

T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

DOKTORA TEZİ

I. KANT'IN ELEŞTİREL FELSEFESİNDE
TELEOLOJİK YARGI İLE MUHAYYİLE YETİSİ
ARASINDAKİ İLİŞKİ

AYŞE HİLAL AKIN

2502140472

TEZ DANIŞMANI
PROF. DR. RECEP ALPYAĞIL

İSTANBUL - 2022

ÖZ

I. KANT'IN ELEŞTİREL FELSEFESİNDE TELEOLOJİK YARGI İLE MUHAYYİLE YETİSİ ARASINDAKİ İLİŞKİ

AYŞE HİLAL AKIN

Bu çalışmada, Kant'ın eleştirel felsefesinde muhayyile yetisi aracılığıyla, teleolojiden teolojiye geçişliliğin imkanını araştırdık. Birinci bölümde, araştırmamıza zemin teşkil etmesi açısından, bilme fakültelerinin yani akıl, müdrike ve muhayyile yetilerinin işlevlerini ele aldık. Bununla birlikte, bir yandan Kant'ta nesnenin kuruluşunun anlaşılmasını amaçlarken bir yandan da muhayyilenin, aracı bir yeti değil kurucu bir yeti olmasının üzerinde durduk. Bu kurucu unsurun işlevleri arasında yer alan kavram altına alma, şematizm ve yargıda bulunma gibi temel faaliyetlere yer verdik. Bu da bizi, kavram ve yargılarla çalışan saf aklın tecrübeden bağımsız kullanımı ile duyular ve sezgilerle işleyen müdrikenin tecrübî kullanımı arasında var olduğu kabul edilen karşılıklılığı incelemeye götürdü. İkinci bölümde yargı yetisinin, aklın verdiği ilkelerle müdrikenin inşa ettiği nesneler arasında aracılık görevini yerine getirmesi meselesi üzerinde durduk. Muhayyile yetisinin müdrike ve akıl ile ilişkisi bakımından ortaya çıkan oyun ve uyum kavramlarını ele aldık. Böylelikle teleolojik yargılara geçmeden önce estetik yargıların evrensellik talebini güzel ve yüce üzerinden inceledik. Bu sayede estetik yargılardaki öznel evrenselliğin, Tanrı hakkındaki bilimizin mahiyetini nasıl etkileyeceği üzerinde durduk. Son bölümdeyse, pratik alana ait özgürlük kavramı ile teorik alana ait doğa kavramlarını birbirine bağlayan yargı yetisini, teleolojik yargı bağlamında ele aldık. Aklın, evrensel ve koşulsuz olanla kurduğu sınırsız ilişkinin bir parçası olarak teleolojik yargıları inceledik. Bu alana ait kavramlardan gayelilik ve son amaç terimlerini çalışmanın merkezine alarak, bilmenin sınırını incelemeye çalıştık. Bu da bizi Kant'ın eleştirel felsefesinde, ahlakî bir dünyanın yaratıcısının varlığını araştırmaya sevk etti. Kant'ın tanrısı olarak adlandırabileceğimiz, pratik alanla sınırlı ve bu alanın düzenleyicisi olan Tanrı'nın varlığına çalışmamızda yer verdik. Araştırmamız boyunca Kant'ın belirlediği sınır kavramından hareketle, sınırın dışında kalan hakkında konuşmanın imkanını soruşturduk. Kant'ın eleştirel felsefesinde, teleolojiden teolojiye geçişliliğin, bizi Tanrı'nın varlığı hakkında kesin bir kanıta ulaştırmayacağını; pratik sahada

postula edilmiş olan Tanrı idesinin anlamlandırılması hususunda bilgilendireceğini ifade ettik. Bu durumu ise, ancak sınırın dışından bakarak görebileceğimizi iddia ettik. Sınırın dışından bakmamızı sağlayan temel yeti, muhayyile melekesidir. Sonuç olarak, Kant felsefesinde teleolojik yargılarla muhayyile yetisi arasındaki ilişkiden hareketle doğrudan bir Tanrı varlığına işaret edilemeyeceği yargısına ulaştık. Bu sistem içerisinde kurucu bir unsur olarak telakki edilen muhayyilenin de bu belirsiz alanı ihata edemeyeceğini serimlemeye çalıştık.

Anahtar Kelimeler: Kant, muhayyile yetisi, teleolojik yargı, telos, teoloji, sezgi, estetik, güzel, yüce.



ABSTRACT

THE RELATION BETWEEN TELEOLOGICAL JUDGMENT AND IMAGINATION IN IMMANUEL KANT'S CRITICAL PHILOSOPHY

AYŞE HİLAL AKIN

In this study, we inquired the possibility of a transition from teleology to theology via imagination in Kant's critical philosophy. In the first chapter, in order to examine the constitution of the object, we discussed the functions of the faculties of knowledge i.e., reason, perception and imagination. Besides, while aiming to clarify the construction of the object, on the other hand, we emphasized that the imagination is not a mediating but a constitutive faculty. Thus, we presented fundamental activities of this constitutive faculty such as apperception, schematism and judgment. That led us to examine the reciprocity that is admitted existing between the use of pure reason free from the experience, that is working with concepts and judgments only and the experiential use of understanding working with senses and intuition. In the second chapter, we focused on the issue concerning the mediating role of the judgment between the principles given by reason and the objects constructed by understanding. We discussed the concepts of play and harmony that stemmed from the relationship of imagination with understanding and reason. Thus, before we proceed to the teleological judgments, we examined universality claim of the aesthetical judgments via beautiful and sublime. On the other hand, we focused on the subject matter regarding judgment's role as an intermediary between principles given by reason and objects founded by understanding. By this means, we focused on how the subjective universality of aesthetic judgments will affect the nature of our knowledge of God. As for the last chapter, we discussed the faculty of judgement connecting the concept of freedom that belongs to the practical field and the concept of nature that belongs to the theoretical field within the framework of the teleological judgment. This led us to investigate the existence of the creator of a moral world in Kant's critical philosophy. We included the existence of God in our work, which we can call Kant's God, limited to the practical field and the organizer of this field. Throughout our research, as from the concept of the border determined by Kant, we investigated the possibility of talking about what is outside the border. We stated that

in Kant's critical philosophy, transitivity from teleology to theology would not lead us to a definitive proof of the existence of God; however, it would inform us about the meaning of the idea of God, which has been postulated in the practical field. We claimed that we can only see this from outside the border. The fundamental faculty that enables us to look from outside the border is the faculty of imagination. As a result, we concluded that the existence of God cannot be directly pointed out, based on the relationship between teleological judgments and imagination in Kant's philosophy. We tried to demonstrate that the imagination, which is considered as a constitutive component in this system, cannot encompass this uncertain area.

Key Words: Kant, imagination, teleological judgment, telos, theology, intuition, aesthetic, beautiful, sublime.

ÖNSÖZ

“İnsan aklı, bilgisinin bir türünde özel bir *yazgı* ile karşı karşıyadır: Öyle sorular tarafından rahatsız edilir ki, bunları göz ardı edemez, çünkü ona kendi doğası tarafından verilirler; gene de onları yanıtlayamaz, çünkü insan aklının tüm yeteneğini aşarlar.”
Immanuel Kant, *KRV*, [A VIII]

Felsefe ve bilimlerde kesinlik arayışı, insan düşüncesinin Tanrı varlığına dair aynı istemi sürdürmesi, Kant’ın kehribar öyküsünü bize hatırlatıyor: “Kehribar kâh kırmızı, kâh kara, kâh hafif, kâh ağır olsaydı... muhayyile yetim düşüncenin içine, ağır kehribarı kırmızı rengin tasarımıyla asla dahil edemeyecekti...” Bu kısa öykü, “bana kesinliği ver, başka bir şey istemem” şeklinde okunabilir elbette. Ancak Kant’ın eleştirel felsefesi, bizim ne doğayı ne onun içindeki gayeliliği ne de bu gayeliliğin bizi ulaştırdığı sonuçları hakikatten ârî bir şekilde okumamıza izin verir. Dolayısıyla bu topografyada, hakikat ve kesinlik arasında bir uçurumun olmadığını ifade edebiliriz. Metafiziğin sarsılmaz olmasını istemenin altında yatan da, hakikate olan güvendir. Bilimlerin hakikat arayışı, bu minvalde metafiziğin içine nüfuz eder.

Felsefe tarihinde, Kant’ın metafizik üzerindeki yöntem tasarrufunun oldukça farklı şekillerde okunduğuna şahitlik ediyoruz. Bizim okumamız ise, Kant’ın *ilk kritiğinden* başlayarak, hakikatin zemini ve anlaşılması üzerine oldu. Tanrı’nın varlığına ve varoluşunun kavranabilirliğine dair bilgi ile Tanrı’nın varlığını hissetmek arasındaki keskin çizgi, bu çalışmaya sınırlarını verdi. Kant’ın eleştirel felsefesinde pek çok sınır kavramına rastlanabilir. Bunlardan *telos* ve *teoloji* ise çalışmaya rengini verdi. Kant, eleştirel felsefe olarak adlandırılan felsefesinde, *telos* ile *teoloji* arasında kimi zaman *telos*dan *teolojiye* kimi zamansa *teolojiden telosa* geçilen bağlar kurar. Bu bağların sağlamlığı, onun felsefesinin araştırma konularından birisidir. İlahiyat ise, bir yönüyle, bu ikili ilişki zemininde kendi varlığını inşa eder. Bir yanıyla tecrübî, bir yanıyla aklî olana ait insanın, kendi öz varlığı da bu bakımdan problematik bir yön taşır. Araştırmamız boyunca, Kant’ın “İnsan nedir?” sorusundan başlayarak, meşhur sorularına (“Neyi bilebilirim?”, “Ne yapmalıyım?”, “Neyi umabilirim?”) cevap aramaya çalıştık.

Uzun süreye yayılan bu çalışma için, kendisine teşekkür etmeyi borç bildiğim kişi ve kurumlar var. Bu itibarla tezimi hazırlarken, her kelimenin hakkını vermem için beni düşünmeye ve araştırmaya sevk eden, metnimi benimle mütalaa ederek kıymetli tavsiyeleriyle çalışmamı zenginleştiren, dilde ve düşüncede *gelen-ek* şuurunu bizlere aşılayan danışman hocam Prof. Dr. Recep Alpyağıl'a müteşekkirim. Tez izleme jürisinde yer alarak çalışmama katkı sunacak eserleri benimle paylaşan ve beni yazmaya teşvik eden değerli hocam Prof. Dr. İsmail Latif Hacınebioğlu'na, eleştirileriyle metnimi daha kuvvetli bir hale getirmeme vesile olan Prof. Dr. Kemal Batak'a teşekkür ederim. Tez savunma jürimde yer almayı kabul eden Prof. Dr. Aydın Topaloğlu'na, Kant'ı anlama yolunda attığım adımları sağlamlaştıran ve yolumu aydınlatan kıymetli hocam Prof. Dr. Ayhan Çitil'e çok teşekkür ederim. 2211-Yurt İçi Doktora Burs Programı kapsamında sağladığı destekten ötürü TÜBİTAK Bilim İnsanı Destekleme Daire Başkanlığı birimine teşekkür ederim.

Son birkaç teşekkür... Uzun süren bu yolculukta, her manada kahrımı çeken, derdime ve sevincime ortak olan arkadaşlarıma... Varlığınız için minnettarım. Beni kör kuyularda merdivensiz bırakmayan Ayşe Zülâl Büyükcoşkun'un dostluğuna, korkuluksuz köprülerde tutamak olan Mervenur Yaman'ın yoldaşlığına hâssaten müteşekkirim. Hikmet sahibi annem Hacer Akın'ın sonsuz desteği ve ablam Nur Betül Atakul'un hem ilmî hem de manevî destekleri olmasaydı bu tez tamamlanamayabilirdi. Her zaman beni teşvik ettiğiniz ve cesaretlendirdiğiniz için çok teşekkür ederim. Henüz kâmil olmayan bu çalışmanın tüm aksayan yönlerini kabul ederek savunmamı gerçekleştirmemi mümkün kılan hocalarıma da bir kez daha şükranlarımı sunarım. Kemâlât arzusunun bu dünyada süreceğini ancak kâmil olmanın bu dünyada mümkün olmadığını öğrettiği için tezime de teşekkür ederim.

İstanbul-2022

Ayşe Hilal Akın

İÇİNDEKİLER

ÖZ.....	ii
ABSTRACT	iv
ÖNSÖZ.....	vi
KISALTMALAR LİSTESİ.....	iiix
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

“NESNENİN KURULUŞU”NDA MUHAYYİLE YETİSİNİN GÖREVİ

I. Nesnenin Kuruluş Aşamaları ve Muhayyile Yetisi	35
II. Bir Düşünme Fiili Olarak <i>Yargının</i> Muhayyile Yetisi ile İlişkisi	86
III. Bölüm Sonu Değerlendirmesi	95

İKİNCİ BÖLÜM

“ESTETİK YARGININ KURULUŞU”NDA MUHAYYİLE YETİSİNİN GÖREVİ 105

I. Muhayyile Yetisinin Müdrike ile Uyumı: Güzelin Analitiği.....	120
II. Muhayyile Yetisinin Akıl ile Oyunu: Yücenin Analitiği	141
III. Bölüm Sonu Değerlendirmesi	160

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

TELEOLOJİK YARGI İLE MUHAYYİLE YETİSİ ARASINDAKİ İLİŞKİ

I. Telos ve Muhayyile	173
II. Teleolojik Yargı ve Tanrı	190
III. Bölüm Sonu Değerlendirmesi	208

SONUÇ.....	224
------------	-----

KAYNAKÇA	231
----------------	-----

LÜGATÇE	250
---------------	-----

ÖZGEÇMİŞ.....	253
---------------	-----

KISALTMALAR LİSTESİ

a.g.e.	: Adı Geçen Eser
a.y.	: Aynı Yer
bkz.	: Bakınız
c.	: Cilt
çev.	: Çeviren
der.	: Derleme/Derleyen
ed.	: Editör/Edisyon
haz.	: Hazırlayan
KRV	: Kritik der Reinen Vernunft
KPV	: Kritik der Praktischen Vernunft
KUK	: Kritik der Urteilstkraft
Prolegomena	: Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können
s.	: Sayfa
S.	: Sayı
TALİD	: Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi
TFK	: Türkiye Felsefe Kurumu
Tractatus	: Tractatus Logico-Philosophicus
trans. by	: Translated By
vb.	: Ve Benzeri
vol.	: Volume
yay.	: Yayınları
yay. haz.	: Yayına Hazırlayan

GİRİŞ

Kant'ın felsefesi, eleştirel döneme gelene kadar farklı aşamalardan geçmiştir. Ancak filozofun Königsberg Üniversitesi'nde, profesör olmak için Latince olarak kaleme aldığı tez başlığını incelediğimizde, düşünsel gelişiminin nüvelerinin daha eski tarihlere dayandığını ifade edebiliriz.¹ 1770 yılında, *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*² (*Hissî ve Aklî Dünyanın Formlarına ve İlkelerine Dair*) başlıklı tezi ile Kant, *duyulur-düşünülr* dünya ayrımının temellerini atmaya başlamıştır.³ Bundan on bir yıl sonra 1781 yılında yayımlanacak olan **Kritik der reinen Vernunft** adlı eserde, bu ayrım nihâî halini alacak; eser, Kant felsefesinin eleştirel döneminin mihenk taşı olacaktır. Ardından gelen eserler de, Kant'ın eleştirel döneminin sınırlarını belirleyici çalışmalar olacaktır. Biz de tez konumuz bağlamında, temelde iki eserden faydalanacağız: **Kritik der Reinen Vernunft (Arı Usun Eleştirisi)** ve **Kritik der Urteilskraft (Yargı Yetisinin Eleştirisi)**. İlk eser, çalışmamızın birinci bölümüne temel teşkil edecektir. İkinci eser ise, tezimizin ikinci ve üçüncü bölümlerine dayanak olacaktır. Tezimiz, giriş kısmı hariç üç bölümden müteşekkildir. Girişte; “Tezin Önemi ve Sınırları”, “Türkçede Kant Felsefesine İlişkin Terminolojik Sorunlar” ve “Literatür Değerlendirmesi” adlı üç alt başlık yer almaktadır.

Çalışmanın birinci bölümünü, ““Nesnenin Kuruluşu”nda Muhayyile Yetisinin Görevi” şeklinde belirledik. Bu bölümü de iki temel konuya hasrederek, nesnenin kuruluş aşamaları ve yargının muhayyile yetisi ile ilişkisi üzerinden şekillendirdik. Böylelikle sonraki bölümlere teorik zemin teşkil eden bir arka plan sunmaya çalıştık. Muhayyile yetisinin tecrübenin kuruluşundaki rolünü, bu noktada net bir zeminde ele alarak Kant'ın bilgi kuramında bu melekeden **I. Kritik**'teki yerine ve önemine dair değerlendirmelerde bulunduk. Her bölümün sonuna, bölüm sonu değerlendirme notlarını kaydettiğimiz, hem meseleyi toparlayıcı hem de ele alınan konunun yol açtığı muhtemel tartışma sahalarına değinen bir başlık açtık. Birinci bölüm sonu

¹ Kant'ın eleştirel felsefesinin doğuşuna dair ayrıntılı bilgi için bkz.: Allen W. Wood, **Kant**, Blackwell Publishing, United Kingdom, 2009, s. 9. (Eserin Türkçe çevirisi için bkz.: Allen W. Wood, **Kant**, çev. Aliye Kovanlıkaya, Dost Kitabevi, Ankara, 2005. Biz de çalışmamız içerisinde bu çeviriden yararlandık.)

² Immanuel Kant, **De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis**, ed. Klaus Reich, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1958.

³ Ernst Cassirer, **Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi**, çev. Doğan Özlem, İnkılap Kitabevi, İstanbul, 1996, s. 134.

değerlendirmesi; “*Düşünen Ben ile Sezen Ben Arasında Kendimi ve Nesneyi Bilmek*” şeklinde bilgi temelinde başlıklandırıldı. Tezin ilk bölümünde Kant’ın eleştirel felsefesinin ilk eseri olan **Kritik der reinen Vernunft**’a yoğunlaşıldı.

İkinci bölümü, ““Estetik Yargının Kuruluşu”nda Muhayyile Yetisinin Görevi” şeklinde başlıklandırdık. Muhayyile yetisinin, müdrike ve akıl ile kurduğu ilişki neticesinde ortaya çıkan *güzel* ve *yüce* tecrübelerini bu bölümde ele aldık. Estetik yargının ele alındığı bu bölümde, beğeni yargıları, ortak duyu, vb. kavramsallaştırmalar üzerinde yoğunlaştık. İkinci bölümün değerlendirmesi; yine Kant’ın bir makalesinden ilhamla “Beğeni Yargısı, Ortak Duyu ve Muhayyile Yetisi Üzerinden *Düşüncede Yönünü Bulmak*”⁴ şeklinde belirlendi. Bu bölümün temel dayanak noktası, Kant’ın **III. Kritik**’i olan, **Kritik der Urteilskraft**⁵ adlı eseridir. Bu bölümle beraber, Kant’ın **III. Kritik**’ine giriş yaparak, estetik yargılardan teleolojik yargılara geçişin nasıl sağlandığını göstermeyi amaçladık.

Üçüncü bölümü ise, “Teleolojik Yargı ile Muhayyile Yetisi Arasındaki İlişki” şeklinde başlıklandırdık. Bu bölümde, muhayyile yetisinin yardımıyla kurulan teleolojik yargılar bağlamında başlangıçta, *gaye*, *gayelilik* ve *en yüksek gaye* terimlerini incelemeye aldık. Eleştirel dönem içerisinde telos ve muhayyile yetisi arasındaki ilişkiyi inceledik. Bir noktada Kant’ın eleştiri öncesi dönemde kaleme aldığı 1754 tarihli **Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels (Evrensel Doğa Tarihi ve Gökler Kuramı)** adlı eserine de atıfta bulunarak kendi felsefî dönüşümüne işaret etmeye gayret ettik. Zira bahsi geçen eserde Kant, eleştirel döneminin aksine “mekaniksel sebeplerin ancak dünyanın oluşunu ve genel yasalarını belirlemeye gücü olduğunu ve canlı varlıklardaki çeşitliliği açıklamak için düzenleyici bir kuvvetin tesirini kabul etmek gerektiğini”⁶ ifade etmiştir. Daha sonra böyle bir anlayışı yanlışlayarak öznenin evrende böyle bir düzenleyici kuvvet görme temâyülünün olduğunu ancak bunun da yanıltıcı olacağını ifade edecektir.

⁴ Immanuel Kant, “Düşüncede Yönünü Bulmak Ne Demektir?”, çev. Emre Karatekeli, **Pasajlar Dergisi**, ed. Çetin Türkyılmaz, Sayı: 6, Doğu Batı Yay., Eylül 2020.

⁵ Immanuel Kant, **Kritik der Urteilskraft**, ed. Heiner F. Klemme, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2009. Bu esere atıflar, **KUK** kısaltmasını takiben paragraf numaraları köşeli parantez içine alınarak verilecektir. Çalışmamız boyunca eserin İngilizce ve Türkçe çevirilerinden de istifade ettik. Sırasıyla tercih edilen çeviriler: **Critique of the Power of Judgement**, ed. Paul Guyer, çev. Paul Guyer, Eric Matthews, Cambridge University Press, New York, 2000. **Yargı Yetisinin Eleştirisi**, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yay., İstanbul, 2011. Metin içerisinde esere atıflar **III. Kritik** şeklinde yapılacaktır.

⁶ Immanuel Kant, “New Elucidations,” **Theoretical Philosophy (1755-1770)**, Cambridge University Press, New York, 1992.; Immanuel Kant, **Evrensel Doğa Tarihi ve Gökler Kuramı**, çev. Seçkin Selvi, Say Yay., İstanbul, 2007, s. 43.

Son olarak bölüm sonu değerlendirme notunu, “Kant’ın Eleştirel Felsefesinde Tanrı’nın Varlığının İmkânından Gerçekliğine Gidiş” şeklinde belirledik. Böylece, birinci bölümden itibaren sırasıyla *bilmeye*, *bulmaya* ve son olarak *aramaya* devam etmeye çağrıda bulunduk. Zira Kant’ın **III. Kritik**’inin son bölümünde de Kant, kesin ifadelerle bu arayışı sekteye uğratmak yerine, pek çok konuda ucu açık metinler kaleme almıştır. Biz de bu imkandan hareketle, çalışmamıza din felsefesi sınırları içerisinde kalarak yön vermeye gayret gösterdik.

I. Tezin Önemi ve Sınırları

Bu çalışmanın temel gayesi, Kant’ın eleştirel felsefesinde teleolojik yargılar ile muhayyile yetisi arasındaki ilişkiyi incelemektir. Kant’ın eleştiri faaliyeti, “kitapların ya da kimi sistemlerin eleştirisini değil, genel olarak akıl yetisinin eleştirisini”⁷ içerir. Aklın sınırları doğal olarak bilmenin sınırlarını da tayin edecektir. Biz böyle bir inceleme ile aklın sınırlarını da gözeterek Kant’ın eleştirel felsefesi içerisinde Tanrı hakkında bilgi sahibi olmanın ve konuşabilmenin imkânını sorgulayacağız. Böyle bir incelemenin Kant’ın tanrı tasavvuru konusunda iki uçta yer alan ateist bakış ile radikal Hristiyan bakışı arasında bir *orta yol* oluşturabileceğine inanıyoruz. Bu bağlamda tezimizde Kant’ın Tanrı tasavvuru ele alınırken ne tümünden Tanrısızlaştırılmış bir akıl söylemine ne de spritüel bir Tanrı tasavvuruna yer verilecektir.

Kant’ın epistemoloji anlayışının, *sezgi* (Alm. *anschauung*) ve *tezahürler* (Alm. *erscheinung*) üzerine kurulu olduğu hesaba katılacak olursa, “insanın salt temsil/tasavvur eden bir hayvan” olmaktan öteye geçerek, duyulurüstü alanda nasıl söz sahibi olabileceği haklı olarak sorulacaktır.⁸ Çalışmamızda bu soruya, teleolojik yargılar bağlamında, muhayyile yetisinin işlevleri vasıtasıyla cevap arayacağız. Bunun için öncelikle Kant’ın felsefesinde *sezgi* teriminin nereye tekâbül ettiğini ifade edecek kelimenin Türkçedeki haliyle *sezgi* karşılığını almasının önemini vurgulayacağız. Aynı

⁷ Immanuel Kant, **Kritik der reinen Vernunft**, ed. Jens Timmermann, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1990. Bu esere atıflar, **KRV** kısaltmasını takiben, eserin birinci baskısına ‘A’, ikinci baskısına ‘B’, harfleri ile işaret edilerek paragraf numaraları köşeli parantez içerisinde verilecektir. Çalışmamız boyunca eserin İngilizce ve Türkçe çevirilerinden de istifade ettik. Sırasıyla tercih edilen çeviriler: **Critique of Pure Reason**, çev. Paul Guyer-Allen Wood, Cambridge University Press, USA, 1998. **Arı Usun Eleştirisi**, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yay., İstanbul, 2010. Metin içerisinde esere atıf, **I. Kritik** adlandırmasıyla yapılacaktır. [**KRV**, A vi-vii]

⁸ John Rundell, “Yaratıcılık ve Yargı: Akıl ve Tahayyül Gücü Üzerine Kant”, çev. Ertuğrul Başer, **Tahayyül Gücünü Yeniden Düşünmek**, ed. G. Robinson-J. Rundell, Ayrıntı Yay., İstanbul, 1999, s.130.

şekilde *tezahür* terimini de, Kant’a kadarki kullanımdan ayırarak değerlendireceğiz. Bu şekilde filozofun kendisinin inşa ettiği bu mimari yapı içerisinde, bir bakıma kendi *dil oyununun* unsurlarıyla nasıl bir fikrî altyapı sunduğunu ele almaya çalışacağız.

Şakir Kocabaş’ın dil oyunu ile ilgili söylediklerinden hareketle, meseleyi daha anlaşılır kılması bakımından aşağıdaki alıntıya yer vereceğiz:

Öyle bir oyun düşünün ki, orada taraflar satranç tahtası ve satranç taşları ile dama oynamakta olsun, ve kendilerine ‘Ne oynuyorsunuz?’ diye sorulduğunda, ‘Satranç oynuyoruz’ desinler! Satranç taşları ile dama oynayabilirsiniz, ancak ‘şah’ artık şah olmaktan çıkmış ve taşların önemlilik sırası tamamen değişmiştir.⁹

Buna göre birtakım *taşların* önemi artarken birtakım *taşların* da önem sırası azalacaktır. Öte yandan doğal olarak bu durum, *taşlara* yüklenen manaların farklılaşmasına da sebebiyet verecektir. Kant, oyunu yeniden kurarak, *taşlara* -sadece *sezgi* ve *tezahür* kavramına değil; *muhayyile* ve *müdrike* gibi yetilerle, *telos* gibi sistemindeki merkezî kavramlara da- yeni anlamlar kazandırmıştır. Kavramlara dair bu değerlendirmeleri çalışmamız içerisindeki merkezî önemine binâen bir yandan *Türkçede Kant Felsefesine İlişkin Terminolojik Sorunlar* alt başlığı altında ayrıntılandırarak bir yandan da metin içerisinde yeri geldikçe ele almaya çalışacağız.

Kant’ın eleştirel felsefesi olarak adlandırılan ve *kritiklerini* kaleme aldığı 1781-1790 yılları arasını kapsayan dönemin başlangıç eseri olan **Kritik der reinen Vernunft** ile *kritiklerin* sonuncusu olan **Kritik der Urteilskraft**’a odaklanarak, çalışmamızda, *muhayyile* yetisi ile teleolojik yargı arasındaki ilişki ele alınacaktır. Teleolojik yargılar ve *muhayyile* yetisi, kanaatimizce Kant’ın felsefesinde hem kapalı kalan noktaları hem de açıkça konuşma imkanı bulacağımız alanları aynı anda ihtiva etme özelliğine sahiptir. Bu iki işlevi birlikte sağlayabilmesi, Kant’ın bir anlamda *muhayyileye* ve *telosa* yüklediği anlamların çeşitliliğinden kaynaklanmaktadır.

Çalışmamızda *muhayyile* yetisi ile teleolojik yargılara yönelmemizin sebebi ise, din felsefesinin temel meselelerinden Tanrı’nın varlığına dair konuşmanın imkanını, Kant felsefesi içerisinde ele alabilecek bir alan açma çabasıdır. Ancak buradaki amacımız salt, Tanrı’nın varlığına dair izleri *muhayyile* yetisini merkeze alarak incelemek değil; Kant’ın felsefesinin *arkitektonik* yapısı içerisinde bilginin zeminini, yargının kuruluşunu, *özgür oyunu* yahut *güzelden yüceye* duyguların açtığı

⁹ Şakir Kocabaş, **İfadelerin Gramatik Ayrımı**, Ekin Yay., İstanbul, 1984, s. 97.

yolda, estetik anlamda insan ruhunun sınırlarını incelemektir. Zira Kant’a göre ruh, zihinde canlılığı sağlayan temel unsurdur ve kavramın kapsamının yetersiz kaldığı noktada muhayyile yetisi onun sınırlarını genişletir.

Çalışmamız, giriş bölümü hariç üç bölümden müteşekkildir. Birinci bölümde, Kant’ın felsefesinde üst bilme yetilerinden biri olan muhayyile melekesinin mahiyetini, işlevini ve sınırlarını incelemek için onu diğer bilme yetileriyle beraber ele aldık. Muhayyile yetisini bir *bağlaç* olarak okuyan ve yalnızca köprü görevi gördüğünü düşünen ekolün aksine ona, bilme yetileri arasında merkezî öneme sahip ayrı bir meleke olarak işaret etmeye çalıştık. Kant’ın birbirinden ayırdığı ve farklı işlevler yüklediği akıl, müdrike ve muhayyile yetilerinin her biri insan ruhunun (Alm. *gemüt*) birer unsurudur. Bu noktada belirtmeliyiz ki; muhayyile yetisi de, “aklın ötekisi” olmaktan çıkarak “insan ruhunun vazgeçilmez bir boyutu” haline gelir. Muhayyile melekesi, kudret ve kabiliyet olarak diğer yetilere eşittir.”¹⁰ Çalışmamız boyunca muhayyile melekesinin, bu temel konumuna vurgu yaparak Kant’ın çabasını yorumlamaya çalışacağız.

Akıl, müdrike ve muhayyile yetisi, tek başlarına çoğunlukla herhangi bir ürün ortaya koymaya muktedir değildir. Bilme faaliyetinin gerçekleşmesi, pasif olan malzemenin -kendisi aracılığıyla tecrübî olan- (Alm. *anschauung*), insanın bilme süreçlerine ilk kez katıldığı hissetme yetisiyle (Alm. *sinnlichkeit*) başlar. Bu malzemeyi işleyip bilgi haline getirecek olan müdrikeye tanıtmak gerekir. Müdrike, onu kategoriler altına alarak kavramda tanınır hale getirir. Ancak müdrikenin kavramları olan kategoriler, *sağ* ve *a priori*dir ve bu bakımdan tecrübeye konu olana nasıl bağlanacağı sorulmalıdır. Burada Kant’ın *şematizm* olarak isimlendirdiği faaliyetle, tecrübî olanı müdrikeye, tabiri caizse *tercüme eden* muhayyile yetisi, önemli bir vazife üstlenir.

Bu vazifeyi incelemek, muhayyilenin nasıl bir yeti olduğunu, nasıl çalıştığını, hangi ürünleri ortaya koyabildiğini göstermek açısından son derece faydalı olacaktır. Böylece muhayyile melekesinin, kavramları görünür kılan, tezahür ettiren, birlik içerisinde tutulmasını sağlayan ve yeniden üretiminin sentezini gerçekleştiren bir yeti olarak bir nevi *anatomi* sunulmaya çalışılacaktır. Aynı zamanda bu bölümde insanın bilme yetileri, birbirleriyle ilişkileri noktasında ele alınacaktır. Bahsi geçen üç yetinin

¹⁰ Rundell, “Yaratıcılık ve Yargı: Akıl ve Tahayyül Gücü Üzerine Kant”, s.128.

ürünleri üzerinden, Kant'ta tecrübenin kuruluşu ve sınırlarına dair genel bir izahat sunulacaktır.

Tezimizin birinci bölümünde Kant'ın bilgi felsefesine yer vermemizin sebebi, hem ilerleyen bölümlerde karşımıza çıkacak olan *bilgi-sanı-inanç* gibi ayrımları bu paradigma içerisinde anlaşılır kılmaya çalışmak hem de saf aklın diyalektiği marifetiyle *geleneksel metafiziğin* varlığını tartışmaktır. Zira kanaatimizce Kant felsefesi, ahlak ve teleoloji bağlamında doğal teolojinin temel meseleleriyle ilgili fikir beyan etmeye müsaade eder; özellikle muhayyile yetisi aracılığıyla Tanrı'nın varlığı hakkında iddialarda bulunabilir. Buna göre çalışmamızdaki temel iddia ve nihâî olarak varmak istediğimiz nokta, teleolojik yargılardaki gâî birliğin, bizi Tanrı'nın varlığına dair bir inanç ve imkandan, bilgi ve gerçeklik zeminine ulaştırmasının mümkün olup olmayacağına dair bir soruşturmayı konu alır.

İkinci bölüm, büyük oranda Kant'ın, **Kritik der Urteilkraft (Yargı Yetisinin Eleştirisi)** adlı eserine referansla yazılmıştır. Bu eserin önemine, **Felsefe Nedir?** isimli eserlerinin *Giriş* bölümünde G. Deleuze ve F. Guattari şöyle işaret ederler:

Kant'ın *Yargı Gücünün Eleştirisi* kitabı, bir yaşlılık dönemi yapıtı, ardıllarının peşi sıra koşturup duracakları, zincirlerinden boşanmış bir yapıttır: Zihnin tüm yetileri sınırlarını, tam da Kant'ın olgunluk dönemi kitaplarında onca özenle saptadığı o sınırları aşarlar burada.”¹¹

Kant'ın sınır koruma politikasının aksine, ortaya çıkacak olan bu aşma hali, muhayyileyi merkeze alan bu çalışmanın lehine olacaktır. Zira bu metin, kimi zaman *sınır uçlarında* gezinerek ve kimi zaman *sınır ihlallerinden* beslenerek kaleme alınmıştır.

İkinci bölümde öncelikle muhayyile yetisinin müdrikeyle uyumu neticesinde ortaya çıkan, bir haz yargısı olarak *güzelin* tecrübesinden, ardından muhayyile yetisinin akıl ile oyununun bir sonucu olarak insanda tezahür eden *yücenin* tecrübesinden bahsedeceğiz. Estetik yargılardan hareketle insandaki duygulanımın (Alm. *affektum*), bir Tanrı fikri ile ilintilinebilir olup olmadığını tartışacağız. Bu bölümde, aynı zamanda ilk bölüme referansla “deneyimin önemi ve deneyimin tüm bilginin başlangıcı olması” ilkesini “bilginin tümünün deneyimden gelmediği” yargısıyla bir arada değerlendirerek *güzel* ve *yüce* duygulanımlarının kaynağına yöneleceğiz.

¹¹ G. Deleuze-F. Guattari, **Felsefe Nedir?**, çev. Turhan Ilgaz, YKY Yay., İstanbul, 2015, s. 11-12.

I. Kritik'te her ne kadar tüm bilme etkinliği tecrübe ile başlasa da Kant'ın ifadesiyle bu durum, tüm bilginin tecrübeden doğduğunu göstermez.¹² Ona göre “tecrübî bilgimiz, *izlenimler* sayesinde alımladıklarımız ile sadece *duyusal izlerin* harekete geçmesiyle uyanan, bizzat bilme kuvvetlerimizin kendisinden kaynaklanan belirlenimlerin bir araya getirilmesiyle mümkündür.”¹³ **III. Kritik**'teki *özel evrensel* tecrübeyi de besleyen bu yaklaşım, Kant'ın *kritikleri* arasında tecrübî bilginin dönüşümüne işaret eder. Tezin ikinci bölümünde, ilk bölümde tesis edilen teorik zemine dayanarak Kant estetiğinin temel unsurları olan beğeni yargıları, ortak duyu, özel evrensellik, vb. mefhumlarını inceleyeceğiz. Buradan hareketle, Kant'ın belirlemiş olduğu sınırlandırmalar çerçevesinde estetik yargıya dair dil oyununun yeniden inşa edildiğini gözlemleyeceğiz. Teleolojik yargıları irdediğimiz son bölümde de, bu mimarî yapının zemininde yer alan unsurlarla beraber doğa ve öznedeki gayeliliği incelemeye çalışacağız.

Üçüncü bölümde öncelikle, Kant'ın eleştirel dönem boyunca sorduğu, “Nasıl yargılamalı?” sorusuna verdiği cevaplardan hareketle, teleolojik yargılara bizi yönlendiren yolu takip edeceğiz. Kant'ta, yargının kendisine verdiği kural olması cihetinden *telos* fikrini ele alacağız. Buna bağlı olarak muhayyile yetisinin genişlemesi üzerinde duracağız. Kant'ta *apodiktik* (*kesin/müsellem*) olanla, olmayanın zeminini tartışacağız. Bu bağlamda, *apodiktik* olarak bir şey hakkında “düşünmek” ve buna karşılık *problematik* olarak o şey hakkında “konuşabilmek” arasındaki ayrıma işaret etmeye çalışacağız. Böylelikle Tanrı hakkında *yargıda* bulunmanın imkanını ve bu imkanın sağlayıcısı olarak muhayyile yetisini irdedeleyeceğiz. Bu bölümde muhayyile melekесinin kurucu rolünü, yargıları teşekkül ettirmesi üzerinden ele alacağız. Teleolojik yargılar, aklın evrensel ve koşulsuz olanla kurduğu sınırsız ilişkinin bir parçası iken muhayyilenin bir yeti olarak onda kurduğu yeni dünyayı gözlemleyeceğiz. Bu dünyaya ait kavramlardan *gayelilik*, *son ereк*, *koşulsuzluk* gibi temel terimleri çalışmamızın merkezine alarak Kant'ın eleştirel felsefesinin *ruhu*¹⁴ olarak görülen *sınır* kavramını ve bilginin sınırlarını tartışacağız.

Üçüncü bölümü hazırlarken, Kant'ın eleştirel döneminin önemli bir bölümüne tekabül eden estetik ve teleolojik yargıları incelemeyi **III. Kritik**'e dayandırdık. Ancak, bu eser üzerine yapılan çalışmalara dair incelememiz bizi farklı bir noktaya

¹² [KRV, B 5].

¹³ [KRV, B 1-2].

¹⁴ Paul Ricoeur, **Kant and Husserl in An Analysis of His Phenomenology**, çev. Edward G. Ballard-Lester E. Embree, Northwestern University Press, Evanston, 1967, s. 176.

götürdü. Zira bu eser, çalışıldığı alana göre içerik bakımından oldukça çeşitli ürünler ortaya koyulmasına zemin hazırlamıştır. Örneğin; Güzel Sanatlar Fakültesi'nde farklı bir paradigmadan ele alınmış; Felsefe Fakültesi'nde yahut İlahiyat Fakültelerinde farklı saikler gözetilerek çalışılmıştır. Tabiatıyla yapılan çalışmalar, amaç ve yöntem bakımından birbirlerinden farklılık arz etmektedir. Bu farklar bizim çalışmamıza da yansımıştır. Tezin önemini ifade ettiğimiz bu altbaşlıkta belirtmek isteriz ki, Kant'a dair gerçekleştirdiğimiz ikincil literatür taramasının yanı sıra onun eserlerinin çok yönlü ele alınış şekli metnimizi zenginleştirmiştir. Bu konuya *Literatür Değerlendirmesi* başlığı altında ayrıntılı olarak değineceğiz.

Bizim bu tez konusunu seçmekteki amacımız, din felsefesi literatürüne bir katkı sunmaktır. Bu bakımdan *Literatür Değerlendirmesi*'nde de ifade edeceğimiz üzere Kant üzerine Türkiye'de yapılan lisansüstü tezlerden bizim çalışmamızı ayıran, konunun bu adla sınırlandırılarak böyle bir bağlamda incelediğimiz kadarıyla daha önce çalışılmamış olmasıdır. Salt muhayyile yetisi üzerine yapılan çalışmalar olmakla beraber, yalnız teleolojik yargıları konu alan tezler de bulunmaktadır. Ancak bu iki önemli kavramı bir arada tutarak din felsefesinin hizmetine sunan ve aralarında tesis edilen ilişkiden hareketle Tanrı hakkında konuşmanın imkanını soruşturan başka bir çalışma inceleyebildiğimiz kadarıyla bulunmamaktadır. Bu bakımdan çalışmamızın literatüre bir katkı sunacağını ümit etmekteyiz.

Bundan sonraki başlıkta, çalışmanın içerisinde yer yer bizi karmaşaya sürükleyen Kant terminolojisi ve terimsel birlik meselesi üzerinde duracağız.

II. Türkçede Kant Felsefesine İlişkin Terminolojik Sorunlar

Tez çalışmamızla ilgili Kant felsefesine dair Türkçe telif edilmiş ya da Türkçeye tercüme edilmiş kaynaklarda literatür taraması yaparken terimsel tutarlılık meselesiyle bir sorun olarak karşı karşıya kaldığımızı ifade etmeliyiz.¹⁵ Kimi zaman yalnızca dipnotlarda tartışılan yahut da yok sayılan bu meselenin, Kant felsefesinin Türkiyede alımlanması ve anlaşılması önünde bir engel teşkil ettiği kanaatindeyiz.

¹⁵ Burada belirtmeliyiz ki, metin içerisinde terimsel tutarsızlık olarak göze çarpan hususlar bu başlık altında ele alınacağı gibi yazım birliğinin olmayışı üzerinde de durulacaktır. Bu noktada, çalışma içerisinde yer alan Almanca kelimelerin de yazım birliği gözetilerek, Türkçe yazım kurallarına uygun şekilde düzenlendiğini başlangıçta ifade etmeliyiz. Söz gelimi, *Anschauung* terimi, (Alm. *anschauung*) şeklinde, yahut da *Sinnen-Geschmack* ifadesi (Alm. *sinnen-geschmack*) şeklinde parantez içerisinde ve küçük harfle yazılmıştır.

Yabancı dilde üretilen literatürde, örneğin İngilizce metinlerde sarıh bir şekilde çevirisi sunulan eserlerin Türkçe literatüre gelindiğinde manada aynı açıklığı taşınamaması üzücüdür. Kant'ı Türkçedeki çeviri metinler ya da telif eserler üzerinden tanımak isteyen okurun karşılaştacağı ilk zorluk, metinlerde terimsel bir birliğin olmamasıdır. Elbette bu durumu literatürdeki tüm eserlere teşmil edemeyiz. Ancak sorunun kökleri oldukça eski bir zamana dayandığı için özellikle dil devriminden sonra geleneksel metinlerle aramızdaki uçurumun hızla derinleştiğini ifade edebiliriz.

Bir yandan aynı metin içerisinde yer alan Arapça kökenli ve Öz-Türkçe terimlerin çatışması öte yandan kimi terimlerin olduğu gibi Almanca ya da Latince bırakılması kanaatimizce metinde derinleşme imkanını tamamen ortadan kaldırmaktadır. Zira sürekli olarak metindeki yabancı terimlerin karşılıklarının, zihinde tutulma çabası, ayrı bir dikkat faaliyetini gerektirir.¹⁶

Öte yandan bir kelime için verilen onlarca karşılığın da, dilde zenginlik olarak telakki edilmesi, pek çok zorluğu beraberinde getirir. Bunların en önemlilerinden bir tanesi, yazıda birliğin sağlanamamasıdır. Buna örnek olarak, *transzendental* terimini verebiliriz. Almancada *Transzendental* şeklinde yazılan Türkçe çevirilerde ise, *transendental*¹⁷, *transcendental*¹⁸, *transsendental*¹⁹ yahut *aşkınsal*²⁰ olarak çevrilen “transandantal” kavramında görüldüğü üzere, kağıt üzerinde bir yazım birliği dahi bulunmamaktadır.

Terimsel birlik meselesine dair bir diğer önemli husus da çeviri meselesidir. Kant felsefesinin Türkçeye çevirilerinde vereceğimiz en belirgin örneklerden bir tanesi *verstand* kelimesidir. *Verstand* terimi, Türkçede oldukça farklı kavramlarla karşılaşılır. Bunlardan birkaçı, *âkile*²¹, *anlama/kavrama yetisi*²², *müdrake*²³, *anlak*²⁴ ve *zihin, anlamagücü*²⁵ dür. Baştaki iddiayı hatırla tutarak bu durumun, dilde bir zenginliğe mi yoksa kargaşaya mı yol açacağı konusu salt bu terim üzerinden de düşünülebilir.

¹⁶ Meselenin tarihsel serüvenini takip ve derinlemesine bir inceleme için bkz.: Recep Alpyağıl, “Felsefe Dili Olarak Türkçenin Şâh-Eseri: Büyük Felsefe Lûgatı”, **Büyük Felsefe Lûgatı**, c. I, Mustafa Namık Çankı, İz Yayıncılık, İstanbul, 2021, s. xxii-xxxii.

¹⁷ Cassirer, **Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi**, s. 163.

¹⁸ Heinz Heimsoeth, **Immanuel Kant'ın Felsefesi**, çev. Takiyettin Mengüşoğlu, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay., İstanbul, 1967, s. 71.

¹⁹ Teoman Durallı, **Aklın Anatomisi**, Dergah Yay., İstanbul, 2010, s. 174.

²⁰ Immanuel Kant, **Arı Usun Eleştirisi**, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yay., İstanbul, 2010, s. 74.

²¹ Çankı, **Büyük Felsefe Lûgatı**, c. I, s. 1337.

²² Taylan Altuğ, **Kant Estetiği**, Payel Yay., İstanbul, 2007, s. 33.

²³ Wood, **Kant**, s. 38.

²⁴ Kant, **a.g.e.**, s. 112.

²⁵ Teoman Durallı, **Aklın Anatomisi**, s. 215.

Felsefî terimler, geçmişten günümüze bir *hafıza* taşırlar. Dolayısıyla aynı zamanda bir *muhafaza* görevini de üstlenmiş olurlar. Bu bakımdan “terimlerin birincil kullanımının belirlediği bir anlama sahip olmasından ziyade, anlamın *kullanımlar tarihi* tarafından belirlenmiş olması”²⁶ da hâssaten önem taşır. Zira kelimenin gerek dildeki karşılıkları açısından gerekse yüklendiği anlamın getirdiği tarihî bakiye açısından Kant’ın felsefesini Türkçede *temellük* etmek oldukça girift bir meseledir. Bu noktada *temellük* teriminin, metnin anlam ve gönderimi arasındaki *mesafeyi kapatma* teşebbüsü ve metni *sahiplenme* çabası olarak kullanıldığını hatırlatalım.²⁷ Bu çok yönlü çabanın bir çıktısı olarak, Kant’ın Türkçe’ye çevrilmesinde dilde meydana gelen terimsel çokluk, *kullanımları anlamın önüne geçirmiştir*. Oysa kanaatimizce bunun tam tersi bir durumla metne nüfuz etmek kolaylaşacaktır. Wittgensteinci bir şekilde ifade edecek olursak, *anlam kullanımdır*. Bu noktada Öz-Türkçe *kullanımlar özel dil* olarak adlandıırılamamakla beraber belki kendi içerisinde *kapalı dil* olarak ifadelendirilebilecek bir *gramer* ortaya çıkarmıştır denilebilir. Kelimelerin Öz-Türkçe karşılıklarına müracaat neticesinde ortaya çıkan bu durum metni sahiplenmeyi zorlaştırmaktadır.

Türkçedeki Kant çevirilerinde ve Kant üzerine yapılan akademik çalışmalarda terimsel bir birliğin olmayışı, bu sahada yapılan çalışmaların muhatabı açısından yukarıda ifade ettiğimiz türden zorluklara yol açmaktadır. Bu iddiamızı biraz daha netleştirmeye çalışacağız.

Terimsel birliğin düşünsel tutarlılığa imkan tanıdığı kanaatindeyiz.²⁸ Buna istinaden çalışmamızda, felsefî mefhumların anlaşılması adına dilde ortaya çıkan nevezuhur

²⁶ Selami Varlık, **Paul Ricoeur’de Temellük ve Tahayyül: Yorumlamanın Katettiği Hermeneutik**, Alfa Yay., 2021, s. 35. (İlgili eseri, Türkçe’de temellük meselesi üzerine yapılmış ayrıntılı bir çalışma olması sebebiyle de okuyucunun ilgisine sunmak isteriz.)

²⁷ Varlık, **a.g.e.**, s. 23.

²⁸ Bu noktada yine terimsel birliğin önemine dair bir parantez açmak istiyoruz. Felsefe dilinde birliğin olmayışı, sadece farklı paradigmalardan eserler arasında bir ayrılığı değil, kimi zaman aynı eser içindeki tutarsız kullanımları da beraberinde getirmektedir. Örneğin; bir çalışmada, bir yandan *görü* yerine *sezgi* kelimesi tercih edilirken öte yandan *müdrake* yerine *anlak* terimi, aynı çalışma içerisinde yer almaktadır. Terimsel düzeyde kafa karışıklığımızın yoğunluğunu göstermek adına sadece bir terkip içerisinde dahi aynı örneğe rastladığımızı belirtmeliyiz: *Sinnliche Anschauungen* terkihi karşılığında, “duyumlanır sezgiler”in tercih edilmesi, *hissî* değil de *duyumlanır* kelimesinin, *görü* değil de *sezgi* karşılığı ile bir arada kullanılması enteresandır. Ancak bu mesele, günümüzde halen, çok kısıtlı bir çevre tarafından sorunsallaştırıldığı ve daha ziyade *alfabetik* bir meseleye indirgenerek üzerinde durulmadığı için, en azından yazı düzeyinde bu türden sorunların yoğun bir şekilde devam edeceği söylenebilir. Öte yandan bizim çalışmamız da, bu türden terimsel çokluktan masun değildir. Metin içerisinde, elimizden geldikince gerekçelendirerek, hangi terimi neden tercih ettiğimizi izah etmeye gayret ettik. Ancak bu terimsel ayrılığın, düşünsel dünyamızda açtığı yarığı kapatmanın imkanını, elbette bu kısıtlı çalışmada arayamayız. Bu noktada dipnotlara sıkıştırılmış dilsel

kelimelerin üretimi yerine, var olan sözcüklerin dolaşıma sokulmasının önemine, Kant'ın bu konudaki kendi ifadeleri ile işaret edeceğiz. Bu mesele hakkında kendi çözüm yolu önerilerimize ve kelime tercihlerimize de metin içerisinde yer vereceğiz.

Felsefe dilimizde, terimsel zenginlik gibi görülen bu türden bir terim kargaşası, düşüncenin seyrini takip etmek açısından sorun teşkil etmektedir. Aynı metinde bir terim, eskiden iki farklı sözcükle (Fransızca-İngilizce, Arapça-Farsça) karşılanırken, Cumhuriyetle beraber ortaya çıkan Öz-Türkçe terim üretimiyle durum daha karmaşık bir hal almıştır. Örneğin; nedensellik'i (*causality*) anlatmak için, Arapçadan ödünç alınmış Osmanlıcasını, yeni üretilmiş halini ve Fransızcasını yan yana yazma şekli (*illiyet/nedenlilik/causalité*) kabullenilmiştir.²⁹ Bu türden, yazıda ortaya çıkan garabet, felsefe dilimizde *zenginlik* olarak görülse de, metnin takibinin güçleşmesindeki en temel etkidir. Terimler üzerinden ortaya konulan ve dilde yenileşme hareketi olarak adlandırılan bu serencamda; dönüşme, değişme ve nihayet kopuşa kadar gidilir.³⁰ Zira dildeki bu karmaşa, salt kelimeler bazında değil, gramerden ideolojiye dilin tüm unsurlarını kuşatmıştır.³¹ Felsefe sözlükleri de bu durumdan nasibini alır. Felsefe faaliyetinin temel aracı olan kelimeleri, bir arada tutan sözlüklerin geleneği sürdürmedeki önemini aşağıdaki pasaj üzerinden ele alalım:

Böylece teknik kavramların geçmişteki anlamları sadece felsefe tarihinin ilgilendirmez, bizzat felsefi düşüncenin de bir parçasıdır. Bu kavramların anlamı daima felsefe sözlükleri aracılığıyla aranmalıdır. Felsefe dilin ortasından başlar; hiçbir zaman kendinden, kendi dilini kendisi yaratarak başlamaz. Bundan dolayı “ilk görev başlamak değil, sözün ortasından yeniden hatırlamaktır.”³²

Dilde *yeniden hatırlama* eylemi, akarsu havzasında biriken alüvyonun toprağını beslemesi gibi, insanın vârisi olduğu kavram hazinesi ile hakiki bir felsefi faaliyet yürütmesini sağlar. Dilde muhafazakarlık, terakki faaliyetine engel olarak görülmüş olmalı ki, var olan düşünsel havzanın muhafazası yerine yeni havzalar *yaratılmak* istenmiştir. Oysa yukarıdaki alıntıda da ifade edildiği üzere felsefe, *yekten üretmek*

meselelere böyle bir başlık açarak, terminolojik sorunları tartışmanın, çalışmamızın sınırları açısından yeterli olacağı kanaatindeyiz.

²⁹ Geoffrey Lewis, **Trajik Başarı Türk Dil Reformu**, çev. Mehmet Fatih Uslu, Çeviribilim Yay., İstanbul, 2016, s. 12.

³⁰ Recep Alpyağıl, **Felsefe Dili Olarak Türkçenin Gelişim Aşamaları ve Felsefe Sözlüklerimiz I**, İz Yay., İstanbul, 2016, s. 18.

³¹ Türk Dil Reformu ile ilgili ayrıntılı bir çalışma için bkz.: Geoffrey Lewis, **Trajik Başarı Türk Dil Reformu**, çev. Mehmet Fatih Uslu, Çeviribilim Yay., İstanbul, 2016.

³² Varlık, **a.g.e.**, s. 36.

değil *yeniden hatırlamaktır*. Bu sayede felsefî düşünce geleneğine bağlanmak ve bunun sürdürülmesine katkı sağlamak mümkün olacaktır.

Türkiye’deki felsefî faaliyette problemin en belirgin tezahür alanlarından birisi, baştan beri ifade ettiğimiz üzere çeviri metinlerdir. Çeviri metinlerdeki ekol ve ideoloji farklılaşmaları, okuyucuyu tabiri caizse metnin içerisinde dilsel bir çatışmanın içerisinde hissettirir. Kant felsefesinde her terimin merkezî önem taşıdığı kabulünden hareketle, her terimin farklı karşılıklarını zihinde taşıyarak metne nüfuz etmeye çalışmak mümkün gözükmemektedir. Bu şekilde metinleri incelerken, sürekli terimlerin ikinci, üçüncü anlamlarını zihinde tutarak metinler arası ilişkileri saptamak ve anlamın takibini sağlamak oldukça zor olmaktadır.

Metnin anlaşılması ve içerikte derinleşebilmek adına yalnızca biçimce çokluk gibi görülen bu meselenin aslında mânâ ve kavramsal çerçeve bakımından da farklılıklara yol açabileceğini görüyoruz. Kanaatimizce bu sorunun çözümü *yeniden hatırlamanın* mekanı olan dilimiz ve felsefe sözlüklerimizdir. Var olan felsefe sözlüklerimize dönmek kavramın düşünsel altyapısını ve tarihçesini de bize sinacaktır. Bu şekilde dilsel bakımdan bir standardın oluşmasının hem okuyucunun hem de bu alanda çalışan kişilerin işlerini kolaylaştıracağı kanaatindeyiz. *Anschauung* terimi üzerinden Kant felsefesinin Türkçede alımlanışı hakkında yürüttüğümüz incelemeden hareketle bu ihtiyacın önemine ayrıntılarıyla yer verdik.³³ O nedenle bu bölümde ana hatlarıyla soruna dikkat çekmekle yetineceğiz.

Türkçedeki Kant çevirilerinde ve Kant üzerine yazılmış olan ikincil literatürde yukarıda belirttiğimiz üzere, dilsel bakımdan bir standartlaşma söz konusu değildir. Böyle bir standart oluşturma çabası da şüphesiz eleştiriye açık olmak durumundadır. Öte yandan felsefenin yapıtaşını addedilebilecek terimlerin anlam dünyalarına dair yürütülen bu çaba anlamsız görülemez. Zira “insan sadece felsefî söylemle değil, felsefî söylemden önce gelen dünyayla da aidiyet ilişkisi içerisinde”³⁴ Öyleyse buradaki asıl maksadımızın *felsefî geleneğe aidiyeti* tesis etmeye küçük bir katkı sunmak olduğunu hatırlatmalıyız. O halde temelde yatan, salt metin takibinin zorluğu yahut da kelimelerin dildeki karşılığının düşüncede henüz derinlik kazanmamış olması meselesi değildir. Var olan gelen-ek-e, ek-lemlememe ve bunun sonucunda da *bugünde* üretilen düşünceyi *yarına* taşıyamama meselesidir.

³³ Ayşe Hilal Akın, “*Anschauung* Terimi Ekseninde Türkçe Felsefe Sözlüklerinde ve Kant Felsefesinin Türkçeye Çevirisinde Terimsel Çokluk Sorunu”, **Felsefe Dünyası Dergisi**, S. 72, Kış, 2020, s. 310-332.

³⁴ Varlık, **a.g.e.**, s. 73.

Bu noktada bir terimi seçip onu dayatır gibi bir başkasına yönelmeye izin vermeme durumu felsefî açıdan da söz konusu olamaz. Haddizatında terimlerin geçmişten günümüze kullanımda olan *geleneksel* karşılıkları da çeşitli sebeplerden farklılık göstermektedir.³⁵ Bu nedenle çalışmamızda dilsel tutarlılığı sağlamak cihetinden, başlangıçta belirli bir kavramsal çerçeve oluşturma ihtiyacı hissettiğimizi belirtmek isteriz. Zira tezin başlığı teşekkül ederken dahi aynı sorunla karşı karşıya kaldık. Başlığımızda yer alan terimleri tek tek ele alırsak; *teleolojik*, *yargı*, *muhayyile* ve *yeti* kelimelerinin bir başlıkta bulunma hali de eleştiriye tabi tutulabilir. Öte yandan “muhayyile yetisi” üzerine yapılan bir çalışmada, kavramların zihindeki çağrışımları ve onları tahayyül edebilme gücünün önemi oldukça açıktır. Aynı zamanda seçilen terimin, zihindeki çağrışımının kuvvetli olması ve kapı araladığı anlam dünyasının ise herkesçe bilinebilecek bir karşılığı işaret etmesi; aynı düzlemde felsefe faaliyeti yürütebilmenin yegâne teminatıdır. Biz de buna dayanarak ve dönemin ruhu ile Türkçe ikincil literatürde tercih edilen terimlerin işlevselliğini göz önünde bulundurularak katı bir tutum sergilemeden ve zihinde oluşan bu tür ikilikleri de daha fazla çoğaltmaya hizmet etmemek adına çalışmamızda kullandığımız terimleri tercih ettik.

Her bir terim için haklılaştırma çabasına girişmek, hem bizi tekrara düşürecek hem de çalışmamızın sınırlarını aşacaktır. Elbette *yargı*³⁶ yerine *hüküm*, *muhayyile* yerine *hayal gücü* ve *yeti*³⁷ yerine *kuvve* ya da *salâhiyet* karşılıklarını tercih edebilirdik. Ancak nüansları göz önünde bulundurarak, literatürden azade olan ya da şimdiye kadar sürdürülen çabayı paranteze alan bir tutum sergilemek niyetinde değiliz. Nitekim Kant’ın felsefesinin temel terimlerinin orijinal karşılıklarına da metinde

³⁵ Ayrıntılı bilgi için bkz.: Recep Alpyağıl, **Türkiye’de Bir Felsefe Gelen-ek-i Kurmaya Çalışmak: Feylesof Simalardan Seçme Metinler I**, İz Yay., İstanbul, 2010, s. 14.

³⁶ Tez başlığımızda ve tezinin içerisinde sıklıkla geçen *yargı* terimi hakkında bir parantez açmak istiyoruz. *Hüküm* yerine *yargı* teriminin kullanılmaya başlanması, Çankı’nın eserinden iktibasla dil inkılâbından sonraki bir zaman dilimine tekabül eder. Hatta Çankı, *yargı* kelimesinin *hükme* tercih edilmesiyle birlikte şöyle bir eleştiri getirir; “kelimenin ruhî ve ahlâkî mânâsı göz önünde tutulmamıştır.” Çankı, **Büyük Felsefe Lûgatı**, c. II, s. 579. Zira ona göre hüküm, *ruhun bir ameliyesidir*. Bu bakımdan Kant’ın hüküm tanımları/kullanımları da bir bakıma, dar ve belirli bir alana hasredilmiş olarak değerlendirilir. Çankı, **a.g.e.**, c. II, s. 581.

³⁷ Terimsel çokluğa örnek olarak; sadece *yeti* kelimesi için, **Lûgatçe-i Felsefe**’nin *Faculté* maddesinde şu karşılıklara yer verilmektedir: “Kuvvet, meleke, iktidar, kabiliyet, istidâd. Hak ve salâhiyet. Hâssa.” İsmail Fenni Ertuğrul, **Lûgatçe-i Felsefe**, yay. haz. Recep Alpyağıl, Çizgi Kitabevi, Konya, 2015, s. 170.; **Büyük Felsefe Lûgatı**’nda ise bu bahse on sayfalık bir alan ayıran Çankı, kelimenin klasik Türkçe felsefe dilindeki karşılıklarını şu şekilde sıralar: Kuvvet, meleke, vus’, selâhiyet, kudret, meziyet, istidat, kabiliyet. Çankı, bizim çalışmamızda *kraft* kelimesine tercih ettiğimiz *yeti* ve *meleke* karşılıklarının tarihsel kullanımı ile ilgili şunları ifade eder: “Millî Eğitim Bakanlığının, eğitimde terim birliğinin sağlanması için teşkil ettiği komisyon tarafından 1952’de neşredilen *Orta Öğretim Felsefe Terimleri*’nde bu (*yeti*) kabul edilmiş, başkaca yukarıda yanlışlığı işaret olunan *meleke* ve ayrıca Fransızcası (*fakülte*) de eklenmiştir. Çankı, **a.g.e.**, c. II, s. 12.

parantez içinde yer verdik. Bu noktada önemle hatırlamalıyız ki, Kant felsefesinin Türkçede alımlanması üzerinden Türkçe felsefe terimlerinin geçirdiği merhaleleri ele almak çalışmamızın sınırlarını aşacaktır. Ancak bu başlık altında bir niyet olarak, yalnız dipnotlarda tartışılan bu meselenin, daha sonra *Kant Terimleri Sözlüğü* gibi bir esere dönüşmesinin, tartışmayı verimli kılacağını belirtmek isteriz.

Felsefî terimlerin karşılıkları ve aynı terimlerin zaman içerisindeki farklı kullanımları üzerine düşünürken fark ettik ki bu durum, Kant'ın kendi eserlerinde de bir yönüyle vardır. Kant, örneğin *diyalektik* kavramını kullanırken, bölüm başında kendi kullanımını Platon'un *diyalektik* kullanımından ayırt eder. Belki de bu nedenle, Kant'ın Türkçeye aktarılmasında böylesine yoğun bir dilsel problemle karşı karşıya kalırız. Filozof, çok temel bir felsefî kavramı yeniden inşa ederek felsefesinin içerisinde dolaşıma sokar. Türkçede ise bu ihtiyaç, son dönem çevirilerden de görüleceği üzere, kavram icat edilerek karşılanıyor. Kant'ın bu yaklaşıma oldukça uzak olduğuna dair eserlerinden birkaç alıntıda bulunmak istiyoruz. İlk alıntıyı, çalışmamızın temellerinden birini teşkil edecek olan, **Arı Usun Eleştirisi**³⁸ adlı eserinden yapmak istiyoruz:

Dillerimizin bütün zenginliğine karşın, düşünen kafa, kavramına tam olarak uygun düşen anlatımı bulmada sıkıntıya düşer ve bunun yokluğunda başkalarına ve giderek kendisine karşı bile anlaşılır olmayı başaramayabilir. Yeni sözcükler yaratmak dilde seyrek olarak başarılı olan bir yasama isteminde bulunmaktadır, ve bu umutsuz girişime başvurmadan önce ölü olmasına karşın bilgelik yüklü bir dili yoklamak ve onda bu kavramın kendisine uygun düşen anlatımıyla birlikte bulunup bulunmadığını araştırmak geçerli bir yol olabilir. Anlatımın eski kullanımı onu yaratanların dikkatsizlikleri yüzünden biraz bulanıklaşmış olsa bile, her zaman öncelikle ona özgü olmuş olan anlama sarılmak (üstelik o zamanlar tam bu anlamda kullanılmış olup olmadığı belirsiz olsa bile) gene de kendini anlaşılmaz kılıp amacını boşa çıkarmaktan daha iyidir.³⁹

Yukarıdaki pasajda da açıklıkla görüldüğü üzere Kant, hâlihazırda anlamı başkaları tarafından bulanıklaştırılmış olsa dahi kullanımda olan bir kavramı, sonradan uydurulmuş bir kavrama tercih eder.

Zira yaratılan yeni sözcüğün dilde tutulma ihtimali düşük olduğundan, böyle bir girişim umutsuz olarak görülür. Bu düşünüş tarzı, günümüzde halen devam

³⁸ Immanuel Kant, **Arı Usun Eleştirisi**, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yay., İstanbul, 2010.

³⁹ Kant, **KRV**, [A 313/B 370].

etmekte olan, “Türkiye’de yeni bir felsefe dilinin inşa edilmesi”⁴⁰ girişimlerine bir katkı sunabilecek nitelikte görünmektedir.⁴¹ Zira böylelikle, yıkarak yeniden yapmak yerine, yerleşik olan kavramları yeniden dolaşıma sokarak felsefî geleneğe eklemlenebildiğimiz daha aşına ve düşünsel arka planı olan bir dil inşa etmek mümkün olabilir. Alpyağıl, felsefemizde yaşanan tıkanıklığın ana nedenini, ‘gelenek’ olarak adlandırılan birikimle/mirasla etkileşim kuramamamıza bağlar.⁴² Bu durumu şöyle vazih şekilde ifade eder:

Bu noktada, en temel tezlerimizden bir tanesi, felsefede yaşanan tıkanıklığın ana nedeninin “gelenek” olarak adlandırılan birikimle herhangi bir etkileşimin kurulamıyor olmasıdır. Henüz *sağlıksız* bir iletişimden bile yoksunuz. Şayet felsefe, kendisinden beklenen atılımı yapabilecekse bunun yolu zorunlu olarak gelenekten geçecektir.⁴³

Felsefe geleneğimizde var olan kelimelere yeniden yüzümüzü dönmek, mirasımız olan ‘dile dönmek’, Heideggerci manada bu gelen-ek-i yenileyerek-yinelemek (Alm. *wiederholung*) felsefî gelişimimizi en bereketli şekilde sürdürmenin yolu gibi gözükmektedir. Kant’ın da bu manada *terim* inşası değil; var olan kelimeler üzerine *anlam* inşası için çaba sarf ettiğini söylesek yanlışmış olmayız. Böylelikle *kavram* yeni *anlamıyla* canlanırken, kendine özgü bir mana da kazanmış olur. Metnin devamında Kant, bu durumu şu şekilde ifade eder:

Bu nedenle, yerleşik anlamı belli bir kavrama tam olarak uygun düşen salt bir sözcük bulunduğunda, bunun başka yakın kavramlardan ayrımının büyük önemi olduğu için onu gereksiz durumlarda ya da salt değişiklik olsun diye başkalarının yerine anlamdaş olarak kullanmayıp, tersine özenle kendine özgü anlamı içinde tutmak doğru olacaktır; yoksa anlatım tikel bir durum için dikkati çekmek yerine, tersine kolayca birbirlerinden oldukça uzaklaşan anlamlar yığını arasında salt kendisi tarafından saklanabilecek düşünce ile birlikte yitip gidebilir.⁴⁴

⁴⁰ Ayrıntılı bilgi için bkz.: İsmail Kara, **Bir Felsefe Dili Kurmak: Modern Felsefe ve Bilim Terimlerinin Türkiye’ye Girişi**, Dergah Yay., İstanbul, 2016.; Recep Alpyağıl, **Türkiye’de Bir Felsefe Gelen-ek-i Kurmaya Çalışmak: Feylesof Simalardan Seçme Metinler I-II**, İz Yay., İstanbul, 2010.; Recep Alpyağıl, **Türkiye’de Otantik Felsefe Yapabilmenin İmkânı ve Din Felsefesi**, İz Yay., İstanbul, 2010.; Recep Alpyağıl, **Felsefe Dili Olarak Türkçenin Gelişim Aşamaları ve Felsefe Sözlüklerimiz I-II**, İz Yay., İstanbul, 2016.

⁴¹ Türkiye’deki dil meseleleri ile ilgili farklı bir bakış açısını incelemek için bkz.: Necmiye Alpay, “Tehdit Altında Bir Dil: Türkçe”, **Dilimiz, Dillerimiz: Uygulama Üzerine Yazılar**, Metis Yay. İstanbul, 2016, s. 163-166.

⁴² Recep Alpyağıl, **Türkiye’de Otantik Felsefe Yapabilmenin İmkânı ve Din Felsefesi**, İz Yay., İstanbul, 2010, s. 19.

⁴³ Alpyağıl, **a.g.e.**, s.19.

⁴⁴ **KRV**, [A 314/ B 370].

Öyleyse bir düşünceyi ifade etmek için seçilen terimde temel özellik, terimin sonradan ve geçici bir hüviyete sahip olan icat edilmiş bir kelimeyle karşılanmamasıdır. Zira düşünce tarihi içerisinde değişimi takip edilen bu terim, zihnî dönüşümleri de izleyebilmemiz açısından oldukça önemlidir. Bu yönüyle felsefî terminoloji, bir felsefî geleneğin hafızası mesabesinde denilebilir. Bu noktada bizim yürütmeye çalıştığımız faaliyet ise, muhafazaya yöneliktir.

Kant, kendi metinlerinin içerisinde kimi zaman Platon, Descartes, Leibniz gibi filozoflarla hesaplaşmalarını, kavramlara yüklediği yeni anlamlar üzerinden yürütür.⁴⁵ Çalışmamızın başında ifade ettiğimiz gibi Kant, *Platon'un diyalektiği* ile kendisinin ayrıştırırken bir yandan aslında onun düşünüş biçimiyle kendisinin farklılaştırır.⁴⁶ Platon'a göre *diyalektik*, kişiyi en yüksek bilgiye (*idea*) ulaştırırken⁴⁷, Kant'ın düşüncesinde *diyalektik*, kişiyi yanılsamalara (*schein*) götüren bir yöntemdir.⁴⁸ Görüldüğü üzere kullanım bakımından *diyalektik* kavramının bu iki anlamı birbirlerine ne kadar zıt olsa da Kant yeni bir kavram icat etme yoluna gitmemiştir. Aynı şekilde *idea* kavramını da Platoncu bağlamından kopararak kullanır. Bu durumu Kant şu şekilde ifade eder: “İdealar yaratıcıları olan Platon için kendilerinde şeylerin kök- imgeleridirler ve kategoriler gibi yalnızca olanaklı deneyim için anahtarlar değildirler. Onun görüşüne göre idealar en yüksek akıldan doğmuş ve oradan insan aklına paylaştırılmışlardır.”⁴⁹ Kant, *Platon'un ideasını* anlattıktan sonra farklı bir yaklaşımla, bir kavramı, onu kullanan yazardan daha iyi anlamının mümkün olabileceğini dile getirir. Bu şekilde, kavramların kullanımlarını, onları daha önce kullananlardan daha iyi bir şekilde anlamının yahut onları yeniden anlamlandırmanın imkanı ortaya çıkmış olur. Meseleyi bu yönden incelemek de farklı bir muhafaza faaliyetini sürdürmeyi sağlayacaktır.

⁴⁵ Kant'ın eski klasik kavramlara yepyeni anlamlar yüklemesi ve bunun sonucunda yepyeni kavramlar türetmesini Ulus Baker şöyle ifade eder: “Görünüş (phenomenon) onun elinde kendi başına ayakta durabilen bir ‘belirîşe’ dönüşür. Zaman ile uzam Aristocu kategoriler arasından çıkartılarak, bağımsız değişkenler ve düşünme koşulları haline gelirler.” (Ulus Baker, **Yüzeybilim Fragmanlar**, der.: Ege Berensel, Birikim Yay., İstanbul, 2011, s. 271.)

⁴⁶ Howard Caygill, **A Kant Dictionary**, Blackwell Publishers, Oxford, 1996, s. 157.

⁴⁷ Eflatun, **Devlet**, çev. Sabahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1993, s. 216-219, [532a-535a].

⁴⁸ **KRV**, [A 294/B 350].

⁴⁹ **KRV**, [A 314/B 371].

Kant'ın **II. Kritik**'i ile⁵⁰ konuyla doğrudan alakalı olduğunu düşündüğümüz son bir alıntıda bulunmak istiyoruz: “Hazır kavramlar için karşılıklar dilde eksik değilken, yeni sözcükler uydurmak çocukça bir çabadır; yeni ve doğru düşüncelerle sivrilemeyince, hiç değilse eski giysiler üzerine yamanan yeni parçalarla kalabalığın arasından sivrilme çabasıdır.”⁵¹ Bu çarpıcı benzetmenin aydınlığında, özetle denilebilir ki; Kant, yeni terimler üretmek yerine, terimin anlam dünyasını değiştirerek, *bir terimi yeniden üretmeyi* tercih eder. Belirtmek isteriz ki bu tavır, bizim felsefe yapış tarzımızı kolaylaştıracağı ve gelenekle bizi yakınlaştıracığı için, biz de çalışmamız boyunca aynı tutumu sergilemeye çalışacağız.

Zira düşünmenin bir aracı olarak görülen dilin içerisinde üretilen felsefe⁵², bulunduğu kabın şeklini alacaktır. Dolayısıyla “felsefe ile dilin birbiriyle kâim olduğu”⁵³ hakikatinden hareketle, bu başlığı oluşturmaktaki temel amacımızı ortaya koyduğumuzu ve tezimizin başlığında yer alan *muhayyile* terimini, *imgelem* ya da *hayal gücüne* neden tercih ettiğimizi de gerekçelendirdiğimizi düşünüyoruz. Elbette bu tutumumuzun yekten, kelimenin sözlük anlamıyla bir irticâ, geriye dönüş faaliyeti olarak sathî bir şekilde yorumlanmaması adına şunu belirtmek isteriz ki; çalışmamızda hiçbir zaman dilde dolaşıma girmiş ve tutunmuş kelimeleri kullanmaktan çekinmedik. Bu nedenle başlığımızda *muhayyile* teriminin yanı sıra *yeti* sözcüğüne yer vererek *muhayyile yetisi* terkinini tercih ettik. Metin içerisinde *yetinin* yanında *meleke* sözcüğünü de kullandık. Anlam karmaşasına yol açmayacak şekilde dildeki zenginliğimizi metnimize aktarmaya gayret ettik.

Çalışmada yer alan alıntılarla ilgili terimsel tutarlılık bağlamında son bir hususa değinmek istiyoruz. Çalışmamızda Kant'ın birincil kaynaklarının çevirilerine dair alıntılarda terminolojik bir tutarlılık sağlamak adına, kimi zaman kullandığımız çevirilerde kısmî değişiklikler yaptık. Bu duruma her bir alıntının dipnotunda işaret etmek yerine burada belirtmeyi tercih ediyoruz.

Kelime tercihlerimizi gerekçelendirmek, kelimelerin ıstilahî manalarını ya da geçmişten günümüze –dil inkılâbından önce ve sonra olmak üzere- Türkçe karşılıklarını takip etmek, dilin imkanlarını incelemek için bu çalışmada sıklıkla

⁵⁰ Immanuel Kant, **Pratik Aklın Eleştirisi**, çev. İoanna Kuçuradi, Ülker Gökberk, Füsün Akatlı, Hacettepe Üniversitesi Yay., Ankara, 1980. Metin içerisinde bundan sonra bu esere atıf, **II. Kritik** şeklinde yapılacaktır. Dipnotlarda, eserin Almanca isminin kısaltması **KPV** şeklinde verilecektir.

⁵¹ Kant, **KPV**, s. 11, [20].

⁵² Alpyağıl, **Felsefe Dili Olarak Türkçenin Gelişim Aşamaları**, s. 18.

⁵³ Recep Alpyağıl, “Latin Harfleriyle Yazılan İlk Felsefe Sözlükleri”, **TALİD**, cilt: 9, sayı:17, 2011, s. 422.

çeşitli lügatlere başvurduk. Özellikle, yeniden basımı çalışmamızın son dönemine yetişen ve son derece istifade ederek metnimizin neredeyse tüm merkezî kavramları için dipnotlara derc ettiğimiz bir çalışma var ki, onu hassaten anmak isteriz. Mustafa Namık Çankı'nın **Büyük Felsefe Lûgatı**⁵⁴. Felsefe dili olarak Türkçenin ilk ve tek tarama sözlüğü olma önemini haiz bu kıymetli çalışmayı gün yüzüne çıkaran, ilave ve düzenlemelerle eserin yeniden basılmasını sağlayan danışman hocam Prof. Dr. Recep Alpyağıl'ın deyiimiyle bu *şâh-eser*, bizim çalışmamızın alt metninde yatan, “terimsel birlik” meselesine dair bir yol haritası olmuştur. Çankı'nın incelikli çabasına dair burada küçük bir parantez açmak isteriz. Çankı'nın lugâtında felsefî bir terim dört farklı cihetten ele alınır:

- I. Batı dillerindeki karşılıkları ve Türkçedeki mânâları,
 - II. Klasik Türkçe felsefe dilindeki karşılıkları, kullanıldığı yerler ve bazı eleştiriler,
 - III. Dil İnkılâbı (1932) sonrasındaki Öz Türkçe karşılıkları, bu karşılıklar hakkında bazı eleştiriler ve yeni teklifler,
 - IV. Felsefe sözlüklerindeki ve kitaplarındaki mânâları (-İslam düşüncesi ile karşılaştırmalı olarak).
- Çankı'nın bu ayrıntılı çalışmasında, bizim metnimize ışık tutan yanlarına geniş bir yer ayırdık. Bunun izlerini, çalışma boyunca metnin içerisinde ve dipnotlarda takip etmek mümkün olacaktır.

Son olarak çalışmamızın sonuna eklediğimiz *Lûgatçe* bölümünde, Kant felsefesinde merkezî öneme sahip olan ve bu çalışmada sıklıkla yer verdiğimiz terimlerin çalışma içerisinde tercih edilen karşılıklarına yer verdiğimiz belirtelim. Aynı zamanda kelimelerin bazı farklı kullanımlarını da ele alarak, kendi tercihlerimize dair gerekçelendirmelerde bulunduk. Bu şekilde, başlangıçta yer verdiğimiz bu bölümü, bitişte yer verdiğimiz *Lûgatçe* ile tamamlamaya çalıştık.

Bundan sonraki başlıkta, çalışmamıza ilişkin yürüttüğümüz literatür taraması ile ilgili değerlendirmelerimizi eserler üzerinden ele alacağız.

III. Literatür Değerlendirmesi

Farklı dönemlerde, çeşitli disiplinlere ait Kant üzerine yapılan araştırmaları incelerken literatürün zenginliğinin, meseleyi ihata etmekte ve çalışmanın başında

⁵⁴ Mustafa Namık Çankı, **Büyük Felsefe Lûgatı**, c. I-II-III, yay. haz. Recep Alpyağıl, İz Yayıncılık, İstanbul, 2021.

çerçeveyi belirlemek hususunda bizi zorladığını ifade etmeliyiz. J. F. Lyotard *bolluğu*, “sadece çok miktarda demek değildir, kimsenin bütünü kucaklayamaması da demektir”⁵⁵ şeklinde tanımlar. Bu durum sanıyoruz ki, Kant üzerine yapılan çalışmaların *bolluğu* açısından da geçerlidir.

Tezin Önemi ve Sınırları başlığı altında ifade etmeye çalıştığımız gibi, sosyal bilimlerin farklı alanlarında Kant’ın eleştirel dönem eserlerinin, o alanın ihtiyacına yönelik olarak çalışıldığını ve dolayısıyla kimi zaman epistemoloji anlayışını kimi zaman insan tasavvurunu kimi zamansa estetik algısını dışarıda bırakacak ya da görmezden gelecek şekilde metinlerin inşa edildiğini gözlemleyebiliriz. Örneğin; Kant’ın eleştirel dönem eserleri Güzel Sanatlar Fakültesi’nde farklı bir paradigmadan ele alınmış; Felsefe Fakültesi’nde yahut İlahiyat Fakültelerinde farklı saikler gözetilerek çalışılmıştır. Tabiatıyla yapılan çalışmalar, amaç ve yöntem bakımından birbirlerinden farklılık arz etmektedir. Lisansüstü tezlerde yaptığımız genel bir taramada bahsi geçen tespiti, Kant’ın Tanrı tasavvuruna ilişkin çalışmaların çoğunluğunun İlahiyat fakültelerinde daha sonra ise felsefe fakültelerinde yürütüldüğü şeklinde, örneklendirebiliriz.

Tezimizin spesifik olarak temel ilgisi diyebileceğimiz muhayyile yetisi üzerine yapılan araştırmalarda ise, felsefe ve güzel sanatlar fakültesi ağırlıkta olmak üzere çalışmaların yürütüldüğünü gözlemekteyiz.⁵⁶ Bir yönüyle çalışmamız bu alanlar arasında bir köprü görevi görme iddiasını taşımaktadır. Zira muhayyile yetisi kanaatimizce ne salt estetik ve teleolojik yargıların inşasına ne de Tanrı tasavvurunun Kant felsefesindeki imkanına hasredilebilir. Çalışmamızda da ele alacağımız üzere Kant’ın eleştirel felsefesinde estetik ve teleolojik yargılardan Tanrı tasavvuruna bir geçişlilik söz konusudur. Bu nedenle farklı fakültelerde ihtisaslaşma neticesinde çalışmanın güncel manada kutuplaştığı ifade edilebilecekken ana nedenin bu olduğunu söylemek, meselenin yüzeysel değerlendirilmesine sebebiyet verecektir.

⁵⁵ J. F. Lyotard, “Uyarı”, **Yargılama Fakültesi** içinde, s. 8.

⁵⁶ Selda Salman Sakızlı, “Kant’ta Transendental Felsefe İçin Hayalgücünün Bağımsız Bir Yeti Olarak Konumlandırılması Sorunu”, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Felsefe Anabilim Dalı, İstanbul, 2020. (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ayşe Gül Çıvgın, “Descartes, Hume ve Kant Örnekleri Üzerinden Bilginin Tesisinde Hayal Gücünün İşlevi: Bir Eleştiri Denemesi”, Uludağ Üniversitesi, Felsefe Anabilim Dalı, Bursa, 2014. (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Cansen Mavituna, “Heidegger on Kant: Temporality and imagination”, Boğaziçi Üniversitesi, Felsefe Anabilim Dalı, İstanbul, 2014. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Müge Atala, “An inquiry into the disputable position of imagination in Kant’s philosophy”, Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Felsefe Anabilim Dalı, Ankara, 2012. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Özlem Barın, “The Role of Imagination in Kant’s first critique”, Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Felsefe Anabilim Dalı, Ankara, 2003. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi).

Meselenin kökenine inildiğinde, Anglo-Amerikan dünyada bahsi geçen **III. Kritik**'in, Kıta Avrupası felsefesine nazaran daha az incelenmesinin sebeplerinden birini, Kant'ın estetik ve bilgi anlayışı ile ilgili çalışmalar yürüten R. Kukla; "Yirminci yüzyılda Kant'ın estetik teorisinin, analitik filozoflarca marjinalleştirildiği"⁵⁷ şeklinde ifade eder. Öyleyse, **III. Kritik**'e dair telif eserlerin J. F. Lyotard ya da Paul de Man gibi Kıta Avrupası felsefesinin önemli teorisyenleri tarafından sahiplenilmesi de tesadüf değildir.

Öte yandan geniş bir perspektiften üç *Kritiği* de incelediğimizde gerek yapısal bakımdan (her birinin 'analitik' ve 'diyalektik' olmak üzere tasarlanması) gerekse içerik cihetinden (epistemoloji, transandantal metafizik ve dedüksiyon, vb. konuları ele alması) birbirinden ayrı düşünölemeyeceklerini gözlemleriz. Elbette bunun aksini iddia eden yani **III. Kritik**'in, 'kritik projesi'nin mütemmim bir cüz'ü olmadığını iddia eden Kant yorumcuları da vardır. Ancak günümüzde, bunun tam aksini düşönen komentatlar da vardır. Bu çalışmaların bir kısmını aşağıda tek tek ele almaya çalışacağız.

Başlangıçta da ifade ettiğimiz üzere bu alanda yazılmış batılı kaynakların miktar bakımından zenginliği araştırma yaparken ikincil literatürü tematik olarak bizim adımıza sınırlandırma zorunluluğunu doğurmuştur. Ancak ikincil literatüre geçmeden önce, alandaki çalışmalarımızın dayanağı olan Kant'ın eserlerine yer vermek istiyoruz.

Çalışmanın birincil kaynakları, Immanuel Kant'ın konuyla ilgili temel metinleridir. Bu itibarla, **Kritik der reinen Vernunft (Arı Usun Eleştirisi)**, **Kritik der Urteilskraft (Yargı Yetisinin Eleştirisi)**, **Kritik der praktischen Vernunft (Pratik Aklın Eleştirisi)**, **Prolegomena, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi)**, **Lectures on Metaphysics, Lectures on Philosophical Theology, Güzellik ve Yücelik Duygusu Üzerine Gözlemler, Religion and Rational Theology, Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft (Saf Aklın Sınırları Dahilinde Din)**, **Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels (Evrensel Doğa Tarihi ve Gökler Kuramı)**, **Anthropology,**

⁵⁷ Rebecca Kukla, "Placing the Aesthetic in Kant's Critical Epistemology", **Aesthetics and Cognition in Kant's Critical Philosophy**, ed. Rebecca Kukla, Cambridge University Press, USA, 2006, s. 2.

History and Education ve **Correspondence** sırasıyla çalışma boyunca yoğun olarak faydalandığımız metinler oldular.⁵⁸

Tezimizi şekillendiren, Immanuel Kant'ın kendi metinleri dışındaki kaynaklar ise en temelde, Kant'ın eleştirel felsefesi özelinde yargı yetisi, teleolojik yargılar ve muhayyile yetisi hakkında yapılmış olan çalışmalardır. Bunun dışında genel hatlarıyla Kant felsefesini ele alan monografik kaynaklar incelenerek çalışmada bunlara da yer verilmiştir. Öncelikle Türkiye'deki Kant çalışmalarına öncül olan ve Kant felsefesi üzerine yazılmış ilk telif eser olma özelliğini taşıyan **Kant ve Felsefesi** adlı eserden bahsedeceğiz. Mehmet Emin Erişirgil tarafından kaleme alınan bu çalışma hem ilk olması hem de Kant'ın tüm düşünsel sistemini şümüllü bir şekilde ele alması bakımından büyük öneme sahiptir. Eser, 1339 (m. 1920/1921) yılında Matbaa-i Âmire tarafından Osmanlı Türkçesi olarak neşredilir. Daha sonra 1997 yılında Latin harfleriyle yeniden basılan eser, aynı zamanda kısmen sadeleştirilmiştir.⁵⁹ Eserin salt bir komentar niteliği taşıması ve Erişirgil'in kendi kavramsallaştırmaları ile meseleleri ele alması bakımından da bu çalışmanın ayrıca önemli olduğu kanaatindeyiz. Yazarın, eserin sonuna eklediği *Sözlük*, okuyucunun bu terminolojik belirlenimleri takip edebilmesini kolaylaştırmaktadır.⁶⁰ Aynı zamanda *Kant Felsefesi Nasıl İncelenmeli?* başlığı altında yazar Kant'ın felsefesine genel bakışı sunarak dönemindeki tartışmalı konuları da ele almaktadır.⁶¹ Kant felsefesi ile ilgili genel bir perspektif edinmek adına kıymetli bir çalışmadır.

Monografik eserler olarak adlandırılabilir çalışmalardan tezimizde en çok referansta bulunduğumuz eser; Türkçeye de çevrilmiş olan Ernst Cassirer'in **Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi** adlı eserdir. Bu çalışma, Kant'ın genel felsefesine bir komentar niteliğinde yazılmış olması bakımından önem arz eder. Eser, Kant'ın gençlik yıllarından son yazılarına kadar felsefesinin temel meselelerini ve kırılma noktalarını bir bütün halinde inceleme imkanını sunar. Cassirer'in, dönemin tartışmalarını ve arka planını gerek mektuplar gerekse dergi-gazete gibi güncel yayınlara yansıyan

⁵⁸ Burada birincil kaynaklardan öncelikli olarak hangi dilde faydalandıysak, o dildeki ismine yer verdik. Eserlerin orijinal metinlerine muhakkak müracaat ettiğimiz için *Kaynakça*'da bu eserlerin Almanca'sına da yer verdik.

⁵⁹ Eser yeniden neşredilirken yapılan latinize ve sadeleştirme faaliyetlerinin kim tarafından gerçekleştirildiği eser künyesinde belirtilmemiştir. Ancak eserin tıpkıbasım olmaması ve geçirdiği bu merhalelerin (örneğin, kitabın sonunda yer alan içeriğe yönelik muhtasar içindekiler bölümünün tamamen çıkarılması gibi...) kim tarafından gerçekleştirildiğinin kaydedilmemesi dikkatimizi çekmiştir. Künyede yalnız editör ismi yer aldığı için biz de esere dipnot düşerken sadece editörünü zikredeceğiz.

⁶⁰ Mehmet Emin Erişirgil, **Kant ve Felsefesi**, ed. İsmail Taşpınar, İnsan Yay., İstanbul, 1997, s. 383.

⁶¹ Erişirgil, **a.g.e.**, s. 365.

yanlarıyla aktarıyor olması çok kıymetlidir. Cassirer'in belli bir mesafeden, filozofun düşünce yapısına dair objektif temelli incelemeleri, çalışmamızda bize bir perspektif kazandırmıştır. Bir diğer önemli çalışma ise, yine monografi niteliği taşıyan ve dilimize de çevrilmiş olan Heinz Heimsoeth'un **Kant'ın Felsefesi** adlı eseridir. Kant felsefesini kavrayabilmek adına önemli bir giriş metnidir. Kant'ın gençlik dönemi yapıtlarından başlayarak *kritikler* dönemini merkeze alan, oldukça anlaşılır bir anlatıma sahip olan bu çalışma Kant'ın felsefesine dair genel bir perspektif sunmaktadır.

İkincil kaynakların Türkçe kısmında, çalışma alanımıza hasredilmiş müstakil, basılı bir çalışma bulunmamaktadır. Elbette ayrı ayrı teleolojik yargılar ya da muhayyile özelinde yapılmış lisansüstü tez çalışmaları vardır. Bunlara ayrıca, yayımlanmış tez çalışmaları başlığı altında yer vereceğiz. Tez konumuzla ilgili çalışmaları tararken bütünlüklü bir şekilde teleolojik yargılar ve muhayyile yetisine dair bir esere rastlamadık.⁶² Bu bakımdan çalışmamızın literatüre bir katkı sunacağı kanaatindeyiz.

İlk olarak Kant'ın sisteminde temel teşkil eden **I. Kritik** ile ilgili, Teoman Duralı'nın kaleme aldığı, **Aklın Anatomisi: Salt Aklın Eleştirisinin Teşrihi** adlı eserinin muhtevasını inceleyelim. Bu eser, Duralı'nın kendine has dilini yansıtan ve bunu yaparken de *Kant İstilahları Fihristi* ve *Kavramlar ile İstilahlar* başlıklarını açarak meselenin terimsel yönüne münhasıran değinen nadir eserlerden bir tanesidir. Çalışmanın başlığından da anlaşılacağı üzere yazar, ağırlıklı olarak **I. Kritik**'te aklın konumu üzerinde durmuştur. Kant'ın Tanrı tasavvuruna da eserde geniş bir şekilde yer verilmiştir.⁶³ Eser bu bakımdan bizim için oldukça kıymetlidir. Bu tasavvura dair görüşlerimize çalışmamızın üçüncü ve son bölümünde yer verirken, Duralı'nın meseleyi ele alış biçimine de değineceğiz.

Kant'ın eleştirel felsefesinin teorik kısmına dair yapılmış bir diğer eser, giriş çalışması hüviyetinde olan **Kant'ın Şemsiyesi** adlı derlemedir. Bülent Gözkan'ın kaleme aldığı bu eser hem Kant'ın eleştiri öncesi dönemi ile eleştirel dönemini birbirine bağlayan bir yazıyı ihtiva etmesi bakımından hem de Kant'ın teorik felsefesini derinlemesine irdemesi bakımından önemli bir çalışmadır. Yine bu alanda yürütülmüş bir diğer önemli çalışma ise, A. Ayhan Çitil tarafından kaleme

⁶² Türkiye'de Kant üzerine yapılan telif, çeviri, derleme, tez ve makale çalışmalarının 2012 tarihine kadarki yekûnunun incelenebileceği ayrıntılı bir çalışma için bkz.: Ümit Öztürk, "Türkiye'deki Kant Çalışmaları", **Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi**, Sayı: 21, Mart 2012, s.389-473.

⁶³ Duralı, **Aklın Anatomisi**, s. 115-125.

alınan **Matematik ve Metafizik** adlı eserdir. Eserin birinci kısmı, Kant'ta nesnenin dil içerisinde inşasını/temsili edilebilirliğini ve matematiksel yargıların neliğini ele alması bakımından tezimizle ilişkilidir. Öte yandan çalışmada yer verilen, metafiziğin aklın sınırları dahilindeki imkanına dair değerlendirme de tezimiz açısından önem arz eder. A. Ayhan Çitil tarafından kaleme alınan bir diğer çalışma ise, **Kant Okumaları Birinci Kritik** adlı eserdir. Bu çalışma, Kant'ın **I. Kritik**'ine dair gerçekleştirilen ders notlarını ihtiva eder. Kant'ın eleştirel felsefesinin ilk ve en *kritik* sayılabilecek dönemine dair bu notlar, dersin kendisiyle beraber çalışmamıza ışık tutmuştur.

Çalışma konumuza dair doğrudan, Türkçe kaynaklarda, telif ya da çeviri eserlerde münhasıran bir eser bulunmamaktadır. Ancak Kant estetiği başlığı altında birkaç önemli çalışmadan bahsetmek istiyoruz. Bunlardan ilki, Taylan Altuğ'un **Kant Estetiği** adlı eseridir. Kant'ın güzel ve yüce kavramlarına odaklanan eser, Kant estetiğinin ön temellerini incelemek için Türkçe yazılmış kaynak bir eserdir. Bir diğer çalışma ise, Gamze Keskin'in **Kant Estetiği ve Romantisizm** adlı eseridir. Yayınlanmış tez çalışması olan bu kitabın ilk iki bölümü, Kant'ın estetik anlayışı, güzel ve yüce kavramlarına ayrılmıştır. Bu noktada estetikle ilgili olmayan ancak basılmış diğer birkaç tez çalışması örneğine de yer vermek isteriz:

Bu çalışmalardan ilki, Necmettin Tan'ın **İmana Yer Açmak: Immanuel Kant'ın Bilgi ve İman Felsefesi** başlıklı çalışmasıdır. Kant'ın iman anlayışının incelendiği bu ayrıntılı çalışma, Kant'ın meşhur, “imana yer açmak için bilgiyi inkar etmek zorunda kaldım.” ifadesinde yer alan bilgi-iman meselesini merkeze alarak kaleme alınmıştır. Kant'ın tecrübî bilgiyi yüceltmesi ile deneyci dogmatik uykuya yattığını ifade eden yazar, onun bu tutumunun, farklı eserlerindeki Tanrı tasavvurlarıyla çeliştiğini ifade eder.⁶⁴ Bu çalışma ile ilgili son olarak dikkat çekmek istediğimiz husus; yazarın, aynı zamanda çalışmasının giriş kısmında, bu alandaki külliyyatın Türkçeye aktarımındaki kısıt ve terimsel birliğin olmayışı sorunsalına da değinmiş olmasıdır. Türkiye'deki Kant tercümesi faaliyetlerini yetersiz bulan Tan, bu faaliyetlerin bir kurul tarafından kontrol altına alınarak hızla kaynakların tercümesinin kontrollü bir şekilde yapılması gerektiği çağrısında bulunmuştur.⁶⁵

Bir diğer çalışma, Mehmet Günenç'in **Kant'ta Tanrı ve Tanrısallaştırılmış Akıl** adlı eseridir. Bu çalışma, Kant'ın **I. Kritiği** ve **II. Kritiği** üzerine temellendirilir.

⁶⁴ Necmettin Tan, **İmana Yer Açmak: Immanuel Kant'ın Bilgi ve İman Felsefesi**, İz Yay., İstanbul, 2016, s. 201-202.

⁶⁵ Necmettin Tan, **a.g.e.**, s. 13-17.

Yazar, tezin genelinde ve spesifik olarak *Aklın Teorik Yapısında Değersizleşen Tanrı* başlığı altında Kant'ın Tanrı tasavvurundan ve ona ilişkin bilgi elde etme sorunsalından bahsetmektedir.⁶⁶ Burada yazardan ayrıldığımız nokta, *değersizleşen Tanrı* kavramsallaştırması üzerinden ortaya koyduğu epistemolojik açıklamalarıdır. Kant'ın *bilinir* ve *düşünülür* ayrımı ile akıl-müdrake-muhayyile melekelerinin mahiyeti incelendiğinde, Kant'ın Tanrı idesine değersizlik atfettiği çıkarımında bulunmanın yanlış bir tavır olduğu kanaatindeyiz. Bilakis Kant, felsefesindeki değillemelerle, Tanrı hakkında konuşmaya imkan tanırken, onu bir nesne gibi incelemenin yolunu sınırlamaktadır. Bu meseleyi daha sonra çalışmamız içerisinde açacağımız için, şimdilik bu kısa izahat ile iktifa edeceğiz.

Bir diğer basılmış tez çalışması ise; Aykut Küçükparmak'ın **Kant'a Göre Bilgi ve Metafizik'in İmkânı** adlı eseridir. Yazar, eser içerisinde yer alan *Özgürlük, Ölümsüzlük ve Tanrı* başlığı altında Tanrı'nın varlığının, ahlak metafizikinden hareketle nasıl postula edildiğini ahlak delili bağlamında inceler.⁶⁷ Bir diğer yayımlanmış çalışma, Suat Soner Erenözlü'nün **Kant Estetiği ve Modern Eleştiriler** adlı eseridir. Bu çalışma, sanat alanına hasredilmiştir. Üç bölümden oluşan kitap, Kant'ın felsefi sistemine genel bir bakış, Kant estetiğinin temel kavramları ve modern düşüncede Kant estetiğine yöneltilen eleştirileri içerir. Son olarak Kant üzerine hazırlanmış ve basılmış bir diğer doktora tezi de, **Kant'ın Salt Akıl Dini** adlı çalışmadır. Hüseyin Aydoğan tarafından yapılan çalışma, isminden de anlaşılacağı üzere, Kant'ın **Saf Aklın Sınırları Dahilinde Din** adlı eserini merkeze alan bir eserdir. Çalışma, **Saf Aklın Sınırları Dahilinde Din**'de, Kant'ın din algısını ele almak üzere temellendirilmiştir. İlk bölüm, insan doğası ve kötülük, ikinci bölüm, din ve toplum sözleşmesi, üçüncü bölüm ise ahlakî akıl dininin tatbikine ayrılmıştır. Çalışma içerisinde, Kant'ın çevirilerine dair terminolojik sorunlar, gözlemlediğimiz kadarıyla, giriş bölümünde dipnotlarda tartışılmıştır.⁶⁸ Kant çalışanların sıklıkla ihtiyaç duyduğu ve ortak bir noktada buluşamadığı bu terimsel çokluk ve çeviri birliğinin olmayışı meselelerine dair değerlendirmelerimizi *Türkçede Kant Felsefesine İlişkin Terminolojik Sorunlar* başlığı altında ayrıntılandırmıştık. Tekrara düşmemek adına yalnızca şunu bir kez daha belirtmek isteriz; dipnotlarda tartıştığımız meseleleri, bir uzlaşıya varmak adına, çalışmalarımızda buna münhasır başlıklar ayırmak,

⁶⁶ Mehmet Güneş, **Kant'ta Tanrı ve Tanrısalatırılan Akıl**, Elis Yay., Ankara, 2016, s. 73.

⁶⁷ Aykut Küçükparmak, **Kant'a Göre Bilgi ve Metafizik'in İmkânı**, İz Yay., İstanbul, 2017, s. 298-306.

⁶⁸ Hüseyin Aydoğan, **Kant'ın Salt Akıl Dini**, Divan Kitap, İstanbul, 2020, s. 11-15.

Türkiye’de Kant çalışmalarının dilinin sadeleşmesine ve terimsel birliğin teşekkülüne katkı sağlayacaktır. Çalışmamızın sınırlarını aşmakla beraber belirtmeliyiz ki; bundan sonraki çalışmalarımızda, Kant felsefesinin Türkçeye çevriminde tercih edilen kelimelerin toplamının sunulduğu bir Lügatçe hazırlayarak burada kendi tercihlerimiz ve bunların sebeplerine yer verdiğimiz başlıklar açmayı hedeflemekteyiz. Böylece konuyu yeniden tartışmaya açarak “kavram üretimi mi?” yoksa “var olan kavramların tedavüle sokulması mı?” sorularını bu merkezden irdelemek niyetindeyiz. Tezimizin sonunda yer verdiğimiz *Lügatçe* bölümü de bu gelecek çalışmalara küçük bir referanstır.

Sırayla devam edecek olursak, basılmamış ancak istifade ettiğimiz birkaç lisansüstü çalışmayı da burada ismen zikretmek istiyoruz.

- Selda Salman Sakızlı’nın Prof. Dr. Bülent Gözkan danışmanlığında hazırlamış olduğu, “Kant’ta Transendental Felsefe İçin Hayalgücünün Bağımsız Bir Yeti Olarak Konumlandırılması Sorunu” başlıklı doktora tez çalışması.⁶⁹

- Mehmet Zahid Tiryaki’nin Doç. Dr. Ferruh Özpilavcı danışmanlığında hazırlamış olduğu, “İbn Sina Felsefesinde Mütahayyile/Müfekkire ve Vehim” başlıklı doktora tez çalışması.⁷⁰

- Ayşe Gül Çıvgın’ın Prof. Dr. Ahmet Cevizci ve Prof. Dr. Aliye Kovalıkaya’nın danışmanlığında hazırlamış olduğu, “Descartes, Hume ve Kant Örnekleri Üzerinden Bilginin Tesisinde Hayal Gücünün İşlevi: Bir Eleştiri Denemesi” başlıklı doktora tez çalışması.⁷¹

Türkçeye çevrilen yabancı literatürde muhayyile melekesi ile ilgili ne gibi eserlerin var olduğuna göz atalım. Ardından, karşılaştırma yapılabilmesini de sağlamak adına Batılı literatürde, salt Kant ekseninde muhayyile ile ilgili ne kadar çok çalışmanın olduğuna işaret etmeye çalışacağız. Çalışmamızla ilgili olan ve muhayyile yetisine hasredilen Türkçeye tercüme edilmiş eserler kısıtlı bir literatür ihtiva etmekle beraber, bunların da doğrudan Kant’la ilgili olduklarını söyleyemeyiz. Ancak çalışmamızda faydalandıklarımızı şu şekilde sıralayabiliriz: Gilbert Durand, **Sembolik İmgelem** ve Edwar L. Murray, **Muhayyileye Dayalı Düşünmek**. G.

⁶⁹ Selda Salman Sakızlı, “Kant’ta Transendental Felsefe İçin Hayalgücünün Bağımsız Bir Yeti Olarak Konumlandırılması Sorunu”, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, İstanbul, 2020. (Yayımlanmamış Doktora Tezi)

⁷⁰ Mehmet Zahid Tiryaki, “İbn Sina Felsefesinde Mütahayyile/Müfekkire ve Vehim”, Marmara Üniversitesi, İstanbul, 2015. (Yayımlanmamış Doktora Tezi)

⁷¹ Ayşe Gül Çıvgın, “Descartes, Hume ve Kant Örnekleri Üzerinden Bilginin Tesisinde Hayal Gücünün İşlevi: Bir Eleştiri Denemesi”, Uludağ Üniversitesi, Bursa, 2014. (Yayımlanmamış Doktora Tezi)

Robinson ve J. Randell editörlüğünde yayınlanan **Tahayyül Gücünü Yeniden Düşünmek**. Bu durum da hem genel felsefede hem de din felsefesi özelinde hayal gücü yetisinin Türkçede ne denli az kaynakla düşünüldüğünün ve çalışıldığının bir göstergesidir. Bu çalışmalar arasından en çok istifade ettiğimiz eser, **Tahayyül Gücünü Yeniden Düşünmek**'tir. Çalışma, sonsöz ile dokuz makaleden müteşekkildir. Muhayyile yetisi ve yargı arasındaki bağa ilişkin çalışmada yer alan, aynı zamanda eserin editörlerinden bir tanesi olan Rundell'ın makalesi, tezimiz açısından oldukça faydalı bir inceleme hüviyetinde, yol gösterici olmuştur.

Batılı kaynaklarda ise, muhayyile yetisi ile ilgili pek çok eser bulunmaktadır. Bu noktada araştırmamızı, Kant ile ilişkili olanlarla sınırlandırdık. Çalışmada bize yol gösteren temel eserlerden ilki, Kant'ın muhayyile melekesi üzerine kıymetli çalışmalar yürüten Rudolf Makkreel'in **Imagination and Interpretation in Kant** adlı eseridir. Çalışmanın alt başlığı, *Yargıgücünün Eleştirisi'nin Hermenötik Alımlanması* olarak adlandırılmıştır. Eser üç bölümden müteşekkildir. İlk bölüm, Kant'ın eleştiri öncesi ve eleştirel döneminde muhayyilenin yerine işaret etmektedir. İkinci bölüm **Yargı Yetisinin Eleştirisi**'nde muhayyilenin önemine güzel ve yüce kavramları üzerinden dikkat çekmektedir. Üçüncü bölüm ise, yargı ve reflektif düşünce üzerinden teleolojik ideaları da içeren kapsamlı bir anlatı sunmaktadır.

Muhayyile melekesi özelinde incelediğimiz bir diğer eser, Jane Kneller'ın, **Kant and the Power of Imagination** adlı eseridir. Bu çalışma, içindekiler bölümünde yer alan, *Kant'ın Muhayyile Yetisinin Başarısızlığı* başlığı ile dikkatimizi çekmiştir. Heidegger'in “entelektüel korkaklıkla” suçladığı transandantal hayal gücü ile başlayan bölüm, Kant'ın **I. Kritiği**'nin A ve B basımlarındaki muhayyile yetisinin değişimine ve ikinci basım edisyonunda bu yetinin reddedildiğine dair iddiaları taşımaktadır.⁷² Ancak Kant'ın eserinin A ve B basımlarında, özellikle kritiğinin dedüksüyon bölümünde yer alan tercih değişikliği ile ilgili farklı görüşler bulunduğunu belirtmeliyiz.

Nitekim, hayal gücü üzerine yapılmış bir başka derleme esere yöneldiğimizde, Kant'ın tarihsel süreç içerisinde muhayyileyi nasıl konumlandığını izleme şansı buluruz. Bu eser, Michael L. Thompson'ın editörlüğünde hazırlanan **Imagination in Kant's Critical Philosophy** adlı derlemedir. Özellikle derleme içerisinde yer alan, Makkreel'in “Recontextualizing Kant's Theory of Imagination” başlıklı makalesi

⁷² Jane Kneller, **Kant and the Power of Imagination**, Cambridge University Press, New York, 2007, s. 95.

ufuk açıcıdır. Burada yazar, Kant'ın **I. Kritik**'nin ilk basım tarihi olan 1781'den önce muhayyilenin, bir formasyon işlevi yürütme özelliğini taşıdığını ifade eder. Makreel Kant'ın, kritikler yayımlanmaya başlamadan hemen önce, 1778-1780 tarihleri arasında verdiği **Metafizik Dersleri**'nde muhayyile melekесinin temel özelliğinin, bir imge formasyonu olarak üçe ayrılabilеceğini ifade eder. *Muhayyile yetisinin, abbildung* yani 'şimdi'de oluşan temsillere form verme özelliğini taşıdığını, öte yandan *nachbildung* yani geçmiş, şimdide yeniden üreterek temsil etme özelliğini taşıdığını ve son olarak *vorbildung* yani geleceği kapsayan imge üretimi bakımından kategorize edilebileceğini ifade eder.⁷³ Sonrasında Kant, muhayyile melekесinin etkinlik alanını daha da genişleterek, **I. Kritik**'nin ilk basımında ona oldukça büyük bir yer açacaktır. Ancak ikinci basımda Kant, dedüksiyon bölümünü tamamen değiştirerek Guyer'ın da ifadesiyle bu bölümdeki belirsizlikleri izale etmeye çabalamıştır. Bu belirsiz stratejinin elbette kendi içinde sorunlar taşıdığı görmezden gelinemez.⁷⁴ Bu konudaki uzun tartışmalar, literatür değerlendirmesi başlığını açacağı için bu noktada literatür taraması bazında bırakıp metin içerisinde yeri geldikçe iki basım arasındaki farkın nedenlerine değinilecektir.

Bir diğer kıymetli çalışma, Amy Kind'ın editörlüğünde derlenen **The Routledge Handbook of Philosophy of Imagination**'dır. Eser, altı bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde, muhayyilenin tarihsel bir biçimde gelişim süreçleri Aristoteles'ten Kant'a, felsefelerinde merkezî öneme sahip filozoflar üzerinden incelenmektedir. Eser, Kant'ın muhayyile teorisini sunması bakımından referans kaynaklardan biridir. Öte yandan bu derleme çalışması, muhayyile yetisine dair ileri okumalar için çağdaş kognitif tartışmalara da yer vermesi bakımından önem arz etmektedir. Geçmişten günümüze uzanan muhayyile yetisi etrafındaki tartışmaları takip edebilmek adına hazırlanmış bu el kitabında, aynı zamanda her bölüm sonunda ileri okuma önerileri yer almaktadır.

Yargı yetisi ve yargılayan özne bağlamında, Béatrice Longuenesse'e özel bir parantez açarak, çalışmamızı zenginleştiren üç eserine değinmek istiyoruz. İlki, **Kant and the Capacity of Judge** adlı eseridir. Bu çalışma, Kant'ın **I. Kritik**'ini merkeze alarak hazırlanmıştır. Yargı meselesini **I. Kritik** özelinde ele alan bu çalışma, tezimizin birinci bölümünün şekillenmesinde yol gösterici olması bakımından önemi

⁷³ Rudolf Makkreel, "Recontextualizing Kant's Theory of Imagination", ed. Michael L. Thompson, **Imagination in Kant's Critical Philosophy** içinde, De Gruyter, Berlin, 2013, s. 206.

⁷⁴ Paul Guyer, **Kant and the Claims of Knowledge**, Cambridge University Press, Cambridge, 1987, s. 73.

hazidir. Eserin üçüncü bölümünde yer alan muhayyile yetisi ile ilgili değerlendirmelere de çalışma içerisinde yer verilmiştir. Yazara ait ikinci eser, **I, Me, Mine**, Kant'ta *ben* ve *ben düşünüyorum* kavramlarını, Descartes, Wittgenstein ve Freud aracılığıyla karşılaştırmalı olarak serimlediği bir çalışmadır. Bu çalışmanın izlerini yine tezimizin birinci bölümünde özne ve ben bilinci hakkında konuştuğumuz alanda görebilirsiniz. Kant'ta yalnızca *ben* üzerine yazılan bu çalışma da büyük önemi haizdir. Yazarın incelediğimiz son eseri ise, **Kant on the Human**⁷⁵ **Standpoint**'tir. Bu çalışmada ise Longuenesse, üç ana bölümlenmede, Kant'ın epistemolojik, metafizik ve estetik teorisi üzerinden insanın yargı yetisi ve kapasitesini ele alır. Nedensellikten Tanrı'ya, özgürlükten ahlaka pek çok alana dair tespitleri olan bu çalışma da, Kant düşüncesini anlamak bakımından kıymetli bir eserdir.

Tezimizin alt başlıkları ile ilgili olarak temel birkaç eserden faydalanılmıştır. Tecrübenin kuruluşu ile ilgili ilk bölümde muhayyile ve şematizm kısımlarında Hermann Cohen'in **Kants Theorie der Erfahrung** adlı eserine referanslar yer almaktadır. Aynı isimle Rainer Enskat'ın editörlüğünü yaptığı **Kants Theorie der Erfahrung** adlı çalışma da Kant'ın teorik felsefesini anlamak üzerine farklı meseleleri tartışan dokuz makale ile bir kılavuz olma niteliği taşır.

Konuyla ilgili Batılı literatürde ise daha spesifik olarak çalışma alanımızla doğrudan ilintili eserleri inceledik. Batıda, Kant denilince akla gelen ilk isimlerden biri, Norman Kemp Smith'tir. Smith'in **A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason** başlıklı eseri, Kant'ın **I. Kritik**'i üzerine yapılmış tafsilatlı bir yorumlama çalışmasıdır. Eserin İngilizceye çevrilmesinden, yalnızca on bir yıl gibi kısa bir süre sonra kaleme alınmış olmasına rağmen Smith, çağdaş dönemde sorulan sorulara cevap olabilecek nitelikte bir referans eser hazırlamıştır. Alanda yapılmış yetkin ve örnek bir çalışma olan bu komentar, Kant'ın eleştirel felsefesinin anlaşılmasında bir anahtar niteliği taşır. Çalışmamız açısından yol gösterici olmuştur.

Batılı literatürde Kant denilince, çağdaş dönemde akla gelen diğer iki önemli isim ise, Paul Guyer ve Allen Wood'dur. Bu iki isim, başta yürüttükleri İngilizceye tercüme faaliyetleri olmak üzere, bu tercümelere yazdıkları giriş bölümleri ve Kant ile ilgili kaleme aldıkları telif çalışmalarıyla bize yön göstermişlerdir. Her iki yazar da Batılı kaynaklardan monografik eser türünün en önemli örneklerini vermiştir. **Kant** adıyla yayınladıkları eserleri Kant felsefesinin geniş bir perspektiften görme imkanı

⁷⁵ Béatrice Longuenesse, **Kant on the Human Standpoint**, Cambridge University Press, Cambridge, 2005.

sağlar. Wood'un **Kant** adlı eseri, filozofun eleştirel dönemi ve son dönemini aydınlatması bakımından önemlidir. Allen Wood'un **Kant** adlı eseri dilimize de çevrilmiştir.⁷⁶ Guyer'ın **Kant** adlı eseri ise filozofun hayatı ve eserlerinden başlanarak, Kopernik Devrimi'ne, ahlâk anlayışından özgürlüğün tarihine dek uzanır.⁷⁷ Filozof hakkında genel bir bakış edinmek ve Kant'ın çalışmaları ile ilgili giriş seviyesinde bilgi edinmek için önemli çalışmalardır.

The Cambridge Companion to Kant serisinde de pek çok esere editör olmuş olan Wood ve Guyer, kaleme aldıkları geniş giriş bölümleriyle Kant'ın metnindeki kapalı noktaları kendi paradigmalarından tartışmışlardır. Hem Kant'ın eserlerinin yeniden basımını içeren bu seri, aynı zamanda da Kant felsefesi üzerine yazılmış makalelerin tematik olarak derlendiği eserleri de ihtiva etmektedir. **The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy** adlı çalışmayı buna örnek gösterebiliriz.⁷⁸ Guyer'ın geniş giriş metninin ardından Kant'ta a priori meselesi, uzay algısı, matematik felsefesi gibi alanların modern felsefe ile ilişkilendirilerek ele alındığı makalelerden oluşur. Bu türden çalışmalar, konunun uzantılarını farklı perspektiflerden takip etmek bakımından önemlidir.

Tez konumuz çerçevesinde, Kant'ın eleştirel dönemi ile sınırlandırarak, teleolojik yargılar ve muhayyile yetisini merkeze alan eserleri inceledik. Bunlardan ilki yakın dönem estetik okumalarında, Andrew Bowie'nin **Aesthetics and Subjectivity** adlı eserdir. Eser, Kant'tan Hegel'e estetik algısının dönüşümünü ele alan geniş kapsamlı bir çalışmadır. "Modern philosophy and the emergence of aesthetic theory" başlıklı bölümde, bilgi ve özgürlük kavramlarından başlayarak, nesnenin birliği, güzelin gayesi ve sınırları gibi meseleleri ele alınmıştır. Kant'ın, estetik yargıyı yeniden kuruşu ile Alman romantizminin bundan etkilenme süreçlerini de ele alan ve Kant sonrası döneme ışık tutan bir çalışma olması bakımından önemlidir. Yakın tarihli bir diğer önemli çalışma ise Rebecca Kukla'nın editörlüğünde hazırlanan **Aesthetics and Cognition in Kant's Critical Philosophy** başlıklı eserdir. Bu çalışma, çeşitli düşünürlerin konuyla ilgili görüşlerinin farklı makalelerde ele alındığı bir derleme niteliği taşımaktadır.

Burada incelediğimiz eserler üzerinden bir başka ufuk olarak nitelendirdiğimiz, Kant'ın Tanrı tasavvurunu, onu bir Hristiyan filozof olarak kabul

⁷⁶ Wood, **Kant**, 2005.

⁷⁷ Paul Guyer, **Kant**, Routledge, Abington, Oxon, 2006.

⁷⁸ Paul Guyer (ed.), **The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy**, Cambridge University Press, Cambridge, 2011.

eden çalışmalardan bahsedeceğiz. Bunlardan ilki Peter Byrne'ın **Kant on God** adlı eseridir. Bu eserde Byrne Kant'ı, çağdaş bir söylemle, post-Hristiyan, post-teistik bir filozof olarak nitelendirilir. Yazar, Kant'ın yorumcuları açısından kritik dönem eserlerinde, Tanrı hakkında konuşmaya dair alanın tartışmalara yol açtığını, öte yandan Kant'ın Tanrı hakkındaki ifadelerinin kasten yok sayıldığını iddia eder.⁷⁹ *Kant, Christianity and Deism* gibi Kant'ın Tanrı tasavvurunu takip edebileceğimiz sekiz bölümden oluşan kıymetli bir çalışma olduğu kanaatindeyiz. Hristiyan perspektifinden delillerin incelenmesi ve Kant'ın Tanrı kanıtlarına getirdiği eleştirileri takip etmek bakımından da kıymetlidir.

Kıta Avrupası ekolünün Kant yorumunun takip edilebileceği, Kant felsefesi üzerine yapılmış çalışmalardan, kendi tez konumuz ile ilgili spesifik eserleri inceledik. Bunlardan Türkçeye kazandırılmış olanlarını şöyle sıralayabiliriz: İlki, edisyon bir kitap olan **Yargılama Fakültesi**, Kıta Avrupası felsefesinin tanınmış isimlerinin, yargı meselesinin farklı yönleriyle ilgili görüşlerini kaleme aldıkları makaleleri içermektedir. Bir diğer eser, çalışmamız açısından da merkezî öneme sahip olan bir duygulanımı merkeze almış olması bakımından önemlidir. Jean-François Lyotard'ın kaleme aldığı **Coşku: Tarihin Kantçı Kritiği** başlıklı çalışmanın özellikle ikinci bölümü (*Coşkuda kendini ele veren*), tezimizin ikinci bölümündeki diyalektiğe dair, *güzel* ve *yüce* hakkında katkılar sunmuştur. Bahsedeceğimiz son tercüme çalışma, Jean-Loup Thébaud'nun Jean-François Lyotard ile gerçekleştirdiği felsefi müzakerelerin kaydı olan **Hakkıyla** adlı eserdir. Doğrudan Kant felsefesi ile ilişkili olmayan bu eser, bir ufuk olarak çalışmamızı zenginleştirmiştir.

Kant özelinde ve Kant sonrasında metafiziğin nasıl bir konuma sahip olduğunu Kant'ın Metafizik Eleştirisi'nden başlayarak, Hegel'den Derrida'ya pek çok filozof üzerinden okumamızı sağlayan **Kant Sonrası Metafizik Üzerine Konuşmalar** adlı eser, Erdal Yılmaz editörlüğünde hazırlanmıştır. Kant metafiziğinin *sınırlarını*, *sınırlılık* olarak nitelendirmeyen ufuk açıcı bir derlemedir. Tez çalışmamızın öncesinde ve çalışma esnasında, muhtelif problematik alanlara dair referans aldığımız, zihin açıcı bir metindir. 2017 yılında Muğla Üniversitesi Felsefe Bölümü tarafından düzenlenmiş olan Uluslararası Kant Sempozyumu'nun yayımlanmış bildiri kitabı da, Kant ile ilgili farklı alanlardan pek çok araştırmacının çalışmalarını topluca görebileceğimiz önemli bir sempozyum derlemesidir. Başka bir

⁷⁹ Peter Byrne, **Kant on God**, Ashgate e-Book, United Kingdom, 2007, s. 1.

derleme çalışması da, Oliver Thorndike ve Pablo Muchnik editörlüğünde hazırlanan **Rethinking Kant** adlı seridir. Antropolojiden etiğe, metafizikten epistemolojiye geniş kapsamlı makaleleri ihtiva eden bu çalışma, beş kitaplık bir seriden müteşekkildir. Özellikle serinin ilk ve son kitapları, özgürlük, gayelilik ve ahlak konularını içerdiği için çalışmadan ağırlıklı olarak istifade ettiğimiz kısımlar bunlar olmuştur.

Çalışmamızda, *Literatür Değerlendirmesi* başlığı altında yer vermediğimiz, ancak doğrudan ya da dolaylı olarak metnimizde yer alan eserler olduğunu göreceksiniz (Kojin Karatani'nin **Paralaks**'ı gibi...). Bunun iki sebebi olabilir, ya metinden asgari düzeyde yararlanılmıştır ve özel bir parantez açıp değerlendirmeye gerek görülmemiştir. Yahut da tezin bölümlerinde, eserin içeriğinden ziyadesiyle bahsedildiği için, mükerrer ifadelerden kaçınmak adına burada yer verilmemiştir. Elbette bu başlık altında ve tezin içerisinde de yer veremediğimiz, literatürde yer alan pek çok eser vardır. Bu durum, alanın genişliği nisbetinde yoğunluk arz eder. Biz, görebildiğimiz, erişebildiğimiz, çalışmamızda faydalandığımız eserlerin bir kısmına burada yer vermeye gayret sarf ettik.

Bütün bu literatür taramasının ve onun ancak sunabildiğimiz bu kısmının ardından akıllara şu soru gelebilir: Immanuel Kant'ın felsefesinde çalışılmamış bir konu/problem kaldı mı? Açıkçası bu soruya menfi bir cevap vermek güçtür. Kant, kendinden sonraki felsefeye, eleştirilerek yahut da takipçisi olunarak yön vermiş bir filozoftur. Bilginin birikimli ilerlediği kabulünden hareketle, bizim bu tezle yapmaya çalıştığımız ise, bu birikime bir katkı sunma çabasıdır. Öte yandan daha önceden de belirttiğimiz üzere, Türkçede Kant'ın muhayyile melekesini merkeze alan ya da bir şekilde başlıkta farklı bir kavramla ilişkilendirilerek muhayyile melekesini inceleyen telif bir eser bulunmamaktadır. Çalışmamız, bu alandaki boşluğa, bir katkı sunmak ümidi ile kaleme alınmıştır.

BİRİNCİ BÖLÜM

“NESNENİN KURULUŞU”NDA MUHAYYİLE YETİSİNİN GÖREVİ

Kant, eleştirel felsefesinin *teorik* bölümünü tesis ederken, kelimenin Yunancadaki karşılığıyla kendi felsefesine “yüksekçe bir yerden çıkıp bakmış, seyretmiş” gibidir. Kant felsefesine dair sürekli olarak vurgulanan “kuruluş” ifadesinin sebebi, Kant’ın yukarıdan bakar gibi şekillendirdiği nizamî topoğrafyada hem teorik hem pratik bakımdan yürüttüğü yeni inşa faaliyetidir. Bu sistem içerisinde filozof, nesneyi ve ona dair bilgimizi yeni baştan kurar. Kant’a göre nesne, düşüncede *inşa edilen* ve *kavranan* bir şeydir. Nitekim sistem de bir fabrika gibi verileri işleyen ve nesneyi üreten bir yapı arz eder. Kant aynı zamanda deneyimi inşa eden unsurların ilkelerini de belirler. Zira deneyimi inşa eden unsurlar bilinirse, bu unsurlar cinsinden neyin bilinemez olacağı da ortaya konulabilir. Sistem içerisinde her yeti birbiriyle bağlantılı olarak düşünülebilir.

Kant felsefesinde, ne olduğu bilimizden bağımsız olan “kendinde şeyler” (Alm. *ding an sich*)den bahsedilebilir; ancak esas olarak hakkında bilgi sahibi olunacak olanlar “mümkün nesneler”dir. Yani özne tarafından üçlü senteze tabi tutularak tesis edilen nesnelerdir. Kant’a göre, öznenin kurarak kavrama faaliyeti yoksa, bu nesneler ancak *olanaklı* olabilir, bununla beraber böyle bir nesnenin *varlığından* söz edilemez. Öyleyse şundan emin olabiliriz; nesne ve içinde yaşadığımız dünya, bizden tamamen bağımsız bir statüye sahip değildir. Bilakis onlar, özneye göründükleri haliyle bilinebilir.⁸⁰ Hatta, Descartes’ın, “hakikatın bilen ile bilinen arasındaki mütakabiliyet ilişkisinden” bir adım ileri giderek, Kant’ta bu durum, *bilen*’in *bilinen*’i belirlediği bir hale dönüşür.⁸¹ Böylece tezahür edenler (Alm. *erscheinung*, İng. *appearance*) ve kendinde şeyler (Alm. *ding an sich*) şeklindeki bir ayırım ortaya çıkar. Tezahür edenle, kendinde şey arasındaki bu ayırımı ve onu kuşatan sınırları Kant, eserinin başında şöyle tasvir eder:

⁸⁰ Ahmet Ayhan Çitil, **Kant Okumaları Birinci Kritik**, Dergah Yay., İstanbul, 2021, s. 19.

⁸¹ Erdal Yılmaz, “Metafizikten Fenomenolojiye: Özne Metafiziğine Heideggerci Eleştiri”, **Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi**, c. 23, s. 45, 2018, s. 7.

Bundan hiç kuşkusuz aklın olanaklı tüm teorik bilgisinin yalnızca deneyim nesneleri ile sınırlı olduğu sonucu çıkar. Ama aynı zamanda belirtmek gerekir ki bu nesneleri, gerçi kendinde şeyler olarak bilemiyor olsak da, yine de en azından onları düşünebilmemiz gerektiği olgusu saklı kalmalıdır. Yoksa bunu, görünecek hiçbir şey olmaksızın tezahür gibi saçma bir şey izleyecektir.⁸²

Yukarıdaki pasajda yer alan “kendinde şeyleri, en azından düşünebilmemiz gerektiği” ifadesi Kant’ın metafizik alandaki kafa karışıklığını yansıtır mahiyettedir. Üçüncü bölümde hem tezahürler hem estetik tezahürler hem de bu metafizik imkan üzerine düşünme ve konuşma ayrımını daha ayrıntılı ele almaya çalışacağız. Bu noktada yalnızca şunu belirtmekte fayda görüyoruz: Kant, bir yandan teorik alanda nesneyi kurup onu deneyim alanına hapsederken; öte yandan pratik alanda özgürlük kavramının, bir *masa* nesnesi gibi teorik belirlenimlere sahip olamayacağının işaretlerini daha ilk *kritik*ten verir. Bu durum, ne özgürlüğü yok saymamızı gerektirir ne de her şeyi deneyime tâbî tutmaya bizi zorlar. Kant’ta bahsettiğimiz imkan, tam da bu teorik-pratik alana dair sınırlardaki geçişlilikten kaynaklanmaktadır. Hatta ahlak tecrübesinin varlığı, bu bilginin sınırlılığında yatmaktadır denilebilir. Bilme ve düşünme ayrımı üzerinden ilerleyen sonraki bölümlerde bu noktayı da derinleştireceğiz.

Çalışmamızı, nesnenin tecrübedeki kuruluşuna kadar götürerek başlamamızın sebebi, deneyim alanının sınırlarını ihata etmeye çalışarak, geriye kalan alanın açılımlarını *görme* çabamızdan kaynaklanmaktadır. Bu bölümün, tezimizi temellendirmek açısından önemli bir giriş sunacağı kanaatindeyiz. Kant’ın sistemi içerisinde nesne, tecrübede muhayyile yetisi aracılığıyla inşa edilir. Dünya ise, hissetme yetisinin saf formları olan *uzay* ve *zaman* ile kendisini bize gösterir. Bu noktada her unsur, muhayyile melekesine muhtaç ve mütealliktir denilebilir. Kant’a göre, bir şeyi bilebilmemin imkanı, onun sentetik birliğini kavramakla mümkündür. Bir şeyin zamanla olan ilişkisini anlamak için de böyle bir bilişe ihtiyaç vardır.⁸³ Peki bu düzlemde, bir şeyin sentetik birliğini kavramak ne demektir?

Öncelikle Kant’ın, nesne ile sentez sürecine her an, “Ben düşünüyorum” (Alm. *Ich denke*) temsilinin eşlik ettiğini belirtmeliyiz. İkinci olarak sentez faaliyetinin, muhayyilenin “şimdi ve burada” şeklinde gerçekleştirilen bir faaliyet

⁸² KRV, [BXXVII].

⁸³ KRV, [B 163].

olduğunun altını çizmeliyiz. Zira şimdi ve burada olanı tanımak sentezin ilkesidir.⁸⁴ Bir temsilin, ‘benim temsili’ olabilmesi için, “Ben düşünüyorum”un, her temsile eşlik etmesi gerekir. Bu da Kant’ın, özne merkezli bir metafizik inşa ettiğinin kanıtıdır. Ancak özne merkezli metafizik, Tanrı yerine her şeyi yaratan ve düzenleyen bir özne demek değildir. Zihnî bir süreç olarak sentez faaliyetini yapan ve sentezlenenleri bir arada tutan öznedir.

Sentez faaliyeti, en genel anlamda, çeşitli temsilleri birbirine ekleyip, bunların çeşitliliğini bir bilgide içermek edimine denir. Aynı zamanda bilgilerin kökenine ilişkin de bir faaliyet olarak adlandırılabilir.⁸⁵ Elbette yukarıda altını çizdiğimiz “Ben düşünüyorum”un birlikteliğiyle bu mümkündür. Buna mukabil Kant’ın düşünce sisteminde, “kendinde nesne” gibi bir varlıktan söz edilemez, o ancak düşünülebilir. Her nesne, zaman ve mekandaki temsilleri neticesinde bizim onu idrak etmemizle var olur. Diyebiliriz ki nesne, ben’in idraki ve o idrakin bilinçte bir birliğe dönüştürülmesiyle tecrübede inşa edilir. İşte bu birliğe, *sentetik birlik* adı verilir. Bu noktada hatırlatmakta fayda görüyoruz; buradaki birliği zaman ve mekânın bizatihi kendisine atfetmeyelim.

Zira Kant’a göre, mekanda, art ardalık değil birlik varken, zamanda bunun tersine, bir aradalık değil, art ardalık söz konusudur. Duralı bu bahsi şöyle özetler; “mekânda birlik, zamanda çokluk.”⁸⁶ Kant ise, “suyun donmasını algılamak iki durum (sıvılık ve katılık) ayrımsarım ki, böyleyken birbirleri ile bir zaman ilişkisi içinde dururlar.”⁸⁷ şeklinde, zamanda çokluğa işaret eder. Ancak burada öne çıkan asıl nokta, zamanda ortaya çıkan çoklunun sentetik birliğidir. Bu durumda kendi iç sezgimizin kalıcı bir biçimi olan zamanı soyutlarsak, geriye *neden* kategorisi kalır. Müdrikede serimlenen bu kategoriler dışında muhayyile yetisinde de birtakım sentez faaliyeti meydana gelir. Kategori olarak adlandırılan şey aslında muhayyileye ait şemaların birliğinden ibarettir. Şema ise, tecrübe olanı, müdrikenin saf kavramlarına tercüme etmenin kalıbı gibi görülebilir. Bu bakımdan şema, basit bir temsil değildir; bir yönüyle nesneyi inşa etme yoludur.⁸⁸

Çalışmamız süresince muhayyilenin bizzat yürüttüğü ve bağlantılı olduğu faaliyetler üzerinden meseleleri ele alacağız. Muhayyile yetisine geçmeden önce

⁸⁴ Gilles Deleuze, **Kant Üzerine Dört Ders**, çev. Ulus Baker, Kabalcı Yay., İstanbul, 2007, s. 107.

⁸⁵ Ahmet Soysal, **Üç Temellendirme: Aristoteles, Descartes, Kant**, Monokl Yay., İstanbul, 2017, s. 87.

⁸⁶ Duralı, **Aklın Anatomisi**, 259. dipnot, s. 185.

⁸⁷ **KRV**, [B 164].

⁸⁸ Varlık, **Paul Ricoeur’de Temellük ve Tahayyül**, s. 27.

nesnenin kuruluş aşamalarını ve bilme yetilerini ele alacağız. Daha sonra bilme yetilerinden müdrike ve aklın faaliyetleri üzerinde duracağız. Bu kısımda son olarak, bilgiyi mümkün kılan düşünme fiili olarak yargının muhayyile yetisi ile ilişkisini inceleyeceğiz.

I. Nesnenin Kuruluş Aşamaları ve Muhayyile Yetisi

Kant'ın eleştirel felsefesini ele alırken birinci kısımda iki temel bölümlenmeye gideceğiz: *Nesnenin Kuruluş Aşamaları ve Muhayyile Yetisi* ve *Bir Düşünme Fiili Olarak Yargının Muhayyile Yetisi ile İlişkisi*. Bilgi ve yargı, Kant'ın **I.** ve **III. Kritik**lerinin belkemiğidir. Her iki alanda da katî sınırlar çizen filozof, her iki alanın unsurlarını ve yeterliliklerini en ince ayrıntısına dek belirler.

Bu başlık altında direk muhayyile melekesi ile değil de, ona giden yolda müdrike ve akla yer vererek hem muhayyile melekesinin dokunduğu noktaları ele almak hem de bu yetiyi daha sonra özel olarak incelemek istiyoruz. Böylece bu başlık altında, bilmenin unsurları olan müdrike, akıl ve muhayyile yetilerini ele alacak, aynı zamanda bilginin imkan ve sınırlarını bu kurucu unsurlar üzerinden tartışacağız.

Yargı ile ilgili alt başlıkta ise, yargının çeşitliliğine ve bir düşünme fiili olarak yargının mahiyetine ve muhayyile yetisi ile ilişkisine yer vereceğiz. Bu iki alandaki Kantçı teşrihin ardından, yargı ve muhayyile melekesi arasındaki ilişkinin izlerini yine *kritik* dönem eserleri üzerinden takip edeceğiz. Ana hatlarını çizmeye çalıştığımız bu girişten sonra, şimdi ise, Kant'ta bilmenin ve bilginin sınırlarına göz atalım. Kant'ın, saf aklın sınırlarını ve olanağını araştırdığı, **Kritik der reinen Vernunft** adlı eserinin önsözü şu cümleyle başlar:

İnsan akli kavramasının/bilişinin bir türünde özel bir kader ile karşı karşıyadır: öyle sorular tarafından rahatsız edilir ki, onları geri çeviremez, çünkü ona aklın doğasının kendisi tarafından verilirler; ve gene de onları yanıtlayamaz, çünkü insan aklının tüm yeteneğini aşarlar.⁸⁹

Bu pasaj, yukarıda belirttiğimiz bölümlenmenin sınırlarını çözümlemek bakımından önem arz eder. Kant burada, aklın bir rahatsızlığı olarak gördüğü, sınırı aşan düşünme-bilme faaliyetine işaret eder. Akıl bu türlü bir kaderden kaçamaz ve sürekli

⁸⁹ **KRV**, [A VIII].

olarak metafizik sorularla meşgul olur. Kant bu durumun izale edilemeyeceğinin farkında olarak, eserini kaleme alır ve bilme yetilerinin sınırlılıklarını ortaya koyar.

Bu sınır çizme faaliyeti, bir hayalet gibi Kant'ın tüm kritik dönem eserlerinin ruhuna sirayet edecektir. Öte yandan kaçınılmaz olması, bizim imkan alanımızı genişleten yegâne unsurdur. Kant için mademki bu durum kaçınılmaz bir şekilde içine düşülecek bir ihtimaldir, öyleyse bu ihtimal içerisinde öznenin algıladıkları ve adlandırdıkları üzerinde de durulur. Kant bu kavramsallaştırmalardan; *schein*, *paralogismus*, *blendwerke-hirngespinnst*, *illusion*, *schwärmerei* şeklinde farklı adlandırmalarla bahsedecektir. Biz de metnimizin ilerleyen bölümlerinde muhayyile yetisi aracılığıyla ortaya çıkan bu terimler üzerinde duracağız.

Çalışmamıza bilme yetileri üzerinden bir giriş yapmayı tercih etmemizin sebebi, aslında bütün meselenin, öznenin neyi tesis edebilecek güçte ve neyin bilgisinin de, bilme yetilerini açacak güçte olduğunu anlama çabasıdır. Konu Kant'ın felsefesi olduğunda, bilginin sınırları oldukça net bir şekilde çizilmiş gibi görülebilir: “Bilgi, nesnenin görüde *verili* olmasını ve kavramlar vasıtasıyla *düşünülmelerini* gerektirir.”⁹⁰ Ancak bu faaliyet, öyle tekdüze bir sınır çizme faaliyetinden ibaret değildir.

Yukarıdaki alıntıya dönecek olursak, insan aklı, her şey hakkında, muhayyilesinin izin verdiği ölçüde düşünebilir. Öyleyse akla iki soru gelir: İlki, sınırı muhayyile yetisinin çizip çizmediği hususuna dairdir; ikincisi ise, düşünceye sınır çizmekle bilmeye sınır çizmek arasındaki farkın muhteviyatı hakkındadır. “Bu durumda farklar, iki alanı birbirinden ayırmakta ne ölçüde işlevini yerine getirir?” yahut “Bu alanlar birbirinden ayırabilir mi?” sorusu akla gelecektir. Felsefî uğraşları içerisinde, Tanrı'nın varlığını yahut en azından varlığına dair imkanı araştırmak isteyen bir felsefeci için, bilme-düşünme ayrımı büyük önemi haizdir. Kant **I. Kritik**'inde kategorilerin kullanımından bahsettiği noktada, bu ayrıma dikkat çeker:

Bir nesneyi düşünmek ve bir nesneyi bilmek öyleyse aynı şey değildir. Bilgiye iki etmen düşer: ilk olarak kavram, ki onun yoluyla genel olarak bir nesne düşünülür (kategori); ve ikinci olarak sezgi, ki bu nesne onun yoluyla verilir. Çünkü kavrama karşılık düşen bir sezgi verilemeseydi, kavram biçim açısından bir düşünce olur ama hiçbir nesnesi olmaz ve onunla herhangi bir şeye ilişkin hiçbir bilgi olanaklı olmazdı.⁹¹

⁹⁰ Wood, **Kant**, s. 138.

⁹¹ **KRV**, [B 147].

Kant'ın, metafiziğin kaynaklarını olduğu gibi, onun alan ve sınırlarını da belirleme çabası vardır.⁹² Bütün bilme yetelerimiz için sınırsız ama erişilemez bir bölgenin varlığından bahseden Kant, orada araştırmaya uygun herhangi bir toprak parçası (Alm. *boden*) olmadığını söyleyerek fizik-ötesi alana bir sınır çizer.⁹³ Öte yandan, sınırlar içerisinde, Kant'ın ifadesiyle, bir ve aynı deneyim toprağında olanlar hakkında, müdrike ve akıl, birbirlerine zarar vermeksizin iki ayrı yasama uygularlar.⁹⁴ Bilme yeteleri üçtür: Müdrike, akıl ve muhayyile yetisi.

Çalışmamızda öncelikle müdrikenin faaliyetinden bahsedeceğiz. Ardından bu başlık altında *Bilgimizin Olanağının İlk Zemini* ve *Apperception Faaliyeti* alt başlıkları altında bilginin imkan ve sınırlarını tartışmaya başlayacağız.

A. Müdrike⁹⁵

Mehmet Emin Erişirgil'in, Kant'ta *müdrike* terimini tecrübeyle birlikte ele aldığını görürüz. Erişirgil tecrübenin, sadece mümkün olanı ifade ettiğini, zaruri hüküm ve tasdiklerimizin ise a priori bir bilgi kudretini icap ettiğini belirtir. İşte bu kudret de *müdrike* olarak adlandırılır.⁹⁶ Müdrikenin spontan yani zorunlu olarak, nesneyi inşa eden, fiziksel bir nesne olarak onu idrak eden yargıları bulunmaktadır. Bu bakımdan akıl, yetisinden de ayrılmaktadır. Nesnenin inşasında aklın herhangi bir müdahalesi bulunmamaktadır. Wolffçu felsefenin izinden giden Kant, müdrikeyi, akıl

⁹² KRV, [A XIII].

⁹³ KUK, [5:174].

⁹⁴ KUK, [5:174].

⁹⁵ İsmail Fenni Ertuğrul'un **Lügatçe-i Felsefe** adlı felsefe sözlüğünde Kant'a göre *müdrike* tanımı şöyle verilir: "Müdrike zihnin, ihsâsâtî *makûleler* (*catégories*) vasıtasıyla mütelâsık *silsileler* (*séries*) ve *manzûmeler* (*sytemes*) şeklinde rabt etmekten ibaret olan vazifesidir." Bu tanımla birlikte müdrikenin kategoriler altına alma görevine dikkat çekilir. (İsmail Fenni Ertuğrul, **Lügatçe-i Felsefe**, yay. haz. Recep Alpyağıl, Çizgi Kitabevi, Konya, 2015, s. 146. Biz eserin yeni tarihli neşrinden yayınladığımız için dipnotta yukarıdaki künyeyi verdik. Eserin orijinal basımı için bkz.: İsmail Fenni, **Fransızcadan Türkçeye Lügatçe-i Felsefe**, Matbaa-i Âmire, İstanbul, 1341/1928.); Mustafa Namık Çankı'nın **Büyük Felsefe Lûgatı**'nda *müdrike*ye karşılık *entendement* terimi yer alır. Bu başlık altında Çankı, Kant'ın kullanımına özel ve uzun bir alan ihdâs eder. Kant'ın kelimeye verdiği mananın en özlü karşılığı şu şekilde ifade edilir: "Kant'ın verdiği mânâsı: Hassasiyetin zaman ve mekândan ibaret kabîlî suretleri vardır. Âkile de ruhun mekûleler vasıtasıyla ihsâsları insicamlı cümleler ve sıralar halinde bağlamaktan, hüküm ve istidlâlde bulunmaktan ibaret vazifesidir. Fakat 'Bilgi kuvvetimiz kendilerini tecrübe olmak haysiyetiyle okuyabilmek için bir terkibi vahdete göre hâdiseleri yalnız hecelelemekten daha yüksek bir ihtiyaç duyar: Bu ihtiyaca akıl cevap verir.'" [*Kritik der reinen Vernunft* (*Aklı Mahzın Tenkidi*) Çankı, Kant'ın müdrike ve akıl arasında yaptığı bu temyizle, ortaya kuvvetli bir istimal tarzı çıkardığını ifade eder. Zira buna göre akla, müdrikeden ayrılmak suretiyle "ezeliyi ve mutlakı bilmek ciheti" atfedilmiştir. Buna göre müdrike/âkile ise, verili olan ve mâlum üzerine faaliyet gösteren bir meleke halini alır. Çankı, **Büyük Felsefe Lûgatı**, c. I, s. 1337-1339.

⁹⁶ Erişirgil, **a.g.e.**, s. 68.

ve duyuştan ayıran bir yol izler. Ona göre yargı, nesnenin bilgisi üzerine derin düşünme, öyleyse nesneyi biricik yapan aklı bir karaktere büründürmektir.⁹⁷

Kategoriler altına alan müdrike faaliyeti ise, kavram üretmiş olur.⁹⁸ Buna göre, Kant düşüncesinde üç tür kavram vardır: *Ampirik kavramlar*, *müdrike yetisinin kavramları* ve *aklın kavramları*. Bu kavramlardan ampirik olanlar, sezgide duyuşsal olarak ifade edilebilirken, müdrikenin kategorileri ve aklın ideleri a priori'dir. Dolayısıyla kategoriler ve idelere doğrudan karşılık gelen ampirik sezgilerden bahsedilemez. Ancak daha sonra ayrıntılı bir şekilde yer vereceğimiz şematizm bölümüne gelindiğinde, şemalar yoluyla ampirik olarak görülen verinin şematizm faaliyeti yoluyla müdrikenin saf kavramlarına tanıtıldığı konusunu ele alacağız.

Deneyim kavramları öyleyse topraklarını hiç kuşkusuz tüm duyu nesnelerinin toplamı olarak doğada bulurlar; bir egemenlik alanları değil, ama yalnızca yerleşim alanları (*domicilium*) vardır; çünkü yasal olarak üretilmelerine karşın yasamacı değildirler, ama üzerlerine temellendirilen kurallar ampirik ve dolayısıyla mümkündürler.⁹⁹

Kant'a göre, kategoriler olmaksızın bir nesneyi (Alm. *gegenstand*) *düşünemeyiz*; bu kavramlara karşılık düşen sezgiler (Alm. *anschauung*) olmaksızın düşünülen hiçbir nesneyi *bilemeyiz*.¹⁰⁰ Buradan hareketle Kant, bir a priori bilgi formülü geliştirir: “*Bizim için yalnızca olanaklı deneyimin nesnelere ilişkin olandan başka hiçbir a priori bilgi olanaklı değildir.*”¹⁰¹ Ancak bir nesnenin bir kavram altına alınması da bilginin tesisi açısından yeterli değildir. Aynı zamanda kavram, nesnede tasarımılanan (Alm. *vorstellung*) şeyi de kapsıyor olmalıdır. Yani nesnenin tasarımı, kavramı kapsıyor olmalıdır.¹⁰² Bu bakımdan bir türdeşlik beklenir. Bu türdeşliği

⁹⁷ Howard Caygill, *A Kant Dictionary*, s. 406.

⁹⁸ *Müdrike* kelimesi, bir yandan Kant'ın bir mefhumu olarak kapsadığı anlamla, öte yandan felsefe tarihinde kapsadığı anlamlarla bir zenginlik ihtiva eder gibi görünse de Çankı'nın lûgati incelendiğinde, kelimenin anlamı ve çeviri karşılıkları noktasında büyük bir kafa karışıklığının var olduğu anlaşılır. Çankı, metinde *entendement* karşılığında Elmalılı Hamdi Yazır'ın verdiği terimlerin anlamayı güçleştirdiğini şu şekilde ifade eder: “**Zihin**: ‘Kant nefsi âlem makamına zihnın mekûlâtını ikame etmiş oluyor.’ [*Metâlib ve Mezâhib*, 150]. – Mütercim Elmalılı Hamdi *zihin* kelimesini başkaca Fransızca **Esprit**, **Pensée**, **Mémoire**, **Intellect** ve **Intelligence** yerinde kullanarak zihinleri karıştırıyor. Entendement için başkaca *akıl*, *âkile*, *ilim*, *müdrike*, *akıl* ve *müfekkire* diyor. Böylece anlamayı güçleştiriyor.” Çankı, **Büyük Felsefe Lûgati**, c. I, s. 1338. Son olarak *müdrike* ve *akıl* arasındaki fark ile ilgili ayrıntılı ıstılahî bilgi için, Çankı'nın *raison* ve *entendement* ayrımına dair yazdığı kısma bkz.: Çankı, **a.g.e.**, s. 1340.

⁹⁹ **KUK**, [5:174].

¹⁰⁰ **KRV**, [B 166].

¹⁰¹ **KRV**, [B 166].

¹⁰² **KRV**, [A 138/ B 177].

sağlayan ana unsura geçmeden önce, yeri gelmişken Kant'ın *temsil* (Alm. *vorstellung*) kavramı üzerinde durmak istiyoruz.

Kelime olarak *vorstellung*, ön eki *-vor* düşürüldüğünde, *mevzi*, *durum* anlamlarına gelir. *Vorstellung*'u bir terkip olarak, *ön-durum* şeklinde mot a mot çevirebiliriz. Samuel Atlas bu konuda, *-vor* ön eki ile kelime anlamının Kant'ta, “öne yerleştirme, bilinç için onun önünde ve verili olma” gibi anlamlara işaret ettiğini ifade eder. Hatta *darstellung/sunum* kelimesinin de buna karşılık içkin olma durumunu ifade ettiğini belirtir.¹⁰³ *Vorstellung* terimi için Türkçe'de *tasavvur* karşılığı da kullanılmaktadır. Ancak kelime olarak tasavvurda, bir resmetme faaliyeti söz konusuyken *vorstellung* için bunu söyleyemeyiz. *Vorstellung*'da özne edilgendir ve kelime, a priori temsillere işaret eder. Bu temsilleri özne kurmadığı için, *vorstellung* yerine tercih edilebilecek *tasarım* kelimesindeki etkin kurma faaliyetinden dolayı, kelimenin bu karşılığını da tercih etmediğimizi ifade etmeliyiz. Öyleyse *temsil* terimi, verili olması ve özneyi edilgin kılması bakımından *vorstellung* kavramını Türkçe'de karşılayacak doğru ifadedir denilebilir. Bu nedenle biz de, çalışmamız içerisinde, doğrudan alıntılar hariç, kavram yerine *temsili* tercih edeceğiz.

Peki yukarıda bahsedilen türdeşliğe geri dönecek olursak, bunu sağlayan aracı unsur nedir? Bu sorunun cevabı bizi Kant felsefesindeki hayatî ve üçüncü bir noktaya bağlar: Şema. Bir önceki bölümde kısaca değindiğimiz üzere şema, tecrübî olanı, müdrikenin saf kavramlarına tercüme etmenin kalıbı gibidir. Nesnenin idrakini sağlamak için ihtiyaç duyulan iki noktayı hatırlayacak olursak, bunlar, “nesnenin [*Objekt*] düşünülmesini sağlayan kavram [*Begriff*] ve nesnenin görüsel karşılığı [*Gegenstand*]”dır.¹⁰⁴ Burada şematizm marifetiyle, akli olan ile duyusal olan arasında köprü kurularak nesne bir kavram altına alınır.

Öyleyse, şematizm faaliyetinden önce, bilgimizi olanaklı kılan ilk zemine bir göz atalım; ardından şematizm faaliyeti ile bu zeminin ortaklıkları ve farklılıkları üzerinde duralım.

1. Bilgimizin Olanığının İlk Zemini¹⁰⁵

¹⁰³ Samuel Atlas, *From Critical to Spekulative Idealism*, The Hague, Nijhoff, 1964, s. 54.

¹⁰⁴ H. Bülent Gözkan, *Kant'ın Şemsiyesi - Kant'ın Teorik Felsefesi Üzerine Yazılar*, YKY Yay., İstanbul, 2018, s. 45.

¹⁰⁵ Norman Kemp Smith, *A Commentary to Kant's 'Critique of Pure Reason'*, Pagrave Macmillan, London, 2003, s. 404.

Kant, **I. Kritik**'inin *Saf Müdrike Kavramlarının Dedüksiyonu/Tümdengelim*i adlı bölümünde, bilginin olanağının bir ilk zemininden bahseder: “Kategorilerin tümdengelim öylesine büyük bir güçlkle yüklüdür ki, bizi genel olarak bilginin olanağının ilk zeminlerine inecek kadar zorlar.”¹⁰⁶ Peki bu ilk zemininden tam olarak kastedilen nedir?

Aşamalı olarak ilerleyecek olursak öncelikle Kant'ın dedüksiyon/tümdengelim kavramı ile neyi kastettiğini anlamak gerekiyor. Dedüksiyon, klasik mantıktaki haliyle tümdengelim olarak değil; “Quit Juris?” (Ne hakla?) sorusuna cevaben üretilen bir faaliyeti adlandırmak için kullanılıyor. “Ne hakla, a priori kavramların, evrensel ve genel geçer zorunluğa sahip olduğu kabul ediliyor?” Bir başka deyişle; “Nesneler, a priori kavramlar vasıtasıyla nasıl düşünülür ve kavranılır hale getiriliyor?” yahut “Nesnenin kuruluşunun zemininde var olan şey nedir?” Buna vereceğimiz ilk kısa cevabımız, yine **I. Kritik**'ten hareketle, *müdrikedir*.¹⁰⁷

Kant'ın felsefi sisteminde, nesnenin kuruluşu ya da ontolojinin imkanı, akıl sahibi bir ben'in, bilme yetilerinin teşrihi yolu ile aydınlanır. Daha en baştan söylenmesi gereken, Kant'ın, nesneden; yargı içinde kurulan ve görüde karşılığı olanı (Alm. *gegenstand*) anladığıdır.¹⁰⁸ Her ne kadar Kant, **I. Kritik**'inde yaptığı önemli işin, kavramların dedüksiyonu olduğunu söylese de, sezginin dolaysızlığı fikrinin zaman ile ilişkisinin ortaya koyulması da önemli görünmektedir. Kant, zaman hakkında genel olarak, iki kavramın sentezinin onda zorunlu olarak ortaya çıkacağı üçüncü şeyin, “iç duyunun a priori biçimi” olduğunu söylemektedir.¹⁰⁹ Sentetik a priorinin temellerini bu doğrultuda, temsilleri sentezleyen muhayyilenin faaliyetinin ve bu sentetik temsillere bir birlik veren *apperception*'un faaliyetinin zaman ile ilişkisinde aramaktadır.

Bu noktada müdrike ile doğrudan bağlantılı bir idrak faaliyeti olarak, bir sonraki alt başlıkta Kant'ta *apperception*'un mahiyetine değinmek istiyoruz.

2. Apperception Faaliyeti¹¹⁰

¹⁰⁶ KRV, [A 99].

¹⁰⁷ KRV, [B 150].

¹⁰⁸ A. Ayhan Çitil, **Metafizik ve Matematik Kitap I: Sayı ve Nesne**, Alfa Yay., İstanbul, 2012, s. 33.

¹⁰⁹ KRV, [A 155/ B 194].

¹¹⁰ Çankı, **Büyük Felsefe Lûgatı**'nda bu kelimenin Batı dillerindeki karşılıkları ve Türkçedeki manaları için şu ifadeler yer verir: “**Aperception** kelimesindeki **A** harfi –Yunancada olduğu gibi yokluk değil- fakat kendisinden sonra gelennin bilâkis kuvvetlendiğini ifade eder. –Aslı *Perceptio*. Toplamak, hasat etmek –bilmek, anlamak.”¹¹⁰ Kelimenin Klasik Türkçe felsefe dilindeki karşılıkları

Apperception faaliyetine geçmeden önce belirtmeliyiz ki; bu terim ile ilgili olarak ne yazım ne de tanım bakımından bir birlik söz konusudur. *Apperception* kelimesini Kant, olduğu gibi Fransızcadan alarak *apperzeption* şeklinde kendi metnine entegre etmiştir. Kelime, köken itibariyle Latince *percipio*, yani *almak*, *kavramak* kelimesinden gelmektedir.¹¹¹

Kant'ın eleştirel felsefesinde *apperzeption*¹¹², bir iç duyu olan zamanı düzenlemenin aracıdır. Bu noktada, algılanandan öznenin algılamasına doğru bir kırılma söz konusudur. Elbette *tamalğıya*¹¹³ giden yolun izleri, Leibniz'in mektuplarında, zaman ve mekana dair ortaya koyduğu görüşlerinin satır aralarında takip edilebilir:

Benim görüşüme gelince, uzayı, zaman gibi sadece görelî bir şey olarak kabul ettiğimi, zamanı ardarda gelen şeylere ilişkin bir düzen olması gibi, uzayı da bir arada var olmaya ilişkin bir düzen olarak kabul ettiğimi birkaç kere söyledim. Çünkü uzay, gerçekleşmesi mümkün olan olaya dayanarak, aynı zamanda var olan ve olanlara özgü var olma tarzlarına girilmeden birlikte var oldukları düşünülen şeylere ilişkin bir düzeni ifade eder. Ve bir çok şey birlikte görüldüğünde, şeylerin kendileri arasındaki bu düzen algılanır.¹¹⁴

Peki bu düzeni sağlayan bilincin idraki nerededir? Leibniz görünen o ki, Kant'a bir yol açmıştır. Ancak Kant'a göre, Leibniz'in kaçırdığı bir nokta vardır; o da uzayı, temsillerin toplamı olarak görmesidir. Oysa Kant'a göre uzay, temsillerden türetilemez ve kendisi de a priori bir temsildir. "Uzay, bende olan ve duyumlamayı

ise şöyledir: *İdrâkî dakik, basar, şuur, istiş'âr, şuhud ve şahadet, taakkul, teferrüs*. Ayrıntılı bilgi için bkz.: Çankı, **a.g.e.**, c. I, s. 397-399.

¹¹¹ Ayrıntılı bilgi için bkz.: P. G. W. Glare, **Oxford Latin Dictionary**, Clarendon Press, Oxford, 1968, s. 1330.

¹¹² Metin içerisinde bu terime karşılık olarak kimi zaman Kant'ın kullanımı olan *apperception* karşılığı, kimi zamanda kelimenin Türkçe'deki *tamalğı* karşılığı tercih edilecektir.

¹¹³ Çankı, dil inkılâbından sonra Dil Kurumu'nun **Felsefe ve Gramer Terimleri**'nde tercih edilen ve günümüzde de kullanımda olan *tamalğı* kelimesine yer verir ve eleştiri getirir. Öncelikle tam kelimesinin Türkçe olmadığını ifade eden Çankı, ikinci olarak *algı* kelimesinin de kelimenin gerçek kapsamını sunmadığını iddia eder. Zira Fransızca *perception*, aslen *hasat* demektir. Bu bakımdan da anlamak, kendisinin mecâzî delâletidir, der. *Almak* fiili ile de, *idrak* fiili ile de doğrudan kelime arasında bağ kuramayan Çankı, *aperception*'un ancak 'zihne almak' şeklinde bir terkip ile ifade edilebileceğini dile getirir. Çankı, Kant'ta *aperception* fiilinin iki yönüne dikkat çeker: "Birincisi bütün intibalarımızın veya istihzarlarımızın, hâdiselerimizin ihtibârî şuur dahilinde kuvveden fiile çıkmış olan bir ittihadıdır. İkincisi bütün ihtibârî şuur unsurlarına bir vahdet vermek üzere nefse şuurda onları kendisi ile bağladığımız fiildir. –"Ben varım." Kaziyesini veya bizatihi vücudumuzu bize tasdik ettirmek için "düşünüyorum"un, enfüsî hayatın ötesine bizi iletmez." Çankı, **a.g.e.**, c. I, s. 399-400.

¹¹⁴ Sebahattin Çevikbaş, **Leibniz ve Felsefesi**, Çizgi Kitabevi, Konya, 2006, s. 259-260.

olanaklı kılan *a priori* bir temsildir.”¹¹⁵ Öyleyse uzay ve zaman formları, deneyime giydirilen elbiseler gibidir. Deneyimden gelen veri, bu elbisenin içinde görünür kılınır. Bu da bizi *Nesnenin Kuruluşu* bölümünde ele aldığımız tezahür eden (Alm. *erscheinung*, İng. *appearance*) ve kendinde şey (Alm. *ding an sich*) ayırımına ulaştırır. Bu bahsi daha önce ayrıntılarıyla ele almıştık.

Tamalgı fiili, *kendilik idraki* olarak da ifade edilir. Zira “algıya yönelenin algıya sahip olan olarak kendini idrakı anlamındaki ilke”¹¹⁶ çok temelli bir *fehîm* faaliyetine işaret eder. Algıdan (*idrak*) tamalgıya geçiş, modern düşüncenin de seyrini gözlemlemek bakımından oldukça dikkat çekicidir. *Apperception* kavramına geri dönecek olursak, zamandaki bu birliği sağlayacak olan “bilincin algılanması” demektir. Yani algılayan için hem idrak edilen nesne, hem de idrak edenin tamalgıda kendisiyle özdeşliği söz konusudur. *Tamalgı* terimi, Locke’un *refleksif düşünme* ve *insanın özdeşliği* kavramsallaştırmalarına da yakındır. Locke’a göre *özdeşlik*;

Biz bir şeyin, zamanın herhangi bir anında bir yerde bulunduğunu gördüğümüz zaman, başka yönlerden ona ne denli benzer ve ondan ne denli ayırt edilemez olursa olsun, onun aynı anda başka bir yerde bulunan başka bir şey değil de o şey olduğunu (nasıl olursa olsun) kesinlikle biliriz; özdeşlik de ona yüklenen idelerin, göz önüne aldığımız ve şimdiki varoluşlarını onlarla ölçüştürdüğümüz, o sıradaki varoluşlarından hiçbir ayırım göstermemeleri durumudur.¹¹⁷

Yukarıda yer verdiğimiz alıntıda görüldüğü üzere Locke’da *özdeşlik* kavramı, Kant’ın *tamalgısına* yakındır. Aynı zamanda, Locke da Kant gibi, tamalgıda zamanın önemini vurgulamaktadır.¹¹⁸ Yani geçmiş ve gelecekteki eylemlerini, şimdide birleştirebilen insan, bu özdeşliği sağlayabilmiş olur. Kant’ın muhayyile melekesi, zamanı bu şekilde idrak etmemizi sağlayan temel yetidir.

Bu faaliyette, Kant’ın öznesi olan *Ben*’in rolü de büyüktür. Çünkü *Ben*, hem teorik olarak *töz* olması bakımından hem de *töz* olarak da *kalıcı* (Alm. *beharrlichkeit*) olması bakımından önemlidir. Zira her yönüyle zamanla ilişkisi kurulan bu meselede, “öznenin kalıcılığı” ve “zamanda kalıcılık” kavramları, aşağıda ele alacağımız birliğin anahtarlarıdır. *Zaman* değişir, *töz* sabit kalır. Öyleyse kalıcılık, zamanla ilintilidir denilebilir. Zamansal değişim, nesnenin değişmezliğini iktiza eder. Nesne, zamanın

¹¹⁵ Çitil, a.g.e., s. 18

¹¹⁶ Çitil, *Kant Okumaları*, s. 29.

¹¹⁷ John Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, çev. Vehbi Hacıkadıroğlu, Kabalcı Yay., İstanbul, 1992, s. 191.

¹¹⁸ Mehmet Günenç, “Kant’ta Apperzeption Kavramı”, *Felsefe Arkivi*, c. I, S. 44, 2016, s. 3.

ardardalığında sürekli olarak değişse ve yenilense, onu muhayyilede sentezlemenin imkanı da ortadan kalkmış olur.

Kant bu faaliyete, “tamalgının transandantal birliği” (Alm. *die transzendental einheit der apperzeption*) adını verir. Tamalgı, kimi zaman *farkındalık* ya da öznenin kendisinin *bilinci* olarak da çevrilir. Farkındalığın bu birliği, algısal girişlerin yakalanması, yeniden üretilmesi ve tanınması faaliyetlerinin başından sonuna kadar iş başındadır.¹¹⁹ Kant’a göre *transandantal tamalgı*, tüm insan bilgisi alanının en üst ilkesidir.¹²⁰ Aynı zamanda deneyimin, duyum ve hayal gücünden sonra üçüncü koşuludur. Görüldüğü üzere Kant, nesnenin/deneyime konu olanın, kendinde bir varlık olmasını kabul etmez ve onun nasıl bilindiğini kademeli bir şekilde izah eder. Bilgimizin ilk kaynağı olarak da, sentez faaliyeti üzerinden yargıda bulunabileceğimizi ifade eder.¹²¹

Kant’ın sisteminde sentez faaliyeti, duyudan gelen sezgiyi ve akıldan gelen kategorileri zaman ve mekanda bir belirlenimle, hayal gücü aracılığıyla tesis eder. Bilginin ilk olanaklı zemini, muhayyile yetisinin canlandırma faaliyeti ile *Ben*’in kurduğu görünüşler dünyasında mümkün olacaktır. Elbette buna eşlik eden, her daim ‘Ben düşünüyorum’ fiilidir. Buna göre sırasıyla, duyumlama yoluyla temsilleri alır, muhayyile yoluyla sentez faaliyetini uygular, son olarak kendilik idrakinin birliğine tâbî tutarız. Kanaatimizce bilginin olanağının ilk zemini baştan beri ifade etmeye çalıştığımız *ben* yani öznenin kendisidir. Caygill, Kant’ın, bir yandan transandantal tamalgıyı sezgiden ayırt ettiğini ifade ederken öte yandan ‘Ben düşünüyorum’un sezgilerin sentezinin de koşulu olduğunu bildirir.¹²² Özetle; Kant’ın *apperzeption* faaliyeti ile kastettiği, tamalgının bir ürünü olan *cogitonun*, sezgiyi özneye ait kılması, kategorilere ayrıştırması ve sezgilerin yargıda birleşmelerinin zeminini sağlamasıdır.

Kant, bir varsayım olarak *Aşkınsal Analitik* kısmında *tanrısal anlaktan* bahseder. Söz gelimi *tanrısal anlak* gibi bir kabulümüz olsa, o zaman bu anlak/müdrake verili nesneleri tasarımılamaz ama nesnelerin kendileri, onun temsilleri yoluyla aynı zamanda verilir ya da üretilirler. Hal böyle olunca kategorilerin bilgi açısından hiçbir anlamı kalmaz.¹²³ Oysa Kant’a göre müdrake, kendi başına hiçbir şey bilemez ve dolayısıyla düşünebilmek için kategorilere ihtiyaç duyar. Bu yönüyle

¹¹⁹ Erdal Yılmaz, “Metafizikten Fenomenolojiye: Özne Metafiziğine Heideggerci Eleştiri”, s. 8-9.

¹²⁰ KRV, [B 135].

¹²¹ KRV, [A 79/ B 104].

¹²² “Kant’ın Temel Kavramları”, Howard Caygill’in **A Kant Dictionary** yapıtından derleyen ve çeviren: Metin Bal, **Bibliotech: Felsefe Sosyal Bilimler Dergisi**, 2012, S. 17, s. 80.

¹²³ KRV, [B 145].

müdrîke, kurucu değil, düzenleyici bir işleve sahiptir. Zira zaman, bütün zihin faaliyetlerine eşlik etmesi bakımından, duyumlananları kendi biçimsel yapısına göre düzenler. Onları, art arda ve eş zamanlı olarak çoklu halde bize sunar. Bu çokluğu da birleyen ve sentezleyen yukarda yer verdiğimiz *apperzeption* faaliyetidir. Netice itibariyle Kant’a göre algının, empirik bilinç olduğu ve bilincin de zaman ve mekandan bağımsız düşünölemeyeceğini ifade edebiliriz.

Kant’ın eleştirel felsefesinde, **I. Kritik** bağlamında, dolaysızca entellektöel bir seziş¹²⁴ (Alm. *intellektuelle anschauung*) söz konusu değildir. Yani salt aklı bir ilham olarak nitelendirilebilecek, bütün duyusal süreçlerden ayrı düşmüş bir sezgi şeklindeki düşünme biçimine bu sistemde yer yoktur. Biz entellektöel sezgiden, İslam filozoflarının sudûr ya da feyezân olarak adlandırdıkları bilgi türlerini anlıyoruz. Öte yandan bu şekilde Kant, vahyi de dışarda bırakmış oluyor. Zira ona göre sınırlar kesin ve belirlidir. Bir nesnenin bize verilişinde, zaman ve mekan formları ile hissedişimizdeki değişimin (Alm. *die modifikation unserer sinnlichkeit*) birincil rolü vardır.¹²⁵

Bu durumu Norman Kemp Smith, Caird’in yanlış tercümesi ile Kant’ın tamamen yanlış anlaşılmasına sebebiyet vermesi üzerinden anlatır. Bunu, *intuition* ile *perception* arasındaki farka değinerek *anschauung*’un çevirimine dikkat çekerek yapar. Buna göre *perception* yanlış yönlendiren bir çeviridir; zira bu terim, kendi içerisinde duyuyu devre dışı bırakır.¹²⁶ *Anschauung*’u doğru karşılayan çeviri için, sezgiyi ve dolaylı oluşu bir arada taşıması bakımından *intuition* terimi tercih edilir.¹²⁷ *Anschauung* terimi üzerinden Kant felsefesinin Türkçede alımlanışı hakkında yürüttüğümüz incelemeden hareketle bu farkın önemine ayrıntılarıyla yer verdik.¹²⁸ O nedenle bu noktada Smith’in de aynı meseleye dikkat çektiğine değinmekle yetiniyoruz.¹²⁹

¹²⁴ Smith, **a.g.e.**, s. 79.

¹²⁵ **KRV**, [A 140/ B 179].

¹²⁶ Smith, **a.g.e.**, s. 468.

¹²⁷ Çankı, **Büyük Felsefe Lûgatı**’nda, *intuition* kelimesine karşılık madde başlığında *hads* terimini tercih eder. Kelimenin klasik Türkçe felsefe dilindeki karşılıklarını ise şu şekilde sıralar: Hads, ilmi huzurî, keşfi zamir, tehadüs, idrâk, nazarı aklı, huzur, feraset, sünûhâtı akliye, bedâhet, bedîhiye, mükâşefe. Dil İnkılâbı sonrasında, kelimenin Öz Türkçe karşılıklarının, *sezgi* ve *sezi* olarak tercih edildiğini bildirir. Çankı, **a.g.e.**, c. II, s. 552. Buna göre, o dönemde henüz *görü* kelimesinin varlığından bahsetmek mümkün değildir. *Tenkit* bahsinde Çankı, kelimenin Batı filozoflarınca kullanımını derinlemesine inceler. Ayrıntılı bilgi için bkz. Çankı, **a.g.e.**, c. II, s. 555-556.

¹²⁸ Ayşe Hilal Akın, “*Anschauung* Terimi Ekseninde Türkçe Felsefe Sözlüklerinde ve Kant Felsefesinin Türkçeye Çevirisinde Terimsel Çokluk Sorunu”, **Felsefe Dünyası Dergisi**, S. 72, Kış, 2020, s. 310-332.

¹²⁹ Ayrıntılı bilgi için bkz.: Smith, **A Commentary to Kant’s ‘Critique of Pure Reason’**, s. 468-469.

Kant'ın eleştirel felsefesinde bir şey hakkında bilgi sahibi olmanın imkanı, o şey ile ilgili bağlantılar kurabilmekten geçer. Eğer a priori bir kavram, tecrübe ile ilişkilendirilemiyorsa *boş*tur (Alm. *leer*).¹³⁰ Kant bu durumu izah ederken tabak örneğinden yararlanır. Buna göre tabaktan bahsederken, nesnenin temsili, kavramı ile türdeş olmalıdır.¹³¹ Buna örnek olarak *nedensellik* kavramını da düşünebiliriz. *Nedensellik* kavramı da tecrübeyi olanaklı kılar. Bu noktada bilgi ile ilgili olarak ön plana çıkan husus, *ilişkilendirme* eylemidir. İdrak, ilişkilendirme üzerinden tesis edilir; başka bir deyişle, temsiller arasında bir ilişki yoksa bilgi de elde edilemez. Bu mesele bizi, Kant'ın meşhur formülüne ulaştırır: “İçeriksiz kavramlar boş, kavramsız görüler kördür.”¹³²

Sezgiler ve kavramlar, öyleyse tüm bilginizin temelinde yer alırlar. Bir başka yerde Kant, bilgi kavramını şöyle ifade eder: “Eğer bir temsil başkalarına bütünüyle yabancı ve bir bakıma yalıtılmış ve onlardan ayrılmış olsaydı, hiçbir zaman bilgi diye bir şey ortaya çıkmazdı -bilgi ki, karşılaştırılan ve bağıntılanan tasarımların bir bütünüdür.”¹³³ Öyleyse denilebilir ki, bilginin inşasında öncelikli olan, işlenecek malzemenin, başka temsillerle ve kavramlarla bağlantılandırılabilir olmasıdır.

Bu noktadan hemen sonra Kant, *synopsis* diye bir kavramdan söz eder. *Synopsis*, bir terkip etme, cem etme faaliyetidir. Bir nesne duyumsandığında, Kant'a göre o duyumsadığımız şey, birtakım yetiler tarafından işlenmeye başlar. Bu aşamaları o şu şekilde ifade eder:

Duyu kendi görüşünde bir çokluk kapsadığı için, ona bir *synopsis* yüklüyorum. Ama böyle bir *synopsis*e her zaman bir sentez karşılık düşmelidir; ve *alıcılık* ancak *kendiliğindenlik* ile birleştiğinde bilgiyi olanaklı kılabilir. Şimdi, kendiliğindenlik tüm bilgide zorunlu bir yolda bulunan üçlü bir sentezin zeminidir: Zihnin (Alm. *gemüt*) sezgideki değişimleri olarak tasarımların *ayırmsanması*, bunların imgelemde *yeniden üretilmeleri*, ve bir kavramda *tanınmaları*. Bunlar üç öznel bilgi kaynağını gösterirler ki, anlağın kendisini ve onun yoluyla, onun görgül bir ürün olarak tüm deneyimi olanaklı kılarlar.¹³⁴

Öncelikli olarak duyumlama yetisini olanaklı kılan, zaman ve mekan formlarına tâbî olan temsiller birlik içerisindedir. Yani zamanda art arda ve mekanda yan yana bulunurlar. Ardından bu temsiller, kendinin idrakı (Alm. *apperzeption*) yardımıyla

¹³⁰ KRV, [A 137/ B 176].

¹³¹ KRV, [A 138/ B 177].

¹³² KRV, [B 75]. “Gedanken ohne Inhalt leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind.”

¹³³ KRV, [A 97].

¹³⁴ KRV, [A 98].

sentezlenir ve ben'e ait kılınır. Böylece temsiller birbirleriyle ilişkilendirilir ve cem edilir.

Özetle;

1) *Apprehension* (Zihnin sezgideki ilişkileri olarak temsillerin **ayırmsanması**/algısal girişlerin **yakalanması**)¹³⁵

2) *Reproduktion* (Bu temsillerin muhayyile yetisinde **yeniden üretilmesi**)¹³⁶

3) *Rekognition* (Yeniden üretilen temsillerin kavramda **tanınması**)¹³⁷
şeklindeki üç katlı bir sentez faaliyetini takip ederiz.

Kategoriler gibi şemalar da deneyim yoluyla elde edilemez ancak deneyim yoluyla elde edilenler ile faaliyete geçerler.

Peki kesin bir bilgiye sahip olduğumuzu söyleyemesek de, Kant'ın felsefesi içerisinde de tartışılan, örneğin *Tanrı* kavramı gibi birtakım soyut mefhumları bu yapıya eklemleyerek ne şekilde düşünebiliriz? Tecrübe aracılığıyla, tecrübenin üzerine sınır tanımadan yapılan bir akıl çıkarımı olarak izlerini takip edeceğiz. Aslında Kant daha **I. Kritik**'te, bu soruya bir cevap aramaya başlar. Zira öyle muazzam bir yapı inşa etmiştir ki, kendisinden uzak durulan ancak bir hastalık gibi düşünmekten de imtina edilemeyen birtakım mefhumlar, bu şahıkanın temellerini sarsacak gibidir. Dolayısıyla *kritikleri* okurken şunu görürüz; filozofun zihninde sürekli bir pencere açıktır. O pencereden, *Tanrı*, *ruh*, *ölümsüzlük* gibi kavramlar içeri girmeye çalışır ama bir şekilde tecrübe üzerine kurulu olan bilmeden yalıtılırlar; ancak düşünmeden değil. Kant, bu hususta şöyle bir açıklamada bulunur:

Hiç kuşkusuz belki de olanaksız olan, dahası, kendilerinde olanaklı ama hiçbir deneyimde verilemeyecek olan nesneleri de (Alm. *gegenstand*) düşünebilirim. Çünkü bu kavramların bağıntılarında gene de olanaklı bir deneyimin koşuluna zorunlu olarak ait olan bir şey atlanmış olabilir (bir tinin kavramı durumunda olduğu gibi), ya da sözgelimi saf müdrike kavramları, deneyimin, izleyebilecek olduğundan daha öteye genişletilmiş olabilirler (Tanrı kavramı durumunda olduğu gibi).¹³⁸

Kant'a göre bilgi endinme noktasında sınır kesindir. Dolayısıyla deneyimin izleyebilecek olduğundan daha geniş bir alana dağılmak, epistemolojik olarak

¹³⁵ Smith, **a.g.e.**, s. 80.

¹³⁶ Smith, **a.g.e.**, s. 97.

¹³⁷ Smith, **a.g.e.**, s. lviii.

¹³⁸ **KRV**, [A 97].

yanılsamalara (Alm. *schein*) varmamıza sebebiyet verir. Ancak aklın, kaçınmadığı bir hastalığı olarak, sınır tanımayan bir genişleme dürtüsü vardır.¹³⁹

Schein, normal olmayan bir algıya sebebiyet verecek bir nesnenin hissedilmiş ya da görülmüş sanılmasıdır. Görünüş ile yanılsama arasındaki fark görülen nesnenin varlığı ile ilintilidir.¹⁴⁰ Kant’a göre, yanılsama duyularda olmaz. Çünkü duyularımız yargıda bulunamaz. Tezahürler duyulara, yargı ise müdrike yetisine dayanır.¹⁴¹ O halde doğruluk-yanlışlık ve dolayısıyla yanlışla götüren yanılsamanın kendisi de nesnenin müdrike ile ilişkisinde olacaktır.¹⁴² Elbette buradaki yanılsamanın kaynağı duyumun, müdrike üzerinde gözlenmeyen etkisi ile öznel ve nesnel zeminlerin birleşmesi neticesinde ortaya çıkar. “Bu yanılsama, eleştirinin tüm uyarılarına karşın, bizi bütünüyle kategorilerin ampirik kullanımlarının ötesine çeken ve saf müdrikenin genişlemesi gibi göz kamaştıran bir aldatmacayla (Alm. *blendwerke-hirngespinnst*) oyalar.”¹⁴³

Tezimiz bağlamında üzerinde duracağımız yanılsama türü, *ampirik yanılsama* değil, *aşkınsal yanılsama* olacaktır. Zira aşkınsal yanılsama, aşkınsal eleştiri tarafından ortaya çıkarıldıktan ve hiçliği açıkça gösterildikten sonra bile sona ermez. Kant, bu duruma örnek olarak, ‘Dünyanın zamanda bir başlangıcı olmalıdır’ önermesini verir.¹⁴⁴ Aşkınsal yanılsama, aklın öznel açıdan insanın bir bilgi yetisi olarak görülerek kullanılması neticesinde ortaya çıkar. Kant’ın, “sınır taşlarını devirmek” olarak nitelendirdiği aşkın, deneyimden bağımsız, bu sınırları aşan ve git gide onları çiğnememizi söyleyen bir temel ilkedir.¹⁴⁵ Öyleyse aşkınsal yanılsamanın yeri akıl, bunların konuşulduğu zemin ise aşkınsal diyalektiktir:

Aşkınsal diyalektik, aşkın yargıların yanılsamalarını ortaya sermekle ve aynı zamanda bunların aldaticılığına karşı önleyici olmakla yetinecektir. Ama yanılsamanın (mantıksal yanılsama gibi) bütünüyle yitmesi ve bir yanılsama olmaya son vermesi –bu hiçbir zaman diyalektiğin yerine getirebileceği bir şey değildir. Çünkü burada *doğal* ve kaçınılmaz bir *yanılsama* ile ilgileniyoruz ki, kendisi öznel temel ilkeler üzerine dayanır ve bunları bize nesnel diye yutturur.¹⁴⁶

¹³⁹ KRV, [A 5/ B 9].

¹⁴⁰ Smith, *a.g.e.*, s. 149.

¹⁴¹ KRV, [A 137/ B 176].

¹⁴² Immanuel Kant, *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*, çev. İoanna Kuçuradi-Yusuf Örnek, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 2000, s. 40.

¹⁴³ KRV, [A 294/ B 350].

¹⁴⁴ KRV, [A 296/ B 353].

¹⁴⁵ KRV, [A 298/ B 354].

¹⁴⁶ KRV, [A 297/ B 354].

¹⁴⁶ KRV, [A 299/ B 355].

Kant bu noktada, saf aklın bu kaçınılmaz diyalektik faaliyeti yürüttüğünü ifade eder. Ancak bu, bilgi eksikliğinden ötürü düşülen bir yanılsama ya da bir sofistin akılları karıştırmak için yapay olarak yürüttüğü bir diyalektik değildir. Zira burada, insan aklının önüne geçilemeyen ya da uydurma olduğu açıkça ortaya koyulduktan sonra bile akılı sürekli aynı noktalarda saptıran bir durum söz konusudur. Bu bağlamda yargılar ile ilgili açtığımız başlıkta ayrıntılarıyla aşkınsal diyalektik kısmına yer vereceğiz.

Bilme yetilerinden biri ve aşkınsal yanılsamanın mekanı olarak bu bölümde, Kant'ın eleştirel felsefesine göre akılı ele alacağız.

B. Akıl¹⁴⁷

Kant'a göre *akıl*, bir ilkeler yetisidir ve koşulsuza dek uzanmayı ister.¹⁴⁸ Kant'ın akıl ile müdrikeyi birbirinden ayırması ile beraber akıl, bu koşulsuzluk istemini son haddine dek zorlayan bir yeti olarak karşımıza çıkar.

Akıl verili ve tecrübî olmamak bakımından, sınırsız bir şekilde bilme iştihâkı olan, dolayısıyla Kant'ın da sınırlarını ihata etmeye çalıştığı yüksek bilgi kaynağıdır. Öte yandan **Büyük Felsefe Lûgatı**'nda Çankı, Kant'ın **I. Kritik**'teki *Transandantal Diyalektik (Müteâlî Cedel)* kısmı ile ilgili de önemli bir tanımlama yapar: “Kant daha mahsus ve kendine has bir mânâda *Vernunft* (akıl) kelimesiyle ruh, âlem ve Allah mefhumlarını borçlu olduğumuz yüksek düşünce kuvvetini de kastediyor.”¹⁴⁹ Çankı'nın yüksek düşünce olarak ifade ettiği bu düşünce türü, aynı zamanda, onun ifadesiyle birtakım ‘nakîzeynlere düşer’. Bunları ayrıntılandırmadan önce, Kant felsefesinde akılla doğrudan ilişkili birkaç terim üzerinde duracağız.

Kant'ın yakın takipçilerinden olan Karl Leonhard Reinhold'a göre; Kant'ın akıl eleştirisi, neredeyse iki kavram çiftiyle, *form* ve *içerik* ile *görünüş* ve *kendinde-*

¹⁴⁷ Mustafa Namık Çankı, **Büyük Felsefe Lûgatı**'nda *raison* maddesi altında, Kant'ın akıl kullanımına özel ve uzun bir alan ihdâs eder. Kant'ın ayırımı, *Raison Pure* (aklı mahz) ve *Raison Pratique* (aklı amelî) şeklinde açtığı ayrı bir başlık altında değerlendirir. Çankı, Kant'ın kelimeye verdiği mananın en özlü karşılığını, yine ondan bir iktibasla şu şekilde ifade eder: “**Raison** kelimesinin **D** mânâsında tarif olunduğu üzere, akıl, yani düşünce, *kabli* olan ve tecrübeden gelmeyen her türlü hâl ve keyfiyet. ‘Burada *akıl* kelimesiyle bütün yüksek bilgi kuvvetini anlıyorum. Binaenaleyh akliyi, ihtibârîye mukâbil tutuyorum.’ (Ich verstehe hier unter Vernunft das ganze obere Erkenntnisvermögen, und setze also das Rationale dem Empirischen entgegen.)” [*Kritik der reinen Vernunft (Akli Mahzın Tenkidi)*, A. 835; B. 863.] Çankı, **a.g.e.**, c. III, s. 446.

¹⁴⁸ **KRV**, [B XX].

¹⁴⁹ Çankı, **a.g.e.**, c. III, s. 446.

şey olarak özetlenebilir.¹⁵⁰ Kant, o en yüksek yetinin sınırlarında dolaşarak işlevlerini teşrih etme çabasını eleştirel felsefesinin tamamında sürdürür gözükmektedir. Kant’a göre akıl, sezginin gereci olan zaman ve mekanı işlemek ve düşüncenin en yüksek birliği altına getirmek için kullanılan en yüksek yetidir. Zira akıl, başta da belirtildiği üzere ilkeler koyar. Akıl kavramları, *kavramaya*; müdrike kavramları ise, *anlamaya* hizmet eder. “Eğer akıl kavramları koşulsuzu kapsıyorlarsa, o zaman tüm deneyimin ait olduğu bir şey ile ilgilidirler ki, bunun kendisi hiçbir zaman bir deneyim nesnesi değildir.”¹⁵¹ Öte yandan Kant’a göre, tüm bilgimiz duyularla başlar ve burada sonlanır.¹⁵² Bu bağlamda a priori evrensel önermelerin nasıl mümkün olacağını bu bölümde ele alacağız.¹⁵³

Akıl, tecrübe ile elde edilen bilgileri, tecrübenin ötesine taşımak üzere ilkeler koyar. Ona göre tüm bilgimiz, tecrübe ile başlamakta ve sonlanmaktadır. Ancak bu bilginin insan aklı ile ilişkililmesi neticesinde tecrübeyi de aşan kullanım alanlarından bahsedilebilir. Öte yandan Kant’ın eleştirel felsefesinde akıl tanımlarının teleolojik anlatımlarla (gaye, son amaç, vb.) dolu olduğu ifade edilir.¹⁵⁴ Koşulsuza dek uzanma istemi de buna dayanır. Burada müdrike ile uyumlu bir çalışma içerisine girip, aklın sınırlarına riayet edildiğinde a priori evrensel önermelerle hareket eden aklın, bazı durumlarda öznel yargılarını diğer yargılarla karıştırması ihtimali göze alınmalıdır. Bu da birtakım yanılsamalara yol açacaktır. Bu noktadan hareketle aklın sınırları içinde ve dışında yer alan akıl çıkarımlarının keyfiyetini tartışmaya çalışacağız.

Kant, tüm düşüncesine hakim olan bölmeli yapıyı akıl için de kullanır. Akıl, yalnızca tek bir nihaî işlevi gerçekleştirmez. Onun sisteminde akıl, salt bilginin içeriğinin soyutlaması yönüyle *biçimsel kullanımı* yani *mantıksal kullanımı*; duyulardan ve müdrikeden gelmeyen kavram ve ilkelerin kökenlerini kapsamak yönünden *olgusal kullanımı* yani *saf kullanımı* işaret etmek bakımından ikiye ayrılır.

Aklın mantıksal kullanımı, müdrikenin koyduğu kurallara göre düşünen yargı yetisi aracılığıyla bilgiyi belli bir koşul altına alan ve akıl yoluyla a priori belirleyen

¹⁵⁰ Nicolai Hartmann, **Die Philosophie Des Deutschen Idealismus**, c. I, Walter De Gruyter, Berlin, 1960, s. 8. Kant felsefesinin Karl L. Reinhold üzerindeki etkileri ile ilgili ayrıntılı bir okuma için bkz.: Karienne Jolanda Marx, **The Usefulness of The Kantian Philosophy**, De Gruyter, Berlin-Boston, 2011.

¹⁵¹ **KRV**, [A 312/ B 368].

¹⁵² **KRV**, [A 299/ B 356].

¹⁵³ **KRV**, [A 302/ B 358].

¹⁵⁴ Courtney D. Fugate, **The Teleology of Reason**, De Gruyter, Göttingen, 2014, s. 3.

bir evrensel koşullara indirgeme faaliyetidir. Kant bu kısma eserinde uzun uzadıya yer vermez. Zira asıl mesele yani aklın idealleri, yanılsamaları ve diyalektik faaliyeti saf aklın spekülatif kullanımında ortaya çıkar. Buna geçmeden önce Kant'ın **I. Kritik**'inden aklın mantıksal kullanımı ile ilgili bir bölüme yer vereceğiz:

Her akıl çıkarımında ilkin *müdrike* yoluyla bir *kural* düşünürüm (*major*). İkinci olarak, *yargı yetisi* aracılığıyla bir bilgiyi kuralın koşulu altına alırım (*minor*). Son olarak, bilgimi *kuralın* yüklemi yoluyla ve dolayısıyla *akıl* yoluyla *a priori* belirlerim (*conclusio*).¹⁵⁵

Burada aklın, çıkarsamada, müdrikedeki bilgileri en küçük sayıda ilkeye yani evrensel koşullara indirgemesi Kant'a göre, kurulabilecek en büyük birlik faaliyetidir. Akıl ise, bu birlik faaliyetinin *merkez üssü* olarak telakki edilir. Aklın bu türlü kullanımına *mantıksal kullanım* denir. Ancak asıl mesele *aklın saf kullanımı* olarak adlandırılan ve bu tecrübeden yalıtılmış formun imkanında tezahür edecektir.

Aklın mantıksal kullanımında verili bilgiler ve bu bilgilere mantıksal denilen belli bir biçimi veren, müdrikeden gelen bilgilerle karşılaştıran, güdümlü bir yeti söz konusudur. Aklın saf kullanımında ise bütün bunlardan yalıtılmış, sezgilerden ve müdrikenin kurallarından bağımsız bir çıkarımlar silsilesinden bahsedilmektedir. Öyleyse Kant'ın deyişiyle saf akıl, kavram ve yargılarla ilgilenir, duyularla ve sezgilerle ilgilenmez. (Müdrike ise duyularla ve sezgilerle çalışır, çünkü onların nesnelerini belirler.)¹⁵⁶ Ancak böyle bir akıl ilkesinin nesneler için hiçbir yasa dayatamayacağını ifade eder. Buradan hareketle bir parantez açacak olursak Kant, aklın birliğinin, olanaklı deneyimsel bir birlik olmadığını ifade ederek sentetik *a priori* ilkeleri kapsayıcılığını soruşturur.¹⁵⁷ Bu noktada farklı akıllar ve bu akılların farklı işlevleri varmış gibi tesis edilen yapıda aslında aklın yapısal bakımdan bir ve aynı olduğunu zihinde tutmak gerekir. Zira Heimsoeth'un da ifade ettiği üzere, “doğayı sonsuza kadar uzayan zaman-mekan ilişkisi içinde, bir yasalar halinde, teorik olarak kavrayan akılla; pratik alanda ‘yapmalısın!’ buyruğunu duyan, kendisine ahlak yasası koyarak, insan istemesini özyasalı yapan akıl, bir ve aynı akıldır.”¹⁵⁸

Burada ilk dikkat çekilen husus, akıl yoluyla değil deneyim yoluyla eriştiğimiz “Olan her şeyin bir nedeni vardır.” önermesinin ancak deneyimin birliğini olanaklı

¹⁵⁵ KRV, [A 305/ B 362].

¹⁵⁶ KRV, [A 308/ B 364].

¹⁵⁷ Ayrıntılı bilgi için bkz.: Robert Greenberg, **Kant's Theory of A A Priori Knowledge**, Pennsylvania State University Press, Pennsylvania, 2001.

¹⁵⁸ Heimsoeth, **a.g.e.**, s. 145.

kılacağını ifade etmesidir.¹⁵⁹ Başka bir deyişle, olan her şeyi tecrübe etmesi mümkün olmayan insanın ancak tecrübeyi bir birlik altında tutma ihtiyacını karşılamak üzere “her ne olduyorsa bir sebebi vardır” demesi, müdrikenin ürettiği bilgiden hareketle aklın yine tecrübeye büyük öncülü ilke olarak dayatmasıyla mümkündür. Ancak bunun hakikati tecrübeyi aşar ve ona tasdik ettirilemez.

İkinci olarak akıl, çıkarımının evrensel koşulunu bulmaya çalışır. Zira bugün buradaki tecrübeye, deneyimin zemini olarak bulduğumuz nedensellikten evrensel bir ilke ediniriz. Bu ilke, deneyimden bize ulaşır. Akıl ise, tecrübe edilen nedensellikten, geçmişteki ve gelecekteki bir nedensellik zincirine bağlayan bir varsayıma işaret eder. Bu mantıksal düzeneğin bir saf akıl ilkesi olabilmesi ise ancak şu varsayımla mümkündür: “Eğer koşullu verilmişse, birbirlerine altgüdümlü koşulların bu yüzden kendisi koşulsuz olan bütün bir dizisi de verilmiştir yani nesnede ve bağıntısında kapsanmıştır.”¹⁶⁰ İşte saf aklın a priori sentetik ilkeler kapsayıp kapsayamayacağına dair sorunun cevabı burada verilir: “Saf aklın böyle bir temel ilkesi ise açıktır ki sentetiktir.”¹⁶¹ Ancak bu da kapalı bir yanıttır. Aynı kapalılık, cevabı aranan sorunun kavramında da yatar. Sentetik a priori yargının künhüne vâkıf olmak oldukça güç gözükmektedir. Norman Kemp Smith, Kant’ın **I. Kritik**’ine yazdığı komentarda, “Sentetik a priori yargılar nasıl mümkündür?” başlığı altında bu konuyu ayrıntılandırarak ele almaktadır.¹⁶²

Kant’a göre tüm bilgimiz, deneyimle başlar; ancak bu bizi, bütün bilginin deneyimden geldiği sonucuna ulaştırmaz.¹⁶³ Bu noktada deneyimde ortaya çıkmayanı, bilgiden ayırmak gibi sentetik a priori yargıları da, kendinde deneyimden bağımsız olarak nitelendirmek bir çelişki yaratmaktadır gibi gözükmektedir. Ancak Kant felsefesinde asıl mesele, tam da bu çelişki gibi gözükken sentetik a priori yargılarda yatmaktadır.¹⁶⁴ Zira tecrübe, sentetik a posteriorinin mekanı iken tecrübenin kendisinin kurulumu ve bu imkan hem evrensel hem de tecrübeden bağımsızdır.

¹⁵⁹ **KRV**, [A 308/ B 364].

¹⁶⁰ **KRV**, [A 308/ B 365].

¹⁶¹ **KRV**, [A 309/ B 365].

¹⁶² Smith, **a.g.e.**, s. 43.

¹⁶³ **KRV**, [B 1].

¹⁶⁴ Kant’ın sentetik a priori kavramsallaştırması, Eerhard tarafından ciddi bir eleştiriye tâbî tutularak, “Kritik’in can verdiği duyumlardan, ‘geride bırakılan iyimser umutlar’dan kaç kişinin afalladığından ve henüz düzelemediğinden” bahsedilir. Kant bu eleştiriye cevabını, K. L. Reinhold’a yazdığı mektupta uzun uzadıya anlatır. Kant’ın, Eberhard’ın sentetik a priori eleştirilerine cevaben K. L. Reinhold’a yazdığı mektup için bkz.: Immanuel Kant, **Felsefî Mektuplaşmalar**, çev. M. Masum Gökyüz, Fol Kitap, Ankara, 2021, s. 124-132.

Çünkü sentetik a priori, yukarıda da ifade ettiğimiz üzere bilme yetilerimizle alakalıdır. Sentetik a priori yargılar, müdrike aracılığıyla matematik ve fizik için mümkün iken örneğin, tecrübe için vaz edilen nedensellikten hareketle bir Tanrı ispatına girişmek ve aklın nesnesine bu ilkeleri uygulamak mümkün değildir. Kant **I. Kritik**'in başında *metafiziğe* dair görüşlerini şu şekilde ifade eder:

Baştan sona yalıtılmış spekülâtif bir akıl bilimi olarak *Metafizik* kendini bütünüyle deneyimden öğrenmenin üzerine yükseltir; dahası, bunu yalnızca kavramlar yoluyla yaptığı için (matematik gibi kavramların sezgi üzerine uygulanması yoluyla değil), onda aklın, kendi kendisinin öğrencisi olması gerekir. Tüm geri kalan bilimlerden daha eski olmasına karşın ve üstelik bunlar her şeyi yok eden bir barbarlığın dipsiz uçurumunda yutulacak olsalar bile varlığını sürdürecektir olmasına karşın, yazgısı bugüne dek ona bir bilimin güvenilir yolunda olmanın doyumunu verememiştir.¹⁶⁵

Kant'a göre bugüne dek metafiziğin yöntemi *el yordamıyla* belirlenmekteydi.¹⁶⁶ “Başka türlü bir metafizik olanaklı mıdır?” şeklinde sorarak metafiziğin olanaklı olup olmamasından ziyade başlangıçta Kant, doğanın, aklın başına doladığı bu *amansız hastalığa* bir deva bulmaya çalışmaktadır. “Çünkü bizi zorunlu olarak deneyimin ve tüm tezahürlerin sınırlarının ötesine geçmeye iten şey *koşulsuzun* kendisidir ki, akıl koşullu her şey için ve böylelikle koşullular dizisini tamamlayabilmek için, bunu kendilerinde şeylerde ister.”¹⁶⁷ **Prolegomena** adlı eserinin giriş kısmında Kant, birincil olarak metafiziğin kaynaklarından bahsettiği bir alan açar. Burada hassaten üzerinde durduğu noktayı şöyle vazih bir şekilde ifade eder:

Her şeyden önce, metafizik bilginin kaynaklarının sadece deneysel olamayacağı zaten onun kavramında vardır. O halde bu bilginin ilkeleri (ki bu ilkelere sırf temel önermeler değil, aynı zamanda temel kavramlar da girer) hiçbir zaman deneyden alınmamalıdır: çünkü o, fizik değil, metafizik, yani deneyin ötesinde kalan bilgi olmak zorundadır. O halde ne asıl Fiziğin kaynağını oluşturan dış deney, ne de deneysel Psikolojinin esasını oluşturan iç deney, bu bilginin temelini oluşturabilir. Demek ki, o, a priori bilgi veya saf anlama yetisi ve saf akıl bilgisidir.¹⁶⁸

Metnin devamında Kant, saf akıl bilgisi olarak nitelendirilen metafiziğin, bu bakımdan saf matematikten ayrılan hiçbir yönünün olmadığına vurgu yapar. Bu

¹⁶⁵ **KRV**, [B XV].

¹⁶⁶ **KRV**, [B XVI].

¹⁶⁷ **KRV**, [B XXI].

¹⁶⁸ Immanuel Kant, **Prolegomena**, s. 13-14.

nedenle de onu “saf felsefi bilgi” (Alm. *reine philosophische erkenntnis*) olarak adlandırır.

Yukarıdaki pasajda görüldüğü üzere, metafiziği bir bilgi olarak ele alan filozofun dikkat çektiği husus, kaynağını salt iç ve dış deneyden almayan bu yapının varlığının, saf akıl ve saf müdrike yetileri üzerine temellendirilmesidir. Öte yandan deneyimden bağımsız bu yargıların, gelecek her türlü deneyim için geçerli olması meselesi başlı başına muğlaktır denilebilir. Bu nedenle saf akıl ilkelerinin salt düşünceden hareketle elde ettiği yargıların, sentetik a priori bir hüviyeti olmadığı söylenebilir ve denilebilir ki, “daha fazlası bilinemez”. Ancak diyalektik bölümünde Kant, bu sentetik süreçle a priori bilgiyi, koşulsuza ilişkin akıl ideası ile uyum içinde birleştireceğini ifade eder.¹⁶⁹

Burada dikkat çekilmesi gereken en temel husus, şüphesiz sürdürülen felsefi faaliyeti, saf spekülâtif aklın üstlendiği ve görevinin ise metafizikte, Kant’a kadar süregelen yordamın yöntemine dair bir inceleme ve eleştiri olduğudur.¹⁷⁰ Öte yandan Erişirgil’in ifadesiyle, Kant’ın tenkid faaliyeti, “zihnın yasalarından hareketle tecrübenin nasıl mümkün olacağını araştırır. (...) aklın ilkelerini boş bir şekilden, soyut bir yasadan ibaret anlar ve ancak sezgiye tatbik sayesinde değer verir.”¹⁷¹ Bu esaslı fikir, Kant’ın eleştirel sistemine temel teşkil eder.

Kant’ın yukarıda sözünü ettiği eleştiri faaliyetinin olumlu ve olumsuz iki önemli çıktısı vardır ki, biz de buradan hareketle muhayyile yetisinin yardımıyla son bölümde tecrübeyi aşan Tanrı’nın varlığına dair bir inceleme yürütmeye çalışacağız. Ama öncelikle aklın spekülâtif yani teorik (*kurgul*) kullanımı ve saf yani pratik (*kılgısal*) kullanımı arasındaki ayrımı resmetmeliyiz. Kant muhatabını, aklın spekülâtif kullanımında deneyim sınırlarını aşmaya yönelik teşebbüsüne dair uyarır. Bu olumsuz gibi görülen ancak olumlu alanı ise şu şekilde izah eder: “Çünkü spekülâtif aklı sınırlarının ötesine geçmeye götüren temel ilkeler gerçekte kaçınılmaz olarak akıl kullanımının *genişlemesine* değil ama *daralmasına* yol açarlar.”¹⁷² Kant, *Saf Aklın Antinomileri* bölümünde bu kısmı şöyle resmeder:

Teorik düşünce için ne acıdır ki (ama belki de insanın kılğısal yazgısı için ne mutludur ki), akıl en yüksek beklentilerinin ortasında kendini bir zeminler ve karşı zeminler kalabalığı ortasında öyle sıkışmış bulur ki ne

¹⁶⁹ KRV, [B XXII].

¹⁷⁰ KRV, [B XXIII].

¹⁷¹ Mehmet Emin Erişirgil, *Kant ve Felsefesi*, s. 367.

¹⁷² KRV, [B XXV].

onuru ne de güvenliği ona geri çekilerek bu çatışmayı salt çocuksu bir çekişme olarak ilgisizlik içinde seyretme iznini verirler; ne de ne olursa olsun barış buyuracak bir durumu vardır; çünkü çekişmenin konusuna duyduğu ilgi büyüktür.¹⁷³

Yukarıda yer verdiğimiz daralma faaliyeti ise, saf aklın kullanımını sınırlamaya yönelik bir fayda sağlar. Çünkü bu noktadan hareketle mutlak olarak saf aklın *ahlakî* yani kılğısal kullanımının deneyimin sınırlarının ötesine geçeceğini belirtecektir. Kant, **I. Kritik**'in *İkinci Yayına Önsöz*'ünde ilgili pasaja dair önemli bir dipnot düşer. Ona göre bir nesneyi *bilmek* için, onun olanağını deneyimde ya da akıl yoluyla zihinde a priori tanımlayabilmek gerekir. Ancak *düşünmek* eylemi böyle değildir. Kendi kendimizle çelişkiye düşmediğimiz ve düşündüğümüz kavram, olanaklı bir düşünceye tekabül ettiği sürece bu eylemi gerçekleştirebiliriz.¹⁷⁴ Bunu yapabilmemiz de, deneyimi aşana dair düşüncemizi, teorik/kuramsal değil pratik/kılğısal alanda ortaya çıkarmak hakkını saklı tutar. Kant bu durumu, “nesneleri, gerçi kendinde şeyler olarak *bilemiyor* olsak da, gene de en azından onları *düşünebilmemiz* gerekir” şeklinde ifade eder.¹⁷⁵

Kant bu noktada pratik alana örnek olarak *özgürlüğü* gösterir. Ona göre bu sistem içerisinde *özgürlük* de bilinemez, zira tecrübî alemde kendisine etkiler yüklenen bir varlığın özelliği olarak ve zamanda belirlenmemiş olarak bilmek gerekmektedir. Ancak kavramımıza, sezginin gereği olan zaman ve mekanı temel almadan böyle bir bilme gerçekleşemez. Öte yandan bilmenin konusu olmayan *özgürlük*, düşüncede kendi kendisiyle çelişmediği için düşünmenin sınırları içine yerleşebilir.¹⁷⁶ Zira böyle bir *özgürlük* varsayımı olmaksızın pratik aklın işlerliği tehlikeye girecektir. Özgürlük idesi garanti altına alınmadan pratik aklın faaliyetinden söz edilemeyecektir. Bu nedenle Kant, ileride yer vereceğimiz antinomilerde, yalnızca özgür nedenselliğin tez kısmını müdafaa eder gibi görünecektir. Aksi halde aklın pratik kullanımının önünü kapatması gerekir. Kant'a göre, *Tanrı* ve *ölümsüzlük* ideaları da *özgürlük* ideası gibi, saf aklın bildiği değil, pratik aklın vaz ettiği idealardır. Öyleyse pratik alanda *özgürlük* kavramı yoluyla yasama faaliyeti akıl

¹⁷³ KRV, [A 465/ B 493].

¹⁷⁴ KRV, [B XXVII].

¹⁷⁵ KRV, [B XXVII].

¹⁷⁶ KRV, [B XXIX].

tarafından gerçekleştirilirken, teorik alanda *doğa kavramları* yoluyla müdrike aracılığıyla mümkün hale gelir.¹⁷⁷

Metafiziği yok saymayan ve hatta metafizik üretmenin hafife alınmayacak bir beceri gerektirdiğini iddia eden Kant, metafiziğin saf aklın diyalektiği ile yürütüleceğini ifade eder. Zira Kant'a göre, "felsefenin ilk ve en önemli görevi, yanılgının kaynağını kapayarak, metafiziği tüm zararlı etkilerinden yoksun bırakmaktır."¹⁷⁸ Bunun çaresi olarak eleştirel felsefesinde Kant, töze dayalı bir ontolojiden temsillere dayalı bir metafiziğe geçiş yapmıştır.¹⁷⁹ "*Eleştiri* ise, bir bilim olarak köklü metafizik için zorunlu bir ön çalışmadır."¹⁸⁰ Kant'ın, kendisinin öncülünü Wolff'ten ayırdığı noktalardan biri de bu husustur. Ona göre Wolff'ün, saf aklın eleştirisi yoluyla alanı önceden hazırlamak aklına gelmiş olsaydı, hiç şüphesiz metafiziğe bir bilimin yüksek tonunu kazandırabilirdi.¹⁸¹

Zira Kant'a göre felsefe, tüm a priori bilginin imkan, ilke ve kapsamını belirleyecek bir bilim gereksinimidir. Ancak akıl, deneyimden elde edilebilecek olanın ötesinde çok daha eşsiz ve son amaçlarında çok daha yüce olanın peşine düşer. Bu alan ise, *deneyimin toprağını* geride bırakan bir mekandır. Saf aklın bu kaçınılmaz sorunları, *özgürlük, ölümsüzlük* ve *Tanrı* olarak adlandırılır.¹⁸² *Özgürlük, ölümsüzlük* ve *Tanrı* idelerine buradan muhayyile yetisi ile bir kapı aralamaya çalışacağız.

Tezimizin araştıracağı konuların başlıcası olarak burada aklın, düşünme eyleminin nesnesi olan, kendinde şeylerin tecrübede kurulan hallerinin ötesindeki bilinemez varlığın bile insan için, insanın düşünce dünyasını kurması ve anlamlandırması için ne gibi imkanlar sunduğuna dair birtakım çıkarımlar ele alınacaktır. Bu bağlamda bir sonraki alt başlıkta, aklın ideaları olarak adlandırılan aşkınsal kavramları ele alacağız.

1. Saf Aklın İdeali

Kant **I. Kritik**'inde aklın, güvenli bir zeminde ancak boş çabalar içinde hazine peşinde koşan kazılarıyla her yeri köstebek yuvası gibi eştigini ifade eder.¹⁸³ Bu

¹⁷⁷ KUK, [5:172].

¹⁷⁸ KRV, [B XXXII].

¹⁷⁹ Gözkan, **Kant'ın Şemsiyesi**, s. 179.

¹⁸⁰ KRV, [B XXXVII].

¹⁸¹ KRV, [B XXXIX].

¹⁸² KRV, [A 3-4/ B 7-8].

¹⁸³ KRV, [A 320/ B 377].

durum ise üzerinde bulunan yapıyı, altını boşaltarak tehlikeye düşürmektedir. Daha önceki bölümde bahsettiğimiz üzere, deneyden gelen ve müdrike ile sezginin inşa ettiği sağlam yapıdan bahsedilmektedir.

Kant'ın çabası, aklın verili her sınırı aşan bu özgürlük alanındaki etkisini ve değerini doğru olarak belirleyebilmek ve onun aşkınsal kullanımı, ilkeleri ve ideaları üzerine gereken bilgileri edinmektir.¹⁸⁴ Bilime zarar verecek özensiz idea anlatımından kaçınmayı salık veren düşünür, bu noktada kısıtlı bir ıstılah lügati vaz eder. Burada, *cognitio*, *idea*, *notio* gibi kavramların kullanımlarına yer vererek idea gibi diğer kavramların da kökensel anlamlarına dair bir anlatım sunar.¹⁸⁵

Her tasarım türüne uygun düşecek terimler açısından hiçbir eksikimiz yoktur ve başkalarına ait olan terimlere sarılmamız gerekmeyecektir. Bunların sıralı düzenleri şöyledir: Cins genelde *tasarımdır* (*repraesentatio*). Altında bilinçli tasarım durur (*perceptio*). Bir *algı* yalnızca özne ile onun durumunun değişkisi olarak ilişkili olduğunda *duyum* (*sensatio*), ve nesnel bir algı ise *bilgidir* (*cognitio*). Bu ya *sezgi* ya da *kavramdır* (*intuitus vel conceptus*).¹⁸⁶

Yukarıdaki alıntıdan da anlaşılacağı üzere Kant'ın eleştirel felsefesinde *duyusal temsil* ile *sezgi* arasında fark vardır. Kant **I. Kritik**'in *Transandantal Diyalektik* bölümünde temsilleri şöyle sınıflandırır. Buna göre kavram (Alm. *begriff*) empirik ve saf olarak ikiye ayrılır. Saf kavramlar, kökenini yalnızca müdrikede taşıyor olduğu sürece *notio* olarak adlandırılır. *Notiolardan* oluşan ve deneyimin olanağını aşan bir kavram, *idea* ya da *akıl kavramı* (Alm. *vernunftbegriff*) olarak adlandırılır. Sezgi ise Kant'a göre, bir duyu malzemesi değildir; bir bilme kipidir. Böylece *görüsel bilme* yani *sezgi* ile *kavramsal bilme* yani *begriff* Kant birbirinden ayırt eder. Kavramlar tarafından bir şeyin belirlenerek bilinmesiyle *erfahrung* ortaya çıkar.

Kant, analitik transandantalın, tüm tecrübeden önce bize, bilginizin basit mantıksal formunun, nesneleri temsil eden ya da daha ziyade nesnelerin tecrübi bilgisini mümkün kılan sentetik birliği işaret eden, saf a priori kavramların kökenini içerdiğine dair bir örnek sunduğunu dile getirir. Yargıların (sezginin sentezine dair bir kavrama çevrilen) formu, müdrikenin tecrübedeki tüm etkinliğini kontrol etmektedir.

¹⁸⁴ **KRV**, [A 320/ B 377].

¹⁸⁵ Ayrıntılı bilgi için bkz.: **KRV**, [A 321/ B 377].

¹⁸⁶ **KRV**, [A 321].

Aynı şekilde akıl yürütmenin formunun da, onu kategoriler tarafından belirlenen norm uyarınca görülerin sentetik birliğine uyguladığımız takdirde aklın saf kavramları ya da transandantal ideler adı verilen özel kavramları içermesini bekleyebileceğimizi ifade eder. Bu kavramlar da ilkelere göre, müdrikenin tamlığı içinde ele alınan tecrübedeki kullanımını belirlerler.¹⁸⁷

Kant, nasıl ki saf müdrike kavramlarını *kategoriler* olarak adlandırdıysa, saf aklın kavramlarına da *aşkınsal idealar* adını verecektir.¹⁸⁸ Bu saf akıl kavramları ile deneyimin tamamında müdrike kullanımını, saf aklın oluşturduğu ilkelere göre belirleyecektir. Öyleyse bu ilkeler evrensel ve a prioridir: “Bütün insanlar ölümlüdür” örneğinde olduğu gibi, bu önerme, evrensellik ve tümlük iktiza eder. Buna göre “Sokrates ölümlüdür” önermesi, “Bütün insanlar ölümlüdür” önermesine altgüdümlüdür. Kapsam bakımından geniş olan önermede nesne, bütün kapsamı ile yüklemde sınırlanır. Deneyimden gelen öncül de bu koşulsuz olanın altında yer alır. “Buna göre aşkınsal akıl kavramı, verili herhangi koşullu bir şey için *koşulların toplamının* kavramından başka bir şey değildir.”¹⁸⁹ Bu koşulların mutlak birliği deneyime uygulanabilir değildir; yani *aşkındır*, ancak olanaklı deneyim ile sınırlıdır yani *aşkınsaldır* diyebiliriz. Kant burada zorunlu bir akıl kavramından bahsetmektedir. Çünkü akıl, doğası gereği bu kavramları düşünür. Saf aklın kavramları olan bu aşkınsal ideaların duyuda kendisine karşılık düşen hiçbir nesne bulunmamaktadır; başka bir deyişle aşkındırlar ve bu bakımdan da mutlak bir bütünlüğe erdirmirler.¹⁹⁰ Kant’ın temelde amacı, “saf aklın etki ve değerini doğru olarak belirleyebilmek ve saptayabilmek için onun aşkınsal kullanımı, ilke ve ideaları üzerine gereken bilgileri edinmektir.”¹⁹¹

Aşkınsal idealar, keyfi olarak uydurulmuş değil, aklın yukarıda da bahsetmiş olduğumuz üzere, zorunlu doğası yoluyla verilmişlerdir ve zorunlu olarak müdrike kullanımını ile de ilişkilidirler. *Aşkınsal Diyalektik* bölümünde Kant, bu ideaların *aşkın* olduğunu yani tecrübenin sınırlarının ötesine geçtiğini ifade eder.¹⁹² Bu noktada Kant, idealarla hiçbir nesne belirlenemese de, müdrikeye onun genişlemiş ve tutarlı kullanımının kanonu olarak hizmet edebileceğine yer verir.¹⁹³ Bu genişleme imkanı

¹⁸⁷ KRV, [A 322/ B 379].

¹⁸⁸ KRV, [A 312/ B 368].

¹⁸⁹ KRV, [A 323/ B 380].

¹⁹⁰ KRV, [A 328/ B 384].

¹⁹¹ KRV, [A 320/ B 377].

¹⁹² KRV, [A 328/ B 385].

¹⁹³ KRV, [A 330/ B 386].

ise birtakım sıçramalara sebebiyet verebilir: “Aklın kavramları belki de doğa kavramlarından saf kılğısal kavramlara geçişi olanaklı kılar ve bu yolla ahlaksal ideaların kendilerine aklın spekülâtif bilgileri ile destek ve bağlantı sağlayabilirler.”¹⁹⁴ Kant, **II. Kritik**’inde saf aklın, pratik amaçlı bir genişlemesinin imkanına dair meseleyi ele alırken, idelerle ilgili olarak şöyle bir sınırlamaya vurgu yapar:

Aklın bir nesneyle ilgili her kullanılışı için, anlama yetisinin saf kavramları (kategoriler) gereklidir; onlarsız hiçbir nesne düşünülemez. Bunlar, aklın teorik kullanımına, yani bu tür bilgiye ancak temeline (her zaman duyusal olan) bir görüş konunca, dolayısıyla yalnızca olabilecek bir deney nesnesinin onlarla tasarımılanması için uygulanabilirler. ... Burada söz konusu olan, bu idelerin nesnelerinin teorik bilgisi değil, onların nesneleri olup olmadığıdır.¹⁹⁵

Genişlemiş olan, bu nesnelere dair teorik bilgi değil, aklın teorik bilgisidir. Zira bu ideler aşkın ve nesnesizdir. Aklın teorik kullanımında ve bu kullanımın da, yalnızca aşkınsal yönünde, onun kavramların kaynağı olup olamayacağı üzerinden nesneleri, yine aklın işlevi açısından a priori sentetik olarak sunup sunamayacaklarını irdedeceğiz.¹⁹⁶ Bu bağlamda gelecek bölümde saf aklın diyalektik çıkarımları ve yanılsamaları/paralojizmleri üzerinde duracağız.

2. Saf Aklın Diyalektik Çıkarımları

Kant, *Aşkınsal Diyalektik* bölümünün *Birinci Kitap*’ının giriş kısmında “müdrikenin bağlı kaldığı koşullu sentezden, onun hiç erişemeyeceği koşulsuz senteze çıkma” eyleminden bahseder.¹⁹⁷ Bu çaba, onun felsefesi içerisinde *diyalektik çıkarıma* denk düşer.

Özne ile ilişki, deneyimdeki nesnenin çoklusu ile ilişki ve genel olarak tüm şeylerle ilişki olarak bölümlediği temsil bağıntılarını sentetik birlik ve aşkınsal idealar yönüyle ele alır. Buna göre ilk ilişki, “*düşünen öznenin koşulsuz/mutlak birliğini*”, ikincisi *tezahürlerin* (Alm. *Erscheinung*) *koşullarının dizisinin* koşulsuz/mutlak birliğini, üçüncüsü genel olarak *düşüncenin tüm nesnelerinin koşulunun*

¹⁹⁴ KRV, [A 330/ B 387].

¹⁹⁵ KPV, [5:136]

¹⁹⁶ KRV, [A 330/ B 387].

¹⁹⁷ KRV, [A 334/ B 391].

koşulsuz/mutlak *birliğini* kapsar.”¹⁹⁸ Bu noktada tekrar hatırlatmak gerekir ki Kant’ın yürüttüğü bu faaliyet, aklî sezgiyi ortadan kaldırarak, tecrübî sezgiyi onun yerine ikame etmek üzerine olacaktır.

Kant, yukarıda ifade ettiği şekliyle her bir “birlik kurma faaliyetini” bir bilimin nesnesine karşılık düşecek şekilde inşa eder:

Düşünen özne *ruhbilimin* nesnesidir, tüm tezahürlerin toplamı (evren) *evrenbilimin* ve düşünülebilen her şeyin olanağının en yüksek koşulunu kapsayan şey (tüm varlıkların varlığı) *tanrıbilimin* nesnesidir. Öyleyse saf akıl bir aşkınsal ruh öğretisi (*psychologia rationalis*) için, bir aşkınsal evren bilimi (*cosmologia rationalis*) ve son olarak bir aşkınsal Tanrı bilgisi (*Theologia transzendentalis*) için idea sağlar.¹⁹⁹

Müdrîke, buradaki faaliyetin bir parçası değildir. Kant bu bilimler için, saf aklın arı ve gerçek birer *ürünü* ya da *sorunu* olduğu ifadesini kullanır. Zira akıl, müdrîkenin kategorileri olmaksızın doğrudan doğruya nesneler ile ilişkide olamaz. Dolayısıyla nesne ile bağıntıları olmayan bu ideaların ancak aklın doğasında bir türetilişleri söz konusudur. Bu idealar, müdrîkenin kategorilerinin yol göstericiliğinde, müdrîke kavramları ile bağlantılı olarak inşa edilirler.²⁰⁰ Bu bölümde ise aşkınsal ideaların koşullular dizisinde, koşulsuza *yükselişine* veya tam tersi koşulluya *inişine* dair gidişat ele alınacaktır. Kant bu noktada çok önemli bir benzerliği dile getirir:

Kabul edilecektir ki aşkınsal ideaların kendileri arasında belli bir bağlantı ve birlik kendini gösterir ve saf akıl onlar aracılığıyla tüm bilgilerini bir dizgeye toparlar. Kendi kendinin (ruhun) bilgisinden evrenin bilgisine ve bunun aracılığıyla kök varlığa ilerleme öylesine doğal bir ilerleyiştir ki, aklın öncüllerden çıkarıma mantıksal ilerleyişine benzer görünür.²⁰¹

Yukarıdaki pasajdan da anlaşılacağı üzere, aklın mantıksal çıkarım gibi ilerleyip vardığı çıkarım ile metafizik çıkarımların benzerliğini ifade eder. Eserin B baskısındaki dipnotta Kant, metafiziğin amaçları olarak aşkınsal idealde belirlediği *Tanrı*, *özgürlük* ve *ölümsüzlük* idelerine vurgu yapar. Buna göre bu sistem içerisinde *özgürlük*, *Tanrı* idesi ile bağlandığında, zorunlu olarak *ölümsüzlük* idesine ulaştırır. Buradan da Tanrı’nın bilgisine dek ilerlenebilir. Ancak bahsedilen benzerlik, metafizik çıkarsamalara dair bir kabulden ziyade varılan noktadaki yanılgılara işaret

¹⁹⁸ KRV, [A 335/ B 392].

¹⁹⁹ KRV, [A 335/ B 392].

²⁰⁰ KRV, [A 336/ B 393].

²⁰¹ KRV, [A 338/ B 395].

edecektir. Bu minvalde takip eden kısımda *Aşkınsal Diyalektik* bölümünün *İkinci Kitap*'ında saf aklın yanılsamalarına yer verilir.

Kant'ın yanılsama kavramını karşılamak için eleştirel felsefesinde kullandığı birçok kavram vardır. Bunlardan bazıları; *schein*, *paralogismus*, *blendwerke-hirngespinnst*, *illusion*, *schwärmerei* şeklinde sıralayabiliriz. Bu çokluğun, akıl çıkarımlarında *düzmece* olarak tabir edilen spekülative aklın çıkarımlarına dair bir gösterge olduğu kanaatindeyiz. Zira Tanrı varlığına dair tanıtılma, bu yanılsamalara yönelik spekülative aklın yürüttüğü bir iştir. Bu yanılsamaların türünün birer ürünü olarak Kant, *antinomilere* ve saf aklın ideallerine de büyük bir yer ayırmaktadır. Saf aklın yanılsamaları ve antinomileri bölümünde bu kavramları ayrıntılı olarak incelemeye çalışacağız.

Kant *Aşkınsal Diyalektik* bölümünde, diyalektik akıl çıkarımlarını üç kısma ayırır: Saf aklın yanılsamaları (*paralogismus*), saf aklın antinomisi ve son olarak saf aklın ideali.²⁰² Bu hatalı çıkarımların ilki olan yanılsamalar, ruh idesinin yol açtığı yanılsamalardır. Bu ide ise, '*Düşünüyorum*' kavramı ya da yargısının altına düşen "saf ben" bilincinin ürünüdür. Bu öyle bir kavramdır ki, tüm kavramların ve aşkınsal kavramların da taşıyıcısıdır.²⁰³ Zira aklî faaliyetin hudutları, yalnızca aklın kendisi ile sınırlanmamaktadır. Kant'a göre, bilincine varılabilecek tüm malzeme yani tüm düşünce içeriği tecrübeden geleceği için sezgi yalnızca hissî olabilir.²⁰⁴ Bununla ilgili olarak Duralı, bilginin kökenine dair şunları ifade eder:

Kant'a göre, bilginin kökü duyulardadır. Duyular, bilâhère zihin yoluyla akla ulaştırılırlar. Orada onlara son biçimleri verilir. Aklımızın üstünde, ötesinde Kant'a kalırsa, bilgi hâsıl edecek merci yoktur. Demekki akıl, bilgiyi var etmez, var kılmaz. O, yalnızca bilgiyi ilkin devşirmenin, ardından da yorumayıp biçimlemenin *yöntemini* belirler.²⁰⁵

Bir yandan da Kant'ın **I. Kritik**'inde kurduğu *Ben*, onun transandantal felsefe adını verdiği felsefesinin kaynağını teşkil eder. Zira buradaki *Ben*'in birliği bir dünya kuracaktır. Bu dünya, herkes için aynı olan bir algı, tecrübe ve yargı merkezine işaret etmektedir. *Transandantal Dedüksiyon* bölümünde "saf ben" in kuruluşuna yer verir. Daha sonra Kant, "saf ben" i kurarak "ampirik ben" den ayıracaktır. Peki "saf ben" Kant'ın sistemi içerisindeki kurallara uyularak hazırlanan *arkitektonik* bir yapı gibi

²⁰² KRV, [A 340-41/ B 398-399].

²⁰³ KRV, [A 342/ B 400].

²⁰⁴ Aliye Kovanlıkaya, "Hâlâ Düşünüyorum", *Kaygı Dergisi*, S. 20, 2013, s. 26-27.

²⁰⁵ Duralı, *Aklın Anatomisi*, s. 123.

analitik a posteriori nasıl kurulur? Kant'ın bu soruyu yanıtlama biçimi, bizi aynı şekilde ulaşılabilecek bir Tanrı mefhumuna götürür. Ama önce, kurulan bu mekânı, “saf ben”i inceleyeceğiz.

Kant, **I. Kritik**'inde, tecrübeden gelen malzeme ile onun formuna ilişkin biçimsel ayrımı ortaya koyar. Buna göre deneyimin malzemesi hissîdir; oysa deneyimin formu olan transandantal ideal hissetme yoluyla edinilemez. Bu formlar nesnelliğini, deneyimi mümkün kılarak, ona zemin oluşturarak ve onu birlik içine alarak sağlarlar.²⁰⁶ Zira bu a priori saf temsiller (Alm. *vorstellung*) olmasa, tecrübeden gelen deneyim malzemesi işlenemez ve birlik için alımlanamaz. Elbette deneyimin kendisinde ortaya çıktığı a priori başka unsurlar da vardır: Zaman, mekân ve kategoriler. Bunların zemini, “temsilleri, temsillerin kendilerinden gelmeyen unsurlarla bağlayıp birleştiren, yani deneyime sahip olan, deneyimi meydana getiren bir mekân” olarak “saf ben”, Kant tarafından inşa edilmiştir.²⁰⁷ Bu birliğin mekânı olarak “saf ben”in bir fiil ve fâile ihtiyacı vardır.

“Saf ben”in kaynağında yatan fiil ve bundan sonraki süreçte yer vereceğimiz yanılısma ve antinomi bölümlerinde de yolumuzu aydınlatacak olan *apperzeption* (tamalgı/idrak) fiili, algılayanın kendini idrak etmesine işaret eder.²⁰⁸ Bu da, bilen bilincin en üst ilkesi olarak ifade edilebilir.²⁰⁹ Tamalgı fiilinin fâili ise, Kant'ın “bu düşünen *Ben* ya da *O* yoluyla düşüncelerin transandantal/aşkınsal bir öznesi = *x*'ten başka bir şey değildir.”²¹⁰ “Tamalgının kendisi kategorilerin olanağının zemini ve bunlar ise kendi paylarına sezginin çoklusunun sentezinden başka bir şeyi temsil etmezler, ama ancak çoklunun tamalgıda birlik taşıması ölçüsünde.”²¹¹ “Saf ben” ise, kendisi her türlü deneyim olanağının ötesinde olan transandantal özne=*x* formülünde icra edilen bir fiil sonucunda ortaya çıkmaktadır.²¹² Özetle; transandantal özne=*x* vasıtasıyla tamalgı şeklinde ortaya çıkan fiil sayesinde “saf ben” kurulur. “Saf ben”in kendi kendisini idrak etmesi, “*Düşünüyorum*” kavramı ile saf bir temsil olarak gerçekleşecektir.

²⁰⁶ Gözkan, **Kant'ın Şemsiyesi**, s. 115.

²⁰⁷ Gözkan, **a.g.e.**, s. 115.

²⁰⁸ Béatrice Longuenesse, **I, Me, Mine Back to Kant and Back Again**, Oxford University Press, Cambridge, 2017, s.

²⁰⁹ Nicolai Hartmann, **Fichte: Kantçılar ve Karşıtları**, çev. Saygın Günenç, Fol Kitap, Ankara 2021, s. 21.

²¹⁰ **KRV**, [A 347/ B 405].

²¹¹ **KRV**, [A 402].

²¹² Gözkan, **a.g.e.**, s. 117.

Beliren her şey, zaman ve mekan formları ile kategoriler altında tezahür eder. Öyleyse transandantal özne, zaman ve mekan formları ile kategoriler tarafından çepeçevre sarılıdır, bunlar öznenin boyutlarıdır.²¹³ Bu noktada transandantal özne ile ampirik özne arasındaki ayrımı belirginleştirmek istiyoruz. Transandantal özne, evrensel ve zorunlu olarak her belirişin koşullarının kendisine bağlandığı bir X'dir. Zira Kant, transandantal öznenin ne olduğuna dair pek ipucu vermez. Ampirik öznedeki belirenler, transandantal öznenin koşulları altına alınırlar. “Saf ben”in fiili olan “tamalgının kendisi kategorilerin olanağının zemini ve bunlar ise kendi paylarına sezginin çoklusunun sentezinden başka bir şeyi temsil etmezler, ama ancak çoklunun tamalgıda birlik taşıması ölçüsündedirler.”²¹⁴

Kant **I. Kritik**'inde, “saf ben”in kuruluşunu sağladıktan sonra *Transandantal Çıkarım* bölümünde, aşağıda yer vereceğimiz *Aşkınsal Yanılsamalar* kısmında bu “saf ben”in bir töz olup olmadığı bilinmeyeceğinden dolayı yeni bir söylem geliştirecektir. Öte yandan ‘*Düşünüyorum*’daki ben bilinci de aklî değil hissîdir. Kant bu durumu şu şekilde ifadelendirir: “Ben, düşünen olarak, iç duyuların bir nesnesiyimdir ve ruh olarak adlandırılırım.”²¹⁵ Kant’a göre ‘*Düşünüyorum*’, tecrübî olandan bağımsızdır ve bu bakımdan da *aklî ruhbilim* (Alm. *rationalen Psychologie*) olarak adlandırdığı bilimin biricik metnidir. Bu metin, bütün bilgeliğin kendisinden geliştiği saf, deneyimden bağımsız olma özelliklerini hâizdir.²¹⁶

(...) Düşünen bir varlık olarak *Ben* verili olduğu için, kategorilerin temsil edilen düzenlerini değiştirmeksizin, ama gene de burada bir kendinde şeyin tasarlanmasını sağlayan töz kategorisinden başlayarak, kategoriler dizisinde geriye doğru ilerleriz. *Aklî ruhbilim* (Alm. *rationalen Seelenlehre*) kapsayabileceği her şeyin ondan türetilmesi gereken topiği buna göre şöyledir: 1. Ruh *tözdür*. 2. Niteliğine göre *yalındır*. 3. Varolduğu değişik zamanlara göre sayısal olarak özdeştir, *birliktir*. 4. Uzaydaki *olanaklı* nesneler ile ilişki içindedir.²¹⁷

Ben, verili olduğu için, tüm deneyimi dışlayan bir kullanımı vardır. Yukarıdaki alıntıdan da anlaşılacağı üzere, düşünen bir varlığa ilişkin bilgimiz ancak özbilinç

²¹³ Deleuze, **Kant Üzerine Dört Ders**, s. 28.

²¹⁴ **KRV**, [A 402].

²¹⁵ **KRV**, [A 343/ B 401].

²¹⁶ **KRV**, [A 344/ B 402].

²¹⁷ **KRV**, [A 345/ B 403].

yoluyladır. Özetle, “Bu öğretiye temel olarak yalın ve içeriğinde kendi içinde bütünüyle boş *Ben* temsilinden başka bir şey alamayız.”²¹⁸

Öyleyse a priori ve zorunlu olarak öznenin bir özelliği olan bu durumun düşünen herkes için geçerli olması gerekir. Ancak bu durumu, kartezyen felsefedeki gibi bir varoluş algısını kapsayabilmesi ölçüsünden ayıran Kant, bunun ancak problematik bir anlam ifade ettiğini dile getirir. Eş deyişle burada ifade edilen ‘*Düşünüyorum*’ kavramı, *Ben*’i kuran bir özellikte değildir. Kant hiçbir *önkavram* oluşturmadağı bu sistemi, uzun uzadıya ele almasına rağmen ona eleştirel bir gözle yaklaşılması gerektiğini ifade edecektir.²¹⁹ Zira sistem içinde saf aklın yanılsamalarına zemin oluşturan nokta da “saf aklın bir bilimi olarak görülen bir aşkınsal ruh öğretisinin, düşünen varlığımızın doğasını ilgilendiren yanılsamaların bunlarla ilgili olmasında yatar.”²²⁰

Bir sonraki alt başlıkta, aklın dört yanılsaması üzerinde duracağız.

3. Saf Aklın Yanılsamaları

Kant’ın **I. Kritik**’inde saf aklın dört yanılsamasından bahsedilir. Sırasıyla birinci yanılsamada, “*Ben*, düşünen varlık (ruh) olarak, *tözümdür*.” ifadesinden hareketle saf kategorilerin kendilerinde nesnel bir anlam taşımadıkları üzerinde durulur.²²¹ Zira *Ben*’in tözselliği kavramı, onun sürmekte olan ya da yitip gitmeyecek olan şeklinde çıkarsanmasına imkan tanımaz.²²² Bu, sentetik a priori bir çıkarımdır yani yüklem, özneye içerilmemektedir. Ancak bu çıkarımda düşünceye eklenen varoluş kipi, o kavrama hiçbir deneyimde verilmeyecek bir yüklem verir ki bu durum da pekala vazgeçilebilir görünmektedir.

Öte yandan herkesin kendisini bir töz olarak alımladığı, düşünceyi ise sadece varoluşunun ilinekleri ve durumunun belirlenimleri olarak gördüğü bir yanılsamaya düşülmüş olur.²²³ Zira Kant, bu özelliklerin saf bir töz kategorisinden çıkarsanamayacaklarını ifade eder ve buna mukabil sisteminde altını çizdiği önemli bir hususa dikkat çeker: “Verili bir nesnenin kalıcılığını deneyimden çıkararak temel almamız gerekir; ve ancak böylelikle ki bir tözün tecrübî olarak kullanılabilir

²¹⁸ KRV, [A 346/ B 404].

²¹⁹ KRV, [A 349/ B 406].

²²⁰ KRV, [A 346/ B 404].

²²¹ KRV, [A 349].

²²² KRV, [B 408].

²²³ KRV, [A 350].

kavramını nesne üzerine uygulayabiliriz.”²²⁴ Ancak yukarıda verdiğimiz önermeye dönecek olursak, düşüncenin kalıcı mantıksal öznesi, ilintiliğin olgusal öznesinin bilgisi olarak sunulmaktadır. Özetle, ne böyle bir özneye ilişkin bilgi ne de *Ben*’i diğer sezgi nesnelerinden ayırabilecek bir sezgi mevcuttur, denilebilir. Kant bu durumu, “aşkınsal ruhbilimin ilk akıl çıkarımı bize yalnızca sözde yeni bir içgörüyü yutturmakta” şeklinde ifade eder.²²⁵

İkinci yanılsama, “Bir düşünceyi oluşturabilmek için birçok temsil düşünen öznenin mutlak birliğinde kapsanmalıdır.” önermesinde yatan ve *yalınlık* (Alm. *einfach*) olarak ifade edilen Kant’ın, saf ruh öğretisinin tüm diyalektik çıkarımlarının can alıcı noktası (*achille*) diye adlandırdığı yanılsama türüdür.²²⁶ Öznel *Ben*’in yalınlığını, birliğini sağlamak istemenin nedeni, başka türlü “*Düşünüyorum*” demenin imkanının olmamasından kaynaklanır.²²⁷ Kant’ın ifadesiyle “Çünkü düşüncenin bütününe bölünebilir ve birçok özne arasında paylaştırılabilir olmasına karşın, gene de öznel *Ben* bölünemez ve paylaştırılmaz, ve tüm düşünce durumunda varsaydığımız şey bu *Bendir*.”²²⁸ Burada da önceki yanılsamada olduğu gibi olanaklı bir bilginin *salt öznel koşulu* olarak “*Düşünüyorum*” kavramı ile ilgili bir inceleme söz konusudur. Buradaki yalınlık, yani *Ben*’in temsiliinin kendi içinde en küçük bir çokluk taşımaması hali, idrakın bütünlüğü için şarttır. Ancak bu durum, düşünen *Ben*’in yalın bir töz olduğu anlamına gelmez.²²⁹ Kant, bunun sağlamasının doğada yapılamayacağını belirterek yalınlığın yanılsamasını da ortaya koyar.

Üçüncü yanılsamada öznenin sayısal özdeşliği üzerinde durulur. Buna göre, sürekli bir bilincin, kalıcı bir öznedeki olanağına ulaşmadaki imkan üzerinde durulur. “Kendi”nin, öznenin birliği; iç duyunun bir nesnesi olması bakımından bilinir. Kalıcılık, zamanın da iç duyunun biçimi olarak yardımıyla “kendi”nin iç duyuda alımlanmasının neticesinde gözlemlenebilir. Amaç, zamandaki özbilincin ruhun kişiliği ile bütünüyle özdeş olarak görünümünü elde etmektir. Ancak Kant, dış bir nesnenin sayısal özdeşliğinin deneyim yoluyla bilmek istendiğinde, kalıcı olanı gözlemlemenin zorluğu üzerinde durur. Yukarıda ifade edildiği üzere, “kendim, iç duyunun bir nesnesiyimdir ve tüm zaman iç duyunun biçimidir.” Öyleyse kişi, özdeşliği, özbilinçte kaçınılmaz olarak bulunacaktır. Öte yandan dışardan bir

²²⁴ KRV, [A 350].

²²⁵ KRV, [A 351].

²²⁶ KRV, [A 352].

²²⁷ KRV, [A 355].

²²⁸ KRV, [A 355].

²²⁹ KRV, [B 408].

gözlemcinin dış sezgisi olarak Ben'in zamanla özdeşliği aynı değildir. Zira bu noktada gözlemci *Ben*'i ilkin zamanda düşünecek olsa da buradaki zaman algısı özbilinçte varolan değil, gözlemcinin duyumunda bulunan zamandır. Öyleyse *Ben*'de zorunlu olarak var olan özdeşlik, onun bilinci ile yani benim öznenin dış sezgisi ile bağlı değildir.²³⁰

Öyleyse benim kendi bilincimin değişik zamanlardaki özdeşliği yalnızca düşüncelerimin ve bunların bağlantılarının biçimsel bir koşuludur, ama hiçbir zaman benim öznenin sayısal özdeşliğini tanıtlamaz; bunda, Benin mantıksal özdeşliğine karşın, özdeşliğinin sürdürülmesine izin vermeyen bir değişim yer alabilir; ve gene de ona her zaman aynı sesi veren Beni yükleyebiliriz.²³¹

Aklın pratik kullanımı açısından tıpkı tözün kavramı ve yalın olanın kavramı gibi buradaki kişilik kavramı da öznenin birliğini kurması açısından varsayılabilir. Ancak hiçbir zaman saf akıl yoluyla bilginin genişlemesi olarak değerlendirilemez.²³² Sonuç olarak burada sentetik bilgi ile ilgili belli sorulara yanıt bulunamazken aslında bilinmek istenenin önceden varsayıldığına dair bir çıkarım hâsıl olmuş olur.²³³

Dördüncü yanılsama, “Düşünen bir varlığın varoluşu olarak kendi varoluşumu, dışımdaki başka her şeyden (ki bedenim de bunlar arasındadır) ayırdederim.” önermesi ile başlar.²³⁴ Kant’a göre düşünen *Ben*'in kendini idraki ile düşüncenin mantıksal açıklaması yanlışlıkla nesnenin metafiziksel bir belirlenimi olarak alınmaktadır.²³⁵ Elbette “*Düşünüyorum*” evrensel önermesi, tüm düşünceye eşlik eden biricik koşul olarak kabul edilir.²³⁶ Ancak bu önermenin varsayımı, dış dünyada algıladığımız tüm nesneleri kendinde şeyler olarak düşünmemize yol açmamalıdır. Zira bu şekilde tecrübî olanın ötesine bir gidiş söz konusu olacaktır. Bu sistem içerisinde numen alana dair bilgi sahibi olduğunu düşünmek ise ancak bir yanılsamadan ibaret olacaktır.

Kant, **Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi** adlı eserinde yanılsamalarda yer alan iç duyuş ve “kendi” hakkında edinilen bilginin mahiyetini şu şekilde ortaya koyar:

²³⁰ KRV, [A 364].

²³¹ KRV, [A 364].

²³² KRV, [A 366].

²³³ KRV, [A 367].

²³⁴ KRV, [B 410].

²³⁵ KRV, [B 410].

²³⁶ KRV, [A 399].

Kendi hakkında bile insan, hatta iç duyusuyla kendi hakkında edindiği bilgiye göre, kendisinin nasıl olduğunu bildiğini ileri süremez. Çünkü insan kendisini -bu sözü kullanmada bir sakınca yoksa- yaratmadığından ve kendi kavramını a priori değil, deneysel olarak edindiğinden; kendisi hakkında da iç duyusuyla, dolayısıyla da ancak doğal yapısının görünüşüyle ve bilincin 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 bilincine vardığı) her şey bakımından ise kendini *düşünülr dünyadan* saymalıdır.²³⁷

Burada iç duyusuyla kendimiz hakkında edindiğimiz bilgi, yani tecrübe sırasında ona eşlik eden bir *ben* bilgisi var denebilir. Bu, *benin*, tecrübeye görünüşünün bilgisidir. Bunu da tecrübe nesnelerinden biri gibi görebiliriz çünkü, tecrübeye ortaya çıktığı haliyle kendinde ne olduğuna dair bir bilgi vermiyor. Onun kendinde ne olduğunu ancak kavramına deneyden bağımsız a priori ulaşılabilinseydi bilinebilirdi ki; bu ancak *benimizi* yaratmış olsaydık mümkün olurdu. Ama tıpkı tecrübeye bana görünen nesnenin kendinde bir şey olduğunu kabul ettiğim gibi bu tecrübeye görünen *benin* de kendinde bir şey olduğu kabul edilir.

İç duyuya konu olan ve dış ve iç duyuda (zaman ve mekan) verili olanı algılayan ampirik *ben* dışında, doğrudan bilincine vardığı -özgürlük, saf isteme, otonomi gibi- şeyler bakımından bu *benin* düşünülür dünyaya ait olan yanını da teslim etmeliyiz. Saf aklın aşkınsal yanılsamaları da bu iki *ben* ayrımına dair yapılan bir hatayı açıklıyor. Ampirik *benin* töz olan, bölünmeyen, yok olmayan bir *ben* olarak bilebileceğine dair vehmin kaynağı olan yanılgıları inceliyor.

Özetle denilebilir ki, aşkınsal yanılsamanın mekanı akıl yetisidir. Yukarıda sınıflandırılan dört yanılsamanın ortak noktası, analitik önermeler içeriyor olmakla beraber sentetik a priori özellikte olabilecekmiş gibi yanılsamalara düşülmesidir. İç duyunun nesnesi olan ruh ile dış duyunun nesneleri arasında kurulduğu varsayılan türdeşlik üzerinden ortaya çıkan aşkınlık duyusal sezgide verilenden öteye geçmek çabasıyla *haddini aşmaktadır*. Öte yandan muhayyile gücü, Kant tarafından felsefe tarihi içerisinde yeniden keşfedilmiş gibidir. İmgelem, aklın ve müdrikenin yardımcısı ya da mecrası değil, insan ruhunun aşkın tahayyül gücü olarak indirgenemez bir

²³⁷ Immanuel Kant, **Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi**, çev. İoanna Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 2015, s. 70.

boyutudur.²³⁸ İşte bu boyut ile *haddini aşan insan, bizzat mevcut olmayanı sezgide temsil edebilme kudretine sahiptir*. Bir adım ileri giderek Rundell'in ifadesi ile muhayyile yetisinin “her türlü bilginin örtük ama yine de gerçek şartı”²³⁹ olduğunu bundan sonraki bölümlerde ele alacağız.

Buraya kadar incelediğimiz müdrike ve akıl yetileri, bizim nesneleri alımlayış yolumuzu ortaya koyarken bir yandan da sınır çizme faaliyetinin kriterlerini belirlemiştir. Buna göre sınır içinde kalmanın imkanı, müdrike ve hissetmenin bir arada kullanımıyla mümkündür. Kant'ın ifadesiyle, *onları birbirinden ayırdığımızda önümüzde, kavram olmaksızın sezgiler ya da sezgiler olmaksızın kavramlar, ama her iki durumda da hiçbir belirli nesne ile ilişkilendiremeyeceğimiz temsiller buluruz*.²⁴⁰ Şimdiye dek gördük ki, duyular bize nesneleri *göründükleri* (Alm. *wie sie erscheinen*) gibi ve müdrike yetisi ise *oldukları* (Alm. *wie sie sind*) gibi sunar. İkinci ve üçüncü bölümlerde, sınırın dışına taşma imkanını ele alacağız.

Kant'ın bir *sınır kavram* olarak ifadelendirdiği *numeni* yani duyuların nesnesi olarak değil bir *kendinde şey* olarak tezahür eden, duyusal olmayan sezgileri inceleyeceğiz. Bunun için bize gerekli olan en temel yetiyi, Kant'ın, felsefesini etrafında şekillendirdiğini iddia ettiğimiz muhayyile yetisini ele alacağız.

C. Muhayyile Yetisi

Muhayyile yetisi²⁴¹, çalışmamızın temel taşlarından birisi olarak hem tez başlığında hem de tüm alt başlıklarda etki alanına göre yer almaktadır. Muhayyile

²³⁸ John Rundell, “Giriş”, **Tahayyül Gücünü Yeniden Düşünmek**, s. 18.

²³⁹ Rundell, **a.y.**, s. 19.

²⁴⁰ **KRV**, [A 260/ B 315]. “*Verstand und Sinnlichkeit können bei uns nur in Verbindung Gegenstände bestimmen. Wenn wir sie trennen, so haben wir Anschauungen ohne Begriffe, oder Begriffe ohne Anschauungen, in beiden Fällen aber Vorstellungen, die wir auf keinen bestimmten Gegenstand beziehen können.*”

²⁴¹ Mustafa Namık Çankı'nın **Büyük Felsefe Lûgatı**'nda muhayyile yetisi *imagination* maddesi altında yer alır. Terime karşılık Çankı *lûgatinde* şu kavramlara yer verir: *Mütehayyile, muhayyile, kuvvei muhayyile, kudreti muhayyile, hayal, kuvvei hayal, tahayyül, vehim*. Çankı, **a.g.e.**, c. II, s. 358-359. Çankı, dil inkılâbı sonrasında *muhayyile* kelimesine karşılık olarak, *kurmak* masterından *kurum*'un ve *kurgu*'nun önerildiğini ifade eder. (Ancak *kurum* kelimesinin kullanımında iltibâsa sebebiyet vermemek adına kendisinin *kurgum* demeyi uygun gördüğünü ifade eder.) Dil Kurumu'nun 1942'de neşrettiği **Felsefe ve Gramer Terimleri**'nde ise *muhayyile* karşılığında, *imgelem* ve *imgeleme* kelimelerinin karşılık olarak verildiğini ifade eder. Daha sonra, Milli Eğitim Bakanlığının, eğitimde terim birliğinin sağlanması için teşkil ettiği komisyon tarafından 1952'de neşredilen **Orta Öğretim Felsefe Terimleri**'nde ‘hayalgücü’ kelimesi önerilmiştir. Ancak bu karşılığın da ‘yaratıcı ve asıl olan muhayyilenin maksadının dışında kaldığını’, bunun ancak, *imagination reproductrice*'e karşılık gelebileceğini ifade eder. Çankı, **a.g.e.**, c. II, s. 360. Çalışmamızda biz *muhayyile yetisi, muhayyile* ya da *hayalgücü* karşılıklarını tercih ettik. Almanca anadil sözlüğünde *muhayyile yetisine* karşılık olarak

melekesi Kant'ın eleştirel felsefesinde her alana nüfuz ettiği gibi, eleştiri öncesi dönemde de önemli bir yeri vardır. Bu nedenle **Kant Lexicon**'da *muhayyile* yetisinin anlamı, Kant'ın kelimeyi kritik öncesi dönemdeki kullanımıyla kritik dönem kullanımı birbirinden ayrılarak yer verilir.

Buna göre kritik öncesi dönemde kelimenin daha dar bir manada, muhayyilenin genel işlevlerine yani *algı*, *hafıza*, *sezgi* gibi konulara hasredilerek kullanıldığından bahsedilir. Bu bakımdan da kelimenin ilk kullanımları, *einbildungskraft* teriminin manasına değil; *phantasie* ve *bildungsvermögen* (nakşetme/resmetme kuvveti/kapasitesi) terimlerinin manalarına daha yakındır.²⁴² Makkreel, Kant'ta *nakşetme kuvveti* olarak yer verdiğimiz bu yetenekle ilgili olarak, verili olan nesnelerle ilişkilendirildiğinde, *bildungskraft*'a (resmetme yetisi); verili olmayan nesnelerle ilişkilendirildiğinde ise *einbildung*'a (hayal/canlandırma) ulaşılacağını ifade eder.²⁴³

Bununla ilgili olarak bir başka yerde Makkreel, *muhayyile yetisinin*, *abbildung* yani 'şimdi'de oluşan temsillere form verme özelliğini taşıdığını, öte yandan *nachbildung* yani geçmişi, şimdide yeniden üretmek temsil etme özelliğini taşıdığını ve son olarak *vorbildung* yani geleceği kapsayan imge üretimi bakımından kategorize edilebileceğini ifade eder.²⁴⁴ Kant'ın kritik öncesi dönemde muhayyile kullanımı ana hatlarıyla yukarıda yer verdiğimiz gibidir. **A Kant Dictionary**'de ise, Kant'ın kritik öncesi döneminde, muhayyile melekesinin, *illüzyon* ya da *sofistikasyon* gibi negatif içerikli kelimelerle yan yana anıldığı ve duyu (Alm. *sinn*, İng. *sense*)dan ayrılarak kullanıldığı ifade edilir.²⁴⁵

Kant'ın kritik dönem felsefesine gelecek olursak, burada muhayyile yetisi; kişinin içinde yer alan bütünlük kurucu bir güce işaret eder.²⁴⁶ Muhayyilenin bir yeti olarak en önemli görevi, çokluları/manifoldu bütünlemek ve yeniden kurmaktır.²⁴⁷ Muhayyile melekesinin, Kant'ın eleştirel felsefesi içindeki işlevi **I. Kritik**'inin *Aşkınsal Analitik* bölümünün A baskısında, "sezginin çoklusu ile saf tamalğının

imagination, anschaulisches Denken, Fantasie gibi karşılıklar da önerilir. (**Das Große Fremdwörterbuch**, Dudenverlag, Mannheim, 2003, s. 598.)

²⁴² Julian Wuerth (ed.), **The Cambridge Kant Lexicon**, Cambridge University Press, Tennessee, 2021, s. 235.

²⁴³ Rudolf Makkreel, **Imagination and Interpretation in Kant: The Hermeneutical Import of the Critique of Judgment**, University of Chicago Press, Chicago, 1990, s. 13.

²⁴⁴ Rudolf Makkreel, "Recontextualizing Kant's Theory of Imagination", ed. Michael L. Thompson, **Imagination in Kant's Critical Philosophy** içinde, De Gruyter, Berlin, 2013, s. 206.

²⁴⁵ Howard Caygill, **A Kant Dictionary**, s. 247.

²⁴⁶ **KRV**, [A 101-104].

²⁴⁷ **KRV**, [A 125].

zorunlu bilgisinin koşullarını birleştiren, insan ruhunun temel bir yetisi” olarak nitelendirilir.²⁴⁸ Hissetme ve müdrikeyi birbirine bağlayan bir köprü işlevi görmekten öte bir göreve sahip olan bu yeti, bilginin elde edilmesinde hayati bir önem arz eder.

Kant’ın eleştirel felsefesinde muhayyile melekesinin işlevlerinin çokluğu, ondan sonra gelecek olan filozoflarca, bilindiği üzere, kurucu olmak, köprü görevi görmek ya da sentez faaliyetini sürdürmek gibi pek çok yönden ele alınarak irdelenmiştir. Biz de bu bölümde Kant’ın, deneyimin olanağına ve nesnelerin bilgisinin olanağına dayanak olarak gösterdiği üç öznel bilgi kaynağından (duyu ve tamalgı üzerinde durmuştuk) birisi olarak muhayyile yetisini ele alacağız.²⁴⁹

Muhayyile yetisi, Kant’ın kritiklerinde farklı terkiplerle anılır. Örneğin; “Muhayyile yetisinin kendisi bir *a priori* sentez yetisi olduğu için, ona üretken (*Alm. produktiven*) muhayyile yetisi adını veririz.”²⁵⁰ Bu konuya hasredilmiş “Muhayyilede Yeniden Üretmenin Sentezi” alt başlığı altında muhayyilenin üretken sentez faaliyetini nasıl sürdürdüğüne yer vereceğiz. Kant’a göre muhayyile yetisi aynı zamanda, “bilginin oluşturulmasında özsel ve neredeyse onu önceden-canlandıran (*prefigürative*) bir boyut olarak görme ve inşa etme” işlevini yerine getirir.²⁵¹

Buna göre hayal gücü, yaratıcı bir faaliyet olarak tecrübeye konu olmayan noktalarda da faaliyet gösterir ki muhayyile yetisinin bizim çalışmamız açısından en temel özelliklerinden bir tanesi de, *prefigurative* faaliyettir. Bu faaliyet üzerinde, hem bu bölüm sınırları içerisinde hem de estetik yargıların idrakinde duracağız. Ancak bunun öncesinde muhayyile yetisinin, çağdaş dönemdeki tezahürlerine göz atacağız.

Muhayyile yetisinin modern dönem filozofları tarafından yorumlanışına, belirli özel isimler ekseninde değinmek istiyoruz. Fransız felsefesinin önde gelen iki filozofu, muhayyileye önemli noktalarda dikkat çekmişlerdir. Bu nedenle G. Deleuze ve P. Ricoeur’ün metinlerinden alıntılar yapacağız. Ayrıca metinlerinden fazlasıyla istifade ettiğimiz J. Rundell’in muhayyile melekesi hakkındaki görüşlerine yer vereceğiz.

Kant’ın, muhayyile yetisi hakkında eleştirel döneminde ortaya koyduğu önemli noktalardan bir tanesi; bu yetinin, zaman ve mekanda faaliyet göstermesi ve aynı anda zaman ve mekanı da kurmasıdır. Eş deyişle, tecrübî olmayanın muhayyilede üretimini sağlayan ve tecrübenin, kendisinde gerçekleştiği zaman ve

²⁴⁸ KRV, [A 124/125].

²⁴⁹ KRV, [A 116].

²⁵⁰ KRV, [A 124].

²⁵¹ Rundell, “Yaratıcılık ve Yargı: Akıl ve Tahayyül Gücü Üzerine Kant”, s.134.

mekan formlarını da her an kuran ve bir sonraki ana taşıyan hayal gücünün kendisidir. Deleuze, muhayyilenin bu yönünü şöyle ifade eder:

Kant'ın transandantal adını verdiği hayal gücü, hayal etme işinin bir mekanı ve bir zamanı belirlediği eylemdir – ya da alımlamanın senteziyle ve yeniden-üretim senteziyle bir mekanı ve zamanı belirlemektir.²⁵²

Muhayyile melekesi, bir yönüyle zamanın ve mekanın da belirleyicisi olarak *kurucu* bir unsurdur. Öte yandan zaman ve mekanda yeniden üretileni sentezleyen *birleştirici* bir unsurdur. Bu *sentez faaliyeti*, aynı zamanda hafızanın işlevini de yerine getirmektedir. Zira, şimdiyi bir sonraki ana taşıyan da muhayyile yetisidir. Rundell muhayyileyi, “Kant'ın keşfettiği gibi tahayyül kudreti, aklın ve anlayış gücünün yardımcısı veya mecrası filan değildir; daha çok ‘insan ruhunun’, aşkın tahayyül gücü olarak adlandırılabilir, ‘indirgenemez bir boyutu’dur.”²⁵³ şeklinde tanımlar. Muhayyile melekesi bu işlevini zaman formu üzerinde gerçekleştirecektir.²⁵⁴

Muhayyilenin bu özel konumuna ise Deleuze, **Kant Üzerine Dört Ders** adlı eserinde şu şekilde yer verir:

Sentez hayal gücüne gönderir; o hayal gücünün bir edimidir. Hayal gücünün bu edimi acayıptır. Ne demek istediğine bakın: Bir mekanı ve bir zamanı gerçekte iki görünümüyle belirlerim –parçaların alımlanması ve parçaların yeniden üretilmesiyle. Oysa Kant’a göre hayal etmek imgeler imal etmek demek değildir, orada bulunmayan Pierre’i düşünmek değildir. Hayal etmek, mekan ile zamanın içinde bir mekan ile bir zaman belirlemek demektir. Gerçekten ampirik bir hayal gücü de vardır. Ampirik hayal etme, Pierre orada değilken onu düşünmemdir ya da Pierre’i hayal ederim, yani rüya görürüm. Ama Kant'ın transandantal adını verdiği hayal gücü, hayal etme işinin, bir mekanı ve zamanı belirlediği eylemdir– ya da alımlamanın senteziyle ya da yeniden üretim senteziyle bir mekanı ve zamanı belirlemektir.²⁵⁵

Bu pasajla aslında, muhayyilenin bağlayıcı görevi ve muhayyilede yeniden üretimin sentezine vurgu vardır. Buna göre, sonraki an için, öncekinin sürekli olarak yeniden üretildiği ve her bir üretimin birbirine bağlandığı bir durum söz konusudur. Bu durumu daha sonra, Kant felsefesinde yer almayan hafıza melekesi ile de ilişkilendireceğiz. Bir diğer önemli nokta ise, ampirik hayal gücü ile transandantal hayal gücünün birbirinden ayrılmasıdır. Buna göre, hayal etme işinde mekanı ve

²⁵² Deleuze, **a.g.e.**, s. 91.

²⁵³ Rundell, **a.g.e.**, s. 18.

²⁵⁴ Gözkan, **a.g.e.**, s. 53.

²⁵⁵ Gilles Deleuze, **Kant Üzerine Dört Ders**, çev. Ulus Baker, Kabalcı Yay., İstanbul, 2007, s. 91.

zamanı yeniden üreten hayal gücünün kendisidir. “Mekan ile zamanın içinde bir mekan ile zaman belirlemek” ifadesi de, muhayyilenin yaratıcı faaliyetine işaret etmektedir.²⁵⁶ Öte yandan aklın faaliyetini canlı kılan da tahayyül gücüdür. Bir adım daha ileri gidecek olursak, Rundell’a göre tahayyül kudretinden yoksun bir akıl, ölü bir akıl olarak nitelendirilebilir.²⁵⁷

Ricoeur’e göre ise muhayyile melekesi, *birleştirici/çağrışımıcı olmaktan çok yaratıcıdır, ama bir gerçekliği yeniden tasvir eden bir göndergesel boyut olarak yaratıcıdır*. Zira o, Kantçı üretici tahayyül gücünü, dil alanına dahil ettiğini ifade ederek burada beliren Kantçı modelde dilin doğurganlığına işaret eder.²⁵⁸ Dünyayı anlamlandıran bir unsur olarak dil de, muhayyile melekesi de bir yönüyle hem bu dünyaya ve tecrübeye ait, hem de saf zihinsel süreçlerle bağlantılıdır. Bu bakımdan dilde ortaya çıkan temsillerle muhayyile yetisi arasındaki yaratıcı korelasyon, tecrübe üstü olanla da irtibatlıdır. Tahayyülün “işlevinin metaforik önermeleri şemalaştırmak” olduğundan hareketle bir sentez faaliyetinden bahsedilebilir. Sentezin yol açtığı bu yaratıcı boyutun belirleyici ve üretici yönüne vurgu yapan S. Varlık, tahayyülün bir depolama mekanı olmadığına altını çizer.²⁵⁹

Kant **I. Kritik**’inde muhayyile yetisine dair çok önemli bir belirlenimde bulunur. Buna göre, muhayyilenin sentez faaliyeti, “*ruhun kör ama gene de vazgeçilmez bir işlevinin ürünüdür ki, onsuz ne olursa olsun hiçbir bilğimiz olamaz ve buna karşın onun ancak seyrek olarak bilincindeyizdir.*”²⁶⁰ Kant’ın, *ruhun* kör bir işlevi olarak nitelendirdiği muhayyile melekesine bu sıfatı vermesinin nedeni, elbette hissetmeye bağlı olarak, ondan gelen sezgi ile hareket etme zorunluluğunu taşımasından kaynaklanır. Zira muhayyile yetisi kendi kendine temsiller ürettiği yanılsamasına kapılırsa, bilginin olanaklı zemini kaybolacaktır. Öyleyse muhayyile yetisinin *görmesini* sağlayan *ampirik göz*, hissetmeden gelir denilebilir.

²⁵⁶ Cornelius Castoridas, **The Imaginary Institution of Society**, çev. Kathleen Blamey, The Mit Press, Cambridge, 1998, s. 120.

²⁵⁷ Rundell, **a.g.e.**, s. 18.

²⁵⁸ Paul Ricoeur, “Söylem ve Eylemde Tahayyül Gücü”, [Tahayyül Gücünü Yeniden Düşünmek içinde], s.176-177.

²⁵⁹ Varlık, **a.g.e.**, s. 26-27. [Alıntıladığımız metnin dipnotunda (41) yazar, Ricoeur’ün Kant’ın muhayyilesine dair önemli bir değerlendirmesine şöyle yer verir: “Fakat aynı zamanda Kantçı model Ricoeur’ün gözünde yetersiz kalır, çünkü birinci Kritik’te üretici tahayyül, halihazırda var olan ampirik nesnelerin anlayışı ile sınırlıdır; üçüncü Kritik’te ise üretici tahayyül öznel ve bu nedenle gerçeklik üzerinde hiçbir etkisi olmayan estetik zevk yargılarıyla bağlantılıdır.”]

²⁶⁰ **KRV**, [A 79/ B 104]. “Die Synthesis überhaupt ist, wie wir künftig sehen werden, die bloße Wirkung der Einbildungskraft, einer blinden, obgleich unentbehrlichen Funktion der Seele, ohne wir überall gar keine Erkenntnis haben würden, der wir uns aber selten nur einmal bewußt sind.” [italik bize ait.]

Öyleyse insan ruhunun temel bir yetisi olarak arı bir muhayyile yetimiz vardır ki, tüm *a priori* bilginin temelinde yatar. Onun aracılığıyla bir yanda sezginin çoklusunu öte yanda arı tamalgının (*Alm. apperzeption*) zorunlu bilgisinin koşulları ile birleşme içine getiririz. İki uç, eş deyişle duyarlık ve müdrike, muhayyile yetisinin bu aşkınsal işlevi aracılığıyla zorunlu olarak bağlanmalıdır.²⁶¹

Kant, bir yanda aklın kategorileri, öte yanda ise hissetmeden gelen tezahürlerle türdeşlik içinde olması gereken; ilki kavrama, ikincisi ise sezgiye tekabül eden kavramları birbirine bağlayan üçüncü bir şeyin varlığını dile getirir. Bu üçüncü unsur, muhayyile yetisi ve daha sonra ona bağlı olarak ele alacağımız şematizm faaliyetidir.²⁶² Bu alt başlığa bölüm sonunda yer vereceğiz.

Bir sonraki alt başlıkta Kant'ın, nesnenin kuruluşunu anlattığı *Transandantal Dedüksiyon* bölümünde yer verdiği önemli bir hususu ele alacağız. Bir kavramın üç katlı terkiibini sırasıyla, sezgide tamalgının sentezi, muhayyilede yeniden üretimin sentezi ve kavramda tanımanın sentezi başlıkları altında inceleyeceğiz.

1. Sezgide Tamalgının Sentezi

Kant, sezgide tamalgının sentezini (*Alm. Von der synthesis der Apprehension in der Anschauung*) ele almadan önce şöyle bir ifadeye yer verir: "... okur, bu noktaya dek süren bulanıklıklardan ötürü geri çekilmemelidir, çünkü bunlar henüz üzerine hiç ayak basılmamış bir yolun başlangıçlarında kaçınılmaz olsalar da, umuyorum ki sözü edilen kısımda tam bir *iç görü* (*Alm. einsicht*) noktasına dek aydınlatılacaktır."²⁶³ Kant'ın, deneyimin olanağının *a priori* temellerine dair açtığı başlığın son cümlelerinde bu ifadeye yer vermesi, aslında bir iddia olarak okunabilir. Biz de bu iddiadan hareketle, kavramın tesisi ve üç katlı terkiibinde bir yolculuğa çıkacağız.

Kant'a göre, bütün bilgimiz, iç duyunun biçimsel koşulu olan zamanın altında durur. Her sezginin, kendi içinde bir çoklu kapsadığının anlaşılması için ardışık anların varlığının kabul edilmesi ve bu noktada tek bir anın ya da tek bir anda kapsanma fikrinin taşınmaması gerekir. Kant bu durumu şöyle ifade eder: "Bu çokludan sezginin birliğinin doğabilmesi için, ilkin bu çokluğun içerisinden geçerek

²⁶¹ KRV, [B 125].

²⁶² KRV, [A 139/ B 178].

²⁶³ KRV, [A 98].

daha sonra onu bir araya bağlamak gerekir.”²⁶⁴ Kant’ın tamalğının sentezi olarak adlandırdığı faaliyet tam olarak budur. Sezgideki çokluyu ayırımsamak ve ardından sentez faaliyetine tâbî tutarak tek bir temsilde bir araya getirmektir. Öyleyse bu katmanda denilebilir ki, bir *terkip* ve *ihisar etme* faaliyeti söz konusudur.²⁶⁵ Kant’a göre, *bilinebilir* olmanın temelinde yatan faaliyet bu noktada yani sezginin çoklusunun sentezinde başlar. Ardından muhayyilenin faaliyetinde, her bir ardışık ana taşınarak devam eder.

Bir sonraki alt başlıkta, bahsi geçen faaliyete, yeniden üretimin sentezine odaklanarak Kant’ın muhayyileye yüklediği merkezî görevi ele alacağız.

2. Muhayyilede Yeniden Üretimin Sentezi

Kant, muhayyile yetisinin, nesnenin yokluğunda da, onu zihinde canlandıran bir faaliyet yürüttüğünü ifade etmişti. Buna basit bir şekilde *sentez* faaliyeti denilmekteydi. Muhayyilede yeniden üretimin sentezi (Alm. *Von der synthesis der reproduktion in der einbildung*) ise, belirli bir kalıcı kuralın varlığını varsayarak temsilin çoklusunu bu kural altına alma faaliyetidir.²⁶⁶ Bu yeniden üretimin sentezinde a priori ilkelerden hareketle birlik faaliyeti gerçekleştirilecektir:

Bu çağrışım/birlik kurma kudreti, Kant’a göre, yeniden üretici tahayyül gücünün aşkınlığının kanıtıdır. Bu, daha ilk bakışta tahayyül ırmağının ve onun gücünün doğasının kaos ve belirsizlikten ibaret olmadığını bize temin eden şeydir. Yeniden üretici veya çağrışımçı tahayyül gücü, *a priori* ilkelere göre işler; bu ilkeler olmasaydı, Kant’a göre deneysel tahayyül gücü “hiçbir zaman kendi gücüne uygun bir alıştırma şansı bulamayacak ve zihnin içinde gizlenmiş, kendini ele vermeyen bir ölü gibi orada kalacaktı.”²⁶⁷

Yukarıdaki pasajdaki son cümle, Kant’ın **I. Kritik**’inin A 101. paragrafında yer alır. Bu ibareye daha sonra B basımında rastlanmayacaktır. Öte yandan birlik kurma faaliyetinin kendisi, herhangi bir ifadeye ihtiyaç duyulmaksızın yeniden üretici tahayyül gücünün önemine ve aşkınlığına işaret eder.

Muhayyile yetisi, yeniden üretimin terkihi faaliyetini, deneyimi önceleyerek a priori zemin üzerine kurmuştur. Bu durumu Kant, çeşitli örnekler vererek izah eder.

²⁶⁴ KRV, [A 99].

²⁶⁵ Çitil, a.g.e., s. 131.

²⁶⁶ KRV, [A 101].

²⁶⁷ Rundell, “Yaratıcılık ve Yargı: Akıl ve Tahayyül Gücü Üzerine Kant”, s.135.

Örneğin; “belirli bir ad kimi zaman şu kimi zaman bu şeye verilecek olsaydı ve burada tezahürlerin kendiliklerinin altında yer aldığı belirli bir yasa bulunmasaydı, o zaman hiçbir tecrübi/ampirik yeniden üretim sentezi yer almazdı.”²⁶⁸ Dolayısıyla denilebilir ki, bu a priori zemin olmaksızın, muhayyilede yeniden üretimin sentezi mümkün değildir. Bu zemini sağlayan ise, tamalgı (*apprehension*)dır. Bu nedenle, yeniden üretimin sentezi ile tamalgının sentezi birbirine bağlıdır.²⁶⁹

[Saf muhayyile yetisi vasıtasıyla] bir yandaki çok yönlü sezgiyle, diğer yandaki saf idrakin zorunlu birlik şartını bağlantıya geçiririz. Bu iki uç, yani duyarlılık ve anlayış gücü, tahayyül gücünün aşkın işlevi üzerinden dolayımılarak, birbirleriyle zorunlu bir bağlantı içinde olmalıdır, aksi taktirde duyarlılık, çeşitli görünüşler husule getirmesine rağmen, hiçbir deneyim sağlanamayacaktır. Fiili deneyim... belirli kavramların, şu deneyimin önceki birliğini ve onunla birlikte de deneyisel bilginin nesnel geçerliliğini mümkün kılan belirli kavramların tanındığı bir uğrak içerir.²⁷⁰

Muhayyile yetisinin, “insan ruhunun aslî melekesi” olarak adlandırılmasının sebepleri yukarıda alıntıladığımız uzunca pasajda Kant tarafından ortaya konulmaktadır. Bu yeti harekete geçmezse, ne kavramı tanıma ne yeniden üretme ne birlik/çağrışım kurma ne de art ardılığı yakalama söz konusu olacaktır. Öyleyse bizatihi bilginin varlığından ve üretiminden söz edilemeyecektir, denilebilir. Ancak bu ifademizden, muhayyile yetisinin salt bilgi üreten bir meleke olduğu çıkarılmamalıdır. Castoridas’ın ifadesiyle söylersek, “tahayyül mahsulü anlamlandırma kavramına ‘yaslanan’ bir Kant okumasına göre bilgi, temsil/tasavvur oluşturma etkinliğini de içeren ama işlevsel olarak buna indirgenemeyecek bir tahayyül-mahsulü yaratım süreci üzerinden oluşturulur.”²⁷¹ Bu bağlamda muhayyile yetisinin aslî kuvveti olan yaratım yönü göz ardı edilmemelidir.

Kant muhayyilede yeniden üretimin sentezini ele alırken, düşüncede bir çizgi çizmekten bahseder. Buna göre zihinde var olan çoklu temsilin ve bunu bir arada tutan zamansal ve mantıksal art ardılığın korunması gerekmektedir. Bu durumu özlü bir şekilde şöyle ifade eder:

Ama eğer önceki temsilin düşüncesini (çizginin ilk bölümlerini, önceki zaman bölümlerini ya da birbiri ardına tasarlanan birimleri) her zaman düşünceden düşecek ve onları bir sonrakine ilerlerken yeniden

²⁶⁸ KRV, [A 102].

²⁶⁹ KRV, [A 103].

²⁷⁰ KRV, [A 106].

²⁷¹ Castoridas, *The Imaginary Institution of Society*, s. 126.

üretmeyecek olursam, hiçbir zaman tam bir temsil, o sözü edilen düşüncelerin tümü, giderek uzay ve zamanın en saf ve en ilk temel temsilleri bile ortaya çıkmazdı.²⁷²

Kant, muhayyile yetisinin bu aşkınsal faaliyeti ile tüm bilgilerimizin yalnızca resimsel karşılıklarına değil ama saf a priori bilgilerin imkanının zeminine dair de bilgi içerdiğini ifade eder. B. Gözkan bu durumu, aşağıda alıntılaradığımız pasajda şöyle özetler:

Hayal gücü, hissetme yoluyla edinilen temsillerin canlandırılması, onların birbirine bağlanması ve anlama yetisinin saf kavramları altına getirerek yargı fiilinde nesne olarak tutulmalarını sağlayan bu işleviyle hissetme ile düşünme yetileri arasında durur ve onları birbirine bağlar. Kant, hayal gücünün bunu mümkün kılan faaliyetine, “yeniden üretimin sentezi” adını vermektedir. Bu yanıyla hayal gücünün görevi, kendisi *resimsel* olmayan kavramla, *resimsel* olan, ama kavramsal olmayan görünün bağlantısını kurmaktır.²⁷³

Muhayyile melekesi, a priori bir sentez yetisi olmanın yanı sıra *yeniden üreten* ve bir sonraki bölümde ele alacağımız şekilde *kavramda tanıyan* bir yetidir. Tüm bu özellikleri ile deneyimi olanaklı kılan da yine odur. Zira Kant’a göre, bu aşkınsal işlev olmaksızın nesnelerin kavramları (Alm. *begriffe von gegenständen*) bir deneyimi oluşturmak için bir araya gelemezler.²⁷⁴

Bu bahsi, bilme yetilerinin sonuncu başlığı olarak ele aldığımız muhayyile melekesinin son kısmında yer alan *Kavramda Tanımanın Sentezi* (Alm. *Von der synthesis der rekognition im begriffe*) alt başlığı altında ele alacağız.

3. Kavramda Tanımanın Sentezi

Birinci bölümün başından itibaren deneyime konu olmayan ancak bir fabrikadaki farklı istasyonlar gibi Kant’ın, kendi sistemi içerisinde işlevlerini tesis ettiği mekanizmaları (akıl, müdrike, muhayyile yetisi gibi...), yine kendi sistemi içerisinde geriye doğru bir anlamlandırma faaliyeti söz konusudur.

Müdrikeden kategorilere, akıldan nesnenin tüm kuruluş aşamalarına kadar Kant’ın, geriye doğru yürüttüğü bu faaliyet, her bir işlevi birbirinden ayırarak konumlandığı bu sistem, onun eleştirel felsefesindeki tüm merkezî kavramlar için

²⁷² KRV, [A 103].

²⁷³ Gözkan, *a.g.e.*, s. 56.

²⁷⁴ KRV, [A 124].

aynı çabayla sürdürülmüştür. Öte yandan nesnenin kuruluşuna dair açtığımız bu alt başlıkta dikkat çekmek istediğimiz hususlardan biri de budur.

Bu başlıkta, üçlü sentez faaliyetinin son halkası olan *kavramda tanımanın sentezini* (Alm. *Von der synthesis der rekognition im begriffe*) ayrıntılandırarak, Kant'ın eleştirel felsefesini incelerken ortaya çıkan birkaç soruya cevap arayacağız. Bu sorular; “Sistemin işleyişi ile ilgili olarak bize sunulan süreçlerin a priori zorunlu olarak faaliyet gösterdiğini nasıl biliriz?”, “Bilme yetilerinin varlığını ortaya koyan zeminin bilgisine tecrübî olarak ulaşabilir miyiz?”, “Kant'ın eleştirel felsefesinde, saf sezgisel verinin hissedilmesi yoluyla başlayıp müdrike, muhayyile ve akıl yetilerinin işbirliği ile ‘inşa edilen nesne’ için sentez faaliyeti ne ifade eder?”, vb. şeklindedir.

Bahsi geçen üç katmanlı bilme faaliyetinin ortak noktası sentez faaliyetidir. Sentez faaliyetinin neticesinde bir temsil ortaya çıkacaktır. Uzay ve zaman, saf a priori sezginin bir çoklusunu kapsarlar.²⁷⁵ Sentezleme faaliyeti de bu noktada başlar. Kant'ın, a priori zorunlu unsurların (zaman ve mekan) varolduğu bir zeminde gerçekleştiğini ifade ettiği bu faaliyet muhayyile melekesi vasıtasıyla icra edilir. Temsiller, zihnin idrak koşullarına ait oldukları için, eş deyişle nesnelerin temsilleri kategoriler altına yerleştirildiği için her zaman bir sentez faaliyetine ihtiyaç duyulur. Öte yandan Kant, aksi bir durum gerçekleştiğinde de -çünkü akıl için bu durum da söz konusudur- bilginin nesnesiz kalacağını belirtir.²⁷⁶ Ancak bu durumda da nesnesiz bir temsilin imkanı olmadığı için, böyle bir temsilden bahsedilemeyecektir. Öyleyse kavramda tanımanın sentezi neticesinde ortaya çıkacak temsillerin tecrübeye konu olan bir yanlarının, bir başka deyişle nesnelerinin olması gerekmektedir.

Kant'ın ifadesiyle sentez faaliyetine şöyle dikkat çekilir: “Genel olarak sentez, (...) yalnızca muhayyile yetisinin, *ruhun* kör ama yine de vazgeçilmez bir işlevinin ürünüdür, ne olursa olsun onsuz hiçbir bilgimiz var olamaz.”²⁷⁷ Bu alıntıda ruhun kör ama vazgeçilmez işlevinden kasıt, muhayyile yetisidir. Sentez faaliyetinde bir diğer önemli yeti ise, kavramlara bu sentezi veren müdrikdir. Böylelikle bilgi tesis edilmiş olur. Bu bakımdan Kant'a göre aslında sentez faaliyeti, bilgimizin ilk basamağı olarak düşünülebilir.²⁷⁸

Terkip faaliyeti, ortak bir birlik zeminini oluşturarak Kant'ın ifadesiyle temsillere ait nesnelerin dolaysızca sezgi yoluyla teşekkül etmesini sağlar. Öyleyse

²⁷⁵ KRV, [A 77/ B 103].

²⁷⁶ KRV, [A 110].

²⁷⁷ KRV, [A 78/ B 104].

²⁷⁸ KRV, [A 78/ B 104].

burada muhayyileye ait bir canlandırma faaliyeti söz konusudur. Muhayyile, kendisi bizatihi duyumsamada mevcut olmayan nesnenin sezgisel karşılığını, hissetmede temsil edebilme yetisidir.²⁷⁹ Buradan hareketle temsil ve nesne arasındaki ilişkiyi irdelediğimizde, birbirini inşa eden bir mütakabiliyet gözlemleriz. Buna göre denilebilir ki, ne mutlak bir şekilde temsil nesneyi kurar ne de nesne temsili kurmaktadır. Bu noktada bir *hem-hem de* hâli söz konusudur.

Bir başka yönden sentez faaliyeti, art ardalığın zihindeki idraki için önem arz eder. Örneğin, birbirini takip eden bir çoklu, nicelik kategorisi altında sayısal bir art ardalık olarak bütünlük içerisinde anlamlandırılır. Nicelik kategorisi altındaki ‘sayı’ şemasında birlik zorunlu olarak tezahür eder:

Saf terkip, evrensel olarak temsil edildiğinde, kavrama yetisinin saf kavramını verir. Bu saf terkipten *a priori* terkip edilmiş birliğin bir zeminine dayanımı anlıyorum; böylece sayı sayma işi (başlıca büyük sayılarda kolayca görüldüğü gibi) kavramlara göre bir sentezdir, çünkü ortak bir birlik zeminine göre (örneğin Onluk’a göre) yer alır. Bu kavram altında öyleyse çoklunun terkinde birlik zorunlu olur.²⁸⁰

Sayının, nesnesi ile kâim olduğu bu evrende Kant, söz konusu sayma işleminin gerçekleştirilebilmesi için birebir bir eşleşmenin gerekliliğinden bahseder. Zira, bu yolla sayısı belirlenen bir çokludan ancak görüsel karşılığın nicel ciheti olarak söz edilebilir.²⁸¹ Böylece kavram, yukarıda da bahsettiğimiz üzere, nicelik kategorisinin şeması olan ‘sayı’ altında tanınır, terkip olunur ve nihayet nesne olarak bilinir.

Kant’ın, kavramda tanımanın sentezi olarak adlandırdığı faaliyeti daha anlaşılır kılmak için onun üzerinde durduğu birkaç noktaya değineceğiz. Kant bu başlığın altında öncelikle şuna dikkat çeker: “Düşündüğümüzün bir an önce düşündüğümüz ile tam olarak aynı olduğunun bilinci olmasaydı, temsiller dizisindeki tüm yeniden üretim boşuna olurdu.”²⁸² Zira burada bilincin sağlayacağı birlikten yoksun olma halinin ortaya çıkacağı muhakkaktır. Bu nedenle her seferinde yeniden üretilen, yeni bir temsilden bahsediyor olurduk. Bu da temsillerin çoklusunda (*manifold*) bir birliğe kavuşamama haline sebep olurdu. Böylece Kant’ın birincil önem atfettiği temsillerin birliğinden de, bilgi birikiminin muhafazasından da söz

²⁷⁹ KRV, [B 151].

²⁸⁰ KRV, [A 78/ B 104].

²⁸¹ Çitil, a.g.e., s. 133.

²⁸² KRV, [A 104].

edilemezdi. Her şey, her an yeniden kurulur ve birbirine bağlanmadan kaybolurdu. Kant'ta, -zihnin bir işlevi olarak hafızadan bahsedilmemesi de göz önünde bulundurulursa- bunun temelde daha büyük bir soruna yol açması beklenebilirdi. Ancak Kant, muhayyile melekесinin yürüttüğü sentez faaliyetini, hafızanın yerine de ikame etmiş gözükmeştir.

Bir şeyi birlik içinde düşünmenin ve onun hakkında birlik içinde konuşmanın yani *dilde terkibi* sağlamanın yolu art ardalığın takipçisi olarak sayı şemasından geçer. Kant, sayı kavramının bilinebilirliği ile ilgili şu ilkeye dikkat çeker: “Eğer sayarken benim için şimdi, duyunun önünde yüzen birimlerin ardarda birbirlerine eklendiklerini unutacak olursam, o zaman birin bire bu ardışık eklenişi yoluyla bir çokluğun üretilmekte olduğunu ve dolayısıyla da sayıyı bilmem olanaksız olurdu; çünkü sayı kavramı yalnızca sentezin bu birliğinin bilincinden oluşur.”²⁸³

Kant, başlangıçta varlığını bir yasa gibi ortaya koyduğu *kavram* sözcüğü ile ilgili olarak da bahsi geçen geriye doğru açıklama faaliyetine bu noktada yer verir: “... bir bilinç adım adım sezileni, çokluyu ve bundan sonra yeniden üretileni, tek bir tasarıma birleştirendir.”²⁸⁴ Kavram da bu birliğin bir ürünüdür. Bir adım daha ileri giderek, bir şeyin bir birlik içinde düşünülmesinin, söz konusu şeyin düşüncede var kılınması anlamına geleceği de ifade edilebilir.²⁸⁵ Böylece kavramlardan nesnelere doğru bir geçiş ve nesnenin bilgisinin imkanı da olanaklı hale gelecektir. Bu noktada Kant, önemli bir soru ile nesne hakkındaki bilgimizi, bir *X* (nesne) olarak yeniden kurar: “Öyleyse bilgiye karşılık düşen ve bu yüzden o denli de ondan ayrı olan bir nesneden söz edildiğinde bundan ne anlaşılacaktır? Bu nesnenin yalnızca genelde bir şey= *X* olarak düşünülmesi gerektiği açıktır, çünkü bilgimizin dışında elimizde bu bilginin karşısına koyulabilecek, ona denk düşen hiçbir şey yoktur.”²⁸⁶ Bu noktada Kant'ın, sayı şemasının üzerinde durmasının nedeni daha iyi anlaşılacaktır.

I. Kritik'in başından beri sentetik a priori yargıların imkanı ve sınırları üzerinde durulur. Böylece metafiziğe, *aklın sınırları dahilinde* yeni bir sınır çizilmesi amaçlanmaktadır. Matematiğin yargıları, sentetik ve a priori hüviyetiyle *aklın sınırları dahilinde* metafizik zemini sağlayan türdendir. Matematiksel yargılar, “bize bilgi vermekle beraber doğrulanabilmeleri duyusal deneyime gerek duymamaktadır.

²⁸³ KRV, [A 104].

²⁸⁴ KRV, [A 104].

²⁸⁵ Çitil, a.g.e., s. 130.

²⁸⁶ KRV, [A 105].

Kant'ın 'saf görü' olarak adlandırdığı bir mekânda inşa edilebilen nesneler itibariyle doğrudurlar.”²⁸⁷

Kant'a göre, muhakeme faaliyeti içerisinde kavranılan nesnelerin tesis ve idraki ancak bir yanıyla saf, bir yanıyla da ampirik olan çoklunun terkip edilmesi üzerinden mümkün olabilmektedir. Yani *a posteriori* nesnenin idrakinde, görüsel karşılıkların, içsel hissin zaman formuna tabi olarak mevcut olan (bir yanıyla saf, bir yanıyla ampirik olan) çoklunun, muhayyilenin (zamanın saf belirleniminden ibaret olan) saf kalıplarına dayanılarak üretilen resimler vasıtasıyla terkip edilerek ortaya çıkarılması şarttır.²⁸⁸

Bu yargı türü, sentetik a prioridir. Böylelikle metafiziğin bir bilim olarak teşekkülü söz konusu olur. Matematik ve metafizik ilişkisinden, bir şeyin nicelik kategorisi altına alınmasına geri dönecek olursak; Kant'a göre bu tamalgının sayısal birliği, a priori olarak tüm kavramların temelinde yatar, tıpkı uzay ve zaman çoklusunun hissetmenin sezgilerinin temelinde a priori yatması gibi.²⁸⁹ Bu kabul ise, bilginin evrenselliğinin teminatıdır.

Kant, bu süreçte adım adım üretilen bir temsilden bahseder. Bu temsilin üretilmesini sağlayan yegane unsuru, onu her üretimde yeni bir şeymiş gibi tanımlamayan, bilinçte ona bir birlik veren faaliyeti ise *kavramda tanımanın sentezi* olarak adlandırır. Özetle; Kant'a göre yeniden üretilen temsil ve o anda mevcut temsilin *aynılığının idraki* ile bir kavramın teşekkül etmesi mümkündür.²⁹⁰

'Bir nesne, bir kavramın altında kapsanır.' ilkesinden hareketle Kant, kavram ile nesnesi arasında bir türdeşlik olması gerektiğini ifade eder. Buna göre bir tabağın tecrübî kavramının, bir dairenin arı geometrik kavramı ile türdeş olması gerekir. Çünkü arı geometrik kavramda *düşünülebilir* olan yuvarlaklık imgesi, tecrübî kavramda *sezilebilir/duyusallaştırılabilirler*.²⁹¹ Bu sayede *kavramda tanımanın sentezi* şematizm faaliyeti yoluyla gerçekleşir ve nesnenin bilgisine ulaşılır. Kant, buraya kadar ki tüm faaliyeti bir ilişki ve birlik içinde sunacağını ifade ederek, şunları söyler:

²⁸⁷ Çitil, a.g.e., s. 14.

²⁸⁸ Çitil, a.g.e., s. 76. [A. Çitil'in 'tikel a posteriori nesne' olarak kavramsallaştırdığı bu hususa dair ayrıntılı bir değerlendirme için; *Tikel A posteriori Nesnenin Tesis ve İdraki* bölümüne bakınız. s. 77-84.]

²⁸⁹ KRV, [A 108].

²⁹⁰ Çitil, a.g.e., s. 131.

²⁹¹ KRV, [A 137/ B 176].

Genel olarak deneyimin olanağına ve nesnelerinin bilgisinin olanağına dayanak olan üç öznel bilgi kaynağı vardır: *Duyu*, *muhayyile yetisi* ve *tamalğı* (*apperception*); bunlardan her biri empirik olarak, eş deyişle verili tezahürler üzerine uygulaması içinde irdelenebilir. Ama aynı zamanda bu empirik kullanımın kendisini olanaklı kılan *a priori* ögeler ya da temellerdir. *Duyu* tezahürleri empirik olarak *algıda* temsil eder, *muhayyile yetisi* aralarında bağ kurmada (çağırışım ve yeniden üretmede), *tamalğı* ise bu yeniden üretilmiş temsillerin, onların verilmesini sağlayan tezahürler ile özdeşliğinin *empirik bilincinde* ve dolayısıyla *tanımada*.²⁹²

Buraya kadar, muhayyilede gerçekleşen üçlü sentezin işlevlerini ele aldık. Bunlar sırasıyla; 1. Sezgide tamalğının sentezi 2. Muhayyilede yeniden üretimin sentezi 3. Kavramda tanımanın sentezi idi. Bu nokta bizi, Kant'ın eleştirel felsefesinin merkezî unsurlarından bir diğeri olan *saf müdrike kavramlarının şematizmine* ulaştırır.

Bir sonraki alt başlıkta, saf müdrike kavramlarının şematizmi ve muhayyilenin bu faaliyet içindeki rolünü ele alacağız.

4. Saf Müdrike Kavramlarının Şematizmi

Şematizm faaliyeti, sezgileri saf kavramlar altına almanın, kategorileri ise tecrübî olana (tezahürlere) uygulanmanın yegane yoludur.²⁹³ Bu faaliyeti, tecrübî olanı a priori olana, a priori olanı tecrübî olana uydurmanın kalıbı olarak düşünebiliriz.

Kant'ın felsefesinde müdrike yetisinin, hissetmeden gelen çokluyu birlik altında tutan ve kategoriler altına yerleştiren bir yeti olduğunu ele almıştık. Bu saf sentetik birlik, aşkınsal zaman belirlenimi yoluyla a priori evrensel bir hüviyet kazanır. Bu noktada nesnenin düşünülmesi ile idrak edilmesi arasındaki yol kat edilmiş olur. Zira kavrama denk düşen bir nesne ve nesneyi düşündüren kavram bir araya gelmiş olur.²⁹⁴ İşte müdrikenin kavramlarının sezgisel karşılığı olarak adlandırılan bu forma *şema* denir.²⁹⁵ Müdrikenin, bu şemalar yoluyla gerçekleştirdiği canlandırma faaliyetine ise *şematizm* denir.

Şemalar, tecrübe yoluyla elde edilen formlar değildir. Ancak tecrübe yoluyla elde edilen tezahür ve temsillerle, bizde halihazırda a priori olarak var olan kategoriler arasında bir etkileşim kurmaya yardımcı olurlar. Kant'a göre şematizm;

²⁹² KRV, [A 115].

²⁹³ KRV, [A 138/ B 177].

²⁹⁴ KRV, [A 141/ B 181].

²⁹⁵ Gözkan, a.g.e, s. 45.

kategorilerin, tezahürlere uygulanmasını olanaklı kılan önemli bir faaliyettir.²⁹⁶ Çünkü bir nesnenin düşünebilmesinin imkanı kategorilerle mümkündür. Kategorilere bunu uygulama faaliyetini ise hem şematizm hem de muhayyile melekesi icra ederler. Kant'ın ifadesiyle şema, kendinde her zaman yalnızca muhayyile yetisinin bir ürünüdür.²⁹⁷ Zira, örneğin geometrik bir şekil olan üçgenin şeması, ancak düşüncede vardır. Kant şematizm faaliyetini, insan ruhunun derinliklerine gizlenmiş bir sanat olarak adlandırır.²⁹⁸

Muhayyile melekesi, kavrama, evrensel bir temsil sağlayarak onun imgesini (Alm. *bild*), hissetmenin birliğinde canlandırır.²⁹⁹ İmge, üretken muhayyile melekesinin ampirik yönünün bir tezahürü olarak ortaya çıkar. Aynı zamanda imgeler kavram ile şema aracılığıyla bir araya gelirler.³⁰⁰ Ancak saf müdrike kavramının şeması hiçbir imge içerisine yerleştirilemez, çünkü muhayyile yetisinin aşkınsal bir ürünüdür.³⁰¹

Kant'a göre şemalar, muhayyilenin, kavrama suret sağlamak için genel işleyişinin temsili olarak tanımlanır.³⁰² P. Guyer, şemaların zihinsel yetilerin gerektiği gibi uygulanabilmesini yöneten *kurallar* olduğunu ifade eder.³⁰³ Bu bakımdan şemanın mahiyeti ile ilgili olarak, duyusal malzemenin döküldüğü, müdrikenin değil muhayyilenin saf kalıpları olduğunu ifade edilir. Bu sayede bir yandan duyusallık, zaman iç formu üzerinden ilerlerken öte yandan kategorilerin içeriklerini oluşturmaları yönüyle de müdrike ile bağlanırlar: “Bu kalıplar zaman belirlenimi oldukları için hissî, kategorilerin içerikleri olduğu için düşünseldirler.”³⁰⁴

Öte yandan bu kalıplar, saf müdrike kavramlarıdır. Kant'ın ifadesiyle örneğin bir kategori olarak nedensellik, duyular yoluyla sezilip, tecrübî olanda kapsanan bir gerçek varlığa sahip değildir. Ancak a priori olarak bu kategorinin bilgisini kabul ederiz. Buna göre, tecrübî olan ile olmayan arasındaki ilişkinin mütakabiliyetini sağlayan yargı yetisinin aşkınsal bir veçhesinden söz edilir. Zira başka bir şekilde saf

²⁹⁶ KRV, [A 139/ B 178].

²⁹⁷ KRV, [A 141/ B 180].

²⁹⁸ KRV, [A 142/ B 181].

²⁹⁹ KRV, [A 141/ B 181].

³⁰⁰ KRV, [A 142/ B 181].

³⁰¹ KRV, [A 142/ B 182].

³⁰² KRV, [A 140/ B 179-180].

³⁰³ Guyer, Kant, s. 83.

³⁰⁴ Aliye Kovanlıkaya, “Tezahürleri Sahiden Bilebilir miyiz?”, *Felsefi Düşün Dergisi: Kant Özel Sayısı*, S. 3, 2014, s. 44.

müdrîke kavramlarının tecrübî olana uygulanabilmesinin imkanı yoktur.³⁰⁵ Kant bu durumu şu şekilde ifade eder:

Şimdi açıktır ki bir yanda kategori ile ve öte yanda tezahür/görünüş ile türdeşlik içinde durması gereken ve birincinin ikinci üzerine uygulanmasını olanaklı kılan üçüncü bir şey olmalıdır. Bu aracı tasarım, saf (tecrübî her şeyden azade) ve yine de bir yandan *aklî*, öte yandan *duyusal* olmalıdır. Böyle bir tasarım *Aşkınsal Şemadır*.³⁰⁶

Müdrîkenin soyut kategorilerinin, ampirik tezahürlere uygulanmasının imkanı, işte bu aşkınsal şemada yatar. Kategoriler, şemalar olmaksızın hiçbir nesneyi temsil edemezler. Zira bu temsil hem aklî hem duyusal bir yöne sahiptir.³⁰⁷ Şemaların duyusal olanla sınırlayıcı yönü, kategorilerin nesneye ilişkin bir kavram sağlayabilmesinin de yoludur. Görüldüğü üzere, kategoriler şemalara, şemalar ise yine muhayyile yetisine bağlanır. Sistem içerisinde ruhun bir yetisi olarak gizli bir güç gibi her noktaya nüfuz eden muhayyile yetisi burada da merkezî bir önem taşır.

Tanrı ideası ile ilgili olarak ortaya çıkan problemin kaynağı da yine bu şematizm faaliyetinde aranabilir. Zira *Tanrı*, *özgürlük* ve *ölümsüzlük* gibi kavramlar, herhangi bir şema kalıbına dökülerek belirli bir nesneyi temsil edemezler. Temsilden bağımsız bir varlık ise Kant'a göre safsata ya da anlamsız olarak telakki edilir. Öte yandan yine de ahlakî alanda bir postula olarak *Tanrı* ve *özgürlük* idealarının varsayıldığını biliyoruz.³⁰⁸ Bu noktaya, **II. Kritik** üzerinden ayrıntılı bir şekilde çalışmamızın son bölümünde yer vereceğiz.

Son olarak muhayyile yetisi başlığı altında, bu melekenin Kant'ın **I. Kritik**'inin A ve B basımlarındaki farklı kullanımlarını inceleyeceğiz.

5. **I. Kritik**'in A ve B Basımlarında Muhayyile Yetisinin Kullanımı Bakımından Farklar

Muhayyile melekesi, **I. Kritik**'in A baskısında yürüttüğü sentez faaliyeti ile hayatî işlevi üzerinde oldukça yoğun bir şekilde durulan bir yetidir. Buraya kadar kendisine muhayyile yetisinin işlevi noktasında çok fazla yer vermediğimiz B baskısındaki

³⁰⁵ **KRV**, [A 139/ B 178].

³⁰⁶ **KRV**, [A 138/ B 177].

³⁰⁷ **KRV**, [A 139/ B 178].

³⁰⁸ Georges Dicker, **Kant's Theory of Knowledge: An Analytical Introduction**, Oxford University Press, New York, 2004, s. 223.

değişiklik ile ilgili pek çok nedenden söz edilebilir. A ve B basımı arasındaki farklılıklar ve bu durumun Kant'ın eleştirel dönemde kaleme aldığı diğer eserlere yansımalarını bu alt başlıkta kısaca değerlendireceğiz.

I. Kritik'in ilk basımının ardından onun anlaşılabilirliğine yönelik getirilen eleştiriler Kant'ı derinden etkiler. Bunun üzerine bir yıl içerisinde Kant, **Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena** adlı eserini kaleme alarak muhtasar bir **I. Kritik** yazmış olur. Ancak bu eserde Kant, muhayyile yetisinden yalnızca bir yerde, “ölçülü davranmayıp deneyin sınırlarını aşan yani havalarda dolaşan ve akılla dizginlenmesi gereken bir şey” olarak bahseder.³⁰⁹ Dolayısıyla değişim, **I. Kritik**'in ikinci basımından önce **Prolegomena**'da başlar.

Burada başlayan değişim, **I. Kritik**'in B basımında *Dedüksiyon* bölümünün neredeyse yeniden yazılması ve muhayyile yetisinin üçlü sentezinin bölüm içinden çıkarılmasına yol açacaktır. Muhayyile melekesinin hayatî işlevine dair değerlendirmelerin yer aldığı bu bölüm, P. Guyer'a göre birtakım belirsizlikleri içerisinde barındırmaktadır. Ona göre Kant da, dedüksiyon bölümündeki bu sorunlu kısımları tamir için B basımında bunları tamamen ortadan kaldırır.³¹⁰

Kant, ruhun vazgeçilmez bir yetisi olarak bilme faaliyetinin pek çok noktasına nüfuz etmiş olan bu yetiyi görünüşte kaldırmış olsa da, **II. Kritik**'te bir şekilde yeniden karşımıza çıkacaktır. Ahlakî eylemin zemininde postula edilen Tanrı idesinin insanda bağlanacağı tek nokta muhayyile melekesidir. Zira Kant bunu aklî olarak kuracak olsa idenin bilgisi teşekkül eder ve bilginin nesnesinin hakikatine tecrübî olarak ulaşma gibi bir durum gerçekleşir. Ancak Kant'ın sisteminde böyle bir imkan söz konusu değildir. Kant **II. Kritik**'inde de muhayyile yetisinden yine olumlu bir meleke olarak bahsetmez. Fakat yukarıda belirttiğimiz üzere muhayyile melekesi, **I. Kritik**'te üstlendiği önemli rol sebebiyle ahlakî alana dair yönlendiricidir. Aklın pratik kullanımında muhayyile melekesi, birtakım sınırı aşma gibi problemlere yol açacağı için bu metinde de varlığı görünür kılınmamıştır. Ancak bilindiği üzere **II. Kritik**'te de muhayyile yetisinin önemi yadsınamaz.

Jane Kneller, **Kant and the Power of Imagination** adlı eserinde *Kant'ın Muhayyile Yetisinin Başarısızlığı* başlığı altında, muhayyile yetisi hakkında çalışanların karşısına çıkan bir problemi, Kant'ın **I. Kritik**'inin A ve B basımlarında

³⁰⁹ Immanuel Kant, **Gelecekte Bir Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena**, çev. İoanna Kuçuradi, Yusuf Örnek, TFK, Ankara, 2000, s. 69.

³¹⁰ Paul Guyer, **Kant and the Claims of Knowledge**, Cambridge University Press, Cambridge, 1987, s. 73.

muhayyile yetisinin değişimine dair mülâhazaları ele alır. Ona göre, Kant'ın bu iki basım arasındaki farklı tutumu bir başarısızlıktır. Bu değerlendirmeyi yaparken, görüşlerini Heidegger'in ifadeleri ile güçlendirir. Heidegger'in Kant'ı, "entelektüel korkaklık"la suçladığı transandantal hayal gücü ile başlayan bölüm, Kant'ın **I. Kritik**'inin A ve B basımlarındaki muhayyile yetisinin değişimine ve ikinci basım edisyonunda bu yetinin reddedildiğine dair durumun eleştirilmesini ihtiva eder.³¹¹

Heidegger bu durumu **Kant and The Problem of Metaphysics** adlı eserinde de şu şekilde ifade eder:

Kant, giriştiğı radikal sorgulamayla, bu çukurun önünde metafiziğin imkanını göstermişti. Kant, *bilinmeyen*'i görmüştü, o nedenle kendisini geri dönmek zorunda hissetmişti. Muhayyile, yalnızca Kant'ın teyakkuzda olmasına neden olmakla kalmamış, aynı zamanda bu aralıkta (kitabının birinci baskısı ile ikinci baskısı arasındaki zamanda) her geçen gün daha fazla, bu tür bir saf aklın etkisi altına girmeye başlamıştı.³¹²

Bu pasajla Heidegger keskin bir dille Kant'ın muhayyile melekesi hakkında değişen görüşlerini eleştirir. Ancak bu eleştiriyi uzun boylu sürdürmemesi de bir başka eleştiriye konu olacaktır. Daha sonra **Muhayyileye Dayalı Düşünmek** adlı eserinde Edward Murray, Heidegger'i meydan okuması ile yüzleşmemesi ve Kant'ın metinleriyle doğrudan çatışmaya girmekten kaçınması nedeniyle eleştirir.³¹³

Kanaatimizce Kant'ın muhayyile yetisinin kullanımına dair bu tercihini, dönemin felsefî atmosferini ve arkadaşlarına yazdığı mektuplarda eserlerinin anlaşılmamasından ve eleştirilmesinden duyduğu rahatsızlığı bir şekilde hafifletme çabası olarak değerlendirebiliriz. B basımında muhayyile yetisi, müdrike yetisinin çatısı altına girmiş gibi görünse de, hayal gücünün etkilerini anlama yetisinin sürdürdüğünü gözlemleyebiliriz. *Şematizm* bölümünde duyusallıkla müdrike yetisi arasındaki geçişkenliğe imkan sağlayacak yegâne unsur muhayyile melekesidir. Kant bu bölümde muhayyile melekesine duyulan ihtiyacı dile getirir.³¹⁴ Netice olarak denilebilir ki Kant, metninin A basımında muhayyile melekesi sentez faaliyeti icra eden bağımsız bir yeti olarak nesneyi inşa ederken B basımında -bahsi geçen

³¹¹ Jane Kneller, **Kant and the Power of Imagination**, Cambridge University Press, New York, 2007, s. 95.

³¹² Martin Heidegger, **Kant and The Problem of Metaphysics**, çev. J.S. Churchill, Indiana University Press, Bloomington, 1962, s. 173.

³¹³ Edward L. Murray, **Muhayyileye Dayalı Düşünmek**, çev. Yusuf Kaplan, Açılım Kitap, İstanbul, 2008, s. 42.

³¹⁴ **KRV**, [A 138, B 177].

nedenlerden ötürü- bu melekeyi müdrike yetisinin altına yerleştirmiştir. Ancak daha sonra **III. Kritik**'te ona yeniden eski kimliğini kazandıracaktır.

III. Kritik'te Kant, muhayyile yetisini yeniden sahneye çıkarır. Muhayyilenin estetik alandaki varlığını **I. Kritik**'in A basımındaki epistemoloji alanına da referansta bulunarak ele alır. Bu iddiamızın izdüşümlerini **III. Kritik**'te gözlemleriz. Bu sebeple epistemoloji, ahlak ve estetik alanlarında Kant'ın sorduğu üç sorunun yanıtlarına mukabil, muhayyile yetisinin işlevini takip etmeyi amaçlıyoruz. Böylece bundan sonraki iki bölümde, muhayyile yetisinden bağımsız düşünülemez olan ve **I. Kritik**'inin birinci basımında kurduğu şekliyle transandantal felsefenin zemininde var olan bu yetiden hareketle *gayeye* ve *gayeliliğe* uzanan bir yolculuğa çıkacağız.

Çalışmamızın temel tezini, metnin takibini kolaylaştırmak açısından bu noktada hatırlatmakta fayda olacağı kanaatindeyiz. Kant'ın eleştirel dönem felsefesinin başlangıcında kaleme aldığı eser ile -şayet bunu kendini tamamlayan bir çember olarak kabul edersek- sonunda kaleme aldığı eser arasında holistik bir bütünlüğün olduğu kanaatindeyiz. Bu bütüncül yapıda, Kant'ın kimi zaman kimi yetileri diğerlerinin önüne geçirdiğini gözlemliyoruz. Buna mukabil kanaatimizce muhayyile melekesi, kendisinden vazgeçilemeyecek ve herhangi bir yeti altına alınarak bağımlı hale getirilemeyecek, bağımsız bir melekedir. Bu melekenin, genelde yargı meselesi, özelde ise teleolojik yargılarla ilişkisinin ortaya çıkaracağı imkanları inceleyeceğiz. Bu imkandan hareketle Tanrı'nın varlığı ve bilinmesi gibi tartışmalı meseleleri yine Kant'ın eleştirel dönemi içerisinde kalarak tartışacağız.

Teleolojik yargılar ile muhayyile yetisi arasında var olduğu kabul edilen ilişki de, bize bu yetinin özerkliğinin ve vazgeçilmezliğinin ortaya konulacağı bir alan sağlayacaktır. Muhayyile melekesi, Kant'ın felsefesinde yer ettiği bu merkezî önem sebebiyle tek başına ele alınamayacak bir yetidir. Yukarıda belirttiğimiz üzere epistemoloji, ahlak ve estetik alanlarının zemininde bulunan bu yeti onlardan yalıtılarak düşünülemez. Bu nedenle diğer yetilerle birlikte ve bu yetilerin işlevlerini sürdürmedeki önemi üzerinden ele alınacaktır. Bu çalışmanın ana hatlarını belirleyen **III. Kritik** merkezinde muhayyile yetisinin, teleolojik yargı ile arasındaki ilişki incelenecektir.

Bölüm sonunda, bilme yetilerinin ışığında muhayyile melekesinin, Kant'ın sistemindeki yerini ve tüm sistemin bu yetiye göre inşa edildiği savını inceleyeceğiz. Zira muhayyile melekesinin teşrihi ile açıkça görülmektedir ki; sınır koyma

faaliyetinin çizgileri, aslında bu yeti vasıtasıyla çekilir. Muhayyilenin hafıza ile ilişkisi üzerinden zamanda idrak ve anın zaman cihetinden aşılması yani zamanda ve zamansız algılama ile bu iki yeti üzerinden kalıcılık-aynılık formları ele alınacaktır. Üçüncü bölümde, bu bölüme atıfla bir şeyin kendindeliği ile gayeliliği arasındaki bağa bir projeksiyon tutulacaktır.

Birinci bölümün son kısmında yargı yetisinin mahiyeti üzerinde durulacaktır. Buna göre sezgi, tekil bir temsil iken; kavram, birliğin kendi altında tezahür ettiği genel bir temsile işaret eder. Muhayyile yetisinin sezgi ve kavram arasında yürüttüğü sentez faaliyeti neticesinde görüsel malzemeden gelen çoklunun birliği sağlanır ve nesne tesis edilerek yargı fiili ortaya çıkar.

Bu bölümde, yargı fiilinin işlevi, diğer yetilerle ilişkileri ve çalışmamız bakımından kritik önemi üzerinde durulacaktır.

II. Bir Düşünme Fiili Olarak *Yargının* Muhayyile Yetisi ile İlişkisi

Bu başlık altında, Kant’a göre düşünme yetisi ile bir ve aynı olan *yargı*³¹⁵ yetisini ve onun muhayyile yetisi ile ilişkisini ele alacağız. Sentez faaliyetinin temel

³¹⁵ İsmail Fenni’nin **Lügatçe-i Felsefe** adlı eserinde *Jugement* maddesine karşılık olarak “Hüküm, bir şeyi tasdik etme veya inkar etme.” tanımı verilmiştir. (İsmail Fenni, **Lügatçe-i Felsefe**, s. 238.) Burada *jugement*’e karşılık düşen kelimenin *hüküm* olduğunu gözlemlemekteyiz. *Yargı* teriminin, *Latin harfleriyle yazılan ve bir bütün olarak felsefe terimlerini içeren ilk felsefe sözlüğü* olarak anılan **Felsefe Vokabüleri**’nde (1934) dahi henüz kendisine yer edinmediğini görmekteyiz. (Haydar Tolun, **Felsefe Vokabüleri**, yay. haz. Recep Alpyağıl, İz Yay., İstanbul, 2018, s. 143.) Burada henüz *jugement* teriminin karşılığı olarak *hüküm* tercih edilmektedir. Çankı’nın **Büyük Felsefe Lügatı**’ndan kelimenin tarihsel serüvenini takip edecek olursak o, dil inkılâbıyla beraber *yargı* kelimesinin Öz Türkçe bir karşılık olarak kabul edildiğini ancak kelime tercihinin de tasvip etmediğini şu şekilde ifade eder: “-Dil Kurumu tarafından 1942’de neşredilen **Felsefe ve Gramer Terimleri**’nde: Yargı, yargılama. –Kelimenin ruhi ve ahlâkî mânâsı göz önünde tutulmamıştır.” (Çankı, **a.g.e.**, c. II, s. 579.) Zira ona göre *hüküm*, ruhun bir ameliyesidir. (Çankı, **a.g.e.**, c. II, s. 581.) Çankı’ya *yargı* kelimesinin tercih edilmesi, ruhsuz ve kelimenin içinde barındırdığı diğer manaları (muhakeme, tasdik, gibi) kapsamı içine almaz görüldüğü için olabilir, kendisi de *hüküm* kelimesini kullanmayı tercih etmiştir. Sonradan dilimizde üretilen *yargı* karşılığının, 1960’lara kadar dilde tutunamadığını gözlemliyoruz. Çankı, Milli Eğitim Bakanlığı’nın eğitimde terim birliğinin sağlanması için 1952’de topladığı komisyon tarafından yayınlanan **Orta Öğretim Felsefe Terimleri** adlı çalışmada *hüküm* kelimesine geri dönüldüğünü de ifade eder. (Çankı, **a.g.e.**, c. II, s. 579.) Ancak daha sonra, Türkçede Kant üzerine yapılmış ikincil literatür çalışmalarında inceleyebildiğimiz kadarıyla, *urteil* terimine karşılık olarak genel tercihin *yargı*’dan yana olduğunu ifade edebiliriz. Çalışmaya ilişkin terminolojik değerlendirmelerimizde de ifade etmeye çalıştığımız üzere, terimsel çokluk sorununun burada da devam ettiğini gözlemlemekteyiz. Öte yandan Kant felsefesinde hükümün, aynı zamanda düşüncede bir *yarma* faaliyetine de işaret ettiği kanaatindeyiz. Bu kanaatten yola çıkarak, metnimizde, hakim kullanımdan ayrılmayıp, terimsel birliği sağlamak adına biz de *hüküm* yerine *yargı*’yı tercih ettiğimizi ifade etmeliyiz.

unsurlarından olan nesnenin inşası ile yargı yetisinin bağlantısını inceleyerek Kant'ın kendi sistemi açısından nesne anlayışının merkezî konumuna işaret edeceğiz.

Şimdiye kadar yürütülen tüm faaliyeti tersten okuyacak olursak, aslında bilgiyi kurarken, bilginin yargı fiili ile mümkün olduğunu belirtmemiz gerekir. Yargı gücü, en temel anlamıyla tikeli evrensel altına alma melekesidir: “Genel ile özelin türdeşliği, Kant’a göre ‘saf müdrikenin şematizmi’ tarafından güvence altına alınır. Bu türden bir şematizm olmadan, kısacası algının anlıksallığı olmadan, izlenim ile kavram, kategori ile tekil örnek birbiriyle uyuşmazdı.”³¹⁶ Öyleyse duyular görür, müdrike düşünür, yargı yetisi ise temsilleri bir bilinçte birleştirir. Dolayısıyla düşünme fiili, yargıda bulunmak veya temsillerle yargıları ilişki içerisine sokmak demektir.³¹⁷ Yargı yetisi de, sistemin diğer parçalarında olduğu gibi tek başına çalışmamaktadır. Akıl ve müdrike de bu faaliyetin eşlikçisi olarak muhayyile yetisinin aracılığıyla iş görürler.

Müdrike, duyuşsal sezgiyi işleyen mekan olmak bakımından önem arz eder. Kant felsefesinde düşünmenin ve yargı vermenin malzemesi temsillerdir.³¹⁸ Temsiller, sezgi ve kavramlar aracılığıyla kurulur. Yargı ise, temsillerin bir bilinçte birleştirilmesiyle oluşur. Kant, *Genel Olarak Mantıksal Müdrike Kullanımı* adlı bölümde, müdrikenin tüm faaliyetlerinin yargıya indirgenebileceğini ve hatta müdrikenin bir yargılama yetisi olarak düşünülebileceğini ifade eder.³¹⁹

J. F. Lyotard, **Coşku: Tarihin Kantçı Kritisizmi** adlı eserinde yargı yetisine dair bir adım ileri giderek yargıyı, “fakülteler arası bağ kurucu” bir faaliyet olarak nitelendirir. Bunu, *takımada* metaforundan hareketle, yargılama fakültesinin tüm bu adaların içinde yüzdüğü mekanın fakültesi olarak nitelendirir. Öyleyse bu fakülte, belirli bir adada hüküm sürmeyen, diğer tüm adaların da kendi içinde yüzdüğü bir yere atfedilir. Buradaki en önemli husus da, işlev bakımından bu fakültenin diğer adalar arasında hareket eden, bunları birbirine bağlayan ve hatta sınırlarını tayin eden olarak görülmesidir.³²⁰

³¹⁶ Max Horkheimer-Theodor W. Adorno, **Aydınlanmanın Diyalektisi: Felsefi Fragmanlar**, çev. Nihat Ülner-Elif Öztarhan Karadoğan, Kabalcı Yay., İstanbul, 2014, s. 116.

³¹⁷ Kant, **Prolegomena**, s. 55-56.

³¹⁸ Erdal Yılmaz, “Kant’ın Teorik ve Pratik Felsefesinde Hüküm ve Nesnellik”, **Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi**, c. 17, s. 32, 2012, s. 98.

³¹⁹ **KRV**, [A 70/ B 95].

³²⁰ J. F. Lyotard, **Coşku: Tarihin Kantçı Kritisizmi**, çev. Emine Sarıkartal, İthaki Yayınları, İstanbul, 2014, s. 6.

Jean Luc-Nancy, yargı ile ilgili olarak şu önemli tespitleri yapmaktadır: “Yargı, aklın risk almasıdır. Aklın zorunlu olarak karşı karşıya kaldığı şey, yargılanmış olmaktır.”³²¹ Kant’ta, yargının yerini ve yöneldiği nesneyi tanıyabilmek bu bakımdan önem arz eder. Zira yargıda bulunan, duyular değildir; yargı, bir düşünme yetisidir. Kant *Aşkınsal Diyalektik* bölümünün girişinde bu durumu şu şekilde ifade eder: “Öyleyse hiç kuşkusuz doğru olarak denebilir ki, duyular yanılmazlar, ama her zaman doğru olarak yargıda bulundukları için değil, tersine hiçbir zaman yargıda bulunmadıkları için.”³²²

Yargı gücü, bir *ayırt etme* yetisidir. Duyular, böyle bir yeteneğe sahip değildir. Duyular yoluyla hissetme faaliyeti, müdrikeye veri sağlayan ve yargılama faaliyetinin zemininde yer alan temel bir faaliyettir. Kant **I. Kritik**’te yargılama yetisinin öznel sayılabilecek faaliyetinin duyular vasıtasıyla deneyim yoluyla keskinleştiğini ifade eder. Yargı yetisinin *ayırt etme* faaliyetini ise aşağıdaki pasajda şöyle ifade eder:

Eğer genelinde müdrike, kurallar yetisi olarak görülecek olursa, o zaman yargı yetisi kurallar altına alma bir diğer deyişle bir şeyin verili bir kural (*cusus datae legis*) altında durup durmadığını ayırt etme yetisidir. Genel mantık yargı yetisi için hiçbir kural kapsamaz, ne de kapsayabilir. (...) Müdrike, kurallar yoluyla öğrenmeye ve donatılmaya yetenekli olsa da yargı yetisi özel bir yetenektir ki, öğretilemez ama ancak uygulanabilir. Buna göre kendine özgü yanı sağduyu denilen şeydir ki, eksikliğini hiçbir okul gideremez.³²³

Yargı yetisi, müdrikenin kavramları vasıtasıyla *nesnel evrensel* bir hüviyet kazanacaktır. Müdrikenin yargıdaki mantıksal işlevini Kant dört başlık altında ele alır: Yargıların *niceliği* (evrensel, tikel, tekil), *niteliği* (doğrulayıcı, yadsıyıcı, sonsuz), *ilişkisi* (Kategorik, hipotetik, ayrık) ve *kipliği* (problematik, assertorik [önesürümlü/yalın], apodiktik [zorunlu]).³²⁴

Genel mantık ve aşkınsal mantık arasındaki karşılaştırma neticesinde, Kant’ın aşkınsal mantık cihetinden ele aldığı notlara kısaca burada yer vereceğiz. Yargıların niceliği başlığı altında, tekil yargılarla genel yargılar karşılaştırılarak birinci yargıların ikinci yargılara nazaran bilgi ve büyüklük olarak birbirlerinden farklılaştıkları ifade

³²¹ Jean-Luc Nancy, “Dies Irae”, **Yargılama Fakültesi** içinde, J. Derrida vd., çev. Nami Başer, İthaki Yayınları, İstanbul, 2015, s. 25.

³²² **KRV**, [A 294/ B 350].

³²³ **KRV**, [A 133/ B 172].

³²⁴ **KRV**, [A 71/ B 97].

edilir.³²⁵ Aynı şekilde yargıların niceliği bakımından aşkınsal bir mantıkta, sonsuz yargıları doğrulayıcı yargılardan ayırır. Üçüncü olarak yargıların ilişkisi başlığı altında yüklemnin özne ile, zeminin sonucu ile, bölünmüş bilginin toplu üyelerinin birbirleri ile ilişkileri üzerinde durulur.³²⁶

Son olarak ayırt edici özelliği, yargıların içeriğine hiçbir katkı sunmamasına rağmen düşünce ile bağıntı içinde yalnızca kopulanın değerini ilgilendiren kipliktir.³²⁷ Yargı yetisi, bu sayede kurallar altına alır ve böylece bir şeyin verili bir kural altında durup durmadığını ayırt etmeye yarayacaktır.³²⁸ Genel mantık, yargı yetisi için hiçbir kural vermezken aşkınsal mantık, müdrikeye saf a priori bilgiler alanında belli bir genişleme sağlayandır.³²⁹

Kant'ın aşkınsal yargı öğretisinin, iki ana bölüme ayrıldığını biliyoruz: *Saf Müdrikenin Şematizmi* ve *Saf Müdrikenin Temel İlkeleri*. Bu iki başlığı, bilme yetilerine yer verdiğimiz alanda ele almıştık. “Kant felsefesinde yargının yeri ve önemi nedir?”, “Kaç tür yargı çeşidi vardır?” şeklindeki soruların cevabı niteliğinde şu alıntıyı yapabiliriz:

Genel olarak yargı yetisi tikeli evrensel altında kapsanıyor olarak düşünme yetisidir. Eğer evrensel (kural, ilke, yasa) verili ise, o zaman tikeli onun altına alan yargı yetisi (üstelik, aşkınsal yargı yetisi olarak, o evrenselin altına almanın yalnızca onlarla uyum içinde olanaklı olduğu koşulları *a priori* verse bile) *belirleyicidir*. Ama eğer yalnızca tikel verili ise, ve onun için evrenseli bulması gerekiyorsa, o zaman yargı yetisi salt *derin düşünen* (reflektif olan)dir.³³⁰

Kant'ın **III. Kritik**'inin girişinde *Genel Olarak Felsefenin Alanı Üzerine* olarak adlandırdığı ve aslında sınır çizme faaliyetine kaldığı yerden devam ettiği önemli bir başlık bulunmaktadır. Bu başlık altında Kant'ın, *territorium* terimi üzerinden kavramsallaştırdığı mekan, *bilme yetileri* için bir toprak parçasıdır.³³¹ Bu metafor üzerinden “had çizilen” toprak parçası, *doğada* yer alır. Zira bu mekan, tüm olanaklı deneyim nesnelerinin toplamıdır. Bütün bilme yetimizin biri doğa kavramını ve diğeri özgürlük kavramını kapsamak üzere iki egemenlik alanı vardır. Böylece akıl, ikisi yoluyla da (doğa ve özgürlük kavramı) a priori olarak yasama yapar. Buna

³²⁵ KRV, [A 72/ B 97].

³²⁶ KRV, [A 74/ B 99].

³²⁷ KRV, [A 75/ B 101].

³²⁸ KRV, [A 133/ B 172].

³²⁹ KRV, [A 136/ B 175].

³³⁰ KUK, [5: 179].

³³¹ KUK, [20:202].

uygun olarak felsefe de teorik ve pratik olarak bölünür.³³² Bu sistem içerisinde birincisi, müdrike yoluyla yapılır ve teoriktir; ikinci yasama ise, akıl yoluyla yapılır ve pratiktir. Kant'ın da ifade ettiği şekliyle müdrike ve akıl; bir ve aynı deneyim toprağında, birbirlerine zarar vermeksizin iki ayrı yasama uygularlar.³³³ Ancak özgürlük kavramından doğan yasalar, duyulurüstünün alanında tezahür eder. Dolayısıyla birbirine zarar vermeden yasama yapan bu iki alan arasında bir uçurum söz konusudur. Bu uçurumu kapatan bir gereklilik söz konusudur. O da, özgürlük kavramının kendi yasaları tarafından ortaya çıkan gayelerin duyulur-dünyada faal kılınması gerekliliğidir.³³⁴

Territoriumun, tecrübeyi sağlayan bu hissedilir dünyadaki varlığından hareketle son olarak şunu ifade etmek isteriz ki; aksi düşünüldüğünde, yani duyulurüstünün bölgesinde -ki burası bütün bilme yetilerimiz için sınırsızdır- hiçbir toprak parçası bulunamaz. Halihazırda sınırları belirlenen toprak parçasından da bu alana doğru bir genişleme söz konusu olamaz. Bununla beraber bu toprak parçasının zemininde yer alan özgürlük kavramı ile teorik ve pratik arasında bir geçişlilik söz konusu olacaktır.

Şimdi, duyulurun alanı olarak doğa kavramının alanı ve duyulurüstünün alanı olarak özgürlük kavramının alanı arasında ölçsüz bir uçurum saptanmış olsa da, -öyle ki birinciden ikinciye (öyleyse aklın kuramsal kullanımı aracılığıyla) hiçbir geçiş olanaklı değildir, sanki iki dünya imişler ve birincisi ikinci üzerinde hiçbir etkide bulunamazmış gibi-, gene de ikincinin birinci üzerinde bir etkisinin olması *gerekir*.³³⁵

Öyleyse yargı yetisi için denilebilir ki, Kant'ın **I. Kritik**'i ve **II. Kritik**'inde kesin çizgilerle birbirinden ayrılan teorik ve pratik alanı birbirine bağlama çabasıdır. Bu sistem içerisinde yargı, başlı başına bir varlık sahasına sahiptir. Heimsoeth, Kant'ın **III. Kritik** için, “doğayı, sonsuza kadar uzayan zaman-uzay ilişkisi içinde, bir yasalar sistemi halinde, teorik olarak kavrayan akılla; pratik alanda ‘yapmalısın’ buyruğunu duyan, kendisine ahlak yasası koyarak, insanın istemesini özyasalı yapan akıl, bir ve aynı akıldır.” der.³³⁶ Ona göre bu eser, doğa ve akıl dünyasını, insanın varlık bütününde bir araya getirir.

³³² KUK, [20:204].

³³³ KUK, [20:204].

³³⁴ KUK, [20:205].

³³⁵ KUK, [5:176].

³³⁶ Heimsoeth, *Kant'ın Felsefesi*, s. 145.

Kant **III. Kritik**'te yargıları en temelde iki başlık altına ayırır: Determinatif Yargılar ve Refleksif Yargılar. Kant'ın eleştirel felsefesi içerisinde öncelikle determinatif yargıların mahiyetini ve kullanım alanını ele alacağız.

A. Determinatif Yargı

Belirleyici yargı yetisi olarak da Türkçe karşılığı verilen determinatif yargılar, verili bir evrensel kural, ilke ve yasa altına alan yargılardır. Müdrikenen gelen evrensel, aşkınsal yasaların altına doğadaki tikelleri yerleştirir. Böylelikle tikeli evrensel altına alma işini gerçekleştirirken, kendi için bir yasa üzerine düşünmesi gerekmez.³³⁷ Bu noktada refleksif yargıdan ayrılacaktır. Belirleyici yargı yetisi, yalnızca [tikeli] müdrikenin verdiği evrensel aşkınsal yasalar altına alır; yasa onun için a priori önceden belirtilir.³³⁸

Nihayetinde düşünmenin imkanı, bir nesneyi kendimize temsil etmemizi sağlayan yargı yetisinde yatar. Bu temsil faaliyeti, aşağıda ayrıntılandıracağımız üzere bir *teşrih faaliyetini* de kapsar. Yargı fiili sayesinde kavramlar, temsillere birlik vererek onları bir arada tutulur hale getirirler. Kant bir nesneye, örneğin; “Bu bir kalemliktir.” dediğinde, bahsedilen birliğin altına alarak temsil etmiş olur. İşte bu tür yargılar, *determinatif yargı* olarak adlandırılır. Öyleyse nesne, yargının altına *düşürüldüğünde*, “kalemlik”, *kalemlik kavramının* altına yerleştirildiğinde bu fiil gerçekleştirilmiş olur. Buna göre, tasdikten bağımsız bir tasavvur söz konusu değildir. Zira bu sistem içerisinde yargı fiili yani tasdik, beraberinde tasavvuru gerektirir. Bu durum her iki yargı türü için de geçerlidir. Sırada, çalışmamız açısından büyük önem arz eden bir diğer yargı çeşidi olan refleksif yargıları ele alacağız.

B. Refleksif Yargı

Derin-düşünen/ dönüşümlü-düşünen yargı yetisi olarak da Türkçe karşılığı verilen refleksif yargılar, doğadaki tikelden evrensele yükselme görevini icra eder. *Refleksiyon* kavramı, üzerine düşünmek, derin düşünmek, tefekkür etmek gibi anlamlara gelir.

³³⁷ KUK, [5:179].

³³⁸ KUK, [20:179].

Kant’a göre, bir *üzerine düşünme* fiili olarak refleksiyon “nesnelerin kendileri ile doğrudan doğruya onlardan kavramlar elde etmek için ilgilenmez.”³³⁹ Verili ampirik bir temsilin altında yatan kavramı belirlemeye yönelik bir faaliyettir. Kant, temsillerin hangi bilgi yetisinde ve ne ile bir araya bağlandıklarını sorar. Bunun cevabı müdrike midir, yoksa duyular mıdır? Zira birçok yargı alışkanlıkla kabul edilmekte ve eğilim yoluyla birbirine bağlanmaktadır ancak üzerine düşünülmemektedir.

Refleksif yargının oluşumunda ilk etapta dikkat çekeceğimiz husus, bu tür bir yargı için tecrübeden ödünç alınacak olan ilkenin kullanılamayacağıdır. Nitekim Kant, refleksif yargı yetisinin, kendi kendisine yasasını verdiğini ifade eder.³⁴⁰ Ancak bu durum, yanılsamaya yol açacak cinsten bir faaliyete yol açmamaktadır. Bununla ilgili olarak tikeli evrensel altına alması cihetinden yargılama fakültesinin kendi ilkesine dair Jean Luc-Nancy’nin önemle altını çizdiği bir noktaya yer vermek istiyoruz:

Refleksif yargı *bulmalıdır (soll finden)*. Yasayı icat etmeli, evrenseli kendiliğinden üretmelidir. Ama bu evrenseli bir hayalet gibi, aklın teorik imkanları içinde, şöyle ya da böyle bir eksikliğin boşluğunu dolduracak bir nesnenin veya nesnelliğin kurgusu gibi üretmemelidir. Hiç kuşkusuz Kant’ın metninde de bu ton ve bu hava bulunmamaktadır, özellikle de kural koyucu İdeaları hipostaz haline getiren *Schwärmerei*’e karşı gelmek söz konusu olduğunda.³⁴¹

Refleksif yargının hem kendi kendine ilke vermesi hem de aklın teorik imkanları içerisinde yasayı icat etmesi faaliyeti, çift yönlü bir yargılamayı mümkün kılmaktadır. Bu nedenle, bu tür yargı bir yandan kendi yargı nesnelerini belirlerken, öte yandan bu belirlenimin sınırlarını ve ona vereceği yargının ilkelerini de tesis eder. Dolayısıyla sistem içerisinde yanılsamaya yer yoktur denilebilir.

Kant, ampirik müdrike kavramının aşkınsal müdrike kullanımı ile karışmasından doğan üzerine-düşünce kavramlarının *amfibolisine* (müphemiyet) dair kaleme aldığı bölümde hem refleksif yargılar hakkında konuşacak hem de kavramların kendi aralarındaki ilişkiye dair kategoriler ortaya koyacaktır. Ancak buna geçmeden evvel Kant’ta *amfiboli* mefhumunun manasına değinmek istiyoruz.

³³⁹ KRV, [A 261/ B 317].

³⁴⁰ KUK, [5:180].

³⁴¹ Nancy, *Yargılama Fakültesi*, s. 23.

Amfiboli kavramı İsmail Fenni Ertuğrul'un **Lûgatçe-i Felsefe** adlı eserinde Kant'a yapılan özlü atıfla izah olunur. *Mübhemiyet*, *muğlakiyet*, *ta'kid* gibi anlamları sıralanan kavramda, *zü'l-ciheteyn* oluşa yani anlamda ikiliğe dikkat çekilir. *Amfiboli transandantal*'ın karşılığı olarak *ibhâm-ı a'levî* terkibi tercih edilmiştir. İsmail Fenni, bu kavramın tanımında tercih ettiği terimlerle de metne derinlik katmaktadır. Kant felsefesindeki kavramlara karşılık düşen tabirlere güzel bir örnek teşkil etmesi bakımından aşağıdaki alıntıya yer vermek istiyoruz:

Kant'a göre eşya-yı tecrübiyyeyi tefekkür için *müdrike-i mahza* (*entendement pur*)nın aynıyet ve ihtilaf, tevafuk ve tekabül, heyûlâ ve sûret gibi meânî-i külliyye ve mebâdîsi lazımdır. Lakin bunların icrâ-yı tecrübeye nisbetle bir kıymeti vardır. Bu, eşyanın bize ne veçhile malum olduğundan sarf-ı nazar etmek kolay olmakla biz mütefekfirenin yegane makul olan *isti'mâl-i a'levî* (*usage transcendental*)sini ikâme etmeye tab'an meyyaliz.³⁴²

Kant'ın felsefî sistemini düşündüğümüzde buradaki ikili anlamlılığın ya da müphemiyet olarak ifade edilen kapalılığın, nesnenin kendisiyle ilgili olmadığını idrak edebiliriz. Zira daha bölümün başında, yargının zemini olarak *saf ben*'i ele almıştık. Nitekim bölümün devamında Kant, nesneye yönelen *ben*'in idraki üzerinden bu ikiliğe yer verecektir. **I. Kritik**'te bu konuya dair başlıklandırma da, *Ampirik Müdrike Kullanımının Aşkınsal Müdrike Kullanımı ile Karışmasından Doğan Refleksif Düşünce Kavramlarının Amfibolisi* şeklindedir.

Buradaki karışıklığın kaynağı, temsillerimizin hangi bilgi yetisi ile bir araya getirildiğini ayırıştırma çabasından kaynaklanır. Öte yandan bu yetileri birbirine bağlayanın müdrike mi yoksa duyular mı olduğu sorusu da meselenin önemli bir yönüdür. Başka bir deyişle yargılarımızın zemini hakkındaki incelemenin bir ürünü olarak bu müphemiyet ortaya çıkar. Yargılar üzerine gerçekleştirilen üzerine-düşünme (Alm. *überlegung*) eylemi, bu incelemenin zeminidir. Kant bu eylemi, “verili kavramların ait oldukları bilgi yetisinin bir ayırdedilmesine gereksinim” olarak ifade eder.³⁴³

Kant bir kavrama, tecrübeye ya da saf müdrikede verilen konumu *aşkınsal yer* olarak adlandırır.³⁴⁴ Aşkınsal üzerine-düşünce ile müdrikenin asıl görevinin teşrihi gerçekleştirilmiş olur. Bu ise karşılaştırma kavramları olarak adlandırılan *aynılık ve*

³⁴² İsmail Fenni Ertuğrul, **Lûgatçe-i Felsefe**, s. 38.

³⁴³ KRV, [A 262/ B 318].

³⁴⁴ KRV, [A 269/ B 325].

ayrılık, bağdaşma ve çatışma, iç ve dış, özdek ve biçim üzerinden gerçekleştirilir.³⁴⁵

Bu şekilde tezahür eden, aslında evrensel olanın yaratılması sürecidir. Bu yanılsamanın yol açtığı bir kurgu değil, bir *kurma (inşa etme)* faaliyetidir:

(...) refleksif yargının özelliğini asıl oluşturan bu anlamda bir kurgu değildir. Daha ziyade en güçlü anlamıyla *kurgudur* bu, evrensel olanın *poiesisidir*; öyle bir *poiesistir* ki, her şeyden önce ve temel olarak estetik (poietik) yargıyı açar, ve onun aracılığıyla bir *praxise* tamamıyla dahil olur.³⁴⁶

Bu yaratma süreci nihayetlendiğinde *praxise* yani yapmaya evrilir. Dolayısıyla bu noktada refleksif yargı için; salt zihinde kurulan, teorik faaliyeti aşan uzanımlara sahiptir denilebilir. Böylelikle evrensellik de, yukarıda belirtildiği üzere bir hayalet gibi kavramlara ilişkin belirsiz bir sıfat olmaktan çıkar. Refleksif yargıların kendilerine ilke veren ve kendilerini yargı olarak var eden bu tutumları onları belirli kılarken yöneldikleri nesneler belirsizliğini korur. O halde denilebilir ki, yargının belirsiz olana yönelmesi belirlidir. Kant, yönelmedeki bu belirlenimle iktifa eder görünmektedir.

Bu alt başlıkta son olarak belirtmeliyiz ki, yargı yetisi öznel ve tikel olabilirken genel ve refleksif de olabilir. İlki, estetik yargı yetisi ile ilintiliyken ikincisi bizi teleolojik yargı yetilerine götürecektir. Yine müdrike ve aklın yasamaları da yargı yetisi ile bağlanır. Bundan sonraki başlıklarda muhayyile melekesi, yargının çeşitli türleriyle kuracağı ilişki üzerinden ele alınacak, çalışmamız bu meleke etrafında şekillenecektir.

Bundan sonraki alt başlık bölüm sonu değerlendirme notlarını ihtiva edecektir. Nesnenin kuruluşu, bilginin tesisi ve bilme yetileri üzerine olan bölümün değerlendirmelerini yine öznenin bilgisinin sınırları üzerinden yapacağız. Kendi öz bilincimizi, sezgiden gelen malzemeyi, hissî-tecrübî olanın zaman ve mekandaki tezahürlerini kısacası *neyi, nasıl* bildiğimizi ele alacağız.

³⁴⁵ KRV, [A 263/ B 318].

³⁴⁶ Nancy, *a.g.e.*, s. 23.

III. Bölüm Sonu Değerlendirmesi

Düşünen Ben ile Sezen Ben Arasında Kendimi ve Nes-neyi Bilmek

Kant, **I. Kritik**'in B basımında bir ayrıma gider: *Düşünen* ben ile *sezen* ben ayrımı. Öznenin farklı veçhelerine dönük olarak eleştirel felsefenin başında yapılan bu ayrımı ve onun kendilik ve nesne bilgisi üzerindeki etkilerini inceleyeceğiz.

Bu ayrıma gelene dek Kant, eserinde birtakım başlıklar açarak okuyucusunu, nesnellik zemininin odağında yer alan belirli kavramlara yönlendirir. Bu başlıklardan biri, “Özbilincin Nesnel Birliği” (Alm. *Was objektive Einheit des Selbstbewußtseins sei*)dir³⁴⁷; diğeri ise bu alt başlığın muhtevasının içerildiği “Kategorilerin Genel Olarak Duyuların Nesneleri Üzerine Uygulanışı” (Alm. *Von der Kategorien auf Gegenstände der Sinne überhaupt*)dır.³⁴⁸ Anahtar kelimeler ise, özbilinç ya da kendilik bilinci, nesnel birlik, kategori ve duyu nesneleridir. Bu kelimelerden hareketle ben'in farklı yönlerini ele alacağız.

Düşünen ben ve *sezen* ben, aynı öznenin farklı tezahürleridir. Kant'a göre, bu iki yön birbirlerine sıkı sıkıya bağlıdır. O, ben'in akıl ve düşünün özne olarak kendi kendisini *düşünülen nesne* halinde bilebileceğini ifade eder. Yani düşünün özne, düşünülen nesne olarak kendisini bilebilir. Ancak bunun imkanı kendi kendime sezgideki ben'in ötesinde verildiğim sürece mümkündür.³⁴⁹ Öyleyse genel bilme kuralları altına kendimizi yerleştirmeden, başka bir deyişle uzay ve zamanın yanı sıra kategorilere kendimizi tâbî tutmadan, tecrübî olarak değil, öz bilinçle kendiliğimizi idrak edebilir miyiz?

Bu soruya cevaben Kant'ın bilen, bilineni belirler ilkesinden hareketle, tecrübeye tezahür etmeyen ben'in, özbilinç olarak kendinde bilinebileceğini ifade edilebilir. Ancak daha sonra Kant bu çıkarımı yanlışlayacaktır. Ona göre kendi öznenimizi de ancak tezahür (Alm. *erscheinung*) olarak biliriz. Descartes'ın meşhur *ben idraki*, Kant'ın sisteminde geçersiz kılınmış olur.³⁵⁰ Zira bilmek, hissî bir eylemdir. Bu bakımdan bilginin imkanı da her zamanki gibi tecrübeye yatar. Bu noktada bir

³⁴⁷ KRV, [B 140].

³⁴⁸ KRV, [B 151].

³⁴⁹ KRV, [B 156].

³⁵⁰ Aynı bölüm içerisinde bir dipnotta Kant, ‘Düşünüyorum’un varoluşu belirlemesinin temelinde bir *öz-sezgi* (Alm. *selbstanschauung*)nin varolmasının gerekliliğinden bahseder. Ancak böyle bir varsayım dahi yola çıkılsa, kendi kendimize “Ben varım.” çıkarımına ulaşamayacağımızı belirten Kant; ancak kendimize *akıl* (Alm. *intelligenz*) diyebileceğimize vurgu yapar.

parantez açarsak Heidegger bilmeyi, “görüleyen düşünme” olarak ifadelendirir ve bu bakımdan yargı fiiline bağlar.³⁵¹ Kant ise şu soruyu yöneltir: “Nasıl genel olarak *kendime* bir nesne olabilirim ve dahası, sezginin ve iç algıların bir nesnesi olabilirim?”³⁵²

Bu soruya cevaben Kant, “dış duyular açısından nesneleri, dışsal olarak etkilendiğimiz sürece bildiğimizi kabul edersek; o zaman iç duyu açısından da kendi kendimizi onun yoluyla ancak içsel olarak, *kendi kendimiz tarafından* etkilendiğimiz sürece sezeceğimizi kabul etmemiz gerekir.”³⁵³ Öyleyse iç duyu belirlenimlerinin zamandaki tezahürleri şeklinde bir bilme söz konusu olacaktır. Kant’ın bu ayrıma A basımında hiç yer vermeyip B edisyonunda yer vermesi kanaatimizce tesadüfi değildir. **III. Kritik**’te estetik yargıların nesnellik zeminini tesis etmeye çalışırken de Kant aynı noktaya demirlemeye ihtiyaç duyacaktır: İç duyu belirlenimi ve müdrikenin sentezindeki çokluya karşılık gelen iç sezgi. Kant’ın çok fazla ayrıntılandırmadığı bu kısa bölümde sezginin ben’le olan ilişkisinde farklı türleri ile tanışmış oluruz. Bunlar; *sezen ben*, *duyusal sezgi*, *iç sezgi*, *öz-sezgi* şeklinde sıralanabilir.

Kant, **I. Kritik**’te kategorilerin genel olarak duyuların üzerine muhayyile yetisi aracılığıyla uygulanışının anlaşılmaya çalışıldığı bu bölümde akıl ve duyusal sezgi ayrımına ve bu hassaları kendinde taşıyan iki farklı özneye işaret etmektedir. Onun felsefî sistemi içerisinde özne temel yapı taşıdır; bu bakımdan da görevi çok temellidir: *Özne, ardışıklık kavramını tesis edendir*. Aşağıda hafıza ve zaman ile ilintilendirerek ele alacağımız ardışıklık meselesi de zamanın bir iç sezgi formu olması bakımından bu başlık altında ayrıca önem arz eder. Öncelikle ardışıklık meselesini inceleyelim. Ardışıklık halihazırda var olan ve kendisine entegre olunan bir sistem değil, müdrikenin iç duyuda her an yeniden ürettiği bir faaliyettir:

Öznenin bir eylemi olarak hareketi (bir nesnenin belirlenimi olarak değil) ve çoklunun uzaydaki sentezi ilk olarak ardışıklık kavramını üretir. Müdrike ise öyleyse, iç duyuda çoklunun böyle bir bileşimini bulmaz, tersine *onu üretir*, çünkü iç duyuyu *etkiler*.³⁵⁴

³⁵¹ Martin Heidegger, **Kant ve Metafizik Problemi**, çev. Kaan H. Ökten, Alfa Yay., İstanbul, 2021, s. 46.

³⁵² **KRV**, [B 157].

³⁵³ **KRV**, [B 157].

³⁵⁴ **KRV**, [B 156].

Yeniden üretim ve ardışıklık denildiğinde akla ilk gelen yeti, kuşkusuz muhayyile melekesidir. Bu pasajda Kant, her türlü temsilden soyutlanmış bir ardışıklığa ve sentez faaliyetine dikkat çeker.

Kant tarafından her bakımdan bir bilim olarak bilgi edinme yollarının incelendiği bu eleştirel felsefede, nesnenin kuruluşunu incelediğimiz bu bölümün son alt başlığını “*Düşünen Ben ile Sezen Ben Arasında Kendimi ve Nes-neyi Bilmek*” şeklinde belirlememizin sebebi, “Neyi bilebilirim?”e farklı bir şekilde bakabilmenin imkanını sorgulamaktır. Bu değerlendirmeyi hem *düşünen* ben ile *sezen* ben arasındaki ayrımla hem de muhayyile melekesinin *karanlık bir yönü* olan hafıza faaliyeti yardımıyla ele almaya çalışacağız.

Kant, daha önce de belirttiğimiz üzere muhayyile yetisinden, eleştirel felsefesi esnasında da -“ölçülü davranmayıp deneyin sınırlarını aşan yani havalarda dolaşan ve akılla dizginlenmesi gereken bir şey”³⁵⁵ - sonrasında da -“muhayyile yetisi, karanlıkta dolaşmaktan hoşlanan bir yetidir”³⁵⁶ şeklinde- muğlak bir yeti olarak bahseder. Muhayyile başlığı altında, bu yetinin görevlerini ayrıntılarıyla incelemiştik. Bu kısımda ise, bahsi geçen görevlerden hafıza faaliyetini de yerine getiren, *yeniden üretimin sentezi* üzerinde duracağız. Kant’a göre muhayyile yetisinin birlik faaliyeti, zaman içerisinde, geçmiş ve geleceği birbirine bağlayan yeniden üretimin sentezi olarak, belirsizliklerle dolu bir muhayyile yetisinden, belirli kurallara eşlik ederek faaliyet gösteren bir muhayyile yetisine dönüşmesini sağlar. Şayet böyle olmasaydı, muhayyile yetisi, “hiçbir zaman kendi gücüne uygun bir alıştırma şansı bulamayacak ve zihnin içinde gizlenmiş, kendini ele vermeyen bir ölü gibi orada kalacaktı.”³⁵⁷

Düşüncede hafızanın işlevi; geçmiş ve gelecek arasında bağ kurarak, çoklu temsilleri ayırsayıp birlik içerisinde tutmak ve bunları bir düzlemde birleştirmektir. Kant, hafızayı, hafıza olarak adlandırmadan, düşüncede bir çizgi çizmek şeklindeki bir tanımlama ile muhayyile yetisi üzerinden kurar. Buna göre düşüncede bir çizgi çizmek için, “bir öğleden bir başkasına geçen zamanı düşünmeyi ya da giderek belli bir sayıyı tasarlamayı istediğim zaman, ilkin zorunlu olarak düşüncemde bu çoklu temsilleri birbiri ardına ayırırsamam gerekir.”³⁵⁸ Bunun aksi düşünülemez. Şayet düşüncede bu çizgiyi sürdüremeyecek ve bir sonrakine giderken sürekli olarak

³⁵⁵ Immanuel Kant, *Gelecekte Bir Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*, çev. İoanna Kuçuradi, Yusuf Örnek, TFK, Ankara, 2000, s. 69.

³⁵⁶ Immanuel Kant, *Anthropology, History and Education*, çev. Robert B. Loudon-Günter Zöllner, Cambridge University Press, Cambridge, 2013, [7:136].

³⁵⁷ KRV, [A 101].

³⁵⁸ KRV, [A 102].

düşüncede bir önceki düşecek olursa, muhayyilede yeniden üretim ve sentez faaliyeti gerçekleşmiyor olurdu. Ancak bu durumun aksine, artık biliyoruz ki, muhayyile yetisi a priori ilkelere göre işler ve modeller oluşturur:

(...) çağrışımıcı veya yeniden üretici tahayyül, bilginin (temsillerin/tasavvurların) hem zaman içinde ayakta kalmasını, varlığını sürdürmesini (yani geçmiş ve gelecek arasındaki ilişkileri) güvenceye alır hem de diğer bilgilerle birlikte modeller ve çağrışımlar/birlikler oluşturur.³⁵⁹

Düşünce çizgisini bir ray, temsillerimizi ise tren olarak kabul edersek; bu çağrışımlar, düşünce çizgisi üzerinde ilerleyen, temsil treninin lokomotifleri gibidir. Trenin sorunsuz bir şekilde yolculuk edebilmesi için, muhayyile yetisi vasıtasıyla lokomotiflerin birbirine sıkıca bağlanması gerekir. Çağrışımlar, çoğulluk ve çeşitlilik içerisinde, nesnel bir sentez ve birlik zemini oluşturmaktadır. Bu zemin ise, muhayyilenin a priori ilkelere göre hareket etme kabiliyetidir.

Öznenin bir eylemi olarak hareketlilik (bir nesnenin belirlenimi olarak değil), ve dolayısıyla çoklunun uzaydaki sentezi, eğer bu çokluyu soyutlar ve yalnızca *iç* duyuyu biçimine göre belirleme edimine dikkat edersek, ilk olarak ardışıklık kavramını üretir.³⁶⁰

Hafıza ve muhayyile arasındaki ilişkiye yeniden dönecek olursak, bilindiği üzere Kant'ın yukarıdaki pasajda ardışıklık olarak nitelendirdiği üretim, aynı zamanda hafızanın görevini üstlenen muhayyilenin bir istidadıdır. Bu pasaj bize, Kant'ta hafızanın bir terim olarak yokluğunu, muhayyile cihetinden inceleme imkanını sunar. Buna göre, çoklunun birliğinin üretimi, hafızada tutma fiilinin bir parçasıdır. Zira hafıza, zihinde sadece önceyi muhafaza etmekle kalmaz, sonraya da bu önceyi taşır. Kant'ın, öznenin bir eylemi olarak hareketlilikten kastı, bu zamansal gidip gelmelerdir.

Öte yandan rasyonel yetimiz olan akıl, bu muhafaza işini yürütemez, ancak muhayyilenin faaliyeti sonucunda elde edilen malzeme üzerinden var olan bilgiyi düzenler. Fakat bir yandan da nesnenin aynılığı yani muhayyilede muhafazanın yakaladığının, aynılığının da korunması gerekir. O nedenle muhayyile melekesi bu işi üstlenerek her an yeniden üretmede ve yeniden üretimin sentez faaliyetini

³⁵⁹ Rundell, "Yaratıcılık ve Yargı: Akıl ve Tahayyül Gücü Üzerine Kant", s.135.

³⁶⁰ KRV, [B 155].

yürütmededir. Hafızanın işlev ve önemini Yalçın Koç, **Anadolu Mayası** adlı eserinde vazıh bir şekilde şöyle ele alır:

Sadece, “zaman”ın “kaydı altında” olmayan “şey”in, “aynı”lığından bahsedilebilir. Bu itibarla “aynı”lık esası’nın “hafıza” ile alakalı olması ve, “hafıza”nın icraatından kaynaklanması gerekir. Buna bağlı olarak, sadece “aynı”lığa tabi olan “şey”in “kimliği” mevcuttur; bu, “asli” “kimlik”tir. (...) “Aynı” oluşun esası, “hafıza”ya mahsustur. “Hafıza”da, “safha”ların, “aynı”lık içeren bir esasa göre “tesis ve muhafaza ediliyor” olması gerekir; aksi taktirde “muhayyile” de, “rasyonel yeti” de “bütünlük” içerisinde faaliyetinde bulunamaz.³⁶¹

Koç’un hafızaya yüklediği işlevi Kant kendi sistemi içerisinde muhayyile melekeseine yüklemiş gözükmektedir. Oysa Koç’a göre, hafıza olmaksızın ne “rasyonel yeti” olarak nitelediği akıl ne de muhayyile melekesi sağlıklı çalışabilir. “Kant’ın muhayyilesinde kalıcılık-aynılık nasıl sağlanır?” sorusu ise konumuzun sınırlarını aşması nedeniyle bu çalışma içerisinde cevabı aranacak bir soru değildir. Ancak yalnızca şunu belirtmeliyiz ki Kant, hafızada ânın zaman cihetinden aşılmasının gerekliliğini, muhayyilede hesaba katmamış gözükmektedir. Muhayyilede “zamanda idrak” meselesi söz konusudur.

Hafıza ise zamanda idraki aşar ve bu aşma neticesinde “zaman üstü birliği” ve “aynılığı” tesis eder. Öte yandan muhayyile melekesi, zamana tâbî olan şemalar aracılığıyla müdrike yetisinin kavramlarının, kategorilerin, deneyime uygulanmasına olanak vererek *muhafaza* işlevini yerine getirir: “*Hafızada muhafaza altında tutulanlar, muhayyilede zamana tabi olarak temsilen tesis olunur.*”³⁶² Zamana tâbî olmak, bir yandan sınırı aşmamak için bir çizgi olarak çekilirken öte yandan da algılanan şeyin “aynılığına” hâlel getirmektedir. Ancak Kant, bu aynılık meselesini bir sorun olarak görüp üzerine gitmez. Onun asıl korumak istediği alan “zamanda idrak”tır.

Zira zaman, muhayyilenin hem imkanı hem zemini hem de şayet böyle bir sınırdan bahsedebilirsek, ihata edilebilen yönüdür. Çünkü zaman kaydı altında olmayan, daha sonra sistem içerisinde sınırını aşarak Kant’ın istemeyeceği türden bilgilere ulaşmaya da neden olacaktır. Öyleyse yukarıdaki pasajda bahsi geçen ve “asli kimlik” olarak nitelendirilen yeti, Kant’ta bambaşka bir formda karşımıza

³⁶¹ Yalçın Koç, **Anadolu Mayası: Türk Kimliği Üzerine Bir İnceleme**, Cedit Neşriyat, Ankara, 2019, s. 123-124.

³⁶² Koç, **a.g.e.**, s. 122.

çıkılmaktadır. Kant'ın hafızayı iptal ederek bu görevi muhayyilenin sentez faaliyetine yüklemesinin sebebi de böylelikle açıklık kazanmış olur. Son olarak yine hafızanın icrâ ettiği, *kendiliğindenliği muhafaza* olarak adlandırılan fiili, Kant'ta muhayyile melekesinin aşkınsal sentezi vasıtasıyla yerine getirilmektedir.³⁶³

Bu noktada Kant'ın *düşünen* ben ve *sezen* ben ayrımını hatırlayacak olursak, muhafazanın mekanı, *sezen* ben olarak düşünülebilir. Peki bu sistem içerisinde yeniden Tanrı'nın varlığına dönecek olursak, Tanrı'ya *bakışımızı* ne şekilde konumlandırırız? Bu bakış açısını, *paralaks* terimi üzerinden inceleyeceğiz.

Zizek, *parallax view* şeklinde ifadelendirdiği bir kavramsallaştırmayı Kant'ın *transandantal illüzyonuna* bağlayarak bunların birbirleriyle güçlü bir şekilde benzeştiklerini ifade eder. Peki burada bahsi geçen *paralaks* teriminden kasıt nedir? Zizek'e göre, *paralaksın* standart tanımı şöyledir: “Bir nesnenin, gözlem konumunda yeni bir görüş hattını ortaya çıkaracak bir değişim olması sonucunda görünüşte yer değiştirmesi (bir arkaplana göre konumunun kayması).”³⁶⁴ Fizik biliminde optik ile ilişkilendirilebilecek olan bu terimin felsefedeki tezahürü nedir? Bir başka deyişle buraya eklenecek olan *felsefî bükme* nedir?

Ontolojik açıdan Tanrı, mekanda olan bir varlık değildir. Öyleyse nasıl olur da, “sık sık hareket halindeki perspektifin iki nokta arasındaki farka göre gözlemlendiğinin değişmesi analojisi”³⁶⁵ nesneden alınarak bir Tanrıya uygulanabilir? şeklinde sorulabilir. Bu soruya cevaben, ikinci bölümde ayrıntılı olarak ele alacağımız yücenin tecrübesi ile ilgili kısa bir ön bilgilendirme açıklayıcı olabilir. Kant'ın eleştirel felsefesinde, yücenin tecrübesi matematiksel ve dinamik yüce olarak iki bölüme ayrılır. Bunlar aynı zamanda sırasıyla nicelik ve nitelik kipiyle ilintililerdir.³⁶⁶ Biz bu noktada niteliksel olan matematik yüce ile bağlantılı düşünelim. Yücenin idrakinde, bir seyirci ve onun seyirde olduğu bir matematiksel yüce söz konusudur. Kant'a göre akıl kendisini, doğadaki *yücenin* tezahüründe harekette hissederek; *güzel* üzerine estetik yargıda ise, dingin bir temâşâ halindedir.³⁶⁷ Kant, *yücenin* muhayyile yetisi ve akıl ile hissedilişini şu şekilde dile getirir: “Bu hareket, bir titreşime, başka

³⁶³ Hafıza ve muhayyile ile ilgili ayrıntılı bir okuma için bkz.: Yalçın Koç, **Anadolu Mayası: Türk Kimliği Üzerine Bir İnceleme**, Cedit Neşriyat, Ankara, 2019, s. 115-133.

³⁶⁴ Slavoj Zizek, **The Parallax View**, The Mit Press, Massachusetts, 2006, s. 17.

³⁶⁵ Zizek, **a.g.e.**, s. 4.

³⁶⁶ Paul Crowther, **The Kantian Sublime From Morality to Art**, Oxford University Press, Oxford, 1991, s. 86.

³⁶⁷ KUK, [5: 258].

bir deyişle aynı nesne için hızla değişen bir itmeye ve çekmeye benzetilebilir.”³⁶⁸ Akıl ile muhayyile yetisi arasındaki bu çatışmadan zıtlıklar yoluyla bir yargı ortaya çıkar. Burada mevzu bahis olan hareketlilik, bir nevi *paralaks* görüşü olarak kabul edilebilir. Öte yandan dinamik yüce de, bir tezahürün seyri ile mümkündür. Burada, *paralakstaki* gibi bir seyredilen nesne değil; ancak duygulanımı yaşatan yahut da aşan aşkın bir varlığın tezahüründen söz edilebilir. Bu duygulanım derecesine göre (coşku, haşyet, korku vb.), seyircinin perspektifinde farklılıkların meydana gelebileceğini iddia edebiliriz. Zira buradaki deneyimi de, estetik deneyim şeklinde okursak, “seyirci için artık kendi benliğinin merkezde olmadığı ontolojik bir deneyim”³⁶⁹ gerçekleşir. Ancak bu durum en nihayetinde yüce ile ilgilidir.

Peki, Tanrı hakkında, bir *seyirci* ve *seyredilenin* olduğu, *paralakstan* söz edilebilir mi? Şayet kabul edilebilirse ona yöneldiğimiz noktanın yakınlık ve uzaklığını neye göre belirleriz? Burada yüce idesine hamledilen en önemli özellik, sonsuzluk fikridir. Deleuze, hayal gücünün yüce ile ilişkide tehlikeye girdiğini ifade ederken Kant’ın hayal etme faaliyetinin yön değiştirmesine dair yönelik şu tespitte bulunur:

Elbette hayal gücü demek, hayal etmek demek bu noktadan itibaren artık kendine fikirler edinme ya da herhangi bir şeyi hayal etmek değildir, çünkü Kant hayal etme eylemine temelli bambaşka bir anlam kazandırıyor –buna göre bu mekânsal-zamansal belirlenimleri kavramsal belirlenimlere çakıştırma eylemidir. (...) Kant daha şimdiden hayal gücünü kendinden önceki felsefelere göre çok daha derin bir düzeyde yakalamış bulunuyor: Hayal gücü artık imgeler üreten bir yeti değildir, bir kavrama uygun bir mekan ve bir zaman belirleyen bir yetidir.³⁷⁰

Muhayyilenin bu yönde bir faaliyeti, mekan ve zamanda, yüce gibi bir tezahür olarak idrak edilen ve tabiri caizse muhayyilenin oyununu bozan bir şeyin varlığına bizi ulaştırabilir gözükmektedir. Ancak bu başlık altında, henüz yüceyi konuşmamışken, salt muhayyile yetisinde hareketle bir şey söylemek eksik kalacaktır. Yalnızca diğer başlık için bir fragman olması ve zihindeki bağları kuvvetlendirmesi adına şunu söyleyebiliriz: Yücenin seyri, tabiri caizse bizim ya elimizi kuvvetlendirecek ve Tanrı’ya giden yolda sağlam adımlarla yürümemizi sağlayacak yahut da muhayyile melekesini temellerinden sarsacaktır. Deleuze’e göre; “hayal

³⁶⁸ KUK, [5: 258].

³⁶⁹ Varlık, a.g.e., s. 75.

³⁷⁰ Deleuze, a.g.e., 104.

gücünün sentezi tehlikeye girer. (...) hayal gücünün başka türden bir tutkusu, coşkusu; bu ise yücenin seyri ve yaşanmasıdır –orada hayal gücü ta temellerinden, ta dibinden sarsılır.”³⁷¹ Bu iddiaya da bir sonraki başlıkta yer vereceğiz.

İkinci bölümde, ayrıntılarıyla ele alacağımız yüce ile ilgili bir diğer mesele de, bu sonsuzluk fikrini sağlayan aklın yordamıyla muhayyile yetisinin ilişkisidir. Zira bu ilişki türü, bizim doğa ya da doğanın sanatı olarak adlandırılan fikrimizi genişletir yahut da aşar. Akıl ile muhayyile yetisi arasındaki uyumsuzluktan doğan yüce idrakine bu huzursuzluk da eşlik eder.³⁷² Bu uyumsuzluğun temelinde “kavram-duygu” çatışması bulunmaktadır. Bir başka deyişle, duygunun kavrama tatbik edilmesi problemi söz konusudur. Kant, **I. Kritik**’in başında *estetik* kavramını inşa ederken şöyle ifade eder: “Şimdi bizim için mümkün tüm sezgi duyusaldır (*Estetik*) ve dolayısıyla genelde, bir nesnenin düşüncesi saf müdrike kavramı yoluyla bizde ancak bu kavram, duyuların nesneleri ile bağıntılı olduğu sürece bilgi olabilir.”³⁷³ **I. Kritik** çerçevesinde kalındığında herhangi bir karışıklık doğurmayan bu ifade **III. Kritik** için sorun teşkil edecektir. Çünkü **III. Kritik**’te estetiğin yoğunluğu hem duygu hem muhayyile boyutuna taşınacaktır. Bahsi geçen yerde ise, Kant henüz bilişsel düzeyde meseleyi konumlandırmakta ve estetiği duyusal olanla sınırlamaktadır. “Kavramların *bizim* duyusal sezgimizin ötesine genişlemesinin hiçbir yararı yoktur. Çünkü o zaman nesnelerin *boş* kavramlarıdır.”³⁷⁴

Kant’ın mümkün tüm nesnenin duyusallığına dair söyledikleri bizi, bir “seyir objesi”ne ulaştırır. Ancak Kant’ın felsefesinde, “seyir objesi”nden de önce, “seyirci” olmaksızın bir estetik yargıdan bahsedilemeyeceğini belirtmeliyiz. Kant’ın eleştirel felsefesinde belirleyici olan; *öznenin-seyircinin gözü*, *öznenin-seyircinin idraki* ve bunu derin-düşünen yargı yetisinde işleyerek yeniden kendisine döndürmesidir. Bu bakımdan her duygu, her özne farklı şekilde tezahür eder. Öte yandan D. H. Heidemann, duyguların belirleyici yargılar gibi doğru ve yanlışlık içermediğinin de altını çizer. Duygular ancak, hissedilir-hissedilmez olarak ya da yoğunluk derecesine göre değerlendirilebilir. Böylelikle duyguyu bilişsel ve mantıksal alandan estetik ve beğeni alanına taşır.³⁷⁵ Bu durum, seyredilene (sanat eseri, doğa olayı ya da nesnesi) yakınlık ve uzaklıktan bağımsız olarak da değerlendirilmelidir. Dolayısıyla bu

³⁷¹ Deleuze, **a.g.e.**, 105.

³⁷² Rundell, “Yaratıcılık ve Yargı: Akıl ve Tahayyül Gücü Üzerine Kant”, s.152.

³⁷³ **KRV**, [B 147].

³⁷⁴ **KRV**, [B 149].

³⁷⁵ D. H. Heidemann, “Kant’s Aesthetic Nonconceptualism”, **Kantian Nonconceptualism**, ed. Dennis Schulting, Palgrave Macmillan, London, 2016, s. 129-130.

noktada Zizek'in *paralaks* açılımından ayrı düştüğümüzü, en azından bu sistem içerisinde Tanrı'ya bir yakınlık ya da uzaklığın atfedilemeyeceğini belirtmeliyiz.

Buraya kadar Kant'ın sisteminde nesnenin algılanış sürecini ele aldık. Aynı zamanda bu süreçlerde yer alan unsurların işlevlerini inceledik. Ancak şunu belirtmeliyiz ki Tanrı, muhayyilede canlandırabileceğimiz bir nesne olmadığı için ve seyircinin/gözlemcinin onu seyrediş/hissediş mekanını, ona yakınlık ve uzaklığını ölçemediğimiz için algılanan nesnesinin uzaklığını da bilemeyiz. Temel amacımız, *paralaks* analojisinden hareketle *düşünen* ben ile *sezen* ben arasındaki mesafede, yücenin idrakinin nereye düşeceğini değerlendirmektir. Öte yandan bizim ontolojik zeminde imal ettiğimiz ve doğrulamadığımız bu analogi, Karatani için başka veçhelerle Kant'ın felsefesine her bakımdan nüfuz etmiştir.

Karatani, *Kantçı Paralaks* ifadesini antinomiler için kullandığını ifade eder. Kant'ın ise bu antinomileri, yalnız transandantal diyalektik bölümünde değil; felsefesinin bütününde konumlandığını dile getirerek sistemin her noktasına *paralaks* görüşün nüfuz ettiğini bildirir.³⁷⁶ Biz, ontolojik zeminde yücenin tezahürüyle böyle bir bakış açısının uygulanıp uygulanamayacağını ele alarak farklı bir noktadan meseleyi incelemeye çalıştık. *Düşünen* ben ile *sezen* ben arasında bir *paralaks* görüş farkı olamayacağını; zira seyredenin, seyrettiği şeyi nesneleştirilemeyeceğini ifade ettik.

Muhayyilenin duygulanımının, aklın kavramlarına mütakabiliyetinin ya da bu iki alanda geçişliliğin sağlanamaması meselesinin bir yandan güzelin deneyimini, nesneden bağımsızlaştırıp özgürleştirirken diğer yandan da Kant'ın tesis etmeye çalıştığı bilişsel süreçlere zarar verdiğini gözlemledik. Bu süreçlerin zarar görmesi ise, eleştirel felsefenin temel iddiası olan *nesnellik ilkesine* hanel getirmektedir. Kant'ın felsefesinde kapalı kaldığını ve birtakım tutarsız yönler içerdiğini düşündüğümüz bu yapının başka türlü bir inşasının mümkün olamayacağına kanaat getirdiğimiz için, ikinci bölüm içerisinde böyle bir tartışma alanı açmaya ihtiyaç hissetmedik. Bilakis bu muğlaklığın farkında olarak ve birtakım tâlî ama gidilmesi mübah olan yollardan geçerek Tanrı'nın varlığının imkanına dair söylemler geliştirmeye çalıştık.

Bölüm boyunca Kant'ın eleştirel felsefesinin temel kavramlarından olan *muhayyile*, *yüce*, *Tanrı ideası*, *saf ben* gibi terimler ekseninde, bilgi elde etmenin imkanını tartışarak Tanrı'nın varlığına dair soruşturmaya bir giriş yapmış olduk. Bir

³⁷⁶ Kojin Karatani, *Transcritique On Kant and Marx*, çev. Sabu Kohso, The Mit Press, Cambridge, 2005, s. 50.

sonraki bölümde, Kant'ın estetik yargılarının bölümlmesine yer vererek, güzel ve yücenin idraki üzerinden soruşturmamızı sürdüreceğiz. Muhayyile melekesinin bir yeti olarak hayatiyetine ve faaliyetlerine işaret edeceğiz.



İKİNCİ BÖLÜM

“ESTETİK YARGININ KURULUŞU”NDA MUHAYYİLE YETİSİNİN GÖREVİ

Çalışmamızın bu bölümünde, ilk bölümle birlikte temelleri atılan, Kant’ın düşünce sisteminin bilgi zemininden, estetik zeminine geçiş yapacağız. İkinci bölümün başlığında yer alan ana meselemiz, estetik yargının kuruluşuna geçmeden önce ise kısaca, Kant’ta “estetik” ve “yargı” terimlerinin, onun eleştirel felsefesi içerisindeki yerine ve dönüşümüne değineceğiz. Ardından, bölümün dayanak noktası olarak incelemeye alacağımız **III. Kritik**’in Kant felsefesindeki yerini ve teşekkül aşamalarını, ayrı bir başlık altında ele alacağız.

Kant estetik kelimesini, **I. Kritik**’te selefi Baumgarten’ın izinden giderek, “duyusal bilginin bilimi” olarak ele alır.³⁷⁷ Bu minvalde eserinin girişinde yer verdiği transandantal estetiğin temel unsurları da, iç ve dış duyunun formları olan uzay ve zamandır.³⁷⁸ Ancak Kant’ın **I. Kritik**’teki transandantal estetik kullanımı ile **III. Kritik**’te yer alan estetik³⁷⁹ kavramını birbirinden ayırmak gerekir. İlkinde, tecrübeye konu olan nesnenin bilgisinin, gayr-i tecrübî bir zeminde düzenlenebilmesinin koşulu yatmaktadır: Uzay ve zaman. Kant buradaki faaliyeti, “hissetmeyi yalıtma” olarak formüle eder.³⁸⁰ Buna göre öncelikle, müdrikenin kavramları yoluyla düşündüğü her şeyi ayırarak böylece geriye ampirik sezgiden başka bir şey bırakmamaktan bahsedilir. İkinci olarak onda, duyuma ait her şeyin izale edilmesiyle geriye yalnızca arı sezgi ve tezahürlerin formlarının kalmasına çalışılır. Bu da hissetmenin a priori sağlayabileceği tek şeydir.

İşte Kant, bu saf duyusal sezgi biçimlerine uzay ve zaman formu der. Bu unsurların evrensel olma gibi bir zorunluluğu yoktur. Ancak zaman için bir istisna söz konusudur. Zaman, tüm tezahürlerin *a priori formal koşulu* olarak *evrensel saf görü*

³⁷⁷ Alexander G. Baumgarten, **Ästhetik** Band I, çev. Dagmar Mirbach, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2007, s. 3. Baumgarten’ın felsefesinde estetiğin yerine dair Türkçede kaleme alınmış muhtasar bir çalışma için bkz.: Gamze Keskin, “Baumgarten’in Felsefesinde Estetik ve Mantık”, **Felsefe Arkivi**, İstanbul Üniversitesi Yay., S.: 49, 2018.

³⁷⁸ **KRV**, [A 23/ B 38; A 31/B 47].

³⁷⁹ *Estetik* kavramının klasik Türkçe ve Öz Türkçe kullanımlarına dair ayrıntılı değerlendirmeleri incelemek için bkz.: Çankı, **Büyük Felsefe Lûgatı**, c. I, s. 1404-1406.

³⁸⁰ **KRV**, [A 23/ B 37].

şeklinde formülleştirilir³⁸¹: “Aşkınlığı tesis eden saf bilişin kılavuzluk edici ve taşıyıcı özsel ögesi olmak mecburiyetindedir.”³⁸² Uzak ve zaman, hissetmeyi yalıtarak mevcudiyeti sonsuzluk içerisinde sonlu akıl tarafından idrak edilemese de hissedilenlerdir: “Uzak diğer varolanlar arasında mevcut olan şey değildir, ‘empirik temsil’ değildir, başka bir deyişle, böylesi bir temsil etme içinde temsil edilen değildir.”³⁸³ Dolayısıyla bu iki form için, sonlu insan bilmesinde zorunlu ve önsel olarak yani saf olarak temsil edilendir, denilebilir. Elbette zamanın özel durumu göz önünde bulundurulmalıdır; bu noktada zaman Heidegger’in ifadesiyle uzaya kıyasla bir önceliğe sahiptir.³⁸⁴

Kant transandantal estetiğe giriş yaparken, önce kendi tanımlarını vaz eder. Bu tanımları incelediğimizde, ilk kritiğin temelinde yatan kavramları verdiğini görürüz: Sırasıyla; sezgi (Alm. *anschauung*), hissetme/duyarlık (Alm. *sinnlichkeit*), duyum (Alm. *empfindung*), tecrübe (Alm. *empirisch*), tezahür (Alm. *erscheinung*) şeklinde başlıca terimlerin tanımlarına yer verir. Tanımları verilen bu terimler hem a priori hem de a posteriori alana dair uzantılar içerir. Örneğin yukarıda bahsi geçen “hissetmeyi yalıtma” meselesinde yer alan uzak ve zaman saf ilkeleri a priori veçheyle, hissetme ve tecrübe ise a posteriori alanla ilintilidir. **I. Kritik**’te Kant özetle, hissetmenin a priori olan tüm ilkelerinin bilimine, *transandantal estetik* diyerek, bu yönde bir estetik anlayışı ile karşımıza çıkar.

Kant’ın **III. Kritik**’teki estetik kullanımı için ise, öznen ve yargıdan bağımsız düşünülemez diyebiliriz. *Estetik yargı yetisi* şeklinde yargı ile terkip edilerek ele alınan bu kavram, eserdeki ana bölümlerden bir tanesini oluşturur. Kant, Baumgarten’ın açtığı yoldan, bu eserinde *öznelliği* ön planda tutan bir estetik anlayışına yer verir. Güzel sanatlardan doğaya, dehadan iyi ve hoş olana, güzel ve yüce üzerine temellendirilen bu bölüm oldukça geniş bir soruşturma alanına sahiptir. Bugünkü sanat anlayışına yön veren bir söylem geliştiren Kant, estetik meselesine dair vurguladığı gerek *öznel evrensellik* ilkesi ile gerek doğadaki düzenin, mekanik fiziksel zorunluluk olarak değil, sanatsal alana ait bir mefhum olarak incelenmesi ile her bakımdan önemli bir miras bırakmıştır.

³⁸¹ KRV, [A 34/ B 50].

³⁸² Heidegger, **Kant ve Metafizik Problemi**, s. 71.

³⁸³ Heidegger, **Kant ve Metafizik Problemi**, s. 67-68.

³⁸⁴ Ayrıntılı bilgi için bkz: “Evrensel Saf Görü Olarak Zaman”, Martin Heidegger, **Kant ve Metafizik Problemi**, çev. Kaan H. Ökten, Alfa Yay., İstanbul, 2021, s. 70-74.

“Estetik idrak” olarak adlandırılabilen faaliyet neticesinde, yargı yetisi, tikeli evrensel altına alır. Yargı gücü, aşkın bir ilke, yasa koyar. Daha sonra Kant bu ilkeyi, doğadaki “gayesiz gayelilik” şeklinde ele alacaktır. Bu incelemede, bahsi geçen ilkelerle hareket eden yargı türleri ve yargının faaliyetleri de doğrudan büyük önem arz eder. Birinci bölümde yargıyı, bir düşünme fiili olarak ele almıştık. **III. Kritik**’te, doğa üzerine düşünen aklın, yargı fiili belli bir türde ortaya çıkmaktadır.

Teleolojik yargı yetisinin eleştirine dair alanda yargılar, belirleyici (*determinatif*) ve dönüşümlü düşünen (*refleksif*) olarak iki başlık altında ele alınmaktadır. Determinatif yargılar, sezgiden gelen veriyi, belli bir kavramın altına yerleştiren yargılardır. Kant’ın ifadesiyle, belirleyici yargı yetisi, yalnızca [tikeli] müdrikenin verdiği evrensel aşkınsal yasalar altına alır; yasa onun için a priori önceden belirtilir.³⁸⁵ Refleksif yargılar ise, tam tersine önsel olarak kavramın kurulduğu ve sezgiden gelen verinin bu kavramların altına yerleştirildiği yargı türüdür. Kant, refleksif yargı yetisinin, kendi kendisine yasasını verdiğini ifade eder.³⁸⁶ Buna göre refleksif yargıların daha tümel bir hüviyeti olduğu üzerinde daha önceki bölümde durmuştuk.

Ana hatlarıyla yargının genel tanımına değinecek olursak Kant onu, müdrike ile akıl arasında bir orta terim olarak ifadelendirir.³⁸⁷ Bu da bir bakıma, yargının temel işlevinin, müdrike ve akıl arasında bağ kurmak olduğuna işaret eder. Burada bir orta terim olarak bahsettiğimiz yargı çeşidi, estetik yargılardır. Öte yandan yargının diğer bir tanımı, kurallar altına almaktır.³⁸⁸ Tikelden tümele ulaşmanın imkanı olarak yargı yetisi, sezgiden gelen malzemenin, verili bir kuralın altına alınıp alınamayacağına karar verir. Kant **I. Kritik**’te, analitik ve sentetik yargılar üzerinde durarak meseleyi sentetik a priori yargıların imkanını merkeze alarak temellendiriyor.

III. Kritik’te ise, determinatif ve refleksif yargılar üzerinde durarak meseleyi, estetik ve teleolojik olmak üzere iki tür yargıyı merkeze alarak ele alıyor. Biz çalışmamızın son iki bölümünde, nesneyi, saf kavramların altına düşüren yargı faaliyetinden hareketle, estetik ve teleolojik yargının mahiyetini inceleyeceğiz. Yargı konusunu, birinci bölümün son başlığı olarak derinlemesine irdelediğimiz için, bu noktada tekrara düşmemek adına, son olarak yargı ile ilgili şunu söyleyerek burada yargı için ayrılan kısmı sonlandıracağız: Kant’a göre *yargı*, ruhun (Alm. *gemüt*) bir

³⁸⁵ KUK, [20:179].

³⁸⁶ KUK, [5:180].

³⁸⁷ KUK, [5: 177].

³⁸⁸ KRV, [B 173].

yeti, bilen cihetidir; tıpkı *muhayyile melekesi* gibi. Muhayyile melekesinin faaliyeti olmaksızın da yargıdan söz edemeyiz.

Şimdi Kant'ın **III. Kritik**'inin teşekkül sürecine döneceğiz. Filozofun *Beğeni Yargısı* (Alm. *geschmack*, İng. *taste*) olarak başladığı yolculuğun, *Yargı Yetisinin Eleştirisi* ana başlığına tekamül sürecini gözden geçireceğiz. Ardından eserin birinci bölümünün formülü halini alan, “Beğeni yargısı estetikdir.” ifadesine dönerek yargının öznel belirlenim zeminini ve muhayyile melekesinin diğer yetilerle ilişkisi üzerinden oynadığı rolü ele alacağız.

i. **III. Kritik** 'in Kant Felsefesindeki Yeri ve Teşekkül Aşamaları

İkinci bölüme, bir dayanak olarak kabul edeceğimiz, Kant'ın **III. Kritik**'inde (1790) estetik yargıların kuruluşunu incelemeye geçmeden önce, **III. Kritik**'in, Kant felsefesi içindeki yerini ele alacağız. Bunun sebebi, Kant'ın kritikleri yazarken ki sıralamasını izleyerek estetik yargıları ve muhayyile melekesini bu kritikte nasıl ele aldığını takip etmeyi de kolaylaştırmaya çalışmaktır. Kant'ın, **Kritik der Urteilskraft** adlı eseri ile **I. Kritik** (I. Basım, 1781; II. Basım, 1787) arasında 9 yıl gibi kısa bir zaman dilimi vardır. Ancak bu iki eser arasında Kant, başka eserler de kaleme almıştır.

Kant'ın, **I. Kritik** ve **II. Kritik**'ini neden yazdığını anlamak kolaydır. **I. Kritik**, filozofun deyimiyle kurduğu *arkitektonik*³⁸⁹ yapının zeminini teşkil eden bir mihenk taşı niteliğindedir. Bundan hemen sonra kaleme alınan **Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können** (1783), **I. Kritiği** durulaştırma çabasından ileri gelerek yazılmıştır. Ardından pratik felsefeyi ve ahlakın neliğini içerisinde bulduğumuz **II. Kritik** neşredilmiştir. Kant, ilk iki kritiği kaleme alarak, aklın teorik ve pratik kullanımını birbirinden ayırmıştır. Ancak bunları, birbirinden ayrı alanlar olarak tanzim etmemiştir. Aklın teorik ve pratik yönü olarak kurgulamıştır. Ve nihayet son *kritiğe* gelindiğinde, Kant'ın bu eseri neden yazdığını söylemek, diğer eserleri hakkında konuşmak kadar kolay değildir.

³⁸⁹ Kant bu ifadeyi, 1776'da Marcus Herz'e yazdığı mektupta da, “saf aklın mimarisi”nden bahsederken kendi çalışması için kullanır. Bu nedenle biz de çalışmamızda, Kant'ın kurduğu sistemin, en temelden en tepeye kadar tutarlılığını ifade edebilmek adına bu ifadeyi tercih ediyoruz. Ayrıntılı bilgi için bkz.: Immanuel Kant, **Felsefi Mektuplaşmalar**, çev. M. Masum Gökyüz, Fol Kitap, Ankara, 2021, s. 86.

Zira bu eser hakkında, okuma türlerine/yaklaşımlarına göre farklılık gösteren çeşitli spekülasyonlar bulunmaktadır. Kant yorumcularından Guyer, **III. Kritik** ile birlikte Kant'ın, doğa kavramının alanı ile özgürlük kavramının alanı arasında olduğu varsayılan “ölçüsüz uçurum”un kapandığını ifade eder.³⁹⁰ Kant'ın da **III. Kritik**'indeki ifadesiyle bu eserin yazılış amacının bir yönüyle, **I. Kritik** ve **II. Kritik** arasında *köprü görevi gördüğü* şeklindedir.³⁹¹

(...) doğanın temelinde yatan duyulurüstü ile özgürlük kavramının pratik olarak kapsadığı duyulurüstü arasında bir *birlik* zemini olmalıdır ki, bunun kavramı, gerçi onun ne teorik ne de pratik bir bilgisine ulaşmasa ve dolayısıyla kendine özgü bir egemenlik alanı olmasa da, birinin ilkelerine göre düşünme yolundan ötekini ilkelerine göre düşünme yoluna geçişi olanaklı kılar.³⁹²

Bu değerlendirmeyi, şayet Kant'ın teorik ve pratik felsefe arasındaki iddia edilen uçurumu birbirine kavuşturması şeklinde okursak, bu taktirde doğru bir tespit olur. Fakat öyle zannediyoruz ki, bu tespit bir yönüyle eksik kalacaktır. Çünkü eserin yazılış gayesi filozofun, sisteminin başında birbirinden ayırdığı teorik ve pratik alanı yeniden birbirine bir köprüyle bağlamak değildir.

Kant'ın maksadına geçmeden önce eserle ilgili Cassirer'in yorumuna değinelim. Ona göre bu eser, bahsi geçen mimari yapının, çatı örtücülüğü (Alm. *ausbauende*) görevini üstlenir.³⁹³ Böylelikle bu son eser, sistemin tamamlanmasını sağlıyor gözükmektedir. Ancak bu tanımlama da, eserin mahiyetine dair doyurucu bir açıklama sunmuyor gözükmektedir. Öyleyse Kant'ın, bu eser için kullandığı ifadelerden hareketle yolumuzu bulmaya çalışalım. Kant'a göre bu eser, onun eleştirel teşebbüsünün bütününe bir sonuca ulaştırmak için kaleme alınmıştır.³⁹⁴ Ancak salt köprü görevi görerek ya da birleştirici işleviyle değil. Bütün bu işlevleri içinde barındıran eser, Kant'ın muhayyile melekесinin sunduğu sonsuz evrende, estetik yargı ile “özerk bir estetik dünya” yaratmak ümidiyle kurgulanmıştır.³⁹⁵ Bu “özerk estetik dünya”yı Rundell şöyle betimler:

³⁹⁰ Paul Guyer, **Kant**, Routledge, Abington, Oxon, 2006, s. 37.

³⁹¹ **KUK**, [5: 175].

³⁹² **KUK**, [5: 176].

³⁹³ Cassirer, **Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi**, s. 360.

³⁹⁴ **KUK**, [5: 196].

³⁹⁵ Rundell, “Yaratıcılık ve Yargı: Akıl ve Tahayyül Gücü Üzerine Kant”, s.142.

Bir düzeyde *Yargı Gücünün Eleştirisi*, modernlikte tanık olduğumuz kültürel ve yapısal farklılaşmanın –dinin geleneksel ilahi buyruklarından kurtulmuş, öz-tefekkür-kabiliyetli, modernleştirici, kurumlandırıcı bilim ve cumhuriyetçi demokrasi ütopyaları dışında, onlardan ayrı ve özerk bir estetik dünya yaratmış bir farklılaşmanın- felsefi bir tercümesi olarak görülebilir.³⁹⁶

Bu pasajda **III. Kritik** ile doğrudan alakalı olan iki terkinin altını çizmemiz gerekir: “Öz-tefekkür-kabiliyeti” ve “Özerk estetik dünya”. Bu terkiplerden ilki marifetiyle ikinci terkinin inşası için yargıların oluşma sürecini inceleyeceğiz. Başka bir deyişle, *güzelin* idraki ile *yücenin* doğadaki nesnelerden *öte* alınlanması üzerinde duracağız. Bu iki faaliyetin en temel ortak noktası, öznenin kurucu unsur olmasıdır. “Öz-tefekkür-kabiliyeti”ne sahip özne, kendi “özerk estetik dünyası”nı inşa eder. Kant’a göre bu fiil tüm özneler için geçerli olduğundan, evrensel olanı da yakalar. Aynen, ileride ele alacağımız estetik yargıların “özel-evrensel” nitelik sahibi olması gibi, bu faaliyetler de evrensel bir hüviyet taşır. Kant’ın estetik anlayışını, dönemin hakim estetik anlayışından ayıran nokta da temelde burada yatar.

Kant estetiğinin, **Kritik der Urteilskraft** yani yargı yetisinin eleştirisine dair bir kitabın içinde ele alınıyor olması da, öznenin yargı faaliyetinin önemini bir kez daha ortaya koyar. Böylelikle sezgiden gelen veri ya da üzerine düşünülen nesneden ziyade, bunlar üzerine varılan yargı, öznenin bir faaliyeti olarak vardır. Öyleyse aslolan öznenin faaliyetidir. Merkezi özneye, öznenin zihni faaliyetine taşıyan Kant, bu noktada Wenzel’in ifadesiyle bu “seyir faaliyeti”ni³⁹⁷ ön planda tutar. Bu seyir faaliyetini, Kant’ın *güzel* ve *yüce* kavramları için düşündüğümüzde, kimi zaman gayri tecrübî birtakım duygulanımların söz konusu olduğunu görürüz. Kant’ın katı kurallı sistemi içerisinde olsak dahi, mesele güzel ve yücenin idraki olduğunda, kimi zaman tasavvur olarak bir imge tezahür etmese de, insan ruhunun ulaşacağı sınır ötesi alanlardan söz edilebilir. Bu konuyu güzel ve yücenin analitiği bahsinde ayrıntılandıracağız.

Çalışmamızın giriş kısmında ve birinci bölümünde tanıtmaya çalıştığımız ve Kant’ın felsefi zeminini var kılan alet edevatı (bilme yetilerinin işlevleri gibi...), bu bölümde yeni bir gözle kullanmaya başlayacağız. Rundell, Kant’ın eleştirel programının açık amacını, “sadece deneysel dünya için değil, aynı zamanda ahlâk ve etik ve de beğeni (Alm. *geschmack*, İng. *taste*) için de kesinlik koşullarını (akıldan

³⁹⁶ Rundell, a.y., s.141-142.

³⁹⁷ Christian Helmut Wenzel, **An Introduction to Kant’s Aesthetics: Core Concepts and Problems**, Blackwell Publishing, 2005, s. 3.

türetilmiş) ortaya koymaktır.”³⁹⁸ şeklinde ifadelendirir. Öte yandan burada, **III. Kritik**’i diğer kritiklerden ayıran bir faaliyet de söz konusudur. Bu faaliyet, yargılar üzerinden kaleme alınmış, alıntıladığımız pasajda şöyle dile getirilir:

(...) bu kez yargı, doğa hakkında bilgi inşa etme ve bu bilginin doğruluğunu değerlendirme tarzı üzerine teorik bir yol takip etmez. Dahası, özgürlük normunun aşkın koşuluyla ve dolayısıyla da, iyi bir davranışın nasıl değerlendirilmesi gerektiğiyle uğraşan pratik bir yol da tutturmaz. Burada yaratılan bilgi biçimi estetik hakkındadır, doğadaki güzel addedilen nesneleri veya yüce olarak addedilen, insanlar tarafından yaratılmış ya da Doğaya eklenmiş nesneleri konu edinir.³⁹⁹

Bu pasajla, Kant’ın yürüttüğü öz-tefekkür faaliyeti sayesinde, nesneden yola çıkıp nesneyi aşarak yücenin hissedilişi ve estetik tecrübeyle inşa edilen “özerk estetik dünya”nın kuruluşuna değinmiş olduk. Bölüm boyunca, estetik yargılar başlığı altında bütün bu faaliyeti irdeleyeceğiz. Ancak ondan önce, kısaca Kant’ın **III. Kritik**’inin teşekkül aşamalarına yer vermek istiyoruz.

Kant **III. Kritik**’i kaleme alırken başlangıçta eserin ismini **Beğenin Eleştirisi** şeklinde belirler. Karl Leonard Reinold’a yazdığı 1787 tarihli mektupta bu fikrinden bahseder.⁴⁰⁰ Bundan on beş yıl öncesinde ise Kant’ın Marcus Herz’e yazmış olduğu mektupta, beğeni yargılarının (Alm. *geschmacksurteil*) yeni bir temellendirmeye ihtiyaçlarının olduğuna dair notlar dikkat çekmektedir.⁴⁰¹ İlk Kant, bu dönemde kısıtlı bir şekilde eserinde saf güzelliğin yapısına yer vermeyi planlamaktadır. Ancak daha sonra hem sanatsal hem doğal güzellik, hem de doğal teolojiyi işin içine dahil ederek, yargıyı merkeze aldığı bir çalışmaya evrilen bu çalışmayı genişletecektir. Hem eserin adında hem de içeriğinde yer alan yargı vurgusu, Kant’ın eleştirel felsefesinin geldiği noktayı izlemek bakımından da önemli gözükmektedir.

Cassirer, Kant’ın eserleri için, “Gerçekten de bu yapıtlar, hem temellendirici, inşa edici (Alm. *aufbauende*), hem de bitirici, çatı örtücü (Alm. *ausbauende*)dürler.”⁴⁰² ifadelerini kullanır. Kant’ın **III. Kritik**’i için en yerinde ifade şüphesiz sonda yer alan ve bütün sistemi kapsayarak bir arada tutan, bu *çatı*

³⁹⁸ Rundell, a.y., s.133.

³⁹⁹ Rundell, a.y., s.142.

⁴⁰⁰ Immanuel Kant, **Correspondence**, çev. ve ed. Arnulft Zweig, Cambridge University Press, Cambridge, 1999, s. 272, [10:515].

⁴⁰¹ Kant, a.g.e., s. 132-133, [10:129-130].

⁴⁰² Cassirer, a.g.e., s. 360.

örtücülüktür. Kant, eleştiri felsefesine dair kaleme aldığı bu eseri, salt beğeni yargılarından yargı gücünün eleştirisine çekerek, sistemin temelinde yer alan yargı meselesini bir vuzuha kavuşturmuştur. Cassirer'in ifadesiyle “problem akıl eleştirisinin ana görevlerinin yerine getirilmesi süreci içinde karşımıza çıkmakta ve bu haliyle yargı gücü eleştirisine bizi götürecek olan özel sistem halkasını oluşturmaktadır.”⁴⁰³

Kant estetiğinin temel kavramlarını anlayabilmenin yolu, 18. yüzyılın estetik anlayışını incelemekten geçer. **III. Kritik**'te kendisinden oldukça etkilendiği Burke ile diyaloga giren Kant, onun *materyalist* tavrından kendisini ayırıştırır. Burke, güzel ve yüce duyguları üzerine kaleme aldığı meşhur eseri **A Philosophical Enquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and the Beautiful**'da, yüce duygusunu ele alırken, aklî bir hissedişten, zihnî kapasitelerin idrak edebileceği bir duyuştan bahseder.⁴⁰⁴ Bir adım daha ileri giderek, muhayyile melekesinde de, duyularda olduğu gibi, tüm insanlar arasında bir anlaşma olduğundan bahseder.⁴⁰⁵ Kant ise, estetik yargıların böyle ampirik yargılardan ve hoşlanma, tatmin, acı çekme ve yas tutma gibi duyumlardan türetilmeyeceğini ifade eder.⁴⁰⁶ Kant bu durumu şu şekilde ifade eder:

(...) eğer bir nesneden hoşlanmamızın tümüyle onun cazibe veya duygu aracılığıyla bizi hoşnut etmesinden ibaret olduğunu varsayarsak, o zaman kendimizin ulaştığı estetik bir yargıyı onaylatmak için başka birine de ihtiyacımız olmalıdır; çünkü bu tür hoşlanma durumlarında herkes doğal olarak kendi özel duyusuna danışır. Ama eğer bu doğruysa beğeni konusundaki tüm suçlamalar da sona erecektir... çünkü beğeni *a priori* ilkelere sahip olmasaydı, muhtemelen hiç kimse başkalarının yargıları hakkında bir şey söyleyemeyecek ve onları onaylayan ya da reddeden herhangi bir hüküm bildiremeyecekti.⁴⁰⁷

Bu şekilde Kant, ileride ele alacağımız öznel-evrensel yargılar için de önemli bir adım atmış olacaktır. *Yaratma* ve *yargılama özgürlüğünün* teminatı olarak Kant'ın estetik ideler yardımıyla ortaya koyduğu bu yeni beğeni eleştirisi, bizim güncel sanat anlayışımıza da etki edecektir.⁴⁰⁸

⁴⁰³ Cassirer, **a.g.e.**, s. 390.

⁴⁰⁴ Edmund Burke, **A Philosophical Enquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and the Beautiful**, Printed for R. and J. Dodsley, in Pall-Mall, London, 1764, s. 58-59.

⁴⁰⁵ Burke, **a.g.e.**, s. 21.

⁴⁰⁶ Rundell, **a.y.**, s.142.

⁴⁰⁷ **KUK**, [5: 278].

⁴⁰⁸ Eva Schaper, “Taste, sublimity, and genius: The aesthetics of nature and art”, **The Cambridge Companion to Kant**, ed. Paul Guyer, Cambridge University Press, Cambridge, 1999, s. 368.

Dönemin empirisist sanat algısıyla da arasında mesafe bulunan Kant, estetik deneyimi a priori ilkelere dayandırarak temellendirmek istemiştir. Ancak bu yargıların öznel zemini onlara, herhangi bir kurala tâbî olmayan bir hüviyet kazandırır. Hem a priori hem kuralsız bu yaklaşım ise kendi içinde birtakım muğlaklıklar taşımaktadır. Kant bu durumu aşmak için beğeni yargılarını, algısal süreçlerle açıklamaya çalışacak ve zihnin derinliklerine yaklaştıracaktır. Heinrich'e göre bu durum, Kant'ın eleştirel felsefesinde varlığına vurgu yapılan köprü faaliyetinin bir başka ayağı olarak telakki edilebilir. Yani epistemoloji ile estetik arasında kurulan bir köprü, **I. Kritik** ve **III. Kritik**'i birbirine bağlayan bir bağıdır.⁴⁰⁹

Öte yandan, öznenin bir yargısı olarak ortaya çıkan beğenin, evrenseli yakalaması meselesi, toplumsal uzayda *iletilebilirlik* terimi ile mümkün kılınmaya çalışılacaktır. Zira, Kant'ın ifadesiyle; “beğeni yargısı öyleyse bilgi yargısı değil, dolayısıyla mantıksal değil, estetik ki; onunla, belirlenim zemini *özel* olmaktan *başka türlü olamayanı* anlarız.”⁴¹⁰ Bu noktadan hareketle, gelecek bölümü daha anlamlı soruşturmak adına, bir soru ile hatırdı tutalım: “Kant'ın estetik yargıların kuruluşunda ortaya çıkan öznel deneyiminin, muhayyile yetisi vasıtasıyla evrensel kalbetmesi, Tanrı hakkındaki öznel deneyimimize de uygulanamaz mı?” Zira Tanrı hakkında bilgi edinmenin imkanı, bilgi yargısı yani mantıksal yargılar olamasa da, estetik yargılar pekala soruşturulabilir. Bir başka deyişle, bu iki öznel deneyimi/duygulanımı birbirinden ayıran ve birini özel-evrensel, diğerini bilinemez kılan nedir? Bu soruşturmayı hem güzelin hem de yücenin idrakinde irdelenecek, daha sonra teleolojik yargılarda devam ettireceğiz.

Özetle; bu başlık altında Kant'ın **III. Kritik**'inin teşekkül aşamalarını ve bu kritiğin yazılma amacını ele almış olduk. Böylelikle önümüzdeki bölümlerde ele alacağımız estetik ve teleolojik yargıların zeminine dair bir hazırlık yaptık. Şimdi ise, **III. Kritik**'te yer alan estetik yargıların mahiyetine dair bir incelemeye yer vereceğiz.

ii. III. Kritik'e Estetik Yargılar Özelinde Bakış

Çalışmamızın bu kısmında, Kant'ın yargıların teşrihini ortaya koyduğu **III. Kritik**'inde yer alan iki tür yargı çeşidinden ilki olan estetik yargıları ele alacağız.

⁴⁰⁹ Dieter Heinrich, **Aesthetic Judgment and the Moral Image of the World**, Stanford University Press, Stanford, 1992, s. 35-36.

⁴¹⁰ KUK, [5: 203].

Kant'ın eleştirel felsefesinin son parçası olan **III. Kritik**'inde, çalışmamız çerçevesinde muhayyile aracılığıyla estetik ve teleolojik yargıların nasıl kurulduğunu anlatan kısımlara tekabül eden bu bölümde *güzel* ve *yüce* kavramları ile estetik yargılar üzerinde duracağız.

Kant, bilişsel yetilerle (Alm. *erkenntnisvermögen*) hazzetme (Alm. *gefühl*) ve arzulama yetilerini (Alm. *begehrungsvermögen*) birbirinde ayırır. Bu ayrımın önemi; Kant'ın tüm felsefî çabasının, salt bilmeye indirgenemeyeceği gerçekliğinde yatar.⁴¹¹ Böylece baştan beri ifade etmeye çalıştığımız üzere Kant'ın eleştirel felsefesinin tek bir zemini olmadığını; biliş, estetik ve ahlak olarak işleyen üç ayağının olduğunu vurgulamak isteriz. Bu yetilerin işlevlerine sırasıyla göz atalım:

İlki, anlama yetisinin *a priori* kurallarının, yasalarının olduğu ve alanının doğa, dolayısıyla teorik alan olduğu yetidir. Hazzetme ve hazzetmeme, yargı gücünün alanında amaçsalılık ilkesi ile güzel sanatları da kapsayacak biçimde estetik alana işaret eder. Arzulama yetisi ise aklın bir yetisi olarak aynı zamanda yasa olan amaçsalılık *a priori* ilkesiyle ahlakta (Sitten), özgürlüğün alanında, yani pratik alanda yer alır.⁴¹²

Bu noktada bahsi geçen yargılardan estetik olanlara yöneldiğimizde, aslında öznel bir alana ait olduğunu gözlemleyebiliriz. Zira estetik, nesnenin bizatihi kendisinde içerilen bir özellik değildir. Bu yönüyle Kant'a göre estetik, nesneye dair hiçbir şey söylemez; nesneden kaynaklı olmadığı gibi nesneyle ilgili bir açıklama da sunmaz.⁴¹³ Bu nedenle beğeni yargısı, bahsi geçen bilişsel yargının dışında kalır. Beğeni yargısı, estetikdir. Bu noktada muhayyile melekesinin *özgür* rolünün önemi de büyüktür. Zira beğeni yargısı, Kant'ın tabiriyle, muhayyilenin “özgür yasalılığıyla” bağlantı içinde yargılama anlamına gelir. Bu noktayı, muhayyile melekesinin müdrike ile ilişkisini ele aldığımız alt başlıkta açacağız.

Eserin, daha önce de bahsettiğimiz *çatı örtücü* olma özelliğini sağlayan, ilişkiler kuran ve yeniden üreten muhayyile melekesini merkeze alarak konuyu inceleyeceğiz. Kant'ın “neyi umabilirim?” sorusuna aradığı yanıtlar bu son eleştirel eserinde de *güzel* ve *yüce* bağlamında ele alınmaktadır. Bir *umut* olarak Tanrı'nın varlığı hakkında konuşup konuşamayacağımıza dair zemini bu bölümde oluşturarak

⁴¹¹ KUK, [20:206].

⁴¹² Selda Salman, “Yargı Gücünün Eleştirisi'nde ‘Özgür Oyun’ Bağlamında Hayalgücü ve Anlama Yetisi Sorunu”, **ViraVerita E-Dergi: Disiplinlerarası Karşılaşmalar**, S.: 13, 2021, s. 39.

⁴¹³ KUK, [5:204].

son bölümde meseleyi *telos* bağlamında ayrıntılarıyla irdelemeye çalışacağız. Kant, bahsi geçen eserini henüz kaleme almadan önce yazdığı bir mektubunda şöyle diyor;

Bu incelediğimiz konuların çok yakın ilişkisi bizi *aklın kritiğini* yaparken, *beğenin kritiğine* yani *estetiğe* de belli ölçüde dikkat etmeye yönlendirdi. Birinin kuralları her zaman için diğerinin de kurallarını aydınlatmamıza yarar. İkisinin sınırlarını belirlemek, ikisini de daha iyi anlamanın aracıdır.⁴¹⁴

Kanaatimizce Kant'ın bu ifadesi, onun çalışmalarındaki temel ilkelerden birine işaret etmektedir. Her ne kadar Kant düşüncesinde sınır çizme faaliyeti, sınırın dışında kalanları zayıflatmış, felsefe dışına itmiş gibi görünse de, Kant'ın bu çabası kanaatimizce, karanlıkta bırakmayı değil; onların gerçek manada aydınlanmalarını ve hakiki değerlerine kavuşmalarını sağlıyordu.

Buradan bir ilke çıkaracak olursak bu, “bir şeye had koymak, haddin dışında kalan kısmı aydınlatan bir durum iktiza eder” şeklinde ifade edilebilir. Bunu söylerken elbette estetik ve teleolojik yargıları ‘sınırın dışında’ imiş gibi konumlandırmanın hatalı bir ayırım olacağını düşünüyoruz. Zira bu yargılar tecrübeyle sıkı sıkıya ilintilidir. Dolayısıyla **III. Kritik**'te mevzu bahis edilen konular da aklın kritiğiyle yakından ilişkilidir ve onun felsefeye sağladığı zeminde açıklanır. Bunu söylerken temel amacımız, Kant'ın dışarıda bıraktığı alana dair bilginin ışığını yine Kant'ın sınırını belirlediği yerden almaya çalışacağımızı belirtmektir. Elbette temelde Kant'ın, imkanlarını ve sınırlarını soruşturduğu şey özne ve öznenin bilme yetileridir. Buna göre öznenin nasıl bir varlık moduna sahip olduğu, onun nereye kadar bilebileceğini de inceleme imkanını sunar. Kant'ın eleştiri meselesini ortaya koyarken ben'i merkeze aldığı bir kez daha altını çizmiş olalım.

Transandantal eleştiri ve metafiziksel yöntem arasındaki karşıtlık ilişkisini ortaya koymak için, ilk bölümde yer verdiğimiz **I. Kritik**'in *Transandantal Diyalektik* bölümünü kısaca hatırlamamız gerekir. Zira burada Kant, özgürlük, ölümsüzlük ideleri gibi, Tanrı idesinin neliğini de ortaya koymaya çalışır. Daha önceden de belirttiğimiz üzere Kant'ın, “sınır taşlarını devirmek” olarak nitelendirdiği bu aşkınsal yanılsamanın yeri akıl, zemini ise transandantal diyalektiktir.⁴¹⁵ Akıl, zorunlu olarak gördüğü her şeyde bir öz, nedensellik ve temel arar. Bu durum, akıl için kaçınılmaz

⁴¹⁴ Aktaran Paul Guyer, “Editor's Introduction”, içerisinde: **Critique of the Power of Judgment**, Cambridge University Press, Cambridge, 2001, s. xvi.

⁴¹⁵ **KRV**, [A 297/ B 354].

bir yanılsamadan ibarettir. Oysa Kant’a göre, aklın bu yanılsamasını bizim hakikat olarak kabul etmemiz asıl eleştirilmesi gereken noktadır. Zira bu mutlak hakikat algısı, akıl tarafından vaz edilmiştir (Alm. *aufgegeben*), sanılanın aksine verili (Alm. *gegeben*) değildir. Dolayısıyla transandantal diyalektik ile metafiziksel yöntem arasındaki karşıtlık deney alanı sınırları içinde kalanlarla bu sınırı aşanlar arasındaki zıtlığa tekabül eder, denilebilir.

Cassirer, Kant’ın yargı gücünün eleştirisini ele aldığı bölümde, *Doğanın Tekniği Düşüncesi* adlı bir başlığa yer verir. Burada, *refleksiyon* yani *düşünüm* olarak adlandırılan ve “kendi kendine dönen” bu faaliyetten, doğanın tekniği ile ilintilendirerek şu şekilde bahseder: “Bu demektir ki, doğanın tekniği düşüncesi, verilerin nedensel bağlamlar içinde kavranılmasından, onların nedensel dizilerinden çıkamaz; tam tersine bizim doğaya kendimizden kattığımız, özgül/bize özgü ve bağımsız bir yorumdur o.”⁴¹⁶ Böyle bir doğa anlayışı, tecrübe aracılığıyla nesneleştirdiğimiz doğadan ya da hakkında birtakım belirlenimlerden hareketle yargıda bulunduğumuz doğadan oldukça farklı gözükmemektedir. Zira refleksiyon fiili işin içerisine girdiğinde saf mekanik-nedensel belirlenimlerden uzaklaşılarak, nesneleştirilen doğanın yapısına değil, doğanın bizzat kendisini nasıl meydana getirdiğine dair bir araştırmaya girilir. Ortaya çıkan bu yargı, refleksif bir yargı olduğu gibi aynı zamanda sübjektiftir. Çünkü müdrikenin içindeki iç faaliyetlerin doğaya giydirilmesi neticesinde elde edilen forma denir. Ancak elde edilen bu form elbette mantıksal formula uygunluk sağlayacaktır.

Hakkında konuştuğumuz, yargıda bulunduğumuz doğa, ilk olarak sırasıyla duyu yetimiz vasıtasıyla bize verilir ve sonra müdrikenin kavramları da bu verili alana uygulanır. Ancak doğanın belirlenmesi aslında yargı yetisi sayesinde gerçekleşmektedir. Zira müdrike, “doğanın bizim tarafımızdan yalnızca tezahür olarak bilindiğinin kanıtını, dolayısıyla aynı zamanda onun duyulurüstü bir dayanağının ipucunu verir ama bu dayanağı bütünüyle *belirsiz* bırakır.”⁴¹⁷ Bu dayanağı *belirlenebilir* hale getiren yeti, muhayyile melekesi aracılığı ile yargı yetisidir. Akıl yetisi ise ona pratik a priori yasası ile *belirlenim* verir. Bu derecelendirmenin önemi ise, yargı yetisinin doğa kavramı alanından özgürlük kavramı alanına geçişini olanaklı kılmasında yatar.⁴¹⁸

⁴¹⁶ Cassirer, *Kant’ın Yaşamı ve Öğretisi*, s. 392.

⁴¹⁷ KUK, [5: 196].

⁴¹⁸ KUK, [5: 196].

Kant'ın a priori ilkelere sahip olduğunu düşündüğü üç temel alan bulunmaktadır; bunlar: Teorik felsefe, teleoloji, pratik felsefedir. Doğanın sanatsal bir görünüm elde etmesi de yargı gücümüz tarafından bu temel ilkeler aracılığıyla kavranabilmesinde yatar. Cassirer bu meseleyi şu şekilde izah eder:

Artık şunu görebiliriz: doğa bizim yargıgücümüz için kavranabilir olan bir ilkeye göre sınıflar ve türler halinde özel hallere ayrılmış bir şey olarak düşünüldüğü zaman, o artık bizim için sanatsal bir görünüm kazanmış demektir. Ama bu sanatsal düzen, ancak kendi başına ele alındığında sanatsal görünebilir.⁴¹⁹

Sanat yapıtı, belli koşullar altında düşünülüp neden-sonuç ilişkileri altında yorumlanan bir fenomen değildir. Kant'a göre sanat yapıtı, estetik yargı gücü ve muhayyile yetisi aracılığıyla dolaysız bir şekilde aracısız olarak kavranır. Öyleyse doğanın içindeki sanatı ve sanatın içindeki tinsel kozmosu anlamlandıran araçlardan bir tanesi de muhayyile melekesidir denilebilir. Bu anda, zaman ve mekandan yoksun saf bir seyir hali söz konusudur. Bu temaşa halinde saf forma yönelindiği için kimi zaman yanılısamalar (Alm. *schein*) da söz konusudur.⁴²⁰ Bu konuyu bir sonraki bölümde yücenin tezahürünü ele alırken ayrıntılandıracağız.

Kant **I. Kritik**'inde, Kneller'ın ifadesiyle muhayyile yetisini, sistem içerisinde *hibrit* bir yeti olarak konumlandırarak ifadelendirir.⁴²¹ Bu bakımdan ilk bölümde bahsettiğimiz iki farklı düzlemi birbirine bağlayan önemli bir yapı arz eder. **III. Kritik**'inde ise; aynı yeti, *Tanrı* ve *ölümsüzlük* postulasına rasyonel bir zemin sağlarken, en yüksek iyinin imkanına da kapı aralar. Kneller'a göre, bunu bir yanılısama fakültesi olarak değil; yargı gücünün *yaratıcı fakültesi* olarak gerçekleştirir.⁴²² Bu bakış açısı çalışmamız açısından da büyük önem arz eder. Zira Kant'ın çoğunlukla yerini ve işlevlerini belirsiz bıraktığı muhayyile melekesi Kneller'ın belirlenimiyle *hibrit* sıfatını alarak melez, mülemma ama aynı zamanda zorunlu bir görevi îfâ eden, vazgeçilmez bir yetidir. Bu sayede yeniden üretimin sentezi gerçekleşir. Muhayyile melekesi, teorik ve pratik felsefe arasındaki geçişliliği sağlayan köprü görevini yerine getirmeye başlar. Hem ahlakî hem de estetik yargılar için muhayyile yetisi vazgeçilmez bir hal alır.

⁴¹⁹ Cassirer, **a.g.e.**, s. 404-405.

⁴²⁰ Cassirer, **a.g.e.**, s. 413.

⁴²¹ Jane Kneller, "Imagining our World: Affinity and Hope in Kant's Theory of Imagination", **Imagination in Kant's Critical Philosophy**, ed. Michael L. Thompson, De Gruyter, Berlin, s. 152.

⁴²² Kneller, **Kant and the Power of Imagination**, s.51-52.

III. Kritik, teorik ve pratik felsefe arasındaki geçişliliği sağlayan yetiyi ve onun tesis ettiği bu birlik zeminini ele alır. Yukarıda görüşlerine yer verdiğimiz Kneller'ın aksi düşünen G. Deleuze'e burada yer vererek düşüncenin diyalektik ilerleyişini, münhasıran muhayyile merkezinde takip etmek istiyoruz. G. Deleuze bu noktada **III. Kritik**'in, diğer iki *Kritik*ten farklı işleve sahip olan bir eser olarak onların tamamlayıcısı olduğu fikrini tekzip eder. Zira ona göre, ne daha önce bahsettiğimiz yetilerin hüviyetine dair bir değişiklik, ne de özellikle bu esere dair bir tamamlanma çabası Kant için söz konusudur. G. Deleuze, *Kant Estetiğinde Oluşum Fikri* başlıklı yazısında bu durumu şu şekilde ifade eder:

Yargı Gücünün Eleştirisi'nin diğer *Eleştirileri* tamamladığını düşünmenin ne kadar yanlış olduğunu görüyoruz. Çünkü estetik yargıda, imgelem hiç de spekülâtif bir yargıda anlama yetisinin, pratik yargıda aklın sahip olduğu role benzer bir rol üstlenmez. İmgelem, anlama yetisinin ve aklın himayesinden kurtulur. Ama kendisi yasa koyucu hale gelmez: daha derinlemesine, her yetinin kendi adına özgürce hareket edebilecek hale gelmesini gerektiren bir yetiler işleyişi için işaret verir.⁴²³

G. Deleuze **III. Kritik**'in, Kant'ın eleştirel felsefesini tamamlayan bir eser olarak nitelendirilmesini doğru bulmamakta haklıdır. Zira bu, hem diğer kritikleri tamamlanmamış bulmayı hem de **III. Kritik**'in yalnızca böyle bir eksiği tamamlama niyetiyle yazılmış olmasını gerektirir ki, bu da çalışmanın derinliğini anlamamıza engel teşkil edecek bir bakış açısı gibi gözükmektedir. Devamında G. Deleuze, muhayyilenin her bir bilme yetisiyle ilişkisinde farklı bir aksiyon aldığını ve bunlar arasında hiçbir geçirgenliğin bulunmadığını ifade eder. Bu düşüncenin bir kısmına katıldığımızı belirtmeliyiz. Zira, muhayyile melekesi, tabiatı itibarıyla kendisine bu şekilde sınırlar koyabileceğimiz bir yeti değildir. Şayet öyle olsaydı, Kant'ın sürekli olarak kendisinden sakındığı yanılsamalara sebebiyet veren bir faaliyet de gösteremezdi.

Öte yandan bu pasajda kısmen haklı bulduğumuz bir yan var ki o da, muhayyilenin özgürleştiren bir yeti olduğu ifadesidir. Muhayyile melekesi, tamamen kendi başına hareket eden bir yeti değildir ancak bu durum onun özgür çağrışımına hâlel getirmez. Bir yandan müdrike ile uyumunu kuran muhayyile melekesi, öte yandan akıl ile oyununu sürdürür. Böylece müdrikenin ve aklın, güzel ve yücenin, teorik ve pratiğin imkanına zemin hazırlar. Bu olumsuzluğun mekanı da muhayyile

⁴²³ Gilles Deleuze, *İssız Ada ve Diğer Metinler*, çev. Hakan Yücefer, Bağlam Yay., İstanbul, 2002, s. 95.

melekesidir. Muhayyile melekesi ile ilgili mülahazaları yeri geldikçe farklı yönlerden irdelemeye devam edeceğiz.

Son olarak ikinci bölüme giriş yaptığımız bu alt başlıkta, kısaca **III. Kritik**'te Kant'ın ayırdığı estetik ve teleolojik yargılar arasındaki bağa işaret etmeye çalışacağız.

iii. III. Kritik'te Estetik Yargılar ve Teleolojik Yargılar Arasındaki İlişki

III. Kritik'te yargı melekesi, müdrike ve aklın arasında, merkezî bir önem arz eder. Hatırlayacak olursak; **I. Kritik** daha ziyade müdrike, **II. Kritik** akıl ve **III. Kritik** ise yargı ile ilintilidir. **I. Kritik**'te yargı, tikeli bir kavram ya da ilke altına almak için kullanılır. Bu haliyle yargı, determinatif olarak adlandırılır ve determinatif-refleksif şeklinde birbirinden ayrılır. **III. Kritik**'e gelindiğinde, yargının artık refleksif yani derin-düşünen yargı yetisi tarafının ağır bastığı gözlemlenir. Estetik yargı yetisi de, teleolojik yargı yetisi de derin-düşünen yargı yetisinin ilkelerine göre faaliyette bulunur. Bu bakımdan iki yargı arasında bir yöntem birliği ilişkisi vardır.

Estetik yargılar ile teleolojik yargılar arasındaki ilişkide bir diğer önemli bağlantı ise, gayeliliktir (Alm. *zweckmäßigkeit*). Estetik yargılarda ve teleolojik yargılarda, doğadaki amaçlılığı ve özünde bunun tezahür ediş şeklini, ilgili bölümlerde ayrıntılı bir şekilde değerlendireceğiz.

Üçüncü ve son olarak diyebiliriz ki, belki de Kant'ın bu iki yargı türünü bir arada, yargı yetisini kritik ettiği bir eser altına almasının esas nedeni; her iki yargının da içerisinde ahlakî bir öz taşımasından kaynaklanmaktadır. İlk beğeni yargısı olarak güzelliği incelediğimizde, içinde bir fayda ya da çıkar barındırmadığının mükerreren altının çizildiğini görürüz. Güzellik, gerek çıkarsızlığı gerekse saf iyiyi temsil etmesi bakımından evrenselliği yakalar. Öyleyse bu iki veriden hareketle, kanaatimizce Kant'ın kritik dönem felsefesinde, güzelliğin nihâî amacının, “insan soyunun ahlakî iyiliği” olarak görülmesi, aşırı bir yorum addedilmeyecektir. Hatta bir adım daha ileri gidilerek denilebilir ki güzellik, “ahlakın bir sembolüdür.”⁴²⁴ Teleolojik yargılara gelindiğinde ise durum farksızdır. Kitabın üzerine kurulu olduğu teleolojik terimler ve teleoloji fikri de bizi bahsedilen nihâî hedefe yöneltir. Erdem,

⁴²⁴ Rundell, “Yaratıcılık ve Yargı: Akıl ve Tahayyül Gücü Üzerine Kant”, s. 160.

mutluluk ve ahlakî eyleme üçgeninde Kant'ın tüm çabası, kritiklerle beraber cevabını aradığı sorulara uygun hareket eden; bilen, ahlakî eyleyen ve umut eden insanı inşa ederek, dördüncü ve son soru olan “İnsan nedir?”e küllî bir cevap vermektir.

Bu son ortak payda, çalışmamız adına bizi anlamlı bir noktaya varmaya ikna eden temel saiktir. Zira hem nihâî amacın kendisi hem de iyiliğin nihâî amaç olarak postüle edilmesi, duyu-üstü bir temeli/özü esas almak kaydıyla mümkündür. Özünde, *mahsâ hayr* olana ulaşma gayreti taşıyan bütün bu çaba, nihayetinde kanaatimizce O'ndan pay alarak bunu gerçekleştirebilecektir. Elbette Kant'a bunu söyletebilmenin imkanı, muhayyile yetisinin ve teleolojik yargıların haddi ile sınırlıdır. Bu tahdid edilmiş alanın *içerisinden*, *dışarıya* bakarak soruşturmamızı gerçekleştirmeye çalışacağız.

Kant, **III. Kritik** ile beraber *eleştirel felsefenin* bütüne ulaştığını ifade eder. Sistemin tamamını kapsayan bu söylem, yargı yetisinin kendine ait egemenlik alanına ve diğer yetilerle ilişkisine atıflardır. Yukarıda da ifade edildiği üzere, diğer iki eserin eksik noktalarını tamamlayan bir ek değildir. **III. Kritik**'e dayandıracağımız bundan sonraki iki bölümün, daha doğru anlaşılması adına bu notun hassaten belirtilmesi gerektiği kanaatindeyiz.

Gelecek kısımda üç ana başlık çerçevesinde, estetik yargıların kuruluşunda muhayyile yetisinin işlevini ele almaya çalışacağız. İlk kısımda, muhayyile yetisinin müdrike ile uyumundan ortaya çıkan *güzel* duygusunun analitiği üzerinde duracağız. İkinci kısımda, muhayyile yetisinin akıl ile oyunundan ortaya çıkan *yüce* duygusunun analitiğini ele alacağız. Son olarak üçüncü bölümde, Kant'ta *güzel* ve *yüceyi* teşmil eden estetik yargılar üzerinden ortak duyu vasıtasıyla muhayyile melekesi ve Tanrı tasavvuru arasındaki ilişkiye değinerek tezin son alt başlığı için, *düşüncede yolumuzu bulmak* adına bir izlek oluşturmaya çalışacağız. Öyleyse muhayyile yetisi ile müdrikenin uyumundan ortaya çıkan güzelin analitiği bahsi ile ilk alt başlığımıza geçelim.

I. Muhayyile Yetisinin Müdrike ile Uyumu: *Güzelin Analitiği*

“Bir şeyin güzel olup olmadığına dair kanaate nasıl varırız?” “Varılan bu kanaati beğeni yargısı altında nasıl konumlandırırız?” “Doğadaki tikelden evrensele

yükselme yükümlülüğü yargıda nasıl gerçekleşir?” “Gayeli olan şey ile gayeye yönelik olan şey arasındaki fark nerededir?”

Bu bölümde yukarıda sıralamış olduğumuz soruların cevapları üzerinden konuyu ele almaya çalışacağız. Başlığımızdan da anlaşılacağı üzere, güzeli idrak etmede bize aracılık eden meleke, muhayyile yetisidir. Birinci bölümde, bilme yetisi başlığı altında ele aldığımız muhayyile melekelerini incelerken bu yetinin, “bir nesneyi sezgide bulunuşu olmaksızın da tasarlayabilme, tahayyül edebilme” keyfiyetine sahip olduğunun altını çizmiştik. Zira bu özellik, Kant’ın ifadesiyle onu biricik öznel koşulundan ötürü tecrübeye ait kılıyordu. Bu da bizi, onun aşkınsal sentez gücüne ulaştırıyordu. Bu bilgiyi, güzelin idraki için zihnimizde saklı tutarak incelememize devam edelim.

Muhayyile yetisi **I. Kritik**’te, bilgi edinme süreçlerinde, yeniden üretici olması bakımından etkin bir melekeydi. *Güzel* söz konusu olduğunda ise bu noktada, nesnenin duyu yoluyla elde edilen temsili üzerinden, muhayyile yetisi aracılığıyla öznel bir yargıya ulaşmaktan bahsedilir. Bu da beğeni yargısının bilgi yargısı değil, estetik bir yargı olduğuna işaret eder. Zira estetik yargılar, nesneye değil, özneye bağlı olarak haz alma ve almama duygularına bağlanır. Dolayısıyla bu yargılar öznel olarak denilebilir.⁴²⁵ Ancak ilerde bu özelliğin katmanlarını açarak estetik yargının “genel iletilebilirliği” üzerinde duracağız. Burada nesnenin tarafımızdan alımlanma biçimine dair bir farktan bahsedilmektedir. Beğeni yargısına, nesneye dair temsil, müdrike yetisi vasıtasıyla bilmeye konu olacak şekilde işlenir. Bu temsiller, muhayyile melekесinin aracılığıyla müdrikenin de yardımıyla özne ve onun haz alma ya da almama duygusuyla ilişkilendirildiğinde ulaşılır.⁴²⁶ Müdrike burada **I. Kritik**’teki gibi bir kavram altına alma faaliyetini yürütmez; ancak muhayyileyi ihata eden bir görev sürdürür.

Kant’a göre bir şeyin güzel olduğunu söylerken, nesnenin varoluşuna bağımlı olunan şey ile değil; ama bu temsilden kendi içimizde meydana getirdiğimiz şey ile ilgileniriz.⁴²⁷ Dolayısıyla yukarıda da işaret edildiği gibi beğeni yargısı, nesnenin nesne olmak bakımından varlığı ile ilgilenmekten ve onun ne olduğuna dair soruyu cevaplamaktan azadedir. Beğeni yargısı, nesne ile ilgili ‘ben’de oluşan temsilden hareketle elde ettiğim bir yargıdır. Öyleyse, bütünüyle “saf öznel bir beğeni”

⁴²⁵ KUK, [5: 204].

⁴²⁶ KUK, [5: 203].

⁴²⁷ KUK, [5: 205].

vasıtasıyla beğeni yargısına ulaşılır. Ancak beğeni yargıları da, iradeyi belirleyen ahlak yargıları gibi bir hoşnutluğa matuf oldukları için bu yargıları birbirleriyle karıştırmak mümkündür. J. F. Lyotard’a göre, “Kant’taki yargılama fakültesi tam da kriterless biçimde yargı veren fakülte, belirli bir yasalar bütününden veya içtihadan hareketle önündeki vakayı kurala bağlayan bir yargı değil, tekilliği içinde oluveren, ‘başımıza gelen’ bir vakayı teşhis etmeye, ‘böyle vuku bulmuştur’ demeye izin veren bir yargıdır.”⁴²⁸ Öyleyse yargıyı dikte eden dışsal bir otoritenin varlığından da bahsedilemez. Lyotard’ın burada yargı diye üzerinde durduğu tür, beğeni yargılarıdır. Beğeni yargısı, çıkarsız ve koşulsuz olmak bakımından kriterless addedilir. Bu bakımdan da, **I. Kritik**’te bahsi geçen belirleyici yargılardan ayrılarak beğeni yargıları, refleksif yargılar içerisinde yeniden tesis edilir.

Estetik yargılar, gerçekliğe *bireysel form verme* problemi üzerine odaklanır.⁴²⁹ Bu bakımdan öznel bir hüviyet taşırlar. Öyleyse çıkar ve çıkarsızlık meselesi üzerinden ele alınan hoşlanma türleri bireyin nesneyi nitelemesi üzerine kuruludur. Kant bunu, *nitelik momenti* altında ele alır. Kant bu ilk momenti, karşıtları üzerinden kurar. Yani beğeni yargısının bir özelliği *çıkarsız* olması iken; onun karşısında yer alan *hoş* ve *iyi* duygularını bir tür *çıkarla* ilişkilendirir. Kant bu noktada *hoş*, *iyi* ve *güzelin* tanımına yer verir: “Bir insana doyum verene *hoş* denir; ona yalnızca haz verene *güzel*”⁴³⁰; değerli olana, eş deyişle, onun tarafından nesnel bir değer verilene, *iyi*.”⁴³¹ denir. Kant, hoş ve iyi olanın menfaate ilişkin olduğunu, dolayısıyla haz duygusuyla doğrudan ilişkili olduğunu ifade eder. Ancak bu noktada *hoş* ve *iyiyi* de birbirinden ayırır: Kant’a göre örneğin, baharatlı yiyecekler yemek *hoştur*; insanı belli bir doyuma ulaştırır, ancak *iyi* olarak nitelendirilemez. *İyideki* çıkar ilişkisi ise doğrudan onu *isteme* ile ilgilidir. Bir şeyi istemek, kendi içinde bir çıkar ilişkisini de beraberinde getirir.⁴³² Aslında burada temelde duyularımız aracılığıyla elde edeceğimiz, hoş olandan hoşlanma, güzelden hoşlanma ve iyiden hoşlanma olarak birbirinden ayırt edilen üç temel hoşlanma türü söz konusudur.

Kant bu hoşlanma türleri arasından *güzel* yargısını hoşlanmadan ayırt eder. İyi yargısı ise, nesneyle kurulması muhtemel çıkar ilişkilerinin bir kenara bırakılmasıyla

⁴²⁸ Lyotard, *Coşku: Tarihin Kantçı Kritiği*, s. 7.

⁴²⁹ Cassirer, *Kant’ın Yaşamı ve Öğretisi*, s. 380.

⁴³⁰ *Güzel* kelimesinin ıstılâhî kullanımı için bkz: Çankı, *Büyük Felsefe Lûgatı*, c. I, s. 588. [*Hüsün, bedî’, nâfi, güzel.*]

⁴³¹ KUK, [5: 210].

⁴³² Georges Fonsegrive, *İlmü’n-Nefs Tercümesi: Felsefi Açından Psikoloji Meseleleri*, çev.: Babanzâde Ahmed Naîm, yay. haz.: Recep Alpyağıl, Fatma Yıldız, İz Yay., İstanbul, 2017, s. 378.

mümkündür. Yukarıda bahsi geçen, koşulsuz buyruğu koşulludan ayıran tam da budur. Diğer beğeni yargılarından farklı olarak güzel yargısı, nesneyle kurulması muhtemel tüm çıkar ve ilgi ilişkilerinin bir kenara bırakılması anlamına gelmektedir. Hiçbir çıkar içermeyen bu beğeni; özgür, biricik ve tek hoşlanmadır. Çünkü burada ne duyu ne de aklın herhangi bir çıkarımı insan beğenisinin üzerinde bir zorlama yapar.⁴³³ Kişi bir şeyden hoşlanırken nesneyi *özgürce* duyumsadığı için bu tür bir çıkardan azadedir. Kant burada mühim bir noktanın altını çizerek *güzel*i, hoş yargısından ayırmanın önemine vurgu yapar. Buna göre; çıkardan yalıtılmış olmak, aynı zamanda herkes için geçerlik isteminde olan bir yargıda bulunmayı iktiza eder. Bu da bizi, *nicelik momenti* olan *öznel evrensellik* tamlamasına ulaştırır. Bu moment, beğeni yargılarının en çok eleştirilen yönüdür. Bir şeyin hem öznel hem de evrensel olabilmesi nasıl mümkün olur? Buradaki evrensellik, benim güzel olarak telakki ettiğim şeyin herkes için geçerli olmasını istememle ilgilidir. Öyleyse beğenin kendisi öznel, herkes için bu istemde bulunmak ise yargının evrensel boyutudur. Böylelikle öznel evrensellik, nesnel ve zorunlu evrensellikten ayrılır.

Öznel evrensellik meselesini biraz daha açacak olursak, Kant'a göre estetik yargıların kaynağında haz duygusu olduğu için, kendisine yönelinen nesnenin ya da yönelen öznenin herkes için geçerli olan bir yargıyı vermesi güç gözükmemektedir. Zira burada kavramlarla a priori bağlanma söz konusu değildir. Ancak Kant bu noktada muhayyile ve müdrikenin faaliyeti olması bakımından evrensel bir uyumun söz konusu olduğunun altını çizer. Hazzın evrensel iletilebilirliği, onun salt duysal kaynaklı olmadığına, aynı zamanda derin-düşünme hazzı olduğuna bizi götürür. Dolayısıyla bu hazzın ölçütü duyular değil, derin-düşünen yargı yetisidir. Öyleyse, hoş nitelik bakımından evrensel geçerliliğe sahip olamazken iyi, herkes için evrensellik taşımakla yükümlüdür, denilebilir. Güzel ise Kant'ın ifadesiyle, kavram olmaksızın evrensel olarak haz verendir.⁴³⁴ Öte yandan çıkardan yalıtılmışlığı ile *öznel evrensel* geçerliği taşıyandır.

Kant'ın estetik yargılar için formüle ettiği *öznel evrensellik*, estetik yargıların, evrensellik kategorisi bakımından mantıksal yargılarla aynı düzlemde değerlendirilebileceği anlamına gelmez. Yukarıda yer verdiğimiz alıntıda, Kant'ın güzel yargısına dair vurgusu, bu yargının kavram olmaksızın evrensel olmasını iktiza eder. Ancak mantıksal yargılarda tam tersi bir durum söz konusudur. Dolayısıyla Kant

⁴³³ KUK, [5: 210].

⁴³⁴ KUK, [5: 217].

burada *nesnel evrensellik* ve *öznel evrensellik* ayrımına giderek evrenselliği sağlama alan ve iki tür yargı arasındaki farkı ortaya koyan bir tutum sergilemektedir. Öyleyse nesnellik, evrensellik için zorunlu tek şart olmaktan çıkar. **Prolegomena** ve **I. Kritik**'te, Kant'ın yalnızca mantıksal yargılar üzerinden ele aldığı *nesnel evrensellik* düzlemi, **III. Kritik**'te onu, bir açılım gerçekleştirilerek bir başka evrensellik formunun varlığını da ortaya koymaya götürmüştür. Elbette “evrensel beğeni yargısı” iddiası da kendi içinde bir takım eleştirilere maruz kalacaktır. Ancak Kant, daha bölümün başında önlemini alır ve güzel için şöyle der: “Güzel; kavramlar olmaksızın, bir evrensel hoşlanmanın nesnesi olarak tasarımılandır.”⁴³⁵ Güzelin bu açıklaması, onun bütünüyle çıkarsız hoşlanmanın bir nesnesi olarak önceki açıklamasından çıkarılabilir. Öte yandan Kant'ın güzeli, müdrikenin kavramlarından soyutlama çabası bize, müdrikenin de burada kabuk değiştirdiğini gösterir.

Öyleyse Kant estetiğinin temel kavramlarını anlayabilmenin yolu, bir yandan Kant'ın **III. Kritik**'te içeriğini dönüştürdüğü yetilerin –yukarıda ifade ettiğimiz- yeni formlarını takip etmek; bir yandan da 18. yüzyılın estetik anlayışını incelemekten geçer. Nitekim Kant, metninde yer yer dönemin sanat meseleleriyle ve yer yer Burke gibi büyük isimlerle fıkren irtibat halindedir. **III. Kritik**'te Burke ile diyaloga giren Kant, onun sanat algısından hem etkilenmiş hem de Burke'un sanat algısında yer alan materyalist tavrından kendisini ayırtırmaya çalışmıştır. Buna göre Burke, güzel ve yüce duyguları üzerine kaleme aldığı meşhur eser, **A Philosophical Enquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and the Beautiful**'da yüce duygusundan bahsederken, aklî bir hissedişten, zihnî kapasitelerin idrak edebileceği bir duyuştan bahseder.⁴³⁶ Kant ise, estetik yargıların hem böyle ampirik ve çıkarsız olmayan yargılardan hem de hoşlanma, tatmin, acı çekme ve yas tutma gibi duyumlardan türetilmeyeceğini ifade eder.⁴³⁷ Bu şekilde Kant, ileride ele alacağımız *öznel evrensel* yargılar için de önemli bir adım atmış olacaktır.

Kant'a göre, bu dönemin ötesine geçen bir estetik anlayışının teşekkülü için muhayyile yetisinin aşkın düzlemde inşası önem arz eder.⁴³⁸ Kant'ın **III. Kritik**'ine yazılmış bir monografide, estetik yargıların kuruluşunda yer alan *salt deneyim* ifadesinin Kant'ın felsefesinin sacayağı olan beğeni, haz ve güzellik ile

⁴³⁵ KUK, [5: 211].

⁴³⁶ Edmund Burke, **A Philosophical Enquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and the Beautiful**, Printed for R. and J. Dodsley, in Pall-Mall, London, 1764, s. 58-59.

⁴³⁷ Rundell, a.y., s.142.

⁴³⁸ Rundell, a.y., s.142.

ilişkilendirildiğini görüyoruz. Buradaki *salt deneyim* ifadesini, yukarıda yer verdiğimiz Kant'ın Burke ile ayrışmasından hareketle “öz-tefekkür kabiliyeti” ile özdeşleştirebiliriz. Buna göre, dönemin estetik anlayışını da göz önünde bulundurarak, *beğeni* (Alm. *geschmack*) doğadaki nesnelerin ve sanat yapıtlarının güzel olmaları ile ilintili bir yargı yetisidir.

Dolayısıyla estetik yargılar, hoşlandığım, beğendiğim bir şeyin salt deneyiminin yargılarına tekabül eden aynı zamanda beğeni yargılarıdır. *Haz* ya da *hoşlanmada* ise bir nüans söz konusudur. Bu iki kavram, varlığımızda güzelin bulunuşunun bir işaretidir. *Güzellik* de (Alm. *schönheit*) basitçe, “şeyin salt deneyiminde haz duyulan” şeklinde ifade edilebilir.⁴³⁹ O halde Kant'ın *salt deneyim* olarak nitelendirdiği, nesnenin ya da sanat eserinin özünde bıraktığı izlenimdir. Elbette bu izlenimlerin yargıları birbirinden farklılık arz eder. Kant bir örnekle *güzel* ve *hoş* yargısında bulunmanın farkını şu şekilde ortaya koyar:

Eğer kendi beğenisine uygun bir şeyi imgeleyen biri ‘bu nesne (gördüğümüz yapılar, giydiğimiz elbise, dinlediğimiz konser, yargımıza sunulan şiir) *benim için* güzeldir,’ demekle kendini akladığını düşünürse bu gülünç olacaktır. Çünkü yalnızca ona hoş geliyorsa *güzel* dememelidir. Onun için birçok şey çekicilik ve hoşluk taşıyabilir ve bu hiç kimseyi tasalandırmaz; ama eğer bir şeyin güzel olduğunu bildirirse, başkalarından da tam olarak aynı hoşlanmayı bekler; yalnızca kendisi için değil ama herkes için yargıda bulunur ve sonra güzellikten şeylerin bir özelliğiymiş gibi söz eder.⁴⁴⁰

Kant'ın yukarıdaki pasajda, “bir şeye *benim için* güzeldir” demenin yanlışlığını vurgulamak adına “kendini aklamak” ifadesini kullanması, hoş ve güzel arasındaki farkın büyüklüğüne işaret etmek içindir. Zira *hoş* açısından, ‘herkesin kendi beğenisi vardır,’ denilebilirken *güzel* için durum tam tersidir. Kant birinciyi, duyu-beğenisi (Alm. *sinnen-geschmack*); ikinciye, derin-düşünme-beğenisi (Alm. *reflexions-geschmack*) altına yerleştirir.⁴⁴¹ Böylelikle Kant, aslında yeni bir oyun kurarak bu iki yetinin ayrımını yaparken, *nesnel evrensel-geçerlik* ve *öznel genel-geçerlik* anlatımlarından yararlanır. *Nesnel evrensel-geçerli* yargılarımız, verili bir kavram altında kapsanan her şey için geçerlidir ve bu yönüyle *öznel evrensel-geçerliği* de kapsar. Ancak *öznel genel-geçerlik*, nesnenin tecrübedeki kuruluşuyla

⁴³⁹ Douglas Burnham, *An Introduction to Kant's Critique of Judgement*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2000, s. 42-43.

⁴⁴⁰ KUK, [5: 212].

⁴⁴¹ KUK, [5: 213].

ilgili değildir ve nesneyi kavramı ile bağlamaz. Tam da bu nedenle yani yargının, nesnesi ile ilgili olmaması bakımından, bir yargıya yüklenen estetik evrensellik, mantıksal nicelik bakımından tikel yargıları içerir. Kant bu durumu şöyle ifade eder:

Ama bir *özel genel-geçerlikten*, eş deyişle hiçbir kavram üzerine dayanmayan estetik geçerlikten mantıksal geçerlik çıkarsanamaz, çünkü o tür yargı nesne ile ilgili değildir. Ama tam bu nedenle bir yargıya yüklenen estetik evrensellik tikel bir türde olmalıdır, çünkü güzellik yüklemine bütün mantıksal alanı içinde görülen *nesnenin* kavramı ile bağlamaz ve gene de onu yargıda bulunanların bütün alanı üzerine genişletir.⁴⁴²

Kant'a göre nesneler hakkında yargıda bulunurken, salt kavramlar üzerinden yapılan çıkarsamalar, güzellik temsilini ortadan kaldırır. Güzellik yargısının zemini özseldir ve bu yönüyle hiçbir kurala tâbî değildir.⁴⁴³ Öyleyse burada, Lyotard'dan yaptığımız alıntıda da bahsolunduğu gibi *kritersiz bir sunum* (Alm. *darstellung*) faaliyeti söz konusudur. Bu durum özneye, yargıyı geçerli kılacak bir nesnenin sunulması ile gerçekleşir. Kant, bir çiçek olan gül üzerinden; nesnel ve özel, hoş, iyi ve güzel, estetik ve mantıksal yargı ayrımlarını şu şekilde ortaya koyar:

Örneğin, gördüğüm gülü bir beğeni yargısı yoluyla güzel olarak bilebilirim. Buna karşı, birçok tekil yargının karşılaştırması yoluyla doğan yargı, 'Güller genel olarak güzeldirler,' bundan böyle yalnızca estetik bir yargı olarak değil, ama estetik üzerine kurulu olan mantıksal bir yargı olarak bildirilir. Şimdi, 'Gül (kokuda) hoştur' yargısı, gerçi estetik ve tekil bir yargı olsa da, bir beğeni yargısı değil, bir duyu yargısıdır. Birinciden, beğeni yargısının evrenselliğin bir *estetik niceliğini*, yani herkes için geçerliği kendisinde taşımasında ayrılır, ki bununla Hoş olan üzerine yargılarda karşılaşamaz. Ancak İyi üzerine yargılar, gerçi onlar da bir nesneden hoşlanmayı belirleseler de, yalnızca estetik değil, mantıksal evrensellik taşırlar.⁴⁴⁴

Gül hakkındaki bu çok yönlü ayırım, bir yönüyle Kant'ın *özel evrenselliği* kurma çabasıdır. Gülün, genel olarak güzel olmasının ifade edilmesi, estetik yargı değil mantıksal yargı olarak ortaya konulurken; gülün kokusunun hoş olması ise, beğeni yargısı değil duyu yargısı olarak nitelendirilir. Güzel olan, yalnızca duyu ve duyum yoluyla bilinendir. Bir başka deyişle güzellik, nesnenin kavramında değil, onun duyumlanişındadır. Bu noktada Kant, herkes tarafından duyulması beklenen bir

⁴⁴² KUK, [5: 215].

⁴⁴³ KUK, [5: 216].

⁴⁴⁴ KUK, [5: 216].

evrensel ses (Alm. *allgemeine stimme*) ideasından bahseder ki, bunun da neyin üzerine dayandığını henüz araştırmayacağını ifade etmektedir.⁴⁴⁵ Ancak bu müphem kavram neticesinde, güzelde evrensellik yakalanır. Bizce bu *evrensel ses*, hem herkesin içinde varolması gereken hem de varlığını, bir başka yüce varlığın özünden alan bir duyuş olmalıdır. Elbette Kant, güzelliği de kendi içinde ikiye ayırır:

Özgür Güzellik (Alm. *freie schönheit*) ve *Salt Bağımlı Güzellik* (Alm. *bloß anhängende schönheit*). Bizim burada kastettiğimiz *evrensel ses*, daha ziyade özgür güzellikle ilintilidir. Çünkü özgür güzellik; doğa, çiçek, kuş, deniz kabuklusu ve benzeri varlıkların varoluşunda hiçbir gaye olmaksızın, kendileri için güzel olmalarından kaynaklanır. Bu özgür güzelliğin yargılanmasında, beğeni yargısının arı olduğunu ifade eden Kant, güzelin, muhayyile yetisinin sınırlaması ile idrakinin mümkün olacağını ifade eder. Güzelin türlerini aşağıda ayrıntılandırmadan önce sisteme daha iyi intibak etmek adına Kant'ın *özgür oyun* kavramsallaştırmasına değineceğiz.

Kant verili bir temsilin alımlanmasında, yargının belirlenim zemininin öznel olması ve nesnenin, kavramı olmaksızın düşünülmesi durumuna özel bir ad verir: “Özgür oyun” (Alm. *freies spiel*).⁴⁴⁶ Kant'ın özgür oyundan kastı, bilme yetilerinin hiçbir belirli kavramının ve onları bir bilme kuralına sınırlayan tikel bilme kurallarının olmamasıdır. Yani bilme süreçlerinde muhayyile yetisi ve müdrikenin, mantığın kurallarına tabi oluşuna benzer bir tabiiyet, güzellik yargısında söz konusu olamaz. Bilme etkinliğinde de birlikte iş gören, ancak belli kurallar aracılığıyla nesnenin bilinmesine hizmet etmek üzere çalışan müdrike ve muhayyile yetisi bu noktada özgür bir oyun içindedirler. Makreel, tam da bu bağlamda, özgür oyunun yeterince *özgür* olup olmadığını tartışır. Ona göre, özgür oyunda muhayyile yetisi özgürdür; ancak bu sınırsız bir özgürlük değildir. Zira muhayyile yetisi, müdrikenin kategorik sınırlarını ihlal edemez. Öte yandan bu sınırın açık bıraktığı bazı alanlarda sınırı aşar.⁴⁴⁷ Kant'ın eleştirel felsefesinin karakteristik bir özelliğine dönüşen bu durum, özgür oyun meselesinde de karşımıza çıkar.

Lyotard'a göre ise, “Kant'ta duygunun üstlendiği rol, *Yargı Fakültesinin Eleştirisi*'nde açığa çıkar. Bu fakülte her şeyden önce, bir haz ve acı duyma fakültesidir ve verilen her yargıda –sadece estetik değil, bilme yargısında veya ahlak

⁴⁴⁵ KUK, [5: 217].

⁴⁴⁶ KUK, [5: 217].

⁴⁴⁷ Makkreel, *Imagination and Interpretation in Kant*, s. 46-47.

yargısında da- zihni, yargının nesnesi karşısında içinde bulunduğu halden haberdar eder.”⁴⁴⁸ Böylelikle muhayyile, müdrike ve aklın özgür oyunuyla refleksif yargı fakültesi kurulur. Bu konuyu yargı başlığı altında ayrıntılı olarak ele almıştık. Burada refleksif yargıyı, yücenin ve güzelin idrakini bize sunması bakımından tartışacağız.

Kant bu özgür oyunun, bilme yetileri arasındaki uyumdan kaynaklanan hazla ilişkili olduğunu ifade eder. Peki bilme yetilerinin uyumundaki hazzın zemini salt iç duyu mudur yoksa bilinç midir? Kant, beğeni yargısından bahsederken, “Eğer beğeni yargısına vesile olan verili temsil, nesnenin yargılanmasında müdrike ve muhayyile yetisini nesnenin bir bilgisine birleştiren bir kavram olsaydı, o zaman bu ilişkinin bilinci entelektüel olurdu.”⁴⁴⁹ der. Daha önce de belirttiğimiz gibi, beğeni yargısı, nesneyi bir kavram altına alma yargısı değildir. Dolayısıyla entelektüel biliş süreçleri değil, duygular ve hissediş bu noktada devreye girer. Buna göre, paragrafın başındaki sorunun cevabına gelecek olursak; bilme yetilerindeki hazzın zemini, iç duyu, hissediş ve doğanın içsel gayeliliğidir (Alm. *zweckmäßigkeit*), denilebilir.

Bir nesnenin güzel bir nesne olarak belirlenmesinde gaye/erek (Alm. *zweck*) özsel bir önem taşır. Zira gaye, bir kavramın nesnesidir.⁴⁵⁰ Kant için beğeni yargısının zeminini anlamak başlı başına bir araştırma konusudur. Kendi başına bir gayelilikten söz edilemez. Başlangıçta da belirttiğimiz üzere Kant özsel bir gayeden, yani ne nesnenin kendisinde ne de dışarıda aranmaksızın ‘nesnenin onunla verildiği *temsildeki* salt gayelilikten’ bahseder.⁴⁵¹ Aslında bölümün başından beri üzerinde konuştuğumuz ve güzelin tezahürlerinin izini sürmeye çalıştığımız zemin burasıdır. Beğeni yargısının çözümlenmesinde belirleyici kavram, Kant’ın kavramsallaştırdığı, doğanın içsel gayeliliğidir (Alm. *zweckmäßigkeit*).⁴⁵²

Estetik yargıda bulunan özne, salt seyirci konumundadır ve nesnedeki herhangi bir çıkarı ortaya koymak gibi bir derdi yoktur. Müdrike yetisi ve muhayyile arasındaki özgür oyundaki “gayelilik bilinci”, bir nesnenin onunla verildiği bir temsil durumunda hazzın kendisidir.⁴⁵³ Üstelik bu, anlık bir duygulanım değildir. Kant bu durumu şu şekilde ifade eder: “Güzelin seyrinde oyalanırız, çünkü bu seyrediş kendini

⁴⁴⁸ Lyotard, *Coşku: Tarihin Kantçı Kritiği*, s. 9.

⁴⁴⁹ KUK, [5: 219].

⁴⁵⁰ KUK, [5: 220].

⁴⁵¹ KUK, [5: 221].

⁴⁵² Metin Bal, “Yargı Yetisinin Eleştirisi’nin Kant’ın Felsefesindeki Yeri”, *Ankara Üniversitesi Dil Tarih Coğrafya Fakültesi Felsefe Bölümü Dergisi*, c. 19, 2008, s. 1.

⁴⁵³ KUK, [5: 222].

güçlendirir ve yeniden üretir.”⁴⁵⁴ Kant’ta hafıza yetisi yerine, muhayyilede sentezin yeniden üretimi faaliyeti burada da varlığını sürdürür. Muhayyile melekesi aynı zamanda geçmişteki tasavvurları da yeniden çağırır. Kant bu durumu, biraz kapalı kalacak bir şekilde şöyle ifade eder:

Belirtmek gerek ki, bizim için bütünüyle kavranamaz bir yolda imgelem yetisi zaman zaman yalnızca kavramlar için imleri uzun bir süre geçtikten sonra bile geri çağırabilmekle kalmaz, ama ayrıca bir nesnenin imgesini ve şeklini değişik türlerdeki ya da bir ve aynı türdeki sayısız nesneden yeniden üretebilir.⁴⁵⁵

Muhayyile melekesinin yeniden üretim, sentez ve birlik faaliyeti Kant’ın sisteminde hafızanın yerini tutan bir çabadır denilebilir. Ancak Kant yukarıdaki pasajda da görüleceği üzere bu durumun, “bizim için bütünüyle kavranamaz bir yol” olduğunu ifade eder. Hafızaya sisteminde yer vermeyen Kant, muhayyilenin de bu yöndeki faaliyetine tam anlamıyla izahat getirmemiştir.

Bu bölümün devamında **III. Kritik**’te yer alan *Güzellik İdeali* bölümünde muhayyilenin görevlerini ayrıntılı olarak irdelleyeceğiz; ancak bu noktada şunu belirtelim ki, burada muhayyilenin yeniden ürettiği şey, *güzellik ideali arketipidir*. Bu *arketip* dışsal bir unsur olarak bir varlığa sahip değildir. Kant’a göre, bir şeye estetik olarak yönelen herkes onu kendi içinde yeniden üretir/üretmelidir.⁴⁵⁶ Öyleyse her seyredişte kendini bu *arketipe* göre yeniden inşa eden bir güzellik söz konusudur. Sistemindeki bütün kavramları aşama aşama, çok katlı bir yapıyı inşa eder gibi seçen Kant için *güzelin* katmanları; *uyum*, *gayelilik*, *çıkarsızlık* ve *özgür oyun* gibi anahtar kavramlarla özetlenebilir. Bu noktada beğeni yargısı, çıkardan ârî, gayesiz bir gayeliliği içinde taşır.

O halde bütün çıkar eğilimleri, beğeni yargısını bozar ve böyle bir yargıda bulunmaktan mahrum bırakır denilirse, *çekicilik* ve *heyecandan* bağımsız bir yargının *arı beğeni yargısı* olduğu ilkesi ortaya çıkar. Zira böyle bir yargının belirlenim zemini yalnızca gayeliliği gözetten bir yerdir.⁴⁵⁷ Bir nesneye yöneldiğimizde, onun bir amaca göre tasarlandığını bilmek, bize güzel yargısını vermez. Burada asıl olan öznedeyen duygudur. Öte yandan aynı özne, nesneyi anlamak için bir form olarak amaçlılığa ihtiyaç duyar. Ancak buradaki amaçlılığın kendisi ya da içeriği önemli

⁴⁵⁴ KUK, [5: 222].

⁴⁵⁵ KUK, [5: 234].

⁴⁵⁶ KUK, [5: 232].

⁴⁵⁷ KUK, [5: 223].

görülmemektedir. Bu da, *amaçsız amaçlılık* olarak da adlandırılan düşünce formunu doğurur.

Çankı, Kant'ın bu “Güzellik, gayesiz gâiyettir.” önermesini, güzelliğin tesirlerinden *bedî heyecan* yani *hasbî duygu* olarak sınıflandırır. Bu türü Çankı, şu şekilde tanımlar:

Bir şaheseri, her türlü mülâhazadan müstakil olarak, sırf güzel olduğu için hayran hayran seyreder veya dinleriz. Güzellik heyecanının yalnız bizde kalmayıp mâhiyeti itibarile başkalarına geçip yayılması, içtimâî olması hep bundan ileri gelir. Çünkü hasbîdir, bir faydaya, bir kazanca bağlı değildir. Sahibi onu herkesle bölüşmek ister. Şair dinletir, ressam seyrettirir. San'atkâr bunları yapmazsa içine sığamaz. Mutlaka taşmak ister.⁴⁵⁸

Çankı'nın açıklık getirdiği bu noktada, Kant'ın *dehasının* uzantılarını görmek de mümkündür. Zira Kant'a göre doğa vergisi (Alm. *naturgabe*) bir yetenek ve sanata kural veren *deha*, Çankı'ya göre ise, bir mevhibe (lütuf), iradenin bir zaferi yahut da icat kuvvetidir.⁴⁵⁹ **Büyük Felsefe Lûgatı**'nda Çankı, *génie* maddesinde deha ile muhayyile arasındaki *farkı* şöyle ifade eder: “Cüz, küllden nasıl farklı ise deha da muhayyileden o suretle farklanır. Bunun vetireleri tetkik olunmuştur. Bunlardan birincisi benzemeyen eşya arasında gizli mümâseletler temyiz etmek, bunlardan neticeler çıkararak hads vasıtasıyla kıymetlerini muhakeme etmektir.”⁴⁶⁰ Muhayyile melekesi, deha ve güzel arasındaki iltisakın yoludur. Dehadan güzel sanat olarak sâdır olanla, doğa vergisi olarak var olanı ortaya çıkaran da yine muhayyilenin kendisidir. Bu konuyu deha ve sanat için özel olarak ayırdığımız alt başlıkta ele alacağız.

Güzelliğin tesirlerine geri dönecek olursak, bedî heyecana sebebiyet verdiğini, yani çıkarsız, hasbî bir duygulanıma yol açtığını kaydetmiştik. Bu tesire dair ikinci önemli husus ise, “bedî hükmün küllî ve zarurî olması”dır.⁴⁶¹ Çankı bu ilkeyi, Kant'ın felsefesiyle de ilişkilendirerek şu şekilde izah eder:

Hakikaten güzel olduğuna inandığımız bir şeyi seyrettiğimiz, onun murakabesine daldığımız vakit, bu vaziyet, haklı veya haksız olarak, verilecek hükmün mutlak, zarurî, itiraz götürmez bir mâhiyet almasını icâb

⁴⁵⁸ Çankı, **Büyük Felsefe Lûgatı**, c. I, s. 589.

⁴⁵⁹ Çankı, **a.g.e.**, c. II, s. 152.

⁴⁶⁰ Çankı, **a.g.e.**, c. II, s. 152.

⁴⁶¹ Çankı, **a.g.e.**, c. I, s. 589.

eder. Alman Filozofu Kant, güzellik hasbî, k ll , zarurî bir ho nutluğun mevz dudur, dediği vakit bu tesiri hul sa etmiş oluyor.⁴⁶²

Güzelliğin hissedişle alakalı olarak öznel olması, onun evrenelliği tarti malarına yol açmaktadır. Ancak yukarıdaki açıklama ile bir bakıma, güzelin kendisini güzel olarak serimlemesi ve herkesçe bunun algılanıyor olması, güzelin  ıkarsızlığıyla bulunduğunda tarti malar sona eriyor gibidir. Bu noktayı önemine binâen vurgulamak istedik. Zira güzele dair tanımlama bize farklı mefhumlar hakkında m lahazada bulunmaya imkan tanıyacaktır. Ancak ondan önce, güzelin haddini belirlemek adına son bir s fata yer vermeliyiz: *Mefh msuzluk*.  ankı'ya göre güzel, *mefh msuzdur*. "Yani kendisinin bir mâhiyeti mahs sası yoktur.  lm  tarifine ihtiyaç duyulmaz. Umumiyetle bize lezzet verir."⁴⁶³ Kant'ın da ifade ettiği üzere güzel bir beğeni yargısıdır.

Bu noktadan hareketle, Tanrı'nın varlığı hakkında da, aynı sistem içerisinde kalınarak konuşmanın imkanını sorgulayabiliriz. Zira, güzel de olduğu gibi, Tanrı'nın kendini *yüce* olarak serimlemesi, herkesçe bunun algılanıyor olması mümkündür. Bed i hükmün k ll  ve zarurî olması ilkesinden hareketle, k ll  ve zarurî bir Tanrı varlığına ulaşabiliriz. Kant'ta bu nedenle güzel ve yücenin analitiği bizim çalışmamız için hassaten önem arz eder.

Özetleyecek olursak  ankı, güzelliğin tesirlerini Şu Şekilde ifade eder: "Güzellik kendisini seyreden, murakabede bulunan kimse üzerinde iki türde tesirde bulunur: Heyecan uyandırır, bir hüküm vermeğe bizi sevkeder."⁴⁶⁴ Bu iki unsur aynı zamanda, Tanrı ile *kar ıla mada* da, insanda meydana gelir. Yani heyecan uyandırır ve bir hüküm vermeye sevkeder. Öyleyse  znel evrensel bir Tanrı hakikatinden bahsetmek de mümkündür. O'nun için de gayesiz bir g il k söz konusudur.

Cassirer ise, Kant'ta gayesiz gayeliliği açıklarken amaçlı olan Şey ile amaca bağlı olan arasındaki ayrımı Şöyle vazih bir Şekilde ortaya koyar:

Gayelilik (Zweckmaessigkeit), nihai ve total biçimini almış olan Şeyin (Gesamgestalt), kendinde ve kendi yapısı içinde bu total biçim alma doğrultusunda gösterdiği tekil/bireysel bi imlenmelerden başka bir Şey değildir. Yani 'ereksellik', biçim almış olan Şeyin kendi içinde bulunmaktadır. Oysa 'erek' (Zweck), her zaman bir dıştan belirlenimi ifade eder. Kant'ın terimleriyle ifade edersek, erekli (zweckmaessig) bir

⁴⁶²  ankı, **a.g.e.**, c. I, s. 589.

⁴⁶³  ankı, **a.g.e.**, c. I, s. 589.

⁴⁶⁴  ankı, **a.g.e.**, c. I, s. 589.

oluşum, kendi hareket ve yönelim noktasını kendi içinde taşır; oysa ereğe yönelen, ereğe bağlı (zweckhaftes) bir şey, kendini hareket ettirecek noktayı kendi dışında bulur. Erekli olan şeyin değeri kendi oluşumunda ortaya çıkar; ereğe yönelik olan şeyin değeri ise bir neden-sonuç bağıntısı içinde görünür. İşte, ‘ilgiden bağımsız hoşlanmanın’, erekli olan şeyi, süjenin kendi yönünden hareketle serimlemekten başka işlevi yoktur.⁴⁶⁵

Bir paradoks gibi algılanabilecek *gayesiz gayelilik* kavramsallaştırmasını da izah eden bu açıklama, *içten gayelilik* ile *dıştan belirlenmiş gaye* kavramlarını da birbirinden ayırır. Bu *amaçsız amaçlılık*, “biçimsel amaçlılık” olarak da adlandırılabilir. Bunun nedeni ise, bizim nesneye bakarken onda bir amaçlılık olduğu sanısına kapılarak belirli bir düzen içerisinde olduğunu hissetmemizdir. “Böyle bir amaçlılığa sahip olan nesnelerde biçimin bir amaçlılığa sahip olduğu fark edilebilir. Bu amaçlılık ve düzen, kavramlar tarafından belirlenmez. Bu belirlenmemiş düzenlilik, saf biçimseldir.”⁴⁶⁶ Bu noktada yine Çankı’ndan bir alıntı yapmak istiyoruz. Zira o, **Büyük Felsefe Lûgatı**’nda *beau* maddesinde bir alt başlık olarak güzelin, *gayesiz gâîyyetine* dair önemli değerlendirmelerde bulunmaktadır. Buna göre güzelde, “kendisinde cüzlerin küll ile uygun gelmesinden ibaret bir gâiyet vardır. (...) Daha açık ifade ile onda gâiyet bizzat kendinden gelir. Bizden ona gâiyet gösterilemez, gösterildiği takdirde ortada güzellik kalmaz.”⁴⁶⁷

Öyleyse bu tür bir ereksiz ereklilik, nesnenin estetik olarak tezahür ettiği saf biçimdir denilebilir. T. Altuğ’a göre, “estetik amaçlılığın herhangi bir amaç kavramından bağımsız olması, Kant’ın ilgiden bağımsız hoşlanma teziyle de örtüşür.”⁴⁶⁸ Zira bir amaçlılığa bağlanan herhangi bir amaç düşüncesinin sistemin işleyişini bozacağı iddia edilebilir. Bu sistem içerisinde ilgiden bağımsız hoşlanma faaliyeti ile biçimsel amaçlılık özgür oyun kavramı ile muhayyilenin sınırsız hareketine de bizi götürecektir. Zira burada hissedilen amaçsız amaçlılık, bir haz duygusu ortaya çıkarır ve bu haz zemini de, estetik alanda özgür oyunu harekete geçirir. Yukarıda değindiğimiz, güzelin muhayyilede yeniden üretimi de bu süreçte gerçekleşir.

Estetik yargının, özgür oyunun mahsulü olması, ona dair birtakım sınıflandırmalar yapılmasına mani değildir. Mantıksal yargıların ampirik ve saf oluşu

⁴⁶⁵ Cassirer, **Kant’ın Yaşamı ve Öğretisi**, s. 414-415.

⁴⁶⁶ Gamze Keskin, **Kant Estetiği ve Romantisizm**, Alfa Yay., İstanbul, 2019, s. 92. Ayrıntılı bilgi için bkz.: Taylan Altuğ, **Kant Estetiği**, Payel Yay., İstanbul, 2007, s. 109.

⁴⁶⁷ Çankı, **a.g.e.**, c. I, s. 589.

⁴⁶⁸ Altuğ, **a.g.e.**, s. 109.

gibi estetik yargılar da nesnenin temsiline bağılı olmak koşuluyla duyu yargıları ve saf beğeni yargıları olarak ayrılırlar. Kant, estetik yargıların da mantıksal yargılar gibi ikiye ayrıldığını şöyle ifade eder:

Estetik yargılar da tıpkı kuramsal (mantıksal) yargılar gibi ampirik ve arı yargılara ayrılabilirler; birinciler bir nesnenin ya da onun temsil türünün hoşluk ya da nahoşluğunu, ikinciler ise güzelliğini bildirirler; birinciler duyu yargılarıdır (maddî estetik yargılar); yalnızca ikinciler [biçimsel olarak] asıl beğeni yargılarıdır.⁴⁶⁹

Buna göre ampirik herhangi bir yargı yani yalnızca duyumu temel almış yargılar ancak hoşlanma ile ifadelendirilebilir. Güzellik, çekicilikten ve diğer bütün süslemelerden (Lat. *parerga*) önce gelir. Her bir gösteriş ögesi, gerçek güzelliğe zarar verir. Heyecan ise hiçbir biçimde güzelliğe ait bir duygu değildir.⁴⁷⁰ Kant bu noktada heyecan duygusunu yücelik ile bağlantılandırır.

Kant'ın erken dönem eserlerinden biri olan **Güzellik ve Yücelik Duyguları Üzerine** adlı eserini incelediğimizde, *güzel* ve *yüceden* birbirine zıt iki duyguymuş gibi bahsettiğini gözlemleriz.⁴⁷¹ Ancak *güzel* ve *yüce* arasındaki bu ayrım **III. Kritik**'te, yukarıda bahsettiğimiz şekilde, heyecan gibi bir duygulanımla birbirine bağlanarak *kritik* dönemde bu ilişki zıtlık yönüyle devam etmez. **III. Kritik**'e geldiğimizde Kant'ın, *güzel* ve *yüce* duyguları arasındaki ayrımı belirginleştirdikten sonra, *iyiyi* de *güzelden* gayeliliğinin türü yönüyle ayırdığını görürüz. *Güzel*, gayesiz bir gayeliliğe yani salt gayeliliğe matufken *iyi*, nesnel bir gayeliliği bir başka deyişle, nesnenin belirli bir gaye ile bağıntısını varsayar.⁴⁷² *Güzelin* gayesi kişiyi yalnızca güzel yargısının kendisine bağlarken *iyinin* gayesi bir başka amaca sevk eder. Üstelik bu sevk, zorunlu bağlayıcıdır; öznellik barındırmaz ve her bir birey için zorunlu yönelimi ifade eder. Öte yandan bu tür beğeni yargılarına yüklenen öznel zorunluluk koşulludur. Beğeni yargısının, herkeste var olduğu varsayılan ortak bir zeminde yer aldığı kabul edilir. Bu zeminde herkes o nesnenin güzelliğini onaylamakla yükümlüdür. Bunu sağlayan ise, bahsi geçen öznedeki varsayılan ortak zemin iddiasıdır.⁴⁷³

⁴⁶⁹ KUK, [5: 224].

⁴⁷⁰ KUK, [5: 226].

⁴⁷¹ Immanuel Kant, **Güzellik ve Yücelik Duyguları Üzerine**, çev. Ahmet Fethi, Hil Yay., İstanbul, 2010, s. 8-10.

⁴⁷² KUK, [5: 227].

⁴⁷³ KUK, [5: 238].

Nesnel gayelilik, kendi içerisinde iç ve dış olmak üzere ikiye ayrılır. Dış gayelilik nesnenin *yararlılığıdır*; iç gayelilik nesnenin *eksiksizliği*dir.⁴⁷⁴ Güzellik söz konusu olduğunda nesnel iç gayelilik yani *eksiksizlik* kategorisinde değerlendirmek daha uygun görünmektedir. Ancak Kant, bu kategoriye de kendi içerisinde nitel ve nicel eksiksizlik olmak üzere ikiye ayırır. Nitel eksiksizlikte, bir şeydeki nesnel gayeliliği tasarımılamak için o şeyin nasıl bir şey olacağı kavramını önden bilmek gerekir. Böylelikle o temsildeki çoklunun kavram ile anlaşması onun nitel eksiksizliğidir.⁴⁷⁵ Nicel eksiksizlik ise, salt bir büyüklük kavramına işaret eder. Her şeyin kendi türünde *tamlığını* inceler. Bu noktada bir şeyin nasıl olacağı çoktan belirlenmiştir. Dolayısıyla yalnızca gerekli her şeyin onda olup olmadığı sorulur.⁴⁷⁶ Nicel eksiksizlik *tümlük* kavramını iktiza etmesi yönüyle, nitel olandan bütünüyle farklılık arz eder. Özetle, estetik bağlamda derin-düşünen yargı yetisinin bir yargısı olarak *güzelden* hoşlanma, Kant tarafından, *nicelik* açısından evrensel olarak geçerli, *nitelik* açısından çıkarsız, *ilişki* açısından öznel gayeli ve *kiplik* açısından zorunlu olarak kategorize edilecektir.⁴⁷⁷ Buna göre güzel, ne öznedeki ne de nesnededir. Güzel, özne ve nesne arasında kurulan ilişkidir. Estetik yargılar nesnenin herhangi bir *niteliği* ya da *kavramıyla* ilgilenmez. Nesnenin verilmesini/kurulmasını sağlayan temsilin *özne* ile bağlantısını sağlamakla ve temsil yetilerinin belirlenimindeki *gayelilik* biçimini dikkatimize sunmakla görevlidir.⁴⁷⁸ Beğeni yargısı, estetik bir yargıdır. Öznel zemine dayanır ve belirlenim zemininde ne bir kavram ne de bir gayelilik yer alır. Estetik yargılar kendi türünde tektir ve nesneye ilişkin hiçbir bilgi vermezler. Bu tür yargının biricikliği, salt duyumsamaya ve müdrike ile muhayyile yetilerinin oyunundaki uyuma dayanır.⁴⁷⁹

Kant, *Güzelin Analitiği* bölümünde beğeni yargısının da kimi zaman arı olduğu kimi zamansa arı olmadığı şeklindeki bir ayırmadan bahseder. Baştan beri çok katmanlı bir şekilde açılmakta olan metinde şüphesiz böyle bir katmanla karşılaşmak okuyucuyu şaşırtır. Zira *güzelin* güzel olduğunu söyleyen beğeni yargısı arı olmayı gerektirir. O halde bir başka *güzelin* imkanı söz konusu olacaktır. Kant bölüm boyunca saf, mahsâ güzel olanı ortaya koymak adına diğer yargılarla sınır çizgilerini

⁴⁷⁴ KUK, [5: 227].

⁴⁷⁵ KUK, [5: 227].

⁴⁷⁶ KUK, [5: 227].

⁴⁷⁷ KUK, [5: 246].

⁴⁷⁸ KUK, [5: 228].

⁴⁷⁹ KUK, [5: 228].

belirginleştirir. Ancak belki de dönemin estetik tartışmalarını ⁴⁸⁰ bir kenara bırakamayarak güzelliği de kendi içinde ikiye ayırır: *Özgür Güzellik* (Alm. *freie schönheit*) ve *Salt Bağımlı Güzellik* (Alm. *bloß anhängende schönheit*).

Kant özgür güzellik için, doğadan örnekler verir: Çiçekler, kuşlar, böcekler ya da müzikteki düşlemler özgür doğa güzellikleridir. Hiçbir nesneyi temsil etmezler; özgürce *kendileri için* ve *kendinde* güzeldirler. ⁴⁸¹ Salt bağımlı güzellik ise, bir insanın, bir yapının ya da o yapının içerisinde yer alan bir sütunun güzelliğinin, şeyin ne olması gerektiğini belirleyen bir gayelilik kavramını varsaymakla ortaya çıkar. Bu yönüyle güzellik, şeyin eksiksizliğinin bir kavramını varsayar ve bağımlı hale gelir. ⁴⁸² Mimari yapıdaki bu *eksizlik* ve mükemmele ulaşma hali, doğadaki *özgür güzellik*ten ayrılarak, o eserin de *salt bağımlı güzel* olarak değerlendirilmesine yol açar.

Kant, *Güzelin Analitiği* başlığı altında yer alan *Güzellik İdeali* bölümüne, “Hiçbir nesnel beğeni yargısı olamaz ki, neyin güzel olduğunu kavramlar yoluyla belirlesin. Çünkü bir nesnenin kavramı değil, ama öznenin duygusu onun belirlenim zeminidir.”⁴⁸³ şeklinde başlar. Beğeni yargısının evrensel belirleniminde Kant, belirli kavramlar yoluyla değil güzellik ideali ile öznde uyanan duygunun, bu ilkeyi oluşturulabileceğini öne sürer. Bu da Kant’ın sistemindeki önemli bir noktaya işaret eder: Estetik yargının kuruluşu. Estetik yargı, öznde kurulur. Hatta öznenin, güzel karşısındaki duygulanımı olmasa, bu tür saf güzellik idealinden bahsetmek mümkün değildir.

Öte yandan Kant, *Güzellik İdeali* alt başlığında estetik yargıların belirlenim zemininin, bütün belirlemelerden uzak bir özneye ait duygular olduğunun altını çizer. ⁴⁸⁴ Zira başkalarına öykünerek beğeni kazanabilmek söz konusu değildir. Çünkü beğeni, birinin kendi, özsel yargısını içermelidir. ⁴⁸⁵ Aynı zamanda burada, özneye ait duygulanımdan bahsedilirken, güzellik duygusunun evrenselliğini de yakalamak adına bize yardımcı olacak bir kök-imge/arketipten (Alm. *urbild*), bir ideadan bahsedilir: *Güzellik ideali*. Ancak bu arketip dışsal bir unsur olarak, kendinde bir varlığa sahip

⁴⁸⁰ KUK, [5: 231]. [Kant, kanaatimizce dönemindeki estetik tartışmalara cevaben böyle bir güzellik ayırımına gider. Bizi bu kanaate ulaştıran pasaj ise bölüm sonunda şu şekilde yer almaktadır: “Bu ayırım yoluyla *beğeni yargıçlarının* güzellik üzerine birçok tartışması bir sona getirilebilir, çünkü onlara birinin özgür, ötekinin bağımlı güzelliği göz önünde tuttuğu, birincinin arı, ikincinin uygulamalı bir beğeni yargısında bulunduğu gösterilebilir.”]

⁴⁸¹ KUK, [5: 229].

⁴⁸² KUK, [5: 230].

⁴⁸³ KUK, [5: 232].

⁴⁸⁴ KUK, [5: 232].

⁴⁸⁵ KUK, [5: 232].

değildir. Bir şeye estetik olarak yönelen herkes, onu kendi içinde yeniden üretir/üretmelidir.⁴⁸⁶ Bu noktada da elbette yardımcı eleman, muhayyile melekесidir.

Güzel karşısında, öznedeyanan her bir duygulanım için yine öznedey *güzellik ideali* üretilir. Bu noktada bir parantez açalım; Kant idea ile ideali bu başlık altında ayırarak ideanın bir akıl kavramı olduğunu, idealin ise; idea için tekil bir varlığa işaret ettiğini belirtir. Bu ideal, yukarıda ifade ettiğimiz üzere ancak muhayyile yetisinin işbirliği ile üretilebilir, çünkü tamamıyla sergileme/tasvir etme yetisine (Alm. *darstellung*) dayanır.

Kant, *güzellik idealinin*, belirsiz/bulanık (Alm. *vage*) değil; nesnel amaçlılık vasıtasıyla, belirli bir güzellik olması gerektiğini ifade eder. O halde bir idealin tasarımılanmasına imkan sağlayan şey, insanın içindeki gayeliliktir. Bu durumu Kant şu şekilde izah eder:

Varoluşunun gayerini kendi içinde taşıyan yalnızca insandır ki, kendi iç erekerini akıl yoluyla belirleyebilir ya da onları dış algıdan alması gerektiği yerde gene de özsel ve evrensel gayerler ile karşılaştırabilir ve böylece onlarla uyumlarını estetik olarak yargılayabilir; öyleyse dünyadaki tüm nesneler arasında yalnızca insan bir güzellik idealine yeteneklidir, tıpkı onun kişiliğinde insanlığın, Akıl olarak, *eksiksizlik* idealine yetenekli olması gibi.⁴⁸⁷

İnsanın içindeki, bahsi geçen, verili yetenek ve gayelilik birleştiğinde “yargı” ortaya çıkar. Doğadaki bu tikelden evrensele yükselme yükümlülüğünün taşıyıcısı olan bu yargının adı, derin-düşünme yargısı (Alm. *reflektierende urteilskraft*)’dır. Kant’a göre güzellik, “bir nesnenin amaçsallığının biçimidir, ancak bu bir amacın temsil olmaksızın kendinde algılandığı sürece”⁴⁸⁸ böyledir. Neticede denilebilir ki güzellik, amaç ve amaçsallık kavramları, birbirleri ile ilişki içerisinde, öznedeki ortak duyuda evrensel olma özelliğini taşıyarak tezahür eder.

Yukarıdaki haliyle formüle edildiğinde, ortak duyuyu ile evrenselin yakalandığı iddia edilir. Bu meseleyi ayrıntılandıracağız. Ancak onun öncesinde, öznedeki birliği bir kenara bırakırsak, yine evrenselliği sağlamak adına, doğadaki çoklunun birliği nasıl sağlanacaktır? Kant’ın bu soruya cevabı açıktır. Ona göre, doğada öylesine çoklu bir formu vardır ki, bu çoklunun birliğini sağlamak ve onu evrensele ulaştırmak adına “deneyimden ödünç alınmayan” bir ilkeye gereksinim duyulur.

⁴⁸⁶ KUK, [5: 232].

⁴⁸⁷ KUK, [5: 233].

⁴⁸⁸ KUK, [5: 233].

Bu ilke ampirik olmadığı gibi, başka yüksek ilkelerin altında durmaya da ihtiyaç duymamalıdır. Derin-düşünen yargı yetisi, bu ilkeyi kendi kendisine vererek başka bir yasanın alt güdümünde yer almamış olur.⁴⁸⁹ Aynı zamanda bu yasa, tabiatı itibariyle doğaya dayatılmayan ve belirleyici olmayan bir yasadır. Böylelikle yargı, bu yolla doğaya değil, kendine bir yasa verir.⁴⁹⁰ O halde bir beğeni yargısının ortaya çıkmasında *güzellik ideali* kendiliğinden öznel ve evrensel bir özelliğe sahiptir, diyebiliriz. Bu noktada Kant'ın *ortak duyu* (*sensus communis*) olarak nitelendirdiği, öznel ilkeyi hatırlamakta fayda vardır.

Ortak duyu ilkesi, neyin hoşla gittiği ya da gitmediğini kavramlar yoluyla değil yalnızca duygu yoluyla ortaya koyan öznel bir ilkedir.⁴⁹¹ Kant'ın, beğeni yargısının temel öğelerinden biri olarak gördüğü bu ilke deneyime dayandırılmaz.⁴⁹² Muhayyile melekesi ile müdrikenin uyumuna dayanan bu ilkenin varsayımı, beğeni yargısının tikelden evrensele yükselmesini sağlamaktadır. Kant'a göre, estetik yargının evrensel iletilebilirliğini ancak bu kabul üzerinden sağlayabiliriz. Ortak duyuyu varsaymadığımız taktirde nesne ile aralarında hiçbir anlaşma olmayacaktır.⁴⁹³ “Peki yalnızca duygu yoluyla ortaya konulan öznel bir ilkenin, evrensel bir kimlikle, ortak duyu olarak adlandırılması nasıl mümkün olabilir?” diye sorabiliriz. Kant bu soruya cevaben; her muhakeme kabiliyeti olan akıl sahibi varlıkta, bu ilkenin işlediği kabul edildiği taktirde, evrensel bir hüviyet kazanacağını iddia eder. Ancak böyle bir ortak duyunun varsayımı sayesinde, bilgi yetilerimizin özgür oyunu ile beğeni yargısının ortaya koyulabileceğini savunur.⁴⁹⁴

Peki aynı ortak duyu ve özgür oyun varsayımı ile deneyime dayandırılmaksızın bu sistem içerisinde bir Tanrı ideasından söz edilemez mi? Hem bir beğeni yargısı olarak güzelin idraki hem de yücenin duygulanımı, bir tür dini tecrübeye kapı aralayamaz mı? Şimdilik bu sorunun cevabını yanıtlamayacağız. Ancak bölüm sonu mülahazalarda Kant'ın kurduğu eleştirel felsefe sistemi içerisinde kalarak bu sorunun yanıtını vermeye çalışacağız.

Bir ormandaki kurlsız yabancı güzellik, kuşların hiçbir müzik kuralı altına getirilemeyecek şarkıları, açıktaki ateşin ya da akıntıdaki dalgaların değişen şekilleri

⁴⁸⁹ KUK, [20:209].

⁴⁹⁰ KUK, [20: 210].

⁴⁹¹ KUK, [5: 238].

⁴⁹² KUK, [5: 240].

⁴⁹³ KUK, [5: 239].

⁴⁹⁴ KUK, [5: 238].

muhayyile yetisi için bir çekicilik taşırlar ve onun özgür oyununu sürdürürler.⁴⁹⁵ Kant'ın felsefesinde bu alan, salt öznel amaçlılığa tekabül eder. Öznede meydana gelen hoşlanma neticesinde estetik yargı, bu duygu üzerinde tezahür edecektir. Estetik yargının temeli de burada yatar. Zira estetik yargı, öznenin yöneldiği nesneden çok, öznede oluşan duygu ile ilgilidir. Bir başka deyişle; “güzellik, nesnenin kendisinden çok seyircinin gözlerinde ikamet eder.”⁴⁹⁶

Bir adım daha ileri giderek, baştan beri ifade etmeye çalıştığımız estetik yargıda güzelin analitiğine dair, özne-nesne ve yargı arasındaki ilişkiyi C. H. Wenzel'in **An Introduction to Kant's Aesthetics: Core Concepts and Problems**, adlı eserinde *Özne ve Nesne Arasındaki Estetik Boyut* bölümünde yer alan, “seyir” anlatımı ile kapsamlı ve açıklayıcı bir şekilde ifadelendirdiği anlatımı üzerinden de ele almak istiyoruz:

Kant'a göre, güzelliğin ne nesnede ne de onu seyreden seyircinin perspektifinde olduğunu ifade edebiliriz. Sanılanın aksine salt seyirci ve nesne arasındaki bir ilişki de değildir. Daha çok güzelliğin kökleri bu özne ve nesne ilişkisini göz önünde bulunduran bir seyir faaliyetindedir.⁴⁹⁷

Kant'ın felsefesinde öyleyse, estetik yargı için ne sadece öznenin tek taraflı beğenisi ne nesnenin tezahürü ne de salt yargının hükmü söz konusudur. Bu noktada beğeni kavramına doğru bir akış söz konusudur. C. H. Wenzel'in vazıh bir şekilde ortaya koyduğu gibi burada aslolan özne ve nesne ilişkisine dayanan *seyir faaliyetidir*. Sistemin yaslı olduğu bu temeller ise güzelliğin kökleri gibi ampirik, apaçık bir şekilde kendisine işaret edilebilecek hassalar değildir. Nesnenin, beğeni yargısında rol oynamasına izin verilen kısmı ile öznenin onu kendi zaman ve mekanı içerisinde alımladığı kısmı öznede buluşarak güzelin adlandırılama süreci/seyri gerçekleşecektir. Bu noktada yukarıda yer verdiğimiz *güzellik ideali* de bağlayıcı rol oynamaktadır.

Kant, *Güzelin Analitiği* bölümüne yazdığı *Genel Not* kısmında, bir beğeni yargısının muhayyile melekesi özgürlüğü içerisinde değerlendirilmesi kabulünden hareketle bu yetinin özgür olması gerekliliğini tartışır.⁴⁹⁸ Kant'ın bölüm sonu kısmında yaptığı muhayyile melekesinin özgürlüğü ve kendiliğindenliğinin bir çelişki yaratacağı vurgusu manidar bulunabilir. Zira buraya kadar sistem içerisinde kilit bir

⁴⁹⁵ KUK, [5: 244].

⁴⁹⁶ Rundell, “Yaratıcılık ve Yargı: Akıl ve Tahayyül Gücü Üzerine Kant”, s. 160.

⁴⁹⁷ Wenzel, **An Introduction to Kant's Aesthetics**, s. 3.

⁴⁹⁸ KUK, [5: 241].

noktaya sahip olan bu yetinin, sonuç bölümünde “kendisinde bir özerklik” taşıyamayacağını altının çizilmesi, muhayyile vasıtasıyla ulaşılabilecek başka yargıların önüne set çekmektedir. Kant bu seti, yalnızca müdrikenin yargı verebileceğini ifade ederek **I. Kritik**’ten bu yana sürdürdüğü bilme yetisi söylemini bir kez daha hatırlatarak çeker.

Kant’ın *güzel* anlayışını incelediğimiz bu bölümde, metin içerisinde kapalı kaldığını düşündüğümüz noktalara vurgu yapmaya çalıştık. Kimi çelişik gibi görünen noktalara doğrudan işaret etmeye gayret ettik. Elbette bu noktada akla, Kant estetiğinin niçin salt güzel olanla ilgilendiği sorusu gelebilir. İsmail Hakkı Baltacıoğlu, estetik üzerine kaleme aldığı **Bedîyât Hülâsaları** adlı eserinde bedîyâtın mevzuu, faydası üzerine yazdığı bölümde bu konuya dikkat çeker. Öncelikle, estetik kelimesinin tanımına yer veren İsmail Hakkı, ardından bu alanın konusunu onun ne olmadığı üzerinden ele alır. Buna göre estetik, ne sanat tenkidi ne de sanat tarihidir.⁴⁹⁹ Genel manada, estetiğin mevzuuna, *güzel*’in yanı sıra *çirkin* de girer. “Çünkü sanat eserlerinden bir kısmı çirkin mevzu etmiştir. Mevzu çirkin olan sanat eserlerini tetkik etmek estetiğin hakkıdır.”⁵⁰⁰

Esthétique kelimesinin *güzel* olanla ilişkisine dair Babanzâde’nin değerlendirmeleri ise şu şekildedir:

Bu kelime kuvvei hissiye veyahut hassasiyet mânâsına Yunancadan naklolunup harfiyen tecümesi lazım gelse *ilmi his* demek icâb eder. Bu ilmin mevzûu hüsn olup, hüsnün bizde uyandırdığı ihsâsât da bu mevzûa bittabi dahil olabilirse de kuvvei hissiyeye ait şuûni nefsiye bu itibarla evvelen ve bizzat bu ilmin mevzûu haricinde kalır. Ancak ve sâniyen ve hüsn te’b’an bu mevzûa dahil olur. Yine esas itibarile mevzû hüsn olmuş olur.⁵⁰¹

Babanzâde’nin de bu ilmi güzel olana hasrettiğini görüyoruz. *Esthétique* kelimesinin Öz Türkçe karşılıklarını incelediğimizde de *güzel* vurgusunu görürüz.⁵⁰²

Kant’ta güzel-olmayan, *çirkinlik* (Alm. *häßlich*, İng. non-beautiful, *ugliness*) meselesine gelince, **III. Kritik**’i taradığımızda yalnızca iki yerde bu kelimeye

⁴⁹⁹ Recep Alpyağıl, “‘Esthétique’in Türkçedeki Arkeolojisi ve Cumhuriyet Döneminin İlk Estetik Kitabı: Bedîyât Hülâsaları”, **Hece Dergisi: Sanat Özel Sayısı**, c. 1, 2021, s. 212-213. [Eseri bizzat görmediğimiz için dipnotu alıntıyı yaptığımız makale üzerinden verdik. Makalenin başlığından da anlaşılacağı üzere muallim İsmail Hakkı Baltacıoğlu’nun **Bedîyât Hülâsaları** adlı eseri Türkçede bu adla yazılan ilk eserdir. Darulfünûn Matbaası’ndan 1926 yılında neşredilen eserin çeviri yazısı makalenin sonuna Prof. Dr. Recep Alpyağıl tarafından dercedilmiştir.]

⁵⁰⁰ Alpyağıl, **a.y.**, s. 212.

⁵⁰¹ Fonsegrive, **İlmü’n-Nefs Tercümesi**, s. 377.

⁵⁰² Çankı, **Büyük Felsefe Lûgatı**, c. I, s. 1405.

rastlarız. İkisi de, *Dehanın Beğeni İle İlişkisi Üzerine* başlığı altında yer alır. Bu başlık altında Kant, doğa güzelliği ile sanat güzelliğini birbirinden ayırır: “Bir doğa güzelliği *güzel bir şeydir*; sanat güzelliği bir şeyin *güzel bir tasarımıdır*.”⁵⁰³ Kant’ın sisteminde estetik yargılar, pozitif haz yargılarıdır. Bu noktada Kant çirkinlikten ya da hoşagitmeyenden bahsederken de, güzel sanatın bunu, “güzel olarak görme”/betimleme üstünlüğüne sahip olduğunu belirtir. Kant’a göre; “doğaya uygun olarak temsil edilemeyecek tek bir çirkinlik vardır, ve bu *tiksinti* verendir.”⁵⁰⁴ Kant’ın, güzel olmayana dair değerlendirmelerinde bu kadarıyla iktifa etmesi Shier için oldukça tuhaf karşılanmıştır. Zira burada ona göre, Kant’ın bir ihmali söz konusudur. Beğeni yargısını müsbet ve menfi yönleriyle detaylandıran filozofun, daha sonra güzel olmayan/bulunmayan hakkında herhangi bir söylemde bulunmaması Shier tarafından “un-Kantian” telakki edilir.⁵⁰⁵

Elbette bu durum Kant’ın sisteminin bir eksikliği şeklinde okunabileceği gibi, aynı zamanda yine sistem içerisinde, güzelin sanat yapısı ya da doğadaki saf güzellik olarak verili olması cihetinden bakıldığında durum anlaşılabilir. Zira Kant’ın bu noktada dikkat çekmek istediği hususlar; güzelin, eksiksizlik, haz verici olmak ve gayelilik gibi müsbet halleridir. Çankı, *Büyük Felsefe Lûgatı*’nda Kant’ın güzelliğe dair nazariyâta hız kazandırdığını şu şekilde ifade eder: “Bedî mahsulde, ona göre, her türlü gaye ve fayda mülâhazası yoktur. Bundan başka güzelliğin verdiği hoşnutluk zarurî ve küllîdir.”⁵⁰⁶ Kant’ın, beğenin zorunluluğuna ve güzelin evrenselliğine dair değerlendirmeleri, Çankı tarafından özlü bir şekilde ifade edilmiştir. Çalışmamızın sınırlarını aşmamak adına, Kant’ta güzel olan ve olmayana dair değerlendirmeleri burada nihayetlendireceğiz.⁵⁰⁷

Bir sonraki alt bölümde, Kant’ın eleştirel felsefesinde estetik yargıların analizi üzerinden, çalışmamızın önemli bir kısmını ilgilendiren bir diğer hususu, kimi zaman güzelin mütemmin bir cüz’ü olarak nitelenen, filozofun *yüceye* dair görüşlerini inceleyeceğiz. Daha önce de belirttiğimiz üzere, güzele dair yargıların yüceye dair yargılarla birtakım ortaklıkları ve farkları bulunmaktadır.

⁵⁰³ KUK, [5: 311].

⁵⁰⁴ KUK, [5: 312].

⁵⁰⁵ David Shier, “Why Kant Finds Nothing Ugly”, *The British Journal of Aesthetics*, vol. 38, no. 4, 1998, s. 412.

⁵⁰⁶ Çankı, *Büyük Felsefe Lûgatı*, c. I, s. 1406.

⁵⁰⁷ Kant’ın estetik anlayışında, güzellik ve çirkinliğe dair farklı yaklaşımları ayrıntılı bir şekilde incelemek için bkz.: Mojca Küplen, *Beauty, Ugliness and Free Play of Imagination: An Approach to Kant’s Aesthetics*, Springer International Publishing, Cham (Switzerland), 2015.

Bir sonraki kısımda hem ortak yönler hem farklılıklara değinecek; hem de Kant düşüncesi içerisinde yüceye dair yargıları, güzel yargısından tefrik ederek bu ayrıma dikkat çekeceğiz.

II. Muhayyile Yetisinin Akıl ile Oyunu: Yücenin Analitiği

Yüce kelimesi, Almancada *sublim* ve *erhaben* terimleri ile karşılanır.⁵⁰⁸ Çankı'nın **Büyük Felsefe Lûgatı**'nda ise, Fransızca felsefe terimleri esas alınarak hazırlandığından, terime *sublime* bahsinden ulaşılır. Çankı, *sublime*'in karşılığı olarak *lûgatinde* şu terimlere yer verir: *Ulvî, âlî, yüce*.⁵⁰⁹

Çankı, felsefe tarihinde kimi zaman güzel ve yücenin aynı gibi telakki olduğunu ifade eder: “Ulvî, azametli güzelliştir.” şeklinde ifadeler yer alır.⁵¹⁰ Ancak Çankı, Kant'ın da kendisinden etkilendiği Burke'ün ayırımına dikkat çekerek, yüce ile güzel arasındaki *farka* işaret eder. Buna göre, Burke, yüce duygusunun kaynağını şu şekilde ifade eder: “Herhangi bir surette olarak elem ve tehlike mefhumlarını tenbihe kabil olan, yani herhangi tarzda korkunç bulunan şeylere temas eden veya büyük bir korkuya mümasil bir şekilde tesir icra eden her şey ulvînin menbaidir.”⁵¹¹ Bu tasvir, Kant'ın yücesine yakın tanımlamalardan biridir. Çankı, Kant'ta güzel ve yüce ayırımını vazıh bir şekilde şöyle ifade eder:

Kant, ulvî hakkında en derin bir nazariye ortaya koymuştur. Şunu kabul eder: Güzel ve ulvî aynı cinsin, bedîi ihsâsın mütenâzım iki nev'idir. Güzel, mütenâhî ve kâmil vasfı ile mevsuftur. Ulvî, gerek azamet (riyâzî ulviyet) gerek kuvvet (kuvvânî ulviyet) şekli tahtında olarak nâmütenâhî mefhumunu harekete getirmek vakıasıyla vasıflıdır. Yıldızlı bir gece birincisine, fırtınalı deniz ikincisine misâl olabilir. Güzellik bir ahenk izhâr eder. Ulvî, âkile ile muhayyile arasında bir mücadele ifade eder. [Kritik der Urteilkraft (Hüküm Kuvvetinin Tenkidi), Kitap II, Bend: 23-29].⁵¹²

⁵⁰⁸ **Das Große Fremdwörterbuch**, Dudenverlag, Mannheim, 2003, s. 1293. [*Yüceye* karşılık olarak bahsi geçen sözlükte, yalnızca *sublim* maddesi yer almaktadır. Ancak Kant'ın *erhaben* kelimesini tercih ettiğini belirtmeliyiz.]

⁵⁰⁹ Çankı, **a.g.e.**, c. III, s. 841-842.

⁵¹⁰ Çankı, **a.g.e.**, c. III, s. 842.

⁵¹¹ Çankı, **a.g.e.**, c. III, s. 842.

⁵¹² Çankı, **a.g.e.**, c. III, s. 842.

Kant'ta yücenin mahiyetine dair konuşurken, güzel ile farkını ortaya koyan Çankı, birincisinin sonlu ve ikincisinin sonsuz kavramlar olduğuna işaret eder. Ancak öte yandan ulvîyi bazıları güzelin mürâdifi (*anlamdaşı*) olarak niteler.⁵¹³

Yüce kelimesinin zaman içerisindeki farklı kullanımları ve yüce ile ilgili klasik tanımlara yer verdik. Şimdi çağdaş Fransız felsefesinin önemli isimlerinden J. F. Lyotard'ın, Kant'ın yücesi hakkındaki tanımlamasına bir göz atalım:

Kant, yüceyi acıdan alınan haz olarak tanımlar: biçimsiz veya sınırsız bir nesneyi temsil etmek için hayalgücünün sınırlarını zorlayan akıl, bir yandan bu temsilin imkansızlığından gelen acıyla, bir yandan da aklın her tür görünümün ötesine geçen duyu-üstü bir İdeale yönelmiş olmasından gelen hazla karşı karşıya bırakır bizi. İşte bu yüzden yüce ve onun uç bir örneği olan coşku, aklın pratik çıkarıyla ilgilidir ve özgür nedenselliğin -kanıtı değil- işaretidir.⁵¹⁴

J. F. Lyotard'a göre, Kant düşüncesinde yüce, “biçimsiz ve sınırsız bir nesne karşısında” muhayyile ve akıl yetileri arasındaki özgür oyundan ortaya çıkan duygusudur. Biz de bu duygulanımı *kritik* etmeye çalışacağız. Kant'ın yüce idesinin ilham kaynağı, yukarıdaki pasajda da belirtildiği üzere, “biçimsiz ve sınırsız bir nesne temsili”nde ortaya çıkan sonsuzluk hissidir. Kant'ın sonsuzluk olarak adlandırdığı bu merkezi imaj, yücenin özne üzerindeki etkisinin en yoğun şekilde hissedilmesini sağlayan temel unsurdur. Bu duygulanımın, aklın pratik çıkarıyla ilgili olup olmadığını daha sonra tartışacağız. Şimdilik yüce ve beraberinde getirdiği duygulanımları ele alacağız.

Bu bölümde yüceye dair incelememizi gerçekleştirirken birtakım kavramlar ekseninde bölümü şekillendireceğiz. Bu kavramlar, Kant'ın da bölüm boyunca atıfta bulunduğu; *coşku* (Alm. *enthusiasm*), *hayret* (Alm. *verwunderung*), *hayranlık* (Alm. *bewunderung*), *haşyet-korku* (Alm. *furcht*) ve *esrime* (Alm. *schwärmerei*) gibi duygusal çağrışımları baskın olan merkezi kavramlar olacaktır. Ancak bu kavramları teşrih etmeden önce, yüce duygusunun mahiyetine dair izleri, Kant'ın bize sunduğu kadarıyla takip etmeye çalışacağız.

III. Kritik'te *Yücenin Analitiği* bölümünün girişinde Kant, *güzel* ile *yüce* arasındaki derin-düşünme yargısını varsayma, tekil ama evrensel olma, deneye değil

⁵¹³ Çankı, *a.g.e.*, c. III, s. 843.

⁵¹⁴ Lyotard, *Coşku: Tarihin Kantçı Kritiği*, s. 11.

özel duyumlara dayanma gibi benzerlikler üzerinde durur.⁵¹⁵ Hemen arkasından bu iki kavram arasında dikkate değer ayrımların olduğunu şu şekilde ifade eder:

Doğadaki güzel, nesnenin sınırlardan oluşan biçimini ilgilendirir; buna karşı yüce ise biçimsiz bir nesnede bulunacaktır, ama ancak *sınırsızlığın* onda tasarımılanması ölçüsünde bütünlüğünün de düşünülmesiyle. (...) Öyleyse hoşlanma birincide *niteliğin* temsili ile ikincide ise *niceliğin* temsili ile bağlıdır.⁵¹⁶

Yukarıdaki pasajdan da anlaşılacağı üzere *güzel* ve *yüce*, hoşlanma türü bakımından birbirinden farklılık arz eder. Aralarındaki en temel fark, *güzelin* nesnelerin formuyla, yani sınırlı bir varlığa dair olmak kaydıyla uzay ve zamanda alımlanmasıyla elde edilen bir yargı olmasına karşılık; *yücenin*, tasarımılanması mümkün olmayan bir büyüklüğe ve insanı haşyete sürükleyecek bir güce işaret edecek şekilde bir sınırsızlık duygusuna dayanmasıdır.⁵¹⁷ Doğadaki güzel için kendi dışımızda bir zemin bulmamız gerekirken yüce için kendimize ve “doğanın temsiline yüceliği getiren düşünme” türüne bakmamız gerekir. Bu gerekliliğin, zorunlu bir ön gözlem olduğunu ifade eden Kant, bu noktada gayeliliği de doğanın erekselliğinden ayırır.

Kant *yüceden* bahsederken hem bir sınırsızlık hem de bütünlük düşüncesi bu duyguya eşlik etmektedir. *Yüce*, dolaylı bir histir ve muhayyile yetisinin etkinliğinde bir *oyun* olarak değil bir *heyecan* olarak tezahür eder. Aynı zamanda insanda uyandırdıkları ile olumsuz haz adını alır.⁵¹⁸ Doğadaki *güzel* için kendi dışımızda bir zemin ararken, *yüce* için bunu yalnızca içimizde ve doğanın temsiline yüceliği getiren düşünme türünde ararız.⁵¹⁹

Kant’ın *yücesi*, duyusal bir biçimde kapsanamaz; başka dışsal varlıklarla karşılaştırılmaz ve ölçülemez bir büyüklük iktiza eder. Bu kendinde, içsel, mutlak bir büyüklüktür.⁵²⁰ Kant’ın ifadesiyle *yüce*, “Öyle bir büyüklüktür ki, yalnızca kendi kendisine eşittir.”⁵²¹ Yüce, tecrübeyi aşarak duyusal sergilemedeki yetersizlik hissi ile açığa çıkar. Doğadaki tikel nesneler değil, yabancı ve kuralsız düzensizlik, yücenin

⁵¹⁵ KUK, [5: 244].

⁵¹⁶ KUK, [5: 244].

⁵¹⁷ Stephen Davies, Kathleen Marie Higgins vd. (ed.), *A Companion to Aesthetics*, Wiley-Blackwell Publication, Oxford, 2009, s. 388.

⁵¹⁸ KUK, [5: 245].

⁵¹⁹ KUK, [5: 246].

⁵²⁰ KUK, [5: 250].

⁵²¹ KUK, [5: 250].

idealarını harekete geçirir. Bu bakımdan *yüce*, doğadaki nesnelerde değil, bizim idealarımızda aranmalıdır.

Kant *yüceyi* şu şekilde tanımlar: “Bir şeyin büyük ya da küçük olarak yargılanması, başka bir ilişki türünde düşünüldüğünde sonsuz küçüklük içinde görünür olup sonsuz büyüklük içinde kaybolup gidebilir. O halde duyuların nesnesi olan hiçbir şeye *yüce* denemez.”⁵²² Dolayısıyla *yüce* duygusunun kaynağı nedir, diye sorulduğunda, Kant bu soruyu şu şekilde cevaplar:

(...) Muhayyile yetimizde sonsuza uzanan ilerlemeye doğru bir çaba olduğu için ve buna karşı aklımızda ise gerçek bir idea olarak mutlak bütünlüğe doğru bir istek yattığı için, duyu dünyasının şeylerinin büyüklüğünü hesaplama yetimizin bu idea için yetersizliğinin kendisi, bizdeki duyulurüstü bir yetinin duygusunun uyandırılışıdır. Mutlak olarak büyük olan bir şey, duyunun nesnesi değil ama yargı yetisinin belli nesneleri bu sonuncudan yana kullanma yoludur.⁵²³

O halde denilebilir ki; doğanın nesnelerinin tüm büyüklük hesaplaması öznel ve estetiktir.⁵²⁴ *Yüce*, duyunun her ölçütünün ötesine geçen bir akıl yetisini tanımlayan duygudur. Yücenin belirleyeni, belirlenmemiş olan/ biçimsiz (Alm. *formlosigkeit*) olarak ifade edildiğinden doğadaki yücenin büyüklüğünün hesaplanması da mümkün gözükmemektedir. Ancak yukarıda da ifade edildiği üzere, aslen bu büyüklüğü hesaplamadaki yetersizlik bizi yüceye götürür. Cassirer bu durumu şekilde ifade eder: “Çünkü yücelik izlenimi, olgusal olarak, bizim bir obje karşısında o objeyi tüm kavrama gücümüzü aşan bir şey olarak gördüğümüz ve bu yüceden onu ne görü ne de kavramda bir kapalı (tam) bütünlük içine sokamadığımız anda meydana gelir.”⁵²⁵ İhâtâ edilemez bu büyüklük yer kaplayan bir nesnenin büyüklüğü de, bir kuvvetin büyüklüğü de olabilir.

Kant’a göre *yüce*, iki yönde bölümlenebilir. Bunlardan ilki *matematik*, ikincisi ise *dinamik yüce* olarak adlandırılır. Muhayyile yetisi yoluyla ya bilgi fakültesi ya da istek/ arzu fakültesine bağıntılanan duygu, ilk durumda nesneye *matematiksel*, ikincide *dinamik* bir şekilde yansıtılır. Böylece nesne bu iki yönde yüce olarak tasarımlanır.⁵²⁶ Öyleyse denilebilir ki, iki farklı yüce değil, yücenin farklı tezahürleri olarak bu iki yönden bahsedilebilir. Wood bu ayrımı şöyle örneklendirir: “Mutlak

⁵²² KUK, [5: 250].

⁵²³ KUK, [5: 250].

⁵²⁴ KUK, [5: 251].

⁵²⁵ Cassirer, *Kant’ın Yaşam ve Öğretisi*, s. 435.

⁵²⁶ KUK, [5: 247].

ulu’ olarak uçsuz bucaksız okyanus, muhteşem gökyüzü gibi temsiller matematiksel yüceyi, ‘mutlak kuvvetli’ olarak okyanustaki fırtına ve yanardağlar ise dinamik yüceyi temsil eder.”⁵²⁷ Bu noktada Crowther, *matematiksel sentezin*, fenomenin büyüklüğü ile bağlantılandırılması gerektiğinin, *dinamik sentezin* ise fenomenin fiziksel gücüne odaklanacağını altını çizer.⁵²⁸ Görüldüğü üzere matematik yücede dikkati çeken husus, sonsuzluk hissi veren bir büyüklük iken, dinamik yücede ise sonsuzluk hissi veren bir kuvvet mevzu bahistir. Dolayısıyla “yüce, karşılaşılan nesnenin değil, onun sonsuzmuş gibi görünen matematik büyüklüğü ya da dinamik gücü ile özneye uyandırdığı duygunun adıdır.”⁵²⁹

Şimdi *matematik yüceden* başlayarak adım adım Kant’ın yüce tasavvurunu inceleyeceğiz.

A. Matematik Yüce

Matematik yüce, tüm karşılaştırmaların ötesindeki bir büyüklüğe işaret eder. Kant’ın inşa ettiği bu yücede hudutsuz, kontrolsüz hale gelerek gücünü hissettiren, muhayyile yetisi değil akıldır. Ancak muhayyile yetisi *genişleyerek*, bu sonsuzluk hissini takip eder.⁵³⁰ Muhayyile melekesi ile akıl arasındaki oyun fikri de buradan kaynaklanır. Bu durum, aklın sınırsız olana uzanma talebi ve muhayyilenin genişleyerek ona ulaşma çabası olarak değerlendirilebilir. Öte yandan matematiksel yüce, yargısı bakımından da evrensel olarak nitelendirilir.⁵³¹ Kant buradaki evrensellik istemini de şu şekilde ifade eder:

Eğer şimdi, “Bir şey büyüktür.” dersem, öyle görünür ki göz önünde hiçbir karşılaştırma, en azından hiçbir nesnel ölçü ile karşılaştırma yoktur, çünkü bu yolla hiçbir biçimde nesnenin ne kadar büyük olduğu belirlenmiş olmaz. Ama karşılaştırma ölçütünün yalnızca öznel olmasına karşın, yargı yine de evrensel onay isteminde bulunur.⁵³²

Karşılaştırma yapan *öznedir*; doğal olarak karşılaştırma ölçütü de *öznel*dir. Ancak öznenin vardığı yargının yine evrenseli yakalaması istemi, Kant’ın gündeminde yer

⁵²⁷ Wood, *Kant*, s. 205.

⁵²⁸ Paul Crowther, *The Kantian Sublime From Morality to Art*, s. 85.

⁵²⁹ Tuğba Ayas Önel, “Lyotard ile Avangard Sanat ve Yüce Estetiği Üzerine Düşünmek”, *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, c. 14, S. 27, 2019, s. 309.

⁵³⁰ Rundell, “Yaratıcılık ve Yargı: Akıl ve Tahayyül Gücü Üzerine Kant”, s.152.

⁵³¹ KUK, [5: 248].

⁵³² KUK, [5: 248].

alır. Bu pasajın devamında Kant, “büyük-olma” ve “bir büyüklük olma” ayrımı yaparak *yüceyi*, “bir büyüklük olma” kategorisine koyar. Bu mantıksal olarak değil, estetik olarak “bir büyüklük olma” yargısıdır. Başka bir deyişle bu tür yargılar, bir nesnenin temsilindeki büyüklüğü matematiksel olarak belirlemez. Yalnızca derin-düşünme yargısı ile reflektif bir şekilde belirler. Büyüklük dediğimiz ölçüm de, nesnede değil öznenin bilinç işlevlerinin toplamında tezahür etmektedir. Kant bu türden bir büyüklüğün temsiline saygı duyulacağını belirtir.⁵³³ Bir duygulanım (Lat. *affektum*) olarak *yüce*, tâzimi beraberinde getirir.

Kant, *Yücenin Analitiği* bölümünde farklı yerlerde *yüce* ve *sonsuz* için aynı tanımlamayı yapar: “*Yüce*, onunla karşılaştırılmada başka her şeyin küçük olduğudur.”⁵³⁴ *Sonsuz* kavramını da yine; “Onunla karşılaştırıldığında, başka her şey küçüktür.”⁵³⁵ şeklinde tanımlar. Her iki eş tanımda da, duyularüstü bir referans söz konusudur. Sonsuzu, Kant’ın ifadesiyle “bütünüyle verili”⁵³⁶ olarak düşündüğümüzde bile, duyularüstü bir yetiye ihtiyaç duyarız. Öte yandan hangi bağıntı içerisinde ne kadar büyük olarak karşılaştırırsak karşılaştıralım; *yüceyle* kıyaslandığında duyularüstü bir duygu uyandırıyor demektir. Cassirer, bu duygulanımı ve sonsuzluk fikrini, Kant’ın ‘ruh yatkınlığı’ ifadesi ile (Alm. *gemütsstimmung*) kapalı bir şekilde ortaya koyar:

Şimdi ilk kez, *yücenin* temelini objelerde aramayıp, onu bir “ruh yatkınlığı” içine sokmakla, yani onun varlığın bir niteliği değil de, görünün bir niteliği olduğunun keşfedilmesiyle birlikte, o artık tamamen estetik düşünüm sferine yükseltilmiş olur. Ama bu sfer, anlık ve görü alanıyla sınırlı değildir; tersine bu sfer, akıl idelerinin ve onların duyularüstü imlerinin alanıdır.⁵³⁷

Öyleyse *ruh yatkınlığı*, akıl ve sezgi alanını aşan duyularüstü alana da yükselen bir noktaya işaret eder. Söz konusu sahada akıl ve muhayyile melekesinin uyumu ile *yüce* duygusu açığa çıkar. *Yücenin* idrakinde, akıl mutlak tümlük talebindeyken; muhayyile melekesi, -doğası gereği- sınırsızca ilerleme çabasını sürdürür. Böylelikle, *yücenin* tezahürünü anlamada ortaya çıkan yetersizlik duygusu izale edilmeye çalışılır. Burada üzerine düşünülen, bir duygu nesnesi değil tikel nesnelerdir. O

⁵³³ KUK, [5: 250].

⁵³⁴ KUK, [5: 250].

⁵³⁵ KUK, [5: 254].

⁵³⁶ KUK, [5: 254].

⁵³⁷ Cassirer, a.g.e., s. 437.

nedenle, deneyden gelen duyu nesnesi değil; sezgide tezahür eden tikel nesnenin sonsuzluğu karşısında, akıl için genişleme ifadesi kullanılırken, ona eşlik eden muhayyile melekesi için de kendi içinde bir yükselme hissini taşıdığı belirtilir.

Kant'ta *ruh yatkınlığı* meselesine geri dönecek olursak, yüce ile ilgili kısımda özellikle bu ifadenin yer alması tesadüf değildir. Kendisinin sınırlarını ihata edemediğimiz bir meselede, yine tam olarak ne manaya geldiğini idrak edemediğimiz bu ifade yer verilir. Öyleyse bu noktada bir parantez açalım; Kant'ın *ruh* terimini ya da *ruh yatkınlığı* teribini kullanması, “onun aşkın felsefesinin itiraf edilmemiş maddileştirilmesi (substantivization)” olarak yorumlanır. Bu yoruma ilaveten, Rundell'ın tespitine yer vermek istiyoruz:

Dahası bu, onun özne-merkezli felsefesinin bir bütün olarak onsuz – *ruhsuz*- ayakta kalamayacağı bir maddileştirmedir. Esas olarak özgül bir antropolojik yapıyla ya da onu demirleyen insani ben-imgesiyle ilgilidir. Kant'ın felsefesini öne doğru ittiren ve deyim yerindeyse tahayyül gücü ile onu sergileyen (exhibition) akıl arasındaki boşluğu dolduran, teleolojiden çok bu imgedir.⁵³⁸

Bu pasaj, Kant'ın sürekli olarak altını çizdiğimiz *sağlam* sistemindeki büyük bir boşluğa işaret etmektedir. Bu nedenle Kant'ın *gemüt* kelimesinin kullanımı, Kant çevirilerinde ve ikincil çalışmalarda ikircikli bir çeviriye sahiptir.

Kimi zaman *zihin*, kimi zaman *insan ruhu* olarak tercüme edilen bu ifadenin hakiki anlamı hakkında bir soruşturma yapmak anlamsız bir çaba olmayacaktır. Ancak Kant'ın sistemi içerisinde bu kullanımlara dair önemli bir ipucu yakalanamayacağı kanaatindeyiz. Zira Kant'ın bu kelime tercihi ile, bilinçli bir şekilde, *insan ruhu* ve *zihin* karşılıklarına aynı anda kapı araladığını gözlemlemekteyiz. Yoksa elbette *gemüt* yerine *geist* ya da *seele* kelimeleri, *ruhun* karşılığı olarak tercih edilerek bu karışıklık giderilebilirdi.⁵³⁹ Biz, çalışmamızın

⁵³⁸ Rundell, “Yaratıcılık ve Yargı: Akıl ve Tahayyül Gücü Üzerine Kant”, s. 163.

⁵³⁹ Kant, **I. Kritik**'te *seele* kelimesini paranteze alarak *der Erkenntnis seiner selbst* yani “kendi kendinin bilgisi” yerine kullanır. Kanaatimizce kullanım da oldukça ilginç bir noktaya kapı aralar. Metnin B basımında yer alan ifadenin tam hali şöyledir: “Kendi kendinin (ruhun) bilgisinden evrenin bilgisine ve bunun aracılığıyla kök varlığa ilerleme öylesine doğal bir ilerleyiştir ki, usun öncüllerden varlığa mantıksal ilerleyişine benzer görünür.” **KRV**, [B 395]. Aynı şekilde, *Die seele ist Substanz*. Yani “Ruh tözdür.” ifadesinde de *ruh* kelimesi için Kant'ın, *geist* ya da *gemüt* değil *seele*'yi tercih ettiği görülür. **KRV**, [A 345/ B 403]. Son olarak, bu defa **III. Kritik**'te *ruh*'tan bahsedilirken, kelimenin karşılığı olarak *geist* teriminin seçildiğini görürüz. Bu durum oldukça kafa karıştııcı olmakla birlikte en azından bu örneklerden hareketle Kant'ın kritik dönem eserlerinde *ruh* kelimesinin kullanımında, herhangi bir dilsel birliğin olmadığını ifade edebiliriz. Çankı, **Büyük Felsefe Lûgatı**'nda *seele* kelimesinin karşılığı olarak şöyle uzunca bir izahatta bulunur: “İlk mânâsı: Hayat, hayat mebdî, hayatı kuvve – bedene hayat veren gayri maddî mebdî, ruh. – *Dar mânâsı*:

sonuna dercettiğimiz *Lûgatçe* bölümünde, kelimenin her iki kullanımına da yer vererek meseleye ilişkin tutumumuzu, bazı Kant yorumcuları kadar keskin bir noktaya taşımamaya özen gösterdik. Zira yücenin tecrübesi ne *zihindedir* ne de muhayyile melekesi *zihn*in bir yetisidir. Öyleyse bu cümlede, *gemüt* olarak okuduğumuz her kelimenin karşılığı, *zihin* değil *insan ruhudur*.

Parantezi kapatarak yüce tecrübesine geri dönecek olursak; burada tecrübe edilenin türü ve özünde açığa çıkan duygu birbirini beslemektedir. Yüce karşısında hissedilen duygu da, kademeli olarak yön değiştirebilir. Örneğin; mutlak olarak büyük olanın karşısında hissedilen hoşnutsuzluk, daha sonra yerini zevke bırakmaktadır. Yüce ile ilgili olarak, yukarıda bahsi geçen, kademeli olarak hissedilen farklı duygu türlerinin ayrıntılarını daha sonra ele alacağız.

Duygulardan, ‘aklın genişlemesi’ meselesine geri dönecek olursak, “Peki duyulurüstü olana taalluk edene, bizi yeniden ulaştırmanın imkanı nerededir?” diye sorduğumuzda, Kant’ın felsefesi içerisinde bir kaçış alanına dönüşen “genişleme” eylemiyle bu noktada karşı karşıya kalırız. Kant bu *genişleme* eylemini hem akıl hem de muhayyile melekesi için kullanır. ‘Aklın genişlemesi’ (Alm. *erweiterung des gemüts*), pratik olarak tecrübenin sınırlarının ötesine başka cihazlardan gidebileceğini duyumsayan aklın kendi sınırlarını aşan eylemini ifade eder.⁵⁴⁰ Öte yandan yüceyi en iyi belirleyen, belirlenmemiş olan yani *formlosigkeit* olduğu da ifade edilir. Muhayyilenin genişlemesi de (Alm. *erweiterung der einbildungskraft*), yine bu minvalde sonsuza ilerleme yönünde bir çabanın ürünüdür.⁵⁴¹

Sonsuzluk içinde bir doğa bütünlüğünün kabulü, düşünüldüğünde çelişik bir durum ortaya çıkar. Doğa hakkında konuşurken aynı anda hem bir bütünlükten hem de sonsuzluktan bahsetmek mümkün görünmemektedir. Ancak bu, sıradan matematiksel işlemle ya da mantıksal çözümlemeyle anlaşılacak bir birliktelik değildir. Akıl, bu iki yargıyı bir arada düşünebilir. Bunu düşünürken elbette duyulurüstü bir dayanağa ihtiyaç duyulur. Çünkü duyuların tüm ölçütlerinin ötesindeki bir büyüklüğün hesaplanması söz konusudur. Nihayetinde Kant, nesnenin

İhtirâsların merkezi olarak ruhun cüzü – his kuvvetlerinin mebdî, his, hassasiyet, bedenden ayrı olarak ruh – canlı varlık, şahıs – başlıca muharrik olan kuvvet, ruh – duygularda zenginlik, derinlik, ifadede kuvvet – ahlâkî, ruhî, zihnî hayat.” Çankı, **Büyük Felsefe Lûgatı**, c. I, s. 278. Böylelikle, Çankı’nın *seele*’nin tanımına sığdırdığı bunca karşılığın ardından, Kant’ta kelimenin tam olarak neye delalet ettiğinin dilimizde belirli olmamasının sebebini de anlamış oluruz. Ayrıntılı bir değerlendirme için bknz: Çankı, **Büyük Felsefe Lûgatı**, c. I, s. 278-291.

⁵⁴⁰ KUK, [5: 255].

⁵⁴¹ KUK, [5: 250].

değil, zihnin onu hesaplamadaki durumunda açığa çıkan bir duygu olarak yüceden bahsedilebileceğini ifade eder. Öyleyse yücelik, yalnızca yargılayanın zihninde aranmalıdır.⁵⁴² Kant bu durumu şu örnekle izah eder:

Yabanıl düzensizlikleri içinde buz piramitleri ile birbiri üzerine yığılmış dağ kütlelerine ya da fırtınalı karanlık denize vb. kim yüce diyecektir? Ama zihin eğer onları, biçimlerini dikkate almaksızın seyrederken kendini muhayyile yetisine ve belirli bir gayeden bütünüyle ayrı olarak onunla birlik içinde koyulmuş ve onu yalnızca genişleten akla terk ettiğinde yine de muhayyile yetisinin bütün gücünü ideaları için yetersiz bulursa, kendini kendi yargısında yükseltilmiş duyumsar.⁵⁴³

O halde *yüce*, ne sayının büyüklüğünde ne de başka bir şeyle karşılaştırıldığında birim büyüklüğündedir. Sonsuzluğa uzanan nokta da burasıdır. *Yüce*, giderek büyük bir sınırsızlığa açılan bu alemin kavramaya başladıkça ortaya çıkan haşyettedir. Haşyet, yüce yargısını veren duygunun en temel karşılığı olarak nitelendirilebilir. Daha önce de belirttiğimiz üzere Kant, *yücenin* yargılanmasında hoşlanmanın niteliğini korku, heyecan ve saygı duygularıyla ifadelendirir.

Matematik yücede, bir şeye ‘Bu büyüktür’ dediğimizde, onu sayıca ya da birimce karşılaştırabiliriz. Ancak bu kendisiyle karşılaştırılan da öznel bir mukayeseye tabi tutulmuş addedilebilir. Oysa aynen estetik yargılara dair bölümde ifade ettiğimiz gibi, burada da *öznel evrensel* bir zemin varsayılır. Zira mutlak büyüklüğün değerlendirildiği bu alanda, kendisinden başka karşılaştırıldığı her büyüklükten daha öte bir yücelik söz konusudur. Çünkü aslında burada karşılaştırılamaz, sayısal bakımdan sonsuza uzanan bir büyüklük söz konusudur. Bununla öznenin karşılaşmasında ortaya çıkan duygulanım ise Kant’a göre *öznel evrensel* bir hüviyete sahiptir.

Kant, hoşlanmanın niteliğinden bahsederken, bilme yetilerimizin yetersizliğinden doğan saygı duygusunun üzerinde durur. Bu noktada hem bir haz hem de bir hazzsızlık duygusu söz konusudur. Muhayyile yetisinin, bir şeyin büyüklüğünü hesaplayamamasından doğan yetersizliği hazzsızlığa ve aynı zamanda onda uyandırılan bir haza dönüşür.⁵⁴⁴ Bu sebeple Kant’ın *yücesi*, kısmi bir estetik değeri haizdir, çünkü *güzelden* farklı olarak *yüce* akla ve dolayısıyla ahlaka dair idelerle de ilişki içerisine sokularak anlaşılır. *Matematik yücede* örneğin, yıldızlı

⁵⁴² KUK, [5: 256].

⁵⁴³ KUK, [5: 256].

⁵⁴⁴ KUK, [5: 257].

göklere dair bizde meydana gelen yüce yargısında aklın devreye girmesiyle muhayyileyi aşan bir bütünlük algılanırken, ileride bahsedeceğimiz *dinamik yücede*, mesela fırtınalı denize dair bizde meydana gelen yüce yargısında ise ampirik varlığımızın güçsüzlüğü karşısında ahlaki varlığımızın gücünü hatırlarız.⁵⁴⁵ Bunlar *yücede*, *güzelden* farklı olarak estetik yargılara dahil olmakla birlikte, onda muhayyilenin akılla kurduğu işbirliği sayesinde insana akıllı varlık olma bilincini de kazandıran bir yargı olma özelliği taşır.

Akıl, kendisini, doğadaki *yücenin* tezahüründe harekette hissederek; *güzel* üzerine estetik yargıda ise dingin bir temâşâ halindedir.⁵⁴⁶ Kant *yücenin* muhayyile yetisi ve akıl ile hissedilişinin anatomisini şu şekilde dile getirir: “Bu hareket, bir titreşime, başka bir deyişle aynı nesne için hızla değişen bir itmeye ve çekmeye benzetilebilir.”⁵⁴⁷ Akıl ve muhayyile yetisi arasındaki bu çatışmadan zıtlıkların kendisi yoluyla uyumlu bir yargı ortaya çıkar.

B. Dinamik Yüce

Buraya kadarki kısımda, doğadaki *yüce* ve *matematik yücenin* tabiatını incelemeye çalıştık. Bundan sonraki kısımda ise, *yücenin* bölümlenmesindeki ikinci unsur olan *dinamik yüce* üzerinde duracağız. Kant, *dinamik yüceyi* şu şekilde tanımlar: “Doğa, estetik yargıda, üzerimizde hiçbir erki olmayan güç olarak görüldüğünde *dinamik* olarak *yücedir*.”⁵⁴⁸ Öyleyse *dinamik yüce*, güç (Alm. *macht*) kavramı ve gücün duygu üzerindeki tezahürü etrafında şekillenecektir.

Doğanın bizim tarafımızdan bir güç olarak algılanması, onun korku nesnesi haline gelmesiyle eş değerdir. Korku nesnesi haline gelen doğa, estetik yargımızda, *dinamik yüce* olarak kategorize edilecektir.⁵⁴⁹ Ancak Kant burada bir nüansa dikkat çeker: Bir şeyden korkmak ile bir şey tarafından korkutulmak farklı şeylerdir. Örneğin; doğadaki nesneden korkulmaksızın, onun kendinde korkutucu görünebileceğini ifade eder. Bu bizim için şu noktada önem arz eder; Kant, aynı bölümde, kendisinden korkulmaksızın korkutucu olabilecek bir başka önemli hususa dikkat çeker: “(...) erdemli biri Tanrıdan korkar, ama onun tarafından

⁵⁴⁵ Davies, Higgins vd. (ed.), *A Companion to Aesthetics*, s. 388.

⁵⁴⁶ KUK, [5: 258].

⁵⁴⁷ KUK, [5: 258].

⁵⁴⁸ KUK, [5: 260].

⁵⁴⁹ KUK, [5: 261].

korkutulmaksızın; çünkü ona ve buyruklarına direnmeyi istemeyi, *kendisini* tasalandırmayacak bir durum olarak düşünür.”⁵⁵⁰ Kant’a göre, bir şeyden korkmak temelinde, ona iman etmek; gayri ahlâkî bir tavidir. Tıpkı iyiliğin, kendinde iyilik olması dışında, farklı çıkarlar gözetilerek yapılmasının gayri ahlakî olması gibi.

Öte yandan Kant, eleştirdiği din algısı ile insanın içinde var olduğunu kabul ettiği dini eğilimi ilerleyen pasajlarda bir nüansa işaret ederek, “içsel din” (Alm. *innerlich religion*) ve “boş/batıl inanç” (Alm. *superstition*) şeklinde ikiye ayırır. “İçsel din”in kendisini özsel olarak, “boş/batıl inanç”tan ayırdığını ifade eden Kant’a göre batıl inanç;

(...) zihinde yüce için huşuya değil, ama her şeyden güçlü bir varlığın önündeki korku ve endişeye zemin hazırlar ki; korku içindeki insan, o varlığa yüksek bir değer vermeksizin kendinin onun istenci altında görür. Bundan hiç kuşkusuz iyi yaşamdan oluşan bir din yerine, kayırma arayışından ve yaltaklanmadan başka hiçbir şey doğamaz.⁵⁵¹

Kant’ın **III. Kritik**’inde *superstition* ifadesi üç yerde geçer: İlki batıl inancı, içsel inançtan ayırarak tanımını yaptığı yukarıdaki pasajdır. Buna göre, en yüce varlığa değer vermeksizin, salt korku saikiyle ve kayırılma motivasyonu ile hareket eden insanın eylemleri gayri ahlakî olarak nitelendirilecektir. Bunun tam zıddı olarak ikame edilen duygu ise saygıdır. Saygı, bahsi geçen *korkutan* değil kendisinden *korkulan* Tanrı karşısında hissedilen duygulardan birisidir.

İnsanın içindeki diğer bütün motivasyonların ya da korkuların ötesinde, bir varlığın doğada hissedilen yüceliğini idrak eden; o doğayı korkusuzca yargılayan ve kendi belirlenimlerini onun karşısında da yüce olarak düşünen kimse, özetle; doğadaki yüceden hareketle kendindeki yüce hissini keşfeden insanda uyanan his, içten bir saygı yaratır. Kant, bu iki zıt duyguya dair değerlendirmeleri bir arada vererek nüansı belirginleştirir. Bu durumun ilki, bizi aşağı duygulara, ikincisi ise yüce duygulara yöneltir. Bununla bağlantılı olarak, başa dönecek olursak, ilişkilendirmek istediğimiz bir diğer önemli husus; Kant’ın Tanrı hakkında ifade ettiği bu korkunun, dinî terminolojideki *haşyet* hissine benzemesidir. *Haşyet* kişinin, kendisinden yüce bir varlığın sınırsızlığı karşısında duyduğu korku-saygı karışımı duygulanım olarak formüle edilebilir. Bu tanım, yukarıdaki anlatıma oldukça uygun görünmektedir.

⁵⁵⁰ KUK, [5: 261].

⁵⁵¹ KUK, [5: 264].

Öte yandan Kant'a göre korkan biri, ne doğanın yücesi üzerinde ne de başka herhangi bir üst-varlık hakkında yargıda bulunabilir. Bu da çalışmamız açısından önemli bir sınır çizme faaliyetidir. Şayet kendimizi güvende hissederseniz; bu tezahürlere, örneğin; sarp bir kayalığın tepesinden baktığımız uçuruma ya da gökyüzüne yığılan fırtına bulutlarına *yüce* diyebiliriz.⁵⁵² Bu noktada denilebilir ki, öyleyse yücenin idrakinde yalnızca korku hakim duygu değildir. Kant'a göre, bir ideaya erişme yetisinin yetersizliğinden ötürü de, saygı ve huşû duygusu ortaya çıkar. Doğadaki tezahürler, Kant'a göre insanda pek çok yönden duygusal etki meydana getirir: "Çünkü ruhun güçlerini, onun alışıldık ortalamasının üzerine yükseltirler ve bizde bütünüyle ayrı türde bir direnme yetisinin açığa çıkmasına izin verirler ki; bize kendimizi, doğanın görünürdeki her şeye gücü yeterliği karşısında ölçebilme yürekliliği verir."⁵⁵³

Doğadaki *dinamik* yücenin öznedeki tezahürünün, doğru yargıya ulaştırabilmesi için, kişinin kendisini tehlikede hissetmemesi gerektiğini ifade etmiştik. Kant, korkutulan birinin, doğanın yücesi ya da korku öznesi üzerine yargıda bulunamayacağını ifade eder.⁵⁵⁴ Bu nedenle estetik yargılarda müsbet bir dil kullanılır. Buna göre estetik yargının kökeninde bir hoşlanma ve yönelmeden bahsedilir. Elbette hoşlanma nesnesi kendisini, güvenilir bir ortamda da, aksi söz konusu olan bir yerde de açığa çıkarabilir. Ancak estetik yargının söz konusu olabilmesi için örneğin; bir uçurumun kıyısında ya da bir fırtınanın ortasında olan ya da ona maruz kalan özne değil; seyirci konumunda olan fail olmalıdır. Bunun neticesinde ortaya çıkan hissi, huşû veya haşyet duymak olarak adlandırabiliriz. Bu duygu, doğanın ölçülemezliğini idrak eden yetilerimizin, kendini güçsüz hissetmesinden ortaya çıkar. Kant bu durumu şu şekilde örneklendirir:

Atılğan, öne çıkmış ve bir bakıma gözdağı veren kayalar, şimşekleriyle ve gümbürtüleriyle gökyüzüne yığılan fırtına bulutları, yokedici bütün bir şiddetleri içindeki volkanlar, geçtikleri her yeri altüst eden kasırgalar, kabarıp köpüren uçsuz bucaksız okyanuslar, güçlü bir ırmağın çağlayanları vb., tümü de direnme yetimizi onların gücü ile karşılaştırıldığında önemsiz bir küçüklüğe indirgerler.⁵⁵⁵

⁵⁵² KUK, [5: 261].

⁵⁵³ KUK, [5: 261].

⁵⁵⁴ KUK, [5: 261].

⁵⁵⁵ KUK, [5: 262].

Pasajın devamında Kant, doğadaki bu tür nesnelerin korkutucu oldukları oranda çekici olduklarını ifade eder. İnsanın doğada karşılaştığı tezahürler karşısında kendi duygularının ve bilme yetilerinin sınırlarını keşfetmesi ile kendi sınırından hareketle doğada karşı karşıya kaldığı o ölçülemez güç ile etkileşimi, onu duyuşal olmayan bir ölçüte vardırır: ‘Sonsuzluk karşısındaki ölçülemezliğin ölçütü.’ Bu ölçüt, insanı yargılarında özgürleştiren ve hatta doğa üstünde bir üstünlük kurmasına imkan veren bir araçtır. Öyle ki aklın kendi belirleniminin yüceliği, giderek doğanın bile üzerinde duyumsanır.⁵⁵⁶

Kant’ın **III. Kritik**’inde *superstition* ifadesinin geçtiği bir diğer kısma da önemine binaen yer vereceğiz. Bu bölümde Kant, batıl inançtan kurtuluşu, *aydınlanma* olarak ifade eder.⁵⁵⁷ Zira batıl inanç içerisinde, edilgenliği, önyargıyı ve körlüğü barındırır. *Aydınlanma* ise bunun tam zıddı olarak, aklî melekelerin bağımsız bir şekilde çalışması demektir. Öyleyse Kant’ın inanç olarak ifadelendirdiği bu durum, aslında salt inanma eylemine dair olumsuz bir yön taşımaz. Bilakis bu şekilde, aklî yetilerin doğru kullanılamamasından kaynaklanan bir sorunu önlemeye yönelik bir tavır takınılır.

Son olarak **III. Kritik**’te Kant, batıl inanca düşmemek için, aklın duyularüstüne ilişkin tüm ideaları açısından, pratik kullanımının koşullarını sınırlamasının gerekliliğini ifade eder. Hatta Tanrı ideasına dair algının sıhhati için bu elzemdir. Bizim son başlıkta da değneceğimiz *tanrı bilim* (Alm. *theologie*) ve *tanrı-bilgeliğine* (Alm. *theosophie*) dair ayrımı Kant bu bölümde yapar.⁵⁵⁸ Bu ayrım da Kant’ın ilgilendiği taraf şüphesiz *theologie* yani *tanrı bilim*’dir. Zira *theosophie*, “aklı karıştıran aşkın kavramlara yükselmek” faaliyetini içinde barındıran *mistik* bir kelimedir. Hatta Kant, **Religion and Rational Theology** adlı eserinde *theosophie* faaliyetini sürdüren kişiyi *theosophist* ve *mistik* olarak adlandırır.⁵⁵⁹ Aynı eser içinde *theosophie* kelimesine yalnız iki kez rastlarız. Her iki kullanımda da *mistik* kelimesi ile beraber geçtiğini görürüz. Kavramın, **III. Kritik**’teki kullanımına dönecek olursak burada da batıl inançla yan yana durduğunu ifade edebiliriz.⁵⁶⁰ Kant, burada da batıl

⁵⁵⁶ KUK, [5: 262].

⁵⁵⁷ KUK, [5: 294].

⁵⁵⁸ KUK, [5: 459].

⁵⁵⁹ Immanuel Kant, **Religion and Rational Theology**, çev. Allen Wood, George Di Giovanni, Cambridge University Press, Cambridge, 2001, s. 390, [28:1052].

⁵⁶⁰ Kant’ın *theosophie* anlayışını araştırırken Robert Bonnell’in “The Theosophy of Immanuel Kant” başlıklı makalesine ulaştık. Bu makale, *The Theosophical Society* adında, 1875’te Amerika’da kurulmuş bir topluluğun sitesinde yer almaktadır. Kant’ın *theosophie* anlayışının incelendiği bu makalede en dikkat çekici kısım, topluluğun kendi *theosophie* anlayışını, filozofun a priori bilgi

inançla din hakkında ya da dinin Tanrısına dair ahlakî olmayan başka eğilimlerle hoşnutluk kazanma istenci hakkında gayri ahlakî bir tutumdan bahseder. Zira ona göre mistik, kendi kibrine yenik düşer ve sınırsızca duyularüstü alan hakkında safsatalar uydurur. Ancak bu oldukça sert bir eleştiri gibi görünmektedir. Çünkü içinde yaşadığımız fenomenler dünyası ile yetinmemize izin vermeyen ve gözlerimizi tabii varlığımızın ötesine çeviren içimizdeki ahlak duygusunun kendisidir.⁵⁶¹

Kant'ın ahlakî argümanların yararları üzerine kaleme aldığı bu başlıkta Tanrı yasa koyucu olarak, ahlakın da önüne geçendir, ancak bir korku nesnesi olarak değil, en yüksek varlık olarak ifadelendirilir. Kant insan aklının yanılsamalarının Tanrı'ya ilişkin bilginin genişlemesinden kaynaklandığını ifade eder. Bu nedenle de ısrarla üzerinde durduğu husus, aklın bu boş savlara nerede ve nasıl sınır çizeceğini bilme gerekliliğidir. Sonuçta aklın pratik kullanımı, duyularüstü idealara özellikle Tanrı'ya dair bilginin de hem imkanı hem sınırınıdır. O halde her şey insan zihnindedir denilebilir.

Yüceye dönecek olursak o da *güzelde* olduğu gibi, doğanın hiçbir yerinde değil, aslında bizim zihnimizdedir. Öyleyse diyebiliriz ki; akıl yoluyla düşünebildiğimiz ve bizde yukarıda ifade ettiğimiz duyguları uyandıran her şeye *dinamik yüce* denir. *Dinamik yüce*deki sonsuzluğu algımlarken, insanda oluşan özgürlük ile ölçülemezliği ihata etme çabası, tezimizin mihenk taşı olan muhayyile yetisinin hayatiyetini bir kez daha hatırlatır. Zira Kant, bizdeki bu yüceye dair ideanın varsayımının, muhayyile melekesinin marifetiyle, “o varlığın yüceliğinin ideası”na ulaştıracağını ifade eder. Burada “o varlık” şeklinde kendsine atıfta bulunulan güç, hem kendini doğada ikame eden hem de onun karşısında öznenin yüce olarak düşünmesi için verili olandır. Muhayyile olmaksızın böyle bir varlık hakkında hissedişin ve duygulanımın imkanı bulunmamaktadır.

Kant'ın, *Yücenin Analitiği* bölümünde ele aldığı, dinamik yücede korku/haşyet duygusu olarak tezahürünü gördüğümüz, yukarıda bahsettiğimiz muhayyile marifetiyle ortaya çıkan farklı duygulanımları ele alacağız. Bunlar sırasıyla, *hayret*

anlayışına dört başlıkta adapte etme çabasıdır. Ancak bizce bu çaba, Kant'ın *theosophie*'sine ve kritik felsefesinin temel öğelerine nüfuz edilmeden yürütülmüştür. Zira Kant için *theosophie*, son kertede negatif bir pozisyon almaz. Bu bakımdan onun spiritüel bir duruşun yanında yer alması imkan dahilinde değildir. *The Theosophical Society* hakkında ayrıntılı bilgi için bkz.: <https://www.theosophical.org/publications/quest-magazine/1256-the-theosophy-of-immanuel-kant> , Ocak-Şubat 2007, s. 30-31.

⁵⁶¹ Mehmet S. Aydın, *Kant ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlak İlişkisi*, TDV Yay., Ankara, 1991, s. 29.

(Alm. *verwunderung*), *hayranlık* (Alm. *bewunderung*), *coşku* (Alm. *enthusiasm*), *esrime* (Alm. *schwärmerei*), ve *haşyet-korku* (Alm. *furcht*) şeklindedir. Hayret, beklentiye aşan bir durum karşısında yine hoşlanmadan doğan bir duygulanımdır. Hayretin bir adım ötesinde hayranlık yer alır. Hayranlığı Kant, “yeniliğin yitişi durumunda sona ermeyen hayret” olarak tanımlar.⁵⁶² Burada da amaçsız, estetik bir hoşlanma durumu söz konusudur. Her iki duygulanım da, yüce ile karşılaşmada, başlangıç safhasına tekabül eder denilebilir.

Coşku duygusunda ise durum farklıdır. Coşku, yücenin en uç noktasını ifade eder: Muhayyilenin karşı karşıya kaldığı nesneyi sunmakta başarısız olması ve Lyotard’ın ifadesiyle, alt üst eden, ‘negatif bir sunum’ yaparak, sonsuzluğun sunumuna yükselmesi neticesinde açığa çıkar ve bu kör bir duygulanımdır.⁵⁶³ Kendi sınırlarını aşan bu acı sevinç, güçlü bir duygulanıma sahip olan, Kant’ın “yeğin heyecan” olarak tabir ettiği bir *affektum*dur.

Kant’a göre coşku, estetik olarak yücedir ve aynı zamanda muhayyile melekesi bu duyguda dizginsizdir. Kant coşkudan, ona çok yakın ama aynı anda bir o kadar bağımsız bir başka duyguya geçiş yapar: *Esrime*. Esrime, sınırı aşan muhayyilenin hayal görme halidir. Kant, coşkudaki bu aşkın halin, geçip giden rastlantısal bir şey olduğunu ifade ederken esrimedeki halin, akli sarsan bir hastalık gibi saplantılı olduğunu ifade eder.⁵⁶⁴ Kuşkusuz bu meseleler Kant’ın zamanındaki estetik algısının bir parçasıydı. Yani duyulurüstü olana yönelen muhayyilenin bu denli eleştirilmesinin sebebi, teolojik görüşler içerisinde bu tür bir esrimenin vahye kapı aralama ihtimalinden kaynaklanırdı.

Aesthetics and Subjectivity adlı çalışmasında Andrew Bowie bu meseleyi, Hamann ve Kant’ın *teolojilerini* karşılaştırarak şu şekilde ele alır:

Mesela, Hamann’ın teolojisi Tanrı’nın duyusal olan *içerisindeki* bitimsiz vahyine dayanıyordu. Buna karşın Kant, ‘ahlakın sadece negatif temsili’ne dahil olan duyulurüstünün gücünün, onun *Schwärmerei* dediği, kabaca dini coşkunun kontrol edilmemiş fantezisi olarak betimlenebilecek bir tehlikeye yol açabileceğine dair kuşkuyu reddetmekteydi. *Schwärmerei*, duyusal olanın sınırının ötesinde bir şeyler görme arzusu olarak bir çeşit delilik gibi ifade edilmekteydi, yani hayal görmek, akıl aracılığıyla abuklamak.⁵⁶⁵

⁵⁶² KUK, [5: 272].

⁵⁶³ Lyotard, *Coşku: Tarihin Kantçı Kritiği*, s. 70.

⁵⁶⁴ KUK, [5: 275].

⁵⁶⁵ Andrew Bowie, *Aesthetics and Subjectivity from Kant to Nietzsche*, Manchester University Press, Manchester-New York, 2003, s. 46.

Kant'ın *schwärmerei* şeklinde kavramsallaştırdığı, aklın bir zafiyeti olarak “negatif hayal görme” hali; bu büyük coşkunun bir sonucu olarak ortaya çıkar. Kant’a göre, vahiy de ancak böyle bir hal içerisinde zuhur edebilecek bir yanılsamadır. Dolayısıyla onun felsefi sistemi içerisinde bir bilgi kaynağı olarak kabul edilemez. Öte yandan Kant, duyulur olanda aranan içsel katmanların bitimsizliğini kabul etmeyen ve bu bakımdan *duyulur* ile *düşünülr*leri birbirinden ayırt eden bir filozoftur. Elbette bu durum kendi felsefesi içerisinde bir düalizme sebebiyet verir: *tezahürler-kendinde şeyler, duyulur-düşünülr, tabiat-özgürlük*, vb... Bittabî duyulur olanlar bilgiye konu olurken, düşünülr olanlar Kant açısından bir bilgi ifade etmez.

Peki yukarıda verdiğimiz duygulanımlar için de aynı şekilde bir ikilikten söz edilebilir mi? Coşku ve esrime, saygı ve haşyet gibi hisler de bu karşılaştırmaya tâbî tutulabilirler. Lyotard, coşku ve esrime arasındaki ayrımı şu şekilde özetler:

Esime (*schwärmerei*), hayalgücünün “ayarının bozulması”dır, “ruhun derinliklerine kök salmış bir hastalık”tır, oysa coşku “en sağlıklı anlama yetisini bile vurabilecek geçici bir arıza”dır. *Schwärmerei*, bir yanılsamaya eşlik eder: “*duyarlığın tüm sınırlarının ötesinde bir şey görmek*” yani doğrudan bir sunum olmadığı halde bunun olduğuna inanmak; *Schwärmerei* kritik olmayan ve transandantal yanılsamayla (bilginin tüm sınırlarının ötesinde bir şey bilmekle) karşılaştırılabilecek bir geçiş yapar.⁵⁶⁶

Esime, yukarıdaki pasajdan da anlaşılacağı üzere, aklı paralojizme sürükleyen, muhayyilenin sınırsıza yükselmesini engelleyemeyen ve bunun neticesinde karşılaştıkları karşısında acı bir hoşlanma duyan bir hal olarak nitelendirilebilir. Kant’a göre bu durum bir çılgınlık (Alm. *wahnsinn*) hali ve ruhun derinliklerine kök salmış bir hastalıktır.

Son olarak; korku-haşyet hissi ise, dinamik yüce karşısında, öznenin, doğayı bir güç olarak algılayarak, onun büyüklüğü karşısında kendisinde uyanan duygudur, demiştik. Yüce ile ilgili bu ayrımların ardından genel olarak denilebilir ki, yücelik, “doğadaki şeylerde değildir. İçimizdeki doğadan üstün olduğumuzun bilincine varmak suretiyle dışımızdaki doğadan da üstün olduğumuzun bilincinde olduğumuz ölçüde zihnimizdedir.”⁵⁶⁷ Yücedeki duygusal paradoks, biçimsiz olanın (Alm. *formlosigkeit*) deneyiminin ötesine dair yönelim ve yücenin, özgür nedenselliğin bir

⁵⁶⁶ Lyotard, **a.g.e.**, s. 71.

⁵⁶⁷ KUK, [5: 264].

göstergesi olması bir devrim hareketinin fitili gibidir. Bu bölümü Lyotard'ın *coşkuya* hasrettiği eserindeki önemli bir noktayı alıntılarla bitirelim:

Çatışma metnindeki kritik düşüncede işlemekte olan yargılama fakültesi, her ne kadar halkta uyanan ve “Fransız Devrimi” gibi tarihsel bir verideki özgürlük İdeasını ayırt eden duyguyla aynı cümle ailesine ait olmasa da, onu mümkün kılan şey *ahlak alanındaki ilerlemedir*.⁵⁶⁸

Kant, *bilemeyeceğimiz* ama yalnızca *düşünebileceğimiz* bir ideanın, bizde öyle bir nesne tarafından uyandırıldığını iddia eder ki, bunun estetik yargılanışının, “muhayyileyi kendi sınırlarına dek gerdiğini” ifade eder. Muhayyilenin kendi sınırlarına dayanarak elde ettiği yargıyı Kant, doğanın alanını bütünüyle aşan bir belirlenimin duygusu olarak yani ahlaksal duygu (Alm. *moralischen gefühl*) olarak adlandırır. Bu duygu marifetiyle nesnenin temsili, öznel-ereksel olarak yargılanır.⁵⁶⁹ Bahsi geçen ahlak alanında ilerleme meselesine bu noktadan da ilerlemek mümkün gözükmektedir. Kant, daha sonra duygunun, salt evrensel iletilebilirliğinin temellerini atacaktır. Beğeni, bir a priori yargılama yetisi olarak duyguyu herkese, bir bakıma ödev olarak yükleyebilir. Zira bu noktada ihtiyacımız olan şey, *duygunun toplumsallığıdır*. Kant bu durumu, ıssız ada metaforuyla anlatır:

İssiz bir adada kendi başına bırakılmış bir insan ne kulübesi için ne de kendisi için özenip bezenecek, ne de kendini onlarla süslemek için çiçekler arayacak (...), kendi türüne göre incelikli bir insan olmak ancak toplumda aklına gelecektir; çünkü hazzını başkalarına iletmeye hem eğilimli hem de yetenekli olan ve bir nesneden başkalarıyla ortak bir hoşlanma duygusu alamıyorsa onda doyum bulamayan birini böyle olarak yargılarız.⁵⁷⁰

Kant'ın beğeni yargısının evrenselliğine ve güzelin toplumsallığına dair yukarıdaki pasajda ifade ettiklerini ortak duyu bağlamında da düşünebiliriz. Evrensel yasama işin içine girdiğinde, ahlaksal duygudan da söz edebilir hale geliriz. Kant buradan, insanın içindeki doğaya hayranlık ve sanatın, varoluşunun son gayesine nasıl ulaştırdığına, ahlakî zemine geçişin olanaklılığına ve son bölümde yer vereceğimiz teleolojide bu zeminin imkanına dair soruşturmalara geçer.

Bu başlık altında ele alacağımız son konu, sanat ile doğa vergisi (Alm. *naturgabe*) bir yetenek ve sanata kural veren deha olacaktır. Estetik yargıları

⁵⁶⁸ Lyotard, **a.g.e.**, s. 80.

⁵⁶⁹ **KUK**, [5: 268].

⁵⁷⁰ **KUK**, [5: 297].

incelediğimiz bu bölüm altında dehanın sanatı olarak güzel sanatlardan bahsetmenin önemli olduğu kanaatindeyiz. Zira dehanın doğuştan olmasıyla beraber ortaya çıkan tinsel yönü, muhayyile marifetiyle özgün düşüncelere ve esinlere kapı aralar. Öte yandan Cassirer'e göre, "Deha ve onun eylemi, en yüksek bireysellik ve en yüksek genellik, özgürlük ve zorunluluk, saf yaratıcılık ve saf yasallığın birbirlerine çözülmez bir şekilde geçtikleri bir noktada gerçekleşir."⁵⁷¹ Bu nedenle "doğanın başışı" olarak adlandırılır ve bu yönüyle muhayyile melekesi ile sıkı bir ilişki içerisinde.

Şimdiye dek muhayyile melekesi ile doğrudan ilintili olan tüm kavramlara yer verdiğimiz gibi dehayı da bir sonraki alt başlıkta ayrıntılandıracağız.

C. Sanat ve Deha

Kant sanatı, özgür olarak eylemek bakımından doğadan; insan becerisi olması bakımından bilimden ve bir karşılık mukabili üretilmesi bakımında zanaatten ayırır. Öte yandan sanata, doğaya benzediği ölçüde, ancak doğa olmadığına da bilincinde olarak *güzel* denilebilir. *Güzel* ise, haz veren şeye denir.⁵⁷² Bölüm başında hazzın evrenselliğinin, duyuma dayanmasına değil, derin-düşünen yargı yetisine dayanmasına bağlı olduğunu belirtmiştik. Bu sayede Kant, *güzelin* evrenselliğini de garanti altına almış olur.

Kant, sırasıyla *güzel* ve *yüceye* dair değerlendirmelerinin ardından son olarak dehaya değinir. Deha, üretici muhayyile ve özgürlük meselesidir. Güzelden haz alanların *beğeni duygusunun* olduğunu belirten Kant, yüce tarafından harekete geçirilenlerin de *duygu sahibi* olduğunu ifade eder.⁵⁷³ Deha için ise, az sayıda insana bahşedilmiş bir yetenek olduğunu belirtir ve doğuştan olduğuna vurgu yapar. Bu bakımdan güzel sanatlar da, dehanın sanatıdır.⁵⁷⁴ Ancak Kant için deha, kendine has bir kabiliyet olmakla beraber, zihnin diğer yeteneklerinden daha ayrıcalıklı bir durum olarak görülmemesi gereken bir unsurdur.⁵⁷⁵

Deha, Kant'a göre, bir üretici muhayyile ve özgürlük meselesidir. Arendt, güzel hakkında yargı verenlerin çoğunun, deha diye adlandırılan üretici muhayyile melekesinden yoksun olduklarını, ama deha bahşedilmiş azınlığın beğeni yetisinden

⁵⁷¹ Cassirer, **a.g.e.**, s. 428.

⁵⁷² **KUK**, [5:307].

⁵⁷³ Wood, **Kant**, s. 206.

⁵⁷⁴ **KUK**, [5:308].

⁵⁷⁵ Wood, **Kant**, s. 209.

yoksun olmadığını kuşkusuz varsayarak, bu ikisinden hangisinin “daha soylu” yeti olduğunu –“sanatı güzel sanat olarak yargılarken bakılması gereken” olmazsa olmaz koşulun hangisi olduğunu- sorar.⁵⁷⁶ Güzel sanatlar için, muhayyile melekesi, müdrike, ruh ve beğenin birliği gereklidir denilebilir.

Estetik yargıya dair tartışmasında, Kant deha ile beğeni yargısı arasında bir ayrım yapar. Deha sanat eserlerinin yapımı için gerekliyken, onları yargılamak, güzel nesneler olup olmadıklarına karar vermek için -Kant böyle dememiş olsa da biz diyebiliriz- beğeniden “fazlası” gerekli değildir. “Güzel nesnelerin yargılanması için *beğeni*, ama güzel sanatın kendisi, e.d. böyle nesnelerin *üretimi* içinse *deha* gerekir.”⁵⁷⁷ Kant’ın felsefesinde, deha gibi bir unsurun yer alması ve onun, muhayyile melekesi aracılığıyla, deneyimin sınırlarını aşan bir yetenek olması da ayrıca önemlidir. Ancak çalışmamızın sınırlarını aşmamak adına, deha ile ilgili incelememizde şimdilik bu kadar aktarımla yetineceğiz.

Güzel ve *yüce* ile ilgili bu bölümde son olarak Kant’ın ayrımını özetleyen şu ifadeleri hatırlatarak değerlendirme kısmına geçmek istiyoruz: “Güzel bizi, bir şeyi, giderek doğayı bile, çıkar olmaksızın sevmeye hazırlar; yüce ise, çıkarımıza aykırı bile olsa, bir şeye yüksek değer vermeye.”⁵⁷⁸ *Güzel* ve *yüce* duygularını ele alırken, hayret, haşyet, korku ve coşku gibi öznel duyular evrensel bir düzleme taşıyan ve hakkında konuşulabilir kılan Kant, bunun bir adım ötesine giderek muhayyile yetisinin erişebileceği bir Tanrı tasavvuruna yönelmekten kaçınır. Bütün bu ayrımları yaparken, *güzel* ve *yüce*yi bizde uyandıran süreçlerin anatomisini incelikle ortaya koyar ancak, bölümün sonunda yine ampirik olmayan üzerine aklın yapmış olduğu bu girişimleri, başka bir deyişle, duyuların temsilini bütünlüğe uygun kılma çabasını “boş” olarak nitelendirir.⁵⁷⁹ Ancak yine de muhayyile yetisinin zihindeki illüzyonlarından kaçılmaz. Muhayyile yetisi ile kurulan ittisalde Kant bu yetinin, doğanın kendisini bütünlüğü içerisinde duyulurüstü bir şeyin sergilenişi olarak düşünmeye zorladığını ifade eder.⁵⁸⁰

Ama duyulurüstünün hiç kuşkusuz daha öte belirleyemediğimiz ve dolayısıyla doğayı onun sergilenişi olarak *bilemeyeceğimiz* ama yalnızca

⁵⁷⁶ Hannah Arendt, **Kant’ın Siyaset Felsefesi Üzerine Dersler**, çev. Devrim Sezer-İsmail Ilgar, İletişim Yay., İstanbul, 2019, s. 122.

⁵⁷⁷ KUK, [5:311].

⁵⁷⁸ KUK, [5: 267].

⁵⁷⁹ KUK, [5: 268].

⁵⁸⁰ KUK, [5: 268].

düşünebileceğimiz bu ideası, bizde öyle bir nesne tarafından uyandırılır ki, bunun estetik yargılanışı muhayyile yetisini sınırlarına dek gerer, ister uzamı açısından (matematiksel), isterse akıl üzerindeki gücü açısından (dinamik) olsun.⁵⁸¹

Doğanın alanını aşan, aklın üzerinde gezindiği sınırın ötesine uzanan yargılar öznel-gayelilik olarak nitelendirilir. Bu noktada estetik yargılarla teleolojik yargıları birbirinden ayıran Kant, yıldızlı göğe yüce demek için onu, her şeyi kucaklayan engin bir kubbe gibi görmemiz gerektiğini ya da benzer şekilde bir okyanusa yüce diyebilmek için ise, şairane bir şekilde yalnız gözün gördüğüne göre yargıda bulunmamız gerektiğini söyler. Zira estetik yargının aksine teleolojik yargı, yargının temeline aklî varlıkların yaşadıkları dünyaların kavramlarını koyar.⁵⁸² Ancak Kant'ın bu işaret alanları şu şekilde de okunabilir: “Görünürün, algılananın kalbinde; görünmez, duyularüstü olanın telakkisi yer alır.”⁵⁸³ Fransız düşünür Legros'nun Kant'tan etkilenecek ifade ettiği sanat telakkisi yorumlanarak görünenden ya da duyumsanandan hareketle bir tezahür edenin varlığına gidilebilir. Zira sanat eserinde de, doğadaki gayelilikte de vücut bulan, yüce bir ruha bürünen ve *özel evrensel* olarak idrak edilen bir Varlık vardır.

Son bölüm olan, teleolojik yargılar ile muhayyile yetisi arasındaki ilişkiye geçmeden önce, estetik yargılar ile Tanrı tasavvuru arasındaki ilişkiyi, değerlendirme notları şeklinde bir sonraki bölümde ele almaya çalışacağız.

III. Bölüm Sonu Değerlendirmesi

Beğeni Yargısı, Ortak Duyu ve Muhayyile Yetisi Üzerinden Düşüncede Yönünü Bulmak

İkinci bölümün son başlığı, ilk bölümde olduğu üzere bölüm sonu değerlendirme notlarına hasredilecektir. Kant'ın, 1786 yılında kaleme aldığı “*Düşüncede Yönünü Bulmak Ne Demektir?*” adlı yazısından ilhamla, felsefesi içinde konumlandığı verili kavramlar aracılığıyla, düşüncede yönümüzü bulmaya çalışacağız. Alıntıladığımız metinde, yönelme kavramının üç anlamına yer verilir:

⁵⁸¹ KUK, [5: 268].

⁵⁸² KUK, [5: 270].

⁵⁸³ Robert Legros, *L’idée d’humanité: Introduction à la phénoménologie*, Le Collège de Grasset, Paris, 1990, s. 114.

Uzaysal, matematiksel ve mantıksal yönelme.⁵⁸⁴ Bu çalışmada Kant, yönünü bulmak meselesini şöyle ele alır:

*Yönünü bulmak, kelimenin tam anlamıyla, dünyanın verili bir parçasından (onun dört parçasıyla ufku böleriz) yola çıkarak kalan parçalarını, yani güneşin doğuşunu, bulmak demektir. Eğer şimdi gökyüzünde güneşi görüyor ve de şu anda öğle vakti olduğunu biliyorsam, güneyi, batıyı, kuzeyi ve doğuyu nasıl bulabileceğimi de bilirim. Fakat bu amaçla, şüphesiz benim kendi öznenimde farklı bir şeyin duygusuna ihtiyacım olur, yani sağ ve sol ellerimin arasındaki farkın duygusuna. Ben bunu bir *duygu* olarak adlandırıyorum, çünkü bu iki tarafım görüde dışarıdan göze çarpan hiçbir bir fark göstermezler.*⁵⁸⁵

Her şeyin bilgisinin sezgiden geldiği ilkesi, Kant'ın eleştirel felsefesinde önemli bir yer teşkil eder. Öte yandan aynı felsefe içinde duygular ve hissediş biçimleri de birtakım duyusal ve duyuyüstü deneyimlerin idrakinde önem arz eder. Bütün bunların yanı sıra uzay ve zaman da iç ve dış form olarak algılayan için verili mefhumlardır. Yukarıdaki pasajda Kant, uzay ve zamandan bağımsız olmayan bir içsel duygudan bahseder. Estetik yargıların teşrihine dair bu bölümün değerlendirme notunda, duygulanımın ön plana çıkarıldığı bu pasaja yer vermemizin sebebi de daha sonra Kant'ın felsefî sisteminde merkezi bir öneme sahip olacak olan muhayyile melekeseine kapı aralamaktır.

Kant'ta, deneyimin nesnelerinden yola çıkarak; kimi zaman olanaklı deneyin sınırlarını aşip kimi zaman sınırlara riayet ederek yargıda bulunuruz. *Duyusal* olana dair fikrimiz, *duyu ötesi* olanı da inşa eder. Zira, birinci bölümde de vurguladığımız üzere akıl, bu alana uzanmaktan geri durmaz. Kant, aynı yazısında, bu durumu şu şekilde ele alır:

Sadece bunun aracılığıyla, yani tek başına kavram ile, bu nesnelerin varlığı ve bunun gerçek dünya (olanaklı deneyimin tüm nesnelerinin ta kendisi) ile olan bağlantısı konusunda hiçbir şey halledilemez. Ama şimdi, objektif temeller aracılığıyla bilme talebinde bulunmayacağı, sübjektif olan bir şeyi varsayma ve sanma olarak, aklın *ihtiyaçlarının hakkı* devreye girer ve sonuç olarak, duyu ötesinin ölçülemez ve bizim için kesif bir karanlıkla dolu olan uzayında, sadece kendi ihtiyacı sebebiyle düşüncede yönünü bulma söz konusudur.⁵⁸⁶

⁵⁸⁴ Cassirer, **Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi**, s. 66.

⁵⁸⁵ Immanuel Kant, "Düşüncede Yönünü Bulmak Ne Demektir?", çev. Emre Karatekeli, **Pasajlar Dergisi**, ed. Çetin Türkyılmaz, Sayı: 6, Doğu Batı Yay., Eylül 2020, s. 271.

⁵⁸⁶ Kant, **a.y.**, s. 273.

“Sadece kendi ihtiyacı sebebiyle düşüncede yolunu bulma” eylemi, kanaatimizce akıl için duyu ötesine açılan kapıdır. Duyu ötesi, doğal yoldan; salt bir ihtiyaç sebebiyle düşünülebilir hale gelir. Bu durum, aklımızın sübjektif kullanımına işaret eder. Öte yandan Kant, böylesi bir kullanımın, objektif temellerin olmadığı bir konuda yargı vermemiz gerektiğinde büyük öneme sahip olacağını bildirir.

Kant’ın bahsi geçen yazısını merkeze alarak bu bölüme başlamanın sebebi; metinde, bu noktadan hareketle Tanrı kavramına nasıl ulaşıldığını anlatmasında yatmaktadır. Ona göre, “aklımız kısıtlanmamış bir şeyin *kavramını* tüm kısıtlanmış şeylerin, böylece diğer tüm şeylerin, kavramının temeli olarak alma ihtiyacını hissetmekle kalmaz; bu ihtiyaç, bu [kısıtlanmamış] şeyin varlığının varsayımına kadar gider.⁵⁸⁷ Bu durumu hem gayesiz gayelilikle hem aklın gereksinimleriyle hem de mutlak zemin ya da sabite arayışı ile açıklanabilir.

Teorik ve pratik gereksinimler doğrultusunda, bu da demek oluyor ki; gerek *en yüce iyiyi* gerek ahlakı gerekse estetik yargıları oluştururken bir sabiteye ihtiyaç duyarız. Bu sabitenin Kant’ın sisteminde, ilk iki nokta (iyilik ve ahlak) için varsayımı kaçınılmazdır. Ancak estetik yargılar için bu postulatdan, zarurî olması kaydıyla bahsedemeyiz. Öte yandan estetik yargılardan da, simgesel bir yolla, Tanrı’nın bilgisinin imkanına dair bir kapı aralanır.

Kant, **III. Kritik**’in *Estetik Yargı Yetisinin Eleştirisi*’nin son bölümü olan *Ahlakiliğin Simgesi Olarak Güzellik Üzerine* adlı kısımda Tanrı’ya ilişkin bilğimiz hakkında şöyle söyler:

Eğer salt bir temsil türüne bilgi diyebilirsek (ki, eğer temsil nesnenin kendinde ne olduğu açısından kuramsal belirleniminin bir ilkesi değil, ama ideasının bizim için ve ereksel kullanımı için ne olacağı açısından pratik belirleniminin bir ilkesi ise, buna hiç kuşkusuz izin verilebilir), o zaman Tanrıya ilişkin tüm bilgilerimiz simgeseldir.⁵⁸⁸

Tanrı’ya ilişkin bilgimizin, şemalar değil de; simgeler üzerinden ele alınmasının nedeni olarak Kant, birincisini kavramın doğrudan, ikincisini ise kavramın dolaylı sergilenişini kapsamasına dayandırır. Simgesel olan, analogiyle ilintilidir. Buna göre; burada, yargı yetisi iki aşamalı bir faaliyet sürdürür: “İlk olarak kavramı duysal bir sezginin nesnesine uygular ve sonra ikinci olarak o sezgi üzerine derin düşünmenin

⁵⁸⁷ Kant, *a.y.*, s. 274.

⁵⁸⁸ KUK, [5: 353].

yalnızca kuralını, birincinin yalnızca onun simgesi olduğu bütünüyle başka bir nesneye uygular.”⁵⁸⁹

Kant’ın, selefi Baumgarten gibi, rasyonel olanla duyusal olan arasındaki ayrımında, “rasyonel geleneğin içerisinde duyu bilgisinin de kendine has mükemmelliğinin olabileceğini iddia ederek burada bir sınır ihlali”⁵⁹⁰ gerçekleştirdiği düşünülebilir. Ancak şema ve simge ayrımı bu noktada yolumuzu açacaktır. Duyusal bilginin mükemmelliği bizi, basitçe duyumsanan bilginin de mükemmelliğine de iletebilir. Burada Baumgarten’ın kastettiği, Tanrı’nın varlığı değil, şüphesiz güzel sanatlardaki mükemmellik algısıdır. Ancak sanat da bir yönüyle kutsalı devam ettirmenin aracıdır. Yücenin tezahür ettiricisi olarak sanat telakkisi, Tanrı’nın varlığına dair bir *sezgi olarak sanat eserinde* muhafaza olunur.

Kant, Tanrı hakkındaki bu kısa simge-şema ayrımının hemen ardından *güzelin*, ahlakî olarak *iyinin* simgesi olduğunu belirtir. Zira bu noktada da, “kendini öznenin kendisindeki ve dışındaki bir şey ile doğa olmayan, özgürlük de olmayan ama gene de bu sonuncunun zemini ile duyulurüstü olanla bağıntı içinde bulur.”⁵⁹¹ Bu bağıntı haz üzerinden kurulur. Her iki idea da, kavram üzerinden değil; derin düşünen yargı yetisi üzerinden haz verir ve kendini açığa çıkarır. Yine her ikisinin düşünülebilmesi için de muhayyile yetisi etkin rol oynar. **III. Kritik** boyunca, muhayyile yetisi marifetiyle Kant’ın ifade ettiği “duyulurüstü bağlantı” yer yer kurulur. Zira bölüm boyunca ifade etmeye çalıştığımız, müdrikenin kavramdan yalıtılmış halde muhayyile ile işbirliği içerisinde olması ve aklın, sınırı aşma istemi buna zemin hazırlar.

Bu bölümde bizim için verili duygunun referansı; beğeni yargısı, ortak duyu ve muhayyile melekesine ait olacaktır. Estetik yargı yetisi olarak beğeni yargısının neliği ve estetik yargının Tanrı tasavvuru ile ilişkisi üzerinde duracağız. Kant’ın **III. Kritik**’te koymuş olduğu ilk ilke şu şekildedir: ‘Beğeni yargısı estetikdir.’⁵⁹² Öyleyse beğeni yargısı için denilebilir ki; bilgi yargısı değildir ve bu yönüyle mantıksal yargılardan ayrılır. Beğeni yargısı, öznel bir yargıdır. Dolayısıyla bir şeye ‘bu

⁵⁸⁹ KUK, [5: 352].

⁵⁹⁰ Ahmet Emre Dağtaşoğlu, “Kant’a Giden Yolda Leibniz, Wolff ve Baumgarten”, **Toplum Bilimleri Dergisi**, c.: 6, s.: 11, 2012, s. 142.

⁵⁹¹ KUK, [5: 353].

⁵⁹² KUK, [5: 203].

güzeldir' denildiğinde, herkes tarafından zorunlu olarak aynı yargıya ulaşılmasını beklemek olanaksızdır. Ancak öte yandan beğeni yargısı herkesten onay bekler.⁵⁹³

Bu noktada, daha önceden kısaca değindiğimiz, çalışmamız açısından oldukça büyük öneme sahip olan ortak duyu (*sensus communis*) devreye girer. Eserde öncelikle, “Böyle bir ortak duyu zemini var mıdır?” sorusunun cevabı aranır. Bir ilke olarak Kant, **III. Kritik**'in yirminci alt başlığında şöyle der: “Bir beğeni yargısının ileri sürdüğü zorunluluk koşulu, bir ortak duyunun ideasıdır.”⁵⁹⁴ Kant'a göre, “ancak bir 'ortak' duyunun olduğu (ama bununla dış bir duyuyu değil, bilgi yetilerinin özgür oyunundan doğan etkiyi anlıyoruz) varsayımı altında beğeni yargısını ortaya koyabiliriz.”⁵⁹⁵ O halde burada herkes için geçerli bir ortak duyu kabulü söz konusudur. Ortak duyunun zeminine yönelerek, böyle bir zeminin varsayımından hareketle evrensel bir onayın zorunluluğunun, öznel mi yoksa nesnel mi olacağının araştırılmasına ihtiyaç vardır. Bu hususta öncelikle kısaca *hür oyuna* değinerek, buradan evrenselliğe uzanan Tunalı'nın Kant estetiği hakkında yaptığı çalışmadan bir pasaja yer vermek istiyoruz:

Ereklilik (...) objenin kendisinde değil, onu seyreden süjede, bu seyretme süreci içinde, süjenin zihni ve duyarlılığı arasında meydana gelen hür oyunda temellenir. Bu hür oyun, bir harmoniyi dile getirir. Bu harmoni ve hür oyun, erekli olduğuna göre, tesadüfen ve herhangi bir kimsede meydana gelmiş olamaz. Böyle hür bir oyun, zihin ve duyarlık arasında meydana gelen bu süreç, fert-üstü olmalı, genel bir akla veya bir bilince ait olmalı ve insan türü için tümel olmalıdır. Bu harmoninin beraberinde getirdiği estetik haz da, yine zorunlu ve genel geçer bir duygu olmalıdır. Böyle bir duygu, a priori olacaktır.⁵⁹⁶

Tunalı, öznenin fiili olarak estetik seyir faaliyeti ve bu sebeple öznde meydana gelen özgür oyundan bahsederken akıl ve duyumsama arasındaki uyuma vurgu yapar. Buna göre; özgür oyun nesnede değil öznde gerçekleştiğinden ve öznenin kendisi de bir gayeliliğe matuf olarak hareket ettiğinden dolayı burada ortaya çıkan haz, tümel ve genel geçer bir hüviyet taşır. Kant'ın, hem özgür oyun hem de ortak duyu ile kurduğu zemin, beğeni yargılarını da *öznel evrensel* kılar.

Kant, bir ortak duyunun varsayımını, bir duygunun evrensel iletilebilirliğine bağlar. Buna göre, bilme yetileri (*müdrake-muhayyile*) arasındaki uyum, duygu

⁵⁹³ KUK, [5: 237].

⁵⁹⁴ KUK, [5: 238].

⁵⁹⁵ KUK, [5: 238].

⁵⁹⁶ İsmail Tunalı, “Kant Estetik'i ve Problemleri”, *Felsefe Arkivi*, Sayı 14, İstanbul Üni. Yay., 1963, s. 65-81.

yoluyla belirlenir. Bu uyumdan ortaya çıkan bilginin evrensel iletilebilirliğe sahip olması, dolaysızca, bir ortak duyu zeminini var kılar.⁵⁹⁷ O halde yargı veren özne, kavram değil; diğer öznenin duyu zemininde ortak bir duyuş yakalar. Denilebilir ki kavramlar üzerine değil, duygular üzerine dayandırdığımız yargılarda, ‘bir duyu’ dan değil ‘ortak duyu’ dan bahsedilebilir. Zira bu şekilde kayıt altına alınmadığı zaman duyguların evrensel iletilebilirliğinin imkanı ortadan kalkmış olur. Kant ortak duyunun yargılarımıza eşliği ile ilgili toplumsallığa ilişkin şöyle bir bilgi verir:

Ortak duyu, herkes benim yargım ile anlaşacaktır, demez; onunla anlaşması *gerekir*, der. Öyleyse ortak duyu, mutlak ideal bir kuraldır ki, onun varsayımı altında onunla anlaşılan bir yargı ve bir nesneden böyle bir yargıda anlatılan hoşlanma herkes için haklı olarak kural yapılabilir.⁵⁹⁸

Öyleyse *güzel* her gördüğümüzde, bizden başkalarının da onun güzelliğini onaması hissi, öznel belirlenimden nesnel gerekliliğe evrilir, denilebilir. *Öznel evrensellik* ve ortak duyu ideasında birleşmek, yalnızca beğeni yargıları söz konusu olduğunda değil; bir Tanrı idealinden bahsedilecekse de devreye girebilir. Estetik yargılardan Tanrı tasavvuruna geçebilmenin imkanı da kanaatimizce burada yatar. *Öznel evrensel* idea, herkes için zorunlu olmayı gerektirir. Kant, ortak duyunun varsayımından bahsederken şöyle söyler; “Bilgiler ve yargılar, onlara eşlik eden kanı/inanç ile birlikte, evrensel olarak iletmeye izin vermelidirler.”⁵⁹⁹ Öyleyse, bizim Tanrı’ya olan inancımızın *öznel evrensel* bir idea olarak kategorize edilmesinin önündeki engel Kant felsefesinde nerededir?

Ernst Cassirer “*Postulatlar Öğretisi*” adlı bölüme, “Bilmenin (Wissen) sınırları burada sona erer ve buradan başlayarak temel olgu olarak özgürlükten çıkan ‘ahlâksal akıl inancı’ ortaya çıkar. Bu inanç *tanrı* ve *ölümsüzlük* inancıdır.” şeklinde giriş yapar.⁶⁰⁰ *Ahlâksal akıl inancı* şeklinde tabir olunan bu inanç şekli, kesinlik talep eden bir inanç değildir. Öyleyse, *özgürlüğe*, *Tanrı’ya* ya da *ölümsüzlüğe* inancın *gerekliliği* ile *varlığı* arasındaki yarık bir kez daha açılmış olur. *Varlık* ve *gereklilik* birbirinden ayırt edilerek bir nesne bağı bulunmaksızın ‘pratik’ kullanım zemininde işler.⁶⁰¹ Zira Kant felsefesinde bir şeyin bilinebilir olması için, onun deneye konu olan bir *malzeme* olması gerekir. Çünkü sistem içerisinde bu *malzeme* kategorilere tâbî

⁵⁹⁷ KUK, [5: 239].

⁵⁹⁸ KUK, [5: 239].

⁵⁹⁹ KUK, [5: 238].

⁶⁰⁰ Cassirer, *Kant’ın Yaşam ve Öğretisi*, s. 349.

⁶⁰¹ Cassirer, *a.g.e.*, s. 350.

kılınarak işlenir ve bilinebilir hale gelir. Öte yandan aklın ideleri ise “bilinmek için” kategorilerle düşünülmesi gereken, herhangi bir deneyde verilmeyen idelerdir. Aklın idelerine dair bilginizin temelini ilk bölümde ayrıntılarıyla incelediğimiz için bu bölümde bu hatırlatma ile yetineceğiz.

Yargının keyfiyetine gelecek olursak, bir şey hakkında yargıda bulunurken örneğin; ahlakî ya da estetik yargılardan bahsederken, a priori olan hakkında konuşmuş oluruz. Ortak duyudan başlayarak, *özel evrensel* zemin ve estetik yargılar üzerinde ısrarla durmamızın sebebi, yalnız estetik yargılarda değil; bu yargılarla ahlakî yargıların kesişim noktasında varlık zeminini bulan başka bir yargı türünün imkanına da ulaşma çabasıdır. Kant’ta bu ara formun adına dair bir belirlenimde bulunmak güç olsa da, bu alan *sezilebilir* olandır; teleolojik yargılar da buraya yakın bir noktada kendilerine yer edinirler.

Kant daha önceden de işaret ettiğimiz üzere; estetik yargılar için, tüm insanların aynı yargıya varacağı zorunluluğunu değil; ancak aynı yargıya varmasının beklendiğini ifade eder. Bu noktada bir bakıma kendinde bir zorunluluktan ya da başka bir deyişle koşullu zorunluluktan bahsedilir. Bu koşullu zorunluluktan, ahlakî ve koşulsuz olana geçişi sağlamak için ise Kant’ın, güzelin ahlakî iyyinin sembolü olmasıyla ilgili iddiasını incelemek, çalışmamızı zenginleştirecek imkanları keşfetmek adına önem arz eder. Zira en yüksek iyyinin koşulu, ahlaklılıktır. “En yüksek iyyiyi gerçekleştirmek, ahlak yasası tarafından belirlenebilen bir istemenin zorunlu nesnesidir.”⁶⁰² Bu noktada eleştirel dönemdeki üç temel başyapıtın birinin diğerinden ayrılamayacağını belirtmek isteriz. O nedenle aklın pratik eylemine yönelip Kant’ın **II. Kritik**’ine dönerek, özgürlük idesi ve bu bağlamda “iyyinin kuruluşu”na dair bir parantez açmak istiyoruz. Çünkü bir yandan da yüce ve güzelde, “en yüksek iyyi”nin teması faaliyeti söz konusudur.

“Neyi umabilirim?” sorusu, temelde teorik ve pratik çağrışımlarıyla “ahlakî davranarak mutluluğu elde edebilir miyim?/ umabilir miyim?” sorusunu ve böylece “en yüksek iyyi” ideali cevabını kapsar. Mutluluk ve erdemin (mutluluğa lâyık olma) buluşması ise “en yüksek iyyi”yi ortaya çıkaracaktır. Kant, *Pratik Aklın Antinomisinin Eleştirisiyle Ortadan Kaldırılması* başlıklı bölümde, bu konuyla ilgili olarak şunları ifade eder:

⁶⁰² KPV, [5: 122].

(...) bir pratik aklın kendi kendisiyle görünüşteki bu çatışmasını bir yana bırakırsak, en yüksek iyi, ahlâksal olarak belirlenmiş bir istemenin zorunlu olan en yüksek amacıdır, böyle bir istemenin sahici nesnesidir; çünkü bu, pratik olarak olanaklıdır ve bu istemenin, içerikleri yönünden bu nesneyle ilgili olan maksimlerinin nesnel gerçekliği vardır; bu nesnel gerçeklik başlangıçta ahlâklılığın mutlulukla olan bağlantısında ortaya çıkan antinomi yüzünden zedelenmişti, ancak burada bir yanlış anlama söz konusuydu: görünüşler arasındaki ilişki, kendi başına şeylerin bu görünüşlerle olan ilişkisi sanılmıştı.⁶⁰³

Erdemle eyleyen ve nihayetinde mutluluğu elde eden öznenin hazzı, “en yüksek iyi”nin temaşası gibi düşünülebilir. Bu aynı zamanda, Kant’ın ilahiyata dair söylediği en önemli çıkarımlardan birisi olarak değerlendirilebilir.⁶⁰⁴ Çünkü bu düzlemde insanın varlığı ve pratik tercihleri yani onun ahlâklı olmayı seçmesiyle en yüksek iyi’nin tezahürüne imkan tanınması çok temel bir meseledir.

Akl sahibi bir varlık (Alm. *intelligenz*) olan insan, erdem ve mutluluğun sentetik birliği ile diğer canlıların erişemeyeceği bir varlığın ortaya çıkmasını sağlar: *Summum Bonum (En yüksek iyi)*’a. Bu da bizi, akli aşan ve dolayısıyla bizi bilinemezliğe sürükleyen ancak Kant sisteminde bir başka önemli alana ulaştıran hissetmeye götürür. Teorik olarak erişemediğimiz alana, pratik ahlâkî eylemlerimizle ulaşmış oluruz. Böylelikle insan, özgür bir neden olarak ahlâkî eylemde bulunarak, mekanik zorunluluk içinden bir anlamda kurtarılmış olur. Öte yandan Kant’ın sisteminde ampirik olarak başka türlü bir olgusal temaşa ya da bir fenomen olarak iyi’nin seyri söz konusu değildir. Mutluluk ise, en yüksek iyunin imkanında yatar ki bu imkan da bizi Tanrı’nın varlığına dek götürür. Öyleyse ahlâkî bir postulat olarak Tanrı’nın varlığı, en yüksek iyiyi mümkün kılmaktadır denilebilir.

Cassirer’in ifadesiyle, öznenin istenci, Tanrı’yı var kılmaktadır.⁶⁰⁵ Yani istemenin bir nesnesi olarak, pratik olarak bir Tanrı’nın varlığının postula edilmesi gerekmektedir. Cassirer bu meseleyi, ödev bağlamında ise şöyle ele alır: “En yüksek iyiyi geliştirme, bizim için ödevdir; dolayısıyla bu en yüksek iyunin olanaklılığını varsaymak, yalnızca bir hak değil, aynı zamanda ödevde bir gereksinme olarak bağlı olan zorunluluktur.”⁶⁰⁶ Çünkü daha önce de belirttiğimiz üzere en yüksek iyunin varlığı, bir Tanrı’nın varlığına dair varsayıma bağlıdır. Öte yandan bu noktada küçük bir parantez açarak, en yüksek iyi idesinin, Aristoteles’in *seyir/temaşa* faaliyeti ile

⁶⁰³ KPV, [5: 115].

⁶⁰⁴ Çitil, *Kant Okumaları*, s. 165.

⁶⁰⁵ Cassirer, *Kant’ın Yaşamı ve Öğretisi*, s. 352.

⁶⁰⁶ Cassirer, *a.g.e.*, s. 351.

ulaştırdığı erdem kavramıyla da son derece ilgili gözüktüğünü ifade etmeliyiz.⁶⁰⁷ Ancak konumuzun sınırlarını aşmamak adına bu alana dair incelemelerimizi sınırlandırarak yeniden özgürlük kavramının, Tanrı ile doğrudan ilintili olan bölümüne döneceğiz.

Kant’a göre ahlak yasasının koşulu olarak a priori bir halde bildiğimiz tek ide, özgürlük idesidir.⁶⁰⁸ Jean Luc-Nancy’nin ifadesiyle akıl sürekli olarak “yargılıyorum, bil bunu” derken öte yandan bu *mahkeme* önünde devamlı olarak kendine özgürlük atfetmektedir yani son yargıya, özgürlüğün *erekli* yargısına kendini sunmaktadır.⁶⁰⁹ Özgürlüğün yasası, bu yargılama arzusunun tek hareket ettiricisi olarak arzuyu harekete geçirendir.⁶¹⁰ Özgürlük kavramı aracılığıyla bir nesnenin sentezlenmesinin imkanı olarak, *Tanrı* ve *ölümsüzlük* idelerinin nesnel gerçekliği ve bu kavramları kabul etmenin öznel zorunluluğundan bahsedilir. Bu ideler her ne kadar teorik akıl tarafından kanıtlanamıyorsa da aynı zamanda reddedilemezler. Tanrı’yı doğanın zorunlu bir nedeni olarak değil ama aklın ahlakî kullanımı için postüle etmek gerekir. Bu durum bizi, pratik aklın kullanıma döndürür. Kant, aklın saf kullanımı bakımından Tanrı kavramını, sırf kavramlardan hareketle bilmemizin imkansız olduğunu ifade eder ve bunu pratik aklın nesnesine göre inceler:

Bu kavrama pratik aklın nesnesine göre bakmak istediğimde, görürüm ki, ahlak ilkesi bu kavrama ancak en yüksek yetkinliğe sahip bir dünya yaratıcısı varsayımıyla olanaklı bir kavram olarak izin verir. (...) Böylece ahlak yasası, saf bir pratik aklın nesnesi olarak en yüksek iyi kavramı aracılığıyla, en yüksek varlık olarak ilkhvarlığın kavramını belirler; bunu aklın fiziksel yürüyüşü, dolayısıyla teorik yürüyüşü yapamamıştı. Demek ki Tanrı kavramı, aslında Fiziğe ait, yani teorik akıl için bir kavram değil, Ahlâka ait bir kavramdır.⁶¹¹

Tanrı kavramı için yaptığı akıl yürütme ile Kant, kavramın ahlakî eylemler için pratik aklın bir önermesi olabileceğini bu şekilde özetler. Saf pratik aklın bir gereksinimini gidermek için, en yüksek iyiyi gerçekleştirme çabasını özünde taşır. Peki özgürlük kavramına geri dönecek olursak, bu saf akıl kavramının gerçekliğinin kabulü neden önemlidir? Çünkü bütün ahlakî eylemlerimiz, özgürlük ideasına

⁶⁰⁷ Erdem epistemolojisi ile ilgili Türkçe’de yapılmış ayrıntılı bir çalışma için bkz.: Kemal Batak, **Aristoteles’ten Ernest Sosa’ya Erdem Epistemolojisi**, s. 46-59, İz Yay., İstanbul, 2017. Kant’ta erdem olarak etiğe dair bir inceleme için bkz.: Allen W. Wood, **Kant**, çev. Aliye Kovalıkaya, Dost Kitabevi, Ankara, 2005, s. 189.

⁶⁰⁸ **KPV**, [5: 4].

⁶⁰⁹ Nancy, “Dies Irae”, s. 31.

⁶¹⁰ Nancy, **a.g.e.**, s. 35.

⁶¹¹ **KPV**, [5: 140].

dayanır. *İyinin* bir nesne olarak ortaya çıkabilmesi, insanın özgür bir eylemde bulunmasıyla mümkündür. Bu nedenle Kant'ta "*iyinin kuruluşu*"ndan bahsedilebilir. *İyi*, insan eylemindeki özgürlüğün sonucu olarak ortaya çıkar.

Akıl sahibi bir varlığın istemesi ne zaman iyi sıfatını alır? Bir şey ahlak yasası haline geldiği zaman, 'herkes için' iyi sıfatını alır. Bunun için ise bir Tanrı'nın varlığını postüle etmek gerekir. Görüldüğü üzere; Kant'ın eserlerindeki bu geçişlilik, bizim çalışmamızda temellendirmeye gayret ettiğimiz zemini hazırlar gözükmektedir. Öte yandan yüce probleminden özgürlüğe geçişle, aslında estetik alandan ahlakî alana da bir yol olduğunu fark ederiz. Cassirer eserinde yüce probleminin eleştirel çözümünü şöyle ele alır:

(...) yüce psikolojisi, bizi, ahlaksal yasa bilinci içinde daha önce genel form olarak tanıdığımız *saygı* duygusuna götürür. Biz yüce fenomeninde hoş ve hoş olmayanın (nahoşun), karşı çıkma ve saygı duygusunun bir karışımını tanırız. Biz yücede, fiziksel-sonlu (ölümlü) süjeler olarak, nesnenin büyüklüğünün bizi ezdiğini hissederiz. Ama öbür yandan, bu büyüklüğün bizim tüm sonlu ve koşullu varoluşumuzu aştığını hissettiğimiz anda, aslında aynı büyüklüğün kendi ideler yaratma yetimizden kaynaklandığını da görürüz. Yani yücede, kendi koyduğumuz bir idenin (saygı) belirlenimi altına kendimizi yerleştirmişizdir.⁶¹²

Yüce ile kendi kendimizde açığa çıkardığımız bu saygı duygusu, ahlakî eylemin zemininde yatan duygu ile ortaklık taşır. Pratik akıl ile muhayyile melekesini buluşturan duygu, saygıdır: "Saygıda, hem imana teslim olma ve kendini bırakma anlamında bir alırlık [*réceptivité*] hem de 'yasayı kendine özgürce dayatma'nın spontanlığı ortaya çıkar. Bu ikili yapı hayalgücüne aittir."⁶¹³

Muhayyile melekesi, kendini saf olarak ortaya koyan zamanın zemininde meydana gelen yücenin idraki ile özgürce bir *bild* tasavvur eder. Nancy'nin ifadesiyle yüce, köleliğe özgü bir dini korkudan ibaret değildir, benim yargımı benim hedefimle ölçen yargıyla özgürce karşı karşıya kalmaktır.⁶¹⁴ Yücenin analitiğini ortaya koyarken ayrıntılandırıdığımız korku duygulanımı, burada da kilit bir rol üstlenir. Kısaca hatırlayacak olursak; doğadaki *dinamik yücenin* öznedeki tezahürünün, doğru yargıya ulaştırabilmesi için, kişinin kendisini tehlikede hissetmemesi gerektiğini ifade etmiştik. Kant, korkutulan birinin, doğanın yücresi ya da korku öznesi üzerine yargıda

⁶¹² Cassirer, **a.g.e.**, s. 438.

⁶¹³ Nancy, **a.g.e.**, s. 48.

⁶¹⁴ Nancy, **a.g.e.**, s. 55.

bulunamayacağını ifade eder.⁶¹⁵ Dolayısıyla burada ‘korkutan bir Tanrı’ söyleminden de kaçınılmış olur. Kant’ta Tanrı ve yüce arasındaki ayırmda da, korku duygusunun varlığına vurgu yapıldığını söyleyebiliriz. Dini inanışta kişinin korkarak ya da başka herhangi bir tehdit saikiyle imanı, Kant’a göre gayri ahlakî bir davranıştır.

Kant’ın açıkça ifade etmediği ancak onun transandantal felsefesi içerisinde yerini bulduğumuza inandığımız, bir niyet okumadan öteye geçerek ve metinlerin ruhuna sadık kalarak söylemeye gayret ettiğimiz iddia; gerek yüceye gerekse bir sonraki bölümde gayeliliğe rengini veren *tanrısallığın* varlığıdır. Baştan itibaren muhayyile yetisi üzerine gitmemizin sebebi de, bu imkanı ancak onun aracılığıyla bulabilecek olmamıza olan inancımızda yatar. Zira yücede, duyumsanabilir olanın ölçüsünün ötesine geçen bir tanıtlama söz konusudur.⁶¹⁶ Yüce bir yandan yargılayanın ruhunda (Alm. *gemüt*) aranırken öte yandan aşkın bir varlığın idrakinde de oradadır.

“Burada Ben ile evren, benlik duygusu ile doğa duygusu çok yönlü olarak birbirlerine geçmiş olurlar ki, estetik seyrin olduğu gibi, yücede ifadesini bulan bir seyrin de, öz bakımından nasıl oluştuğu ortaya çıkar.”⁶¹⁷ Ben’in doğadaki tezahürü ve doğanın ben’de uyandırdığı yüce duygusu, sonsuzluk hissini daha somut ve karşılaştırılabilir bir hale getirir. Böylece öznde uyanan duygu, saygı ve coşku gibi olumlu hislere yönelir. Öyleyse özne, bu noktada da kurucu unsur olarak varlığını idame ettirir.

Rundell öznenin kurucu unsur olması ile ilgili şu anlamlı benzetmeyi yapar: “Aklın ve tahayyül gücünün anlamı, değişir. İnsani ben imgeleri onların evi, daimi ikametgâhları haline gelir, dünyaya ilişkin gerek akl’ gerekse tahayyül etmeye dayalı tavırlar bu ocaktan sökün eder.”⁶¹⁸ Ben’in kurucu anlamı, bir ocak gibi kendisinde taşıdıklarındadır. Ondandır sızanlar (akletmenin ve tahayyül etmenin ürünleri), salt öznel de sayılmazlar. Kanaatimizce bütün bu duygulanımdaki en dikkat çekici nokta ise; Kant’ın felsefi sistemi içerisinde bunu evrensel olana taşımasında yatar. Kant bunu, beğeni yargısını kurarken yardım aldığı ortak duyu ve muhayyile melekesi marifetiyle gerçekleştirir. Böyle bir düşünce sisteminde yönümüzü bulmak için pusulamız, Kant’ın işaret ettiklerinden çok dışarıda bıraktıklarıdır denilebilir.

⁶¹⁵ KUK, [5: 261].

⁶¹⁶ KUK, [5:256].

⁶¹⁷ Cassirer, **a.g.e.**, s. 439.

⁶¹⁸ Rundell, “Yaratıcılık ve Yargı: Akıl ve Tahayyül Gücü Üzerine Kant”, s. 169.

Bir sonraki bölümde, öznedeki temsillerin öznel zemininden hareketle, estetik yargılardan teleolojik yargılara yükselmenin imkanını *gaye* merkezî kavramı etrafında ele almaya çalışacağız.



ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

TELEOLOJİK YARGI İLE MUHAYYİLE YETİSİ ARASINDAKİ İLİŞKİ

Bu bölüme kadar yürüttüğümüz çalışma, Kant'ın eleştirel felsefesinin teşrihi sayılabilecek bir iş olarak nitelendirilebilir. Buna göre, muhayyile ile diğer bilme yetilerinin birlikte icra ettiği faaliyetlerini, nesnenin ve estetik yargının kuruluşu bağlamında inceledik. Bu noktalara değinirken, söylemek istediklerimizin uzantılarını, din felsefesi içerisinde ele almaya gayret ettik. Zira başlangıçta da belirttiğimiz üzere, teleolojik yargı ile muhayyile melekesi arasında kurulan ilişkinin mahiyeti ve yol açtığı çağrışımlar bu sahanın ilgi alanına giriyor görünmektedir. Bu minvalde, önceki bölümde incelediğimiz yücenin idrakinde ortaya çıkan *özel evrensel* yargılardan hareketle din felsefesinin bazı meselelerine bu bölümde de yer vereceğiz. En temelde, teleolojik yargılardan hareketle Tanrı'nın varlığı meselesi bu bölümün inceleme konusu olacaktır.

Çalışmamızın üçüncü bölümünde, muhayyile yetisinin görünür olduğu **I. Kritik**'in ilk baskısı (A basımı) ve **III. Kritik** temel referans kaynaklarımızı oluşturacaktır. Ancak kanaatimizce sistemin bütününde muhayyile yetisi önemli bir yer kaplamaktadır. Kant'ın sistem filozofu addedilmesi ile ilgili temel saiklerden birisi de salt *kritik dönem* değil onu hazırlayan dönemde ve *kritik sonrası dönem*de yazılan eserlerinin bir bütünlük sunmasıdır. Bu hususa bölüm başında değinmemizin sebebi ise; Kant felsefesi incelenirken dönemlerin *eleştiri öncesi*, *eleştirel* ve *eleştiri sonrası* şeklinde ayrılmasının yol açtığı parçalı yapıdır. Aynı durum, *eleştirel dönem* içerisinde eserler, basımlarına göre ele alındığında da ortaya çıkar. Çalışmalara bu şekilde yaklaşmanın, Kant'ın sistemini anlamakta birtakım güçlüklerle yol açabileceği kanaatindeyiz. Kant'ın **I. Kritik**'inin A ve B basımlarındaki farkları, bir çatışma alanı değil; zenginlik olarak telakki ettiğimizde yalnızca B basımında yani ikinci baskıda yer alan bir dipnotu da bu duruma örnek olarak gösterebiliriz:

Metafiziğin araştırmasının gerçek amaçları olarak yalnızca üç ideası vardır: *Tanrı*, *Özgürlük* ve *Ölümsüzlük*, öyle bir yolda ki, ikinci kavramın, birinci ile bağlandığı zaman, zorunlu bir çıkarım olarak üçüncüye götürmesi gerekir. (...) bize deneyimde dolaysızca verilenden, *ruh*

öğretisinden⁶¹⁹ çıkarak evren öğretiline ve ondan Tanrının bilgisine dek ilerleyebiliriz.⁶²⁰

Yukarıda yer verdiğimiz dipnot, Kant'ın muhayyile melekesinin işlevini *kağıt üzerinde* yok saydığının iddia edildiği **I. Kritik**'in B basımında yer almaktadır. Oysa *insan ruhunun* bir yetisi olan muhayyile melekesi olmaksızın, dipnotta ortaya konulan *zorunlu çıkarıma* ulaşmak mümkün değildir. Burada yapmaya çalıştığımız şey, iki basım arasındaki farklılıkları tamamen yok saymaktan ziyade bu farkların bir zıtlık iktiza etmediğine işaret etmektir. Kant'ın *eleştirel döneminde*, birbirinden çok farklı şeyler söylemediğine metin içerisinde işaret etmeye çalışacağız. Kant'ın eleştirel dönem eserlerine dair açtığımız bu parantezi şimdilik kapatarak bölümde soruşturacağımız meselelere geçelim.

Bu bölümde, teleolojik yargının mahiyeti ve sınırları üzerinde duracağız. Bu süreçte Kant'ın eleştirel felsefesinde, “Tanrı'nın varlığına” dair *imkandan gerçekliğe* doğru giden yolu araştıracağız. Bu bağlamda *estetik* ve *teleolojik* kavramları ile yan yana geldiğinde *telos*, *urteilskraft*, *geist* gibi kavramların Kant felsefesinde ne gibi çağrışımları olduğunu inceleyeceğiz. Tezimizin başlığında dikkat çektiğimiz teleoloji ve muhayyile terimleri arasındaki ilişkinin bize sunacağı imkanları *telos* ve muhayyile alt başlığında ele almaya başlayalım.

I. Telos ve Muhayyile

Bu alt başlıkta, *telos* ve *muhayyile* arasındaki ilişkiyi ele almadan önce, başta bahsetmeyi önemli gördüğümüz bir ayrıma yer vermek istiyoruz: *Skopos-Telos* ayrımı. *Gaye* terimine denk düşen bu iki farklı kavramdan neden *skopos*'u değil de *telos*'u seçeceğimizi ve bu kavram üzerinden üçüncü bölümü şekillendireceğimizi ifade etmek istiyoruz. Böylelikle Kant'ın bilinçli seçiminin doğuracağı sonuçların bir fragmanına da daha başlangıçta yer vermeyi tercih ediyoruz.

Yargılama Fakültesi adlı eserde, Jean Luc-Nancy'nin kaleme aldığı *Dies Irae*⁶²¹ başlıklı makalesinden hareketle konunun açılımlarını ele alacağız:

⁶¹⁹ *Ruh öğretisi* ifadesinin karşılığı olarak, *seelenlehre* tercih edilmiştir. Kant'ın bu ifadede *ruhun* karşılığı olarak *gemüt* veya *geist* kelimeleri yerine *seele*'yi tercih ettiğine dikkat çekmek isteriz.

⁶²⁰ **KRV**, [B 395'te yer alan dipnot].

⁶²¹ *Kızgınlık Günü, Kıyamet Günü*.

İki tane erek kavramı vardır, ya da daha çok, ereğin kendisi iki kavram doğrultusunda sürekli olarak bölünür: *skopos* ve *telos*. *Skopos* görünen, nişan alınan hedefdir, bir nişanlamayı belirler, ona sunulan ve açıkça verilen amaçtır *skopos*; dahası aynı sözcük hem nişan alanı hem de gözeteni, himaye edeni, bir ustanın ya da koruyucunun otoritesine sahip olanı belirtir. Buna karşılık *telos*, bir eylemin ya da bir sürecin tamamlanmasıdır, sonuna kadar gidişidir. (...) *Telos*, aynı zamanda zirveyi, en uç noktayı, en yüksek gücü ya da egemen bir yargılama yetkisini [*jurisdiction*] belirtir.⁶²²

Telosta teşekkül eden gayelilik, bir şeyin mümkün en yüksek ereğine atıfta bulunur. Bu nedenle böylesi bir erek anlayışı, bir şeyin varoluşundan ayırt edilemez hale gelir. *Skopos* ise hedefe yönelme ve harekete geçme halidir. Burada tam anlamıyla *telosta* var olan olan kendiliğindenlik ve tezahür eden varoluşun mütemmim bir cüz'ü olmaklık yoktur. *Telos* ve *skopos* kavramlarının açılması ve bu ayrıma dikkat çekmek, Kant'ın niyetini okuyabilmek yönünden önemlidir.

Telos aynı zamanda, muhayyileden bağımsız düşünülebilecek bir kavram da değildir. *Skopos*, belirli bir hedefi gözetirken *telosun* yönelimi, aklın ve muhayyilenin sınırlarını zorlayan bir nitelik taşır. Kanaatimizce *skopos*, maddî ve mütênâhî bir amacı⁶²³; *telos* ise, gayr-i maddî ve nâmütênâhî bir *gayeyi* temsil eder. *Telosun* sonsuzluğa uzanma arzusu, 'bir sürecin sonuna kadar gidiş hali', bir sona değil, zirveye, *en uç noktaya*, *en yüksek güce*, *egemen bir yargılama yetisine* aslında evrensel ve koşulsuz olana dikkat çeker. Bahedilen bu gayelilik hakkındaki akıl yürütmeler, *telos* ve muhayyile melekelerini bir arada düşünmemiz gerekliliğini ortaya çıkarır.

Kant'ın, eleştirel dönemi boyunca "Nasıl yargılamalı?" sorusuna aradığı cevaplara bir yöntem önerisi olarak niteleyebileceğimiz teleolojik yargılar, aklın evrensel ve koşulsuz olanla kurduğu ilişkiyi içermektedir. Bu bölümde biz de, *telos*⁶²⁴,

⁶²² Nancy, "Dies Irae", s. 49-50.

⁶²³ Çankı *lûgat*inde *amaç* kelimesinin, maddî bir karşılık ifade ettiğini ve bu bakımdan maksada uymadığını ifade eder. *Amaç* yerine tercih ettiği kelime ise, *gayedir*. Çankı, **Büyük Felsefe Lûgatı**, c. II, s. 67-68.

⁶²⁴ *Telos* terimi için Çankı'nın **Büyük Felsefe Lûgatı**'ndaki karşılıklar şöyledir; *gaye*, *meâd*, *ümmiye*, *hedef*, *matlûb*, *maksat*, *akıbet*. Dil inkılâbından sonra 1942'de neşredilen **Felsefe ve Gramer Terimleri**'nde yer alan kelimenin karşılıkları ile 1952'de Milli Eğitim Bakanlığı'nın hazırladığı **Orta Öğretim Felsefe Terimleri**'nde, kelimeye karşılık olarak uygun görülen terim önerilerine yer verilir. Buna göre Çankı, ilk çalışmada, *gayenin* mukabili olarak; *erek*, *son* ve *vargı* terimlerinin tercih edildiğini aktarır. İkinci çalışmada ise, *erek* yerine Farsça kökenli bir kelime olan *amacın* tercih edildiğini görüyoruz. (Çankı, **Büyük Felsefe Lûgatı**, c. II, s. 64-65.) Çankı bu kelimelerden hiçbirini tam manasıyla Fransızca *fin* kelimesinin müradifi olarak görmez. Onun *fin* karşılığında tercih ettiği asıl kelime, *gayedir*. Çankı'ya göre *gaye* kendi içerisinde bir tahdîd barındırır. Aslen *gaye son haddir*. (Çankı, **a.g.e.**, c. II, s. 68.) Çankı eserinde, *téléologie* (*finalité*) maddesine geldiğinde *gâiyet* terimini kullanır. Öte yandan, dil inkılâbının ardından önerilen *ereklilik*, *erekbilim*,

gayelilik, son erek, koşulsuzluk gibi temel kavramlar etrafında örülen bu yargılama biçimini, Kant'ın **III. Kritik**'inden hareketle muhayyile melekesi ile ilişkilendirerek ele alacağız.

Teleolojik Yargı Yetisinin Eleştirisi adlı bölümde Kant, doğadaki gayelilik ve bunun kaynağı üzerinde durur. Ancak bu gayeliliğin kaynağı olarak başlangıçta çok da net olmayan bir analogiye yer verir. Kant'a göre, "boş bir akılcılıkla" şeylerin doğasına gaye kavramı, salt bir oyun olarak yerleştirilmiştir. Zira gayelilik, nesnelerden ya da bunların deneyim bilgilerinden türetilemez. İnsan zihni, baktığı her şeyin içerisinde, bir gayelilik varmış gibi görür. Kant'a göre insan, doğayı nesnel zeminlerden bilmekten çok *bendeki* temsillerin bağlantısının öznel bir zemini ile analogik olarak kavrar.⁶²⁵ Öyleyse bu noktaya kadar nedensellik, kendimizden ödünç alınıp başka varlıklara yüklenir haldedir.⁶²⁶ Dolayısıyla erekselliği de karşıdaki nesneye yükleyen, bunu bir kavram ile uyum içinde muhayyile melekesi vasıtasıyla var kılan, öznenin kendisidir. Böylelikle doğadaki gayeliliğin kaynağına, dolaylı olarak *özne/ben* denmiş olur.

"Doğanın gayesi nedir?" diye sorulduğunda ise Kant bu soruyu iki kavram ile yanıtlar: "Doğanın birinci gayesi insanın *mutluluğu*, ikincisi ise *kültürü* olacaktır."⁶²⁷ Buradaki mutluluk ve kültür Kant'ın araştırmasının, antropolojiye niyetli bir felsefe olduğunun göstergesidir. Her şeyin kaynağı olan *özne* ve *öznenin* algısı doğadaki gaye ve gayelilik anlayışına da yansımıştır. Buna göre insan aklı, var olan bilgiye ulaşmaktan çok onu yeniden *inşa edendir*, denilebilir.

Gayelilik düşüncesi, Kant felsefesinin temelinde yatan çokluktaki (*manifold*) birliğe bizi yönelten bir sistemdir. Bu sistem mutlak değil, mümkün olanın çokluğuna zemin hazırlar. Bu sayede yukarıda bahsettiğimiz ve aslında gayeliliğin kaynağı olarak kendimize atfettiğimiz, bilincimizdeki farklı güçleri de birlik altına alır.⁶²⁸ Öte yandan bu birlikten gelen bütünlük fikrini, refleksiyon faaliyeti, nesnelerin

teleoloji kavramları arasından da tercihte bulunarak, *erekbilim*'in daha uygun olacağını ifade eder. Son olarak lügatte Çankı'nın, Kant'a referansla gâiyetin mütâlaasını yaptığı noktaya değinmek istiyoruz. Çankı, gâiyetle ilgili şu soruyu yöneltir: "İlimlerin umumî muhîtlümaarifinde her ilmin belli bir mevkii bulunmalıdır... Gâiyetinki ne olmalıdır? Asıl tabiat ilimlerine veya ilâhiyâta mı nispet olunur? [Kant, *Kritik der praktischen vernunft (Amelî Aklın Tenkidi)*, Bend: 68, nihayeti]."

Kanaatimizce gâiyetin mevkii hem tabiat hem ilahiyattadır. Çankı, **a.g.e.**, c. III, s. 979-980.

⁶²⁵ KUK, [5: 360].

⁶²⁶ KUK, [5: 361].

⁶²⁷ KUK, [5: 430].

⁶²⁸ KUK, [5: 361].

belirlenmesinin bir koşulu olarak nesnelere taşır.⁶²⁹ Cassirer bu durumun nedenini şu şekilde ifade eder:

(...) doğayı, yalnızca basamaklı bir tarzda genelden özele ve tekile kadar düzenleyen mekanik-nedensel yasaların bir içerik kavramı olarak değil de, tersine onu *hayat formlarının* bir bütünü olarak kavramak istediğimiz her yerde, düşüncemiz bu adımı atar. Çünkü bizzat hayat kavramının kendisi, çoklukta birliğe değil de, tersine birlikte çokluğa; parçadan bütüne değil de, tersine bütünden parçaya doğru giden bir etkinlik tarzını ifade eder.⁶³⁰

Her bir deneyim parçasını bütünleyen, bilgimizin sonsuza dek genişlemesine imkan tanıyan gayelilik, bütünün sınırları ile aslında insanın sınırlarını kavranır hale getirir. Aynı zamanda bu basamaklı yapı, “Hayatın kaynağı nedir?” sorusunu da izale eder. Bu noktada gaye, öznel bir ilke ya da mutlak bir yapı değil, doğanın kendi içinden gelen bir ilke olarak kendini inşa edendir.

Başlangıçta ifade ettiğimiz analojiye gelecek olursak Kant, bir saat örneği üzerinden doğadaki gayelilikten ve düzenlilikten çıkan *örgütlü*⁶³¹ ya da *kendi kendini örgütleyen* bir üründen bahseder. Bu noktada, doğanın bu örgütlü etkinliğinde onu yönlendiren bir *niyetin* (Alm. *absicht*) bulunup bulunamayacağı sorusunu zihnimizin bir köşesinde taşıyalım. Üçüncü bölümün değerlendirme kısmında bu soruya da cevap aramaya çalışacağız. Ama bu sorunun öncesinde Kant’ın saat analogisinden hareketle doğadaki *mekanik-organik* ayrımına bir göz atalım.

Kant, **III. Kritik**’inde *Şeyler, Doğa Ereklere Olarak, Örgütlü Varlıklardır* adlı bölümde, doğanın *devindirici* değil, *oluşturucu* kuvveti üzerinde durarak, *örgütlü* (Alm. *organisiert*)⁶³² ve *kendi kendini örgütleyen* (Alm. *sich selbst organisierendes*) varlık olarak *doğa ereği* (Alm. *naturzweck*)ni ele alır. Bunu, mekanik bir saat analogisi

⁶²⁹ Cassirer, **Kant’ın Yaşamı ve Öğretisi**, s. 443-444.

⁶³⁰ Cassirer, **a.g.e.**, s. 444.

⁶³¹ **KUK**, [5: 374].

⁶³² “Örgütlü” terimi, Kant’ın eserlerinde Almanca “organisiert”, “kendi kendini örgütleyen” manasında ise “sich selbst organisierendes” şeklinde, İngilizcede “organized” ve “self-organized” şeklinde ifade edilir. Türkçede ise kelime karşılığını biz direkt bir çeviri olarak “organize” ve “kendi kendini organize eden” şeklinde belirlemek yerine “örgütlü” ve “kendi kendini örgütleyen” kullanımlarını tercih ettik. Öte yandan lügatlerde yer verilen “teşekkül, tanzim, tensik, vb.” karşılıklarını tercih etmememizin sebebi ise bu kavramların yoğun bir şekilde bir başka *yapıcıya* ya da Tanrı’ya referansta bulunması bakımından kavramın anlaşılmasında karmaşaya sebebiyet verme ihtimalidir. Biz metin boyunca “örgütlü” ve “kendi kendini örgütleyen” terimini, Kant’ın ifade ettiği şekliyle doğaya amacını veren ve bu bakımdan salt makineden ayrılan; öte yandan bu hâssaları taşımayan doğadaki diğer maddelere de hareketini veren ve bu bakımdan oluşturucu kuvvete de sahip olan Kant’ın tabiriyle “kendi kendini yayan” bir örgütlenmedir. (**KUK**, [5: 375]). Doğanın örgütlenişinin Kant’a göre bildiğimiz herhangi bir nedensellikte hiçbir benzerliği yoktur. (**KUK**, [5: 376]).

üzerinden tasvir eder.⁶³³ Öte yandan saat, kendisini saat yapan parçaların bir araya getirilmesinden tutun da harekete geçirilmesine kadar bir dış nedene ihtiyaç duyar. Zira, örneğin saat bölümlerinden bir tanesi olan çark, geri kalan parçaların üreticisi ve kurucu nedeni değildir. Yani çark, saatte var olan herhangi bir eksikliği tamamlayamaz ya da bozukluğu düzeltmez. Aynı zamanda bu düzenek kendi kendini de onaramaz. Oysa organik bir yapıda durum, bunun tam tersidir. Birbirini destekleyen parçalar dışardan bir etki olmaksızın kendi kendilerine çalışır görülmektedirler. Hatta bu organizma, bozulduğu taktirde kendi kendini onarabilmektedir. Dolayısıyla mekanik saat örneğine karşılık Kant, dışsal bir hareket ettirici olmaksızın bu işleyişi örgütlü doğadan bekleyebileceğimizi, bunun “örgütlü ve kendi kendini örgütleyen varlık olarak bir doğa amacı” şeklinde adlandırıldığını ifade eder.⁶³⁴ Bu bakımdan da mekanik değil organik bir yapı arzeder.

Kant’ın yaşadığı dönemde hakim olan ve Voltaire’in de savunuculuğunu yaptığı evren anlayışı mekanik bir saat analogisi üzerine kurulmuştur.⁶³⁵ Ancak bu analogi, Kant’ın yukarıda bahsettiğimiz şekilde eleştirdiği değil de içerik olarak ondan farklılaşan ve onun benimsediği bir benzetmedir. Zira buradaki saat, kendi içinde bir gayelilik taşımaktadır.⁶³⁶ Cassirer, bu *kendinden ereklilik* (Alm. *selbstzweckheit*) ve ahlak alanı arasındaki ilişkiyi eserinde şu şekilde ele alır:

(...) kendinden ereklilik düşüncesi, kesin olarak ahlâk alanı içinde süjenin istenci düşüncesi ile sınırlanmış kalır. Ama aynı düşünce, objektif varoluş alanında organizm fenomeni içinde (tıpkı daha önce sanat yapıtı fenomeni içinde olduğu gibi) bir *simgesel* anlama sahiptir. Çünkü organizmanın tüm parçaları, sanki tek bir merkeze yönelmiş gibidir. Organizmanın oluşumunda bireysel öğeler karşılıklı olarak birbirlerine geçmiş haldedirler ve sanki bir öge öbürünü *istemekle* varolabilmektedir.⁶³⁷

Kant’ın ifadeleriyle, “Örgütlü bir varlık öyleyse salt bir makine değildir, çünkü bunun yalnızca *devindirici* kuvveti vardır; tersine, onun kendi içinde

⁶³³ KUK, [5: 374].

⁶³⁴ KUK, [5: 374].

⁶³⁵ Voltaire’in *Candide* adlı eserinde amaçlılığa ve mümkün dünyaların en iyisi teorisine dair söylediklerinin izlerini takip etmek için bkz.: Voltaire, *Candide ya da İyimserlik ve Micromégas*, çev. İpek Ortaer Montanari, İthaki Yay., İstanbul, 2014, s. 3,19, 22.

⁶³⁶ Bu noktada Kant’ın çağdaşı olan William Paley’nin saat analogisi de akla gelir. Ancak Paley, doğadaki düzen ve gayelilikten hareketle bu analogide bir Tanrı’nın varlığına dair temellendirme yapmaktadır. Karşılaştırmalı bir okuma yapmak için W. Paley’nin teleolojik delile dair kaleme aldığı metne bkz. William Paley, “Alemdaki Düzenlilik ve Amaçlılık”, çev. Adem İrmak, *Klasik ve Modern Metinlerle Din Felsefesi Dersleri İçin Yardımcı Kitap* içinde, (haz.) Recep Alpyağıl, İz Yay., İstanbul, 2021, s. 142-159.

⁶³⁷ Cassirer, *a.g.e.*, s. 450.

oluşturucu kuvveti vardır ve bu öyle bir kuvvettir ki; o varlık bunu, onu taşımayan maddelere iletir.”⁶³⁸ İşte bu noktada doğanın örgütleyici olma özelliği devreye girer. Bu, “doğanın örgütlü ürünü” olarak da adlandırılacak olan varlıktır ki; Kant bu varlığı, yukarıda belirttiğimiz üzere salt makineden ayırır.⁶³⁹ -Ancak doğa, bir yandan da bir sanatçı gibi içindeki işleyişi ve *örgütlü* ürünleri dışarıdan yönlendiren bir hüviyete sahip değildir. Özetle, bu sistem içerisinde doğa kendi kendini *örgütler* ve bunu *örgütlü* ürünün her bir türünde, tıpkı bir yaşam döngüsü gibi yapar.⁶⁴⁰ Böylece kör bir rastlantısallık ya da amaçsızlık fikri ortadan kalkmış olur.

Öyleyse başka şeyler ile bir ilişki olmaksızın kendileri için alındıklarında, örgütlü varlıklar doğada ancak onun amaçları olarak olanaklı görülmesi gereken biricik varlıklardır; bu yüzden ilk olarak pratik bir amaç değil ama bir *doğa ereği* olan bir *ereğin* kavramına nesnel olgusalılık sağlarlar.⁶⁴¹

Kant bu yolla, doğanın nesnelerini özel bir ilkeye göre yargılama imkanının ortaya çıktığını, başka bir deyişle teleolojik yargılar için bir temelin inşa edildiğini ifade eder. Doğanın *örgütlü* varlığı, kendi kendinin hem *nedeni* hem de *amacıdır*. Bu yönüyle doğanın *örgütlü* bir ürünündeki hiçbir şey *boşuna* ve *amaçsız* değildir. Kant, gayeliliğe yüklediği evrensellik ve zorunluluk hususiyetleri nedeniyle bu perspektifin, yalnızca deneyim zeminleri üzerine dayanılmadığına işaret eder. Bu noktada, evrenselliği yakalamak adına, aynı zamanda bir a priori ilkeyi temel almak gerekli görünmektedir.⁶⁴² Bu ilke, yukarıda işaret ettiğimiz *niyet* (Alm. *absicht*) ya da *son amaç* (Alm. *endzweck*) olabilir. Kant’ın bu ilkelerden hangisine işaret ettiğine aşağıda ayrıntılarıyla yer vereceğiz.

Doğada var olan nedensellik ilkesi, Cassirer’in ifadesiyle “fenomenlerin zaman içinde birbirlerini izlemelerinin objektifleştirilmesi için vazgeçilmez bir araçtır.”⁶⁴³ Doğadaki koşulluluk, bir öncelik ve sonralığa tâbîdir. Dolayısıyla bu nedensellik bağına kırarak, gayeliliğin içine yerleştirileceği bir gedik bulmak güç gibi gözükmemektedir. Öte yandan deney de bize, doğada bir gayeli nedensellik olduğu bilgisini sunmaz. Burada da tıpkı Kant’ın estetik yargılar fikriyatında olduğu gibi *gayesiz gayelilik* söz konusu olacaktır. Zira nedensellikte geriye doğru gidildiğinde,

⁶³⁸ KUK, [5: 375].

⁶³⁹ KUK, [5: 374].

⁶⁴⁰ KUK, [5: 375].

⁶⁴¹ KUK, [5: 376].

⁶⁴² KUK, [5: 376].

⁶⁴³ Cassirer, a.g.e., s. 451.

en nihayetinde bir başlangıç noktasına varılır. Elbette bu, nesnelerin dayanağı olan bir *son amaç* kavramına bizi ulaştırmaz ancak bu noktada da deneyimi aşan, duyularüstü bir kavrayış söz konusudur. Bu kavrayış bizi *son amaç* gibi bir varlığa ulaştırmasa da teorik bir yöntem öğretisi verir. Buna göre doğa, Kant’a göre salt mekanik bir nedensellikte açıklanamaz. Öyleyse burada erek ile neden ilkesinin birleştirildiği bir sistemden bahsedilebilir.

Cassirer, bu sistemde Kant’ın belirlediği “açıklama türlerine” şöyle işaret eder:

Erek ilkesi ile neden ilkesinin birleştirilmesi, “bir ürünün verili yasalara göre imkânını açıklama (*Explikation*) üzerinde belirleyici *yargıgücüne* değil, tersine sadece aynı ürünün açıklama (*Exposition, Erörterung*) sebebi üzerinde *düşünücü* (*refleksiyonlu*) yargıgücüne ilişkin olabilir.” Demek ki, burada, doğanın *kendinde şey* (*Ding an sich*) olarak nereden gelip nereye gittiğini söyleyemeyiz; tersine burada fenomenlerin bütünü kendi içinde kapalı (*tam*) ve sistematik düzene sahip birlik olarak kavramak konusunda bize geçişli olmayan (bizce kavranabilir olmayan) kavramlar ve bilgiler olduğunu saptarız.⁶⁴⁴

Buradaki temel motivasyon, salt evrendeki gizemliliği çözmek ya da kaynağına inmek nev’inden değildir. Kant’ın **I. Kritik**’ten itibaren sürdürdüğü yöntemsel derinleşme çabası; *gayelilik*, *gayesiz gayelilik* ve *nedensellik* kavramları arasındaki ayrımlarını korumayı hedefler. Bu noktada ayrımları daha belirgin kılmak adına soruşturmaya açık bir kaç husus üzerinde durmakta fayda vardır. Buna göre; en temel soru, “Doğa bilimi ilkelerini nereden alır?” şeklinde ifade edilebilir.

Kant **III. Kritik**’te yer alan, *Doğa Biliminin İç İlkesi Olarak Teleolojinin İlkesi Üzerine* adlı bölümde her bilimin kendi içindeki sistemin arkitektonik olarak inşa edilmesi gerekliliği üzerinde durur.⁶⁴⁵ Zira doğa biliminin temellerinin inşa edildiği bu durumda, var olan sisteme eklemleme değil; onu kendi içinde bir bütün olarak kurma söz konusudur. Kant’a göre doğa biliminin zeminine bir *Tanrı* kavramı yerleştirirse ve doğadaki gayelilik bununla açıklanırsa hatta bir adım ileri giderek Tanrı’nın varlığını kanıtlamak için bu yöntem kullanırsa içsel ve kalıcı olmayan bir anlatı yaratılmış olur.⁶⁴⁶

Kant, bilimin ilkelerinde *içsel* ve *dışsal* ayrımına gider. Bu ayrımdan hareketle de Tanrı’nın varlığına dair çıkarımlara bir sınır tayin eder. Sınırın temel ölçütü, içsel yani ‘yerli bir ilke getirme’ meselesine dayanmaktadır:

⁶⁴⁴ Cassirer, **a.g.e.**, s. 460.

⁶⁴⁵ **KUK**, [5: 381].

⁶⁴⁶ **KUK**, [5: 381].

Bir bilimin ilkeleri ya *içsel*dir ve o zaman onlara *yerli* denir (*principia domestica*); ya da yalnızca yerlerini onun dışında bulabilen kavramlar üzerine dayanırlar ve *dışsal* ilkelerdir (*peregrina*). Bu sonuncuları kapsayan bilimler öğretilerinin temeline yardımcı önermeler (*lemmata*) alırlar; eş deyişle bir başka bilimden bir kavram ve onunla birlikte bir düzenleme zeminini ödünç alırlar.⁶⁴⁷

Doğa bilimine, *içsel* bir ilke olarak *Tanrı* kavramının getirilmesi, “yanlış inanç” şeklinde tezahür edecektir.⁶⁴⁸ Zira bu durum, bilgimizin sınırlarını aşan bir anlatıya sebebiyet verirken aynı zamanda bilginin tüm dayanağını da sınır ötesine taşımaktadır. Kant bu bakımdan *teleolojik* yargılardan *teolojik* yargılara yapılan bu geçişin sakıncalı olacağını ifade eder. Buna karşılık, koşullu ve sonlu aklımız, sürekli olarak koşulsuza uzanmak ister. Bu kaçınılmaz gidiş üzerinde, daha önce çalışmamızın birinci bölümünde, akıl ile ilgili bahiste durmuştuk. Burada da ayrıntılarıyla ele alacağız.

Kant’a göre, *teleolojik* yargılardan *teolojik* yargılara geçişin sebebi, bizim fenomenlerde, amaçlı bir düzenliliği görme çabamızdır.⁶⁴⁹ Bu düzenliliği daha yüksek bir telosa ve hatta *yaratıcı*, *ilksel* olan bir varlığa götürmemiz, aklımızın zorunlu bir adımıdır. Öte yandan Kant’a göre bu, imkan dahilinde bir çıkarımdır. Asıl yanılsama ise, kurulan bu bağlantının, aklın zorunlu bir adımı olarak değil de her şeyin temelindeki bir öz telakki edilmesidir.⁶⁵⁰ Bu yanılsama bizi en kestirme yoldan aklın sofistikasyonu vasıtasıyla bir Tanrı’nın varlığına götürür.

Bu noktada, Kant’ın **I. Kritik**’inin *Transandantal Diyalektik* bölümüne dönecek olursak; o, transandantal eleştiri ve metafiziksel yöntem arasındaki karşıtlık ilişkisini ortaya koyarken özgürlük, ölümsüzlük ideleri gibi, Tanrı idesinin mahiyetini de ortaya koymaya çalışır. Zira daha önceden de belirttiğimiz üzere, Kant’ın “sınır taşlarını devirmek” olarak nitelendirdiği bu aşkınsal yanılsamanın yeri, akıl; zemini ise, transandantal diyalektiktir.⁶⁵¹ Akıl, zorunlu olarak gördüğü her şeyde bir öz, nedensellik ve temel arar. Kant’a göre bu durum, akıl için kaçınılmaz bir yanılsamadan ibarettir. Oysa ona göre, aklın bu yanılsamasını bizim hakikat olarak kabul etmemiz asıl eleştirilmesi gereken noktadır. Zira bu mutlak hakikat algısı, akıl

⁶⁴⁷ KUK, [5: 381].

⁶⁴⁸ KUK, [5: 381].

⁶⁴⁹ KUK, [5: 382].

⁶⁵⁰ KUK, [5: 381].

⁶⁵¹ KRV, [A 297/ B 354].

tarafından *vaz edilmiştir* (Alm. *aufgegeben*); sanılanın aksine *verili* (Alm. *gegeben*) değildir. Dolayısıyla transandantal diyalektik ile metafiziksel yöntem arasındaki karşıtlık, deney alanı sınırları içinde kalanlarla bu sınırı aşanlar arasındaki zıtlığa tekabül eder denilebilir.

Yukarıda Kant’a göre sakıncalı olarak görülen faaliyeti, yargı yetisinin kendi kendisine ilke koyması olarak formüle edebiliriz. Oysa olması gereken, yargı yetisinin doğaya ilke koymasıdır. Teleolojik yargı yetisinin ilkesi, belirleyici değil; derin-düşünen yargı yetisidir. Heimsoeth, teleolojik yargıgücünün, anlama yetisi (*müdrake*) ve akli birbirinden kesin bir şekilde ayırarak bu alanların duyularüstü birliğini gösterdiğini ifade eder: “Bükümlü⁶⁵² bir yargıgücü olan teleolojik yargıgücünde, birbirine karşıt varlık tarzlarını birleştiren bir temel yapı ilkesi (*substrat*), bir ide ortaya çıkar.”⁶⁵³ Ancak bu durum Kant’ın sisteminin temelinde, metafizik bir ilkenin olduğu varsayımına işaret etmez. Kant’tan sonraki dönemde ise, bu noktadaki karışıklığın yankıları, metafiziğin seyri cihetinden aksi bir yönde ilerleyecektir. Schelling’den Hegel’e metafizik, farklı bir boyut ve anlam kazanacaktır.

Kant’a göre doğa bilimi yasaları, kendi nedenselliklerini, gayelerin kuralına göre yine doğada aramalıdır. Bu nedenle Kant ilkeyi, doğa ereği anlatımıyla sınırlı tutmak ister ve bu durumu *Doğa Biliminin İç İlkesi Olarak Teleolojinin İlkesi Üzerine* adlı bölümde şu şekilde ifade eder:

Buna göre doğa bilimi sınırlarının üzerinden atlamamalı ve böylece kavramına hiçbir deneyimin uygun düşmediği ve onu ilk kez ancak doğa biliminin tamamlanışından sonra göze almaya hakkımızın olduğu bir ilkeyi kendi içine ‘yerli’ bir ilke olarak getirmeye çalışmamalıdır.⁶⁵⁴

Kant, teleolojik yargılardan söz ederken doğa bilimine değil de *teolojik* yargılara geçişin bu denli kolay yapılmasından ötürü deneyimin altını çizer. “Derin-düşünen yargı yetisinin, deneyimdeki doğa yasalarının bilgisinden yana ilkeleri, dahası zorunlu ilkeleri vardır ki, bunlar aracılığıyla kavramlara, giderek akıl kavramlarına ulaşması gerekir; çünkü doğayı yalnızca kendi görgül yasalarına göre bilebilmek için ne olursa olsun böyle kavramlara gereksinimi vardır.”⁶⁵⁵ Çatışma, bu noktada ortaya çıkar. Kant, bu bağlamda *Doğa Biliminin İç İlkesi Olarak Teleolojinin*

⁶⁵² Refleksif/ Derin-düşünen

⁶⁵³ Heimsoeth, *Kant’ın Felsefesi*, s. 167.

⁶⁵⁴ KUK, [5: 382].

⁶⁵⁵ KUK, [5: 386].

İlkesi Üzerine adlı bölümün sonunda bir şeyi tam olarak anlamanın formülünü şu şekilde verir: “Bir şeyi tam olarak ancak onu kavramlara göre kendimiz yapabildiğimiz ve ortaya çıkarabildiğimiz düzeye dek anlarız.”⁶⁵⁶ Dolayısıyla Kant’a göre, giderek doğayı akıllı bir varlık olarak düşünmek ya da akıllı bir varlık tarafından yönetilen bir şey olarak düşünmekten kurtulmuş oluruz.⁶⁵⁷ Öyleyse yukarıda yer verdiğimiz derin-düşünen yargı yetisi *oluşturucu* değil *düzenleyici* bir niteliğe sahiptir.⁶⁵⁸ Bu yöntem, doğanın teleolojisinde, sanki ondaki gayelilik amaçlıymış ve aynı zamanda bu amaç doğanın kendisine de yüklenebilirmiş gibi konuşmamızı sağlar. Böylece teleoloji, fizik alana çekilerek üzerinde konuşulabilir hale gelir.⁶⁵⁹ Ancak derin-düşünen yargı yetisinin böylesi bir kullanımı birtakım problemlere yol açacaktır. Bu problemleri de Kant, *Teleolojik Yargı Yetisinin Diyalektiği* bölümünde ele alır.

III. Kritik içerisinde, *Teleolojik Yargı Yetisinin Eleştirisi* bölümünün ardından bahsi geçen *Diyalektik* bölümü gelir. Yukarıda ifade etmiş olduğumuz problemi ele alacak şekilde oldukça temelli bir soru ile başlar: “Yargı yetisinin antinomisi nedir?”⁶⁶⁰ Şüphesiz bu antinominin kaynağı, derin-düşünen yargı yetisinin kendi kendisine ‘ilke’ olarak hizmet etmesi ile ilişkilendirilecektir.⁶⁶¹ Burada, “Derin-düşünen yargı yetisi, belirleyen bir yeti midir yoksa doğadaki belli biçimler için onların olanağının zemini olarak doğal düzeneğin ilkesini mi verir?” sorularına cevap aranır. Temel mesele yeniden, Kant’ın felsefesindeki sınır çizme faaliyetine gelir dayanır. Fiziksel ve teleolojik açıklama yolları arasındaki bir antinomi, derin-düşünen yargı yetisinin ilkesinin belirlenimine göre şekillenir. Duyu dünyasının ötesindeki aşkın dünyada ilkesini bulan bir prensip yanılgıya götürebilir.⁶⁶² Zira bu belirleyen değil, yalnızca derin-düşünen yargı yetisi için bir zemin teşkil eder. Bu da mutlak olarak nitelendirilemeyen ve nesnel olmayan bir durum da iktiza eder. Öte yandan Kant’a göre bir kavrama dogmatik yaklaşım, belirleyen yargı yetisi için; eleştirel yaklaşım ise, derin-düşünen yargı yetisi için yasaya uygun olandır.

III. Kritik’te yer alan, *Teleolojik Yargı Yetisinin Eleştirisi* başlıklı bölümdeki araştırmanın temelinde, doğanın gayeliliği ve doğadaki *örgütlü* varlıkların son

⁶⁵⁶ KUK, [5: 383].

⁶⁵⁷ KUK, [5: 383].

⁶⁵⁸ KUK, [5: 379].

⁶⁵⁹ KUK, [5: 383].

⁶⁶⁰ KUK, [5: 385].

⁶⁶¹ KUK, [5: 385].

⁶⁶² KUK, [5: 389].

nedenler (Alm. *endzweck*) kavramına göre yargılanması gerektiği ilkesinin doğruluğu yer almaktadır. Kant’a göre, bu *son nedenler* kavramı aracılığıyla doğanın ötesine gidebilir ve onu nedenler dizisindeki en yüksek nokta ile bağlayabiliriz. Ancak aynı zamanda *son nedenler* kavramının ulaştırdığı noktayı Kant, “doğa bilimindeki *yabancı*” olarak adlandırır.⁶⁶³ *Yabancıdır*; çünkü tecrübî alanda ulaşılabilme imkanı taşımaz ve dolayısıyla kendisini tanıyabilecek ipuçlarına rastlanılamaz. Bu çözümlemede Kant, bize yardımcı olacak iki ilkeden söz eder: Doğa gayelerinin *idealizmi* ve *realizmi*.⁶⁶⁴ İlki, doğadaki gayeliliğin *kasıtsız* ya da *amaçsızlığını*, ikincisi ise doğadaki kimi *örgütlü* varlıkların *amaçlı* olduğunu savunur. Bütün çaba, doğa üzerine kurulan teleolojik yargılarımızı açıklamak ve bu yargıların türediği biricik geçerli zemini belirlemek içindir. Kant, teleolojik yargıların zeminin, teolojik olmaktan kurtulmayacağını da ifade eder.⁶⁶⁵ “Peki bu ön kabulde Kant’a göre teleolojik yargılar, Tanrı’nın varlığını kanıtlar mı?” Bu sorunun cevabına dair kapalılığa aşağıdaki alıntıyı örnek göstereceğiz:

(...) Ama gayelerin kuralına göre bir doğa nedenselliğinin kavramı, - özellikle bize deneyimde verilemeyecek türde bir Varlığın, yani doğanın kök-zemini olarak bir Varlığın kavramı, çelişki olmaksızın düşünülebilse de- dogmatik belirlenimler için hiçbir işe yaramayacaktır; çünkü deneyimden türetilmeyeceği ve onun olanağı için gerekli de olmadığı için, nesnel olgusallığı hiçbir şey yoluyla sağlama bağlanamaz. Ama eğer sağlanacak olsa bile, kesinlikle tanrısal sanatın ürünleri olarak belirtilen şeyleri nasıl doğanın ürünleri arasında sayabilirim.⁶⁶⁶

Kant’tan alıntıladığımız yukarıdaki pasajda dikkat çekmek istediğimiz nokta, onun determinatif yargı olarak adlandırdığı yargı türü ile, başka bir deyişle dogmatik bir belirlenimle bir Tanrı ideasına ulaşamayacağıdır. Buna mukabil aynı husus refleksif yargıya dayatılmamış, bu tür yargı için kapı aralık bırakılmış gözükmektedir. Ancak bu noktada da *nesnel-evrensellik* problemi gündeme gelecektir. Bunun için de Kant, deneyimden türetilmeyen bir şeyin nasıl doğanın ürünleri arasında sayılıp nesnel olgusallığın sağlanamayacağını sorar. Bu hususu daha önce, çalışmamızın ikinci bölümünde, estetik yargılara ayırdığımız alanda ele almıştık.

Öte yandan Kant, eleştiri öncesi döneminin en önemli eserlerinden biri olan 1754 tarihli **Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels (Evrensel**

⁶⁶³ KUK, [5: 390].

⁶⁶⁴ KUK, [5: 391].

⁶⁶⁵ KUK, [5: 399].

⁶⁶⁶ KUK, [5: 397].

Doğa Tarihi ve Gökler Kuramı) adlı eserinde de bu konuları ele alarak “mekaniksel sebeplerin ancak dünyanın oluşunu ve genel yasalarını belirlemeye gücü olduğunu ve canlı varlıklardaki çeşitliliği açıklamak için *düzenleyici bir kuvvetin tesirini* kabul etmek gerektiğini”⁶⁶⁷ ifade etmiştir. Metnin devamında da bu görüşünü yoğun bir şekilde savunmaya devam etmiştir.

Her şeyin ilkel ögesi (constituent) olan madde, bu nedenle belirli yasalara bağlıdır ve bu yasalara serbestçe bırakıldığı zaman, maddenin ortaya güzel birleşimler çıkarması kaçınılmazdır. Maddenin, bu kusursuz plandan sapma özgürlüğü yoktur. Madde böylesine yüce akıllı bir amaca bağımlı olduğuna göre, kendisine egemen bir İlk Neden tarafından bu uyumlu ilişkiler içine sokulmuş olmalıdır ve doğa kaos içindeyken bile düzensiz ve düzene aykırı işlemediğinden, salt bu nedenle bir Tanrı vardır.⁶⁶⁸

Kant bu eserinde apaçık bir şekilde Tanrı’nın varlığından, yaratıcı ve düzenleyici özelliğinden bahseder. Bu durum onun felsefesindeki farklılaşmanın da en temel göstergesidir. Bu eserde, din savunucusunun bakış açısı ile natüralistin doğa olaylarını anlamlandırış tarzı arasındaki uçuruma işaret eden Kant, eleştiri sonrası dönemde hiç göremeyeceğimiz bazı terimleri burada kullanmayı da ihmal etmez. Bunlardan, onun erken dönemdeki felsefi bakışını yansıtacak olanlardan bazıları şöyledir: *Yüce Akıllı Bir Yaratıcı, Yüce Ahlaklı Yaratıcı, Yüce Akıl, Evrenin Yüce Parçaları*, vb. Bu kavramların hiçbirisi, Kant’ın eleştirel dönemine miras kalmayacaktır; Tanrı’nın önünde yer alan *yüce* sıfatı hariç. Ancak bu sıfat da bir şeyi nitelemekten uzaklaşıp daha sonra başlı başına bir kimliğe bürünecektir.

Yüce üzerine Kant’ın yürüttüğü mülahazaları anlamlandırmanın imkanı, onun eleştiri öncesi felsefesinin temel dinamiklerini bilmekle mümkündür. Bu dönemde Kant için hem doğa hem de onun yaratıcısı olan *Tanrı yücedir*. Oysa eleştirel dönemde *yüce*, salt doğa kaynaklı öznde cereyan eden *coşkudur*. Kanaatimizce Kant’ın felsefesi, her iki döneminde de, *yücede* tezahür eden Tanrı’nın gölgesinde kalmıştır. Zira ne *güzel* ne de *yüce*, sadece onu gören gözde yani öznededir. *Yücenin* deneyüstü bir durumu da, duygulanım cihetinden söz konusudur. Ancak eleştirel dönemde deney zemininde kalma vurgusu oldukça yoğundur. Öte yandan deney verilerinin yetersiz kaldığı noktada, tecrübî olarak verili olanı, muhayyile ve akıl

⁶⁶⁷ Immanuel Kant, **Evrensel Doğa Tarihi ve Gökler Kuramı**, çev. Seçkin Selvi, Say Yay., İstanbul, 2007, s. 43.

⁶⁶⁸ Kant, **a.g.e.**, s. 47.

yürütmenin birleştirici gücü ile bütünlemek ve böylece onu aşmaktan da geri durulmaz.⁶⁶⁹

Evrensel Doğa Tarihi ve Gökler Kuramı adlı eserinin girişinde Kant, dinî bakış açısıyla kaleme alacaklarının, okurlarının büyük bölümü tarafından eleştiriye tâbî tutulabileceğini öngörür. Ancak ne olursa olsun, yoluna devam ettiğini ve bu sayede de, “Yüce Varlık’ın görkemini en nurlu parıltı içinde” gördüğünü ifade eder.⁶⁷⁰ Hakiki bir inanan gibi, Tanrı’nın işaretlerini okumaya çalışan ve O’nun rızasını kazanmaya gayret eden bu tutum, Kant’ın eleştirel felsefesine ne kadar da uzaktır. Burada bir *inanan olarak gören* Kant ile *elindeki balyozla her şeyi yıkıp döken* Kant arasındaki ince çizgiye dikkat çekmeliyiz.

Cassirer’in ifadesiyle, **Evrensel Doğa Tarihi ve Gökler Kuramı**’nın dayandığı temellerden derece derece uzaklaşma yolundaki ilk adımı Kant, *teleoloji* problemi yönünde atar.”⁶⁷¹ Teleolojik yargıların, çalışmamız açısından önemi de bu noktadan kaynaklanmaktadır. Kant eleştiri öncesi dönemde, yüce akıllı bir amaçtan Tanrı’nın varlığına geçişliliği şu şekilde ifade eder:

Bütün bu kuramcılar, canlı yaratıkların kökenini bile bu rastlantısal birleşmeye bağlayacak kadar saçmalığı, aşırılığa verdirmişler ve saçmalıklardan sonuç çıkarmışlardır. Ben ise, kendi sistemimde, maddeyi belirli kaçınılmaz yasalara bağlıyorum. Maddenin evrensel çözülme ve dağılımından, oldukça doğal biçimde kendini geliştiren güzel ve düzenli bir bütüne varıyorum. (...) Madde böylesine yüce akıllı bir amaca bağımlı olduğuna göre, kendisine egemen bir İlk Neden tarafından bu uyumlu olmalıdır; salt bu nedenle bir Tanrı vardır.⁶⁷²

Kant’ın kritik öncesi döneminde kaleme aldığı bu pasaj bize, Tanrı’nın varlığı hakkında girilen akıl yürütme noktasında önemli ipuçları verir. Buna göre; maddeden hareketle, o maddeye uyum ve ahengini veren bir *İlk Neden*’in varlığına ulaşmak, oldukça makuldür. Ancak eleştirel döneme gelindiğinde Kant, duyulara, algılara dayanan muhayyilenin tasavvurlarına dair yazarken dahi temkinlidir. Bunları hiçbir dilin tam manasıyla anlatamayacağını ifade eder. Zira ona göre bu durum, açık kavramlar ya da kesin yargılar altına yerleştirilemeyenler hakkında konuşmak demektir. Cassirer, Kant’ın geldiği bu noktayı şu şekilde ifadelendirir:

⁶⁶⁹ Cassirer, **a.g.e.**, s. 99.

⁶⁷⁰ Kant, **Evrensel Doğa Tarihi ve Gökler Kuramı**, s. 40.

⁶⁷¹ Cassirer, **a.g.e.**, s. 83.

⁶⁷² Kant, **a.g.e.**, s. 46-47.

Hiç kuşku yok ki, Kant için de, bizim fenomenlerde anlığımıza uygun ve erekli bir düzen görmeye çalışmamız ve bu düzeni daha yüksek bir ereklığe, giderek yaratıcı ve “ilksel” bir anlığa *bağıntılandırmanın*, aklımızın zorunlu olarak attığı bir adımdır. Ama temel yanılgı, bizim böyle bir bağıntılandırmayı, aklımızın attığı zorunlu bir adım olarak görmeyip, onu, varolan her şeyin temelindeki bir öz düşüncesine dönüştürdüğümüz anda başlar.⁶⁷³

Kant’ın eleştiri öncesi dönemi ile eleştirel dönemi arasındaki bu karşılaştırmalara yer vermemizin sebebi, Kant’ın felsefî perspektifindeki nedensellik algısında eleştiri öncesi ve sonrası dönemde nasıl bir kırılmaya uğradığını göstermeye çalışmaktır. Çalışmamızın ikinci bölümünde değindiğimiz ve üçüncü bölümde yoğunlukla ele aldığımız *telos* kavramı, Kant’ın eleştirel döneminde sıklıkla karşımıza çıkarken, bu metinde ise Tanrı’nın varlığının biricik nedeni olarak, bambaşka bir şekilde tezahür etmektedir. **Evrensel Doğa Tarihi ve Gökler Kuramı** adlı eseri ile Kant’ın eleştirel dönemi arasındaki yorum farkı başka bir çalışmanın konusu edilebilir. Biz burada, bu iki dönem arasında, varlığın ilk zemini ve evrendeki düzenliliğin kaynağı bakımından bir ayrılığın söz konusu olduğuna işaret etmekle yetineceğiz.

Kant’ın eleştirel dönemine ve **III. Kritik**’inden yaptığımız alıntıya geri dönecek olursak; bir *kök-varlığın* (Alm. *urwesen*) imkanına dair kabulü tartışan filozof, bunu aslında tinsel olarak kabul etsek bile, bu varsayımın deneyim engeline takılacağını ifade eder.⁶⁷⁴ Estetik yargılardan teleolojik yargılara geçişte de, tinsel güçlerin harmonik uyumundan söz edilir. Ancak sınır çizme faaliyetini zihnimizin bir köşesinde durmaksızın işleyen bir fabrika olarak düşünecek olursak; Kant’ın, telosu bu fabrikada farklı bir şekilde inşa edeceğini göreceğiz.

Kant **III. Kritik**’te, *doğadaki nesnel gayeliliği* ele alırken, *nesnel belirleyen yargı yetisi* ile *öznel derin-düşünen yargı yetisini* birbirinden ayırır. Buna göre,

⁶⁷³ Cassirer, **a.g.e.**, s. 397.

⁶⁷⁴ **KUK**, [5: 399]: “Nesnel olarak, öyleyse, idrak eden bir *kök-varlığın* olduğu önermesini ileri süremeyiz; ama bunu yalnızca en yüksek bir nedenin nedenselliğinden başka hiçbir ilkeye göre düşünilemeyen doğanın gayeleri üzerine derin-düşünmesi içindeki yargı yetimizin kullanımı için öznel olarak ileri sürebiliriz.” Kant, *kök-varlığa* dair **III. Kritik** içerisinde, Spinoza’nın felsefesi üzerinden ifade ettikleri dışında, kendi felsefesi içerisindeki yerine, yukarıdaki pasajda vurgu yapmaktadır. *Kök-varlık*, içine hapsediği öznellik vurgusuna rağmen sistem içerisinde kendisine, ‘idrak eden bir varlık olarak’ ihtiyaç duyulur. Kant bu durumu şu şekilde ifade eder: “Yalnızca şu kadarı kesindir ki, eğer en azından kendi doğamız yoluyla anlamamıza izin verileni (aklımızın koşullarına ve sınırlarına göre) yargılayacaksak, mutlak olarak o doğa gayelerinin olanağının temeline, ‘idrak eden bir Varlıktan’ başka hiçbir şeyi koyamayız; ki, derin-düşünen yargı yetimizin ilkesi ile, ve buna göre öznel olmasına karşın insan soyuna ayrılmamacasına bağlı olan bir zemin ile, -yalnızca ve yalnızca- bu uyum içindedir.” **KUK**, [5: 401]

doğadaki şeylerin kendilerini yalnızca belli bir amaçlılık çerçevesinde değerlendirecek, bir neden yoluyla olanaklı olduklarını söylemek, nesne üzerine yapılan bir belirlenimdir. Bu nedenle bu belirlenim, belirleyen yargı yetisi için nesnel bir ilkedir. Diğer taraftan bilgi yetilerinin kendine özgü yapısına göre, bunun için amaçlı olarak çalışan bir müdrikenin nedenselliği ise derin-düşünen yargı yetisi için öznel bir ilkedir. Dolayısıyla burada aklın dayattığı bir ilke söz konusudur ki bu ilke bilgi yetilerimin sınırlarına ve özsel koşullarına göre şeyleri belirleyendir.⁶⁷⁵ İşte derin-düşünen yargı yetisinin önermeleri için Kant şunları ifade eder:

Öyleyse geriye mutlak olarak yalnızca öznel koşullar üzerine, yani bilgi yetilerimiz ile uyum içerisinde derin-düşünen yargı yetisinin koşulları üzerine dayanan bir önerme kalır; eğer nesnel olarak ve dogmatik olarak anlatırsak, bu ‘Bir Tanrı vardır.’ önermesidir; ama biz insanlar için yalnızca sınırlı formüle izin vardır: ‘Birçok doğa şeyinin iç olanağına ilişkin bilgimizin temelinde yatması gereken gayeliliği, onu ve genel olarak dünyayı anlayan bir nedenin [bir Tanrının] bir ürünü olarak tasarımılamaktan başka türlü düşünemeyiz ve kavranabilir kılamayız.’⁶⁷⁶

Alıntıladığımız pasajda Kant’a göre; derin-düşünen yargı yetisinin, bir *kök-varlığa* (Alm. *urwesen*) dair imgesini tesis eden sâik, öznel bir yapı taşır. Zira bu, ancak en yüksek bir nedenin nedenselliğinden hareketle düşünülebilir. Buradaki öznel vurgusuna mukabil Kant, ilerleyen pasajlarda akıllı bir varlığa (Alm. *intelligenz*) vurgu yapar ki, ona da değineceğiz.

Kant, doğa nedenselliğinin temeline, akıllı bir varlık (Alm. *intelligenz*) koyulması fikrini şu şekilde ifade eder: “Derin-düşünen yargı yetimizin ilkesiyle ve buna göre öznel olmasına karşın insan soyuna ayrılmamacasına bağlı olan bir zemin ile, yalnızca ve yalnızca bu uyum içindedir.”⁶⁷⁷ Öyleyse öznel addedilen bu önerme, tıpkı estetik yargılarda olduğu gibi aslında öznel bir evrensellik taşımaktadır denilemez mi? Zira bu ilkeyi çıkaran yeti akıldır ve akıl da tabiatı gereği koşulsuza dek gitmek ister. Dolayısıyla Kant’ın ifadesiyle hem insan soyunun mütemmim bir cüz’ü olan bu zeminin varlığı hem de yine insanı insan yapan aklın karakteri olarak sonsuzluk istemi, Tanrı hakkındaki düşüncelerimizi ve O’nun varlığına dair çıkarsamalarımızı açıklar.

⁶⁷⁵ KUK, [5: 398].

⁶⁷⁶ KUK, [5: 400].

⁶⁷⁷ KUK, [5: 401].

İnsanın müdrike melekesi için bir şeyin imkansızlığı ile var olması arasındaki kategorik ayrımın ayırt edilmesi son derece önemlidir. Zira bunun zemini özcede ve onun bilgi yetilerinin doğasında yatar.⁶⁷⁸ Bu bahse konu olan, kavram ve duysal sezgi olarak nesneyi kuran iki unsurun, bilmenin temelini teşkil ettiğini daha önceki başlıklarda ele almıştık. Yalnızca kavramlar, salt bir *nesnenin olanağı* ile ilgilidirler ve duysal sezgiler ise bize bir şey verirler ve yine de bu yolla onu *nesne* olarak bilmemize izin vermezler. Öyleyse denilebilir ki, olanaklı olan yani mümkün olan, kavramlar üzerine; var olan ise, duysal sezgi ve kavramın birliği üzerine dayanır. Ancak elbette bu sistem içerisinde, tek başına duysal sezgi bize bir nesne verir diyemeyiz. Zira bu yolla o şeyin nesne olarak bilinmesine izin vermez.

Kısaca, edimsellik (Alm. *wirklichkeit*) ve olanaklılık (Alm. *möglichkeit*) olarak birbirinden ayırt edilen bu varlık kategorilerinden ilki, duysal sezgimizin bize verdiği, ikincisi ise kavramlar yoluyla bilinene işaret eder. Buradaki ayrımı Kant, olanaklı olanın yalnızca kavramımız ve genel olarak düşünme yetisi açısından bir şeyin temsiline tesisi, ikincinin ise kendinde şeyin bu kavramın dışına koyulmasına dayandırır.⁶⁷⁹ Kant'ta nesnenin kuruluşuna dair kısımlarda bu konuyu ayrıntılı olarak ele aldığımız için, bu hatırlatma ile iktifa edeceğiz. Zira burada asıl odaklanmak istediğimiz nokta; Kant'ın, şeylerin, edimsel olmaksızın olanaklı olabildiği ve salt olanaktan edimselliğe bir çıkarımın mümkün olmayacağı üzerine ifade ettikleridir. Bu ifadelerden hareketle Kant, *zorunlu bir Varlık* kavramının vazgeçilmez bir akıl ideası olmakla beraber insanın müdrikesi için erişilmesi olanaksız ihtimalî (Alm. *problematisch*) bir kavram olduğunu belirtir.⁶⁸⁰

Çalışmamızın ikinci bölümünün sonuç kısmında tıpkı ahlakî eylemlerin garantörü olarak özgürlüğün postüle edilmesinin gerekliliğine vurgu yaptığımız gibi bir Tanrı'nın varlığının postüle edilmesinin gerekliliğini de ifade etmiştik. Bu bölümün sonunda ise nihaî varış alanına, muhayyile yetisinin eşliğiyle ulaşmaya çalışacağız. Kant'a göre özgürlük, ahlakî eylemlerin nesnel zorunluluğudur. Bunun neticesinde ortaya çıkacak olan koşulsuz nedensellik ise teorik alana aittir. Böyle bir sınır çekmesinin sebebi ise, doğadaki koşulsuz nedenselliğin yol açacağı aşkınlığı ortadan kaldırma çabasıdır. Cassirer, Kant'ın metafizik anlayışı ile ilgili şunları ifade eder:

⁶⁷⁸ KUK, [5: 402].

⁶⁷⁹ KUK, [5: 402].

⁶⁸⁰ KUK, [5: 402].

(...) o metafiziği özel bir alan içinde, yargıgücü eleştirisi içinde araştırma konusu yapmış ve eskiden beri metafiziğe ait görünen temel problemlerin belirlenmesi ve çözümünde, eleştirel felsefeye başvurmuştur. Bu yüzden şundan hiç kuşku duyulmamalıdır ki, Kant öğretisi, burada da “transandantal felsefe” alanından, yani bilgi içeriğinin ve bilgi araçlarının çözümlenmesi genel görevinden sapmamaktadır.⁶⁸¹

Kant, pasajda Cassirer’in ifade ettiği bu görevden sapmamakla beraber bilginin sınırlarının gelip dayandığı o sonsuzluğu ihata eden bir sistem tesis ediyor gözükmektedir. Bilgideki derinleşme ile ilgili devam eden pasajda Cassirer şu noktalara değinmektedir:

(...) Kant’ın “bilgi” kavramı, burada bir uzanım, genişleme ve derinlik içinde etkinlik kazanmaktadır ki, bu etkinlikte, doğal ve tinsel yaşamın bütünü görmek ve bütünü “akıl”ın kendine içkin biricik organizmi olarak kavramak söz konusudur.⁶⁸²

Kant’ın, eleştirel felsefesinin başından beri akla çizmeye çalıştığı sınırın sebebi de budur. Akıl, kendi başına, başka hiçbir aracıya ya da veriye ihtiyaç olmaksızın hüküm verebilir. Bu hükümleri verirken genişlemesi, doğru bilgilere ulaştığı yargısını ona verir. Ancak yukarıdaki alıntılarda da ifade edildiği üzere, aklın bu çıkarımları, olmayan bir şeyi, öyleymiş gibi gösterebilir. Bu noktada akla çizilen sınır önemlidir. Zira Kant’a göre, yargı yetisi akla öznel bir ilke verir. Oluşturucu değil düzenleyici olan bu ilke, *bizim insanî yargı yetimiz* için tam olarak nesnel bir ilkeymiş gibi zorunlu olarak geçerlidir.⁶⁸³ O nedenle aklın bu ilkelere göre, kurallı ve doğru bir şekilde çalışıyor olması garanti edilmelidir.

Buraya kadar, Kant’ın eleştirel felsefesinde telos ve muhayyile ilişkisinden hareketle Tanrı’nın varlığına dair bilgi zeminini incelemeye çalıştık. Bundan sonraki alt başlıkta, teleolojik yargı ve Tanrı arasındaki ilişkiyi inceleyerek Kant’ın Tanrı tasavvurunu açmaya çalışacağız.

⁶⁸¹ Cassirer, **a.g.e.**, s. 473.

⁶⁸² Cassirer, **a.g.e.**, s. 474.

⁶⁸³ KUK, [5: 405].

II. Teleolojik Yargı ve Tanrı

Bu başlık altında, Kant'ın **I. Kritik**'inden **III. Kritik**'ine kadar gelen süreçte öncelikle, Tanrı ideası hakkındaki görüşlerini toparlayarak ifade edeceğiz. Bunu yaparken, Tanrı ideasının teleolojik yargılar içerisindeki önemine işaret edeceğiz. Kant'ın, *fiziksel-teolojik* ispat türü ve *ahlakî kanıtlama* üzerine değerlendirmelerine de yer vereceğiz.

Tez konumuzu belirlerken arka plandaki soru, “Teleolojik yargılarla muhayyile yetisi arasındaki ilişki, bizi bir Tanrı ideasına ulaştırabilir mi?” şeklindeydi. Böylece, tezimizin başlığına bu sorunun taşınması, teleolojik yargılar ile muhayyile yetisi arasındaki ilişki şeklinde gerçekleşti. Kant'ın, **I. Kritik**'in B basımında, “Kendi kendinin (ruhun) bilgisinden evrenin bilgisine ve bunun aracılığıyla *kök varlığa* ilerleme, öylesine *doğal bir ilerleyiştir* (Alm. *natürlicher fortschritt*) ki; aklın öncüllerden sonuca mantıksal ilerleyişine benzer görünür.”⁶⁸⁴ şeklinde bir ifadesi yer alır. Burada bahsi geçen *doğal ilerleyiş*, Kant tarafından eleştiriye konu olan bir yargı türüdür. İşte bu şekilde, aklın kendi sınırlarını aşarak ulaştığını sandığı alanlara dair, Kant'ın değerlendirmelerine ve *sınırın dışında* bizim ulaşmayı umut ettiklerimize bu alt başlıkta yer vereceğiz.

Bu noktada Kant'ın kullandığı iki farklı *sınır* kavramının altını çizmek önemlidir. Bunlardan ilki *grenze* olarak karşılanan sınırdır ki; *içi ve dışı olan bir şeyin ayrılması* anlamına gelirken diğeri ise, *schränke* olarak kavramsallaştırılır ve *limitasyon* manasına gelir. Hatta Kant, *ding an sich* (kendinde şey)den bahsederken *schränke* değil, *grenze* terimini tercih eder. Bu kullanım tercihi, bizim çalışmamız açısından bir *açık kapıya* işaret eder. Kant'ın eleştirel felsefesinde, aşılabilir bir sınır olarak kendi felsefesini ihata eden tecrübî alanla, bu sınırın dışında kalan arasındaki geçişkenlik ve aradaki *açık kapı*, bizi muhayyile yetisiyle beraber birtakım soruşturmalara yönlendirmektedir. Filozofun terim tercihi ise (Alm. *grenze*), bu soruşturmayı destekler mahiyettedir. Daha önce bahsettiğimiz ada metaforunu da bu manada hatırlamakta fayda vardır. Kant, **I. Kritik**'in *Transandantal Yargı Yetisi Öğretisi* başlıklı bölümünde, müdrikenin tüm ülkesini baştan sona ölçtüğünü ifade eder. Ama bu ülke bir adadır ve denizle *sınırlıdır*. Üzerinde bulunduğu toprak parçasından, yeni keşifler için yola çıkan bu denizci, Kant tarafından maceraperest

⁶⁸⁴ KRV, [B 395].

olarak tanımlanır. Zira denizcinin açıldığı bu denizler, onu boş umutlara götürür; öte yandan bu durum, denizcinin hiçbir zaman bırakamayacağı ve sonuna dek götürmek isteyeceği bir serüvendir.⁶⁸⁵ Kant bölümün devamında bu durumu şu şekilde dile getirir:

Ama onu bütün genişliğinde araştırabilmek ve orada umudedilecek bir şeyler olup olmadığından emin olabilmek için bu denize açılmayı göze almadan önce, ilkin ayrılmak üzere olduğumuz ülkenin haritasına bir göz atmak ve onun kendi içinde kapsadıkları ile yetinip yetinemeyeceğimizi ya da zorunlu olarak yetinmemiz gerekip gerekmediğini soruşturmak yararlı olacaktır – çünkü sonuçta üzerine yerleşebileceğimiz hiçbir toprak olmayabilir; ikinci olarak, giderek hangi hakla bu ülkenin iyeliğini ele geçirerek kendimizi tüm düşmanca istemlere karşı güvenlik içinde tutabiliriz?⁶⁸⁶

Kant'ın eleştirel felsefesi içerisinde ada metaforunda olduğu gibi sınıra ilişkin kullanım, bir sınırlandırmada daha öte, dışında kalanı hissedebildiğimiz ancak bilgisine vâkıf olamadığımız şeklinde tezahür eder. Oysa gerek **II. Kritik**'te üzerinde konuştuğumuz ve postula edilen Tanrı gerekse **III. Kritik**'te tezahür eden olarak Tanrısal olanı hissetmek, apaçık ortadadır. Bu manada Kant'ın, kendi sistemi içerisinde tutarlı olmak uğruna feda ettiklerinden birisi de muhayyile melekesidir. Aksi taktirde, kendisine verilen *telos* kuralını canlandıran muhayyile yetisi, bir başka açıdan da, kendisi öznel olmayan, kendinde olan bir varlığın izini de burada canlandırabilir. Bu noktadan hareketle, Kant'ın teleolojik yargılara dair incelemelerini ele alacağız.

Teleolojik yargı yetisinin eleştirisi, Kant'ın **III. Kritik**'inin ikinci ve son bölümünde yer alır. Bu bölümlerde Kant, *Tanrı*, *özgürlük* ve *ölümsüzlük* gibi idealar; *din* ve *doğa*, *bilgi* ve *inanç*, *duyusal olan* ve *duyular üstü olan* üzerine değerlendirmelerde bulunur. Kant'ın eleştirel felsefesinde, daha önceden de ifade ettiğimiz üzere, *yargı* hem bir *yeti* hem de bir *düşünme fiili* olarak önemli bir yere sahiptir. Yargı yetisinin, aklın verdiği ilkelerle müdrikenin inşa ettiği nesneler arasında aracılık görevini yerine getirdiğini hatırlayalım. Yargı yetisi *şeyleri*, diğer bazı *şeylerden* ayırt edip belirli bir bütünlüğün içerisine yerleştiriyordu. İnsan zihninin

⁶⁸⁵ KRV, [A 235/ B 295].

⁶⁸⁶ KRV, [A 237/ B 296].

onları hiyerarşik bir şekilde kavrayışı, *şeyleri* birbirleriyle ilişkilendirerek farklı bütünlüklerin parçası kılıyordu. Bu durum aklın, teleolojik bir sınıflandırma varmışçasına düşünmesinin bir ürünüdür. Bu türlü bir yargı faaliyeti, muhayyile melekесinin -özel bir şekilde- ‘mış gibi’ yapması neticesinde, bir sistem içinde canlandırmasının sonucu olarak gerçekleşir. İkinci bölümde de işaret ettiğimiz üzere muhayyile, *telosun* varlığını, *şeyleri* düzenlilik içerisinde sunarak işaret eden melekedir. Nesneye yönelen öznenin kavrama eylemi, belli bir düzenlilik içerir. Bu nedenle Kant *telosu*, yargının kendisine verdiği *kural* olarak tanımlar. Yargının bu kurallılığı ve tümellik iktizâ etmesi *evrensel* iken, yargının kaynağı olan insan zihni *özneldir*. Özetle; yargıda *evrensel* bir sınıflandırmaya karşılık, *özel* bir zemin vardır. Bu bakımdan *özel* ve *evrenselin* ortak paydası ise *telostur*.

Kant’ın eleştirel felsefesinde yargının bölümlenmesinde iki tür yargı çeşidinin varlığından söz etmiştik. Bunlar, reflektif ve determinatif yargılar idi. Determinatif yargılar, tek tek *şeyleri* bir kavram altına yerleştiren belirleyici yargılardır. Reflektif yargılar ise, tek tek *şeylere* genel yasalar uygulamaksızın varılan yargılardır. Teleolojik yargılar da, bu yönüyle reflektif yargılar altında yer alır. Bu yargılar için başlangıçta, bir gayelilik fikrinden hareketle, evrende varmış gibi görünen tüm amaçlılığı onun altında toplamak gibi bir durum söz konusu değildir. Kant, doğadaki bu *mekanik nedenselciliği* eleştirir. Ona göre, her şeyi bir amaca matufmuş gibi okumak, *teoloji* için mümkündür.⁶⁸⁷ Bu türlü bir düşünce ise, Kant’ın felsefî sistemi içerisinde *nesnel* olarak değil ama *özel* olarak değerlendirilebilir. Zira teleolojik zemini, *var olan her şeyin amaçlı olarak işleyen bir neden dışında olanaklı olamayacağı* önermesi üzerine temellendirmek, doğadaki mekanik nedenselliği kabul etmek anlamına gelir.⁶⁸⁸ Kant, *mekanik nedenselliğe* dair eleştirel tutumunu şu şekilde ifade eder:

Ama böyle bir tezin altından kalkamayız. Çünkü doğadaki ereklеri aslında amaçlı olarak *gözlemediğimiz* için, tersine yalnızca onun ürünleri üzerine derin-düşünmede bu kavramı yargı yetimiz için bir ipucu olarak düşündüğümüz için, bunlar bize nesne yoluyla verilmezler.⁶⁸⁹

A priori olarak böyle bir nedenselliği kabul etmek olanaksız görünmektedir. Şeylerin, *kontenjan* ve *zorunlu* olması da, bu nedensellik zeminine irca edilemez. Kant’a göre

⁶⁸⁷ KUK, [5: 401], KRV, [A 827, B 855].

⁶⁸⁸ KUK, [5: 399].

⁶⁸⁹ KUK, [5: 399].

bunun zemini, öznedede ve onun bilgi yetilerinin doğasında yatar.⁶⁹⁰ Öyleyse, bilen öznededen bağımsız bir bilgi zemininden bahsedilemez. Ancak *amaç* kavramını bütünü yadsımak gibi bir tutum da söz konusu değildir. Bir veçhesiyle amaç, bir *düşünme formunu* da belirler. Heimsoeth'un, Kant üzerine verdiği derslerden derlenen eserinde bu durum şu şekilde ifade edilir:

*Organ ve organların görevi kavramlarında, erekçi, teleolojik bir düşünme formu vardır. Fakat bu, bizim, canlıları bir amaç kavramı altında toplayabileceğimizi göstermez. Bir amaç kavramı altında toplamak, ancak, bir amacın peşinen göz önünde tutulduğu; yapının bu amaca göre yapıldığı teknik alanı için olanaklıdır. Canlılar alanındaki amaç kavramı ise, bizim doğanın bu şaşılabilecek yapısını, onun parçalarının işlevlerini, bu işlevlerin karışıklığını ve birliğini anlamamıza bir yol hazırlar.*⁶⁹¹

Bu pasajla, başlangıçta ifade etmeye çalıştığımız *ayrıştırma* ve *bütünün bir parçası olarak görme* faaliyeti söz konusudur. Her şey, belirli bir düzenlilik içerisinde algılayan, *zihnin ürünüdür*.

Öte yandan, “amacı olmayan bir amaçlılık”tan da söz edilir ki; bu da, doğada gördüğümüz güzellik ve yüceliğin bizim içimizdeki uyuma mütakabiliyetini ifade eder. *Ben*’in idrakinden kaynaklanan bu estetik yargılar, determinatif yargılar değil; reflektif yargılar altında ele alınır. Böylece *amaçsız bir amaçlılıktan* söz edilebilir. Sanat yapıtının kendi iç uyumu ya da doğada karşılaşılan bir durum hakkında hissedilen uyum hissi bizi “amaçsız amaçlılığa” ulaştırır. Dolayısıyla ya bir şeyi yaratmak marifetiyle ya da doğada var olan bir yüceliğin bizdeki tezahürüyle bu estetik ideler, aklın bir kavramı olarak değil; muhayyile yetisinin bir tasavvuru olarak husûle gelirler. Teleolojik yargılar üzerinde de, benzer bir tesiri olan muhayyile yetisi bu alt başlığın da temel unsurlarındandır.

III. Kritik’e gelene kadar Kant, bilgi edinme yollarını tartışmış, nesnenin inşa sürecini belirli basamaklara ayırmış, *saf kategoriler*, *saf aklın ideaları* gibi kavramsallaştırmalarla *bilinebilir olanın* sınırlarını belirlemiştir. Böylelikle bilgi elde etme koşulları çerçevesinde, kendi sistemi içerisinde Tanrı’nın varlığı hakkında bilgi edinilemeyeceğini dile getirmiştir. Oysa onun sisteminde, hem estetik hem de teleolojik yargının doğasındaki *duygulanım* ve muhayyile yetisinin faaliyetleri bu *gidişatı* sekteye uğrattırıyor gözükmektedir. Zira insan, ne salt aklî ne de salt hissî

⁶⁹⁰ KUK, [5: 402].

⁶⁹¹ Heimsoeth, *Kant’ın Felsefesi*, s. 149.

yetilerine göre yargıda bulunur. Dolayısıyla biri, diğeri gerektiren bu sistem içerisinde, kanaatimizce Tanrı'nın varlığına bir yer açılmış olur.

Tezimizin *ikinci bölümünde*, estetik yargılara münhasıran bir bölüm ayırarak, özellikle bu iki yargı türünün altını çizmemizin sebebi de, Tanrı hakkında yargıya varırken kullanacağımız *ilişkisel yapıyı* ortaya çıkarmaya dönüktü. Bu *ilişkisel yapı* ile kastettiğimiz şey, bir manada *gayelilik* ve *tahayyül gücünün* bir aradalığıdır. Her şey *ben*'de olup bitmektedir; beğeni yargısından yanılısamaya, varılan tüm noktalar böyle bir birliğin tezahürüdür. Burada **II. Kritik**'e de referansta bulunarak, Kant'ın Tanrı tasavvurunu **III. Kritik**'te yer alan teleolojik yargı, teleolojik delil ve ahlak delili ile ilişkilendirmeye çalışacağız. Kant, *özgürlük* kavramından hareketle **II. Kritik**'te Tanrı'nın varlığına dair şunları ifade eder:

Özgürlük kavramı, pratik aklın zorunlu bir yasasıyla gerçekliği kanıtlandığı kadarıyla, şimdi saf aklın -hatta teorik aklın- sisteminde bütün yapının *kilit taşı*nı meydana getirir; sırf ideler olarak teorik akılda desteksiz kalan bütün öbür kavramlar (*Tanrı* ve *ölümsüzlük* kavramları) da, şimdi *özgürlük* kavramına bağlanır, onunla birlikte ve onun aracılığıyla dayanak bulur, nesnel gerçeklik kazanır, yani bunların olanaklılığı, *özgürlüğün* gerçek olmasıyla kanıtlanır; çünkü bu ide, ahlak yasası yoluyla kendini ortaya koyar.⁶⁹²

II. Kritik'in daha en başında, *Önsöz* kısmında Kant'ın, Tanrı hakkında ifade ettiği “nesnel gerçeklik kazanma” ifadesi, çalışmamız açısından oldukça *kritik* bir öneme sahiptir. Tanrı'nın varlığının ya da Kant'ın deyimiyle Tanrı'ya dair nesnel gerçekliğin *garantörü*, *özgürlük idesidir*. *Özgürlük idesi* ise, Kant'a göre olanaklılığı a priori olarak bilinen tek idedir. Kant, bu idenin sağlamasını, *özgürlüğün* ahlak yasasının koşulu olmasıyla yapar. *Tanrı* ve *ölümsüzlük* idealarının olanaklılığı da, bu yasanın bir sonucu olarak *pratik* bakımdan geçerlidir.

H. Klemme, “nesnel gerçeklik” ifadesiyle **I. Kritik**'e *Tanrı* ve *ölümsüzlük* ideaları üzerinden getirilen itirazların **II. Kritik**'te *pratik özgürlük* kavramıyla çürütüldüğünü ifade eder.⁶⁹³ Bir yandan da Kant, *teorik* ve *pratik* ayrımının sınırlarını bu konuda da çizer: “Teorik akılla karşılaştırıldığında yalnızca öznel kalan, bununla birlikte teorik akıl gibi saf, ama pratik olan bir akıl için nesnel geçerliliği de bulunan

⁶⁹² KPV, [5:4].

⁶⁹³ Heiner F. Klemme, “The Origin and Aim of Kant's Critique of Practical Reason”, **Kant's Critique of Practical Reason: A Critical Guide**, ed. Andrews Reath-Jens Timmermann, Cambridge University Press, New York, 2010, s. 20.

bir kabulün temelini burada buluyoruz.”⁶⁹⁴ Öyleyse denilebilir ki; bu idealar, aklın teorik kullanımında öznel, ancak pratik kullanımında nesnel bir hüviyet taşır. Kant bu durumu metnin girişinde; “*Tanrı, özgürlük ve ölümsüzlük kavramlarını, aklın ahlakî kullanılışında arayalım ve temellerini aklın bu kullanılışı üzerinde kuralım.*”⁶⁹⁵ şeklinde zımnen ifade eder. **III. Kritik**’e gelindiğinde ise Kant, *fiziksel-teolojik delilden ahlakî kanıtlamaya* giden bir yol inşa eder. Bu başlık altında, Kant’ın saygı duyduğunu ifade ettiği bu iki delillendirmeyi incelemenin, aynı zamanda onun teleolojik yargı yetisi hakkındaki metodolojisini kavramaya da fayda sağlayacağına inanıyoruz. Zira **III. Kritik**’te yer alan, *Teleolojik Yargı Yetisinin Yöntem Öğretisi* başlığı altında, Kant’ın ele aldığı merkezî konulardan birisi de -bir diğeri olan, *örgütlü varlıklardan* daha önceki bölümlerde bahsetmiştik- budur.

Kant’ın *fiziksel-teolojik* (Alm. *physikotheologisch*) delile dair ilk yazıları, onun erken dönem çalışmalarından biri sayılan **Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes [Tanrı’nın Varlığının Kanıtlanmasında Tek Mümkün Kanıt]**⁶⁹⁶ adlı yazısında yer alır. Kant’ın eleştirel dönemine kadar süregelen klasik metafizikte, Tanrı ideası bir *töz ve kendinde şey* olarak vardır. Bütün sistem, bu kabule dayanarak inşa edilir. Nesnenin dayanağı da, nedenselliğin imkanı da bu zeminedir. Bu erken dönem çalışmasında da Kant, doğadaki gayelilik ve düzen üzerinden *fiziksel-teolojiye* dair projesini, dönemindeki bu metafizik anlayışa göre geliştirir ve Tanrı’nın varlığına dair deliller getirir.⁶⁹⁷ O dönemde henüz Tanrı anlayışının klasik modeline bağlı kalan Kant, “mutlak zorunlu özün, yalnızca gerçek değil hatta tüm mümkün varlığın temeli, kavramsal ve ideal tüm doğruların nedeni olduğunu kanıtlamayı” dener.⁶⁹⁸ Kant, eleştirel döneminin başlangıcında da aslında *fiziksel-teolojik delilin en makûl ve doğal ispatlama türü* olduğunu ifade eder. Bu delilin bizi, *evrenin mimarı* fikrine ulaştıracağını ifade eder. Bunun için *fiziksel-teolojik delili* Kant’ın perspektifinden sunmaya çalışacağız.

Fiziksel-teolojik delil; “üstün bir şekilde mükemmel bir varlığın mevcudiyetini, ampirik olarak bulduğumuz haliyle bu dünyanın muhtemel yapısından (meselâ, bu dünyada bulduğumuz haliyle bir amaca yönelirmiş gibi görünen

⁶⁹⁴ KPv, [5:4].

⁶⁹⁵ KPv, [3:1].

⁶⁹⁶ Immanuel Kant, **Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes**, ed. Friedrich Michael Schiele, Felix Meiner Verlag, Leipzig, 1911.

⁶⁹⁷ Ian Proops, **The Fiery Test of Critique: A Reading of Kant’s Dialectic**, Oxford University Press, New York, 2021, s. 390.

⁶⁹⁸ Cassirer, **a.g.e.**, s. 272.

düzenlemelerden) hareketle iddia eden ispat türüdür.”⁶⁹⁹ *Fiziksel-teolojik delil* için Kant, belirli bir *deneyimden* hareketle bir *en yüksek varlığın* varoluşuna ilişkin güvenli bir zemin sağlanıp sağlanamayacağını araştırmaktan bahseder. Böyle bir kanıtlamayı *fiziksel-teolojik argüman* olarak adlandırır.⁷⁰⁰ Bu delili, sanki son bir şansmış gibi ele alan Kant, eğer bu girişim de olanaksız çıkacak olursa, o zaman *transandantal ideamıza* karşılık düşen bu varlığın varoluşu hakkında herhangi bir bilgiye sahip olamayacağımızı da ifade eder.⁷⁰¹

Kant, bu delil eleştirisine girerken oldukça önemli birkaç noktaya değinir. Bunlar sırasıyla; 1. Aklın ideasına uygun deneyimde bir karşılık bulmanın imkansızlığı. 2. Zorunlu ve kendine yeterli bir *kök-varlığın* (Alm. *urwesen*) ezici büyüklükte olması. 3. Koşullu olan tüm tecrübî şeylerden daha yüksekte olması. 4. Koşulsuz olanın bir şekilde koşullu altında aranması.⁷⁰² Sonuncu madde, sistem içerisinde bir Tanrı ispatının imkanına yer verilememesinin yalın bir anlatımıdır. Zira koşulsuz olana, koşullu yani tecrübî alandan hareketle ulaşma çabası, Kant’a göre beyhudedir. O, bu durumu şu şekilde ele alır:

Eğer *en yüksek varlık* bu koşullar zincirinde duruyor olsaydı, o zaman kendisi onların dizisinin bir üyesi olur ve tıpkı öncelediği daha alt üyeler gibi kendisinin daha yüksek zemini için daha öte araştırmayı gerektirirdi. Buna karşı, eğer onu bu zincirden ayırmayı ve doğal nedenler dizisinde karşılaşılmayan salt anlaşılır bir varlık olarak düşünmeyi isteseydik, akıl ona ulaşmak için hangi köprüyü yaratabilirdi?⁷⁰³

Bu soruyla Kant, bu dünyadaki tecrübelerimizden ve gözlemlediğimiz neden-sonuç zincirinden, yine ancak bu dünyadaki nesnelere dair bir anlam bulacağımıza ve bunun ötesine geçemeyeceğimize işaret etmek ister. Ancak bu noktada muhayyile ve aklın aşkınsal yönünü tamamen devre dışı bırakıyor gözükmektedir. Zira bu dünyadaki nedensellik silsilesi bizi pekala aşkın, *nedensiz bir neden* fikrine ulaştırabilir. Kant’ın aynı anda hem tecrübî olana hem de *ölçüsüz* olana dair geliştirdiği argümanlar da bunun göstergesidir. Bir şeye *ölçüsüz* demenin imkanı, *ölçülü* dünyamızda yatar. Yani kendi bulunduğumuz noktadan hareketle, ihata edemediğimiz alan hakkında birtakım tanımlamalarda bulunuruz. Kant, bu durumu şu şekilde ifade eder:

⁶⁹⁹ Wood, **Kant**, s.135.

⁷⁰⁰ **KRV**, [A 621/ B 649].

⁷⁰¹ **KRV**, [A 621/ B 649].

⁷⁰² **KRV**, [A 622/ B 650].

⁷⁰³ **KRV**, [A 622/ B 650].

Varolan evren önümüze karmaşa ve düzenden, gayelilik ve güzellikten öylesine ölçüye sığmaz bir tezahür alanı sunar ki, eğer onu uzayın sonsuzluğunda ya da sınırsız bölünüşünde izleyebilecek olsaydık, *zayıf müdrikemizin* oradan kazanabileceği bilgilerle bile tüm dil, her biri ölçülemeyecek büyüklükte böylesine sayısız harikalar karşısında dinçliğini yitirir, tüm sayıların gücü boşa çıkar ve giderek düşüncemiz bile tüm sınırları bulanıklaştırır.⁷⁰⁴

Kant'ın, estetik yargılarla benzer özellikler taşıyan ve duygu itibarıyla de *hayranlığa* dönüşen bir duygulanıma, yine **I. Kritik**'te yer vermesi dikkatimizi çekmiştir. Bunun uzantılarını, daha sonra estetik tecrübede de görmek mümkün olacaktır.

Bu ispat modelinde, mutlak zorunluluk *en yüksek gerçeklikle* bağlantısını sürdürür. Ancak bu bağlantı, ontolojik delildeki gibi *en yüksek gerçeklikten*, varoluşun zorunluluğunu çıkarsamak şeklinde değildir. Bu ispat türü, daha çok herhangi bir varlığın önceden verili, koşulsuz zorunluluğundan onun sınırsız olgusallığını çıkarsama üzerinedir. Kant bu ispat türünün, insanın müdrikesi açısından büyük bir inandırıcılığa sahip olduğunu ifade eder.⁷⁰⁵ Bu inandırıcılığın kaynağı, insan aklının *kontenjan varlık* hakkındaki akıl yürütmesi ile doğrudan ilişkilidir: “Olumsal her şeyin bir nedeni vardır. Eğer bu nedenin kendisi yine olumsal ise benzer olarak bir nedeni olmalıdır; ta ki birbirlerine bağlı nedenlerin dizisi, onu bir sona ulaştırabilecek mutlak olarak zorunlu bir varlığa ulaştırana dek.”⁷⁰⁶ Kant bu noktada, kozmolojik delile çok benzer şekilde, nedenler silsilesinde *son neden* olarak *zorunlu* bir varlığa ulaşmaktan bahseder. Aklî olarak bu silsile, bir noktada nihayetlenmelidir. Bu durumu Cassirer şu şekilde ifadelendirir:

(...) bütünün (evrenin) tek tek parçaları içinde ve bu bütünün küllî yapısı içinde görülür olan *aklî* ve *gayeli* bir düzenden hareket eder ve aklî ve gayeli bu düzenin ardında, bu düzenin de kendisinden çıktığı ve en uzaktaki ögesine kadar bu düzen tarafından içerilmiş bir en yüksek akıl (tanrısal akıl, Intelligenz) düşüncesine ulaşır.⁷⁰⁷

Fiziksel-teolojik delilde eleştirilen ise, *weltgrunde*'ye yani *evrenin sebebine*, tezahürlerdeki bu gayelilikten hareketle varılabileceği kabulüdür.⁷⁰⁸ Kant'a göre bu

⁷⁰⁴ KRV, [A 623/ B 651].

⁷⁰⁵ KRV, [A 605/ B 633].

⁷⁰⁶ KRV, [A 606/ B 634].

⁷⁰⁷ Cassirer, **a.g.e.**, s. 275.

⁷⁰⁸ KUK, [5: 395].

kabul, zorunlu olarak Tanrı ile özdeşleştirilebilecek, bir *evrenin nedeni* kavramını kanıtlamış olmaz.⁷⁰⁹ Zira böyle bir özdeşlik fikri için, “yalnızca bir son nedenin varoluşunun kanıtlanması yeterli değildir; aynı zamanda bu son nedenin bir yaklaşık tanımına da ulaşmak, yani onun yüklem olarak içerdiği niteliklerin bir toplamına da varmak gerekir.”⁷¹⁰ Bu noktada, kaçınılmaz bir şekilde yeniden *nedensellik* meselesine geri dönmüş oluruz.

Kant, her yerde bir *etki-neden, araç-amaç* zinciri gören ve belirli bir kurallılık tesis eden öznenin; bu durumu, “kendiliğinden oluşa” tercih ettiğini ifade eder. Buna göre, nedenler silsilesi her zaman daha öte bir başka nedeni araştırmaya insanı zorunlu kılar.⁷¹¹

Kant, *fiziksel-teolojik delilin* temel unsurlarını şu şekilde sıralar:

1. Evrenin bütününde var olan bir düzenin açık izleri vardır.
2. Belli bir gayeliliğe matuf olan doğadaki bu düzenlilik, evrendeki nesneleri belli bir son amaca uygun olarak uyumlu bir şekilde bir araya getirir.
3. Öyleyse bütün bu düzenin dışında ama ona müdahil olan yüce ve bilge bir evren nedeni vardır.
4. Bu evren nedeninin birliği bir sanat yapıtının üyeleri gibi davranan evren bölümlerinin karşılıklı ilişkilerinin birliğinden çıkarsanabilir.⁷¹²

Sadece bu delil türünü Kant, salt ampirik bir hususiyete sahip olabildiği ve doğanın gayeliliğinden türetildiği için tamamen reddetme yoluna gitmez. Hatta *fiziksel-teleolojiden* gelen ve *teolojiye* hizmet eden bu aklî çıkarım saygıya değerdir. Ancak bu düzenliliği gören ve “Evrende bir düzenlilik vardır.” yargısına varan kişi *özel* bir çıkarımda bulunmuş olur. Kant’a göre, delil bu yönüyle de eleştiriye açıktır. Dolayısıyla, Kant’ın sistemi içerisinde evrendeki düzenlilikten hareketle, bir Tanrı fikrine sıçramak hatalı bir çıkarım olacaktır.

Öte yandan Kant’a göre, gerçekte bu çıkarımı üreten, bir *ahlakî kanıtlama zemini* vardır.⁷¹³ Kant, *fiziksel-teolojik* ispat türünün bir bütünleyici unsuru olarak

⁷⁰⁹ KUK, [5: 437].

⁷¹⁰ Cassirer, **a.g.e.**, s. 276.

⁷¹¹ KRV, [A 623/ B 651].

⁷¹² KRV, [A 626/ B 654].

⁷¹³ KUK, [5: 477].

Tanrı'nın varlığı hakkında, bir ahlakî kanıtlama zeminine işaret eder.⁷¹⁴ Tıpkı aklın, teorik kullanımında eksik kalan yönleri *pratik-etik* kullanıma havale etmesi gibi. Ona göre bu zemin, delildeki ispat eksikliğini giderir; çünkü *fiziksel-teolojik kanıt* yalnızca doğadaki hayranlık verici düzen üzerinden, bizi doğanın zeminini kapsayan bir *nedenin nedenselliğine* yönlendirir. Bu durum da, Tanrı'nın varlığı ve *kök-zemin* açıklaması için eksik kalacaktır. Öyleyse, bir *ahlakî kanıtlama zeminine* gereksinim duyulur.⁷¹⁵ Kant bu durumu şu iddia ile dile getirir:

İddia ediyorum ki, *teoloji* ile ilgili olarak saf spekülatif aklı kullanma çabalarının tümü verimsiz olmuştur. (...) Tabiatın incelenmesinde saf spekülatif aklın kullanım ilkeleri, bizi herhangi bir *teolojiye* asla götürmez. Dolayısıyla akla dayalı bir *teoloji*, ancak ahlak kanunlarına dayanmak ve onların yol göstericiliğini istemekle mümkün olur.⁷¹⁶

Akıllı bir varlık olarak, bir yanıyla *numen aleme* yönelen insanın, *fenomen aleme* aşar görünen bu tutumu sayesinde, bir *teolojinin* olanaklılığı söz konusu edilebilir hale gelir. Ahlak; motivini içsel olarak tesis etmesi bakımından, kendi ilkelerini aşkınsal bir şekilde inşa eder. “Neyi bilebilirim?” sorusundan uzağa düşen ve giderek “Neyi umabilirim?” sorusuna yaklaşan bu arayışta; ahlakî zeminin, Tanrı'nın varlığı hakkında delil getirme olanaklılığı daha yüksektir. Zira, doğadaki nedenselliğe dayalı bir *dünya-nedeni* arayışı, Kant'a göre bizi Tanrı'ya değil, *ahlakî bir dünya yaratıcısına* götürecektir.⁷¹⁷ Ahlakî yasanın *son gaye* olarak dayattığı bu pratik çıkarıma uyduğumuz sürece kendimizi bu amaca bağlı sayarız. Buna göre, her insan aklının, belirli bir nedensellik silsilesi içerisinde, şeyleri kategoriler altına alarak bir arada tuttuğu ve böylece *evrensel* ve *nesnel* geçerliliklerin tayin edildiği ifade edilir.⁷¹⁸ Bu durum, aklın pratik kullanımı için bir zorunluluktur. Çalışmamızın başından itibaren vurguladığımız, “birlik altına alma” nosyonunu hatırlayacak olursak kanaatimizce bu durum, aklın teorik kullanımı için de geçerlidir.

Kant'ın bütün meselesi, aklın bir kategorisi olan *nedensellik* ile ilgilidir. **Prolegomena**'da *nedensellik* ve *ruhun ölümsüzlüğü* ispatlanmadıkça “metafiziğin bir bilim olarak tesisinin” sağlanamayacağını ifade eden Kant, **III. Kritik**'te tamamen bu

⁷¹⁴ Kant'ın *ahlak delili* ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz: Mehmet S. Aydın, **Kant ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlak İlişkisi**, TDV Yay., Ankara, 1991.

⁷¹⁵ KUK, [5: 479].

⁷¹⁶ KRV, [A 636/ B 664].

⁷¹⁷ KUK, [5: 470].

⁷¹⁸ Michael Kraft, “Thinking the Physico-Teleological Proof”, **International Journal for Philosophy of Religion**, vol. 12, no. 2, Springer, 1981, s. 71.

meseleye ait bir bölüm kaleme almıştır. *Nedensellik* üzerine yürütülen bu faaliyetin, her koşulda *en yüksek gayeye* bağlanması da süreci olumsuz etkilemektedir. Zira Tanrı, *hissî* bir varlık değildir. Bu bakımdan, doğanın fiziksel gayeliliğinin deneyimi üzerine temellendirilmiş bir *kök-varlığı* tesis etme çabası, Kant’a göre beyhudedir.⁷¹⁹

Buna karşı, eğer duyulurüstü bir *Varlığı* ilk hareket ettirici (Alm. *ersten beweger*) olarak, dolayısıyla aynı dünya-belirlenimi (maddenin hareketi) açısından nedensellik kategorisi yoluyla düşünürsem, o zaman onu uzayda herhangi bir yerde var olarak uzamlı olarak düşünmemeliyimdir; giderek zamanda ve başkaları ile aynı zamanda var olduğunu bile düşünmemeliyimdir. Öyleyse bana zemin olarak bu *Varlık* yoluyla hareketin olanağının koşulunu anlaşılabilir kılabilecek hiçbir belirlenimim yoktur.⁷²⁰

Bu nedenle Kant, tüm yüklemeleri dışlayan ve dolayısıyla kendisine herhangi bir kavramın verilmeyeceği böyle bir *Varlığın* bilinemeyeceğini ifade eder. Bu durumu ise tamamiyle, Tanrı’yı uzay ve zaman formları içerisinde ihâtâ edememeye bağlar. Kant, Tanrı’nın her zamanda yani ebedî olması ile her yerde olması üzerinden bu durumu şu şekilde örneklendirir: “Örneğin; Tanrı’nın sonsuzluğunu, tüm zamanlarda varoluş olarak düşünürüz; çünkü salt varoluşun bir büyüklük olarak yani süre olarak görmenin dışında hiçbir kavramını oluşturamayız; ya da tanrısal her-yerde-bulunuşu tüm yerlerde varoluş olarak düşünürüz.”⁷²¹ der. Ancak bu düşünce, Tanrı’yı *bilmek* için Ona sonradan yüklenen *yüklemlerden* ibarettir.

T. Duralı, Tanrı’nın *hissedilebilir* bir varlık olmasını “... olarak görme” perspektifinden ortaya koymaktadır: “Din olmadan Tanrı da duyumlanamaz/hissedilemez. Çünkü *Tanrı* ilkin sezilip üstüne düşünülebilecek dünyada yahut evrende dolaylı dahî olsa örnekleyebileceğimiz varlık değildir. O, kendini her bireye vicdân yoluyla, insanlığaysa vahiy aracılığıyla beyân eder.”⁷²²

Bir inanan için metnin kutsiyeti ve onu vahyedenin varlığı, apaçık ortadadır. Öte yandan, yine Tanrı’nın varlığına inanan bir insanın dinî ve ahlakî tecrübeleri ayrı ayrı

⁷¹⁹ KUK, [5: 474]. Teleolojik delil ile ilgili ayrıntılı okumalar için bkz.: Recep Alpyağıl (der.), **Geleneksel ve Çağdaş Din Felsefesine Dair Okumalar I**, İz Yay., İstanbul, 2012, s. 383-483.

⁷²⁰ KUK, [5: 483].

⁷²¹ KUK, [5: 484].

⁷²² Duralı, **a.g.e.**, s. 115. Duralı’nın, Kant’ın Tanrı anlayışına ek olarak ifade ettiği önemli noktalardan birisi de, Tanrı’nın Kant’ın felsefesindeki merkezî konumuna dair değerlendirmesidir: “Tanrı fikri - ve inancı-, Kant’ın felsefesinde olduğu kadar yaşamasında da sıklet merkezidir. Dünyayı ve kendimizi Tanrısız tasavvur edemeyeceğimizi öne sürmüştür. Felsefede, Tanrı, aklın nihâî temerküzüdür. Tanrının kendisi akılotesidir. Akıl, *Tanrı*’da başlar, insanda devâm eder.” Duralı, **Aklın Anatomisi**, s. 114.

değil, iç içedir.⁷²³ Ancak Kant'ın, vahye ve vahyî bilgiye karşı olumsuz tavrı; *kutsalı, akıl dışı* gören ve dolayısıyla kıymetini düşüren bir tutum içerir. Buna daha önceki bölümlerde de değinmiştik.

Özetle; bir kaç hususa dikkat çekecek olursak ilkin, Kant'ta “Tanrı'nın varlığına dair delillerin eleştirisi”, “Tanrı'nın varlığına eleştiri” ya da “Tanrı'nın yok sayılması” *olarak görülmemelidir*. Kanaatimizce, Kant'ın eleştirisini daha tümel bir bakış açısıyla okuduğumuzda, tecrübeyle ulaşılamayıp kendisine dair kanıt getirilemeyen bir varlığın dahi, ahlakî eylemlerimizde bir *garantör* gibi a priori olarak varsayıldığını gözlemleriz. Öte yandan bu tabloda *Tanrı* ideası, bir yandan teorik zeminde âtıl hale gelip bilgi bakımından değersizleşirken diğer yandan *Tanrısız* bir ahlakın imkanın olmaması da entellektüel açıdan parçalanmış bir izlenim sunar.⁷²⁴ Kant'ın, Tanrı'nın mahiyetine dair değerlendirmelerinin, *Tanrı* ideasına teorik ve pratik bakımdan farklı boyutlar kazandırdığını görebiliriz. Öte yandan, temelde varsayılan üç ispat türüne dair Kant'ın eleştiri modelleri de, *Tanrı'nın teorik kesinliği* üzerine kurulu olduğu için hatalı bulunur.⁷²⁵

Kant'ın eleştirel felsefesinde, İbrahîmî dinlerdeki gibi vahyin anlatımıyla şekillenen bir dinin Tanrısına inanç olmasa da, yukarıda ifade edildiği üzere bir Tanrı inancından bahsedilebilir. Bunu, *Kant'ın tanrısı* olarak kavramsallaştırabiliriz. Zira Kant'ın, gerek *teleoloji* gerekse *ahlakî-teoloji* (Alm. *ethiko-teologie*) ile pratik belirlenimler için gereksinim duyduğu *en yüksek neden*, bizi bir Tanrı tasavvuruna ulaştırır. Açıkça ifade etmek gerekirse, onun felsefesinde *inanç* ve *bilgi* arasındaki ilişki çok belirgin değildir. *Bilginin* sınırlarının, bu denli ihata edilmesi çabası bir yana, bunun *inançla* olan bağlantısını tanımlamak güçtür. Kant, *inancı* şöyle tanımlar: “*İnanç* (*actus* olarak değil, *habitus* olarak), teorik bilgi için erişilemez olan şeye inanmada [onu ‘gerçek saymada’], aklın ahlakî düşünme yoludur.”⁷²⁶ Öte yandan Kant'a göre *inanç*, “bizâtihi böyle adlandırıldığında, bir *amaca* erişmek için duyulan güvendir-bir amaç ki, ilettilmesi ödevdir.”⁷²⁷ Bu bakımdan da inanç, teorik değil

⁷²³ Mehmet S. Aydın, **Kant ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlak İlişkisi**, s. 220.

⁷²⁴ Aydın, **a.g.e.**, s. 56.

⁷²⁵ Stephan R. Palmquist, “Kant's Religious Argument for the Existence of God: The Ultimate Dependence of Human Destiny on Divine Assistance”, **Faith and Philosophy**, vol. 26, no. 1, 2009, s. 3.

⁷²⁶ KUK, [5: 472]: “*Glaube* (als habitus nicht als actus) ist die moralische Denkungsart der Vernunft im Fürwahrhalten desjenigen, was für das theoretische Erkenntnis unzugänglich ist.”

⁷²⁷ KUK, [5: 472]: “*Glaube* (schlechthin so genannt) ist ein Vertrauen zu der Erreichung einer Absicht, deren Beförderung Pflicht, die Möglichkeit der Ausführung der selben aber für uns nicht einzusehen ist.”

pratik alanda iş görür. Böylece keskin ayrımın uçları bir kez daha belirginleştirilmiş olur.

Duyularüstü bir varlık *düşünülebilir*dir hatta *düşünülmelidir* de; zira bu şekilde -teorik bilmeyi istemeksizin- tecrübî olmayan bir varlık hakkında ahlakî zeminde bir *teolojinin* varlığından söz edilebilir.⁷²⁸ Dolayısıyla denilecektir ki; Kant’a göre *Tanrı* kavramı, aklın pratik kullanımında *en yüksek amaca* (Alm. *höchsten moralischen endzweck*) yönelik bir gereksinimdir. *Teoloji* bu gereksinimi, *sezilebilir* kılar. Ancak bu durum, Tanrı hakkındaki delillerin eleştirisini iptal etmez. Kant, **III. Kritik**’inin sonuna dek bunu savunur ve eserinin son cümlesinde bu durumu şöyle ifade eder: “... öyleyse *Tanrı* kavramını aklın en yüksek pratik kullanımı için yeterince belirleyen bir *teoloji*, gereksinimini hiç kuşkusuz sezilebilir kılar, ama onu üretmez ve kanıtlamaları üzerine yeterli olarak temellendirilemez.”⁷²⁹ Kant’ın eleştirel felsefesi içerisindeki bu son varış alanı, *ahlâkî teoloji* (Alm. *ethiko-teologie*) olarak nitelendirilir. Kant’a göre bu yolda bir *teoloji*, dolaysızca *dine*, yani ‘ödevlerimizin tanrısal buyruklar olarak bilgisine’ götürür.⁷³⁰ Öyleyse ona göre, sadece bu yönde pratik bir ilişki, yükümlülük-ödev-tanrısal buyruk üçgeninde hareket edilmesini sağlar.

Tanrı ideasının yerinin akıl olduğu ifade edilir.⁷³¹ Kant’a göre ise, bize akıl yoluyla dayatılan *son amacın bilgisi*, belirli bir *Tanrı* kavramını üretebilir.⁷³² Bu noktada Cassirer’in, akıl ile ilgili ifade ettiği önemli ayrıma dikkat çekmek isteriz: “Akıl, Tanrı kavramına asla ideal bir öz, bir *mutlak varlık* olarak ihtiyaç duymamaktadır; tersine o yalnızca böyle bir öz idesine ihtiyaç duymaktadır.”⁷³³ Akıl tarafından bir mutlak varlık olarak değil, her şey için bir öz kabulü olarak Tanrı’nın koşulsuz varsayımı, *en yüksek gerçekliğe* bizi ulaştırır. Kant’a göre, bu *en yüksek gerçeklik*, bir mutlak nesne değil de, uzay ve zaman gibi *saf sezgisel* bir formdur. Aklın diğer ideleri gibi Tanrı idesi de, *kurucu* değil *düzenleyici* bir işleve sahiptir. Bu işlevler, kademeli bir şekilde Kant’ın eleştirel felsefesinde tesis edilmiştir.

⁷²⁸ KUK, [5: 484].

⁷²⁹ KUK, [5: 484]: “... die den Begriff von Gott für den höchsten praktischen Gebrauch der Vernunft zureichend bestimmte, zwar fühlbar machen, aber sie nicht vorbringen und auf ihre Beweistümer zulänglich gründen kann.”

⁷³⁰ KUK, [5: 481].

⁷³¹ Hartnack, **a.g.e.**, s 133.

⁷³² KUK, [5: 481].

⁷³³ Cassirer, **a.g.e.**, s. 278.

I. Kritik'te, Tanrı'nın bir *akıl ideası* olarak ele alınması ağırlıklıyken; **III. Kritik**'te Tanrı, bir *duygulanım* olarak muhayyile melekesinin faaliyeti ile daha görünür hale gelir. Kant'a kadar, geleneksel metafizikte kurucu bir işlevi olan ve bir töz olarak kendinde var olan Tanrı ideası, bu sistem içerisinde düzenleyici bir idea olarak yer alır. Kant, bu ayrımlarla kendi sisteminin en önemli amaçlarından biri olarak görülebilecek olan “metafiziği sağlam bir bilim olarak kurmak” faaliyetini, eleştirel felsefesi içerisinde mümkün kılmaya çalışmıştır. Artık bir istinadgâh olarak, her şeyin kendisine dayandırıldığı *Tanrı* kavramı, daha önceki metafiziklerde olduğu gibi mutlak bir varlık olmaktan uzaklaşarak bir *ahlak postulatına* dönüşmüştür. Tanrı, hem *ahlakî bir garantör* hem de akıl tarafından verili bir *akıl idesidir*. Dolayısıyla Tanrı'nın varlığı, bu sistem içerisinde delile konu edilemez. Daha önce de belirttiğimiz üzere, doğadaki nedensellikten bir Tanrı'ya değil, *ahlakî bir dünya yaratıcısına* (Alm. *eine moralische weltursache*) ulaşılabilir.

Kant'ın, **II. Kritik**'teki varlık tasavvuruna dair son olarak değinmek istediğimiz nokta, O'nun *içkin* ve *tesis edici* bir ide haline gelmesidir. Kant, bir yandan yalnızca pratik nedenlerden dolayı ve pratik kullanılış için kendisine ihtiyaç duyulduğunu ifade ettiği bu ide için diğer yandan *içkin* ve *tesis edici* sıfatını kullanır. Bu noktada zaman zaman, Kant'ın kendi sistemi içerisinde yaşadığı gel gitlere şahit olmuş oluruz. Onun için, “bilginin genişlemesi” yani “sınırın aşılması” en büyük sorunlardan biridir. Bu nedenle ısrarlı bir biçimde, “deneyin ötesinde yeni bir nesne kabulü”nden değil, “deneydeki kullanılışında düzenleyici bir ilke kabulü”nden bahsedilir:

Bu ideler içkin ve tesis edici hale gelirler, çünkü saf pratik aklın zorunlu nesnesini (en yüksek iyiyi) gerçek kılma olanağını temellendirirler; bunsuz onlar, aşkıncılar ve deneyin ötesinde yeni bir nesne kabul etmeyi akıl için gerektirmeyen, onu yalnızca, deneydeki kullanılışında yetkinliğe yaklaşmaya iten, teorik aklın sırf düzenleyici ilkeleridirler. Akıl bu kazancı elde edince, teorik akıl olarak bu idelerle (aslında sırf pratik aklın kullanılışını güvence altına almak için) negatif bir işe koyulur; bu bir genişletme değil, bir arındırma işidir.⁷³⁴

Kant'ın bir *kazanç* (Alm. *zuwachs*) olarak ifadelendirdiği bu durumda da *genişleme* değil, *fayda* söz konusudur. Ancak kategorilerin altına alınmayan bir varlığın bilinmesine, bu sistem içerisinde imkan yoktur. Öyleyse Kant'ın, bu noktada

⁷³⁴ KPV, [5:135].

reddettiği genişleme iddiası çürütülebilir gözükmemektedir. Zira tecrübeden gelmeyen aklın idelerinin kabulünü, salt pratik saiklerle varsaymak eksik bir belirlenimdir. Tanrı, aklın genişlemesiyle ya da özgürlük ilkesinin kabulüyle varsayılıyorsa, o halde vardır. Ancak Kant, ısrarla bu noktaya teorik-pratik ayrımı üzerinden bir şerh düşer. Buna göre, *Tanrı* idesi hakkında *özgürlük* ve *ölümsüzlük* ideleri için sağlanan geçerlilik, yalnızca ahlak yasasının gerçekleştirilmesine hizmet eder. Teorik bir amaç için kullanımı söz konusu olamaz.⁷³⁵ Bu noktayı bir anlamda *kapalı* ve yukarıdaki *kazanç* ifadesinden hareketle *faydacı* bulduğumuzu ifade etmeliyiz. **II. Kritik**'e dair bu genel değerlendirmenin ardından Kant'ın **III. Kritik**'te yer verdiği bölümlemeyi ve eserinin ilgili *Metodoloji* bölümünde nihayetlendirdiği düşüncesini inceleyeceğiz.

Kant'ın, bir meseleyi tartışırken bilindiği üzere eserlerinde izlediği temel bir yol vardır. Buna göre önce *eleştiri* başlığını, *analitik* ve *diyalektik* kısımlarına ayırır. Ardından *analitik* ve *diyalektik* bölümlerini ayrıntılandırır. Bölüm sonunda ise *notlar* kısmında, genel bir çerçeve çizerek meseleyi özetler. Teleolojik yargı ile ilgili bölümü de bu sistemle düzenlenmiştir: *Teleolojik Yargı Yetisinin Eleştirisi*, *Teleolojik Yargı Yetisinin Analitiği*, *Teleolojik Yargı Yetisinin Diyalektiği* ve *Teleoloji Üzerine Genel Not*. Bu bölümde bir de uzunca bir *ek* kısmına yer verilir. Bu kısmın alt başlığı, *Teleolojik Yargı Yetisinin Yöntem Öğretisi* şeklindedir. Kant bu başlık altında, bir dünyanın varoluşunun son amacı, yaratılışın kendisi üzerine ya da Tanrı'nın varoluşunun ahlakî kanıtlaması üzerine önemli değerlendirmelerde bulunur. Biz de bu başlık altında son olarak *ek* bölümüne ek-lenerek meseleyi tartışmaya çalışacağız.

Kant, metodolojiye dair eserinde yer verdiği son bölümde karşımıza şu çetrefilli soruya cevap arayarak çıkar: “Teleoloji -bilimler arasında- hangi konumu hak eder?” Bu soru, doğrudan teleoloji ile ilişkilendirilerek cevaplanmaya çalışılır. Bu noktada bir kez daha tüm sistem, evrendeki gayelilik meselesine, onu öyle görmeyi ve canlandırmayı sağlayan muhayyile yetisine dayanır. Bu tespitin ardından Kant, zihnindeki ikili yapıya yani teleolojinin bir doğa bilimi mi yoksa tanrıbilim mi olduğuna dair incelemeye işaret eder. Ona göre teleoloji her iki *bilim* tarafından da kapsanamaz. Teleoloji, *eleştiriye* -yargı yetisinin eleştirisine- aittir.⁷³⁶

Kant, insanın kimi zaman kendisini doğanın *son gayesiymiş* gibi gördüğünü ifade eder. Teleolojinin yargı yetisinin eleştirisine tâbî tutulduğu önemli noktalardan bir tanesi budur. İnsan, doğanın son gayesi midir, yoksa doğadaki gayelilikte bir halka

⁷³⁵ KPV, [5:138].

⁷³⁶ KUK, [5: 416].

mıdır? Kant bu soruyu, mutluluk ve kültür kavramları bağlamında yanıtlayacaktır: “Doğanın birinci gayesi insanın *mutluluğu*, ikincisi ise kültürü *olacaktır*.”⁷³⁷ Kant’ın eleştirel dönemi çerçevesinde antropoloji, etik ve siyaset bilim gibi alanlarda başat rol oynayan bu kavramlara çalışmamızın sınırlarını aşmamak kaydıyla kısaca değineceğiz.

Doğanın birinci gayesi olarak mutluluk ve ikinci gayesi olan kültürün tesisi, Kant’ta insanın “kendi kendisinin yapıcısı” olması gibi bir duruma bizi götürür. İnsan yaşadığı geleneğin, içine doğduğu toplumun ve yaşam koşullarının mahfazasını parçalayarak insan haline gelir; doğuştan sahip olduğu özgürlüğe yeniden kavuşur.⁷³⁸ İnsanın merkezde olduğu bu sistemde dünyanın anlamı da insanın amaçlarına göre tanımlanacaktır. Mutluluk, bu sistem içerisinde hazcı bir tutuma yönlendiren değil, insanı doğadaki gayeliliğe ve doğadaki gayeliliğin toplamının insandaki idrakinin karşılığına yönlendiren duygunun adıdır. Zira bu sayede insan, doğadaki gayelilikten öznel koşullar üretme ve kendi önüne amaçlar koyabilme yani doğayı kendi özgür amaçsallığı ile uyum içinde araç olarak kullanabilme yetkinliği kazanır. İşte bu yetkinlik, mutluluk duygulanımını doğurur.

Kültür ise, bir başka yetkinliğe zemin hazırlayarak saygı duygusunu uyandırır. Zira kültür, doğanın son gayesinin bilgisi ile yücenin idrakinin saygı ile hissedilmesini sağlar. Aslında buradaki saygı, yüce nesnesine ya da duygulanıma değil, insanlığın idesine saygıdır. Çünkü yücelik deneyiminde farkına varılan nokta, bir yönüyle insanın doğaya üstünlüğüdür. Kant bu durumu şöyle ifade eder: “Kendi öznemizde insanlığın idesine saygının, nesneye saygı ile bir yer değiştirmesi.”⁷³⁹ Kant’ın klasik metafizikte yol açtığı kırılmanın izlerini burada da, öznenin nesneye önceliği şeklinde yeniden gözlemlemiş oluruz.

Kültür ve yüce ilişkisinde bir diğer önemli husus ise, kültürün yüce idrakini saygı duygusu ile beslemesiyle bir biçimde kültürsüzlüğün de, aynı idrak türünde korkuya sebebiyet vermesidir. Yüce, kendisiyle karşılaşmada saygı ve heyecan değil de korku hissine neden oluyorsa insanda ahlakî idelerin gelişimi tamamlanmamış demektir. Bu nedenle kültürsüzlük de korku duygusu gibi sistem içerisinde yerilen bir unsurdur. Buraya kadar mutluluk ve kültür ile ilgili ifade edilenlerden yapacağımız en temel çıkarım, Kant’ın sisteminin insan merkezci olması ve insan deneyiminde

⁷³⁷ KUK, [5: 430].

⁷³⁸ David Roberts, “Yüce Teoriler ve Tahayyül Gücü”, *Tahayyül Gücünü Yeniden Düşünmek* içinde, ed. G. Robinson-J. Rundell, çev.: Ertuğrul Başer, Ayrıntı Yay., 1999, s. 245.

⁷³⁹ KUK, [20:243].

başlayıp bitmesidir. Kant'a göre insan, müdrike melekesi vasıtasıyla yeryüzünde doğanın efendisi olma hakkına sahip olan biricik varlıktır. Zira doğaya sürekli olarak koşullanmış bir şekilde gayelilik atfetmeye çalışır.

Sonuçta ahlakî yasa tarafından bir *son gaye* kavramı verilir. Bu son amacı ortaya koyabilmenin koşulu mutluluktur. Kant ahlakî yasa ile uyumlu bir *son gayenin* vaz edilebilmesi için, bir *ahlakî dünya nedeninin* (Alm. *eine moralische weltursache*) kabul edilmesi gerekliliğini şu şekilde ifade eder:

(...) ahlakî yasa ile uyum içinde bir son amaç koyabilmek için bir ahlaksal dünya-nedenini (bir dünya-yaratıcısını) kabul etmeliyiz ve böyle bir son amaç ne denli zorunlu ise (eş deyişle aynı derecede ve aynı zeminden), bir dünya-yaratıcısının, yani bir Tanrının olduğu da o denli zorunlu olarak kabul edilmelidir.⁷⁴⁰

Kant'ın, **III. Kritik** biterken *metodoloji* bölümünün sonlarına doğru ifade ettiği, “Tanrı’nın varlığına zorunlu olarak inanma meselesi”, pratik aklın maksimleri altında, ahlakî olarak tutarlı bir şekilde düşünmeyi olanaklı kılınması şerhiyle vaz edilir. Kant, teorik zeminde Tanrı varlığının kabulünün başarısızlığa uğraması hakkında ise şu ifadeleri kullanır: “Öyleyse yalnızca teorik yolda Tanrıyı ve ölümsüzlüğü kanıtlama amacının başarısızlığa uğramasının nedeni, bu yolda (doğa kavramlarının) duyulurüstünün hiçbir bilgisinin olanaklı olmamasında yatar.”⁷⁴¹

Bu ifade biçimi *ahlakî dünya nedeni* olarak bir Tanrı varoluşunun kabulünün eksik yahut da yetersiz olduğunu düşündürebilir. Ancak Kant bunu, dünyadaki *en yüksek iyi* olarak görülen mutluluk açısından da ister. Yani ahlakîlik ile mutluluğun bir arada uyum içinde olması, *son amaç* olarak belirlenmiş olur. Kant'a göre, yaratılışın bütününde bir son amaç varsa bu, ahlakî gaye ile zorunlu olarak uyumlu olmalıdır. Bir diğer önemli not da, bu sistem içerisinde bir *amaç* kavramının yalnızca ahlakî amaç tarafından olanaklı kılınmasıdır. Bu *son amacın* ideası, *öznel* ve *pratik* bir olgusalık taşır. Öte yandan, *fiziksel-teolojik* kanıtlamada olduğu gibi doğada değil, aklî varlıklarda yani akılda aranmalıdır. Böylece nesnel bir kabulle, aklın pratik kullanımı *son amacı* tesis eder ve yaratılışın *son amacı* insan tarafından ancak bu amaçlılık altında düşünülebilir.⁷⁴² Bu durum bizi, ahlakî olan ve ahlâkın kendisine dayanak teşkil ettiği bir *Varlığın* kabulüne götürür.

⁷⁴⁰ KUK, [5: 450].

⁷⁴¹ KUK, [5: 474].

⁷⁴² KUK, [5: 454].

Sonuç olarak, *son amaç* kavramı pratik aklın bir kavramıdır. Ahlakî bir dünya yaratıcısının kabulü, aynı zamanda Tanrı ideasının kabulü demektir.⁷⁴³ Nitekim Kant **III. Kritik**'inde, *Pratik Bir İnanç Yoluyla İnanmanın Türü Üzerine* adlı başlık altında, Tanrı'nın varlığına dair delil meselesinde önemli bir belirlenimde bulunur: "Bir şeyin bilinebilir bir varlık olup olmadığı sorusu, şeylerin kendilerini değil ama bizim onlara ilişkin bilgimizi ilgilendiren bir sorudur."⁷⁴⁴ Bu nedenle Kant'ın, Tanrı'nın varlığına dair delillere getirdiği eleştirilerin, *bilgi zemini* ile *pratik zemini* birbirinden ayıran ve *Tanrı'nın varlığına* dair değil; *delil getirmeye* dair bir eleştiri olduğunu düşündüğümüzü ifade ettik. Zira delil meselesi, Kant için *bilgi* meselesidir. Ona göre, Tanrı'ya ilişkin bilgimizi tesis edebileceğimiz bir tecrübî alan da söz konusu değildir. Öyleyse delil getirmenin imkanı yoktur. Kant'ın felsefesindeki *olanak*, bu nedenle teleolojik yargılarda kendisine alan açar. Ancak bu alanın sunduğu sınırlı imkan da, tartışmaya açıktır. Bölüm boyunca bu konudaki belli başlı spekülasyonlara yer verdik. Kant'ın, *Tanrı* kavramı hakkında ortaya koyduğu düşünce sistemi, teist çevrelerce oldukça eleştirildiği gibi övgüye de mazhar olmuştur. Örneğin R. Kroner, onun ahlakî zeminde, "Tanrı vardır." postulasını ortaya koymasını; "Kant gibi ciddi bir filozof bunu ancak sahil bir inançla söylüyor demektir."⁷⁴⁵ şeklinde değerlendirir. Bu düşünceye göre, inançtan başka herhangi bir delile de ihtiyaç bulunmamaktadır.

Buraya kadar, Kant'ın *kritiklerinde* teleolojik yargı ve muhayyile yetisi kavramlarının ifade ettiği anlam üzerinde durduk. Muhayyile melekesinin, aslî bir yeti olarak yapabileceklerinin imkanını ve teleolojik yargının kapsamının buna ne kadar izin vereceğini ele almaya çalıştık. Kant'ın eleştirel sisteminde Tanrı'nın varlığı hakkındaki değerlendirmeleri ele aldık. Kimi zaman onun, *evrenin mimarı* ya da *nedeni*, kimi zaman *kök-varlık*, kimi zamansa *Tanrı* olarak adlandırdığı bir *garantörden*, sistem içerisinde aklın ve muhayyilenin Tanrı'ya açtığı alandan ve **III. Kritik**'te Tanrı ideası hakkında söylediklerinden bahsettik.

Bölüm Sonu Değerlendirmesi alt başlığında ise, yukarıda gelinen noktayı tamamlar mahiyette, Kant'ın *sanı*, *bilgi*, *inanç* ayrımlarını ele alacağız. Tanrı'nın varoluşunun zemininin, Kant'ın eleştirel felsefesindeki şartlarını inceleyerek bir *en yüksek gerçek varlık* olarak Tanrı'nın mahiyetini ele almaya çalışacağız.

⁷⁴³ KUK, [5: 453].

⁷⁴⁴ KUK, [5: 467].

⁷⁴⁵ Richard Kroner, "Kant's Weltanschauung", **Philosophy: The Journal of the Royal Institute of Philosophy**, trans. by. John E. Smith, The University of Chicago Press, 1956, s. 37.

III. Bölüm Sonu Değerlendirmesi

Kant'ın Eleştirel Felsefesinde Tanrı'nın Varlığının İmkânından Gerçekliğine Gidiş

Çalışmamızın birinci bölümünden bu yana, bölüm sonu değerlendirme notlarını, bölümle doğrudan ilişkili olan belli kanallara ayırmaya çalıştık. Sırasıyla; birinci bölümde, “*Düşünen Ben ile Sezen Ben Arasında Kendimi ve Nes-neyi Bilmek*”, ikinci bölümde, “Beğeni Yargısı, Ortak Duyu ve Muhayyile Yetisi Üzerinden *Düşüncede Yönünü Bulmak*” ve son olarak üçüncü bölümde ise, “Kant'ın Eleştirel Felsefesinde Tanrı'nın Varlığının İmkânından Gerçekliğine Gidiş” alt başlıklarını bölüm sonu değerlendirmelerinin genel çerçevesi olarak belirledik.

Bu başlık altında öncelikle Kant'ın; *sanı, bilgi, inanç* üçlemesine ve aralarındaki farklılıklara yer vereceğiz. Daha sonra, buradan çıkarılacak netice ile bir *sezgi nesnesi olarak Tanrı'nın* varlığından bahsedip edemeyeceğimizi ele alacağız. Son olarak, Kant'ın eleştirel felsefesi içerisinde *gerçeği tahayyül etme, söyleme ve mevcut kılma* eylemlerinin sınırını ve imkânını inceleyeceğiz.

Bu bölümde, birinci bölümden itibaren sırasıyla *bilmeye ve bulmaya* yönlendirdiğimiz çağrışı, *aramak* için de devam ettireceğiz. Ancak bu bölümün başında belirtmemiz gerekir ki; Kant'ın *kritiklerinden* hareketle, Tanrı'nın varlığı hakkında *teorik* olarak konuşmanın imkanı gözükmemektedir. Bir başka deyişle, böyle bir çaba, *teorik alanda sınırlı* ya da *sınır ötesi* kalacaktır. Kanaatimizce, Kant'ın eleştirel felsefesinde; Tanrı'nın varlığının imkânının, hakikatine dair aradıklarımızın zemini, *kritiklerin* iki alanına tekabül etmektedir: *Pratik* ve *estetik alan*. Bu mütekabiliyeti bulamayacağımız alan ise, *teorik bilgi sahasıdır*.

Epistemolojik olarak Tanrı'nın varlığı hakkında, duyulurüstü diğer alanlarda olduğu gibi bilgi sahibi olmanın imkanı yoktur. Kant'ın meşhur ifadesiyle, *imana yer açmak için bilgiyi inkar etmek* gerekir.⁷⁴⁶ Ancak kimi zaman yanlış değerlendirmelere sebebiyet veren bu ifade, Tanrı hakkında, ne bilmenin ne de konuşmanın önünde engel teşkil eder. Örneğin; P. Byrne, Kant'ı çağdaş bir söylemle, post-Hristiyan ve post-teistik bir filozof olarak nitelendirir. Elbette Kant'ın kritik dönem eserlerinde Tanrı hakkında konuşma kısmının tartışmalı olduğunu ifade eden Byrne, öte yandan

⁷⁴⁶ KRV, [B XXX].

da Kant'ın Tanrı hakkındaki ifadelerinin kasten yok sayıldığını da iddia eder.⁷⁴⁷ Bu çalışma, Kant'ın Tanrı taahhüdünü ciddiye alan, *inanan* perspektifinden kaleme alınmış bir eser olarak nitelendirilebilir. Bu sayede bir şekilde yine "... olarak görme" meselesine dönmüş oluruz. Diğer yandan, Kant'ın eleştiri öncesi kaleme almış olduğu "Tanrı'nın Varlığının Gösterilmesinde Mümkün Biricik Kanıtlama Temeli" adlı yazısında da benzer bir ize rastlanır. Buna göre Kant, kişinin kendisini Tanrı'nın varlığı konusunda ikna etmesinin gerekliliğinden bahseder. Tanrı'nın varlığının gösterilmesi ise bir o kadar *gerekli değildir*.⁷⁴⁸ Görüldüğü gibi, eleştiri öncesi dönemde de meselenin uzantıları, "*inanan* olarak görme"ye dayanmaktadır. Buna göre "duyusal görü", bir Tanrı inancı için gerekli değildir. "*İnanan* olarak görme" yeterlidir.

Eleştirel döneme geldiğimizde ise, Kant **II. Kritik**'te, aklın pratik kullanımının zeminine yani sisteminin merkezine Tanrı inancını yerleştirir. Burada *Tanrı, özgürlük ve ölümsüzlük* idealarını, *duyularüstünün biricik kavramları* olarak nitelendirir. Bu perspektif **III. Kritik**'te, bir önceki başlıkta ele aldığımız üzere *ahlakî-tanrıbilim* kavramsallaştırması ile varlığını koruyacaktır. Böylelikle bizim iddiamızın temellerinin dayandığı bir Tanrı tasavvuruna ulaşma imkanı her zaman mevcuttur. Bu varlık; hem ahlakî pratiklerimizin, ödevlerimizin kaynağı hem de evrendeki gayelilikte, aklın ulaşabileceği *en yüksek yüce* [Alm. *erhabne*]dir. En azından insan doğası gereği, aklî düşünce pratiğinde ve eylemlerinde onu bu şekilde konumlandırır.

Kant'ın *son kritiğini* yazmasındaki sebep, Wood'a göre; kendi felsefesinin ortaya koyduğu eleştirel hususları ihlal ettiğini düşündüğü şeyleri *dizginlemektir*.⁷⁴⁹ Wood'un bu görüşüne katıldığımızı söyleyemeyiz; zira bu perspektif, Kant'ı kendi felsefî sistemine hapsedmek gibi görünmektedir. Oysa Kant, sistem içerisindeki açmazları da kavramsallaştırarak, felsefesini *genişletmiştir*. Öte yandan Wood'un, Kant'ın **III. Kritik**'i ile ilgili aşağıda alıntıladığımız değerlendirmesi ise oldukça isabetlidir:

Yargıgücünün Eleştirisi, estetik hükümlerin zihinsel yaşantımızdaki eşsiz yerini dikkatli bir şekilde tanımlar; teleolojik hükümlerin doğa

⁷⁴⁷ Byrne, **Kant on God**, s. 1.

⁷⁴⁸ Immanuel Kant, "The Only Possible Argument in Support of a Demonstration of the Existence of God", **Theoretical Philosophy (1755-1770)**, trans.: David Walford-Ralf Meerbote, ed. Henry Allison-Peter Heath, Cambridge Uni. Press, Cambridge, 1992, [2: 163].

⁷⁴⁹ Wood, **Kant**, s. 194.

araştırmalarındaki özel ve sınırlı yerini belirler. Bilgimizin sınırlarını, teorik açıdan sorumsuz, pratik açıdan tehlikeli saydığı bir tür estetik ve dinî tehâlûke karşı koruyarak, Kant'ın *eleştirel* girişimini de sürdürmüş olur.⁷⁵⁰

Alıntıladığımız pasajın sonunda, Kant'ın bütün meselesini özetleyebilecek bir ifade vardır: “Bilgimizin sınırlarını teorik açıdan sorumsuz, pratik açıdan tehlikeli saydığı bir tür estetik ve dinî tehâlûke (*yanılsama*) karşı koyarak” çizmek. Yine, yeniden, Kant'ın bilgi için belirlediği güvenli alana, üstelik “estetik ve dinî yanılsamalara” da karşı koyarak çekilme söz konusudur.

Bundan sonraki alt başlıkta Kant'ın *sanı*, *bilgi* ve *inanç* kavramlarını inceleyerek onun felsefesindeki rolünü ele alacağız.

A. Sanı, Bilgi, İnanç

Kant, **I. Kritik**'te *sanı*⁷⁵¹, *bilgi* ve *inanç* kavramları arasında bir ayrıma giderek, daha sonra inancı da kendi içinde bölümlere ayırır: *Pragmatik inanç* (Alm. *pragmatischen glauben*), *öğretisel inanç* (Alm. *doktrinalen glauben*), *ahlaksal inanç* (*moralischen glauben*) olmak üzere üç gruba ayırır. Bu bölümde Kant, inancın zeminine dair bir temellendirmede bulunmak adına, bu tür yargının mekanı ve yargı verme kriterlerini inceler.

Kant, yargı verme kriterlerinden bahsetmeden önce, bu yargının kendisini “doğru sayma” olarak adlandırır. “Doğru sayma” eylemi, müdrikenin bir faaliyetidir ve hem nesnel hem de öznel bir yön taşır. Nesnel ve öznel olmasına göre “doğru sayma” faaliyeti, kimi zaman *kani*⁷⁵² (Alm. *überzeugung*) kimi zaman ise *kesinlik* (Alm. *absicht*) içerir; müdrikenin salt öznel bir yön taşıdığı durumları ise Kant, *kandırma* (Alm. *überredung*) olarak adlandıracaktır. Bu terimin, tikel bir yargıya irca edildiğini bildiğimizden ötürü, isimlendirmenin Kant'ın sistemiyle tutarlılık taşıdığını düşünmekteyiz. Zira salt öznel bir yargının, nesne ile doğrulanmadığı taktirde, “doğru

⁷⁵⁰ Wood, **Kant**, s. 194.

⁷⁵¹ *Sanı* terimi için Teoman Duralı, “zan” karşılığını tercih etmiştir. [Teoman Duralı, **Aklın Anatomisi**, s. 138.] Kanaatimizce *zan* kelimesi, Kant'ın *meinen*'inde içerilen, “muhtemel, şüpheli, kuruntucu olma” manalarını içinde taşıması bakımından uygun bir karşılıktır. Ancak dinî literatüre telmihi sebebiyle karışıklık yaşanmaması adına biz bu metinde, *sanı* terimini kullanmayı tercih ettik.

⁷⁵² *Kani* (Alm. *überzeugung*), Kant'a göre mantıksal değil ahlâkî bir kesinlik içerir. Bu durum da, ahlâkî hissedişin kendisine dayandığı, öznel bir zemine işaret eder. Ancak bu öznelliği Kant şu önermelerle birbirinden ayırıştırır: “ ‘Ahlâkî olarak kesindir ki bir Tanrı vb. vardır.’ diyemem; ama ‘Ben ahlâkî olarak kesinlikle (Alm. *gewiß*) varım.’ diyebilirim.” **KRV**, [A 830/B 858]. Kanının öznel ve ahlâkî oluşu da böyle bir noktaya tekabül eder.

sayma” eylemi, nesnel bir faaliyet gösteremeyecektir. Buna göre, “doğru saymanın nesnel yönü yani kesinlik ile öznel yönü yani *kanı* arasındaki ilişkiden; *sanı* (Alm. *meinen*), *inanç* (Alm. *glauben*) ve *bilgi* (Alm. *wissen*).”⁷⁵³ doğar.

Kant bu ayrımı, yukarıda ifade ettiğimiz üzere *doğru saymanın* öznel ve nesnel *yeterliliğine* göre belirler. Bu noktada o, öznel ve nesnel yeterlik kavramlarının muhtevasını kısaca okuyucuya yeniden hatırlatır: “Öznel yeterlik *kanı* demektir (benim kendim için geçerlidir), nesnel yeterlik ise *kesinlik* demektir (herkes için geçerlidir).”⁷⁵⁴ Bu belirlenimde *sanı*, nesnel olduğu kadar öznel olarak da yetersiz bir *doğru sayma* olarak tanımlanır. Kanaatimizce bunu *vehim* ile eşdeğer tutabiliriz. *İnanç*, öznel olarak yeterli ancak nesnel olarak yetersiz görülen *doğru saymadır*. Sistem içerisinde, muhayyile ile vehim arasında bir noktada duruyor gibi gözükmemektedir. *Bilgi* ise, hem öznel hem de nesnel olarak geçerli görülen *doğru sayma* olarak ifade edilir.⁷⁵⁵ Zira bir şeyin bilgi olarak adlandırılması için onun objektif değerlendirme kriterlerine tâbî tutulabilmesi ya da a priori apaçık olması gerekir.

Kant’ın eleştirel felsefesinde bilgi meselesini, çalışmamızın birinci bölümünde ayrıntılı olarak ele almıştık. Bu bölümde ise, çalışmamız açısından merkezî önem taşıyan *inanç* kavramına ve türlerine, Kant’ın epistemoloji anlayışı içerisinde yer vereceğiz. *İnanç*, Kant’ın öznel olarak nitelendirdiği, dolayısıyla herkes için *kesinlik* taşımayan bir *duyuştur*. Ancak tüm inanç türleri, Kant’a göre aynı seviyede öznellik taşımaz. *Pragmatik inanç*, olumsuzluğun (Alm. *zufällig*) hakim olduğu bir inanç türüdür. Burada bir *denek taşı* mevzu bahistir. Kant bu inanç türünü doktorun, hastasında tam teşhisini koyamadığı hastalık için bir *inanca* varıp ona dair aksiyon almasını örnek gösterir. Özne, inancından bir yargı olarak emin değildir; öte yandan bu durum onun pragmatik olarak aksiyon almasını sağlar. Öyleyse bu tür bir inancın, yanlışlanma payı bulunmaktadır.⁷⁵⁶

Öğretisel inançlar ise, kesinliği bakımından değil ancak içeriği bakımından ayrı bir öneme sahiptir. Zira bu tür inançlar, bir nesne ile ilgili olarak hiçbir şeyi üstlenmemekle birlikte teorik olarak düşüncede bir üstlenim söz konusudur. Örneğin, başka gezegenlerde yaşam olduğu kabulünü deneyim yoluyla bir karara bağlamak mümkün değildir; ancak teorik yargıların bir analogisi neticesinde bu türden bir

⁷⁵³ KRV, [A 822/B 850].

⁷⁵⁴ KRV, [A 823/B 851].

⁷⁵⁵ KRV, [A 821/B 849].

⁷⁵⁶ KRV, [A 824/B 852].

yargıya ulaşılabilir.⁷⁵⁷ Kant, Tanrı'nın varlığının da *öğretisel inanç* başlığı altında değerlendirilmesi gerektiğini şu şekilde ifade eder:

(...) dünyanın teorik bilgisi söz konusu olduğu sürece, dünyanın tezahürlerini açıklayışının koşulu olarak bu düşüncüyü zorunlu olarak varsayan hiçbir şey *sunamıyor* olmama, ama tersine aklımı sanki her şey doğaymış gibi kullanma yükümlülüğü altında olmama karşın, gene de *gâî birlik* aklın doğaya uygulanışında öylesine büyük bir koşuldur ki, özellikle deneyim bana bunun sayısız örneğini sunarken onu gözardı edemem.⁷⁵⁸

Bu pasajdan hareketle teleolojik yargılardan, Tanrı'nın varlığına geçişin izlerini de takip etmiş oluruz. Zira bu varsayıma göre, bir “en yüksek varlığın” doğadaki her şeyi, en bilge şekilde bir gayeye matuf olarak düzenlemesi fikri, “doğa araştırmasına bir kılavuz bulabilme amacının koşulu olarak *bilge bir evren Yaraticısını* varsaymak gerekliliğini” ortaya koyar. Evrendeki gayeliliğin teminatı ve doğa araştırmalarında kılavuz olarak, *bilge bir Tanrı* varsayımı burada koşutlanır. Ancak bu varsayım, giderek sağlam bir Tanrı inancına dönüşür. Zira doğanın bu *teolojisi*, her durumda ortaya çıkmaya zorunludur.⁷⁵⁹

Son olarak Kant, *ahlakî inançtan* bahseder. *Ahlâkî duygu* ile *ahlâkî inanç* arasında ayırım yaparak zemine *ahlak duygusunu* yerleştirir. *Ahlakî duygu* öznedir. *Ahlâkî inanç* bir bakıma öznellik ve bir bakıma nesnellik taşır. Çünkü öznenin; eylemlerinin ahlakîliğini sağlayan, pratik geçerliliğin koşulu, bir Tanrı'nın varlığının ve gelecek dünyanın kabulüdür.⁷⁶⁰ Öyleyse eylem bakımından sübjektif, eyleme ilkesini veren bakımından objektif bir hüviyet taşıyan bu inanç türü ahlakî buyruğun aynı zamanda “benim ilkem” olması bakımından önem taşır. Bütün bu inanç meselesinde Kant, deneyimin sınırlarının ötesine geçmeye çalışan bir aklın çabasından bahseder. Öte yandan teorik olarak değil ancak pratik bakımdan bu bakış açısının yaşamda yön verdikleri göz ardı edilemez. Kant burada da ayırımını gözeterek şöyle der: “Hiç kuşkusuz hiç kimse bir Tanrının ve bir gelecek yaşamın olduğunu *bildiği* ile övünemez; çünkü eğer bunu bilseydi, kendisi tam olarak çoktandır aramakta olduğum insan olurdu.”⁷⁶¹ Ancak Kant'ın eleştirel felsefesinde bilginin bu denli genişlemesi mümkün değildir. Öte yandan önemli bir dip not olarak

⁷⁵⁷ KRV, [A 826/B 854].

⁷⁵⁸ KRV, [A 827/B 855].

⁷⁵⁹ KRV, [A 828/B 856].

⁷⁶⁰ KRV, [A 829/B 857].

⁷⁶¹ KRV, [A 830/B 858].

belirtmeliyiz ki, bu ifadeler ile Kant'ın vahye ve peygamberlik müessesine neden yer vermediğini de anlamış oluruz.

Vahyin kendisi ve o vahye muhatap olacak kadar genişlemiş akıl sahibi olan bir peygamber, sistemin temel unsurlarından olan bilginin edinim süreçlerine aykırı olarak görülür. Böyle bir yolu, bilgi türü olarak kabul etmeyen Kant, öte yandan bu insanın varsayımını da “kendisi çoktandır aramakta olduğum insan olurdu” diyerek ifade eder. Ancak daha önce de altını çizdiğimiz üzere tüm bilgi, aklın bir nesnesine tekabül ettiği sürece iletilebilirdir. Yukarıdaki durumda her ne kadar diğer türlü bir malumatı kabul etmese de filozof, bu genişlemeyi hayranlık verici bulduğunu da satır aralarında belirtir. Ancak Kant'ın bu konudaki tutumunun eleştirel felsefesinin her noktasında değişkenlik gösterdiği ifade edilebilir.

Sonuç olarak, Kant'ın eleştirel dönem felsefesinde, ahlakın sağlayıcısı olarak Tanrı'nın varlığını postula ederiz. Tanrı'nın varlığı postulası ancak, ahlakî öznenin *yatkınlığında* ve onun eylemlerinin *garantörü* olarak varsayılır. Öyleyse denilebilir ki Tanrı'nın varlığına dair *kanıya*, öznel zeminde *ahlakî duygunun* neticesinde sahip oluruz. N. K. Smith, Kant'ın **I. Kritik**'ine yazdığı komentarda, bunun sübjektif ve tutarsızca girişilmiş bir çaba olduğunu ifade eder. Hatta, Smith'e göre *ahlak duygusu* kavramı ekseninde düşünüldüğünde bu bölüm daha erken bir dönemde yazılmış kanaati uyandırır.⁷⁶² Smith *bir bakıma haklıdır* denilebilir. Zira *ahlakî duygu*, erken tarihli, öznel içerikli ve bu sistem içerisinde ilkel sayılabilecek bir temellendirilmedir. Yukarıda da belirttiğimiz üzere bu duygunun zemini insanın kendisi ve onda yatan vicdan hâssasıdır denilebilir. Ancak burada göz ardı etmememiz gereken husus, bu öznel karşılık dışında herhangi nesnel bir mütakabiliyetin olmamasıdır. Kant, bunu görerek ve evrenselliği yakalamaya hâlel getireceğini düşünerek *ahlakî duyguyu* **I. Kritik**'ten sonra tamamen devre dışı bırakmıştır.

Sonuç itibariyle **I. Kritik** tek başına telif edilmiş bir eser değildir. Önce ve sonrasındaki kitaplar onu değerlendirebilme ve felsefî mimarisinin bir bakıma tamamlanışını izleyebilme imkanını bize sunar. Bu noktadan hareketle değerlendirmede Smith'e katılmadığımız husus ise, *tutarlılık* meselesidir. Yukarıda ayrıntılarıyla irdelediğimiz üzere, Kant'ın *sanı*, *bilgi* ve *inancı* birbirinden ayırırken de, inancı türlerine bölümlerken de teorik ve pratik sınırları çizerek sistem içerisinde

⁷⁶² Smith, A Commentary to Kant's 'Critique of Pure Reason', s. 577.

tutarlılığı nasıl sağladığını net bir şekilde gözlemleriz. Aksi halde filozofun böyle bir ayrıma gitmesine de kanaatimizce gerek olmazdı.

Buraya kadar Kant'ın sınırlandırdığı alanda inancın öğretisel ve ahlaki boyutunda Tanrı varlığı hakkında konuşmaya işaret ettik. Bundan sonraki alt başlıkta ise *sezgi nesnesi olarak Tanrı*'dan bahsedeceğiz.

B. Sezgi Nesnesi Olarak Tanrı⁷⁶³

Bu başlık altında Kant'ın yukarıda vermiş olduğumuz *sanı*, *bilgi* ve *inanç* ayrımını akılda tutarak, ilk *kritik*ten bu yana Tanrı'nın eleştirel dönemdeki konumu üzerinde duracağız. Bu noktada kısaca özetleyecek olursak Kant, **I. Kritik**'in bahsedilen bölümünde, “Ahlakî olarak bir Tanrı'nın varlığı kesindir.” şeklindeki bir ifadeyi değil “Ahlakî olarak benim varlığım kesindir.”⁷⁶⁴ şeklindeki bir ifadeyi serd ediyordu.

İlerleyen süreçte Kant, **Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi** ve **II. Kritik**'te ise ahlakî bir garantör olarak Tanrı'nın varlığını postula edecektir. **III. Kritik**'e geldiğimizde ise, hem estetik yargılarda yücenin idraki ile hem de teleolojik yargılarda Tanrı'nın varoluşunun teleolojik kanıtlamasına inanmanın türü üzerine yazdıkları ile bizi, kendi zihninde ürettiği bir varlık formuna ulaştırır gözükmektedir. Biz bu varlığı, *Kant'ın tanrısı* şeklinde ifadelendireceğiz.

Kant'ın tanrısının mahiyetini belirleme çabasına geçmeden önce, birincil bir adım olarak başlığımızı da belirleyen, Kant'ta bir “sezgi nesnesi olarak Tanrı” meselesini ele alacağız. Tanrı, duyulur dünyanın bir nesnesi olmadığından Kant'ın sistemi içerisinde teorik olarak bir bilgiye mütekabiliyetinin olmadığını ifade etmiştik. Ancak pratik alanda ya da bir *duygulanım* olarak tezahüründen bahsedilebilir görünmektedir. Örneğin; yüce olarak adlandırılan bir varlığın ezici gücü altında insan haşyet ve merakla karışık bir saygı duyar. Bu duyuş, dinî tecrübeye benzer bir muhteva taşır. Yücenin sezgisel varlığıyla karşı karşıya kalan özne, salt bir seyirciden ibaret değildir. Algılayan öznenin, muhayyile yetisiyle ihata edemeyeceği bir büyüklük karşısında açığa çıkan tâzim duygusu yadsınamaz. Ancak Kant yüceye

⁷⁶³ Bu başlıkta yer verdiğimiz *sezgi* kelimesi, Kant'ın *anschauung* kavramını karşılamak için tercih ettiğimiz, hissî malzemeyi kuşatan ve bir bilme kipi olarak görülen *sezgiden* farklıdır. Bu manada, kelimenin çift anlamlılığından faydalandığımızı belirtmek isteriz. Kant'ın *sezgisi*, son derece belirleyen ve belirli bir alanda faaliyet gösteren bir terimken; bizim başlıkta tercih ettiğimiz *sezgi* kavramı, Kant'ın eleştirel felsefesi içerisinde belirsiz kalan ve belirsiz olana işaret eden bir yer hakkında konuşma çabasını ifade edecektir.

⁷⁶⁴ **KRV**, [A 829/B 857].

ısrarla şerh düşerek, bu estetik duygulanımın bir Tanrı varlığına bizi ulaştıramayacağını ifade eder. Dönemindeki tartışmalar çerçevesinde onun sürekli olarak bu ayrıma dikkat çekmesi anlaşılabilir. Zira yüce tecrübesi, dinî bir tecrübe olarak okunduğunda sistemin merkezinde yer alan tuğla **III. Kritik**'te aniden çekilmiş gibi olacaktır. Bundan sonra ise sistemin çökmemesi imkansız görünmektedir. Dolayısıyla Kant'ın doğrudan böyle bir konuda müspet olarak konuşması olanaksızdır. Eleştirel dönemindeki dolaylı atıfları ise, hatrı sayılır derecede fazladır denilebilir.

Örneğin; Kant'ın **II. Kritik**'ine gelindiğinde, “üzerimdeki yıldızlı gökler ve içimdeki ahlak yasası”⁷⁶⁵ ifadesi ile aslında bu tecrübenin mekanına vurgu yapıldığını gözlemleyebiliriz. Sürekli olarak, duyulurüstü alana dair bir varlık olarak sınır dışı edilen Tanrı, aşkın olanda kendine bir yer edinmektedir. Bu yeri de, yine yücenin idraki ile içimizdeki duygulanım ve üzerimizdeki yıldızlı gökteki *gayeler saltanatı* olarak değerlendirebiliriz. Kant'ın *gayeler saltanatı* kavramsallaştırması ile ilgili olarak J. L. Nancy şunları ifade eder:

Erekerin saltanatı özgürlüğün mümkün en büyük gelişmesidir; özgürlüğün kendisi ise kendine ereker önerme gücüdür, yani mümkün en büyük gelişmesine ulaşacak bir fenomenler dizisini kendiliğinden başlatma gücüdür. Bu ulaşılan son ister koskoca bir evren olsun isterse de kendisinden sonra hiçbir etkinin gelemeyeceği bir yargının tek edimi olsun bu durum *telos*'un ereker saltanatına ait olmasını önlemez.⁷⁶⁶

Öte yandan Tanrı'nın varlığı için içimizdeki ahlak yasası da onu ikame eden temel bir unsurdur. Kant'a göre her özne, kendi ahlak yasasını inşa eden bir yasa koyucudur. Ancak yasanın teminatı özne değil, Tanrı'dır. Kimi yorumcular, Kant'ın din tanımının mistik bir kıyısı olduğunu⁷⁶⁷, kimi yorumcular ise onun felsefesinde dinî tecrübenin olmasına karşın Tanrı tasavvurunun olmadığını iddia eder.⁷⁶⁸ Bu hususta P. Byrne, yücenin bizim zihnimizde bir çapa gibi var olduğunu; ancak dinî tecrübenin bir inanç, Tanrı hakkında bilgi ve kanıt sunmadığını ifade eder. Ona göre bu durum, beş duyuya hitap eden doğa bilimlerinde ya da vicdan etrafında şekillenen ahlakî

⁷⁶⁵ KPV, [5:161].

⁷⁶⁶ Nancy, **Yargılama Fakültesi**, s. 50.

⁷⁶⁷ Ayrıntılı bilgi için bkz.: P. Cicovacki (ed.), **Kant's Legacy: Essays in Honour of Lewis White Beck**, içinde J.P. Lawrence, 'Moral mysticism in Kant's religion of practical reason', University of Rochester Press, Rochester, 2001, ss. 311-331.

⁷⁶⁸ Byrne, **Kant on God**, ss. 52-55.

eylemlerdeki farkındalığı arttırmaya yarar.⁷⁶⁹ Bu görüşe kısmen katılmakla beraber, işlevselliğinin yanı sıra insan hayatındaki görünmeyen alanlara da hizmet ettiğini çalışmamızda her fırsatta dile getirdik. Bu nedenle geline nokta, salt vicdanî-ahlakî bir mutlak iyi ya da doğaya anlam veren bir mutlak aklın ötesinde *Kant'ın tanrısının varlığından* bahsedebiliriz.

Kant'ın transandantal felsefe olarak yeniden inşa ettiği bu felsefe içinde, Tanrı ideasının yerinin akıl olduğunu belirtirken aynı zamanda kaçınılmaz olarak *saf ben*'in de onun mekanı olduğunu gözlemleriz. *Apperception* kavramı ile Kant, 'algılayanın kendini idrak etmesi' şeklinde formüle ettiği bu düşünme fiilini hem tecrübenin birliğinin zeminine hem de idrak faaliyetinin zeminine yerleştirir. Dolayısıyla deneyime birliğini veren olması bakımından *saf ben*, aklın idealarının mekanı olarak görülür. Ancak daha önceki bölümlerde de bahsettiğimiz üzere *saf ben*, uzay ve zaman formlarının sentetik birliğinin idrakidir. Öyleyse hissetmenin bu saf formlarından bağımsız olarak aklın idealarının kurulması söz konusu olamaz. Öte yandan muhayyile yetisi, *transandantal apperception*'da tecrübî herhangi bir veriden üretilmeyen ve bu nedenle *saf ben* olarak ifade edilen *ben*'in bilincinde icra ettiği saf sentez faaliyeti ile üretimin temelindedir.⁷⁷⁰ Bu yeniden üretimde Tanrı'nın varlığına bir nesne gibi işaret edilemese de O'nun hakkında konuşmak mümkün olabilir.

Kant'ın teoloji anlayışının ahlaka dayandırıldığı ifade edilir.⁷⁷¹ Öyleyse, bu sistem içerisinde Kant'ın ele aldığı soruların yerini değiştirerek yani Tanrı'yı ilgilendiren soruyu "Neyi bilebiliriz?"den ayırıp "Ne yapmalıyız?" ve "Neyi umabiliriz?"e çevirerek de farklı bir görme biçimine sahip olabiliriz. Zira "Neyi bilebiliriz?" sorusu, metafiziğe dair herhangi bir bilgi vermezken "Ne yapmalıyız?" sorusu, "gayelerin saltanatı"na varmayı; "Neyi umabiliriz?" sorusu ise bilgidен değil, ahlakî davranışın kendisinden, insan aklının ulaşabileceği *son amaca* varılabilmeyi sağlar. Aslında burada varılan son nokta ve o noktadaki soru; "İnsan nedir?"dir. Buna göre insan, pratik olarak ölümsüzlüğü postula eden Kant'ın sisteminde "iki dünyanın yurttaşdır."⁷⁷² Heimsoeth, "iki dünyanın yurttaş" olma ifadesini şöyle açar:

O, bir kez kendisindeki *intelligibel* nitelikte, insana "gerçek bir sonsuzluğu açıyor görünen" "amaçlar ülkesi"ne bağlıdır; aynı zamanda da

⁷⁶⁹ Byrne, **a.g.y.**, s. 55.

⁷⁷⁰ Selda Salman, "Yargı Gücünün Eleştirisi'nde 'Özgür Oyun' Bağlamında Hayalgücü ve Anlama Yetisi Sorunu", s. 36.

⁷⁷¹ Heimsoeth, **a.g.e.**, s. 139.

⁷⁷² Heimsoeth, **a.g.e.**, s. 142.

doğaya, duyular dünyasına; yasalarını araştırarak, sonsuza giden bir bilgi elde etme olanağına sahip olduğu deneyim dünyasına, pratik aklın eylemlerinin içinde geçtiği görünüş dünyasına bağlıdır.⁷⁷³

Öyleyse Kant'ın antropoloji anlayışına göre insan, doğa ve özgürlük dünyasını kendinde bağlayan bir yapıya sahiptir. Bu bakımdan “İnsan nedir?” sorusunun cevabı da bizi bir Tanrı inancına yönlendirebilir demek kanaatimizce aşırı bir yorum sayılmayacaktır.

Yargı yetisi marifetiyle tesis edilen birlik zemininde *özgürlük yasaları*, teorik alandaki *amaçlılıkla* uyuşmalıdır. Öte yandan bu birleşmede aktif rol oynayan, *özgürlük* kavramıdır. Buna göre Kant'ın *özgürlük* kavramı, duyulur dünyada kendi yasalarının dayattığı amacı gerçek kılmalıdır.⁷⁷⁴ J. L. Nancy, *özgürlük* kavramına dair bu önermeden yola çıkarak Kant'ın eleştirel felsefesinde Tanrı'nın konumundan şöyle bahseder:

Demek ki Tanrı bir ideal değildir, ödevin gerçekliği vardır onda, ve sadece bu gerçekliğe sahiptir (özellikle *Opus postumum*⁷⁷⁵ metinleri, bu söyleneni doğrular). Bu, Kant için ödevin bir Tanrı olduğu anlamına bile gelmemektedir. Hiç kuşkusuz bu, Tanrı'nın içselleştirilmesinden ve öznelleştirilmesinden uzak değildir (en çok da *Opus postumum*'da), teolojinin antropolojileşmesi sonucunda, Tanrı'nın ölümü tamamlanacaktır. Ama Kant ne bir ilahiyatçıdır, ne de bir Tanrı katili (kaldı ki bu ikisi aynı şeydir). O Tanrı'yı Tanrı'ya bırakır, insanı ise ödeviyle başbaşa bırakır, o kadar.⁷⁷⁶

Bundan sonraki alt başlıkta kademeli bir şekilde gerçeği tahayyül etme, söyleme ve mevcut kılma fiilleri Kant'ın sistemindeki işlevselliğiyle ele alınacaktır.

C. Gerçeği Tahayyül Etme, Söyleme ve Mevcut Kılma⁷⁷⁷

Özne için her şey algı ile başlar. Kant felsefesinde “kendinde şeyler”den, “tözler”den değil ancak “mümkün nesneler”den bahsedilebildiğini hatırlayalım. Yani nesne, öznenin inşa ederek kavrama faaliyeti yoksa ancak *olanaklı* olabilir, bununla beraber böyle bir nesnenin kendinde varlığından söz edilemez. Bu noktadan hareketle tezahür

⁷⁷³ Heimsoeth, **a.g.e.**, s.143.

⁷⁷⁴ J. L. Nancy, “Dies Irae”, s. 30.

⁷⁷⁵ Ölümünden sonra yayımlanan eserler.

⁷⁷⁶ J. L. Nancy, **a.y.**, s. 30.

⁷⁷⁷ Bu başlık, Edward L. Murray'nin **Muhayyileye Dayalı Düşünmek** adlı eserindeki alt başlıklardan birinden alınmıştır.

edenle, kendinde şey arasında bir ayrıma gidilir. Kant, burayı kuşatan sınırları da eserinin başında çizer:

Bundan hiç kuşkusuz aklın olanaklı tüm teorik bilgisinin yalnızca deneyim nesneleri ile sınırlı olduğu sonucu çıkar. Ama aynı zamanda belirtmek gerekir ki bu nesneleri, gerçi kendinde şeyler olarak bilemiyor olsak da, yine de en azından onları düşünebilmemiz gerektiği olgusu saklı kalmalıdır. Yoksa bunu, görecek hiçbir şey olmaksızın görüngü gibi saçma bir şey izleyecektir.⁷⁷⁸

Kant bu pasajda, aslında “deneyimin önemi ve deneyimin tüm bilginizin başlangıcı olması” ilkesini ön plana çıkarırken öte yandan da ilerleyen bölümlerde “bilginizin tümünün deneyimden gelmediği” yargısıyla hareket edecektir. Öyleyse sistem içerisinde bizim de bu iki yargıyı bir arada değerlendirmemiz gerekmektedir. Buna göre, Kant’ın deneyimden gelen bilgiye verdiği önemin yanı sıra deneyin her şey olmadığını ifade ettiği ve tahayyül ve tasavvura dikkat çektiği bir pasajı inceleyelim:

Bir çizgiyi düşüncede *çizmeksizin*, bir çemberi ise *betimlemeksizin* düşünemeyiz ve uzayın üç boyutunu aynı noktadan birbirlerine dik üç çizgi *çekmeksizin* tasarımılayamayız; ve giderek zamanı bile onun dışsal betimsel temsili olması gereken doğru bir çizginin *çizilmesinde* yalnızca çoklunun sentezinin edimine (ki bununla iç duyuyu ardışık olarak belirleriz) ve böylece bu belirlenimin iç duyudaki ardışıklığına dikkatimizi yöneltmeksizin tasarımılayamayız.⁷⁷⁹

Kant burada *düşüncede çizmek* ifadesi için *ziehen* fiilini, *betimlemek* için ise *beschreiben* fiilini tercih eder. Çekilmek, kasılmak anlamlarına da gelen *ziehen*, düşüncede -kelimenin kendi içinde ihtiva ettiği- *gerginlik* neticesinde ortaya çıkan tasavvur ürününe işaret etmektedir. *Beschreiben* ise, tanımlamak, tasvir etmek manalarını taşır. “Algılananı resmetmek” ve “algıda olmayanı düşüncede çizmek” arasındaki *fark* birbirine hem uzak hem yakın yönler taşır. Ardışıklık meselesine ise, Kant felsefesinde hafızanın yerine ikame edilen muhayyilenin bir başka yönünü ele alırken değinmiştik. Algıya geri dönecek olursak, Murray’ye göre algıdan söz etmenin bizatihi muhayyile ile ilişkisi bulunmaktadır.

⁷⁷⁸ KRV, [BXXVII].

⁷⁷⁹ KRV, [B 155].

Algı'dan söz etmek, muhayyileden söz etmektir. Yine, algı'dan söz etmek, aynı zamanda, dil'den ve sözcüklerden söz etmektir. Dahası algı'dan söz etmek, gerçek'ten, içine doğduğumuz ve başa çıkmak için uğraştığımız hayatın [acı ve katı] gerçeklerinden söz etmektir. Kısacası algı, yalıtılmış bir şey değildir. Algı, bütün insanlığı ilgilendiren ve kişinin, kişinin olduğu kadar da kişinin tecessüm ettirdiği dilin de muhayyileye dayalı arayışlarıyla yakından ilgili bir tecrübedir.⁷⁸⁰

Muhayyilede yeniden üretim, hem tasavvur yani resmetme hem de yazı ile mümkün olabilir. Wittgenstein da “*Hangi duyu izlenimi?*” diye sorarken yanıtı, söz ve resimle betimlenene ilişkindir.⁷⁸¹ Öyleyse buradan hareketle Wittgensteinci bir dille ifade edecek olursak *gramere ilişkin bir fark* da aranmaktadır diyebiliriz. Burada muhayyile ile kurulan dilin, Tanrı hakkında konuşma imkanı ancak Kant'ın eleştirel felsefesinin sınırları içerisinde pratik alanda mevcuttur.

Algı, ışığın varlığı ile vuku bulmaya başlar.⁷⁸² Zira “algı, karanlıkta oluşmaz; bizim manzaraya düşürdüğümüz/yansıttığımız, öznenin ışığının aydınlığında oluşur.”⁷⁸³ Bu ışık, yaratıcı bir ışık, muhayyileye dayalı düşünmeye nüfuz eden bir ışıktır. Tahayyül etmeye yarayan kaynak ile ışığın kaynağı bir aradadır: *Saf ben*. Ancak tek gerekli unsur, ışık değildir; dil de büsbütün imajinatif bir inşadır.⁷⁸⁴ Dil, muhayyilenin imkanını, yazıda harflerle somut hale getirendir. *Wittgensteinci bir dille* ifade edecek olursak, dilin sınırları ve görev alanı açıktır: “Dilin sınırları, benim dünyamın sınırlarını imler.”⁷⁸⁵ Sınırın ötesini belirleyen de, ihata ettiği alan içinde söz söyleyen de, dünyayı anlayan ve anlatan da bu dildir. Heidegger'in meşhur ifadesiyle ile dil, “Varlık'ın evidir.”⁷⁸⁶ Varlık dilde vücuda gelir. Dil ve varlık öyleyse birbirinin mütemmim bir cüz'üdür. Peki Kant için dil neyi ifade eder? Dil neyi söyler ve neyi söyleyemeyip dışarıda bırakır?

Çalışmanın başından beri ifade etmeye çalıştığımız mesele, muhayyile yetisi aracılığıyla teleolojik yargıların söyledikleri, ifadenin sınırlılığı ya da sınırsızlığı,

⁷⁸⁰ Edward L. Murray, **Muhayyileye Dayalı Düşünmek**, s. 98.

⁷⁸¹ L. Wittgenstein, **Felsefi Soruşturmalar**, çev. Haluk Barışcan, Metis Yay., İstanbul, 2014, s. 204.

⁷⁸² Bu Platoncu manada bir ‘ışık metafiziği’ olarak adlandırılmazsa da, öznenin bir heykeltraş gibi nesneleri yontarak yeni kavramlar inşa etmesi olarak telakki edilmelidir. Bunun aslı malzemesi ışık yani *lumen* ve onun aydınlığında *algılanan/görünür* olandır. Bu noktada ‘kaynak olarak ışık’tan yani *luxten*, ‘yansıma olarak ışık’ın yani *lumenin* ayrıldığını belirtmeliyiz. Böylece Tanrı’nın ışığı değil, öznenin yansıttığı ışık aslolandır. [Ayrıntılı bilgi için bkz: Ulus Baker, **Yüzeybilim Fragmanlar**, der.: Ege Berensel, Birikim Yay., İstanbul, 2011, s. 156-157.]

⁷⁸³ Murray, **a.g.e.**, s. 99.

⁷⁸⁴ Murray, **a.g.e.**, s. 116.

⁷⁸⁵ L. Wittgenstein, **Tractatus Logico-Philosophicus**, çev. Oruç Aruoba, Metis Yay., İstanbul, 2013, [5:62].

⁷⁸⁶ M. Heidegger, **Pathmarks**, ed. William McNeill, Cambridge University Press, Chicago, 1999, s. 254.

soyut idrakin yazıda somut hale gelmesinin imkanı vs. gibi, tamamı aynı zamanda dil meselesi ile ilintili olan tartışmaları da beraberinde getirir. Zira Kant’a göre, muhayyile melekesi yaratıcı olması yönüyle, ifade edilemez olanı, evrensel bir şekilde ifade edilebilir hale getirir. **III. Kritik**’te muhayyilenin konumunun **I. Kritik**’e göre değişmesinin sebebi de burada yatar. **III. Kritik**’te muhayyile, tecrübî olmayan idealara ve salt duygulanımlara hissî bir boyut kazandırır. *Öznel evrensellik* kavramsallaştırması bunun en temel çıktısıdır.

Bu noktada “dile gelme” meselesine geçmeden önce, Wittgenstein’in **Tractatus**’unda dil ve gerçeklikle ilgili ifade ettiği meşhur cümlelerini hatırlayalım:

Tümce, gerçekliğin temsidir. [*Tractatus*, 4.01]

Tümce, gerçekliğin, biz onu nasıl düşünüyorsak, öyle bir taslağıdır. [*Tractatus*, 4.01]

İlk bakışta tümce –sözgelimi kağıt üzerine basılı şekliyle-, söz konusu ettiği gerçeğin temsili değilmiş gibi durur. Ama, nota yazımı da ilk bakışta müziğin temsili değilmiş gibi durur, ses yazımımız (harf yazımımız) da sesli dilimizin temsili değilmiş gibi. [*Tractatus*, 4.011]⁷⁸⁷

Batı metafizik geleneğinde konuşmanın yazma üzerindeki ontoteolojik ayrıcalıklı konumuna göre yazma, basitçe bir temsil olarak görülür ve bu yorum diğer tarafta, konuşulan şeyin eksiksiz bir mevcudiyet olarak hakikate denk düştüğü ya da doğası gereği daha yakın düştüğü varsayımıyla temellendirilir.⁷⁸⁸ Yazma neticesinde ortaya çıkan cümlelerin temsil kabiliyeti hakikate tekabül eder. Onu belli bir *dil oyunu* içinde konuşmak ise eksiksiz bir mevcudiyete bizi ulaştırır. Böylece yaratıcı tahayyül gücünün algılananı resmetmek; algıda olmayanı düşüncede çizmek işlevlerine bir yenisi daha eklenir: *Algıda olmayanı dilde temsil etmek*. Kant’ın eleştirel felsefesi sınırları içerisinde, akıl hem teorik hem de pratik yönüyle “Tanrı vardır.” yargısında bulunabilir. Ancak buradan *tanımlayıcı* ve *belirleyici* bir bilgiye değil, pratik aklın himayesinde içkin kılınmış bir postula ulaşılacaktır.

Peki dilde temsilin dışında bir şeyi sözle ifade etmek, ona parmakla işaret etmek gibi bir mevcudiyet ve gerçeklik kazandırabilir mi? Bu sorunun cevabı Kant için olumsuz olacaktır. Zira Kant’ın kendi sistemi içerisinde *söyleneni*, hakkında konuşulanı *mevcut kılmaya* götüren yoldaki bilgi temelli çekincesi büyük bir engel olarak sisteminde sabittir. Çünkü yukarıdaki silsileye göre, hakkında konuşulan gerçekte vardır; var olanın bilgisi de tamdır. Ancak Tanrı’nın varlığı, salt bir tezahür

⁷⁸⁷ Wittgenstein, **Tractatus**, s. 49.

⁷⁸⁸ Rundell, “Giriş”, **Tahayyül Gücünü Yeniden Düşünmek**, s. 17.

düzeyinde bu dünyada var iken, tezahürleri hakikat telakki etmek Kant’a göre, bilgi genişlemesinden de öte, büyük bir yanılsamadır. Kant, *zihnî* olanla ilgilenir; *lisanî*, *ibarî* olanın hakikatine dair bir tasarrufun olamayacağını ifade ederek buradan yanılsamalara ulaşılacağını ifade eder. Bu yanılsamalar ise, sürekli olarak aklı, böyle bir varlığın olanağını kabul etmeye zorlar. Bu sıçrama, arzudan gerçekliğe geçiş gibi güçtür; hatta imkansızdır. Ancak Kant’ın burada söylemediği, muhayyile yetisi ile ilgili olarak ihmal etmiş görüldüğü önemli bir mesele vardır. Duyguların, soyut olmalarına karşın açık bir şekilde dile gelişinden -örneğin; haşyet, coşku ve korkudan- hareketle bizce Tanrı hakkında da muhayyilenin canlandırma faaliyeti bu imkanı tanır. Kanaatimizce, Kant’ın felsefesinde dile gelen dünyaya gelmezken, muhayyilede canlandırılan dünyaya gelebilir. Belki bu nedenle Kant, kendi felsefesi içerisinde hafızaya yer vermez. Çünkü varlık hakkında konuşmanın imkanı, onu zamanda tutan ardışıklığın biraradalığının sağlanması ile mümkündür. Bu görevi de muhayyile üzerinden yürüten filozof, her türlü manifoldun birliğini, muhayyile aracılığıyla gerçekleştirir. Ancak burada, muhayyileye sınırlar çizilerek tüm imkanı kısıtlama yoluna gidilir.

Kant’ın kendi eleştirel felsefesinde kalın bir şekilde üst üste çizerek belli ettiği sınırları içerisinde böyle bir dilsel temsili, estetik ve teleolojik yargılar için mümkün kılmak kabul görmeyebilir. Ancak aklın pratik kullanımı, bu söylemi mevcut kılmayı beraberinde getirir. Zira Kant, aklın pratik kullanımı çerçevesinde pratik olarak bir yüce varlığa inancı, *bilinebilir şeyler* (Alm. *erkennbare dinge*) kategorisi altına alır. Bundan önce Kant bilgi ile ilgili önemli bir noktaya vurgu yapar: “(...) bir şeyin bilinebilir bir varlık olup olmadığı sorusu şeylerin kendilerini değil, ama bizim onlara ilişkin bilgimizi ilgilendiren bir sorudur.”⁷⁸⁹ Öyleyse, Tanrı’nın varlığının bilinebilir olup olmaması, O’nun varlığına hanel getirmez. O’nun, bu sınırlı algı içerisinde bilinmemesi, bizim bilginizin sınırlılığı ile ilgilidir.

Şimdiye kadar yürütölen çaba, öyleyse bu sınırlar içerisinde *tahayyül etme*, *söyleme* ve *mevcut kılma* eylemlerini mümkün kılar. Kant’ın *inanç şeyleri* (Alm. *glaubenssachen*) olarak adlandırdığı, saf pratik aklın ödevi ile uyum içerisinde olarak a priori düşünölenler, tam da bu üçlü senteze uygundur. Ancak Kant önemli bir noktaya vurgu yaparak; burada bahsedilen inanın teorik değil pratik bir yön içerdiğini ve bu bakımdan da öznel olduğunu ifade eder. Dolayısıyla her ne kadar

⁷⁸⁹ KUK, [5: 467].

ortaya çıkarılan şey, kendisi aracılığıyla bir yaratılışın son amacı olan “en yüksek gaye”ye nesnel bir şekilde ulaşmak olsa da; bu varlığın teorik alanda bir gerçekliği olmadığı için ona inanış ancak pratik ve öznel bir yön taşıyacaktı.⁷⁹⁰ Bu meseleyi daha önce delil eleştirilerinden *fiziksel-teolojik delil* bağlamında ele almıştık. Doğadaki nedenselliğe dayalı bir *dünya-nedeni arayışı*, Kant’a göre bizi Tanrı’ya değil, *ahlakî bir dünya yaratıcısına* götürecektir.⁷⁹¹

Kant’ın **III. Kritik**’teki son cümleleri, bize *Tanrı* kavramı hakkında geldiği son noktayı kronolojik olarak göstermesi bakımından önemlidir: “Öyleyse bir *ahlakî-teoloji* pekala olanaklıdır. (...) Öte yandan bir *fiziksel-teleolojik teoloji* en azından asıl *teolojiye* bir ön öğreti olarak hizmet edebilir.”⁷⁹² Zira Kant’a göre, zengin bir *hammadde* (Alm. *stoff*) olarak görülen doğadaki gayeliliğin incelenmesi, bir *son amaç* ideasına yol açar. Ancak doğa, bu *son amacı* kendinde sergileyemez. Dolayısıyla bir Tanrı ideasına ihtiyaç giderek artar. *Teoloji*, aklın en yüksek pratik kullanımı açısından *Tanrı* kavramı gereksinimini ortaya çıkararak onu bir şekilde duyumsanabilir kılmaya çalışır. Ancak Kant’ın, kitabın son cümlesi olarak ortaya koyduğu değerlendirme; Tanrı’nın varlığının *üretilemeyeceği* ve kanıtlamaları üzerinden yeterince *temellendirilemeyeceği* hakkındadır.⁷⁹³

Kant’ın eleştirel felsefesinde, bir medcezir gibi, Tanrı’nın varlığına dair yaşanan gelgitleri, çalışmamız boyunca aktarmaya çalıştık. Son olarak ifade etmeliyiz ki; Kant’ın eleştirel felsefesinde, *en yüksek yüce*, *en yüksek akıl*, *en yüksek gaye*, *en yüksek neden*, *en yüksek gerçeklik*, *en yüksek varlık*, *en yüksek iyi* ve *en yüksek güç* olarak karşımıza çıkan ve her bir *kritik* bağlamında çalışma boyunca yer verdiğimiz bu kavramsallaştırmalar, onun bir şekilde Tanrı’nın varlığını bir *istinadgâh* gibi sisteminin zeminine yerleştirdiğine de işaret eder.

Bu başlık altında, Kant’ın eleştirel felsefesi içerisinde yer alan *Tanrı* kavramını, hem eleştiri öncesi dönemle ilişkilendirerek incelemeye hem de salt bilgi nesnesi olarak görmeden bütün yönleriyle ele almaya dair bir yaklaşım benimsedik. Yukarıda yer verdiğimiz kavramsallaştırmalardan kimini ise, bir *duygulanım* (*affectum*) olarak karşılamanın, bizi Tanrı’nın varlığına bir adım daha yaklaştıracığını gözlemledik. Kant’ın eleştirel felsefesinde, *teleolojiden teolojiye* giden yolun, muhatabını kesin bir kanıta ulaştırma gayesiyle değil; ancak halihazırda postula

⁷⁹⁰ KUK, [5: 469].

⁷⁹¹ KUK, [5: 470].

⁷⁹² KUK, [5: 484].

⁷⁹³ KUK, [5: 484].

edilmiş olan *Tanrı* idesinin anlamlandırılması noktasında nasıl çizildiğine, *sınırın dışından* bakmaya çalıştık. *Sınırın dışından* bakmamızı sağlayan temel yeti ise, muhayyile melekesi idi.



SONUÇ

İnsan zihninde var olan *sabite* (*constant*) arayışı, onu nedensellik zinciri içerisinde bir Tanrı'nın varlığına dek götürür. Bu öyle bir *sabite*dir ki, kendisi hiçbir şeye dayanmaksızın, her şeyin kendisine dayandığı yegâne istinadgâhtır. Tezimizde işaret ettiğimiz üzere Kant da eleştirel felsefe öncesinde, her şeyin *ilksel ögesi* (*constituent*) olan, maddenin *İlk Nedeni* olarak bir Tanrı'nın varlığını kabul eder. Ancak daha sonra bu paradigmasında gerçekleşecek olan dönüşüm, onu farklı bir noktaya iletecektir. Kanaatimizce gerçekleşen bu farklılaşma, Kant felsefesinde bir Tanrı'nın varlığını inkâr değil; O'nun hakkında bu sistem içerisinde konuşmaktan imtina etme halidir. Zira Kant'a göre Tanrı, fiziğin konusu gibi, somut ve tecrübî bir incelemeye tabi tutulamaz ya da laboratuvara sokulamaz; dolayısıyla O'nun hakkında bilgi sahibi de olunamaz. Tezimizde ifade ettiğimiz üzere, Kant'ın epistemoloji anlayışı, tecrübî olanla sıkı sıkıya bir ilişki içerisinde. Aynı zamanda Kant'ın bu epistemoloji anlayışı, onun metafizik anlayışına da yön veren temel saiktir. Tezimizde biz de, Kant'ın çizdiği sınırlar içerisinde olan ve sınırın dışında kalan hakkında konuşmanın ve bilgi inşa etmenin imkânını farklı yönleriyle ele almaya çalıştık.

Çalışmamızda daha önce de ifade ettiğimiz üzere, Kant'a göre felsefenin ilk ve en önemli görevi, yanlışın kaynağını bularak metafiziği tüm zararlı etkilerinden uzaklaştırmaktır. Kant'ın inşa ettiği metafizik, artık geleneksel manada töze dayalı metafizikten ayrılır. Bunun yerine, ben'in inşa ettiği temsillere dayanan bir metafizik anlayışı teşekkül eder. Zira nesneyi de estetik yargıyı da muhayyile ile olan ilişkiselliği de kuran, öznenin bilme fakülteleridir. Bu sistem içerisinde bir bilim olarak köklü bir metafizik için *eleştiri*, zorunlu bir ön çalışmadır. Aksi takdirde *yanılgı* ya da *yanılsama* şeklinde, filozofun eleştirel dönem felsefesinde sıklıkla yinelediği ve bilgi anlayışının bir uzantısı olan hatalı yargılar ortaya çıkar. Kant'ın, bir fabrikanın birimleri gibi çalışan bu sistem içerisinde inşa ettiği bilgi tasavvuru, *girdisi* ve *çıkışı* olan kompleks bir yapıya benzemektedir. Buna göre *girdisi*, hissetmeden gelen malzeme yani *sezgi* iken *çıkışı* ise kategoriler altına alınmış olan *nesnenin* kendisidir denilebilir. Tezimizin ilk bölümünde ayrıntılı olarak incelediğimiz nesnenin teşekkül aşamaları, Kant'ın epistemoloji anlayışına intibak etmek ve yargı meselesini anlamak açısından önemlidir.

Temelde, Kant'ın eleştirel felsefesinin zemininde yer alan husus, *bilgi meselesidir*. Bu çalışmada da hem yetileri hem de yargıları ele alırken dönüp dolaşım üzerinde durduğumuz husus, *bilginin imkanı* ve *sınırları* olmuştur. “Neyi bilebilirim?” aslî sorusunun etrafında kümelenen diğer soruların yanıtları, ancak bu soruya verilecek tam bir cevapla mümkündür. *Bilgi meselesi* ise; Kant'ın felsefesinde, ne iddia edildiği gibi salt bir özne-yüklem meselesi ne de bir *dilbilgisi* sorunudur.⁷⁹⁴ Özne ile yüklem arasında kimi zaman *bağlaç*, kimi zamansa *ayraç* görevi gören tecrübî ve gayrı tecrübî dünyalar; *kavramlardan tezahürlere*, *muhayyile melekesinden tasavvur meselesine* her alanda belirleyici olmuştur. Muhayyile yetisi, “yaratıcı bir meleke” olarak *düşünce* ve *varlık* arasında, *görünür olan* ve *görünmez olan* arasında, bir *köprü* görevi görerek, sınıra ve ötesine dair bir tahayyüle sahip olmamıza imkan tanır. Bu çalışmada, mükerreren tercih edilen kelime, görüldüğü üzere *imkan* terimidir. Zira muhayyile yetisi de, teleolojik yargılar da hep bir *imkana* kapı aralar. Bizim çalışmamız açısından, temelde soruşturduğumuz *imkan sahası* ise; Kant'ın eleştirel felsefesinde, Tanrı'nın varlığı ve O'nun hakkındaki bilginin *imkanı* ile ilgilidir.

Çalışmamızın birinci bölümünde, bahsi geçen *imkan alanını* nesne ve ona dair yargılarımız çerçevesinde belirledik. Kant'ın eleştirel felsefesinde deneyim alanının ve bu saha dışında kalana dair bilginin sınırlarını inceledik. Çalışmamıza, bilme yetileri üzerinden bir giriş yapmayı tercih etmemizin sebebi; aslında bütün meselenin, öznenin neyi tesis edebilecek güçte olduğu ve neyin bilgisinin de bilme yetilerini aşacak güçte olduğunu gösterme çabasıydı. Konu Kant'ın felsefesi olduğunda; bilgiye dair sınırların, oldukça net bir şekilde çizilmiş gibi görülebileceğini, ancak bu faaliyetin, öyle tekdüze bir sınır çizme faaliyetinden ibaret olmadığını iddia ettik. Kant'ın, metafiziğin kaynağını, alan ve sınırlarını belirleme çabasına vurgu yaptık. Bu noktada, bütün bilme yetilerimiz için sınırsız ama erişilemez bir bölgenin varlığından bahseden Kant'ın, orada araştırmaya uygun herhangi bir *toprak parçası* (Alm. *boden*) olmadığını söyleyerek fizik-ötesi alana nasıl bir sınır çizdiğine işaret ettik.

İlk bölümde sonuç olarak; sınırın ve ötesindekilerin bir ayraç olarak kapı analojisini düşünecek olursak, sınıra dair bilginin de yine sınırdaki “açık kapı”dan *dışarı* bakarak görülebileceğini; öyleyse her zaman, “sınırın suç ortağı olarak

⁷⁹⁴ Aziz Yardımlı, “Arkasöz”, **Yargı Yetisinin Eleştirisi**, Immanuel Kant, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yay., İstanbul, 2011, s. 391.

kapı”nın⁷⁹⁵ varlığından söz edilebileceğini ifade ettik. Zira bir sınır varsa, o sınırın ötesindekilerle berisindekileri birbirinden ayıran bir *geçit olarak kapı* da vardır. Dolayısıyla çalışmamız boyunca, Kant’ın eleştirel felsefesinin *ruhu* olarak görülen *sınır* kavramının, bir yandan *çok iyi belirlenmiş bir toprak parçasına* işaret ettiğini; öte yandan ise, onu sürekli huzursuz eden bir *hayalet*e dönüştüğünü vurguladık.

Tezimizin ikinci bölümünün *giriş* kısmını, üç alt başlığa ayırdık. Bunlardan ilki, “**III. Kritik**’in Kant Felsefesindeki Yeri ve Teşekkül Aşamaları”, ikincisi, “**III. Kritik**’e Estetik Yargılar Özelinde Bakış”, üçüncü ve sonuncu başlık ise, “**III. Kritik**’te Estetik Yargılar ve Teleolojik Yargılar Arasındaki İlişki”dir. Daha giriş kısmında böyle bir bölümlemeye yer vermemizin sebebi, Kant’ın eleştirel felsefesine dair araştırmalarda biraz daha karanlıkta kalan **III. Kritik**’e dair bir ön hazırlık sunmaktı.

Çalışmamızın ikinci bölümünde, birinci bölümde inşa edilen bilgi ve deneyim zemininin estetik yargılar için nasıl bir geçerlilik taşıdığını ele aldık. Muhayyile melekesinin müdrike ile uyumu neticesinde öznde açığa çıkan *güzel* ideası ile muhayyile melekesinin akıl ile oyunu neticesinde yine öznde tezahür eden *yüce* ideasından hareketle teleolojik yargılara giden bir zemin inşa etmeye çalıştık. Bu bölüm, hem çalışmamız açısından bir tür köprü görevi gördü hem de muhayyile melekesinin aslî faaliyetini anlamak açısından temel bir amaca hizmet etti. Kant’ın eleştirel felsefesinde, estetik yargılardan hareketle bir Tanrı varlığına gidebilmeye dair iddialarımızı; Kant’ın bu alanda teşekkül ettirdiği *özel dile* borçluyduk. Bu *dil oyunu* içerisinde, *özel evrensellik*, *ortak duyu*, *beğeni yargısı*, *gayesiz gayelilik* gibi kavramsallaştırmalar üzerinde durarak *duyusal* olana dair fikrimizin, *duyu ötesi* olanı da inşa ettiğini iddia ettik. İddiamızı, *özel evrensellik ve ortak duyu* zemininde birleşmenin, yalnızca *beğeni yargıları* söz konusu olduğunda değil, bir Tanrı idealinden bahsedilecekse de devreye girebileceği noktasında ifade ettik. Estetik yargılardan Tanrı tasavvuruna geçebilmenin imkanının da burada gizli olabileceğini ileri sürdük. *Özel evrensel* ideanın, herkes için zorunlu olma gerekliliğinin de bu imkanı desteklediği hususu üzerinde durduk. Kant’ın, “bilgiler ve yargılar, onlara eşlik eden kanı/inanç ile birlikte, evrensel olarak iletmeye izin vermelidirler.”⁷⁹⁶ ifadesinden hareketle *ortak duyuyu* ele aldık. Böylece çalışmamızda, Tanrı inancının

⁷⁹⁵ Önay Sözer, “En-son Apori’nin Yeniden-Kapanmış Kapısından Nasıl Geçilir? Sınır Çizgisi ve Geçit Üzerine”, **Pera Peras Poros: Jacques Derrida ile Birlikte Disiplinlerarası Çalışma**, haz. Önay Sözer-Ferda Keskin, Türkiye İş Bankası Yay., İstanbul, 1999, s. 72.

⁷⁹⁶ KUK, [5: 238].

ortak duyu zemininde, *öznel evrensel* bir ideaya tekabül eden yönü hakkındaki fikrî mülâhazalarımıza yer verdik.

İkinci bölümde sonuç olarak; yargının mahiyetini ve faaliyet alanlarını inceleyerek, ahlakî ve estetik yargılardan bahsedip *ortak duyu* ve *öznel evrensel* zeminin bize sunacağı imkanları ele almaya çalıştık. Estetik yargıları bu bölüm boyunca ele almamızın sebebi, yalnız estetik yargılarda değil; bu yargılarla ahlakî yargıların kesişim noktasında varlık zeminini bulan bir başka alanın imkanına ulaşma çabasıydı. Kant'ta, bu ara alanın adına dair bir belirlenimde bulunmak güç olsa da; bu alan deneyimlenebilir değil, *sezilebilir* olandır ve teleolojik yargılar da buraya yakın bir noktada kendilerine yer edinmektedir.

Tezimizin üçüncü bölümünde, -teleolojik yargılara dair açılan bu alandan hareketle- Kant'ın eleştirel felsefesinin sınırları içerisinde, teleolojik yargı ile muhayyile yetisi arasındaki ilişkisinin neticesi olarak bir Tanrı varlığına ulaşmanın imkanını aramaya gayret ettik. Muhayyile melekesinin, **III. Kritik**'te geçirdiği dönüşüm sayesinde; *öznel* ancak *evrensel* birtakım yargılara, *en yüksek gaye* temelinde ulaşabilmeyi amaçladık. Kant'ın kavramsallaştırmasıyla *saf spekülatif aklın*, bizi herhangi bir *teolojiye* ulaştırıp ulaştırmayacağını, *fiziksel-teolojik delil* ve *teleolojik yargılar* bağlamında ele aldık. Böylelikle *teleolojiden teolojiye* bir geçişlilik imkanının olup olmadığını araştırmaya çalıştık. Bu soruşturma neticesinde, ancak salt ahlakî ilkelerden hareketle ve aklın pratik kullanımının yol göstericiliğiyle bir Tanrı idesinin postule edilebileceği sonucuna ulaştık. Kant'ın bilgi kuramının bağlayıcılığı ve aklın teorik kullanımının ilkeleri, onun tabiriyle “sınırı aştığımız” her noktada, kendi ezici ağırlığını hissettirdi. Öte yandan Kant'ın, kimi zaman kimi yetileri diğerlerinin önüne geçirdiğini gözlemledik. Buna göre muhayyile melekesi, kendisinden vazgeçilemeyecek ve herhangi bir yeti altında konumlandırılarak bağımlı hale getirilemeyecek bir melekedir. **III. Kritik**'te muhayyilenin konumunun, **I. Kritik**'e göre farklı işlevleri öncelenmesinin sebebi de burada yatar. **III. Kritik**'te muhayyile, tecrübî olmayan idealara ve salt duygulanımlara duyusal bir boyut kazandırır: Onların *dilde temsil edilmesini* sağlar.

I. Kritik'te, Tanrı'nın bir *akıl ideası* olarak ele alınması ağırlıklıyken; **III. Kritik**'te Tanrı, bir *duygulanım (affectum)* olarak muhayyile melekesinin faaliyeti ile daha *görünür* hale gelir. Kant'a kadar, geleneksel metafizikte kurucu bir işlevi olan ve bir töz olarak, *kendinde var olan* Tanrı ideası, bu yeni sistem içerisinde, pratik alanı düzenleyici bir idea olarak yer alır. Kant, bu ayrımla en önemli amaçlarından biri

olarak görülebilecek olan “metafiziği sağlam bir bilim olarak kurmak” faaliyetini, eleştirel felsefesi içerisinde mümkün kılmaya çalışmıştır. **II. Kritik**’te bu ayrım belirginleşmeye başlar. Bir istinadgâh olarak, her şeyin kendisine dayandırıldığı *Tanrı* kavramı bundan sonra, daha önceki metafiziklerde olduğu gibi mutlak bir varlık olmaktan uzaklaşarak bir *ahlak postulatına* dönüşür. Tanrı artık, hem *ahlakî bir garantör* hem de akıl tarafından verili bir *akıl idesi* olarak konumlanmıştır. Dolayısıyla Tanrı’nın varlığı, bu sistem içerisinde delile konu edilemez. Daha önce de belirttiğimiz üzere, doğadaki nedensellikten bir Tanrı’ya değil, ancak *ahlakî bir dünya yaratıcısına* (Alm. *eine moralische weltursache*) ulaşılabilir.

Kant’ın eleştirel felsefesinde, İbrahimî dinlerdeki gibi vahyin anlatımıyla şekillenen bir dinin Tanrısına inanç olmasa da; yukarıda ifade edildiği üzere *ahlakî bir dünya yaratıcısından* bahsedilebilir. Biz bunu çalışmamızda, *Kant’ın tanrısı* olarak kavramsallaştırmıştık. Çünkü Kant’ın, gerek *teleoloji* gerekse *ahlakî-teoloji* (Alm. *ethiko-teologie*) ile pratik belirlenimler için gereksinim duyduğu *en yüksek gaye*, bizi doğrudan olmasa da dolaylı olarak bir Tanrı tasavvuruna ulaştırır. Açıkça ifade etmek gerekirse, onun felsefesinde *inanç* ve *bilgi* arasındaki ilişki çok belirgin değildir. *Bilginin* sınırlarının, bu denli ihata edilmesi çabası bir yana, bunun *inançla* olan bağlantısını tanımlamak, Kant’ın eleştirel felsefesi içerisinde oldukça güçtür. Kant, *inanc*ı şöyle tanımlar: “*İnanç* (*actus* olarak değil, *habitus* olarak), teorik bilgi için erişilemez olan şeye inanmada [onu ‘gerçek saymada’], aklın *ahlakî* düşünme yoludur.”⁷⁹⁷ Öte yandan Kant’a göre *inanç*, “bizâtihi böyle adlandırıldığında, bir *amaca* erişmek için duyulan güvendir-bir amaç ki, ilerletilmesi ödevdir.”⁷⁹⁸ Bu bakımdan da *inanç*, çalışmamız boyunca ifade ettiğimiz üzere, teorik değil pratik alanda iş görür. Böylece teorik ve pratiğe dair keskin ayrımın uçları bir kez daha belirginleştirilmiş olur. Ancak bu durumun, *inanc*ın yerini daha da muğlaklaştırdığı kanaatindeyiz.

Kant’ın eleştirel felsefesinde, duyularüstü bir varlık *düşünülebilir*dir hatta *düşünülmelidir* de; zira bu şekilde -teorik bilmeyi istemeksizin- tecrübî olmayan bir varlık hakkında *ahlakî* zeminde bir *teolojinin* varlığından söz edilebilir. Dolayısıyla denilecektir ki; Kant’a göre *Tanrı* kavramı, aklın pratik kullanımında, *en yüksek son*

⁷⁹⁷ KUK, [5: 472]: “*Glaube* (als habitus nicht als actus) ist die moralische Denkungsart der Vernunft im Fürwahrhalten desjenigen, was für das theoretische Erkenntnis unzugänglich ist.”

⁷⁹⁸ KUK, [5: 472]: “*Glaube* (schlechthin so genannt) ist ein Vertrauen zu der Erreichung einer Absicht, deren Beförderung Pflicht, die Möglichkeit der Ausführung der selben aber für uns nicht einzusehen ist.”

amaca (Alm. *höchsten moralischen endzweck*) yönelik bir gereksinimdir. *Teoloji* bu gereksinimi, *hissedilebilir* kılar. Ancak bu durum, Tanrı hakkındaki delillerin eleştirisini iptal etmez. Kant, **III. Kritik**'inin sonuna dek bunu savunur ve eserinin son cümlesinde bu durumu, Tanrı kanıtlamalarının Tanrı'yı üretemeyeceği üzerinden ifadelendirir. Kant'a göre, Tanrı hakkında düşünmekten uzak durulamaz ancak Tanrı kavramının üretimi ve onu kanıtlama çabası beyhudedir. Kant'ın eleştirel felsefesi içerisindeki bu son varış alanı, *ahlâkî teoloji* (Alm. *ethiko-teologie*) olarak nitelendirilir. Kant'a göre, bu yolda bir *teoloji*, dolaysızca *dine* yani 'ödevlerimizin tanrısal buyruklar olarak bilgisine' götürür. Öyleyse ona göre, sadece bu yönde pratik bir ilişki, *yükümlülük-ödev-tanrısal buyruk* üçgeninde hareket edilmesini sağlar.

Son olarak Kant'ın eleştirel felsefesi çerçevesinde, Tanrı'nın varlığına getirilen delil eleştirilerinin, bizzat "Tanrı'nın varlığına eleştiri" ya da "Tanrı'nın yok sayılması" olarak *görülmemesi* üzerinde durduk. Kant'ın eleştirisi, daha tümel bir bakış açısıyla okunduğunda, *Tanrı* idesi gibi tecrübeyle ulaşılamayıp kendisine kanıt getirilemeyen bir varlığın dahi, ahlakî eylemlerimizde bir *garantör* olarak a priori varsayıldığına işaret ettik. Öte yandan bu tabloda *Tanrı* ideasının, bir yandan teorik zeminde âtıl hale gelip bilgi bakımından değersizleşirken diğer yandan *Tanrısız* bir ahlakın imkanın olmamasının da entelektüel açıdan parçalanmış bir izlenim sunduğunu ifade ettik. Kant'ın, Tanrı'nın mahiyetine dair değerlendirmelerinin, *Tanrı* ideasına teorik ve pratik bakımdan farklı boyutlar kazandırdığını ele aldık. Bu yönüyle bakıldığında, temelde varsayılan üç ispat türüne dair Kant'ın eleştiri modellerinin de, *Tanrı'nın teorik kesinliği* üzerine kurulu olduğu için hatalı bulunduğunu aktardık.

Sonuç olarak diyebiliriz ki; Kant'ın eleştirel felsefesinde, bütün bilme yetilerimizin biri doğa kavramlarına ve diğeri özgürlük kavramına ait olmak üzere iki egemenlik alanı vardır. Buna göre, onun felsefesi teorik ve pratik yönleriyle ikiye ayrılır. Kant'ın, *egemenlik alanı* (*domicilium*) olarak tesis ettiği *toprak* (Alm. *boden*), nesnelerin toplamı yani tecrübe alanıdır. Pratik alana ait *özgürlük* kavramı ile teorik alana ait *doğa* kavramlarını birbirine bağlayansa yargı yetisidir. Kant bu yetiyi, felsefenin iki bölümünü, bir *bütüne* dönüştürmenin bir aracı olarak görür. Yargı yetisi marifetiyle tesis edilen birlik zemininde *özgürlük yasaları*, teorik alandaki *amaçlılıkla* uyuşmalıdır. Ancak buradaki uyuşmadan da biz bir Tanrı'ya değil, ödev ve ahlakî yükümlülüklerle yöneliriz.

Tanrı, Kant'ın sisteminde *belirsiz* kalmıştır denilebilir. “Belirsiz olanın kuralı da belirsizdir.”⁷⁹⁹ Dolayısıyla muhayyile melekesi de bu belirsiz alanı ihata edememiştir. Daha önce sıklıkla ifade ettiğimiz üzere, Kant'ın sınırı aşma noktasındaki her uyarısı, bizi bir şekilde *belirsiz olana* yönlendirmiştir. Burada önemle üzerinde durulması gereken nihâî nokta kanaatimizce, insan aklının bir yandan metafiziğin temellendirilmesinin zeminine odaklanırken, diğer yandan da sonluluğunun ve sınırlılığının bilincinde olmasıdır. Bu sistem içerisinde, Tanrı hakkında bilgi elde etmenin ve konuşmanın imkanı muhaldir. Bu nedenle insanın, teorik olarak erişemediği ve tecrübî olarak inşa edemediği her şey, *belirsiz* kalmaya mahkumdur. Kant'ın sistemi içerisinde ve eleştirel dönemi özelinde sürdürdüğümüz bu çalışmada, bir imkan fikrinden hareketle araştırmalarımızı gerçekleştirerek nihâî olarak vardığımız yer burasıdır.

⁷⁹⁹ Aristoteles, **Nikomakhos'a Etik**, çev. Saffet Babür, Bilgesu Yay, Ankara, 2007, V, 1137 b 29-30.

KAYNAKÇA

- Adorno, Theodor: “Aşkınsallık Kavramı Üzerine”, çev. Mine Haydaroğlu, **Cogito (Sonsuzluğun Sınırında: Immanuel Kant)**, S. 41-42, YKY, 2005.
- Akarsu, Bedia: **Felsefe Terimleri Sözlüğü**, İnkılap Kitabevi, İstanbul, 1974.
- Akın, Ayşe Hilal: “*Anschauung* Terimi Ekseninde Türkçe Felsefe Sözlüklerinde ve Kant Felsefesinin Türkçeye Çevirisinde Terimsel Çokluk Sorunu”, **Felsefe Dünyası Dergisi**, s. 72, Ankara, Kış, 2020.
- Alpay, Necmiye: “Tehdit Altında Bir Dil: Türkçe”, **Dilimiz, Dillerimiz: Uygulama Üzerine Yazılar**, Metis Yay. İstanbul, 2016.
- Alpyağıl, Recep: “Gramer Olarak Teoloji”, **Tezkire: Düşünce, Siyaset, Sosyal Bilim**, sayı: 31-32, 2003.
- Türkiye’de Bir Felsefe Gelen-ek-i Kurmaya Çalışmak: Feylesof Simalardan Seçme Metinler I-II**, İz Yay., İstanbul, 2010.
- Türkiye’de Otantik Felsefe Yapabilmenin İmkânı ve Din Felsefesi**, İz Yay., İstanbul, 2010.
- “Latin Harfleriyle Yazılan İlk Felsefe Sözlükleri”, **TALİD**, cilt: 9, sayı:17, 2011.
- Gelen-eksel ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesine Dair Okumalar I-II**, İz Yay., İstanbul, 2012.
- Felsefenin Dili Olarak Türkçenin Gelişim Aşamaları ve Felsefe Sözlüklerimiz I-II**, İz Yay., İstanbul, 2015.

Wittgensteinci Bir Din Felsefesi Üzerine Felsefi

Makaleler 1, İz Yay., İstanbul, 2020.

“Felsefe Dili Olarak Türkçenin Şâh-Eseri: Büyük Felsefe Lûgatı”, **Büyük Felsefe Lûgatı**, Mustafa Namık Çankı, İz Yayıncılık, İstanbul, 2021.

“‘Esthétique’ın Türkçedeki Arkeolojisi ve Cumhuriyet Döneminin İlk Estetik Kitabı: Bedîiyât Hülâsaları”, **Hece Dergisi: Sanat Özel Sayısı**, c. 1, 2021.

Klasik ve Modern Metinlerle Din Felsefesi Dersleri İçin Yardımcı Kitap, İz Yay., 2021.

Altuğ, Taylan:

Kant Estetiği, Payel Yay., İstanbul, 2007.

Arendt, Hanna:

Kant’ın Siyaset Felsefesi Üzerine Dersler, çev. Devrim Sezer-İsmail Ilgar, İletişim Yay., İstanbul, 2019.

Aristoteles:

Nikomakhos’a Etik, çev. Saffet Babür, Bilgesu Yay, Ankara, 2007.

Atala, Müge:

“An inquiry into the disputable position of imagination in Kant’s philosophy”, Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Felsefe Anabilim Dalı, Ankara, 2012. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi)

Atlas, Samuel:

From Critical to Spekulative Idealism, The Hague, Nijhoff, 1964.

Ayas Önel, Tuğba:

“Lyotard ile Avangard Sanat ve Yüce Estetiği Üzerine Düşünmek”, **FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi**, c. 14, S. 27, 2019.

Aydın, Mehmet S.:

Kant ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlak İlişkisi,

- TDV Yay., Ankara, 1991.
- Aydoğan, Hüseyin: **Kant’ın Salt Akıl Dini**, Divan Kitap, İstanbul, 2020.
- Baker, Ulus: **Yüzeybilim Fragmanlar**, der.: Ege Berensel, Birikim Yay., İstanbul, 2011.
- Bal, Metin: “Yargı Yetisinin Eleştirisi’nin Kant’ın Felsefesindeki Yeri”, **Ankara Üniversitesi Dil Tarih Coğrafya Fakültesi Felsefe Bölümü Dergisi**, c. 19, Ankara, 2008.
- “Kant’ın Temel Kavramları”, Howard Caygill’in A Kant Dictionary yapısından derleyen ve çeviren: Metin Bal, **Bibliotech: Felsefe Sosyal Bilimler Dergisi**, S. 17, 2012.
- Banham, Gary: **Kant’s Transcendental Imagination**, Palgrave Macmillan, New York, 2005.
- Barın, Özlem: “The Role of Imagination in Kant’s first critique”, Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Felsefe Anabilim Dalı, Ankara, 2003. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi).
- Batak, Kemal: **Aristoteles’ten Ernest Sosa’ya Erdem Epistemolojisi**, İz Yay., İstanbul, 2017.
- Baumgarten, Alexander **Ästhetik**, Band I, çev. Dagmar Mirbach, Hamburg: Felix G.: Meiner Verlag, 2007.
- Bolay, S. Hayri: **Felsefî Doktrinler Sözlüğü**, Ötüken Yay., İstanbul, 1979.
- Bonell, Robert: “The Theosophy of Immanuel Kant”, <https://www.theosophical.org/publications/quest-magazine/1256-the-theosophy-of-immanuel-kant> , Ocak-Şubat 2007.
- Bowie, Andrew: **Aesthetics and subjectivity: from Kant to Nietzsche**, Manchester University Press, Manchester and New York,

2006.

- Bölükbaşı, Rıza Tevfik: **Mufasssal Kâmûs-ı Felsefe**, Matbaa-i Amire, İstanbul, 1335.
- Kâmus-ı Felsefe**, yay. haz. Recep Alpyağıl, Doğu Batı Yay., Ankara, 2015.
- Burke, Edmund: **A Philosophical Enquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and the Beautiful**, Printed for R. and J. Dodsley, in Pall-Mall, London, 1764.
- Burnham, Douglas: **An Introduction to Kant's Critique of Judgement**, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2000.
- Byrne Peter: **Kant on God**, Ashgate e-Book, United Kingdom, 2007.
- Cassirer, Ernst: **Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi**, çev. Doğan Özlem, Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay., İzmir, 2007.
- Castoridas, Cornelius: **The Imaginary Institution of Society**, çev. Kathleen Blamey, The Mit Press, Cambridge, 1998.
- Caygill, Howard: **A Kant Dictionary**, Blackwell Publishers, Oxford, 1996.
- Cevizci, Ahmet: **Felsefe Sözlüğü**, Paradigma Yay., İstanbul, 1999.
- Crowther, Paul: **The Kantian Sublime From Morality to Art**, Oxford University Press, Oxford, 1991.
- Cuvillier, Armand: **Küçük Felsefe Sözlüğü**, çev. Osman Pazarlı, Ankara Maarif Matbaası, 1944.
- Çankı, Mustafa Namık: **Büyük Felsefe Lûgatı**, c. I, Cumhuriyet Matbaası, İstanbul, 1954; c. II, Aşıkoğlu Matbaası, İstanbul, 1955; c. III, Nebioğlu Matbaası, İstanbul, 1958.
- Büyük Felsefe Lûgatı**, c. I-II-III, yay. haz. Recep Alpyağıl, İz Yayıncılık, İstanbul, 2021.

- Çevikbaş, Sebahattin: **Leibniz ve Felsefesi**, Çizgi Kitabevi, Konya, 2006.
- Çıvgın, Ayşe Gül: “Descartes, Hume ve Kant Örnekleri Üzerinden Bilginin Tesisinde Hayal Gücünün İşlevi: Bir Eleştiri Denemesi”, Uludağ Üniversitesi, Bursa, 2014. (Yayımlanmamış Doktora Tezi)
- Çitil, A. Ayhan: **Matematik ve Metafizik Kitap I: Sayı ve Nesne**, Alfa Yay., İstanbul, 2012.
- Çitil, A. Ayhan: **Kant Okumaları Birinci Kritik**, Dergah Yay., İstanbul, 2021.
- Dağtaşoğlu, A. Emre: “Kant’a Giden Yolda Leibniz, Wolff ve Baumgarten”, **Toplum Bilimleri Dergisi**, c.: 6, s.: 11, 2012.
- Davies, Stephen, vd.: **A Companion to Aesthetics**, Wiley-Blackwell Publication, Oxford, 2009.
- Deleuze, Gilles-
F. Guattari: **Felsefe Nedir?**, çev. Turhan Ilgaz, YKY Yay., İstanbul, 2015.
- Deleuze, Gilles: **İssız Ada ve Diğer Metinler**, çev. Hakan Yücefer, Bağlam Yay., İstanbul, 2002.
- Deleuze, Gilles: **Kant Üzerine Dört Ders**, çev. Ulus Baker, Öteki Yay., Ankara, 2000.
- Derrida, J., vd.: **Yargılama Fakültesi**, çev. Melih Başaran, Nami Başer, Emine Sarıkartal, İthaki Yay., İstanbul, 2015.
- Dicker, Georges: **Kant’s Theory of Knowledge: An Analytical Introduction**, Oxford University Press, New York, 2004.
- Duden: **Das Große Fremdwörterbuch**, Dudenverlag, Mannheim, 2003.

- Duralı, Teoman: **Aklın Anatomisi**, Dergah Yay., İstanbul, 2010.
- Durand, Gilbert: **Sembolik İmgelem**, çev.: Ayşe Meral, İnsan Yay., 2017.
- Eflatun: **Devlet**, çev. Sebahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1993.
- Eisler, Rudolf: **Kant-Lexikon**, Georg Olms Verlag, Hildesheim, 2002.
- Erişirgil, Mehmet Emin: **Kant ve Felsefesi**, ed. İsmail Taşpınar, İnsan Yay., İstanbul, 1997. [Eserin Osmanlı Türkçesi orijinal basımı için; Emin Erişirgil, **Kant ve Felsefesi**, Matbaa-i Amire, İstanbul, 1339.]
- Ertuğrul, İsmail Fenni: **Lûgatçe-i Felsefe**, yay. haz. Recep Alpyağıl, Çizgi Kitabevi, Konya, 2015. [Eserin Osmanlı Türkçesi orijinal basımı için; **Fransızcadan Türkçeye Lûgatçe-i Felsefe**, Matbaa-i Âmire, İstanbul, 1341/1928.]
- Fakhry, Majit: “İslâm Geleneğinde Ontolojik Kanıt: Fârâbî Örneği”, çev. Ömer Mahir Alper, **İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, s. 6, 2002.
- Falkenstein, Lorne: “Kant’s Intuitionism: A Commentary on the Transcendental Aesthetic”, **Canadian Journal of Philosophy**, vol. 28-2, University of Toronto Press, Toronto, 1995.
- Fenni, İsmail: **Fransızcadan Türkçeye Lûgatçe-i Felsefe**, Matbaa-i Âmire, İstanbul, 1341/1928.
- Fonsegrive, Georges: **İlmü’n-Nefs Tercümesi: Felsefi Açından Psikoloji Meseleleri**, çev.: Babanzâde Ahmed Naîm, yay. haz.: Recep Alpyağıl, Fatma Yıldız, İz Yay., İstanbul, 2017.
- Fugate, Courtney D.: **The Teleology of Reason**, De Gruyter, Göttingen, 2014.

- Glare, P. G. W.: **Oxford Latin Dictionary**, Clarendon Press, Oxford, 1968.
- Goldmann, Lucien: **Kant Felsefesine Giriş**, çev. Afşar Timuçin, Metis Yay., İstanbul, 1983.
- Greenberg, Robert: **Kant's Theory of A A Priori Knowledge**, Pennsylvania State University Press, Pennsylvania, 2001.
- Guyer, Paul (ed.): **Kant**, Routledge, Abington, Oxon, 2006.
- Kant and the Claims of Knowledge**, Cambridge University Press, Cambridge, 1987.
- The Cambridge Companion to Kant**, Cambridge University Press, Cambridge, 1995.
- The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy**, Cambridge University Press, Cambridge, 2011.
- Güçlü, A. Bâki, vd.: **Felsefe Sözlüğü**, Bilim ve Sanat Yay., Ankara, 2002.
- Günenç, Mehmet: **Kant'ta Tanrı ve Tanrısallaştırılan Akıl**, Elis Yay., Ankara, 2016.
- “Kant'ta Apperzeption Kavramı”, **Felsefe Arkivi**, c. I, S. 44, 2016.
- Hacinebioğlu, İsmail L.: **Does God Exist? Logical Foundations of the Cosmological Argument**, İnsan Publications, İstanbul, 2008.
- Haçerlioğlu, Orhan: **Felsefe Ansiklopedisi: Kavramlar ve Akımlar**, Remzi Kitabevi, Ankara, 1977.
- Hartmann, Nicolai: **Die Philosophie Des Deutschen Idealismus**, c. I, Walter De Gruyter, Berlin, 1960.
- Fichte: Kantçılar ve Karşıtları**, çev. Saygın Günenç, Fol

- Kitap, Ankara 2021.
- Hartnack, Justus: **Kant's Theory of Knowledge**, çev. M. Holmes Hartshorne, Hackett Publishing Company, Indianapolis-Cambridge, 2001.
- Heidegger, Martin: **Kant and The Problem of Metaphysics**, çev. J. S. Churchill, Indiana University Press, Bloomington, 1962.
- Kant ve Metafizik Problemi**, çev. Kaan H. Ökten, Alfa Yay., İstanbul, 2021.
- Pathmarks**, ed. William McNeill, Cambridge University Press, Chicago, 1999.
- Heidemann, D. H.: "Kant's Aesthetic Nonconceptualism", **Kantian Nonconceptualism**, Dennis Schulting (ed.), Palgrave Macmillan, London, 2016.
- Heimsoeth, Heinz: **Immanuel Kant'ın Felsefesi**, çev. T. Mengüşoğlu, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay., İstanbul, 1967.
- Kant'ın Felsefesi**, çev. Takiyettin Mengüşoğlu, Doğu Batı Yay., Ankara, 2014.
- Heinrich, Dieter: **Aesthetic Judgment and the Moral Image of the World**, Stanford University Press, Stanford, 1992.
- Horkheimer Max- Adorno **Aydınlanmanın Diyalektiği: Felsefi Fragmanlar**, çev. W. Theodor: Nihat Ülner-Elif Öztarhan Karadoğan, Kabalcı Yay., İstanbul, 2014.
- Kant, Immanuel: **De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis**, ed. Klaus Reich , Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1958.

Kritik der reinen Vernunft, ed. Jens Timmermann, Felix
Meiner Verlag, Hamburg, 2010.

Arı Usun Eleştirisi, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yay., İstanbul,
2010.

Critique of Pure Reason, çev. Paul Guyer, Allen Wood,
Cambridge University Press, Cambridge, 1998.

Kritik der praktischen Vernunft, ed. Horst D. Brandt,
Heiner F. Klemme, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2003.

Pratik Aklın Eleştirisi, çev. İoanna Kuçuradi, Ülker
Gökberk, Füsün Akatlı, Hacettepe Üniversitesi Yayınları,
Ankara, 1980.

Critique of Practical Reason, çev. Mary J. Gregor,
Cambridge University Press, United Kingdom, 2015.

Kritik der Urteilskraft, ed. Heiner F. Klemme, Felix
Meiner Verlag, Hamburg, 2009.

Yargı Yetisinin Eleştirisi, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yay.,
İstanbul, 2011.

Critique of the Power of Judgement, ed. Paul Guyer, çev.
Paul Guyer, Eric Matthews, Cambridge University Press,
New York, 2000.

Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, ed. Bernd Kraft,
Dieter Schönecker, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2016.

Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi, çev. İoanna
Kuçuradi, TFK, Ankara, 2002.

Groundwork of the Metaphysics of Morals, ed. Mary J.

Gregor, Cambridge University Press, United Kingdom, 2001.

Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels,
Band 1 Vorkritische Schriften I. 1747–1756, De Gruyter,
Berlin, Boston, 2021.

Evrensel Doğa Tarihi ve Gökler Kuramı, çev. Seçkin
Selvi, Say Yay., İstanbul, 2007.

**Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die
als Wissenschaft wird auftreten können,** ed. Konstantin
Pollok, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2001.

**Gelecekte Bir Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her
Metafizik Prolegomena,** çev. İoanna Kuçuradi, Yusuf
Örnek, TFK, Ankara, 2000.

Prolegomena to Any Future Metaphysics, ed. Gary
Hatfield, Cambridge University Press, New York, 2004.

Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes,
ed. Friedrich Michael Schiele, Felix Meiner Verlag, Leipzig,
1911.

Theoretical Philosophy (1755-1770), trans. by: David
Walford-Ralf Meerbote, ed. Henry Allison-Peter Heath,
Cambridge Uni. Press, Cambridge, 2009.

Güzellik ve Yücelik Duygusu Üzerine Gözlemler, çev.
Ahmet Fethi Yıldırım, Hil Yayınları, İstanbul, 2010.

Lectures on Metaphysics, çev. Karl Ameriks, Steve
Naragon, Cambridge University Press, USA, 1997.

Lectures on Philosophical Theology, çev. Allen Wood, Getrude M. Clark, Cornell University Press, New York 1978.

Anthropology, History and Education, çev. Robert B. Loudon-Günter Zöller, Cambridge University Press, Cambridge, 2013.

Religion and Rational Theology, çev. Allen Wood, George Di Giovanni, Cambridge University Press, Cambridge, 2001.

Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, ed. Bettina Stangneth, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2018.

Saf Aklın Sınırları Dahilinde Din, çev. Suat Başer Çağlan, Literatürk Academia, Konya, 2012.

Salt Aklın Sınırları Dahilinde Din, çev. Lokman Çilingir, Aslı Avcı, Elis Yay., Ankara, 2018.

Religion within the Boundaries of Mere Reason, çev. Allen Wood, George Di Giovanni, Cambridge University Press, Cambridge, 1998.

Correspondence, çev. ve ed. Arnulft Zweig, Cambridge University Press, Cambridge, 1999.

Felsefi Mektuplaşmalar, çev. M. Masum Gökyüz, Fol Kitap, Ankara, 2021.

“The Only Possible Argument in Support of a Demonstration of the Existence of God”, **Theoretical Philosophy (1755-1770)**, trans.: David Walford-Ralf

Meerbote, ed.: Henry Allison-Peter Heath, Cambridge Uni. Press, Cambridge, 1992.

“New Elucidations,” **Theoretical Philosophy (1755-1770)**, Cambridge University Press, New York, 1992.

“Düşüncede Yönünü Bulmak Ne Demektir?”, çev. Emre Karatekeli, **Pasajlar Dergisi**, ed. Çetin Türkyılmaz, Sayı: 6, Doğu Bayı Yay., Ankara, 2020.

Kara, İsmail: **Bir Felsefe Dili Kurmak: Modern Felsefe ve Bilim Terimlerinin Türkiye’ye Girişi**, Dergah Yay., İstanbul, 2016.

Karatani, Kojin: **Transcritique On Kant and Marx**, çev. Sabu Kohso, The Mit Press, Cambridge, 2005.

Karatay, Namdar Rahmi: **Felsefi Meslekler Vokabüleri**, Doğan Matbaası, Afyon, 1932.

Felsefi Meslekler Vokabüleri, yay. haz. Recep Alpyağıl, İz Yay., İstanbul, 2018.

Kearney, Richard: **The Wake of Imagination**, Routledge, Hutchinson, London, 1988.

Kenny, Anthony: **Modern Felsefe’nin Yükselişi**, çev. Volkan Uzundağ, Küre Yay., c. 3, İstanbul, 2018.

Keskin, Gamze: **Kant Estetiği ve Romantisizm**, Alfa Yay., İstanbul, 2019.
“Baumgarten’ın Felsefesinde Estetik ve Mantık”, **Felsefe Arkivi**, İstanbul Üniversitesi Yay., S.: 49, İstanbul, 2018.

Klemme, Heiner F.: “The Origin and Aim of Kant’s Critique of Practical Reason”, **Kant’s Critique of Practical Reason: A Critical**

- Guide**, ed. Andrews Reath-Jens Timmermann, Cambridge University Press, New York, 2010.
- Kneller, Jane: **Kant and The Power of Imagination**, Cambridge University Press, New York, 2007.
- “Imagining our World: Affinity and Hope in Kant’s Theory of Imagination”, **Imagination in Kant’s Critical Philosophy**, ed. Michael L. Thompson, De Gruyter, Berlin.
- Kocabaş, Şakir: **İfadelerin Gramatik Ayrımı**, Ekin Yay., İstanbul, 1984.
- Kovanlıkaya, Aliye: “Hâlâ Düşünüyorum”, **Kaygı Dergisi**, S. 20, 2013.
- “Tezahürleri Sahiden Bilebilir miyiz?”, **Felsefî Düşün Dergisi Kant Özel Sayısı**, S. 3, 2014.
- Koç, Yalçın: **Anadolu Mayası: Türk Kimliği Üzerine Bir İnceleme**, Cedit Neşriyat, Ankara, 2019.
- Kraft, Michael: “Thinking the Physico-Teleological Proof”, **International Journal for Philosophy of Religion**, vol. 12, no. 2, Springer, 1981.
- Kroner, Richard: “Kant’s Weltanschauung”, **Philosophy: The Journal of the Royal Institute of Philosophy**, trans. by. John E. Smith, The University of Chicago Press, 1956.
- Kukla, Rebecca: “Placing the Aesthetic in Kant’s Critical Epistemology”, **Aesthetics and Cognition in Kant’s Critical Philosophy**, ed. Rebecca Kukla, Cambridge University Press, USA, 2006.
- Küçükparmak, Aykut: **Kant’a Göre Bilgi ve Metafiziğin İmkânı**, İz Yay., İstanbul, 2017.

- Küplen, Mojca: **Beauty, Ugliness and Free Play of Imagination: An Approach to Kant's Aesthetics**, Springer International Publishing, Cham (Switzerland), 2015.
- Lawrence, J. P.: "Moral mysticism in Kant's religion of practical reason", **Kant's Legacy: Essays in Honour of Lewis White Beck**, P. Cicovacki (ed.), University of Rochester Press, Rochester, 2001.
- Legros, Robert: **L'idée d'humanité: Introduction à la phénoménologie**, Le Collège de Grasset, Paris, 1990.
- Lewis, Geoffrey: **Tarjüm Başarı Türk Dil Reformu**, çev. Mehmet Fatih Uslu, Çeviribilim Yay., İstanbul, 2016.
- Locke, John: **İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme**, çev. Vehbi Hacıkadıroğlu, Kabalcı Yay., İstanbul, 1992.
- Longuenesse, Béatrice: **Kant and the Capacity to Judge: Sensibility and Discursivity in the transcendental analytic of the Critique of Pure Reason**, Princeton University Press, New Jersey, 2000.
- Kant on the Human Standpoint**, Cambridge University Press, Cambridge, 2005.
- I, Me, Mine Back to Kant and Back Again**, Oxford University Press, Cambridge, 2017.
- Lyotard, J. F.: **Coşku: Tarihin Kantçı Kitiği**, çev. Emine Sarıkartal, İthaki Yay., İstanbul, 2014.
- Lyotard, J. F. - **Hakkıyla**, çev. Emine Sarıkartal, İthaki Yay., İstanbul, 2014.
- Thébaud, J. L.:

- Lyotard, J. F, vd.: **Yargılama Fakültesi**, çev. Nami Başer, Melih Başaran, Emine Sarıkartal, İthaki Yay., İstanbul, 2015.
- Makkreel, Rudolf: **Imagination and Interpretation in Kant**, University of Chicago Press, USA, 1990.
- Imagination and Interpretation in Kant: The Hermeneutical Import of the Critique of Judgment**, University of Chicago Press, Chicago, 1990.
- “Recontextualizing Kant’s Theory of Imagination”, ed. Michael L. Thompson, **Imagination in Kant’s Critical Philosophy** içinde, De Gruyter, Berlin, 2013.
- Marx, Karienne Jolanda: **The Usefulness of The Kantian Philosophy**, De Gruyter, Berlin/Boston, 2011.
- Mavituna, Cansen: “Heidegger on Kant: Temporality and imagination”, Boğaziçi Üniversitesi, Felsefe Anabilim Dalı, İstanbul, 2014. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi)
- Murray, Edward L.: **Muhayyileye Dayalı Düşünmek**, çev. Yusuf Kaplan, Açılım Kitap, İstanbul, 2008.
- Wenzel, C. H.: **An Introduction to Kant’s Aesthetics: Core Concepts and Problems**, Blackwell Publishing, 2005.
- Wilson, Kirk Dallas: “Kant on Intuition”, **The Philosophical Quarterly**, vol. 25, University of St Andrews, Oxford University Press, 1975.
- Wittgenstein, L.: **Felsefi Soruşturmalar**, çev. Haluk Barışcan, Metis Yay., İstanbul, 2014.
- Tractatus Logico-Philosophicus**, çev. Oruç Aruoba, Metis Yay., İstanbul, 2013.

- Wood, Allen W.: **Kant**, Blackwell Publishing, United Kingdom, 2009.
- Kant**, çev. Aliye Kovanlıkaya, Dost Kitabevi, Ankara, 2005.
- Wuerth, Julian: **The Cambridge Kant Lexicon**, Cambridge University Press, Tennessee, 2021.
- Owen, H. P.: **The Christian Knowledge of God**, Athlone Press, London, 1969.
- Özlem, Doğan: **Kant Üstüne Yazılar**, Notos Yay., İstanbul, 2015.
- Öztürk, Ümit: “Türkiye’deki Kant Çalışmaları”, **Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi**, Sayı: 21, Mart 2012, s.389-473.
- William Paley: “Alemdaki Düzenlilik ve Amaçlılık”, çev. Adem İrmak, **Klasik ve Modern Metinlerle Din Felsefesi Dersleri İçin Yardımcı Kitap** içinde, (haz.) Recep Alpyağıl, İz Yay., İstanbul, 2021.
- Palmquist, Stephan R.: “Kant’s Religious Argument for the Existence of God: The Ultimate Dependence of Human Destiny on Divine Assistance”, **Faith and Philosophy**, vol. 26, no. 1, 2009.
- Proops, Ian: **The Fiery Test of Critique: A Reading of Kant’s Dialectic**, Oxford University Press, New York, 2021.
- Reath, Andrews - Timmermann, Jens: **Kant’s Critique of Practical Reason: A Critical Guide**, Cambridge University Press, New York, 2010.
- Ricoeur, Paul: **Kant and Husserl in An Analysis of His Phenomenology**, çev. Edward G. Ballard-Lester E. Embree, Northwestern University Press, Evanston, 1967.
- Robinson, Gillian - **Rethinking Imagination: Culture and Creativity**,

- Rundell, John: Routledge, Oxon, 1994.
- Roberts, David: “Yüce Teoriler ve Tahayyül Gücü”, **Tahayyül Gücünü Yeniden Düşünmek**, ed. G. Robinson-J. Rundell, çev.: Ertuğrul Başer, Ayrıntı Yay., 1999.
- Robinson, Gillian - Rundell, John: **Tahayyül Gücünü Yeniden Düşünmek: Kültür ve Yaratıcılık**, çev. Ertuğrul Başer, Ayrıntı Yay., İstanbul, 1999.
- Sakızlı, Selda S.: “Kant’ta Transendental Felsefe İçin Hayalgücünün Bağımsız Bir Yeti Olarak Konumlandırılması Sorunu”, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, İstanbul, 2020. (Yayımlanmamış Doktora Tezi)
- Salman, Selda: “Yargı Gücünün Eleştirisi’nde ‘Özgür Oyun’ Bağlamında Hayalgücü ve Anlama Yetisi Sorunu”, **ViraVerita E-Dergi: Disiplinlerarası Karşılaşmalar**, S.: 13, 2021.
- Schaper, Eva: “Taste, sublimity, and genius: The aesthetics of nature and art”, **The Cambridge Companion to Kant**, (ed.) Paul Guyer, Cambridge University Press, Cambridge, 1999.
- Schönfeld, Martin: **The Philosophy of the Young Kant: The Precritical Project**, Oxford University Press, New York, 2000.
- Shier, David: “Why Kant Finds Nothing Ugly”, **The British Journal of Aesthetics**, vol. 38, no. 4, 1998.
- Sloterdijk, Peter: **Dünyaya Gelmek Dile Gelmek**, çev.: Gürsel Uyanık-Ahmet Sarı, Ketebe Yay., İstanbul, 2020.
- Sözer, Önay: “En-son Apori’nin Yeniden-Kapanmış Kapısından Nasıl Geçilir? Sınır Çizgisi ve Geçit Üzerine”, **Pera Peras Poros**:

- Jacques Derrida ile Birlikte Disiplinlerarası Çalışma**,
haz. Önay Sözer-Ferda Keskin, Türkiye İş Bankası Yay.,
İstanbul, 1999.
- Stadler, August: **Kants Teleologie und ihre Erkenntnistheoretische Bedeutung: Eine Untersuchung**, Ferdinand Dümmler Verlagbuchhandlung, Berlin, 1874.
- Smith, Norman K.: **A Commentary to Kant's 'Critique of Pure Reason'**,
Pgrave Macmillan, London, 2003.
- Tan, Necmettin: **İmana Yer Açmak: Immanuel Kant'ın Bilgi ve İman Felsefesi**, İz Yay., İstanbul, 2016.
- Tevfik, Baha vd.: **Felsefe Mecmûası**, Nefaset Matbaası, İstanbul, 1913.
- Tevfik Baha vd.: **Felsefe Mecmûası**, yay. haz. Abdullah Öztıp, Çizgi Kitabevi, Konya, 2016.
- Thompson, Michael: **Imagination in Kant's Critical Philosophy**, Walter de Gruyter, Göttingen, 2013.
- Tiryaki, Mehmet Z.: "İbn Sina Felsefesinde Mütehayyile/Müfekkire ve Vehim",
Marmara Üniversitesi, İstanbul, 2015. (Yayımlanmamış Doktora Tezi)
- Tokatlı, Attila: **Ansiklopedik Felsefe Sözlüğü**, Bilgi Yay., Ankara, 1973.
- Tolun, Haydar: **Felsefe Vokabüleri**, Yeni Matbaa, Bursa, 1934.
- Felsefe Vokabüleri**, yay. haz. Recep Alpyağıl, İz Yay., İstanbul, 2018.
- Tunalı, İsmail: "Kant Estetik'i ve Problemleri", **Felsefe Arkivi**, Sayı 14, s. 65-81, İstanbul Üniversitesi Yay., 1963.
- Türk Dil Kurumu: **Felsefe ve Gramer Terimleri**, Cumhuriyet Basımevi,

İstanbul, 1942.

- Varlık, Selami: **Paul Ricoeur’de Temellük ve Tahayyül: Yorumlamanın Katettiği Hermeneutik**, Alfa Yay., 2021.
- Verbin, N. K.: “Religious Beliefs and Aspect Seeing”, **Religious Studies**, Cambridge University Press, vol. 36, 2000.
- Voltaire: **Candide ya da İyimserlik ve Micromégas**, çev. İpek Ortaer Montanari, İthaki Yay., İstanbul, 2014.
- Yardımlı, Aziz: “Arkasöz”, **Yargı Yetisinin Eleştirisi**, Immanuel Kant, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yay., İstanbul, 2011.
- Yılmaz, Erdal: “Kant’ın Teorik ve Pratik Felsefesinde Hüküm ve Nesnellik”, **Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi**, c. 17, s. 32, 2012.
- “Metafizikten Fenomenolojiye: Özne Metafiziğine Heideggerci Eleştiri”, **Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi**, c. 23, S. 45, 2018.
- Zizek, Slavoj: **The Parallax View**, The Mit Press, Massachusetts, 2006.

LÜGATÇE

Kant felsefesinde merkezî öneme sahip olan ve bu çalışmada sıklıkla yer alan terimlerin tercih ettiğimiz karşılıklarına ya da kullanımda olan farklı karşılıklarına *Lügatçe* başlığı altında bu bölümde yer vereceğiz.

Metin içerisinde elimizden geldiğince tartışmaya çalıştığımız terimler için münhasıran bir alan açmanın çalışmamız adına önemli olduğu kanaatindeyiz. Bunu yaparken, terimlerin karşısında yer alan çeviri sözcüklerden ilkinin, tabiatıyla en çok tercih edilen seçeneğe işaret ettiğini ifade edelim. Diğerleri ise, çalışmada az yer alan veya yer almasa da kullanılmasında sakınca görülmeyle ilgili işaret etmektedir. Son olarak, bazı ek açıklamalarla, birkaç kelimenin anlam dünyasına dair belirlenimlerde bulunarak tercih sebeplerimizi ortaya koymaya gayret ettik. Bu minvalde, çalışmamız için önemli gördüğümüz terimlerin karşılıkları aşağıdaki gibidir:

Anschauung: Sezgi. (Türkçe kimi çevirilerde “görü” karşılığı tercih edilen bu terim için “görü”nün Türkçedeki çağrışımları ve Kant felsefesindeki yerini karşılamadaki sınırlılığı nedeniyle “sezgi” kelimesi tercih edildi.⁸⁰⁰ Teoman Duralı ise, *Kant İstılâhları Fihristi*’nde, *anschauung* terimine karşılık, kendine has üslubuyla *tasavvurgücü* kavramını önermiştir.⁸⁰¹ Ancak bu kullanım yaygınlık kazanmamıştır.)

Apperzeption: Kendilik idrakı, tamalgı, fehim. (Kant, bu kavramı, Fransızca *apperception*’dan devşirerek, Almanca *ausfassung* terimi yerine kullanmıştır. Türkçe çevirilerde, kavramın felsefe tarihindeki gelişim serüveni de göz önünde bulundurulduğunda, tek bir karşılık söz konusu değildir. Literatürde kavrama karşılık olarak, *farkındalık* ve *bilinç* gibi kullanımlar da mevcuttur.)

Darstellung: Sunum, sunuş.

⁸⁰⁰ *Anschauung* terimi ekseninde yapılmış ayrıntılı bir çalışma için bkz.: Ayşe Hilal Akın, “*Anschauung* Terimi Ekseninde Türkçe Felsefe Sözlüklerinde ve Kant Felsefesinin Türkçeye Çevirisinde Terimsel Çokluk Sorunu”, *Felsefe Dünyası Dergisi*, Sayı: 72, Kış, 2020, s. 310-332.

⁸⁰¹ Duralı, *Aklın Anatomisi*, s. 209.

Einbildungskraft: Muhayyile yetisi, hayal gücü. (Türkçe kimi çevirilerde “hayalgücü”, “hayal gücü”, “imgelem”, “imgelem yetisi” gibi karşılıkları bulunan terim için “muhayyile yetisi” çevirisi tercih edildi.)

Erfahrung: Tecrübe, deneyim, keşif.

Erhabne: Yüce.

Erscheinung: Tezahür, görünüş.

Geist: Tin, ruh.

Gemüt: Zihin, *insan ruhu*, dimağ.

Genie: Deha.

Organisiert: Örgütlü. (“Sich selbst organisierendes” ifadesinin “Kendi kendini örgütleyen” şeklindeki tercümesi tercih edilmiştir.)

Schein: Yanılsama, vehim.

Schwärmerei: Esrime, yanılsama, *hayal gücünün ayarının bozulması*, enthusiasm, *tehalük*. (*Tehalük* kullanımı ile incelediğimiz çalışmalar arasında yalnızca, Allen Wood’un **Kant** adlı eserinin çevirisinde karşılaştık.⁸⁰² Eserin çevirmeni ise, Aliye Kovanlıkaya’dır.)

Synopsis: Sentez, terkip, cem etme.

Transzendental: Türkçe çeviride “transendental”, “trancendental”, “transsendental”, “transandantal” şeklinde kullanımlarına rastlanan bu terim için “aşkınsal” karşılığı tercih edildi.

⁸⁰² Eser içerisinde yer alan tehalük kelimesi için bkz.: “*Bilim karşıtı tehalük ve dinî tehalük* şeklinde terkip olarak kullanılmıştır.” Wood, **Kant**, s. 193-194.

Urteil: Yargı. (Bu kavrama karşılık hüküm değil de neden *yargı* teriminin tercih edildiğine, *Bir Düşünme Fiili Olarak Yargının Muhayyile Yetisi İle İlişkisi* bölümünün dipnotunda yer verildi.)

Vernunft: Akıl.

Verstand: Müdrike. (Anlama/Kavrama yetisi çevirisi de tercih edilen bu terimin karşılığında, Kant'ın kullanımını şümullü bir şekilde kapsadığı düşünülen “müdrike” kelimesi kullanıldı.)

Vorstellung: Temsil. (“Hissetme yetisi yoluyla edinilen, içsel ve dışsal hissin formlarına (içsel hissin formu olan zamana ve dışsal hissin formu olan uzaya) tâbi olarak mevcudiyet kazanan şey.”⁸⁰³) Samuel Atlas bu konuda, -*vor* ön eki ile kelime anlamının Kant'ta, “öne yerleştirme, bilinç için onun önünde ve verili olma” gibi anlamlara işaret ettiğini ifade eder. Hatta *darstellung/sunum* kelimesinin de buna karşılık içkin olma durumunu ifade ettiğini belirtir.⁸⁰⁴ *Vorstellung* terimi için Türkçe’de *tasavvur* karşılığı da kullanılmaktadır. Ancak kelime olarak tasavvurda, bir resmetme faaliyeti söz konusuysen *vorstellung* için bunu söyleyemeyiz. *Vorstellung*’da özne edilgendir ve kelime, a priori temsillere işaret eder. Bu temsilleri özne kurmadığı için, *vorstellung* yerine tercih edilebilecek *tasarım* kelimesindeki etkin kurma faaliyetinden dolayı, kelimenin bu karşılığını da tercih etmediğimizi ifade etmeliyiz.

⁸⁰³ Çitil, *Kant Okumaları*, s. 327-328.

⁸⁰⁴ Samuel Atlas, *From Critical to Spekulative Idealism*, s. 54.

ÖZGEÇMİŞ

İlk, orta ve üniversite eğitimini Ankara’da tamamladı. 2012 yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nden mezun oldu. Lisanüstü eğitimine İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nde devam etti. 2014 yılında, “E. Boutroux’nun “İlim ve Din” Adlı Eserinin Tahlili ve Çeviri Yazısı” başlıklı teziyle din felsefesi bilim dalında yüksek lisans eğitimini tamamladı. 2015 yılında aynı üniversitede doktora eğitimine başladı. “I. Kant’ın Eleştirel Felsefesinde Teleolojik Yargılar İle Muhayyile Yetisi Arasındaki İlişki” başlıklı tezini 2022 yılında tamamladı.

