıkan çatışmaya (antinomiye) bakmak gerekmektedir. Çünkü özgürlük idesi, bu antinomide çözümlenmektedir. Öncelikle her antinomide olduğu gibi, öne sürülen tezleri ve antitezleri incelemek gerekir. Birincisi, tez: Evrenin zamanda bir başlangıcı vardır ve uzay açısından da sınırlar içinde kapalıdır. Antitez: Evrenin hiçbir başlangıcı ve uzayda hiçbir sınırı yoktur, aksine zaman açısından olduğu gibi uzay açısından da sonsuzdur.⁷⁷ Yani tez: evren sonludur. Antitez: evren sonsuzdur. İkincisi, tez: Evrendeki her bir bileşik töz yalın parçalardan oluşur, ve hiçbir yerde yalın olandan ya da bundan bileşmiş olandan başka hiçbir şey varolmaz. Antitez: Evrende hiçbir bileşik şey yalın parçalardan oluşmaz ve genel olarak evrende yalın hiçbir şey yoktur.⁷⁸ Üçüncü antinomi, tez: Doğa yasalarına göre nedensellik kendisinden evrenin görüngülerinin tümünün türetilebileceği biricik nedensellik değildir. Bu görüngüleri açıklamak için bir de özgürlük yoluyla nedenselliği varsaymak zorunludur. Antitez: Hiçbir özgürlük yoktur, tersine evrendeki

⁷⁵ M. Kuehn, *Immanuel Kant*, s. 444-445.

⁷⁶ A.g.y., s. 445.

⁷⁷ A.g.y., s. 448-449.

⁷⁸ A.g.y., s. 454-455.

her şey yalnızca doğa yasalarına göre olur.⁷⁹ Dördüncüsü, tez: Evrene öyle bir şey aittir ki, onun parçası ya da nedeni olarak, mutlak zorunlu bir varlıktır. Antitez: ne evrende ne de evrenin dışında onun nedeni olarak mutlak zorunlu hiçbir varlık yoktur. Burada esas mesele, üçüncü antinomide ele alınan *özgürlük ideası*dır. Çünkü teorik alandan pratik alana geçişin olanağının koşulu özgürlük idesinde yatmaktadır.

Cohen'e göre, bu üçüncü antinomi özgürlük ve doğal determinizm arasındaki transendental uyumluluk meselesini ele almak için yeterli olsa da, insan fenomenlerini anlama konusunda yetersizdir. Cohen: "Bu durum, bunu açıklamak için gerekli kavramsal çerçevenin başka bir yerde bulunmasını gerektirir ve ben bunun derin düşünen yargı antinomisinde bulunacağına inanıyorum"⁸⁰ der. Bu noktada, elbette insan fenomenlerini anlamak ve bağlantıları çözümlemek pek olası görünmemektedir. Fakat, bu antinomiyle Kant, bilgi alanından eylem alanına geçişin yolunu açmaktadır; bu yüzden bu antinominin özel bir yeri vardır. Bu antinominin çözümüyle birlikte kurulan bağlantılar *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nde, birleştirilecektir.

Şimdi üçüncü antinomide, doğa yasalarına göre nedensellik ile özgürlüğün oluşturduğu bir nedensellik arasındaki çatışma ele alınır. Kant, özgürlük idesini ilk kez burada enine boyuna ele almaktadır. "Özgürlük sorunuyla ilgili üçüncü çatışmaya daha yakından bakıldığında Kant'ın stratejisi açığa çıkar."⁸¹ Burada bir "ilk neden" sorunu ve özgürlük incelenmektedir. Şöyle ki,

[...] eğer her şey yalnızca doğa yasalarına göre oluyorsa, her zaman bir altgüdümlü başlangıç vardır, ama hiçbir zaman bir ilk başlangıç yoktur, ve dolayısıyla genel olarak birbirlerini türeten nedenler yanından dizinin hiçbir tamamlanmışlığı yoktur. Ama doğa yasası yeterli olarak *a priori* belirlenmiş bir neden olmaksızın hiçbir şeyin olamayacağını anlatır. Öyleyse, "Tüm nedensellik yalnızca doğa yasalarına göre olanaklıdır" önermesi, bu sınırsız evrenselliği içinde alındığında, kendisi ile çelişkilidir, ve bu yüzden bu biricik nedensellik türü olarak alınamaz. O zaman öyle bir nedensellik varsaymalıyız ki, onun yoluyla bir şey olmakta, ama nedeni önceki bir başka neden yoluyla zorunlu yasalara göre daha öte belirlenmiş olmaksızın olmaktadır; başka bir deyişle, nedenlerin *mutlak bir kendiliğindenliği* varsayılmalıdır, öyle ki buna göre doğa yasaları ile uyum içinde ilerleyen bir görüngüler dizisi *kendiliğinden* başlar;

⁷⁹ A.g.y., s. 462-463.

⁸⁰ Alix Cohen, *Kant and the Human Sciences: Biology, Anthropology and History*, Palgrave Macmillan, New York, 2009, s. 29.

⁸¹ Manfred Kuehn, *Immanuel Kant*, s.243.

öyleyse bir transendental özgürlük varsayılmalıdır ki, onsuz doğanın sürecinde görüngüler dizisi nedenler yanında hiçbir zaman tam olmaz.⁸²

Bu, üçüncü antinominin tezini destekler nitelikte bir açıklamadır. Başka deyişle, evrende özgürlük yoluyla gelen bir nedensellik vardır iddiasını destekler; bu nedensellik de aslında özgürlüğün kendisidir, bu da doğada özgürlük var demeye gelmektedir. Dolayısıyla “Doğa, insanların, hayvansal varoluşlarının mekanik organizasyonunun ötesine geçerek her şeyi tamamen kendi akıllarına göre üretmelerini ister.”⁸³

Ancak antiteze baktığımızda; yani ‘özgürlük yoktur, doğada sıkı bir nedensellik vardır, bu nedensellik de doğa yasasıdır’ iddiasına göre,

transendental özgürlük nedensellik yasasına karşıttır, ve etkin nedenlerin böyle bir ardışık bileşimi olarak hiçbir deneyim birliğine olanak tanımadığı için hiçbir deneyimde bulunmayan boş bir düşünce-şeydir. Öyleyse evren olaylarının bağlantı ve düzenlerini aramamız gereken biricik yer *doğanın kendisidir*. Doğa yasalarından özgürlük (bağımsızlık) hiç kuşkusuz *zorlamadan bir kurtuluştur*, ama tüm kuralların *yol göstericiliğinden* de. Çünkü doğa yasaları yerine özgürlük yasalarının evren sürecinin nedenselliğine girdiğini söyleyemeyiz. Eğer özgürlük yasalara göre belirlenecek olsaydı, özgürlük değil, ama ancak yine doğanın kendisi olan bir şey olurdu. Öyleyse doğa ve transendental özgürlük birbirlerinden tıpkı yasallık ve yasasızlık gibi ayırdırlar.⁸⁴

Başka deyişle, özgürlük yasalara tâbi olsaydı; doğanın bir kuralı olur, başka bir şey haline gelirdi, yani özgürlük olmazdı. Böylece saf aklın evrenbilimsel idealar durumundaki antinomisi bunun yalnızca diyalektik olduğunun, ve yalnızca tasarımda, ve dahası, ancak ardışık gerilemede bir dizi oluşturdıkları zaman varolup başka türlü hiçbir biçimde varolmayan görüngülere yalnızca kendilerinde şeylerin bir koşulu olarak geçerli olan mutlak bütünlük ideasını uygulamamızdan doğan bir yanılsamaya bağlı bir çatışma olduğunun gösterilmesiyle yiter.⁸⁵ Sonuç olarak bu antinomi, mutlak bütünlük ideasının yaratmış olduğu bir yanılsamadır.

⁸² Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s. 464.

⁸³ Immanuel Kant, “Idea for a Universal History”, *Toward Perpetual Peace and Other Writings on Politics, Peace, and History*, çev. David L. Colclasure, Yale University Press, London, 2006, s. 5.

⁸⁴ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s. 465.

⁸⁵ A.g.y., s. 508.

1.2.4.2. Evrenbilimsel Antinominin Çözümü

Kant, bu antinominin çözümüne yönelik iki tür nedensellikten söz eder; doğa nedenselliği ve özgürlükten gelen nedensellik. Başka deyişle, transendental yanılışmalardan biri olan mutlak bütünlük ideasına ilişkin evrenbilimsel antinominin çözümü, doğa nedenselliği ve özgürlükten gelen nedensellik üzerinden gösterilmektedir. Çünkü Kant'a göre, evrende olan her şey ya doğa nedenselliğine ya da özgürlükten gelen nedenselliğe göre olur. Dolayısıyla öncelikle bu iki nedenselliğin ne olduklarını ele almak gerekmektedir. Doğa nedenselliği, “[...] duyulur dünyada bir durumun bir kurala göre izlediği bir önceki durumla bağıntısıdır. Görüngülerin nedenselliği zaman koşulları üzerine dayandığı için, ve önceki durum, eğer her zaman olmuş olsaydı, zamanda ilk kez ortaya çıkan herhangi bir etki yaratmış olamayacağı için, buna göre, olmuş olanın ya da ortaya çıkanın nedeninin nedenselliğinin kendisi de ortaya çıkmış olmalıdır, ve anlama yetisi temel ilkesine göre kendisi yine bir nedene gereksinir.”⁸⁶ Yani doğa nedenselliği zincirine bağlı bir ilk nedeni de ortaya çıkaran bir neden olmalıdır. Dolayısıyla bu noktada, bir başlangıç sorunuyla karşı karşıya kalınmaktadır. Buna karşı Kant, çözümü diğer nedensellik türünde arayarak bu başlangıç sorununu da ortadan kaldırmaya çalışmaktadır.

Buna karşı, evrenbilimsel anlamda özgürlük ile bir durumu *kendiliğinden* başlatma yetisini anlıyorum ki, bunun nedenselliği öyleyse doğa yasasına göre yine onu zamana göre belirleyen bir başka nedenin altında durmaz. Özgürlük bu anlamda bir saf transendental ideadır ki, ilkin deneyimden ödünç alınmış hiçbir şey içermezken, ikinci olarak nesnesi hiçbir deneyimde belirli olarak verilemez, çünkü olan her şeyin bir nedeninin olması evrensel bir yasa, daha doğrusu tüm deneyimin olanağı olduğu için, nedenin kendisi olmuş ya da ortaya çıkmış olması gereken nedenselliğinin de yine bir nedeni olmalıdır; ve böylece bütün bir deneyim alanı, ne denli genişlerse genişlesin, salt doğa olanın bir toplamına dönüşür.⁸⁷

Dolayısıyla doğa denilen şey, tüm neden-etkilerin toplamıdır. Burada sorulması gereken biricik soru şudur: “Tüm olayların bütün dizisinde yalnızca doğa zorunluğunu kabul etsek bile, bir yandan yalnızca doğa etkisi olan bir etkiyi, öte yandan özgürlükten gelen etki olarak görmek gene de olanaklı mıdır, yoksa bu iki nedensellik türü arasında doğrudan bir çelişki mi vardır?” Bu soruya cevap verebilmek için ilkin Kant,

⁸⁶ A.g.y., s. 527.

⁸⁷ A.g.y., s.527.

görüngüler dünyasındaki, yani duyulur dünyadaki doğa nedenselliğine ilişkin açıklamalar yapmaktadır:

Görüngü alanındaki nedenler arasında hiç kuşkusuz bir diziyi mutlak olarak ve kendisinden başlatabilen hiçbir şey olamaz. Görüngü olarak her eylem bir olayı ürettiği sürece kendisi bir olaydır ve içinde nedenin bulunacağı bir başka durumu öngerektirir, öyle ki, olan her şey yalnızca dizinin bir sürdürülmesidir, ve onda kendiliğinden yer alan hiçbir başlangıç olanaklı değildir. Öyleyse zaman dizisinde doğa nedenlerinin tüm eylemlerinin kendileri yine etkilerdirler ki, nedenlerini benzer olarak zaman dizisinde öngerektirirler. Daha önce olmayan bir şeyin olmasını sağlayan *kökensel* bir eylem görüngülerin nedensel bağıntıları açısından beklenemez.⁸⁸

Buradan anlaşılabilirceği üzere, tüm nedenlerin başlangıcı olan bir ilk neden, teorik alanda, yani doğa alanı sınırları içinde düşünülemez. Çünkü böyle bir neden deneyimle açıklanamaz. O halde kendisi her şeyin belirleyicisi olup hiçbir şey tarafından belirlenmeyen şey, bir ilk neden deneyim alanının nesnesi olamaz. Dolayısıyla bu da beraberinde şu soruları getirmektedir:

Ama eğer etkiler görüngüler ise, nedenlerinin kendisi de bir görüngü olan nedenselliğinin (yani nedeninin) kendisinin de yalnızca duyusal olması zorunlu mudur? Ve görüngü alanındaki her etki için duyusal nedensellik yasalarına göre kendi nedeniyle bir bağıntı gerekliken, bu duyusal nedenselliğin kendisi, doğa nedenleri ile bağlantısı en küçük bir biçimde çiğnenmeksizin, duyulur değil, düşünülür bir nedenselliğin bir etkisi olabilir mi? – düşünülür bir nedensellik ki, görüngüler söz konusu olduğu sürece, bir nedenin kökensel eylemi olacak, ve buna göre bu neden duyusal olmak yerine, tersine, bu güç ya da yeti ile uyum içinde, düşünülür olacaktır, gerçi bunun dışında doğa zincirinin bir üyesi olarak bütünüyle duyulur dünyaya ait sayılması gerekse de.⁸⁹

Böylece doğadaki neden-etki ilişkisinin başlangıç noktası, duyusal değil, düşünsel bir nedene dayanmaktadır.

Doğa alanındaki nedensellik, yani doğa yasası herhangi bir engelle karşılaşmadan, kendi doğal düzeninde, anlama yetisi dünyasında, işleyişini sürdürmektedir. Çünkü bu yasaları anlama yetisi koymaktadır. Dolayısıyla fenomenler dünyasına ilişkin olarak Kant şunları söyler: “Görüngülerin kendi aralarındaki nedensellik ilkesi doğal olayların doğal koşullarını, yani görüngü alanındaki nedenlerini araştırabilmek ve saptayabilmek için gereklidir. Eğer bu ilke kabul edilir ve hiçbir kuraldışı tarafından zayıflatılmazsa, o zaman empirik kullanımında tüm olaylarda doğadan başka bir şeyi

⁸⁸ A.g.y., s. 534-35.

⁸⁹ A.g.y., s. 535.

görmeyen ve bu tutumunda aklanan anlama yetisi isteyebileceği her şeyi elde etmiştir, ve fiziksel açıklamalar engelsiz yollarında ilerlemeyi sürdürebilirler.”⁹⁰ Fakat “Eğer doğal nedenler arasında salt düşünülür güçleri olan kimilerinin bulunduğu varsayılacak olsa, ve bu sayılıntının salt bir kuruntu olması bile gerekse, gene de bu gerekler en küçük bir zarara uğramış olmazlar, çünkü bu gücün ya da yetinin eyleme belirlenmesi hiçbir zaman empirik koşullara değil, yalnızca anlama yetisinin zeminlerine bağlıdır; yeter ki bu nedenlerin *görüngü alanındaki eylemleri* empirik nedenselliğin tüm yasalarına uygun olsun.”⁹¹

Dolayısıyla anlama yetisi dünyasında, yani doğa alanında, bir düşünülür nedenin olması aykırılık ve çelişki yaratmaz. Öyleyse doğa nedenselliği ile özgürlükten gelen nedensellik, aynı düzen içerisinde çatışma yaşamadan işleyebilirler.

1.3. Transendental Özgürlük

Saf aklın antinomilerinden biri olan evrenbilimsel antinominin çözümünde ortaya çıkan özgürlükten gelen nedensellik, transendental özgürlük kavramını beraberinde getirmektedir. Bu kavram, genel olarak Kant felsefesinde, aklın diğer idealarından farklı olarak kilit bir role sahiptir. Çünkü bu özgürlük idesi, teorik alandan pratik alana geçişi mümkün kılmaktadır. Başka deyişle, özgürlük, bu geçişin olanağının koşuludur.

Dolayısıyla Kant, pratik özgürlük kavramının transendental özgürlük ideasına dayandığını söylemektedir. Çünkü Kant’a göre, özgürlüğün olanağına ilişkin soruyu her zaman kuşatan gerçek güçlük momentini transendental özgürlük oluşturmaktadır.⁹² Buradan hareketle Kant, pratik alanda geçerli olan ahlaki özgürlüğü açıklayarak, insanın ahlaki bir varlık olmasını mümkün kılan şeyi göstermeye çalışmaktadır. Şöyle der Kant:

Pratik anlamda özgürlük istencin duyusallık dürtüleri yoluyla zorlanmadan bağımsızlığıdır. Çünkü bir istenç patolojik olarak (duyusallık dürtüleri yoluyla) etkilendiği ölçüde duyusaldır; ve eğer patolojik olarak zorunlu kılınabiliyorsa, hayvancadır. İnsansal istenç hiç kuşkusuz bir arbitrium sensitivumdur, ama brutum değil, tersine liberum, çünkü duyusallık onun eylemini zorunlu kılmaz,

⁹⁰ A.g.y., s. 535.

⁹¹ A.g.y., s. 535-36.

⁹² A.g.y., s. 528.

tersine insan kendini duyusal dürtülerin zorlamasından bağımsız olarak kendiliğinden belirleyebilme yetisiyle donatılmıştır.⁹³

Yani insan özgürlük gibi bir yetiye sahiptir ki bu sayede onun ahlakiliğinden söz edilebilir. Aksi halde, ahlaki bir varlık olamazdı ve böylece ahlak diye bir şeyden söz edilemezdi.

Açıktır ki eğer duyulur dünyada tüm nedensellik yalnızca doğa olsaydı, her olay bir başkası tarafından zamanda zorunlu yasalara göre belirleniyor olacak, ve dolayısıyla görüngülerin, istenci belirliyor oldukları sürece, her eylemi doğal sonuçları olarak zorunlu kılmaları gerekecekti; bu yüzden transendental özgürlüğün ortadan kaldırılması aynı zamanda tüm pratik özgürlüğü de yok edecektir. Çünkü pratik özgürlük bir şeyin olmamış olmasına karşın gene de olmuş olması *gerektiğini*, ve dolayısıyla bunun görüngüdeki nedeninin bizim istencimizde bir nedenselliğin yatmasını dışlayacak bir yolda belirleyici olmadığını varsayar – bir nedensellik ki o doğal nedenlerden bağımsız olarak, ve giderek onların güç ve etkilerine aykırı olarak, zaman düzeninde duyusal yasalara göre belirlenen bir şeyi üretebilir ve dolayısıyla bir olaylar dizisini *bütünüyle kendiliğinden* başlatabilir.⁹⁴

Kant'ın yukarıdaki ifadeleri, insanın ahlaklılığının temel koşulu olan özgürlük olmadığı takdirde, akıl sahibi bir varlık olan insanın sorumluluğundan ve dolayısıyla hukuktan ve beraberinde daha pek çok şeyden bahsedilemeyeceğini açıkça göstermektedir. Kant felsefesinin terminolojisiyle ifade edilecek olursa, özgürlük ahlakın olanağının koşuludur. Ne var ki ahlakı mümkün kılan pratik özgürlüğün koşulu da teorik alanda söz konusu olan transendental özgürlüktür.

1.3.1. Özgürlük ve Doğa İlişkisi

Şimdi özgürlük ve doğa ilişkisine dönüldüğünde, evrenbilimsel antinominin (çatışkının) bu iki kavram arasında ortaya çıktığı görülmektedir. Özgürlük ve doğa arasındaki ilişki incelendiğinde, ikisinin birlikte bir ve aynı düzen içerisinde varolabilmesi noktasında bir problem oluşmaktadır. Böylece şu sorular ortaya çıkmaktadır:

Doğa ve özgürlük konusunu irdelerken ortaya çıkan güçlük şudur: Özgürlük genel olarak olanaklı mıdır, ve eğer olanaklıysa, doğal nedensellik yasasının evrenselliği ile birlikte durabilir mi? Buna göre, 'Evrendeki her etki ya doğadan ya da özgürlükten doğuyor olmalıdır' önermesi gerçek bir ayırık önerme midir, yoksa değil mi? Ya da, *her ikisi de* değişik ilişkilerde bir ve aynı olayda aynı zamanda yer alabilirler mi demek gerekir? Duyulur dünyanın tüm olaylarının

⁹³ A.g.y., s. 528.

⁹⁴ A.g.y., s. 528.

değişmez doğa yasalarına göre baştan sona bağlantı içinde durdukları ilkesi Transendental Analitiğin hiçbir kuraldışına izin vermeyen sağlam bir ilkesidir. Soru, öyleyse, doğaya göre belirlenmiş bir etkinin buna bakılmaksızın özgürlükten de yer alıp alamayacağı, ya da özgürlüğün o çiğnenemez kural tarafından bütünüyle dışlanıp dışlanmadığıdır.⁹⁵

Burada esas üzerinde durulması gereken nokta, doğa yasasının sarsılmaz kesinliği ile birlikte, yine doğa düzeninde yer alabilecek bir özgürlükten söz edilip edilemeyeceğidir. Yani bu kadar sıkı işleyen bir doğa yasası düzeninde özgürlüğe yer açılabilir mi sorusu, başka problemleri meydana getirmekle birlikte, özgürlüğe bir varlık alanı sağlayabilir mi? Bu sorunun cevabı, duyulur (fenomenal) dünya ve düşünülür (numenal) dünyanın varlığına işaret etmektedir.

1.3.2. *Duyulur (Fenomenal) Dünya ve Düşünülür (Numenal) Dünya*

Doğa zorunluluğunun evrensel yasası olan doğa yasası ile birlik ve uyum içinde özgürlükten gelen nedenselliğin olanaklılığına bakmak gerekmektedir. Böyle bir şeyin olanaklılığını gösterebilmek için Kant öncelikle düşünsel ve duyusal ayırımına giderek, onların neler olduklarını açıklamaktadır.

Düşünülür, duyuların bir nesnesinde kendisi görüngü olmayan şeydir. Buna göre duyu dünyasında görüngü olarak görülmesi gereken kendisinde bir duyusal sezgi nesnesi olmayan, ama onun görüngülerin nedeni olmasını sağlayabilen bir yeti taşıyorsa, bu varlığın *nedenselliği* iki yandan irdelenebilir: Bir, kendinde şeyin nedenselliği olarak görüldüğünde, *eylemine* göre *düşünülür* olarak; iki, duyu dünyasındaki bir görüngünün nedenselliği olarak görüldüğünde, *etkilerine* göre *duyulur* olarak. Buna göre böyle bir öznenin yetisinin nedenselliğinin bir duyusal ve bir de anlıksal kavramını oluşturmamız, ve her ikisini de bir ve aynı etkide bir arada yer alıyor olarak görmemiz gerekir. Duyuların bir nesnesinin yetisini düşünmenin bu çifte yanı görüngülere ve olanaklı bir deneyime ilişkin olarak oluşturduğumuz kavramlardan hiçbiri ile çelişmez. Çünkü bunlar kendilerinde şeyler olmadıkları için, onları yalnızca tasarımlar olarak belirleyen transendental bir nesne üzerine dayanmak zorundadırlar; ve buna göre bu transendental nesneye, içinde görüldüğü özelliğin yanı sıra, görüngü olmayan ama *etkisiyle* görüngüde karşılaşılan bir *nedenselliği* de yüklememizi engelleyecek hiçbir şey yoktur.⁹⁶

Dolayısıyla Kant, doğa zorunluğu ve özgürlüğün aynı anda varolabilmesinden doğan çelişkiyi ortadan kaldırabilmek için duyulur dünya ve düşünülür dünya ayrımı yaparak, ikili bir dünya anlayışıyla bir çözüm, çıkış yolu bulmaya çalışmaktadır. Fakat “Kendinde şey tam da tüm bu bilgi güçlerinin erişemediği ve ancak arkaik bir akıl

⁹⁵ A.g.y., s. 529-30.

⁹⁶ A.g.y., s. 531.

tarafından bilinebilecek olan şeydir; aklımızın hiçbir zaman ulaşamadan durmaksızın çabalamak zorunda olduğu hedeftir.”⁹⁷ Şimdi bu ikili dünya anlayışının sınırlarını daha açık belirleyebilmek için onların (duyulur dünya ve düşünülür dünyanın) neleri kapsayıp kapsamadığını açıklayarak ne tür karakterlere sahip olduklarını göstermek gerekmektedir. Şöyle ki,

[...] her etkin nedenin bir *karakteri*, yani nedenselliğinin bir yasası olmalıdır ki, onsuz kendisi bir neden olmayacaktır. Ve bu durumda duyulur dünyanın bir öznesinde ilkin öyle bir *duyulur karakter* bulmamız gerekir ki, bununla eylemleri, görüngüler olarak, başka görüngüler ile değişmez doğa yasalarına göre baştan sona bağlantı içinde durmalıdır; ve bu eylemler onların koşulları olarak başka görüngülerden türetilibildikleri için, onlarla bağıntı içinde, doğa düzeninde tek bir dizinin üyelerini oluştururlar. İkinci olarak, özneye bir de onu görüngüler olarak o eylemlerin nedeni kılan, ama kendisi duyusallığın hiçbir koşulu altında durmayan ve kendisi görüngü olmayan bir *düşünülür karakter* vermemiz gerekir. Bu birinciyi görüngüdeki şeyin karakteri olarak, ikinciyi ise kendinde şeyin karakteri olarak adlandırabiliriz.⁹⁸

Duyulur dünyanın ve düşünülür dünyanın karakteristik özelliklerini bu şekilde açıkladıktan sonra Kant, bu iki dünyayı özcede (insan varlığında) birleştirerek (tek bir varlıkta [insanda] mümkün kılarak), nasıl işlediklerini eylem üzerinden açıklamaktadır.

Düşünülür karakterine göre eyleyen özne, herhangi bir zaman koşulu altında durmaz, çünkü zaman sadece görüngülerin koşuludur, kendilerinde şeylerin değil. Yani nedenselliği, zihinsel olduğu sürece, duyulur dünyadaki olayı zorunlu kılan duyusal koşullar dizisinde durmaz. Düşünülür karakter hiçbir zaman dolaysızca bilinemez, çünkü görünenlerden başka hiçbir şeyi algılayamayız. Bu nedenle onu duyulur karakter ile uyum içinde düşünmek gerekir, genel olarak transendental bir nesneyi düşüncede görüngülerin zemini olarak almak zorunda olmamız gibi, üstelik kendinde ne olduğu konusunda hiçbir şey bilmiyor olsak bile. O halde özne, duyulur karakterine göre, görüngü olarak, tüm belirlenim yasalarına göre nedensel bağıntıya altgüdümlü olacak ve bu düzeye dek duyulur dünyanın bir parçasından başka bir şey olmayacak, etkileri tıpkı başka her görüngü gibi doğadan kaçınılmaz olarak doğuyor olacaktır. Dış görüngülerin onu etkiledikleri düzeye dek, ve duyulur karakterinin, yani nedenselliğinin yasasının deneyim yoluyla bilinebiliyor olduğu düzeye dek, tüm

⁹⁷ Lucien Goldmann, *Immanuel Kant*, Atlantic Highlands Humanities Press, London, 1971, s. 114.

⁹⁸ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s. 531-532.

eylemleri doğa yasalarına göre açıklanabilir olmalı, ve bunların tam ve zorunlu bir belirlenimleri için gerekli olan şey olanaklı bir deneyimde bulunabilmelidir.⁹⁹ Böylece Kant, insanın duyulur ve düşünülür karakterinde, iki tür belirlenimin (doğa zorunluluğu ve özgürlüğün) birbirlerini çelmeden yer alabileceğini göstermektedir.

İnsanın yapıp etmeleri, yani eylemleri görüngüler olarak duyulur dünyada gerçekleşirken, eylemlerinin ahlaki belirlenimi (*a priori* belirlenimleri) düşünülür dünyadan gelmektedir; hem duyulur dünyanın, hem de düşünülür dünyanın bir üyesi olarak insan, her iki dünyanın belirlenim türlerini doğası gereği kendinde taşımaktadır. Kant'a göre, düşünülür karakterine göre (gerçi bunun yalnızca genel bir kavramını elde edebilmek de) insan duyusallığın tüm etkilerinden ve görüngüler yoluyla tüm belirlenimden özgür görülmelidir; ve bir *numen* olduğu ölçüde onda hiçbir şey olmadığı, dinamik zaman belirlenimi gerektiren hiçbir değişim ve dolayısıyla nedenler olarak görüngüler ile hiçbir bağlantı bulunmadığı için, bu etkin varlık eylemlerinde yalnızca duyulur dünyada karşılaşılan tüm doğa zorunluluğundan bağımsız ve özgür olacaktır. Bütünüyle doğru olarak denebilir ki, bu etkin varlık duyulur dünyadaki etkilerini *kendisinden* başlatır, üstelik eylemin *onun kendisinde* başlaması gerekmeksizin; ve bu duyulur dünyadaki etkilerin kendiliğinden başlaması gerekmeksizin doğru olacaktır, çünkü bunlar orada her zaman geçmiş zamandaki duyusal koşullar yoluyla, ama gene de yalnızca bunların duyulur karakteri (ki yalnızca düşünülür karakterin görüngüsüdür) aracılığıyla önceden belirlenmişlerdir, ve yalnızca doğa nedenlerinin dizisinin bir sürdürülmesi olarak olanaklıdır. Böylece özgürlük ve doğa her biri kendi tam imleminde alındığında, eşzamanlı olarak ve hiçbir çatışma olmaksızın aynı eylemlerde yer alabilirler, yeter ki bu eylemler düşünülür ya da duyulur nedenleri ile karşılaştırılmış olsunlar.¹⁰⁰ O halde duyulur dünya ile düşünülür dünyayı birbiriyle *karıştırmak* yerine, her iki dünyanın da üyesi olan insanı ve eylemlerini, belirlenim ve köken bakımından doğru değerlendirebilmek için *karşılaştırmalı* olarak ele almak gerekmektedir. Ancak bu şekilde, eylemlerin ve istemelerin (niyetlerin) nedenselliği hangi dünyadan, ne tür bir zorunluluktan geldiği doğru bir biçimde anlaşılabilir. Bu da eleştiri yoluyla sınırların belirlenmesiyle olur.

⁹⁹ A.g.y., s. 532-33.

¹⁰⁰ A.g.y., s. 533.

Bu nedenle Kant'ta felsefenin yöntemi ve ön adı eleştiridir. Böylece “Felsefi gözler mikroskobiktir. Görüşleri kesin ama sınırlıdır ve amacı doğruluktur.”¹⁰¹

1.3.3. Olanın ve Olması Gerekenin Ortak Bileşeni: Eylem

Bilim Öğretisinin kuruluşu bakımından iki belirleme türü vardır: öznenin nesne yoluyla belirlenimi, ki bu, bilgidir; bir de, nesnenin özne yoluyla belirlenimi, bu ise eylemdir. İlki teorik felsefenin, ikincisi ise pratik felsefenin konusudur. “Kant'ın eylem teorisi, her eylemin, eylemin daha spesifik, yardımcı yönlerini yönlendirmek ve düzenlemek için kullanılan temel bir ilke olan bir maksime göre gerçekleştirildiğini görür.”¹⁰²

Belirlenimi düşünülür dünyadan gelebilen, ancak kendisi duyulur dünyada gerçekleşen bir fenomen olarak eylem, neden- etki bağlamında, ‘olması gereken’ ile ‘olan’ arasındaki farkı göstermesi açısından en iyi örneklerden birini teşkil etmektedir. Şöyle ki, “Bu ‘Gerek’ zemini salt bir kavramdan başka bir şey olamayacak olanaklı bir eylemi anlatır; buna karşı, salt bir doğa eyleminde ise zemin her zaman bir görüngü olmalıdır. Eylem, eğer ‘Gerek’ ona yönelmişse, hiç kuşkusuz doğa koşulları altında olanaklı olmalıdır; ama bu doğa koşulları istencin kendisinin belirlenimini değil, yalnızca görüngü alanındaki etkiyi ve bunun sonuçlarını ilgilendirir.”¹⁰³ Nitekim yapıp etmelerimiz fenomenler dünyasında gerçekleşmektedir. Eylemden başka pratik alanın (özellikle ahlak alanının) nesnelerinden bir diğeri de her akıl sahibi varlığın istemesi (veya istencidir). İstencin motivasyonu (hareket nedeni) duyusal ya da düşünsel olabilir. Fakat duyusal belirlenimde bir *gerek* söz konusu değildir; çünkü duyusalıktan gelen her türlü itki, motivasyon ve kural koşulludur. Ancak düşünsel alanda, yani saf aklın iş gördüğü ve saf akılla iş görülen alanda bir zorunlu koşulsuzluk söz konusudur.

Dolayısıyla eylemin belirlenim biçimine göre (duyusal veya düşünsel), onun ne tür bir eylem olduğu, yani eylemin niteliği belirlenir. Duyulur dünya ve düşünülür dünya ayırımına paralel olarak, eylemin bir fenomenal nedeni (causa phaenomenon), bir de numenal nedeni (causa noumenon) vardır. Bu nedenle Kant'a göre, özne, fenomenal

¹⁰¹ Immanuel Kant, “Remarks in the Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime”, *Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime*, çev. ve ed. Patrick Frierson, Paul Guyer, Cambridge, Cambridge University Press, s.78.

¹⁰² Onora O'Neill, *Constructions of Reason: Explorations of Kant's Practical Philosophy*, Cambridge University Press, New York, 1995, s. 112.

¹⁰³ Kant, *Akı Usun Eleştirisi*, s. 538.

neden (duyusal neden) olarak, eylemde bulunduğunda, tüm eylemlerinin çözülmez bağımlılığında doğa ile bağlanmış olacaktır, ve bu öznenin yalnızca numeni (görüngüdeki tüm nedenselliği ile birlikte) belli koşulları kapsayacaktır ki bunların, biz empirik nesneden transendental nesneye çıkarken, yalnızca düşünülür olarak görülmeleri gerekecektir. Çünkü görüngüler arasında nedenler olabilecek olanlar açısından yalnızca doğa kuralını izleyecek olursak, o zaman bizim için empirik olarak bilinemez olan transendental öznde neyin bu görüngülerin ve bağlantılarının zemini olabileceğini düşünmekle kaygılanmamız gerekmeyecektir.¹⁰⁴ Bir başka ifadeyle, bir görüngü olan eylem, doğa yasalarına tâbi olduğunda, yani belirlenimi fenomenal alandan geldiğinde, kaynağına dair bir belirsizlik yaşamaya gerek yoktur; çünkü deneyim alanında her şey anlama yetisinin sınırları içerisinde kalarak (teorik anlamda) bilgi nesnesi olabilir.

Ancak eylemin fenomenal nedeninin uzantısı düşünülür dünyaya vardığında, bunun bağlantıları ortaya çıkarılmalıdır. Aslında burada önemli ve belirleyici olan, sınırların belirlenmesi ve birbirine karıştırılmamasıdır; fenomenal nedenin ve numenal nedenin sınırlarının bilinmesidir.

Bu düşünülür zemin empirik sorulara karşı çıkmaz ama yalnızca saf anlama yetisindeki düşüncüyü ilgilendirir, ve saf anlama yetisinin bu düşüncesinin ve eyleminin etkileri ile görüngülerde karşılaşılacak olsa bile, bu görüngüler gene de görüngü alanındaki nedenlerinden çıkılarak doğa yasalarına göre eksiksiz olarak açıklanabilir olmalıdırlar; çünkü bunların salt empirik karakterlerine en yüksek açıklama zemini olarak sarılmak ve empirik karakterlerinin transendental nedeni olan düşünülür karakterlerini bütünüyle bilinemez olarak bir yana bırakmak gerekir – empirik olan yoluyla düşünülür olanın duyusal belirtisinin verilmesi olgusu dışında.¹⁰⁵

Öyleyse düşünülür olan ile duyulur olan birbirine zıt olarak karşıt konumlarda yer almazlar, yeter ki, ayrımlarına varılarak sınırları bilinebilsin. Öyle ki ancak düşünülür olanın duyulur dünyadaki tezahürlerine bakarak, yani düşünülür olanı deneyim alanına uygulayarak insanın eylem ve istemelerinin bir değerlendirilmesi yapılabilir.

¹⁰⁴ A.g.y., s. 536.

¹⁰⁵ A.g.y., s. 536.

1.3.3.1. Eylemin Duyusal Karakteri: Olanın Bilgisi

Yukarıda daha önce ifade edildiği üzere, duyulur ve düşünülür dünyanın bir öznesi olan insan ve eylemlerinin bir empirik karakteri vardır.

İnsan duyulur dünyanın görüngülerinden biri, ve bu düzeye dek nedenselliği empirik yasalar altında durması gereken doğa nedenlerinden biridir. Buna göre, tıpkı tüm başka doğal şeyler gibi, empirik bir karakteri de olmalıdır. Bu karakteri etkilerinde dışavurduğu güç ve yetileri yoluyla tanırız. Cansız ya da salt hayvansal olarak canlı doğada herhangi bir yetinin duyusal olarak koşullu olmanın dışında başka herhangi bir yolda koşullu olduğunu düşünmek için hiçbir zemin bulamayız.¹⁰⁶

Burada insanın duyusal bir varlık olarak karakteristik özellikleri açıklanmaktadır. İnsanın canlı bir varlık olarak (diğer canlılarla ortak özellikleriyle birlikte) ne tür bir belirlenim altında olduğunu göstermektedir.

Duyusal (empirik) karakterinde insan, doğa yasalarına göre işleyen bir düzende yer aldığı için burada, *olanın* bilgisiyle iş görmektedir. Çünkü anlama yetisi dünyasında geçerli olan bu empirik karakter, *olanın* bilgisiyle oluşmaktadır. Nitekim “Anlama yetisi doğada yalnızca *orada olanı*, ya da olmuş olanı, ya da olacak olanı bilebilir.”¹⁰⁷ Dolayısıyla doğaya yönelik sorular da, *olanın* bilgisini vermektedir. Örneğin, ‘doğada ne olur?’ ya da ‘bir üçgen hangi özelliklere sahiptir?’, ‘dünya dönüşünü ne kadar sürede tamamlar?’ gibi sorular sorulabilir. Böylece *olanın* bilgisi, teorik bilgi olarak adlandırılır; çünkü *var olanı* bilmemizi sağlayan bilgi olarak teorik alanın (doğa alanının) bilgisini vermektedir. Buna göre, aklın teorik kullanımı bir şeyin olduğunu *a priori* (zorunlu olarak) bilmemizi sağlar.¹⁰⁸ Burada zorunlu olarak bilinen *a priori* bilgi, anlama yetisinin koyduğu doğa yasasıdır.

Fakat her ne kadar doğa yasaları anlama yetisinin koymuş olduğu yasalar olup, duyulur dünya bir anlama yetisi dünyası olsa da, akıl yine de doğa nedenselliğiyle birlikte bir düzen içinde işlemektedir. Aksi halde, duyulur dünyada (görüngüler alanında) bir etkisi görülemeyecek ve tüm bunların bilgisini edinmek mümkün olmayacaktır.

Akıl, ne denli akıl olursa olsun, her şeye karşın empirik bir karakter göstermek zorundadır, çünkü her neden belli görüngülerin etkiler olarak onu izlemesini sağlayan bir kuralı öngerektirir, ve her kural etkilerde bir biçimdeşlik ister. Bu

¹⁰⁶ A.g.y., s. 536.

¹⁰⁷ A.g.y., s.537.

¹⁰⁸ A.g.y., s. 600.

aracılığıyla edinilerek, yargıda tesis edilen nesneler için; hem de akıl nesneleri için geçerlidir. Geleneksel metafiziğin akıl nesneleri olarak düşündüğü nesneler, tecrübe söz konusu olduğunda tecrübenin kurucu *a priori* kavramlarına, yani kategorilere; tecrübeye aşkın olduğunda da, yani tecrübeye temas edemediğinde de aklın saf kavramlarına, yani transendental idealara dönüşmektedir.¹¹²

1.3.3.2. Eylemin Düşünsel Karakteri: Olması Gereken'in Bilgisi

Doğada olup biteni sadece duyuları yoluyla bilen insan, kendini salt tamalgı yoluyla da bilir ve dahası, duyuların izlenimleri sayamayacağı eylemlerde ve iç belirlenimlerde bilir. Böylece kendi için bir yandan fenomen, öte yandan, belli yetiler açısından ise, yalnızca düşünülür bir nesnedir; çünkü bunların eylemleri duyarlılığın alıcılarına yüklenemez. Ve bu yetiler anlama yetisi ve akıldır.¹¹³ Buradan anlaşılabileceği üzere, anlama yetisi ve akıl gibi bilme yetilerine sahip insanın empirik karakterinin yanında bir de, düşünsel karakteri vardır. Şimdi bu düşünsel karakterin ne olduğuna, yetilerle ilişkisine bakmak gerekmektedir. Bunun için de öncelikle, akılı bütünüyle ona özgü ve özel bir yolda tüm empirik olarak koşullu güçlerden ayırmak gerekir, çünkü nesnelerini yalnızca idealara göre irdeler, ve onlarla uyum içinde belirlediği anlama yetisi ise daha sonra kendi (ve hiç kuşkusuz yine saf) kavramlarının [kategorilerin] empirik bir kullanımına geçer.¹¹⁴ Bu noktada, akılı duyusal olan her şeyden ayırmak gerek, çünkü akıl, saf akıldır. Böyle bir akıl da nesnel, zorunlu bilgiler üretir. Pratik alanda *olması gerekenin* bilgisi tam da bu türden bir bilgidir. Şöyle ki, “Bu aklın nedenselliğinin olması, en azından onda böyle bir şeyi tasarımılamamız, tüm pratik alanda etkin güçlerimize kurallar olarak verdiğimiz *buyruklardan* açıktır. ‘Gerek’ doğanın bütününde başka hiçbir yerde karşılaşılmayan bir zorunluk ve zeminlerle bağlantı türünü anlatır.”¹¹⁵ Nitekim pratik alandaki *a priori*, nesnel ve zorunlu kurallar, yani yasa niteliği taşıyan ilkeler, ahlaksal buyrukları oluşturan ilkelerdir. Ahlak yasası böyle bir buyruktur; ahlak alanındaki *olması gereken*’in bilgisi bu buyruğa dayanmaktadır. Dolayısıyla burada, *gerek* demenin bir anlamı vardır, çünkü pratik anlamda özgürlük, düşünülür alanda söz konusudur. Bunun nedeni ise, bu alanda doğa zorunluluğunun olmamasıdır. Böylece *olması gerekeni* tasarımılamamızı sağlayan

¹¹² Bülent Gözkan, *Kant'ın Şemsiyesi, Kant'ın Teorik Felsefesi Üzerine Yazılar*, s. 145.

¹¹³ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s. 537.

¹¹⁴ A.g.y., s. 537.

¹¹⁵ A.g.y., s. 537.

bilgi, pratik bilgi olarak adlandırılmaktadır. Ve aklın pratik kullanımı *olması gerekeni a priori* bilmemizi sağlar.

Dolayısıyla yukarıdaki açıklamalara bağlı olarak, pratik alan (eylem/ ahlak alanı) ile teorik alan (doğa alanı) arasındaki farklar tespit edildikçe gerekli ayrımlar yapılarak bu iki alanı birbirine karıştırmak yerine, Kant'ın da önemle ifade ettiği gibi, karşılaştırmalı olarak ele almak gerekmektedir ki, yapmaya çalışılan budur. Bu karşılaştırmalı ayrımların en açık ifadelerinden biri de şöyledir:

Beni ne denli doğa zemini ya da ne denli duyusal dürtü *istence* iterse itsin, hiçbir zaman bir '*Gerek*' üretemezler; tersine, üretebilecekleri tek şey zorunlu olmaktan çok uzak olsa da her zaman koşullu olan bir istençtir; ve aklın bildirdiği '*Gerek*' böyle bir istencin karşısına bir ölçü ve hedef ile çıkar, giderek önüne yasaklar ve yetkiler koyar. İstenen ister yalnızca duyusallığın bir nesnesi (hoşlanılan bir şey) olsun, isterse saf aklın bir nesnesi (iyi), akıl empirik olarak verili bir zemine boyun eğmez ve kendilerini görüngü alanında sergileyen şeylerin düzenini izlemez; tersine, eksiksiz kendiliğindenliği ile idealara göre kendine özgü bir düzen kurarak bunda empirik koşulları o idealara uygun kılar ve onlara göre eylemlerin zorunlu olduklarını bildirir, üstelik bunlar hiçbir zaman *yer almamış* ve belki de hiçbir zaman yer almayacak olsalar bile. Ama aynı zamanda akıl tüm bu eylemler ile bağıntı içinde nedensellik [yetisi] taşıyabileceğini varsayar, çünkü böyle olmaksızın idealarından deneyim alanında hiçbir etki bekleyemeyecektir.¹¹⁶

Böylece ahlak alanındaki *olması gerekenin* buyruğunu bildiren akıl, *a priori* (nesnel ve zorunlu) ilkeler vermesi açısından, duyusal istemelere karşı bir üstünlüğe sahip olsa da, empirik koşullarla uyumlu işleyerek, düşünsel karaktere sahip eylemler üretebilir. Ne var ki, istenç, ilkesini kendi içinde taşıyorsa, özgür kendini-belirleme olabilir. Ancak "ahlaki talep istencin karşısına öncelikle Gerek olarak çıkar."¹¹⁷

Eylemin düşünsel karakterini, aklın bu yolda işleyişini ve *olması gerekenin* bilgisini bu şekilde açıkladıktan sonra Kant, eylemin iki tür belirleniminin (doğa zorunluluğu ve özgürlüğün) ve böylece duyusal ve düşünsel karakterinin sınırları çizildikten sonra, sorulması gereken soru şudur: Şimdi, aklın görüngü açısından nedenselliğe iye olduğunun söylenebileceğini kabul etsek bile, gene de eyleminin özgür olduğu söylenebilir mi, üstelik empirik karakterinde (duyu kipinde) bütünüyle sağın olarak

¹¹⁶ A.g.y., s. 538.

¹¹⁷ Nicolai Hartmann, *Schelling: Doğa-Özgürlük-Mitoloji*, çev. Saygın Günenç, Ankara, 2021, s. 44.

belirli ve zorunluymu?¹¹⁸ Kant, bu soruya cevaben, eylemin duyulur ve düşünülür karakterlerini karşılaştırmalı olarak ele alır.

Bu empirik karakter yine düşünülür karakterde (düşünme kipinde) belirlenmiştir. Ama bu sonucunu bilemeyiz; onu ancak görüngüler yoluyla belirtebiliriz ve bunlar gerçekte yalnızca duyu kipinde (empirik karakter) dolaysızca bilgi verebilirler. Eylem, nedeni olarak bir düşünme kipine yüklenebileceği ölçüde, gene de ondan empirik yasalara göre *sonuçlanmaz*; yani saf aklın koşulları tarafından değil, yalnızca onların iç duyunun görüngü alanındaki etkileri tarafından *öncelenir*. Saf akıl, salt düşünülür bir yeti olarak, zaman biçimine ve dolayısıyla ayrıca zaman dizisinin koşullarına altgüdümlü değildir. Düşünülür karakteri içindeki aklın nedenselliği bir etkiyi üretebilmek için belli bir zamanda ortaya çıkmaz ya da başlamaz. Çünkü eğer böyle olsaydı kendisi görüngülerin nedensel diziyi zamana göre belirleyen doğa yasasına altgüdümlü olurdu; ve bu durumda nedenselliği özgürlük değil, doğa olurdu.¹¹⁹

Dolayısıyla empirik karaktere sahip eylemin belirlenimi düşünülür zemine dayanabilir. Bu da eylemin özgür bir eylem olduğu anlamına gelmektedir. Fakat eylemin bu düşünsel yanı, daha önce belirtildiği gibi, ancak duyusallık üzerinden bilinebilir. Çünkü kendi başına ne düşünülür dünyanın ne de herhangi bir şeyin düşünsel karakteri bilinebilir; bu alana dair bir şey söyleyebilmek için deneyim alanına başvurmak gerekmektedir. Ancak yukarıdaki alıntıdan da anlaşılacağı üzere, aklın kendisi bir görüngü olmadığı ve duyusallığın herhangi bir koşuluna altgüdümlü olmadığı için, onda ve onun nedenselliğinde hiçbir zamansal dizi yer alamaz ve böylece doğanın dinamik yasası, yani zamansal diziyi kurallara göre belirleyen şey, onun üzerine uygulanamaz.¹²⁰ Başka deyişle, akıl, zaman ve uzam formlarında gerçekleşen doğa yasası gibi bir nedensellik değildir. Öyle olsaydı, ne aklın, ne de onun tarafından belirlenen istemenin ve eylemin özgürlüğünden söz edilebilirdi.

Aklın altlarında insanın görüldüğü tüm istençli eylemlerin kalıcı koşuludur. Daha hiçbirisi olmadan, tümü de insanın empirik karakterinde önceden belirlenmişlerdir. Empirik karakterin yalnızca duyusal şeması olduğu düşünülür karakter açısından hiçbir *önce* ve hiçbir *sonra* geçerli değildir, ve her eylem, içinde başka görüngüler ile birlikte durduğu zaman ilişkilerine bakılmaksızın, saf aklın düşünülür karakterinin dolaysız etkisidir. Akıl öyleyse özgür davranır – doğa nedenleri zincirinde zamana göre önceleyen iç ya da dış zeminlerde dinamik olarak belirlenmiş olmaksızın.¹²¹

¹¹⁸ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s. 540.

¹¹⁹ A.g.y., s. 540-41.

¹²⁰ A.g.y., s. 541.

¹²¹ A.g.y., s. 542.

O halde akıl bir etki olarak değil, sadece bir neden olarak vardır; bu da onun hiçbir şey tarafından belirlenmediğini göstermektedir. Kant'ta akıl tam da böyle bir yetidir. Öyle ki, "Akıl sahibi bir varlık olarak ben kendi aklım üzerinde düşünümde bulunmakta özgürüm ve bu düşünüm aracılığıyla, aklın neyi yapıp neyi yapamayacağına karar verebilirim. Özdeşliğimün çifte doğası, Kant'ın deneyimi, (başka deyişle, doğa hakkında bilgimizin önde gelen özgün kavramlarını) temellendirdiğini iddia etmesini sağlar; diğer yandan bu bilginin ötesine gitmemizi ve Mutlak olana ilişkin spekülasyona girişmemizi engeller."¹²²

Akıl belirlenen değil, belirleyendir. Ve ancak onun tarafından belirlenen eylem, özgür bir eylem sayılabilir. Öyleyse eylemin düşünsel karakterinin nedenselliği akıldır. Şimdiye kadar söylenenler sonucunda, asıl probleme dönülecek olursa, sorulması gereken soru şudur: Özgürlük ve doğa zorunluğu bir ve aynı eylemde çatışırlar mı? Ve bunu yeterli olarak yanıtlamış ve göstermiştik ki, özgürlük durumunda zorunluluk durumunda olduğundan bütünüyle başka türde koşullar ile bağıntı olanaklı olduğu için, ikincinin yasası, birinciye etkilemez, ve buna göre ikisi de birbirinden bağımsız olarak ve birbirinden rahatsız olmaksızın yer alabilirler."¹²³ Buradan anlaşılabileceği üzere, özgürlükten gelen nedensellik doğa nedenselliğini etkilemeden, birbirleriyle çatışmadan bir ve aynı eylemde yer alabilirler. Bununla ilgili şimdiye kadar söylenenler de, bunu destekler niteliktedir.

1.3.4. Özgürlüğün Olanaklılığına Dair Bir Girişim

Saf aklın idealarına ve buna bağlı olarak ortaya çıkan antinomilerine yönelik tüm bu soruşturmalar, öyle görünüyor ki, transendental özgürlük ideasının antinomisini çözüme kavuşturup özgürlüğün olanağının koşulunu belirlemek içindir. Nitekim duyulur dünya ve düşünülür dünya ayrımı ve buna göre oluşan eylemin empirik ve düşünsel karakteri, bilgi alanından (teorik alandan) hareketle özgürlüğün olanağının koşulunu ortaya çıkarmak için vardır. Ancak özgürlüğe yönelik tüm bu çalışmalar, onun kanıtlamasını yapmak için değildir. Çünkü özgürlük deneyim alanının bir nesnesi olmadığı için teorik alanda, anlama yetisi nesnelerinde olduğu gibi, bilgi nesnesi yapabileceğimiz bir şey değildir. Bu bağlamda, konuyla ilgili olarak Kant şöyle der:

¹²² Theodor W. Adorno, "Aşkınsallık Kavramı Üzerine", *Sonsuzluğun Sınırında: Immanuel Kant*, çev. Mine Haydaroglu, Cogito, sayı 41-42, İstanbul, Yapıkredi Yayınları, 2005, s. 61.

¹²³ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s. 545.

Bütün bunlarda amacımız duyulur dünyamızın görüngülerinin nedenlerini kapsayan yetilerden biri olarak özgürlüğün *edimselliğini* tanıtlamak olmamıştır. Çünkü böyle bir girişimin yalnızca kavramlarla ilgilenen transendental bir irdeleme olamayacağı olgusundan bütünüyle ayrı olarak, deneyimden hiçbir zaman deneyim yasalarına göre düşünülmesi zorunlu olmayan bir şeyi çıkarsamayacağımız için, başarılı olması da olanaksızdı. Dahası, bir kez bile özgürlüğün *olanağını* tanıtlama gibi bir amacımız olmamıştır; açıktır ki bunda da başarılı olunamazdı, çünkü genel olarak yalnızca *a priori* kavramlardan hiçbir olgusal zemin için ve hiçbir nedensellik için olanağı saptayamazdık.¹²⁴

Dolayısıyla burada özgürlük yalnızca transendental bir idea olarak ele alınmaktadır. Bu transendental idea, “aklı görüngü alanındaki koşullar dizisini duyusal olarak koşulsuz olan aracılığıyla saltık olarak başlatabileceğini düşünmeye götürür ve böylece anlama yetisinin empirik kullanımına getirdiği kendi yasaları ile bir çatışkıya götürür. Yerine getirebildiğimiz tek şey, ve göstermekle ilgilendiğimiz tek şey, bu antinominin salt bir yanılsama üzerine dayandığı ve özgürlükten [gelen] nedenselliğin doğaya en azından *aykırı* olmadığı olgusuydu.”¹²⁵ O halde, burada amaç, özgürlüğün bir teorik bilgi nesnesiymiş gibi kanıtlanması değil, doğa yasasıyla bir ve aynı düzende çatışma yaşamadan var olabildiğini ve böylece olanağının koşulunu göstermektir.

Dolayısıyla amacın ne olduğunu Kant şöyle açıklar:

[...] amacımız bir varlığın koşulsuz olarak zorunlu varoluşunu tanıtlamak ya da duyulur dünyanın görüngülerinin varoluşunun salt düşünülür bir koşulunun olanağını temellendirmek değildir. Tersine, amacımız bir yandan akli empirik koşulların yol göstericiliğini bırakarak *aşkın* olana sapmaması ve *in concreto* betimlemeye kapalı hiçbir açıklama zeminini kabul etmemesi için sınırlarken, öte yandan, salt empirik anlama yetisi kullanımının yasasını da, genel olarak şeylerin olanağı üzerine karar vermemesi ve düşünülür olanı yalnızca görüngüleri açıklamada yetersiz olduğu için olanaksız olarak bildirmemesi için sınırlamaktır.¹²⁶

Buradan anlaşılabileceği üzere, amaç, sınır aşımıyla gerçek bir yanılgıya düşerek çatışma yaratmayı engellemek için sınırları çizmek ve belirlemektir. Nitekim, daha önce belirtildiği gibi, transendental diyalektiğin amacı da, transendent (aşkın) yargıların yanılsamalarını ortaya sermek ve aynı zamanda bunların aldatıcılığına karşı önleyici olmaktır. Yani asıl amaç, bu iki dünyayı (duyulur ve düşünülür dünyayı) birbirine karıştırmamaktır.

¹²⁴ A.g.y., s. 545.

¹²⁵ A.g.y., s. 545.

¹²⁶ A.g.y., s. 548.

Böylece gösterilmiş olan yalnızca tüm doğal şeylerin ve bunların tüm (empirik) koşullarının baştan sona giden olumsallığının zorunlu ama salt düşünülür koşula ilişkin keyfi varsayım ile bütünüyle tutarlı olabildiği ve buna göre bu önermeler arasında hiçbir gerçek çelişkinin bulunmayacağı, öyleyse *her ikisinin de doğru olabilecekeridir*. Böyle mutlak olarak zorunlu bir anlama yetisi varlığı kendinde bütünüyle olanaksız olabilir; ama bu hiçbir biçimde duyulur dünyaya ait her şeyin evrensel olumsallık ve bağımlılığından çıkarsanamaz, ne de bunun hiçbir olumsal üyesinde durmama ve evrenin dışında bir nedene dayanmama ilkesinden çıkarsanabilir. Akıl empirik kullanımında bir yoldan giderken, transendental kullanımında bir başka yola girer.¹²⁷

Özetle, doğa yasası (doğa zorunluluğu) ve özgürlük, iki farklı dünyadan (duyulur ve düşünülür dünyadan) gelen nedensellikler olup, aklın farklı kullanımlarına sahiplerdir. Fakat bu farklılık, doğa zorunluluğunun ve özgürlüğün aynı düzende ve varlıkta olamayacakları anlamına gelmez.

1.4. Aklın Spekülatif Kullanımı

Bir teorik bilgi, hiçbir deneyimde erişilemeyen bir nesneyi ya da böyle bir nesnenin kavramlarını ilgilendiriyorsa spekülatiftir. Genel olarak aklın kullanımında, sınırlar deneyim alanı aracılığıyla belirlendiği için somuttur (criterium). Spekülatif kullanımında ise, soyuttur. “Bu koşullarla sınırlama ve sağlıklı akıl analojisine göre spekülatif akıl alanına genişleme söz konusudur.”¹²⁸ Dolayısıyla spekülatif bilgi, doğa bilgisi ile karşıtlık içindedir. Çünkü doğa bilgisi olanaklı bir deneyimde verilebilenlerden başka nesneler ya da bunların yüklemeleri ile ilgili değildir.¹²⁹ Aklın, ruhbilim, evrenbilim ve tanrıbilim olmak üzere üç tür transendental ideası olduğu söylenmişti. Bu idealar, kendilerine karşılık düşen hiçbir nesne ve bunun hiçbir belirlenimi ile doğrudan ilişkili olmamalarına rağmen, yine de aklın empirik kullanımının tüm kurallarını böyle bir ideadaki nesne varsayımı altında dizgesel birliğe götördükleri ve deneyim bilgisini her zaman genişlettikleri ve hiçbir zaman onunla çelişemeyecekleri gösterilebilirse, o zaman bu tür idealara göre davranmanın aklın zorunlu bir *maksimi* olduğu söylenebilir. Ve bu spekülatif aklın tüm idealarının transendental tüm dengelimidir, deneyimin verebileceğinden daha fazla nesneye ilişkin bilginin genişletilmesi için *oluşturucu* ilkeler olarak değil, genelde empirik bilgi çoklusunun dizgesel birliği için düzenleyici ilkeler olarak, öyle ki bunlar empirik

¹²⁷ A.g.y., s. 548.

¹²⁸ Kant, *Notes and Fragments*, s. 29.

¹²⁹ A.g.y., s. 601.

bilginin kendi sınırları içinde bu idealar olmaksızın yalnızca anlama yetisi ilkelerinin kullanımı yoluyla olabileceğinden daha iyi düzenlenmesini ve düzeltilmesini sağlarlar.¹³⁰ Çünkü idealar, daha önce ifade edildiği üzere, tüm kavram ve nesnelerin ideal düzenini verir, bunların ideal düzeyde düşünülmesini sağlarlar. Böylece idealar, yukarıda söylendiği gibi, deneyim alanındaki bilgi çoklusunda bir düzen, dizgi yaratmak için düzenleyici ilke görevi görürler.

Eğer bu tür ideal varlıkları kabul edecek olursak, o zaman aslında bilgimizi olanaklı deneyim nesnelerinin ötesine genişletmiş olmayız, ama yalnızca ideanın şemasını verdiği dizgesel birlik yoluyla bu deneyimin empirik birliğini genişletmiş oluruz. Ama bu durumda idea oluşturuca değil, salt düzenleyici bir ilke olarak geçerlidir. Çünkü ideaya karşılık düşen bir şeyi, bir ‘bir şeyi’, ya da edimsel bir varlığı konutlamamız şeylere ilişkin bilgimizi aşkın kavramlar yoluyla genişlettiğimizi ileri sürmek anlamına gelmez; çünkü bu varlık yalnızca ideada temel olarak yatar, kendinde değil, ve dolayısıyla yalnızca bize aklın empirik kullanımının kuralı olarak hizmet etmesi gereken dizgesel birliği anlatır, ve gene de bunu bu birliğin zemininin ya da böyle bir varlığın neden olarak ona dayanak olan iç özelliğinin ne olduğu üzerine hiçbir şeyi karara bağlamaksızın yapar.¹³¹

Dolayısıyla spekülatif aklın kendisinin de düzenli bir yönetime tabi olduğu görülmektedir. Düşünce tarihinde Yunanların dünyadaki ilerleme açısından asıl önemi, spekülatif aklın belirli sınırların ötesine geçme işlevini ortadan kaldırmadan onu anarşik karakterinden mahrum bırakmalarıdır. “Artık esin yerine Spekülatif Akıldan söz ediyor olmamızın sebebi işte budur. Akıl makul olanın düzenliliğine müracaat ederken “spekülasyon” tikel bir yöntemin aşkınlığını ifade eder.”¹³² Ancak Spekülatif akıl özünde yöntemle kısıtlanmamıştır. Spekülatif aklın işlevi, sınırlı nedenlerin ötesindeki genel nedenlere erişmek; tüm yöntemleri, ancak her yöntemi aşarak kavranabilecek bir doğada birbiriyle eşgüdümlü olarak anlamaktır. Bu nedenle spekülatif aklın kavramları (idealar) dizgesel birlik sağlamaya muktedirdir. Sınırlı zihniyle insan, idealardan oluşan bu sonsuz ideale erişemez. Fakat insanı diğer canlılardan ayıran şey, “titrek ve sönük bir ışıkla parlayan rahatsız edici bir unsurun doğalarında bulunmasıdır: Erişilemez olanın peşinden gitme arzusudur bu.”¹³³ Böylece teorik akıl kendini, başarılı bir yöntemin sınırlarıyla sınırlar; spekülatif akıl ise yöntemleri kendi haline bırakmayı reddederek onları sorgular ve düzenleyici bir

¹³⁰ A.g.y., s. 627-28.

¹³¹ A.g.y., s. 630.

¹³² Alfred North Whitehead, *Aklın İşlevi*, çev. Sercan Çalcı, Norgunk Yayınları, İstanbul, 2020, s. 47.

¹³³ A.g.y., s. 46.

ilke işlevi görür; aslında bu da kendinde bir yöntemi gerektirir. Bu anlamda, spekülative aklın tutkulu bir düşünce özgürlüğü talebi vardır. Böylece “eleştirel felsefe, aşkınlık dürtüsünü içkin bir işlev üstlendiği gerçek dünyaya geri gönderir. Kant’ta bu, ‘düzenleyici ide’ biçimini alır.”¹³⁴

Salt düzenleyici ilkeler olarak aklın transendental ideaları, dizgesel evren yapısının zemininin yüklenebileceği veya açıklamasının temelinde yer alabileceği yapıda kavramlar değildir. Bilakis böyle bir şeyin kendinde nasıl bir yapıda olduğu bütünüyle belirsiz bırakılır; ve idealar, yalnızca öyle bir perspektif olarak koyulmuş olur ki, ancak oradan “akıl için öylesine özsel ve anlama yetisi için öylesine yararlı olan o birlik daha öte genişletebilir. Tek bir sözcükle, bu transendental şey yalnızca aklın, elinden geldiğince, dizgesel birliği tüm deneyim üzerine genişletmesini sağlayan düzenleyici ilkenin şemasıdır.”¹³⁵ Öyleyse transendental idea, dizgesel birliği düzenleyen ilkenin şemasıdır; onun biçimsel bütünlüğünü veren şeydir. Özetle, salt spekülative aklın üç tür düzenleyici ideası vardır; bunlar ruh, evren ve tanrı kavramlarıdır.

1.4.1. Ruhbilimsel İdea

Kant’a göre, böyle bir ideanın ilk nesnesi yalnızca düşünen doğa (ruh) olarak görüldüğünde insanın kendisi (Ben)dir. Düşünen bir varlığın kendinde onlarla birlikte var olduğu özellikleri araştırılacaksa, eğer kategorinin şeması duysal sezgide verilmemişse, deneyimi sorgulamak gerekir ve tüm kategorilerden biri bile bu nesneye uygulanamaz. Fakat böylelikle hiçbir zaman iç duyunun tüm görüngülerinin dizgesel bir birliğine erişilmez. O zaman bizi daha öteye götüremeyen deneyim kavramı (edimsel olarak ruh olanın kavramı) yerine, akıl tüm düşüncenin empirik birliğinin kavramını alır ve bu birliği koşulsuz ve kökensel olarak düşünerek ondan yalın bir töze ilişkin bir akıl kavramı (idea) üretir ki, kendinde değişmezdir (kişisel özdeşlik) ve dışındaki başka edimsel şeyler ile topluluk içinde durur; yalın bir bağımsız anlık ideasını üretir.¹³⁶ Doğa bilincin nesnesidir ve doğa aynı zamanda Ben olandır. Özne akıl bilgide, nesnel aklın zorunlulukla üretmiş olduğunu bilinçle yeniden üretir ve Ben olan ortaya çıkar. Bu nedenle, “Kant’ın düşünme etkinliğinin bilincine yaptığı

¹³⁴ Yirmiyahu Yovel, *İçkinlik ve Sonluluk*, s. 32.

¹³⁵ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s. 635.

¹³⁶ A.g.y., s. 636.

vurguya, tartışmalı bir psikolojik boyut katmadan ya da bunu ayrı bir bilinç biçimi olarak ele almadan, yargı teorisi açısından tamamen epistemolojik bir anlam verilebilir.”¹³⁷ Ve böylece şeylerin doğasındaki dizgesel birlik içinde düşünen bir varlığa, yine düşüncede bir kavram kazandırabilir. Ruhbilimsel idea, transendental bir idea olduğu için, düzenleyici bir kavram olan ruh kavramının şemasını vermektedir.

Ruhbilimsel idea düzenleyici bir kavramın şemasından başka hiçbir şeyi imleyemez. Çünkü eğer ruhun kendinde tinsel doğada olup olmadığını soracak olursam, bu sorunun hiçbir anlamı olmaz. Çünkü böyle bir kavram yoluyla yalnızca cisimsel doğayı değil, genel olarak tüm doğayı, yani herhangi bir olanaklı deneyimin tüm yüklemelerini ve dolayısıyla böyle bir kavram için bir nesneyi düşünmenin tüm koşullarını uzaklaştırmış olurum ki, gene de kavramın bir anlamı olduğunu söylememizi sağlayan şey yalnızca ve yalnızca nesnedir.¹³⁸

Ruhun varlığına veya yokluğuna ilişkin soru anlamsızdır, çünkü bilinemez. Ancak tinsel doğaya, karşılık geldiği nesne açısından bir düzen sağlar. Dolayısıyla bütün bilgi, aslında insanın kendisine kendisinin bir öz etkinliğini tasarlamaktan oluşur. Bu nedenle Kant, her şeyin düşünürlüğünü (*intelligibility*), insanın kendi öz etkinliğinin düşünürlüğünün bir işlevi olarak görür.¹³⁹

1.4.2. Evrenbilimsel İdea

Saf spekülatif aklın ikinci düzenleyici ideası genel olarak evren kavramıdır. Burada evren kavramı açısından nesne, doğadır. Kant’a göre, doğa gerçekte evrenbilimsel idea (evren kavramı) açısından aklın düzenleyici ilkelere gereksindiği biricik verili nesnedir. Bu doğa, düşünen ve yer kaplayan (cisimsel) olmak üzere ikiye ayrılır. Yani bir tinsel doğa, bir de fiziksel doğa vardır. Yalnızca cisimsel doğayı iç olanağına göre düşünmek, yani kategorilerin ona uygulanmasını belirlemek için hiçbir ideaya, yani deneyimin ötesine geçen hiçbir tasarıma gereksinim duymaz, ne de bu bağlamda herhangi bir idea olanaklıdır, çünkü bu durumda yalnızca duyusal sezgi tarafından güdülürüz. Kısaca, cisimsel doğanın empirik bir karakteri vardır.

Buna karşı ruhbilimsel temel kavram (Ben) söz konusu olduğunda durum başka türdür. Çünkü bu belli düşünce biçimlerini, yani Ben’in birliğini *a priori* kapsar. Bu

¹³⁷ Henry E. Allison, *Idealism and Freedom: Essays on Kant's Theoretical and Practical Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996, s. 76.

¹³⁸ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s. 637.

¹³⁹ Samuel J. Todes, *Kant, Knowledge and The Ego: Kant's Three Stages of Self-Evidence*, Ed. R. Paul Wolff, Macmillian Press, Londra, 1968, s. 156-157.

Ben, düşünen bir Ben'dir. Öyleyse saf akıl için geriye genelde doğadan ve ondaki koşulların herhangi bir ilkeye göre tamlığından başka hiçbir şey kalmaz. Dolayısıyla saf akıl ruhbilimin temel kavramının, yani Ben'in ideasını verir; Ben idesinin mutlak anlamda, tamlık düzeyindeki halini verir. Doğadaki çeşitliliğe bir nesne biçiminin verilmesi, yani kavramlar yoluyla tanıma sentezi gibi işlemler yoluyla bir birlik kazanan fenomenleri sürekli ve anlamlı bir deneyime dönüştüren şey, tamalgının *sintetik* birliğidir. Çeşitli tasarımlara eşlik eden bir ve aynı öznenin birlik veren sentezi olmaksızın bu kaotik çeşitlilik bir deneyime dönüşemez. Tamalgının *sintetik* birliğiyle, Kant'ın söylemek istediği şey budur. Çünkü Kant'a göre, tamalgı, tüm deneyimi önceleyen ve onun kendisini olanaklı kılan şeydir.¹⁴⁰

O halde “Kendisi deneyimlenir olmayan fakat değişmeyen işleyiş biçimi ile öznel arası deneyimi kuran bu ortak yapı, Kant'ın öznedeki nesnelliği ele geçirebilmesinin de anahtarıdır. İçkinliğin adasına yasalarıyla bir düzenlilik getiren ve bu alanı anlamlı bir birlik olarak deneyimlenebilir kılan bu en yüksek ilke Transendental Ben olarak adlandırılır.”¹⁴¹ Böylece söz konusu bu transendental biçimler, anlama yetisinin saf kavramlarında, deneyime evrensel bir biçim veren Transendental Özne'nin deneyimden önce gelen kategorilerinde yatar. Tüm bunlar transendental bir düzlemde gerçekleşir: Reddedilen dünyaya ezeli-ebedi biçimini veren ve bu şekilde modern hakikati mümkün kılan nesnel yapının kendisidir.¹⁴²

Ne var ki, Kant'ın transendental özne'sini izole edilmiş, insan gerçekliğinden soyutlanmış bir varlık olarak yorumlayan görüşler vardır. Bu anlayışa göre, Kantçı idealizm, bilgi aracılığıyla dünyayı kuran saf bir özne tasarımıyla hata yaptı. “Gerçek insan ve içkinliğin bakış açısı bu yüzden yitirildi. Varlık düzleminde insan ırkına düşen rol, transendental bir özne olmak değil, dünyaya içkin (doğal) bir mevcudiyet ve aynı zamanda bireylerin işlettiği ve değiştirdiği tarihsel kolektifler içinde toplumsal bir varlık olmaktır. İnsan bu rolü edimsel yaşam ve praksis aracılığıyla, yani kendi açık kültürel imajlarını önceleyen varlığın somutlaşmış yorumuyla yerine getirir.”¹⁴³ Burada tamamen apayrı perspektiften bir değerlendirme

¹⁴⁰ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s. 155.

¹⁴¹ Hüseyin Deniz Özcan, “İçkinlik ve Etik”, *İçkinlik Etiği: Nietzsche ve Spinoza*, Der: Hüseyin Deniz Özcan, Orkun Tüfenk, Otonom Yayınları, İstanbul, 2020, s. 14.

¹⁴² A.g.y., s. 15.

¹⁴³ Yirmiyahu, *İçkinlik ve Sonluluk*, s. 45-46.

söz konusudur. Kant, transendental ben ile tamamen insan ve dünyasına ilişkin evrensel bir fenomenin işleyiş biçimini ortaya koyar. Ve bu düşüncede, alıntılanan pasajda söylenenlerin aksini iddia eden bir şey yoktur. Söz konusu alıntıda insan sosyo-kültürel ve toplumsal açıdan ele alınır; eleştiriye praksis ve Marx’a¹⁴⁴ kadar götürmesi de bunu göstermektedir. Kant’ta ise, akıl sahibi bir varlık olarak insanın dünyayla ilişkisi ele alınır. Dolayısıyla sosyo-kültürel açıdan bir içeriklendirme beklenemez. Çünkü transendental öznde *a priori* bir şeyden söz edilir. Böylece burada, insanın tamamen farklı düzlemlerde değerlendirilmesi söz konusudur. Dahası, tam da eleştiride söz edildiği gibi, Kant da insanın dünyaya doğal bir mevcudiyet kazanma çabasını açıklar. Doğadaki (sonsuz) nedenselliğe bir açıklama getirme çabası, başlangıç sorununa çözüm/ cevap arayışı, tüm bunlar, dünyaya içkin olmaya yöneliktir. Bunun için de insan toplumsal bir varlık olarak değil, öncelikle, akıl sahibi bir varlık olarak incelenmelidir. Kant’ın bu çabalarından biri de, doğadaki nedensellik (koşullar) dizisine bir açıklama getirmektir; burada başlangıç sorununu özgürlük idesiyle çözümler.

Transendental İdealizm, Kant felsefesi için kullanılan nitelemelerden biridir. Transendental İdealizm Kant’ta şu anlama gelir: “[transendental idealizmde] *özne*’nin öz doğasına ilişkin bir özelliği bulgulayabiliriz. *Transcendental İdealizm*’in dilegetirimi (formülasyonu) şudur: duyularla algıladığımız gerçeklik, kendi tümellik ve zorunluluk temellerini (nesnel geçerlilik temellerini), bilen öznde mevcut bilme koşullarında bulur.”¹⁴⁵ Şüphesiz Kant’ın idealizmi bildik anlamda bir idealizm değildir. Kant’ta idealizm, “tüm akılsal bilginin koşullarının ve sınırlarının *eleştirel* bir tanınmasını belirtir.”¹⁴⁶ Kant’a göre, idealar ve idealler nihai gerçeklik değildirler; “nihai gerçeklik, insanın duyuları, düşünceleri ve eylemleri aracılığıyla dünyayı deneyimleme kapasitesidir.”¹⁴⁷ Dolayısıyla yukarıdaki eleştiriye göre Kant’ta olmadığı iddia edilen praksis, tam da insan realitesini oluşturmaktadır.

Bu koşullar dizisinin mutlak bütünlüğü, üyelerinin türetilişinde, bir ideadır ki, gerçi aklın empirik kullanımında hiçbir zaman bütünüyle ortaya çıkamıyor olsa da, gene de bu dizi açısından nasıl davranmamız gerektiğini saptayan bir kural olarak hizmet eder; yani verili görüngülerin (geriye giden ya da yükselen)

¹⁴⁴ A.g.y., s. 46.

¹⁴⁵ Gilles Deleuze, *Kant’ın Eleştirel Felsefesi*, çev. Taylan Altuğ, Payel Yayınevi, İstanbul, 1995, s. 11-12.

¹⁴⁶ A.g.y., s. 12.

¹⁴⁷ A.g.y., s. 12.

açıklamasında diziye *sanki* kendinde sonsuzmuş, yani *in indefinitum* ilerliyormuş gibi ele almamız gerektiğini gösterir; ama aklın kendisinin belirleyici neden olarak görüldüğü yerde (özgürlükte), ve dolayısıyla pratik ilkeler durumunda, *sanki* önümüzde duyuların değil, saf anlama yetisinin bir nesnesi varmış gibi davranmamız gerekecek, burada koşullar bundan böyle görüngüler dizisinde değil, onun dışında koyulabilecekler, ve durumlar dizisi *sanki* mutlak olarak (düşünülür bir neden yoluyla) başlamış gibi görülecektir.¹⁴⁸

Çünkü doğada özgürlükten gelen bir nedensellik varmış gibi düşünülecektir. Başka deyişle, evrenbilimsel dizgenin düzenleyici ilkesi özgürlük idesi olacaktır. Dolayısıyla duyulur dünya ve düşünülür dünya arasında bir bağlantı kurularak, bu iki dünya arasında bir geçiş sağlanmaktadır. Bu da özgürlük idesi aracılığıyla yapılmaktadır. Çünkü burada Kant özgürlüğü sırf aklın belirleyici olması şeklinde tanımlamaktadır. Böylece teorik alandan pratik alana geçişin yolunu yapmaktadır. Bu nedenle, spekülatif aklın idealarını ele alırken, pratik alan ve ilkeleriyle bir paralellik kurmaya çalışmaktadır. Nitekim ahlaklılığın (ahlak yasasının) varlık sebebi olan özgürlük idesi, transendental idealardan biridir. Evrenbilimsel ideaya tekrar dönülecek olursa, bununla ilgili olarak söyledikleriyle neyi amaçladığını şöyle açıklar Kant: Tüm bunlar evrenbilimsel ideaların düzenleyici ilkelerden başka bir şey olmadıklarını ve oluşturucu ilkeler gibi, bu dizinin edimsel bir bütünlüğünü koymaktan çok uzak olduklarını gösterir.¹⁴⁹ Çünkü transendental idealar, oluşturucu değil, düzenleyici olmaya muktedirlerdir.

1.4.3. Tanrıbilimsel İdea

Salt spekülatif aklın üçüncü düzenleyici ideası tanrı kavramıdır. Ancak bu ideanın işleyişine geçmeden önce, böyle bir ideaya duyulan gereksinim sorgulanmalıdır. İnsanın, bilme yetileri (akıl ve anlama yetisi) ve diğer yetileriyle evrenin tamamını nesne edinebilmesi mümkün değildir; anlama ve bilme gücü sınırlıdır. Evren ise bu sınırın aşılabilir derecede ötesindedir.

Varolan evren önümüze karmaşa ve düzenden, ereksellik ve güzellikten öylesine ölçüye sığmaz bir görünüş alanı sunar ki, eğer onu uzayın sonsuzluğunda ya da sınırsız bölünüşünde izleyebilecek olsaydık, zayıf anlama yetimizin oradan kazanabileceği bilgilerle bile tüm dil her biri ölçülemeyecek büyüklükte böylesine sayısız harikalar karşısında dinçliğini yitirir, tüm sayıların gücü boşa çıkar, ve giderek düşüncemiz bile tüm sınırları bulanıklaştırır, öyle ki bütünü yargılayışımız kendini kaçınılmaz olarak suskun ama o denli de konuşkan bir

¹⁴⁸ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s. 637-638.

¹⁴⁹ A.g.y., s. 637-38.

hayranlığa çözerdi. Her yerde bir etkiler ve nedenler, bir amaçlar ve araçlar zinciri, ortaya çıkışta ya da yitip gidişte bir kurallılık görürüz, ve hiçbir şey kendini içinde bulduğu duruma kendiliğinden gelmezken, her zaman nedeni olarak bir başka şeyi gösterir ki, tam bu daha öte araştırmayı zorunlu kılan şey budur.¹⁵⁰

O halde insanı her şeyin başlangıcı, en üstün varlık ideası aramaya iten şey, nedensellik bağlantısına (neden – etki zincirine) bir başlangıç ve son arama ihtiyacıdır. Yani başlangıcını ve sonunu bir varlığa dayandırma ihtiyacının ürünüdür bu. Dolayısıyla bir tanrı fikri de aynı ihtiyaçtan doğmaktadır.

Aklın sınırlarını ve gücünü aştığı noktada, yüce, üstün bir yaratıcının varlığına inanma ihtiyacı ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla idealardan biri olan tanrıbilim böyle bir ihtiyacın ürünüdür. Kant’a göre, iki tür tanrıbilim vardır; doğal tanrıbilim ve fiziksel tanrıbilim. Doğal tanrıbilim, bir evren Yaratıcısının özelliklerini ve varoluşunu bu evrende karşılaşılan belirlenim, düzen ve birlikten çıkarsar. Bu evrende kurallarıyla birlikte iki tür nedensellik vardır; doğa ve özgürlük. Buna göre, doğal tanrıbilim bu evrenden ya tüm doğal ya da tüm ahlaki düzen ve eksiksizliğin ilkesi olarak bir en yüksek anlığa tırmanır. İlk durumda fiziksel tanrıbilim olarak, ikincide ise, ahlaksal tanrıbilim olarak adlandırılır.¹⁵¹ Buradan anlaşılabileceği üzere, eğer özgürlük nedensellik olarak kabul edilirse, ahlaksal tanrıbilim geçerlidir; doğa nedenselliği kabul edilirse, fiziksel tanrıbilim geçerli olur. Yani bu iki tür nedenselliğe (doğa ve özgürlüğe) uygun tanrıbilim açıklamaları bu şekilde olur. Kant’a göre, “tanrı kavramı ile şeylerin kaynakları olarak yalnızca kör gibi çalışan bengi bir doğanın değil, anlama yetisi ve özgürlük yoluyla tüm şeylerin yaratıcısı olması gereken bir en yüksek varlığın anlaşılması” düşüncesi hakimdir ve salt bu kavram bizi ilgilendirmelidir.¹⁵²

Kant, tanrıbilimsel ideaya ve onun kavramı olan tanrı idesine yönelik soruşturmasını şöyle yürütmektedir:

Tüm evrenbilimsel dizinin biricik ve her şeye yeterli nedeni olarak bir varlığın salt görelî sayılışını kapsayan üçüncü saf akıl ideası akılsal *Tanrı* kavramıdır. Bu ideanın nesnesini mutlak olarak varsaymak (*kendinde varsaymak*) için en küçük bir zeminimiz bile yoktur; çünkü en yüksek düzeyde eksiksiz ve doğasına göre mutlak olarak zorunlu bir varlığa salt kavramından çıkarak inanma ya da onu ileri

¹⁵⁰ A.g.y., s. 591-592.

¹⁵¹ A.g.y., s. 599.

¹⁵² A.g.y., s. 599.

sürme yeteneğini bize ne verebilir, ya da bizi bu noktada nasıl bir şey aklayabilir?¹⁵³

Kant, bu sorunun cevabını, yukarıda açıklandığı gibi, evren üzerinden vermektedir. Bu soruya cevaben Kant şöyle der: “Böyle bir varlığın ideası, tıpkı tüm spekülative idealar gibi, aklın buyurduğu şeyden başka, evrenin tüm bağıntısının dizgesel bir birliğe göre irdelenmesi gerektiğinden başka hiçbir şey söylemez – *sanki* böyle bir bağıntı en yüksek ve her şeye yeterli neden olarak her şeyi kapsayan tek bir varlıktan toplu olarak kaynaklanıyormuş gibi.”¹⁵⁴ Çünkü insan bir başlangıç sorunuyla karşı karşıya kalmaktadır ve bunun için akli bir idea üretmektedir. Bu idea (tanrı kavramı) sayesinde evrene dair bilgilerini düzenleyebilir. Fakat bilgisel anlamda bir şey kazanamaz. “Böylece açıktır ki aklın burada empirik kullanımının genişletilmesine kendi biçimsel kuralını getirmekten başka bir amacı olamaz, ve hiçbir zaman empirik kullanımın tüm sınırlarının ötesine bir genişleme söz konusu değildir; sonuçta bu ideanın altında onun olanaklı deneyime yönelik kullanımının oluşturucu bir ilkesi gizlenmiş değildir.”¹⁵⁵ Çünkü tanrı ideası da, diğer idealarda olduğu gibi, oluşturucu değil, düzenleyici bir konumdadır.

Öyleyse, şimdiye kadar söylenenlere bakıldığında, “Devrimci bir proje olarak Eleştiri’de iki büyük kavramsal yer değiştirme söz konusudur. Temsil edilen şeyler hakkında konuşmak yerine, şeylerin temsilleri hakkında konuşuruz ve Tanrı hakkında konuşmak yerine, insan hakkında konuşmanın oynadığı benzer bir role sahip oluruz.”¹⁵⁶ Başka deyişle, şeylerin kendinde halleri bilgi nesnesi olamaz ve bu yüzden, şeyler göründükleri halleriyle bilinebilir. Aynı şekilde, önceden kurulu bir düzenin yaratıcısı olarak Tanrının bilgisine ulaşılamaz, yani Tanrının varlığına ya da yokluğuna dair bir şey söylenemez; bilgisi edinilemez. Böylece ancak insandan hareketle insanın bilgisine ulaşılabilir. Öyle ki, “Kant’ın Tanrı’nın varlığına ilişkin ontolojik kanıta yönelik eleştirisi üzerine yorum yapanların çoğu, genellikle onun, varlığın gerçek bir yüklem olmadığı yönündeki argümanına odaklanır. Ancak Kant’ın

¹⁵³ A.g.y., s. 638.

¹⁵⁴ A.g.y., s. 638-39.

¹⁵⁵ A.g.y., s. 638-39.

¹⁵⁶ Martin J. Scott -Taggart, “The Ptolemaic Counter- Revolution”, *Kant’s Theory of Knowledge*, ed. Lewis White Beck, D. Reidel Publishing Company, USA, 1974, s. 12.

tek eleştirisi bu değildir, zira mantıksal ve gerçek [actual] olasılık arasında yaptığı ayırma dayanan bir eleştiri de sunar.”¹⁵⁷

Dolayısıyla doğa incelemelerinde, aklın tanrıbilim açısından salt spekülatif bir kullanımının ilkeleri hiçbir tanrıbilime götürmez. Buna göre, eğer ahlaksal yasalar temel alınmaz ya da yol gösterici olarak kullanılmazlarsa, bütününde aklın hiçbir tanrıbilimi olamaz. Çünkü aklın tüm *sentetik* temel ilkeleri içkin kullanıma açıktır; ama bir en yüksek varlığın bilgisi bunların transendental bir kullanımını gerektirir ki, anlama yetimiz bu iş için hiçbir biçimde uygun değildir.¹⁵⁸ O halde böyle bir ideyle anlama yetisi dünyası olan deneyim alanında değil, aklın yasa koyucu olduğu, pratik alanda iş görülebilir. Çünkü bu ide ancak düşünülür dünyada karşılık bulabilir. Özetle, tüm bunlardan görülmektedir ki, transendental sorular yalnızca transendental yanıtlara, yani en küçük bir empirik karışım olmaksızın yalnızca *a priori* kavramlardan yanıtlara izin verirler. Ama “buradaki soru açıkça *sentetik* ve bilginizin tüm deneyim sınırlarının ötesine, yani öyle bir varlığın varoluşuna dek genişletilmesini ister ki, bunun yalnızca bizim bir ideamıza, hiçbir zaman herhangi bir deneyimde koşutu olamayacak bir ideaya karşılık düşmesi gerekir.” Şimdi, “tüm *sentetik a priori* bilgi yalnızca olanaklı bir deneyimin biçimsel koşullarını anlatıyor olması yoluyla olanaklıdır; ve tüm ilkeler öyleyse yalnızca içkin geçerliktedirler, yani yalnızca empirik bilginin nesneleri ile, görüngüler ile ilişkilidirler. Öyleyse salt spekülatif bir aklın tanrıbilimini amaçlayan tüm transendental çaba sonuçsuz kalacaktır.”¹⁵⁹

Transendental idealar bakımından, aklın saf kullanımında hiçbir şey başaramaması ve onlardan doğan aldanmacaları önleyecek bir disipline gereksinim duyması insan aklı için küçük düşürücüdür. Bununla birlikte, bu aklı yine yüceltir ve ona bir özgüven verir, çünkü akıl bu disiplini kendisi uygulayabilir ve uygulamalıdır; bunu kendi üzerinde başka bir sansüre izin vermeksizin yapabilir. Dahası, spekülatif kullanımına getirmek zorunda olduğu sınırlar aynı zamanda tüm karşıtlarının sözde rasyonel istemlerini de sınırlar ve böylece kendini güvence altına alabilir. Tüm saf akıl felsefesinin en büyük ve belki de biricik yararı olumsuzdur (negatiflik açısından);

¹⁵⁷ Lucas Thorpe, “The Logical Basis for Kant’s Distinction Between Understanding and Intuition,” *Immanuel Kant: Muğla Üniversitesi Uluslararası Kant Sempozyumu Bildirileri*, Vadi Yayınları, Ankara, 2006, s. 25.

¹⁵⁸ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s. 602.

¹⁵⁹ A.g.y., s. 603.

çünkü genişleme için bir organon (araç) olarak değil, sınır belirleme için bir disiplin olarak hizmet eder ve gerçeğin saptanması yerine, yanılgıları önler. Yine de, saf aklın alanına ait olan ve belki de sadece yanlış anlamadan dolayı yanılgılara yol açmalarına rağmen gerçekte aklın çabalarının hedefini oluşturan olumlu bilgiler için de herhangi bir yerde bir kaynak olmalıdır. Çünkü “deneyimin sınırlarının ötesinde herhangi bir yerde sağlam bir dayanak bulabilmek için duyulan yatıştırılmaz isteği başka hangi nedene yükleyebiliriz?” Akıl kendilerine büyük ilgi duyduğu nesneler için bir önsezi taşır. Fakat onlara yaklaşabilmek için saf spekülasyonun (kurgunun) yoluna çıktığı zaman bu nesneler onun önünden kaçarlar.¹⁶⁰ Bu yüzden saf teorik aklın bütün bir transendental çabası sonuçsuz kalır. Ancak ona açık kalan tek yolda, yani pratik kullanım yolunda daha şanslıdır.

Kant’ın amacı, teorik alanda olduğu gibi, pratik alanda (ahlak alanında) da *sintetik a priori* ilkeler ve bilgiler ortaya koymaktır. Ancak bir tanrı kavramından bu türden ilkeler üretmek mümkün değildir. Öyleyse insan bu şekilde ve bu tarz kavramlar üretirken, epistemolojik hiçbir dayanak olmasa da, neden böyle bir şeye ihtiyaç duyduğunu, yani aklın neden böyle bir şey ürettiğinin hesabını verebilmelidir. Bunu Kant şöyle ifade eder: “Kişi genel olarak ve insanın anlama yetisinin doğasına ve tüm geri kalan bilgi kaynaklarına dayanarak, nasıl başlanırsa başlansın, bilgiyi bütünüyle *a priori* genişletme ve olanaklı hiçbir deneyimin olmadığı ve dolayısıyla kendi yaratmış olduğumuz kavramların nesnel olgusalılıklarının güvencesini verebilecek hiçbir aracın bulunmadığı bir yere dek götürmede kendini aklamalıdır.”¹⁶¹ Burada Kant, tam da bunu yapmaktadır. Aklın spekülatif kullanımıyla oluşturduğu transendental ideaların (düzenleyici) işlevini ve aklın neden böyle kavramlar ürettiğini açıklamaktadır. Tanrıbilim transendental bir idea olarak ancak pratik alanda, pratik kurallara bağlı olarak karşılık bulabilir.

Anlama yetisi bir kavrama hangi yolda varmış olursa olsun, nesnesinin varoluşu analitik olarak onda bulunamaz, çünkü nesnenin *varoluşunun* bilgisi yalnızca ve yalnızca nesnenin *düşüncenin dışında* kendinde koyulmuş olması olgusundan oluşur. Ama bir kavramdan kendiliğinden yola çıkarak ve empirik bağlantıyı (ki bunun yoluyla her zaman yalnızca görüngüler verilir) izlemeksizin yeni nesneler ortaya çıkarmak ve doğüstü varlıklara ulaşmak bütünüyle olanaksızdır.¹⁶²

¹⁶⁰ A.g.y., s. 720-721.

¹⁶¹ A.g.y., s. 604.

¹⁶² A.g.y., s. 604.

Öyleyse böyle bir varlık ideası, anlama yetisi dünyası için tamamen (epistemolojik anlamda) temelsiz kalmaktadır. Bununla birlikte, en yüksek varlık ideası aklın sadece spekülâtif kullanımı için salt bir ideal olarak, fakat eksiksiz bir ideal olarak, ve bütün bir insan bilgisini tamamlayan ve taçlandıran bir kavram olarak kalır. Tanrı kavramının nesnel olgusallığı hiçbir şekilde tanıtlanamasa da, çürütülmesi de aynı şekilde olanaksızdır. O halde “eğer bu eksiği giderebilecek bir ahlaksal tanrıbilim olacaksa, o zaman daha önce salt belkili olan transendental tanrıbilim bu en yüksek varlığın kavramını belirlemede, ve duyarlık yoluyla sık sık atlatılan ve kendi ideaları ile her zaman bağdaşamayan aklı sürekli olarak sansürden geçirmede vazgeçilmezliğini tanıtlayacaktır.”¹⁶³

Salt spekülâtif aklın tanrıya ilişkin olarak bize verdiği transendental ve biricik belirli kavramın nesnel geçerliğini akıl hiçbir zaman veremez, çünkü o, yalnızca tüm deneysel olgusallığın en yüksek ve zorunlu birliğinin dayanağı olan bir şeyin ideasını sağlar. Böylece durum şudur:

Eğer tanrısal bir varlığı varsayacak olursak, ne en yüksek eksiksizliğinin iç olanağı üzerine ne de varoluşunun zorunluğu üzerine en küçük bir kavramımız yoktur; ama gene de olumsalı ilgilendiren tüm sorulara doyurucu bir yanıt verebilir ve akla empirik kullanımında aramakta olduğu en büyük birlik açısından en eksiksiz doyumunu sağlayabiliriz, ama bu varsayımın kendisi açısından değil – bir durum ki, aklın alanının çok ötesinde yatan bir noktadan başlayarak nesnelerini eksiksiz bir bütünün içerisinde irdelemede onu aklayan şeyin onun içgörüsü değil, spekülâtif ilgisi olduğunu tanıtlar.¹⁶⁴

Böylece insan anlama yetisinin sınırlarını aştığı noktada, yani deneyim alanının dışına çıktığında, evren tasarımına ve buna dair bilgisine bir birlik ve düzen getirerek anlamlı kılmaya çalışmaktadır; tanrıbilim de bunlardan sadece biridir. İnsan evrenin sonsuzluğu karşısında ya da bir başı-sonu varsa da bunu hiçbir zaman bilemeyeceği için, kendi varoluşsal özelliklerinden hareketle üstün bir yaratıcı tasarlar. Ve her türlü tanrı tasarımı, böyle bir ihtiyacın ürünü olduğu için makul sayılabilir. Dahası, spekülâtif akıl düşünce kavramlarıyla (tanrı idesi gibi) insanın doğasını ve dünyasını sistemli bir bütünlük içerisinde anlamlandırmasını sağlar. Bu yüzden akıl, idelere karşı kayıtsız kalamaz.

¹⁶³ A.g.y., s. 606.

¹⁶⁴ A.g.y., s. 631.

Aklın spekülâtif kullanımı yok sayıldığında ve bu yönde soyut düşünce terk edildiğinde, koca bir düşünce dünyası da yok olur; oysa insanlık tarihi denilen şey, düşünce(ler) tarihidir. Geniş ölçekli soyut düşünce şemalarını spekülâtif akıl üretir. Böyle bir akıl olgulardan idealara kadar bilginin, türetme yoluyla, genişletilmesine olanak sağlar.

Milyonlarca insan ağaçlardan düşen elmalar görmüş ama matematiksel bir dinamik ilişkiler şemasını zihninde oluşturan Newton olmuştu; milyonlarca insan tapınaklarda ve kiliselerde sallanan kandiller görmüş ama bu aynı matematiksel şemanın daha muğlak bir taslağını zihninde oluşturan Galileo olmuştu; yine milyonlarca insan hayvanların birbirini avladığını, bitkilerin birbirini yuttuğunu görmüş, milyonlarca insan kıtlık ve susuzluğa direnmiş ama zihninde Malthusçu şemayı oluşturan Charles Darwin olmuştu. İlerlemenin sırrı soyut morfoloji şemalarına duyulan spekülâtif ilgidir.¹⁶⁵

Tanrı ideası da bu spekülâtif ilginin ürünlerinden biridir. Yani tanrı kavramı da, spekülâtif aklın türetim yoluyla oluşturduğu bir idedir. Nitekim Kant: “Evren nedenini ideada yalnızca daha ince bir insanbiçimciliğe [antropomorfizme] göre (ki bu olmaksızın onun üzerine hiçbir şey düşünülemezdi), yani anlama yetisi, hoşlanma ve hoşlanmama duyguları ve bunlara karşılık düşen isteği ve istenci vb. olan bir varlık olarak düşünmede değil, ona sonsuz eksiksizlik yüklemeye de aklanırız –bir eksiksizlik ki, ona evren düzeninin empirik bilgisi yoluyla yüklemeye aklanabileceğimizin çok çok ötelerine geçer”¹⁶⁶ der. Doğayı insani özelliklerden arındırmak mümkün değildir, aksi halde ortada doğa diye bir şey kalmaz, belirsiz ve anlamsız bir kütle olarak kendinde varlık diye bir şey kalır. Tanrı ideası, tam ereksellik olarak eksiksiz bir biçimde kapsayıcıdır.

Dizgesel birliğin düzenleyici yasası doğayı sanki sonsuza dek her yerde, olanaklı en büyük türülük durumunda bile, dizgesel ve ereksel birlik ile karşılaşılacakmış gibi incelememizi ister. Çünkü bu evren eksiksizliğinin çok azını gözleyebilirsek ya da çok azına ulaşabilirsek de, onu her yerde aramak ve her yerde bulmayı ummak aklımızın yasamacı yanına özgüdür; ve bu ilke ile uyum içinde doğa araştırmasını yürütmek hiçbir zaman zararlı olamayacağı gibi, tersine her zaman yararlı olmalıdır.¹⁶⁷

Sonuç olarak, saf aklın kavramları, yani transendental idealar, doğadaki empirik düzende bir birlik yaratmak için biçimsel bir ilke (düzenleyici ve dizgesel birlik ilkesi)

¹⁶⁵ Whitehead, *Aklın İşlevi*, s. 51.

¹⁶⁶ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s. 648.

¹⁶⁷ A.g.y., s. 648-49.

olarak model alınabilir. Böylece bu idealar, olanaklı deneyimin sınırları dışında kalan ama yine de anlama yetisi dünyasıyla ilgili olan olgu ve fenomenleri birlik ve düzen içerisinde tutarak insan dünyasını anlaşılabilir kılar.

Zupancic'e göre, "Transendental fikirler söz konusu olduğu sürece, her şeyden önce her yeni fikrin daha fazlasını 'içerdiği' anlamında kesin bir hiyerarşi fark ederiz. [...] Bu hiyerarşi ya da derecelendirme, ne bu fikirlerin birbirine bağımsızlığını ne de bu fikirleri kendi aralarında birbirine bağlayacak her şeyi kucaklayan bir kavramı gösterir."¹⁶⁸ Transendental idealar arasında olduğu iddia edilen hiyerarşik ilişkide, aslında tüm bu ideleri birbirine bağlayan, kucaklayan kavramın özgürlük ideası olduğu söylenebilir. Nitekim şimdiye kadar söylenenlerden de görülebileceği gibi, özgürlük, teorik alanda olanağının koşulu gösterilebilen ve buradan hareketle koca bir pratik alanı mümkün kılan bir akıl kavramıdır. Bu nedenle, özgürlük tüm bu ideleri bağlayan ve kuşatan bir kavram olarak kapsayıcı ve kilit bir role sahiptir. Dolayısıyla bir postülatın çok daha fazlasıdır.

1.5. Aklın Birliği

Aklın birliği, akıl kavramlarından oluşan dizgenin birliğidir. Kant, akıl birliği ile ilgili olarak şunları söyler:

Saf akıl gerçekte kendinden başka hiçbir şeyle uğraşmaz, ve başka hiçbir işi olamaz, çünkü ona yalnızca deneyim kavramlarının birliği içerisine getirilmesi gereken nesneler değil, akıl kavramlarının, yani bir ilkede bağlantının birliği içine getirilmesi gereken anlama yetisi bilgileri verilir. *Aklın birliği dizgenin birliğidir*, ve bu dizgesel birlik akla onu nesneler üzerine genişleten bir ilke olarak nesnel yolda değil, nesnelerin tüm olanaklı empirik bilgisinin üzerine genişleten bir maksim olarak öznel yolda hizmet eder. Gene de, aklın empirik anlama yetisi kullanımına verebileceği dizgesel bağlantı yalnızca onun genişlemesini iletirmekle kalmayıp bunun doğruluğunu da sağlama bağladığı için, böyle bir dizgesel birliğin ilkesi o denli de nesneldir [...].¹⁶⁹

Dolayısıyla, idealar aklın dizgesel birliğinin düzenleyicisi iken, aklın kendisi bu dizgesel birliğin oluşturucusudur. Ancak Höffe'e göre, aklın birliği kurucu, yani oluşturucu değildir, çünkü akıl "basitçe doğanın içinde yatan bir şey olarak keşfedilemez ve 'sapkın akıl' şeklindeki yaygın yanlış anlayışın aksine, doğanın bir

¹⁶⁸ Alenka Zupancic, *Gerçeğin Etiği: Kant, Lacan*, çev. Ahmet Süreyya Özcan, Epos Yayınları, Ankara, 2005, s. 92.

¹⁶⁹ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s. 634. Vurgu bana aittir.

özelliği değildir.”¹⁷⁰ Kant da aklın doğanın bir özelliği olduğunu söylemez, fakat onun için akıl, insanın doğayı düzenli bir şekilde algılamasını sağlayan, zihnine bu düzeni kuran oluşturuvcu bir ilkedir. Bu da kısaca, yaşadığı dünyayı hem epistemolojik hem de ahlaki olarak anlamlandırmasıdır.

İlkeler yoluyla sağlanan bağlantının sonucu olarak oluşan bu birlik, anlama yetisi bilgilerinden oluşmaktadır. Burada önemli olan noktalardan biri, akıl birliği ile dizgenin birliğinin özdeşliğidir. Dolayısıyla “akıl bu dizgesel birliği aynı zamanda kendi ideasına bir nesne vermenin dışında hiçbir yolda düşünemez; ama bu nesne hiçbir deneyim yoluyla sağlanamaz, çünkü deneyim hiçbir zaman tam bir dizgesel birlik örneğini vermez.”¹⁷¹ Çünkü aklın sınırları, olanaklı deneyimin sınırlarını aşar. Bu nedenle böyle bir dizgesel birliği kurmaya muktedir olamaz. Böylece bu akıl-varlığı (*ens rationis ratiocinatae*) hiç kuşkusuz salt bir ideadır ve dolayısıyla mutlak olarak ve kendinde edimsel bir şey olarak alınamaz; aksine, duyulur dünyanın şeylerinin tüm bağlantısını sanki bunlar zeminlerini bu akıl-varlığında buluyormuş gibi görebilmek için yalnızca belkili olarak temel alınabilir, çünkü ona hiçbir anlama yetisi kavramı yoluyla erişemeyiz. Tüm bunlarda yatan biricik amaç akıl için vazgeçilmez olabilen, empirik anlama yetisi bilgisini her yolda ilerleten ve ona hiçbir zaman engel olmayan dizgesel birliğe sağlam bir temel vermektir.¹⁷² Buradan da anlaşılabilceği gibi, idealar, bilgisel anlamda hiçbir genişleme ve ilerletme sağlayamazken, yani bilgimizi olanaklı deneyim nesnelerinin ötesine genişletemezken, saf akıl bu bilgileri ilerleterek dizgesel bir birlik oluşturmaktadır.

Kavramları idealar olan saf akıl, kendi başına hiçbir duyusal kullanımı olmadığı için bir bilgi üretemez. Bunu ancak anlama yetisi aracılığıyla yapabilir. Bu yüzden “Akıl hiçbir zaman doğrudan doğruya bir nesne ile değil, yalnızca anlama yetisi ile ilişkidir; ve salt onun aracılığıyla kendisinin bir empirik kullanımı söz konusudur; öyleyse hiçbir kavram (nesnelerin) *yaratmaz*, tersine kavramları yalnızca *düzenler*, ve onlara ancak olanaklı en büyük uygulamalarında, yani dizilerin bütünlüğü ile bağıntı

¹⁷⁰ Otfried Höffe, *Kant's Critique of Pure Reason*, Springer Publishing Company, London, 2010, s. 321.

¹⁷¹ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s. 635.

¹⁷² A.g.y., s. 635.

içinde taşıyabilecekleri birliklerini verir.”¹⁷³ Öyleyse kavramların dizgesel birliğini ve bütünlüğünü sağlayan yeti akıldır.

Anlama yetisi ise bu bütünlük ile değil, yalnızca her durumda koşullar *dizisinin* kavramlara göre *ortaya çıkmasını* sağlayan bağlantı ile ilgilenir. Akıl öyleyse gerçekte yalnızca anlama yetisini ve bunun amaca uygun uygulanışını nesne alır. Ve nasıl ki anlama yetisi nesnedeki çokluyu kavramlar yoluyla birleştirirse, akıl da kendi yanından kavramlar çoklusunu idealar yoluyla birleştirir, ve bunu belli bir ortaklaşa birliği bu olmadıkça yalnızca dağılımcı birlik ile uğraşacak olan anlama yetisi etkinliklerinin hedefi olarak koyup yapar.¹⁷⁴

Böylece her iki yetinin de birleştirici ve oluşturuıcı işlevleri vardır. Şu farkla ki, anlama yetisinin kavramları kategoriler iken, aklın kavramları idealdır. Dolayısıyla ikisinin nesneleri ve nesnelerinin kavramları farklıdır. Çünkü temelde, anlama yetisi ve aklın yasa koyucu oldukları dünyalar farklıdır. Anlama yetisi duyulur dünyaya, akıl ise düşünülür dünyaya yasa koymaktadır. Akıl ilkelerle, anlama yetisi ise kategorilerle bilgi üretmektedir. Bu nedenle Kant, akıl ve anlama yetisinin bilgi üretme biçimlerini ve genel olarak işleyişlerini şöyle açıklar:

Eğer anlama yetisi bilgilerimizi bütün bir erimleri içinde düşünecek olursak, aklın bütünüyle kendine özgü bir yolda bunlar üzerindeki yaptırım gücüyle ortaya çıkarmaya çalıştığı şeyin bilginin dizgeselleştirilmesi olduğunu, yani tüm bilgiye bir ilke yoluyla bağlantı vermek olduğunu buluruz. Bu akıl birliği her zaman bir ideayı, yani bilginin bir bütününün biçiminin ideasını varsayar. Bu bütünün kendisi bölümlerin belirli bilgisine önseldir ve her bir bölümü *a priori* kendi yerine ve geri kalanlar ile ilişki içine getirmenin koşullarını kapsar. Bu idea buna göre anlama yetisi bilgisinin tam birliğini konutlar ve buna göre bu bilgi salt olumsal bir toplak olmak yerine, tersine zorunlu yasalara göre bağıntılanmış bir dizge olur. Aslında bu ideanın nesnenin bir kavramı olduğu değil, bu kavramların tam birliklerinin bir kavramı olduğu söylenebilir, ama ancak bu birliğin anlama yetisi için bir kural olarak hizmet etmesi ölçüsünde.¹⁷⁵

Burada en önemli noktalardan biri, aklın tüm bilgiye bir ilke yoluyla bağlantı vermek olduğudur. Buna da akıl birliği denir. Bu birlik ise tamlık düzeyinde olduğu için her zaman bir ideaya sahiptir. Bu birliğin ideası, bilginin bütünlüğünün (eksiksizliğinin) biçiminin ideasıdır. Dolayısıyla akıl kavramları olan ideaların sadece aklın diyalektik kullanımıyla antinomi (çatışkı) yaratmak gibi bir işlevleri yoktur, onlar aynı zamanda akıl sayesinde birleştirilen bilginin bütünlüğünün ideal düzendeki karşılığıdır.

¹⁷³ A.g.y., s. 607.

¹⁷⁴ A.g.y., s. 607.

¹⁷⁵ A.g.y., s. 608-609.

Tüm bunlar gösteriyor ki, Kant eleştiri yoluyla sınırları belirlerken aynı zamanda yetilerin bir analizini de yapmaktadır. Bilginin oluşma ve işleyiş sürecini yetileri analiz ederek göstermektedir. Ancak Gava'ya göre, "[...] Eleştiri kesinlikle yetilerimizin analizini içeriyor olsa da, projesini karakterize eden şey bu değildir. Daha ziyade, Eleştiri transendental felsefenin parçalarını içerdiği ölçüde bu analizleri içerir. Saf aklın eleştirisini karakterize eden şey, Eleştiri içerisinde metafiziğin yöntem öğretisi olarak Eleştiri'nin amacına ulaşan disiplin olarak anlaşıldığında, metafiziğin yöntem öğretisini sağlamasıdır."¹⁷⁶ Gava'nın da söylediği gibi, Eleştiri, yetilerin analizini içermektedir. Fakat onun iddiasının aksine, Eleştiri projesini karakterize eden şey de budur, ancak bununla kalmayıp, metafiziğin yöntem öğretisini de içermektedir. Alıntıda da söylendiği gibi, yetilerin analizini içerdiği ölçüde transendental felsefe olabilir ki, Kant da yaptığı felsefeyi transendental olarak adlandırmaktadır. Dolayısıyla yetilerin analizi Eleştiri'nin karakteristik özelliği olarak görülebilir; bir *öğeler öğretisi* ve *yöntem öğretisi* olarak Eleştiri, hem yetilerin analizini hem de metafiziğin yöntemini içeren bir transendental felsefedir. Böylelikle bilme ve bilginin oluşması transendental yasalara dayanmaktadır.

Önemli olan noktalardan bir diğeri de, anlama yetisi bilgisine tam birliğini veren akıl ve bunu ispatsız olarak kabul ettiren (*postulate*) idea, bu bilgiye bir zorunluluk getirmektedir. Yani anlama yetisi bilgisine aklın ilkeler yoluyla vermiş olduğu bağlantı zorunlu yasalara dayanmaktadır. Dolayısıyla "Aklın bu birliğin araştırılmasını isteyen yasası zorunludur, çünkü bu yasa olmaksızın hiçbir akıl ve akıl olmaksızın hiçbir tutarlı anlama yetisi kullanımı yoktur, ve bunun yokluğunda empirik gerçekliğin yeterli hiçbir ölçütü olmayacaktır; ve dolayısıyla empirik bir gerçeklik açısından doğanın dizgesel birliği baştan sona nesnel olarak geçerli ve zorunlu sayılmalıdır."¹⁷⁷ Böylece bu zorunluluğu ve nesnel geçerliği veren yasa akıl tarafından konulmaktadır.

Empirik çeşitliliğin dizgesel birliğini sağlayan şey, tüm şeylerin özünde bulunan erekselliktir. Tam ereksel birlik, mutlak duyusallık içinde, eksiksizliktir. Eğer bu birliği deneyimin, yani nesnel olarak geçerli tüm bilginin nesnesini oluşturan şeylerin özünde, ve öyleyse evrensel ve zorunlu doğa yasalarında bulamıyorsak, bu birlikten dosdoğru tüm nedenselliğin kökeni olan bir kök-varlığın en yüksek ve mutlak

¹⁷⁶ Gava, *Kant's Critique of Pure Reason and The Method of Metaphysics*, s. 62.

¹⁷⁷ Kant, *Akı Usun Eleştirisi*, s. 613.

olarak zorunlu eksiksizliğini nasıl çıkarsarız?¹⁷⁸ Yani doğada olup biten her şeyi kapsayabilecek bir birlik ideasını nasıl temellendirebiliriz? Kant bunu, diğer idealarda olduğu gibi, akıl kavramına dayanarak açıklamaktadır:

En büyük dizgesel ve dolayısıyla ereksel birlik insan aklının okuludur; bu birlik giderek onun en büyük kullanımının olanağının da temelidir. Böyle bir birlik ideası öyleyse aklımızın özü ile ayrılmamacasına bağlıdır. Tam bu idea bu nedenle bizim için yasa vericidir, ve böylece ona karşılık düşen bir yasa verici aklı (*intellectus archetypus*) varsaymak ve aklımızın nesnesi olarak doğanın tüm dizgesel birliğini ondan türetmeyi istemek bütünüyle doğaldır.¹⁷⁹

Öyleyse düşünülür dünyanın yasa koyucusu olarak akıl, duyulur dünyada da birlik ve düzeni oluşturarak, her iki dünyanın yasalarının uyum içerisinde işlemlerini sağlar.

Ancak Höffe, “Ruh fikri psikolojik olgularla, dünya fikri kimyasal ve biyolojik olgular da dahil olmak üzere fiziksel olgularla ve bunları yöneten yasalarla ilgiliyen, Tanrı fikri tüm bu yasaların nihai zeminini ve kurdukları bağlantıyı sorgular; bu zemin Kant tarafından 'amaçlılık' olarak da tanımlanır”¹⁸⁰ der. Tanrı idesi, ereksellik olarak eksiksiz bir biçimde kapsayıcı olmakla birlikte, bunu insana sorgulatan bir tanrı fikri olmaktan ziyade, aklın kendisidir. Çünkü yukarıda da söylendiği üzere, bu, aklımızın yasamacı yanına özgüdür. Dolayısıyla ereksellik ideasının dayandığı dizgesel birlik aklın birliğidir.

1.6. *Saf Aklın Eleştirel İşi*

Kant bir Eleştiri Felsefesi yapmaktadır. Kant'ta eleştiri, bir sınır çizme işidir. “Projesi insanın aklına, bilebilme yetisine, aklın kendi olanaklarını da kullanarak bir sınır çizmektir.”¹⁸¹ O, her yerde sınırlar çizerek neyin ne olduğuna ve ne olmadığına ilişkin ayrımlar yapmaktadır. Çünkü “Her şey sınırlar arasında işler. Bu yasa spekülative akıl için dahi geçerlidir.”¹⁸² Bu ayrımlardan hareketle de yoklamalar yapmaktadır. Burada, şimdiye kadar yaptığı şey de eleştiri yoluyla teorik alanın sınırlarını belirlemektir. Ancak teorik alanın sınırlarını belirlerken pratik alanın da sınırlarını çizmektedir. Kant'ın temel amacı, *sintetik a priori* felsefi bilgiler ortaya koyabilmek olduğu için, bu tür bir bilginin oluşabileceği zemin ve ortamı eleştiri yoluyla kurmaktadır. Bu amaç

¹⁷⁸ A.g.y., s. 644.

¹⁷⁹ A.g.y., s. 644-45.

¹⁸⁰ Höffe, Kant's Critique of Pure Reason, s. 325.

¹⁸¹ Ayhan Çitil, *Kant Okumaları: Birinci Kritik*, Dergah Yayınları, İstanbul, 2021, s. 13.

¹⁸² Whitehead, *Aklın İşlevi*, s. 35.

doğrultusunda, saf akıl alanında, güvenli bir biçimde *a priori* bilgiler ortaya koyabilmek için öncelikle yanlısamları, yanlış kullanımları belirleyip ayırt etmek gerekmektedir. Ancak böyle bir bilinç ve bilgi düzeyinde *a priori* bilgiler ortaya koymak mümkündür. Aynı zamanda bu, saf aklın eleştirisinin tam olarak (eksiksiz bir biçimde) yapılabilmesi için olmazsa olmaz bir şeydir. Çünkü saf aklın eleştirisinin işi tam da budur. Bununla ilgili olarak Kant şöyle der:

Bir kavramdan ilkin onun transendental çıkarsamasını ortaya koymaksızın güvenlik içinde *a priori* yararlanamayız. Saf aklın ideaları hiç kuşkusuz kategoriler durumunda olan türde bir çıkarsamaya izin vermez; ama ne denli belirsiz olursa olsun en küçük bir nesnel geçerlik düzeyi taşıyacaklarsa ve yalnızca boş düşünce-şeyleri (*entia rationis ratiocinantis*) temsil etmeyeceklerse, o zaman bir tündengelimleri olanaklı olmalıdır, üstelik kategoriler açısından üstlenebilmiş olduğumuzdan ne denli ayrı olsa da. Bu saf aklın eleştirel işinin tamamlanmasıdır.¹⁸³

Bir başka ifadeyle, transendental ideaların nesnel geçerlik düzeyine, yani *a priori* özelliğe sahip olabilmeleri ve dolaylı olarak da olsa, bir nesneye ya da kavrama karşılık gelebilmeleri için tündengelimsel çıkarımları olabilmelidir.

Adorno'ya göre, Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'ndeki vurgu, kuşkusuz "eleştiri"dedir. Ona göre, "Özünde burada yeni bir şey yok, çünkü felsefenin tüm tarihi, bilinci kendi idelerine, kavramlarına ve nihayet kendisine yönelten, geniş bir eleştiri ağından başka bir şey değildir. Bu anlamda *Saf Aklın Eleştirisi*, felsefenin kendi kendisiyle karşılaşmasıdır."¹⁸⁴ Adorno'nun burada söyledikleri doğru olmakla birlikte, Kant felsefesi düşünce tarihinde, gerek felsefe yapma biçimiyle (eleştiriyle), gerek insanın bilgisine ve bilme serüvenine yönelik bilgileriyle bir ilk olma niteliğine sahiptir. Ne öncellerinde böyle bir felsefe ve felsefe yapma biçimi görülmüş, ne de ardılları Kant'la doğrudan ya da dolaylı bir hesaplaşmaya girmeden felsefe yapabilmıştır. Dolayısıyla Kant, felsefe tarihinde radikal bir değişime ve dönüşüme yol açmıştır.

Saf aklın eleştirel işlerinden biri olan ayırdetmenin en önemli görevlerinden biri, öznel ilkeler (maksimler) ile nesnel ilkeler arasında sınır çizmesidir; yani öznel ilkeler ile nesnel ilkeler arasında ayırım yapmasıdır. Çünkü akıl tarafından konulan yasanın dayandığı ilkenin ne tür bir ilke olduğunun açığa çıkarılması gerekmektedir. Aksi halde yasa olma özelliğini taşıyamazlar. Bu amaç doğrultusunda Kant öznel ilkeyi

¹⁸³ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s. 626.

¹⁸⁴ Adorno, *Aşkınısallık Kavramı Üzerine*, s. 63.

tanımlamaktadır: Bir nesnenin yapısından değil, aklın bu nesnenin bilgisinin belli bir olanaklı eksiksizliğine yönelik ilgisinden üretilen tüm öznel ilkeleri aklın maksimleri olarak adlandırıyorum.¹⁸⁵ Burada dikkat edilmesi gereken nokta, nesnel ilke ile öznel ilke olan maksimlerin birbirine karıştırılmamasıdır. Sınır çizme işi de bu yüzden belirleyici öneme sahiptir. Çünkü maksimler sadece çeşitli öznel ilgilere (*interesse*) dayanır. “Eğer salt düzenleyici olan ilkeler oluşturuvcu ilkeler olarak görülürse, nesnel ilkeler olarak çatışmaya düşebilirler; ama yalnızca maksimler olarak görülürlerse, hiçbir gerçek çatışma değil, yalnızca aklın düşünce yolunda ayrımlara neden olan değişik ilgileri vardır.”¹⁸⁶ Dolayısıyla çatışmanın nedeni, öznel ilkelerin nesnel ilkelermiş gibi görülmesinden doğar. Çünkü öznel ilkeler zaten öznel nedenlere ve ilgilere dayanmaktadır.

Gerçekte aklın salt bir ilgisi vardır ve maksimlerinin çatışması yalnızca bu ilgiye bir doyum sağlama yöntemlerinin bir türlü lüğü ve birbirlerini karşılıklı sınırlamalarıdır. Böyle bir yolda herhangi bir düşünür daha çok (*türlüleşme ilkesine göre*) çokluk ile ilgilenirken, bir başkası ise (toplaklaşma ilkesine göre) birlik ile ilgilenir. Her biri yargısının nesne üzerine içgörüden doğduğuna inanır; oysa bu yargı yalnızca iki ilkedan birine bağıllığın daha büyük ya da daha küçük olmasına dayanır; ve bu temel ilkelerden hiçbirisi nesnel temeller üzerine dayanmadığı, tersine ikisi de yalnızca aklın ilgisi üzerine dayandığı için, bunları ilkeler olmaktan çok maksimler olarak adlandırmak daha uygun olacaktır.¹⁸⁷

Böylece nesnel temeller üzerine dayanmayıp aklın bir ilgisine göre belirlenen tüm ilkeler öznel olarak kabul edilmelidir. Öyleyse gerçek çatışma, yukarıda ifade edildiği gibi, öznel ilkelerin nesnel ilkelermiş gibi görülmesinden kaynaklanmaktadır.

Kant sonrası felsefenin önde gelen isimlerinden olan J. G. Hamann’a göre, “Kant, dil, tarih ve deneyimin fenomenal alemlerinden ayrı olarak var olan, kendi kendine yeterli bir numenal alem varsayarak (*postulating*) akli hipostatize eder. Kant aklın üç yönlü hipostazını ya da saflaştırılmasını gerçekleştirir. Onu duyu deneyiminden, gelenekten ya da görenekten ve en kötüsü de dilden soyutlar. Tüm bu soyutlamalardan sonra geriye kalan şey, salt biçimsel transendental ‘özne = X’, ‘tüm ens rationis’e inanan transendental bir batıl inancın tılsımı ve tespahinden’ başka bir şey değildir.”¹⁸⁸ Öyle görünüyor ki, Hamann, Kant’ın akli eleştiri yoluyla saflaştırmasını (yani

¹⁸⁵ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s. 624.

¹⁸⁶ A.g.y., s. 624.

¹⁸⁷ A.g.y., s. 624.

¹⁸⁸ Frederick C. Beiser, *The Fate Of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte*, Harvard University Press, USA, 1987, s. 39.

ayrıştırmasını, ayırdetmesini ve arındırmasını) ve böylece akla saf nitelendirmesi yapmasını aklın yapısına ve insan fenomenine uygun bir şey olarak görmemektedir. Nitekim “Hamann'a göre aklın saflığı bir yanılgıdır, çünkü akıl yalnızca belirli faaliyetlerde mevcuttur. Özel bir akıl yetisi yoktur, sadece rasyonel düşünme ve hareket etme biçimleri vardır. Aklı tanımlamak için insanların düşünme ve hareket etme biçimlerine başvurmamız; bu da daha spesifik olarak, kendi dillerinde ve kültürlerinde nasıl hareket ettikleri, yazdıkları ve konuştukları anlamına gelir.”¹⁸⁹ Yani Hamann'da, akıl, diğer yetilerden ayrı bir yeti değil, hatta yeti bile olmayabilir. Çünkü onun için akıl, alıntıdan da anlaşılabilceği gibi, çeşitli biçimlerde sadece bir işlevdir. Oysa “Kant'ı Kant yapan, onun akla biçtiği roldür: Kant'a göre akıl, insanın türsel potansiyel ve yetileri içinde en üstün ve bağımsız olanıdır ve temellendirici bir görev görmektedir.”¹⁹⁰ Öyle ki, Kant'ta akıl ayrı bir yeti olarak ele alınır ve diğer yetilerle karşılaştırmalı bir değerlendirmesi yapılır ve işlevi onlarla ilişkisinde ortaya çıkar. Dolayısıyla Kant da akli aslında düşünme ve eyleme biçimleri üzerinden tanıyıp anlamaya çalışır; bir cam fanusun içine koyulmuş bir beyin organı gibi bir saf akıl'dan söz etmez elbette. Ancak Kant, kültür ve gelenek üstü bir şey yapar çünkü *a priori* bilginin peşindedir; insanı ve aklını, toplumdan topluma ve hatta kişiden kişiye değişen normlarla ilişkisinde incelemeyiz. Dahası, transendental felsefenin rasyonel temellendirmesini yaparak, onu, batıl bir inanç değil, tam tersine bilim sağlamlığında bir felsefe olarak ortaya koyar. Ve tüm bunları eleştiri yoluyla yapar.

Saf aklın eleştirel işi olan sınır çizme işleminin diğer görevi, spekülative aklın idealarına ilişkin olarak burada ilkelerin düzenleyici mi, oluşturucu mu olduklarını ayırt etmektir. Yine burada da, türlerine ve fonksiyonlarına göre bir ilkeler ayrımı yapılmaktadır. Çünkü Kant'ın nihai amacı, felsefe alanında *a priori* kesinliğe sahip ilkeler, yani yasa niteliği taşıyan ilkeler üretmektir. Dolayısıyla bu amaç doğrultusunda, saf spekülative aklın idealarının ne türden ilkeler olduklarının araştırılması, yine bir sınır çizme çabası olduğunu göstermektedir. Yani tüm bu yapılanlarda, ayıklama ve birbirinden ayırt etme işlemi görülmektedir. Saf aklın eleştirisinin işlerinden biri de budur. Bu nedenle Kant akli karıştıran şeyleri ortaya çıkararak tam anlamıyla bir ayıklama işi yapmaktadır.

¹⁸⁹ A.g.y., s. 39.

¹⁹⁰ Kaan H. Ökten, *Varoluşun Halleri: Heidegger, Kant ve Kadim Meseleler*, Alfa Yayn., İstanbul, 2022, s. 165.

Doğanın dizgesel birliğinin düzenleyici ilkesini oluşturuca bir ilke olarak almak ve yalnızca aklın tutarlı kullanımının zemini olarak ideada yatan şeyi tözselleştirip bir neden olarak varsaymak yalnızca akli karıştırmak demektir. Doğa araştırması yolunu yalnızca doğa nedenlerinin zinciri üzerinde ve bunların evrensel yasalarına göre, ve dahası bir yaratıcı ideası ile uyum içinde çizer; ama bunu ondan her zaman peşinde olduğu erekselliği türetebilmek için değil, tersine böyle bir yaratıcının varoluşunu doğa şeylerinin özünde ve olanaklı olduğu ölçüde genel olarak tüm şeylerin özünde araştırılan bu ereksellikten çıkarak, ve dolayısıyla mutlak zorunlu olarak bilmek için yapar. Bu son amaca ulaşılmış olsun ya da olmasın, idea her zaman kendi içinde doğru kalır ve kullanımı aklanır, yeter ki salt düzenleyici bir ilkenin koşullarına sınırlanmış olsun.¹⁹¹

Dolayısıyla aklın transendental ideaları, düzenleyici değil, oluşturuca bir ilke olarak alındığında bir sınır aşımı olmaktadır. Çünkü idealar deneyim alanının ötesinin kavramlarıdır, fakat bunlar deneyim alanının kavramlarıymış gibi doğa yasası olarak alınırca, teorik alan ile pratik alan arasında çizilen sınır ortadan kalkar. Oysa temel amaç, bu iki alanın sınırlarını çizip belirlemektir. Çünkü “Kant’a göre, insan aklının büyük hatası, kuruntuları kavram, kelimeleri şey sanmasıdır. Saf aklın eleştirilmesiyle amaçlanan, düşünüyoruz diye kavradığımız, konuşuyoruz/ yazıyoruz diye sözümüze tekabül eden bir şey olduğu yanlışına karşı uyanık olma yolunu açabilmektir.”¹⁹² Şimdiye kadar söylenenlerden de görülebileceği üzere, Kant, deneyim alanı ile deneyim alanı ötesi arasına bir sınır çizer ve bu sınırı belirginleştirmeye çalışır. Yapmış olduğu pek çok çalışmanın altında doğrudan ya da dolaylı bu amaç yatmaktadır. Yani insanın neyi bilip bilemeyeceği problemi yatmaktadır. Bu problemin çözülebilmesi için ayrımlar ve ayrıştırmalar yapılarak yanılsamalar ortadan kaldırılmalıdır. Çünkü ancak bu şekilde deneyim alanı ile ötesi arasına sınır çizilebilir.

Bize başlangıçta bilginin tüm deneyim sınırlarının ötesine genişletilmesinden daha azı için söz vermemiş görünen saf akıl, doğru olarak anlaşıldığında, düzenleyici ilkelerden başka bir şey kapsamaz ki, bunlar empirik anlama yetisi kullanımının erişebileceğinden daha büyük bir birliği buyursalar da, çabalarının hedefini öylesine uzağa koymakla onun dizgesel birlik yoluyla kendi kendisi ile bağdaşmasını en yüksek düzeye çıkarırlar; ama eğer bunlar yanlış anlaşılacak ve aşkın bilgilerin oluşturuca ilkeleri olarak görülecek olurlarsa, göz kamaştırıcı ama aldatıcı bir yanılsama yoluyla inandırıcılığa ve imgesel bilgilere neden olur ve böylelikle çelişkiler ve çatışmalar üretirler.¹⁹³

¹⁹¹ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s. 644.

¹⁹² Aliye Karabük Kovanlıkaya, “Tezahürleri Sahiden Bilebilir miyiz?”, *Kant Özel Sayısı, Felsefi Düşün- Akademik Felsefe Dergisi*, Sayı 3, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2014, s. 38.

¹⁹³ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s. 649.

Bu çelişki ve çatışmaları bilebilmek için de neyi bilip bilemeyeceğini bilmelidir. Bu da, hem akıl bilgisini ve böylece akıl eleştirisini, hem anlama yetisi bilgisini ve daha da önemlisi ikisinin birliğini gerektirir. Bu birlik idealarla tamamlanır. İnsan aklı akıl almaz derinliğe sahip olduğu için idealar üretir. Dolayısıyla tüm bir bilme serüveni deneyimle başlasa da, deneyimden çıkmaz. Böylece “tüm insan bilgisi sezgiler ile başlar, buradan kavramlara geçer ve idealar ile sonlanır.”¹⁹⁴

1.7. Transendental Aklın Yöntemi: Eleştiri

Kant, ilk bölümde, yani Transendental Öğeler Öğretisinde, yapının gereğini değerlendirip yükseliğini ve sağlamlığını belirlediğini ifade eder. Kant, birinci ve ikinci bölümde (yani Eleştiri’nin tamamında) yaptıklarını bir ev inşası metaforuyla anlatmaktadır. Öyle ki, “göklere erişecek bir kule” tasarlanmış olmasına rağmen, Birinci Kritik’te eldeki gereç sadece deneyim düzleminde iş görecektir, daha fazlası için yeterli değildir. Fakat şimdi odak noktası, gereçten (*material*) çok planın kendisidir. Ve böylece bütün yetileri aşabilecek kör bir plan uğruna (çünkü deneyim alanını aşan bir girişimdir) başına buyruk bir ataklık göstermeye karşı, eleştiri tarafından uyarılmış olunduğu için, ama yine de sağlam bir konutun (yapı, ev) kurulmasından kaçınılamayacağı için, yapı verili ve aynı zamanda gereksinime uygun olan gereç ile orantılı olarak tasarlanmalıdır.¹⁹⁵ Buradan görüldüğü üzere, “transendental öğeler öğretisi”yle bağlantısında “transendental yöntem öğretisi”nin amacı (iş), bir ev inşası metaforunda açıklanmaktadır. Dolayısıyla Kant, bu epistemolojik yapıyı kurmayı (ki bu onun tüm felsefesi demektir) mimari bir teknikle açıklamaktadır. Transendental Yöntem Öğretisi, saf aklın tam bir dizgesinin biçimsel koşullarının belirlenmesidir. Bu amaç doğrultusunda saf aklın, bir Disiplini, Kanonu, Arkitektiği ve Tarihi ele alınacaktır.

Kant, disiplini “belli kurallardan sapma yönündeki sürekli eğilimi sınırlayan ve sonunda yok eden”¹⁹⁶ bir güç olarak tanımlamaktadır. Nitekim aklın başka her şeyi disipline ederken, kendisinin de disipline edilmesi gerekir. Aklın disiplini denilen şey, onun eleştirisinden başka bir şey değildir. Aklın duyusal kullanımının, deneyim alanında sınırlar belli olup herhangi bir ihlal olamayacağı için, eleştirisi gereksizdir.

¹⁹⁴ A.g.y., s. 650.

¹⁹⁵ Kant, *Critique of Pure Reason*, s. 627.

¹⁹⁶ A.g.y., s. 628.

Aynı şekilde matematikte de sürekli bir sınama söz konusu olup aklın kavramları saf görüde somut olarak sergilendikleri için özel bir disiplini gerektirmezler. Öyleyse bu disiplin aklın transendental kullanımı için gereklidir. Çünkü bu kullanımda akıl, olanaklı deneyimin sınırlarının ötesine geçme eğilimine sahiptir ve bu yüzden bir disiplini gerektirir.

Şimdi Transendental Eleştirinin bu (ikinci) bölümünde, saf aklın disiplini saf akıl yoluyla sadece yöntemine yöneliktir. Fakat “Ne yazık ki Kant, belirli yöntem öğretilerinin ne yapması gerektiği konusunda da ayrıntıya girmez. Bunun nedeni her bilimin kendine özgü bir yöntem öğretisi olması olabilir, çünkü 'her birinde bir düşünce biçimine sahip olmamız gerekir'.”¹⁹⁷ Birinci bölümde (Öğeler Öğretisinde) ise bilginin içeriğine yöneliktir. Kant, saf aklın yöntemini matematik ile analogi kurarak belirlemektedir. Çünkü matematik deneyime başvurulmaksızın kendiliğinden genişleyen saf aklın en parlak örneğini sunar. Bu yüzden transendental akıl da matematiksel yöntemi kullanmayı hedefler. Yani dogmatik olmadan, aynı yolla matematikteki kesinliği yakalamaya çalışır. Kant’a göre, felsefi bilgi kavramlardan akıl bilgisi iken, matematiksel bilgi, kavramların yapılaştırılmasından elde edilen akıl bilgisidir.¹⁹⁸ Başka bir deyişle, saf matematik bilgisini diğer *a priori* bilgilerden ayıran en önemli özellik, onun kavramlardan değil, kavramların oluşturulmasından hareket etmesidir.¹⁹⁹ Ancak yine de, sistemin bütününe görebilmek için yapılan ayrımlar ve kurulan bağlantılar açısından, kendi içinde sistemin bir bütün olarak sunulduğu söylenebilir. Akıl bilgisinin bu iki türü (felsefe ve matematik) arasındaki özsel ayrım, biçimseldir. Yani felsefe ve matematiğin ayrımı, nicelik ve nitelik ayrımına dayanmaktadır. Çünkü yalnızca büyüklük kavramı yapılaştırılmaya, yani görüde *a priori* sergilenmeye izin verirken, nitelikler ise kendilerini empirik görüden başkasında sergilenmeye bırakmazlar. Buna göre, “niteliklerin bir akıl bilgisi ancak kavramlar yoluyla olanaklı olabilir.”²⁰⁰ Bu da felsefi bilgidir. Felsefi bilgi tikeli evrenselde, matematiksel bilgi ise evrenseli tikelde *a priori* ve akıl aracılığıyla inceleyen bilgidir. Dolayısıyla felsefe yalnızca evrensel kavramlarla kendini sınırlayarak iş görürken, matematik salt kavramlar yoluyla iş görmez, tersine görüde

¹⁹⁷ Gabriele Gava, *Kant's Critique of Pure Reason and The Method of Metaphysics*, s. 47.

¹⁹⁸ Kant, *Critique of Pure Reason*, s. 630.

¹⁹⁹ Kant, *Prolegomena*, s. 18.

²⁰⁰ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s. 631.

kavramları somut olarak irdeler. Ancak ikisi de emipirik değil, *a priori*lik içerdiğinden evrensel olarak geçerlidirler. Böylece felsefi bilgi kavramlardan oluşan bir akıl bilgisidir; matematiksel bilgi ise, aklın kavramlarının yapılaştırma yoluyla ortaya çıkan bilgisidir.²⁰¹ Kant felsefe ile matematiği karşılaştırmalı olarak ele alıp felsefi bilginin de matematik bilgisi gibi, *a priori*, evrensel özelliklere sahip, sağlam bir bilgi olabileceğini göstermeye çalışmaktadır. Sonuç olarak, tüm akıl bilimleri (*a priori*) ya felsefe ya da matematiktir.²⁰²

Tezin, pek çok yerinde gösterildiği gibi, aklın kendi kendisi ile hiçbir gerçek çelişkisi yoktur. Dolayısıyla saf aklın hiçbir antitetiği yoktur. Çünkü böyle bir antitetik tanrıbilim ve ruhbilim alanında olabilir, ne var ki, bu alanlar da böyle bir çekişmeyi kaldıracabilecek yapıda değildirler. Ancak araştıran ve sınayan akla tam özgürlük vermenin ve böylece hiçbir engelle karşılaşmaksızın kendi çıkarlarına yönelmesini sağlamanın yararı kuşkusuzdur. Böylece Kant, “karşıtınızın yalnızca akıl adına konuşmasına izin verin ve onunla yalnızca aklın silahları ile dövüşün”²⁰³ der. Pratik ilgilerin haklı davaları açısından hiçbir endişeye gerek yoktur, çünkü bunlar salt spekülatif bir tartışmada hiçbir zaman oyuna gelmezler. Çatışma aklın belli bir çatışmasını ortaya koymaktan başka hiçbir şey yapmaz, ve aklın doğası gereği ona bağlı olduğu için, zorunlu olarak ona kulak vermeli ve onu bir yoklamadan geçirmelidir. Çatışma akli nesnelerinin iki yandan irdelenişi yoluyla eğitir ve bunları sınırlayarak yargısını düzeltir. Burada tartışılan şey, olgu (matter) değil, tondur. Çünkü bilmenin dilinden vazgeçmek zorunda olunmasına rağmen, bir inancın en keskin aklın önünde aklanan sağlam dilini konuşma hakkı hala sürmektedir.²⁰⁴ Tüm bunlar gösteriyor ki, aklın bir eleştirisini yaparak ona tam özgürlüğünü verme çabasıdır.

Ancak Gava'ya göre, “Transendental Öğeler Öğretisi kesinlikle ne matematiksel idrakleri (*cognitions*) ne de metafiziğin fiziksel doğanın özel metafiziğine ve ahlak metafiziğine ait kısımlarını tesis eder. Dolayısıyla, Transendental Yöntem Öğretisi'nde taslağı çizilen 'saf akıl sistemi' Transendental Öğeler Öğretisi'nde sunulan idraklere (*cognitions*) dayanmak zorunda olsaydı, ne bütün bir doğa metafiziği ne de bütün bir

²⁰¹ A.g.y., s. 635.

²⁰² A.g.y., s. 751.

²⁰³ A.g.y., s. 646.

²⁰⁴ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s. 683.

saf akıl sistemi olabilirdi.”²⁰⁵ Burada söylendiği gibi, sadece Transendental Öğeler Öğretisi, bütünlüğünde bir saf akıl sisteminin kurulması için yeterli olmayabilirdi, fakat yine de, Transendental Yöntem Öğretisi’nde kurulan akıl sistemi, Transendental Öğeler Öğretisi’ne dayanır, çünkü malzemesini buradan sağlar. Yani birinci bölüm olmasaydı, ikinci bölüm bir akıl sisteminin kurulması için muhtemelen yeterli olmayacaktı. Kant’ın kendisinin de söylediği gibi, yapının gereci buradan gelmektedir. Belki de, alıntılanan pasajdaki iddianın aksine, Birinci Bölüm olmasaydı, İkinci bölüm kurulamayacaktı. Çünkü yukarıda, ilgili bölümün başında söylendiği gibi, yapının sağlamlığı Birinci Bölüme gidilerek belirlenir. Evet, bütün bir akıl sisteminin kurulması için yeterli olmayabilir fakat Öğeler Öğretisi olmasaydı, yöntemi uygulayacak bir alan olmazdı. Dolayısıyla metafiziğin ve ahlakın temel malzemesi buradan (Öğeler Öğretisinden) gelmektedir.

Gava’nın iddiasının aksine, Kenneth’e göre, Kant’ın “eleştirel felsefe”sini anlaşılır bir biçimde ortaya koyması açısından, birinci eleştiri’yi sonlandıran ve yaygın olarak göz ardı edilmiş olan Transendental Yöntem Öğretisi” çok daha önemlidir. Ona göre, Kant’ın “eleştirel felsefesi” tam olarak nedir? Sorusunun cevabı, insanın yargılama yetisinin ve meseleleri doğru ve mantıklı bir şekilde yargılayabileceği rasyonel ilkelerin eleştirisinden oluşmaktadır.²⁰⁶ Fakat ne Gava’nın ne de Kenneth’in iddia ettiği gibi, biri diğerinden daha önemlidir. Sistemin (eleştiri felsefesinin) bütünlüğünü sağlaması açısından her iki Öğreti de aynı derecede önemlidir. Nitekim, Kant’ın da ifade ettiği gibi, sistem kendi içinde, kendi amacına göre tamdır. Dolayısıyla hem Öğeler Öğretisi, hem Yöntem Öğretisi, sistemin bütünlüğünü kavranabilir kılan temel öğeler sayılmalıdır.

Öyle ki, Kant aklın bir eleştirisini yaparak teorik alanın sınırlarını iyice belirginleştirerek pratik alanı yaratmaya ve bu alanın gerekçelerini sunmaya çalışmaktadır. Çünkü burada söz konusu olan şey neyin en büyük ortak iyiye yararlı ya da zararlı olduğu değil, yalnızca aklın tüm çıkarları soyutlayan kurgusunda nereye dek ulaşabileceği ve böyle kurguların herhangi bir değerlerinin olup olmadığı ya da pratik olan karşısında bütünüyle onlardan vazgeçilmesinin gerekip gerekmediğidir.

²⁰⁵ Gava, *Kant’s Critique of Pure Reason and The Method of Metaphysics*, s. 50.

²⁰⁶ Kenneth R. Westphal, “The Question Answered: What is Kant’s ‘Critical Philosophy’?” *The History of Philosophy as Philosophy: The Russian Vocation of Nelly V. Motroshilova*, Marina F. Bykova ed., Brill, series: Contemporary Russian Philosophy, Leiden, 2023, s. 2.

Öyleyse “kılıç elde kavgaya koşmak yerine, tersine eleştirinin güvenli konumundan bu kavgayı dinginlik içinde seyretmek daha doğru olacaktır.” Bu kavgayı seyretmek eğlencelidir çünkü kansız bir ‘kavga’dır, hatta verimli bir kavgadır. Çünkü akıldan aydınlanma beklemek ve bununla birlikte, akla bir taraf tutmasını dayatmak tamamen saçmadır. Bunun dışında, akıl kendi kendisi yoluyla öylesine bağlanmış ve öylesine sınırlar içine alınmıştır ki, tasalanmayı gerektirecek hiçbir şey yoktur ve dolayısıyla kazanan yan da yoktur. Kuşkusuz akıl böyle bir çatışma gereksinimi içindedir, çünkü eleştirinin olgunlaşması için böyle bir “kavga” gereklidir. Çünkü böylece “çatışan yanlar onları ayıran yanılsamaları ve önyargıları anlamayı öğreneceklerdir.”²⁰⁷ Yani bu çatışma ve eleştiri sayesinde neyin ne olduğu ortaya çıkacaktır.

Eleştirinin önemli bir parçası olarak akılsal zeminlerin tartışılması söz konusu olduğunda, beklenebilecek olan en az, saf bir kurgunun tam içtenlikle ilerlemesidir. Ama bu en azın kendisi bile güvenle hesaba katılabilecek olsaydı, o zaman spekülasyon aklın Tanrı, ruhun ölümsüzlüğü ve özgürlüğe ilişkin çatışmalar ya hemen bir sonuca bağlanabilir ya da solandırılabilirdi. Ancak hiçbir haklı davanın haksız olarak savunulmaması gerekir. Ve böylece eleştirinin ilkelerine göre, eğer olana değil, olması gerekene bakılacak olursa, kelimenin tam anlamıyla saf aklın hiçbir polemiki yoktur. Çünkü bu, olanaklı deneyimin sınırları ötesinde geçen bir tartışma ve çatışmadır. Böylelikle tüm olanaklı deneyimin koşullarının ötesine geçtikleri için her zaman karşıtlarına kendi zayıflıklarını gösterir ve kendi paylarına karşıtlarının zayıflığından yararlanabilirler.²⁰⁸ Özetle, saf aklın eleştirisi aklın tüm çatışmalarının gerçek mahkemesi olarak görülebilir, çünkü aklın haklarını kuruluş ilkelerine göre belirlemeye ve yargılamaya yönelir; yani eleştiri yoluyla sınırlarını belirler.

Kant’a göre, bilgisizliğin bilinci olanaklı bilginin sınırlarının eleştirel olarak araştırılmasına götürmelidir. Fakat bilgisizliğin mutlak olarak zorunlu olması ve bu yüzden daha öte araştırmadan başışık olma, bilginin ilk kaynaklarının empirik olarak gözleminden değil, eleştirel olarak yoklanmasından saptanabilir. O halde aklın sınır belirlenimleri ancak *a priori* zeminlere dayanabilir, *a posteriori* olarak da saptanabilir. Dolayısıyla Kant’a göre bilim, bilgisizliğin aklın eleştirisi yoluyla olanaklı olan ilk bilgisidir.²⁰⁹ Kant da kendi yaptığı işi, aklın bilimi olarak adlandırır; bir akıl bilimi

²⁰⁷ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s. 685.

²⁰⁸ A.g.y., s. 686-687.

²⁰⁹ A.g.y., s. 693.

yaptığını söyler. Böylece aklın olguları değil, kendisinin bütün bir yetisi açısından ve saf *a priori* bilgilere uygunluğuna göre değerlendirilmesi, aklın sansürü değil, bilakis eleştirisidir.²¹⁰ Ne var ki, aklın kendisini eleştiriyor olması olgusu, kimi yorumculara göre, her zaman bir önyargıya takılı kalır. Bu düşünceye göre, “mutlak önermelerin olanaklılığını yargılayan akıl, şu durumda bile, zorunlu olarak mutlağa ilişkin önermeler getirmiyor mu?”²¹¹ retorik sorusuyla aklın kendi kendini eleştirmesi dogmatik bir şey gibi görünmektedir. Fakat mutlak önermelere ya da farklı türden yargılara yönelik aklın her türlü eleştirisi, şüphesiz dogmatik bir tarzda değil, aklın yaptığı katkının, yani işleyişinin eleştirel bir değerlendirilmesidir. Bunu yapan da aklın kendisidir. Böylece “Eğer bir akıl eleştirisi mümkün olacaksa, o zaman bizim düşüncemiz de disipline edilmelidir. Genellikle disiplin bir faaliyetin dışındadır, ancak burada disiplinin dışsal bir kaynağı yoktur ve olamaz. Herhangi bir "dış" otoriteye boyun eğen düşüncenin (en iyi ihtimalle) akla eksik, "özel" bir yaklaşım olduğu Kant'ın yazılarının değişmez temasıdır.”²¹² Böylece eğer Kant'ın dediği gibi yerdeki ve gökteki her şey eleştiriye boyun eğmek zorundaysa, o zaman eleştirinin kendisi de eleştiriye boyun eğmek zorundadır.

1.7.1. Saf Aklın Kanonu: Bilgiden Ahlaka Bir Geçiş Girişimi

Kant'ın Akıl, kendi üzerinde herhangi bir sansüre izin vermeksizin, kendi disiplinini kendisi uygular ki, bu da zaten aklın eleştirisi demektir. Aklın spekülâtif kullanımına getirmek zorunda olduğu sınırlar aynı zamanda tüm karşıtlarının sözde ussal istemlerini de sınırlar ve böylece kendini güvence altına alabilir. Aklın spekülâtif kullanımına yönelik büyük bir ilgisi ve yatkınlığı vardır. Ancak saf teorik akıl deneyim sınırlarının ötesine geçmesine izin vermez. Fakat pratik alanda aklın bu kullanımı için yolu açıktır. Şimdi sıra bu yolu inşa etmeye gelmektedir. Kant kanonu şöyle tanımlar: bilgi yetilerinin doğru kullanımının *a priori* temel ilkelerinin toplamıdır. Dolayısıyla bir bilgi yetisinin hiçbir doğru kullanımının olanaklı olmadığı yerde bir kanon da yoktur. Spekülâtif kullanımında saf aklın *sintetik a priori* bilgi üretmesi olanaksız olduğu için bir kanonu yoktur. Öyleyse saf aklın doğru bir kullanımı olacaksa kanonu da olmalıdır ve bu kanon da ancak pratik olabilir. Yani aklın pratik kullanımının bir

²¹⁰ A.g.y., s. 695.

²¹¹ Adorno, *Aşkınısallık Kavramı Üzerine*, s. 62.

²¹² Onora O'Neill, *Constructions of Reason: Explorations of Kant's Practical Philosophy*, Cambridge University Press, New York, 1995, s. 13.

kanonu vardır.²¹³ O halde saf pratik aklın ilkelerinin *a priori* bir temeli vardır ve bu ilkelerle *sintetik a priori* bilgiler üretilebilir. Ancak bu aşamada, bunun bilgisel bir kanıtı henüz verilemez.

Akıl, doğası gereği deneyim alanının ötesine geçme ve saf bir kullanımda yalnızca idealar aracılığıyla tüm bilginin en dış sınırına dek ulaşmayı göze alıp çemberini kendi başına kalıcı bir dizgesel bütünde tamamlayarak dinginlik bulma gibi bir eğilime sahiptir. Transendental kullanımda aklın kurgusunun en sonunda kendisine yöneldiği en son amacın (ereğin) nesneleri: istenç özgürlüğü, ruhun ölümsüzlüğü ve Tanrının varoluşu. Bu üç ide, spekülatif akıl için her zaman aşkın kalır ve hiçbir içkin kullanıma, yani deneyim nesneleri için kullanıma ve böylece herhangi bir yolda yararlı olabilecek bir kullanıma izin vermezler ve bütünüyle boşurlar ve aklın hiçbir çabasına değmezler. Ancak bu üç önerme, bilme için hiçbir zorunluluk taşımayıp yine de akıl tarafından salık veriliyorsa, o zaman sadece pratik açıdan önemlidirler.²¹⁴

Özgürlük yoluyla olanaklı olan her şey pratiktir. Fakat özgür istemenin koşulları empirik ise, empirik yasalara dayanır ki, bu yasalar da pragmatik olup, hiçbir *a priori* belirlenmişliğe sahip değildirler. Bunlar aynı zamanda mutluluk ilkeleridir. Ancak ereklere akıl tarafından bütünüyle *a priori* verilen ve empirik olarak koşullu olmayıp tersine mutlak olarak buyrulan saf pratik yasalar saf aklın ürünleri olurlar. Ve bu tür yasalar ahlaksal yasalardır ve dolayısıyla yalnızca bunlar saf aklın pratik kullanımına aittirler ve bir kanona izin verirler.²¹⁵ Böylece burada sadece özgürlük kavramı pratik anlamda ele alınır. Şimdi bir isteme, duyusal dürtülerden bağımsız olarak sadece akıl tarafından verilen güdüler yoluyla belirleniyorsa özgür isteme olarak adlandırılır ve bununla bağlı olan her şeye pratik denir.²¹⁶ Buna göre akıl buyruklar, yani nesnel özgürlük yasaları olan yasalar verir ki, bunlar olması gerekeni bildirirler, üstelik bu belki de hiçbir zaman olmayacak olsa bile ve bununla kendilerini yalnızca olanı ilgilendiren doğa yasalarından ayırır ve bu nedenle pratik yasalar olarak da adlandırılırlar. Böylece ahlak yasası “insanın doğal yapısında ya da içinde bulunduğu

²¹³ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s. 721.

²¹⁴ A.g.y., s. 723.

²¹⁵ A.g.y., s. 724.

²¹⁶ Özgürlük, özgür isteme ve bunlarla ilgili diğer tüm konular tezin diğer bölümlerinde (özellikle ikinci bölümünde) ayrıntılı olarak ele alınacaktır.

dünyanın koşullarında değil, *a priori* olarak doğrudan doğruya saf aklın kavramlarında aranmalıdır.”²¹⁷

Aklın, spekülative ve pratik ilgileri de dahil olmak üzere tüm ilgileri şu üç soruda birleşirler: 1. Neyi bilebilirim? 2. Ne yapmam gerekir? 3. Ne umabilirim? İlk soru spekülativeftir. Buna göre, bilgi söz konusu olduğu sürece, en azından bu iki sorun (iki büyük erek olan tanrı ve ruhun ölümsüzlüğü) açısından bu bilginin hiçbir zaman elimize geçemeyeceği olgusu kesin ve o denli de açıktır. İkinci soru sadece pratiktir. Böyleyken hiç kuşkusuz saf akla ait olabilmesine rağmen, o zaman bile transendental değil, ahlaksaldır. Üçüncü soru, ‘yapmam gerekeni yaparsam ne umabilirim?’ sorusu pratik ve teoriktir. Öyle ki pratik olan sadece teorik sorunun, ve bu en yüksek biçimini aldığında, spekülative sorunun yanıtı için bir ipucu olarak hizmet eder. Çünkü tüm umut mutluluğa yönelmiştir ve onun pratik olana ve ahlak yasasına karşı durumu tıpkı bilmenin ve doğa yasasının şeylerin teorik bilgisi karşısındaki durumu gibidir. Birincisi şu sonuca ulaşır: “Bir şey *olur* (en son olanaklı ereği belirleyen), *çünkü bir şeyin olması gerekir*; ikincisi ise: Bir şey *olur* (en yüksek neden olarak etkin olan), *çünkü bir şey olur*.”²¹⁸ Kısaca, bu üç soru, tüm bir Kant felsefesini oluşturan sorulardır. Ve bu üç soruyla temelde şu soruşturulmaktadır: “Bilginin, nesnesi ile ilişkisi neden oluşur ve neye dayanır?”²¹⁹

Dolayısıyla Kant, saf aklın sadece teorik olmadığını, bununla birlikte pratik de olabileceğini göstermeye çalışmaktadır. Aklın pratik kullanımından ve bunun bir kanonu olabileceğinden söz etmesi ve böylece ahlak alanının *sintetik a priori* bilgilerinin olanaklılığına dair açıklamalar yapması, bunun en açık göstergesidir. Nitekim Kant’a göre, saf akıl pratik kullanımında, yani ahlaksal kullanımında deneyim olanağının ilkelerini, yani ahlak kurallarına uygun olarak insanlık tarihinde karşılaşılabilecek türde eylemlerin olanağının ilkelerini kapsar. Çünkü akıl böyle eylemlerin yer almaları gerektiğini buyurduğuna göre bunlar yer alabilir olmalıdırlar ve buna göre ahlaksal bir dizgesel birlik olanaklı olmalıdır. Gerçekten de doğa birliği aklın spekülative ilkelerine göre tanıtlanamaz, çünkü aklın genel olarak özgürlük açısından nedenselliği olmasına karşın bütün bir doğa açısından yoktur; ve ahlaksal

²¹⁷ Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s. 4.

²¹⁸ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s. 728.

²¹⁹ Wilhelm Windelband, *A History of Philosophy, Volume II*, Harper Torch Books, New York, 1958, s. 538.

akıl ilkeleri şüphesiz özgür eylemler üretebilecek olsalar da, doğa yasalarını üretmezler. Buna göre saf aklın ilkelerinin pratik, yani ahlaksal kullanımda nesnel olgusalılıkları vardır.²²⁰ Buradan hareketle Kant, ideal bir ahlak düzeninden söz ederek, bunu ahlaksal dünya olarak adlandırmaktadır. Pratik bir idea olan ahlaksal dünyanın, “duyulur dünya üzerinde edimsel olarak etkisi olabilir ve olması gerekir, öyle ki bu dünyayı bu ideaya olanaklı olduğu ölçüde uygun kılabilsin.”²²¹ Böylece bir ahlaksal dünya ideasının nesnel olgusalılığı vardır. Çünkü bu dünyada ahlaklı eylemlerde bulunabilmek için böyle bir modele (ideaya) ihtiyaç vardır. Zaten ahlaklılık da bu ideaya yaklaşma çabasıdır. Ahlaksal dünya ideası, böylece ahlaksallığın ölçütünü verir. Aklın ideaları, en yüksek iyi ideasını oluşturmaya yönelik kavramlardır. En yüksek iyi ideasını eksiksiz bir biçimde ortaya koyabilmek için bu idealar gereklidir.

Kant, özgürlük, ruhun ölümsüzlüğü ve Tanrı idelerinden hareketle, ahlaksal dünya ideasından, inanç ve ahlak ilişkisinden söz ettikten sonra saf aklın arkitektoniğini açıklar. Buna geçmeden önce, Kant’ın bu bölümde aklın pratik kullanımını ve idealarını ele alması ve böylece ahlak alanına giriş yapması, tüm bu eleştirinin arkasında yatan nedeni (ya da amacı) ortaya çıkarmaktır. Ancak Höffe’e göre, Kant’ın teorik alanda aklın pratik kullanımından söz ederek ahlaka geçmesi bağlantısız, kopuk bir geçiş ve başarısız bir proje gibi görünmektedir.

Birinci bölüm olan Saf Aklın Disiplini’nin olumsuz kısmı matematik üzerine modellenmiş yanıltıcı temeli reddederken, olumlu kısım, hak kavramına yönelmeyi yeğleyen hakiki bir temel kurar. Ardından ikinci bölüm yani Saf Aklın Kanonu, “en yüksek iyi” kavramı üzerine bir dizi fikri geliştirir. Saf Aklın Arkitektoniği üzerine üçüncü bölümde bu kavram, “en yüce amaç” olan “tüm insanlığın mutluluğu”yla ilişkisi üzerinden, aklın evinin en üst katı veya çatısı olarak yorumlanır. Saf Aklın Tarihi adlı son bölüm, argümanı daha ileriye taşımaz; sadece döner ve deyim yerindeyse evin çatısından, artık yalnızca teorik akıl olan saf aklın önceki tarihine bakar.²²²

Höffe’nin yukarıdaki alıntıda söylediklerine bakıldığında, konu dizinini görmek açısından iyi bir özet yaptığı söylenebilir. Fakat burada Kant’ın konular arasında, özellikle son bölümde, bağlantılı bir geçiş yapmadığını düşünüyor gibi görünmektedir. Ne var ki, bir ev metaforu üzerinden yapılan bu eleştiride, Kant’ın öncelikle saf (teorik) aklın nasıl pratik olabileceğinin gerekçelendirmesini yapması, yani “ne

²²⁰ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s. 729.

²²¹ A.g.y., s. 729.

²²² Höffe, *Kant’s Critique of Pure Reason*, s. 337.

hakla?” sorusunu cevaplandırması atlanmış gibi görünmektedir. Nitekim Kant, pratik aklın bir kanonu olabileceğini göstererek bu aklın koymuş olduğu ilkeleri temellendirmektedir. Şimdi alıntılanan bu pasajdaki eleştirinin Arkitektonik bölümüyle ilgili olan yorumunu değerlendirebilmek için Kant’ın bu bölümde söylediklerine bakmak gerekmektedir.

Arkitektonik, “dizgeler kurma sanatı”dır; bilimsel yöntem öğretisidir. Bilimsel akıl da böyle bir yöntemi gereksinir. Çünkü aklın yönetimi altındaki bilgiler bir sistem oluşturmali ve bu sisteme bağıli bir dizge içinde aklın özsel ereklarını destekleyip geliştirmelidir. Dizge, çoklu bilgilerin bir idea altındaki birliğidir. Dolayısıyla idea, bir bütünün biçimine ilişkin akıl kavramıdır. Öyleyse bilimsel akıl kavramı, ereğı ve bu erekle ilişkili bütünün biçimini kapsar. Tüm parçaları tek bir idea altında toplayan ve ilişki içine sokan erekların birliği, hiçbir parçanın eksik ya da (olumsal olarak eklenmiş) fazla olmamasını sağlar.²²³ Böylece Kant, ne sadece teorik ne de sadece pratik aklın, saf aklın dizgesel birliğini ve oluşturduğu sistemi açıklamaktadır. Nitekim bilimsel akıl ve bilimsel yöntem bunu gerektirmektedir. Bu sadece felsefe için zorunlu ve gerekli değildir; bilimsel etkinlikte bulunan her alanın (veya disiplinin) zorunlu bir gerekliliğidir. Öyle ki “İnsan akıl sahibi bir varlıktır ve böyle olmakla da bilimden kendisine uygun olan besini alır, beslenir.”²²⁴

Kant, yukarıdaki alıntıdaki iddianın aksine, saf aklın arkitektoniğini temellendirmektedir. Şöyle ki, idea birliği sağlayabilmek için, parçaların ereğinin ilkesinden *a priori* belirlenmiş özsel çokluluğuna ve düzenine, yani bir şemaya gereksinir. Bir ideaya göre, aklın ana ereklarından değil, kendilerini olumsal olarak sunan amaçlara göre empirik olarak tasarlanmış olan şema uygulamalı (teknik) birlik verirken, yalnızca bir ideadan kaynaklanan şema ise arkitektonik birliği temellendirir.²²⁵ Burada akıl erekları *a priori* verir. Böylece Höffe’nin iddiasının aksine, Kant ev metaforu üzerinden, bilgi alanından ahlak alanına geçişin bağlantılarını göstererek sistemli bir felsefe kurmaktadır. Bir ev inşası gibi, evin tüm katları ve çatısı bu sistemin bir birlik içerisinde kurulduğunu göstermektedir ki, bu birlik akla dayanmaktadır. Dolayısıyla Kant’ta “‘arkitektonik’ sözcüğü, aslen

²²³ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s. 746-747.

²²⁴ David Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, çev. Oruç Aruoba, Hacettepe Üni. Yayınları, Ankara, 1976, s. 6.

²²⁵ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s. 747.

mimarlık terimi olsa da, metafizik irdelemeler bakımından insan bilişinin temellerini, tasarımını, malzemelerini, düzenlenişini ve simetrik ve sistematik bütünü ifade eden bir kavramdır. Kant da halihazırda bu terimi bu şekilde kullanmaktadır.”²²⁶

1.8. Bir Akıl Bilimi: Felsefe

Özsel erekler, aklın eksiksiz olarak dizgesel birliği durumunda, en yüksek erekler olarak aynı zamanda en son erektir ve böylece, araçlar olarak, altgüdümlü erekler değildirler. En son erek olarak özsel erekler, insanın bütün belirleniminden başka bir şey değildir ve bunun felsefesi ahlak felsefesidir. Kant, felsefeyi *insan aklının yasaması* olarak tanımlamaktadır. Öyleyse felsefe biliminin iki nesnesi vardır: doğa ve özgürlük.²²⁷ Ve buna göre felsefe teorik alanın yasası olan doğa yasasını değil, ahlak yasasını da kapsar. Dolayısıyla Kant, birden bire teorik alandan pratik alana bağlantısız bir geçiş yapmaz; tam tersine, kavramlar ve ilkeler üzerinden dizgesel birliğe dayanan sistemin bütünlüğünü göstermektedir. Teorik felsefe olarak en başta tikel, fakat sonunda geçiş bağlantıları (ortak noktalar) birleştirilerek (teorik ve pratik felsefe olarak) sonunda tek bir felsefi dizge içinde sunulur. Bu, sistemin bütünlüğünde sunulması demektir; ki bu da Kant’ın tüm bir felsefesini oluşturur. Böylece Kant felsefeyi, “tüm bilginin, insan aklının özsel erekleri ile ilişkisinin bilimi” olarak ya da “akıl sahibi varlığın, insan aklının en yüksek ereklerine duyduğu sevgi”²²⁸ olarak tanımlar.

Tüm felsefe ya saf akıl bilgisi ya da empirik ilkelerden oluşan bir akıl bilgisidir. Buradan hareketle Kant, felsefenin kendi içinde ayrımlar yapmaktadır. Saf aklın felsefesi ya propedötiktir (ön-uygulama) ki, tüm saf *a priori* bilgi açısından aklın yeteneğini araştırır ve eleştiri olarak adlandırılır, ya da saf aklın dizgesidir (bilim) ki, saf akıldan doğan bütün felsefi bilgiyi dizgesel bağlantı içinde sunar ve metafizik olarak adlandırılır. Ancak metafizik adı, eleştirinin toplamı ile birlikte saf felsefenin bütününe de verilebilir. Yani bu anlamda, felsefe metafizik olarak da adlandırılabilir. “Metafizik bilgi sadece *a priori* yargıları içermelidir.”²²⁹ Böylece metafizik *a priori* bilinebilecek her şeyin araştırmasını olduğu gibi bu tür saf felsefi bilgilerin bir

²²⁶ Kaan H. Ökten, *Varoluşun Halleri: Heidegger, Kant ve Kadim Meseleler*, Alfa Yayn., İstanbul, 2022, s. 155.

²²⁷ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s. 753.

²²⁸ Kant, *Critique of Pure Reason*, s. 694-95.

²²⁹ Kant, *Prolegomena*, s. 14.

dizgesini oluşturanı da kapsar. Ama tüm empirik ve benzer olarak tüm matematiksel akıl kullanımından ayrı olarak. Metafizik saf aklın spekülative ve pratik kullanımlarına bölünerek doğanın metafiziği ve ahlakın metafiziği olarak adlandırılır. Doğanın metafiziği tüm şeylerin teorik bilgilerine ilişkin olarak salt kavramlardan türetilen tüm saf akıl ilkelerini (matematik hariç) kapsar. Ahlak metafiziği ise, yapılan ve yapılmayan her şeyi belirleyen ve zorunlu kılan ilkeleri kapsar. Böylelikle ahlak eylemlerin ilkelerden bütünüyle *a priori* türetilen biricik yasaya uygunluğudur. Dolayısıyla ahlak metafiziği saf ahlak felsefesidir ki, içinde hiçbir empirik koşul temel alınmaz. Kant *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi* adlı eserinde, her türlü deneysel olandan arındırılmış bir ahlak metafiziğinin zeminini oluşturmaya çalışır. Böylece “etiğin akılsal kısmına ahlak denir.”²³⁰

Dolayısıyla Kant, bir bilim olarak felsefenin kendi içinde sınıflandırmasını yapar ve ahlak alanının temellerini atarak sınırlarını çizmeye çalışmaktadır. Metafizik insan bilgisinin ilk ilkelerinin bilimi olarak kabul edildiğinde, amaç bütünüyle tikel bir bilgi türünü belirtmek değil, yalnızca evrensellik açısından belli bir konum ya da düzey ayrımını göstermektir. Böylece en ilk parçayı ve en üst üyeyi, ki bu en üstün/yüksek iyidir, altgüdümlü olanlardan ayırdedecek çizginin nereden çekileceği problemi ortaya çıkmaktadır.²³¹ Bu da, pek çok kez söylendiği üzere, eleştiri yoluyla yapılmaktadır. Zaten Kant felsefesinin temel işi budur. Nitekim Kant “Eğer bir bilginin bilim olarak serimlenmesi isteniyorsa, her şeyden önce onu diğer bilgilerden ayıranın, yani ona özgü olanın kesinlikle belirlenebilmesi gerekir; aksi halde bütün bilimlerin sınırları birbirine karışır ve hiçbirini kendi yapısına göre, esaslı bir biçimde ele alınamaz” der.²³² Sonuç olarak, tüm bu ayrımlar ve sınıflandırmalar saf aklın felsefesinin temel ideasının zorunluluğuna dayanır ve bu nedenle bölümler saf aklın özsel ereklerine uygun olarak dizgesel birliğini, yani arkitektoniğini oluşturur. Böylece saf aklın kanonunun ve arkitektoniğinin ortaya konması, Kant’ın ifade ettiği gibi bir ev inşası metaforuyla söylenecek olursa, mimari yapının sağlam temelleri atılarak katlar sağlam bir zemin üzerine kurulur. Ve bu katlar, kavramlar ve ilkeler aracılığıyla hep birbirlerine bağlanır. Bu bağ zorlama değil, tam tersine bilme yetileri arasında kurulan organik bir bağlıdır. Nihayetinde dizgesel birlik denilen şey, akıl sahibi varlığın bilme yetileri

²³⁰ Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s. 3.

²³¹ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s. 754-755.

²³² Kant, *Prolegomena*, s. 13.

sayesinde yarattığı bir dünyadır. Bu dünyayı yaratmanın (oluşturmanın) yolu ise Eleştiridir. Kant “Henüz açık olan yol yalnızca *eleştirel* olandır.”²³³ der.



²³³ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s. 764.

İKİNCİ BÖLÜM

PRATİK ALANDA PRATİK ANLAMDA AKIL

1. Aklın Pratik Yararı

Pratik sözcüğünün anlamlarından biri, *yarardır*. Burada *yarar*, aklın ayrıcalıklı olarak konumlandırılması demektir. Bunun için Kant, akıl ile diğer yetiler arasında bir öncelik-sonralık ilişkisi kurarak, akla bir ayrıcalık tanımaktadır. Şöyle der: “Akılla birbirine bağlı iki ya da daha çok şey arasındaki öncelikten anladığım, bunlardan birinin bütün öbürleriyle olan bağının ilk belirleyici nedeni olma ayrıcalığıdır. Daha dar, pratik anlamda bu öncelik, bu şeylerden birinin, (başka hiçbir şeyin ardına konamayacak birinin) sağladığı yararın, bütün öbür şeylerin sağladığı yararın ona bağlı olması bakımından ayrıcalığıdır.”²³⁴ Buradan anlaşılabileceği gibi, akıl ve diğer yetiler arasındaki öncelik-sonralık ilişkisi, belirleyicilik açısından kurulmaktadır. Yani bir şeye ayrıcalık verilmesi, ona öncelik verilip diğer başka şeyleri belirlemesidir; bir ilk ilke ve neden gibi başka her şeyi öncelemesidir. Bu da aslında beraberinde bir *yararı* getirmek, onun tarafından belirlenen başka her şeyin yararını gözetmektir. Çünkü *pratik* nitelendirmesi, *pratin* sözcük anlamı gereği, bir yarar durumunu gerektirir. Dolayısıyla Kant’a göre, “Ruhsal yapının her yetisine bir yarar atfedilebilir, yani bu yetinin işlevini yerine getirmesinin tek koşulunu taşıyan bir ilke atfedilebilir. İlkeler yetisi olarak akıl, ruhsal yapının bütün güçlerinin yararını belirler, kendi yararını ise kendisi belirler.”²³⁵ Yani her yarara, o yararı yerine getiren bir yeti ve bu yetinin de dayandığı bir ilke vardır. Böylece akıl, ilkeler yetisi, yani en üstün ilke olarak pratik ilkelerin nihai koşuludur. Kısaca, pratik alanda akıl yasa koyucudur. Dolayısıyla aklın genel olarak kullanılışı ile ilgili olarak Kant şunları söyler: “Aklın genel olarak kullanılabilmesi için gerekli olan şey, yani aklın ilke ve kabullerinin birbiriyle çelişmemesi gerekliliği, aklın sağladığı yararın bir bölümünü oluşturmaz; tersine bu, genel olarak akıl sahibi olmanın koşuludur. Yalnızca genişlemesi aklın yararı sayılabilir, kendi kendisiyle sırf uyuşması değil.”²³⁶ Başka deyişle, aklın kendi koyduğu ilke ve kabullerle çelişmemesi, akıl sahibi varlık olmanın temel koşuludur;

²³⁴ Immanuel Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, çev. İ. Kuçuradi, F. Akatlı, Ü. Gökberk, TFK Yayınları, Ankara, 2009, s. 130.

²³⁵ A.g.y., s. 130.

²³⁶ A.g.y., s. 130.

aklın yararı söz konusu olduğunda ise, daha fazlası, yani bilgisel anlamda genişleme, yeni bir şeyler ortaya koyma gereği vardır. Dolayısıyla “Akıl kendi faaliyetlerini kendi yargılarıyla kanalize eder.”²³⁷ Akıl (pratik alanda) pratik üretimleri arasında ayrım gözeten daha yüksek bir isteği ortaya çıkarır. Bir ilkeler yetisi olan pratik akıl belirir. İşte bu şekilde anlaşılan akıldır buradaki tartışmanın konusu.

Artık esas konu, eleştiriciliğin ortaya koyduğu eseri salt kendisi bakımından ele almak değildir. Tersine asıl hedef sadece ve sadece insan varlığı ve özünün eylem halinde olan moral kökenselliğidir. Bu kökensel yönde insanın determinist açıdan bağımlı, yükümlülük altında duran doğal varlığının metafizik kısıtları ve zincirleri kırılır; mutlak olana doğru bakan bir perspektif açılır.²³⁸

Pratik anlamda *yarar* kelimesini açıkladıktan ve bunun akıl ve aklın genel olarak kullanılışı ile bağlantısını gösterdikten sonra, aklın kullanımına göre yararını belirlemek gerekir. Aklın, teorik ve pratik olarak iki tür kullanılışı olduğu için, bunlara karşılık gelen iki farklı yararı söz konusudur. “Aklın teorik kullanımının sağladığı yarar, nesnenin en yüksek *a priori* ilkelere kadar uzanan bilgisidir; aklın pratik kullanımının sağladığı yarar ise, en son ve yetkin amaçla ilgili olarak istemeyi belirlemesidir.”²³⁹ Yani teorik kullanılıştaki amaç, en yüksek *a priori* ilkelerin bilgisini edinmek, yani en sağlam, zorunlu, nesnel bilgiye ulaşmak. Pratik kullanılıştaki aklın yararı ise, pratik alanda istemeyi belirlemesi ve böylece yasa koyucu hale gelmesidir. Aklın pratik olması da zaten bu demektir, yani istemeyi belirlemesidir. Nitekim “İsteme, belirli bir yasa tasarımına uygun bir şekilde kendini eyleme belirleme yetisi”dir. Kant’ın bu konudaki açıklamalarında anahtar terim, “açıkça 'güç' ya da 'kapasite'dir (Vermogen). Kant "aklın kendi başına pratik olma gücü" ile her şeyden önce isteme için bağlayıcı bir yasa sağlama kapasitesini kasteder.”²⁴⁰ Böyle bir yetiye ancak akıl sahibi varlıklarda rastlanır. Burada istemenin niteliği amaç ve araç üzerinden belirlenmektedir. Şimdi, isteme için kendi kendini belirlemede nesnel neden işini gören şey amaçtır: bu da saf akıl tarafından veriliyorsa, bütün akıl sahibi varlıklar için aynı şekilde geçerli olmalıdır. Buna karşılık, etkisi amaç olan eylemin sırf olanağının nedenini içeren şeye araç denir. Arzulamanın öznel nedeni güdü, istemenin

²³⁷ Whitehead, *Aklın İşlevi*, s. 27.

²³⁸ Nicolai Hartmann, *Fichte: Kantçılar ve Kant Karşıtları*, çev. Saygın Güneş, Fol Yayınları, Ankara, 2021, s. 87.

²³⁹ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, s. 130.

²⁴⁰ Henry E. Allison, “Morality and Freedom: Kant’s Reciprocity Thesis”, *Kant’s Groundwork of the Metaphysics of Morals: Critical Essays*, ed. Paul Guyer, Rowman & Littlefield Publishers, Oxford, 1998, s. 295.

nesnel nedeni ise hareket nedenidir (motivasyonudur); güdülere dayanan özel amaçlar ile her akıl sahibi varlık için geçerli olan ve hareket nedenlerine bağlı olan nesnel amaçlar arasındaki fark bundan ileri gelir. Pratik ilkeler, her türlü öznel amaçlardan soyutlandığından, biçimseldir; temellerinde bu amaçlar, dolayısıyla bazı güdüler bulunduğu anda ise içeriklidirler.²⁴¹

Ne var ki, J. Cottingham ahlak alanındaki biçimsel ilkelerin evrensel geçerliliği sağlamada yeterli olmadığını belirtir. Bu bağlamda konuyla ilgili olarak şunları söyler:

Evrenselleştirmeye ahlaklılığın kaynağı olarak bakmak konusundaki temel bir güçlük, bunun tümüyle ‘biçimsel’ bir gereklilik olarak görünmesidir. Bu biçimsel gereklilik, bir maksimin meydana gelmesini sağlayabilir ya da onu tutarlılıkla uygulamanın sonuçlarına işaret edebilir; ama herhangi bir maksimin ‘kendi içinde’ geçerli olduğunu kanıtlayamaz. Akıl yürütmenin bir yerden başlaması gerekir; bazı önvarsayılardan ve öncüllerden hareket etmesi gerekir; ve Kant’ın çabalarına rağmen, nesnel olarak geçerli ilkelerden türetilmiş ve her akıl sahibi varlığı onları kabullenmek zorunda bırakan ahlak yasalarını ortaya koyma olanağı yokmuş gibi görünüyor.²⁴²

Alıntıda ifade edildiği üzere, ilk bakışta, ahlak yasası gibi biçimsel ilkeler, ahlaklılık için evrenselliği sağlamada yeterli değil gibi görünmektedir. Ahlak yasası, biçimsel bir yasa olmasından dolayı, yetersiz ve boş bir formül olarak görülür. Kant’ın kendisi de bu tarz eleştiri ve itirazları dikkate alarak belli bir anlamda kabul eder ve cevaben şöyle der: Bir eleştirici bu yazıyı yermek üzere bir şey söylemek isterken, niyetini aşacak bir isabetle, ‘eserde yeni bir ahlâklılık ilkesi değil, ancak yeni bir formül ortaya konuyor’, dedi. Yeni bir ahlâklılık ilkesi önermeyi, üstelik o ilkeyi uydurmuş görünmeyi, kim istiyordu ki? Sanki ondan önce dünya, ödevin ne olduğunu bilmiyormuş ya da tam bir yanılgı içindeymiş gibi. Ama bir sorunu çözmek için neyin yapılacağını tam olarak belirleyecek ve yanılgıya meydan bırakmayacak bir formülün matematikçiye ne ifade ettiğini bilen kişi, ödev konusunda aynı işi görecektir bir formülü önemsiz, onsuz edilebilir bir şey saymayacaktır.²⁴³ Nitekim Kant’ın nihai amacı, matematikteki kesinliğe ve sağlamlığa sahip bir felsefe kurmaktır; bunu hem teorik alanın, hem de pratik alanın bilgisiyle yapmaya çalışmaktadır. Dolayısıyla “Kant’ın ‘formalizm’inin özgül temelleri, kuşkusuz onun düşüncesinin pek derin bir yönünden

²⁴¹ Immanuel Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. Ioanna Kuçuradi, Hacettepe Üni. Yayınları, Ankara, 1982, s. 45.

²⁴² John Cottingham, *Akılçılık*, çev. Bülent Gözkan, Doruk Yayıncılık, İstanbul, 2003, s. 148.

²⁴³ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, s. 8.

hareketle aranabilir. Bu temeller, genel, transendental ‘form’ kavramı içinde yatmaktadır ve bu form kavramı matematiğin de temelindedir. *Salt Aklın Eleştirisi*, bilginin objektifliğinin içerikli duyu verilerinde, tekil duyumlarda temellenmediğini saptamıştı.”²⁴⁴

Akıl sahibi bir varlığın, eylemlerine etkiler olarak rastgele koyduğu amaçların (içerikli amaçların) hepsi görelidir; çünkü bunlara değerlerini sağlayan şey, bunların öznenin özel yapıda olan bir arzulama yetisiyle ilgileridir; bu da, bu yüzden bütün akıl sahibi varlıklar ve isteme için geçerli ve zorunlu genel ilkeler, yani pratik yasalar sağlayamaz. Bu nedenle bütün bu görelî amaçlar ancak koşullu buyrukların nedenidirler.²⁴⁵ Özetle, istemenin arkasındaki neden, yani amaç saf akıl tarafından belirleniyorsa, o isteme, biçimsel, zorunlu ve nesneldir. Fakat motivasyonu eğilimlere ve duygulara (öznel nedenlere) dayanıyorsa isteme içerikli ve görelidir. Çünkü “Duygu kolayca, ikna ve uzlaşma gibi dünyasal eylemlerden uzaklaşarak kendi ahlaki hakikatinin mutlak değer olarak kabul edilmesi talebine dönüşebilir.”²⁴⁶ Böyle bir isteme, pratik yasalar tarafından değil, içerikli ve koşullu buyruklarla belirlenmiştir. Burada amaç ise, ilk türden istemeyi araştırmaktır. Çünkü temelde amaçlanan şey, saf pratik akıl tarafından belirlenen özgür istemeyi ortaya koymaktır. Bunun için de ilkin, pratik akıl ile teorik akı karşılaştırarak pratik aklın sınırlarını belirlemek gerekmektedir.

Yukarıda söylenenlere bakıldığında, saf teorik akıl ile saf pratik akıl yarar açısından karşılaştırmalı olarak ele alındığında, pratik aklın ayrıcalıklı bir yere sahip olduğu görülmektedir.

Saf teorik akıl ile saf pratik aklın bir bilgide bağlanmalarında, öncelik pratik akıldadır, şu şartla ki, bu bağlanma rastlantısal ve rastgele olmayıp, *a priori* olarak aklın kendisinde temellenmiş, yani zorunlu olsun. Çünkü bu bağımlılık düzeni olmasaydı, aklın kendi kendisiyle bir çatışması ortaya çıkardı; çünkü teorik akıl ile pratik akıl yalnızca yan yana (eşgüdüm düzeni içinde) olsalardı, teorik akıl kendi sınırlarını sıkı sıkıya kapatacak ve pratik akla ilişkin hiçbir şeyi kendi alanı içine almayacaktı; pratik akılsa buna karşın sınırlarını her şeyin ötesine doğru genişletecekti ve gereksindiği yerde, teorik akı kendi sınırları içine almaya çalışacaktı. Teorik akla bağımlı olmayı, yani düzeni tersine çevirmeyi de, saf pratik akıldan hiç bekleyemeyiz, çünkü her türlü yarar eninde sonunda

²⁴⁴ Ernst Cassirer, *Kant’ın Yaşamı ve Öğretisi*, çev. Doğan Özlem, İnkilap Yayınları, İstanbul, 2007, s. 314.

²⁴⁵ Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s. 45.

²⁴⁶ Fatmagül Berktaş, *Dünyayı Bugünde Sevmek*, Metis Yayınları, İstanbul, 2016, s. 191.

pratiktir, ve teorik aklın yararı bile koşulludur ve ancak pratik kullanılıştta tam olur.²⁴⁷

O halde saf teorik aklın ve pratik aklın sınırlarının belirlenmesi açısından pratik aklın ‘yarar’ını gözetme gerekliliğinin daha fazla olduğı anlaşılmaktadır. Çünkü bu iki akıl arasındaki sınır ve dengeyi koruma işi (daha çok) pratik akıldadır. Öyleyse pratik aklın hem kendi, hem de teorik aklın yararını gözettiğı söylenebilir. Bu bölümün odak noktası, Kant'ın pratik argümanının saf aklın eleştirisi projesine sistematik uygunluğudur. Bu aynı zamanda tezin temel argümanını oluşturmaktadır. Bununla birlikte, pek çok çalışma bu argümanın başarılı olduğundan şüphe ettiğinden, mantığına ilişkin bazı değerlendirmelere yer verilecektir. Bu argümanın Kant’ın sistemi (eleştiri felsefesi) içerisinde kendine özgü bir yeri olduğı düşünöldüğünde, onu sistemi içerisinde konumlandırmak için genel bir çerçeve sunarak başlamak faydalı olacaktır.

1.1. Teorik Akıl ile Pratik Aklın Bir Karşılaştırması

Teorik ve pratik akıl ve bu akılların oluşturdıkları bilgilerden oluşan teorik ve pratik alanlar arasında bir paralellik ve analogi kurularak benzerlikler gösterilmekle birlikte, bu karşılaştırma sonucunda ciddi farklılıklar da ortaya çıkmaktadır. Kant’a göre, saf pratik bir akıldan ve onun aracılığıyla edinebileceğimiz bilginin içeriğine bakarsak, pratik akıl ile teorik akıl arasındaki analogide aynı derecede farklılıklar buluruz. Teorik akıl için, *a priori* bir saf akıl bilgisinin yetisi, bilimlerden alınan örneklerle kolayca ve açıkça kanıtlanabilmişti. (Bilimler çeşit çeşit metodlu kullanışlarla ilkelerini sınadıklarından, onlarda, günlük bilgide olduğı gibi empirik bilgi nedenlerinin karışması, o kadar kolay değildir). Oysa saf aklın, hiçbir empirik belirleme nedeni karışmaksızın, sırf kendi başına pratik de olduğı, pratik aklın en sıradan kullanılışlarından yola çıkarak gösterilmeliydi; bu da en üst pratik ilkenin, en üst pratik ilke olarak, her doğal insan aklınca tamamıyla *a priori*, hiçbir duyusal veriye bağımlı olmaksızın, kendi istemesinin en üst yasası olarak tanındığı gösterilerek onaylanmasıyla yapılabilirdi.²⁴⁸ Çünkü akıl, ilkeler yetisidir. Dolayısıyla saf aklın,

²⁴⁷ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, s. 132.

²⁴⁸ A.g.y., s. 100.

teorik akıl olabildiği gibi, kendi başına pratik de olabildiği, aklın bir olgusu olan yasa niteliği taşıyabilen bir ahlaklılık ilkesiyle gösterilebilir.²⁴⁹

Ne var ki, Höffe'ye göre, "Birinci Eleştiri'nin son bölümü olan 'Transendental Yöntem Öğretisi', teorik düşüncelerle ve dolayısıyla deneyimle başlar ve bu nedenle başlangıçta negatif bir ontoloji ortaya koyar. Ancak entelektüel kendini kandırmanın, kavramsal yanılsamaların, uydurmaların ve boş kurguların bu reddinin hemen ardından saf pratik akıl adına bir savunma ve hatta aklın önceliği için bir iddia gelir."²⁵⁰ Höffe'nin de söylediği gibi, Kant bu son bölümde, aklı öne çıkararak pratik alanın yolunu yapmaktadır. Nitekim amaç, teorik alandan pratik alana bağlantılı bir geçiş yapmaktır. Üçüncü Eleştiri'nin varlık nedeni, başlı başına, bu iki alanı analogik yollarla birbirine bağlamaktır. Bu tezin temel tezi de, teorik alan ile pratik alan arasındaki bağlantısallığı göstermektir. Akıl ve anlama yetisi arasındaki ilişki ve idealar arasında kurulan bilgisel bağlantılar da, bu tezi doğrular niteliktedir. Fakat Saf Aklın Eleştirisi'nde yapılan (negatif) ontoloji değil, epistemolojidir. Çünkü burada, "neyi bilebilirim?" sorusuna yanıt aranmaktadır; varlığa dair değil, bilgiye dair bir soruşturma yürütülmektedir. Dolayısıyla epistemolojik bir eleştiriden ontolojik bir tutum alışa doğru kaymaz.

Teorik alandaki *a priori* saf akıl bilgisinin deney yoluyla kanıtlanabilmesi gibi, pratik alanda, ilkelerle iş gören aklın bilgisi, yani ilkelerin bilgisi de nesnel *a priori* kesinliğe sahip olabilir.

Bu ilke, bilim onu ele alıp kullanmadan önce, kaynağının saflığına uygun olarak, ilk önce bu sıradan aklın yargısında bile doğrulanmalı ve haklı çıkarılmalıdır; tıpkı kendi olabilirliği üzerine her türlü akıl yürütmeden ve bu akıl yürütmeden çıkarılabilecek sonuçlardan önce gelen bir olgu gibi. Bu durum da az önce söylenenlere dayanarak açıklanabilir; çünkü pratik saf akıl zorunlu olarak ilkelerden [işe] başlamalıdır; dolayısıyla bilimin kendisinden çıkamayacak olan bu ilkeler, her türlü bilimin temeline, ilk veriler olarak konmalıdır.²⁵¹

Pratik alanın, deyiş yerindeyse bel kemiği olan ilkeler (deney yoluyla) bilimin temellendirebildiği şeyler değil, bilimin temelini oluşturan yapı taşlarıdır. Yani

²⁴⁹ Immanuel Kant, *Critique of Practical Reason*, çev. Werner S. Pluhar, Hackett Publishing Company, Cambridge, 2022, s. 116-117. Metnin ilerleyen bölümlerinde bu ilkenin ahlak yasası olduğu ve bu yasanın da aklın bir olgusu (factumu) olduğu gösterilecektir

²⁵⁰ Otfried Höffe, *Kant's Critique of Pure Reason*, Springer Publishing Company, London, 2010, s. 337.

²⁵¹ Immanuel Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, s. 100-101.

ilkelerin bilimsel yolla ispatlanamaması onların geçerliliği, doğruluğu ve kesinliğinden hiçbir şey kaybettirmez, bilakis bilimlerin temelinde yer alarak onlara kesinlik ve nesnellik kazandırır.

Ancak ahlak felsefesinde öznelciliği savunan J. L. Mackie, bilim alanında olduğu gibi ahlak alanında aynı nesnellikte ve kesinlikte ilkelere ulaşamayacağını savunmaktadır.

Ahlaksal bir akıl yürütmenin girdisindeki bir yerde – belki öncüllerinden birinde ya da daha fazlasında, belki akıl yürütmenin biçiminin bir kısmında – nesnel olarak geçerli olamayan bir şeyler olacak – bazı öncüller yalın olarak doğru olmak durumunda değildirler, akıl yürütmenin biçimi genel mantık gereği geçerli olmayabilir; bu durumda yetke ya da inandırıcılık nesnel değildir, belirli bir tarzda seçim yapmayı ya da karar vermeyi düşünmemizle oluşmuştur.²⁵²

Elbette bilim alanındaki gibi ahlak alanında durum ve olaylar aynı netlik ve açıklıkta değildir, yani nesnellik talebinde bulunmak bu kadar kolay değildir. Kant da bunun farkındadır. Fakat burada esas konu, ahlak alanına eğer bir evrensellik ölçütü getirilecekse, bunun yolu ahlak yasası gibi biçimsel bir ilkedен geçmektedir. Yani Kant, ahlak yasasıyla, öznelci ahlaka karşı, evrensel bir ahlakın olanağının koşulunu sunar.

Pratik alanın nesnel bilgisini veren ahlak ilkelerinin, teorik alandaki duyusalığın dolayımından geçerek, ne olmadıkları bakımından, yani (duyusal) arzu ve duygulardan ayrıştırılarak, saf akıl ilkeleri olarak kanıtlanması mümkündür. Şöyle der Kant:

Ahlak ilkelerinin, saf aklın ilkeleri olarak haklı çıkarılması, sırf sıradan insan anlama yetisinin yargısına başvurularak da pekala yeterli bir kesinlikle yürütülebilir; çünkü maksimlerimize istememizin belirlenme nedeni olarak sızan her deneysel öğede, arzuları harekete getirdiği kadarıyla kendisine zorunlu olarak bağlı olan zevk ya da acı duygusu aracılığıyla kendisini belli eder; oysa saf pratik akıl bu duyguyu, ilkesine koşul olarak katmamaya adeta direnir.²⁵³

Saf pratik aklın böyle bir direnci ve gücü, onun ilkeler yetisi olmasından gelmektedir. Onun ilkeleri öylesine sağlamdır ki, yasa olabilme niteliği taşıyarak her türlü eğilim ve duygulanıma karşı durabilir. Dolayısıyla gerek deneysel gerek akılsal belirleme nedenlerindeki başkalık, bir pratik yasa koyucu aklın, kendisine karışacak her türlü eğilime karşı koyuşunda kendini öylesine yücelmiş, öylesine gözle görülür bir biçimde

²⁵² J. L. Mackie, *Ethics: Inventing Right and Wrong*, Penguin Books, U.K., 1977, s. 30.

²⁵³ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, s. 100.

belli eder ki, hiç kimse, en sıradan insan anlama yetisi bile, önüne konacak bir örnekte, istemesinin deneysel nedenlerinin kısırtmasıyla, kendisini peşlerine düşürebileceklerini, ama saf pratik akıl yasasından başka hiçbir yasaya boyun eğmesinin beklenemeyeceğini kabul etmek için bir an bile duraksamaz.²⁵⁴ Öyleyse saf pratik aklın duygu ve eğilimlere boyun eğmeyerek karşı durması, ahlak ilkelerinin var olduğunu göstermektedir. Akıl böyle bir şeye muktedirdir ve bu da ahlak alanında yasa niteliğinde, *a priori* kesinliğe sahip ilkelerin olabileceğini göstermektedir.

1.2. *Saf Pratik Aklın Analitiği*

İnsan aklı, her şeyi tek bir ilkedен türeterek bilgilerini sağlam bir zemine dayandırarak onlara kesinlik kazandırmaya çalışmaktadır. İnsan aklının böyle bir gereksinimi vardır. Hem teorik aklın hem de pratik aklın Analitiği ve onun üzerine yapılan karşılaştırmalar, (teorik ve pratik) tüm saf akıl yetisinin birliğinin kavranabileceği ve böylece “her şeyin bir tek ilkedен türetilebileceği beklentisine haklı olarak yol açarlar; bu da, insan aklının ancak bilgilerinin tamamlanmış sistematik bir birliği içinde tam olarak karşılanan kaçınılmaz bir gereksinimidir.”²⁵⁵ Yani teorik aklın ve pratik aklın Analitiği arasında kurulan analogi, bir anlamda, insan aklının ürettiği bilgilerin sistematik bir biçimde birlik ve bütünlük içinde yer almasına yönelik ihtiyacın ürünüdür.

Dolayısıyla Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*’nin bir Analitiği olduğu gibi, saf pratik aklın ilkelerinin türetimi olarak da *Pratik Aklın Eleştirisi*’nin bir Analitiğini yapar. Bu Analitik hakkında Kant şunları söyler: “Bu Analitik, saf aklın pratik olabileceğini, yani deneysel her şeyden bağımsız olarak kendi kendine istemeyi belirleyebileceğini bir olgu aracılığıyla, saf aklın, kendisinin bizde gerçekten de pratik olduğunu göstermesiyle ortaya koymaktadır. Bu olgu, aklın istemeyi eylem için belirlemesini sağlayan ahlaklılık ilkesi konusundaki özerkliğidir. –Aynı zamanda bu Analitik, söz konusu olgunun istemenin özgürlüğünün bilincine ayrılmaz bir biçimde bağlı olduğunu, hatta onunla aynı şey olduğunu gösterir.” Bu Analitikle anlatılmak istenen, saf aklın nasıl pratik olabildiği, yani istemeyi belirleyebildiğidir. Bunu da akıl yasa koyucu olmasıyla gerçekleştirmektedir. Bu da aklın özerkliği demektir. Dahası, aklın özerkliği, istemenin özgürlüğüyle aynı şey demektir. Bu özgürlükle insan aynı

²⁵⁴ A.g.y., s. 101.

²⁵⁵ A.g.y., s. 99-100

zamanda özgür olmadığının da bilincine varır. Bu konuda Kant: “Bu özgürlükle, akıl sahibi bir varlığın istemesi, duyular dünyasına ait bir varlık olarak, kendisinin bütün öbür etkileyici nedenler gibi zorunlu olarak nedensellik yasalarına bağımlı olduğunu kavrar”²⁵⁶ der. Yani insan duyulur (fenomenal) dünyanın bir üyesi olarak doğa mekanizmine, yani doğa nedenselliğine bağlıdır ve buna bağlı eyler. Ancak bundan ibaret değildir ve düşünülür (numenal) dünyanın da bir üyesi olarak eyleme olanağına sahiptir. Başka deyişle “[...] pratik alanda, yani kendi başına bir varlık olarak, şeylerin düşünülür düzeninde belirlenebilen varoluşunun da bilincindedir. Bu bilinç kendi kendisinin özel bir görüşüne uygun olarak edinilmez; duyular dünyasındaki nedenselliğini belirleyebilen belirli dinamik yasalara uygun olarak edinilir.”²⁵⁷ Öyle ki insan, düşünülür yanının bilincine, duyulur yanından tamamen kopuk bir biçimde sahip değildir; hatta duyulur dünyadaki doğa yasasıyla uyumlu bir tür yasallık vardır düşünülür dünyada. Başka deyişle, her iki dünyadaki nedensellik tamamen farklı türden olsalar da, nedenselliklerin işleyişi birbirlerine uygundur. Düşünülür dünyanın bilgisiyle akıl, “duyular dünyasının içinde kapanıp kalmadığı gibi, dışarıda da şuraya buraya koşuşmaz; kendini – sınırları bilmeye yakıştığı gibi – sırf, bu sınırın dışında olanın onun içinde olanla bağlantısını bilmekle sınırlandırır.”²⁵⁸ Duyulur dünyanın bir üyesi olarak insana özgürlük yüklendiğinde, bu, insanı şeylerin düşünülür düzenine götürür. Bu da pratik alanın, yani eylem ve ahlak alanının varlığını göstermektedir. Böylece her iki dünyanın da varlığı olan insanda hem doğa nedenselliği, hem de özgürlükten gelen nedensellik yer almaktadır. Dolayısıyla bu iki türden nedenselliğin birbirlerine uygun olması, deyiş yerindeyse, iyi geçinmeleri gerekmektedir.

Her akıl sahibi varlık, “kendi öznesinin yalnızca görüşlerden oluşturulmuş yapısının ötesinde, onun temelinde bulunan başka bir şey daha, kendi yapısı nasıl olursa olsun bir beni, zorunlu bir şekilde kabul etmeli ve sırf duyumları algılaması ve duyması bakımından kendisini duyular dünyasından, ama onda saf etkinlik olan (duyuların uyarılması aracılığıyla değil, doğrudan doğruya bilincine vardığı) her şey bakımından ise kendini düşünülür dünyadan saymalıdır.”²⁵⁹ Öyleyse her akıl sahibi varlıkta zorunlu olarak bulunan ve bu zorunluluğa bağlı olarak, akıl tarafından konulan *a priori*

²⁵⁶ A.g.y., s. 48.

²⁵⁷ A.g.y., s. 48.

²⁵⁸ Kant, *Prolegomena*, s. 116.

²⁵⁹ Immanuel Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s. 69-70.

ilkelere dayalı nesnel bir ahlak kurabilmenin yolunu düşünülür dünya açmaktadır. Bu ikili dünya yapısına sahip olmasıyla insan, düşünsel ve duyusal yanlarıyla birtakım çekişmeler ve gelgitler yaşayabilir. Ne var ki, “kafa yorup düşünen insanın, önüne çıkabilecek her şey konusunda aynı sonuca varması gerekir. Bilindiği gibi, duyu nesnelerinin arkasında görünemeyen, kendi başına etkin bir şey daha beklemeye eğilimli olan; ama bunu pek geçmeden yine duyusal kılmakla, yani görü nesnesi yapmak istemekle yine bozan, böylece de bir nebze bile daha zeki olamayan en sıradan anlama yetisi bile, büyük bir olasılıkla bu sonuca varır.”²⁶⁰ Bir başka ifadeyle, insan düşünsel yanıyla, yani akılsal yanıyla hareket ettiğinde, insan olmağının gerekliliği çerçevesinde, aslında aynı şeyi elde eder. Deyiş yerindeyse, aklın yolu birdir. *A priori* ilkeleri veren akıl, tüm akıl sahibi varlıklara aynı şeyi söyler; belirleyici olan duyabilmektir.

Ancak bu Analitik çözümlemede, teorik alandaki Analitikle karşılaştırıldığında ciddi farklar ve özellikle bilinebilirlik açısından karşıtlıklar ortaya çıkmaktadır. Kant, bu karşılaştırmayı şöyle açıklamaktadır:

Şimdi bu Analitiği Saf Teorik Aklın Eleştirisinin Analitik bölümüyle karşılaştırsak, bunlar arasında dikkate değer bir karşıtlık belirir. Öteki Eleştiride *a priori* bilgiyi – hem de yalnızca duyu nesneleri için – olanaklı kılan ilk veri, ilkeler değil, saf duyusal görü (uzam ve zaman) idi. – Salt kavramlardan, görü olmaksızın, *sintetik* ilkeler çıkarılamazdı, tersine bu ilkeler, ancak, duyusal olan görüyle, dolayısıyla yalnızca olanaklı deneyin nesneleriyle ilgili olarak var olabilirlerdi; çünkü deney dediğimiz bu bilgiyi olanaklı kılan, ancak bu görüyle birleşmiş olan anlama yetisinin kavramlarıdır.²⁶¹

Teorik alanda, bilgi ancak duyu verilerinin anlama yetisinin kategorileri altında işlenmesiyle oluşur ve bu da, saf görüler olan uzam ve zaman formlarında gerçekleşir. Yani duyulur dünyada, *a priori* bilgi de aynı şekilde uzay ve zaman formları içinde oluşur. Dolayısıyla burada ilkelerle işe başlanmaz, bilakis ilkeler bilgi nesnesi olamadığı için, duyusallığa verilen şeylerle iş görülür. Kısaca, teorik alanda her türlü bilgi deneyle başlar, pratik alandaki gibi ilkelerle değil.

Pratik aklın ve teorik aklın karşılaştırılması, yukarıda ifade edildiği gibi, onların Analitiği üzerinden yapılmaktadır. Nitekim Analitik, onların bilgi nesnelerini ve böylece (neyi bilip bilemeyecekleri bakımından) sınırlarını gösterir. Dolayısıyla Kant,

²⁶⁰ A.g.y., s. 70.

²⁶¹ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, s. 48-49.

bu iki aklın Analitiğini karşılaştırmalı olarak ele almaktadır. Birinci bölümde gösterildiği üzere, saf teorik aklın Analitiği, anlama yetisine verilebilen nesnelerin bilgisini ele almıştı; bu yüzden görüyle ve (görü her zaman duyuşal olduğundan) dolayısıyla duyuşallıkla başlaması, buradan da bu görünün nesnelerinin kavramlarına ilerlemesi gerekiyordu; ancak bu iki ön hazırlık yerine geldikten sonra, ilkelerde son bulabilirdi. Buna karşılık pratik akıl nesnelerle, onları bilmek için değil, kendi yetisiyle (bilgilerine uygun olarak) gerçek kılmak için uğraşır, yani belirlenme nedeninin akılda bulunması bakımından (çünkü burada belirleyici olan akıldır) bir nedensellik olan bir istemeyle uğraşır; dolayısıyla da aklın işi, görünün bir nesnesini değil (nedensellik kavramı her zaman, çeşitliliğin olmasını kendi içindeki karşılıklı ilişkilerinde belirleyen bir yasayla bağlantıyı içerdiğinden), pratik akıl olarak yalnızca görünün bir yasağını sağlamaktır: bundan dolayı aklın bir pratik akıl olması gerektiğinden, bu aklın Analitiğinin eleştirisi (ki asıl ödev budur) *a priori* pratik ilkelerin olanağından başlamalıdır.²⁶²

Teorik alan ile pratik alanın bağlantısallığını Gava'nın şu ifadelerinde açıkça görmek mümkündür:

Kant'ın *a priori* kavramlar ve ilkeler konusundaki ılımlı metodolojik ihtiyatlılığını (conservatism) sadece Saf Aklın Eleştirisi'ndeki projesi için değil, aynı zamanda bir bütün olarak metafiziği için de geçerli kabul ediyorum. Bu anlamda, örneğin Kant'ın pratik felsefe alanındaki temel çalışmaları, *a priori* bir ahlak ilkesi olması gerektiğini varsayıyor olarak da görülebilir. Bu ilke soruşturma sırasında açıklığa kavuşturulur ve bu da geçerliliğini ortaya koyar. Metafiziğin yöntem öğretisi olarak anlaşılan saf aklın eleştirisi, Kant'ın *a priori* kavramlar ve ilkeler konusundaki ılımlı metodolojik ihtiyatlılığının da bir ifadesidir.²⁶³

Öyle ki, Kant teorik alanda *sintetik a priori* ilkelere ulaşmaya çalıştığı gibi, pratik alanda da *sintetik a priori* ilkeler bulmaya çalışmaktadır. Çünkü Kant'ın epistemolojisine göre bilgi, *sintetik a priori* yargılardan oluşur. Ve Kant'ın nihai amacı da bu özellikte bilgilerden oluşan bir felsefe kurmak olduğundan, teorik alandaki kesinliği ve sağlamlığı pratik alanda da yakalamaya çalışmaktadır. Bu anlamda onun “tutucu” ve amacı gereği koruyucu bir tavra sahip olduğu söylenebilir. Ne var ki, alıntılanan pasajda, saf aklın eleştirisi metafiziğin yöntem öğretisi olarak görüldüğü için sadece metodolojik açıdan bir değerlendirme yapılarak, Kant'ın her iki alanda da

²⁶² A.g.y., s. 99.

²⁶³ Gava, *Kant's Critique of Pure Reason and The Method of Metaphysics*, s. 68.

amacını koruduğu belirtilmiştir. Ama *sintetik a priori* ilkeler ve bu ilkelerden oluşan yargılar, yetilerin analizini gerektirmektedir ki, Kant da, tezin birinci bölümünde gösterildiği üzere, bunu yapmaktadır. Yani Eleştiri'nin bütününde (her üç eleştiride) aynı amacı gütmesi açısından koruyucu bir tavır sergilemektedir.

Öyleyse pratik alanda yasa olma niteliği taşıyan *a priori* pratik ilkelerden önce verilmiş hiçbir şey yoktur. Yani bu ilkelerin belirlediği ve ortaya koyduğu nesneler onlardan önce var olamaz, çünkü bu nesneleri var eden ve belirleyen *a priori* (zorunlu) pratik ilkelerdir. Dolayısıyla Kant'a göre, Analitiğin eleştirisi ancak buradan yola çıkmakla, bir pratik aklın nesnelerinin kavramlarına, onları bu ilkelere göre en başta verebilmek için ilerleyebilir. Çünkü bu kavramları bu ilkelere önce vermek, hiçbir bilme yetisiyle olanaklı değildir.²⁶⁴ Ve ancak bunlar yapıldıktan sonra, saf pratik aklın duyusallıkla olan ilişkisi ve saf pratik aklın duyusallık üzerindeki zorunlu, *a priori* bilinebilir etkisinin ele alınmasıyla Analitik tamamlanabilir.

O halde pratik aklın Analitiği ile teorik aklın Analitiğini birbirine uyumlu hale getirmek ve bölümlemeleri arasında bağlantı ve paralellik kurmak için pratik aklın ilkelerinden başlayarak, buradan hareketle, pratik aklın nesnelerinin kavramlarını (iyi ve kötü kavramlarını) oluşturmak ve böylece ahlaklılık ve duyusallık arasındaki *a priori* (zorunlu) ilişkiyi göstermek gerekmektedir. Ancak böyle bir bilimsel düzende (Analitiğin bölümlerinin sıralanmasında) teorik akıl ile pratik akıl (ve aynı zamanda teorik alan ile pratik alan) arasındaki bağlantılar kurulabilir ve gösterilebilir ve böylece bilimin sistemi eleştirel aydınlatmayla sağlam bir temele oturtulmuş olur. Böylece (Kant'ın teorik ve pratik felsefesinden oluşan) sistemin bütünlüğü sağlanmış olur. Tüm bunlar gösteriyor ki, bilgi felsefesini ve daha da önemlisi etiği bir bilim olarak kurma çabasıdır. Dolayısıyla Kant, teorik ve pratik alanın Analitik bölümlemelerini şöyle yapmaktadır:

Pratik saf aklın Analitiği, kendi kullanımının bütün koşullarının tüm kapsamını teorik akılla tıpatıp denk bir biçimde bölümlüyor, ama ters yönde bir düzenlemeyle. Teorik Saf Aklın Analitiği Transsendental Estetik ile Transsendental Mantık'a ayrılmıştı, Pratik Aklınki ise tam ters yönde (başka hiçbir bakımdan uygun olmayan bu adlandırmayı sırf analogi yüzünden pratik akıl için de kullanmama izin verilirse) Saf Pratik Aklın Mantığı ile Estetiğine ayrılıyor; aynı şekilde Mantık da orada [Teorik Akılda] kavramların Analitiği ile ilkelerin Analitiğine ayrılmıştı, burada [Pratik Akılda] ise ilkelerin Analitiği ile kavramların Analitiğine ayrılıyor. Estetiğin orada, duyusal görünüm çifte türü

²⁶⁴ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, s. 99.

yüzünden, iki [alt] bölümü daha vardı; burada ise duyusallık görü yetisi olarak hiç ele alınmıyor, yalnızca (arzulamanın öznel bir nedeni olabilen) duygu olarak ele alınıyor; bu yüzden de saf pratik akıl daha fazla bir bölümlmeye izin vermiyor.²⁶⁵

Burada dikkat edilmesi gereken nokta, pratik alanda yapılan bölümleme ile teorik alanda yapılan bölümlemenin birbirine karşılık gelmesiyle birlikte, başlangıç ve bitiş noktalarının tam tersi olmasıdır. Yani teorik alanda kavramlardan başlayıp ilkelere giderken, pratik alanda ise ilkelerden başlayıp kavramlara gidilir. Buradaki amaç aslında, doğa yasasının (nedensellik ilkesinin) duyulur dünyanın ve bilimin temel ilkesi olması gibi, pratik temel yasanın (ahlak yasasının) da bilim olarak etiğin ilkesi olmasıdır. Nitekim “Genel geçerliliğini ve zorunluluğunu, dile getirilen şeyden, içerikten değil de, dile getiriliş biçiminden alan “ahlak yasası”, bu anlamda etiğin “bilimselliğinin” kanıtını oluşturur.”²⁶⁶ Böylece Kant, ortak rasyonel idrake başvurduğu için (her akıl sahibi varlık için geçerli bir şeyden söz ettiğinden) ahlak yasasının epistemik statüsünü göstermektedir.

Dolayısıyla yine bu bölümlemelere paralel olarak ve aynı amaç doğrultusunda, *Saf Aklın Eleştirisi*’nde, teorik alanda Mantık ve Transendental Felsefe ayrımı yapılırken, pratik alanda ise, Mantık ve Ahlak Metafiziği arasında bir ayrım yapılmaktadır. Tüm bunlar, teorik alan ile pratik alanı bütünlüklü bir şekilde kapsayan bir felsefe yaptığını göstermektedir. Öyle ki, Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesinin aslında saf bir pratik aklın eleştirisinden başka bir temeli yoktur, Metafizik için Saf Teorik Aklın Eleştirisinin başka bir temeli olmadığı gibi.²⁶⁷ Böylece teorik alanla bağlantı ve bütünlük içinde, ahlak alanının temel ilke ve sınırları belirlenmektedir. Aynı şekilde, paralel bölümlmeyi ve yöntemi, Kant’ın şüpheciliğe karşı verdiği cevaplarda izlediği yolda görmek mümkündür. Bu, Guyer’in şu sözleriyle desteklenebilir: “Teorik felsefesinde olduğu gibi, Kant’ın şüpheciliğin ilk biçimine, ahlakın saf ilkesine ilişkin şüpheciliğe yanıtı, önce ilkenin türetilmesi ve ardından saf akıl yetisindeki kökeninin analizi ve savunulması olmak üzere iki bölümden oluşur.”²⁶⁸

²⁶⁵ A.g.y., s. 99.

²⁶⁶ Harun Tepe, ‘Pratik Etik’: *Etiğin Pratik Sorunları*, BilgeSu Yayınları, Ankara, 2016, s. 25.

²⁶⁷ Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s. 6.

²⁶⁸ Paul Guyer, *Knowledge, Reason and Taste: Kant’s Response to Hume*, Princeton University Press, USA, 2008, s. 57.

Bilimsel akıl yürütmeye uygun bir biçimde yapılan (Saf Pratik Aklın) Analitiğin bölümlenmeleri, *a priori*, zorunlu, nesnel ve evrensel ilkelerden (yani yasalardan) hareketle yapılır. Çünkü amaç, teorik alandaki (bilimsel) bilginin kesinliğini ve evrenselliğini pratik alanda da yakalamak, aynı sağlamlıkta, etiği bir bilim olarak kurmaktır. Ancak P. Ricoeur'e göre, evrensellik, "insanlık durumunun aşılabilir bir olgusu gibi görünüyor. Çoğulluk ve dolayısıyla anlaşmazlık, bu durumun gerçekten aşılabilir bir verisini oluşturuyor, böylece evrensellik sorunsalının içinde yer alıyor. Lehinde çaba harcadığımız evrenselcilik ancak iyi kötü denetlenebilen bir çoğullukla aynı yayılımda olabilir."²⁶⁹ Burada *a priori*, nesnel ve zorunlu bilgilere dayalı bir evrensellik anlayışıyla çoğulculuk düşüncesi karıştırılıyor gibi görünmektedir. Kant'ın ahlak yasasının ve genel olarak ahlak görüşünün de çoğulculuk fikrine dayanarak yanlış yorumlandığı görülmektedir. Ahlak yasasını üzerine uzlaşılabilir (ya da uzlaşamayacak) bir norm olarak gören düşünceler, bu etik görüşü, çoğu zaman çoğulluk fikrine dayandırmaktadır. Nitekim "Normatiflik ahlaki özne için belli bir tarihsel, sosyal veya coğrafi bağlam içinde duruma uygun bir seçim yapılmasına imkan sağlar. Normlar insan tutum ve davranışlarını yönlendirir ve bir anlamda sosyal grubun hayatını kolaylaştırır; anında kullanılabilecek 'davranış aletleri' işlevi görürler."²⁷⁰ Oysa Kant'ın etik görüşü, ahlak yasası bir norm olmayıp biçimsel bir *a priori* ilke olduğu için zamanüstü olup kültürel farklılıklara göre yorumlanamayan, her akıl sahibi varlık için geçerli olan nesnel, zorunlu ve evrensel ilkelere dayanmaktadır. Ahlaklılığın nihai ilkesi olan ahlak yasası da bu yüzden içerikli değil, biçimsel bir ilkedir, yasadır.

Bazı normatiflik düşüncelerine göre ahlak yasasının biçimselliğini eleştirerek Kant'ın teorisinin temel zayıflığının, yasanın ne yapılması gerektiğinden ziyade, ne yapılmaması gerektiğine vurgu yapmasıdır.²⁷¹ Yani bu görüşe göre, ahlak yasası negatif bir belirlenim sağlamaktadır. Dolayısıyla bu düşünceye göre yasa, "Kağıt oyunları oynarken hile yapmamamızı, sınavda kopya çekmememizi ya da sizinle aynı fikirde olmadığında bir adama vurmamamızı söyler, neyin arzulanabilir olduğu, aklımızda ne türden amaçların olması gerektiği, evrenselleştirildiğini görmek

²⁶⁹ Jean- Pierre Changeux, Paul Ricoeur, *Neden Nasıl Düşünürüz?: Etik, İnsan Doğası ve Beyin Üzerine Bir Tartışma*, çev. İsmet Birkan, Metis Yayınları, İstanbul, 2021, s. 193.

²⁷⁰ A.g.y., s. 200.

²⁷¹ Ray Billington, *Yaşayan Felsefe: Ahlak Düşüncesine Giriş*, çev. Kıvanç Tanrıyar, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2021, s. 192.

isteyebileceğimiz davranış biçimlerini” söylemekten uzaktır.²⁷² Ne var ki, ahlak yasası biçimsel bir yasa olarak, ne ‘ne yapılması gerektiğini’ ne de ‘ne yapılmaması gerektiğini’ söyler. Zaten biçimsel olması bu demektir. Ancak bu durum, bu bakış açısına göre bir eksiklik olarak eleştiri konusudur. Oysa ahlak yasasının yasa olmaklığı bunu gerektirir. Yani yasa ahlaksal olması için istemenin hangi amaca yönelik olması gerektiğini söylemez; ama istemenin alması gereken biçimi söyler.

İçerikli ilkelerden biri, mutluluk ilkesidir. Ve mutluluktan kaynaklanan bir istemenin ve eylemin kendinde bir ahlaksal değeri yoktur. Çünkü burada amaç, mutluluğun kendisidir. Bazı görüşlere göre, kimi durumlarda, mutluluğa bağlı yapılan şey, ahlak yasasından dolayı yapılan şeyden üstün görülür. Örneğin, “kişinin özsaygısının bileşenlerinden biri olarak anlaşılan dürüstlük, kendi içinde akla duyulan saygıdan kaynaklıdır. Oysaki mutlu bir yaşama kavuşmak için çoğunlukla gerekli bir hamle olarak anlaşılan dürüstlük yabancı kaynaklı amaçlara hizmet eden bir akıl mefhumuna bağlıdır. Bazen dürüstlüğün bu iki zemini birbiriyle çatışır. Dolaysız dürüstlük ya da dürüstlüğün terki için ikinci zemine (dış çıkarların güdümündeki akıl) bağlı olan ahlaki meseleler, ilk zemine bağlı olanlardan (kendi içinde akıl) daha üstün olabilir.”²⁷³ Bu örnekte, ilkenin belirlenme nedenine bakılmaksızın bir değerlendirme yapılır. Oysa Kant’ta önemli olan, eylemin ve istemenin belirlenme biçimidir. Örnekte olduğu gibi bazı durumlarda mutluluktan gelen bir eylem/isteme görünürde daha üstün olabilir. Ancak öyle bir eylemin (veya istemenin) hiçbir ahlaksal değeri yoktur. Çünkü, örnekten gidilecek olursa, her durumda dürüstlük değerini koruma garantisi vermez. Dolayısıyla önemli olan, görünürdeki eylem ve istemeler değil, ahlaklılığın görünmeyen iç ilkeleridir.

Kant’ın bu yöndeki çabaları Saf Pratik Aklın Analitiğinin bölümlenmesi hakkında söylediklerinde açıkça görülmektedir:

Burada ele alınan, pratik kullanılıştaki saf akıl olduğuna göre, dolayısıyla deneysel belirleme nedenlerinden değil, *a priori* ilkelerden hareket edildiğine göre, Saf Pratik Aklın Analitiğinin bölümlenmesi, bir akıl çıkarımının bölümlenmesine benzer olmak zorundadır; yani büyük önermedeki (ahlak ilkesindeki) genelden yola çıkan, küçük önermede olabilecek eylemlerin (iyi ya da kötü eylemler olarak) baştaki önermenin altına sokulması yoluyla ilerleyen, sonuç önermeye, yani istemenin öznel belirlenmesine (pratik olarak olabilecek

²⁷² A.g.y., s. 192.

²⁷³ Whitehead, *Aklın İşlevi*, s. 30-31.

iyiye ilginin ve bu ilgiye dayanan maksimin belirlenmesine) ulaşan bir düzenleme biçiminde.²⁷⁴

Hem teorik aklın hem de pratik aklın Analitiği üzerine yapılan bu karşılaştırmalar, (teorik ve pratik) tüm saf akıl yetisinin birliğinin kavranabilmesinin bilimsel metodunu göstermektedir.

1.3. *Pratik Alanın Varlık Nedeni: Özgürlük*

Teorik alanda, yani bilgi alanında, bilinebilmesi mümkün olmayan, aklın antinomilerinden biri olarak kalan özgürlük idesi, pratik alanda nesnel gerçeklik kazanarak bir olgu haline gelmekte, dahası bu alanın (pratik alanın) olanağının koşulunu oluşturmaktadır. Ancak öncelikle, teorik alanda sadece olanaklılığı *a priori* olarak bilinen özgürlüğün, pratik alanda nasıl nesnel gerçeklik haline geldiğine bakmak gerekmektedir; aksi halde Kant felsefesinde, birbirinden tamamen kopuk, birbirini çelen iki ayrı teori gibi duracaktır. Dolayısıyla aslında sorulması gereken temel sorulardan biri şudur: “[...] nasıl oluyor da kategorilerin teorideki duyularüstü kullanılışının nesnel gerçekliği yadsınabiliyorken, saf pratik aklın nesneleri bakımından bu gerçeklik kabul edilebiliyor?”²⁷⁵ İlk defa bu soruya burada cevap verilecektir. Çünkü Kant’a göre, Eleştirinin bu bilmeceyi çözmesi gerekmektedir. Nitekim “aklın bu pratik kullanılışı, yalnızca bir ad olarak bilindiği sürece, bunun zorunlu olarak tutarsız görünmesi gerekir.” Bu nedenle, Kant, bu bilmeceyi çözümleyerek tutarsızlığı ortadan şu şekilde kaldırır:

Şimdi ise, aklın pratik kullanılışının tam bir çözümlenmesiyle görülecektir ki, söz konusu gerçeklik, burada, kategorilerin teorik belirlemesine ve bilginin duyularüstü alana doğru genişletilmesine kadar varmıyor; yalnızca şu anlatılmak isteniyor: kategorilerin bu açıdan hep bir nesnesi oluyor; çünkü kategoriler ya istemenin zorunlu belirlenmesinde *a priori* olarak kapsanırlar, ya da istemeyi zorunlu olarak belirleyen nesneye ayrılmazcasına bağlıdırlar. Bu anlaşılınca sözü edilen tutarsızlık ortadan kalkıyor; çünkü burada bu kavramların, teorik aklın gereksediğinden farklı bir kullanılışı oluyor. Buna karşılık teorik eleştirideki tutarlı düşünüşün, daha önce beklenmeyen ve çok doyurucu olan bir doğrulanmasına yol açılıyor; şöyle ki, teorik eleştiri, deney nesnelerinin deney nesneleri olarak (ve bunların arasında kendi öznenin de) yalnızca görünüşler diye geçerli olmasını, ama aynı zamanda bu deney nesnelerinin temeline kendi başına şeylerin konmasını, yani duyularüstü olan her şeyin uydurma, kavramının da içerik bakımından boş sayılmamasını sağlamaya çalışır: pratik akıl da şimdi kendi hesabına ve teorik akılla sözleşmeksizin, *nedensellik kategorisinin duyularüstü bir nesnesine, yani özgürlüğe* (her ne kadar pratik bir kavram olarak

²⁷⁴ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, s. 99.

²⁷⁵ A.g.y., s. 5.

ve yalnızca pratik kullanım için olsa da) gerçeklik sağlıyor, yani orada ancak düşünölebileni bir olguyla doğruluyor.²⁷⁶

Yukarıdaki alıntıdan anlaşılabilirce üzere, pratik akıl, teorik akıldan bağımsız olarak, sadece pratik akıl olarak, anlama yetisinin kategorilerinden biri olan nedensellik kategorisinin duyularüstü bir nesnesi olan özgürlüğe nesnel gerçeklik sağlamaktadır. Böylece teorik alanda düşünölebilir bir şey olan özgürlük, pratik alanda neden-sonuç ilişkisinin düşünölür dünyadaki bir nesnesi haline gelmektedir. Kant, bu noktada, yani işleyiş düzenlerinden dolayı bilinebilirlik ve olanaklılık açısından teorik ile pratik arasında ortaya çıkan farklılıkların yarattığı sözde tutarsızlığı ortadan kaldırmak için düşünölür (numenon) ve duyulur (fenomenon) olarak ikili dünya ayırımına gitmektedir. Şöyle ki:

Eleştiriye karşı şimdiye kadar gördüğüm en kayda değer karşı çıkışların, neden tam bu iki nokta etrafında, yani bir yandan noumenonlara uygulanan kategorilerin teorik bilgide yadsınan ve pratik bilgide kabul edilen nesnel gerçekliği; öte yandan da kendi deneysel bilincinde kendini özgürlüğün öznesi olarak noumenon, ama aynı zamanda doğa açısından fenomenon haline getirmek gibi, aykırı görünen bir istem etrafında toplandığını da anlıyorum. Çünkü belirli ahlaklılık ve özgürlük kavramları oluşturulmadıkça, bir yandan, görünüş olduğu ileri sürölen şeyin temeline noumenon olarak neyin konabileceğini; öte yandan da, daha önce teorik kullanılıştta saf anlama yetisinin bütün kavramlarını, ancak ve ancak, sırf görünüş alanına bırakınca, hala bir noumenon kavramı oluşturmanın olanaklı olup olamayacağı kestirilemez. Ancak pratik aklın ayrıntılı bir eleştirisi bütün bu yanlış anlamaları ortadan kaldırabilir ve onun en büyük ayrıcalığı olan tutarlı düşünüşü aydınlığa kavuşturabilir.²⁷⁷

Dolayısıyla pratik aklın eleştirisinin işi, hem teorik hem de pratik alanla hesaplaşarak, teorik alanda sadece düşünölebilir olan bir şeyin, yani özgürlüğün pratik alanda olgusal bir gerçeklik düzeyine erişmesinin tutarsızlık yaratmadığının ayrıntılı bir gerekçelendirmesini yapmaktır. Böylelikle “[...] hiçbir kavram tek başına ele alınamaz ve bir kavramın bütünle olan ilişkisi, onun bilimsel yetkinliğinin de kanıtıdır; bu en başta özgürlük kavramı için geçerlidir.”²⁷⁸ Öyle ki, özgürlük kavramı, başlı başına bir alanın, yani pratik alanın ve böylece ahlaklılığın koşuludur.

Öyleyse Kant’a göre, aklın pratik kullanımına ilişkin sorulması gereken ilk soru şudur: Saf akıl kendi başına istemeyi belirlemeye yeterli olabilir mi, yoksa akıl istemenin

²⁷⁶ A.g.y., s. 5-6. Vurgu bana aittir.

²⁷⁷ A.g.y., s. 7.

²⁷⁸ F. W. J. von Schelling, *İnsan Özgürlüğünün Özü Üzerine*, çev. M. Barış Albayrak, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2019, s. 37.

ancak deneysel - koşullu olarak mı belirleme nedeni olabilir?²⁷⁹ Kant, bu soruya özgürlük kavramı üzerinden cevap vererek saf aklın nasıl pratik olabileceğini, hatta pratik aklın sadece saf olabileceğini göstermektedir. Şöyle ki,

Bu noktada saf aklın eleştirisiyle haklı çıkarılan, ama deneysel olarak ortaya konamayan bir nedensellik kavramı, yani *özgürlük kavramı* işe karışır. Şimdi biz, bu özgürlüğün gerçekten insanın istemesine (böylece de bütün akıl sahibi varlıkların istemesine) özgü bir özellik olduğunu kanıtlayacak dayanaklar bulabilirsek, saf aklın pratik olabileceği ortaya çıkmakla kalmayacak; aynı zamanda, deneyle kısıtlı aklın değil, yalnızca saf aklın koşulsuzca pratik olduğu da ortaya çıkacak. Bu yüzden biz saf pratik aklın değil, genellikle pratik aklın eleştirisine girişeceğiz.²⁸⁰

Nitekim burada asıl amaç da, ahlak (eylem) alanında aklın istemeyi nasıl belirlediği ve nasıl istemeyi belirlediği, yani pratik işleyişini ortaya koymaktır.

O halde, burada mesele, teorik alandaki gibi doğa nesneleri değil, eylem (ahlak) alanı olduğu için istemedir. Dolayısıyla Kant, aklın nesnelerle ilgisinde değil, istemeyle ilgisinde ve istemenin nedenselliğiyle ilgisinde ele alınması gerektiğini söyler. Bu nedensellik ile ilgili olarak da şunları söyler:

İşte burada, deneysel olarak koşullanmamış nedenselliğin ilkelerinden başlanmalıdır; böyle bir istemeyi belirleyen nedenlerle ilgili kavramlarımızı saptama, bu kavramları nesnelere, sonunda da özneye ve öznenin duyusalılığına uygulama denemesi ancak bundan sonra yapılabilir. *Özgürlükten gelen nedensellik yasası*, yani herhangi bir saf pratik ilke, kaçınılmaz olarak başlangıcı oluşturuyor ve ancak kendisinin ilgili olabileceği nesneleri belirliyor.²⁸¹

Yani deneyden bağımsız, duyuşal hiçbir neden tarafından belirlenmemiş olan isteme, özgürlükten gelen nedensellik yasası, yani saf pratik bir ilke tarafından belirlenmiştir; bu yüzden böyle bir isteme özgür isteme sayılabilir. Burada dikkat edilmesi gereken bir başka nokta da, özgürlükten gelen nedensellik yasasının saf pratik ilke olarak görülmesidir. Yani teorik alanda, doğadaki nedensellik ilişkisinin oluşturduğu doğa yasası ne ise, pratik alanda da aynı yasaya karşılık gelen ancak belirlenimi özgürlük olan nedensellik yasası, saf pratik ilkelerdir.

²⁷⁹ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, s. 16-17.

²⁸⁰ A.g.y., s. 16-17. Vurgu bana aittir.

²⁸¹ A.g.y., s. 17-18. Vurgu bana aittir.

Öyleyse ahlaklılığın temel ilkesi olan ahlak yasasının da, diğer ahlaksal ilkelerin de temel dayanağı saf pratik ilkeler olmalıdır. “Kant bu etik görüşünü ise insan görüşüyle temellendirmektedir. Akıl sahibi bir varlık olarak insan istemenin özerkliğini, yani istemesinin kendisinin yasa koyabilme olanağını kendisinde taşır. Bu ise istemenin öznel ilkesinin saf akıl tarafından ya da ahlak yasasının sırf biçimi tarafından belirlenebilmesini olanaklı kılar. İşte bir eylemi ahlaklı kılan da budur, yani eylemin temelinde yatan istemenin, herhangi bir içerik tarafından değil de, ahlak yasasının sırf biçimi tarafından belirlenmesidir. İstemenin bu ilkeye uygun olmasıdır”:²⁸² Öyle eyle ki, senin istemenin maksimi, hep aynı zamanda genel bir yasamanın ilkesi olarak da geçerli olabilsin.²⁸³ Ahlak alanında yasa niteliği taşıyabilecek ilkeler saf pratik ilkelerdir. Böyle ilkelerin ve böyle ilkeler tarafından belirlenmiş istemenin tek belirlenimi akıldır.

Yasanın sırf biçimi yalnız akıl tarafından tasarımlanabileceğine, bu yüzden de duyuların bir nesnesi olmadığına, dolayısıyla da görünüşler arasında yer almadığına göre, istemeyi belirleyen neden olarak yasanın biçimi tasarımı, doğadaki olayları nedensellik yasasına uygun olarak belirleyen bütün nedenlerden farklıdır; çünkü bunların durumunda, belirleyici nedenlerin kendilerinin de görünüşler olması gerekir.²⁸⁴

Öyle ki, istemeyi belirleyen neden sadece yasanın biçimi olmalıdır; bu belirlenim de, daha önce ifade edildiği gibi, özgürlükten gelen nedenselliğe dayanmaktadır. Yani bu isteme özgür bir isteme olarak sadece yasanın biçimi tarafından belirlenmektedir. Bu bağlamda konuyla ilgili olarak Kant şunları söyler: “Şimdi bu genel yasa koyucu biçimden başka hiçbir belirleyici neden, isteme için yasa görevini göremiyorsa, böyle bir isteme, görünüşlerin bağımlı olduğu doğa yasasından, yani nedensellik yasasından, beriki de ötekinden büsbütün bağımsız düşünülmelidir. Böyle bir bağımsızlığın adı ise tam anlamda, yani transendental anlamda özgürlüktür. Demek ki, maksimin sırf yasa koyucu biçimi bir isteme için yasa görevini görebiliyorsa ancak, o isteme özgür bir istemedir.”²⁸⁵ Bir başka ifadeyle, yasa olabilme özelliği taşıyan ilke tarafından belirlenen isteme ancak özgür isteme olarak nitelendirilebilir. Yani doğa nedenselliğinden bağımsız bir isteme özgür, ve bu nedenle ahlaksal bir istemedir.

²⁸² Harun Tepe, “Günümüz Sorunları Karşısında Kant Etiği”, *Günümüzden Bakınca Kant Etiği*, BilgeSu Yayınları, Ankara, 2022, s. 56-57.

²⁸³ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, s. 35.

²⁸⁴ A.g.y., s. 32-33.

²⁸⁵ A.g.y., s. 32-33.

Burada isteme üzerinde belirleyici olanın özgürlük ve nedensellik kavramları olduğu görülmektedir.

Ne var ki “Kant’ın temel ahlak ilkesi, yalnızca insan özgürlüğünün biçimsel amacını tanımamızı ve korumamızı değil, aynı zamanda, en azından uygun koşullar altında, doğanın bize salt eğilim yoluyla önerdiği, ancak yalnızca özgür seçim kapasitemizin kullanılmasıyla amaçlara dönüşen belirli hedefleri desteklememizi gerektirir; bu da bu hedeflerin bazılarını amaçlarımız haline getirir, ancak genellikle hepsini değil.”²⁸⁶ Çünkü eğilimler ve duygular her zaman ahlaka karşıt şeyler söylemezler; tamamen yasaya uygun şeyler de söylerler. Dolayısıyla eğilimler ve duygular yoluyla yapılan seçimler ile özgür bir seçim örtüşebilir. Burada önemli olan, eğilim yoluyla gelen seçimlerin yasa tarafından sınanması ve özgür bir seçime dönüşmesidir.

Özgürlük, sadece pratik alanın olanağının koşulu olmakla, sadece pratik alanda geçerli bir olgu olmakla kalmaz, aynı zamanda teorik alanın analitiğinin de bir ilkesidir. Çünkü duyulur dünyadaki nedenselliğin de koşulsuz bir nedene dayanması gerekmektedir ki bu, özgürlükten başka bir şey değildir. Kant bunu şöyle açıklar: “Duyular dünyasındaki varlıkların nedenselliğinin belirlemesi, bu tür bir belirleme olarak, hiçbir zaman koşulsuz olamaz; ama yine de her koşullar dizisi için koşulsuz olan bir şeyin bulunması, dolayısıyla, bütünüyle kendi kendine belirleyen bir nedensellik bulunması gerekir. Bu yüzden, bir mutlak kendiliğindenlik yetisinin idesi olarak özgürlük idesi, yalnız bir gereksinme değil, olanağı söz konusu olduğunda, saf teorik aklın analitik bir ilkesidir.”²⁸⁷ Ancak bu, yine de özgürlüğün teorik alan için bir bilgi nesnesi olduğu anlamına gelmez çünkü özgürlüğün kendisi deneysel bilgiye dayanmaz. Oysa duyulur dünyada, sadece deneysel şeylerin bilgisi edinilir ve böylece her türlü bilgi deneyle başlar. Kant saf teorik aklın analitik bir ilkesiyle, yani teorik alanda özgürlükle ne yapmaya çalıştığını ve bu ilkenin bilgi alanında ne tür işleve sahip olduğunu şu ifadeleriyle açıkça göstermektedir: “Bu ilkeyle ben aslında, bu tür nedenselliğin yüklendiği nesnenin ne olduğunu öğrenmiş olmuyorum; ama yine de engeli kaldırmış oluyorum; şöyle ki, bir yandan dünyada olan bitenlerin, dolayısıyla akıl sahibi varlıkların eylemlerinin açıklanmasında doğa zorunluluğunun mekanizmine – yani koşullu olandan koşula doğru sonsuza dek geri – gitme hakkını

²⁸⁶ Paul Guyer, *Kant’s System of Nature and Freedom*, Oxford University Press, New York, 2005, s. 174.

²⁸⁷ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, s. 54-55.

bırakmış oluyorum; öte yandansa, teorik akıl için boş olan yeri, yani düşünülür olanı, teorik akıl için açık tutuyorum, öyle ki akıl, koşulsuz olanı oraya yerleştirsin. Ne var ki ben, bu düşünceyi gerçekleştiremedim, yani onu, bu biçimde eylemde bulunan bir varlığın – böyle bir varlığın yalnızca olanağının bile olsa – bilgisine dönüştüremedim.”²⁸⁸ Yani teorik akıl özgürlüğün bilgisini vermeye muktedir değildir. Bu durumda, hem epistemolojik hem ontolojik kaynağı bakımından teorik alanda özgürlükten söz edildiğinde, bir çelişki var gibi görünmektedir.

Her ne kadar duyulur dünyada özgürlüğün bilgisi edinilemese de, bu, özgürlüğün olanaklılığına dair bir şey söylenemez demek değildir; bilakis özgürlük duyulur dünyadaki nedenselliğin dayanak noktası olan koşulsuz nedenselliğe bir belirlenim kazandırmaktadır. Teorik alanda özgürlükten ne hakla söz edebildiğinin hesabını Kant şöyle vermektedir:

Ancak görünüş olarak şeylerin nedenleri arasına, her bakımdan koşulsuz olan bir nedenselliğin belirlemesine rastlanmadığından, herhangi bir deneyde ona [özgürlük idesine] uygun bir örnek vermek büsbütün olanaksız olduğu için; biz, özgür olarak eylemde bulunan bir nedenin ancak düşüncesini, duyular dünyasındaki bir varlığa diğer yandan noumenon olarak da bakarak uygulamakla, savunabildik. Bu savunmayı da, böyle bir varlığın bütün eylemlerini, bunlar görünüşler olduğundan, fiziksel koşullarla belirlenmiş görmenin, ama aynı zamanda, eyleyen varlık anlama yetisiyle donatılmış bir varlık olduğundan, bu eylemlerinin nedenselliğini fiziksel olarak koşullanmamış görmenin, böylelikle de *özgürlük kavramını aklın düzenleyici ilkesi haline getirmenin*, çelişme içermediğini göstermekle yaptık.²⁸⁹

Başka deyişle, Kant duyulur dünyadaki koşulsuz nedenselliği, yani özgürlüğü, insanın ikili dünya yapısıyla, yani hem duyulur dünyanın hem de düşünülür dünyanın üyesi olmasıyla açıklar. Nitekim insanın ahlaksal belirlenimi numenal dünyadan gelse de, eylemleri fenomenal dünyada gerçekleşmektedir. Dolayısıyla insanın fiziksel ve düşünsel yönünü bütünselliğinde ve bağlantısallığında düşünmek gerekmektedir. Bunlar aynı insanda bir araya gelmekte ve birbirini var etmektedir.

İnsanın gizemi onun özgürlüğüdür. Özgürlük insanı dünyanın merkezine yerleştirir. Özgürlük yoluyla insan; doğa ve tini, reel ve ideali, karanlık ve aydınlığı birleştirir. Özgürlük yalnızca, iki alemin [duyulur ve düşünülür dünya] çarpıştığı, iki ayrı belirleme tarzının birbiriyle kapıştığı yerdendir. O zaman özgürlük, karanlık ve aşağıda yer alan şey üzerinde daha yüksek ve güçlü olanın gücüdür. Öte yandan karanlık alem içinde ışıklı alemini temsil eden ve onu zafere taşıyan özgür varlıktır. İnsan doğa varlığı olmakla özgür değildir; insan bir tin

²⁸⁸ A.g.y., s. 56.

²⁸⁹ A.g.y., s. 55. Vurgu bana aittir.

varlığı olmakla da özgür değildir; tersine ikisinin arasında, ortada yer alarak, onların hiçbirinde yitip gitmeden ikisinden de pay alarak özgürdür.²⁹⁰

Şimdi her ne kadar, özgürlük kavramı teorik akıl için sadece olanak olarak kalsa ve onu bilgi nesnesi yapamasa da, ve bu sebepten bir boşluk kalsa da Kant bu boşluğu, özgürlük kavramı üzerinden kurduğu köprüyle kapatmaya çalışmaktadır. Yani teorik alandan pratik alana geçişi sağlayan özgürlüğün beraberinde teorik alanda boş kalan yeri nasıl doldurduğu gösterilmektedir. Şöyle der Kant: “Bu boş yeri şimdi saf pratik akıl, düşünülür bir dünyadaki belirli bir nedensellik (özgürlük aracılığıyla nedensellik) yasasıyla, yani ahlak yasasıyla dolduruyor. Bununla teorik aklın şeyleri kavrama bakımından bir kazancı olmuyor, sorunlu olan özgürlük kavramının güvencesi bakımından kazancı oluyor; çünkü bu kavrama burada, nesnel ve yalnız pratik de olsa, şüpheyi yer bırakmayan gerçeklik sağlanıyor.”²⁹¹ Özgürlük kavramına asıl güvencesini veren, yani onu bilinir kılan pratik akıldır. Dahası, tüm bunlar, yani özgürlüğün teorik alandaki konumu ile pratik alandaki konumu ve teorik alandan pratik alana geçerken teorik alandaki söz konusu boşluğun tutarlı ve bağlantılı bir biçimde kapanması sistemin kendi amacına uygun olarak tam ve bütünlüklü olduğunu, sonradan eklenen dolgular olmadığını ve böylece sistemin sağlamlığını göstermektedir. Dolayısıyla bu boşluğu düşünülür dünyanın (ahlak dünyasının) nedensellik yasası olan ahlak yasası doldurmaktadır ki bu yasa da özgürlüğe dayanmaktadır. Nitekim düşünülür dünyadaki nedensellik denilen şey, özgürlüktür, yani belirlenimin ahlak yasasından gelmesidir. Tüm bunları var eden de özgürlük idesidir. Özgürlük, insanın kendi aklını kullanmasının, yani aydınlanmanın da temel koşuludur. Nitekim Kant, aydınlanma için özgürlükten başka bir şeyin gerekmediğinden ve aklın her yönüyle ve her bakımdan çekinmeden kullanılması özgürlüğünden söz eder.²⁹²

Özgürlüğün ahlaklılık için nasıl olmazsa olmaz bir şey olduğunu, yani ahlaklılığın olanağının koşulu olduğunu Kant’ın şu ifadeleri açıkça özetler:

Şimdi diyorum ki: ancak ve ancak özgürlük idesi altında eylemde bulunabilen her varlık, tam bundan dolayı, pratik açıdan gerçekten özgürdür; yani özgürlüğe

²⁹⁰ Nicolai Hartmann, *Schelling Doğa-Özgürlük-Mitoloji*, s.84.

²⁹¹ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, s. 56.

²⁹² Immanuel Kant, “An Answer to the Question: What Is Enlightenment?”, *Toward Perpetual Peace and Other Writings on Politics, Peace, and History*, çev. David L. Colclasure, Yale University Press, London, 2006, s. 18

koparılmazcasına bağlı bütün yasalar – istemesinin kendi başına da özgür olduğu teorik Felsefede geçerli olacak şekilde gösterilmişçesine –, onun için de geçerlidir. Şimdi istemesi olan her akıl sahibi varlığa, zorunlu olarak, yalnızca onun altında eylemde bulunduğu özgürlük idesini yüklememiz gerektiğini ileri sürüyorum. Çünkü böyle bir varlıkta biz, pratik olan, yani nesneleri bakımından nedenselliğe sahip olan bir akıl düşünüyoruz. Şimdi yargılarında başka herhangi bir şeyden yönetilmeyi kabul eden bir akıl düşünmek olanaksızdır; çünkü bu durumda özne, yargı gücünün belirlenmesini aklına değil, dürtülerine yüklerdi. Akıl, ilkelerinin yapıcısı olarak, kendini yabancı etkilemelerden bağımsız görmelidir; dolayısıyla o, pratik akıl ya da akıl sahibi bir varlığın istemesi olarak, kendisi tarafından özgür olarak görülmelidir; yani böyle bir varlığın istemesi, ancak özgürlük idesi altında ona özgü bir isteme olabilir, bundan dolayı da pratik bakımdan bütün akıl sahibi varlıklara yüklenmelidir.²⁹³

Özetle, bir bilim olarak bilgisel temellere dayalı bir ahlak kurulacaksa, bütün akıl sahibi varlıkların ve istemelerinin özgürlük olanağına sahip olması gerekmektedir. İnsan ahlak ilişkisinde, özgürlük kilit noktadır.

Özgürlük kavramı, pratik aklın zorunluluklu bir yasasıyla gerçekliği kanıtlandığı kadarıyla, şimdi saf aklın – hatta teorik aklın – sisteminde bütün yapının kilit taşı meydana getirir; sırf ideler olarak teorik akılda desteksiz kalan bütün öbür kavramlar (Tanrı ve ölümsüzlük kavramları) da, şimdi özgürlük kavramına bağlanır, onunla birlikte ve onun aracılığıyla dayanak bulur, nesnel gerçeklik kazanır, yani bunların olanaklılığı, özgürlüğün gerçek olmasıyla kanıtlanır; çünkü bu da, ahlak yasası yoluyla kendini ortaya koyar.²⁹⁴

Buradan da açıkça anlaşılabileceği gibi, özgürlük kavramı/ idesi, ahlak yasası sayesinde nesnel bir olgusalılık kazanmaktadır. Ve tanrı ve ölümsüzlük ideleri de doğrudan değil, özgürlük idesi aracılığıyla sadece olanaklılık kazanırlar. Kant’a göre, “Özgürlük kavramını zorunlu bir varlık olarak Tanrı idesiyle bağdaştırmak hiç de güç değildir; çünkü özgürlük (o asla sebepler aracılığıyla belirlenemez) eylemin rastlantısallığında, yani indeterminizmde değil (eylem özgür olarak adlandırılacaksa iyilik yapmak da kötülük yapmak da Tanrı açısından aynı ölçüde mümkün olmak zorundadır), mutlak kendiliğindenlikte ortaya çıkar.”²⁹⁵ Öyleyse postülatlar olarak bu ideler arasında belirleyici farklar vardır. “Burada ilk önemli fark, özgürlük postülatının yerini ve istisnai durumunu ilgilendirmektedir. Kant’ın özgürlük postülatı, Saf Pratik Aklın Diyalektiği’nde geliştirdiği diğer iki postülatla zıt biçimde, Analitik’teki savının bir koşulu ve bütünleyici bir parçasıdır. Dahası, [...] iradenin belirleyici alanına girmeyen diğer iki postülatın aksine, özgürlük, çözülemez şekilde ahlak yasasına bağlı

²⁹³ Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s. 66-67.

²⁹⁴ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, s. 4.

²⁹⁵ Kant, *Salt Aklın Sınırları Dahilinde Din*, çev. Lokman Çilingir, Elis Yayınları, Ankara, 2021, s. 77.

olarak tam da iradenin bu belirleyici alanıdır.”²⁹⁶ Başka deyişle, istemeye (iradeye) ahlaksal değerini veren, dahası, pratik alanın varlık nedeni özgürlüktür. Böylece “*Saf Aklın Eleştirisi*’nde özgürlüğün sadece bir postülat olarak değil, aynı zamanda her etiğin bir koşulu, bir *olgu*, bir ‘akıl olgusu’ olarak da işlevi vardır. Öyleyse, belirli bir anlamda sadece iki hakiki postülat vardır: Ruhun ölümsüzlüğü ve Tanrı.”²⁹⁷

Özgürlük idesi, bu idelerden farklı olarak, daha önce de söylendiği gibi, nesnel gerçekliğe sahiptir. Kant’a göre, özgürlük aynı zamanda, teorik aklın bütün ideleri içinde, doğrudan kavranamasa da olanaklılığı *a priori* olarak bilinen tek idedir; çünkü “özgürlük ahlak yasasının koşuludur, bu yasayı da biliyoruz. [...] öyleyse, biz yine alalım eleştirinin silahlarını elimize ve olanaklılıkları teori yoluyla yeterince sağlama bağlanamayan Tanrı, özgürlük ve ölümsüzlük kavramlarını, *aklın ahlaksal kullanılışında* arayalım ve temellerini aklın bu kullanılışı üzerinde kuralım.”²⁹⁸ Burada dikkat edilmesi gereken en önemli nokta, aklın ahlaksal kullanılışıdır. Bu da, aklın pratik alandaki, yani eylem alanındaki kullanılışı demektir; pratik alan veya eylem alanı denilen şey, ahlaki dünyadır. Bu ideler de, özellikle özgürlük idesi, aklın ahlaki kullanılışında, yani eylem alanında temelini bulur. Öyle ki, özgürlük kavramının, saf pratik aklın bir idesi olarak türetimi ve pratik bir yasa olan kesin buyruğun²⁹⁹ kanıtlanması için daha fazla *sintetik a priori* bilgiye ihtiyaç vardır. Böylece özgürlük bütün akıl sahibi varlıkların istemesinin özelliği olarak varsayılmalıdır.

Eğer bütün akıl sahibi varlıklara da özgürlük yüklemek için yeterli nedenimiz yoksa, istememize – hangi nedenle olursa olsun – özgürlük yüklemek yetmez. Çünkü ahlaklılık, sırf akıl sahibi varlıklar olarak bizler için yasa görevini gördüğünden, bütün akıl sahibi varlıklar için de geçerli olmalıdır; ve ahlaklılığı sadece özgürlüğün özelliğinden türetmek gerektiğinden, özgürlüğü de bütün akıl sahibi varlıkların istemesinin özelliği olarak kanıtlamak gerekmektedir. Onu, insanın doğal yapısının bazı sözüm ona deneylerinden ortaya koymak (ki bu, mutlak olarak olanaksızdır ve o sadece *a priori* olarak ortaya konabilir) yetmez; o, genel olarak akıl sahibi ve bir istemeye donatılmış varlıkların etkinliğine özgü bir şey olarak kanıtlanmalıdır.³⁰⁰

²⁹⁶ Zupancic, *Gerçeğin Etiği*, s. 92.

²⁹⁷ A.g.y., s. 92.

²⁹⁸ Kant, *Salt Aklın Sınırları Dahilinde Din*, s. 5. Vurgu bana aittir.

²⁹⁹ Kesin buyruk (kategorik imperatif) şöyle formüle edilir: Ancak, aynı zamanda genel bir yasa olmasını isteyebileceğin maksime göre eylemde bulun. (Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi, s. 38.)

³⁰⁰ Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s. 66-67.

Dolayısıyla bütün akıl sahibi varlıklar için geçerli nesnel, zorunlu ve mutlak kesinliğe sahip bir ahlak kurulacaksa, bu, ancak özgürlükten çıkabilir.

1.3.1. Neden Kavramı ve Nedensellik İlkesi

Kant, teorik ve pratik alan arasındaki bağlantıyı nedensellik ilişkisi üzerinden kurmaktadır. Dolayısıyla neden kavramıyla ilgili olarak şöyle der: “[...] öyle ki ben, neden kavramının yalnızca deney nesneleri bakımından nesnel gerçekliğini kanıtlayabilmekle kalmadım, aynı zamanda bu kavramı bağlantıyla ilgili içerdiği zorunluluktan ötürü, *a priori* bir kavram olarak türetebildim, yani onun olanağını, deneysel kaynaklara başvurmada, saf anlama yetisinden yola çıkarak ortaya koyabildim.”³⁰¹ Böylece nedensellik kavramının kaynağındaki deneyciliği ortadan kaldırarak, onu *a priori* (daha sağlam) bir temele dayandırmıştır. Ancak neden kavramı *a priori* bir kavram olduğunda ortaya yeni bir soru çıkmaktadır: “[...] bu nedensellik kategorisi (ve aynı biçimde, kendileri olmaksızın, mevcut olan üzerine hiçbir bilginin olamayacağı bütün öbür kategoriler), olabilecek deneyin nesneleri olmayan, onun sınırları ötesinde bulunan nesnelere uygulanınca ne olur?”³⁰² Yani nedensellik yasası düşünülür dünyaya nasıl uygulanabilir? Ve bu ne demeye gelmektedir?

[...] ben, bu kavramların nesnel gerçekliğini ancak olabilecek deneyin nesneleriyle ilgili olarak türetebildim. Ama benim bunları yalnızca bu durum için kurtarmış ve bunlar aracılığıyla – *a priori* olarak belirlenemezlerse de – bazı nesnelerin düşünülebileceğini göstermiş olmam; işte bu, onlara, saf anlama yetisinde bir yer sağlar – ki buradan bu kategorilerle (duyusal olsun olmasın) genellikle nesneler arasında ilgi kurulur. Eksik kalan bir şey varsa, o da, bu kategorilerin ve özellikle nedensellik kategorisinin nesnelere uygulanmasının koşuludur. Bu koşul görüldü ve onun olmadığı yerde, nesnenin noumenon olarak teorik bilgisini edinme amacıyla uygulanması olanaksız hale gelir, dolayısıyla buna cesaret eden olursa, (Saf Aklın Eleştirisinde olduğu gibi), büsbütün alıkonmalıdır. Ama yine de, kavramın nesnel gerçekliği olduğu gibi kalır; hatta, teorik olarak en ufak bir biçimde noumenon kavramını belirlememesine, dolayısıyla noumenon üzerine hiçbir bilgiyi sağlayamamasına karşın, noumenonlara ilişkin olarak kullanılabilir. Çünkü bu kavramın bir nesneyle ilişkisinde bile, olanaksız hiçbir şey içermediği, onun duyu nesnelerine uygulanışında saf anlama yetisindeki yerinin güvence altına alınması olgusuyla kanıtlandı. Ve eğer bu kavram, örneğin (deney nesneleri olamayan) kendi başına şeylerle ilişki içine sokulursa, teorik bir bilgi elde etme amacıyla belirli bir nesnenin tasarımını belirleyemezse de, yine de başka bir amaçla (belki pratik bir amaçla) bu nesnenin uygulanışını belirleyebilir; oysa bu nedensellik kavramı,

³⁰¹ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, s. 60.

³⁰² A.g.y., s. 60.

Hume'un dediği gibi, düşünülmesi tamamen olanaksız bir şey içerseydi, bu olamazdı.³⁰³

Öyleyse yukarıdaki alıntıdan da anlaşılabilceği gibi, nedensellik kavramının düşünülmesi, onun teorik alanın ötesine geçerek, pratik alanda düşünülür şeyler için belirleyici olmasını sağlamıştır. Peki neden böyle bir şeye ihtiyaç duyulmuştur? Kant bunun için şunu söyler: “Şimdi düşünölen bu kavramı noumenonlara uygulamanın koşulunu ortaya çıkarmak için, yalnızca geriye dönüp, bu kavramı neden deney nesnelere uygulamakla yetinmediğimize, ayrıca kendi başına şeylere de uygulamak istediğimize bakmamız yeter.”³⁰⁴ Öyle ki, bunu zorunlu kılan şey, teorik değil, pratik bir amaçtır. Bu amaç doğrultusunda, *teorik alandan pratik alana geçişi sağlayan birleştirici noktalar* ve bu noktalardan hareketle *pratik alanın varlığı ve ahlaklılığın olanağının koşulu* gösterilmektedir. Bu da temelde nedensellik ve özgürlük kavramları üzerinden yapılmaktadır. Şöyle der Kant:

[...] anlama yetisinin, (teorik bilgide) nesnelerle olan ilişkisinden başka, ayrıca arzulama yetisiyle bir ilişkisi de vardır, bundan dolayı da arzulama yetisine isteme denir; ya da (böyle bir durumda akıl adı verilen) saf anlama yetisi, bir yasa tasarımı aracılığıyla pratik olduğuunda, ona saf isteme denir. Saf istemenin ya da onunla aynı şey demek olan saf pratik aklın nesnel gerçekliği, ahlak yasasında *a priori* olarak adeta bir olguyla verilmiştir; çünkü istemenin kaçınılmaz olan, ama aynı zamanda deneysel ilkelere dayanmayan bir belirlenmesine olgu denebilir. Ama isteme kavramı nedensellik kavramını da içerir; dolayısıyla, saf istemenin kavramı da, özgürlüklü bir nedensellik kavramını, yani doğa yasalarına göre belirlenemeyen ve dolayısıyla gerçekliğinin kanıtı olarak hiçbir deneysel görünün gösterilemeyeceği bir nedenselliğin kavramını içerir. Yine de bu kavram, saf pratik yasayla, nesnel gerçekliğini, (kolayca görölebileceği gibi) aklın teorik değil, yalnızca pratik kullanılışı için haklı çıkarır.³⁰⁵

Dolayısıyla pratik alanda özgürlük aracılığıyla gerçekleşen nedensellik tarafından belirlenen isteme, yani saf isteme aynı zamanda saf pratik aklın yasası olan ahlak yasasının belirlediği bir istemedir. Böyle bir isteme de özgür istemedir. Çünkü pratik alanda özgürlük aracılığıyla gerçekleşen nedenselliğin yasası ahlak yasasıdır. Böylelikle, “Ahlak yasasının hepimizin içinde olduğu ifadesi, açıklanamayanın açıklamasıdır, yani özgür olduğumuzun, tamamen doğa dünyasında bir şeyler başlatabileceğimizin açıklanmasıdır. Doğa, kendi doğamız ve dış doğa aracılığıyla ve bu doğaların içinde bir sürü iş başarabiliriz, ama o zaman da nedensel belirleme

³⁰³ A.g.y., s. 60-61.

³⁰⁴ A.g.y., s. 62.

³⁰⁵ A.g.y., s. 62.

zincirine bağlı kalmayı sürdürürüz. Bu açıdan, dünyaya tamamen yeni bir şeyler getirmeyiz, ama ahlaki bir eylemde sırf bunu yaparız.”³⁰⁶

Dolayısıyla insanın düşünülür dünyadaki nedenselliği ahlak yasasına dayanmaktadır. İnsanın bu nedenselliğiyle ilgili olarak Kant şöyle der:

Şimdi, özgür bir istemesi olan bir varlığın kavramı, bir *causa noumenon*’un kavramıdır. Bu kavramın kendi kendisiyle çelişmediğinin güvencesi de şudur: neden kavramı, kaynağını yalnız ve yalnız saf anlama yetisinde bulduğu, aynı zamanda da genellikle nesneler bakımından nesnel gerçekliği türetimle sağlama bağlandığı için; böylece kaynağında bütün duysal koşullardan bağımsız olarak, yalnız fenomenlere uygulanmakla kalmayıp (eğer belirli bir teorik kullanılış söz konusu değilse) saf anlama yetisi varlıkları olarak şeylere de uygulanabilir.³⁰⁷

Yani insanın *causa noumenon*’u (düşünsel nedeni) aklın pratik kullanılışı söz konusu olduğu sürece, hiçbir çelişkiye yol açmaz. Ancak alıntıdaki bu söz konusu uygulamanın temelinde sadece duysal görüler olabildiği için, *causa noumenon*, aklın teorik kullanılışı bakımından olanaklı ve düşünülebilir bir kavram olmasına rağmen, boş bir kavramdır. Fakat yapılan şey, düşünsel bir olguyu teorik olarak bilmeye çalışmak olmadığı için, yani numenal bir şeyi, fenomenal bir şeymiş gibi teorik alanda bilinir kılmaya çalışılmadığı için burada bir çatışma yoktur. Kant burada yapılan şeyi şöyle açıklamaktadır:

Ama bununla ben, saf bir istemeye sahip olan bir varlığın yapısını teorik olarak bilmeye kalkışmıyorum. Bu kavram aracılığıyla, ona öyle bir varlık olarak işaret etmek, böylece de nedensellik kavramını, özgürlük kavramına (ve ondan ayrılmaz olana, yani onun belirleyici nedeni olarak ahlak yasasına) bağlamak bana yeter. Neden kavramının, saf, deneysel olmayan kaynağı sayesinde, böyle bir yetkiye hiç şüphesiz sahibim; bu kavramı, onun gerçekliğini belirleyen ahlak yasasıyla ilişkisi dışında kullanmadığım, yani yalnızca pratik olarak kullandığım sürece, bu yetkiyi kendimde görüyorum.³⁰⁸

Numenal bir kavram ya da olgu, teorik olarak bilinmeye çalışılmadığı için bir sınır aşımı yoktur. Böylece Kant, hem duyulur dünyanın hem düşünülür dünyanın üyesi olan insanın düşünsel (numenal) belirleniminin, yani düşünülür dünyadaki nedenselliğinin yasasının ahlak yasası gibi bir yasa olduğunu ortaya koyar ve teorik alanın ötesinde insan için bir başka dünyanın, yani düşünülür dünyanın

³⁰⁶ Agnes Heller, *Bir Ahlak Kuramı*, çev. Abdullah Yılmaz, Koray Tütüncü, Ertürk Demirel, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2006, s. 623.

³⁰⁷ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*., s. 63.

³⁰⁸ A.g.y., s. 62-63.

varolabileceğini, ahlakın belirleniminin de buradan geldiğini göstermektedir. Bu bağlamda konuyla ilgili olarak Kant şunları söyler:

Ahlak ilkesini ortaya koymakla, nedenselliğin belirleme nedenini duyular dünyasının bütün koşulları üzerine çıkaran bir nedensellik yasasını ortaya koyduk; ve düşünülür bir dünyaya ait imişcesine belirlenebilen istemeyi, dolayısıyla bu istemenin öznesini (insanı) de, (saf teorik aklın eleştirisine göre olabileceği gibi, bu açıdan bizce bilinmiyorsa da) saf bir anlama yetisi dünyasına ait olarak yalnız düşünmekle kalmadık; aynı zamanda onu duyular dünyasının doğa yasaları arasında sayılamayacak bir yasa aracılığıyla olan nedenselliği bakımından belirledik; böylece de bilgimizi duyular dünyasının sınırları ötesine genişlettik; oysa Saf Aklın Eleştirisi, her teorik çaba için böyle bir cüretin boşuna olduğunu söylemişti.³⁰⁹

Teorik akıl böyle bir belirlenimin bilgisini vermeye muktedir değildir fakat insan doğa nedenselliği dışında, düşünsel bir belirlenime de sahiptir. Öyleyse bu iki belirlenim insanda birlikte varolduğundan, yani insan hem teorik alanın hem pratik alanın varlığı olduğundan ortaya şöyle bir soru çıkmaktadır: Şimdi, *saf aklın pratik kullanılışı ile teorik kullanılışı, bu aklın yapabileceklerinin sınırlarının belirlenmesi açısından nasıl birleştirilebilir?*³¹⁰ Böylece Kant, bu soruya nedensellik kategorisi üzerinden cevap vermiş olmaktadır.

Özne ile duyusal nesneler arasındaki ilişki, fenomenal dünya ile numenal dünya ayrimından hareketle, belirlenim açısından farklı şekillerde yorumlanabilir. Bu yorumlardan biri şöyledir: “Özne ile fenomenal nesne arasındaki "temellendirme" ilişkisi nedensel bir ilişkiye benzer ve bu ilişki asimetriktir. Özgür özne her zaman fenomenal nesnenin temelidir, fenomenal nesne ise özgür özne üzerinde hiçbir zaman nedensel bir etkide bulunmaz.”³¹¹ Başka deyişle, özne ile duyulur nesneler arasındaki nedensellik ilişkisi, öznenin (duyulur) nesneyi belirlemesi açısından asimetriktir. Öznenin ise belirlenmeme açısından negatif bir yorumu yapılır. Bu ilişkinin asimatrik olarak nitelendirilmesinin gerekçelendirilmesi ise şöyle yapılır: “Bu asimetriye duyulan teorik ihtiyaç Kant'ın üçüncü antinomiye çözümlemesinde bulunur. Bu çözüm, görünüşler dizisinin kendi içinde olmayan bir görünüş zemini olarak özgürlük olasılığını ortaya koymayı içerir.”³¹² Teorik alanda, üçüncü antinomide özgürlüğün

³⁰⁹ A.g.y., s. 57.

³¹⁰ A.g.y., s. 57.

³¹¹ Patrick R. Frierson, *Freedom and Anthropology in Kant's Moral Philosophy*, Cambridge University Press, New York, 2003, s. 17.

³¹² A.g.y., s. 17.

sadece bir olanaklılık olarak ortaya konulduğu gösterilmişti. Daha önce de açıklandığı gibi, bu, özgürlüğün bir çıkış yoludur, yani onun olanaklılığını teorik alanda gösterebilmek, pratik alanda varolabildiğini göstermenin olanağının koşulunu oluşturmaktadır. Nitekim pratik akıl sadece özgürlük için değil, özgürlüğün gerçekliği için de bir alan oluşturur. Dolayısıyla bu simetrik ilişki teorik bir ihtiyacın ürünü olarak ortaya çıksa da, sonradan pratik bir temel daha eklenir.

Öyle görünüyor ki, numenal dünyanın nedenselliğini özgürlük olarak belirleme düşüncesinin ilhamı Kant'a doğa nedenselliğinden gelmektedir. Dolayısıyla bir nedensellik kategorisi olarak özgürlüğü temellendirirken, kavramların benzerliği ve bağlantısı açısından doğa yasasının işleyiş düzenine başvurmuştur. Teorik ve pratik alanı birleştirme işinde de bu iki tür nedensellik baş göstermektedir.

Kant'ın genel nedensellik modeli, özgürlük açıklamasında kullanmak istediği temel kavramların birçoğunu sağlar. Özellikle, özgürlüğün nasıl mümkün olabileceğini açıklamak için varlık (substance), belirlenim, etkinlik ve doğa kavramlarından yararlanır, ancak bu kavramların yeni uygulama alanlarına uygun olması için belirli açılardan değiştirilmesi gerektiğini kabul eder. Sonuç olarak Kant özgürlüğü noumenal bir varlığın kendi karakterini istemesinin etkinliği aracılığıyla belirlemesi olarak düşünebilir. İkinci olarak, özgür isteme ve determinizm tartışmalarında geleneksel olarak ortaya çıkan bazı sorunları çözmek için genel nedensellik modelinden de yararlanabilir. Örneğin, belirli bir eylemin neden gerçekleştirildiğini yalnızca arzular temelinde açıklamaya çalışıldığında ortaya çıkan gerilemeyi (regress) durdurmak için Kant, genel nedensellik modeli için vazgeçilmez olan aynı belirleyici zemin anlayışına başvurabilir.³¹³

1.3.2. Özgürlük ve Ahlak Yasası

Özgürlük kavramı ekseninde dönen ve aynı zamanda Kant'ın pratik felsefesinin anahtar kelimeleri olan yasa, pratik ilke ve nedensellik ve bunlar arasındaki ilişki, yeni bir soru meydana getirmektedir: Koşulsuz pratik olanla ilgili bilğimiz nereden başlar? *Özgürlükten mi, yoksa pratik yasadan mı?*³¹⁴ Bu soru, özgürlük ve ahlak yasası arasında bir öncelik-sonralık ilişkisi olduğuna, hangisinin hangisini öncelediğine yöneliktir. Kant'ın bu soruya cevabı şöyledir:

Bu bilgi özgürlükten başlayamaz; çünkü özgürlüğün ne doğrudan doğruya bilincine varabiliriz – çünkü ilk kavramı negatiftir - ne de onu deneyden çıkarabiliriz – çünkü deney yalnızca görünüşlerin yasasını, dolayısıyla da

³¹³ Eric Watkins, *Kant and the Metaphysics of Causality*, Cambridge University Press, New York, 2005, s. 304.

³¹⁴ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, s. 33.

özgürlüğün tam karşıtı olan doğanın mekanizmini verir. Demek ki (kendimiz için isteme maksimleri ortaya koymaya başladığımız anda) kendisini bize ilk gösteren, doğrudan doğruya bilincine vardığımız ahlak yasasıdır; ve akıl onu hiçbir duysal koşul tarafından altememeyen, hatta koşullardan büsbütün bağımsız olan bir belirleme nedeni olarak ortaya koyduğundandır ki, ahlak yasası bizi doğrudan doğruya özgürlük kavramına götürür.³¹⁵

Öyleyse bu bilginin özgürlükten başlamaması, yani ilk belirleyicinin özgürlük olmamasının nedeni, baştan özgürlüğün, duysallıktan ve deneysellikten belirlenmeme olarak tanımlanması, yani negatif tanımıdır. İsteme söz konusu olduğu anda insan öznel ilkelere (maksimlere) sahiptir ve bu ilkelerin bazıları (yasa niteliği taşıyanları) ahlak yasasına götürür. Peki böyle bir yasanın bilinci nereden gelmektedir?

Felsefe tarihinde pek çok konuda olduğu gibi bu konuda da, çeşitli ve hatta birbirinin zıttı görüşler yer almaktadır. Kant etiğine en büyük darbelerden biri Freud'dan gelmiştir. Kuşkusuz bunda psikanalist olmasının payı büyüktür. Freud'a göre, ahlak yasası üstbenlikten başka bir şey değildir. Örneğin, 'Ego ve İd'de, şöyle der: "Çocuk bir zamanlar ebeveynine boyun eğme baskısı altında olduğundan, benlik de üstbenliğinin kategorik buyruğuna boyun eğer."³¹⁶ Böylece etik, üstbenliğin oluşumundan kaynaklandığı sürece, kendi emirlerini aklın emirleriymiş ve herkes için geçerliymiş gibi kabul ettirmeye çalışan ideolojik bir şeye dönüşür. Oysa bu tez, ahlak yasasının ve etiğin patolojik bir şey olduğunu önesüren patolojik bir görüştür. Bu tarz görüşler sadece psikolojik ve dolayısıyla deneysel düzlemde düşündükleri için böyle değerlendirmeler yapar. Kant ise, yanlış anlamaların önünü tıkmak için, psikolojik özgürlükten değil, transendental özgürlükten söz ettiğini bile söyler. Felsefi etiğe darbe indiren bir başka psikanaliz yorum Lacan'dan gelmektedir. Lacan, Kant etiğini, Freud'un üstbenlik mantığına indirgenemeyen bir nüve keşfettiği için itibar gösterir, fakat Kant'ı bu nüveyi bir irade nesnesine çevirmekle, "kendi hakikatini" sapkın bir Sade söyleminde bulan bir harekete girişmekle eleştirir. Yani Kant etiğini "sapkın" bir düşünce olarak yorumlar.³¹⁷ Hemen ardından, ahlak yasası için "sadece saf halinde arzudur" iddiasında bulunur.³¹⁸ Kolayca görülebileceği gibi, bu yorumlar, felsefi etikten ve Kant terminolojisinden tamamen kopuk yorumlardır. Kant, en başta

³¹⁵ A.g.y., s. 33-34.

³¹⁶ Sigmund Freud, *On Metapsychology*, Penguin, Harmondsworth (London), 1987, s. 336.

³¹⁷ Jacques Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psycho- Analysis*, Penguin, Harmondsworth, 1987, s. 276.

³¹⁸ A.g.y., s. 275.

psikolojik ve antropolojik bir iş yapmadığını, bunlardan farklı olarak, akıl bilgisi olan felsefi bilgiden hareketle *sintetik a priori* ilkelerle etiği bir bilim olarak kurma çabasında olduğunu özellikle ifade etmektedir. Bunu en başta ve yeri geldiğinde sık sık gerekçelendirerek söylemesi boşuna değildir. Nitekim, pratik aklın işinin, insanın doğal yapısıyla özel bir bağlantı kurmaksızın, aklın pratik ilkelerini vermek olduğunu söylemesi, bu deneysel ve psikolojik tezlerin yerinde olmadığını doğrulamaktadır. Dolayısıyla saf pratik aklın kendisine ve ürettiği ilkelere bakmak gerekmektedir.

Öyle ki saf pratik yasaların bilincine, tıpkı saf teorik ilkelerin bilincine vardığımız gibi, aklın bu yasaları bize buyurmasındaki zorunluluğa dikkat etmekle ve karşımıza çıkardığı tüm deneysel koşulları ayıklamakla varabiliriz. Nasıl saf teorik ilkelerden bir saf anlama yetisi bilinci çıkıyorsa, saf pratik yasalardan da bir saf isteme kavramı çıkar. Kavramlarımızın birbirine bağımlı olmasının gerçek düzeninin bu olduğu ve özgürlük kavramını bize ilk olarak ahlaklılığın keşfettirdiği, bu nedenle, pratik aklın bu kavramla teorik aklı hiç içinden çıkamayacağı bir duruma sokmak için ilk defa en çözemeyeceği bir sorunla karşı karşıya bıraktığı görülmektedir.³¹⁹ Bu sorun şu düşüncelerle açığa kavuşturulabilir: Görünüşler arasında hiçbir şey özgürlük kavramıyla açıklanamadığına ve burada hep tek ipucunu doğa mekanizminin sağlaması gerektiğine göre; üstelik saf akıl nedenler dizisinde koşulsuz olana kadar çıkmaya çalıştığı zaman, her iki yanında da kavrayamadığı şeylerin bulunduğu bir antinomiye düştüğü halde, doğa mekanizmi hiç olmazsa görünüşlerin açıklanmasında işe yaradığına göre, ahlak yasası pratik akılla birlikte işe karışarak özgürlük kavramını bize zorla getirmeseydi, kimse özgürlüğü bilime sokma cesaretini bulamazdı. Kavramların bizdeki bu düzenini deney de doğrular.³²⁰

Yukarıdaki alıntıya bakıldığında, Kant'ın teorik alan ile pratik alan arasında paralellik kurduğu görülmektedir. Yani pratik alandaki bilinebilirliği, teorik alandaki bilinebilirlikle analogi kurarak açıklamaktadır. Elbette pratik alandaki bilme, teorik alandaki bilmeye aynı düzeyde, aynı kesinliğe sahip değildir. Ancak pratik alanın, yani ahlak, eylem alanının olanağının koşulu olan özgürlük ve ahlaklılığın temel ölçütü olan ahlak yasasının nasıl bilinebilir olduğunu göstermek için, anlama yetisinin doğadaki nesneleri bilmeyi sağlaması üzerinden bir paralellik kurulmaktadır. Nitekim

³¹⁹ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, s. 33.

³²⁰ A.g.y., s. 33-34.

özgürlüğün ve ahlak yasasının bilincinde olmak, yani bunları bilmek ne kadar imkansızsa, anlama yetisinden söz etmek ve onunla bir şey bilmek de o kadar imkansız hale gelir. Dolayısıyla anlama yetisi sayesinde doğada varolanlar bilinebiliyorsa, aynı şekilde ahlak yasası ve özgürlüğün de bilincinde olup, bunlar da bilgi nesnesi olabilir. Bu, bilim tarafından da desteklenir. Özetle, anlama yetisi bir bilme yetisi olarak nasıl biliniyorsa, dahası bunun sayesinde doğa alanındaki nesneleri bilip bilgi üretilabiliyorsa saf pratik yasalar da bir saf istemeye, yani özgür istemeye ve böylece özgürlüğe götürür. Özgürlüğün bilinci ahlaklılığın bilincinden gelmektedir. Demek ki, insan “belirli bir şeyi yapması gerektiğinin bilincinde olduğu için, onu yapabileceği yargısına varır ve kendisinde, ahlak yasası olmasaydı bilemeyeceği özgürlüğün bulunduğunu görür.”³²¹

Öyleyse insanın özerkliği argümanının bir kısır döngü içerebileceği yönündeki düşüncelerin yerinde olmadığı söylenebilir. Bu düşünceye göre, ahlak, özgürlük fikrine “geri götürülmüş” ve insan kendisini ve diğer canlıları ahlaki yasalara bağlı rasyonel failler olarak düşünecekse özgürlüğün baştan varsayılması gerektiği savunulmuştur. Dahası Kant’ın da bu yönde şüphesinin olduğu iddia edilmektedir.³²² Ancak yukarıdaki açıklamalardan görülebileceği üzere, özgürlük ve ahlaklılık (dolayısıyla ahlak yasası) arasında bir kısır döngü yoktur. Bilakis Kant özgürlük ve ahlak yasası arasında bir öncelik sonralık ilişkisi kurarak, ahlak yasasının özgürlükten önce gelmesini gerekçelendirerek, aksinin olamayacağını da aynı şekilde gerekçesini sunmaktadır. Öyle ki ahlaklılığın temel yasası olan ahlak yasası ile özgürlük arasındaki öncelik-sonralık ilişkisine, tam tersi yönden bakılırsa, yani özgürlüğün ahlak yasasını öncelediği düşünülürse ortaya bazı problemler çıkmaktadır. Kant bu konu hakkında şunları söyler:

*Bu temel yasanın bilincine, aklın bir olgusu denebilir; çünkü o daha önce gelen akıl verilerinden, örneğin özgürlük bilincinden akıl yürütülerek çıkarılmaz (nitekim bu özgürlük bilinci daha önce bize verilmiş değildir) ve kendi kendisini, ne saf ne de deneysel herhangi bir görüye dayanmayan *sintetik a priori* bir önerme olarak bize kabul ettirir. Oysa istemenin özgürlüğü önceden kabul edilseydi, bu önerme analitik olurdu; ancak, bunun için de, özgürlük burada pozitif bir kavram olduğundan, düşünsel bir görüye gereksinim duyulacaktı, burada ise böyle bir görünün bulunduğu kabul edilemez. Yine de herhangi bir yanlış anlamaya düşmeden bu yasaya verilmiş olarak bakmak için, şuna dikkati çekmek gerekir:*

³²¹ A.g.y., s. 35.

³²² Jens Timmermann, *Kant’s Groundwork of the Metaphysics of Morals*, Cambridge University Press, New York, 2007, s. 128.

bu, deneysel bir olgu değil, saf aklın kendini aslında yasa koyucu olarak (sic volo, sic jubeo) ortaya koyan tek olgusudur.³²³

Ancak özgürlük ve ahlaklılık arasındaki ilişkiyi bir kısır döngü ya da bir tür geri dönüşüm olarak gören düşünceye göre, ahlak ve onun ilkesi olan ahlak yasası, irade özgürlüğü ön kabulünden hareket eder.³²⁴ Eğer özgürlük ve böylece özgür isteme ahlak yasasından önce olsaydı, özgürlüğün pozitif tanımı, yani ne olduğu bakımından tanımı “ahlak yasası (ya da akıl) tarafından belirlenme” şeklinde olamazdı; çünkü bu tanım görüldüğü üzere, noumenal bir kavram (ahlak yasasını) içermektedir; bu da öncesinde düşünsel bir zemini kabul etmeyi gerekli kılar ki, bu noktada, akıl ve de ahlak yasası olmaksızın, düşünülür bir dünyadan ve kavramdan söz etmek mümkün değildir.

Dolayısıyla ahlak yasası ve özgürlük arasında bir neden- etki ilişkisi vardır. Nitekim saf pratik aklın en üst ilkesinin, yani ahlak yasasının türetilmesi, yani böyle bir *a priori* bilginin olanaklılığı, düşünülür dünyada özgürlüğe dayalı, özgürlük aracılığıyla gerçekleşen bir nedenselliğin olduğunu göstermekle açıklanabilir. Şöyle ki, “etkide bulunan bir nedenin özgür olabileceği kavranırsa, kişi, istemelerinin nedenselliğine özgürlük yükleyen akıl sahibi varlıkların en üst pratik yasası olarak ahlak yasasının, yalnızca olabilirliğini değil, aynı zamanda tam zorunluluğunu kavrayabilir; çünkü bu iki kavram birbirlerine o kadar ayrılmazcasına bağılırlar ki, pratik özgürlük aynı zamanda istemenin ahlak yasası dışında her şeyden bağımsızlığı olarak da tanımlanabilir.”³²⁵ Ahlak yasası ve özgürlük arasındaki zorunlu ilişki, neden- etki bağlantısı üzerinden, bu şekilde gösterilmektedir. Ve insanı insan yapan iki fenomendir. Dolayısıyla “İnsanı yularıyla yöneten doğa değildir; onu ahlak yasalarına uymaya zorlayan devlet değildir; niyeti iyiye yapması gerekeni ona kural halinde söyleyen tanrısal emirler ya da kutsal kitaplar değildir. Her insan kendi yasa koyucusudur. Kategorik buyruk kendine bir çağrıdır.”³²⁶ Çünkü başvuru olan şey insanın kendi aklıdır.

Metnin birinci bölümünde, SAE’nde daha önce, özgürlüğün transendental bir özgürlük olduğu gösterilmiştir. Bu özgürlüğün, düşünülür dünyanın bir olgusu, yani belirlenimi ve ne olduğu bakımından tanımı, düşünülür dünyadan geldiği için ve böylece duyusal

³²³ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, s. 36. Vurgu bana aittir.

³²⁴ Timmermann, *Kant’s Groundwork of the Metaphysics of Morals*, s. 124.

³²⁵ A.g.y., s. 102-103.

³²⁶ Manfred Geier, *Kant’ın Dünyası*, çev. Erol Özbek, İletişim Yayınları, İstanbul, 2018, s. 244.

ve deneysel bir yanı olmadığı için duyulur dünyada olanaklılığı kabul edilemez. Bununla birlikte, olanaksızlığına dair bir kanıt da sunulamaz. Kant, pratik alanın, yani ahlak alanının olanağının koşulu olan transendental özgürlüğün, deneyim alanındaki diğer “özgürlük”lerden farkını vurgulamak ve bu noktadaki aldanmaları ve yanlış anlamaları önlemek için, transendental özgürlüğün psikolojik özgürlükten farkını belirtmektedir.

Ancak, etkide bulunan bir nedenin özgürlüğü, özellikle duyular dünyasında, olanaklılığı bakımından hiçbir zaman kavranamaz; keşke özgürlüğün olanaksızlığı konusunda hiçbir kanıtın bulunmadığına yeterince inandırılabilsek, böylece de özgürlüğü koyan ahlak yasası aracılığıyla özgürlüğü kabul etmeye zorlansak, dolayısıyla da onu kabul etmeye hak kazansak! Yine de birçok kimse, hala, bu özgürlüğün, başka her doğal yeti gibi, deneysel ilkelere göre açıklanabileceğine inandığından; onu, açıklanması ruhun doğal yapısını ve istemenin güdülerinin ayrıntılı incelenmesinden başka bir şeye bağlı bir psikolojik özellik olarak ele alıp, duyular dünyasına ait bir varlığın nedenselliğinin transendental yüklemi olarak (ki burada söz konusu olan gerçekten yalnızca budur) görmediklerinden; böylece de pratik aklın, ahlak yasası aracılığıyla eşsiz bir biçimde bizim için görünür kıldığı bir alanı, yani başka türlü aşkın olan özgürlük kavramının ve onunla birlikte hiçbir deneysel belirleme nedeni kabul etmeyen ahlak yasasının kendisinin gerçekleşmesiyle açılan düşünülmüş bir dünyayı ortadan kaldırdığından; burada bu aldatmacaya karşı bir uyarıda bulunmak ve deneyiciliğin sığlığını bütün açıklığıyla ortaya koymak için bir şey daha yapmak gerekiyor.³²⁷

Böylece aklın bir olgusu olan ahlak yasasının bilinme nedeni olan özgürlüğün, sadece deneyim alanında geçerli olan psikolojik özgürlükten farklı bir tür özgürlük olduğu, bunun da transendental özgürlük olarak adlandırıldığı görülmektedir. Özgürlük ve ahlak yasası ilişkisi bu şekilde açıklandıktan sonra, bu ilişki üzerinden söz konusu özgürlüğün ne tür bir özgürlük olduğu gösterilmiştir. Kant, transendental özgürlüğün psikolojik özgürlükten farkını, bir de doğa zorunluluğu ve özgürlükten gelen nedenselliği karşılaştırarak ele almaktadır.

1.3.3. Doğa Zorunluluğu ve Özgürlük: Psikolojik Özgürlük ve Transendental Özgürlük

Duyulur dünya ve düşünülmüş dünya ayrımından hareketle, bu iki dünyanın belirlenimleri olan doğa zorunluluğu ve özgürlük gibi iki farklı nedensellik olduğu pek

³²⁷ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, s. 103.

çok kez söylenmişti. Duyulur dünyanın bir nedenselliği olarak doğa zorunluluğuna bakıldığında,

[...] şeylerin, kendi başlarına şeyler olarak nedenselliklerine karşılık, zaman içinde belirlenebilir varoluşlarıyla, dolayısıyla görünüşler olarak varoluşlarıyla ilgilidir. Şimdi, şeylerin zaman içinde varoluşlarının belirlenmeleri, kendi başına şeylerin belirlenmeleri diye alınırsa (ki bu, en alışılmış tasarımlama biçimidir), nedensel bağlantı içinde zorunluluk özgürlükle hiçbir şekilde bağdaştırılamaz; tam tersine, ikisi birbirlerine çelişik olarak karşı karşıya getirilmiş olurlar. Çünkü birincisinden [zorunluluktan] şu sonuç çıkar: belirli bir anda olup biten her olay, dolayısıyla da her eylem, kendisinden önce geçmiş zaman içinde olanın olmuş olması koşuluyla, zorunludur. Geçmiş zaman da artık benim gücümün dışında olduğuna göre, gerçekleştirdiğim her eylemin gücümün dışında olan belirleyici nedenler yoluyla zorunlu olacaktır; yani eylemde bulunduğum anda hiçbir zaman özgür değilim. Hatta tüm varoluşumun herhangi bir yabancı nedenden (söz gelişi Tanrıdan) bağımsız olduğunu bile kabul etsem—öyle ki, nedenselliğimin, hatta tüm varoluşumun hiçbir belirleyici nedeni hiçbir şekilde kendi dışımda bulunmasa bile—, yine de bu, böyle bir doğa zorunluluğunu hiçbir bakımdan özgürlüğe dönüştüremezdi. Çünkü her an, muhakkak, hep kendi gücümün dışında olan bir şeyle eylemde bulunmaya belirlenmiş olma zorunluluğu altındayım; ve daha önce belirlenmiş bir düzene göre hep sürdürdüğüm, hiçbir zaman kendim başlatmadığım *a parte priori* sonsuz olaylar dizisi, kesintisiz bir doğa zinciri olurdu, dolayısıyla nedenselliğim hiçbir zaman özgürlük olmazdı.³²⁸

O halde insan sadece doğa zorunluluğuna tabi bir varlık olarak görüldüğünde, transendental özgürlük olanağı tanınmadığında, koskoca bir pratik alan, ki bu alanın içinde sadece ahlak yoktur; hukuk, politika, siyaset ve beraberinde başka alanlar da vardır, yok sayılmış olur. Çünkü pek çok kez ifade edildiği gibi, özgürlük varsa eylem alanı ve böylece ahlak alanı vardır. Aksi halde, insan yapıp ettiği hiçbir şeyden sorumlu tutulamaz. Bu da insanın ahlaki bir niteliği olmadan sadece doğa mekanizmine göre davranan (eyleyen bile denemez bu durumda) bir hayvan olduğu anlamına gelir. Dolayısıyla Kant’a göre, transendental özgürlük, özgürlüğün insan doğasındaki ilk yatkinliğinden itibaren ilk gelişimine ilişkin bir açıklama, yani özgürlüğün ilerlemesine ilişkin tarihsel bir açıklamadan tamamen farklı bir şeydir.³²⁹

Kant açıkça özgürlük yasalarının gerçek bir 'nesne' olduğunu ve kararlarımızı ve eylemlerimizi etkilediğini düşünmektedir. Kesinlikle geleneksel olduklarını düşünmez, yani Kant özgürlük yasalarının sadece bir hükümet ya da grup tarihin bir noktasında bu yasaları benimsemeye karar verdiği ya da kabul ettiği için var olduğunu düşünmez. Aksine Kant, tıpkı doğa yasaları gibi özgürlük yasalarının

³²⁸ A.g.y., s. 104.

³²⁹ Immanuel Kant, “Conjectural Beginning of Human History”, *Toward Perpetual Peace and Other Writings on Politics, Peace, and History*, çev. David L. Colclasure, Yale University Press, London, 2006, s. 24.

da bir anlamda gerçek ve ebedi olduğunu ve herhangi bir kişi, grup ya da toplum bunları onaylasa da onaylamasa da var olduğunu düşünür.³³⁰

Ne var ki, John Dewey'e göre, "İnsanların özgürlük adına saygı gösterdiği ve savaştığı şeyler muhtelif ve karmaşıktır, ancak hiçbir zaman metafizik bir özgür isteme olmamıştır."³³¹ Yani ona göre, transendental özgürlük diye bir şey yoktur. Diğer eleştirilerde olduğu gibi, transendental özgürlük, muhtemelen insan realitesinden kopuk, soyutlanmış bir özgürlük anlayışı sayılır. Oysa "Özgürlüğün metafizik yönleri kesinlikle önemsiz değildir, çünkü iş özgürlüğün politik tarafıyla ilgili soruna geldiğinde, bakış açımız, kısmen, insanlar olarak ne türden varlıklar olduğumuz hakkındaki metafiziksel düşüncelerle belirlenecektir."³³² Nitekim Kant, transendental özgürlük düşüncesinden hareketle politik anlamda bir özgürlük fikri geliştirmiştir.

Bir insan olarak herkesin [toplumun her bir üyesinin] sahip olduğu özgürlüğe gelince, bu ilkeyi bir ulus devletinin anayasası olarak aşağıdaki formülasyonla ifade ediyorum: Hiç kimse beni kendi tarzında (başka insanların da aynı şekilde mutlu olacağını düşünerek) mutlu olmaya zorlayamaz; bunun yerine herkes, başkalarının benzer bir amaç peşinde koşma özgürlüğünü ihlal etmediği sürece, uygun gördüğü şekilde mutluluğun peşinden gidebilir; bu da olası bir genel yasaya uygun olarak herkesin özgürlüğüyle (yani bir başkasının aynı hakkıyla) bir arada var olabilir.³³³

Ancak insan sadece özgürlükten gelen nedensellikten belirlenemez; bilakis daha çok doğa zorunluluğuna göre eyler. Burada amaç, doğa zorunluluğunu alt etmek, insanın sadece transendental türden bir özgürlükten belirlenmesi gerektiğini göstermek değil, insanın bu iki türden belirlenime sahip olduğunu göstererek bunlar arasındaki farkı ortaya koymaktır. Nitekim insan numenal dünyanın yanında, fenomenal dünyanın da varlığıdır ve bu nedenle de, belirli bir zaman ve mekan içinde varoluşunu gerçekleştirir. Dahası insanın bu zamansallığı sayesinde 'insan olmak'lığı söz konusudur; yani insanın bir ahlakından söz edebilmek için hem duyulur dünyanın hem de düşünülür dünyanın üyesi olması gerekir. Böylelikle özgürlük ve doğa zorunluluğu kavramları bir ve aynı varlıkta birleştirilmiş olur. Kant bunu şöyle açıklar:

³³⁰ John Callanan, *Kant's Groundwork of The Metaphysics of Morals*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2013, s. 11.

³³¹ John Dewey, *Human Nature and Conduct*, Parkway Printing Company, New York, 1922, s. 303.

³³² Lars Svendsen, *Özgürlüğün Felsefesi*, çev. Murat Erşen, Redingot Yayınları, İstanbul, 2021, s. 24.

³³³ Immanuel Kant, "On the Common Saying: This May Be True in Theory, But It Does Not Apply in Practice", *Toward Perpetual Peace and Other Writings on Politics, Peace, and History*, çev. David L. Colclasure, Yale University Press, London, 2006, s. 45.

Öyleyse, varoluşu zamanda belirlenmiş bir varlığa özgürlük yüklenmek istenirse, bu varlık, varoluşundaki bütün olayların, dolayısıyla eylemlerinin en azından doğal zorunluluğu yasasının dışına çıkarılamaz; çünkü bunu yapmak, o varlığı kör belirsizliğin eline bırakmak olur. Ama bu yasa, – varoluşları zaman içinde belirlenebilir olduğundan – şeylerin her türlü nedenselliğiyle kaçınılmazcasına ilgilidir; bundan dolayı, şeylerin kendi başlarına varoluşlarını tasarımına biçimi de böyle olsaydı, özgürlüğün, bir hiç ve olanaksız bir kavram olarak bir kenara atılması gerekirdi.³³⁴

O halde insan sadece özgürlük gibi bir nedensellik üzerinden de açıklanabilecek bir varlık değildir. Her iki tür nedensellikle birlikte tamlığında, eylemleri ve istemeleriyle pratik alanın bir öznesi olarak anlamlı olur. Tek başına özgürlük nedensellik olarak alındığında, insan varlığı tamamen soyutlaştırılarak insan olmaktan çıkar ve deyim yerindeyse, ruhlar aleminde yaşayan bir varlık haline getirilmiş olur. Öyleyse doğa nedenselliği ve özgürlük “birbirlerinden mutlak olarak başka türdendirler ama yine de aralarında temel bir tekabül ilişkisi vardır: Biri ötekinin içinde işler. Düşünceye direnen şeyi düşünce bizzat içinde barındırmaktadır.”³³⁵ Benzer şekilde, doğa zorunluluğu ve özgürlük, insan ve dünyası içinde birlikte var olurlar.

Dolayısıyla doğa zorunluluğu ve özgürlük birbirini karşılıklı olarak var eden belirlenimlerdir. Ve böylece özgürlüğün varlığı da doğa zorunluluğunu zorunlu kılar. Öyleyse “özgürlüğü hala kurtarmak istiyorsa, kişi için kalan tek yol, bir şeyin, zaman içinde belirlenebilir olan varoluşunu, dolayısıyla da doğa zorunluluğunun yasasına göre işleyen nedenselliği yalnızca görünüş[ün]e, özgürlüğü ise aynı varlığın kendi başına şey oluşuna bağlamaktır. Bu birbirine karşı olan iki kavram aynı zamanda korunmak istendiğinde, bu kaçınılmazdır; yalnız, uygulamada bu iki kavram, tek ve aynı eylemde birleştirildiğinde, dolayısıyla da bu birleştirmenin kendisi açıklanmak istendiğinde, böyle bir birleştirmeyi yapılamaz kılar görünen büyük zorluklar yine de ortaya çıkar.”³³⁶ Fakat özgürlük ile doğa zorunluluğu arasındaki bilinebilirlik ve işleyiş modelleri açısından oluşan farklılıklar onları birbirine karşıt iki uç haline getirmez ve farklılıkların yarattığı ayrım, (gerçek anlamda) bir çelişkiye yol açmaz. Bilakis her iki kavram da birbirlerini var ettikleri için birbirlerinin olanağının koşuludurlar. Yani ne doğa nedenselliği olmadan özgürlükten söz etmenin bir anlamı vardır, ne de özgürlük olmadan doğa zorunluluğundan.

³³⁴ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, s. 104.

³³⁵ Gilles Deleuze, *Kant Üzerine Dört Ders*, çev. Ulus Baker, Öteki Yayınları, Ankara, 2000, s. 78.

³³⁶ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, s. 104.

Kant, doğa zorunluluğu ve özgürlük karşılaştırmasına ilişkin olarak, bir örnek üzerinden şöyle bir retorik soru sorarak ahlak için temel bir soruna dikkat çekmektedir:

Hırsızlık yapmış bir insan için, bu eylemi, doğa yasalarına göre önceki zamanın belirleme nedenlerinden çıkan nedenselliğin zorunlu bir sonucudur, bu yüzden de ortaya çıkmaması olanaksızdı, dersem, ahlak yasasına göre yapılacak bir yargılama, burada nasıl bir değişiklik yapabilir ve nasıl, yasa bu eylemin yapılmaması gerektiğini söylediği için onun gerçekten yapılamayabileceğini önceden kabul edebilir, yani belirli bir anda bir eylem bakımından kaçınılmaz bir doğa zorunluluğu altında bulunan bir kişi, nasıl olur da bu aynı anda, aynı bakımdan yine tamamıyla özgür sayılabilir?³³⁷

İnsanın sadece duyulur dünyanın bir varlığı olduğu ve buna bağlı olarak da sadece bu dünyadan gelen bir özgürlüğü olduğu kabul edilirse, doğa zorunluluğuna göre işleyen bir düzende, insana özgürlük olanağı ve dolayısıyla ahlak alanı açmak mümkün görünmemektedir. Dolayısıyla Kant burada, transendental özgürlüğü kabul etmeyip, sadece duyulur dünyada olabilecek bir özgürlüğü tanıyan bilimlere yönelik bir eleştiride bulunmaktadır. Onların yaptığını ise, çeşitli örneklerle ve yukarıdaki soruya cevaben (onların bakışının bir ürünü olarak) şöyle açıklamaktadır:

Bu güçlükten, kişinin doğa yasalarına göre nedenselliğinin belirleme nedenlerinin yalnızca tarzını karşılaştırma ürünü bir özgürlük kavramına uydurarak çıkar bir yol bulmaya çalışmak, zavallı bir çaredir (bu kavrama göre, etkileyici doğal nedenden etkide bulunan varlığın kendi içinde taşıdığı etkiye, serbest [özgür] etki denir; söz gelişi, nasıl fırlatılmış bir cisim serbest [özgür] hareket durumundayken olan biten için – cismin bu hareketi sırasında dışardan herhangi bir güdücüsü olmadığından – özgürlük sözcüğü kullanılırsa; ya da nasıl bir saatin hareketine – akrebini yelkovanın kendisi hareket ettirdiğinden, yani bunların dışardan döndürülmesi gerekmediğinden – serbest [özgür] hareket denirse, aynı şekilde insanın eylemlerine de, zamanda daha önce gelen belirlenme nedenlerinden dolayı zorunlu oldukları halde, yine de özgür denir; çünkü bunlar, kendi güçlerimizle kurulmuş iç tasarımlar, bunlar aracılığıyla onları ortaya çıkaran durumlarda doğan arzular, dolayısıyla da kendi isteğimizle gerçekleştirilmiş eylemlerdir); hala bu çareyle oyalananlar ve binlerce yıldır boş yere üzerinde durulan ve herhalde böylesine yüzeysel bir çözümü bulunamayacak bu zor sorunu küçük bir söz becerikliliğiyle çözdüklerini sananlar vardır.³³⁸

Buradan hareketle, Kant, felsefeye en yakın bilimlerden ruh bilimi olan psikolojideki özgürlük anlayışını eleştirerek, transendental özgürlüğün ne olduğunu ve ne olmadığını göstermeye çalışmaktadır; bunu da psikolojideki özgürlük eleştirisi üzerinden yapmaktadır. Çünkü onların özgürlük dediği şeye Kant özgürlük demez,

³³⁷ A.g.y., s. 104-105.

³³⁸ A.g.y., s. 105.

nitekim ona göre, doğa zorunluluğunun belirlenimi altında gerçekleşen ‘özgürlük’, gerçek anlamda özgürlük değildir. Bunu da hırsızlık örneği üzerinden göstermiştir.

İnsanın özgürlüğe erişim kazanabilme olanağı, bazı eleştirmenler için gerçek bir infial ve hoşnutsuzluk yaratmıştır. Buna göre, Kant’ın gereksinimleri (ahlaklılık için zorunlu gördüğü şeyler) en derin kişisel itikatlarla çatışmaktadır. Bu nedenle Kantçı etik özünde bir yabancılaşma etiğidir. Çünkü insanı insan yapan şeyleri reddetmeye ve kendisini ne sevgiyi ne sempatiyi hesaba katan soyut bir ilkeye teslim etmeye zorlamaktadır.³³⁹ Bu itirazlar açıkça Kant’ın etik probleminin bamteline dokunduğunu göstermektedir. Bazı eleştirmenler için Kant’ın düşüncesindeki yenilip yutulması en güç şey, Kant’ın tamamen insandan soyutlayarak oluşturduğu bir “insan” figürünü, “gerçek insan” olarak alması ve özerklik ve özgürlüğü bu “insan” figürü üzerine kurmasıdır. Oysa Kant, akıl sahibi bir varlık olan insan türünün olanaklarına ve bu olanaklarını gerçekleştirmenin koşullarını ortaya koymaktadır. Tüm bunlar hiç gerçekleşmemiş olsa bile, bunların olanağının koşulunu belirleyerek gerçek bir akıl bilimi yapmaktadır. Nitekim Kant da, ahlak yasasından dolayı eylemin zorluğunu (ve neredeyse imkansız olduğunu) bilir ve söyler.

Ahlak yasasının ve ona göre hesap vermenin temeline konulması gereken özgürlük sorunu, bir doğa zorunluluğuna göre belirlenmiş nedenselliğin, öznde mi yoksa öznenin dışında mı bulunan belirlenme nedenlerinden dolayı zorunlu olduğu, eğer öznde ise içgüdüden dolayı mı, akılla düşünülmüş belirlenme nedenlerinden dolayı mı zorunlu olduğu, sorusuyla hiç ilgili değildir.

Bu görüşü ileri sürenlerin kendilerinin de teslim ettiği gibi, bu belirleyici tasarımlar varoluşlarının nedenini yine de gerçekten zamanda, hatta bir önceki durumda buluyorsa, bu durum da yine bir öncekinde, o da bir öncekinde vb. buluyorsa, bu belirlemeler ister hep iç belirlemeler olsun, nedensellikleri mekanik değil psikolojik olsun, yani eylemleri beden hareketleri aracılığıyla değil, tasarımlar aracılığıyla ortaya koysunlar, yine de bunlar, bir varlığın – varoluşu zamanın içinde, dolayısıyla da geçmiş zamanın zorunlulaştırıcı koşulları altında belirlenebilir olduğundan – nedenselliğinin belirleyici nedenleridir; demek ki, öznenin eylemde bulunması gerekiyorsa, bunlar artık onun gücü dışında olan, böylece de psikolojik özgürlüğe (bu söz ruhun tasarımlarının yalnızca bir zincirlenmesi için kullanılacaksa) yer tanıyan, ama yine de doğal nedensellik taşıyan, böylece de hiçbir transsendental özgürlüğe yer tanımayan belirleyici nedenlerdir. Her türlü deneysel öğeden ve dolayısıyla – ister iç duyunun nesnesi olarak yalnız zamanda, ister dış duyunun da nesnesi olarak hem uzamda hem

³³⁹ Henry E. Allison, *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge University Press, New Heaven, London, 1991, s. 196-98.

zamanda ele alınsın – bir bütün olarak doğadan bağımsız olma şeklinde düşünülmesi gereken transsendental özgürlüğe hiç yer tanımazlar.³⁴⁰

Özetle, psikolojide olduğu gibi, numenal dünyayı kabul etmeyip sadece fenomenal dünyanın varlığı kabul edildiğinde ve dolayısıyla insanın isteme ve eylemlerinin belirlenimi sadece fiziksel dünyadan geldiğinde, burada özgür bir isteme ve böyle bir istemenin belirlediği bir eylem yoktur, çünkü böyle bir varlık yapısındaki insanın, ne kadar ruhsal ve düşünsel olursa olsun, sadece duysal yetileri vardır. Ve böyle bir durumda insanın ahlakından ve onunla birlikte gelen başka hiçbir şeyden söz edilemez olur. Öyleyse insan hem fiziksel hem düşünsel belirlenime sahiptir. Böylece "Empirik gerçekler söz konusu olduğunda, Kant bir kişinin ruhunun, duyumlarından herhangi birini konumlandırmanın doğal olacağı her yerde eşit derecede mevcut olduğunu söylemenin makul olacağını düşünmektedir."³⁴¹ Bir başka deyişle, insan ruhsal ve fiziksel bir varlık olarak anlam taşıyabilir ve sahip olduğu tüm yetiler bu iki özelliğin bir bütün olarak onda bulunmasıyla işleyebilir.

Dolayısıyla “Yalnızca *a priori* olarak pratik olan (son, asıl anlamıyla) bu özgürlük olmaksızın, ne bir ahlak yasası, ne de böyle bir yasaya göre bir hesap verme olabilir. Bu yüzden de, nedenselliğin doğa yasasına göre, zaman içinde olup biten olayların her türlü zorunluluğuna, doğa mekanizmi denebilir; hem de bundan, bu mekanizme bağlı olan her şeyin gerçekten maddesel makineler olduğu anlamını çıkarmadan.”³⁴² Yani insanı sadece duyulur dünyanın bir varlığı olarak görüp, tek nedenselliğinin doğa nedenselliği olduğunu kabul etmek, doğa mekanizmine bağlı bir tür makine olarak görmektir. Doğa mekanizmi denildiğinde sadece cansız, madde olan makineler düşünülmemelidir, çünkü tek belirlenim olarak doğa zorunluluğu kabul edildiğinde, insan da mekanik bir şeye dönüşür. Nitekim Kant, ‘doğa mekanizmi’nden şunu anladığını ifade eder:

Böyle bir adlandırmada göz önünde tutulan, yalnızca olup bitenlerin bir zaman sırası içinde doğa yasasına göre gelişmelerine uygun olarak birbirlerine bağlanmaları zorunluluğudur; kendisinde böyle bir oluşun olup bittiği özneye, ister bu mekanik varlık maddeyle yürütülüyor diye, automaton materiale, ister tasarımlarla yürütülüyor diye, Leibniz’in dediği gibi automaton spirituale diyelim, ve istememizin özgürlüğü bu son durumdaki (yani psikolojik ve

³⁴⁰ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, s. 105-106.

³⁴¹ C. D. Broad, *Religion, Philosophy, and Psychical Research*. Harcourt, Brace and Co., New York, 1953, s.130.

³⁴² A.g.y., s. 106.

karşılaştırma ürünü olan; transendental, yani aynı zamanda mutlak olmayan) özgürlükten başka bir özgürlük değilse, aslında bu özgürlük, bir kere kurulduktan sonra o da kendi kendine hareket eden bir kızartma şişinin özgürlüğünden daha iyi olmazdı.³⁴³

Kant'ın yaptığı bu benzetmeden de anlaşılabilirceği üzere, transendental özgürlük türünden başka bir özgürlük, yani doğa yasasının tek belirleyici olduğu bir dünyadaki özgürlük, kendi kendine dönen şişlerin kendilerini özgür sanmasına benzer çünkü o şişleri döndüren (şişler dışında) başka bir güçtür. Buradaki özgürlük, psikolojik özgürlüktür. Ve bu özgürlük, “özgürlük olanağı problemine çözüm olamaz, çünkü bu sadece, determinizme verilmiş bir başka isimdir. Eğer özgürlük, bir öznenin eylemlerinin nedenlerinin içsel olduğu [...] gerçeği üzerine kurulmaya çalışılırsa özgürlüğe benzeyen hiçbir şey bulunamayacaktır. Bunun yerine, zaman içinde bizzat özgürlüğün kendisinin psikolojik nedenselliğe – gerekli psikolojik fenomen bağlantısına – indirgendiği görülecektir.”³⁴⁴

Transendental özgürlüğün gerçekleştiği pratik alan ve bu alanın insana sağladığı olanaklar ile ilgili olarak ise Kant der ki:

Kendi kendisinin kendi başına şey olarak bilincinde olan aynı özne, zaman koşulları altında bulunmaması bakımından kendi varoluşuna da bakınca, kendisini, yalnızca aklın aracılığıyla kendisine koyduğu yasalarla belirlenebilir görür; bu varoluşunda da, istemesinin belirlenmesinden önce gelen bir şey yoktur; her eylemi ve genel olarak varoluşunun iç duyuya göre değişen her belirlenimi, hatta varoluşunun duyusal varlık olarak bütün sıralanması, düşünülür varoluşunun bilincinde, yalnızca sonuç olarak görünecek, ama yine de hiçbir zaman öznenin noumenon olarak nedenselliğinin belirlenme nedeni olarak görünmeyecektir. Bu açıdan bakıldığında, şimdi, akıl sahibi varlık yaptığı her yasaya aykırı eylem için – bu eylem her ne kadar, görünüş olarak, geçmişte yeterince belirlenmiş ve bu bakımdan kaçınılmazcasına zorunlu da olsa –, haklı olarak, *ben bu eylemi yapmayabilirdim, diyebilir;* çünkü bu eylem, onu belirleyen bütün geçmişle birlikte, akıl sahibi varlığın kendi kendisine sağladığı karakterinin bir tek fenomenine aittir; bu görünüşlerin nedenselliğini de, her türlü duyusalıktan bağımsız bir neden olarak kendi karakterine yüklemektedir.³⁴⁵

Kant'ın bu söyledikleri, insanın transendental özgürlük olanağına sahip olmasının, onu pratik alanın – sadece ahlak alanının değil, hukuk, politika, siyaset, sanat ve diğer pratik alanların – öznesi haline getirdiğini açıkça göstermektedir. Çünkü insana “ben

³⁴³ A.g.y., s. 105-106.

³⁴⁴ Alenka Zupancic, *Gerçeğin Etiği*, çev. Ahmet Süreyya Özcan, Epos Yayınları, Ankara, 2005, s. 39.

³⁴⁵ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, s. 106-107. Vurgu bana aittir.

bu eylemi yapmayabilirdim” dedirten transendental özgürlüktür. Yani insana ahlaki bir boyut kazandıran, onun böyle bir özgürlük olanağına sahip olmasıdır.

İnsanın transendental bir özgürlüğe sahip olması, kendinin bilincinde olmak demektir. Kant’a göre, “İnsanın bir Ben kavramının farkında olması, onu yeryüzünde yaşayan diğer tüm varlıkların sınırsızca üstüne yükseltir. Bu nedenle o bir *kişidir* ve bilincin birliği sayesinde, başına gelen tüm değişimler boyunca bir ve aynı kişidir, yani bu üstünlüğü ve saygınlığı sayesinde, istediğini yapabileceği, istediği gibi yönetebileceği akıl dışı canlılar gibi şeylerden tamamen farklı bir varlıktır.”³⁴⁶ Bu yüzden her akıl sahibi varlık, “sırf bir araç olarak değil, kendisi amaç olarak vardır.” Kendi varoluşu mutlak bir değere sahip olan, kendisi amaç olarak, kesin buyruğun ve pratik yasanın nedeni olabilecek bir varlıktır.³⁴⁷ Bu da insanın değerinin bilgisinden gelmektedir. Dolayısıyla “Kant’ın teorisi, ahlaki olarak eylemenin her zaman bir insandaki insanlık değeri uğruna eylemek olduğunu savunur. Başka bir deyişle, insanlık formülü, var olan bir amaç olarak, yani saygı, onur veya saygı nesnesi olarak görülen insanlığın değerine dayanır.”³⁴⁸ Buradan hareketle Kant, şeyler ve kişiler ayrımı yapmaktadır. Varoluşları kendi istemesine değil, doğaya dayanan varlıkların, akıl sahibi olmayan varlıklar olunca, ancak araç olarak görel bir değeri vardır; bunlara şeyler denir. Oysa varlıklarının doğal yapısı gereği, kendileri amaç olan, sırf araçlar olarak kullanılamayacak varlıklara kişiler denir.³⁴⁹ Bu da insanı “amaçlar krallığı”nın genel yasa koyucu bir üyesi yapar.³⁵⁰

Özgürlükten gelen nedensellik ile doğa yasasına bağlı nedensellik arasında, daha önce tezin birinci bölümünde anlatıldığı üzere, bir çelişki varmış gibi görünmektedir. Kant burada, bu noktaya geri dönmekte ve bu çelişkinin gerçek bir çelişki olmadığını göstermektedir:

Saf Aklın Eleştirisinde söylenenler, ya da söylenenlerden sonuç olarak çıkanların anımsanması gerekir: öznenin özgürlüğüyle bir arada bulunamayacak olan doğa zorunluluğu, yalnızca zaman koşulları altında bulunan bir şeyin belirlenimlerine, dolayısıyla görünüş olarak eylemde bulunan öznenin belirlenimlerine aittir; bu bakımdan da öznenin her eyleminin belirlenme nedenleri geçmiş zaman içinde

³⁴⁶ Immanuel Kant, *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, çev. Robert B. Loudon, Cambridge University Press, U.K. 2006, s. 15.

³⁴⁷ Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s. 45.

³⁴⁸ Allen Wood, “Humanity As End In Itself”, *Kant’s Groundwork of the Metaphysics of Morals: Critical Essays*, ed. Paul Guyer, Rowman& LittleField Publishers, Oxford, 1998, s. 169.

³⁴⁹ A.g.y., s. 45.

³⁵⁰ A.g.y., s. 56.

yer alanda bulunur ve artık [onun] gücünün dışındadır. (Buna, öznenin daha önceki eylemlerini ve bunlarla kendi gözünde görünüş olarak belirlenebilen karakterini eklemek gerekir.)³⁵¹

Sadece duyulur dünyanın bir üyesi olarak insan, doğa zorunluluğuna bağlı nedenselliğe tabi olduğu için onun gerçek anlamda bir özgürlüğünden söz edilemez, çünkü böyle bir varlığın iradesi, (özgür) istemesi yoktur; eylem ve istemesi, doğa nedenselliğine bağlı olarak, neden-etki ilişkisi içinde önceden bir belirlenime sahip olmuş olur.

Burada, istemeye yüklenen özgürlük doğa zorunluluğuyla çelişir gibi görüldüğünden ve bu yol ağzında akıl kurgusal bakımdan doğal zorunluluk yolunu özgürlük yolundan daha yürünebilir ve işe yarar bulduğundan dolayı, aklın bir diyalektiği ortaya çıkıyorsa da, pratik bakımdan özgürlük, yaptıklarımızda ve yapmadıklarımızda akli kullanmamızı olanaklı kılan tek patikadır; bundan dolayı özgürlüğü aklımı çıkarımlarla kenara itmek, sıradan insan akli için olduğu kadar, en kılı kırk yaran Felsefe için de olanaksızdır. Böylece Felsefe, aynı insan eylemlerinde özgürlük ile doğa zorunluluğu arasında hakiki bir çelişkiye rastlanamayacağını herhalde kabul etmeli, çünkü ne doğa ne de özgürlük kavramından vazgeçebilir.³⁵²

Dolayısıyla transendental özgürlüğün gerçekleşebilmesi için açılması gereken alan, yani pratik alan görülürse ve böyle bir alanın (düşünülür dünyanın) nedenselliği transendental özgürlüğe dayanırsa ve yasası da ahlak yasası gibi bir yasa olursa, işte o zaman insanın, istemesini ve eylemini kendi (aklının) belirlediği, tüm bu belirlenimlerinin temel çıkış noktasının saf pratik akıl olduğu ve böylece kendi koyduğu yasaya yine kendisinin uyduğu bir düzenin nedenselliği olan ahlak yasasını ortaya koyan özgürlüğünden bahsedilebilir. İşte böyle bir özgürlük sayesinde özgür istemeden ve böylece ahlaklılıktan söz edilebilir.

Kant'ın *Ebedi Barış* adlı eserinde, kişinin kendi koyduğu yasaya uymasıyla var olabilecek böyle bir ahlaksal düzen fikrinin siyaset ve kurumları da kapsayacak şekilde genişletildiği ve adalet ve barışın insanlığın tümüne teşmil edildiği görülür. Örneğin, “yabancıнын benim toprağımda düşman gibi değil, dost gibi karşılanmaya hakkı olduğuna”³⁵³ dair konukseverlik ile ilgili düşünceler; böylece siyasal planda konukseverlik, sözcüğün geniş anlamıyla, saf ahlaki bir toplum düşüncesini ifade ve

³⁵¹ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, s. 106-107.

³⁵² Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s. 74.

³⁵³ Immanuel Kant, “Toward Perpetual Peace”, *Toward Perpetual Peace and Other Writings on Politics, Peace, and History*, çev. David L. Colclasure, Yale University Press, London, 2006, s. 73.

izah eder: hem yasa koyucu hem de yasaya uyucu akıl sahibi varlıklardan oluşan bir dünya yurttaşlığı. İnsanın yasaya itaat eden konumuyla yasa koyucu konumu arasında Kant'ın *a priori* dediği bu sentez, insanın kendi içinde, ilkelerin üreticisiyle hizmetçisi arasındaki bağı kurar. Tüm bunların olanaklılığının koşulu ise transendental özgürlüktür.

1.3.4. Aklın Bir Olgusu (Factumu) Olan Ahlak Yasası ve Özgürlüğün Tanımlanma Biçimleri

Kant ahlak yasasının geçerliliğini, doğa yasası üzerinden analogi kurarak göstermeye çalışmaktadır. Çünkü ahlak yasası nesnel, evrensel ve zorunlu olmalıdır. Teorik alanda duyulur dünyanın nedenselliğini doğa yasasının oluşturduğu gibi, düşünülür dünyanın nedenselliğini de ahlak yasası belirlemektedir; bu (düşünsel) doğanın düzenini de ahlak yasası oluşturmaktadır. Öyleyse ahlak yasası, numenal dünyanın bir idesidir. Çünkü “Kişinin kendi kendine yönelteceği en küçük dikkat, bu idenin gerçekten istememizin belirlenmesi için bir model oluşturduğunu doğrular.”³⁵⁴ Dolayısıyla istemenin özgür ve ahlaksal değere sahip olabilmesi için ahlak yasası tarafından belirlenmesi gerekir. Böylece, özgürlüğün bilinciyle ahlak yasasının bilinci aynı şey olup aslında ikisi de birbirinin koşulu olmaktadır.

Şimdiye kadar anlatılanlarla, pratik aklın en yüksek ilkesinin, yani ahlak yasasının serimlenmesi gerçekleşmiştir. Yani ilk olarak neyi içerdiği, bütünüyle *a priori* ve deneysel ilkelerden bağımsız olarak kendi başına varolduğu, sonra diğer pratik ilkelerden nerede ayrıldığı gösterilmeye çalışılmıştır. Fakat saf pratik aklın türetiminde, yani bunun nesnel ve genel geçerliliğinin haklı çıkarılmasıyla ve böyle bir *sintetik a priori* önermenin olanağının kavranmasıyla, saf teorik anlama yetisinin ilkelerinde olduğu kadar kolayca işlerin hallolacağı umulamaz. Çünkü saf teorik anlama yetisinin ilkeleri olanaklı deneyin nesneleriyle, yani görüşlerle ilgiliydiler ve ancak bu görüşler bu yasalara göre kategoriler altında toplanabildiklerinden, deney nesneleri olarak *binebilirler*, buna göre de, olanaklı her deneyin bu yasalara uygun olması gerektiği kanıtlanabilir. Oysa ahlak yasasının türetiminde böyle bir gidiş izlenemez. Çünkü bu, akla başka herhangi bir yerden verilmiş olabilecek nesnelerin yapısının bilgisiyle ilgili olmayıp, kendisi nesnelerin varoluşunun nedeni olabilen bir

³⁵⁴ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, s. 50.

bilgiyle ve bu aynı bilgi aracılığıyla aklın akıl sahibi bir varlıkta nedenselliğe sahip olabilmesiyle, yani saf aklın istemeyi doğrudan doğruya belirleyen bir yeti olarak görülebilmesiyle ilgilidir.³⁵⁵

Dolayısıyla eylem alanı ile bilgi alanı karşılaştırıldığında, ortaya çıkan temel problem, bilinebilirliktir. Çünkü aklın teorik kullanılışında, temel yetilerin ya da temel güçlerin varsayılmasını, ancak deney haklı çıkarabilir. Dolayısıyla Saf pratik akıl yetisiyle, deneysel kanıtlama hakkı yoktur; bunun yerine *a priori* bilgi kaynaklarından yapılacak bir türetim hakkı vardır. Yukarıda da bu türetim anlatılmıştır. Çünkü gerçekliğinin kanıtlanma nedeni deneye dayanan her şey, olanağının nedenleri bakımından deney ilkelerine bağlı olmalıdır. Ancak hem saf hem pratik olan bu akıl, kendi kavramı gereği böyle görülemez. Kant aklın burada pratik yanına vurgu yapmak için nesnel gerçekliğe sahip, aklın olgusu olan ahlak yasasını ortaya atmaktadır. Öyle ki,

[...] *a priori* olarak bilincinde olduğumuz ve zorunluklu kesinliği olan ahlak yasası, aynı zamanda saf aklın bir olgusu olarak verilmiştir, deneyde bu yasaya tam olarak uyulduğunu gösteren hiçbir örnek bulunamayacağı kabul edilse bile. Dolayısıyla ahlak yasasının nesnel gerçekliği hiçbir türetimle, teorik, kurgusal veya deneysel olarak desteklenen aklın hiçbir çabasıyla kanıtlanamaz; dolayısıyla da ondan zorunluklu kesinlik beklemekten vazgeçilse bile o, hiçbir deneyle doğrulanamaz, böylece de *a posteriori* olarak kanıtlanamaz, ama yine de sapasağlam ayakta durur.³⁵⁶

Böylece ahlak yasası, duyulur dünyada hiçbir karşılığı olmasa bile, aklın bir olgusu olarak zorunlu nesnel gerçekliğinden hiçbir şey kaybetmez. Bilakis “Akıl geliştikçe ahlak yasasının farkına varır.”³⁵⁷

Hill’e göre, Kant’ın amacı, ahlaki ilkelerin kategorik imperatifler olarak algılanması gerektiğini kanıtlamaktan ziyade, bu tür ilkelerin hem kabul edilmesi hem de bunlara göre hareket edilmesini mümkün kılan bir akıl yetisine sahip olunduğunu göstermektir. Böylece ahlakın kategorik zorunlulukları lehine olan sav, ahlaki şüphecilerden değil, kategorik zorunluluğun hem bağlayıcı gücünün hem de ona uyma olasılığını insanın kendi aklına ve yalnızca aklının doğasına dayandığını göremeyen herkesten kurtarmış olur.³⁵⁸ Dolayısıyla ahlak yasası, aklın doğrudan ortaya koyduğu bir olgusu olduğu

³⁵⁵ A.g.y., s. 52-53.

³⁵⁶ A.g.y., s. 53.

³⁵⁷ Allen W. Wood, *Kant*, s. 170.

³⁵⁸ Thomas E. Hill Jr., “The Rationality of Moral Conduct,” *Dignity and Practical Reason in Kant’s Moral Theory* içinde, Ithaca, Cornell University Press, N.Y., 1992, S. 66. 97–122, at 98–99.

için, onun türetimi gereksizdir. Fakat bu türetim ve onun açtığı yolda başka türetimlerle yeni keşifler yapılır. En büyük keşif, özgürlüktür. Çünkü teorik aklın sadece olanaklı olduğunu varsayabildiği, ahlak yasasının ise, bir ilke olarak dayanak olduğu ve böylece bilinmesini sağladığı yeti özgürlüktür. Ahlak yasası ve özgürlük arasındaki zorunlu ilişkiyi Kant'ın şu ifadeleri açıkça göstermektedir:

Bu yeti özgürlük yetisidir; haklı çıkarılması için nedenler gerektirmeyen ahlak yasası, bu özgürlüğün yalnız olanağını değil, aynı zamanda, onu kendileri için bağlayıcı bir yasa olarak tanıyan varlıklarda gerçekliğini de kanıtlar. *Ahlak yasası, gerçekte, özgürlük aracılığıyla nedenselliğin bir yasasıdır*, dolayısıyla da duyularüstü bir doğanın olanağının yasasıdır; nasıl ki duyular dünyasındaki olayların metafizik yasası, duyusal doğanın nedenselliğinin bir yasasıdır. Böylece bu ahlak yasası, teorik felsefenin belirlemeden bırakmak zorunda kaldığı şeyi, yani kavramı teorik felsefede yalnızca negatif olan bir nedenselliğin yasasını belirler ve bu kavrama ilk defa nesnel gerçeklik sağlar.³⁵⁹

Böylece özgür bir isteme, ahlak yasası tarafından belirlenen bir istemedir. Duyulur dünyada doğa düzenini oluşturan nedensellik yasasına karşılık, düşünülür dünyadaki nedenselliğin yasası da ahlak yasasıdır. Bunu da ahlak yasası, varlık nedeni olan özgürlük aracılığıyla yapar. Teorik alanda sadece olanaklılığı varsayıp (ne olmadığı bakımından) negatif olarak bir belirlenimde ortaya çıkan özgürlük, koca bir alanın, pratik alanın olanağının koşuludur. Ve bu koşul ahlak yasası sayesinde nesnel gerçeklik kazanır, yani bilinir hale gelir. Her ne kadar teorik alanda sadece bir olanak olarak düşünülüp negatif belirlenime sahip olsa da, Kant'ın şu ifadeleri özgürlüğün hem teorik felsefe hem de pratik felsefe için ne kadar önemli olduğunu ve kilit bir noktada durduğunu açıkça göstermektedir:

Ahlak yasasının bu türlü güvencesi – bu yasanın kendisi saf aklın bir nedenselliği olan özgürlüğü türetme ilkesi olarak ortaya konduğuna, teorik akıl da özgürlüğün hiç olmazsa olanağını kabul etmek zorunda kaldığına bakılırsa – teorik aklın bir gereksinimini tam karşıladığından, her türlü *a priori* haklı çıkarmanın yerine geçebilir. Çünkü ahlak yasası sırf negatif olarak düşünülmüş bir nedenselliğe – olanağı teorik aklın eleştirisi için kavranılamaz olan, ama yine de bu olanağı kabul etmek zorunda olduğu bir nedenselliğe – pozitif bir belirleme getirmekle, yani istemeyi doğrudan doğruya (maksimleri için genel bir yasa biçimi koşulunu koyarak) belirleyen akıl kavramını getirmekle, gerçekliğini saf aklın eleştirisi için de yeterince kanıtlar. Böylece ahlak yasası teorik bir biçimde işlediği zaman, ideleriyle birlikte hep ölçsüz olan akla, ilk kez, yalnız pratik olmakla birlikte, nesnel gerçeklik vermiş olur ve onun aşkın kullanılmasını içkin bir kullanılışa

³⁵⁹ A.g.y., s. 54. Vurgu bana aittir.

dönüştürmüş olur, yani deney alanında aklın, ideler aracılığıyla etkide bulunan bir neden olmasını sağlar.³⁶⁰

Bunu da özgürlük aracılığıyla yapar. Yani ahlak yasası, akıllı aşkın konumdan içkin konuma getirmeyi özgürlük sayesinde gerçekleştirir. Ve aklın pratik olmasını sağlayarak, yani istemeyi belirleyen bir neden, bir yasa koyucu olarak ona nesnel gerçekliğini verir. Böylece akıl, pratik alanın temel yasa koyucusu haline gelir. Nitekim Kant şöyle der:

Bütün ahlak kavramlarının yeri ve kaynağı tamamen *a priori* olarak akılda bulunur; hem de en yüksek derecede kurgusal olan akılda olduğu kadar sıradan insan aklında da; bu kavramlar deneysel, bundan dolayı da sırf rastlantısal olan bilgilerden çıkarılamaz; bizim için en yüksek ilkeler olmalarını sağlayan değerlilikleri, kaynaklarının tam bu saflığında bulunur; her defasında onlara deneysel olandan ne kadar katıyorsak, halis etkilemelerinden ve eylemin sınırsız değerinden de bir o kadar eksiltiyoruz; bu kavramları ve yasaları saf akıldan türetmek, saf ve katkısız sergilemek, hatta bütün bu pratik ya da saf akıl bilgisini, yani saf pratik akıl yetisini bütünlüğünde belirlemek, yalnız teorik bakımdan – sırf kurgulama söz konusu olduğunda – gerekli değil, pratik bakımdan da çok büyük önem taşır.³⁶¹

Ahlak yasası, “aklın reddedilmez bir olgusu”dur. Bu olgu, duyu-deneysel düzlemde karşılaşılabilecek bir olgu değil, ideal veya düşünsel bir varlık alanındaki temel bir gerçekliktir. Buradan hareketle Kant, tüm ahlaklılık ilkelerinin temel dayanağı olan “istemenin özerkliği” ve bunun karşıt belirlenimi olan “istemenin yaderkliği” gibi bir ayrım yapmaktadır. “İstemenin özerkliği [otonomi] bütün ahlak yasalarının ve bu yasalara uygun ödevlerin tek ilkesidir. Buna karşılık kişisel tercihin yaderkliği herhangi bir yükümlülüğün temeli olmadığı gibi, üstelik böyle bir yükümlülük ilkesine ve istemenin ahlaklılığına karşıdır.”³⁶² İstemenin belirlenimiyle ilgili olarak yapılan bu ayırmadan hareketle, istemenin ahlaksallığı, bu da istemenin özerkliği problemini ortaya çıkarmaktadır. Çünkü istemenin özerkliği veya ahlaksallığı belirleniminin nereden geldiğine bağlıdır. Şöyle ki, “İstemenin özerkliği, istemenin kendi kendine (istenen nesnelerin her türlü özelliğinden bağımsız olarak) bir yasa olma özelliğidir. Böylece özerkliğin ilkesi şudur: ancak ve ancak, seçişinin maksimleri aynı istemede aynı zamanda genel yasalar olarak kavranacak şekilde seçmek.”³⁶³ Bu pratik kuralın

³⁶⁰ A.g.y., s. 54.

³⁶¹ Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s. 28.

³⁶² Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, s. 38.

³⁶³ Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s. 58.

bir buyruk olduğu, yani her akıl sahibi varlığın istemesinin koşul olarak ona zorunlu bir şekilde bağı olduğu, onda bulunan kavramların sırf çözümlenmesiyle kanıtlanamaz; çünkü *sintetik* bir önermedir; bunun için nesnenin bilgisinin ötesine ve öznenin eleştirisine, yani saf pratik aklın eleştirisine gitmek gerekir. Burada tam olarak yapılan iş de, budur. Öyle ki, “Özgürlük, otonomi ve ahlaklılık kavramları çerçevesinde yapılan çözümlerle ahlaklılığın gerçek olduğunu, Kant bize ‘Aklın Olgusu’ (*Faktum der Vernunft*) olarak adlandırdığı şeyden hareketle göstermektedir.”³⁶⁴

Ancak ahlak yasasını bir norm olarak adlandırıp özerklik ve ahlak yasası arasındaki ilişkiyi, öncelik-sonralık olarak değil, eş-zamanlı olarak yorumlayan görüşler de vardır. Şöyle ki, norm (ahlak yasası), “özerklik fikrinin bileşenlerinden biridir: bir normla bağlantı içinde ‘kendisi’. Bu bakımdan Kant zorunlu referanstır; özgürlüğü normun varoluşsal koşulu olarak, normu da özgürlüğün anlaşılabilirlik koşulu olarak görür. Demek ki kendi ile normun eşzamanlı ve karşılıklı olarak birbirini ‘doğurması’ söz konusudur. Kant bu doğurulmayı ahlak yaşamının bir verisi sayar, buna ‘bir us olgusu’ der.”³⁶⁵ Fakat norm değil, *a priori* nesnel bir ilke olan ahlak yasası ve özgürlük arasındaki ilişki, gösterildiği üzere, eşzamanlı değildir. Özgürlükten ahlak yasasını, ahlak yasasından da özgürlüğü doğurtmak, Kant’ın sadece ahlak felsefesini değil, bütün bir felsefesini etkileyebilecek türden bir çıkarımdır. Nitekim özgürlüğün ve ahlak yasasının bilgisel kökenleri teorik alana kadar gitmektedir.

Eğer ahlak yasası, bizim düşünülür varoluşumuzun yasası ise, bu, onun, altında düşünülür varlıkların bir duyuüstü doğa oluşturdıkları biçim olması anlamındadır. Aslında ahlak yasası, bütün akılsal varlıklar için, onların sistematik birliğinin kaynağı olan böyle bir belirleyici ilke içerir. Bu temel üzerinde kötü’nün imkanı anlayabiliriz. [...] Bir yalan ya da bir suç, duyulur etkilerdir, fakat yine de onların, zamanın dışında, düşünülür bir nedeni vardır. İşte bundan dolayı, pratik akıl ile özgürlüğü özdeş kılmamamız gerekir: özgürlükte daima bir *arbitrium liberum* (*libre-arbitre/ keyfi serbestlik*) alanı vardır ve bunun sayesinde biz daima ahlak yasasına karşıt seçimler yapabiliriz. Yasaya karşıt seçme yaptığımız zaman, düşünülür bir varoluşa sahip olmamız sona ermez; yalnızca bu varoluşun, kendisi altında, bir doğanın parçasını meydana getirdiği ve diğerleri ile birlikte sistematik bir bütün oluşturduğu koşulu kaybederiz. Yasakoyucular

³⁶⁴ Harun Tepe, “Kant Etiğinde ‘Aklın Olgusu’”, *Günümüzden Bakınca Kant Etiği*, s. 76.

³⁶⁵ Jean- Pierre Changeux, Paul Ricoeur, *Neden Nasıl Düşünürüz? Etik, İnsan Doğası ve Beyin Üzerine Bir Tartışma*, s. 186.

olmaktan çıktığımız için (aslında, bizi belirleyen yasayı duyarlıktan almaktayızdır) ‘tâbi’ olmaktan da çıkarız.³⁶⁶

Kant, buradan özgürlüğün iki tür tanımını türetmektedir: negatif anlamda özgürlük ve pozitif anlamda özgürlük. Ahlaklılığın tek ilkesi, yasanın her türlü içerikten (yani arzu edilen bir nesneden) bağımsız olmasından ama yine de kişisel tercihin sırf, bir maksimin alabileceği genel bir yasa koyucu biçim tarafından belirlenmesinden ibarettir. Bu bağımsızlık ise negatif anlamda özgürlüktür. Oysa saf olarak pratik aklın bu kendi kendine yasa koyması, pozitif anlamda özgürlüktür. Böylece ahlak yasası saf pratik aklın özerkliğinden, yani özgürlüğün özerkliğinden başka bir şey ifade etmez. Bu özgürlüğün kendisi bütün maksimlerin biçimsel koşuludur ve maksimler ancak bu koşula bağlı olduklarında, en yüksek pratik yasayla uyuşabilirler. Yasayla ilgili bir arzunun nesnesinden başka bir şey olmayan istemenin içeriği, pratik yasanın içine *bu yasanın olanağının koşulu olarak girerse*, bunun sonucu kişisel tercihin yaderkliğidir; yani herhangi bir itilim ya da eğilimin (söz gelimi, mutluluğun) peşinden gitme konusunda doğa yasasına bağımlılıktır. Bu durumda isteme kendine yasa koymaz, tutku yasalarının nasıl akıllıca izleneceği üzerine bir buyurtu verir; böylece genel yasa koyucu biçimi hiçbir zaman taşıyamayacak olan maksim de, bu şekilde yalnız hiçbir yükümlülük getirmemekle kalmaz, hatta ondan çıkan eylem yasaya uygun olsa bile, saf bir pratik aklın ilkesine, dolayısıyla da ahlaksal niyete ters düşer.³⁶⁷ Özetle, İstemenin özerkliği, istemenin sadece ahlak yasası tarafından belirlenmesidir; yani kendi koyduğu yasa tarafından belirlenmesidir. İstemenin yaderkliği (heteronomi) ise, duyusallık, yani herhangi bir eğilim ya da içgüdü tarafından belirlenimdir; doğa nedenselliğine tabi olmaktır. Kısaca, yükümlülük beraberinde bir zorunluluk getirir, mutluluk ise olumsaldır.

Kantçı özgürlük anlayışının “absürd” sonuçları olduğu sıklıkla dile getirilen bir yorumdur. Bu düşünceye göre, yalnızca özerk eylemler özgürse, o halde ahlaksız eylemler daima yaderk oldukları için insan bunlardan dolayı ne suçlu ne de sorumlu olabilir.³⁶⁸ Bu tarz yorumların Kant’ın özgürlük ve öznelliğinden tamamen kopuk olduğu söylenebilir. Öncelikle, özerk olmayan (yaderk olan) her isteme ve(ya) eylem, ahlaksız değildir, onların sadece ahlaksal değerleri yoktur. Asıl noktaya gelinirse, Kant

³⁶⁶ Gilles Deleuze, *Kant’ın Eleştirel Felsefesi*, s. 71-72.

³⁶⁷ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, s. 38-39.

³⁶⁸ Alenka Zupancic, *Gerçeğin Etiği*, s. 43.

burada iki karşıt perspektiften bakar: bir yandan, insanın gerçekte özgür olmadığını, eylemleri etkileyen dürtü ve duyguların yokluğunda bunun kesin yargısını verebilecek ve bunu kanıtlayabilecek bir yeti veya olgu yoktur. Bununla birlikte, aynı derecede kararlılıkla, insanın tüm eylemlerinden sorumlu olduğunu, ahlaksız davranışlar için hiçbir makul nedenin olamayacağını, bu tür eylemleri haklı çıkarmak için hiçbir “zorunluluğa” başvuramayacağını, kısaca akıl sahibi varlıklar olarak her zaman özgürlük olanağına sahip olduğunu söyler. Yani “yapabilirdim, ama yapmadım” veya “yapmayabilirdim, ama yaptım” diyebilir. İşte bu noktada Kant, tezin ilgili bölümlerinde ayrıntılı bir biçimde gösterildiği üzere, numen ve fenomen ayırımına giderek, bu sözde açmazdan kurtulur.

Dolayısıyla özerklik ve yaderklik ayırımından hareketle özgürlüğü iki farklı biçimde tanımlar Kant. (Yukarıda açıklandığı üzere, negatif anlamda özgürlük ve pozitif anlamda özgürlük). Öyle ki Kant’a göre, “doğa zorunluluğu, etkide bulunan nedenlerin yaderkliği; çünkü her etki, ancak etkide bulunan nedenin başka bir şey tarafından nedenselliğe belirlenmesi yasasına göre olanaklıdır. Öyleyse, istemenin özgürlüğü özerklikten başka, yani istemenin kendi kendine yasa olma özelliğinden başka ne olabilir?”³⁶⁹ Kant, bu retorik soruya cevabıyla özgür isteme ve ahlak yasası arasındaki ilişkiyi açıkça göstermektedir: “İsteme, bütün eylemlerde kendisi bir yasadır’ önermesi ise, yalnızca ‘kendini genel bir yasa olarak da nesne edinebilecek maksimden başka hiçbir maksimle eylemde bulunmama’ ilkesine işaret eder. Bu ise, tam kesin buyruğun ve ahlaklılık ilkesinin formülüdür: demek ki özgür bir isteme ile ahlak yasaları altında olan bir isteme aynı şeydir.”³⁷⁰

Ancak özgürlük gibi birtakım olgular ve belirlenimler teorik alanın dolayımından geçerek, onun uygunluğuna bağlı olarak belirlenirler. Çünkü “deney nesnelerinin ötesindeki, yani noumenon’lar olarak şeyler üzerine, bir bilginin her pozitif ögesi, teorik akıl için tamamen haklı olarak olanaksız görülmüştür. Bununla birlikte bu akıl noumenon’lar kavramına, yani bunları düşünmenin olanağına – hatta zorunluluğuna – güvence sağlamayı başarmıştır; örneğin negatif olarak ele alındığında özgürlüğü, saf teorik aklın ilkeleriyle ve sınırlamalarıyla tam olarak bağdaşabilir görmeyi, bütün karşı

³⁶⁹ Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s. 65.

³⁷⁰ A.g.y., s. 65.

çıkışlara rağmen başarmıştır; yine de böyle nesneler üzerine belirli ve genişletici bir şey bilmemizi sağlayamamış, hatta bu yolu büsbütün kapamıştır.³⁷¹

Buradan da anlaşılabilir gibi, noumenal şeyler teorik akıl için bilinebilir şeyler olmasa da, negatif özgürlüğün tanımlanabilmesini sağlamıştır, nitekim negatif anlamda özgürlük, daha önce de söylendiği gibi, empirik düzlemde yer alan duygusal ve duygusal (içgüdü, duygu, eğilim, itki vs.) hiçbir şey tarafından belirlenmemedir. Görüldüğü üzere, bu tanımın yapılmasını sağlayan teorik akıldır çünkü bu deney kavramları teorik akıl tarafından bilinmektedir. Ve özgürlüğün tanımı, ne olmadığı bakımından, ilk kez buradan çıkar. Fakat bu durum, bilgide bir genişleme sağlamaz, bilakis teorik akıl için daha fazlasını bilmek sınır aşımıdır.

Özgürlüğün buraya getirilen açıklanması negatiftir, bundan dolayı neliğini görmeyi sağlama bakımından verimsizdir; ama bundan, özgürlüğün pozitif bir kavramı çıkar ki, bu bir o kadar zengin ve verimlidir. Nedensellik kavramı, ‘neden’ dediğimiz bir şey aracılığıyla başka bir şeyin, yani sonucun ortaya çıkmasını gerektiren yasalar kavramını gerektirdiğinden; özgürlük, doğa yasalarına bağlı bir istemenin özelliği olmamakla birlikte, bundan dolayı hiç de yasadışı değildir; daha çok o, değişmez, ama özel türden yasaları olan bir nedensellik olmalı; yoksa özgür bir isteme saçma bir şey olurdu.³⁷²

Çünkü Lucien’in dediği gibi, düşüncede özgürlük aklın yasalarından bağımsız olarak ilerlemek istediğinde sonunda kendini yok eder.³⁷³ Dolayısıyla teorik alanda, teorik akıl özgürlüğün sadece (belirlenim açısından) negatif olarak tanımlanmasını sağlar, özgürlüğün kendisinin bilinmesini değil. Bu ancak pratik alanda ahlaklılığın nihai ilkesi olan ahlak yasasının yapabileceği bir şeydir. Çünkü ahlak yasası “yine duyular dünyasının hiçbir verisiyle ya da aklımızın kullanılışının sınırları içine giren hiçbir şeyle açıklanamayacak olan ve saf bir düşünülür dünyaya işaret eden bir olgu sağlar, hatta bu olguyu pozitif olarak belirler ve onunla ilgili bir şeyi, yani bir yasayı, bilmemizi sağlar.”³⁷⁴ Bu olgu, *özgürlüktür*. Öyle ki özgürlüğün, ne olduğu bakımından, pozitif olarak belirlenimi ve böylece pozitif tanımı ahlak yasasından gelir. Özgürlüğün pozitif tanımı, saf pratik akıl ilkeleri, yani ahlak yasası gibi bir yasa tarafından belirlenmedir. Bu tanım da, böyle bir yasanın varlığını bildirir. O halde özgürlüğün pozitif tanımıyla, yeni bir şeyler, yani *sintetik a priori* ahlaklılık ilkeleri

³⁷¹ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, s. 48-49.

³⁷² Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s. 65.

³⁷³ Lucien Goldmann, *Immanuel Kant*, s. 121.

³⁷⁴ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, s. 49.

oluşmaktadır. Dolayısıyla Kant’a göre, özgürlük ahlak yasasının varlık nedeni, ahlak yasası da özgürlüğün bilinme nedeni. Yani özgürlüğün bilincine ahlak yasası sayesinde varılır. Özgürlük ahlak yasasının ve böylece ahlaklılığın koşuludur.³⁷⁵ Daha önce ifade edildiği gibi, saf pratik aklın özerkliğinin yasası ahlak yasasıdır. Kant bu yasayı formüle ederken bunu öncelikle insanın kendisine yönelik bir soruyla ifade eder ve soruşturmasını bu soru doğrultusunda sürdürür.

Kendisine dayanarak tanıklık etmeyi düşündüğüm maksim pratik akılla sınındığı zaman, hep, bu maksim genel bir doğa yasası gibi geçerli olsaydı nasıl olurdu, diye bakarım. Açıktır ki, böyle bakıldığında bu, herkesi doğruluğa zorlayacaktı. Çünkü hem kanıtlayıcı, hem de kasten yanlış olan ifadeleri geçerli saymak, bir doğa yasasının genelliğiyle bağdaşmaz. Aynı şekilde, yaşayıp yaşamamak konusunda özgür olarak karar verirken başvurduğum maksim, bir doğa düzeninin böyle bir yasaya uygun olarak kendini sürdürebilmesi için, bu maksimin nasıl olması gerektiğini sorduğum anda, belirlenir. Açıktır ki, böyle bir doğa düzeninde kimse kendi tercihiyle yaşamına son veremez; çünkü böyle bir düzenleme kalıcı bir doğa düzeni olamaz. Bütün öbür durumlar için de bu böyledir. Şimdi bununla gerçek doğada, bu doğa bir deney nesnesi olduğundan, özgür isteme, genel yasalara göre kendi başlarına bir doğa düzeni kurabilecek, hatta öyle kurulmuş bir doğa düzenine uygun düşecek maksimlere göre kendiliğinden belirlenmemiştir; [onu belirleyen] daha çok, ancak saf pratik yasalara uygun istememizle olanaklı bir doğa düzeni oluşturmayan, aslında tutkuların (fiziksel) yasalarına uygun bir doğa bütünü oluşturan özel eğilimlerdir. Yine de biz aklımızla, sanki bizim istememizle aynı zamanda bir doğa düzeni ortaya çıkacakmış gibi, bütün maksimlerin bağlı olduğu bir yasanın bilincindeyizdir. Öyleyse bu yasa, deneysel olarak verilmemiş, ama yine de özgürlük aracılığıyla olanaklı, dolayısıyla duyularüstü bir doğanın idesi olmalıdır. Bu doğaya biz, hiç olmazsa pratik açıdan nesnel gerçeklik veririz, çünkü biz ona, saf akıl sahibi varlıklar olarak istememizin nesnesi olarak bakmaktayız.³⁷⁶

Aklın bir olgusu olan ahlak yasası, bir doğa yasasının genelliğiyle bağdaşırsa, yani bir doğa yasası gibi geçerli sayılabilirse, herkes için geçerli *a priori* bir ilke olabilir. Kant bunun tam tersini gösteren bir örnek vererek de, bu yasasının ne tür maksimler tarafından belirlenmemesini ve belirlenmesini ortaya koymaktadır. Bununla ilgili olarak şöyle bir örnek verilebilir: “Başkasını zorlama maksiminin evrenselleştirilmiş karşılığı herkesin başkalarını zorlaması maksimidir; ancak herkes başkalarını zorlarsa, zorlayanlar da dahil olmak üzere, o zaman her bir taraf hem başkalarının isteklerine uyar (zorlanır) hem de aynı anda başkalarına uymaz, aksine (zorlayan olarak) onların itaatini talep eder. Bir zorlama maksimi tutarlı bir şekilde evrenselleştirilemez ve ahlaki değersizliği ortaya çıkarır. Buna karşın, bir koordinasyon maksimi tutarlı bir

³⁷⁵ A.g.y., s. 4.

³⁷⁶ A.g.y., s. 50-51.

şekilde evrenselleştirilebilir.”³⁷⁷ Dolayısıyla böyle bir maksim, nesnel ilke olarak geçerli olamaz.

Dolayısıyla “[...] bizim yargımızı benimseyip düşüncede ve eylemde uygulamamızla tutarlı olacak bir biçimde başkalarının da hem düşüncede hem de pratikte (kendi davranışlarında) aynı yargıyı benimseyip ona göre eyleyebilmeleri gerekir. Bunlar doğruluk (ya da ahlaki izin verilebilirlik) için yeterli ölçütler olmamakla birlikte, düşüncesizce oluşturulmuş yargıları tespit edip reddettikleri ölçüde oldukça önemli negatif ölçütlerdir.”³⁷⁸ Yukarıda Kant’ın vermiş olduğu örnek, tam da böyle bir amaca hizmet etmektedir. Bunlar aynı zamanda iletilebilirlik sorununa yönelik evrenselleştirme kurallarına gönderme yapar. Nitekim “Kant’ın rasyonel yargı ve gerekçelendirmenin olmazsa olmaz koşulu (conditio sine qua non’u) olarak bu tür bir iletilebilirlik gerekliliğinin bu şekilde açıklanması, bu koşulun Kant’ın Kategorik Imperatif ve Evrensel Adalet İlkesi’nin evrenselleştirilebilirlik testleriyle ne kadar yakından bağlantılı olduğunu ortaya koymaktadır. Kant’ın evrenselleştirilebilirlik testleri, bir maksimin rehberlik ettiği bir eylemin ancak öznenin başka birisini kandırması ya da zor kullanması yoluyla mı etkili bir şekilde gerçekleştirilip gerçekleştirilemeyeceğini kontrol eder; böylece kişi diğerine aynı zamanda bir kişi, rasyonel bir varlık, dolayısıyla 'kendinde bir amaç' olarak değil, yalnızca bir araç olarak davranmış olur. Kant’ın evrenselleştirilebilirlik testleri, bir maksime göre eyleminin ancak bir başkasının yeterli rasyonel gerekçelendirme temelinde ne düşüneceğine ve nasıl eyleyeceğine karar verme ve yargılama yetisinden kaçınması ya da mahrum edilmesiyle mi başarılı olup olamayacağını kontrol eder.”³⁷⁹ Dolayısıyla Kant’ın nesnel, *a priori* ve zorunlu olarak ortaya koyduğu ilkelerden oluşan yasa ve buyrukların (ahlak yasası, kategorik imperatif, ödev buyruğu vs.) evrenselleştirilebilirliklerinin mantıksal gerekçelere dayanarak test edildiği ve böylece bu testten başarıyla geçtikleri görülmektedir. Bu açıklamalar, aynı zamanda Kant’ın ahlak yasasını ve buyruklarını test edilebilirlik için yeterli bulmayan yorumlara da bir cevap niteliği taşımaktadır.

³⁷⁷ Onora O’Neill, “Consistency in Action”, *Kant’s Groundwork of the Metaphysics of Morals: Critical Essays*, Paul Guyer, ed., Rowman & Littlefield Publishers, Oxford, 1998, s. 120.

³⁷⁸ Kenneth R. Westphal, “The Question Answered: What is Kant’s ‘Critical Philosophy’?” *The History of Philosophy as Philosophy: The Russian Vocation of Nelly V. Motroshilova*, Marina F. Bykova ed., Brill, series: Contemporary Russian Philosophy, Leiden, 2023, s. 4.

³⁷⁹ Kenneth R. Westphal, “The Question Answered: What is Kant’s ‘Critical Philosophy’?”, s. 4.

1.3.5. Nedensellik Kategorisi Olarak Özgürlük

Özgürlük hakkında şimdiye kadar söylenenlerden de anlaşılabilceği üzere, özgürlük idesi, diğer idelerden farklı olarak, saf pratik akıl için bilme nesnesidir, nitekim özgürlük idesi, koca bir pratik alanı mümkün kılan bir olgudur. Bu nedenle, özgürlük diğer idelerden (tanrı, ruhun ölümsüzlüğü) ayrı bir yere sahiptir; bir ide olmaktan daha fazlası haline gelmektedir. Sadece pratik bilgi açısından da olsa, saf teorik aklın tüm ideleri arasında özgürlüğün, düşünülür alanda bu kadar büyük bir genişleme, dahası yeni bir alanın (pratik alanın) olanaklılığını sağlaması, onun bilgisel (teorik) temellerini sorgulamaya götürür. Dolayısıyla şu soru ortaya çıkmaktadır: “Bütün öbür ideler anlama yetisinin salt olabilir varlıkları için boş olan yeri göstermekle birlikte, bu varlıkların kavramını hiçbir şeyle belirleyemezken, yalnız ve yalnız özgürlük idesine nereden böyle büyük bir verimlilik payı düşmüştür?”³⁸⁰ Kant’ın bu soruya cevabı yine nedensellik kategorisi üzerindendir: Kategorisiz hiçbir şeyi düşünemeyeceğimden, bu kategorinin de ilkin uğraşmakta olduğum aklın özgürlük idesinde aranması gerektiğini hemen kavrarım: burada bu kategori, nedensellik kategorisidir. Ayrıca şunu da anlarım ki, aklın aşkın bir kavramı olarak özgürlüğün temeline, ona karşılık olacak bir görüş konamasa da, yine anlama yetisinin kavramına (nedensellik kavramına) – ki bunun sentezi için aklın o kavramı, koşulsuz olanı talep eder –, ilkin bu kavramın nesnel gerçekliğini sağlama bağlayacak bir duyusal görüş verilmelidir.³⁸¹ Yani her düşünme ve bilme nesnesine bir kategori ve böylece özgürlük kavramına da nedensellik kategorisi karşılık gelir.

Ne var ki, Guyer’a göre, “Kant bize, herhangi bir zamanda bilinen belirli doğa yasalarının yalnızca tek bir sistematüğini formüle edebileceğimize ya da herhangi bir zamanda yalnızca tek bir sistematüğü oluştursak bile bunun ve dolayısıyla içerdüğü tüm belirli nedensel "yasaların" gelecekte her zaman doğru kalması gerektiğine inanmamız için herhangi bir neden vermemiştir.”³⁸² Burada söylendiğı gibi, Kant, herhangi bir zamanda geçerli bir nedensellikten ve yasadın söz etmez. Her zaman geçerli *a priori* yasalardan söz eder. Dolayısıyla alıntıda söylenenin aksine, şimdi ve her zaman geçerli olan (ve göründüğü üzere geçerli olabilecek) yasaların bilgisine ulaşmaya çalışır. Bunu

³⁸⁰ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, s. 113.

³⁸¹ A.g.y., s. 113.

³⁸² Paul Guyer, *Knowledge, Reason and Taste: Kant’s Response to Hume*, s. 122.

hem teorik alanda, hem de pratik alanda yapmaya çalışır. Kant felsefesinin nihai amacı zaten budur.

Dolayısıyla analiz, anlama yetisi kategorilerinden biri olan nedensellik üzerinden yapılır. Bunun için bir kategoriler sınıflandırması yapılır: nesnelerin tasarımında sadece sentez birliğine ilişkin matematiksel kategoriler ve nesnelerin varoluşunun tasarımındaki sentez birliğine ilişkin dinamik kategoriler.

Birinciler (büyüklük ve nitelik kategorileri) her zaman türdeş olanın bir sentezini içerir. Bu sentezde, duyusal görüye verilen, zaman ve uzamca koşullu olanda koşulsuz olan bulunamaz, çünkü bunun kendisinin de yine zaman ve uzama ait olması, dolayısıyla onun da hep koşullu olması gerekirdi; bu yüzden saf teorik aklın diyalektiğinde, koşulsuz olanı ve akıl için koşulların tümünü bulmada izlenen karşıt yollarının ikisi de yanlıştı.³⁸³

Teorik alanda izlenen bu yol, yani doğa nedenselliğinin hâkim olduğu bir dünyada koşulsuzu aramak, çelişkiye yol açıyordu. Kant, teorik alandaki koşulluda koşulsuzu arama yolunda akıl yürütmedeki bu çelişkiyi dinamik kategoriler üzerinden çözmektedir. Dinamik kategoriler, “(nedensellik kategorisiyle bir şeyin zorunluluğu kategorisi) bu türdeşliği (koşullu olanla sentezdeki koşul arasındaki türdeşliği) hiç gerektirmiyorlardı, çünkü burada görünün kendi içindeki bir çeşitlilikten nasıl oluştuğunu değil, yalnızca onun karşılığı olan koşullu nesnenin varoluşunun koşulun varoluşuna (anlama yetisinde ona bağlı olarak) nasıl eklendiğini tasarımlamak gerekiyordu, ve burada (gerek nedensellik, gerekse şeylerin kendisinin rastlantısal varoluşu açısından) duyular dünyasında tamamen koşullu olanın karşısına, düşünülür dünyada – belirsiz olmakla birlikte – koşulsuz olanı koymaya ve sentezi aşkın yapmaya izin vardı.”³⁸⁴ Yani düşünülür dünyanın varlığını tanıyan bu dinamik kategorilerle koşullu ve koşulsuz olanın birbirlerini çelmeden bir araya gelmesi mümkün hale gelir. Böylece bu sözde çelişki ortadan kalkmış, saf teorik alanda da koşulsuz olan, yani özgürlük (özgürlüğe dayalı nedensellik) düşünme nesnesi olmuştur.

Bu yüzden de saf teorik aklın diyalektiğinde, koşullu olanda koşulsuz olanı bulmada izlenen, görünüşte birbirine karşıt iki yol, örneğin nedensellik sentezinde duyular dünyasının nedenler ve etkiler zincirinde koşullu olanda artık duyusal olarak koşullu olmayan nedenselliği düşünmek, gerçekten de çelişik bir şey değildi; ve aynı eylem, duyular dünyasına ait olarak hep duyusal bakımdan koşullu, yani mekanik olarak zorunluyken, yine de aynı zamanda, düşünülür

³⁸³ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, s. 113.

³⁸⁴ A.g.y., s. 113-114.

dünyaya ait olan eyleyen varlığın nedenselliği olarak, duyusal bakımdan koşulsuz bir nedenselliğe dayanabiliyor, dolayısıyla özgür olarak düşünülebiliyordu.³⁸⁵

Böylece insanın hem eylemlerini gerçekleştirdiği (yapıp etmelerinin söz konusu olduğu) duyulur dünyanın, hem de eylemlerinin (ahlaksal değer bakımından) belirlenimlerinin (istemelerinin) geldiği düşünülür dünyanın bir üyesi olmasından dolayı, her iki nedenselliğe de sahip olmasının bir çelişki yaratmadığı, bilakis akıl sahibi bir varlık olarak insana yeni eylem olanakları tanıyarak ahlaki nitelikler yüklediği anlaşılmaktadır.

Özgürlük kavramı, saf teorik akıl için düşünülebilir ve olanaksızlığı kanıtlanamayan, fakat bilinebilir olmayan bir kavramdır. Bu ancak pratik akıl için mümkün olabilir. Yani teorik akıl için “var olabilir” olan bir kavramın, pratik akıl için “vardır” ya da “var olur” haline gelmesi gerekir. Özgürlüğün geçişi ve dönüşümü de böyledir. Dolayısıyla “Artık önemli olan yalnızca, bu olabilirliğin bir olurluğa dönüşmesi, yani gerçek bir durumda, bir olgu aracılığıyla kanıtlarcasına, şunun kanıtlanabilmesiydi: belirli eylemler – bunlar ister gerçek, ister yalnızca buyurulmuş, yani pratikte nesnel olarak zorunlu olsun – böyle (düşünsel, duyusal bakımdan koşulsuz) bir nedenselliği varsayarlar. Duyular dünyasında olup biten şeyler olarak gerçekten deneyde verilmiş eylemlerde bu iç içe bağlanmaya rastlamayı umamazdık, çünkü özgürlük aracılığıyla nedensellik, her zaman için duyular dünyasının dışında, düşünülür olanda aranmalıdır.”³⁸⁶ Yani saf teorik akıl için “olabilirlik” düzeyinde kalan özgürlüğün ‘olur’ hale gelmesi ve böylece pratik alanda nedensellik oluşturabilmesi için duyulurüstü alana geçmek gerekmektedir. Özgürlüğün ‘olur’ hale gelebilmesi ancak böyle (düşünülür dünyanın varlığıyla) mümkündür.

Duyu sahibi varlıkların dışında kalan diğer şeyler, algımıza ve gözlemimize verilmemiştir. Öyleyse, bu türlü duyusal koşulu belirleniminin dışında bırakan, karşı çıkılmaz hem de nesnel bir nedensellik ilkesi, yani nedensellik açısından aklın, belirleme nedeni olarak artık başka bir şeye başvurmasını gereksiz kılan, bu nedeni o ilkeyle kendi içinde taşımasını, dolayısıyla aklın kendisinin, saf akıl olarak pratik olmasını sağlayan bir ilke bulmaktan başka bir iş kalmıyordu. Ancak, bu ilkeyi arayıp bulmak gerekmez; öteden beri her insan aklında bulunan, her insanın varlığına kök salmış olan bu ilke, ahlaklılık ilkesidir.³⁸⁷

³⁸⁵ A.g.y., s. 114.

³⁸⁶ A.g.y., s. 114.

³⁸⁷ A.g.y., s. 114.

Çünkü, daha önce pek çok kez ifade edildiği gibi, ahlaklılık ilkesi olan ahlak yasası, akıl sahibi her varlığın saf akıl yetisinde bulunan bir olgudur; ahlak yasası aklın factumudur. Nitekim ahlaklılık ilkeleri, “saf her türlü deneysel öğeden arındırılmış akıl bilgisi”³⁸⁸nden oluşmaktadır. Böylece ortaya şu sonuç çıkıyor; insan her iki dünyanın da varlığı olarak görüldüğünde, teorik alanda düşünülebilir bir olanak olarak kalan özgürlük, pratik alanda bilinebilir bir olgu haline gelmektedir. Kant bunu şöyle ifade eder: “Demek ki bu koşulsuz nedensellik ve bu nedenselliğin yetisi, yani özgürlük, özgürlükle birlikte de, duyular dünyasına ait olan, ama yine de aynı zamanda düşünülür dünyaya ait olarak yalnızca belirsiz ve sorunlu diye düşünülmeyip (ki teorik akıl bile bunun olabileceğini ortaya koyabiliyordu), tersine nedenselliğinin yasası açısından bile belirlenmiş ve onaylanmış olarak bilinen bir varlık (ben kendim); böylece de düşünülür dünyanın gerçekliği, pratik açıdan belirlenmiş olarak verilmiştir.”³⁸⁹ Bu belirlenim özgürlükten gelmektedir, çünkü pratik alanın, düşünülür dünyanın varlık nedeni özgürlüktür. Ve böylece insan hem duyulur dünyanın hem de düşünülür dünyanın gerçekliğidir.

İnsan kendi dışına çıkmadan, kendi dışında bir belirlenime ihtiyaç duymadan böyle bir özgürlük sayesinde, hem duyusal hem düşünsel bir varlık olma özelliğine sahiptir. Bu da insanın otonom bir yapıya sahip olduğu anlamına gelmektedir. Bunun en açık ifadesi şudur:

Bir tek özgürlük kavramı, kendi dışımıza çıkmamız gerekmeksizin, koşullu ve duyusal olanda koşulsuz olanı ve düşünülür olanı bulmamızı sağlar. Çünkü, en yüksek ve koşulsuz pratik yasa aracılığıyla kendini ve bu yasanın bilincinde olan varlığı (kendi kişimizi), saf anlama yetisinin dünyasına ait olarak, hatta böyle bir varlık olarak nasıl etkin olabileceğinin tarzını belirleyerek bilen, aklımızın kendisidir. Böylelikle, akıl yetisinin bütünü içinde, bizim duyular dünyasının üzerine yükselmemize yardımcı olan, duyularüstü bir düzenin ve iç içe bağlanmanın bilgilerini bize sağlayan yetinin neden yalnızca pratik yeti olabileceği anlaşılıyor; bu bilgiler ise tam da bu yüzden yalnızca saf pratik amaç için zorunlu olduğu ölçüde genişletilebilirler.³⁹⁰

Dolayısıyla Kant, özgürlüğe bağlı nedensellik ile doğa zorunluluğuna bağlı nedenselliğin birbirlerini çelmeden var olma ve geçerli olma yollarını duyulur dünya ve düşünülür dünya ayrımıyla açıklamaktadır. Bu iki türden nedenselliğin bir arada,

³⁸⁸ Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s. 25.

³⁸⁹ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, s. 114-115.

³⁹⁰ A.g.y., s. 115.

bir ve aynı varlıkta olması, ortaya çıkan çelişkinin gerçek bir çelişki olmadığını göstermektedir. Ancak teorik akıl açısından bunun bir çelişki olarak görülmesi, yine de çözüme muhtaç bir durumun olduğunu göstermektedir; en azından gerçek bir çelişki olmadığının gösterilmesi gerekir. Bunun için de Kant, pratik aklın antinomisinin eleştirisiyle ortadan kalkabileceğini söylemektedir. Çünkü özgürlük pratik aklın ortaya koyduğu bir kavramdır ve pratik alanın nedenselliğini oluşturmaktadır. Bu yüzden pratik aklın antinomisi olarak adlandırılan bu durum (iki nedensellik arasındaki çelişki), Kant terminolojisinde özel bir anlama sahip olan eleştiri yoluyla ortadan kaldırılır. Bunu da saf teorik aklın antinomisi üzerinden yapmaktadır:

Saf teorik aklın antinomisinde, dünyada olup bitenlerin nedenselliği konusunda, doğa zorunluluğu ile özgürlük arasında buna benzer bir çatışma söz konusudur. Bu çatışmanın ortadan kalkması, onun gerçek bir çatışma olmadığını kanıtlanmasıyla olur; bu da, olup bitenlere ve bunların içinde yer aldığı dünyanın kendisine, yalnızca görünüşler olarak bakılırsa (ki böyle bakılması gerekir) olur; çünkü eylemde bulunan bir ve aynı varlığın, görünüş olarak (kendi iç duygusunda bile) duyular dünyasında her zaman için doğa mekanizmine uygun olan bir nedenselliği vardır; oysa aynı olup bitenler açısından, eylemde bulunan kişi kendini aynı zamanda noumenon olarak (zamana göre belirlenebilir olmayan varoluşunda, saf düşünen varlık olarak) görürse, doğa yasalarına göre olup biten nedenselliğin, kendisi bütün doğa yasalarından özgür olan bir belirlenme nedenini kendinde taşıyabilir.³⁹¹

Ardından şunu ekler: “Saf pratik aklın burada söz konusu olan antinomisi için de durum tam böyledir.”³⁹² Böylece Kant’ın pratik aklın antinomisini, saf pratik aklın antinomisi üzerinden açıklamasının nedeni, bu antinominin saf teorik akıl için geçerli olmasıdır, yani saf teorik akıl tarafından böyle bir çelişki varmış gibi görülür. Zaten ‘antinomi’nin kelime anlamı, çelişki varmış gibi görünüp gerçekte çelişki olmaması durumudur. Sonuç olarak, her iki dünyanın varlığı olarak insan, her iki türden nedenselliğe sahip bir varlık olarak kendinde gerçek bir çelişki barındırmaz. Bu insanın insan olmağının bir biçimidir.

Ne var ki, bazı eleştirmenlere göre bu iki tür nedensellik ve dolayısıyla numenal ve fenomenal ayrımı, şöyle bir ikileme yol açmaktadır: Ya özgürlük düşünülür dünyaya hapsedilmiştir ve böylece gerçek insan varlığı düşünülünce, içi boş bir kavram haline gelmektedir ya da özgürlüğün duyulur dünyayı etkileme kapasitesi vardır fakat bu

³⁹¹ A.g.y., s. 124-125.

³⁹² A.g.y., s. 125.

durumda da zamandışı, numenal dünya devredışı kalır.³⁹³ Böylece şu soru ortaya çıkmaktadır: Bir ve aynı insan, tek ve aynı zamanda hem duyulur hem de düşünülür bir karaktere nasıl sahip olabilir ve böyle bir karaktere nasıl atıfta bulunulabilir? İnsan bir eylemi nasıl aynı zamanda hem zorunlu hem özgür kabul eder? Kant bu sorulara birçok yerde cevap vermiştir. Bunlardan birini, *Saf Aklın Sınırları Dahilinde Din (Religion within the Bounds of Bare Reason)*'de vermiştir.

İrade özgürlüğünün [the power of choice] kendine özgü bir özelliği vardır: İnsanın bu güdüyü maksimine kabul etmesi (bunu kendisi için evrensel bir kural haline getirmesi ve buna göre davranmayı istemesi) dışında, herhangi bir güdü tarafından bir eyleme belirlenemez. Ancak bu şekilde bir güdü, hangisi olursa olsun, iradenin mutlak kendiliğindenliği (yani özgürlük) ile tutarlıdır.³⁹⁴

Kant bu şekilde özgürlüğün, özgür eylemin/istemenin olanaklılığını göstermektedir. Bu da demektir ki, özgürlük, eylemlerimizin keyfiliği üzerine değil, sadece ahlak yasasının zorunluluğu üzerine kurulabilir. Yani böyle bir yasa tarafından güdülenen eylemler özgür sayılabilir. Dolayısıyla “Öznenin yasal, nedensel zorunlulukta (aktif) bir rol oynadığı nokta, bizzat öznenin kendisinin öznenen bağımsız nedensellik yasaları gibi görünen şeye önceden zaten kazanmış olduğu nokta keşfedilmek zorundadır.”³⁹⁵ Kant'ın yukarıdaki alıntıda göstermeye çalıştığı şey tam da budur. Dolayısıyla *homo phenomenon* ve *homo noumenon* bir ve aynı insandır.

1.3.6. Özgürlüğün Kategorileri

‘Pratik aklın bir nesnesi’ kavramından ve belirleyen ve belirlenen kavramlardan başka, bu kavramların ortaya çıkardığı, yani belirlediği başka kavramlar da vardır; bunlar, iyi ve kötü kavramlarıdır. Bu kavramların *a priori* ve *a posteriori* belirlenimleri vardır. Burada önemli olan, *a priori* belirlenimleridir. Çünkü bu kavramlar (*a priori* belirlendikleri sürece), özgürlük yasasına bağlı nedensellik kategorisinin kipleridir. Kant bunu şöyle açıklar:

Şimdi iyi ve kötü kavramları, istemenin *a priori* belirlenmesinin sonuçları olarak, aynı zamanda saf pratik bir ilkeyi, dolayısıyla da saf aklın bir nedenselliğini önceden var saydıkları için; anlama yetisinin saf kavramları ya da teorik kullanılan aklın kategorileri gibi (örneğin, bir bilinçteki verilmiş görüler çeşitliliğinin *sintetik* birliğin belirleyicileri olarak) nesnelerle bağlantılı değildir,

³⁹³ Alenka Zupancic, *Gerçeğin Etiği*, s. 49.

³⁹⁴ Kant, *Religion within the Bounds of Bare Reason*, çev. Werner S. Pluhar, Hackett Publishing Company, Cambridge, 2009, s. 24-25.

³⁹⁵ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, s. 50.

daha çok bunları var sayarlar; bu kavramların hepsi, bir tek kategorinin, - belirleme nedeni, kendisiyle ilgili bir yasanın akıl tasarımından meydana geldiğine göre – nedensellik kategorisinin kipleridir; bu yasaı, özgürlüğün yasası olarak, akıl kendi kendine verir ve bununla da kendisinin pratik olduğunu *a priori* olarak kanıtlar.³⁹⁶

Kant bunun nedenini ise insanın ikili dünya (fenomenal dünya ve numenal dünya) yapısı üzerinden açıklar: “Eylemler gerçi bir yandan, doğa yasası değil, özgürlük yasası olan bir yasa altında olduklarından, dolayısıyla da düşünülür varlıkların davranışları olduklarından, ama öte yandan ayrıca duyular dünyasındaki olaylar olarak görünüş olduklarından; bir pratik aklın belirlemeleri, ancak görünüşlerle ilgi içinde, dolayısıyla da anlama yetisinin kategorilerine uygun olarak gerçekleşebilirler; ama bu, anlama yetisinin teorik bir kullanılışı için, yani (duyusal) görünüşün çeşitliliğini bir bilinçte toplamak için değil, yalnızca arzuların çeşitliliğini, ahlak yasasıyla buyuran pratik aklın ya da saf *a priori* bir istemenin bilincinin birliğine bağımlı kılmak içindir.”³⁹⁷ Yani insan eylemlerini fenomenler dünyasında gerçekleştirir fakat eylemlerin *a priori* belirlenimleri numenler dünyasından gelmektedir. Bu nedenle, iki dünyanın yasası; doğa yasası ve özgürlük yasası uyum içerisinde, birbirlerini çelmeden işlemelidirler. Aynı şekilde, anlama yetisinin kategorileri ile özgürlük yasasına bağlı nedenselliğin kategorileri de birbirlerine uygun şekilde işlerler. *Aslında tüm bunlar Kant’ın teorik alan ile pratik alan arasında kurmuş olduğu paralelliği göstermektedir.* Bunu da elbette özgürlük üzerinden yapmaktadır; çünkü bu kanal özgürlüktür.

Ancak Y. Yovel’e göre, Kant’ta akıl, “gerçek dünyanın bir parçası olarak değil, gerçek dünyadan başka, ikincil ve ayrı bir dünya inşa edebilir ve bir “yurttaş” olarak insan her iki dünyaya da dahil olabilir. İnsanı cennetten çıkaran ilahi bir yetiyle donatan Hristiyan ikiliğin seküler kalıntısıdır bu.”³⁹⁸ Metnin pek çok yerinde gösterildiği gibi, öncelikle akıl, Kant felsefesinde, gerçek dünyanın bir parçası olarak numenal (düşünülür) bir dünyanın varlığından söz eder. Çünkü bu dünya, burada gerçek dünya olarak söz edilen duyulur dünyadan kopuk ve soyutlanmış bir dünya değildir. Dolayısıyla bir öte dünya inancından ortaya çıkan düşüncenin uzantısı olarak görülemez. Kant’ta duyulur ve düşünülür dünya birbirlerini etkileyen, yani etkileşim

³⁹⁶ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, s. 72-73.

³⁹⁷ A.g.y., s. 72-73.

³⁹⁸ Yirmiyahu Yovel, “İçkinlik ve Sonluluk”, *İçkinlik Etiği: Nietzsche ve Spinoza*, çev. H. Deniz Özcan, Der: Hüseyin Deniz Özcan, Orkun Tüfenk, Otonom Yayınları, İstanbul, 2020, s. 36.

halinde olan varlık alanlarıdır. Kant etiğine ilişkin böyle bir dünya tasavvuru ne Kant'ın kritik felsefesine ne de etiğine uyar.

Kant'a göre, özgürlüğün kategorilerinin doğa kategorileriyle karşılaştırıldıklarında, bariz bir üstünlükleri vardır. Kant, bu iki tür yasadan (doğa yasası ve özgürlük yasası) doğan kategorileri karşılaştırmalı olarak ele alıp özgürlüğün kategorilerinin üstünlüğünü göstermektedir:

Doğanın kategorileri, yalnızca, genel kavramlar aracılığıyla, bizim için olabilecek her görü için, genellikle nesnelere belirsiz bir biçimde işaret eden düşünce biçimleridir; buna karşılık özgürlüğün kategorileri özgür kişisel tercihle (ki, buna tam karşılığı olan bir görü verilemez, ama yine de – bilme yetimizin teorik kullanılışında hiçbir kavram için olmayan bir şey! – temelini saf pratik bir yasada bulur) ilgili olduklarından, temel pratik kavramlar olarak, aklın kendisinde bulunmayan, başka yerde bulunan, yani duyusalılıktan alınması gereken görünün (uzam ve zamanın) biçiminin temeli üzerinde değil, akılda, dolayısıyla düşünme yetisinin kendisinde – verilmiş olarak – bulunan bir saf istemenin biçiminin temeli üzerinde kuruludurlar.³⁹⁹

Dolayısıyla Kant, bu anlamda, düşünülür (numenal) dünyayı duyulur (fenomenal) dünyadan (genişlik açısından) üstün görmektedir. Çünkü akıl pratiktir ve “eyleyen Ben olarak Ben-olmayana en baştan üstün”dür.⁴⁰⁰ Dahası, buna paralel olarak, düşünme yetisinin bilme yetisinden daha üretken, (varolduğu ve nesne edindiği alanın sınırları açısından) daha özgür olduğunu düşünmektedir. Bunu Kant'ın şu ifadeleriyle desteklemek mümkün görünmektedir:

[...] saf pratik aklın bütün buyurtlarında, istemenin amacını gerçekleştirmesinin (pratik yetinin) doğal koşulları değil, yalnızca istemenin belirlenmesi söz konusu olduğundan; özgürlüğün en üstün ilkesiyle ilgilerinde pratik kavramlar, hemen bilgiler olurlar ve anlam kazanmak için görüler beklemek zorunda değildirler, şu garip nedenden dolayı: ilgili oldukları şeyin gerçekliğini, (istemenin niyetini) kendileri yaratırlar; bu ise, teorik kavramların hiç işi değildir. Bununla birlikte şuna dikkati çekmek gerekir ki, bu kategoriler yalnızca genel olarak pratik akılla ilgilidirler; böylece düzenlerinde, ahlakça daha belirlenmemiş ve duyulara bağımlı olanlardan, duyulara bağımlı olmayıp, yalnızca ahlak yasasınca belirlenenlere doğru giderler.⁴⁰¹

³⁹⁹ A.g.y., s. 73.

⁴⁰⁰ Hartmann, *Fichte*, s. 89.

⁴⁰¹ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, s. 73.

Bu kategoriler şunlardır:

İyi ve Kötü Kavramları Bakımından Özgürlük Kategorilerinin Çizelgesi

1. NİCELİK KATEGORİLERİ: Öznel, maksimlere göre (kişinin istemesinin niyetleri).

Nesnel, ilkelere göre (buyurtular)

Özgürlüğün hem nesnel, hem de öznel *a priori* ilkeleri (yasalar)

2. NİTELİK KATEGORİLERİ: Davranışın pratik kuralları

Yapmamanın pratik kuralları

İstisnaların pratik kuralları

3. İLİŞKİ KATEGORİLERİ: Kişilikle

Kişinin durumuyla

Karşılıklı olarak bir kişinin başkasının durumuyla [ilişkisi]

4. KİPLİK KATEGORİLERİ: İzin verilen ve izin verilmeyen

Ödev ve ödev karşıtı olan

Tam ve tam olmayan ödev

Özgürlük yasasının kategorilerine bakıldığında, görünen şu ki, bu kategoriler insanın ikili dünya yapısına uygun hazırlanmıştır, yani her iki dünyanın da varlığını ve özelliklerini kapsamaktadır. Böyle kapsayıcı bir şekilde hazırlanmasının nedeni, insanın fiziksel dünyada gerçekleştirdiği eylemlerinin *a priori* ahlaki belirlenimlerinin düşünülür dünyadan gelmesidir. Dolayısıyla özgürlük kategorilerinin (en temel) geçerliliği buna dayanmaktadır. Özgürlük kategorileri ile anlama yetisi kategorileri arasında kurulan benzerlik ve paralellik, teorik alan ve pratik alanın uyum içinde işlediğini göstermektedir.

Bu çizelgede, özgürlüğün, duyular dünyasındaki görünüşler olarak kendi aracılığıyla olabilecek eylemler konusunda bir tür nedensellik – deneysel belirlenme nedenlerine bağlı olmayan bir nedensellik – olarak görüldüğü, dolayısıyla da doğaları olanaklı kıldığı ölçüde kategorilerle ilgi içine sokulduğu hemen farkedilmektedir; yani ilgili olduğu her kategori öylesine genel bir şekilde alınmıştır ki, o nedenselliği belirleyen neden, duyular dünyasının dışında da, düşünülür bir varlığın özelliği olarak özgürlükte kabul edilebilir; ta ki, kiplik kategorileri, yalnızca sorunlu bir biçimde de olsa, pratik ilkelere genellikle ahlaklılığın ilkelerine geçişi başlatsın; ahlaklılığın ilkeleriye, bundan sonra, ancak ahlak yasasının aracılığıyla dogmatik bir biçimde serimlenebilir.⁴⁰²

⁴⁰² A.g.y., s. 74.

Kant'ın yukarıdaki ifadelerinden anlaşılabilceği üzere, özgürlük kategorileri hem duyulur dünyada hem de düşünülür dünyada karşılığını bulmaktadır. Kant'ın özgürlüğün kategorilerini doğanın kategorilerinden üstün görmesinin nedeni, anlama yetisinin kategorileri sadece teorik alanda iş görürken, özgürlüğün kategorilerinin hem teorik hem de pratik alanda iş görmesidir. Aynı şekilde, düşünme yetisini de bilme yetisinden üstün tutmaktadır. Kant, özgürlük kategorilerinin çizelgesini açıklamak için herhangi bir şey eklemeyi gerekli görmez. Çünkü ona göre, bu çizelge kendi başına yeterince anlaşılabilir ve kendi içinde tamdır.⁴⁰³ Kant'a göre, özgürlük kategorileri pratik alanda yol gösterici bir öneme ve yere sahiptir. Bu kategorilerin ilkeler doğrultusunda nasıl kılavuzluk ettiğini Kant şöyle açıklar:

İlkelere dayanarak yapılan böyle bir bölümlenme, hem sağlamlığı, hem anlaşılabilirliği açısından, bütün bilimler için çok yararlıdır. Örneğin, yukarıdaki çizelgeden ve bu çizelgenin ilk numarasından, pratik konularda nereden işe başlanması gerektiği hemen görülür: her kişinin eğiliminde temelini bulan maksimlerden; belirli eğilimlerle uyumları bakımından, akıl sahibi varlıkların bir türü için geçerli olan buyurtulardan; en sonda da, herkes için, eğilimleri ne olursa olsun, geçerli olan yasanın vb. Bu şekilde yapılacak olanın tüm planı, hatta pratik felsefenin yanıtlayacağı her soru ve aynı zamanda izlenecek sıra bir bakışta görülür.⁴⁰⁴

Öyle ki ilkeler yargılamaya ve yargılara rehberlik ederler. Özgürlüğün kategorilerinden olan ilişki kategorilerinden, özellikle kişinin başkasının durumuyla ilişkisi ki bu, kendisiyle ilişkisine de ayna tutar; etik problemlerin başladığı nokta burasıdır. Nitekim “Etik boyut, öteki sahneye girdiğinde başlar. Her yasa, ister bir ahlak yasası ister bir hukuk yasası söz konusu olsun, onu dayatan Öteki ile ilişkiler de dahil olmak üzere her zaman kişiler arası ilişkileri düzenler. [...] İnsan bilimleri arasında en laik olanlarının da bize öğrettiği gibi, bizi tanımlayıp biçimlendiren ötekidir, onun bakışıdır.”⁴⁰⁵

Demek ki, öznel ilkelerden (maksimlerden) ve birtakım koşullara ve eğilimlere bağlı pratik kurallardan, her akıl sahibi varlık için geçerli olan yasa niteliğindeki ilkelere yükselmek, yani zorunlu, nesnel ve koşulsuz bir yasanın peşinden gitmek, ahlaki yaşamda izlenecek yoldur. Böylece bununla Kant, kendi pratik felsefesinin yol haritasını çizmektedir. Nitekim Kant: “İnsan türünün (bir bütün olarak) istikrarlı bir

⁴⁰³ A.g.y., s. 75.

⁴⁰⁴ A.g.y., s. 75.

⁴⁰⁵ Umberto Eco, *Beş Ahlak Yazısı*, çev. Kemal Atakay, Can Yayınları, İstanbul, 2011, s. 80.

şekilde gelişip gelişmediği sorusunu sorduğumuzda, insanoğlunun doğal tarihi ile değil, daha ziyade insanoğlunun ahlaki tarihi ile ilgileniyoruz. Ancak bu ahlaki tarih, insan türü kavramına göre verilen bir tarih değildir; daha ziyade, yeryüzünde sosyal olarak birleşmiş ancak farklı halklara (universorum) bölünmüş olan insanlığın bütünüyle ilgilidir”⁴⁰⁶ der. Böylelikle Kant, ahlaklılığın nesnel, zorunlu ve evrensel bilgisini vermeye çalışmaktadır.

1.4. Pratik Eleştirinin İşi

Kant, pratik felsefesinin sisteminin nasıl işlediğini gösterdikten sonra, felsefesinin tümünde yaptığı şeyi, yani “eleştiri”yi yapmaktadır. Kant felsefesinde eleştirinin özel bir yeri olduğu bilinir. Kant’ta eleştiri felsefe yapma biçimidir. Eleştiriyle Kant, söz konusu alan ve alanların sınırlarını çizerek neyin ne olduğu ve ne olmadığı bakımından bir ayırt etme işlemiyle, yaptığı bilimi aydınlatmaya, yani açık kılmaya çalışmaktadır. Çünkü bu felsefenin ürettiği ayırt edici kavramların gönderimlerinin deneyimin sınırlarının ötesine geçip geçmediği ile ilgilidir. Şöyle der Kant: “Bir bilimin ya da kendi içinde bir sistem oluşturan bir bilim bölümünün eleştirel aydınlatılması derken, bu bilimin benzer bir bilme yetisine dayanan bir başka sistemle karşılaştırıldığında, neden tam bu sistematik biçime sahip olması gerektiğinin, başka bir biçime de sahip olamayacağının araştırılmasını ve haklı çıkarılmasını anlıyorum.”⁴⁰⁷ Böyle bir düşünceden hareketle Kant, kendi sistemini oluşturan bilim bölümlerinin eleştirel aydınlatmasını yapmak, yani teorik felsefesinin ve pratik felsefesinin sınırlarını belirlemek için teorik ve pratik akı karşılaştırmalı olarak ele almaktadır. Yani bu iki türden aklın (neyi bilip bilemeyecekleri bakımından) eleştirel analizini yaparak teorik ve pratik alanın sınırlarını belirlemektedir. Nitekim şöyle der: “Şimdi, her ikisi de saf akıl olmaları bakımından, pratik akıl teorik akılla aynı türden bir bilme yetisine dayanır. Öyleyse, birinin sistematik biçiminin ötekinkinden farkının, ikisini karşılaştırma yoluyla belirlenmesi ve bu farkın nedeninin gösterilmesi gerekir.”⁴⁰⁸ Böylece Kant, sisteminin büyük bir bölümünü oluşturan bilgi ve ahlak alanlarının eleştirel aydınlatma yoluyla erimlerini (sınırlarını) belirler. Bunu da teorik akıl ile

⁴⁰⁶ Immanuel Kant, “The Contest of the Faculties”, *Toward Perpetual Peace and Other Writings on Politics, Peace, and History*, çev. David L. Colclasure, Yale University Press, London, 2006, s. 150.

⁴⁰⁷ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, s. 98.

⁴⁰⁸ A.g.y., s. 98.

pratik aklı karşılaştırarak yapar. Çünkü iki düşünceye kendi karakteristiğini veren farkların ayırdına varmak ancak bu şekilde mümkündür.

Dolayısıyla Kant pratik aklın bir eleştirisini yapmaya başlarken, aklın teorik ve pratik olarak iki türlü kullanılışı olduğunu belirterek aralarındaki farkı göstermek için karşılaştırmalı olarak açıklamaktadır. “Aklın teorik kullanılışı sırf bilme yetisinin nesneleriyle uğraşıyordu ve aklın, bu kullanılışı bakımından bir eleştirisi, aslında yalnız saf bilme yetisiyle ilgiliydi. Çünkü bu yeti, daha sonra doğrulanan bir kuşkuyu, yani kolayca sınırlarını aşarak ulaşılamayacak nesneler ya da birbiriyle çelişen kavramlar arasında kendini yitirdiği kuşkusunu uyandırıyordu.”⁴⁰⁹ Aklın pratik kullanımında ise akıl, “tasarımların karşılığı olan nesneleri meydana getiren ya da kendini (doğal yeti buna yeterli olsa da, olmasa da) bu nesneleri meydana getirmek üzere belirleyen – yani kendi nedenselliğini belirleyen – bir yeti olan istemenin belirlenme nedenleriyle uğraşır. Çünkü hiç olmazsa burada, akıl istemeyi belirlemeye yeterli olabilir ve yalnız istemek söz konusu olunca, aklın hep nesnel gerçekliği vardır.”⁴¹⁰ Özetle, teorik alanda anlama yetisi yasa koyucu iken, pratik alanda akıl yasa koyucudur; anlama yetisi, doğadaki nedenselliği, yani doğa yasasını belirler, akıl ise düşünülür dünyadaki, istemeyi ve dolayısıyla ahlak yasasını belirler. Kant’ın, aklın bu iki kullanımını karşılaştırmalı olarak ele almasının amacı, aklın pratik alanda nasıl işlediğini, ne tür bir role sahip olduğunu, yani aklın pratik kullanılışını ve amacını açıkça ortaya koymaktır. Nihai amaç, bilim sağlamlığında ve kesinliğinde (zorunlu, *a priori*) bir etik kurmaktır. Kant, bunu, pratik aklın eleştirel işinde gösterdiği gibi, Ahlak Metafiziğinin işinde de açıkça ifade etmektedir: “Ahlak Metafiziğinin işi, olanaklı bir saf istemenin idesini ve ilkelerini araştırmaktır; büyük bir kısmı Psikoloji tarafından ortaya çıkarılan, insanın istemesinin eylem ve koşullarını araştırmak değil.”⁴¹¹

Pratik aklın eleştirisinin işini yerine getirebilmesi için de, her iki alanın kavram ve ilkelerinin karşılaştırmalı olarak ele alınması gerekmektedir. Bununla ilgili olarak Kant şunları söyler: “Saf teorik aklın, özel eleştirisi daha önce yapılmış kavram ve ilkelerinin, bu yapının şurasında burasında bir kez daha yoklanmasını; kurulacak bir bilimin sistematik gidişine pek yakışmayan, ama burada, akıl bu kavramların

⁴⁰⁹ A.g.y., s. 16.

⁴¹⁰ A.g.y., s. 16-17. Vurgu bana aittir.

⁴¹¹ Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s.5.

oradakinden büsbütün farklı bir kullanılışına geçmiş görüldüğünden izin verilen, hatta gerekli görülen bu yoklamayı, haklı göstermek için bu kadarı yeter. *Aklın böyle bir geçişi*, kavramların eski ve yeni kullanılışını karşılaştırmayı gerektirir; öyle ki yeni çizgi eskisinden ayırt edilebilsin ve aynı zamanda ikisinin bağlantısı görülebilsin.⁴¹²

Öyleyse teorik akıldan pratik akla geçişte, birbirinden tamamen kopuk, bağımsız ve birbirini elen iki ayrı alanın olduğundan söz edilemez. Bilakis aklın böyle bir geçişinde, yani bilgi alanından eylem alanına geçişte, iki alanın birbirine nasıl hizmet ettiğini, pratik alanın zemininin, daha teorik alanda, teorik alanın sınırları belirlenirken, oluştuğunu görmek mümkündür. Bu iki alan arasındaki bağlantılar gösterilirken, kavram ve ilkelerin yeri ve sınırları da belirlenerek gösterilmelidir. Çünkü yukarıdaki altından da anlaşılabileceği gibi, Kant felsefesinde *ayırt etme*, özellikle önemli bir işleve sahiptir. Çünkü ayırt etme, sınır aşımlarını önlemektedir. Zaten Kant felsefesinin işi, sınır çizmek anlamına gelen Eleştiridir. Ve bu eleştiri üzerine kurmuş olduğu felsefesi, bağlantıları ve sınırlarıyla bütünlüklü bir sisteme sahiptir. Dolayısıyla “Bu bakımdan bu türlü düşünceler ve özellikle yeniden özgürlük kavramına (ama saf aklın pratik kullanılışındaki özgürlük kavramına) yönelen düşünceler, teorik aklın eleştirel sisteminin boşluklarını doldurmaya yarayacak dolgular ya da çabucak kurulmuş bir binaya sonradan konan dayaklar ve payandalar diye görülmemeli (nk o sistem kendi amacına göre tamdır), sistemin bütünlüğünü kavranabilir kılan temel öğeler sayılmalıdır, öyle ki orada sadece sorunlu olarak ortaya konabilmiş kavramlar, şimdi gerçek halleriyle ortaya konarak kavranabilsin.”⁴¹³ Aynı şekilde, temelini saf pratik aklın eleştirisinde bulan Ahlak Metafizikiğinin temellendirilmesinin işi de şudur: Ahlaklılığın en yüksek ilkesinin aranıp bulunmasından ve saptanmasından öte bir şey değildir; kendi başına, kendi amacı bakımından, bir bütün oluşturur ve diğer bütün ahlak araştırmalarından ayrılması gereken bir iştir.⁴¹⁴

O halde aklın pratik bir yeti olarak eleştirisi, transendental özgürlüğün temelini sağlamlaştıracaktır. Çünkü pratik alanı mümkün kılan özgürlük idesidir. Üstelik transendental özgürlük, teorik aklın, nedensellik kavramını kullanırken, nedensel bağlantılar dizisinde koşulsuz olanı düşünmek istediğinde kaçınılmazcasına düştüğü

⁴¹² Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, s. 8. Vurgu bana aittir.

⁴¹³ A.g.y., s. 8.

⁴¹⁴ Kant, *Ahlak Metafizikiğinin Temellendirilmesi*, s. 7.

antinomiden kendini kurtarmak için gerekli olan şey, mutlak anlamdaki özgürlüktür. Daha önce pek çok kez ifade edildiği gibi, teorik akıl özgürlük kavramını, ancak sorunlu bir biçimde, düşünülmesi olanaksız olmayan bir kavram olarak ortaya koyabilmiş, ama ona nesnel gerçekliğini verememiş ve onu bir olgu haline getirememiştir. Bunu yapabilecek olan ise pratik akıldır.⁴¹⁵ Transendental özgürlüğün psikolojik özgürlükten farklı bir özgürlük olduğu, daha önce ayrıntılı olarak açıklanmıştı. Burada özgürlük, psikolojik değil, transendental bir kavram olduğu için deneysel bir kavram olarak ele alınmaz. Kant: “Özgürlük kavramı bütün deneycilerin takıldığı engeldir; buna karşılık, zorunlu olarak akılcı bir yol izlemeleri gereğini bu kavram aracılığıyla gören eleştirici ahlakçılar için, *en yüce pratik ilkelerin anahtarıdır*”⁴¹⁶ der. Kant için de böyledir; öyle ki özgürlük, pratik alanı oluşturan, onun olanağının koşulu olan nesnel bir olgudur. Dolayısıyla aynı zamanda, ahlaklılık ilkelerinin de temel dayanağıdır. Dahası,

Kant’ın kendisi bile Saf Aklın Eleştirisi’ni, sadece bilgi kuramsal problemlerin saf felsefi bir çözümü olarak görmedi. Onu dogmatik, despotik metafiziğin sürekli devam eden kavgalarının şavaşı bir şekilde değil, duruşma şeklinde açıklığa kavuşturulabileceği gerçek mahkeme olarak kullandıysa da, bunu yaparken ‘içinde herkesin sesinin/oyunun bulunduğu genel insan aklından’ başka hiçbir yargıç tanımadı. Bu sesi duyurabilmek için insan özgür olmak zorundadır. Herkes düşüncelerini, kuşkularını ve inançlarını, özgür ve aleni bir sınamaya tâbi tutabilmelidir. Bu, aklın kendisi için bile geçerlidir.⁴¹⁷

Böylece Kant bir kez daha, bu söylenenlerden hareketle, Pratik Aklın Eleştirisi’nin işini söyler: “Pratik aklın olanaklılığının, kapsamının ve sınırlarının ilkelerini, insanın doğal yapısıyla özel bir bağlantı kurmaksızın, eksiksiz olarak vermektir.”⁴¹⁸ Özgürlük bağlamında, burada dikkat edilmesi gereken en önemli nokta, “insanın doğal yapısıyla özel bir bağlantı kurmaksızın” derken, psikolojik özgürlüğe değil, transendental özgürlüğe dayalı pratik ilkelere, yani yasa olabilecek nitelikte ilkelere bağlı bir ahlak kurma gerekliliğidir. Tüm bunlar da aklın temelinde yapılmaktadır. Nitekim kategorik imperatif, ahlak yasası, transendental özgürlük, saf pratik akıl, saf isteme; bunların hepsini “aklın factumu”, yani “aklın gerçeği” kapsar.

⁴¹⁵ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, s. 3.

⁴¹⁶ A.g.y., s. 8.

⁴¹⁷ Manfred Geier, *Kant’ın Dünyası*, s. 265-266.

⁴¹⁸ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, s. 9.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ANALojİK BİR BİRLEŞTİRME GÜCÜ OLARAK YARGI YETİSİ

1. Köprünün İki Ayağı: Teorik Alan ve Pratik Alan

Kant, felsefeyi temelde teorik ve pratik olarak ayırıp, bu temel ayrımı gerekçelendirerek aralarındaki belirleyici farklılıkları gösterdikten sonra, bu iki alan arasında bir ortaklık kurmaya, onları birleştirmeye çalışmaktadır. Bunu da yargı yetisi üzerinden yapmaktadır. Fakat buna gelmeden önce, böyle bir birleştirme işinin zeminini hazırlamaktadır ki, bunu da, teorik ve pratik alanın iki temel kavramları olan doğa ve özgürlük üzerinden belirlenen farklılıkların birleşme noktasını bularak yapmaya çalışmaktadır. Çünkü “Bütün bilme yetimizin biri doğa kavramlarına ve öteki özgürlük kavramına ait olmak üzere iki egemenlik alanı vardır; çünkü ikisi yoluyla da *a priori* yasamadır. Buna uygun olarak, felsefe de teorik ve pratik olarak bölünür.”⁴¹⁹ Dolayısıyla, daha önce ayrıntılı bir şekilde ele alındığı üzere, bilme yetilerine göre belirlenen teorik ve pratik alanların belirleyici kavramları olan doğa ve özgürlük yoluyla her iki alanın nesnel ve zorunlu (*a priori*) bilgisi verilmektedir.

Yargı yetisinin bir eleştirisini yapmaya geçmeden önce Kant, felsefenin bölümlenişi üzerinde durmaktadır; ona göre, daha önce ifade edildiği gibi, felsefe teorik ve pratik olarak iki ana bölüme ayrılmaktadır. Bu ayrımı yeniden gündeme getirme nedeni ise, yargı yetisinin, yani estetik alanın sınırlarını ve ilkelerini belirleyip *a priori* bilgisini oluşturabilmektir. Nitekim yargı yetisi, teorik alan ile pratik alan arasında bağlayıcı bir fonksiyona sahiptir. Böylece yargı yetisinin eleştirisine geçmeden önce, bu iki alanın sınır ve kavramlarını, kapsamını yeniden ortaya koyar ki, aralarındaki bağlantıları işleyerek yargı yetisinin bir eleştirisini tam olarak yapabilsin. Dolayısıyla Kant’a göre, felsefe kavramlar yoluyla şeylerin rasyonel bilgisinin ilkelerini kapsadığı ölçüde, teorik ve pratik felsefeye bölünürse tamamen doğru yolda ilerlemiş olunur. Fakat o zaman bu rasyonel bilginin ilkelerine nesnelerini sağlayan kavramlar spesifik olarak ayrı olmalıdırlar; aksi halde, her zaman bir bilimin değişik bölümlerine ait olan

⁴¹⁹ Immanuel Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul, 2011, s. 22.

rasyonel bilginin ilkelerinin bir karşıtlığını varsayan bir bölümlemeyi gerekçelendirmede başarısız olunur.⁴²⁰

Böyle bir bölümlemenin gerekçelendirilebilmesi için her bölümün kendi alanına ait kavram(lar)ı olmalıdır. Bunlar da doğa kavramları ve özgürlük kavramıdır. Dolayısıyla saf aklın ve pratik aklın eleştirilerinin işi de bu kavramlardan hareketle yapılan bölümlemeye göre belirlenir. Öyleyse genel olarak Saf Aklın Eleştirisi denilen eleştiri yoluyla, *a priori* oluşturuıcı bilgi ilkelerini kapsadığı düzeye dek kendi alanı olan ve dahası bunu bilme yetisinde taşıyan anlama yetisi “tüm geri kalan yarışmacılara karşı güvenilir biricik iyelik olarak” koyulacaktır. Yine aynı şekilde, *a priori* oluşturuıcı ilkeleri yalnızca isteme yetisi açısından olmanın dışında hiçbir yerde kapsamayan akla yeri Pratik Aklın Eleştirisinde verilir. Dolayısıyla pratik alanın ayrı bir alan olarak kurulmasını sağlayan ve bir istemeye ahlaksal değerini veren ve de bir ilkenin yasa olarak nitelendirilmesini sağlayan *a priorilik* tir. Hem teorik hem pratik alan için asıl bulunup bilinmeye çalışılan da *a priori* bilgilerdir; sağlam, nesnel, zorunlu ve kesin. Çünkü “*A priori* kavramların uygulamaları ne denli genişse, ilkelere göre bilme yetimizin kullanımı ve onunla birlikte felsefe de o denli geniştir. Ama o kavramların ilgili oldukları tüm nesnelerin toplamı, olanaklı olduğu yerde onların bir bilgisini ortaya çıkarabilmek için, yetimizin bu bakımdan yeterliğine ya da yetersizliğine göre bölümlenebilir.”⁴²¹ O halde aslında bütün mesele, *a priori* olarak neyin bilinip bilinemeyeceğidir. Çünkü insanın bilme yetisi ne kadar genişse, felsefe de o denli (bilgisel anlamda) doludur ve bu da *a priori* bilgiyle mümkündür. Dolayısıyla üstün bir bilme yetisi olarak yargı yetisinin de *a priori* ilkelerle iş gördüğünü göstermek için felsefenin bölümlenişine ve buna bağlı olarak yapılan ilkeler ve yetiler ayırımına dair şunları söyler Kant:

Felsefenin yalnızca iki ana bölüme, teorik ve pratik bölümlere ayrılabilmesine karşın, ve yargı yetisinin kendine özgü ilkeleri üzerine söyleyebileceğimizin tümünün onda teorik bölüme, yani doğa kavramlarına göre akıl bilgisine ait sayılmasının zorunlu olmasına karşın, gene de tüm bunlara o dizgenin üstlenilmesinden önce onun olanağı uğruna karar vermesi gereken saf aklın eleştirisi üç bölümden oluşur: Saf anlama yetisinin, saf yargı yetisinin, ve saf aklın eleştirisi – yetiler ki, onlara *a priori* yasamacı oldukları için saf deriz.⁴²²

⁴²⁰ Immanuel Kant, *Critique of Judgement*, çev. J. C. Meredith, Oxford University Press, New York, 2007, s. 7.

⁴²¹ Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, s. 21.

⁴²² A.g.y., s. 27.

Burada özellikle ‘saf’lığa vurgu yapılmasının nedeni, sağlam, kesin, nesnel ve zorunlu ilkelerle iş görüldüğünü, yani yargı yetisinin birleştirici gücünün *a priori* ilkelere dayandığını göstermektir.

Dolayısıyla yalnızca iki tür kavram vardır ki, nesnelerinin olanağı için yine iki ayrı ilkeye izin verirler: Doğa kavramları ve Özgürlük kavramı. Şimdi doğa kavramları, *a priori* ilkelere göre teorik bir bilgiyi olanaklı kılarlar; özgürlük kavramı ise, bu teorik bilgi açısından kavramında kendi içinde yalnızca olumsuz bir ilke (salt karşıtlık ilkesini) taşıırken, buna karşı, istenç-belirlenimi için genişletici olan ve bu yüzden pratik denilen temel önermeleri sağlar.⁴²³ Bu teorik ve pratik ayrımı, doğa kavramları ve özgürlük kavramına dayanmaktadır ki, bu kavramların farkı ve sınırları da, bilinebilirliklerine göre belirlenir. Bunun ne anlama geldiği ise, her iki alanın temel belirleyicisi olan kavramların hangi ilkelere dayandığı, yani belirlenimlerinin nereden geldiğine göre nitelendirilmesi üzerinden gösterilir. Böylece “Felsefe doğru olarak ilkelere göre bütünüyle ayrı olan iki bölüme ayrılır: Doğa Felsefesi olarak teorik bölüm, ve Ahlak Felsefesi olarak pratik bölüm (çünkü aklın özgürlük kavramı ile uyum içinde pratik yasamasına bu ad verilir).”⁴²⁴ Böylece teorik alan ile pratik alanı birleştirerek, ahlak ve bilgi ilişkisini, yani olması gereken (what ought to be) ile olanın (what is) bir *a priori* bilgisini vermek, Kant’ın buradaki temel amacıdır. Teorik ve pratik ayrımını ise, her iki alanın dayandığı biçimsel yasalar ve içerikli ilkeler üzerinden gerekçelendirmektedir. Şöyle ki:

Tüm *a priori* teorik bilginin zeminini kapsayan doğa kavramları anlama yetisinin yasaması üzerine dayanırlar. – Tüm duysal olarak koşulsuz *a priori* pratik yönergelerin zeminini kapsayan özgürlük kavramı aklın yasaması üzerine dayanır. Öyleyse her iki yetinin de mantıksal biçime göre kökenleri ne olursa olsun ilkelere uygulanabilmenin dışında, bir de içeriğe göre kendi yasamaları vardır ki, üzerinde hiçbir başka (*a priori*) yasama olmadığı için, felsefenin teorik ve pratik felsefe olarak bölümlenişini aklar.⁴²⁵

Ancak bu ayrım, kavramların belirlenimi açısından bazı karışıklıklara yol açabilir. Yani hangi kavramın nereden geldiği bakımından kavramlar arasında, hatta aynı kavramın farklı belirlenimlerine göre birtakım belirsizlikler yaşanabilir. Kant, bunu isteme kavramının belirlenimi üzerinden açıklığa kavuşturmaktadır.

⁴²³ A.g.y., s. 18-19.

⁴²⁴ A.g.y., s. 19.

⁴²⁵ A.g.y., s. 25.

1.1. İsteme Yetisi

“İsteme, belirli bir yasa tasarımına uygun bir şekilde kendini eyleme belirleme yetisi”dir. Böyle bir yeti ancak akıl sahibi varlıklarda bulunur. Burada istemenin niteliği amaç ve araç üzerinden belirlenmektedir. Şimdi, isteme için kendi kendini belirlemede nesnel neden işini gören şey amaçtır: bu da saf akıl tarafından veriliyorsa, bütün akıl sahibi varlıklar için aynı şekilde geçerli olmalıdır. Buna karşılık, etkisi amaç olan eylemin sırf olanağının nedenini içeren şeye araç denir. Arzulamanın öznel nedeni güdü, istemenin nesnel nedeni ise hareket nedenidir (motivasyondur); güdülere dayanan özel amaçlar ile her akıl sahibi varlık için geçerli olan ve hareket nedenlerine bağlı olan nesnel amaçlar arasındaki fark bundan ileri gelir. Pratik ilkeler, her türlü öznel amaçlardan soyutlandığından, biçimseldir; temellerinde bu amaçlar, dolayısıyla bazı güdüler bulunduğunda ise içeriklidirler.⁴²⁶

Akıl sahibi bir varlığın, eylemlerine etkiler olarak rastgele koyduğu amaçların (içerikli amaçların) hepsi görelidir; çünkü bunlara değerlerini sağlayan şey, bunların öznenin özel yapıda olan bir arzulama yetisiyle ilgileridir; bu da, bu yüzden bütün akıl sahibi varlıklar ve isteme için geçerli ve zorunlu genel ilkeler, yani pratik yasalar sağlayamaz. Bu nedenle bütün bu görelî amaçlar ancak koşullu buyrukların nedenidirler.⁴²⁷ Özetle, istemenin arkasındaki neden, yani amaç saf akıl tarafından belirleniyorsa, o isteme, biçimsel, zorunlu ve nesneldir. “Kant’ın çizdiği, saf ahlak güdüsü (ödev ya da yasaya saygı) dışında eylemin herhangi bir güdüsünün etkisinden tamamen bağımsız olan, kötülüğe olan eğilimini kusursuz bir biçimde kontrol eden ve tümüyle yenen, böyle bir ahlaki gücü elde eden istemenin tablosudur.”⁴²⁸ Fakat motivasyonu eğilimlere ve duygulara (öznel nedenlere) dayanıyorsa isteme içerikli ve görelidir. Böyle bir isteme, pratik yasalar tarafından değil, içerikli ve koşullu buyruklarla belirlenmiştir. Ve Kant, böyle bir “istemenin belirleniminin iç veya dış yaşantılardan, deneyden gelmesinin, içerikli bir belirlenim olmasının eylemin ahlaksallığını engellediğini düşünür.”⁴²⁹

⁴²⁶ Immanuel Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s. 45.

⁴²⁷ A.g.y., s. 45.

⁴²⁸ Anne Margaret Baxley, *Kant’s Theory of Virtue: The Value of Autocracy*, Cambridge University Press, Cambridge, 2010, s. 82-83.

⁴²⁹ Harun Tepe, “Günümüz Sorunları Karşısında Kant Etiği”, *Günümüzden Bakınca Kant Etiği*, BilgeSu Yayınları, Ankara, 2022, s. 55.

Böylelikle amaç-araċ ilişkisi üzerinden yapılan ayrıma paralel olarak, uygulayimsal-pratik ve ahlaksal-pratik ayrımı yapılmaktadır.

Tüm uygulayimsal–pratik kurallar (yani genel olarak sanat ve beceri kuralları, ya da insanlar ve istemeleri üzerinde etkili olmada bir beceri olarak sađđörü), ilkeleri kavramlar üzerine dayandığı sürece, yalnızca teorik felsefenin sonurguları sayılmalıdırlar. Çünkü yalnızca şeylerin doğa kavramlarına göre olanağını ilgilendirirler ve bunlara yalnızca doğada karşılaşılabacak araçlar değil, ama istencin kendisi de (bir isteme yetisi ve dolayısıyla bir doğa yetisi olarak) aittir, ama ancak doğanın güdüleri yoluyla o kurallara uygun olarak belirlenebildiği ölçüde. Gene de, bu tür pratik kurallara yasalar (örneğin fiziksel yasalar gibi) değil, ama yalnızca yönergeler denir, çünkü isteme yalnızca doğa kavramı altında değil, özgürlük kavramı altında da durur ki, bu sonuncusu ile bağıntı içinde ilkelerine yasalar denir ve yalnızca bu ilkeler, sonuçları ile birlikte, felsefenin ikinci bölümünü, yani pratik bölümünü oluştururlar.⁴³⁰

Öyleyse istemenin ne tür bir isteme olduğu özgürlük ve doğa kavramlarının nedenselliği üzerinden belirlenmektedir. Bu da istemenin ne tür bir ilke tarafından belirlenmesi demektir. “İsteme yetisi olarak istenç dünyadaki birçok doğa nedeninden biridir, yani kavramlara göre etkin olan nedendir; ve bir isteme yoluyla olanaklı (ya da zorunlu) olarak tasarımılanan her şeye pratik olarak olanaklı (ya da zorunlu) denir ve bir etkinin fiziksel olanağından ya da zorunluğundan ayırdedilir, çünkü bu etkinin nedeni nedenselliğe kavramlar yoluyla belirlenmez (ama dirimsiz özdek durumunda düzenek yoluyla, ve hayvanlar durumunda içgüdü yoluyla belirlenir.”⁴³¹ Burada pratik olan açısından istemenin nedenselliğine kural veren kavramın bir doğa kavramı mı, bir özgürlük kavramı mı olduğu belirsiz kalır. O halde istemenin hangi kavram tarafından belirlendiğini bilmek, onun hangi kural veya ilkeyle belirlendiğini ve hangi alana ait olduğunu ve dahası ne tür bir isteme olduğunu bilmek anlamına gelmektedir. Böylece eğer nedenselliği belirleyen kavram bir doğa kavramı ise, o zaman ilkeler uygulayimsal-pratiktir; eğer bir özgürlük kavramı ise, o zaman ahlaksal-pratiktirler. Ve bir akıl biliminin bölümlenişı bütünüyle bilgileri değişik ilkelere gereksinen nesnelerin türlülüğüne dayandığı için, o zaman uygulayimsal-pratik ilkeler, doğa öğretisi olarak teorik felsefeye aittirler, ahlaksal-pratik ilkeler ise ahlak öğretisi olarak pratik felsefeyi oluştururlar. Öyleyse istemenin nedenselliğinin hangi kavrama dayandığı, onun ahlaksal ve epistemolojik bakımdan niteliğini belirler.

⁴³⁰ Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, s. 20.

⁴³¹ A.g.y., s. 19.

İyi istemenin diğer istemelerle karşılaştırmalı bir değerlendirmesini yapan Allen W. Wood konuyla ilgili olarak şunları söyler:

Buradaki asıl tartışma konusu Kant'ın iyi istemenin diğer iyilerden -zihnin doğal yetenekleri ve mizacın nitelikleri, sağlık ya da mutluluk- tamamen farklı olduğu yönündeki örtük görüşüdür. İyi isteme, bu diğer iyilerin herhangi birinden ya da hepsinden ayrı olarak (hatta bunlara karşıt olarak) var olabilecek bir şey olarak ele alınabilir mi? Kant'ın geleneğe asıl meydan okuması, insan doğasını öyle bir şekilde kavramaya çalışmasıdır ki, böyle bir karşıtlık sadece düşünülebilir olmakla kalmaz, hatta ahlaki yaşamın temel meselesini oluşturur.⁴³²

Yazarın bu yerinde soruşturması iyyinin ne tür bir iyi olduğunu bulmaya yöneliktir. Fakat Kant'ın iyi istemeyi, mutluluk, doğal yetenekler vs. (koşullu) iyilerden farklı konumlandırması örtük değildir; doğrudan iyi istemenin tanımında bunu söylemektedir. Ve dolayısıyla iyi istemenin, kendinde, koşulsuz bir iyi olduğunu belirtmektedir. Bununla birlikte, Wood'un da söylediği gibi, iyi isteme, belirlenim açısından her ne kadar diğer iyilerden farklı olsa da, tamamen farklı olmasa gerek. Çünkü her türlü iyiden soyutlandığında geriye bir şey kalmıyor gibi görünmektedir. Ancak iyi isteme, diğer iyilerin üstünde, kendinde ve kendisi için iyidir. Bu da demektir ki, diğer iyileri başka iyiler belirlerken, yani belli koşullara bağlı olarak iyi sayılabilirlerken, iyi isteme koşulsuz bir iyidir. Burada Kant'ın iyi isteme ile ilgili görüşünün örtük olmadığı söylene de, genel olarak felsefesine bakıldığında, düşünsel devrim niteliği taşıyan Eleştiri felsefesine eksiksiz hakim olmak, onu anlamak zordur; imkansız bile sayılabilir.

En başta teorik ve pratik ayrımının ve bu ayrıma bağlı olarak ortaya çıkan diğer ayrım ve kavramsal nitelikler ve adlandırmalar aslında neyin ne şekilde bilinebileceğini göstermektedir, bu yüzden bu ayrımlar önemlidir. Aksi halde, epistemolojik bir hasar oluşur. Yine Kant, “hiç şüphesiz düşünce tarihinin en önemli figürlerinden biridir ve bu durum, onun eserlerini okuyan birinin çoğu zaman ne iddia ettiğinden emin olamamasına rağmen böyledir.”⁴³³

İstemenin sadece özgürlükten gelen ilkeleri bir yasa kesinliği taşırlar, tıpkı teorik alanın bilme konusu olan doğa yasalarının olması gibi, pratik alanda da aynı kesinliğe ve sağlamlığa sahip yasalar vardır ve bu yasalar pratik, yani ahlak alanında işlemektedir. Tamamen belirlenimi özgürlükten gelen yasaların olması, pratik alanı

⁴³² Allen W. Wood, *Kant's Ethical Thought*, Cambridge University Press, N.Y., 1999, s. 22.

⁴³³ Stewart Goetz, Charles Taliaferro, *A Brief History of The Soul*, Wiley-Blackwell, U.K. 2011, s. 125.

bağımsız, kendi yasaları olan bir alan yapmaktadır. Dolayısıyla “[...] İstencin doğadan belirlenme zemininin tam dışlanması ile bütünüyle özgürlük kavramı üzerine dayanan ahlaksal – pratik yönergeler bütünüyle tikel bir yönergeler türü oluştururlar ki, bunlara, tıpkı doğanın boyun eğdiği kurallar gibi, yalnızca yasalar denir, ama onlar gibi duyulur koşullar üzerine değil, duyulurüstü bir ilke üzerine dayanırlar ve buna göre felsefenin teorik bölümünün yanısıra yalnızca kendileri için pratik felsefe adı altında bir başka bölüm isterler.”⁴³⁴ Pratik felsefenin felsefe içinde ayrı bir alan olarak yer alması, yani kendi kural ve ilkelerini belirleyip özerk bir alana sahip olması, pratik olmasından değil, duyulurüstü (*a priori*) ilkelerle iş görüp böyle ilkelere dayanan istemeyi araştırmasıdır. Çünkü ancak böyle ilkeler yasa olabilecek kesinliğe ve nesnellığe sahip olabilirler. Yoksa teorik alanda da, yapıp-etme açısından, pratik’lik söz konusudur. Ancak burada belirleyici olan, yani pratik alan diye bir alanın varolması, deneysel olmayan (duyulurüstü) ilkeler ve bu ilkelerden oluşan yasalar ve bu yasaların belirlediği istemelerdir.

Pratik yönergelerin felsefe tarafından verilen bir toplamının felsefenin teorik bölüm ile karşıtlık içindeki tikel bir bölümünü oluşturmasının nedeni bu yönergelerin pratik olmaları değildir; çünkü ilkeleri (uygulayım sal – pratik kurallar olarak) bütünüyle doğanın teorik bilgisinden türetilmiş olsalardı bile pratik olabilirlerdi; tersine, bu yönergelerin ilkesi her zaman duyusal olarak koşullu olan doğa kavramından ödünç alınmadığı için, dolayısıyla özgürlük kavramını biçimsel yasalar yoluyla yalnızca kendisi bilinebilir kılan duyulurüstü üzerine dayandığı için [söz konusu tikel bölüm oluşturulabilir]. Bu yönergeler öyleyse ahlaksal – pratiktirler, yani salt şu ya da bu bakımdan yönergeler ve kurallar değildirler ama ereklere ve amaçlara ön bir gönderme olmaksızın yasalardırlar.⁴³⁵

Yukarıda söz konusu yasalar, koşulsuz buyruğun belirlediği istemelerdir. Böylelikle bu iki tür kurala göre nitelendirilen istemenin kendisi, ya koşullu ve “içerikli pratik kurallar”⁴³⁶ tarafından belirlenir, ya da “sırf biçimsel yasalar” tarafından belirlenir. Ahlaksal değeri olan isteme, bu (ikinci tür) istemedir.

1.2. Bir Bağlantı Noktası: Yargı Yetisi

Kant, Saf Aklın Eleştirisi’nde yargı yetisinin özel bir yetenek olduğunu, öğretilemez ama ancak uygulanabilir olduğunu ifade etmektedir.⁴³⁷ Anlama yetisi kurallar yoluyla

⁴³⁴ Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, s. 21.

⁴³⁵ A.g.y., s.21.

⁴³⁶ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, s. 25.

⁴³⁷ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s. 201.

öğrenmeye ve donatılmaya yetenekli, yargı yetisi ise felsefe gibi öğretilen bir şey değil, fakat geliştirilebilen bir yetidir. Buna göre yargı yetisinin “kendine özgü yanı sağduyu denilen şeydir ki, eksikliğini hiçbir okul gideremez; çünkü gerçi sınırlı bir anlama yetisine başkalarının içgörülerinden ödünç alınabilecek bir kurallar bolluğu sunulabilse ve bir bakıma aşılabilse de, bunlardan doğru olarak yararlanma yetisi öğrenenin kendisine ait olmalıdır.”⁴³⁸ Aslında Kant felsefesinin geneli şöyledir: bir yeti ya da yasa kişiye tek tek ‘şunu yapmamalısın veya yapmalısın’ tarzında bir şey söylemez; kişi sahip olduğu yeti sayesinde yapabilme veya yapamama olanağına sahiptir, aynı şekilde ahlak yasası da, tek tek ne yapılması/ yapılmaması gerektiğini bildirmez, biçimsel (içeriksiz) bir yasa olarak bir şeyin (ahlaklı olmanın) formülünü verir sadece. Her tek durumda, ne yapması ya da yapmaması gerektiğini kişi kendi belirlemelidir; mesela, ahlak alanında ahlak yasası şablon görevini görmektedir.

Yargı yetisinde yetersizlik aslında aptallıktır ve böyle bir eksiklik için hiçbir çıkar yol yoktur. Uygun bir anlama yetisi düzeyinden ve buna özgü kavramlardan başka hiçbir yoksunluğu olmayan körelmiş ya da sınırlanmış bir kafa gerçekten de eğitim yoluyla giderek bir bilgin olabilecek kadar donatılabilir. Fakat böyleleri genellikle yargı yetisinden (*secunda petri*) yoksun oldukları için, bilimlerinin uygulamasında sık sık hiçbir zaman düzeltilemeyen o eksikliği sergileyen çok iyi eğitilmiş insanlarla karşılaşmak olağandışı bir şey değildir.⁴³⁹

Yargı yetisi, “sağlam anlama yetisi” olarak adlandırılmaktadır. Kant’a göre, yargı yetisinin, ki bunun doğru kullanımı öylesine zorunlu ve evrensel olarak gereklidir ki, doğasından kolayca çıkarsanabileceği gibi, ona özgü bir ilke bulup çıkarmak büyük güçlüklerle yüklü olmalıdır çünkü böyle bir şeyi herhangi bir yolda kendi içinde *a priori* kapsıyor olmalıdır, yoksa en sıradan eleştiri tarafından bile tikel bir bilme yetisi olarak gösterilemeyecektir; bu ilke hiç kuşkusuz kavramlardan *a priori* türetilmemelidir, çünkü bunlar anlama yetisine aittirler ve yargı yetisi yalnızca onların uygulamaları ile ilgilenir. Öyleyse kendisi bir kavram sağlamalıdır ki, aslında onun yoluyla hiçbir şey bilinmez ve yalnızca bir kural olarak hizmet eder, ama ona yargısını uydurabileceği nesnel bir kural olarak değil, çünkü bunun için yine başka bir yargı yetisi gerekecektir, öyle ki kural için bir durum olup olmadığı ayırtedilebilsin.⁴⁴⁰ İlkelerin doğru ve yerinde uygulanmasını sağlayan yargı yetisi, anlama yetisi kavramlarından farklı olarak, kendisi bir kavram oluşturmalıdır. *Anthropology From*

⁴³⁸ A.g.y., s. 201-202.

⁴³⁹ Kant, *Critique of Judgement*, s. 268-269.

⁴⁴⁰ Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, s. 15.

a Pragmatic Point of View adlı eserinde Kant: “Sağlam anlama yetisi (correct understanding), pratik yargı ve tam (thorough) akıl, entelektüel bilişsel (cognitive) yetinin tüm yelpazesini oluşturur; özellikle de bu yeti aynı zamanda pratik olanı teşvik etme yetisi, yani amaçları teşvik etme yetisi olarak değerlendirilirse”⁴⁴¹ der. Yani entelektüel bilişsel yetinin bileşenleri sağlam anlama yetisi, pratik yargı gücü ve tam akıldır.

Teorik alanda anlama yetisi yasa koyucu iken, pratik alanda akıl yasa koyucudur. Fakat bu iki yetiyi, deyiş yerindeyse, kapsayarak aşan bir üst bilme yetisi vardır ki, anlama yetisi ve akıllı interaktif bir ilişki içine sokarak, ikisini de kapsayan üçüncü bir yeti olarak yargı yetisi var olmaktadır. Yargı yetisinin konumu ve işlevine ilişkin Kant şunları söyler:

Ama üst bilme yetileri ailesinde anlama yetisi ve akıl arasında bir orta terim vardır. Bu *yargı yetisi*dir ki, onun, andırımla uyum içinde, pekala kendi içinde kendine özgü bir yaşamayı olmasa da, yasaların ona göre aranacakları ve her durumda salt *a priori* öznel olan kendine özgü bir ilke kapsıyor olabileceğini tahmin etmek için nedenimiz vardır; bu ilkenin, gerçi onun için kendi egemenlik alanı olarak hiçbir nesneler bölgesi bulunmasa bile, gene de herhangi bir toprağı olabilir ve bu onun için tam olarak yalnızca bu ilkenin geçerli olabildiği belli bir yapı taşıyabilir.⁴⁴²

Buradan da anlaşılabileceği üzere, yargı yetisi, anlama yetisi ve akıl arasına yerleştirilip birleştirici bir konuma sokulduktan sonra, diğerlerinde olduğu gibi, yargı yetisinin de kurucu ilkeleri aranmaktadır. Yani bir yeti olarak neye yasa koyduğu bilinmelidir; anlama yetisi bilme yetisine, akıl istemeye yasa koyar, sıra yargı yetisinin neye karşı yasamacı olduğunu bulmaktır.

Şimdi, *Yargı Yetisinin* ana amacını açıkça ortaya koymadan önce, bu Eleştirinin genel olarak Kant felsefesindeki yerini ve işlevini göstermek gerekir.

Saf aklın, yani *a priori* ilkelere göre yargıda bulunma yetimizin bir eleştirisi, eğer bir bilme yetisi olarak kendisinin de böyle ilkeleri olduğunu ileri süren yargı yetisi onun özel bir bölümü olarak ele alınmasaydı, eksik kalırdı, üstelik ilkelerinin bir saf felsefe dizgesinde teorik ve pratik bölümler arasında tikel bir bölüm oluşturmaları gerekme, ama gerektiğinde duruma göre ikisinden birine eklenebilse de. Çünkü eğer bir gün genel metafizik adı altında böyle bir dizge ortaya çıkacaksa (ki bütünüyle eksiksiz olarak başarılılabildir, ve aklın tüm bağıntılarda kullanımı için çok büyük bir önemi vardır), o zaman bu yapının

⁴⁴¹ Immanuel Kant, *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, çev. Robert B. Loudon, Cambridge University Press, U.K. 2006, s. 91.

⁴⁴² A.g.y., s. 25.

toprağı eleştiri tarafından deneyimden bağımsız ilkelerin yetisinin ilk temellerine dek önceden derinlemesine yoklanmış olmalıdır, öyle ki herhangi bir bölümünde batıp çökmesin, çünkü bu kaçınılmaz olarak bütünün yıkılmasına yol açacaktır.⁴⁴³

Öyle ki Kant'ın Eleştiri felsefesinin bütünlüklü olarak ortaya konulabilmesi için, yani Eleştirinin tamamlanabilmesi, insan doğasının iki temel realitesi olan bilgi ve ahlak alanının bağlanabilmesi için yargı yetisi kilit bir rol oynamaktadır. Kant'ın yukarıdaki ifadeleri de açıkça bunu doğrulamaktadır.

Yargı yetisinin ne olduğunun/olmadığının, ilkelerinin ve işleyiş biçiminin açıkça ortaya konulabilmesi için, öncelikle anlama yetisinden farkının belirlenmesi gerekir. Bu da gösteriyor ki, daha önce akıl ve anlama yetisi arasında olduğu gibi, yetiler arası sınır çizmek, alan belirlemek ile aynı şey demeye gelmektedir. O halde, yargı yetisinin yine diğer yeti ve alanlarla karşılaştırmalı olarak ele alınması gerekir. Yargı yetisinin ilkesi konusundaki sorun, başlıca estetik denilen doğadaki ya da sanattaki Güzeli ve Yüceyi ilgilendiren yargılarda bulunur. Bunlar, yargı yetisinin bir ilkesinin eleştirel bir araştırması ve bu yetinin bir eleştirisi için en önemli parçalardan biridir. Çünkü “onların salt kendi başlarına şeylerin bir bilgisine hiçbir katkıları olmasa da, gene de yalnızca bilme yetisine aittirler, ve bu yetinin herhangi bir *a priori* ilkeye göre haz ya da hazzsızlık duygusu ile dolaysız bir bağıntısını belirtirler, ama bunu bu ilkeyi isteme yetisinin belirlenim zemini olabilecek olan şeyle karıştırmaksızın yaparlar, çünkü isteme yetisi *a priori* ilkelerini aklın kavramlarında taşır. Ama doğanın mantıksal yargılanışında deneysel şeylerde bir yasallık sergiler ki, duyulur olana ilişkin genel anlama yetisi kavramı bunun anlaşılmasına ya da açıklanmasına ulaşamaz; ve yargı yetisi kendi içinden doğa nesnesinin bilinemez duyulurüstü ile bağıntısının bir ilkesini çıkarabilir ve bunu yalnızca kendi açısından doğanın bilgisi için kullanmalıdır; çünkü bu durumda böyle bir *a priori* ilkenin dünya varlıklarının bilgisi için kullanılabilmesine ve kullanılmasının zorunlu olmasına ve aynı zamanda pratik akıl için yararlı olan görüşler açmasına karşın, gene de haz ve hazzsızlık duygusu ile hiçbir doğrudan bağıntı taşımaz. Ama bu bağıntı tam olarak yargı yetisinin ilkesindeki bilmedir, çünkü kavramlara göre (ki bunlardan hiçbir zaman haz ve hazzsızlık

⁴⁴³ A.g.y., s. 14-15.

duygusuna doğrudan bir çıkarsama yapılamaz) mantıksal yargı, onların eleştirel bir sınırlanışı ile birlikte, her durumda felsefenin teorik bölümüne eklenebilmiştir.⁴⁴⁴

Yargı yetisinin içinde bulunduğu, yukarıdaki söz konusu problem, estetik alanı ve bu alanın moleküllerinin oluşturduğu o elemanter yapıtaşlarıyla (Güzel ve Yüce gibi), güzelin algılanması ya da bilimsel (nesnel *a priori*) yaratıcılık gibi en karmaşık ve entegre fonksiyonlar arasındaki ilişkiyi bulmak, bunların dayandığı ilkeleri bulup gerekli ayrımları yapmaktır. Dolayısıyla bir yargı yetisinin Eleştirisi, Kant felsefesinin bir bölümü olarak, Eleştirinin bütünlüğünün sağlanabilmesi için olmazsa olmaz bir gerekliliktir. Burada yapılacak şey de, estetik yargı yetisi olarak bir beğeni yetisinin araştırılmasıdır, antropolojik ya da kültürel bir araştırma olarak beğeni kültürü oluşturmak değildir. Yani buradaki iş, deneysel değil, transendental bir iştir. Dolayısıyla yetilerin neyi nasıl belirledikleri, insan doğasında varoluş amaçları ve hangi olanağı gerçekleştirmeye yönelik olduklarına bakmak, bilgi ve ahlak arasında bir ilişki kurabilmek ve bu ilişkiyi görebilmek için olmazsa olmaz bir öneme sahiptir. O halde yetiler ve işlevleri üzerinde durmak bu noktada gerekli olsa gerek. Kant hem teorik alanın hem de pratik alanın bir üyesi olan insanın yetilerini ve işlevlerini şöyle açıklar:

Genel olarak ruhun yetileri açısından, bunların üst yetiler olarak, yani bir özerklik kapsayan yetiler olarak görülebildikleri düzeye dek, anlama yetisi bilme yetisi (doğanın teorik bilgisi) için *a priori* oluşturucu ilkeleri kapsayan yetidir; *haz ve hazzınlık duygusu* için yargı yetisi vardır ki, isteme yetisinin belirlenimi ile bağıntılı ve bu yolla dolaysızca pratik olabilen kavramlardan ve duyumlardan bağımsızdır; *isteme yetisi* için akıl vardır ki, nereden gelirse gelsin herhangi bir haz ile dolaylılık olmaksızın pratiktir; ve isteme yetisi için, üst yeti olarak, son ereği belirler ki, aynı zamanda nesnedeki saf entelektüel hoşlanmayı kendisi ile birlikte taşır.⁴⁴⁵

Yetilerin kendi özerk alanlarında diğer yetilerle nasıl iş gördüklerini ve birbirleri arasında nasıl sınırlar çizildiğini gösterdikten sonra Kant, yargı yetisinin özerkliğini, sınırlarını ve ilkelerini ortaya koymaktadır. Şöyle ki:

Yargı yetisinin doğanın erekselliğine ilişkin kavramı doğa kavramlarına aittir, ama yalnızca bilme yetisinin düzenleyici ilkesi olarak, gerçi belli nesneler (doğanın ya da sanatın) üzerine o kavrama neden olan estetik yargı haz ya da hazzınlık duygusu açısından oluşturucu bir ilke olsa da. Uyumları bu hazzın zeminini kapsayan bilme yetilerinin oyununda kendiliğindenlik sözü edilen

⁴⁴⁴ A.g.y., s. 15-16.

⁴⁴⁵ A.g.y., s. 48-49.

kavramı [=doğanın erekselliği] sonuçlarında doğa kavramının alanı ve özgürlük kavramının alanı arasındaki dolaylı kılıcı halka olmaya uygun kılar; aynı zamanda anlığın [mind] ahlaksal duygu için duyarlılığını geliştirir.⁴⁴⁶

Böylece bilgi alanından eylem, yani ahlak alanına doğru bir geçiş olanaklı kılınmaktadır. Bu da, bilgiden ahlaklılığa giden yolun inşasını yapmak demektir. Öyleyse anlama yetisi bilme yetisine, akıl isteme yetisine yasa verirken, yargı yetisinin de bir şeye yasa vermesi gerekir. Bu yetilere karşılık gelen üç temel yetiden ve bunların birbiriyle ilişkisinden söz eder Kant:

Bilme yetisi, haz ve hazzsızlık duygusu, ve isteme yetisi. Bilme yetisi için yalnızca anlama yetisi yasamacıdır, eğer bu yeti (isteme yetisi ile karıştırılmaksızın kendi için görüldüğünde olması gerektiği gibi) bir teorik bilme yetisi olarak doğa ile bağıntı içine getirilecek olursa; çünkü bizim için aslında saf anlama yetisi – kavramları olan a priori doğa kavramları yoluyla yasalar vermek yalnızca (görüngü olarak) doğa açısından olanaklıdır. – Özgürlük kavramına göre bir üst yeti olarak isteme yetisi için yalnızca akıl (ki bu kavram yalnızca onda yer alır) a priori yasamacıdır. – Şimdi, bilme ve isteme yetileri arasında haz duygusu kapsanır, tıpkı anlama yetisi ve akıl arasında yargı yetisinin kapsanması gibi.⁴⁴⁷

Yetiler arasında kurulan bu paralel ilişkiler, yargı yetisinin yerini belirlemeye hizmet eder; yeri de, bilgi ve ahlak arasındaki birleştirici orta noktadır. Öyleyse “yargı yetisi de benzer olarak kendi için bir a priori ilke kapsar; ve isteme yetisi ile zorunlu olarak haz ya da hazzsızlık bağlı olduğu için (ister alt istekler durumunda olduğu gibi bu ilkeyi önceleyerek, isterse üst istekler durumunda olduğu gibi istek ahlaksal yasa yoluyla belirlendiğinde onu izleyerek), yine kabul edilebilir ki, *yargı yetisi saf bilme yetisinden, doğa kavramları alanından özgürlük kavramı alanına bir geçişi sağlayacaktır, tıpkı mantıksal kullanımda anlama yetisinden akla geçişi olanaklı kılması gibi.*”⁴⁴⁸ Buradan da görülebileceği gibi, yargı yetisi anlama yetisinden akla geçişi mümkün kıldığı gibi, saf bilme yetisinden, doğa alanından özgürlük alanına geçişi olanaklı kılacaktır.

Şimdi duyulur dünya olarak doğa kavramının alanı ve düşünülür dünya olarak özgürlük kavramının alanı arasında ölçüsüz bir uçurum saptanmış olsa da, öyle ki doğa kavramından özgürlük kavramına, aklın teorik kullanımı aracılığıyla, hiçbir geçiş olanaklı değildir; sanki tamamen iki ayrı dünya imişler ve doğa alanı özgürlük alanı

⁴⁴⁶ A.g.y., s. 48-49.

⁴⁴⁷ A.g.y., s. 26.

⁴⁴⁸ A.g.y., s. 26-27. Vurgu bana aittir.

üzerinde hiçbir etkide bulunamazmış gibi, yine de özgürlük alanının doğa alanı üzerinde bir etkisinin olması gerekir, yani özgürlük kavramının kendi yasaları tarafından saptanan ereği duyulur dünyada edimsel kılması gerekir; buna göre doğa öyle bir yolda düşünülmelidir ki, biçiminin yasaya uygunluğu en azından onda özgürlük yasalarına göre ortaya çıkarılacak ereğin olanağı ile bağdaşmalıdır. Öyleyse “gene de doğanın temelinde yatan duyulurüstü ile özgürlük kavramının pratik olarak kapsadığı duyulurüstü arasında bir *birlik* zemini olmalıdır ki, bunun kavramı, gerçi onun ne teorik ne de pratik bir bilgisine ulaşmasa ve dolayısıyla kendine özgü bir egemenlik alanı olmasa da, gene de birinin ilkelerine göre düşünme yolundan ötekini ilkelerine göre düşünme yoluna geçişi olanaklı kılar.”⁴⁴⁹ Bu geçişin olanağının koşulunu Kant, yargı yetisinin birleştirici işlevi üzerinden göstermeye çalışmaktadır.

Dolayısıyla teorik ve pratik alanı birbirine bağlayan ve yetiler arasında interaktif ilişkinin kurulmasını sağlayan üçüncü yeti, yargı yetisidir. Yargı Yetisinin Eleştirisi’nin varlık nedeni: Şimdi, bilgi yetilerimizin düzeninde anlama yetisi ve akıl arasında bir orta terim oluşturan yargı yetisinin de kendi için *a priori* ilkeler taşıyıp taşımadığı, bunların oluşturucu mu yoksa yalnızca düzenleyici mi oldukları (ki bu son durumda kendileri için hiçbir alan göstermezler), ve bilgi yetisi ile isteme yetisi arasındaki orta terim olarak haz ve hazzı duyusuna *a priori* bir kural verip vermedikleri (tıpkı anlama yetisinin o ilk yetiye {bilgi yetisine} ve aklın ise ikinciye {isteme yetisine} *a priori* yasalar vermesi gibi) – tüm bunlar bu Yargı Yetisinin Eleştirisi’nin ele alacağı noktalardır.”⁴⁵⁰ Böylece Kant, bu ifadeleriyle YYE’nin temel meselesini, hangi sorulara cevap arandığını açık bir şekilde özetlemektedir.

Yargı yetisinin teorik alan ile pratik alanı birbirine bağlaması, yani teorik alandan pratik alana geçiş, nedensellik kavramı üzerinden kurulan bağlantıyla açıklanır:

Etki özgürlük kavramına göre son erektir ki, bunun (ya da duyu dünyasındaki görüngüsünün) varolması gerekir, ve bunun olanağının koşulu doğada (duyulur bir varlık olarak, yani insan olarak öznenin doğasında) varsayılır. Bunu pratik olana bakmaksızın *a priori* varsayan şey, yargı yetisi, doğa kavramları ve özgürlük kavramı arasındaki dolaylı kılıcı kavramı verir; bu kavram saf teorikten saf pratiğe, birinciye göre yasallıktan ikinciye göre son ereğe geçişi olanaklı kılar ve bunu doğanın bir *erekselliği* kavramında yapar; çünkü bu yolla doğada onun

⁴⁴⁹ A.g.y., s. 23-24.

⁴⁵⁰ A.g.y., s. 14.

yasaları ile uyum içinde yalnızca kendisi edimselleştirilebilen son ereğin olanağı bilinir.⁴⁵¹

Neden-etki (nedensellik) ilişkisinde, özgürlük yoluyla gerçekleşen nedensellikte bir son erek vardır ki, bu, neden'in etki'sidir ve bu son ereği *a priori* olarak veren yargı yetisi, ait oldukları dünyalar bakımından birbirinden tamamen kopuk(muş) (gibi) görünen doğa ve özgürlük kavramlarını bağlayıcı, bir orta terim görevi gören kavramı verir. Böylece “erekli” dünya tasarımı, tüm akıl sahibi varlıklar için organize edici (düzenleyici) ilke işlevi görür. Gava'ya göre de ereksellik (amaçlılık) yeni bilgi arayışını yöneten bir ilkedir. Bu haliyle, bilginin gelişiminin transendental bir düzenleyici ilkesi olarak kabul edilebilir.⁴⁵² Kant'ın şu ifadeleri, anlama yetisi, akıl ve yargı yetisinin bu ilişkinin kurulmasındaki yeri ve önemini ve şimdiye kadar söylenenlerin özetini en açık biçimde göstermektedir:

Anlama yetisi doğa için *a priori* yasalarının olanağı yoluyla doğanın bizim tarafımızdan yalnızca görüngü olarak bilindiğinin bir tanıtını, dolayısıyla aynı zamanda onun duyulurüstü bir dayanağının belirtisini verir; ama bu dayanağı bütünüyle *belirsiz* bırakır. Yargı yetisi, doğayı onun olanaklı tikel yasalarına göre yargılamak için *a priori* ilkesi yoluyla, duyulurüstü dayanağa (hem bizdeki hem de dışımızdaki) *entelektüel yeti yoluyla belirlenebilirlik* sağlar. Ama akıl ona pratik *a priori* yasası yoluyla *belirlenim* verir; ve böylece yargı yetisi doğa kavramı alanından özgürlük kavramı alanına geçişi olanaklı kılar.⁴⁵³

Öyleyse bu yetiler arasındaki böyle bir paslaşma sonucunda, doğa kavramı alanından özgürlük kavramı alanına, yani teorik alandan pratik alana geçiş olanaklı kılınmış olur. Bu da, anlama yetisi, akıl ve entelektüel yeti gibi yetilerin belirlenebilirlik açısından yargı yetisinin hizmetine girmesiyle olur.

Peki bu yargı yetisi nedir? Bir *a priori* yasama yetisi olarak yargı yetisi, “tikeli evrensel altında kapsanıyor olarak düşünme yetisi” dir.⁴⁵⁴ Eğer evrensel (kural, ilke, yasa) verili ise, o zaman tikeli onun altına alan yargı yetisi, belirleyicidir. Eğer yalnızca tikel verili ise, ve onun için evrenselin bulunması gerekiyorsa, o zaman yargı yetisi salt derin-düşünendir. Böylece Kant, genel olarak yargı yetisinin tanımını verir ve buradan iki tür yargı yetisi türetir. Bu iki tür yargı yetisine geçmeden önce, genel olarak yargı

⁴⁵¹ A.g.y., s. 47-48.

⁴⁵² Gabriele Gava, *Peirce's Account of Purposefulness: A Kantian Perspective*, Routledge, N.Y., 2014, s. 5.

⁴⁵³ Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, s. 48.

⁴⁵⁴ A.g.y., s. 28.

yetisinin ilkesinin kapsamına bakmak gerekir. Dolayısıyla “bir nesnenin kavramı aynı zamanda bu nesnenin edimselliğinin zeminini kapsadığı sürece *erek* olduğu için, ve bir şeyin şeylerin ancak ereklere göre olanaklı olan yapısı ile bağdaşmasına onun biçiminin *erekselliği* dendiği için, yargı yetisinin ilkesi, genel olarak empirik yasalar altında doğanın şeylerinin biçimi açısından, türölülüğü içindeki *doğanın erekselliğidir*. Eş deyişle, doğa bu kavram yoluyla öyle bir yolda tasarımılanır ki, sanki bir anlama yetisi onun empirik yasalarının türölülüğünün birliğinin zeminini kapsamaktadır.”⁴⁵⁵

Kant’ın genel olarak amaçlılık üzerine düşünüşü, tümel ile tikel, genel ile özel, kavram ile empirik nesne arasındaki ayrılık sorunu çerçevesindedir. Tikelin tümelden çıkarsanamaz oluşu ve rastlantısallığı, teorik akla ilişkin bu ‘kopma’da belirleyicidir. Kant’ın *Yargı Gücünün Eleştirisi*’nde, amaçlılık üzerine geliştirdiği düşünce, bir bakıma, işte bu ayrılığın kapatılışı ya da daha doğrusu tümel ile tikel ilişkisinin yepyeni bir tarzda görülmesi yönündedir.⁴⁵⁶

Üstün bir bilme yetisi olarak (yani bir tür bilme yetisi olarak) yargı yetisinin ilkesinin işlevini bu şekilde açıkladıktan sonra, Kant yargı yetisinin türlerini ve bunlar arasındaki farkları açıklamaktadır.

1.2.1. Derin Düşünen Yargı Yetisi

Derin düşünen yargı yetisinin işi, *a priori* tikel bir kavramı, evrenseli bulup onun altına getirmektir. Aslında Kant felsefesinde genel olarak yapmaya çalışılan da budur: tek tek şeyleri kapsayabilecek *a priori* bilgiyi, yani zorunlu, kesin ve evrensel bilgiyi bulmak ve o bilgi altına koyabilmektir. Yani yasa olabilecek denli böylesine kapsayıcı ilkeler bulabilmektir. Friedman’a göre derin düşünen yargı yetisi ilkesi Kant’ın *Geçiş* projesinin anahtarı olarak düşünülebilir. Bu ilke, şu anda *Metafizik Temeller*’in ötesine geçmeyi olanaklı kılan yeni bir *a priori* öge olabilir.⁴⁵⁷ Kant derin-düşünen yargı yetisini doğanın erekselliğiyle bağlantısında açıklar:

Doğanın erekselliği öyleyse *a priori* tikel bir kavramdır ki, kökenini yalnızca derin-düşünen yargı yetisinde taşır. Çünkü doğa ürünlerine doğanın onlarda ereklere ile bağıntısı gibi bir şey yükleyemeyiz; ama bu kavramı yalnızca o ürünler üzerine doğada görüngülerin empirik yasalara göre verili bağlantısı açısından düşünebilmek için kullanırız. Bu kavram ayrıca pratik ereksellikten de (insan

⁴⁵⁵ A.g.y., s. 29.

⁴⁵⁶ Taylan Altuğ, *Kant Estetiği*, Payel Yayınevi, İstanbul, 2007, s. 103.

⁴⁵⁷ Michael Friedman, *Kant and the Exact Sciences*, Harvard University Press, London, 1992, s. 245.

sanatında ya da törelerde) bütünüyle ayrıdır, gerçi hiç kuşkusuz bu sonuncular ile bir analojiye göre düşünülüyor olsa da.⁴⁵⁸

A priori tikel bir kavram olan doğanın erekselliği kavramı derin düşünen yargı yetisine dayanıyorsa ve yargı yetisinin *a priori* ilkesi haz veya habsızlık duygusu ise, o halde doğanın erekselliği ile haz duygusu arasında bir birlik oluşmalıdır.

Doğanın erekselliği kavramı ile haz duygusu arasındaki bağlantının gösterilebilmesi için yargı yetisinin doğaya nasıl ereksellik yüklediğini açıklamak gerekmektedir. Nitekim, daha önce de söylendiği gibi, teorik alanda doğaya yasa koyan anlama yetisidir. Şimdi bundan farklı olarak yargı yetisinin nasıl bir doğa erekselliği yüklediğine bakmak gerekmektedir: “Tikel yasalarının türölülüğü içindeki doğanın onun için ilkelerin evrenselliğini bulma gereksinimimiz ile düşüncedeki bağdaşması bizim tüm içgörümümüz açısından olumsal olarak, ama gene de aynı zamanda anlama yetimizin gereksinimi için vazgeçilmez olarak, dolayısıyla doğanın bizim, ama yalnızca bilgiye yönelik olan amacımız ile bağdaşmasını sağlayan bir ereksellik olarak yargılanmalıdır.”⁴⁵⁹ Dolayısıyla bir doğa erekselliğinin yüklenebilmesi için *a priori* bir tasarım olan haz duygusu gereklidir. Nitekim burada derin düşünen yargı yetisi yasa koyucudur. Böylece “O amaca erişme haz duygusu ile bağlıdır; ve bu erişmenin koşulu bir *a priori* tasarım (burada genel olarak derin-düşünen yargı yetisi için bir ilke) olduğu için, böylece haz duygusu da bir *a priori* zemin tarafından ve herkes için geçerli olarak belirlenir; dahası, bu yalnızca nesnenin bilme yetisi ile bağıntısı yoluyla olur, ve ereksellik kavramı burada hiçbir biçimde isteme yetisini dikkate almaz, ve öyleyse kendini doğanın tüm pratik erekselliğinden bütünüyle ayırır.”⁴⁶⁰

Öyle ki, yukarıdaki alıntıda söylendiği üzere, doğanın erekselliği burada pratik bir tasarım olarak değil, estetik bir tasarım olarak açıklanmaktadır. Çünkü burada işin içine haz ya da habsızlık duygusu girmektedir. Doğanın erekselliğinin estetik tasarımı hakkında şöyle der Kant:

Bir nesnenin tasarımında salt öznel olan, yani nesne ile değil, özne ile bağıntısına karar veren onun estetik yapısıdır; ama o tasarımda nesnenin belirlenimi için (bilgi için) hizmet edebilen ya da kullanılabilen onun mantıksal geçerliğidir. Bir duyu nesnesinin bilgisinde her iki bağıntı ile de karşılaşılır. Dışındaki şeylerin duyu-tasarımında onları onda sezindiğimiz uzayın niteliği onlara ilişkin

⁴⁵⁸ Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, s. 29-30.

⁴⁵⁹ A.g.y., s. 36.

⁴⁶⁰ A.g.y., s. 37.

tasarımının salt öznel yanısıdır (onunla nesneler olarak kendilerinde ne olabilecekleri kararlaştırılmamış kalır) ki, bu bağıntı nedeniyle nesne bu yolla salt görüngü olarak düşünülür; ama uzay, salt öznel niteliğine bakılmaksızın, gene de görüngüler olarak şeylerin bilgisinde bir parçadır.⁴⁶¹

Haz ya da hazzsızlık duygusu bir tür duyumdur. Genel olarak “duyum (burada dış duyum) yine dışımızdaki şeylere ilişkin tasarımlarımızın salt öznel yanını anlatır, ama aslında onlarda özdeksel (*reale*) olandır (ki varolan bir şey onun yoluyla verilir), tıpkı uzayın onların sezgisinin olanağının salt *a priori* biçimi olması gibi; ve gene de duyum dışımızdaki nesnelerin bilgisi için de kullanılır.”⁴⁶² Bu durumda, estetik tasarımın öznelliği ve nesnel bir bilgisinin olamayacağı problemi ortaya çıkmaktadır. Çünkü bir haz duygusuna bağlı estetik tasarım öznedir ve öznenin nesneyle ilişkisini gösterir. Dolayısıyla buradan nesnel *a priori* bir bilgi çıkmaz. Böylece

[...] bir tasarımdaki öznel yan, *hiçbir biçimde bir bilgi parçası olamayan şey*, onunla bağlı olan *haz ya da hazzsızlıktır*; çünkü onun yoluyla tasarımın nesnesinde hiçbir şey bilmem, gerçi kendisi herhangi bir nesnenin etkisi olabilse de. Şimdi bir şeyin erekselliği, algıda tasarımı olduğu düzeye dek, nesnenin kendisinin niteliğine ait bir şey değildir (çünkü böyle bir şey algılanamaz), üstelik şeylerin bir bilgisinden sonuçlanabilse de. Öyleyse bir nesnenin bilgisini önceleyen, ve giderek tasarımını bir bilgi için kullanmayı istememiz söz konusu olmaksızın gene de onunla bağıntılı olan ereksellik hiçbir biçimde bilginin bir parçası olamayan öznel yanısıdır. Bu yüzden nesneye ancak tasarımı dolaysızca haz duygusu ile bağlı olduğu için ereksel denir, ve bu tasarımın kendisi estetik bir ereksellik tasarımıdır. – Sorulması gereken tek şey genel olarak böyle bir ereksellik tasarımının olup olmadığıdır.⁴⁶³

Söz konusu estetik tasarımda doğrudan haz duygusu olduğu için bir ereksellik vardır. Dolayısıyla burada asıl belirleyici olan haz duygusu olsa gerek. Nitekim öznellik ve nesnellik durumlarında da haz duygusu belirleyici bir öneme sahiptir. Öyleyse deneysel (ve dolayısıyla duyusal) olmayan özel türden bir haz olmalıdır ki, *a priori* bir tasarıma doğrudan bağlanabilsin ve derin düşünen yargı yetisi yasa verebilsin. Dolayısıyla Kant: “Burada şimdi bir haz vardır ki, özgürlük kavramı yoluyla (yani daha yüksek isteme yetilerinin saf akıl tarafından önceki belirlenimi yoluyla) üretilmiş olmayan tüm haz ya da hazzsızlık gibi, hiçbir zaman kavramlardan bir nesnenin tasarımı ile zorunlu bir yolda bağlı olarak kavranamaz; tersine, her zaman yalnızca derin-düşünsel algı yoluyla bu tasarım ile bağlı olarak bilinmelidir, ve buna göre, tüm

⁴⁶¹ A.g.y., s. 39.

⁴⁶² A.g.y., s. 39.

⁴⁶³ A.g.y., s. 39-40.

empirik yargılar gibi, hiçbir nesnel zorunluk bildiremez ve *a priori* geçerlik isteminde bulunamaz. Ama beğeni yargısı da, başka her empirik yargı gibi, herkes için geçerli olma istemindedir ki, iç olumsuzluğuna karşın, bu her zaman olanaklıdır. Tuhaf ve ayırsız olan şey beğeni yargısı yoluyla sanki nesnenin bilgisi ile bağlı bir yüklemmiş gibi herkese yüklenen ve onun tasarımı ile bağlı olması gereken şeyin empirik bir kavram değil, ama bir haz duygusu (sonuçta kavram olmayan bir şey) olmasıdır.”⁴⁶⁴ O halde, özgürlük kavramı yoluyla üretilen ve derin-düşünsel yargı yoluyla bilinen ve böylece nesnel zorunluk ve *a priori* geçerlik isteminde bulunabilen (olanak olarak) bir beğeni yargısı vardır, fakat böyle bir yargı tarafından belirlenen haz duygusu empiriktir. Kant beğeni yargısı ile onun tasarımına bağlı olan haz duygusu arasındaki ilişkiyi somutlaştırarak şöyle bir örnekle açıklamaktadır:

Tekil bir deneyim yargısı, örneğin birinin bir kaya kristali üzerinde kayan bir su damlasını algılaması üzerine bir yargı, haklı olarak başka herkesin de onu tam olarak öyle bulması gerektiğini ileri sürebilir, çünkü bu yargıyı, belirleyici yargı yetisinin evrensel koşullarına göre, genel olarak olanaklı bir deneyimin yasaları altında oluşturmuştur. Benzer olarak, herhangi bir kavramı dikkate almadan bir nesnenin biçimi üzerine yalnızca düşünmede haz duyan biri, bu yargının empirik ve tekil bir yargı olmasına karşın, haklı olarak herkesten onay isteminde bulunur, çünkü bu hazzın zemini ile derin-düşünce yargılarının evrensel ama öznel koşulunda, yani bir nesnenin (ister doğanın isterse sanatın ürünü olsun) bilme yetilerinin (imgelem yetisi ve anlama yetisi) kendi aralarındaki ilişkileri ile ereksel uyumunda, her empirik bilgi için gerekli olan bu uyumda karşılaşılır.⁴⁶⁵

Bu örnekten de anlaşılabilceği üzere, beğeni ve buna bağlı olarak oluşan haz duygusu deneyim yoluyla gerçekleşir, çünkü estetik ve buna dair her şey insanın duyusallığında olup biten şeylerdir. Ancak yargı yetisi, beğeni yargısı, bilme yetileri ve haz duygusu insan türünün tüm bireylerinde (en azından potansiyel olarak) varolduğu için evrenseldirler. Fakat insanın bunlarla ilişkisi ve bunları yaşayış biçimi özeldir. Böylece “Haz beğeni yargısında empirik bir tasarıma bağımlıdır ve hiçbir kavram ile *a priori* bağlanamaz (hangi nesnenin beğeniye uygun olduğunu ya da olmadığını *a priori* belirleyemeyiz; onu denememiz gerekir); ama haz bu yargının belirlenim zeminidir, salt şu nedenle ki, onun yalnızca derin-düşünme üzerine, ve bu derin-düşünmenin (ki onun için nesnenin biçimi erekseldir) genel olarak nesnelerin bilgisi

⁴⁶⁴ A.g.y., s. 41-42.

⁴⁶⁵ A.g.y., s. 42.

ile uyumunun evrensel ama gene de yalnızca öznel koşullarının üzerine dayandığının bilincindeyizdir.”⁴⁶⁶

Doğada ve eylem alanında olduğu gibi sanatta, yani estetik alanında da bir ereksellik vardır ve bu ereksellik teorik ve pratik alanla paralel iş görmektedir. Yani derin düşünen yargı yetisinin yüklediği ereksellik aynı zamanda doğa kavramları ve özgürlük kavramıyla uyumlu bir biçimde işlemektedir. Bu nedenle estetik yargı yetisi sadece empirik duygulara bağlanmaz. Kant’a göre bu duyguları aşan, daha yüksek, tinsel duygular vardır. Kant buradan, estetik yargı yetisi üzerinden yeni bir ayırım yapmaktadır. Bu ayrımı gerekçesiyle birlikte şöyle açıklar:

[...] şeylerin (doğanın olduğu gibi sanatın şeylerinin de) biçimleri üzerine derin-düşünmeden gelen hazza alıcılık yalnızca derin-düşünen yargı yetisi ile ilişki içinde ve öznedeki doğa kavramına uygun olarak nesnelerin bir erekselliğini değil, ama ayrıca evrik olarak, özgürlük kavramı dolayısıyla, biçimlerine, giderek biçimsizliklerine göre nesneler açısından öznenin bir erekselliğini de belirtir. Bu yüzdendir ki, estetik yargı, bir beğeni yargısı olarak, yalnızca Güzel ile bağıntılı olmakla kalmaz, ama ayrıca tinsel bir duygudan kaynaklanarak, *Yüce* ile de bağıntılıdır; ve böylece Estetik Yargı Yetisinin Eleştirisi bunlara uygun iki bölüme ayrılmalıdır.⁴⁶⁷

Dolayısıyla estetik yargı yetisi sadece Güzel gibi bir duygu değil, Yüce gibi içinde ahlaksallık barındıran yüksek duygular da uyandırmaktadır. Böylece Kant’ın derin düşünen yargı yetisini ahlaki düşünceye dahil ettiği ve hatta Yargı Yetisinin Eleştirisi’nin bu kavramları genişletmek için gerekli bağlantı ve ipuçlarını verdiği söylenebilir. Şimdi Kant, buradan hareketle, Yargı Yetisinin Eleştirisinin bir bölümleşimini yaparak, bu bölümleşimi yetiler üzerinden temellendirmektedir. Bunlar; estetik ve erekbilimsel yargı yetileridir.

1.2.2. Estetik Yargı Yetisi

Estetik yargı yetisi, doğanın biçimsel (başka türlü öznel denilen) erekselliğini haz ya da hazzsızlık duygusu yoluyla yargılama yetisidir. Öyleyse “estetik yargı yetisi, şeyleri kavramlara göre değil, bir kurala göre yargılayan tikel bir yetidir.” Dolayısıyla estetik yargı yetisi nesnelerinin bilgisine hiçbir katkıda bulunmaz ve öyleyse yalnızca yargılayan öznenin eleştirisine ve onun bilme yetilerine ait sayılmalıdır.”⁴⁶⁸ Şimdi

⁴⁶⁶ A.g.y., s. 42.

⁴⁶⁷ A.g.y., s. 42-43.

⁴⁶⁸ A.g.y., s. 45-46.

Kant, estetik yargı yetisinin analitiğini yaparak ve bu yargı yetisindeki belirleyici kavramları ele alarak sınırlarını çizmeye ve ne tür bir yeti olduğunu göstermeye çalışmaktadır. Estetik yargı yetisinin önemli kavramlarından biri Güzel kavramıdır ve bu kavram beğeni yargısı ile haz ve hazzsızlık duygusuyla ilişkisinde ele alınmaktadır.

Bir şeyin güzel olup olmadığını ayırdedebilmek için tasarımı anlama yetisi yoluyla bilgi için nesneye değil, imgelem yetisi yoluyla (belki de anlama yetisi ile bağlı olarak) özneye ve onun haz ve hazzsızlık duygusuna bağıntılarız. Beğeni yargısı öyleyse bir bilgi yargısı değil, dolayısıyla mantıksal değil, estetik ki, onunla belirlenim zemini *öznel* olmaktan *başka türlü olamayana* anlarız. Ama tasarımların tüm bağıntısı, giderek duyularınki bile nesnel olabilir (ve o zaman empirik bir tasarımda olgusal olanı imler); ancak haz ve hazzsızlık duygusu ile bağıntı nesnel olamaz; bununla nesnede hiçbir şey belirtilmez, ama onda özne, tasarım yoluyla etkilendiği gibi, kendi kendisini duyumsar.⁴⁶⁹

Öyleyse bir şeyin güzel olup olmadığına karar veren beğeni yargısı estetik bir yargı olduğu ve tamamen duyusallığımıza bağlı olduğu ve nesne ile ilişkisinde haz ve hazzsızlık duygusu uyandırdığı için öznel bir ilkedir. Böylece bir bilgi yargısı olmayan estetik yargı yetisinin işleyiş biçimine ve ilkelerine göre sınırları şu şekilde belirlenebilir:

Birinin kurallı, ereksel bir yapıyı bilme yetisi ile ayımsaması (ister duru isterse karışık bir tasarım türünde olsun) bu tasarımın hoşlanma duygusu ile bilincinde olmaktan bütünüyle başka bir şeydir. Burada tasarım bütünüyle özne ile ve hiç kuşkusuz haz ya da hazzsızlık duygusu adı altında onun yaşam duygusu ile bağıntılıdır ki, bütünüyle özel bir ayırdetme ve yargılama yetisini temellendirir; bu son yeti bilgiye hiçbir katkıda bulunmaz, ama yalnızca öznedeki verili tasarımı bütün bir tasarımlar yetisi ile karşılaştırır ki, anlık kendi durumunun duygusunda bunun bilincindedir. Bir yargıda verili tasarımlar empirik (ve öyleyse estetik) olabilirler; ama onlar yoluyla oluşturulan yargı mantıksaldır, yeter ki yargıda nesne ile bağıntılı olsunlar. Ama, evrik olarak, eğer verili tasarımlar ussal iseler, ve gene de bir yargıda yalnızca özne ile (onun duygusu ile) bağıntılı iseler, yargı o düzeye dek her zaman estetikdir.⁴⁷⁰

Burada yapılan ayırdetme işlemi, tamamen bir sınır çizmeye yöneliktir. Aslında Kant, estetik yargı yetisinin sınırlarını göstererek aynı zamanda teorik ve pratik alanların dışında, estetik alanın sınırlarını çizmektedir.

⁴⁶⁹ A.g.y., s. 53-54.

⁴⁷⁰ A.g.y., s. 54.

1.2.3. Beğeni Yargısı

“Beğeni bir nesneyi ya da bir tasarım türünü hiçbir çıkar olmaksızın bir hoşlanma ya da hoşlanmama yoluyla yargılama yetisidir. Böyle bir hoşlanmanın nesnesine *güzel* denir.”⁴⁷¹ Kant burada yasa nitelikli bir sonuç çıkarır. Beğeni yargısının çıkardan bağımsız olması, herkes için geçerlilik isteminde bulunma olanağına sahip olduğunu gösterir. Çünkü “Sonuçta beğeni yargısı, tüm çıkardan yalıtılmanın bilinci ile, herkes için geçerlik isteminde bulunmalı, ve bunu nesneler üzerine dayalı evrenselliğe bağlı olmaksızın yapmalıdır, yani onunla bir öznel evrensellik istemi bağlı olmalıdır.”⁴⁷² Böylece beğeni yargısının nesnesi olan Güzel için de öznel evrensellik söz konusudur.

Burada aklın ilgileri/çıkarları (interests) üzerinde durmak gerekebilir. Öyleyse sorulacak soru şudur: Aklın özel ilgileri/çıkarları nelerdir? “Kant, bölgesel (regional) ve bölgeler arası (cross-regional) olarak adlandırılabilen iki tür rasyonel ilgi (interest) arasında ayrım yapar. Tüm bu ilgiler, rasyonelliği dışsal değerler için değil, kendi için takip etme biçimleridir. Bölgesel ilgiler aklın bilgide, ahlaki eylemlerde ve aynı zamanda estetikte belirli kullanımlarına karşılık gelir. Bölgeler arası ilgiler tüm bölgelerde iş başındadır ve daha fazla rasyonel gereklilik ortaya koyar. Bunlar, örneğin, aklın tüm bölgeleri kapsayan eleştirel ilgisi; aklın etikte de işleyen metafizik ilgisi; aklın sistemin çeşitli "diyalektiklerinde" işleyen bütünleştirici ilgisi; ve son olarak, aklın tüm diğerlerinin uyumlu birliğini arayan arkitektonik ilgisidir.”⁴⁷³ Böylece Kant’ın tüm felsefesinin aklın ilgilerinden oluştuğu söylenebilir.

Beğeni yargısının nesnesiyle kurduğu ilişki sonucunda ortaya çıkan haz ve hazzsızlık duygusunun ne tür bir duygu olduğu, yani niteliği bazı noktalardaki bağlantıları ortaya çıkarmak açısından belirleyicidir. Kant, burada ahlaki bir kavram olan “çıkarmak” (interesse, ilgi) ile bu duygunun türünü göstermeye çalışmaktadır. Şöyle ki: “Bir nesnenin varoluşunun tasarımı ile bağladığımız hoşlanmaya çıkar denir. Böyle bir hoşlanma öyleyse her zaman ya onun belirlenim zemini olarak, ya da onun belirlenim zemini ile zorunlu bir yolda bağlantılı olarak, isteme yetisi ile bağıntı taşır.”⁴⁷⁴ Çıkar

⁴⁷¹ A.g.y., s. 62.

⁴⁷² A.g.y., s. 63.

⁴⁷³ Yirmiyahu Yovel, *Kant and The Philosophy of History*, Princeton University Press, New Jersey, 1980, s. 19. Bu alıntıda, interest (ing.), Interesse (alm.) kavramının çevirisi olarak “ilgi” tercih edilmiştir.

⁴⁷⁴ Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, s. 54.

kavramı bu şekilde tanımlandıktan sonra, beğeni yargısını belirleyen hoşlanmanın tamamen çıkarsız olduğu söylenebilir. Böylece “Kolayca görüldüğü gibi, *güzel* olduğunu söylerken ve bir zevkimin olduğunu tanıtlarken, onda nesnenin varoluşuna bağımlı olduğum şey ile değil, bu tasarımdan kendi içimde yaptığım şey ile ilgilenirim. Herkes kabul etmelidir ki, güzellik üzerine içinde en küçük bir çıkarın karıştığı yargı çok ‘yanlı’ bir yargıdır ve bir saf beğeni yargısı değildir. Şeylerin varoluşundan yana en küçük bir eğilim göstermemeli, ama beğeni konusu şeylerde yargıç olabilmek için bu bakımdan bütünüyle ilgisiz olmalıyız.”⁴⁷⁵ Burada Kant’ın çıkar kavramıyla yapmaya çalıştığı şey, estetik alan ve bu alanın yetileri ile ahlaklılık arasında bir paralellik kurmaktır. Bu da zaten temel amacı olan teorik alan ile pratik alan arasında, (yargı yetisi aracılığıyla) bütünselliği sağlamaya hizmet etmektedir.

Şimdi beğeni yargısında, yukarıda söylendiği gibi, öznel bir evrensellik söz konusudur. Çünkü “nesnelerin kavramları (yalnızca empirik olsalar bile) üzerine dayanmayan bir evrensellik mantıksal değil, estetikdir, yani yargının nesnel değil ama yalnızca öznel bir niceliğini kapsar.”⁴⁷⁶ Bunun için Kant, burada teorik ve pratik alanlardaki gibi bir evrensellik olmadığından, rahatça evrensel sözcüğünü kullanamaz ve bunun yerine, *genel geçerlik* anlatımını tercih etmektedir.

Nesnel evrensel geçerliği olan bir yargı her zaman öznel olarak da geçerlidir, yani eğer yargı verili bir kavram altında kapsanan her şey için geçerli ise, o zaman bu kavram yoluyla bir nesne tasarımıyan herkes için de geçerlidir. Ama bir *öznel genel-geçerlik*ten, yani hiçbir kavram üzerine dayanmayan estetik geçerlikten mantıksal geçerlik çıkarsanamaz, çünkü o tür yargı nesne ile ilgili değildir. Ama tam bu nedenle bir yargıya yüklenen estetik evrensellik tikel bir türde olmalıdır, çünkü Güzellik yüklemine bütün mantıksal alanı içinde görülen *nesnenin* kavramı ile bağlamaz ve gene de onu *yargıda bulunanların* bütün alanı üzerine genişletir.⁴⁷⁷

Kant’ın burada, bir beğeni yargısı olan Güzellik üzerine epistemolojik bir çözümlemede bulunduğu söylenebilir.

Güzel teorisini oluştururken Kant, güzel hakkında derin sezgilerden vazgeçmek ile transendental epistemolojisini bu derin sezgileri açıklamak veya haklı çıkarmak için kullanmak arasında gidip gelir. Örneğin Kant, görünüşe göre transendental epistemolojisinden bağımsız olarak, güzelliğin bir kavram olmadığını düşünür; bununla, bir şeyin, *a*’nın, güzel olduğunu söylemenin *a*’yı anlamının bir yolunu ifade etmediğini kasteder - daha açık bir ifadeyle, *a* nesnesi

⁴⁷⁵ A.g.y., s. 55.

⁴⁷⁶ A.g.y., s. 66.

⁴⁷⁷ A.g.y., s. 66-67.

hakkında bir olguyu ifade etmez. Bu sezgiyi, *a*'nın güzelliğine dair bir yargının, *a*'ya uygulanacak bir *F* kavramı arayışının tam da *a*'nın karakterine dair bir anlayışın yokluğunda yürütüldüğü saf derin düşünen yargılama sürecinde verildiği iddiasıyla açıklayacak/gerekçelendirecektir.⁴⁷⁸

Böylece Kant, Güzel'in derin düşünen yargı yetisi yoluyla epistemolojisini yaparak onu kavramsallaştırmaya çalışmaktadır. Kant, yargı yetisini belirleyici ve derin düşünen (yargı yetisi) olarak ayırdığı gibi, buna benzer ayrımı beğeni yargısında da yapmaktadır: duyu beğenisi ve derin düşünme beğenisi. Bu ayrımı da yine öznel-nesnel ayrımından türetmektedir. Duyu beğenisi, adından da anlaşılacağı gibi, yalnızca kişisel yargıları, derin düşünme beğenisi ise sözde genel geçerli (publike) yargıları ortaya koyar. Ama iki durumda da, bir nesne üzerine yalnızca onun tasarımının haz ve hazzı duyusunu ile ilişkisi açısından estetik (pratik olmayan) yargılar ortaya koyulur.⁴⁷⁹ Bu yüzden ahlak alanındaki gibi bir evrensellik beklenemez.

Evrensellik problemi aynı zamanda iletilebilirlik sorunudur. Bir yargıyı gerekçelendirebilmek için kanıtların, ilkelerin ve analizlerin herkese iletilebilir olup olmadıkları tam olarak belirlemeyi gerektirir. Başkalarının yargılarımızı ve yargılarımızın gerekçelendirmelerini anlayabilmeleri, değerlendirebilmeleri, destekleyebilmeleri ve onaylayabilmeleri gerekir ki söz konusu yargımızın yeterince yerinde ve gerekçeli olup olmadığına dair yargıda bulunabilsinler.

Evrensellik meselesini Kant, beğeni yargısı ve hoşlanma duyusu arasındaki bir öncelik-sonralık ilişkisi üzerinden değerlendirmektedir. Aslında bu değerlendirmenin, beğeni yargısı üzerinden yapılan ayrıma dayandığı söylenebilir. Nitekim “Eğer verili nesnedeki haz önden giderse, ve nesnenin tasarımı üzerine beğeni yargısında tanınacak olan yalnızca bu hazzın evrensel iletilebilirliği ise, bir çelişki doğacaktır. Çünkü böyle haz duyusal duyumdaki yalın hoşluktan başka bir şey olmayacak, ve böylece doğasına göre yalnızca kişisel geçerliği olabilecek, çünkü nesnenin onunla *verildiği* tasarıma dolaysızca bağlı olacaktır.”⁴⁸⁰ Öyleyse bir duyu beğenisi olacaktır. Ve haz beğeni üzerinde belirleyici bir neden olursa, yani beğeni yargısından önce gelirse, burada bir evrensellikten söz edilemeyecektir. O halde haz duyusu, beğenin bir nedeni değil,

⁴⁷⁸ Robert J. Yanal, *Kant on Aesthetic Ideas and Beauty*, Penn State Press, USA, 1994, s. 3.

⁴⁷⁹ Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, s. 65.

⁴⁸⁰ A.g.y., s. 69.

sonucu olarak ortaya çıkmalıdır. Aksi halde, evrensellik, nesnellik ve genel-geçerlik kavramlarıyla birlikte anılamaz. Ve bu nedenle, tüm insanlık için geçerli olan bir ortaklıktan söz edilemez. Şöyle der Kant:

[...] verili tasarımda ansal [state] durumun evrensel iletişim yeteneği, beğeni yargısının öznel koşulu olarak, onun temelinde yatar, ve nesnedeki hazzı sonucu olarak almalıdır. Ama bilgiden ve bilgiye ait olduğu düzeye dek tasarımdan başka hiçbir şey evrensel olarak iletilemez. Çünkü tasarım ancak bu düzeye dek nesneldir, ve yalnızca bu yolla herkesin tasarım yetisinin onunla uyumlu olmaya zorlandığı evrensel bir bağıntı noktasını taşır. Şimdi, tasarımın bu evrensel iletilebilirliği üzerine yargının belirlenim zemini yalnızca öznel olacaksa, yani nesnenin bir kavramı olmaksızın düşünülecekse, o zaman bu zemin ansal durumdan başka bir şey olamaz ki, onunla tasarım yetilerinin birbirleri ile ilişkilerinde karşılaşılır, eğer bunlar verili bir tasarımı *genel olarak bilgi yetisi* ile bağıntılıyorlarsa.⁴⁸¹

O halde tasarımın kendisi ve uyandırdığı duygu öznel, ancak sadece bunun bilgisi nesneldir ve evrensel olarak iletilebilir. Bu da verilen tasarımın (nesnenin tasarımının) bilgisi ile bilgi yetisinin bağlantısını gerektirmektedir. Nitekim Kant’a göre, hoşlanmanın değerini arttıran şey, onun evrensel iletilebilirliği düşüncesidir. Ve herkes başka herkesten, çıkardan/ilgiden bağımsız ortak bir hoşlanmaya dair bu genel iletilebilirliği dikkate almasını bekler ve ister (ise) bu adeta insanlığın kendisi tarafından yüklenmiş kökensel bir sözleşmedir.⁴⁸² “Bu sözleşme, Kant’a göre salt bir idedir, fakat bu meseleler üzerine düşüncelerimizi düzenlemekle kalmayıp, eylemlerimize de fiilen ilham veren bir idedir. İnsanlar, her insanda bulunan bu insanlık idesi sayesinde insan olurlar ve bu ide yalnızca yargılarının değil eylemlerinin de ilkesi haline geldiği nispette medeni ya da insani olarak nitelenebilirler.”⁴⁸³ Bir başka ifadeyle, hoşlanma duygusunun tümel iletilebilirliğinin anlamı, bu duygunun “insan olma” ile olan bağıntısında aranmalıdır.

Her şey beğeni kavramına doğru akmaktadır ve beğeni, “bir nesneyi imgelem yetisinin özgür yasallığı ile bağıntı içinde yargılama yetisidir.”⁴⁸⁴ Ancak burada, imgelem yetisinin özgür yasallığından dolayı bir problem ortaya çıkmaktadır. Çünkü bilme yetisine ve bununla bağlantılı olan her şeye yasa veren anlama yetisidir. Öyleyse anlama yetisinin yasa koyucu olduğu yerde imgelem yetisinin özgürlüğünden ve

⁴⁸¹ A.g.y., s. 69.

⁴⁸² A.g.y., s. 164-65.

⁴⁸³ Hannah Arendt, *Kant’ın Siyaset Felsefesi Üzerine Dersler*, çev. D. Sezer, İ. Ilgar, İstanbul, 2019, s. 142.

⁴⁸⁴ Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, s. 96.

yasallığından nasıl söz edilebilir? sorusu ortaya çıkmaktadır. Kant'ın buna cevabı şöyledir:

İmgelem yetisinin özgür olması ve gene de kendiliğinden yasal olması, yani kendisinde bir özerklik taşıması bir çelişkidir. Yalnızca anlama yetisi yasa verir. Ama eğer imgelem yetisi belirli bir yasaya göre ilerlemeye zorlanırsa, o zaman ürünü nasıl olması gerektiği açısından biçime göre kavramlar yoluyla belirlenir; ama o zaman, hoşlanma Güzel olandan değil, İyi olandandır (eksiksizlikten, her durumda yalnızca biçimsel eksiksizlikten), ve yargı beğeni yoluyla bir yargı değildir. Öyleyse yasadışı bir yasallıktır; ve imgelem yetisinin anlama yetisi ile öznel bir anlaşması (tasarım bir nesnenin belirli bir kavramı ile bağıntılı iken olduğu gibi nesnel bir anlaşma değil) anlama yetisinin özgür yasallığı ile (ki buna da ereksiz ereksellik denebilir) ve bir beğeni yargısının özgünlüğü ile birlikte olabilir.⁴⁸⁵

Evrensellik ve özgür yasallık söz konusu olduğunda, yargılar, estetik bir yargı olan beğeni yargısı bildirmek ve nesnesi olan Güzele yönelik olmak yerine, ahlaki bir kavram olarak İyiye yöneliktir.

Kant'ın nihai amacı, (genel olarak) felsefede *sintetik a priori* yargılar oluşturmaktır. Çünkü bilim, *sintetik a priori* yargılarla iş görmektedir; çünkü bilgi yargıları, *sintetik a priori* yargılardır. Dolayısıyla teorik ve pratik alanda olduğu gibi, estetik alanda da *sintetik a priori* yargılar oluşturmaya çalışmaktadır. Öyleyse bu noktada, estetik alanda *sintetik a priori* yargılar nasıl oluşur sorusu ortaya çıkmaktadır? Bu da “beğeni yargıları nasıl olanaklıdır?” sorusunu cevaplamayı gerektirmektedir. Ne var ki, estetik yargılarda, bilgi yargılarından farklı olarak, saf yargı yetisinin *a priori* yargıları olmakla birlikte, haz ve hoşlanma/ hoşlanmama duyguları vardır ve bu duygular tamamen özneldir. Öyle ki “beğeni yargısı yalnızca seyredicidir, yani bir yargıdır ki, bir nesnenin varoluşu açısından ilgisiz olarak yalnızca niteliğini haz ve hazzınlık duygusu ile karşılaştırır. Ama bu seyretmenin kendisi kavramlara yönelik değildir; çünkü beğeni yargısı bir bilgi yargısı (teorik ya da pratik) değildir, ve öyleyse kavramlar üzerine temellenmiş değildir.”⁴⁸⁶ Dolayısıyla beğeni yargıları nasıl olanaklıdır? sorusu, şöyle de sorulabilir: “Yalnızca birinin bir nesnedeki *kendi* haz duygusundan çıkarak, ve onun kavramından bağımsız olarak, bu hazzın aynı nesnenin *başka her öznedeki* tasarımına bağlı olduğu ve bunu başkalarının anlaşmasını

⁴⁸⁵ A.g.y., s. 97.

⁴⁸⁶ A.g.y., s. 60.

beklemeksizin *a priori* yaptığı yargısı nasıl olanaklıdır?”⁴⁸⁷ Yani *sintetik a priori* beğeni yargıları mümkün müdür? sorusu araştırmanın rotasını belirlemektedir.

Beğeni yargılarının *sintetik* olduklarını görmek kolaydır, çünkü kavramın, aslında nesnenin sezgisinin bile ötesine giderler ve o sezgiye hiçbir biçimde bilgi olmayan bir şeyi, yani haz (ya da hazzsızlık) duygusunu yüklem olarak eklerler. Ama yüklem (birinin tasarım ile birleşmiş *kendi* hazzı) empirik olmasına karşın, *herkesten* istenen onay açısından yargıların *a priori* oldukları, ya da böyle sayılmayı istedikleri daha şimdiden bu istemin anlatımında kapsanır; ve böylece Yargı Yetisinin Eleştirisinin bu sorunu Aşkınsal Felsefenin şu evrensel problemine aittir: *Sintetik a priori* yargılar nasıl olanaklıdır?⁴⁸⁸

Beğeni yargıları nesneye ve onun tasarımına duyulan haz ile yeni bir şey eklemiş, yani bilgiyi genişletmiş olur. Fakat haz duygusunun empirik kaynaklı olmasıyla birlikte, evrensel bir kabul beklentisi, transendental felsefeninkiyle aynı soruyu sorarak, ortak bir paydada buluşmalarına neden olur. Bu ortaklık, yani aynı soruyu sorarak, aynı şeyi farklı yollardan elde etme çabası, beraberinde bazı ortaklıkları da getirmektedir.

Kant’ın estetik alanda, yargı yetisini ve diğer yetileri, olguları açıklarken ve genel olarak estetik alanın bilgisini verirken, teorik ve pratik alanlarla analoji, paralellik, ya da farkları göstermek için yapmış olduğu ayrımlar, karşılaştırmalar gibi çeşitli ilişkiler kurduğu görülebilir. Yani yargı yetisinin eleştirisini, teorik ve pratik alanla ilişkisi üzerinden yapmaktadır. Bu alanın yetilerinin bilgisini de, diğer alanların yetileriyle ilişkisi üzerinden (karşılaştırmalı olarak) ortaya koymaktadır. Kant, estetik alanda beğeni yargılarına ilişkin *a priorilik* istemi problemine şöyle bir çözüm getirmektedir:

[...] *sensus communis* ile bir *ortak* duyu⁴⁸⁹ ideası, yani bir yargılama yetisi anlaşılmalıdır ki, kendi derin-düşünme ediminde tüm başka insanların tasarım yolunu düşüncede (*a priori*) dikkate alır, öyle ki *bir bakıma* yargısını toplu insanaklı ile karşılaştırabilsin ve bu yolla kolayca nesnel diye alınabilen öznel kişisel koşullardan doğan yanılsamanın yargı üzerinde zararlı bir etkide bulunması önlenebilsin. Bu şimdi yargımızı başkalarının edimsel olmaktan çok yalnızca olanaklı yargıları ile karşılaştırmakla, kendimizi başka herhangi birinin yerine koymakla, ve kendi yargımıza olumsal olarak eklenen sınırlamaların soyutlanmasıyla olur; ve bu ise yine tasarım durumumuzda madde, ya da duyum olan şeyi olanaklı olduğu ölçüde bir yana bırakmakla ve yalnızca tasarımımızın ya da tasarım durumumuzun biçimsel özgünlüklerine dikkat etmekle ortaya çıkar.⁴⁹⁰

⁴⁸⁷ A.g.y., s. 154.

⁴⁸⁸ A.g.y., s. 154-155.

⁴⁸⁹ Başka yerlerde *sağduyu* olarak da çevrilmiştir.

⁴⁹⁰ A.g.y., s. 160-161.

Böylece Kant, bu noktada, *a priori* zorunlulukla eşdeğer olmasa da, beğeni yargılarındaki nesnellik istemine yönelik soruna böyle bir çıkış yolu bulmaktadır. Şimdi “ortak duyu” (*sensus communis*) yetilerin kendi aralarındaki bir tür uyum olarak tanımlanabilir. “Duyu” kavramı Kant’ta tehlikeli bir karıştırmaya yol açabilir, yani empirizmle karıştırılabilir. Burada “duyu” özel türden bir duyudur; tikel, empirik bir yeti değildir. Dolayısıyla “ortak duyu” yetilerin *a priori* uyumunu ve bu uyum sonucunda ortaya çıkan bir “duyum”u gösterir. Bu anlamda “ortak duyu”, “psikolojik olarak verilmiş bir şey olarak değil, fakat tüm ‘iletilebilirliğin’ öznel koşulu olarak ortaya çıkar. Bilgi bir ortak duyuyu gerektirir; bu olmaksızın bilgi iletilemez ve tümellik iddiasında bulunamazdı.”⁴⁹¹ Yani tüm bir insan dünyası altüst olur ve anlamsız hale gelirdi ve böylece üzerine bir şey söylenemez olurdu. Nitekim Kant: “İnsan doğasının özsel amaçları ile bağıntılı en yüksek felsefe, ortak duyunun gidebileceği yöne götürür; daha öteye götüremez”⁴⁹² der.

Dolayısıyla “Bu sorun öyleyse *estetik* yargılarda saf yargı yetisinin *a priori* ilkeleri ile ilgilidir – estetik yargılar ki, onlarda bu yetinin (teorik yargılarda olduğu gibi) yalnızca anlama yetisinin nesnel kavramları altına alması gerekmez ve bir yasa altında durmaz, ama onlarda kendisi öznel olarak yasa ve o denli de nesnedir.”⁴⁹³ Yani estetik yargılarda, teorik yargılarda olduğu gibi olmasa da, onlarda da yasallık ve nesnellik olanaklıdır. Nitekim daha önce ifade edildiği gibi, beğeni yargılarında öznel evrensellik söz konusudur. Çünkü saf yargı yetisinin *a priori* ilkeleri vardır ve onlar da buna dayanır. Ve nihayetinde, “Kant, bu tipte öznel bir ‘ortak duyu’ ilkesinden, yani yetilerin birbiri ile uyuma girmesini ve uyumlu orantılar meydana getirmesini sağlayan, yetilere ilişkin bir iyi doğa, sağlıklı ve sapmaz bir doğa düşüncesinden asla vazgeçmez.”⁴⁹⁴

1.2.3.1. Paralel Bir Yapı: Anlama Yetisi Maksimleri ile Beğeni Yargısı İlkeleri

Kant, teorik alanın temel yetisi olan anlama yetisi maksimleri ile estetik alanın *sintetik a priori* bilgisini veren beğeni yargısının ilkeleri arasında analogi yoluyla paralel bir yapı kurmaya çalışmaktadır. Bir başka ifadeyle, beğenin eleştirisinin dayandığı

⁴⁹¹ Deleuze, *Kant’ın Eleştirel Felsefesi*, s. 60.

⁴⁹² Kant, *Critique of Pure Reason*, s. 605.

⁴⁹³ A.g.y., s. 154.

⁴⁹⁴ Deleuze, *Kant’ın Eleştirel Felsefesi*, s. 60.

ilkeleri, anlama yetisinin maksimleri ile benzerlik kurarak belirginleştirmektedir. Kant'a göre, anlama yetisinin maksimleri, beğeni eleştirisinin doğrudan bölümleri olarak estetik alanda yer almasa da bu ilkelere netlik kazandırması açısından yerinde kullanılmaktadır. Bu maksimlerden ilki olan kendi için düşünmek, "hiçbir zaman edilgin olmayan bir aklın maksimidir." Böyle edilginliğe, dolayısıyla aklın özerksizliğine yatkınlığa önyargı denir; tümü içinde en büyüğü doğanın anlama yetisinin kendi özel yasası yoluyla onun temeline koyduğu kurallara altgüdümlü olmadığını tasarımılamaktır, yani boş inançtır. Boş inançtan kurtuluşa Aydınlanma denir; çünkü "bu adlandırmanın genel olarak önyargılardan kurtuluşa ait olmasına karşın, gene de boşinanç öncelikle (*in sensu eminenti*) bir önyargı adını hakeder, çünkü boşinanç birini içine düşürdüğü, giderek ondan bir yükümlülük olarak istediği körlük başkaları tarafından güdümlenme gereksinimini, dolayısıyla edilgin bir akıl durumunu özellikle belirgin kılar." Bir başka ifadeyle, kendi için düşünmek maksimi, etkin olan bir aklın maksimidir, yani aklın aktif kullanımıdır. Nitekim Kant, *Aydınlanma Nedir?* adlı metninde, aydınlanmayı şöyle tanımlar ve ekler: "Aydınlanma insanın kendi suçuyla düşmüş olduğu bir ergin olmama durumundan kurtulmasıdır. Bu ergin olmayış durumu ise insanın kendi aklını bir başkasının kılavuzluğuna başvurmaksızın kullanamayışıdır. Bu ergin olmayışa insan kendi suçuyla düşmüştür. Bunun nedeni de aklın kendisinde değil, fakat aklını başkasının kılavuzluğu ve yardımı olmaksızın kullanma kararlılığını ve cesaretini gösterememesidir."⁴⁹⁵ Dolayısıyla bu maksimin tam tersi, önyargılarla boş inançlar üreten insanların bir sürü olarak güdülmesine yol açar. Düşünme yolunun ikinci maksimi, "başka her birinin yerinde düşünmek"tir. Yetenekleri hiçbir büyük kullanıma erişmeyen birine sınırlı ve dar denir. Fakat burada söz konusu olan, teorik alandaki gibi bilgi yetisi değil, onu ereksel olarak kullanan düşünme yoludur; insana verilen doğal yetilerin ulaştığı alan ya da derece ne denli küçük olursa olsun, "birinin yargının başka birçoklarını kısıtlayan öznel kişisel koşullarını gözardı ederek kendi yargısı üzerine *evrensel bir duruş noktasından* (ki bunu ancak kendini başkalarının duruş noktasına koyarak belirleyebilir) düşünmesi onun *geniş düşünme yolu* olan biri olduğunu belirtir." Yani yargısını ya da kendi öznel ilkesini (maksimini) evrensel bir ilke yoluyla sınavabilir; bu da düşünme yolunu genişletmek, evrensel ölçülerde düşünmek anlamına gelmektedir. Üçüncü maksim, her

⁴⁹⁵ Kant, Immanuel Kant, "An Answer to the Question: What Is Enlightenment?", *Toward Perpetual Peace and Other Writings on Politics, Peace, and History*, 17.

zaman uyumlu olarak, tutarlı düşünmektir. Tutarlı düşünme yolu maksimi, erişmesi en güç olanıdır ve ona ancak ilk ikisinin birleşmesi yoluyla ve onlara sürekli uymanın bir alışkanlığa dönmesinden sonra erişilebilir.⁴⁹⁶ O halde, üçüncü maksim olan tutarlı düşünme yolu ilkesi, kendi için düşünmek ve başka her birinin yerinde düşünmek maksimlerinin birlikteliğiyle oluşan ve insanda bir alışkanlık olarak yer etmesi sonucunda işleyen bir ilkedir.

Beğenin eleştirisinin ilkelerini belirginleştirmeye hizmet eden, kendi için düşünmek anlama yetisinin, başka her birinin yerinde düşünmek yargı yetisinin, her zaman uyumlu olarak tutarlı düşünmek aklın maksimidir.⁴⁹⁷ Kant'ın bu maksimler ile yapmaya çalıştığı şey, son cümleden de anlaşılabilir gibi, teorik, pratik ve estetik alanların temel yetilerini (anlama yetisi, akıl ve yargı yetisi) birleştirerek, bu alanlar arasında bir ortaklık sağlamaktır, yani Yargı Yetisinin Eleştirisi'nin temel amacı olan teorik alan ile pratik alan arasında birleştirici bir güç olarak, Eleştiri felsefesinde bütünselliği sağlamaktır; üç alanın eleştirisini yaparak ve bu alanlar arasında bağlantı yolları kurarak, akıl sahibi varlıkta birbirlerini çelmeden, uyum içinde, bir bütün olarak yer alabildiklerini göstermektir.

Anlama yetisi, yargı yetisi ve akıl gibi üç temel yeti üzerinden beğenin eleştirisinin, yani estetik alanın eleştirisinin ilkelerini belirgin kılıp durulaştırdıktan sonra Kant, bu eleştirinin aynı yetiler üzerinden beğeni antinomisini çözümlemektedir. Öyle ki Kant'a göre, teorik ve pratik alanların antinomileri olduğu gibi, estetik alanın da antinomileri vardır. Dolayısıyla üç temel yetiye karşılık üç tür antinomi vardır, yani antinomilerin ayrımını temel yetilere göre yapmaktadır. Şöyle ki, “Üç tür antinominin olması, zeminini anlama yetisi, yargı yetisi ve akıl gibi üç bilgi yetisinin olmasında bulur; bunlardan her birinin (üst bir bilgi yetisi olarak) kendi *a priori* ilkeleri olmalıdır; çünkü akıl bu ilkeleri ve kullanımlarını yargıladığı ölçüde, tümü açısından da karşı çıkılamaz bir yolda verili koşullu için koşulsuzu ister; ve bu ise, eğer duyuşsal olan kendilerinde şeylere ait olarak görülürse ve salt görüngü olarak onun için duyulurüstü bir şey (dışımızdaki ve içimizdeki doğanın anlaşılır dayanağı) kendinde şey olarak temel alınmazsa, hiçbir zaman bulunamaz.” Genel olarak antinomi bir sınır aşımı olarak şöyle oluşur: “1) *Bilgi yetisi için* anlama yetisinin koşulsuza dek genişletilmiş teorik

⁴⁹⁶ Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, s. 161-162.

⁴⁹⁷ A.g.y., s. 162.

kullanımı açısından aklın bir antinomisi; 2) *haz ve hazzsızlık duygusu için* yargı yetisinin estetik kullanımı açısından aklın bir antinomisi; 3) *isteme yetisi için* kendine yasa veren aklın pratik kullanımı açısından bir antinomisi; bu düzeye dek tüm bu yetilerin kendi *a priori* üst ilkeleri vardır, ve aklın kaçınılmaz bir istemi ile uyum içinde, tümü de ayrıca bu ilkelere göre *koşulsuz olarak* yargılamalı ve nesnelerini belirlemelidirler.” Aksi halde, bir çelişkiye düşmüş olur ki, bu çelişki yine gerçek bir çelişki değildir, çünkü aklın ilkelerinin dayandığı düşünülür bir dünyanın varlığı kanıtlanmıştır. Bu da duyulur ve düşünülür dünya ayırımında ayrıntılı olarak açıklanmıştır. Buradan da görülebileceği üzere, sınırlar hep ilkeler üzerinden belirlenir.

1.2.4. Hoş ve İyi Kavramları

Hoş, iyi ve güzel kavramları tasarımların haz ve hazzsızlık duygusuyla ilişkisine göre belirlenir ve ayırt edilir. “Bir insana *doyum verene hoş* denir; ona yalnızca *haz verene, güzel; değerli olana, (onaylanan)*, yani onun tarafından nesnel bir değer verilene, *iyi*. Hoşluk akıldan yoksun hayvanlar için de geçerlidir; Güzellik yalnızca insanlar, yani hayvansal ve gene de ussal varlıklar için, salt ussal değil (örneğin tinler), ama aynı zamanda hayvansal da olan varlıklar için; İyi ise genel olarak her ussal varlık için.”⁴⁹⁸ Böylece her birine karşılık gelen ve hoşlanma nesnesini belirtmede kullanılan anlatımlar ve nitelermeler aynı değildir. Kant’a göre, “hoş olandan hoşlanma çıkar ile bağlıdır.” Çünkü tamamen duyusal bir duygu durumudur. Dolayısıyla bu duyguya ve doyuma erişme yolu tamamen kişiseldir ve burada hiçbir önemi yoktur; bu nedenle aracın seçimi konusunda insanlar birbirlerini aptallık ve kafasızlıkla suçlayabilir ama hiçbir zaman aşağılık ve kötü olmakla (yani ahlaksızlıkla) değil, çünkü “herkes şeyleri kendi görme yoluna göre, tek bir hedefe, doyum olan bir hedefe yönelir.”⁴⁹⁹ Nitekim çıkar denilen şey, tamamen kişisel ve öznel bir şeydir.

Şimdi Kant, hoşlanma ve çıkar ilişkisi üzerinden iyi kavramı ile ilgili olarak bir ayırım yapmaktadır. Bu ayırım, ahlaki anlamda iyi ile estetik anlamda iyi olarak, iki farklı iyi’yi ortaya çıkarmaktadır. Bu iyi’ler şöyle de adlandırılır: kendinde iyi ve yarar anlamında iyi. “Akıl aracılığıyla salt kavram yoluyla hoş giden iyidir. Salt araç olarak hoş giden ‘bir şey için iyidir’ (yararlı olandır) deriz; ama kendinde iyi olan, kendi

⁴⁹⁸ A.g.y., s. 60.

⁴⁹⁹ A.g.y., s. 56.

için hoş giden başka bir şeydir. Her ikisinde de her zaman bir erek kavramı, öyleyse aklın istenç ile (en azından olanaklı) ilişkisi, ve sonuçta bir nesnenin ya da eylemin varoluşundan hoşlanma, yani herhangi bir çıkar kapsanır.”⁵⁰⁰ Aslında iyi kavramının bu ayrımı, akıl ve hoşlanmaya bağlıdır. Akıl ve hoşlanmaya bağlı olarak yapılan iyi ayrımından görülebileceği üzere, burada ahlaki anlamda bir iyi değerlendirilmesi yapılmaktadır.

Giderek en sıradan konuşmada bile Hoş İyiden ayırdedilir. [...] iyi olduğunu söyleyebilmek için akıl yoluyla erekler ile ilişki içinde alınmalı, bizi her işimiz için istekli kılan bir durum olduğu görülmelidir. Son olarak, mutluluk açısından herkes kendinde yaşamın hoşluklarının en büyük toplamına (süre açısından olduğu gibi çokluk açısından da) gerçek, giderek en yüksek İyi diyebileceğine inanır. Ama akıl buna karşı çıkar. Hoşluk hazdır. Eğer yalnızca bununla ilgileniyor olsaydık, onu bize sağlayan araç açısından titizlik göstermek, ya da doğanın bolluğu tarafından edilgin olarak mı, yoksa kendi etkinliğimiz ve çalışmamız yoluyla mı elde edildiği konusunda tasalanmak aptalca olurdu. Ama yalnızca *haz duyabilmek* için yaşayan (ve bu amaçla büyük çabalar gösteren) bir insanın varoluşunun kendinde bir değer taşıdığına akıl hiçbir zaman ikna olamaz, üstelik aynı zamanda tümü de yalnızca haz peşinde olan başkalarına duygudaşlık yoluyla tüm doyumlarını paylaştığı için onlara bir araç olarak en iyi yararı sağlasa bile. Haz dikkate alınmaksızın, tam özgürlük içinde, ve doğanın edilgin olarak ona sağlayabileceklerinden bağımsız olarak, bir kişinin varoluşu olarak belirli varlığına yalnızca yaptığı şey bir değer verir; ve mutluluk, hoşluklarının bütün bir bulunuşu ile birlikte, koşulsuz bir İyi olmaktan çok uzaktır.⁵⁰¹

Dolayısıyla iyi, haz, mutluluk ve akıl ilişkisinde estetik açıdan çok, ahlaki bir problem görülmektedir. Mutluluk ve bundan duyulacak haz veya hoşluk için akla gerek yoktur. İnsan zaten doğası gereği bunları ister. “[...] eğer akli ve istemesi olan bir varlıkta doğanın asıl amacı bu varlığın korunması, refahı, tek kelimeyle mutluluğu olsaydı, doğa bu amacın gerçekleştiricisi olarak bu yaratığın aklını görmekle, pek isabetsiz bir gerçekleştirici bulmuş olurdu. Çünkü bu yaratığın bu amaçla yapacağı bütün eylemler ve davranışının bütün kuralları, ona içgüdü tarafından çok daha tam bir biçimde gösterilmiş olurdu.”⁵⁰² Dolayısıyla insan sahip olduğu akıl yetisiyle sadece haz ve mutluluğa dayalı bir iyi olma haline (olanağına) değil, kendinde, koşulsuz (ahlaksal) bir iyiyi de gerçekleştirebilir. Bu iyi ise, istemenin bir niteliğidir. Aklın, “en yüksek pratik belirlenimi, iyi istemeye temel olma”⁵⁰³sidir. Kendinde iyi, akıl ve böylece ahlak yasası tarafından belirlenen bir isteme ya da eylemdir. Burada yasa, “istemeyi

⁵⁰⁰ A.g.y., s. 57-58.

⁵⁰¹ A.g.y., s. 59.

⁵⁰² Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s. 10.

⁵⁰³ A.g.y., s. 12.

doğrudan doğruya belirler; bu yasaya uygun eylem kendi başına iyidir; maksimleri hep bu yasaya uygun olan bir isteme kayıtsız-şartsız, her bakımdan iyidir ve her türlü iyyinin en yüksek koşuludur.”⁵⁰⁴ O halde mutluluk, iyyinin en yüksek koşulu değildir. Ahlak söz konusu olduğunda mutluluk hiç hesaba katılmaması gereken bir şeydir; “mutluluğa layık olma”⁵⁰⁵nın ahlaksal bir değeri vardır.

Kendinde iyyiyi, yani ahlaksal iyyiyi Kant, iyi isteme üzerinden tanımlamaktadır. Nitekim iyi, iyi istemedir. “Dünyada, dünyanın dışında bile, iyi bir istemeden başka kayıtsız şartsız iyi sayılabilecek hiçbir şey düşünülemez.”⁵⁰⁶ Dolayısıyla “İyi isteme, etkilerinden ve başardıklarından değil, konan herhangi bir amaca ulaşmaya uygunluğundan da değil, yalnızca isteme olarak, yani kendi başına iyidir.”⁵⁰⁷ Böylece kendinde iyi ahlaksal bir iyi olarak yarar anlamındaki iyiden farklıdır. Ancak bu iki türden iyi de, hoş da, nesnelere yönelik bir çıkara bağlıdır.

Hoş ve İyi arasındaki tüm bu ayrıma karşın, ikisi de her zaman nesnelerindeki bir çıkar [ilgi] ile bağlı olmada anlaşılır; böylece yalnızca Hoş olan ve bir araç olarak herhangi bir hoşluğa doğru keyif verici olan dolaylı İyi (yararlı) değil, ama ayrıca saltık olarak ve her bakımdan İyi, yani ahlaksal İyi de kendisi ile birlikte en yüksek çıkarı taşır. Çünkü İyi istencin (yani akıl yoluyla belirlenen bir isteme yetisinin) nesnesidir. Ama bir şeyi istemek ve varoluşundan hoşlanmak, yani ondan bir çıkar elde etmek özdeştir.⁵⁰⁸

Akılla doğrudan ilişkisi ve bu nedenle ahlaki değere sahip olabilen sadece İyidir. Nitekim İyi akıl aracılığıyla salt kavram yoluyla hoş giden olarak tanımlanmaktadır. “İyi olan açısından yargılar hiç kuşkusuz haklı olarak herkes için geçerli olma isteminde bulunurlar; ama İyi olan yalnızca evrensel bir hoşlanma nesnesi olarak *bir kavram yoluyla* temsil edilir.”⁵⁰⁹ Dolayısıyla iyi “evrensel bir hoşlanma nesnesi” olarak kabul edilir.

⁵⁰⁴ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, s. 69.

⁵⁰⁵ A.g.y., s. 141.

⁵⁰⁶ Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s. 8.

⁵⁰⁷ A.g.y., s. 9.

⁵⁰⁸ Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, s. 60.

⁵⁰⁹ A.g.y., s. 65.

1.2.5. Ahlaksal Duygular: Güzel, Yüce ve Saygı

Güzel olanı beğenme, Hoş ve İyiden farklı olarak, çıkarsız ve özgür bir hoşlanmaya dayanmaktadır. Burada ister aklın, ister duysal herhangi bir şeyin olsun, hiçbir gereksinimi doyuma yönelik değildir. Bununla ilgili olarak Kant şöyle der:

Hoşlanmanın tüm bu üç türü arasında Güzeli beğenme çıkarsız ve *özgür* biricik ve tek hoşlanmadır; çünkü burada ister duyunun çıkarı, isterse aklın çıkarı olsun, hiçbir çıkar onayımız üzerinde zorlama yapmaz. Buna göre hoşlanma üzerine denebilir ki, sözü edilen üç durumda *eğilim* ya da *kayra* ya da *saygı* ile bağıntılıdır. Çünkü *kayra* biricik özgür hoşlanmadır. Bir eğilim nesnesi ve isteğimize akıl-yasası tarafından önerilmiş bir nesne kendimiz için herhangi bir yerde bir haz nesnesi oluşturmak için hiçbir özgürlük bırakmaz. Tüm çıkar gereksinimi varsayar ya da bir gereksinim üretir; ve onayın belirlenim zemini olarak, nesne üzerine yargıyı bundan böyle özgür bırakmaz.⁵¹⁰

Oysa Güzelden hoşlanma ya da kendinden iyide (iyi istemede) özgür bir hoşlanma söz konusu olduğu için, bunların kayra ve saygı ile bir bağlantıları vardır. Burada üzerinde durulması gereken, özel türden bir (ahlaksal) duygu olan saygıdır. Kant’a göre, saygı, ahlak yasasına duyulan, tek ve aynı zamanda tartışmasız olan ahlaksal güdüdür ve bu duygu, bu nedenin (ahlak yasasının) dışında hiçbir nedenden ötürü bir nesneye yönelmez. Çünkü ahlak yasası, ilk olarak nesnel ve doğrudan doğruya istemeyi aklın yargısında belirler.⁵¹¹

Dolayısıyla bu anlamda, “Kantçı çerçevede (niteliksiz) 'duygusal deneyim' diye bir şey yoktur - ancak bilişsel veya pratik deneyimin duygusal bir tonu veya bileşeni olabilir.”⁵¹² Nuzzo’ya göre, sorulması gereken soru şudur: “Kant’ın transendental felsefe içerisinde deneyimin duygusal yönü meselesini ele almasını sağlayan perspektif nedir? Bu bağlamda, Yargı Yetisinin Eleştirisi’nin kendine özgü rolü ve duygular ile yargılama yetisi arasındaki bağlantı ortaya çıkmaktadır.” Burada amaç da, (bir duygu olarak) söz konusu kavramların duygularla ilişkisini inceleyerek aralarındaki bağlantıları ortaya çıkarmaktır.

Beğeni yargısının nesnesi olan Güzelin evrensel öznelliğe sahip oluşu üzerinden, Güzel, İyi ve Hoş kavramları arasındaki farkları ve böylece Güzelin ne olduğunu ve ne olmadığını daha iyi görebilmek için, evrensellik açısından yeniden

⁵¹⁰ A.g.y., s. 60-61.

⁵¹¹ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, s. 86-87.

⁵¹² Angelica Nuzzo, “The Place of the Emotions in Kant’s Transcendental Philosophy”, *Kant on Emotion and Value*, Ed. A. Cohen, Palgrave Macmillian, New York, 2014, s. 92.

karşılaştırılmalıdırlar. Şimdi “*Hoş* açısından herkes kişisel bir duygu üzerine dayanan ve bir nesne üzerine bunun ona haz verdiğini bildirmesini sağlayan yargısının yalnızca onun kişiliğine sınırlanmasını kabul eder. Öyleyse *Hoş* açısından şu ilke geçerlidir: *Herkesin kendi (duyu) beğenisi vardır.*”⁵¹³ Yani hoş, insanın tamamen kişisel duygu durumuna göre oluşan öznel bir şeydir. Güzel hakkında ise şunları söyler:

Güzel ile durum bütünüyle başka türdür. Eğer kendi beğenisine uygun bir şeyi imgeleyen biri, ‘bu nesne (gördüğümüz yapılar, giydiği elbise, dinlediğimiz konser, yargımıza sunulan şiir) *benim için* güzeldir,’ demekle kendini akladığını düşünürse, bu (tam tersine) gülünç olacaktır. Çünkü eğer yalnızca ona hoş geliyorsa, *güzel* dememelidir. Onun için birçok şey çekicilik ve hoşluk taşıyabilir, ve bu hiç kimseyi tasalandırmaz; ama eğer bir şeyin güzel olduğunu bildirirse, başkalarında da tam olarak aynı hoşlanmayı bekler; yalnızca kendisi için değil, ama herkes için yargıda bulunur ve sonra Güzellikten şeylerin bir özelliğiymiş gibi söz eder.⁵¹⁴

Dolayısıyla güzelde bir tür nesnellik aranmaktadır. Kişi kendi beğeni yargısına göre bir şeyi güzel bulurken, diğerleriyle hemfikir olmayı (onaylanma talebi) bekler çünkü beğeni yargısının bir nesnesi olan güzellik olgusal bir şey olarak kabul edilir.

Kant’ın ahlaklılığın bir simgesi olarak Güzellikten söz etmesi ve bu Güzelliği ahlaki olarak İyi olanın simgesi olarak tanımlaması, pratik alan ile estetik alan arasındaki ilişkiyi sıkı bir şekilde dokuma çabası olarak görülebilir. Ahlaklılığın simgesi olan güzelliğin niteliklerini, Kant felsefesinde ahlaki kavramlar olan, çıkar, koşulsuz, özgürlük ve evrensellik ile açıklaması da aynı amaca hizmet etmektedir. Nitekim Güzelin özelliklerini, ahlaki kavramlarla nitelendirerek açıklamaktadır.

1) Güzel dolaysızca (ama ahlakta olduğu gibi kavramda değil, yalnızca derin-düşünsel sezgide) haz verir. 2) Hiçbir çıkar olmaksızın haz verir (ahlaki olarak İyi olan hiç kuşkusuz zorunlu olarak bir çıkar ile bağlıdır, ama hoşlanma üzerine yargıyı önceleyen değil, ilk kez o yargı yoluyla ortaya çıkarılan bir çıkar ile). 3) İmgelem yetisinin (öyleyse yetimizin duyarlığının) özgürlüğü Güzelin yargılanmasında anlama yetisinin yasallığı ile anlaşıyor olarak tasarımlanır (ahlaksal yargıda istemenin özgürlüğü onun evrensel akıl yasalarına göre kendi kendisi ile uyumu olarak düşünülür. 4) Güzeli yargılamanın öznel ilkesi evrensel olarak, yani herkes için geçerli olarak, ama bir evrensel kavram yoluyla bilinemez olarak tasarımlanır (ahlakın nesnel ilkesi de evrensel olarak, yani tüm öznel için ve aynı zamanda ayrıca aynı öznenin tüm eylemleri için, ve böylece evrensel bir kavram yoluyla bilinebilir olarak açılabilir). Buna göre ahlaksal yargı yalnızca

⁵¹³ Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, s. 63.

⁵¹⁴ A.g.y., s. 64.

belirli oluşturucu ilkelere yetenekli olmakla kalmaz, ama ancak maksimlerini bu ilkeler ve evrensellikleri üzerine temellendirme yoluyla olanaklıdır.⁵¹⁵

şimdi Yüce kavramına baktığımızda, bu kavramın mutlak (koşulsuz) iyi ile ilişkisinde ele alındığı görölmektedir.

Yüce yalnızca onda doğa tasarımındaki duyulurun olanaklı bir duyulurüstü kullanım için uygun olarak yargılandığı ilişkiden oluşur. –*Mutlak olarak İyi* olan, öznel olarak esinlendirdiğı duyguya göre, *mutlak olarak zorlayıcı* bir yasanın tasarımı yoluyla öznenin yetilerinin belirlenebilirliğı olarak yargılandığında (ahlaksal duygunun nesnesi), kendini başlıca *a priori* kavramlar üzerine dayalı bir zorunluğun *kipliğı* yoluyla ayırdeder; bu zorunluk yalnızca bir *istemi* değıl, ama ayrıca herkes için bir onay *buyruğunu* da kendi içinde kapsar ve kendinde hiç kuşkusuz estetik değıl, saf entelektüel yargı yetisine aittir; ve salt derin-düşünen değıl ama belirleyen yargı ile doğaya değıl, özgürlüğe yüklenir. Ama *öznenin*, ve dahası kendi içinde duyarlılıkta *engellemeler* duyabilen, ama aynı zamanda *durumunun değışkisi* olarak bunların yenilmesi yoluyla bir üstünlük duyabilen bir öznenin bu idea yoluyla *belirlenebilirliğı*, yani ahlaksal duygu, gene de estetik beğeni yargısı ve bunun *biçimsel koşulları* ile öyle bir düzeyde yakındır ki, eylemin ödevden yasaya uygunluğunu aynı zamanda estetik olarak, yani yüce olarak ya da giderek güzel olarak tasarımlanabilir kılabilir, ve bunu saflığından vazgeçmeksizin yapabilir. – ki eğer Hoş olanın duygusu ile doğal birlik içine koyulacak olursa gerçekleşmeyecektir.⁵¹⁶

Bu açıklamalar gösteriyor ki, Yüce, ahlaksal duygu ile estetik yargı yetisinin birleşmesiyle ortaya çıkan bir kavramdır. Öyle ki, bu da, pratik alan ile estetik alan arasındaki ortaklığı göstermektedir. Çünkü kavramları böyle tanımlamak ve kavramlar arasındaki ilişkileri böyle açıklamak ya da böyle ilişkilendirmek, aslında bu kavramların ait olduğı alanlar arasında bağlantı(lar) kurabilme çabasıdır. Nitekim Yargı Yetisinin amacı tam da budur. Estetik alanın yetileri ve kavramlarında evrenselliğı yakalama ve bunlarla ahlaki kavramları ilişkilendirme, hep bu çabaya yöneliktir. Yücenin bu şekilde açıklanması da bunu doğrulamaktadır. O halde “estetik, özgür bir toplumun olası Biçimi olarak”⁵¹⁷ görülebilir. Öyle ki özgürlük ahlaklılığın olduğı gibi, estetiğın de koşuludur.

Güzel ve Yücenin ahlaksallıklarının nereden geldikleri, bu iki kavramın karşılaştırılmalı olarak değılendirilmesinde açıkça görülebilir. şöyle ki Güzel, anlama yetisinin bir kavramı ile uyum içinde duyuların duyumu aracılığıyla değıl,

⁵¹⁵ A.g.y., s. 231-232.

⁵¹⁶ A.g.y., s. 128-129.

⁵¹⁷ Herbert Marcuse, *Özgürlük Üzerine Bir Deneme*, çev. Soner Soysal, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2019, s. 33.

yalnızca yargıda haz verendir. Bu yüzden hiçbir çıkar olmaksızın haz verendir. Yüce ise duyunun çıkarına karşı direnci yoluyla dolaysızca haz verendir.

Her ikisi de, evrensel olarak geçerli estetik yargıların açıklamaları olarak, özel zeminler ile bağıntılıdır: Bir yanda *duyarlığın zeminleri ile*, seyredici anlama yetisinden yana; ve öte yanda, *duyarlığa aykırı olarak*, ama buna karşı *pratik aklın ereklere*den yana. Ama ikisi de, aynı özünde birleşmiş olarak, ahlaksal duygu ile bağıntı içinde erekseldir. Güzel bizi bir şeyi, giderek doğayı bile, çıkar olmaksızın sevmeye hazırlar; Yüce ise (duyusal) çıkarımıza aykırı bile olsa, bir şeye yüksek değer vermeye. Yüce şöyle betimlenebilir: Bir nesnedir (doğanın) ki, tasarımı anlığı ideaların sergilenişi olarak doğanın erişilemezliğini düşünmeye belirler.⁵¹⁸

Özellikle yukarıdaki alıntıda vurgulanan ifade açıkça gösteriyor ki, Yargı Yetisinin işi, kavramlar ve yetiler üzerinden ortaklık ve benzerlik kurarak teorik ve pratik alanı birleştirmektir. Bunun en açık örneklerinden biri, burada Güzel ve Yüce kavramlarında görülebilir. Çünkü bu kavramlar hep teorik ve pratik yetiler ve kavramlar üzerinden belirlenir; sınırlar da buna göre oluşturulur.

Gerçekte, doğadaki Yüce için bir duygu onunla ahlaksal duruma benzer bir ansal durum birleştirilmeksizin pek düşünülemez; ve gerçi doğadaki Güzelden dolaysız haz benzer olarak düşünme tarzında belli bir *liberalliği*, yani hoşlanmanın salt duyusal hazdan bağımsızlığını varsayıyor ve besliyor olsa da, bu yolla özgürlük insanın ahlaklılığının gerçek niteliği olan ve onda aklın duyusallık üzerinde erk uygulamak zorunda olduğu yasa ilgili bir *uğraşın* altında olmaktan çok oyunda tasarımılanır; ama Yüce üzerine estetik yargılarda bu erk aklın bir aleti olarak görülen imgelem yetisinin kendisi yoluyla uygulanıyor olarak tasarımılanır.⁵¹⁹

“Düşünmenin görüyle bütün bağlantısı imgelem yetisidir.”⁵²⁰ Yücelik duygusu, estetik bir duygu olmakla birlikte, kişinin ahlaksallığında uyanan bir duygudur. Güzelden alınan çıkarsız, doğrudan haz da aynı şekilde ahlaki bir yetkinliği, yani özgürlüğü gerektirmektedir. Öyleyse insanda bu tarz duyguların ve yargıların olması, onun ahlaki bir varlık olmasıyla zorunlu bir ilişkisinin olduğunu göstermektedir. O halde Güzel, Yüce gibi duygular saygı duygusuyla aynı kategoride sayılabilir. Öyle ki, ahlak yasası, saf ve koşulsuz bir entelektüel hoşlanmanın nesnesidir. Entelektüel hoşlanma, kendinde, ereksel (ve ahlaksal) İyi, estetik olarak yargılandığında da, Güzelden çok Yüce olarak tasarımılanmaktadır; öyle ki, sevgi duygusundan çok, saygı duygusu uyandırır. Çünkü “insan doğası bu İyiye kendiliğinden değil, ama yalnızca aklın

⁵¹⁸ Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, s. 129. Vurgu bana aittir.

⁵¹⁹ A.g.y., s. 130-131.

⁵²⁰ Ernst Cassirer, Martin Heidegger, *İnsan Nedir?: Davos'ta Kant Üzerine Bir Kör Dövüşü*, çev. Kubilay Hoşgör, Fol Yayınları, Ankara, 2021, s. 17.

duyusallık üzerinde uyguladığı güç yoluyla bağlanır. Evrik olarak, ister dışımızdaki isterse içimizdeki (örneğin belli yeğin heyecanlar) doğada olsun, yüce dediğimiz şey de yalnızca anlığın duyusallığın (belli) engellerini ahlaksal temel ilkeler yoluyla yenme gücü olarak tasarımlanır, ve bu yolla çıkar sağlar.”⁵²¹ Bu da ahlaksal olarak nitelendirilen bir çıkarı yaratan bir duygudur; nasıl ki çıkarını yasada görme yeteneği (ya da ahlak yasasının kendisine saygı) ahlak duygusunun ta kendisidir.⁵²² Yapılan bu ayrımlar, teorik alan ile pratik alan arasındaki farka göre belirleniyor. Çünkü Yüce ve Güzel, hoşlanmanın kendisi ve beraberinde diğer kavramlar, hep duyusallık ve ahlaksallık üzerinden türlerine ayrılmaktadır. Dolayısıyla “doğadaki uyumlar, güzellik, nesnelerin amaçları ve bu amaçlara varmak için izlenen yolların kusursuz bağlantısı”⁵²³ görebilmek, duyusallık ve ahlaksallık bağlantısı içinde hepsinin bir bütün olarak incelenmesini gerektirmektedir. Bu da analogik bağlantıyı gerektirmektedir. Böylece “ahlaki değer ve estetik değer, biri diğerini doğrudan etkilediği için değil, altta yatan bazı sanatsal özellikler hem ahlaki hem de estetik yargılarda, belki oldukça farklı roller oynasa da, rol oynadığı için ilişkilidir.”⁵²⁴ Yani oynadığı roller açısından estetik ve ahlaki yargılar, estetik ve ahlaksal değeri beraberinde getirmektedir. Bunun en açık biçimlerinden biri, Deleuze’un şu ifadelerinde görülebilir: “Güzel’i tanımlamaya varan belli fenomenlerin, nasıl olup da zamanın içsel duyusuna autonom, tamamlayıcı bir boyut; hayalgücüne özgür bir düşünüm gücü ve anlama yetisine sonsuz bir kavramsal güç verdiğidir. Farklı yetiler artık aralarından herhangi biri tarafından belirlenmeyen bir uyuma girerler ve bu, çok daha derin bir uyumdur, çünkü artık bu uyumun herhangi bir kuralı yoktur ve o, Ego ile Ben’in, Doğa güzelliği koşulları altındaki kendiliğinden uyumunu kanıtlar.”⁵²⁵

Estetik yargılar ve duygular ile ahlaki duygu ve olgular arasında, görüldüğü gibi, doğrudan bir paralellik kurulmaktadır. Örneğin, kendinde ahlaksal İyinin, estetik anlamda Yüceye karşılık gelmesi, bunun en açık göstergelerinden biridir. Nitekim “Ahlakın bizden istediği özgür seçim, doğal dünyayla ilişkisiz değildir; aksine bize

⁵²¹ Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, s. 133-134.

⁵²² Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, s. 88.

⁵²³ Immanuel Kant, *Evrensel Doğa Tarihi ve Gökler Kuramı*, çev. Seçkin Selvi, Fol Yayınları, Ankara, 2020, s. 41.

⁵²⁴ James Harold, “On Judging the Moral Value of Narrative Artworks”, *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Vol. 64, No. 2 (Spring, 2006), pp. 259-270, Published by: Wiley on behalf of The American Society for Aesthetics Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/3700550>.

⁵²⁵ Deleuze, *Kant’ın Eleştirel Felsefesi*, s. 31.

yalnızca doğal dünyada gerçekleştirilebilecek ve bizim eğer her ne olursa olsun tutarlı bir şekilde ahlakın bize buyurduğu şekilde davranacaksak bu dünyada gerçekleştirilebileceğini umabilmemiz gereken hedefler verir. Üçüncü *Eleştiri*'nin buna eklediği şey doğal güzellik ve düzen deneyimimizi bu umudun inandırıcılığına belirli bir tür duygusal destek olarak kullanabileceğimiz argümanıdır.”⁵²⁶ Böylece Kant'ın ahlaksal duygular ile estetik duygular arasındaki ilişkisine bakıldığında, birbirini destekleyici, olumlayıcı bir bağ kurduğu görülmektedir. Ancak pratik alanda duygular bu şekilde konumlandırılmaz. Aslında ahlak alanında da duyguları topyekün kötülemez, sadece belirleyici olmamaları gerektiğini özenle belirtir. Dolayısıyla “Kant'ın duygulara ve bunların ahlakla ilişkisine dair genel tartışması epizodiktir.”⁵²⁷

1.2.6. Yetiler (Anlama Yetisi, Akıl, Yargı Yetisi) Arası Analogik Bağlantılar

Kant, şimdiye kadar anlatılanlarla gösterilmeye çalışıldığı gibi, hep bir koşulsuz olana, *a priori* ve zorunlu olana gitme çabası içindedir. Estetik alandaki yargılarla teorik alandaki yargılar ve yetiler arasında kurduğu analogiler de buna hizmet etmektedir. Çünkü bilgi alanındaki kesinliği estetik alanında da yakalamaya çalışmaktadır. Aynı şekilde, pratik alan, yani ahlaklılık ile estetik olgular ve yargılar arasında kurmuş olduğu ilişki, dahası bu olguların tanımlarını ahlaki içeriklere ve onlar arasındaki ayrımları ahlaki kavramlara göre yapması, ahlaklılıkla kurduğu sıkı ilişkiyi göstermektedir. “Kant'ın genel anlamda akıl olarak adlandırdığı, anlama yetisi, yargı gücü ve aklın temel fonksiyonlarından oluşan bütün, kendine has belirlenebilirliği” dir.⁵²⁸

Ahlaklılık ve estetik olgular arasında kurulan analogi, bunların birbirleriyle interaktif ilişki içinde olduklarını ve insanda bir bütün olarak kapsandıklarını göstermektedir. Bunun en basit ve açık göstergesi insanda uyandırdığı duyguların ortaklığıdır. Örneğin, doğanın ya da sanatın güzel nesnelerini sık sık ahlaki bir yargılamayı temel alıyor görünen adlarla adlandırırız. Yapılara ya da ağaçlara görkemli ve gösterişli, tarlalara memnun ve şen deriz; giderek renklere bile suçsuz, ılımlı, şefkatli denir, çünkü ahlaksal yargılar yoluyla ortaya çıkan ansal durumun bir bilincine analogik bir

⁵²⁶ Paul Guyer, *Kant*, çev. Deniz Soysal, Say Yayınları, İstanbul, 2022, s. 27.

⁵²⁷ Nancy Sherman, *Making a Necessity of Virtue*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997, 126.

⁵²⁸ Manfred Baum, “Kant ve Saf Aklın Eleştirisi”, *Sonsuzluğun Sınırında: Immanuel Kant*, s. 48.

şey kapsayan duyular uyandırır. Beğeni bir bakıma duyuların çekiciliğinden alışkısıal ahlaksal çıkara zorlu bir sıçrama olmaksızın geçişi olanaklı kılar, çünkü imgelem yetisini özgürlüğü içinde bile anlama yetisi için ereksel olarak belirlenebilir olarak tasarımlar ve böylece duyu nesnelerinde bile duyusal çekicilik olmaksızın özgür bir hoşlanma bulmayı öğretir.⁵²⁹

Tüm bu duyusalılık içinde bile özgür bir hoşlanmanın, yani ahlaki bir olgunun varlığına işaret edilmesi, beğeni yargısının nasıl ahlaki bir duygu uyandırabileceğini göstermektedir, teorik alana dair ise, imgelem yetisinin özgürlüğünün anlama yetisinde erekselliğe karşılık gelmesi, yani bir erek olarak varolması ve bunların beğeni yoluyla gerçekleşmesi, teorik, pratik ve estetik alanların nasıl birlikte işlediklerini açıkça göstermektedir. Nitekim “Akıl olguda değil, imgelemede gerçekleştirilen bir ereğe erişme itkisini yönlendiren ve eleştiren bir deneyim faktörüdür.”⁵³⁰ Şimdi anlama yetisi, yargı yetisi ve akıl arasındaki işleyiş, bu yetilerin ait olduğu alanların nasıl birbiriyle bağlantılı olduğunu, kopuk olmadığını göstermektedir.

Eğer anlama yetimiz evrenselden tikele gitmesi gereken bir türde olmasaydı, doğal düzenek ve doğanın uygulayımı, yani ondaki ereksel bağıntı arasında hiçbir ayırım bulamazdık. O zaman yargı yetisi tikel olan açısından hiçbir ereksellik tanıyamaz, dolayısıyla o tikeli altına alacak evrensel bir yasası olmaksızın hiçbir belirleyen yargı oluşturamazdı. Ama tikel olan salt tikel olmakla evrensel açısından olumsuz bir şey kapsadığı için, öte yandan akıl doğanın tikel yasalarının birleşmesinde gene de birlik ve dolayısıyla yasallık isteminde bulunduğu için (ki olumsuz bu yasallığa ereksellik denir), ve tikel yasaların evrenselden türetilmesi, kapsadıkları o olumsuz öge açısından, nesnenin kavramının bir belirlenimi yoluyla *a priori* olanaksız olduğu için, doğanın ürünlerindeki erekselliği kavramı insan yargı yetisi için doğa açısından zorunlu, ama nesnelerin belirlenimi ile ilgisiz bir kavramdır. Öyleyse yargı yetisi için aklın öznel bir ilkesidir ki, düzenleyici olarak (oluşturucu değil) bizim *insansal yargı yetimiz* için tam olarak nesnel bir ilke imiş gibi zorunlu olarak geçerlidir.⁵³¹

Buradaki benzerlikten kasıt, yetilerin yasal işleyişleri arasındaki benzer durumlardır ve bu durumların birbirleri üzerindeki bağlayıcılıklarıdır. Yukarıdaki alıntıya bakıldığında, eğer anlama yetisi evrenselden tikele gitmeseydi, yani tündengelimli akıl yürütmeyi sağlayan bir yeti olmasaydı, yargı yetisi de tikeli evrenselin altına getirme, yani tümevarımsal bir akıl yürütme yetkinliğine sahip olamazdı.

⁵²⁹ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, s. 232.

⁵³⁰ Whitehead, *Aklın İşlevi*, s. 10.

⁵³¹ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, s. 290.

1.2.7. Teleolojik (Erekbilimsel) Yargı Yetisi

Kant, teleolojiyi ne teorik alana ne de pratik alana dahil etmektedir. Böylelikle teleoloji ne tanrıbilime ne de doğa bilimine ait bir bilimdir.

Teleoloji öyleyse bilim olarak hiçbir öğretiye ait değildir; ama yalnızca Eleştiriyeye, ve dahası tikel bir bilgi yetisinin, yargı yetisinin eleştirisine aittir. Ama *a priori* ilkeler kapsadığı ölçüde, doğa üzerine son nedenler ilkesine göre nasıl yargıda bulunulması gerektiğini gösteren yöntemi sağlayabilir ve sağlamalıdır; bu yüzden onun yöntem öğretisinin teorik doğa biliminde yordam üzerinde ve ayrıca bunun metafizikte onun ön-öğretisi olarak tanrıbilim ile taşıyabileceği ilişki üzerinde en azından olumsuz etkisi vardır.⁵³²

Öyleyse Kant teleolojiyi klasik bir bilim sınıflandırması içinde değil, Eleştirinin bir parçası olarak *YYE* içinde konumlandırmaktadır. Dolayısıyla teleoloji, *a priori* ilkeler olarak, doğa üzerine son nedenler ilkesine göre nasıl yargıda bulunulması gerektiğini gösteren yöntemin bilimidir. Aynı şekilde, erekbilimsel yargı yetisi, “doğanın olgusal (nesnel) erekselliğini anlama yetisi ve akıl yoluyla yargılama yetisi”dir.⁵³³ Böylece ereksel nedensellik kategorisini kabul etmek koşuluyla, tutarlı bir biçimde aklın birincil işlevi tanımlanabilir: ereksel nedenleri ve onlara yönelmiş hedeflerin gücünü tesis etmek, vurgulamak ve eleştirmektir.⁵³⁴ Bu temel işlev düşünülmediğinde, aklın varlığı amaçsız, kaynağı da açıklanamaz ve bilinemez olarak kalır.

Ancak Guyer’a göre, Kant’ın teleolojisiyle ilgili sorulabilecek en bariz soru şudur: “Kant’ın teleoloji açıklamasının ve ilkesinin, onun yargı yetisini yansıtan orijinal açıklaması ve transendental ilkesiyle nasıl örtüştüğüdür.”⁵³⁵ Ona göre pek örtüşüyor gibi görünmemektedir. Nitekim soruya cevaben şöyle der: “Başlangıçta önemli bir uyumsuzluk var gibi görünmektedir, çünkü Kant’ın orijinal ilkesi doğanın bir yasalar sistemini temellendirebileceğini varsayarken, Kant’ın canlı varlıkların deneyiminden doğanın bir bütün olarak amaçsal bir sistem olarak kavranmasına geçişimize dair açıklaması yasalardan ziyade doğadaki nesnelerle ilgili görünmektedir.”⁵³⁶ Oysa Kant, teleolojiyi, sisteminde (yani felsefesinde) yukarıda da ifade edildiği gibi, herhangi bir bilimin sonradan eklenen bir parçası olarak konumlandırmak yerine onu eleştirinin özel bir bilimi haline getirir. Ve bilim olma adının hakkını verir bir şekilde, *sintetik a*

⁵³² Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, s. 305.

⁵³³ A.g.y., s. 44.

⁵³⁴ Whitehead, *Aklın İşlevi*, s. 22.

⁵³⁵ Paul Guyer, *Knowledge, Reason and Taste: Kant’s Response to Hume*, s. 250.

⁵³⁶ A.g.y., s. 250.

priori ilkelerden oluşan sistemine uyumlu bir şekilde entegre eder. Başta teorik alanın ilkeleri olmak üzere, anlama yetisi ilkelerine ve kavramlarına (kategorilerine) uygun bir işleyiş içerisinde yer alır. Aynı şekilde, Kant'ın aklın zorunlu kavramları olan idealarla bağlantılı bir şekilde aynı düzende yer almalarıyla ilgili söyledikleri de bunu destekler niteliktedir. Dahası, pratik alandaki “bir son erek” düşüncesinin (tamamlayıcı bir öge olarak) teleolojik düzende ahlaki boyutu göstermesi de aralarındaki bağıntı ve uyumu göstermektedir. Tüm bunlar aslında aklın birliğine, yani teleolojik düzene hizmet eden, her biri onun tamamlayıcı ve düzenleyici bir parçası olarak insan ve dünyasında yer alan birer yapı taşıdır. Metnin ilerleyen yerlerinde de bu bağlantılar gösterilmeye çalışılacaktır. Nitekim Kant'ın, bu üç alanı (teorik, pratik, estetik) aslında teleolojik düzende buluşturduğu söylenebilir. Öyle ki,

Kant aklı öncelikle bir çıkarlar/ilgiler [interests] sistemi olarak tanımlar. Temel özelliği teleolojik faaliyettir, kendi "asli amaçlarının" ya da içsel görevlerinin peşinden gider. Bu hedef odaklı faaliyet, aklın "arkitektonik" olmasının temelde ne anlama geldiğidir. Kant bununla sistemin farklı parçaları arasındaki teknik simetriyi değil, çıkarların dinamik bir uyumunu kasteder. Dolayısıyla akıl, organize bir hiyerarşi içinde birbirini tamamlayan bir rasyonel ilgiler/çıkarlar sistemidir; ve rasyonel faaliyet, kendisine dışarıdan verilmeyen ama bizzat akıl tarafından belirlenen ya da öngörülen amaçlara ulaşmaya yönelik bir hedef belirleme faaliyetidir.⁵³⁷

Tezin birinci bölümünde açıklandığı üzere, arkitektonik, bilimsel yöntem öğretisi olarak “dizgeler kurma sanatı”⁵³⁸dır. Alıntılanan pasajda da söylendiği gibi, aklın bu yöntemi, teleolojinin yöntemidir. Çünkü arkitektonik aklın işleyiş yöntemi iken, teleoloji de aklın birliğinden oluşan bilimdir. Bu da, aklın tüm bir uygulama alanının teleolojik düzenden oluştuğunu göstermektedir. Öyleyse bu amaçlılık doğanın içsel ve dışsal boyutlarını kapsamaktadır.

Tüm organik varlıkları doğadaki genel amaçlılıkları ışığında değerlendirdiğimizde, bu içsel amaçlılık yerini dışsal amaçlılığa bırakmalıdır. Kant, eğer amaçlılığı organizmanın içinde buluyorsak, o zaman bunu doğanın tamamında beklememiz gerektiğini savunur. Daha sonra insanın doğanın nihai amacı değil, yalnızca son amacı olduğunu gösterir. Bununla birlikte, insanın içine bakarsak, "ahlaki yasalar altındaki insanın" doğanın nihai amacı olduğu ortaya

⁵³⁷ Yirmiyahu Yovel, *Kant and The Philosophy of History*, Princeton University Press, New Jersey, 1980, s. 14.

⁵³⁸ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s. 746.

çıkar. Bu da artık varlığımızın tüm mümkün amaçlarını ahlaki yasalar altında olmanın zorunlu amacına tabi kılabilceğimiz anlamına gelmektedir.⁵³⁹

Nedenselliği teleolojik olan, yani ereklere yönelik olan tek varlık türü insandır. *Ahlak Metafiziği*'nde Kant: “İnsanlığı (hayvanlıktan ayırarak) karakterize eden, kendine – ne türden olursa olsun – bir erek koymasidir”⁵⁴⁰ der. Bu varlığın ereklere kendisi için ona göre belirlemek zorunda olduğu yasa koşulsuz olarak ve doğa koşullarından bağımsız olarak fakat kendinde zorunlu olarak tasarımlanır; burada insan numenal bir varlıktır. Fenomenal dünyanın varlığı, yani bir doğa varlığı olarak ise “onda onun kendi yapısı yanından gene de duyulurüstü bir yetiyi (özgürlük) ve dahası bu yetinin kendi önüne en yüksek erek olarak (dünyadaki en yüksek iyi olarak) koyabileceği nesnesi ile birlikte nedensellik yasasını tanıyabiliriz.”⁵⁴¹ Bir başka ifadeyle, ereklere yönelik bir nedensellik anlamına gelen teleoloji, sadece insan dünyası için geçerli bir olgudur. Çünkü sadece insan varlığının doğa nedenselliğinden bağımsız, özgürlükten gelen bir nedenselliği vardır. Nitekim insan sadece fenomenal dünyanın değil, aynı zamanda numenal dünyanın da bir üyesidir. İnsanı ahlaki bir varlık yapan da bu dünyanın bir üyesi olmasıdır.

Şimdi ahlaksal bir varlık olarak insan (ve böylece dünyadaki her ussal varlık) hakkında, bundan böyle onun niçin (*quem in finem*) varolduğu sorulamaz. Varoluşu en yüksek ereğin kendisini kendi içinde kapsar ki, ona, elinden geldiği ölçüde, tüm doğayı altgüdümlü kılabilir, en azından ona aykırı olarak kendini doğanın herhangi bir etkisine altgüdümlü göremez. – Eğer şimdi dünyanın şeyleri, varoluşlarına göre bağımlı varlıklar olarak, ereklere göre eylemde bulunan bir en yüksek nedene gereksiniyorlarsa, o zaman insan yaratılışın en son ereğidir; çünkü onsuz birbirlerine altgüdümlü ereklere zinciri tam olarak temellendirilmiş olmayacaktır; ve yalnızca insanda, ama ayrıca ahlakın öznesi olarak onda, ereklere açısından koşulsuz yasama ile karşılaşırız ki, öyleyse yalnızca bu yasama insanı bütün doğanın teleolojik olarak ona altgüdümlü olduğu bir son erek olmaya yetenekli kılar.⁵⁴²

Böylece insan nedensellik zincirinde bir son erektir. Çünkü bu erekselliğin ve nedenselliğin nedeni insandır. Bu sayede koşulsuz, nesnel bir yasanın hem belirleyicisi hem de itaat edicisidir. Yani uymakla yükümlü olduğu yasa, kendi koyduğu yasadır. Ve tüm bunlar insanı ahlakın öznesi yapar. Dolayısıyla Yovel'e göre, “Bu fikir

⁵³⁹ Holly L. Wilson, *Kant's Pragmatic Anthropology: Its Origin, Meaning, and Critical Significance*, State University of New York Press, 2006, s. 5.

⁵⁴⁰ Kant, *Metaphysics of Morals*, s. 195.

⁵⁴¹ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, s. 326-327.

⁵⁴² A.g.y., s. 327.

[teleoloji/bir son erek düşüncesi] en iyi Kant'ın ahlak felsefesinden bilinir, ancak Kant'ın akıl tanımı da dahil olmak üzere sisteminin diğer tüm dallarında da eşit derecede mevcuttur. Aklın arkitektonik ya da teleolojik olduğunu söylerken Kant, rasyonel çıkarların özerkliğini ileri sürer ve genel olarak rasyonellik için gerekli bir koşulu ortaya koyar.”⁵⁴³ Bir başka ifadeyle, aklın sistemi olan teleolojik düzenin işleyişi en açık şekilde ahlak alanında görülebilir. Nitekim oradaki amaçsalılık doğrudan ahlak kavramlarıyla (‘en yüksek iyi’, ‘son erek’ ideası vs.) gösterilir ve ahlaklılığın (biçimsel) formülü sunulur. Dahası, Yovel’in, amaçsallığın, sisteminin diğer tüm dallarında da eşit derecede mevcut olduğunu belirtmesi, Kant’ın sisteminin bütünlüğünü vurgulamaktadır.

1.2.7.1. Ruhbilimsel-Tanrıbilim ve Ahlaksal-Tanrıbilim

Kant, fenomenal dünya ve numenal dünyanın nedensellikleri olan doğa nedenselliği ve özgürlükten gelen nedensellikten hareketle, bir son erek düşüncesinden üretilen teolojiyi de ikiye ayırmaktadır: Ruhbilimsel-tanrıbilim ve ahlaksal-tanrıbilim. Bu ayırım, iki farklı nedenselliğin olmasına dayanmaktadır. “*Ruhbilimsel-tanrıbilim* aklın bir girişimidir ki, doğanın *ereklerinden* (ki ancak empirik olarak bilinebilirler) doğanın en yüksek nedenini ve özelliklerini çıkarsar. Bir *ahlaksal-tanrıbilim* (ethikotheoloji) doğadaki ussal varlıkların ahlaksal ereğinden (ki *a priori* bilinebilir) o nedeni ve özelliklerini çıkarsama girişimidir.”⁵⁴⁴ Başka deyişle, ruhbilimsel-tanrıbilim fenomenler dünyasında doğa nedenselliğine tabi iken, ahlaksal- tanrıbilim, numenler dünyasının belirlenimi olan özgürlükten gelen nedensellikten türetilmiştir. Bu teolojik görüşler arasında bir öncelik-sonralık ilişkisi kurulmaktadır. Kant’a göre, ruhbilimsel-tanrıbilim doğallıkla ahlaksal-tanrıbilimi önceler. Çünkü “eğer teleolojik olarak dünyadaki şeylerden bir dünya-nedenini çıkarsamayı istersek, ilkin doğanın erekları verili olmalıdır ki, onlar için daha sonra bir son erek ve bunun için bu en yüksek nedenin nedensellik ilkesini araştırmamız gerekir.”⁵⁴⁵ Yani doğanın erekları hareketle, bir son erek ve bunun bağılı olduğı nedensellik ilkesi araştırılabilir. Nitekim numenler dünyası da, fenomenler dünyasıyla analogi kurularak bilinmeye çalışılır. “Akıl, teolojik ide aracılığıyla kendini kadercilikten: hem ilk ilkesi olmayan bir bütün

⁵⁴³ Yovel, *Kant and The Philosophy of History*, s. 14-15.

⁵⁴⁴ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, s. 328.

⁵⁴⁵ A.g.y., s. 328.

olarak doğanın kendisinde bulunan kör bir doğa zorunluluğunun kaderciliğinden, hem de bu ilkenin kendisinde bulunan nedenselliğin kaderciliğinden kurtarır; ve özgürlük aracılığıyla bir neden kavramına, dolayısıyla en üst bir düşünce varlığı kavramına götürür.”⁵⁴⁶

Bir son erek düşüncesine bağlı olarak ortaya çıkan (ruhbilimsel ve ahlaksal) teolojik görüşler, genel olarak bilme yetilerinin ürettiği bilgilerin uzantısı veya bilgi nesnesi olabilecek şeyleri aşan boyuta geçildiğinde üretilen bir tür bilgisel etkinliktir. Bir kök-varlık, yani tanrı düşüncesi de böyle bir ihtiyacın ürünüdür. Genel olarak bilme yetileri ile doğadaki ereksellik ve tüm bu erekselliğin dayandığı bir son ereğin insan zihninde nasıl işlediğini Kant şu ifadeleriyle açıklar:

Birçok doğa araştırması, çeşitli doğa ürünlerinde karşılaştığımız o ereksel olarak etkide bulunma olanağının zeminini sorgulamak için nedenimiz olmaksızın, teleolojik ilkeye göre olabilir ve olmalıdır. Ama eğer şimdi bunun bir kavramını istersek, onun üzerine yalnızca derin-düşünen yargı yetisinin şu maksiminden daha ileri giden hiçbir içgörümüz mutlak olarak yoktur: Eğer bize doğanın tek bir örgensel ürünü bile verili olsaydı, bilgi yetimizin yapısına göre, bu ürün için düşünebileceğimiz biricik zemin doğanın kendisinin (ister bütün doğa isterse onun yalnızca bu parçası olsun) onun için anlama yetisi yoluyla nedenselliği kapsayacak bir nedeninin zemini olurdu; bir yargılama ilkesi ki, onunla doğa şeylerinin ve kökenlerinin açıklamasında çok ileri gidemesek de, doğa üzerine kimi görünüşler açar ve böylece başka bakımlardan öylesine verimsiz olan bir kök-Varlık kavramını belki de daha yakından belirleyebilmemizi sağlar.⁵⁴⁷

Dolayısıyla Kant’a göre, “[...] ruhbilimsel-tanrıbilim, ne denli ileri götürülebilirse götürülsün, gene de bizim için yaratılışın bir *son ereği* üzerine hiçbir şey açığa çıkaramaz; çünkü giderek ona ilişkin soruya bile ulaşmaz.”⁵⁴⁸ Çünkü doğa ilkelerinden, bir son erek olarak tanrı fikri çıkarılamaz.

Ruhbilimsel-tanrıbilimden bir son erek çıkarılamayacağı bu şekilde gösterildikten sonra, ahlaksal-tanrıbilime bakmak gerekmektedir. Bunun için öncelikle Kant, insanın, akıl sahibi bir varlık olarak, dünyayla ilişkisi, yani dünyayı nesne edinme biçimi ile sahip olduğu olanaklardan dolayı dünya karşısında değeri ile ilgili olarak şunları söyler:

Bir yargı vardır ki, en sıradan anlama yetisi bile dünyadaki şeylerin bulunuşu ve dünyanın kendisinin varoluşu üzerine düşündüğünde ondan kaçınmaz: [...] eğer

⁵⁴⁶ Kant, *Prolegomena*, s. 118.

⁵⁴⁷ Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, s. 328-329.

⁵⁴⁸ A.g.y., s. 329.

insanlar (genel olarak ussal varlıklar da) olmasaydı, boş yere orada olacaktı; yani insanlar olmaksızın bütün bir yaratılış salt ıssız bir çöl, boşuna, ve bir son erekten yoksun olurdu. Ama dünyada geri kalan her şeyin varoluşunun değerini her şeyden önce insanın bilgi yetisi (teorik akıl) ile bağıntı içinde kazanması söz konusu değildir ve insan salt dünyayı seyredecek biri olsun diye orada değildir. Çünkü eğer dünyanın bu seyredilişi ona şeylerin son erek olmaksızın bir tasarımından başka bir şey sağlamasaydı, dünyanın bilinmesi varoluşunun değerini arttırmazdı; ve onun için bir son erek varsayılmalıdır ki, onunla bağıntı içinde dünyanın seyredilişinin kendisi bir değer taşımaktadır.⁵⁴⁹

Dolayısıyla insan böyle bir bilme yetisine sahip olduğu için dünyanın seyredilişi, yani nesne edinilmesi değerli ve anlamlı bir şeydir. Nitekim insan bu bilme yetileri sayesinde dünyayı nesne edinebilir. Ve aynı zamanda bir son erek düşüncesi üreterek kendinde bir değere sahiptir.

1.2.7.2. Fiziksel Teleoloji ve Ahlaksal Teleoloji

Tanrı kavramı, ahlak olgusunun bir ürünüdür. Yani insan ahlaki düşünebildiği için bir tanrı kavramı üretir.

Gerçi *tanrıları* (demonlar) ilkin *korku* yaratabilse de, tanrı kavramını ahlaksal ilkeleri aracılığıyla üretebilen ilkin *akıl* olmuştur (üstelik genellikle olduğu gibi insanlar doğanın teleolojisinde çok bilgisiz, ya da burada birbirleri ile çelişen görüşleri yeterince doğrulanmış bir ilke yoluyla ayarlamadaki güçlükten ötürü çok kuşkulu olsalar da); ve ayrıca, insanın varoluşunun iç *ahlaksal* erekelirilenimi doğa bilgisinde eksik olan şeyi tamamlar, çünkü bizi tüm şeylerin varoluşunun son ereği için, onun için etik bir ilkeden başka hiç birinin akıl açısından doyurucu olmadığı bu erek için en yüksek nedeni düşünmeye yöneltir – bir neden ki, bütün doğayı o biricik amaca (ki bunun için doğa salt bir alettir) boyun eğdirmeye yetenekli kılan özellikleri ile bir *Tanrılık* olarak düşünülür.⁵⁵⁰

Öyleyse tanrı fikrini önceleyen bir ahlak olgusu vardır. Böylece genel kanının aksine, tanrıdan hareketle ahlakın bir temellendirmesini yapmak değil, ahlaklıktan hareketle bir tanrı temellendirmesi yapmak gerekmektedir. Bu nedenle Kant, tanrının varoluşunun ahlaksal tanıtılmasını yapar. Bunun için de ilkin, fiziksel teleoloji ve ahlaksal teleolojiyi karşılaştırmalı olarak ele almaktadır. Şöyle ki, “Fiziksel bir teleoloji vardır ki, teorik olarak derin-düşünen yargı yetimiz için anlama yetili bir dünya-nedeninin varoluşunu kabul etmek için yeterli tanıtılama zeminini sağlar. Ama kendi içimizde, ve daha da çok olmak üzere genel olarak özgürlük (nedenselliğinin) ile donatılı ussal bir varlığın kavramında da bir ahlaksal teleoloji buluruz; gene de erek

⁵⁴⁹ A.g.y., s. 335.

⁵⁵⁰ A.g.y., s. 341.

bağıntısı bizim kendimizde yasası ile birlikte *a priori* belirlendiği ve dolayısıyla zorunlu olarak bilinebildiği için, ahlaksal teleoloji bu iç yasallığı açıklamak için dışımızda hiçbir anlama yetili nedeni gerektirmez, tıpkı şekillerin geometrik özelliklerinde (olanaklı her tür sanatsal uygulama için) ereksellik olarak bulduğumuz şey için onlara bu erekselliği veren bir en yüksek anlama yetisini aramamızın gereksiz olması gibi.”⁵⁵¹ Çünkü ahlaksal teleoloji, doğası gereği düşünülür bir dünyanın varlığını doğrudan gösterir ve aynı şekilde, böyle bir dünyanın varlığı da ahlaksal bir teleolojiyi gerektirir.

Fiziksel- teleoloji ve ahlaksal- teleolojinin olması, bir son ereğin ve buna bağlı üretilen yaratıcı fikrinin hem duyusal (fenomenal) dünya, hem de düşünsel (numenal) dünya ile uyum içinde, her iki dünyanın nedenselliğiyle çelişmeden varolabileceğini göstermektedir. Kant’ın şu ifadeleri de bunu doğrular niteliktedir:

Teorik olarak derin-düşünen yargı yetisi için fiziksel teleoloji doğanın ereklerinden anlama yetili bir dünya-nedenini yeterli olarak tanıtlar; pratik yargı yetisi için, ahlaksal teleoloji bunu pratik açıdan yaratılışa yüklemek zorunda olduğu bir son erek kavramı yoluyla yerine getirir. Ahlaksal dünya-yaratıcısı olarak Tanrının ideasının nesnel olgusalılığı şimdi hiç kuşkusuz *yalnızca* fiziksel erekler yoluyla gösterilemez; ama gene de *eğer bu ereklerin bilgisi ahlaksal ereğin bilgisi ile birleştirilecek olursa, bu ereklerin, saf aklın bizi olanaklı olduğu ölçüde ilkelerin birliğini izlemeye yönelten maksimi nedeniyle, o ideanın pratik olgusalılığına yargı yetisi için teorik açıdan daha şimdiden taşıdığı olgusalılık yoluyla yardımcı olmak için büyük önemleri vardır.*⁵⁵²

Dolayısıyla özellikle son cümle, yargı yetisinin temel işlevini ve eleştirisinin temel amacını açıkça göstermektedir. Şöyle ki, teorik dünyanın bilgisi ile pratik dünyanın bilgisi yargı yetisi tarafından erekler yoluyla birleştirilir. Kant’ın burada erekler ve bir son erek üzerinde durmasının ana nedeni budur. Yani yargı yetisinin, bir orta terim olarak, teorik alan ile pratik alanı birleştirme işi, böyle bir şeye yetili olması, ereklerin, bir son erek (tanrı gibi) ideasının pratik olgusalılığına yargı yetisi için teorik olgusalılık kazandırmasıyla gerçekleşmektedir. Ancak bilgi yetileri için pratik açıdan ise durum şudur:

[...] pratik olana gelirsek, o zaman bilgi yetilerimizin yapısına göre bizim tarafımızdan ancak belli bir yolda olanaklı olarak düşünülebilen şey ile, erek olarak, uyum içinde eylemde bulunmamızı isteyen böyle bir *düzenleyici* ilke (sağgörü ya da bilgelik için) aynı zamanda *oluşturucu*, yani pratik olarak

⁵⁵¹ A.g.y., s. 341.

⁵⁵² A.g.y., s. 352.

belirleyen bir ilkedir; gene de, şeylerin nesnel olanağını yargılamanın bir ilkesi olarak, hiçbir biçimde teorik olarak belirleyen bir ilke değildir (yani nesneye ait olan biricik olanak türünün düşünme yetimize ait olan tür olduğunu imlemez), ama derin-düşünen yargı yetisi için salt *düzenleyici* bir ilkedir.⁵⁵³

Öyleyse ereksellik ilkesi, aklın transendental ideaları gibi, pratik alanda oluşturuçu, teorik alanda ise düzenleyici ilkelerdir. O halde “‘Aklın İdeaları’ bütünlüklerin kavramlarıdır; her biri mantıksal olarak tutarlıdır ve biçimsel olmadıkları ölçüde *sentetik*tirler; bu kavramlarla oluşturulan tutarlı önermelerin mantıksal olarak tutarlı olumsuzlamaları vardır. Yine de (varsayılan) bütünlükler olarak, bunların hiçbirini, uygun örnek(ler)ini göstererek gönderimsel olarak belirlenmiş (spesifik, deiktik) bir şekilde ‘gerçekleştiremeyiz’.”⁵⁵⁴ Yazar burada, aklın idealarının, söz konusu ereksel bütünlüğü ve uyumu sağlamadaki mantıksal gerekçesini sunar. Yani bu bütünlüğü sağlayan kavramların (ideaların) teleolojik sistemde yer almalarının mantıksal olarak tutarlı ve hatta gerekli olduğu görülmektedir. Çünkü bu idealar aklın kavramlarıdır; bu söz konusu birlik de aklın birliğidir. Ve böylece elbette ki, bu kavramlar mantıksal tutarlılık içinde, sistemde yerini alırlar; almalıdırlar.

Düzenleyici ilkeler olarak ideaların Kant’ın tüm bir felsefesinde nasıl birleştirici bir konuma sahip olduğu, dahası her iki Kritikte ve bu iki Kritiği birleştirip yeni bir Kritik olarak meydana gelen üçüncü Kritikte, yani Kant’ın yarattığı sistemin tümünde, (bilgi, eylem ve estetik alanlarında) işleyişinin bilgisi verilerek insan yaşamındaki anlamı incelenmektedir. Sanki insan dünyasında, teorik, pratik ve estetik alanı aynı özünde birleştiren ve bunları bütünsel hale getiren aklın kavramları olan idealardır. Yani idealar yaşamı anlamlı kılmanın yolu gibi görünmektedirler. Uluğ Nutku, her üç alanın (bilgi, eylem ve estetik alanlarının) birleştirici gücü olarak düzenleyici ilkelerle bağlantısında Kant’ın felsefe sistemini en iyi şekilde özetlemiştir.

Kant insana farklı yönlerden bakıyor ve her yön bir temel olguya götürüyor. *Salt Aklın Kritiği* bilginin sınırını doğru-yanlış ayrımında çizer ve bilimin başka seçeneği yoktur. Bir sınır çizmek sınırın ötesini de göstermek olduğundan, ötede, doğabilimsel nedensellikleri aşan başka türden bir nedensellik, belki daha anlaşılır bir dilegetirime, anlam bağıntıları vardır. Bilme, varolanı olduğu gibi açıklamaya yönelirken, anlam verme ve verilen anlama inanma, Kant’ın bir terimiyle söylersek, ‘koşulların tümlüğü’nü kavramaya yönelir. Bu yönelişinde insan, bilgiyi oluşturuçu ilkeyi ve çekirdekteki tamkesin ayrımı terkeder, ‘olması gerektiği gibi’nin, ‘olacakmış gibi’nin, ‘sanki var’ın düzenleyici ilkesine, yalnız

⁵⁵³ A.g.y., s. 354.

⁵⁵⁴ Kenneth R. Westphal, *Kant’s Critical Epistemology: Why Epistemology Must Consider Judgment First*, Routledge, New York, 2021, s. 128.

bilgi ediminde değil, tüm yaşayışında tutunur. Demek ki, doğa bilimlerinin insan üzerine ortaya koyduğu bilgilerle beraber, bunların dışında, varoluşun temel sorunlarına inen bir bilgi türüne gerek var. Tam da burası bir insan felsefesinin başladığı yerdir; çünkü temel varoluş sorunları- bunların başına ölüm bilincinin gölge oyunlarını koymak istiyorum- bu alanda görülür. Bu alan, ‘ne ise o olan doğa’nın ve ona yönelen kavramlarımızın sınırına bitişiktir; aynı zamanda, kendimize yer aradığımız, bulmak için ideler yarattığımız, ‘ne ise o olmayan’ dünyanın başlangıcıdır.⁵⁵⁵

Son erek ile ilgili olarak fiziksel teleoloji ve ahlaksal teleoloji ayrımı iki farklı sorunun ortaya çıkmasına yol açmaktadır. Nitekim Kant’a göre, “Eğer belli şeylerin (ya da giderek yalnızca şeylerin belli biçimlerinin) varoluşunu olumsal ve böylece yalnızca neden olarak başka bir şey yoluyla olanaklı sayarsak, o zaman bu nedensellik için en yüksek zemini ve öyleyse koşullu için koşulsuz zemini ya fiziksel ya da teleolojik düzende arayabiliriz. Yani ya şunu sorabiliriz: Bu şeylerin en yüksek üretken nedenleri hangisidir? Ya da: Bu nedenin en yüksek (mutlak olarak koşulsuz) ereği, yani bunu ya da genel olarak tüm ürünlerini üretmede o nedenin son ereği nedir? Bu son durumda hiç kuşkusuz bu nedenin ereklerin bir tasarımına yetenekli olduğu ve dolayısıyla anlama yetisine sahip bir Varlık olduğu, ya da en azından bizim tarafımızdan böyle bir Varlığın yasalarına göre davranıyor olarak düşünülmesi gerektiği varsayılır.”⁵⁵⁶ Bu son sorudan hareketle, nedensellik zincirinde bir son erek olarak mutlak koşulsuzluğu ve zorunluğu veren numenler dünyası, yani ahlaklılığın temellendirildiği dünyadır. Çünkü ancak burada *a priori* zorunlu ilkeler yer almaktadır. Dolayısıyla bu mutlak koşulsuzluk ve zorunluluk numenler dünyasındaki nedensellikte (özgürlükte) ve bu nedenselliğe (özgürlüğe) tâbi (ahlaki) varlıkta aranmalıdır. Öyleyse bir son erek düşüncesi, ancak böyle bir varlık için geçerlidir.

Dolayısıyla “Aklın *a priori* sağlaması gereken bir son erek yer alacaksa, bu *ahlaksal yasalar altındaki insandan* (dünyanın her akıl sahibi varlığından) başka bir şey olamaz. Çünkü (ki herkes böyle yargılar), eğer dünya salt dirimsiz, ya da bölümsel olarak dirimli ama akıldan yoksun olan varlıklardan oluşmuş olsaydı, o zaman böyle bir dünyanın varoluşunun hiçbir değeri olmazdı, çünkü onda bir değere ilişkin en küçük bir kavramı bile olan hiçbir varlık varolmazdı.”⁵⁵⁷ Çünkü dünyaya ve ona bu değeri

⁵⁵⁵ Uluğ Nutku, “İnsan Felsefesine Yol Gösterici Olarak Kant’ın Aşkın İdeler Çözümlemesi”, *Immanuel Kant: Muğla Üniversitesi Uluslararası Kant Sempozyumu Bildirileri*, Vadi Yayınları, Ankara, 2006, s. 247-248.

⁵⁵⁶ Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, s. 343.

⁵⁵⁷ A.g.y., s. 343.

veren akıl ve akıl sayesinde sahip olduğu (olanak olarak) ahlaklılıktır. Akıl ve ahlak olmasaydı, insan sadece bir doğa varlığı olsaydı ve dünya da fenomenal bir dünyadan ibaret olsaydı, nasıl olurdu? Kant'ın buna cevabı şudur: “Buna karşı akılları ancak şeylerin varoluşunun değerini doğanın onlarla ilişkisine (onların iyiliklerine) koyan, ama kendisine böyle kökensel bir değer (özgürlükte) sağlamayan akıl sahibi varlıklar olsaydı, o zaman hiç kuşkusuz dünyada (görelî) erekler olur, ama hiçbir (mutlak) son erek olmazdı, çünkü böyle ussal varlıkların varoluşu her zaman ereksiz olurdu.”⁵⁵⁸ Erekler görelî olurdu çünkü *a priori* ilkelere değil, empirik ilkelere dayanır ve yasa niteliği taşıyan hiçbir ilke olamazdı. Oysa,

[...] ahlaksal yasaların kendilerine özgü öyle bir yapıları vardır ki, bir şeyi akla hiçbir koşul olmaksızın erek olarak, ve dolayısıyla tam olarak bir son erek kavramının gerektirdiği gibi dayatırlar. Öyleyse ancak erek bağıntısında kendisine en yüksek yasa olabilen bir aklın varoluşu, başka bir deyişle, ahlaksal yasalar altındaki ussal varlıkların varoluşu bir dünyanın varoluşunun son ereği olarak düşünülebilir. Buna karşı eğer durum böyle değilse, o zaman dünyanın varoluşu için ya nedende hiçbir erek olmayacak, ya da son erek olmaksızın erekler temelde yatacaktır.⁵⁵⁹

Böylece insanın varoluşunu ve (tinsel veya fiziksel) dünyasını anlamlı kılan fiziksel teleoloji değil, ahlaksal teleolojidir. Nitekim evren sadece saf fiziksel bağlantıların etkin nedenselliği açısından kavrandığında katıksız ve çözümsüz bir çelişki sunar.⁵⁶⁰ Ve akıl, erekselliği bakımından, açıklanamaz kalır.

1.2.7.3. Son Erek İdeası

Bir son erek düşüncesi, insanlık tarihi kadar köklü bir şeydir. İnsan, diğer insanlarla ilişki içinde olmaya başladığı andan itibaren, ahlaki bir varlık olarak ahlaki durumlar karşısında bir anlam arayışına girerek olan biteni sorgulamaya başlar.

Bu ahlaksal tanıtlama yeni bulunan değil ama belki de salt yeni tartışılan bir tanıtlama zemindir; çünkü insanın akıl yetisinin en erken tomurcuklanmasından daha önce onda yatıyordu ve ancak onun ilerleyen kültürü ile birlikte daha öte gelişimini sürdürür. İnsanlar hak ve haksızlık üzerine düşünmeye başlar başlamaz, doğanın erekselliğini henüz ilgisizlik içinde gözardı ettikleri ve ondan onun doğanın alışıldık gidişi olmasından daha ötesini düşünmeden yararlandıkları bir zamanda, şu yargı kendini kaçınılmaz olarak onlara dayatmış olmalıdır: Bir insanın dürüst mü yoksa yamuk mu, haklı mı yoksa zorbaca mı davrandığı, en azından görülebilir olduğu kadarıyla yaşamının sonuna dek

⁵⁵⁸ A.g.y., s. 344.

⁵⁵⁹ A.g.y., s. 345.

⁵⁶⁰ Whitehead, *Aklın İşlevi*, s. 21.

erdemleri ona hiçbir mutluluk ya da suçları hiçbir ceza getirmemiş olsa bile, sonuçta hiçbir zaman aynı olamaz. Sanki kendi içlerinde burada bir ayırım olması gerektiğini söyleyen bir ses algılamışlar gibidir; dolayısıyla onlarda uğruna çabalamak zorunda olduklarını duyumsadıkları bir şeyin ne denli bulanık da olsa bir tasarımı gizli yatıyor olmalıdır ki, böyle bir sonuç hiçbir biçimde onunla bağdaşamayacaktır; ya da, bir kez dünyanın gidişine şeylerin biricik düzeni olarak baktıklarında, onunla anlıklarının o iç erek-belirlenimini birleştiremeyeceklerdir.⁵⁶¹

Burada Sokrates'in bir anekdotunu anımsatmak yerinde olabilir: Hiçbir ceza almayacak olsam bile, kimseyi öldürmek istemem çünkü eve gittiğimde bir katille karşılaşmak istemem. Yukarıdaki alıntıda verilen örneklerde olduğu gibi, ceza alsa da almasa da, ahlaksızlık yapan biri hiçbir zaman aynı hissedemez. Yani ahlaklı olan ile olmayan hiçbir zaman bir olmaz. Burada kişinin, işlediği suç (veya yaptığı ahlaksızlık) karşısında duyduğu suçluluk duygusu, özgürlüğün tezahürlerinden biri olarak görülebilir. Fakat burada özgürlük vicdanla karıştırılmamalıdır. Çünkü ahlaki vicdan anlamında suçluluk, her tür “edinilmiş fikirlerden” ve ahlak yasasıyla ilgisi olmayan toplumsal kısıtlamalardan kaynaklanabilir. Özgürlük ile ilişkili olarak suçluluk,

[...] yalnızca paradoksal ‘yapısı’ – yani, belirli bir davranışımızda, Kant’ın dediği gibi ‘doğal bir zorunluluk akımına kapılmış’ olduğumuzu bilsek bile suçluluk hissedebileceğimiz gerçeği temelinde değerlendirilmelidir: ‘Kontrolümüzün ötesinde’ olduğunu bildiğimiz bir şey için bile suçluluk hissedebiliriz. Diğer bir deyişle, suçluluğun (duygusunun) özgürlük olasılığına bağlantılandırılmasını mümkün kılan noktanın, ne yüzünden suçluluk hissettiğimiz sorusuyla hiçbir ilgisi yoktur. Bu soruya takılmakta ısrar edersek, Kant’ın yalnızca psikolojik özgürlük dediği şeyin ötesine asla geçemeyiz.⁵⁶²

Dolayısıyla ‘doğal zorunluluklara kapılıp sürüklenmek’ özgürlük olgusuyla uyumsuz bir şey değildir; bilakis bu sürüklenmenin farkına varılmasını sağlayan tam da özgürlük bilincidir. Öyleyse suçluluk duygusu gibi, kişinin kendinden duyduğu memnuniyet de temelini yine özgürlükte bulabilir. Zaten onda bir ahlaksallık söz konusudur.

Bir kişi haksız yere sağladığı kazançla zengin ve mutlu olabilir ama mutluluğa lâyık olmadığı için gerçek anlamda kendinden bir memnuniyet duymaz. Çünkü lâyık olmada ahlâksallık vardır. Dolayısıyla bir son ereği haz duygusu gibi sadece zevkle açıklanabilecek duygularla bağıntı içinde düşünmek söz konusu değildir.

⁵⁶¹ Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, s. 354-355.

⁵⁶² Alenka Zupancic, *Gerçeğin Etiği*, s. 41.

O mutlak değeri iyilik ya da haz ile (ister bedensel ister tinsel olsun), tek bir sözcükle mutluluk ile de ölçmeyiz. Çünkü insanın varolduğu zaman bunu kendine son erek yapması genel olarak ne için varolduğu ve varoluşunu hoş kılmak için kendisinin hangi değeri taşıdığı konusunda hiçbir kavram vermez. Öyleyse doğanın, ereğin ilkesine göre mutlak bir bütün olarak görüldüğünde, insanın mutluluğuyla uyum içinde olması gerektiğini doğrulayacak ussal bir zemin bulabileceksek, insan yaratılışın son ereği olarak varsayılmalıdır.⁵⁶³

Ancak “Bir insanın kendi mutluluğunu nerede gördüğü, herkesin kendi özel haz ve acı duygusuyla ilgilidir; hatta bir ve aynı öznedeyse bile, bu duygunun değişmesine göre farklılık gösteren gereksinmelerle ilgilidir.” Dolayısıyla bu anlamda mutluluğun rasyonel bir zemini yoktur. Böylece “(bir doğa yasası olarak) öznel bakımdan zorunlu olan bir yasa, nesnel bakımdan çok rastlantısal bir pratik ilkedir.”⁵⁶⁴ Çünkü mutluluk söz konusu olduğunda belirleyici olan sadece alınan zevktir. Öyleyse “Kişinin kendi mutluluğu, istemenin *belirleyici nedeni olduğunda*, bu, ahlaklılık ilkesinin tam karşısı olur.”⁵⁶⁵ Ancak mutluluğa layık olmada ahlaki bir durum söz konusudur. Ve ahlak ile mutluluk birbirine zıt şeyler değildir; sadece mutluluk belirleyici bir neden olduğunda, ahlaklılıkla karşı karşıya gelir.

Dolayısıyla bir son erek düşüncesine uygun olarak gereken şey, yalnızca isteme yetisidir. Fakat insanı doğaya (içgüdü ve eğilim yoluyla) bağımlı kılan değil, özgür, iyi bir istemdir. Ancak “o varoluşuna mutlak bir değer kazandırabilir ve onunla bağıntı içinde dünyanın varoluşu bir son erek taşıyabilir.”⁵⁶⁶ Bu iyi isteme, aynı zamanda en yüksek iyidir. En üstün iyyinin ilk koşulu ahlaklılıktır; bu nedenle, ahlaksal koşulu yerine getirince, mutluluk en yüksek iyyinin ikinci ögesini oluşturabilir. “Yalnızca bu sıralamada en yüksek iyi, saf pratik aklın nesnesinin tümüdür.”⁵⁶⁷ Çünkü bu, aklın koyduğu bir ilke ve istemdir. Böylece “aklın hakiki belirlenimi, başka herhangi bir amaç için araç olarak iyi olan değil, aklın mutlaka gerekli olduğu kendi başına iyi bir istemeyi ortaya çıkarmak olmalı.”⁵⁶⁸ Başka ifadeyle, bir son erek, ahlak yasası tarafından belirlenen bir istemeyle mümkündür. Çünkü ancak böyle bir istemeyle insan varoluşuna koşulsuz ve kendinde bir değer kazandırabilir. Bu da onun ahlaki bir varlık olduğu anlamına gelmektedir. O halde “Sağlam insan aklının en

⁵⁶³ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, s. 335.

⁵⁶⁴ A.g.y., s. 29.

⁵⁶⁵ A.g.y., s. 40. Vurgu bana aittir.

⁵⁶⁶ Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, s. 336.

⁵⁶⁷ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, s. 129.

⁵⁶⁸ Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s. 11.

sıradan yargısı da, eğer yalnızca yargılamayı bu soru üzerine çevirir ve onu araştırmaya yöneltirsek, insanın ancak ahlaksal varlık olarak yaratılışın bir son ereği olabilmesi ile tam olarak anlaşılır.”⁵⁶⁹ Sonuç olarak, bir son erek olarak en üstün (yüksek) iyi, en yüksek ahlaksal değere sahip bir istemedir.

Dolayısıyla en yüksek iyi “nihai amaç”tır. Bu da erdemin en yüksek düzeyde gerçekleştirilmesiyle uyumlu olan ve hatta onun bir sonucu olan mutluluğun en yüksek düzeyde bölüştürülmesinden oluşur. Herhangi bir doğrudan bilişsel ya da pratik ilgiden bağımsız olarak haz alınan bir deneyim formu olan doğal güzellik ve düzene ait deneyim, bu nihai amacın doğada gerçekleştirilebilirliğine ilişkin duygusal olarak güçlü bir doğrulama sağlar. Bir başka ifadeyle, doğal güzellik ve düzen deneyiminden alınan otonom haz, insanın teorik ve pratik otonomisinin gerçekleştirilebilirliğine ilişkin saf rasyonel kanaatini destekler.⁵⁷⁰

Son erek için insanın ahlaki motivasyonu denilebilir. Nitekim eğer ulaşılmaya çalışılan bir son erek olmasaydı, insanın ona doğru çabalaması, ulaşmaya çalışması gereken bir şey de olmazdı. Öyleyse ahlaki bir yönelimden söz etmek de zor olacaktı. Çünkü Kant’a göre, “Özgürlüğümüzü kullanmanın biçimsel akıl koşulu olarak ahlaksal yasa maddi koşul olarak herhangi bir erek olmaksızın bizi salt kendi başına yükümlülük altında tutar; ama gene de bizim için, ve hiç kuşkusuz *a priori*, bir son erek belirler ki, bizi ona doğru çabalama yükümlülüğü altına düşürür, ve bu erek *dünyada* özgürlük yoluyla olanaklı *en yüksek İyidir*.”⁵⁷¹ Dolayısıyla ahlaklılık, en yüksek iyiye doğru çabalamak, her şeyi ona ulaşmak için yapmak ise, son erek ahlaklılığın kendisidir. Çünkü tamlık düzeyinde en son iyi (en yüksek iyi) bir son erektir; nihai erektir. Bununla birlikte, insanın nihai amacı da mutluluktur. Ancak fiziksel bir mutluluğa erişme çabası ahlaksal bir değere sahip değildir. Fakat ahlaklılık söz konusu olduğunda mutluluk hiç hesaba katılmaması gereken bir şey olsa da, mutluluğa layık olmada ahlaksal bir değer vardır. Nitekim, yukarıda söylendiği gibi, mutluluk en yüksek iyinin ikinci ögesini (koşullu olarak) oluşturmaktadır. Dolayısıyla Kant’a göre, “İnsanın (ve tüm kavramlarımıza göre ayrıca her bir sonlu akıl sahibi varlığın) kendi önüne yukarıdaki yasa altında bir son erek koyabilmesinin koşulu mutluluktur. Sonuçta, dünyada bulunan ve bizde olduğu kadarıyla son erek olarak ilerletilecek olan olanaklı

⁵⁶⁹ Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, s. 336.

⁵⁷⁰ Paul Guyer, *Kant*, s. 26.

⁵⁷¹ Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, s. 345.

en yüksek fiziksel İyi *mutluluktur* – insanın *ahlaklılık* yasası ile uyumunun nesnel koşulu altında, mutlu olmaya değerlik olarak.”⁵⁷² O halde ahlak yasasıyla uyum içerisinde en yüksek iyyinin oluşmasına yardımcı olan (ikinci öge olarak) mutluluk ve mutluluğa layık olma, insanın kendisinden duyduğu bir memnuniyettir. Yani ahlaklı olmaktan ileri gelen bir hoşnutluk halidir. Böylece son erek, sadece pratik aklın bir kavramıdır ve doğanın teorik yargılanışında hiçbir deneyim verisi sunmaz. Bu yüzden doğanın teorik bilgisiyle ilişkilendirilemez. Dolayısıyla son erek kavramı, aklın sadece pratik kullanımı için geçerlidir. Öyleyse bir son erek düşüncesi için insanın ahlaksal bir zemini vardır. Çünkü “akıl bize kendi yasaması yoluyla bağımsız olarak verili olan ereğinin olanağı için bir ideaya gereksinir ki, bununla bu ereği dünyaya ilişkin salt doğa kavramları ile uyum içinde izleme yeteneksizliğinden doğan engel (derin-düşünen yargı yetisi için yeterli olarak) giderilir; ve bu idea bu yolla pratik olgusalılık kazanır.”⁵⁷³ Böylece son erek ideası pratik alan için bir olgusalılık taşır.

1.2.7.4. Bilinebilirlik Problemi

Ruhbilimsel-teleoloji ve ahlaksal-teleoloji ayrımı ve bununla birlikte son erek, tanrı ve bunların ahlaksal ilgisinde ve fiziksel doğayla ilişkisinde bilinebilirlik problemi ortaya çıkmaktadır. Bir şeyin belirlenimi ve temellendirilmesi, o şeyin bilgi nesnesi ve hangi yeti için bilgi nesnesi olup olmadığına bağlıdır.

Eğer salt bir şeyin *bizim için* (tasarım yetilerimizin öznel yapısına göre) bilgi nesnesi (*res cognoscibilis*) olabilme yoluna bakarsak, o zaman kavramlar nesneler ile değil, ama yalnızca bilgi yetilerimiz ile ve bunların verili tasarımı (teorik ya da pratik bakımdan) kullanımları ile karşı karşıya geleceklerdir; ve bir şeyin bilinebilir bir varlık olup olmadığı sorusu şeylerin kendilerini değil, ama bizim onlara ilişkin bilgimizi ilgilendiren bir sorudur.⁵⁷⁴

Bir şeyin bilinebilir olması, kavramların nesnelerle ilişkisi ile ilgili değil, nesnelerin insandaki tasarımlarıyla ilişkilidir ki, tasarımlar bilgi yetileri sayesinde oluşur. Yani burada mesele “neyi bilebilirim?” sorusudur. Bu, Kant’ın felsefesinde cevabını aradığı üç temel sorudan biridir. (1. Neyi bilebilirim? 2. Ne yapmam gerekir? 3. Ne umabilirim?).⁵⁷⁵

⁵⁷² A.g.y., s. 345.

⁵⁷³ A.g.y., s. 352.

⁵⁷⁴ A.g.y., s. 365.

⁵⁷⁵ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s. 727.

Kant, bilinebilir şeylerin üç türlü olduğunu söyler: Görüş şeyleri (opinabile), olgu şeyleri (scibile) ve inanç şeyleri (mere credibile). Görüş şeyleri, salt akıl idealarının nesneleri, ki teorik bilgi için hiçbir biçimde herhangi bir olanaklı deneyimde sergilenemezler, bu düzeye dek hiçbir biçimde *bilinebilir* şeyler değildirler, dolayısıyla onlar açısından hiçbir *görüş* oluşturulamaz; çünkü bir *a priori* görüş oluşturmak kendinde saçmadır ve katıksız kuruntulara götüren doğrudan yoldur. Öyleyse ya önermemiz *a priori* kesindir, ya da inanış için hiçbir şey kapsamaz. Öyleyse *görüş şeyleri* her zaman en azından kendinde olanaklı bir deneyim-bilgisinin nesneleridirler (duyu dünyasının nesneleri), ama sahip olduğumuz bu yetinin salt derecesine göre *bizim için* olanaksızdırlar.⁵⁷⁶ Dolayısıyla görüş şeyleri, teorik bilgi için geçerli, yani teorik alan için bilinebilir şeylerdir. Bu da demektir ki, görüş şeyleri, deney yoluyla elde edilen, yani deney bilgisine dayanan nesnelerdir.

Bilinebilir şeylerin diğer türü “olgu şeyleri”dir. İster saf akıl yoluyla olsun, ister deneyim yoluyla, ilk durumda onun teorik ve pratik verilerinden, tüm durumlarda ise kavramlara karşılık düşen bir sezgiden, nesnel olgusalılıkları tanıtlanabilen kavramlar için nesneler olgu şeyleridir (res facti). “Büyükliklerin (geometride) matematiksel özellikleri bu tür şeylerdir, çünkü teorik akıl-kullanımı için bir *a priori sergileniş*e yeteneklidirler. Dahası, deneyim (birinin kendisinin ya da tanıklık aracılığıyla başkasının deneyimi) yoluyla sergilenen şeyler ya da onların nitelikleri benzer olarak olgu şeyleridirler.” Bununla birlikte, dikkate değerdir ki, olgu şeyleri arasında akıl ideası da bulunur, fakat kendinde sezgide sergileniş olarak, olanağının teorik bir tanıtlanışı yoktur. Ve aklın bu ideası, özgürlük ideasıdır ki, olgusalılığı tikel bir nedensellik türü olarak (ki kavramı teorik olarak aşkın olur), saf aklın pratik yasaları yoluyla ve buna uygun olarak, edimsel eylemlerde, dolayısıyla deneyimde sergilenmeye izin verir. “Saf aklın tüm ideaları arasında nesnesi bir olgu şeyi olan ve haklı olarak *scibilia* arasında sayılması gereken biricik idea budur.”⁵⁷⁷ Varlığı, hem akıl hem deneyim yoluyla, nesnel olarak tanıtlanabilen, bu nedenle hem teorik hem pratik bilgi tarafından tanınan, kabul edilen bir türdür. Matematiğin olguları (sayılar vs) bu türdendir. Daha da önemlisi, konumu gereği, özgürlük kavramı da bu türdendir. Çünkü hem teorik akıl, hem de pratik akıl için olgusalılık kazanmış bir ideadır.

⁵⁷⁶ Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, s. 366.

⁵⁷⁷ A.g.y., s. 367.

Dolayısıyla özgürlük ideası, her iki alanın (teorik ve pratik alanların) fenomeni sayılabilir. Kant'ın özgürlük ideasını, saf aklın ideaları arasında en önemlisi olarak nitelendirmesinin ve ayrıcalıklı bir yere koymasının nedeni budur. Bilinebilirlik açısından da, diğer idealardan daha üstün konuma sahiptir. Çünkü tüm bir ahlak alanının olanağının koşuludur.

Bilgi nesnesi olabilecek şeylerin üçüncüsü, “inanç şeyleri”dir. “Saf pratik aklın ödev ile uyum içindeki kullanımı ile bağıntı içinde (ister sonuçlar olarak, isterse zeminler olarak) *a priori* düşünölmeleri gereken, ama onun teorik kullanımı için aşkın olan nesneler salt *inanç şeyleridirler*.” Özgürlük yoluyla ortaya çıkarılabilecek “en yüksek iyi” bir inanç şeyidir. En yüksek iyi kavramı, nesnel olgusalılığına göre olanaklı hiçbir deneyimde, dolayısıyla teorik kullanımda tanıtlanamaz. Fakat bir son ereğin en yüksek iyiye doğru gidişi düşöncesi, saf pratik aklın bir buyruğudur ve bu yüzden olanaklı olarak kabul edilmelidir. Bu buyrulan etki, “*olanağının bizim için düşünölebilir biricik koşulları*, yani Tanrının varoluşu ve ruhun ölümsüzlüğü ile birlikte, *inanç şeyleridir* (res fidei) ve dahası tüm nesneler arasında böyle adlandırılabilir olan biricik nesnelerdir. Çünkü başkalarının deneyiminden *tanıklık* yoluyla öğrenilenlere inanmak gerekse de, bu gene de bu nedenle kendinde bir inanç şeyi değildir; çünkü yalnızca *bir* tanığın kendi deneyimi ve bir olgu şeyi olmuş ya da öyle olduğı varsayılmıştır.” Bir başka ifadeyle, tarihsel inanç yoluyla bilgiye ulaşmak olanaklı olmalıdır; ve tarihin ve coğrafyanın bilgi nesnesi olan şeyler, tıpkı genel olarak bilgi yetilerinin yapısına göre en azından bilinmesi olanaklı olan her şey gibi, inanç şeylerine değil, olgu şeylerine aittir.⁵⁷⁸ Böylece görüş şeyleri, olgu şeyleri ve inanç şeyleri ayırımına paralel olarak, şöyle bir ayırmadan da söz edilebilir; Sanı, bilinçli olarak hem nesnel hem de öznel olarak yetersiz bir doğru saymadır. Eğer doğru sayma sadece öznel olarak yeterli ve aynı zamanda nesnel olarak yetersiz görülürse, o zaman bu inançtır. Hem nesnel hem de öznel olarak yeterli doğru sayma ise bilgi olarak adlandırılır.⁵⁷⁹ Öyleyse görüş, olgu ve inanç şeyleri ayırımına, sanı, inanç ve bilgi ayırımı karşılık gelmektedir. Nitekim her iki türden ayırım da bilinebilirlik problemine ilişkindir.

Tanrı kavramı, en yüksek iyi kavramından zorunlu olarak çıkmaktadır. Ancak bu, en yüksek iyinin bir tanrı fikrine dayandığı anlamına gelmez. Nitekim, hiçbir durumda

⁵⁷⁸ A.g.y., s. 368.

⁵⁷⁹ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s. 739-740.

unutulmamalıdır ki, Kant'ın asıl amacı ahlaktır. Dolayısıyla ne en yüksek iyi kavramını ne de herhangi bir başka kavramı tanrı temellendirmesi için kullanmaz. Kant, “Tanrı kavramının faile eklenen ahlaksal mükemmellik kavramından başka bir şey olmadığını, dolayısıyla Tanrı örneğine bakarken, deyim yerindeyse, zaten sahip olmamız gereken ahlaksal mükemmellik fikrine atıfta bulunduğumuzu söyler. Kant burada belki de bu önerinin sapkın [heretical] olabileceğine dair bir yanıtı engellemeye çalışmaktadır. Tanrı'nın ahlak yasasına itaat etmesi gerektiğini çünkü ahlak yasasının daha yüksek bir yasa olduğunu söylemek istememektedir, daha ziyade Tanrı'nın ahlak yasasına itaat etmesi gerektiğini çünkü bir anlamda özünde ahlaki bir varlık olduğunu, ahlak yasasının kendisiyle aynı doğaya sahip olduğunu söylemek istemektedir.” Kısaca, tanrı idesi ile en yüksek iyi idesi doğaları gereği ahlaksal bir yapıya sahip oldukları için en yüksek iyi, beraberinde tanrı idesini getirmektedir.

Kant inancı şöyle tanımlar: “*İnanç* (*actus* olarak değil, *habitus* olarak) teorik bilgi için erişilemez olan şeye inanmada [onu ‘gerçek saymada’] aklın ahlaksal düşünme yoludur.”⁵⁸⁰ O halde bir son erek düşüncesi, ahlaksal düşünmenin bir anlamda yolunu açmaktadır. Bu nedenle, “[...] anlığın en yüksek ahlaksal son ereğin olanağı için koşul olarak varsayılması zorunlu olanı, ona yükümlülük nedeniyle, gerçek olarak kabul etmek için kalıcı ilkesidir; gerçi olanağını, ama o denli de olanaksızlığını görmek bizim için söz konusu olamasa da.”⁵⁸¹ Genel olarak inancın ve inanç nesnelerinden biri olan bir son erek ideasının, ahlaki bir motivasyon sağladığı söylenebilir; çünkü bir amaca erişme çabası, o şeye yönelik bir hareket nedenini gerektirir, bu nedenle bir son erek ideası da, ahlaklı olma yolunda, ulaşılmaya çalışılan bir hedef olarak görülebilir.

İnanç (mutlak olarak böyle adlandırıldığında) bir amaca erişmek için duyulan güvendir – bir amaç ki, ilerletilmesi ödevdir, ama yerine getirilmesinin olanağı (ve sonuçta bizim için düşünülebilir biricik koşullarının olanağı da) bizim için *anlaşılamaz*. Öyleyse olanaklı bilginin ya da görüşün nesneleri olmayan tikel nesneler ile bağıntılı olan inanç (ki bu son durumda ona, başlıca tarihsel konularda, inanç değil ama saflık denmelidir) bütünüyle ahlaksaldır. Özgür bir inanıştır – teorik olarak belirleyen yargı yetisi için dogmatik tanıtıların onun için bulunacağı şeye ya da kendimizi ona bağlı saydığımız şeye değil, ama özgürlük yasaları ile uyum içindeki bir amaçtan yana kabul ettiğimiz şeye.⁵⁸²

⁵⁸⁰ Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, s. 371.

⁵⁸¹ A.g.y., s. 371-372.

⁵⁸² A.g.y., s. 372.

Alışkanlık haline gelen bir inanç değil, özgür bir inanıştan gelen inanç güçlü bir ahlaki motivasyon sağlayabilir. Saf aklın nesneleri sadece, her durumda inanç şeyleri olabilirler, salt saf spekülatif aklın nesneleri olarak olmasa da. Çünkü o zaman güvenlikle olanaklı olan o bilginin şeyleri, yani nesneleri arasında sayılamazlar. “İdealardır, yani kavramlardır ki, nesnel olgusalıkları teorik olarak güvenceye alınamaz.”⁵⁸³ Bununla birlikte,

[...] bizim tarafımızdan ortaya çıkarılacak olan ve ancak onun yoluyla bir yaratılışın son ereği olmaya değer olduğumuz en yüksek son erek bir ideadır ki, bizim için pratik bağıntı içinde nesnel olgusalılık taşır, ve bir şeydir; ama bu kavrama teorik bakış açısından bu olgusalılığı sağlayamadığımız için, yalnızca saf aklın bir inanç şeyidir – tıpkı bizim (insansal) aklımızın yapısına göre özgürlüğümüzün yasal kullanımının o etkisinin olanağını düşünebilmemizin koşulları olarak Tanrı ve ölümsüzlük gibi. Ama inanç şeylerine inanış saf pratik bakış açısından bir inanıştır, yani ahlaksal bir inançtır ki, teorik değil ama ancak pratik olan ve ödevini izlemeye yönelmiş saf akıl-bilgisi için tanıtlama yapabilir, ve kurguyu ya da öz-sevgi ilkesine göre pratik sağgörü kurallarını hiçbir biçimde genişletmez. Eğer tüm ahlaki yasaların en yüksek ilkesi bir konutlama ise, en yüksek nesnesinin olanağı ve dolayısıyla aynı zamanda bu olanağın onun yoluyla ve onunla birlikte konutlandığını düşünebilmemizin koşulu da öyledir. Şimdi bu sonuncunun bilgisi, eğer teorik bir bilgi türü olarak görülecekse, bu koşulların varoluşunun ve yapısının ne bilgisi ne de görüşüdür, ama yalnızca pratik olan ve aklımızın ahlaksal kullanımı için buyrulan bir bağıntı içinde bir sayıttır.⁵⁸⁴

Öyle ki, inanç şeyleri sadece saf pratik aklın nesneleridir; teorik akıl için hiçbir şekilde bilgisi sağlanamadığından nesnel olgusalılık taşımazlar. Fakat saf pratik akıl için bir şey olup nesnel olgusalığa sahiptirler. Aynı şekilde, saf aklın idealarından biri olan bir son erek ideası da, sadece saf pratik akıl için nesnel olgusalığa sahiptir ve bu yüzden teorik alan için bilgi nesnesi değildir, yani teorik akıl için bilinebilir değildir. Dolayısıyla aklın sadece ahlaksal kullanımının tanıdığı nesnelerdir. Burada olgu ve düşünce arasındaki ilişkiye bakmak gerekmektedir. Whitehead’e göre, “Her otoritenin temeli, olgunun düşünceye üstünlüğüdür.”⁵⁸⁵ Ancak bu ifadeden, olgu ve düşünce arasındaki ilişki hemen yanlış anlaşılmamalıdır. Çünkü “düşünce, deneyim olgusunda bir faktördür. Dolayısıyla söz konusu olgu her ne ise o olmasının nedeni kısmen içerdiği düşüncedir. “Olgunun düşünce üzerindeki egemenliği en yükseğe uçan spekülatif düşüncenin bile kendi hakikat ölçüsüne sahip olması gerektiği anlamına gelir. Fakat deneyimin geniş dünyası ile ilgisiz olan düşünce verimli olamaz.”⁵⁸⁶

⁵⁸³ A.g.y., s. 368.

⁵⁸⁴ A.g.y., s. 368-369.

⁵⁸⁵ Whitehead, *Aklın İşlevi*, s. 56.

⁵⁸⁶ A.g.y., s. 56.

Çünkü deneyim dünyasında bir şekilde karşılığını bulmayan düşünce, (duyusal ya da düşünsel) insan dünyasında bir tatmin sağlamaz. Dolayısıyla “spekülatif düşünceden elde edilebilecek gerçek tatmin, aydınlığa kavuşturmanın verdiği tatmindir. İşte bu sebeple olgu düşünceden üstündür.”⁵⁸⁷ Dünyaya bakarak bu aydınlatıcı güce dair kanıtlar bulmaya çalışılır. Bununla birlikte, “Gerçekten de bizler yaşamımızda edilgin algıdan çok, kavramlara ve düşüncelere angaje oluruz. Öyle ki, pratikte bizim kalkış noktamız daha çok, bizzat angaje olduğumuz ve kendimize göre daha yakın kavradığımız şeydir. Kısacası, Kant’ın belirttiği gibi, bizim bilgi etkinliğimiz daha çok, *kurgucu* bir etkinliktir.”⁵⁸⁸ Kant felsefesinde de spekülatif akıl ya da aklın spekülatif kullanılışı tam da böyle bir şeye hizmet eder: Aklın kavramları olan idealar böyle bir etkinlikte rol alırlar.

1.2.7.5. Tanrı, Özgürlük ve Ruhun Ölümsüzlüğü

Şimdi bilinebilir şeyler bu şekilde türlere ayrılıp açıklandıktan sonra, “inanç şeyleri”nden olan saf pratik aklın ideaları olan tanrı, özgürlük ve ruhun ölümsüzlüğü ile ilgili şu probleme dikkat çekmek ister Kant:

Tanrı, özgürlük ve ruhun ölümsüzlüğü çözümleri için metafiziğin tüm hazırlıklarının en son ve biricik erekları olarak hedefledikleri sorunlardır. Şimdi, özgürlük öğretisinin pratik felsefe için yalnızca olumsuz koşul olarak zorunlu olduğuna, ama buna karşı Tanrı ve ruhun niteliği üzerine öğretilerin ise, teorik felsefeye ait olmakla, kendileri için ve ayrı olarak saptanmaları gerektiğine, ve böylece daha sonra ikisinin de ahlaksal yasanın (ki ancak özgürlük koşulu altında olanaklıdır) buyurduğu şey ile birleşmesiyle bir dinin ortaya çıkacağına inanılırdı. Ama hemen görülür ki, bu girişimler başarısızlığa uğramak zorundadırlar.⁵⁸⁹

Bu durumda bu kavramlar aşkın kavramlardır ve bu yüzden herhangi bir bilgileri edinilemediğinden bir şey oluşturmaya muktedir değildirler. Bunun nedenini Kant şöyle açıklar:

Çünkü genel olarak şeylerin ya da zorunlu bir Varlığın varoluşunun salt varlıkbilimsel kavramlarından, deneyimde verilebilen ve öyleyse bilgi için hizmet edebilen yüklemeler yoluyla, bir kök-Varlık üzerine mutlak olarak hiçbir belirli kavram oluşturulamaz; doğanın fiziksel erekselliğinin deneyimi üzerine temellendirilmiş bir kavram ise yine ahlak için, dolayısıyla bir Tanrının bilgisi için, yeterli hiçbir tanıtlama sağlayamaz. Benzer olarak, ruhun deneyim yoluyla bilgisi (ki bunu yalnızca bu yaşamda edinebiliriz) de bize onun tinsel, ölümsüz doğasının bir kavramını, dolayısıyla ahlak için yeterli olacak bir kavramını

⁵⁸⁷ A.g.y., s. 56.

⁵⁸⁸ Doğan Özlem, *Kant Üstüne Yazılar*, Notos Kitap, İstanbul, 2015, s. 17.

⁵⁸⁹ Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, s. 372.

sağlamaz. *Tanrıbilim* ve *pneumatoloji*, spekülâtif bir aklın bilimlerinin sorunları olarak, kavramları tüm bilgi yetimiz için aşkın oldukları için, hiçbir empirik veri ve yüklem yoluyla ortaya çıkamazlar. – Her iki kavramın, Tanrının olduğu gibi ruhun (ölümsüzlük açısından) kavramının da belirlenmesi ancak öyle yüklemeler yoluyla olabilir ki, salt duyulurüstü bir zeminden olanaklı olmalarına karşın, gene de deneyimde olgusalılıklarını tanıtlamak zorundadırlar; çünkü ancak bu yolla bütünüyle duyulurüstü bir Varlığın bir bilgisini olanaklı kılabilirler.⁵⁹⁰

Tanrı ve ruhun ölümsüzlüğünden farklı olarak özgürlük kavramı, her iki dünya için de bilinebilir ve bu yüzden nesnel olgusalılığa sahip bir idedir. Tanrı ve ruhun ölümsüzlüğü ideleri ise, deneyim yoluyla hiçbir şekilde bilgileri edinilemeyen kavramlar olduklarından sadece inanç düzeyinde kalırlar.

Tanrı, ruhun ölümsüzlüğü ve özgürlük, insanın rasyonel ilgisini kaçınılmaz olarak kışkırtan, fakat aynı zamanda insanı ayartıp kendileri hakkında temelsiz iddialarda bulunmasına neden olan aşkın meselelerdir. “Eleştirel rasyonel tavır, bu tür iddialardan kaçınmak ve yaşamı ilkesel olarak yanıtlamaz sorularıyla birlikte kabullenmek anlamına gelir.” Kant’a göre, aşkın meselelere duyulan ilginin, rasyonel bir gereklilik ve otantik bir insanlık hali olduğu görülmektedir. Aşkın soruların rasyonel olarak yanıtlanamaz olmaları, bu soruların anlamsız olduğu ya da boşluğu doldurmak adına irrasyonel bir ilkenin (dinsel, mistik, mitik vs.) benimsenebileceği anlamına gelmez.⁵⁹¹ Akıl, doğası gereği böyle bir aşkın(sal) arayış içerisinde. Dolayısıyla bu arayışın sonlandırılmayacağı kabulü ile birlikte sürdürülmesini talep eder ve böylece bu iki durum arasında bir gerilim yaratır. Eleştirel felsefe, ne aşkınlık perspektifini (yani bu gerilimi) ortadan kaldırabilir, ne de buna somut bir içerik üretebilir. Kaldı ki, böyle bir amacı da yoktur. Çünkü bilir ki, bu gerilim sayesinde insan sonlu varlığına ve dünyasına bir anlam yaratır. Yeter ki, sınırlarını bilsin; akıl için önemli olan da budur. Dolayısıyla Kemp-Smith’in ifade ettiği gibi, Kant’ta bilgi, ne duyu verilerinden, ne de genel ilkelerden çıkar; insan türünün özbilincinin şafağında kendini içinde bulduğu karmaşık durumdan başlar. Bu durum insanın zihinsel donanımı çerçevesinde düzenlenmiştir.⁵⁹²

⁵⁹⁰ A.g.y., s. 373.

⁵⁹¹ Yirmiyahu Yovel, “İçkinlik ve Sonluluk”, *İçkinlik Etiği: Nietzsche ve Spinoza*, çev. H. Deniz Özcan, Der: Hüseyin Deniz Özcan, Orkun Tüfenk, Otonom Yayınları, İstanbul, 2020, s. 31.

⁵⁹² Norman Kemp-Smith, *A Commentary to Kant’s Critique of Pure Reason*, Macmillian Press, Londra, 2003, s. Xliv.

Kant, saf pratik aklın idealarının, özellikle tanrı ve ruhun ölümsüzlüğü idealarının yarattığı antinomiden çıkış yolunu ve bu bilinebilirlik problemine çözümü, özgürlük ve bir son erek kavramlarında bulur. Şöyle ki: “Şimdi, insan aklında karşılaşılabacak bu tür biricik kavram insanların ahlaksal yasalar altında özgürlüğü kavramı ve aklın bu yasalar yoluyla getirdiği son erek kavramıdır; bunlardan birinciler [ahlaksal yasalar] doğanın yaratıcısına, ikincisi [son erek] ise insana her ikisinin [Tanrı ve ruh] olanağının zorunlu koşulunu kapsayan özellikleri yüklemeye uygundur; öyle ki, bu ideadan başka türlü bizim için bütünüyle gizli kalacak olan bu Varlıkların varoluşu ve yapısı çıkarılabılır.”⁵⁹³ Çünkü özgürlük ve son erek kavramları, “inanç şeyleri” kategorisinde yer alsalar da, daha önce ifade edildiği gibi, pratik akıl için nesnel olgusalığa sahip, ama teorik aklın da tanıdığı idealardır. Böylece Kant, bilinebilirlik açısından tanrı ve ruhun ölümsüzlüğü ideleri ile özgürlük idesi arasındaki farkı kısaca şöyle açıklar:

Öyleyse yalnızca teorik yolda Tanrıyı ve ölümsüzlüğü tanıtlama amacının başarısızlığa uğramasının nedeni bu yolda (doğa kavramlarının) duyulurüstünün hiçbir bilgisinin olanaklı olmamasında yatar. Buna karşı, ahlaksal yolda (özgürlük kavramının) başarıya ulaşmasının zemini burada temelde yatan duyulurüstünün (özgürlüğün) ondan doğan belirli bir nedensellik yasası yoluyla yalnızca öteki duyulurüstülerin (ahlaksal son ereğin ve onun erişebilirliğinin koşullarının) bilgisi için gerek sağlamamakla kalmaması, ama ayrıca bir olgu şeyi olarak olgusallığını eylemlerde sergilemesidir, gerçi aynı zamanda salt pratik bir bakış açısında (ki dinin gereksindiği biricik bakış açısidir) olandan başka hiçbir geçerli tanıtlama zemini sağlayamıyor olsa da.⁵⁹⁴

Özgürlük, ahlak yasasının varlık nedeni olup düşünülür dünyanın nedenselliğidir. Fakat aynı zamanda, insan duyulur dünyada gerçekleştirdiği eylemleriyle özgür olduğunu gösterebilir, yani eylemlerini duyulur dünyada gerçekleştirdiği ve özgürlük olanağını da eylemleri üzerinden gösterebileceği için, özgürlük kavramı teorik alanın da bir olgusudur. “Böylece çok dikkate değerdir ki, üç saf akıl ideası, Tanrı, özgürlük ve ölümsüzlük arasından özgürlük ideası duyulurüstünün biricik kavramıdır ki, doğada nesnel olgusallığını (onda düşünülen nedensellik aracılığıyla) ondaki olanaklı etkisi yoluyla tanıtlar ve tam bu yolla öteki ikisinin doğa ile ve her üçünün ise bir din ile bağlantısını olanaklı kılar; ve böylece kendimizde bir ilke taşıyoruz ki, içimizdeki duyulurüstünün ideasını, ama bu yolla ayrıca dışımızdaki duyulurüstünün ideasını da

⁵⁹³ Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, s. 373.

⁵⁹⁴ A.g.y., s. 373-374.

gerçi yalnızca pratik bir bakımdan da olsa olanaklı bir bilgiye belirleme yeteneğindedir; bundan yalnızca spekülâtif felsefe (ki özgürlüğün bile salt olumsuz bir kavramını verebilir) umutsuzluğa düşmelidir; dolayısıyla özgürlük kavramını (tüm koşulsuz-pratik yasaların temel kavramı olarak) akıl içlerinde her doğa kavramının (teorik) umutsuzca sınırlı kalmak zorunda olduğu sınırların ötesine genişletebilir.”⁵⁹⁵ Bir başka deyişle, tanrı ve ruhun ölümsüzlüğü ideaları, özgürlük ideası sayesinde insan dünyasında bir anlam kazanabilir ve karşılık bulabilirler.

Özgürlük kavramı, diğer teorik ya da pratik kavramların sınırlarına göre, daha geniş bir bilgi ve böylece varlık alanına sahiptir. Bu sayede diğer ideler de karşılık bularak olgusal ve düşünsel düzlemde anlamlı bir birlik ve bütünlük içerisine dahil edilmiş olur. Böylece “Spekülâtif düşünce hareketinin nihai teyidi, sürecin sonunda doğruluğu onaylanmış erekler için pratik bir tekniğin tesis edilmesi ve spekülâtif sistemin o tekniğin aydınlatılışı olarak kendini sürdürmesidir. Bu şekilde, düşünceden pratiğe doğru bir ilerleme, pratikten aynı düşünceye doğru da bir gerileme vardır. Düşünce ile pratiğin bu etkileşimi en üstün otoritedir. Spekülasyonun şarlatanlığını dizginleyen sınavdır.”⁵⁹⁶ O halde spekülâtif aklın kendi içinde bir disiplini vardır. Akıl, özü gereği olguları aşar, ideler üretir. Bu anlamda aklın işi, ideleri “geleceğin yaratıcısı” kılmaktır. “Bunu fikir sistemlerine dair vizyonuyla yapar; bu vizyon gözlemi de içerir ama onun ötesini de kapsayacak şekilde genelleşmiştir. Disiplin ihtiyacının ortaya çıkmasının nedeni spekülasyon tarihinin pratiğin tarihiyle benzeşmesidir.”⁵⁹⁷ Kant da spekülâtif aklın sınırlarını belirleyerek disiplinini sağlar ve spekülâtif aklın kavramlarıyla, yani idealarıyla, başta özgürlük ideası olmak üzere, teorik alandan pratik alana geçişi sağlar. Bu idealar, böyle bir geçişin kavramsal ve mantıksal çerçevesini çizer. İdeaların düzenleyici ilkeler olması da bunu doğrulamaktadır.

1.2.7.6. Doğa Kavramı ve Özgürlük Kavramı: Tanrıbilimsel-Ahlak ve Ahlaksal-Tanrıbilim

Saf aklın kavramlarından biri olan tanrı kavramı karşısında teorik akıl tamamen pasif bir konumda kalır; dahası, pratik akıl için de, her ne kadar bir son erek ve en yüksek iyi düşüncesinden hareketle, bir tür akla dayalı temellendirilmesi yapılmaya çalışılsa

⁵⁹⁵ A.g.y., s. 374.

⁵⁹⁶ Alfred North Whitehead, *Aklın İşlevi*, s. 56.

⁵⁹⁷ A.g.y., s. 57.

da, hiçbir zaman tam bir bilgi nesnesi ve bu yüzden nesnel olgusallığa sahip bir kavram değildir. Böylece Kant’a göre, “Eğer soru Tanrının varoluşunu salt inanç şeyi olarak pratik saf akıl için tanıtlayan ahlaksal uslamlamasının felsefede geri kalan uslamlamalar arasında hangi düzeyi ileri sürdüğü ise, o zaman felsefenin bütün iyeliğinin değeri kolayca hesaplanabilir ve böylece burada hiçbir seçimin olmadığı, ama teorik yetimizin yansız bir Eleştirinin önünde tüm istemlerinden vazgeçmek zorunda olduğu görülür.”⁵⁹⁸ Eleştirinin bütününe bakıldığında da, teorik alandaki bilme yetilerimiz için Tanrı kavramı sadece bir inanç şeyi olarak kalır. Öyleyse “Tüm inanış, eğer bütünüyle temelsiz olmayacaksa, her şeyden önce olgular üzerine dayanmalıdır; ve öyleyse tanıtlamada yer alabilecek biricik ayırım ondan çıkarılan sonuca bir inanışın teorik bilgi için *bilme* olarak mı, yoksa pratik bilgi için yalnızca *inanç* olarak mı bu olgular üzerine temellendirileceği ile ilgilidir.”⁵⁹⁹ Bu noktada Kant, olgusallık meselesi üzerinden doğa kavramının kendi içinde bir ayırım yapmaktadır. Şöyle ki: “Tüm olgular ya olgusallığını tüm doğa kavramlarından önce verili (ya da verilmesi olanaklı) duyu nesnelerinde tanıtlayan *doğa kavramına* aittir, ya da *özgürlük kavramına*, ki olgusallığını aklın nedenselliği yoluyla duyu dünyasında yine o nedensellik yoluyla olanaklı olan belli etkiler açısından yeterli olarak sergiler, ve bu nedensellik aklın yadsınamayacak bir yolda ahlaksal yasada konutladığı nedenselliktir.” Salt teorik bilgiye ait olan doğa kavramı, şimdi ya metafiziksel ve bütünüyle *a priori* ya da fiziksel, yani *a posteriori* ve zorunlu olarak salt belirli deneyim yoluyla düşünülebilir.⁶⁰⁰

Metafiziksel doğa kavramı ki, hiçbir belirli deneyimi varsaymaz ve öyleyse varlıkbilimseldir. Kant’ın doğa kavramını, metafiziksel ve fiziksel olarak ikiye ayırması ve bu ayırmadan hareketle, metafiziksel, yani varlıkbilimsel doğa kavramıyla bir kök-varlığa gitmeye çalışması tanrının varlığına yönelik bir araştırma yaptığını göstermektedir. Bu kavram üzerinden yapmış olduğu olgusallık açıklaması da böyle bir amaca hizmet eder gibi görünmektedir:

Salt metafiziksel bir doğa kavramı üzerine dayalı (sözcüğün asıl anlamında varlıkbilimsel denilen) tanıtlama en olgusal Varlığın kavramından onun mutlak olarak zorunlu varoluşunu çıkarsar; çünkü (derler) eğer varolmasaydı, o zaman onda bir olgusallık, yani varoluş eksik olurdu. – Öteki (ki metafiziksel-

⁵⁹⁸ Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, s. 375.

⁵⁹⁹ A.g.y., s. 375.

⁶⁰⁰ A.g.y., s. 375.

evrenbilimsel tanıt da denir) herhangi bir şeyin varoluşunun zorunluğundan (ki bana özbilinçte bir varoluş verildiği için bu hiç kuşkusuz kabul edilmelidir) onun en olgusal Varlığın belirlenimi olarak tam belirlenimini çıkarsar; çünkü varolan her şey baştan sona belirli olmalıyken, mutlak olarak zorunlu olan (yani böyle bir şey olarak, dolayısıyla *a priori* bilmemiz gereken şey) ise *kendi kavramı yoluyla* baştan sona belirlenmiş olmalıdır; ki bununla ancak bir en olgusal şeyin kavramında karşılaşılabilir.⁶⁰¹

Dolayısıyla bir kök varlığın duysal yolla hiçbir bilgisi edinilemese ve teorik anlamda bir geçerliliği olmasa da, bir tanrı fikri, her iki dünyanın da üyesi olan insan dünyasında uyum içinde yer almalıdır. Nitekim, “Salt empirik olabilen, ama gene de duyu nesnelerinin toplamı olarak doğanın sınırlarının ötesine götürmesi gereken bir doğa kavramı üzerine dayalı tanıtılma doğanın *ereklerinden* türetilenden başkası olamaz; bu ereğin kavramları hiç kuşkusuz *a priori* değil, ama ancak deneyim yoluyla verilebilirler; ama gene de bu tanıtılma doğanın kök-zemininin öyle bir kavramı için söz verir ki, düşünebildiğimiz tümü arasında yalnızca o duyulurüstüne, yani dünya-nedeni olarak bir en yüksek anlama yetisi kavramına uyar; ve gerçekte bunu derin-düşünen yargı yetisinin ilkeleri ile, yani bizim (insansal) bilgi yetimizin yapısı ile eksiksiz olarak uyum içinde yapar.”⁶⁰² Ruhbilimsel- teleoloji, diğer adıyla fiziksel – teleoloji, bunun en açık göstergesidir. Bu yolla tanrının varlığına ve bilgisine dair bir şey elde edilemese de, bir kök varlığın varlığını destekler nitelikte bir uyum söz konusudur. Çünkü insanın yapısı gereği bu uyum zorunludur.

Dolayısıyla tüm bunlar eşliğinde, bu noktada cevap verilmesi gereken soru şudur: “[...] Şimdi bu tanıtılmanın aynı verilerden bu bir en yüksek, yani bağımsız anlama yetili Varlık kavramını bir Tanrı kavramı, yani ahlaksal yasalar altındaki bir dünyanın yaratıcısı kavramı olarak, dolayısıyla dünyanın varoluşunun bir son ereği ideası için yeterince belirli olarak sağlayıp sağlayamayacağı – bu üzerine her şeyin dayandığı sorudur, ister bütün bir doğa bilgimizden yana kök-Varlığın teorik olarak yeterli bir kavramını isteyelim, isterse din için pratik bir kavramı.”⁶⁰³ Bir kök- varlık ve bir son ereğin idealarını tanrı kavramında birleştirmek mümkün mü? Bu ideaları bir tanrı kavramı (ideası) karşılayabilir mi? Kant bu soruya cevaben, bunların elbette aklın ideaları olmalarından dolayı, daha güvenilir bir alan olan pratik alan, yani ahlak alanı üzerinden bir açıklama yapmaktadır. Çünkü daha önce de gösterildiği gibi, bir son ereğin

⁶⁰¹ A.g.y., s. 376.

⁶⁰² A.g.y., s. 376.

⁶⁰³ A.g.y., s. 376-377.

ideası ve özgürlük gibi aklın diğer ideaları, düşünülür dünyada bir olgusalılık kazanabilir. Bu nedenle Kant, tanrı kavramına ilişkin tanıtılamayı, duyulurüstü dünyanın fenomenleri aracılığıyla yapmaya çalışmaktadır.

Ahlaksal tanıtılama (ki hiç kuşkusuz yalnızca Tanrının varoluşunu aklın pratik ama vazgeçilmez bir yanında tanıtılar) buna göre eğer dünyada fiziksel teleoloji için hiçbir gereç bulamazsak ya da yalnızca kuşkulu gereç bulursak tüm gücünü sürdürecektir. Ussal varlıkların hiçbir açık örgütleniş izi göstermeyen, yalnızca ham özdeğin salt bir düzeneğinin etkilerini gösteren bir doğa tarafından kuşatılmış oldukları düşünülebilir, öyle ki onlar uğruna ve salt olumsal ereksel biçimlerin ve ilişkilerin değişebilirlikleri durumunda anlama yetili bir kök-Yaratıcıyı çıkarsamak için hiçbir zemin var gibi görünmez; ama o zaman fiziksel bir teleoloji için hiçbir vesile olmayacaktır; ve gene de burada doğa kavramlarının yol göstericiliğinden yoksun olan akıl özgürlük kavramında ve onun üzerine dayanan ahlaki idealarda bunlarla uyum içinde, yani bir Tanrı olarak, kök-Varlığın kavramını ve özgürlük ve yasaları ile uyum içinde bir son erek olarak doğayı (giderek bizim kendi varoluşumuzun doğasını) konutlamak için pratik olarak yeterli bir zemin bulacaktır – hiç kuşkusuz pratik aklın göz ardı edilemez buyruğu dikkate alınmak üzere.⁶⁰⁴

Böylece bir kök varlık olarak tanrı ideası, özgürlük ve nedenselliği ile uyum içinde bir son erek ideası adı altında, pratik düzlemde ve pratik aklın yasaması altında yer alabilecektir. Tanrı ideasının ahlaki akıl yürütmeyeyle bir tür temellendirilmesinin yapılmaya çalışılması ve bunun fenomenler dünyasıyla uyum içinde olması, bazı karıştırmalara, yani sınır ihlallerine neden olabileceği için, tüm bu açıklamaların ve temellendirmelerin yanısıra, neyin, nasıl, hangi sınırlar içinde ve ne ölçüde gerçekleştiğine dikkat çekmek gerekmektedir. Kant, pratik zeminde bir kök varlık ve bir son erek idealarından bir tanrı kavramı çıkarmaya çalışırken, bunu, doğa ile bir paralellik kurarak yapmaya çalışmaktadır. Çünkü en genel anlamda Eleştiri'nin bütünlüğü bunu gerektirmektedir. Bir sınır aşımının olmaması için de, Kant, teorik alan ve pratik alan ayrımını bir kez daha hatırlatarak, tanrı kavramı üzerinden neyin, ne şekilde ve ne ölçüde bilinebileceğini göstererek sınırları yeniden belirginleştirmeye çalışmaktadır:

[...] edimsel dünyada ondaki ussal varlıklar için fiziksel teleoloji açısından varsıl bir gereç olması (gerçi zorunlu olmasa da), doğanın akıl idealarına (ahlaksal) andırımı bir şey sergileyebilmesi ölçüsünde, ahlaksal ussallama için istenen bir doğrulama olarak hizmet eder. Çünkü anlama yetisi olan bir en yüksek neden kavramı (bir tanrıbilime varacak denli ileri gitmese de) bu yolla derin-düşünen yargı yetisi için yeterli olgusalılık kazanır; ama ahlaksal tanıtılamaya temel olabilmek için gerekli değildir; ne de bu sonuncusu, kendi için hiçbir biçimde ahlaki göstermeyen birincisi için, tek bir ilkeye göre sürdürülmüş bir çıkarsama

⁶⁰⁴ A.g.y., s. 379.

yoluyla, bir tanıtlamayı bütünlemeye hizmet eder. Böyle doğa ve özgürlük olarak iki ayrışık ilke yalnızca iki değişik tanıtlama türü sağlayabilir ve birini ötekinden türetme girişimi tanıtlaması gereken için yetersiz bulunur.⁶⁰⁵

Dolayısıyla ancak bir ahlaksal- teleoloji bir tanrı kavramına götürebilir. Yani bir tanrı düşüncesinin temelleri ancak ahlaki olgularla desteklenebilir.

Bu yolda [ahlaksal teleolojide]⁶⁰⁶ bir tanrıbilim dolaysızca *dine*, yani *ödevlerimizin tanrısal buyruklar olarak bilgisine* götürür, çünkü ancak ödevimizin ve onda bize akıl yoluyla dayatılan son ereğin bilgisi belirli olarak Tanrı kavramını üretebilir ki, öyleyse daha şimdiden kökeninde bu Varlığa karşı yükümlülüğünden ayrılamazdır; öte yandan, kök-Varlık kavramı ayrıca salt teorik yolda (yani salt doğanın nedeni olarak) belirli olarak bulunabilecek olsa bile, bu Varlığa sağlam tanıtlamalar yoluyla ahlaksal yasalara göre bir nedenselliği yüklemek daha sonra daha da güç olacak, belki de keyfî bir araya sokma olmaksızın olanaksız olacaktır; [...].⁶⁰⁷

Anlama yetisinin düşünmesi bile olanaklı olmayan tanrı kavramı, aklın bilmesi mümkün olmasa da, hiçbir zaman düşünmeden edemeyeceği bir ideadır. Çünkü, daha önce ifade edildiği gibi, tanrı saf pratik aklın zorunlu idealarından biridir. Ancak tanrı ideasını, teorik anlamda bilmek hiçbir şekilde mümkün olmasa da, analogi yoluyla teorik alanın işleyişi ile tanrı ideası arasında bir uyum sağlanabilir. Dolayısıyla “bir anlama yetisi ile andırıma (analojiye) göre, pekala belli bir başka bakımdan duyulurüstü bir Varlığı düşünebilirim, aslında düşünmeliyimdir, ve bunu bu yolla onu teorik olarak bilmeyi istemeksizin yapabilirim; yani, eğer nedenselliğinin bu belirlenimi dünyada ahlaksal olarak zorunlu ama duyusal bir varlık tarafından erişilemez bir amacı kapsayan bir etkiyi ilgilendiriyorsa. Çünkü o zaman Tanrının ve varoluşunun bir bilgisi (tanrıbilim) nedenselliğinin yalnızca andırıma göre onda düşünülen özellikleri ve belirlenimleri yoluyla olanaklıdır, ve bu bilgi pratik bir bağintıda, ama *yalnızca bu bakımdan* (ahlaksal olarak) tüm gerekli olgusalılığı taşır.”⁶⁰⁸ Böylece tanrı, ahlaki bir olgudur. Ahlak için bir tanrı düşüncesi ve din gerekli değildir, fakat en yüksek iyi olarak bir son erek fikri zorunlu olduğundan, bu fikir de tanrı idesine götürdüğünden, tanrının varlığı ancak ahlaki zeminde açıklanabilir; yani tanrının varlığı için ahlak zorunludur.

⁶⁰⁵ A.g.y., s. 379-380.

⁶⁰⁶ Alıntı içindeki ekleme bana aittir.

⁶⁰⁷ A.g.y., s. 383.

⁶⁰⁸ A.g.y., s. 386.

Ahlak, özgür ve dolayısıyla akli sayesinde koşulsuz yasaya bağlı bir varlık olan insan kavramı üzerine inşa edildiği sürece, insan ne ödevini tanımak için kendi üzerinde bir varlık idesine, ne de ödevini gözetmek için ahlak yasasından başka bir güdüye ihtiyaç duyar. Eğer insan kendinde böyle bir ihtiyaç buluyor ve bu hiçbir şekilde giderilemiyorsa, bu olsa olsa kendi suçudur; çünkü insanın kendinden ve özgürlüğünden kaynaklanmayan bir şey ondaki ahlaklılığın eksikliğini telafi edemez. Dolayısıyla ahlak kendi maksadı için (gerek istekle ilgili nesnel, gerekse yapılabirlikle ilgili öznel olsun) asla dine ihtiyaç duymaz; saf pratik akıl sayesinde o kendi kendine yeterdir.⁶⁰⁹

Öyleyse ahlakın varlığı için tanrı veya din, hiç zorunlu değildir. Nitekim Kant, ahlakı bir dine ya da tanrı inancına değil, saf pratik akla dayandırmaktadır; ahlakın ilkeleri saf pratik aklın koymuş olduğu ilkelerdir, dini dogmalar değil. “Din hiçbir yerde evrensel bir form içinde karşımıza çıkmaz.”⁶¹⁰ Oysa Kant etiğinin belkemiği olan ahlak yasası *a priori*, nesnel, zorunlu ve evrensel bir ilke olarak “aklın olgusu”dur. Dolayısıyla Kant’ın insanın kendini “rasyonel öz-yasama yoluyla gösteren özgürlük olarak eyleyen (agent) teorisi, ahlaki eyleyenler olarak ilahi yasalardan nasıl bağımsız olabileceğimizi göstermeyi amaçlamaktadır. Ahlakı, hak ettiği ağırlıkla, bir insan yaratımı olarak anlamamızı sağlar.”⁶¹¹ Böylece bir ahlsal-tanrıbilim olanaklı iken, hiçbir mantığa ve akla sığmaması açısından tanrıbilimsel-ahlak olanaksızdır.

Bir ahlsal-tanrıbilim pekala olanaklıdır; çünkü ahlak hiç kuşkusuz tanrıbilim olmaksızın kendi kuralı ile birlikte olabilirken, tam bu kuralın getirdiği son erek ile birlikte bunu yapamaz, eğer bu kural açısından akli bir yana atmazsa. Ama bir tanrıbilimsel ahlaklılık (saf aklın) olanaksızdır, çünkü aklın kökensel olarak kendisinin vermediği ve uyulmalarını saf pratik yeti olarak ortaya getirmediği yasalar ahlsal olamazlar. Yine, bir tanrıbilimsel fizik saçmalık olacaktır, çünkü doğa yasalarını değil ama bir en yüksek istencin düzenlemelerini anlatacaktır; öte yandan bir fiziksel (aslında fiziksel-teleolojik) tanrıbilim en azından asıl tanrıbilime bir ön öğreti olarak hizmet edebilir, çünkü varsıl bir gereç olarak sunduğu doğa ereklarının incelemesi yoluyla bir son erek ideasına yol açar ki, doğa bunu sergileyemez; öyleyse Tanrı kavramını aklın en yüksek pratik kullanımı için yeterince belirleyen bir tanrıbilim gereksinimini hiç kuşkusuz duyumsanabilir kılar, ama onu üretmez ve tanıtlamaları üzerine yeterli olarak temellendiremez.⁶¹²

⁶⁰⁹ Immanuel Kant, *Salt Aklın Sınırları Dahilinde Din*, çev. Lokman Çilingir, Elis Yayınları, Ankara, 2021, s. 35.

⁶¹⁰ Jean- Pierre Changeux, Paul Ricoeur, *Neden Nasıl Düşünürüz? Etik, İnsan Doğası ve Beyin Üzerine Bir Tartışma*, s. 269.

⁶¹¹ J. B. Schneewind, “Natural Law, Skepticism, and Methods of Ethics”, *Kant’s Groundwork of the Metaphysics of Morals: Critical Essays*, ed. Paul Guyer, Rowman & Littlefield Publishers, USA, 1998, s. 21.

⁶¹² Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, s. 386-387.

Dolayısıyla tanrıbilimsel fizik ne kadar imkansızsa, tanrıbilimsel ahlak da o kadar imkansızdır. Yani fiziğin ve ahlakın tanımları gereği, bir tanrıbilime dayanması saçmadır. Kant, tanrıbilimsel ahlakın akıl dışılığını göstermek için tanrıbilimsel fizik diye bir şey uydurur ve bunun üzerinden bir karşılaştırma yaparak tanrıbilimsel ahlakın akılla tutulur bir yanının olmadığını göstermeye çalışmaktadır. Çünkü fizik anlama yetisinin koyduğu doğanın yasalarına dayanırken, ahlak da aklın koyduğu yasalara dayanmaktadır. Böylece her ikisi de, bir tanrı inancıyla değil, akılla iş görmektedir. Dolayısıyla Kant etiği, hiçbir tanrıya gönderme yapmaz. Öyle ki Kant’a göre, “İnsan doğası kendi belirlenimine ve olası en büyük yetkinliğine ulaşırsa yeryüzü cennete dönecektir. Manevi vicdanı o zaman egemenlerin iktidarı değil, hak ve adalet yönetecektir. İşte bu, belirli son amaçtır ve insan soyunun ulaşabileceği, yüzyıllardan sonra kesinlikle umut edebileceği en büyük ahlaksal yetkinliktir.”⁶¹³ Kant’ın ahlaksal teleolojisi bu olsa gerek. Ancak Kant’ın, burada ‘bir son erek’ ideasını içeriklendirerek daha somut hale getirdiği söylenebilir. Nitekim insanın yeryüzünde gerçekleştirebileceği en büyük ahlaksal yetkinliğin ne olduğunu açıklamaktadır.

Sonuç olarak teleoloji insanlığın doğal bilimi sayılabilir. Nitekim Kant teleoloji görüşüyle insan dünyasının amaçlardan oluşan doğal düzenekte nasıl işlediğini göstermektedir. Bunun teorisini yaparak pratikte her alanda karşılığını örneklerle sunmaktadır. Bu teleolojik düzenin sistemli bir şekilde işleyişinin Kant tarafından aynı titizlik ve özenle biliminin yapıldığı söylenebilir. Bir son erek düşüncesi de bu teleolojik sistemin tamamlayıcı son parçası, yani tamamına ermesini sağlayan ögesidir.

⁶¹³ Kant, *Ethica: Etik Üzerine Dersler*, çev. Oğuz Özügül, Pencere Yayınları, İstanbul, 2007, s. 288.

SONUÇ

İnsanın yapılmış olduğu bu eğri odundan dümdüz çıkacak hiçbir şey yontulamaz.⁶¹⁴

İnsan hayatında hiçbir şey, en azından yüce (üstün bir değere sahip) veya ince hiçbir şey, zorlama olmadan başarılamaz. Asıl soru, ortada zorlama diye bir şey var mı, yok mu değil, insanı kimin veya neyin, ne yapmaya zorladığı olmalıdır. Kant'ın tüm felsefesinin böyle bir zorlamanın (yükümlülüğün) ürünü olduğu söylenebilir. Felsefe yapmak insanın kendisi *ile* diyaloga girmekle ilgilidir; ama kendisi *hakkında* diyaloga girmez. Filozoflar kendileri hakkında nadiren konuşurlar. Burada elbette bir sistemin yaratıcısından ayrı tutularak tartışılması önerilmez, fakat aslolan sistemin kendisi olmalıdır. Dolayısıyla bir filozofun ne felsefesine uygun yaşayıp yaşamadığını, ne de kendi hayat deneyimlerini felsefesinde ifade ettiğini iddia etmek bir yere vardırılmaz. Bununla birlikte, felsefe filozofun hayatı olabilir, her şeyden önce bu hayatı yaşar filozof, fakat ancak felsefesiyle kendisi arasında bir özdeşlik kurmak doğru değerlendirmeden uzaklaştırabilir. Kant, bunun öneminin farkındadır ki *Saf Aklın Eleştirisi*'nin başında, “yazarın görevi yalnızca zeminleri ortaya koymaktır, bunların onun yargıçları üzerindeki etkilerini yargılamak değil”⁶¹⁵ der. Böylece Kant bu konudaki düşüncesinin en açık ifadesini sunmuş olur.

Kimi yorumcular, Kant'ın kurmuş olduğu bu eşsiz felsefi sistemi, Kant'ın kendi dünyasının sorunları, yani Immanuel Kant adında birisinin, kendi eleştirel felsefesini icat ederken, kendine kurduğu bir dünyamış gibi görürler. Ancak Kant, kendi dünyasını değil, insanlığa ortak olan bir dünyanın felsefesini yapmaktadır. Böylece tezde, Kant'a ve felsefesine yönelik otobiyografik ya da biyografik öğeler içeren yorumlara değil, doğrudan felsefesinin bilgisel zeminine yönelik yorum ve eleştirilere yer verilmiştir.

Kant, ilk olarak teorik felsefesiyle epistemoloji anlayışını ortaya koymaya çalışsa da, öyle görünüyor ki temelde yatan amaç, teorik alanda yakaladığı zorunluluğu (nesnel *a priori* bilgiyi) pratik alanda da bulabilmektir. Nitekim, tezde ayrıntılı bir şekilde açıklandığı üzere, daha SAE'nde, teorik bilgiyle analoji kurarak bir ahlaksal dünya

⁶¹⁴ Immanuel Kant, “Idea for a Universal History from a Cosmopolitan Perspective”, *Toward Perpetual Peace and Other Writings on Politics, Peace, and History*, çev. David L. Colclasure, Yale University Press, London, 2006, s. 9.

⁶¹⁵ Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul, 2010, s. 18.

tasarımının bilgisini vermeye çalışması, pratik alanın bir tür epistemolojisini yapma girişimi olarak görülebilir. Dahası, *Prolegomena*'daki şu açıklaması, sistemindeki, teorik alandan pratik alana geçişi sağlayan bağlantıların temelini görebilmenin ve (nihai) amacını anlayabilmenin en açık ifadesi sayılabilir:

Tüm olarak doğal saf aklın asıl işini – onu, sırf doğaya bakmayı bir yana bırakıp olanaklı tüm deneyin ötesine gitmeye ve bu çabayla (ister bilgi, ister aklımsı çıkarımlar olsun) Metafizik denen şeyi gerçekleştirmek zorunda bırakan işini – oluşturan bütün transendental idelere baktığımda, sanırım, farkına varırım ki, bu doğal yatkınlığın yöneldiği amaç, kavrayışımızı deneyin sınırlarından ve sırf doğaya bakmanın sınırlamalarından, önüme hiç olmazsa saf anlama yetisi nesnelerini kapsayan, hiçbir duyusallığın ulaşamayacağı bir alan açılacak kadar kurtarmaktır. Gerçi bunu yaparken amacımız, bu alanla kurgusal olarak uğraşmak değildir (çünkü ayağımızı basabileceğimiz bir yer bulamayız); *amacımız, aklın ahlaksal bakımdan vazgeçilmezcesine gereksediği pratik ilkelerin genelliğine ulaşmaktır.*⁶¹⁶

Kant'ın daha *Prolegomena*'da bunu söylemesi aslında amacının, aynı bilgisel sağlamlıkta bir ahlak kurmak olduğunu açıkça göstermektedir.

Kant'ın teorik felsefesine göre pratik felsefesinin daha çok eleştiri aldığı söylenebilir. Çünkü kuşkusuz teorik alanda, olanaklı deneyimin biçimsel koşulları içindeki bilginin, yani duyusal bilginin nesnesiyle ilişkisi gibi, pratik alanın bilgisinin nesnesi ile ilişkisi aynı açıklıkta ve kolaylıkta görülemez. Bu nedenle Kant'ın bilgi kuramı karşısında büyük bir hayranlık duyarak şapka çıkaranların çoğu, aynı saygıyı pratik felsefesine duymamaktadır. Oysa tüm çalışma boyunca, Kant'ın felsefeyi teorik alan ile pratik alanı birleştirerek, *sintetik a priori* bilgi zemininde tek bir sistemin parçası olarak sunduğu gösterilmeye çalışılmıştır. Daha önce de belirtildiği gibi, Kant'ın epistemolojisinden ziyade, ahlak kuramı daha tartışmalıdır. Bu tartışmalar, Kant etiğinin deyim yerindeyse bel kemiği olan ahlak yasası üzerinde yoğunlaşmaktadır, çünkü ahlaklılığın nihai ilkesi ahlak yasasıdır. Ancak “benim aklım bana ahlak yasası diye bir yasa buyurmuyor”, “bu yasa bir şey söylemiyor ve bu yüzden bir anlam bile ifade etmiyor” gibi otobiyografik yorumlar ya da “böyle bir yasa ancak Kant'ın kendi ahlakı için uydurmuş olduğu bir ilkedir veya kendi inancının, Hristiyan ahlakının bir uzantısıdır, böyle bir şeyde evrensellik aramak saçmadır” gibi biyografik yorumlara tezde yer verilmemiştir. Çünkü bu tarz eleştiriler bilgi ile desteklenebilecek ya da çürütülebilecek yorumlar değildir. Dolayısıyla bu tezde, Kant'ın hem teorik

⁶¹⁶ Kant, *Prolegomena*, s. 117-118. Vurgu bana aittir.

felsefesine hem de pratik felsefesine yönelik bilgi temelli eleştiriler dikkate alınmıştır. Pratik felsefesine dönecek olursa, ahlak yasasına yöneltlen en yaygın eleştirilerden biri, onun insanın kendini kandırması karşısında etkin olamayacağı, yani bir belirleme veya ölçüt sağlayamayacağıdır. Oysa ahlak yasasını biçimsel bir yasa olduğundan boş ve anlamsız görmek yerine, onun kapsayıcılığının ve evrenselliğinin üzerinde durmak gerekir. Çünkü boş bir biçim her türlü içerikle doldurulabilir, bu yüzden taviz vermeden evrenseli savunan Kant bireysel olanı, bireyin önceliğini de en iyi şekilde savunur. Dolayısıyla Kant, etiğini evrensel bir ambalaj içinde sunmaz, tam tersine evrensel niteliklere sahip bir ahlakı formüle eder.

Kant iyi bir şüphecidir; insanın kendini kandırma konusunda ne kadar becerikli olduğunu gayet iyi bilir; her şeyden önce bunu, bir insan olarak kendinden bilir. Kant'ın amacı ahlak virtüözleri yaratmak değildir. Elbette Kant'ın pek çok yerde ifade ettiği gibi, örneğin kategorik imperatifin tamamen farkında olanların uygun, ahlaki açıdan iyi sınanmış ilkelerle gerçekten yaşadığına, hatta yaşıyor olsalar bile daima buna uygun eylemlerde bulunduklarına inanmıyordu. İnsanın ahlak yasasının tek bir formülünü uyguladığında hala kaygan bir zeminde durduğunu buldu. O, sadece insanın maksimlerini ve eylemlerin arkasındaki istemeyi (niyeti), ahlak yasası, kategorik imperatif ve ödev buyruğu denilen bu üç formüle göre sınanmasını önermişti; bu formüllerle, eğer nesnel ve zorunlu bir ahlak kurulacaksa, bunun olanağının koşulunu gösterir. Kant'ın insanları, düzeltilmeleri tamamen imkansız olmasa da zor olan (imkansıza yakın belki de), eğri odunlarla (krummes Holz) karşılaştırması onun ahlak yasasının gerçekleştirilmesine yönelik inancını açıkça göstermektedir. Başka deyişle, “eğri odun/tahta” metaforu insanın nasıl kusurlu bir varlık olduğunu Kant'ın çok iyi bildiğini göstermektedir. Bu yasa ve buyruklar krummes Holz'un düze yakın olmasına yardımcı olur. Üstelik ahlak yasası her insanın içinde (aklında) vardır, sonradan ve dışarıdan dayatılmaz, insanların özerkliğini ihlal etmez, bilakis bunu garanti altına alır. Elbette Kant, olanaklarını gerçekleştirilmeyen, transendental özgürlüğü kullanmayan ve gerçekliği, onu aşmayı bile istemeden verili olarak kabul eden insanlar olduğunu gayet iyi biliyordu. Eleştirmenlerin bu gerçeğe dikkatini çekmesine ihtiyacı yoktu, çünkü bunu zaten ‘kötülük ilkesi’ ya da ‘insan doğasındaki radikal kötülük’⁶¹⁷ adı altında sisteminin pratik kısmına dahil etmiştir.

⁶¹⁷ Özellikle, “Religion within the Bounds of Bare Reason” adlı eserinde bu konuyu ele almıştır.

Ahlaki sorular, “ne yapmalıyım?”, “ne yapsam doğru olur” sorularıdır. İnsan eğer bu soruları sorarsa, kendi kendine içindeki ahlak yasasına başvurur, çünkü bu yasa sorduğu ahlaki sorulara doğru cevapları ararken başvurabileceği ve başvurması gereken tek dayanaktır. Kant ahlak yasasının hepimizin içinde olduğunu söylerken, herkesin, danışması gereken üst otoriteyi kendi içinde taşıdığını kastediyordu. Fakat bu, insanın normalde bu otoriteye gerçekten danıştığı anlamına gelmez, hele bu otoritenin tavsiyesini (bırakın her zaman) normalde dinlediği anlamına hiç gelmez. Ancak içindeki ahlak yasasına danışmak akılcıdır, çünkü danıştığı yer de akılcıdır (bu akıldır) ve danışması gereken otoriteye danışması da akılcıdır. İşte bu danıştığı otoritenin “Akıl” olması, bilgi ve ahlak arasındaki temel bağlantıyı göstermektedir. Dolayısıyla Kant’ta akıl hem düşünür hem bilir. Bunların hepsi insanda olanak olarak bulunan özgürlük sayesinde olur.

Tüm bir pratik alanın olanağının koşulu olan transendental özgürlüğün Kant felsefesinde, teorik alandan pratik alana geçişte, nedensellik kategorisiyle ilişkisinde kilit rol oynadığını göstermek, tezin ana amaçlarından biridir. Başka deyişle, tezde, teorik alan ile pratik alanın birleştirilmesinin özgürlük kategorisi üzerinden gerçekleştirildiği gösterilmeye çalışılmıştır. Dolayısıyla teorik akıl durumunda, Kant’ın modern çağın mantığını kabul edip, iş pratik akla gelince buna itiraz ettiğini sanıp Kant’ı tutarsızlıkla kınamak yerine, bu iki alanın bağlantılarını göstererek sistemli bir bütünlük içinde kurmuş olduğu felsefesi için takdir etmek gerekir. Böylece tezin amacı doğrultusunda, Kant’ın ahlak felsefesinde de epistemolojisinde de aklın sınırlarının kesin olarak belirlendiği gösterilmeye çalışılmıştır.

Kant’ın özgürlük ile ilgili düşünceleri ahlak felsefesiyle sınırlı kalmamıştır. Aynı özgürlük anlayışından hareketle *Aydınlanma Nedir?* adlı makalesinde de özgürlüğe yer vererek hukuk alanında ve politik anlamda önemini vurgulamıştır: “Bu aydınlanmada, özgürlükten başka bir şey talep edilmiyor; gerçekten de özgürlük olarak bilinen her şeyin en zararsız biçimidir talep edilen, yani: Aklını bütün olarak kamuya açık halde kullanma özgürlüğü”⁶¹⁸. Buna, Kant’ın (metafizik eleştirisi de olmak üzere) tüm eleştiri felsefesi dahildir. Mimari kaygılar ve dönemin akademik uygulamaları Kant’ın her üç eleştiriyi de Öğeler Öğretisi ve Metot Öğretisi olarak ikiye ayırmasına

⁶¹⁸ Kant, Immanuel Kant, “An Answer to the Question: What Is Enlightenment?”, *Toward Perpetual Peace and Other Writings on Politics, Peace, and History*, 18.

yol açmıştır. Ahlak Metafiziği'nin ikinci yarısı da (Hukuk Öğretisi ve Erdem Öğretisi) benzer şekilde bölünmüştür. Mantık derslerinin birçoğu da “Genel Öğeler Öğretisi” ve “Genel Yöntem Öğretisi” olarak ikiye ayrılmıştır. Aslında bu da, felsefesinin bütünlüğü ve izlediği yolun sistematikliği hakkında önemli bir göstergedir.

Birçok eleştirmen tarafından, Kant'ın eleştiri felsefesini oluşturan teorik ve pratik felsefesi, birbirinden bağımsız, ayrı birer alan olarak görülüp Kant'ın bu iki alanı birleştirme projesi başarısız olarak değerlendirilmektedir. Ne var ki bu tez çalışması boyunca, tezin pek çok yerinde açıklamaya çalışıldığı gibi, teorik alan ile pratik alan arasında, yetiler, ilkeler üzerinden çeşitli analogilerle kurulan bağlantı ve paralellikler gösterilmeye çalışılmıştır. Doğa yasası ile özgürlüğün, belirlenim yerleri (doğanın fenomenler, özgürlüğün numenler dünyası) farklı olmakla birlikte, nedensellik kategorisi üzerinden, bu iki alanın birleştirilmesi yönünde nasıl bağlantı yolları açıldığı ortaya konulmaya çalışılmıştır. Ve bu bağlantı işinin yargı yetisinde nasıl nihayete erdiği gösterilmeye çalışılmıştır. Öyle ki Kant, özellikle yargı yetisinin işi olan doğru yargılar vererek analogik yollarla, akıl, anlama yetisi ve yargı yetisi ile saf aklın kavramları olan düzenleyici ilkeler olarak transendental ideaların, hep birlikte estetik alanda uyumlu ve tutarlı bir şekilde nasıl işlediklerinin bilgisini vermiştir. Tezde ayrıntılı bir şekilde ele alındığı üzere, anlama yetisinin maksimleri ile beğeni yargısının ilkeleri (bunlar; kendi için düşünmek, başka her birinin yerinde düşünmek, her zaman uyumlu olarak tutarlı düşünmek) arasında kurduğu paralellik, ahlaksal duygular ile estetik duyguların, derin düşünen yargı yetisi sayesinde evrensel bir beğeni ilkesi altında toplanması, Kant felsefesinin de amacı olduğu düşünüldüğü, tezin nihai amacını doğrular nitelikte örneklerdir. Özellikle *Saf Aklın Eleştirisi*'nden bu yana, özgürlüğün imkanından (olabilirliğinden), *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde gerçekliğine (bilinebilirliğine) kadar uzanan bu felsefi serüvende, nedensellik kavramından hareketle, anlama yetisinin kategorilerinin kuruluş mantığı ile özgürlüğün kategorilerinin oluşturulması ve bunların da ahlaki yaşamın yol göstericileri olması, her iki alanın da (*sintetik a priori*) bilgisini oluşturmaya yöneliktir. Bu da demektir ki, insan öyle bir bilme yetisine sahip olduğu için aynı zamanda böyle bir isteme yetisine sahiptir. Ve bunun sonucunda, yargı yetisinde, özgürlük kavramına göre nedensellik ilişkisinde etki olarak “bir son erek”in varolması gerekir. *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nde bunun gerekçelendirilmesi yapılır. Tezin üçüncü bölümünde bu konuya ayrıntılı yer verilmiştir. Bir son erek ideasını, pratik olana bakmaksızın a

priori varsayan şey, yargı yetisi, doğa kavramları ve özgürlük kavramı arasındaki dolaylı kılıcı kavramı verir; bu kavram saf teorikten saf pratiğe, doğa kavramlarına göre yasallıktan özgürlüğe göre ise son ereğe geçişi olanaklı kılar ve bunu doğanın bir *erekselliği* kavramında yapar; çünkü bu yolla doğada onun yasaları ile uyum içinde yalnızca kendisi edimselleştirilebilen son ereğin olanağı bilinir.⁶¹⁹ Dolayısıyla bir son erek idesiyle nedensellik zincirinin son halkası tamamlanmış olur. Böylece tüm bu ortaklıklar ve bağlantısallıklar sonucunda teleoloji bilimi ortaya çıkar. Başka deyişle Kant, insan dünyasının (teorik, pratik ve estetik olarak) tüm alanlarını kapsayan bilimini teleoloji olarak adlandırmaktadır.

Doğal bir bilim olarak doğanın teleolojisi, güzellik, yücelik, saygı ve diğer ahlaksal duygular eşliğinde, tarih, hukuk ve cumhuriyet, kalıcı barış ve milletlerin refahı ve hatta dünya yurttaşlığı, yani etik devlet fikri; bu birleşimler, bağlantılar ve yaklaşımlar zengin ve büyüleyici bir sistemin varlığını sunmaktadır.

Burada, her sorunun dönüp dolaşıp Kant'ın “insan nedir?”⁶²⁰ sorusuna dayandığı görülmektedir. Nitekim Kant, bilme, inanma, değer verme, eyleme, anlam oluşturma, amaç koyma gibi insana özgü olguları işlerken, “insan nedir?” sorusuna cevap aramaktadır. Tüm bunlar da onun dayandığı insan görüşünü ortaya koymaktadır.

Lucien Goldmann'ın dediği gibi⁶²¹, Kant pratik aklın önceliğini savunabilir, özgür ve bağımsız insanın hala kısıtlı olduğu sınırları tanıyabilir ve böylece bunları aşma ihtiyacını anlayabilir. İşte tüm bu nedenlerden ötürü, burjuva toplumunun sınırlamalarının her zamankinden daha aşık hale geldiği, hastalık ve krizin her yerde akut olduğu günümüzde, Kantçı sistem klasik felsefenin en derin ve ilgili ifadelerinden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Ve elbette bize açtığı yolda onu aşmamız koşuluyla, bugün hala hareket noktamız olarak alabileceğimiz bir sistemdir. Kant'ı heyecanlandıran sadece üzerindeki yıldızlı gökyüzü değil, aynı zamanda içindeki ahlak yasasıdır.

⁶¹⁹ Immanuel Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul, 2011, s. 47-48.

⁶²⁰ Immanuel Kant, *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, çev. Robert B. Loudon, Cambridge University Press, U.K. 2006, s. 183.

⁶²¹ Lucien Goldmann, *Immanuel Kant*, Atlantic Highlands Humanities Press, London, 1971, s. 47.

KAYNAKLAR

- ADORNO, Theodor W., “Aşkınısallık Kavramı Üzerine”, *Sonsuzluğun Sınırında: Immanuel Kant*, çev. Mine Haydaroglu, Cogito, sayı 41-42, İstanbul, Yapıkredi Yayınları, 2005.
- AKATLI, Füsün, *Niçin Diyalektik*, Kırmızı Yayınları, İstanbul, 2007.
- ALLISON, Henry E., *Idealism and Freedom: Essays on Kant's Theoretical and Practical Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996.
- ALLISON, Henry E., *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge University Press, New Heaven, London, 1991.
- ALLISON, Henry E., “Morality and Freedom: Kant's Reciprocity Thesis”, *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals: Critical Essays*, ed. Paul Guyer, Rowman& LittleField Publishers, Oxford, 1998.
- ALTUĞ, Taylan, *Kant Estetiği*, Payel Yayınevi, İstanbul, 2007.
- ARENDT, Hannah, *Kant'ın Siyaset Felsefesi Üzerine Dersler*, çev. D. Sezer, İ. Ilgar, İstanbul, 2019.
- BAUM, Manfred, “Kant ve Saf Aklın Eleştirisi”, *Sonsuzluğun Sınırında: Immanuel Kant*, çev. Nafer Ermiş, Cogito, sayı 41-42, Yapıkredi Yayınları, İstanbul, 2005.
- BAXLEY, Anne Margaret, *Kant's Theory of Virtue: The Value of Autocracy*, Cambridge University Press, Cambridge, 2010.
- BEISER, Frederick C., *The Fate Of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte*, Harvard University Press, USA, 1987.
- BERKTAY, Fatmagül, *Dünyayı Bugünde Sevmek*, Metis Yayınları, İstanbul, 2016.
- BILLINGTON, Ray, *Yaşayan Felsefe: Ahlak Düşüncesine Giriş*, çev. Kıvanç Tanrıyar, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2021.
- BROAD, C. D., *Religion, Philosophy, and Psychical Research*. Harcourt, Braceand Co., New York, 1953.
- CALLANAN, John, *Kant's Groundwork of The Metaphysics of Morals*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2013.
- CASSIRER, Ernst, HEIDEGGER, Martin, *İnsan Nedir?: Davos'ta Kant Üzerine Bir Kör Dövüşü*, çev. Kubilay Hoşgör, Fol Yayınları, Ankara, 2021.
- CASSIRER, Ernst, *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*, çev. Doğan Özlem, İnkilap Yayınları, İstanbul, 2007.
- CHANGEUX Jean-Pierre, RICOEUR Paul, *Neden Nasıl Düşünürüz?: Etik, İnsan Doğası ve Beyin Üzerine Bir Tartışma*, çev. İsmet Birkan, Metis Yayınları, İstanbul, 2021.
- COHEN, Alix, *Kant and the Human Sciences: Biology, Anthropology and History*, Palgrave Macmillian, New York, 2009.

- COTTINGHAM, John, *Akılculuk*, çev. Bülent Gözkan, Doruk Yayıncılık, İstanbul, 2003.
- ÇİTİL, Ayhan, *Kant Okumaları: Birinci Kritik*, Dergah Yayınları, İstanbul, 2021.
- DELEUZE, Gilles, *Kant Üzerine Dört Ders*, çev. Ulus Baker, Öteki Yayınları, Ankara, 2000.
- DELEUZE, Gilles, *Kant'ın Eleştirel Felsefesi*, çev. Taylan Altuğ, Payel Yayınevi, İstanbul, 1995.
- DEWEY, John, *Human Nature and Conduct*, Parkway Printing Company, New York, 1922.
- ECO, Umberto, *Beş Ahlak Yazısı*, çev. Kemal Atakay, Can Yayınları, İstanbul, 2011.
- FREUD, Sigmund, *On Metapsychology*, Penguin, Harmondsworth (London), 1987.
- FRIEDMAN, Michael, *Kant and the Exact Sciences*, Harvard University Press, London, 1992.
- FRIERSON, Patrick R., *Freedom and Anthropology in Kant's Moral Philosophy*, Cambridge University Press, New York, 2003.
- GAVA, Gabriele, *Kant's Critique of Pure Reason and The Method of Metaphysics*, Cambridge University Press, Cambridge, 2023.
- GAVA, Gabriele, *Peirce's Account of Purposefulness: A Kantian Perspective*, Routledge, N.Y., 2014.
- GEIER, Manfred, *Kant'ın Dünyası*, çev. Erol Özbek, İletişim Yayınları, İstanbul, 2018.
- GOETZ, Stewart, TALIAFERRO, Charles, *A Brief History of The Soul*, Wiley-Blackwell, U.K. 2011.
- GOLDMANN, Lucien, *Immanuel Kant*, Atlantic Highlands Humanities Press, London, 1971.
- GÖZKAN, Bülent, *Kant'ın Şemsiyesi: Kant'ın Teorik Felsefesi Üzerine Yazılar*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2018.
- GUYER, Paul, *Kant*, çev. Deniz Soysal, Say Yayınları, İstanbul, 2022.
- GUYER, Paul, *Kant's System of Nature and Freedom*, Oxford University Press, New York, 2005.
- GUYER, Paul, *Knowledge, Reason and Taste: Kant's Response to Hume*, Princeton University Press, USA, 2008.
- HAROLD, James, "On Judging the Moral Value of Narrative Artworks", *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Vol. 64, No. 2 (Spring, 2006), pp. 259-270, Published by: Wiley on behalf of The American Society for Aesthetics Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/3700550>.
- HARTMANN, Nicolai, *Fichte, Kantçılar ve Kant Karşıtları*, çev. Saygın Günenç, Fol Yayınları, Ankara, 2021.

HARTMANN, Nicolai, *Schelling Doğa-Özgürlük-Mitoloji*, çev. Saygın Günenç, Ankara, 2021.

HELLER, Agnes, *Bir Ahlak Kuramı*, çev. Abdullah Yılmaz, Koray Tütüncü, Ertürk Demirel, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2006.

HILL, Thomas E., "The Rationality of Moral Conduct," *Dignity and Practical Reason in Kant's Moral Theory* içinde, Ithaca, Cornell University Press, N.Y., 1992.

HOFFE, Otfried, *Kant's Critique of Pure Reason*, Springer Publishing Company, London, 2010.

HUME, David, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, çev. Oruç Aruoba, Hacettepe Üni. Yayınları, Ankara, 1976.

İNAN, İlhan, "Kant on the Notion of 'Being'", *Immanuel Kant: Muğla Üniversitesi Uluslararası Kant Sempozyumu Bildirileri*, Vadi Yayınları, Ankara, 2006.

KANT, Immanuel, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. İoanna Kuçuradi, Hacettepe Üni. Yayınları, Ankara, 1982.

KANT, Immanuel, "An Answer to the Question: What Is Enlightenment?", *Toward Perpetual Peace and Other Writings on Politics, Peace, and History*, çev. David L. Colclasure, Yale University Press, London, 2006.

KANT, Immanuel, *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, çev. Robert B. Louden, Cambridge University Press, U.K. 2006.

KANT, Immanuel, *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul, 2010.

KANT, Immanuel, "Conjectural Beginning of Human History", *Toward Perpetual Peace and Other Writings on Politics, Peace, and History*, çev. David L. Colclasure, Yale University Press, London, 2006.

KANT, Immanuel, *Critique of Judgement*, çev. J. C. Meredith, Oxford University Press, New York, 2007.

KANT, Immanuel, *Critique of Practical Reason*, çev. Werner S. Pluhar, Hackett Publishing Company, Cambridge, 2022.

KANT, Immanuel, *Critique of Pure Reason*, çev. Paul Guyer, Allen W. Wood, Cambridge University Press, U.K., 1998.

KANT, Immanuel, *Ethica: Etik Üzerine Dersler*, çev. Oğuz Özügül, Pencere Yayınları, İstanbul, 2007.

KANT, Immanuel, *Evrensel Doğa Tarihi ve Gökler Kuramı*, çev. Seçkin Selvi, Fol Yayınları, Ankara, 2020.

KANT, Immanuel, *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*, çev. İoanna Kuçuradi, TFK Yayınları, Ankara, 2002.

KANT, Immanuel, "Idea for a Universal History from a Cosmopolitan Perspective", *Toward Perpetual Peace and Other Writings on Politics, Peace, and History*, çev. David L. Colclasure, Yale University Press, London, 2006.

KANT, Immanuel, *Notes and Fragments*, çev. C. Bowman, P. Guyer, F. Rauscher, Ed. P. Guyer, Cambridge University Press, Cambridge, 2005.

KANT, Immanuel, “On the Common Saying: This May Be True in Theory, But It Does Not Apply in Practice”, *Toward Perpetual Peace and Other Writings on Politics, Peace, and History*, çev. David L. Colclasure, Yale University Press, London, 2006.

KANT, Immanuel, *Pratik Aklın Eleştirisi*, çev. İ. Kuçuradi, F. Akatlı, Ü. Gökberk, TFK Yayınları, Ankara, 2009.

KANT, Immanuel, *Religion within the Bounds of Bare Reason*, çev. Werner S. Pluhar, Hackett Publishing Company, Cambridge, 2009.

KANT, Immanuel, “Remarks in the Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime”, *Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime*, çev. ve ed. Patrick Frierson, Paul Guyer, Cambridge, Cambridge University Press.

KANT, Immanuel, *Salt Aklın Sınırları Dahilinde Din*, çev. Lokman Çilingir, Elis Yayınları, Ankara, 2021.

KANT, Immanuel, “The Contest of the Faculties”, *Toward Perpetual Peace and Other Writings on Politics, Peace, and History*, çev. David L. Colclasure, Yale University Press, London, 2006.

KANT, Immanuel, *The Metaphysics of Morals*, çev. M. Gregor, Cambridge University Press, Cambridge, 1991.

KANT, Immanuel, “Toward Perpetual Peace”, *Toward Perpetual Peace and Other Writings on Politics, Peace, and History*, çev. David L. Colclasure, Yale University Press, London, 2006.

KANT, Immanuel, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul, 2011.

KEMP-SMITH, Norman, *A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason*, Macmillian Press, Londra, 2003.

KOVANLIKAYA, KARABÜK, Aliye, “Tezahürleri Sahiden Bilebilir miyiz?”, *Kant Özel Sayısı, Felsefi Düşün- Akademik Felsefe Dergisi*, Sayı 3, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2014.

KUEHN, Manfred, *Immanuel Kant*, çev. Bülent O. Doğan, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2020.

LACAN, Jacques, *The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis*, Penguin, Harmondsworth, 1987.

MACKIE, J. L., *Ethics: Inventing Right and Wrong*, Penguin Books, U.K., 1977.

MARCUSE, Herbert, *Özgürlük Üzerine Bir Deneme*, çev. Soner Soysal, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2019.

NUTKU, Uluğ, “İnsan Felsefesine Yol Gösterici Olarak Kant'ın Aşkın İdeler Çözümlemesi”, *Immanuel Kant: Muğla Üniversitesi Uluslararası Kant Sempozyumu Bildirileri*, Vadi Yayınları, Ankara, 2006.

- NUZZO, Angelica, “The Place of the Emotions in Kant’s Transcendental Philosophy”, *Kant on Emotion and Value*, Ed. A. Cohen, Palgrave Macmillian, New York, 2014.
- O’NEILL, Onora, “Consistency in Action”, *Kant’s Groundwork of the Metaphysics of Morals: Critical Essays*, ed. Paul Guyer, Rowman& LittleField Publishers, Oxford, 1998.
- O’NEILL, Onora, *Constructions of Reason: Explorations of Kant’s Practical Philosophy*, Cambridge University Press, New York, 1995.
- ÖKTEN, Kaan H., *Varoluşun Halleri: Heidegger, Kant ve Kadim Meseleler*, Alfa Yayn., İstanbul, 2022.
- ÖZCAN, Hüseyin Deniz, “İçkinlik ve Etik”, *İçkinlik Etiği: Nietzsche ve Spinoza*, Der: Hüseyin Deniz Özcan, Orkun Tüfenk, Otonom Yayınları, İstanbul, 2020.
- ÖZLEM, Doğan, *Kant Üstüne Yazılar*, Notos Kitap, İstanbul, 2015.
- SCHELLING, F. W. J. von, *İnsan Özgürlüğünün Özünü Üzerine*, çev. M. Barış Albayrak, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2019.
- SCHNEEWIND, J. B., “Natural Law, Skepticism, and Methods of Ethics”, *Kant’s Groundwork of the Metaphysics of Morals: Critical Essays*, ed. Paul Guyer, Rowman & Littlefield Publishers, USA, 1998.
- SHERMAN, Nancy, *Making a Necessity of Virtue*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997.
- SVENDSEN, Lars, *Özgürlüğün Felsefesi*, çev. Murat Erşen, Redingot Yayınları, İstanbul, 2021.
- TAGGART, Martin J. Scott, “The Ptolemaic Counter- Revolution”, *Kant’s Theory of Knowledge*, ed. Lewis White Beck, D. Reidel Publishing Company, USA, 1974.
- TEPE, Harun, “Günümüz Sorunları Karşısında Kant Etiği”, *Günümüzden Bakınca Kant Etiği*, BilgeSu Yayınları, Ankara, 2022.
- TEPE, Harun, “Kant Etiğinde ‘Aklın Olgusu’”, *Günümüzden Bakınca Kant Etiği*, BilgeSu Yayınları, Ankara, 2022.
- TEPE, Harun, *‘Pratik Etik’: Etiğin Pratik Sorunları*, BilgeSu Yayınları, Ankara, 2016.
- THORPE, Lucas, “The Logical Basis for Kant’s Distinction Between Understanding and Intuition,”, *Immanuel Kant: Muğla Üniversitesi Uluslararası Kant Sempozyumu Bildirileri*, Vadi Yayınları, Ankara, 2006.
- TIMMERMANN Jens, *Kant’s Groundwork of the Metaphysics of Morals*, Cambridge University Press, New York, 2007.
- TODES, Samuel J., “Kant, Knowledge and The Ego”, *Kant’s Three Stages of Self-Evidence*, Ed. R. Paul Wolff, Macmillian Press, Londra, 1968.
- WATKINS, Eric, *Kant and the Metaphysics of Causality*, Cambridge University Press, New York, 2005.
- WESTPHAL, Kenneth R., “The Question Answered: What is Kant’s ‘Critical Philosophy’?” *The History of Philosophy as Philosophy: The Russian Vocation of*

Nelly V. Motroshilova, Marina F. Bykova ed., Brill, series: Contemporary Russian Philosophy, Leiden, 2023.

WESTPHAL, Kenneth R., *Kant's Critical Epistemology: Why Epistemology Must Consider Judgment First*, Routledge, New York, 2021.

WHITEHEAD, Alfred North, *Akılın İşlevi*, çev. Sercan Çalcı, Norgunk Yayınları, İstanbul, 2020.

WILSON, Holly L., *Kant's Pragmatic Anthropology: Its Origin, Meaning, and Critical Significance*, State University of New York Press, 2006.

WINDELBAND, Wilhelm, *A History of Philosophy*, Volume II, Harper Torch Books, New York, 1958.

WOOD, Allen W., "Humanity As End In Itself", *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals: Critical Essays*, ed. Paul Guyer, Rowman& LittleField Publishers, Oxford, 1998.

WOOD, Allen W., *Kant*, çev. Aliye Kovanlıkaya, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2009.

WOOD, Allen W., *Kant's Ethical Thought*, Cambridge University Press, N.Y., 1999.

YANAL, Robert J., *Kant on Aesthetic Ideas and Beauty*, Penn State Press, USA, 1994.

YOVEL, Yirmiyahu, "İçkinlik ve Sonluluk", *İçkinlik Etiği: Nietzsche ve Spinoza*, çev. H. Deniz Özcan, Der: Hüseyin Deniz Özcan, Orkun Tüfenk, Otonom Yayınları, İstanbul, 2020.

YOVEL, Yirmiyahu, *Kant and The Philosophy of History*, Princeton University Press, New Jersey, 1980.

ZUPANCIC, Alenka, *Gerçeğin Etiği: Kant, Lacan*, çev. Ahmet Süreyya Özcan, Epos Yayınları, Ankara, 2005.

ÖZGEÇMİŞ			
Adı-Soyadı	Rahime		ÇETİN
Doğum Yeri ve Yılı			
Bildiği Yabancı Diller	İngilizce		
Eğitim Durumu	Başlama - Bitirme		Kurum Adı
Lise	2002	2005	Bursa Çınar Lisesi
Lisans	2009	2013	Ankara Hacettepe Üniversitesi
Yüksek Lisans	2015	2018	Ankara Hacettepe Üniversitesi
Doktora	2018	2023	Bursa Uludağ Üniversitesi
Çalıştığı Kurum (lar)	Başlama - Ayrılma		Çalışılan Kurumun Adı
1.	2018	2022	Bursa Uludağ Üniversitesi
2.			
3.			
Üye Olduğu Bilimsel ve Meslekî Kuruluşlar			
Katıldığı Proje ve Toplantılar	YÖK 100/2000 Projesi. Ulusem Çocuklar İçin Felsefe (P4C) Eğitim Programı (Eylül 2023)		
Yayınlar:	Uzun Sürmüş Bir Günün Akşamında İnsan: Etik Değerlerin Dayanağının Yaşamsal Önemi – FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi) 2019 Bahar, sayı: 27 Dasein'in 'DasMan' Olmaklığının Gündelik Halleri Üzerine Bir Yaşam Yorumu – Kaygı Dergisi, 22 (2), 2023.		
Diğer:			
İletişim (e-posta):			
		Tarih:	20.10.2023
		İmza:	
		Adı-Soyadı:	Rahime ÇETİN