

GAZİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI YÜKSEK LİSANS TEZİ

IMMANUEL KANT'IN FELSEFESİ'NDE
MEKAN VE ZAMAN

117904

Y.C. YÜKSEKÖĞRETİM KURULU
DOKÜMANTASYON MERKEZİ

Tez Danışmanı:
Prof. Dr. Süleyman Hayri BOLAY

Hazırlayan:
Umut Yaşar ABAT
97142055

117904

ANKARA, 2001

Gazi Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğüne

ANKARA

UMUT YAŞAR ABAT'a ait "Immanuel Kant'ın Felsefesi'nde Mekan ve Zaman" adlı çalışması jürimiz tarafından felsefe anabilim dalında Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan :

Üye :

Üye :

İÇİNDEKİLER

ÖZET	i
ABSTRACT	iii
ÖNSÖZ	v
GİRİŞ	1
A-) Kant'ın Hayatı ve Eserleri.....	1
B-) Kant'a Kadar İleri Sürülen Mekan ve Zaman Anlayışları	4
I. BÖLÜM	
1-) Kant'ın Bilgi Anlayışında Etkili Olan Bazı Filozoflar.....	20
2-) Genel Hatlarıyla Kant'ın Bilgi Teorisi.....	24
3-) Kant'ın Bilgi Teorisinin Temel İlkeleri	37
a-) Transandental Estetik	37
b-) Transandental Mantık	43
c-) Transandental Diyalektik.....	52
4-) Kavramların Ve Kategorilerin Mekan ve Zamanla İlişkileri	55
II. BÖLÜM	
Kant'ın Mekan ve Zaman Anlayışı.....	60
A-) Kant'ın Mekan ve Zamanı Ele Alış Nedenleri.....	60
B-) Kant'ın Mekan Anlayışı	61
1-) Mekanın apriori olmasının delilleri.....	64
2-) Bu delillerin tahlili	67
3-) Kant'ın mekan anlayışının bazı filozofları ile mukayesesi.....	68
C-) Kant'ın Zaman Anlayışı	74
1-) Zamanın a priori olmasının delilleri	76
2-) Bu delillerin tahlili	78
3-) Kant'ın zaman anlayışının bazı filozofları ile mukayesesi.....	79
SONUÇ	89
KAYNAKÇA.....	94

ÖZET

Bu tezde, Alman filozof, Immanuel Kant'ın Felsefesinde "Mekan ve Zaman" adlı konu ele alınmıştır.

Burada, size Kant'ın felsefesi hakkında özet bir bilgi vermeye çalışacağız.

Bilindiği gibi, Kant'ın felsefesi bilgi konusunun incelenmesi ve eleştirilmesiyle başlamıştır. Bundan dolayı Kant'ın felsefesine kritisist felsefe denir.

Kant, bu kritisist felsefesiyle, bilgide aklın rolünü belirtmeye çalışmıştır. Kant, bu görüşlerini epistemoloji (bilgi teorisi) konusunda yazdığı en önemli eseri olan, "Saf Aklın Eleştirisi" nde ortaya koymuştur.

Kant'ın epistemoloji konusundaki temel denemesini oluşturan bu eserde sorduğu ve cevabını aradığı en önemli soru şudur: Sentetik apriori yargılar nasıl olanaklıdır?

Bu probleme bir çözüm getirmeyi amaçlayan Kant yine bu konuda yaptığı araştırmalara transandental araştırmalar adını vermektedir. Burada transandental araştırma metodu mümkün deney objelerine yönelme faaliyeti anlamına gelmektedir.

Yine Kant, bu eserinde aklın neyi bileceğini, neyi bilemeyeceğini araştırmıştır. Bu araştırmasında saf aklın sınırları içerisinde kalarak, fenomenlerin görüşlerini bilebileceğimizi, ama görünüşlerin ardındaki gerçekliği, kendinden şeyi (Ding an sich) numeni, bilemeyeceğimizi ileri sürmüştür.

Fenomen, mekan ve zaman içerisinde olan "şey"dir. O halde bizim bilginiz mekan ve zaman içerisinde olan şeylerle (nesneler, varlıklar) sınırlıdır. Bu durumda Kant'ta bilgi duyu verileri (algılarımız) ile insan aklının işbirliğinden doğmuştur.

İşte Kant'a göre bu bilginin iki a priori formu vardır: bunlardan biri mekan diğeri zaman'dır.

Yani mekan ve zaman duyu bilgisinin a priori formlarıdır. Tüm bilginiz de ancak bu formlar sayesinde varolmaktadır.

Kant, bu anlayışı ile empirizm ile rasyonalizmin sentesini yapmaya çalışmıştır. Yani bilginin oluşmasında hem deneyin, hem de aklın önemini vurgulamıştır.

Kant'ın bu sentezci yaklaşımı felsefe tarihinde büyük önem taşımaktadır. Ayrıca mekan ve zaman duyu bilgisin a priori formu olarak kabul etmesi Kant'ın görüşünün orijinalliğini göstermektedir.

ABSTRACT

In this thesis a topic called "Place and Time" in the philosophy of German philosopher is studied. Here, we're going to try to give you a brief knowledge about the philosophy of KANT.

As it is known, Kant's philosophy started with the examining the subject of knowledge and criticizing it.

For this reason Kant's philosophy is called criticizing philosophy.

Kant, with this criticizing philosophy, tried to point out the role of racionalism in knowledge .

Kant put forward his thoughts in his most important work which was called the "Critique of Pure Reason" in theory of knowledge.

In this work which formed basic trial of Kant in theory of knowledge the most vital question is like this.

How is shentetic a priori justice possible?

Kant , aiming to bring a solution to this problem has named transcendental research to those he made in this topic.

Here, the method of transcendental research has meant activity of directing to possible experimental objects.

Again Kant, in this work, has searched what wisdom could know and what it couldn't know. In this research, Kant has put forward , remaining within the borders of pure racionalism, that we can know the views of phenomens, but we can't know the pure reality behind phenomens .

Phenoment is the "object which is inside the place and time. So our knowledge is limited with the objects and existences which are inside the place and time.

In this case , according to Kant knowledge is made up of the collaboration of sensual recognition and human wisdom.

So, according to Kant this knowledge has two apriori forms. The first of them is place, the other is time.

That is to say that place and time are apriori forms of sensual knowledge.

Our whole knowledge has only existed with the sake of these forms. With his point of view Kant has tried to make a synthesis of experimentalism and racionalism.

That is , he has emphasized the importance of both experiment and racionalism in the forming of knowledge .

The synthezing approach of Kant has a great importance of the history of philosophy.

Furthermore, Kant's acceptare place and time the apriori form of sensual knowledge proves the originality of his view.

ÖNSÖZ

Bu tezde, Alman filozof, Immanuel Kant'ın Felsefesi'nde "Mekan ve Zaman" adlı konuyu ele alıyoruz.

Konunun felsefe tarihi boyunca büyük tartışmalara sebebiyet veren bir yapısı olması, bilim olma iddiasıyla ortaya çıkan ya da bilim olduğu kabul edilen hemen her bilgi dalının bu konuyla (mekan ve zaman) ilgilenmesinin zorunlu oluşu, bizim bu konuya dikkatimizi çekmiştir.

Konumuzun geniş bir yelpazesinin olması (felsefe, din, tarih, coğrafya, sosyoloji, ekonomi, psikoloji ve fizik) dallarında ağırlıklı olarak ele alınması haliyle onun önemli olduğunu göstermektedir.

Böylesine önemli bir konuya, eğilmekle Türkiye'de mekan-zaman konusundaki çalışmalara küçük bir katkıda bulunabileceğimizi düşündük.

Tezimizi hazırlarken ana kaynaklara ulaşmada zorlandık. Bundan dolayı daha çok Türkçe kaynakları kullanmak zorunda kaldık.

Bu çalışmada karşılaştığımız bir başka zorluk Kant'ın kullandığı dilin anlaşılmasındaki güçlüktür. Mümkün mertebe tercümelerinden de yararlanarak bu müşkülü aşmaya çalıştık.

Bu tezimizde şu problemlere cevap aramaya çalıştık: Kant'ta Mekan ve Zaman ontolojik ve epistemolojik olarak nasıl ele alınmıştır? Mekan ve Zaman duyu bilgisinin a priori formu mudur? Yoksa dış dünyaya ait bir gerçeklik midir? Mekan ve Zaman nasıl bir nesnellik taşımaktadır. Mekanı ve zamanı felsefe nasıl ele almıştır? Ve benzeri sorular.

Bizim çalışma planımıza göre; girişte Kant'ın hayatı, eserleri ve Kant'a kadar ileri sürülen "mekan ve zaman" anlayışları ele alınmıştır. Tezimizin birinci bölümünde; Kant'ın bilgi anlayışında etkili olan bazı filozoflar, Genel hatlarıyla Kant'ın bilgi teorisi ve bu teorinin temel ilkeleri olarak: a) Transandental estetik. b) Transandental mantık c) Transandental diyalektik konuları ele alınmıştır.

Birinci bölümün sonunda ise, kavramların ve kategorilerin "mekan ve zamanla" ilişkileri üzerinde durulmuştur.

Tezimizin ikinci bölümünde; Kant'ın mekanı ve zamanı ele alış nedenleri, Kant'ın mekan anlayışı, Mekanın a priori olmasının delilleri, Bu delillerin tahlili ve Kant'ın mekan anlayışının bazı filozofları ile mukayesesi gibi alt başlık konuları yer almaktadır.

Tezimizin ikinci bölümünün devamında, Kant'ın zaman anlayışı, Zamanın a priori olmasının delilleri, Bu delillerin tahlili ve Kant'ın zaman anlayışının bazı filozofları ile mukayesesi açıklığa kavuşturulmaya çalışılmıştır.

Tezimizin sonuç bölümünde ise; Kant felsefesi ile "mekan ve zaman" üzerine, genel bir değerlendirme yapmaya çalıştık. Kendi iddialarımızı belirttik.

Burada tezimizin hazırlanmasında, incelenmesinde ve düzeltilmesinde büyük katkıları olan, eleştirileriyle bizi yönlendiren, tez danışmanım saygı değer Prof. Dr. Süleyman Hayri BOLAY hocama teşekkürlerimi sunuyorum.

UMUT YAŞAR ABAT

GİRİŞ

A) Kant'ın hayatı ve eserleri.

Tezimizin bu kısmında, filozof İmmanuel Kant'ın hayatını özet olarak vermeye çalışacağız.

Özel yaşamında olağanüstü ya da uç noktada, beklenmedik bir aşırılık bulunmayan, Alman filozof Kant, "22 nisan 1724'te Königsberg'de doğdu. Bir saracın oğluydu. Hem evde, hem de 1732'den 1740'a dek eğitim gördüğü Collegium Friedericianum'da pietist* bir atmosferde yetişti. Hayatı boyunca pietistlerin etkisinde kalan Kant, bu kolejde, özellikle Latince'de iyi bir düzey kazanmıştı".¹

Kendi ailesinden, yani baba evinden bahsederken, özellikle annesinden, ahlâk ve erdemden yana çok şey öğrendiğini belirten Kant, "bir insanın edinebileceği en yüksek şeyleri; dinginliği, dinginlik içindeki neşeyi hiçbir aşırılığın bulandırmadığı huzuru"² ailesinde tattığını anlatmıştır.

Bu bilgiler doğrultusunda şunu söyleyebiliriz ki; Kant, dingin, sevgi içerisinde ve olaysız bir hayat sürmüştür. Ama Kant'ın bu olaysız hayatıyla felsefi etkisinin büyüklüğü, sesliliği arasındaki zıtlık çarpıcı bir nitelik olarak kendisini göstermektedir.

* Pietist, zühd hayatı yaşayan yani, ruhî terbiye görmüş ve kendisini Allah'a bağlamış kimse.

¹ Friedrich Copleston, Felsefe Tarihi, Cilt 6, Bölüm 2, Kant, Çev: Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul, 1989, s.10

² Heinz Heimsoeth, İmmanuel Kant'ın Felsefesi, Çev: Takiyettin Mengüşoğlu, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1986, s.12

Kant'ın okuduğu kolejde eğitim Latince olduğundan dolayı, bu okulda Latin şairlerle tanışma fırsatını da yakalamıştır. Bu sayede düşünme ve hayat biçimine Stoaca bir anlam da girmiştir. Yani Stoa felsefesinin doğruluk, erdemlilik, doğaya ve akla uygunluk gibi temel ilkelerini bir yaşam biçimi haline getirmesi, benimsemesi söz konusudur.

Bu kolejde 16 yaşına kadar eğitim gören Kant, 1740 yılında üniversite öğrenimine başlamıştır. Königsberg Üniversitesi Felsefe Fakültesi'ne kaydolan Kant, burada felsefe ve doğa bilimleri okumuştur. "Gedanken von der Wahren Schaetzung der lebendigen Kraefte" Yani "Canlı kuvvetlerin doğru değerlendirilişi üzerine düşünceler" adlı bir fizik tezi ile üniversiteyi bitiren Kant, 12 Haziran 1755'de "De igne (Ateş Üstüne)" adlı doktora tezini dekanlığa sundu. Aynı yılın 27 Eylülünde "Metafizik bilginin İlk Prensiplerinin Yeni Anlamı" adlı yazısını resmen savunduktan sonra, üniversitede ders vermesine izin verildi".³

Üniversitede yoğun çalışma ortamına giren Kant'ın ilgi alanının geniş olduğunu görmekteyiz. Üniversitede sadece felsefe üzerine değil, fizikî, coğrafya üzerine de dersler veren Kant, "Genel Doğa Tarihi ve Gök Teorisi" ⁴ adındaki yapıtında evrenin oluşunu tamamiyle mekanik ilkeler ile açıklama denemesi yapar.

Kendi eleştirel felsefesini temellendirmeye çalışan Kant, 1768'de Herder'e yazdığı bir mektupta şöyle diyor "Hiçbir şeye bağlanmıyorum. Kendimin veya başkalarının kanaatleri karşısında aynı derin önemsemeyişle, önümdeki tüm konulara açık bir şekilde eğiliyorum ve doğruluk konusunda herhangi bir işaret taşıdığını umut edebildiğim herhangi bir şeyle karşılaşmak için, konulara her yönden, her türlü bakış açısından hareketle bakıyorum"⁵ Bu

³ Ernst Cassirer, Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi. Çev: Doğan Özlem, İnkılap kitabevi. 2. Basım, İst, 1996. s.47

⁴ I.Kant, Evrensel Doğa Tarihi ve Gökler Kuramı, Çev. Seçkin Çılızoğlu, Havass Yay., İst. 1982, s.6

⁵ E. Cassirer, a.g.e. s. 106

mektuptan da anlaşılacağı gibi Kant, kendi felsefi çizgisinin yönünü bulmaya çalışırken bile eleştirel bir yol seçmiştir.

Bilgi teorisinin temellerini ortaya attığı "Duyuma ve Anlamaya dayanan Dünyanın İlkeleri ve Formu Üstüne" adlı incelemesini üniversiteye sunan Kant, "Königsberg Üniversitesinin Metafizik kürsüsüne, 1770 yıllarında, profesör olarak atanmıştır".⁶

Bütün hayatını, doğduğu şehir olan, Königsberg'de geçiren Kant, başka üniversitelerden aldığı tekliflerle, en azından ekonomik yönden daha avantajlı olacağını bildiği halde, bu teklifleri geri çevirmiştir. Örneğin Halle Üniversitesi bu teklifi yapan üniversitelerden birisidir. Fakat Kant, bu üniversitenin teklifini de geri çevirdi ve Königsberg Üniversitesi'ne "1786'da Rektör olarak atandı."⁷

Kant'ın yaşamında dikkat çeken unsur olarak şunları söylemek mümkündür: O her zaman yöntemli, düzenli ve dakik bir insan olarak tanınmıştır.

Kant'ın kişiliğini ve düşünce dünyasını değerlendiren Herder (öl.1803) "Onun için bilinmeye değmez hiçbir şey yoktu; hiçbir entrika, hiçbir sekterlik, hiçbir önyargı, hiçbir kişisel garaz; evet bunların hiç biri, onun için doğruluğun ortaya çıkartılıp aydınlatılması karşısında en küçük bir uyarıcı güce sahip değildir. O daima özgür düşünceyi canlı tutmak ister ve bunun için çaba harcardı. Despotizm onun duygu dünyasına yabancı bir şeydi"⁸ diyor.

İlerleyen yaşı ve sürdürdüğü yoğun çalışma hayatı karşısında yorgun düşen filozofun sağlığı 1800'lü yıllarda bozulmaya başlamıştır. Önce görme duyusunu yitiren ve sonra da zihinsel bir zayıflama belirtisiyle zor zamanlar yaşayan Kant, "önce çocuksu bir bunama, sonra da zararsız bir akıl hastalığına tutuldu. Duyarlığı ve gücü onu artık iyice bırakmaya başlamıştı ve 12 şubat 1804 yılında seksen yaşında ağaçtan düşen bir yaprak gibi sessizce doğal bir

⁶ Immanuel Kant, Seçilmiş Yazılar. Çev: Nejat Bozkurt, Remzi Kitabevi, İst, 1984. s.13

⁷ Aynı eser. s. 14

⁸ E.Cassirer, a.g.e. s.96

ölümle dünyadan ayrıldı. Kant'ın son sözü "Es ist gut" (Bu iyidir) olmuştur. Mezar taşının üstüne "Pratik Aklın Eleştirisi"nden alınmış şu cümle kazılmıştır:

"Üstümdeki bu yıldızlı gökyüzü

Ve içimdeki ahlak yasası"⁹

Düşünce sistemiyle Felsefe tarihinde bir milat olan Kant'tan bize kalan en önemli eserler şunlardır;

Saf Aklın Eleştirisi, (1781),

Prolegomena (1783),

Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi (1785),

Tabiat İlminin Metafizik ilk Temelleri (1786,

Pratik Aklın Eleştirisi (1788),

Yargı Gücünün Eleştirisi (1790),

Saf Aklın Sınırları İçinde Din (1794) ve "Ebedi Barış Üzerine" (1795)

B) Kant'a Kadar İleri Sürülen Mekan ve Zaman Anlayışları

Kant'ın mekan ve zaman anlayışını daha iyi kavrayabilmek için, Kant'tan önceki bazı filozofların bu konudaki görüşlerini, kısa da olsa ele almak faydalı olacaktır.

Mekanın ve zamanın, önce etimolojik yapısına bir göz atalım; mekan kavramı (ki zaman da Kant'ın diliyle birer görüdürler), Türkçe'ye Arapça'dan aktarılan bu kavram, günümüz Türkçesi'nde Mekan, Almanca'da Raum, İngilizce'de Space ve Fransızca'da Espace terimleriyle ifade edilmektedir.

⁹ I. Kant, Seçilmiş Yazılar, s.15

Mekan; "Arapça kevn; oluş, varoluş, olayın geçtiği yer, varoluş yeri" ¹⁰
Mekanın genel varlık biçimi anlamına gelmektedir.

Yine "kevn; olma, var olma, varlık, vücut anlamlarına gelir. Kevn'in fiil şekli "kâna", olmak, husule gelmek anlamındadır. Kevn'den türetilen "kâin" ise, mevcut olan, bulunan, var olan, varlık karşılığında kullanılır. Yine kevn'den türetilen "kâinat" var olan şeylerin cümlesi ve "kevnîyat" ise kozmoloji anlamına gelmektedir"¹¹

Zaman kavramı da Arapça'dan Türkçeye aktarılmış bir kavramdır. Almanca'da Zeit, İngilizce'de Time ve Fransızca'da Temps terimleriyle ifade edilmektedir.

Zaman "Arapça zaman; geçmişe akıp gitme, bir nesne üzerinde sürenin geçmesi, eskime, geçmişe karışma" ¹² anlamlarına gelmektedir.

Bir felsefe kavramı olarak zaman "oluş, gelip-geçiş, değişme ve sürelilik biçimi, dönüşü olmayan bir doğrultuda birbiri ardından gitme" yine zaman "tüm var olanların birbirlerinin yerini alarak zincirlendikleri sonsuz süre"¹³ olarak tanımlanmaktadır.

Mekan ve zaman kavramları felsefenin en çok üzerinde durduğu kavramlardır. Hatta bu kavramları, birbiriyle olan sıkı ilişkilerinden dolayı hep bir arada görmekteyiz. "Bir paranın iki yüzü" gibi karşımıza çıkan bu kavramları artık bir "kavram çifti" olarak ele almak durumunda kalmaktayız.

Bu durumun sebebi mekan ve zamanın madde (cisim) ve hareketle olan ilintisinden (bağılılığından) kaynaklanmaktadır. Ancak şunu da belirtmeliyiz ki bu kavramların analitik sorgulanması sadece fizik değil metafizik açısından da yapılmıştır ve çok önemli epistemolojik tartışmaları doğurmuştur.

¹⁰ İ. Zeki Eyüboğlu, Türk Dilinin Etimoloji Sözlüğü, Sosyal yay. 4. Basım. İstanbul, 1998. S. 479

¹¹ Ferit Develioğlu, Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat, Doğu Mat., 1970, mekan maddesi

¹² İ. Zeki Eyüboğlu, a.g.e.. S. 777

¹³ Bedia Akarsu, Felsefe Terimleri Sözlüğü, Savaş Yay. Ankara, 1984, s.202

Şimdi tarihsel süreç içerisinde bu "kavram çifti'ne" (mekana ve zamana) dair ileri sürülen görüşleri kısaca da olsa ele alabiliriz.

Doğa filozofları adıyla anılan ve felsefenin babası sayılan Thales'e (öl.m.ö.545) göre "zaman, her şeyi aydınlatır"¹⁴ Bu tanıma göre Thales, zamanı Güneş'in doğuşuyla bir ilişki içerisinde görmüş "aydınlatma" olgusuna dikkati çekerek zamanı nesnel bir ontoloji anlayışıyla açıklamıştır.

Antikçağ Grek düşünürlerinden Herakleitos'a (öl.m.ö. 484) göre ise "zaman, oynayan, dama taşı süren bir çocuktur; bir çocuğun hakan oyunu; olduğu yerde kalan hiçbir şey yoktur. Aynı ırmaklara girenlerin üzerine hep başka başka sular gelir. Aynı ırmaklara hem giriyoruz, hem girmiyoruz, hem biziz hem değiliz"¹⁵. Yani Herakleitos'a göre "Bir ırmakta iki kere yıkanmak mümkün değildir"¹⁶

Görüldüğü gibi Herakleitos, her şeyin sürekli bir oluş, bir akış içerisinde olduğunu, akıp giden zaman ve olduğu yerde kalmayan mekan içerisinde sürekli bir değişimin bir dönüşümün yaşandığını belirtmiştir.

Yunan mantık ve dialektik düşüncesinin babası sayılan Elea'lı Parmenides'in (öl.m.ö. 450) mekan anlayışına göre "Var olmanın olduğu, var olmamanın olmadığı"¹⁷ söz konusudur. Yalnız var olan vardır ve ancak bu düşünülebilir. Var olmayanın (hiçliğin) yok olduğunu ve dolayısıyla düşünülemeyeceğini ileri süren Parmenides "var olmayan" derken belli bir şeyi, en azından "boş mekan" göz önünde bulundurmaktadır.

Bu bağlamda Parmenides'in, boşluk ya da boş mekanın var oluşunu inkar ettiğini görmekteyiz.

¹⁴ Afşar Timucin, Felsefe Sözlüğü, İncancıl Yay. 2. Basım, İstanbul, 1998, s.318

¹⁵ Walter Kranz, Antik Felsefe, Çev. Suad Baydur, Sosyal Yay., İstanbul, 1984, s. 64

¹⁶ Wilhelm Capelle, Sokrates'ten Önce Felsefe I, Çev. Oğuz Özgül, Kabalcı Yay., İstanbul, 1994, s. 117

¹⁷ Walter Kranz, a.g.e. , s.81.

Parmenides'in öğrencisi Elea'lı Zenon,(öl.mö.430) hocasının bu görüşünü destekler nitelikte paradokslar ortaya atarak, diyalektik düşüncenin ve saçmaya indirgemenin (olmayan ergi) metodunu bularak, sofistçe düşünmenin de babası konumuna yükselmiştir.

Zenon'un mekan paradoksu şöyledir "İçinde şeylerin bulunduğu bir mekanın varoluşluğunu kabul edelim. O, hiçbir şeyse, yani bir şey değilse eğer, bu takdirde onun içinde bir şeyler olamaz. Bununla birlikte o bir şeyse eğer, onun kendisi mekan içinde olacak; bu mekanın kendisi de mekan içinde bulunacak ve söz konusu süreç sonsuzca devam edecektir."¹⁸ İşte bu durumu saçmalık ve çelişkili olarak gören Zenon, şeylerin (nesnelerin, varlıkların) mekan ya da boş mekan içerisinde oldukları yönünde ileri sürülen görüşleri reddetmiştir. Zenon, bu antinomileriyle, sonsuzca bölünebilen bir mekan ve zamanın var olduğunu kabul etmekle içine düşeceğimiz güçlüklerin neler olduğunu göstermeye çalışmıştır.

Mekan konusunda görüş beyan eden filozoflardan birisi de Anaxagoras'tır (Öl.m.ö. 428). Anaxagoras'a göre "şeylerin içinde herhangi bir yerde boş mekan yoktur"¹⁹

Varlığın var olduğunu ve var olmamanın (hiçliğin boşluğun) olmadığını ileri süren bu anlayışlara karşı Demokritos, (öl.m.ö.370) "Bir şey kadar hiçbir şey de vardır"²⁰ diyor. Demokritos'un burada "bir şey" olarak bahsettiği atomlardır; yani Grekçe'de kesilip, bölünmez şekiller, varlıklar, "hiçbir şey" olarak bahsettiği de boşluktur. O halde Demokritos'a göre "var olan"ın dışında bir de "var olmayan" yani "boşluk" ya da "mekan" da vardır. İşte bu boşluk sayesinde (yüzünden) atomlar hareket olanağını kazanırlar. Farklı kütlelere ve büyüklüklere sahip olan bu atomların mekanın farklı yerlerinde birleşmesinden dolayı da ayrı ayrı dünyalar meydana gelmiştir.

¹⁸ W. Capelle, a.g.e. I, s. 151,152

¹⁹ W. Capelle, Sokrates'ten Önce Felsefe II, Çev. Oğuz Özügöl, Kabalcı Yay., İst. 1995, s. 28

²⁰ W.Kranz, a.g.e.s.170

Zaman konusunda da fikir ileri süren Demokritos "zamanın yaratılmadığı ve ebedi olduğu" ²¹ kanaatini taşımaktadır.

Demokritos'un ileri sürdüğü bu anlayışa karşı bir polemikle cevap veren Platon'a, (öl.mö.348) göre "Tanrı (Demiourgos düzenleyici, iyi ideası); toprak, su, hava ve ateşten oluşan tek bir yektin dünya yaratmıştır. Duyulur dünyanın "nedeni" idealardır ama bu dünya, idalara tastamam uygun değildir, ancak olabildiği kadar uygundur"²². Buna sebep olarak da duyu dünyasının bir başka r ilkeye dayanmasını gösteren Platon'a göre "bu ilke mekan (topos) dır. Mekan, ne düşünce ne de duyularla bilinebilir dolayısıyla ne bir kavram ne de bir algıdır, ne bir idea ne de bir duyu nesnesidir. Mekan olmasaydı gerçek varlık (ontos on) görünemezdi; çünkü idealar duyu nesneleri olarak kopya edilemezdi. Mekan, dünya sürecinin içinde geçtiği bütün cisimsel formlara bürünen, her nesneye yatak olan şeydir. Nous'un (Tanrısal Akıl), bu asıl nedeninin yanında , mekan "ikinci neden"dir. Mekan, Tanrı'nın bir ereğe göre çalışmasını bozmaz, ama ona belli sınırlar koyar, bu yüzden evrenin oluşmasında onun da payı vardır".²³

Bu görüşleriyle; Demokritos'un, dolayısıyla atomcuların, "boş mekan" anlayışlarını reddeden Platon, mekanı, Demiourgos'un hazır bulup oluşturduğu şekilsiz ilk madde olarak görmektedir.

Platon'a göre, zaman ise "Tanrısal ölmezliğin (sonsuzluğun) göstergesidir. Geçmiş ve gelecek zamanın birer parçasıdır. Zaman ile gök (tüm evren) beraber yaratılmışlardır ve yok olmaları gerekiyorsa, beraberce yok olacaklardır. Zaman, değişikliğe bağlıdır ve ilksiz gerçekler (idealar) için mevcut değildir. Sürüp giden her şeyin ve her gök cisminin kendine göre bir zamanı vardır." ²⁴

Platon'un öğrencisi Aristo'nun (öl.m.ö 322) bu konudaki görüşlerine baktığımızda, Aristo, bu problemi fizik bakımından ele almıştır. Yani zamanı;

²¹ W. Capelle, a.g.e. II, s. 170

²² Platon, Timaios, Çev. Erol Güney-Lütfi Ay, M.E.B. Yay., İst. 1997, s. 31,32,33,34

²³ M.Gökberk, Felsefe Tarihi, Remzi Kitabevi, 6. basım, İst. 1990, . s.72

²⁴ Platon, Timaios, a.g.e., s. 41,42,43,150

mekan, cisim ve hareketle ilgisiyle birlikte düşünmüştür. Dolayısıyla zaman, bunlardan birisi olduğu takdirde düşünülecektir. Eğer tersini söylersek, bunlardan birisinin olmadığı kabul edilirse diğerleri de, yani zaman da olmayacaktır.

Aristo'ya göre, "mekan, kuşatan cisimle, kuşatılan yani yer değiştirme hareketi ile hareket kazanan cismin sınırıdır".²⁵ Bu anlayışıyla Aristo'da hocası Platon gibi, "boş mekan" fikrini reddetmektedir. Yer değiştirme hareketinin "Ay altı" evrende olduğunu ileri süren Aristo ya göre "Halbuki Ay üstü alemde yer değiştirme hareketi değil, devrî hareket vardır. Birinci gök alemin mutlak sınırıdır".²⁶ Bu sınırın neye ve nereye ait olduğu Aristo kozmolojisi (evrenbilimi) açısından problematik bir duruma işaret etmektedir. Şunu da belirtmeliyiz ki, Aristo'da cisim, yer değiştirdiği için, mekan ile özdeş değildir.

Aristo'da zamanın hareketle birlikte ele alındığına yukarıda dikkat çekmiştik. Aristo'ya göre, "her şeyin hareketle değişmesi, değişen şeyde bulunmasına ve hareket ile hareket ettirenin bizzat mevcudiyetine karşılık, zaman her yerde ve bütün halinde bulunur. Aristo, her değişme daha hızlı veya daha yavaş olduğu halde zamanın böyle olmadığını hızlılık ve yavaşlığın zamanla tarif edildiğini fakat zamanın ne zamanla, ne nitelik ne de nicelik olarak tarif edildiğini söyler. Buradan da zamanda hareket veya değişme olmadığı bununla beraber değişme ve hareket olmadan zamanın var olmayacağı."²⁷ kanaatine ulaşmaktadır.

O halde Aristo, zamanın dış alemdeki varlığını kabul etmektedir ve bunu da varlıkların hareketinden ve değişmesinden çıkartmaktadır. Zamanın ancak hareket sayesinde mevcut olduğunu bildiren Aristo'ya göre "önce ve sonrayı idrak ettiğimiz zaman, zamanın olduğunu söyleriz. İşte zamanın ne olduğu: O önce-sonraya göre hareketin sayıdır"²⁸

²⁵ Prof. Dr. Süleyman Hayri Bolay, Aristo Metafiziği ile Gazzali Metafiziğinin Karşılaştırılması, Milli Eğitim Basımevi, İst, 1993, s.77

²⁶ Aynı eser, s.78-79

²⁷ Aynı eser, s.80

²⁸ Aynı yer,

Aristo, zamanı hareketle ölçme imkanına sahip olduğumuzu söylediği gibi hareketi de zamanla ölçme imkanına sahip olduğumuzu söylemektedir. Aristo'ya göre "hareketin içinde meydana geldiği ve ancak hareketle ölçülebilir olan zaman, hareketin sayısıdır"²⁹. Bu anlayışıyla zamanı bir ölçü, bir miktar olarak kabul eden Aristo'nun, reel bir zaman anlayışını benimsediğini görmekteyiz.

Şimdi ise Aristo'nun bu realist zaman anlayışıyla çelişen (tezat oluşturan) bir görüşünü ele alacağız. Aristo ruh-zaman münasebetinde "sayacak kimse bulunmazsa, sayılacak bir şey ve sayı da olmayacaktır. Zira sayı ancak sayan için var olduğundan zaman da ancak ruh (şuur) için varolacaktır. Dolayısıyla ruh olmayınca zaman da olmayacaktır."³⁰ görüşündedir.

Yukarıda zamanı hareketin ölçüsü, önce-sonra bakımından hareketin sayısı olarak tanımlayan Aristo, şimdi de ruh olmadan zamanın olamayacağını, sayan yoksa, sayılan da yoktur diyor. Bu anlayışıyla Aristo'nun ruhsal (psşik) durumlara göre değişen subjektif bir zaman bilincine yöneldiğini zamanı, ideal veya real olarak ele alma konusunda tereddüte ve çelişkiye düştüğünü görmekteyiz.

Netice itibarıyla Aristo'nun felsefe anlayışının genel özelliğini dikkate alarak şunu söyleyebiliriz; Aristo'da Ay-üstü alemde zamanın bir etkisi yoktur. Aristo Ay- altı alemleri içine alan (kuşatan) bir zaman anlayışını kabul etmiştir. Zamanın varlığını, zamanın bilincinde olan bir ferdi ruha bağlayan Aristo, ruhu sonlu, zamanı ise sonsuz ve yaratılmamış olarak kabul etmiştir.

Zaman bilincinin çözümlenmesi konusunda görüş bildiren filozoflardan birisi de Augustinus'tur (öl.430). Augustinus, zaman nedir? diye sorulan bir soruya şu cevabı veriyor "Eğer hiç kimse benden bunu sormazsa biliyorum;

²⁹ Aristoteles, Metafizik, Çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yay., 2. basım, İst. 1996, s. 267

³⁰ S. H. Bolay, a.g.e., 1993, s.81

ama soran kişiye açıklamak istesem bilmiyorum"³¹ diyerek konunun ilginç özelliğine dikkat çekmektedir.

İtiraflar adlı eserinde bu konudaki görüşlerini açıklayan Augustinus'a göre üç zaman vardır; "Geçmiştekiler ilişkin şimdiki zaman, şimdikilere ilişkin şimdiki zaman ve gelecektekilere ilişkin şimdiki zaman. Bu üç zaman zihinde (bellekte-in animo) vardır ve onları başka yerde görmem: Geçmiştekiler ilişkin şimdiki zaman anı (memoria), şimdikilere ilişkin zaman bir anlık görü (contuitus), gelecektekilere ilişkin şimdiki zaman da beklenti olarak (expectatio) vardır".³²

Zamanın bellekte yer ettiğinden bahseden dolayısıyla idealist bir zaman anlayışını benimseyen Augustinus'ta zaman, sanki "şimdiyi şimdi" geçmektedir. Şimdiden hareketle geçmişin ve geleceğin bilincine ulaşan Augustinus, yaşanan şimdiki zamanı ise "bir anlık görü" olarak tanımlanmaktadır.

Ortaçağ doğu dünyasının materyalistleri olan ve Türk-İslam düşünürlerinden sayılan, Dehriyeler'in zaman anlayışı ise şöyledir "bütün olayların zaman (dehr, mutlak zaman anlamında, felek) tarafından devamlı bir hareket ve değişmeye bağlı olduğunu, ilahi kanunları, ahreti ve kıyamet gününü tamamen reddeden ve zaman ile maddenin sonsuzluğunu ileri sürerek dünyadaki olayların ancak tabiat kanunlarına veya feleklerin devrine uymak suretiyle meydana geldiğini, zamanın bir prensibi olmadığı düşüncesini"³³ ileri sürmüşlerdir.

Özellikle Aristo'yla başlayan ve zamanı ezelî-ebedî olarak kabul eden, alemin öteden beri kendiliğinden mevcut olduğunu ileri süren bu anlayış, monoteist dinlerin "yaratılış" fikrine ters düşmektedir. Bundan dolayı da bir dine dayanarak felsefe yapan filozoflar Dehriyûn denilen ve zamanı sonsuz kabul

³¹ Saffet Babür, Aristoteles, Augustinus-Heidegger'de Zaman Kavramı, İmge Kitabevi, Ankara, 1996, s.47

³² Betül Çotuksöken-Saffet Babür, Ortaçağda Felsefe, Kalcı Yay. İst. 1993, s.88-89

³³ Gülnihal Küken, Cogito Zaman 12'ye 1 Var "Doğu Ortaçağında Zaman Kavramı" adlı makale, Yapı Kredi Yay., İst. 1997, s.183

eden düşünürleri eleştirmişlerdir. Toplumun anlayışına da ters düşen bu görüşler, kabul görmediği için Dehrîler'in eserleri günümüze kadar gelmemiştir.

Türk-İslâm Felsefesi'nde mekan ve zaman anlayışlarına, İslâm dinî anlayışı referans gösterilmeye çalışılmıştır. Yukarıda da belirttiğimiz gibi, İslam dinî anlayışına uymayan görüşler ileri süren filozoflar, dinî referans alan filozoflarca (özellikle Gazzali tarafından) sert bir ithamla tenkid edilmişlerdir. Bu ithamlarla karşılaşanlar sadece Dehrîler değildir. Gerek Aristocu gelenekle, gerekse de kendi özgün tarzlarıyla felsefe yapan filozoflar, temelde dinî kabul ettikleri halde, yorum açısından "İslam dinî anlayışının dışına çıktıkları ileri sürülerek, (yine özellikle Gazzali tarafından) zındıklıkla"³⁴ suçlanmışlardır.

İşte bu suçlamayla karşılaşan filozoflardan biri Türk filozof Farabî'dir. Farabî,(öl.950) Aristo'daki ilkeleri madde ve suret (form-şekil) ve bu ilkelere bağlı incelenen problemler olarak da mekan ve zaman kavramlarının bulunduğunu belirtir.

Farabî, mekan konusunda ileri sürülen görüşleri inceleyip çeşitli örnek ve ispatlar göstererek halânın (boşluğun, boş mekanın) mevcut olduğunu ileri sürenlere (zehabına kapılanlara) diyor ki "onların boş olduğunu zannettikleri mekanın hakikatte hava ile dolu olduğu tebeyyün etmiştir (anlaşılmıştır, görülmüştür)".³⁵

Böylece mekanda boşluk fikrini reddeden Farabî, zamanı "hareketle ilgili olarak ortaya çıkan kavramlardan biri olarak"³⁶ niteler. Kendiliğinden hareketin mümkün olmadığını belirten Farabî'ye göre "sonsuz hareket mümkün değildir. Bu hareket zincirinin, kendisi hareket etmeyen bir hareket ettiricisinde son bulması gerekir"³⁷ diyor.

³⁴ Gazzali, El-Munkızu Min-Ad-Dalâl, Çev: Hilmi Güngör, M.E.B. Yay., İst. 1994, s.34-35.

³⁵ Farabî, Halâ Üzerine adlı makale, Çev. Necatî Lugal-Aydın Sayılı, Türk Tarih Kurumu Yay., Ank 1985, s.6,7

³⁶ Farabî, Felsefe Öğreniminden Önce Bilinmesi Gereken Konular, Çev. M. Kaya (İslam Filozoflarından Tercüme Metinler İçinde), İst. 1995, s.79

³⁷ Farabî, Felsefenin Temel Meseleleri, Çev. M. Kaya, (İslam Filozoflarından Tercüme Metinler İçinde), İst. 1995, s. 90

Burada da görüldüğü gibi Farabi, hareket ettirici bir gücün gerekliliğini vurgulamaktadır. Farabi işte bu hareket ettirici güç olarak zorunlu varlığı (vacib-ul vücudu) yani Tanrı'yı görmektedir.

Bir diğer Türk filozof İbn-i Sina (öl.1037) ise zamanı dairevi (dönüşlü) hareketin mesafe yönünden değil, öncelik ve sonralık yönünden miktarı olarak görmektedir. Yani, İbn-i Sina'ya göre "zaman, hareketin sayısıdır, hareketin süresidir. Hareket ise cismin yer değiştirmesiyle meydana gelir. O halde zaman, hareket ve cisim birbirine içten içe bağlıdır"³⁸ Aristocu anlayışa bağlı olan Sina, zamanı hareketle bir arada düşünen doğa bilimciler gibi zamanı, hareketi takip eden bir kavram olarak düşünmektedir.

Mekan ve zamanın ne oldukları konusunda görüş beyan eden filozoflardan birisi de Gazzali'dir.(öl.1111) Gazzali, Farabi'nin ve özellikle İbn-i Sina'nın görüşlerine karşı çıkarak tüm felsefe anlayışını, İslam dini akaidini (kaideler, kurallar) referans alarak oluşturmaya çalışmıştır.

Mekan, zaman, madde, hareket konularında (başka konular da var ama şu an bizim konumuz dışındadır) Farabi ve İbn-i Sina'nın görüşlerinden Tanrı'dan önce bir mekanın ve zamanın var olduğu sonucunu çıkartan Gazzali, bu filozofları zındıklıkla suçlamıştır. Çünkü Gazzali'ye göre asıl yaratıcı varlık Tanrı'dır. Bu bağlamda mekan da zaman da Tanrı tarafından yaratılmıştır. Böylece asıl ezeliliği (önceliği) ve yaratıcılığı olan Tanrı'dır. Yani Gazzali'de zaman için olduğu gibi mekan için de bir başlangıç ve son tasavvur edilebileceği (şekillendirilebileceği) kanaatiyle karşılaşmaktayız.

Bu bağlamda Gazzali'ye göre mekan "kuşatan cevherin iç (bâtın) sathı olup, kuşatılan cismin dış sathına temastır"³⁹ Mekanı "alt" ve "üst"lerin toplamı olarak gören Gazzali, zamanı da "önceler" ve "sonralar"ın birliği olarak görmektedir. Gazzali'ye göre zaman "hareketin miktarı olup, öncelik ve sonralık

³⁸ İbrahim Agah Çubukçu, Türk Düşünce Tarihinde Felsefe Hareketleri, Ank. Üniv. İlahiyat Fak. Yay., Ank. 1986, s. 105

³⁹ S.H.Bolay, a.g.e s.163

bakımından kendini belli eder. Eğer hareket olmasaydı varlıkta zaman olmazdı."⁴⁰

Gazzali, illetler (nedenler) zincirini sonsuz olamayacağı fikrini zamana tatbik ederek (uygulayarak), geçmiş zamanda sonsuzluk (ezeliyet) kabul etmez. Çünkü Gazzali'ye göre "zaman mahluktur."⁴¹

Tüm varlığı ve ilintilerini mahluk (yaratılmış) olarak gören Gazzali, mekan ve zaman anlayışlarında reel ve müşahhas (somut) bir anlayışa sahiptir. Çünkü Gazzali, zamanın varlığını ruha değil de harekete bağlamaktadır. Böyle olunca da subjektif ve idealist zaman anlayışından uzaktır.

Filozof İbn-i Rüşd (öl.1198) ise, zamanı sujeye bağlı bir olgu olarak görmektedir. Rüşd, hareketsiz bulunan bir insanda bile zaman kavramının var olduğu ileri sürmüştür. Rüşd, bu görüşünü şöyle temellendiriyor "Yeryüzündeki bir mağarada bir grubun küçük yaşlardan itibaren kapalı tutulduklarını düşünecek olursak, bunlar alemdeki duyularla algılanan hiçbir hareketi algılayamasalar da zamanı algıladıklarını kesinlikle söyleyebiliriz."⁴²

Bu anlayışıyla İbn-i Rüşd, zamanı sujeye bağlamıştır ama zamanın anlaşılmasının kolay yolu olarak da hareketle birlikte ele alınmasının zorunluluğundan bahsetmiştir. Yani zamanın varlığı bakımından değil ama (çünkü suje bunu algısız da bilebilir) kolay anlaşılabilmesi için hareketle birlikte ele alınması gerektiğini söyler.

Hareketi yer değiştirme olarak tanımlayan İ.Rüşd, şöyle der "bir süreç içerisinde gerçekleşen yer değiştirme hareketinde öncelik-sonralık söz konusu olmaktadır. Kendisi sayesinde zamanın kavrandığı yer değiştirmedeki bu durum, zamana; geçmiş, gelecek olarak yansır. Bu durumda birbirinden ayrı iki

⁴⁰ Aynı eser, s.165

⁴¹ Aynı eser, s. 166

⁴² İbn-i Rüşd, Tutarsızlığın Tutarsızlığı, Çev. Kemal Işık-Mehmet Dağ, Ondokuz Mayıs Üniv.Yay., Samsun, 1986, s. 43

zaman parçası olan geçmiş ve geleceği ayıran başka bir şeyin bulunması gerekli olmaktadır ki bu şey "an" olabilir."⁴³

"Şimdi"yi (an)ı bir çembere benzeten İ.Rüşd, nasıl ki çember, kendi içine ait olanla, dışında kalanı ayırt ediyorsa "an"ı da geçmiş ile geleceği ayıran bir nokta olarak düşünmektedir. Bu bağlamda İ.Rüşd "an"ın da kendisinden sonraki "an"dan önce bulunduğu gibi ondan önce de başka bir "an"ın bulunması zorunludur"⁴⁴ diyor.

O halde şunu söyleyebiliriz ki; İbn-i Rüşd, hareketle zaman arasındaki ilişkiyi, sadece ontolojik ve reel anlamda bir ilişki olarak değil aynı zamanda bilinçle ilgili psikolojik bir ilişki olarak da ele alıp incelemiştir.

Şimdi tüm bu söylenenleri toparlarsak, Aristo merkezli bu felsefe anlayışları gerek Doğu dünyasını gerekse de Batı dünyasını derinden etkilemiştir.

Fakat bu konuda Batı dünyası bir adım daha atarak Ortaçağın başlangıcında Platon, daha sonraları ise (özellikle Skolastiğin yükseliş döneminde), Aristo felsefesini "Hristiyanlık dini" anlayışıyla uzlaştırmak tüm Ortaçağ boyunca, bu anlayışları yegane gerçeklik olarak kabul etmiştir.

Bu bağlamda Aristo'nun "aklı" artı İncil'in "vahyi" eşittir Batı Skolastik düşüncesi formülü sanırım Batı Ortaçağını açıklamaya yeterlidir.

17. yüzyılda Rönesans'la birlikte yukarıdaki matematiksel kavramlar egemen oldu ve Aristo'nun "erekçi fiziği" ve "aklı" ile İncil'in "vahyi" rafa kaldırıldı. Yani artık kainatın dili matematik fiziğin diliyle yazılıyor ve bir anlam taşıyordu. Dolayısıyla Aristo merkezli felsefenin ve fiziğin "nitelik" arayışına karşın yeni kurulan felsefe ve fizik sistemleri "nicelik"lerle kainatı açıklamaya çalışıyordu.

⁴³ Aynı eser, s.48

⁴⁴ Aynı eser, s. 51,52

Artık modern doğa biliminin başlatıcıları ve kurucuları olan Kopernik,(öl.1543) Galilei (öl.1642) ve Newton,(öl.1727) tabiat olaylarının ölçülebilen yönlerini ayırt etmenin peşindedirler.

Doğa bilimlerinin Rönesans döneminde şu iki alanda sıçrama gösterdiğini görmekteyiz.

1. Gökbilimi (Astronomi)

2. Mekanik

Astronomi alanında yaptığı çalışmalarla, yeryüzünü bu evrenin merkezi olmaktan çıkaran Kopernik, Güneş merkezli (heliosentrik) sistemin keşfedicisi olmuştur.

Kopernik'in bu astronomi anlayışının yanında Galilei'nin mekanik yasalarla işleyen bir kainat anlayışı yer alır. Bu anlayışta ölçmek ve saymak doğa biliminin temelini kurmaktadır. Yani "doğa şifreli olarak kaleme alınmıştı ve Galileo, bu şifrenin anahtarının matematik olduğunu" ⁴⁵ söylüyordu. Böylece "matematik sayesinde bir ifade ile bir diğeri arasında bağıntı kurulabilecekti" ⁴⁶. İşte Galilei'in açtığı bu mekanik yasalılığın tamamlayıcısı ise Newton olmuştur.

Newton için artık astronomi ve mekanik diye iki bilim yoktur, tek bir doğa bilimi vardır. Çünkü Newton'a göre "evrenin her yanında aynı yasalar egemendir"⁴⁷.

Bu anlayışla birlikte Aristo'nun erekçi doğa anlayışı aşılmış ve mekanik bir doğa anlayışı egemen olmuştur.

Artık "mekan ve zaman" metafiziğin spekülâtif konuları olarak üzerlerine konuşulan ya da Aristo merkezli erekçi fiziğin "nitelik" problemleri olmaktan çıkmış modern fizik ve matematik biliminin en önemli "nicelik" ve epistemolojik problemleri haline gelmiştir.

⁴⁵ Richard S. Westfall, Modern Bilimin Oluşumu, Çev. İsmail Hakkı Duru, V Yay., Ankara, 1987, s. 24

⁴⁶ Richard Feynman, Fizik Yasaları Üzerine, Çev. Nermin Arık, Tübitak Yay., Ankara, 1999, s.39

⁴⁷ Bedia Akarsu, Çağdaş Felsefe, İnkılap Kitabevi, İst., 1987, s. 20

Yani cismin içine düştüğü mekanı, düşmenin zamanını ve düşen cismin her bir andaki hızını (ivmesini) ölçmek yeni doğa bilimini görevi durumuna gelmiştir.

İşte bu modern doğa bilimi anlayışını, modern felsefe anlayışıyla destekleyen filozof Descartes'tır (öl.1650).

Bizim konumuz "mekan ve zaman" olduğu için burada Descartes'ın mekan ve zaman anlayışını açıklayarak konumuza devam edeceğiz.

Cismin temel niteliğinin "yer kaplama" olduğu düşüncesinden hareket eden Descartes'a göre "Mekan ile cisim aynı şeylerdir; cisimler mekan içinde bulunmazlar; mekan, maddenin yer kaplamasıdır."⁴⁸

Bu anlamda maddi tözün attributumunu (temel niteliği) yer kaplama olarak gören Descartes'a göre "boş mekan yoktur"⁴⁹

Mekanla, uzamı (cisimlerin mekanda kapladığı yeri) özdeşleştiren Descartes'ın zaman görüşü ise şöyledir; "zamanın bölümleri birbirine bağlı değildir ve asla bir arada bulunamazlar. Dünyanın kendi anlarında (zamanlarından) her birinde, böyle yeniden yaratılması, Tanrı'nın dünyayı korumasıdır. Eğer böyle olmasaydı, eşya yokluğa dönerdi"⁵⁰. Bu bağlamda Descartes, zamanı, eşyadan ayrılmayan bir varlık tarzı ve olayların süresi olarak görmektedir.

Bir bilim adamı olan Newton ise mekanı ve zamanı mutlak bir gerçeklik olarak ele almıştır. Newton'a göre "mekan; sonsuz ya da uçsuz bucaksız bir kaptır, haznedir; aynı şekilde, doğal olayların ardışıklığını içeren zaman da, insandan bağımsız olarak var olan sonsuz bir süredir".⁵¹

⁴⁸ Descartes, Felsefenin İlkeleri, Çev. Mehmet Karasan, M.E.B. Yay., 1st., 1988, s. 83,84,85

⁴⁹ Descartes, Metafizik Düşünceler, Çev. Mehmet Karasan, M.E.B. Yay., II.basım, 1st., 1962, s.48

⁵⁰ Descartes, Metot Üzerine Konuşma, Çev. Mehmet Karasan, M.E.B. Yay., II.basım, Ank., 1962, s. 170

⁵¹ Ahmet Cevizci, Felsefe Sözlüğü, Paradigma Yay., III.basım, 1st., 1999, s. 585

Leibniz (öl.1716) ise Newton'un bu mutlak mekan ve zaman anlayışını reddeder. Leibniz'e göre ise "Mekan, metafizik bir gerçek değil, bir görünüşdür (fenomen); başlı başına bir gerçek olmayıp, monadların tasarımlarını düzenleyen bir formdur. Yani mekan, birlikte varoluşun düzeni ya da düzenleri sonucu ortaya çıkan bağıntıdır".⁵² Mekan gibi zaman da başlı başına bir gerçek değildir; o da monadlardaki tasarımların dizilişinden, bu tasarımların birbiri ardından gelmelerinden meydana gelir. Mekan "bir arada bulunuşun", zaman ise "art arda gelişin" formudur." İşte bu art arda gelmeler düzeni, zamansal düzeni oluşturur. O halde Leibniz'de; "zaman, bu düzen içersindeki bağıntılar sistemine dayanır".⁵³

John Locke (öl.1704) ise, empirik verilerle elde ettiğimizi ileri sürdüğü bu kavramlar hakkında şunları söylüyor: "Mekan tasarımını biz görme ve dokunma duyularıyla elde ederiz."⁵⁴ Sayı ve zaman tasarımlarını ise, "idelerin görünüşlerini duyumsayarak, tasarımların art arda oluşunu bize yaşatan iç deneyim (reflection) yardımlarıyla meydana getiririz."⁵⁵

Kant'ı dogmatik uykusundan uyandıran David Hume'a (öl. 1776) göre "mekan düşüncesini görülür ve dokunulur nesnelerin durumundan kazandığımız gibi, düşüncelerin ve izlenimlerin ardışıklığından da zaman düşüncesini oluştururuz. Mekan düşüncesi zihne iki duyu yoluyla iletilir: görme ve dokunma. Zaman düşüncesi ise, her türlü algımızın (hem izlenimlerin hem de idelerin yani hem duyum hem de derin düşünme izlenimlerinin) ardışıklığından türetilmiştir."⁵⁶

Emprizmin bir biçimi olan sensualizmin (duyumculuğun) temsilcisi olan Fransız filozofu Etienne Condillac'a (öl.1780) göre "bize duyumlardan gelmeyecek hiç bir fikrimiz yoktur."⁵⁷

⁵² Yalçın Koç, Determinizm ve Mekan, Boğaziçi Univ.Yay., İst., 1984, s. 5,120

⁵³ Philip Turetzky, Teori ve Politika Dergisi, Mutlak ve İdeal Zaman adlı makale, Çev. Nilüfer Yılmaz, Bahar 99, 14.sayı, Burçak Mat., Ank., 1999, s. 89

⁵⁴ John Locke, İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme, I-II.kitap, Çev. Meral Delikara Topçu, Öteki Yay., Ankara, 1995, s. 226

⁵⁵ Aynı eser, s.245,246

⁵⁶ David Hume, İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yay., İst., 1997, s. 69,70,73

⁵⁷ E.B. Condillac, İnsan Bilgilerinin Kaynağı Üzerinde Deneme, Çev. Miraç Katırcıoğlu, M.E.B. Yay., İst., 1992, s. 22

Zamanın mürekkep (bileşik) bir özelliği olduğunu belirten Condillac, "zaman sadece bir zincirlenmiş olduğu için, hareket edebilecek her şey zamanı ölçebilir"⁵⁸ diyor.

Mekan ve şekiller konusunda da görüş beyan eden Condillac'a göre "mekan ve şekilleri; neye bağladığımızı araştırırsak, bu düşüncelerin (mekan ve şekillerin) bizde olmadığını veyahut bizde olan şeyde bulunmadığını, fakat bizim dışımızdaki herhangi bir şeyde olduğunu aynı derecede açık ve seçik olarak kavrarız."⁵⁹

Bu tezimizle mekan ve zaman görüşlerini ortaya koymaya çalıştığımız filozof Kant ise duyulur görünün a priori ilkeleri dediği iki salt form olarak mekan ve zamanı görmektedir.

Duyarlığın a priori ilkeleri olduğunu göstermesi Kant'ın felsefesini en özgün yanını oluşturmaktadır. İşte Kant felsefesi adına devrim niteliği taşıyan bu görüş felsefe tarihi için tamamıyla yeni bir görüştür.

Bilindiği gibi rasyonalistlerin "a priori" ya da "doğuştan" dedikleri kavramlar, bilgiler, prensipler hep "salt" öğelerdir. Oysa şimdi Kant'ın yenilik olarak getirdiği "duyu bilgisinin de salt öğeleri olduğu" anlayışıdır.

Kant'ın bu anlayışını tezimizin ilerleyen bölümlerinde ayrıntılı şekilde inceleyeceğimiz için, Kant'a kadar ileri sürülen mekan ve zaman anlayışlarını incelediğimiz bu konuya burada son vermekteyiz.

⁵⁸ A.g.e., s. 21

⁵⁹ A.g.e., s. 26

I. BÖLÜM

1) Kant'ın Bilgi Anlayışında Etkili Olan Bazı Filozoflar

Kant'ın düşünsel gelişimini ele aldığımızda görüyoruz ki, Kant felsefesinin çıkış noktası Leibniz ve Wolff (öl.1754) felsefesidir.

Alman Aydınlanma döneminin de başlatıcısı olan bu felsefeden (Leibniz - Wolff felsefesinden) etkilenen Kant, daha sonra bu felsefenin ortaya koyduğu görüşleri eleştirerek kendi felsefe yolunu çizmeye başlamıştır.

Kant'ın üniversitede hocası olan Martin Knutzen (öl.1751) sayesinde daha yakından tanıdığı bu felsefe, Kant'ı "felsefe ile bilim (mathese)"in konuları ve ilişkileri üzerine daha yoğun ve büyük bir ilgiye yönlendirmiştir.

Martin Knutzen bir Wolff izleyicisidir. Chr. Jacob Kraus'a göre Knutzen, "Avrupaî bilim kavramını temsil eden tek kişidir. Sadece o, alışlagelmiş birbirinden almalara ve aktarmalara dayalı bilgi edinmeciliğin (Kompendation) sınırlarını aşmaya çalışır. O, rasyonel bilgi ile gerçeklik bilgisinin niteliği konusundaki temel sorunlarla ilgilenir ve bu sorunları tartışır. O'nun Wolff'un ve Newton'un yazılarına gösterdiği ilgi eşdeğerdir. Öyle ki Kant, bu hocanın ders ve seminerleriyle artık yeni bir düşünce atmosferine ayak basmıştır. Tek bir olgu, Knutzen'in O'nu Newton'un yapıtlarıyla tanıştıran ilk insan olması, Kant'ın yaşamında bu insanın yerini değerlendirmeye yeter. Çünkü Newton, Kant için, yaşamı boyunca bilim kavramının kendisinde kişileştiği insan olmuştur. Ve O'nun ilk kez Newton'un yapıtlarıyla birlikte düşünce dünyasında ayağını sağlamca şekilde basacağı bir yer bulmuş olduğu duygusu, o andan başlayarak Kant'ın yaşamı boyunca hep canlı kalmıştır."⁶⁰

Doğa bilimlerine büyük bir ilgisi olan Knutzen'in, felsefesinin yanı sıra fizik, gökbilim, mantık ve matematik alanlarında verdiği dersleri de Kant'ın ilgiyle

⁶⁰ F. Cassirer, a.g.e, s.37

izlediği bilinmektedir. Browski'nin bildirdiğine göre Kant, "Knutzen'in felsefe ve matematik dersine kesintisiz ve yoğun bir ilgi"⁶¹ göstermektedir.

Kant'ın etkilendiği ve kitabını üniversitede okuttuğu kişilerden birisi de Alexsander Baumgarten'dır (öl.1762). Bilindiği gibi Baumgarten, estetiği başlı başına bir bilgi kolu haline getiren ve ona adını veren felsefe tarihindeki ilk filozoftur. Baumgarten'in "Metafizik" adlı kitabını uzun yıllar ders kitabı olarak okutan Kant, üniversitede yalnız felsefe üzerine değil fiziki coğrafya konusunda da dersler vermiştir. Yıllarca dersler verdiği bu konular üzerine Kant "1755 yılında Genel Doğa Tarihi Ve Kuramı (Allgemeine Naturgeschichte Und Theorie des Himmels) başlıklı yazısını yayımlamıştır."⁶²

Bu çalışma dünyanın kendi eksenini etrafındaki dönüşü ve dünyanın yaşlanmakta olup-olmadığı sorularına cevap arayan bir nitelik taşımaktadır. Meşhur "Kant-Laplace Teorisi" olarak bilinen bu teoriyle "evrenin oluşumu (genesis) tamamıyla mekanik ilkelerle açıklanmaya çalışılmıştır."⁶³

Yalnız şunu belirtmek gerekir ki Kant'ın, kitabını basan yayınevini iflası dolayısıyla Kant, bu teorisini duyuramamış ama daha sonra Laplace'ın (öl.1827) Kant'tan bağımsız olarak ele alıp geliştirdiği bu teori, Kant'ın ulaştığı sonuçla aynı olduğundan dolayı bu teoriye "Kant-Laplace Teorisi" denilmiştir.

Kant'ı etkileyen düşünürlerden birisi de Rousseau'dur (öl.1778). Rousseau'yu büyük bir heyecanla okuyan Kant, Rousseau'nun insanı öncelleyen (ana problem olarak ele alan) anlayışından etkilenecek insan problemine açılmıştır. Yani artık Kant için Rousseau, Newton kadar önemlidir. Çünkü Kant'a göre "Newton, kendisinden öncekilerin bir düzensizlik ve çeşitlilik gördüğü yerde, ilk kez tam bir yalınlık içinde bir düzenin var olduğunu görmüştü. Artık gök cisimleri geometrik şekiller içinde deviniyorlardı. Rousseau da ilk kez,

⁶¹ Aynı yer.

⁶² F. Copleston, a.g.e.,s.16

⁶³ I. Kant, Evrensel Doğa Tarihi ve Gökler Kuramı, s. 17,18,19

insanların oluşturdıkları ve içinde yaşadıkları çeşitli formların çokluğunda (Kant bununla insan topluluklarını ve türlü uygarlıkları söylemek istiyor), örtülmüş, saklanmış ve gizli kalmış olan insan doğasının yasasını, Tanrısal olanın insan için koyduğu, dikkatli bir gözün tanıyacağı yasayı buldu."⁶⁴

İnsan problemi konusunda Rousseau tarafından uyandırılan Kant, insan zihninin problemleri konusunda ise, Hume (öl.1776) tarafından uyandırılmıştır. Bilindiği gibi Hume felsefesinin temel eleştiri noktası neden ve etkinin bağlantılılığı konusuna yönelmiştir. Yani insan aklının hangi gerekçeyle, hangi hakla bir şeyin öyle bir yapıda olabileceğini düşünebiliyor ki, bu şey ortaya çıktığı taktirde (gerçekleştğinde), bununla beraber başka bir şeyin de zorunlu olarak ortaya çıkacağını düşünüyor? İşte Hume'un eleştirdiği "nedensellik" bağıyla anlatılmak istenen ve Kant'ı dogmatik uykusundan uyandıran problem budur. Kant diyor ki "Hume, her şeyden önce metafiziğin bir tek, ama önemli bir kavramından, yani neden ve etkinin bağlantılılığı kavramından (dolayısıyla bunun sonucu olarak ortaya çıkan kuvvet ve eylem gibi kavramları da göz önünde bulundurarak) yola çıktı ve bu kavramı kucağında büyüttüğünü ileri süren akıllı, kendisine hesap vermeye ve şu soruyu yanıtlamaya çağırdı; akıl hangi hakla bir şeyin öyle bir yapıda olabileceğini düşünüyor ki, bu şey, konduğu taktirde, bununla başka bir şey de zorunlu olarak konsun; çünkü neden kavramı bunu söylüyor. Hume, aklın apriori olarak ve kavramlardan hareket ederek böyle bir bağlantılılığı düşünebilmesinin tamamen olanaksız olduğunu, karşı çıkılamayacak şekilde kanıtladı. Hume, bundan şu sonuca vardı; aklın bu türden bağlantılılıkları, sırf genel olarak olsa bile, düşünebilecek yetisi yoktur; çünkü o taktirde kavramları sırf uydurmalar olurdu ve sözüm ona apriori olan bilgiler yanlış damgalanmış sıradan deneylerden başka hiçbir şey olmazdı; bu da "metafizik hiç yoktur, olmaz da" anlamına gelirdi."⁶⁵

⁶⁴ H.Heimsoeth, a.g.e. s., 48

⁶⁵ Immanuel Kant, Prolegomena Zu einer Jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können 6. Aufl. Mit Einleitung Beilagen, Personen-und Schreigester Herausgegeben von Karl Vorlander. Leipzig 1920 Felix Meiner, s.5.

Hume'un ulaşmış olduğu bu sonucu vakitsiz ve yanlış olarak niteleyen ama yine de konunun gündeme getirilişi ve bir eleştirme, araştırma zemini hazırlamış olmasından dolayı problemin değerine dikkat çeken Kant "İtiraf ederim ki, beni yıllar önce dogmatik uyuklamamdan ilk defa uyandıran ve araştırmalarımı kurgusal felsefe alanında bambaşka bir yön vermemi sağlayan, David Hume'un bu hatırlatması olmuştur. Onun çıkardığı sonuçlara kulak vermekten çok uzaktım; ama Hume kendi sorununun tümünü değil, bir parçasını gördüğü için, bu sonuçlar beni harekete geçirdi; çünkü bu parça, bütünü göz önünde bulundurmadan hiçbir bilgi vermez."⁶⁶

Hume'un şüpheci fikirleriyle dogmatik uykusundan uyanan Kant, felsefe anlayışının kıvılcımını oluşturan ip ucunu ele geçirmiştir ama bununla yetinmemiştir. Bu kıvılcımla hareket eden Hume'u eleştirmekten de geri kalmayan Kant'a göre "Hume... gemisini emin bir yere getirmek için, her ne kadar orada kalıp çürüyerek olsa da, onu kumsala (skeptisizme) oturttu. Oysa benim için önemli olan, o gemiye eksiksiz bir deniz haritası ve pusulasıyla donatılmış bir kaptan vermektir ki, yerkürenin bilgilerinden çıkarılmış dümencilik sanatının emin ilkelerine göre, gemiyi kendisine uygun görünen yere emin bir şekilde sürebilsin."⁶⁷

Yani Kant, kıvılcımı Hume'den almıştı ama bu kıvılcımın manyetosunu kendi eleştirel sisteminin spontanitesine (kendinden işleyen mekanizmasına) yerleştirmek ve gemisini, sağlam limana çekmek amacını taşıyordu.

Nitekim böyle de yapmıştır. Çünkü Kant, artık eleştirel felsefesinin startını vermiştir. Bundan sonra Kant, kendi söylediklerini bile mugalatacı (kılı kırk yarıcı) bir rasyonel eleştiri süzgecinden geçirecektir.

Artık felsefe tarihinde Kant'la yeni bir milat (dönüm noktası) başlamıştır. Eleştirel, rasyonel, sofistik, agnostik ama her şeye rağmen metodolojik bir yaklaşımla suje merkezli felsefeye şahikasını (zirvesini) yaşatan Kant, vardır.

⁶⁶ Aynı eser, s.7.

⁶⁷ Aynı eser, s.10

Sanırım, felsefe tarihinde Kant'ın omurga kemiği gibi, önemli olduğunu vurgulayan bu sözün yeri gelmiştir: "Kant'a karşı felsefe yapılabilir, Kant'la aynı görüşte bir felsefe de yapılabilir ama Kant'sız bir felsefe yapılamaz."⁶⁸

2) Genel Hatlarıyla Kant'ın Bilgi Teorisi (Epistemolojisi)

Kant'ın felsefesi, bilgi konusunun incelenmesi ve eleştirilmesiyle başlamaktadır. İşte bundan dolayıdır ki Kant'ın felsefesine "eleştirel felsefe" ya da "kritik felsefe" adı verilmektedir.

Burada "kritik" deyiminden anlaşılan bir "ayır etme" bir "eleştirme" faaliyetidir. Kant, bu kritik anlayışı felsefesine öylesine yerleştirmiştir ki Kant'ın felsefe anlayışı bir ekol olarak tanımlandığında "kritisist felsefe" olarak nitelenmektedir.

Peki Kant neyin kritiğini yapıyordu? Neyi neyden ayırmaya çalışıyordu? Diye sorulursa şu cevabı vermek mümkündür; Kant, bilginin ne olduğunu ve sınırlarını gösterip kritiğini yapmayı amaç edinmiştir. Bu amacına ulaşmak için bilgi teorisi (epistemoloji) konusunda "Kritik der reinen Vernunft", (Salt Aklın Eleştirisi), ahlak konusunda "Kritik der Praktischen Vernunft" (Pratik Aklın Eleştirisi) ve ruhsal yetilerinde "güzellik idesini" yani "estetik olan" konusunda ise "Kritik der Urteilstkraft" (Yargı Gücünün Eleştirisi) adlı kitapları yazmıştır.

Yalnız biz Kant'ın felsefesi'nde epistemolojiyle (bilgi teorisiyle) ilgili görüşlerini incelemeyi tezimize konu ettiğimiz için etik ve estetikle ilgili görüşlerine girmeyeceğiz.

Bilindiği gibi Descartes'tan sonra bilgi teorisi iki ayrı yönde gelişmiştir: Bilgiyi elde etmede sadece deneye önem verenler (empiristler), ve akla önem verenler (rasyonalistler).

Böylesine ayrı kutuplarda yoğunlaşan felsefe anlayışlarına yeni bir yön verme yolunu seçen Kant, işe eleştiri yöntemiyle başlamıştır.

⁶⁸ Gilles Deleuze, Kant'ın Eleştirel Felsefesi, Çev. Taylan Altuğ, Poyel Yay., İst., 1995, s. 9

Felsefede bir devrim yaratmış olan ve orijinal fikirleriyle bir "eleştirel felsefe" kurmuş olan Kant, bilgide aklın rolünü belirtmek ve bu yolla sadece empirizme (deneyciliğe) dayalı bilginin yanılığını göstermek ve böylece kendi gerçek kaynağına dönüştürülmüş olan bilginin değerini tartışmak, skeptisizm (şüphencilik) ile dogmatizmi kendi meşru sınırları için kapatmak suretiyle, bu farklı felsefe anlayışları arasındaki çatışmalara son vermek gibi, belli başlı iki hedef gütmüştür.

Bu hedeflerine ulaşmak için ileri sürdüğü görüşlerinde, tüm bilgilerimizin iki ayrı kaynaktan doğduğunu belirtmiştir: Bilen ben (şuje) ve bilinen şey (obje, dış dünya). Dış dünya bilginin hammaddesini verirken bilen (suje) ise bu hammaddeyi düzenler, biçime koyar ve bilgi haline getirir diyen Kant'a göre, "bilgimiz iki zihinsel kaynaktan doğar. Bunlardan ilki tasarımları alma (izlenimler için alıcılık), ikincisi bu tasarımlar yoluyla bir nesneyi bilme yetisidir (kavramların kendiliğindenliği). Birincisi yoluyla bir nesne bize verilir, ikincisi yoluyla bu nesne o tasarım (salt bir zihinsel belirlenim olarak) ile ilişki içinde düşünülür. Duyarlık olmaksızın bize hiçbir nesne verilemez ve zihin olmaksızın hiç biri düşünülemez. İçeriksiz düşünceler boş ve kavramlar olmaksızın sezgiler kördürler. Bu iki yeti ya da yetenek işlevlerini değiştiremezler. Zihin hiçbir şey sezemez ve duyular hiçbir şey düşünemezler. Ancak birleşimlerinden bilgi doğar."⁶⁹

O halde Kant'da bilgi duyu verileri ve insan zihninin işbirliğinden doğmuştur. Bu işbirliği, bu sentez öylesine birbirine bağlıdır ki biri diğerine indirgenemez ve biri diğerine yeğ tutulmaz.

Kant bu anlayışıyla empirizm ile rasyonolizmin sentezini (bireşimini) yapmaya çalışmıştır ama Kant'ta şuje (bilen ben) her zaman ön planda olmuştur. Bu öncelik bir üstünlük değildir. Mantıksal önceliktir. Örneğin nasıl ki düşüncemizde olan bir şeyi dil ile ifade ederken, mantıksal olarak öncelik düşüncemizde olana aitse, burada da bir nesneyi algımlarken öncelik kendisinin

⁶⁹ I.Kant, An Usun Eleştirisi, Çev:Aziz Yardımlı, İdea yay.İstanbul, 1993, s.66

bilincinde olan, algılayan sujeye (bilen ben'e) aittir. Dedığımız gibi bu bir üstünlük ya da yeğ tutma meselesi değil öncelik-sonralık meselesidir.

Şimdi şujenin bu öncelikli pozisyonunu göz önünde bulundurarak algı sürecini analiz edersek şunu göreceğiz: Algı sürecine katılan ve algılama faaliyetinde bulunan sujenin (öznenin) nesneye yönelimiyle birlikte başlayan tüm düşünsel işlemleriyle, psikolojik bilgi kuramıyla bağıntılı olan sınır bölge nasıl çizilecektir? Yani burada algının nesnesinin kuruluş ya da konstitüsü problemi karşımıza çıkmaktadır.

Bilindiği gibi klasik "doğruluk" tanımına göre bir düşüncenin doğruluğu o düşüncenin gerçeklikle (realiteyle) uyuşmasıyla mümkündür. Bu "uyuşma" olgusundan kastedilen anlam, düşüncenin kendisini onun betimlediği (düşüncenin betimlediği) gerçeklikle özdeş olduğu anlamı kesinlikle değildir. Bu "uyuşma" dan kastedilen anlam, düşüncenin gerçekliği yansıtması veya gerçekliğe benzemesidir. Bu doğruluk anlayışını denetleyen unsur deney ve gözlemlerdir (empirik yöntemler).

İşte duyu verileri (algılarımız) karşısında edilgin (pasif, müteessir) durumda olan ve kendisini dış dünyanın algısına (nesnelere, realiteye) uydurmakla doğru bilgi elde ettiğini düşünen insan zihninin bu pozisyonunun tam tersi bir duruma gelmesiyledir ki, Kant'ın Kopernikçi devrim dediği yeni epistemolojik anlayış ve doğruluk ölçütü ortaya konmuştur.

Yani Kant, dış dünyayı ve dış dünyanın verilenini inkar etmemiştir; ama o dış dünyayı "algılayan", "bilen ben"in (sujenin) bakış açısına bağlamış ve buna önem vermiştir. Çünkü Kant'a göre, "Olaylara yasaları dikte ettiren insan zihnidir." Dolayısıyla evrene bakış açısı artık empiristlerin yaptıkları gibi obje (nesne) mekezli değil, bilen (suje) merkezlidir.

İşte Kant'ın devrim olarak nitelenen ve Koprenikçi devrim anlayışını imleyen görüşü budur.

Kant'ın "Koperniküscü devrim" diye adlandırdığı düşüncesinin temel özelliğini şöyle özetleyebiliriz: "Özne ile nesne arasındaki uyum düşüncesinin (nihai uyum) yerine, nesnenin özneye zorunlu tabiyeti ilkesini koymak. Buradaki temel buluş, bilgi yetisinin yasa koyucu olduğudur, ya da daha açıkçası, bilgi yetisinde yasa koyan bir şeyin olduğudur. Böylece akılsal varlık, yeni güçleri olduğunu keşfeder. Koperniküscü Devrim'in bize öğrettiği ilk şey, buyrukları verenin biz olduğumuzdur. Burada antik dönemin bilgelik anlayışının bir tersine çevrilişi vardır: bilge kısmen doğaya boyun eğişi, kısmen de doğaya "nihai" uyumu ile tanımlanıyordu. Kant, bilgeliğe karşıt olarak eleştirel imgeyi ortaya koyar; bizler doğanın yasa koyucularıyız. Bir filozof görünüşte Kant'a karşı olsa bile, Parera (boyun eğme) nin yerine Jubere (buyruk verme) nin konulmasını ileri sürdüğünde, Kant'a düşünebildiğinden çok daha fazla borçludur."⁷⁰

Yani bilen öznenin (sujenin) algı faaliyetinde duyu verileri karşısındaki eldilgin (müteessir, pasif) pozisyonu, etkin (aktif, müessir) bir pozisyon geçmiştir. Böylece algılanan nesnenin zihin tarafından yeniden kurulduğu ya da konstitüe edildiği "transandental idealist bir epistemoloji" anlayışına ulaşılmıştır.

Çağımız filozoflarından Ajdukiewicz, bu anlayışı şöyle açıklıyor; "en dakik ve sağlam ölçüt olan deney ölçütünü uyguladığımız zaman bile, gerçek diye tanıdığımız dünya zihnimizden bağımsız doğru bir gerçeklik olmayıp, yalnızca bu zihinlerin bir konstrüksiyonudur. Zihinlerimiz kendilerinden bağımsız olarak var olan bir dünyayı yani "kendinde şeyler" dünyasını bilmeye yetkili olmayıp, sürekli olarak kendi yapım ya da konstrüksiyonlarının içinde hapsolmaya mahkumdurlar. Epistemolojik idealizmin transandental idalizm adı verilen türünün tezi işte budur."⁷¹

Ajdukiewicz'in Kant felsefesini de işaret ederek eleştirdiği bu görüşüne katılmıyoruz. Zaten Kant da kendisine yöneltilen bu "idealistlik" konusundaki

⁷⁰ Gilles Deleuze, Kant'ın Eleştirel Felsefesi, Çev: Taylan Altuğ, Payel Yay. İst. 1995, s.52

⁷¹ Kazimierz Ajdukiewicz, Temel Kavramlar ve Kuramlar, Çev: Dr. Ahmet Cevizci, Gündoğan Yay. 2. Basım, Ankara, 1994, s.63

eleştirileri redediyor ve bu eleştirilere Prolegomena adlı eserinde hem açıklama getiriyor hem de cevap veriyor.

Kant'a göre idealizm "düşünen varlıklardan başka hiçbir varlık olmadığı; görüde algıladığımıza inandığımız diğer şeylerin sadece düşünen varlıklarda olan ve aslında kendilerinin dışında bulunan hiçbir nesnede karşılıkları olmayan tasarımlar olduğu savıdır."⁷²

İdealizmi bu şekilde tanımlayan ve dış dünyanın varlığını inkar etmediğini açıklayan Kant, "Kuşkusuz bizim dışımızda cisimler bulunmaktadır, yani kendi başlarına ne oldukları bakımından tamamıyla bilginizin dışında kalmakla birlikte, duyusallığımızı etkilemelerinin bize sağladığı tasarımları aracılığıyla bildiğimiz şeyler vardır; biz bunlara cisim adını veririz, ki bu sözcük, sadece, bize bilinmeyen ama buna rağmen gerçek olan nesnenin görünüşü anlamına gelir."⁷³ diyor.

Kendi kuramına transandental, daha doğrusu eleştirel idealizm adını veren Kant, kendisine yöneltilen eleştirilere şu cevabı veriyor, "Benim kendi kuramıma transandental idealizm adını vermem ise, hiç kimseye onu Descartes'ın deneysel idealizmiyle veya Berkeley'in mistik ve hayal kuran idealizmiyle (ki buna ve benzeri hayal ürünlerine karşı kullanılabilecek asıl ilacı eleştirimiz içermektedir) karıştırmak hakkını vermez. Çünkü benim idealizm dediğim, şeylerin varlığıyla ilgili değildi (oysa şeylerin varlığından şüphe etmek alışagelen anlamda idealizmi oluşturan) bundan şüphe etmek ise benim hiçbir zaman aklıma bile gelmedi."⁷⁴

Burada da görüldüğü gibi Kant, dış dünyanın varlığını inkar etmiyor ancak dış dünyanın "kendinde şey" olarak bilinemezliği görüşünü savunmaktadır. Bu konuyu daha sonra ele alacağız ancak şimdi Kant'ın "transandental" kavramına yüklediği anlamı açıklamak faydalı olacaktır. Kant transandental

⁷² I.Kant, Prolegomena, Çev: İ. Kuçuradi-Y.Örnek, Türk Felsefe Kurumu Yayınları, Ank. 1995, s.38.

⁷³ Aynı yer.

⁷⁴ A.g.e. s., 43

kavramını; bilgimizi "kendinde şeyler" ile değil, yalnızca bilme yetimiz ile ilgi içine sokma anlamına gelecek şekilde kullanmıştır. Yani Kant "aklın gördüğü işi inceleyip eleştirecek yöntem, bu kendi yöntemine, yine kendisinin olan bir deyimle "transandental" adını vermektedir. Transandental yöntem, sadece şu yada bu objeye yönelmiş olan bilgiyi değil, aynı zamanda bilginin kendisini de inceleyen yöntemdir; bilginin kritiğidir, bilgi öğretisidir. "Transandental" deyimi, bir bakımdan da "transandent"in karşıtıdır. Transandent bilgi mümkün deney bilgisinin sınırlarını aşan bilgidir (müteal, aşkın bilgidir) ; "Transandental bilgi" ise bu mümkün deney sınırlarını aşmayıp araştıran bilgidir."⁷⁵

Kullanılan kavramların yakın olmasından dolayı şu nüansı açıklamakta fayda var: "Transandental bilgi " fenomenler (görünenler, mekan ve zamanla sınırlı) alanın bilgisini verir. Transandent bilgi ise numen olana (mekan ve zamanla sınırlı alanı aşan) yönelir.

Empiristlerin "klasik doğruluk" anlayışların yukarıda açıklamıştık. Şimdi ise kendi felsefe anlayışını "transandental ya da eleştirel idealizm" olarak niteleyen Kant'ın doğruluk, gerçeklik ya da hakikat anlayışının ne olduğunu ve bu anlayışın kriterinin ne olduğunu ortaya koymaya çalışalım.

Kant'a göre "Görünüş duyulara, yargı ise anlama yetisine dayanır ve sorulması gereken nesnelerin belirlenmesinin hakikat olup olmadığıdır. Ne var ki, hakikat ile hayal arasındaki fark, nesnelerle ilgi içine sokulan tasarımların yapısı aracılığıyla ortaya konamaz, çünkü bunlar her ikisinde de birdir; bu fark, tasarımların bir nesnenin kavramında bunları bağdaştırmayı belirleyen kurallara göre bağlanması sayesinde ve bunların bir deneyde birlikte bulunup bulunamayacağına göre yapılır. Eğer bilğimiz kuruntuyu hakikat sayıyorsa, yani bize nesnenin verilmesini sağlayan görüş, nesnenin kavramı yada sadece anlama yetisinin düşünebileceği nesnenin varlığının kavramı sanılıyorsa, bu görünüşleri hiç ilgilendirmez."⁷⁶

⁷⁵ I.Kant, Prolegomena, 1995, s.129

⁷⁶ Aynı eser, s.40

O halde burada şunu belirtmemiz gerekir ki; Kant ya da Kant gibi düşünen filozoflar, doğru bilginin imkanı probleminde, deneyi ve gözlemi reddetmemişlerdir. Fakat yukarıda bahsettiğimiz "klasik doğruluk" anlayışına da bağlanıp (yapışıp) kalmamışlardır. Kant ve Kant gibi düşünenler bilginin doğruluğu konusunda daha öznel karakterli, seçilmiş ölçütlerle uyuşan bir epistemoloji ortaya koymuşlardır. Seçilmiş ölçütler olarak da: içsel uyum ve tümel uyuşma ölçütüyle birlikte, deneyin sağladığı veriler ve kanıtları kabullenmişlerdir.

Bu durumda Kantçı felsefe için şunu söyleyebiliriz: Bu felsefe, deneye dayalı her türlü bilginin yanlış olduğunu ileri sürmemiştir. Yine bu felsefe, deneye dayanan bilgi tarafından sunulan dış dünyayı da bütünüyle fiksiyonlardan (kuruntulardan) ve yanılsamalardan meydana gelmiş bir dünya olarak da görmemiştir. Kant'ın yukarıdaki paragraftaki görüşüne dikkat edilirse O, deney tarafından reddedilebilir olana fiksiyon demektedir. Doğruluk ölçütü olarak deney tarafından desteklenen varlıklara ise Kant felsefesi'nde fenomenler adı verilmektedir. Bu bağlamda fenomenlerin empirik gerçekliğe sahip olduklarını söylemek, fenomenlerin deney, içsel uyum ve tümel uyuşma ölçütleriyle desteklendikleri anlamına gelir. Bu da fenomenlerin tümel olarak herkes tarafından kabul edilmiş yönelimsel nesneler dünyasının bir üyesi olduğunu gösterir.

İşte bu nevi şahsına münhasır (kendine özgü) olan felsefe anlayışı içersinde Kant, "insan bilgisinin yapısını ve sınırlarını araştırma" yoluna gitmiştir. "Saf Aklın Eleştirisi" adlı eserinde bu problemi ele alan Kant'ın burada araştırdığı bilgi, her türlü bilgi değil, sadece a priori olan bilgidir.

Bilindiği gibi Kant, "bilgimizin deney ile başladığını" özellikle belirtmektedir. Fakat bu anlayış bilginin bütün unsurlarının topyekün deneyden türemiş (çıkışmış) olduğunu göstermez. Kant için önemli olan deneyden ve tüm duyu izlenimlerinden bağımsız bir bilginin, yani a priori bilginin, imkanını araştırmak ve varsa böyle bir bilgiyi ortaya koymaktır.

İşte Kant, a priori ve a posteriori bilgi ayrımını bu çerçevede ele almaktadır. Kant bu ayrımı şöyle açıklamaktadır "a priori bilgiler deyimini yalnız şu yada bu deneyden çıkmayan anlamında değil de, her türlü deneyden saltık (mutlak) olarak bağımsız meydana gelen bilgiler anlamında anlayacağız. A priori bilgilerin karşısında empirik bilgiler yada yalnızca a posteriori olanlar, yani deney ile mümkün olan bilgiler vardır. A priori bilgiler içinden de empirik olanla hiç karışmamış olanlarına da katkısız (a priori) (salt) bilgi denir. Örneğin "her değişikliğin bir nedeni vardır" önermesi a prioridir ama salt (katkısız) değildir. Çünkü değişme ancak deneyden çıkarılabilecek olan kavramdır."⁷⁷

Şimdi a priori bilgiyi aposteriori olan bilgiden ayıran kriter nedir? Diye soracak olursak Kant, a priori bilgiyi empirik bilgiden (deney bilgisinden) ayırt edebilecek dayanaklar aramakta ve bu iki bilgi türünün özelliğini şu şekilde açıklamaktadır: "Zorunlu olarak düşünülmeyi gerektiren bir önerme varsa, bu a priori bir yargıdır, bu önerme üstelik eğer başka bir önermeden çıkarımlaşmamışsa ve kendisi de zorunlu olarak geçen bir önerme ise, o zaman saltık (mutlak) olarak a prioridir. İkinci olarak, deney yargılarına hiçbir zaman doğru ve kesin bir genel geçerlik (tümellik) veremez; ancak tümevarım (indüksiyon) ile kabule dayanan (varsayılan) ve relatif olan tümellik verir; yani, ne kadar çok gözleme dayanırsa dayansın, deneyin yargılara sağlayabileceği tümellik varsayımsal, relatiftir. Bunun için de şöyle demek gerekir: "şimdiye değin, tüm görüp bildiğimize (gözlemlerimize) göre şu ya da bu kurala uymayan bir durum, şu ya da bu kuraldan bir ayrılma olmamıştır." İmdi bir yargı tam ve kesin bir tümellik olarak düşünülüyorsa, yani hiçbir ayrıcalığa onda yer verilmiyorsa, o zaman bu yargı, deneyden türetilmiş olmayıp, mutlak a priori geçerli sayılması gerekir."⁷⁸

Kant bu temellendirmeyi ve ayrımı yaptıktan sonra insan bilgisinde tam anlamı ile zorunlu, tümel (genel-geçer) ve dolayısıyla saf (katkısız) a priori bilgilerin (yargıların) bulunduğuna şöyle açıklık getiriyor: "Eğer bilimlerden buna

⁷⁷ I.Kant, Seçilmiş Yazılar, s.74

⁷⁸ Aynı eser, s.74-75

bir örnek gösterilmesi istenirse, matematik önermeleri gözden geçirmek yeter; eğer anlama yetisinin sıradan kullandığı yargılardan örnek bulunması gerekirse "her değişimin bir nedeni vardır (olmalıdır)" önermesi söylenebilir."⁷⁹

Bilgilerimizdeki katkısız (salt) a priori ilkelerin gerçekliğini kanıtlamak için bu gibi örneklerle başvurmada, deneyin kendisinin mümkün olabilmesi bakımından bu ilkelerin gerekli olduklarının a priori gösterilebileceğini ileri süren Kant'a göre "Gerçekten deneyin uyduğu, kullandığı, bütün kurallar yalnız empirik, yani olumsal olsalardı-tersinin olması da mümkün olsaydı-deneysel bilginin kendisi pekinliğini, kesin zorunluluğunu nereden edinirdi? Eğer bu kurallar böyle deneysel olsalardı onları ilk ilkeler olarak saymak çok güç olurdu. Ancak şunu eklemek gerekir ki; bir cismin deneyden edinilmiş kavramından çıkan ve empirik olan her şeyi örneğin rengi, yumuşaklığı, katılığı ve ağırlığı birer birer kaldırın, cisim ortadan tamamıyla kalktığı halde yine de geriye onun kapladığı mekan kalacaktır. Bunu ise kaldırıp yok edemezsiniz. Demek ki bu kavramın kendisini size zorunlu olarak kabul ettirmesi nedeniyle onun yerinin a priori bilgi yetimiz içinde bulunacağını anlıyorsunuz."⁸⁰ Yani nesnenin empirik kavramından çıkan deneyin öğrettiği cisimsel veya cisimsel olmayan tüm özellikler (nitelikler, unsurlar) ortadan kaldırılsa bile, onu bir töz (cevher) yada töz ile ilintili (bağıntılı) diye düşündüren niteliği, bu kavramdan alınamaz ve kaldırılamaz.

Bu anlayış Kant felsefesinin orijinalliğini ve özgünlüğünü göstermek açısından çok önemlidir. Ancak biz bu konuya daha sonra tekrar döneceğimiz için şimdi yeniden analitik ve sentetik yargılar konusuna devam etmek istiyoruz.

Şimdi yukarıdaki açıklamalara dayanarak a priori ve a posteriori bilgilerin ayrımı üstüne ulaştığımız şu sonucu belirtmek istiyoruz; A priori bilgi "doğru", "tümel geçerli" olan ve "apodiktik" bir bilgidir. A priori bilgileri a posteriori bilgilerden ayıran kriterler işte bunlardır. A posteriori bilgiler ise, sallantılıdır. Yani deney ve gözlemlerle sürekli düzeltilirler. Oysa a priori

⁷⁹ Aynı eser, s.75

⁸⁰ Aynı eser, s.75-76

bilgiler, yukarıda da belirttiğimiz gibi zorunludurlar. Yani deneyin bunları başka türlü de olabileceklerini gösterme imkanı yoktur. Bu çeşit yargıların zorunlu oluşundan dolayı, bu yargılar, bilen suje olarak, sadece benim için değil, bilen sujelerin tümü için geçerlidir. O halde bu yargılar, intersubjektif (özneler arası) bir genel geçerlik taşımaktadır.

A priori ve a posteriori yargıların ayrımını yapan Kant, analitik ve sentetik yargıların da ayrımını yapmıştır. Kant diyor ki, "Bütün yargılarda, bir konunun yüklemle olan ilintisinin ne olduğu düşünülürse, iki tür ilintinin olabileceği görülür (burada yalnız olumlu yargıları göz önünde bulunduruyorum, çünkü diyeceklerimin sonra olumsuzlara uygulanması kolaydır) ya "B" yüklemi "A" konusunun içinde örtük olarak bulunan bir şeydir; ya da "B" yüklemi yargının konusu olan "A" kavramına geçekte bağlı olmakla birlikte, tamamen "A" kavramının dışındadır. Birinci türdeki yargılara ben analitik (çözümleyici) yargılar, ikinci türdeki yargılara da sentetik (bireşimsel) yargılar diyorum"⁸¹

Yani Kant, yüklemın konu ile bağlantısını özdeşlik ilkesi gereği (dolayısıyla) düşünülmesi durumunu belirten olumlu yargılara analitik yargılar diyor. Yine yüklemın konu ile bağlantısı özdeşlik ilkesi olmadan düşünüldüğü durumdaki yargılara ise sentetik yargılar demektedir.

Bu anlamda analitik yargılar açıklayıcı yargılardır. Dolayısıyla da bu yargılar, bilgimize yeni bir şey katmazlar. Sadece kavramları açıklayan ve kavram tanımında saklı olanı aydınlatan yargılardır. Bu yargıları Kant'ın verdiği bir örnekle açıklayacak olursak "(bütün cisimler yer kaplar) yargısı analitik yargıdır; çünkü yer kaplamanın cisim kavramına bağlı olduğunu bulmak için kendisine cisim sözcüğünü bağladığım kavramın dışına çıkmam gerekmez, burada bu cisim kavramını yalnız çözümlemem, yani bir yüklemi bulabilmek için bu cisim kavramının içerdiğinde hep düşündüğüm çeşitliliği yalnızca görüp bilmem yeterlidir. Bundan ötürü bu analitik bir yargıdır."⁸²

⁸¹ Aynı eser, s.79

⁸² Aynı yer.

Sentetik yargılar ise, bilgimizi genişleten, bilgimize yeni bilgiler katan yargılardır. Çünkü sentetik yargılarla kavramımızın dışına çıkıp onu diğer kavramlarla birleştiririz, onunla diğer kavramlar arasında bir takım bağlantılar kurarız.

Kant, sentetik yargıları şu örnekle açıklamaktadır: "Bazı cisimler ağırdır; önermesi, genel olarak cisim kavramında gerçekten düşünülmeyen bir şeyi yüklemine içerir, dolayısıyla benim kavramıma bir şey ekleyerek bilgimi artırır; o halde sentetik yargı olarak adlandırılmalıdır."⁸³

Kant'ın analitik ve sentetik yargılar üzerine ileri sürdüğü görüşlerine devam edeceğiz. Ancak yeri gelmişken, Kant'ın analitik ve sentetik yargıları ayırması üzerine bazı eleştiri, öneri ve bilgileri de hatırlatalım.

Bilindiği gibi analitik ve sentetik yargıları sistemli bir şekilde ele alan ve bunlara bu isimleri veren Kant'tır. Fakat Kant'ın bu yargıları tamamen kabul görmüş de değildir. Bazı filozoflar Kant'ın bu anlayışını nisbeten kabul etmişlerdir ama bazı yönleriyle de eleştirmiş ve yeni fikirler önermişlerdir. Örneğin Ayer, Kant'ın analitik önermeler tanımlamasındaki kusurları düzeltmek için "Bir önermenin geçerliliği yalnızca simgelerin tanımına bağlıysa onun analitik, eğer önermeniz geçerliliği deney yoluyla belirleniyorsa o önermenin sentetik bir önerme olduğunu"⁸⁴ ileri sürmektedir.

Ayrıca burada John Locke'tan da, bir hatırlatma olarak, bahsetmekte fayda var. Locke; Kant'ın kullandığı "analitik", "sentetik" ve "yargı" terimlerini kullanmamıştır fakat "sadece anlam açısından" Kant'ın analitik yargılar karşılığına gelecek şekilde, içi boş yada önemsiz (trifling) önermeler terimini kullanmıştır. Yani Locke'a göre "bu önermeler kesinlikle doğru olmalarına karşın anlığa (zihne) ışık serpmeyen, bilgimizi artırmayan önermeler"⁸⁵ dir.

⁸³ I. Kant, Prolegomena, 1995, s.15

⁸⁴ Vehbi Hacıcadıroğlu, Felsefe Tartışmaları, 15. Kitap, Analitik ve Sentetik Önermeler adlı makale, Kent Basımevi, İst. 1994 s.73

⁸⁵ Aynı eser s.74

Bu bilgileri ve eleştirileri aktardıktan sonra yeniden Kant'ın analitik ve sentetik yargılar konusundaki görüşlerine devam edebiliriz.

Analitik yargıların, karakterleri gereği, hepsinin a priori bir özellik gösterdiğini ileri süren Kant'a göre "Analitik yargıları deneye dayandırmak tümüyle saçma bir şey olurdu, çünkü böyle bir yargıyı oluşturmak için kavramın dışına çıkmam gerekmez, dolayısıyla deneyin tanıklığına gereksinmem yoktur."⁸⁶

Buna karşılık, sentetik yargıların içinde hem a posteriori olanları, hem de a priori olanları vardır. Fakat Kant için önemli olan sentetik yargıların apriori olanlarıdır. Yani Kant'ın transandental felsefesinin bütün araştırmasının asıl göz önünde bulundurduğu, Kant'ın peşinde olduğu, ulaşmak istediği yargı çeşidi işte bu "sentetik a priori yargı"lardır.

Şimdi "sentetik a priori yargı"nın ne olduğunu kısaca açıklarsak: Eldeki kavramın dışına çıkan, başka kavramlarla ilişki kuran (sentez yapan) ama buna rağmen deneye dayanmayıp a priori olan yargı çeşididir. Dikkat edilirse yukarıda tanımını yaptığımız a priori bilgi ile sentetik bilginin yeniden birleşiminden meydana gelmiş yargı biçimidir.

Yani hem a priori bilginin zorunlu ve genel-geçer özelliğini hem de sentetik bilginin, bilgimizi genişletici ve deneye dayandırıcı özelliğini içinde taşıyan (barındıran) bu yargılara "sentetik a priori yargılar" denilmektedir.

Kant, ancak bu tür yargılar sayesinde kesin bilgiye ulaşılabilineceği kanaatindedir. Çünkü Kant'a göre bilgide kesinlik "ancak salt deney bilgisinin dışına çıkıp bu gibi sentetik a priori yargılar kullanmağa hakkımız olan yerde olabilir."⁸⁷

⁸⁶ I. Kant, Seçilmiş Yazılar, s.79

⁸⁷ I. Kant, Prolegomena, 1995, s. 30

Şimdi sorulması gereken soru şudur: Sentetik a priori yargılar var mıdır/ Yok mudur? Kant'a göre bu tür yargılar vardır. Ve işte "Salt Aklın Eleştirisi" adlı eserinin temel konusu da budur.

Kant bu eserinde, sentetik a priori yargıların olup-olmadıklarını ele almış ve şu üç bilgi alanı üzerinde göstermeye çalışmıştır;

1-Matematik

2- Salt doğa bilimi (fizik)

3- Metafizik

Matematik ve fizik biliminde sentetik a priori bir yapı olduğunu, dolayısıyla kesin bilgiye ulaşılabileceğini kabul etmiştir. Fakat metafizik bilgide kesin bilgiye (sonuca) ulaşamayacağını ileri sürmüştür. Çünkü Kant, metafizik bilgide a priori unsurun var olduğu ama sentetik unsurun var olmadığı sonucuna ulaşmıştır. Oysa Kant, tüm bu araştırmaları yaparken "Kesin bir bilim olarak metafizik mümkün müdür?" sorusuna yanıt aramaktadır.

Yani Kant, tıpkı matematik ve fizik bilimleri gibi kesinlik taşıyan (sentetik a priori yargılar içeren) bir metafizik bilimi kurabilmenin imkanını aramaktadır. Dolayısıyla metafiziğin güvenli bir bilim olma iddiasını gerçekleştirmesi için sentetik a priori yargılarla donanması gerektiğini vurgulamaktadır. Fakat metafiziğin bu donanımdan yoksun olduğunu ileri sürmektedir.

Netice itibarıyla şunu söyleyebiliriz ki, Kant'a göre, matematiğin ve salt doğa bilimlerinin (fiziğin) yapısının sentetik a priori bir yargı niteliği taşıdığı su götürmez bir realitedir. Ancak metafizik yargılarını "sadece a priori almaları bakımından", fizik ve matematiğin yargılarıyla aynı olduğu fakat bu yargıların (metafizik yargıların) sentetik oldukları (yani deneye dayandıkları) konusu bakımından problematik (sorunsal) bir nitelik taşıdıkları söz konusudur. Bundan dolayı Kant, metafizik yargıların yoklanması, araştırılıp eleştirilmesinin gereğine işaret etmektedir.

Kant "Salt Aklın Eleştirisi" adlı eserinin ilk kısmı olan "Transandental Estetik" adlı bölümünde "matematiği", "Transandental Mantık"ın birinci bölümünde (Transandental Analitik) "fiziği", İkinci bölümde yani "Transandental Diyalektik" bölümünde ise "metafiziği" ele alıp incelemiştir.

Bu konularla ilgili açıklamalı ve ayrıntılı bilgiler, tezimizin "Kant'ın bilgi teorisinin temel taşları" adlı bölümünün alt başlıklarında inceleneceği için, Kant'ın bilgi teorisi üzerine genel bilgi verme faaliyetimize burada son vermeyi uygun bulmaktayız.

3) Kant'ın Bilgi Teorisi'nin Temel İlkeleri

Bu başlık altında inceleyeceğimiz konuların a) Transandental Estetik b) Transandental Mantık c) Transandental Diyalektik olacağını yukarıda belirtmiştik.

Bu sıralamanın bilgi yetilerine göre ele alınmasını şöyle de açıklayabiliriz a) Duyarlık (Sinnlichkeit) b) Zihin (Verstand) c) Akıl (Vernunft)

Şimdi bu konuların içeriği hakkında ileri sürülen görüşleri sırasıyla ele alabiliriz.

a) Transandental Estetik (Duyarlık): Transandental kavramının anlamını yukarıda belirtmiştik. Fakat, farklı kaynaklarda farklı terimlerle ve nisbeten farklı anlamlarla açıklanan bu kavramı, bir başka açıdan yeniden ele alacağız.

Kant, aklın gördüğü işi inceleyip eleştirecek bu kendi yöntemine "transandental" adını vermektedir. Transandental yöntem sadece şu ya da bu nesneye (objeye) yönelmiş olan bilgiyi değil, bilginin kendisini inceleyen yöntemdir. Yani bilginin kritiğidir ve bilgi öğretisidir. Bu anlamda "transandental" kavramı Kant'ın felsefesi'ni nitelemek için kullanılan bir kavramdır.

Yine Kant, bu kavrama, salt düşüncenin içinde kapanıp kalmış bir anlayışı, bir mantığı bırakıp objelere yani "mümkün deneye" uzanan bir mantık

geliştirme (salt düşüncenin alanını bırakıp, deney nesnelere uzanan) anlamını yüklemiştir. İşte Kant'ın felsefe sistemi içerisindeki bu kavrama yüklediği asıl anlam budur. Bu kavram (transandental kavramı), "transandent" (müteal, aşkın) kavramına da karşıttır.⁸⁸

Transandental bilgiyi "nesneler ile olmaktan çok a priori olanaklı olduğu ölçüde nesnelere ilişkin bilgi türümüz ile ilgilenen tüm bilgiyi Transandental olarak adlandırıyorum"⁸⁹ diyen ve buna dayanarak kendi eleştirel felsefesini bir öğreti olarak gören Kant, Transandental felsefeyi şöyle tanımlıyor "Transandental felsefe bir bilimin ideasıdır. Transandental felsefe arı usun tüm ilkelerinin dizgesidir. Arı usun eleştirisi buna göre Transandental Felsefeyi oluşturan herşeyi kapsamı içine alır; kendisi Transandental Felsefenin tam ideasıdır, henüz bu bilimin kendisi değil; çünkü çözümlemede yalnızca a priori bireşimli bilginin tam bir yargılanışının gerektirdiği kadar ileri gider."⁹⁰

Transandental kavramıyla anlatılmak isteneni belirttikten sonra "estetik" kavramını da kısaca ele alalım.

"Estetik" kavramı günümüzde anlam değiştirmiş olup "güzellik felsefesi" ya da "sanat felsefesi" anlamlarında kullanılmaktadır.

Bilindiği gibi Alexander Baumgarten, güzelin eleştirel bir irdemesini yaparak, estetiğe, duyumsal olanın ve duyusal bilginin bilimi anlamını yüklemiştir. Yani Baumgarten'e göre estetiğin yöneldiği şey, doğruluğu hedefleyen mantığın aksine, güzellik olmalıdır.

Oysa Kant bu kavramı bir "beğeni eleştirisi", bir "güzellik eleştirisi" anlamında değil, kavramın gerçek anlamında ele almaktadır.

⁸⁸ I. Kant, Prolegomena zu einer jeden künftigen metaphysik, s.125-127.

⁸⁹ I. Kant, Arı Usun Eleştirisi, s. 47

⁹⁰ Aynı eser, s. 47-48

Etimolojik olarak bu kavramı incelediğimizde "Aesthesis; Grekçe, algıyla, duyularla kavrama"⁹¹ anlamına gelmektedir.

İşte Kant, bu kavramı, bu gerçek anlamıyla (yani eskilerin ona verdiği anlamıyla) onu kurgul felsefe ile paylaşarak estetiği, bir yandan Transandental anlamda, diğer yandan ruhbilimsel anlamda ele almıştır. Böylece Kant, duyulara dayanan bilginin a priori yanını, transandental felsefeyle araştırma yolunu seçmiştir.

Şimdi de konunun içeriğini açıklayalım; Kant "Salt Aklın Eleştirisi" adlı eserinin ilk bölümü olan "Transandental Estetik" bölümünde "mekan ve zaman" görüşlerini ele almaktadır.

Mekan ve zamanı, duyular dünyasını a priori formları olarak inceleyen Kant, bu görüşlerin "her türlü algının, duyulara dayanan bilginin genel ve zorunlu formları olduğunu"⁹² belirtir.

Bilindiği gibi Kant'tan önceki rasyonalistler bilgiyi, kavramlar üzerinde bir çalışma olarak ele almaktaydılar. Fakat bir de bu görüşün karşıtı (muarız) olarak, bilginin duyular yoluyla (empirik yöntemle) elde edildiğini ileri süren ve Locke'tan beri devam eden bir anlayış bulunmaktadır.

Kant yeni bir tezle (Dissertation) bu iki görüşün (yani rasyonalizm ile empirizmin) sentezini yapma yoluna gitti. Böylece en basitinden en karmaşığına kadar tüm bilginin iki ayrı yönünün bulunduğunu ileri sürdü.

Yani bir tarafta duyu verilerimiz (algılarımız) diğer tarafta anlama yetimiz (düşünsel yapımız, kavramlarımız) var.

Kant bu düşüncesini kısaca şöyle anlatmaktadır: "Algısız kavramlar boş; kavramsız algılar kördür".⁹³

⁹¹ H. Heimsoeth, a.g.e., s. 79.

⁹² Aynı yer.

⁹³ I.Kant, An Usun Eleştirisi, s.66

Bilgi oluşturma faaliyetinde anlama yetisi önemli bir görev üstlenmektedir. Algılarımızla, düşüncelerimiz arasında bağ kuran, yorumlama yapan ve onları anlaşılır hale getiren anlama yetisidir.

Kant felsefesi'nde "anlama yetisi" ile "akıl" arasında şöyle bir nüans vardır "anlama yetisi yargı verir, fakat akıl, akıl yürütür"⁹⁴

Yasakoyucu bir görevi üstlenen "anlama yetisi"nin şu iki anlamda kullanıldığını ifade eden Deleuze'e göre "ilk anlamda yeti, genel olarak bir tasarımın farklı bağlantılarına işaret eder. Fakat ikinci anlamda yeti, tasarımların özgül kaynağını belirtir. O halde tasarım çeşitleri kadar yeti vardır."⁹⁵

Bu bağlamda anlama yetisinin bütün bilgisi mekan ve zaman içerisinde, koşullar yığını içerisinde olup bitmektedir. Yani anlama yetisi "kategoriler"le sınırlıdır. Oysa "akıl", koşullar dizisinin bütününü kavramak ister. Akıl, mekan ve zaman boyutunu aşarak (kategorilerin sınırlarını aşarak) koşulsuz olana ulaşmaya çalışır. Kant'ın deyişiyle "Aklın ideleri koşulların totalitesi (bütünlüğü) ile uğraşır."⁹⁶

Kavramlar üzerine bu açıklamaları yaptıktan sonra, "Transandental Estetik" üzerinde bilginin receptivitesini (alıcılığı) ve formlarını ele alabiliriz.

Kant'a göre "algı, duyuların receptivitesi, empiristlerin savundukları gibi, çeşitli duyu organlarının aldıkları duyu verilerinin sadece bir yığını değildir. Empiristler bu şekilde, algının sadece maddesini gözönünde bulundurmuş oluyorlar. Oysa, receptivitenin de formları vardır. Bu formlar öyle yapı ve boyutlardır ki, ancak genel ve zorunlu olarak duyu verileri ile birlikte ortaya çıkabilirler. Receptivitenin bu formları, zaman-mekandır. Dıştan gelen hiçbir veri yoktur ki, mekanla bağlı olmasın. Aynı şekilde, içten gelen hiçbir veri yoktur ki,

⁹⁴ G. Deleuze, a.g.e., s. 57.

⁹⁵ Aynı eser, s. 44.

⁹⁶ H. Heimsoeth, a.g.e., s. 104.

bunun algılanması, örneğin bir ağrının duyulması, zaman akışı içinde yer alması.”⁹⁷

O halde mekan, dışa bağlı duyuların formu iken zaman, içe bağlı duyuların formudur. Fakat zaman için şunu da söylememiz gerekir; zaman dış algı alanına da uzanır. Çünkü mekan içinde ortaya çıkan her şey, olaylar halinde, oluş içinde birbirlerine bağlanarak olup-bitmektedir. İşte bu olup-bitmeler de zaman içerisinde de tezahür etmektedir.

Bir başka deyişle Kant'ta mekan, "dışsal duyuların tüm görüngülerinin biçimi, eş deyişle öznel duyarlık koşuludur. Öyle ki bizim için dışsal sezgi yalnızca onun altında olanaklıdır. Zaman ise içsel duyunun, eş deyişle kendimizin ve içsel durumumuzun sezgisinin biçimidir. Ruhsal durumlarımız zaman içinde, birbirlerini izliyor olarak ya da eş zamanlı olarak algılanırlar, mekan içinde değil.”⁹⁸

Görüldüğü gibi Kant, hem mekanı hem de zamanı görüngülerin (fenomenlerin) a priori formu olarak nitelemektedir. Ancak şu farkla; mekan, sadece dışsal görüngülerin a priori biçimsel koşulu iken zaman, ne olursa olsun, tüm görüngülerin (yani hem içsel hem dışsal) a priori biçimsel koşuludur. Buradan da şu sonuca ulaşıyoruz ki; tüm tasarımlar (Vorstellungen) içsel durumumuza aittirler. Dolayısıyla tüm tasarımlar duyu ya da görü (Anschauung) olarak zamanın biçimsel koşulu altındadırlar.

Duyulara dayanmayan, duyusal koşullara bağlı kalmayan yani salt olan, mekan ve zaman algılarının subjede var olduğunu göstermesi, Kant'ın en özgün felsefe anlayışını oluşturmaktadır.

⁹⁷ Aynı eser, s. 80-81.

Sezgi kavramının kullanılışı doğru bulmadığımız için bu kavramın geçtiği alıntılarda "sezgi" yerine "görü" kavramıyla düşünmenizi önermekteyiz, Almanca Anschauung terimiyle ifade edilen bu kavram; dolaysız kavrama anlamında kullanılmaktadır. Türkçe'mize "görü" olarak çevrilmesi uygun görülmüştür.

⁹⁸ F. Copleston, a.g.e., s. 86.

İşte Kant, "Transandental Estetik" adlı bölümde geometri ve matematik üzerine olan görüşlerini bu temel üzerine (mekanın ve zamanın aprioriliği) oturtmuştur.

Kant'a göre mekan ve zaman "iki bilgi kaynağıdır ki çeşitli bireşimli bilgiler bunlardan a priori türetilbilirler. Özellikle arı matematik mekanın ve ilişkilerinin bilgileri açısından parlak bir örnek sunar. Zaman ve mekan, birlikte alındıklarında, tüm duyusal sezginin arı biçimleridir ve böylece a priori bireşimli önermeleri olanaklı kılarlar."⁹⁹

Salt matematiğin yargılarını sentetik a priori yargılar olarak niteleyen Kant, bir geometri probleminin kavranmasıyla genel ve zorunlu bir bilgiyi kavramış olacağımızı ileri sürmektedir. Yani bu durumda biz (sujeler), algının, çizilen şeklin, arkasında bulunan "salt bir algıya" dayanmaktayız. Bir başka deyişle, duyusal algıyla verilmeyen fakat bütün mekana bağlı algıların temelinde önceden bulunan (a priori olan) bir mekan algısına dayanmaktayız.

Kant matematiğin ve geometrinin önermelerini şu örnekle temellendiriyor "Üç doğru çizgiyle bir şekil olanaklıdır, önermesini alın ve aynı şeyi yapmayı yalnızca bu kavramlarla deneyin. Tüm uğraşınız boşa çıkacak ve sezgiye başvurmak zorunda kaldığınızı göreceksiniz, tıpkı geometride her zaman yapıldığı gibi. Öyleyse kendinize sezgide a priori bir nesne vermeli ve bireşimli önermenizi bunun üzerine kurmalısınız. Eğer bir a priori sezme yetiniz olmasaydı, eğer nesne (üçgen) özneniz ile ilişki içinde olmaksızın kendinde bir şey olsaydı, o zaman nasıl diyebilirdiniz ki bir üçgen çizmek için öznel koşullarınızda zorunlu olarak yatan şey zorunlu olarak kendinde üçgene ait olmalıdır? Çünkü kavramlarınıza (üç çizginin) yeni hiçbir şey (şekil) ekleyemezsiniz ve bu durumda bu sonuncusuyla zorunlu olarak nesnede karşılaşılması gerekecek, çünkü nesne, bilginizden önce ve onun aracılığı olmaksızın verili olacaktı. Öyleyse mekan (ve benzer olarak ayrıca zaman)

⁹⁹ I. Kant, Arı Usun Eleştirisi, s. 59.

yalnızca sezginizin bir biçimi olmasaydı, dış nesneler üzerine a priori ve bireşimli olarak ne olursa olsun hiçbir şey oluşturamazdınız.”¹⁰⁰

Buna dayanarak mekanı ve zamanı tüm (dış ve iç) deneyimin zorunlu koşulları olarak, tüm görümüzün öznel koşulları olarak gören Kant “görüngülerin biçimleri konusunda a priori pekçok şey söylenebilirken, bu görüngülerin temelinde yatıyor olabilecek kendilerinde şeylere ilişkin olarak hiçbir şey söylenemez”¹⁰¹ diyor.

Kant’ın bu “kendinde şey”in (ding an sich) bilinemezliği problemini “Transandental Mantık” başlığı altında bazı eleştirilerle birlikte biraz sonra ele alacağımız için şimdilik bu konuya girmeyeceğiz.

Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz ki, “Transandental Estetik” adlı bölümde, mekan ve zaman üzerine ileri sürdüğü görüşlerinde Kant, özellikle şu noktayı temellendirmiştir: Sentetik a priori yargılarla kurulan geometri ve matematik gibi bilimlerin varlığı, bu algı formlarının (mekan ve zamanın) bizim kendimizde a priori olarak bulunması koşuluna dayanmaktadır.

b) Transandental Mantık:

Kant’a göre, “insan bilgisi, duyu verileri ile anlama yetisi gibi iki temel yapının (kökün) işbirliğinden doğmuştur”¹⁰². Bu işbirliği, bu sentez öylesine birbirine bağlıdır ki, biri diğerine indirgenemez ve biri diğerine yeğ tutulamaz.

Bilgide doğal olarak birbirine bağlı olan bu ögeler (unsurlar), ancak epistemolojik açıdan bir araştırma yapıldığı zaman, geçici olarak birbirinden ayrılabilir. Yoksa bu iki öge her zaman birbirine bağlıdır ve birlikte çalışmaktadır.

Bu bağlamda Kant’a göre “bilgimiz iki zihnî kaynaktan doğar. Bunlardan ilki tasarımları alma (izlenimler için alıcılık), ikincisi bu tasarımlar yoluyla bir

¹⁰⁰ Aynı eser s. 62-63.

¹⁰¹ Aynı eser s. 63.

¹⁰² Gert Von Natzmer, Weisheit Der Welt, Alle Rechte Verbehalten, Copright, 1954 by Safari-Verlag Carl Boldt und Reinhard Jaspert, Berlin, s. 254

nesneyi bilme yetisidir (kavramların kendiliğindenliği). Birincisi yoluyla bir nesne bize verilir, ikincisi yoluyla bu nesne o tasarım (salt bir zihnî belirlenim olarak) ile ilişki içinde düşünülür. Duyarlık olmaksızın bize hiçbir nesne verilemez ve zihin olmaksızın hiç biri düşünülemez. İçeriksiz düşünceler boş ve kavramlar olmaksızın sezgiler kördürler. Bu iki yeti ya da yetenek, işlevlerini değiştiremezler. Zihin hiçbir şey sezemez ve duyular hiçbir şey düşünemezler. Ancak birleşimlerinden bilgi doğar.”¹⁰³

Bilginin oluşumunu sağlayan öğelerden birisi olan, tasarımları alma (izlenimlerin alıcılığı) öğesini, bilginin alıcılığı olarak “Transandental Estetik” bölümünde ele almıştık.

Şimdi ise nesneyi bilme yetisini (kavramların kendiliğindenliğini) yani bilgiyi oluşturan ikinci öğeyi inceleyeceğiz.

Bir başka deyişle anlama yetisinin kendiliğindenliğini burada yani “Transandental Mantık”ın birinci bölümü olan “Transandental Analitik” başlığı altında inceleyeceğiz.

Kant’ta mantık, zihnin yasalarını inceleyen bir bilim dalıdır. Fakat Kant’ın üzerinde durduğu mantık biçimsel mantık değildir. Yani geleneksel mantığın düşünme biçimleriyle değil anlağın a priori kavramları ve ilkeleriyle ilgilenip bu kavramların ve ilkelerin nesnelere uygulanışları ile ilgilenmektedir.

İşte Kant, bu anlayışını Transandental mantık olarak adlandırmaktadır. Bir başka deyişle Kant’ın Transandental mantığı nesnelerin a priori bilgisi ile ilgilenmektedir. Bu bilgi “zihnin ürünü” olduğu sürece Kant’ın Transandental mantığının uğraş alanında kalacaktır.

¹⁰³ I. Kant, Arı Usun Eleştirisi, s. 66

Bu bağlamda Kant'a göre "Transandental mantık, nesnelerin (başka ifadeyle, duyusal sezgi verilerinin) düşünölmeleri için zorunlu koşullar olarak zihnin a priori kavram ve ilkelerini inceler."¹⁰⁴

Fenomenleri birleştirecek ve bilgiyi olanaklı kılacak olan a priori kavramların (örneğin nedensellik bu kavramlardan biridir) anlağımızda bulunduğunu kabul eden Kant, genel mantık ile Transandental mantık ayrımı üzerine şunları söylüyor "genel mantık bilginin tüm içeriğini soyutlar ve başka nerede olursa olsun, ona çözümleme yoluyla kavramlara dönüştürölebileceği tasarımların verilmesini bekler. Buna karşı Transandental mantık a priori duyarlığın bir çoklusunu önünde bulur ki, bu saf (arı) zihin-kavramlarına bir gereç (Stoff) verebilmek için ona Transandental estetik tarafından sunulur ve yokluğuunda bu kavramlar tüm içerikten yoksun ve dolayısıyla bütünüyle boş olacaklardır. Mekan ve zaman saf apriori göröünün bir çoklusunu kapsarlar; ama gene de zihnimizin alıcılığının koşullarına aittirler ki, zihin ancak onların altında nesnelerin tasarımlarını alabildiği için, her zaman bu nesnelerin kavramlarını da etkiliyor olmalıdır. Ama düşünceimizin kendiliğindenliği (spontanitesi) bu çoklunun bir bilgisinin oluşturulabilmesi için ilkin onun belli bir yerde özömsenmesini soğrulmasını ve bağlanmasını gerektirir. Bu filli birleşim olarak adlandırıyorum".¹⁰⁵

Böylece Kant, bilginin bu yeni mantığını genel ve formal mantıktan ayırarak bu yeni mantığa "Transandental mantık" adını vermiştir.

Mantık anlayışlarının farklılaşmasından dolayı, genel ve formal mantığın kurucusu ve en önemli temsilcisi konumunda olan Aristo'nun mantık anlayışını kısacada olsa ele almamızı gerektirmiştir.

Aristo'yu sistemli ve tutarlı bir bilgi ve bilim dalı kurmaya iten sebep; Sofistler'in boş tartışmaları relativist (göreceli) bilgi anlayışları ve parlak söylevleri (hitabetleri)dir.

¹⁰⁴ F. Copleston, a.g.e., s. 98.

¹⁰⁵ I. Kant, Arı Usun Eleştirisi, s. 76

Sofistler'in bu anlayışlarına tepki duyarak çıkış yapan Aristo, bilim bakımından tutunabilecek gerçek bilgiyi sistematik olarak işlemiş ve mantığın kurucusu olmuştur.

Aristo, mantığı, bilimsel bilgiyi amacına ulaştıran yol olarak görmektedir. Çünkü mantık bilimsel araştırmanın ve tanıtlamanın tekniğini öğretecek olan bir organondur (alet).

Bundan dolayıdır ki, mantık, bütün bilimler için bir "propedeutike"dir. Yani bilimlere bir giriş, bir hazırlama niteliği taşımaktadır.

Bu bağlamda Aristo'da bilgi önermelerle (protasis propositio) kurulmaktadır. Doğru ya da yanlış olarak nitelenen önerme; ya iki kavramın birleştirilmesi-ayırılmasındır ya da bir kategori (deyi, ifade)dir.

Aristo, kategoriden "varlığın her zaman, her yerde ortaya çıkan en genel özelliklerini" ¹⁰⁶ anlamaktaydı.

Varlığın kanunlarına ve objeye bağlı bir zihin yapısını kabul eden Aristo, organon adlı kitabının "Kategoryalar" adlı I. kitapta, nesnelerin kendileriyle bilindikleri varlık cinslerini incelemektedir.

Aristo, hiçbir bağlantısı olmayan bu "kendileriyle bilindikleri varlık cinslerini" yani "kategorileri" şöyle belirlemektedir: "Öz, nicelik, nitelik, görelilik, nerelik, zaman, durum, sahip olma, etki ve edilgi"¹⁰⁷

Bu on kategoriyi belirleyen Aristo, bu kategorileri, kısaca, şu örneklerle açıklıyor "İnsan, at: Öz'dür; iki-dirsek-uzun: niceliktir; ak, gramerci: nitelik; misil, yarım, daha büyük: görelilik; Lykeion'da, Agora'da:nerelik; dün, geçen yıl: zaman; yatmıştır, oturmuştur: durum; ayakkabıları ayağındadır, silahlıdır: sahip olma; o kesiyor, o yakıyor: etki; o kesiliyor: edilgidir"¹⁰⁸

¹⁰⁶ H. Heimsoeth, a.g.e. s.88

¹⁰⁷ Aristoteles, Organon I, Kategoryalar, Çeva: Hamdi Ragıp Atademir, MEB. yayınları, İst. 1995. s.6

¹⁰⁸ Aynı yer

Kategorileri bu örneklerle açıklayan Aristo, kategorilerin özelliklerini ise şöyle belirtiyor: "Bu terimlerden hiçbirisi kendi kendine bir şeyi ne tasdik, ne de inkar eder. Bu tasdik veya inkar ancak bu terimler arasındaki bağlantı ile olur. Gerçekte, her tasdik ve her inkar, görüldüğüne göre, doğru veya yanlıştır. Halbuki hiçbir bağlantısı olmayan deyimler için ne doğru, ne de yanlış vardır. Sözelimi: İnsan, ak, koşuyor, galiptir gibi"¹⁰⁹

Aristo'dan beri kategorilerin türü ve sayısı, felsefe araştırmalarında önemli bir rol oynamıştır. Yine kategoriler akla mı yoksa varlığa mı aittirler? Bu tartışmalar filozofları bir hayli meşgul etmiştir.

Kategoriler üzerine yapılan bu tartışmalar aslında mantığın değil, mantık felsefesinin konusudur. Kategorilerin hatta kavramların nasıl teşekkül ettiği (şekillendiği, oluştuğu), yani onların menşei (kökeni) meselesi epistemolojiyle birlikte mantık felsefesinin konusunu oluşturmaktadır.

Bu konularda en farklı ve keskin tartışma Aristo ile Kant'ın kategorileri üzerine olduğu için, burada kısaca da olsa, bu konuyu el almak faydalı olacaktır.

Yukarıda da açıkladığımız gibi Aristo mantığında on kategori (ifade, deyi) vardır. Bu kategorilerde varlığın esaslarının gizli olduğunu belirten Aristo'ya göre "ifadelerin çözümlenmesinden elde ettiğimiz kategoriler, varlığın da kategorileridir".¹¹⁰

Kant ise bu konuda, varlıktan değil, "bilen ben" hareketle, bu kavram formlarının köklerini "anlama yetisinde" yani düşüncenin spontanitesinde bulmaktadır. Kant'ın yeni görüşüne göre "nasıl zaman ve mekan varlık boyutları olmayıp, bizde bulunan, bizim kavrayışımızı düzenleyen duyulara özgü formlarsa, kategoriler de öyledir. Onlar, şeylerde değil, bizim anlama yeteneğimizde aranmalıdır"¹¹¹

¹⁰⁹ Aynı yer.

¹¹⁰ Doğan Özlem, Mantık, Ara Yay., İst., 1991, s. 47

¹¹¹ H. Heimsoeth, a.g.e., s.88

Bununla beraber Kant, konunun üzerine gitmiş, mekan ve zaman hakkında yenilik ve aydınlık taşıyan teorisini ortaya koymuştur.

Kant'ın "Duyulur Dünya İle Düşünülür Dünyanın Formu ve İlkeleri Hakkında" başlığını taşıyan yazısı bir bilgi teorisi olarak büyük önem arz etmektedir. Kant, bu yazısında, yazının başlığından da anlaşılacağı gibi, bilgiler arasındaki (duyu bilgisi ile düşünce bilgisi) ayrımı ortaya koymuştur.

Bilindiği gibi bu ayrım Platon'da da var. Platon'un bu konudaki ayrımları Kant'inkiyle aynıdır; ama ayırdıkları alanlara yükledikleri (irca ettikleri) anlam farklıdır. Şöyle ki; Platon'da ideler ya da "eide" adı verilen ideler dünyası (noumenona karşılık olabileni) sadece düşünceler olarak düşünülmemiştir. Platon'da ideler, varlığın ilkeleridir. İdeler daima vardır ve asıl gerçek olan varlıklar idelerdir. Algı ile bilinen şeyler yani görünüş alanının objeleri ise (fenomenler), meydana gelirler ve yok olurlar.

Kant ise fenomenleri kategorilere tabi etmiş yani mekan ve zamanla sınırlamış ve bu kategoriler sayesinde bilinebilir kılmıştır. Numen olanı ise mekan ve zamanı aşan, bilgi sınırlarımızın ulaşamayacağı sadece "düşünülebilir olan" aynı zamanda "bilinemez olan" metafizik bir düşünce alanı olarak nitelemiştir.

Görüldüğü gibi Aristo'nun kategori anlayışına zıt bir anlayışla hareket eden Kant, kategorilerin tablosunu bir sistem haline sokmak istemiştir.

Böylece Kant, a priori nesnel geçerlikleri olan bu temel kavramları (kategorileri) araştırmak ve sistematize etmek görevini yerine getirmiştir.

Bu görevi yaparken Aristo'yu eleştirmeyi de ihmal etmeyen Kant şöyle diyor "Aristoteles bu tür on saf temel kavramı kategoriler adı altında toplamıştı. Yüklemler diye adlandırılan bu kategorilere kısmen onların içinde bulunan (prius, simul, motus gibi) beş art yüklem daha eklemek gerektiğini duydu. Ne var ki, bu rapsodi düzenli bir şekilde geliştirilmiş bir ide sayılmaktan çok, gelecekteki

araştırmacılar bir uyarı sayılmış ve takdir kazanabilmiştir. Bu nedenle de felsefe daha çok aydınlanınca, hiç bir işe yaramaz diye reddedilmiştir¹¹²

Aristo'nun "kategori" konusuna el atmasını olumlu bir girişim olarak görmesine rağmen O'nun verdiği kategoriler tablosunu sistemsiz ve eksik bir tablo olarak niteleyen Kant'a göre "Bu temel kavramları araştırmak, Aristoteles gibi keskin kavrayışlı bir düşünüre yaraşır girişimdi. Ama hiçbir ilkesi olmadığı için, onları yalnızca önüne çıktıkları gibi toplamış ve bunlardan ilkin kategoriler (yüklemler) adını verdiği onunu yakalamıştı. Daha sonra bunlara arka yüklemlemler adıyla eklediği beşini daha bulduğuna inanmış olmasına karşın, gene de tablosu her zaman eksik kalmıştır. Bunun dışında, aralarında kimi arı duyarlık kipleri (quando, ubi, situs ayrıca prius, simul) ve bir de görgül kavram (motus) bulunmaktadır ki, bunlardan hiç birinin anlağın bu soy-kayıtlarında yeri yoktur. Ayrıca bir bölümü bütünüyle eksik olan kök-kavramlar arasında türevsel olanlar da bulunmaktadır (actio, passio).¹¹³

Bu bağlamda şunu söylememiz olanaklıdır ki; Kant'ta kategorilerin doğasının ve sayısının "türetilir şeyler olmadığı, verili şeyler olduğu"¹¹⁴ meselesi büyük önem taşıyan bir mesele olarak karşımıza çıkmaktadır.

Aristo'nun kategoriler tablosunun eksikliğini de eleştiren Kant, yine Aristo'nun ortaya koyduğu on kategori arasında bulunan "mekan" ve "zamanı", kategoriler arasına sokmaz. Çünkü Kant'a göre zaman ve mekan formları, algının alıcılığının formlarıdır; onlar anlama yeteneğinin işlevlerinden doğmazlar; yani spontanitenin formları, kavramları, değildirler.

Böylece Aristo'nun kategoriler tablosundan farklı bir tablo oluşturan Kant'ın kategorileri, oniki düşünme formundan meydana gelmiştir. bunlar da dört grupta toplanırlar. Yani oniki kategori üçerlik dört gruba ayrılmıştır.

¹¹² I.Kant, Prolegomena, 1995, s75-76.

¹¹³ I.Kant, Anı Usun Eleştirisi, s.77-78

¹¹⁴ Lucien Goldmann, Kant Felsefesi'ne Giriş, Çev: Afşar Timuçin, Metis Yay., 1. Basım, İstanbul, 1983, s.166.

Kant'ın Kategoriler Tablosu ¹¹⁵

1. NİCELİK Birlik Çokluk Tümlük (Toplam'ı içerir)	2. NİTELİK Gerçeklik Olumsuzlama Sınırlama
3. İLİŞKİ (BAĞINTI) Töz ve İlinek (Cevher ve araz) Nedensellik ve Sonuçluluk (Bağımlılık) Karşılıklık (Ortaklık) (Etkin ve edilgin karşılıklılığı)	4. KİPLİK (MODALİTE) Olanaklılık-Olanaksızlık Varlık-Yokluk Zorunluluk-Olumsallık

Kategorileri bu şekilde sınıflandıran Kant'a göre "kategoriler düşüncenin olanaklı bir deneyimdeki koşullarından başka bir şey değildirler. Tıpkı mekan ve zamanın o aynı deneyim için sezginin koşullarını kapsıyor olmaları gibi. Öyleyse kategoriler genelde nesneleri görüngüler için düşünmenin kavramlarıdır ve öyleyse a priori nesnel geçerlikleri vardır."¹¹⁶

Kant, anlama yetisinin bu temel kavramlarını (kategorileri) bir birlik altında toplayacak iç bağlantıyı, içten gelen zorunluluğu "Transandental Dedüksiyon" yöntemiyle aramaktadır.

Bilincin kendi yapısı üzerine yapılan bu iç bağlantıyı arama faaliyetinde Kant, her türlü bilmenin ön koşulunu, bilen bir süjenin bilincinin varolma koşuluna dayandırmaktadır.

Yani her bilincin yapısında, bir iç olanak ve potansiyel olarak "kendisini bilme" kavrayan, düşünen "ben"i bilme vardır. Kant, bilginin yapısındaki bu

¹¹⁵ Immanuel Kant, Kritik Der Reinen Vernunft, 6. rev. Aufl. Herausgegeben von Bonno Erdmann, Berlin und Leipzig Vereinigung Wissenschaftlicher Verleger, 1919 s.107

¹¹⁶ I. Kant, An Usun eleştirisi, s.91

fenomeni şöyle anlatıyor: " Ben düşünüyorum bu düşünme şuuru, benim bütün tasavvurlarıma eşlik edebilmelidir". ¹¹⁷ Bunun anlamı şudur: Bilen bilincin yapısında her an kendisine, "ben"e dönme yetisi vardır. Bu olgu aynı zamanda her bilgi fenomeninin temelinde bulunan bir olanaktır. Kant, düşünmenin bu "ben"ine " tamalgının transandental birliği" ¹¹⁸ adını vermektedir. Burada bir hatırlatmada bulunmakta fayda olacağını düşünmekteyiz; Leibniz, tamalgıyı (apperception) "bilerek kavrama anlamında, algının (perception) karşısına koymuştu". ¹¹⁹

Kant'ta tamalgının bu "ben"i, her türlü bilerek kavramanın a priori ön koşuludur. Fakat bu, birlik olan "ben" intersubjektif (özneler arası) bir niteliği olan "ben"dir. Yani bütün tek tek kişiler için olanaklı olan bilginin genel ve zorunlu koşulu ve aynı derecede ölçütü olan bir "ben" dir. Dolayısıyla solupsizm (tekbencilik) anlamında bir "ben" değildir.

Şimdi kategoriler meselesini değerlendirdirsek geldiğimiz nokta şurasıdır: Kategoriler, algının temeli olan bağ kurucu işlevleriyle, mümkün olan her obje (nesne) bilgisinin, her algılama ve kavramanın temel koşullarıdır. Bir başka deyişle kategoriler, düşünmenin spontanitesinin, yani objelerin, algıların temel formlarıdır.

Bu durumda ele alınması gereken konu, işte bu en genel kavramlar olan kategorilerin fenomenler dünyasına dolayısıyla, mekan ve zamanla sınırlı dünyaya uygulanması konusudur.

Bu konuyu tezimizin "kavramlar ve kategorilerin mekan ve zamanla ilişkileri" adlı başlığı altında inceleyeceğimiz için, bu konuya burada girmeyeceğiz.

¹¹⁷ H. Heimsoeth, a.g.e., s.92

¹¹⁸ Aynı yer.

¹¹⁹ Leibniz, İnsan Akilesi Hakkında Yeni Deneyişler, Çev. Nevzat Ayas, Devlet Basımevi, İst., 1939, s. 64,65

c)Transandental Diyalektik (Eytiřim)

Bu bölümün "Transandental Mantık"ın ikinci bölümü olarak ele alındığını yukarıda belirtmiştik.

Transandental diyalektik bölümü, Kant'ın "salt aklın" kritiğini yaptığı en önemli bölümdür. Kant, bu bölümde metafiziğin, bilimsel gerçeklik bakımından, ne başarabileceğini araştırmaktadır. Dolayısıyla da "aklın" sınırlarını çizmeye çalışmaktadır.

Yalnız burada "akıl" dar anlamda kullanılmaktadır. Yani insanın "anlama yetisi ve aktivitesi" anlamındadır.

Anlama yetisi ve akıl arasındaki nüansı "Transandental Estetik" adlı başlığı altında açıkladığımız için burada bir hatırlatma ile yetineceğiz.

Kant'ta, anlama yetisi yargı verir; fakat akıl, akıl yürütür. Akıl, bilgiye anlama yetisi aracılığıyla ulaşır ama bununla yetinmez. Çünkü anlama yetisi ancak fenomenler alanında geçerlidir. Yani kategorilerin mümkün deneyim nesnelerine uygulanmasıyla sınırlıdır ve bununla yetinmek zorundadır. Oysa akıl bu olguyu içinde barındırır fakat bununla yetinmez.

Akıl deneyimin imkanının ötesine geçer ve "ideler" oluşturur. Bu anlamda ide, "deneyimin imkanının ötesine geçen kaynağını "akıl"da bulan bir kavramdır".¹²⁰ İşte bu bölümde aklın idelerinin, gerçek bilgiler elde etmek için, neyi başarıp, neyi başaramayacakları araştırılacaktır.

Yalnız şunu belirtmek gerekir ki Kant, bu bölüme "Transandental Diyalektik" adını vermiştir ama "diyalektik" kavramına (Platon ve Hegel'deki anlamıyla) olumlu bakmıyor. Kant diyalektiği "aldatmacalara gerçeklik havası vermeye yönelik sofistlik, boş ve haksız istem gevezeliğinden öteye varamayan bir yanılsama mantığından başka bir şey değildir".¹²¹ diyerek tanımlamaktadır.

¹²⁰ G. Deluze, a.g.e, s.44

¹²¹ I.Kant, Arı Usun Eleştirisi, s.70.

Bundan dolayı da "Transandental Diyalektik" bilimlerin bilgisinin olumlu ölçütlerini ortaya koymaya çalışan, salt anlama yetisinin ilkelerinin incelendiği "Transandental Analitik"ten farklıdır. Transandental Diyalektiğin amacı paradoks gibi görünen bir "görüntü mantığı" ortaya koymaktır. Çünkü insan aklının yapısında öyle bir yanılsama (illizyon) vardır ki bundan kaçmak mümkün değildir. Hatta bu durum suje tarafından farkedilse bile, bu duruma yanılsama olarak bakılsa bile bu olgu (bu paradoks, bu çelişki) sujenin, zihninden silinmez.

Aklı bu yanılgıya düşürten olgu şudur "aklın idelerinin koşulların totalitesi (bütünlüğü) ile uğraşması"¹²² ve bundan dolayı aklın "bütün şeylerin salt bütünlüğü idesinden, salt kavramlarından, evrenin yapısıyla ilgili sentetik apriori yargılara varmak istemesidir."¹²³

Yani aklı yanıltan, onu diyalektik bir duruma düşüren "aklın doğal bir yatkınlığı olan metafizik, kendi başına kaldığında dialektik ve aldatıcıdır."¹²⁴

Burada Kant'ın göstermek istediği şey, metafizik kanıtlamaların yanlışlığı değil, aklın yapısında bulunan ve dolayısıyla hiçbir akıl sahibi varlığın kendisinden kurtulamayacağı bir dinâmizmin insanda potansiyel olarak bulunduğu.

Buna dayanarak Kant şu soruya cevap aramanın peşindedir. Bir bilim olarak metafizik mümkün müdür? Daha doğrusu tıpkı, matematik ve fizik gibi bilimsel olan bir metafizik olabilir mi?

Metafiziği insan aklının sınırlarını araştıran bir bilgi dalı olarak gören Kant diyor ki "herşeyden önce, metafizik bilginin kaynaklarının 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

¹²² Aynı yer.

¹²³ Aynı eser. s.106.

¹²⁴ I.Kant Prolegomena, 1995, s.120

deneyin ötesinde kalan bilgi olmak zorundadır. O halde ne asıl fiziğin kaynağını oluşturan dış deney, ne de deneysel psikolojisinin esasını oluşturan iç deney, bu bilginin temelini oluşturabilir. Demek ki o, a priori bilgi veya saf anlama yetisi ve saf akıl bilgisidir”¹²⁵

Kant, bu saf aklın üç temel idesi olduğunu ileri sürer: 1-) Ruh 2-) Evren, 3-) Tanrı

Bu ideler, duyuların kendisine karşılık olarak bir şey sağlayamadıkları zorunlu olan bir “salt akıl” kavramıdır. Dolayısıyla “deney dünyasında” (fenomenler dünyasında) bu idelere karşılık gelen herhangi bir obje yoktur. O halde bu ideler deneyin üstüne yükselmeye kalkan idelerdir. Deneyin üstüne çıkan ideler de Kant’a göre “antinomilerle” (çatışıklarla) karşılaşır ve dolayısıyla çelişkilere düşer.

Aklın yapısıyla ilişkili olan dört antinomi belirleyen Kant, bu antinomilerin tezlerini ve antitezlerini şöyle belirliyor “1-) Tez: Dünyanın, zaman ve mekan bakımından bir başlangıcı (sınırı) vardır. Antitez: dünya, zaman ve mekan bakımından sonsuzdur.

2-) İkinci tez: Dünyada her şey yalın olandan oluşur. Antitez: Yalın olan hiçbir şey yoktur, her şey karmaşıktır.

3-) Üçüncü tez: Dünyada özgürlükten gelen nedenler vardır. Antitez: Özgürlük yoktur, her şey doğadır.

4-) Dördüncü tez: Dünyanın nedenler dizisinde zorunlu bir varlık vardır. Antitez: Zorunlu olan hiçbir şey yoktur, bu dizide her şey rastlansaldır.”¹²⁶

Kant, aklın, ideler probleminde içine düştüğü bu antinomilerde, “tezin de, antitezin de aynı oranda doğruluk ya da yanlışlık payına sahip olduğunu”¹²⁷ ileri sürmüştür.

¹²⁵ Aynı eser, s.13-14

¹²⁶ Aynı eser, s.92-93

¹²⁷ Bryan Magee, Karl Popper’in Bilim Felsefesi ve Siyaset Kuramı, Çev: Mete Tunçay, Remzi Kitabevi, İst., 1993, s.121.

Tanrı'nın varlığı konusunda ileri sürülen 1-) Tanrı'nın varlığının Ontolojik yolla ispatlanması 2-) Tanrı'nın varlığının kozmolojik yolla ispatı, 3-) Tanrı'nın varlığının fiziko-teolojik yolla ispatı konularını değerlendiren Kant'a göre "salt akıl bizi bu düşünceleri kurmağa götürse de kendisi onlara ait bir gerçeklik sağlayamaz"¹²⁸

Salt bir gerçeğin var olduğunu kabul ettiği halde, o gerçeğin nasıl bir şey olduğunun bilinmeyeceğini ileri süren Kant'ın bu anlayışına agnostizm (bilinemezlik) denir.

Saf aklın sınırları içersinde bu problemi çözemeyen Kant, saf aklın yerine pratik aklı yani "ahlaki" koyarak çözüm arar.

Pratik Aklın Eleştirisi adlı eserinde bu antinomileri ele alan Kant, "bir Tanrı'nın ve gelecek bir yaşantının var olduğunu, özgürlüğün de ancak bu inanç sayesinde var olacağını, aksi takdirde, erdem diye bir şeyin olamayacağını"¹²⁹ ileri sürmüştür.

İnanca yer açmak için bilgiyi sınırlayan Kant'ın yukarıda bahsettiğimiz "salt bir gerçek olarak nitelediği numen ile fenomen arasındaki ayrımı ve bunlara dayanarak "kendinde şeyin" '(ding an sich) bilenemezliği meselesini aşağıdaki konuda ele alacağımız için "Transandental Diyalektik" konusunda söylenenleri yeterli buluyoruz.

4-) Kavramların Ve Kategorilerin Mekan Ve Zamanla İlişkileri

Burada kavramların ve kategorilerin fenomenler dünyasına (dolayısıyla mekan ve zamanla sınırlı dünyaya) uygulanmasını, fenomen-numen ayrımını ve buna dayanarak "kendinde şey" in bilinmezliği konusunu ele alacağız.

Kant, Transandental Analitik adlı bölümde "Sentetik a priori ilkelerle işleyen bir doğa biliminin olanağını" araştırmaktadır.

¹²⁸ Bertrand Russel, Batı Felsefesi Tarihi III, Çev: Muammer Sencer, Kıtış Yayınları, 1970, s.384.

¹²⁹ I. Kant, Pratik Aklın Eleştirisi, Çev: I. Kuçuradi-Ü.Gökberk-F. Akatlı, Türk Felsefe Kurumu Yay., 2. Baskı, Ank., 1994, s.136-137.

Bu doğa biliminin olanağını ise en genel kavramların fenomenlerle olan ilişkisine dayandırmaktadır.

O halde Kant'ta kavram ve fenomenin ne olduğunu açıklayarak bunların mekan ve zamanla ilişkisini belirtmeye çalışalım.

Kant'ta kavram, "başka tasarımlar aracılığıyla dolaylı biçimde bir deneyim nesnesi ile bağıntılı olan ve kaynağını anlama yetisinde bulan bir tasarımdır."¹³⁰

Kant'ta fenomen ise "kavramların kendilerinde imlendiği görüngüler olarak, belli nesnelere, duyu varlıklarına" ¹³¹denir.

Bir başka deyişle fenomen "bize kendisini sunan, şey, ya da görüde ortaya çıkan şey, ilkin duyulur ampirik çeşitlilik olarak fenomendir (a posteriori). Fenomen, mekan ve zaman içinde görünür: mekan ve zaman, bizim için bütün mümkün görünüşe çıkmanın biçimleridir. Görümüzün ve duyarlılığımızın salt biçimleridir. Salt görü (mekan ve zaman) duyarlığın a priori olarak sunduğu biricik şeydir"¹³²

İşte Kant'ta doğa bilimleri bu fenomenlere zihin yasalarının dikte edilmesiyle mümkündür. Yani Kant'ın "Kopernikus devrimi"ni hatırlatan "Zihin (anlak), yasalarını fenomenlere dikte eder" önermesi, kategoriler ile fenomenler ilişkisinin can damarını oluşturmaktadır.

Bu bağlamda bizim bilgi elde edebilme yolumuz deneyimler, algılar yani mundus sensibilis denilen görünüş ya da duyulur dünya ile sınırlanmıştır. Bir başka deyişle bilgimiz, mekan ve zamana bağlı olan dünya ile sınırlanmıştır.

Şimdi burada çok önemli olan, ayrıntıyı gerektiren hadise şudur: Biz fenomeni "kendinde şey" (Ding an sich) olarak mı biliyoruz, yoksa bize görüldüğü haliyle mi?

¹³⁰ G. Deleuze, a.g.e., s.44.

¹³¹ I. Kant, An Usun Eleştirisi, s. 160

¹³² G. Deleuze, a.g.e., s. 44

Bilindiği gibi Kant, "görünüş" kavramına karşıt olarak "kendinde şey" ya da "kendi başına varlık" kavramını koymaktadır.

Yani burada Kant için problem oluşturan unsur şudur: "Bizim sadece zaman ve mekan içinde verilenleri bilebilir, kavrayabilir olmamız; varolan her şeyin zaman ve mekan içinde olmasını gerektirmez; fakat bizim "kendi başına varolan"şeyleri algıladığımızı da göstermez."¹³³

Başka bir deyişle; biz duyularımızı uyararak bizde etkide bulunan tasarımları biliyoruz, yani fenomenleri. Dolayısıyla fenomen bizim yarattığımız ve bizde varolan bir şeydir. Bize ait şeyden bilemediğimiz ve hiçbir zaman bilemeyeceğimiz olan "kendinde şey"e geçemeyiz. Çünkü Kant'a göre "kendinde şey" bir deney, bir bilim konusu olamaz. Olsa olsa inanç konusu olabilir. O halde biz varlıkları "sadece bize göründükleri halleriyle", "görünüşleriyle" bilebiliriz.

Kant, bu duyulur dünyanın, görünüşler dünyasının (mundus sensibilis) karşısına düşünülür dünyayı yani mundus intellegibilisi koymuştur.

Dolayısıyla, duyulur dünya ile düşünülür dünya arasındaki bu ayrım aynı zamanda fenomen ile numen arasındaki ayrımdır.

Bu bağlamda Kant'a göre numen "duyusal bir obje olmayan, tersine "kendinde şey" (Ding an sich) olan ve bu haliyle saf anlağın (zihnin) deneyle ilişki kurmadan kendi içinde düşünebildiği böyle bir şeyin kavramıdır. Bu yüzden, ona bir mantıksal imkan tanımış olsak bile, her zaman problematik bir kavram olarak kalır. Çünkü böyle bir obje, yalnızca anlığımız için özel bir düşünülür obje olmakla kalmaz; aynı zamanda "anlığın kendisi için de bir problem" olur. Böyle bir kavram, ancak duyarlılığı sınırlamakta başvurulabilecek bir sınır kavramı olabilir ve duyarlığa, kendi duyusal / duyulur objelerinin

¹³³ H. Heimsoeth a.g.e., s.83

düşünülür objelerde birarada olamayacağını ihtar eder; ama bu kavram, anlığın çerçevesi dışında asla "olumlu" bir kavram olarak konumlanamaz."¹³⁴

Fakat şuna dikkat çekmekte fayda var; Kant, "numen" olana "kendinde şey" de demektedir. Bunun sebebini bir ayrıntı olarak şöyle açıklayabiliriz: "Kendinde şey" duyular alanı (Sinnlichkeit) düzeyinde bilinemeyen bir gerçekliktir. Yani mekan ve zaman formlarıyla algılanmış olmasına rağmen (nesnel bir niteliğe sahip olmasına rağmen) neliği (mahiyeti) aklın kategorileri tarafından kesin olarak çözümlenemeyen, bilenemeyen gerçekliktir.

"Numen" ise insanın anlama yetisi düzeyinde bilenemeyen bir gerçekliktir. Dolayısıyla mekan ve zamanı aşan (nesnel olmayan) bir yapıya sahiptir.

Şimdi yukardan beri söylediklerimizi toparlarsak; bütün fenomenler mekan ve zaman içindedirler. Bu fenomenler kategorilere tabidirler. Çünkü mekan ve zaman içersinde olanlara (fenomenlere) aklın yasaları hükmetmektedir. Biz bu fenomenlerin sadece görünüşlerini (Erscheinung) bilebiliriz. Fenomenlerin görünüşlerinin ardındaki salt gerçekliği "kendinde şey"i bilemiyiz. "Kendinde şey", ile "numen" in ortak özelliği ise her ikisinin de salt gerçekliğinin bilinemez olduğudur. Fakat "kendinde şey" in nesnel bir niteliği var iken örneğin içilecek bir sıvı olan kola), "numen" in nesnel olmayan bir niteliği vardır. (Örneğin: inanç konusu olan ruh ve Tanrı, gibi).

Burada Kant'ın vurgulamak istediği şey; bizim bir "şey" in "görünen" bütün niteliklerini biliyor olmamız o "şey" in kendisini bildiğimiz anlamına gelmez. Çünkü o "şey" in bilinebilme formunu yine o "şey" e ırcı eden (yükleyen) insan zihnidir. Yani insan zihni kendi yasalarını bir "şey" e dikte ettirmiştir. Bu "şey" zihin yasalarının (kategorilerin) tüm insanlarda ortak olmasından dolayı, mekan ve zaman formları içersinde bilinebilmektedir. Fakat burada problem bir "şey" in bu mekan ve zaman boyutunu aşan (dolayısıyla zihnin kategorilerini aşan) bir formu ya da formları varsa ve insan zihninde bu form ya da bu formlar

¹³⁴ E. Cassirer, a.g.e., s.227.

yoksa, bu o "şey"ın kendinde olan özelliğinin yok oldu anlamına gelmez. Bilakis o "şey"ın bazı form yahut da formlarına yetimizin (kategorilerimizin) ulaşamadığı anlamına gelir.

Zaten Kant için önemli olan, salt aklın teorik olarak ulaşacağı bu sınır bölgeyi tespit etmektir. Salt Aklın Eleştirisi'nin konusu ve amacı da budur.



İKİNCİ BÖLÜM

KANT'IN "MEKAN VE ZAMAN" ANLAYIŞI

A. KANT'IN MEKANI VE ZAMANI ELE ALIŞ NEDENLERİ

Kant'ın felsefesi'nde "mekan ve zaman" problemi, O'nu en çok uğraştıran problemlerden birisidir.

Kant'ı uğraştıran bu güçlükler şunlardır: "Fiziki monadların yapısı ile mekanın sonsuza kadar bölünebilirliğinin uzlaştırılması; gaipden haber verenler hakkındaki yazısında, ruhun mekanla ilgisinin gösterilmesindeki güçlük; Tanrı'nın tanıtlanması hakkındaki yazısında, Tanrısal manevi bir varlıkla, her şeyi saran, içine alan mekan arasında nasıl bir ilginin bulunması gerektiği"¹³⁵dir?

Bu gibi sorulara verilecek cevapların zorluğu Kant'ın bu probleme ilgisin artırmıştır. Bundan dolayı Kant, 1760 yılında "Mekandaki Yönler Arasındaki Farkın Temelleri" adlı yazısını yazmıştır.

Kant, bu yazıda Leibniz-Wolff metafizik geleneği içindeki düşüncelerle, Alman matematik ve fizikçisi olan Leonhard Euler'de simgesini bulan, yeni doğa bilimlerini karşılaştırma girişiminde bulunmuştur.

Bu karşılaştırma sonucunda Leibniz tarafında yer alan Kant'ın başlangıçtaki anlayışına göre "mekan, cevherler arasındaki bir bağdan başka bir şey değildir."¹³⁶

Daha sonra bu anlayışını değiştiren Kant, şöyle diyor: "Mekan, maddenin varlığına bağlı değildir; onun, maddenin yapılışının bir temeli olarak, kendisine özgü bir gerçekliği vardır"¹³⁷

¹³⁵ H. Heimsoeth, a.g.e., s.58.

¹³⁶ Aynı eser, s.57.

¹³⁷ Aynı yer.

Bu düşünceler Kant'ı yeni yeni problemlerle karşılaştırmaktadır. Örneğin; mutlak ve sonsuz mekan nedir? Mutlak ve sonsuz olan bir mekan, varlık yapısına uygun olarak nasıl düşünülebilir? Bu ontolojik soru ile birlikte, epistemolojik bir soru da ortaya çıkmaktadır; Biz mekanı nasıl bilebiliriz? Yine mekan ve mekansal bağları kendisine konu edinen geometri, bu tam kesin (exakt) bilgiyi nasıl elde edebiliyor?

Kant, buna benzer sorularla zaman probleminde de karşılaşmıştır. Zaten bilindiği gibi, Leibniz ve Newton'dan beri mekan ve zaman problemi birlikte ele alınmaktadır. Dolayısıyla mekana dair problemler zamana dair problemler olarak da ele alınmıştır. Yani mutlak ve sonsuz mekan anlayışı ile birlikte ele alınan ontik ve epistemik problemler, mutlak sonsuz bir zaman anlayışı ile aynı problemleri (ontik ve epistemik) ele almayı kaçınılmaz kılmıştır.

Kant, mekan ve zamanla ilgili bu problemleri Salt Aklın Eleştirisi'nde ortaya attığı, ilk iki antinomide ele almıştır. Bu antinomileri "Transandental Diyalektik" bölümünde ele aldığımız için burada yeniden incelemeyeceğiz.

Kant'ın mekan ve zaman problemini ele aldığı ve duyulur dünya ile düşünüldür dünya arasındaki ayrımı yaptığı 1770 yılında yazdığı, yazısı hemen hemen hiç değişmeden "Salt Aklın Eleştirisi" adlı kitabında yer almıştır.

Şimdi Kant'ın mekan ve zaman konusundaki görüşlerini ayrıntılarıyla incelemeye başlayabiliriz.

B-) KANT'IN MEKAN ANLAYIŞI

Kant'a göre duyu bilgisinin iki a priori formu vardır; bunlardan biri mekan diğeri ise zamandır.

Kant felsefesinin orijinalliğinin en önemli göstergesi olan bu anlayış, mekan ve zamanı duyarlığın (Sinnlichkeit) salt formu olarak görmesi açısından önem taşımaktadır.

Yine bu anlayış mekanı ve zamanı bir "kavram" değil bir "görü" (Anschauung) olarak nitelemektedir.

Bu bağlamda "kavram" ve "görü" derken Kant'ın ne anladığını, bu ayrımı neden yaptığını açıklamak faydalı olacaktır.

Kant'ta kavram, "başka tasarımlar aracılığıyla, dolaylı biçimde bir deneyim nesnesi ile bağıntılı olan ve kaynağını anlama yetisinde bulan bir tasarımdır (Vorstellungen).¹³⁸

Kavramların kaynağının anlama yetisi olduğunu ileri süren Kant, görünün kaynağının ise duyarlılık olduğunu ileri sürmüştür.

Böylece Kant, görüyü "nesnenin varlığına sanki doğrudan doğruya bağımlı olan ve kaynağını duyarlılıkta bulan bir tasarım"¹³⁹ olarak nitelemiştir.

Mekanın ve zamanın hem salt hem de duyusal bir görü olduklarını ileri süren Kant'a göre "Mekan ve zaman "genel"dirler; çünkü onlar şekil alma ve yer kaplamanın tüm imkanını içerirler. Bu yüzden onlar her türlü empirik tasarımda önceden bulunmak zorundadırlar. Biz onları cins kavramlarıyla ele alamayız. Mekanı ve zamanı kendi karakteristik belirlenimleri içinde kavramak istiyorsak, onları tek ve "biricik" şeyler olarak düşünmek zorundayız. Cins kavramı (genus), altına aldığı çeşitli sınıfları içerir; örneğin "ağaç" kavramı çam, ıhlamur, meşe vb. gibi alt türleri içerir. Oysa mekan ve zaman kavramlarının altına sokulabilecek böyle hiçbir tür kavram yoktur. Mekan ve zamanı bir bütünü parçalarına ayırırcasına parçalayamayız da. Böyle olunca, biz mekan ve zaman hakkında hiçbir "en basit parça"ya daha az karmaşık bir içerik kavramına asla varamayız. Tersine, attığımız her adımda, her dakika ve saniyede, bu adamı, bu dakikayı ve bu saniyeyi kavramak için, mekanda bir arada bulunan şeylerin bütünlüğünü ve zamanda bulunanların birbirlerini izlediklerini aynı anda düşünmek zorundayız. Bu kavrama tarzının gerekli ve

¹³⁸ G. Deleuze, a.g.e, s.44

¹³⁹ I. Kant, Prolegomena, 1995, s. 31

mümkün olduğu her yerde, biz salt kavram formuyla değil, tersine görü formuyla çalışırız.”¹⁴⁰

Buradan da anlaşılacağı gibi tek tek mekanlar, mekan kavramının altına konamazlar. Çünkü hepsi aynı mekanın içinde yer alırlar. (Ki aynı şey zaman için de geçerlidir.) Dolayısıyla Kant'ta mekan ve zaman çok özel şeylerdir. Onlar düşünme ile (kavramlarla) elde edilmeyen ancak görülebilir (Anschauung) bir niteliğe sahiptirler. Bu durumu Kant şu örnekle açıklıyor: "sağ ile solu tanımlayamayız, ancak gösterebiliriz".¹⁴¹ Dolayısıyla bunların bilinmeleri yalnız görü ile olabiliyor. Çünkü Kant'ta mekan ile zaman şujenin gözleri gibidirler; bunlarsız duyu dünyasını bilemeyiz.

Bu bağlamda Kant'a göre "mekan, dış deneyimlerden (tecrübelerden) türetilen empirik bir kavram değildir. Mekan tasarımı dışsal görüngünün ilişkilerinden deneyim yoluyla ödünç alınamaz; tersine (bilakis) bu dış deneyimin kendisi ilkin (aslında) ancak sözü edilen tasarım (mekan tasarımı) yoluyla olanaklıdır.”¹⁴² O halde mekan, algının objesi değil bilakis objeleri algılama şeklidir. Dolayısıyla düşünen varlıktan, ayrılmayan içgüdüsel bir formdur.

Bir başka deyişle mekan, algıya dayalı bilginin formu olarak temelini insanın bilgi yeteneğinde bulmaktadır. Kant'ın deyişiyle "insan düşüncesinde yasa olarak bulunan (leges menti insitae) mekan, sanki bizim düşüncemizle doğmuştur (connatae)."¹⁴³

Mekanın zihinselliğini vurgulayan Kant, mekanı "tüm dış tasarımların temelinde yatan zorunlu bir a priori görü"¹⁴⁴ olarak tanımlamıştır.

O halde mekan, kendi başına varolan bir şey değildir. Mekan sadece bizim alıcılığımızın yani duyular yoluyla varolan şeyler hakkında bilgi edinme yeteneğimizin temel formudur.

¹⁴⁰ E. Cassirer a.g.e., s.121.

¹⁴¹ I. Kant, Prolegomena, s. 35

¹⁴² Immanuel Kant, Kritik Der Reinen Vernunft, s.68-69

¹⁴³ H. Heimsoeth, a.g.e, s.62

¹⁴⁴ I. Kant, Kritik Der Reinen Vernunft, s.69.

Bundan dolayı Kant; "mekanın, kendi başına şeylerin bir niteliği (özellığı) değil, bizim duyusal tasarım gücümüzün sadece bir biçimi (şekli) olduğunu"¹⁴⁵ vurgulamıştır.

Mekanı, genel olarak "şeylerin" ilişkilerinin diskursif (açıklayıcı) ya da evrensel bir kavramı olarak değil de saf bir görü olarak tanımlayan Kant, şöyle diyor "mekan,dışsal duyuların tüm görüngülerinin biçimi, eş deyişle öznel duyarlık koşuludur. Öyle ki bizim için dışsal görü yalnızca onun altında olanaklıdır" ¹⁴⁶

Mekanı sadece dışsal görüngülerin a priori biçimsel koşulu olarak gören Kant'a göre "mekan, verili sonsuz bir büyüklük olarak tasarımlanır. Görünün ilerlemesinde sınırsızlık olmasaydı, ilişkilerin hiçbir kavramı onların sonsuzluğu ilkesini veremezdi. Öyleyse kökensel mekan tasarımı bir kavram değil, a priori görüdür."¹⁴⁷

Bu durumda mekan, algılanan her şeyi içine alan bir bütündür (totum). Yalnız bu bütün yalın öğelerin (unsurların) bir araya gelmişliği ya da birliği değildir. Bu bütün, sonsuza kadar bölünebilen bir bütündür. Bir başka deyişle mekanda sonsuza ulaşan bir kontinuum (kesintisizlik) vardır. Dolayısıyla buradaki (mekandaki) parçalanmaların ve birleşmelerin sonu yoktur.

Fakat buna dayanarak Kant felsefesinde mekanın kendi başına ve mutlak bir realitesi vardır anlayışına ulaşılamaz. Çünkü mekan, insana özgü olan, insanın bilgi ve tecrübesinin kendisinden yoksun olmayacağı bir bilgi formudur. Yani mekan, kavradığımız duyular dünyasının (mundus sensibilis) a priori formudur.

1) "MEKAN"IN A PRIORI OLMASININ DELİLLERİ

Kant'ın felsefesi'nde mekanın ve zamanın bizim bilincimizin dışında varolan bir gerçekliği (realite) olmadığını yukarıda belirtmiştik.

¹⁴⁵ I. Kant, Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, s.42.

¹⁴⁶ F. Copleston, a.g.e, s.86

¹⁴⁷ I. Kant, Kritik Der Reinen Vernunft, s.70

Kant'ta mekan ve zaman algılama yetimizin formları olarak, bilen sujede a priori olarak hazır bulunurlar. Yani bilen suje, duyulur dünyanın bu formlarını kendisinde peşinen taşımaktadır. Bundan dolayıdır ki Kant, geometri ve mekanik bilimlerinin objelerinin bu formlar sayesinde belirlendiğini ileri sürmüştür. Yani Kant'a göre "Sentetik a priori yargılar için malzemenin verilebilmesini sağlayan saf görü eksik olduğu sürece, matematiğin bir adım bile atması olanaksızdır. Geometri mekanın saf görüsünü temel alır. Aritmetik ise kendi sayı kavramlarını, zaman içinde birbirini izleyen birimlerin eklenmesiyle meydana getirir."¹⁴⁸

Bu bağlamda artık şunu söyleyebiliriz ki; Kant'ta mekan ve zamanın mutlak bir realitesi yoktur. Mekan ve zaman ideal varlıklardır. Burada ideal varlık olmasının anlamı ise, mekan ve zamanın sadece insanın algı yetisinde bulunmasından kaynaklanmaktadır. Fakat buna dayanarak mekan ve zamanın hayale dayanan algı formları olduğunu da söyleyemeyiz. Çünkü mekan ve zaman tüm insan bilgisinin genel ve zorunlu kavrayış biçimleridir.

Kant buna "mekan ve zamanın transandental idealitesi"¹⁴⁹ der. Bu transandental idealitenin anlamını ise Kant şöyle açıklamaktadır. "Bu formlar transandental oldukları, bütün duyulara dayanan algı bilgimizde geçerlikte oldukları için, onların aynı zamanda "empirik realiteleri" vardır. Duyulara dayanan bütün algılarda, gerçeklik olarak algıladığımız her şeyde mekan ve zaman koşulu ölçüdür. Onlar duyularla kavranan gerçekliğin kavranma koşullarıdır. Bu bakımdan bir hayalden ibaret olamazlar, gerçeklikleri vardır. Ama bu gerçeklik, sadece biz insanlar için bir gerçekliktir"¹⁵⁰

Şimdi sensualizmin (duyumculuk) kabul etmediği ama Saf Aklın Eleştirisi'nin varlığını kanıtladığı (tabi Kant'a göre) bu görüşlerden "mekan"ın a priori oluşunun delillerini Kant şöyle izah ediyor: 1) "Küçük çocuk mesafeler hakkında henüz açık hiçbir fikre sahip olmamakla birlikte, hoşuna gitmiyen

¹⁴⁸ I. Kant, Prolegomena, s. 32

¹⁴⁹ H. Heimsoeth, a.g.e., s.83

¹⁵⁰ Aynı yer

şeylerden uzaklaşmak ve hoşuna giden şeylere yaklaşmak ister. Şu halde şeylerin önünde, yanında, dışında, kendisinden başka yerde olduklarını a priori olarak bilir. Başka bir görüden önce, ön, yan, dışarı fikrine yani mekan fikrine sahiptir ve bunlar mekanın özel hallere uygulanmasıdır."¹⁵¹

Böylece mekan görüşünün psikolojik temellerine de işaret eden Kant'ın ikinci kanıtı şudur: 2) "Zihin mekanı dolduran her şeyi hesaba katmayabilir. Fakat hiçbir halde bizzat mekanı hesaba katmamazlık edemez."¹⁵²

Bu kanıtında bir soyutlama yapan Kant, mekanın bizzat (kendisinin) hesaba katılmamasının imkansızlığına işaret ederek, bu görünün dışardan edinildiği şöyle dursun, adeta akılla tek vücut olduğunu, akılda doğuştan bulunduğunu, vurgular.

Mekan görüşünün zihinselliğini (ideallliğini) en kesin kanıt olarak veren bilimin, matematiğin bir dalı olan, geometri olduğunu söyleyen Kant'ın üçüncü kanıtı ise şudur: 3) "Geometri mekanın bilimidir. Geometri, hakikatlerinin mutlak biçimde zorunlu olmak gibi bir karakteri vardır. Hiç kimse ciddi olarak şunu diyemez; şimdiye kadar yaptığım deneylere göre üç kere üç dokuz ediyor, herhangi bir üçgenin üç açısı iki dik açığa eşittir vb. Çünkü herkes bu hakikatların her türlü deneyden ayrı olarak var olduklarını bilir. Deney, belli sayıda haller içinde kaldığından, matematik aksiyomlar (apaçık herkes tarafından kabul edilen önermeler) kadar mutlak ve şüphe edilmeyecek bir hakikatı bize veremez. Bu hakikatlar deneyden değil, akıldan gelir. Onları karakterlendiren en yüksek otoritenin, onlardan bir an bile şüphe etme imkansızlığının kaynağı budur. Bu hakikatlar mekana aittirler. Şu halde mekan a priori bir görüdür."¹⁵³

O halde Kant'ta mekan fikri, kendisinden genel mekan fikrinin çıkarılacağı, dış dünyadaki çeşitli mekanların karşılaştırılmasıyla elde edilmiş bir

¹⁵¹ Alfred Weber, Felsefe Tarihi, Çev: H.Vehbi Eralp, 4. Basım, Sosyal Yay. İst. 1991, s.307-308

¹⁵² I. Kant, Seçilmiş Yazılar, s. 75,76

¹⁵³ A. Weber, a.g.e., s. 308

sonuç değildir. Bilakis mekan algının a priori prensibidir. Yani mekan algının olmazsa olmaz şartıdır.

Herkesin mekanı gördüğünü sanması, mekanın algının objesi olduğunu sanması, Kant'a göre yanlıştır. Mekanı ve zamanı sujenin gözlükleri olarak niteleyen Kant'a göre "Göz nasıl kendi kendini göremezse bunlar da kendi kendilerini göremezler (aynanın ona gösterdiği hayal artık gözün kendisi değildir.) Biz her şeyi mekanda görüyoruz ama içeriğinden ayrı olarak mekanın kendisini göremeyiz. Eğer biz a priori olarak mekan görüşüne sahip olmasaydık, eğer akıl mekanı (ki zamanı da) bütün tasarımlardan önce yaratmasaydı, eğer bunlar ilk ve terkedilmez şekiller gibi önceden var olmasalardı, duyulur algı hiçbir zaman meydana gelmezdi."¹⁵⁴

Kant'ın, bu görüşleriyle, mekanın a priori olmasının delillerini ortaya koyduğunu ve mekanın transandental idealitesini onayladığını tespit etmekteyiz.

2) BU DELİLLERİN TAHLİLİ

Kant'ın mekanın a priori olduğunu ileri sürdüğü yukardaki görüşlerinin tahlilini (analizini) yaparsak mekan algıların objesi değildir, bilakis objeleri algılama şekli olarak, düşünen, bilen sujeden ayrılmayan adeta içgüdüsel bir niteliğe sahiptir. Bu haliyle mekanın transandental bir idealitesi vardır.

Bu durum Kant felsefesi'ni şu problemlerle yüz yüze getirmektedir: Eğer akıldan ve onun görü faaliyetinden ayrı bir mekan mevcut değilse. 1) Kendinde şey olan ve kendinde şeyleri akıldan ayrı olarak düşünen, aklın kavrayamayacağı iddia edilen eşya (kendinde şey olarak, görünüş değil) da mekanda mevcut değildir. "Şu halde eğer duyarlık, içgüdüsel ve önüne geçilmez bir alışkanlık sonucunda eşyayı bize mekanda gösteriyorsa, bu onları kendilerinde oldukları gibi değil, fakat camlarından biri mekan ve öteki zaman denilen gözlükleri arkasından ona nasıl görünüyorsa, öyle gösteriyor

¹⁵⁴ Aynı eser, s.308-309

demektir. Ona göründükleri gibi. Yani o, bize görünüşleri veya hiç olmazsa fenomeni veriyor, ama kendinde şeyi, numeni vermeye muktedir değildir."¹⁵⁵

2) Kant'ın mekan ve zamanı sujenin gözlükleri olarak gören bu anlayışı, bu görülerin bizatihi varlıklarının "objektifliği" problemini de doğurmuştur. Yani mekanın ve zamanın bizim bilincimizden bağımsız olan bir varlıkları var mıdır? Yoksa bunlar bizim bilincimizin formları mıdır?

Kant'ın bu problemi değerlendirişi şöyledir. "Her görülebilen ve dokunulabilen cisme biz aynı mekanda -bu mekan ister Euklidesçi olsun ister olmasın -belirli bir yer izafe ederiz."¹⁵⁶ Bunun nedeni objelerin ve olayların kendilerinden mi dir? Yoksa görülebilen ve dokunulabilen objeleri mekan içinde bir yerleri olmadan bizim tasavvur edemeyişimiz mi bu kabulün nedenidir? Sorularında ise Kant, sonuncu görüşü iddia etmektedir.

Bu durumda Kant'ın mekan anlayışının objektifliği ya da olgusalılığı probleminde sınırlandırılmış, şartları belirlenmiş bir olgusalılık sözkonusudur. Bu sınırlandırılmış olgusalılık Kant'ta şöyledir. "Hiçbir zaman mekanda olmayan bir dış duyu nesnesi olamaz; ve hiçbir zaman, zamanda olmayan bir dış ya da iç duyu nesnesi olamaz."¹⁵⁷

Bu bağlamda Kant'ta görüngüler zorunlu olarak mekanda ve zamandadırlar ve Kant için olgusalılık ancak bu sınırlandırılmış alan içerisinde mümkün bir anlam taşımaktadır.

3-) KANT'IN MEKAN ANLAYIŞININ BAZI FİZOLOFLARINKİ İLE MUKAYESESİ

Mekan problemi, tüm felsefe tarihi boyunca, üzerinde tartışılan problemlerden birisi olmuştur.

¹⁵⁵ Aynı eser, s.309

¹⁵⁶ Ernst Von Aster, Bilgi Teorisi ve Mantık, Çev: Macit Gökberk, Sosyal Yayınları, 3. basım. İstanbul, 1994, s.76

¹⁵⁷ F. Copleston, a.g.e. s.88

Mekanı varlığın kategorileri arasında sayan Aristo ile mekanı "bilen ben"in "suje"nin anlama yetisinde yani düşüncenin spontanitesinde bulan Kant'ın görüşü şüphesiz en keskin ayrılığı göstermektedir.

Dolayısıyla Aristo'da varlığın ilkelerinden olan mekanı, Kant, duyu bilgisinin a priori formu olarak ele almaktadır. Yani mekan Aristo'da ve takipçilerinde ontolojik bir problem olarak ele alınırken Kant'ta epistemolojik bir problem olarak ele alınmaktadır.

Yine şunu belirtmeliyiz ki Aristo, mekanı, kendisinin tespit ettiği on kategori içerisinde gösterirken Kant, mekanı, kendi tespit ettiği oniki kategorinin içerisinde göstermemiştir. Yukarda da belirttiğimiz gibi Kant, mekanı duyu bilgisinin a priori formu olarak ele almıştır,

Bu bağlamda Aristo, mekanı "kuşatan cisimle, kuşatılan yani yer değiştirme hareketi ile hareket kazanan cismin sınırı"¹⁵⁸ olarak tanımlayarak realist bir mekan anlayışına ulaşmıştır.

Aristo gibi; İhvan-ı Safa, İbn-i Sina ve Gazzali gibi filozoflar da mekanı tabiat bilimleri içerisinde ele alarak incelemişlerdir.

İhvan-ı Safa'ya göre mekan "mekanlaşmanın bulunduğu her yerdir, yani cismin sınırlarıdır."¹⁵⁹

İbn- Sina'ya gelince o mekanı hem kapsayan ve kapsanan hem de gerçek ve gerçek olmayan diye ayırarak ele almaktadır. Bu bağlamda İ.Sina'da "gerçek mekân, kapsamanın sonuna değen kapsayanın sonudur. Gerçek olmayan mekan ise, kapsayan cisimdir."¹⁶⁰

Görüldüğü gibi Aristo'nun tanımına yakın tanım yapan İbn-i Sina da mekanı realist açıdan değerlendirmiştir.

¹⁵⁸ S. Hayri Bolay, A.g.e. s.77

¹⁵⁹ Kazım Sarıkavak, Felsefe Dünyası Dergisi, İhvan-ı Safa, İbn-i Sina ve Gazzali'nin Zaman Anlayışı adlı makale, 25.sayı, 1997, s. 61

¹⁶⁰ Aynı eser, s.62

Mekanı realist açıdan ele alan bir başka filozof da Gazzali'dir. Gazzali, Aristocu filozofları her ne kadar eleştirmiş olsa da, bu konuda onlara tabi olmuştur.

Bu bağlamda Gazzali'ye göre mekan "kuşatan cevherin iç (batın) sathı olup, kuşatılan cismin dış sathına temastır" ¹⁶¹

Görüldüğü gibi Aristo, İ.Safa, İ.Sina ve Gazzali gibi filozoflar mekan problemini kozmolojik bir problem olarak ele almış ve realist bir mekan anlayışı ortaya koymuşlardır.

Klasik felsefenin, kozmolojiyi (evrenbilimi) metafiziğin bir bölümü sayan bu anlayışı ve buna bağlı olarak ele aldığı problemler zamanla değişmiş ve özellikle Galile'den sonra bilimsel bazda ele alınarak değerlendirilmiştir.

Yani modern doğa biliminin (fiziğin) problemleri ele alış ve açıklayış tarzı spekülâtif (kurgusal) değil, deney ve gözlem verilerine dayanmaktadır.

Bu dönemde mekan, metafizik bir problem olarak değil modern doğa biliminin yani fiziğin problemi olarak ele alınmıştır.

İşte bu modern doğa biliminin en önemli temsilcilerinden birisi Newton'dur. Newton mekânı, yalnızca bir kap olarak değil, mutlak bir kap olarak görmüştür. Bundan dolayı Newton'un mekan anlayışına mutlak mekan anlayışı denilmektedir.

Newton'un bu mutlak mekan anlayışına göre "mekan, kendi doğası içinde, dışsal herhangi bir şeyle ilişkisi olmaksızın, aynı ve hareketsiz kalır. Mekan tüm diğer varlıkların koşulu olan zorunlu yapıdır." ¹⁶²

Bu durumda Newton'un, mekânı içeriğinden bağımsız olarak, zorunlu ve sonsuz bir yapı olarak ele aldığını görmekteyiz.

¹⁶¹ S. Hayri Bolay, a.g.e. s.163

¹⁶² A. Cevizci, a.g.e. s.584

Newton'un bu mutlak mekan anlayışına tam karşıt bir görüş olarak Leibniz'in anlayışını gördüğümüzü belirtmiştik. Leibniz, mekanın bir öznel bir de nesnel yanı, bir psikolojik bir de ontolojik yanı olduğunu belirterek "mekanın hiçbir şekilde gerçekliği olmayıp mantıksal bir yapım olduğunu, mekanın bağıntılardan meydana gelen, salt görelî bir şey"¹⁶³ olduğunu kabul eder.

Burada şunu belirtmek gerekir ki geometri biliminin dayanağı olarak hem Leibniz hem de Kant "mekan ile Öklid mekanını ve geometri ile Öklid geometrisini"¹⁶⁴ anlıyolardı. Yalnız bu ortak anlayışa rağmen farklı yerlere gönderme yapıyorlardı. Yani bir anlamda "Leibniz de mekan ve zamanın Transandental ideallliğini ileri sürüyordu, ama Tanrı'nın düşünmesine gönderme yaparak Kant'ta olduğu gibi bizim (bilen ben olarak insanın) düşünmemize değil"¹⁶⁵ Bu göndermeyi insan zihnine yapması Kant için elbetteki önemli hatta olağanüstü bir farklılığın göstergesidir.

Bunun yanında Newton'un mekanik ve determinist evren anlayışı Kant felsefesini adeta yönlendirmiştir. Çünkü Kant, Newton mekaniğini kesin bir bilim örneği olarak görmekteydi.

Kant'ın ve Laplace'ın (öl.1827) mekanik evren anlayışı 20. yüzyılın başında Max Planck'ın ve Einstein'ın fizik biliminde yaptıkları devrime kadar devam etmiştir.

Bilimsel irdelenişle mekan, en-boy ve derinlikten oluşan üç boyutunun yanında zaman boyutuyla da ele alınmıştır.

"Mekanın ve zamanın birliği" olarak nitelenen ve ilk kez H. Minkowski tarafından ortaya atılan bu kavram daha sonra Einstein'ın kendi rölativite (görelilik) kuramıyla birleştirilmiştir.

¹⁶³ Yalçın Koç, Determinizm ve Mekan, a.g.e., s. 5,120

¹⁶⁴ F. Copleston, a.g.e. s.94

¹⁶⁵ Aynı eser. s.96

Minkowski, mekanın ve zamanın birliği adını verdiği bu görüşünü şöyle açıklıyor: "tüm fiziki ya da maddi nesneler dört boyutlu yapının bir parçası olarak var olur."¹⁶⁶ Yani fiziki hiçbir şey, mekan ve zamandan ayrı olarak varolamaz ya da düşünülemez. Zira her nesnenin yalnızca eni, boyu ve derinliği değil, bir de zaman içinde bir süresi vardır. Bundan dolayı, bir nesneye ilişkin tam bir açıklama ya da betimleme, tam dört koordinat verilerek ortaya konur.

Newton fiziğinin mutlak bir mekan ve mutlak bir zaman anlayışına (birbirinden bağımsız mekan ve zamanın var olduğunu ileri sürdüğü düşüncesine) karşı 20.yy.da yeni fizik bilimi anlayışları ön plana çıktı. Yani Newton fiziği mekan ve zamanı mutlaklaştırdığı için eleştirilmeye başlandı. Çünkü Newton'da "mekan ve zaman, hiçbir maddi cisim olmasa bile vardır. Hiçbir cisim olmasa bile, mekan üç boyutlu Eukleidesyen (Öklidci) bir mekandır. Zaman ise anlardan oluşan yapısıyla sürekli ve mutlak olarak akmaktadır."¹⁶⁷

Newton'un (öl.1727) bu anlayışı yerini Einstein'ın "Genel ve Özel Relativite Teorisi" ne bırakmıştır. Einstein, teorisini kurmak için Euklides dışı bir geometriye başvurmuştur. "Eğmeçli mekan varsayımına dayanan bu geometri, XIX yüzyılda oluşturulmuştur. Einstein, bildiğimiz fiziksel mekan-zamanı eğmeçli bir mekan olarak yorumlar. Öyle ki fizik yasaları düzlem geometri dışında değişik bir geometrinin önermelerine dönüşmüştür."¹⁶⁸

Böylece Einstein (öl.1955), mekan-zaman kavramıyla mekan ve zamanın birbirinden ayrılamaz olduğunu göstermiştir. Yani Einstein'a göre "zamana ilişkin her soru veya yanıt, mekanla da ilgili olmak zorundadır. Mutlak mekan yoktur. O yalnızca içinde yer alan cisimler ve enerjilerle varolur. (Aristoteles'in eski bir önermesi). Zaman da hiçbir şey değildir. Yalnızca içinde geçen olaylar sonucu vardır. Mutlak zaman da, mutlak eş zamanlılık da yoktur."¹⁶⁹

¹⁶⁶ Roger Pengrose, Fiziğin Gizemi, Çev. Tekin Dereli, TÜBİTAK Yay., 3.basım, İst.,1999, s. 57

¹⁶⁷ Şükrü Karbuz, Felsefe Tartışmaları, 22. Kitap, Mekanın Boyutları adlı makale, s.57.

¹⁶⁸ Cemal Yıldırım, Bilim Felsefesi, Remzi Kitabevi, 3. basım, İstanbul, 1991. s.239

¹⁶⁹ Ali Osman Alayoğlu, Teori ve Politika Dergisi, Bahar 99, 14. Sayı, Materyalist Zaman adlı makale, Burçak Mat., Ank., 1999, s. 61-62

Einstein'ın bu anlayışından sonra Max Planck'ın (öl.1971) kuantum teorisi kendini gösterir. Bu kurama göre maddenin saldıgı ısı ve ışık zannedildiği gibi sürekli bir akış değil, tam tersine "kuanto" en küçük enerji birimi (parçacık) adı verilen süreksiz ya da kesik paketlerden oluşmaktadır. Böylece "Planck sabitesi (mesafesi)" denilen değişmez sayıya ulaşılmıştır. Bu mesafe mekan-zaman ölçeğindeki "kuantum dalgalanmalarının o kadar büyük olduğu bir ölçektir ki; mekan ve zamanı düzgün bir sürekli ortam olarak artık düşünemeyiz."¹⁷⁰

Bu gelişmelerden sonra Werner Heisenberg, (öl.1977) "atomların iç dünyasında (mikrokozmoz) kesinsizlik (incertitude) bulunduğunu ortaya koymuştur."¹⁷¹ Böylece hareket halindeki bir elektronun tam olarak yerini tespit etsek, hızını tespit edemiyoruz, hızını tespit etsek, yerini tespit edemiyoruz diyen Heisenberg'e göre "kuanta mekaniği ile sebeplilik kanununun geçersizliği (invalidiation) kat'i olarak tespit edilmiştir"¹⁷²

Böylece klasik fiziğin (yani Newton fiziğinin) ve felsefesinde Newton fiziğini temellendirmeyi amaçlayan Kant'ın felsefe anlayışı sarsılmış oldu. Yani klasik fiziğin determinizm ilkesi (neden ve sonuca dayalı belirlenebilirlik) yerini olasılıklı (ihtimaliyet taşıyan) fizik anlayışına bıraktı.

Bu durum karşısında Kant'ın kesin, zorunlu ve a priori bilgi anlayışının yerini görecilik, kuantum ve olasılıklı kuramlar aldı.

Şimdi mekan konusunda ileri sürülen tüm bu görüşleri toparlarsak üç temel yaklaşımdan sözedebiliriz: 1) Mekanı kap ya da hazne olarak yorumlayan görüş: Bu görüşe göre mekan içine bir şey konsun ya da konmasın, mekan varolan birşeydir. Örneğin Newton'un görüşü yani mutlak mekanın var olduğunu ileri süren görüştür. 2) Bağıntısız mekan görüşü: Bu görüşe göre mekan yalnızca varolan şeyler arasındaki dışsal bir bağındır. Yani şeyler varsa

¹⁷⁰ Roger Pengrose, Us Nerede, Çev. Tekin Dereli, TÜBİTAK Yay., Ank., 1999, s. 57

¹⁷¹ Roger Pengrose, Fiziğin Gizemi, Çev. Tekin Dereli, TÜBİTAK Yay., 3.basım, İst., 1999, s.122

¹⁷² S.Hayri Bolay, Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü, Akçağ yay. 6. Baskı Ank. 1996, Rölativite maddesi. Syf.40

(nesneler, varlıklar) aralarında mekan da vardır. Şeyler yoksa aralarındaki mekandan bahsedilmez. Örneğin Leibniz mekanın ideal bir yapım olduğunu ileri sürmüştür. 3) Çok yönlü mekan görüşü: Mekanı "kap olarak gören" mutlak mekan görüşü ile "şeyleri" ön plana çıkartan 'bağıntısal mekan' görüşünün bir sentezidir. Yani mekan ile şeylerin birbirlerini tamamladığını öne süren görüştür. Örneğin Descartes'ın mekanla uzamı (cisimlerin mekanda kapladığı yeri) özdeşleştiren anlayışını buna örnek gösterebiliriz.

Kant ise felsefesinde, Newton fiziğini temellendirmeye çalışmış ama buna rağmen kendi özgün çizgisini ortaya koymuştur. Mekanın, algılarımızın (duyu verilerimizin ve dolayısıyla duyu bilgisinin) zorunlu bir formu olduğunu, bizim şeyleri (nesneleri, varlıkları) mekan içindeki şeyler olarak algıladığımızı ileri sürmektedir.

C) KANT'IN ZAMAN ANLAYIŞI

Kant'a göre duyu bilgisinin iki a priori formu olduğunu, bunlardan birinin mekan diğlerinin ise zaman olduğunu biliyoruz.

Yine mekan ve zamanın ortak olan özelliklerini: her ikisinin de salt form olduklarını, bunların birer "kavram" değil "görü" olduklarını ve bu nüansın açıklamasını, mekan ve zamanın sujenin gözlükleri olduğunu bundan dolayı da çok özel şeyler olduğunu da biliyoruz.

O halde Kant'ta zamanın ne olduğu -ne olmadığı meselesine geçebiliriz.

Kant'a göre "zaman, herhangi bir deneyimden türetilmiş empirik bir kavram değildir."¹⁷³

Kant, yine zamanın "tüm tasarımların temelinde yatan zorunlu bir görü"¹⁷⁴ olduğunu ileri sürmüştür. Zamanın a priori verili olmasından dolayı "görüngüleri zamandan soyutlayabilsek de zamanın kendisini ortadan

¹⁷³ I. Kant, Kritik Der Reinen Vernunft, s.74

¹⁷⁴ Aynı yer

kaldıramayız."¹⁷⁵ diyor. Yani zamana izafe edilen ya da zaman içerisinde algılanan şeyleri ortadan kaldırsak da (bir soyutlama yaparak) bizzat zamanı zihnimizden soyutlayamayız çünkü zaman a priori bir veri olma niteliğine sahiptir.

Zaman a priori bir zorunluluğa dayanır. Bundan dolayı "zamanın sadece bir boyutu vardır, farklı zamanlar eş zamanlı değil fakat ardışıktır."¹⁷⁶

Yani nasıl mekan tek boyutlu ise, değişik mekanlar bu tek boyutlu mekanla, ardışık değil ama eş zamanlı olarak bulunuyorsa, değişik zamanlar da zamanla eş zamanlı değil fakat ardışık olarak bulunur. Çünkü mekan ve zaman görülerinin altına sokulabilecek hiçbir tür kavram yoktur." Mekanı ve zamanı bir bütünü parçalarına ayırırcasına parçalayamayız. Biz onları cins kavramlarıyla ele alamayız. Mekanı ve zamanı kendi karakteristik belirlenimleri içinde kavramak istiyorsak, onları tek ve "biricik" şeyler olarak düşünmek zorundayız."¹⁷⁷

Öyleyse zaman da mekan gibi "genel" dir ve bu yüzden her türlü empirik tasarımdan önce insan zihninin temelinde a priori yatmaktadır.

Zaman tecrübeden çıkmıyorsa mutlak bir akış içinde midir? Kant bu soruya olumlu cevap vermiyor. Dolayısıyla Kant'ta zaman, her şeyi kendisiyle birlikte sürükleyen mutlak bir akış, bir gerçeklik olarak anlaşılmamalıdır. Tersine Kant'ta zaman "iç görümüzün formundan başka bir şey değildir. Eğer iç görümüzden duyarlığımızı tikel koşulunu uzaklaştıracak olursak, zaman bilinci de yiter. Çünkü zaman, nesnelerin kendilerine değil, bilakis sadece onları (nesneleri) görüleyen özneye bağlıdır."¹⁷⁸

Yani zaman sadece insana özgü olan, fakat insanın bilgi ve tecrübesinin kendisinden yoksun olamayacağı bir bilgi formudur. Şimdi

¹⁷⁵ Aynı yer

¹⁷⁶ Aynı eser, s.75.

¹⁷⁷ E. Cassirer, a.g.e. s.11

¹⁷⁸ I. Kant, Kritik Der Reinen Vernunft, s. 79

sorulması gereken soru şudur: Zaman duyular dünyasının formlarından biri ise, bilginin formu olarak nereden doğmuştur? Kant'ın cevabı şöyledir; "zaman algıya dayanan bilginin formu olarak (tıpkı mekan gibi) temelini insan düşüncesinde bulan yasadır (Leges menti insitae) ve sanki bizim düşüncemizle doğmuştur (connatae).¹⁷⁹

Zamanın, görüde ve tasarımda dolaysızca kapsandığını söyleyen Kant'a göre "kökensel tasarım olarak zaman, sınırsız olarak verili olmalıdır. Çünkü tüm tasarımlar kavramlar yoluyla verilemez. Bilakis, bu kavramlar için dolaysız görü temelde yatıyor olmalıdır."¹⁸⁰

Bu durumda zaman algılanan her şeyi içine alan bir bütündür (totum). Yani mekan sadece dışsal görüngülerin a priori biçimsel koşulu iken zaman, ne olursa olsun, tüm görüngülerin (yani hem içsel hem dışsal) a priori biçimsel koşuludur.

Buna göre zamanın algılanan her şeyi içine alan bir bütün olması, tüm yalın öğelerin (unsurların) bir araya gelmişliği ya da birliği anlamına gelmez. Bu bütün, sonsuza dek bölünebilen bir bütündür. Bir başka deyişle zamanda sonsuza ulaşan bir kontinuum (kesintisizlik) söz konusudur. Dolayısıyla zamandaki parçalanmaların ve birleşmelerin sonu yoktur.

Şimdi buna dayanarak, Kant'ın felsefesi'nde, zamanın kendi başına ve mutlak bir realitesi vardır diyebilir miyiz? Hayır. Çünkü yukarıda da belirttiğimiz gibi, zaman, insana özgü olan, insanın bilgi ve tecrübesinin kendisinden mahrum (yoksun) olamayacağı bir bilgi formudur. Bu demektir ki zamanın da mekan gibi; kavradığımız duyular dünyasının a priori formu olduğu kesindir.

1) "ZAMAN"IN A PRIORİ OLMASININ DELİLLERİ

Bilindiği gibi Kant'ın felsefesinde duyu bilgisinin a priori formları olan mekan ve zaman bizim bilincimizin dışında varolan bir gerçekliğe sahip değildir.

¹⁷⁹ H. Heimsoeth, a.g.e., s.62

¹⁸⁰ I. Kant, Kritik Der Reinen Vernunft, s.75

Şimdi sensualizmin kabul etmediği ama Saf Aklın Eleştirisi'nin varlığını kanıtladığı (tabii Kant'a göre) "zaman" görüşünün a priori oluşunun delillerini Kant, mekan meselesinde olduğu gibi, çocuğun hayatından deliller göstererek ortaya koyuyor. 1) "Her algıdan evvel çocuk önce, sonra duygusuna sahiptir ve bunlar olmasaydı algıları, düzensiz ve sırasız, belirsiz bir kütle olarak birbiriyle karışacaktı; yani, herhangi bir görüden önce, o (çocuk) a priori olarak zaman fikrine sahiptir."¹⁸¹

Bu durumda Kant, zamanı, tasarımlarımızın bir düzenleyicisi, onları (tasarımları) ardışık bir sıra halinde kavramamızı sağlayan form olarak görmektedir.

Zamanın a priori oluşunun bir başka kanıtını oluşturan özellik olarak 2) "Zihin, zamanı dolduran her şeyi hesaba katmayabilir. Fakat hiçbir halde bizzat zamanı hesaba katmamazlık edemez."¹⁸²

Bu kanıtında bir soyutlama yapan Kant, bizzat zamanın hesaba katılmamasının imkansızlığına işaret ederek, bu görünün dışardan edinildiği şöyle dursun, adeta akılla tek vücut olduğunu, akılda doğuştan bulunduğunu, vurgular.

Kant, zaman görüşünün idealliğini (zihinselliğini) en kesin kanıt olarak veren bilimin aritmetik olduğunu ileri sürmektedir. Kant'ın üçüncü kanıtı ise şudur. 3) "Aritmetik, birbirini kovalayan anları, sayıyı oluşturan sürenin (duree) bilimidir. Aritmetik biliminin hakikatlerinin mutlak biçimde zorunlu olmak gibi bir karakteri vardır. Bu hakikatler deneyden değil, akıldan gelir. O halde zamanı (ki mekanı da), karakterlendiren en yüksek otoritenin (yani aklın), onlardan (zaman ve mekandan) bir an bile şüphe etme imkansızlığının kaynağı budur. Şu halde zaman a priori bir görüdür."¹⁸³

¹⁸¹ A.Weber, a.g.e. s.308

¹⁸² Aynı yer.

¹⁸³ Aynı yer.

Netice itibariyle şunu söyleyebiliriz ki; Kant'ta zaman fikri, değişik zamanlardan elde edilmiş bir sonuç değildir. (Yani süre anlarının karşılaştırılmasının bir sonucu değildir.) Bilakis zaman, algının a priori prensibidir. O halde zaman da mekan gibi algının olmazsa olmaz şartıdır. Kant bu durumu şöyle izah ediyor: "Eğer biz a priori olarak zaman görüşüne sahip olmasaydık, eğer akıl zamanı (ki mekan da) bütün tasarımlardan önce yaratmasaydı, eğer bunlar ilk ve terkedilmez şekiller gibi önceden var olmasalardı, duyulur algı hiçbir zaman meydana gelmezdi."¹⁸⁴

Kant'ın, bu görüşleriyle, zamanın a priori olmasının delillerini ortaya koyduğunu ve zamanın transandental idealitesini kabul ettiğini görmekteyiz.

2) BU DELİLLERİN TAHLİLİ

Kant'ın zamanın a prioriliğini ileri sürdüğü yukardaki görüşlerinin tahlilini (analizini) yapınca şu sonuçlara ulaşmaktayız. Zaman algının objesi değildir. Zaman (ve mekan da) sujenin gözü gibidir. Göz nasıl ki kendini göremezse bunlar da (zaman ve mekan) kendi kendilerini göremezler.

Bu bağlamda zaman denilen bir obje yoktur. Ancak zaman, objeleri algılama şekli olarak sujeden (düşünen varlıktan) ayrılmayan içgüdüsel bir alışkanlıktır.

Zaman tek boyutlu bir dizi, bir çizgi halindedir. Değişik mekanların birbirine göre durumu eşzamanlı iken, zamanların birbirine göre durumu ardışıktır. Zaman, dış dünyadaki kendi için kalıcı şeylere bağlı değildir. Bu durumda zaman, tüm görüngülerin biçimsel a priori koşuludur. Çünkü tasarlanan şeyler soyutlansa da zaman, a priori bir veri olarak sujede kalmaya devam etmektedir.

Kant'a göre "mekan, dışsal duyuların tüm görüngülerinin biçimi, eş deyişle öznel duyarlık koşuludur. Öyle ki bizim için dışsal sezgi yalnızca onun altında olanaklıdır. Zaman ise içsel duyumun, eş deyişle kendimizin ve içsel

¹⁸⁴ Aynı eser, s.309

durumumuzun sezgisinin biçimidir. Ruhsal durumlarımız zaman içinde birbirlerini izliyor olarak ya da eş zamanlı algılanırlar, mekan içinde değil"¹⁸⁵

Bu durumda Kant, hem mekanı hem de zamanı görüngülerin a priori formu olarak görmektedir. Ancak şu önemli nüansı vurgulamalıyız ki; mekan, sadece dışsal görüngülerin a priori biçimsel koşulu iken zaman, ne olursa olsun tüm görüngülerin (hem içsel hem de dışsal) a priori biçimsel koşuludur. Yani tüm tasarımlar (Vorstellungen) içsel durumumuza aittirler. Dolayısıyla tasarımlar duyu ya da görü olarak, zamanın biçimsel koşulu altındadır.

Kendinde şeylere ait özellikler bize duyular yoluyla verilemediğinden dolayı, Kant'ın zaman anlayışının objektifliği ya da olgusallığı, tıpkı mekan anlayışında olduğu gibi, sınırlandırılmış, şartları belirlenmiş bir durum arz etmektedir.

Bu sınırlandırılmış durum Kant'ta şöyledir: "Hiçbir zaman mekanda olmayan bir dış duyu nesnesi olamaz, ve hiçbir zaman, zamanda olmayan bir dış ya da iç duyu nesnesi olamaz."¹⁸⁶

Şu halde zamanın ve dolayısıyla mekanın, transandental idealitesi buradan çıkmaktadır. Çünkü zaman ve mekan görüleri kendinde şeylere irca edilemez (indirgenemez). O halde zaman ve mekan şeylerin bir özelliği değil bizim görümüzün öznel koşullarıdır.

3) KANT'IN ZAMAN ANLAYIŞININ BAZI FİLOZOFLARINKİ İLE MUKAYESESİ

Zaman problemi de, tıpkı mekan problemi gibi, tüm felsefe tarihi boyunca, üzerinde tartışılan problemlerden birisi olarak karşımıza çıkmaktadır.

Daha önce de belirttiğimiz gibi, mekanı ve zamanı varlığın kategorileri arasında sayan Aristo ile mekanı ve zamanı "bilen ben" in anlama yetisinde

¹⁸⁵ F. Copleston, a.g.e. s.86

¹⁸⁶ Aynı eser, s.88

bulan yani düşüncenin spontanitesinde bulan, Kant'ın görüşleri tezat oluşturmaktadır.

Aristo ve takipçilerinde ontolojik bir problem olarak ele alınan mekan ve zaman Kant'ta epistemolojik bir problem olarak ele alınmış ve duyu bilgisinin a priori formları olarak nitelendirilmiştir.

Aristo "zamanda hareket veya değişme olmadığını, bununla beraber değişme ve hareket olmadan zamanın var olamayacağı"¹⁸⁷ kanaatini taşıyordu.

Aristo, zamanın, ancak hareket sayesinde mevcut olduğunu bildirirdiğinde, realist bir görüş ileri sürerken ruh-zaman münasebetini ele alırken idealist bir zaman anlayışına yönelmiştir. Aristo, ruh-zaman münasebetinde "Sayacak kimse bulunmazsa, sayılacak bir şey ve sayı da olmayacaktır. Zira sayı ancak sayan için varolduğundan zaman da ancak ruh (şuur) için var olacaktır. Dolayısıyla ruh olmayınca zaman da olmayacaktır"¹⁸⁸ diyor.

İşte Aristo'nun zamanı ele alışındaki içine düştüğü ikilem budur. Yani zamanı, hem harekete bağlayarak realist, hem de ruha bağlayarak idealist bir zaman anlayışı ortaya koymuştur.

Zamanın varlığını, zamanın bilincinde olan bir ferdi ruha bağlayan Aristo, ruhu sonlu, zamanı ise sonsuz ve yaratılmamış olarak kabul etmiştir.

Zamanın varlığının, bir idealite olarak, "bilen ben"de "suje"de olduğu anlayışı Kant için de geçerlidir. Yani Aristo'nun ikileme düştüğü, ama zamanı ruha bağladığı anlayışı, çok özel bir durumla, Kant'ta da kendini göstermektedir. Şöyle ki, tüm tasarımlarımızın (iç ve dış tasarımların) formu olan zaman, Kant'ta "bilen ben" için vardır. Bu "bilen ben" solupsizm (tekbencilik) anlamında bir "ben" değil, tüm öznelere (sujeleri, insanları) içeren bir "ben"dir.

¹⁸⁷ S.Hayri Bolay, Aristo Metafiziği ile Gazzali Metafiziğinin Karşılaştırılması, s.80

¹⁸⁸ Aynı eser., s.81

Dolayısıyla Kant'ta "bilen ben" özneler arası geçerliliği olan bir nitelik göstermektedir.

Bunlara dayanarak Aristo'nun zamanı ruha bağlayan anlayışı ile Kant'ın zamanı "bilen ben"e bağlayan anlayışı arasında bir benzerlik olduğu söylenebilir. (Tabii Aristo'nun zamanı harekete bağlayan anlayışını dikkate almazsak)

Zaman konusunda görüş beyan eden filozoflardan Augustinus, zamanın zihinde olduğunu ileri sürerek idealist bir zaman anlayışını kabul etmiştir. Augustinus'a göre "zaman, zihinde (bellekte-in animo-) vardır ve onları başka yerde görmem."¹⁸⁹

Hatırlanacağı gibi Kant'ta zamanı, kendinde bir şey veya kendinde şeylerin bir özelliği olarak görmüyordu. Zamanı öznel bir tasarımlama biçimi olarak gören Kant ile zamanı zihinde (bellekte) gören Augustinus'un bu anlayışları birbirine yakın görünmektedir.

Türk-İslam felsefesi'nde zamanı ele alan filozoflar; ister Aristocu gelenekle hareket etmiş olsunlar (Farabi, İ.Sina, gibi), ister Aristocu anlayışa ve taraflarına karşı çıkanlar olsunlar (Gazzali gibi) isterse daha özgün bir tarz geliştirmeye çalışanlar olsunlar (Ebu'l Berekat el-Bağdadi ve Davud-u Kayseri gibi) mekan ve zaman konusunda, Aristo'nun anlayışıyla yakın bir anlayış ortaya koymuşlardır. Bundan dolayı Kant'la karşılaştırmada, Aristo'nun anlayışıyla karşılaştırmaktan farklı bir durum ortaya çıkmayacağı için, bu açıklamanın yeterli olduğunu düşünüyoruz.

Filozof İbn-Rüşd zamanı, sujeye bağlı bir olgu olarak görürken, zamanın anlaşılmasının kolay yolu olarak da hareketle birlikte alınmasının önemini vurgulamıştır.

¹⁸⁹ Betül Çotuksöken - Saffet Babur. a.g.e. s.88-89

Yukarıda da belirttiğimiz gibi İbn-i Rüşd "yeryüzündeki bir mağarada bir grubun küçük yaşlardan itibaren kapalı tutulduklarını düşünecek olursak, bunlar, alemdeki duyularla algılanan hiçbir hareketi algılayamasalar da, bunların zamanı algıladıklarını kesinlikle söyleyebiliriz"¹⁹⁰ diyordu.

Bu anlayışla İbn-i Rüşd, zamanı rasyonel bir psikolojik anlayışla ele almış ve zamanın zihinselliğine işaret etmiştir.

Hatırlanacağı gibi Kant da, zamanın a prioriliğinin delili olarak "zihin, zamanı dolduran her şeyi hesaba katmayabilir. Fakat hiçbir halde bizzat zamanı hesaba katmamazlık edemez."¹⁹¹ diyordu.

İbn-i Rüşd'ün zamanı ele alışındaki rasyonel psikolojik anlayışı ile Kant'ın zamanın bizzat zihinselliğini vurguladığı bu anlayışının yakın olduğunu görmekteyiz.

İslam felsefesinde fiziksel zaman anlayışını aşma yolunu deneyen filozoflardan El-Bağdadi'ye göre "zaman, ölçü ile ilgilidir. Zaman varlığın ölçüsüdür, hatta zaman durağanlığı (sükun) bile ölçer"¹⁹²

Böylece El-Bağdadi'nin zamanı varlığın ölçüsü olarak gördüğünü, onun ölçü alanını genişletip soyut alana çektiğini görmekteyiz.

Yine zaman konusunda kendisinden öncekilerini aşma yolunu deneyen ilk Osmanlı müderrisi Davud-u Kayseri'ye göre "zaman varlığın bekasının ve devamının ölçüsüdür. Zaman varlıkların var olmalarının, yaratılmalarının süresinin ölçülmesidir."¹⁹³ Bu tanım zamanın, varlıklar arası ilişkilerinin ölçülmesine ait olduğu gerçeğini ortaya koymaktadır.

¹⁹⁰ İbn-i Rüşd, Tutarsızlığın Tutarsızlığı, Çev. K. Işık-M. Dağ, Ondokuz Mayıs Üniv. Yay., Samsun, 1986, s. 43

¹⁹¹ A. Weber, a.g.e. s.308

¹⁹² Kazım Sarıkavak, a.g.e. İhvan-ı Safa, İbn-i Sina ve Gazzali'nin Zaman Anlayışı adlı makale, s.58.

¹⁹³ Mehmet Bayraktar, Dâvûd-u Kayseri, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ank., 1988, s. 32,33

Nisbeten, bu özgün anlayışlara rağmen; Türk-İslam dünyasında Aristocu geleneği aşp, zamanı fiziki boyutundan, ontolojik bir problem olarak ele almaktan, tamamen çıkartan filozof olmamıştır. Ama İbn-i Rüşd'ün zamanı hem fiziki hem de psikolojik yolla ele almasını, zamanı rasyonel bir psikolojiyle temellendirilmesini çok önemli bir hadise olarak görmekteyiz.

Bu bağlamda şunu söylebiliriz ki, Aristo ve sonraki filizoflar zaman problemini kozmolojik bir problem olarak ele almışlardır. Fakat zamanı değerlendirişlerinde şu ya da bu yönde farklılıklar vardır.

Klasik felsefenin kozmolojiyi (evrenbilimi) metafiziğin bir bölümü olarak gören bu anlayışı ve buna bağlı olarak ele alınan problemler zamanla değişiklik göstermiştir. Bu problemler, özellikle Galilei'den sonra, bilimsel bazda ele alınarak değerlendirilmiştir.

Yani modern doğa biliminin (fiziğin), problemleri ele alış, irdeleyiş ve açıklayış tarzı spekülatif (kurgusal) değil, deney ve gözlem verilerine dayanmaktadır.

Bu yeni bilim dönemiyle birlikte zaman problemi de mekan problemi gibi, metafizik bir problem olarak değil, modern fiziğin bir problemi olarak ele alınmıştır.

İşte bu modern doğa biliminin en önemli temsilcilerinden Newton'a göre zaman mutlaktır ve mutlak zaman doğal olaylardan bağımsızdır. Bu zaman fiziki olaylardan, varlık bakımından önce gelmektedir. O halde Newton'da zaman "mutlak, doğru ve matematiksel zamanın kendisi, kendi doğasından dengeli bir biçimde akıp gider. Dışsal olan herhangi bir şeyle ilişki kurmaz, başka bir biçimde süre olarak adlandırılır. Göreli, belirgin ve genel zaman, hareket yoluyla duyulabilen ve dışsal olan bazı süre ölçülerine sahiptir; saat, gün, ay, yıl gibi"¹⁹⁴

¹⁹⁴ Philip Turetzky, Teori Politika, Mutlak ve İdeal Zaman adlı makale, Çev: Nilüfer Yılmaz, Bahar 99, 14. sayı, Burçak matbaası, Ankara, 1999, s.80.

Zaman kavramını irdelerken, özellikle bilimsel anlamda, zamanın ne olduğu konusunda Newton'un bu anlayışını eleştiren Edward T.Hall'e göre zaman "Newton'un sandığı gibi değişmez bir sabit değil, çok geniş bir fenomenler yelpazesini kapsayan bir kavramlar, olaylar ve ritimler yığınidır."¹⁹⁵

Newton'un mutlak zaman anlayışını reddeden ve zamanın ardarda gelen olayların düzeni olarak gören Leibniz; mekan konusunda olduğu gibi, zaman konusunda da Tanrı'nın varlığına gönderme yaparak görüş beyan eder.

Tanrı'nın tek sonsuz töz olduğunu ileri süren Leibniz'e göre "Eğer zaman sonsuz bir töz olsaydı, Tanrı'nın kendisi olacaktı. Zamanın parçaları vardır. Tanrı ise bölünemez. Tanrı ve zaman özdeş olamazlar dolayısıyla zaman sonsuz töz olamaz.Gerçek olan her şey tözler ve tözlerin sahip olduğu özelliklerdir. Bağıntılar, gerçek varlıklardan, gerçek varlıkların sahip oldukları özelliklerden soyutlandıkları için gerçek değildir."¹⁹⁶

Leibniz bu bağıntisal zaman kuramıyla Newton'un mutlak zaman anlayışını reddeder. Bu durumda bağıntisal zaman anlayışı, zamanın ideal olduğunu dolayısıyla gerçek olmayan bir şey olduğunu ileri sürmektedir.

Leibniz'in bu görüşüne dayanarak, Kant'ın anlayışıyla karşılaştırsak ve mekan konusunda vurguladığımız nüansı da hatırlarsak, şunu söyleyebiliriz: "Bir anlamda Leibniz de mekan ve zamanın Transandental idealliğini ileri sürüyordu, ama Tanrı'nın düşünmesine gönderme ile, Kant'ta olduğu gibi bizim (insanın) düşünmemize değil. Bu ayrım Kant için olağanüstü bir önem taşımaktadır."¹⁹⁷

Kant sonrasında, mekan ve zaman anlayışları, şu ya da bu şekilde de olsa gündem teşkil etmeye devam etmiştir.

Şimdi Kant sonrası ileri sürülen zaman anlayışlarından bir kaçına değindikten sonra zamanın bilimsel irdelenişine geçeceğiz.

¹⁹⁵ Edward T.Hall, Cogito zaman:12'ye 1 var, Kaç Çeşit Zaman Var adlı makale, Çev: Doğan Şahiner, Yapı Kredi Yay. İst. 1997, s.149

¹⁹⁶ P.Turetzky, a.g.y. s.88-90

¹⁹⁷ F. Copleston, a.g.e. s.96

Mekanın ve zamanın insanın bilincinde olduğunu ileri süren Hegel'e göre "bizler hiç bir zaman noktaların ve anların farkında değilizdir. Hep "burda-şimdi"lerin farkındayızdır."¹⁹⁸

Zamanı, kesin ve diyalektik olarak ise Hegel şöyle tanımlıyor "olduğunda olmayan ve olmadığında olan varlıktır. Sezgilenmiş oluşturdur. Tıpkı mekan gibi zaman da duyarlığın ya da sezginin katıksız biçimidir, duyarlık içindeki duyarsız etkendir."¹⁹⁹

Bu tanımda Kant'la benzerlikler gösteren bir anlayış söz konusudur ancak temelde farklı bir anlayış benimsenmiştir. Temeldeki farklılığı Hegel'in şu görüşünde bulmaktayız: "Her şeyin zaman içinde ortaya çıktığı ve yıkılıp gittiği söylenir. Öyle ki her şeyden soyutlandığında, yani zamanın ve uzamın içeriğinden soyutlandığında, arkada bir tek boş zamanla boş uzam kalmış olur. Başka deyişle, zaman ve uzam dışsallığın soyutlaması olarak konumlandırılmıştır. Zaman ve uzam sanki kendileri için varmışlar gibi tasarımılanmışlardır. Ama her şey zaman içinde ortaya çıkıp yıkılıp gitmez, zamanın kendisidir bu oluş, ortaya çıkış ve yıkılıp gidiş."²⁰⁰

Bu durumda zamanı kendi içinde tamamlanmış olmayan ruhun (tinin) yazgısı ve zorunluluğu olarak gören Hegel'de zaman "Orada olan ve bilince kendisini boş bir sezgi olarak sunan kavramın kendisidir."²⁰¹

Hegel'in bu anlayışını soyut ve sonrasız diyerek eleştiren Kierkegaard ise bugünü biricik gerçeklik, geçmiş "artık -şimdi-değil", geleceği de 'henüz -şimdi-değil' kılan zaman anlayışına saldırmaktadır. Bu bağlamda Kierkegaard'a göre "deneyimi yaşamış zaman, çeşitli kiplerin insanların amaçları ve kararlarına gönderme yaparak ayırt edildiği bir birliktir. Geçmiş belleğimizde

¹⁹⁸ W.Mays, Cogito, a.g.e., Hegel ve Marks'ta Zaman ve Zamansallık adlı makale, çev: Alp Tümerterkin, s.66

¹⁹⁹ Aynı eser, s.66-67

²⁰⁰ Aynı yer.

²⁰¹ G.W.F.Hegel, Tinin Görüngübilimi, Çev: Aziz Yardımlı, İdea Yay. İst, 1986, s.484.

korunmuş, gelecek de kararlarımıza yansıtılmıştır."²⁰² Yani Kierkegaard'ın varoluşsal zamanında, üç ayrı kip dolayumsuz deneyimin birliği içinde verilmiştir.

Fenomenolojik zaman anlayışının en önemli temsilcisi olan Edmund Husserl'in (öl.1938) bu görüşlerine, kısaca da olsa, değinmeyi yararlı bulmaktayız.

Bilindiği gibi fenomenoloji "öz"e ulaşmak için kullanılan bir yöntemdir. Husserl, zihnin ve en genel ilkelerin mekan ve zaman dışı birer "öz" olduğu tezinden hareketle, bu özlerin bilinmesini, anlaşılmasını felsefenin konusu haline getirdi.

Fenomenolojik anlayışa göre bilincin, mekana ve zamana bağlı olmayan bu "saf özleri" yakalaması için, soyutlama ve yargıyı askıya alma (epokhe) faaliyetini gerçekleştirmesi gerekir.

Fenomeni dış dünyada görünen olaylar olarak değil, insan bilincindeki (şuurundaki) görünmeyen olaylar, bilinç verileri olarak tanımlayan Husserl'in fenomenolojik zaman anlayışı şöyledir. "biz (fenomenolojistler) yaşanan deneyimleri herhangi bir gerçeklik biçimine göre tasnif etmiyoruz. Gerçeklikle yalnızca yönelindiği, tasavvur edildiği, sezgilendiği ya da kavramsal olarak düşünüldüğü ölçüde ilgileniyoruz. Bunun zaman sorunu açısından anlamı, yaşanan zaman deneyimleriyle ilgileniyor olmamızdır."²⁰³

Şunu belirtmeliyiz ki fenomenolojistlerde "bir şeye yönelmiş olma" en önemli unsurdur. Fenomenoloji alanına ait edimleri, objektiviteyi oluşturan uğraklara ait a priori gerçeklerin sergilenişi olarak gören Husserl, zaman bilincini şöyle araştırıyor "zamanın özsel oluşumunu aydınlığa çıkararak - belki de - zamanın a priori özelliklerinin aslen bağlı olduğu, yalnızca zamana ait idrak ve edim özelliklerinin içeriğini öne çıkararak, zamanın a priorisine açıklık kazandırmaya çalışıyoruz. Doğal olarak, burada şunlar gibi apaçık yasalardan

²⁰² W.Mays, a.g.e. s.73

²⁰³ Edmund Husserl, Cogito:a.g.e., İçsel Zaman Bilinci adlı makale, Çev: Doğan Şahiner, s.21

söz ediyorum: 1) Sabit zaman sırası, sonsuz, iki boyutlu bir dizi düzenindedir, 2) İki ayrı zaman asla birbirine bitişik olamaz 3) Bunların ilişkisi eş zamanlı olamaz. 4) Geçişlik vardır, her zamanın bir öncesi ve sonrası vardır."²⁰⁴

Husserl'in bu anlayışı Kant'ın "zamanın salt bir boyutu vardır (bulunmaktadır); farklı değişik zamanlar eş zamanlı değil fakat ardışıktır."²⁰⁵ anlayışıyla ve zamanın a priori olduğunu kabul etmesiyle uyum içerisindedir. Buna dayanarak Husserl'in fenomenolojik zaman anlayışının Kantvari bir anlayış olduğunu söyleyebiliriz.

Zamanın ne olduğu konusunda görüş beyan eden filizoflardan birisi de Martin Heidegger'dir.

Felsefesinde bugüne değil de geleceğe öncelik veren Heidegger, geleceği beklentilerimiz ve tasarımlarımız terimleriyle, geçmişiyse anılarımız terimiyle betimlemektedir.

Felsefesinde temel kavram olan Dasein'a ya da insanın varoluşuna ilişkin kendi varoluşçu görüşlerini dile getiren Heidegger'e göre "zaman Dasein'dir. Dasein zaman değil geçiciliktir. Dolayısıyla, zaman geçicidir temel önesürümü en otantik belirlemedir. Zaman her durumda ben olduğuma göre, bir çok zaman vardır. Zamanın kendisi anlamsızdır, zaman geçicidir. Sonuç olarak Dasain şudur; Sorgulanabilir olmak"²⁰⁶

Bu durumda Dasein, varlığın yapısını meydana getiren bir modeldir. Çünkü "Dasein'ın varlık'ının zamansallığı, Dasein'ın zaman içinde varolmaktan ziyade zaman olarak varolduğu anlamına gelmektedir."²⁰⁷ Yani Dasein, zamana; zaman ise geleceğe yönelik değişme ve dönüşmeye eşittir.

²⁰⁴ Aynı eser, s.22

²⁰⁵ I.Kant, Kritik Der Reinan Vernunft, s.75

²⁰⁶ Martin Heidgger, Cogito, a.g.e., Zaman Kavramı adlı makale, Çev: Doğan Şahiner, s.40-41

²⁰⁷ Stephen Mulhall, Heidegger ve "Varlık ve Zaman", Çev: Kaan Öktem, Sarmal Yay, İst, 1998, s.256

Heidegger'in zaman anlayışının Kant'ın zaman anlayışıyla organik bağı yoktur. Fakat zaman konusunu ele almışken özgün bir çizgi ortaya koymaya çalışan Heidegger'e de değinmeyi uygun bulduk.

Zamanın felsefi açıdan irdelenişinde son olarak Henri Bergson'un anlayışına değinmek uygun olacaktır. Gerçek zamanı düşünmeyiz, gerçek zamanı yaşarız diyen Bergson'a göre, duyarlığın doğrudan doğruya bir şekli olan süre "adede benzemeyen keyfiyet halinde bir çokluk, organik bir gelişmedir. Bununla beraber his de çoğalan bir kemiyet (nicelik) olmayıp içinde seçik keyfiyetler (nitelik) de olmayan tamamıyla tecanüssüz (bütünün parçalarına uymayan, uyumsuz) saf bir oluşturdur. Kısacası iç sürenin hiç bir anı diğerinden ayrı ve seçik değildir. Bizim dışımızda süre olarak bir şey yoktur. Sadece bir hâl, bir zamandaşlık var. Kendi dışımızda belli bir anda sadece zamandaş durumlar vardır" ²⁰⁸ Bu durumda an ile süre arasındaki bağı sezgi ile kurma yolunu seçen Bergson'da süre "bir anın yerini öbür anın alması değil, geçmişin uzatılmasıdır. Gücülün (potansiyelin, varolanın) edimselliğe doğru hareketidir. Aksi taktirde şimdiden başka bir şey olmazdı, aynının tekrarından başka bir şey olmazdı." ²⁰⁹

Böylece süreci kategorileştirmeye çalışan Bergson'un şimdiyi yani yaşanan anı geçmişin uzatılması olarak değerlendirmesi, O'nun idealist bir zaman anlayışına sahip olduğunu göstermektedir. Ancak Kant'ın zaman anlayışıyla doğrudan bir benzerliği yoktur.

Tüm bu farklı anlayışlara rağmen Kant'ın zamanı duyubilgisinin a priori zorunlu bir formu olarak görmesiyle özgün çizgisini koruduğunu söyleyebiliriz.

²⁰⁸ Henri Bergson, Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri, Çev. M. Şekip Tunç, M.E.B.Yay., İst., 1997, s. 206,207

²⁰⁹ Ann Game, Toplumsalın Sökümü, Çev. Mehmet Küçük, Dost Kitabevi Yay., Ankara, 1998, s. 145

SONUÇ

Mekan ve zaman üzerine önemli bir değerlendirme sorusu "Neyi bilebiliriz?" sorusudur. Bu soru aynı zamanda "Neyi bilemeyiz?" sorusunu da içinde taşımaktadır. O halde bu soru "bilenebilir" olanla, "bilinemez" olanı ayırdetmeyi ve bu iki olgu arasındaki sınırı çizmeyi hedefleyen bir sorudur.

Bu sınır çizme faaliyetinde Kant, "Duyulur Dünya İle Düşünülür Dünyanın Formu Ve İlkeleri" ne dayanarak; duyulur dünyayı; fenomenler, düşünülür dünyayı ise numenler alanı olarak ayırmıştır.

İnsan zihninin işte bu iki alana bağlılığını vurgulayan Kant, bilenebilir olanı, duyular dünyası yani fenomenlerle (görünüşler) sınırlamıştır. Bu bağlamda insan zihni, mekan ve zaman görülerine bağlı olan fenomenlerin, sadece bize (insanlara) görünen özelliklerini bilebilir. Dolayısıyla görünüşün ardındaki "kendinde şey"i veya "numeni" bilemez. Çünkü bilme yetimiz, kategorilerimiz sayesinde, ancak mekan ve zamanla sınırlı olan fenomenlere (nesnelerin görünüşlerine) uygulanabilir.

Yani kategorileri, nesnelerde değil, bizim anlama yetimizde arayan Kant, akıl sahibi, düşünen öznenen hareket ederek, mekan ve zamanı varlık boyutları olarak değil, Aristo'nun tersine, bunları (mekan ve zamanı), bizde bulunan, bizim kavrayışımızı düzenleyen, duyarlığa ait formlar olarak görmektedir.

Böylece Kant bilenebilir olanı, mekan ve zaman gibi iki salt duyu formuna indirgemiş olmaktadır. Dolayısıyla Kant'ta a priori tabanlı, tümel ve zorunlu bilgi ancak bu salt formlarla (yani mekan ve zamanla) elde edilebilmektedir.

Şimdi, Kant'ın mekan ve zaman duyu bilgisinin apriori zorunlu (apodiktik) formu olarak gördüğü bu anlayışını iki şekilde ele alıp değerlendirmek mümkündür.

1. Mekanın ve zamanın duyu bilgisinin zorunlu formu olması : Kant'ın mekanı ve zamanı "duyu bilgisinin" dolayısıyla "bilinebilir olanın" zorunlu formu olarak gördüğü bu anlayışına katılıyoruz. Ancak şunları da ekleyerek: Mekan ve zaman duyu bilgisinin sadece zorunlu formu değil, bize göre en önemli zorunlu formlarıdır. Fakat duyu bilgisinin belirlenimini sağlayan sadece bu formlar değildir. Çünkü bilinebilir olanın tespit edilmesinde (sabitleştirilmesinde) mekan ve zaman "nerede" ve "ne zaman" sorularının cevabını vermektedir. Oysa olayların ve olguların bilinebilirliğinin sabitleştirilmesinde "nasıl", "neden" ve "kim" sorularının da cevaplandırılması ve bunlara verilen cevapların da netleştirilmesi gerekmektedir.

Yani olayların ve olguların belirlenmesinde şüphesiz mekan ve zaman sadece zorunlu form değil bize göre en önemli zorunlu formlardır. Ancak bir fenomen olarak bilincimize konu olan "şeylerin" nasıl oldukları, neden oldukları ve faillerinin de belirlenmesi gerekmektedir.

Bu bağlamda bize göre fenomenal alanda bilinebilir olanın tespiti nerede, ne zaman, nasıl, niçin ve kim sorularına verilen cevapların bütünsel birliğiyle netleşecektir. Burada şunu da hemen belirtmeliyiz ki; tabiat olaylarının ve olgularının belirlenmesinde fail bir sebep aramak (sebepler silsilesinde ilk sebep arayışı) bizi her halükarda metafizik alana yöneltecektir. İşte bu yöneliş Kant'ın da belirttiği gibi aklın transandent (aşkın, müteal) idelerine zorunlu bir yönelişi gerektirecektir. Yani aklın doğal eğiliminin bir göstergesi olarak bizi ancak inanç temelli (hatta iman temelli) bir anlayışla kabulleneceğimiz bir alana yönlendirerek sonuçlanacaktır.

2. Mekanın ve zamanın apriori form olması : Mekan ve zaman algısının doğuştan (apriori) mi, yoksa öğrenilmiş (aposteriori) mi? olduğu meseleleri özellikle psikolojik açıdan, algının gelişim alanıyla ilgili olarak ele alınan en önemli meselelerdir.

Genetik yapının ve yaşantıların algıyı etkilediği şüphesiz doğrudur. Ancak mesele, bunların algılama faaliyetimiz üzerindeki etkisinin ne oranda

olduğu meselesidir. Biz algıların aprioriliğini ya da aposterioriliği meselesini kökten, kategorik bir fark olarak görerek, kabul ya da red etmiyoruz.

Biz algıların, subjektif bilinç halleriyle değişen, derece farkları oluşturabileceği kanaatini taşımaktayız. Yani mekandaki derinlik, darlık ve genişlik gibi zamandaki uzunluk, kısalık ve bir anlık gibi hallerin algılanışının psikolojik bir yaşamsallıkla içiçe geçtiğini söylemek yanlış olmaz. Çünkü günümüzde psikolojik açıdan yapılan mekan ve zaman algısına dair araştırmalarda, geçmiş yıllara oranla bir karşılaştırma yapıldığında, günümüz çocuklarında mekan ve zaman bilincinin daha küçük yaşlarda olduğu ileri sürülmektedir. Buna sebep olarak da “görsel iletişim araçları”nın etkisine dikkat çekilmektedir. Eğer bu etkiden dolayı, günümüzde mekan ve zaman algıları, yaşa bağlı olarak (zamansal olarak) çocuklarda daha erken belirliyorsa bu algılar her ne kadar empirik sebeplerle de olsa (görsel iletişim araçlarının etkisiyle) “bilen ben” deki bilincin erken algılayışına giden yolu tedricen (derece derece ilerleyerek) aralamış görülmektedir. Yani aprioriliğin kapısı aralanmaktadır.

Bu konuda felsefi açıdan şu çelişkili durumu da gösterirsek sanırım meseleyi eleştirel ve rasyonel haliyle de görmüş oluruz: Biz çocukken, bu algıların doğuştan olup olmadığını bilip- bilmediğimizi anlatamıyoruz. Büyüdüğümüzde de nispeten bu çocukluğumuzu, bu bilinçsiz durumumuzu tecrübe etme ve test etme imkanı kalmamaktadır.

Bu durumda hangi zorunlu olan kategorik ayrımı yaparak ve hangi sağduyunun kesinliğine dayanarak biz şu yaştan, şu günden ve şu saatten itibaren apriori veya aposteriori olarak düşünmeye başlıyoruz, diyebileceğiz? Bu sığramayı zihin üzerinde nasıl test ederek doğruluğuna inanacağız?

Demek ki Kant’ın, mekanın ve zamanın mutlak aprioriliğini ileri sürdüğü bu anlayışı, insan zihninin yapısını ifade etmekte aceleci ve kesin kararlı bir teori olarak karşımızda durmaktadır.

Biz Kant'ın bu mutlak apriolitezinin karşısına, zihni; tedricen ilerleyen bir süreçte, ama bu sürecin doğuştan varolana kapı açacak bir şekilde ele alınması gerektiği görüşünü koyuyoruz.

Çünkü bize göre insan zihninin suyun katı, sıvı ve gaz halleriyle (kaynama veya donma gibi) kategorik olarak açıklama olanağı yoktur.

O halde, yukarıda belirttiğimiz psikolojik çalışmalara da dayanarak, mekan ve zaman algılarının temellendirilmesinde doğuştanlığa (aprioriliğe) giden yolun aralandığı görüşünü ileri sürmek ve bu görüşü kabul etmek bizce daha makul görülmektedir.

Mekan ve zaman konusunda, baştan beri ele aldığımız tüm bu görüşlerden sonra:

a. İster idealist, ister realist bir epistemolojiyle ele alınsın; zihnimize veya dış dünyaya ait belirlenimler olarak mekan ve zamanın varlığını ileri sürmek mümkün olmaktadır.

b. Mekan ve onda yer tutan bir "noktanın" koordinatları bilinebilir. Bu günkü bilim, mekanın belirlenimsiz olduğu anlayışıyla, rölativiteye yönelmiş olsa da, mekanın "mutlak bir belirlenimsizliği" olduğunu kabul etmeyi gerçekçi görmüyoruz. Basit bir örnekle açıklarsak; bu gün mekanda yer tutan bir suje olarak, yani duyular dünyada yer tutan bir suje olarak, postacı mektubumu evime getirebiliyorsa, mekandaki bir noktanın koordinatları mutlak anlamda belirlenimsiz değildir. Yani bize göre kainatta; mutlak bir determinizm de, indeterminizm de hüküm sürmemektedir.

Ayrıca teknik imkansızlıkların varlığı da her zaman göz önünde bulundurulmalıdır. Gelişmeye açık bir alan olan bilim ve teknoloji, yeni görüşlere daima gebedir. Bunun en açık göstergesini yine bilim tarihini inceleyerek görebiliriz. Örneğin, fiziğin Antik çağdaki Geo-Centrik (yer merkezli) evren anlayışını (yani dünyanın etrafında yıldızların ve evrenin döndüğü anlayışı)

savunan Aristo ve Batlamyus'un kuramları bugün nasıl geçersiz duruma geldi ise, aynı durum günümüz anlayışı için de söz konusu olabilir.

O halde mutlak bir siyantizme (bilimciliğe) bağlanmadan yeni buluşlara ve ufuklara her zaman kapı açıktır.

c. Mekan, her halükarda bir zamansallığa daırdır. Çünkü mekanda gerçekleşen değişme ve gelişme, zaman içerisinde olup bitmektedir. Yani mekanın olduğu her yerde zaman da vardır.

d. Zaman, olayların ard-arda dizilişlerinin, bir düzenlilik içerisinde algılanmalarının, bir anlamda kaostan-kozmoza geçişin bir göstergesidir.

e. Değişme ve hareket zamana daırdır. Yani nitelik ve nicelik farklılaşması ancak ve ancak bir zaman içerisinde gerçekleşmektedir.

Nicelik farklılaşmasında, bir hareketin hızının artması veya azalması ölçülebilir bir olgu iken, nitelik farklılaşması bir varlığın (nesnesinin, öznenin) zamansallığı (varoluşu ve yaşamsallığı) ile gelen bir değişimdir.

Dolayısıyla her türlü değişim bir zamana daırdır. Yani değişimin öncelik –sonralık durumu zaman içinde anlaşılabilir.

O halde "bilen ben" in dışındaki ve "bilen ben" in kendindeki değişim zamanın varlığının göstergesidir. Yani intersubjektif bir anlamda ele aldığımız "bilen ben" kendi bilincinin varlığını ve bu bilinçle kendi zamansallığı'nın (çocukluğunun, gençliğinin, yaşlılığının) farklılığının değişimini kavramaktadır. Bu olgu, "bilen ben" in zamanı da kavradığı anlamına gelmektedir.

f. Zaman, geri döndürülemezdir. Burada zamanın geri döndürülemezliği, ne bir ezeliyete ne de bir ebediyete dayanır. Çünkü zaman "bilen ben" için mantıksal bir yapıyla da kavradığımız bir olgudur. Dolayısıyla varoluşumuzla birlikte edindiğimiz "ben" bilinci, sırf kendimiz için bile olsa (öznel yaşamsallığıımıza dair olarak bile) "dün" ile "bugün" ayrımı "bilen ben"de farklılaşmanın (değişimin) bilincini gerektirecektir.

O halde “bugün”ün “dün” olmadığını, “yarın” olmadığını bilirim ama bu “dün”ün ezeliyetini ve “yarın”ın ebediyetini göstermez. Burada mantığa dayalı ve öznel olarak bile ele alabileceğimiz, yaşamsallığa dair bir geri döndürülemez zaman söz konusudur.



KAYNAKÇA

A- KANT'IN KENDİ ESERLERİ

1. Kant, Immanuel Arı Usun Eleştirisi, Çev: Aziz Yardımlı, İdea yay. İst. 1993.
2. Kant, Immanuel, Evrensel Doğa Tarihi ve Gökler Kuramı, Çev: Seçkin Cılızoğlu, Havass Yay., İst. 1982.
3. Kant, Immanuel, Pratik Aklın Eleştirisi, Çev: İ. Kuçuradi-Ü.Gökberk-F.Akatlı, Türk Felsefe Kurumu Yayınları, Ank. 1994.
4. Kant, Immanuel, Prolegomena, Çev: İ. Kuçuradi- Y. Örnek, Türk Felsefe Kurumu Yay. Ank. 1995.
5. Kant, Immanuel, Seçilmiş Yazılar Çev: Nejat Bozkurt, Remzi Kitabevi, İst. 1984
6. Kant, Immanuel Kritik der reinen Vernunft 6.rev. Aufl. Herausgegeben von Bonno Erdman, Berlin und Leipzig Vereinigung Wissenschaftlicher Verleger, 1919
7. Kant, Immanuel Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können. 6. Aufl. Mit Einleitung Beilagen, Personen-und Sachreigester Herausgegeben von Karl Vorlander. Leipzig 1920 Felix Meiner

B. KANT'TAN BAHİS EDEN GENEL ESERLER

1. Ajdukiewicz, Kazimierz, Temel Kavramlar ve Kuramlar, Çev: Dr. Ahmet Cevizci, Gündoğan yay. 2. Basım ANK-1994
2. Akarsu Bedia, Çağdaş Felsefe, İnkılap Kitabevi, İst. 1987
3. Copleston, Frederick, Felsefe Tarih, Cilt 6, Bölüm 2, Kant, Çev: Aziz Yardımlı) İdea yayınları, İst.1989
4. Gökberk, Macit, Felsefe Tarihi, Remzi Kitabevi 6. Basım İst.-1990

5. Russell, Bertrand, Batı Felsefesi Tarihi III, Çev: Muammer Sencer , Kitap yay. İst. 1970.
6. Weber, Alfred, Felsefe Tarihi, Çev: H. Vehbi Eralp, Sosyal Yay. 4. Basım, İst. 1991.

C-) KANT ÜZERİNE YAPILAN ÖZEL ARAŞTIRMALAR

1. Cassirer, Ernst, Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi Çev: Doğan Özlem, İnkılap Kitabevi, 2. Basım, İst-1996
2. Deleuze, Gilles, Kant'ın Eleştirel Felsefesi, Çev: Taylan Altuğ, Payel yay. İst-1995
3. Goldmann, Lucien, Kant Felsefesi'ne Giriş, Çev: Afşar Timuçin, Metis Yay., 1. Basım, İstanbul 1983.
4. Heimsoeth, Heinz, Immanuel Kant'ın Felsefesi, Çev: Takiyettin Mengüşoğlu, Remzi Kitabevi, İst-1986

D-) BAŞVURULAN DİĞER KAYNAKLAR

1. Aristoteles, Metafizik, Çev: Ahmet Arslan, Sosyal Yay., 2. Basım, İst. 1996.
2. Aristoteles, Organon 1, Kategoriyalar, Çev: Hamdi Ragıp Atademir, MEB. Yay., İst. 1995.
3. Babür, Saffet, Aristoteles-Augustinus Ve Heidegger'de Zaman Kavramı, İmge Kitabevi, Ank-1996
4. Bayraktar, Mehmet, Dâvûd-u Kayseri, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ank., 1988.
5. Bergson, Henri, Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri, Çev: M. Şekip Tunç, M.E.B. Yay., İst. 1997.
6. Bolay, Süleyman Hayri, Aristo Metafiziği ile Gazzali Metafiziğinin Karşılaştırılması, Milli Eğitim Basımevi İst-1993

7. Capelle, Wilhelm, Socrates'ten Önce Felsefe I., Çev: Oğuz Özügöl, Kabalcı Yay., İst., 1994.
8. Capelle, Wilhelm, Socrates'ten Önce Felsefe II., Çev: Oğuz Özügöl, Kabalcı Yay., İst., 1995.
9. Condillac, E.B., İnsan Bilgilerinin Kaynağı Üzerinde Deneme, Çev: Miraç Katircioğlu, M.E.B. Yay., İst. 1992.
10. Çotuksöken, Betül-Babür, Saffet, Ortaçağda Felsefe, Kabalcı yayınevi, İst-1993
11. Çubukçu, İbrahim Agah, Türk Düşünce Tarihi'nde Felsefe Hareketleri, Ankara Üniversitesi, İlhaliyat Fakültesi Yay., Ank. 1986.
12. Descartes, Felsefenin İlkeleri, Çev: Mehmet Karasan, M.E.B. Basımevi, İst., 1988.
13. Descartes, Metafizik Düşünceler, Çev: Mehmet Karasan, M.E.B. Basımevi, 2. Basım, İst., 1962.
14. Descartes, Metot Üzerine Konuşma, Çev: Mehmet Karasan, M.E.B. Basımevi, 2. Basım, Ank., 1962.
15. Farabi, Felsefe Öğreniminden Önce Bilinmesi Gereken Konular, Çev: M. Kaya, (İslam Filozofları'ndan Tercüme Metinler İçinde) İst. 1995.
16. Farabi, Felsefenin Temel Meseleleri Çev: M. Kaya, (İslam Filozoflarından Tercüme Metinler İçinde) İst. 1995.
17. Farabi, Halâ Üzerine Adlı Makale, Çev: Necati Lugal-Aydın Sayılı, Türk Tarih Kurumu Yay., Ank., 1985.
18. Feynman, Richard, Fizik Yasaları Üzerine, Çev: Nermin Arık, Tübitak Yay., Ank., 1999.
19. Game, Ann, Toplumsalın Sökümü, Çev: Mehmet Küçük, Dost Kitapevi. Ankara 1998.

20. Gazzali, El-Munkızu Min-Ad-Dalâl, Çev: Hilmi Güngör, M.E.B. Yay., İst. 1994.
21. Hacıkadiroğlu, Vehbi, Felsefe Tartışmaları, 15. Kitap, Analitik ve Senteetik Önermeler Adlı Makale, Kent Basımevi, İst. 1994.
22. Hegel, Tinin Görüngübilimi, Çev: Aziz Yardımlı, İdea yay., İst. 1986.
23. Hume, David, İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme, Çev: Aziz Yardımlı, İdea Yay, İst. 1997.
24. İbn-i Rüşd, Tutarsızlığın Tutarsızlığı, Çev: Kemal Işık-Mehmet Dağ, 19 Mayıs Üniversitesi Yay., Samsun, 1986.
25. Karbuz, Şükrü, Felsefe Tartışmaları, Mekanın Boyutları Adlı Makale, 22. Kitap. 1999.
26. Koç, Yalçın, Determinizm ve Mekan, Boğaziçi Üniversitesi Yay., İst. 1984.
27. Kojève, Alexandre, Felsefe Tartışmaları. 16.Kitap, Çev: Hakkı Hünler, Kent basımevi, İst-1994
28. Kranz, Walter, Antik Felsefe, Çev: Suad Baydur, Sosyal yay., İst. 1984.
29. Küken, Gülnihal, Cogito, Zaman 12'ye 1 Var, Yapı Kredi yay., İst. 1997.
30. Leibniz, İnsan Akilesi Hakkında Yeni Deneyişler, Çev: Nevzat Ayas, Devlet Basımevi, İst. 1939.
31. Locke, John, İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme, Çev: Meral Delikara Topçu, 1. 2. Kitap, Öteki Yay., Ank. 1999.
32. Magee, Bryan, Karl Popper'in Bilim Felsefesi ve Siyaset Kuramı, Çev: Mete Tunçay, Remzi Kitabevi, İst. 1993.
33. Mulhall, Stephen, Heidegger ve "Varlık ve Zaman" Çev: Kaan Öktem, Sarmal yay., İst. 1998.
34. Özlem, Doğan, Mantık, Ara Yay., İst. 1991.

35. Pengrose, Roger, Fiziğin Gizemi, Çev: Tekin Dereli, Tübitak Yay., 3. Basım, İst. 1999.
36. Pengrose, Roger, Us Nerede, Çev: Tekin Dereli, Tübitak Yay., Ank. 1999.
37. Platon, Timaios, Çev: Erol Güney-Lütfi Ay, M.E.B. Yay., İst. 1997.
38. Sarıkavak, Kazım, Felsefe Dünyası Dergisi, İhvan-ı Safa, İbn-i Sina ve Gazzali'nin Zaman Anlayışı Adlı Makale, 25. sayı. Ank, 1997.
39. Turetzky, Philip, Teori ve Politika, Mutlak ve ideal Zaman Adlı Makale. Çev: Nilüfer Yılmaz, Bahar 99, 14. sayı, Burçak Matbaası, 1999.
40. Von Aster, Ernst, Bilgi Teorisi Ve Mantık, Çev: Macit Gökberk Sosyal Yay. 3. Basım, İst-1994.
41. Von Natzmer, Gert, Weisheit Der Welt, Alle Rechte Vorbehalten Copright 1954 by Safari-Verlag Carl Boldt und Reinhard Jaspert, Berlin.
42. Westfall, S. Richard, Modern Bilimin Oluşumu, Çev: İsmail Hakkı Duru, V Yay., Ank. 1987.
43. Yıldırım, Cemal, Bilim Felsefesi, Remzi Kitabevi, 3. basım, İst. 1991.

E-) SÖZLÜKLER

1. Akarsu, Bedi, Felsefe Terimleri Sözlüğü, Savaş Yay., Ank. 1984.
2. Bolay, Süleyman Hayri, Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü, Akçağ Yay. 6. Baskı, Ank-1996
3. Cevizci, Ahmet, Felsefe Sözlüğü, Paradigma yay. 3. Baskı. İst. 1999.
4. Develioğlu, Ferit, Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat, Doğu Matbaası, 1970.
5. Eyüboğlu, İ. Zeki, Türk Dilinin Etimoloji Sözlüğü, Sosyal yay., 4. Basım, İst. 1998.
6. Steuerwald, Karl, Almanca-Türkçe Sözlük, ABC Yayınevi, İst. 1996.
7. Timuçin, Afşar, Felsefe Sözlüğü, İnsancıl yay. 2. Basım, İst-1998
8. Tokatlı, Attila, Ansiklopedik Felsefe Sözlüğü, Bilgi yay. ANK-Tarihsiz