

**T.C. KOCAELİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
FELSEFE BİLİM DALI**

**KANT FELSEFESİNDE ‘BEN’ BAĞLAMINDA ÖZNE
TARTIŞMALARI**

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Cihat ÖZKAN

KOCAELİ 2022

**T.C. KOCAELİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
FELSEFE BİLİM DALI**

**KANT FELSEFESİNDE ‘BEN’ BAĞLAMINDA ÖZNE
TARTIŞMALARI**

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Cihat ÖZKAN

DOÇ. DR. Yavuz ADUGİT

KOCAELİ 2022

**T.C. KOCAELİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
FELSEFE BİLİM DALI**

**KANT FELSEFESİNDE ‘BEN’ BAĞLAMINDA ÖZNE
TARTIŞMALARI**

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Tezi Hazırlayan: Cihat ÖZKAN

Tezin Kabul Edildiği Enstitü Yönetim Kurulu Karar ve No: 22.06.2022/18

KOCAELİ 2022

ÖNSÖZ

Öncelikle bu çalışma sürecinde her türlü yardım, destek ve tavsiyelerinden ötürü saygıdeğer danışman hocam Doç. Dr. Yavuz Adugit'e teşekkür ederim. Hayatın her anında doğru olduğuna inandığım ve ardından gittiğim her konuda destekçim olan canım babam Dursun Kanca Özkan'a ve her nefes alışımın, ileriye dönük her attığım adımın, yaşadığım her anın mutluluğunu kalbinde yaşattığına her zaman gözlerinden kalbine giden yolda şahit olduğum annem Birnaz Özkan'a müteşekkirim. Bu çalışmanın oluştuğu süreç içerisinde beni destekleyen, benimle birçok noktayı okuyup tavsiyelerde bulunan abim Mehmet Şükrü Özkan ve arkadaşım Meliha Selin Dürmüş'e; çalışmanın birçok noktasında İngilizce çevirilerimi benimle beraber değerlendiren arkadaşım Orkuncan Okumuş'a ve kaynakça konusunda zaman zaman destekçim olan Türkçe hocam Yeşim Oğul'a; birçok yerde İngilizce, Almanca ve Yunanca karşılaştırmalar konusunda zamanını ayırıp benimle diyalog halinde olan National and Kapodistrian University of Atena'da görev yapan Doç. Dr. Evangelos D. Protopapadakis'e teşekkürü borç bilirim.

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	I
İÇİNDEKİLER.....	II
ÖZET	III
ABSTRACT	IV
TABLolar LİSTESİ.....	V
GİRİŞ	1
BİRİNCİ BÖLÜM	
1. KANT’IN BİLGİ KURAMI	10
1.1. BİLİNEBİLİR OLAN NEDİR?	10
1.2. BİLİNEBİLİR OLANIN SINIRLARI	30
1.3. BİLMEİN SÜREÇLERİ	51
İKİNCİ BÖLÜM	
2. BİLİNEBİLİR OLANIN SINIRLARININ ÖTESİ VE ÖNEMİ.....	68
2.1. GENEL OLARAK İDELERİN MAHİYETİ.....	68
2.2. TANRI YA DA <i>TRANSCENDENTAL</i> İDEAL.....	89
2.3. KOZMOLOJİK İDELER (EVREN).....	113
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM	
3. İNSANIN PROBLEMATİK ARAYIŞI: ‘BEN’	131
3.1. TEORİK BAKIMDAN ÖZNE BAĞLAMINDA BEN	131
3.2. BEN’İN PRATİK ALANDAKİ KONUMU	152
3.3. BEN İLE KENDİ’Sİ ARASINDAKİ KÖPRÜ: YARGI GÜCÜ.....	179
SONUÇ.....	216
KAYNAKÇA.....	224
ÖZGEÇMİŞ	231

ÖZET

Bu çalışma Kant felsefesinin merkezinde yer alan öznenin konumunu sorun edinir. Özne ise insan türünden bağımsız olarak ele alınamaz. Konu insan olunca sorun insanı insan yapan ve ona ayırıcı yerini veren Ben'i ile ilişkilidir.

İnsan ve Ben problemi, Kant felsefesi açısından, her insan için 'neyi bilebilirim', 'ne yapmam gerekir' ve 'ne umabilirim' soruları eşliğinde anlam bulur. Bu nedenle bu çalışma bilmenin mümkün olduğu alan, onun ötesinde kalan fakat anlam verme açısından önemini koruyan ideler alanı ve her ikisi ile ilişkisinde Ben bağlamında öznenin mahiyeti olmak üzere üç parçadan oluşur.

Ben bağlamında öznenin mahiyetine bağlı olarak bu çalışmanın hedefi insana yaşamı içerisinde anlam bulmasını sağlayacak olan kendi Ben'inin sorgulanma imkânının sınırlarını araştırmaktır. Kant felsefesi açısından bu sorun teorik ve pratik olanla ilişkisinde Ben'in problematik oluşuyla bağlantılıdır.

Anahtar Kelimeler: Ben, Bilmek, Görünüş, İde, Kendi başına şey, Transsendental.

ABSTRACT

This study addresses the issue of the position of the subject who takes part in the heart of Kant's Philosophy. The subject cannot be tackled without humankind. When the issue is humankind, the problem is associated with 'I' that makes people human and gives human its diacritical position.

From the point of the Philosophy of Kant, for every people, the Human and 'I' problem finds its meaning to the accompaniment of questions such these 'what can I know', 'what should I do', and 'what can I hope'. Therefore this study consists of three parts; the field that knowledge is possible, the field of ideas that is beyond the field of knowledge but that maintains its significance in terms of giving meaning and the character of subject in the context of "I" on its relation with the both of them.

Based on the context of the 'I' character of the subject, the objective of this study is to investigate the limits of the possibility of questioning the self, which will enable people to find meaning in their lives. From the viewpoint of the Philosophy of Kant, this problem is connected to "I" being problematic on its relation with the theoretical and practical.

Key Words: Appearance (*Erscheinung*), Cognize, I (*Ich*), Idea, Thing in itself (*Ding an sich*), Transscendental.

TABLÖLAR LİSTESİ

Tablo 1. Yargıların Mantıksal Çizelgesi (<i>Logische Tafel der Urteile</i>):	38
Tablo 2. Kategoriler Tablosu (<i>Table of Categories/ Tafel der Kategorien</i>):	39
Tablo 3. Doğa Biliminin Genel İlkelerinin Saf Fizyolojik Çizelgesi (<i>Reine physiologische Tafel allgemeiner Grundsätze der Naturwissenschaft</i>):	41
Tablo 4. Kant'ta bilme durumunun <i>phenomenalist</i> yorumunun tablosu.	57
Tablo 5. İdeler Tablosu	79
Tablo 6. Ruhun ya da zihnin yetileri tablosu.	188
Tablo 7. Güzel Sanatların Bölümleniş.	203



GİRİŞ

Immanuel Kant (1724-1804), bilimin ve felsefenin büyük değişimlere uğradığı, büyük atılımların gerçekleştiği bir çağın filozofudur. Bu çağı etkileyen en önemli faktörlerin başında Newtoncu ve Descartescı düşünce geleneğinin olduğunu söylemek mümkündür. Newtoncu bilim anlayışının yanı sıra Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716), Christian Wolff (1679-1754) ile David Hume'un felsefi yaklaşımlarının Kant'ın üzerindeki etkisi Kant yorumcuları tarafından mutabık olunan bir konudur.

Kant'a kadarki süreçte bilgi felsefesinde hâkim gelenekler Platoncu ve Aristotelesçi geleneklerdir. Özellikle bilimde Aristoteles'in etkisi merkezi bir konuma sahiptir. Kopernik bu etkiye bir başkaldırı olarak okunabilir. "Özellikle Yer'in merkezde ve hareketsiz oluşu üzerine ortaya konan görüşleri irdeleyen Kopernik, Pythagoras geleneğini izleyerek Aristoteles'i ve onun Ortaçağ'daki kabul edilmiş biçimini bütünüyle tersine çevirmiştir."¹ Klaudyos Batlamyus'un hareketsiz ve evrenin merkezinde bulunan dünya anlayışını reddeder ve Aristoteles'in doğa görüşüne baştan aşağıya eleştirel bakış açısıyla yaklaşır.

Kopernik geleneğin aksine Dünya'nın durağan değil hareket halinde olduğunu ve evrenin merkezinde olmadığını ileri sürdü. Böylece onun bu anlayışıyla astronomik devrim olarak nitelendirilecek olan *heliosentrik* anlayışıyla Dünya Güneş'in çevresinde hareket eden bir küre haline gelir.² Bu perspektif değişiminin sonucu, evren, doğa ve insan yeniden konumlandırılmış olur. İnsan geleneksel düşünce yapısı içerisinde yaşadığı Dünya'yı da evrenin merkezine yerleştirirken, kendini de eşref-i mahlûkat olarak görmüştür. "Bilimsel Devrim'in tamamlanmasıyla birlikte artık Dünya herhangi bir gök nesnesi, insan da herhangi bir varlık konumuna

¹ Seda Özsoy, "Güneş Merkezli Evren Anlayışı: Kopernik, Kepler Ve Galilei Neyi Değiştirdi?", FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi), 2015 Güz, sayı: 20, s. 95-111. ISSN 1306-9535, www.flsfdergisi.com, s. 97.

² Noel Collieran, "Immanuel Kant's reference to the 'Copernican Revolution'", Preprint, October 2019, <https://www.researchgate.net/publication/336305909>, <https://www.researchgate.net/publication/336305909> Immanuel Kant's reference to the 'Copernican Revolution'.

düşmüştür.”³ Daha sonra Kepler, Galilei ve Newton gibi bilim insanları bu değişimin etkisinde araştırmalarını sürdürürler. Üstelik bilimsel ilerleyişe paralel olarak felsefi düşünce de birçok değişiklik geçirir. Bununla beraber Kopernik’in amacı insanın değerini düşürmek değildir. Buna karşın Dünya’nın gezegenler arasında sıradan bir gezegen hale gelmesiyle ilişkili olarak insanın diğer varlıklar arasındaki yeri de sıradanlaşacaktır. Böylece insanların uzun yıllar boyunca tüm gezegenlerin merkezinde olduğunu kabul ettiği ve ilahi olanla ilişkisini kurduğu bir Dünya anlayışı artık olmayacaktır. Bundan böyle insanda bu sıradan gezegende yaşayacaktır. Böylece dünyayı ve evreni anlama böyle bir perspektiften bakılarak ele alınacaktır. Kant ise devrim anlamında Kopernik ile paralel ama evreni bilmek açısından onunla zıt yönde bir hamle yapacaktır.

Kant öncesinde felsefi düşünce dünyaya dair bilgi edinmek ve gerçekliği anlamak için nesneyi bilmeye yönelik bir tavır takınır. Kant ise bilmeyi bilgi nesnesinin inşa edilişi olarak görür.⁴ Böylece gerçeği bilmeye yönelik olan standart epistemolojik tavırdan ayrı bir noktadan hareket eder. Ona göre bilmek ancak inşa edilen şeyi bilmektir.⁵ Buradan harekeyle anlama yetisi bağlamında ele alınmayan hiçbir nesnenin bilinemeyeceği sonucuna ulaşmış olur. Bununla Kant, bilme yetisinin dışarıdaki herhangi bir gerçekliğe uyması gerektiğine dair anlayışa bir darbe indirmiştir. Ona göre eğer bilgiden, bilinebilir olandan söz ediliyor ise tüm nesneler bilme yetisine uymak zorundadırlar. Bunun temelinde yatan şey, *a priori* olan ve bilmeyi önceleyen ve bilinebilir olanı inşa eden formlar ve kategorilerdir. Eğer nesneye uyularak bilgi edinilmeye çalışılırsa herhangi bir *a priori* bilginin geçerliliği söz konusu olamaz. Kant açısından eğer nesne özneye uyarsa bu sorun ortadan kalkacaktır. Kant böylece nesne merkezli bilgi anlayışından özne merkezli bilgi anlayışına geçiş yapmıştır. Bu bir devrimdir; Kopernikçi fiziksel devrimi hatırlatan epistemolojik bir devrim. Kant bunu şöyle ifade eder:

Bu aynı Kopernik’in ilk düşünceleri gibi olacak. O, tüm göksel küreleri gözlemcinin etrafında dönüyor olarak varsaymasına karşın göksel hareketlerin

³ Özsoy, “Güneş Merkezli Evren Anlayışı: Kopernik, Kepler Ve Galilei Neyi Değiştirdi?”, s. 99.

⁴ Tom Rockmore, “Some consequences of Kant’s Copernican Turn, *Philosophy of Science and Technology*”, vol. 24, no. 1, DOI: 10.21146/2413-9084-2019-24-1-46-60, 2019, s. 46.

⁵ Rockmore, “Some consequences of Kant’s Copernican Turn, *Philosophy of Science and Technology*”, s. 47.

açıklanmasında iyi bir ilerleme yapamadı. O, gözlemciyi döndürüp yıldızları sabit tutarsa daha başarılı olup olmayacağını görmeyi dener. Şimdi benzer yolla nesnelerin görüşünün hesaba katılmasını metafizikte deneyebiliriz. Eğer görü nesnelerin yapısına uymak zorundaysa, bizim onlara dair herhangi bir şeyi *a priori* nasıl bilebileceğimizi düşünemiyorum; ama eğer nesne (duyuların bir nesnesi olarak) görü yetimizin yapısına uyarsa, bu olasılığı çok iyi bir şekilde kendime resmedebilirim.⁶

Parmenides'ten modern döneme dek tüm felsefe hakikatin ve gerçekliğin peşindedir. Bu hakikat ve gerçeklik Parmenides'in peşine düştüğü düşünce ve varlıktır.⁷ O, bu hakikat ya da gerçekliği ele geçirmenin peşindedir.⁸ Tıpkı onun gibi Platon'da gerçekliği ele geçirmeyi amaçlar. Platon babayı öldürmek deyişiyle Parmenides'in varlık görüşünden kopar. Ama bunu yaparken her ne kadar felsefesini insanı merkeze alarak temellendirsede bilgiye yönelme tarzı özne – nesne bağlamında aynıdır. Platon'un bilen kişisi ya da gerçeği gören kişisi o gerçekliği ancak onu izleyerek ona ulaşabilir. Gerçeğin izlenmesi ise Platon'un idealar düşüncesiyle ilişkilidir.⁹ Aristoteles'in etkisinin yaptığı değişiklikler haricinde Platon sonrası tüm felsefenin Platon'un ideler düşüncesine dayandığı söylenebilir. İster onun arkasında gidilsin ve ideler merkezi konuma koyulsun isterse de ideler maddeden sonra devreye giriyor olsun değişen bir şey yoktur. Yani ister zihinden dünyaya yönelik çıkarımlar yapılsın isterse de dünyadan zihne yönelik olarak, ikisi arasında özne-nesne ilişkisi bağlamında çok büyük bir değişiklik yoktur.¹⁰ Her ikisinde de özne nesnenin ve nesnenin bilgisi peşinde koşar. Dolayısıyla Kant'a kadar ki süreçte ideler ya da formlar bilginin temel kaynaklarından birisi olmayı sürdürecektir ve özne merkezli bir yaklaşıma sahip olmayacaktır. Yani bilgi problem olma açısından hala varlığın ve

⁶ Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, Transl. Paul Guyer & Allen W. Wood, Cambridge, 1998, ss. 110-111.

⁷ Rockmore, "Some consequences of Kant's Copernican Turn, *Philosophy of Science and Technology*", s. 50.

⁸ Nietzsche bunu şöyle aktarır: "Hakikate varmak için aptal bir gözü, çınlayan bir kulağı veya dili takip etmemeli, *λογω* [akıl yürütme] düşünce gücüyle kavramalıdır"(Nietzsche, 2019: s. 229).

⁹ Platon, *Phaidros* diyalogunda Tanrı'nın ruhunun gerçek ve hakiki şeyleri görebilme özelliğinden ve tanrılara eşlik eden ruhların da bunu başarabileceğinden bahseder. Bu hakiki ve gerçek şeyler Platon için idealarlardır. *Devlet* diyalogunda ise her şeyin özünün bilgisine ulaşan diyalektik ustası yani Platon'un filozofunun hakikati ve gerçeği yani ideaları seyretmesinden bahsedilir. (Platon, 1997: ss. 523-528, Platon, 1993, 2008: s.236, 267, 328).

¹⁰ Rockmore, "Some consequences of Kant's Copernican Turn, *Philosophy of Science and Technology*", s. 51.

gerçekliğin özüne ulaşma çabasıdır ve Parmenidesçedir.¹¹ Kant ise saf, kendinden, anlama yetisinin yönelimi olmayan herhangi bir bilgi nesnesinin peşine düşmeyecektir; çünkü ona göre böyle bir nesne hakkında konuşulamaz. Kant kendisinden önce peşine düşülen böyle bir gerçekliğin asla bilinemeyeceğinin de farkındadır. Eğer nesne hakkında konuşulmak ve bilgi sahibi olunmak isteniyor ise bilgi nesnesi özne tarafından inşa edilmek zorundadır. Kant eğer gerçeğin ve varlığın peşine düşülecek olunursa felsefenin başarısızlıkla sonuçlanacağını ve mutlağın elde edilemeyeceğinin altını çizerek.¹² Bu yaklaşım bilimin herşeyi bitiren ve son bir teori aracılığıyla herşeyin tamamlanacağı inancına sahip olabilecek perspektiflere Kant'ın nasıl bakabileceğine dair kestirimlere olanak sağlar.

Bilgi nesnesini inşa edebilmenin yolu ise duyusallığa ve anlama yetisine odaklı bazı süreçlerin gerçekleşmesinden geçer. Duyusallık malzemeyi (şeyi) verirken anlama yetisi malzeme üzerine düşünmeyi sağlar. Bu durum bazı süreçlere tabi olarak gerçekleşir. Burada hem duyusallık hem anlama yetisi hem de ikisi arasındaki ilişkiyel süreç özneye aittir. Bilmeye yönelik bu alanı Kant bilme yetisi olarak adlandırır. Bilme yetisinin dışında öznenin etik ve özgürlük kapsamında ahlaklı olabilmesinin koşulunun incelendiği yer ise öznenin eylem alanı olan isteme (arzu) yetisinin alanıdır. Burada Kant ideleri, ahlakla ilişkisi bağlamında özgürlüğü ve bunların nasıl kullanılacağını irdeler. Son olarak Kant bilme yetisinin yasalılığı ve isteme yetisinin ideleri arasında bağlantı kurma yeteneği olan yargı gücünü, yargı gücüne bağlı olarak da hoşlanma yetisini ele alır.

Bilme yetisi doğa, isteme yetisi ahlak bağlamında ele alınırken hoşlanma yetisinin alanı sanatın alanıdır. Bu yetiler duruma göre birbirlerinden bağımsız ya da birlikte de iş görebilir. Örneğin birisi bifteğin ne olduğunu bilmeden ondan hoşlanabilir ve onu tadabilir. Bir başka kişi hiç hoşlanmadığı halde şalgamı şalgamın sağlığa yararlarından dolayı içebilir. Bir diğerk kişi hiç bilmediği ve hiç istemediği bir anda bir kişiden hoşlanabilir. Aksine hamile biyolog bir kadın ısıpnağın ne olduğunu, sağlık açısından faydalarını, hangi içeriklere sahip olduğunu bilebilir. Tadı bakımından en çok beğendiği, rengiyle, dokusuyla, duruşuyla en çok hoşlandığı

¹¹ Rockmore, *a.g.e.*, s. 52.

¹² Rockmore, *a.g.e.*, ss. 56-57.

sebze olarak onu bir marketten satın almayı isteyebilir. Bu kadın hoşlandığı, bilgisine sahip olduğu bu sebzeyi aynı sebzeyi almak için ön sırada bekleyen diğer bir hamile kadına zarar vermeden maksimini ahlak yasasına göre dizayn edip satın alabilir. Bu üç yetinin aynı kişide gerçekleştiği özneye örnek olarak verilebilir. Bu öznenin kişiye, kişiler arasındaki ilişkiye ve tüm insan ırkına mal olacak çok özel noktalara ulaşılabilir. Wood'a göre "*Saf Aklın Eleştirisi* kendimizi bilme projesi olarak [görmek] mümkündür, çünkü saf aklın yaratıcıları akıllı varlıklar olarak bizizdir. Dolayısıyla ne yaptığımızı, nasıl yaptığımızı anlama kabiliyetine de sahibizdir."¹³ Bu yargının Kant'ın tüm kitapları için geçerli olduğunu iddia etmek yanlış olmayacaktır. Onun tüm kitapları akıl sahibi varlığın kendini anlama çabası olarak okunabilir.

Kant'ın özneyi merkeze almasıyla birlikte hem bilgi alanında hem bilinmemesine rağmen düşünceye ait olanla ilgisinde yani herhangi bir şeye dair yargının ortaya konması bağlamında yargının temeli olarak *transsendental* ya da eleştirel felsefe ortaya çıkmış olur. Dolayısıyla *transsendental* felsefenin koşulu öznenin merkezi bir konuma sahip olmasıdır. Böylece bilginin epistemolojik, eylemin etik ve hoşlanmanın yargı bağlamında ele alınmasında öznenin mahiyetinin belirlenmesi zorunludur. Bu Kant için zorunlu olduğu kadar günümüz felsefesi için de zorunludur. Öznenin devre dışı bırakılması ya da merkezi konumundan alınması çeşitli sorunların cevaplanmasını gerektirir. Bu sorunlara birkaç örnek verilebilir: Öznenin düşünülmediği bir anda bilginin nereye konumlanacağı, özne olmadan herhangi bir etikten ya da şeylerin birbirlerine karşı sorumluluklarının bahsedilebilirliği, özne olmaksızın yargının mümkün olup olmadığı vs. Şimdi özne olmadan herhangi bir şeyden bahsedildiği varsayalım. Peki, iki kaplumbağanın, iki çiçeğin, iki şeyin birbirlerine karşı epistemolojik ya da etik açıdan yaklaşımı nasıl olur? Buna cevaben Kant için tüm bu sorunlar öznenin merkezi konumuyla çözümlenebilir. Buna karşın öznenin öneminin dikkate alınmadığı bir dünya çeşitli sorunlara gebe. Buna insan türünün ve herhangi bir başka türün karşılaştırılması yoluyla sokakta olağan bir durum örnek verilebilir. Örneğin köpeklerde alan koruma doğal bir davranıştır. Bir köpeğin alanına yabancı köpekler ya da tür dışı başka canlılar yaklaşınca hemen aktif bir duruma geçer ve havlamaya başlar. Benzer bir durum sokakta da geçerlidir. İki köpek farklı karakterlere sahip olabilir ve

¹³ Allen W. Wood, *Kant*, Çev. Aliye Kovanlıkaya, İstanbul: Alfa Yayınları, 2020, s. 66.

karşılaştıklarında birbirlerine baskın olma isteği doğabilir. Bu bir kavgayla, yaralanma hatta ölümle sonuçlanabilir. Buna karşın bu iki köpek sahipliye, sahibin (insan bireyinin) bu durumun bilgisine sahip olması, tasma ve kayış önlemini alarak hem sokak köpeklerinin hem de karşıdaki kişinin köpeğinin can sağlığını ve vücut bütünlüğünü koruyacak şekilde hareket etmesi beklenir. Dolayısıyla özne yoksa şeyler arasında bir şey olmaktan başka bir şey olmayan kişileri etik açıdan bağlayacak bir şeyin kalıp kalmayacağı sorunu ile yüzleşmek gerekir. Şimdi de ortaya bir yargı sürüldüğü düşünölsün. Hatta ‘yargıda bulunmanın bir varsayım’ olduğu yargısı öne sürölmüş olsun. Böyle bir durum öznesiz bir dünyanın tahayyöl edilmesi demektir fakat böyle bir tasavvur yine öznenin tahayyöl ettiğı bir dünya olarak mümkündür. Tam olarak bu nedenledir ki özne bağlamında bir Ben tartışması, reddedildiğı noktada dahi, her zaman konumunu ve mahiyetini koruyacaktır. Kaldı ki Michael Friedman’ın Kuantum Fiziğinin ortaya çıkmasıyla Kant’ın uzam ve zamanı öznode bulunan formlar olarak ele almasıyla vadettiğı bilgi temellendirmesinin hatalı olduğunu belirtir.¹⁴ Buna karşın Daegene Song, John Wheeler ve David Bohm üzerinden Kuantum Fiziğı’nin de öznenin tekrardan öneminin belirtildiğı ve nesnenin bir parçası olmaktan öte bir noktaya kaydığını ya da döndüğünü ifade eder. Üstelik özellikle makineler ve insanlar arasındaki benzerliklerin ve farklılıkların ön plana çıktığı bu çağda “makinelere ve insanlar arasındaki seçilebilirliğın aslında bizim evrenimizde Kant’ın ki ne benzer yeni bir perspektif temin eder.”¹⁵ Dolayısıyla Kant’ın yaptığı devrim niteliğindeki bu adım dönüp dönüp onun düşünme tarzıyla yeniden yoklanmalı mıdır sorusunu gündeme getirir. Böylece bu durum özne tartışmasının hala güncelliğini koruduğuna dair tartışmaları odak noktası haline getirir. Öyle ki kendisinden sonraki felsefe ve bilimin neredeyse Kant’ın bu devrimi hesaba katılmaksızın tartışılmayacağı iddia edilebilir.

Bu durum Platon ve Aristoteles perspektifinin dışında bambaşka bir perspektifin artık belirleyici olduğunu gösterir. Platon *Sofist* diyalogunda Parmenides’in varlık ile ilgili düşüncesine değinirken ve reddederken, bu durumu

¹⁴ Michael Friedman, *Kant ve Kesin Bilimler*, İstanbul: Alfa Basım Yayım Dağıtım, 2011, ss. 437-438.

¹⁵ Daegene Song, “*Kant’s Copernican Revolution*”, Department of Management Information Systems, Chungbuk National University, Cheongju, Chungbuk 28644, Korea (Dated: January 8, 2019), s. 4.

babayı öldürmek metaforuyla açıklar.¹⁶ Platon babayı öldürmekle sadece varlık ile ilgili öne sürdüğü yeni tanımlamalarla ve insana yönelik yaptığı felsefeyle kendisinden sonraki dönemleri birçok açıdan belirleyecek yeni bir perspektifi felsefeye kazandırmıştır. Kant aynı gelenekten beslenen bir düşünür olarak Platon’a benzer şekilde babayı öldürmesi gerektiğinin farkındadır. Daha doğru bir ifadeyle Kant önünde duran epistemolojik, etik ve estetik bağlamda sorunların çözümünün babanın ölümüyle yani geleneğin terk dilmesiyle, dolayısıyla yeni bir perspektifle mümkün olduğunu görür. Özne ile nesne arasındaki ilişkinin yeniden yorumlanması işte bu perspektif yeniliğidir. Bu sayede o gerçek bir devrim yaptığını düşünür. Buna karşın bu perspektifi sunarken kullandığı araçların ruhunu belirleyen Platon ve Aristoteles’in oluşturduğu zemindir ve şemsiyeyi onlar tutarlar. Yine de bu perspektif Platon ve Aristoteles’in Kant’a kadarki süreci belirleyen perspektifinden başkadır ve artık onların şemsiyesi altında felsefe yapmaz.

Kant 1781’de *Saf Aklın Eleştirisi*’ni yayımladığında kendisinden önceki “bu büyük şemsiyeyi kapatmış, varlığın, varolanların, Tanrı’nın, insanın, ahlakın, insanlar arası ilişkilerin yeni bir “ışık” altında görülmesini sağlamıştır.”¹⁷ Kant yeni bir şemsiye açmıştır ve kendinden sonraki düşünürler bu yeni perspektiften derinden etkilenecektir. Dolayısıyla “günümüzdeki tüm çoğul düşünceleri ve farklı perspektifleri de dâhil ederek, bugün hala bir Kant’ın şemsiyesinin altında düşünmekte olduğumuzu ileri sürmek yanlış olmayacaktır.”¹⁸ Yani dönüp dolaşıp özne konusuna ve özneye bağlı olarak *transsendental* felsefenin ne demek istediğine bakmak gerekir. Bu nedenle burada araştırma konusu olan epistemolojik, etik ve yargı bağlamında öznenin önemini ortaya çıkarmaktır. Ayrıca Bryson’un sözleriyle gözlemcinin değerinin bir kez daha ortaya koyulması manidardır:

Evrenin kıyısını bulabileceğiniz bir yer olmadığı gibi, merkezde durup “Burası her şeyin başladığı yer. Burası her şeyin en merkezi noktası,” diyebileceğiniz bir yer yoktur. Biz *hepimiz* her şeyin merkezindeyiz. Aslında bunu kesinkes

¹⁶ “Sakin bana bir baba katili gözüyle bakma... Demek istiyorum ki, kendimizi savunmak için zorunlu olarak Parmenides babamızın tezini tartışma konusu yapmamız; Yokluk’un, belli bir bakımdan, var olduğunu ve Varlık’ın, yine belli bir bakımdan var olmadığını mutlaka kanıtlamamız gerekiyor” (Platon, 2018: s. 66).

¹⁷ Bülent Gözkan, *Kant’ın Şemsiyesi, Kant’ın teorik felsefesi üzerine yazılar*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2020, s. 10.

¹⁸ Gözkan, *Kant’ın Şemsiyesi, Kant’ın teorik felsefesi üzerine yazılar*, s. 10.

bilmiyoruz, matematiksel olarak ispatlayamayız. Bilim adamları bizim gerçekte evrenin merkezi olamayacağımızı (olsaydık bunun ne anlama geleceğini varın siz düşünün artık...) ama fenomenin her yerdeki tüm gözlemciler için aynı olması gerektiğini sadece varsayarlar. Ama aslına bakarsanız hiçbir şey bildiğimiz yok.¹⁹

Yine de sonucu ne olursa olsun bir kez olsa dahi yola çıkmalı ve gözlemcinin peşine düşülmelidir. Witgeinstein'in merdiven metaforuyla bu yol ve her kişinin kendisinin peşine düşmesi gerektiğine dair düşüncenin önemi daha net ortaya çıkar. Yolun sonunda hiçbir şeye varılmasa ve merdivenin sökülüp atılması gerekse bile:

Benim tümcelerim şu yolla açımlayıcıdır ki, beni anlayan, sonunda bunların saçma olduklarını görür, onlarla- onlara tırmanarak-onların üstüne çıktığında. (Sanki üstüne tırmandıktan sonra merdiveni devirip yıkması gerekir.) Bu tümceleri aşması gerekir, o zaman dünyayı doğru görür. Üzerine konuşulamayan konusunda susmalı.²⁰

Kant için gözlemci sorunu özne yani özne olarak insan ile ilişkili bir sorundur. Dolayısıyla Kopernik devrimiyle ilgili bütün problem insanla ilişkilidir.²¹ Buna karşın insan olmak sadece epistemolojiyle ilişkili bir şey değildir. İnsan ne bilebileceğinin yanısıra ne yapabileceği ve ne umabileceği ile ilişkisinde ele alınabilen bir varlıktır ve bu üç soru genel olarak insan nedir sorusuna indirgenebilir.²² İnsanın ne olduğu ise Ben ile ele alınabilen bir sorundur. Zira “insanı dünyadaki tüm öbür canlı varlıkların çok üstüne çıkaran şey, insanın kendini 'Ben' olarak görebilmesidir.”²³ Bu nedenle bir kez olsun her kişi özne bağlamında Ben'inin peşine düşmesinin öneminin anlaşılması gerek. Buna bağlı olarak Kant'ın yol arkadaşlığı ile birlikte birinci bölüm bilmeyi inceler. Bilmeyi ele aldığı noktalar bilginin nesnesi, sınırlarıyla birlikte araçları ve bilmenin süreçlerinden oluşur. İkinci bölüm bilginin sınırları dışarısında kalan fakat yine de insan yaşamı için önemini hiç

¹⁹ Bill Bryson, *Hemen Her Şeyin Kısa Tarihi*, İstanbul: Boyner Yayınları, 2016, s. 16.

²⁰ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus-Logico Philosophicus*, Çev. Oruç Aruoba, İstanbul: Metis Yayınları, 2005, 2010, s. 173.

²¹ Lucien Goldmann, *Kant Felsefesine Giriş*, Çev. Afşar Timuçin, İstanbul: Metis Yayınları, 1983, ss. 109-110.

²² Goldmann, *Kant Felsefesine Giriş*, ss. 134-135.

²³ Goldmann, *a.g.e.*, s. 40.

de yitirmeyen idelerle ilgilidir. Buna bağlı olarak idelerin ortaya çıkışını, kozmolojik ideleri, teolojik ideyi ve idelerin önemini konu alır. Psikolojik ideler ise özne bağlamında Ben ile ilişkisi bağlamında üçüncü bölüme bırakılacaktır. Orada özne bağlamında olmak üzere epistemolojik, etik ve yargı gücü bağlamında Ben ve Ben'in önemi tartışılacaktır. Kant'ın aklın tüm çıkarımlarını verdiğini düşündüğü şu üç soruyu aktararak özne bağlamında Ben'in peşine düşülebilir:

1) Neyi bilebilirim?

2) Ne yapmam gerekir?

3) Ne umabilirim?²⁴

Ben bağlamında öznenin tartışılmasına bağlı olarak bu sorular eşliğinde çalışmanın amacı en nihayetinde 'insan nedir' sorusuna gelip dayanır. Böylece özne ile nesne arasındaki ilişkide bu çalışma öznenin yerini belirleyen ve ayakta durmasını sağlayan şeyin tespitini ortaya koymak ister. Aksi takdirde yalın olan edilgin özneye alıcı bir konum verilmiş olunur. Buna karşın özne olarak insan görünümün *a priori* formlarına ve anlama yetisinin kategorilerine bağlı olarak aktif bir varlığa işaret eder. Kant böyle bir öznenin belirlenimini problematik olarak görür. Buna karşın onun bilme açısından neden merkezi bir konuma sahip olduğunu gösterir. Diğer taraftan insanın ne olduğu sorunu insanın Ben'i ile ilişkili bir sorundur. Bunun için Ben'in hangi sınırlar içerisinde ele alınabileceği belirlenmelidir. Dolayısıyla bu çalışmanın nihai amacı özne olarak insanın Kant felsefesindeki yerini ve önemini göstermektir. Bu amaç doğrultusunda insanın Ben'inin problematik konumu ve insanla ilişkisinin açığa çıkarılması hedeflenmiştir.

²⁴ Kant, 1956: s. 728, Kant, 2008: s. 726, Kant, 1998: s. 677.

BİRİNCİ BÖLÜM

1. KANT'IN BİLGİ KURAMI

1.1. BİLİNEBİLİR OLAN NEDİR?

Kant'ın özne bağlamında Ben kavramını anlamak için öncelikle onun felsefesinin temel yapı taşları olan *fenomen* (*phenomena/ phaenomena*) ve *numen* (*noumena*) kavramlarıyla neyi kastettiği açıklanmalıdır. Bu iki kavram, Kant felsefesini kapsayıcı özellikte olup, *fenomenal* ve *numenal* alanların kavranması açısından önemli bir yer teşkil eder. Bununla birlikte özellikle eleştiri döneminden sonrasını bu iki alana bağlı olarak okumak gerekir. *Fenomenal* ve *numenal* alanların hangi noktalarda önem teşkil ettiğini ve özne bağlamında Ben kavramının ele alınışında hangi açıdan kullanıldığını irdelemek için bu alanlardan ne anlaşıldığını anlamak temel meselelerden biridir.

Fenomenal ve *numenal* alana nüfuz etmenin zorunlu koşulu ise onun *fenomen*, *numen*, görünüş (*appearance/ Erscheinung*) ve kendi başına şey (*thing in itself/ ding an sich*) kavramlarını incelemeyi mecbur kılar. Kant bu konuda Platon'un yaptığı ayrımlardan esinlenir. Platon'un kendi felsefesinde bu kavramlara verdiği yer onlara dayalı sorunlar veya sorular ile düşünce ve felsefe tarihine birçok perspektif kazandırmıştır. Bu kavramlara nüfuz etmekle birlikte Platon'dan Kant'a kadar olan süreçte bu kavramların kullanımının dönüşümü, az çok tahayyül edilebilir hale gelmiş olur. Böylece Kant'ın felsefesi açısından bu kavramlara yüklenen anlamların önemi de ortaya çıkar.

Platon, hakikatin ne olduğunu açıklarken gerçekliğine vurgu yaptığı idelerin peşine düşer. İlk olarak Platon'un *Parmenides* diyalogunda, Parmenides'in

ifadesiyle, henüz genç olan Sokrates'in ortaya koyduğu idelerin (*forms/ ἰδέα/ εἶδος*)²⁵, kendi başına varolan şeyler²⁶ olmaları bağlamında ya da henüz açıklık kazanamamaları bakımından bir sorun teşkil ettiği görülür.²⁷ Daha sonra *Sofist* diyalogunda idelerin varlık ve varolanlar ile ilişkisini kurar. Platon, *Sofist*'te hem şeylerin cisimsel olana dayalı olarak var olduğunu iddia edenlerin hem de şeylerin varoluşunu gayri cismani ve sadece akli olana dayandıran taraftarlarının görüşlerinin bir yandan kabul edilemez olduğunu diğer taraftan kendi kendileri ile çelişkiye düştüklerini göstererek reddeder.²⁸ Bu iki görüşü savunanların eninde sonunda birbirlerinin ileri sürdükleri varlık anlayışlarına dair kabuller öne sürmek zorunda kaldıklarını gösterir. Kendisini bunların dışında tutan Platon, böylece kendisini hem kendi döneminin düşünürlerinin herşeyi maddeye indirgeyenlerden (*who violently drag down everything into matter*) ve ide taraftarlarından (*friends of ideas*) ayırmış olur.²⁹ Üstelik bununla birlikte kendisini kendisinden sonra ortaya çıkacak olan katı idealizm (özellikle daha sonra Kant'ın reddedeceği Descartes ve Berkeley idealizminin) ve materyalizm düşüncesinin de dışına konumlandırmış olur. Bu iki görüşü reddederken kendisi yeni bir Varlık (*το ον*)³⁰ tanımı da getirir. Bu tanıma göre varlıklar, etkilene ya da etkilenmeyi kendisinde barındıran güç veya kapasitelerdir.³¹ Tanıma dayalı olarak ve şeylerin bazılarının bazı şeylerle birleşme, diğerlerinin ise birleşme kabiliyeti olmaması kuralını temel alarak varlık ve varolanları açıklamaya girişir. Akabinde Platon felsefesinde özellikle kopyalar olarak karşılaşılan görünüş (*the copies corresponding to each one - appearance*) ve kendi başına şeyler (*the things themselves*) arasındaki ayrıma da değinir. Onun yaptığı bu ayrımın adaletin (*justice/ δικαιοσύνη*) veya adil yaşamın izini sürdüğü ve toplum (*community*) için ideal olan yönetim biçimini soruşturduğu *Devlet* (*The Republic/ Πολιτεία*) diyalogunda ortaya çıktığı söylenebilir. Orada Varlık, bilgi ve bilimlerin ilişkisini

²⁵ “In this dialogue Plato uses three different abstract expressions to specify these entities, two of which occur here: *genos* (a term restricted to the part of the dialogue preceding the “Deductions”), rendered as “kind,” and *eidos*, rendered as “form.” Later he will use a third term, *idea*, rendered as “character.”” (Plato, 1997: s. 363). *εἶδος* için bkz: Πλάτωνος. Παρμενίδης [The Parmenides of Plato]. James Maclehorse. Plato, William Wardlaw Waddell. Tahun: 1894, ss. 155-156.

²⁶ ““Then do you see, Socrates,” he said, “how great the difficulty is if one marks things off as forms, themselves by themselves?”” (Plato, 1997: s. 367).

²⁷ Platon, *Parmenides*, Çev. Saffet Babür, Ankara: İmge Kitapevi, 2018, s. 46.

²⁸ Plato, *Theaetetus & Sophist*, Transl. H.N.Fowler, Cambridge, Massachusetts Harvard University Press London William Heinemann LTD, 1921, ss. 370-386.

²⁹ Plato, *Theaetetus & Sophist*, ss. 370-386.

³⁰ Kavram Cenap Karakaya'nın Türkçe çevirisinde direkt Varlık olarak çevrilmiştir (Platon, 2018: s. 79.). Nicholas P. White'in İngilizce çevirisinde ise *Thing* olarak çevrilmiştir (Plato, 1997: s. 269).

³¹ Plato, *Complete Works*, s. 269.

ortaya koyar. *Sofist* diyalogunda hem görünüşler (*appearance*)³² hem de şeyler, var-olanlar olarak ele alınır. *Devlet*'te de bunu ele alan filozof, aralarındaki farkı gerçeklik (*reality*) ya da doğruluk (*truth*) şeklinde çevrilen *αλήθεια* kavramıyla ortaya koyar. Bilginin peşine düşen kişi gerçek olanın yani kendi başına şeyin (*the thing itself-the thing themselves*) peşine düşmüş olur. Nihayetinde birisi görünüşler diğeri düşünülür şeyler olmak üzere iki tür ya da alana varır.³³ Gerçeğin kendisinin alanı olan kendi başına varolan şeylerin ya da gerçekten var olanların veya özlerin alanı denilebilecek olan idelerin bulunduğu alandır. Diğer alan ise görünüşlerin veya

³² Burada Kant ile Platon arasındaki farkı anlama ve Platon'un yanlış anlaşılmasından dikkat edilmesi gereken önemli bir nokta vardır. Platon'un görünüş (*φαίνομενα/ appearance*) kavramı, onun *Sofist* diyalogunda bulunan kopyalar ya da Sofistin üretmiş olduğu simülasyonlara (*προσομοιοι/ προσομοιον*) veya fantastik (*φανταστικον/ φαντασμα*) olana indirgenemez. Görünüş kavramı, bu ikisini de kapsayıcı niteliktedir (Plato, 1921: ss. 450-453.) Ayrıca Platon'un *appearance* kavramı, İngilizce çevirilerde ve sözlüklerde *fenomen* kavramının karşılığı olarak kullanılır ya da onunla beraber düşünülür: *vai, εθη, φαίνομενα, ον μεντου οντα γε που τη αλήθεια/the appearance of them, but not the reality and the truth* (Plato, 1935: 1942: ss. 424-425). Ayrıca Cevizci *fenomen* kavramının Antik Yunanda görünüş kavramına denk geldiğini ve iki kavram arasındaki kopuşu simgeleyen ismin Kant olduğunu vurgular (Cevizci, 2013: ss. 654-655). Preus'un sözlüğünde ise Cevizci'nin iddiasını destekleyen ifadeler bulunur: "*PHAINOMENON. Φαίνομενον. Passive or middle participle of the verb phainein, to appear, a phainomenon is consequently that which appears, a phenomenon, an appearance... For Plato, the perceptible world consists of phainomena, always in change, never persistent, while the knowable world is the source both of the being and the understanding of the phainomena* (Preus, 2015: s. 295)." Ayrıca Protopapadakis de Yunanca *φαίνομενα* kavramının İngilizce'ye *appearance* olarak çevrilmesini doğru bulur ve görünüşün kopyalara ya da simülasyonlara karşılık gelmediğini belirtir (E. Protopapadakis ile kişisel iletişim, 20 Eyl 2021 20:14). Diğer taraftan simülasyon ile görünüş arasındaki kavram karışıklığı ortaya çıkabilir. Bunun sebebi İngilizce *appearance* kelimesinin Yunanca karşılığı olan *εμφάνιση* olarak alınmasından kaynaklanır; fakat *εμφάνιση* kavramının tek anlamı görünüş değildir. Bu kavram görüntü (*image, display, view*), görünme, görünüm anlamlarına da gelir. Ayrıca Sofistin ürettiği görüntülerin görünüşler olarak alınmasına yol açan kafa karışıklarından biriside *apparently* olarak çevrilen görünüşte kavramıyla karıştırılmasıdır (*Red House Dictionary*, 1974: 2013: 2016: ss.37-38). Bir öteki karışıklığın nedeni ise görüntü kavramıdır. Sofistler görüntü üretirler, görünüş değil. Görünüş kavramı Türkçe'de, görünmek, görünen, görülen, görüngü, görünüm kavramlarıyla yanyana gelebilecek hatta bazılarıyla bazı yerlerde aynı anlamda olabilecekken görüntü kavramıyla yanyana gelmez. Görüntü kavramı, "gerçekte olmamasına rağmen varmış gibi görünen anlamına gelir (Doğan, 2005: ss. 439-495)." Aynı kaynakta *fenomen* Yunanca aslına sadık kalınarak görünüş olarak alınır. Yine de *appearance* için onun bir anlamının da -dığı gibi görünmek olduğu (böyle bir anlamı olsa da olmasa da) varsayılın. Görünüşle -dığı gibi görünüş aynı olmayacaktır. Türkçedeki içilen ile su akışı olan çayın Türkçede bir İngilizcede farklı adlar alması gibi. Ayrıca Kuçuradi, Amme İdaresi Dergisi'nde Platon'un *Devlet* kitabındaki bilinenler, görülenler, düşünülenler ve ideler arasında ayırım yapılan sayfalarına gönderme yapar (Kuçuradi, 2016: s.100). Dikkatli olarak incelendiğinde *Devlet*'te Platon'un *τω ορατω* kavramını kullandığı görülür (Plato, 1942: ss. 98-108). Bu kavram da görülen, görünen anlamlarındadır. Bu iki kavramın (*appearance and visible*) ve görünüş kavramının ortak noktası ikisinin de tek başlarına yanılmalı bir görünüşü ya da bir simülasyon olarak görünme anlamlarına gelmemesi ve görünmeye vurgu yapmasıdır. Üstelik ikisinin de kesiştiği diğer bir nokta, anlamlarının, göze çarpan şeyi veya zihinsel olarak algılanabilir anlamlarını da içerir (*Oxford Wordpower Dictionary*, 2012: s. 33. *Oxford Wordpower Dictionary*, 2012: s. 837). Runes'in edit ettiği Felsefe sözlüğünde ise *appearance* nesnel anlamda bir gözlemciye sunulan, epistemolojik anlamda zihinsel veya öznel olarak kendinde şeyle ilişkili olan fakat Kant için zaman ve uzam formlarıyla kategorilere sunulan olarak alınır (*The Dictionary of Philosophy Runes*, ty: s. 15).

³³ Plato, *Complete Works*, s. 1130.

kopyaların alanıdır. Dolayısıyla Platon için “birçok şeyler görülür fakat kavranamazken, ideler (*forms* veya *characters*³⁴) ise kavranabilir fakat görülemezler.”³⁵ Deleuze, Kant ve Platon’un kavramlarının iki düşünür tarafından onlara verilen anlamlara dikkat çeker. Onun iddiası adeta Kant’ın görünüş kavramının Platoncu görünüş-öz çiftinin götürdüğü kadar uzaklara gidilmemesi konusunda uyarıcı niteliktedir.

Deleuze, Kant’ın görünüş kavramının sadece bir görünüşten ibaret olmadığını ve kendisini gösteren³⁶ bir şeyin olduğuna dikkat çeker. O, Kant’a kadar süregelen felsefenin *fenomen* kavramını bir tür görünüş-öz çiftinden hareket ederek anlamlandırdığını ve bu kavramın anlamının daha Kant’ta daha farklı ele alındığının altını çizer. Ayrıca Deleuze Yunanca kavramlar olan *fenomen* ve *numen* kavramlarının arasındaki farkın birincisinin duysal ve görünüş olan ikincisinin düşünüldüğü kadar şey veya düşünülen bir şey olarak alınmasından kaynaklandığına vurgu yapar. Onun için eleştirel felsefeden önce görünüş, genel olarak öznenin aşması gereken ve özlere varması gereken öznel kuruluş biçimiyle bozularak görülmeyi ima eder: “Bu Platon’un temasıdır: Görünüşlerden çıkıp özlere katılmak. Kant’la birlikte bu bir gök gürültüsü gibidir; daha sonra elbette yaptığıyla kavgaya girişebilir, hatta girişmelidir de...”³⁷

Deleuze göre Kant ile beraber aranması gereken *fenomenin* arkasındaki öz değil, onun koşullarıdır. Deleuze’ün bu yorumunun Kant felsefesi açısından neye tekabül ettiği bir soru veya sorundur. Fakat izi sürülmesi gereken asıl nokta, Kant’ın *fenomen* kavramını kendi felsefesinde nasıl ve nereye konumlandığıdır. Ayrıca

³⁴ Plato, *Republic*, Transl. Robin Waterfield, Great Clarendon Street, Oxford: Oxford University Press, 1998, 2008, s. 234.

³⁵ Plato, *Complete Works*, s. 1128.

³⁶ Burada Deleuze *Erscheinung*’u kendisini adeta, sunan takdim eden, sahneleyen veya kendisini gösteren (*what presents itself to us, or what appears in intuition*) bir şeyle ilişkili olarak ifade eder (Deleuze, 1984: s. 8); Fakat eğer bir şey kendisini takdim ediyor ve özne ona göre bilgiyi edinmeye yöneliyor ise Kopernik devriminin ne anlamı kalır? Diğer bir yandan görünüşlerin ötesine bir geçiş ve kendi başına şeylerin kendilerini sunmaları ve onlar hakkında konuşulmaya başlanmış olmaz mı? Deleuze Platon ve Kant arasındaki görünüşlerin gerçeklikle ilişkisi bakımından önemli bir şeye vurgu yapmış olsa da Kant’ın görünüş kavramını kendini sunan veya kendisini gösteren bir şeyle açıklama girişimi pekte kabul edilir görünmüyor. Metnin içerisinde görünüş ve kendi başına şey çiftinin ilişkisi açıklanırken, kendi başına şeyin kendisini gösteren bir şey değil görünüşe bağlı olarak görünenin arkasında görünmesi gereken bir şeyin olması gerekçesi ile ele alınacaktır. Burada neye vurgu yapıldığını görmek için Rockmore’un Kant yorumuna bakılabilir (Rockmore, 2019: ss. 46-60).

³⁷ Gilles Deleuze, *Kant Üzerine Dört Temel Ders*, Çev. Talat Kılıç, İstanbul, Kabalcı Yayıncılık, 2015, ss. 23-24.

Kant'ın *fenomen* kavramını görünüş, *numen*, kendi başına şey kavramlarıyla birlikte düşünmek onu daha anlaşılır kılacaktır. Diğer yandan eleştiri felsefesi açısından bu kavramların anlaşılmasının zorunlu koşulu nesne ile özne arasındaki ilişkinin nasıl olduğunda saklıdır.

Kant, felsefe tarihinde yapılan bir hatayı dile getirir. Bu hata bilme yetisinin nesnelere uyması gerektiğine dair iddiadır. O, bunun tam tersini, nesnenin bilme yetisine uyması gerektiğini iddia eder. Bunun nedeni olarak ise, bilme yetisinin nesneye uyması noktasında bunun nasıl gerçekleştiğine dair bir açıklama yapılamayacağını fakat eğer nesne bilme yetisine uyuyorsa bu konuda geçerli olan süreci ya da bu sürecin nasıl işlediğinin sergilenebileceğini düşünmesidir. Bilme yetisine uyumlu olan ise nesne ya da nesnenin bir modudur. Bu mod³⁸ görünüşlerdir.

Bilme yetisi görünüşlere yöneliktir ve sadece onlara dair bilgi edinilebilir. Bunun nedeni bilme yetisinin bir şeyi kendisine nesne edinmesinin koşulunun duyusal görü (*der sinnlichen Anschauung*) olmasıdır.³⁹ O halde, buradan nesnenin ve bilme yetisinin görüye dayalı olarak bu süreçte yer alacağı sonucu çıkar. Üstelik duyusallık (*sensibility/ Sinnlichkeit*)⁴⁰ ve anlama yetisi (*understanding/ Verstand*), bilme yetisinin (*cognition/ Erkenntnis*) zorunlu iki ayağıdır. Birincisi görünüşlerin verilmesini sağlar ya da onlar üzerinde öznenin alıcı gücü olarak bir işleve sahip olurken ikincisi ise onların düşünülmesi olarak ele alınır.⁴¹ Duyusallığın formları olan görüler ise bize aittir. Bu görüler aracılığıyla görünüşler elde edilir. Görüler aracılığıyla görünüşlerle ilişki kurmak ise deneysel (*empirical/ empirisch*) olmayı imler.

³⁸ Kant, *Opus Postumum* adlı yapıtında kendi başına şeyin nesnenin farklı bir modu olduğunu ifade eder ve onun görünüşü elde edilen nesneden başka bir nesneyi kastetmediğini vurgular: “*The object in itself = x is the sense-object in itself, but as another mode of representation, not as another object* (Kant, 1993: ss. 180-181).” Buna bağlı olarak görünüşte kendi başına şeyle aynı nesnenin farklı bir moduna işaret ediyor olarak yorumlanabilir. Yani bir nesnenin kendi başına şey olması ve görünüşü yine aynı o bir nesneyi işaret eder.

³⁹ Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, Transl. Paul Guyer & Allen W. Wood, Cambridge, 1998, s. 115.

⁴⁰ *Sinnlichkeit* kavramı, İngilizce'ye *sensibility* olarak çevrilmiştir (Kant, 1998: ss. 155-156; 1929: 65); Fakat İoanna Kuçuradi kavramı Almanca'sından duyusallık olarak çevirir (Kant, 2000: s. 31). Aziz Yardımlı ise kavramı duyarlık olarak almayı tercih etmiştir (Kant, 2008: s. 77). Biz burada duyusallık kavramını temel alarak hareket edeceğiz.

⁴¹ Kant, *Critique of Pure Reason*, s. 135.

Yukarıda anlatılanlardan hareketle Kant okurlarının sürekli dile getirmiş olduğu “tüm bilgimiz deneyle başlamasına rağmen tümünün deneyden doğduğu addedilmez”⁴² sözünün anlamı ortaya çıkmış olur. Zira görüler Kant için tüm deneyin koşullarıdır. Dolayısıyla duyusallık olmadan hiçbir nesne verilemez ve anlama yetisi olmaksızın hiçbir şey düşünülemez. Kant’ın diliyle ifade edilirse: “içeriksiz düşünceler boş, kavramsız görüler ise kördür.”⁴³ Dolayısıyla anlama yetisi hiç birşeyi görüleyemez/ alamaz ve duyuların (*senses/ der Sinne*) düşünmek gibi bir yetenekleri yoktur. Bununla beraber deneyin (*experience/ Erfahrung*) ya da onun sınırları içerisinde olan görünüşlerin gerçekliği (*reality/ Realität*) ve edimselliği (*actuality/ Wirklichkeit*) reddedilemez. Sadece düşünmenin kavramlarıyla hareket etmek onun gerçekliğini ortadan kaldıran bir şey olmakla kalmaz, mümkün bilginin koşullarını da ortadan kaldırmış olur. “Eğer deneyle başlamazsak veya görünüşlerin deneysel ilişkisinin kurallarına uygun olarak ilerlemezsek, sadece hiçbir şeyin (*anything*) varlığını aramaya ve keşfetmeye yönelik beyhude bir isteği sergilemiş oluruz.”⁴⁴ Kant, öne sürdüğü bu iddianın reddedilmesinin bizi onun kabul etmediği bir tür idealizme götüreceğini vurgular. Onun ne demek istediğini anlamak için idealizmi nasıl ele aldığını görmek gerekir. Fakat idealizmi anlamak için sadece görünüş kavramını anlamak yetmez. Görünüş ile kendi başına olan şey arasındaki ayrıma da vakıf olunmalıdır. Bu ayrımı açıklamadan önce Kant felsefesine bir giriş niteliğinde olan bazı kavramlara değinmekte fayda vardır:

Bir bilme yetisinin hangi yolla ya da her ne anlamda olursa olsun, doğrudan doğruya nesnelerle ilişkisi olabilen ve bir sona yöneldiği kastedilen tüm düşüncenin aracı olan şey görüdür (*intuition/ Anschauung*). Bu nesne bize verilene dek devam eder; fakat bu sadece zihni (*mind*) kesin bir yolda etkilemesi kaydıyla mümkün olur. Nesnelerin bizi etkilemesi yoluyla tasarımları (*Vorstellung*) elde etmeye yönelik yeti (alıcılık/ alma gücü/ *receptivity/ Receptivität*), duyusallık olarak adlandırılır. Bu nedenle nesneler bize duyusallık kanalıyla verilmiştir ve o bizi sadece görülerde etkiler. Fakat onlar anlama aracılığıyla düşünülür ve kavramlardan (*concepts*) doğarlar (*arise*)... Bir nesnenin temsil etme yetisi (*Vorstellungsfähigkeit*) üzerindeki

⁴² Kant, *a.g.e.*, s. 136.

⁴³ Kant, *a.g.e.*, s. 193.

⁴⁴ Kant, *a.g.e.*, s. 326.

etkisi, şimdiye dek onun tarafından etkilendiğimiz, duyumdur (*sensation/ Empfindung*). Duyum aracılığıyla nesneyle ilişkisi olan görü deneysel olarak adlandırılır. Deneysel görünün belirsiz nesnesi görünüştür.⁴⁵

Kant Platon'un bilgi anlayışını kanat takıp duyusal olanın ötesine gitme olarak analogi yoluyla ifade eder. Kant'ın bununla anlatmak istediği şey Platon'un görünüşlerin ardındaki şeylerin gerçekliğine olan inancını vurguladığı şeklinde okunabilir.⁴⁶ Yukarıda da ifade edildiği gibi Kant için deneye ait olan görünüşlerin gerçekliği reddedilemez:

...Görülerin ikisi de zihnin kendi görüşüne olduğu kadar duyularımıza da, dış nesneleri temsil eder. Görüldüğü üzere bu nesnelerin birer illüzyon/ aldatıcı görünüş (*illusion/ Schein*) olacağı kastedilmiyor. Görünüşte nesneler hatta onlara attettiğimiz özellikler, şimdiye dek sadece öznenin görüşüne bağlı olarak verilen bir nesne olarak alındığı sürece, her zaman verili bir gerçeklik olarak kabul edilirler. Bu nesne, görünüş olarak kendinde bir nesne (*object in itself*) gibi olmaktan ayırdır.⁴⁷

Dolayısıyla bir cismin görüde verilen temsili görünüşdür. Bu görünüş kendi başına olan bir şey ile ilgilidir. Dolayısıyla görünüşün varlığının ileri sürülebilmiş olması için görünen, kendi başına şeyin düşüncesinin de olması gerekir veya onu düşünebiliyor olmamız gerekir. Aksi takdirde görünen bir şeyin olmadığı ama bir şeyin görüldüğü gibi absürt bir varsayım ortaya çıkar.⁴⁸ Sonuç olarak bu kendi başına şeyin kabulünü zaruri kılar:

Gerçekten de, eğer biz duyu nesnelerini, uygun olduğu gibi, sırf görünüşler sayarsak, bunu yapmakla, bunların temelinde –hernekadar kendi başına nesnel olduğunu bilmesek, yalnızca görünüşünü, yani bu bilinmeyen “bir şey”in duyularımızı uyarma şeklini bilsek de- kendi başına bir şeyin bulunduğunu da aynı zamanda kabul etmiş oluruz. Demek ki anlama yetisi, görünüşler diye bir

⁴⁵ Kant, *a.g.e.*, ss. 155-156.

⁴⁶ Kant, *a.g.e.*, s. 129.

⁴⁷ Kant, *a.g.e.*, ss. 189-190.

⁴⁸ Kant, *a.g.e.*, s. 115.

şey varsaymakla, aynı zamanda kendi başına şeylerin varlığını da kabul etmiş olur. Ve böylece diyebiliriz ki, görünüşlerin temelinde bulunan bu tür varlıkların, dolayısıyla sırf anlama yetisi varlıklarının tasarımı yalnız kabul edilebilir değil kaçınılmazdır da.⁴⁹

Görünüş ile kendi başına şey arasındaki farkı görmek için kendi başına olan şeyin ne olduğunu görmek gerekir. Kendi başına şey nedir? Nasıl bir şeydir? Onun hakkında ne bilenebilir? Kant, bu tür sorulara ne cevap verir? Onun eleştiri felsefesi açısından nesne (*object*) iki anlama gelir: ya görünüş ya da kendi başına şey olarak. Birincisi deneyin nesnesi iken ikincisi deneye tabi olmaz.⁵⁰ Daha öncede belirtildiği üzere görünüş görüye gelen ve bizim alıcılığımızla elde edilen belirsiz nesneden başka bir şey değildir. Kendi başına şey ise görüye kendi başına olduğu gibi gelmez. “Eğer görümüz şeyleri kendi başlarına oldukları gibi tasarımılayacak türden olsaydı, o zaman *a priori* görü diye bir şey olmazdı ve görü hep deneysel olurdu.”⁵¹ Eğer görü tamamen deneysel olursa zaten görüyle nesne arasındaki fark ortadan kalkacağından nesnenin duyusallık tarafından alınması ya da görülmesi ortadan kalkacaktır. Buna paralel olarak (birinci bölümün ikinci başlığı altında ele alınacağı üzere) *a priori* görü olmaksızın bilginin ya da bilmenin kendisi ortadan kalmış olur. Kendi başına şey = x’tir, duyulara verilen bir nesne değildir ve bilginin bir tür ilkesi işlevini görür.⁵² Kant’ın görünüş ve kendi başına şey ayrımı kabul edildiği takdirde ise sadece görünüşlerin duyumlara uyarak bizde etkide bulunan tasarımlar olduğu kabul edilmiş olunur. Böylece kendi başına şeyin, bilme yetisinin zorunlu iki ayağından birisi olan duyusallığa da hiçbir şekilde müdahil olamayacağı görülür. Bu onun bilmenin sınırları dışarısında kalacağı anlamına gelir. Buna bağlı olarak Kant, görünüşlerle kendi başına şeyler arasında ayırım yaparken birinin diğerinin yerine koyulamayacağını vurgular. Yani kendi başına şeyler görüye alınamayacağı gibi görünüşlerde kendi başına şeyler olarak alınamazlar. Görünüşler, “kendi başına şeylerin nasıl olduklarına ve onları saf anlama yetisinin nasıl bilebileceğine ilişkin

⁴⁹ Immanuel Kant, *Prolegomena*, Çev. İoanna Kuçuradi, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu, 2000, ss. 66-67.

⁵⁰ Kant, *Critique of Pure Reason*, s. 116.

⁵¹ Kant, *Prolegomena*, s. 31.

⁵² Immanuel Kant, *Opus Postumum*, Transl. Eckart Förster & Michael Rosen, Cambridge, Cambridge University Press s. 175.

tasarımlar değildirler.”⁵³ Nihayetinde aralarındaki farkı oluşturan en önemli nokta görüşlerin görüyle ilişkide bilginin başladığı alanın sınırları içerisinde olmasındadır. Görüşlerin belirsiz nesneler haline gelmesini sağlayan “duyusal görülerdir, yani olanakları kendi başlarına bilinmeyen şeylerin başka bir şeyle, yani duyusallığımızla ilişkilerine dayanan görüşlerdir.”⁵⁴ Dolayısıyla bilgisine vakıf olunabilecek olan görüşlerdir, kendi başlarına şeyler değildirler. Kendi başına şeylerin kabul edilmesi ne kadar kaçınılmaz ise onlar hakkında hiçbir şekilde bilgisini ortaya koyabilecek önermelerin ileri sürülemeyeceği de bir o kadar kaçınılmazdır. İdealizmin doğduğu yer tam olarak kendi başına şeyler hakkında yargıda bulunmanın ve bu yargıların kesinliğine inanmanın kendisinde yatar.

İdealizm, düşünen varlıklardan başka hiçbir varlık olmadığı; görüde algıladığımızı inandığımız diğer şeylerin, sadece, düşünen varlıklarda olan ve aslında kendilerinin dışında bulunan hiçbir nesnede karşılıkları olmayan tasarımlar olduğu savıdır. Buna karşılık ben diyorum ki: şeyler, bizim dışımızda bulunan duyu nesneleri olarak bize verilir; ne var ki, onların kendi başlarına ne oldukları konusunda bilgi sahibi değiliz, sadece görüşlerini, yani duyularımızı uyarak bizde etkide bulunan tasarımları biliyoruz. Buna göre kuşkusuz itiraf ediyorum ki, bizim dışımızda cisimler bulunmaktadır, yani kendi başlarına ne oldukları bakımından tamamıyla bilimizin dışında kalmakla birlikte, duyusallığımızı etkilemelerinin bize sağladığı tasarımları aracılığıyla bildiğimiz şeyler vardır; biz bunlara cisim adını veririz, ki bu sözcük sadece, bizce bilinmeyen ama buna rağmen gerçek olan nesnenin görüşü anlamına gelir.⁵⁵

Kant, kendisine yapılan idealist yakıştırmalarını reddeder ve bu yakıştırmaların asılsız olduğunu dile getirir. Kant ne kendi başına şeylerin gerçekliğini reddeder ne de ayırdığı iki kavramın ifade ettiği şeyleri birbirine karıştırır. İkisini birbirinden ayırmakla birlikte tüm bilginin alanını görüşlerle sınırlandırır. Kendi başına şeyleri “görünüştünden fazla bir şey tasarımıyamayacak, hele onların kendi başına yapısını

⁵³ Kant, *Prolegomena*, ss. 35-36.

⁵⁴ Kant, *a.g.e.*, s. 36.

⁵⁵ Kant, *a.g.e.*, s. 38.

hiç tasarımılamayacak” şekilde sınırlandırır.⁵⁶ Kant, kendi felsefesi açısından dile getirdiği idealizm (*transcendental idealism*) “şeylerin varlığıyla ilgili değildi (oysa şeylerin varlığından şüphe etmek, alışlagelen anlamda idealizmi oluşturur).”⁵⁷ Dolayısıyla iki filozof arasında ne kadar gerçeklik, görünüş ve kendi başına şey kavramlarını ele alış bakımından farklılık olsa da, o, aynı Platon’un yaptığı gibi şeylerin varlığından hiçbir şekilde şüphe etmez ve idealizmin dışında kalır:

...benim öğretime de sırf, bir cismin görüsünü oluşturan özelliklerin daha birçoğu, aslında hepsi onun görünüşüne aittir, diyorum diye o kadar idealist denebilir. Çünkü görünen bir şeyin varlığı, asıl idealizmde olduğu gibi ortadan kaldırılmıyor, sadece bizim, onun kendi başına nasıl olduğunu duyularımızla hiç bilemeyeceğimiz gösteriliyor.

Benim iddialarımın, bir idealizm içermemeleri için nasıl olmaları gerektiğini gerçekten bilmek isterdim.⁵⁸

Onun şüphe ettiği şey görünün biçimleri ve bu biçimlerin görünüşler ile olan ilişkisinde yatar. Göstermek istediği noktanın kendi başına olan şey ile görünüşler arasındaki ayrım olduğunu belirtir. Bunun nedeni ise bilme yetisini ele alış biçimiyle ilgilidir:

Oysa benim dilimde, hiçbir zaman bilgimizi şeyler ile değil, yalnızca bilme yetimiz ile ilgi içine sokma anlamına gelen '*transscendental*' sözcüğü bu yanlış anlamayı önlemek içindi. Bu sözcük daha fazla yanlış anlamalara yol açmadan, iyisi mi, bu adlandırmayı geri alayım ve ona eleştirel idealizm diyeyim. Ama eğer, gerçek şeyleri* (görünüşleri değil) sırf tasarımlara çevirmek, gerçekten

⁵⁶ Kant, *a.g.e.*, ss. 42-43.

⁵⁷ Kant, *a.g.e.*, s. 43.

⁵⁸ Kant, *a.g.e.*, s. 39.

* Burada kullanılan gerçek şeyler (*real thing/ wirkliche Sache*) ile deney alanındaki şeylerin gerçekliği (*reality/ Wirklichkeit*) birbirine karıştırılmamalıdır. Aksi takdirde Kant’ın tüm felsefesi Platon’un felsefesinin gök gürültüsü altındaki şimşeklere dönüşür. Hatta bununla sınırlı kalmayıp Platon’un reddettiği sofistlerle karıştırılmaya sebebiyet verebilecek illüzyonlarla ilgili bir tür anlatıya dönüşme riskini de taşır. Bu ise Kant’ı kendisine ait olan her şeyden ayrı bir bakış açısına hapsedmek olur. “Kendi duyularımız aracılığıyla tasarımıladığımız şeylere gerçekliklerini bırakıyorum, ancak... O şeylerin sırf görünüşünden fazla bir şey tasarımılamayacak, hele onların kendi başına yapısını hiç tasarımılamayacak şekilde sınırlandırıyorum (Kant, 2000: ss. 42-43.)”.

karşı çıkılacak bir idealizmse, bunun tersini yaparak tasarımları şeyler haline getiren idealizme ne ad vermeli? Ona, hayal kuran idealizm adını alabilecek diğerinden ayırmak için, rüya gören idealizm denebilir, sanırım; bunların her ikisi de *transsendental*, daha doğrusu eleştirel idealizimden uzak tutulmalıydı.⁵⁹

Kant, eleştirel olarak adlandırdığı kendi idealizmini, asıl idealizm olarak nitelendirdiği genel olarak kabul edilen diğer tüm idealizmlerden de ayırır:

Her halis idealistin —Elea Okulundan Piskopos BERKELEY'e kadar— savı, şu formülde bulunur: "duyulardan ve deneyden edinilen bütün bilgi kuruntudan başka bir şey değildir; ancak saf anlama yetisinin ve aklın idelerinde doğruluk vardır"

Buna karşılık benim idealizmimi baştan sona dek yöneten ve belirleyen ilke şudur: "sırf saf anlama yetisinden ya da saf akıldan edinilen bütün bilgi, kuruntudan başka bir şey değildir; ancak deneyde doğruluk vardır".⁶⁰

İkinci önerme, birinci önerme ile yan yana düşünüldüğünde Kant'ın bir idealist olarak düşünülebildiği kadar tam zıttı iddialarla yorumlanmaya da bir kapı aralar niteliktedir. Yine de Kant rasyonalist olmadığı gibi deneyci, idealist olmadığı gibi materyalist de değildir. Kaldı ki Kant'ın idealizm dediği şeyle bilindik olanı kastetmediği açıklığa kavuşmuştur. "Asıl idealizmin hep hayalci amaçları vardır."⁶¹ Kant'ın iddiası deney nesnelerine dair *a priori* bir bilgiyi ortaya koymaktır. Bunu ele alırken duyusal görüden hareket ederek yol alır. Asıl idealizm ise duyularımız ile bağını koparıp düşünsel bir görüyü varsayma üzerinden ilerler ya da her şeyin kendi başına olan şeylere veya kendi başına olan her şeyin görünümlere dönüşmesiyle sonuçlanır. Sonuç olarak asıl idealizmin birinci anlamda vardığı nokta, dışımızdaki uzamda bulunan nesnelerin varoluşunun şüpheli ve kanıtlanamaz olduğudur.⁶² İkinci anlamda ise görünüş ile kendi başına şey arasındaki ayrımın kalkmasına dayanır.

⁵⁹ Kant, *a.g.e.*, ss. 43-44.

⁶⁰ Kant, *a.g.e.*, s. 130.

⁶¹ Kant, *a.g.e.*, s. 131.

⁶² Kant, *Critique of Pure Reason*, s. 326.

Onun, idealizmin reddi kapsamında incelediği ilk olarak deneysel veya problematik şeklinde tanımladığı Descartes'ın idealizmidir.

Descartes, kuşkuculuğun zirveye oynadığı ve neredeyse herkesin her şeyden kuşku duyduğu bir dönemde, kuşkuyu bir tür yöntem haline getirir. Bunu yaparken şüpheciler gibi sırf şüphe etmek adına değil de şüphe edilecek şeyleri ayıklama adına bunu yapar. Peşine düştüğü şey ise kesin olandır.⁶³ Kuşkuyu bir yöntem haline getirmekle beraber, sağlam ve kalıcı olana erişmek amacıyla her şeyi yıkar ve herşeyden şüphe eder. Başlangıç olarak doğru veya yanlış olan ya da öyle olduğuna inandığı herşeyi askıya alır. Diğer yandan çeşitli düşünceleri ona veren bir Tanrı ya da başka bir 'yaratık' fikrini de iptal eder. Fakat buna inanan ve bunu düşünen kişi olarak 'Ben varım' diyebilmiştir. Hatta inandığı şeyle ya da düşündüğüyle ilgili veya düşündüğü şeyin kendisi hakkında Ben'i aldatan bir varlık olduğunu kabul etse bile bir aldatılan olarak Ben var olmak zorundadır. O halde Ben yok olamaz ve 'Ben vardır. "Burada düşünmeyi bana ait olarak bulurum; o benden ayrılamayacak olan tek şeydir. *I am, I exist*, (Ben varım) bu kesin."⁶⁴ Ben (birinci tekil şahsında) ona ait olduğunu düşündüğü her şeyi reddetse dahi kabul etmek zorundadır; 'düşündüğüm sürece varım'. Herşeyden kuşku duyulsa da kuşku vardır, tüm imgeleyen şeyler birer düş olsa da bu imgelem gücünün var olduğunu gösterir. Dolayısıyla imgeleyen ya da algılanan şey kuşku duyulur olmayı sürdürse de bu kandırılan veya yanlış düşen Ben'in varlığını gösterir. Ben'i kim ya da ne aldatırsa aldatsın Ben'in yok olmasını sağlayamaz. Descartes, düşüncedeki şeyleri imgeler (*the images of things*) olarak alır ve onları ideler (*idea*) olarak adlandırır. Ayrıca Tanrı idesi ile "sonsuz, bağımsız, herşeyi bilen, en güçlü ve eğer var iseler ben ve benim dışımda olan herşeyin yaratan tözü (*substance*) anlarım."⁶⁵ Ben, sonlu bir töz olarak Tanrı'yı ya da sonsuz tözü veya böyle bir varlığı kendinde taşıması için Tanrı'nın Ben'e bu ideayı vermesi gerekir. O halde Tanrı vardır ve onun idesi doğustandır. Eğer bir tür yanılgıdan bahsedebilirsek ya da yanıldığımız şeyler var ise bu yanılgının kaynağı Tanrı olamaz. Üstelik o, en iyi olan olduğu için bu onun en iyi ve daima iyiyi istemesi ile çelişen bir durumdur. Peki, yanılgı nereden doğar? Descartes, burada maddi ya da duyusal

⁶³ Descartes, *Yöntem Üzerine Konuşma*, Çev. Çiğdem Dürüşken, İstanbul, Kabalcı Yayıncılık, 2013, ss. 87-89.

⁶⁴ Descartes, *Meditations On First Philosophy In Focus*, Edited And With An Introduction By Stanley Tweyman, London And New York, 1993, ss. 52-53.

⁶⁵ Descartes, *Meditations On First Philosophy In Focus*, s. 66.

denilebilecek şeylerin incelenmesine geçer. Bunları iki anlamda ele alır. Birincisi matematiğin (aritmetik ve geometri) nesneleri olan şeylerin gerçekten olduğunu dile getirir. Örneğin üçgen ya da $2 + 2 = 4$, vs. Bunlar ister rüyada olsun ister uyanıkken değişmez gerçekliklere sahiptirler. Fakat insan doğası herşeyi bilebilecek bir yapıda değildir ve sınırlıdır. Dolayısıyla dış nesnelerin veya olguların, uzaktan görülen çubuğun uzunluğunun yakında iken farklı olması, suda kırık görülen kalem vb., insana yanılabileceğini gösterir. Çünkü duyular bulanık ve karışıktır. Bu noktada insan doğasının zayıflığını kabul etmek ve duyularımızda karşılaşılabileceğimiz yanlışlıklardan korkmamamız gerekir. En azından Descartes'in vardığı sonuç budur.

Descartes'in problematik idealizminin sorunsal yanı düşünce deneyi olarak bir Ben kavramı ortaya koymasına rağmen dış nesneleri bilmeye yönelik yetersizliği vurgulamasıdır. Ona göre bir kanıt buluncaya kadar dış nesnelere dair bir kesin yargı olamaz. Kant, böyle bir kanıtın şeylerin hayallerine değil dış deneye dayanması gerektiğini savunur. Onun bakış açısından Descartes'in argümanına göre Ben iç deney yoluyla belirlenmiştir. Tüm zaman belirlenimleri algıda kalıcı bir şeyi varsayar. Fakat bu şey Ben'in içinde olamaz. İç görüdeki (zamandaki) bir şeyin imkânı kendi dışımızda algıladığımız gerçek şeylerle mümkündür. Kant, bizim kendi bilincimizde olmamızın doğrudan diğer şeylerin bilincinde olmamızla ilgili olduğunu iddia eder. Ona göre tüm düşünceye eşlik eden bir Ben'in belirlenmesi ampirik bilgiyi ya da deneyi ortaya koymaz. Tam aksine doğrudan doğruya öznenin varlığını kendisinde içeren Ben'in belirlenmesi için mümkün tek yol dış deneyin kendisidir. Başka bir perspektiften daha bakan Kant, kendi bilincinde olmak düşünen bir öznenin kendi aktivitesini (*activity*) ortaya koyduğunu fakat hiçbir şekilde bir görüyü ima etmediğini vurgular. Buna bağlı olarak iç görüde zaman belirlenimine dair Ben'in kalıcı bir yüklemi olamayacağını beyan eder. Kant hemen sonrasında bir uyarıda bulunur. Dış nesnelerin varlığının bizim kendi bilincimizde olmak için gerekli görülse de dışımızdaki şeylerin görüye ait tasarımları o şeylerin varlığına işaret etmez. Rüyalarda ya da hayallerde olduğu gibi imgelemin bir etkinliği olabilir. Fakat bu bile önceden olan algının yeniden üretimiyle mümkündür. Diğer bir ifadeyle dış nesnelerin gerçekliğiyle mümkündür. Dolayısıyla “burada kanıtlanmış

olması gereken sadece iç deneyin dış deneyin aracılığıyla mümkün olduğudur.”⁶⁶ Son olarak Kant, iç ve dış görünün formları dışında deneyin alanını sunan başka görümler varsa bile onların bilinemeyeceğini ihtar eder. Paralel olarak anlama yetisinin ise iç ve dış görünün formlarının sunduğu deney alanının dışında başka bir alan olduğunu bilme imkânı yoktur ya da öyle bir alan varsa bile kavranamaz. O sadece verilen deneyin alanı üzerine düşünebilir.⁶⁷ Kant’ın ikinci olarak ele aldığı idealizm, mistik ve hayal kuran olarak vasıflandırdığı Berkeley’in idealizmidir.

Berkeley, *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine İnceleme*’sine sorun olarak kabul ettiği Locke’un soyut idealarını eleştirmekle başlar ve birçok soruna sebebiyet verdiğini düşündüğü zihnin dışında kendi başına bulunan şeylerin varlığını kabul eden görüşleri eleştirerek kendi iddialarını temellendirmeye çalışır. Onun için şey, algılayan, etkin tinlerdir. Diğer bir adlandırmayla düşünen, tin, ruh ya da kendileridir (örneğin Ben). Algılanan, edilgin olan ve sadece şeyin ya da tinlerin zihnine ait olarak varolanları ise ideler olarak adlandırır. Yine de *Hylas ile Philonous Arasında Üç Konuşma* kitabında, konuşmanın akışının bozulmaması adına ve bu nedenle kullanılan sözcüklerden çok idelerle kastettiği şeylerin ne anlama geldiği önemli olduğu için ikincilerden duyusal şeyler olarak bahsettiği de görülür. Önemli olan idelerin var olabilmesinin zorunlu şartının algılanmaları olmasıdır ya da yazarın ifadesiyle “düşünmeyen şeylerin *esse’si percipid’dir* (varlığı algılanmaktır).”⁶⁸ Algılanan kitap, sıra, ağaç, acı vs. hepsi birer idedir ve zihnin ya da zihnin algılaması dışında onların varlığından söz edilemez. Ama bu onların olmadıklarını söylemek değildir. O, yalnızca duyularına gelen bir nesne ve onun algılanmasını sağlayan duyular arasında ayrım yapmaz. Koklamanın olmadığı yerde kokudan bahsedilemez. Ama Ben (birinci tekil şahıs) koklamasa da başka bir tinin onu koklamasından dolayı o kokunun Ben’in kendisi dışındaki varlığını da kabul eder. Onun için koku ya da başka herhangi bir duyusal şey, kendi başına şey değildir; “duyular aracılığıyla algılanan idelerin toplamından başka bir şey” değildir.⁶⁹ Bu nedenle de duyusal şeyler ya da ideler gerçektirler. Çünkü onlar tinin ya da Ben’in dışında başka bir

⁶⁶ Kant, *Critique of Pure Reason*, ss. 328.

⁶⁷ Kant, *a.g.e.*, s. 331.

⁶⁸ George Berkeley, *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine Bir İnceleme*, Çev. Levent Özşar, İstanbul, Biblos Kitabevi, 2013, s. 47.

⁶⁹ George Berkeley, *Hylas ile Philonous Arasında Üç Konuşma*, Çev. Levent Özşar, İstanbul, Biblos Kitabevi, 2018.

zihnin kendisinde vardır. Tinlerin birbirini bilmesi, onların birbirlerini etkileyen ya da birbirlerinde ortaya çıkmasına neden oldukları idelere dayanır. Tüm tinler çeşitli idelerin üretiminde onlara eşlik eden etkenlerin olduğunu düşünür ve bu şekilde diğer tinlerin bilgisine erişir. İdeaların çeşitliliği o kadar çoktur ki onlar insan istemesinin dışındadır. Bu onlara eşlik eden başka bir tin olduğu düşüncesini doğurur. Bu Tin, herşeyin olmasını sağlayan yaratıcı Tin, yani Tanrıdır. Biz ve diğer herşey ona bağlıdır, “onda yaşar, onda deviniriz, varlığımız ondadır.”⁷⁰ Berkeley, Tanrı’nın her yerde olan bengi bir zihin olduğu konusunda ısrar eder. Diğer yandan herhangi bir tinin bölünemez ve yer kaplamaz olduğunu iddia eder.⁷¹ Açıkçası bu bir çelişki olarak gözüktür. Dolayısıyla Tanrı’nın veya zihnin nerede olduğu sorulduğunda onun isteme ve anlamadan oluştuğunu, yer kaplamadığını ve yer kaplama idesinin Tanrı’nın zihninde olduğunu ileri sürer. Hristiyanlık üzerinden düşüncesini örnekleyerek ortaya koymaya çalışarak, herşeyin Tanrı’nın zihninde bir bilgi ya da bilme olarak olduğunu ve Tanrı’nın onları sonradan duyusal şeyler haline getirdiğini söyler. Fakat bu bir cevap değildir. Berkeley bunun farkında olmalı ki Tanrı’nın sınırsız doğasının sonlu tinler tarafından kavranamayacağı argümanına sığınır: “Onun nitelikleri, çalışma yolları konusunda tam, doğru kavramlar beklenmemeli.”⁷² Bir kertede yer kaplama ile ilgili sorunun, yer kaplamanın Tanrı’nın sonsuz varlığıyla neredeyse yanyana veya eş düzeye getirildiğine vurgu yaparak eleştirdiği bir noktaya varır. Çünkü onun tanrıtanımazlık ile ilgili problemi ya da probleminden çok bir tür çekişmesi vardır. Oysa bizim burada böyle bir problemimiz yoktur. Üstelik Tanrı’nın zihninde olan bir yer kaplama hiçbir şeyin cevabını vermez. Hiçbir yerde olmayan ama her yerde olan bir zihin bir tür hiçlik ortaya çıkarır. Ama Berkeley hiçbir şeyin var olmadığını söylemez aksine onun için herşey vardır ve Tanrı’nın zihnindedir. Bu onun neden, Locke’a yaptığı eleştirideki soyut idelere hiç ihtiyacı olmadığını göstergesidir. Bunun nedeni olarak Berkeley’in soyutlanacak hiçbir şey ortada bırakmayan ve adeta soyut bir zihin dünyası yaratan tavrı görülebilir.

Kant’ın Berkeley’in görüşünü idealizm olarak aldığı nokta tam olarak onun uzam veya yer kaplamayı da tinin kendisinde olan ve tıpkı renk, koku vb. gibi

⁷⁰ Berkeley, *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine Bir İnceleme*, s. 185.

⁷¹ Berkeley, *Hylas ile Philonous Arasında Üç Konuşma*, ss. 139-141.

⁷² Berkeley, *a.g.e.*, s. 183.

niteliklerle beraber idelerin birer niteliği haline getirmesindendir. Ona göre bu nitelikler birbirinden ayrılamazlar ve cisimsel töz olanaklı değildir. Berkeley için “bütün öteki niteliklerden soyutlanmış bir yer kaplama, biçim, devinim düşünülemez.”⁷³ Dolayısıyla onun bakış açısına göre cisimleri bize veren veya tüm cisimleri dışlayan saf uzam, soyut bir ide ve kavranılamaz bir şeydir. Zira sonsuza dek bölünebilen bir yer kaplama tahayyül edilemeyeceği gibi, “düşüncelerimizin nesnesi olabilen sonlu her yer kaplama” zihnimize varolan bir idedir ve “onun her parçası zorunlu olarak algılanır.”⁷⁴ Dolayısıyla Berkeley’in dogmatik idealizmi, Descartes’inkinden farklı olarak uzamı (*space*) şeylerin kendilerinde bir özellik olarak görmesidir. Daha önce belirtildiği gibi onun felsefesinde idelerin toplamı bir şeyi verir. Böylece uzam kendi başına bir şey olamayan ama her şeyle birlikte hizmet eden bir nitelik ya da şart haline gelir. Böylece kaçınılmaz olarak hepsi birden anlamsız (*ein Unding*) olur.⁷⁵ Kant için ise uzam Berkeley’in dediği gibi özne bağlamında Ben’de bulunur fakat zihnin bir idesi ya da herhangi bir idenin niteliği olarak değil, dış görünün saf biçimi olarak görüşlerden bilgi edinmenin yolu olan deneye yasalarını vermesiyle bulunur. Kant, Berkeley’in bu şekilde düşünmesinin sebebinin, onun kendi varoluşumuzun dışındaki şeylerin dolaysız deney yoluyla nasıl belirlenebileceğini anlamakta güçlük çekmesinden kaynaklandığını ifade eder.

Deneyin nasıl mümkün olduğunu görmek Kant’ın tam da *Saf Aklın Eleştirisi’nin Transsendental Estetik* bölümünde görüş ve kendi başına şeyler arasındaki farkı ortaya koyarak yaptığı şeydir. Kant’ın bu farktan ne anladığı anlaşılacak istendiğinde buna verilebilecek en uygun örnek Matrix film serisi olduğu söylenebilir. Bu film, evrim-bilimsel ya da Hristiyanlık inancına yönelik yorumlamaları bir kenara konulduğunda, görüş ve kendi başına şeylerin farklı anlamlarda bir tür incelenmesini ve buraya kadar anlatılanların bir tür özetini sunabilir.*

⁷³ Berkeley, *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine Bir İnceleme*, s. 54.

⁷⁴ Berkeley, *a.g.e.*, ss. 160-161.

⁷⁵ Kant, *Critique of Pure Reason*, s. 326.

* Matrix filmi, teknolojinin ilerlemesi ve makinelerin dünyayı istilası üzerinden izlendiğinde seyirciye insanlar ile makineler arasında bir tür savaşın ya da iyi veya kötü bir tür etkileşimin ileriki safhasını sunuyor olarak yorumlanabilir. Diğer yandan serinin üçüncüsünde, filmin başkarakteri olan Neo ile Smith’in aralarında bir sohbet geçer. Sohbet sırasında Smith Neo’ya Mesih (*Messiah*) şeklinde seslenir. Bu Neo ile İsa arasında bir tür benzetme olarak okunabilir. Çünkü filmin içerisinde Neo’ya

Matrix filmi, 'kendini bil' vecizesinin, yaşamının bir yönüyle tamamen sıradan bir hayat süren *Mr. Anderson* ya da sistemin içerisinde bir *hacker* olarak kullandığı ad ile Neo'da hayat bulmuş halidir. Neo sıradan günlerini sıradan işlerle geçirirken diğer taraftan herşeyden şüphe eder ve sistemin içerisinde farklı bir şey olduğunu sezinler. Sezgilerinin peşine düşen Neo zamanla Morpheus ile irtibata geçer. Bir müddet sonra yüz yüze gelme şansı bulduklarında Morpheus ona biri mavi diğeri kırmızı olmak üzere iki hap gösterir ve birini seçmesini ister. Mavi olan ona sıradan yaşadığı yaşama devam etmesini sağlayacak bir kapıdır. Kırmızı hap ise onu dönülmez bir yola sokacaktır. Neo kırmızı hapi seçer. Daha sonra kendisini bambaşka bir yerde bulacaktır. Morpheus, Neo'ya daha önce yaşadığı yaşamını gösterir ve onun sadece bir tür görünüşten ibaret olduğunu söyler. Neo gördüklerine inanamaz ve gördüğü gerçekliği kabullenemez. Morpheus, ona hapları verirken söylediği şeyi, ona doğruyu göstereceğini fakat bunun kolay olmayacağını, anımsatır ve gerçekliği nasıl tanımladığını sorar. Burada film ile ilgili aktarılanların filmin ele alınacağı perspektiften anlaşılması için yeterli olduğunu varsayıyoruz.

Anlatılanlardan yola çıkarak ilk akla gelebilecek şeylerden bir tanesi Platon'un *Devlet* diyalogunda sözü geçen mağara alegorisidir. Platon'un mağarasından dışarı çıkmak Matrix'ten çıkmakla özdeşleştirilebilir niteliktedir. Platon için Matrix gerçek değildir. Gerçek olan tam olarak Neo'nun seçtiği kırmızı hapi çıktığı yoldadır. Onun perspektifinden bakıldığında Matrix vardır, oradadır; fakat sadece görünüşlerden ibarettir. Descartes açısından bakılacak olunursa, o, Matrix hakkında kesin olarak hiçbir şey söylemeyecektir. Berkeley için ise durum biraz farklıdır. Çünkü Matrix Neo'nun zihninin bir tür algısından başka bir şey değildir. Fakat Matrix'ten bir çıkış yani kırmızı hap yoktur. Bir sahnede Neo, kâhini görmeye gittiğinde karşısına bir öksüz çıkar. Öksüz kaşığı büküyordur ve bu Neo'nun dikkatini çeker. Öksüzün yanına oturduğunda öksüz ona kaşığı asla bükemeyeceğini, bükebileceği şeyin bir tek kendisi olduğunu belirtir. Diğer bir sahnede ise Neo ile Morpheus Matrix'te kung-fu yaparlar. Neo'nun ağzından kan gelir. Neo, Matrix'in gerçek olmadığını sandığını ifade eder. Morpheus ona, Matrix'i gerçek yapanın zihni

sürekli olarak dünyayı kurtarabilecek tek kişi olarak görüldüğü ima edilir ve *One* ifadesiyle çağrılır. Ayrıca serinin aynı bölümünde Kâhin ile Neo arasında da bir sohbet geçer. Bu sohbet sırasında Neo kâhine Smith'in kim ya da ne olduğunu sorar. Kâhinin cevabı Smith'in Neo'nun zıttı ya da negatifi olduğu yönündedir. Filmde bu şekilde adlandırılmasa da biz ona anti-Christ (*Deccal*) adını verebiliriz.

olduğunu, Matrix'te ölen birisinin gerçekten öleceğini ve kimsenin zihin olmadan yaşayamayacağını belirtir. Berkeley bu sözleri duysa kuşkusuz mutlu olurdu. Kant için ise durum bambaşkadır. Onun felsefesi açısından kırmızı hapı seçmenin bir anlamı olmayacaktır. Çünkü her gün yaşanan hayatın dışında başka bir hayat düşünmek olanaklı olsa da onu deneylemek imkânsızdır. Matrix görüşlerin alanı olarak deneyleyebilecek ve bilinilebilecek tek alan olarak görülebilir. Kırmızı hap bir uyuşturucu olabilir. Tüm deneylerin ötesinde bir yaşam sürdüğü sanısını da uyandırabilir. Öyle bir yaşam yaşanıyor da olabilir fakat onun hakkında hiçbir şey bilinemez. Onun hakkında ifade edilebilecek herşey sadece onun bildiğinin sanılmasına yol açar fakat onun deneylenebileceği anlamına gelmez. Ancak burada filmi yorumlamanın ötesinde bir şey yapıldığı göz önünde tutulmalıdır. Filmin burada bambaşka şekillerde çekilebileceği fikriyle yorumlandığının da belirtilmesinde fayda vardır. Matrix'te olup bitenlerin ya da görüşlerin ise bilinmesinin tek yolu onların belirsiz nesneler olmaktan çıkıp *fenomenlere* dönüşmeleriyle mümkündür.

Görüşlerin, Kant için ne ifade ettiği ortaya çıktığına göre artık onların üzerine düşünme hareketinin neyi ortaya koyduğu dile getirilebilir. Daha önce de ifade edildiği gibi görüşler duyusallık ile elde edilirler ancak duyusallık ile onlar üzerine düşünülemez. Görüşler üzerine düşünme işlevini yerine getirecek olan anlama yetisidir. Duyusallıkta bize verilen görüşler üzerine anlama yetisinin düşünülmesiyle birlikte, onlar, birer deney nesnesi (*object of experience*) veya bilgi nesnesi yani *fenomen* olarak vuku bulurlar: “kategorilerin birliğine uygun olduğu düşünülen nesneler olmak amacıyla genişleyen görüşler *fenomen* olarak adlandırılırlar.”⁷⁶ *Fenomenler*, görüşlerin alınmasını sağlayan duyusallığın ve anlama yetisinin ait olduğu öznenin kurduğu ya da o özneye bağlı olarak meydana gelen şeylerdir. *Fenomenlerin* oluşturduğu alan ise *fenomenal* alandır. Üstelik *fenomenlerden* başka herhangi bir tür bilgi nesnesi yoktur. Yine de herşeyin *fenomenlerle* sınırlı olduğu iddia edilemez:

Şu var ki eğer sadece anlama yetisinin nesneleri olabilen ve bununla birlikte, duyusal bir görü olmasa dahi (*as coram intuitu intellectuali/ by means of*

⁷⁶ Kant, *a.g.e.*, s. 347.

intellectual intuition), hiçbir görünün bana veremeyeceği, şeylerin olduğunu varsayarsam bu tür şeyler *numen* (*noumena/ intelligibia*) olarak adlandırılacaktır.⁷⁷

Görünüş ile kendi başına şeyin ayrımını yaparken, görünüşlerin ve kendi başına şeylerin duysal görüyle ilişkisinde birbirlerinden ayrıldıkları gösterilmiştir. Birincisi duysal görüyle verilirken ikincisi duysal görü tarafından alınamaz olarak açıklanmıştır. *Numen* ise hiçbir şekilde görünüşlerle ilişkili olmamakla beraber duysal görüyle de beraber düşünülmez. O, bir anlamda kendi başına şey olarak ele alınır; Fakat duyuyla ilişkisinde değil, sadece saf düşüncenin aracılığıyla. Duysal görünün tek görü olduğu iddia edilemediği gibi anlama yetisi duysal olanın ötesine geçebilir. Bununla birlikte bu geçiş problematik olacaktır. Dolayısıyla *numenin*, görünüş ile ilişki içerisinde düşünülen kendi başına şey ile bir ilişkisi yoktur. Daha sonra idelerin ele alındığı bölümde, görünüşün ilişkisi olduğu kendi başına şeyler ile *numenin* kendi başına bir şeymiş gibi olmasından doğan karışıklıklar sergilenecektir. Yine de görünüş ile aynı nesneye işaret eden kendi başına şey = x, duysal görüye gelmemesi anlamında *numendir*.⁷⁸

Numen, duysallığın işlev sahibi olduğu alanı sınırlandıran bir kavramdır. Dolayısıyla duysal görü ile etkileşimi olmaması bir yana hiçbir tür görü ile herhangi bir yolla etkileşimi olduğu ya da onunla bilinmeyen bir tarzda etkileşime geçmeye yönelik başka bir tür görünün dahi olup olmadığının bilinmemesi açısından o negatif anlamda *numendir*. Ayrıca negatif anlamda *numen*, anlama yetisinin kendi kategorilerini duysallığın dışında nasıl kullandığının değerlendirilemeyeceğini işaret eder. Buna karşın onun bir de pozitif anlamda ele alınışı vardır:

Eğer biz, bize ait olmasa ya da onu anlayamasak da ve ne tür bir görü olduğunu anlamamızın imkânı olmasa da, nesnesi duysal görümüze gelmeyen

⁷⁷ Kant, *a.g.e.*, s. 347.

⁷⁸ “The thing in itself = x (*objectum noumenon*) is only a thought in order to represent the object in intuition its existence in space and time (Kant, 1993: s. 182).”

entelektüel (*namely intellectual intuition*) bir tür görüyü (*non-sensible intuition*) varsaydığımızda bundan pozitif anlamda *noumeni* anlayacağız.⁷⁹

Buradan çıkacak sonuç, anlama yetisinin kendi başına şeyleri anlama konusunda yetersiz olduğudur. Duyusal görü olmaksızın o hiçbir şekilde duyular üretemez. Bununla birlikte düşünüldüğünde *numen* bir nesnenin kavramı olarak değil, duyusallığın sınırlanmasıyla ilgili bir kavramdır. O, duyusallığın dışında başka nesnelerin olabileceğini imler. Ama öyle nesneler var mı ya da “onlar” ne tür nesneler oldukları bilinmediği gibi olmadıkları da söylenemez. Fakat duyusallığın ilgili olduğu nesnelerin sınırları bellidir ve onun dışında haklarında hiçbir şey denilemeyecek nesnelere de yer kalır.

Kant’ın görünüş, kendi başına şey, *fenomen* ve *numen* kavramlarıyla yaptığı ayırım bizi bilgi açısından bir sonuca götürür. Bu sonuç anlama yetisi veya duyusallığın kendi başlarına hiçbir şekilde bilgi verme yeteneklerinin olmamasıdır. Dolayısıyla sadece anlama yetisinin işlemleriyle elde edilebilir bir bilgi veya sadece duyusallıkla elde edilebilir bir bilgiden bahsedilemez ve onların herhangi birinin bilginin yegâne kaynağı olduğu iddia edilemez. Bu ikisinin birlikteliğinin olmadığı yerde dört çeşit hiçlik (*nothing/ Nichts*) ortaya çıkar:

1. *Empty concept without object, ens rationis* (Nesnesiz boş kavramlar).
2. *Empty object of a concept, nihil privativum* (Bir kavramın boş nesnesi).
3. *Empty intuition without an object, ens imaginarium* (Bir nesne olmaksızın olan boş görü).
4. *Empty object without concept, nihil negativum* (Kavramsız boş nesne).⁸⁰

Dolayısıyla eğer bir şeyden bahsedilmek isteniyorsa, üstelik bu bilgi anlamında olacaksa duyusallığın görülerine ve anlama yetisine beraber başvurulması gerekir.

⁷⁹ Kant, *Critique of Pure Reason*, ss. 360-361.

⁸⁰ Kant, *a.g.e.*, s. 382.

Buna bağılı olarak Kant *fenomen* ve *numen* arasında yaptığı ayrımla birlikte felsefe tarihinde süregelen duyusal ile düşünsel olan arasında kabul edilen ayrımı da kaldırmış olur: Böylece duyu ile düşünme arasındaki uçurumda kapanır.⁸¹ Duyusallığın görüşü kapsamında karşımıza zaman ve uzam, anlama yetisinin incelenmesinde ise kategoriler çıkar. Onlar deneyin ve bilgi açısından bir şeyden bahsetmenin zorunlu koşuludurlar. Elde edip üzerinde hareket edecek oldukları şey ise görünüşlerdir.

Kant, görünüş, *fenomen*, kendi başına şey ve *numen* kavramlarını felsefe tarihinden alır ve onların içeriğini kendi tanımlamalarıyla kendi felsefinin perspektifine uygun hale getirir. Bu kavramların birbirleri ile ilişkilerini ya da mesafelerini ortaya koyduktan sonra bu onların sınırlanması anlamını taşır. Bir sonraki başlık, bu sınırlamanın ne anlama geldiğini, sınırlarla beraber ortaya çıkan deney alanını ve bilginin hangi sınırlar içerisinde kalınarak elde edilebileceğinin ve bilginin koşullarının detaylı incelemesini oluşturur. Bu inceleme duyusallığın ve anlama yetisinin açıklanmasıyla gerçekleştirilebilir.

1.2. BİLİNEBİLİR OLANIN SINIRLARI

Bilinebilir olanın sınırlarını belirlemek, bilginin hangi sınırlar içerisinde bulunana ait olduğunu belirlemeyi ima eder. Bu sınırlar içerisinde bulunana ait olan bilginin içeriği onlara yönelik yargıları dile getirmektir. Bu yargıların kesinliği ise onunla ilgili bilimin de kesinliğini ortaya koymuş olur. O halde “bir bilginin bilim olarak serimlenmesi ve bilimlerin birbirine karışmaması isteniyorsa, o bilimin ona özgü olanın belirlenmesi gerekir.”⁸² Bu nedenle öncelikle bir şeye yönelik yargıların ne türden yargılar olduğu ortaya konulmalıdır. Daha sonra bu yargıların hangi sınırlar içerisinde olanaklı olduğu ifade edilmelidir. Nihayetinde bu yargıların hakkında oldukları nesneyle nasıl temas ederek bir bilgi ortaya koydukları ortaya çıkmış olur. Dolayısıyla ilk belirlenmesi gereken ne türden yargıların bilgi yargıları olduğudur.

⁸¹ Kant, *a.g.e.*, s. 362-363.

⁸² Kant, *Prolegomena*, s. 13.

Kant için bir öznenin yüklemle ilişkisinde düşüncede bulunan tüm yargılar analitik ve sentetik olmak üzere iki türlüdür.⁸³ B yüklemine A öznesinin kavramında örtük şekilde bulunuyor olması onun analitik olduğunu gösterir. Analitik yargılar yüklemle bağılılığı içerisinde özdeşlik aracılığıyla düşünülür.⁸⁴ Dolayısıyla analitik yargılar özneye yeni hiçbir şey eklememesi fakat özneye bulunanı açıklaması yönünden açıklayıcıdır. Bundan dolayı bu tür yargılar kavramların bileşenlerinin bir tür analizi olarak görülürler. Örneğin ‘bütün nesneler yer kaplar’ yargısında yer kaplama nesne kavramının içerisinde düşünülmesinden dolayı bir çözümlemedir.⁸⁵ Tüm analitik yargılarda, cismin kavramı o kavramın içerisinde düşünülen işaretlerle tanınır. Ayrıca “bütün analitik yargılar tamamıyla çelişme ilkesine dayanırlar ve onların malzeme olarak kullandıkları kavramlar deneysel olsa da olmasa da, doğal yapıları gereği *a priori*dirler.”⁸⁶ Kant, buna ‘her cisim yer kaplar’ = ‘yer kaplamayan cisim yoktur’ örneğini verir. ‘Altın sarı bir metaldir’ ise verdiği diğer bir örnektir. Altının sarı bir metal olduğunu “bilmem için sarı ve metal kavramlarını kendinde barındıran (içeren) altın kavramından başka bir şeye ihtiyacım yoktur.”⁸⁷ Analitik yargıların yanı sıra sentetik yargıları onlardan ayıran temel nokta, sentetik yargıların daha fazlasının söylenmesini gerektiren yargılar olmasıdır.

Nasıl ve ne anlamda sentetik yargılar daha fazlasını söylerler? Eğer B yüklemi ilişkili olduğu A kavramının dışına uzanıyor ise Kant bu tür yargıları sentetik yargılar olarak adlandırır.⁸⁸ Bu tür yargılar B türünden yüklemelerin A ile özdeşlik ilkesine dayanmadan ilişkide olmasına dayanır. Bundan dolayı bu tür yargılar genişleticidir. Burada analitik yargılarda olduğu gibi çözümleme yapılarak bir şey elde edilemez.⁸⁹ ‘Bütün cisimler ağırdır’ sentetik bir yargıdır. Bunun nedeni bir cismi düşünmenin ağırlığı onun içerisinde düşünmeyi gerektirmemesidir. Böylece “ben bilgimi genişletmiş olurum ve bir cismin kavramından çıkarıp deneye geriye dönüştürme önceki işaretlerle bağıntılı olan ağırlığı bulurum.”⁹⁰ Burada B ağırlık yüklemi ile A kavramı arasında bağlantıyı kuran deney X şartı gereklidir. B kavramını tanımak

⁸³ Kant, *Critique of Pure Reason*, s. 130.

⁸⁴ Kant, *a.g.e.*, s. 130.

⁸⁵ Kant, *Prolegomena*, s. 14.

⁸⁶ Kant, *a.g.e.*, s. 15.

⁸⁷ Kant, *a.g.e.*, s. 15.

⁸⁸ Kant, *Critique of Pure Reason*, s. 130.

⁸⁹ Kant, *a.g.e.*, s. 130.

⁹⁰ Kant, *a.g.e.*, s. 131.

amacıyla A kavramının dışına gidiş sentez ile mümkündür. Belirtmek gerekir ki sentetik yargılar çelişme ilkesine aykırı olmamaları zorunlu olsa da çelişme ilkesi onlar için yeterli değildir ve başka bir ilkeyi gerektirirler.⁹¹ Dolayısıyla buradaki A kavramına başka bir B kavramını bağlayan X deney olamaz. Deneyin temin edebileceğinden daha genel bir ilkenin gerekliliğine işaret eder:⁹²

Analitik ve sentetik yargılar arasındaki bunca büyük farkı yukarıda gördük. Analitik önermelerin olanağı pek kolay kavranılabilir, çünkü bu olanak sadece çelişme ilkesine dayanır. Sentetik *a posteriori* önermelerin, yani deneyden çıkarılan önermelerin olanağı da önemli bir açıklamayı gerektirmez; çünkü deneyin kendisi, algıların sürekli birleştirilmesinden (sentezinden) başka birşey değildir, O halde geriye sadece, olanağının aranması veya araştırılması gereken sentetik *a priori* önermeler kalmaktadır, çünkü bu olanak çelişme ilkesinden başka ilkelere dayanmak zorundadır.⁹³

O halde sorun *sentetik a priori* yargıların nasıl olanaklı olduğu sorusuyla şekillenir. Dolayısıyla A nesnesine kavramında olmayan B türünden yüklemeler nasıl olur da *a priori* olarak geçerli olur? Bunun için deneyden türemeyen ve deney için *a priori* olan bir görüş gerekir. O halde bir şeyi *a priori* görmek ya da nesnenin görüşünün nesnenin kendisinden önce gelmesi nasıl olanaklıdır?⁹⁴ Görünün nesneden önce gelmesinin tek olanağı Ben'in kendi öznesinde tüm tasarımlarından ve izlenimlerinden önce gelmesidir. Öznenin bilebileceği görüşler duyusalılık tarafından algılanabilen nesneler olduğu için de bu görüş duyusal olmalıdır. Dolayısıyla ne duyusal görüş ne de *a priori* görüş duyu nesnelerinden başka bir şey ile ilgili olamazlar.⁹⁵ Şeyler duyusal görünümün formlarına göre bilinebileceği için kendi başına şeyler değil görünüşler bilinebilir.⁹⁶ Bunu sağlayan formlar ise uzam (*space/ Raum*) ve zamandır (*time/ Zeit*):

⁹¹ Kant, *Prolegomena*, s. 15-16.

⁹² Kant, *Critique of Pure Reason*, s. 143.

⁹³ Kant, *Prolegomena*, s. 24.

⁹⁴ Kant, *a.g.e.*, ss. 30-32.

⁹⁵ Kant, *a.g.e.*, s. 32.

⁹⁶ Kant, *a.g.e.*, ss. 32-33.

Görünüşlerde duyuya uyumlu olanı onun maddesi (*die Materie*) olarak adlandırıyorum, fakat görünüşler çokluğunu ilişkiler içerisinde düzenliymiş gibi görülemeye izin vereni görünüşlerin biçimi olarak adlandırıyorum.

Bu incelemede, bizim şu anki değerlendirmem ile ilişkisinde, bilmenin *a priori* ilkesi olan ve uzam ve zaman olarak adlandırılan duyusal görünün iki saf biçimi bulunmuş olunacaktır.⁹⁷

Uzam, görünüşlerin verildiği formlardan birisi olarak dış deneyden türemez. Aksine dışarıda ki şeyler ile ilişki kurmayı sağlayan ve onları birbirinin dışındaymış gibi sunan odur. Dolayısıyla o dış görünüşlerin ilişkisinden elde edilmez. Buna bağlı olarak görünüşler ile ilişkisinde dış deney bu uzam aracılığıyla mümkündür.⁹⁸ Uzam tüm dış görünün, dış görünüşlerin ve duyusallığın zorunlu ve *a priori* koşuludur. Bu koşul içerisinde hiçbir şey olmadan tahayyül edilebilse de uzamın kendisinin olmadığı tasarlanamaz.⁹⁹ Ayrıca uzam kendi başına şeylerin ya da onların ilişkileriyle de ilgili değildir. O halde uzam duyusallığa ait saf bir görü olarak sadece ve sadece görünüşlerle ilişkili olmalıdır. Bu görüye bağlı olarak, birçok uzam tasarlanacak olursa da tüm bu tek tek uzamlar bir ve aynı olan eşsiz uzamın parçalarıdır.¹⁰⁰ O sonsuz bir büyüklük tasarımı gibidir; fakat hiçbir şeyi büyüklük açısından belirlemez. O dış duyunun tüm görünüşlerinin biçiminden başka bir şey olmamasıyla birlikte mümkün olan dış görünün altında duyusallığın öznel koşuludur.¹⁰¹ Örneğin: “Tüm şeyler uzamda birbirinin bitişigindedir” yargısı dış görünün nesnesine yönelik öznel bir yargıdır. Eğer ona dış görüye yönelik bir koşul getirilirse evrensel olarak geçerli hale getirilmiş olur ve yargı şuna dönüşür: “Tüm şeyler, dış görünüşler olarak uzamda bitişiktirler.”¹⁰²

İç görünün saf formu ise zamandır. Tıpkı uzam gibi zaman da deneyden elde edilen deneysel bir kavram değildir.¹⁰³ O, deneye imkân sağlayan formdur. Zamanın sunumu aracılığı ile *a priori* bir zeminden, eşzamanlılıktan ve birbirini izlemeden

⁹⁷ Kant, *Critique of Pure Reason*, ss. 156-157.

⁹⁸ Kant, *a.g.e.*, ss. 157-158.

⁹⁹ Kant, *a.g.e.*, s. 158.

¹⁰⁰ Kant, *a.g.e.*, ss. 158-159.

¹⁰¹ Kant, *a.g.e.*, ss. 159-160.

¹⁰² Kant, *a.g.e.*, s. 160.

¹⁰³ Kant, *a.g.e.*, s. 162.

veya birbirinin yerine geçmeden söz edilebilir. Dolayısıyla onun varsayılmasıyla bir şeyin eşzamanlılığından ya da farklı zamanlarda oluşundan bahsetme imkânı vardır.¹⁰⁴ Zaman mutlak bir boyuta sahiptir. Buna bağlı olarak farklı zamanlar eş zamanlılığından değil art arda gelmesinden söz edilebilir.¹⁰⁵ Diğer yandan o genel bir kavram olmadığından ve görünün saf bir formu olduğundan dolayı farklı zamanlar tek ve aynı zamanın parçalarıdır.¹⁰⁶ Ayrıca “zaman tüm görülerin zemini olan zorunlu bir tasarımdır.”¹⁰⁷ O kendi başına şeyler ile ilişkili olmamakla ve görünüşlerle ilişkili olmasıyla birlikte, tüm görünüşler ondan uzaklaştırılırsalar da zamanın kendisi ortadan kaldırılamaz. “Bu nedenle zaman *a priori*dir.”¹⁰⁸ Dolayısıyla tüm görünüşlerin edimselliği ona bağlı olarak mümkündür. Zaman kendi varlığı olan ya da şeylere bağlı olarak varolan bir şey değildir. O, öznete meydana gelebilen tüm görülerin altında yatan öznel bir koşul ve iç duyunun, öznenin kendi görüsünün ve iç durumunun bir formundan başka bir şey değildir.¹⁰⁹ Üstelik uzam tüm dış görünün formu olarak dış görünüşler ile sınırlı iken hem iç hem de dış görünüşler zihnin bir belirlemesi olarak iç durum ile ilişki içerisinde zamanın altında bulunurlar. Buna bağlı olarak zaman iç görünün dolaysız ve dış görünün dolaylı olmak şartıyla tüm görünüşlerin *a priori* koşuludur.¹¹⁰ Zamanın nesnel geçerliliği görünüşlerle sınırlandığında ortaya çıkar. Dolayısıyla zaman insanın öznel bir koşuludur ve öznenin dışında hiçbir geçerliliği yoktur.¹¹¹

Sonuç olarak uzam ve zaman duyusallığın formlarıdır. Onlar görülenemezler fakat görünün formları olarak, onlar aracılığı ile görünüşler alınabilir. Onlar kendilerinde şeyler veya şeylere ait olarak ele alınırsa ortadan kalkarlar ve onlar aracılığı ile alınabilen görünüşler bizim içimizde şeylere dönüşür.¹¹² Beraberinde herşeyin bilinmez olduğu bir noktaya varılır. Bunun nedeni uzam ve zamanın görünüşlerin alınmasını sağlayan saf görüler olmasıdır. Onlarsız hiçbirşey alınamaz olur. Netice itibarıyla onlar öznenin dışında hiçbir şekilde var olamayan

¹⁰⁴ Kant, *a.g.e.*, s. 162.

¹⁰⁵ Kant, *a.g.e.*, s. 162.

¹⁰⁶ Kant, *a.g.e.*, s. 162.

¹⁰⁷ Kant, *a.g.e.*, s. 162.

¹⁰⁸ Kant, *a.g.e.*, s. 162.

¹⁰⁹ Kant, *a.g.e.*, s. 163.

¹¹⁰ Kant, *a.g.e.*, ss. 163-164.

¹¹¹ Kant, *a.g.e.*, s. 164.

¹¹² Kant, *a.g.e.*, s. 168.

formlardır.¹¹³ Dolayısıyla onlar görünüşleri elde etmeyi ve bilgi nesnesi üzerinde yargı vermeyi sağlarlar. Diğer bir ifadeyle üzerinde yargı verilecek olan görünüşlerin alınmasının zorunlu koşuludurlar. Ayrıca uzam ve zaman, *sentetik a priori* önermeleri mümkün kılan formlardır.¹¹⁴ Bunu sadece görünüşlerle ilgili olarak yapar: kendi başına şeylerle değil. “Sentetik önermeler nasıl *a priori* olarak mümkündür?” sorusunun cevabı, onların sadece şimdiye kadar onların nesnesi olarak sınırlanan görünüşler için mümkün olmasındandır.¹¹⁵ *Sentetik a priori* yargıları oluşturmayı olanaklı kılan malzeme deneysel olsa da o malzemenin alınmasına ve işleme hazır hale getirilmesini sağlayan görünüş formları olarak *a priori*dirler. Görünüş nesnesinden önce gelmesi ve *a priori* bilgi olarak gerçekleşmesinin tek olanağı ise şudur: “eğer benim öznemde tüm gerçek izlenimlerden önce gelen ve nesneler tarafından uyarılmamı sağlayan duyusallığın biçiminden başka hiçbir şey içermezse.”¹¹⁶ Yine de duyusallık bunun ötesine geçerek yargıda bulunamaz. Duyusallığa ait görünüşün *a priori* formları ne türden nesnelerin bilgisi olabileceğinin sınırlarını çizer. Bu sınırlar deneyle ilgili olmalıdır.¹¹⁷ Yargıda bulunma yetkinliği ise anlama yetisinde bulunur. Duyusallık nesneyi verirken anlama yetisi onun üzerine düşünür. Dolayısıyla “duyusal görünüşün nesnelerinin düşünülmesini sağlayan yeti anlama yetisidir” ve “bu iki yeti hiçbir şekilde onların kendi fonksiyonlarını mübadele edemez.”¹¹⁸ Buna bağlı olarak anlama yetisinin içeriğinin anlaşılmasının gerekliliği ortaya çıkmış olur.

Kant anlama yetisine bağlı olarak iki tür mantık anlayışından söz eder. Bunlardan birisi anlama için geneldir diğeri ise anlama yetisinin özel kullanımına bağlıdır. Bunlardan ikincisi nesnelerinin türü kesin olanın üzerine doğru düşünme mantığı ve bilimlerin organonu olarak insan aklının en geç eriştiği noktada kullanımı gerektirir.¹¹⁹ Birincisi ise anlama yetisinin kullanımı için zorunlu olan düşünce kurallarını içerir ve ögeler mantığı olarak adlandırılır.¹²⁰ Genel mantık saf veya uygulamalı olan mantıktır. Anlama yetisinin ve aklın kanonu olan bu mantık, bilginin

¹¹³ Kant, *Opus Postumum*, s. 180.

¹¹⁴ Kant, *Critique of Pure Reason*, s. 183.

¹¹⁵ Kant, *Opus Postumum*, s. 171.

¹¹⁶ Kant, *Prolegomena*, s. 32.

¹¹⁷ Kant, *Critique of Pure Reason*, ss. 187-192.

¹¹⁸ Kant, *a.g.e.*, ss. 192-193.

¹¹⁹ Kant, *a.g.e.*, s. 194.

¹²⁰ Kant, *a.g.e.*, s. 194.

tüm içeriğini soyutlaması ve genel olarak düşüncenin biçimini anlamaya yönelik olarak dikkat edilmesi gereken iki kural vardır:

1) Genel mantık anlama yetisinin tüm içeriğini ve onun nesneleri arasındaki ayrımı soyutlanmış olarak, yalın düşünme biçiminden başka hiçbir şeyle ilgilenmez.

2) Saf mantık olarak hiçbir deneysel ilkesi yoktur, böylece psikolojiden hiçbir şey almaz (zaman zaman birisinin ikna olduğu gibi) ve bu nedenle anlama yetisinin kanonu üzerinde hiçbir etkisi yoktur. O kanıtlanmış bir doktrindir ve ondaki her şey tamamen *a priori* olmalıdır.¹²¹

Yukarıda bahsi geçen iki kurala bağlı olarak Kant genel mantığın tasarımları irdelemedeki işlevi üzerinde durur. Bu tasarımların *a priori* olarak olanaklı olduklarını ve bunun nasıl olanaklı olduğunu gösteren bilgi türünü ise *transscendental* bilgi olarak adlandırır.¹²² Örneğin tasarımlar açısından uzamın yalnızca duyu nesnelerine sınırlı olması deneysel iken tasarımların deneyden türemeyen *a priori* kaynaklara dayanması ile yine *transscendental* bir kullanım sergilenmiş olacaktır. Dolayısıyla *transscendental* ve deneysel olan arasındaki ayrım nesneleriyle bağlantılarında değil bilgilerin ele alınışında aranmalıdır.¹²³ Buradan hareketle nesneler ile saf düşünme edimleri olarak bağlantıları olabilecek kavramların ve onlar aracılığı ile nesneleri *a priori* düşünmeyi sağlayacak bir bilimin temeli atılmış olunur.¹²⁴ Temeli atılan bu bilimi Kant *Transscendental* Mantık olarak adlandırır. Yine de genel mantık üzerinden geline bu noktada genel mantığın analitik ve diyalektik olarak bölümlenişine de değinmek gerekir. Bu ayrım *transscendental* analitik ve *transscendental* diyalektik olarak adlandırılır.

Kant, felsefe tarihinde dikkat çeken bir sorunun altını çizer: doğruluk (*truth/Wahrheit*) nedir? Kant bu soruya verilen ‘bilginin nesnesi ile uyuşması’ cevabının yetersiz ve sorgusuzca kabul edilen bir tanım olduğunu ifade eder. Kant’a göre asıl

¹²¹ Kant, *a.g.e.*, s. 195.

¹²² Kant, *a.g.e.*, s. 196.

¹²³ Kant, *a.g.e.*, s. 196.

¹²⁴ Kant, *a.g.e.*, ss. 196-197.

önemli olan “talep edilen şeyin her bilginin doğruluğunun evrensel ve kesin ölçütünün ne olduğudur.”¹²⁵ Dolayısıyla burada önemli olan nesnelerinin ne olduğuna bakılmaksızın tüm bilgi için gerekli olan ölçütün ne olduğudur. Buradaki ölçütler ilgili olduğu şey ise doğruluğun ve düşüncenin biçimidir.¹²⁶ Genel mantık tam olarak anlama yetisi ve aklın biçimsel yönüyle ilgilenmesi nedeniyle mantığın analitik olarak adlandırıldığı noktaya işaret eder. Kant *Transsendental* Analitik’i aşağıdaki gibi tanımlar:

Bir *transsendental* mantıkta anlama yetisini (duyusallıkla *transsendental* estetikte yaptığımız gibi) yalıtırız ve kökeni sadece anlama yetisinde bulan ve düşüncemizin parçası olan bilgimizi ayırırız. Bu saf bilginin kullanımı onun koşullarına bağlı olduğu gibi: uygulanmış olabileceği nesneler bize görüde verilir. Görü olmaksızın bilgimizin nesneleri yoktur ve geriye sadece boşluk kalır. Anlama yetisinin ve hiçbir nesnesi düşünölemeyecek olan ilkelerin saf bilgisinin ögeleri olarak açıklanan *transsendental* mantık *transsendental* analitik olarak ve aynı zamanda doğrunun mantığı olarak adlandırılır.¹²⁷

Kant, *transsendental* analitiğin deneysel kullanımının dışına taşınarak kanon olma yetkesinden başka organon olarak kullanılırsa bu kullanıma diyalektik kullanım deneceğini belirtir. Diğer bir ifadeyle *transsendental* analitik görüşler alanının ötesine geçerek kendi başına şeyler alanına ve genel olarak nesneler adına sentetik yargılarda bulunma amacıyla kullanıldığında diyalektik ortaya çıkar.¹²⁸ Diyalektik ve onunla ilgisinde incelenecek olan şeyler ikinci bölüme ayrılmıştır. Burada *transsendental* analitik ve buna bağlı olarak anlama yetisi ele alınacaktır.

Transsendental analitiğin kapsamında tüm kavramlar deneysel değil fakat saftır; ayrıca anlama yetisine ve düşünmeye aittirler; ögesel kavramlardır ve tabloları tamamlanmış olarak tüm anlama yetisinin alanını kaplarlar.¹²⁹ Bu kavramlar hepsi saf ve *a priori* belirleme yetkisine sahip kavramlardır. Buna bağlı olarak anlama yetisinin görünün bir yetisi olmadığı ve görünün kavramların aracılığından başka

¹²⁵ Kant, *a.g.e.*, s. 197.

¹²⁶ Kant, *a.g.e.*, ss. 197-198.

¹²⁷ Kant, *a.g.e.*, s. 199.

¹²⁸ Kant, *a.g.e.*, ss. 199-200.

¹²⁹ Kant, *a.g.e.*, s. 201.

hiçbir türde bilme olanağı yoktur. “Bundan dolayı duyusal görülerin izlenimlerin alıcılığı üzerine kurulu olduğu gibi kavramlar da düşünmenin kendiliğindenliği üzerine kuruludurlar.”¹³⁰ Yargılar nesnelere yöneliktir. Yönelik oldukları nesnelere dair tasarımlar barındırırlar. Üstelik her yargı ayrıca her bir tasarıma yönelik kavram barındırır. Bundan dolayı Kant yargıyı nesneye yönelik tasarımın tasarımı olarak tanımlar. Üstelik “Tüm yargılar tasarımlarımız arasındaki birlik fonksiyonlarıdır” ve sürekli daha yüksek bir birlikte toplanırlar.¹³¹ Buradan hareketle Kant anlama yetisinin de bir yargılama yetisi olduğunu ilan eder. Yargının tüm içeriği soyutlandığında ve anlama yetisinin biçimsel olarak ele alınışında düşüncenin yargıdaki dört fonksiyonu açığa çıkar ve bunlar sırasıyla şöyledir:

Tablo 1. Yargıların Mantıksal Çizelgesi (*Logische Tafel der Urteile*):

- 1) Niceliğe göre (*Quantity of Judgments/ Quantität der Urteile*): Tümel (*Universal/ Allgemeine*), Tikel (*Particular/Besondere*), Tekil (*Singular/ Einzelne*)
- 2) Niteliğe göre (*Quality/ Qualität*): Evetleyici (*Affirmative/ Bejahende*), Değilleyici (*Negative/ Verneinende*), Sonsuz olan (*Infinite/ Unendliche*)
- 3) İlişkiye Göre (*Relation/ Relation*): Kesin (*Categorical/ Kategorische*), Koşullu (*Hypothetical/ Hypothetische*), Ayırıcı (*Disjunctive/ Disjunktive*)
- 4) Kipliğe Göre (*Modality/ Modalität*): Sorunlu (*Problematic/ Problematische*), Onaylayıcı (*Assertoric/ Assertorische*), Zorunluklu (*Apodictic/ Apodiktische*).¹³²

Transscendental estetik tarafından anlama yetisinin kavramlarına tasarım çoklusu sunulur. Bunun dışında bu kavramlar içeriğe sahip değildir. Bu tasarımlardan bir bilgi üretilmesi için bir bağlama işlemi gereklidir. Kant bu bağlama işlemine sentez

¹³⁰ Kant, *a.g.e.*, s. 205.

¹³¹ Kant, *a.g.e.*, s. 205.

¹³² Kant, 2000: s. 53; 1998: s. 206; 2008: s.122; 1919: s. 122.

(*Synthesis*) adını verir: bu sentez deneysel olmadığı durumlarda saftır.¹³³ Kavramların senteze sahip olmasını sağlayan anlama yetisidir ve saf sentez evrensel ise saf anlama yetisine işaret eder. Kavramlar senteze bağlayıcılık sağlayan bir üçüncü olarak birlik oluşturma imkânını verir. Ayrıca sentez, *sentetik a prioridir* ve uzam ve zamanın aracılığıyla ortaya konan nesneler üzerine uygulanırlar. Sentezi sağlayan kavramların sayısı yargının mantıksal işlevini veren tablodaki sayı ile aynı olmalıdır. Kant, bu kavramlara Kategoriler adını verir ve aşağıdaki gibi sıralanırlar:

Tablo 2. Kategoriler Tablosu (*Table of Categories/ Tafel der Kategorien*):

- 1) Nicelik (*Of Quantity/ Der Quantität*): Birlik-Ölçü (*Unity/ Einheit-das Maß*), Çokluk-Büyüklik (*Plurality/ Vielheit-die Größe*), Tümlük-Bütün (*Totality/ Allheit-das Ganze*)
- 2) Nitelik (*Of Quality/ Der Qualität*): Gerçeklik (*Reality/ Realität*), Olumsuzlama (*Negation*), Sınırlandırma (*Limitation/ Einschränkung*)
- 3) İlişki (*Of Relation/ Der Relation*): İlintili olma ve Kalıcılık-Töz (*Of Inherence and Subsistence/ Inhärenz und Subsisten (substantia et accidens)-Substanz*), Nedensellik ve Bağımlılık-Neden ve Etki (*Of Casualty and Dependence-Cause and Effect/ Causalität und Dependenz-Ursache und Wirkung*), Birliktelik-Etken ve Edilgen arasındaki Karşılıklık (*Of Community/ Gemeinschaft-Wechselwirkung zwischen dem Handelnden und Leidenden*).
- 4) Kiplik (*Of Modality/ Der Modalität*): Olanak-Olanaksızlık (*Possibility-Impossibility/ Möglichkeit-Unmöglichkeit*), Varoluş-Var olmama (*Existence-Non existence/ Dasein-Nichtsein*), Zorunluluk-Olumsallık (*Necessity-Contingency/ Nothwendigkeit-Zufälligkeit*).¹³⁴

Kant'tan önce kategorileri ortaya koyan Aristoteles, *Kategoriler*'de (*κατηγορίαι/ categories*) yani *Organon-I* de on tane kategoriden bahseder. O bu kategorileri şu şekilde sıralar: varlık (*οὐσίαν*), nicelik (*ποσὸν/ quantity*), nitelik (*ποιὸν/ quality*),

¹³³ Kant, *Critique of Pure Reason*, ss. 210-211.

¹³⁴ Kant, 2000: s. 54;1998: s. 212; 2008: s.129; 1919: s. 180.

görelilik-ilişki (*πρός/ relation*), uzam (*πὸν/ space*), zaman (*πότε/ time*), durum (*κεῖσθαι/ position*), iyelik (*ἔχειν/ state-to have*), etkinlik (*ποιεῖν/ action-to make*) ve edilginlik (*πάσχειν/ passion*).¹³⁵ Aristoteles kategorilerden bahsetse de bunlardan bazılarını incelediği halde diğerlerini birkaç örnekle sunup bırakır. Ayrıca bir liste sunsa bile bu listeye yönelik bir sınıflandırma yapmaz.

Aristoteles'ten farklı olarak Kant burada zaman ve uzamı yani duyusallığa ait formları kategorilerden ayırır. Ayrıca bir de sınıflandırmaya gider. Kant kategorileri dört sınıfta toplar ve onları matematiksel ve dinamik olarak iki alt bölüme ayırır. Bunlardan birincisi görünün nesnelerini ve ikincisi o nesnelerin varoluşları ile ilgilidir.¹³⁶ Ek olarak Kant tüm bölümlenmenin ikili olduğunu fakat ikincinin aynı sınıfta bulunan birinci ile birleşmesiyle üçüncüyü doğurduğunu belirtir. Örneğin; “Tümlük’ün Birlik olarak görülen Çokluk’tan başka birşey” olmaması gibi.¹³⁷ Ayrıca duyusallığın formları olan uzam ve zaman gibi kategorilerde deneyden çıkarılamazlar. Üstelik her ikisinin de ele alınışı ancak *transscendental* açıdan olanaklıdır. Uzam ve zaman aracılığı ile elde edilen görünüşler olmaksızın anlama yetisinin kavramlarının nasıl öznel olmanın ötesine geçeceği ve nesnel geçerli olacağı meçhuldür hatta böyle bir şey ortaya konamaz.¹³⁸ Yine de benzer olarak ikincisi olmadan birincisinin elde ettiği tasarımların hiçbir anlamı olmayacaktır. Bunun nedeni kavramın *a priori* bir belirleyici olmasıdır. Bu noktada bir şeyden başka bir şeyin doğması zorunlu ve evrensel olmalıdır. Bunu sağlayacak olan kategorilerdir; çünkü uzam ve zaman görünüşleri sunsalar da onlar arasındaki bağlantıyı veremezler. Sonuç olarak bilgiyi ortaya koyan iki koşul vardır: “İlk önce, nesneyi ancak görünüş olarak veren görü ve ikincisi bu görüye tekabül eden nesnenin

¹³⁵ Burada belirtilmesi gereken bazı durumlar söz konusudur. Öncelikle Aristoteles ilk on kategori eklemiş sonra bu kategorileri bazı yerlerde azaltmış bazı yerlerde ise birkaçını açıklamayı gerekli görmüştür. Her ne kadar *κατηγορίαι* kelimesini aynı adı taşıyan *Organon*’un birinci kitabında çok az kullanmış olsa da onun bu kavramla düşüncenin en genel yüklemeleri olarak ve bilişsel söylemin formunu ifade ettiği söylenebilir. Diğer taraftan hem Jansen hem de Edghill *οὐσίαν* kavramını *substance* olarak çevirse de Kuçuradi buradaki kullanım hatasına dikkat çeker. Kuçuradi’nin iki kavramı değerlendirmesi onun Aristoteles’in *Ousia*’sı ve *Substans* Kavramı metninde bulunur. Ayrıca Varlık, Töz ve Kategoriler arasındaki ilişkiyi görmek için Aristoteles’in ana kitabı olarak Kabul edilen *Metafizik*’e bakılması gerekir. (Aristoteles, 2019: ss. 10-11, Aristotle, 2007: s.4, Jansen, 2007: ss- 153-158, Aristoteles, 2019: ss. 285-259, Kuçuradi, 2016: ss. 149-163, Cevizci, 2013: ss. 917-919.

¹³⁶ Kant, *Critique of Pure Reason*, s. 215.

¹³⁷ Kant, *a.g.e* s. 215.

¹³⁸ Kant, *a.g.e* s. 222.

düşünülmesini sağlayan kavram.”¹³⁹ Bu iki koşul olmaksızın deneyden ya da deney nesnesinden söz edilemez. İkisi de tüm deneyin temelinde *a priori* olarak bulunurlar. Dolayısıyla kategoriler deneyin olanağını veren nesnel kavramlar olarak işlev görürler. Bu kavramlar yargının mantıksal işlevine uygun olarak işlerler. Örneğin kategorik/kesin yargı özne ile yüklem arasındaki ilişkiyi belirler.¹⁴⁰ Diğer yandan uzam, zaman ve kategoriler ile geline nokta *sentetik a priori* yargıların en yüksek ilkesinin sunulması anlama yetisinin sınırlarını çizecektir. Ayrıca bu en yüksek ilke anlama yetisinin sınırlarını çizmekle kalmaz, tüm deneyin olanağını ve alanını da sunmuş olur. Deneyin nesneleri olmaksızın hem uzam ve zaman hem de kategoriler tüm işlevini ve nesnel gerçekliğini kaybederler; *a priori* formlar ve anlama yetisinin kavramları olmaksızın deneyde sırf algıların rapsodisine dönüşür.¹⁴¹

Kant, yukarıda sözü geçen yüksek ilkelerin saf anlama yetisinde bulunduğunu ifade eder. Anlama yetisi kavramların yetisi olsa da bu ilklere ilerlerken kavramlardan değil saf görülerden hareket edilir. Kant’ın ifade ettiği şekliyle burada görülerden kavramlara ilerlemeden bahsedilebilir.¹⁴² “Yargılar, verilmiş tasarımların bir bilinçte birleştirilmelerinin sırf koşulu olarak görüldükleri sürece kuraldırlar.”¹⁴³ Kant bu kuralların, zorunlu bir birleştirmeye dayanıyorsa *a priori* olduklarını ve daha üst olanaklı kurallara bağlı olmadıklarında ilkeler olduklarını ileri sürer. Tüm kurallar mantık tarafından sağlanır, sonra bu kurallar üzerine bir *transsendental* bir sistem oluşturulur. Buna bağlı olarak görüşlerin kavramlar altına alınmasını sağlayan kurallar fizyolojik ilkelerdir. Bu ilkeler anlama yetisinin kavramlarının deneye uygulanmasını ya matematiksel ya da dinamik yolla sağlarlar. Ayrıca kategoriler tablosunun sınıflandırmasına uymalıdır ve dört tanedirler:

Tablo 3. Doğa Biliminin Genel İlkelerinin Saf Fizyolojik Çizelgesi (*Reine physiologische Tafel allgemeiner Grundsätze der Naturwissenschaft*):

1) Görünün Aksiyomları (*Axioms of intuition/ Axiome der Anschauung*)

¹³⁹ Kant, *a.g.e.*, s. 224.

¹⁴⁰ Kant, *a.g.e.*, s. 226.

¹⁴¹ Kant, *a.g.e.*, ss. 282-283.

¹⁴² Kant, *a.g.e.*, s. 284.

¹⁴³ Kant, *Prolegomena*, ss. 56-57.

2) Algının Beklentileri (*Anticipations of perception/ Anticipationen der Wahrnehmung*)

3) Deneyin Analogileri (*Analogies of experience/ Analogien der Erfahrung*)

4) Genel Olarak Deneysel Düşünmenin Koyutları (*Postulates of empirical thinking in general/ Postulate des empirischen Denkens überhaupt*).¹⁴⁴

Anlatılanlardan çıkarılacak sonuç kesin bilimlerin olanağını veren iki ayak olduğudur. Bu ayaklardan birisi uzam ve zaman formları bir diğeri ise kategorilerdir. Bunlardan hiç birisi tek başına bilgi veremez. Birisi bilginin nesnesinin verilmesini sağlayan biçimler iken diğeri düşüncenin biçimleridir. Görünüşlerin anlama yetisinin bağlı yargı biçimlerine göre bağlanması ve fizyolojik ilkelere dayalı olarak ele alınması ile tasarımların kavramların altına getirilmesi sonucunda bilgi ortaya çıkar. Bilginin ortaya çıkması *sentetik a priori* yargıların nasıl olanaklı olduklarının yani olanaklı deneyin nasıl mümkün olduğunun da göstergesidir. Kant kesin bilimlere iki örnek verir. Bunlardan birisi Matematik diğeri ise Fizik/Doğa bilimidir.

Matematik ve fizik nesneleri *a priori* olarak belirlenen aklın teorik bilgileridir.¹⁴⁵ Bunun nedeni her ikisinin de *sentetik a priori* önermelere sahip olmalarıdır. Bu onlara ait yargıların deneyden türemediğinin göstergesidir.

Saf matematik yargılar sentetik olmakla birlikte *a prioridir*; çünkü deneyden çıkarılamayacak bir zorunluluğa sahiptirler.¹⁴⁶ Kant örnek olarak $7 + 5 = 12$ önermesini alır. Bu önermenin analitik olmadığını fakat sentetik olduğunu vurgular. O halde bu önerme neden sentetiktir? Analitik değildir; çünkü ne 7 ne de 5 kavramı içerisinde 12 kavramı düşünülür. 7 ile 5 arasında bir birleştirmeyi zihin ne kadar tasarlırsa tasarlasın 12'yi onların birleşiminin içeriğinde bulamaz. Diğer yandan 12 kavramı öğelerine ayrılmakla anlaşılamaz. Dolayısıyla 12, 5 ve 7 olmadığı gibi 8 ve 4'te değildir. Kant burada görünün yardımını devreye sokar. Beş parmak ya da yedi tane noktanın düşünülmesini ister. Her ikisi de görüde birbiri ardına verili olanların

¹⁴⁴ Kant, 2000: s. 54; 1998: s. 285; 2008: s.221; 1919: s. 200.

¹⁴⁵ Kant, *Critique of Pure Reason*, s. 107.

¹⁴⁶ Kant, *Prolegomena*, s. 16.

birliğe getirilmesinin örneğini verir. Buna dayanarak Kant 7 ve 5 arasında bu tür bir genişletme ile 12 kavramının doğacağını vurgular.¹⁴⁷ Yine de o bir yandan $a = a$ ve $(a + b) > a$ türünden ifadelerin metot yöntemi açısından çelişmezlik ilkesine dayanacağını ve analitik olacağını kabul eder. Diğer taraftan ise bu tür ifadelerin dahi “yüklem o kavrama zorunlu ama dolaylı olarak, yani eklenmesi gereken bir görüş aracılığıyla” yüklendiğini ifade eder.¹⁴⁸ Dolayısıyla aklın *a priori* olarak meydana getiren ve deneysel olmayan matematiksel bilginin görüşle ilişkisinde ortaya koyulması gerekir. Onun en ayırt edici özelliği bu bilimin bilgisini kavramlardan değil ama kavramlar oluşturarak ilerlemesidir.¹⁴⁹ O halde matematik tüm kavramlarını görüşde kurmak zorundadır. Matematik iki dalı içinde aynı şey geçerlidir: “Geometri uzamın saf görüşünü temel alır. Aritmetik kendi sayı kavramlarını, zaman içinde birbirini izleyen birimlerin eklenmesiyle meydana getirir.”¹⁵⁰ Kant görüşleri ele almadan matematik önermelerin ileri sürülebileceğini fakat kavranamayacağını belirtir. Bunun nedeni örneğin; eğer geometride şeyler kendi başlarına imgelemin ya da anlama yetisinin nesneleri olsalar, görüşten bağımsız oldukları için sırf hayal ürünü olarak görülürler.¹⁵¹ Sonuç olarak Geometri saf uzam formuna, Aritmetik ise saf zaman formuna bağlı olmasıyla birlikte tüm matematik yargılar formlar aracılığıyla görüşlerin alınmasıyla aynı tarzda tasarımların sentezini oluştururlar.

Saf Doğa bilimi ya da Fizik biliminin epistemolojik açıdan nasıl ve neden kesin bilimler arasına girdiğini incelerken Kant’ın doğayı hangi anlamda ele aldığına bakılarak hareket edilmelidir. “Doğa, şeylerin yasalara göre belirlenen varoluşudur. Doğa kendi başına şeylerin varoluşu anlamına gelseydi, onu hiçbir zaman, *a priori* olarak da *a posteriori* olarak da bilemezdik.”¹⁵² *A priori* olarak bilememenin nedeni artık onun kavramıyla değil varlığıyla ilgilenmeyi gerektirmesinden dolayıdır; çünkü bu onların önceden bilen özneye verilmiş olmasını gerektirir. Dolayısıyla *a priori* bilinemezler. Diğer yandan deneyin dışında da onların varoluşları öğrenilemeyeceği için *a posteriori* olarak da bilinemez olurlar. Doğanın buradaki anlamı genel olarak

¹⁴⁷ Kant, *Critique of Pure Reason*, s. 144.

¹⁴⁸ Kant, *Prolegomena*, s. 18.

¹⁴⁹ Kant, *a.g.e.*, s. 18.

¹⁵⁰ Kant, *a.g.e.*, s. 32.

¹⁵¹ Kant, *a.g.e.*, ss. 36-37.

¹⁵² Kant, *a.g.e.*, s. 44.

şeylerin yasaya uygunluğuna işaret ederken diğer bir anlamda doğa “*material* olarak bakıldığında doğa, deneyin bütün nesnelerinin tümüdür.”¹⁵³ Deneyin dışarısında kalan şeylerle ilgilenmek asla anlamlı olamayacak kavramlara giden yolu açar. “Deneyin nesnesi olamayanın bilgisi fiziküstü olur; böyle bir bilgiyle de bizim burada işimiz yoktur.”¹⁵⁴ Buna karşın “bizi ilgilendiren, *a priori* olanaklı olsa da ve tüm deneyden önce gelse de, gerçekliği deneyle onaylanabilen doğa bilgisidir.”¹⁵⁵ Deneyin tüm nesnelerinin yasaya uygunluğunu doğa olarak aldığımızda buradaki nesnelerin tümü Kant’ın doğa dediği şeydir. Onların bilgi açısından *a priori* olarak ortaya konması gerekir. Bu ise onların koşullarının incelenmesini şart koşar. Yine de “burada zaten verilmiş olan doğayı gözlemlleme kuralları” ya da “deney aracılığıyla doğadan yasalar öğrenebileceğimiz” anlamına gelmez.¹⁵⁶ Burada kastedilen deneyin *a priori* koşullarının tüm deney nesneleri için zorunlu olduğudur. Bir nesne hakkında verilen yargılar öncelikle algı yargılarıdır. Yargıların nesne ile ilişki içerisine sokulup nesnel hale getirilmesi yoluyla onlar deney nesnelerine dönüşebilirler. Ayrıca aynı nesne hakkında verilen tüm yargılar birbiriyle uyum içerisinde olması gerektiği gibi yargıların nesne hakkında genel geçer olması için onun nesnenin özelliği olarak ifade edilmesi gerekir. Sonuç olarak doğa ile ilişkisinde biri algı diğeri deney olmak üzere iki tür yargıdan söz edilebilir:

Deneyisel yargılar, nesnel geçerliğe sahip oldukları zaman, DENEY YARGILARIdır; sadece öznel geçerli olanlarını ise sırf ALGI YARGILARI diye adlandırıyorum. Bu ikincileri, saf anlama yetisi kavramlarını değil; sadece düşünen bir öznde algıların mantıksal bağlantılılığını gerektirirler. Oysa birincileri, her zaman duysal görünümün tasarımlarından öte, özce anlama yetisinde yaratılmış özel kavramlar şart koşarlar; işte bu kavramlar deney yargısının nesnel geçerli olmasını sağlarlar.¹⁵⁷

Yukarıdaki alıntı tüm deneyisel yargıların duysal temellerden kaynaklansa da tümünün deney yargıları olmayacağını göstergesidir. Deney yargılarının ortaya konmasında anlama yetisinin kavramlarının devreye girmesi şarttır. Bunun nedeni

¹⁵³ Kant, *a.g.e.*, ss. 45-46.

¹⁵⁴ Kant, *a.g.e.*, s. 46.

¹⁵⁵ Kant, *a.g.e.*, s. 46.

¹⁵⁶ Kant, *a.g.e.*, ss. 47-48.

¹⁵⁷ Kant, *a.g.e.*, s. 48.

“anlama yetisi kavramı aracılığıyla, onun duyusallığımıza verdiği tasarımların bağlantılılığı genel geçer olarak belirlenirse, nesne bu ilişki aracılığıyla belirlenir ve yargı nesnel olur.”¹⁵⁸ Olanaklı deney duyulara ait algılara ve anlama yetisine ait yargılara bağlı olarak gerçekleşir. Algı duyusallığın formlarına bağlı olarak gerçekleşirken yargıda bulunma sırf algıların bilinçte karşılaştırılması olarak ve onların bir bilinç halinde bağlantılı hale getirilmesinde gerçekleşir. “Birinci yargı sadece bir algı yargısıdır ve bu kadarıyla sırf öznel geçerliğe sahiptir: o sırf, nesneyle ilgi kurulmadan, algıların benim ruhsal durumum halinde bağlanmasıdır.”¹⁵⁹ Yargının nesnel hale gelmesi ve algının deneye dönüşmesi için verilen görünüm “deneysel yargılara genel geçerlik sağlayan” ve anlama yetisine ait *a priori* bir kavramın altına sokulmalıdır.¹⁶⁰ Kant burada örnek olarak güneş ile taş arasındaki ısınma ilişkisini verir.

“Güneş ışınları bir taşa vurursa, o taş ısınır” ile “güneş taşı ısıtır ” yargıları arasındaki fark birincisinin herkes tarafından ortaya konabilen bir algı yargısını fakat ikincisi neden kavramının devreye sokulmasıyla bağlantının sağladığı deney yargısını ifade etmesidir. Kant burada neden kavramını örnek olarak incelerken Hume’a değinir. Dolayısıyla Hume ile ilgili değerlendirmesini anlamak açısından öncelikle Hume neden kavramından ya da nedensellikten ne anlıyor ona bakılmalıdır. Akabinde Kant’ın bu konuda Hume’u nasıl değerlendirdiğine değinilmelidir.

Hume’un *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme* adlı yapıtına bakıldığında zihinde algılar hariç başka birşeyin olmadığını iddia ettiği görülür. Zihnin bu algıları izlenimlerden (*impressions*) ve idelerden başkası (*ideas*) değildir.¹⁶¹ İkisi arasındaki fark onların ne kadar güçlü bir etki bıraktıklarında ya da canlılıklarındadır. Hume izlenimlerin ve idelerin birbirinin karşılığı olarak ortaya çıktığını ve her yalın izlenimin karşılığı olan yalın bir tasarımı olduğunu belirtir. Dolayısıyla birinin varoluşu diğerinin üzerinde etkilidir. İdeler izlenimlerin imgeleridir ve idelerden

¹⁵⁸ Kant, *a.g.e.*, s. 49.

¹⁵⁹ Kant, *a.g.e.*, s. 50.

¹⁶⁰ Kant, *a.g.e.*, s. 51.

¹⁶¹ David Hume, *A Treatise of Human Nature*, Henry Frowde, &La, Purlisher To The University Of Oxford, London, Edinrurch, And New York, Oxford, At The Clarendon press, Ty: s. 1.

birincilerin imgesi olan ikincil idelerde oluşturulabilir.¹⁶² Buradan idelerin izlenimlerden doğdukları anlaşılır.

Hume izlenimleri duyumun (*sensation*) izlenimleri ve refleksiyonun (*reflexion*) izlenimleri olmak üzere ikiye ayırır.¹⁶³ İzlenimler canlılıklarını koruyarak ya da tamamen yitirerek ideler olarak ortaya çıkarlar.¹⁶⁴ Hume ilkinde bellek veya hafıza (*memory*) ikincisine imgelem (*imagination*) adını verir. Belleğin görevi idelerin düzen ve konumlarını saklarken imgelem ideleri düzenleme ve değiştirme özgürlüğüne sahiptir.¹⁶⁵ Ayrıca idelerin birbiri arasındaki bağlantı ve geçiş üç özellikle sağlanır. Bunlar benzerlik (*resemblance*), bitişiklik (*contiguity*) ve neden-sonuçtur (*cause and effect*).¹⁶⁶

Hume neden sonuç ilişkisinin ideler arasındaki geçişi ve çağrışımı sağlayan en güçlü ilişki olduğunu düşünür. Yine de dikkat edilmesi gereken husus ideler izlenimlerden doğsalarda belirli bir izlenimden türediklerinin iddia edilemeyeceğidir. Ayrıca zihinde algılardan öteye bir gidiş olmadığından ideler arasında ilişkiler kurarak yeni varoluşlar elde edilemez ya da ortaya konulamaz. İmgelem ne kadar özgür olsa da bu sınırların ötesine geçemez ya da geçmemelidir.¹⁶⁷ İdeler arasındaki bağlantıyı veren veya onların birbirlerini izlemesine dair iddiaya olanak veren ise nedenselliktir. Hume birbirine bağlanan nesnelerin birine neden diğerine sonuç adının verileceğini vurgular; fakat diğer yandan neden ve sonucun nesnelere ait nitelikler olmadığını da altını çizer. Ona göre nedensellik bir öncelikli olma durumunu imler. Yine de bu öncelikli olma durumu için nedensellik gerekli değildir. Nedensellik olmadan nesneler bitişik olabilir ya da birbirlerine karşı öncel olabilirler. Hume burada önceliğin yanı sıra nedenselliğin kabulünü gerekli kılacak bir kavrama

¹⁶² Hume, *A Treatise of Human Nature*, ss. 6-7.

¹⁶³ Hume'un *sensation* ve *reflexion* kavramlarını Baylan İç duyum ve Dış duyum olarak çevirmiştir. Birinci terimin his, algılama, duygu, duyma, duyumlama, duyumsama, duyu, duygulanım gibi anlamları vardır. İkinci terimin sözlük anlamları ise ayıplama, refleks, etki, aksetme, derin düşünce, yansıyan görüntü, düşünüm, yansıma, yankı vb. anlamları bulunur. Burada hem Türkçe'ye çevrilen anlamları ile İngilizce kullanılan terimlerin anlamları arasındaki bütünlüğü sağlaması açısından duyum ve refleksiyon kavramlarının kullanılması yerinde görülmüştür (Hume, 2015: ss. 20-21).

¹⁶⁴ Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir inceleme*, Çev. Ergün Baylan, Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2015, s.21.

¹⁶⁵ Hume, *a.g.e.*, s. 22.

¹⁶⁶ Hume, *A Treatise of Human Nature*, ss. 10-11.

¹⁶⁷ Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir inceleme*, s. 59.

dikkat çeker; bu kavram zorunlu bağıntıdır (*necessary connexion*).¹⁶⁸ İki nesne arasında kurulan bağıntıda neden bir zorunluluk gereksin ya da böyle bir zorunluluk var mıdır? Hume bu zorunluluğun kanıtlanamayacağını iddia eder. Ona göre zorunluluğu veren hiçbir gerekçe yoktur. Hiçbir bilginin ya da akıl yürütmenin ortaya koyamadığı bu zorunluluğun o halde deneyden türemiş olması gerektiğini düşünüyor.¹⁶⁹ Hume'un metninde deneyin aracılığıyla neden ve sonuç ilişkisine dair tüm akıl yürütmelerin belli bir izlenimden türediğini iddia ettiği açıkça görülür. “Duyulardan doğan izlenimlere gelince, bunların en son nedeni, bana kalırsa, insan akli tarafından açıklanamaz.”¹⁷⁰ Dolayısıyla deneyin yoluyla nesnelerin varoluşunun birbirlerinin nedeni olduğu düşüncesine varılır. Deneyin bu nesnelerden birinin neden birinin sonuç olarak tanıtlanmasını nesnelerin bağlantısının zorunluluğu düşüncesine onların devamlı birliktelikleri (*constant conjunction*) ile ulaşılır.¹⁷¹ Dolayısıyla izlenimlerden idelere geçiş geçmiş deneyden ve onların devamlı birlikteliğinin hatırlanması üzerine ortaya çıkar. Buna rağmen akıl böyle bir akıl yürütmeden tatmin olmaz. Hume’a göre burada bir nesnenin varoluşundan diğerinin varoluşunu çıkarsamayı sağlayan ilke “imgelem üzerinde işleyen alışkanlıktan (*custom*) başka bir şey değildir” ve buna bağlı olarak “deney gizli bir işlem yoluyla ve bir kez bile düşünülmüş olmaksızın neden-sonuçlara ilişkin bir inanç üretebilir.”¹⁷² Hume zar örneğini alır. Zarın atılması durumunda onun bir yüzünün üste gelmesinin zorunlu olduğunu fakat belirli bir yüzün üste gelmesinin hiçbir zorunlu nedeninin olmayacağını belirtir. Nedenin askıya alındığı bu durumu şans olarak adlandırır. Nedenlerin geçmişteki işlerliğinin geleceğe taşınması ise Hume’a göre nedenlerin olası durumlarının göstergesidir. Hume’un konuyu bu şekilde ele alışı onu nedenden sonuca alışkanlık aracılığıyla geçilirken deneyin ve hatta benzer deneylerin ne kadar canlı ve belirgin olduğuna bakılması gerektiği sonucuna ulaştırır.¹⁷³ Dolayısıyla neden sonuç ilişkisi bağlamında ele alınan nesneler birbirinden bağımsızdır. Aynı şekilde çeşitli deney örnekleri de benzer olmalarına rağmen birbirinden bağımsız olarak incelenebilir. O halde devamlı birliktelik,

¹⁶⁸ Hume, *A Treatise of Human Nature*, s. 77.

¹⁶⁹ Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir inceleme*, s. 67.

¹⁷⁰ Hume, *a.g.e.*, s. 69.

¹⁷¹ Hume, *A Treatise of Human Nature*, s. 87.

¹⁷² Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir inceleme*, s. 81.

¹⁷³ Hume, *a.g.e.*, s. 112.

ardışıklık ve de bitişiklik nesnelerde üretilen hiçbir şey vermez.¹⁷⁴ Hume'un bilardo örneği ele alınırsa onun ifadeleri daha anlaşılır olabilir.

Bir bilardo topunun diğerine yaptığı darbe onun hareket etmesini sağlar ya da böyle bir önerme ortaya konulur. Aynı A bilardo topunun aynı B bilardo topuna darbesi on iki yıl önce deneylenmiş olsun. Öncelikle bu deneyde geçmişte olanın hatırlanıp hatırlanmaması önemli değildir. Her iki koşulda da şuanda oynanan bilardo oyunundaki deney gözlenebilir. Yani “bu darbelerin birbirleri üzerinde hiçbir etkisi yoktur. Zaman ve yer tarafından tamamen ayrılmışlardır ve biri hiçbir zaman varolmuş olmasaydı bile öteki varolabilir ve hareket iletilebilirdi.”¹⁷⁵ Yine de çeşitli örneklerin birliği zihni zorunluluk kavramına götürür. Hume bu tek tek örneklerin bağımsızlığından ve birlikte düşünölmelerinden zorunluluk izlenimine varılmasının zihin dışında gerçekleşemeyeceği sonucuna ulaşır. Dolayısıyla zorunluluk zihnin izlenimlerinin bir başkasına taşınması ya da nesneler arası geçişin düşünce tarafından sağlanmasıdır. “Nedenler ve sonuçlar arasındaki zorunlu bağıntı birinden ötekini çıkarsamamızın temelidir.”¹⁷⁶ Bunun alt yapısını oluşturan şey ise alışkanlıktan doğan birlikteliktir. “Bütünü ele aldığımızda, zorunluluk zihinde olan birşeydir, nesnelerde değil.”¹⁷⁷ Dolayısıyla deney nesneleri açıklamaya yetmez. Onun sağladığı şey zihnin onlar arasında geçiş yapmasının alışkanlık haline getirilmesidir.

Kant Hume'un neden kavramını deney ile sırf algı yargıları arasındaki hatalı ilişki üzerine kurduğunu dile getirir. Hume'un neden kavramına “bir cisme yeterince uzun süre güneş ışınları vurursa, ısınır” yargısı eşliğinde bakıldığında bu öznel bir yargıdır ve nesnel hale gelmesi için “güneş ışığı aracılığıyla sıcaklığın nedenidir” şeklinde olmalıdır.¹⁷⁸ Hume, bir A şeyine bir B şeyinin varoluşu açısından ilişkiye sokulmasının kavranamayacağını söyler. Hume'a göre bu kavram aklın değil, “deney tarafından hamile bırakılarak, bazı tasarımları çağrışım yasası altında toplayan ve buradan çıkan öznel zorunluluğu, yani alışkanlığı nesnel zorunluluk yerine süren hayal gücünün gayrimeşru çocuğundan başka bir şey değildir.”¹⁷⁹ Kant buna varolma

¹⁷⁴ Hume, *a.g.e.*, s. 119.

¹⁷⁵ Hume, *a.g.e.*, s. 119.

¹⁷⁶ Hume, *a.g.e.*, s. 120.

¹⁷⁷ Hume, *a.g.e.*, s. 120.

¹⁷⁸ Kant, *Prolegomena*, ss. 63-64.

¹⁷⁹ Kant, *a.g.e.*, s. 6.

kavramını da ekler. Hatta “şeylerin varoluşunun temelinde kendisi başka bir şeyin kavramı olamayacak bir öznenin bulunması zorunluluğunu da kavrayamayız; hatta böyle bir şeyin (kullanılışının örneklerini deneyde görebilsek de) olanağı bile kavrayışımızın dışındadır.”¹⁸⁰ Kant burada zorunluluğun kavranamazlığı konusunda Hume’a katılsa bile bu kavramların deneyden alındığı ve alışkanlığın ürünü olan kuruntular olduğu konusunda onunla aynı fikirde değildir. O, Hume’un burada bir hata yaptığını düşünür. Bu hata Hume’un kendi alanını deneyle sınırlandıran ve tüm deneyin *a priori* kaynakları olan anlama yetisinin yasalarını göz önünde bulundurmamasıdır. Hume, Kant açısından bu noktada en ileri gidebilen kişi olmasına rağmen *sentetik a priori* yargıların gerekliliğini görememiştir.¹⁸¹ Haliyle *sentetik a priori* yargıların nasıl olanaklı olduğunu düşünmemiştir. Kant Hume’u eleştirirken bu eleştirinin yanlış anlaşılmasının da önüne geçmek ister:

Sorulan soru, neden kavramının doğru, işe yarar ve doğa bilgisi bakımından şart olup olmadığı değildi; çünkü bundan HUME hiçbir zaman şüphe etmemişti; soru, acaba bu kavramın akıl yoluyla *a priori* düşünülüp düşünülemediği, böylelikle de tüm deneyden bağımsız bir iç hakikati, dolayısıyla daha yaygın, sadece deneyin nesneleriyle kısıtlı olmayan bir kullanılabilirliği olup olmadığıydı: HUME işte bu noktanın açılmasını bekliyordu.¹⁸²

Dolayısıyla Kant’ın kendi anlatısından ve Hume’a yaptığı eleştiriden anlaşılacak olan ilk önce genel doğa yasaların anlama yetisinin yasalarıyla nesnel geçerli olabileceği ve onlara bağlı olarak bir anlam kazanabileceğidir. İkinci olarak Kant neden kavramını kendi başına şeylere değil görüşlere bağlı olarak ele alır ve buna bağlı olarak genel anlamda iki doğa anlayışı ortaya çıkar:

Neden kavramını deneyin yalnızca biçimine zorunlu olarak ait olan bir kavram olarak, bunun olanağını da algıların genel olarak bir bilinçte sentetik birleştirilmesi olarak pekâlâ kavıyorum; ama genel olarak bir şeyin bir neden olarak olanağını kavrayamıyorum, çünkü neden kavramı hiçbir şekilde şeylere

¹⁸⁰ Kant, *a.g.e.*, s. 62.

¹⁸¹ Kant, *Critique of Pure Reason*, s. 146.

¹⁸² Kant, *Prolegomena*, s. 7.

değil, sırf deneye eklenen koşula işaret eder; yani ancak deney, görünüşlerin ve —önce gelen görünüşün arkadan gelenle koşullu yargıların kurallarına göre bağlanabiliceğine bakılırsa— görünüşlerin zamandaki ardardalığının nesnel-geçerli bilgisi olabilir.¹⁸³

İlkin: İçerikli anlamda, yani görüye göre, görünüşlerin tümü olarak doğa; uzam, zaman ve her ikisini dolduran şey, yani duyumlamanın nesnesi, genellikle nasıl olanaklıdır? Bunun yanıtı: duyusallığımızın özel yapısı aracılığıyla... İkinci olarak: Biçimsel anlamda doğa; yani bir deneyde bağlantı içine sokulmuş olarak düşünülecekse, bütün görünüşlerin bağlı olduğu kuralların tümü olarak doğa nasıl olanaklıdır? Bunun yanıtı şundan başkası olamaz: ancak anlama yetimizin özel yapısı aracılığıyla olanaklıdır.¹⁸⁴

Dolayısıyla deney görünüşlere dayalı olarak ortaya konabilir ve deneyin ilkeleri doğanın ilkeleridir. Buradan ortaya çıkan sonuç Doğa Bilimi ya da Fizik'in yargılarının *a priori* oldukları ve hem görünüşlerin koşullarına hem de anlama yetisine dayandıklarıdır. Ayrıca bu *a priori* yargılar sentetiktir. Kant, “cisimsel dünyanın tüm değişimlerinde maddenin niceliği değişmeden kalır” ve “hareketin tüm bağlantılarında etki ve tepki eşit olmalıdır” önermelerinin *a priori* olmalarının yanı sıra sentetik olduklarını da belirtir.¹⁸⁵ Kant burada ilk örnekte madde kavramının ötesine geçildiğini ve kalıcılığından öte yer kaplama özelliğinin dile getirildiğini ifade eder. Bu madde kavramında olmayan bir şeyin ona eklenmesi anlamına gelir. Yani madde kavramında düşünülmeyen bir şeyin düşünüldüğünü imler. Aynı şekilde bu durum güneşin taşı ısıtması örneğinde de geçerlidir.

Eğer toparlanacak olunursa en nihayetinde bu bölümde ilk olarak bilgi nesneleri üzerinde yargıda bulunmanın önemi ile ilişkisi ifade edilmiştir. Sonra bu yargıların çeşitleri belirtilmiştir. Ardından belirtilen bu yargı türlerinin ortaya konmasının zorunlu koşulları sunulmuştur. Ortaya konan zorunlu koşulların eşliğinde kesin bilimlere ya da bilginin ortaya konduğu bilimlere Kant'ın kendi örnekleri üzerinden örneklendirme yapılmıştır. En nihayetinde ‘Bilinebilir Olan Nedir’ başlığı

¹⁸³ Kant, *a.g.e.*, s. 64.

¹⁸⁴ Kant, *a.g.e.*, s. 70.

¹⁸⁵ Kant, *Critique of Pure Reason*, s. 145.

altında ortaya konulan bilgi nesneleri üzerine nasıl yargıda bulunulacağı ve bu yargılardan nasıl bilgi üretileceğinin zorunlu koşulları belirtilmiş ve sınırları çizilmiştir. Bütün bunlara rağmen bilginin ortaya konmasında ne görüşler ne de onlardan bilginin üretileceği koşulları sunmak yeterlidir. Ayrıca bilginin ortaya konmasındaki süreçlere değinmek gerekir.

1.3. BİLMENİN SÜREÇLERİ

İlk olarak Kant bilinebilir nesnelerle ilgili olarak görüşlerden hareketle bir şeylerin bilinebilirliğinden söz edilebileceğini vurgular. İkinci olarak bilgiyi edinmenin belli koşulları vardır. Bu koşullar duyusallık ve anlama yetisidir. Bunlara dair gerekli açıklama ne aracılığıyla neyin bilineceğinin açıklamasını verir. Yani bilinebilir olan tek şey görüşlerden hareketle ele alınan *fenomen*(ler)dir. Diğer yandan görüşlerin *fenomenlere*, diğer bir ifadeyle bilgi nesnelerine dönüşmesi anlama yetisinin zaman ve uzam formlarının sınırlarında kalarak elde edilen görüşler üzerine düşünülmesiyle gerçekleşir. Bu şekilde bilgi nesnelerine dair yargıların olanağı ortaya konmuş olunur. Yine de bir bilgiden söz edebilmek için nesnelerin üzerine düşünülmesi sonucu kavramların oluşması gerekir. “Kant’a göre bir şeyleri bilmek, bir şeyleri ilişkilendirmek demektir.”¹⁸⁶ Dolayısıyla bir şeyler arasında nasıl ilişki kurulduğunu ve burada sırayla verilen tüm gerekliliklerden nasıl kavramlar üretildiğini görmek için tüm bu gerekliliklerin hangi süreçlere tabi olduğu göz önünde tutulmalıdır. Bu süreçler sırasıyla alıcılık ya da görüde kavrayışın sentezi (*receptivity or on the synthesis of apprehension in the intuition*), imgelemde yeniden üretimin sentezi (*on the synthesis of reproduction in the imagination*), kavramda tanımanın sentezi (*on the synthesis of recognition in the concept*) olmak üzere üç tanedir.¹⁸⁷ Sıralı şekilde ortaya konulsalarda bu süreçler beraber işlerler.

¹⁸⁶ Ahmet Ayhan Çitil, *Kant Okumaları Birinci Kritik*, İstanbul: Dergah Yayınevi, 2021, s. 138.

¹⁸⁷ Almanca ise Felix Meiner’in 1956 yayımına göre şu şekildedir: *Rezeptivität or Von der Synthesis der Apprehension in der Anschauung, Von der Synthesis der Reproduktion in der Einbildung ve Von der Synthesis der Rekognition im Begriffe* (Kant, 1998: ss. 227-231; 2008: ss.148-151; 1956: ss. 141-150).

“Muhtemelen, alıcılıkla ilgili başlangıç varsayımı duyuların sınırlamalarına dair genişçe yer kaplayan inançları içerir.”¹⁸⁸ Daha öncesinde dış görünüşlerin uzama fakat hem iç hem de dış görünüşler olmak üzere hepsinin iç duyunun biçimsel koşuluna bağlı olduğu belirtilmiştir. Buna bağlı olarak Kant tasarımlarımızın da ister içeriden nedenlerle ister dış nedenlerden kaynaklı olsun iç duyunun formuna bağlı oldukları sonucunu çıkarır. Bu Kant için bilginin de iç görünün *a priori* formuna bağlı olduğu anlamına gelir. Bunun nedeni tüm tasarımların zamanın aracılığıyla düzenli bir halde bulundurulabilmesidir. Buna bağlı olarak zamanda dizilemeyen hiçbir tasarım olamaz ve “bir şeyin sentezlenip bir nesne olarak ortaya çıkması zamanda gerçekleşiyor.”¹⁸⁹ Dolayısıyla tüm görüler çoklu tasarımlara sahiptir.¹⁹⁰ Bir an için bile olsa o anda bir tasarımlar çokluğu elde edilir. Buna karşın “çokluğun birlik olmadan bir anlamı yoktur.”¹⁹¹ Dolayısıyla çokluk bir birlik halinde ele alınmalıdır ya da birbirine bağlanmış olmalıdır. Kant bunu şöyle tanımlar:

Şimdi çokluktan gelen görünün birliği için, öncelikle bu çokluğun içerisinden geçilmeli ve daha sonra onlar bir araya getirilmelidir. Doğrudan görüyü amaçladığı için ben bunu kavramanın sentezi (*synthesis of apprehension/ Synthesis der Apprehension*) olarak adlandırıyorum.¹⁹²

Kant bir yandan bu çokluğun sentezin olması şartına bağlı olduğunu belirtirken diğer yandan bu çokluğun tek bir tasarımda bulunduğunu ifade eder. Ayrıca kavramanın sentezi *a priori* olarak uygulanır. Bunun nedeni bu sentez *a priori* deneylenmediği sürece zaman ve uzam tasarımlarının da *a priori* olarak ele alınmasının ve onlara sahip olmanın ortadan kalkacak olmasıdır. “Bunlar ancak duyusallığın kendine özgü (*original/ ursprünglichen*) alıcılığıyla temin ettiği çoklunun sentezi aracılığıyla oluşturulabilirler.”¹⁹³ Bununla beraber kavrayışın bu sentezi yeterli değildir.

Kant tasarımların birbirini izlemeleri veya birbirleriyle bağlantılı olmaları ya da bir tasarımdan öteki tasarıma geçişin kalıcı/ değişmez (*nach einer beständigen*)

¹⁸⁸ Patricia Kitcher, *Kant's Transcendental Psychology*, New York Oxford: Oxford University Press, 1990, s. 23.

¹⁸⁹ Çitil, *Kant Okumaları Birinci Kritik*, s. 141.

¹⁹⁰ Kant, *Critique of Pure Reason*, ss. 228-229.

¹⁹¹ Meriç Bilgiç, *Bilim, Felsefe ve Üniversite*, Kocaeli: Umuttepe Yayınları, 2016, s. 144.

¹⁹² Kant, *Critique of Pure Reason*, ss. 228-229.

¹⁹³ Kant, *a.g.e.*, s.229.

bir yasa olduğunu vurgular. Ayrıca nesne olsun ya da olmasın tasarımların birbirleriyle etkileşime girmesi için görünüşlerin tasarımların çoklusu eşliğinde kalıcı bir yasa altında elde edilmesi gerekir. Kant bu yasayı yeniden üretim yasası (*law of reproduction/ Gesetz der Reproduktion*) olarak adlandırır.¹⁹⁴ Bu yasanın olmadığı durumda deneysel imgelemin (*empirical imagination/ empirische Einbildungskraft*) anlama yetisinin nasıl kullanılacağına dair bilgisi ortadan kalkar ve bilinmezlik vuku bulur.

Bir önceki başlık altında ifade edildiği üzere görünün *a priori* formları bilgi veremezler. Onların verdiği şey ise yukarıda bahsedilen tasarımlar çokluğudur. Görüler bu tasarımlar çokluğunu yeniden üretici sentez aracılığıyla bir kombinasyon olarak elde etmeyi sağlayabilirler. Dolayısıyla “imgelemin bu sentezi tüm deneyin zemini olacak hatta *a priori* ilkeler üzerinde onu önceleyecektir.”¹⁹⁵ Diğer bir ifadeyle “sentez zihnin içerisinde uygulanmalıdır, bu nedenle o sentezleme gücüne sahip bazı zihinsel yetiler gerektirir.”¹⁹⁶ Kant bunu imgelem yetisi olarak görür. Ayrıca bu imgelem tüm deneyin zemini olarak Kant için *a priori* olmasının yanısıra *transsendental*dir.

Kant imgelemin *transsendental* olması açısından tasarımların düşüncede bir başka tasarımla ilişki içerisinde düşünülmesinin işleyişinde önce bunların ayrı ayrı düşünülebilmesini ve ayırt edilebilmesinin önemini vurgular. Önceki tasarımın düşüncede tekrar düşünülerek sonraki tasarım ile yeniden üretici güç aracılığı sayesinde geçişi sağlanır. Aksi halde düşüncenin oluşmasından da bahsedilemez. Kant bunun nedenini şöyle açıklar:

Bu nedenle kavramanın sentezi ayrılamaz şekilde yeniden üretimin senteziyle birleşmiştir. Ve önceki genel anlamda tüm bilginin imkânının *transsendental* zeminini inşa ettiğinden beri, imgelemin yeniden üretici sentezi zihnin

¹⁹⁴ Kant, 1998: s. 229; 1956: s. 145.

¹⁹⁵ Kant, *Critique of Pure Reason*, s. 230.

¹⁹⁶ Kitcher, *Kant's Transcendental Psychology*, s. 81.

transsensual edimlerinin arasında bulunur ve buna istinaden biz bu yetiyi imgelemin *transsensual* yetisi olarak adlandıracağız.¹⁹⁷

Elde edilen tasarım çokluğunun yeniden üretimi gerçekleşse bile bir bütüne ulaşmak için ve bilgi ortaya koymak için bu sürecin tamamlandığını göstermez. Ayrıca düşünülen şeyin o şey olduğunu düşünmek gerekir. Aksi takdirde sürekli oluşumu bitmek bilmeyen yeni tasarımlardan başka bir şey elde edilmez. Bu noktada devreye sentezin birliğini sağlayan bilinç (*consciousness/ Bewußtsein*) girer.¹⁹⁸ Kant'a göre bu bilinç her zaman bulunmak zorundadır ve tanımayı sağlayan odur.

Tanıma olmaksızın nesneden bahsetmek kendi başına şeylerden söz etmek olur; fakat böyle bir şeyden bahsetmenin olanağının olmadığı ve anlamsızlık üreteceği daha önce gösterilmiştir. Üstelik sahip olunabilecek tek şey tasarımın çokluğudur ve ancak buna karşılık düşen bir nesneden söz edilebilir. Yine de böyle bir nesne tasarımlardan ayrıdır. Ayrıca bu nesne “bizim için hiçbir şeydir” ve “bu birlik (tasarımlar çoklusunun birliği) nesnenin zorunlu kıldığı tasarımların çokluğunun sentezinde olan bilincin formal birliğinden başka bir şey olamaz.”¹⁹⁹ Kant bilinç tarafından nesne olarak alınan üçgen örneğini ele alır. Üç düz çizginin görüde sunulmasının belli bir kurala göre gerçekleşeceğini, bu kuralın birliğinin her çokluğu belirleyeceğinin ve onu tamalgının koşullarıyla sınırlandıracağının altını çizer.²⁰⁰ Böylece yüklemeler aracılığıyla düşünülen nesnenin tasarımı olarak kavram ortaya çıkar.

Kavram bir yandan evrensel diğer yandan bilgi için gerekli olan bir şeydir. Bir cismin kavramı ise o kavramın kural olarak işlediği tasarımların görünüşlerine getirmek zorundadır. Görünüşler ise *transsensual* koşullarda değerlendirilebilirler. Daha önce görünüşlerin *transsensual* zeminlere ait olduğu gösterilmiştir. Aynı şekilde bilgi açısından ele alınacak kavramın kendisi de *transsensual* zemine veya koşula bağlı olmalıdır. Kant bu koşulun *transsensual* tamalgı (*Transcendental apperception/ transzendental Apperzeption*) olduğunu belirtir. Genel anlamıyla

¹⁹⁷ Kant, *Critique of Pure Reason*, s. 230.

¹⁹⁸ Kant, *a.g.e.*, ss. 230-231.

¹⁹⁹ Kant, *a.g.e.*, s. 231.

²⁰⁰ Kant, *a.g.e.*, ss. 231-232.

“tamalgı kavramı, algının ben deneyine dönüşmesidir.”²⁰¹ Kant’ın aşağıda alıntılanacak olan ifadeleriyle hem bu koşulun ne anlama geldiği hem de tamalgının *transsendental* ve deneysel açıdan ne ifade ettiği açığa çıkmış olacaktır:

Bizim iç duyudaki durumumuzun belirlenimine uygun olarak kendi bilincimiz sadece deneyseldir, her zaman değişkendir. O, bu iç görüşlerin akışında, ne sürekli/kalıcı ne de daimi/değişmez kendi temin edemez ve genellikle iç duyu (*inner sense/ innere Sinn*) ya da deneysel tamalgı (*empirical apperception/ empirische Apperzeption*) olarak adlandırılır. O, sayıca özdeş olarak tasarımlanmış olması gereken şey deneysel veri olarak düşünülemez. Tüm deneyleri önceleyen ve daha sonra *transsendental* ön varsayımı geçerli kılarak kendi kendine olanak tanıyan bir koşul olmalıdır... Şimdi görüşlerin tüm verilerine ve yalnızca tüm mümkün nesnelerin tasarımlarıyla ilişki içerisinde olan bilincin birliği olmaksızın bizde hiçbir bilgi meydana gelmez ve onlar arasında hiçbir bağlantı olmaz. Bu saf, orijinal (*ursprüngliche*), değişmez bilinci ben *transsendental tamalgı* olarak adlandıracam.²⁰²

Belirtmek gerekir ki Kant bir yana dış duyuyu diğer yana iç duyuyu koyar. Dış duyu öznenin dışında olanı özneye sunar; fakat dış duyunun formu olan uzamın özneye ait olduğu unutulmamalıdır. İç duyu ise bizzat zihnin iç durumlarını oluşturan duyu olarak kabul edilir; fakat burada da iç duyunun formu olan zamanın özneye ait olduğuna değinilmiştir. Dış duyunun oluşturduğu tüm edimsel materyaller aslında bilginin tüm materyallerinin bilgiye yönelik olması açısından öznenin iç duyusu içindir.²⁰³ Bunun üzerine dış duyuya bağlı olarak varolan tüm nesnelerin iç duyuya tabi olduğu anlamına gelir. Kempt Smit bu noktayı şöyle yorumlar:

O[Kant], istisna olmaksızın, tüm tasarımların, tüm görüşlerin zihnin modifikasyonunun ve iç duyunun durumları olduğunu söyler. Bazıları sadece zamanda bazıları hem zaman hem de uzamda meydana gelir; fakat hepsi benzer şekilde tasarımlar olarak özdeş kendinin kipleridir. Görüşler

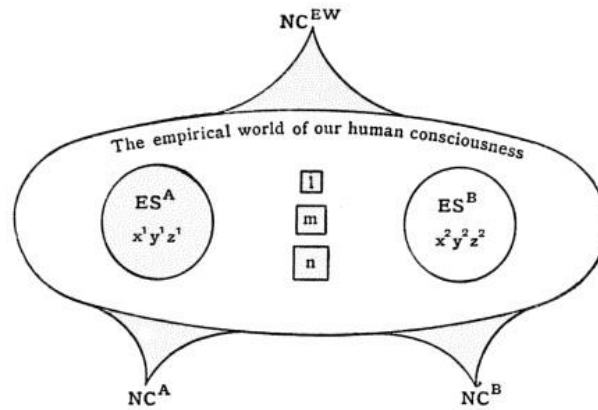
²⁰¹ Bilgiç, *Bilim, Felsefe ve Üniversite*, s. 158.

²⁰² Kant, *Critique of Pure Reason*, s. 232.

²⁰³ Kant, *a.g.e.*, s. 121.

birbirinin dışında uzamda var olabilseler de, uzamın kendisi sadece bizde tasarım olarak varolabilir.²⁰⁴

Buradan çıkan sonuç bilginin ya da nesnenin bilgisinin kendinin bilincinde olmanın bir yansıması olmadığı; fakat duyusallığın ve kategorilerin, duyunun ve zihnin bir tür bağlantılılarından doğduğudur. Böylece Kant için “zihin(...) dolaylı olacak şekilde bilindiği kadarıyla numenal varoluşun her bir diğer modudur.”²⁰⁵ Kant daha sonra buradaki öznenin kavranamazlığına (bu çalışmada da yapılacağı üzere) *Paralogizm*’leri ele alırken değinecektir. Yine de belirtmek gerekir ki burada bilinç *transsendental* sentetik sürece dayalı olduğu için *transsendental* faaliyet deneysel bilincin ve bilgininde sınırları dışındadır.²⁰⁶ Smit’in buradaki yorumu kendisinin Kant’ta bilme durumunun *phenomenalist* yorumunu sunduğu tablodan daha net görülebilir:



ESA = Bilinçli A varlığının deneysel benî

ESB = Bilinçli B varlığının deneysel benî

NCA = Bilinçli Varlık A'nın numenal koşulları

NCB = Bilinçli Varlık B'nin numenal koşulları

²⁰⁴ Norman Kempt Smit, *A Commentary To Kant's 'Critique Of Pure Reason'*, London: Macmillan And Co., Limited St. Martin's Street, 1918, s. 294.

²⁰⁵ Smit, *A Commentary To Kant's 'Critique Of Pure Reason'*, s. 297.

²⁰⁶ Smit, *a.g.e.*, s. 297.

l, m, n = Uzamdaki nesneler

x1, y1, z1 = l, m, n nesnelerinin neden olduğu duyumların A'nın deneysel beninin duyu organlarına etkisi

x2, y2, z2= l, m, n nesnelerinin neden olduğu duyumların B'nin deneysel beninin duyu organlarına etkisi

NCEW = Deneysel dünyanın numenal koşulları.

Tablo 4. Kant'ta bilme durumunun *phenomenalist* yorumunun tablosu.²⁰⁷

Tamalgıyı açıklama amacından hareketle tüm bu anlatılanlara bağlı olarak Kant için bir yandan bilincin birliği tasarımlar çoklusunun birliğine ve oradaki edimselliğe bağlıyken, diğer yandan tasarımın çoklusunun birliği de bilincin birliğine bağlıdır. Tekrardan ifade etmek gerekirse iç tasarımlar dış uzamsal nesnelerin varolma koşulları değildir; “fakat onların bireysel olarak deneysel bilincine sahip olmak için gereklidir.”²⁰⁸ Smit burada yukarıdaki tablodan da anlaşılacağı üzere *numenal* etkene dikkat çeker. Onun ifadeleriyle Kant için “aslında uzamdaki dış dünya onun olasılığının *numenal* koşullarına ilişkin ve onun tarafından uygun duruma getirilmiş olarak hesaba katılmalıdır.”²⁰⁹ Yine de burada tüm bilincin koşulu olan *transsental* sentezin bilgisine sahip olunamayacağının altını çizer. Deneysel ben bir fonksiyon olarak tıpkı görünüş gibidir fakat görünüşü ortaya koyan bir şey değildir. Bunun yanı sıra Smit tamalgının ‘düşünüyorum’u sadece deneysel yargıda bulunan ve iç duyunun sonucu olarak onun olasılığının ön koşulları olduğu şeklinde yorumlanabileceğini ifade eder. “‘Ben’in ilk bilgisini, zamanın anlarını ayırt etmesi üzerinden başlıyor” ve “bu anları ayırt edip tuttuğunda” deney ve bilme gerçekleşmeye başlıyor şeklinde yorumlanabilir.²¹⁰ Bundan dolayı da deneysel ben ile *transsental* ben arasında ayırım yapmanın deneysel nesne ile kendi başına şey

²⁰⁷ Smit, *a.g.e.*, s. 281.

²⁰⁸ Smit, *a.g.e.*, s. 321.

²⁰⁹ Smit, *a.g.e.*, s. 321.

²¹⁰ Çitil, *Kant Okumaları Birinci Kritik*, s. 143.

arsında ayırım yapmakla benzerliği olduğunu altını çizerek.²¹¹ Burada deneysel anlamda kendinin bilincinde olmanın uzama ait nesnelerin bilincinde olma anlamına geldiğini ve öznenin bilincine bağlı olduğunu belirtmekle yetinilir ve bu tartışma özne bağlamında Ben'in tartışılacağı son bölüme bırakarak tamalgının bilgidaki fonksiyonunu incelemeye dönülmelidir.

Dolayısıyla anlatılanlara bağlı olarak denilebilir ki çokluğun birliği “nesneden değil, öznenin kaynaklanır”, “uzam, zaman ve kategorilerin varlığı bile bu kombinasyona bağlıdır” ve böylece *transcendental* tamalgı sayesinde “özne “ben düşünüyorum”un tekrar eden kalıcılığı ve sürekliliğine dayanarak, bilinçli olarak kendini bir kişi olarak tanır.”²¹² Üstelik Kant tamalgının birliğinin tüm *a priori* kavramların temelinde yattığını belirterek kendi bilincinde özdeşliğine sahip olması aracılığıyla kavramlarla görüşler arasındaki ilişkilerin kurallara göre dizayn edilmesini sağladığını ifade eder. Bunun nedeni ise tamalgı bir yandan uzam ve zaman aracılığıyla nesnelerin kavranmasını sağlayan deneysel bir fonksiyon iken diğer yandan “kategorilerin olasılığının zemini” olmasıdır.²¹³ Böylece tamalgı sayesinde bir nesne “bir tümel kavram altında düşünülebilir, tanınabilir olanağına kavuşur.”²¹⁴ Kant buradaki görüşlerin kendi başlarına şeyler olarak değil tasarımlar olarak alınması gerektiğini yineler. Kant bu tasarımlarında görümler ile elde edilemez nesnelerinin olduğunu belirtir ve ona *transcendental* nesne (*transcendental object/ transzendente Gegenstand*) adını verir.²¹⁵ *Transcendental* nesnenin kavramı ise bilincin birliğidir. Bu birlik deneydeki tüm görüşlerin tamalgının zorunlu birliği altında tutulması anlamına gelir ve tüm bilginin olanağı budur.²¹⁶ “Ampirik deneyimizi tespit taneleri gibi düşünürsek onlara birlik veren iplik” *transcendental* bir birliktir.²¹⁷ Bu birlik ise *transcendental* kendiliğin kavranmasıdır. Bu birlik dışarıya yansıtılarak nesneler kurulurlar. *Transcendental* kendiliğin kavranmasının

²¹¹ Smit, *A Commentary To Kant's 'Critique Of Pure Reason'*, s. 322.

²¹² Bilgiç, *Bilim, Felsefe ve Üniversite*, ss. 158-159.

²¹³ Smit, *A Commentary To Kant's 'Critique Of Pure Reason'*, s. 326.

²¹⁴ Bilgiç, *Bilim, Felsefe ve Üniversite*, s. 159.

²¹⁵ Kant, *Critique of Pure Reason*, s. 233.

²¹⁶ Kant, *a.g.e.*, ss. 233-234.

²¹⁷ Çitil, *Kant Okumaları Birinci Kritik*, s. 166.

“eşleniği olarak, *transsendental* bir nesne olarak düşünülebilir. Düşünsel veya bir olanak olarak düşünülebilir.”²¹⁸

Transsendental zemin olmaksızın görüşlerin evrensel kurallarla olan bağı koparak nesnelerin bilinmesi ortadan kalkar. Bunun nedeni *transsendental* zemin olmaksızın görüler ile kavramlar arasındaki bağı kurulamayacak olmasıdır. Bunun sonucunda da görü aracılığıyla görüşler elde edilmiş olacak fakat onlar üzerine düşünce işlemi gerçekleşmeyecek. Bu bilginin de olmayacağı anlamına gelir. Oysa bilgi için hem duyusallığa ait görünün *a priori* formlarının hem de anlama yetisinin *a priori* kategorilerinin gerekliliği üzerine durulmuştur. Bu ise *transsendental* zeminde gerçekleşebilir. “Bu açıdan bakıldığında herhangi bir nesnenin kurulması kategorilerin kendilerine temin ettiği kurallara göre yapılmaktadır; o kategorilerin birliği de” *transsendental* kendiliğin kavranmasının birliğidir.²¹⁹

Transsendental zeminde kategoriler ile duyusallığın bağı oluşur. Ayrıca kategoriler tamalgı ile birlikte tüm duyusallığın bilincinde olmayla kavramlarla uyumlu sentez oluşturur; örneğin neden kavramı bir sentez olur.²²⁰ Görünüşleri altına alan bu tür bir birlik olmadığında ise algılarda deney nesneleri olamayacaktır. Sözün kısası bilgiye ulaşmanın ilk adımları bile ortadan kalkma tehlikesine düşecektir. Kant burada çoklunun birliği için gereken zemin olarak yakınlığı ya da benzeşimi (*affinity/affinität*) devreye sokar ve görüşlerin benzeşiminin nasıl kavratılır kılınacağını sorar. Bu sorunun çözümü ise çoklunun kuralla olan ilişkisinde saklıdır. Kant bunu şöyle ifade eder:

Şimdi, her nasılsa, bir kesin çoklukla uyumlu olacak şekilde evrensel bir koşulun tasarımları (ne türden olursa olsun) bir kural (*rule/ Regel*) olarak adlandırılabilir ve eğer bu yerleştirme zorunluysa yasadır (*law/ Gesetz*). Bu nedenle tüm görüşler baştan sona giden bir bağlantı ve *transsendental*

²¹⁸ Çitil, *a.g.e.*, s. 167.

²¹⁹ Çitil, *a.g.e.*, s. 167.

²²⁰ Kant, *Critique of Pure Reason*, ss. 234-235.

benzeşim içerisinde zorunlu yasalara dayanırlar. Deneysel benzeşim ise bunun sadece bir sonucudur.²²¹

Kant doğanın üstteki alıntıda söz edilen yasallığı yansıttığını dile getirir. Bu yasallık kendi başına şeylere ait olarak alındığında bir çelişki olarak gözükebile görünüşlerden hareketle düşünüldüğünde sorun olmayacaktır. Kant'ın daha önce ele alınan doğa tanımları hatırlanacak olursa onun doğayı görünüşlerin bir toplamı ya da yasalara uygun olarak görünüşler arasındaki ilişkiler ağıyla oluşan bir şey olarak gördüğü hatırlanacaktır. Ayrıca bu onun görünüşler üzerinden ortaya koyduğu doğa sadece zihindeki tasarımların çokluğunu imler. Buna bağlı olarak çokluğun birliğinin doğanın ya da deneyin nesnesinden ötürü devreye sokulduğu sonucu çıkar. Üstelik bu bilme yetisinde gerçekleşen bir şeydir; “şöyle ki” bu “*transscendental* tamalgı”dır.²²² Çünkü bahsi geçen birliğin tanınma sürecinden geçmesi gerekir. Kant bir ev bir de suyun donması üzerinden anlattıklarını açıklamaya çalışır.

Zihin “bir evin algıdaki deneysel görüşünün çokluğun kavranması yoluyla” uzamdaki çokluğun sentetik birliğine bağlı olarak onun şeklini çıkarır.²²³ Sonrasında devreye nicelik kategorisi girer ve artık kavramanın sentetik birliği aracılığıyla kavram ve görü arasında uyum ve anlaşma sağlanmalıdır. Suyun donmasında ise iki durumun kavranması söz konusudur. Bu iki durum zamanda birbiriyle ilişki içerisinde olmak zorundadır. Yine burada da çokluğun sentetik birliği göz önüne alınır ve neden kavramı duyusallığa uygulanır. Böylece görünüşler çoklusu ve kategoriler arasındaki bağlantı kurulmuş olunur. Bu tamamen *transscendental* zeminde görünüşlerin duyusallığın *a priori* formlarına ve anlama yetisinin *a priori* kategorilerine nasıl ve neden uyması gerektiğinin bir anlatısı olarak görülebilir.

Belirtilmek gerekir ki burada kendi başına şeyler değil görünüşler söz konusudur. Kaldı ki görünüşlerden hareketle bilgiye ulaşmak için gerekli olan süreçler anlama yetisine ve duyulara sahip bir özneye bağlı olarak gerçekleşebilir.²²⁴ Bunun yanı sıra görünüşler birleştirici yetinin kontrolünde ele alınan tasarımlardan

²²¹ Kant, *a.g.e.*, ss. 235-236.

²²² Kant, *a.g.e.*, s. 236.

²²³ Kant, *a.g.e.*, ss. 262-263.

²²⁴ Kant, *a.g.e.*, s. 263.

başka bir şey değildirler. Yine de doğanın kategorilere bağımlı olmasına rağmen saf anlama yetisi görünüşlerden hareketle ortaya konulanın ötesinde şeylerin doğalarına ithafen yasalar koyamaz. Bu zaman ve uzam formlarının sınırları içerisindeki görünüşlerin yasallığı aşılamayacağı anlamına gelir; fakat *transsendental* zeminde kavramların nasıl görünüşlere uygulanacağı konusunda buraya dek anlatılanlar Kant'ın kendisi tarafından hala yetersiz olarak kabul edilir.

Bir önceki başlıkta hatırlanacağı üzere Kant genel ve *transsendental* olmak üzere iki mantıktan söz eder. Genel mantık bilme yetisinin anlama yetisi, yargı gücü (*power of judgment/ urteilskraft*) ve akıl (*reason/ vernunft*) olarak bölünmesi üzerine inşa edilir ve bu üç bölüm zihnin fonksiyonuna bağlı olarak sırasıyla kavramlar, yargılar ve çıkarımlara karşılık gelir.²²⁵ *Transsendental* mantık ise içeriği belirlemekle sınırlandırılmıştır. Genel mantık gibi bir bölümlenme onda yoktur. Şöyle ki aklın *transsendental* kullanımının onda hiçbir nesnel geçerliliği yoktur.²²⁶ Eğer aklın kullanımına dair bir cüretkârlık gösterirse *transsendental* diyalektik içerisinde yanılsama (*illusion/ Schein*) üretmekten başka bir şey yapmış olmayacaktır.²²⁷

²²⁵ Kant, *a.g.e.*, s. 267.

²²⁶ Kant, *a.g.e.*, s. 267.

²²⁷ *Schein* kavramının birçok anlamı vardır. İngilizceye *illusion* olarak çevrilmiştir. *Illusion* kavramı kuruntu, yalan, ilüzyon, aldatıcı görünüş (görünüş yani *appearance* değil), aldanma, algı yanılsaması, göz aldanması ve yanılsama gibi anlamlara sahiptir. Diğer yandan *sham* kavramının Almandaki ilk anlam olarak karşılığı *Schein* kavramıdır. *Sham* taklidini yapmak, rol yapmak, yapar gibi görünmek, sahtelik, gözboyası, yapma, yalan, iğreti, düzmece ve gerçeğe aykırı gibi anlamlara gelmektedir (Red House Dictionary, 1974: 2013: 2016: s. 888). Burada yanılsama olarak kullanımının tercih edilmesinin nedeni ise öncelikle *Schein* kelimesinin *appearance* ile karıştırılmasının önüne geçmek amaçlıdır. *Appearance* onunla bazı sözlüklerde *Schein* ile anlam yakınlığına ulaşır: fakat anlam bakımından *Schein* ve *Appearance* kavramlarının çokta yakın olduğu söylenemez. *Schein* ve *Erscheinung* gözle görülür bir şekilde yazılış bakımından bile benzerlik taşır. Birincisinin *illusion* (yanılsama) ikincisinin ise *appearance* (görünüş) olarak çevrilmesinin nedeni onların birbirleriyle olan ilişkilerinde yatar. Kant aklın ikincisinden hareketle *Transsendental* Diyalektik bölümünde nasıl birincisine geçiş yaptığını açıkça anlatır. Bu nedenle *appearance*, *Apparentia*, *phaenomenon* bağlamında görünüş olarak *Erscheinung*'un karşılığı olurken, *Schein* *Scheinbar*'ın karşılığı olarak *illusion* ile karşılanır; çünkü görünüş ve görünüş'te' olan aynı şey değildir (Perin, 2016: s. 51.) Aksine *Sham* ile *illusion* kelimesi ise anlam bakımından onda daha çok karşılık bulur. Ayrıca *sham* (bu benim İngilizceden bulup eklediğim bir şey olarak) ya da *schein* bir yanılsama yanılgı vs. belirtirken *appearance* böyle bir yanılsama ya da yanılgıyı imlemez (Perin, 2016: ss. 44-54). Kant'ın isteme ile iyi isteme arasında yaptığı ayrım buraya uygulanacak olursa görülecektir ki görünüş kavramı yanılsamalı hiçbir anlamı tek başına ifade edemez ya da ona indirgenemez. Oysa onun böyle bir anlamı imlemesi için önüne sıfat getirilerek sahte görünüş, yanılsamalı görünüş, hatalı görünüş şekline getirilmesi gerekir. Almanca *Er-schein-ung* ya da İngilizce *appearance* Türkçe görünüş olarak alınmasının nedenlerinden bir diğeri ise onun tezahür değil zevahire daha yakın olmasındandır. Tezahür Arapça kökenlidir ve belirme, görünme, görüntü, parıltı, gösteriş gibi anlamlara gelen *zuhur* kelimesinden türemiştir: Anlamı ise görünme, ortaya çıkma, kendini göstermedir (İlhan Ayverdi, 2010: ss. 1251-1252; Mehmet Bahaettin Toven, 2004: s. 747, Devellioğlu, 2001: s. 1105). Oysa Kant felsefesinde kendi başına şey kendini gösterse de göstermese de durum değişmez. Öznenin

Transsendental mantık içerisinde anlama yetisi ve yargı gücü kullanıma açıktır. *Transsendental* mantık çerçevesinde ve kuralların belirlenmesi aracılığıyla anlama yetisinin kullanılabilir olması eşliğinde yargı gücü korunabilir. Kant yargı gücünün *transsendental* öğretisini aşağıdaki gibi iki bölüme ayırır:

İlk olarak, saf anlama yetisinin şematizmi (*schematism/ Schematismus*) ile anlama yetisinin kavramlarının kullanımının altında bulunan duyuşal koşulla ilgilidir. İkinci olarak, saf anlama yetisinin ilkeleriyle birlikte, bu koşulların ve diğer tüm *a priori* olarak bilinenlerin zemini altında anlama yetisinin saf

transsendental koşullara bağlı olarak elde etme yeteneği ve tarzı bellidir. Ayrıca kendi başına şeyin kendini bariz sorunlara neden olur. *Transsendental* koşullarda nesnenin kendi başına şey ve görünüş olarak iki modundan görünüş elde edilir. Buna bağlı olarak tezahür kelimesi Kant'ın tüm özne anlayışı, Kopernik devrimi ve felsefesini tehlikeye sokacak bir çeviri olur. Diğer yandan *Erscheinung*, *appearance* ya da görünüş kavramlarına bir şeyin dış görünüşü ve görünen yüzü anlamına gelen zahir kökeninden türeyen zevahir daha yakındır. Zevahir ise görünen şeyler, görünen şey, görünüm anlamına gelmektedir ve türediği zahir kelimesinin ise görünen, görünücü, açık, belli, şüphesiz, dış görünüş, kendilerinden olmayan anlamlarına gelir (İlhan Ayverdi, 2010: s. 1385, Devellioğlu, 2001: s. 1165, Doğan, 2005: 1410). Tezahür ile zevahir arasındaki en büyük fark ise birisinin gösteren diğerinin görünen ile anlam bulmasıdır. Yine de her ne kadar tezahür tam anlamıyla *Erscheinung*'un anlamına karşılık gelmediği gibi zevahir de görünüşün çok daha ötesinde anlamlara sahiptir. ayrıca her kavramın onu kullanan filozof tarafından yeni anlamlar kazandırılarak kullanılabilmesi de gözden kaçırılmamalıdır. Örneğin Kant'a kadar ki süreçte *phainomenon* [*φαίνόμενον*], Greek'teki *phōs* [*φῶς*] yani *light*'ten türeyen ve "to be visible, to appear," anlamlarına gelen *phainesthai* [*φαίνεσθαι*] olarak görülmeyecektir ve bu şekilde görünüş ve *phenomenon* kavramlarını birbirinden ayırmış olacaktır (Dictionary of Untranslatables A Philosophical Lexicon, 2004: ss. 281-287). "As for fallacious illusions (*Schein*), they arise precisely when we take appearances for things in themselves (Dictionary of Untranslatables A Philosophical Lexicon, 2004: s. 283)." Piché ise *Der Phänomenologiebegriff bei Kant und Reinhold* yazısının kısmında imgelemin ne tür bir rol oynayarak görünüşlerden hareketle fenomenlere değil de *Schein*'a vardığını açıklar (Piché, ty: s. 59-72). Konuya dönülecek olunursa; kendi başına şeyler akıl sahibi mi, istediği zaman görünüp istediği zaman gizlenen şeyler mi? Bu soruları sormak bile kendi başına şey kavramını zaman ve uzam formlarının sınırları içerisine çekip Kant'ın tüm felsefesiyle çelişki doğuracak sonuçlar çıkarma riskini taşır. Dolayısıyla birinci bölümde Deleuze'ün görünüşlerin kendisini gösteren şeyler ile ilişkili olduğu iddiası burada reddedilebilir. Çünkü bu bir sonraki bölümde açıklanacak olan idelerle ilgili sorunların temel nedenlerinden birisidir. Görünüşlerin ya da kendi başına şeyin kendini gösteren şeyler olması Kant'ı tekrar nesneyi merkeze alarak öznenin bilgi edilmesine dair yoruma geri götürmüş olur. Ayrıca görünüşlerin kendi başına şeyler ya da kendi başına şeylerin görünüşler gibi muamele görmesi de yanılsamalar doğurur. Oysa görünüş transsendental felsefe açısından *Opus Postumum*'da da belirtildiği üzere sadece transsendental felsefede bilme yetisine uyumlu olan nesnenin bir modudur (Kant, 1993: ss. 180-181). Kant görünüşlerden hareketle görünen bir şeyin olması gerektiğini söylerken onun sadece duyuları uyardığı ya da duyulara geldiğini ima eder. Aksi halde kendi başına şeyin görünüş değil de tezahüründen bahsetmeye başlanırsa kendi başına şeylerinde ne tür hal ve hareketlerde ne tür ilişkilerde bulunduğu dair konuşulmaya başlanmış olur. *Schein*, *sham* ve *illusion* kavramlarına dönülecek olursa onların görünüş ile aralarındaki uçurum ortaya çıkmıştır. *Sham* kavramının bir anlamı da 'yapar gibi yapmak'tır. Burada yapar gibi yapmak ile transsendental mantık içerisinde aklın kullanımının yanılsamalı bir mantık ürettiğine dair önermenin yakınlığına dikkat çekerek noktalamak akla uygundur. Ayrıca *Schein*, *Erschein*, *appearance* için şu kaynaklara da bakılabilir: German Dictionary of Philosophical Terms ve The Dictionary of Philosophy Runes (German Dictionary of Philosophical Terms, 1997: ss. 253-254, The Dictionary of Philosophy Runes, ty: s. 15).

kavramlarından nasıl *a priori* ortaya çıkacağını gösteren sentetik yargılarla ilgilenir.²²⁸

Kant bu öğretinin anlama yetisinin kavramlarının görünürlere uygulanmasının olasılığını verdiğini belirtir. Kavramların görünürlere uygulandığı yerde nesneler aracılığıyla kavramlar düşünülür. Kant kavram ve nesneler dışında üçüncü bir şeyin olması gerektiğini iddia eder. Saf olan bu üçüncü şey ya da bağdaştırıcı tasarım, bir yandan kategoriler diğer yandan görünürlere beraber durur ve hem düşünsel hem de duyusaldır.²²⁹ Kant bu tasarımı *transsensual* şema (*Schema*) olarak adlandırır. Dolayısıyla “bu aşama bir nesnenin bir kavram altına alındığı durumda, ya da bir başka deyişle görülerin saf kavramlar altına alınması ile ilgilidir.”²³⁰

Kategorilerin herhangi bir nesneye uygulanabilmesi için bu nesnenin duyusallığın sınırları içerisinde olması zorunludur. Duyusallığın sınırlarını belirleyen koşullar kategorilerin uygulanacağı alanı belirleme açısından saf anlama yetisinin kavramlarının şemasını oluşturur; fakat burada tek bir şema değil şemalardan söz edilebilir. Şemaların işlevlerini gerçekleştirme tarzı ise şematizmdir. “Şema daima kendi kendine imgelemin bir ürünüdür; fakat imgelemin amaçladığı bireysel görünüm değil, sadece duyusallığın belirlenimi içerisinde birlik olarak bir imgeden (*image/ das Bild*) ayırt edilmelidir.”²³¹ Diğer bir ifadeyle Kant, imgelemin kavrama yönelik imge üretme işlemini şema olarak adlandırır. Üstelik imge üretici imgelemin deneysel fakültesinin bir ürünü iken duyusal kavramların şeması bir üretim olmanın yanı sıra saf imgelemin bir tür simgesidir. Ayrıca imgelerin kavramlarla bağlantılı olma zorunluluğu içerisinde bu bağlantılılığı sağlayanda şemadır ya da şema tarafından belirlenir.²³² Çitil ve Dursun aşağıdaki ifadeleriyle Kant’ın imge ve şema arasında kurduğu bağlantıyı netleştirmeye çalışır:

Kant’ın burada asıl ilgilendiği şey şu: Diyelim şurada bir ampirik [deneysel] bir şey var ve burada da bir başka ampirik bir şey. Ben bunu zamanın akışı

²²⁸ Kant, *Critique of Pure Reason*, s. 270.

²²⁹ Kant, *a.g.e.*, s.272.

²³⁰ Yücel Dursun, *Felsefe ve Matematikte Analitik/Sentetik Ayrımı*, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2015, s. 84.

²³¹ Kant, *Critique of Pure Reason*, ss. 272-273.

²³² Kant, *a.g.e.*, ss. 273-274.

içinde kavramaya çalışıyorum. Uzaktan bir şey geliyor. Henüz ne olduğunu kavrayamıyorum. Bu anda dolaysız şekilde zihin karşısında belli bir görüntü var. Onun resmini veya onu kavramak için bir sonraki ana taşımazsa hep tek bir şeyle karşı karşıya kalır. Bunun bir resmini (imge: *Bild*) bir sonraki ana taşıyan da imgelem/ resmetme yetisi. Şu anki gördüğü halini, bir sonraki hali ile kıyaslayacağı bir resim olarak yeniden üretiyor.²³³

Dolayısıyla, çokluklar imgenin biçimi içerisine taşınıyor, imgeler şemalara sunuluyor ve şemalar yoluyla da kavramlara imgeler sağlanıyor ve böylece kavramlar görünümlere uygulanmış oluyor.²³⁴

Kant şematizmin tamalgı ile ilişkinin sergilenmesinin bilgi nesnesinin ortaya konması açısından zorunlu olduğunu düşünür. Kant bu noktadan sonra şematizmin tamalgı ile bağlantısını aktararak bilginin süreçlerini açıkladığı son hamlesine geçiş yapar:

Açık ki anlama yetisinin şematizmi imgelemin *transsental* sentezi aracılığıyla iç duyuya ait görünün tüm çokluğunun birliğine indirgenir ve böylece iç duyuya uygun (bir alıcılık) bir fonksiyon olarak dolaylı yoldan tamalgının birliğinden başka bir şeye varmaz.²³⁵

En nihayetinde kavramlar ile nesnelerin (*objects*) arasındaki ilişkiyi şemaların sağladığı ortaya çıkar. Bu ise kategorilerin sadece deneysel alanda kullanılabileceğini ve tüm bilincin birliğine bağlı olduğunu imler. Buradan hareketle zorunlu olarak görünümlerin birliğinin dikkate alınmasının göstergesi olarak görülür. Bu birlik ise sentezin evrensel kuralları altına alınmalıdır. Çitil'in anlatımını baz alarak açıklanacak olursa, karşıda duran bir malzeme var. Bu malzeme köpeğin imgesini oluşturuyor. “Belli kurallara göre (rastlantısal değil) oluşturulmuş bir resmi, zihnim bir sonraki ana, şu resme göre yeniden bir resim üretti.”²³⁶ Yeniden üretimi ise gerçekleştiren imgelemdir. “Olmazsa yeni bir resim deniyorum... Uyduğunu

²³³ Çitil, *Kant Okumaları Birinci Kritik*, ss. 150-151.

²³⁴ Dursun, *Felsefe ve Matematikte Analitik/ Sentetik Ayrımı*, s. 86.

²³⁵ Kant, *Critique of Pure Reason*, s. 276.

²³⁶ Çitil, *Kant Okumaları Birinci Kritik*, s. 151.

farkedersen köpek olduğunu kavıyorum, yani “bir kavram altında tanıma” gerçekleşiyor.”²³⁷

Bunun arkasındaki neden duyusallığın şemalarının kategorileri kullanım açısından kendi dışında bulunan duyusallığın alanıyla sınırlandırmasıdır. “Bundan dolayı şema gerçek anlamda sadece kategoriler ile uyum içerisinde olan bir nesnenin *fenomeni* ya da duyusal kavramıdır.”²³⁸ Kitcher, Kant’ın kavramların oluşturulmasına dair güzergahı şöyle sıralar ve bu anlatılanlara bir tür özet niteliğinde görülebilir:

- 1) Görünün birliği sentezin bir fonksiyonunu gerektirir.
- 2) Bu fonksiyon bir kurala uygun olarak uygulanmalıdır.
- 3) Bu kural çeşitli içeriklerin zorunlu olan *a priori* yeniden üretimini mümkün kılar.
- 4) En sonunda, bu kural çeşitli içeriklerin bir kavramda birleşmiş olması için olanak sağlar.²³⁹

Bir nesnenin kavramının verilmesiyle o nesneye dair bilginin elde edildiği sonucuna varılır; fakat Kant’ın burada nesnenin tamamının ele geçirileceğini söylemediğinin altı çizilmelidir. “Bilimler anlama yetisinin kategorileri doğrultusunda nesnenin açıklamasını yapmakla yetinirler” ve “bilim nesnenin bütünlüğünü vermez, her tür isteme ve karara açık, çıplak bir olanak olarak verir nesneyi.”²⁴⁰ Bu Kant’ın neden nesnenin görünüşler ve kendi başına şeyler olarak iki modundan görünüşler üzerinden hareketle bilgi nesnesini oluşturmasını açıklar. Yine de bu yeterli değildir. Çitil bunu aşağıdaki sözlerle yorumlar:

²³⁷ Çitil, *a.g.e.*, s. 151.

²³⁸ Kant, *Critique of Pure Reason*, s. 277.

²³⁹ Kitcher, *Kant's Transcendental Psychology*, s. 73.

²⁴⁰ Bilgiç, *Bilim, Felsefe ve Üniversite*, s. 161.

Kant işte bu: Ben kurduğumu bilirim. Bütün Kant sonrası bilim felsefesi buradan hareketle düşünüyor: Ben dilimin marifeti ile kurduğumu bilirim. Sosyoloji, biyoloji hatta tam anlamıyla bilim olan fizik bile –Bugün fiziğin de kurumsal kurulan bir şey olduğunu düşünüyoruz— ruh başka türlü kuramadığı için böyle kurduğunu söylüyor.

Dolayısıyla bilimin önermelerinin doğrulanması üzerinden tanımlanması diye bir şey yok. Karşımda duranın gerçekten de bana görüldüğü gibi olup olmadığını nereden bileceğim? Mevcut deneyler beni haklı çıkarsa da hiçbir zaman yüzde yüz gibi bir haklılığım olamaz, bu anlamda emin olamam. Kurduğum kadarıyla kurduğum üzerinden bilebilirim.²⁴¹

Anlama yetisi ve duyusallığın yanı sıra akla başvurulması gerekir ya da akıl kendisi zaten doğal yatkınlığı olarak devreye girecektir. Bilgiç buna şu şekilde açıklama getirir:

Bilimin nesnesi, nesnel ve herkese eşit uzaklıkta görünür; oysa arada bilimsel bilgiyi isteyen “gizli özne” veya “gizli el” vardır. Bu kişiliksizlik aldatmacasını çözmek, insanlık onurunu örtük müdahalelerden korumak ve geri kazanmak için akla başvurmak kaçınılmazdır.²⁴²

Şimdiye kadar Kant felsefesinde bilginin ortaya çıkış serüvenine açıklık getirildi. Bunu yaparken ilk olarak bilginin nesnesinin ne olabileceği üzerinde durulmuştur. İkinci olarak bu nesnenin hangi koşullara bağlı olarak hangi sınırlar çerçevesinde ele alınması gerektiği gösterilmiştir. Son olarak ise bu başlığın altında ise bilginin nesneleri ve koşulları gözetilerek nasıl bilginin ortaya konacağına değinilmeye çalışılır. Görüleceği üzere varılan nokta ilk konunun içeriğine dönerek sonlandırılır. Dolayısıyla *fenomenler* bilinebilir; fakat bu görünüşlerle ilişki içerisinde, belli sınırlar çerçevesinde ve bazı süreçlerin eşliğinde gerçekleşebilecek bir durumdur. Yine de herşey burada bitmiyor. Bilginin ya da bilmenin sınırları ötesi hakkında ne söylenebilir? Gerek düşünce tarihinde gerekse felsefe tarihinde ele alınan Tanrı, ruh,

²⁴¹ Çitil, *Kant Okumaları Birinci Kritik*, s. 200.

²⁴² Bilgiç, *Bilim, Felsefe ve Üniversite*, s. 161.

özgürlük, evren ve özne kavramları nereye konulacak? İşte bu ve bu minvalde cevaplanması için cevap bekleyen sorular için bir adım daha atmak gerekir.



İKİNCİ BÖLÜM

2. BİLİNEBİLİR OLANIN SINIRLARININ ÖTESİ VE ÖNEMİ

2.1. GENEL OLARAK İDELERİN MAHİYETİ

İlk bölümde bilginin nesnesinin ne olduğu, nasıl bilinebildiği ve bilme sürecinin nasıl işlediği üzerinde durulmuştur. Buna bağlı olarak sınırlar çizilerek bilginin alanı belirlenmiştir. Bu sınırların ötesinde ise bilgiye dair hiçbir şey bulunmaz. Yine de akıl bu sınırların ötesine geçmek ve doğal olarak daha fazlasını bilmek ister. Akıl başarmaya çalıştığı bu amaç doğrultusunda da yanılsamalara düşer. O halde akıllı bu yanılsamalara düşüren gerçekte onun sınırlarının ötesinde olanı bilmek istemesinden mi kaynaklanır yoksa onun aslında bilmediği bu şeyleri biliyor olarak addettiğinden mi? Yoksa sınırın ötesine geçişte izlediği yol mu yanlıştır? Tüm bu soruların yanıt bulması için Kant'ın bu noktada anahtar işlevi gören yanılsama, diyalektik ve ide kavramlarının onun tarafından nasıl kullanıldıklarını görmek şarttır. Bu kavramların ne anlamda ve nasıl kullanıldıkları anlaşıncaya kadar bahsi geçen bu sorularında cevabı onlarla birlikte ortaya çıkmış olacaktır. Burada merkezi konumda olan diyalektik ve ona bağlı olarak da diğer ide ve yanılsama kavramlarının anlaşılmasını sağlayacaktır.

Kant diyalektiğe *transsendental* diyalektik adını verir ve onu *transsendental* mantığın ikinci kısmı olarak görür. Birinci kısım yani *transsendental* analitikte görünüşlerden nasıl hareket edildiği gösterilirken, burada yanılsamalardan nasıl hareket edileceği üzerine durulacaktır. Yani yanılsamalar nesnenin görüşüyle ilgili olarak değil, yargıdaki düşünceyle ilgilidirler. Yanılsamalar yerini anlama yetisiyle nesne arasındaki ilişkinin yanlışlığında bulurlar. Buradan hareketle Kant diyalektiği

yanılsama mantığı (*logic of illusion/ Logik des Scheins*) olarak kabul eder.²⁴³ Onun burada ilgilendiği yanılsama da tam anlamıyla *transsendental*dir. Kant burada yanılsamadan kasıtlı diyalektiğin aldatıcı değil kusurlu olduğunun altını çizer. Bu kusur ise kategorilerin deneysel kullanımlarının dışında kullanılmasından ve anlama yetisinin genişlemesi olarak gösterilmesinden kaynaklanır. Kant bu durumun deneye doğrudan etkide bulunmayan ilkelere götürdüğünü ifade eder.²⁴⁴ Buradan hareketle de Kant ilkelerin kullanımını içkin (*immanent/ immanente*) ve aşkın (*transcendent/ transzendente*) olarak ikiye ayırır:

Uygulamaları bütün yönleriyle ve tamamıyla mümkün deneyin sınırları içerisinde kalan ilkeleri içkin olarak; fakat bu sınırların üzerinden ötesine geçecek olanları aşkın ilkeler olarak adlandırıyoruz.²⁴⁵

Burada kategorilerin kullanımı açısından dikkat edilmesi gereken bir noktaya işaret edilir. Kategorilerin *transsendental* kullanımı ve buna bağlı olarak onların ortaya çıkan yanlış kullanımı yukarıda bahsi geçen aşkın kullanım değildir. Bu durumun nedeni; Kant'ın burada ilgilendiği yanılsamanın deneydeki yanılsama olmamasıdır.²⁴⁶ Kuçuradi anlama yetisi açısından aşkın kullanımı aşağıdaki ifadeleriyle özetler:

Anlama yetisiyle ilgili dile getirildiğinde bu,- saf anlama yetisinin (öznenin) kavramlarına –“kategoriler”e- gerçek varolma yüklenince ya da anlama yetisinin ilkeleri *transsedental* (deneyle ilgi kurmadan, “*fenomen*” olmayanlar için kullanılınca; yani deney alınının dışında kullanılınca) olarak kullanılınca olur...²⁴⁷

Kant “gerçekten de, anlama yetimizin saf kavramlarında, insanı onları aşkın kullanmaya çeken ayartıcı bir şey” olduğunu kabul eder.²⁴⁸ Böylece *transsendental*

²⁴³ Kant, *Critique of Pure Reason*, s. 384.

²⁴⁴ Kant, *a.g.e.*, ss. 384-385.

²⁴⁵ Kant, *a.g.e.*, s. 385.

²⁴⁶ Kant burada deneydeki yanılsamaya optiği örnek gösterip tartışmak istediği asıl konuya geçer (Kant, 1998: s. 385).

²⁴⁷ Kuçuradi, *Çağın Olayları Arasında*, ss. 110-111.

²⁴⁸ Kant, *Prolegomena*, s. 67.

ve aşkın kullanım birbirinden farklılaşmış olur. Bu minvalde *transssendental*²⁴⁹ kullanım deneysel olan ile ilgili iken aşkın kullanım hiçbir sınır tanımaz ve deneye

²⁴⁹ *Transssendental* kavramı bu çalışmanın birçok yerinde kullanılmıştır. Kullanımı açısından yeterince açık olduğu için de kullanıldığı yerlerde teknik terim açıklamasına girilmiştir. Katrechko aynı durumun Kant açısından da geçerli olduğunu ifade eder. Katrechko, Kant'ın *transssendental* kavramına kesin bir tanım getirmediğini ve onu farklı şekillerde kullandığının altını çizer. O, Kant'ın *transssendental* kavramını farklı şekillerde kullanımını şu şekilde aktarır: "Eleştiride çeşitli benzer ifadeler kullanıldı: *transssendental argüman* (B 655), *transssendental* açıklama (B 40– 45, 47), *transssendental* tümdengelim (B 117–69), *transssendental* eleştiri[si] (çıkartımın) (B 637, 654) ve *transssendental* kanıt (B 619, 642, 657 ('*transssendental kind of proof*'), 811–23) (Katrechko, 2016: s. 105)".

Yine de burada *transssendent* kavramı ile karışmaması için ve Kant'ın düştüğü yanlış anlaşılma durumunun önüne geçmek için onu biraz açmak yerinde olacaktır: "Oysa benim dilimde, hiçbir zaman bilgimizi şeyler ile değil, yalnızca b i l m e y e t i m i z ile ilgi içine sokma anlamına gelen '*transssendental*' sözcüğü bu yanlış anlamayı önlemek içindi (Kant, 2000: s. 43)." Kant başka bir ifadesinde bu yanlış anlamaya şu şekilde dikkat çeker: "D a h a y ü k s e k asla. Etraflarında genellikle bol bol rüzgârın estiği yüksek kuleler ve onlara benzeyen metafizikçe iri insanlarla benim ilgim yoktur. Benim yerim, deneyin verimli d e r i n l e r i dir; kitap tanıtıcısının hiç kavrayamadığı anlamını (herşeye öylesine acele bakmıştır ki) pekçok şekilde gösterdiğim *transssendental* sözcüğü, tüm deneyin ötesine giden bir şey değil, deneyden önce (*a priori*) olan ama tek işlevi deneyi olanaklı kılmak olan bir şey anlamına gelir. Bu kavramlar deneyi aşıyorsa, bunların kullanılışına aşkın [*transssendent*] kullanılış denir; bu da, içkin [*immanent*], yani deneyin sınırları içinde kalan kullanılıştan ayrılır (Kant, 2000: s. 129)."

Transssendent kavramı Latince *transcendere*'dir ve anlamı aşmak, üstün gelmek, geçmek, ötesine geçmek anlamlarına gelir ve Skolastik felsefe açısından *transssendent* kavramı Aristoteles'in kategorileri altında ihtiva edilmeyen anlamında kullanılır (The Dictionary of Philosophy Runes, ty: s. 319). Kant ise deneyin ötesinde olanı *transssendent* olarak açıklar. Teoloji ve Metafizik anlamlarında ise düşünce tarihi içerisinde tüm sınırların ötesinde mükemmel olan, mistisizm açısından kavranılamaz/ akıl ermez, Deizm açısından en genel anlamda olmak şartıyla doğadan uzak olan, çoğulculuk açısından ise gerçeklerin ve cismin karşılıklı aşkınlığı olarak, epistemolojik düalizm direkt olarak ulaşılamayan ve etik açısından moral idealizm tarafından ise iradenin doğanın üzerinde olması anlamında *transssendent* kavramı ele alınmıştır (The Dictionary of Philosophy Runes, ty: s. 319). Bunun aksine *transssendental* kavramı ise Kant'ın az önce bahsi geçen ifadelerinden de anlaşılacağı üzere aşkın olanla bir alakası bulunmamaktadır. *Transssendental* kavramı "bir şeyi, bir disiplin ya da etkinliği, söz gelimi bilgi ya da deneyi mümkün kılan koşullar bütünü... söz konusu koşullara dair araştırma... salt kişisel, özel veya psikolojik olana karşıt olarak, zorunlu ve tümel için kullanılan sıfat"tır (Cevizci, 2013: ss. 1535-1536).

John J. Callanan, Kant'ın *transssendental* kavramını Strawson üzerinden deneyin zorunlu koşulunun keşfedilebilir olmasının bir tavrı olarak ele alır (Callanan, 2006: s. 361). Bu tavrın kendisinin de *transssendental* ve idealist bileşenler kapsamında *transssendental* idealizmi oluşturduğunu ifade eder. Ona göre bunlardan *transssendental* olan deneyin koşullarını verirken idealist birleşen bilginin görünüşler bağlamında alınacağını fakat kendi başına şeylere uzanamayacağını belirtmek amacıyla kullanılır. Callanan daha sonra bunu *transssendental strategy* olarak adlandırır (Callanan, 2006: s. 362). Callanan bu *transssendental* stratejik tavrı ise deneyin geçerliliğini gösteren bir varsayım olarak kabul eder. Bu nedenle de anlamının ilkelerinin geçerliliğinin varsayımının gösterilmesini tutarlı deneyin ve yargının zorunlu bir koşulu olarak anlaşılması gerektiğini vurgular (Callanan, 2006: ss. 375-376).

Katrechko ise daha kökensel bir inceleme yapar ve *transssendentalismin* insanın doğal bir eğilimle bilmeye yöneldiğinde Aristoteles'in şeylerin ilk ilkeleri anlayışına kadar götürebileceğini vurgular: "bütün insanlar, doğal olarak bilmek isterler" (Katrechko, 2016: s. 99, Aristotle, 2019: s. 107). Aristoteles'in buradaki bakış açısı metafizikle de ilişkilendirildiğinde doğal olarak bilmenin ulaşacağı nokta, her insan için geçerli olmasa da, ilk ilkeleri bilme ile ilişkilidir. Kant ise burada insan zihninin doğası gereği deneyin ötesinde olanı da bilmek istediğini kabul eder. Burada Kant öncesi dönemde artık Avrupa felsefesini etkileyecek bir düşürün izi görülür. Bu düşünür Alexandre Baumgarten'dır. Baumgarten metafiziği ilk ilkelerle ilişkili olarak değil, insanın bilmesinin ilk koşulu olarak görecektir (Katrechko, 2016: s. 99). Bu düşünürün yarattığı etki bağlamda Kant artık ontolojik

yönelik konulan tüm sınırların ötesine geçer. Kant aşkın kullanımın sebep olduğu yanılsamaların ortadan kaldırılması sonucunda ilkelerin içkin kullanımının da kendiliğinden ortaya çıkacağını belirtir.

Yine de *transsendental* yanılsama hiçbir şekilde sona ermez. Bu yanılsama, akıl ilkeler yetisi olduğu fakat kavramlar arasındaki bağıntılılıktan hareketle anlama yetisini bu bağıntılılıkları kendi başına şeylere yüklemeye yöneltir ve onlara yönelik şekilde aklın bilgi yetisi olarak hareket etmesi sonucunu doğurur.²⁵⁰ Kant anlama yetisinin neden olduğu bu sorunu *Prolegomena*'da şöyle açıklar:

Kategorilere duyusal hiçbir belirlenimin karışmaması, akli yanlış yola, bu kategorilerin kullanılmasını deneyin büsbütün dışına, yani kendi başına şeylere kadar götürmeye sürükleyebilir; bu kategoriler ise, onlara somut olarak önem ve anlam sağlayabilecek görüleri olmadığından, mantıksal işlevler olarak gerçi genellikle bir şeyi tasarımlarlar ama kendileri hiçbir şeyin belirli bir kavramını veremezler. Şimdi bu tür aşırı nesneler, *noumenon*'lar ya da saf anlama yetisi varlıkları (daha doğrusu düşünce varlıkları) denen şeylerdir, söz gelişi zamanda kalıcı olmaksızın düşünülen töz, ya da zamanda etkide bulunmayan neden ve bu gibi şeyler; çünkü bunlara ancak deneyin yasalara uygunluğunu olanaklı kılmaya yarayan yüklemeler yüklenir, ama aynı zamanda onlardan deneyi

anlamda değil, epistemolojik anlamda herşeyi dizayn eden bir felsefi sistem ortaya koyacaktır. Buna bağlı olarak ise Kant kendi felsefesini *transsendental* felsefe olarak adlandıracaktır. *Transsendental* felsefe bağlamında ise nesneler ile değil, fakat nesnelere ilişkin olarak onları *a priori* bilme tarzımızı Kant *transsendental* olarak adlandırır (Kant, 1998: s. 149). Tam olarak Kant'ın *transsendental* perspektifinin ortaya koyduğu epistemolojik tavır ontolojik alanı bilginin sınırları dışarısında tutacaktır; fakat bu onu reddettiği anlamına da gelmez. *Transsendental* koşullar kendi başına şeylerin değil fakat sadece ve sadece *fenomenin* düşünülmesinin koşullarıyken, bu koşullar *a priori* olarak koşullardır (Katrechko, 2016: ss. 103-104). Bu bağlamda bu çalışmanın birinci bölümü tamamıyla bilginin ortaya konulması açısından *transsendental* felsefenin bilgiyle nasıl ilgilendiğini ortaya koymuştur. Yine de Kant'ın *transsendental* felsefesinin bir yandan bilgiyle ilişkisi ortaya konulmuş olsa da diğer yandan onun daha önceki tüm metafiziklerin bir eleştirisi olarak da kullanıma sahip olduğunun altı çizilmelidir (Katrechko, 2016: s. 110). Dolayısıyla Kant'ın *transsendental*den anladığı kesinlikle deneyi aşan bir şey ya da aşan (deneyin ötesinde olarak kabul edilen) şeylere yönelik olarak anlaşılmamalıdır. Kant'ın *transsendental* bir bakıma *transsendental* yani aşkın olanın bilinmesine dair iddiaların eleştirisidir. Buna bağlı olarak da Kant'ın *transsendental* idealizm dediği şey bir eleştiridir; çünkü onun felsefesi bir eleştiri felsefesidir: “bu sözcük daha fazla yanlış anlamalara yol açmadan, iyisi mi, bu adlandırmayı geri alayım ve ona eleştirel idealizm diyeyim” (Kant, 2000: s. 43). Yukarıda da ifade edildiği üzere aslında bu kavram kullanıldığı yerler açısından gayet açıktır ve açıklanmayı da gerektirmez. Bu nedenle olsa gerek ki Kant'ta bu kavramın teknik terim bağlamında bir analizine girişmemiştir. Yine de yanlış anlaşılmalara görmüş ve kavramın içeriğini biraz açmak durumunda kalmıştır. Aynı durum burada da söz konusudur.

²⁵⁰ Kant, *Critique of Pure Reason*, s. 386.

olanaklı kılan görünün bütün koşulları soyutlanır; o zaman da yine bu kavramlar her türlü anlamı yitirirler.²⁵¹

Transsendental diyalektiğin, yanılsama noktasındaki işlevi ise tamamen aşkın kullanım konusunda uyarıcı konumda olmasıdır. Buna rağmen yanılsama tamamen ortadan kaldırılamaz. Bunun temelinde yatan gerekçe ise bu yanılsamanın hem doğal (*natural/natürlichen*) ve kaçınılmaz (*unavoidable/ unvermeidlichen*) hem de aklın öznel olan ilkelerini nesnel olarak kabul ettirmesinden dolayıdır.²⁵² Dolayısıyla yargının öznel temelini nesnel sayılması da aşkın kullanışa yol açacak ve akli yanılsama düşürecektir.²⁵³ Buna bağlı olarak akıl sonu gelmeyen bir diyalektik tavırla uğraşmak durumunda kalır.

Daha önce bilginin duyulardan başlayıp anlama yetisine nasıl geçtiği gösterilmiştir. Yine de bilgi burada kalmaz. Akıl onun içeriğini soyutlar. Akıl bir yandan anlama yetisi gibi mantıksal ve biçimsel kullanışa da sahiptir. Buna bağlı olarak akıl hareket etme tarzı açısından mantıksal ve *transsendental* olmak üzere ikiye ayrılır. Yine de mantıksal ve *transsendental* yetiyi yani “bu iki kavramı da kendi altında kapsayan bu bilginin kaynağının daha yüksek bir kavramı aranmalıdır.”²⁵⁴ Ayrıca, hatırlanacağı üzere bilginin nasıl elde edileceğine dair olan kısımda anlama yetisinin yargılama yetisi olduğu ifade edilmiştir. Kant anlama yetisini kurallar yetisi (*the faculty of rules/ das Vermögen der Regeln*) olarak nitelendirirken akli ise ilkeler yetisi (*faculty of principle/ das Vermögen der Prinzipien*) olarak adlandırır.²⁵⁵ Dolayısıyla anlama yetisi görünüşler çokluğu ya da çeşitliliğini bir arada tutar. Akıl ise anlama yetisinin sahip olduğu kuralları bir arada tutan yetidir. “Böylece akıl asla deneye ya da bir nesne için doğrudan uygulanmaz; anlama yetisinin bilgi çokluğuna kavramlar aracılığıyla *a priori* birlik vermek amacıyla anlama yetisine uygulanır.”²⁵⁶ Bu birlik akla aittir ve anlama yetisinin daha önce bahsedilen bilgi için sağladığı birliklerle karıştırılmamalıdır. Çünkü akıl anlama

²⁵¹ Kant, *Prolegomena*, s. 85.

²⁵² Kant, *Critique of Pure Reason*, s. 386.

²⁵³ Kant, *Prolegomena*, s. 81.

²⁵⁴ Kant, *Critique of Pure Reason*, s. 387.

²⁵⁵ Kant, *a.g.e.*, s. 387.

²⁵⁶ Kant, *a.g.e.*, s. 389.

yetisinin verdiği şeylerle yetinemez. Bunun nedeni ise anlama yetisinin aklın tüm belirlenimlerini yerine getirememesindendir.²⁵⁷

Üstelik anlama yetisinde önermeler arasındaki ilişkiden hareketle çıkarsama yapılır. Anlama yetisi önermeleri iki tane ve bu ikisinin ilişkisinden doğan sonuç olarak üç önermeden oluşur. Tasımlar bağlamında bakıldığında ortaya konan bilginin temeline başka bir yargı daha gerekiyorsa bu akla ait bir tasarım olacaktır. Kant buna “(t) Tüm bilgiler ölümlüdür” örneğini verir. Bu anlama yetisi yoluyla ortaya konan şu üç önermeden bilge kavramını içermemesi bakımından ana öncülün kavramından ayrılır, oysa diğer iki önerme birinciden çıkarılırlar: “(a) Tüm insanlar ölümlüdür”, “(b) Kimi insanlar ölümlüdür” ve sonuç olarak “(c) Ölümsüz hiçbirşey bir insan değildir”.²⁵⁸ Ancak anlama yetisi ve aklın bu tasarımlama ve çıkarımları arasındaki farklılıklara rağmen aklın tasımları da anlama yetisinininki ile eş sayılırlar:

Her tasarımda ilk olarak anlama yetisi vasıtası ile bir kural düşünürüm (*the major*). İkinci olarak, bir bilgiyi yargı yetisi aracılığıyla kuralın koşulları altında ihtiva ederim (*the minor*). Nihayetinde, bilgimi kuralın yüklemi yoluyla ve bunun sonucu olarak akıl yoluyla *a priori* belirlerim (*the conclusio*). Böylece, bir bilgi ve onun koşulu arasındaki büyük öncülün bir kural olarak temsil edildiği ilişki değişik türde tasımlar oluşturur... Kesin, Koşullu ve Ayırıcı.²⁵⁹

Kant buradan hareketle aklın, kurallar ve koşulları düzenleyerek anlama yetisine ulaşılacak en yüksek birlik ve düzeni verdiği sonucuna varır. Böylelikle anlaşılacaktır ki akla ait bu tasımların nesneleri kurallar altına getirmeye çalışmak gibi bir işlevi yoktur. Daha önce ifade edildiği üzere bu anlama yetisine aittir. Aklın tasımları yargılar ve kavramlarla ilgilidir. Üstelik bu tasımlar akıl tarafından evrensel/ genel koşulu (*die allgemeine Bedingung*) bulmaya yöneliktir. Bu ise büyük öncülün evrensel olmasını ima eder. Bunun akabinde bu genel kural da yine akıl için kendisi tarafından aynı şekilde ele alınır. Bu durumda akıl bu koşulun koşulunun

²⁵⁷ Kant, *Prolegomena*, ss. 80-81.

²⁵⁸ Kant, *Critique of Pure Reason*, ss. 389-390.

²⁵⁹ Kant, *a.g.e.*, s. 390.

peşine düşer.²⁶⁰ Sonuç olarak asıl istenen şey koşulsuz olandır. “Koşul verildiği zaman, böyle olunca kendi başına verilmiş, koşulsuz ve birbirine tabi olan tüm koşullar dizisi de verilmiştir.”²⁶¹ Buna mukabil, Kant aklın buradan ürettiği başat ilkelerin görünüşler için kullanıma açık olmadığına da altını çizer. Temelinde yatan sebep ise aklın mantıksal sistemi bilgi için hep daha büyük bir birleşmeyi arzularken mantıksal dizgenin kendisi kendi başına akıl yürütmesinin sonucunda bir koşulsuza ulaştığını ileri sürmez.²⁶² Bunun anlamı ilkelerin görünüşlere aşkın olmasına dayanır. Diğer bir ifade ile “akıl, kendi ürünü olan ilkelere nesnede (“*fenomen*”de) geçerli ilkeler görünüşünü verirse, o da kendi sınırlarını aşmış olur.”²⁶³ Böylece en genel anlamda aklın ilkelerinin anlama yetisinin kurallarından farkı ortaya konmuş olur.

Yukarıdaki durum göz önüne alındığında “koşullar dizisinin (görünümlerin sentezinde ya da genel olarak şeylerin düşünülmesinde olsun) koşulsuz olana ulaşacağı ilkesinin nesnel doğruluğu/kesinliği var mıdır yok mudur” sorusuyla yüzleşmek gerekir.²⁶⁴ Kant bu soru ve onun minvalindeki diğer tüm sorulara cevap aramak için devreye girecek olanın *transsental* diyalektik olduğunu belirtir. *Transsental* diyalektik ise iki bölüme ayrılır: aklın aşkın kavramları (*transcendent concepts/ transzendenten Begriffen*) ve onun aşkın ve diyalektik (*dialectical/ dialektischen*) çıkarımları (*inferences/ Vernunftsschlüssen*).²⁶⁵

Kant öncelikle aklın kavramlarını ele alır. Nasıl ki anlama yetisinin kavramları anlamayı (*understanding/ verstehen*) sağlıyorsa, aklın kavramları da kavramayı (*comprehension/ begreifen*) sağlarlar.²⁶⁶ Anlama yetisinin kavramlarına birlik verdiği için ve çıkarım sonucunda deneysel olana ona göre bir çerçeve verilse de akıl ve onun kavramaları sadece ve sadece dolaylı yoldan deneyle ilgilidirler. Bunun nedeni “her tek deney[in], bu kullanış alanının ancak bir bölümü”nü oluşturmasından ve “tüm olanaklı deneyin mutlak bütününe kendisi”nin bir deney olmamasında

²⁶⁰ Kant, *a.g.e.*, ss. 391-392.

²⁶¹ Kant, *a.g.e.*, s. 392.

²⁶² Friedrich Copleston, *Felsefe Tarihi, Kant*, Çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınları, 2004, s. 124.

²⁶³ Kuçuradi, *Çağın olayları arasında*, s. 111.

²⁶⁴ Kant, *Critique of Pure Reason*, s. 392.

²⁶⁵ Kant, 1998: s. 393, Kant, 1956: s. 346.

²⁶⁶ Kant, *Critique of Pure Reason*, s. 394.

yatar.²⁶⁷ Kant, anlama yetisinin kavramlarına kategoriler ismini verdiğini fakat aklın kavramlarının farklı bir adı olması gerektiğini belirtir. Kant bu kavramları *transsental* ideler - ya da idealar – (*transcendental ideas/ transzendente Ideen*) olarak adlandırır.²⁶⁸

Kant ideleri irdelerken onların ilk kullanıcısına düşüncelerini çevirir. Kavramsal analiz yapmadığını belirtmekle beraber Platon'un ideleri ele alış şekline bahseder. Ona göre Platon'un ideleri deneyden hiçbir şey almayan ayrıca kendi başına şeylerinde arketipleridir (*archetypes/ Urbilder/ πρότυπο-υπόδειγμα*).²⁶⁹ Ayrıca Kant Platon'a göre idelerin akılda bulunduklarını ve eksiksiz bir düzeni imlediklerini işaret eder. Kant böyle bir düzen hiç ortaya çıkmasa bile bu onların akılsal açıdan mahiyetine zarar vermeyeceğini ve onların arketipler olmaya devam edebileceğini belirtir. O, ideleri etik olduğu kadar doğa açısından da Platon'un evrenin kurallı düzenlenişinin temeline yerleştirmesine de hak verir. Böylece ideler değişmez ve baştan sona belirlenmiş olarak şeylerin kökensel (arketipe bağlı olma açısından) nedenleri olarak görülmeleri gayet doğaldır.²⁷⁰ Bu anlamda o, Platon'un ideleri kullanma ve onlara verdiği yer açısından çok önemli noktaya işaret ettiğini düşünür. Aynı şekilde Platon'un ideler görüşünün yanlış anlaşılmasının temelinde ise duyulara ait olan ne varsa onların aracılığıyla idelerin ele alınmasından kaynakladığının da üzerine özellikle vurgu yapar. Bu tür hamlelerin tümünün hem bilime zarar vereceğini hem de idelerin ve Platon'un çalışmasına yanlış bir değerlendirme ile bakılmasının özensizliğe ve zarara yol açacağını belirtir.

Kant, Platon'un uğraşına karşın idelere tam bir açıklama getiremediğini hatta getiremeyeceğini düşünür ve kendisinin amacının ise aklın ve aklın idelerinin değerini belirlemek ve aydınlatmak olduğunu ekler. Dahası o, aslında Platon'un yaptığı şeyin tamamına değil yapmak istediği şeydeki çabasına oldukça önem verir.²⁷¹ Bu durum gayet doğal karşılanabilir. Çünkü bir yanda Antik-Yunan diğer yanda Hristiyan geleneği etkisini gösterir. İkisi de hem idelerin neler oldukları hem de daha önce bu çalışma içerisinde üzerinde tartışılan görünüş ve kendi başına şeyleri

²⁶⁷ Kant, *Prolegomena*, ss. 80-81.

²⁶⁸ Kant, *Critique of Pure Reason*, s. 395.

²⁶⁹ Kant, *a.g.e.*, s. 395.

²⁷⁰ Kant, *a.g.e.*, ss. 397-398.

²⁷¹ Kant, *a.g.e.*, ss. 397-398.

bambaşka perspektifler üzerinden ele alırlar. Ayrıca bu durumun bir diğer nedeni de, üzerinde durulacağı üzere, Kant'ın idelerin bilgisine erişmenin olanaksız olduğunu belirtmesidir. Onun aksine Platon için ister kendi başına varolanlar (*themselves by themselves*)²⁷² olarak ister onların kökenleri olarak ister paradigmlar (*paradigm/ παράδειγματα*) isterse de cinsler (*genera/ γενών*) ya da birer düşünce (*thought/ διανόημα*) olarak alınsınlar, bilmek hâlihazırda ideleri bilmektir.²⁷³ Platon açısından en azından filozoflar idelerin bilgisine sahip olabilir. Kant için ise en keskin zekâ ve en bilge olan dahi idelerin bilgisine sahip olamaz ve onları ortaya koyamaz.

Platon'dan hareketle yaptığı bu değerlendirmeyi, ideyi da aralarına yerleştirdiği, tasarımların uygun düştüğü terimler listesini paylaşarak sonlandırır. Bu terimler ve tanımların ifadesi aşağıdaki gibidir:

Cins genel olarak tasarımdır (*repraesentatio*). Altında bilinçli tasarım durur (*perceptio*). Bir algı yalnızca özne ile onun durumunun değişikliği olarak ilişkili olduğunda duyumsama (*sensatio*); bir nesnel algılama ise bilgidir (*cognitio*). Bu daha sonra ya görü ya da kavramdır (*intuitus vel conceptus*). İlki doğrudan nesne ile ilişkili ve tekildir; sonraki birçok çeşitli şeyler için genel olarak bir belirti olabilmesi suretiyle dolaylıdır. Bir kavram ya deneysel bir kavramdır ya da saf kavramdır ve saf kavram şimdiye dek kökenine sadece anlama yetisinde sahip olarak (duyusallığın saf bir imgesinde değil) *notio* olarak adlandırılır. *Notio*'lardan oluşan ve tüm mümkün deneyin ötesine geçen bir kavram ise ide ya da bir akıl kavramıdır. Bu ayrımlara alışmış olan herhangi birisi kırmızı kavramının tasarımının ide olarak adlandırıldığını duymayı

²⁷² Kendi başına şey kavramının kullanımı için örnek olması açısından Yunanca, İngilizce ve Türkçe karşılaştırmalı bakılmasına yardımcı olacak şekilde örnek olarak şu cümle verilebilir: 'Ὁρας οὖν, φάναι, ὁ Σώκρατες, ὅση ἡ ἀπορία, εἴαν τις εἶδη ὄντα αὐτὰ καθ' αὐτά διορίζηται; Καί μάλα; "Then do you see, Socrates," he said, "how great the difficulty is if one marks things off as forms, themselves by themselves?"; ve "Görüyor musun, Sokrates" demiş, "idealar kendi başına var olanlar olarak belirlendiğinde nasıl çıkmaza düşüyoruz?" (Platon, 2018: s. 42, Plato, 1997: s. 367, Πλάτων, 1894: s. 7).

²⁷³ Bu konuyla ilgili gerekli tartışmaya burada girilmeyecektir. Tartışmanın dateyları için bkz: bu çalışmanın birinci bölümünün ilk kısmıyla beraber ilk kısımda Platon'un ele alındığı eserlere bakılabilir. Ayrıca Meliha Selin Dürmüş'ün *Platon'un Yazılmayan Diyalogu: Filozof adlı tez çalışmasına*, Ioanna Kuçuradi'in *Çağın Olayları Arasında kitabının Çeşitli Diyalektik Kavramları: Metot ve Görüş* kısmına ve F.M. Cornford'un *Platon'un Bilgi Kuramı* eserine bakılabilir. (Dürmüş, 2021: s. 83, Kuçuradi, 2016: ss. 97-103, Cornford, 2010: ss. 1-24, Plato, 1997: ss. 366- 368, Πλάτων, 1894: ss. 5-8, Plato, 1921: ss. 404-405).

katlanılmaz bulacaktır. Hatta o bir *notion* (bir anlama yetisi kavramı) da değildir.²⁷⁴

Şimdi idelere değinmeden önce şunu hatırlatmak gerekir; daha önce ifade edildiği üzere anlama yetisi görüdeki birliği sağlıyordu ve deneyin temelinde *a priori* kategorileriyle bilgiyi olanaklı kılıyordu. Aklın kavramları yani *transsental* ideler ise “özel *a priori* kavramların kökenini kapsayacaktır” ve “bütün deneyin toplamında/ tamında ilkelere uygun olarak anlama yetisinin kullanımını belirleyeceklerdir.”²⁷⁵ Yine daha önce de belirtildiği üzere aklın kavramları koşullu olanlar için koşulsuzun kendisi olmaktan başka bir şeyi ifade etmez. Kant buraya koşulların bütünlüğünün de koşulsuz olandan başkası olmadığını ekler. Ayrıca nasıl ki anlama yetisi ile aklın tasımları arasında eş sayılık vardı, şimdide anlama yetisinin sağladığı ilişki türleriyle aklın kavramının sağladığı ilişki de eş sayılı olacaktır. Bunlar: 1) öznedeki kesin/kategorik sentezinin, 2) bir dizideki koşullu sentezinin, 3) bir sistemin parçalarının ayırıcı sentezinin araştırılmasıdır.²⁷⁶

Aklın *transsental* kavramı ya da kavramlarının ifade ettiği şeyin genel olarak koşulların sentezinin mutlak bütünlüğünü ima ettiği söylenebilir. Bunun anlamı aklın, kategorilerin sağladığı deneye ait birlikleri mutlak ve koşulsuz bir birlik altında toplama çabasına işaret eder. Kant kategoriler aracılığıyla anlama yetisinin birliğinden farklı olarak buna görünüşlerin akıl birliği (*unity of reason/ Vernunftseinheit der Erscheinungen*) adını verir.²⁷⁷ Akıl birliğinin işaret ettiği idenin ise nesnesi verilemez: “İde’ derken, nesneleri hiçbir deneyde v e r i l e meyecek olan zorunlu kavramları anlıyorum.”²⁷⁸ Buna rağmen ideler aniden ortaya çıkan uydurulmuş kavramlar da değildir; fakat birer problemdirler. Böylece Kant’ın vardığı nokta şudur: “görünüşlerin mutlak bütünlüğü sadece bir idedir ve çünkü biz böyle bir şeyi asla imgede tasarlayamayacağımız için, hiçbir çözümü olmayan bir problem olarak kalır.”²⁷⁹ Kant’ın diğer bir ifadesiyle “aklın aşkın bilgileri, yani i d e l e r i söz konusu olduğunda, deneyde verilmezler; i l k e l e r i de ne doğrulanabilir, ne

²⁷⁴ Kant, *Critique of Pure Reason*, ss. 398-399.

²⁷⁵ Kant, *a.g.e.*, s. 399.

²⁷⁶ Kant, *a.g.e.*, s. 400.

²⁷⁷ Kant, *a.g.e.*, ss. 401-402.

²⁷⁸ Kant, *Prolegomena*, s. 81.

²⁷⁹ Kant, *Critique of Pure Reason*, s. 402.

de çürütülebilir.”²⁸⁰ Yine de bu onların boş ve gereksiz olduklarını söylemek değildir. Tam aksine anlama yetisi için kullanım açısından kanon işlevi görürler. Üstelik teorik açıdan problem olsalar da pratik açıdan bu kavramlar birer ide olmanın yanı sıra zorunlu kurallar olarak ortaya çıkarlar. Öyleyse teorik ve pratik açıdan öneminin kavranması gereken akıl birliğinin işaret ettiği idelerin neler olduklarına bakmak gerekir.

İlk olarak belirtilmesi gereken bu ideler yanılsamalarla ilgili olan mantıksal bir diyalektik ile değil, *transsendental* diyalektik bağlamında ele alınmasıdır. Bunun anlamı bu idelerin *transsendental* diyalektik bağlamında *a priori* olarak anlama yetisi ve bilgiyle etkileşimde ele alınması gerektiğinin göstergesidir; fakat aşkın anlamda değil. Bunun içindir ki yukarıda da bahsi geçen tasım türlerine karşılık gelen ve evrensel açıdan ya özne ya da nesne ile ilişkilerinde tasarımların üç tür bağıntısından söz edilebilir. Benzer olarak Kant, ideler ile tasımlar arasında kurduğu ilişkide amaçladığı şey idelerin neden başkaları değil de bu (Kant’ın üzerinde durduğu) idelerin tartışılması gerektiği ve ideler olarak neden bunların biricik tipler olduğunu göstermektir.²⁸¹ Buna bağlı olarak ideler tablosu aşağıdaki gibi şekillenir:

<i>Transsendental İdeler</i>				
Teorik Açıdan				Pratik Açıdan
İlişki Türleri	<i>Transsendental İdeaların Üç Sınıfı</i>	Nesnesi Olma Bakımından	İdea Olması Açısından	Metafiziğin Erekleri Olarak İdeler
Özne ile ilişki (the relation to the subject/ das Verhältnis zum Subjekt)	Düşünen öznenin mutlak (koşulsuz) birliği (contains the absolute (unconditioned) unity of the thinking subject/ die absolute (unbedingte) Einheit des denkenden Subjekts)	Psikolojinin nesnesi olarak düşünen özne (The thinking subject is the object of psychology, Das denkende Subjekt ist der Gegenstand der Psychologie)	Transsendental ruh öğretisi (a transcendental doctrine of the soul (psychologia rationalis)/ zu einer transzendentalen Seelenlehre (psychologia rationalis))	Ölümsüzlük (immortality/ Unsterblichkeit)
Görünümlerdeki nesnenin çokluğu ile ilişki (to the manifold of the object in appearance/ zum Mannigfaltigen des Objekts in der Erscheinung)	Görünümlerin koşullarının dizisinin mutlak birliği (the absolute unity of the series of conditions of appearance/ die absolute Einheit der Reihe der Bedingungen der Erscheinung)	Tüm görünümlerin toplamı (evren) Kosmolojinin nesnesi (the sum total of all appearances (the world) is the object of cosmology/ der Inbegriff aller Erscheinungen (die Welt) der Gegenstand der	Transsendental evren bilimi (a transcendental science of the world (cosmologia rationalis)/ zu einer transzendentalen I Weltwissenschaft (cosmologia rationalis))	Özgürlük (freedom/ Freiheit)

²⁸⁰ Kant, *Prolegomena*, s. 82.

²⁸¹ Copleston, *Felsefe Tarihi, Kant*, s. 125.

		<i>Kosmologie))</i>		
Genel olarak tüm şeylerle ile ilişkisi (to all things in general/ zu allen Dingen überhaupt)	Genel olarak düşüncedeki tüm nesnelerin koşulunun mutlak birliği (the absolute unity of the condition of all objects of thought in general/ die absolute Einheit der Bedingung 10 aller Gegenstände des Denkens überhaupt enthält)	Düşünülmüş olabilen herşeyin olanağının en yüksek derecede koşulu olan şey (tüm varlıkların varlığı) teolojinin nesnesidir. (the thing that contains the supreme condition of the possibility of everything that can be thought (the being of all beings) is the object of theology/ das Ding, welches die oberste Bedingung der Möglichkeit von allem, was gedacht werden kann, enthält, (das Wesen aller Wesen) der Gegenstand der Theologie)	Transsendental Tanrı bilgisi (a transcendental cognition of God (theologia transcendentalis)/ zu einer transszendentalen Gotteserkenntnis (Theologia transzendentalis))	Tanrı ya da Tanrının varlığı (God or existence of God/ Gott oder Daseins Gottes)

Tablo 5. İdeler Tablosu (Kant, 1956: ss. 364-366, Kant, 1998: ss. 405-406, Kant, 2008: ss. 364-366, Kant, 2014: s. 143, Kant, 1879: s. 333, Kant, 2000: ss. 83-104, Kant, 1997, 2004: s. 81-101.)

Kant genel olarak ideleri teorik açıdan (Tanrı, Evren ve Ben) ve pratik açıdan (Tanrı, Özgürlük ve Ölümsüzlük) olmak üzere beş tanedir (Tanrı, Evren, Ben, Özgürlük ve Ölümsüzlük). Anlama yetisinin buradaki ideleri ya da bu ideleri konu edinen bilimlere dair bir şey verme yetkisine sahip değildir. Bunlar saf aklın ürünleri ya da yukarıda da belirtildiği üzere problemleridir. İdeler koşulların sentetik bütünlüğüne gereksinim duyarlar. Eğer bunu anlama yetisi sunabilse idi aklın kavramlarına hiç gerek kalmayacaktı ve tüm koşulların dizisi bir kez dahi olsa tam verilmiş olsa bu koşulsuz olanı da ortaya koyacağından artık aklın kavramlarına ihtiyaç duyulmayacaktı. Çünkü böyle bir durumda dizi sonlanmış olacaktır.

Kant anlama yetisi ve aklın kullanımını burada yükseliş ve iniş (anlama yetisinden aklın alanına ve akıldan anlama yetisine geçiş) bazında ele alır. Birinci durumda anlama yetisine hiç başvurulmaz fakat ikinci durumda anlama yetisinin kullanılabileceğinin altını çizer. Bunun nedeni yükselişin aklın ilkelerine yönelik olması, inişin ise anlama yetisinin kurallarının da kullanılacağını söylemektir. Eğer anlama yetisinin kuralları yükselişte kullanılırsa böyle bir kullanılış sırf bir düşünce-şey (*a thing of thought/ an ens rationis/ ein Gedankending*) olarak ide ortaya çıkarır

ki bu *transsendental* bir ide olamaz.²⁸² Üstelik aklın *transsendental* nesnesinin hiçbir kavramı yoktur. Dolayısıyla anlama yetisi bilgiyi ortaya koyarken gördüğü görevi, o burada görmez ve onların kavramlar kazanmasını sağlamaz. Buna karşın akıl nesnesine dair bir bilgiye değil ama belkili bir kavrama yani varsayıma sahip olabilir. Buradaki tasımların işleyişi bilinenden bilinmeyene yönelik bir çıkarsamayı gerektirir ki bu çıkarılan sonuca yanılısma içerisinde bir nesnellik yükler. Ayrıca bilinenden bilinmeyene yönelik aklın bu faaliyetinde bilinmeyen daima bilinmeyen olarak kalacak olsa da “bu bağlantılılık kavramı yine de bilinebilir ve açığa kavuşturulabilir olsa gerek.”²⁸³

Kant akıl için bu tasarımlardan kurtulmanın mümkün olmadığını altını çizer. O, bunları diyalektik akıl tasımları olarak adlandırır ve idelerle eş sayıya sahip olduklarını belirtir. Diyalektik akıl tasımlarını Kant aşağıdaki şekilde adlandırır:

- 1) Saf aklın *transsendental paralogizmi* (*the transcendental paralogism of pure reason/ den transzendentaler Paralogismus der reinen Vernunft*)
- 2) Saf aklın antinomisi (*the antinomy of pure reason/ die Antinomie der reinen Vernunft*)
- 3) Saf aklın ideali (*the ideal of pure reason/ das Ideal der reinen Vernunft*).²⁸⁴

Şimdilik yukarıdaki idelerin ve bu idelerin tasarımlarının tek tek ne olduklarının açıklaması sonraya bırakılacak olsa da onların genel olarak önemini ve izleyecekleri yolun veya yöntemin haritasını çizmek gerekir.

Kısaca özetlenecek olursa Kant aklın tüm diyalektik yollarının aldatıcı ve temelsiz çıkarımlara ulaştırdığı sonucuna varır. Yine de insan akli doğal eğilimi gereği *transsendental* ideleri tamamıyla bir kenara bırakamaz. Bu idelerin içine düşürdükleri aldatmacadan kaçmak çok zordur. Kendi başlarına idelerde değil; fakat kullanımlarında daha önce belirtildiği üzere bir yanda aşkın diğer yanda içkin

²⁸² Kant, *Critique of Pure Reason*, s. 407.

²⁸³ Kant, *Prolegomena*, s. 109.

²⁸⁴ Kant, 1956: ss. 368-370, Kant, 1998: ss. 409-410, Kant, 2008: ss. 367-369.

kullanımları bulunur.²⁸⁵ Kant bu doğal eğilimin aşkın ve içkin kullanımına göre ya sözde bir nesne üzerine ya da anlama yetisinin kullanımı üzerine bir yönelme ile olur. Kant’a göre buradaki aldatmacanın nedeni ise akıl da değil yargılardaki bozukluklardadır. Akıl nesne kavramı yaratmaz, sadece kavramların düzenlemesiyle ilgilenir ve anlama yetisinin bağıntılar kurmadaki kullanımını düzenler. Anlama yetisi nesnedeki çokluğu kavramlarla birleştirirken, bu çokluğun aklın ideleri ile birlik halinde düşünüldüklerinde amaç olarak ele alınırlar. Böylece Kant sonuç olarak *transsendental* idelerin kurucu (*constitutive/ konstitutivem*) değil düzenleyici (*regulative/ regulatives*) kullanımları olduğu sonucuna varmış olur.

Aklın düzenleyici kullanımına bağlı olarak anlama yetisi açısından bilginin sistematikleşmesi imkânı doğar. Böylece ideler anlama yetisi kavramlarının kuralları olma işlevini görür. Bu aşamada Kant aklın kullanımını apodiktik (*apodictic/ apodiktischen*) ve hipotetik (*hypothetical/ hypothetischen*) olarak ikiye ayırır.²⁸⁶ Kant birincisini evrensel olanın verili olduğu ve bu evrenselden yargı yoluyla tikel olana giden kullanım olarak açılar. İkincisi ise tikelden hareketle evrensele çıkarım yapıldığı ve evrenselin belkili ve sırf problematik olduğu kullanımdır.

Hipotetik kullanım düzenleyici bir işlev görerek (görme yoluyla daha iyi) tikel olana birlik getirerek evrenselliğe yaklaşabilmeyi amaçlar.²⁸⁷ Buradaki birlik sistematik olacaktır. Bu sistematik birlik ise kendi başına bir şey olarak değil tasarlanmış olacaktır. Yani bir ide olacaktır. Bu ide bir ilke olarak anlama yetisi kavramlarına birlik verecektir ve ona yardımcı olacaktır. Eğer bir nebze de olsa *a priori* olarak ele alınabilir ise bu ilkeler *transsendental* anlamda nesnel zorunlu da olabilecektir. Kant’a göre “aklın birliği aramak için olan yasası zorunludur, bu yasa olmaksızın hiçbir akla sahip olamayacaktık ve akıl olmaksızın anlama yetisinin hiçbir tutarlı kullanımı yoktur.”²⁸⁸ Kant burada kimyacıları örnek olarak gösterir.

Kant bazı kimyacıların cinsleri sürekli parçalara ayırdığına ve çeşitli türler elde ettiğine ve hatta bu türlerin bile kendi içerisinde alt türlere ayırdıklarına değinir. O,

²⁸⁵ Kant, *Critique of Pure Reason*, s. 590.

²⁸⁶ Kant, *a.g.e.*, s. 592.

²⁸⁷ Kant, *a.g.e.*, s. 592.

²⁸⁸ Kant, *a.g.e.*, s. 595.

yine aynı kimyacıların tüm bu ayrımlara rağmen arkada duran genel bir cins olduğunu düşüncesinden hiçbir zaman kopmadığını belirterek birlik düşüncesini ve idelerin hipotetik kullanımını örnekler. Kant aynı şeyin görünüşlerle ilgili de olduğunun altını çizer. Eğer görünüşlerde de aynı durum söz konusu olmasaydı sırf aklın değil anlama yetisinin de ortadan kalkacağını vurgular. Dolayısıyla görünüşler çokluğu arasında türdeşlik (*sameness of kind/ der Gleichartigkeit das Mannigfaltigen*) olmalı ki anlama yetisi onların üzerine düşünebilsin. Böylece tüm deneyin olanağı için de deneyin çokluk veya çeşitliliğinde de bu türdeşlik zorunlu hale gelir. Öyleyse “eğer cinslerin mantıksal ilkesi doğaya uygulanacak olursa, bundan dolayı *transsensual* bir ilke ön gerektirir.”²⁸⁹

Türlülüğün temelinde ise *transsensual* olarak bu türlülüğe dair bir yasa olmalıdır. Bunun nedeni türlülüğün doğada varsayımının, bu varsayımın değerlendirmesinde bulunan insana ait olacak olmasındandır. Yine de yukarıda da ifade edildiği üzere bir yandan da türdeşlik olmalıdır ki daha üst cinsler altında bu çeşitlilik toplanabilsin. Kant türlülük (*variety/ varietät*)²⁹⁰ ve türdeşliğin birleşiminden ise sürekliliğin (*continuity/ kontinuier*) doğduğunu dile getirir. Böyle bir kullanış deneyde kullanılacağı zaman ise kavramlar açısından da geçerli olacaktır. Ayrıca türlülük, türdeşlik ve süreklilik deneydeki bu kullanıma ait sistematik bir çerçeve içerisinde çokluk/çeşitlilik (*manifoldness/ Mannigfaltigkeit*), ilişki/akrabalık (*affinity/ verwandtschaft*) ve birlik (*unity/ Einheit*) olarak yerleştirilecektir.²⁹¹ Çokluk ilişkisi bağlamında kendisinde bulunan türlülüğe bakılmaksızın birlik ilkesi altına alınır. İlkelerle ilgili olarak da deneyin gelişmesine ve yeni keşifler yapmasına yol açarlar. Ama buradan hareketle ideler bir çıkarım nesnesi haline gelemmez ve kavramsallaşamazlar. Bunun nedeni daha öncede belirtildiği üzere aklın bu ilkelerinin kurucu değil düzenleyici olmasındandır.

Şimdi duyusallık anlama yetisine nesne sunar. Anlama yetisi ise kategoriler aracılığıyla şemalar üzerinden duyusallığın verdiği ham madde üzerine düşünür.

²⁸⁹ Kant, *a.g.e.*, s. 596.

²⁹⁰ Burada belirtmek gerekiyor ki Kant'ın *Mannigfaltigkeit* kavramı hem çeşitlilik hem de çokluk anlamlarına gelir. *Varietät* kavramı ise hem tür hem de çeşitlilik anlamlarına sahiptir. Bilimsel anlamları bakımından cins ve tür kavramlarının birlikte kullanımı ve *Mannigfaltigkeit* ile *Varietät* kavramlarının karışmaması açısından birincisi çeşitlilik ikincisi ise türlülük olarak çevrilmiştir.

²⁹¹ Kant, *Critique of Pure Reason*, ss. 600-601.

Anlama yetisi ise akıl için nesne oluşturur. Böylece anlama yetisinin her türlü işlevine birlik kazandıracak olan akıldır. Yine de burada *fenomenal* alandaki gibi bilgiyi ortaya koymayı sağlayan şemalar yoktur. Burada olan şey ise duyusallık da olan şemayı andırma ya da analogi yoluyla anlama yetisinin aklın idesi aracılığıyla bir düzene sokulmasından ibarettir.²⁹² Buradaki analogi benzerler değil, hiç benzemeyen iki şeyin ilişkilerinin benzerliğidir. “İlişki kavramı ise burada yalnızca bir kategoridir, yani duyusallıkla hiçbir ilgisi olmayan nedenin kavramıdır.”²⁹³ Buna karşın akıl ilkeleriyle burada bir bilgi vermeyi sağlamaz, belirtildiği üzere sadece düzene sokmayı sağlar. Buna bağlı olarak ise düzenleyici olan bu ilkeler kurucu olarak görülürse çatışmalar doğar; fakat böyle bir yola girilmez ve ilkeler olarak alınırlarsa böyle bir sorun ortaya çıkmayacaktır. Kant’ın kimyacı örneği tekrar göz önüne getirilirse, kimi kimyacılar cinslerin ve daha üst cinslerin peşine düşerken kimisi ise türlerin ve daha alt türlerin peşine düşecektir. Bu onların kendi tercihlerinden çok aklın doğal ilgisinden kaynaklanır.²⁹⁴ Aklın bu hareketi ise diyalektikle sonuçlanır.

Yine de idelerden söz açılınca, Kant idelerin kendilerinde böyle diyalektik bir harekete sahip olmayacağını; fakat yukarıda belirtildiği üzere aklın kullanımından hareketle ortaya çıkacağını dile getirir. Eğer bir ide diyalektik bir yolda ilerliyor ise bu onun kurucu anlamda kullanılmasından dolayı olacaktır. Tam aksine Kant idelerin düzenleyici bir tarzla kullanılıp deneyin nesne ve bağlantılarının araştırmasına katkıda bulunacak şekilde kullanıldığında diyalektiğin ortaya çıkmayacağını altını çizer. Böylece idelerin varsayımı deneyin bilgisini genişletirler. Dolayısıyla “saf akıl, ideleriyle amacı, deney alanının ötesinde bulunan özel nesneler değildir; tek istediği, anlama yetisinin deneyle bağlantılı olarak kullanılışının tam olmasıdır. Bu tamlık ise görümlerin ve nesnelerin değil, ancak ilkelerin tamlığı olabilir.”²⁹⁵ Buna bağlı olarak idelerin teorik açıdan bilindiği söylenemez; fakat yalnızca teorik bakımdan doğa

²⁹² Kant, *a.g.e.*, s. 602.

²⁹³ Kant, *Prolegomena*, s. 112.

²⁹⁴ Kant, *Critique of Pure Reason*, s. 603.

²⁹⁵ Kant, *Prolegomena*, ss. 84-85.

bilgisinin sistematik olarak düzenleyici en yüksek ilkeleri olarak alınabilirler. Bu ise idelerin kendi başına şeyler olarak alınamayacaklarını gösterir.²⁹⁶

Kendi başına şeylerin bilgisine sahip olunmadığı gibi onların herhangi bir kavramına da sahip olunamayacağı daha önce birçok kez tekrarlandı. Dolayısıyla ideler kendi başına şeyler olarak alınırsalar, onlar hakkında herhangi bir şey söylenemez. Diğer yandan ideler görünüşler de değildir. Görünüşler arasındaki ilişkiyi andıran ‘bir şey’dir.²⁹⁷ Bu şey olarak ide kendi başına bir şey değil fakat deneyin ötesinde de olsa sadece aklın deneye kullanımında kural veren ilkedir. Böyle ‘bir şey’in varsayımı onun bilgisinin edinildiği anlamına hiç gelmez. Sadece bir en üst ilkenin varsayılmasıyla düşünülebilir. Bu düşünce onun kendi başına varoluşunu vermez. Yani, anlama yetisinin deneyin nesnesini belirlediği ve onların üzerine düşünmeyi sağlayan kavramları ile bu ‘bir şey’in yani idenin (idelerin) varlığına dair bir bilgiyi ortaya koyamaz. Eğer anlama yetisi bu yolda kullanılmaya cüret edilecek olunursa Kant bunun anlamsız bir kullanım olacağı konusunda uyarır.

Bütün olan bitenden sonra akıl kendi başına idenin nesnesini veremese de ‘sanki var’mış gibi düşünülerek böyle bir nesne belkili duruma getirilir ve böylece akıl tarafından kabul edilebilir. Bu varsayılmış şey ise akıl tarafından deney için düzenleyici olarak kullanılan ilkenin şemasından (*the schema of regulative principle/ das schema regulativen Prinzips*) başka bir şey olmayacaktır.

Netice itibari ile Kant bir yandan aklın idelerinin düzenleyici kullanımını açıklarken diğer yandan onların bu düzenleyiciliğin sınırları dışına çıkarak ele alınmasının yanılsamalara yol açacağını belirtir. Bunun nedeni bu yanılsamaların anlama yetisini deneyin kullanımından koparacak olmasından gelir. Ayrıca aklın *transsendental* kullanımını aşkın kullanımla karıştırılmasına yol açacak ve dolaylı yoldan da olsa aklın da deneyle olan tüm bağı (düzenleyici) koparacaktır. Kant’ın buna yönelik tasviri şu şekildedir:

²⁹⁶ Kant, *Critique of Pure Reason*, ss. 607-608.

²⁹⁷ Kant, *a.g.e.*, s. 607

Anlama yetisinin kendiliğinden... Yalnızca düşünce varlıklarının oluşturduğu alana dalması tehlikesi yoktur. Ama anlama yetisi kurallarının deneydeki hep koşullu olan kullanılışından tam tatmin olamayan akıl, bu koşullar zincirinin tamamlanmasını isterse, o zaman anlama yetisi kendi alanının dışına sürüklenerek, bir yandan bunca uzaklara giden bu dizide hiçbir deneyin kavrayamayacağı deney nesneleri tasarımlar, bir yandan da (bu diziyi tamamlamak için) deneyin büsbütün dışında noumenon'lar arar; öyle ki bu zinciri onlara bağlayabilsin, böylece de en sonunda artık deneyin koşullarından bağımsız olarak tutunduğu şeyi yine de tamlatabilsin. İşte bunlar *transsendental* idelerdir. Bu ideler aklımızın doğal belirleniminin hakikî ama gizli amaçlarına göre, aşırı kavramlara değil de sırf deneyin kullanılışını sonsuza dek geliştirmeye eğilimli olsalar bile, yine de önlenemeyen bir kuruntuyla anlama yetisine aşkın kullanılışın yolunu açabilirler. Bu kullanılışın, yanıltıcı olduğu halde, deneyin sınırları içinde kalması... sağlanamaz; ancak bilimin öğrettikleriyle ve büyük çaba harcayarak sınırlar içinde tutulabilir.²⁹⁸

Sonuç olarak, deney kendi kendisine sınırlar koyamadığı için ona sınır koyacak şey onun dışında bulunur. Aksi halde deney koşuldan koşula hiç durmadan gidecektir. Tam da bu nedenle akıl deneye sınırlamalar getirir. Aklın getirdiği bu sınırlamalar deneye bilgi üretebileceği belli sınırlar vermesi anlamında negatiftir. Diğer yandan ise akıl ideleri bir sınır olarak deneyin ötesine bir tür olumlama yani deneyin ötesinde bir yer açmaya yönelik pozitif hamle yapar. Deneyin ötesine gidilemese de “sınırın kendisi pozitif bir şey olduğu için; aklın edindiği bilgi yine de pozitif bir bilgidir.”²⁹⁹ Akıl bu sınıra gider ama onu aşmayı denemez. Dolayısıyla akıl “kendini... sırf, bu sınırın dışında olanın onun içinde olanla bağlantısını bilmekle sınırlandırır.”³⁰⁰ Saf aklın bütün aşkın yargılardan kaçınma yasağı ile aklın izin verilen her kullanılışının tam da bu sınır üzerinde düşünce sürdürülebilir. “Çünkü bu sınır, deney alanının sınırı olduğu kadar düşünce varlığının da sınırıdır. Bundan aynı zamanda, bu dikkate

²⁹⁸ Kant, *Prolegomena*, ss. 88-86.

²⁹⁹ Kant, *a.g.e.*, ss. 115-116.

³⁰⁰ Kant, *a.g.e.*, ss. 115-116.

değer idelerin yalnızca insan aklının sınırlarını belirlemeye... nasıl yaradığını öğreniriz.”³⁰¹

Düzenleyici olan ve varsayım olarak olsa ortaya konabilen bu ideler daha önce de adları geçen düşünen varlığın kendisi ile özdeşliği olarak Ben, doğayı düşünsel ve cisimsel anlamda düzenleyen Evren ve her şeyin yeterli nedeni olarak kabul edilen Tanrı’dır.³⁰² Bu ideler yani saf aklın teorik kullanımı açısından ise idelerin yeri, önemi ve kullanımının sınırları Kant’ın şu sözleriyle özetlenebilir:

Başlangıçta bize bilginin tüm deneyin sınırlarının ötesine bir genişlemesinden daha azı için söz vermeyen saf akıl, eğer onun anlama yetisinin deneysel kullanımının daha büyük bir birliğe ulaşabilen düzenleyici ilkelerden başka hiçbir şeyi içermediğini doğru şekilde anlarsak, çabalarının amacını o öylesine uzağa koyduğu için onlar sistematik birlik aracılığıyla bu amaçlarını kendileriyle anlaşmanın en yüksek derecesine getirirler. Ancak birisi onları yanlış anlar ve aşkın bilginin kurucu ilkeleri olması için alırsa, onlar göz kamaştırıcı ama aldatıcı yanılsama, inandırma ve imgesel bilgiler üretir ve böylece başı sonu olmayan çelişki ve çatışmalar üretirler.³⁰³

Böylece *transsendental* ideler aklın kendisine özgü belirlenimini, yani anlama yetisinin kullanılışındaki sistematik birliğin ilkesi olmasını, ifade ederler. Ama eğer bilme yolundaki bu birlik, bilgi nesnesinde bulunan bir birlik olarak görülürse; eğer aslında sırf düzenleyici olan bu birlik, kurucu bir birlik sayılırsa ve deneyi sırf kendi içinde olabileceği kadar tamlığa yakın götürmeğe... yaradığı halde, bu ideler aracılığıyla bilgimizin bütün olanaklı deneyin ötesine genişletebileceği konusunda kendimizi inandırırırsak... kimi zaman aklın deneyde kullanılışından karışıklık yaratan, kimi zaman da aklı kendi içinde ikiliğe düşüren bir di[y]alektiktir.³⁰⁴

³⁰¹ Kant, *a.g.e.*, s. 111.

³⁰² Kant, *Critique of Pure Reason*, ss. 611- 615.

³⁰³ Kant, *a.g.e.*, ss. 621- 622.

³⁰⁴ Kant, *Prolegomena*, s. 104.

Saf aklın hem teorik hem de pratik açıdan bir diyalektiği vardır. Bunun nedeni aklın koşullu olarak verilen her şeyin koşullarının mutlak tümlüğünü aramasıdır. Böyle bir şeyin gerçekleşebilmesi için kendi başına şeylere gitmekten başka bir yol yoktur. Yine de insana sadece görünüşler tanıtılabilir ve görünüşlerden hareketle bilgi elde edilebilir. Kendi başına şeyler görünüşlerin yerine konulduğunda ise yanılsama ortaya çıkar. Bu yanılsama “kendini, aklın, her koşullu şeyde koşulsuz olanı varsayma ilkesini görünüşlere uygulayarak kendisiyle çatışmaya düşmesiyle ele vermeseydi” bu yanılsamanın aldatıcılığının farkına varılamazdı.³⁰⁵

Ayrıca Kant teorik ve pratik aklın bilgide bağlanması anlamında teorik aklın yanı sıra pratik akla öncelik verir. “Teorik akla bağımlı olmayı, yani düzeni tersine çevirmeyi de, saf pratik akıldan hiç bekleyemeyiz, çünkü her türlü yarar eninde sonunda pratiktir ve teorik aklın yararı bile koşulludur ve ancak pratik kullanışta tam olur.”³⁰⁶ Kant teorik alanda problem olarak adlandırdığı ideleri pratik anlamda ise koyutlar (*postulate*) olarak adlandırır. Üstelik Kant’ın perspektifinden “bu koyutlar teorik dogmalar değil, pratik bakımdan zorunlu kabullerdir.”³⁰⁷

Yukarıda Kant’ın pratik aklın idelerini teorik akıldaki adlandırışından başka olarak ölümsüzlük, özgürlük ve Tanrı olarak aldığı belirtilmiştir. Bu ideler koyutlar olarak yine içeriğine girilmeden sunulacak olursa temelleriyle birlikte aşağıdaki gibi gösterilebilir:

Bu koyutlar, ölümsüzlük, pozitif anlamda (düşünülür dünyaya ait olması bakımından bir varlığın nedenselliği olarak) özgürlük ve Tanrının varlığı koyutlarıdır. Bunların birincisi, süjenin, ahlâk yasasını tam olarak yerine getirmeye uygunluğunun pratik zorunlu koşulundan çıkar; ikincisi duyular dünyasından bağımsızlığın ve bir varlığın istemesini düşünülür bir dünyanın yasasına, yani özgürlüğe göre belirleme yetisinin zorunlu kabulünden çıkar; üçüncüsü, en yüksek kendi kendine yeter iyyinin, yani Tanrının varlığı

³⁰⁵ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, Çev. İoanna Kuçuradi, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2014, s. 117.

³⁰⁶ Kant, *a.g.e.*, s. 132.

³⁰⁷ Kant, 2014: s. 143, Kant, 1879: s. 333.

kabulünün, böyle bir düşünülür dünyada en yüksek iynin olabilmesi için koşul olması zorunluluğundan çıkar.³⁰⁸

Teorik açıdan bu ideler aşkındırlar. Pratik açıdan ise bu ideleri Kant koyutlar biçiminde içkin olarak ele alır: “Ama şimdi, bilğimiz bu şekilde saf pratik akıl aracılığıyla gerçekten genişliyor mu, ve teorik akıl için aşkın olan, pratik akılda içkin midir? Evet, ama yalnızca pratik bakımdan.”³⁰⁹ Bu idelerin teorik açıdan ele alındığında hiçbir bilgi vermediği, nesnesiz oldukları ve düzenleyici olmaktan başka bir işlevlerinin olmadığı ise daha önce belirtilmiştir. Bunun nedeni teorik akıl açısından görünün devreye girmesi ile bilgi edilmesidir. Pratik akıl açısından ise görüye gerek yoktur. Sadece böyle bir nesnenin varolduğu ve pratik açıdan anlamlı olduğu gösterilmek istenir. Bu aşağıdaki şekilde de ifade edilebilir:

Çünkü aklın bu ilkeleri, *transzendent* [aşkın] ilkelerdir, yani mümkün deneyin sınırlarının ötesinde olan ilkelerdir. Gerçi bunlar “gerçek ilkelerdir”; ama gerçeklikleri teorik aklın alanında –bilme alanında- bir gerçeklik değildir; pratik aklın alanında –eylem alanında- gerçekliğe sahiptirler.³¹⁰

Yine de teorik akılda bulunan sözde problematik ideler birer varsayım olarak alınmaz ise pratik akıl açısından da gereksinimlere ihtiyaç olmazdı. Böylece anlam sorunu ortaya çıkardı. Dolayısıyla pratik akıl bilgi edinme yoluyla ideler ile ilgilenmez. Buradaki anlam sorunu Kant’ın pratik aklın metod öğretisi için dile getirdiği sözlerde açıkça kendisini gösterir. Pratik aklın metod öğretisi “saf pratik aklın yasalarının insanın ruhsal yapısına girmesinin ve onun maksimlerini etkilemesinin nasıl sağlanabileceği, yani nesnel pratik aklın öznel olarak da nasıl pratik hale getirilebileceği konusundaki yoldur.”³¹¹

İdeler bağlamında burada yapılan açıklamalar bir bütün olarak düşünülecek olunursa teorik açıdan ele alındığında ideler, en genel anlamda kendi başına şeylerin bilinemeyeceğini öğretirler. Neyin bilip bilinemeyeceğinin hesabını yapmayı

³⁰⁸ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, ss. 143-144.

³⁰⁹ Kant, *a.g.e.*, s. 144.

³¹⁰ Kuçuradi, *Çağın Olayları Arasında*, s. 111.

³¹¹ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, s. 163.

sağlarlar. Deneyin sınırlarını belirlemesine karşın onun ötesinde bir alan açar. Açılan bu alan teorik anlamda değil; fakat pratik anlamda bir amaçtır. Buna bağlı olarak da “amacımız aklın ahlaksal bakımdan vazgeçilmesine gereksediği pratik ilkelerin genelliğine... ulaşmaktır.”³¹² Kant aklın böylece genel anlamda skeptisizm ve dogmatizmin etkisinden korunabileceğini belirtir. İdeaların içeriğine bakıldığında ise psikolojik idenin materyalizmin, kozmolojik idelerin natüralizmin ve teolojik idenin da kaderciliğin tehlikesinden koruyacağını iddia eder. “Sonuçta Kant, bilimsel bilginin ve felsefenin alanını tanımlayıp sınırını çizmek ve metodolojisini belirlemekle ve kültürel diyalektiğin üreteceği illüzyonlara karşı uyarmakla kişinin kendi akıl yürütmesini izleyebileceği boş bir diyalektik alanı açmış olur.”³¹³

Şimdi burada ilk olarak idelerin nasıl ortaya çıktıkları, bu idelerin neler oldukları ve (her birinin ortak anlamda) mahiyetinin ne olduğu üzerinde durulmuştur. Bunu yaparken ise yanılısma, *transsendental* diyalektik ve idelerin genel olarak saf teorik açıdan ele alınışı gösterilmiştir. Sıra tek tek bu idelerin mahiyetlerini ortaya koymaya gelince Kant ilk olarak ruh öğretisinden hareketle evren öğretisine ve oradan da Tanrı’nın bilinebilirliğine ilişkin tartışmaya geçiş yapar. Burada izlenecek yol konuların işlendikleri başlıkların içerisi açısından aynı olacaktır. Yine de bu çalışmanın ana sorunu olan özne bağlamında Ben öğretisinin yeri ve önemi açısından biçimsel format ideler bakımından tersine çevrilecektir.

2.2. TANRI YA DA TRANSENDEANTAL İDEAL

Daha önceki bölümlerde anlama yetisinin ilkelerinin *transsendental* kullanımı ve aklın ilkelerinin deneye uygulandıklarında yanılısamaların nasıl ortaya çıktığı açıklanmıştır. Bu yanılısamaların ise idelerin ele alınış biçiminden kaynaklandığı belirtilmiştir. Kant için idelerin teorik anlamda birer problem fakat pratik anlamda birer koyut oldukları açıklanmıştır. Buradan hareketle genel çerçeveden bakılarak idelerin kurucu rolü irdelenerek yanılısamaların nasıl birer problem olmaktan çıkıp düzenleyici bir konuma yerleştirilmesi gerektiğinin hesabı verilmiştir. Şimdi ise Kant

³¹² Kant, *Prolegomena*, ss. 117-118.

³¹³ Meriç Bilgiç, *Kant Ve Hegel Diyalektiklerinde Rol Değişimi*, FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi), 2014 Güz, sayı: 18, ISSN 1306-9535, www.flsfdergisi.com, s. 233.

tarafından bu idelerden Tanrı'nın teorik açıdan nasıl konumlandırıldığı açıklanacaktır. Bu açıklamayı yaparken ideal kavramından, Tanrı kavramının ideal kavramıyla ilişkisinden, Kant'ın Tanrı'ya yönelik argümanları nasıl ele aldığından ve bunun sonucunda ona göre Tanrı'nın nasıl konumlanması gerektiğinden söz edilecektir.

Kant'ın kendi ifadeleriyle söylenecek olunursa o ideal kavramını aşağıdaki ifadeler ile ortaya koyar:

Ama nesnel gerçekliğe idenin olduğundan daha uzak görünen bir şeyi ideal olarak adlandırırım. Onunla sadece *in concreto*³¹⁴ değil fakat *in individuo*³¹⁵ ideayı anlıyorum; yalnızca ide tarafından belirlenebilir ya da hatta belirlenmiş tek bir şey olarak.³¹⁶

Kant'ın bu cümleleri ile Tanrı'dan, kendisi de bir ide olan fakat diğer idelerden farklı olarak ortaya çıkmasının temelini idelerde bulan ideal olarak bahsedilir. Bu diğer idelerin idealin eleştirisini beraberinde getirmesi anlamına gelir. Cassirer bunu şu ifadeleriyle anlatır:

Rasyonel psikoloji ve kozmoloji eleştirisi, burada rasyonel teoloji eleştirisini getirir. Yani ruh ve evren idelerinin analizi, tanrı idesinin analizine de kapı açar.³¹⁷

³¹⁴ *In concreto* kelimesi kökensel olarak Latince '*in the concrete*'den gelir ve anlamı 1) somut ve açık şekilde konuşmaktır ve 2) teorik olan'dan çok aktüel olana işaret eder (Fellmeth & Horwitz, 2009, s. 124). Bu kelime İngilizce'ye concrete şeklinde geçmiştir ve anlamı maddi; somut, müşahhas; belirli şeklindedir (Red House Dictionary, 1974: 2013: 2016: s. 196).

³¹⁵ *In individuo* ise *individual* şeklinde alınır ve anlamı bireysel olan, karakter, tek, ayrı, başlıbaşına, ferdi, fert, şahıs kimse anlamlarındadır (Red House Dictionary, 1974: 2013: 2016: ss. 499-500). Ayrıca individual formel mantık anlamında türler arasında en alt veya ilk türü temsil eder (*The Dictionary of Philosophy Runes*, ty: s. 145). Üstelik bu kavram özel bir belirlenim gerektirmeyen ve keyfilğe işaret eden bir kullanıma sahiptir (*The Dictionary of Philosophy Runes*, ty: s. 145). Buna ilaveten '*individual*'den türeyen *individualism* yani bireysel ve somut olanın gerçekliğine vurgu yapandan hareketle *personalism* ile karıştırılmamalıdır (*The Dictionary of Philosophy Runes*, ty: s. 145). *Personalism* Latince '*persona*'dan türer ve modern felsefe açısından bir çok Felsefe okulu bu kavramı en yüksek değer olarak alır ve gerçekliğin anahtarı olarak görür (*The Dictionary of Philosophy Runes*, ty: ss. 229-230).

³¹⁶ Kant, 1956: s. 549, Kant, 1998: s. 551.

³¹⁷ Cassirer, *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*, Çev. Doğan Özlem, İstanbul: İnkılap Kitabevi, 2007, s. 272.

Yukarıdaki ifadelere bağlı olarak Kant için aklın sadece ideleri değil idealleri de kapsadığı anlaşılır. Ayrıca ona göre ideal tıpkı ideler gibi kurallar verir ve arketip olması münasebetiyle bir işleve sahiptir.³¹⁸ Üstelik bu kutsal insanın (*divine human being/ göttlichen Menschen*) dışında insanın eylemleri için başka hiçbir standardımız yoktur.³¹⁹ Kant yine de bu ideallere hiçbir şekilde nesnellik yüklenemeyeceğini belirtmekle, onların birer yanılsamadan ibaret olmadıklarının altını çizer. Bu durumun arkasındaki neden ideallerin insana onun eksikliğini gösteren standartlar sunmasıdır.³²⁰ Kant aklın burada *a priori* kurallar bağlamında belirlenimin tamlığını amaçladığını dile getirir. Diğer bir ifadeyle ideal “kökensel olarak tüm olanaklı yüklemeler düşüncesidir ve tüm tikel olanaklar için verileri *a priori* kapsar.”³²¹ Buna bağlı olarak akıl deneyin olmadığı ve bunu ortaya koymada yetersiz olmasına karşın kendi içerisinde ilkelerle uyumlu olarak belirlenebilen bir nesne düşünür.³²² Kant bununla beraber aklın kendisi aracılığıyla ortaya koyduğu bu kavramının ise aşkın³²³ olduğunun altını çizer. Buna karşın Kant’ın ele alacağı asıl ideal ise *transscendental* olandır.³²⁴ Bu inceleme de onu, kavramın yüklemelerini araştırmaya götürür.

Kant bir kavramın çelişkili iki yüklemden sadece birisine ait olabileceğini belirtir. O, bunun bir mantık ilkesi olarak çelişmezlik ilkesine ya da bilmenin mantıksal formuna dayandığını ifade eder.³²⁵ Yine de tüm olanaklı şeylerin bütününde tüm yüklemelerin toplamı *a priori* koşul olarak varsayılır.³²⁶ Dolayısıyla Kant her bir şeyin bu toplu olanaktan türüyor olarak varsayıldığı argümanına ulaşır. Cassirer Kant’ın buradaki bakış açısını şu sözlerle yorumlar:

³¹⁸ (Kant, 1956: s. 550, Kant, 1998: s. 552, Kant, 2008: 553, Kant, 1929: 486).

³¹⁹ Kant, *Critique of Pure Reason*, s. 552.

³²⁰ Kant, *a.g.e.*, s. 552.

³²¹ Friedrich Copleston, *Felsefe Tarihi, Kant*, s. 139.

³²² Kant, *Critique of Pure Reason*, s. 553.

³²³ Aşkın kavramının tanrı ile ilişkili olarak ele alındığı bu durumu Cassirer şu şekilde özetler: “Bu kavram bizim tüm rastlantısallık ve sonlu empirik varlığın koşullarının haricinde varolan nihai olarak kesinliğini açık şekilde ileri sürdüğümüz bir Varlık’a uzanmaz mı? Bu kavram Aristoteles zamanından bu yana bu anlamda varsayılmış görünüyor. Çok eski zamanlardan, o, eğer saf olarak ‘kendinde’ ve ‘kendisi başına’ bir varlık yok ise ne ikincil bir varlık ne de bağımlı şey düşünülebilirdi şeklinde sonuçlanmıştır; böylece tüm gerçeklik bir bütün olarak hayali yanılsama içerisinde kaybolurdu (Cassirer, 1981: s. 207).

³²⁴ Kant’ın ifadesi ile *transscendental* ideal (*the transcendental ideal/ Von dem transszendentalen Ideal*) ya da *transscendental* prototip (*Prototypon transcendentale/ Prototypon transszendentale*) (Kant, 1998: s. 553.

³²⁵ Kant, *Critique of Pure Reason*, s. 553.

³²⁶ Kant, *a.g.e.*, s. 553.

Mantıksal bakımdan mümkün olanın yerine, yani bir mantıksal imkân kavramının yerine, özel deney imkânı kavramına geçilmiştir ve “deney imkanı”na bile, temel zemin olarak bilgi kavramlarının analizinden varılmıştır. Ve dolayısıyla her kavramın (ruh ve evren kavramlarının yanı sıra tanrı kavramının da) değer ve objektif geçerliği bu zemine bağlı kılınmıştır. Böyle olunca, şimdiye kadar hep “mantıksal imkan”dan hareket etmiş olan rasyonel teolojinin dayanmış olduğu tüm ontolojik çıkarımlar bir yana atılmaktadır.³²⁷

Yukarıdaki bahsi geçen mantıksal argümanın aksine Kant tüm belirlenimin ilkesinin sadece mantıksal formu değil içeriği de ilgilendirdiğinin altını çizer.³²⁸ Kant bu ilkeyi ise tüm yüklemelerin sentezi olarak ele alır. O, tek bir yüklem tek bir tanesini ilgilendiriyor ise bu ancak analitik bir tasarım olabilir. Kant’ın burada ilgilendiği şey *transsendental* bazda *a priori* olarak her bir şeyin tikel olanağını kapsayan tüm olanağın varsayımdır.³²⁹

Kant’a göre bu varsayıma bağlı olarak tam bir belirlenim ya olumlu ya da olumsuz olmak zorundadır. O, böyle bir belirlemenin olabilmesi için olanaklı her şeyin bilgisine sahip olunması gerektiğini ifade eder. Buna göre tam belirlenim *in concerto* olarak bütünün içerisinde sergilenemez ve sadece saf akılda bulunan idede dayanak bulabilir.³³⁰ Kant tüm belirlenimin kavramının tam olarak belirlenemese de arketip olarak işlev göreceğini belirtir. Kant’a göre buradan hareketle bu arketip yani tüm olanağın toplamı (*Inbegriffe aller Möglichkeit*) idesini aşağıdaki gibi açıklar:

...kendisini tamamıyla *a priori* belirlenmiş olarak tasfiye eder ve bu nedenle baştan sona kendisi yalnızca ide üzerine dayayan ve sonra saf aklın ideali olarak adlandırılması gereken tek bir nesnenin kavramı olur.³³¹

Netice itibarıyla burada olumlanan şey bir ‘bir şey’ olarak *transsendental* bağlamda gerçeklik vasfıyla ele alınır.³³² Kant bu gerçekliğin, nesnelerin şeyler olmalarının

³²⁷ Ernst Cassirer, *Kant’ın Yaşamı ve Öğretisi*, s. 273.

³²⁸ Kant, *Critique of Pure Reason*, ss. 553-554.

³²⁹ Kant, *a.g.e.*, s. 554.

³³⁰ Kant, *a.g.e.*, s. 554.

³³¹ Kant, *a.g.e.*, s. 554.

³³² Kant, *a.g.e.*, s. 555.

temelinde yattığını belirtir. Bu olumlamanın ya da gerçekliğin karşıtı olan olumsuzlama ise ona göre bir eksikliği ima eder. Kant buradaki gerçekliğin tümünü dikkate aldığında onu *transsental* bir temel olarak görür ve onu gerçekliğin tümü (*all of reality/ omnitude realitatis*) ideası olarak adlandırır.³³³ Kant'a göre bu *transsental* idealdir ve bu nedenle tüm belirlenimin de temelinde bulunur. Üstelik ona göre bu aklın yegâne idealidir ki o bunun nedeni olarak bu kavramın kendi kendisi yoluyla belirlenmesini ve bir bireyin tasarımı olarak bilinmesini gösterir.³³⁴ O, buradan hareketle ideali tüm şeylerin prototipi olarak ortaya koyar.

Kant yukarıda bahsi geçen gerçekliğin tümünün tüm olanakların toplamı olmadığını fakat onların zemini olduğunu belirtir. *Transsental* anlamda zemin olması gereken bu bütünlük ise ona göre yalın olmalıdır. Buna bağlı olarak aklın ideali nesnesi bağlamında arketip, kendisi üzerinde hiçbir şey olmadığı için en yüksek varlık ve onun dışında her şeyin koşullu ve onun altında olmasıyla varlıkların varlığıdır.³³⁵ Kant'a göre aklın bu ideali, ilk varlık (*ens originarium*), en yüksek varlık (*ens summum*) ve tüm varlıkların varlığı (*ens entium*) olarak Tanrı'dır.³³⁶ O, bunu aşağıdaki şekilde ifade eder:

Eğer bizim bu idemizi varlığını kabul edene dek takip edebilirsek, bu ilk varlığı sadece en yüksek gerçekliğin kavramı yoluyla tek, yalın, tümüyle yeterli, sonsuz, vb., tek bir sözcükle, tüm yüklemeler aracılığıyla onun kendi koşulsuzluğunda tamamlanmış olarak belirleyebileceğiz. Böyle bir varlığın kavramı *transsental* anlamda düşünüldüğünde Tanrı'dır ve böylece saf aklın ideali *transsental* bir teolojinin nesnesidir tıpkı benim onu yukarıda tanıttığım gibi.³³⁷

Kant bu *transsental* idenin hem kabul edilmenin hem de belirlenimin ötesinde kalacağını belirtir. Ona göre bunun nedeni aklın onu kavram bağlamında ele alabilmesidir. O, bu kavramdan bir şey olmasını ya da bir şeyi vermesini

³³³ Kant, *a.g.e.*, s. 555.

³³⁴ Kant, *a.g.e.*, s. 555.

³³⁵ Kant, *a.g.e.*, s. 557.

³³⁶ İlk varlık (*original being/ Urwesen/ ens originarium*), en yüksek varlık (*the highest being/ das höchste Wesen/ ens summum*) ve tüm varlıkların varlığı (*being of all beings/ das Wesen aller Wesen/ ens entium*) (Kant, 1998: s. 557, Kant, 2008: 560).

³³⁷ Kant, *Critique of Pure Reason*, s. 558.

imlemeksizin, bu kavramı ideler çoklusunun tikel bir varlık olarak bir idealde gerçekleştirilmesi ve birleştirilmesi olarak betimler.³³⁸ Buna bağlı olarak ise aynı ideler gibi keyfi değil aklın doğal bir eğilimi olacaktır.

Kant böyle bir ilk varlığın kabul edilebilmesi için görünüşlerin tümünü kapsayan bir deneyin varsayılmasının zorunlu olduğunu belirtir. Bunun nedeni verilebilen nesnenin sadece duyusallık aracılığıyla verilebilmesidir. Dolayısıyla Kant nesnenin olanaklı deney dışında hiçbir yerde verilemeyeceği düşüncesi üzerinden, deneysel olarak gerçekliğin bütününe bir nesne olarak verilemeyeceğini ifade eder.³³⁹ Yine de, Kant yanılısına nedeniyle bu varsayımı kabul edip onun aracılığıyla hem görünüşler hem de genel olarak şeyler için bir ilke olarak konulma riskinin olduğunu belirtir. Bu durumun temelindeki nedeni Kant şu sözlerle ifade eder:

Bu en yüksek gerçek varlık ideali sırf bir tasarım olmasına rağmen, ilkin gerçekleştirilir [ya da farkına varılır], bir nesne yapılır, sonra varlık olarak kabul edilir ve son olarak, birazdan gösterecek olduğumuz gibi, birliğin tamamlanışında aklın doğal ilerleyişi aracılığıyla, kişileştirilir.³⁴⁰

Kant bir şeyin olması noktasında onun dışında da onun koşulu olan başka bir şeyin olması gerektiğini belirtir. Ona göre en yüksek varlığa ilerlemenin zemini işte bu koşullu ilerleştikten koşulsuz olana gitmenin istenmesinden doğar. O, bunun nedenini ise aklın kendi içerisinde çatışma olmayanı bulmak amacıyla ilerlemesinde görür.

Kant aklın doğal ilerleyişinin zorunlu varlığı yani koşulsuz ve eksiksiz olanı aradığını ve buna kendisini inandırdığını ifade eder. Ona göre akıl sonra kabul ettiği bu varlığın kavramının peşine düşer.³⁴¹ Kant, aklın buradan hareketle bu kavrama sahip olduğu kabulünden en yüksek varlığında zorunlu olarak varolduğu sonucuna ulaşmış olduğunu açıklar. Yine de o, aklın bu isteği ya da eyleminin her zaman sonuçsuz kaldığına işaret eder. O, işaret edilen bu sonuçsuzluğun nedenini ise böyle bir kavrama yönelik en ufak bir belirleme getirilememesinde bulur. Bu eksiksiz, en

³³⁸ Kant, *a.g.e.*, s. 558.

³³⁹ Kant, *a.g.e.*, ss. 558-559.

³⁴⁰ Kant, *a.g.e.*, s. 559.

³⁴¹ Kant, *a.g.e.*, s. 561.

üstün, en yüksek varlığın yani Tanrı'nın olduğu nasıl bilinebildiği ya da bilinemiyorsa bile onu bilmeye yönelik atılan adımların incelenmesi gerekir. Kant bunun üç yolda gerçekleştirilmeye çalışılabileceğini söylüyor. Ayrıca ona göre ilk atılan adım deneye yönelik olsa da yolların hepsi *transsendental* kavrama bağlı olarak ele alınmak zorundadır. Buna bağlı olarak da o, bu üç adımı aşağıdaki sırayla ele alacaktır:

- 1) Ontolojik kanıt (*ontological proof/ ontologische Beweis*): Tüm deneyi soyutlayarak yalnızca kavramlardan en yüksek nedenin varoluşuna tümüyle *a priori* çıkarım yaparak (ya da yaparlar),
- 2) Kozmolojik kanıt (*cosmological proof/ kosmologische Beweis*): Yalnızca belirsiz bir deneyden başlanarak yani genel olarak herhangi bir varoluşun deneyinden,
- 3) Fiziksel teolojik kanıt (*physico-theological proof/ physikotheologische Beweis*): sadece kavramlardan en üstün bir nedenin varoluşuna doğru tüm deney soyutlanır ve tamamen *a priori* olarak tartışılır.³⁴²

Kant'ın, mutlak zorunlu olan en yüksek varlık kavramını bir ide olarak aldığı daha bu noktaya dek anlatılanlardan kolayca çıkarılır. Ayrıca idenin sınırlama özelliği daha önceki bölümde açıkça anlatılmıştır. Bu sınırlama anlama yetisini yeni nesnelere götürmek yerine onu sınırlar.³⁴³ Yine de Kant insanların bu varlığın nasıl düşünülebileceği değil nasıl kanıtlanabileceğini göstermeye çabaladıklarını belirtir. Dahası, akıl Tanrı'ya ulaşmak için ontolojik akıl yürütmeye zorlanır.³⁴⁴ Buna rağmen bu varlığın zorunluluğunu göstermek için ileri sürülen tüm sözler Kant'a göre böyle bir varlığın ne varlığını ne de yokluğunu ortaya koyabilir. Bunun altında yatan nedeni ise Kant, bu varlığa dair söylenen sözlerin ne şeylerin kendilerinden ne de onların varoluşlarından değil yargılardan hareketle ileri sürülmesinde bulur.³⁴⁵

³⁴² Kant, 1998: s. 563, Kant, 1929: ss. 499-500, Kant, 2008: s. 568, Kant, 1956: 566.

³⁴³ Kant, *Critique of Pure Reason*, ss. 563-564.

³⁴⁴ Copleston, *Felsefe Tarihi*, Kant, s. 141.

³⁴⁵ Kant, *Critique of Pure Reason*, ss. 564-565.

Kant'ın iddia ettiği bu noktaya nüfuz edebilmek için ontolojik kanıtın kökenini bir iki satırla da olsa irdelemek gerekir.

İlk olarak ontolojik kanıtı bakılacak olunursa, bu kanıt diğerk kanıtların aksine *a priori* olarak öne sürölür. İlk anlamda temelini ise Anselmus ve Descartes'te bulduğu kabul edilir.³⁴⁶ Anselmus'a göre Tanrı "kendisinden daha büyüğu düşünölemeyen varlık" olarak hem zihinde (*intellectu*) hem de zihinde düşünölmesiyle birlikte fiilen/edimsel olarak (*actually/ etiam*) ve gerçekte (*reality/ in re*) var olmak zorundadır.³⁴⁷ Aksi takdirde zihinde Tanrı'nın varlığına ve yokluğuna dair çelişkili bir sonucun ortaya çıktığı görölür.³⁴⁸ Daha sonra Anselmus Tanrı'nın varlığını değıl zorunlu varlığını ortaya koymak adına Tanrı'nın olmadığının düşünölemeyeceğini beyan eder. Ona göre var olmak var olmamak olarak, var olan bir şey var değıl olarak düşünölemez; bir şeyin olduğunu düşünmek olmadığının düşünmekten daha büyüktür/ mükemmeldir.³⁴⁹ Ayrıca ona göre "kendisinden daha büyüğu düşünölemeyenin var olmadığı düşünölemez."³⁵⁰ Dolayısıyla Anselmus için en büyük ya da mükemmel varlık olan Tanrı zorunlu olarak vardır. Descartes ise mükemmellik argümanını kendi doğuştan ideler argümanı ile bir araya getirir.

Descartes'e göre şeylere dair ideler Ben'e ait olmasa dahi dışarıdaki mükemmel olmayan şeylerden gelmezler. Ayrıca ona göre ideler birbirlerinden doğabilir olmasına karşın en sonda idelerin tüm eksiksizliğini kapsayan arketip olarak bir ide olmak zorundadır.³⁵¹ O, tüm açık algıların ve belli türden eksikliklere sahip olan her şeyin bu son ide tarafından kapsandığını ifade eder. Üstelik ona göre idelerin ve özellikle sonsuz, eksiksiz, mükemmel olan idenin yaratıcısı Ben olamaz. Eğer öyle olsaydı bu Ben tanrısal bir varlık ya da Tanrı'nın kendisi olurdu.³⁵²

³⁴⁶ Fatma Nur Ağca, *Kant'ın Ontolojik Argümanı Eleştirisi*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Ve Din Bilimleri (Din Felsefesi) Anabilim Dalı, Ankara-2014, ss. 18-30.

³⁴⁷ St. Anselm's Proslogion with A Reply on Behalf of The Fool by Gaunilo And The Author's Reply to Gaulino, Translated by M.J. Charlesworth, Notre Dame: University Of Notre Dame Press, Repinted, London: Oxford University Press, 1979: 1965, s. 117.

³⁴⁸ Ağca, *Kant'ın Ontolojik Argümanı Eleştirisi*, s. 24.

³⁴⁹ St. Anselm's Proslogion with A Reply on Behalf of The Fool by Gaunilo And The Author's Reply to Gaulino, s. 119.

³⁵⁰ St. Anselm's Proslogion with A Reply on Behalf of The Fool by Gaunilo And The Author's Reply to Gaulino, s. 119.

³⁵¹ Descartes, *Meditations On First Philosophy In Focus*, s. 64.

³⁵² Descartes, *Yöntem Üzerine konuşma*, ss. 99-105.

Öyleyse ona göre Ben'e bu mükemmel ideyi veren Ben'in dışında mükemmel bir varlık olmalı. Bunun nedeni Descartes için arketip olanın Tanrı idesi olması ve Tanrı'nın hem bu idenin hem de tüm idelerin kaynağı olmasındandır.³⁵³ Buna bağlı olarak ideleri Ben yaratmasa bile onun dışında hiçbir yerde değildir.³⁵⁴ Ona göre ideleri taşıyan Ben için taşıdığı Tanrı, en mükemmel olanın, idesi ona ancak en yüksek varlık tarafından verilmiş olmalıdır. Bununla beraber Ben, böyle en yüksek ve en mükemmel varlık yani Tanrı idesini varoluşunun dışında düşünemez; çünkü Tanrı ile varlık arasındaki ilişki dağ ile vadi arasındaki ilişki gibi birisi olmadan diğerinin düşünölemeyeceği türden bir ilişkidir.³⁵⁵ Dolayısıyla ona göre tüm mükemmelliklere sahip olan en mükemmel varlık, varlığın bir mükemmellik olması sebebiyle zorunlu olarak vardır.³⁵⁶ Kant ise mükemmel varlığın zorunluluğunun yargıda ortaya konulması üzerinden ontolojik argümanı tartışmaya açacaktır.

Kant yargıda ortaya herhangi bir zorunluluk ileri sürölebilse dahi bu zorunluluğun şeylere koşulsuz bir zorunluluk yüklemeyeceğini ifade eder. O, burada üçgen örneğini verir. Onun üçgen örneğine göre 'bir üçgenin üç açısı vardır' önermesi mutlak olarak zorunlu değildir. Kant'ın açıklamasına göre üçgenin verili olması koşuluyla verili bir üçgenin açıları zorunlu olarak üç tane alınabilir. Yükleme yani üç açısı olmayı ortadan kaldırmak özneyi gizler ki bu durum çelişkilidir.³⁵⁷ Çelişkinin ortadan kalması için Kant yükleme beraber öznenin de ortadan kalkması gerektiğini vurgular. Kant bu durumun koşulsuz zorunlu varlık yani Tanrı için aynı olduğunu belirtir.

Kant, eğer bir Tanrı ortaya konabilirse ona yönelik olan 'Tanrı herşeye gücü yetendir' önermesinin zorunlu bir yargı olacağını ileri sürer.³⁵⁸ Buna karşın Kant Tanrı'nın yokluğuna dair yargı yani yargıda bulunan 'her şeye gücü yeten' yüklemi ile birlikte özne de ortadan kaldırılırsa bu durum herhangi bir çelişkiye sebebiyet vermeyeceğini dile getirir. Copleston ise bunu şu şekilde yorumlar:

³⁵³ Descartes, 2013: ss. 99-111, Descartes, 1993: ss. 71-72.

³⁵⁴ Descartes, *Meditations On First Philosophy In Focus*, s. 81.

³⁵⁵ Descartes, *a.g.e.*, ss. 81-82.

³⁵⁶ Sobel, 2003: s. 32, Ağca, 2014: ss. 30-31.

³⁵⁷ Kant, *Critique of Pure Reason*, s. 565.

³⁵⁸ Kant, *a.g.e.*, s. 565.

Sorunun gerçeği şudur ki bir şey vardır derken hiç kuşkusuz tüm yüklemleriyle birlikte bir özneyi ileri sürmüş ya da ortaya koymuş olurum. Bu yüzden eğer Tanrı'nın varoluşunu yalnızca bir öznenin bir yüklemine yadsıyor olmam: Açıktır ki düşüncede tüm yüklemleriyle birlikte bütün bir özneyi ortadan kaldırmış olurum. Ve hiçbir mantıksal çelişki doğmaz.³⁵⁹

Kant çelişki doğmaması için ise atılacak adımın mutlak zorunlu öznelerin varlığının ileri sürülmesinin bir kenara bırakılmasında görür. Kant kendi argümanına alternatif olarak en gerçek varlık (*ens realissimum*)³⁶⁰ kavramının ileri sürülebileceğini ifade eder.³⁶¹ O, bu öne sürümde nesnenin olup olmamasın önemli olmadığına dikkat çeker. Bunun altında yatan neden ise en eksiksiz varlık düşüncesinin bir o kadar da en gerçek varlık düşüncesi olmasıdır.³⁶² O, tüm gerçekliğin kendi gerçekliğinde varoluşu kapsadığı için böyle bir kavramın altına varoluşunun da getirildiğini ifade eder.³⁶³ Diğer bir ifade ile akıl Tanrı düşüncesinden tanrısal varoluşa ilerlemiş olur.³⁶⁴ Kant burada bir genelleme yapılmakla birlikte gerçekte hiçbir şey söylenmediğini ileri sürer. Kant böyle bir genellemeyle varoluştan gerçeklik sözcüğüne bir geçiş yapıldığını ve böylece varoluşun öznenin kavramında çoktan ortaya koyulmuş olacağını ve yüklem sadece yineleme işlevi göreceğini vurgular.³⁶⁵

Kant yukarıdaki iddialarına ek olarak varlığın (*being/ Sein*) da gerçek bir yüklem olmadığını ileri sürer. Buna bağlı olarak *transscendental* noktadan bakıldığında varlık kavramı bir bilgi problemidir.³⁶⁶ Ona göre varlık sadece birleştirici bir bağ/ kopuladır.³⁶⁷ Kant burada 'Tanrı her şeye gücü yetendir' önermesini alır. Bu önermedeki Tanrı ve her şeye gücü yeten onun ifadesine göre ayrı birer kavram olarak her biri kendi nesnesine atıf yapar. O, buradaki ilişkiyi sağlayan şeyin '-dir' (*is/ ist*) olduğunu ifade eder. O, bu ifadesinde de onun bir

³⁵⁹ Copleston, *Felsefe Tarihi, Kant*, s. 143.

³⁶⁰ *A most real being/ das allerrealsenten Wesens* (Kant, 1998: s. 565-566, Kant, 2008: ss. 572-573, Kant, 1929: 503).

³⁶¹ Kant, 1998: s. 565-566, Kant, 2008: ss. 572-573, Kant, 1929: 503.

³⁶² Copleston, *Felsefe Tarihi, Kant*, s. 140.

³⁶³ Kant, *Critique of Pure Reason*, s. 566.

³⁶⁴ Copleston, *Felsefe Tarihi, Kant*, s. 141.

³⁶⁵ Kant, *Critique of Pure Reason*, s. 566.

³⁶⁶ Cassirer, *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*, s. 273.

³⁶⁷ Kant, *Critique of Pure Reason*, s. 567.

yüklem olmadığını belirtir. Aynı şekilde bu durum ‘Tanrı vardır’ önermesi için de geçerlidir. Burada Tanrı kavramına yeni bir şey yüklenmiş olmamakla birlikte onun sırf mutlak olarak verili olduğu düşüncesini uyandırmaktan öte hiçbir şey vermez.³⁶⁸ Netice itibarıyla ona göre böyle bir durumda yüklem sayısının değişkenliği bu tür bir şeyin var olduğunu söylemede işlevsiz kalır. Dolayısıyla ona göre en yüksek gerçeklik böyle bir varlığın var olup olmadığını ortaya koyamaz. O, ayrıca bir ontolojik argümana ilişkin savların eksiklik daha barındırdığını ekler.

Bu eksiklik Kant’a göre *a posteriori* olanın eksikliğidir. Kant burada duyu nesnesi söz konusu olsaydı şeyin varoluşunun kavramıyla karıştırılmayacağını vurgular. O, bunun nedeni olarak ise duyu nesnesinin deneysel bilginin koşulları ile bağdaşmasını gösterir.³⁶⁹ Dolayısıyla daha önce ifade edildiği üzere duyu nesnelerinin bilgisi, duyusallığın sınırları içerisinde görüşlerin anlama yetisine sunulabilir; sunulan bu görüşlerin üzerine düşünülebilir ve buradan hareketle de görüşler çokluğu bir kavramın altına getirilerek ortaya konabilir. Bunun hangi süreçlere tabi olarak gerçekleştirildiği de yine birinci bölümde verilmiştir. Buna karşın Kant açısından saf düşünce nesnelerini bilmenin imkânı yoktur.³⁷⁰

Böylelikle Kant için ontolojik kanıt içinden çıkılamayacak bir varsayımdan başka bir şeyle sonuçlanmaz. Bununla birlikte bir ide olarak çok yararlı olarak kabul edilir. Yine de o, kendi başına alındığında bilginin genişlemesine teminde bulunmaz. Bunun temelinde ise bilginin *sentetik a priorinin* ortaya konulmasına bağlı olmasındadır. “Sentetik bilginin olanağının emaresi daima deneyde aranmalıdır; deney ki her nasılsa bir idenin nesnesi asla ona ait olamaz.”³⁷¹ Cassirer bu durumu aşağıdaki ifadelerle açıklar:

Çünkü bunu yapmakla objesinin varolduğu gösterilmiş değildir. Bu yüzden bir en yüksek nelik (tanrı) düşüncesinin ve kavramının karşılığı, onun varoluşu sorulmalıdır. Çünkü benim kavramım, bir nesnenin mümkün içeriğini gösterir (adlandırır); ama bu kavramın bir “obje bilgisi” içermesi için, daima *a*

³⁶⁸ Kant, *a.g.e.*, s. 567.

³⁶⁹ Kant, *a.g.e.*, s. 568.

³⁷⁰ Kant, *a.g.e.*, s. 568.

³⁷¹ Kant, *a.g.e.*, s. 569.

posteriori olana, yani deneyden gelene ihtiyaç vardır. Çünkü obje, mümkün empirik bilginin genel koşullarına uyan şeydir; ama ne var ki o her zaman için bir deney bağlamı içinde bilinir.³⁷²

Kant kozmolojik kanıtın ontolojik kanıtlama gibi zorunluluğun en yüksek gerçeklik ile bağlantısının sürdürülmesine dayandığını belirtir. O, aralarındaki farkı ontolojik kanıtta en yüksek gerçeklikten varoluşun zorunluluğunun çıkarılmasına karşın kozmolojik kanıtta ise verili koşulsuz bir varlığın zorunluluğundan onun sınırsız gerçekliğini çıkarmayı anlar.³⁷³ Hakkındaki tartışmaların Platon ve Aristoteles'e kadar götürüldüğü, İslam düşüncesinde İbn-i Sina, Hristiyan düşüncesinde Aquinas ile anılan bu argüman modern dönemde daha çok Leibniz ve Samuel Clarke ile öne çıkar.³⁷⁴ Kant Leibniz'in bu kanıtlamaya *a contingentia mundi* adını verdiğini ifade eder. Bu bağlamda Kant'ın bu argümanı eleştirisine geçmeden önce bir yandan Anselmus ve Descartes'in ontolojik kanıtını reddeden diğer yandan metafizik konularda Kant'ı en çok etkileyen birkaç düşünürden birisi olduğu yaygın olarak bilinen Leibniz'in Tanrı görüşüne bakmak yerinde olur. Üstelik Leibniz'in ele almış olduğu olasılık ve Tanrı arasındaki ilişki hem burası hem de kozmolojik idelerin dördüncüsü ile konu bakımından ve filozofun Kant (her ne kadar Leibniz'in ve Newton'un görüşlerini reddetmiş olmasına karşın) üzerindeki etkisi nedeniyle biraz detaylıca ele alınacaktır.

Leibniz'in öğretisi genel olarak onun Monad görüşüne dayanır. Leibniz için monad kısımları, uzantısı, şekli olmayan; bölünmeyen, yok olmayan/dağılmayan, bileşikler (*compound*) veya kümelenmenin (*aggregatum*) temelinde olan; başlangıcı ve sonu olmayan yani bir anda yaratılıp ortadan kaldırılan; pencereleri olmayan yani içerisine bir şeyin giremediği ve çıkamadığı; ilinekleri (*accident*) tözlerinden (*substance*) ayrılmaz olan; yalın tözdür.³⁷⁵ Ayrıca Leibniz monadların farklı nitelikleri olması gerektiğini düşünür. "Her Monad, diğer her birinden farklı olmalıdır; zira tabiatı, biri diğeriyle mükemmelen benzer olan ve aralarında içsel

³⁷² Cassirer, *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*, s. 274.

³⁷³ Kant, *Critique of Pure Reason*, s. 569-570.

³⁷⁴ Zeyneb Betül Sarıyıldız, *İmkân Kanıtı Ve Yeter Neden İlkesi*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Ve Din Bilimleri (Din Felsefesi) Anabilim Dalı, Yüksel Lisans Tezi, Ankara: 2014: ss. 1-12.

³⁷⁵ Leibniz, 2019: ss. 39-41, Leibniz, 1898: ss. 1-2.

[interne] bir fark ya da meşrep [denomination] temeline dayalı bir fark bulmanın mümkün olmayacağı iki Varlık yoktur.”³⁷⁶

Leibniz monadların her birinin sürekli bir değişime tabii olduğunu vurgular. Ona göre değişen şeyin ise bir detayı da olmalıdır.³⁷⁷ O, bu detaya bağlı olarak yalın tözde etkilenimlerin ve bağıntıların çoğunluğunun bulunması gerektiğini dile getirir.³⁷⁸ Buradaki çokluktan kastedilen ona göre geçici bir haldir. O, bu çokluk ister birlikte (*unite*) ister yalın tözde olsun algıdır (*perception*). Ona göre algı şekiller ve hareketle açıklanamaz. “Bir algıdan diğerine değişim ya da geçiş sağlayan iç ilkenin faaliyeti” ise “*İштиha* [*Appetition*] diye adlandırılabilir.”³⁷⁹ Leibniz için algı ve algının değişimlerinin aranması gereken yer yalın tözün kendisidir. Yalın tözlerin bütün iç aktiviteleri ise bu algılar ve onların değişimleridir.³⁸⁰ Bu içsel aktivitelere göre “onlar kendi içlerinde kesin bir mükemmelliğe (*ἔχουσι τὸ ἐντελέες*) sahiptirler; onları kendi içsel faaliyetlerinin kaynağı ve adeta maddi olmayan/cisimsiz otomatlar kılan kesin bir yeterliliğe (*ἀντάρκεια*) sahiptirler.”³⁸¹

Leibniz bütün yalın tözleri veya yaratılmış Monadları ise *Entelekheia* [*ἐντελέχεια*] olarak adlandırır. Leibniz daha sonra algının ötesinde his (*feeling/ le sentiment*) sahibi olanları ruh olarak alırken sadece algıya sahip olanları *Entelekheia* olarak alacaktır. Ruhu diğer monadlardan ayıran bir diğer nokta ise ona hafızanın eşlik etmesidir.³⁸² Leibniz’e göre hayvanlar ruha, imgelem gücüne ve hafızaya sahiptirler. “Hafıza ruhlara, akli taklit eden, ama akıldan ayırt edilmesi gereken bir tür *zincirleşme* sağlar.”³⁸³

Böylece Leibniz hafıza noktasında hayvanlar ile insanlar arasındaki ortak noktaya dikkat çeker. Diğer yandan Leibniz insanı hayvandan ayıran nokta olarak akli gösterir. “Lakin zorunlu ve ezeli-ebedi hakikatlerin bilgisi, bizi alelade

³⁷⁶ Gottfried Wilhelm Leibniz, *Monadoloji, Metafizik Üzerine konuşma*, Çev. Atakan Altınörs, İstanbul: Bilge Kültür-Sanat Yayıncılık, 2019, s. 41.

³⁷⁷ “Değişen şeyin bir detayı da olsa gerekir” ya da “*there must be a particular series of changes [un detail de ce qui change]*” (Leibniz, 2019: s. 41, Leibniz, 1898: s. 2).

³⁷⁸ Leibniz, *Monadoloji, Metafizik Üzerine konuşma*, s. 42.

³⁷⁹ Leibniz, *a.g.e.*, s. 43.

³⁸⁰ Leibniz, 2019: s. 44, Leibniz, 1898: 3.

³⁸¹ Leibniz, 2019: s. 44, Leibniz, 1898: s. 3.

³⁸² Leibniz, *Monadoloji, Metafizik Üzerine konuşma*, ss. 44-45.

³⁸³ Leibniz, *a.g.e.*, s. 46.

hayvanlardan ayıran ve *Akıl* ile bilime malik kılan şeydir” ve “bizi, kendimiz ve Tanrı hakkındaki bilgiye yükseltir. Ve bu bizde, akıllı Ruh ya da *Esprit* diye adlandırılan şeydir.”³⁸⁴ Böylece “kendimiz üzerine düşünerek Varlığı, tözü, yalın olanı ve bitişik olanı, cisimsiz olanı ve hatta bizde sınırlı olan şeylerin onda sınırsız olduğunu tasarladığımız Tanrı’yı bile düşünürüz.”³⁸⁵

Leibniz yukarıdaki akıl yürütmesini iki mantık ilkesi üzerine dayandırır. Bunlardan birisi çelişmezlik diğeri ise yeter-sebep ilkesidir. Birinci ilkeye göre çelişik olanın yanlış, ona karşıt olanın doğru olduğunu; ikincisi ise doğrunun “neden başka türlü değil de böyle olduğunun bir yeter-sebebi” ile verileceğini ileri sürer.³⁸⁶ Buna bağlı olarak Leibniz akıl yürütmeye ve olguya bağlı olmak üzere iki tür hakikatten söz eder. Akıl yürütmeden gelen hakikatler zorunlu ve karşıtları imkânsız, olgu hakikatleri olarak adlandırdığı ikinciler ise olası ve karşıtı mümkün olan hakikatlerdir.³⁸⁷ Leibniz akıl yürütmeye dayalı hakikatlere bağlı olarak yalın idelere ve hakikatlere yönelik ilerleyen bir analizden söz eder. Ona göre bu analize bağlı olarak detayların peşine düşülür. O, aynı analiz yoluyla sürekli yeni detaylara ulaşılacağını ifade eder. Yine de “olası şeyleri içerdiği için daha ileriye gidemeyiz; ve yeterli ya da nihai sebep olası şeylerin dizesi veya zincirinin dışarısında olmalıdır, her ne kadar bu zincir sonsuz olabilse de.”³⁸⁸ Böylece “şeylerin nihai nedeni/ sebebi, değişimlerdeki çeşitliliğin, onun kaynağı olarak, en üst seviyesinde var olan zorunlu bir tözde bulunmalıdır.”³⁸⁹ Ona göre bu töz monadların monadı olarak tasvir edilebilecek Tanrı’dır. “Böylece Tanrı başından sonuna dek birbirine bağlı olan bütün detayların bu çeşitliliğinin yeter-sebebidir.”³⁹⁰

Leibniz Tanrı adı verilen bu tözün evrensel, zorunlu, bağımsız olan olarak en gerçek varlık olduğunu ifade eder. Buna dayalı olarak “hiçbir sınırı olmayanda, yani Tanrı’da, mükemmeliyet, mutlak surette sonsuzdur.”³⁹¹ “Nihayetinde özü varoluşunu içeren ve fiilen var olmasını mümkün kılan zorunlu Varlığın varoluşuna dayanması

³⁸⁴ Leibniz, 2019: s. 47, Leibniz, 1898: s. 5.

³⁸⁵ Leibniz, 2019: s. 47, Leibniz, 1898: s. 5.

³⁸⁶ Leibniz, *Monadoloji, Metafizik Üzerine konuşma*, s. 47.

³⁸⁷ Leibniz, 2019: s. 47, Leibniz, 1898: s. 6.

³⁸⁸ Leibniz, 2019: ss. 48-49, Leibniz, 1898: s. 6.

³⁸⁹ Leibniz, 2019: ss. 48-49, Leibniz, 1898: s. 6.

³⁹⁰ Leibniz, 2019: ss. 48-49, Leibniz, 1898: s. 6.

³⁹¹ Leibniz, *Monadoloji, Metafizik Üzerine konuşma*, s. 49.

gerekir.”³⁹² Bu şekilde, o, Tanrı’nın varoluşunun zorunlu olarak olmak zorunda olduğunu, tüm olası varoluşun nihai ve yeter sebebini kendinde taşıdığını gösterdiğine dair inancı açıklamış olur. Böylece Leibniz’e göre Tanrı her şeyin kökeninde olan ilk tözdür. “Tanrı’da her şeyin kaynağı olan Güç, ayrıca idelerin çeşitliliğini içeren Bilgi ve en iyi ilkesine uygun olarak değiştiren ve üreten İrade vardır.”³⁹³

Leibniz’e göre Tanrı iradesiyle sonsuz sayıda bulunan olası dünyalardan en iyisini seçmiş olmalıdır. Ona göre bunun aksinin olması Tanrı’nın yukarıda bahsi geçen mükemmelliğine gölge düşürür.³⁹⁴ Buna karşın “Tanrı hipotezleri bakımından en yalın *fenomenleri* bakımından en zengin olan en mükemmel dünyayı (*world*) seçmiştir.”³⁹⁵ Ayrıca o, Tanrı’nın gücüyle monadların birbirleri ile karşılıklı etkileşimde bulunduğu ve ahenk içerisinde olan bu en iyi dünyayı meydana getirdiğini beyan eder. Bunun sonucu olarak “her basit töz evrenin (*universe*) ebedi olarak canlı bir aynasıdır.”³⁹⁶ Dahası “her bir töz bütün bir dünya ve Tanrı’nın aynası gibidir... Böylece evren bir bakıma var olan töz sayısınca çoğalmış ve Tanrı’nın görkemi de aynı yolla onun çalışmalarının tüm farklı tasarımları olarak çoğalmıştır.”³⁹⁷ Buradan hareketle, o, temelde yatan bir düzenin olduğunu düşünür. Buna bağlı olarak ise “maddenin en küçük cisimciğinde (tanecik) yaratıkların, canlı varlıkların, hayvanların, *Entelekehi*aların, ruhların bir dünyası vardır.”³⁹⁸ Üstelik ona göre tüm bu saydıklarının her birinin ayrı dünyaları vardır ve buradan sonsuzluk düşüncesi doğar. “Cisimden tamamen münezzeh olan, bir tek Tanrı’dır.”³⁹⁹ Leibniz buradan hareketle Tanrı’nın iki krallığına ulaşır.

Leibniz’e göre ruhlar ereksel nedenlerin, cisimler ise etkin nedenlerin krallığına tabidir ve ona göre iki krallık arasında uyum olmalıdır. Bunlardan birincisi Tanrı’nın ilahi Kentin kralı olduğu ahlaki krallık, ikincisi ise Tanrı’nın mimarı

³⁹² Leibniz, 2019: s. 50, Leibniz, 1898: s. 7.

³⁹³ Leibniz, 2019: s. 51, Leibniz, 1898: s. 8.

³⁹⁴ Leibniz, 2019: s. 66, Leibniz, 1902: ss. 5-6.

³⁹⁵ Gottfried Wilhelm Leibniz, *Discourse On Metaphysics Correspondence With Arnauld And Monadology*, Translated From The Originals By Dr. George R. Montgomery, Chicago: The Open Court Publishing Company, 1902, s. 11.

³⁹⁶ Leibniz, 2019: s. 53, Leibniz, 1898: s. 9, Leibniz, 1902: s. 9.

³⁹⁷ Leibniz, *Discourse On Metaphysics Correspondence With Arnauld And Monadology*, s. 15.

³⁹⁸ Leibniz, 2019: s. 56, Leibniz, 1898: s. 11.

³⁹⁹ Leibniz, *Monadoloji, Metafizik Üzerine konuşma*, s. 57.

olduğu fiziki krallıktır.⁴⁰⁰ Leibniz, bakılması gereken asıl yerin ve belirleyici olanın ereksel neden olduğunu ifade eder. Dolayısıyla tüm varoluşların ilkesi ve doğanın yasası Tanrı'nın en iyinin seçimi ve kendi mükemmelliği ile çelişmemesi açısından Tanrı'nın ahlaki krallığına yani ereksel nedene tabi olmak zorundadır.⁴⁰¹ Bu şekilde Tanrı monadların ana nedeni olur.

Daha önce bahsi geçtiği üzere monadların penceresi olmadığı için onlar arasındaki etkileşimi koyan Tanrı'dır. Leibniz'e göre Tanrı'nın monadlara dışarıdan etki edebilen tek neden olması ise metafizik bir hakikattir.⁴⁰² Diğer yandan ona göre bu metafizik hakikat, ahlaki hakikate bağlanmıştır. Diğer bir ifade ile ahlaki krallıkla beraber fiziki krallık veya Tanrı'nın olası dünyalar içerisinde en iyiyi seçmesiyle tüm olası dünyalar açısından bir belirleme Tanrı'nın kendi doğası ve mükemmelliği gereği en iyi olacak şekilde belirlenmiş olur. Böylece Tanrı bu dünya için iyiliği açısından zorunluluğu karar kılmış olur ve bu sayede ona göre olasılık teorisi evren için kabul edilmiş olur.⁴⁰³ Yine de ona göre buradaki zorunluluk mutlak anlamda değil uygunluğa, ahenk ve düzene bağlı bir zorunluluktur.⁴⁰⁴ Leibniz için tüm olası olanın ardındaki yeter-sebep yani zorunlu olan sonsuz olan tözde aranmalıdır. Bunun nedeni Tanrı'nın anlama yetisinin tüm idelerin kaynağı ve istemesinin varoluşların kökeni olmasıdır.⁴⁰⁵ Bu şekilde, Leibniz açısından metafizik anlamda mükemmellikten ahlaki anlamda mükemmelliğe geçilmiş, ahlaki anlamda onun zorunluluğu ortaya konulmuş, dünyanın rastlantısallığından ya da olasılığından (*Contingentia Mundi*) Tanrı'nın kesinliğine işaret edilmiş olunur.⁴⁰⁶ Böylece Leibniz evrendeki tek tek olgulardan ve olası dünyaların seçimi argümanından hareketle Tanrı'nın varlığı için kozmolojik bir kanıt ileri sürmeye çalışır.⁴⁰⁷

Kant'ın tartışmada sürdürdüğü noktaya tekrar dönecek olunursa, o, kozmolojik kanıtlamanın bir deneyden başlayarak genel bir deneye geçişi ve onun

⁴⁰⁰ Leibniz, 2019: s. 61, Leibniz, 1898: s. 14.

⁴⁰¹ Leibniz, *Discourse On Metaphysics Correspondence With Arnould And Monadology*, s. 33-34.

⁴⁰² Leibniz, *a.g.e.*, ss. 46-47.

⁴⁰³ Nicholas Rescher , “Contingentia Mundi. Leibniz on the World's Contingency”, *Studia Leibnitiana* Bd. 33, H. 2 (2001), ss. 146-147.

⁴⁰⁴ Gottfried Wilhelm Leibniz, *Theodicee Ya da Tanrının Haklı kılınması*, Çev. Levent Özşar, İstanbul: Biblos Yayınevi, 2008, s. 32.

⁴⁰⁵ Gottfried Wilhelm Leibniz, *Theodicee Ya da Tanrının Haklı kılınması*, ss. 116-117.

⁴⁰⁶ Rescher , “Contingentia Mundi. Leibniz on the World's Contingency”, s. 160.

⁴⁰⁷ Zikri Yavuz, “Kozmolojik Kanıt ve İki İtiraz”, *Kelam Araştırmaları* 11:1 (2013), s. 205.

zorunluluğundan en yüksek varlığın varoluşunu çıkarmayı hedeflediğini belirtir. Dolayısıyla bir deneyden başlayarak onun koşuluna, sonra ondan da o koşulun koşuluna ve mutlak zorunlu varlığa varıncaya dek bir gidiş temele alınır.⁴⁰⁸ Yani akıl deneysel varoluştan başlayıp bu varoluşun en son nedeni olarak Tanrı'ya ilerleyebilir.⁴⁰⁹ Kant onun bu nedenle kozmolojik kanıt olarak adlandırıldığını belirtir. Kant buradaki zorunlu varlığın karşıt yüklemelerden biriyle belirlenmesi gerektiğini aktarır. Ancak bu belirlemeye göre bir şeyin onu belirleyen *a priori* kavramının olanaklı olabileceğinin kabul edildiğini dile getirir. Bu kavram ise yukarıda da bahsi geçen *ens realissimum* kavramıdır: “zorunlu olarak bir en yüksek varlık vardır.”⁴¹⁰

Kant bu varlığın kozmolojik kanıtı dayanılarak gösterilmeye çalışılmasına rağmen gizli olarak da olsa ontolojik kanıtı dayandığının altını çizerek. Ona göre bunun nedenini burada deneye dayanılarak başlanmış olsa da hiçbir şeyi hiçbir şekilde *a priori* sunamamasıdır. Deneysel zeminde ise kozmolojik kanıtla bu varlığa dair hiçbir özellik öğretilemez.⁴¹¹ Kant böylece aklın aradığı şeyi bulmak için tekrardan kavramlara döndüğünü belirtir. Akıl kavramlarla birlikte tüm olanaklı şeyler arasında kendi içinde mutlak zorunluluk için koşulları kapsayanın hangisi olduğunu bulmaya çalışır.⁴¹² Kant en gerçek varlığın zorunlu varoluşa uyan tek kavram olarak görülmesiyle birlikte bu kavramdan zorunlu varoluşunda birinciden kaynaklandığının kabul edilmesi gerektiğini vurgular. Dolayısıyla kozmolojik kanıt bu şekilde ontolojik kanıtı dayandırılmış olur. Kant bu şekilde deneysel olanın zorunluluğu ortaya konabilse dahi bu zorunluluğun neye ait olduğu bağlamındaki akıl yürütmenin sadece kavramlar aracılığıyla bir araştırma yapılabileceği ya da yapıldığı sonucuna varır. Zorunluluk kavramının ortaya konulabilmesi ise daha önce ifade edildiği üzere varoluşu kapsayacağı için böyle bir varlığın zorunluluğunu da sunulmuş olacaktır. Böylece, her ne kadar bu açığa vurulmadan yapılsa bile tekrardan kozmolojik kanıttan ontolojik kanıtı dönülmüş olunur.

⁴⁰⁸ Kant, *Critique of Pure Reason*, s. 570.

⁴⁰⁹ Copleston, *Felsefe Tarihi*, Kant, s. 141.

⁴¹⁰ Kant, *Critique of Pure Reason*, s. 570.

⁴¹¹ Kant, *a.g.e.*, s. 571.

⁴¹² Kant, *a.g.e.*, s. 571.

Kant burada kozmolojik kanıttan ontolojik kanıtla yapılan dönüşün arkasında yatan bazı varsayımlar olduğunu belirtir. O, bu varsayımları *transscendental* eleştirinin ortadan kaldıracağını ve onların geçersizliklerini açıkça anlaşılır kılacağını düşünür. O, bu varsayımlara birkaç örnek verir. Bunlar; nedensellik ilkesinin duysal olanın ötesinde anlamlıymış gibi kullanılması, sonsuz nedenler zincirini bir ilk nedene bağlama, bu dizideki yerinde olmayan tamamlanmışlık kabulüne dayalı memnuniyet, mantıksal olanağın bilgiyi veren *transscendental* olanak ile karıştırılması.⁴¹³ Kant tüm bu gizli (*hidden*) hamlelerin eyleminin kozmolojik kanıt tarafından kavramlar aracılığıyla zorunlu varlığa *a priori* kanıt sunmayı güttüğünü dile getirir. (Kant kozmolojik kanıt açısından akıl ve deneyden hareket edilmek üzere iki tür akıl yürütme olduğunu düşündüğü için) ona göre, ontolojik olarak ya da kavramlar aracılığıyla böyle bir kanıt verilebilirse zaten deneye ya da kozmolojik kanıtla olan gerekliliğin doğal olarak ortadan kalkacağını ileri sürer.

Üstelik Kant kavramın kendi başına varoluşa dair bir yanıt veremeyeceğinin üzerinde durur. Ama yine de en yüksek yeterlilikteki varlığı varsaymaya yani kabul etmeye (*assume/ assumehmen*) izin verilebileceğini iddia eder; fakat bu varsayım içerisinde bu tür bir varlığın zorunluluğunu ileri sürmek onun varsayılmasının ötesine geçecektir.⁴¹⁴

Böylece anlatılanlara dayalı olarak Kant tüm *transscendental* ideal sorununu tek bir temele bağlamış olur. İster deney isterse akıl temelli olsun bu temel mutlak zorunluluk için kavram bulmak ya da kavramı için herhangi bir şeyin zorunluluğunu bulmaktır.⁴¹⁵ Kant'a göre birisini bulmak diğerini de ortaya koymak anlamına gelir. Yine de ona göre bu olanaksızdır. O, koşulsuz zorunluğun akıl için kavranamaz olduğunu düşünür. Kant için bunun altında yatan en önemli neden ise en yüksek, en gerçek, koşulsuz zorunlu olan varlığın sonsuzluk (*eternity/ Ewigkeit*) ile ilişkisinde yatar. Ona göre sonsuzluktan gelip sonsuzluğa giden varlık en sonunda 'ama ben neredenim?' sorusu ile yüzleşmek zorundadır.⁴¹⁶ Kant bu yüzleşmeye dair düşüncenin akıl için kaçınılmaz olduğunu ifade eder. Yine de ona göre araştırılmanın

⁴¹³ Kant, *a.g.e.*, ss. 572-573.

⁴¹⁴ Kant, *a.g.e.*, s. 574.

⁴¹⁵ Kant, *a.g.e.*, s. 574.

⁴¹⁶ Kant, 1998: s. 574, Kant: 1956: s. 583.

ötesinde birçok şeyin kalacağı gerçeği ile barışık olunmalı ve biraz önce bahsi geçen varsayıma izin verilidir. Aksi takdirde Kant her şeyin anlamsızlaşacağına dikkat çeker.

Yukarıdaki ifadelerden hareketle Kant için koşulsuz zorunlu olarak kabul edilen varlık düşünülen bir nesne olarak alındığında araştırmanın ötesinde kalacağı gösterilmiş olur. Buna rağmen *transsendental* ideal bir ide olarak hala araştırılması, çözümü ve doğası bakımından aklın kendisindedir.⁴¹⁷ Kant bunun nedenini ise öznel ve nesnel zeminde aklın doğasında bulur. Ona göre “ister nesnel isterse de, eğer onlar sadece yanılısma iseler, öznel zeminde akıl sadece tüm kavramlarımızın (*concepts/ Begriffen*), düşüncelerimizin (*opinions/ Meinungen*) ve iddialarımızın (*assertions/ Behauptungen*) hesabını verebilmekten oluşur.⁴¹⁸

Ayrıca Kant yukarıda bahsi geçen idealin kabul edilmesinin onun yokluğuna yönelik düşünceleri ortadan kaldırmayacağını düşünür. Ona göre, böyle bir durumun temelinde varolan her şey için zorunlu bir koşul varsayılması gerektiği fakat bunun kendi başına bir zorunlu olarak düşünülemeyeceği düşüncesi yatar.⁴¹⁹ Kant bu düşüncesinin ise varsayımın gerekliliği açısından tamamlanmayı ifade ettiğini belirtir. İkinci durumda ise o kendi başına zorunlu kabul edilemeyeceğinden, kabul edilmiş olan zorunlu koşuldan başlanamayacağını göstermek ister.⁴²⁰ Üstelik Kant *transsendental* idealin kabulü ya da reddinin zorunluluğun yanında rastlantısallığı (*randomness/ contingency/ Zufälligkeit*) beraberinde getirdiğinin altını çizer.

Kant hem zorunluluğun hem de rastlantısallığın düzenleyici işlevi olduğunu belirtir. Birincisi, bir en üst zemin üzerine varsayıma dayanırken; ikincisi, bu zeminin ötesinde onun farklı türevlerinin olabileceği varsayımına dayanır.⁴²¹ Kant’ın ileri sürdüğü bu düşünce yukarıda belirtilen herhangi bir şeyin kendi başına varoluşuna neden zorunluluk addedilemeyeceğini gösterir. Kant’a göre bu iki ilke birbirini olumsuzlamaktan çok karşı karşıya durarak birbirlerine düzenleyici konum kazandırırılar. Böylece sanki en yüksek varlık varmış gibi evrensel yasalara bir

⁴¹⁷ Kant, *Critique of Pure Reason*, ss. 574-575.

⁴¹⁸ Kant, *a.g.e.*, s. 575.

⁴¹⁹ Kant, *a.g.e.*, s. 575.

⁴²⁰ Kant, *a.g.e.*, s. 575.

⁴²¹ Kant, *a.g.e.*, ss. 575-576.

birliğin kuralı kazandırılır.⁴²² Yine de ona göre böyle bir varlık nesne olarak tasarlanıp kurucu bir hale getirilemez. Aksi takdirde düzenleyici olma işlevini ve buna bağlı olarak da anlamını yitirir.

Böylece en yüksek varlığın varoluşunun kanıtlanması için geriye bakılması gereken son yol olarak olan fiziksel teolojik kanıt kalmış olur. “Söz konusu yaklaşım Tanrı ya da tanrıların varlığı için ortaya konulmuş en eski argümantasyon yöntemi olarak görünmektedir.”⁴²³ Bu argüman Sokrates, Platon, Aristoteles, Cicero, St. Augustinus, St. Thomas Aquinas, İbn-i Rüşd, Nemiah Grew, Francis Willoughby, Ralph Cudworth, John Ray ve Robert Boyle gibi birçok Kant öncesi düşünürün eserlerinde görülür. “On sekizinci yüzyıla gelindiğinde teleolojik argüman Newton’ın doğal teolojisiyle iyice güçlenmiştir” ve “pek çok yazar ısrarla, doğanın işleyişinin Tanrı’nın varlığı için yeterli bir kanıt olduğunu vurguladılar.”⁴²⁴ Çetin, bunlar içerisinde en çok öne çıkanın Richard Bentley olduğunu ifade eder. Burada bu düşünürlerin her birine tek tek yer vermek olanak dâhilinde değildir. Kant ise bu argümanın eleştirisini yaparken onun insan aklı için uygunluğuna vurgu yapar ve onun genel argümantasyonunu ele alır.

Fiziksel kanıtta tıpkı kozmolojik kanıt gibi ontolojik kanıtın ortaya koyamadığı *a posteriori* olanı tamamlamaya yönelik bir hamle olarak düşünülebilir.⁴²⁵ Kant fiziksel teolojik kanıtta belirli bir deneyden hareket edildiğinde en yüksek varlığa ulaşıp ulaşılamayacağını irdeler. Kant en yüksek varlığa ilişkin *transsental* idenin deneye ait olan her şeyin ötesine yükseleceğini ve deney ile ona ulaşılamayacağına dikkat çeker.⁴²⁶ Kant’ın bu açıklamasına göre en yüksek varlık koşullu olan her şeyin ötesine konumlanmış olur. Eğer en yüksek varlığın kendisi de koşulların bulunduğu diziye ait olsaydı bu durumda onun kendisinden daha yüksek bir varlık aranması gerekirdi.⁴²⁷

⁴²² Kant, *a.g.e.*, s. 577.

⁴²³ Ali Çetin, *Teleolojik Argüman Ve Richard Swinburne*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Ve Din Bilimleri (Din Felsefesi), Ankara: 2005, ss. 1-2.

⁴²⁴ Ali Çetin, *Teleolojik Argüman Ve Richard Swinburne*, s. 9.

⁴²⁵ Cassirer, *Kant’ın Yaşamı ve Öğretisi*, s. 275.

⁴²⁶ Kant, *Critique of Pure Reason*, s. 578.

⁴²⁷ Kant, *a.g.e.*, s. 578.

Kant'ın *transsental* felsefesine göre koşullar dizisinde etkilerden nedenlere geçiş sadece görünüşlerden bilginin edinildiği *fenomenal* alanda gerçekleşebilir. Dolayısıyla etkilerden nedenlere geçişin yasaları duyu nesnelerinin dünyasından⁴²⁸ başka bir şey üzerine dayanamaz.⁴²⁹ Kant burada büyüklük kavramını devreye sokar.

Kant dünyanın büyüklüğünü kıyaslayacak hiç bir şeyin olmadığını ve dünyanın bilgi açısından bütün içeriğine göre ele alınamayacağını ifade eder. Buna karşın en yüksek varlığın tek töz (*substance/ Subtanz*) olarak eksiksizliği birleştirdiği tasarımlanarak olanaklı her şeyin üstüne konulabilir.⁴³⁰ Kant'a göre bu şekilde varsayılan bu en yüksek varlık gördüğü düzenleyici işleviyle doğanın daha iyi anlaşılmasına ve ona yönelik araştırmalara erek (*end/ Zwecke*) ve amaç (*aim/ Absicht*) kazandırır. Buna karşın en yüksek varlık düşüncesinin en yüksek Yaratıcı ya da eser sahibi (*author/ originator/ Urheber*)⁴³¹ kavramıyla birlikte ide olmanın ötesinde yanlış kullanıma kapı aralaması da olanaklıdır.⁴³² Bu durumda ise fiziksel teolojik kanıtın yeterliliği sorunu vuku bulur.

Kant fiziksel teolojik kanıtın tek başına yeterli olmayacağını düşünür. Kant'a göre en yüksek varlığın varoluşunu açığa çıkarmadaki bu yetersizlik ontolojik kanıtı başvurarak kapatılmaya çalışılır. Fiziksel teolojik kanıt ve ontolojik kanıtın ilişkisini açıklamak için önce fiziksel teolojik kanıtın kullandığı analogiye göz atılmalıdır. Bu analogiye göre öncelikle dünyanın her yerinde ereksel bir düzen, bu ereksel düzenin dünyanın içeriğiyle olası anlamda ilişkili, bu ilişkiye bağlı olarak yüce (*sublime/ erhabene*) ve bilge (*wise/ Weise*) bir nedenin gerekli ve sanat yapıtına benzer şekilde dünyanın parçalarının bir bütünlüğü olduğu varsayılmalıdır.⁴³³

Kant'a göre andırım yoluyla bu şekilde düşünmenin sadece biçimsel olarak olanaklılığı sağlanmış olur; fakat töz anlamında herhangi bir şey ortaya koyamaz. Bu

⁴²⁸ *Objects of the world of sense/ Gegenstände der Sinnerwelt* (Kant, 1998: ss. 578-579, Kant, 2008: s. 591).

⁴²⁹ Kant, 1998: ss. 578-579, Kant, 2008: s. 591.

⁴³⁰ Kant, *Critique of Pure Reason*, s. 579.

⁴³¹ *Urheber* kelimesi hem *author* hem de *originator* anlamlarına gelir. Birincisinin yazar, müellif, yaratıcı, eser yasmak ve müsebbip gibi anlamları varken ikincisinin yaratan kimse, fikir babası, mucit, yaratıcı gibi anlamlara sahiptir (*Red House Dictionary*, 1974: 2013: 2016: s. 57).

⁴³² Kant, *Critique of Pure Reason*, ss. 579-580.

⁴³³ Kant, *a.g.e.*, ss. 580-581.

durum ise tözsel anlamda fiziksel teolojik kanıtlama açısından andırımının eksikliğini ortaya koymuş olur. Kant'a göre bu eksikliğe bağlı olarak bir yaratıcı (*creator/ Schöpfer*) değil ama dünyanın mimarı (*architect/ Baumeister*) olduğu ileri sürülebilir.⁴³⁴ Bunun sonucu olarak ise ona göre her şeyin nedeni olan ilk varlığı kanıtlanmanın dışında kalınmış olunacaktır. Kant böyle bir durumda nedenin kavramının belirli bir şey vermeyeceğini ve eksikliği değilleyerek eksiksizlik üzerinden gerçekliğin tümlüğünün sunulmak istendiğinin altını çizer. Bu duruma bağlı olarak ona göre fiziksel teolojik kanıtlarla, övgü sözlerinin ötesinde, en yüksek varlığa ilişkin olarak hiçbir kavram elde edilemez.⁴³⁵

Kant kavramı verilmek istenen gerçekliğin kavramına ise artık deneysel yollarla değil kavramlar üzerinden ulaşma çabasının süreceğini vurgular. O, bu yapılan hamleyi sıçrayış (*jump over/ sprang*) olarak değerlendirir.⁴³⁶ Ona göre bu sıçrayış aklın idealini bir bilgi nesnesi olarak ele alma tehlikesini de beraberinde getirir. Üstelik bu deneysel açıklamalarla yapıldığına inanılan fakat oradan kozmolojik kanıta ve oradan da ontolojik kanıta geçişi kullanan bir yöntemdir.⁴³⁷ Bunun nedeni hem kozmolojik hem de fiziksel kanıtlamaların geleneksel metafizikte ontolojik kanıtlamaların destekleyicisi ve tamamlayıcısı olarak işlev görmesinde bulunabilir.⁴³⁸

İlk varlığa ilişkin olarak yukarıdaki kanıtlar açıkça sunulduktan sonra bu kanıtların neyin üzerine dayandığını da belirtmek gerekir. Bu durumda ise ilk varlığın neyin üzerine temellendirildiğine bakılmalıdır. Kant ilk varlığın Tanrı'ya ilişkin olarak alındığı zaman onun ya akıl (*theologia rationalis*) ya da vahiy (*revelation/ Offenbarung/ revelata*) ile ortaya konabileceğini belirtir.⁴³⁹ İlki aklın *transscendental* kavramlarla yol almasından dolayı *transscendental* teoloji olarak adlandırılır. Eğer akıl doğadan hareketle bunu yapıyorsa buna doğal teoloji (*natural/ natürliche*) adı verilir. Kant *transscendental* teolojiyi kabul edip ilk varlığın sadece akılla bilinebileceğini ve bu varlığı dünyanın nedeni (*Weltursache*) olarak alanları

⁴³⁴ Kant, *a.g.e.*, s. 581.

⁴³⁵ Kant, *a.g.e.*, ss. 581-582.

⁴³⁶ Kant, *a.g.e.*, ss. 582-583.

⁴³⁷ Kant, *a.g.e.*, s. 583.

⁴³⁸ Cassirer, *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*, s. 275.

⁴³⁹ Kant, *Critique of Pure Reason*, s. 583.

Deist, doğal teolojiyi kabul edip ilk varlığın andırım yoluyla belirlenebileceğini ileri süren ilk varlığı dünyanın yaratıcısı olarak görenlerin Teist olduğunu ifade eder.⁴⁴⁰

Kant transsendental teoloji içerisinde ise ilk varlığı deneye dayandıranları *kozmoteoloji*, deneyin dışarıda bırakıldığı durumda ise onu *ontoteoloji* olarak ele alır. Ona göre doğal teoloji ise dünyadan hareketle dünyanın yaratıcısına yöneldiğinde fiziksel teoloji, en yüksek anlama yetisinin varlığına yöneldiğinde bu ahlaksal teoloji olur. O, daha sonra yapılan bu ayrımlara yönelik olarak onların dayanak noktalarını teorik ve pratik açıdan ortaya koymak ister.

Kant'a göre teorik olan var olanı bilmeyi, pratik olan ise olması gerekenin tasarımı sağlayan bilgidir.⁴⁴¹ O, burada geçerli olan bilmenin *a priori* olduğunu vurgular. Bununla birlikte hem olan hem de olması gereken zorunlu-koşulluysa burada koşul koyutlanır (*postulate/ postuliert/ per thesin*); fakat herhangi bir zorunluluk yoksa koşul varsayılabilir (*supponiert/ per hypothesin*).⁴⁴² Kant burada söz konusu var olan olduğu zaman deneyde verileden değil de *a priori* kavramlardan hareket ediliyor ve hiçbir deneyde nesnesi verilemiyorsa bu durumu spekülatif olarak değerlendirir.⁴⁴³ Kant bunu etki ve neden arasındaki ilişkiye üzerinden açıklar.

Ona göre neden şeylerin varoluşuna yönelik olarak ortaya konacak ise bu spekülatif olabilir.⁴⁴⁴ Bunun nedenini Kant şeyin varoluşunun deneysel olandan hareket ederek ortaya konmaması olarak görür. Ayrıca Kant için dünyanın içerisindeki koşullu olanlar dizgesinden dünyanın dışına konumlandırılan bir neden olursa bu neden spekülatif akıl yürütmeye ortaya konmuş olur. O, bunun temelinde böyle bir nesnenin deneyin nesnelerinden birisi olmamasını bulur.⁴⁴⁵ Ulaştığı bu noktadan hareketle Kant spekülatif akıl yürütmenin teolojiye hiçbir faydası olmadığını ileri sürer. Kant etkiler ve nedenler arasındaki ilişkinin sıçrayış aracılığıyla bir en yüksek varlığa bağlanmış olsa bile onun herhangi bir kavramının

⁴⁴⁰ Kant, *a.g.e.*, ss. 583-584.

⁴⁴¹ Kant, *a.g.e.*, s. 585.

⁴⁴² Kant, *a.g.e.*, s. 585.

⁴⁴³ Kant, *a.g.e.*, s. 585.

⁴⁴⁴ Kant, *a.g.e.*, s. 586.

⁴⁴⁵ Kant, *a.g.e.*, s. 586.

elde edilemez olduğunu dile getirir. Bunun nedeni daha önce ifade edildiği üzere deneyin tüm olanaklı koşulları bir bütün olarak verememesidir. Yine önceden belirtildiği üzere burada bir ideye izin verilebilir. Diğer bir ifadeyle “akıl her nasılsa onun kendi amacı için ideale uygun olan böyle bir varlığın varoluşuna ihtiyaç duymaz; fakat sadece onun idesine ihtiyaç duyar.”⁴⁴⁶ Dolayısıyla burada tezahür eden durum deneysel olanın *a priori* olanla ilişkide olmadığı bir durumu resmeder. Kant’a göre deneysel bağlantıyı izlemeksizin yeni bir nesne ortaya konmasına ise izin verilemez.⁴⁴⁷

Kant için nesnesi ortaya konamayan en yüksek varlığın ideler bağlamında pratik açıdan yer edinmesi negatif anlamda da olsa önemli bir kullanıma sahiptir. Bunun nedeni Kant felsefesi açısından böyle bir varlığın nesnesi ortaya konmadığı gibi yokluğunun da açığa vurulamaz olduğunun gösterilmesidir. İlk olarak deneyin koşulları ile nesnesi belirlenemeyen bu varlık spekülâtif açıdan noksansız (*faultless/fehlerfreies*) bir ideal olarak kalır.⁴⁴⁸ İkinci olarak ise yukarıda ifade edildiği üzere pratik açıdan bir varsayım olarak konumlanır. Daha sonra bu varsayımın Voltaire’nin “eğer Tanrı olmasaydı, birisi onu icat etmek zorunda kalacaktı”⁴⁴⁹ aforizmasıyla birleşmiş versiyonu Dostoyevski’nin *Karamazov Kardeşler* adlı eserinde yer edinir. Kardeşler’in karakterlerinden birisi olan Kolya Tanrı’nın, bir yandan Kant gibi onun varsayımı üzerinden diğer yandan ise Voltaire gibi onun olmasaydı bile icat edilmesi üzerinden, gerekliliğini anlatmaya çalışır.⁴⁵⁰ İlkinde (ideal açıdan) dair gerekli açıklama burada yeterince verilmiştir. İkinci anlamda bu idenin kullanımı ise öznenin pratik alandaki önemine göre daha sonra ele alınacaktır.

⁴⁴⁶ Ernst Cassirer, *Kant's Life And Thought*, Translated by James Haden, New Haven And London: Yale University Press, 1981, s. 211.

⁴⁴⁷ Kant, *Critique of Pure Reason*, ss. 587-588.

⁴⁴⁸ Kant, *a.g.e.*, s. 589.

⁴⁴⁹ Svetlana Evdokimova, “Dostoevsky’s Postmodernists And The Poetics Of Incarnations”, Şu Kitapta: Edited By Svetlana Evdokimova Vladimir Golstein, *Dostoevsky Beyond Dostoevsky Science, Religion, Philosophy*, Boston: Academic Studies Press, s. 218.

⁴⁵⁰ Kolya: “Tam tersine, Tanrıya diyeceğim yok. Şüphesiz, Tanrı sadece bir varsayım... Ama Varlığının düzeni için... dünyanın düzeni ve başka şeyler için gerekli olduğunu kabul ediyorum. Olmasaydı icat etmek gerekirdi (Dostoyevski, 2007: s. 735).

2.3. KOZMOLOJİK İDELER (EVREN)

Aklın hipotetik andırımına dayanan kozmolojik ideler, diğer idelerin aksine, dogmatizme ve kuşkuculuğa bağlı olarak çift taraflı bir yanılsamaya sahiptir.⁴⁵¹ Kant burada yanılsamalardan kaynaklı aklın iki yönlü olan tartışmasına değinir ve bu tartışmada hiçbir taraf diğerine üstün gelemmez. Kant felsefesi açısından aklın idelerinin keyfi olmadıkları daha önce belirtilmiştir. Onun açısından buradaki tartışmadan nasıl zarar görmeden ve hatta nasıl kazançlı çıkılabileceğini göstermek gerekir. Bu nedenle aklın her iki perspektifinden tartışmaya bakıp sorunun nerede yattığını sunmaya çalışır. Kant kozmolojik (evrenbilimsel) idelere dair sorunun çözümünü ise görünüş ve kendi başına şeyin ayrımında görür. Bu ifadelerle bağlı olarak bu başlığın içeriğini Kant'ın tüm tartışmayı ele alış şekli oluşturur. Tartışmayı serimlemeye geçmeden önce onun temeline bakmak gerekir.

Kant tüm *transsental* ideleri görünüşlerin mutlak birliği bağlamında dünya kavramları (*world-concepts/ Weltbegriffe*) olarak adlandırır.⁴⁵² Ona göre saf aklın antinomilerinin ortaya koymaya çalıştığı şey kozmolojik açıdan aklın *transsental* temel ilkeleridir. Üstelik o, aklın bu ilkeleri bir ide olarak ortaya koymaya çalıştığını belirtir. Ona göre aklın bunu yaparken kullandığı yöntem aklın kavramlar üretmesi değil anlama yetisinin kavramlarının her ne kadar deneyle bağlantı içerisinde olsa da deneysel olanın sınırlamalarının ötesinde kullanımlarına dayanır.⁴⁵³ Dolayısıyla “kozmojik ide, koşullu olanın koşuluyla bağlantılılığını öylesine genişletir ki, deney ona hiçbir zaman denk düşmez.”⁴⁵⁴ Kant aklın bu yolla görünüşlerdeki koşullu durumdan mutlak bütünlüğe ulaşmayı amaçladığını belirtir. Ona göre bu şekilde akıl anlama yetisine ait kategoriyi *transsental* ideye dönüştürür. O, buna bağlı olarak kozmolojik idelerin kategoriler tablosuna uygun olacağını dile getirir. Kant'a göre daha önemli olan nokta ise kategoriler arasında bunu sağlayacak olanların dizi oluşturmayı temin edenlerin olmasıdır. Burada aklın baz aldığı ilkeyi Kant şu şekilde dile getirir: “Eğer koşullu verilmişse, koşulların tam toplamı ve bunun sonucu olarak

⁴⁵¹ Kant, *Critique Pure Reason*, s. 460.

⁴⁵² Kant, *a.g.e.*, s. 460.

⁴⁵³ Kant, *a.g.e.*, ss. 460-461.

⁴⁵⁴ Kant, *Prolegomena*, s. 91.

mutlaka koşulsuz da verilmiştir.”⁴⁵⁵ Kant böyle bir düşüncenin gerçekleşmesinde geçmiş zamanın temele alındığını ifade eder.

Geçmiş zaman dizide olanağı verili olarak alınırken gelecek zaman verilebilir olandır.⁴⁵⁶ O, buna bağlı olarak görünüşlerde verili koşuldan daha uzak koşulluya gitmeyi gerileyici (*regressive*), sonuçtan daha uzak sonuçlara gitmeyi ilerleyici (*progressive*) sentez olarak adlandırır.⁴⁵⁷ Ona göre kozmolojik ideler birinciler ile ilgilidir. Buna bağlı olarak bu ideler *in consequentia* (*toward consequents*/ sonuçlara doğru) değil ama *in antecedentia* (*toward antecedents*/ öncüllere doğru) ilerler.⁴⁵⁸ Onun bu değerlendirmesinin sebebi Kant’a göre zamanın bir dizi olarak alınmasıdır. Buna bağlı olarak verilmiş olan koşullunun koşullarının bütünüünün *transcendental* idesi geçmiş zamanla bağlantılıdır.⁴⁵⁹ Ona göre zamanın aksine uzamda bir diziden söz edilemez.

Kant’a göre uzam dizinin aksine bir toplam/ küme (*aggregate*) oluşturur. O, buna rağmen uzamın parçalarının ardışıklık içerisinde sentezlenebileceğini vurgular. “Böylece uzam da zamanda vuku bulur ve bir dizi içerir.”⁴⁶⁰ Kant buna bağlı olarak *regresus* (gerileme) ve *progressus* (ilerleme) uzam açısından aynı olduğunu ileri sürer. Ona göre bunun nedeni uzamın her bir bölümü için bir diğerinin sınırlama ve koşul olarak görülmesindendir. Yine de uzamdaki gerçeklik, iç koşulları parçaları olan maddenin bir koşullu olarak parçaların parçalarının daha uzak olmasını ön gerektirmesi açısından gerileyici bir sentezi isnat eder.⁴⁶¹ O, bu şekilde koşulludan koşulsuza (yalın olana anlamında) ilerlemenin söz konusu olduğunu beyan eder. Ona göre burada diziyi sunan ve geçişi sağlayan ise anlama yetisinin nedensellik kategorisidir.

Üstelik anlama yetisinin kurallarına bağlı olarak Kant varoluştta bulunan olası olanın her zaman koşullu olarak görüleceğini ifade eder. Yine anlama yetisinin

⁴⁵⁵ Kant, *Critique Pure Reason* s. 461.

⁴⁵⁶ Kant, *a.g.e.*, s. 461.

⁴⁵⁷ Kant, *a.g.e.*, s. 462.

⁴⁵⁸ Kant, *a.g.e.*, s. 462.

⁴⁵⁹ Kant, *a.g.e.*, s. 462.

⁴⁶⁰ Kant, *a.g.e.*, s. 462.

⁴⁶¹ Kant, *a.g.e.*, s. 463.

kurallarına göre temele zorunlu bir koşullu yerleştirilir.⁴⁶² Daha sonra bu koşul daha yüksek bir koşul gerektirecektir. Böylece bu koşullar dizisi “ta ki yalnızca dizinin bütünlüğünde akıl koşulsuz zorunluğu elde edinceye dek” ilerleyecektir.⁴⁶³ Buradan hareketle Kant kozmolojik ideleri dört başlık altında toplar:

- 1) Tüm görüşlerin verilen bir bütüne ait kompozisyonunun mutlak tamamlanmışlığı
- 2) Görünüşte verili bir bütünün bölümünün mutlak tamamlanmışlığı
- 3) Genelde bir görüşün ortaya çıkışının mutlak tamamlanmışlığı
- 4) Görünüşte değişebilir olanın varoluşunun bağımlılığının mutlak tamamlanmışlığı.⁴⁶⁴

Kozmolojiye ait idelerin ortaya konulduğu bu dört ifadeden anlaşılacağı üzere bu ideler görüşlere dairdir. Daha farklı bir ifadeyle Kant’a göre bütünlük idesi görüşleri ilgilendirir genel olarak şeyleri değil. Akıl, dizi oluşturmaya ve anlama yetisine göre sentez oluşturmaya şartı ile bu görüşlerin tamamlanmışlığını ister.⁴⁶⁵ Ayrıca Kant’a göre aklın bu dizide geriye yönelik gidişinde aradığı şey koşulsuz olandır.

Koşulsuz olan dizinin tamamlanmışlığına bağlı olarak onun mutlak bütünlüğünde kapsanır.⁴⁶⁶ Buna karşın Kant’a göre, onu elde etmenin olanaklı olup olmadığı bilinemez. O, bu koşulsuz olanın ya dizinin tüm koşullularının bütünlüklerinden oluşup ve sonsuz olarak adlandırılacağını ya da koşulsuzun hiçbir koşul altına alınmadığı ve dizinin diğer tüm koşullularını kendi altına aldığı düşünülerek ele alınabileceğini vurgular.⁴⁶⁷ Ona göre birinci durum onun hiçbir başlangıcının olmadığını imler. İkinci durumda ise o, koşulsuz olanın dizinin ilk

⁴⁶² Kant, *a.g.e.*, s. 463.

⁴⁶³ Kant, *a.g.e.*, s. 463.

⁴⁶⁴ Kant, 1998: s. 464, Kant, 1956: ss. 444-445.

⁴⁶⁵ Kant, *Critique Pure Reason*, s. 464.

⁴⁶⁶ Kant, *a.g.e.*, s. 464.

⁴⁶⁷ Kant, *a.g.e.*, s. 465.

üyesi olarak alındığını vurgular. Ayrıca bu son durumda koşulsuz olan geçmiş zamanla ilişkisinde dünyanın başlangıcı (*Weltanfang*), uzamla ilişkisinde ise dünyanın sınırı (*Weltgrenze*) olarak ve bütünü parçaları olması bakımından yalın olarak alınır.⁴⁶⁸ Bu koşulsuz yine ikinci duruma bağlı olarak nedensellik açısından mutlak kendiliğinden (*self-activity (freedom)*) olarak ele alınırken değişebilir şeylerin varoluşu açısından mutlak doğa zorunluluğudur.⁴⁶⁹ Koşulsuza dair bu ifadeler göz önüne alındığında Kant iki şeye bakılması gerektiğini düşünür: Dünya (*world/ Welt*) ve Doğa (*nature/ Natur*).

Kant dünyanın görüşlerin matematiksel bütününe ve sentezlerin bütünlüğüne işaret ettiğini ifade eder. Dünya dinamik bir bütün olarak ele alındığında ise doğa olarak adlandırılır ve bu doğa görüşlerin varoluşundaki birliğini imler.⁴⁷⁰ Önceden Kant'ın doğa ile ne kastettiği bu çalışma içerisinde detaylıca üzerinde durulan bir konudur. Yine de burada onun doğanın sıfat olarak ve ad olarak alındığı iki durum arasındaki farka değinmek gerekir. Sıfat olarak doğa bir iç nedenselliğin ilkesini imlerken, ad/ varlık belirten (*substantively*) olarak alındığında iç nedenselliğin ilkesi aracılığıyla tüm görüşler arasında kurulan bağlantıda görüşlerin toplamına işaret eder.⁴⁷¹ Kant doğadaki görüşlerin varoluşunun birliğinden hareketle görüşlerdeki koşulsuz nedenselliğin özgürlük olarak koşullu nedenselliğin ise doğa nedeni olarak alınması gerektiğini düşünür.⁴⁷² Ona göre koşullu olan olasılığa, koşulsuz olan doğa zorunluğuna işaret eder. Dünya ve doğa göz önüne alındığında, Kant yukarıdaki idelerin görüşleri tür açısından aşmadıkları, duyu dünyası (*sensible world/ sinnenwelt*) ile ilgili olmalarına karşın ve sentezi olanaklı tüm deneyi aşacak bir noktaya varmasına rağmen dünya kavramları olarak adlandırılabilirliğini kabul eder.⁴⁷³ Böylece Kant kozmolojik idelerin temelini vermiş olur. Buna karşın Kant'ın temelini vermek istediği asıl noktaya henüz ulaşılmıştır. O, bu idelerin onlara dair antinomlere nasıl yol açtığını ya da bu ideler ele alındığında onlara dair antinomlerin nasıl ortaya çıktığını açıklamak ister.

⁴⁶⁸ Kant, *a.g.e.*, s. 465.

⁴⁶⁹ Kant, *a.g.e.*, s. 465.

⁴⁷⁰ Kant, *a.g.e.*, ss. 465-466.

⁴⁷¹ Kant, *a.g.e.*, s. 466.

⁴⁷² Kant, *a.g.e.*, s. 466.

⁴⁷³ Kant, *a.g.e.*, s. 466.

Öncelikle Kant çatışmanın tez (*Thetik*- sav/ dogmatik) ve antitez (*Antithetik*- karşısav/ karşıt) olmak üzere iki karşıt iddianın üzerine dayandığını belirtir.⁴⁷⁴ Ona göre tez ve antitezin ortaya çıkmasının sebebi ise anlama yetisinin ilkelerinin kullanımına bağlıdır. Aklın devreye sokulması ve bu ilkelerin deneyin sınırlarının ötesinde kullanılması sonucunda ortaya sofistike bir akıl yürütme çıkar.⁴⁷⁵ Kant bu akıl yürütmeye dayalı öğretilerin ya da iddiaların deney tarafından ortaya konmak gibi bir dertlerinin olmamasının yanısıra kendilerini mutlak ve ortadan kaldırılamaz olarak gördüklerini belirtir. Üstelik ona göre bu durum hem tez hem de antitez için eşit ölçüde geçerlidir. Böylece ortaya diyalektik bir savaş alanı çıkmış olur. Ayrıca o, bu akıl yürütmenin doğal ve kaçınılmaz olduğunu beyan eder. Yine de Kant'a göre bu akıl yürütme sözde bir akıl yürütmedir. Buna bağlı olarak Kant bunlardan birisinin üstün olduğunu değil ama boş yere bir tartışma ortaya çıkardıklarını göstermek adına bir yöntem geliştirilebileceğini ifade eder. O, bu yöntemin, kuşkuculukla (*skepticism/ Skeptizismus*) karıştırılmaması şartıyla, sadece ve sadece *transsendental* felsefeye ait olan kuşkucu yöntem (*skeptical method/ skeptische Methode*) olduğunu bildirir.⁴⁷⁶ Kuşkucu yöntem Kant için sözde akıl yürütmenin nasıl çözüldüğüne yönelik olduğu için şimdilik bir kenara bırakılmalı ve antinomilerin sözde akıl yürütme ile olan ilişkisine yoğunlaşılmalıdır.

Kant' göre sözde akıl yürütme koşullunun verili olduğu durumda tüm koşulların dizisinin de verili olarak kabul edildiği ön varsayımına dayanır.⁴⁷⁷ Buna bağlı olarak yukarıda bahsedildiği üzere dizide bir gerileme verilmiş olur. Böylece analitik olan ve kavramsal olarak yürütülen bir koşullar dizisi oluşur.⁴⁷⁸ Buna karşın Kant koşullunun kendisinin koşulu ve kendi başına şey olarak alınırsa koşulsuzunda verilmek zorunda olduğunu ifade eder. Eğer koşul kendi başına şeyler değil görünüşlerle ilgili olarak ele alınacak olunursa koşulların görünüşlerde koşulsuza çıkarım yapılmaksızın gerileyebilmesi söz konusu olur. Ona göre bu

⁴⁷⁴ Kant'ın *Thetik* ve *Antithetik* kavramlarının çevirisinin neden tez ve antitez olarak alındığını göstermek için burada kullanılan İngilizce kaynağın *thesin cum antithesi* ifadesine düşülen dipnotu aynen aktarmanın uygun ve yeterli olduğu düşünülmüştür. "Latince doğru şekli *thesis* olacaktır; Kant kendi zihninde ifadenin Latince mi Grekçe mi varsayılacağı konusunda karar verememiş gözüküyor" (Kant, 1998: s. 467).

⁴⁷⁵ Kant, *Critique Pure Reason*, s. 467.

⁴⁷⁶ Kant, *a.g.e.*, s. 468.

⁴⁷⁷ Kant, *a.g.e.*, s. 514.

⁴⁷⁸ Kant, *a.g.e.*, ss. 514-515.

nedenle görünüşler açısından koşulsuzun verilmesi gerekli olmayacaktır.⁴⁷⁹ Buna karşın verilen ön varsayımdan hareketle görünüşlerin kendi başına şeyler olarak alınması sonucunda doğal olarak akıl diyalektik bir akıl yürütme ya da savaş alanı yaratmış olur.⁴⁸⁰ Kant bu durumu Prolegomena’da şu sözlerle ifade eder:

Biz duyular dünyasının görünüşlerini, alışla geldiği gibi, kendi başına şeyler olarak düşününce, bu görünüşlerin bağlantılarının ilkelerini yalnızca deneyde geçerli ilkeler olarak değil, alışla geldiği gibi... genel olarak kendi başına şeyler için de geçerli diye kabul edince, o zaman beklenmedik bir çatışma ortaya çıkar.⁴⁸¹

Kant burada kilit noktanın görünüşlerin ve onların dizisinin zamana tabi iken kendi başına şeylerin dizisinde böyle bir şeyin söz konusu olmaması olduğunu belirtir. Üstelik epistemolojik olarak bilgi açısından kendi başına şeyler bilinemeyeceği için tez ve sentez arasında bir üstünlük olmayacağına dair ifadesini de buna ekler. “Nitekim, çelişmeye düşmememiz koşuluyla, birbirine bağladığımız kavramlar (içeriklerinin tümü bakımından) verilemeyecek olan sırf ideler olduğu durumda, deney bizi hiç yanıltmaz.”⁴⁸² Kant’ın buradaki iddiasını daha iyi idrak etmek için antinomilere ve onun bu soruna getirdiği çözüme bakmak gerekir.

Antinomilere ait ilk tez ya da önerme şudur⁴⁸³: “Dünya zamanda bir başlangıca sahiptir ve ayrıca uzamda sınırlarla çevrilidir.”⁴⁸⁴ Kant bu argümanı incelerken dünyanın zamana dair bir başlangıcının olmaması durumunda dünyadaki şeylerin sonsuz diziye sahip olacağını irdeleyerek hareket eder. Ona göre böyle bir sonsuzluk tamamlanmamışlığın göstergesidir. O, geçmişte olan sonsuz bir dizinin olanaksızlığına işaret ederek dünyanın bir başlangıcı olması gerektiğini öne sürer. Ona göre uzam bakımından ise tüm uzamları dolduran bir dünya tasavvur edilir. O, bu tasavvura göre dünyanın bütünlüğünün düşünebilmesinin koşulu olarak onun tüm bölümlerinin ardışık tamamlanmış kabul edilmesi gerektiğini ifade eder. Buna bağlı

⁴⁷⁹ Kant, *a.g.e.*, s. 515.

⁴⁸⁰ Kant, *a.g.e.*, ss. 515-516.

⁴⁸¹ Kant, *Prolegomena*, s. 93.

⁴⁸² Kant, *a.g.e.*, s. 93.

⁴⁸³ Kant bunu Prolegomena’da şu şekilde ifade eder: “Dünyanın, zaman ve uzam bakımından bir başlangıcı (sınırı) vardır” (Kant, 2000: s. 92).

⁴⁸⁴ Kant, 1998: s. 470, Kant, 1956: s. 454.

olarak varolan tüm şeyler açısından sonsuz bir zaman geçmiş olmalıdır.⁴⁸⁵ Kant bunun olanaksız olacağını ve buradan hareketle uzam açısından dünyanın sınırlı olacağını vurgular. O, bunun nedenini edimsel olanın toplamının eşzamanlı bir bütün olarak alınamaması olarak görür. Kant tezi bu şekilde savunduktan sonra karşıtını incelemeye geçer.

İlk tezin antitezi şu şekilde ifade edilir⁴⁸⁶: “Dünyanın bir başlangıcı ve uzamda sınırları yoktur, fakat hem zaman hem de uzam ile ilgisinde sonsuzdur.”⁴⁸⁷ Kant’ın ifadelerine göre dünyanın bir başlangıcı olduğu varsayıldığı anda, başlangıcın olmayan bir şeyin başlangıcı olabileceğinden dolayı, dünyanın olmadığı bir zamanda olduğu söz konusudur. Ona göre böyle boş bir zamandan hiçbir şeyin ortaya çıkması olanaklı değildir.⁴⁸⁸ O, dünyada birçok şeyin dizisi olabileceğini ya da başlayabileceğini dile getirir. Yine de dünyanın kendisinin hiçbir başlangıcı yoktur ve zamanda geçmişe gerilemede sonsuzdur.⁴⁸⁹ Uzam açısından ise Kant’a göre uzamda sınırlı olarak ortaya konan bir şey hem uzamdaki diğer şeylere hem de uzamın kendisiyle ilişkide görülür ve karşılaştırılır. Buna bağlı olarak dünyanın mutlak bir bütün olarak alınması gerektiği noktada onun sınırlı olduğu kabul edilemez ve o sonsuz olmalıdır.⁴⁹⁰ Böylece Kant’a göre ilk tez ve antiteze yönelik tanıtımlar⁴⁹¹ sergilenmiş olur. Kant’ın ele aldığı diğer tez dünyanın bileşenlerinin bileşikliği ve yalınlığı üzerinedir.

İkinci tez⁴⁹²: “Dünyadaki her bileşik madde yalın parçalardan oluşur ve yalın veya yalın olanların bileşiminden başka hiçbir şey herhangi bir yerde var olamaz.”⁴⁹³ Bu bağlamda Kant bileşik tözlerin yalın parçalardan oluşmadığının varsayıldığı

⁴⁸⁵ Kant, *Critique Pure Reason*, ss. 470-472.

⁴⁸⁶ Prolegomena’da ise ifade ile yer alır: “Dünya, zaman ve uzam bakımından sonsuzdur” (Kant, 2000: s. 92).

⁴⁸⁷ Kant, 1998: s. 471, Kant, 1956: s. 454.

⁴⁸⁸ Kant, *Critique Pure Reason*, s. 471.

⁴⁸⁹ Kant, *a.g.e.*, s. 471.

⁴⁹⁰ Kant, *a.g.e.*, s. 471.

⁴⁹¹ Copleston ilk tez ve antitezin ele alınışını irdelerken Kant’ın St. Thomas Aquinas ile karşıt bir konuma yerleştiğini belirtir. Aquinas dünyanın zamanda bir başlangıcının olup olmamasına yönelik bir tanıtımla yapılamayacağını belirtirken Kant yanlış varsayımlar üzerinden ilerlese bile yapılabileceğini ileri sürer (Copleston, 2004: s. 132). Üstelik Copleston, Kant’ın dünyanın zamandaki başlangıcını tanıtlarken Aquinas’ın reddettiği St. Bonaventura’nın tanıtımlarının aynısını kullandığını iddia eder (Copleston, 2004: s. 132).

⁴⁹² Prolegomena’daki karşılığı: “Dünyada her şey yalın olandan oluşur” (Kant, 2000: s. 92).

⁴⁹³ Kant, 1998: s. 476, Kant, 1956: s. 458.

durumda geriye ne bileşik ne de yalın parçalar kalacağını vurgular.⁴⁹⁴ Ona göre buna bağlı olarak tözün kendisi de ortadan kalkacaktır. Bu nedenle o, geriye kalıcı olan yalın bir şeyin kalması gerektiğinin altını çizer. Diğer yandan Kant bileşimin olası olanda gerçekleşen bir durum olmasından dolayı bileşik olanın tözlerden oluşmuş olmasının da sakıncalı olduğunu belirtir.⁴⁹⁵ Buna bağlı olarak o tözsel olarak bileşik olanın yalın parçalardan oluşmasının gerektiğini ileri sürer. “Örneğin Leibniz’in monadları gibi.”⁴⁹⁶ Bunun sonucu olarak tüm şeyler yalın varlıklar olmalıdırlar ve bileşik olma onların dışsal/ harici durumlarıdır.⁴⁹⁷ Kant bu tez gibi onun antitezi içinde güçlü bir savunma yapar.

İkinci tezin antitezi⁴⁹⁸: “Dünyada hiçbir bileşik şey yalın parçalardan oluşmaz ve hiçbir yerde yalın olarak varolan hiçbir şey yoktur.”⁴⁹⁹ Kant bileşik bir şeyin yalın parçalardan oluştuğu varsayıldığında uzamında bileşik olanın parçalarına eşit sayıda parçaları olması gerektiğinin üzerinde durur. Aksine uzam birinci bölümde anlatıldığı üzere uzamlardan oluşur ve Kant onun yalın parçalardan oluşmadığını anlattığı bu konu içerisinde yeniden hatırlatır. Ona göre tezin kabul edildiği durumda bileşik olanın her parçası uzamı doldurmalıdır. Üstelik burada bileşik olan yalın ve tözsel (ilinek olmayan) şeylerden oluştuğu için yalın bileşik olacaktır.⁵⁰⁰ Kant’a göre bu onun kendisiyle çeliştiğini gösterir. Ayrıca antitezin dünyada yalın hiçbir şeyin olmadığına dair iddiası ise deneyde ve algıda yalın olanın verilemiyor olmasına dayanır.⁵⁰¹ O, buna bağlı olarak dünyada yalın olan hiçbir şeyin olmadığı sonucuna varılacağını dile getirir. Böylece ikinci teze dair tartışmanın sonlanmasıyla Kant antinomilerin üçüncü ve en önemli tartışması olan özgürlük sorununa geçer.

Antinomilerin üçüncü tezi⁵⁰²: “Doğa yasalarına uygun olarak nedensellik dünyanın tüm görünüşlerinin türetilebileceği tek nedensellik değildir. Ayrıca o, özgürlük aracılığıyla görünüşleri açıklamak için olan diğer bir nedenselliği

⁴⁹⁴ Kant, *Critique Pure Reason*, s. 476.

⁴⁹⁵ Kant, *a.g.e.*, s. 476.

⁴⁹⁶ Copleston, *Felsefe Tarihi*, Kant, s. 134.

⁴⁹⁷ Kant, *Critique Pure Reason*, s. 476.

⁴⁹⁸ İkinci tezin karşıtı Prolegomena’da şöyle geçer: “Yalın olan hiçbir şey yoktur, herşey karmaşıktır” (Kant, 2000: s. 92).

⁴⁹⁹ Kant, 1998: s. 477, Kant, 1956: s. 458.

⁵⁰⁰ Kant, *Critique Pure Reason*, s. 477.

⁵⁰¹ Kant, *a.g.e.*, ss. 477-479.

⁵⁰² Prolegomena’da bu önerme: “Dünyada özgürlükten gelen nedenler vardır” (Kant, 2000: s. 92).

varsaymak zorundadır.”⁵⁰³ Kant sadece doğa yasalarına dayanan bir nedensellik kabul edildiğinde her zaman önce ve sonra olma bağlamında iki durumun birbirini izlediği zorunlu olarak kabul edilmiş olacağını belirtir. Bu durumda önce olanın olmuş olması gerekir.⁵⁰⁴ Kant buna bağlı olarak bir ilk başlangıcın olamayacağını dile getirir. O halde, tamamlanmışlığı olmayan bir dizi ile karşı karşıya kalınır.⁵⁰⁵ Kant buna bağlı olarak herşeyin nedeninin doğa yasalarına dayandığını ifade eden önermenin kendisiyle çelişkili olduğu sonucuna varır. Ona göre bu durumdan kurtulmak için kendi kendini belirleyen mutlak neden ve böylece *transsendental* özgürlük varsayılmalıdır.⁵⁰⁶ Antitez açısından değerlendirildiği zaman durum bunun tamamıyla tersidir.

Üçüncü tezin antitezi⁵⁰⁷: “Özgürlük yoktur, fakat dünyadaki herşey yalnız doğa yasalarına uygun şekilde olur.”⁵⁰⁸ Öncelikle Kant burada doğa yasalarının dışında *transsendental* bir özgürlüğü kabul eder. Ona göre böyle bir özgürlük sadece dizinin ilerleyişinde değil kendi kendine dizi üretme ve başlatma yetkisinde de olacaktır.⁵⁰⁹ O, nedenselliğin başlangıç için hep bir nedeni gerektirirken, bu tür bir özgürlük açısından başlangıcın kendisi tarafından ortaya konulmasıyla birlikte varsaydığını belirtir. Ona göre böyle bir durum nedensellik ve özgürlüğün birbirleriyle çeliştiğinin göstergesidir. Öyleyse nedensellik deneyde karşılaşılmayan düşünce varlığıdır.⁵¹⁰ Buna bağlı olarak dünyanın olaylarında doğa yasasına bağlı olan nedensellik söz konusudur ve bu nedensellik daha yüksek nedenler aramayı gerektirir. Buna karşın deneyde verilemeyen özgürlük bir yanılsama olarak diziye, kendi kendine başlatma yeteneğine sahip neden şeklinde yerleştirilmiş olur. Buna bağlı olarak böyle bir özgürlük yoktur ve deneyde verilemediği için ona dayalı olan nedensellik kördür.⁵¹¹ Kant daha çok pratik açıdan çözüm getireceği bu konuyu kapatıp geriye kalan son teze geçer.

⁵⁰³ Kant, 1998: s. 484, Kant, 1956: s. 462.

⁵⁰⁴ Kant, *Critique Pure Reason*, s. 484.

⁵⁰⁵ Kant, *a.g.e.*, s. 484.

⁵⁰⁶ Kant, *a.g.e.*, s. 484.

⁵⁰⁷ Prolegomena’da üçüncü önermenin karşıtı şöyledir: “Özgürlük yoktur, herşey doğadır” (Kant, 2000: s. 92).

⁵⁰⁸ Kant, 1998: s.485, Kant, 1956: s. 462.

⁵⁰⁹ Kant, *Critique Pure Reason*, s. 485.

⁵¹⁰ Kant, *a.g.e.*, s. 485.

⁵¹¹ Kant, *a.g.e.*, ss. 485-487.

Antinomilerin son tezi⁵¹²: “Ya onun bir parçası ya da nedeni olarak dünyaya ait olan bir şey vardır ki bu mutlak zorunlu varlıktır.”⁵¹³ Kant burada yapacağı açıklamaya duyular dünyasının değişimler dizisini barındırdığını vurgulayarak başlar. Ona göre her değişim koşullu ve koşullunun koşuluna ilişkin olmak zorundadır. O, bu koşullardan hareketle koşulsuza bir gidiş olduğunu dile getirir. Kant buradan mutlak anlamda zorunlu bir şeyin çıkarılması gerektiği sonucuna varır. Ona göre değişimin nedeni olacak olan bu varlık dünyaya ait olarak kabul edilir. Aksi takdirde dünyanın dışında olan bir şey dünyadaki nedeni belirlemiş olurdu.⁵¹⁴ Kant duyular dünyasının zamana tabi olmasından dolayı böyle bir dış nedenin/ şeyin olanak dâhilinde olmadığını vurgular. O, buradan değişimin zorunlu nedenlerinin görünüşlerin alanına ait olması gerektiğini savunur. Buna bağlı olarak o, duyulur dünyanın kendisinde mutlak olanı taşıması gerektiğini belirtir. Bu iddianın karşısı ise zorunlu varlığın reddine dayanır.

Kant son tezin antitezini şu şekilde ifade eder⁵¹⁵: “Ne dünyada ne de dünyanın dışında onun nedeni olarak varolan bir mutlak zorunlu varlık yoktur.”⁵¹⁶ O, dünyanın kendinde zorunlu ya da ait olduğu zorunlu bir varlığın kabulü beraberinde nedensiz zorunlu bir başlangıç düşüncesini getireceğini belirtir. Ona göre böyle bir şey zaman açısından belirlenen görünüşlerin alanı için kabul edilemez olacaktır. Buna bağlı olarak dünya kendinde böyle zorunlu bir varlık olmadığı gibi dünyanın dışında kabul edilen zorunlu bir varlık görüşü kabul edilebilir. Yine de bu dünya dışındaki zorunlu varlığın kendisi bir neden olarak dünyaya ait olarak kabul edilmiş olacaktır.⁵¹⁷ Buna bağlı olarak artık evrenin dışında düşünülemeyecektir. Kant sonuç olarak dünyanın kendisinde ya da dışında zorunlu bir varlık olmadığı sonucunun bu şekilde ortaya konulabileceğini belirtir. Son tezi ve onun antitezini bu şekilde tartıştıktan sonra Kant dikkatini onların çözümüne yöneltir. Kant’ın getirdiği çözümü anlama açısından çözümü sunmaya geçmeden önce bazı noktaların üzerine durulmalıdır.

⁵¹² Prolegomena için son tez: “Dünyanın nedenler dizisinde zorunlu bir varlık vardır” (Kant, 2000: s. 93).

⁵¹³ Kant, 1998: s.490, Kant, 1956: s.465.

⁵¹⁴ Kant, *Critique Pure Reason*, ss. 490-492.

⁵¹⁵ Prolegomena’da son tezin karşısı şu ifadedir: “Zorunlu olan hiçbir şey yoktur, bu dizide herşey rastlantısaldır” (Kant, 2000: s. 93).

⁵¹⁶ Kant, 1998: s. 491, Kant, 1956: s.465.

⁵¹⁷ Kant, *Critique Pure Reason*, s. 491.

Öncelikle tekrar belirtmek gerekirse kozmolojik idelerde dâhil olmak üzere ideler deneyimde verilmezler. Buna karşın yine daha önce belirtildiği üzere bu ideler akıl için keyfi değil, koşullardan kurtulup koşulsuza erişmeyi istemesi bağlamında doğaldır. Üstelik Kant idelerin ortaya çıkmasına olumlu bakar. Ona göre pratik anlamda bu ideler ahlak ve dinin temelini oluşturur, koşullar dizisine *a priori* temel sağlarlar, koşullar arasında bitmek bilmez ilerleyişe durabileceği bir nokta sunarlar vs. birçok faydaları olduğunu düşünür.⁵¹⁸ Ayrıca faydalı olmalarının yanısıra her ne kadar çözülemez birer sorun olarak görülseler de Kant’a göre onları ortaya koyan insan aklının onların çözümlerine dair hiçbir ilerleme kaydedememesi düşünülemez. O, idelerle ilişki içerisine girildiği zaman düşüncede olan bu idelere, her ne kadar *transsendental* ve deney açısından bilinemez olsalar da, nesneler aramayı zorunlu görür. Aranılan nesneye dair sorunun cevabı deneyden hareketle verilemediği gibi kendi başına şeyi de ilgilendirmez.⁵¹⁹ Ona göre bakılması gereken yer idenin kendisi ve ne anlama geldikleridir. Dolayısıyla onun *transsendental* felsefesine göre sorun görünüşlerde ya da kendi başına şeyde değil aklın kendi idesindedir. O, aklın ideyi bilinmeyen nesnesiyle baş başa bırakamayacağını altını çizer. Ona göre insan kozmolojik dört idenin aklının ötesinde ulaşamaz olarak kaldığını söyleyerek kaçamaz ya da onlardan kurtulamaz. Buna bağlı olarak o, burada *transsendental* ya da eleştirel felsefesinin ve kuşkucu yönteminin epistemoloji (bilgi) açısından sorunu irdelemeye açtığını belirtir.

Kant’ın yukarıda bahsi geçen kuşkucu yöntemine göre sorun deneyde nesnesi verilmeyen kavramların gerçeklikleri verilemez ve böylece bu kavramlar ideler olarak kalırlar.⁵²⁰ O, bu kavramların ele alınışındaki soruna antik çağdan yaptığı bir aktarmayla vurgu yapar. Bir topun delikten geçip geçmemesi durumunda hangisinin diğerine küçük ya da büyük olduğu formatındaki diyalektik soruyu hatırlatır. Ona göre böyle bir sorunun cevabı verilemez. O, kozmolojik idelerdeki tartışmada bu soruya benzer format olduğunu düşünür. Kant’a göre bu format idelerin ele alınış biçimlerindeki yanılsamadır. O, yanılsamayı gösterebilmek adına tekrar görünüş ve kendi başına şey arasındaki ayrıma geri döner.

⁵¹⁸ Kant, *a.g.e.*, ss. 496-503.

⁵¹⁹ Kant, *a.g.e.*, ss. 504-505.

⁵²⁰ Kant, *a.g.e.*, s. 510.

Kant *Saf Aklın Eleştirisi*'nin A491/B519 ile A497/B524 paragrafları arasında bu çalışmanın birinci bölümünde ayrıntılı şekilde ele alınan konuları, yani görünüş, kendi başına şey, onların arasındaki ayrımı ve bilgi nesnesinin neye bağlı olarak elde edilebileceğini, genişçe anlatır. Daha sonra görünüşlerin sırf anlaşılır nedeninin yine daha önce bu çalışmanın içerisinde açıkça sergilenen *transsendental* nesne olarak aldığını hatırlatır. Kant *transsendental* nesnenin tüm görünüşler için deneyin kendi başına nedeni olarak kabul edilebileceğini; fakat ona uygun olan görünüşlerin yine de kendi başlarına şeyler olmadıklarının üzerinde durur.⁵²¹ Ona göre *transsendental* nesneye yüklenen bu anlam sayesinde Ben'in şimdiki zamanından geçmişe yönelik olarak kendi başına değil ama deney bağlantısına göre alınabilen bir dizi tasarımlanabilir.⁵²² Ona göre, böylece Ben için onun var olmadığı geçmiş zaman dâhilindeki şeylerinde birer deneysellik barındırdığını imleme imkânı doğar. Bu şekilde zaman ve uzamın ötesine uzanmayan bir nesneler toplamı deney aşılmadan düşünülebilir.⁵²³ Öyle ki onun koşulları bilinemez ve *transsendental*dir. Ayrıca o, buradaki *transsendental* olma durumundan hareketle bunun zaman ve uzamın *transsendental* olmasıyla birbirine karıştırılmaması gerektiğini özellikle vurgular. Üstelik onun için bu bilinemezlik ya da *transsendental* nesne önemli değildir. Buna karşın Kant'ın burada önemseydiği görünüşlerin verili olduğu deneyin ilerlemesini sağlayan kuralın kendisidir.⁵²⁴ Buradaki kural düşüncesi onu kozmolojik idelerin eleştirel çözümü ve onların düzenleyici kullanımına götürür.

Görünüşlerle ilgili kuralın kozmolojik ideler açısından nasıl düzenleyici hale geldiğini ve Kant'ın nasıl bir çözüm önerdiğini göstermeden önce onun yargı bildiriminin kendisi üzerinde durduğu görülür. Ona göre 'ya... ya da' ifadelerinde her zaman bir üçüncü durum söz konusudur.⁵²⁵ Kant 'cismın iyi ya da kötü kokması' örneğini verir ve sonrasında 'kokusuz da' olabileceğini ekler. Diğer yandan ya...ya da ifadelerinin birbirine karşıt olarak da kurulabileceğini vurgular; 'ya iyi kokuludurlar ya da iyi kokulu değildirler' şeklinde. Onun ilk ifadesine göre böyle bir değişiklik hala üçüncü duruma kapı aralar. O, daha sonra ifadeyi değiştirir üçüncü

⁵²¹ Kant, *a.g.e.*, ss. 512-513.

⁵²² Kant, *a.g.e.*, s. 513.

⁵²³ Kant, *a.g.e.*, ss. 513-514.

⁵²⁴ Kant, *a.g.e.*, ss. 513-514.

⁵²⁵ Kant, *a.g.e.*, s. 517.

durumu kapsayacak şekle sokar: ‘Kimi cisimler iyi kokulu değildir.’⁵²⁶ O, önermelerin her ikisinin birden çelişkili olamaması gerektiğini ileri sürer. Eğer böyle bir durum söz konusu ise her iki önemenin⁵²⁷ temelinde bulunan kavram çelişkilidir.⁵²⁸ Kant çelişkili olan kavramın olanaksızlığını ise aşağıdaki sözlerle anlatır:

Nitekim, bir kavramın olanaksızlığının mantıksal belirtisi, bu kavram varsayılınca, çelişen iki önermenin aynı zamanda yanlış olması, dolayısıyla, bu ikisi arasında üçüncü bir şey düşünölemeyeceğinden, o kavramla hiçbir şeyin düşünölmemesidir.⁵²⁹

Kant daha sonra bu önermelerin mantığıyla dünyaya yönelik ideleri irdeler. ‘Dünya uzama göre ya sonsuzdur ya da sonsuz değildir’ yargısında iki ifadeden birisi ortaya konduğunda diğeri yanlış olurken, ‘Dünya sonsuz ya da sonludur’ yargısında iki önerme de yanlış olabilir.⁵³⁰ O, böyle bir önermenin dünyayı kendi başına şey olarak hesaba katmak olduğunu, bunu yaparken büyüklük kavramının devreye sokulduğunu fakat bu kavramın kendi başına şeylere yönelik bir belirlenimi olmadığını vurgular. Böylece diyalektik bir karşıtlık doğmuş olur.⁵³¹ Kant burada kendi başına şeyin varsayımının dışlanması ve dizinin ve gerilemenin görünüşlerde gerçekleştiğinin hatırlanmasını salık verir. Ona göre yanılsamadan kurtulmanın yolu budur. Üstelik o, böyle bir dizinin büyüklüğe göre verilemeyeceğinin altını çizer. Bunun nedeni ona göre bu önermelerin kendi başına şeyler varsayılarak onlara yüklenemeyecek olması kadar görünüşlerinde kendi başlarına şeyler olmamasına dayanır.⁵³² Kant buradan diyalektik karşıtlığa dayalı yanılsamanın görünüşlerin kendi başına şeylerle ilişkisinin yanlış kurulmasından ve onlara bütünlüğün uygulanmasından/ yüklenmesinden doğduğı sonucunu çıkarır. Yine de yanılsamanın aksine kozmolojik ideye dair antinomilerden hareketle görünüşlerin ne olduklarının ya da ne

⁵²⁶ Kant, *a.g.e.*, s. 517.

⁵²⁷ Kant’ın *Prolegomena*’da buna verdiği örnek şudur: “Bir dört köşeli daire yuvarlaktır” ve “bir dört köşeli daire yuvarlak değildir” (Kant, 2000: s. 94).

⁵²⁸ Kant, *Prolegomena*, s. 94.

⁵²⁹ Kant, *a.g.e.*, ss. 94-95.

⁵³⁰ Kant, *Critique Pure Reason*, ss. 517-518.

⁵³¹ Kant, *a.g.e.*, s. 518.

⁵³² Kant, *a.g.e.*, ss. 518-519.

olmadıklarının garantisi verilmiş olur ve onların düzenleyici kullanımından yararlanılır.⁵³³

Kant düzenleyici kullanıma bağlı olarak özne için özneyi idenin bütünselliğine uygun olarak dizide geriletme imkânı doğacağını ve buna bağlı olarak gerilemenin mutlak bir koşulsuzda takılıp kalmaya izin vermeyeceğini belirtir. Böylece kuralın akıl tarafından deneyi aşması ve oluşturu ilke haline gelmesi engellenmiş olur.⁵³⁴ Yine de ona göre bu kural düzenleyici bir ilke ve akla ait ide olarak deneyin sürekliliğini ve genişlemesine yardımcı olur. Kant bu ide görüşler dizisinin gerilemesinde bu kuralı sağlamakla deney aracılığıyla sürekli kendisine ilerleme olan ama asla elde edilemeyecek ve deneyde verilemeyecek olan koşulsuza yönelik akışı temin eder. O, buradan hareketle kozmolojik ideler bağlamında aklın düzenleyici ilkesinin deneysel kullanımına ve düzenleyici ilkenin deneysel kullanımına bağlı olarak kozmolojik idelerin çözümüne ulaşmış olur.

Antinomilerin ilkinin çözümüne yönelik olarak Kant düzenleyici argümanı şu şekilde biçimlendirir: “Deneysel gerilemede bir mutlak sınırın deneyiyle ve bunun sonucu olarak deneysel olarak mutlak koşulsuz olan bir koşulun deneyiyle karşılaşmaz.”⁵³⁵ O, burada dünyanın bütününe ilişkin olan şeyin daima kavramda olduğuna dikkat çeker. Ona göre böyle bir kavram görüde verilemeyeceği için koşullar dizisinin tüm ilerlemesi bilinemez. Kant buna bağlı olarak görüşlerin bütünüde gerilemenin sonsuza gittiğinin iddia edilemeyeceğini öne sürer. Dolayısıyla dünyanın büyüklüğü kendi başına bilinemezdir.⁵³⁶ O, bunun nedeni olarak hem zaman hem de uzam açısından dünyaya sınır getirmenin deneyde verilemeyecek olmasını görür. Buna karşın ona göre aklın anlama yetisinin deneysel alanda genişletilmesi göz ardı edilmemelidir. Yukarıda verilen kurala göre deneysel alanda genişleme görüşlerden görüşlere ilerlemekten ötesine işaret etmez. Sonuç olarak sınır ve başlangıç zamana, uzama ve duyulur dünyaya aitken dünya görüşler açısından koşullu-sınırlıdır fakat dünyanın kendisi ne koşullu ne de

⁵³³ Kant, *a.g.e.*, s. 519.

⁵³⁴ Kant, *a.g.e.*, s. 520.

⁵³⁵ Kant, *a.g.e.*, s. 525.

⁵³⁶ Kant, *a.g.e.*, s. 526.

koşulsuz olarak sınırlıdır.⁵³⁷ Kant buradan gerilemenin sonsuza değil sadece belirsiz bir uzaklığa (*indeterminately far*)⁵³⁸ gittiği sonucunu çıkarır. “Öyleyse deney içeriğimizi durmadan genişletsek de, bir “bütün” olarak deneyi tüketemeyiz.”⁵³⁹

Kant antinomilerin ikinci tezi olan yalınlığı öncelikle görüde verilenin bölünüşü üzerinden değerlendirir. O, bu bölünüşe bağlı olarak koşullunun koşullarına ilerlemenin doğacağına ve dizide gerilemenin oluşacağına vurgu yapar. Bununla birlikte mutlak bütünlüğün verilmesinin şartı bu dizideki gerilemede yalın parçaların elde edilmesidir.⁵⁴⁰ Ona göre yine de tüm bölünme kapsanmış olmayacağından ulaşılan tüm parçalar bir toplam içerisinde alınmış olur. Üstelik bütün bir bölünme ardışık olarak sonsuz olacaktır ki birleşimi ortaya konamaz.⁵⁴¹ Buna karşın Kant birbiriyle eklemli olarak sonsuza dek bir gidişi düşünmenin olanaksızlığının altını çizer. Üstelik o, diğer yandan bölünmeyi düşünmenin önüne geçilemez olduğunu ifade eder. Böylece iki düşünme tarzı çelişki oluşturur. Ona göre *transsendental* perspektiften bakıldığında deneyde bunların herhangi birisine cevap vermek olanaksızdır. Akıl ise bu bölünmenin tamamlanmasını istemez.⁵⁴² Kant’a göre böylece ortaya dizinin fazla uzun alınması ya da kısa tutulması sorunu çıkar. O, bu sorunu aşmak için daha önce kategoriler arasında yapılan matematik ve dinamik ayırımına atıfta bulunur. Kant aynı ayırımı antinomilere de uygular:

Antinominin ilk sınıfında (matematiksel olanda) önkoşulun yanlışlığı, çelişkili olanın (yani kendi başına şey olarak görünüşün) bir kavramda bağdaşabilir olarak tasarımılanmasında bulunuyordu. İkinciye, yani antinominin dinamik sınıfına gelince, önkoşulun yanlışlığı, bağdaşabilir olanın çelişkili olarak tasarımılanmasında bulunur; dolayısıyla birinci durumda birbirinin karşısına

⁵³⁷ Kant, *a.g.e.*, ss. 527-528.

⁵³⁸ Kant’ın kullandığı bu kavrama benzer bir kavramı Cusali Nicholas kullanmıştır. Nicholas Kant gibi dünyanın sonsuz ya da sonlu olup olmadığının bilinmeyeceğini vurgular ve onu bitimsiz/ sınırsız (*interminate/interminatum*) olarak nitelendirir (Koyre, 1998: s. 14). Yine de Kant ile olan bu benzerlik bundan öteye hiçbir şekilde götürülemez. Kant durumu tamamen eleştirel felsefe bağlamında ele alır. Buna karşın Alexandre Koyre, Nicholas’ın dünyanın sonlu olduğunu reddederken sonsuz (*infinite/infinitem*) olduğunu ileri sürmemesinin nedeninin onun sonsuzluğu sadece Tanrıya ait bir terim olarak görmesi olduğunu aktarır (Koyre, 1998: ss. 13-28). Üstelik benzer şekilde Descartes “kendisinden iki yüzyıl önceki Cusali Nicholas gibi, “sonsuz” terimini yalnızca Tanrıya yükler. Tanrı sonsuzdur. Dünya yalnızca belirsizdir (*indefinite*)” (Koyre, 1998: s. 85).

⁵³⁹ Cassirer, *Kant’ın Yaşamı ve Öğretisi*, s. 267.

⁵⁴⁰ Kant, *Critique Pure Reason*, s. 528.

⁵⁴¹ Kant, *a.g.e.*, s. 528.

⁵⁴² Kant, *a.g.e.*, s. 530.

konan her iki sav yanlış iken, burada sırf yanlış bir anlamadan karşı karşıya konan savların her ikisi de doğru olabilir.

Matematiksel bağlantı, (boyutlar kavramında) bağlantı içine sokulmanın türdeşliğini zorunlu olarak şart koşar; dinamik antinomiye bunu hiç gerektirmez. Eğer söz konusu olan, yer kaplayanın boyutlarıysa, o zaman bütün parçalar kendi aralarında ve bütünle türdeş olmalı; buna karşılık neden ile etkinin bağlantı içine sokulmasında gerçi türdeşlik bulunabilir, ama zorunlu değildir; çünkü nedensellik kavramı (ki onun aracılığıyla bir şeyden hareket ederek ondan farklı bir şey konur) türdeşliği gerektirmez.⁵⁴³

Ona göre buradaki tez ve antitez karşıtlığının sebebi matematiksel kategorilerle dizinin düşünülmesidir. Buna karşın dinamik kategorilere göre dizi düşünüldüğünde duyusal olmayan koşulsuz bir koşula kapı aralar ve böylece Kant tarafından anlama yetisi ve akıl için bakış açılarının farklılığı ortaya konarak sorun çözülmeye çalışılır.⁵⁴⁴ O, bu şekilde görünüşler arasında verilmesi imkânsız olan koşulsuz koşulun anlaşılır olarak alınmasına izin vermiş olur. Yine de böyle bir izin matematiksel bakımdan kozmolojik ideler için geçerli olmayacaktır. Nihayetinde Kant görünüşler açısından sonsuz gerilemeye yani koşullar dizisinin durmadan ilerlemesine izin verirken akıl tarafından alınacak ve deneye bağlı olmadığı halde deneyden çıkarılacak ve deneyin dizisini kesintiye uğratmayacak bir koşulsuza ulaşmanın yolunu bulduğunu deklare etmiş olur.⁵⁴⁵

Kozmolojik idelere dair antinomilerin üçüncü tez ve antitezi arasındaki sorunun özgürlük ve doğa bağlamında nedensellik ile ilgili olduğu daha önce belirtilmiştir. Sorunun çözümü burada verilmeyecektir. Bunun nedeni bu sorunun çözümünün isteme, ahlak ve özne ile koparılamaz bağından dolayı pratik alana ait olmasıdır. Çözüm bu çalışmanın öznenin pratik alandaki önemine bağlı olarak onunla ilişkisinde üçüncü bölümde sunulacaktır.

⁵⁴³ Kant, *Prolegomena*, ss. 96-97.

⁵⁴⁴ Kant, *Critique Pure Reason*, ss. 531-532.

⁵⁴⁵ Kant, *a.g.e.*, s. 532.

Antinomilere ait son sorunun, hatırlatmak amacıyla, genel olarak ele alındıklarında görünüşlerin varoluşlarının bağımsız bütünlüğü hakkında olduklarını tekrarlamak yerindedir. Çözümünde ise Kant ele aldığı noktanın değişebilir her durumun en yüksek koşuluna ulaşmanın yol ve yordamı olduğunu belirtir. Ayrıca burada o, koşulsuz nedensellik ile değil tözün varoluşunun koşulsuz varoluşu ile ilgilendiğinin altını çizer.⁵⁴⁶ Buna bağlı olarak ona göre ilgilenilecek olan görülerin değil ama kavramların dizisi olmalıdır. Kant burada okuyucuyu yine matematiksel ve dinamik arasındaki ayrımı görmesi açısından uyarır.

Kant'a göre matematiksel açıdan dizinin tüm parçaları türdeştir ve görünüşlerdir. Buna karşın dinamik perspektiften gerilemede sorun tözün olası varoluşunun zorunlu varoluştan türetilmesi ile ilgilidir.⁵⁴⁷ Yine de ona göre bu zorunlu varlığın deneysel bir dizi üretmesi beklenmemelidir. O, tüm olası şeylerin görünüşler bağlamında koşullular olarak deneysel alanda dizi oluşturmalarına rağmen bu koşulların bir nedeni olarak deneysel değil ama anlaşılır olan koşulsuz bir koşul konabileceğini vurgular.⁵⁴⁸ Üstelik ona göre bu anlaşılır koşulsuz olan diziyeye ait olmayacaktır. Buna karşın Kant amacının bu varlığın koşulsuz olarak varoluşunu tanıtlamak ve dünyanın görünüşlerinin temeline bu anlaşılır varlığı koymak olmadığını ifade eder.⁵⁴⁹ Onun buradaki amacı aklın deneysel koşullara sırtını dönüp aşkın olana doğru yolunun sapmasını engellemektir. Dolayısıyla “bu antinominin yalnızca ortaya konusu bile insan aklını tanımada önemli bir hizmet olurdu, bu çatışmanın çözümü doyurucu olmasa bile.”⁵⁵⁰

Kant buradaki amacıyla birlikte duysal dünyanın koşullu tasarımlar olan görünüşlerden başka bir şeyi kapsamadığını ortaya koyar. O, koşulsuz varlığın varsayımıyla dizide deneysel olmayan ve *transsendental* zeminin dışında bulunan kendi başına bir şeyin nedenmiş gibi alınacağını imler. Yine de olası olan sadece görünüşlerle ilgili olduğundan gerilemede deneysel olanın dışına çıkarılamaz.⁵⁵¹ Ona göre koşulsuz varlık anlaşılır olarak dizinin dışında düşünülerek görünüşlerin

⁵⁴⁶ Kant, *a.g.e.*, s. 546.

⁵⁴⁷ Kant, *a.g.e.*, ss. 546-547.

⁵⁴⁸ Kant, *a.g.e.*, s. 547.

⁵⁴⁹ Kant, *a.g.e.*, s. 548.

⁵⁵⁰ Kant, *Prolegomena*, s. 101.

⁵⁵¹ Kant, *Critique Pure Reason*, ss. 548-549.

özgürlüğünü garanti altına almak, görünüşlerin dizisine ve olasılıklarına hiçbir zeval getirmez. Böylece anlaşılır neden düzenleyici bir konuma yerleşerek dizinin *transsendental* ve bilinmeyen zeminine işaret etmiş olur.⁵⁵² Kant buradan hareketle anlaşılır varlığın kabulünün koşulsuz zorunlu olarak deneysel dizinin sona ermeyen dizisiyle çelişmeyeceğini iddia eder. Bu şekilde antinomilere dair son çözümünü sunmuş olur.

Kant aklın kavramlarının dünyadaki koşullar bütünlüğü ve yararları gözlendiğinde *transsendental* ve kozmolojik ideler olurken onların duyusal dünyanın dışına çıkarılarak düşünüldüğü zaman aşkın olacaklarını ileri sürer.⁵⁵³ Ona göre aşkın ideler sadece anlaşılır nesneye sahiptirler ve bunun dışında onlara dair hiçbir şey bilinemez. O, ayrıca onu varsaymak için herhangi bir nedeninde olamayacağını belirtir. Buna karşın Kant dördüncü antinominin bu yola girmeye ve anlaşılır nesneyi aramaya zorladığını belirtir. Böylece Tanrı ile ilgili tartışmada ele alınan analogiye geçiş yapılır.⁵⁵⁴ Bu çalışmanın *Transsendental İdeal* kısmında bu konu yeterince irdelenmiştir.

Bu bölüme gelince, belirtmelidir ki buraya dek ilk bölümde neyin nasıl bilinebileceği üzerine durulmuştur. İkinci bölümde ele alınan konu genel olarak ideler ve bu idelerden *transsendental* ideal ve kozmolojik idelerin önemi olmuştur. Son olarak bu başlık altında öncelikle kozmolojik idelerin nedenleri verilmiştir. Bu ideler ve idelere yönelik çözümler açıklanmıştır. Bu aşamadan sonra hem bilginin alanıyla hem idelerle hem de tüm düşünce ile ilişkili olan özne bağlamında Ben'in ve bu Ben'in teori, pratik ve yargı gücü bakımından yeri ve önemi incelenecektir.

⁵⁵² Kant, *a.g.e.*, s. 549.

⁵⁵³ Kant, *a.g.e.*, s. 549.

⁵⁵⁴ Kant, *a.g.e.*, s. 550.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. İNSANIN PROBLEMATİK ARAYIŞI: ‘BEN’

3.1. TEORİK BAKIMDAN ÖZNE BAĞLAMINDA BEN

Bu çalışmanın ilk bölümde bilgi sorunu ele alınmıştır. İkinci bölümde ise bilgi alanının sınırları dışarısında kalan fakat felsefe ve düşünce tarihi içerisinde birçok düşünürün bilinip bilinemeyeceğine dair uzun soluklu tartışmalarına neden olan ideler probleminin Kant felsefesindeki yeri üzerinde durulmuştur. Kant’ın felsefesi söz konusu olunca ilki (bilinebilir olan) uzam, zaman ve düşünmeyle ilişkisi bağlamında ikincisi sadece düşünmeyle ilişkisinde Kant’ın Ben hakkındaki tartışmasıyla bağlantılıdır.

Kant teorik anlamda Ben’i *Saf Aklın Paralogizmleri (Paralogism/paralogismen)*⁵⁵⁵ başlığı altında inceler. Bir *paralogizmde* içeriğinin ne olduğuna bakılmaksızın biçimden kaynaklanan yanlışlık bulunur. Bunun yanı sıra *transsendental* olan *paralogizmde transsendental* bir zemin vardır ve biçime göre yanlış çıkarsama yapılır.⁵⁵⁶ Buna bağlı olarak Kant (deneysel hiçbir şey taşımadığı için) rasyonel ruh öğretisinin (*Seelenlehre*) ‘düşünüyorum’ kavramı ya da yargısı üzerinden *paralogizme* dayandığını düşünür.

⁵⁵⁵ “*Paralogism* yanlış form içerisinde bir akıl yürütme, kıyas veya tasımdır (Kant, 1998: s. 411).” Kökeni absürt anlamına gelen Yunanca *paralogismenden (Παραλογισμὲν)* gelir. “*Paralogism* 16. yüzyılda Fransız *paralogisme* olarak alınan, Grekçeden Latinceye *paralogismenden* geçtiği ve anlamı *paralogizesthaiden (reason falsely)* kaynaklandığı kabul edilmiştir. Mantık içerisinde mantıksal olmayan ya da yanıltıcı ve aldatıcı olandır; ayrıca yüzeysel olarak mantıksal ya da mantık hakkında düşünen kişinin mantıksal sandığı akıl yürütme ya da sonuçtur (American Heritage, Dictionary of the English Language, 2016, Collins English Dictionary, 2014, Erişim: 19, 01, 2022, <https://www.thefreedictionary.com/paralogists>).”

⁵⁵⁶ Kant, *Critique of Pure Reason*, s. 411.

Kant ‘düşünüyorum’ yargısının genel olarak tüm *transsendental* kavramların hatta tüm kavramların taşıyıcısı olduğunu belirtir.⁵⁵⁷ Ona göre bu yargının kendisi de *transsendental* kavramlar arasında yer alır. Dolayısıyla bu yargı hiçbir ad alamaz ve yegâne işlevi tüm düşüncenin bilince ait olduğunu göstermesidir.⁵⁵⁸ Bununla beraber Kant bu yargının Ben ile cisim arasında bir ayırım yapmaya yaradığını belirtir. ‘Düşünüyorum’ yargısına bağlı olarak “Ben, düşünen olarak, iç duyunun bir nesnesi ve ruh olarak adlandırılırım. Dış duyunun bir nesnesi ise cisim olarak adlandırılır.”⁵⁵⁹ Bununla birlikte Kant rasyonel ruh öğretisinin deneysel olan en küçük bir bağlantıyla (yüklemle) deneysel ruh öğretilisine döneceğinin altını çizer. O, bu durumun Ben’e dair tüm rasyonel saflığı yok edeceğinin ve deneyden bağımsızlığını ortadan kaldıracığının altını çizer. Buna karşın ‘düşünüyorum’ rasyonel ruh öğretisi bağlamında rasyonel psikolojinin biricik metnidir.⁵⁶⁰ Bu metin rasyonel psikoloji tarafından bir yanılısma içerisinde evrensel olarak ve tüm düşünen varlıkların Kendi’lerinin kendi varlığının yargısı olarak alınır.⁵⁶¹ Buna bağlı olarak Kant kategorilere uygun şekilde rasyonel ruh öğretisini her biri bir *paralogizme* dayanan dört başlık altında inceler ve saf ruh öğretisinin bu öğelerden oluştuğunu düşünür:

1) Ruh tözdür

2) Niteliğine göre yalındır

3) Varolduğu farklı zamanlarda sayısal olarak özdeşdir, e.d. birliktir (çokluk değil)

4) Uzaydaki mümkün nesneler ile ilişki içindedir

Bu töz, sadece iç duyunun bir nesnesi olarak, bize *maddesel olmamanın* kavramını; yalın töz olarak *çürütülemezlik* kavramını; özdeşliği ise bir entelektüel/ düşünsel olarak *kişiliği*; tüm bu bunların birleşimi olarak *tinselliği*; uzayda bize verilen nesnelerle ilişkisinde cisimlerle etkileşimi verir; böylece o

⁵⁵⁷ Kant, *a.g.e.*, ss. 411-412.

⁵⁵⁸ Kant, *a.g.e.*, ss. 411-412.

⁵⁵⁹ Kant, *a.g.e.*, s. 412.

⁵⁶⁰ Kant, *a.g.e.*, ss. 412-413.

⁵⁶¹ Smit, *A Commentary To Kant's 'Critique Of Pure Reason'*, s. 456.

maddedeki yaşamın ilkesi, bir ruh (*anima*) ve *canlılığın/ hayvanlığın* zemini olarak düşünen tözü tasarımılamaya götürür ve bu – tinsellik yoluyla sınırlanarak – *ölümsüzlüktür*.⁵⁶²

Kant saf ruh öğretisinin ve yukarıdaki dört ögeye dayalı olarak hepsinin temeline yalnızca bir Ben kavramının yerleştirilebileceğini vurgular. Bu Ben içerik bakımından tamamıyla boş⁵⁶³ olması gereken ve kavram olduğu dahi iddia edilemeyen fakat tüm kavramlara eşlik eden bir bilinçtir (*consciousness/ Bewußtsein*).⁵⁶⁴ Böylece “düşünen Ben (*Ich*) veya O (*Er*) ya da O (*Es*, şey) aracılığıyla düşüncelerin *transsendental* öznesi = x’ten⁵⁶⁵ öte hiçbir şey tasarımılanamaz.”⁵⁶⁶ Kant bu düşünen Ben’den her türlü yargı için yararlanmanın zorunlu olduğunu belirtir. Yine de bu Ben’in kavramına ulaşamaz fakat onun etrafında dönüp durulur. Böylece bu Ben’in onlara bağlı olarak düşündüğü ve kendi öznesinin özelliği olan koşullarının herkes için geçerli olması gerekir.⁵⁶⁷ Ben’in verdiği yargıların evrensellik taşıması açısından bu durum kaçınılmazdır. Kant burada ‘düşünüyorum’ yargısının belkili olarak alındığını ve öznenin varoluşuna değil ona yüklenebilecek özelliklere işaret ettiğinin altını çizer. Buna bağlı olarak ‘düşünüyorum’ yargısı her anlama yetisinin yargılarını kapsadığı ve tüm kategorilerin taşıyıcısı olduğu sonucuna varılır.⁵⁶⁸ Onun, buradaki *transsendental* kullanım tüm deneyi öncelediği ve kendi içerisinde dışladığı için, vardığı diğer bir sonuç bu kullanımın kendisinden önce hiçbir kavramın oluşturulamayacak olmasıdır. Kant saf aklın *paralogizmlerini* bu bakış açısıyla eleştiriye tabi tutar. Böylece ilk üç

⁵⁶² Kant, 1998: ss. 413-414, Kant, 2008: s. 372.

⁵⁶³ Tüm Kant yorumcularının birleştiği noktalardan birisi olarak düşünürün doğasına dair bilgi edinmeye dair rasyonel psikologların inancı vardır; fakat ‘düşünüyorum’ varlıkta ‘boş’ olma ile aynı şeye tekabül eder (Kitcher, 2011: s. 181).

⁵⁶⁴ Kant, *Critique of Pure Reason*, s. 414.

⁵⁶⁵ Kant’ın x hakkındaki *Opus Postumum*’da yer alan görüşüde karşılaştırma açısından önemlidir: “Öznenin kendisinin bilinci etkilendiği kadarıyla görünüşteki nesnenin tasarımıdır. Her nasılsa, kendi etkilendiği kadarıyla özne olarak o eşit şekilde kendi başına bir nesne = x olarak hesaba katılır (Kant, 1993: s. 186).” Bu durum, yani *Transsendental* öznenin kendi başına şey olarak hesaba katılması yanılısamaya yol açar.

⁵⁶⁶ Kant, *Critique of Pure Reason*, s. 414.

⁵⁶⁷ Kant, *a.g.e.*, ss. 414-415.

⁵⁶⁸ Kant, *a.g.e.*, s. 415.

tasım kategorilerin mantıksal ve gerçek uygulanmaları arasındaki ayrımın yapılamamasına dayandırılır.⁵⁶⁹ İlk tasım ise tözsellik üzerinedir:

Bizim yargılarımızın mutlak öznesinin tasarımı olan ve bunun sonucu olarak başka herhangi bir şeyin belirlenimi olarak kullanılamayan tasarım tözdür.

Ben, düşünen bir varlık olarak, tüm mümkün yargılarımın ve başka bir şeyin yüklemi olarak kullanılamayan kendimin (*Myself/ Mir selbst*) tasarımının mutlak öznesiyim.

Böylece Ben, düşünen varlık (ruh) olarak, tözüm.⁵⁷⁰

Kant burada açıklamayı kategorilerin deneyin sınırlarının dışına çıktığında içeriksiz yargılar üreteceklerini hatırlatarak ele alır. Buna bağlı olarak Ben kendi düşüncesinde kendi Ben'ini özne olarak görür ve bu Ben başka herhangi bir şeyin belirlenimi olamaz.⁵⁷¹ Kant böyle bir durumda herkesin kendi Ben'ini töz olarak kabul edeceğini vurgular. Özne olan bu Ben töz olarak alındığında düşünce onun için ilineksel hale gelir.⁵⁷² Buna bağlı olarak Ben'in düşünen varlığının kendi ortaya çıkışı, sürekliliği ve yokoluşu hakkında belirsizlikler ortaya çıkmaya başlar. Bu durum nesnenin kalıcılığıyla ilgili bir problemdir.

Kant'a göre bir nesnenin kalıcılığı ancak deneyde (ya da deneye) ortaya konabilir. Öyle ki düşünen varlık olarak Ben'in tözüne dair hiçbir belirleme deneyden çıkarılamaz. Kant buna bağlı olarak düşünen Ben'in kalıcılığının gösterilemeyeceğini iddia eder. Bunun nedeni düşüncede Ben var olmasına rağmen onu görüdeki başka nesnelerden ayıracak herhangi bir görünüm olmamasıdır; böylece onun tasarımı düşüncede her daim olsa bile onun kalıcı ve sürekli olduğu ve bu noktada düşüncelerin değiştiği algılanamaz.⁵⁷³ Buradan böyle bir öznenin bilgisinin çıkarılamayacağı sonucuna varılır. Diğer bir ifadeyle özne bağlamında Ben'in doğası

⁵⁶⁹ Smit, *A Commentary To Kant's 'Critique Of Pure Reason'*, s. 457.

⁵⁷⁰ Kant, *Critique of Pure Reason*, ss. 415-416.

⁵⁷¹ Kant, *a.g.e.*, s. 416.

⁵⁷² Kant, *a.g.e.*, s. 416.

⁵⁷³ Kant, *a.g.e.*, ss. 416-417.

bilinemez.⁵⁷⁴ Kant, bilincin tasarımlardan düşünceler oluşturabileceğini ve tüm algıların sadece *transsensual* öznde bulunacağını altını çizer. Buna karşın bu Ben'in tüm düşünceler için dayanak olarak temelde yatan kendi başına özne olduğuna dair hiçbir bilginin olamayacağını belirtir.⁵⁷⁵ Diğer bir ifadeyle “‘düşünen ben’ sadece tamalgının *sentetik* birliğini sağlama işlevidir ve ruhun empirik kaynağı yoktur.”⁵⁷⁶ Yine de ona göre böyle bir Ben ‘ruh tözdür’ bağlamında kabul edilebilir. Bununla birlikte bu durum bir şarta bağlanır. O şart insanın ölümüne dair onun kalıcılığı iddia edilmemesi ve bir gerçeklik olarak değil ide olarak görülmesidir.⁵⁷⁷ Birinci *paralogizmin* sonucu olarak özne bağlamında Ben'in sadece düşünceye ait olmayan bir şey olarak görülmesi kabul edilmelidir; fakat onun kalıcı bir varlık ya da töz olduğu değil.⁵⁷⁸ Buna bağlı olarak Kant'ın *transsensual* felsefesi açısından değerlendirildiği zaman kalıcı ve töz olarak alınan bir düşünen varlık özne bağlamında Ben'den daha fazlasına, ‘kendi başına Ben’e yani ‘Kendi’ye işaret eder. Bununla birlikte ikinci *paralogizm* aşağıdaki şekilde ifade edilir:

Eylemi hiçbir zaman birçok etkin şeyin birliği olarak hesaba katılamayacak olan yalındır.

Şimdi, Ruh veya düşünen Ben, böyle bir şeydir: Böylece vs.⁵⁷⁹

Kant'a göre bileşik töz doğal olarak birçok tözün bileşmesi sonucu bir toplam oluşturmasıyla ortaya çıkar. Burada etkin olan birçok töz hesaba katıldığında bileşiğin ilineklerine bağlı olarak bir etkiden bahsedilebilir. Düşüncelere gelince Kant onları düşünen bir varlığın içsel ilinekleri olarak görür ve düşüncenin her parçası düşüncenin bir parçası olarak bütün düşünceyi kapsayacaktır.⁵⁸⁰ Ona göre burada hiçbir parça ya da tasarım tek başına düşünceyi oluşturmayacaktır. O, buna şiirin (*verse/ Vers*) kelimelerinin (*words*) tek başına bütün şiiri oluşturmadığı örneğini verir. Paralel olarak düşünce açısından birçok tözün toplamına bağlı parça

⁵⁷⁴ Smit, *A Commentary To Kant's 'Critique Of Pure Reason'*, s. 457.

⁵⁷⁵ Kant, *Critique of Pure Reason*, s. 417.

⁵⁷⁶ Bilgiç, *Bilim, Felsefe ve Üniversite*, s. 167.

⁵⁷⁷ Kant, *Critique of Pure Reason*, s. 417.

⁵⁷⁸ Kant, *a.g.e.*, ss. 445-446.

⁵⁷⁹ Kant, 1998: ss. 417, Kant, 2008: s. 377.

⁵⁸⁰ Kant, *Critique of Pure Reason*, ss. 417-418.

bütün ilişkisi değil yalın tek bir tözde olanaklılık söz konusudur.⁵⁸¹ Nitekim bu durum “bir düşünceyi oluşturabilmek için birçok tasarım düşünen öznenin mutlak birliğinde kapsanmalıdır” ve “bir düşünce yalnızca düşünen varlığın mutlak birliğinin etkisi olabilir” önermelerine dayanır.⁵⁸²

Kant burada düşüncenin bir tek öznenin bütünlüklü olmasına dayanmasının zorunluluğuyla beraber hareket eden tüm tözlerin ortaklaşa birliğiyle alakalı olduğunun kaçınılmazlığına vurgu yapar. Yine de bu durum düşüncenin temeline koyulan öznenin birliğinin deneyden çıkarılacağı anlamına gelmez.⁵⁸³ Özel olan nokta düşüncenin bölünebilir ve birçok özne arasında paylaştırılabilir olduğu kabul edilse bile “öznel Ben bölünemez ya da dağıtılamaz ve bu Ben tüm düşüncede varsayılır.”⁵⁸⁴ Böyle bir Ben’e bağlı olarak ‘düşünüyorum’ deneysel değildir, fakat bilginin koşulu olarak tamalğının biçimidir. Kant, bunun nedenini böyle öznel bir koşulun tüm anlama yetisi varlıkları için geçerli olacak şekilde genişletilememesi olarak gösterir. Ayrıca öznel anlamda Ben’in Kendi’sinde (ruhun) yalınlığı ‘düşünüyorum’dan çıkarılamaz⁵⁸⁵: yani tasarımdaki öznenin mantıksal birliği Kendi’nde öznenin yalınlığı olarak alınamaz.⁵⁸⁶ Buradaki yalınlık ifadesi tamalğının dolaysız bir anlatımından ibarettir ve öznenin yalınlığının bilgisini vermez. Kant bunun nedeni olarak bilginin kaynağının duyusallık ve anlama yetisine bağlı olarak deneyin alanı olduğuna işaret eder.

Düşünen özneye dair bilgi yoktur çünkü o cisimsel değildir ve o deneyin alanına ait değildir. Dolayısıyla ne analitik olarak sadece kavramlardan yola çıkılarak ne de deneyden hareket edilerek kanıtlanabilir.⁵⁸⁷ Kant, iç duyuya ait olarak ortaya konulmaya çalışılan bu öznenin dış duyuya dair görünüşler arasında alınamadığı için her zaman ruhun cisimlerden ayrı varlıklar olduğu kabul edildiğinin altını çizer. Buna karşın dış duyunun yüklemeleri özneye yüklenemeyeceği kabul edilse bile tasarımlar ve düşünce özneye yüklenebilir olma durumunu koruduğu için onu

⁵⁸¹ Kant, *a.g.e.*, s. 418.

⁵⁸² Kant, *a.g.e.*, s. 418.

⁵⁸³ Kant, *a.g.e.*, s. 418.

⁵⁸⁴ Kant, *a.g.e.*, s. 419.

⁵⁸⁵ Kant, *a.g.e.*, s. 419.

⁵⁸⁶ Smit, *A Commentary To Kant's 'Critique Of Pure Reason'*, s. 458.

⁵⁸⁷ Smit, *a.g.e.*, s. 459.

görünüş olarak ele alınan maddeden ayırt etmeye yetmez.⁵⁸⁸ Kant’a göre kendi başına düşünen bir varlık olarak anlaşılan ruhun madde ile türsellik taşıdığına sorgulanması saçma olacaktır. Kant bir alternatif olarak düşünen Ben’in dış görünüşün temeline anlaşılır yan olarak yerleştirilebileceğini düşünür.⁵⁸⁹ Yine de bu Ben’e dair herhangi bir bilgi olmayacak ve nesnel geçerlik kazanamayacaktır. Böylece üçüncü tasımın tartışılmasına geçilir:

‘Kendi’sinin farklı zamanlardaki sayısal özdeşliğinin bilincinde olan, o dereceye dek *kişidir*.

Şimdi ruh ...dır/dir vs.

Böylece o bir kişidir.⁵⁹⁰

Kant burada Ben’in kendisi için bir iç duyu nesnesi olduğunu belirtir ve zamanın iç duyunun formu olduğunu hatırlatır. “Sonuç olarak, tüm zaman içinde kendi kendimin iç görü formunda tüm ardışık belirlenimlerimi sayısal olarak özdeş Kendi ile özdeşleştiririm.”⁵⁹¹ Kant böylece *a priori* geçerli olan özbilincin (*self-consciousness*/ kişisel farkındalık) ortaya konulduğunu düşünür. Bu durum kişi olarak özdeşliğin Ben’in özbilincinde olduğu sonucunun çıkarsaması kaçınılmazdır. Böylece “Ben Benim” çıkarımında bulunulur.⁵⁹² Buna karşın dış bir gözlemci Ben’i zamanda düşünse ve Ben’e dair özdeşliği kabul etse bile bu onun Ben’in Kendi’sine dair kalıcılığı çıkarsayabileceği anlamına gelmez.⁵⁹³ Bunun nedeni Ben’in (A) zamanı, gözlemcinin Ben’inin (B) Ben’i (A) içerisine koyduğu zaman olmayacak olmasıdır. Dolayısıyla Ben’in bilincinin değişik zamanlardaki özdeşliği, onun düşüncelerinin ve bu düşüncelerin bağlantılarının biçimsel koşuludur; fakat bu onun öznesinin sayısal özdeşliğini ortaya koymaz.⁵⁹⁴ Buna bağlı olarak Kant’ın iddiasına göre değişik zamanlardaki önceki öznenin düşüncesi sonrakine geçirilebilir. Kant Antik Yunanda kendisine taraftar bulan her şeyin akış içerisinde olduğuna dair görüşünü öznenin

⁵⁸⁸ Kant, *Critique of Pure Reason*, s. 421.

⁵⁸⁹ Kant, *a.g.e.*, ss. 421-422.

⁵⁹⁰ Kant, 1998: ss. 422, Kant, 2008: s. 384.

⁵⁹¹ Kant, *Critique of Pure Reason*, s. 423.

⁵⁹² Smit, *A Commentary To Kant's 'Critique Of Pure Reason'*, s. 461.

⁵⁹³ Kant, *Critique of Pure Reason*, s. 423.

⁵⁹⁴ Kant, *a.g.e.*, s. 423.

(ruhun) kalıcılığı açısından herhangi bir yargı ileri sürülemeyeceği için reddedilemez olarak görür.

Ben'in kendi bilincinde olduğunu ve tüm zamanlarda özdeş olduğunu kabul etmek zorunda olmasına karşın bir başkasının perspektifinden bunun gerçekliği iddia edilemez.⁵⁹⁵ Kant bunun açıklamasını tüm görüşlere eşlik eden Ben tasarımından başka kalıcı bir görüşün ileri sürülemeyecek olmasında bulur. Bununla birlikte kendisini zamanda bilen Ben'in sayısal özdeşliği ortaya konulamadığı için ruhun tözselliği ispatlanamaz.⁵⁹⁶ Yine de Kant kişiliğin pratik açıdan töz ve yalınlık gibi ide olarak kalabileceğini vurgular. Böylece ona göre kişilik görüşlerde gözlemlenebilir fakat kendi başına şey olarak değil. Bunun anlamı Ben'in tasarımların değişiminde bilincinin evrensel koşullarıyla birlikte yine kendisini bulacak ve kavramının ve Ben'inin birliğinin yerine nesne olarak Ben'de bulunan özellikleri geçirecek olmasıdır.⁵⁹⁷ Bu tasıma dair tartışmasını bitiren Kant son tasımı ele almaya yönelir. Son tasım:

Varoluşu yalnızca verilen algıların nedeni olarak çıkarsanabilen, şüpheli (*doubtful/ zweifelhafte*) bir *varoluşa* sahiptir:

Şimdi tüm dış görüşler bu türdendir: onların varoluşu doğrudan doğruya algılanamaz, fakat verilen algıların nedeni olarak çıkarsanmış olabilirler:

Böylece dış duyunun tüm nesnelerinin varoluşu şüphelidir. Benim dış görüşlerin ideallığı olarak adlandırdığım bu kesinlik, ve bu ideallığın öğretisi *idealizm* olarak adlandırılır ki, dış duyunun nesnelerinin mümkün kesinliğiyle kıyaslandığında düalizm (*dualism*) olarak adlandırılır.⁵⁹⁸

Kant bu bağlamda Descartescı geleneği tartışır. Doğrudan Ben'in kendi varoluşunu algılayabileceğini söyler. Buna bağlı olarak dış nesnenin varoluşu algıda verilemeyecektir. Bu noktada Descartes'in "Ben (Düşünen bir varlık olarak) varım"

⁵⁹⁵ Kant, *a.g.e.*, s. 424.

⁵⁹⁶ Kant, *a.g.e.*, s. 424.

⁵⁹⁷ Kant, *a.g.e.*, ss. 424-425.

⁵⁹⁸ Kant, 1998: ss. 425, Kant, 2008: s. 388.

önermesine haklılık verir.⁵⁹⁹ Buna karşın Kant dış şeylerin düşüncede çıkarsanabilen birer şey olarak iç duyudaki değişiklikler gibi alınmasını sakıncalı bulur. Böyle bir durumda dış algıların iç duyunun birer oyunu olup olmadığı sorunuyla yüzleşmeyi gerektirdiğini belirtir. Buna karşın iç duyuya ait nesne kesinliğe sahip olacaktır.⁶⁰⁰ Kant burada devreye idealizm tartışmasını sokarak bu noktayı incelemeye çalışır.

Kant söz konusu durumun idealist bir tavır olduğunu belirtir ve idealisti dış duyu nesnelerini yadsıyan değil, deneyde kesin bilgisinin verilemeyeceğini söyleyen kişi olarak tasvir eder. Ayrıca zaman, uzam ve dış görünüşleri kendi başına şeyler olarak tasarlayanın, *transsensual* realist olduğunu belirtir.⁶⁰¹ Buna karşın *transsensual* idealizmin Kant'ın kendi felsefesi olduğu ve görünüş ve kendi başına şey arasında yaptığı ayrım daha önce belirtilmiştir. Bununla birlikte o, *transsensual* idealistin deneyci bir realist olarak düalist olabileceğini belirtir.

Kant *transsensual* idealizm çerçevesinde bakıldığında görünüşlerin tasarımlar olarak var olduklarını ve bu tasarımların taşıyıcısı olarak Ben'in de var olduğu sonucunu çıkarır.⁶⁰² Ayrıca düşünen özne olarak Ben'in tasarımının iç duyuya, tasarımların bir türü olan görünüşlerin dış duyuya ait olduğunu ifade eder. Bununla birlikte görünüşlerin temelinde bulunan *transsensual* nesnenin ise bilinemez olduğunu beyan eder. Buna karşın uzamda tasarımılanan deneysel nesne dış nesne, yalnızca zamanda tasarımılanan deneysel nesne iç nesnedir ve daha önce belirtildiği üzere uzam ve zaman Ben'e⁶⁰³ aittir ya da insan türüne bağlı olarak ele alınacak ise 'biz'de (*in uns-* içimizde) bulunur.⁶⁰⁴ Kant'a göre bu sayede hem iç hem de dış tasarımların bilincinde olma şansı doğar. Ona göre, "bütün özbilinc⁶⁰⁵ bu

⁵⁹⁹ Kant, *Critique of Pure Reason*, s. 425.

⁶⁰⁰ Kant, *a.g.e.*, ss. 425-426.

⁶⁰¹ Kant, *a.g.e.*, s. 426.

⁶⁰² Kant, *a.g.e.*, ss. 426-427.

⁶⁰³ "Hiç şüphesiz, uzamın kendisi tasarımlar olarak tüm görünüşler ile yalnızca bendedir (Kant, 1998: ss. 429, Kant, 2008: s. 394)."

⁶⁰⁴ Kant, *Critique of Pure Reason*, ss. 427-428.

⁶⁰⁵ "Bilginin ilk edimi fiildir: Ben özne olarak kendim için nesne olmayan özbilincim (*I am self-consciousness*). Böylece, her nasılsa, öznenin tüm belirleniminin önünde bulunan bir ilişki yatar; yani iki kat alınan Ben'de görünün kavramla ilişkisi (Kant, 1993: ss. 179-180)." Ayrıca "kendi kendinin bilinci 1) analitik ilkelere uygun olarak mantıksaldır, 2) kendi görüşünde verili çokluğun düzenlenmesinde metafizikseldir (Kant, 1993: s. 184)."

yüzden bizim kendi belirlenimlerimizden başka hiçbir şey temin etmez.”⁶⁰⁶ O, buradan hareketle düalizme değinir.

Kant’a göre deney baz alındığında bir yanda dış duyunun nesnesi olan maddeye ve iç duyunun nesnesi olarak düşünen Ben’e yer verilebilir. Buna karşın bu düalizm genişletilmek istenip iç ve dış duyunun nesneleri kendi başına şeyler olarak alınacak olunursa bu nesnelere ait hiçbir dayanak bulunamaz.⁶⁰⁷ Bunun nedeni olarak kendi başlarına onların bilinmeyecek olmasıdır. Buna karşın görünüş olarak alındıklarında her ne kadar zamanda tasarımlanan Ben ve uzamda tasarımlanan dış görünüşler birbirlerinde farklı türde görünüşler olsalar bile değişik oldukları düşünülemez.⁶⁰⁸ Ona göre buradaki görünüşlerin kendi başına şeyler olarak alınması her bakımdan sofistike sonuçlar doğuracaktır.

Kant ruh öğretisini beden öğretisi ile karşılaştırarak genel bir değerlendirme yapar. İki öğretinin deneysel anlamda çok şey öğrettiğini düşünür. Buna karşın beden öğretisinde *sentetik a priori* olarak birçok şey öğrenilirken ruh öğretisinin düşünen varlık kavramından *sentetik a priori* hiçbir bilgi elde edilemez.⁶⁰⁹ Bunun nedeni ikisi de görünüşler olarak ele alınmasına karşın beden öğretisinde uzam kalıcı ve değişmeyen bir şeyi sunarken ruhun daha önce belirtildiği üzere bir akış içerisinde olduğu kabul edilmelidir. Ruh öğretilerine ilişkin olarak zaman belirlenimlerin değişiminin bilgisinin verir ve sadece yalın Ben’den başka kalıcı hiçbir şey orada yoktur.⁶¹⁰

Kant zamanda kalıcı olan yalın Ben’in görü olması koşulu ile düşünen varlığın doğasının anlaşılabilirliğini iddia eder. Buna karşın ona göre bu Ben ne bir nesnenin kavramıdır ne de bir görüdür. Bu Ben sadece bilincin biçimi olarak nesnenin tasarımına (tasarımlara) eşlik eder.⁶¹¹ Kant böylece rasyonel psikolojiyi deneyin ötesinde hiçbir şeye cevap veremeyeceği için iç deneyin sınırları ile sınırlar. Yine de aklın ilkelerine dayalı bir ruh öğretisinin düşünen Kendi’yi maddeciliğe karşı

⁶⁰⁶ Kant, *Critique of Pure Reason*, s. 430.

⁶⁰⁷ Kant, *a.g.e.*, ss. 430- 431.

⁶⁰⁸ Kant, *a.g.e.*, s. 431.

⁶⁰⁹ Kant, *a.g.e.*, s. 432.

⁶¹⁰ Kant, *a.g.e.*, s. 432.

⁶¹¹ Kant, *a.g.e.*, ss. 432-433.

korumak için kullanılabileceğini düşünür. Böylece ona göre tüm madde ortadan kalksa bile bu düşüncenin ve düşünen varlıkların ortadan kaldırılma tehlikesini yok eder. Diğer taraftan düşünen özne kaldırıldığında cisimsel dünya yiter ve görünüşler özneye bağlı olduğu için tüm bilgi ortadan kalkar.⁶¹² Yine de bu durum ne düşünen Kendi'nin bilgisinin ne de onun kalıcılığının ortaya konulabileceği anlamına gelir. Buna bağlı olarak ruhun beden ile ortaklığı, bu ortaklığın başlangıcı ve sonunu (ruhun ölümsüzlüğü) hakkında ileri sürülen tüm tezler ve antitezler sadece birer yanılsama yaratacaktır.⁶¹³ Bu nokta ise görünüşlerle ilgilidir.

Kant'a göre tüm görünüşler düşünen özneye aittirler. Bunun nedeni ise uzam ve zamanın tüm görünüşlerin ait olduğu görünüm formları olarak özneye bulunmasıdır. Böylece dışarıda demek görünüşlerin dış duyuda olması demektir yoksa onların kendi başlarına dışarıda şeyler olduğu demek değil. Üstelik daha önce belirtildiği üzere Kant'ın felsefesi içerisinde dış ve iç duyunun tasarımları görünüşler açısından türdeş değildirler, töz anlamında ya da kendi başına şey anlamında değil (çünkü bu bilinemez). Ona göre soru artık bir özneye ait olan dış ve iç duyuya ait görünüşler arasında nasıl bağlantı kurulacağıdır. Kant her iç ve dış duyuya ait görünüşlerin kendi başına şeyler değil de deneydeki tasarımlar olarak alındıklarında sorunun cevap bulduğunu düşünür. Daha önce belirtildiği üzere tüm tasarımlar ister iç ister dış duyuya ait olsun özneye aittir. Buna bağlı olarak ne dış ne de iç görüye ait tasarımların (görünüşlerin) temeline onlara etki-neden bağlamında temel olan kendi başına şeyler olduğunu söyleyemez; çünkü etki-neden bağlamında kendi başına şeylerin nasıl bir işleve⁶¹⁴ sahip olduğu hatta olup olmadığı dahi bilinemez.⁶¹⁵

Yukarıda ifade edildiği gibi tüm görünüşlerin özneye ait tasarımlar olarak alındığı noktadan itibaren beden ile ruh arasındaki ortaklık ya da ayrılığa ve düşünen ve uzamlı töz anlayışına dayalı tüm düalizm anlayışları ortadan kalkar. Kant bunun

⁶¹² Kant, *a.g.e.*, s. 433.

⁶¹³ Kant, *a.g.e.*, ss. 433-434.

⁶¹⁴ Birinci bölümde Kant'ın *Opus Postumum* eseri üzerinden görünüşlerin kendi başına şeylerin birer modu olduğu ortaya konulmuştur. Ayrıca kendi başına şeylerin görünüşlerin nedeni olmadıklarının öne sürüldüğü bu çalışmanın aynı bölündeki iddiaya diğer bir kanıtta *Saf Aklın Eleştirisi*'nin A390, A391, A392 ve A393 paragraflarında açıkça serimlenir. Kant en genel ifadeyle bunu şu şekilde dile getirir: "Çünkü hiç kimse bilinmeyen bir nesnenin neyi yapıp neyi yapamayacağına karar veremez (Kant, 1998: ss. 437, Kant, 2008: s. 406)."

⁶¹⁵ Kant, *Critique of Pure Reason*, ss. 436-438.

nedeni olarak daha önce ifade edildiği üzere asla bilinemeyecek olan kendi başına şey ya da *transsendental* nesneye sadece işaret edilebileceğini gösterir. Buna bağlı olarak düşünen öznenin uzamlı varlıklardan önce düşünen bir özne olduğu ve ikisi arasındaki ortaklık bittikten sonra (ölümden ölümsüzlüğe geçişi kabul edenler için olan) ruhun düşünmeyi sürdüreceği görüşlerini kanaat (*opinion/ die Meinung*) olarak kabul eder.⁶¹⁶ Kant teorik bağlamda bu tür kanaatlerin hepsinin temelsiz olacağını öne sürer. Onun için teorik açıdan bu tür kanaatlerin olumlama ya da reddi mümkün gözükmemektedir. Dolayısıyla hem olumlama hem de reddiyeler sadece birer varsayım olarak alınabilirler. Bu varsayımların birer bilgi olarak alınması durumunda yanılsamanın ortaya çıkması kaçınılmazdır.

Kant'a göre *transsendental* psikoloji açısından⁶¹⁷ yanılsama şu durumdan kaynaklanır: “Genel olarak bir düşüncenin koşullarının sentezi.”⁶¹⁸ Kant burada öznel koşulların nesnenin bilgisiyle birbirine karıştırıldığını düşünür. Ona göre ‘düşünüyorum’ evrensel bir önermedir ve onda bulunan Ben düşünceye eşlik eden yegâne koşuldur. “Ama bu sadece biçimsel koşuldur, şöyle ki her bir nesneden soyutladığım her düşüncenin mantıksal birliğidir; ve henüz düşündüğüm bir nesne yani Ben’in kendisi ve onun koşulsuz birliği olarak tasarımlanır.”⁶¹⁹ Buna karşın düşünen şeyin herhangi bir şekilde *a priori* bilgisini vermek mümkün değildir. Daha önce belirtildiği üzere bilginin koşulu *sentetik a priori* yargılardır ki ‘düşünüyorum’ önermesinde bu tür yargıların ortaya konulması için şart olan görüler devre dışı bırakılmıştır. Dolayısıyla ‘düşünüyorum’ özdeşlik verir fakat *sentetik* bir yargı sağlamaz; bu nedenle ‘düşünüyorum’ yargısı totolojik bir yargı olarak hiçbir ilerleme sağlamaz.⁶²⁰ Böylece bilginin diğer ayağı olan kategoriler için görü herhangi bir şey vermedikçe kategorileri yükleyecek hiçbir tasarım bulunamaz.

Kant'a göre saf tamalgı kategorilerin taşıyıcısı olması bağlamında Ben'dir. Bununla birlikte Ben'in (ruhun) burada tüm kategorilerin taşıyıcısı olmasıyla

⁶¹⁶ Kant, *a.g.e.*, s. 438.

⁶¹⁷ Kozmoloji ve teoloji açısından yanılsamaya sebep veren durumlar sırasıyla şöyledir: “Deneyisel düşünmenin koşullarının sentezi” ve “saf düşünmenin koşullarının sentezi” (Kant, 1998: ss. 440, Kant, 2008: s. 409).

⁶¹⁸ Kant, *Critique of Pure Reason*, s. 440.

⁶¹⁹ Kant, *a.g.e.*, s. 440.

⁶²⁰ Kant, *Opus Postumum*, s. 187.

kavramda ruh hakkında istenene dair hiçbir bilgi elde edinilemez.⁶²¹ Buna bağlı olarak ‘düşünüyorum’ önermesi de kategorilerin taşıyıcısı olarak bir işleve sahiptir ve deneyden hiçbir şey barındırmadığı için *transsendental*dir.⁶²² Dolayısıyla onun adına kavram oluşturulamaz. Kavram oluşumu bilginin ortaya nasıl çıktığı açıklanan yerde genişçe serimlenmiştir. Kavramın elde edilmesi için öncelikle işlenecek hammaddenin olması gerekir. Onu elde etmek için ise görüler gerekir. “Böylece kendimi düşünüyorum olarak bilincinde olmamla değil, ama ancak eğer kendimin görüşünün düşünce fonksiyonuna istinaden belirlenmiş olarak bilincinde olmamla bilirim (*cognize*; tanımak/ *erkennen*).”⁶²³ Kant burada belirleyen ‘Kendi’ (düşünce) ile belirlenebilir ‘Kendi’ (düşünen özne) arasında ayrım yapar.⁶²⁴ Ona göre düşünce nesnelere ilişkin olarak özbilinç bakımından bir bilgi vermez. Bunun nedeni özbilincin kavramlara değil işlevlere sahip olması gösterilebilir. Buna karşın görüdeki tasarımların bilgisinin elde edilmesinde olduğu gibi “çoklusu tamalgının birliğinin evrensel koşuluna uygun olarak birleştirilebiliyor” olduğu zaman “o [nesne] belirleyen değil fakat yalnızca belirlenebilir ‘kendi’nin, e. d., iç görümün bilincidir.”⁶²⁵ Dolayısıyla Ben kendisinin bilinci yoluyla kendisini nesne olarak aldığı anda herhangi bir bilgiye sahip olamaz. Böyle bir bilgi ortaya konulmaya çalışılırsa düşüncenin mantıksal açıklaması metafiziksel bir belirlemeye yol açacaktır. *Paralogizmler* açısından yanılmanın ortaya çıktığı yer tam olarak burasıdır.

Kant *paralogizmin* sebebi olarak düşüncenin sentezindeki birliğin bu düşüncenin öznesindeki bir birlik olarak kabul edilmesini görür.⁶²⁶ Ayrıca bu yanılzamaya sahip olan rasyonel psikoloji tamalgıyı anlama yetisinin kalıcılık, gerçeklik, birlik ve varoluş kavramlarıyla ele almasına karşın düşünen varlıkların doğalarına ilişkin ilkeler ve evrensel kavramlar yerine ‘Varım’ tasarımı geçiriyor.⁶²⁷ Kant’a göre bu tasarım belirsiz olarak tüm deneyi temsil ettiği için evrensel ve tüm

⁶²¹ Kant, *Critique of Pure Reason*, s. 442.

⁶²² Kant, *a.g.e.*, s. 445.

⁶²³ Kant, *a.g.e.*, s. 445.

⁶²⁴ “Belirleyen Kendi (düşünce) = *the determining Self (the thinking)/ das bestimmende Selbst (das Denken)*; Belirlenebilir Kendi (düşünen özne) = *the determinable Self (the thinking subject)/ dem bestimmbaren Selbst (dem denkenden Subjekt)* (Kant, 1998: ss. 442, Kant, 2008: s. 413).”

⁶²⁵ Kant, *Critique of Pure Reason*, s. 445.

⁶²⁶ Kant, *a.g.e.*, s. 442.

⁶²⁷ Kant, *a.g.e.*, s. 444.

düşünen varlıklar için ileri sürülen bir önerme olduğunun altını çizerek. Ayrıca ‘düşünüyorum’dan ‘varım’a geçiş için ‘o halde’nin eklenmesi gereksiz, düşünceden varlığa geçiş olanaksız ve böyle bir geçiş için zorunlu olan zaman tasarımı burada eksiktir.⁶²⁸ Üstelik bu önerme tekil (birinci tekil şahıs) olmasına rağmen düşüncenin koşullarının mutlak birliğiymiş yanılması sebebiyet verir ve deneyin sınırlarının dışarısına çıkmış olur.⁶²⁹ Şimdiye dek anlatılanlara bağlı olarak Kant tüm *paralogizmleri* tek bir tasım altında toplar:

Özne olmaktan başka türlü düşünülemeyen ancak özne olarak vardır ve öyleyse tözdür.

Şimdi düşünen bir varlık, sadece böyle düşünüldüğünde, özne olmaktan başka türlü düşünülemez.

Bu sebeple o ayrıca sadece böyle bir şey olarak, e. d. töz olarak varolur.⁶³⁰

Kant yukarıdaki tasımda büyük öncülün görüde verili kabul edilen bir nesne olarak söz edilirken ikinci öncülün özbilinçle ilgili olarak ileri sürüldüğünün altını çizerek. İddiasına göre büyük öncül sadece öznel olarak var olabilen şeyleri dile getirirken ikinci öncülde tüm nesnelerden soyutlanmış olan düşüncenin kendisi söz konusudur. O, ikinci öncüle bağlı olarak bir nesnenin düşünülmediğini fakat ‘Kendi’ye düşüncenin biçimi olarak özne bağlamında bir bağlantı tasarımılandığını ve ayrıca bu durumun Ben’in kendisini bir yargı öznesi olarak kabul etse dahi onun varoluşu hakkında bir bilgi vermeyeceğini iddia eder. Kant burada ‘düşünmek’ ve ‘düşünerek’ ayrımını devreye sokar.

Kant’a göre ‘düşünüyorum’ yargısı düşünen her varlığın varolduğuna değil Ben’in düşünerek varolduğuna işaret eder. Bu nedenle şöyle söylenemez: ‘düşünüyorum o halde varım’. ‘Ben varım’ burada bir yargı değil önerme ya da yargı

⁶²⁸ Vedi Temizkan, “Kant’ta Ben Problemi”, Munzur Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, Yıl: 7. Cilt: 7, Sayı: 14, Bahar 2019, <http://dergipark.gov.tr/tusbd>, s. 21.

⁶²⁹ Kant, *Critique of Pure Reason*, s. 444.

⁶³⁰ Kant, 1998: ss. 447, Kant, 2008: ss. 418-419, Kuçuradi, 2016: s. 113.

için birleştirici bir yapı (*copula*) olarak kavramayı içerecektir.⁶³¹ Yine de buna önerme denecekse bu “önerme deneyseeldir ve benim varoluşumun yalnızca zamandaki tasarımlarımın göz önünde tutularak belirlenebilirliğini kapsar.”⁶³² Buna bağlı olarak Kant özbilinçten hareketle ruhun (Ben’in) kalıcılığına dair bir bilgi verilemeyeceği sonucunu çıkarır. Diğer bir ifadeyle Kartezyen önermede yanıltıcı bir çıkarım vardır. Yani “*Cogito (sum cogitans)* benim varoluşumu dolaysız olarak ileri sürdüğü andan itibaren, *cogito, ergo sum* gerçekten totolojiktir; ‘Ben yalnızım [ya da varım]’ bu tasarımdan başka hiçbir anlam taşımaz ve Ben kendinde en az çokluğu bile içermez; o sadece (mantık aracılığıyla) mutlak bir birliktir.”⁶³³ Dolayısıyla bilincin kategorilerin temelinde yatan birliği sadece düşüncedeki birliktir, herhangi bir görü aracılığıyla böyle bir özne verilemez⁶³⁴:

Böylece kategorilerin öznesi kategorileri düşünerek kategorilerin bir nesnesi olarak kendi kendisinin kavramını edinemez; onları düşünmek için o onun açıklanması gereken saf özbilincini onun zemini olarak almalıdır. Benzer şekilde, zaman tasarımının hakiki zeminine sahip olan özne bu yüzden kendi varoluşunu zamanda belirleyemez ve eğer bu sonuncusu olanaksız ise o halde önceki de onun kendisinin (genelde düşünen bir varlık olarak) kategoriler aracılığıyla belirlenişi olarak yer alamaz.⁶³⁵

Yukarıdaki alıntı ve kategorilerin taşıyıcısı *transsendental* olan göz önüne alındığında, *transsendental* olan birliğin Ben’in belirli bir deneydeki tasarımının soyutlanmasıyla ortaya konan bilinçle özdeşleştirilmesinin yanılsama ürettiği görünür kılınır. Diğer bir ifadeyle düzenden yoksun olan ampirik bilinç bütün tasarımlar için zorunlu olmasına karşın genel olarak düşünmede birliği sağlayan *transsendental* bilince gereksinir; fakat bu şey verili olmaksızın düşünmesi ve düşünerek kendi kendinin özdeşliğini kendine temsil etmesi olanaksızdır.⁶³⁶ Böyle bir şey söz konusu olursa düşüncede bilincin birliğinin saf biçimi olarak tüm

⁶³¹ Kant, *Opus Postumum*, s. 195.

⁶³² Kant, *Critique of Pure Reason*, s. 452.

⁶³³ Cassirer, *Kant's Life And Thought*, s. 201.

⁶³⁴ Kant, *Critique of Pure Reason*, s. 453.

⁶³⁵ Kant, 1998: ss. 453, Kant, 2008: s. 426.

⁶³⁶ Temizkan, “Kant’ta Ben Problemi”, ss. 20-21.

belirlenmenin temelinde yatan birliğe tözsellik yüklenmiş olur.⁶³⁷ Kant buradan hareketle ruhun kişiliğinin ölümsüzleştirilmesinin aşkın kullanım olduğu sonucunu çıkarır. O, buna bağlı olarak ‘düşünüyorum’ deneysel yargısı ile ruhun giderek düşüncede bile bir görünüşe dönüştürüldüğünü ve bunun yukarıda ifade edilen yanılısamaya zemin hazırladığını belirtir. Buna karşın “düşünce, kendi için alındığında, sadece mantıksal bir fonksiyondur/ işlevdir ve bu nedenle sadece mümkün bir görünün çoklusunun birleşmesinin katıksız kendiliğindeliğidir (*spontaneity*).”⁶³⁸ Buna istinaden bilincin öznesi görünüş olarak ortaya konamaz. Diğer yandan ‘düşünüyorum’ yargısı görünüş olarak özneye de yer açar.

Kant için daha önce belirtildiği üzere ‘düşünüyorum’ yargısı özneyi varoluş açısından belirler. Bu belirleme sadece mantıksal bir işlevdir. Yine, o, bu varoluş açısından bu belirlenmenin sadece iç görüye bağlı olarak yapılabileceğini iddia eder. İç görüye bağlı olarak ortaya konacak bir özne ise düşüncenin kendiliğindeliğine değil, görünün alıcılığına işaret eder.⁶³⁹ Bu şekilde Ben bir görünüş olarak sunulur. Böylece görünüşe dair sunulan veriler olarak saf bilincin ayrı bir varoluşu için hiçbir zemin hazırlanmış olmaz sadece ona deney açısından hizmet edilmiş olunur.⁶⁴⁰ Diğer yandan Kant’a göre Ben’in kendi kendisini *a priori* yasamada (*legislative*) bulunan ve kendi varoluşunu belirleme açısından (yani pratik alanda) kendiliğindenlik tekrar ortaya çıkar:

Ve burada anlaşılır (açıkça görülüyor ki düşünsel) dünya ile ilintili olan belli bir iç yetiyi hesaba katarak kendi varoluşumuzun bilincinde duyuşal görü aracılığıyla kendi varoluşumuzu belirlemeye hizmet edebilecek olan *a priori* bir şeyin farkında olacağız.⁶⁴¹

Kant söz konusu ifadeden hareketle rasyonel psikoloji bakımından teorik anlamda herhangi bir bilginin elde edinebileceğinin düşünülmemesi gerektiği konusunda uyarır. Yukarıda bahsedilen yasanın ahlak yasası olduğunu ifade eder. Yine de ahlak yasasına bağlı olarak töz, neden gibi kavramlara verilen anlamlar deneyin dışında bir

⁶³⁷ Kant, *Critique of Pure Reason*, s. 455.

⁶³⁸ Kant, *a.g.e.*, s. 456.

⁶³⁹ Kant, *a.g.e.*, s. 457.

⁶⁴⁰ Kant, *a.g.e.*, s. 457.

⁶⁴¹ Kant, *a.g.e.*, s. 457.

kullanıma sahip olmayacaklardır.⁶⁴² Kant buradan hareketle bu kavramların pratik alanda deneyin nesnelere yönelik olarak özgürlük ve özne üzerinden uygulamaya açılacağını iddia eder.

Toparlanacak olunursa Kant'ın *transsendental* felsefesinde *fenomenal* anlamda, *transsendental* anlamda ve kendi başına şey ya da töz olarak ide anlamında olmak üzere üç tür Ben olduğu söylenebilir. *Fenomenal* anlamda Ben (yani ampirik özne) iç görünün nesnesi olarak zamandaki görünüş bağlamında Ben'dir. Ayrıca bu Ben duyusallık ile alıcılığı ve zihnin pasif şekilde davrandığı duruma bağlı olarak etkilenen öznedir.⁶⁴³ Buna bağlı olarak o şu soruyu sorar: "iç duyu görünüşü (deneysel psikolojiye göre ruh) olarak ben kendim, acaba benim tasarılma gücümün dışında zamanda var mıyım?"⁶⁴⁴ Kant bu soruya hayır cevabını verir. Dolayısıyla *fenomenal* olan bu Ben bir yandan iç duyuya ait görünüş olarak Kendi'nin bir modudur (görünüşün kendi başına şeyin bir modu olması anlamında) ve diğer yandan *transsendental* Ben tarafından tasarlanmış olması zorunludur. Ayrıca ampirik Ben görünüşlerin elde edilmesi için alıcılık anlamında *transsendental* Ben'in önemini ortaya konabilmesi açısından önemli bir konuma sahiptir.

Yukarıda bahsedildiği üzere kategorilerin taşıyıcısı olması anlamında tüm düşüncenin birliğini kendisinde barındıran tamalgıya bağlı olarak *transsendental* Ben kategorilerin taşıyıcısıdır. Taşıyıcı burada henüz düşünme gerçekleşmeden önce düşünme olanağını belirleyen bir mekân olarak alınabilir. Böylece "düşünme henüz düşünülmemiş bir Ben'e, saf bir Ben' bağlanır. Düşünmenin bütün yönelim bağlamları bu henüz oluşmamış Ben'in saf, boş mekânında gerçekleşir."⁶⁴⁵ Bu nedenle özne bağlamında bu Ben'in görünüşlerin elde edildiği koşulların kurucusu olduğu düşünülür.⁶⁴⁶ Bu bağlamda *transsendental* Ben'in zaman formuna göre *fenomenal* Ben tasarımlanabilir. Dolayısıyla bu Ben tüm *fenomenal* alanın dayanak noktasıdır. Bundan dolayı *fenomenal* benin temelinde de yer alır. Böylece bu Ben her türlü bilginin koşulunu oluşturan Ben'dir; düşünen Ben. Aktif olan bu *transsendental*

⁶⁴² Kant, *a.g.e.*, ss. 457-458.

⁶⁴³ Immanuel Kant, *Anthropology From A Pragmatic Point Of View*, Translated By Robert B. Loudon, The Edinburgh Building & Cambridge: Cambridge University Press, 2006, ss. 29-30.

⁶⁴⁴ Kant, *Prolegomena*, s. 91.

⁶⁴⁵ Bilgiç, *Antropogonia*, ss. 72-73.

⁶⁴⁶ Deleuze, *Kant Üzerine Dört Temel Ders*, s. 26.

Ben bilmenin alçak yetisine ve psikolojiye ait olan *fenomenal* Ben'in aksine anlamanın kurallar⁶⁴⁷ sistemi olarak bilginin yüksek yetisine ve böylece *logic'e* aittir.⁶⁴⁸ Bununla birlikte Kant için bilmek ve düşünmek aynı şey olmadığı gibi ona göre düşüncenin ve yargının koşulu olan özne bağlamında *transsendental* Ben bilginin nesnesi olarak ortaya konulamaz.⁶⁴⁹ Diğer bir ifadeyle *transsendental* Ben kategorilerin taşıyıcısı olduğu için kategoriler ona uygulanamaz. Buna bağlı olarak Kant beden ile ruhun birliği ya da ayrılığı sorununu bir kenara bırakmış olacaktır. *Fenomenal/* ampirik Ben ve *transsendental* Ben aynı özne için düşüncenin ve düşüncenin iç sınırının biçimi olacaktır.⁶⁵⁰ Kant'ın diliyle ifade edilirse bu iki biçim (birincisi görünüş olarak kendi başına şey olarak Ben'in bir modu) aynı Ben'in iki farklı yanıdır. Dolayısıyla "Kant'ın problemi tek ve aynı öznenin, ben'in birbirine indirgenemez iki biçimine sahip olabilmesidir; tek ve aynı öznenin iki biçimine sahip olabildiğidir ve üstelik zaman biçimine bağlı olarak o alıcıdır, kabul edilir ve düşünce biçimi altındaysa kendiliğindendir, belirleyicidir, belirlemeleri işler."⁶⁵¹

En nihayetinde Copleston'un iddiası üzerine Wittgenstein'in ifadesiyle belirtmek gerekirse özne bağlamında *transsendental* Ben şu şekilde açıklanabilir⁶⁵²: "Özne dünyada değildir; dünyanın sınırlarından biridir."⁶⁵³ Buna bağlı olarak *transsendental* Ben *fenomenal* Ben ile onun Kendi'sinin arasındaki sınır (işlemler ya da saf tamalgının birliği) olarak kabul edilebilir. Üstelik *transsendental* Ben'in zaman, uzam ve kategorilerin taşıyıcısı olarak *fenomenal* Ben'in ve diğer tüm görünüşlerin bilgiye dönüştürülmesinin koşullarının temelinde bulunduğu gibi kategorilerin taşıyıcısı olarak idelerin düşünülmesinin temeline yerleştirilmesi de yanlış olmayacaktır. Dolayısıyla bir taraftan *transsendental* Ben'in anlaşılması için nasıl ilk iki bölümün anlaşılması gerekliyse bu çalışmanın birinci ve ikinci bölümünün anlaşılması için *transsendental* Ben'in anlaşılması önemlidir. Yine de *transsendental* Ben daha öteye götürülerek kendi başına bir şey olarak alınmamalıdır. Bunun yanı sıra *transsendental* Ben'in tasarımına ait olmaksızın kendinde var olduğu

⁶⁴⁷ Patricia Kitcher, *Kant's Thinker*, New York: Oxford University Press, 2011, ss. 187-189.

⁶⁴⁸ Immanuel Kant, *Anthropology From A Pragmatic Point Of View*, ss. 29-30.

⁶⁴⁹ Mehmet Güneç, "Kant'ta Benlik Ve Zamandan Hareketle Oluşan Gerçeklik", *Felsefe Arkivi*, 43. Sayı, 2015/II, 41-51, s. 49.

⁶⁵⁰ Deleuze, *Kant Üzerine Dört Temel Ders*, ss. 67-68.

⁶⁵¹ Deleuze, *a.g.e.*, ss. 69-70.

⁶⁵² Copleston, *Felsefe Tarihi, Kant*, ss. 128-129.

⁶⁵³ Wittgenstein, *Tractatus-Logico Philosophicus*, s. 135.

iddia edilen bir Ben ise kendi başına şey olarak töz bakımından öne sürülür ve bir problem olarak kendi başına şey anlamında Ben'e götürür.

Yine daha önce ifade edildiği üzere Kant töz anlamında olan Ben'in Kendi'sinin bilinemeyeceğini özellikle vurgular. Ona göre tözsel olan Kendi (özne bağlamında Ben ya da ruh) bir yandan ide olmaktan başka bir kullanıma sahip değilken diğer yandan yukarıda ifade edildiği gibi görünüş olan Ben'in modu olduğu kendi başına şeydir. Kant'ın Prolegomena'da beyan edilen şu ifadeleri bu iki durum hakkında yeterli açıklamayı sunacaktır:

Bütün tözlerde asıl öznenin, yani bütün ilinekler (yüklemler olarak) soyutlandıktan sonra kalanın, dolayısıyla tözsel olanın kendisinin bilinmediği çoktan farkedilmiş, bu da kavrayışımızın sınırlılığı konusunda çeşitli şikâyetlere yol açmıştır. Ancak bu konuda şunu belirtmek gerekir ki, insanın anlama yetisini şeylerde tözsel olanı bilmediği, yani onu kendi başına belirleyemediği için değil, daha çok bu tözsel olanı, sırf bir ide olduğu halde, verilmiş bir nesne gibi belirlenmiş bir şekilde bilmek istediği için suçlamalı.⁶⁵⁴

Uzamda görülen herşey, benim dışımda deneysel olarak bulunur ve uzam, kapsadığı bütün görünüşlerle birlikte, —iç duyu görünüşlerinin bağlantılılığının (bir iç duyu nesnesi olarak) ruhun gerçekliğini kanıtladığı gibi, deney yasalarına göre bağlantılılıklarıyla nesnel doğrulukları kanıtlanan tasarımlara— ait olduğundan; ben, dış deney aracılığıyla, uzamda dış görünüşler olarak cisimlerin gerçekliğinin olduğu kadar iç deney aracılığıyla zamanda ruhumun varoluşunun da bilincindeyim. Bu ruhumu ancak, bir iç durum oluşturan görünüşler aracılığıyla, bir iç duyu nesnesi olarak bilebiliyorum; onun temelinde bulunan kendi başına nelliğini ise bilmiyorum.⁶⁵⁵

Üstteki pasajlardan anlaşılacağı üzere Ben'in bir bağlamda ide olması dolayısıyla daha önce bahsedildiği üzere onun bir *fenomenal* bir de *numenal* (anlaşılr ya da

⁶⁵⁴ Kant, *Prolegomena*, s. 86.

⁶⁵⁵ Kant, *a.g.e.*, ss. 89-90.

düşünsel olan)⁶⁵⁶ yanı olduğu daha iyi görülmüştür. Bu noktada Kant'ın özne bağlamında Ben görüşünü açıkladıktan sonra belirtilmesi gereken diğer bir nokta onun özne bağlamında Ben'i insan türüne bağlı olarak açıkladığı ya da özne bağlamında Ben'i açıkladıktan sonra yegâne örneğin insan türü olduğudur. Kant bu durumu⁶⁵⁷ *Saf Aklın Eleştirisi*'nin şu şekilde belirtir:

Kendi kendimin bu bilincinin tasarımların bana onlar dolayısıyla verilen dışarıdaki şeyler olmaksızın olanaklı olup olmayacağını ve böylece (insan varlığı olmaksızın) sadece düşünen bir varlık olarak varolup olamayacağımı bilemem.⁶⁵⁸

Böylece ruhun kalıcılığı, sadece iç duyunun bir nesnesi olarak, onun yaşamdaki kalıcılığı aynı zamanda dış duyunun bir nesnesi olan düşünen varlıkta (bir insan varlığı olarak) kendiliğinden açık olmasına rağmen, kanıtlanmamış ve hatta kanıtlanamaz kalır.⁶⁵⁹

Yukarıda açıklamalar akabinde son olarak belirtilmesi gereken bir nokta kalmış olur: Ruhun ve ruhun insan türü ile ilişkisi bağlamında insanın doğasının bilinip bilinemeyeceği. Kant'ın iç görü ile ilişkisi, *transsental* işlev bağlamında ve anlam dünyası bağında ruh ya da Ben ile ilgili olarak bu açık ve anlaşılardır. Belirtildiği üzere zaman bağlamında Ben *fenomenal*dir ve bilinir, *transsental* Ben bilinemez ama onun varlığı çıkarsanır ve kendi başına ya da ide olarak Ben bilinemez fakat etkisi pratik alanda kendisini gösterir. Geriye insan doğasını incelemek kalır.

⁶⁵⁶ Bu durum Ben'in pratik alanla ilişkisi kurulduğu noktada *Opus Postumum* adlı kitabı aracılığıyla tekrardan irdelenecek ve tanıtılacaktır.

⁶⁵⁷ Prolegomena'da ise şu sözlerle ifade edilir: "Böylece töz olarak ruh kavramından tözün kalıcılığını sonuç olarak çıkarmak istersek, bu onun hakkında ancak olanaklı deney için geçerli olur; kendi başına ve olanaklı bütün deneyin ötesinde bir şey olarak töz hakkında ise geçersizdir. Şimdi, bütün olanaklı deneyin öznel koşulu yaşamdır, dolayısıyla ancak yaşamda ruhun kalıcılığı sonuç olarak çıkarılabilir; çünkü insanın ölümü her türlü deneyin sonudur. Bu, tersi gösterilmedikçe —ki burada sorun olan odur—, deney nesnesi olarak ruh için de söz konusudur. Demek ki ruhun kalıcılığı ancak insanın yaşamında gösterilebilir (ki bunun kanıtlanmasına izin verilebilir), ölümden sonra değil (ki aslında biz bununla ilgileniriz); bunun genel nedeni de, töz kavramının kalıcılık kavramına zorunlu olarak bağlı görülmesi gerektiğinden, bunun ise ancak olanaklı deneyin bir ilkesine göre ve ancak deney için olabileceğindendir (Kant, 2000: ss.88-89)."

⁶⁵⁸ Kant, 1998: s. 446, Kant, 2008: s. 417.

⁶⁵⁹ Kant, 1998: ss. 449-450, Kant, 2008: s. 421.

Kant *Antropoloji*'sinde insan varlığına dair bilginin ya psikolojik ya da pragmatik açıdan ele alınabileceğini ileri sürer. Birincisi insanı varlık ve doğası bakımından ikincisi pragmatik ya da özgür eylem (*free-acting*) bakımından ele alır.⁶⁶⁰ Buna bağlı olarak Kant insan bilgisinden bahsedildiği durumda pragmatik olana bakılmasını önerir. Ona göre insan türünün doğası hakkındaki yargılar pragmatik olana geçilmediğinin göstergesidir ve ne zaman insan varlığı kendisini gözlemlemek isterse bu gözlemler birer teşvik olarak kalacaktır.⁶⁶¹ Ayrıca o bir türün karakterinin kavram altında gösterilmesinin gerektiğini düşünür. Bunun için onun türler arası ayrımını vermek gerekir.

Kant insanın dünyada yaşayan diğer türlerden çok ayrı olduğunu belirtir. Bunun nedeni olarak insanın kendisini pragmatik ve moral açıdan belirleyebilmesini gösterir.⁶⁶² Ona göre insan rasyonel ve kendi eğilimini bilebilen varlıklar türündendir.⁶⁶³ Yine de bu onun varlık bakımından kavramını ya da doğasını veremez. Onun rasyonel ve kendi eğilimini bilebilen varlıklar türünden ayrımını ortaya koymak gerekir. Kant bu noktada bir çıkmaz olduğunu ve bir türün bilinmeyen bir türle ayrımının yapılamayacağını söyler.⁶⁶⁴ Örneğin A türü bilinen ~ A türüyle karşılaştırılabilir ve buradan A'nın ne olduğu sonucuna varılabilir. Buna karşın Kant'a göre insan türünü karşılaştırılabileceği bilinen herhangi bir rasyonel ve kendi eğilimini bilebilen varlık türü yoktur. Bu nedenle A türü bilinmeyen ~ A türüyle karşılaştırılamayacağından A'nın doğasına ilişkin çıkarım yapılamaz. Buna bağlı olarak insanın iyi-kötü, uyur-uyumaz, düşünen-düşünmeyen (akıl sahibi olduğu halde), hayal kurup-kuramayan vs. bağlamlarında herhangi bir rasyonel ve kendi eğilimini bilebilen varlık türüyle karşılaştırılması olanaksızdır.⁶⁶⁵ Buna istinaden bir de insan varlığı tüm yaşam varlıklarından üstte tuttuğu Ben'e dolayısıyla kişiye (*a person*) sahip olabilir.⁶⁶⁶ Benzer şekilde yukarıda detaylı şekilde işlendiği ve *Antropoloji*'de tekrarlandığı üzere bu Ben'in de kavramı yoktur. Kant'a göre eğer *fenomenal* Ben'e güvenilerek bir sonuca varılacağı sanılırsa bu konudaki inançta

⁶⁶⁰ Kant, *Anthropology From A Pragmatic Point Of View*, s. 3.

⁶⁶¹ Kant, *a.g.e.*, s. 5.

⁶⁶² Kant, *a.g.e.*, s. 226.

⁶⁶³ Kant, *a.g.e.*, s. 234.

⁶⁶⁴ Kant, *a.g.e.*, s. 225.

⁶⁶⁵ Kant, *a.g.e.*, ss. 237-238.

⁶⁶⁶ Kant, *a.g.e.*, s. 15.

sonuçsuz kalacaktır. İç deneyin tüm nesneleri bir bütün olarak ele alınamayacağı için insan varlığının ne olduğu sorusu tamamlanmamış bir görev olarak kalır.⁶⁶⁷

3.2. BEN'İN PRATİK ALANDAKİ KONUMU

Şimdiye kadar bu çalışma genel olarak neyin bilinebileceği üzerine durmuştur. Buna bağlı olarak *Teorik Bakımdan Özne Bağlamında Ben* başlığı altında teori açısından ontolojik değil fakat epistemolojik olarak ele alınan Ben'in nasıl konumlandığını ve dolayısıyla 'ne bilebilirim?' (İlk *Eleştiri*'de A805/B833) sorusuyla ilişkisi ortaya çıkarılmıştır. Nihayetinde "[transsedental felsefede] birisi nesneden değil kişinin kendi düşünen öznesini oluşturan olasılık sisteminden başlar ve bu kişinin kendisi kendi düşünme gücünün yaratıcısıdır (*originator*)."⁶⁶⁸ Geline bu noktada Ben'in (ya da hangi Ben'in) 'ne yapmalıyım?' sorusuyla ilişkisi mercek altına alınmalıdır.

Kant için "her akıl bilgisi ya içeriklidir ve bir nesneyi ele alır; ya da biçimseldir ve nesnelerde ayırım yapmaksızın, anlama yetisi ile aklın yalnız biçimiyle ve düşünmenin genel kurallarıyla uğraşır."⁶⁶⁹ Buna bağlı olarak yasalar doğa ve özgürlüğün yasaları olarak ikiye ayrılır. Kant bu iki yasanın birbirlerinden bağımsız hareket edebildiklerine ve ikisinin sağladığı nedenselliğin birbirine aykırı olmadığına dair düşüncesinin altını A542/ B570 ile A559/ B587 paragrafları arasında çizmiş ve çözümünün pratik alanda ve ahlak yasası aracılığıyla olduğuna *Eleştiri*'de dikkat çekmiştir.⁶⁷⁰ "İlk yasalara ilişkin bilime Fizik, diğerlerine ilişkin olana Etik denir; ayrıca, ilk bilime doğa öğretisi, ikincisine ahlak öğretisi de denir."⁶⁷¹ Yanısıra hem Fizik hem de Etik'in deneysel ve akılsal yanları (kısmıları) vardır. Etik açısından "burada deneysel kısma özel bir ad verilerek Pratik Antropoloji, akılsal kısma ise tam anlamda Ahlak denebilir."⁶⁷² Kant burada antropolojik yani deneysel olandan arındırılmış bir ahlak anlayışının peşindedir. "Deneysel temellere dayanıyorsa, gerçi

⁶⁶⁷ Kant, *a.g.e.*, s. 31.

⁶⁶⁸ Kant, *Opus Postumum*, s. 187.

⁶⁶⁹ Immanuel Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, Çev. İoanna Kuçuradi, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2013, s. 2.

⁶⁷⁰ Kant, *Critique of Pure Reason*, ss. 537-546.

⁶⁷¹ Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s. 2.

⁶⁷² Kant, *a.g.e.*, s. 3.

pratik kural adını alabilir, ama hiçbir zaman ona bir ahlak yasası denemez.”⁶⁷³ Deneysel olan bir şey ahlak yasasına uygun olabilir fakat bu yeterli değildir, ahlak yasasından dolayı olması gerekir. Ahlak yasasından dolayı olmayan bir eylem çoğu zaman ona uysa bile ona uymayan birçok eylemin olasılığı ve hatta bu türden birçok eylemler vardır. Ahlak yasasının koşulu ise özgürlükten geçer. Yani “özgürlük ahlak yasasının *ratio essendi*’sidir [varlık nedeni], ama ahlak yasası da özgürlüğün⁶⁷⁴ *ratio cognoscendi*’sidir [bilinme nedeni].”⁶⁷⁵

Bu çalışmanın birinci, ikinci bölümlerinde ve üçüncü bölümünün ilk başlığı altında Kant’ın felsefesinin hep teorik yanıyla ilgilenilmiştir. Dolayısıyla o bölümlere ait tüm çalışmalar teorik aklı ilgilendirir. Teorik aklın bilme yetisinin sınırlarını aşmayacak şekilde dizayn edilmesinden ve aşkın kullanımlara karşı uyarılmasından ibarettir. Haliyle teorik aklın özgürlük hakkında ileri sürdüğü her şey yanılsamaya sebep olur, sınırı aşmak anlamına gelir ve sadece sorunlu olarak ortaya konabilir. Teorik akla göre bilginin ortaya konabilmesinin koşulu deneyden geçer. Bu durum kategorilerin duysal alana ve duyularüstü alana yönelik kullanılışı ile alakalıdır. Kant bu durumu aşağıdaki şekilde ifade eder:

Şöyle ki, teorik eleştiri, deney nesnelerinin deney nesneleri olarak (ve bunların arasında kendi önemizin de) yalnızca görüşler diye geçerli olmasını, ama aynı zamanda bu deney nesnelerinin temeline kendi başına şeylerin konmasını, yani duyularüstü olan herşeyin uydurma, kavramının da içerik bakımından boş sayılmamasını sağlamağa 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 ve yalnızca pratik kullanım için olsa da) gerçeklik sağlıyor, yani orada ancak düşünülebileni bir olguyla doğruluyor. Böylelikle, düşünen özne bile *iç görüde* kendisi için sırf bir

⁶⁷³ Kant, *a.g.e.*, s. 4.

⁶⁷⁴ Ahlak yasası daha önce aklımızda açıklıkla düşünülmüş olmasaydı, özgürlük gibi bir şeyi kabul etmekte hiçbir zaman kendimizi haklı göremezdik (Kant, 2014: s. 4).

⁶⁷⁵ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, s. 4.

görünüştür diyen Teorik Eleştirinin bu garip, yine de karşı çıkılamayacak savı da Pratik Aklın Eleştirisinde tam olarak doğrulanır.⁶⁷⁶

Yukarıdaki alıntıda geçen ifadeler pratik alanın incelemesi genişledikçe açılacak ve daha iyi anlaşılacaktır. Burada ele alınması gereken nokta deneyin temele konulamayacağıdır. O halde temele *a priori* bir şey alınmalıdır. “Bir şeyi bilebileceğimizin bilincinde isek, bunu akılla biliyoruz, dolayısıyla akıl bilgisi ile *a priori* bilgi aynı şeydir.”⁶⁷⁷ Önceden ifade edilenlere bağlı olarak aklın teorik kullanımının bilme yetisiyle alakalı olduğu biliniyor. “Aklın pratik kullanımında durum farklıdır. Bu kullanılıştaki akıl, tasarımların karşılığı olan nesneleri meydana getiren ya da kendini bu nesneleri meydana getirmek üzere belirleyen –yani kendi nedenselliğini belirleyen- bir yeti olan istemenin belirlenme nedenleriyle uğraşır.”⁶⁷⁸ Kantçı düşüncenin temelinde yatan ve en üst öncül olarak alınabilecek olan ve ilk defa içeriksel uygulanımını burada bulan akıl, kendisini istemenin belirlemesinde kavrar ve tanır.⁶⁷⁹ Bu onun kendisi hakkında bilgisidir.

Şimdi, Kant istemeyi belirleyen nedenlerin öznel-deneysel ve nesnel-akılsal olmak üzere iki tane olduğunu ifade eder. Bunlardan birincisi istemenin bağımlı olduğu bir doğayı imler yani doğa yasalarının belirlediği eğilimler tarafından belirlenir. “İkincisinde ise isteme nesnelerin nedeni olmalıdır.”⁶⁸⁰ Bununla düşüncesinin bir sonucu olarak Kant kendisinden önce düşünürler tarafından merkeze yerleştirilen iyi ya da mutluluk kavramlarının temele yerleştirilemeyeceğini düşünür. Bunun nedeni iki kavramında kişilere göre hatta aynı kişide nesneye göre değişkenlik göstermesidir. Bir şeyin iyi ya da kötü olarak ele alınması ise hoşluk ve acıyla alakalıdır. Buna bağlı olarak iyi kavramı kendi başına bir araç için değil ama tüm araçlar için ayrı ayrı bir sıfat olacaktır. “Böylelikle iyi, her defasında yalnızca yararlı olan olacaktır ve ne için yararlıysa, o, hep istemenin dışında, duyumda bulunacaktır. Şimdi eğer bu duyumu, hoş bir duyum olarak iynin kavramından ayırd etmek gerekseydi, bu takdirde doğrudan doğruya iyi diye hiçbir şey kalmazdı.”⁶⁸¹

⁶⁷⁶ Kant, *a.g.e.*, s. 6.

⁶⁷⁷ Kant, *a.g.e.*, ss. 12-13.

⁶⁷⁸ Kant, *a.g.e.*, s. 16.

⁶⁷⁹ Cassirer, *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*, s. 325.

⁶⁸⁰ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, s. 51.

⁶⁸¹ Kant, *a.g.e.*, s. 66.

Böylece hoşnutluk ve acıyla ilgili olarak ele alınabilen iyi ve kötü kişinin eylemiyle alakalıdır. “Dolayısıyla iyi ya da kötü diye adlandırılabilir olan, bir nesne değil, eylemde bulunan kişinin kendisidir: ona iyi ya da kötü insan denir.”⁶⁸² Ayrıca kişiye ya da kişilere bağlı olan bu iyi veya kötü olma durumu türün kendisine (hâlihazırda daha önce insanın doğasının⁶⁸³ bilinemeyeceği belirtilmiştir) hatta ontolojik olarak kişinin kendi doğasına bile yüklenemez (doğuştan kimse kötü ya da iyi değildir). Üstelik doğuştan kötülüğün ya da iyiliğin kişiye yüklenmesi tüm türe yüklenecek bir durum olarak kişinin doğuştan iyiliği ya da kötülüğüne dair bir çıkarım yapmayı tetikler ki Kant’a göre antropolojinin hiç kimseyi dışarıda bırakmayacak şekilde bunu araştırıp ortaya koyması gerekir.⁶⁸⁴ Buna karşın antropolojik açıdan insan türünün doğasına dair bilgi verilemeyeceğine daha önce değinilmiştir. Kant insan varlığını hayvanlık (*the animality of the human being*), insanlık (*humanity*) ve akıl sahibi varlık (*rational being*) ve kişilik olarak üçlü sınıflandırma içerisinde inceler.

Hayvanlık yönüyle insanda iyi ve kötü hiçbir şey yoktur. Hayvani yönden kötülük elde edilebilse dahi bu kötülüğün hiçbir şekilde kaynağı değildir. Buna karşın insanın insanlık ya da akılsal yönünde iyilik ve kötülük ortaya çıkar fakat bu onların doğuştan olduğunu göstermez.⁶⁸⁵ Diğer taraftan “kişiliğe yatkınlık, tercih etme gücünün kendi başına yeterli olan bir güdüsü olarak ahlak yasası için saygı duymaktır.”⁶⁸⁶ Böylece ahlak yasasının kendisini hissettirmesiyle kişilerde iyi karaktere yönelme olur. Bu yönüyle insan ya da insan türüne ait bir kişi iyiyi tercih edebilir ve iyi karaktere yönelebilir. Dolayısıyla iyi karakter elde edilen bir şeydir

⁶⁸² Kant, *a.g.e.*, s. 67.

⁶⁸³ “Fakat insanın doğal yapısını insan doğasından ayırmadan Kantçı etiğin inceliklerini anlamak mümkün değildir. Ve bu ayırımın temeli “yapı” ile “doğa” kavramlarının anlamlarında gizlidir. Yapı, bir tür bütünlüğe göndermede bulunur; şeylerin, kurucu öğeleri arasındaki uyumlu ilişki aracılığıyla nesneleşen bütünlüğü... Buna karşılık doğa, şeylerin varoluş biçimini imler. Şeylerin belirli bir işleyiş aracılığıyla var olma durumunu, onların doğasıyla tarif edilir... İnsan söz konusu olduğunda, görünüş, onun zaman içinde belirlenebilir olan varoluşudur. Ve bu doğa nedenselliğine bağlıdır. Buna karşın Kendi başına şey olarak insan, zaman belirlenimi altında değildir. Ve bu yönüyle insan Özgürlük yasasına tabidir... Neki, genel yapı, eğer varsa, şeylerin farklı yönleri arasındaki uyumlu ilişkiyi varsayar. Hal böyleyken, hem insanın farklı yönlerinin yapısından hem de genel olarak insanın yapısından söz etmek mümkündür. Bu nedenle genel olarak insanın-yapısı kavramı, genel olarak bir insan doğası kavramının zorunluluğunu, dolayısıyla insanın duyulur ve duyular-üstü doğasının bütünlüğünü imler. (Adugit, 2013: ss. 276-282).”

⁶⁸⁴ Immanuel Kant, *Religion within the Bounds of Bare Reason*, Translated by Werner S. Pluhar, Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc., 2009, ss. 26-27.

⁶⁸⁵ Kant, *Religion within the Bounds of Bare Reason*, ss. 29-30.

⁶⁸⁶ Kant, *a.g.e.*, s. 30.

fakat kötülüğün kendisine aşılmadığı bir yatkınlığı da gerektirir.⁶⁸⁷ Kant insanın bu üç yönüyle beraber bir yandan iyiliğe yatkınlığını (*predisposition*) ortaya koyarken diğer yandan insanın kötülüğe eğilimini (*propensity*) sorgular. Kötülüğe dair bu eğilim maksimlerin öznel zemini ve ahlak yasasından sapmasıyla alakalıdır.⁶⁸⁸ Dolayısıyla iyilik ya da kötülük özgürlük idesine bağlı olarak maksimlere dayanan şeylerdir ve her bir failin kendisini ilgilendirir. Buradan kötülüğe eğilimin insanın duyusal anlamda doğal bir eğilimi olmadığı sonucu çıkar.⁶⁸⁹ Buna karşın en iyi insan bile maksimleri ile benimsediği ahlak yasasına ters yönde hareket ettiği zaman kötüdür.⁶⁹⁰ Kötülüğe ya da iyiliğe neden olan maksimin dayanağı ve öznel koşulu onun akılsal bir kökeni olduğunu gösterir. “İnsan varlığı ahlaki anlamda iyi ya da kötü neyse ya da ne olacaksa, buna kendi dönüşmeli ya da kendi kendine dönüşmüş olmalıdır. İki durumda özgür tercih etme gücünün bir etkisi olmalıdır; aksi takdirde bu ona atfedilmiş (*impute to*) olamaz ve nihayetinde o ahlaki açıdan ne iyi olabilir ne de kötü.”⁶⁹¹ O halde kişinin neyin iyi ya da kötü olarak alınacağına dair yargısı kabul edilmelidir ki bu da akıllı bir varlık olmayı gerektirir. Akıl sahibi olan varlık için iyi ve kötünün belirlenmesi aklın (ahlak yasasından) yasasından sonra belirlenebilir:

Şimdi iyyinin en yüksek kavramını verecek olan bu haz nesnesini ister mutlulukta, ister yetkinlikte, ister ahlâk yasasında, ister Tanrı’nın istemesinde bulsunlar” bununla “bir ahlâk yasası için ergeç deneysel koşullara gelip dayanmaları kaçınılmazdı; çünkü istemeyi doğrudan doğruya belirleyen neden olarak nesnelere, ancak, hep deneysel olan duyguyla doğrudan doğruya ilgisine göre iyi ya da kötü diyebildiler.”⁶⁹²

Kant için iyi kavramı görelidir. Buna bağlı olarak iyi kavramının her koşula bağımlı olarak değişkenlik göstereceğine vurgu yapar. Her şey ya da aynı şeyin kendisi (nesne anlamında değil) farklı durumlarda ve hatta aynı durum içerisinde hem aynı kişi hem de farklı kişiler açısından hem iyi hem de kötü olabilir. Tekrar etmek gerekirse iyi bir ad değil bir sıfattır. Buna bağlı olarak iyi mutlak anlamıyla

⁶⁸⁷ Kant, *a.g.e.*, s. 30.

⁶⁸⁸ Kant, *a.g.e.*, s. 31.

⁶⁸⁹ Kant, *a.g.e.*, s. 38.

⁶⁹⁰ Kant, *a.g.e.*, s. 40.

⁶⁹¹ Kant, *a.g.e.*, s. 50.

⁶⁹² Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, s. 71.

tanımlanamaz. Kant iyi kavramıyla birlikte insanların çoğunluğu tarafından ahlakın varlık nedeni ve yaşamın amacı olarak görülen mutluluk kavramının merkeze alınmasını sakıncalı bulur. Mutluluk aynı iyi kavramında olduğu gibi kişilere bağlı olarak görelidir ve değişkenlik gösterir. Böylece iyi kavramının ahlaklılıktan önce gelmeyeceği gibi mutluluk ahlaklılıktan dışlanır. “Ama, mutluluk ilkesinin ahlâklılık ilkesinden bu ayırd edilmesi, hemen ikisinin karşı karşıya konduğu anlamına gelmez; saf pratik aklın istediği, kişinin mutluluk isteminden vazgeçmesi değil, yalnızca ödev söz konusu olduğu zaman mutluluğu hiç hesaba katmamasıdır.”⁶⁹³

Kant, ne iyiyi ne de mutluluğu bir kenara atar. Diğer yandan değişkenlik gösteren ve koşullara bağımlı olan bu iki öğeyle hiçbir şekilde koşulsuzun elde edilemeyeceğini düşünür. O halde hem birçok düşünürün hem de halktan kişilerin diline pelesenk olan ‘iyi nedir?’ sorusu anlamsızlaşacaktır. “Pekala, ama iyi olan nedir? Ya da neye iyi denebilir? ‘iyi nedir?’ değil, ‘iyi olan nedir?’ Zira ahlak yasası belirlenmeden iyinin neliğini belirleme çabası havanda su dövmeye benzer. Kant böyle düşünür! Etiğin Kopernik devrimi.”⁶⁹⁴ Kant’a göre “dünyada, dünyanın dışında bile, iyi bir istemeden (*ein guter Wille*) başka kayıtsız şartsız iyi sayılabilecek hiçbir şey düşünülemez.”⁶⁹⁵ Üstelik iyi isteme niyetle de karıştırılmamalıdır. Niyet “bir yatkınlık, bir maksattır. Bir şeyi yapmaya ya da yapmamaya yönelik içsel bir tutumdur. Niyet olsa olsa belirli bir andaki istemedir. İsteme genel ve içeriksizdir, buna karşın niyet spesifik ve içeriklidir.”⁶⁹⁶ Ayrıca Kant’a göre insanın istemesi iyi veya kötü olabilir. Bundan dolayı iyi istemenin koşulsuz iyi sayılması için kötü istemenin dışarda bırakılması şarttır. Bununla beraber iyi isteme kavramına nüfuz etmek için bu söylenenler yeterli değildir. O halde “kendi başına saygı görmeğe lâyık ve başka hiçbir amaç olmaksızın iyi olan bir isteme kavramını geliştirebilmek için, iyi isteme kavramını içeren ödev kavramına bakalım.”⁶⁹⁷

Gerçekleştirilen bir eylemin hesabının verilmesinin gerekliliği düşüncesiyle ödev kavramı kendisini gösterir. Kant buna bakkal örneğini verir. Bakkalın bir çocuğa, yetiskine yani herhangi bir insana ayırım yapmaksızın aynı ücretlendirme

⁶⁹³ Kant, *a.g.e.*, s. 102.

⁶⁹⁴ Adugit, *Etikte Akıl ve Duygu Çatışması*, s. 236.

⁶⁹⁵ Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s. 8.

⁶⁹⁶ Adugit, *Etikte Akıl ve Duygu Çatışması*, s. 250.

⁶⁹⁷ Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s. 12.

üzerinden muamele yapabilir. Bu durumunda bakkalın ücretlendirmeyi belirleyen istemesi ya ödevde uygunluktan ya da ödevden dolayı olmasından hareketle değerlendirilebilir. Bakkalın ödevde uygun olarak hareket ettiği fakat eylemi ve istemesi ben-sevgisine ve çıkara dayanan ilk durumun aksine eyleminin ve istemesinin iyi olduğu ikinci durum ödevden dolayıdır. Ödevden dolayı olan bir eylem ve istemenin anlaşılması için maksim kavramına başvurulmalıdır.

Kant pratik ilkeleri maksimler ve yasalar olarak ele alır. “Pratik ilkeler, altına birçok pratik kuralın girdiği genel bir isteme belirlemesini taşıyan önermelerdir. Taşındıkları koşul, özne tarafından yalnız kendi istemesi için geçerli görüldüğünde, öznelirler ya da maksimlerdir; bu koşul, nesnel, yani her akıl sahibi varlığın istemesi için geçerli olarak tanındığında ise, nesnelirler ya da pratik yasalardır.”⁶⁹⁸ Diğer bir ifadeyle “Maksim, istemenin öznel ilkesidir” ve içeriğe sahiptir; buna karşın “nesnel ilke ise pratik yasadır” ve maksimlerin nesnel ilkeler olarak tanınması onların yasalaşması anlamına gelir.⁶⁹⁹ Bu noktada belirtmek gerekir ki maksimler yasanın biçimsel halini bulmaya yöneliktir.⁷⁰⁰ Bunun anlamı eylemin ödevden dolayı yapılmasını imler. Böylece öznel isteme ilkeleri olan maksimler yasaya uygun hale getirilmiş olunur ve ödev maksimi bu yönde ilerlemeye genel yasaya uygun olmaya zorlar. Dolayısıyla “ödev, yasaya saygıdan dolayı yapılan eylemin zorunluluğudur.”⁷⁰¹ Ödev aracılığıyla kendisini insana dayayan genel yasayı Kant şu şekilde ifade eder: “Öyle eyle ki, her defasında senin istemenin maksimi aynı zamanda genel bir yasanın ilkesi olarak da geçerli olabilsin.”⁷⁰²

Örneğin Cihat ve Ahmet adlı iki kişi olsun. Cihat ve Ahmet’in yalnız olduğu bir anda Cihat Ahmet’e isteği üzerine borç para verir. Ahmet borcunu bir yıl içerisinde ödeyeceğine dair söz verir. Aradan bir yıl geçtikten sonra Cihat Ahmet’ten borcunu ödemesini ister. Ahmet ise böyle bir olayı hatırlamadığını hatta söz konusu dahi olmadığını belirtir. Kant tam bu noktada Ahmet’in kendisine böyle bir durumda herkesin yalan söylemesi gerekip gerekmediğini sorması gerektiğini ifade eder. Eğer

⁶⁹⁸ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, s. 21.

⁶⁹⁹ Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s. 16.

⁷⁰⁰ Immanuel Kant, *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, Translated by Mary Gregor, Cambridge: Cambridge University Press, 1997, s. 13.

⁷⁰¹ Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s. 15.

⁷⁰² Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, s. 35.

Ahmet bu soruyu söyleyebilir, söylemelidir şeklinde cevaplırsa yasayla çelişmiş olur ve maksiminin genel bir yasa olmasının önü kesilmiş olur. Bunun nedeni Ahmet'in kendisiyle aynı durumda yalan söylemeyi onayladığı anda kendisine de yalan söylenmesini onaylamasıdır. Bu koşullar altında güven kavramının kendisi ortadan kalkacağından dolayı ortaya bir yasa konulsa dahi o yasanın ahlaklı olması imkânsızdır. Ahlaklılık tercihe dayanır ve böyle bir kavramı ortadan kaldırarak özgür tercihin edilebileceği tüm durumları ilga etmiş olur. Eylemin ahlaki olması için yasanın bu durumu göz önünde bulundurulmalı ve eylem ödevden dolayı olmalıdır. Saygı ödevi teşkil eden şey olarak “değeri herşeyin üstünde olan kendi başına iyi istemenin koşuludur.”⁷⁰³ Bu minvalde eylemlerin ahlaksal değere sahip olması için ahlak yasasının istemeyi belirlemesi gerekir. Bunu sağlayan da saygı duygusudur.

Şimdi “istememin belirlenmesi, ahlâk yasasına uygun olmakla birlikte, ne türden olursa olsun yalnızca bir duygu aracılığıyla oluyorsa, yani yasa uğruna olmuyorsa, o zaman eylem gerçi yasallık içerecek, ama ahlâklılık içermeyecektir.”⁷⁰⁴ Kant burada güdü (*motive/ Triebfeder*) kavramını devreye sokar. Güdü ahlak yasasına aykırı tüm itilimlerin ve eğilimlerin elin tersiyle atılması ya da engellenmesi ve belirlemenin ahlak yasasına bırakılması anlamında negatiftir. Diğer taraftan eğilimlerin hepsi “kişinin kendisini herşeyin üstünde gelen bir iyi olmayı dilemesi” anlamında öz-sevgisi “ya da kendi kendinden hoşlanmasının bencilliği” anlamında kendini beğenmişlik olarak ben-sevgisidir.⁷⁰⁵ Duyusalığa ait tüm belirlenimler ahlak yasası tarafından devre dışı bırakılır ve kendini beğenmişlik bundan dolayı engellenir. Kant bu durumda güdüyü pozitif olarak alır ve böylece ortaya saygı duygusu çıkmış olur. Bu saygı duygusu kişiyi kendi gözünde küçük düşürür ve ahlak yasasından dolayı ortaya çıktığı içinde pozitif olduğu kadar *a priori* ve düşünsel bir duygu olarak kabul edilir. Bununla birlikte Kant’a göre ne türden duygu olursa olsun hiçbir duygu ahlak yasasından önce gelemez. Bu durum aşağıdaki şekilde özetlenebilir:

Şimdi ise, duyu sahibi bir varlık olarak yapımızın öyle bir doğal yapı olduğunu görüyoruz ki, bu yapıda ilk önce arzulama yetisinin içeriği (ister umut, ister

⁷⁰³ Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s. 19.

⁷⁰⁴ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, ss. 80-81.

⁷⁰⁵ Kant, *a.g.e.*, s. 81.

korku biçiminde olsun, eğilimlerin nesneleri) kendini zorla kabul ettirir ve tutkularca belirlenebilen benimiz, maksimleri aracılığıyla genel yasa koymaya büsbütün elverişsiz de olsa, yine de sanki kendisi benimizin tümünü oluşturuyormuş gibi, istemlerini önceden, ilk ve temel istemler olarak geçerli kılma çabasıdadır... Demek ki, ahlâk yasası, doğal yapısının duyulara düşkünlüğünü ahlâk yasasıyla karşılaştıran her insanı kaçınılmaz olarak kendi gözünde küçük düşürür. İstemimizi belirleyen neden olarak bizi kendi gözlerimizde küçük düşüren şeyin tasarımı, pozitif olduğu ve belirleme nedeni olduğu zaman, kendi başına saygı uyandırır... Bu etki için, pratik ya da ahlâksal duygular adı altında, ahlâk yasasından önce gelen ve ona temel olan hiçbir özel duygu türü kabul edilmemelidir.⁷⁰⁶

Dolayısıyla eylemin ahlak yasası tarafından özel olarak belirlenmesini sağladığı, öznenin duyusallığına etki ettiği ve yasanın istemeyi belirlemesine yardımcı olması anlamında bir duygu olarak güdüden bahsedilir. Diğer yandan “yasaya saygı, ahlâklılığın güdüsü değil, özel açıdan güdü olarak görülen ahlâklılığın kendisidir; çünkü saf pratik akıl, ben sevgisine karşı çıkıp onun bütün iddialarını yıkarak, yasaya saygınlık kazandırır ve ancak o zaman etkide bulunabilir.”⁷⁰⁷

Kant saygının diğer hiçbir duyguya benzemediğini iddia ederek saygıyla diğer duygular arasında bir ayrım yapar. Yine de kişi diğer duygularından tamamıyla arınarak ödevi yerine getirdiğinin bilincine varamaz. Kant’a göre bu iç deneyin bir parçasıdır ve “birinin kendi ruh haline ilişkin bu türden bir bilinçlilik, görev kavramına imgelem, alışkanlık ve eğilim yoluyla eşlik eden bütün ikincil tasarımlar ve düşünceler hakkında kesin ve açık bir görüşe sahip olmayı gerektirir; ama böyle bir şey hiçbir şekilde gerçekleştirilemez.”⁷⁰⁸ Buna karşın Kant’a göre saygı onu eğilimlerin belirlememesi ve insana karşı duyulabilen tek duygu olmasıyla diğer duygulardan ayrılır. Üstelik saygı duygusu ahlak yasasının yapıcısı ve taşıyıcısı olduğu için sadece insana karşı duyulan bir duygudur. Ayrıca ahlak yasasının bu yasa koyucusu ve taşıyıcısına karşı bu duygu kişinin ruhunun eğilmesi tarafından

⁷⁰⁶ Kant, *a.g.e.*, s. 82-83.

⁷⁰⁷ Kant, *a.g.e.*, s. 84.

⁷⁰⁸ Immanuel Kant, “Yaygın Bir Söz Üstüne: “Teoride Doğru Olabilir, Ama Pratikte İşe Yaramaz””, Kant Felsefesinin Politik Evreni, Der. Hakan Çörekçioglu, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010, ss. 27-28.

kendiliğinden doğar. Nihayetinde “saygı her zaman kişilere yönelir, hiçbir zaman şeylere yönelmez.”⁷⁰⁹ Varoluşları doğaya dayanan akıl yoksunu tüm varlıklar şeylerdir (*things*).⁷¹⁰ Kant’a göre “şeyler bizde eğilim uyandırabilirler, hayvanlar sevgi bile uyandırabilirler, ya da sözgelişi deniz, bir yanardağ, yırtıcı bir hayvan korku da uyandırabilir, ama hiçbir şekilde saygı uyandıramazlar.”⁷¹¹ Bu ahlak yasasının saygı duygusunu temele alarak ödevle kendisini dayatması anlamına gelir. Bu dayatma buyruk (*imperative*) kavramını incelemeyi gerektirir.

Buyruk kavramının açıklanması açısından ahlak yasasının kaynağının akıl olduğu, insanın akıl sahibi olduğu belirtilmelidir. Buna bağlı olarak özgürlüğün yasası olan ahlak yasasına dair bütün kavramlar *a priori* olmak zorundadır. Böylece nesnel olandan öznel olana gelen zorlamanın eşliğinde “isteme için zorlayıcı olduğu ölçüde nesnel bir ilkenin tasarımına emir”⁷¹² (akıl emri), bu emrin formülüne de buyruk denir.”⁷¹³ Kant buyrukları koşullu ve kesin olarak ikiye ayırır. Koşullu olanlar “insanın ulaşmak istediği başka bir şeye araç olarak olanaklı bir eylemin zorunluluğunu ortaya”⁷¹⁴ koyarlarken kesin olanlar “bir eylemi kendisi için, başka herhangi bir amaçla ilgi kurmadan, nesnel zorunlu olarak sunan buyruk olur.”⁷¹⁵ Bundan dolayı bir yanda koşullara bağlı olan koşullu buyruklar varken diğer yanda hiçbir koşula dayanmayan ve kendilerini zorunluluk olarak dayatan ya da ortaya koyan kesin buyruklar vardır. Kant bu durumu *Pratik Aklın Eleştirisi*’sında şu şekilde ifade eder:

Pratik kural her zaman aklın bir ürünüdür, çünkü pratik kural etkinin aracı olarak eylemi amaç olarak öngörür. Ama istemesi yalnızca akıl tarafından belirlenmeyen bir varlık için, bu kural bir buyruktur, yani eylemde bulunmaya nesnel zorlayıcılık dile getiren bir "gerek" ile belirtilen bir kuraldır ve eğer akıl istemeyi tam olarak belirleseydi, eylem kaçınılmazcasına bu kurala göre olurdu anlamına gelir. Demek ki buyruklar nesnel olarak geçerlidirler ve öznel ilkeler

⁷⁰⁹ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, s. 85.

⁷¹⁰ Kant, *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, s. 37.

⁷¹¹ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, s. 85.

⁷¹² Emir; Almanca *Gebot*; İngilizce *Command* kavramlarıyla karşılanır (Kant, 2013: s. 29, Kant, 1997: s. 24).

⁷¹³ Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s. 29.

⁷¹⁴ Kant, *a.g.e.*, s. 30.

⁷¹⁵ Kant, *a.g.e.*, s. 30.

olan maksimlerden büsbütün farklıdır, buyruklar ya yalnızca etki ve bu etkiyi elde etme yolu bakımından etkileyen neden olarak, akıl sahibi bir varlığın nedenselliğinin koşullarını belirlerler; ya da etki için yeterli olsun ya da olmasın, yalnızca istemeyi belirlerler. Birinci durumda buyruklar koşullu olurlar ve yalnızca beceri buyurtuları taşırlar; ikincisinde ise aksine kesin olurlar ve yalnızca pratik yasalar olurlar. Demek ki maksimler gerçekten de ilkedirler, ama buyruk değildirler. Buyrukların kendileri de, koşul taşıdıklarında, yani istemeyi yalnızca isteme olarak değil, arzu edilen bir etkiye göre belirlediklerinde, yasa değil, pratik buyurtular olan koşullu buyruklardır. Yasalar... istemeyi isteme olarak yeterince belirlemelidirler, dolayısıyla kesin olmalıdırlar.⁷¹⁶

İlk olarak sorunlu olarak ortaya çıkan buyruk daha sonra bir durum karşısında onaylamayı gerektirir. Nihayetinde “eylemi, herhangi bir amaçla ilgi kurmadan, yani başka herhangi bir amaç gütmeyen, kendisi için nesnel zorunlu olarak ilân eden kesin buyruk zorunluluklu (pratik) bir ilke olarak geçerlidir.”⁷¹⁷ Kant bunları emirler olarak: beceri, zekâ öğütleri ve ahlak emirleri; buyruklar olarak teknik/sanat, pragmatik-refaha ilişkin ve ahlaksal-özgürlüğe ilişkin olarak sınıflandırır. Koşulsuz/kesin buyruk kapsamında devreye yasa ve ödev kavramları girer ve pratik buyruk ortaya çıkar.

Öznel ilkeler olarak maksimler “ancak, aynı zamanda genel bir yasa olmasını isteyebileceğin maksime göre eylemde bulun”⁷¹⁸ buyruğu aracılığıyla kişiyi ödev götürür. Kant bu ödevi şu şekilde formüle etmiştir: “eyleminin maksimi sanki senin istemenle genel bir doğa yasası olacakmış gibi eylemde bulun.”⁷¹⁹ Bu şekilde formüle edilen buyruklar üzerinden Kant yasaya ve bu yasanın tüm akıl sahibi varlıkları da belirliyormuş gibi oluşturulması gerektiğine işaret eder. İnsan türü içerisinde olmak üzere tüm akıl sahibi türlere ait kişileri ilgilendiren pratik buyruğu Kant aşağıdaki şekilde formüle eder:

⁷¹⁶ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, ss. 22-23.

⁷¹⁷ Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s. 31.

⁷¹⁸ Kant, *a.g.e.*, s. 38.

⁷¹⁹ Kant, *a.g.e.*, s. 38.

Akıl sahibi doğa, kendisi amaç olarak vardır. İnsan kendi öz varoluşunu zorunlu olarak böyle tasarılar; bu bakımdan da bu ilke, insan eylemlerinin öznel ilkesidir. Ama başka her akıl sahibi varlık da, benim için de geçerli olan tam bu akıl nedeni sonucu varoluşunu böyle tasarılar; dolayısıyla o, aynı zamanda nesnel bir ilkedir, ki bundan, en yüksek pratik temel olarak, istemenin bütün yasaları çıkarılabilmelidir. Öyleyse pratik buyruk şu olacak: her defasında insanlığa, kendi kişinde olduğu kadar başka herkesin kişisinde de, sırf araç olarak değil, aynı zamanda amaç olarak davranacak biçimde eylemde bulun.⁷²⁰

Üstteki alıntı konuyu ya da sorunu tekrardan yasa kavramına geri götürür. Konu yasa olunca bakılması gereken nokta onun içerikli mi yoksa biçimsel mi olduğudur. “Arzulama yetisinin bir nesnesini (içeriğini), istemeyi belirleyen neden olarak varsayan bütün pratik ilkeler, istisnasız olarak deneyseldirler”⁷²¹ ve deneysel olanın pratik yasalar sağlayamayacağı daha önce belirtilmiştir. Bunun nedeni deneysel olanın haz ve acıyla ilgisi olmasıdır. “Haz ve acı, birer deneyimdir; kişinin, şeylerle ya da durumlarla ilgisinde yaşadığı birer öznel yaşantıdır.”⁷²² Kant böyle bir durumda *a priori* olarak hiçbir bilginin elde olmadığı ve edilemeyeceğini ileri sürer. Üstelik “bütün içerikli pratik ilkeler, ilke olarak bir ve aynı türdendir ve ben-sevgisi ya da kişinin kendi mutluluğu genel ilkesinin altına girer.”⁷²³ Bu tür ilkelerin ahlak yasasının tam zıttı olduğu, ahlak yasasından önce gelemeyeceği ve kişiden kişiye ve hatta aynı kişi için hiçbir evrensellik sağlamayacağı daha önce açıkça gösterilmiştir. Bu ilkeler evrensellik sağlamadıkları gibi tamamıyla kişisel tercihe bağlı olmakla birlikte “seçimini yapmak için onu ilgilendiren şey, hoşlanmanın ne kadar yoğun, ne kadar sürekli, elde edilmesi ne kadar kolay olduğu ve ne kadar sık yineleniştir.”⁷²⁴ Kant buna av örneğini verir. Bir kişi ava gitmek için tekrardan okuma fırsatını ele geçiremeyeceği bir kitabı okumaktan vazgeçebileceğine işaret eder. Bunun aksine “akıl, istemeyi pratik bir yasayla, haz ve acı duygusu —hatta bu haz yasanın kendisinden alınan bir haz olsa bile— araya girmeksizin, dolaysız olarak belirler ve

⁷²⁰ Kant, *a.g.e.*, s. 46.

⁷²¹ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, s. 23.

⁷²² Adugit, *Etikte Akıl ve Duygu Çatışması*, s. 224.

⁷²³ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, s. 24.

⁷²⁴ Kant, *a.g.e.*, s. 26.

ancak saf akıl olarak pratik olabildiği için, yasa koyucu olabilir.”⁷²⁵ Dolayısıyla akıl sahibi varlık maksimlerini istemenin biçimsel yasası olacak şekilde düşünmelidir. Kant’ın emanet örneği bu durum için oldukça açıklayıcıdır.

Bir P kişisi ve bu kişinin dört çocuğu olduğu kabul edilsin. P kişisi Q kişisine emanet para veriyor. Sonra P kişisi ölüyor. Q kişisi P’nin çocuklarıyla cenaze töreninde karşılaşıyor olsun. P’nin para konusunda hiçbir belge bırakmadığı düşünölsün. Böyle bir durumda ““verildiğini hiç kimsenin kanıtlamayacağı bir emaneti herkes yadsıyabilir” yasasını koyup koyamayacağımı sorarım.”⁷²⁶ Kant böyle bir yasanın kendi kendisini yok edeceğini belirtir. Böyle bir yasa kendisiyle çelişecektir ve emanet kavramını (emanet etmeyi) ortadan kaldıracaktır. “Demek ki saf istemeyi belirleyen, nesne değil, yalnızca yasanın biçimi”dir.”⁷²⁷ Böylece kimsenin mutluluğunun, öznel tercihinin ya da kişisel çıkarının yasadan önce gelmemesi ve saf istemeyi belirleyememesi gerektiği sonucuna varılır. Buna bağlı olarak ben-sevgisi ile ahlaklılık arasındaki derin yarık ortaya çıkmış olur. “Ben-sevgisi maksimi (zekâ) yalnızca salık verir; ahlaklılık yasasıysa buyurur. Ama, bize salık verilmeye uygun olan ile kendisiyle yükümlü olduğumuz şey arasında büyük bir fark vardır.”⁷²⁸ Dolayısıyla Kant’ın yasa olarak dikkate aldığı ve asıl açıklamak istediği aklın yasası olan ahlak yasasıdır.

Ahlak yasasını ortaya koymak için olgu (*fact*; aklın olgusu (*Faktum der Vernunft*)) kavramını irdelemek gerekir. Kant saf aklın pratik olduğunu ve buna bağlı olarak insana ahlak yasasını verdiğini ifade eder. “Bu temel yasanın bilincine, aklın bir olgusu denebilir; çünkü o daha önce gelen akıl verilerinden, örneğin özgürlük bilincinden akıl yürütölerek çıkarılmaz ve kendi kendisini, ne saf ne de deneysel herhangi bir görüye dayanmaksızın *sintetik a priori* bir önerme olarak bize kabul ettirir.”⁷²⁹ Ayrıca “deneysel bir olgu değil, saf aklın kendini aslında yasa koyucu olarak (*sic volo, sic jubeo*)”⁷³⁰ ortaya koyan tek olgudur.”⁷³¹ Bu olgu deneysel ilkelere

⁷²⁵ Kant, *a.g.e.*, s. 28.

⁷²⁶ Kant, *a.g.e.*, s. 31.

⁷²⁷ Kant, *a.g.e.*, s. 40.

⁷²⁸ Kant, *a.g.e.*, s. 42.

⁷²⁹ Kant, *a.g.e.*, s. 36.

⁷³⁰ ““Öyle yapacağım, bunu emrediyorum” ya da ‘*Hoc volo, sic iubeo, sit pro ratione voluntas* (Öyle yapacağım, bunu emrediyorum, akıl yürütme yerine isteme olsun)’ (Kant, 2002: s. 46)”.

⁷³¹ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, s. 36.

dayanmasa da istemenin kaçınılmazcasına belirlenmesini ima eder. Ahlakın varlık nedeni ise daha önce belirtildiği üzere özgürlüktür.

Ahlak yasası bir nesneye ya da duruma veya tavra karşı kişinin isteyip istememesini belirleyebilmeye dayanır. “Ben (*Ich*), şunu yapmam, bunu yapmamam gerekir diye yargı verdiği sürece o yalın bir duyusal etkilenim içinde bulunmuyor olmalıdır.”⁷³² Tekrarlanacak olursa bunu bir doğa yasası belirleyebilir. Böyle bir durumda da “Ben, duyusal-empirik bir *fenomen* olarak, burada belli koşullar altında belirlenmiş bir eylemi yerine getirmek zorundadır.”⁷³³ Buna karşın doğa yasasının belirlemediği durumda belirleyici olan özgürlüğün bir yasasıdır. Ayrıca “pratik bakımdan özgürlük, yaptıklarımızda ve yapmadıklarımızda akli kullanmamızı olanaklı kılan tek patikadır.”⁷³⁴ Yanısıra “isteme, akıl sahibi olmaları bakımından, canlı varlıkların bir tür nedenselliğidir ve özgürlük bu nedenselliğin, onu belirleyen yabancı nedenlerden bağımsız olarak etkili olabilme özelliği olur.”⁷³⁵ Burada getirilen açıklamayla ya da istemenin doğa durumundan bağımsızlığı olarak ifade edilmesi bağlamında özgürlük negatif anlamdadır. “Oysa saf olarak pratik aklın bu kendi kendine yasa koyması, pozitif anlamda özgürlüktür.”⁷³⁶ Örneğin bir kadın patronu tarafından tacize uğruyor ve meslektaşına bulaşık oluyor. Tacize uğrayan kadının şikâyeti ve meslektaşının şahit göstermesi üzerine patron, tacize uğrayan kadın ve meslektaşını mahkemeye çağırıyor. Kadının meslektaşının patron tarafından tehdit edilmesi üzerine, kadının meslektaşını şahitlik yapmayıp ahlak yasasına karşı davranabilir. Bu onun eğilimleri tarafından (korku) belirlendiğini gösterir. Buna karşın henüz mahkeme günü gelmemiş ve meslektaşının şahitlik edip etmeme ihtimalinin sürmesi durumunda negatif anlamda özgürlük söz konusudur. Meslektaş ahlak yasasından yana tavır takınıp, ödevden dolayı ve insanı amaç edinerek şahitlik ederse bu pozitif anlamda özgürlük olmuş olur. Akabinde “istemenin özerkliği, istemenin kendi kendine (istenen nesnelerin her türlü özelliğinden bağımsız olarak) bir yasa olma özelliğidir.”⁷³⁷ Buna karşın yaderklik tam tersi duruma işaret eder. Yaderklik kişisel tercihlerin eğilimlere tabiiyetten doğaya bağımlılık anlamına gelir.

⁷³² Cassirer, *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*, ss. 341-342.

⁷³³ Cassirer, *a.g.e.*, s. 342.

⁷³⁴ Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s. 74.

⁷³⁵ Kant, *a.g.e.*, ss. 64-65.

⁷³⁶ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, s. 38.

⁷³⁷ Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s. 58.

Yaderklik ile birlikte kişinin nesneyle ilişkisi “ister eğilime isterse de aklın tasarımlarına dayansın, ancak koşullu buyrukları olanaklı kılar: bir şeyi, başka bir şeyi istediğim için yapmalıyım.”⁷³⁸ Bu noktada ahlak yasası istemenin özerkliğiyle onu yaderkliğe karşı konumlandırması yükümlülüğünü getirecektir. Nihayetinde her iki durumda her akıl sahibi varlığın hem duyusal hem de duyularüstü doğa tarafından belirlenebildiğini gösterir. Buna olanak veren şey özgürlüktür:

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. Ama öte yandan pratik alanda, yani kendi başına bir varlık olarak, şeylerin düşünülür düzeninde belirlenebilen varoluşunun da bilincindedir.⁷³⁹

Her ne kadar teorik açıdan ortaya konulamasa dahi özgür eylemin olanağı olarak özgürlük varsayılmalıdır hatta varsayılmak zorundadır. Böyle bir varsayım ise ancak duyular dünyasındaki bir varlığın diğer yanıyla *noumen* olarak da kabul edilmesiyle savunulabilir.⁷⁴⁰ Kant böyle bir varlığı ortaya koymak açısından duyulur olan ile düşünülür olan arasında teorik açıdan bir boşluk olduğunu ve yine teorik anlamda bu boşluğun doldurulamayacağını kabul eder. Buna karşın saf pratik aklın bu boşluğu özgürlüğün yasası olan ahlak yasasıyla doldurduğunu ifade eder. Böylelikle istemenin öznesi pratik açıdan sadece duyular dünyasının nedenselliği tarafından belirlenmeyecek şekilde duyular dünyasının sınırlarının ötesine taşınmış olur. Buna karşın Kant bu öznenin yapısının teorik olarak ortaya konamayacağını şu sözlerle ifade eder: “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 kavramım, özgürlük kavramına (ve ondan ayrılmaz olana, yani onun belirleyici nedeni olarak ahlâk yasasına) bağlamak bana yeter.”⁷⁴¹ Böylece duyusal ve duyularüstü olmak üzere iki dünyaya ait bir varlığın

⁷³⁸ Kant, *a.g.e.*, s. 59.

⁷³⁹ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, s. 48.

⁷⁴⁰ Kant, *a.g.e.*, s. 55.

⁷⁴¹ Kant, *a.g.e.*, ss. 62-63.

kabulü serimlenmiş olunur. Aksi halde ne özgürlük ne varlığını özgürlüğe borçlu olan ahlak yasasından söz edilebilir. Heimsoeth Kant'ın ahlak yasası ile duyular üstü dünya arasında kurduğu ilişkiyi aşağıdaki ifadelerle yorumlar:

Kant diyor ki: “bu ikinci yücelik [ahlak yasası], benim görünmeyen “ben”imden, benim kişiliğimden başlıyor; yani kişi olarak *intelligibel* bir varlık, salt pratik aklın süjesi olarak, insanın kendi “ben-varlığın”dan... Bu görünmeyen, *intelligibel* olan “ben”in kendisi, “gerçekten sonsuz bir dünyada, ancak anlama yetisinin fark edebildiği bir dünyada” ortaya çıkar.⁷⁴²

Duyulur ve duyular üstü dünyalara ait olan akıl sahibi varlığı bir yandan doğa yasaları, dolayısıyla görünüşlerin nedenselliği belirlerken ve özneyi zamana tabi kılarken diğer yandan düşünülür dünyaya ya da duyular üstü dünyaya ahlak yasasıyla belirlenen aynı varlık özgür kılınmış olunur. “Ancak şu noktayı atlamamak çok önemlidir: akıl, [akıl sahibi varlığın eldeki tek örneği olarak] insanın düşünebildiğinin teminatıdır, düşünülür bir dünyanın varlığının değil.”⁷⁴³ “Dolayısıyla özgürlüğü hâlâ 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.”⁷⁴⁴ Böylece aynı özne bir yandan doğa zorunluluğuna aitliği diğer yandan ondan bağımsızlığı ortaya konmuş olur. Birinci durumda özne *fenomenal* alana aittir ve zamanın içinde yer alır. Bunun sonucu olarak geçmişte gerçekleşen hiçbir şeye müdahale edemez. “Öte yandan, 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.”⁷⁴⁵ Dolayısıyla aynı özne ikinci durumda *numenal* alana aittir. Daha doğru bir şekilde ifade edilecek olunursa aynı öznenin *fenomenal* ve *numenal* olmak üzere iki yanı vardır.

⁷⁴² Heinz Heimsoeth, *Kant'ın Felsefesi*, çev. Takiyettin Mengüşoğlu, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2014, ss. 129-130.

⁷⁴³ Adugit, *Etikte Akıl Ve Duygu Çatışması*, s. 282.

⁷⁴⁴ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, s. 104.

⁷⁴⁵ Kant, *a.g.e.*, s. 107.

Hem *fenomenal* hem de *numenal* alana ait olan özne artık kendi özgürlüğünün ve tek belirleyici yanının doğa zorunluluğu olmadığını farkında olduğu içinde vicdan adı verilen yargılamaya maruz kalabilecektir. Bunun nedeni bu öznenin her ne kadar *fenomenal* alanda geçmiş zamana müdahale yapamasa dahi kendi yapabilirliğinin farkında olmasıdır. Kant bu durumu şu şekilde açıklar:

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 duyusallıktan bağımsız bir neden olarak kendi karakterine yüklemektedir.⁷⁴⁶

Vicdan kavramı bir kenara bırakılıp kişinin eylemi gerçekleştirme durumuna, özgür istemesine ve yasa koyucu olmasına bakıldığında bu durum pratik buyruk aracılığıyla kişinin araç ve amaç olması konusuna varır. Amaçlar krallığında bir şey ya başka şeylerle eşdeğer olabilir ve fiyata (*price/ Preis*) ya da eşdeğeri olmayan yani paha biçilemez olarak değere (*dignity/ Würde*) sahip olabilir.⁷⁴⁷ Bundan dolayı Kant tarafından akıl sahibi varlıklar kişiler olarak adlandırılırken aksi yönde varlıkları daha önce belirtildiği gibi şeyler olarak kabul eder. Pratik buyruğa göre kişi ne kendisini ne de başkasını sırf bir araç olarak görebilir:

Amaçlar düzeninde insanın (ve onunla birlikte her akıl sahibi varlığın) kendi başına amaç olduğu, yani hiçbir zaman, herhangi bir kimse tarafından (Tanrı tarafından bile), aynı zamanda kendisi amaç olmaksızın yalnızca araç olarak kullanılamayacağı, buna göre de kendi kişimizde insanlığın bizim için kutsal olması gerektiği, artık kendiliğinden ortaya çıkar; çünkü insan ahlâk yasasının

⁷⁴⁶ Kant, *a.g.e.*, s. 107.

⁷⁴⁷ Kant, *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, s. 42.

öznesi, dolayısıyla kendi başına kutsal olanın öznesidir —ki ancak onun uğrunda ve onunla uyum içinde bir şey genellikle kutsal diye adlandırılabilir.⁷⁴⁸

Kant kişiler olarak her akıl sahibi varlığın birer amaç olması durumunu bir ideal olarak amaçlar krallığı olarak adlandırır.⁷⁴⁹ Amaçlar krallığı idealine bağlı olarak kişilerin araç ve amaç olması bakımından yasa koyucu ve yasaya uyma anlamında iki konumu vardır. “Ama akıl sahibi bir varlık, bu amaçlar krallığında genel yasa koyucu olarak bulunduğu, ayrıca da bu yasalara kendisi de bağlı olduğu zaman, bu krallığın bir üyesidir. Yasa koyucu olarak başkasının hiçbir istemesine bağlı olmadığı zaman ise, bu krallığın başıdır.”⁷⁵⁰ Kant’ın ahlak anlayışına ait olan amaçlar krallığı fikri onun *Ebedi Barış (Perpetual Peace)*⁷⁵¹ metninde devletler federasyonu olarak adlandırılabilir bir anlayışla hukuk veya politika felsefesinde kendisini gösterir. Ebedi barışın sağlanması için ne tür şartların gerekli olduğunu incelediği bu çalışmada birbirleri üzerinde etkide bulunan insanların bir sivil örgüt içerisinde olması gerektiğini belirtir.

Kişileri bağlayan her hukuksal örgüt; ya insanlar olarak bir ulusun üyeleri olmaları bakımından kamu hukukuna ya devletlerarası ilişkiler bakımından devletler hukukuna “ya da evrensel bir insanlık devletinin üyeleri olma niteliğinden dolayı, birbirlerini etkileyen insanlar ve devletler olmaları bakımından bir dünya vatandaşlığı hukukuna dayanır.”⁷⁵² Hukukun temelinde bulunan anayasası Cumhuriyetçi bir anayasa olmalıdır. Bu anayasaya toplum üyelerine insan olmaları açısından özgürlük, yasa koyucuya bağlılık ve uyruk olmaları bakımından eşitlik sağlayan tek anayasadır.⁷⁵³ Buna bağlı olarak bu anayasa demokrasi aracılığıyla toplumdaki tüm kişileri yönetime katmalıdır. “Bundan dolayı tikel irade bir cumhuriyet için yasa koyamaz... Cumhuriyet için yasa koymak, dışsal özgürlüğü, eşitliği ve bütün üyelerin birleşmiş iradesini gerektirir.”⁷⁵⁴ Akabinde edebi barış için

⁷⁴⁸ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, s. 143.

⁷⁴⁹ Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s. 51.

⁷⁵⁰ Kant, *a.g.e.*, s. 51.

⁷⁵¹ Immanuel Kant, *Perpetual Peace A Philosophical Essay*, Transl. M Campbell Smith, London: George Allen & Unwin Ltd. Ruskin House, New York: The Macmillan Company, 1917, ss. 106-197.

⁷⁵² Immanuel Kant, *Seçilmiş Yazılar*, Çev. Nejat Bozkurt, Bursa: Sentez Yayıncılık, 2014, ss. 337-338.

⁷⁵³ Kant, *Seçilmiş Yazılar*, s. 338.

⁷⁵⁴ Kant, “Yaygın Bir Söz Üstüne: “Teoride Doğru Olabilir, Ama Pratikte İşe Yaramaz””, Kant Felsefesinin Politik Evreni, s. 38.

her ne kadar tek ve aynı devleti meydana getirmeyecek olsalar da benzer durum kendisini ideal dünya cumhuriyetine bir adım olarak görülebilecek olan uluslararası federasyon düşüncesinde gösterecektir. Böylece Kant’a göre bütün savaşları durduracağı öngörülen barış ittifakı ortaya çıkacaktır.⁷⁵⁵ Bununla birlikte edebi barışı sağlayacağı düşüncesini ve her an ittifakın bozulması tehlikesini içerisinde barındıran dünya cumhuriyeti fikri ortaya çıkmış olur. Bu fikre ve pratik akla paralel olarak edebi barışın çözümü deneysel koşulları, kişileri ve devletleri bağlayan maksimlerin genel ilkeler olmasını sağlayan yasaya bağlanacaktır.⁷⁵⁶ Bu yasaya bağlı olarak ahlak felsefesine ait olarak kabul edilebilecek olan özgürlük ve eşitlik kavramları devletin işleyişinde ödev kavramına dayanır. Diğer bir ifadeyle özgürlük ve ahlak kavramları Kant’ın ahlak felsefesine ait olmasıyla birlikte “Kant özgürlük ve eşitliği aynı zamanda akılda temellenen hukuk ilkeleri olarak tasarlar.”⁷⁵⁷ Hukuksal yani siyasi sivil bir devlet (*state/ Zustand*; ya da durum (*situation*)) hukuka dayalı kamuya ait yasaların insanlar arasındaki ilişkiyi belirlediği durumdur. “Etik olarak sivil bir devletse insanların zorlamadan bağımsız yasalar altında yani sadece erdem yasaları altında birleştiği devlettir.”⁷⁵⁸ Böylece “etik bir devlet ideali siyasi devletin varlığının karşısında değil, içinde konumlanır.”⁷⁵⁹

Aklın temele alınmasıyla “devletin kuralları, maddi sonuçları ne olursa olsun *a priori* olması gereken öz ödev düşüncesinden çıkarılmalıdır.”⁷⁶⁰ Tüm bunlara rağmen ahlak ve politika kavgalı duruma düşerse bu durum kişilerin eğilimlerine bağlı olarak öznel bir durumdan kaynaklanır. Buna karşın ahlak ve politika arasındaki uyum gözetilmek isteniyorsa “herhangi bir hukuksal iddianın apaçık (aleni) olarak ortaya atılabilmesi gerekir.”⁷⁶¹ Ardından ödev olarak insan haklarına saygı duymanın zorunluluğu ortaya çıkar. Bununla birlikte hukuk ya da politikanın aklın yasası olan ahlak yasasından koparılamayacağı aşikârdır. “Sonuç olarak devlet, *kategorik imperatife*, yani herkesin ortaklaşa paylaştıkları akla, aklın ortak taleplerine

⁷⁵⁵ Kant, *Seçilmiş Yazılar*, s. 344.

⁷⁵⁶ Kant, *a.g.e.*, s. 365.

⁷⁵⁷ Hakan Çörekçioğlu, “Kant: Çağdaş Politik Düşüncenin Ufku”, Kant Felsefesinin Politik Evreni, Der. Hakan Çörekçioğlu, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010, s. 6.

⁷⁵⁸ Kant, *Religion within the Bounds of Bare Reason*, s. 104.

⁷⁵⁹ Adugit, *Etikte Akıl ve Duygu Çatışması*, ss. 318-319.

⁷⁶⁰ Kant, *Seçilmiş Yazılar*, s. 367.

⁷⁶¹ Kant, *a.g.e.*, s. 369.

bağımlıdır.”⁷⁶² Bu aklın kullanılmasıyla her bir kişinin değerine ve amaçlılığını temele alan ideal cumhuriyete yönelik bir adımdır. Kant cumhuriyet adını her koşulda kişilerin değerini gözetken ve “ahlak ile hukukun birliğine dayanan bu tür bir politik örgütlenmeye” verir.⁷⁶³ Böylece Kant ahlaktan politikaya kadar uzanan felsefesinde amaç kavramıyla şeyler ve kişiler arasındaki ayrımı tekrardan göstermiş olur. Daha önce şeyler ve kişiler arasında yapılan ayrım hâlihazırda verilmiştir. Şimdi burada kişi kavramına bir göz atmak çok manidardır.

Kişinin amaçsallığına gözler dikildiğinde bu durum kişilik idesini ortaya çıkaracaktır. Kişilik idesi ahlak yasasının karşısında kişinin tüm kendini beğenmişliğinin yıkılmasını vurgular. Böylece akıl sahibi varlık “saygı uyandıran kişilik idesi”⁷⁶⁴ anlamında saygıya layık olacaktır. Böylece Kant kişi üzerinden özgürlük aracılığıyla ahlak yasasının varlığını ve ahlak yasası üzerinden özgürlüğün zorunlu varsayımını ortaya koymuş olur. Diğer bir ifadeyle ahlak yasasının belirleyiciliği ve istemenin özgürlüğü aracılığıyla kişinin hem *fenomenal* hem de *numenal* alana ait yanları sistematik bir perspektifte pratik akıl açısından sergilenmiş olur. Kant bu durumu şöyle izah 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, tersine nedenselliğinin yasası açısından bile belirlenmiş ve onaylanmış olarak bilinen bir varlık (ben kendim); böylece de düşünülür dünyanın gerçekliği, pratik açıdan belirlenmiş olarak verilmiştir. Teorik amaç bakımından aşkın olması söz konusu olan bu belirlenim, pratik amaç bakımından içkindir... kendi öznemiz açısından, bu özne kendini ahlâk yasasıyla bir yandan (özgürlük sayesinde) düşünülür bir varlık olarak belirlediğinden, öte yandan, kendini, şimdi apaçık olduğu gibi, bu belirlenime göre duyular dünyasında etkin bir varlık olarak bildiğinden, bu pekâlâ olabilir. 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

⁷⁶² Çörekçioğlu, “Kant: Çağdaş Politik Düşüncenin Ufku”, s. 9.

⁷⁶³ Çörekçioğlu, *a.g.m.*, s. 9.

⁷⁶⁴ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, s. 96.

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.⁷⁶⁵

Ahlak yasası ile kişi ve kişinin özgürlüğü ile kurulan ilişki düşünülür olana yer açmış olur. Kant aklın hem pratik hem de teorik olarak bu alanda koşullu şeylere dair koşullar tümlüğünün peşine düşeceğini vurgular. Pratik alanda ya da pratik olarak akıl “saf pratik aklın, en yüksek iyi adı altındaki nesnesinin koşulsuz tümlüğünü arar.”⁷⁶⁶ En yüksek kavramı bir anlamıyla koşulsuz olma anlamında (*originarium*) yetkin olandır (*consummatum*). Kavramın diğer bir anlamı “kendi türünden daha büyük bir bütünün parçası olmayan bütündür (*perfectissimum*).”⁷⁶⁷ Bu açıklamalar yine de en yüksek iyiyi ortaya koymaya yetmez. Erdem ve mutluluğa bakmak gerekir.

Kant’a göre “erdem maksimlerinin sonsuza dek ilerlemesinden ve bu maksimleri sürekli olarak geliştirmekteki ısrarından emin olma”dır ve “sonlu pratik aklın başarabileceği budur en fazla.”⁷⁶⁸ Ona göre erdem asla tamamlanamaz. Buna karşın bir kişinin erdem açısından tamamlandığını düşünmesi çok tehlikelidir. Kant’ın bu düşüncesi onun etik devlet ve adalet anlayışı ve dünya yurttaşlığı içinde geçerlidir. Kant bunu şöyle ifade eder: “öyleyse, insan ne kadar uğraşsa da, kamu adaletini kurmak için, kendisi adaletli olan en üstün otoriteyi elde edebileceğini söylemek güçtür... İşte bu, görevlerin en zorudur ve tam bir çözümü olanaksızdır. İnsanın yapılmış olduğu bu eğri odundan dümdüz çıkacak hiçbir şey yontulamaz. Doğa bizden yalnızca bu ideye yaklaşmamızı ister.”⁷⁶⁹ Kant burada insanın ya da kişinin doğasının iyi ya da kötü olduğunu söylemez. Ona göre “insanların kötülük yapmaya eğilimli olduklarına tanıklık eden bir tarihe rağmen insanlıktan vazgeçemeyiz. İnsanlara değil, insanlığa güven beslenebilir.”⁷⁷⁰ Kant’ın insan

⁷⁶⁵ Kant, *a.g.e.*, ss. 114-115.

⁷⁶⁶ Kant, *a.g.e.*, s. 118.

⁷⁶⁷ Kant, *a.g.e.*, s. 120.

⁷⁶⁸ Kant, *a.g.e.*, s. 38.

⁷⁶⁹ Immanuel Kant, “Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi – 1” (10.02.2009), Çev. Uluğ Nutku, Filozoflar ve Düşündüren Sözleri, https://dusundurensozler.blogspot.com/2009/02/dunya-yurttasligi-amacina-yonelik-genel_10.html, 27.02.2022.

⁷⁷⁰ Yavuz Adugit, *Görünmez Olana Bakmak*, İstanbul: Doruk Yayıncılık, 2021, s. 520.

doğasının bilinemeyeceğini söylemekle neyi kastettiği yukarıda açıkça ortaya konulmuştur. Onun söylemek istediği mutlak anlamda etiğe ya da adalete ulaşamayacağıdır; fakat her an ona yönelik olarak adım atmak kişinin ödevidir. Üstelik erdem tek başına en üstün iyi için yeterli değildir ve akıl sahibi varlığın erdemin yanında mutluluğa gereksinimi vardır. Bu mutluluk kişinin değil kendi başına amaç olarak kabul edilen bir mutluluk olmalıdır. Aksi takdirde erdeme dair maksimlerle kişisel mutluluk karşı karşıya gelecektir. Bundan dolayı en üstün iyi olarak erdemle yanyana duracak olan mutluluk ahlak yasasını koşul sayar.

Şimdi aynı kişide birbiriyle sürekli çatışan ahlaklılık ve mutluluk en yüksek iyide sentez oluşturmalıdır. İkisi arasındaki çatışmadan bu sentezin deneysel olamayacağı açıktır. Kant burada kişiye geri döner ve kişinin *fenomenal* ve *numenal* yanının olduğunu hatırlatır. Kişi bir yandan eğilimleri aracılığıyla doğa tarafından belirlendiğinin ve diğer yandan ahlak yasasının bilinciyle düşünsel bir yanının olduğunun farkındadır. Ahlak yasasının bilincinde olma ve mutluluk beklentisi beraber göz önüne alındığında “en üstün iyi ahlaklılıktır; mutluluk ise, gerçi en yüksek iyinin ikinci ögesini oluşturur, ama ancak ahlâksal koşulu yerine getirince, ancak ahlâklılığın zorunlu sonucu olunca böyle olur.”⁷⁷¹ Bu iki ögenin yanı sıra ahlak yasasına tam olarak uyma yani kutsallığın *fenomenal* dünyada olması beklenemez. Böylece kutsallık sonsuza dek ilerleme fikrini doğurur. Bu fikir pratik aklın bir koyutu olan ölümsüzlüğe ilişkindir:

Ama bu sonsuz ilerleme ancak, aynı akıl sahibi varlığın sonsuza dek sürüp giden varoluşu ve kişiliği (ki buna ruhun ölümsüzlüğü denir) varsayımıyla olanaklıdır. Buna göre en yüksek iyi pratik olarak, ancak ruhun ölümsüzlüğü varsayımıyla olanaklıdır; dolayısıyla bu da, ahlâk yasasına ayrılmaz bir biçimde bağlı bir şey olarak, saf pratik aklın bir koyutudur.⁷⁷²

Kutsallık kavramı ve ölümsüzlük koyutu ile dine geçiş yapılmış olunur. Böylece dinden ortaya çıkan bir ahlakın söz konusu olmadığı; buna karşın ahlaklılık üzerinden dinin ortaya konabileceği su yüzüne çıkmış olur. Bu yolla Tanrı’ya hizmet

⁷⁷¹ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, s. 129.

⁷⁷² Kant, *a.g.e.*, s. 133.

etme inancı olarak korku ve umudun içerisinde sürekli kışkırtıldığı ve Tanrı'yı hoşnut etmenin merkeze yerleştirildiği çıkarıcı ibadet dinleri (ya da ibadetler) bir kenara atılmış olunur.⁷⁷³ Böylece ahlakın temeline koyulan en yüksek iyyinin diğery bir koyutu olan Tanrı ileri sürülebilir. Bundan dolayı Kant ahlaksal bakımdan Tanrı'nın varlığını kabul etmenin zorunlu olduğunu düşünür. Bu cihetle ödevler Tanrısal buyruklar olarak ve özgür istemenin kendisi için yasalar olarak kabul edilmiş olunur. Bu durum bir yandan onun için sadece bir varsayımdan ibarettir ve saf aklın bir inancından başka bir şey değildir. Diğery yandan “en yüksek iyyiyi, ancak ahlakça yetkin (kutsal ve iyilikli), aynı zamanda her şeye gücü yeten bir istemeden umabiliriz; dolayısıyla en yüksek iyyiye ulaşmayı da ancak bu istemeyle uyuşmakla umut edebiliriz.”⁷⁷⁴

Kant'a göre “ahlâksal istek uyandırıldıktan ve bu istek uğruna dine doğru adım atıldıktan sonra, ancak o zaman bu ahlâk öğretisine mutluluk öğretisi adı da verilebilir, çünkü mutluluk umudu ilkin ancak dinle başlayabilir.”⁷⁷⁵ Bu umut kişiye nasıl mutluluğa layık olabildiğini ve Tanrı'nın krallığında en üstün iyyiyle birlikte düşünüldüğünde kutsallık kazanabileceğini vaat eder. Buna karşın düşünsel alanın kategorilerle ilişkili olduğu ve idelerin kategorilerin deneysel olandan bağımsız olarak düşünmeyle ilişkide ortaya konulduğu unutulmamalıdır. Aksi halde insan inanca ait tüm söylenenlerin bilgisine erişildiği sanısına kapılır. Bu durum Kant'ın en çok karşısında durduğu yobazlığa/bağnazlığa (*fanaticism/ Schwärmerei*) ve boş/batıl inanca (*superstition/ dem Aberglauben*) yol açar.

Kategoriler anlama yetisine aittir ve deneyden bağımsız hiçbir şekilde bilgi vermezler. Buna bağlı olarak Kant *fenomenal* ve *numenal* yanları bulunan kişinin dahi bilinemeyeceğini ya da tam anlamıyla onun doğasının ele geçirilemeyeceğini belirtir. *Numenal* yan düşünsel yandır ve düşünmek kategorilerle gerçekleştiği için kategoriler bir kişinin düşünen yanını bilgi olarak ortaya koyamaz. Bu nedenle Kant için ahlak yasası aracılığıyla ortaya konabilen tek koyut özgürlüktür. Ahlak yasasına ve özgürlüğe bağlı olarak kişinin düşünsel yanı ortaya çıkar ya da varsayılır.

⁷⁷³ Kant, *Religion within the Bounds of Bare Reason*, ss. 127-129.

⁷⁷⁴ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, s. 140.

⁷⁷⁵ Kant, *a.g.e.*, s. 141.

Buradaki kişi ise Kant'ın Ben olarak birinci tekil şahıs aracılığıyla ifade ettiği şeyle alakalıdır:

Düşünen bir varlık için tüm yüklenebilir karakter özellikleri arasında ilki kişinin kendi bilincinde olmasıdır... Bir insan olarak, ben zaman ve uzamda bir duyu nesnesiyim ve aynı zamanda kendim için anlama yetisinin bir nesnesiyim. En nihayetinde ben bir kişi olarak hakları olan ahlak varlığıyım.⁷⁷⁶ [Bilinçlilik] öznenin kendi kişiliğinin bilinci olarak özerkliğinin nedenselliğidir: genel olarak varlıkla ilişkisinde özgürlüğün.⁷⁷⁷ Varlıkların bütünlüğü akla *a priori* verilen kendi bilincinde olmadan doğan bir kavramdır. Ben düşüncemin nesnelere sahip olmalı ve onları kavramalıyım. O aklın özerkliğidir ve o olmasaydı verilen bir görüde tıpkı bir hayvan gibi düşüncesiz olurum.⁷⁷⁸ [Oysa] Ben, sadece alıcı doğanın yasasına uyumlu değilim, özgürlüğün istemliliği ilkesine uyumlu olarak kendim için sentetik özerkliğimin bir ilkesiyim.⁷⁷⁹

Yukarıdaki birinci tekil şahıstan aktarılan ifadelerden anlaşılacağı üzere Kant, kişinin kendi düşünen öznesinin özerkliğinin sağlandığı *transsendental* bir sisteminin kurulmasının önemine işaret ediyor.⁷⁸⁰ Öncelikle belirtmek gerekiyor ki kişi ve kişilik kavramları *paralogizmler*den hatırlanacağı üzere Ben'den bağımsız olarak ele alınamaz. Bilgiç bunu aşağıdaki şekilde ifade eder:

Öznenin kendini *Universitas* kategorisinde Bütünlük'lü bir akıl varlığı olarak kurması, burada dördüncü *paralogizm*de tamalgıyla kendini ruh idesine göre belirlemesiyle olacaktır. Benin kendini dış bir nesne gibi zaman içinde tekrar eden iç duyum, “ben” deneyimleri eşliğinde empirik koşullu bir tamalgı nesnesi olarak algılaması, sonunda, üçüncü *paralogizm*de kendini algılayan bir bilinç varlığı, “kişilik” sahibi olduğu ve aklın *a priori* “ruh” idesine eşliğinde kişilik sahibi bir ruh olduğu sonucuna vardırır. Teorik olarak bu bir yanılısamadır, bu doğru değildir. Fakat bu *paralogizm* ve idenin birlikteliği

⁷⁷⁶ Kant, *Opus Postumum*, s. 221.

⁷⁷⁷ Kant, *a.g.e.*, s. 229.

⁷⁷⁸ Kant, *a.g.e.*, s. 248.

⁷⁷⁹ Kant, *a.g.e.*, s. 209.

⁷⁸⁰ Kant, *a.g.e.*, ss. 252-253.

pratikte hayati öneme sahiptir; çünkü tüm yetileriyle kendini ortaya koyan gerçek bir özne varlığı böyle oluşur.⁷⁸¹

Kişilik kavramı üzerinden özne bağlamında Ben'e dönüldüğünde bu Ben pratik akıl açısından bir yanı *fenomenal* olarak Ben iken diğer yandan bir düşünce varlığı olarak kendisini düşündüğü zaman yukarıda da bahsi geçen kategorilere bağlı olarak ele alınması gerekir. Teorik akıl açısından Ben'in *transsendental* yanıyla Kendi (kendi başına şey olarak Ben) özdeş sayılırsa bunun yanılsamaya yol açtığı belirtildi. Pratik akıl açısından ise düşünen bir yanıyla Ben kabul edilmek zorunda kalındı. Pratik akıl açısından varsayımsal olarak alınsa dahi *transsendental* Ben ile Kendi'nin özdeşliği Kendi'yi belirlemeye teşebbüsten yanılsamaya yol açacaktır. O halde pratik alanda Kendi'nin bir yanıyla onun modu olarak *fenomenal* Ben diğer yandan sadece varsayımsal ve sadece (Kendi'nin yani kendi başına şey olarak Ben'in tümüyle bir belirlenimi olarak kabul edilmeksizin) düşünülür bir yan olarak Ben kabul edilebilir. Kant'ın ifadesiyle söylenecek olunursa düşünülür yan sadece düşünölmek zorundadır ve ona dair bilgi teorik akla kapalıdır. Bununla beraber düşünölür yanı Kendi ile özdeşleştirmek kendi başına şeyi tümüyle belirlemek anlamına geleceğinden, kendi başına şey olarak Ben'in hakkında tümüyle belirleme ve onun hakkında konuşma anlamına gelir. Kendi'nin bir tek modu olan görünüş hali olarak Ben bilinebilir, onun düşünölür yanı zorunlu olarak pratik açıdan varsayılabılır fakat onun bu yanlardan ibaret ya da daha fazlası olduğı hakkında herhangi bir söz söylenemez: o halde "üzerine konuşulamayan konusunda susmalı."⁷⁸² Söz konusu Ben dâhil ideler olduğunda onların nesnelerinin gerçekliğini "saf pratik akıl sağlar ve onlarla ilgili teorik akla düşen, yalnızca, nesneleri kategoriler aracılığıyla düşünmektir."⁷⁸³

Toparlanacak olunursa Kant ne zaman kişi adına konuşsa birinci tekil şahıstan (Descartes'inkine benzer olarak) konuşur ve pratik alanda baştan sona tek bir sorunun cevabıyla uğraşır: 'ne yapmalıyım?' (*Eleştiri*'de A805/B833). Buna karşın teorik alanda Kant'ın Descartes'tan nasıl ayrıldığını unutmamak lazım. Descartes'ın tözsel olan yani *transsendental* Ben'in Kendi'nin tamamen bütünleştiğı *transsendent* (aşkın) Ben'i ile ikisinin özdeşleştirilmesini reddeden *transsendental* Ben ya da

⁷⁸¹ Bilgiç, *Bilim, Felsefe ve Üniversite*, s. 168.

⁷⁸² Wittgenstein, *Tractatus-Logico Philosophicus*, s. 173.

⁷⁸³ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, ss. 147-148.

transsensual bilinçlilik durumu birbiriyle karıştırılmamalıdır.⁷⁸⁴ Jean-Paul Sartre Descartes'ın aksine Kant için *transsensual* bilincin asla empirik bilincin varlığının koşulunu oluşturmaktan öteye geçmediğini özellikle vurgular. Buna karşın Descartes'ın şüpheci metodu bir faaliyet olarak reflektif bilincin *transsensual* olarak alınmasından öteye gitmez.⁷⁸⁵ Böylece Descartes'ın güven duyduğu Tanrı'sının "elinden desturla kaderini alıp kendi varlığını kendinden üreten" *transsensual* Ben'ine karşın "Kant ise öte dünya ile ilişkisi olmayan, kendi varlığını beklenmedik ve garip bir şekilde Newton'ın mekanik fiziksel dünyasını algılamak kazanan bir *transsensual* ben tasarlamıştır."⁷⁸⁶

Fizik biliminin aksiyomatik temelleri olan zaman ve uzam Newton fiziğindeki doğanın mutlak nitelikleri değil, insanın fiziksel olanı algılamasını sağlayan öznel temelleridir ve herkes için aynı olacak şekilde insan kendi varlığına kendi dışındaki fiziksel dünya ile ilişkisinin olanağının dolayısıyla ulaşmaktadır.⁷⁸⁷

Ayrıca ne yapmalıyım sorusunun yanlış anlaşılması için yasanın biçimselliğini hatırlatmakta fayda vardır. Buna binaen "yasa faile ne yapması gerektiğini söylemez, neyi gözetmesi gerektiğini söyler."⁷⁸⁸ Bununla birlikte teorik kısımda belirtildiği üzere benzer şekilde pratik alanda da Ben'in incelemesinde Ben akıl sahibi varlıkların özgürlüğünün öznesi açısından ele alınabilir ve eldeki tek örneği insan⁷⁸⁹ türüdür. Diğer bir ifadeyle "insan yalnız görünüşten ibaret değildir; görünüşten ibaret olan kendi süjesinin temelinde "kendi başına varolan" bir "ben" vardır; bu "ben",

⁷⁸⁴ Jean-Paul Sartre, *The Transcendence of the Ego*, Trans. Andrew Brown, London and New York: Routledge Classics (Librairie Philosophique J.Vrin, Paris, 1988), 2004, ss. 8-10.

⁷⁸⁵ Sartre, *The Transcendence of the Ego*, s. 15.

⁷⁸⁶ Bilgiç, *Bilim, Felsefe ve Üniversite*, s. 159.

⁷⁸⁷ Bilgiç, *a.g.e.*, s. 159.

⁷⁸⁸ Adugit, *Etikte Akıl ve Duygu Çatışması*, s. 254.

⁷⁸⁹ "İnsan kendisini —bu sözü kullanmada bir sakınca yoksa— yaratmadığından ve kendi kavramını a priori değil, deneysel olarak edindiğinden; kendisi hakkında da iç duyuyla, dolayısıyla da ancak doğal yapısının görünüşüyle ve bilincinin uyarıldığı tarzda bilgi edinebilmesi doğaldır. Ama aynı zamanda kendi öznesinin yalnızca görünüşlerden oluşturulmuş yapısının ötesinde, onun temelinde bulunan başka bir şey daha, kendi yapısı nasıl olursa olsun bir beni, zorunlu bir şekilde kabul etmeli ve sırf duyuları algılaması ve duyması bakımından kendisini duyular dünyasından, ama onda saf etkinlik olan (duyuların uyarılması aracılığıyla değil, doğrudan doğruya bilince vardığı) herşey bakımından ise kendini düşünlür dünyadan saymalıdır. (Kant, 2013: s. 70)." Ayrıca Copleston şuna dikkat çeker: "Aslında bu ahlak metafiziğinin insanbilim üzerine kurulabileceği anlamına gelmez... ama ona uygulanabilir (Copleston, 2004: s. 160)."

artık duyum dünyasına değil, düşünülür dünyaya aittir.”⁷⁹⁰ Böylece daha önce teorik açıdan sadece pasif-alıcı-görünüş olarak *fenomenal* alana ait bir Ben ortaya konurken pratik açıdan aktif-yasa koyucu-düşünülür olarak *numenal* alana ait bir Ben’in *düşünüldüğü* sonucuna ulaşmak gayet doğaldır. Yine de tekrar etme pahasına da vurgulanması gereken bir nokta insan türünün eldeki yegâne örnek olması durumuna bağlı olarak daha öncede ifade edildiği üzere kişi Kendi’si hakkında bilgiye sahip değildir. “Neden açıktır; insan, kendisini ancak iç duyuyla, dolayısıyla da kendi doğal yapısının görünüşüyle ilgili bilgi sahibi olabilir. Bu görünüşün ötesinde, onun temeli olabileceği şeyi, yani “beni” ise sadece kabul eder.”⁷⁹¹ Adugit’in burada kastettiği Ben bu çalışmanın Ben’in kendi başına şeyin bir yanı olarak ileri sürdüğü fakat Batı metafizik geleneğinin kendi başına şeyle özdeşleştirdiği düşünsel yan veya bizzat kendi başına şey olarak bütünüyle bilinemeyecek olan Ben’in Kendi’sidir. Böyle bir Ben insanın bireyselliğini ileri sürme adına sarıldığı bir ideal, kültürel bir yanılsama olan bireysel ben bilincidir.⁷⁹² Böylece insan “ölümsüzlük aradığı Ben’ine yapışır, “ben Dünya’nın bir parçası olarak varım fakat sonra öleceğim yok olacağım ve Dünya bensiz var olmaya devam edecek, bu haksızlık; unutulmaz, ölümsüz ve kutsal olmalıyım” gibi düşünür.”⁷⁹³ Buna karşın Kant’ın bilinebilirliğini ileri sürdüğü Ben tamamıyla görünüş olarak Ben’dır. Bu durum görünüşlerle *fenomenal* alanda ya da kültürel alanda ne ortaya konabiliyorsa ancak *fenomenal* Ben ile ilgilide o kadar şey ortaya konabileceği anlamını taşır. Dolayısıyla “bildiğimiz “Ben” kültürel bir üründür, oysa peşinden koşup tanışmak, bilmek istediğimiz “kendi”miz bize kapalıdır, o [varlığına en azından görünüş olarak Ben’den işaret edilebildiği kadarıyla kendi başına şey olarak] kendi doğal süreçlerini yaşar.”⁷⁹⁴ Bunun yanında Çörekçioğlu’nun vurguladığı gibi Kant’ın felsefesi başından sonuna kadar Kopernikçi dönüşümle özneyi temele alır ve bu özne olarak Ben ile alakalıdır:

Kant’ın epistemolojisi Kopernikçi dönüşümün zorunlu bir sonucu olarak özne merkezlidir ve bilen özne nesnel bilginin oluşma sürecinde aslında tam otonomiye [özerkliğe] sahiptir; çünkü doğa yasalarının kaynağı bile, bu

⁷⁹⁰ Takiyettin Mengüşoğlu, *Kant Ve Scheler’de İnsan Problemi*, Ankara: Doğubatı Yayınları, 2020, s. 72.

⁷⁹¹ Adugit, *Etikte Akıl ve Duygu Çatışması*, s. 286.

⁷⁹² Bilgiç, *Antropogonia*, s. 43.

⁷⁹³ Bilgiç, *a.g.e.*, s. 44.

⁷⁹⁴ Bilgiç, *a.g.e.*, s. 47.

yasaları doğaya dikte eden öznedir. Bu epistemolojik dönüşüm kaçınılmaz olarak bir “ben” kavramıyla sonuçlanır; ancak Kant, bilginin –ve doğa biliminin- genel geçerliğini inşa etme kaygısıyla, bilmenin öznel arası ve kamusal bir karakter taşıdığını iddia eder ve bu iddiasını, *Saf Aklın Eleştirisi*’nde, herkesin ortaklaşa paylaştığı aklın *transsendental* ilkesi üzerinde temellendirir. Bu sayede Kant “ben”den “biz”e ve “biz”den “tüm insanlığa” geçmenin imkânını tesis eder. Üstelik Kant, sadece bilmenin değil, düşünmenin de kamusal karakterini temellendirmek ister.⁷⁹⁵

Yukarıdaki ifadelerle birlikte Ben ve insan türünün kişi kavramıyla ilişkisi ya da insan türünün ve kişinin Ben ile bağlantısı ortaya konulmuştur. Dolayısıyla aynı kişinin bir yanda *fenomenal* diğer yanda *numenal* boyutu olduğu kabul edilmiş olunur. Kant’ın şu ifadesi bunu özetler niteliktedir:

İki şey, üzerine sık sık eğilip ısrarla düşünülürse, insanın ruhsal yapısını hep yeni, hep artan bir hayranlık ve korkunç saygıyla dolduruyor: üzerimde ki yıldızlı gök ve içimdeki ahlak yasası. Her ikisini, karanlıklarda gizlenmiş ya da benim ufkumun ötesinde aşkın alanda imişlercesine aramama ve sırf tahmin etmeme gerek yok; onları önümde görüyorum ve doğrudan doğruya benim kendi varoluşumun bilincine bağlıyorum.⁷⁹⁶

Teorik olanın patik olan ile ilişkisi tatmin etmemiş olacak ki Kant böyle bir beyanda bulunduğu halde *Yargı Gücünün Eleştirisi*’ni yazar.

3.3. BEN İLE KENDİ’Sİ ARASINDAKİ KÖPRÜ: YARGI GÜCÜ

Teorik alanda Ben *fenomenal* olarak alıcılık ile ele alınırken bilginin ortaya konmasının zorunlu koşulu işlemler bütünlüğü (ya da tamalğının birliği ve ona bir işlem bütünlüğünden öte ne kadar Ben denilebilecekse) olarak belirlenemeyen ve bilinemeyen *transsendental* Ben ortaya konmuştur. Diğer taraftan görünüş olarak Ben’den hareketle kendisi hakkında hiçbir belirleme yapılamayan ve *transsendental*

⁷⁹⁵ Çörekçioğlu, “Kant: Çağdaş Politik Düşüncenin Ufku”, s. 7.

⁷⁹⁶ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, s. 174.

Ben'in kendisiyle özdeşleştirildiği anda yanılısamaya sebep olan ama her iki Ben anlayışının temelinde bulunan kendi başına şey olarak Ben'den yani Kendi'den bahsedilmiştir. Pratik alanda ise bir yanda Kendi'nin görünüş olarak *fenomenal* yaniyla Ben'in varlığından söz edilirken diğer yandan (Kendi ile özdeşleştirildiği takdirde aşkın olacağından) *transsendental* Ben'in Kendi'yle özdeşleştirilmeyerek ama kendi başına şey olarak Ben'in düşünsel yanına işaret eden bir boyutu veya yanı kabul edildi. Böylece bir kişinin görünüş olarak Ben'i ve düşünsel boyutu arasında bir uçurum ortaya çıktı. Bu uçurumun (bir kişinin) bir yanı kendisi hakkında bilginin ortaya konulabildiği görünüşler alanına, anlama yetisine ve doğaya diğer yanı ise görünüşünün temelinde bulunan bir bütünlük olarak Kendi'sine ya da onun düşünsel yanına, akla ve özgürlüğe olmak üzere iki ayrı alandan oluşacak şekilde belirdi. Her ne kadar burada kişinin öznesi tüm yönleriyle parçalanmış olarak değil onun bir bütünlük olarak (daha önce Ben, *transsendental* Ben ve Kendi'nin ayrı ayrı kopuk şeyler olmadığı belirtildiği üzere) ele alınması gerektiği özellikle belirtilmesine karşın bu parçaların bütünlüğü yine de Kant açısından bir tür kopukluk izlenimine neden olmuştur. Bu kopukluk teori ve pratik ya da anlama yetisi ile akıl, her ne kadar yasaları açısından yan yana durabilseler de doğa ile özgürlük alanlarının arasındaki bir kopukluktur. Dolayısıyla bu kopukluk duyular dünyasıyla duyularüstü dünya arasındaki olduğu sonucunu doğurur. Şimdi her yönüyle özne olarak böyle bir varlığın kişinin yegâne örneği daha önce belirtildiği üzere insan olduğundan ya da insan türüne ait her bir bireyin kişi olarak böyle bir varlık olmasından Kant bu kopukluğu gidermek için yönünü insana ve onun yargı yetisine (*judgment/Urteilskraft*) döner.

Yargı yetisinin anlaşılması için birkaç noktayı tekrardan hızlıca gözden geçirmekte fayda var. Kant bir yanda teori diğer yanda pratik olana dayanarak doğanın kavramlarından ve özgürlüğün kavramından bahseder. Birinciler teorik bilgiyi ortaya koyarken ikincisi pratik alanda istemeyi belirleyen temel ilkeleri temin eder.⁷⁹⁷ Yine birincilerin yasaması deneyin alanını ve görünüşleri ilgilendirirken ikincisi aklın pratik alandaki yasaması durumunda söz konusudur. Daha önce belirtildiği üzere bu iki yasama yani doğa yasası ile aklın yasası olan özgürlük yasası

⁷⁹⁷ Immanuel Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, Çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi, 2006, s. 18.

birbirlerine zarar vermeden deneyin alanında etkindirler. Kant'ın *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nde hatırlattığı üzere bu iki yasama türü aynı öznedede birlikte bulunurlar.⁷⁹⁸ Böylece birisi doğa yasalarına tabi deneyin alanı olan duyulur dünya ve diğeri özgürlüğün yasasının bulunduğu duyularüstü dünya olarak iki ayrı dünya ayrımı ortaya çıkar. Bu dünyalar doğa yasasına tabi olan duyulur dünyanın değil ama özgürlüğün yasasının bulunduğu duyularüstü dünyanın duyulur dünya üzerinde etkisi olması gereken iki ayrı dünyaymış gibi görünürler.⁷⁹⁹ Hatırlatmak gerekirse duyulur dünya anlama yetisi aracılığıyla bilinen deneyin alanıdır. Diğer tarafta ise istemeyi belirleyen akıl vardır. Anlama yetisi kendiliğinden bir işleyişe sahipken akıl insanın isterse kullanabileceği bir yetidir.⁸⁰⁰ Akabinde Kant bilme yetisi, haz (*pleasure/ Lust*) ve hazzsızlık (*displeasure/ Unlust*) duygusu ve arzulama yetisi olarak ruhun üç tür yetisinden ya da yeteneğinden (veya kapasitesinden) söz eder.⁸⁰¹ Şimdi, yargı yetisi anlama yetisi ile akıl, bilme yetisi ile arzulama yetisi (*power of desire/ Begehrungsvermögens*) arasındaki uzlaştırmacı bağıdır (*mediating link/ Mittelgliede*).⁸⁰² Bu yetinin kendisi yasalar üretmek için değil; fakat hâlihazırda daha önce ortaya konan teorik ve pratik alandaki tüm *a priori* (doğa ve özgürlüğün yasasının) yasaların kendisine göre irdeleneceği *a priori* bir ilkeye sahiptir.⁸⁰³ Bu noktada Kant yargı yetisine dair böyle bir ilkenin bulunup bulunamayacağını araştırmak ister. Ayrıca açıkça görüldüğü üzere bu ilke doğaya ve özgürlüğe dair kavramlar arasında bir bağlantı kurmak zorundadır.

İlkeden ne anlaşıldığını görmek için öncelikle yargı yetisinin nasıl belirleyici ve reflektif⁸⁰⁴ olarak ayrıldığını görmek gerekir. Yargının belirleyici durumunda evrensel kural, ilke ya da yasanın verili olması ve tikelin onun altına alınması söz konusu iken reflektif yargıda yalnızca tikel verilidir ve evrensel olanın bulunması

⁷⁹⁸ Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, ss. 22-23.

⁷⁹⁹ Kant, *a.g.e.*, ss. 23-24.

⁸⁰⁰ Bilgiç, *Antropogonia*, s. 14.

⁸⁰¹ Immanuel Kant, *The Critique of Judgment*, Trans. Werner s. Pluhar, Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 1987, s. 16.

⁸⁰² Kant, 2006: s. 14, Kant, 1987: s. 5.

⁸⁰³ Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, s. 26.

⁸⁰⁴ Reflektif; yansıtıcı, aksettiren, düşünceli, yansıyan, dönüşlü (fiil) ya da bükümlü olarak çeşitli anlamlara sahiptir. Yardımlı kavramı derin-düşünen olarak çevirirken Mengüsoğlu kavramı bükümlü, bükün yargı olarak aktarırken Kula düşünömsel olarak ele almıştır (Kant, 2006: s. 28, Heimsoeth, 2014: ss. 147-166, Kula, 2008: ss. 125-126). Bu çalışmada tüm bu anlamları birden ihtiva ettiği düşünüldüğünden reflektif olarak ele alınmıştır.

gereklidir.⁸⁰⁵ Ayrıca reflektif düşünme yetisi yargılama yeterliliğinde olma anlamını taşır.⁸⁰⁶ Birinci durum yasanın tikel açısından *a priori* olarak belirleyici olmasını ima eder. Bu öznenin dile getireceği yargının kavramlar üzerine dayanmaksızın *a priori* anlatılması gerektiğini imler.⁸⁰⁷ Diğer taraftan reflektif yargı tikelden evrensele yükselirken deneyden çıkan tüm ilkelerin birliğini sağlayacak bir ilkeye sahip olmalıdır. Yargı yetisi böyle *transsendental* bir ilkeyi dışardan alamaz. O halde yargı yetisi bu ilkeyi yasa olarak kendisine ancak kendisi verebilir ve bundan dolayı onu doğaya dayatamaz.⁸⁰⁸ Diğer yanda hatırlanacağı üzere kendisini doğaya dayatan doğa yasası ve onun kavramları vardır. Bu kavramlar anlama yetisinin kavramlarıdır. Buna bağlı olarak nesnelerin kavramları biçimsel açıdan onların (çünkü anlama yetisine bağlıdır) amacıdır (*purpose/ Zweck*).⁸⁰⁹ Paralel olarak yargı yetisi deneysel yasalar altında doğadaki şeylerin biçimselliği açısından doğanın amaçlılığı (*purposiveness/ zweckmäßigkeit*) anlamına gelir ve bu amaçlılık yoluyla sanki doğaya dair her türden yasanın birliğine işaret edilir.⁸¹⁰ Böyle bir birliğin zemini olarak Kant amaçlılık kavramının *a priori* olarak yargı yetisine ait olduğunu düşünür. Yargı yetisinin *a priori* olan ilkesi aynı zamanda doğanın amaçlılığının ilkesidir ve nesnelerin bu amaçlılık kavramı altında duruyor olarak düşünölmeleri nedeniyle bu ilke deneysel hiçbir şey barındırmaz ve *transsendental*dir.⁸¹¹ Belirleyici yargı yetisi sadece kategorilerin olanaklı görü malzemesinin biçimselliği üzerinden verilerin belirli ve bilinen yasalar altında ürönlere dönüşmesini sağlarken reflektif düşünme böyle bir belirlemeye ilerleyemez. Yine de hem belirleyici hem de reflektif düşünöcenin ait olduğu yargı yetisi her iki durumda da *a priori*dir.

Amaçlılık nesneye hiçbir şey yüklemediği için doğanın bir kavramı olmadığı gibi özgürlüğün bir kavramı da olmamakla sadece reflektif düşünönceye ait özne bir ilkedir.⁸¹² Bu ilkeye bağlı olarak sanki deneysel yasalar arasında her ne kadar anlaşılamayan veya tanıtlanamayan türden de olsa sistematik bir birlik olduğu kabul edilir. Buna bağlı olarak yargı yetisi aracılığıyla doğa ile bilme yetisi arasında bir

⁸⁰⁵ Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, s. 28.

⁸⁰⁶ Onur Bilge Kula, *Kant Estetiği ve Yazın Kuramı*, İstanbul: Doruk Yayımcılık, 2008, ss. 125-126.

⁸⁰⁷ Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, ss. 146-147.

⁸⁰⁸ Kant, *a.g.e.*, ss. 28-29.

⁸⁰⁹ Kant, *a.g.e.*, s. 29.

⁸¹⁰ Kant, *a.g.e.*, s. 29.

⁸¹¹ Kant, *a.g.e.*, ss. 30-31.

⁸¹² Kant, *a.g.e.*, ss. 33.

uyuşma olduğu varsayılır ve anlama yetisi tarafından nesnelliği mümkün olarak kabul edilen bu uyuşma deneyin yasalarıyla anlama yetisi arasındaki uyuma bağlanır.⁸¹³ Böylece yargı yetisi bilgi olarak ileri sürmeksizin doğaya *transsendental* ve tüm tikel doğa yasalarının arasındaki sistematik bir birlik olarak amaçlılık yükler.⁸¹⁴ Yargı yetisi bu amaçlılığa bağlı olarak doğanın *a priori* ilkesini öznel olarak ve daha önce ifade edildiği üzere kendisine dayattığı bir yasa olarak ihtiva eder. Bu şartlar altında yargı yetisinin doğanın yasalarında böyle bir amaçlılık ya da sistematik birlik olduğuna dair herhangi bir bilgisinin olduğu iddia edilemez. Dolayısıyla amaçlılığın oluşturuğu değil yalnızca düzenleyici bir işlevi vardır.⁸¹⁵ Burada sadece tikel olarak ortaya konan yasaların türölölüğünün evrensel yasaların altına alınması umulur ya da alınmasına dair beklentinin yargı yetisine ait öznel bir ilkesi söz konusudur.⁸¹⁶

Yukarıda türölölüğü içerisinde doğanın tikel yasalarının evrenselliğini bulma gereksinimine dair ilkenin nasıl bir şey olması gerektiği açıklanmıştır. Kant bu ilke gereği bu ilkeye bağlı olarak ele alınan biçimsel amaçlılığın doğaya sistematikliği ya da düzeni sağlayan ilkeler birliğini amaçlaması gerektiğini ve bundan dolayı bilmeye veya belirlemeye hiçbir katkı yapmaksızın yargı yetisi tarafından doğaya dayatılması gerektiğini ileri sürer.⁸¹⁷ Eğer yargı yetisi değil de bunu anlama yetisi yapacak olursa bu saf aklın eleştirisine ve teorik bilgiye yönelik bir yasama haline getirilir ki anlama yetisinin görüde verilemeyen böyle bir şeye hakkı yoktur. Yargı yetisinin bu amacı gerçekleştirmesine geri dönülecek olunursa o amaca erişmenin yolu haz (*pleasure/Lust*) duygusudur.⁸¹⁸ Yargı yetisinin ilkesi *a priori* olduğundan haz duygusu *a priori* bir ilke tarafından belirlenecektir. O halde haz duygusu herkes için geçerli olacak şekilde belirlenmiş olmalıdır.⁸¹⁹ Anlama yetisi türlü türlü ilkeleri kendi doğası gereği ortaya koyarken yargı yetisinin bu tür ilkeleri tek bir ilke altına sokması bir haz uyandırır. Bu haz giderek yoğunlaşması hayranlığın ortaya çıkışının temelini oluşturur.⁸²⁰ Böyle bir hazzın zemini yargı yetisinin ilkesine yönelik çabanın anlama

⁸¹³ Kant, *a.g.e.*, s. 35.

⁸¹⁴ Kant, *a.g.e.*, s. 35.

⁸¹⁵ Goldmann, *Kant Felsefesine Giriş*, s. 193.

⁸¹⁶ Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, ss. 35-36.

⁸¹⁷ Kant, *a.g.e.*, ss. 36-37.

⁸¹⁸ Kant, *a.g.e.*, s. 37.

⁸¹⁹ Kant, *a.g.e.*, s. 37.

⁸²⁰ Kant, *a.g.e.*, s. 37.

yetisi ile uyumunu şart koşar. Yine de buradan yargı yetisinin ortaya koyduğu ilkedden herhangi bir teorik bilgi ya da doğanın daha kapsamlı bir bilgisi elde edilemez.⁸²¹ Buna bağlı olarak bilgi ortaya koyan anlama yetisi ile hazzın temelinde olan yargı yetisi arasındaki fark nesnenin estetik (*αἰσθητικός*)⁸²² yapısıyla alakalıdır.

Kant hangi nesne alınırsa alınsın bir nesnenin tasarımının öznel olan ve özne ile bağıntısında nesnenin estetik yapısının nesneyi belirlemediğini belirtir. Buna karşın anlama yetisinin duyusallığın formlarına bağlı olarak bilginin elde edilmesinde oynadığı role istinaden nesnenin belirlenmesinin söz konusu olduğunu vurgular. Bilgiye yönelik olarak nesnenin böyle bir belirlenmesi *Saf Aklın Eleştirisi*’nde verildiği ve *Yargı Yetisinin Eleştirisi*’nde tekrarlandığı üzere mantıksal bir temele dayanır. “Ama bir tasarımdaki öznel yan, hiçbir biçimde bir bilgi parçası olmayan şey, onunla bağlı olan haz ya da hazzıdır; çünkü onun yoluyla tasarımın

⁸²¹ Kant, *a.g.e.*, s. 38.

⁸²² Kant öncesinde *Güzel’in Antlaşması*’nı yazan Descartesçi J.P. De Croussaz ve sanatın oyun ve sanatçının deha olduğunu ileri süren ampirist Rahip Du Bos gibi düşünürlerin estetiğin temellerini attığı düşünülür (Erenözlü, 2020: s. 60). Ayrıca İngiliz ahlak filozofları ve estetikçileri olan Shaftesbury ve Lockecü olduğu kabul edilen Hutcheson’un Kant’ın üzerinde etkisi olduğu yaygın görüşler arasındadır (Erenözlü, 2020: s. 60, Heimsoeth, 2014: s. 145). Ampiristler beğeniye bir alıcılık yetisi olarak görülebilecek ‘güzel duyu’su olarak ortaya atarken rasyonalistler onu duyu/duyumsama yeterliliği olduğunu iddia etmiştir (Altuğ, 2016: s. 15). Kant’ın üzerinde en büyük etkinin ise sistematik anlamda bir estetik ortaya koyma anlamında Alexander Gottlieb Baumgarten’inki olduğu ileri sürülür. Sanatla ilgili sorunlar ve tartışmalar uzun yıllar sürmesine karşın Baumgarten 18. yy. da estetik kavramını felsefeye kazandırır. Baumgarten sanat felsefesinde yapıldığı gibi sadece sanattaki şeylerin güzel olmasının yanısıra doğadaki şeylerinde güzel olarak alınabileceğini düşünür. “Estetik, Grekçe “*aisthesis*” (duyum, duyulur algı) ya da “*aisthanesthai*” (duyu ile algılamak) sözlerinden gelir... Yeni disiplinin tanımını “duyusal bilginin bilimi” olarak yapan Baumgarten, estetiğin alanını sadece güzel sanatlarla sınırlı kalmayacak biçimde genişletir (Ertürk, 2015: s. 120).” Böylece estetik bir yandan sanat felsefesinden ayrı bir yere konumlandırılmışken diğer yandan duyusallığa önem atfedilir. Ertürk’ün Baumgarten’den aktardığı şekliyle “Estetik (serbest sanatlar teorisi olarak, alt düzey algılama, güzel düşünme sanatı ve analog düşünme sanatı olarak) duyusal algılama bilimidir (Ertürk, 2015: s. 124).” Bundan dolayı estetik artık kendi bağımsızlığını ilan ettiği gibi bir şeyin hakikatini veren konumuna da yerleştirilir. Hakikatini ya da gerçekliğini verdiği şey ise duyusal ya da duygusal olan neyse odur. Yine de bu hakikat duyusallıkla elde edilen parça parça görüşlerin değil nesnenin bütünselliğinin hakikatidir. Böylece bu hakikat görüşlerin gücünün ya da mükemmelliğinin etkisiyle verilen nesnenin bütünselliği olarak görülebilir. Ayrıca belirtmek gerekiyor ki henüz Kant’ın dönemi değildir ve *fenomen* Antik Yunan etkisiyle görüşle aynı şey olarak alınmıştır. Bununla birlikte Scruton *Modern Felsefenin Kısa Tarihi* adlı kitabında fiziksel dünyanın sistematik görünüş olarak ele alınmasını Leibniz’e kadar götürür (Scruton, 2015: s. 89). Üstelik Baumgarten’ın bir Leibniz okuyucusu olduğu aşikardır. Buna karşın Baumgarten’ın görüşler dediği şey *fenomen*lerdir. Sonuç olarak Baumgarten’a göre, estetiğin konusu nedenler değildir. Ona göre estetiğin “bilgi alanı *fenomen*lerin temel tözlerine indirgenmelerinin sınırlama konusu olduğu yerdir (Ertürk, 2015: ss. 127-128, Wessell, 1972: ss. 337-338).” Estetik hiçbir şekilde *fenomen*lerin tözünü keşfe çıkmaz. “Estetik, *fenomenin fenomen* olarak mükemmelliği dışında hiçbir şeyle ilgili değildir. Bu, güzelin tanımıdır. “*Fenomenlerin mükemmelliği... güzeldir.*” (Ertürk, 2015: ss. 127-128, Wessell, 1972: 338).” Diğer yandan Kant Baumgarten’ın estetiği güzel üzerinden konumlandırmasının peşinden giden ilk kişidir. Buna karşın Baumgarten’da güzelin bilgiyle kurulan ilişkisine karşı çıkar (Gregor, 1983: ss. 357-358).

nesnesinde hiçbir şey bilmem, gerçi kendisi herhangi bir nesnenin etkisi olabilse de.”⁸²³ Diğer bir ifadeyle “çeşitli biçimleriyle estetik yargı ve bu yargıya karşılık olan haz ve nefret duygusu gene de hiçbir biçimde nesnelerin gerçekliğiyle ilgili değildir. Yalnızca onların *biçim*’leriyle ya da duyul[a]rüstünün simgesel anlatımıyla ilgilidir. Estetik yargı öznelidir.”⁸²⁴ O halde burada amaçlılık nesnenin tasarımıyla ve tasarımın haz duygusu ile ilişkisinde düşünüldüğünde onun sadece öznel bir yanına işaret edecektir. Dolayısıyla böyle bir amaçlılık nesnenin estetik yapısından dolayı estetik bir amaçlılık olacaktır. Tam bu noktada görüye gelen nesnenin kavram ile bir bağlantısı olmaksızın (aksi durumda bilginin nasıl elde edildiği hatırlanacak olunursa böyle neyin nasıl ve hangi işlemlerle nesneyi ele alacağı kestirilecektir) haz duygusuyla bağlantısı olması gerekir.⁸²⁵ Bundan dolayı nesnenin tasarımı nesne ile ilişkisinde değil özne ile ilişkisinde ve reflektif yargı yetisi tarafından ele alınmalıdır. Reflektif yargı yetisinin anlama yetisi ile bir uyumu ya da Kant’ın diliyle ifade edilecekse oyunu (*play/ Spiel*) olarak anlaşılması gerekir.⁸²⁶ Şimdi burada reflektif düşünce nesnenin biçimine yönelik olacaktır. Bunun yanısıra nesnenin tasarımına yönelik olarak yargıda temele haz alındığında sadece biçimi kavrayan özneye değil ama genel olarak yargıda bulunan her varlığa bağlı olarak yargılanırsa nesneye güzel (*beautiful/ schön*) denir; “böyle bir haz yoluyla yargıda bulunma yetisine beğeni (*taste/ Geschmack*) denir.”⁸²⁷ Kant burada özne ile diğer yargılayan varlıklar açısından söyledikleri konusunda hemen uyarıda bulunur.

Kant’a göre nesneye güzel denebilmesinin temelinde onun tüm yargılayan varlıklara bağlı olarak düşünülmesi şart olsa da o nesnenin tasarımına dair yargının tüm yargılayan varlıklar ya da diğer öznelere için geçerliliği olduğuna dair elde herhangi bir bilgi mevcut değildir. Bunun nedeni hazzın bir kavram değil duygu olmasıdır. Burada sadece beğeni yargısının herkes için geçerli olduğuna ya da olması gerektiğine istinaden beklenti söz konusudur.⁸²⁸ Dolayısıyla bir bilgi yargısı olmayan beğeni yargısının temeline *a priori* bir kavram konulamaz. O halde bu tür yargılar deneysel bir tasarımı dikkate alırlar ya da yukarıda söylendiği üzere anlama yetisine

⁸²³ Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, s. 39.

⁸²⁴ Goldmann, *Kant Felsefesine Giriş*, s. 192.

⁸²⁵ Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, s. 40.

⁸²⁶ Kant, *a.g.e.*, s. 40.

⁸²⁷ Kant, *a.g.e.*, ss. 40-41.

⁸²⁸ Kant, *a.g.e.*, ss. 41-42.

değil haz duygusu bağlamında direkt olarak reflektif düşünceye bağlanırlar. Diğer yandan reflektif düşüncede nesnenin biçimine yönelik haz öznedeki doğa kavramına uygun olmalıdır. “Beğeni öyleyse verili tasarım ile (bir kavramın aracılığı olmaksızın) bağlı olan duyguların iletilebilirliğini *a priori* yargılama yetisidir.”⁸²⁹ Buna bağlı olarak haz duygusu özgürlük kavramı aracılığıyla nesnenin biçimleri ve biçimsizlikleri açısından nesnenin değil (yoksa bilgi yargısı olur) fakat öznenin amaçlılığını belirtir.⁸³⁰ “Bu yüzdendir ki, estetik yargı, bir beğeni yargısı olarak, yalnızca Güzel ile bağıntılı olmakla kalmaz, ama ayrıca Yüce (*süblime/ Erhaben*) ile de bağıntılıdır.”⁸³¹ Netice itibarıyla yargı yetisinin ilkesi öznel ya da nesnel olarak alınsın her iki durumda da estetik olarak adlandırılan doğadaki veya sanattaki Güzel ve Yüceyi ilgilendiren yargılarda bulunur.⁸³² Kant bu noktada deneyde verilen nesnenin iki ele alınma biçimini inceleyerek devam eder.

Deneyde verilen nesne yukarıda da bahsedildiği üzere reflektif düşünmedeki gibi haz duygusuna dayalı olarak anlama yetisine uygun şekilde fakat kavram olmaksızın biçimine yönelerek öznel perspektiften tasarımlanabilir. Diğer yandan nesnenin tasarımı nesnel bir zemin üzerinde ele alındığında bu nesnenin biçimini ilgilendirir. Buna bağlı olarak nesnenin tasarımı nesnenin biçiminin şeylerin kendilerinin olanağıyla uyumlu ve nesnenin bilgisine dair (fakat bilme işleminin gerçekleşme yoluyla aynı şey olmamakla birlikte) bir kavramla ilişkisinde anlama yetisiyle ilgisinden elde edilebilir.⁸³³ Böylece birinci durumda estetik yargı yani doğanın biçimsel amaçlılığının haz ve hazzsızlık yoluyla yargılanması anlaşılırken ikinci durumda akıl ile doğanın nesnel amaçlılığı ifade edilir.⁸³⁴ Estetik yargı haz duygusu ve reflektif düşünce ile ilişkisinde alındığında onun amaçlılığını doğada bulamadığı görülür. Akıl yoluyla ele alınan nesnel amaçlılığa gelince onun kendince varsaydığı amaçlılığa dair deneyde hiçbir bilgi elde edilemez. Yargı yetisi bu noktada iki amaçlılık anlayışı içinde devreye girmiş olur. Analoji yoluyla aklın sahasında ondan yararlanabilmek için böyle bir amaçlılığı bilgi olarak değil ama bir

⁸²⁹ Kant, *a.g.e.*, s. 163.

⁸³⁰ Kant, *a.g.e.*, ss. 42-43.

⁸³¹ Kant, *a.g.e.*, s. 43.

⁸³² Kant, *a.g.e.*, s. 15.

⁸³³ Kant, *a.g.e.*, s. 43.

⁸³⁴ Kant, *a.g.e.*, s. 44.

kural olarak ileri sürerek doğaya bir amaç kavramını dayatır.⁸³⁵ Doğaya amaçlılık yükleme anlamında yargı verme hakkı sadece estetik yargı yetisine aittir. Dolayısıyla estetik yargı yetisi şeyleri kavramlara göre değil fakat bir kurala göre yargılayan özel bir yetidir.⁸³⁶ Sonuç olarak estetik yargı yetisi teorik anlamda hiçbir şey ileri sürmez. Bundan dolayı hiçbir bilgi ortaya koyma iddiasında da değildir ve de olamaz. Estetik yargı yetisi öznenin nesneyi belirlemesi değil onu eleştirmesi olarak okunabilir. Goldman'ın ifadesiyle estetik “beğeni yargısı ‘bilgiye hiçbir şey getirmez’, ama ondan giderek özne kendi kendisini onun sunumuyla etkilenmiş duyar.”⁸³⁷ Diğer yandan estetik yargı, yargı yetisine aittir ve yargı yetisi önceden belirtildiği üzere anlama yetisi ile akıl arasındaki uzlaştırıcı bağıdır.

Bir tarafta anlama yetisi ve onunla ilişkisinde doğa diğer yanda akıl ve onunla ilişkisinde özgürlük vardır. Doğaya bağlı olarak duyular dünyasından, özgürlüğe bağlı olarak duyularüstü dünyadan söz edilebilir. Bunlar öznenin farklı yanlarıyla ait olduğu iki dünya ya da öznedeki iki ayrı dünya olarak ele alınabilir.⁸³⁸ Daha önce bu çalışmada işaret edildiği ve Heimsoeth'in açıkça belirttiği üzere “Kant bunları, “başımın üstündeki yıldızlı gök ve içimdeki ahlak yasası” diye ifade etmişti.”⁸³⁹ Hemen belirtmekte fayda var ki her ne kadar aynı özne ile ilişkisinde ele alınsa da bu ayrı iki dünya ya da doğa ve özgürlük kavramları birbirleriyle yanyana işleseler bile aralarında hiçbir bağ yok gibidir. Kant her ne kadar iki ayrı öznenin değil öznenin bütünlüğünden ve aynı öznenin iki ayrı boyutu, yanı ya da modundan bahsetmesine karşın buradaki kopukluk hissini ortadan kaldıramamıştır. Kant bunun farkındadır ve *Saf Aklın Eleştirisi* ile *Pratik aklın Eleştirisi* arasındaki üzerine temellenen bu kopukluğu gidermek için *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'sini ortaya koymuştur. Kant burada özgürlüğe bağlı olarak bu sorunu çözmek için son amaç olarak kabul edilmesi gerektiğini düşündüğü etki kavramını devreye sokar. Etki kavramı teorik olandan pratik olana yani yasallıktan son amaca geçişte doğanın bir amaçlılığında geçerli kılınır ve böylece kendisini doğada gerçekleştiren son amacın olanağından bahsedilebilir.⁸⁴⁰ Böylece birinci bölümde görünüşten hareketle kendi başına şeyin

⁸³⁵ Kant, *a.g.e.*, ss. 44-45.

⁸³⁶ Kant, *a.g.e.*, s. 45.

⁸³⁷ Goldmann, *Kant Felsefesine Giriş*, s. 192.

⁸³⁸ Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, s. 46.

⁸³⁹ Heimsoeth, *Kant'ın Felsefesi*, s. 145.

⁸⁴⁰ Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, s. 48.

olanağının ya da varlığına dair işaretin ortaya konmasında olduğu gibi bir durum vuku bulur. Doğa yalnızca görünüş olarak bilinebilirken onun duyularüstü arka planına bir işaret ya da varlığına dair zorunlu bir kabul ortaya çıkar. Buna karşın nasıl kendi başına şey belirsiz ve bilinmiyorsa duyularüstünün bilgisi elde edilemezdir ve belirsiz bırakılmalıdır. “Yargı yetisi, doğayı onun olanaklı tikel yasalarına göre yargılamak için *a priori* ilişkisi yoluyla, duyularüstü dayanağa (hem bizdeki hem de dışımızdaki) entelektüel yeti yoluyla belirlenebilirlik sağlar.”⁸⁴¹ Böylece yargı yetisi tarafından doğa ile özgürlük, duyusal ile duyularüstü arasında geçiş olanaklı kılınır. Akabinde *transscendental* felsefe açısından doğa bilme yetisiyle ilişkili olarak anlama yetisine, nesnenin tasarımının biçimselliği haz-hazsızlık duygusu üzerinden yargı yetisine ve istemenin özgürlük ile ilişkisinden akla işaretle ruhun (*Seelenvermögen*) ya da zihnin (*Gemüt*)⁸⁴² yetileri ortaya konmuş olur. Sonuç olarak Kant’ın amacının ruhun bütünlüğünü sağlamak olduğu iddia edilebilir. Dolayısıyla haz ve hazsızlık duygusu bilme yetisi ile arzulama yetisi, yargı yetisi anlama yetisi ile akıl, amaçlılık yasallık ile son amaç ve son olarak sanat doğa ile özgürlük arasındaki uzlaştırıcı bağlardır. Kant’ın ruhun⁸⁴³ ya da zihnin yetilerini verdiği tablo şöyledir:

Zihnin Tüm Yetileri	Bilme Yetisi	<i>A Priori</i> İlkeler	Uygulama Alanı
Bilme Yetisi	Anlama Yetisi	Yasallık	Doğa
Haz ve Hazsızlık Duygusu	Yargı Yetisi	Amaçlılık	Sanat
Arzulama Yetisi	Akıl	Son Amaç	Özgürlük

Tablo 6. Ruhun ya da zihnin yetileri tablosu.⁸⁴⁴

⁸⁴¹ Kant, *a.g.e.*, s. 48.

⁸⁴² “Zihin sözcüğü düşünsel yetilerin genel mekânı olarak, eski “ruh” düşüncesi anlamında İngilizce “mind, spirit”, Almanca “geist, gemüt” karşılığı” olarak alınır (Bilgiç, 2016: s. 15).

⁸⁴³ Kant tabloda bu yetileri *Gemüt*’ün yetileri olarak sunarken *Yargı Yetisinin Eleştirisi*’nin önceki sayfalarında bilme yetisinin, haz ve hazsızlık duygusunun ve arzulama yetisinin *Seelenvermögen*’e ait olduğunu ifade eder (Kant, 2006: s. 25, Kant, 1987: s. 16).

⁸⁴⁴ Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, s. 49.

Kant’a dair yukarıda anlatılan önemli etmenler, o etmenler arasındaki ilişkiler ağı ve zihnin yetilerinin işleyişine bağlı olarak yargı yetisi Güzel ve Yüce’nin analitiğinde dört bakımdan ele alınır. Bunlar nitelik, nicelik, ilişki ve kipliktir.

İlk olarak güzelle başlanacak olunursa, nitelik açısından herhangi bir şeyin güzel olup olmadığına dair yargı nesneye değil özneye bağlı olan ve temele haz-hazsızlık duygusunun alınmasıyla ortaya konan bir yargıdır. Bu nesnenin tasarımının özneye bağlılığını sağlayan imgelemdir. Öznel bir yargıdır ve bundan dolayı herhangi bir bilgi ileri sürme iddiası taşımaz. Bununla birlikte temele hazzı aldığı ve bilgi ortaya koymadığından ancak estetik bir yargı olabilir. “Bununla nesnede hiçbir şey belirtilmez, ama onda özne, tasarım yoluyla etkilendiği gibi kendi kendisini duyumsar.”⁸⁴⁵ Bu tasarım nesnenin öznenin zihnindeki tasarım olduğundan nesnenin bilinç üzerindeki öznel etkisiyle ilgilidir.⁸⁴⁶ Bundan dolayı özne bir nesnenin tasarımını değerlendirirken onu diğer tasarımlarla karşılaştırarak kavrar ve ondan haz aldığı anda bunun bilincine sahip olur. Buna bağlı olarak güzel insan hayatıyla ve yaşam duygusuyla ilişkili bir şeydir. “Zihnin kendi “duygu”suna eşlik etmesi, kendi öznel etkinliklerinin ve özellikle de yaşama etkinliğinin farkına varmasıyla sonuçlanmaktadır.”⁸⁴⁷ Böylelikle güzellik öznenin yaşam gücünü artıran bir şey olmadığı durumda azaltan bir şey olarak kabul edilmelidir. Ayrıca haz duygusuna bağlı olarak dile getirilen estetiğe dair beğeni yargısı çıkarsız olmalıdır. “Bir nesnenin varoluşunun tasarımı ile bağladığımız hoşlanmaya çıkar denir.”⁸⁴⁸ Buna karşın estetik açıdan nesnenin güzel olduğu söylenirken onun varoluşuna değil onun tasarımında özneye ilişkisine bakılmalıdır. “Herkes kabul etmelidir ki, güzellik üzerine içinde en küçük bir çıkarın karıştığı yargı çok ‘yanlı’ bir yargıdır” ve bundan dolayı saf bir beğeni yargısı olamaz.⁸⁴⁹ Diğer yandan Kant burada bir şeyden hoşlanma durumunda çıkar olabileceğini ekler. Ayrıca ‘duyumda duyulara haz verenin hoş olduğu’ ve duyumun duyunun nesnel bir tasarımı olarak alınması gerektiği kabul edilir.⁸⁵⁰ Kant bu durumu açıklamak için duyum (*sensation/ Empfindung*) ve duygu (*feeling/ Gefühl*) arasında ayırım yapar. Bir dağ yürüyüşünde

⁸⁴⁵ Kant, *a.g.e.*, s. 53-54.

⁸⁴⁶ Taylan Altuğ, *Kant Estetiği*, İstanbul: Payel Yayınevi, 2016, s. 54.

⁸⁴⁷ Altuğ, *Kant Estetiği*, ss. 55-56.

⁸⁴⁸ Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, s. 54.

⁸⁴⁹ Kant, *a.g.e.*, s. 55.

⁸⁵⁰ Kant, *a.g.e.*, ss. 56-57.

ağaçlar arasında yükseklerle çıkıldıkça değişen boy ve renk farkı duyu nesnesi olarak bilgiye hizmet eder ve nesneldir. Hoşluk açısından bakıldığında ise o ağaçların renklerinin, boylarının ve her defasında duyumla etkileşiminde sadece öznel ve hoşlanmanın nesnesi halinde duyguya ait olacaktır. İkincide nesnenin tasarımı “yalnızca özne ile bağlantılıdır ve hiçbir bilgiye hizmet etmez, giderek öznenin kendini onunla bildiği bilgiye bile değil.”⁸⁵¹ Hoş olanın niteliğine dair herhangi bir bilgi verilemez ya da onun niteliği kavramla kapsanamaz. Eğer işin içine kavram karışırsa kavram yoluyla hoş giden bir şey iyi yani bir şey için iyi ve dolayısıyla yararlı olan olarak ele alınmış olacaktır.⁸⁵² Böyle bir durumda o nesneden çıkar beklentisi doğar. Bir nesneden böyle bir çıkar beklenmesi o nesnenin bilgisine sahip olmayı gerektirir ki bunun onu güzel bulmayla hiçbir ilişkisi kurulamaz. Evin camının önünde bulunan ağaca amaçsızca dolanan bir sarmaşık gülü (çardak gülü) ve onun evin önündeki durağın görülmesini engellemesi göz önünde canlandırılabilir. Çardak gülünün iyi olan bir duruma hizmet etmediği halde ondan hoşlanılabileceği gayet açıktır. Buna karşın hoşlanma ile iyi arasında pratik açıdan bir çıkar beklentisi bakımından ortaklık olabilir. Eğer hoşlanma sırf bir beğeni yargısı olacaksa yalnızca bir seyretmeye dayanmalıdır ve hiçbir çıkar gözetmemelidir. Dolayısıyla “bir insana doyum verene hoş denir; ona yalnızca haz verene, güzel; değerli olana, onun tarafından nesnel değer verilene iyi.”⁸⁵³ Özetlenecek olursa Kant nitelik açısından güzeli şöyle ele alır: “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.”⁸⁵⁴

Güzel ikinci olarak niceliğe göre incelenir. Önceden belirtildiği üzere kişi bir şeyden hoşlanıyorsa bu çıkarsız olmalıdır ki güzelden hoşlanma olsun. Kişi bunu herkes için geçerliymiş gibi yargılar. Bundan dolayı nesnenin tasarımı sadece özneye bağıntılı olmasına karşın sanki belirlenmiş ve mantıksal bir yargıymış gibi telaffuz edilir.⁸⁵⁵ Yani nesnelerde bulunmayan ama kişinin özne olarak öznel açıdan istediği bir evrenselliğe bağlanmalıdır. Ancak bu “estetik yargıların belirlenim zeminini evrensel olarak kullanılabilir bir formülde sergilemek değildir, çünkü böyle

⁸⁵¹ Kant, *a.g.e.*, s. 57.

⁸⁵² Kant, *a.g.e.*, ss. 57-58.

⁸⁵³ Kant, *a.g.e.*, ss. 60-61.

⁸⁵⁴ Kant, *a.g.e.*, s. 62.

⁸⁵⁵ Kant, *a.g.e.*, ss. 62-63.

bir formül olanaksızdır.”⁸⁵⁶ Burada dikkat edilmesi gereken nokta sadece hoş olan bir şeyin sadece kişinin kendisini bağlarken güzel olarak alınan şeyin herkese yönelik dile getirildiğidir. Örneğin bir kişi ‘ahşap evler benim için hoştur’ ifadesini dile getirdiğinde bu tamamen onu bağlar. Başkasına hoş gelen ona hoş gelmezken ona hoş gelen başkasına gelmeyebilir. Bu öznenin yargısının tamamen deneysel olduğunu gösterir. Buna karşın eğer bir kişi güzellikle ilgili bir beyanda bulunacaksa bu herkes içinmiş gibi telaffuz edilir. Örnek olarak bir kişi sanki güzellik onun bir özelliğiymiş gibi ‘Kapadokya güzeldir’ şeklinde yargıda bulunur. Diğer kişiler Kapadokya’nın güzel olduğunu reddetseler bile onun güzel olduğunu düşünen kişi hala onlarında aynı beğeniye sahip olduklarının beklentisindedir ya da bunu ister. Bu durumda insanın öznel olarak hoşlanması ya da hoşlanmaması söz konusudur ve tamamen onun kendi kişilik ve mizacı ile kısıtlanmış olduğundan kavramsal olarak evrenselleştirmeye izin vermez.⁸⁵⁷ Dolayısıyla bu bir kavrama dayandırılmaz. Bir kavrama dayandırıldığı takdirde bu artık bir beğeni yargısı değil iyiye yönelik bir yargı olur. Buna mukabil “nesnelerin kavramları üzerine dayanmayan bir evrensellik mantıksal değil estetikdir, yargının nesnel değil ama yalnızca öznel bir niceliğini kapsar.”⁸⁵⁸ Böylece özne bunu diğer tüm yargıda bulunan özneler üzerine genişletir. Bu genişletme ise kesinlikle nesnenin kavramı üzerinden ya da nesneden değil öznenin haz duygusu üzerinden onun beğeni yargısına bağlı olarak gerçekleşir. Üstelik bu tüm öznelerin bir öznenin ileri sürdüğü bu beğeni yargısını onaması zorunluda değildir. Yine de yargıyı ortaya koyan özne her özneye bu onamayı yükler. Hoşlanmanın herkese zorunlu olan bu yüklemesi yargının *a priori* olduğunu gösterir. Ancak bir kavramsallaştırmadan değil onay beklentisine dayanan kuraldan bahsedilebilir. O halde “evrensel ses öyleyse sadece bir idedir.”⁸⁵⁹ Bu evrenselliğe bağlı olarak beğeni yargısına dair özneler arası nesnel ilişki düşünülebilir fakat bilinemez ve kavrama dayandırılmaz. Bilinemeyen bu nesnel ilişki insanın iç “ben”inin (*inmost self*) güzelde evrensel olarak bildirilme yeterliliğinin ortaya çıkması olarak yorumlanabilir.⁸⁶⁰ Böylece her insan sadece kendi kişisinde değil tüm insanların kendi kişileri adına onların duyularına yönelik yargı veriyormuş gibi olur. “Artık burada ben’in kendi kendisiyle uyumu değil, ben’in başka ben’lerle uyumu

⁸⁵⁶ Kant, *a.g.e.*, s. 151.

⁸⁵⁷ Altuğ, *Kant Estetiği*, s. 80.

⁸⁵⁸ Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, s. 66.

⁸⁵⁹ Kant, *The Critique of Judgment*, s. 60.

⁸⁶⁰ Altuğ, *Kant Estetiği*, s. 59.

söz konusudur.”⁸⁶¹ Bu özneler arasılığı işaret eder ve beğeni yargısının onun aracılığıyla umduğu şey nitelik bakımından özdeş olamayacak olmalarına karşın yargının ve yargının dayandığı duygunun paylaşılabilişirliğidir. Kant’a göre güzele dair yargının paylaşılabilişirliğinin olmadığı bir durumda örneğin bir adada yaşayan adamın güzele dair bir yargısı olmayacaktır. “Çünkü bu duyguda paylaştığımız şey, aslında bizzat kendi insanlığımızdır:... *Humanitat* (insan olma).”⁸⁶² Bundan dolayı Kant nesnel ilişkinin nesneye dair bilgiye dayanmadığını düşünür ve imgelem yetisi ile anlama yetisi arasındaki uyumlu ve rahatlatıcı bir oyun olarak görür. Sonuç olarak nicelik açısından “güzel olan kavram olmaksızın evrensel olarak haz verendir.”⁸⁶³

Kant üçüncü olarak güzelliği ilişki bakımından ele alır. Kant bu konuyu amaçlılık kavramına bağlı olarak ele alır. Amaç, haz duygusu devre dışı bırakıldığında, kavramın nesnenin nedeni şeklinde görülmesine bağlı olarak onun “bir kavramın nesnesi açısından nedenselliği” amaçlılıktır.⁸⁶⁴ Bundan dolayı sadece nesnenin bilgisine bağlı olarak değil, her ne zaman nesne biçimi veya varoluşu açısından bir etki kavramı düşünülürse orada amaç vardır.⁸⁶⁵ Eğer amaç hoşlanmanın zeminine konulursa devreye çıkar girecektir. Bu durumda beğeniye belirleyen hiçbir öznel amaç onun temeline yerleştirilmemelidir. Diğer yandan beğeni bir bilgi yargısı olmadığından beğeni açısından nesnel bir amaçtan da söz edilemez. O halde beğeni yargısı için kavram olmaksızın evrensele yükseltile hoşlanmaya bağlı olarak hiçbir amaç olmaksızın nesnenin tasarımındaki amaçlılık biçiminden başka bir şey olamaz.⁸⁶⁶ Beğenideki bu amaçlılık en fazla amaç olmaksızın nesnenin tasarımının durumunu sürdürmesi olarak alınabilir. Bu şöyle ifade edilebilir: “Güzelin seyrinde oyalanırız, çünkü bu seyrediş kendini güçlendirir ve yeniden üretir.”⁸⁶⁷ Kant bu noktada estetik yargıları nesne ve tasarımının hoşluğunu ilgilendiren deneysel olan duyu yargıları ve güzelliğini bildiren biçimsel olarak asıl beğeni yargıları olan saf yargılar olarak ayırır.⁸⁶⁸ Asıl beğeni yargıları sadece güzeli ve amaçsız bir amaçlılığı temele alığından iyi gibi nesnenin belli bir amaçla ilişkisini kurmaz. İyiyle ilişkili

⁸⁶¹ Altuğ, *a.g.e.*, s. 86.

⁸⁶² Altuğ, *a.g.e.*, ss. 97-98.

⁸⁶³ Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, s. 72.

⁸⁶⁴ Kant, *a.g.e.*, s. 72.

⁸⁶⁵ Kant, *a.g.e.*, s. 72.

⁸⁶⁶ Kant, *a.g.e.*, s. 74.

⁸⁶⁷ Kant, *a.g.e.*, s. 75.

⁸⁶⁸ Kant, *a.g.e.*, s. 76.

olarak düşünülduğünde nesnel bir amaçlılık varsayılır ki bu amaçlılık yararlılığı ve mükemmelliği (*perfection/ Vollkommenheit*) beraberinde getirir. Buna karşın beğeni yargısı böyle bir mükemmelliği sağlamaz fakat biçimsel amaçlılığa dikkati çeker. Buradan hareketle Kant’a göre sırf biçimsel olan ve nesneye ne olması gerektiğine dair bir kavram vermeyen güzellik özgür güzelliktir (*freie Schönheit*).⁸⁶⁹ Eğer nesneye ne olması gerektiğine dayanan mükemmellik vurgusuna sahip bir güzellik ise koşullu olacağından bağlı güzellik (*anhängende (accessory) Schönheit*) olacaktır. Kant çiçek ve insan örneklerini verir. Bir gülün nasıl döllendiğini, hangi şartlarda daha verimli döllerinin alınacağını vs. bitkiler hakkında uzman birisi bilebilir. Yanısıra bitki uzmanları ve diğer tüm insanlar onu beğenirken onun hakkındaki bilginin önemi yoktur ve bu özgür güzelliktir. İnsana ya da yapıya (kilise, cami, saray vs.) gelince Kant bunların güzelliklerinin ne olmaları gerektiğinin kavramının varsayıldığını ve bundan dolayı saf beğeni yargıları değil bağlı (*adherent*) olacaklarını belirtir. Buna karşın “güzellikten hoşlanma ise hiçbir kavramı varsaymayan, ama nesnenin verilmesini sağlayan tasarım ile dolaysızca bağlı olan bir hoşlanmadır.”⁸⁷⁰ Diğer yandan Ayasofya camisine ya da Ulmer Münster kilise kulesine girildiğinde onu bir kavrama göre yargılayıp yargılamadığına göre özgür ya da bağlı güzellik yargısı olup olmadığı değişebilir. Önceden belirtildiği üzere bir kavramla ilişkilendirip iyi olanla ilişkisi kurulduğunda yargı artık güzelin saf bir estetik yargısı değil çıkar barındıran bir yargı olacaktır. Buna karşın insan kendi varoluşunun amacını kendinde taşıyan ve amaçlarını akılla belirleyen varlık konumunda olduğu için güzelin ideali olarak görülecektir.⁸⁷¹ Bundan dolayı insan güzellik idealine yeteneklidir ve kendi kişiliğinde insanlık idesine ve akılla mükemmellik idesini düşünmeye yeteneklidir.⁸⁷² “O halde, sadece insan, güzelin idealini içine alabilir; tıpkı kişiliğindeki insanlığın mükemmellik idealini içine aldığı gibi.”⁸⁷³ İnsanlık idesi ya da ideali ise insanın akıl yanıyla, özgürlüğüyle ve ahlaki insan olmasıyla ilişkili bir durumdur. Bundan dolayı güzelin ideali denince akla sadece insan gelebilir. Üstelik sadece doğadaki güzelle ilgilenirken değil sanattaki güzelle de ilgilenirken insanın bu idealliği ile karşı karşıya kalınır. Diğer bir ifadeyle “sanat, ideal olanı dolaysız biçimde algılamamızı sağlayacak şekilde organize

⁸⁶⁹ Kant, *a.g.e.*, s. 83.

⁸⁷⁰ Kant, *a.g.e.*, s. 85.

⁸⁷¹ Altuğ, *Kant Estetiği*, s. 135.

⁸⁷² Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, s. 88.

⁸⁷³ Altuğ, *Kant Estetiği*, s. 135.

edilebilir.”⁸⁷⁴ Güzelin insana yönelik bu durumu bir yana bırakılacak olunursa en nihayetinde ilişki açısından “güzellik bir amacın tasarımı olmaksızın nesnede algılandığı kadarıyla bir nesnenin amaçlılığının biçimidir.”⁸⁷⁵

Kiplik açısından güzel olanın hoşlanma ile zorunlu bir bağıntısının olduğuna işaret edilir. Bununla birlikte bu zorunluluk bilginin alanı olarak teorik açıdan ortaya konan nesnel bir zorunluluk ya da pratikteki nesnel bir yasaya dayanan zorunluluk değildir. “Ama estetik bir yargıda düşünüldüğünde, zorunluluğa yalnızca örneksel denebilir, e.d. herkesin bildiremediğimiz bir evrensel kuralın örneği olarak görülen bir yargıya onayının bir zorunluluğudur.”⁸⁷⁶ Dolayısıyla teorik ya da pratik olmayan böyle bir estetik yargının bu türden bir zorunluluğu kavramlara dayandırılmaz. Yine de burada estetiğe ait olan beğeni yargısının güzelin güzel bulunmasının gerektiğine dair herkesten beklenen onayı imler. O halde “özel ilkeleri olmalıdır ki, neyin hoş gidip gitmediğini ya da kavramlar yoluyla değil, ama yalnızca duygu yoluyla ve gene de evrensel geçerlik ile belirlemelidir.”⁸⁷⁷ Kant bu ilkeyi bir ortak duyu (*common sense/ Gemeinsinn*)⁸⁷⁸ olarak alır. Burada ortak duyudan anlaşılması gereken her kişinin bir şeye yönelik olarak beğeni yargısı dile getirdiğinde kavramsal açıdan değil ama bir duygu olarak sanki bu duygu herkeste olan bir duyguymuş gibi herkesin aynı şekilde yargıda bulunması gerektiğine dair zorunluluğu ima eder. “Herkes benim yargım ile anlaşacaktır, demez; onunla anlaşması gerekir, der.”⁸⁷⁹ “Her kişinin beğeni yargısı özgürdür, onu tartışamayız, bir kişiyi güzel bulmadığı bir gülün güzelliğine inandıramayız. Bununla birlikte bu yargı yasa gücü taşır.”⁸⁸⁰ Diğer bir ifadeyle bu duyuyu kişi için harici bir duyuymuş gibi kişinin duygulanım ve çekicilik gibi özel koşullarla kurduğu ilişkiden soyutlanan evrensel niteliğinin bir birliği olarak pozitif olmasa da negatif anlamda bir topluluktaki karşılaştırmasının

⁸⁷⁴ Altuğ, *a.g.e.*, s. 137.

⁸⁷⁵ Kant, *The Critique of Judgment*, s. 84.

⁸⁷⁶ Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, s. 92.

⁸⁷⁷ Kant, *a.g.e.*, s. 93.

⁸⁷⁸ Bu kavram bilgiyle ilişkisi kurulduğu noktada anlama yetisiyle ilişkisi kurulan sağduyu (*common sense/ Gemeinsinn*) yani *sensus communis* ile karıştırılmamalıdır (Kant, 2006: s. 93). Aziz yardımcı ikisinin karıştırılmaması açısından estetiğe ait olanı ortak duyuyu diye çevirmiştir. Bu çalışmada da ayırımın korunması açısından buna bağlı kalınmıştır.

⁸⁷⁹ Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, s. 95.

⁸⁸⁰ Goldmann, *Kant Felsefesine Giriş*, s. 198.

soyutlanmasına dayanan beğenin evrenselliği olarak yorumlanabilir.⁸⁸¹ Böylece bir kişi kendi yargısını örnek olarak ortaya koyuyormuş ve herkes bu yargıyı baz alacakmış gibi bir durum oluşur ve böyle bir varsayım yargıya kural ya da ilkenin getirilebileceğine işaret eder. Yargıya dair bu durum insanı öznel arası bir bağ düşüncesine götürür. Bu noktada estetik yargının evrenselliği “ben ve başkalarının” arasındaki birliğin varsayımı insanlığa dayanmakla başkalarının bakış açısından bakabilmeyi getirir.⁸⁸² Böylece yargının evrensel “iletilebilirliği de “sanki bizzat *humanite*’nin dikte ettiği bir sözleşme” gibi, herkesin başkasından beklediği ve istediği bir şey haline gelir.”⁸⁸³ Bu şekilde reflektif düşünme ile ben’in duyusal yönüne tabi tavır bir kenara bırakılmış olur. Kişi kendisini evrensel olana yönelterek ideal bir topluluğa açar ve onun bir üyesi olarak görme şansını yakalar. “Böylece özne, amaçlar bağıntısını mümkün kılan bir duygu ile tanımlanır hale gelir” ve Kant buna bağlı olarak ahlaki duygunun bulunduğu akılsal alanla ilişkisinde bu ahlak duygusunun eğitilmesi sonucu kültürün ortaya çıktığını belirtir.⁸⁸⁴ İnsan bu kültürün içerisinde aldığı tavra bağlı olarak şekillenen bir şeydir. Yine de buradaki toplumsallık düşüncesine rağmen yargının evrenselliğinin zorunluluğunun bir onay beklentisinden fazlası olmadığı unutulmamalıdır. Dolayısıyla kiplik açısından “güzel olan herhangi bir kavram olmaksızın zorunlu bir hoşlanmanın nesnesi olarak tanınandır”.⁸⁸⁵ Yüceden hoşlanma güzelden hoşlanmada olduğu gibi bu dört bakımdan ele alınır.

Yüceden hoşlanma Güzelden hoşlanma gibi, nicelik açısından evrensellik, nitelik açısından çıkarsızlık, ilişki açısından öznel amaçlılık ve kiplik açısından zorunlulukla ilişkili olarak yukarıdaki akıl yürütmeye aynı yolu izleyecektir.⁸⁸⁶ Nihayetinde güzel ve yüce haz verme ve reflektif yargıda bulunma konusunda aynı temele dayanırlar. Diğer yandan güzel oyun aracılığıyla imgelemin anlama yetisiyle uyumunda yüce ise akıl kavramlarıyla uyumunda olmakla farklılaşır. Bunun temelinde yatan sebep ise doğada güzelin nesnenin sınırlarından oluşan biçim ile

⁸⁸¹ Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, Trans. Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall, London and New York: Continuum Publishing Group, 2004, ss. 38-39.

⁸⁸² Altuğ, *Kant Estetiği*, ss. 147-148.

⁸⁸³ Altuğ, *a.g.e.*, s. 155.

⁸⁸⁴ Altuğ, *a.g.e.*, s. 163.

⁸⁸⁵ Kant, *The Critique of Judgment*, s. 90.

⁸⁸⁶ Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, s. 104.

ilgiliyken yücenin biçimsiz bir nesnede bulunacak olmasıdır.⁸⁸⁷ Ayrıca yücenin hazzı oyun değil imgelem yetisinin işlevinde heyecan eşliğinde dolaylı olarak ortaya çıkar ve olumlu bir haz olmaktan çok olumsuz bir haz kastedilerek hayranlık alınır.⁸⁸⁸ Bununla birlikte yüce, güzel gibi kişinin kendisinin dışında değil kişinin kendi içinde aklın ideleriyle ilişkisinde incelenebilir ve imgelem yetisi buna bağlı olarak kendi içinde bir amaçlılık üretir. Bunun nedeni yaşam duygusuyla bağlantılı olan güzelliğe karşın yücenin Tin duygusuyla bağıntılı olması denilebilir. Birincisi insanın duyuşsal yanıyla ilgili olarak ortaya çıkarken ikincisi insanın insani değeriyle alakalıdır. Dolayısıyla “Ben’in kendi içkin akılsallığının doğaya olan üstünlüğünün farkına varması ile ilişkili bir duygudur.”⁸⁸⁹ Bu şekilde kişi kendisini doğadan bağımsız hatta doğaya karşı üstün bir konumda görür. Yücenin bir yanıyla duyuşsal alana aitken diğer yandan duyular üstüne ait olmasının nedeni budur. Böylece yücenin idelerinin doğanın amaçlılığının idesinden ayrı olduğu görülür.⁸⁹⁰ İmgelem yetisinin ürettiği bu amaçlılık daha sonra bilme yetisiyle ilişkisinde matematiksel olana, arzulama yetisiyle ilişkisinde dinamik olana götürür. Böylece yüce ya matematiksel ya da dinamik olarak tasarımılanır.

Matematiksel olarak yüce büyüklük kavramıyla ilişkilidir. “Mutlak anlamda büyük olana yüce denir.”⁸⁹¹ Bir şeyin büyüklüğünü ortaya koymaya gelince şeyin büyüklüğünden sırf o şeyin kendisinden hareketle bahsedilebilir fakat onun büyüklüğünün ölçüsü diğer şeylerle karşılaştırmasında ortaya çıkar. Ama bu büyüklük karşılaştırması giderek görünüşler arasında devamlı olarak bir diğerini gerektirir. Bundan dolayı görünüşler arasındaki bu karşılaştırmadan karşılaştırmanın kendisinin bir kavramına ulaşılmasına rağmen mutlak bir büyüklük kavramına ulaşamaz. Bir nesnenin büyük olduğu söylendiğinde matematiksel değil ama reflektif yargıyla o nesne üzerinde yargıda bulunulmuş olunur. Giderek bu büyüklük ve küçüklük yargısı tüm şeylerin alanına genişletilir ve büyük olana saygı küçük olana küçümseme doğarken bir şeyin mutlak büyüklüğü o şeyin kendi kendisine büyüklüğü olacaktır ki bu yüce olan büyüklüktür. Doğada böyle bir büyüklükle

⁸⁸⁷ Kant, *a.g.e.*, s. 101.

⁸⁸⁸ Kant, *a.g.e.*, s. 102.

⁸⁸⁹ Altuğ, *Kant Estetiği*, s. 233.

⁸⁹⁰ Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, s. 104.

⁸⁹¹ Kant, *The Critique of Judgment*, s. 103.

karşılaşmaz. Yücenin büyüklüğü olsa olsa ideler arasında olabilir.⁸⁹² Buna bağlı olarak yücenin ilk tanımı şöyledir: “Yüce onunla karşılaştırmada başka her şeyin küçük olduğudur.”⁸⁹³ Tam karşıtı olan ise ona karşı herşeyin küçüklüğüdür. Böyle bir şey duyusal alanda ortaya konamaz. Dolayısıyla ikinci tanım şöyledir: “Yüce zihnin her türlü duyu ölçüsüne üstün gelen bir güce sahip olduğunun kanıtladığını düşünebilmesidir.”⁸⁹⁴ Buna bağlı olarak yücenin aranacağı yer duyularüstü alandadır ya da ancak orada herşeyden büyük olarak düşünülebilir.

Doğada bir ölçüm yapılır ve büyüklük orada sayı ile hesaplanır. Buna karşın görüde büyüklüğe dair bir değerlendirme böyle değildir. Birincisi matematiksel iken ikincisi estetik bir değerlendirmedir. Kant, sayılar sonsuza gideceğinden matematiksel hesaplamada en büyük olandan söz edilemeyecekken estetik hesaplamada bunun mümkün olduğunu düşünür.⁸⁹⁵ Hesaplamayı gerçekleştiren şey imgelem yetisidir. İmgelem yetisi bu hesaplamada büyüklük tasarımını sonsuza dek ilerletebilir. Bununla birlikte anlama yetisiyle ilişki kurup bilgiye dönüştüremese bile anlama yetisine uygun olarak ilerler. Böylece imgelem yetisinin akılla yani aklın ideleriyle ilişkisi söz konusu olur. Yani matematik hesaplama doğada iş görürken tüm görünüşlerin bir bütününe ortaya koyamaz. Bu noktada imgelem yetisi devreye girer ve büyüklük ölçümü duyular üstüne taşınmış olur. Ancak burada nesne hakkında bir bilgiden değil anlama yetisindeki bir genişlemeden söz edilebilir. İşte bu genişlemede imgelem yetisinin gerçekleştirdiği hesaplama yücedir. Yani güzel anlama yetisi ile imgelem yetisinin bir oyundaki uyumuna dayanırken yüce imgelem yetisi yoluyla anlama yetisi ile akıl arasındaki bir genişlemeye eşlik edecektir.⁸⁹⁶ Dolayısıyla yücenin durumunda hesapsız bir hesaplama söz konusudur. Yine de bu bir bilgi olmadığı ve imgelem yetisi bunu teorik bilgideki işleyişin tamamına yayamayacağı için aklın idesine doğru gerçekleştirdiği bu ilerlemede yetersizdir. Bu yetersizliğin yarattığı duygusu saygıdır.⁸⁹⁷ Bu saygı pratik alandaki insanlık idesi ile ilişkili olarak “yücenin duygusu bizim kendi belirlenimimiz açısından saygıdır ki,

⁸⁹² Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, s.108

⁸⁹³ Kant, *a.g.e.*, s. 108.

⁸⁹⁴ Kant, *The Critique of Judgment*, s. 106.

⁸⁹⁵ Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, s. 109.

⁸⁹⁶ Kant, *a.g.e.*, s. 115.

⁸⁹⁷ Kant, *a.g.e.*, s. 116.

belli bir ‘gizleme’ yoluyla onu bir doğa nesnesine yöneltiriz.”⁸⁹⁸ Diğer yandan bu saygı “insanı kendi fiziksel varoluşunun üzerine yükselten kişilik idesine yönelik bir saygı” olarak Ben’in kendi doğayı aşan yeterliliğinin bilinci olarak onun tüm sınırlılıklardan bağımsız hissetmesinin ifadesidir.⁸⁹⁹ Nihayetinde yücenin duygusu hazla ilişkili olduğundan bu yetersizlik duygusu bir tür hazzsızlık olarak görülebilir. Diğer yandan idelere yönelik bu yetersizlik amaçlılığa işaret ettiği için haz olarak kabul edilebilir. Bundan dolayı imgelem yetisi anlama yetisi ile uyumunda öznel bir amaçlılık yarattığı gibi akıldaki çatışmalar aracılığıyla da yine öznel bir amaçlılık yaratır.⁹⁰⁰ Yine daha önce belirtildiği üzere burada estetik yargı işin içerisindedir ve bu konudaki yetersizliğini insanın yüzüne çarpar. Buna karşın imgelem yetisi anlama yetisini idelere doğru ilerletir. Bu durum amaca aykırı bir amaçlılıktan, yani amaçsız amaçlılıktan başka bir şey değildir. Üstelik bu amaçlılık sadece öznel amaçlılıktır.

Dinamik açıdan yüce ise güç (*power; might/ Macht*) kavramıyla ilişkisinde ele alınır. Güç diğer şeylerden üstün olma anlamını taşır. Doğanın estetik yargıda insanın üzerinde hiçbir zorlamasının/ tesirinin (*force/ Gewalt*) olmaması durumunda güç dinamik olarak yücedir.⁹⁰¹ Söz konusu estetik yargı olunca doğanın insanda kendisini güç olarak göstermesi ancak korku yoluyla gerçekleşir. İnsan kendisine zarar gelmeyeceğini bildiği bir durumda (örneğin Su Altı Buz Saçağı – *brinicle*) korkutucu olan doğa durumunu yüce olarak bulur. Bu doğa olayı bir yandan insanın gücünün sınırlarını ona hatırlatırken diğer yandan insan doğadaki herşeyin onun karşısında küçük olduğu duyularüstü olanın gücünü bulur (akılda). Doğa büyüklük ve güç açısından ulaştığı varsayılabilecek en üst noktada dahi insanın akılsal yanı üzerinde hiçbir etkisi yoktur ve onun büyüklüğü ve gücü sadece insanı aklında bulunan ahlaksal idelerin büyüklüğü ve gücünün farkına varmaya yarar.⁹⁰² Ayrıca ilk perspektiften bakıldığında insan bu doğa olayının zorlamasına ya da kuvvetine karşı fiziksel açıdan boyun eğmek zorunda kalmasına karşın ikincisi açısından “insanlık bizim kişimizde küçük düşürülmemiş olarak kalır.”⁹⁰³ Tam bu noktada imgelem yetisi doğadaki yüceden duyularüstü olana geçiş yapar. Yani imgelem yetisi anlama

⁸⁹⁸ Kant, *a.g.e.*, s. 117.

⁸⁹⁹ Altuğ, *Kant Estetiği*, s. 261.

⁹⁰⁰ Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, s. 118.

⁹⁰¹ Kant, *a.g.e.*, s. 120.

⁹⁰² Goldmann, *Kant Felsefesine Giriş*, s. 200.

⁹⁰³ Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, s. 122.

yetisinde yaptığı genişlemeyle doğa olayının onun estetik yargısı üzerinde yarattığı güç olarak yüceden duyularüstü olanın doğa olayına karşın sahip olduğu güç olarak yüceye geçiş yapılır. “Bunun sonucu olarak yücelik doğanın hiçbir şeyinde değil, fakat sadece bizim zihnimizde ihtiva edilir.”⁹⁰⁴ Yine de doğanın karşısına bir güç olarak çıkan (düşüncedeki) bir varlık idesi ortaya çıkar ki “kendi belirlenimimizi onun karşısında yüce olarak düşünmek için bize verili olan o yeti yoluyla, bizde içten bir saygı uyanır.”⁹⁰⁵ Nasıl güzelde beğenin onayı her kişiden bekleniyorsa aynı durum burada bu duygu açısından da geçerlidir. Buna karşın birincinde anlama yetisi ile imgelem yetisi arasındaki uyuma dayandığından herkesten beklenirken saygı duygusu imgelem yetisinin ideleri barındıran akıl yetisi ile uyumuna ve ahlaklılığın taşınması şartına bağlı olarak beklenir. Böyle bir durum ise sadece bir varsayım olarak alınmak zorundadır. Böylece yücedeki estetik yargıya zorunluluk yüklenmiş olunur.⁹⁰⁶ Kant bu şekilde güzel ile yüceye dair incelemesinde onlara son şeklini verir: “Güzel yalnızca yargıda haz verendir. Buradan kendiliğinden açıktır ki, hiçbir çıkar olmaksızın haz vermelidir. Yüce duyunun çıkarına karşı direnci yoluyla dolaysızca haz verendir.”⁹⁰⁷ Yüce bir bakıma idelere dayanmakla duyusal olanın çıkarını devre dışı bırakır.

Kant güzelin duyusallığın seyredilişi ve yücenin duyusalığa aykırı olarak ikisinin de öznel olduklarını ve aynı öznde birleştiklerinin altını çizer. “Güzel bizi bir şeyi, giderek doğayı bile, çıkar olmaksızın sevmeye hazırlar; Yüce ise çıkarımıza aykırı bile olsa, bir şeye yüksek değer vermeye.”⁹⁰⁸ Yine de buradan saf estetik yargısının ortaya konulduktan sonra çıkarla hiçbir şekilde birleşmeyeceği anlamına gelmez.⁹⁰⁹ Estetik yargı çıkara dayanmaksızın ortaya konulduktan sonra dolaylı olarak çıkarla bir araya gelebilirler. “Şimdi hiç kuşkusuz isteyerek kabul ediyorum ki, sanatın Güzeline ilgi hiçbir biçimde ahlaksal İyiye bağlı, giderek ona eğilimli bir düşünme yolu için bile bir tanıt sağlamaz. Ama buna karşın ileri sürüyorum ki, doğanın Güzelliğine ilgi duymak her zaman iyi bir ruhun belirtisidir.”⁹¹⁰ Diğer

⁹⁰⁴ Kant, *The Critique of Judgment*, s. 123.

⁹⁰⁵ Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, s. 125.

⁹⁰⁶ Kant, *a.g.e.*, s. 127.

⁹⁰⁷ Kant, *a.g.e.*, s. 129.

⁹⁰⁸ Kant, *a.g.e.*, s. 129.

⁹⁰⁹ Kant, *a.g.e.*, s. 163.

⁹¹⁰ Kant, *a.g.e.*, s. 166.

yandan buradaki ilgi ondan yarar sağlamanın peşinde olmayan entelektüel bir ilgidir. Entelektüel ilgi bu noktada özneyi ahlak duygusuna bağlar. Böylece doğanın güzelliği insana ahlaka yönelik yatkınlık meydana getirir. Bununla birlikte yücenin durumunda imgelem yetisi kişiyi sanki idelerin yani duyularüstü olanın sergilenişi olarak doğanın bütünlüğünü düşünmeye zorlar.⁹¹¹ Buna karşın estetik yargı yetisi imgelem yetisinin sınırları dışına çıkamaz ve idelere dair hiçbir bilgi veremez. Buda onun bilinemeyeceğini fakat yalnızca ve yalnızca düşünülebileceğinin göstergesidir. Dolayısıyla ister Danxia Yer Şekilleri (Gökkuşaklı Dağları) olsun ister Hint Okyanusu vb. doğa şeyleri, eğer bunlara yüce gözüyle bakılacaksa onların hakkındaki bilgi gözardı edilmelidir. Aksi halde bu teleolojik bir yargı olacaktır. Buna karşın burada bir amaçlılık varsayılacaksa bu amaçlılık öznedir ve haz ve hazzırlık yargısı olarak beğeni yargısı ile bağlantılıdır.

Beğeni yargısıyla doğada güzel olarak bulunan şeylerin birer sanat olarak görülmesi ve onlarda bir amaç olmaksızın amaçlılık görülmesi kişiyi analogi yoluyla dışardaki bir amaca değil kendi içerisinde ahlaksal belirleme ile aradığı son amaca yöneltir.⁹¹² Böylece çıkardan kaynaklanmayan estetik yargı çıkar ile birleşmiş olur. Kant tarafından güzel sanatlardan etkilenmenin doğadan etkilenmenin bir öykünmesi olarak ileri sürülür ve onlarında aynı etkiyi yarattığı kabul edilir.⁹¹³ Buna karşın kendisinde varolma nedenini taşıyan güzel sanat eseri biriciktir ve doğanın taklidi değildir: “Sanatın kendinde varlığı, onun gerçek (*real*) bir şeyin taklidi olmasında değil; fakat ikinci bir gerçeklik, “ikinci bir doğa” yaratmasında bulunur.”⁹¹⁴

Genel olarak sanatla ilgili olarak Kant şu beyanda bulunur: “haklı olarak özgürlük yoluyla olmayan bir üretime sanat dememeliyiz.”⁹¹⁵ Buna dayanarak sanat olarak insan yapıtı olan şeyler kabul edilir. “Sanat, insan becerisi olarak, bilimden de ayırdır (yapabilmenin bilmeden ayrımı gibi).”⁹¹⁶ Dolayısıyla bir kişinin bir şeyin bilgisine sahip olması onu çok iyi yapabileceği anlamına gelmez. Bunun nedeni, aklın sanata sınır çizme kudretine sahip olmamasına karşın, sanatın aklın sınırlarını

⁹¹¹ Kant, *a.g.e.*, s. 130.

⁹¹² Kant, *a.g.e.*, s. 169.

⁹¹³ Kant, *a.g.e.*, s. 170.

⁹¹⁴ Altuğ, *a.g.e.*, ss. 180-181.

⁹¹⁵ Kant, *The Critique of Judgment*, s. 170.

⁹¹⁶ Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, s. 172.

zorlayabilmesidir.⁹¹⁷ Bundan dolayı bilim ve felsefe alanında birçok kişi sanatta iyi eserler ortaya koyamayabilir; çünkü sanat onların bittiği yerde başlar. “Akıl dolayısıyla bilim ve felsefenin çarptığı duvarın ötesine geçme gücü yalnızca sanata aittir... Fakat insanın susması gerekmez, çünkü estetik dil, kavramsal dilin susmasıyla konuşmaya başlar.”⁹¹⁸ Bu sebeple Athena hakkında uzmanlık yapan bir Cambridge profesörünün Athena’nın heykelini yapamaması gayet normal bir durumdur. Üstelik Athena hakkında etkileyici bir sanat eseri yapan kişide onu tam olarak olmasını düşündüğü şekilde yapamaz. Üçüncü olarak “sanat zanaattan da ayrılır; birinciye özgür denirken, ikinciye ücretli sanat da denebilir.”⁹¹⁹ Kant daha önce değinilen oyun kavramına gönderme yaparak sanatı oyun olarak görürken zanaatı zahmetli bir uğraş olarak kabul eder. Dolayısıyla sanatın bilgisinden de söz edilemez. Ancak kişinin ortaya koyabilmek adına bilgisine sahip olduğu şeyin sanatını yapıyorsa bu Kant açısından mekanik bir sanattır. Ama amaç haz duygusuysa bu estetik sanat olacaktır.⁹²⁰ Yine de bunlar bir sanatın sanat olması açısından yeterli değildir. Güzel sanat doğa olarak görülürse sanat olarak kabul edilebilir: “Bir güzel sanat yapısına ilgide onun doğadan öte bir sanat olduğunun bilincinde olmalıyız ve onun biçimindeki amaçlılık o sanki bir doğa ürünüymüş gibi seçilen kuralların tüm baskısından özgür olarak görünmelidir.”⁹²¹ Kant bu durumda doğanın ve sanatın güzel olmasının şartını da ikisinin ilişkisinde bulur. Bunu şu sözleriyle ifade eder: “Doğa aynı zamanda sanat olarak görüldüğü zaman güzeldi; ve sanata ancak onun sanat olduğunun bilincinde olduğumuz ve gene de bize doğa olarak görüldüğü zaman güzel denir.”⁹²² Buradan hareketle güzel sanatta bir amaç varsa bu gizli kalmalıdır. Bu sanattaki amacın tamamen öznel olduğunun göstergesidir ve bilincine varıldığı ölçüde sırf tasarımdaki amaçlılık biçiminden başka bir şeye işaret etmez.⁹²³ Dolayısıyla güzel sanat adeta doğa olarak görünmelidir. Kant böyle bir sanatın olsa olsa dehanın (*Genies*) sanatı olacağını ileri sürer.

⁹¹⁷ Adugit, *Görünmez Olana Bakmak*, s. 118.

⁹¹⁸ Adugit, *a.g.e.*, s. 118.

⁹¹⁹ Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, s. 173.

⁹²⁰ Kant, *a.g.e.*, s. 174.

⁹²¹ Kant, *The Critique of Judgment*, s. 173.

⁹²² Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, s. 175.

⁹²³ Altuğ, *Kant Estetiği*, ss. 186-187.

Kant dehanın zihnin bir özelliği olarak sanata yatkınlığı doğuştan taşıdığını dile getirir ve doğanın sanata deha aracılığıyla kural verdiğini iddia eder: “Deha yetenektir (doğa vergisi) ki, sanata kural verir. Yetenek, sanatçının doğuştan üretken yetisi olarak, kendisi doğaya ait olduğu için.”⁹²⁴ Bu düşüncesinin nedeni ona göre dehanın doğaya ait olmasıdır. Bir cümleyle söylemek gerekirse deha özgündür, özgün olduğundan dolayı örnek olacak niteliktedir, nasıl ki doğa sanat gibi sanat doğa gibi görülmeliyse dehanın verdiği kuralda doğanın kuralları olarak kabul edilmelidir, bu nedenle o doğaya aittir. “Doğa deha yoluyla bilime değil, ama sanata kural verir ve bunu da ancak onun güzel sanat olacağı düzeye dek yapar.”⁹²⁵ Bununla birlikte hem sanat eseri hem de doğa beğeni açısından yargılanır. Deha bu noktada beğenin söz konusu olduğu güzel sanatın nesnelerini üreten kişidir. Buna bağlı olarak “bir doğa güzel bir şeydir; sanat güzelliği bir şeyin güzel bir tasarımıdır.”⁹²⁶ Dolayısıyla doğadaki nesnenin aksine sanattaki nesnenin nasıl olması gerektiğine dair bir bilgi gereklidir. Bundan dolayı deha bir yandan anlama yetisi diğer yandan imgelem yetisiyle hareket eder. İmgelem yetisinin anlama yetisine ‘uyduğu’ noktada onun kavramların altına alınır ve bilgi oluşurken, anlama yetisiyle uyum içerisinde imgelem yetisi anlama yetisinin genişlemesine ve ürün bolluğunun içine dalmasına neden olur. Böyle bir durumda artık bilgi değil (onun sınırları çoktan aşılmış olabilir) estetik söz konusudur. Kant bunu imgelem yetisinin hareket etme özgürlüğü olarak kabul eder. Bu özgürlük yoluyla estetik yargının içine daldığı bolluk ise duyarüstü dünya yani idelerin alanıdır. Sanat eserinde her ne kadar yaşama ve içinde bulunan insanla beraber dünyaya dair yargılar bulunsun da bu yargılar idenin peşine düşen yargılar olmak zorundadırlar.⁹²⁷ Diğer bir ifadeyle sanat sadece bir şeyin güzel tasarımından ibaret değil estetik idelerin kavramların ötesinde takdim edilmiştir: zihnin yetilerinin özgür oyunu.⁹²⁸ Zihnin yetileri arasındaki bu oyun canlılık yaratır. “Bu bağlamda deha, zihindeki canlandırıcı ilke olan tin’in (*Geist*) bir görünüşe çıkmasıdır.”⁹²⁹ Deha tin sayesinde eserini üretir. “Estetik anlamda Tin zihindeki canlandırıcı ilkedir. Fakat bu ilkenin Ruhu canlandırmak için kullandığı malzeme onun için uyguladığı zihinsel yetilere amaçlı bir temel unsur/hareket gücü veren

⁹²⁴ Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, s. 176.

⁹²⁵ Kant, *a.g.e.*, s. 177.

⁹²⁶ Kant, *a.g.e.*, s. 181.

⁹²⁷ Adugit, *Görünmez Olana Bakmak*, s. 117.

⁹²⁸ Gadamer, *Truth and Method*, s. 46.

⁹²⁹ Altuğ, *Kant Estetiği*, s. 202.

şeydir yani yetileri oyuna sokan şeydir.”⁹³⁰ Dolayısıyla güzelin deneyimlenmesindeki haz ve hazzınlığa bağılı olarak hoşlanmayı veren zihin durumuna tin denir. Gadamer bu durumu etkilemenin bir gizemi olarak görür ve hiçbir dil tarafından tam olarak ifade edilemeyeceğini ileri sürer. Sonuç olarak deha doğaya ait olarak onun yarattığı eserde estetik olarak kabul edilir ve tıpkı bir doğal güzellik gibi reflektif yargı olarak alınır.⁹³¹ Dehanın güzel sanatlarına gelince onlar genel olarak Konuşma, Görsel Sanatlar ve Duyumların Oyunu olmak üzere üç başlık altında toplanabilir:

Güzel Sanatların Bölümlenişi			
Konuşma Sanatı (<i>Speech/ Redende</i>)	Retorik (<i>Oratory/ Bredsamkeit</i>)		Şiir (<i>Dichtkunst</i>)
Görsel Sanatlar (Visual/ Bildende)	Plastik Sanatlar (<i>Plastik</i>)	Heykel (<i>Sculpture/ Bildhauerkunst</i>)	Resim (<i>Malerei</i>)
		Mimari (<i>architecture/ Baukunst</i>)	
Duyumların Oyunu Sanatı (<i>des Spiels der Empfindungen</i>)	Müzik (<i>Musik</i>)		Renk (<i>Farbenkunst</i>)

Tablo 7. Güzel Sanatların Bölümlenişi.⁹³²

Tabloda geçen sanatların açıklamasına girilmeden belirtmek gerekirse genel anlamıyla bu sanatlar arasında şiir en üstte müzik ise en altta yerini alır. Sanatlar arasındaki hiyerarşi onların idelere götürme gücüyle alakalıdır. Nihayetinde güzel sanatlar estetik anlamda anlama yetisinin idelere genişlemesini sağlarlar ve duyularüstüne götürürler. Böylece temeline bir kavram konulamayan beğeni yargısı imgelem tarafından anlama yetisini duyusal olanın ötesine genişleterek belirleyici

⁹³⁰ Kant, *The Critique of Judgment*, ss. 181-182.

⁹³¹ Gadamer, *Truth and Method*, s. 48.

⁹³² Kant, 2006: ss. 192-204, Kant, 1987: ss. 189-201.

olamamasına karşın nesneleri belirlenemeyen duyularüstü kavramlarla ilişkide olmasını sağlar.⁹³³ Bu kavramlar aklın ideleridirler ve estetik ideler olmaktan öteye geçip birer bilgi kavramı ya da nesneleri belirlenip bilgi nesneleri haline getirilemezler. Altuğ akılsal ve estetik ideler arasındaki farkı şöyle açıklar: “Akılsal ide görü’sü verilemeyen kavram, estetik ide ise kavram ya da kavram birlikleri ile kuşatılamayan görü’dür. Akılsal ide bilinemez olan’ın bir kavramı, estetik ide dilegetirilemez olan’ın bir görü’südür.”⁹³⁴ Danto bu bağlamda Kant’ın Jupiter örneğini ele alır.

Tanrı Jupiter’in gücünü bir sanatçının imgeyle aktarmak istediğine ve bunu yapmak için sanatçının pençeleriyle şimşeği kavrayan bir kartalın resmini yaparak onun sunulduğunun tahayyül edilmesini ister. Burada “kartal Jüpiter’i temsil eden kuştı; tavuskuşu, karısı Luno’yu, baykuş ise kızı Athena’yı temsil ediyordu. Demek ki sanatçımız Jüpiter’i kendisine atfedilen bu simgeyle temsil etmişti, tıpkı başka bir sanatçının İsa’yı kuzu olarak temsil etmesi gibi.”⁹³⁵ Danto burada kartalın şimşeği tutmasıyla estetik bir ide olarak alınabilecek Tanrı’nın gücünü temsil ettiğini ve her ne kadar deneyin ötesinde olan bir şey olsa da deneyin sınırları içerisinde simgeleştirilerek anlatılmak istendiğini vurgular. Böylece sanat insanı deneyin sınırlarının ötesine taşıyabilir. Bu anlamda estetik idenin simgesel anlatımı iş başındadır. Daha önceki incelemelere dayanarak hatırlatmak gerekirse imgelem yetisi anlama yetisiyle ilişkisinde sadece şemalar aracılığıyla bilgi verebilir. Buna karşın estetik yargılarda imgelem yetisinin akılla olan ilişkisinde şemalarla değil analogi yoluyla simgelerle iş görür ve böylece simgesel anlatımlar gerçekleştirilir.⁹³⁶ Bundan dolayı doğadaki tikel amaçlılıktan hareketle doğanın bütününde genel bir amaçlılık teorik açıdan ortaya konamaz. Böyle bir amaçlılığın zemini Kant’a göre olsa olsa doğanın dışında aranmalıdır. Bu nedenle teleolojik yargılama belkili olarak doğaya böyle bir amaçlılığı reflektif düşünce aracılığı ile analogi üzerinden getirir. Bu şekilde teleoloji analogi yoluyla amaçlılığı tüm görünüşlerin bütününe yayılmış olarak düşünür. Buna karşın doğaya yüklenen bu amaçlılığın tek zemini kişilerdir

⁹³³ Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, ss. 214-215.

⁹³⁴ Altuğ, *Kant Esetiği*, s. 209.

⁹³⁵ Arthur C. Danto, *Sanat Nedir*, Çev. Zeynep Baransel, İstanbul: Sel Yayıncılık, 2013, s. 123.

⁹³⁶ Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, ss. 228-232.

(yani biziz).⁹³⁷ Kant bu durumu şu şekilde ifade eder: “bir şeyi kendi tasarımıyla yolumla bana dışardan verilene amaçlılığı ben katarım”⁹³⁸ ve “bu ilke benim kavramımın ve genel olarak tasarımımdan *a priori* yatan tikel bir temele gereksinmeksizin gene de benim tarafımdan *a priori* gerçek olarak bilinir.”⁹³⁹ Dolayısıyla doğanın amaçlılığı doğanın kendisinden sırf seyretme yoluyla çıkarılmış olamaz.

Eğer analogi yoluyla doğada bir amaçlılık varsayılacaksa bu ancak aklın temele alınmasıyla olanaklı olabilir. Bundan dolayı amaçlılık kapsamında doğaya yüklenen amaç doğanın kendi amacı değil sanatın amacı olarak görülebilir.⁹⁴⁰ Bu durum insan yapımı olmasına karşın sanat yapıtının *intellektuel* olan içeriğin kişi ya da kişiler tarafından dışsallaştırılmasına olan bağıntılılığından ötürüdür.⁹⁴¹ Üstelik doğada örgütsel bir amaçlılık varsayılırsa bu durumda ondaki herşey hem araç hem de amaç sayılacak.⁹⁴² İnsan akli tüm şeylerle kendisini karşılaştırmada insanı yegâne amaç olarak görse bile insanın amacının ne olduğu konusunda doğa içerisinde ya da duysal olandan hareketle herhangi bir cevap bulunamaz. Bundan dolayı akıl teleolojik bir varsayıma sarılarak bu amacı doğanın ötesinde diğer bir ifadeyle idelerde bulmayı umar. Bu böyle bir amacın hiçbir şekilde duysal olanda bulunamayacağını ve doğaya yerleştiremeyeceğinin göstergesidir. Dolayısıyla bir amaçlılığı ortaya koymaktan çok bir amaçlılığın varsayılması söz konusudur. Ancak bu şekilde doğaya bir amaç yüklenmiş olur ya da yüklendiği farz edilebilir. Böyle bir amaçlılık amaçsız bir amaçlılık olacaktır. Amaç düşüncesi sanat aracılığıyla nedensellik kavramı üzerinden doğanın zemininde olabilecek bir Varlık düşünmeyi sağlar fakat bu onun bilgisinin ortaya konabileceği anlamına gelmez.

Bilinmemesine rağmen doğanın zemininde bulunduğu düşünülen bu varlık Tanrı’dır. Tanrı burada dünyayı anlayan bir anlama yetisi olarak düşünülür.⁹⁴³ Buna karşın onun bilgisine sahip olmak imkânsızdır ancak bilinmese dahi Kant için vazgeçilmesi olanaksız belkili bir akıl idesidir. Aklın merkeze alınmasıyla ele alınan

⁹³⁷ Kant, *a.g.e.*, s. 237-239.

⁹³⁸ Kant, *The Critique of Judgment*, s. 242.

⁹³⁹ Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, s. 244.

⁹⁴⁰ Kant, *a.g.e.*, s. 250.

⁹⁴¹ Altuğ, *Kant Estetiği*, s. 211.

⁹⁴² Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, s. 257.

⁹⁴³ Kant, *a.g.e.*, s. 284.

amaçlılıktan yola çıkarak düşünöldüğü için bu durum tüm akıl sahibi varlıkların onu düşünmesi için geçerli olan düzenleyici bir ilke olarak kabul edilmelidir. Amaçlılığın sanatla ilişkisinde Tanrı bir mimar gibi tahayyöl edilir. Bu onun her şeyin yaratıcısı olduğı anlamında kullanılır. Böylece doğanın örgütlü düşünölüşünde doğa bütünü (dünya) reflektif yargının evrensel ilkesi olarak düşünöldüğünde teleoloji ile birleşir ve temelde bir anlama yetisi varsayılarak duyulur olandan duyularüstü olana geçilir ve duyularüstü olan düşünölür.⁹⁴⁴ Oysa doğadaki bir şeyin varoluşunu nedene bağlamak amaçsız olan doğaya amaç yüklenmiş olunur. Bu noktada akıl zemine ideyi koyar. Yaratılışın en son amaç konumuna amaçlılık kavramını oluşturabilen tek şey olarak akıl sahibi olan insan yerleştirilir.⁹⁴⁵ Bu amaçlılık içerisinde Tanrı ancak insan tarafından düşünölebildiğı için varsayılabilir. Tanrı bu noktada en yüksek iyi ile ilişkisinde ahlaksal yasa koyucu olarak bir dünya yaratıcı ve bir ahlaksal dünya nedeni olarak analogi yoluyla düşünölür.⁹⁴⁶ Onun analogi yoluyla düşünölebilmesinin olanağı ise sanat yapıtlarının biçiminin zemini olarak düşünölebilmesidir.⁹⁴⁷ Buna karşın sanat yoluyla da olsa Tanrı'ya dair herhangi teorik bir çıkarımda bulunulamaz ve fiziksel olanda onun varlığı belirlenemez. Bazen tekrarlamının faydası düşünöldüğünden çok fazladır. Bu nedenle tüm bu varsayımlara rağmen onun varlığının bilgisel olarak hiçbir şey ifade etmediğı tekrarlanmalıdır. Aksi takdirde Kant'ın ona yargı yetisi aracılığıyla verdiği konum yanlış anlaşılmalara neden olabilir. Üstelik Kant onun bilindiğini söyleyen birisinin sözlerle ya da kelime oyunlarıyla kendisini kandırdığı ve aşkın olanın içerisinde daldığını özellikle vurgular.

Hakkında herhangi bir bilginin olmadığı Tanrı görünüşlerden hareketle açıklanamayacağından dolayı sadece bir inanç şeyi olabilir. Bu inanç ahlaksal bir inançtır. Eğer Tanrı'nın görünüşlerle herhangi bir ilişkisi çıkarım yoluyla belirlenebilseydi o bir inanç şeyi değil *fenomen* olarak ele alınabilirdi. Göröldüğü üzere böyle bir şeyin hiçbir olanağı yoktur. Aynı durum ruhun ölümsüzlüğü için de geçerlidir. En nihayetinde Kant yargı yetisiyle öyle bir noktaya varır ki Tanrı'nın varlığı ya da yokluğuna dair her türlü varsayım insanın inancı dışında hiçbir yer edinemez. Adugit'in betimlemesiyle bu durum şöyle ifade edilebilir: "Tanrı insana

⁹⁴⁴ Kant, *a.g.e.*, s. 302.

⁹⁴⁵ Kant, *a.g.e.*, s. 316.

⁹⁴⁶ Kant, *a.g.e.*, s. 345.

⁹⁴⁷ Kant, *a.g.e.*, s. 363.

şükretmeli; ona krallığını inanç bahsediyor.”⁹⁴⁸ Diğer yandan “En inançlı en sofu sanatçılar bile sanatlarında tanrısallıktan her söz edişlerinde insanı ortaya koymak durumunda kaldılar.”⁹⁴⁹ Tanrı’nın bu konumundan hareketle çıkarılabilecek diğer bir sonuç *Theogonia*’dan *Theotanatologia*’ya ve oradanda *Antropogonia*’ya geçiştir.⁹⁵⁰ Bunun ne anlama geldiğini görmek için Kant’ın insana ayırdığı yere tekrar dönüp bakmayı gerektirir.

Kant için varlığı teleolojik olan dünyadaki tek varlık insandır.⁹⁵¹ Daha önce belirtildiği üzere insan bir yandan *fenomenal* diğer yandan *numenal* mecranın yurttaşı olan bir varlıktır. Yine daha önce bahsedildiği üzere ahlak yasası aracılığıyla özgürlük bilinir kılındığında, insanın *numenal* yani özgürlüğe ait diğer bir ifadeyle duyularüstü yanının onun görünüşe yani doğaya diğer bir ifadeyle *fenomenal* yanının nedeni olabildiği belirtilmiştir. Böylece insanın *fenomenal* ve *numenal* olmak üzere ikili yanı olduğu ortaya konulmuştur. Bu iki yan insan türünün içerisindeki her bir kişidedir. Kant birinci tekil şahıstan konuşarak her iki yan bir bütün (ya da her yanıyla bütünlüklü) olarak bahsederken bu durumu kendi adına şöyle ifade eder: “burada hiç kuşkusuz yalnızca bende (*ich*) doğa olanı düşündüğüm anlaşılmalıdır.”⁹⁵² Önceden belirtildiği üzere her insan varlığı kendi türünde birer kişi olarak *fenomenal* Ben’e ve *numenal* Ben’e sahiptir. *Fenomenal* Ben görünüş olarak ortaya konulan Ben olduğundan ve her görünüş bir kendi başına şeye işaret ettiğinden her Ben’in işaret ettiği bir kendi başına şeyin (*numenal* Ben) zorunlu kabulüne varılır. Ya da daha önce ifade edildiği üzere görünüş olarak Ben Kendi’nin bir modudur. Yine belirtildiği üzere Kendi’nin en fazla bir yanı olarak düşünülür

⁹⁴⁸ Yavuz Adugit, *Şeyler ve İnsanlar*, Kocaeli: Umutepe Yayınları, 2013, s. 41.

⁹⁴⁹ Goldmann, *Kant Felsefesine Giriş*, s. 196.

⁹⁵⁰ *Theogonia* (*Theogony*/ *Θεογονία*) Tanrılar’ın Doğuşu anlamına gelir. Türkçe çeviri için bkz: Hesiodos, *Theogonia & İşler ve Günler*, Çev. Azra Erhat & Sabahattin Eyüboğlu, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016, ss. 1-49. *Theogonia*’nın İngilizce çeviri için bkz: Hesiod, *Theogony, Works And Days, Testimonia*, Ed. And Trans. Glenn W. Most, Cambridge, Massachusetts And London, England: Loeb Classical Library, Harvard University Press, 2006, pp. 2-86. *Theotanatologia* (*Theothanatologia*/ *θεοθανατολογία*) Tanrı’nın Ölümü anlamına gelir. Bu kavramın anlamı ve kavram kapsamında yapılan teolojik (ilahiyata dair) tartışma için bkz: James Warwick Montgomery, (1966) "Is God Dead? A Philosophical-Theological Critique of the Death of God Movement," *The Asbury Seminarian*: Vol. 20: No. 2, pp. 40-76. Available at: <https://place.asburyseminary.edu/asburyjournal/vol20/iss2/6>. *Antropogonia* (*Anthropogony*/ *Ανθρωπογονία*) İnsanın doğuşu anlamına gelir. Gerekli açıklama için bkz. Meriç Bilgiç, *Antropogonia*, Kocaeli: Umutepe Yayınları, 2016, ss. 86-104.

⁹⁵¹ Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, ss. 326-327.

⁹⁵² Kant, *a.g.e.*, s. 326.

yanı da (en azından ahlak ve özgürlük açısından) kabul edilmelidir. Her ne kadar bilinmeyen ve hakkında hiçbir şey dile getirilemeyecek birçok yanı olma ihtimaline karşın en azından bir yanda görünüş diğer yanda düşünülür yanıyla bir bütün olarak Kendi'nin varoluşundan bahsedilebilir. Kendi başına hiçbir şeyin bilinmeyecek olması gibi Kendi'nin de bilgisi asla edinilemez. Bununla birlikte böyle bir varlığın tek örneği akıl sahibi insan varlığı olarak insanın hem *fenomenal* yanı (alıcılığı) hem de *numenal* yanı (düşünsel olan) dikkate alındığında insan bilginin olduğu kadar düşüncenin de temelinde bulunan tek varlık olarak hem *fenomenlerin* bilinmesinin hem de idelerin düşünülmesinin temelindeki yegâne varlıktır. Dolayısıyla bu modern dönemle birlikte Tanrı'nın (tüm kültürün (bilim, felsefe, sanat, din) otoritesinin) tahtından indirilmesiyle ve onun yerine geçmesi anlamında *Teogonia*'dan *Theotanatologia*'ya ve oradan da *Antropogonia*'ya bir geçiş olarak görülebilir. Goldman'ın diliyle Kant aşkın olanı insanlaştırmının (Feuerbach ve Marx bunu daha da ilerleteceğinden) ilk adımını atmış olur “çünkü, insanın mutlak'a ulaşabildiği yerde Tanrı'ya yer yoktur artık. İnsancı düşünce için aşkın Tanrı gerçekte insanın yerini tutan bir şeydir yalnızca. Gökleri elde edemeyince, göklerden de geçemeyince, gökleri Tanrı'ya bırakmıştır insan.”⁹⁵³ Bu durumun vuku bulduğu felsefî olay ise Fichte'nin mutlak olanı araştırmasıyla başlar.

Fichte, Kant'ın özne bağlamında Ben'i farklı yanlarıyla ele almasına olumlu bakmaz. Ona göre Ben kendini ortaya koyarken Ben'e ait olanı gerçekleştirmiştir. “Fichte'ye göre ben, tüm edimlerinin bir bütünüdür; bir bütünlük söz konusu olduğunda ise teori ve pratik arasında bir ayrım mümkün değildir.”⁹⁵⁴ Ben'in bu bütünlük içerisinde alınması zorunluluk ve özgürlük arasındaki asıl birlikteliği beraberinde getirecektir. Böyle bir birlikteliğin koşulu bilimin bilimi (Bilimsel Bilgi Teorisi) *Wissenschaftslehre* (W)'nin anlaşılmasından geçer. Her bilim kesin olan ilk ilkeye dayanmak zorundadır.⁹⁵⁵ Bilimin ilk ilkesindeki kesinlik diğer önermelerine aktarılmalıdır. Bu aktarımın kendisi bilimin formu olacaktır. Bilimlere bunu tedarik

⁹⁵³ Goldmann, *Kant Felsefesine Giriş*, s. 195.

⁹⁵⁴ Fehmi Ünsalan, “Öz-Bilinç Tartışması Bağlamında Fichte Düşüncesi Üzerine Bir İnceleme”, *FLSF* (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi), 2019 Güz, sayı: 28, ss. 243-273, <https://dergipark.org.tr/pub/flsf>, s. 245.

⁹⁵⁵ J. G. Fichte, “Wissenschaftslehre Kavramı Ya Da ‘Felsefe’ Olarak Anılan Kavram Üzerine”, *Alman İdealizmi I: Fichte*, Ed. Güçlü Ateşoğlu & Eyüp Ali Kılıçaslan, Ankara: Doğu Batı Yayınları, (2006), ss. 72-73.

eden ise bir bilim olarak W'dır. W diğer tüm bilimler için içerik ve form açısından sistematikliği sağlar. Fichte'ye göre bir bilimin en fazla üç ilkesi olabilir. "Hem içeriği hem de formu bakımından mutlak ve yalın olarak kendisi tarafından belirlenmiş olan ilk ilke, formu bakımından kendi-kendine-belirlenmiş [öz-belirlenimli] ilk ilke ve içeriği bakımından kendi-kendine-belirlenmiş ilk ilke."⁹⁵⁶ Konusu sistematik şekilde insan bilgisini ortaya koymak olan W'nin bu üç ilkesi genel olarak bütününde tek ilk ilke olarak alınabilir. W'den bağımsız var olmasına karşın W'nin ilk ilkesine bağlı olarak ortaya konulmaya çalışılan insan bilgisinin sistemi insan zihninde bulunan edimleridir.⁹⁵⁷ Zihnin tüm edimlerinin yanı sıra bir edimler kümesi olan W'yi bilim yapan ve diğer bilimlerden ayıran ise "zihnin genel olarak kendi eyleme tarzının bilincinde olmasıdır."⁹⁵⁸ Tüm edimlerinin bir bütünü olarak Ben ancak W'nin üç ilkesine karşılık olarak Ben, Ben olmayan ve Mutlak Ben olarak ortaya çıkar. Bu koşullar altında Fichte W'nin mutlak ilkesini bilinci olanaklı kılan edim olarak görür. Böyle bir edim anlamını ancak mutlak öznenin ortaya konuluşunda bulabilir. 'X = X' önermesinde X'in X olduğunu söylemenin ötesine geçilecek yani Mantık'ın dışına çıkılacak olunursa onu serimleyen edimi ortaya koymak gerekir. O halde 'X = X'te '=' bir edime işaret edecektir. Dolayısıyla '=' onu X olarak ortaya koyan bir edimdir ve Fichte'ye göre her edim zihne aittir. O halde Ben'in bir edimi olarak formül şöyle olabilir: $(X = X) \Rightarrow (= =)$. Bundan X en azından Ego'da olduğu ve Ego yoluyla koyulmak zorunda olduğu için '= = Ben' olmak zorundadır. Buraya kadar ampirik bilinç vuku bulmuştur ve "Ego'daki her koyuştan önce, Ego'nun kendisi yoluyla koyulması gerektiği sonucu çıkar."⁹⁵⁹ Diğer bir ifadeyle 'X = Ben varım'. Buradan çıkan diğer bir sonuç 'Ben $\neq$ ~ Ben (Ben olmayan)' ifadesidir. O halde 'Ben = Ben' olmak zorundadır. Bu iki sonuca bağlı olarak $((X = X) \Rightarrow (= = Ben)) \Rightarrow ((= = Ben) \Rightarrow (Ben = Ben))$. "Böylece bir bütün olarak *Wissenschaftslehre*'den kaçınılamaz olarak görüneceği gibi "Ben varım", sadece olanaklı tek şeyi, bir *Edimi* ifade eder."⁹⁶⁰ Dolayısıyla Ben ilk olarak refleksiyon aracılığıyla kendini koyandır; ikinci olarak yine Ben kendi edimi olarak ortaya koyduğu ~ Ben (Ben olmayan) değildir ve üçüncü olarak tekil tüm Ben'leri

⁹⁵⁶ Fichte, "Wissenschaftslehre Kavramı Ya Da 'Felsefe' Olarak Anılan Kavram Üzerine", s. 80.

⁹⁵⁷ Fichte, *a.g.e.*, s. 99.

⁹⁵⁸ Fichte, *a.g.e.*, s. 100.

⁹⁵⁹ J. G. Fichte, "Bilim Öğretisi [*Wissenschaftslehre*]", Alman İdealizmi I: Fichte, Ed. Güçlü Ateşoğlu & Eyüp Ali Kılıçaslan, Ankara: Doğu Batı Yayınları, (2006), s. 204.

⁹⁶⁰ Fichte, "Bilim Öğretisi [*Wissenschaftslehre*]", s. 205.

aşan ve insanın türsel yaşamı yani insani üretkenliğin edimselliğidir.⁹⁶¹ “Başka bir ifade ile tekil ben kendi bütünlüğü ve mutlaklığına kendi içinde tüm tarihi taşıdığını fark ettiğinde ulaşacaktır.”⁹⁶² Bu durum Ben’in Ben olmayanı karşısına koyması ve bunun sonucunda kendisine geri dönüşünün sonucudur. Böylece mutlak Ben Ben’in Ben olmayanın olumsuzlanması ile kendisini özgürleştirilmesiyle insanlığın ve bilinçliliğin durumunu gösteren tüm tekil Ben’lerin üzerindeki tinsellik olacaktır.⁹⁶³ Buna karşın Schelling Kant’ın eleştirel felsefesini Fichte’nin herşeyin temelinde olan Ben’e dayanan felsefesinden daha nesnel olduğunu düşünür ve Fichte’nin perspektifine dayalı olarak Ben aracılığıyla ve Ben için olmasına dair yapılan açıklamaları eksik bulur. Schelling Fichte’nin Ben’i temele alan görüşüne eleştirisini şöyle ifade eder:

Tabii ki dış dünya, aynı zamanda ben de, burada varolduğum ve varlığımın bilincinde olduğum sürece benim için vardır, ama aynı şekilde tersi de geçerlidir: Nasıl ki ben kendim için burada varolur olmaz kendimin bilincindeyimdir, aynı şekilde ben varım der demez, dünyayı da önceden – burada- var olarak bulurum; bu yüzden artık kendi bilincindeki Ben, hiçbir şekilde dünyayı üretemez.⁹⁶⁴

Schelling’e göre bilincin kendisinin bilincine vardığı son noktaya varması doğal bir sürece tabidir. Böylece Ben ve Dünya aynı anda yaratılmıştır ve ikisinin de bilincine varma söz konusu olabilir. Dolayısıyla ikisi arasındaki bağ koparılamazdır. Ben’in ampirik bilincinden önce gelen *transscendental* bir tarih varsayılmak zorundadır.⁹⁶⁵ Bu tarih Ben’in kendine gelişinin tarihi olarak yorumlanabilir. Buna bağlı olarak Schelling’te Ben bireysel olmayandan bireyselleşen bir Ben’dir. Felsefenin ya da Fichteci anlamda ilk bilimin işi Ben’in kendine bu gelişi olmalıdır. Böylece tarihsel süreçte aşamaları aşması doğaninkilerle paralel olarak ilerleyen hem özne hem de nesne olan bir Ben için Ben hem özne hem de nesne olarak kabul edilebilir.⁹⁶⁶ Burada Ben kavramını ele alıp devam ettirme işi Hegel’e kalır. Bu noktada Hegel

⁹⁶¹ Ünsalan, “Öz-Bilinç Tartışması Bağlamında Fichte Düşüncesi Üzerine Bir İnceleme”, ss. 250-260.

⁹⁶² Ünsalan, *a.g.e.*, s. 259.

⁹⁶³ Ünsalan, *a.g.e.*, s. 260.

⁹⁶⁴ F.W.J. Schelling, “Kant – Fichte”, Alman İdealizmi I: Fichte, Ed. Güçlü Ateşoğlu & Eyüp Ali Kılıçaslan, Ankara: Doğu Batı Yayınları, (2006), s. 516.

⁹⁶⁵ Schelling, “Kant – Fichte”, s. 516.

⁹⁶⁶ Schelling, *a.g.e.*, ss. 519-520.

Fichte ve Schelling gibi felsefi bilmeyi edimsel bilme olarak kabul eder.⁹⁶⁷ Hegel için edimsel bilgi tarihsel süreç içerisinde diyalektik bir yol olarak ilerler. Bilime giden bu yol ona göre ilerlerken Bilimdir ve bilincin Bilimidir.⁹⁶⁸ Konunun Mutlak ile ilişkisinin dağılmaması açısından efendi-köle metaforuna göz atmak yerinde olacaktır.

Efendi köle diyalektiğine gelmeden önce belirtilmelidir ki bilincin nesne olarak ele alınması sonucunda ortaya çıkan özbilinç ötekinin ortadan kaldırılması sonucunda kendisini koyar ve Ben'i nesne edinir.⁹⁶⁹ Bilincin kendisinden başkasına ve oradan tekrar kendisine döndüğü bu aşamalar bütününde bir hareket ve hareket olarak yaşamdır. Dolayısıyla özbilincin doyum bulması başka bir başka özbilinç ile gerçekleşir. "Bir öz-bilinç nesne iken, nesne olduğu denli de Bendir."⁹⁷⁰ Özbilinç bir başka özbilinç olduğundan Tin'dir ve Ben Biz iken Biz'de Ben'dir.⁹⁷¹ Bundan dolayı bir özbilinç bir diğeri için tanınma isteği anlamını taşımaktadır. Bu tanıma ya da kendini tanıtmaya bir mücadeleyi gerektirir. Bu mücadelede bir taraf pes eder ve bu sayede efendi ve köle ortaya çıkar. Efendi burada kendisini tanıtmış olur fakat tanınma eşitler arasında gerçekleşen bir şey olması gerektiğinden efendinin konumundaki bilinçlilik durumu onu memnun etmeye yetmez. Efendi için çalışan kölenin kendi ürününde kendisini fark etmesi sonucu efendi ve köle aynı seviyeye gelmeye başlayarak diyalektik yolun zorunlu aşamaları olarak birbirlerini olumsuzlar. Böylece köleyi özgürleştiren fakat hem köleyi hem de efendiyi karşısında birer köle olarak dinsel uzlaşıda ortaya koyduğu ebedi olan ilahi efendi tarih sahnesine çıkar.⁹⁷² "Böylece hiçbir nesnel gerçekleştirme/ıfaya ulaşamayan umutsuz mücadelemler aslında Kilisenin-dinin- otoritesi ve dünya üzerinde Tanrı iradesinin gerçekliğini yaratır... Ne var ki bu gerçeğe dönüşmüş nesne kendi özsel deneyimim olduğunda bende öznel akıl-Tanrı'mla bilinçli birlik- olurum."⁹⁷³ Tanrı'nın ortaya çıkışı ile tanrısal yasanın içerisinde ortaya konulduğu kültür ve yasayı ele alır. Kültürün ve yasanın ortaya çıktığı yer toplumdur. Birey ve ötekilerin

⁹⁶⁷ G. W. F. Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi, 2011, ss.11, 5.

⁹⁶⁸ Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, s. 65.

⁹⁶⁹ Hegel, *a.g.e.*, s. 172.

⁹⁷⁰ Hegel, *a.g.e.*, s. 122.

⁹⁷¹ Hegel, *a.g.e.*, s. 122.

⁹⁷² Hegel, *a.g.e.*, ss. 115-156.

⁹⁷³ Kolektif, *Hegel: Alman İdealizmi-II*: der. Güçlü Ateşoğlu, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2013, s. 188.

bir aradılığı üzerinden toplumsal bilinçliliğin ortaya çıktığı yer ise devlet olarak görülebilir. Bu duruma bağlı olarak Hegel dinler tarihindeki Tanrı kabullerini kendi sistemine göre bir konuma yerleştirdikten sonra “dinde içerik ya da bir başkasını tasarımlamanın bir biçimi olmuş olan şey burada kendinin kendi edimi”⁹⁷⁴ olduğunu beyan eder. Ek olarak Din’in Tin’i önceden bildirmesine karşın onu gerçekliğe kavuşturanın ve Tin’in bilgisini ortaya koyanın bilim olduğunu düşünür. Sonuç olarak Hegel’de hedef mutlak bilgi veya Mutlak’ın bilgisi ya da kendini Tin olarak bilen Tin’dir.⁹⁷⁵ Hegel sonrasında bir yanda onun felsefesinin taraftarları varken diğer yanda onun felsefesinin etkisini dışına çıkmaya çalışanlar vardır. O çalışanlardan birisi Ludwig Feuerbach’tır.

Feuerbach’a göre “insanın mutlak özü, tanrısal kendi özüdür. Nesnenin insan üzerindeki gücü bu yüzden kendi özünün gücüdür.”⁹⁷⁶ Ayrıca “insan kendinde yadsıdığı şeyi tanrıda olumlar”⁹⁷⁷ ve bundan dolayı tanrı eksiksiz mutlak olandır. Böyle bir Tanrı olsa olsa insandaki özelliklerinin soyutlanmasından yola çıkarak ortaya konabilir. Böylece “ilk başta insan, bilgisi ve iradesi olmadan Tanrı’yı kendi suretine göre yaratır ve sonra bu Tanrı bilerek ve isteyerek insanı kendi suretine göre tekrar yaratır.”⁹⁷⁸ Bu insanın Tanrı’yı yarattığı fakat daha sonra Tanrı inancının insanı şekillendirdiği şeklinde yorumlanabilir. Buna karşın felsefe sonlu olana yani insana yönelecek spekülâtif olarak ortaya konan Tanrı anlayışı son bulacaktır. “Eski felsefe ikili bir hakikate sahiptir: Biri, insanlarla ilgilenmeyen kendi için hakikat, yeni felsefe; öteki, insanlar için hakikat, yani din. İnsan felsefesi olarak yeni felsefe ise önemli ölçüde insanlar içinde bir felsefedir... O dinin yerine geçer, dinin özünü içinde taşır; o gerçekte dinin ta kendisidir.”⁹⁷⁹ Dolayısıyla Mutlak olarak ele alınan Tanrı insanın özelliklerinin soyutlanmasıyla ortaya konulduğu düşünülen kutsallıktan ibarettir. Marx’ın *Feuerbach Üzerine Tezler*’de açıklamasına göre “Feuerbach dinsel özü insani öz haline getirir. Ne var ki, insani öz tek tek her bireyin doğasında bulunan bir soyutlama değildir. Bu öz, kendi gerçekliği içinde, toplumsal ilişkiler

⁹⁷⁴ Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, s. 500.

⁹⁷⁵ Hegel, *a.g.e.*, s. 508.

⁹⁷⁶ Ludwig Feuerbach, *Hristiyanlığın Özü*, Çev. Oğuz Özügül, İstanbul: Say Yayınları, 2008, s. 39.

⁹⁷⁷ Feuerbach, *Hristiyanlığın Özü*, s. 63.

⁹⁷⁸ Feuerbach, *a.g.e.*, s. 168.

⁹⁷⁹ Ludwig Feuerbach, *Geleceğin Felsefesi*, Çev. Oğuz Özügül, Ankara: Say Yayınları, 2012, s. 160.

bütünüdür.”⁹⁸⁰ Ona göre Feuerbach dinsel olarak ileri sürülen her şeyin toplumsal olarak üretilen bir şey olduğunu farketmez. Bu nedenle Marx yüzünü insan toplumuna ya da toplumsal insanlığa çevirir.⁹⁸¹ Böylece felsefi düşünce tarihi açısından Tanrı’nın merkezde olduğu bir dünyadan insanın merkezde olduğu bir dünyaya nasıl geçildiği kısaca özetlenmiş olur.

Diğer taraftan Dostoyevski’nin ahlaksal açıdan ileri sürdüğü Tanrı olmadığı sürece her şeyin mubah olacağına dair “Tanrı olmadığına göre erdeme inanmak boşmuş ve gereksizmiş...” argümanını gerek tarih sahnesinde gerekse insan yaşantısında kolayca yanlışlanabileceği birçok örneğin deneyin alanı içerisinde sunulabileceği bir gerçektir.⁹⁸² Çok ince örneklerle girmeden dinlerin savaş tarihine bakıldığında tam olarak birçok kötülüğün Tanrı adına yapıldığı kolayca görülebilir. Tanrı’nın gerek inanç konumuna mahkûm edilmesi gerek felsefi düşüncede geline noktanın göz önünde bulundurulması gerek ahlaki açıdan Tanrı’nın gereksizliği modern insanın perspektifini kabul etmeyen Nietzsche’nin ‘Tanrı öldü’ metaforuyla net bir şekilde açıklığa kavuşmuş olur.⁹⁸³ Böylece Aduğıt’in ifadesiyle Tanrı’ya krallığını veren insan yine kendisi Tanrı’dan bu krallığı geri alma yetkisini kendisinde bulmuş olur. Nietzsche bu durumu şöyle açıklar: “Tanrı ölü! Onu öldüren de biziz! Bütün katillerin katili olan biz nasıl avunacağız? Dünyayı şimdiye dek elinde tutan, en kutsal, en güçlü olan bizim bıçaklarımızla kana bulandı.”⁹⁸⁴ Artık insanın modern dönemde sahip olduğu konum iyice netleştiğine göre çalışmanın perspektifi açısından vurgulanmak istenen asıl noktaya dönülmelidir; insan türüne bağlı olarak Ben ve Kendi arasındaki ilişkiye.

Kant’a göre insanı insan yapan, onu bir kişi yapan ve diğer tüm varlıklardan ayıran kendi Ben’inin bilincinde olmasıdır.⁹⁸⁵ Kişi olarak her insan türünün her bir üyesi “görünüş dünyasına da ait olması dolayısıyla *intelligible* bir dünyaya ait olan

⁹⁸⁰ Karl Marx & Friedrich Engels, *Alman İdeolojisi*, Çev. Tonguç Ok & Olcay Geridönmez, İstanbul: Evrensel Basım Yayın, 2016, s. 16.

⁹⁸¹ Marx & Engels, *Alman İdeolojisi*, s. 17.

⁹⁸² Fyodor Mihayloviç Dostoyevski, *Karamazov Kardeşler*, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2007, s. 841.

⁹⁸³ Friedrich Wilhelm Nietzsche, *Şen Bilim*, Çev. Levent Özşar, Bursa: Asa Kitabevi, 2003, s. 130.

⁹⁸⁴ Nietzsche, *Şen Bilim*, s. 130.

⁹⁸⁵ Mengüşoğlu, *Kant Ve Scheler’de İnsan Problemi*, s. 59.

kendi kişiliğine bağlıdır.”⁹⁸⁶ Yargı yetisi en nihayetinde bir yandan Tanrı’yı sırf bir inanç nesnesi olmaya mahkûm ederek ona yer açmış olsa da Kant insanı ona olan inancın zeminine yerleştirmiştir. Bu durumda yargı yetisinin en büyük önemi duyuşsal alanla duyularüstü alana bir bağ kurarken Tanrı’ya bir yer vermek değil kişinin Ben’i ile Kendi’si ya da en azından düşünsel yanı arasında bir bağ kurma yolunu açmasıdır. Sanatın öneminin tam olarak bu noktada belirdiği söylenebilir. Sanat ve dolayısıyla yargı yetisi bir bakıma kişinin Kendi’sini bütünlüklü (bütün yanlarıyla) görebilmesi için bir yoldur ya da Kant’ın kavramlarıyla Ben ile Kendi’si arasındaki köprü. Buna karşın hemen belirtmek gerek ki bu yolun tamamlanması bir umuttur yani sadece umulur. Bu durumu Danto’nun Sıradan Olanın Başkalaşımı⁹⁸⁷ adlı yapıtında ‘bir şeyi sanat eseri yapanın ne olduğunu soruşturduğunda, bir şeyin sanat eserine dönüşmesiyle sanat eseri olarak o şeyin nasıl tekrar bir şeye dönüştüğünü’ irdelediği paradoksal duruma benzetilebilir. Danto bu minvalde “sanat eserinin ne anlama geldiğini sorguluyordu” ve bir şeyin sanat olabilmesinin koşulu anlamlandırma ve cisimleştirmeden geçiyordu.⁹⁸⁸ Ona göre Kant’ın tasvir ettiği şeyde bir bakıma buydu. Bu yorumun en azından anlamlandırma yönüne dikkat çekilerek ele alındığında insanın bu yolda sanat eseriyle Kendi’si ile Beni’i yani *numenal* yanıyla *fenomenal* yanını anlamlandırdığı söylenebilir. Kendi’sinin peşinde attığı her adım onu bilgi açısından en azından *fenomenal* dünyasını düzenlemeye ve pratik açıdan onu en azından kendisini bütünlüklü bir varlık olarak düşünebileceği ve ahlak yasasıyla bütünleştireceği beklenebilecek en büyük kazanç olsa gerek. Her ne kadar Kendi’sini bütünlüklü olarak ele geçiremeyecek olsa bile kişiliğinin bir anlam bulabilmesinin koşulu bu kazanç ya da onun peşinden gidebilmenin anlamıdır. Bu kazançla insan özgürleşebilir ve özgürleştiği kadar insan olma şansına sahip olabilir. İnsanın ya da insan türüne ait her bireyin kendi kişisinde umabileceği en fazla budur: “tüm yetileriyle kendini ortaya koyan gerçek bir özne varlığı”⁹⁸⁹ olabilmek. İnsan ancak bu şekilde amaçsallığına bağlı olarak ileri sürülen kişilik ve insanlık idesiyle anlam bulabilir ya da en azından onlar aracılığıyla anlam bulmayı umabilir. “Estetik

⁹⁸⁶ Mengüşoğlu, *a.g.e.*, s. 59.

⁹⁸⁷ Eserin genel sorununu almak burada anlatılmak istenen durum açısından yeterli ve anlatılmak istenen şeyin netliğinden dolayı ayrıntılı incelemesi yapılmayacaktır. Kitabın Ayrıntı Yayınları tarafından çevirisi mevcuttur bkz: Arthur C. Danto, *Sıradan Olanın Başkalaşımı*, Çev. Esin Berktaş & Özge Ejder, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012.

⁹⁸⁸ Danto, *Sanat Nedir*, s. 128.

⁹⁸⁹ Bilgiç, *Bilim, Felsefe ve Üniversite*, s. 168.

ideler sunmakla sanat, insan olarak bizi kendimize açık kılar. “...Sanatta sunumu yapılan her ne olursa olsun, insanlık onda kendisi ile karşılaşır.”⁹⁹⁰”⁹⁹¹ Ne var ki bu insan için trajik bir durumdur. “Çünkü estetik düzeyde insanın ulaşabileceği mutlak ya da bütünsellik öznel, yalnızca biçim'dir ya da simgesel anlatım'dır, insanı bütünüyle yükümleyebilen nesnel ve maddi gerçeklik değildir.”⁹⁹² İnsan doğum ile ölüm arasında geçirdiği süreçte bütünlüklü olarak kendisini tarihte bugüne dek ele alabilmiş değildir. Yargı yetisine dair estetik yargı her ne kadar insanın Ben'i ile Kendi'si arasında bir köprü oluştursa da bu köprü bir umuttan ibarettir. Şu var ki belki de insan olabilmek böyle bir şeydir, bu bütünlüğü yakalamak için yolda olmak. Dolayısıyla insanın yapabileceği şey birçok kişinin (hatta çoğunluğun) asla cesaret edemediği bu yola girmektir, yani ruhunun yetilerini olabildiğince birbirleriyle uyumlu şekilde kullanma çabasında olmak: bilmek, bilerek istemek ve istediği şeyi bilerek yapabilmek. Böylece insan kendisi için daha iyi bir yaşam icat edebilir. “İnsan ve yaşam... İcat edilmiş insanın nihai meşguliyeti yaşam inşa etmektir. Öyle ya, icada bir yer açmak gerekir, ona uygun bir yer... İşte bu icadın diğerlerinden farkı: Kendine ait yeri bizzat kendisinin araması...”⁹⁹³ Bunun yolu ise insan türüne ait her bireyin kendi ‘Ben’ini yani ‘Kendi’sini aramasından geçer. Her ne kadar kendi başına şey olarak bu Ben = Kendi onun asla erişemeyeceği bir ide ya da yanılısma olmasına karşın onu aradığı yolu yani yaşamı yine bizzat kişinin kendisi inşa etmelidir. “En temel insan hakkı, kültürel illüzyonların [yanılısamaların] toplumsal, siyasal egemenliğine karşı herkesin kendi zihinsel bütünlüğünü her seferinde, içeriden yeniden kendi inşa etmeyi deneme-yanılma özgürlüğü olmalıdır.”⁹⁹⁴ Aksi takdirde insanların kendilerini ve başkalarını hapsettikleri kültürel yapılar (tarih sahnesinde ve hâlihazırda bugünde insan hayatını değersizleştiren hapisaneler) kurulur ve (insanın ve tarihin her gün şahit olmakta olduğu gibi) nice yaşamlar harcanmış olur.

⁹⁹⁰ Altuğ *Kant Estetiği* adlı kitabında bu alıntı Gadamer'den aktarılmıştır Bkz: Hans-Georg Gadamer, *The Relevance of the Beautiful*, Trans. Nicholas Walker, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, s. 167.

⁹⁹¹ Altuğ, *Kant Estetiği*, s. 231.

⁹⁹² Goldmann, *Kant Felsefesine Giriş*, s. 202.

⁹⁹³ Adugit, *Görünmez Olana Bakmak*, s. 8.

⁹⁹⁴ Bilgiç, *Antropogonia*, s. 66.

SONUÇ

Giriş kısmında iddia edildiği şekliyle tüm akıl sahibi varlıkların kendini bilme istemi bu metnin ana sorununu oluşturur. Orada bu sorun, Wood'un *Saf Aklın Eleştirisi* kitabına yönelik dile getirdiği iddia genelleştirilerek Kant'ın tüm felsefesinin temeline yerleştirilmiştir. Şimdi artık bunun nedeni kolayca ortaya konabilir. İlk *Eleştiri*'de Kant kendisinden kimsenin Fizik ve Matematik gibi bilimlerden konuşmaya cesaret edemezken herkesin metafizik konularda (Tanrı, özgürlük ve ölümsüzlük) ağzına geleni söylemesini *Saf Aklın Eleştirisi*'nin ana sorunu olarak ileri sürer. Herkes metafizik konulardaki kendi beyanını en yüksek hakikat sayar. Buna karşın bu iddialar asla sağlam bir zemin teşkil edemez ve bunun sonucunda metafizik konulara dair savaş alanı ortaya çıkar. Böylece bir zamanlar kraliçe olarak adlandırılan Metafizik kötü bir duruma düşmüş olur. Onun düştüğü bu durum aklın görevleri içerisinde en zorlu olan kendini bilme görevinin yeniden üstlenilmesidir. Bu görev Metafizik'i yapılması gereken noktada destekleyecek fakat temelsiz iddialarını bir kenara itecek mahkemenin kurulması için bir çağrı olarak yorumlanabilir.⁹⁹⁵ Kant bu çağrıda sorunun çözümünü öznenin nesne ile arasındaki ilişkisinin işgal ettiği yerde bulur. *Saf Aklın Eleştirisi*'nde hem duyusalılık ve kategorilerle bilginin hem de kategorilerin düşünmeyi gerçekleştirmesiyle düşünmenin temeline özne yerleştirilmiş olunur. Böylece asıl sorun insanın ya da her insan bireyinin kendisini bilmesine ilişkin sorunu teşkil eder.

Buna bağlı olarak denebilir ki “*transsendental* felsefe, kavramlardan elde edilen *a priori* bilginin biçimsel ögesini deneyin olanağının tek bir ilkesinde birleştiren düşünen öznenin idelerinin bir sistemidir.”⁹⁹⁶ *Transsendental* felsefenin bu durumu öznenin kendisini inşa etmesiyle ilgili bir sorundur. Bu sorunun çekirdeğini Kant'a göre düşünen öznenin [kendi başına] bir şey olarak değil fakat kişi olarak kendisini inşa ettiği veya kendi kendisinin yaratıcısı olduğu türden [*transsendental*] bir idealizm içerisinde bir yandan spekülatif-teorik diğer yandan ahlaksal-pratik olmak üzere bir sistem oluşturur.⁹⁹⁷ Böylece *transsendental* felsefe öznenin kendi

⁹⁹⁵ Kant, *Critique of Pure Reason*, ss. 99-101.

⁹⁹⁶ Kant, *Opus Postumum*, s. 251.

⁹⁹⁷ Kant, *a.g.e.*, ss. 252-253.

kendisini belirleme kapasitesi ve en nihayetinde tüm sistemin temelinde bulunan ve sonucunda da öyle kalacak olan problem olarak okunabilir:

Transsendental felsefe bir problem içerisinde nesne gibi baştan sona öznenin *a priori* belirlenmesi olarak görüde verildiği şekliyle kendi kendini inşa etmeye maruz kaldığı kendini belirleme kapasitesidir.⁹⁹⁸

Bu problem ekseninde Kant'ın felsefesi 'ne bilebilirim', 'ne yapmalıyım', 'ne umabilirim' ve 'insan nedir' sorularının oluşturduğu sorunlarla birlikte metafizik, ahlak, din, antropoloji olarak araştırma alanlarına işaret eder.⁹⁹⁹ Diğer taraftan yine aynı problem ekseninde ve bahsi geçen araştırma alanlarına işaret eden sorulara dayalı olarak Kant'ın felsefesi ve çözüm için aldığı yol teorik akıl ile pratik aklın irdelenmesi ve ikisi arasındaki bağlantıyı oluşturan yargı gücünün anlaşılmasıdır. Bu uğraklardan ilki olan teorik aklın incelenmesi öznenin işgal edeceği yeni konumu en açık şekilde tüm felsefe tarihinin dönüm noktasına yerleştiren yeni perspektifin resmidir.

Teorik alanda Kant'ın bir süreliğine de olsa Newton'un etkisinde olduğu felsefe camiası tarafından kabul edilen bir olgudur. Daha sonra Kant Newton'dan ayrılarak yeni araştırma yolunu açacaktır. Hiç kuşkusuz bilimi ve felsefeyi etkileyen bu yenilik en çok iki düşünür arasındaki uzam ve zaman anlayışları üzerine temellenir. Kant uzam ve zamanın kendi başına şeyler olarak alınmasının nesneyi ve dolayısıyla bilgiyi erişilemez kılacağı ve *a priori* bilginin ortadan kalkacağı düşüncesindedir. Bunun nedeni daha önce ele alındığı üzere uzam ve zaman kendi başlarına şeyler ya da şeylerin kendilerine ait olarak alınırsa her şey öznenin içsel dünyasına dönüşecek olmasıdır. Üstelik bunun sonucu olarak hem uzam ve zaman ortadan kalkar hem de tüm dışsal gerçeklik yadsındığı için Kant'ın kabul edilemez olarak nitelendirdiği türden bir idealist tavrın hükümlerliği ilan edilmiş olunur. Bu nedenle Kant'ın bu soruna getirdiği çözüm onları dışsal mevcudiyetler olarak değil duyusal görünümün özneye ait formları olarak ele almak olacaktır. Böylece uzam ve zaman aracılığıyla görünüşler elde edilecek ve anlama yetisinin kavramlarıyla onlar

⁹⁹⁸ Kant, *a.g.e.*, s. 254.

⁹⁹⁹ Şaban Teoman Durallı, *Aklın Anatomisi: Salt Aklın Eleştirisinin Teşrihi*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2020, s. 95.

üzerine düşünülmesiyle bilgi nesneleri olan *fenomenleri* bilmenin imkânı doğacaktır. Buradan hareketle uzam ile zaman ve kategorilerin iş birliğiyle bilginin ya da deneyin alanının sınırları çizilir. Kant tarafından ‘neyi bilebilirim’ sorusu bu minvalde cevaplanır. Bilinme açısından geçerli olan bu cevap bir yanının bilinebilmesi açısından Ben’i de kapsar. Bu yan (kendi başına şey olarak) Ben’in görünüş olan modu ya da *fenomenal* yanıdır.

Kant’a göre deneyin ve nesnelerin bilinmesinin imkânı bilme yetisinin öznel kaynakları olan duyu, imgelem ve tamalgıya dayanırlar ve duyu görünüşleri deneysel olarak algıda, imgelemde ve tamalgıda yeniden üretilen tasarımların özdeşliğine bağlı olarak sunar.¹⁰⁰⁰ Buna bağlı olarak kendi kendinin özdeşliğinin bilinci bu tasarımların zorunlu koşulu olarak görülmelidir. Böylece o tasarımlar çokluğunun *a priori* olan *transsendental* bir ilkesi olarak adlandırılır.¹⁰⁰¹ Tüm ampirik bilinçler de bu *transsendental* bilinçle ilişkili olmak zorundadır. “Şöyle ki benim bilincim kendine özgü tamalgı gibidir.”¹⁰⁰² Burada bilincin çokluğu *a priori* olarak sentetik bir birlik içerisinde tanınır. Bu durum düşüncenin sentetik ilkesi olarak tüm ampirik bilinçlerin tek bir bilinçte toplanması gerekir fakat hepsine eşlik eden bir Ben tasarımının tümüyle ilişkisinde *transsendental* bilinç olduğunu göstermez.¹⁰⁰³ Buna karşın daha önce ifade edildiği üzere bilinç bilmenin mantıksal formu olarak alınır ve bir yeti olarak tamalgıyla ilişkili olmalıdır. Tüm algıların bilince yüklenmesi onların bilincinde olunduğunu söyleyebilmeyi sağlar ve bunun için tamalgının birliği şarttır.¹⁰⁰⁴ Böylece Ben ya da saf tamalgı tüm bilinci ve herşeyi kapsar olarak ele alınır. Bu noktada Kant ‘düşünüyorum’un tüm tasarımlara eşlik etmesi gerektiğini belirtir. Yoksa tüm tasarımlar bir hiçe dönüşürler; çünkü artık düşünülmeyecek olurlar.¹⁰⁰⁵ Dolayısıyla aynı öznode bulunan tasarımlar ile düşünme arasındaki bir ilişki söz konusudur. Yine de görüde ve deneyde verilmediği için burada saf bir tamalgıdan söz edilebilir. Saf tamalgı tüm bilinçte aynı olduğundan ‘düşünüyorum’dan öte hiçbir tasarımı üretmeyen özbilinçtir.¹⁰⁰⁶ Tamalgının bu

¹⁰⁰⁰ Kant, *Critique of Pure Reason*, s. 236.

¹⁰⁰¹ Kant, *a.g.e.*, ss. 236-238.

¹⁰⁰² Kant, *a.g.e.*, s. 237.

¹⁰⁰³ Kant, *a.g.e.*, s. 237.

¹⁰⁰⁴ Kant, *a.g.e.*, ss. 239-240.

¹⁰⁰⁵ Kant, *a.g.e.*, ss. 246-248.

¹⁰⁰⁶ Kant, *a.g.e.*, ss. 246-248.

birliği ya da özbilinç Kant için *a priori* ve *transsendental*dir. Böylece öznenin tasarımlara sahip olmasının şartı yine kendisinin tasarımlar çoklusunu bir bilinçte kavrayabilmesine bağlıdır.¹⁰⁰⁷ Buna karşın tüm görüde özbilincin baştan sona özdeşliği düşünülemezdir. Çoklu ben yoluyla değil görüde verilebildiği için ‘benim tasarımlarım’ denildiği zaman bu tasarımlar çoklusunun farkındalığı olarak bilincin özdeşliğinden bahsedilebilir ve bu çokluğun sentezinin *a priori* zorunluluğunun bilincinde olma saf tamalgı olarak alınır.¹⁰⁰⁸ Dolayısıyla bir yanda görüler diğer yanda anlama yetisi ve sentezin birliği ve bu iki tarafın işlevselliği için bilincin birliği şarttır. Öyle ki bu şart başka bir bilincin birliğine dair hiçbir şey veremez. Böylece hem görüleri hem de kategorileri şart koşan bilginin ve diğer taraftan düşünmenin temelinde tamalgının sentetik birliği gereklidir. Yine de ikisi aynı şey olmadığından görüler ve görüdeki tasarım çoklukları olmaksızın tamalgının sentetik birliği olmayan bir şey üzerine uygulandığı için hiçbir bilgi vermez. Daha doğrusu böyle bir uygulama söz konusu olamaz. Buna bağlı olarak sadece kendi kendisine göründüğü gibi bir sunmadan bahsedilebilir ve sadece onun bilincinde olunabilir. Bu durum kendi kendini etkilediği kadarıyla görebilme ve edilgin olma anlamına gelir. Her ne kadar psikolojide bu durum iç duyu ile tamalgı özdeş olarak kabul edilse dahi onlar aynı şeyler değillerdir. İç duyunun aksine tamalgı tüm görünüşlerin öncesinde kategoriler adı altında tüm nesnelerle ilişkilidir.¹⁰⁰⁹ Buradan hareketle kendini sadece görünüş olarak bilmenin mümkün olduğu anlaşılır.

Transsendental tamalgının birliğinde ise ne görünüş olarak ne de kendi başına şey olarak kendini bilmek sözkonusudur; yani bu birlik görüde değil fakat bir düşünce olarak ele alınabilir.¹⁰¹⁰ Böylece iç duyunun sınırları içerisinde görünüş olarak ele alınabilecek kendi sentezleme yetisinin bilgisi sadece mümkündür. Böylece kendi kendini zaman içerisinde aktif olarak belirlemenin mümkünatı yoktur; çünkü belirleyen görüden ve görüde belirlenenden önce gelir.¹⁰¹¹ Bundan dolayı kendini bir Ben’den çok zihin olarak adlandırılmayı sağlayan kendini görünüş olarak belirlemeden başka bir şey elde edilemez. Buradan hareketle özbilince sahip olmak bir kişinin düşündüğünün düşündüğüne sahip olması demektir fakat her an

¹⁰⁰⁷ Kant, *a.g.e.*, ss.246-248.

¹⁰⁰⁸ Kant, *a.g.e.*, s. 248.

¹⁰⁰⁹ Kant, *a.g.e.*, s. 257.

¹⁰¹⁰ Kant, *a.g.e.*, ss. 259-260.

¹⁰¹¹ Kant, *a.g.e.*, ss. 259-260.

düşündüğünü düşündüğü anlamına gelmemektedir ve bundan dolayı kendi Ben'ini bilemez. Dolayısıyla Kant'ta Ben ne Descartes, Leibniz ve Locke düşüncesinde olduğu gibi tözdür ne de Spinoza'daki gibi töz olan Doğa/Tanrı'nın modudur. Diğer taraftan Ben'in töz olduğunu reddeden Hume için “her gerçek tasarımı ortaya çıkaran şey belli bir izlenim olmalıdır. Ancak benlik ya da kişi herhangi bir izlenim değil, çeşitli izlenim ve tasarımlarımızın onunla bir ilişkisi olduğunu sandığımız şeydir.”¹⁰¹² Ona göre arka planda böyle kalıcı bir şey yoktur ve benlik sürekli algıyla yakalanan bir şeydir. Buna bağlı olarak onun için Ben “kavranamayacak bir hızla birbirini takip eden ve sürekli bir akış ve hareket içinde olan farklı algıların bir demetinden ya da derleminden başka bir şey” değildir.¹⁰¹³ Kant Ben'in bir töz olmadığı konusunda (Kant açısından töz olarak bir Ben'in var olup olmadığı bilinemez) Hume ile hemfikir olmasına karşın Hume'un dışarıdaki şeylerin bilgisi nasıl elde ediliyorsa Ben'e dair bilginin de aynı şekilde edinilebileceği düşüncesinin peşinden gitmez.

Şimdi Kant'ta teorik açıdan bilinebilir olan sadece görünüş bağlamında Ben iken bu Ben her görünüş gibi bir kendi başına şeye işaret eder. Böyle bir Ben'in işaret ettiği kendi başına şey yani Kendi (kendi başına şey olarak Ben)'dir. Bir de Ben'in *transsental* boyutu vardır ki bu Kendi ile özdeşleştirildiğinde bir yanılsmaya sebebiyet verir. Tamalgının birliği ya da bilmeyi sağlayan işlemler bütünlüğünü ima eden bu Ben sadece düşünmeyi temsil eden ve illa buna bir Ben denecekse en fazla Ben'in düşünsel bir boyutu olarak kabul edilebilen bir yanıdır. İşte bu Ben, yani tamalgının birliği ya da bu işlemler bütünlüğü varsayılmaksızın kişilik ya da insanlık idesinden söz edilemez. O nedenle Kant için *transsental* boyutun varlığına işaret edebilmesi için görünüş olan Ben her ne kadar zorunlu ise görünüş olarak Ben'in bilinebilmesi ve anlam bulması içinde Ben'in düşünsel yanı ya da boyutu bir o kadar önemlidir. Böylece ikinci soruya yani ‘ne yapmalıyım’ sorusuna bir cevap vermenin koşulu ortaya çıkar.

“Ne yapmalıyım” sorusu insan aklının pratik yanıyla ilişkilidir. Pratik alanda akla dayalı olarak ahlak yasası, ahlak yasasına bağlı olarak da özgürlükten söz

¹⁰¹² Hume, *İnsan Anlığı Üzerine Bir İnceleme*, s. 173.

¹⁰¹³ Hume, *a.g.e.*, s. 174.

edilebilir. Ahlak yasasının ve özgürlüğün vuku bulduğu varlık ise bir yanıyla görünüş olan diğer yanıyla düşünsel olan bir varlıktır; bilinmeyen Kendi'nin görünüşü olarak Ben, düşünmeye dayalı olarak Kendi'nin düşünsel boyutu olarak Ben ve bir ide olarak kendi başına şey olarak Ben (Kendi). Tersten gidilecek olunursa şöyle ifade edilebilir; görünüş olarak Ben, her görünüşün işaret ettiği bir kendi başına şey olması şartına bağlı olarak Kendi ve düşünmenin gerçekleşmesinin koşulu olarak bu Kendi'nin düşünsel bir boyutu olarak Ben. Bütünlüklü olarak ele alındığında bu varlığın ahlaklı ve özgür oluşu onun akıllı bir varlık olmasıyla alakalıdır. Akıl sahibi varlık olarak eldeki tek örnek ise Kant'a göre insan türüdür. Akıl sahibi varlık olarak insanın yapabileceği kişilik ve insanlık idesine yaklaşacak şekilde bir yaşam oluşturmaktır. Bunun zorunlu koşulu insanın *fenomenal* yanıyla düşünsel yanı arasındaki bağın kurulmasından geçer. Dolayısıyla görünüş olarak Ben ile düşünsel bir boyut olarak Ben arasında bir bağlantı kurma umudu doğar. Böylece her insan kendi Ben'ine, daha doğru bir ifade ile Kendi bütünlüklü varlığına ulaşma umuduyla (ne umabilirim sorusunun cevabı olarak) kişilik sahibi ve insan olmayı umabilir. Bundan dolayı insanlık idesine yaklaşmanın yolu *fenomenal* alan ile *numenal* alan arasındaki köprüden geçmeyi gerektirir. Bu köprü yargı gücüdür. Ancak yargı gücü aracılığıyla insan teorik ve pratik olanı bir bütünlük içerisinde kavrayabilir, kendi kişilik ve insanlığına sahip olmayı umabilir. Bu umuda bağlı olarak insan uzam ve zamanda görü nesnesi olarak bilebildiği *fenomenal* Ben ile ahlaksal bilinçlilikle düşünsel boyutuyla Ben arasındaki bağlantılılık aracılığıyla kişi olma yolunda ilerleyebilir.¹⁰¹⁴ Ama bunlardan birisinin her görünüş gibi bir Kendi'nin görünüşü olduğu diğerinin ise ancak ve ancak Kendi'nin düşünsel bir boyutu olarak alınabilir. Aksi halde görünüş olarak Ben'e dayalı işaretle kabul edilen bir kendi başına şey olarak Ben (Kendi)'in bu iki moddan başka bir yanı ya da boyutu olmadığı ya da olduğu iddia edilemez. Aksi halde onun üzerinde bir belirleme yapılmış olur ve *Schein*'a düşme tehlikesi ile yüzleşmek gerekir. Böylece umudun kendisi bir illüzyona ve hayalete (*spiritual* bir yanılsamaya) dönüşür. Söz konusu umuda gelince bu umudun koşulu insanın aklını kullanma erginliğine erişmesine bağlıdır.

¹⁰¹⁴ Copleston, *Felsefe Tarihi*, ss. 252-253.

Toparlanacak olunursa Kant açısından bilinç kavramı Ben, Ben insan türüyle ve insan akıl sahibi olmakla ilgilidir. İnsanın kendi aklını kullanıp kullanmaması yine kendi elinde olan bir şeydir. İnsanın kendi aklını kullanamaması ve bir kılavuzun eline bırakması bir ergin olmayış durumudur.¹⁰¹⁵ Bu durumdan kurtulmanın yolu *Sapare Aude*¹⁰¹⁶,nin içerisinde bir parolaya dönüştüğü aydınlanmadır. ““Aydınlanma”, insanın kendi suçu ile düşmüş olduğu bir “ergin olmama” durumundan kurtulmasıdır.”¹⁰¹⁷ Aklını ergin olmayıştan kurtarma kapasitesi az sayıda insanı kapsayan bir şeydir. Yine de Kant daha sonra Nietzsche’nin hiç katılmayacağı bir umudunu dile getirir: “kitlenin kendi kendisini aydınlatması daha çok olanak taşır; hatta ona özgürlük, yani özgür olma hakkı tanınırsa bu durumun önüne geçilemez de.”¹⁰¹⁸ Dolayısıyla aydınlanmanın koşulu özgürlükten geçer. Özgürlüğün önündeki engeller tam olarak bu özgürlüğe, insanın insan olmasına karşıdır ve insanı belli bir sistematığa göre işleyen bir makineye çeviren tavırla hareket ederler. Kant bu durumu şöyle ifade eder: “Ne var ki, her yandan: “Düşünmeyin! Aklınızı kullanmayın!” diye bağırıldığını işitiyorum. Subay, “Düşünme, eğitimi yap!”; maliyeci; “Düşünme vergini öde”; din adamı: “Düşünme, inan” diyor.”¹⁰¹⁹ İşte bu durumdan kurtulmak veya onun kölesi haline gelmek insana ve insanın aklını kullanma cesaretini gösterebilmesine bağlıdır. Üstelik aydınlanmanın gerçekleştiği bir durumda tarihin sonuna gelindiği ve son bir anlaşmaya varıldığı aydınlanmanın hiçbir dönemi için iddia edilemez. “Şöyle ki, insan soyunun gelecekteki her yeni aydınlanmasına engel olacak böyle bir anlaşma kesin olarak bir hiçtir, mutlak olarak engel boş ve gelecekte yoksundur... Böyle bir şey insan doğasına karşı işlenmiş bir kıyım olur.”¹⁰²⁰ Dolayısıyla insan dönüşen ya da her an oluş halinde olan bir varlıktır ve ne idealist ne materyalist ne de dogmatik bir düşünce sistemine hapsedilerek onun insan oluşunun önüne engel konulması kabul edilemez bir insanlık suçudur. Başarıyla sonuçlansın ya da sonuçlanmasın insanın yapabileceği yegâne şey Kendi’sini yani kendi Ben’ini

¹⁰¹⁵ Immanuel Kant, ““Aydınlanma Nedir?” Sorusuna yanıt (1784)”, Ed. ve Çev. Nejat Bozkurt, Seçilmiş Yazılar, Ankara: Sentez Yayıncılık, 2014, s. 315.

¹⁰¹⁶ “Bilmek ve tanımak yürekliliğini, aklını kullanmak cesaretini göster (Kant, 2014: s. 315).”

¹⁰¹⁷ Kant, ““Aydınlanma Nedir?” Sorusuna yanıt (1784)”, s. 315.

¹⁰¹⁸ Kant, *a.g.e.*, ss. 316-317.

¹⁰¹⁹ Kant, *a.g.e.*, s. 317.

¹⁰²⁰ Kant, *a.g.e.*, s. 318.

aramak için yola çıkmaktır. Aksi halde insanlık idesine yaklaşmadığı gibi kendi insanlığından da yine kendi eliyle feragat etmiş olacaktır.



KAYNAKÇA

1. Kitaplar

- Adugit, Yavuz (2013). *Etikte Akıl ve Duygu Çatışması*. Kocaeli: Umuttepe Yayınları.
- Adugit, Yavuz (2021). *Görünmez Olana Bakmak*. İstanbul: Doruk Yayıncılık.
- Adugit, Yavuz (2013). *Şeyler ve İnsanlar*. Kocaeli: Umuttepe Yayınları.
- Altuğ, Taylan (2016). *Kant Estetiği*. İstanbul: Payel Yayınevi.
- Aristotle (2007). *Categories*. Transl. by E. M. Edghill. The University of Adelaide Library University of Adelaide.
- Aristoteles (2019). *Kategoriler*. Çev. Saffet Babür. Ankara: İmge Kitabevi.
- Aristoteles (2019). *Metafizik*. Çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Divan Kitap.
- Ayverdi, İlhan (2010). *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*. İstanbul: Kubbealtı Lugatı.
- Berkeley, George (2013). *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine Bir İnceleme*. Çev. Levent Özşar, İstanbul, Biblos Kitabevi.
- Berkeley, George (2018). *Hylas ile Philonous Arasında Üç Konuşma*. Çev. Levent Özşar, İstanbul, Biblos Kitabevi.
- Bilgiç, Meriç (2016). *Bilim, Felsefe ve Üniversite*. Kocaeli: Umuttepe Yayınları.
- Bilgiç, Meriç (2016). *Antropogonia*. Kocaeli: Umuttepe Yayınları.
- Bryson, Bill (2016). *Hemen Her Şeyin Kısa Tarihi*. İstanbul: Boyner Yayınları.
- Cassirer, Ernst (1981). *Kant's Life And Thought*. Translated by James Haden. New Haven And London: Yale University Press.
- Cassirer, Ernst (2007). *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*. Çev. Doğan Özlem. İstanbul: İnkılap Kitabevi.
- Cevizci, Ahmet (2013). *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayıncılık.
- Cornford, F. M. (2010). *Platon'un Bilgi Kuramı*. Çev. Ahmet Cevizci. İstanbul: Gündoğan Yayınları.
- Çitil, Ahmet Ayhan (2021). *Kant Okumaları Birinci Kritik*. İstanbul: Dergah Yayınevi.
- Çörekçioğlu, Hakan (2010). "Kant: Çağdaş Politik Düşüncenin Ufku". Kant Felsefesinin Politik Evreni. Der. Hakan Çörekçioğlu. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Danto, Arthur C. (2013). *Sanat Nedir*. Çev. Zeynep Baransel. İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Danto, Arthur C. (2012). *Sıradan Olanın Başkalaşımı*. Çev. Esin Berktaş & Özge Ejder İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Deleuze, Gilles (1984). *Kant's Critical Philosophy*. Transl. Hugh Tomlinson and Barbara Habberjam. London. The Athlone Press.
- Deleuze, Gilles (2015). *Kant Üzerine Dört Temel Ders*, Çev. Talat Kılıç. İstanbul. Kabalcı Yayıncılık.
- Descartes (2013). *Yöntem Üzerine Konuşma*. Çev. Çiğdem Dürüşken. İstanbul. Kabalcı Yayıncılık.
- Descartes (1993). *Meditations On First Philosophy In Focus*. Edited And With An Introduction By Stanley Tweyman, London And New York.
- Devellioğlu, Ferit (2001). *Oslamlıca-Türkçe Lügat*, Ankara: Aydın Kitabevi.
- Dictionary of Untranslatables A Philosophical Lexicon*. Edited By. Cassin, Barbara. Translated By. Rendall, Steven, Christian Hubert, Jeffrey Mehlman, Nathanael Stein,

- and Michael Syrotinski, Translation Edited By. Apter, Emily Jacques Lezra, And Michael Wood. Princeton and Oxford: Princeton University Press. (2004).
- Duralı, Şaban Teoman (2020). *Aklın Anatomisi: Salt Aklın Eleştirisinin Teşrihi*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Dursun, Yücel (2015). *Felsefe ve Matematikte Analitik/Sentetik Ayrımı*. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.
- Doğan, D. Mehmet (2005). *Doğan Büyük Türkçe Sözlük*. İstanbul. Pınar Yayınları.
- Dostoyevski, Fyodor Mihayloviç (2007). *Karamazov Kardeşler*. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.
- Erenözlü, Suat Soner (2020). *Kant Estetiği ve Modern Eleştiriler*. Ankara: Aktif Düşünce Yayınları.
- Friedrick Copleston (2004). *Felsefe Tarihi. Kant*. Çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınları.
- Fellmeth, Aaron X. and Horwitz, Maurice. (2009, 2011). *Guide to Latin in International Law*. Oxford: Oxford University Press.
- Feuerbach, Ludwig (2008). *Hristiyanlığın Özü*. Çev. Oğuz Özügül. İstanbul: Say Yayınları.
- Feuerbach, Ludwig (2012). *Geleceğin Felsefesi*. Çev. Oğuz Özügül. Ankara: Say Yayınları.
- Fichte, J. G. (2006). “Wissenschaftslehre Kavramı Ya Da ‘Felsefe’ Olarak Anılan Kavram Üzerine”. Alman İdealizmi I: Fichte. Ed. Güçlü Ateşoğlu & Eyüp Ali Kılıçaslan. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Fichte, J. G. (2006). “Bilim Öğretisi [Wissenschaftslehre]”. Alman İdealizmi I: Fichte. Ed. Güçlü Ateşoğlu & Eyüp Ali Kılıçaslan. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Friedman, Michael (2011). *Kant ve Kesin Bilimler*. İstanbul: Alfa Basım Yayın Dağıtım.
- Gadamer, Hans-Georg (1998). *The Relevance of the Beautiful*. Trans. Nicholas Walker. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gadamer. Hans-Georg (2004). *Truth and Method*. Trans. Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall. London and New York: Continuum Publishing Group.
- Goldmann, Lucien (1983). *Kant Felsefesine Giriş*. Çev. Afşar Timuçin. İstanbul: Metis Yayınları.
- German Dictionary of Philosophical Terms. Vol. 1, London: New York: NY: by Routledge. Elmar Waibl. et al. (Jan 16, 1997).
- Gözkan, Bülent (2020). *Kant'ın Şemsiyesi, Kant'ın teorik felsefesi üzerine yazılar*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Hegel, G. W. F. (2011). *Tinin Görüngübilimi*. Çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi.
- Heimsoeth, Heinz (2014). *Kant'ın Felsefesi*. çev. Takiyettin Mengüşoğlu. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Hesiodos (2016). *Theogonia & İşler ve Günler*. Çev. Azra Erhat & Sabahattin Eyüboğlu. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Hesiod (2006). *Theogony, Works And Days, Testimonia*. Ed. And Trans. Glenn W. Most. Cambridge, Massachusetts And London, England: Loeb Classical Library, Harvard University Press.
- Hume, David. *A Treatise of Human Nature*. Henry Frowde, La, Purlisher To The University Of Oxford. London, Edinrurch, And New York, Oxford. At The Clarendon press.
- Hume, David (2015). *İnsan Doğası Üzerine Bir inceleme*. Çev. Ergün Baylan. Ankara: BilgeSu Yayıncılık.

- Kant's Critique of Practical Reason and Other Works on the Theory of Ethics*. Ed. Thomas Kingsmill. London: Longmans, Green & CO.: 1879.
- Kant, Immanuel (1917). *Perpetual Peace A Philosophical Essay*. Transl. M Campbell Smith. London: George Allen & Unwin Ltd. Ruskin House. New York: The Macmillan Company.
- Kant, Immanuel (37 Leipzig 1919). *Kritik Der Reinen Vernunft*. Der. Philosophischen Bibliothek Band. Verlag von Felix Meiner.
- Kant, Immanuel (1929). *Critique of Pure Reason*. Translated By Norman Kemp Smith. Macmillan And Co., Limited St. Martin's Street. London.
- Kant, Immanuel (1956). *Kritik Der Reinen Vernunft*. Hamburg: Verlag Von Felix Meiner.
- Kant, Immanuel (1987). *The Critique of Judgment*. Trans. Werner s. Pluhar. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company.
- Kant, Immanuel (1993). *Opus Postumum*. Transl. Eckart Förster & Michael Rosen. Cambridge. Cambridge University Press.
- Kant, Immanuel (1997). *Groundwork of the Metaphysics of Morals*. Translated Mary Gregor. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, Immanuel (1998). *Critique of Pure Reason*. Transl. Paul Guyer & Allen W. Wood. Cambridge.
- Kant, Immanuel (2000). *Prolegomena*. Çev. İoanna Kuçuradi. Ankara. Türkiye Felsefe Kurumu.
- Kant, Immanuel (2002). *The Critique Of Practical Reason*. Translated By Werner S. Pluhar. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company. Inc.
- Kant, Immanuel (2004). *Prolegomena To Any Future Metaphysic*, Translated And Edited By Gary Hatfield, Cambridge & New York: Cambridge University Press 1997,
- Kant, Immanuel (2006). *Anthropology From A Pragmatic Point Of View*. Translated By Robert B. Louden. The Edinburgh Building & Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, Immanuel (2006). *Yargı Yetisinin Eleştirisi*. Çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi.
- Kant, Immanuel (2008). *Arı Usun Eleştirisi*. Çev. Aziz Yardımlı. İstanbul. İdea Yayınları.
- Kant, Immanuel (2009). *Religion within the Bounds of Bare Reason*. Translated by Werner S. Pluhar. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company. Inc.
- Kant, Immanuel (2010). “Yaygın Bir Söz Üstüne: “Teoride Doğru Olabilir, Ama Pratikte İşe Yaramaz””. Kant Felsefesinin Politik Evreni. Der. Hakan Çörekçioğlu. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Kant, Immanuel (2013). *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*. Çev. İoanna Kuçuradi. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Kant, Immanuel (2014). *Pratik Aklın Eleştirisi*, Çev. İoanna Kuçuradi. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Kant, Immanuel (2014). ““Aydınlanma Nedir?” Sorusuna yanıt (1784)”. Ed. ve Çev. Nejat Bozkurt. Seçilmiş Yazılar. Ankara: Sentez Yayıncılık.
- Kant, Immanuel (2014). *Seçilmiş Yazılar*. Çev. Nejat Bozkurt. Bursa: Sentez Yayıncılık.
- Kitcher, Patricia (1990). *Kant's Transcendental Psychology*. New York Oxford: Oxford University Press.
- Kitcher, Patricia (2011). *Kant's Thinker*. New York: Oxford University Press.
- Kolektif (2013). *Hegel: Alman İdealizmi-II*: der. Güçlü Ateşoğlu. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Koyre, Alexandre (1998). *Kapalı Dünyadan Sonsuz Evrene*, Çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi.

- Kuçuradi, İoanna (2016). *Çağın Olayları Arasında*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Kula, Onur Bilge (2008). *Kant Estetiği ve Yazın Kuramı*. İstanbul: Doruk Yayıncılık.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm (1902). *Discourse On Metaphysics Correspondence With Arnauld And Monadology*. Translated From The Originals By Dr. George R. Montgomery. Chicago: The Open Court Publishing Company.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm (2008). *Theodicee Ya da Tanrının Haklı kılınması*. Çev. Levent Özşar, İstanbul: Biblos Yayınevi.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm (2019). *Monadoloji, Metafizik Üzerine konuşma*. İstanbul: Bilge Kültür-Sanat Yayıncılık.
- Marx, Karl & Engels, Friedrich (2016). *Alman İdeolojisi*. Çev. Tonguç Ok & Olcay Geridönmez. İstanbul: Evrensel Basım Yayın.
- Mengüşoğlu, Takiyettin (2020). *Kant Ve Scheler'de İnsan Problemi*. Ankara: Doğubatı Yayınları.
- Nietzsche, Friedrich Wilhelm (2003). *Şen Bilim*. Çev. Levent Özşar. Bursa: Asa Kitabevi.
- Nietzsche, Friedrich (2019). *Platon Öncesi Filozoflar*. Çev. Nur Nirven. İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Oxford Wordpower Dictionary*. Edited by Janet Phillips. Sema Kan. Transl. Sedat Akayoğlu. Tercan Değerli. Abdullah Karaman. Oxford. Oxford University Press. 2012.
- Plato (1921). *Theaetetus & Sophist*. Transl. H.N.Fowler. Cambridge. Massachusetts Harvard University Press London William Heinemann LTD.
- Plato (First Printed 1935, Reprinted 1942). *The Republic II*. Transl. Paul Shorey. Cambridge. Massachusetts Harvard University Press London. William Heinemann Ltd.
- Plato (1997). *Complete Works*. Edited By John M. Cooper. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company.
- Platon (1999). *Devlet*. Çev. Selahattin Eyüboğlu – M. Ali Cimcoz. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Plato (1998, 2008). *Republic*. Transl. Robin Waterfield. Great Clarendon Street, Oxford: Oxford University Press.
- Platon (2018). *Parmenides*. Çev. Saffet Babür. Ankara: İmge Kitabevi.
- Platon (2018). *Sofist*. Çev. Cenap Karakaya. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Sartre, Jean-Paul (2004). *The Transcendence of the Ego*. Trans. Andrew Brown. London and New York: Routledge Classics (Librairie Philosophique J.Vrin, Paris, 1988).
- Schelling, F.W.J. (2006). "Kant – Fichte". *Alman İdealizmi I: Fichte*. Ed. Güçlü Ateşoğlu & Eyüp Ali Kılıçaslan. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Scruton, Roger (2015). *Modern Felsefenin Kısa Tarihi*. Çev. Utku Özmakas & ÜmitHüsrev Yolsal. Ankara: Dipnot Yayınları.
- Smit, Norman Kempt (1918). *A Commentary To Kant's 'Critique Of Pure Reason'*. London: Macmillan And Co., Limited St. Martin's Street.
- Sobel, Jordan Howard (2003). *Logic and Theism Arguments For and Against Beliefs in God*. New York: Cambridge University Press.
- St. Anselm's Proslogion with A Reply on Behalf of The Fool by Gaunilo And The Author's Reply to Gaulino. Translated by M.J. Charlesworth. Notre Dame: University Of Notre Dame Press. Reprinted. London: Oxford University Press. 1979:1965.
- Wittgenstein, Ludwig (2005. 2010). *Tractatus-Logico Philosophicus*. Çev. Oruç Aruoba. İstanbul: Metis Yayınları.
- Wood, Allen W (2020). *Kant*. Çev. Aliye Kovanlıkaya. İstanbul: Alfa Yayınları.

Πλάτωνος (1894). *Παρμενίδης* [The Parmenides of Plato]. James Maclehose. Plato, William Wardlaw Waddell. Tahun.

2. Makaleler, Bildiriler, Diğer Basılı Yayınlar

- Ağca, Fatma Nur (Ankara-2014). *Kant'in Ontolojik Argümanı Eleştirisi*. Yüksek Lisans Tezi. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Ve Din Bilimleri (Din Felsefesi) Anabilim Dalı.
- Çetin, Ali (Ankara: 2005). *Teleolojik Argüman Ve Richard Swinburne*. Yüksek Lisans Tezi. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Ve Din Bilimleri (Din Felsefesi).
- Dürmüş, Meliha Selin (2021). *Platon'un Yazılmayan Diyalogu: Filozof*. Yüksek Lisans Tezi. Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı Felsefe Bilim Dalı, Kocaeli.
- Ertürk, Nesrin (2015). "A.G. Baumgarten'da Duyusal Bilginin Bilimi Olarak Estetik". Ulakbilge. Cilt 4. Sayı 7. Volume 4. Issue 7. Doi: 10.7816/Ulakbilge-04-07-07.
- Evdokimova, Svetlana. "Dostoevsky's Postmodernists And The Poetics Of Incarnations". Şu Kitapta: Edited By Svetlana Evdokimova Vladimir Golstein, *Dostoevsky Beyond Dostoevsky Science, Religion, Philosophy*. Boston: Academic Studies Press. ss. 213-231.
- Günenç, Mehmet (2015). "Kant'ta Benlik Ve Zamandan Hareketle Oluşan Gerçeklik". Felsefe Arkivi, 43. Sayı. II. 41-51.
- Jansen, Ludger (2006). "Aristotle's Categories". Topoi (2007) 26:153–158 DOI 10.1007/s11245-006-9009-1. Published online: 20 March 2007. @Springer Science+Business Media B.V.
- John J. Callanan (July 2006). "Kant's Transcendental Strategy", *The Philosophical Quarterly*. Vol. 56 No. 224, ISSN 0031-8094.
- Perin, Adriano (June 2016). "Lambert's Influence on Kant's Theoretical Philosophy". International Journal of Philosophy No: 3. ISSN: 2386-7655 Doi: 10.5281/zenodo.55105.
- Piché, Claude. "Der Phänomenologiebegriff bei Kant und Reinhold", Archivio di Filosofia (Pisa and Rome), 73, no. 1-3, p. 59-72; special issue entitled "Alle Soglie dell' Idealismo", P. Valenza (ed.).
- Rockmore, Tom (2019). "Some consequences of Kant's Copernican Turn, Philosophy of Science and Technology". Vol. 24. no. 1. DOI: 10.21146/2413-9084-2019-24-1-46-60.
- Preus, Anthony (2015). *Historical Dictionary of Ancient Greek Philosophy*. New York & London. Published by Rowman & Littlefield.
- Red House Dictionary. Haz. Robert Avery. Serap Bezmez. Anna G. Edmonds. İstanbul. Red House Yayınevi(1974) & Sev Yayınları(2013). 2016.
- Rescher, Nicholas (H. 2 (2001)). "Contingentia Mundi". Leibniz on the World's Contingency. *Studia Leibnitiana*. Bd. 33, pp. 145-162.
- Rockmore, Tom (2019). "Some consequences of Kant's Copernican Turn". Philosophy of Science and Technology. vol. 24. no. 1. pp. 46–60 DOI: 10.21146/2413-9084-2019-24-1-46-60. (Исследовательские Программы Эпистемологии. Философия Науки И Техники. Т. 24. № 1. С. 46–60 Удк 165.12.2019).

- Sariyildiz, Zeyneb Betül (Ankara: 2014). *İmkân Kanıtı Ve Yeter Neden İlkesi*. Yüksel Lisans Tezi. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Ve Din Bilimleri (Din Felsefesi) Anabilim Dalı.
- Sergey Katrechko (Noviembre 2016). “On Kant’s Transcendental Argument(S), Contextos Kantianos”. *International Journal Of Philosophy* N.O 4, Pp. 98-117 Issn: 2386-7655 Doi: 10.5281/zenodo.163992.
- Song, Daegene (Dated: January 8, 2019). “*Kant’s Copernican Revolution*”. Department of Management Information Systems. Chungbuk National University. Cheongju. Chungbuk 28644. Korea
- Toven, Mehmet Bahaettin (2004). *Yeni Türkçe Lügat*. Haz. Abdülkadir Hayber. Ankara: Türk Dil Kurumu. Baskı.
- The Dictionary of Philosophy Runes*. Edited by Dogabert D. Runes. NewYork. Philosophical Library.
- Yavuz, Zikri (2013). “Kozmolojik Kanıt ve İki İtiraz”. *Kelam Araştırmaları*. 11:1 ss. 201-220.

3. Elektronik Kaynaklar

- American Heritage. Dictionary of the English Language. Fifth Edition. Copyright. 2016 by Houghton Mifflin Harcourt Publishing Company. Published by Houghton Mifflin Harcourt Publishing Company. All rights reserved. Collins English Dictionary – Complete and Unabridged, 12th Edition 2014. HarperCollins Publishers 1991, 1994, 1998, 2000, 2003, 2006, 2007, 2009, 2011, 2014. Erişim: 19. 01. 2022. <https://www.thefreedictionary.com/paralogists>.
- Bilgiç, Meriç (2014 Güz). “*Kant Ve Hegel Diyalektiklerinde Rol Değişimi*”, FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi), sayı: 18, s. 231-244. ISSN 1306-9535, www.flsfdergisi.com.
- Colleran, Noel (2019). “*Immanuel Kant’s reference to the ‘Copernican Revolution’*”. Preprint. October <https://www.researchgate.net/publication/336305909>. <https://www.researchgate.net/publication/336305909> Immanuel Kant%27s reference to the %27Copernican Revolution%27.
- Gregor, Mary J. (Dec., 1983). “Baumgarten's "Aesthetica"”. The Review of Metaphysics. Dec., 1983. Vol. 37. No. 2. pp. 357-385. 20 Mar 2022 06:22:10. <https://www.jstor.org/stable/20128010>.
- Jr. Wessell, Leonard P. (Spring, 1972). “Alexander Baumgarten's Contribution to the Development of Aesthetics”. The Journal of Aesthetics and Art Criticism. Spring. 1972. Vol. 30. No. 3. pp. 333-342. 20 Mar 2022 06:29:40. <https://www.jstor.org/stable/428739>.
- Kant, Immanuel (10.02.2009). “Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi – 1” Çev. Uluğ Nutku. Filozoflar ve Düşündüren Sözleri. https://dusundurensözler.blogspot.com/2009/02/dunya-yurttasligi-amacina-yonelik-genel_10.html. 27.02.2022.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm (1898). *The Monadology*. English Translation By Robert Latta (The Monadology (1714), By Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716)). Pp. 1-15. 7/20/16, 8:30am. <http://home.datacomm.ch/kerquelen/monadology/printable.html>.

- Montgomery, James Warwick (1966). "Is God Dead? A Philosophical-Theological Critique of the Death of God Movement". The Asbury Seminarian: Vol. 20: No. 2. pp. 40-76. Available at: <https://place.asburyseminary.edu/asburyjournal/vol20/iss2/6>.
- Özsoy, Seda (2015 Güz). "Güneş Merkezli Evren Anlayışı: Kopernik, Kepler Ve Galilei Neyi Değiştirdi?". FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi). Sayı: 20. ss. 95-111. ISSN 1306-9535, www.flsfdergisi.com.
- Temizkan, Veli (Bahar 2019). "Kant'ta Ben Problemi". Munzur Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi. Yıl: 7. Cilt: 7. Sayı: 14.. <http://dergipark.gov.tr/tusbd>.
- Ünsalan, Fehmi (2019 Güz). "Öz-Bilinç Tartışması Bağlamında Fichte Düşüncesi Üzerine Bir İnceleme". FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi). Sayı: 28. ss. 243-273. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/flsf>.

4. Radyo ve Televizyon Programları

- Silver, Joel (Produced by). Wachowski, Lilly, Lana Wachowski(Scenarist). Wachowski, Lilly, Lana Wachowski (Director). (1999). The Matrix. [Sci-fi/Actio]. United States & Australia: Warner Bros. Village Roadshow Pictures; Groucho II Film Partnership; Silver Pictures (Publisher).
- Silver, Joel (Produced by). Lilly, Wachowski, Lana Wachowski(Scenarist), Wachowski, Lilly, Lana Wachowski (Director). (2003). The Matrix Reloaded. [Sci-fi/Actio]. United States & Australia: Village Roadshow Pictures; NPV Entertainment; Silver Pictures (Publisher).
- Silver, Joel (Produced by). Wachowski, Lilly, Lana Wachowski(Scenarist). Wachowski, Lilly, Lana Wachowski (Director). (2003). The Matrix Revolutions. [Sci-fi/Actio]. United States & Australia: Warner Bros. Village Roadshow Pictures; Groucho II Film Partnership; Silver Pictures (Publisher).

ÖZGEÇMİŞ

Cihat Özkan 2013-2017 yılları arasında Kocaeli Üniversitesi Felsefe Bölümü’nde aldığı lisans eğitimini “Nietzsche’de Yaşam Felsefesi” başlıklı bitirme çalışmasıyla tamamladı. 2019 yılında başladığı Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı’nda yüksek lisans eğitimine devam etmektedir.

