

**T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI**

DOKTORA TEZİ

**KANT'TA ELEŞTİRİ VE SINIR
KAVRAMLARI ÜZERİNE BİR İNCELEME**

**EBRU PEHLİVAN
2502090081**

**TEZ DANIŞMANI
PROF. DR. CENGİZ ÇAKMAK**

İSTANBUL-2020

ÖZ

KANT'TA ELEŞTİRİ VE SINIR KAVRAMLARI ÜZERİNE BİR İNCELEME

EBRU PEHLİVAN

Bu çalışmada, Kant'ın geleneksel metafiziğe yönelik eleştirileri ve aklın deneyden bağımsız kullanımına ilişkin çözümlemeleri doğrultusunda bilgi, ahlak ve din alanlarına çizdiği sınırlar, kriz-kriter-kritik kavramları bağlamında ele alınmıştır. Kant'ın dizge ya da kişilere yönelik değil, aklın deneyden bağımsız kullanımına yönelik eleştirileri sınır çizme girişimini şekillendirmiş ve Kant'ı sınır kavramının kullanımına ilişkin bir ayrım (grenze/schranke) yapmaya götürmüştür. Söz konusu ayrım, Kant'ın geleneksel metafiziğe yönelik eleştirilerine yön vermekle birlikte Kant sonrası felsefeyi de belirleyen bir etki haline gelmiştir. Kant'ın eleştiri ve sınır kavramları aracılığıyla felsefe tarihine yönelttiği sorular ve verdiği yanıtların, Kant sonrası felsefeye yaptığı kurucu etkinin kavranması için de önemli olduğuna inandığımızdan felsefe tarihinde bir kilit taşı görevi gören Kant felsefesini söz konusu kavramlar bağlamında incelemeye çalıştık. Kant'ın, bilgiye çizdiği sınırlar, ahlak ve dine açtığı yeri de belirlediğinden tezin ilgili bölümlerinde ahlak ve din alanına ilişkin incelemelere yer vermeyi uygun gördük. Sonuç olarak Kant'ın bilgiye çizdiği sınırlar doğrultusunda ahlaka açtığı yerin önemli ve gerekli olduğunu düşünmemize karşın, aklın sınırları dâhilinde dine açılan yerin insanın anlam dünyasında bir yarılma yarattığını ve söz konusu yarılmanın grenze/schranke ayrımı ve kullanımı ile kabul edilebilir kılınmaya çalışıldığını göstermeyi amaçladık.

Anahtar Kelimeler: Kant, Eleştiri, Sınır, Metafizik, Akıl

ABSTRACT

A STUDY ON THE CONCEPTS OF CRITIQUE AND BOUNDARY/LIMIT IN KANT

EBRU PEHLİVAN

In this study, the boundaries/limits Kant sets to the domains of knowledge, morality and religion according to his criticism of the dogmatic metaphysics and his analysis of the use of pure reason have been discussed in relation to the concepts of crisis-criteria-critique. Kant's criticism not of systems or persons but of the use of reason independently from empirical observation has shaped his attempt to set boundaries/limits and has pushed him to make a distinction (*grenze/schranke*) when using the concept of boundary. While this distinction has directed Kant's critique of the traditional metaphysics, it has also become a decisive influence in post-Kantian philosophy. Since we believe that, in light of his concepts of critique and boundary/limit, Kant's questions targeted at the history of philosophy together with the answers he provides are also important to understand the constitutive effect they have had on philosophy after Kant. We have tried to analyse Kantian philosophy, now a cornerstone in the history of philosophy, in relation to the aforementioned concepts. The boundaries/limits Kant sets on knowledge also determine the room he makes for morality and religion. Therefore, we considered it appropriate to include studies in the fields of morality and religion in the relevant chapters of this thesis. In conclusion, despite thinking that the room Kant makes for morality, directed by the boundaries/limits he sets to knowledge, is important and necessary, we have intended to demonstrate that the room made for religion within the boundaries of reason has created a rupture in the individual's world of meaning and that this rupture has been attempted to be made acceptable with the *grenze/schranke* distinction and usage.

Keywords: Kant, Critique, Boundary/Limit, Metaphysics, Reason

ÖNSÖZ

Kant'ın bilgi anlayışını konu alan yüksek lisans tezimizin yarattığı merak ve Kant'ın devasa dizgesinin tamamını görme isteği, mevcut çalışmanın temel motivasyonunu oluşturmuştur. Kant felsefesinin *eleştiri* ve *sınır* kavramları bağlamında incelenmesinin nedeni ise; söz konu kavramların Kant'ın felsefe dizgesi için anahtar rol oynamasıdır. Kant'ın geleneksel metafiziğe yönelik eleştirilerine yön veren, aklın deneyden bağımsız kullanımına ilişkin eleştirileri doğrultusunda bilgiye çizdiği sınırların izini sürmek ve bu sınırların ahlak ve din alanlarına açtığı yeri daha yakından incelemek mevcut çalışmanın temel amacıdır. Felsefe tarihinde köşe taşı olarak konumlandığını düşündüğümüz Kant'ın, eleştiri girişimi ile bilgi, ahlak ve din alanlarına çizdiği sınırları kavrama girişiminin Kant sonrası felsefeleri anlamak için de anahtar rol oynadığına inanıyoruz. Kant'ın Kritik Projesi'ni *kriz*, *kriter*, *kritik* kavramları bağlamında ele almanın Kant felsefesini olduğu kadar Kant sonrası felsefeleri de anlamaya imkân vereceğine inanıyoruz.

Bu tez, lisans eğitimimde emeği geçen İstanbul Üniversitesi felsefe bölümündeki tüm hocalarıma ve değerli Hocam Prof. Dr. Cengiz Çakmak'a yıllar sonra borcumu bir nebze de olsa ödeme vesilesidir. Çeşitli sebeplerle uzun süren mevcut çalışmanın ortaya çıkmasında sabır, anlayış ve desteğini esirgemeyen kıymetli Hocam Prof. Dr. Cengiz Çakmak'a minnettarım. Kendisi olmasaydı nihayetlenmeyecek olan bu çalışmada emeği büyük olan değerli Hocam Prof. Dr. Mehmet Günenç'e müteşekkirim.

Bu tezin, yıllar önce bana inanarak desteklerini esirgemeyen Prof. Dr. Gürol Irzık ve Prof. Dr. Stephen Voss'a yıllar sonra gelen bir teşekkür olarak ulaşmasını dilerim. Yüksek lisans eğitimimde emeği geçen Prof. Dr. Hakan Poyraz, Prof. Dr. Rahmi Karakuş, Doç. Dr. İbrahim S. Daşkaya ve Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin Aykut'a bu vesile ile teşekkür ederim. Mevcut çalışmanın, sabır ve titizlikle yürüttüğü Kant derslerinde Kant'ı anlama cesareti veren Prof. Dr. A. Ayhan Çitil'in emeklerini hak etmek umuduyla gösterilen gayretin bir ürünü olarak görülmesini dilerim. Kant metinlerinin Almanca çevirileri konusunda yardımını esirgemeyen Metin Sarı'ya, sabrı ve desteği için çok teşekkür ederim.

Bu yolun başındayken kaybettiğim ve yarım kalan muhabbetimizin bu vesile ile sürdüğüne inandığım babama, verdiği var olma cesareti ve imkânı için müteşekkirim. Dünyanın doğduğum köyden ibaret olmadığını anlamama imkân verdiği için babama ve bu imkânı hiç bulamamış olan anneme desteği için minnettarım. Varlığı ile bana kendimi her zaman çok şanslı hissettiren kardeşime desteğini esirgemediği ve hep yanımda olduğu için çok teşekkür ederim.

Üzerimde emeği bulunan ve yukarıda adı geçen-geçmeyen bütün değerli insanların katkılarına rağmen bu çalışmanın tüm eksiklik ve kusurları bana aittir.

Ebru PEHLİVAN
İstanbul-2020

İÇİNDEKİLER

ÖZ.....	ii
ABSTRACT.....	iii
ÖNSÖZ	iv
KISALTMALAR LİSTESİ.....	x
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

ELEŞTİRİ VE SINIR KAVRAMLARI

1.1. Eleştiri ve Sınır Kavramlarının Etimolojisi.....	9
1.1.1. Eleştiri Kavramının Etimolojisi.....	10
1.1.2. Sınır Kavramının Etimolojisi.....	12
1.2. Kant-Öncesi Dönemde Eleştiri ve Sınır Kavramları.....	19
1.2.1.Kant-Öncesi Dönemde Eleştiri Kavramı	19
1.2.2. Kant-Öncesi Dönemde Sınır Kavramı.....	30
1.3. Kant'ta Eleştiri ve Sınır Kavramları.....	48
1.3.1. Kant'ta Eleştiri Kavramı	49
1.3.2. Kant'ta Sınır Kavramı.....	62
1.3.2.1. Grenze-Schranke Ayrımı	80
1.3.3. Kriz-Kriter-Kritik Kavramları Bağlamında Eleştiri ve Sınır Kavramları.....	98
1.3.3.1. Kriz	99
1.3.3.2. Kriter.....	104
1.3.3.3. Kritik.....	108
1.3.3.4. Geleneksel Metafiziğin Krizi.....	110
1.3.3.5. Kopernik Devrimi ve Yeni Kriterler.....	114

İKİNCİ BÖLÜM

SAF AKLIN ELEŞTİRİSİ VE AKLIN TEORİK KULLANIMININ SINIRLARI

2.1. Görü - Kavram Ayrımı	128
2.2. Duyarlık Yetisinin Sınırları ve Transsendental Estetik.....	130
2.2.1. Uzay	132
2.2.2. Zaman	144
2.3. Anlama Yetisinin Sınırları ve Trassendental Mantık	149

2.3.1. Quid Facti - Quid Juris.....	153
2.3.2. Transsendental Analitik	162
2.3.3. Kategoriler	162
2.3.4. Yargıyı Mümkün Kılan Sınırlar.....	177
2.3.5. Duyulur ve Düşünülür Dünya'nın Sınırları	188
2.3.6. Fenomen ve Bir Sınır Kavramı Olarak Noumen	191
2. 4. Aklın Teorik Kullanımının Sınırları ve Transsendental Diyalektik	198
2.4.1. Transsendental İdeler ve Bir Sınır İhlali Olarak Yanılsama.....	203
2.4.1.1. Ruh İdesi ve Saf Aklın Paralojizmleri	208
2.4.1.2. Evren İdesi ve Saf Aklın Antinomileri	219
2.4.1.3. Tanrı idesi ve Saf Aklın İdeali	228
2.4.2. Aklın Teorik İlkeleri Üzerine Kurulu Teolojinin Eleştirisi	248
2.4.3 İdelerin Kurucu ve Düzenleyici Kullanımı Arasındaki Sınır	250
2.4.4. Düşünmek ve Bilmek Arasındaki Sınır	258
2.4.5. Sanma, Bilme ve İnanma Arasındaki Sınır.....	264
2.5. Saf Aklın Eleştirisi ve Transsendental Yöntem Öğretisi.....	268
2.5.1. Saf Aklın Disiplini	270
2.5.2. Saf Aklın Kanonu	283
2.5.3. Saf Aklın Arkitektoniği	287
2.5.4. Saf Aklın Tarihi	291

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

PRATİK AKLIN ELEŞTİRİSİ VE AKLIN PRATİK KULLANIMININ SINIRLARI

3.1. İyi isteme	302
3.2. Bir Sınır Olarak Ahlak Yasası	315
3.3. Özgürlüğün Sınırları.....	331
3.4.Otonominin sınırları	349
3.5.Ödev	356
3.6.Saygı.....	360
3.7.Aklın Pratik Kullanımında Sınır İhlalleri	366
3.8.Saf Pratik Aklın Diyalektiği	371
3.8.1.En Yüksek İyi	371

3.8.2. Pratik Aklın Antinomisi.....	374
3.8.2.1. Pratik Aklın Antinomisinin Eleştirisiyle Ortadan Kaldırılması	375
3.8.3.Postüla Öğretisi.....	377
3.9.Saf Aklın Pratik Kullanımındaki Genişleme Yetkisi	385
3.10.Saf Pratik Aklın Yöntem Öğretisi	393

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

YARGI YETİSİNİN ELEŞTİRİSİ VE SINIRLARI

4.1.Yargı ve Yargı Türleri.....	398
4.1.1.Estetik Yargı Yetisinin Analitiği	404
4.1.1.1.Güzelin Analitiği.....	405
4.1.1.1.1.Beğeni Yargısının Niteliği Bakımından Güzel ve Çıkarırsızlık.....	406
4.1.1.1.2. Beğeni Yargısının Niceliği Bakımından Güzel	409
4.1.1.1.3. Beğeni Yargısının İlişki Momenti Bakımından Güzel	411
4.1.1.1.4. Beğeni Yargısının Kipliği Bakımından Güzel.....	416
4.1.1.2. Yücenin Analitiği.....	418
4.1.1.2.1. Matematiksel Yüce	421
4.1.1.2.2. Dinamik Yüce	423
4.1.2. Estetik Yargı Yetisinin Diyalektiği	424
4.1.3.Teleolojik Yargı Yetisinin Analitiği	428
4.1.3.1.Doğanın Amaçlılığı ve Nihai Amaç Olarak İnsan.....	428
4.1.4.Teleolojik Yargı Yetisinin Diyalektiği	432
4.2.Sanat	436
4.3.Deha.....	439

BEŞİNCİ BÖLÜM

YALIN AKLIN SINIRLARI DÂHİLİNDE DİN

5.1.Ahlak-Din İlişkisi	443
5.2.Aklın Sınırları ve Kötülüğün Kavranamazlığı	448
5.3.İyilik İlkesinin Kişileştirilmiş İdesi Olarak Peygamberlik.....	462
5.4.Etik Tanrı Krallığı İdesinin Tezahürü Olarak Kilise.....	468
5.5.Tarihsel Din	471
5.6.Akıl Dini.....	474

5.7.Tarihsel Dinden Akıl Dinine Geçiş	476
5.8.İyi İlkesinin Yeryüzündeki Hâkimiyetinin Kuruluşu	480
5.9.Tanrıya Hizmet.....	484
5.10.Doğal Din Olarak Hristiyanlık	486
5.11.Öğrenilmiş Din Olarak Hristiyanlık	488
5.12.Dini Hezeyan	490
5.12.1.Mucizeler	493
5.12.2.Gizemler.....	495
5.12.3.İnayet	499
5.13. İbadet	501
5.14.Dindarlık.....	505
5.15. Vicdan	507
SONUÇ	509
KAYNAKÇA.....	520
ÖZGEÇMİŞ	552

KISALTMALAR LİSTESİ

Saf Aklın Eleştirisi: **CPR** (İngilizce), **KrV** (Almanca)

Ahlak Metafiziğinin Temellendirmesi: **AMT**

Pratik Aklın Eleştirisi: **PAE**

Critique of Judgement: **CJ**

Aynı eser/yer: **a.e.**

Adı geçen eser: **a.g.e**

Baskı/Basım: **bs.**

Basım tarihi yok: **t.y.**

Basım yeri yok: **y.y.**

Çok yazarlı ve editörlü eserlerde ilk yazardan sonrakiler: **v.d.**

Editör/Yayına hazırlayan: **Ed./Haz.**

Karşılaştırınız: **Karş.**

Bakınız: **Bkz.**

Çeviren: **Çev.**

Derleyen: **Der.**

Paragraf: **par.**

Sayfa/sayfalar: **s.**

GİRİŞ

Sınırın ikili doğasını simgeleyerek hem içe hem dışa, hem geçmişe hem geleceğe bakan sınır tanrısı *Janus* gibi Kant felsefesini de hem felsefe tarihine yönelik eleştirel bir refleksiyon, hem de çizdiği sınırlarla kendisinden sonra gelen düşüncenin yönünü değiştirmeye yönelik bir projeksiyon olarak değerlendirmek mümkündür. Bu çalışmanın temel motivasyonu, felsefe tarihi için bir kilit taşı işlevi gören Kant felsefesinin aklın deneyden bağımsız kullanımının analizini içeren geleneksel metafiziğe yönelik eleştirilerini ve bu süreç sonucunda çizdiği sınırları kavramaya çalışmaktır. Bu nedenle mevcut çalışma, Kant'ın aklın deneyimden bağımsız kullanımına yönelik analiz ve eleştirilerini ele alarak bilgi, ahlak ve din alanlarında çizdiği sınırların izini sürmeyi amaçlamaktadır.

Kantçı eleştiri, dizgelerin ya da kişilerin eleştirisi değil, aklın deneyimden bağımsız olarak elde ettiği tüm bilgilerin olanak ve sınırlarına yönelik bir eleştiridir. Kant, *kritik* kavramını Yunanca ve Latince kökenine uygun olarak ayırmak, yargılamak ve karar vermek anlamlarında kullanmış, aklın deneyden bağımsız ve deneyle bağlantılı çalışan kullanımlarını birbirinden ayırmayı amaçlamıştır. Çünkü Kant'a göre geleneksel metafiziğin krizi, söz konusu ayırımın yapılmamasından dolayısıyla metafiziğin imkânına yönelik kriterlerin belirlenmemiş olmasından kaynaklanmaktadır. Bu nedenle bu çalışmada; Kant felsefesi kriz, kriter, kritik kavramları bağlamında ele alınarak, geleneksel metafiziğin krizinin nedeni olan kriter belirsizliğinin kritik ile giderilme çabası sonucunda çizilen sınırlar incelenmeye çalışılmıştır.

Kriz, kriterlerin belirsizliğinden kaynaklandığı kadar, belirsiz bir gelecek iması da barındırmaktadır. Metafiziğin yüzyıllar boyu bir arpa boyu yol kat edememesinden hareket eden Kant, her kriz gibi bu krizin de yapısal bir değişimi gerektirdiğini savunmuştur. Mevcut durumun korunması krizin sürmesi anlamına geleceğinden kriz ancak ilerlemek için geri çekilmeyi gerektiren bir sıçrayışla çözülebilmektedir. Bu nedenle Eleştiri Projesi, hem geleneksel metafiziğe yönelik bir refleksiyon yapmayı hem de geleceğin felsefe yapma biçimlerini belirleyecek

kriterleri belirleme girişimidir. Dolayısıyla kriz düşüncesi, kriterleri yeniden belirlemeyi, yapılan kritiğin ardından söz konusu belirsizliklerin giderilerek katı sınırlar çizilmesini ve ilerleme fikrini zorunlu kılmaktadır. Bu nedenle Kant felsefesinde *eleştiri*, krizi çözmek ve ileriye doğru kritik bir hamle yapmak için bir geri çekilme olarak değerlendirilebilir. Kant'ın yapmaya çalıştığı “*daha büyük bir sıçrayış yapmak için geri çekilme anlamında bir reculer pour mieux sauter*”¹dir.

Kriterlerin muğlaklığından kaynaklanan kriz, ancak krizin analizi ile elde edilecek olan yeni kriterlerle aşılabilmektedir. Bu nedenle Kant, eleştiri-kritik girişimini, geleneksel metafiziğin krizinin nedeni olarak gördüğü *metafiziğin imkânı* sorusuyla başlatmış, “*Neyi bilebilirim, neyi yapmam gerekir ve neyi umabilirim?*”² sorularına verdiği cevaplarla da metafiziğin savaş alanına sınır taşlarını yerleştirmiştir. İlk sorunun cevabının arandığı Saf Aklın Eleştirisi’nde eleştiri, oldukça negatif bir işleve sahiptir. İnsanın sahip olduğu yetilerin meşru kullanımını deneyimle sınırlandırarak nelerin bilinemeyeceğini belirleyen söz konusu metin, sınır kavramının ikili doğasının izlerini taşıyan göndermelerle bu negatifliğin yanı sıra pozitif bir işleve de işaret etmektedir. Kant, yetilerin kapsam ve çalışma ilkelerini belirleyerek anlama yetisinin kullanımındaki sınırları gösterirken, aklın koşulsuz olana yükselme tutkusu ve sınırlara riayet etmeye yönelik direncini de göstermeye çalışmıştır. Söz konusu sınırlar aşıldığında düşülen yanılsamaların (schein) tarihinin aslında dogmatik metafiziğin tarihi olduğunu ileri sürerek, bilgi iddiası ile ortaya konulan her sava *Hangi hakla? (Quid Juris?)* sorusunu sorma refleksini kazandırmayı amaçlamıştır.

Kant'ın teorik akla çizdiği sınırların rahatsız edici olduğunu kabul etmemek mümkün değildir. İnsanın metafizik konularda yargıda bulunma ihtiyacını hiçbir zaman gideremeyeceği kabul etmek, anlam dünyamızı bir tür bölünmüşlük anksiyetesi ile baş başa bırakmaktadır. Üstelik insanın anlam dünyası için, bilginin oluşumunda rol oynayan kategorilerin sayısından çok, Tanrı'nın var olup olmadığı ya

¹ Edward Caird, **The Critical Philosophy of Immanuel Kant**, Londra, Glasgow: James Maclehose and Sons, 1909, s:37

² Kant, **CPR**, A805, B833 (Kant bu sorulara 1800 yılında yayımlanan **Mantık Dersleri** metninde de yer vermiştir. Bkz: Kant, **Lectures on Logic**, Färsche Logic, Çev: J. Michael Young, New York, Cambridge University Press, 1992, s:528 (25.par.)

da ruhun ölümsüz olup olmadığına ilişkin soruların cevaplarının daha belirleyici olduğu düşünüldüğünde bu sınırları kabul etmek daha da zorlaşmaktadır.

Kant teorik alanda “(...)sınırları tanımak istemeyen hal[ın], Tanrı olma isteğine rahatsız edici biçimde yakın(...)”³ olduğunu göstermiştir. Bu nedenle Kant’ın Birinci Kritik’te Tanrı’nın yerine geçmeye çalışmamamız konusunda yaptığı uyarı, Kritik Projesinin temel mesajlarından biri olarak okunmalıdır. Tanrı ve amaçları, ruh ve akıbeti, evrenin başlangıcı veya sonuna ilişkin bilgi iddiaları, insan aklının tüm sınırlarının(grenze) ötesindedir. Tanrı olma isteği yani metafizik konularda yargıda bulunma cüreti, Eleştiri sayesinde fark edilen bir sınır ihlalidir. Ancak insanın teorik alanda bilebileceklerinin sınırlı olduğunun idrakına dayanan bu epistemolojik incinme, pratik alanda açılan alan ile teselli bulmaktadır. Bu nedenle Kant; “İnancımız bilimsel değil ve Tanrı’ya şükür ki değil”⁴ demektedir. Çünkü doğadaki nedensellik ilkesi ile ahlak alanına yaklaşmak, ahlakın zemini olan özgürlüğün yitimi ile sonuçlanacaktır.

Saf Aklın Eleştirisi’nde insan aklının sınırlı doğasına vurgu yaparak teorik alandaki sınırlarımızı belirleyen Kant, ahlak alanında bizi Tanrı’yı taklit etmeye neredeyse teşvik etmektedir. Bu anlamda “*Kategorik buyruk, kendimizi Tanrı gibi hayal etmeye yönelik bir davettir.*”⁵ Kant, ne zaman bir ahlaki açmazla karşılaşsak, vereceğimiz kararın ve eylemimizin, yaratılışı yeniden tasarlamamızın sorumluluğunu bize yüklediğini hatırlatmaktadır. Ahlaki eylemde bulunurken sadece kendisini değil tüm evreni etkileyen bir etki dizisini harekete geçirme sorumluluğunu ve ayrıcalığını insana yükleyen söz konusu ahlak anlayışı, teorik alandaki sınırlılığın tesellisi gibidir. Ancak aynı zamanda ahlak alanı, tümüyle sınırlı bir varlık olmasına karşın, sınır tanımaya yanaşmayan bir varlık olan insanın hem cenneti hem cehennemi yaşadığı sınırdaki yaşam alanıdır.

³ Susan Neiman, **Modern Düşüncede Kötülük, Alternatif Bir Felsefe Tarihi**, Çev: Ayhan Sargüney, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2006, s: 79

⁴ Kant, **Lectures on Philosophical Theology**, Çev: A.W. Wood, and G.M. Clark, London, Cornell University Press, 1978, s:123

⁵ Susan Neiman, **Ahlaki Açıklık-Yetişkin İdealistler İçin Bir Klavuz**, Çev: Nagehan Tokdoğan, İstanbul, İletişim Yayınları, 2016, s:162

Felsefeyi kendi sınırlarını bilmek olarak gören Kant'ın felsefe dizgesinin kavranabilmesi, Kant'ın *sınır* için kullandığı *grenze/schranke* kelimelerinin kullanım amaçlarına daha yakından bakmayı gerektirmektedir. *Sınırlar* (Alm: grenzen, İng: bounds) belirli bir yerin dışında bulunan ve bu yeri kapsayan bir uzamı varsayarken, *kısıtlamalar* (Alm: schranken, İng: limits) mutlak tamlığı olmayan bir büyüklüğü etkileyen değillemeler olarak işlev görmektedir. Bilindiği gibi Kant felsefesinde nesne ve bilgi öznenin sahip olduğu yetilerin inşa ettiği bir ürün, öznenin bir tasarımı olarak tanımlanmaktadır. Bir tasarım ürünü olan nesnenin, söz konusu tasarım faaliyetinden bağımsız bir varlığının *düşünülməsi* -diğer bir deyişle kendinde-şey'in düşünülmesi- mümkünken, kendinde-şey'e ilişkin bilgi mümkün değildir. Kant'ın düşünülebilen ve bilinebilen arasında yaptığı ayrım, kendinde-şey'e gerçeklik atfederek ona ilişkin çıkarımlarda bulunan geleneksel metafizik öğretilerine yönelik eleştirilerinin de zeminini oluşturmaktadır. Kant, çevresinde kendinde-şey'lerle ilgili bir uzam varsayan aklın, meşru olmayan uzanımının önüne kendinde-şey'i bir sınır taşı olarak yerleştirmiş, diğer taraftan grenze kullanımı ile ulaşılamaz olanın alanına da işaret etmiştir.

Sınır kavramlarının gerek Almanca'daki gerekse İngilizcedeki kullanımlarına bakıldığında *schranke/limit*'in daha çok içerilene vurgu yapmak için, *grenze/boundary*'nin ise dışarıda kalana atıfla ertafını çevreleyene vurgu yapmak için kullanıldığı görülmektedir.⁶ Kant *akıl*, *metafizik* ve *kendinde-şey*'in sınırı için *grenze* sözcüğünü, matematik ve doğa bilimleri bilgisinin sınırı için ise *schranke* sözcüğünü kullanmayı tercih etmiştir. Kant'a göre akıl, *sınır (grenze)* tanımayan fakat *kısıtlamalar (schranke)* tanıyan bir yetidir. *Schranke*, fenomenal sınırın ne olduğunu ve bilginin meşru alanını belirlerken aynı zamanda aklın bu sınırın ötesinde neyi başaramayacağını da işaret ettiğinden negatif bir kullanıma sahiptir. Kant *schranke* ile deneysel bilginin tamamlanamazlığına, olguların sonsuz sınırlamalarla farklı tanımlarının yapılabileceğine ve bu anlamda bütüne ilişkin daima eksik bir tanıma ulaşılabileceğine göndermede bulunmaktadır. Bu nedenle *schranke*'nin hareketli bir sınır engeli, bariyer olması anlamlıdır. Zira bilimler tanımlarını değillemeler

⁶ Edward S. Casey, **The Fate of Place: A Philosophical History**, Berkeley, University of California Press, 1997, s: 63

üzerinden yaptıklarından bu noktada *schränke* bir değilleme, A'yı A-olmayandan ayırmayı mümkün kılan ve zaman zaman değişebilen bir bariyer işlevi görmektedir.

Grenze (İng: boundary) ise daha çok dışarıda neyin kaldığına göndermede bulunduğu Kant, metafizik konulardan, dinden bahsederken *grenze* kelimesini kullanmayı tercih etmiştir. *Grenze* kelimesinin nereye kadar gideceğini, neler yapabileceğini bilmek anlamına uygun olarak *noumenon* bir sınır kavram (*grenzebegriff*) olarak konumlandırılmıştır. Bu ayrımın; aklın transsendent ve transsendental kullanımına olduğu kadar bilginin sınırlarına ilişkin farklılıkları kavramak açısından da önemli olduğuna inanıyoruz. Aklın sınırları için *grenze*'yi kullanan Kant, anlama yetisinin sınırları için *schränke*'yi tercih etmektedir. Çünkü anlama yetisinin kategoriler ile deneyime yönelik kullanımının sınırları (*schränke*) belirlidir ve kategorilerin deneyim nesnesine yönelik kullanımı birçok şekilde kurulabilir. Bu çeşitlilik, doğa bilimleri ve matematikteki bilgi çeşitliliğini olduğu kadar, bilginin mutlak olmamasını da açıklamaktadır. Diğer taraftan akıl koşullu olanla yetinmeyerek koşulsuza yükselmek isteyen bir yeti olarak sınır (*grenze*) tanımayan bir doğaya sahiptir. Bu nedenle *grenzenin* akıl için kullanılması anlamlıdır çünkü *grenze* sınırın dışında neyin kaldığına, neyin kuşatılmadığına ilişkin bir ima içermektedir.

Schränke'den farklı olarak mutlak, aşılamaz sınırları ima etmek için tercih edilen *grenze*, aklın kavrayışını tümüyle aşan unsurlar ve söz konusu unsurların sınır dışındaki konumlarının mutlaklığını vurgulamak için kullanılmaktadır. Tanrı'nın varlığı, ruhun ölümsüzlüğü gibi unsurların sınır (*grenze*) dışında olmasının yanı sıra, kendinde-şey'in bir *sınırkavram* (*grenzebegriff*) olarak konumlandırılması modern felsefe tartışmaları açısından oldukça tayin edici bir belirlemedir. Kant söz konusu ayrımla, metafizik alanındaki birçok tartışmayı bertaraf etmiş, bilgi alanını olduğunu gibi ahlak ve din alanını da söz konusu tartışmalardan arındırmayı amaçlamıştır. Geleneksel metafiziğin eleştirisini yaparak, aklın deneyimden bağımsız kullanımının sınırlarını belirleyen Kant, yapılabilecek tek metafiziğin sınırları belirlemeye yönelik bir *sınır metafiziği* olduğunu öne sürmüştür. Zira sınır belirleme girişiminin kendisi metafizik bir girişimdir. Bu yeni metafizik anlayışı ile Kant, bilginin ve ahlakın

sınırlarının yanı sıra dinin de bu sınırlar içindeki konumunu belirleyerek, modern felsefeye yön verdiği gibi modern, seküler, hukuk devletinin ihtiyaç duyduğu yurttaşı da biçimlendirmiştir. Böylece Kant'ın yalın aklın sınırları içerisinde kalan din anlayışı, modern dünyada her yurttaşa yurttaşlık görevlerini sevdiren bir ahlak dini olarak etkili olmuştur.

Grenze/schranke kullanımıyla belirginleşen sınırların yarattığı parçalanmışlığın söz konusu ayrımın nuanslarıyla giderilmeye çalışıldığını fark etmek, bizim için uzun süren mevcut incelemenin ödülü niteliğindedir. Kant'ın yalın aklın sınırları dâhilinde dine yer açan anlayışının keskin sınırlarına daha yakından bakmaya çalıştığımızda; karşılaştığımız iki yorumdan birini seçmek zorunda olduğumuzu düşündük. Ya dini salt akli bir alan olarak göreceğiz ve yalın aklın sınırları dâhilindeki din anlayışını benimseyeceğiz,⁷ ya da dinin aklın sınırlarını aşan yönlerine sahip çıkarak Kant'ın din anlayışını eleştirecektik. Ancak Kant'ın *grenze/schranke* kullanımındaki nuansları fark ettiğimizde Kant'ın söz konusu kullanımla çizdiği sınırların yarattığı parçalanmayı bir ölçüde gidermeye çalıştığını gördük. Fark ettiğimiz bir diğer unsur ise, *grenze/schranke* ayrımını göz ardı eden Kant okumalarının okuyucuyu derinlikli bir kavrayışa ulaştırmaktan alıkoymasıydı. Özellikle *Yalın Aklın Sınırları Dâhilinde Din* metninin her iki Türkçe çevirisinde de söz konusu ayrıma dikkat edilmemesinin Kant'ın din felsefesine ilişkin yorumların yukarıdaki ikilemde sıkışıp kalmasına neden olduğunu düşünüyoruz. Söz konusu ayrımın sadece Türkçe çevirilerde değil, İngilizce çevirilerin bazılarında da gözlemlendiği görülmektedir.⁸ Bu nedenle mevcut çalışmanın literatüre bir katkı yapmasını umduğumuzdan söz konusu ayrım bağlamında Kant metinlerine yönelik incelememizi olabildiğince ayrıntılı yapmaya çalıştık.

Sonuç olarak Kant'ın, din hakkındaki görüşlerini dile getirirken *grenze* kelimesini kullanarak, kavranamaz olanın alanına, aklın kavrayabileceklerinin mutlak sınırının dışına vurgu yaptığını ileri sürdük. Kant'ın din konusunda *grenze*

⁷ Bkz: Hüseyin Aydoğan, “Immanuel Kant’ın Salt Aklın Sınırları İçinde Din’inde Din Tasavvuru”, Sakarya, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayımlanmamış Doktora Tezi), 2017

⁸ Bkz: Kant, **Religion Within the Limits of Reason Alone**, Çev: Theodor M. Greene, Hoyt H. Hudson, New York, Harper Torch Books, 1960

kelimesini tercih edilmesini ise dinin söz konusu unsurları barındırabileceğinin kabulü olarak değerlendirdik. Kant, dinin aklın sınırlarını (grenze) aşan boyutunun öznel olarak deneyimlenme ihtimalini saklı tutmakta, ancak bu özelliklerin nesnel-evrensel bir din için gerekli zemini sağlamadığını düşündüğünden onu aklın sınırlarının içine çekmeye çalışmaktadır. Kant, çizdiği sınırların yarattığı yarılmayı *schränke/grenze* kullanımı ile bir ölçüde giderse de dini tamamen öznel bir deneyim olarak yaşamayı önererek öznenin anlam dünyasında yarattığı bölünmeyi giderememiştir.

Kant'a göre vahyin, mucizelerin, gizemlerin ya da inayetin imkânı bir ihtimal olarak saklı tutulsa da bunlar aklın aşılmaz ve mutlak sınırları (grenze) ötesinde kalmaktadır. Yalın aklın sınırları dâhilinde kalan din için; Tanrı, olanaklı tüm yüklemelerin toplamına, peygamberlik insanın ihtiyaç duyduğu iyi idesinin kişileştirilmiş biçimine, mucizeler, gizemler ve inayet dini hezeyanlara dönüşmekte, dua etmek bizi daha ahlaklı yapmaya hizmet etmiyorsa bir anlam ifade etmemektedir. Kötülük probleminin Gordion Düğümü'nü onu kavranamaz ilan ederek kesip atan Kant, aynı yöntemi dini birçok konu ile ilgili olarak da yapmıştır. Kavranamıyorsa, sınır dışında tutmak, belirsizlikle baş etmenin Kantçı ve onu 'modern' yapan yoludur.

Kant'ın geleneksel metafiziğin yarattığı belirsizlik krizi ile baş etmek umuduyla yaptığı ayırıştırmanın ve çizdiği sınırların içine inşa ettiği devasa dizgenin, bilinemeyecek olanı sınır dışı ederek belirsizliği bir ölçüde giderebildiğini düşünüyoruz. Ancak Kant'ın geleneksel metafiziğin –kriter belirsizliğinden kaynaklanan- krizi olarak gördüğü sorunun yerini, bu kez anlam dünyasının bütünlüğünü kaybetmesinden kaynaklanan bir krize bıraktığını düşünüyoruz. Olan ve olması gereken arasında yapılan ayrımın yarattığı boşluğu, aklın sınırları dâhilinde yer verilen biçimiyle dinin gideremediğine inanıyoruz. Kant felsefesini 'modern' yapan bir diğer unsurun ise, Kant'ı olandan hareketle olması gerekeni çıkarmaya hakkımız olmadığı kararını vermeye zorlayan Lizbon Depremi'nin enkazı üzerinde yükseldiğini düşünüyoruz. Söz konusu çıkarımı yapmanın teorik aklın sınırları dâhilinde meşru olmadığını ve tam da bu kabulün aklın pratik kullanımına açtığı yeri

genişlettiğini ve bunun önemini kabul ediyoruz. Ancak söz konusu durumun yarattığı parçalanmışlığa Kant felsefesinin bir çözüm üretmediği gibi geleneğin bu tür durumlar için başvurduğu dinin, aklın sınırları dahilindeki biçiminin de beklenen bütünlüğü sağlamaya yetmediğine inanıyoruz.

Kant'ın *grenze/schranke* kullanımı ile bilim alanındaki sınırların (*schranke*) değişebilirliğine kapı aralarken, metafizik alana ilişkin sınırlar için kullandığı *grenze* ile metafizik unsurların *imkânını* -söz konusu sınırların aşılamazlığına vurgu yaparak- kabul ettiğini düşünüyoruz. Bu sayede Kant, metafizik birçok konuda öznel deneyimin imkânını saklı tutarken diğer taraftan nesnel, evrensel bir ahlak ve din anlayışını sınırın içinde kalanlar üzerine inşa etmeye çalışmıştır. Böylece Kant'ın din, etik ve estetik söylemi olgusal söylemden ayırarak ve din için *grenze* kelimesini kullanarak söylenemeyenin varlığını bir imkân olarak kabul etmeye götüren yolu açtığını düşünüyoruz. Kant'ın ahlaka katkısı olmayan dua, “(...) *batıl inanç benzeri bir hezeyandır (...) ve sonuç olarak bir hiç değerindedir.*”⁹ biçimindeki anlayışının yarattığı krizi, Wittgenstein'in *dil oyunu*¹⁰ içerisinde anlam kazanan ve etik, estetik tecrübeye de yer açabilen anlayışı ile aşabildiğini düşünüyoruz. Wittgenstein'a göre; “*Yaşamın anlamını, yani dünyanın anlamını Tanrı diye adlandırabiliriz.(...) ve “Dua etmek, yaşamın anlamı hakkında düşünmektir.”*”¹¹

Dua konusu aracılığıyla göstermeye çalıştığımız fikri dönüşümü mümkün kılacak unsurları Kant felsefesinin örtük olarak barındırdığını düşünüyoruz. Kant felsefesi; *schranke/grenze* ayrımı dikkate alınmayarak okunduğunda ve çizdiği tüm sınırlar *schranke* yani yetilerin imkânları dâhilinde bilinebileceklerden ibaret sayıldığında, anlam dünyamızda oldukça rahatsız edici bir parçalanmışlık hissi bırakmaktadır. Olan ile olması gereken arasındaki uçurumla parçalanmış bir anlam

⁹ Kant, **Salt Aklın Sınırları Dâhilinde Din**, Çev: Lokman Çilingir & Aslı Avcan, Ankara, Elis Yayınları, 2018, s:211

Salt Aklın Sınırları Dâhilinde Din metninden yapılan alıntılarda, metin boyunca Lokman Çilingir - Aslı Avcan çevirisi kullanılmıştır. Ancak birkaç alıntıda –ilgili bölümlerin çevirisinin daha anlaşılır olduğu düşünüldüğünden- Suat Başar Çağlan çevirisi kullanılmış ve buna ilişkin bilgi dipnotlarda belirtilmiştir. İlgili metnin açıklama yapılmayan tüm alıntılarında Lokman Çilingir - Aslı Avcan çevirisi kullanılmıştır. (E.P.)

¹⁰ Wittgenstein, **Felsefi Soruşturmalara**, 4.bs., Çev: Haluk Barışcan, İstanbul, Metis Yayınevi, 2017, s:32

¹¹ Wittgenstein, **Defterler 1914-1916**, Çev: Ali Utku, İstanbul, Birey Yayıncılık, 2004, s:91

dünyası ve bilinemeyecek olanın yarattığı anksiyetenin, yalın aklın sınırları dâhilinde tutulan din ile de aşamadığı açıktır. Diğer taraftan Kant felsefesi *grenze/schranke* ayrımı bağlamında incelendiğinde, aklın sınırlarını (*grenze*) aşan kimi unsurların *imkânını* reddetmeyerek öznel deneyimin ve söylenemeyecek olanın bir *imkân* olarak korunduğunu düşünüyoruz.

Sonuç olarak Kant felsefesinde çizilen tüm sınırlar *schranke* olarak okunduğunda, Wittgenstein'in birinci dönemine karşılık gelebilecek türden bir felsefe anlayışıyla karşılaşırken, *grenze/schranke* ayrımı dikkate alındığında ise Wittgenstein'in ikinci dönemine karşılık gelebilecek türden bir felsefe anlayışına kapı aralayabildiğini düşünüyoruz. Mevcut çalışmanın, Kant felsefesini *eleştiri* ve *sınır* (*grenze/schranke*) kavramları bağlamında ele alarak farkına vardığı söz konusu nüansların gerek Kant felsefesini gerekse Kant sonrası felsefeleri farklı açılardan ele almak için bir imkân yaratmasını umuyoruz.

BİRİNCİ BÖLÜM

ELEŞTİRİ VE SINIR KAVRAMLARI

Kant felsefesi söz konusu olduğunda özel bir anlam ve önem kazanan *eleştiri* ve *sınır* kavramları, *Eleştiri Projesi*'ni biçimlendiren merkezi bir öneme sahiptir. *Eleştiri* kavramını *sınır çizmek* anlamında da kullanan Kant'ın eserlerini çeşitli kavramlar üzerinden incelemek mümkündür ancak Ricoeur'un da belirttiği gibi “*Sınır kavramı belki de Kant felsefesinin ruhudur.*”¹² Sınır kavramının Kant felsefesinde kazandığı özel anlam ve yer, sınır çizme kaygısının Transsendental Felsefenin temel kaygılarından biri olmasından kaynaklanmaktadır. Söz konusu kavramların Kant öncesi dönemde ve Kant felsefesindeki kullanımları üzerinde durmadan önce bu kavramların etimolojik kökenine ilişkin bir çerçeve sunmak gerekmektedir. Zira *eleştiri* ve *sınır* kavramlarının etimolojik arkaplanı gerek Kant öncesindeki gerekse Kant felsefesindeki kullanımlarını büyük ölçüde belirlemiştir.

1.1. Eleştiri ve Sınır Kavramlarının Etimolojisi

Kant felsefesi söz konusu olduğunda *eleştiri* ve *sınır* kavramları birbirini tamamlayıcı bir nitelik kazanmaktadır. *Eleştiri Projesi*'nin sacayağını oluşturan; *Saf Aklın Eleştirisi*, *Pratik Aklın Eleştirisi* ve *Yargı Yetisinin Eleştirisi* metinleri aracılığıyla çizilen sınırlar dâhilinde dine yer açan Kant, *Yalın Aklın Sınırları Dâhilinde Din* metni ile felsefe dizgesini tamamlamıştır. Kant'ın gerek geleneksel metafiziğe yönelik eleştirilerinin gerekse felsefenin konu evrenini ve yöntemini büyük ölçüde değiştiren yeni metafizik anlayışının kavranmasında *eleştiri* ve *sınır* kavramlarının anahtar rol oynadığını düşündüğümüzden Kant felsefesini söz konusu iki kavram bağlamında incelemek bu çalışmanın amaçlarından biridir. Bu amaç doğrultusunda; Kant'ın *eleştiri*yi bir *sınır çizme* girişimi olarak görmesinin arkasında yatan nedenleri anlayabilmek için öncelikle söz konusu kavramların etimolojisini ele almanın, sonrasında ise *eleştiri* ve *sınır* kavramlarının Kant'a kadar ve Kant felsefesindeki anlam ve kullanımı üzerinde durmanın gerekli olduğuna inanıyoruz.

¹² Paul Ricoeur, **Kant and Husserl in An Analysis of His Phenomenology**, Çev: Edward G. Ballard, Lester E. Embree, Evanston, Northwestern University Press, 1967, s:176

1.1.1. Eleştiri Kavramının Etimolojisi

Eleştiri kavramının etimolojisine bakıldığında; Latince; eleştirmek, yargılamak, anlamlarına gelen *criticus*¹³, Yunanca; ayırmak, karar vermek anlamlarına gelen *krinein*¹⁴, yargılayan kimse, yargısal karar verici anlamına gelen *kritikos*¹⁵ ve yargılama, hüküm verme anlamlarına gelen *kritikē*¹⁶ kavramları ile karşılaşmaktadır. *Eleştiri* kavramı; Fransızca'da *critique*¹⁷, İngilizce'de *criticism*¹⁸ ve Almanca'da; *kritik*¹⁹, kelimeleri ile ifade edilirken, Arapça ve Osmanlıca'da *eleştiri* anlamında kullanılan sözcük *tenkit*'tir. Tenkit; ayıklama, kötüsünü çıkarma, temizleme ve bir konuyu ayrıntılarına varıncaya dek inceleme,²⁰ geçerli-geçersiz yanlarını ayırma gibi anlamlarda kullanılmıştır.²¹ Elemek-eleştirmek anlamına gelen ve Yunanca bir kelime olan *Krinein*'in, gerek Türkçedeki gerekse Batı dillerindeki eleştiri-kritik kavramının kökeni olduğu düşünülmektedir.²² Türkçe'ye Batı dillerinden geçen *kritik* kavramı; “*özellikle bilginin dayanaklarını ve doğruluk durumunu inceleme, sınama, yargılama işi*”²³ olarak tanımlanmakla birlikte, “*(...)yanlış görülenleri belirtme işi*”²⁴ ve “*belirleme (determine)*”²⁵ anlamlarına da gelmektedir. Eleştiri kavramının tanımında rastlanan *determine*'in, *belirleme* anlamının yanı sıra *tanımlama* ve *sınır çizme* anlamları da mevcuttur. Söz konusu yananamlar ise *eleştiri* ve *sınır* kavramları arasındaki ilişkiye ışık

¹³ Francis Edward Jackson Valpy, **An Etymological Dictionary of the Latin Language**, Londra, Baldwin and Co. Longman and Co. and G.B. Whittaker, 1828, s: 107

¹⁴ Oscar Edward Nybakken, **Greek and Latin in Scientific Terminology**, Iowa State, Ames: Iowa State College Press, 1959, s:179

¹⁵ Bkz: Oscar Edward Nybakken, a.e.

¹⁶ Anne C. Webb, **A Manual of Etymology: Containing Latin & Greek Derivatives: With a Key, Giving the Prefix, Root, and Suffix**, Philadelphia, Eldredge & Brother, 1879, s:256

¹⁷ John Bellows, **Dictionary of French and English English and French**, 3.bs., Londra, Longmans, Green & Company, 1919, s:171

¹⁸ William W. Smith, **A Complete Etymology of the English Language**, New York, A.S. Barnes & Co., 1873, s: 25

¹⁹ H.C.Sasse, J. Horne , C.Dixon, **Cassell's Concise German-English, English-German Dictionary**, Londra, Cassell; New York: Macmillan, 1978, s: 178

²⁰ Mustafa Nihat Özön, **Osmanlıca Türkçe Sözlük**, 7.bs., İstanbul, İnkılap Kitapevi, 1987, s: 847

²¹ İsmet Zeki Eyuboglu, **Türk Dilinin Etimoloji Sözlüğü**, 4.bs., İstanbul, Sosyal Yayınlar, 1998, s:654

²² Ömer Naci Soykan, **Türkiye'de/Türkçe'de Felsefe Üzerine Konuşmalar**, Haz. Cüneyt Kaya, İstanbul, Küre Yayınları, 2009, s:48-49

²³ Ali Püsküllüoğlu, **Türkçe Değimler Sözlüğü**, Ankara, Arkadaş Yayınevi, 2003, s:446

²⁴ Ali Püsküllüoğlu, **Türkçedeki Yabancı Sözcükler Sözlüğü**, Ankara, Arkadaş Yayınevi, 2003, s:263

²⁵ James A. H. Murray, **A New English Dictionary on Historical Principles**, Volume II, Oxford, The Clarendon Press, 1893, s:1180

tutmaktadır. “*Latince terminare kelimesinden ondördüncü yüzyılda İngilizceye geçen determine, kesin sınırlarla belirlemek anlamına gelmektedir.*”²⁶

Türkçe’de *eleştiri* kelimesi “*Gerçeği ortaya koymak amacıyla yapılan yargılayıcı inceleme ya da tartışma*”²⁷ biçiminde açıklanırken *tenkit* ve *kritik* kavramları ile eşanamlı olarak kullanılmaktadır. Ancak Türkçe’de *kritik*, *eleştiri* anlamının yanı sıra “*tehlikeli, endişe verici durum ve suçlama*”²⁸ anlamlarına da gelmektedir. Arapça’daki *nakd* kökünden türetilen²⁹ Osmanlıca’daki *tenkid/tenkit* kelimesi, “*paralama, bir akçeyi daha ufak birimlerine ayırma*”³⁰ gibi bir kök anlama sahipken, anlam genişlemesiyle “*bir konuyu ayrıntılarına varıncaya dek inceleme, geçerli-geçersiz yanlarını ayırma*”³¹ anlamında kullanılmıştır. *Eleştiri* kavramının *ayırma* ve *yargı verme* anlamlarından yanı sıra *suçlama, hata bulma* anlamının ön plana çıkması Türkçe’de olduğu kadar batı dillerinde de rastlanan bir durumdur. 1702 yılında kaleme alınan bir sözlükte bu geçişin yarattığı hayretin gizlenemeyecek boyutlarda olduğunu görmek mümkündür: “*Bazı kelimelerin ilk anlamlarını kaybetmesi ne kadar tuhaf! Critick eskiden iyi bir yargıç olarak anlaşılırken, günümüzde ‘hata bulan’dan başka bir anlama gelmemektedir.*”³²

XVII. yüzyılda sıklıkla kullanılan *kritik* kelimesi, “*Sanat ve bilim alanlarında uzmanın beceri ve yetkinlik açısından yargılanması*”³³ anlamına gelirken meşru olanı meşru-olmayandan, hakikati, hakikat-olmayandan ayırma gibi yananamlara da sahiptir.³⁴ *Eleştiri* aracılığıyla çözülecek soru *kritik* soru olarak adlandırılırken, *eleştiri* kavramının kökeninde yer alan; *yargılama, hüküm verme* anlamları ile ilişkili

²⁶ Raymond Williams, **Keywords - A Vocabulary of Culture and Society**, New York, Oxford University Press, 1985, s:98

²⁷ Mehmet Ali Ağakay, **Türkçe Sözlük**, Genişletilmiş 6.bs., Ankara,Türk Dil Kurumu Yayınları, 1974, s:266

²⁸ Mehmet Ali Ağakay, a.g.e., s: 517

²⁹ “*Bu sözcük Osmanlı aydınlarının Arap dilbilgisi kurallarına göre, türettikleri bir dil varlığıdır.*” İsmet Zeki Eyuboglu, **Türk Dilinin Etimoloji Sözlüğü**, s:654

³⁰ İsmet Zeki Eyuboglu, a.e.

³¹ İsmet Zeki Eyuboglu, a.e.

³² Reinhart Koselleck, **Kritik ve Kriz -Burjuva Dünyanın Patolojik Gelişimi Üzerine Bir Katkı**, Çev: Eylem Yolsal Murteza, İstanbul, Otonom Yayıncılık, 2008, s:167 (Reinhart Koselleck, bu bilgiyi Murray, **A New English Dictionary on Historical Principles**, s:1180-1181’den aktarmaktadır)

³³ Bkz: Jacob Grimm, Wilhelm Grimm, **Deutsches Wörterbuch**, Leipzig, Verlag von S. Hirzel, 1854-1961, (Online-Version 21.08.2020.)

³⁴ Bkz: Jacob Grimm, Wilhelm Grimm, **a.e.**

olarak eleştiren kişinin yargıç, eleştiri eyleminin yapıldığı yerin de mahkeme olarak tasvir edilmesi sık rastlanan bir durumdur. Kant'ın eserlerinde de mahkeme ve yargıç analogileri sıklıkla kullanılmıştır.³⁵ Kriz sonrasında krizi sonlandıracak olan kararın belirlenmesinden önce yaşanan an, *kritik an* olarak adlandırılmıştır.

Kant'ın Kritik Projesi'nin temel amacı; aklın deneyimden bağımsız çalışmasının imkânını eleştiriye tabi tutarak, bilgiyi, bilgi-olmayandan ayırmayı mümkün kılacak ölçüt-kriterleri belirlemektir. Bu nedenle Birinci Kritik; akla kendini bilme, sınırlarını çizme görevini üstlenmesi için bir mahkeme kurma çağrısıdır. Bu mahkeme, hem kriterlerin bulunmasını sağlayacak hem de bulunan kriterler ile yargılamayı gerçekleştirerek bilginin, ahlakın ve inancın sınırlarını çizmeyi mümkün kılacaktır. Dolayısıyla *eleştiri* ve *sınır* kavramları Kant felsefesi söz konusu olduğunda adeta birbirleri ile anlam kazanmaktadır. Kant'a göre hiçbir denek taşı tanımayan metafiziğin yüzyıllar boyunca ilerleyememesinin ve “*sonu gelmez çekişmelerin kavga alanı*”³⁶ olarak kalmasının nedeni söz konusu sınırların muğlaklığıdır. Eleştiri aracılığıyla esaslı olanı boş sözden ayıracak olan sınırların muğlaklığı giderilmekte ve bilgi, ahlak ve inanç alanlarının sınırları belirlenebilmektedir. Dolayısıyla Kant felsefesi *eleştiri* ve *sınır* kavramları aracılığıyla incelendiğinde, Transsendental Felsefe'nin kaygılarını ve amaçlarını kavramak daha mümkün hale gelmektedir.

1.1.2. Sınır Kavramının Etimolojisi

Eleştiri kavramı gibi *sınır* kavramı da oldukça zengin bir etimolojik arkaplana sahiptir. Latince'de *Limbus*, sınır³⁷, kenar³⁸ anlamlarına gelirken, *Limen*, ülkeler arasındaki sınır, son³⁹, eşik, giriş, kapı aralığı⁴⁰, kapı⁴¹ gibi anlamlara gelmektedir.⁴²

³⁵ Bkz. Kant, **Critique of Pure Reason**, 6.bs., Çev: Paul Guyer – Allen W. Wood, New York, Cambridge University Press, 2005, A229-B281, A529, A669-B697, A740-B768, A751-B779 (Bu dipnottan itibaren CPR kısaltması kullanılacaktır.)

Kant, **Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena**, 4.bs., Çev: İoanna Kuçuradi-Yusuf Örnek, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2000, s: 133-134 (212-213.par) (Bu dipnottan itibaren: Prolegomena ifadesi kullanılacaktır.)

³⁶ Kant, **CPR**, AVIII, A776, B804

³⁷ A.E.Gepp, C., G. Haigh, **Latin-English Dictionary**, Londra, Longmans, Green and Co., 1928, s: 314

³⁸ D. P. Simpson, **Cassell's Latin Dictionary, Latin-English/ English-Latin**, 3.bs., New York, Cassell & Company Limited, 1963, s: 132

³⁹ A. E. Gepp, C., G. Haigh, **Latin-English Dictionary**, s: 314

Li'mes ise iki alan arasındaki sınır çizgisi⁴³, sınır duvarı⁴⁴, sınırlama-kısıtlama⁴⁵, fark⁴⁶, yol, iz⁴⁷ anlamlarına sahiptir. *Li'mes*; “*Tarlalar arasından geçen patika, sınır yolu, yol, yaya yolu, sınır çizgisi*”⁴⁸ anlamlarının yanı sıra ‘*Li'mes (Lim'it-is)*⁴⁹’in *kısıtlama* anlamı da mevcuttur. *Line* ise *çizgi, hat, yol, şakül sicimi, sınır*⁵⁰ anlamlarına sahiptir. Sınır kavramının Latince’deki karşılıklarına bakıldığında; - *limbus, limen, limes, line*’in yanı sıra- toprak, yeryüzü anlamlarına gelen *Terra*⁵¹ ile ilişkili olarak *Terminus*⁵² sözcüğü ile karşılaşılmaktadır. *Termin*, sınırlar koymak, sınırlamak anlamlarının yanı sıra *tanımlamak, belirlemek* [determine] gibi anlamlara da sahiptir.⁵³ Bu nedenle *Ter'minati*; sınır, sınırlayan şey, karar⁵⁴ sona ermek⁵⁵, *Terminālis*; sona, sınıra ilişkin olan, nihai karar⁵⁶, *Termino-Terminatio*; sınırlama, tanımlama, son verme⁵⁷, belirleme⁵⁸, sabitleme⁵⁹, uzamdaki sınır, uzam ve zamanın sınırı, eylemin sonu ve amacı⁶⁰ gibi anlamlara gelmektedir. *Terminus*; sınır⁶¹, sınır çizgisi⁶², anlamlarına ek olarak; davranışın sınırı, sürecin sonu, mülkiyetin sınırı⁶³

⁴⁰ D.P.Simpson, **Cassell's Latin Dictionary, Latin-English/ English-Latin**, s:132

⁴¹ Alastair Wilson, **Latin Dictionary**, Londra, Hodder and Stoughton Copyright, Teach Yourself Books, 1980, s:70

⁴² Sınır anlamına gelen *Li'men* kelimesinden (sub-li-mis, sub-li-men) türetilen ve yüce anlamına gelen *Sublime*, Kant felsefesinde önemli bir yere sahiptir. **Bkz:** Charles S. Halsey, **An Eytymology of Latin and Greek**, Boston, Ginn&Company, 1889, s:156

⁴³ D. P. Simpson, **Cassell's Latin Dictionary**, Revised by James R.V. Marchant – Joseph F. Charles, Casselland Company, Limited, 2nd Edition, 1931, 319

⁴⁴ A, E.Gepp, C.,G. Haigh, **Latin-English Dictionary**, s:314

⁴⁵ Anne C. Webb, **A Manual of Etymology: Containing Latin & Greek Derivatives: With a Key, Giving the Prefix, Root, and Suffix**, s:143

⁴⁶ D. P. Simpson, **Cassell's Latin Dictionary, Latin-English/ English-Latin**, s:132

⁴⁷ Alastair Wilson, **Latin Dictionary**, s:70

⁴⁸ Sina Kabağaç, Erdal Alover, **Latince Türkçe Sözlük**, İstanbul, Sosyal Yayınlar, 1995, s:346

⁴⁹ Anne C. Webb, **A Manual of Etymology: Containing Latin & Greek Derivatives: With a Key, Giving the Prefix, Root, and Suffix**, s:143

⁵⁰ Sina Kabağaç, Erdal Alover, **Latince Türkçe Sözlük**, s:346

⁵¹ Oscar Edward Nybakken, **Greek and Latin in Scientific Terminology**, s.125

⁵² D. P. Simpson, **Cassell's Latin Dictionary, Latin-English/ English-Latin**, s:222

⁵³ Sina Kabağaç, Erdal Alover, **Latince Türkçe Sözlük**, s:595

⁵⁴ Sina Kabağaç, Erdal Alover, **a.e.**

⁵⁵ Anne C. Webb, **A Manual of Etymology: Containing Latin & Greek Derivatives: With a Key, Giving the Prefix, Root, and Suffix**, s:143

⁵⁶ Charlton T. Lewis, v.d., **A Latin Dictionary** Founded on Andrew's Edition of Freund's Latin Dictionary, USA, Oxford University Press, 1993, s: 1859

⁵⁷ A, E.Gepp, C.,G. Haigh, **Latin-English Dictionary**, s:520

⁵⁸ D. P. Simpson, **Cassell's Latin Dictionary, Latin-English/ English-Latin**, s:222

⁵⁹ Alastair Wilson, **Latin Dictionary**, s:70

⁶⁰ P.G.W. Glare, **Oxford Latin Dictionary**, 16.bs., New York, Clarendon Press, 2009, s:1926

⁶¹ A, E.Gepp, C.,G. Haigh, **Latin-English Dictionary**, s:520

⁶² D. P. Simpson, **Cassell's Latin Dictionary, Latin-English/ English-Latin**, s:222

⁶³ P.G.W. Glare, **Oxford Latin Dictionary**, s:1926

gibi anlamlara da sahiptir. *Termin/us*; aynı zamanda “*tarlanın sınır taşıdır*”⁶⁴ ve bu nedenle Roma mitolojisinde; sınır tanrısının adıdır.⁶⁵

Sınır kavramının Yunanca karşılıklarından biri *Peras*’dır. *Peras*; uç, bitim hedef, son, hadd, sınır⁶⁶ anlamlarında kullanılırken mekânsal olarak *öteye*, *karşıya*, *ileriye*, zamansal olarak ise *sonraya*⁶⁷ ilişkin olarak kullanılmaktadır. “(...) *Pera*, (‘*öbür yan*’, ‘*ötede*’ anlamına gelen ‘*peran*’ ile bağlantılı) ‘*aporos*’ (olanaksız geçit) ve Latince’deki *porta* sözcüğünün geldiği (‘geçmek’, ‘aşmak’ anlamındaki ‘*peiros*’tan) ‘*poros*’ gibi kavramları devinime geçirerek bizi ileri götüren bir sorudur bu.”⁶⁸ Yunanca’da “(...) *sınır imi*”⁶⁹ olan *peras*, ufuk çizgisi (Horismos-Horizein-Horizon)⁷⁰ ve sınırlamak anlamına gelmektedir. Geçit, kapı, eşik anlamlarına gelen *Poros* ise söz konusu kavramların *sınır* ile olan ilişkisine vurgu yapmaktadır. *Poros*’un bu manaları barındırması *aporia*’nın Antik Yunan felsefesindeki kullanımını bizim için daha anlaşılır kılmaktadır. *Aporia*; “(...) *nesnenin kendisinde ya da kavramındaki bir çelişkiden ileri gelen çözülmesi güç probleme, bir düşünce faaliyetinde söz konusu aşılamaz çelişmeye verilen ad*”⁷¹’dır. Bu nedenle kapının aporisi; “(...) *yalnız kapalı olduğunda (sınır çizgisi ile dayanışarak) açılabilmesi[dir](...) Bu anlamda, kapı, sınırın büyük suç ortağıdır.*”⁷²

⁶⁴ Çiğdem Dürüşken, **Antik Çağ’da Yaşamın ve Ölümün Bilinmezine Yolculuk-Roma’nın Gizem Dinleri**, İstanbul, Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2000, s:21, 195 (24 nolu dipnot)

⁶⁵ Mike Dixon-Kennedy, **Encyclopedia of Greco-Roman Mythology**, 2.bs., California, ABC-CLIO, 1998, s: 293 (Ayrıca bkz: Sina Kabağaç, Erdal Alover, **Latince Türkçe Sözlük**, s:595)

⁶⁶ Francis E. Peters, **Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü-Tarihsel Bir Okuma**, Çev. Ve Haz.: Hakkı Hünler, İstanbul, Paradigma Yayıncılık, 2004, s:286

⁶⁷ Bkz: Gabriella Baptist, “Başkasının Kenti-Boylamasına Çevrensel Bir Topoloji Taslağı”, **Pera Peras Poros: Jacques Derrida ile Birlikte Disiplinlerarası Çalışma**, Çev: Ömer B. Albayrak, Haz: Önay Sözer-Ferda Keskin, İstanbul, Türkiye İş Bankası Yayınları, 1999, s:58

⁶⁸ Sözer, Ö., “J. Derrida ile Birlikte, En-son Apori’nin Yeniden-Kapanmış Kapısından Nasıl Geçilir? Sınır Çizgisi ve Geçit Üzerine”, **Pera Peras Poros: Jacques Derrida ile Birlikte Disiplinlerarası Çalışma**, s: 72

⁶⁹ Gabriella Baptist, “Başkasının Kenti-Boylamasına Çevrensel Bir Topoloji Taslağı”, s:56

⁷⁰ Horos, Horismos: Eski Yunanca sınırlamak, belirlemek, tanımlamak ve ilke, temel kural, görüşü sınırlayan çizgi, ufuk çizgisi anlamlarına gelmektedir. Bkz: Francis E. Peters, **Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü-Tarihsel Bir Okuma**, s:158 (*Hori’zon*’un, bitirmek, ayırmak anlamlarına gelen *apo* öneki birleştirilmesi ile oluşan *Aphorism* (aforizma) kavramı; Latince *aphorismus* ve Yunanca *aphorismós* kavramları ile karşılanmaktadır. Dolayısıyla *aphorism*’in, kişisel ufku belirleyen ilkeler olduğunu düşünmek mümkündür.)

⁷¹ Ahmet Cevizci, **Felsefe Sözlüğü**, Genişletilmiş 2.bs., Ankara, Ekin Yayınevi, 1997, s:56

⁷² Önay Sözer, “En-son Apori’nin Yeniden-Kapanmış Kapısından Nasıl Geçilir? Sınır Çizgisi ve Geçit Üzerine”, **Pera Peras Poros: Jacques Derrida ile Birlikte Disiplinlerarası Çalışma**, s:70

Farklılığı üreten diyalektik yarılmayı yaratmak sınırın doğası gereğidir. Roma mitolojisinde Kapıların-Eşiklerin Tanrısı ve Başlangıçların Tanrısı olarak bilinen *Janus*, geçmişe ve geleceğe bakan iki yüze sahiptir. Kimlik, geçmişin hatırlattıkları ile geleceğe bakılarak inşa edildiğinden *Janus*, kimlik çalışmaların da sembolü haline gelmiştir. Çünkü kimliğin inşa süreci; Ben'i Ben-olmayan'dan ayıran sınırların çizilmesini gerektirmektedir. Devlet ise belirlediği sınırlar ile kendisini dışarıda başka devletlere karşı (iç-dış) ve içeride de topluma (kamusal-özel) karşı konumlandırmak üzere sınırlar tesis eder. B nedenle özellikle Avrupa kültüründe kimliklerin inşasında sınır belirleyici bir rol oynamıştır. Sınır, devletin kedisini tanımladığı gibi ötekini de tanımlamasını mümkün kılan oldukça işlevsel bir politik enstrumana dönüşmüştür.

İngilizce'de *sınır* kavramına karşılık gelen birçok kelime mevcuttur. Bunlardan en önemlilerinin *boundary*, *limit*, *border* ve *frontier* olduğu söylenebilir. *Boundary*; sınır ve ölçü⁷³ anlamlarının yanı sıra “*toprağın (territory) iyi belirlenmiş parçası*”⁷⁴ ve “*ahlaki yükümlülük*”⁷⁵ anlamlarına da gelmektedir. *Limit* ise *sınır* anlamının yanı sıra *eşik*⁷⁶, “*sabitleme noktası*”⁷⁷ için kullanılmaktadır. *Fi'nis*, son anlamına gelirken, *Fi'nite* bir sona sahip olmak, *In'finite*, sınırsız ve *define*; sınırlamak ve açıklamak anlamlarına gelmektedir⁷⁸. İngilizce'de *boundary* ve *limit* kelimelerinin yanısıra *sınır* anlamına gelen bir başka kelime de *Border*'dir. “*Border, bir siyasi birimin egemenlik alanını kesin bir şekilde sınırlayan hatta işaret eder*”⁷⁹ken, sınır anlamına gelen bir başka kelime olan *Frontier*; “*bilinmeyen tarafından çevrili olan*”⁸⁰ anlamının yanı

⁷³ William W. Smith, **A Complete Etymology of the English Language**, s:90

⁷⁴ Ernest Klein, **A Comprehensive Etymological Dictionary of the English Language**, Volume I (A-K), Hollanda, Elsevier Publishing Company, 1966, s: 190

⁷⁵ Eric Partridge, **Origins, A Short Etymological Dictionary of Modern English**, 5.bs., Londra, Routledge & Kegan Poul, 1991, s:55

⁷⁶ Walter W. Skeat, **The Conceise Dictionary of English Etymology**, 2.bs., Danimarka, Wordsworth Reference, 1994, s:251

⁷⁷ Charles Talbut Onions, **The Oxford Dictionary of English Etymology**, 5.bs., Londra, Oxford University Press, 1971, s:529

⁷⁸ William W. Smith, **A Condensed Etymology of the English Language for Common Schools**, Containing the Anglo-Saxon, French, Dutch, German, Welsh, Danish, Gothic, Swedish, Gaelic, Italian, Latin, and Greek roots, and the English words derived therefrom, accurately spelled, accented, and defined, New York, A.S. Barnes & Company, [c1870], s:147

⁷⁹ Ali Aslan, “Modern Dünyada Sınırlar”, **Düşün-ü-Yorum** Anadolu Aydınlanma Vakfı Sosyal ve Kültürel Bülteni, Yaz-2016, s:10

⁸⁰ John Sinclair, **Collins Cobuild English Dictionary for Advanced Learners**, 3.bs., Londra, Harper Collins Publishers, 2001, s:634

sıra “*ilimde keşif sahası ve bilginin yayıldığı-uzandığı sınır*”⁸¹ anlamlarına da gelmektedir. Ayrıca frontier, “(*...*) *siyasi birimin kendi sınırları dışında yöneldiği ve etkinlik kurmaya çalıştığı alanı tanımlamak için kullanılır.*”⁸² Boundary, imparatorlukların hüküm sürdüğü dönemde kullanılan bir kavramken, nihai sınır anlamı taşıyan *border*, egemen ulus-devlet kavramı ile birlikte anlam kazanmıştır. İmparatorluklar sürecinde nihai sınır anlamında kullanılan *border* anlayışı yoktur. *Frontier* ise, siyasi birimin etkinlik kurmak istediği alanların sınırlarına ilişkin kullanıldığından gerek imparatorluk gerekse ulus devletlerin siyasi etkinlik alanının sınırları için kullanılan bir kavram olmuştur.

Almanca’da sınır kavramına karşılık gelen *grenze* ve *schränke* kelimeleri - aralarındaki nuans nedeniyle- Kant tarafından da tercih edilmiştir. Latince; *finis*, *terminus*, *limes* ile ilişkilendirilen *grenze*;⁸³ “*son, sınır, sınırı geçmek, aşılamayan son çizgi*” anlamlarının yanı sıra *nereye kadar gideceğini, neler yapabileceğini bilmek*”⁸⁴ anlamlarına da gelmektedir. Bu nedenle Kant deneyimin sınırları için *grenze*, *sınır-kavram* için *grenzebegriff* ⁸⁵ karşılıklarını kullanmayı tercih etmiştir. Grenze kelimesinin etimolojik kökenine bakıldığında; Polonyalıların Almanya-Polonya arasındaki sınırdan bahsederken kullandığı *granica*, *granca* kelimelerinin kökeni Rusça; *granica* ve Çekçe *hranice* kelimelerine rastlanmakta ve XII.-XIII. yüzyıllarda Slav dillerinde rastlanan *granne*’den geldiği görülmektedir.⁸⁶ Granne, aynı dönemde Orta Yüksek Almanca’ya geçerek *graniza*, *graenizen*, *greniz* kelimelerine dönüşmüştür. XIV. ve XV. yüzyılda yaygınlaşan ve Alman düşünce dünyasını büyük ölçüde belirleyen Luther’in İncil çevirisinde sıklıkla yer verilen *grenze*, zaman ve mekânın sınırlarına ilişkin olarak kullanılmış⁸⁷ ve Kuzey Doğu Almancası ile Batı

⁸¹ John Sinclair, **Collins Cobuild English Dictionary for Advanced Learners**, s:634

⁸² Ali Aslan, “Modern Dünyada Sınırlar”, s:10

⁸³ Alois Walde, **Lateinisches Etymologisches Wörterbuchby (Latin Etymology Dictionary in German)**, Heidelberg: C. Winter, 1938, s:803-804

⁸⁴ Ülkü Vural, **International Büyük Almanca-Türkçe Sözlük**, İstanbul, İnkılap Yayınevi, 2006, s: 349

⁸⁵ Philip Herdina, Elmar Waibl, **German Dictionary of Philosophical Terms: English-German**, Vol.2, Londra, K.G.Saur-Routledge, 1997, s:42

⁸⁶ Bkz: **Jacob Grimm, Wilhelm Grimm**, a.g.e., (Online-Version: 21.08.2020.)

⁸⁷ **The Holy Bible: German Luther Translation**, Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library, 2002, s:105, 115, 331, 335, 492, 525, 571, 747, 862, 989, 1127

Yüksek Almanca'sında popülerlik kazanmıştır. 1700lü yıllarda ise Almanca konuşulan tüm bölgede kullanılan bir kelime haline gelmiştir.⁸⁸

Almanca sınır anlamına gelen bir diğer sözcük ise *Schranke*'dir. Schranke; “*kapı, açılır kalkar engel, iner kalkar bariyer*”⁸⁹, anlamlarının yanı sıra; “*sosyal ve ahlaki sınırlar, engeller ve birisine haddini bildirmek*”⁹⁰ gibi anlamlara da gelmektedir. Kendisi, yetkisi herhangi bir kısıtlamaya tabi olmayan tek varlığın Tanrı olduğunu ifade eden Schiller gibi, Bavyera kralı I.Ludwig de “*Aklın size rehberlik etmesine izin verin, ama kutsal duygu engelini aşmayın*”⁹¹ cümlesinde *engel* kelimesi için *schranke*'yi kullanmayı tercih etmiştir. Schranke, XVIII. yüzyılda mahkeme metaforlarında da sıklıkla *bariyer, engel* gibi anlamlarda kullanılırken, XVII.-XIX. yüzyıllar arasında da; kendini geri çekmek, geri durmak, birine sınırlarını hatırlatmak anlamlarında kullanıldığı görülmektedir.⁹² Kant felsefesi söz konusu olduğunda ise *schranke*'yi *kısıt(lama)*⁹³ kelimesinin karşılığı olarak kullanmak ve *sınırlama* anlamına gelen *grenze*'den ayırmak yerinde olacaktır. Bu ayrım ve Kant'ın bu ayrımı ne amaçla kullandığına ilişkin açıklamaya, Kant'ta sınır kavramını ele aldığımız bölümde yer verilecektir.

Sınır kavramı Türkçe'de; bir şeyin yayılabileceği veya genişleyebileceği son çizgi (boundary-grenze) anlamında ve bir şeyin nicelik bakımından inebileceği veya çıkabileceği en alt ve en üst sınır (limit-schranke) anlamında kullanılmaktadır. İki komşu devleti birbirinden ayıran çizgi anlamına da gelen *sınır*; aynı zamanda; bitim, bitme, sona erme; bir şeyin sona erdiği nokta ve varlık ya da etki alanının dış çevresi, uzayda iki bölgeyi ayıracak biçimde belirtilen nokta, çizgi ya da yüzey anlamlarında kullanılmaktadır.⁹⁴ Eski Yunanca'da sınır anlamına gelen *synoros* ve Yeni Yunanca'da ise *sinoron* sözcüğünün değişerek Türkçe'ye geçtiği düşünülmektedir.

⁸⁸ Bkz: Jacob Grimm, Wilhelm Grimm, **Deutsches Wörterbuch**, (Online-Version: 21.08.2020.)

⁸⁹ Hemann Menge, **Langenscheidts Taschenwörterbuch, Der Lateinischen und Deutschen Sprache, Deutsch-Lateinisch**, Berlin-Schöneberg, Longenscheidt Kg. – Verlagsbuchhandlung, 1963, s:199

⁹⁰ Ülkü Vural, **International Büyük Almanca-Türkçe Sözlük**, s:729

⁹¹ Bkz: Jacob Grimm, Wilhelm Grimm, a.g.e., (Online-Version: 21.08.2020.)

⁹² Bkz: Jacob Grimm, Wilhelm Grimm, a.e. (Online-Version: 21.08.2020.)

⁹³ Enver Orman, “Hegel Felsefesinde Sınır Kavramının Önemi”, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2001, s:139

⁹⁴ İsmet Zeki Eyuboglu, **Türk Dilinin Etimoloji Sözlüğü**, s:597

Sinora; ufuk anlamına da gelen horos-horismos ve tanımlamak anlamına gelen oros-orismos ile biraradalık anlamı katan *syn* önekinin birleşmesinden oluşmuştur.⁹⁵ Bu nedenle *sinora*, “bir şeyi tanımlayan alan”⁹⁶ anlamına gelmektedir. Dolayısıyla bu etimolojik ilişki, tanımlanan alan, ufuk ve sınır ilişkisini düşündürmesi açısından önemli bir görünmektedir.⁹⁷

Arapça’da ise *hadd* kelimesi; “sınır, uç, bitim yeri, kıyı”⁹⁸ anlamlarının yanı sıra, “değer ve ceza”⁹⁹ ve “şeriatçe verilen ceza”¹⁰⁰ anlamlarını da barındırır. İnsanın yetki ve değeri anlamında da kullanılan *hadd*, ölçü-kriter ile anlam kazanır. *Hadd* kelimesinin çoğul hali ise *Hudûd*’tur.¹⁰¹ *Hadd-i zâtinde* ise “yaratılıştta, aslında, oluşunda”¹⁰² anlamında kullanılmaktadır. Kant felsefesi düşünüldüğünde insan, *hadd-i zâtinde* bir başka deyişle kendi doğasının sınırları içerisinde, tabiatı el verdiği ölçüde ve elverdiği kadar bilebilir, eyleyebilir. Bu anlamda Kant felsefesini insan aklının doğal sınırlarını keşfetme girişimi olarak okumak mümkündür.

Sınır kavramının; Latince; *terminus*¹⁰³ - *determinate*¹⁰⁴, Yunanca; *tanımlama* anlamında da kullanılan *hori’zon* ve İngilizce; *finis* (sonlu olan)dan hareketle türetilen *define*’in ortaya koyduğu tanımlama-sınırlama ilişkisi düşünüldüğünde Osmanlıca’daki *sınır* anlamına gelen *an* kelimesinin *tanımlamak* ile ilişkisini kurmak mümkündür. İz, alamet, işaret, nişan anlamlarına gelen *an* kelimesi, “(...) *iki tarla arasına çizilen sınırı belirten ince yol, duvar ya da çit*”¹⁰⁵ anlamına da gelmektedir. Bu bağlamda *anlamanın*, bir şeyi o-olmayandan ayıran sınırı çizmek ile ilişkisi daha

⁹⁵ “Tanımlar, kanıtlamanın başlangıç noktalarıdır.” Aristoteles, **Organon III - Birinci Analitikler**, 2.bs., Çev: Hamdi Ragıp Atademir, İstanbul, MEB. Devlet Kitapları Müdürlüğü Yayınları, 1966, s:158 (II 90b)

⁹⁶ Bkz: Jacob Grimm, Wilhelm Grimm, a.g.e., (Online-Version: 21.08.2020.)

⁹⁷ Henry George Liddell, Robert Scott, **Greek - English Lexicon With a Revised Supplement**, 9.bs., Oxford, Clarendon Press, 1996, s:1723

⁹⁸ İsmet Zeki Eyuboglu, a.g.e., s:309

⁹⁹ İsmet Zeki Eyuboglu, a.e.

¹⁰⁰ Ferit Develioğlu, **Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat**, 18.bs., Ankara, Aydın Kitabevi, 2001, s:307

¹⁰¹ Develioğlu, **Osmanlıca - Türkçe Ansiklopedik Lûgat**, s:328

¹⁰² Develioğlu, **Osmanlıca - Türkçe Ansiklopedik Lûgat**, s: 307

¹⁰³ George Dunbar, **A new Greek and English, and English and Greek Lexicon, with an Appendix Explanatory of Scientific Terms**, 2.bs., Edinburgh, Maclachlan, Steward and Co., 1844, s:853

¹⁰⁴ Raymond Williams, **Keywords - A Vocabulary of Culture and Society**, s:98

¹⁰⁵ İsmail Parlatır, **Osmanlı Türkçesi Sözlüğü**, Ankara, Yargı Yayınevi, 2006, s: 86

anlaşılır hale gelmektedir.¹⁰⁶ Sınırın, içeride olanı belirlerken dışarıda kalanı da belirleyen ikili doğasına vurgu yapan bu ilişki, aynı zamanda sınırın belirleyici olan ve muğlaklığa izin vermeyen yapısına da dikkat çekmektedir. Her belirlenimin aynı zamanda bir olumsuzlama olduğu kabul edildiğinde¹⁰⁷ belirlemek, karar vermek anlamına gelen *determine*,¹⁰⁸ in *terminus* ile ilişkisi daha anlaşılır hale gelmektedir. Çünkü tanımlamak, belirlemek; A'yı A-olmayandan ayıran sınırların çizilmesi anlamına gelmektedir. O halde anlamak, sınır çizmektir.

1.2. Kant-Öncesi Dönemde Eleştiri ve Sınır Kavramları

Kant felsefesinde özel bir anlam ve öneme sahip olan *eleştiri* ve *sınır* kavramlarının düşünce tarihinde kazandığı anlamlara bakılmaksızın Kant felsefesindeki anlamlarına tam olarak vakıf olmak mümkün değildir. Bu nedenle sırasıyla; *eleştiri* ve *sınır* kavramlarının Kant öncesi dönemdeki anlam ve kullanımlarına dair genel bir değerlendirme yapmanın gerekli olduğunu düşünüyoruz.

1.2.1. Kant-Öncesi Dönemde Eleştiri Kavramı

Kant, “(...) çağımız özellikle her şeyin kendisine boyun eğmek zorunda kaldığı bir *eleştiri* çağıdır.”¹⁰⁹ diyerek *eleştiri* kavramını özel bir anlamda kullanmadan çok daha önce *eleştiri* kavramı düşünce tarihinde farklı bağlamlarda kullanılmıştır. Diğer taraftan *eleştiri* kavramının, üzerinde çok düşünülen kavramlardan biri olmasına rağmen “Kant’a kadar yeterince *eleştirilmediğini*”¹¹⁰ de söylemek mümkündür. Bu nedenle *eleştiri* kavramının Kant felsefesindeki yerini anlayabilmek için, Kant’a

¹⁰⁶ “**An:** (ağ/añ), ayırt etmek, idrak etmek”, “ol sözüğü anladı” (sözü anladı – Oğuzca) Kaşgarî, **Divan-i Lugati't-Türk**, 1073 ve “ayraç, çit (al-haciz) demektir. (...) bundan dolayı anlaşılan şeye (aş-şay'u'l-mafhum) **anlu** denir, çünkü gayrisından ayırt edilmiştir (tamayyaza) (...) ve bundan dolayı **anladı** (fahama) denir.” Ebu Hayyan, **Kitabu'l-İdrak**, s:1312'den aktaran: Nişanyan Sözlük, Çağdaş Türkçe'nin Etimolojisi: <https://www.nisanyansozluk.com/?k=anlamak> (04.03.2019)

¹⁰⁷ Baruch Spinoza, **The Chief Works of Benedict De Spinoza, De Intellectus Emanatione, Ethica Letter**, Volume II, Çev. R.H.M., Elwes, Londra, G. Bell and Sons, 1919, s: 50

¹⁰⁸ William W. Smith, **A Complete Etymology of the English Language:** containing the Anglo-Saxon, French, Dutch, German, Welsh, Danish, Gothic, Swedish, Gaelic, Italian, Latin and Greek roots, and the English words derived therefrom accurately spelled, accented, and defined, New York, A.S. Barnes & Co., 1876, s:294

¹⁰⁹ Kant, **CPR**, AXI (Dipnot)

¹¹⁰ Bkz: Bruno Latour, “Why Has Critique Run Out of Steam? From Matters of Fact to Matters of Concern”, **Critical Inquiry** 30 (Winter /2004), No: 2, Chicago, The University of Chicago Press, s.225-248

kadar süregelen dönemde *eleştiri* kavramının kullanımını tarihsel perspektif içerisinde ele almak gerekmektedir.

Yunanca’da ayırt etmek, seçmek, karar vermek ve yargılamak anlamında kullanılan *eleştiri* (*Kritikos-Krinein*) kavramı, sıklıkla hukuk ile ilişkili olarak kullanılmıştır. Felsefe tarihinde ise eleştiri faaliyetlerinin genellikle bir *krizin* akabinde ortaya çıktığı görülmektedir. Eleştiri faaliyetinin ilk örneklerini doğa filozoflarına yönelik eleştirileriyle felsefenin konu evrenini genişleten ve siyaset, din, ahlak, kültür konularını felsefenin konu evreni arasına katan Sofist filozoflarda görmek mümkündür. Sofistler Doğa filozoflarında, Sokrates Sofistlerin yaklaşımında, Platon ve Aristoteles ise gerek Doğa filozofları gerekse Sofistlerin felsefe anlayışlarında bir *kriz* olduğunu düşündükleri için eleştirel yaklaşmış, krizi çözmek ve yeni bir felsefe anlayışının kriterlerini belirlemek için kritik/eleştiri faaliyetini sürdürmüşleridir. Dolayısıyla düşüncenin doğası gereği felsefe tarihinde her zaman kriz ve kritik, değişimin dinamiklerini oluşturmuştur.

Eleştiri Çağı olarak adlandırılan dönemlerden biri de; “(...) Platon’la Aristoteles’in -doğa ve insan felsefelerini sorgulayan- eleştirel felsefelerinden oluşan sistematik dönemi (...)”¹¹¹dir. Bu dönemde insanın bilme yetilerinin güveniliği ve yeterliliği eleştiriye tabi tutulmuş ve böylece daha sistematik hale gelen *eleştiri* faaliyeti felsefenin asli özelliklerinden biri olarak görülmeye başlamıştır. “Platon’a kadar geri giden sıfat halindeki *κρίτικος* sözcüğü, bu yargılama, karar verme ve bir yargıya varma ve daha genel olarak da *lehte* ve *alehte* olanı *tartma* yeteneği ve sanatına, ‘kritik’ yargılama etkinliğine gönderme yapar.”¹¹² Theaitetos diyalogunda; filozof için en önemli görevin hakikati, hakikat-olmayandan ayırmak olduğunu belirten Platon,¹¹³ *Sokrates’in Savunması*’nda yargı verme, ayırma, eleştiri ve ölçüt kavramları arasındaki ilişkileri vurgulamıştır. Platon’a göre yargıcın meziyeti, sözün biçiminin etkisinde kalmayarak doğru sözü yanlış sözden ayırmaktır. “Çünkü yargıcın görevi, doğruluğu bağışlamak değil, herkesin hakkını ölçerek karar vermek;

¹¹¹ Ahmet Cevizci, **Felsefe Sözlüğü**, s:239

¹¹² Reinhart Koselleck, **Kritik ve Kriz**, s:166

¹¹³ Platon, **Theaitetos**, Diyaloglar, 2.Cilt, Çev: Macit Gökberk, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1986, s:191 (150 b)

kendi keyfine göre değil, yasalara göre hüküm vermektir.”¹¹⁴ Aristoteles’e göre ise kritik, adaletin korunması ve aranması sürecine tüm vatandaşların katılması ve aynı zamanda gereken doğru hükmün ön koşulu olan politik kararları ve sorumluluğu almaya çağrılmalarıdır.¹¹⁵ Roma ve Helenizm dönemlerinde *kritikos* ve *criticus* kavramları felsefi eleştiri için kullanılırken,¹¹⁶ “Ortaçağda ise önlem almak, tartışmak, savaştirmek anlamlarına gelmiştir.”¹¹⁷

Ortaçağ sonrası başlayan Aydınlanma geleneği için kullanılan *eleştiri çağı* ifadesi, Batlamyus’un dünya merkezli evren modelinin Kopernik tarafından eleştirilerek güneş merkezli evren modelinin geliştirilmesi ile sembolize olmuştur. Bu paradigma değişimi sadece kozmolojik bir modelleme değişimi değil, insanın evrendeki yerine ve önemine ilişkin görüşlerin de kökten değişimi anlamına gelmektedir. Kopernik, “(...) bu ışık saçıcıyı her şeyi aynı anda aydınlayabileceği daha iyi bir yere yerleştirebilir miydik?”¹¹⁸ sorusunu sorduğunda İncil’i referans alan Batlamyus’un dünya merkezli evren modelini ve Aristoteles fiziğini eleştirmiştir. Bu paradigma değişimi ile dünya, evrendeki sıradan bir gezegene, insan da evrendeki herhangi bir varlığa dönüşmüştür. Kopernik’in güneş merkezli evren modelini haklı çıkaran bir diğer gelişme ise Galileo’nun teleskop ile yaptığı gözlemlere dayanarak yüzyıllarca eleştirilmekten kaçınılan Aristoteles fiziğini eleştirmesidir. Gözlem sonuçlarının İncil ile paralellik taşıyan dünya merkezli evren modelini değil, Kopernik’in güneş merkezli evren modelini desteklemesinin yarattığı krizi Galileo, İncil’in anlatımının mecazi olduğunu, bir bilimsel ders kitabı olmadığını savunarak çözmeye çalışmıştır: “İncil nasıl cennete gidileceğini öğretir, gökcisimlerinin nasıl

¹¹⁴ Platon, **Sokrates’in Savunması**, Çev: Niyaz Berkes, İstanbul, Cumhuriyet Dünya Klasikleri Yayınları, 1998, s:74-75

¹¹⁵ Reinhart Koselleck, **Kavramların Tarihi, Politik ve Sosyal Dilin Semantiği ve Pragmatik Üzerine Araştırmalar**, Çev: Atilla Dirim, İstanbul, İletişim Yayınevi, 2009, s:210 (Bu dipnottan itibaren “Kavramların Tarihi”)

¹¹⁶ Raffnsøe, Sverre, “What is Critique? Critical Turns in the Age of Criticism”, **Outlines-Critical Practice Studies**, Vol.18, No.1, 2017, <https://tidsskrift.dk/outlines/article/view/26261> (11.10.2018)

¹¹⁷ Reinhart Koselleck, **Kritik ve Kriz**, s:166

¹¹⁸ Thomas Samuel Khun, **Kopernik Devrimi-Batı Düşüncesinin Gelişiminde Gezegen Astronomisi**, Çev: Halil Turan, Dursun Bayrak, Sinan Kadir Çelik, Ankara, İmge Kitapevi, 2007, s: 293-294

hareket ettiğini değil."¹¹⁹ Bilgi ve inanç arasında yapılan söz konusu ayırım, krizi aşmak için kriterlerin yeniden gözden geçirilerek elenmesi neticesinde meydana gelen yarılmaya da örnek teşkil etmektedir.

Onbeşinci ve onaltıncı yüzyılda kritik/eleştiri, çeşitli alanlarda kullanılmaya başlanan bir kavram haline gelmiştir. Filolojide, yazılı kaynakların gelecek kuşaklara sağlıklı aktarımını sağlamak amacıyla, dilbilimcilerin metnin doğru ve yanlış çevirileri *ayırma* becerileri için kullanılan bir kavram olan *eleştiri*; edebiyatta nitelikli olan ve olmayan eserlerin ayırt edilmesi amacıyla kullanılan bir yöntem olmuştur. İngiltere’de *criticism* sözcüğünün kullanımı 1607’ye kadar geri gitmektedir.¹²⁰ “1626’da ‘Vahiy yorumcusu bir kritikçi’den bahsedilmiştir.(...) 1641’de ‘alim ve kritik Hristiyanlar’a,(...) 1635’te ‘alim İlahiyatçılar ve kritik yorumculara’a (...) atıfta bulunulmuştur.”¹²¹ Almanca’ya ise *kritik* sözcüğünün ancak on sekizinci yüzyılda girdiği ve *kritik*’in genel olarak sanat eleştirisi anlamında kullanıldığı bilinmektedir.¹²²

Edebiyat alanındaki eleştiri faaliyetlerinin yanı sıra Yeniçağ’da felsefe alanında yaygınlaşan eleştiri faaliyetleri, Kant’ın eleştirel felsefesi için hazırlayıcı bir rol oynamıştır. Bacon’un, tümdengelimci akıl yürütmeye dayanan yöntem anlayışını eleştirerek önerdiği ve tümevarımı esas alan yöntem anlayışı, din eleştirisi ve idoller öğretisi de Kant’ın *Eleştiri Çağı* ifadesini kullanmasının gerekçeleri arasında sayılabilir. Descartes’in salt akılcı fizik anlayışının eleştirisi olan Newton’un deneye dayanan fizik anlayışı, gerek gezegenlerin hareketlerini açıklayan Kepler yasaları ile gerekse Kopernik’in güneş merkezli evren modeli ile uyumluydu. Newton’a göre; “Deneylerin ve gözlemlerin tümevarım ile tartışılması genel sonuçların ispatı olmasa da şeylerin doğasını neyin oluşturduğunu tartışmanın en iyi yoludur ve tümevarım ne kadar genelse sonuç o kadar güçlüdür.”¹²³ Bacon’un tümevarım yöntemi ile

¹¹⁹ Owen Gingerich, **Kopernik’in Unutulmuş Kitabı**, Çev: Emre Erbatur, İstanbul, Goa Yayıncılık, 2006, s:142

¹²⁰ Reinhart Koselleck, **Kritik ve Kriz**, s:168, (Bkz. Francis Bacon, **The Advancement of Learning**, Ankara, Gece Kitaplığı Yayınevi, 2017, I, VI, para.21)

¹²¹ Reinhart Koselleck, **Kritik ve Kriz**, s:168

¹²² Reinhart Koselleck, a.e.

¹²³ Isaac Newton, **Optik**, Batıya Yön Veren Metinler II, Rönesans/Protestan Reformu/Erken Modern Dönem/Bilim Çağı (1350-1650), Der. Alev Alatlı, İstanbul, Alfa Yayınları, s: 814

örtüşecek olan söz konusu açıklamalar, deizmi ve dünyanın işleyişine karışmayan – saat yapımcısı- bir Tanrı anlayışını da güçlenmesinde etkili olmuştur.

Kant'ın yüceliği nedeniyle eleştiriden muaf olmak istemesine karşın, saygın olarak kalmak istiyorsa eleştiriye açık olmak zorunda olduğunu ileri sürdüğü yasamanın, ilk olarak Hobbes ile eleştiriye tabi kılındığını söylemek mümkündür. Hobbes, geleneksel hukuk ve siyaset anlayışlarına getirdiği eleştiriler ve geliştirdiği sözleşme teorisi ile *Eleştiri Çağı*'nın önde gelen isimlerinden biri olmuştur. Doğa yasalarından hareketle ideal devletin oluşturulması için dinsel¹²⁴ ve toplumsal yapının eleştirisinin elzem olduğunu savunan Hobbes, Aristoteles metinlerini eleştirmeksizin referans alan üniversite sitemini de eleştirmiştir. Hobbes'a göre halkın eğitimi, gençliğin üniversitelerde doğru biçimde eğitilmesi ile mümkündür.¹²⁵ Ancak bunun için üniversitelerin dogmatik bakış açılarını eleştirel bakış açısına dönüştürmeleri gerekmektedir.

“Bunu, üniversitelerin faydasını inkâr etmek için söylüyor değilim; fakat ilerde, üniversitelerin bir devlette alacakları yerden bahsedeceğim için, her vesileyle, üniversitelerde nelerin düzeltilmesi gerektiğini size göstermek zorundayım. Anlamsız lafların sıklığı bunlardan biridir.”¹²⁶

On yedinci yüzyıl sonu ve on sekizinci yüzyıl boyunca *eleştiri*, artık sadece mantık, sanat ya da edebiyat alanında değil tüm düşünce alanlarında varlık göstermeye başlayan bir faaliyet haline gelmiştir. Bunun sonucu olarak eleştiri artık insan türünün temel tanımlayıcı unsurlarından biri olmuş, adeta akıl sahibi olmanın gereği olarak görülmeye başlanmıştır. Henry Fielding 1752'de kaleme aldığı *The Covent Garden Journal*'ın *Critic* başlıklı bölümünde; *Kritik/Eleştiri* kavramının artık, insan türünü tanımlamak için kullanılan *Homo Sapiens* kavramı kadar kullanılan bir kavram haline geldiğini belirtir.¹²⁷ Eleştiri Çağı'nın önemli isimlerinden olan Diderot ve D'Alembert, *Ansiklopedi*'nin *Eleştiri* maddesinde din

¹²⁴Hobbes, Tanrı'nın vasıflarından bahsederken onu sınırlı bir varlık olarak tasavvur etmenin O'na karşı bir saygısızlık olduğunu belirtir: “(...) büyüklük ve kudret ifade eden şeylerde; onun sonlu/belirli ("finite") olduğunu söylemek, ona saygısızlık etmektir. (...) ona biçim atfetmek saygı değildir; çünkü bütün biçimler sonlu/belirlidir.” Thomas Hobbes, **Leviathan veya Bir Din ve Dünya Devletinin İçeriği, Biçimi ve Kudreti**, 6.bs., Çev: Semih Lim, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2007, s:252 (Bu dipnottan itibaren “Leviathan” kısaltması kullanılacaktır. E.P.)

¹²⁵ Thomas Hobbes, **Leviathan**, s:240

¹²⁶ Thomas Hobbes, a.g.e., s:24

¹²⁷ Gerard Edward, Jensen (Ed.), **The Covent-Garden Journal**, Henry Fielding, 2.bs., Londra, Oxford University Press, 1915, s:36

ve bilim alanında yapılan iki eleştiri türüne dikkat çekmiştir. Kutsal tarih vahye dayandığı için dini aklın eleştirisinden geçirmenin dine aykırı olduğunu savunan Diderot ve D'Alembert, eleştirinin; metinleri karşılaştırarak onlar arasında uzlaşma sağlamaya ve aklın kuşkularını gidermeye yönelik olarak yapılması gerektiğini belirtmişleridir.¹²⁸

Eleştirmenin yapması gereken; olguları gözlemleyerek –eğer olanaklıysa- bunların aralarındaki bağıntıları saptamaya çalışmak, yanlış ve kusurlu gözlemleri düzeltmek ve sınırlı anlama kapasitesinin imkân verdiği ölçüde ve bu sınırlılığın idarkı ile olguları açıklamaya çalışmaktır. Diderot ve D'Alembert'e göre bundan daha fazlasını –haddini aşarak- yapan, yani olguları kendi fikrine uydurmaya kalkışanlara ise söylenmesi gereken cümle şudur: “*Senin işin doğayı konuşturmak değil, sorgulamaktır.*”¹²⁹ Dogmatikleri olduğu kadar, herşeyden kuşku ederek bilginin imkânını ortadan kaldıran şüphecileri de eleştiren Diderot ve D'Alembert, benimsenmesi gereken tavrın *yöntemli şüphecilik* olduğunu belirtmiştir. Bilge kişi, bilme yetilerinin sınırlılığının farkında olan bu nedenle onu aşan konularda yargı vermekten kaçınması gereken kişidir. *Eleştiri* ise bu sınırları görmezden gelerek yargıda bulunanlara yöneltilmelidir.

“*Her şeye inanmak cahillere, inanmamaya saplanıp kalmak yarı bilginlere, yöntemli şüphecilik ise bilgelere özgüdür. Bilgin, insan bilgilerinde, kanıtlayabildiğini ortaya koyar, kendisine kanıtlanmış olana inanır, aklına uygun gelmeyen bir yana atar ve geri kalan herşey konusunda yargı vermekten kaçınır.*”¹³⁰

Voltaire ise *Felsefe Sözlüğü*'nün *Eleştiri (Critique)* maddesinde genel olarak sanatta ve özellikle edebiyatta eleştiriden bahsetmiştir. “*Eleştirmen (Critique) (...) yargıç, değerlendirici, yargıcı demek olan krites sözcüğünden geliyor. Eleştirmen iyi yargıç demektir.*”¹³¹ Ancak Voltaire'e göre eleştirmenler, kendilerini evren üzerine hüküm verecek yetkide görerek bütün evrenin kendisini can kulağı ile dinlediğini sanmak gibi bir vehme ve kibre kapılmaktadırlar. Voltaire *eleştiri*yi, aklının

¹²⁸ Bkz. Diderot & D'Alembert, **Ansiklopedi ya da Bilimler, Sanatlar ve Zanaatlar Açıklamalı Sözlüğü** (Seçilmiş Maddeler: Eleştiri Maddesi), 4.bs., Çev. Selahaddin Hilav, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2018, s:263

¹²⁹ Diderot & D'Alembert, a.g.e., s:266

¹³⁰ Diderot & D'Alembert, a.g.e., s:265

¹³¹ Voltaire, **Felsefe Sözlüğü**, I.Cilt, İstanbul, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları -Batı Klasikleri, 1995, s:476

sınırlarını görmezden gelenlere yöneltmek gerektiğini hatırlatarak, Newton’u örnek vermiştir. Gezegenlerin nasıl hareket ettiğine dair açıklamalar getiren Newton, nasıl olup da kolumuzu isteğimiz doğrultusunda hareket ettirebildiğimiz sorulduğunda mertçe bilmediğini söyleyerek cevap vermiş ve haddini bilen bir tutum sergilemiştir.

“Herşeyi kesip atan zalim, laf ebesi eğitimci, ikiyüzlü bilgiç, zekânın sınırlarını arayıp duruyorsun. Oysa onlar burnunun dibinde. Söyle: hangi etkenlerle canlı tutuyor, yarattığı cisimleri o İksiz usta, bana öğretir misin? Demek ki bizim sınırlarımız her yanda (...)”¹³²

Kant 1766’da kaleme aldığı *Bir Ruhgörücünün Düşleri* metnini Voltaire’nin sözleri ile bitirerek geleneksel metafiziğin bilgi iddiasında bulunduğu konulardaki sınırlılığımızı hatırlatarak bu dünyaya vurgu yapmaktadır. Davranışların motivisi başka bir dünyada daha mutlu olma ihtimali olmamalıdır, zira öteki dünya ile ilgili bilgi ne zorunlu, ne mümkün, ne önemli ne de gereklidir. Bu nedenle söz konusu eseri Kant, Voltaire’in “*Haydi mutlu olmaya bakalım, bahçeye gidip çalışalım*”¹³³ sözleriyle bitirir.

Aydınlanma Felsefesi’nin temel kavramlarından biri olan *eleştiri*, on yedinci yüzyılda Locke ve Hume’un insanın anlama yetisine yönelik eleştirilerini takip eden Kant felsefesinde kapsamlı ve sistematik bir biçim kazanmıştır. Locke, a priori bilginin eleştirisinin yanı sıra bilginin kaynak ve sınırlarına dair rasyonalist geleneğin eleştirisini de içeren çalışması olan *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme* ile eleştiri geleneğine büyük katkıda bulunmuştur.¹³⁴ Locke bu eserinde metafizik konular hakkında bilgi üretme iddiasında bulunmadan önce yapılması gerekenin, insan anlığının yapısının ve işleyişinin çözümlenmesi olduğunu belirtir. Böylece bilgi ve bilgi-olmayan ayrımı yapılabildiği gibi bilginin sınırlarının saptanması da mümkün olabilecektir. Locke’a göre anlama yetisinin yapısının icleme konusu olması için bu yetinin kendisini kendi nesnesi haline getirmesi gerekmektedir. Bu nedenle “*bu soruşturma, aynı zamanda insan aklının bilginin kaynağı olarak kullanılıp*

¹³² Voltaire, a.g.e., s:431

¹³³ Voltaire, **Candide ya da İyimserlik**, Çev: Server Tanilli, İstanbul, Adam Yayınları, 1998, s:225
Bkz: Kant, **Dreams of a Spirit-seer Elucidated by Dreams of Metaphysics**, Theoretical Philosophy 1755-1770 (İçinde), Çev. ve Ed. David Walford, New York, Cambridge University Press, 1992, s:359
(Bu dipnottan itibaren: **Dreams of a Spirit-seer**)

¹³⁴ John Cottingham, **Akılçılık**, Çev: Bülent Gözkan, İstanbul, Sarmal Yayınevi, 1995, s:77

kullanılamayacağına da araştırılmasıdır.”¹³⁵ Locke’a göre insan anlığı üzerine söz konusu eleştiri daha önce yapılmış olsaydı, bilginin imkânına dair septik yorumların tuzağına düşülmeyecek ve güvenilir bilgilerden oluşan bilgi birikimimiz çok daha zengin olabilecekti.

“(…) anlama yetimizin kapasitesi iyice sorgulanırsa, bilginin sınırları keşfedilse, şeylerin aydınlık ve karanlık yüzlerini ayıran ve kavranabilenle kavranamayan arasındaki ufuk çizgisi belirlenseydi insanlar açık bir şekilde bilgisiz oldukları konularda çok daha az hayıflanır ve düşüncelerini bildiklerine yönelterek bildikleri hakkında daha emin bir biçimde tartışırlardı.”¹³⁶

Hume ise, gerek nedensellik ilkesinin eleştiri gerekse din eleştirisi ile eleştiri geleneğine büyük katkıda bulunmuştur. Hume’ a göre nedensellik ilkesi, neden ve sonuç arasındaki ardışıklığın deneyimlenmesine dayandığından, diğer bir deyişle a posteriori bir kaynağa dayandığından, a priori bir zorunluluk taşımaz. Ancak insan zihni ardışıklığı sürekli deneyimlediğinde oluşan alışkanlık, zihnin iki olay arasında zorunlu bir bağlantı olduğu sonucuna varmasına neden olur. *“İki olayın arka arkaya geldiğini görebilsek de bunların arasında herhangi bir bağ olduğunu göremeyiz; çünkü olaylar bir arada değildir; sadece birarada görünürler.*”¹³⁷ Hume’un nedensellik eleştirisi, nedensellik ilkesinin bilimde kullanıldığı biçimiyle teolojide kullanılamayacağı iddiasını da içermektedir. Nedensellik aynı zamanda Hume’un bilim olan ve bilim-olmayanın ayırımında kullandığı bir ilkedir. Hume, kozmolojik ve teleolojik Tanrı kanıtlamalarını çürütmek için kullandığı nedensellik ilkesini, mucizeler ve ruhun ölümsüzlüğü gibi konularda öne sürülen bilgi iddialarını sınamanın bir aracı olarak da kullanmıştır. Hume, nedensellik ilkesini kısaca şöyle özetlemektedir:

“(…)Bir olay, bir başkasını izler, ama hiçbir zaman biz aralarında herhangi bir bağ gözleyemeyiz. Olaylar hiçbir zaman bağlı değil, yalnızca bir arada görünüyorlar. Ve iç duyumumuza ve dış duyumumuza hiç görünmemiş bir şeyin bizde hiçbir ideası olamayacağına göre, çıkarılması zorunlu sonuç şuymuş gibi görünüyor: Hiçbir bağlantı ya

¹³⁵ Naciye Ertürk Atış, “John Locke ve Immanuel Kant’ta Bilginin Sınırı Problemi”, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilimdalı, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İzmir, 2004, s:4

¹³⁶ John Locke, **An Essay Concerning Human Understanding**, Vol:1, New York, Dover Publications, 1959, s:7

¹³⁷ Nurten Öztanrıkulu Özel, “Malebranche’in David Hume Üzerindeki Etkisi: Zorunlu Bağlantı Tasarımı Üzerine Bir Araştırma”, **Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi**, Hume Özel Sayısı, Sayı:2, Nisan 2014, s:16

da güç ideamız yoktur ve bu kelimeler hem felsefi akıl yürütmelerde hem de günlük hayatta kullanıldıklarında mutlak olarak anlamsızdır."¹³⁸

Hume, insanın bilme yetisini aşan metafizik konularda yapılan spekülasyonların eleştirisini yapmanın felsefenin asli görevi olduğunu savunur. Felsefenin en temel görevinin metafizikçilerin iddialarını eleştiri süzgecinden geçirmek olduğunu savunan Hume'un, Kant'ın Eleştirel Felsefesi için zemin hazırladığını söylemek mümkündür. Aynı zamanda din konusunda getirdiği eleştiriler ile Hume, onsekizinci yüzyıl eleştiri literatürüne önemli katkılarda bulunmuştur. Hume'a göre Tanrı'nın varlığı, sıfatları, mucizeler, vahyin imkânı gibi konular insanın anlama kabiliyetini aştığından bizim için bilinemez olarak kalmak durumundadır. Ancak insan, anlama yetisinin sınırlılığına rağmen geleceğe yönelik kaygılarının yarattığı bir inanma ihtiyacına sahiptir. Hume'a göre söz konusu kaygıyı giderme ihtiyacı, dinin insan hayatındaki varoluş nedenini de açıklamaktadır:

"O halde insanın nedenler konusunda böylesine mutlak bir bilgisizlik içinde olduğuna, aynı zamanda gelecekteki kaderiyle ilişkili olarak böylesine kaygı duyduğuna göre, duygu ve zekâyâ sahip görünmez güçlere hemen bağlılığını açıklamasına şaşmamak gerekir."¹³⁹

Kant'ın eserlerinde sıklıkla yer verdiği Pope ise eleştiri hakkında oldukça kapsamlı bir çalışma kaleme almıştır. Sanat eleştirisini, özellikle edebiyat eleştirisini temel alan *Eleştiri Üzerine* adlı bu çalışmanın ilk bölümünde iyi bir eleştirinin temel özellikleri üzerinde duran Pope, eleştirinin asıl amacının ele alınan eserin değerinin doğru belirlenmesi olduğunu belirtir. Ancak –Voltaire gibi- Pope da eleştirmenin kibre kapılmasının, söz konusu değerlendirmeyi hakkaniyetli bir biçimde gerçekleştirmesine engel olduğunu belirtir.¹⁴⁰ Pope özellikle şiirde içerik ve harmoninin dengeli olması gerektiğinin altını çizerek eleştirmenlerin öncelikle bu uyumun en güzel örneklerini veren Homeros ve Aristoteles okuyarak kendilerini geliştirmeleri gerektiğini çeşitli eserlerinde sık sık belirtir. *"Bir eleştirmen klasik*

¹³⁸ David Hume, **İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma**, Çev: Oruç Aruoba, Ankara, Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 1976, s:61

¹³⁹ David Hume, **Din Üstüne**, 4.bs., Çev: Mete Tuncay, İstanbul, İmge Yayınevi, 2004, s:47

¹⁴⁰ Bkz. Alexander Pope, **An Essay on Criticism**, 2.bs., Gale ECCO: Eighteenth Century Collections, Online Print Editions, 2010, s:8

*ustalardan ders almalı, bilgisini arttırmalıdır, çünkü az bilmek tehlikeli bir şeydir.”*¹⁴¹

Kant felsefesini derinden etkileyen filozoflardan biri olan Rousseau ise Lizbon depremi sonrasında sadece fakir semtlerin yıkıldığına dikkat çekerek depremin sınıfsal ve sosyolojik bir farkı ortaya çıkarttığını vurgulayarak sosyolojik bir eleştiri getirmiştir. Böylece Rousseau ile birlikte *kriz* ve *kritik* kavramları yeni bir anlam kazanmıştır. *Kriz* artık kalıcı bir yapısal dönüşüme, *kritik* ise bu dönüşümü mümkün kılabilmek için varolanın eleştirisinden hareket etme gerekliliğine vurgu yapan kavramlara dönüşmüştür. Rousseau’nun sosyal eşitsizliğe yönelik sert eleştirileri, mutlakiyetçi devlet anlayışına kadar uzanmıştır. Gerek uygarlık, gerek din, gerekse eğitim alanına yönelik eleştirileri ile Kant felsefesini belirgin biçimde etkileyen Rousseau, insanın dinamik bir gelişim süreci sonucunda insanlaştığını, bunun ise uygun sosyo-kültürel ortam ve eğitim ile gerçekleşebileceğini savunmuştur.¹⁴²

Schiller’in 1784’te kaleme alarak tiyatronun ahlaki rolünü sorguladığı ve “*Sahnenin yargı alanı, seküler yasaların alanının bittiği yerde başlar.*”¹⁴³ ifadesinin yer aldığı konuşması, on sekizinci yüzyıl eleştiri geleneğinin en bilinen örnekleri arasındadır. Pope’un *Essay on Criticism*’i başta olmak üzere Diderot ve Lessing’in eserleri söz konusu eleştiri geleneğinin oluşmasına katkıda bulunmuştur. Başlıklarında *kritisizm* ve *kritik* terimi içeren sayısız kitabın yayımlandığı on sekizinci yüzyılın parolası *kritisizm* olmuştur. 1790’da, J.G.Buhle: “*Çağımız önceki çağlara göre (meseleleri) çok daha kritik bir biçimde incelemiş (...) açıklamış ve aydınlatmış olma itibarını hak etmiştir. Bu yüzden bazıları çok haklı olarak çağımızı kritik çağı olarak adlandırmıştır.*”¹⁴⁴ On sekizinci yüzyıl sanat eleştirisinin olduğu kadar ahlak-politika ayrımından beslenen politik eleştirinin de çağı olarak değerlendirilmiştir. Koselleck’in ifadesiyle; “*Eğer ahlak ve politika arasında çizilen*

¹⁴¹ Alexander Pope, **Bukleye Tecavüz**, 2.bs., Çev: Nazmi Ağıl, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2017, s:11

¹⁴² Rousseau, **İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı**, 8.bs., Çev: R. Nuri İleri, İstanbul, Say Yayınevi, 2004, s: 79

¹⁴³ Reinhart Koselleck, **Kritik ve Kriz**, s:142

¹⁴⁴ Reinhart Koselleck, a.g.e., s:142 (12.dipnot)

sınır, iktidarın dolaylı olarak üstlenilmesinin önkoşulu ve ifadesiyse, şimdi bu sınırı çizmenin görünüşte politik olmayan kritisizmin temelini oluşturduğunu görürüz.”¹⁴⁵

XVII. ve XVIII. yüzyıllar Eleştiri Çağı’dır çünkü söz konusu yüzyıllar Paul Hazard’ın değimiyle aynı zamanda *kriz çağlarıdır*.¹⁴⁶ Thomas Paine, Amerikan Krizi’nin aşılması için çözüm önerileri getirmek üzere 1794’te kaleme aldığı eserinde; her krizin akıl ve dolayısıyla *eleştiri* ile çözülebilecek bir süreç olduğunu dile getirmiştir.¹⁴⁷ Dolayısıyla söz konusu kriz çağları aynı zamanda krize sebep olan unsurların *eleştiriye* tabi tutulduğu dönemlerdir. Bu dönemde; din ve bilim arasında olduğu gibi, Protestan-Katolik teolojileri arasında da bir kriz yaşanmakta ve söz konusu yaklaşımlar *eleştiriye* tabi tutulmaktadır. “*Büyük bilimsel keşiflerin, dine meydan okuduğu [bu dönem], (...) ilerlemenin kaçınılmaz olduğu*”¹⁴⁸ düşüncesinin de güçlendiği bir süreçtir. Rasyonalist geleneğin bilgi anlayışları bağlamında yapılan metafizik eleştirilerinden, din ve hukukun da payına düşen *eleştiriye* almaktan kaçınmadığı bu dönem, Kant’ın *Eleştirel Felsefesini* önceleyen ve hazırlayan unsurlar barındırır. Özellikle Locke’un a priori bilgi eleştirisi ve bilginin sınırlarına dair soruşturması ile Hume’un nedensellik eleştirisi bağlamında yaptığı metafizik ve din eleştirilerinin Kant’ın Transsendetal Felsefesi’ne giden yolun taşlarını döşediği açıktır. “*bir yargılama sanatı*”¹⁴⁹ olan *eleştiri*, “*Modern çağda apriori değer kriterlerinin kaybını kabul edecekse, o zaman kriterleri kendi kendine ve eleştirme süreci boyunca otonom olarak kurmak zorundadır.*”¹⁵⁰ Bu bağlamda Kant felsefesini söz konusu yeni kriterlerin belirlenme girişimi olarak değerlendirmek mümkündür.

¹⁴⁵ Reinhart Koselleck, a.g.e., s:141

¹⁴⁶ Paul Hazard, **The Crisis of the European Mind** 1680-1715, Çev: J. Lewis May, New York, NYRB: New York Review Books Classics, 2013, s:66

¹⁴⁷ Bkz: Thomas Paine, **The Age of Reason**, The Complete Writings of Thomas Paine, Ed. Foner, P., S., New York, The Citadel Press, 1945, s:463-514

¹⁴⁸ John McManners, “Paul Hazard and the ‘Crisis of the European Conscience’ ” **Inaugural Lecture delivered by Professor John McManners**, M.A. (Oxford), Dip.Theol. (Durham), F.R.H.S., on 22 Haziran 1961, s:82

¹⁴⁹ Reinhart Koselleck, **Kritik ve Kriz**, s:146

¹⁵⁰ Paul Geyer, **Critique of the Notion of Critique**, Çev: Ulrich Hufen, Critical Theory of the Subject in the 20th Century Sempozyumunda açılış konuşması olarak sunulmuştur., (September 18, 2000), s:11 <https://www.romanistik.uni-bonn.de/bonner-romanistik/personal/geyer/schriften>

1.2.2. Kant-Öncesi Dönemde Sınır Kavramı

Sınır, “sınırlı olanın sınırsıza değmeye çalıştığı yer”¹⁵¹ olduğu gibi, -ikili doğası gereği- hem iç hem dış, ne iç ne dıştır. Tam da bu nedenle düşünmek için en ideal yerlerden birine dönüşmektedir. Sokrates’in, üzerinde “*Ben agoranın sınır taşıyım*”¹⁵² yazan ve özel mülkiyet ile kamusal alan olan agora arasında konumlanan bir sınır taşı üzerinde gençlerle felsefe tartışmaları yaptığı rivayet edilmektedir. Antik Yunan agoralarındaki sınır taşları; kamusal alan ile özel alanı birbirinden ayırdıkları gibi, askeri ya da dini suç işleyen kişilerin kamusal alana girmesini engellemek amacıyla da kullanılmıştır.¹⁵³ Bu nedenle Sokrates’in söz konusu kavramları sorgulamak ve yeniden tanımlamak için seçtiği yer manidar görünmektedir. Yunanca’da uzamsal olanın sınırı için kullanılan *Peras* ile “(...) yer çizgisi, sınırsızlık için kullanılan sınır imi”¹⁵⁴ ve ufuk çizgisi anlamına gelen *Horismos* aynı zamanda sınırlamak anlamına gelmektedir. Sınır; mülkiyet-yuttaşlık-hukuk-devlet ilişkilerini daha anlaşılır kılan anahtar bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. “*Horismos (çevren), ilk bakışta, kentin ilk tanımı olarak düşünülebilir: kent herşeyden önce, Yunanca’da horizein (sınırlamak, bitirmek, belirlemek) sözcüğünün tam anlamıyla kendi çevreni olacaktır.*”¹⁵⁵ Bu bağlamda düşünüldüğünde kent, sınırlarla tanımlandığı gibi, sınırların birbirine en çok değdiği yer olarak neredeyse salt sınırdır.

Antik Yunan düşüncesindeki sınır, biçimi mümkün kılan unsur olarak değerlendirilirken sınırsızlık, biçimsizliği ve belirsizliği ifade etmektedir. Sınırsız olanı sınırlayarak ona biçim vermeyi, kaostan kosmosa geçişe benzer bir süreci çağrıştırmaktadır. Euclides noktayı, “*bir çizginin sınırları*”¹⁵⁶, çizgiyi ise “*bir*

¹⁵¹ Georg Simmel, “Bridge and Door”, **Rethinking Architecture - A Reader in Cultural Theory**, Ed. Neil Leach, Londra - New York, Routledge, 1997, s: 65

¹⁵² Mabel Lang, **The Athenian Citizen Democracy in the Athenian Agora**, Ed: John McK. Camp, New Jersey: American School of Classical Studies at Athens, 2004, s:6

¹⁵³ Mabel Lang, a.g.e., s:8

¹⁵⁴ Gabriella Baptist, “Başkasının Kenti-Boylamasına Çevrensel Bir Topoloji Taslağı”, s:56

¹⁵⁵ Gabriella Baptist, a.e.

¹⁵⁶ Euclides, **Elemanlar**, Öklid’in Öğelerinin 13 Kitabından Birinci Kitap, Düzeltilmiş 3.bs., Çev: Özer Öztürk, David Pierce, İstanbul, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Matematik Bölümü Yayını, 2013, s:11(3.önerme), (Eser, Creative Commons Attribution-Gayriticari-Share Alike Unported Lisansı ile lisanslı olup Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi’nin Matematik Bölümü’nde bir birinci sınıf lisans dersi için hazırlanmıştır.)

yüzeyin sınırları”¹⁵⁷ olarak tanımlar. Sınırı, “Herhangi bir şeyin ucu”¹⁵⁸ olarak tanımlayan Euclides, formu ise “Bir sınır veya sınırlar arasında kalan”¹⁵⁹ olarak tanımlar. Nokta çizgiyi, çizgi yüzeyi, yüzey de cismi sınırlar. “(...) ‘Nokta bir limittir.’ diye yazar Proklos, ama yine de gizli bir biçimde sınırsız ele geçirir; geometrinin onunla dolu olmasının sebebi de budur.”¹⁶⁰ Euclides ve Proklos’tan yüzyıllar sonra Leonardo da Vinci de biçimi, sınır kavramı ile ilişkilendirerek “Nerede biçim varsa orada sınır vardır”¹⁶¹ demiştir.

Sınır düşüncesi, Anaksimandros’un, *apeiron* kavramında “içsel belirlenim ve sınırlanım yokluğu”¹⁶² ile ilişkilendirilmiştir. Ona göre “Varlıkların ana ilkesi sınırsız ve tanımlanmamış olmalıdır.”¹⁶³ Her tanım bir sınırlamayı gerektirdiğinden, sınırsız ve sonsuz olan olarak adlandırılan *apeiron*, tanımsızdır. Herakleitos’ta ise sınır kavramı yasa (*nomos*) ile ilişkilendirilmiştir. Her şeyin belirlenmiş sınırlar içerisinde yaşanması anlamına gelen “(...) *nomos*’un sözcük anlamı ‘herkesin payını dağıtma’ ve ‘herşeyin sınırlarını belirleme’dir. *Nomos*, herşeyin sınırları içinde ve belirlenen ölçülere uygun davranmasıdır.”¹⁶⁴

Pythagorasçılarda da sınır kavramı önemli bir yere sahiptir. Onlara göre *kosmos*, “(...) hem canlı, soluk alıp veren bir varlık (*zoon*) hem de sınır (*peras*) ilkesi olduğu”¹⁶⁵ için *kosmos*un dışında sadece *apeiron*’un hükmü sürmektedir. “*Kosmos* bunları [*apeironu*] soluyarak içine çeker ve onlara sınırı empoze eder.”¹⁶⁶ Böylece zaman, sınırlandırılmak suretiyle sayıya indirgenebilmektedir. Aristoteles’in tanıklığı ile aktaracak olursak Pythagorasçılar için sınır, nihai bir gerçeklik ilkesi olarak sayının arkasındaki belirleyici ilke olarak konumlandırılır. Sınır (*peras*) “(...) her iki

¹⁵⁷ Euclides, a.g.e., (6.önerme), s:11

¹⁵⁸ Euclides, a.g.e., (13.önerme), s:12 (8 Mayıs 2018 sürümü, s: 1)

¹⁵⁹ Euclides, a.g.e., (14. Önerme), s:12 (8 Mayıs 2018 sürümü, s: 1)

¹⁶⁰ Paolo Zellini, **Sonsuzun Kısa Tarihi**, Çev: Fisun Demir, Ankara, Dost Kitapevi, 2009, s:27

¹⁶¹ Leonardo Da Vinci, **The Complete Notebooks of Leonardo Da Vinci**, 1.Cilt, Çev: Jean Paul Seattle, Pasific Publishing, 2010, s:25 (46.madde)

¹⁶² Francis E. Peters, **Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü-Tarihsel Bir Okuma**, s:286

¹⁶³ Çiğdem Dürüşken, **Antikçağ Felsefesi -Homeros’tan Augustinus’a Bir Düşünce Serüveni**, İstanbul, Alfa Basım Yayım Dağıtım, 2014, s: 72

¹⁶⁴ Herakleitos, **Fragmanlar**, 2.bs., Çev: Cengiz Çakmak, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2009, s:95

¹⁶⁵ Francis E. Peters, a.g.e., s:189

¹⁶⁶ Francis E. Peters, a.g.e., s:189

uçta sonsuz olan bir sürekliliğe sonlu bir ölçünün (musiki bakımından harmonia, matematik bakımından oran veya logos) koyulması olarak düşünülür.”¹⁶⁷ Nota, seslerin bölünmesi ile oluşmaktadır. Söz konusu bölmeyi mümkün kılan sınır kavramı da bu nedenle müzikal harmoniye önem veren Pythagorasçılar için ayrı bir önem taşımaktadır. Bu nedenle “Sınır ve sınırsız (...) bütün Pythagorasçı aritmetiğin üzerinde geliştiği ilkelerdir.”¹⁶⁸ Aritmetiğin yanı sıra sınır-sınırsız kavramları Pythagorasçılar tarafından ahlak alanı ile de ilişkilendirilmiştir. “Sınırı iyiyle sınırsız kötüyle ilişkilendiren”¹⁶⁹ Pythagorasçı Philolaos’a göre evren bu iki gücün çatışmasıyla devinir.

Antik Yunan Felsefesi’nde Euclides geometrisinden hareketle sınır, bir cismin yüzeyini belirleyen unsur olarak kabul edilmiştir. Platon’a göre; “(...) *şekil bir cismin vardığı sınırdır. Bu herşey için böyledir. Kısaca, ‘şekil cismin sınıridir’ diyebilirim.*”¹⁷⁰ Sınır, cismin biçimini belirleyen unsur olmasının yanı sıra, sınırlı olanın kavranabilmesi mümkün olduğundan bir kavramın tanımını (definition) yapmak ve ilkeleri belirlemek (determinate)¹⁷¹ için de sınır vazgeçilmez bir unsur olarak kabul edilmiştir. Bu anlayışı Platon ve Aristoteles benimsemiş, aynı zamanda sınır kavramını, topos (yer-kara-toprak) kavramı ile de ilişkilendirmişlerdir. Topos, etrafının ne ile çevrili olduğu bilinen toprak parçası anlamına gelmektedir.¹⁷² Topos onu çevreleyen sınırdan ayrılamaz, sınır toposun devamı niteliğindedir. Topos onu çevreleyen sınırlar tarafından tanımlanır.¹⁷³

Platon’a göre sonlu ile sonsuz arasındaki gerilim, düşünmeyi mümkün kılan birlik ve çokluk ilkesinin zemini. Bir başka deyişle birlik, sınır ile ve çokluk da sınırsızlık ile düşünülebilmektedir. “Varolan herşey birden ve çoktan ortaya çıktı,

¹⁶⁷ Francis E. Peters, a.g.e., s:39

¹⁶⁸ Paolo Zellini, **Sonsuzun Kısa Tarihi**, s:15

¹⁶⁹ Paolo Zellini, a.g.e., s:14

¹⁷⁰ Platon, **Menon**, Diyaloglar-I (İçinde), 3.bs., Çev: Adnan Cemgil, İstanbul, Remzi Kitapevi, 1993, s: 156 (76a)

¹⁷¹ Bkz: Kant, **CPR**, A728, B756: “(...) tanım denilen şey, sözcük belirlenminden (determination) başka bir şey değildir.”

¹⁷² Aristoteles, **Fizik**, Çev: Saffet Babür, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 1997, s:145(210 b 32-35), s:149 (211a 23-38)

¹⁷³ Bkz: Stuart Elden, “Sınırları Olmayan Teritorya”, Çev: Utku Özmkas, **Ethos: Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar**, Ocak-2020, (127-134)

ayrıca doğa sonu olanı ve olmayanı kendisinde topladı.”¹⁷⁴ Ancak Platon son ve sınır kavramları arasında ayırım yapmayı gerekli görmemektedir. “Şimdi bana söyle: Senin ‘son’ dediğin bir şey var mıdır? Ben bu sözle bir ucu, bir sınırı anlatmak istiyorum. Bence bu kelimelerin hepsi bir yola çıkar.”¹⁷⁵ Dolayısıyla Platon’a göre son ve sınır aynı şeydir ve nokta doğrunun sınırındır. Noktaları çizgiyi oluşturan unsurlar olarak postula eden “Platon için nokta, çizginin bölünemez parçasıdır.”¹⁷⁶ Ancak doğrunun sınırı olan nokta da topos’un bir parçası değil midir? Bir başka deyişle: “Platon’nun bölünmez doğrusunun da noktalar tarafından sınırlanması gerekir. (...) Doğrunun sınırı olan nokta nereden çıkacaktır?”¹⁷⁷ Platon’nun sınır anlayışını eleştiren Aristoteles, bölünemeyen doğruların da bir sınırı olmasının zorunlu olduğunu ifade eder. “Dolayısıyla bölünmeyen noktanın varlığını ortaya koyan kanıt, noktanın da varlığını ortaya koyar.”¹⁷⁸ Aristoteles için noktanın kendisi de toposun, dolayısıyla çizginin bir parçasıdır.

Sınır (peras) kavramı, Aristoteles’in *Metafizik* adlı eserinde yer alan Pythagorasçı karşıtlar tablolarından birinin en başında yer almaktadır.¹⁷⁹ Aristoteles’e göre zaman, tıpkı mekân gibi, “sürekli ve kesintisiz bir nicelik”¹⁸⁰ olduğundan tanımlanamaz olan kavramlar arasındadır. Çünkü tanımlamak (determinatio) sınırlamayı gerektirir ve bir şeyin sınırı ile onun hakkında sahip olduğumuz bilginin sınırı arasında özdeşlik vardır.¹⁸¹ “Sınır şu anlama gelir (...) Her şeyin formel tözü ve özü. Çünkü formel töz ve öz, bilginin sınırındır ve bilginin sınırı olarak nesnenin de sınırındır.”¹⁸² Aristoteles’e göre sınırın ilkeden daha fazla sayıda anlamı mevcuttur. “(...) çünkü ilke bir sınırdır, ama sınır, her zaman ilke

¹⁷⁴ Platon, **Philebos**, Çev: Furkan Akderin, İstanbul, Say Yayınları, 2013, s:40 (16d)

¹⁷⁵ Plato, **Reason&Persuasion: Three Dialogues by Plato:Euthyphro, Meno and Republic**, Book-I, Çev: John Holbo, New York, Pearson Education Press, 2009, s:201

¹⁷⁶ Leslie Jaye Kavanaugh, **The Architectonic of Philosophy: Plato, Aristotle, Leibniz**, Amsterdam, Amsterdam University Press, 2007, s:110

¹⁷⁷ Aristoteles, **Metafizik**, 2.bs.,Çev: Ahmet Arslan, İstanbul, Sosyal Yayınları, 1996, s:138 (992a:20), 2. Dipnot

¹⁷⁸ Aristoteles, a.g.e., s:138 (992a:20)

¹⁷⁹ Aristoteles, a.g.e., s:100-105 (986a ve 986b)

¹⁸⁰ Aristoteles, **Kategoriler**, Çev: Saffet Babür, Ankara, İmge Kitabevi, 1996, s:11-16 (4b, 5a, 6a)

¹⁸¹ Aristoteles, **Metafizik**, s:274 (1022a)

¹⁸² Aristoteles, a.g.e., s:274 (1022a)

değildir.”¹⁸³ Doğa da sınırsız olandan gelse ve sınırsıza doğru gitse de her daim bir son arayışı içerisindedir. “(...) doğa sonsuzdan akıp gider, sonsuzsa bitimsiz ya da kusurludur ve doğa her daim bir sonu arar.”¹⁸⁴ Zaman ile ilgili olarak Aristoteles, *an* kavramı üzerinde durarak onun salt sınır olduğundan söz etmektedir. Öyle ki *an*, zamanın en küçük ve parçalanamaz birimi olarak geçmiş ve geleceğin aynı anda sınırı olma özelliğini kendisinde barındırmaktadır. “Nitekim o, orada gelecekle ilgili hiçbir şey bulunmayan geçmişin bir sınırı ve yine orada geçmişle ilgili hiçbir şey bulunmayan geleceğin bir sınırı: işte onda her ikisinin de sınırı dediğimiz şey (...)”¹⁸⁵dir.

Aristoteles’e göre, *sonsuz* parçalanamaz ve bölünemez olduğundan gerçekliğin bir özelliği olamaz. “Bir cismin tanımı ‘bir yüzeyle belirlenmiş, sınırlanmış şey’ ise ne düşünülür ne de duyulur sonsuz bir nesne olabilir.”¹⁸⁶ Bu nedenle sonsuz duyulur bir cismin varolması mümkün değildir. Çünkü duyulur olan her nesne, doğası gereği bir yerde bulunacak ve dolayısıyla parçaları olduğu en azından düşünülebilecektir. *Sonsuz* kavramının cisim ya da nesne türünden herhangi bir şey için kullanılmasını doğru bulmayan Aristoteles, duyuşsal varlıklar için *sınırsız* kavramının kullanımını önermektedir.¹⁸⁷ *Sonsuzluk* kavramı sadece -örneğin sayı için kullanıldığında olduğu gibi- bir *etkinlik* olarak değil ancak *olanak* olarak mümkündür.¹⁸⁸

Sınır-sınırsız-sonsuz kavramlarının belirsizlik, düzen, toprak hatta mimari ile olan ilişkisi bu kavramları sık sık kullanan Kant’ın felsefi kaygısını anlamak açısından önemlidir. Belirsizliğin, kaosu yarattığı kaygıyı anlama ve giderme girişimlerinin ilk örneklerini Aristoteles bize hatırlatmaktadır. Cisimlerin öncelikle bir yerde (*topos*) olduğu düşünülürse yer’in cisime önceliği olduğu kabul edilecektir. Hesiodos’un cümlesini Aristoteles şöyle aktarır: “Herşeyden önce Khaos oluştu,

¹⁸³ Aristoteles, a.g.e., s:274 (1022a)

¹⁸⁴ Aristotle, **On The Generation of Animals** (Book I), Çev: Jonatan Barnes, The Complete Works of Aristotle, (Digital Edition), Princeton University Press, Bollingen Series LXXI.2, 1984, s:1111(4.par.)

¹⁸⁵ Aristoteles, **Fizik**, s:267 (233a-234a)

¹⁸⁶ Aristoteles, a.g.e., s:115 (204b)

¹⁸⁷ Bkz: Aristoteles, a.g.e., s:109-121

¹⁸⁸ Bkz. Aristoteles, a.g.e., s:131 (10)

ancak daha sonra geniş göğüslü toprak."¹⁸⁹ Kaosun belirsizliğini, kosmosun belirlenmişliğine dönüştüren de sınırlardır. Aristoteles'e göre, sınırı (peras) olmayan şey, bizim düşüncemizde bütünüyle tasavvur edilemez ve dolayısıyla bilinemezdir

Ahlak alanındaki sınırların çizilme girişimlerinden biri olarak *Nikomakhos'a Etik* metni felsefe tarihinde önemli bir yere sahiptir. Aristoteles, "*Pythagorasçıların düşündüğü gibi, kötü sınırsızın, iyiyse sınırlının özelliğidir.*"¹⁹⁰ diyerek ahlak alanında sınırlamanın ölçülülük ile ilişkisini açığa çıkaran bir yaklaşımla erdemi (arete); tutku (pathe) ve eylemlerin (prakseis) arasındaki orta (meson) olarak tanımlayarak sınırı (peras), iyi (agathon) ile ilişkilendirmiştir.¹⁹¹ Sınırsız olanın kavranamayacağı, sınırlı olanın kavramaya uygun olduğu düşüncesi, ahlak alanında sınırların belirlenmesi alanında *ölçülülük* kavramı ile ilişkilendirilmiştir. Aristoteles'in *altın orta* kavramı, *ölçülülük* ve *sınır* kavramı arasında kurulan ilişkinin önemli örneklerinden birini oluşturmaktadır.¹⁹²

Nicolaus Cusanus, 1445'te kaleme aldığı *Gizlenen Tanrı* adlı eserinde; Tanrı'nın bilgi konusu olup olamayacağı konusunu ele alır. Tanrı için *sonsuz* (infinitum), evren için *sınırsız* (interminatum) teriminin kullanan Cusanus, Tanrı'nın sonsuz olması nedeniyle bizim için tanımlanamaz olduğunu ifade etmiştir. Çünkü "*(...) Tutarlı ya da çelişkili olan, ayırıcı ya da birleştirici bir şekilde söylenebilecek her şey, sonsuzluğunun yüceliği nedeniyle ona uygun düşmez. Dolayısıyla Tanrı, ona biçim verebilen bütün düşüncelerden önce olan, yegâne Başlangıçtır.*"¹⁹³ Cusanus'a göre, Tanrı'nın varlığı insanın anlama sınırlarının ötesindedir. Her tanımlama bir sınırlamayı gerektirmektedir, ancak Tanrı tüm tanımların ötesinde bir varlık olarak sınırlandırılmaz ve tanımlanamaz. Bu nedenle Tanrı, adeta gizlenmiştir.¹⁹⁴ Dolayısıyla Tanrı bizim için tanımlanamaz olduğundan, O'nun hakkındaki tek

¹⁸⁹ Aristoteles, a.g.e, s:137 (30) (Bkz: Hesiodos, **Theogonia - İşler ve Günler**, Çev: Sabahattin Eyüboğlu, Azra Erhat, İstanbul, İş Bankası Kültür Yayınları, 2016, s:116-117)

¹⁹⁰ Aristoteles, **Nikomakhos'a Etik**, 2.bs., Çev: Saffet Babür, Ankara, Ayraç Yayınevi, 1998, s:32 (1106 b)

¹⁹¹ Aristoteles, a.g.e., 1106 b

¹⁹² Bkz: Aristoteles, **Eudemos'a Etik**, Çev. Saffet Babür, Ankara, Dost Kitabevi, 1998, s.33

¹⁹³ Nicolaus Cusanus, "Gizlenen Tanrı Üzerine", Çev: Arif Yıldız, **Felsefe Arkivi**, Sayı 33, 2008, s:92

¹⁹⁴ Nicolaus Cusanus, a.g.e., s:94

bilgimiz O'nu bilemeyeceğimize ilişkin bilgiden ibarettir ki bu da “*öğrenilmiş cehalet*”¹⁹⁵imizdir.¹⁹⁶

Luther'in İncil çevirisinde *sınır* kavramı için kullandığı *grenze* kelimesinin Almanca'daki kullanımının yaygınlaşmasına sebep olduğu bilinmektedir.¹⁹⁷ Araziyi belirleyen sınırlara (landmark) dolayısıyla mülkiyet ve sınır ilişkisine dikkat çeken bu kullanım, sınırların belirlenmiş olması ile sahip olma arasındaki ilişkiyi kavramak açısından da oldukça önemlidir. Anlamak, tanımlamayı, tanımlamak sınır çizmeyi gerektirmektedir. Tanımlarken sınırlarını çizebildiğimiz ölçüde bir şeyi anladığımızı söylemek mümkündür. Anlamak da bir ölçüde sahip olmak demektir. Topos sınırları (terminus) belirlenmiş toprak parçası demektir. “*Kant, aklın bir tür topografyasını belirleme girişiminde bulunduğundan sınır metaforuna da sıklıkla başvurmuştur.*”¹⁹⁸ Eleştiri Projesi, aklın sahip olduğu sınırları yine akıl aracılığıyla çizme girişimidir. Bu nedenle Kant sık sık yerleşmek için uygun ada benzetmesi yapacak, geleneksel metafiziğin durumunu ise kıyısız-fenersiz bir okyanusta kaybolmaya benzetecektir.¹⁹⁹

Kant'ın sınır çizme girişimini anlamak için *topos* ve *teritorya* kavramlarının kullanımında yaşanan dönüşüme daha yakından bakmak gerekmektedir. *Topos*; yer, bölge, kara, toprak gibi anlamlara gelirken, *teritorya*; sınırlandırılmış (Lat: terminus), tanımlanmış (determine) alan ya da uzam olarak tanımlanmaktadır.²⁰⁰ Dolayısıyla teritorya sınır ile tanımlanır hale gelen alandır. Klasik Latince'de nadiren kullanılan bir kavram olan *territorium*, bir yerleşim yerini çevreyen arazi

¹⁹⁵ Nicolaus Cusanus, **On Learned Ignorance (De Docta Ignorantia)**, 2.bs., Ed: Paul Wilpert, Minneapolis, The Arthur J.Banning Press, 1990, s:6

¹⁹⁶ Evren için sınırı-olmayan (interminatum), Tanrı için ise sonsuz (infinitum) ifadesini kullanan Cusanus'un yaptığı ayrıma Descartes de sadık kalmış, ancak Buruno ve Newton bu kullanımı sürdürmemiştir. (Bkz: Ernst Cassirer, **Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi**, 2.bs., Çev:Doğan Özlem, İstanbul, İnkılap Kitabevi, 1996, s:197)

¹⁹⁷ Bkz: Jacob Grimm, Wilhelm Grimm, a.g.e., (2. ve 4.madde), (Online-Version 21.08.2020.),

¹⁹⁸ Ebru Pehlivan, “Aklın Sınırlarından Dilin Sınırlarına: Bir Sınır Çizme Girişimi Olarak Felsefe”, **Felsefe Yıllığı - İstanbul Felsefe Konuşmaları 2019**, Editör: Nedim Yıldız, İstanbul, Akademi Titiz Yayınları, 2019, s:160

¹⁹⁹ Bkz: Kant, **CPR**, BXV, BXXiV, A235-B294, A236 /B294, A260/B315, A761/B789

Ayrıca Bkz: Kant, “What Does it Mean to Orient Oneself in Thinking?”, **Religion within the Boundaries of Mere Reason and Other Writings**, Çev. ve Ed: Allen W. Wood, George di Giovanni, Cambridge, Cambridge University Press, 1998 (8:135 - 8:137)

²⁰⁰ Charlton T. Lewis, v.d., **A Latin Dictionary**, s:1961, 1878

için kullanılmıştır. “Romalılar bir alanın politik denetiminden söz ettiklerinde, meseleyi finis, yani bir sınır ya da hudut fikriyle bağlantılı olarak düşünmeye daha yatkındılar.”²⁰¹ Daha sonra teritoryum sadece mülkiyet alanını değil, siyasi güç ve egemenlik alanını ifade eden bir anlam kazanmıştır.²⁰² Roma düşüncesinde *teritorium* kavramı her zaman hukuk ile ilişkilidir ve “bu dönemde yargı yetkisi açık bir biçimde teritoryaya bağlı hale gel[miştir].”²⁰³ Dolayısıyla XIV. yüzyılın sonuna kadar devam eden bu anlayışa göre *teritorya*, hükümdarın sahip olduğu alanı olduğu kadar egemenlik alanını da ifade etmeye başlamıştır.

Kutsal Roma İmparatorluğu’nda yer alan siyasi güçlerin egemenlik alanlarının belirlenmesinde, yeni ortaya çıkan devletlerin sınırlarının çizilmesinde, haritalanmasında ve kayıt altına alınmasında da bu anlayış etkili olmuştur. Bu dönemde sınırları belirleyen unsurlar çoğu kez -nehir, dağ, deniz gibi- doğal sınırlarken bu sınırların değişmez bir yapıda olduğu düşünülmemiştir. Topos; kazanılan, kaybedilen, el değiştirebilen dolayısıyla egemenlik alanı da değişken olan bir unsur olarak düşünülmüştür. 1659 yılında imzalanan Pirene Anlaşması ile çizilen Fransa-İspanya sınırının ilk modern sınır (boundary) olduğu kabul edilmektedir. Bu sınır ile birlikte *teritorya* sadece sınırları belirlenmiş alan değil, politik, ekonomik, hukuki boyutları olan bir egemenlik alanı haline gelmiştir. Hesaplanabilirliğe, ölçülebilirliğe dayanan modern mekân algısı, sınır algısını da dönüştürmüştür. Sınır -daha önce hiç olmadığı kadar- hukuk ile ilişkili bir anlam kazanmış, meşruiyet tartışmaları için ideal bir sıfır noktası olmuştur. Kant’ın sınır çizme girişiminde sıklıkla başvurduğu mahkeme, yargıç, dava metaforlarını yeniçağdan itibaren dönüşen sınır-egemenlik-hukuk ilişkileri bağlamında değerlendirmek mümkündür.

XVII. ve XVIII. yüzyılların mekân algısında, toposu ölçebilmek ve sınırlarını sıkı bir biçimde belirlemek -toposu teritorya haline getirmek- egemenlik alanını da belirlemek demektir. Günümüzde ise topos’un sınırlarını belirlemek, *teritorya*’yı -egemenlik alanının sınırlarını- tek başına belirlemeye yetmemekte, egemenlik

²⁰¹ Stuart Elden, “Sınırları Olmayan Teritorya”, s:129

²⁰² Bkz: Stuart Elden, a.e.

²⁰³ Bkz: Stuart Elden, a.e.

alanları sınırlardan bağımsız olarak belirlenebilmektedir. Dolayısıyla Kant'ın sıklıkla kullandığı kara, ada, güvenilir toprak parçası arama girişimlerini ve aklın sınırlarını belirleme çabasının yeniçağda dönüşmeye başlayan egemenlik anlayışları ile yakından ilişkili olduğunu söylemek mümkündür.

Yeniçağ epistemolojisinin başat problemlerinden biri kesinlik problemi olsa da bilginin sınırlarına ilişkin sorular en az kesinlik problemi kadar Yeniçağ Felsefesi'nin gündeminde belirleyici rol oynamıştır. Kesin ve güvenilir bilginin kaynağı problemine çözüm arayan Descartes'ı *cogito*'ya ulaştıran bu yol, aklın kendi işleyişini eleştiriye tabi tutarak bulduğu yoldur. Descartes'ın modern felsefenin kurucusu olarak anılmasına neden olan, bilginin elde edilmesinde özneye biçtiği rol, Kant'ın kendi felsefesi için kullandığı bir adlandırma olan Kopernik Devrimi ifadesinin Descartes için kullanılmasına neden olmuştur.

*“Bu ‘devrim’i, Brehier, (Kant’ın kendine ait olduğunu düşündüğü Copernicus devrimine hiç de gönderide bulunmadan) şöyle tanımlar: Descartes’e değin, insan anlığı evrenin düzenine bağlı olarak konumlanırken, şimdi artık evrenin düzeni, insan anlığına bağlı olarak (onun kavradığı bir konu olarak) tanımlanmaktadır.”*²⁰⁴

Descartes’e göre bilginin sınırını aklın işleyişi çizer ki, aklın bilemeyeceği hiçbir şey yoktur. *Res cogitans*, doğrudan ve kesin olarak bilinirken *res extensa*, *res cogitans* aracılığıyla bilinebilmektedir. Daha sonra Heidegger tarafından ontolojiyi epistemolojiye indirgemekle suçlanacak olan Descartes, kesin ve güvenilir bilginin oluşumunda *res cogitans*’a yaptığı vurgu nedeniyle *idea innata* düşüncesini ileri sürmek durumunda kalmıştır. Buna göre Tanrı sonsuz, ruh ve madde ise sonlu tözlerdir. Ruhun özü düşünme iken maddenin özü yer kaplamadır. Tanrı ise en yetkin varlık olarak bu iki tözü kendisinde birleştirir. Böylece “*Descartes ruh ile bedeni, düşünce ile uzamı birbirinden ayırmış ve bu köklü ayırım, Batı felsefesinde zamanımıza kadar süren derin bir etkide bulunmuştur.*”²⁰⁵

²⁰⁴ Tülin Bumin, **Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza**, 4.bs., İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2010, s:48

²⁰⁵ Armağan, Mustafa, “Descartes Felsefesinin Ufukları ve Sınırları”, **Cogito - Üç Aylık Düşünce Dergisi**, Sayı:10, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 1997, s:110

Descartes'e göre bilginin oluşumunda etkili olan yetiler: duyu, hayal gücü, hafıza ve anlama yetisidir.²⁰⁶ Kesin ve güvenilir bilgiye ulaştıran tek yeti anlama yetisidir. Diğer yetiler ise zaman zaman engelleyici zaman zaman da yardımcı bir rol üstlenmektedirler. Anlama yetisi ise açık-seçik görebilme kabiliyeti nedeniyle bilginin en güvenilir kaynağı olarak konumlanır. Descartes'e göre üç tür bilgi edinme yolu mevcuttur: sezgi, tümdengelim, tümevarım. Bu üç yöntem aynı zamanda bilginin sınırlarını çizmektedir. Çünkü bu yetilerin çalışma prensiplerini bilmek, nerede ve nasıl kullanılabileceklerini ve kullanılamayacaklarını da bilmek anlamına gelmektedir.

“O halde bu üç bilgi edinme yolunu ayırt etmek ve incelemek için bütün titizliği gösterecek, salt doğru ve yanlışın yalnızca anlıkta bulunduğunu ama kaynaklarını, çoğunlukla öbür iki bilgi yolundan aldıklarını görerek, yanılmaktan korunmak için kendisini yanıltabilecek herşeye karşı çok dikkatli olacak ve içlerinden güvenli olanı izleyebilmek için insanları doğruya götüren bütün açık yolları birer birer ve titizlikle deneyecektir (...)”²⁰⁷

Ancak bilginin güvenilir kaynağı olan anlama yetisi açık-seçik fikirler hakkında yargıda bulunan sınırlı bir yapıya sahiptir ve tek başına çalıştığında yanılmaz. Aklın deneyime gerek duymaksızın kendi işleyişinden türettiği bilginin en iyi örneği ise matematiktir, bu nedenle matematik kesin bilgi idealine karşılık gelmektedir. Ancak irade, sınırsız bir alanda yargıda bulunduğundan sık sık yanılmaktadır. İradenin cezbedici etkisi nedeniyle anlama yetisi sınırlarını ihlal ederek yanılgıya düşülmesine neden olur. Descartes'e göre yanlış yargıların kaynağı olan irade ve anlama yetisinin birlikte kullanımındır. İradenin sınırsızlığını Tanrısal bir unsur olarak değerlendiren Descartes, iradenin doğru kullanılması ile anlama yetisinin dar sınırlarını genişletmenin mümkün olacağını savunur.²⁰⁸

Descartes'e göre, insan bilgisinin sınırlarının nereye kadar uzandığını araştırmaktan daha yararlı ve önemli bir şey yoktur.²⁰⁹ *“Doğruyu biraz olsun seven herhangi bir kimse, ömründe bir kez bunu yapmalıdır, çünkü bu nokta üzerine derinlemesine bir araştırma, bilmenin bütün araçlarını ve metodun bütününü*

²⁰⁶ Descartes, **Aklın Yönetimi İçin Kurallar**, 2bs., Çev: Müntekim Ökmen, İstanbul, Sosyal Yayınları, 1999, s:43

²⁰⁷ Descartes, a.g.e., s:41

²⁰⁸ Descartes, **Metafizik Üzerine Düşünceler**, Çev: Çiğdem Dürüşken, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2013, s:121

²⁰⁹ Descartes, **Aklın Yönetimi İçin Kurallar**, s:42

kapsar.”²¹⁰ Bu araştırmayı yapmaksızın ve insan aklının sınırları üzerine düşünmeksizin doğanın gizleri ya da gelecek hakkında kehanetler gibi konularda yargı bildirenler, büsbütün akla aykırı davranmaktadırlar. Oysa anlama yetimizi aşan olaylar hakkında yargıda bulunmak yerine varlığını kendi kendimize algıladığımız aklın sınırları hakkında düşünmek çok daha önemli ve gereklidir.

Bilginin sınırlarını belirlemek üzere aklın işleyişinin sınırlarını belirlemeye çalışan Descartes, *sınırsız* ve *sonsuz* kavramlarını özenle birbirinden ayırarak felsefesinde *sonsuz* kavramına özel bir yer ayırır. Descartes sonlu töz olan insana kıyasla sonsuz töz olan Tanrı’nın çok daha fazla gerçeklik taşıdığını düşünmekte ancak insanın sonsuz töz olan Tanrı’yı anlamasının onun anlama yetisinin sınırlarının ötesinde olduğunu savunmaktadır. “Benim görüşüme göre, bazı şeylerin sonsuz yerine sınırsız olduklarını söylemek, bir alçakgönüllülük tavrı değil, zorunlu bir tedbir ve uyarıdır (...)”²¹¹ Sonsuz töz olan Tanrı ontolojik olarak sonlu tüm tözlerden önce gelmektedir ve Tanrı’nın sonsuz töz olarak idrak kabiliyetimizi aştığı için onun sonsuzluğunu kavrayamayız. Descartes, -Cusanus’un ayrımını kullanarak- Tanrı için *sonsuz (infinitum)* kavramını kullanırken, diğer tüm varlık ve durumlar için *sınırsız (interminatum)* kavramını kullanmaktadır. “Bu nesnelere sonsuzdan çok sınırsız diyeceğiz ve böylece sonsuz adını yalnız Tanrı’ya ayıracağız.”²¹²

Spinoza da insanı sınırlı ve belirlenmiş bir varlık olarak tanımlamaktadır. İnsan, doğanın bir parçası olması ve varoluşunun başka varlıklara bağlı olması nedeniyle sınırlı bir varlıktır. Spinoza’ya göre “insanın varlıkta sürüp gitmesine sebep olan kuvvet sınırlıdır ve dış nedenlerin gücü tarafından sonsuzca aşılmıştır.”²¹³ İnsan, gücünün son derecede sınırlı olduğunu ve dış nedenlerle gücünün sonsuzca aşıldığının bilincine vardığında, dışındaki unsurları kendisine göre değiştirecek mutlak bir gücü olmadığını fark eder. Ancak sınırlı bir doğaya

²¹⁰ Descartes, a.g.e., s:42

²¹¹ John Cottingham, **Descartes Sözlüğü**, Çev: H.Bülent Gözkan, Necati Ilgıcıoğlu, Ayhan Çitil, Aliye Kovanlıkaya, İstanbul, Sarmal Yayınevi, 1996, s:211 (Descartes, 5 Şubat, 1649 tarihli mektup)

²¹² Descartes, **Felsefenin İlkeleri**, 16.bs.,Çev: Mesut Akın, İstanbul, Say Yayınları, 2018, s:84 (Madde:27)

²¹³ Spinoza, **Geometrik Düzene Göre Kanıtlanmış ve Beş Bölüme Ayrılmış Olan Etika**, 3.bs., Çev: Hilmi Ziya Ülken, İstanbul, Ülken Yayınları, 1984, s:226 (Bu dipnottan itibaren “Etika” kısaltmasıyla kullanılacaktır. E.P.)

sahip olmanın bilinciyle, düzenine bağlı olduğu doğanın sadece bir parçası olduğunu kabul ettiğinde daha mutlu bir hayat sürebilecektir. “Eğer bunu açık ve seçik olarak biliyorsak, açık bilgi ile tanımlanan bu kısımımız, yani bizim en iyi kısımımız orada tam bir memnurluk bulacak ve bu memnurlukta devam etmeye çalışacaktır.”²¹⁴ İnsandan farklı olan cisim ise; nicelik ve niteliksel açıdan sınırlandırılmış bir yapıya sahiptir dolayısıyla tanımlanabilir. Ancak her tanımlama aynı zamanda bir belirlemedir ve “Her belirlenim, aynı zamanda bir olumsuzlamadır.”²¹⁵ Çünkü her belirleme (A), bir olumsuzlamayı (A') zorunlu kılar. Bu nedenle bir cisim bir başka cisime nisbetle sınırları belirlenerek (determination) tanımlanır (definition).

“Sınırlı olan, yani kendisiyle aynı tabiatta başka bir şeyle sınırlanabilen bir şeye kendi cinsinde sonlu diyorum. Diyelim, cisim kendi cinsinde sınırlıdır, çünkü biz herhangi cismi tasarlasak, tasarladığımızdan daha büyük bir cismi tasarlayabiliriz ve bu daha büyük cisim birinci cisimle aynı tabiatta olduğu için, cismin kendi cinsinde sonlu olduğunu söylemek doğrudur. (...)”²¹⁶

Diğer taraftan Descartes’ın *Felsefenin İlkeleri*’nde verdiği tanıma göre; insan zihni tarafından sınırları çizilemeyen şey, belirsizdir. Bu nedenle Tanrı hakkında düşündüğümüzde O’nun cisimsel olmadığını ve O’nun mutlak tabiatından çıkan bütün özelliklerin de sonsuz olduğu sonucuna varırız. Cusanus ile başlayan ve Descartes ile devam eden kullanım Spinoza tarafından da benimsenmiştir. Buna göre; Tanrı için sonsuz (infinite), diğer varlıklar için de sınırsız (indefinite) terimi kullanılmalıdır. “Tanrının bir sıfatının mutlak tabiatından çıkan bütün şeyler, hem sonsuzdurlar hem de her zaman vardırırlar ve böyle olmaları gerekir, yani onlar bağlı oldukları sığata göre ezeli ve sonsuzdurlar.”²¹⁷

Tanımlama her zaman bir başka tanım ile ilişkilendirilerek yapıldığından sonsuz olan tanımlanamaz. Dolayısıyla sonsuz olanın ölçülmesi, karşılaştırmaya dayanan bir ilişkiselliği olamayacağından bizim için her zaman bilinemez olarak

²¹⁴ Spinoza, **Etika**, s:29

²¹⁵ Spinoza, **The Chief Works of Benedict De Spinoza, De Intellectus Emandatione, Ethica Letter**, s: 50

²¹⁶ Spinoza, **Etika**, s:27

²¹⁷ Spinoza, a.g.e., s:55

kalacaktır. Cusanus²¹⁸ gibi Spinoza da bunu en büyük sayının düşünülemezliğinden hareketle açıklamaya çalışır. Her sayı kendisinden büyük ya da küçük başka bir sayıya nisbetle tanımlanır. “*Kendisinden daha büyük bir sayı olmayan hiçbir sayı yoktur.*”²¹⁹ Ancak en büyük sayı kendisi ile ilişkilendirilecek bir üst sayı olmadığından düşünülemez. Tanrı da içlemi olmayan bir varlık olarak tanımlanamadığından bizim için bilinemez olarak kalacaktır.

Yeniçağ Felsefesi’nin önde gelen filozoflarından Hobbes’a göre ise hayal edilebilen her şey sonludur, sonsuz ise düşünülemez. Bir şeyin *sonsuz* olduğu ifade edildiğinde söylenilen sadece o şeyin sonunun ve sınırlarının kavranamadığıdır. *Tanrı* kavramını kullandığımızda bu, onun sonsuzluğunu kavradığımızı değil tam tersine kavrama gücümüzü aşan sonsuzluğuna duyduğumuz saygıyı ifade eder. İnsanın anlama gücü, ancak belli bir yer ve zamanda olan, parçalara ayrılarak sınırlandırılmış olanı kavramaya muktedirdir. Bunun aksini iddia eden ifadeler ise Hobbes’a göre; “(...) *aldanmış filozofların ve aldanmış veya aldatan âlimlerin, kanıtsız inanılan ve hiçbir anlamı olmayan saçma ifadelerinden başka bir şey değildir.*”²²⁰ Tanımlamanın sınırlama ile ilişkisini gösteren Spinoza ile benzer bir biçimde Hobbes, evrensel adlar ve kavramların sınırlandırılması gerektiğini savunur. Çünkü söz konusu sınırların muğlaklığı felsefede çift anlamlılık ve belirsizliğe, dolayısıyla krize yol açmaktadır.²²¹ Hobbes’a göre bu sayede Aristoteles metafiziğinden Hristiyanlığa girmiş olan bazı hataları ayıklamak (kritik-elemek) ve felsefenin sağlam temeller üzerine kurulmasını sağlamak mümkün olabilecektir.

Hobbes sınır kavramını; Leviathan’da doğal haklar, özgürlükler, hukuk ve mutlak egemenlik ile ilişkilendirmektedir. Yasanın amacı, insanın doğal özgürlüğünün toplum yasalarınca sınırlandırılmasıdır. Doğa yasalarının toplum yasalarınca sınırlanmaması durumunda barış ortamının tesis edilmesi mümkün değildir. Bu nedenle; anlayışın ve kavramların sınırlanması ile başlayan süreç, özgürlüğün yasa ile sınırlandırılması ve giderek meşru otoritenin emrettiği biçimde

²¹⁸ Cusanus, **On Learned Ignorance**, s:9, 37, 39

²¹⁹ Spinoza, **Etika**, s:365 (Çevirmen H.Ziya Ülken’in notu)

²²⁰ Hobbes, **Leviathan**, s:33

²²¹ Hobbes, a.g.e., s:463

hayatın sınırlandırılmasına kadar uzanmaktadır. Öyle ki; “(...)meşru otorite tarafından bize emredildiği gibi konuştuğumuzda ve hayatımızı buna uygun olarak sürdürdüğümüzde, anlayışımızı ve aklımızı sınırlamış oluruz”²²² Sınırsız yetki ise mutlak egemenliktir.²²³ Mutlak egemenlik ise önce Tanrı’ya sonra da onun yeryüzündeki temsilcisi olan yasa koyuculara aittir. Hobbes sınır konusundaki söz konusu düşüncelerini sık sık Tevrat’tan yaptığı alıntılar ile desteklemektedir.

“Civarda kavme sınırlar koyacaksın (der Rab, Çıkış; XIX. 12) ve diyeceksin, Sakın dağa çıkmayın ve onun sınırına dokunmayın, her kim dağa el sürerse mutlaka öldürülecektir. (...) buna göre, hiç kimse, Kutsal Kitap'ın yorumunda, egemen tarafından konulan sınırların ötesine geçmemelidir. Çünkü Kutsal Kitaplar, şimdi Tanrı onların içinden konuştuğu için, Sina Dağı'dır; onun sınırları ise, Tanrı'nın kişiliğini yeryüzünde temsil edenlerin yasalarıdır.”²²⁴

Bilginin sınırlarına ilişkin ilk kapsamlı çalışma olarak kabul edilen *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme* adlı eserinde Locke ise; bilgi ve olasılığı birbirinden ayırarak bilginin sınırlarını belirlenmeyi amaçlamıştır. Bilgi ve bilgi-olmayanı birbirinden ayıran yeti olan anlama yetisinin doğası ve çalışma prensipleri belirlenerek bilginin sınırları tespit edilmeye çalışılmıştır. Locke’a göre anlama yetisinin yapısı ve ilkeleri bilindiğinde onun meşru olmayan kullanımının da önüne geçilecektir. Anlama yetisinin doğasına ilişkin söz konusu araştırma ile Locke anlama yetisinin kapsamını ve sınırlarını keşfederek sınır ihlallerini önlemeyi ummaktadır. İnsanın anlama yetisinin sınırları çizildiğinde bir ufuk (horizon) da belirlenmiş olacak ve bilebileceklerimiz ufkun önünde bilemeyeceklerimiz ise ufkun arkasında karanlıkta kalacaktır. Locke anlama yetisinin sınırlarını ortaya çıkarma girişiminin amacını şöyle ifade etmektedir: “(...) onun sınırlarını aşan şeylerle karşılaşıldığında (...) kapasitemizi zorlayacağı kavranan şeylere karşı sessiz bir aldırmaçlık içinde olmak için, bir insanın dolu zihniyle başa çıkması konusunda yardımcı olunabileceğine inanıyorum.”²²⁵

²²² Hobbes , a.g.e., s:264

²²³ Hobbes, a.g.e., s:164

²²⁴ Hobbes, a.g.e., s:329

²²⁵ Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, s:4

Ancak Locke, bilginin doğası ve sınırlarının belirlenmesi amacıyla yetilerimizin incelenmesini önerse de bu sınırları psikoloji ile ilişkilendirmektedir. Locke'un önerdiği biçimde yetileri incelemeyi tercih eden Kant'ın Locke'a itirazı ise; bilginin oluşumunda etkili olan yetilerin, kurduğu nesneden bağımsız olarak düşünülemeyeceği yönündedir. Zira Kant'a göre nesne ve bilgi, öznenin yetileri aracılığıyla kurulurken aynı zamanda tasarımları bir birlik altında toplayarak onları kendi tasarımı haline getiren özneyi de inşa etmektedir. Bilginin oluşumunda öznenin kurucu rolüne vurgu yapan Locke; duyu verilerinin iç duyum faaliyetleri tarafından işlendiğini savunur. Ancak Locke'ta özne dış dünyadan gelen etkilere adeta maruz kalan bir konumdur. Duyum, birincil niteliklerden gelen etkilerin dış duyumunu uyarması sonucunda oluşmaktadır. Bu nedenle *“İlk kez Locke ve Kant’la duyu, aklın bir etkinliği olarak kabul edilmiştir.”*²²⁶

Locke ve Kant'ın uzlaştıkları nokta; nesnenin öznenin bağımsız bir gerçekliğinin varsa bile bilinmeyeceği, dolayısıyla nesnenin ancak öznenin bir tasarımı olarak bilinebileceği ve bilginin bununla sınırlı olduğudur. Ancak Locke - Kant'tan farklı olarak- öznenin bilginin oluşumundaki kurucu rolünü değil, öznedeki yetileri uyaran dış uyarcıların rolünü vurgulamıştır. Bu nedenle Locke'un bilgiye çizdiği sınır, iç duyumun dış duyumdan gelen veriler olmaksızın işleyememesine ilişkindir. Bu noktada Locke; Tanrı ve töz kavramlarını bilginin alanına dahil ederek Kant'tan ayrılır. Locke sınırı; bilgi-inanç-olasılık arasına çizerek; Tanrı'yı inancın konusu olarak değerlendirir ve kaynağı vahiy olan Tanrı inancını bilgiden daha güvenilir bulur. Kant ise sınırı; bilgi ve bilgi olmayan arasına çizerek, Tanrı'yı teorik aklın sınırları dışında konumlandırarak ancak bu sayede ona pratik alanda açılan yeri genişletecektir. Diğer taraftan Locke, doğa bilgisini olasılık düzeyinde görürken Kant, a priori formlara sahip olan özneye verdiği kurucu rol gereği doğa bilgisini kesin bilgi olarak görmüştür. Ancak bu kesinliğin mutlak bir kesinlik anlamına gelmediği, insana özgü ve intersubjektif bir yapıya sahip olduğu unutulmamalıdır.

²²⁶ Naciye Ertürk Atış, “John Locke ve Immanuel Kant'ta Bilginin Sınırı Problemi”, s:157

Kant'ın ifadeleriyle söyleyecek olursak; “*Dünyayı bilmek isteyen önce onu kendi içinde kurmak zorundadır.*”²²⁷

Leibniz ise *limit (schränke)* kavramını sonsuzun hesaplanması ile ilgili matematik terimi olarak kullanmıştır. Diğer taraftan “*mümkün dünyaların en iyisi*”²²⁸ ifadesi de sınır kavramı ile yakından ilişkilidir. Çünkü bir şeyi diğerinden ayıran özellik ya da özellikler; olumsuzlama, yokluk, bulunmama aracılığıyla çizilen sınırlar sayesinde belirlenir. “*Her belirlenim aynı zamanda bir olumsuzlama*”²²⁹ olduğundan A’yı, A-olmayan’dan ayıran sınırlar da olumsuzlama (negations) ile çizilerek, varoluş dereceleri belirlenebilir.²³⁰ Ancak, birbirinden ayrılan iki şey arasında bir derece farklılığı mevcuttur. Leibniz’e göre Tanrı tüm olanakların toplamı olan, zorunlu varlıktır. Tanrı’nın zorunlu varlık olarak konumlandırılmaması durumunda ise diğer varlıklar varolma imkânını yitirecektir. Çünkü “*Tüm varlıklar kendi niteliklerini Tanrısal niteliklerden sınırlama yoluyla alırlar*”²³¹ Ancak bu görüş, Eleştiri Öncesi Dönem’den başlayarak Kant’ın karşı çıktığı bir düşünce olmuştur. Mükemmellik ancak sınırlandırılabilen bir şeyin özelliği olabilir, sınırsız olan ise her hangi bir kavram aracılığıyla tanımlanamaz. Dolayısıyla *en büyük sayı* ifadesi kadar, *mümkün dünyaların en iyisi* ifadesi de anlamsızdır.

Bilginin sınırları konusunda en kapsamlı çalışmalardan bir kaçının Hume’un kaleminden çıktığı kolaylıkla söylenebilir. Hume, insanın bilme yetilerinin sınırlarını çizerek metafizik konularda bilgi iddiasında bulunulamayacağını en kapsamlı biçimde dile getiren filozoflardan biridir. Bilginin kaynağını deneyimle sınırlayan Hume, zihnin sınırlılığını kavramanın yolunun da yine deney ve gözleme bakmak olduğunu belirtir. “*Genel olarak, zihnin gücünün sınırlı olduğu ve sonsuzluğun tam*

²²⁷ Kant, **Opus Postumum**, Ed: Eckart Förster, Çev: Eckart Förster, Michael Rosen, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, s:22

²²⁸ Gottfried Leibniz, **Theodicy**, Çev: E.M. Huggurd, Illinois, Open Court Publish, 1993, s. 202-203, 252

²²⁹ Spinoza, **The Chief Works of Benedict De Spinoza De Intellectus Emanatione, Ethica Letter**, s:50

²³⁰ Kant’ın Eleştiri Öncesi Dönem’de ‘negation-olumsuzlama’yı mümkün kılan sınırı çizmek için kullanmayı tercih ettiği sınır kavramı ‘schränke-limit’tir. (Bkz: Kant, “An Attempt at Some Reflections on Optimism”, **Theoretical Philosophy 1755-1770**, Çev: David Walford, New York, Cambridge University Press, 1992 s:73, Dipnot.) Bu tavır, Eleştiri Dönemi eserlerinde de devam etmiştir. Bkz: Kant, **Prolegomena**, s:106, (166-167.par)

²³¹ Leibniz, **Monadoloji**, 2.bs., Çev: Suut Kemal Yetkin, İstanbul, Maarif Matbaası, 1943, s:426-27 (43.Madde)

ve yeterli bir kavramını elde edemeyeceği kabul edilir; kabul edilmediğinde ise en basit deney ve gözlemlerle bu sonuca ulaşılabilir.”²³² Hume’göre felsefenin asli görevlerinden biri; anlama yetisinin sınırlarını aşan konularda bilgi iddiasında bulunulduğunda söz konusu ifadelerin bilgi değeri taşımadığının gösterilmesi ve bilginin tecrübe alanı ile sınırlı tutulmasını temin etmektir.

Hume bu amaçla kaleme aldığı eserlerinde, “(...) zihin coğrafyasının sınırlarını belirlemeye”²³³ çalışır. Bu sınır belirleme girişiminin amacı meşru bilginin kaynak ve sınırlarını belirlemek ve bu sınırlar dışında kalan dinbilim veya metafizik kitaplarını ateşe atmaktır.²³⁴ Çünkü Hume’a göre onların içinde safсата ve kuruntudan başka bir şey olamaz. Ancak Kant “*insan aklının coğrafyacılardan biri*”²³⁵ olarak gördüğü Hume’un sınır çizme girişimini ve coğrafi başarısını takdir etse de tamamlanmamış bularak eleştirmektedir. Çünkü Kant’a göre Hume, anlama yetisini yalnızca kısıtlamış (schränke/ limit), ancak anlama yetisine sınır (grenze/boundary) çizememiştir²³⁶ ve insan aklı için yerleşilebilecek bir yer değil, sadece dinlenilebilecek bir yer bulmuştur.²³⁷

İnsanın kavrayışının sınırlılığı ile Tanrı’nın kavrayışının sınırsızlığını karşılaştıran ifadelere sık sık yer veren Pope, Kant’ın sınır konusundaki düşüncelerini desteklemek üzere yardım aldığı filozoflardan biridir. Sınır, ancak şiirsel bir biçimde ifade edildiğinde daha kabul edilebilir görünmekte, Kant’ın kuru üslubu ise bu şiirselliğe izin vermemektedir. Belki de bu nedenle Pope’un ifadelerinin şiirselliğinden yararlanan Kant, onun şiirsel anlatımı ile kendi kuru anlatımını renklendirmekte, çizdiği sınırları daha kabul edilebilir kılmayı denemektedir: “O, hepsinin Tanrısı olarak eşit gözle bakar, ha bir kahraman ölmüş;

²³² Hume, **İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme**, Çev: Ergün Baylan, Ankara, Bilgesu Yayınları, 2009, s:32

²³³ Hume, **İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma**, s.10

²³⁴ Hume, a.g.e., s. 135

²³⁵ Kant, **CPR**, A760-B788

²³⁶ Kant, a.g.e., A767-B795

²³⁷ Kant, a.g.e., A761-B789

ha bir serçeymiş düşen; ha atomlar ya da sistemler parçalanmış, ha şurada bir hava kabarcığı patlamış, ha burada koca bir dünya”²³⁸

Kant’ın ahlak ve siyaset anlayışını büyük ölçüde şekillendiren filozoflardan biri olan Rousseau, sınır-mülkiyet ilişkisinin tanımlanmasında büyük rol oynamıştır. Lizbon Depremi sonrasında yapılan kötülük problemine ilişkin tartışmalarda depremin sadece yoksul semtlerdeki binaların yıkımına ve yoksul insanların ölümüne neden olduğunu ifade ederek, depreme sosyolojik bir açıklama getirmiştir. Rousseau, özel mülkiyetin getirdiği kötülük ve sefaleti eleştirse de özel mülkiyetin tamamıyla ortadan kalkması gerektiğini savunmamaktadır. Özel mülkiyetin sorunlara yol açmasının nedeninin, bazı insanların diğerlerini yoksullaştıracak kadar çok mülke sahibi olması olduğunu ileri süren Rousseau’ya göre bu sorunun giderilmesi, mülkiyet hakkının sınırlandırılması ile mümkün olacaktır.²³⁹

“Bir toprak parçasının etrafını çitle çevirip ‘Bu bana aittir!’ diyebilen, buna inanacak kadar saf insanlar bulabilen ilk insan, uygar toplumun gerçek kurucusu oldu. Bu sınır kazıklarını söküp atacak ya da hendeği dolduracak, sonra da hemcinslerine ‘Bu sahtekâra kulak vermekten sakının! Meyvelerin herkese ait olduğunu, toprağın ise kimsenin olmadığını unutursanız mahvolursunuz.”²⁴⁰

Grenze ve schranke’nin Kantçı kullanımları Kant’çı mahkemeyi kurmak için kurucu bir rol oynasa da bu iki kavram, Kant öncesinde Herman Samuel Reimarus tarafından bezeri bir amaçla kullanılmıştır. Reimarus ve Kant’ın sınır kavramları (grezne/schranke) aracılığıyla gerçekleştirmeye çalıştıklarını üç başlık altında toplamak mümkündür. Felsefeyi aklın bir mahkemesi olarak görmek, akıl ve kendinde şey arasındaki ilişkiyi açıklanabilir kılmak ve insanın rasyonel kapasitesini özerkleştirmek.²⁴¹ Dolayısıyla daha çok Kant’ın Transsendental felsefesinin amaçları olarak görmeye alıştığımız söz konusu üç nokta Kant’ın da kendisinden etkilendiği Reimarus’un sınır kavramları aracılığıyla gerçekleştirmeye çalıştığı amaçlar arasındadır. Kant’ın Reimarus’u önemseydiği bilinmektedir ve Reimarus’un aklın

²³⁸ Kant, **Evrensel Doğa Tarihi ve Gökler Kuramı**, 2.bs., Çev: Seçkin Selvi, İstanbul, Say Yayınevi, 2007, s:138-139

²³⁹ Rousseau, **İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı**, s:135

²⁴⁰ Rousseau, a.g.e., s:123

²⁴¹ Bkz: Serena Feloj, “Methaphor and Boundary H. S. Reimarus’ Vernunftlehre as Kant’s Source”, **Lebenswelt 1**, Sayı:1, 2011, s:36

sınırlarının soyut yasalarca belirlenemeyeceği iddiasının Kant'ın aklın a priori yasalarını bulma girişimini öncelediği düşünülmektedir.²⁴²

Onyedinci yüzyılda Wolffçü gelenekte yaygın olan grenze/schranke ayrımı, aklın sınırlarını çizme ve akıl ile deneyim arasındaki ilişkiyi içeren aklın sistematik birliğini kurma girişimi ile yakından ilgilidir. *Psychologia Emprica* adlı eserinde Wolff, –Kant'ın daha sonra sıklıkla kullanacağı bir metafor olan- aklın mimari yapısı ve deneyimin aklın işleyişinin tek kaynağı olduğu iddiasını dile getirmiştir.²⁴³ Wolff, rasyonel aktivitenin sınırları ve aklın sınırlamaları (schranke/limit) konusunda eserler kaleme alsada –Hume gibi Wolff'ta da- aklın sınırlarının (grenze/boundary) tanımını vermemiştir.²⁴⁴ Kant'ta ise schranke / grenze'nin tanım ve kullanımları –ilgili bölümde ele alındığı gibi- çok daha açık ve belirgindir.

1.3. Kant'ta Eleştiri ve Sınır Kavramları

Eleştiri ve *sınır* kavramlarının etimolojisine ve söz konusu kavramların felsefe tarihinde Kant'a kadar nasıl ele alındığına kısaca değindikten sonra Kant'ta *eleştiri* ve *sınır* kavramlarının hangi kaygılarla ve nasıl kullanıldığını daha iyi anlamanın mümkün olabileceğini düşünüyoruz. Kant'ta *eleştiri*, *sınır* çizme girişimi ile yakından ilişkili olduğundan bu bölümdeki incelemeye eleştiri kavramıyla başlamak yerinde olacaktır. Zira Kant, felsefenin farklı alanlarındaki kriterlerin muğlaklığından kaynaklanan krizi, kriterleri yeniden gözden geçirerek yaptığı kritik ile aşmayı ve sonunda bilginin, ahlakın ve dinin sınırlarını çizmeyi amaçlamıştır. Bu nedenle Kant'ın Kritik Projesi'nin temel kaygılarını anlayabilmek için Eleştiri Öncesi Dönem eserlerinden başlayarak *eleştiri* faaliyetinin izlediği seyri ortaya koymak gerekmektedir. Çünkü Eleştiri Öncesi Dönem, Kant'ın her iki kavrama yönelik olarak Eleştiri Dönemi düşüncesini hazırlayan unsurlar barındırmaktadır.

²⁴² Serena Feloj, a.g.e., s.46

²⁴³ Wolff'un *Psychologia Emprica* ve Reimarus'un *Logic* adlı eserleri sınır/sınırlama ayrımı için Kant'ın önemseddiği eserlerdir. (Bkz: Serena Feloj, *Methaphor and Boundary*, s:46)

²⁴⁴ Kant'a göre Hume, anlama yetisini deneyimle sınırlandırmış (schranke) ancak ona bir sınır (grenze) çizememiştir. Bkz. Kant, *Prolegomena*, s:10 (17.par.), Kant, *CPR*, A235-236, B294-295, *CPR*, A767-B795

1.3.1. Kant'ta Eleştiri Kavramı

Almanca'ya Fransızca'dan geçen *eleştiri* (kritik) kavramı, on sekizinci yüzyılın başlarından itibaren kullanılmaya başlanmış,²⁴⁵ Kant ise *eleştiri* kavramına ilk kez “*akıl eleştirisi*”²⁴⁶ biçiminde 1765-1766 kış dönemi derslerinin ilanında yer vermiştir. Kant'ın *eleştiri* kavramını Henry Home Lord Kames'in 1762'de yayımlanan *Elements of Criticism* başlıklı kitabından etkilenerek kullandığına dair yorumlar Kant'ın kitap hakkındaki şu sözlerine dayanmaktadır: “*Home daha doğru bir şekilde buna Estetik Eleştiri adını veriyor; zira Eleştiri, Mantık gibi, a priori kurallar koymaz.*”²⁴⁷ Söz konusu metinde Home'un, *akıl eleştirisi* ve *beğeni eleştirisi* ayrımı yaparak Kant'ın *Saf Akıl Eleştirisi*'ndeki Transsendental Estetik ve Transsendental Mantık ayrımına ilham verdiği düşünülmektedir.²⁴⁸ Kant Home'un eserini, akıl ve beğeni eleştirisinin sınırlarını tam olarak çizemediği gerekçesiyle eleştirmekte ve kavramları tanımlamanın onları birbirinden ayıran sınırları çizmek ile ilişkisini vurgulamaktadır.²⁴⁹ Bu nedenlere dayanarak Kant'ın *eleştiri* kavramını ilk kullanımının Home'un *Elements of Criticism* adlı eseri ile ilişkili olduğu ileri sürülebilir. Hans Vaihinder, bu etkilenmeyi Kant'ı dogmatik uykusundan Hume'un değil H.Home'un uyandırdığı iddiasına²⁵⁰ kadar vardırırsa da bizce Home, Kant düşüncesi üzerinde Hume kadar büyük bir etki yaratmamıştır.

Kant, *eleştiri* kavramını ilk kez 1765'te kullanmış olsa da; geleneksel metafiziğe yönelik eleştirilerini 1765 öncesinde yazdığı eserlerinde görmek mümkündür. Eleştiri Öncesi Dönem'de metafizik konular hakkında salt akıl

²⁴⁵Bkz. René Wellek, “The Term and Concept of Literary Criticism”, **A History of Modern Criticism: 1750-1950**, Sayı: 6, New Haven, Yale University Press, 1986, s:26

²⁴⁶ Kant, **Announcement of the Programme of His Lectures for the Winter Semester 1765-1766**, Theoretical Philosophy (1755-1770) (İçinde), Çev. ve Ed.: David Walford, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, s:297 (2:311)

Ayrıca Bkz: Kant, **Logic**, Çev: John Richardson, Simpkin and Marshall Stationers' Hall Court, Londra, 1819, s.15

²⁴⁷Kojin Karatani, **Transkritik-- Kant ve Marx Üzerine**, Çev: Erkal Ünal, İstanbul, Metis Yayınevi, 2008, s:63 (Aktardığı kaynak: **Kant's Introduction to Logic**, Çev: Thomas Kingsmill Abbott, Londra, Thommes Press, 1992,1885'teki basımın yeniden yayımlanmış hali, s:5)

Ayrıca Bkz: Kant, **Logic**, Çev: John Richardson, Simpkin and Marshall Stationers' Hall Court, Londra, 1819, s.15 ve Kant, **CPR**, Önsöz (Çevirmen ve Editörün 6 numaralı dipnotu)

²⁴⁸ Bkz: Kojin Karatani, **Transkritik-Kant ve Marx Üzerine**, s:63-64

²⁴⁹ Kant, **Announcement of the Programme of His Lectures for the Winter Semester 1765-1766**, s:296 (2: 310)

²⁵⁰ Kojin Karatani, **Transkritik-Kant ve Marx Üzerine**, s:63

yürütmeye dayalı düşünmenin eleştirisini yaparak bu tutumu geleneksel metafiziğin hatalarının kaynağı olarak gördüğünü çeşitli metinlerde ifade etmiştir. 1747’da kaleme aldığı *Canlı Kuvvetlerin Doğru Ölçülmesine İlişkin Düşünceler* adlı eserinde Kant, geleneksel metafiziğin -özelikle de Leibniz-Wolff geleneğinin- kullandığı bir yöntem olan tümdengelimsel akıl yürütme yönteminin matematikte kullanıldığı gibi metafizik konularda da bir yöntem olarak kullanılmasını eleştirir. Kant, *Saf Aklın Eleştirisi* ile başlayan *eleştiri* sürecinin temel kaygılarından biri olan aklın deneyden bağımsız kullanımına yönelik eleştirinin ilk işaretlerini bu eserde ortaya koymuştur. “*Metafiziğimiz, pek çok başka bilim gibi aslında sadece temelli bir vargının eşliğindedir; onun geçildiğini gördüğümüz zaman neler olacağını Tanrı bilir.*”²⁵¹ Kant’ın bu ifade ile belirginlik kazanmaya başlayan geleneksel metafiziğe yönelik eleştirisi, otuz beş yıl sonra kaleme alacağı *Saf Aklın Eleştirisi* ile onu “*metafiziğin metafiziği*”²⁵²ni yapmaya götüren sürecin başlangıcı olduğunu ileri sürmek mümkündür.

Kant 1755 tarihinde yayımlanan *Evrensel Doğa Tarihi ve Gökler Kuramı* adlı eserinde tümdengelim yönteminin metafizik konulardaki kullanımını eleştirmiş, doğa bilimlerinin güvenilir bilgi alanını, deneyime dayalı tümevarımsal akıl yürütme ile sınırlamıştır. Kant, bu eserinde; tümdengelimsel akıl yürütmelerle evren hakkında bilgiye ulaşılabileceğini ancak tümevarım yönteminin hâkim olduğu doğa bilimlerinde aynı imkânın söz konusu olmadığını vurgulamıştır. “*Bana sadece maddeyi verin, ondan bir dünya kurayım*”²⁵³ demek mümkün iken, “*Bana maddeyi verin, size bir tırtılın nasıl ürediğini göstereyim*”²⁵⁴ diyebilmek mümkün değildir. Bu nedenle doğa bilimleri yöntemini, deneyime dayalı tümevarımsal akıl yürütme ile sınırlamak zorundadır.

²⁵¹ Kant, “*Thoughts on the true estimation of living forces and assessment of the demonstrations that Leibniz and other scholars of mechanics have made use of in this controversial subject, together with some prefatory considerations pertaining to the force of bodies in general*”, *Natural Science*, Ed: Eric Watkins, San Diego, Cambridge University Press, 2013, s:33 (Bu dipnottan itibaren: “Thoughts on the True Estimation of Living Forces”)

²⁵² Kant, *Philosophical Correspondence 1759-1799*, (11 Mayıs 1781 tarihli mektup), Ed. ve Çev.: Arnulf Zweig, Illinois, University of Chicago Press, 1970, s:181 (10:269)

²⁵³ Kant, *Evrensel Doğa Tarihi ve Gökler Kuramı*, s:48

²⁵⁴ Kant , a.g.e., s:49

Kant, 1755'te yayımlanan *Metafiziksel Bilginin İlk İlkelerinin Yeni Bir Açıklaması* adlı eserinde ise matematiğin doğaya ve fiziğe uygulanması ile ilgili eleştirilerine yer vermiştir.²⁵⁵ Kant'ın geleneksel metafiziğe yönelik bu eserdeki eleştirisinin odağını ontolojik argüman oluşturmaktadır. Söz konusu argümanı Kant, Tanrı'nın tanımından hareketle var olduğu sonucuna varmanın mümkün olmadığını belirterek eleştirmiştir. Mantık ilkelerinin, varlığın bir kanıtı olarak sunulamayacağını ifade eden Kant, Leibniz ve Wolff'un sıklıkla başvurduğu *çelişmezlik* ve *yeter-neden* ilkelerinin varlık kanıtlamalarında kullanımını eleştirir. Aynı zamanda bu eserde, doğada hakim olan nedenselliğin ahlak alanında etkili olduğu düşüncesine dayanan determinist ahlak anlayışları da eleştirilmiştir.

1756 yılında yayımlanan *Fiziksel Monadoloji* adlı eserinde; Newton ve Leibniz'in uzay anlayışlarını karşılaştırarak eleştiren Kant, uzayın "*cevherler arasındaki dışsal ilişkilerin bir tezahürü*"²⁵⁶ olduğunu savunur. 1759'da *İyimsellik Hakkında Bazı Görüşler Üzerine Deneme* adlı eserinde ise Kant, Leibniz'in *mümkün dünyaların en iyisi* görüşünün eleştirisine yer verir. A'yı, A-olmayan'dan ayıran sınırın muğlaklığı nedeniyle *mümkün dünyaların en iyisi* ifadesi çelişkili bir ifadedir çünkü bir şeyin tanımını yapmayı mümkün kılan sınırlardan yoksundur. "*Buna göre, eğer şeyler birbirinden farklıysa, onlar kendilerini her zaman gerçekliklerinin derecesine göre farklılaştırırlar ve farklı şeyler hiçbir zaman gerçekliğin aynı derecesine sahip olamazlar.*"²⁵⁷

Kant, 1762'de yayımlanan *Dört Kıyassal Biçimin Yanlış Safsatacılığının Gösterilmesi* adlı eserinden itibaren doğa felsefesinden ziyade metafizik problemler hakkında eserler kaleme almıştır. Bu eserde ise mantıksal çıkarımların geçerliliğinin, var olmanın kanıtı olarak sunulamayacağına dair eleştirilerini sürdürmüştür. Aynı zamanda Kant, metafizikçilerin sıklıkla kullandığı dört akıl yürütme biçimini eleştirerek temelde bütün akıl yürütme biçimlerinin, özdeşlik ve çelişmezlik ilkesine

²⁵⁵ Kant, "New Elucidation of the First Principles of Metaphysical Cognition", **Theoretical Philosophy 1755-1770**, Çev. ve Ed.: David Walford, New York, Cambridge University Press, 1992, xlix

²⁵⁶ Aliye Kovanlıkaya, "A Critical Approach to Kant's Conception of Experience in View of Leibniz's Ontology", Boğaziçi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Doktora Tezi, İstanbul, 2002, s:18

²⁵⁷ Bkz: Kant, "An Attempt at Some Reflections on Optimism", s:73 (2: 31)

dayandığını savunmuştur. Bu metin, Kant'ın Eleştiri Dönemi'nde yargı verme fiili ve mantık formları arasında kuracağı ilişkinin ilk izlerini taşıması açısından önemlidir.²⁵⁸

Kant, *Tanrının Varlığını İspatlamaya Yönelik Tek Mümkün Kanıt (1763)* adlı eserinde ise, geleneksel metafiziğin ontolojik, kozmolojik ve teleolojik kanıtlarını eleştirerek imkân delilini geliştirmiştir. İmkân delili, ontolojik ve teleolojik kanıtların bir bileşimi gibi görünmekte, Tanrı'nın yokluğu durumunda diğer tüm olanaklı varlıkların ortadan kalkacağı düşüncesine dayanmaktadır. 1755 yılında gerçekleşen Lizbon depremi sonrasında yazdığı ve depremi bir doğa olayı olarak açıklamaya çalıştığı makaleye²⁵⁹ ek olarak Kant, 1763 yılında yayımlanan *Tek Mümkün Kanıt* makalesinde; yaşanan *ilahi takdir (providence)* ve *kötülük problemi* tartışmalarına son vermek adına; Tanrı'nın doğaya doğrudan bir müdahalesi olmadığını savunmuştur. Kant bu eserde, özellikle rasyonalist geleneğin Tanrı kanıtlamalarının geçerliliğini eleştirmekte ve metafiziğin yönteminin ne olması gerektiğini belirlemeye çalışmaktadır.²⁶⁰ Kant'a göre metafizik, “*karanlık, kıyasız ve fenersiz bir okyanustur*”²⁶¹ ve bu okyanusta yönümüzü kaybetmemek için geleneksel metafiziğin düştüğü hatalara düşmemek gerekir. Bu eserdeki şu ifadenin Saf Aklın Eleştirisi'nin *Transsendetal İdeal* düşüncesini öncelediği söylenebilir: “*Kişinin Tanrı'nın varlığına kendini ikna etmesi mutlaka gereklidir, ancak Tanrı'nın varlığını kanıtlamak o kadar da gerekli değildir.*”²⁶²

Kant, 1763'te yayımlanan bir diğer eseri olan *Olumsuz Büyüklükler Kavramını Açıklığa Kavuşturma Denemesi* adlı makalesinde *yön* ve *karşı yön* kavramlarını ele almıştır. Mantıksal akıl yürütmede; A ve A-olmayan bir çelişkiyi ifade ederken, duran cisim ve hareket halindeki cisim bir çelişkiyi ifade etmemektedir. Buradan

²⁵⁸ Frederick Beiser, C., “Kant's Intellectual Development: 1764-1781”, **The Cambridge Companion to Kant**, Ed. Paul Guyer, New York, Cambridge University Press, 1992 s: 60-61

²⁵⁹ Kant, “History and Natural Description of the Earthquake of 1755”, *Natural Science*, Ed: Eric Watkins, San Diego, Cambridge University Press, 2013, (327-336)

²⁶⁰ Sebastian Gardner, **Routledge Philosophy Guidebook to Kant and the Critique of Pure Reason**, London & New York: Routledge, 1999, s:15

²⁶¹ Kant, “The Only Possible Argument in Support of a Demonstration of the Existence of God”, Kant, **Theoretical Philosophy (1755-1770)**, Çev. ve Ed. David Walford, New York, Cambridge University Press, 1992, s:111

²⁶² Kant, a.g.e., s:201 (Ayrıca Bkz: Necmettin Tan, “İmkân Delilinden Transsendental İdeale: Kant'ta Tanrı Kavramının Kökleri”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Elazığ, 2011, s:169)

hareketle; bilginin genişletilmesinde mantığın kullanımını eleştiren ve ona sınırlar getiren Kant, olgulardan hareket edilmesi gerektiğini savunur. Geleneksel metafiziğin kullandığı kıyasa dayalı akıl yürütme ile matematiksel akıl yürütme arasındaki benzerlik, metafizikçilere matematikte olduğu gibi metafizikte de benzeri bir kesinliğe ulaşma umudu vermiştir. Matematik söz konusu çıkarımları sayılarla yaparken, metafizik kavramlarla yapmaktadır. Ancak matematikten farklı olarak metafiziğin kriz yaşamasının sebebi; kullanılan kavramların tanımlarının matematikteki tanımlar kadar açık olmamasıdır.

1764'te yayımlanan *Ahlak ve Teoloji İlkelerinin Apaçıklığı Üzerine Araştırma* adı çalışmasında da Kant, geleneksel metafizikçilerin metafizik konular hakkında matematiksel kesinliğe benzer bir kesinliğe ulaşmayı uman tutumunu eleştirmeye devam etmiştir. Metafizik alanında kesinlik konusundaki en büyük engelin, kavramların işlem ve kaplamalarındaki belirsizlik olduğunu ifade eden Kant'a göre “*metafizik, bütün disiplinler arasında en zor olanıdır ama henüz hiçbir metafizik yazılmamıştır.*”²⁶³ Çünkü tanımlarında bile uzlaşamayan *töz, öz* gibi kavramlardan olgulara dair çıkarımlar yapmaya çalışmak sonuç vermeyecek bir çabadır.²⁶⁴ Bu nedenle Kant'a göre metafizik alanında bir sonuca ulaşmak isteniyorsa fiziğin kendi sınırlarını bilen yöntemine başvurulmalıdır.

Kant, *Güzellik ve Yücelik Duyguları Üzerine Gözlemler* (1764) adlı eserinde ise; güzel ve yüce kavramları ekseninde dikotomik ayrımlar yaparak; duyu-akıl, kadın-erkek, siyahi-beyaz, Doğu toplumları-Batı toplumları, Hristiyanlar olmayan ve Hristiyan toplumlar arasında keskin sınırlar çizmiştir. Bu kavram çiftlerini oluşturan ilk öğeler, ikincilerin sahip olduğu niteliklere yeterince sahip olmadıkları gerekçesiyle eleştirilmiştir. Batı toplumları; yüce, erkek, beyaz ırk, akıl, güvenilir bilgi ve Hristiyanlık ile ilişkilendirilirken, Doğu toplumları yüce olamadığı için güzel, erkek olamadığı için kadın, doğaya hâkim olamadığı için doğa-üstüne

²⁶³ Kant, “Inquiry Concerning the Distingtness of the Principles of Natural Theology and Morality”, **Theoretical Philosophy (1755-1770)**, Çev. ve Ed. David Walford, Cambridge University Press, 1992, s.250

²⁶⁴ Kant, a.g.e., s:270 (2: 296)

yönelen, akıllı kullanamadığı için akıl-dışı olan duyu-duyguyu temel alan ve güvenilir olmayan bilgiye bel bağlayan toplumlar olmakla eleştirilmiştir.²⁶⁵

Metafizik Düşlerle Aydınlatılan Bir Ruhgörüncünün Düşleri adlı eserini Kant, Azizler Günü'nde kilisede dua edilirken meydana gelen ve binlerce insanın ölümü ile sonuçlanan Lizbon Depremi'ni önceden haber verdiği iddia edilen Emmanuel Swedenborg'un kehanetleri üzerine 1766'da imzasız olarak yayınlamıştır. Bu eser, Kant'ın geleneksel metafiziğe yönelttiği eleştiriyi belirginleştiren ve Eleştiri Projesi'ni başlatan sorulardan birini içerir: “*Metafizik konularda aklın sözde gerekçelerine duyulan dogmatik güven, Swedenborg'un spekülasyonlarına inanmaktan neden daha makul ve muteber olsun?*”²⁶⁶ Kant'ın doğrudan eleştiri kavramını kullanmasa da geleneksel metafiziğe yönelik eleştirilerinin en kapsamlı ilk örneklerini verdiği bu eser genel olarak; “*Nesneler düzeni hakkında hayaller gören birinin kuruntuları ile metafiziği ayıran sınırlar nelerdir?*”²⁶⁷ sorusuna cevap aramakta ve güvenilir bilginin sınırlarını çizmeye çalışmaktadır.

Metafizik konular hakkında vardığımız tüm yargıların kaynağı deneyim değil, salt akıl yürütme olduğundan bu alanda güvenilir bilgilere ulaşıldığını iddia etmek Kant'a göre bir sınır ihlalidir. *Olan ile olması gereken* arasındaki -hiç kapanmayan-boşluk ve bu boşluğun yarattığı kaygıyı giderme ihtiyacı, bizi tanrısal iradeye sığınmak durumunda bırakır. Ancak bu büyük bir sorundur çünkü insan dünya tasavvurlarını kendi hayal gücü ile kurar ve böylesi bir kurguyu hastalıklı bir düşünceden ayırt edecek bir kriter yoktur. 7 Haziran 1772 tarihinde Marcus Herz'e bu eser hakkında yazdığı mektupta Kant, bu kriterleri belirleyeceği Kritik Projesi'nin temel kaygısını şöyle dile getirir: “*Farkına vardım ki hala bazı mühim ve esaslı bir şeyden (...) aslında metafiziğin sırrına anahtar teşkil eden bir şeyden mahrumum (...) Kendime sordum: Tasavvur ettiğimiz şeyin nesneyle ilişkisinin bizdeki temeli nedir?*”²⁶⁸ Kant'a göre bu soruya verilecek cevap, geleneksel metafizikçilerin

²⁶⁵ Kant, *Güzellik ve Yücelik Duyguları Üzerine Gözlemler*, Çev. Ahmet Fethi Yıldırım, İstanbul, Hil Yayınları, 2010, s:58-59

²⁶⁶ Kant, *Dreams of a Spirit-Seer*, s:343

²⁶⁷ Ernst Cassirer, *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*, s.92

²⁶⁸ Kant, *Correspondence*, s:132 (10:130)

iddiaları ile Swedenborg'un spekülasyonlarını ayıracak kriterin belirlenmesini mümkün kılacak ve metafiziğin bir bilim olarak imkânını –varsa- ortaya koyacaktır.

Bu sorunun cevabını arayan Kant'ın 1768 yılında yayımlanan *Uzayda Yönler Arasındaki Farklılığın Nihai Dayanağı Hakkında* adlı eseri, Eleştiri Öncesi Dönem'den Eleştiri Dönemi'ne geçişte anahtar bir rol oynamaktadır.²⁶⁹ Kant bu metinde, Leibniz'in bağıntısal uzay anlayışını eleştirerek söz konusu uzay anlayışı ile içsel parçaları birbiriyle aynı olan ve aynı dizilişe sahip iki şeklin birbiriyle örtüşmemesinin açıklanamayacağını ileri sürmüştür.²⁷⁰ Kant, *Eşlerin Örtüşmezliği Paradoksundan* hareketle uzay anlayışını temellendirirken aynı zamanda geometrinin mantığa, temelde de çelişmezlik ilkesine indirgenemeyeceğini göstermeye çalışmıştır.²⁷¹ Aynı zamanda Kant bu eserde, Newton ve Leibniz'in fizik anlayışlarının Tanrısal töz fikrine dayanmasını eleştirerek, Tanrısal töz fikrinden arı bir fizik anlayışı geliştirmeye çalışmıştır. Uzay ve zamanın saf görü olduğu ve dolaysız bir biçimde bilindiği düşüncesini ilk kez söz konusu makalede dile getiren Kant, böylece *görü* ve *kavram* arasında ilk belirgin ayrımını da yapmıştır. Eşlerin örtüşmezliğinin kavramlar yoluyla açık seçik hale getirilemeyeceği, diğer bir ifade ile saf görü olduğu iddiası, Leibniz'in kavramsallaştırmayı, duyumlamanın bilinçte açık seçik hale gelme ile açıklamasına Kant'ın yönelttiği bir eleştiridir.²⁷² Saf Aklın Eleştirisi'nde Kant, determinatif ve refleksif yargılar ayrımında ayrıntılı bir biçimde ele alacağı bu konuyu ilk kez *Eşlerin Örtüşmezliği* makalesinde ele almıştır.²⁷³

Kant'ın 1770 yılında kaleme aldığı *Duyulur Dünya ile Düşünülür Dünyanın Form ve İlkeleri Üzerine* adlı makalesi ise, gerek metafizik öğretisi gerekse uzay-zaman öğretisinin eleştirisini içermesi bakımından önemlidir. Kant bu metinde; geleneksel metafiziğin duyulur dünyanın bilgisi ile düşünülür dünyanın bilgisi

²⁶⁹ Bkz: Bülent Gözkan, "Kant'ın Eleştiri-Öncesi Döneminden Eleştiri Dönemine Geçişteki Anahtar Yazı: Uzayda Yönler Arasındaki Farklılığın Nihai Dayanağı Hakkında", **Felsefe Tartışmaları**, İstanbul, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, Sayı:3, 2006, s:50

²⁷⁰ Kant, "Concerning the Ultimate Ground of the Differentiation of the Directions in Space", s:458 (Ayrıca Bkz. çevirenlerin 4.son notu)

²⁷¹ Kant, a.g.e., s:364

²⁷² Bu konuda daha fazla bilgi için; Kant'ın Eberhard Kästner'in geometrik nesnelerin imkânının metafizik için de geçerli olduğu iddiasına cevaben yazdığı aşağıdaki makale okunabilir.

Kant, "AA20 (410-423) Kästner'in Makaleleri Üstüne", Çev: Çağlar Koç, **Felsefi Düşün**, Akademik Felsefe Dergisi, Kant Özel Sayısı, Ekim 2014, Sayı:3, (218-223)

²⁷³ Kant, **CPR**, A261-262 / B317-318

arasındaki ayrıma sadık kalınmamasını eleştirerek, fenomenal ve noumenal alan arasında keskin bir sınır çizer. Çünkü Kant’a göre metafiziğin bilimselliği –eğer mümkün olacaksa- ancak bu sınıra sadık kalarak sağlanabilecektir. Kant bu eserde, aynı zamanda uzay-zaman anlayışlarının da bir eleştirisini yaparak uzay ve zamanın ancak *sınırlandığında* bizim için kavranabilir hale geldiğini vurgulamıştır.

Kant’ın 1775-1785 yılları arasında verdiği etik derslerinde öğrencilerinin aldığı notlardan oluşan *Ethica: Etik Üzerine Dersler* adlı metninde “*Din, Tanrı’ya uygulanmış ahlaklılıktır. Teolojiye uygulanmış ahlak da dindir.*”²⁷⁴ diyerek doğal din anlayışının kutsal bir yasa koyucu, müşfik bir yönetici ve adil bir yargıç ihtiyacımızı karşıladığını, bunlara ek olarak teolojinin ihtiyacının tüm bu özellikleri kendisinde toplayan bir Tanrı kavramı olduğunu savunur. Kant’a göre doğal din, Tanrı bilgisinin akıl vasıtasıyla mümkün olduğu yere kadar kullanılmasıdır ve ahlaklılığa bağlıdır. Teolojideki bilgisizliğimizin nedeni ise, Tanrı kavramının aklın bir *sınır kavramı* (Grenzebegriff) olmasıdır. “*(...) Teolojide bilgisizliğimiz çok fazladır. Bunun nedeni, Tanrı kavramının aklın sınır kavramı olarak, türetilmiş tüm kavramların tecessümü olarak görülmesi gereken bir fikir olmasıdır.*”²⁷⁵ Kant’ın eleştirisi ise geleneksel metafizikçilerin eserlerinde olduğu gibi bu sınırın ihlal edilmesine yöneliktir.

Eleştiri Öncesi Dönem’de daha çok geleneksel metafiziğin önde gelen eserlerine ve argümanlarına yönelik bir eleştiri anlayışı olan Kant, Eleştiri Dönemi ile birlikte artık eleştiriden “*(...) kitapların ve sistemlerin bir eleştirisini değil, tüm deneyden bağımsız olan bütün bilgileri bakımından genel olarak akıl yetisinin eleştirisini*”²⁷⁶ anladığını ifade etmiştir. Eleştiri projesi; Kant’ın; *Saf Aklın Eleştirisi*, *Pratik Aklın Eleştirisi*, *Yargı Yetisinin Eleştirisi* adlı eserlerini içeren ve *Yalın Aklın Sınırları Dâhilinde Din* de dâhil olmak üzere son dönem eserlerini de içine alan bir süreci kapsamaktadır. Dolayısıyla Kant felsefesine damgasını vuran bir kavram olan *eleştiri* kavramına, Eleştiri Öncesi Dönem eserlerinde rastlansa da ağırlıklı olarak Eleştiri Dönemi’nin temel kavramlarından biri olduğunu söylemek mümkündür.

²⁷⁴ Kant, *Ethica-Etik Üzerine Dersler*, Çev: Oğuz Özügöl, İstanbul, Pencere Yayınları, 2007, s:99

²⁷⁵ Kant, a.g.e., s:105

²⁷⁶ Kant, *CPR*, AXII

Kant'a göre *Eleştiri Çağı*²⁷⁷'nda yazılan *Saf Aklın Eleştirisi*, akla tüm görevleri içinde en zoru olan kendini bilme görevini yeniden üstlenmesi için bir çağrı olma iddiası taşımaktadır. Kant'ın eleştiriden kastı, geleneksel metafizikçilerin ortaya koyduğu eserlerin eleştirisi değil, genel olarak akıl yetisinin, deneyimden bağımsız çalışarak elde ettiğini düşündüğü tüm bilgiler açısından bir eleştirisidir. *"SAE'nde 'eleştiri', sözcüğün günümüzde taşıdığı anlamdan farklı bir içeriktedir. Eleştiri 'olanak' ve 'sınır' araştırması anlamındadır."*²⁷⁸ Kant'ta eleştiri, doğal bir eğilim olarak varolan metafiziğin bir bilim olarak imkânı olup olmadığı üzerine karar vererek bilginin kaynak, alan ve sınırlarını belirlemek amacını taşımaktadır.

*"Çağımız özellikle her şeyin kendisine boyun eğmek zorunda kaldığı, bir eleştiri çağıdır. Kutsallığı yoluyla din ve yüceliği yoluyla yasama (legislation) kendilerini genellikle ondan bağımsız tutmayı isterler. Ama sonra yine kendilerini haklı bir kuşkunun altına düşürür ve aklın yalnızca özgür ve açık sınamaya dayanabilene gösterdiği dürüst saygıyı kendi hakları olarak ileri süremezler."*²⁷⁹

Bu nedenle Kant'a göre eleştiri, *"(...) deneyimin tüm gereci ve yardımı uzaklaştırıldığında akıl ile ne ölçüde başarılı olmayı umabileceğim? (...)"*²⁸⁰ sorusuna bir cevap verme girişimi olmalıdır. Ruhun ölümsüzlüğü, evrenin başlangıcı ya da sonu olduğuna ilişkin iddialar, bilgiyi olanaklı deneyimin tüm sınırlarının ötesine genişletirken, Kant bu girişimin insanın bilme yetisini aştığını ileri sürmüştür. Bu nedenle *Saf Aklın Eleştirisi*, *"Akla kendini bilme görevini yeniden üstlenmesi ve bir mahkeme kurması için çağrıdır."*²⁸¹ Bu mahkeme, aklın haklı savlarına güvence verirken tüm temelsiz savlarını da bir yana atabilecektir. Böylece eleştiri, *"(...) metafiziğin olanağı ya da olanaksızlığı üzerine karar verecek ve her şey ilkelere uygun olmak üzere, onun kaynaklarını olduğu gibi alan ve sınırlarını da belirleyecektir."*²⁸²

²⁷⁷ Kant, CPR, AXI dipnot (Ayrıca Bkz: Howard Caygill, **A Kant Dictionary, Kant and the Age of Criticism**, 2.bs., New Jersey, Blackwell Publishers, 2000, s:7)

²⁷⁸ Taşkırer Ketenci, "Saf Aklın Eleştirisi'nde Önsözler ve İşlevleri", **Beytulhikme An International Journal of Philosophy**, Sayı:6, Haziran-2016, s:119

²⁷⁹ Kant, CPR, AXI, Dipnot

²⁸⁰ Kant, a.g.e., AXIV

²⁸¹ Kant, a.g.e., AXI

²⁸² Kant, a.g.e., AXII

Dolayısıyla Kant, *eleştiri-kritik*²⁸³ kavramını, Yunanca ve Latince aslına uygun olarak ayırmak, yargılamak anlamında kullanırken; aklın deneyden bağımsız ve deneyle bağlantılı çalışan kullanımlarını birbirinden ayırmayı ve aklın deneyimden bağımsız işleyişinin bir eleştirisini yapmayı amaçlamaktadır. Metafiziği aklın deneyden bağımsız çalışmasının ürünü olarak gören Kant, deneyden bağımsız, diğer bir ifade ile *saf* aklın eleştirisi aracılığıyla meşru bilginin olduğu gibi metafiziğin de imkân ve sınırlarını belirlemeyi amaçlamaktadır. “*Kant, eleştiriye, doğrudan salt akıl üzerine yönelme olarak belirler. Bundan sonra ise (...) bütün deneyden bağımsız olan bilginin bir eleştirisi gelir. Eleştiri, bilgide transsendent metafiziğin kaynakları, alanı ve sınırının bir eleştirel araştırması olarak alınmıştır*”²⁸⁴

Dolayısıyla Kant’ın *Saf Aklın Eleştirisi* ile başlayan *Eleştiri Projesi*’nin amacı aklın deneyden bağımsız kullanımının değerlendirmesini yaparak yol açtığı sorunları belirlemek ve söz konusu kullanımı eleştiriye tabi tutarak saf aklın kullanımının sınırlarını belirlemektir. Çünkü Kant’a göre geleneksel metafiziğin yüzyıllar boyu süren çabalarının sonuçsuz kalmasının nedeni, söz konusu eleştirinin yapılmamış olmasıdır. Kant’a göre aklın deneyimden bağımsız çalışmasının mümkün olup olmadığını araştırmaksızın ve ‘*Acaba böyle bir bilim gerçekten olanaklı mı ve olanaklıysa nasıl?*’²⁸⁵ sorularını sormaksızın metafizik alanda kuleler inşa eden geleneksel metafizikçiler, şimdi bu kuleleri yıkarak temellerinin sağlam olup olmadığına bakmak zorundadır. “*Çünkü insan akli kurmaya öyle heveslidir ki, kulenin katlarını çıktıktan sonra temelinin nasıl atıldığını görmek için onu yeniden yıktığı çok olmuştur.*”²⁸⁶

Kant’a göre “*(...) eleştiri, Dogmatizm ve Septisizm’e karşı yapılmalıdır.*”²⁸⁷ Dogmatizm, aklın kendi işleyişini eleştirmeksizin, zaaf ve sınırlarını tanımaksızın işleyişiyken, Septisizm aklın kriterden yoksun eleştirisidir. Dogmatizm, zihinin sınır

²⁸³ Almanca *Kritik* kelimesi; Latince; eleştirmek, yargılamak, anlamlarına gelen “*criticus*” ve Yunanca; ayırmak, karar vermek anlamlarına gelen “*krinein*” karşılıklarına uygun bir biçimde kullanılmıştır. (Bkz: Francis Edward Jackson Valpy, *An Etymological Dictionary of the Latin Language*, s: 107 ve Francis Edward Jackson, *Greek and Latin in Scientific Terminology*, s:179)

²⁸⁴ Norman Kemp Smith, *A Commentary to Kant’s ‘Critique of Pure Reason’*, New York, The Macmillian Press Ltd., 1984, s:15

²⁸⁵ Kant, *Prolegomena*, s:4 (par.5)

²⁸⁶ Kant, a.g.e., s:4 (par.5)

²⁸⁷ Edward Caird, *The Critical Philosophy of Immanuel Kant*, s:2

tanımayarak sadece evrenin belirli bir parçasına uygulayabileceği bir ilkeyi genelleyerek tüm evrene uygulama biçimidir. Dolayısıyla dogmatik metafizik, aklın işleyiş ve sınırlarının tanınmadan kullanımına dayanmaktadır. Septisizm ise eleştirinin bir araç, yöntem olarak değil bir amaç olarak kullanımınıdır. Üstelik Septik filozoflar, nesnenin öznenen bağımsız olduğunu, öznenin sadece kendi bilincini bilebileceğini ve kendi bilincini de nesneden ayırabileceğini savunmaktadırlar. Kant'ın önerdiği *eleştiri* ise aklın yetilerinin ilke ve sınırlarını, yine aklın kendi işleyişinden yola çıkarak belirleme yöntemidir. "*Eleştirinin amacı tartışmanın altında yatan ilkeye sızmadır.*"²⁸⁸ Eleştiri Felsefesi'nin amacı ise; "*(...) bilinebilir hakkındaki en genel koşulları belirlemek olan bir 'bilgi yetisi eleştirisi'*"²⁸⁹

Bu nedenle Kant'a göre bilgi yetimizin imkânını araştırmadan işe başlayan her düşünce dogmatiktir ve "*Eğer eleştiri, objektif ve bilimsel olmak istiyorsa sadece aklın kendi kendini eleştirisi değil, aynı zamanda dogmatik kibrin de eleştirisi olmalıdır.*"²⁹⁰ Kant, insanın bilme yetisinin ilke ve sınırlarını anlamaya yönelik olarak Locke ve Hume'un girişimini önemli fakat eksik bulur.²⁹¹ Çünkü onlar, insanın anlama yetisinin işleyişine yönelik bilginin, zihnin bir tasarımı olan nesneden ve onu kurma biçiminden bağımsız olarak incelemeye çalışmışlardır ancak Kant'a göre bu mümkün değildir. Tüm nesneler, özne ile zorunlu ilişkisi içerisinde vardır ve bu ilişkiden bağımsız olarak tasavvur edilemezler, kavranamazlar. Aklın kendisi hakkındaki tüm sorulara kendi yetilerinin çözümlemesi ile cevap bulunabilir. "*Aklın yapısı kendi kendini doğrulayabilmelidir.*"²⁹² Bu nedenle *eleştiri*, insanın bilme yetisinin ortak işleyişinin a priori ilkelerini bulma girişimi olarak değerlendirilmelidir.

"A priori bir bilginin hiç olmadığı, hatta hiç olamayacağı keşfedilse, bütün bu çabaların başına bu beklenmedik keşiften daha kötü bir şey gelemezdi. Ancak böyle bir

²⁸⁸ Edward Caird, a.g.e., s:7

²⁸⁹ Edward Caird, a.g.e., s:8

²⁹⁰ Paul Geyer, "Critique of the Notion of Critique", s:12

²⁹¹ Kant, **CPR**, A94-B128

²⁹² John Rawls, "Kant'ın Ahlak Felsefesinin İzlekleri", Çev: Özlem Barın, **Cogito** - Üç Aylık Düşünce Dergisi (Sonsuzluğun Sınırında: Immanuel Kant), İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, Sayı:41-42, 2005, (241-275), s:263

tehlike yoktur. Bu, aklın olmadığı akıl yoluyla kanıtlamayı istemek gibi bir şey olurdu.(...)"²⁹³

Geleneksel metafiziğin temel konuları olan; Tanrı, özgürlük ve ölümsüzlük Kant'a göre insanın bilme yetilerinin sınırlarını aşan konulardır. Uzay-zaman formları ile biçimlenerek bilme yetimize konu olan olgular, belirli bir birlik verme işlemine tabi olmamışlarsa bizim için hiçbir anlama sahip olmayacaklardır. Dolayısıyla *eleştiri* kaynağını fizik ve metafizik arasındaki gerilimde bulur. *Eleştiri*, bu çatışmayı, onun kaynaklarını ve onu aşan birliği araştırarak çözme girişimidir. Çünkü eleştirinin yöneldiği dogmatizm gibi septsizm de ancak eleştirel bir geri çekilme ve refleksyonla aşılabilecektir.

*"(...) kuşkuculuk ancak doğanın fizik bakımından kavranışının temellerini ve sınırlarını keşfedecek ve böylece doğanın kendisini, onun ruhla doğru bağıntısı içine sokacak eleştirel bir gerileme ile aşılabılır"*²⁹⁴

Kant'ın Eleştirel Felsefesi, fizik-metafizik arasında olduğu bilgi-inanç arasındaki gerilimde ve krizde bir çıkış bulma girişimi olarak değerlendirilebilir. İnsanın bilmeye ve inanmaya yönelik ikili doğasının yarattığı kriz, bulunacak yeni kriterlerle yapılacak kritik neticesinde bir sınır çizme imkânı verecektir. Bu sınır, bilgiyi olduğu kadar bilgi olmayanı da belirleyen ikili doğasıyla, insandaki fizik-metafizik karşıtlığının yarattığı ansiyeteyi bir ölçüde giderme girişimidir. Eleştiri aracılığıyla insanın anlama yetisinin işleyişi çözümlendiğinde ve aklın ortak işleyişinin kuralları belirlendiğinde insanın ikili doğasının yarattığı yarılma, tam da bu yarılmanın yarattığı çatışmada tesellisini bulabilecektir. O halde eleştirinin nihai amacı, anlama yetisinin ilk ilkelerine dönerek onları çözümlemek ve böylece bilinebilir olanın sınırlarını belirleyerek, bilinemez olan hakkında yargıda bulunmama refleksini kazandırmaktır. Bu nedenle; *"Eleştiri, insan ve Tanrı hakkında yeni bir görüş için yol hazırlayan aynı zamanda doğa üzerine ışık tutan yeni bir mantıktır."*²⁹⁵

²⁹³ Kant, **Pratik Aklın Eleştirisi**, 3.bs., Çev: İoanna Kuçuradi, Ülker Gökberk, Füsun Akatlı, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 1999, s:12 (23.par.) (Bu dipnottan itibaren **PAE** kısaltması kullanılacaktır.)

²⁹⁴ Kant, **CPR** (A462-B490)

²⁹⁵ Edward Caird, **The Critical Philosophy of Immanuel Kant**, s:40-41

Ancak Kant’a göre *eleştirinin* dört gerçekleşme koşulu vardır: tamlık, ayrıntınlık, kesinlik ve açıklık. Eleştiri *tam* ve *eksiksiz* olmalıdır çünkü eleştirinin konusu olan saf akıl da tam bir birlik içerisindedir. Eleştirinin *tam* ve *eksiksiz* olması; aklın deneyimden bağımsız –diğer bir deyişle saf- kullanımı sonucu ürettiği bilgilerin tamamının ortaya konulması ve böylece aklın sınırlarının da çizilebilmesi anlamına gelmektedir. Eleştirinin diğer koşulu olan *ayrıntılılık*, deneyden bağımsız olan bilgilerin ayrıntılı bir dökümünü vermeyi hedeflemektedir. Üçüncü ve dördüncü koşullar ise; *kesinlik* ve *açıklıktır* ki kesinlik; sanıların reddedilerek kesin bilginin ortaya çıkarılmasıdır ve Kant’a göre kesin bilgi saf a priori bilgidir.²⁹⁶ *Açıklık* ise, kavramların mantıksal bir açıklıkla ele alınmasıdır.

Saf Aklın Eleştirisi ile vuku bulan *Eleştiri* oldukça negatif bir işleve sahiptir. “*Eleştiri’nin olumsuzlayıcı/yıkıcı bölümünün temel düşüncesi, aklın yönelttiği bu tür [metafizik] soruların yanıtlanamazlığının kanıtlanmasıdır(...)*”²⁹⁷ Deneyin sınırlarını aşmamamız gerektiği konusunda bizi uyararak ne yapmamamız gerektiğini vazeden bir yöntem kullanmaktadır. Bu nedenle ilk bakışta tümüyle olumsuz sonuçlar doğuruyor gibi görünen Eleştiri bir yönüyle “(*...*) *spekülatif aklı sınırladığı ölçüde gerçekten negatiftir*”²⁹⁸ ve öncelikli faydası da bu sınır çizme, dışarıda bırakma faaliyetidir. Bütün eleştiri faaliyeti Kant’ın şu cümlesi ile özetlenebilir: “(*...*) *akıl, bize olanaklı deneyim nesnelerinden öte, bunların da deneyimle bilinebileceklerinden öte bir şeyi hiçbir zaman öğretemez.*”²⁹⁹ Ancak bu sınırlama (einschränkung) bizi aklın nesnel sınırına (grenze) “(*...*) *yani kendisi deney nesnesi olmayan ama tüm*

²⁹⁶ Kant, **CPR** A XV

²⁹⁷ Manfred Baum, “Kant ve Saf Aklın Eleştirisi”, Çev: Nafer Ermiş, **Cogito** - Üç Aylık Düşünce Dergisi (Sonsuzluğun Sınırında: Immanuel Kant), İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, Sayı:41-42, 2005, (31-54), s:46

²⁹⁸ Kant, **CPR**, BXXIV

²⁹⁹ Kant, **Prolegomena**, S.116 (182.par.)

Kant bu ilkeye Prolegomena’da “*Hume’un ilkesi*” demektedir. (Kant, **Prolegomena**, S:115 (180.par.) Kant, Hume’un aklın kullanımını deneyimle sınırlandıran ilkesini haklı bulsa da önemli bir unsur gözden kaçırdığını savunmaktadır: “*Olanaklı deneyimin alanını, aklımızın baktığı yerden kendi kendini sınırlayan alan olarak görmeme ilkesiyle*” bağlamak gerektiğini öne sürer.” (Manfred Kuehn, **Immanuel Kant**, Çev: Bülent O. Doğan, İstanbul, İş Bankası Kültür Yayınları, 2011, s:256) Bu girişim, Saf Aklın Eleştirisi ile Hume’un savaştığı dogmatizm ile savunduğu şüphecilik arasında bir uzlaşma sağlamaya çalışmaktadır. *Hume’un ilkesi* -Strawson’un ifadesiyle- *Kant’ın mana ilkesi* adıyla da bilinmektedir. (Bkz: Peter Frederick Strawson, **The Bounds of Sense -An Essay on Kant’s Critique of Pure Reason**, 11.bs., New York, Routledge, 2006, s:16)

deneyin en yüksek temeli olması gereken bir ilgiye”³⁰⁰ –kendi başına şey’e- kadar gitmemizi engellemez. *Eleştiri*’nin kazandırdığı temel refleks; bir sınır kavram (grenzbegriff) olarak kendinde şey’in, meşru bilginin sınırını temsil ettiğini ve bilginin kendinde şey ve onun ötesine ilişkin olamayacağını bilmek ve o sınırdadır. Söz konusu sınırlar, daha ötesine uzanmak isteyen metafizik açlığımızı doyurmamaktadır ancak Kant’a göre felsefeden, doğanın en sıradan akla bile verdiği bu rehberlikten ötesini beklemek nafile bir çabadır.³⁰¹

“Bazıları, felsefenin ulaşabileceği son noktanın bununla sınırlı olduğu fikrine burun kıvrabilir, fakat Kant’a göre bu yeter de artar bile, hem herkesi ilgilendiren konularda kimsenin bir ayrıcalığı olmaması iyi bir şeydir.”³⁰²

O halde *Eleştiri*’nin görevi; saf aklın -a priori bilgilerin ortaya çıkmasını sağlayan- yetilerinin işleyişini incelemektir. Kant’ta *eleştiri*, deney bilgisiyle değil, saf akıl bilgisiyle ilgilidir ve saf akıl bilgisini ortaya koyan yetilerin işleyiş ve sınırlarını ortaya koyma girişimidir. Bu nedenle *eleştiri* kavramı, *transsendental* kavramı ile yakından ilişkilidir. Çünkü *transsendental* bilgi, “Nesnelerle olmaktan ziyade, a priori olanaklı olduğu ölçüde nesnelere ilişkin bilme tarzımızla ilgilenen tüm bilgi”³⁰³ dir ve böyle bir kavramlar dizgesi de *transsendental felsefe* olarak adlandırılır. Bu nedenle *transsendental felsefe*, nesneleri a priori bilmemizi sağlayan yetilerin incelemesidir. *Eleştirinin* nihani amacı ise insan aklının işleyişini çözümleyerek yanılsamalara düşmesini engellemektir. *Eleştirinin* pozitif yönü ise; nedensellik ilkesinin kullanımını sadece fenomenal alanla sınırlı tutarak “ (...) istemin, kendinde şeyin bir özelliği olarak özgürlüğü her halükârda koşulsuz düşünülebilir kılması ve onu bu noktada kurtarmasıdır.”³⁰⁴

1.3.2. Kant’ta Sınır Kavramı

Metafiziği “insan aklının sınırlarının bilimi”³⁰⁵ ve her tür teodiseyi “kendi sınırlarını görmezden gelen aklın bir savunması”³⁰⁶ olarak tanımlayan Kant’a göre

³⁰⁰ Kant, *Prolegomena*, 116 (183.par.)

³⁰¹ Kant, *CPR*, A830, B858

³⁰² Manfred Kuehn, *Immanuel Kant*, s:247

³⁰³ Kant, *CPR*, B26

³⁰⁴ Manfred Baum, “Kant ve Saf Aklın Eleştirisi”, s:52

³⁰⁵ Kant, “Dreams of a Spirit-Seer”, s:384

meşru bilgi, eylem ve inanç alanlarının belirlenmesi felsefenin temel amacı olmalıdır. Bu sınırları belirlemeyi mümkün kılacak olan “*Aklın sınırlarını belirlemek ise en zor fakat en gerekli olanıdır.*”³⁰⁷ Kant’ın sınır çizme girişimi felsefe tarihindeki tartışmaların yönünü büyük ölçüde değiştirse de onun “(...) *sınırlar hakkında söyledikleri kolay anlaşılacak türden değildir.*”³⁰⁸ Ancak “*Sınır’ı tanımlamanın zorluğu, sınır’lara duyduğumuz ihtiyacı ortadan kaldırmaz. Sınır elimine edilemez.*”³⁰⁹ Kant’ın Eleştiri Öncesi Dönem metinleri, Eleştiri Dönemi’ni hazırlayan unsurları içerdiği gibi, Eleştiri Dönemi’nde kritiğe tabi tutulacak olan unsurları da barındırdığından incelememize Eleştiri Öncesi metinlerini *sınır* kavramı bağlamında inceleyerek başlamanın Kant’ın Kritik Projesi’nin temel kaygılarını kavramak için gerekli olduğuna inanıyoruz.

Kant’ın Eleştiri Öncesi Dönem metinlerinde geleneksel metafiziğe yönelik eleştirinin ilk örneklerine rastlandığı gibi, bilgi ve ahlak alanına ilişkin sınır çizme girişiminin de henüz olgunlaşmamış ilk izlerini görmek mümkündür. Ancak Kant bu dönemde sınır (grenze/schranke) kavramının farklı kullanımları konusunda henüz belirgin bir tavra sahip değildir.³¹⁰ Eleştiri Dönemi’nde vurgulanacak olan *kısıtlama*

306 Kant, “Bütün Felsefi Teodise Denemelerinin Başarısızlığı Üzerine”, Çev: Muhsin Akbaş, **Doğu-Batı Düşünce Dergisi**, Sayı:14, Nisan-2001, s:202-214

307 Kant, **Lectures on Logic**, s:538

308 Manfred Kuehn, **Immanuel Kant**, s:258

309 Massimo Cacciari, “Place and Limit”, **The Intelligence of Place, Topographies and Poetics**, Ed. Jeff Malpas, Londra, Bloomsbury Akademik, 2015, s:14

310 Kant’ın *Schranke* ve *Grenze*’yi Eleştiri Öncesi Dönem metinlerinde Eleştiri Dönemi’nde olduğu gibi belirgin bir amaca yönelik olarak kullandığını söylemek mümkün değildir. (*Schranke* için Bkz: **Immanuel Kant’s Sämtliche Werke**, Ed: Gustav Hartenstein, Leipzig, Leopold Voss Press, 1867, s:32, 40, 82, 106, 109, 190, 194, 235, 239, 257, 264, 292, 308, 329, 342, *Grenze* için Bkz: **Immanuel Kant’s Sämtliche Werke**, s:25, 38, 101, 114, 154, 162, 177, 222, 233, 243, 253, 272, 276, 282, 292, 302, 310 (Dipnot), 312, 313, 338, 343, 366, 429, 451)

Bir diğer önemli nokta ise Kant’ın Eleştiri Öncesi Dönem metnlerinin İngilizce çevirilerinde *schranke/grenze* kullanımının dikkate alınmamasıdır. Zaman zaman *grenze*; *limit* ya da *boundary* olarak çevrildiği gibi, zaman zaman da *schranke*; *limit* ya da *boundary* olarak çevrilmiştir. (Bkz: Kant, **Theoretical Philosophy (1755-1770)**, Çev. ve Ed. David Walford, Cambridge University Press, 1992, s: 73 (2:31), 298 (2:312), 354 (2:368), 355 (2:369), 371 (2:382)

İngilizce çevirilerde karşılaşılan bir diğer sorun ise; *limit*’in zaman zaman *terminus* karşılığı olarak kullanılmasıdır. (Bkz: Kant, **Theoretical Philosophy (1755-1770)**, s:62 (I:484), 378 (2:388), 380 (2:389), 399 (2:405)

Ancak ‘*terminus*’; *limit/schranke*’nin değil, ‘*boundary/grenze*’nin etimolojik kökenini oluşturmaktadır.

Bkz: Hans Friedrich Fulda, **Historisches Wörterbuch der Philosophie** (içinde “Grenze, Schranke”), Ed. Joachim Ritter, Karlfried Gründer, Band:3, Basel: Schwabe, 1974, s: 875-876

Metnin İngilizce çevirisinde *terminus* ve *limes*’in eşanlamlı olduğu ve birbirinin yerine kullanılabileceği gibi her ikisinin de *limit* kelimesine karşılık geldiği ifade edilmektedir. (Kant,

(*schränke*) – *sınırlama (grenze)* ayrımı gözetilmediğinde Kant felsefesine dair derinlikli bir okumanın yapılamayacağı bilinmektedir. Söz konusu ayrımın belirginlik kazandığı Eleştiri Dönemi eserlerinde sınır kavramının yerini incelemeden önce henüz bu ayrımın belirginlik kazanmadığı ancak sınır çizme kaygısının ilk izlerini taşıyan Eleştiri Öncesi eserlerini incelemek gerekmektedir.³¹¹

Eleştiri Öncesi Dönem’de kaleme aldığı *Canlı Kuvvetlerin Doğru Ölçülmesine İlişkin Düşünceler* adlı eserinde; Leibniz-Wolff geleneği tarafından sıklıkla kullanılan tümdengelimsel akıl yürütme yönteminin geçerliliğini sorgulayan Kant, bu yöntemin kullanım alanları ile ilgili bir sınırlama getirmeye çalışmıştır. Ancak henüz bu sınırlar belirginleşmediğinden bu metinde Kant, Tanrı ve Yaratılış konusunda tümdengelimsel akıl yürütme ile çıkarımlar yapmaktan geri durmamıştır.³¹² Bu metinde Kant, Saf Aklın Eleştirisi’nde getireceği metafizik eleştirisi ve sınır çizme girişimini önceleyen şu ifadeye yer vermiştir: “*Metafizik pek çok başka bilim gibi aslında sadece temelli bir çıkarımın eşiğindedir; onun geçildiğini gördüğümüz zaman neler olacağını Tanrı bilir.*”³¹³

Evrensel Doğa Tarihi ve Gökler Kuramı adlı eserde ise Kant, tümdengelim yönteminin metafizik konulardaki kullanımına bir sınır getirme çabasını sürdürerek doğa bilimlerinin güvenilir bilgi alanını, deneyime dayalı tümevarımsal akıl yürütme ile sınırlamak gerektiğini savunmuştur. Henüz bu dönemde Kant, fiziksel açıklamalardan hareketle metafiziksel sonuçlar çıkarmamak konusunda belirgin *sınırlar* çizmediğinden evrenin sonsuz yapısındaki bağlantı ve uyumun değişmez yasalarını, Tanrı’nın varlığının kuşku götürmez kanıtları olarak gördüğünü ifade etmekte de bir sakınca görmemektedir. Evreni, *Sonsuz Varlık* olarak adlandırdığı Tanrı’nın gücüyle ilişkilendirerek evrenin hiçbir sınırı olamayacağını savunan Kant’a

Theoretical Philosophy (1755-1770), s:397 (2:404 Dipnot) Dolayısıyla Kant’ın Eleştiri Öncesi Dönem’e ait metinlerinin İngilizce çevirilerinde gerek *grenze/schränke* gerekse *terminus/limes* kelimelerinin eşanlamlı olarak birbirinin yerine ve değişken bir biçimde kullanılması Kant’ın Eleştiri Dönem eserlerinin bir çok İngilizce çevirisinde de devam ederek okuyucuyu derinlikli bir okuma yapma imkanından alıkoymuştur. (Bkz: Rudolf Eisler, **Kant Lexikon**, Berlin, Georg Olms Verlagshandlung Hildersheim, 1964, s:225-226)

³¹¹ Bkz: Ebru Pehlivan, “Kant’ın Eleştiri Öncesi Eserlerinde Sınır Kavramı”, **Felsefe Arkivi**, İstanbul, İstanbul University Press, Sayı:47, 2017/II, s:43-46

³¹² Kant, “Thoughts on the True Estimation of Living Forces”, s:33-35

³¹³ Kant, a.g.e., s:37

göre evren, sınırsız olduğundan insanın kavrama gücünün sınırlarının da ötesindedir. Çünkü “Sınırlı ömrü, yani bir başlangıcı ve kökeni olan her şey, bu sınırlı doğasının izini taşır.”³¹⁴ Bu nedenle de “Sonu olan, sınırları ve birlikte kesin bağıntısı olan her şey, o ölçüde sonsuzdan uzaktır.”³¹⁵

Kant bu dönemde sınırsızlık ve sonsuzluk kavramlarını Tanrı için sık sık kullanmakta, ancak insan söz konusu olduğunda sınırsızlık ve sonsuzluğun kaosu ve bilinmezliği ifade edeceğinin altını çizmektedir. Kant yaratılmış olmayı sınırlı olmakla neredeyse eş anlamlı kullanmaktadır. İnsan aklı ise kendisi gibi yaratılmış olan doğa ile kıyaslandığında çok daha sınırlıdır ve bu nedenle sınırsız olanı kavramaktan acizdir.³¹⁶ Kant -Eleştiri Dönemi’nden farklı olarak- Eleştiri Öncesi Dönem’de insan aklının sınırlılığına ilişkin belirlemelerine rağmen Tanrı hakkında olduğu gibi evren hakkında da görüş bildirmekten kaçınmamıştır. “Burada Kant’ın Eleştiri Öncesi dönemiyle, Eleştirel Dönemi arasında önemli bir ayrım ortaya çıkar. Kant, her ne kadar evrenle ilgili önermelerin insan aklının erişebileceği sınırların ötesine geçmek gibi görüldüğünü söylese de, evrene ilişkin görüşler ileri sürmekten geri kalmaz.”³¹⁷ Diğer taraftan insan sınırlı doğasına rağmen, evreni anlamaya yönelik sınırsız bir çaba içerisinde olmalıdır. Hatta insan bu çabasıyla aklın kaosundan düzenlilikler üreterek Tanrı’nın kusursuzluğuna yaklaşmayı umut edebilecek tek varlıktır. Burada Tanrısal kusursuzluk bir tür *ideal* görevi görmektedir ki daha sonra Eleştiri Dönemi’nde ayrıntılı bir biçimde dile getirileceği gibi insan aklının böyle bir ideale ihtiyacı vardır.³¹⁸

1755’te kaleme aldığı *Metafiziksel Bilginin İlk İlkelerinin Yeni Bir Açıklaması* adlı çalışmasında Kant, “*matematiğin doğaya ve fiziğe uygulanabilirliğinin sınırlarını*”³¹⁹ çizmeye çalışır. Fizik ve metafiziği dayandıkları ilkeler bakımından

³¹⁴ Kant, **Evrensel Doğa Tarihi ve Gökler Kuramı**, s:137

³¹⁵ Kant, a.g.e., s:129

³¹⁶ Bkz: Kant, “Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime”, **Antropology, History and Education**, Ed: Günter Zöllner, Robert B. Loudon, Çev: M. Gregor, P. Guyer, R.B. Loudon, H.Wilson, A.Wood, G.Zöllner, A.Zweig, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, s:25 (5: 210) (Dipnot)

³¹⁷ Özgüç Güven, “Kant’ın Eleştiri Öncesi Bilgi ve Bilim Görüşü”, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2006, s:51

³¹⁸ Kant, **CPR**, A569-B597, A577-B605

³¹⁹ Kant, “New Elucidation of the First Principles of Metaphysical Cognition”, xlix

ele alarak onları birbirinden ayıran sınırları belirlemeye çalışan Kant, *Canlı Kuvvetlerin Doğru Ölçülmesine İlişkin Düşünceler* adlı eserinde ele aldığı Leibniz-Wolff metafiziği ve Newton fiziği arasındaki bu tartışmayı *Fiziksel Monadoloji* metninde sonuçlandırmayı denemiştir. *Fiziksel Monadoloji* metninde, Newton'un doğa felsefesini Leibniz-Wolff metafiziğinin temel ilkeleriyle uzlaştırma çabası içerisinde olan Kant'a göre uzay monadlar arası bağıntının kendisidir bu nedenle uzay bir töz değildir. Monadlar aslında uzamsızdır ve yer kaplama özelliklerini itme ve çekme fonksiyonu aracılığıyla sağlarlar. Bu nedenle “Çekme ve itme kuvvetinin fonksiyonu olarak cismin uzanımı onun sınırlarını da belirler.”³²⁰ Aynı zamanda matematik ve metafizik arasındaki sınırları da belirlenmeye yönelik bu tartışma, *Canlı Kuvvetlerin Doğru Ölçülmesine İlişkin Düşünceler* (1746) başlıklı metinle başlayarak, *Fiziksel Monadoloji* (1756) ve *Olumsuz Büyüklükler Kavramını Açıklığa Kavuşturma Denemesi* (1763) adlı eserlerde devam ederek 1770'te yayımlanan *Duyulur-Düşünürlü Dünyanın Form ve İlkeleri* metninde Eleştiri-Öncesi Dönemdeki son halini alacaktır.

1759 yılında yayımlanan *İyimserlik Hakkında Bazı Görüşler Üzerine Deneme* başlıklı makalesinde ve aynı yılın ders tanıtım metninde Kant, ötesinde daha iyi bir dünyanın düşünülemediği bir dünyanın imkânını tartışmaya açmıştır.³²¹ Kant'a göre bir şeyi diğerinden ayıran özellikler, sınırlama ile belirlenir. “Her belirlenim aynı zamanda bir olumsuzlama”³²² olduğundan A'yı, A-olmayan'dan ayıran sınırlar olumsuzlama (negations) ile çizilerek, varoluş dereceleri belirlenebilir. Her varlık varoluş dereceleri bakımından bir diğeri ile tamamen aynı olamaz. Bu nedenle Leibniz'in “mümkün dünyaların en iyisi”³²³ ifadesi, *bütün sayıların en büyüğü* ifadesi gibi kendisiyle çelişen bir ifadedir. Çünkü hem A'yı A olmayandan ayıran sınır muğlaktır hem de bütün sayıların en büyüğünü düşünmek mümkün değildir. Her varlık bir diğerine kıyasla varlık derecesi kazanır. Bu nedenle en büyük sayıdan

³²⁰ Kant, “The Employment in Natural Philosophy of Metaphysics Combined with Geometry, of which Sample I Contains the Physical Monadology”, **Theoretical Philosophy 1755-1770**, Çev. ve Ed. David Walford, New York, Cambridge University Press, 1992, s:61 (I:484) (Bu dipnottan itibaren: “The Physical Monadology”)

³²¹ Bkz: Kant, “An Attempt at Some Reflections on Optimism”, s:72

³²² Spinoza, **The Chief Works of Benedict De Spinoza De Intellectus Emanatione, Ethica Letter**, s:50

³²³ Leibniz, **Theodicy**, s. 202-203, 252

bahsetmek mümkün olmadığı gibi, *mümkün dünyaların en iyisinden* bahsetmek de mümkün değildir.

Diğer taraftan Kant'a göre mümkün gerçekliğin en mükemmelini düşünmek mümkündür, o da Tanrı'dır. *Mümkün dünyaların en iyisi* düşüncesinin Büyük İskender'den beri var olduğunu belirten Kant, çelişkili bulduğu bu fikre tamah etmeyeceğini belirtir. “*Bazı şeylere doğru oldukları için değil, zor elde edildiği için saygı duyulur. (...) Oysa biz kelepirci fiyata elde edilen hakikatlerle ilgilenmiyoruz.*”³²⁴ Çünkü bu dünyayı Tanrı'nın mümkün dünyaların en iyisi olduğu için mi yoksa başka bir nedenden dolayı mı seçtiğini bilmek Kant'a göre mümkün değildir. 1763 yılında kaleme alacağı *Tanrının Varlığını İspatlamaya Yönelik Tek Mümkün Kanıt* adlı eserinden önce Kant, 1760 yılında Bay Johann Friedrich von Funk'un *Zamansız Ölümü Üzerine Düşünceler* adlı kısa bir metin kaleme almıştır. Bilge bir insanın kabullenmesi gereken sınırları Kant şöyle tasvir etmektedir:

“(...) bilge insan ‘mezarın ötesindeki yüce menziline’ odaklanır ve planlarında akılcı davranacak ama inatçı da olmayacak umutlarının gerçekleşmesini ümit edecek ama sabırsız olmayacak, dileklerinde mütevazı olacak ama tenkitten kaçınacak, ısrar etmeden güvenecek, görevlerini aktif olarak yerine getirecek ama Hristiyan tevekkülüyle En Yüce'nin emrine itaate hazır olacak, Tanrı bizi tüm çabalarımız arasında bu sahneden çekmekten memnunsu buna uyacak.”³²⁵

Kant, *Tanrının Varlığını İspatlamaya Yönelik Tek Mümkün Kanıt* (1763) adlı eserinde ise Descartes ve Wolff'un salt kavramsal çıkarıma dayanan ontolojik Tanrı kanıtlamalarını eleştirerek reddetmiştir. Ontolojik kanıt sağlam bir temele dayanmamaktadır çünkü Kant'a göre *varlık* kesinlikle bir yüklem değildir.³²⁶ Kant, Tanrı'nın varlığının insanın anlama yetisinin sınırları içerisinde ve kanıtlamaya gerek duyulmaksızın kavranabileceğini savunur.³²⁷ Ontolojik, kozmolojik ve teleolojik kanıtlardan bahsederek bu kanıtların eleştirisini yapan Kant, ontolojik kanıtı, varlığın yüklem olamayacağı gerekçesiyle, kozmolojik ve teleolojik kanıtı ise, aklın işleyişinin meşru sınırların ötesine uzanmasının en tipik örneği olarak değerlendirir.

³²⁴ Kant, “An Attempt at Some Reflections on Optimism”, s:71 (2:29-2:30)

³²⁵ Manfred Kuehn, **Immanuel Kant**, s:111 (Kant, **Gedanken bei dem Frühzeitigen Ableben des Herrn Johann Friedrich von Funk, in Einem Sendschreiben an Seine Mutter**, Königsberg: Johann Friedrich Driest, 1760, s:8, [Ak. 2: 39-44])

³²⁶ Kant, “The Only Possible Argument in Support of a Demonstration of the Existence of God”, s:196,(2:157)

³²⁷ Kant, a.g.e., s:111 (2: 66)

Kant'ın olabilecek tek mümkün kanıt olarak sunduğu imkân kanıtı ise Leibniz'in “*Tüm varlıklar kendi niteliklerini Tanrısal niteliklerden sınırlama yoluyla alırlar*”³²⁸ görüşü ile paralellik göstermektedir. Kant'a göre tüm varlıklar, imkân ve çeşitliliklerini tüm olanakların toplamı olan Tanrı'dan sınırlamalar yoluyla alırlar.

Kant, 1763 yılında kaleme aldığı bir diğer eser olan *Olumsuz Büyüklükler Kavramını Açıklığa Kavuşturma Denemesi* adlı makalesinde ise *yön* ve *karşı yön* kavramlarını ele almıştır. Kant, yön ve karşı-yön kavramları aracılığıyla metafizik ile doğa bilimleri ve matematik arasındaki sınırı çizmeyi denemektedir. Mantıksal çelişki ve olgulara dayanan ifadelerdeki çelişkileri birbirinden ayıran Kant, mantıksal olarak çelişki yaratan A ve A-olmayan ifadelerinin temsil ettiği zıtlığın olgusal alanda bir çelişki yaratmadığını belirtir. Bu nedenle bu metinde mantığın kullanım alanını sınırlandırarak bilginin ancak olgu cümleleri ile genişletilebileceğini vurgular.³²⁹

Kant'ın yön ve karşı-yön kavramları aracılığıyla metafizik, matematik ve doğa bilimleri arasına çizdiği söz konusu sınır, Eleştiri Dönemi'nde önemli bir yer vereceği analitik-sentetik ayrımını ve sentetik a priori yargıların önemine yapacağı vurguyu da önelemektedir. 1763'ten önce kaleme aldığı eserlerinde geleneksel metafiziğin tümdengelimsel akıl yürütmeler aracılığıyla olgular hakkında yaptığı çıkarımları sınırlayan Kant bu eserde de mantıksal çözümlemeye dayanarak olgular hakkında bilgi iddiasında bulunmaya bir sınır getirmeye çalışmıştır. Neden-sonuç arasındaki ilişkinin, analitik bir çözümlemeden çıkarılamayacağını ve bilgi ile bilgi-olmayan arasındaki sınırın çizilmesi gerektiğini savunan Kant, bu iddiasını *Duyulur ve Düşünülr Dünyanın Form ve İlkeleri* adlı eserinde belirginleştirerek ve *Saf Aklın Eleştirisi*'nde son biçimini vermiştir.

Kant, *Ahlak ve Teoloji İlkelerinin Apaçıklığı Üzerine Araştırma* adı çalışmasında ise metafizik alanında tümdengelim yöntemini kullanarak matematikte ulaşılan kesinliğe ulaşmanın mümkün olamayacağı tezini yinelemiştir. Bunun nedeninin metafizik alanda kullanılan kavramların tanımlarını belirleyen sınırların

³²⁸ Leibniz, *Monadoloji*, s:426-27 (43. Madde)

³²⁹ Kant, “Attempt to Introduce the Concept of Negative Magnitudes into Philosophy”, *Theoretical Philosophy 1755-1770*, Çev. ve Ed. David Walford, New York, Cambridge University Press, 1992, s:239-241

muğlaklığıdır. Neredeyse her filozofun farklı biçimde tanımladığı *töz* ve *öz* kavramları hakkında matematikte ulaşılan kesinliğe benzer bir kesinliğe ulaşamayacağını savunur. Kant'a göre metafizik alanında bir sonuca ulaşmak isteniyorsa fiziğin sınırlarını bilen yöntemine başvurarak olgulardan hareket edilmeli ve bilginin sınırlarını genişletmek uğruna *olan* ile *olması gereken* arasındaki *sınır* ihlal edilmemelidir. Ancak Kant'ın doğal teoloji ve ahlakın ilk ilkeleri hakkındaki yarışma sorusunu yanıtlamak amacıyla kaleme aldığı bu eserde metafiziğe çizdiği sınırları ihlal ettiği görülmektedir. Kant'a göre akılda mevcut olan *Saf ideal* kavramının varlığı, Tanrı'nın varlığının delili olarak yorumlanabilir. Bu nedenle "*Doğal teolojinin temel ilkeleri, azami felsefi kesinliğe sahiptir.*"³³⁰ çünkü söz konusu ilkeler akılda zaten mevcuttur.

Kant'ın 1764 yılında yayımlanan *Güzellik ve Yücelik Duyguları Üzerine Gözlemler* adlı eseri ahlak, estetik, din, cinsiyet ve kültürel farklılıklara yönelik ayrımları konu etmektedir. Kant'ın güzel ve yüce kavramları bağlamında ele aldığı ayrımlar, onun dikotomik düşünce yapısı ve *sınır* çizme girişimi ile yakından ilişkilidir. Duyu ile akıl, kadın ile erkek, Doğu toplumları ile Batı toplumları, Hristiyan olan ve Hristiyan olamayan toplumlar arasında yaptığı keskin ayrımlar, belirli niteliklere sahip olma dereceleri ile belirlenir. Eleştiri Öncesi metinlerden başlayarak Kant, tanımın özdeşlik ve çelişmezlik ilkelerine dayandığını savunmaktadır.³³¹ Özdeşlik ilkesi ve dolayısıyla çelişmezlik ilkeleri, bir şeyin ne ise o olduğunu belirlerken, aynı zamanda bir şeyi o-olmayandan ayıran sınırların çizilmesini de mümkün kılmaktadır.³³² Dolayısıyla Kant'ın tanımlama konusunda takındığı bu katı tavır; Hristiyan Batı toplumlarını yüce, erkek, akıl ve beyaz ırk ile Doğu toplumlarını ise bu özelliklere yeterince sahip olamadığı için; güzellik, kadın, doğa-üstü, akıl dışı, duyu-duygu, güvenilir olmayan bilgi ile ilişkilendirilmiştir.³³³ Almanlara azameti ve yüceliği yakıştıran Kant, zencilerin ancak yüzeyselliği ve güvenilmezliği yakıştıracak kadar ileri gitmiştir: "(...) *Bu sözün, üzerinde*

³³⁰Kant, "Inquiry Concerning the Distingtness of the Principles of Natural Theology and Morality", s:270 (2:296)

³³¹Bkz. Kant, "New Elucidation of the First Principles of Metaphysical Cognition", s:35

³³²Kantçı sınırların özdeşlik ilkesi uyarınca içeriden çizilmeye çalışıldığı konusunda Bkz. Enver Orman, "Hegel Felsefesinde Sınır Kavramının Önemi", s:22

³³³ Kant, *Güzellik ve Yücelik Duyguları Üzerine Gözlemler*, s:35, 58-59

düşünülmeyi hak eden bir yanı olabilir; ama kısaca, bu herif tepeden tırnağa siyahtı ve bu da, söylediği şeyin aptalca olduğunun bir kanıtıdır.”³³⁴

Kant’ın bu eseri, *sınır* kavramı açısından incelendiğine; eserin Eleştiri Dönemi’nde olgunlaştıracağı ahlak anlayışının da ilk de izlerini taşıdığı görülmektedir. Örneğin, “*Kişinin tutkularına ilkelerle boyun eğdirmesi yücedir.*”³³⁵ cümlesinde akıl ile duyuşsal olan arasına keskin bir biçimde çizilen sınır, ahlakın neredeyse teminatı olarak görülmektedir. Kant’ın bu metin üzerine -daha sonra aldığı- şu not önemlidir: “*İyi bir insan olmakla iyi bir akli varlık olmak arasında büyük bir fark vardır. Mükemmel derecede iyi bir akli varlık olmak için sınırlı olmanın dışında hiçbir sınıra sahip olmamak gerekirken, mükemmel derecede iyi bir insan olmak için ise birçok sınıra sahip olmak gerekir.*”³³⁶ Kant Eleştiri Öncesi Dönem’e ait metinlerde dini konularda aklın had bilmez tavrını bir sınır ihlali olarak görmekte ve söz konusu aşırılıkları; safdillik, boş inanç, bağınazlık ve kayıtsızlık olarak sınıflandırmaktadır.

Kant söz konusu erken dönem metninde; dini bağınazlığı bir tür kibir olarak tanımlanmaktadır. “*Bağınazlık, değim yerindeyse, dindarca bir kibirlenmedir.*”³³⁷ Çünkü bağınazlık, insanın sınırlı bir idrake sahip bir varlık olduğunu dikkate almaksızın bilgi sahibi olamayacağı konularda bilgi iddiasında bulunabileceğine ilişkin bir kibirlenmedir ve kibir ise bir hadbilmeme, bir sınır ihlalidir.³³⁸ Kant, geleneksel metafiziğin önde gelen akademi üyelerinin söylemekten çekindikleri “*Bilmiyorum*” ifadesinin insanın anlama yetisini aşan konularda kullanılmasının söz konusu kibri engelleyeceğini savunmuştur. Bu nedenle kendisi de “*(...) ruhların var olup olmadığını bilmiyorum, hatta dahası, ruh sözcüğünün ne anlama geldiğini bile bilmiyorum.*”³³⁹ diyerek metafizik konular hakkında sergilenmesi gerektiğine inandığı tavrı ortaya koymuştur.

³³⁴ Kant, a.g.e., s:61

³³⁵ Kant, a.g.e., s:16

³³⁶ Kant, “Selections From the Notes on the Observations on the Feeling of the Beautiful and the Sublime”, **Notes and Fragments**, Ed. P., Guyer, Çev: C. Bowman, P., Guyer, F., Rauscher, New York, Cambridge University Press, 2005, s:4

³³⁷ Kant, **Güzellik ve Yücelik Duyguları Üzerine Gözlemler**, s:57

³³⁸ Kant, **Notes and Fragments**, Ed. Paul Guyer, Çev: Bowman, C., Guyer, P., Rauscher, F., New York, Cambridge University Press, 2005s:4

³³⁹ Kant, **Dreams of a Spirit-Seer**, s:307 (2:320)

Bir Ruhgörücünün Düşleri metni Saf Aklın Eleştirisi'ne giden yolu hazırladığı ve Eleştiri Dönemi'nin öne çıkan görüşlerinin ilk örneklerini verdiği gibi, Eleştiri Dönemi'nde gerçekleşecek bazı konum değiştirmeleri de anlamamızı mümkün kılmaktadır. “*Bir Ön-Görücünün Rüyaları'ndan Saf Aklın Eleştirisi'ne doğru yaşanan konum değiştirme tayin edici bir önem taşır. Fakat ikincisini okumak için ilkinde atıfta bulunmak gerekir. Çünkü Kant'ın kendine has tefekkür tarzı orada apaçıktır.*”³⁴⁰

Bir Ruhgörücünün Düşleri'nde Kant'ın Aristoteles'in sınır anlayışından etkilendiği görülmektedir. Bilindiği gibi Aristoteles'e göre bir şeyin sınırı ile onun hakkında sahip olduğumuz bilginin sınırları arasında özdeşlik vardır.³⁴¹ Bu düşünceden hareketle Kant: “*noktalar mekânın parçası değil, sınırlarıdır.*”³⁴² ve “*Yayılmının sınırları bir şeyin suretini belirler. Dolayısıyla ruhani varlıkların suretlerini düşünemeyiz*”³⁴³ diyerek ruhun bir mekânda olmaması nedeniyle hakkında bilgi sahibi olunamayacağı sonucuna varır. Ancak burada Aristoteles ile Kant'ın bilginin sınırı hakkındaki görüşlerindeki önemli bir ayrımı hatırlamak gerekir. Aristoteles'te bilginin sınırı nesne tarafından çizilirken Kant'ta -özellikle Saf Aklın Eleştirisi'nden itibaren -öznenin bilme yetileri tarafından çizilmektedir.³⁴⁴ Bilgiye sınır çizme girişimini, Eleştiri Dönemi'nde çok daha kapsamlı bir biçimde gerçekleştirecek olan Kant, “*Nesnel vargı ile kurmaca hayalcilik arasında, uyanık*

³⁴⁰ Kojin Karatani, **Transkritik-Kant ve Marx Üzerine**, s:76

³⁴¹ “ ‘Sınır’ şu anlamlara gelir: 1) her şeyin en son noktası, yani kendisinden ötede hiçbir şeyin hiçbir parçasını bulmanın mümkün olmadığı, kendisinden beride onun her parçasının bulunduğu ilk nokta. 2) Uzaysal bir büyüklüğün* veya büyüklüğü olan bir şeyin**, hangi biçimde olursa olsun formu. 3) Her şeyin ereği, yani hareket ve eylemin başlangıç noktası değil, varış noktası. Ancak bazen bu ad, varış noktası, yani ereksel neden kadar hareket noktası hakkında da kullanılır.*** 4) Her şeyin formel tözü ve özü. Çünkü formel töz ve öz, bilginin sınırıdır.**** O halde açık olarak ‘sınır’ın ilke kadar, hatta ondan daha fazla sayıda anlamları olduğu ortaya çıkmaktadır: Çünkü ilke bir sınırdır; ama sınır, her zaman bir ilke değildir.” (Aristoteles, **Metafizik**, s.274 (1022a))

* Başka bir deyişle cismin

** Bir cisim ve büyüklüğe sahip olmakla birlikte basit olarak cisimler ve büyüklükler olmayan hayvanların

*** Varış noktasından (terminus ad quem) farklı olarak “hareket noktası” (terminos a quo), sınır (peras) değildir; kendisine bazen yanlış olarak “sınır” adı verilmekle birlikte “ilke”dir. (Arkhe)

**** Bir şeyin sınırı ile onun hakkında sahip olduğumuz bilginin sınırı arasında özdeşlik vardır.

³⁴² Kant, **Dreams of a Spirit-Seer**, s:311 (2:323)

³⁴³ Kant, a.g.e., s:312 (2:324)

³⁴⁴ Bkz: Ebru Pehlivan Karataş, “Kant’ın Bilgi Teorisinde Öznenin Kurucu Rolü”, Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), 2007

akıl ile hayalci istek gerçekleştirme arasında, akılcı inandırıcılık ile sanrıların sınırsız alanı arasındaki patika arasında yer alan sınırı işaretlemek isteyecektir.”³⁴⁵

Kant Eleştiri Öncesi Dönem’de kaleme aldığı *Ruhgörücünün Düşleri* metninden itibaren var olmayı, varolma koşullarınca belirlenmeyi (determine-terminus), uzayda bir yer kaplama dolayısıyla da sınırlanma ile ilişkilendirmiştir. Bu nedenle “(...) bilinmeyen ancak tahmin edilen ruh dünyası asla olumlu olarak düşünülemez. Çünkü duyularımızın tümünde buna dair hiçbir bilgi yoktur.”³⁴⁶ O halde bir ruh görücünün düşelerinden geleneksel metafizikçilerin spekülasyonlarını birbirinden ayıran *sınır* nedir? Bu sınırların belirlenmesi Kritik Projesi’nin temel amaçlarından birini oluşturmaktadır. Böylece Eleştiri Öncesi Dönem’de metafizik konular hakkında insanın durması gereken sınır; “(...)sadece tanrısal irade hakkında gerçekten dünyada algıladığı veya kıyaslama kuralıyla doğal düzene göre içinde olduğunu tahmin ettiği uyumu göz önünde bulundurarak yargıda bulunmak”³⁴⁷ biçiminde belirlenmiştir.

Marcus Herz’e bu eser hakkında yazdığı mektupta Kant, Saf Aklın Eleştirisi’ne giden yolu hazırlayan ve *düşünülebilir olan* ile *bilinebilir olan* arasına çizeceği sınırın da ilk işaretlerini vermiştir.³⁴⁸ Kant’ın burada işaret ettiği düşünülebilen ve bilinebilen ayrımı, Eleştiri Dönemi’nde söz konusu ayırmadan hareketle belirlenecek olan bilgi-bilgi olmayan ayrımının da ilk işareti olarak yorumlanabilir. Bu metinde Kant; geleneksel metafizikçilerin spekülasyonları ile bir ruh görücünün hezeyanlarını birbirinden ayıran bir *sınır* olup olmadığını belirlemeyi amaçlamaktadır.³⁴⁹ Çünkü Kant’a göre “Descartes’in ruhun ölümsüzlüğü hakkındaki düşünceleri ile Swedenborg arasındaki mesafe hiç de uzak değildir.”³⁵⁰ Bu nedenle bu sınırlar çizilmediği takdirde esaslı olanı boş sözden, bilgiyi spekülasyondan ayırt edecek ölçüt (*kriter*) de belirlenemeyecektir. Üstelik “(...)budalalıkla akıllılık arasındaki

³⁴⁵ Manfred Geier, **Kant’ın Dünyası**, Çev: Erol Özbek, İstanbul, İletişim Yayınları, 2009, s:93

³⁴⁶ Kant, **Dreams of a Spirit-Seer**, s:338(2:351)

³⁴⁷ Kant, a.g.e., s:324

³⁴⁸ Kant, **Correspondence**, s:132 (10:130)

³⁴⁹ Kant, **Dreams of a Spirit-Seer**, s:343

³⁵⁰ Ketenci, “Saf Aklın Eleştirisi’nde Önsözler ve İşlevleri”, s:121

sınır bulanık çizildiğinde birbirinin sahasına arada bir geçmeden diğerinin sahasında uzun süre ilerlemek mümkün olmayacaktır”³⁵¹

Kant’a göre “*Metafiziğin kelebek kanatları*”³⁵² ile gittiği “*Gölgeler ülkesi, hayal görenlerin cennetidir. Orada onlar evlerini keyiflerince inşa edebilecekleri sınırsız bir ülke bulurlar.*”³⁵³ Bu nedenle kayıtsız kalamadığımız metafiziğin iki yararı mevcuttur: Aklın doğası nedeniyle sorduğu sorulara cevaplar sunarak onu –bir süreliğine- bu sorulardan kurtarmak ve meşru bilginin sınırının ne olması gerektiğine ilişkin aklın doğası üzerine bir inceleme yapmak.³⁵⁴ Kant, 1766 yılında yazdığı söz konusu Eleştiri öncesi eserinde metafiziği, “*insan aklının sınırlarının bilimi*”³⁵⁵ olarak tanımlar ancak henüz sınırları kesin olarak belirleyemediğini de itiraf eder. Söz konusu sınırları belirlemek Eleştiri Dönemi’nin temel amacı olacaktır. Öyle ki; “*Bu sınır taşları araştırmanın asıl sahasını bir daha terk etmesine ve bu sahanın ötesine geçip dolaşmasına asla izin vermeyecektir.*”³⁵⁶

Kant’a göre geleneksel metafiziğin konuları her zaman sınırsızlığı ima eden unsurlar barındırmaktadır. Uzamın sınırları formu belirleyerek onu bilinebilir kılarken, metafiziğin konularından biri olan ruh, uzamsız olduğundan sınırlanamayacak dolayısıyla bilinemeyecektir.³⁵⁷ Kant’a göre “*(...) diğer dünyanın görüleri aracılığıyla bilgisi, ancak bu dünya için gerekli olan akıldan feragat edilerek kazanılabilir.*”³⁵⁸ Bu durum Hera’nın Teiresias’a münecimlik yapma yeteneğini onu kör etme karşılığında vermesine benzemektedir. Dolayısıyla *Bir Ruh Görücünün Düşleri* metni ile işaret edilen sınırlar, hiçbir felsefi incelemenin ötesine gitmemesi gereken sınırları işaret etmektedir. “*Kişi, âlemden körü körüne, sınırsız fetihlere çıkmadan önce mülklerini iyi bilmeli ve savunabilmelidir ya da okyanusa açılmadan önce kendi küçük ada ülkesini tanımalıdır.*”³⁵⁹

³⁵¹ Kant, “**Dreams of a Spirit-Seer**”, s:343

³⁵² Kant, a.g.e., s:355

³⁵³ Kant, a.g.e., s:305

³⁵⁴ Kant, a.g.e., s:355

³⁵⁵ Kant, a.g.e., s:354

³⁵⁶ Kant, a.g.e., s:356

³⁵⁷ Bkz: Kant, a.g.e., s:312

³⁵⁸ Kant, a.g.e., s:328

³⁵⁹ Manfred Geier, **Kant’ın Dünyası**, s:119

Kant'ın Eleştiri Öncesi Dönem'den başlayarak ölümüne kadar devam eden süreçte bu tür sorulara verdiği cevap değişmemiştir. 2 Haziran 1803'te -ölümünden 8 ay önce- yaptığı son sohbetlerden birinde Hasse'nin sorduğu “*Gelecekte ne bekliyorsun?*” sorusuna sınırlarını bilen bir insanın kibirden uzak yaklaşımıyla cevap vermiştir: “*Bu durum hakkında bir şey bilmiyorum*”³⁶⁰ Çünkü Kant'a göre henüz hayattayken ruhun ölümden sonra ne olacağına dair bilgi iddiasında bulunan kişinin durumu, “*(...) kapalı gözlerle aynanın karşısına geçip, bununla neyi amaçladığı sorusuna 'sadece uyuduğum zaman nasıl göründüğümü öğrenmek istiyorum' diye cevap vermesine benzer bir durum(...)*”³⁶¹dur. Kant'ın Eleştiri Öncesi Dönem'de bu tür sorulara verdiği *Bilmiyorum* cevabı, *Saf Aklın Eleştirisi* ile birlikte *Bilinemez* iddiasına dönüşmüştür.

Bir Ruhgörücünün Düşleri metninin Kant'ın yazım tarihi açısından önemi, geleneksel metafiziğin imkânının yadsınmasına rağmen insan aklının doğal bir eğilimi olarak metafiziğin öneminin vurgulamasıdır. İnsanın bir taraftan fiziki dünyanın nedenselliğine tabi olan bedeni, diğer taraftan ahlak yasalarına tabi olan ruhani yönü metafiziğin bir imkân olarak varlığının korunmasına sebep olmuştur.³⁶² Bu metin ile Kant, bilgiye bir sınır çizme girişiminin yanı sıra bu sınırlar dâhilinde metafiziğin ahlak ile ilişkisini belirlemek için ilk adımları atmıştır.³⁶³ 1768'de Herder'e yazdığı bir mektupta Kant; “*İnsan yeteneklerinin ve eğilimlerinin asıl amacını ve sınırlarını görmek*”³⁶⁴ istediğini ve bu nedenle ahlak metafiziği üzerinde çalışmakta olduğunu ifade etmiştir. “*Ruhun iyi davranışını başka dünya umuduna dayandırmak yerine gelecekteki dünyayı iyi bir ruhun hislerine dayandırmanın insan doğasına ve ahlakın*

³⁶⁰ Manfred Geier, a.g.e., s:297 (Hasse, R.Malter (der.), Immanuel Kant in Rede und Gesparch içinde, s.569)

³⁶¹ Kant, “What real progress has metaphysics made in German since the time of Leibniz and Wolff?”, **Theoretical Philosophy after 1781**, Ed: H. Allison, P. Heath, Çev: G. Hatfield, M. Friedman, The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, s:396 (20:309)

³⁶² Bkz: Sebastian Gardner, **Routledge Philosophy Guidebook to Kant and the Critique of Pure Reason**, s:17

³⁶³ Lucas Thorpe, “The Realm of Ends as a Community of Spirits: Kant and Swedenborg on the Kingdom of Heaven and the Cleansing of the Doors of Perception”, **The Heythrop Journal**, XLVIII (2010), s:2

³⁶⁴ Kant, **Correspondence**, s:94-95 (10:74)

saflığına daha uygun görüldüğünü”³⁶⁵ savunan Kant, ihtiyacımız olan tek şeyin basit bir ahlaki iman olduğunu ifade etmiştir.

Kant’a göre öteki dünyaya ilişkin bilgimiz ne mümkün ne de zorunludur. Üstelik bu bilgi “önemsiz ve gereksiz”³⁶⁶dir. Bu idraka sahip olmak ise bilge olan ve olmayanı birbirinden ayıran sınırı tesis etmektedir. Ancak bilim bizi bilemeyeceğimiz pek çok şey olduğuna, akıl ise bilmemiz gerekmeyen pek çok şey olduğuna ikna etmektedir. Aslında “*insan akılcı seçim yapabilmek için ilk önce gereksizi ve imkansızı bilmek zorundadır; ki böylelikle bilim en nihayetinde doğanın insan aklına koyduğu sınırların tanımına gelip dayanır.*”³⁶⁷ Ruhlar ya da öteki dünyaya ilişkin bilgi sahibi olma çabasının nafile olduğunu ve bu tür metafizik konularla ilgilenmeyeceğini ifade eden Kant’a göre “*İnsanın güç yetiremediği planlardan uzak durması, ulvi şeyler elde edemiyorsa vasatla kendini sınırlandırması, başka durumlarda olduğu gibi bir tavır meselesidir.*”³⁶⁸

Ahlak ve Doğal Teoloji İlkelerinin Apaçıklığı Üzerine Bir İnceleme adlı eserinde zamanı kısmen tanımlanabilir bir kavram olarak değerlendiren Kant’a göre uzay ve zaman ancak *sınırlandığında* bizim için kavranabilir hale gelmektedir.³⁶⁹ Bu tezini, *Uzayda Yönler Arasındaki Farklılığın Nihai Dayanağı Hakkında* adlı makalesinde de tekrar eden Kant, eşlerin örtüşmezliğinden hareketle uzayı, “*bir cismin fiziksel uzayını sınırlayan alan, bir diğer cimin fiziksel uzayını sınırlayan alan olamaz*”³⁷⁰ düşüncesine dayanarak temellendirmiştir. Zamanı ise *an* kavramı aracılığıyla açıklamaya çalışarak, zamanın değil ancak zamanın en küçük parçası olan *an*’ın -zaman içinde bir *sınırlama* yapılarak- kavranabileceğini belirtmiştir.³⁷¹ Bu nedenle zamanın en küçük parçası olan *an*’ı (moment) neredeyse salt *sınır* olarak değerlendirmek mümkündür. *An*, içinde bulunulan zaman parçası olarak adeta

³⁶⁵ Kant, **Dreams of a Spirit-Seer**, s:359

³⁶⁶ Kant, a.g.e., s:358

³⁶⁷ Kant, a.g.e., s:355

³⁶⁸ Kant, a.g.e., s:339

³⁶⁹ Kant, “An Inquiry into the Distinctness of the Principles of Natural Theology and Morality”, s:252

³⁷⁰ Kant, “Concerning the Ultimate Ground of the Differentiation of the Directions in Space”, s:364

³⁷¹ Kant, a.g.e., s: 392 (Ayrıca Bkz: Lucas Thorpe, **The Kant Dictionary**, Londra, Bloomsbury Philosophy Dictionaries, 2015, s:121)

geçmiş ve geleceği birbirinden ayıran zamanın en yalın sınırıdır ve varlığın kendini açımladığı tek zaman modudur.

Kant'ın Eleştiri Öncesi Dönemi'nden Eleştiri Dönemi'ne geçiş eseri olarak değerlendirilen *Duyulur Dünya ile Düşünüldür Dünyanın Form ve İlkeleri Üzerine*³⁷² adlı makalesinde ise Kant, geleneksel metafizikçilerin duyulur dünyanın bilgisi ile düşünüldür dünyanın bilgisi arasındaki ayrımı görmezden gelerek düştükleri yanılsamaya dikkat çekmiştir. Kant bu amaçla fenomenal ve noumenal alan arasında keskin bir sınır çizerek metafiziğin bilimselliğinin –eğer mümkün olacaksa- ancak bu sınıra sadık kalarak sağlanabileceğini belirtir.³⁷³ Çünkü eleştirel bir metafiziğin sadece ruhlar âleminde sanrısız gezintilere çıkmamakla yetinmemesi, aynı zamanda deneyimin zemininde kalmayı temin etmek için insan aklının sınırlarını tespit etmesi gerekmektedir. Bunu mümkün kılacak olan ise Kant'a göre duyulur-düşünüldür dünya arasında yapılacak ayırmadır.

Duyulur Dünya ile Düşünüldür Dünya metninde duyusal dünyanın ilkeleri ile düşünüldür dünyanın ilkeleri arasındaki sınırın ihlal edilmemesinin önemine dikkat çeken³⁷⁴ Kant'ın düşünce ve duyum arasındaki ayrıma yönelik görüşleri hayatı boyunca büyük ölçüde aynı kalmıştır.³⁷⁵ Uzamsallık ve zamansallığı, duyulur dünya ile düşünüldür dünya arasında ayırım yapmamızı sağlayan kriterler olarak kullanabileceğimizi ifade eden Kant için söz konusu metin, kriterlerin saf akılda aranmaya başlaması açısından bir dönüm noktası niteliğindedir. Böylece Kant, metafiziğin -*Bir Ruhgörüncünün Düşleri*'nde olduğu gibi negatif bir tanımını yapmak yerine- pozitif bir tanımını yapmayı denemiştir. Bu metinle birlikte metafizik, aklın ihlal etmemesi gereken sınırları çizmenin ötesinde bir görevi üstlenir. "*Saf aklın*

³⁷² Johann Heinrich Tieftrunk kısa yazılarını derlemek için 1797'de teklifte bulunduğunda Kant şöyle cevap verir: "*Kısa yazılarımı bir derleme haline getirme teklifinizi kabul ediyorum. Ama 1770'ten önce yazılmış hiçbir şeyin bu derlemeye girmesini istemem. Derleme, Mundi Sensibilis et Intelligibilis Forma (...) teziyle başlamalı*" Kant, **Correspondence**, s.239

³⁷³ Bu eserde Kant, Euclides'in sınır tanımlamalarını referans olarak göstermektedir. Bkz: Kant, "Inaugural Dissertation on the Form and Principles of the Sensible and Intelligible World", **Theoretical Philosophy 1755-1770**, s:397(2: 404-Dipnot)

Kant, Euclides'in tanımını referans verirken *terminus* ve *limitum* ayrımını gözetse de metnin İngilizce çevirisinde *terminus* ve *limes* eşanlamlı kelimeler olarak değerlendirilerek her ikisi için de 'limit' kelimesi kullanılmıştır. Bkz: s:397(2: 404-Dipnot'un *Limitum* maddesi)

³⁷⁴ Kant, "Inaugural Dissertation on the Form and Principles of the Sensible and Intelligible World", s:406

³⁷⁵ Manfred Kuehn, **Immanuel Kant**, s:182

kullanımının birinci ilkelerini içeren felsefe ise metafiziktir. Ona ön araştırma görevi gören bilim ise duyuşsal bilgi ile anlama yetisine dayalı bilgi arasındaki farkı öğretendir (...) ”

Duyulur dünya ve düşünülür dünya ayrımı, aynı zamanda söz konusu iki dünya arasındaki ilişkiyi açıklama sorununu da beraberinde getirmiştir. Duyulara görüldüğü biçimiyle dünyanın, gerçekte nasıl olduğı açıklanmaya muhtaç görünmektedir ki bu ilişki ancak *Saf Aklın Eleştirisi*’nde açıklığa kavuşabilecek. Kant, 1 Mayıs 1781 tarihli Herz’e gönderdiği mektupta: “*Saf Aklın Eleştirisi, duyulur dünya ve düşünülür dünya başlığı altında tartıştığımız kavramlardan yola çıkan tüm soruşturmaların sonucu*”³⁷⁶ demektedir. Söz konusu metinde Saf Aklın Eleştirisi’ni önceleyen pek çok konu mevcuttur: akıl-duyarlık ayrımı, uzay-zamanın duyuşsallığın a priori formları olarak ele alınması, anlama yetisini inşa eden a priori unsurlar ve metafiziğin saf kavramlarının ontoloji ile sınırlanması. Ancak Kant’ın Eleştiri Öncesi Dönem eseri olan *Duyulur Dünya ile Düşünülür Dünya* metnindeki bazı düşünceleri Eleştiri Dönemi’nde değişecektir. *Duyulur Dünya ile Düşünülür Dünya*’da Kant, kategorilerin saf metafizik bilgiyi mümkün kılabileceğini öne sürerken, *Saf Aklın Eleştirisi*’nin *Transsendental Çıkarsama* bölümünde kategorilerin kullanımlarının uzam ve zamansal deneyimle sınırlı olduğunu göstermeye çalışacak ve kategorilerin kullanımına sınırlama getirecektir.

Böylece *Ruh Görücünün Düşleri* metniyle başlayan sınır çizme girişimi *Duyulur Dünya ile Düşünülür Dünya* metni ile devam ederek Eleştiri Dönemi’ndeki sınır çizme projesini öncelemiştir. *Ruh Görücünün Düşleri* metninde geleneksel metafiziğin spekülasyonlarına getirdiğı eleştiri ile metafiziğe yönelik negatif bir tanımlama yapan ve felsefenin alanını deneyim ile sınırlandıran Kant, aklın işleyiş sınırlarının da çizilmesi gerektiğini savunmuştur. *Duyulur Dünya ile Düşünülür Dünya* metninde bu iki dünyayı birbirinden ayırarak metafiziğin olumlu tanımını vermiştir.

³⁷⁶ Kant, *Correspondence*, s.93

“Saf aklın kullanımının birinci ilkelerini içeren felsefe metafiziktir. Ona ön araştırma görevi gören bilim ise duyuşal vargı ile akıl vargısı arasındaki farkı öğretendir, bu çalışmada bunun bir örneğini sunmaktayız.”³⁷⁷

Kant’ın bilgiye çizdiği sınırlar kadar ahlak ve inanca çizdiği sınırlar da önemlidir. 1775-1785 yılları arasında verdiği ahlak felsefesi derslerini takip eden öğrencilerinin aldığı notlardan oluşan metinde bu sınırların izine rastlamak mümkündür. Kant’a göre yaşamını sürdürmek insanın kendisine karşı ödevlerinden en önemlisidir. Bu nedenle intihar bir *sınır ihlalidir*. Çünkü insanın özgürlüğünü kendi varlığını sonlandırmak için kullanması, onun özgürlüğünün sınırlarını aşmaktadır. *“Bu tür bir davranış, özgür iradenin kullanım sınırını aşar, çünkü özgür iradeyi kullanmak öznenin var olmasıyla mümkündür.”³⁷⁸*

Kant’a göre diğer sınır ihlalleri ise umutsuzluk ve kibirdir. Gerek umutsuzluğa kapılarak atıl kalmak, gerekse kendi gücüne fazlasıyla güvenmek, haddini bilmemektir. Yasanın tüm saflığıyla açıklanması durumunda insan, hiçbir zaman yasayı tam anlamıyla yerine getiremeyeceğinin bilincine vararak kibre kapılmayacaktır. Yasa adeta bir ufuk çizgisi (horizon-sınır) görevi görmekte, hem ideal olan karşısındaki daima eksik kalacağımızı hatırlatmakta hem de gitmemiz gereken yönü göstererek kaybolmamıza engel olmaktadır. Yasanın yanı sıra, sınırsız yetkinliğe sahip bir varlık olarak Tanrı kavramı da insanın kendi sınırlılığını idrak etmesini mümkün kılmaktadır.

Kant’ın Eleştiri Öncesi Dönem’de dikkat çektiği bir diğer sınır ise kendimize karşı olduğu kadar başka insanlara karşı da ödevlerimiz olduğu ve bu nedenle de ihtiyaçlarımızı kısıtlayarak dünya nimetlerinden yararlanmaya bir *sınır* getirmemiz gerektiğine ilişkindir. *“Doğada herkesin eşit payı vardır. Ancak Tanrı paylaşmayı insanlara bırakmıştır.”³⁷⁹* Bu nedenle *“Semersiz isteklere”³⁸⁰* bir sınır getirilerek diğer insanların hakları gözetilmelidir. Çünkü *“Dünyada hiçbir şey başkalarının*

³⁷⁷ Kant, “Inaugural Dissertation on the Form and Principles of the Sensible and Intelligible World,” s:38

³⁷⁸ Kant, **Ethica Etik Üzerine Dersler**, Çev: Oğuz Özügöl, İstanbul, Pencere Yayınları, 2007, s:175

³⁷⁹ Kant, a.g.e., s:223

³⁸⁰ Kant, a.g.e., s:230

*hakkından daha kutsal değildir.*³⁸¹ Bu nedenle özgürlüğümüzün sınırlarını belirleyen etkenlerin başında bir başkasının hakkı gelmektedir. Ahlak, insanın kendi sınırlarını olduğu kadar bir başkasının sınırlarını gözetmesidir.

Eleştiri Öncesi Dönem’de özgürlüğü, eğilimlere akli ilkelerle sınır getirmek biçiminde tanımlayan Kant, söz konusu sınırları Eleştiri Dönemi’nde daha belirgin hale getirecektir. *“İnsan, özgürlüğün ahlâklılığa açılan yolunda sınırsızca ya da keyfince davranmakla değil, ahlâk yasası altında eylemde bulunmakla ilerleyebilir. Bu anlamda, özgürlüğün ahlâk yasasını kullanmanın sorumluluğu olduğunu söyleyebiliriz.”*³⁸² Kant’a göre insanı Tanrı’dan farklı kılan temel özelliklerden biri; öznel ve nesnel yasaları özdeş olmayan bir varlık olmasıdır. Bu nedenle insan, dürtü ve eğilimlerini ahlaki nedenlerle sınırlaması gereken bir varlıktır. Özgürlüğü, eğilim ve dürtülerin sınırlandırılarak yönetilmesi olarak tanımlayan Kant’a göre ödev, ahlaki yükümlülükleri yerine getirirken kendisini yöneten ve söz konusu sınırlandırmaları yapmasını mümkün kılan içsel motiftir.

Din ve hukuk ise, insanın kendi kendisini sınırlayamadığı durumlarda ihtiyaç duyduğu dışsal zorlama araçlarıdır. Kant, Eleştiri Öncesi Dönem’de verdiği derslerinde, ahlak görüşünü sık sık Hristiyan teolojisini referans alarak desteklemektedir.³⁸³ Eleştiri Döneminde kısmen terk edilecek olan bu eğilim,³⁸⁴ özellikle son dönem metinlerinde dinin, teorik ve pratik akla çizilen sınırlar dâhilinde konumlandırılmasıyla farklı bir yön kazanacaktır.

*“(...)ahlakın kaynağını dinde bulduğunu ileri süren bir anlayış değil, dinin ahlakın sınırları içerisinde kalması, biçimlenmesi, reforme edilmesi gerektiğini belirten bir anlayış(...)*³⁸⁵

Yukarıda ifade edildiği gibi, Kant’ın Eleştiri Öncesi Dönem eserlerinde sınır çizmeye yönelik girişimi olgunlaşmamış olsa da bu dönem, Eleştiri Dönem’inde

³⁸¹ Kant, a.g.e., s:8

³⁸² Mehmet Güneç, “Modern Aklın Özerkliği”, İslam Araştırmaları Dergisi, Sayı:23, 2010, s:66-67

³⁸³ Kant, **Ethica Etik Üzerine Dersler**, s:21

³⁸⁴ Kant, akıl dinine en uygun dinin Hristiyanlık olduğunu savunmaktadır. Bkz: Kant, **Religion Within the Boundaries of Mere Reason and Other Writings**, Çev. Ve Ed: Allen W. Wood, George Di Giovanni, New York, Cambridge University Press, 1998, s:95

³⁸⁵ Mehmet Güneç, **Kant’ta Tanrı ve Tanrısallaştırılan Akıl**, Ankara, Elis Yayınları, 2016, s: 197

temel bir kaygıya dönüşecek olan *sınır çizme* girişimin izlerini taşımaktadır. Eleştiri Dönem’inde ise Kant’ın sınır çizmeye yönelik olarak yürüttüğü çabanın çok daha sistematik bir karakter kazandığı görülmektedir. Almanca’da sınırlama kavramına karşılık olarak kullanılan ve farklı göndermelere sahip olan *grenze* ve *schranke*, Eleştiri Öncesi Dönem eserlerinde belirgin bir kullanıma sahip değilken, Eleştiri Dönem’inde sınır çizme girişimine çok yönlü ve çok katmanlı bir anlam kazandırmak amacıyla kullanılmıştır. Söz konusu ayrım dikkate alınmadan Kant’ın sınır çizme girişimini kavramak mümkün görünmemekte, ayrımın dikkate alınmadığı Kant çalışmaları okuyucuyu derinlikli bir kavrayıştan mahrum bırakmaktadır.³⁸⁶ Bu nedenle Kant’ın Eleştiri Dönemi’nin temel amaçlarından biri olan sınır çizme girişimini incelerken Kant’ın kullanımına sadık kalarak; sınırlama (*grenze*) ve kısıtlama (*schranke*) ayrımını dikkate almak gerekmektedir

1.3.2.1. Grenze-Schranke Ayrımı

Kant Eleştiri Öncesi Dönem’de bilgi, ahlak ve inanç konularında henüz belirginlik kazanmamış sınırlar çizmiş, bu sınırları belirginleştirmek Eleştiri Dönemi’nin temel amaçlarından birine dönüşmüştür. Kant, Eleştiri Dönemi’nden farklı olarak Eleştiri Öncesi Dönem’de *sınır* kavramı için *grenze* ya da *schranke* kelimelerini belirli bir amaç doğrultusunda kullanmamıştır.³⁸⁷ Eleştiri Dönemi eserlerinde ise Kant, sınır kavramı için; *grenze* (boundary) ve *shranke* (limit) olmak iki farklı kelimeyi kullanmayı tercih ettiğini belirterek bu kullanımın Transsendental Felsefe içerisindeki önemine dikkat çekmiştir.³⁸⁸ Kant *grenze* kelimesini Latince *terminus* kelimesinin, *schranke* kelimesini ise Latince *lime* kelimesinin karşılığı olarak kullanmıştır.³⁸⁹ Kant; “(...) *ancak limes (schranke), terminus’tan (grenze) farklıdır*”³⁹⁰ diyerek söz konusu ayrımı neden tercih ettiğine dair ilk ipuçlarını metafizik derslerinde vermiştir. Bu ayrım; aklın transsendent ve transsendental

³⁸⁶ Rudolf Eisler, **Kant Lexikon**, s:225-226

³⁸⁷ Bkz: Ebru Pehlivan, “Kant’ın Eleştiri Öncesi Dönem Eserlerinde Sınır Kavramı”, s:46

³⁸⁸ Kant, **Prolegomena**, s:106

³⁸⁹ Antonio Moretto, “Herder’s Notes on Kant’s Mathematics Course”, **Reading Kant’s Lectures**, Ed.:R. Robert Clewis, Çev: Giorgio Galbussera, Berlin, Degruyter Publishing, 2015, s.448

³⁹⁰ Kant, **Lectures on Metaphysics**, Çev: Karl Ameriks ve Steve Naragon, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, 28:644

kullanımına olduğu kadar bilginin sınırlarına ilişkin farklılıkları anlamak açısından da önemlidir.

“Sınırlar [Grenzen-Bounds] (yer kaplayan varlıklar söz konusu olduğunda) hep belirli bir yerin dışında bulunan ve bu yeri kapsayan bir uzamı varsayarlar; sınırlamalar [Schränken-Limits] ise böyle bir şeyi gerektirmezler; onlar yalnızca, mutlak tamlığı olmayan bir büyüklüğü etkileyen değillemelerdir. Oysa aklımız, çevresinde, kendi başına şeylerin bilgisi için -bunlara ilişkin belirli bir kavramı hiç yoksa bile ve yalnızca görüşlerle ilgili olduğu halde sanki bir uzam görüyor gibidir.”³⁹¹

Kant’ın eserleri sınır kavramı bağlamında incelendiğinde; *sınır (grenze)* ve *sınırlama-kısıtlama (schränke)* kavramları ile karşılaşmaktadır. Kant *sınırlama-kısıtlama* kavramını, nitelik kategorisinin üçüncü unsuru olarak şöyle tanımlar: “(...) *sınırlama (einschränkung)* olumsuzlama (*negation*) ile birleşmiş gerçeklik (*realitat*) (...)ten başka bir şey değildir.”³⁹² Her tanım bir değilleme olduğundan, gerçeklik insan aklı için ancak değillemelerle kısmen belirlenebilen bir yapıya sahiptir ve söz konusu tanımlama girişimi sınırsız sayıda yapılabilir. Kant’ta gerçekliği değillemeler aracılığıyla kısmen ve değişken bir biçimde tanımlamayı mümkün kılan *schränke*’dir. Çünkü –grenze’den farklı olarak- *schränke*, değişebilen sınırları, hareketli bariyerleri, kısıtlamaları ifade etmektedir.

Kant’ın matematik ve doğa bilimleri alanındaki bilgiler için *schränke*’yi kullanma nedenini, *schränke*’nin “*kapı, açılır kalkar engel, iner kalkar bariyer*”³⁹³ anlamlarından kaynaklandığını düşünmek mümkündür. Söz konusu alanlarda özdeşlik ve çelişmezlik ilkelerine dayanılarak yapılan tanımlamalar değişken, hareketli sınırlara sahiptir ve *schränke*’nin barındırdığı bütünün –gerçekliğin- eksik tanımlanmasına ilişkin olma anlamı ile örtüşmektedir. Dolayısıyla gerçeklik, insanın sahip olduğu yetilerin sınırları nedeniyle, ancak kısıtlamalarla (*schränke*) ve daima eksik bir biçimde tanımlanabilecektir.

Kant *schränke*’yi (İng. Limit), daha çok *niceliksel* belirlemelerin söz konusu olduğu durumlar için kullanmıştır. *Schränke*, matematik ve doğa bilimleri bilgisi gibi aklın sonsuz kombinasyon yapabileceği ve bu alandaki görevinin sonsuz olduğu

³⁹¹ Kant, *Prolegomena*. s:106, (166-167.par)

³⁹² Kant, *CPR*, B111

³⁹³ Hemann Menge, *Langenscheidts Taschenwörterbuch, Der Lateinischen und Deutschen Sprache, Deutsch-Lateinisch*, s:199

durumlar için kullanılmaktadır. *Schranke*, mutlak tamlığı olmayan bir büyüklüğü değilleme (negation) yoluyla kısıtlayarak belirlemek anlamına gelmektedir.³⁹⁴ Bu nedenle *schranke*, bütünün eksik tanımlanmasına ve söz konusu görevin tamamlanamaz oluşuna dair göndermeler barındırmaktadır. Doğa bilimleri ya da matematik söz konusu olduğunda aklın yakalayabileceği birlik-bütünlük sınırsız olduğundan insanın bu alanlardaki girişimleri de sınırsız olacaktır. *Schranke (limit)* aynı zamanda negatif bir kullanıma sahiptir çünkü fenomenal sınırın ne olduğunu gösterdiği kadar, aklın bu sınırın ötesinde neyi başaramayacağını da gösterir. *Schranke*, deneysel bilginin tamamlanamazlığına, olguların sonsuz sayıda ilişkilendirilebileceğine dair bir ima da barındırdığından *kısıt(lama)*³⁹⁵ karşılığında kullanmak ve *sınırdan* (grenze-boundary) ayırmak gerekmektedir.

Doğa bilimleri ve matematikte hareketli sınırlarla-kısıtlarla (*schranke*) çalışan akıl, koşullu olandan bir başka koşulluya uzanan nedensellik zincirinin sunduklarıyla yetinmeyen bir doğaya da sahiptir. Akıl, doğası gereği mutlak bütünlüğe ulaşmayı, koşulsuza yükselmeyi arzuladığından, yetilerinin işleyişini aşan bir takım girişimlerde bulunmaktadır. Kant, aklın kendi sınırlarını görmezden gelerek metafizik alanda giriştiği bu çabaya ilişkin olarak *grenze* kavramını kullanmayı tercih etmektedir. *Grenze* her zaman bir belirli bir yerin dışında bulunan ve bu yeri kapsayan bir uzamı varsayarak sınırın dışını düşünmeye yönelttiğinden, ulaşılamaz olanın alanına dair bir vurgu da içermektedir.³⁹⁶ Bu nedenle Kant, *grenze*'yi (İng.Boundary); aklın ulaşılamaz olana yönelik kavrama girişimleri için, metafizik ve kendinde-şey gibi sınırın belirgin olmadığı ancak sınır ötesinin varsayıldığı durumlar için ve *niteliksel* belirlemeler yapmak amacıyla kullanmıştır.³⁹⁷

Kant, *grenze* ve *schranke* kavramlarını, meşru ve meşru-olmayan bilgiye ilişkin bir analogi olarak kullanmaktadır. Kant'a göre insan aklının matematik ve doğa bilimlerine ilişkin kısıtlamaları (Alm: *schranke*, İng: limits), metafiziğe ilişkin sınırları (Alm: *grenze*, İng: boundary) vardır. Çünkü matematiğin ve doğa

³⁹⁴ Howard Caygill, **A Kant Dictionary**, s:280

³⁹⁵ Orman, "Hegel Felsefesinde Sınır Kavramının Önemi", s:139

³⁹⁶ *Grenze*'nin Latince kökeni olan *terminus*; ulaşılamaz olanın alanına göndermede bulunur. Ayrıntılı bilgi için Bkz: Serena, Feloj, "Methaphor and Boundary", s:38 vd.

³⁹⁷ Susan Meld Shell, **Kant and The Limits of Autonomy**, Cambridge, Massachusetts, London, Harvard University Press, 2009, s:30

bilimlerinin sınırları (schränke-limit) hiçbir zaman tamamlanamaz olanın alanına ilişkin iken, metafiziğin sınırları (grenze-boundary) ulaşılamaz olanın alanına ilişkin bir ima içermektedir. Anlama yetisi, bir koşullardan bir başka koşulluya geçen bir yeti olarak, hiçbir zaman tamamlanmayacak olan söz konusu sürecin sınırlarını (grenze-boundary) belirlemekten acizdir. Akıl ise bilinebilecek olanın ve bilinemeyecek olanın sınırlarını düşünmeye eğilimlidir ve bunun için akıl kendini “*bu sınırın (boundary) dışında olanın onun içinde olanla bağıntısını bilmekle sınırlandırmak (limit)*”³⁹⁸ zorundadır. Saf Aklın Eleştirisi ile başlayan Kritik Projesi ise akla kendi sınırlarını, yine aklın kendi işleyişinden hareketle gösterme girişimidir.

Matematik ve doğa bilimlerinde gerçekliğin –özdeşlik ve çelişmezlik ilkeleri gereği- olumsuzlamaya (negation) dayalı bir tanımlı verildiğinden Kant, *schränke*’yi kullanmayı tercih etmektedir. Diğer taraftan grenze (boundary) bir uzam varsayar ve akıl, çevresinde kendibaşına-şey’ler ile ilgili bir uzam görüyor gibidir. Oysa aklın meşru kullanımı sadece görüşlere ilişkindir ve görüşlerin ötesine ilişkin bir bilgi iddiasında bulunamaz. Kant, geleneksel metafiziğin aklın söz konusu meşru olmayan kullanımı sonucunda ortaya çıktığını ileri sürmekte ve yeni bir tür metafizik önermektedir. Bu yeni metafizik, aklın deneyimden bağımsız kullanımının eleştirisinden hareketle akla verilecek bir pusula ile ona kendi sınırlarını çizdirmekten ve akla bu sınırları aşmaya yönelik doğal zaafılarını gösterme girişimidir. Bu anlamda sınır, bilgi edinmek için en ideal yerlerden biridir, zira düşünmek için gerekli olan diyalektik yarılmayı sağladığı gibi böldüğü her iki yanın da zenginliğini kendisinde taşıyan bir tür kıyı etkisine sahiptir. Diğer taraftan Kant’ın önerdiği metafiziğin, akla mutlak bütünlüğe ulaşmayı vadederek onu peşinden sürükleyen geleneksel metafiziğin yaşattığı doyumunu yaşatması mümkün değildir. Zira aklın sınırlarına ilişkin söz konusu ‘yeni’ metafiziğin vadettiği tek şey, sahip olunan sınırların haritasından fazlası değildir.

Transsendetal Felsefe’nin temel amacı aklın deneyimden bağımsız kullanımının eleştirisini yapmak ve aklın saf kullanımının imkân ve sınırlarını belirlemektir. Bu bağlamda Kant, saf aklın kullanımının sınırlarını belirlemek üzere

³⁹⁸ Kant, *Prolegomena*, s:116 (182.par.)

ilk sınır taşlarını metafiziğin kavga alanına şöyle yerleştirir: Uzay-zaman ve anlama yetisinin saf kavramlarının, deneyi olanaklı kılmak dışında bir işlev ve kullanımları yoktur. İdelerin ise aklın ihtiyacı olan birlik-bütünlük verme işlevi dışında bir işlevi yoktur. Diğer bir deyişle idelere düzenleyici değil kurucu bir işlev vermek aklı kendi içinde ikiliğe düşüren bir diyalektiğe yol açmaktadır. Dolayısıyla Kant, gerek uzay-zaman gerekse anlama yetisinin saf kavramları olan kategorilerin işlevini deneyim nesnesini kurmakla sınırlandırırken, ideleri ise deneyime birlik kazandıran düzenleyici işlev ile sınırlandırarak geleneksel metafiziğin düştüğü yanılgıları (schein) engellemeyi amaçlamıştır.

Ancak Kant'a göre burada Hume'un düştüğü yanılgıya düşmemek için çok dikkatli olunması gerekmektedir. Kant'a göre Hume, aklımızın sınırlarını şeylerin kendilerinin olanağının sınırı ilan etmek gibi bir hataya düşmüştür. Hume'un Diyaloglarını bunun örnekleri olarak gören Kant, skeptisizmin de metafizikten ve onun polissiz diyalektiğinden çıktığını ileri sürerek eleştirmektedir.³⁹⁹ Bu anlamda Skeptisizm de tıpkı Dogmatizm gibi sınır tanımamanın bir sonucudur. Bu sınır ihlalini önlemenin yolu ise Kant'a göre, yetilerimizi olanaklı tek yeti biçimi olarak görmemek, deneyi olanaklı kılan ilkeleri kendinde-şey'lerin özellikleri sanmamak ve şeylerin kendi başına varoluşlarının bizim tarafımızdan bilinemeyeceğini kabul etmektir. Aklın deneyimle yetinmeyen doğası bizi sık sık sınır ihlaline teşvik edeceğinden *Eleştiri*, aklın imkânlarını olduğu kadar eğilim ve zaaflarını da bilmenin kazandırdığı bir refleksle söz konusu yanılsamaların önüne geçecektir.

Matematikte kavrayışların genişlemesinin imkânı ya da doğa bilimlerinde yeni açıklamalar yapmanın imkânı sınırsızdır. Matematiğin sadece görüşlere götürmesi, metafizik ve ahlakın kavramlarının onun alanının dışında kalması buradaki sınırlamaları (schränken) ifade eder. Matematiğin bu alanlara herhangi bir teması olmadığı gibi buna ihtiyaç da duymaz. Doğa bilimleri ise kendisini deneyimle sınırlandırarak, ilk ve son nedenlere ilişkin metafizik açıklamalara ihtiyaç duymaksızın doğadaki ilişkileri açıklamaktadır. Ancak akıl, matematik ya da doğa bilimlerinin sınırlamalarıyla yetinmeyerek daha ötesine geçmek isteyen bir doğaya

³⁹⁹Kant, a.g.e., s:105 (165.par.)

sahiptir. Kant’a göre metafizik, deneyden rastlantısal bir genişleme ile ortaya çıkmamış tam tersine - diğer tüm bilimlerden daha çok- doğa tarafından içimize konmuştur.

“Ne var ki metafizik, saf aklın (...) dialektik çabaları sırasında, bizi sınırlara [grenzen] götürür; transsendental ideler de —onlarla alışverişte bulunulamayacağından, aynı zamanda da hiç gerçekleştiremeyeceğinden— bize yalnız aklın saf kullanımının sınırlarını [grenzen] göstermekle kalmazlar, aynı zamanda bu ideleri belirleme yolunu da gösterirler; en sevgili çocuğu olarak Metafiziği doğurmuş olan aklımızın bu doğal kuruluşunun amacı ve yararı da budur.”⁴⁰⁰

Kant’a göre anlama yetisinin saf kavramlarında, bizi onları deneyin ötesinde kullanmaya yönelten “*ayartıcı bir şey*”⁴⁰¹ vardır. Bu nedenle töz, kuvvet, gerçeklik ve nedensellik gibi kavramlar duyusal bir şey içermedikleri gibi noumenon ile ilgili görünmektedirler ve bu tür kavramları deneyin ötesinde kullanma eğilimi saf aklın sık sık düştüğü bir yanılgıdan ibarettir. “*Ve böylece kimse farkına varmadan, anlama yetisi deneyin evine çok daha geniş bir bölme ekler, bunu sırf düşünce varlıklarıyla doldurur ve başkaca doğru olan kavramlarıyla kullanımının sınırlarını [grenzen] aştığının, bir defacık bile olsun farkına varmaz.*”⁴⁰²

Kant, Saf Aklın Eleştirisi’nde; saf anlama yetisinin kavramlarının kaynağının duyular olmadığını, deneyimin bu kavramların kullanımının şemasını sağladıkları, bu şemaya uygun nesnelerin de ancak deneyde bulunacağını göstererek söz konusu yanılsamaların kaynağını göstermiştir. Buna ek olarak anlama yetisinin saf kavramları ve ilkeleri aracılığıyla deney alanının dışında hiçbir şey düşünülmemeyeceğini göstererek bu sınır aşımının önüne geçmeye çalışmıştır.⁴⁰³ Kant’a göre duyusal alanın ötesinde herhangi bir görü olmadığı için anlama yetisi kavramlarının duyusal alanın ötesinde kullanımı gibi bir durum da söz konusu değildir. “*Çünkü bunlar verilmiş görülerle ilgili olarak yargının sırf mantıksal biçimini belirlemekten başka bir şey yapamazlar.*”⁴⁰⁴

Kant bu noktada kadim duyulur-düşünülür dünya ayrımındaki *düşünülür* (intellektuel) dünya anlayışına bir *eleştiri* getirmektedir. İntellektuel, anlama

⁴⁰⁰ Kant, a.g.e., s:107 (168.par.)

⁴⁰¹ Kant, a.g.e., s: 67 (105-106.par.)

⁴⁰² Kant, a.g.e., s: 67-68 (105-106.par.)

⁴⁰³ Kant, a.g.e., s: 68 (106-107.par.)

⁴⁰⁴ Kant, a.g.e., s: 68 (107. par.)

yetisinin sağladığı bilgileri ifade ederken, *intelligibel* [düşünülür] sadece anlama yetisi ile tasarımlanabilen ve duyuşal hiçbir görümüz tarafından ulaşılamayacak olan nesnelere karşılık gelmektedir. Kant’a göre her nesne, olanaklı bir görüyü gerektirmektedir bu nedenle nesneleri dolaysız gören bir anlama yetisi düşünülebilir ancak bilinemez. Kant’ın *düşünülebilir olan ve bilinebilir olan* arasına çizdiği bu *sınır* Saf Aklın Eleştirisi’nde önemli bir yere sahip olacaktır.⁴⁰⁵ Geleneksel metafiziğin beslendiği kaynaklardan biri olarak gördüğü intellektual-akli görü düşüncesinin, dolayısıyla Platon ile başlayan geleneğin, eleştirisini yapan Kant bu türden bir bilmenin insanın anlama yetileri sınırları dâhilinde mümkün olmadığını savunur.⁴⁰⁶ Dolayısıyla anlama yetisi ile tasarımlanabilen ve duyuşal hiçbir görümüz tarafından ulaşılamayacak olan nesnelerin var olup olmadığına dair soru sormak mümkün olsa da bu sorunun cevabını vermek mümkün değildir.

*“Bu sorunun nesnesi, kendi başına olanaklıdır, ama çözümü anlama yetimizin yapısına bakılırsa, tamamen olanaksızdır; çünkü anlama yetimiz bir görü yetisi değil, sadece verilmiş görülerin bir deneyde bağlantılılıklarının yetisidir. Bu nedenle deneyin, kavramlarımızın bütün nesnelerini içermesi gerekir; onun dışında ise bütün kavramlar, temeline bir görü konamayacağı için, anlamsız kalacaklardır.”*⁴⁰⁷

Kant, transsental idelerin bizi –sanki- görüngülerin uzamının, hakkında hiçbir şey bilemeyeceğimiz noumenonların boş uzamı ile birleştiği yere kadar götürüyormuş gibi bir yanılsamaya sebebiyet verdiğini ve saf aklın sınırlarını [grenzen] da bu yolu takip ederek belirleyebileceğimizi iddia eder. Dolayısıyla Kant aklın düşünce varlıklarına ilişkin sınırlamalarını [schränke] anlama yetisinin saf kavramlarının sadece deneyime yönelik kullanımı olarak belirlerken, aklın sınırlarını [grenze] idelerin bizi götürdüğü ve hakkında hiçbir zaman hiçbir şey bilemeyeceğimiz noumenal alanın sınırı olarak belirler.

*“(...) kavramlarımızın nesnel gerçeklikle örtüşmesinin sınırı [schränke-limit] şeylerin olanaklılıklarının sınırı [schränke-limit] değildir. Dahası bu sınırlama [schränke-limit] kategorilerin kullanımını duyusallıkla ve (...) pratik aklın idelerinin özgün bir kullanımıyla sınırlar [grenze-boundary]”*⁴⁰⁸

⁴⁰⁵ Kant, **CPR**, BXXVII, A146

⁴⁰⁶ Bkz: Aliye Kovanlıkaya, “Kant’ta Akli Görünün İptaline Dair”, **Muğla Üniversitesi Uluslararası Kant Sempozyumu Bildirileri Kitabı**, Ed: Nebil Reyhani, Ankara, Vadi Yayınları, 2006, s:77- 84

⁴⁰⁷ Kant, **Prolegomena**, s:68-69 (108.par.)

⁴⁰⁸ Kant, **Correspondence**, (Kant’ın Reinhold’a yazdığı 12 Mayıs 1789 tarihli mektubu), s:301(11:39)

Bu bağlamda *sınırlama-kısıtlama* [schränke] ve *sınır* [grenze] kavramları ve bu kavramların kullanımları arasındaki ayrımı şöyle açıklamak mümkündür: *Sınırlama* [schränke] negatif bir kullanıma sahipken, *sınır* [grenze] pozitif bir kullanıma sahiptir. Bir başka deyişle *sınırlama* [schränke], deneyim nesnesinin öznenin yetilerinden bağımsız bir kendi başınlığının olabileceğini *düşünmek* ancak bunu *bilemeyecek* olma ile ilişkilidir. Bilinebilir olanı -sınırın içine kalanı- referans olarak alıp bunun ötesini düşünebiliyor ancak bilemiyor olmak *sınırlamanın* [schränke] negatif yönüdür. Diğer taraftan, *sınırın* [grenze] buna benzer bir değillemeye bağlı negatif yönü yoktur, sınırın [grenze] kendisi de sınıra dahildir: “(...) *yüzey, cisimsel uzamın sınırıdır, ama kendisi de bir uzamdır; nokta bir çizginin sınırıdır, ama yine de uzamda bir yerdir.*”⁴⁰⁹ Bu nedenle sorulması gereken soruyu Kant şöyle formülize etmektedir:

“(...) *bildiğimiz şeyi bilmediğimiz -hiç bilemeyeceğimiz- şeye bağlarken aklımız ne yapıyor? Burada bilinen, bir hiç bilinmeyene (ve hep bilinmeyen olarak kalacak olana) gerçekten bağlantı içine sokuluyor; bununla bilinmeyen bir nebze daha bilinir kılınıyorsa bile -bunu gerçekten ummamız gerek- bu bağlantılılık kavramı yine de belirlenebilir ve açıklığa kavuşturulabilir olsa gerek.*”⁴¹⁰

Kant’a göre her tür idealizasyon aklın bu türden bir sınır tanımamasının sonucunda ortaya çıkmaktadır. Deneyimle yetinmeyen aklın tamlığa ve mutlak olana ulaşma çabasının götürdüğü *en yüce varlık* kavramı da aklımızın O’na anlama yetisi ya da isteme (wille) özelliklerini yükleyerek onu kendisi için kavranabilir hale getirmeye çalışmasının bir sonucudur. Ancak bu özellikleri kendi deneyimimizden hareket ederek ona yüklediğimiz düşünülürse bir tür antropomorfizme düştüğü açıktır ki bu da “en yüce varlık” kavramının tanımı ile bir çelişkiye düşmek anlamına gelmektedir. Saf bir anlama yetisi düşünmeye çalıştığımızda onu deneyimden bağımsız hale getirmek üzere duyusalılıktan ayırdığımız durumunda geriye sadece düşünmenin biçimi yani mantık kalacaktır ki onunla bir nesneyi bilmek mümkün değildir. Kant durulması gereken sınırı Hume’a getirdiği eleştiri-kritik aracılığıyla çizmektedir:

“ *Hume hep şunda ısrar eder (öncesiz-sonrasızlık, her yerde bulunma, her şeye gücü yetme gibi ontolojik yüklemelerden başka yüklemeler yükleyemediğimiz bir ilk-varlığın yalnızca kavramıyla hiçbir şey düşünemeyiz, somut olarak bir kavramı sağlayacak*

⁴⁰⁹ Kant, **Prolegomena**, s:108 (170.par.)

⁴¹⁰ Kant, a.g.e., s:109 (170.par.)

özelliklerin eklenmesi gerekir 'o bir nedendir' demek yetmez, nedenselliğinin nasıl olduğunu da -söz gelişi anlama yetisi ve istemeyle mi- söylemek gerek (...)"⁴¹¹

Bu nedenle, saf aklın transsendent yargılarından kaçınma yasağı, aklın meşru kullanımının uzandığı sınırın [grenze] üzerinde son bulur. "*Kant, Grenze kavramını bilginin (Erkenntnis) alanını ve bu alanın dışında kalan ideleri işaret etmek için kullanır.*"⁴¹² O halde ideler, bir yandan insan aklının sınırlarını [grenzen] belirlerken aynı zamanda -sınırın içerisinden bakıldığında- deney bilgisini sınırsızca yaymaya, deneyin ötesine geçmeye ve kendi başına şeyler konusunda yargıda bulunmaya yönelik bir *sınırlama* [schränke] getirmektedir. Bu nedenle idelerin konumu, sınırın içine ve dışına yönelik negatif ve pozitif olmak üzere iki yönlü bir fonksiyona sahiptir ki her sınır gibi doğası gereği sahip olduğu bu ikili yapı, düşünmek için gerekli olan diyalektik yarılmayı da mümkün kılmaktadır. Kanımızca bilinebilen ve düşünülebilen ayrımı da sınırın içini ve dışını düşündüğümüzde bizim için kavranabilir bir hal almaktadır.⁴¹³ Kant'ın durmamız gerektiğini düşündüğü sınır da tam burasıdır:

*"Dünyanın, kavramı bu dünyanın içinde edinebileceğimiz tüm bilginin dışında olan bir varlıkla yalnızca ilgisi konusunda yargıda bulunmakla yetinirsek, bu sınırdaki (grenze) duruyoruz demektir."*⁴¹⁴

Kant'a göre de bazı konular hakkında edinebileceğimiz yegâne bilgi, fenomenal olanın sınırında olması ve/veya bu sınırın ötesinde kalmasından ibarettir. Böyle durumlar için "*Sınır, bilgi edinmek için en iyi yerdir.*"⁴¹⁵ Çünkü onlar hakkında sahip olabileceğimiz bilgi sınırın içine nisbetle konumlarından ibarettir. Kant; Tanrı, özgürlük, evren gibi idelerin sadece dünya ile olan bağıntısını düşünebileceğimizi ancak bu bağıntıyı açıklamanın bizim için hiçbir zaman mümkün olmayacağını savunur. Tanrı'ya insana dair nitelikleri yüklemeyerek dogmatik antropomorfizmden kaçınmak mümkündür. Ancak bu nitelikleri Tanrı'nın dünya ile olan bağlantısına yüklediğimizde -bu nesnenin kendisiyle ilgili olmayacağından-

⁴¹¹ Kant, a.g.e., s:110 (173.par.)

⁴¹² Özgüç Güven, "Kant'ın Grenze ve Schranke Ayrımı Yoluyla Felsefenin Yapısı Hakkında Bir Soruşturma", **Felsefe Arkivi**, İstanbul, İstanbul University Press, Sayı: 51, 2019, s:387

⁴¹³ Çakmak Cengiz, "Susma ve İfade Edilemeyen", **Felsefe Arkivi**, İstanbul, İstanbul University Press, Sayı: 31, 2007, s:21

⁴¹⁴ Kant, **Prolegomena**, s:111 (175.par.)

⁴¹⁵ Paul Tillich, **On The Boundary-An Autobiographical Sketch**, New York, Charles Scribner's Sons, 1966, s:13 (Religious Realization, Religiöse Verwirklichung, Berlin, Furche, 1929)

sadece bizim için ve sadece dille ilgili olan simgesel bir antropomorfizme izin verilmiş olacaktır.

“ ‘Dünyaya, sanki en yüce bir anlama yetisinin ve istemenin yapısı imiş gibi bakmak zorundayız’ dediğim zaman, ancak şu kadarını söylemiş oluyorum: bir saatin, bir geminin, bir alayın saatçısıyla, mühendisle, komutanla ilgisi neyse, duyular dünyasının (ya da görünüşlerin tümü kavramının temelini oluşturan herşeyin) o bilinmeyenle ilgisi de odur. Bu bilinmeyeni ben, kendi başına olduğu şekilde gerçeği bilmiyorum, ama yine de benim için olduğu şekilde, yani bir parçası olduğum dünyayla ilgisinde biliyorum.”⁴¹⁶

Kant sınır [grenze] ve sınırlama [schränke] kavramlarının kullanarak sınırın içine ve dışına olduğu kadar sınırın kendisi üzerinde düşünmeye davet etmektedir. Örneğin anlama yetisinin sınırlarının ötesinde kalan Tanrı’nın niteliklerini değil, dünya ile olan ilişkisinin niteliğini düşünmek meşru bir düşünme olarak konumlandırılmaktadır. Böylece Tanrı’nın kendi başına ne olduğu bizim için bilinemez kaldığında geleneksel metafiziğin düştüğü birçok hatadan da uzak kalınmış olunacaktır. Bu hatalar; insana ait özellikleri Tanrı’ya yüklemek, doğaya ilişkin bilgileri doğaüstüne ilişkin açıklamalarla doldurmak ve ahlak alanına kadar uzanan yanlış çıkarımlarla ahlaki sorumluluğu fes etmek gibi hatalardır.

Hume teizmin antropomorfizme kaçınılmaz bir biçimde bağlı olduğunu düşündüğünden aklın kullanımını olanaklı deney alanı ile sınırlamıştır. Ancak Kant, bu sınırı –Hume’un gözden kaçırdığını düşündüğü- bir başka sınır ile birleştirerek teizmin karşısına çıkan güçlüklerin çözülebileceğini savunmaktadır. Söz konusu ilke: “olanaklı deneyin alanını, aklımızın gözündeki kendi kendini sınırlayan alan olarak görmeme ilkesi(…)”⁴¹⁷dir. Kant’a göre Saf Aklın Eleştirisi’nin amacı, Hume’un savaştığı dogmatizm ile onun buna karşı getirmek istediği Skeptisizm arasında bulunan gerçek orta yolu da çizmek ve Hume’un karaya oturttuğu gemiyi güvenli bir limana ulaştırarak ona benzeri yolculukları için eksiksiz bir yol haritası, pusula ve kaptan vermektir.

“(…)Hume da böyle bir biçimsel bilimin olanaklı olduğunu sezmemişti ve gemisini emin bir yere getirmek için, -her ne kadar orada kalıp çürüyecek 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

⁴¹⁶ Kant, **Prolegomena**, s:112 (175.par.)

⁴¹⁷ Kant, **Prolegomena**, s:115 (180.par.), Kant, **CPR**, (A254-56 / B310-12)

dümencilik sanatının emin ilkelerine göre, gemiyi kendisine uygun görünen yere emin bir şekilde sürebilsin.”⁴¹⁸

Kant, aklın meşru kullanımının sınırlamalarını (schränke) belirlemek için duyusal bir imge olan sınır (grenze) imgesini kullanmaktadır.⁴¹⁹ Duyular dünyası sadece görünüşleri (Erscheinung) kapsasa da, görünüşlerin ardında kendi başına şeylerin (noumenon) varlığı anlama yetisi tarafından varsayılmaktadır. O halde anlama yetimiz için hem görünüşlerin varlığı hem de görünüşlerin ardındaki kendinde şeylerin varlığı –varsayım olarak olsa bile- söz konusuysa bu iki alan arasındaki ayrım nasıl yapılmalıdır? Bu nedenle Kant için sorulması gereken soru şudur: “ (...) akıl bu iki alanla ilgili olarak anlama yetisine sınırlar [grenzen] koymak için ne yapıyor?”⁴²⁰

Söz konusu sınırı bir koşullu olandan bir başka koşullu olana uzanan deneyin kendi kendisine koyması mümkün değildir. Bu nedenle sınırı çizecek olan anlama yetisinin saf varlıklarının alanıdır. Bilginin ancak olanaklı deneyin ötesinde bir varlığı söz konusu olmadığından anlama yetisinin saf varlıklarının alanı hakkında bilgi sahibi olmak mümkün değildir. Ancak *sınır* [grenze], kapsadığı alana olduğu kadar dışarıda bıraktığı alana da ait olan ikili bir doğaya sahiptir. Bu nedenle “(...) *sınırın* [grenze] kendisi (...) pozitif bir şey olduğu için aklın ediebildiği bilgi yine de gerçekte pozitif bir bilgidir.”⁴²¹

Kant’a göre deney alanının deneye konu olmayan ve dolayısıyla bizim için bilinmez olarak kalmak zorunda olan bir şey ile sınırlandırılması da bir bilgidir. Bu bilgi, aklın duyular dünyasının içinde kapanıp kalmasını önlediği gibi, onun dışında da kaybolmaz. Akıl bu *sınır* sayesinde edindiği bilgiyi, sınırın dışında kalanın sınırın içinde olan ile bağlantısına ilişkin bilgi ile sınırlandırır. Metafiziği “(...) *insan aklının sınırlarının (schränke-limit) bilimi*”⁴²² ve her tür teodiseyi “(...) kendi

⁴¹⁸ Kant, **Prolegomena**, s:10 (17. par.)

⁴¹⁹ Kant, a.g.e., s:115 (180.par.), Kant, **CPR**, (A 288-89, B345)

⁴²⁰ Kant, a.g.e., s:115 (181.par.)

⁴²¹ Kant, a.g.e., s:115 (181.par.)

⁴²² Kant, **Dreams of a Spirit-Seer**, s:384

*sınırlarını görmezden gelen aklın bir savunması”*⁴²³ olarak tanımlayan Kant, geleneksel metafiziğin eleştirisini de bu sınır hattını belirginleştirerek yapar. Ona göre metafiziğin yüzyıllar boyunca bir arpa boyu yol katedememesinin nedeni, aklın sınırlarını görmezden gelen tavrıdır.

Bilgiyi, görünüşler (Erscheinung) ile sınırlandıran Kant’a göre görünüşlerin ardında olduğunu –mantıksal olarak- varsaymak durumunda olduğumuz kendinde-şey’lerin varlığının görünüşle ile bağlantısı dışında sınırın ötesine dair herhangi bir bilginin olması mümkün değildir. Böylece Kant, kendi algımızın mutlak gerçekliği ifade ettiğini idda eden dogmatik tavır kadar görünüşlerin de bizim için bilinebilirliğinden şüphe eden radikal şüphecilik arasında bir denge kurmayı amaçlamaktadır. Çünkü dogmatizmde anlama yetisinin işleyişi gereği bilgi sahibi olamayacağı konular hakkında sınır tanımayan açıklamalar yapılmakta, septisizmde ise bilginin olduğu kadar ahlak ve inanç alanının imkanı ortadan kaldırılmaktadır. Bu anlamda her iki durumu da bir sınır ihlali olarak görmek, Kant’ın Eleştirel Felsefesi’ni de söz konusu sınır ihlallerini önlemek amacıyla girilen bir sınır çizme projesi olarak değerlendirmek mümkündür.

*“Bu şekilde, bütün eleştirinin sonucu olan yukarıdaki şu önerme ‘bütün a priori ilkeleriyle akıl, bize olanaklı deneyin nesnelerinden öte, bunlarda da deneyde bilinebilecek olandan öte bir şeyi hiçbir zaman öğretmez’ önermesi ayakta kalır; ne var ki bu **sınırlama** [schränke] aklın bizim deneyin nesnel **sınırına** [grenze] kadar, yani kendisi deney nesnesi olmayan ama tüm deneyin en yüksek temeli olması gereken bir ilgiye götürmesini engellemez.”*⁴²⁴

Böylece sınırın ötesinde yer alan kendi başına şeyler bizim için her zaman bilinemez olarak kalacak olsa da görünüşlerin arkasındaki varlıklar olarak varsayımla zorunlulukları görmezden gelinemeyecektir. Söz konusu sınır sayesinde aklın koşullu olan ile yetinmeyerek koşulsuza yükselmek isteyen doğasına ilişkin bilgi sahibi olmamız mümkün olmaktadır. Ancak bu sınırın varlığına dair bilginiz ve sınırın dışının içi olan bağlantısı dışında edinebileceğimiz başka bir bilgi ya da umabileceğimiz başka bir yarar yoktur. *“(…) Ondan akla uygun bir şekilde dilenebilecek ve onunla yetinmek için yeterli bir nedene sahip olduğumuz bütün*

⁴²³ Kant, “Bütün Felsefi Teodise Denemelerinin Başarısızlığı Üzerine”, s:202-214

⁴²⁴ Kant, a.g.e., s:116 (182.par.)

yarar da budur.”⁴²⁵ Ancak bu, tek yarar olsa da azımsanacak bir yarar değildir. Aklın meşru deney alanının sınırlarını tanımayan doğasının onu bir takım yanılsamalara sürüklemesi kaçınılmazdır ki geleneksel metafizik tarihini bu türden yanılsamaların tarihi olarak okumak mümkündür. Kant’a göre Kritik Projesi’nin olanaklı hale getirdiği bu sınır çizme girişimi sayesinde aklın söz konusu doğal eğilimlerinin sınırlandırması mümkün olabilmiştir ve yanılsamaların bilginin gelişimine verdiği zararın önüne geçilebilmiştir. O halde “ (...) *artık araştırılmaya değer bir tek sorun kalıyor: aklımızın bu aşkın kavramlara yatkınlığının yöneltilmiş olabileceği doğal amaçları bulmak.*”⁴²⁶

Bir başka deyişle aklımız neden deneyimin sınırlarını aşan kavramlara ihtiyaç duymaktadır? Doğal teolojiyi aklın sınırlarında yer alan bir etkinlik olarak gören Kant, aklın en yüce varlığın idesine yönelme ihtiyacının çözülmesi gerektiğini düşünmektedir. Akıl, deneyim alanına ilişkin bilgisine olanaklı en büyük birliğin ilkelerine göre yön verme ihtiyacı ile duyan bir yetidir. Aklın söz konusu birliğe bir gerçeklik atfetme girişimi, duyular dünyasının ötesinde olan ve akılla kavranan bir varlığın zorunlu olarak bulunmasını gerektirmektedir. Bu nedenle, akıl bunu - yalnızca analogi yoluyla da olsa- belirlemeye ihtiyaç duyar ki bu durum, Kant’a göre aklın *en yüce varlık* idesine yönelmesinin de nedenidir.

“ (...) *bütün transsendental idelere baktığımda, (...) bu doğal yatkınlığın yöneldiği amaç, kavrayışımızı deneyin sınırlarından ve sırf doğaya bakmanın sınırlamalarından, önüme hiç olmazsa saf anlama yetisi nesnelerini kapsayan, hiçbir duyusallığın ulaşamayacağı bir alan açılacak kadar kurtarmaktır. Gerçi bunu yaparken amacımız, bu alanla kurgusal olarak uğraşmak değildir (çünkü ayağımızı basabileceğimiz bir yer bulamayız); amacımız, aklın ahlâksal bakımdan vazgeçilmezcesine gereksediği pratik ilkelerin genelliğine —zorunlu beklentileri ve umutları için böyle bir yol bulamadıklarında ulaşamayacakları genelliğe (ulaşmaktır.)*”⁴²⁷

Yukarıdaki alıntıdan da anlaşılabileceği gibi, aklın yönelme ihtiyacı duyduğu saf kavramlar hakkında (aklın) teorik kullanımının sınırları içerisinde bir bilgiye sahip olmak mümkün değildir. Teorik alanda edinilebilecek yegâne bilgi, aklın doğası gereği sahip olduğu bu eğilimin söz konusu idelere olan yönelmenin kaynağı olduğu

⁴²⁵ Kant, a.g.e., s.116 (183.par.)

⁴²⁶ Kant, a.g.e., s: 117 (183-184.par.)

⁴²⁷ Kant, a.g.e., s:117-118 (184-185.par.)

ve bir sınır ihlali olan yanılsmaya düşmesine yol açtığı bilgisidir. Söz konusu bilgi dikkate alınmadığında ise sınır ihlali kaçınılmaz olacaktır. Kant’a göre “*Aklın sınırları bir kez ihlal edildiğinde yanılsama binlerce kez bu yarıktan sızar.*”⁴²⁸ Aklın doğası gereği sahip olduğu bu sınır [grenze] tanımaz tavra, yine aklın içerisinden getirilecek sınırlamalarla [schränke] karşı konulmalıdır. Ancak bu sayede aklın teorik kullanımının ayağını basacak bir yer bulamayacağı bu alanda aklın pratik kullanımındaki zorunlu beklentileri ve umutları için bir yer açılabilecektir. Kant’ın “*(...) inanca yer açabilmek için bilmeyi bir yana atmak (vazgemek) zorunda kaldım.*”⁴²⁹ cümlesini de bu bağlamda değerlendirerek teorik bilginin fenomenal alanla sınırlandırılması biçiminde yorumlamak mümkündür.

Söz konusu sınırların tanınması Kant’a göre, felsefeyi geleneksel metafiziğin düştüğü yanılsamlardan kurtarmaktadır. Transsendental ideler, teorik aklın bilme sınırları [grenze] dışında kaldıkları için pozitif bir bilgi edinmeye imkân vermeseler de Psikolojik idenin varlığı Materyalizm’den, kozmolojik idenin varlığı Natüralizm’den ve teolojik idenin varlığı ise Kadercilik’ten kurtarma işlevi görmekte ve “*(...) cüretli ve aklın alanını daraltan*”⁴³⁰ iddialarını ortadan kaldırmaktadır. Kant’a göre aklın sınırlarını tanımaksızın ruh, evren, özgürlük, ölümsüzlük gibi konulara ilişkin doğasından kaynaklanan ilgisi ve bilme isteğinin sonuçları olarak görülebilecek bu anlayışlar meşru olmayan bilginin örneklerinden başka bir şey değildir.

“*(...) ruhumuzun aslında ne olduğunu sormadan kim dayanabilir?, (...) dünyanın süresi ile boyutları, özgürlük ile doğa zorunluluğu gibi bütün kozmolojik sorularda yalnızca deney bilgisiyle kim yetinebilir? (...) bütün yasakları bir yana iterek aşkın idelerde kendini yitirmek, deneyle haklı çıkarabileceği bütün kavramların ötesinde olan bir varlığın (...) kavramında dinginlik ve doyum aramak zorunluluğunu duymayan kimse var mı?*”⁴³¹

Dolayısıyla metafizik Kant’a göre, aklın doğal bir eğilimi olarak vardır ancak “*(...) kendi başına kaldığında diyalektik ve aldatıcıdır.*”⁴³² Bu nedenle metafiziğin bir bilim olabilmesi için aklın kendisinin bir eleştirisini yapması, anlama yetisinin saf

⁴²⁸ Kant, “Determination of the Concept of a Human Race”, **Antropology, History and Education**, Ed: Günter Zöllner, Robert B. Loudon, Londra, Cambridge University Press, 2007, s:151 (8:97)

⁴²⁹ Kant, **CPR**, BXXX

⁴³⁰ Kant, **Prolegomena**, s.118 (185.par.)

⁴³¹ Kant, a.g.e., s:106 (165.-166.par.)

⁴³² Kant, a.g.e., s.120 (188.-189.par.)

kavramlarının tam ve eksiksiz bir dökümünü belirlemesi, *sintetik a priori bilginin olanağını*, kullanışlarının ilkelerini ve sınırlarını belirlemesi gerekmektedir. Metafizik, ancak bu takdirde bir bilim olma imkânını elde edebilecektir. Kant, Eleştirel Felsefe'nin metafiziğin bir bilim olabilmesi için gerekli olan tüm araçları ona sağladığını savunmaktadır. Böylece Eleştiri'nin tadını alan kişi de artık geleneksel metafizikçilerin yüzyıllardır yaptığı dogmatik gevezelikler ile yetinmeyecek çünkü bu gevezeliklerin aklının doğal bir eğilimi sonucu düştüğü bir yanılsama olduğunu fark edecektir. Kant'a göre Eleştiri'nin felsefeye kazandırdığı refleks budur. Bu nedenle Eleştiri'nin geleneksel metafizik karşısındaki konumu, kimyanın simya, ya da astronominin astroloji karşısındaki konumuna benzemektedir.

“Şu kadarı kesindir: eleştirinin tadını bir kere almış olan kişi, daha önce zorunlu olarak yetindiği bütün dogmatik gevezeliklerden hep tiksinti duyacaktır; çünkü akli bir şeye gereksinim duyuyordu, ama onu besleyecek daha iyi bir şey bulamıyordu.”⁴³³

Metafiziği, aklın doğası gereği sahip olduğu bir eğilim olarak gören Kant, bu eğilimin farkında olmanın önemine vurgu yaparak aklın doğası gereği ihtiyaç duyduğu idelerin gerçekte varolup olmadığının bizim için bilinemez olarak kalmasını aklın teorik kullanımını sınırlandırsa da pratik kullanımına yer açtığını vurgulamaktadır. Eleştiri'nin üstlediği bu zor görevi yerine getirme motivasyonunu, *"zorunluluğun karşı konmaz yasası"*⁴³⁴nda bulduğunu ifade eden Kant, söz konusu zorunluluğun ahlak alanında özgürlüğün çelişkiye düşülmeksizin -en azından- *düşünülebileceği* alanı açmak olduğunu belirtir.⁴³⁵

“(...) Ama bu, Eleştiri bize daha önce kendilerinde şeyler açısından kaçınılmaz bilgisizliğimizi gösterdiği ve teorik olarak bilebileceğimiz her şeyi yalnızca görünüşlerle sınırlandırdığı için olanaklıdır.”⁴³⁶

Çizilen sınırlar dâhilinde kaldığı sürece saf aklın a priori bileceği bir şey yoktur. Çünkü nesne ve bilgi, aklın kaynağını nesnede bulduğu bir şey değil, aklın bizatihi kendi kurduğu bir tasarımıdır. Dolayısıyla aklın işleyişinin kuralları bilindiğinde ve bu işleyişin ilkelerine sadık kalındığında aklın doğası gereği düştüğü

⁴³³ Kant, a.g.e., s.121 (190.par.)

⁴³⁴ Kant, a.g.e., s.122 (192.par.)

⁴³⁵ Kant, CPR, B XXIX

⁴³⁶ Kant, a.g.e., BXXIX

yanılsamalardan uzak durmak mümkün olabilecektir. Böylece Kritik Projesi geleneksel metafiziğe bir son vererek kendisini aklın sınırlarına ilişkin düşünme ile sınırlandıran yeni bir metafizik ortaya koymuştur. Kant’a göre bu olanaklı tek metafiziktir. Kant, bu yaklaşımıyla dogmatizmin sınır tanımayan açıklamalarına bir son verdiği gibi bilgi, ahlak ve inanç alanlarının imkânlarını ortadan kaldırarak Septisizme de bir son verme iddiasındadır. Ahlak alanından ve özgürlüğün imkânından vazgeçmek yerine onların varlıklarını korumak adına bilgiyi deneyimle sınırlandırmayı gerekli görmüştür. Çünkü; *“Hep kirli hava solumayalım diye, günün birinde soluk almaktan büsbütün vazgeçmemiz ne kadar az beklenirse, insan düşüncesinin günün birinde metafizik araştırmalarından büsbütün vazgeçmesi de o kadar beklenir.”*⁴³⁷

Metafizik aklın doğal eğilimi nedeniyle düşünce varoldukça olacaktır, ancak Eleştiri’den önce geleneksel metafiziğin spekülasyonlarını Swedenborg’un kehanetlerinden ayıracak ölçüt (Kriter) ya da *“esaslı olanı boş laftan ayırdedecek kesin bir ölçü henüz yoktur.”*⁴³⁸ Kant, Swedenborg’un eserlerini, *“(…) temellerindeki her türlü çarpıklık ve ölçsüzlüğüyle üzerinde etkili olan metafiziği yansıtan bir ayna”*⁴³⁹ olarak görüyordu. Geleneksel metafizik, bu yanılsamaların örneklerini fazlasıyla vermiştir. Kavramların analitik çözümlemesini yapmak bir bilim olmak için gerekli ancak yeterli değildir. Örneğin töz ve ilinek kavramlarının çözümlemesi yapılsa da varolan herşeyde ilinekler değişse de tözün kalıcı olduğu kanıtlanamadığı sürece söz konusu kavramların çözümlemesi metafiziği bir adım dahi ileri götürmeyecektir. Bu nedenle metafiziğin kaderini, sentetik a priori bilginin olanağı ve dolayısıyla –varsa- bir bilim olarak imkân, kaynak ve sınırlarının ortaya konulması belirleyecektir. Bu da Eleştiri’nin sağlayacağı ölçütler sayesinde bilgi ile saf aklın diyalektik kuruntusunu doğrudan ayırmakla mümkün olabilecektir.

*“Yoksa tanımları sivriltmek, kör-topal kanıtları yeni değneklerle donatmak, Metafiziğin çaput-kilimine yeni bez parçaları eklemek, ya da değişik bir biçim vermek; bütün bunlar yok değil, ama dünyanın istediği bu değildir.”*⁴⁴⁰

⁴³⁷ Kant, **Prolegomena**, s.122-123 (192-193.par.)

⁴³⁸ Kant, **Prolegomena**, s:4 (par.5), Kant, **CPR** (B116-117)

⁴³⁹ Ernst Cassirer, **Kant’ın Yaşamı ve Öğretisi**, s:52

⁴⁴⁰ Kant, **Prolegomena**, s:132-133 (210-211.par.)

Kant'a göre Eleştiri, yargılarımız söz konusu olduğunda bilgiyi boş sözden ayıracak ölçütü (kriter) vererek geleneksel metafiziğin alanını temizlemiş ve Teolojiyi dogmatik kurgulamanın yargılarından kurtarmıştır. Yüzyıllardır geleneksel metafizikçiler, Teoloji alanında vadettikleri sözleri tutamamış üstelik onu yaşatmak yerine ona zarar vermişler, “(...) *kurgusal Dogmatikten destek istemekle, kendine karşı düşman silâhlandırmaktan başka bir şey yapmamıştır.*”⁴⁴¹ Bu nedenle Kant'ın metafiziğin savaş alanını temizleme girişimi olarak Eleştiri Projesi, -sanıldığıının aksine- metafiziğin temel meselerine cevap vermeyi denerken çizdiği sınırlarla inanca yer açabilmeyi mümkün kılmıştır. Bu bağlamda Eleştiri'nin, geleneksel metafiziğin kibrinden uzak ve haddini bilen bir tavra sahip olduğu öne sürülebilir. Çünkü Kant'ta aklın sınırları aynı zamanda “(...) *Kant'ın Schwarmerei, dinsel hayaller adını verdiği şeyi reddeden bir aklın sınırlarıdır.*”⁴⁴²

Kant'a göre Kritik teorisinin temel kaygılarından biri olan; sınırlama (schränke-limit) ve sınır (grenze-boundary) arasındaki fark göz ardı edilemeyecek kadar önemlidir. “*Matematik ve doğa felsefesi sınırları (grenze-boundary) değil, sınırlamaları (Schränke-limit) varken metafizik diyalektik kullanımla sınırların (grenze-boundary) ötesine geçer.*”⁴⁴³ Kant'ın Kritik Projesi, metafiziğin eleştirisine olduğu kadar, aklın teorik kullanımı ve pratik kullanımının sınırlarını belirlemeyi amaçladığı için bu ayrım göz ardı edilemez. Çünkü teorik alanda çizilen sınırlar pratik alanda inanca yer açılmasını mümkün kılacaktır.

Anlama yetisinin ilkelerini bilginin kurucu unsurları olarak kullanmak, deneyimi ve bilgiyi mümkün kılmaktadır. Ancak deneyimin öznenin kurucu rolünün bir ürünü olarak tanımlanması deneyimin arkasındaki gerçekliği düşünmeyi gerektirir. Bu anlamda kendinde-şey'lerin imkânı hakkında düşünmek mümkünken, kendinde şeylerin bilgisine dair bir iddiada bulunmak bir sınır ihlalidir. Sınır, (Grenze-Boundary) her zaman ötesinde bir alan varsayar ve bu da sınırın iki tarafı

⁴⁴¹ Kant, a.g.e., s.139 (222.par.)

⁴⁴² Alain Badiou, Jean-Luc Nancy, **Alman Felsefesi Üstüne Diyalog**, Söyleşi ve Önsöz: Jan Völker, İstanbul, Metis Yayınevi, 2017, s:21

⁴⁴³ Patric L. Bourgeois, “Limit, Critique and Reason”, **Philosophy At The Boundary of Reason - Ethics and Postmodernity**, New York, State University of New York Press, 2001, s:34

hakkında konuşulabileceği gibi bir düşünceye neden olur. Oysa kendinde şey bir sınır kavram olarak düşünülebilen ancak daima bilinemeyecek olandır.

Sınırlama (schränke-limit) ise tamamen negatif bir kullanıma sahiptir. Anlama yetisinin meşru kullanımının sınırlarını çizerken meşru olmayan alanı da işaret eder. Sınırlamaların çizdiği olumsuzlama (negations) daha çok niceliğe yöneliktir ve hiçbir zaman tamamlanamayacak olana ilişkindir. Deneyim görünüşlerle (appearance) ile sınırlıdır (limited). Ancak anlama yetisi iki tarafa da (fenomen-noumen) yönelir. Ancak kendinde şeyler, noumenon bizim için kavranamazdır. Düşünebilen ancak bilinemez olan bu sınırkavramları (grenzebegriff) bilginin sınırları olarak konumlandırmak gerekmektedir ancak aynı kavramlar bilgiyi deneyimin sınırlarının ötesine geçirme riskini de yaratırlar. “*Böylece akıl bir alanın sınırlarını (bound) bir başka alanın limitleri olarak kullanır.*”⁴⁴⁴ Bu ayrım (grenze-boundary /Schränke-limit) Kant’ın doğal bir eğilim olarak metafizik ve bir bilim olarak metafizik ayrımının da temelini oluşturur.

Kant’ın sınır kavramına ilişkin düşünceleri ve grenze-schränke ayrımı Hermann Cohen, Salomon Maimon gibi birçok düşünürde de ilham vermiştir. Kant felsefesini sınır kavramlar felsefesi olarak gören Cohen’ın, felsefede sınır kavramlar konusunda yaptığı çalışmalar kadar, 1883’te geliştirdiği *infinitesimal metod* ile Kantçı felsefenin sınırlarını zorlamıştır. Diferansiyel, nesnelerin gerçekliğinin üretimine ilişkin olduğundan söz konusu metod ile kendinde-şey kavramına başvurmaksızın bir gerçeklik tanımı yapmayı yapıp yapılamayacağı sorgulanmıştır.⁴⁴⁵ Kant’ın sınır hakkındaki görüşleri, Maimon’un aritmetik alanındaki limit kavramına ilişkin çalışmalarına ilham olmuş, Maimon 1790 yılında kendinde-şey’leri *bilincin diferansiyalleri* olarak tanımlamıştır. Hegel ise Kant’ın sınır hakkındaki görüşlerini soyut ve belirsiz bularak eleştirmiş, Kant’ın sonsuz-

⁴⁴⁴ Patric L. Bourgeois, a.g.e., s:36

⁴⁴⁵ Helmut Holzhey, Vilem Mudroch, **Historical Dictionary of Kant and Kantianism**, Historical Dictionaries of Religions, Philosophies and Movements, No:60, Oxford, The Scarecrow Press, 2005, s:66

sınırsız olanı bilinemez kılarak, sonlu-sınırlı olanı mutlaklaştırdığını ileri sürmüştür.⁴⁴⁶

1.3.3. Kriz-Kriter-Kritik Kavramları Bağlamında Eleştiri ve Sınır Kavramları

Eleştiri ve sınır kavramlarının Kant felsefesindeki yerini ve önemini anlamak için seçilebilecek yollardan biri de söz konusu kavramları kriz, kriter ve kritik kavramları bağlamında incelemektir. Zira Kant'ın Kritik Projesi'ni sadece bir *eleştiri* faaliyetine indirgemek olası kavramsal bağlantıların ve genel olarak Kant felsefesinin temel kaygılarının anlaşılmasına neden olabilecektir. Kant Kritik Projesi ile geleneksel metafiziğin içine düşmüş olduğu *krizi* ve bu krize neden olan *kriterlerin* belirsizliğini ortaya koyarak *kritik* etmeyi amaçlamıştır. Bu *eleştiri-kritik* sonucunda ise bilginin, eylemin ve inancın meşru sınırlarının çizilmesi amaçlanmıştır. Bu nedenle Kantçı anlamda *kritik*, *krize* neden olan *kriterlerin* sorgulanması ve yeniden belirlenmesi anlamına gelmektedir.

*“Kriter, eleme için kullanılması gereken aleti, ölçütü ifade ediyor. Kritik de, kriteri kullanarak yapılacak elemeyi. Kriz ise bunun yapılamadığı durumu ifade ediyor. Yani kriterlerin bozulması, aşınması ve bu nedenle kritik yapamama durumunu. Krizler, kritiğin yapılamadığı zamanları işaret ediyor. Bu durumlardan çıkışın en makûl yolu ise kriterleri gözden geçirip, yeniden inşa edip, yeniden kritik edebilmek yeteneğine kavuşmaktır.”*⁴⁴⁷

Bu bağlamda Kant felsefesi, metafiziğin –bir bilim olarak- imkânını eleştiriye tabi tutarak meşru bilgi, eylem ve inanç alanlarının sınırlarını belirleme girişimi olarak değerlendirilebilir. Kant, geleneksel metafiziğin aklın deneyimden bağımsız kullanımını sorgulamaksızın ürünler verdiği bu alanda esaslı olanı boş sözden ayıracak kriterleri-ölçütleri belirleyerek krizi çözmeyi amaçlamıştır. Bilgi, ahlak ve inanç alanlarında yargıda bulunmanın kriterlerini belirlemeye çalışan Kant, Saf Aklın Eleştirisi ile bilgi alanına, Pratik Aklın Eleştirisi ile ahlak alanına, Yargı Yetisinin Eleştirisi ve Yalın Aklın Sınırları Dahilinde Din metinleri ile de inanç alanının meşru sınırlarını belirlemeyi amaçlamıştır.

⁴⁴⁶ Caygill, Howard, **A Kant Dictionary**, s:280 (Ayrıca Bkz: Orman, Enver, **Hegel Felsefesinde Sınır Kavramının Önemi**, s:22, 139 vd.)

⁴⁴⁷ Besim Dellaloğlu, “Dünyalı Bir Kültür-Sanatın İmkânları”, **Gelenekten Geleceğe Dergisi**, Ocak 2013, Cilt:1, s:23

1.3.3.1. Kriz

Kriz mevcut durum hakkında düşünmek ve onu dönüştürmek imkânını içinde barındırır. Aşılabilen her kriz yeni bir ufuk kazandırdığı gibi ilerlemeye de zorlar. Kriz, ilerlenecek yolu seçme ve bu seçimin gereğini yapmaya sevkeden doğası gereği “(...) nasıl bir hareket tarzı izleneceğine karar verme zamanıdır.”⁴⁴⁸ Çünkü kriz, mevcut durum korunarak aşılamaz. Bu bağlamda felsefe tarihinin pek çok kriz yaşadığını söylemek mümkündür. Kriz ve kritik kavramlarının kullanımının ilk örneklerine bilinen ilk tıp okulu olan ve Hipokrat Okulu adıyla tarihe geçen gelenekte rastlamak mümkündür. “Avrupa tarihine, karmaşık, sarsıntılı, etkili bir yeniden-doğuşacağı olan Rönesans’la birlikte girip hızla benimsenen ‘kriz’ sözcüğünün, eskilere dek dayanan ilk kullanım alanı Tıp’tır”⁴⁴⁹ Hipokrat Okulu’ndan bugüne dek tıp terminolojisinde kullanılan kavramlar olan; kriz, kritik ve son sınır anlamına gelen terminal kavramları eleştiri ve sınır kavramları ile yakından ilişkilidir. Yaşam ve ölüm arasındaki nihai savaşın verileceği, sonucun belli olduğu ancak henüz ortaya çıkmadığı dönem, *kritik* evre olarak tanımlanmaktadır. Tıpta *kriz* sonrasında, *kritik* kararın verileceği bu evrede doktor, yaşam ve ölüm arasındaki *sınırı* (terminal dönem) görerek kritik kararı vermek ve süreci belirleyecek (determinate) kritik yargıda bulunmak (criticus (Lat.) kritikos (Yun.) durumundadır.⁴⁵⁰

Yunanca; seçmek, karar vermek, hüküm vermek anlamlarına gelen *Krino* kelimesinden türetilen *Krisis*, boy ölçüşme, kavga etme, dövüşme imaları aracılığıyla nihai, geri alınamaz bir karara işaret eder.⁴⁵¹ Kriz, başarı-başarısızlık, haklılık-haksızlık, yaşam veya ölüm gibi dikotomik bir ayrımındaki uçlaşmış alternatifleri ima eder. Bu nedenle bu alternatifler arasında karar vermek gibi kritik bir süreci dayatır. Kriz, kritik karar verme sürecinin sonunda alınacak kararın belirsizliğine de göndermede bulunduğundan “(...) güvensizlik, ıstırap ve imtihan çağrıştırır ve ön

⁴⁴⁸ Zygmunt Bauman, Carlo Bordoni, **Kriz Hâli ve Devlet**, Çev: Yavuz Aldoğan, İstanbul, İthaki Yayınları, 2018, s:21

⁴⁴⁹ Nermi Uygur, **Bunalımdan Yaşama Kültürü**, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2002, s:208

⁴⁵⁰ Reinhart Koselleck, **Kavramların Tarihi**, s:210

⁴⁵¹ Reinhart Koselleck, a.g.e., s:210

koşullarının yeterince açıklığa kavuşturulmadığı belirsiz bir geleceği ifade eder.”⁴⁵² Krizin belirsizlik nedeniyle oluşması ve belirsizliğin giderilmesi suretiyle krizin aşılması, Kant felsefesi düşünüldüğünde özel bir anlam kazanmaktadır. Zira Kant, Kritik projesiyle geleneksel metafiziğin -kriterlerin muğlaklığından kaynaklanan- krizini, aklın sınırlarını ve meşru bilginin kriterlerini belirleyerek gidermeye çalışacaktır.

Kriz-kriter-kritik kavramlarının tarihsel süreçte kazandığı anlamlara ve kullanımlarına bakıldığında Antik Yunan’da adaletin tesis edilmesi için bütün vatandaşların karar alma (krisis) süreçlerine katılmaya davet edilmesi ile ilişkilendirildiği görülür.⁴⁵³ Böylece doğru hükmün belirlenmesi sürecinde yaşanan kriz, tüm vatandaşların gözü önünde yaşanmakta ve sonrasında alınan karar doğrultusunda bildirilen yargının (krinein) sorumluluğu sadece yargıca (krites) değil, karara katkıda bulunan tüm vatandaşlara ait kılınmaktadır. Dolayısıyla karar vermeyi gerektiren kriz, kritik bir süreç sonrasında yaşanmakta ve kriterlerin belirlenerek yargıda bulunulması ile son bulmaktadır. Bauman ile yaptığı söyleşide Bordoni bu süreci şöyle ifade etmektedir:

*“(…) kriz, (Platon’a göre) kriter’in, yargılama aracının türetildiği bir standart ama aynı zamanda ‘ayırt etme yeteneği’ ve ‘kritik’, ‘yargılamaya uygun’, ‘hayati’, ‘kesin’ anlamlarına gelen ve muhakeme sanatına ilişkin bir kelime[dir.]”*⁴⁵⁴

Koselleck’e göre teoloji alanında Yeni Ahit’ten bugüne, her ikisi de hukuk dilinden alınmış olan *Krisis* ve *Judicium* (hüküm) kavramları, yeni bir anlam kazanmıştır: Tanrıların Yargısı. “*Krisis, burada ister tüm zamanların sonundaki yargılamayı ifade ediyor olsun; ister İsa’nın zuhuru ve dünyaya getirdiği ışıkla tüm müminlerin yaşarken yargılanmalarını anlatıyor olsun.*”⁴⁵⁵ Ortaçağ’ın kapalı dünya tasavvurundan ‘modern’ denilen yenedünya tasavvuruna geçişte yaşanan kriz, kriterlerin belirginliğini yitirdiği ve belirsizliğin yarattığı güven ihtiyacının derin bir

⁴⁵² Reinhart Koselleck, a.g.e., s:209 (E.Duclerc ve Pagnerre, Dictionnaire Politique, Paris, 1868, 7.Baskı, 1839, s:298)

⁴⁵³ Aristoteles, **Gökyüzü Üzerine** (Aristoteles Sözlüğü İçinde), Çev: Saffet Babür, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 1997, s:265

⁴⁵⁴ Zygmunt Bauman, Carlo Bordoni, **Kriz Hâli ve Devlet**, s:9

⁴⁵⁵ Reinhart Koselleck, **Kavramların Tarihi**, s:210

biçimde hissedildiği dönemler olarak değerlendirilebilir. 16. Ve 17. Yüzyıl az yaşanan bir geçiş sürecine şahitlik ettiğinden belirsizliğin yarattığı krizi, keskin sınırlar çizerek aşma denemelerinin de sahnesi olmuştur “16. yüzyıl Rönesans’ı, skolastiğin ve Hristiyanlığa uyarlanmış Aristoteles fiziğinin terk edilmesiyle 17. yüzyılda matematiksel fiziğin bulunması arasında geçen iki yasa, iki logos arası bir dönemdir.”⁴⁵⁶ İki yasa, iki sınır arasında geçen 16. ve 17. yüzyılların aksine 18.yüzyıldan itibaren kriz kavramı, kararın verileceği gelecek zamanı değil, geleceğin öngörüsünü yapabilmek için geçmiş üzerine düşünülen şimdiki zamanla ilişkilendirilmeye başlanmıştır.

Kriz, kriterlerin yeniden gözden geçirilmesini dayatan bir süreç olduğundan işlevini yitiren kriterlerin yenilerine yerini bırakması arasında geçen sürecin adıdır aynı zamanda. Her kriz bu nedenle belirsizliğin hakim olduğu bir süreçken, bulunan yeni kriterler yeni bir varoluş tarzı ve dünya tasavvurunu da yaratmaktadır. Çünkü insan, kanaat ve inançları ile çizdiği sınırlar sayesinde kaygı ve güvensizlik hissinden kurtulur. Bu anlamda kriterler, belirsizliğin giderilmesini mümkün kılan referans noktaları olarak iş görürler. Kriterlerin olmaması ya da belirsiz olması durumunda yaşanan kriz aşıldığında ise büyük hakikat söylemleri belirir.

*“Böyle kanaatların hüküm sürdüğü zamanlara, klasik devirler, altın çağlar denir. Bu devirlerde inan veren, dünyayı sağlamlaştıran büyük hakikatler bellidir. Dünyada müphem bir şey kalmaz, her şey apaçıktır. Hayatın problematiği en az dereceye inmiştir. Huzursuzluk veren şeylere karşı dünya sımsıkı kapanıp örtülmüştür, deliği gediği yoktur. Böyle bir dünyada basit ve sade hayata yer vardır. Bu dünyada keskin görüşe lüzum yoktur. Gelecek, sağlam bir dünya düzenine inanıldığı için güven altına alınmıştır.”*⁴⁵⁷

Her kriz süreci beklenmedik ve sarsıcı bir süreç olmasının yanı sıra, aynı zamanda yenilenme ve ilerleme için bir olanak barındırır. Sadece felsefe değil, bilim ve sanat da varolanın anlaşılması ya da açıklanmasına imkân vermeyen kriterlerin krizi ile kendisini yenileyebilmiştir. Kriz kavramı bu nedenle ilerleme kavramı ile birlikte düşünülür. Aydınlanma Dönemi filozoflarınca sıklıkla kullanılan *ilerleme* kavramının kriz ile ilişkisi düşünüldüğünde bu kavramın neden Aydınlanma felsefesinin anahtar kavramlarından biri haline geldiğini anlamak mümkün olacaktır.

⁴⁵⁶ Tülin Bumin, **Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza**, s:12

⁴⁵⁷ Erich Rothacker, **Tarihte Kültür Gelişmeleri ve Krizler**, İstanbul, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1951, s:74-75

Kant da kriz-kriter-kritik kavramlarından hareketle *ilerleme* kavramına ulaşılır.⁴⁵⁸ Krizin paradoksu onun ancak *ilerleme* ile aşılabilecek olmasından kaynaklanmaktadır.⁴⁵⁹ “*Bir denge durumunun korunabilmesi ya da tekrar oluşturulabilmesi için, verimliliğin yükselişe geçmesi gerekir, yerinde sayarak olmaz; çünkü o zaman gerileme kaçınılmazdır.*”⁴⁶⁰ Bu nedenle kriz olarak görülen durumdan çıkabilmenin koşulu *ilerleme* olarak görülmüştür. Aydınlanma filozoflarının bilimsel bilginin ilerlemesine duydukları sarsılmaz güvenin nedeni, geleneksel metafizik öğretilerin yol açtığını düşündükleri krizi aşmanın yolu olarak bilimsel ilerlemeyi görmeleridir. Her kriz ancak bir ilerleme ile aşılabılır ancak Gustave de Molinari’nin de belirttiği gibi; “*Küçük ya da büyük her ilerlemenin [de] kendi krizi vardır.*”⁴⁶¹ ve “*(...) her kriz durumu eleştirel (kritik), felsefi bir refleksiyonu mecbur kılar.*”⁴⁶²

Eleştiri-kritik faaliyeti, Kant felsefesi bağlamında ele alındığında hem gerileye doğru bir refleksiyona, hem ilerleye yönelik bir ivmeye sahiptir. Bir başka deyişle Kant’ın yapmaya çalıştığı “*...daha büyük bir sıçrayış yapmak için geri çekilme anlamında bir reculer pour mieux sauter*”⁴⁶³ dir. Kant, geleneksel metafiziğin neden olduğu krizi çözmek ve metafiziğin bir bilim olup olamayacağını belirlemek üzere adeta geri çekilerek, anlama yetisinin sınırlarını ve kriter-ölçütlerini belirlemeyi amaçlar. Ancak bu amaçla takındığı kritik-eleştirel tavır, krizi aşmak için kriterleri gözden geçirmek için bir araçtır. “*Kritik felsefe bu açıdan dogmatik felsefenin tam karşıtıdır. Her türlü metafiziğin ya da felsefi sistemin inşasından önce, bunu mümkün*

⁴⁵⁸ Ahmet Çiğdem, **Frankfurt Okulu, Rasyonalite ve Eleştirel Teori**, (30 Kasım 2013 tarihli konuşma) (<https://www.bisav.org.tr/Bulten/202/1241/frankfurt-okulu-rasyonalite-ve-elestirel-teori> (22.07.2015))

⁴⁵⁹ Bu konuda farklı görüşler de mevcuttur. Wallerstein'a göre kriz sonrasında ne olacağı kestirilemez. İyiye doğru gitmenin ve ilerlemenin kaçınılmaz olduğu kabulüne dayanan Aydınlanma düşüncesi ile ayrılan Wallerstein, [iyiye doğru] ilerlemenin kaçınılmaz olduğu düşüncesine katılmamaktadır.

Bkz: Immanuel Wallerstein, **Sosyal Bilimleri Düşünmemek: 19. Yüzyıl Paradigmasının Sınırları**, Çev: Taylan Doğan, İstanbul, Avesta Yayınları, 1999, s:196

⁴⁶⁰ Reinhart Koselleck, **Kavramların Tarihi**, s:217

⁴⁶¹ Reinhart Koselleck, a.g.e., s:217-218

⁴⁶² Ramon C. Reyes, “Philosophy in a Crisis Situation”, **Philippine Studies**, Vol: 34, No:2, Manila, Philippines, Ateneo de Manila University Press, 1986, s:221

⁴⁶³ Edward Caird, **The Critical Philosophy of Immanuel Kant**, s:37

kılacak (teorik ve pratik) yargının koşullarının ve sınırlarının belirlenmesi işidir.”⁴⁶⁴

Bu nedenle dogmatik felsefenin tam karşısı olduğu gibi, septisizmin de karşısındadır. Zira Kritik Felsefe eleştiriyi-kritik’i, güvenilir bilgiye ulaşmak için bir araç olarak kullanmakla sınırlar.

Kant’ın metafizik eleştirisi, bilimlerdeki ilerlemenin metafizik alanında gerçekleşmemesinin nedenlerine ilişkindir: “*Ne var ki, bir bilim uzun süre geliştirildikten sonra onda ne kadar ilerleme yapıldığı hayranlıkla düşünülürken, birisinin aklına sonunda ‘Acaba böyle bir bilim gerçekten olanaklı mı ve olanaklıysa nasıl?’ sorusunun gelmesi, hiç de öyle duyulmamış bir şey değildir.*”⁴⁶⁵ Eleştiri Öncesi Dönem’den başlayarak, Eleştiri Dönemi’nde olgunlaşan metafizik eleştirisi, Kant’ın kriz olarak gördüğü kriterlerin belirsizliğine, muğlaklığına yöneliktir. Geleneksel metafizik öğretileri bilgiyi, bilgi olmayandan ayıracak kriterlerden yoksundur. Aklın deneyden bağımsız kullanımının kritik’e tabi tutularak kriterlerin belirlenmesi sayesinde ise geleneksel metafiziğin yüzyıllardır süren krizi aşılabilecektir. Çünkü; “*Kriz dönemi aynı zamanda bir sonraki sistemin yapılarının belirlendiği bir geçiş dönemidir.*”⁴⁶⁶ Bu geçiş dönemlerinin mimarı olan “*Filozofun yaşaması gereken sınırdaki (Grenze) hayat daima kriz halindeki bir hayattır. (...)*”⁴⁶⁷

Bu nedenle Kant’ın Kritik Projesi’nin temel amaçlarını daha iyi kavrayabilmek için Kant Felsefesini eleştiri ve sınır kavramları bağlamında incelerken kriz ve kriter kavramları ile ilişkisi içersinde değerlendirmek gerekmektedir. Çünkü “*(...) kritiği/eleştiriyi krizin incelenmesi ve çözümü adına, anlaşılabilirliğin araçlarını ve öğelerini üretmeye kışkırtan yine kriz olur.*”⁴⁶⁸ Kriz kavramının kullanımı, deneyimlediğimiz durumun geçici olduğu, uygun kriterlerin belirlenerek kritik edilmesi ile aşılaacağı varsayımına dayanır, hatta “*(...) bu izlenimi vermek için kasıtlı*

⁴⁶⁴ Jean-François Lyotard, **Çoşku, Tarihin Kantçı Kritiği**, Çev: Emine Sarıkartal, İstanbul, İthaki Yayınevi, 2014, s:17

⁴⁶⁵ Kant, **Prolegomena**, s:4 (5.par.)

⁴⁶⁶ Immanuel Wallerstein, **Jeopolitik ve Jeokültür: Değişmekte Olan Dünya-Sistem Üzerine Denemeler**, Çev: Mustafa Özel, İstanbul, İz Yayıncılık, 1998, s:144

⁴⁶⁷ Manfred Kuehn, **Immanuel Kant**, s:141 (Aktardığı kaynak: Lehmann, Kant’s Lebenskrise, s:418)

⁴⁶⁸ Etienne Balibar, “Yirmibirinci Yüzyılda zur Kritik: Yine Siyasi İktisat ve Yeniden Din”, Çev: İlksen Mavituna, Şeyda Öztürk, **Cogito-Üç Aylık Düşünce Dergisi**, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, Sayı, 86, Bahar-2017, s: 7

olarak kullanılma riski taşır”⁴⁶⁹ Bu nedenle Kant’ın geleneksel metafizikte gördüğü krizin gerçek bir kriz olup olmadığını tartışmaya açmak bu çalışmanın temel kaygılarından biridir.

1.3.3.2. Kriter

Kriter;⁴⁷⁰ “Yargıda bulunmak için ihtiyaç duyulan ölçüt”⁴⁷¹, “bir yargıya varabilmek ya da bir değer biçebilmek için başvurulacak ilke, ölçü”⁴⁷² biçiminde tanımlanmaktadır. Nesnelerin düzeninin, bilgi dolayısıyla yargı düzeni ile örtüştüğü varsayımı, nesnenin öznenin bağımsız varlığının yargı aracılığıyla dile getirilebileceği düşüncesine götürmüştür. Antik Yunan felsefesinde yargı (krinein) ve ölçü (kriter) ilişkisini Logos’un sesine kulak vermeye davet eden Herakleitos’ta görmek mümkündür. O “belli bir ölçüye göre yanarak, belli bir ölçüye göre sönerek kendini gösteren alevi (...) kaostan kosmosa dönüşümün ölçüsü saydı.”⁴⁷³ Aristoteles’te de yargı ve ölçüt-kriter kavramlarını birbiriyle ilişkilendirilerek tanımlamıştır. “Yargıya varmak için ölçüklere sahip olmak gerekir.”⁴⁷⁴ Kant ise Kopernik Devrimi ile nesneyi öznenin bir inşası olarak tanımlamış ve yargıyı da bu bağlamda açıklamıştır.

Kant, Saf Aklın Eleştirisi’nde meşru yargının kriterlerini belirlemeyi amaçlamış ve bu kriterlere dayanarak metafizik yargıların imkânını sorgulamıştır. Çünkü Kant’a göre meşru yargıyı meşru olmayandan ayıracak kriterlerin yokluğu ya da belirsizliği geleneksel metafiziğin yüzyıllardır içinde bulunduğu krizin sebebidir. Kriz, kriterlerin muğlaklığından kaynaklandığından, kriterler belirginleşerek kritik için gerekli ölçütler sağlandığında kriz de aşılabilecektir. Bu nedenle tüm yargılardan önce yargıyı mümkün kılan kriterlerin belirlenmesi gerekmektedir.

⁴⁶⁹ Zygmunt Bauman, Carlo Bordoni, **Kriz Hâli ve Devlet**, s:23

⁴⁷⁰ **Criterion (Lat.) Kriterion (Yun.):** “Yargılama için kullanılan araç, standart, ölçüt” (Murray, **A New English Dictionary on Historical Principles**, Volume II, s:1179)

⁴⁷¹ William W. Smith, **A Complete Etymology of the English Language**, s: 25

⁴⁷² Bkz: Ali Püsküllüoğlu, **Türkçedeki Yabancı Sözcükler Sözlüğü**, s:263

⁴⁷³ Uluğ Nutku, “Yargı ve İnsan-Yargı ve Ölçü”, **Yargıya Felsefe İle Bakmak**, 2.bs., Derleyen ve Hazırlayan: Kurtul Gülenç, Özlem Duva, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2017, s:16

⁴⁷⁴ Aristoteles, **Felsefe Yapmaya Çağrı**- Protrepikos, Çev: Ali Irgat, İstanbul, Afa Yayınları, 1996, s:30 (B47)

“(...) metafizik (sintetik) önermelerin doğruluğunun emin hiçbir **ölçütü** hiçbir şekilde Metafizikte bulunmadığı doğrusa; o zaman yargıda bulunmanın ilk tarzı gerçekleşemez, eleştirinin ilkelerinin araştırılması, değerleri ya da değersizlikleri konusundaki bütün yargılardan önce gelmelidir.”⁴⁷⁵

Kriz, kritiği yapmayı mümkün kılacak kriterlerin yokluğu durumunda yaşandığından “Kriterler [de] krizdedir.”⁴⁷⁶ Bu nedenle Kant, geleneksel metafiziğin spekülasyonlarıyla bir ruhgörücünün düşlerini birbirinden ayıracak kriterler olup olmadığını belirleme görevini Kritik Projesi’nin temel görevi olarak tanımlar. Böylece Kant, esaslı olanı boş sözden, bilgiyi bilgi-olmayandan ayırabileceği sınırları çizme imkânını da bulacağına inanmaktadır.

Kant’ın aradığı *denektaşı*,⁴⁷⁷ esaslı olanı boş sözden, bilgiyi de metafizikten ayrılacak ölçütleri (kriterleri) belirlemeyi vadetmektedir. Mihenk taşının altın gibi görüneni altın-olmayandan ayırdetmesi gibi, Kant’ın denektaşı da bilgi gibi görüneni bilgi-olmayandan ayıracak kriterleri sağlayacaktır. Kant’a göre deneyimi aşan ilkelerden hareket edildiğinde, değerlendirmeyi mümkün kılan mihenk taşının yitirilmesi, geleneksel metafiziğin krizinin sebebi olarak görülmelidir. Krizin çözümü ise, aklın işleyişinin ilkelerini belirleyerek bu ilkeler dahilinde meşru ve meşru-olmayan kullanımı belirlemektir.

“Halis kaynağı halis olmayanlardan ayırt edecek emin bir ölçüt olmayınca, böyle bir ilkeyi kullanmak pek tehlikeli görünüyor, çünkü kafamıza neyi hakikatin tını, neyi yalanın piri koymuş bunu hiçbir şekilde bilemeyiz.”⁴⁷⁸

Kant’a göre, tüm bilimlerin kendilerine has ölçütleri-kriterleri vardır. Ancak metafizik alanında yargıda bulunabilmek için gerekli olan ölçütten yoksun olduğumuzdan bu konular hakkında yargıda bulunmadan önce dikkat etmemiz gereken bazı hususlar mevcuttur. Bu yargılar aklın sınırlarını sorgulamaksızın verilen dogmatik yargılar değil, eleştirel türden yargılar olma iddiasında iseler o zaman bu yargıyı mümkün kılan ölçütlerin önceden belirlenmesi gerekmektedir. “(…)

⁴⁷⁵ Kant, **Prolegomena**, s.128 (201-202.par.)

⁴⁷⁶ Jean François Lyotard, Jean Loup Thebaud, **Hakkıyla**, Çev: Emine Sarıkartal, İthaki Yayınları, 2014, s:182

⁴⁷⁷ Kant, **Critique of Pure Reason** B XVIII

⁴⁷⁸ Kant, **Prolegomena**, s:72 Dipnot

yargılama ölçütü önceden kabul edilemez, ilkin bulunması gerekir (...)”⁴⁷⁹ Bu nedenle filozof, bir tür yargıç gibi görevini yerine getireceği mahkemeye çıkmadan önce adil bir yargılamayı mümkün kılacak olan kriterleri belirlemek durumundadır.

“Yargıç, tam olarak birbirinin tersi olan kanılarla karşı karşıya kaldığında, hele de-Kant’taki antinomik tezler gibi- bunların ikisi birden kusursuz biçimde ispatlanabiliyorsa, karar verirken tereddüt eder. Ya her kanının özel ağırlığına göre, en “ağır” olana, en çok paylaşılabileceğine öncelik vererek karar verecek, ya da bir tür ufku, bir adalet ufkunu rehber alarak karar verecektir; ama o zaman da şöyle sorulacaktır: bu ufuk, neyi ayırt etmeye izin verir?”⁴⁸⁰

Kant’a göre geleneksel metafizik sentetik a priori bilginin imkânı konusunda hiçbir sorulamaya girişmeksizin metafizik kuleler inşa etmiştir. Ancak ne yazık ki bu kulelerin sağlam olup olmadığı anlamak için yıkıp temellerine bakmak gerekmektedir. Kritik Projesi’nin temel sorusuna verilecek cevap, metafiziğin kaderini belirleyecek olan ölçüt-kriter ile belirlenecektir: “*Sintetik a priori bilgi mümkün müdür?*”⁴⁸¹ Metafizik ancak; tözün kalıcılığı ya da herşeyin bir neden tarafından zorunlu olarak belirlendiği ilkesi gibi ilkelerin a priori temellere dayanarak kanıtlanması durumunda bir bilim olarak varlığını sürdürebilecek aksi takdirde bilgi iddiasında bulunabilecek bir alan olmayacaktır.

“(…) saf aklın bir eleştirisiyle, Metafiziğin olanaklılığı ya da olanaksızlığı sorununu çözmek gerekir; dolayısıyla ya Eleştiri’deki ilkelerimin doğru olduğunu kabul etmek, ya da geçersiz olduğunu kanıtlamak zorundadır.”⁴⁸²

Kant’a göre a priori olarak bütün olanaklı deneye yasalarını veren unsur uzay-zaman’dır. Tecrübeyi kuran bu asli iki unsur, aynı zamanda bilgiyi yanılsamadan ayırmak için gerekli olan ölçütü de vermektedir. Çünkü Kant’a göre “*Dünya metafizik düşüncelere doymuştur; insanların aradığı şey, (...) saf aklın diyalektik kuruntusunu doğrudan ayırmak için emin ölçütlerdir.*”⁴⁸³ Kant’a göre aklın ilkelerini ve sınırlarını eleştiriye tabi kılmaksızın ortaya konan her tür söylem dogmatiktir. Kritik Projesi ise yargılarımıza bilgiyi bilgi-olmayandan ayırt etmeyi mümkün kılan ölçütleri bulma iddiasındadır. Ancak her kriter belirleme girişimi, varolan durumda

⁴⁷⁹ Kant, **Prolegomena**, s: 133-134 (212-213.par.)

⁴⁸⁰ Jean François Lyotard, Jean Loup Thebaud, **Hakkıyla**, s:156

⁴⁸¹ Kant, **Prolegomena**, s:133 (211.par.)

⁴⁸² Kant, a.g.e., s: 134 (213.par.)

⁴⁸³ Kant, a.g.e., s:132-133 (210-211.par.)

bir kriz görmeyen ardından gerçekleşir ve kendi hakikat söylemini bu kriterler vasıtasıyla üretir. Bu nedenle felsefede kriz durumlarını, hemen ardından gelen hakikat söylemleri takip eder. Çünkü her kriter belirleme girişimi, “(...) *bir ‘gerçeklik’ varsayar ve bir hakikat söylemi*”⁴⁸⁴ iddiası barındırır. Bu bağlamda tüm hakikat söylemlerine meydan okuyan Kantçı kritik de kendi hakikat söylemini mi yaratmıştır?

Yeni kriterlerin oluşturulması ile gerçekleşen yeni hakikat söylemi bir ‘gerçeklik’ varsaydığından bu gerçekliğin dilini bir takım metaforlarla kurgular. Bu adeta *operasyonel* bir dildir. Metaforlarla kurulan ve zenginleşen bu dil ile krizi çözecek yeni kriterler belirlenir. Bu nedenle Kant’ın ne Kopernik Devrimi metaforu ne de topografi söylemi⁴⁸⁵ rastlantısal değildir. Aklın sınırlarını belirleme girişimi, aklın bir tür topografik yapıya sahip olduğu önkabulüne dayanmaktadır. Sınırsız olanın belirsiz ve kavranamaz oluşunun yarattığı anksiyeteye Kant’ın tahammülü yoktur. Bu nedenle aklın sınırlarını, meşru kullanımını belirlemek; onu toprak parçası olan topos’tan sınırları belirlenmiş bir araziye (territory) mülke dönüştürme girişimi olarak yorumlanabilir. Her mülkiyet de bir egemenlik alanı vaad etmektedir. Sınırları belirlenmiş aklın egemeni ise akla bu sınırlarını yine aklın kendi işleyişinden hareketle çizdiren öznedir. Kritik projesinde Kant, aklı sıklıkla hakikat ülkesine, adaya, karaya benzetmekte, bir ufuk (horizon) aramakta, metafizik için ise uçsuz bucaksız okyanus, kıyısız fenersiz deniz gibi ifadeler kullanmaktadır.⁴⁸⁶ Ona göre Hume gibi skeptik filozoflar bu ufku göremediklerinden gemiyi karaya oturtmuşlardır. Kant’ın amacı ise –Kritik ile- gemiye; eksiksiz bir deniz haritası ve pusula ile donatılmış bir kaptan vermektir.

“(...)Hume da (...) gemisini emin bir yere getirmek için, -her ne kadar orada kalıp çürüyecek olsa da – onu kumsala (skeptisizme) oturttu. Oysa benim için önemli olan, o gemiye eksiksiz bir deniz haritası ve pusulasıyla donatılmış bir kaptan vermektir ki, yer kürenin bilgilerinden çıkarılmış dümencilik sanatının emin ilkelerine göre, gemiyi kendisine uygun görünen yere emin bir şekilde sürebilsin.”⁴⁸⁷

⁴⁸⁴ Jean François Lyotard, Jean Loup Thebaud, **Hakkıyla**, s:182

⁴⁸⁵ Bkz: Jeff Malpas, Günter Zöller, “Reading Kant Topographically: From Critical Philosophy to Empirical Geography”, **Contemporary Kantian Methaphysics: New Essays on Space & Time**, Ed: Baiaşu, R., Bird, G., Moore, A. W., Londra, Palgrave Macmillan, 2012

⁴⁸⁶ Bkz: Kant, “**The Only Possible Argument in Support of a Demonstration of the Existence of God**”, s:111, Ayrıca Bkz: Kant, **CPR**, A235, B294

⁴⁸⁷ Kant, **Prolegomena**, s:10 (17.par.), Ayrıca Bkz: Kant, **CPR**, A235-236, B294-295

Aklın sınırlarını belirleme girişimi, bir *bilişsel bir ufuk* (cognitive horizon)⁴⁸⁸ belirleme ihtiyacını da beraberinde getirmiştir. Her kriz elimizdekilerin bir dökümünü yapmayı ve olanakların neler olduğunu belirlemeyi (determine-terminus-sınır) gerektirir. Ancak kritik refleksiyon, aynı zamanda diyalektik bir olumsuzlamayı da beraberinde getirir. Olanakların, imkânların belirlenmesi demek, imkânsız olanın, olanaksız olanın da belirlenmesi demektir. Bu anlamda Kritik Projesi akla neleri yapabileceğini göstermek kadar -hatta daha fazla- neleri yapamayacağını göstermektedir. “(...) *Metafiziğin çaput-kilimine yeni bez parçaları eklemek, değildir.*”⁴⁸⁹ Ancak akıl kendi kendisini mahkemeye çıkaracak kriterleri yine kendisi tespit edebilir mi?

Kant’a göre bu sorunun cevabı müsbettir. Akıl kendi işleyişi konusunda hesap vermek durumundadır. Kant bu konudaki düşüncelerini Ernst Platner’in bir alıntısıyla destekler: “*Akıl bir ölçütse insan aklının kavrayamayacağı bir kavram olanaklı değildir. Kavranamazlık ancak gerçeklikte bulunur. Burada kavranamazlık, edinilen idelerin yetersizliğinden ortaya çıkar*”⁴⁹⁰ Doğada bizim için kavranamaz olan pek çok şey olsa da doğanın dışına çıkılarak ideler düşünüldüğünde onlar bizim için kavranılır olacaktır. Çünkü aklın ideler aracılığıyla anlama yetisine verdiği yasadan hareketle –bu yasa aklın kendi ürünü olduğundan- bu yasayı kavramak mümkündür. Kısaca söylemek gerekirse kritik için gerekli olan kriterleri yine ve ancak aklın kendi işleyişinden çıkarmak mümkündür.

1.3.3.3. Kritik

Kritik kavramını Kant felsefesi bağlamında ele aldığımızda *eleştiri* kavramı ile karşılamak yetersiz kalacaktır. Zira Kant’ın bu girişimini *eleştiri* faaliyetine indirgemek olası kavramsal bağlantıların görülememesine neden olabilecektir. Kant Saf Aklın Eleştirisi’nde aklın deneyeden bağımsız kullanımının değerlendirilmesini yaparak aklın saf kullanımın kriterlerini, sınırlarını ve sorunlarını belirlemeye çalışır. Bunu yaparken de geleneksel metafiziğin içine düşmüş olduğu krizi ve bu krize

⁴⁸⁸ Riccardo Pozzo, “Kant’s Latin in Class”, **Reading Kant’s Lecture**, Ed.:R. Robert Clewis, Çev: Giorgio Galbussera, Berlin, Degruyter Publishing, 2015, s:164, 168 (Kant bu ifadeyi mantık derslerinde Meier’den ödünç alarak kullanmış, daha sonra da sık sık ufuk metaforuna başvurmuştur.)

⁴⁸⁹ Kant, **Prolegomena**, s:133 (210-211.par.)

⁴⁹⁰ Kant, a.g.e., s:103 dipnot (161.par.)

neden olan kriterlerin belirsizliğini ortaya koyarak kritik etmeyi amaçlamıştır. Bu Kritik sonucunda ise bilginin, eylemin ve inancın meşru sınırları çizilmeye çalışılmıştır.

*“Kantçı anlamda bir şeyin kritik edilmesi, onun krize sokularak kriterlerinin sorgulanması ve doğru zeminde yeni kriterlerin belirlenmesi anlamına gelmektedir. Kritik felsefe bu açıdan dogmatik felsefenin tam karşısıdır. Her türlü metafiziğin ya da felsefi sistemin inşasından önce, bunu mümkün kılacak (teorik ve pratik) yargının koşullarının ve sınırlarının belirlenmesi işidir.”*⁴⁹¹

18.yüzyılda eleştiri-kritik kavramı, sanatta olduğu kadar bilim, siyaset ve felsefede ilkeleri derinlemesine inceleme girişimi olarak yorumlanıyordu. Ancak eleştiri-kritik kavramı bu süreçte; yanlış-eksik olanı bulmaya yönelik olarak yapılan⁴⁹² ve kaygı veren bir etkinlik anlamlarına da gelmiş, hatta bu anlamını bugün de sürdürmektedir.⁴⁹³ Kant, aklın deneyden bağımsız kullanımı mümkün olup olmadığı sorulmaksızın ve aklın işleyişini, sınırlarını eleştiriye tabi kılmaksızın yapılan yapan her tür felsefeyi dogmatik olarak tanımlar. Bu anlamda eleştiri, dogmatik felsefeler için kaygı verici bir etkinlik iken Kant için kritik; kriterlere kavranır sınırlar çekmeyi amaçlayan bir etkinliktir

Kant Kritik Projesi’nde dogmatizmi olduğu kadar septisimi de kritiğe tabi tutar. Çünkü Septisizm Kant’a göre; görünüş ile gerçeklik arasında bir ayrım yapabileceğimiz ve kendi bilincimizi nesneler hakkındaki bilincimizden ayırabileceğimiz varsayımına dayanmaktadır. Üstelik Septisizm kritiği, kriterden yoksun bir şekilde kullandığından bir tür sofizme dönüşmektedir. Bu nedenle Kant’a göre eleştiri *“Dogmatizm ve Septisizm’e karşı yapılmalıdır.”*⁴⁹⁴ Eleştiri, doğruyu kuran, iyiyi buyuran ve güzeli yargılayan aklın işleyişini ve sınırlarını belirleme girişimidir. *“Eleştiri, ilksel ve evrensel olduğu varsayılan ilkelerin geçerliliğini sınırlar.”*⁴⁹⁵

⁴⁹¹ Jean-François Lyotard, **Çoşku, Tarihin Kantçı Kritiği**, s:17 (Ayrıca Bkz: Gilles Deleuze, **Kritik ve Klinik, Kantçı Felsefeyi Özetleyebilecek Dört Şiirsel Formül Üzerine**, 2.bs., Çev: İnci Uysal, İstanbul, Norgunk Yayınları, 2013, s:56 vd)

⁴⁹² Anne. C. Webb, **A Manual of Etymology: Containing Latin & Greek Derivatives: With a Key, Giving the Prefix, Root, and Suffix**, s:256 ve William W. Smith, **A Complete Etymology of the English Language**, s: 25

⁴⁹³ Ali Püsküllüoğlu, **Türkçedeki Yabancı Sözcükler Sözlüğü**, s:263

⁴⁹⁴ Edward Caird, **The Critical Philosophy of Immanuel Kant**, s:3

⁴⁹⁵ Edward Caird, a.g.e.,s:12

Eleştirinin ölçütü ya da diğer bir deyişle kritiğin kriteri; insanın deneyiminin ve deneyimini mümkün kılan apriori ilkelerin varlığıdır. Deneyim bu tür ilkeler üzerine inşa edilmişse eleştiri mümkün, edilmemişse olanaksızdır. Bu nedenle Eleştiri-kritik Projesi, insanın anlama yetisinin ilkelerini geriye doğru izleyerek, onun işleyişi aracılığıyla sınırlarını keşfetme girişimidir. Böylece Kritik Projesi, aklın teorik ve pratik kullanımının kriterlerini belirleyerek insanın bilgi, ahlak ve inanç alanlarında kriz yaşamasını engellemektir. “*Kant’ın öğretisine göre, insan bilgisinin değeri sorunu ile aklın bilme sınırının sorunu olan eleştiri problemi, her türlü felsefi araştırmanın merkezinde bulunmak zorundadır.*”⁴⁹⁶ Bu nedenle eleştiri kaçınılmaz olarak kullanılması gereken ancak araç konumunda kalması elzem olan bir etkinliktir.

Kritik aracılığıyla aklın sınırlarını göstermek, aklın empirik kullanımına saygı göstererek onun sınırlarını korumak, aklın iddialarına sınır getirmek ve onun mümkün deneyimin sınırları içinde kullanımının ilkelerini açığa çıkarmak, metafiziğin imkân ve sınırlarını (grenze-boundary) göstermek, Kantçı Kritik’in amaçlarıdır. Aklın bu sınırlamacı kullanımı dogmatik yanılsamalardan kaçınmayı mümkün kıldığı gibi, septisizmin kayalığa oturttuğu geminin kaptanına denizlerde yönünü kaybetmeden ilerleyebileceği bir pusula vermeyi vaad etmektedir.

1.3.3.4. Geleneksel Metafiziğin Krizi

Saf Aklın Eleştirisi’nin ikinci basımı, Bacon’un Yeni Organon’un önsözünden bir alıntı ile başlamaktadır: “(...) *de nobis ipsis silemus*”⁴⁹⁷ (...) yenileştirme çabamız sonsuz ve insanüstü bir şeyi betimlemiyor, ancak gerçekte sonsuz yanılgılara son vermeyi ve geçerli sınırları (*terminus legitimus*)⁴⁹⁸ gösterebilmeyi umuyor.”⁴⁹⁹ Kant’ın Saf Aklın Eleştirisi’ne başlarken kullandığı bu alıntı, eserin amaçları hakkında birçok ipucu barındırmaktadır. Amaç, kişisel doğruları ilan etmek değil, aklın deneyden bağımsız işleyişinin tüm insanlar için geçerli olan kural ve sınırlarını

⁴⁹⁶ Nejat Bozkurt, **Eleştiri ve Aydınlanma-Felsefe Araştırmaları-**, Gözden geçirilmiş ve genişletilmiş 3.bs., Ankara, Sentez Yayınları, 2013, s: 15

⁴⁹⁷ Kant, **CPR**, İkinci Yayına Önsöz, Bii, “*De nobis ipsis silemus*”: “*Of our own person we will say nothing*”: “*Kendimizden söz etmiyoruz.*” (Çeviri: Ernst Cassirer, **Kant’ın Yaşamı ve Öğretisi**, s:21)

⁴⁹⁸ Kant, **Kritik der Reinen Vernunft**, Werkausgabe Band III (1.Cilt), Editör: Wilhelm Weischedel, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 1974, s:7

⁴⁹⁹ Kant, **CPR**, İkinci Yayına Önsöz, Bii

belirlemektir. Saf Aklın Eleştirisi'nin birinci basımında –söz konusu alıntıdan hemen sonra- yer alan ithaf da benzeri biçimde eserin amaçları hakkında işaretler barındırmaktadır.

*“Her kim ki, dünyevi isteklerini sınırlayarak spekülatif hayatında bir doyuma ulaşırsa aydınlanmış ve yetkin bir yargıcın onayında çabaları için güçlü bir uyarı kazanır, bu çabaların yararları büyük ama uzaktır ve bu nedenle sıradan gözlerden bütünüyle kaçarlar”*⁵⁰⁰

Saf Aklın Eleştirisi'nin gerek birinci basımının ithafında yer verilen ifadeler gerekse ikinci basımının başında yapılan alıntı, Kant'ın bu eserde teorik aklın deneyden bağımsız olarak yapabileceklerinin sınırını çizmeyi amaçladığını açıkça göstermektedir. Böylece Kant'ın “*sonu gelmez çekişmelerin kavga alanı*”⁵⁰¹ olarak tanımladığı metafiziğin de bu sınırlar dâhilindeki konumu belirlenebilecektir. Kant'a göre metafizik insan aklının bir tür yazgısı olduğundan, aklın deneyden bağımsız – diğer bir ifade ile saf- kullanımı sınırlandırılmadığı sürece metafizik güvenilir bilgiye ulaşma beklentisini umutsuzca sürdürecektir ancak hiçbir sonuç alamayacaktır. Çünkü insan aklı doğası gereği metafizik sorular sormadan edemezken tam da aynı nedenle bu sorulara cevap vermek onun bütün yeteneğini aşar. Kant'a göre akıl bu duruma doğası gereği ve hiçbir suçu olmaksızın düşmektedir.

Kant'a göre aklın suçu, koşulsuz olana yükselmek isteyen doğası nedeniyle, kullandığı temel ilkeleri tüm deneyin *sınırlarının* ötesine geçmelerine rağmen hiçbir *sınır* tanımaksızın kullanmasıdır. Bu nedenle Saf Aklın Eleştirisi, akla kendini, sınırlarını belirlemesi için çağrıda bulunmaktadır. Kant'a göre mantık “*(...) öyle bir bilimdir ki biricik işlevi tüm düşüncenin (...) biçimsel kurallarını ayrıntılı olarak sunmak ve tam olarak ispatlamaktan başka bir şey değildir.*”⁵⁰² Mantık alanında Aristoteles'ten beri tek bir adım daha gerekmemesini mantığın başarılı olmasının nedeni olarak gören Kant'a göre mantık bunu kendi alanını sınırlamış olmasına borçludur. Ancak mantık sadece biçimsel bir işleve sahiptir. Bilgiler hakkında

⁵⁰⁰ “Whoever limiting his wordly ambitions finds satisfaction in the speculative life, has in the approval of an enlightened and competent judge a powerful incentive to labours, the benefits of which are great but remote, and therefore such as the vulgar altogether fail to recognise.” Kant, **CPR**, 4.bs., Çeviri: N. K. Smith, New York, St. Martin's Press, 1958, s:6 (Alıntılanan paragraf **Saf Aklın Eleştirisi**'nin ikinci basımında yer almamaktadır.)

⁵⁰¹ Kant, **CPR**, Birinci Yayına Önsöz, AVIII, A776, B804

⁵⁰² Kant, **CPR**, BVIII

yargıda bulunabilmek için mantık gerekli olmasına rağmen, bilginin kazanılması ve genişletilmesi için bakılması gereken alan mantık değil, doğa bilimleri olacaktır.

Kant'a göre akıl kendi nesnesiyle iki biçimde ilişkili olabilir; ya bu nesneyi ve kavramı belirlemek (determine), kurmak anlamına gelen teorik bilgi, ya da nesneyi ve kavramını fiili kılmak anlamına gelen pratik bilgi. Aklın teorik kullanımının ürünleri olan ve nesnelerini a priori belirleyen matematik ve fiziktir. Matematik akıldan başka bilgi kaynağına dayanmadığı için bütünüyle saf bilimken, fizik kısmi olarak saftır.

Matematikte örneğin ikizkenar üçgenin özelliklerini ispatlayan ilk kişi ikizkenar üçgenin şeklinde ya da onun sadece kavramında gördüklerinden hareketle ikizkenar üçgene ilişkin bilgiye ulaşmamış, kavramların apriori düşündürdüklerini ve kurduklarını bulması gerektiğini anlamıştır ki bu Kant'a göre Ümit Burnu'nu dönen deniz yolunun bulunmasından daha önemlidir.⁵⁰³ Çünkü bu kişi, ikizkenar üçgene ilişkin meşru bilgiye ulaşmanın tek yolunun sahip olduğu yetiler aracılığıyla kurulan nesne ve bilgisine ilişkin kendisinin ona yüklemiş olduklarından başka bir şey bulamayacağını anlamıştır. Doğa bilimlerinde ise aklın sadece kendi tasarladığına göre kendi inşa ettiğini bildiği ve yargının ilkelerinin olumsal gözlemlerden önce gelmesi gerektiği kavranmıştır. Çünkü önceden tasarlanmamış bir amaca yönelik olmayan gözlemler zorunlu yasa ile bağdaşmayacaklardır.

*“Akıl bir elinde ilkeleri –ki yalnızca bunlar uyum içindeki görünüşlere (appearances) bir yasanın geçerliliğini verirler- ve öteki elinde de bu ilkelere göre tasarladığı deney ile doğaya hiç kuşkusuz ondan öğrenmek için yaklaşmalıdır(...)”*⁵⁰⁴

Akıl doğaya ilişkin bilgisinin Doğa bilimleri bilimin güvenilir yoluna ancak bu sayede girmiştir. Tamamen yalıtılmış bir teorik akıl bilimi olan metafizik ise, matematikteki gibi kavramın görü üzerine uygulanması yoluyla değil tamamen kavramlar üzerinde yükselmeye çalıştığından akıl, orada kendi kendisinin öğrencisi olmak durumundadır. Çünkü metafiziğin yöntemi kavramlar arasında el yordamıyla ilerlemekten başka bir şey değildir. Bu nedenle *“Bu savaş alanında henüz hiç kimse*

⁵⁰³ Kant, a.g.e., B XI

⁵⁰⁴ Kant, a.g.e., B XIII

en küçük bir toprak parçası dahi kazanamamıştır.”⁵⁰⁵ Saf Aklın Eleştirisi ise güvenilir bir ada bulma girişimidir. Kant’ın geleneksel metafiziğin yanılsamalarını göstererek yeni bir metafizik anlayışı ortaya koymaktadır.

Kant’ın geleneksel metafiziğe yönelttiği eleştirileri kısaca özetleyecek olursak; öncelikle duyarlığın formlarına, anlama yetisinin saf kavramları olan kategorilere ya da aklın idelerine gerçeklik atfedilmesi bilgiyi, yanılsamadan ayırtedecek bir kriterden yoksun bırakmıştır. Dolayısıyla aklın deneyimi aşan unsurlardan yola çıkarak yaptığı çıkarımların sınıması için hiçbir kriter yoktur. Bu nedenle Kant’a göre doğal bir eğilim olan metafiziğin bir bilim olarak olanaklı olup olmadığı sorulmaksızın kurulan metafizik dizgeler yıkılmaya mahkumdur.⁵⁰⁶ Metafiziğin kaynağı düşünme yetisinin kendisi olduğundan metafiziğin olanağı ve sınırlarının yoklanacağı yer de yetilerin işleyişi olmalıdır. Geleneksel metafizik öğretiler ise söz konusu incelemeyi yapmadıklarından aklın düştüğü yanılsamaların farkına varamamışlardır.

Kant’ın geleneksel metafizik öğretilerin krizi olarak gördüğü bir başka nokta ise nesnenin ve bilginin öznenin yetileri aracılığıyla kurulan tasarımlar olduğunu, dolayısıyla nesneye ilişkin bilginin ise ona yetiler aracılığıyla konulmanın bulunması olduğunu anlayamamalarıdır. Nesnenin yetiler aracılığıyla kurulan tasarımının arkasındaki kendinde-şey’e gerçeklik atfedilmesi ise geleneksel metafiziğin krizinin bir başka nedenidir. Kant, geleneksel metafizik öğretilerin krizinin bir nedeni olarak da akli görü ile kavranılacağını iddia ettikleri birçok kavramın sadece yetilere ait form, kavram ya da ideler olduğunu ileri sürmüştür. Kant, Tanrı, ruh, evren gibi idelerin kurucu değil, düzenleyici ilkeler oldukları ve dolayısıyla söz konusu kavramlar hakkında yapılan tüm tartışmaların da yanılsama ile sonuçlanan bir krize yol açtığını ileri sürmektedir.

Kant’ın geleneksel metafiziğin krizinin nedenlerini bulduğu ve metafiziğin – varsa- bir bilim olarak imkânını aradığı yer de yetilerin işleyiştir. Metafizik aklın

⁵⁰⁵ Kant, a.g.e., B XV

⁵⁰⁶ Kant, **Prolegomena**, s:4 (par.5)

doğurup büyüttüğü çocuğudur ve bir kriz varsa –ki Kant’a göre vardır- nedenleri de aklın işleyişinde aranmalıdır. Bu zor ve zahmetli çözümleme daha önce hiç yapılmamış olduğundan metafiziğin bir bilim olarak imkânı da hiç sorgulanmamıştır. Böylece “*Kant’ın metafiziğin sınırlarının belirlenmesine ve dolayısıyla aklın topografyasına ve sınırlarının çizilmesine yönelik bu girişimi, kendinden sonraki birçok felsefe anlayışının da temelini oluşturur.*”⁵⁰⁷

1.3.3.5. Kopernik Devrimi ve Yeni Kriterler

Herkesin, hakkında bir fikir sahibi olup yargıda bulunmaya cüret ettiği metafizik alanında “*esaslı olanı boş laftan ayırt edecek ölçüt nedir?*”⁵⁰⁸ Metafizik alanında matematik ve doğa bilimlerinin düşünme yolunu kendisine örnek alan Kant, Kopernik’in güneş merkezli evren modelinden hareketle bu soruya yanıt bulma girişiminde bulunur. Bilindiği gibi Batlamyus’un dünya merkezli evren modelinde gözlemcinin de yer aldığı dünya, evrenin merkezinde düşünülerek gök cisimlerinin hareketleri açıklanmaya çalışılmıştır. Ancak Aristoteles metafiziği ve İncil ile uyumlu olmasının da etkisiyle yüzyıllarca kabul gören bu evren modeli birçok gökbilimsel soruya cevap verememiştir. Yüzyıllar sonra Kopernik, gözlemcinin bulunduğu dünyayı diğer gezegenler gibi güneşin etrafında döndürerek dünya merkezli evren modelinin açıklayamadığı birçok soruya cevap verebilmiştir. Freud’a göre dünyanın evrendeki birçok gezegenden sadece biri olduğu düşüncesi, “*insanlığın en büyük ilk kozmik incinmesi*”⁵⁰⁹dir. Kant da metafizikte nesnelerin görüşü açısından benzer bir yol izlediğinden felsefede gerçekleştirdiği bu paradigma değişimini Kopernik Devrimi’ne benzetmektedir. Kant, bilginin nesnelere uyması gerektiği varsayımına dayanan paradigmanın yerine nesnelerin kendilerini bizim bilme yetilerimize uydurmaları gerektiği varsayımına dayanan paradigmanın geçerliliğini sınamıştır.

⁵⁰⁷ Gözkan, Bülent, “Kant’ın Metafizik ve Akıl Eleştirisi Üzerine Bir Eleştiri” **Kant’ın Şemsiyesi-Kant’ın Teorik Felsefesi Üzerine Yazılar**, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2018, s:179

⁵⁰⁸ Bkz. Kant, **Prolegomena**, s:4 (par.5)

⁵⁰⁹ Sigmund Freud, **A General Introduction to Psychoanalysis**, Çev: Hall, G.S., New York, Horace Liveright Publisher, 1920, s:243

Ayrıca Bkz: Sigmund Freud, **Gesammelte Werke XII (1917-1920)**, Ed: S.Fischer Verlag, Londra, Imago Publishing, 1947, s: 7

Kant’a göre görü, nesnelerin yapılarına kendini uydurmak zorunda ise, bunlar üzerinde bir şeyin nasıl a priori bilinebileceği açıklanamazken, duyu nesnesi kendisini görü yetimizin yapısına uydurmak durumunda olduğunda o zaman bu olanak kolayca kavranmaktadır. Bu anlayış “...şeylere ilişkin olarak ancak onlara kendi koyduklarımızı a priori biliriz biçimindeki yaklaşımımız için bulunmaz bir denek taşı olacaktır.”⁵¹⁰ Dolayısıyla yöntem, olanaklı tüm deneyin sınırlarının ötesine geçmeyi göze alan saf aklın ilkelerinin düzenlenmesi olmalıdır. Bu yöntem ile a priori bilginin olanağı açıklanabilecek ve a priori yasalar için gerekli kanıtlar sağlanabilecektir. Ancak Kant’a göre bu yöntem kullanıldığında metafiziğe zarar veren, giderek imkânını ortadan kaldıran bir sonuç doğmaktadır: “Onunla hiçbir zaman olanaklı deneyin sınırını aşamayacak olmamıza karşın, gene de bu bilimin asli uğraşı bu sınırı aşmaktan başka bir şey değildir.”⁵¹¹

Kant tezahür eden yani *görünüş* ile *kendinde şey* arasında bir ayrım yaparak söz konusu krizi aşmayı denemiştir. Meşru bilginin ilk sınırları da bu noktada çizilmeye başlanmıştır. Akıl, koşulsuz olana ulaşmak istediğinden deneyimin ve görünüşlerin sınırlarının ötesine geçmeye teşebbüs eden bir yetidir. Akıl, koşullar dizgesini tamamlayabilmek amacıyla, *kendinde*-şeylere varlık atfederek koşulsuza uzanmak istemektedir. Ancak teorik akıl deneyin sınırları içinde kalmakla yetinmek durumundadır, nesne bilme yetilerince inşa olan, kurulan bir yapı iken, nesnenin insanın bilme yetilerinden bağımsız varlığı, *kendinde şey*, bizim için daima bilgi alanının sınırları dışında kalmak durumundadır. Kant teorik aklın etkinliğini sadece fenomenal alanla sınırlayarak, pratik aklın etkinliğine yer açmaya çalışmaktadır. Zira Kant’ın *Kritik* projesinin olumsuz yönü, neyi bilemeyeceğimizin sınırını çizmek iken, olumlu yönü de pratik aklın kullanımı için yer açmak ve onu ataletten kurtarmaktır. Eleştiri bu amaç doğrultusunda aklın ilkeleri, işleyişi ve sınırları ile ilgilenir.

“Buna göre teorik aklı sınırlayan (*einschränkt*) bir Eleştiri (*Critique*) o düzeye dek hiç kuşkusuz olumsuzdur. Ama bu yolla aynı zamanda pratik aklın kullanımını sınırlayan

⁵¹⁰ Kant, **CPR**, B XVIII

⁵¹¹ Kant, a.g.e., B XIX

(einschränkt) ya da giderek onu hiçe indirme gözdağı veren bir engeli ortadan kaldırdığı için, gerçekte olumlu ve oldukça önemli bir yararı da vardır.”⁵¹²

Eleştirinin sınırlarını çizdiği metafiziğin, teorik anlamda negatif, fakat pratik anlamda pozitif bir kullanıma sahip olması Kant’ın temel tezlerinden birini oluşturmaktadır. Kant burada önemli bir noktaya değinir. *Kendinde Şey*’in bilinemez oluşu bilginin sınırını çizse de gene de düşünülebiliyor olması önemlidir. Çünkü bir görünüşün varlığı onun arkasındaki bir Kendinde Şey’in varlığının kabulünü de beraberinde getirecektir. Ancak çizilen sınır Kendinde Şey’in sadece düşünülebilir olmasını mümkün kılarken bilinemeyeceği belirlenimini de yapmaktadır. Düşünülebilir olmak ve bilinebilir olmak arasına çizilen bu sınır Saf Aklın Eleştirisi’nin Transsendental Diyalektik bölümünde önem kazanacaktır.

“Bundan hiç kuşkusuz aklın olanaklı tüm teorik bilgisinin yalnızca deneyim nesneleri ile sınırlı (einschränkung) olduğu sonucu çıkar. Ama aynı zamanda belirtmek gerekir ki bu nesneleri gerçi kendinde şeyler olarak bilemiyor olsak da gene de en azından onları düşünebilmemiz gerektiği olgusu saklı kalmalıdır. Yoksa bunu görecek hiçbir şey olmaksızın görünüş gibi saçma bir şey izleyecektir.”⁵¹³

Kant’ın görünüş ile *kendinde şey* arasında yaptığı bu ayrım felsefi dizgesi açısından işlevseldir. Bu ayrım sayesinde görünüş tezahür eden olarak neden-etki bağıntısına tabi iken, kendi başına haliyle bu bağıntıya tabi değildir. Eğer böyle olmasaydı özgürlük de nedenselliğe tabi olacak ve ahlakın zemini ortadan kalkmış olacaktı. Bu nedenle Kant görünüş ve *kendinde şey* ayrımı ile aslında hem teorik bilgiye sınır çizerken hem de pratik bilgiye yer açmaktadır. Böylece *Eleştiri* sayesinde; nesnelerin bize görüldüğü biçimini bilebileceğimizi, bize görünenin ötesinde bir kendinde hali olabileceğini ancak bunun bilinemeyeceğini sadece düşünülebileceğini ve *kendinde şey*’in de neden etki bağıntısına tabi olmama özelliği sayesinde ahlak alanına yer açıldığı söylenebilir.

⁵¹² Kant, CPR, BXXV-VI (dipnot)* “Bir nesneyi **bilmek** için onun olanağını (ister deneyim kanıtına göre edimselliğinden olsun, isterse akıl yoluyla a priori olsun) tanıtlayabilmem gerekir. Ama istediğimi **düşünebilirim** yeter ki çelişkiye düşmeyeyim. e.d. yeter ki kavramım olanaklı bir düşünce olsun, üstelik tüm olanaklar toplamında buna bir nesnenin karşılık düşüp düşmediğini saptayamasam bile. Ama böyle bir kavrama nesnel geçerlik (olgusal olanak, çünkü ilki yalnızca mantıksal olanaktır.) yükleyebilmem için ‘daha öte’ bir şey gerekir. Gene de bu ‘daha öte’sinin teorik bilgi kaynaklarında aranması gerekmez o, pratik olanda yatıyor olabilir.”

⁵¹³ Kant, a.g.e., BXXVI-BXXVII

“Eleştirimiz tarafından şeyler ve kendinde şeyler arasında bir ayırım yapılmamış olsaydı, o zaman nedensellik ilkesi ve onun belirlenimi içindeki doğa düzeneği fail nedenler olarak alındıklarında genel olarak tüm şeyler açısından geçerli olacaktı. Bu durumda bir ve aynı varlık söz gelimi insan ruhu söz konusu olduğunda, onun iradesinin özgür olduğunu ve gene de aynı zamanda doğa zorunluluğuna alt güdümlü olduğunu (e.d. özgür olmadığını) açıkça bir çelişkiye düşmeksizin söylemek olanaklı olmayacaktı. Çünkü ruh her iki önermede de bir aynı anlamda genelde şey olarak (kendinde şey olarak) alınmıştır. Bir Eleştiri olmaksızın başka türlü alınamazdı.”⁵¹⁴

Kant’ın ahlak için gereksindiği tek şey olan özgürlük, kendi içinde bir çelişkiye düşmeksizin düşünülebilir olmalıdır. Özgürlük teorik akılla kavranabilseydi nedenselliğe tabi olmak durumunda olacağından kendi tanımı ile bir çelişkiye düşecekti. Bu nedenle insanın özgür bir neden olup olmadığı teorik aklın sınırları içinde kavranamaz. Çünkü bir eylemi özgür bir neden olarak yapma ya da doğal bir zorunluluk sonucu yapma iddialarının her ikisi de öne sürülebilir ancak bilinemez.

“Ama bu ancak Eleştiri bize daha önce kendilerinde şeyler açısından kaçınılmaz bilgisizliğimizi gösterdiği ve teorik olarak bilebileceğimiz her şeyi yalnızca görünüşlerle sınırlandırdığı için olanaklıdır. Saf Aklın eleştirel ilkelerinin olumlu yararları üzerine bu tartışma Tanrı ve ruhumuzun yalın doğası kavramları açısından da geliştirilebilir.”⁵¹⁵

Kant, özgürlük, Tanrı ve ruhun yalın doğası gibi kavramların teorik bilginin sınırı içinde yer almamasının, insanın özgür bir birey olabilmesi için elzem olduğunu belirtir. Teorik bilgiye çizilen bu sınır, aslında teorik bilgi açısından negatif bir özelliğe sahipken aklın pratik kullanımı açısından pozitif bir öneme sahip olacaktır. Çünkü Tanrı’nın varlığını ya da yokluğunu bilmek, ruhun ölümsüz olup olmadığını bilmek ya da özgür olup olmadığını bilmek hem bu kavramların nedenselliğe tabi olması anlamına gelecek -ki bu tanımlarında bir çelişki yaratacak- hem de ahlakın zemini olan özgürlüğün olanağını ortadan kaldıracaktır. *“Bundan dolayı inanca yer açabilmem için bilgiden vazgeçmem⁵¹⁶ gerekmiştir.”⁵¹⁷*

⁵¹⁴ Kant, a.g.e., BXXVII

⁵¹⁵ Kant, a.g.e., BXXIX

⁵¹⁶ **Aufheben**, -Latincedeki **tollere** gibi- hem olumlu hem de olumsuz anlamda kaldırmak, aşmak, bir yana kaldırmak gibi anlamlara sahiptir. Aufheben ile ilgili tartışmalar Kant sonrasında –özellikle Hegel ile birlikte- derinleşmiştir. Ancak burada söz konusu tartışmalardan bahsetmemiz mümkün olamayacağı için aufheben’a konumuz ile ilişkisi bağlamında değinmek ile yetineceğiz. Her olumlamanın aynı zamanda bir olumsuzlama olduğu göz önünde bulundurulduğunda aufheben’ın, sınırın ikili doğası ile ilişkilendirmek mümkün görünmektedir. Aufheben, hem ortadan kaldırmak, hem daha üst düeye götürmek, hem de muhafaza etmek için kaldırmak gibi anlamlara gelmektedir. Aufheben’in Kant’taki kullanımının, *muhafaza etmek için kaldırma* anlamına daha yakın olduğunu söylemek mümkündür.

Bu çok sık alıntı yapılan cümle Kant'ın aklın pratik kullanımına yer açabilmek için aklın teorik kullanımını sınırlandırma amacını en iyi ifade eden cümlelerden biridir. Zira Kant, özgürlük, Tanrı ve ruh gibi kavramları teorik bilginin sınırları dışına çıkarırken pratik alandaki varlıklarını ve işlevlerini korumuştur. Teorik akıl için bilgi konusu olamayacak bu kavramların pratik akıl için yeri doldurulamaz fonksiyonları vardır. Kant'a göre bir şeyi bilmenin temel koşulu, onun bilme yetilerine etkide bulunacak görüsel bir yapıya sahip olmasıdır. Ne özgürlük, ne Tanrı ne de ruh kavramları görüsel karşılığı olmayan akıl ideleridir. Dolayısıyla bu kavramlar bilgi konusu yapılamazlar. Bu nedenle Kant, *"İnancımız bilimsel bilgi değil ve Tanrı'ya şükür ki değil."*⁵¹⁸ der. Çünkü Tanrı'nın varlığının bilimsel bilgisine ulaştığımızı varsaymamız durumunda *"İnsan her eyleminde Tanrı'yı kendisine karşı bir ödüllendirici ya da ölç alıcı olarak görürdü. Bu imge kendisini onun ruhuna dayatırdı ve onun ödül umudu ve ceza korkusu ahlaki güdülerin yerini alırdı."*⁵¹⁹

Kant'a göre Eleştiri, metafiziğin imkânını sorgulayan bir girişim olduğundan Eleştiri olmaksızın metafizikte ilerlenebileceğini düşünmek, ahlakın imkânını ortadan kaldırdığı gibi, tüm inançsızlıkların kaynağına da dönüşebilir. Bu nedenle *Eleştiri* ile teorik akla çizilen sınır, ahlak ve din açısından paha biçilmez bir öneme sahiptir. Ahlak ve dine dair salt akıl yürütmeye dayanan kanıtlar öne sürerek *"kendilerini bu tür gerçekliklerin biricik yargıcı ve koruyucusu"*⁵²⁰ sayan ve aslında *"bilmediklerini biliyor görünmek isteyen"*⁵²¹ okulların kibirli sistemlerine *"evrensel açıdan kavranabilir ve ahlaksal açıdan tümüyle yeterli tanıtılma zeminlerinin kültürüyle sınırlamaları gerektiği"*⁵²² öğretilmiştir. Bu nedenle metafizikçiler ve metafizikçiler olarak din adamları da aklın deneyimden bağımsız işleyişinin eleştirisi

Ayrıca Bkz: **Dictionary of Untranslatables: A Philosophical Lexicon**, Ed: Barbara Cassin, Çev: Steven Rendall, Christian Hubert, Jeffrey Mehlman, Nathanael Stein, Michael Syrotinski, Oxford, Princeton University Press, 2014, s:71-75

Bkz: Jean-François Lyotard, **The Differend-Phrases in Dispute**, Çev: Georges Van Den Abbeele, Theory and History of Literature, Volume:46, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1998, s:92

⁵¹⁷ Kant, **CPR**, B XXX (Ayrıca Bkz: Şaban Teoman Duralı, **Aklın Anatomisi, Salt Aklın Eleştirisi'nin Teşrihi**, İstanbul, Dergah Yayınları, 2010,s:145)

⁵¹⁸ Kant, **Lectures on Philosophical Theology**, s:123

⁵¹⁹ Kant, a.g.e., 2:2, (Ayrıca Bkz. Susan Neiman, **Modern Düşünce Kötülük, Alternatif Bir Felsefe Tarihi**, s:86)

⁵²⁰ Kant, **CPR**, B XXXIII

⁵²¹ Kant, a.g.e., B XXXIII

⁵²² Kant, a.g.e., B XXXIII

yapılmaksızın giriştikleri tartışmalarda öğretilerinin çarpıtılması sonucundan kaçınamayacaklardır.

Kant’a göre *dogmatizm*, saf aklın “*Neyi bilebilirim?*” sorusunu sormaksızın ve kendi yetilerinin bir eleştirisini yapmaksızın ilerlemesi iken *Eleştiri*, saf aklın vardığı sonuçlara hangi yolla ve hani hakla ulaştığını soran ön çalışmadır. Bu ön çalışma sayesinde metafiziğin bir bilim olarak olanağı sorgulanacak ve saf aklın meşru kullanımının sınırları çizilecektir. Zira Kant’ın metafiziğin aklın doğal bir eğilimi olarak varlığından şüphesi yoktur. Bir diğer ifade ile metafiziğin özel olarak gerçekliği tartışma konusu değildir ancak metafiziğin bir bilim olarak –nesnel olarak- olanağı eleştiriye açılmalıdır.⁵²³ Bu amaçla Kant, *Saf Aklın Eleştirisi* adlı eserinde deneyimden bağımsız çalışan aklın –saf aklın- yapabileceklerinin sınırını çizmeyi amaçlamaktadır. Bu amaç doğrultusunda bilginin deneyimden bağımsız olan ancak deneyimi mümkün kılan unsurlarını kendi değimi ile “*transcendental*” unsurları çözümlemektedir.

Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*’ne “*Tüm bilginizin deneyimle başlamasına karşın bundan tüm bilginizin de deneyimden doğduğu sonucu çıkmaz*”⁵²⁴ cümlesiyle başlar. Kant’ın bilgi anlayışının özeti niteliğindeki bu cümlenin de gösterdiği gibi deneyim ve deneyime dair bilginiz, duyu temsillerin bilgi yetimiz tarafından işlenmesi ile mümkündür. Bilgi yetimizin işleyişini çözümlemek ise *Saf Aklın Eleştirisi*’nde yapılması amaçlanan da deneyimi mümkün kılan a priori zemini çözümlemektir. Kant bu çözümlemeye “*Deneyimden ve giderek tüm duyu izleniminden bağımsız olan bir bilgi var mıdır?*”⁵²⁵ sorusu ile başlar. Bu tür bilgi a priori yani tüm deneyimden tamamen bağımsız bilgi iken, kaynağı deneyim olan bilgi de a posteriori bilgi olarak tanımlanır. A priori bilgiler deneysel hiçbir içerik taşıyorlarsa “saf a priori” olarak adlandırılır. Örneğin, “*Her değişimin bir nedeni vardır*”⁵²⁶ önermesi a priori bir önerme iken saf a priori bir önerme değildir, çünkü değişim ancak deneyimden türetilen bir kavramdır.

⁵²³ Kant, *Prolegomena*, s:80 (Dipnot)

⁵²⁴ Kant, *CPR*, B1

⁵²⁵ Kant, a.g.e., B2

⁵²⁶ Kant, a.g.e., B3

O halde amaç öncelikli olarak saf bilgiyi yani deneyimden türetilmemiş bilgiyi, deneysel olandan ayırt etmemizi sağlayacak *sınırı*⁵²⁷ çizmektir. Çünkü deneyim bir şeyin doğası hakkında bilgi verirken neden öyle olduğu hakkında bilgi vermez, dolayısıyla nesnel ve evrensel olanın bilgisini sağlayamaz. Bu nedenle deneyim yargıları tümevarım yöntemi ile ulaşılan varsayımlı ve karşılaştırmalı bir evrenselliğe tabi iken, a priori yargılar zorunludur. Öyle ise bir önerme hiçbir kuraldışı olanak tanımayacak biçimde mutlak bir evrensellik içinde düşünülebiliyorsa a priori geçerli bir önermedir. “Zorunluk ve mutlak evrensellik a priori bilginin güvenilir göstergeleridir ve birbirilerinden ayrılamazlar.”⁵²⁸

Deneysel bilgi varsayımlı ve karşılaştırmalı bir evrenselliğe sahip olduğundan *empirik sınırlanmışlığa* tabi iken, a priori bilgi mutlak bir evrensellik verdiği için *sınırsız evrensellik* vaad eder. Bu bağlamda deneysel bilginin sınırlanmışlığı, a priori bilginin vaad ettiği *sınırsız evrensellekle* aşılmak istenmektedir. Kant’ın bilgi teorisini özetleyen “Tüm bilginin deneyimle başlamasına karşın bundan tüm bilginin de deneyimden doğduğu sonucu çıkmaz”⁵²⁹ cümlesini de bu bağlamda değerlendirmek gerekmektedir.

Bilginin deneyimle başlaması onu deneyimin sınırlarına tabi kılmaktadır. Ancak Kant bilgi ideali olan evrensel ve zorunlu bilginin söz konusu empirik sınırlılığını, deneyimi kuran a priori koşullar aracılığıyla aşabileceğini düşünmüştür. Zira Kant’ta deneyim, öznenin sahip olduğu a priori zeminde inşa olunan bir yapıya sahiptir. Nesne de nesnenin bilgisi de, deneyimle başlamakla birlikte, düşünme yetisinin a priori zemininde kurulmaktadır. Böylece Kant, bilgiyi deneyimle başlatarak yüzyıllarca uğraşılan ancak bir sonuç alınamayan birçok metafizik problemi ustalıkla bilgi sınırlarının dışına çıkaracak, aynı zamanda deneyimi kuran a priori koşullar sayesinde de bilginin zorunluk ve mutlak evrensellik özelliklerinden de vazgeçmemiş olacaktır.

⁵²⁷ “What we here require is a **criterion** by which to distinguish with certainty between pure and empirical knowledge.” (Kant, **CPR**, 4.bs., Çev: Norman Kemp Smith, New York, St Martin’s Press, 1958, s:43 (B3))

“At issue here is a **mark** by means of which we can securely distinguish a pure cognition from an empirical one.” (Kant, **CPR**, Çev: Paul Guyer, Allen Wood, New York, Cambridge University Press, 2005, 6.Baskı, s:137 (B3))

⁵²⁸ Kant, CPR, B4

⁵²⁹ Kant, a.g.e., B1

Kant, zorunlu ve mutlak anlamda evrensel bilgiye bir başka deyişle a priori yargılara örnek olarak matematiğin önermelerine bakmanın yeterli olacağı kanaatinde. Çünkü bir cisme ilişkin bilgimizden deneyime dair her şeyi (renk, sertlik, ağırlık, içine işlemezlilik) uzaklaştırdığımızda geriye cismin kaplamış olduğu uzay kalır ki bu, ondan uzaklaştırılmaz. Cisimsel olan ya da cisimsel olmayan bir nesneye ilişkin deneyime dair her şey uzaklaştırıldığında geriye onu bir töze bağlı olarak düşünmemizi sağlayanı alamayız. Kant'a göre, gerek *töz* gerekse *uzay* gibi kavramların bizim bilme yetimize kendini dayatışındaki zorunluluk bu kavramların a priori bilgi yetimizde yeri olduğunu düşündürmektedir.

O halde felsefenin görevi, tüm a priori bilginin olanak, ilke ve alanını belirlemektir. Felsefe, aklın deneyimden bağımsız işleyişinin ve deneyim alanında karşılığı olmayan kavramlar yoluyla bilginin imkânını ve dolayısıyla metafiziğin meşruiyetini sorgulayacaktır. Saf aklın *Tanrı*, *Özgürlük* ve *Ölümsüzlük* hakkındaki deneyden bağımsız çıkarımları geleneksel metafiziğin temel konularını oluşturmaktadır. Kant'a göre bilginin alanını deneyimin sınırlarının ötesine taşımaya cüret eden geleneksel metafizik, temelde aklın bunu yapmaya hakkının olup olmadığını *Eleştiri*'ye tabi tutmaksızın bu görevi güvenle üstlendiğinden dogmatiktir.

Diğer taraftan, düşünce tarihi boyunca, matematiksel bilginin kesinliği ve güvenilirliği metafizik alanında da benzeri bir kavramsal akıl yürütme için cesaret vermiştir. Çünkü matematiğin deneyimden bağımsız işleyişi a priori bilgide ne kadar yol alınabileceğine ilişkin bir cesaret vermektedir. Saf aklın genişleme dürtüsü sınır tanımadığı gibi, bir kez deneyim alanının ötesine geçildiğinde deneyim tarafından çürütülememektedir. *“Bilgimizi genişletmenin çekiciliği öylesine güçlüdür ki ancak karşılaşacağımız açık bir çelişki yoluyla ilerleyişimizde durdurulabiliriz.”*⁵³⁰

Bu nedenle öncelikli olarak kavramların ayrıştırılması ve yargıların tasnifi gereklidir. Böylece saf aklın düştüğü yanılsamaların kaynağı bulunacak ve saf aklın deneyimin ötesinde işlemesinin meşruiyeti sorgulanabilecektir. Bu kavramsal analiz yapılmadığı takdirde teorik aklın doğasının kaçınılmaz yazgısından kurtulmak

⁵³⁰ Kant, a.g.e., A4, B8

mümkün değildir. Çünkü “Yapılarını olanaklı olduğunca erken bitirmek ve ancak daha sonra temellerinin sağlam olup olmadığını yoklamak teorik insan aklının olağan bir yazgısıdır.”⁵³¹

Kant, bu amaç doğrultusunda ele aldığı yargıları analitik ve sentetik olmak üzere ikiye ayırmıştır. Analitik yargılar, yüklem ile özne ilişkisinin özdeşlik yoluyla düşünüldüğü yargılardır. Yüklem, öznenin kavramına hiçbir bilgi eklenmediğinden bu tür yargılar sadece açıklayıcıdır ve öznenin tanımının çözümlenmesiyle yüklemi bulmanın mümkün olduğu yargılardır. Sentetik yargılar ise, öznenin çözümlenmesi ile yüklem elde edilemeyeceği, genişletici yargılardır. “Tüm cisimler uzamlıdır.”⁵³² önermesi analitik yargıya örnektir. Çünkü özne çözümlendiğinde “cisim” kavramının tanımının, yüklemi yani “uzamlı olma” özelliğini içerdiği görülmektedir. “Tüm cisimler ağırdır”⁵³³ önermesi ise sentetik yargıya örnektir, çünkü yüklem özne tarafından içerilmemekte, aksine öznenin tanımında yer almayan bir özelliği ekleyerek onun hakkındaki bilgimizi genişletmektedir.

Analitik yargıları deneyime dayandırmak tutarsızlığa yol açarken, sentetik yargıların tümü deneye dayanmaktadır. Analitik yargılar söz konusu olduğunda ise deneye başvurmaksızın öznenin tanımına bakmak yeterli olacaktır. Yapılması gereken ise çelişmezlik ilkesinden hareketle öznenin yüklemi çekmektir. Analitik yargılar deneyimin hiçbir zaman veremeyeceği zorunluğu da bu özelliklerinden alırlar. Başka bir deyişle sentetik yargılar bu özelliğe sahip olmadıklarından zorunlu değildirler. “Olan herşeyin bir nedeni vardır.”⁵³⁴ gibi önermeler ise yüklem özne tarafından içerilmediğinden analitik değil sentetiktir. Ancak burada sorulması gereken soru şudur: Nasıl olur da *neden* kavramını özneye zorunlu bir biçimde ait olarak kabul edebiliriz? Bu zorunlu bağıntının kaynağı deneyim olamaz, zira deneyim böylesi bir zorunluluğu bize veremez, öyleyse bu zorunlu bağıntıyı anlama yetisine kurduran onun a priori zeminidir.

⁵³¹ Kant, a.g.e., A5, B9

⁵³² Kant, a.g.e., A7, B11

⁵³³ Kant, a.g.e., A7, B11

⁵³⁴ Kant, a.g.e., B13

Kant, Saf Aklın Eleştirisi öncesinde kaleme aldığı ve *Yarışma Yazısı* olarak bilinen *Ahlak ve Doğal Teoloji İlkelerinin Apaçıklığı Üzerine Araştırma* (1764) adlı eserinde “*Genel olarak metafizik doğruların, özelde doğal teoloji ve ahlakın ilkelerinin, geometrik doğrular kadar apaçık kanıtları olabilir mi?*” sorusuna cevap verirken yaptığı ayırmda matematiğin tanımlarına sentetik, felsefenin ise analitik olarak ulaştığını öne sürer.⁵³⁵ Yarışmayı kazanan Mendelssohn ise matematiğin çelişmezlik ilkesine dayandığını ve tanımlarını mantık ilkelerinden hareketle türettiğini iddia eder.⁵³⁶ Kant, bu eserde matematiğin -Leibniz’in iddia ettiği gibi sadece çelişmezlik ilkesinden türetilmediğini- salt akıl ürünü olmadığını ve görüye dayandığını ilk kez iddia eder ki metafizik ve matematiğin yöntemleri arasındaki önemli fark da buradan gelmektedir. Kant, bu iddiasını Saf Aklın Eleştirisi’nde de ayrıntılı bir biçimde tekrarlayacaktır.⁵³⁷

Kant Saf Aklın Eleştirisi ile başlayan Eleştiri Dönemi’nde tüm matematik yargıların sentetik olduğu düşüncesini korurken genel olarak felsefenin özel olarak metafiziğin tanımlarına analitik olarak ulaştığı iddiasından vazgeçecek, metafiziğin bir bilim olması isteniyorsa sentetik a priori yargılara sahip olması gerektiğini savunacaktır. Kant’a göre matematiğin yargıları sentetiktir ve insan aklını çözümleyenler bunu fark etmemiştir. Çünkü matematiksel çıkarımların tümünün çelişki ilkesine göre ilerlediği bulunduğu için metafizik konularda da bu ilkedен hareketle tanımlara varılabileceği sanılmıştır. Kant’a göre bu bir yanılgıdır, çünkü sentetik bir önermenin çelişki ilkesinden yola çıkarak tespit edilmesi mümkün olsa bile bu durum ancak kendisinin sonucu olduğu bir başka sentetik önerme varsayıldığında mümkün olmaktadır.

Kant’a göre aritmetiğin⁵³⁸, geometrinin⁵³⁹, doğa biliminin⁵⁴⁰ önermeleri sentetiktir. Metafizik de eğer bir bilimse tıpkı matematik ve doğa bilimleri gibi

⁵³⁵ Kant, “Inquiry Concerning the Distinctness of the Principle of Natural Theology and Morality”, s:248 (2:276)

⁵³⁶ Kant, a.g.e., s:278 (Appendix: Abridgement of Moses Mendelssohn’s Prize Essay on the Distinctness of the principles of metaphysics and natural theology read at the public meeting of the Purissian Royal Academy of Science on 2 June 1763 by M. Merian)

⁵³⁷ Susan Neimann, **The Unity of Reason**, 2.bs., New York, Oxford University Press, 1997,s.46

⁵³⁸ Kant, **CPR**, B-15 (“7 + 5 = 12”)

sentetik a priori önermelerden oluşmalıdır. Metafiziğin amacı yüzyıllardır yapılageldiği gibi kavramları ayırıştırarak analitik açıklamalar vermek değil, bilginin genişletilmesi olmalıdır. Ancak “*Dünyanın bir başlangıcı olmalıdır*”⁵⁴¹ gibi bir önermede rastlanan, metafizik alanında bilginin genişletilmesi talebi, bizi deneyimin izleyemeyeceği kadar uzaklara götürür. Kant’ın sınır çizmek istediği yer de tam burası, yani hiçbir denektaşı tanımayan saf aklın deneyim sınırlarının ötesine geçme talebinde bulunduğu yerdir.

Doğal bir eğilim olarak metafiziğin tarihi düşünce tarihi ile yaşıttır. Ancak artık aklın, metafiziğin nesnelerini bilip bilemeyeceği konusunda bir karara varması ve bir bilim olarak –varsa- imkânının ortaya konulması gerekmektedir. Bu soruya verilecek yanıt ile aklın güvenle genişletilmesi ya da güvenli sınırlar içine alınmasının gerekip gerekmediği de belirlenecektir. O halde soru artık, doğal bir eğilim olarak var olan metafizik, “*bir bilim olarak nasıl olanaklıdır?*”⁵⁴² olmalıdır. Bu nedenle Kant belirleyici olan sorunun “*Sentetik a priori yargılar nasıl olanaklıdır?*”⁵⁴³ sorusu olduğunu savunur. Bu soruya verilecek cevap, metafiziğin bir bilim olarak mümkün olup olmadığı sorusuna da cevap olacaktır. “*Tam bu noktada Kant kendine kadarki süreçte felsefede yaşanan krize dikkat çeker.*”⁵⁴⁴ Krizi çözmek ise sentetik a priori yargıların mümkün olup olmadığına cevap vermekle mümkündür. Kant’a göre metafiziğin yüzyıllardır süren çelişkili durumunun sebebi; yargıların arasındaki ayrımın düşünülmemiş ve sentetik a priori yargıların imkânının sorgulanmamış olmasıdır. Deneyimden bağımsız çalışan aklın kaynak ve sınırlarının değerlendirildiği bu ön öğretisi Kant tarafından *Saf Aklın Eleştirisi* olarak

⁵³⁹ “İki nokta arasındaki doğru çizgi, en kısa çizgidir.” Çünkü “en kısa” kavramını istenildiği kadar çözümlensin “doğru çizgi” kavramından çıkarılamaz. Burada görüden yardım alınması gerekmektedir. Kant, **CPR**, B-16,

Ancak Geometride bazı temel ilkeler çelişmezlik ilkesine dayanır ve analiktirler: “*a=a, bütün kendi kendisine eşittir, ya da $(a+b) > a$ bütün parçasından büyüktür.*”⁵³⁹ Ancak bu önermeler Kant’a göre yalnızca yöntemin halkalarıdır, ilkeleri değil.

⁵⁴⁰ ‘*Cisimsel dünyanın tüm değişimlerinde madde niceliği değişmeksizin kalır*’, ‘*Tüm hareket iletimlerinde etki ve tepki her zaman birbirlerine eşit olmalıdır.*’ Kant, **CPR**, B17

⁵⁴¹ Kant, a.g.e., B 18

⁵⁴² Kant, a.g.e., B 22

⁵⁴³ Kant, a.g.e., B19

⁵⁴⁴ Özgüç Güven, “Kant, Bolzano ve Frege’de Yargıların Temellendirilmesi ve A priorilik Sorunu”, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Doktora Tezi, 2012, s:25

adlandırılacak ve yararı bilginin genişlemesine değil ama durulaştırılmasına hizmet etmek olacaktır.

*“Nesneler ile olmaktan çok a priori olanaklı olduğu ölçüde nesnelere ilişkin bilgi türümüz ile ilgilenen tüm bilgiyi transsendental olarak adlandırıyorum. Böyle bir kavramlar dizgesi Transsendental Felsefe olarak adlandırılabilir.”*⁵⁴⁵

Saf Akıl bilgisinin genişletilmesinden çok sınırlandırılmasını amaçlayan bu öğreti, şeylerin doğalarının sınırlarını değil, yargıda bulunan anlama yetisinin sınırlarını anlamak gibi hiç de azımsanmayacak bir amaca sahiptir. Bu nedenle Kant, Saf Aklın Eleştirisi’nde asıl amacının akıl yetisinin tüm deneyimden bağımsız olarak neyi başarabileceğini ortaya çıkarmak olduğunu belirtir.⁵⁴⁶ Böylece “(...) varlığın bilgisi olarak metafizik artık deneyimi belirleyen kavramsal çerçevenin bilgisi olarak transsendental eleştiri (...) haline gelecektir.”⁵⁴⁷ Eleştirinin çizdiği sınıra ve saptadığı kriterlere ihtiyaç vardır çünkü metafizik ilkeler, deneyim sınırlarının ötesinde olduğundan deneyimden gelen hiçbir denek taşını tanımamakta ve metafizik yüzyıllardır yarattığı çelişkilerle sonu gelmez çekişmelerin kavga alanı olmaya devam etmektedir.⁵⁴⁸

*“(...) konumu neredeyse Leviathan’a denk bir mahkemedir. ‘Eleştiri’ yoksa, akıl bir doğa durumundadır. Doğa durumu sonuçsuz biteviye savaş alanıdır. Eleştiri ise bu doğal duruma bir ‘yasa düzeni kazandırır’ ve ‘ebedi barışın güvencesi’ olarak ‘gelecekte bir bilim olarak ortaya çıkabilecek her metafiziğe’ meşruiyet kazandırır”*⁵⁴⁹

⁵⁴⁵ Kant, **CPR**, A11-12, B25

⁵⁴⁶ Kant, a.g.e., AXI

⁵⁴⁷ Atıla Ataman, **Copernicus, Kant ve Düşüncenin Modernliği**, İstanbul, Dedalus Yayınları, 2015, s:49

⁵⁴⁸ Kant, **CPR**, AVIII, A776-B804

⁵⁴⁹ Taşkın Ketenci, “Saf Aklın Eleştirisi’nde Önsözler ve İşlevleri”, s:125

İKİNCİ BÖLÜM

SAF AKLIN ELEŞTİRİSİ VE AKLIN TEORİK KULLANIMININ SINIRLARI

Kant'ın eleştirel felsefesi için uygun gördüğü isim olan Transsendetal İdealizm, sadece uzay-zaman saf görüleri aracılığıyla kurulan görünüşlerin bilinebileceği, kendinde-şey'in ise bilinemeyeceği iddiasına dayanır. Olanaklı deneyim, uzay-zaman ve kategorilerin inşa ettiği bir tasarım olduğundan insan için algılanabilir ve bilinebilir olan gerçekliğin sınırı da bu tasarım tarafından belirlenmektedir. “(...) gerçeklik sadece olumlu bir yargı yoluyla düşünülebilen bir belirlenimdir (...)”⁵⁵⁰ ve “(...) gerçeklik saf anlama yetisi kavramında genel olarak bir duyuma karşılık düşündür; öyleyse, kavramı kendisinde bir varlığı (zamanda) temsil edendir.”⁵⁵¹ Kant'a göre gerçeklik, insanın yetileri aracılığıyla kurulan bir tasarımdır. Bu gerçeklik anlayışı; gerçekliğin yetiler aracılığıyla kurulan bir tasarım olduğu ve dolayısıyla öznenin bağımsız bir gerçekliğin –varsa bile- bilinemeyeceği ve söz konusu tasarımın arkasında yatan bir *kendinde-şey*'in varlığının mantıksal bir zorunlulukla düşünülmesini beraberinde getirmektedir.

Kant'a kadar felsefe tarihinde genel kabul gören gerçeklik tanımı gerçekliğin *şeylerin doğru belirlenimi* olduğu savına dayanmaktadır. Bu anlayışa karşı çıkan Kant'a göre gerçeklik; insanın yetileri aracılığıyla kurulan ve söz konusu inşa öncesinde-ötesinde bilinemez olarak kalmak durumunda olandır. Bir başka deyişle gerçeklik (realitât), bir duyuma karşılık düşen ve dolayısıyla önce uzay ve zaman saf görüleri aracılığıyla kurulan ve anlama yetisinin saf kavramları aracılığıyla düşünülen bir yapıya sahiptir. Gerçekliğin, insandan bağımsız olarak varlığı ise düşünülebilir ancak bilinemez. Bir şey ancak uzay-zaman saf görüleri aracılığıyla kurularak duyumlanabilir ve anlama yetisinin saf kavramları altına düşerek kavranabilir hale gelerek özne için nesne haline gelmektedir. Nesnenin söz konusu süreçlerden bağımsız varlığı, mantıksal bir zorunluluk olarak *düşünülebilir* ancak *bilinemez*. Bu nedenle *kendinde şey*, bir *sınır kavram* (grenzebegriff)dir.

⁵⁵⁰ Kant, CPR, A 246

⁵⁵¹ Kant, a.g.e., A143, B182

Gerçeklik (realitat) öznenin yetileri aracılığıyla kurulduğu düşüncesi Kant'ın *Kopernik Devrimi* iddiasının arkasında yatan paradigma değişiminin temelini oluşturmaktadır. Kant, *Saf Aklın Eleştirisi* ile başlayan *Eleştiri Dönemi*'nde, geleneksel metafizik dizgelerini eleştirse de Eleştirel Felsefe'nin asıl amacının dizge eleştirileri yapmak değil, aklın deneyimden bağımsız –saf- çalışmasının bir eleştirisini yapmak olduğunu ileri sürmüştür.⁵⁵² Bu anlamda Kant'ın Eleştirel felsefesi, öznenin sahip olduğu yetilerin işleyişinin reflektif bir çözümlemesini yaparak; meşru bilgi, eylem ve inanç alanlarının sınırlarının belirlenmesini amaçlamaktadır. Söz konusu sınırların kavranabilmesi ise yetilerin işleyişinin eleştirel bir çözümlemesi ile mümkün olacaktır.

Kant'ın nesneyi ve bilgiyi öznenin yetileri aracılığıyla inşa ettiğini ileri süren yaklaşımını, nesnenin öznedenden bağımsız varlığını ve onun akli görüş (noesis) aracılığıyla bilinebileceğini savunan geleneksel metafizik anlayışların eleştirisi olarak okumak da mümkündür.⁵⁵³ Akli görünün bilgi kaynağı olmaktan çıkarılması sayesinde kavramsal çözümlemelerden hareketle görüsel olana ilişkin çıkarımlarda bulunmanın önüne bir sınır çizen Kant, geleneksel metafiziğin yarattığı iki krizi, kriterleri yeniden tanımlayarak aşmaya çalışmıştır. Krizin nedenlerinden biri kriterlerin belirsizliği olduğundan Kant, felsefe tarihi boyunca sıklıkla kullanılan kavramları eleştiriden geçirerek, söz konusu kavramları yeniden tanımlamış ve birbirinden ayıran sınırları çizerek krizi aşmayı denemiştir. Kant felsefesine damgasını vuran; *görünüş-kendinde-şey, a priori-a posteriori, dışsal-içsel, görü-kavram* gibi ayrımların Transsendental Estetik bölümünde yeniden tanımlandığı ve söz konusu ayrımlarla geleneksel felsefenin birçok krizinin aşılmasına çalışıldığı görülmektedir.⁵⁵⁴ Söz konusu ayrımların en önemlilerinden biri ise uzay-zaman anlayışı başta olmak üzere Kant'ın tüm dizgesini anlamayı mümkün kılan, görü-kavram arasında yapılan ayrımdır.

⁵⁵² Kant, a.g.e., AXII

⁵⁵³ Bkz: Aliye Kovanlıkaya, "Kant'ta Akli Görünün İptaline Dair", s:77- 84

⁵⁵⁴ Bkz. Peter Frederick Strawson, *The Bounds of Sense-An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*, s:47

2.1. Görü - Kavram Ayrımı

Kant'a göre felsefe tarihindeki krizlerin nedenlerinden biri; kavramsal olanla görüsel olanın -bir başka deyişle düşünce ile varlığın- özdeş olduğu düşüncesinden hareketle çıkarımlar yapılmasıdır. Söz konusu krizi, kavram ve görü arasındaki sınırları belirginleştirerek aşmaya çalışan Kant, dizgesinin anahtar kavramlarından biri olan *görü*yü [Alm: Anschauung, İng: Intuition] bilgi söz konusu olduğunda öznenin dolaysız bir biçimde farkına vardığı şey olarak tanımlamıştır. “Bir bilgi⁵⁵⁵ nesnelerle hangi kipte ve hangi araç yoluyla ilişkili olursa olsun, onlarla dolaysızca ilişkisini sağlayan ve tüm düşüncenin araç olarak göz önünde tuttuğu şey görüdür.”⁵⁵⁶ Görü ancak mümkün nesnenin öznenin yetilerini etkilemesiyle olanaklı olmaktadır. Görünün tanımından da anlaşılacağı gibi bu süreçte özne edilgin konumdadır. Bu nedenle Kant, duyarlık yetisini “Nesnelerin bizi etkileyişi yoluyla temsilleri alma yetisi (receptivitate)”⁵⁵⁷ olarak tanımlamış ve onun edilgin rolüne vurgu yapmıştır. “Öyleyse duyarlık aracılığıyla nesneler bize verilirler ve yalnızca o bize görüleri sağlar.”⁵⁵⁸

Bilginin oluşumunda *duyarlığın* [Alm: Sinnlichkeit, İng: Sensibility] edilgin rolüne karşın *anlama yetisi* [Alm: Verstand, İng: Understanding] çok daha etkin bir rol üstlenmektedir. Duyarlık yoluyla verilen nesneler, anlama yetisi aracılığıyla düşünülürler ve kavramlar böylece meydana gelir. Ancak yine de tüm düşünce, görü ile dolayısıyla duyarlılık ile ilgili olmak durumundadır; “(...) çünkü nesne bize başka hiçbir yolda verilemez.”⁵⁵⁹ Kant'ın nesneyi duyarlığın formları olan uzay ve zamanda kurulan bir tasarım olarak tanımlaması ve nesnenin başka hiçbir biçimde özneye verilemeyeceği iddiası, aynı zamanda metafizik eleştirisinin ve bilgiye çizdiği sınırın da temelini oluşturmaktadır. Akıl sahibi varlıklar, teorik aklın işleyişi nedeniyle ancak duyarlığın a priori formları olan uzay-zaman aracılığıyla kurulan görünün, anlama yetisi tarafından işlenmesiyle elde edilen nesneye ve onun bilgisine sahip olabilmektedir. Buna göre, duyarlık yetisi vasıtasıyla verilen olanaklı görüsel

⁵⁵⁵Saf Aklın Eleştirisi'nin İngilizce çevirilerinde; “*erkenntnis*” kavramı için N. Kemp Smith; “*knowledge*”, Allen W. Wood; “*cognition*” karşılığını tercih etmektedir.

⁵⁵⁶ Kant, CPR, A19-B33

⁵⁵⁷ Kant, a.g.e., A19-B33

⁵⁵⁸ Kant, a.g.e., A19-B33

⁵⁵⁹ Kant, a.g.e., A19 B33

karşılıklar olan mümkün nesneler, anlama yetisi aracılığıyla kavranarak nesne kılınmaktadır. Böylece kavramsal olanın ve görüsel olanın olduğu gibi nesne ve öznenin tanımı da yeniden yapılmaktadır.

Kant'a göre duyusal olanla görüsel olan özdeş değildir, varoluşsal düzeyleri farklıdır. Ancak duyusal malzemeyi içeren bir şey görüsel bilginin konusu olabilir. Duyusal veriler ancak duyarlılığın formları olan uzay ve zaman aracılığıyla kurulduğunda görüsel bir karşılık bulabilmektedir. Böylece Kant, geleneksel metafiziğin temel savlarından biri olan *entelektüel görü*⁵⁶⁰ yü bilginin kaynaklarından biri olmaktan çıkarmıştır. Bir başka deyişle Kant'ta nesneyi dolaysız biçimde bilmek mümkün değildir. Gerek Platon'un gerekse Aristoteles'in bir eleştirisi olarak okunabilecek bu anlayışa göre bilgi, ancak duyarlılığın formları aracılığıyla kurulan duyusal görünümün anlama yetisinin formları ile işlenmesi sayesinde edinilebilir.

Kant'ın entelektüel-akli görüşü reddetmesi ve duyusal görüşü bilginin temeline yerleştirmesi bilginin kaynağı ve sınırını belirlemek açısından oldukça önemli bir noktadır. Çünkü Kant'a göre Antik Yunan felsefesinden başlayarak geleneksel metafizikçilerin düştüğü hata; düşüncenin varlıkla özdeş olduğu ve dolayısıyla kavramlardan hareketle varlık hakkında çıkarımlar yapmanın meşru olduğunu savunmalarıdır. Kant, kavram ve görüşü yeniden tanımlayarak, sınırlarını yeniden çizmiş, düşünmek ve bilmek arasında da bir sınır çizilerek bir şeyi düşünmenin bilmek anlamına gelmediğini ileri sürmüştür.⁵⁶¹ Böylece Kant, bilgiyi duyusal görü ile başlatarak olası metafizik tartışmaları meşru bilgi alanının dışına attığı gibi yaptığı görü-kavram ayrımı ile kavramlardan hareketle varlığa ilişkin çıkarımlar yapmanın önüne de bir sınır çizmiştir. Dolayısıyla görü-kavram ayrımının sağladığı sınırlama (Alm: schranke, İng: limit), meşru bilgi alanını koruduğu gibi bu alanın dışına çıkma girişimlerinin de önünde geçmiştir.

Böylece Kant, kavramsal olanın ve görüsel olanın olduğu kadar, nesne ve öznenin tanımı da yeniden yapmaktadır. Artık nesnenin öznenin bağımsız bir varlığı –özne için- söz konusu olamazken, tüm düşünce nihai olarak görülerle

⁵⁶⁰ Bkz: Aliye Kovanlıkaya, “Kant'ta Akli Görünümün İptaline Dair”, s:77- 84

⁵⁶¹ Kant, **CPR**, A678-B706

sınırlandırılmıştır.⁵⁶² Duyumların düzenlenmesini sağlayan unsur yine bir duyum olamayacağından, tüm görünüşün maddesi aposteriori verilse bile biçimi zihinde a priori hazır yatıyor olmalıdır ki *Saf Aklın Eleştirisi* söz konusu a priori zemini ortaya koymayı amaçlamaktadır. Uzak ve zamanı öznenin sahip olduğu duyarlık yetisinin formları olarak tanımlayarak “ilk büyük Kantçı tersine çevirme”⁵⁶³’yi yapan Kant, düşünme yetilerinin topografik ve dolayısıyla sınır çizilebilir bir alan olarak düşünülmesine kapı aralamıştır. Dolayısıyla bu dizgeyi tanımanın en doğru yolu da saf formları uzak ve zaman olan duyarlık yetisinin sınırlarını tanımaya çalışmaktır.

2.2. Duyarlık Yetisinin Sınırları ve Transsendental Estetik

Kant, 1771 ve 1772 yıllarında Marcus Herz’e yazdığı iki mektupta uzun süredir *Duyarlığın ve Aklın Sınırları* başlıklı bir metin ile meşgul olduğunu belirtmiştir.⁵⁶⁴ Söz konusu metin, 1781’de yayımlanacak ve *Saf Aklın Eleştirisi* adını alacaktır. Çalışmamız, Kant düşüncesini *eleştiri* ve *sınır* kavramları bağlamında incelemeyi amaçladığından, Kant’ın metne verdiği ilk isimden hareketle çalışmamızı bölümlenmeyi uygun gördük. Buna göre; *Teorik Aklın Sınırları* bölümünü sırasıyla; *Duyarlığın Sınırları* (Transsendental Estetik), *Anlama Yetisinin Sınırları* (Transsendental Mantık) ve *Aklın Sınırları* (Transsendental Diyalektik) alt başlıkları altında inceledik.

Kant Transsendental Felsefe’yi, “*Nesneler ile olmaktan çok a priori olanaklı olduğu ölçüde nesnelere ilişkin bilgi türümüz ile ilgilenen kavramlar dizgesi*”⁵⁶⁵ biçiminde tanımlamaktadır. Transsendental Öğeler Öğretisi’ne, Transsendental Felsefe’nin temel kavramlarını tanımlandığı Transsendental Estetik bölümüyle

⁵⁶² Bkz: Kant, **CPR**, A19-B33

⁵⁶³ Gilles Deleuze, **Kant’ın Eleştirel Felsefesi**, Çev: Taylan Altuğ, İstanbul, Payel Yayınevi, 1995, s:25

⁵⁶⁴ Kant, **Correspondence**, s:127 (10:123), 132 (10:129)

Kant, bu iki mektupta da ‘sınır’ kavramı için ‘grenze’ karşılığını kullanmıştır. Ancak Correspondence’in çevirmen ve editörü Arnulf Zweig, bu mektupların ilkinde sınır kavramı için; ‘bounds’, ikincisinde ise ‘limits’ ifadesini kullanmayı tercih etmiştir. Bu yanlış kullanım, Kant’ın sınır kavramının kullanımı için tercih ettiği ‘grenze-boundary ve schranke-limit’ ayrımını görmezden gelmektedir. Grenze-Boundary’in meşru kullanımın sınırlarını, schranke-limit’in ise meşru olmayan kullanımı ve değillemeyi (negotiation) ima etmesi Kant metinlerinin anlaşılması açısından önemlidir. (Bkz: Paul Guyer, “Introduction”, **The Cambridge Companion to Kant’s Critique of Pure Reason** (İçinde), Ed. Paul Guyer, New York, Cambridge University Press, 2010, s:3)

⁵⁶⁵ Kant, **CPR**, A11/12- B25

başlayan Kant, burada *estetik* kavramını Antik Yunan'daki kullanımına uygun biçimde kullanmıştır. Aisthesis; “*algılama, duyma, hissetme*”⁵⁶⁶ ya da “*duyularla algılama*”⁵⁶⁷ anlamına gelmektedir. Dolayısıyla Transsenental Estetik bölümü; nesnenin öznenin yetilerince kuruluşunun ilk aşamasını gerçekleştiren duyarlık yetisinin işleyişini ve sınırlarını konu etmektedir.

Tüm nesnenin doğrudan ya da dolaylı bir biçimde duyarlık yetisi ile ilgili olduğunu savunan Kant, başka hiçbir yolla nesnenin bize verilemeyeceği görüşündedir. Duyarlık yetisi aracılığıyla nesneler bize verilip, anlama yetisi aracılığıyla düşünüldüğünden, duyarlık yetisi anlama yetisine önceliklidir. Ancak bilginin oluşumu için gerek duyarlık'ın gerekse anlama yetisi'nin birlikte çalışması gerekmektedir. Kant'ın çok sık alıntılanan cümlesini hatırlayacak olursak; “*Duyarlık olmaksızın bize hiçbir nesne verilemez ve anlama yetisi olmaksızın hiçbir nesne düşünülemez. İçeriksiz düşünceler boş, kavramlar olmaksızın görüler kördürler*”⁵⁶⁸ Kant, *Transsental Estetik* bölümünde duyumlamayı olanaklı kılan a priori unsurları araştırmış, *dışsal* duyunun formu olan uzayı ve *içsel* duyunun formu olan zamanı ele almıştır.

Kant'a göre bir nesneden, anlama yetisinin o nesneye ilişkin düşündürdüklerini yalıtığımızda geriye uzam ve biçim kalmaktadır. “*Bunlar saf görüye aittirler ki, bu duyuların ya da duyumun edimsel bir nesnesi olmaksızın bile, anlama yetisinde sadece duyarlığın bir formu olarak a priori yer alır.*”⁵⁶⁹ Bu nedenle Transental Estetik bölümünün amacı, anlama yetisinin kavramları yoluyla düşündüklerini yalıtma ve duyuma ait unsurları ayırarak görüşlerin yalnızca biçimi olan saf görüşleri belirlemektir. Kant, bu çözümlemenin sonucunda nesnenin kuruluşunda rol oynayan iki a priori saf görüş olan uzay ve zamanın bulunduğunu göstermeyi hedeflemektedir.

Her tür nesneye ve nesnenin bilgisine önceliği olan saf formlar olan uzay ve zaman, nesnenin özne için duyumlanabilir kılınmasını sağlamaktadır. Özne ancak

⁵⁶⁶ Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, s: 20

⁵⁶⁷ Liddell, H.G., Scott, R., *An Intermediate Greek-English Lexicon*, s:23

⁵⁶⁸ Kant, *CPR*, A51-B75

⁵⁶⁹ Kant, a.g.e., A21-B35

uzay-zaman aracılığıyla nesneleri yan yana ve ard arda temsil edebilmekte, nesne böylece özünde kurulmaktadır. Bu inşa faaliyetinden bağımsız bir nesne ise öznenin bilme yetisinin sınırları dışında kalmaktadır. “*Nesnelerin kendilerinde ve duyarlılığımızın tüm bu alıcılığından yalıtılmış olarak doğalarının ne olduğu bizim için bütünüyle bilinemez olarak kalır.*”⁵⁷⁰ Duyarlık yetisinin a priori formları olarak tanımlanan ve nesnenin inşasının ilk aşamasını gerçekleştiren uzay-zamanın Kant felsefesindeki belirleyici konumunu anlamak, Kant’ın çizdiği sınırları kavrayabilmek için elzemdir.

2.2.1. Uzay

Bu alt bölümde genel hatlarıyla Kant’ın uzay anlayışı ve bu anlayışın biçimlenmesinde etkili olan farklı uzay anlayışlarının Kant tarafından yapılan eleştirilerinin yanı sıra, uzayın sınır-sınırsızlık-sonsuzluk kavramlarıyla ilişkisi ele alınacaktır. Kant’ın uzay hakkındaki görüşlerini anlayabilmek için Eleştiri Öncesi Dönem’de kaleme aldığı bazı eserlerine ve farklı uzay anlayışlarına yönelik eleştirilerine kısaca değinmek gerekmektedir. Kant’ın uzay anlayışının biçimlenmesinde etkili olan faktörler; onyedinci yüzyıl itibarıyla doğa bilimlerindeki gelişmelere bağlı olarak etkisini yitiren Aristoteles fiziğine yönelik eleştirilerdir. Dolayısıyla onsekizinci yüzyıl metafizik tartışmalarına damgasını vuran üç tartışma konusu olduğunu söylemek mümkündür: Leibniz ve Descartes taraftarları arasındaki kuvvetin nasıl ölçüleceğine ilişkin tartışmalar, Leibniz-Newton taraftarları arasındaki monad konusundaki tartışmalar ve yine Leibniz-Newton arasındaki uzayın doğasına ilişkin tartışmalar.⁵⁷¹

Kant, 1747 yılında yayımladığı *Canlı Kuvvetlerin Doğru Ölçülmesine İlişkin Düşünceler* adlı eserinde Leibniz-Wolff metafiziği ile Newton fiziği arasındaki tartışmayı çözme girişiminde bulunmuş, fizik ve metafiziğin alanlarının ayrı olduğuna dolayısıyla tartışmaların bu ayrımın kabulünden hareketle yapılmasını önermiştir.⁵⁷² Kant, 1755 yılında yazdığı ve Leibniz etkisinin aşıkâr olduğu *Metafiziksel Bilginin İlk İlkelerinin Yeni Bir İzahı* adlı eserinde uzayın varlığını

⁵⁷⁰ Kant, a.g.e., A42-B59-60

⁵⁷¹ Frederick C. Beiser, “Kant’s Intellectual Development: 1764-1781”, s:28-30

⁵⁷² Kant, “Thoughts on the True Estimation of Living Forces”, 1:17

tözlerin ilişkisine borçlu olduğunu ileri sürmüştür.⁵⁷³ Aynı yıl kaleme aldığı *Evrensel Doğa Tarihi ve Gökler Kuramı*’nda ise Newton etkisiyle mekanist bir doğa ve evren anlayışı benimsemiş ancak bu eserde -daha sonra eleştireceği bir tutum olan- uzayı Tanrı ile ilişkilendirmekten geri durmamıştır.

“(…) sonsuz uzay, sayıları ve üstünlükleri Yaratıcılarının yüceliğiyle bağlantılı olan dünyalarla doludur.”⁵⁷⁴, “(...) tüm sistemlerin bizim sistemimiz gibi oluştuğu ve ortaya çıktığı yani boş uzayı İlahi Varlık’ın o sonsuz yatağını dolduran ilkel madde atomlarından oluştuğu konusunda kuşku bırakmaz.”⁵⁷⁵

Kant, 1756 yılında kaleme aldığı *Fiziksel Monadoloji*’de ise Newton’un doğa felsefesini, Leibniz-Wolff metafiziğinin temel ilkeleriyle uzlaştırmaya çalışmıştır. Newton’a göre uzay, Tanrı’nın edimsel olduğu yer olarak tanımlanmaktadır. “(...) ve Tanrı hareketsiz yıldız sistemleri, yerçekimi nedeniyle birbirlerinin üzerine düşmesin diye onları birbirinden çok uzaklara yerleştirmiştir.”⁵⁷⁶ Leibniz’e göre ise temsillerin monad içerisinde bulunmaları ve etkileşimleri ancak Tanrısal bir etki vasıtasıyla olanaklıdır. Leibniz’in monadolojisinde; temsillerin yan yanılığı uzayı, ard ardalığı zamanı vermekte ve temsillerin monad içerisinde bulunmaları ve etkileşimleri ancak Tanrısal bir etki vasıtasıyla mümkün olabilmektedir. Leibniz’e göre “(...) mekaniğin genel ilkeleri geometrik olmaktan çok metafiziktir ve görünüşlerin nedeni olarak cisimsel kütleden ya da uzamdan çok bazı biçimlere ve görülmez doğalara bağlıdır.”⁵⁷⁷

Monadlar, Tanrısal zorunluluğun içerisinde ve Tanrının istemesiyle yaratılmışlardır ki uyum ve etkileşim de ancak bu sayede olanaklı olabilmektedir. Dolayısıyla Leibniz’in evren anlayışında mekanik nedensellik hüküm sürse de mekaniğin ilkeleri metafiziksel temellere dayandırılmıştır. Leibniz-Wolff geleneğinin, doğa bilimlerinde kullanılan matematiksel akıl yürütme yönteminin metafizik alanında da kullanılabileceği düşüncesine dayanmaktadır. Kant’ın

⁵⁷³ Kant, “New Elucidation of the First Principles of Metaphysical Cognition”, s:8 (I:389), s:35 (I:409)

⁵⁷⁴ Kant, *Evrensel Doğa Tarihi ve Gökler Kuramı*, s:63,

⁵⁷⁵ Kant, a.g.e., s:127

⁵⁷⁶ Newton, *The Principia, Mathematical Principles of Natural Philosophy: A New Translation*, Philosophical Writings (İçinde), Ed: Andrew Janiak, New York, Cambridge University Press, 2004, s:90

⁵⁷⁷ Leibniz, *Metafizik Üzerine Konuşma*, Çev: Avşar Timuçin, İstanbul, Cumhuriyet Yayınları, 1999, s:101

geleneksel metafiziğin krizlerinden biri olarak gördüğü ve eleştirdiği bu düşünce, Eleştiri Dönemi'nde görü-kavram ayrımının da çıkış noktasını oluşturmuştur.⁵⁷⁸ Newton ve Leibniz'den farklı olarak Kant, fiziğin Tanrısal etkidenden bağımsız bir temellendirmesini yapmayı amaçlamış, Eleştiri-Öncesi Dönem'de uzayı bir töz değil, monadlar arasındaki bağıntının kendisi olarak tanımlamıştır.⁵⁷⁹ Kant'a göre uzamsız olan monadlar, yer kaplama özelliklerini itme-çekme güçleri aracılığıyla sağlamaktadırlar. “Çekme ve itme kuvvetinin fonksiyonu olarak cismin uzanımı onun sınırlarını da belirler.”⁵⁸⁰

Kant'ın 1768'de yayımlanan *Uzayda Yönler Arasındaki Farklılığın Nihai Dayanağı* adlı makalesi, Eleştiri Öncesi Dönem'den Eleştiri Dönemi'ne geçiş sürecinde anahtar rol oynaması nedeniyle önemlidir.⁵⁸¹ Söz konusu eserde uzaydaki yönlülüğü, Leibniz'in bağıntısal uzay anlayışı ile açıklamanın mümkün olmadığını ifade eden Kant, Newton'un mutlak uzay-zaman anlayışını benimsese de *Saf Aklın Eleştirisi*'nde bu görüşten de uzaklaşmıştır. *Uzayda Yönler Arasındaki Farklılığın Nihai Dayanağı* makalesinde Kant, Leibniz'in matematikteki ilerlemenin dayanağı olarak gördüğü *eşitlik* kavramının geometride *örtüşme* kavramına karşılık gelebileceği düşüncesinden hareket ederek, uzaydaki yönlülüğü açıklamak için sağ ve sol eldiven, sarmaşık, helezon ve vida örneklerinden yararlanmıştır.

Leibniz'e göre uzay, temsillerin bir araya gelmesi sayesinde oluşmaktadır. Ancak Kant'a göre içsel parçaları birbiriyle aynı olan ve aynı dizilişe sahip iki şeklin birbiriyle örtüşmemesinin Leibniz'in uzay anlayışı ile açıklanması mümkün değildir.⁵⁸² O halde şeyler uzaydadırlar ve kendilerinde sağ ve sol gibi bir yönlülüğe sahiptirler. Bir başka deyişle, eşlerin örtüşmezliği ancak ve ancak nesnenin kendisinde bir yönlülük özelliğine sahip olduğu düşünüldüğünde açıklanabilir hale

⁵⁷⁸ Kant, *The Physical Monadology*, s:57 (I:480), 64 (I:486)

⁵⁷⁹ Aliye Kovanlıkaya, “A Critical Approach to Kant's Conception of Experience in View of Leibniz's Ontology”, s:18

⁵⁸⁰ Kant, “The Physical Monadology”, s:61 (I:484)

⁵⁸¹ Bkz: H. Bülent Gözkan, “Kant'ın Eleştiri-Öncesi Döneminden Eleştiri Dönemine Geçişteki Anahtar Yazı: Uzayda Yönler Arasındaki Farklılığın Nihai Dayanağı Hakkında”, s:50

⁵⁸² Kant, “Concerning the Ultimate Ground of the Differentiation of the Directions in Space”, s:458 (Ayrıca Bkz: Çevirenin 4.son notu)

gelmektedir. “Bir cismin fiziksel uzayını sınırlayan alan, bir diğer cismin fiziksel uzayını sınırlayan alan olamaz”⁵⁸³ iddiasını örtüşmeyen eş düşüncesine dayanarak temellendiren Kant bu durumu, cismin kendi uzayı ile kurduğu bağıntıyla ilişkilendirmiş ve bunun da ancak yönlülük kavramı ile açıklanabileceğini ileri sürmüştür. O halde uzay, “(...) cisimlerin kendi aralarındaki farkı açıklamak bakımından içsel özelliklere göre öncelikli (...)”⁵⁸⁴ olmalıdır.

Kant, Eleştiri-Öncesi Dönem’de eşlerin örtüşmezliğinden hareketle uzay anlayışını temellendirirken aynı zamanda geometrinin genel olarak mantığa ve özel olarak da çelişmezlik ilkesine indirgenemeyeceğini göstermeyi amaçlamıştır. Ayrıca bu metinde Kant’ın olgusal bağıntılar ile mantıksal bağıntılar arasında yaptığı ayrım, Eleştiri Dönemi’nde özellikle geleneksel metafizik eleştirisinde önemli bir rol oynamıştır. Yukarıda bahsedilen Eleştiri Öncesi metinlerinde uzay anlayışı bir ölçüde belirlenen Kant, Leibniz ve Newton’un uzay anlayışının bir eleştirisini yaparak Eleştiri Dönemi’nin temel eseri olan *Saf Aklın Eleştirisi*’ndeki uzay anlayışına ulaşmıştır. Kant’a göre uzay, Duyarlığın dış görüşünün biçimidir ve bu sayede şeyler özne için bir nesne olarak var olabilmektedirler. Uzay anlayışı, yönlülük kavramından hareketle biçimlenen Kant’a göre uzay, nesnenin algılanmasını mümkün kılan saf a priori formdur.

“Elime ya da kulağıma onların aynadaki şeklinden daha çok benzeyen ve onlarla bütün parçaları bakımından aynı olan ne olabilir? Ama yine de aynada görüldüğü gibi bu eli onun aslının yerine koyamam; çünkü bu bir sağ el idiyse aynadaki sol eldir ve sağ kulağın imgesi sol kulaktır, bu da hiçbir zaman ilkinin yerine konamaz. İşte burada herhangi bir anlama yetisinin düşünebileceği iç farklılıklar yoktur; ama yine de, duyulara bakılırsa, bunlar içten farklıdır; çünkü iki elin eşitliği ve benzerliği bir yana bırakılırsa, sol el sağ ile aynı sınırlar [Alm: grenzen, İng: boundaries] içine alınamaz (örtüşemezler); bir elin eldiveni öbür el için kullanılamaz.”⁵⁸⁵

Leibniz, Descartes’in geometriyi matematiğe indirgemesinin temelinde yatan niceliksel eşitlik kavramının geometrik uzay incelemesi için yeterli olmadığını, niteliksel aynılık olan kaplanan uzamın aynı olması anlamında örtüşme kavramının gerekli olduğunu iddia ederken Kant, örtüşmeyi mantıksal bir kavram olarak

⁵⁸³ Kant, a.g.e.,s:364

⁵⁸⁴ H. Bülent Gözkan, “Kant’ın Eleştiri-Öncesi Döneminden Eleştiri Dönemine Geçişteki Anahtar Yazı: Uzayda Yönler Arasındaki Farklılığın Nihai Dayanağı Hakkında”, s:50

⁵⁸⁵ Kant, *Prolegomena*, s:35

tanımlayan ve çelişmezlik ilkesine indirgeyen Leibniz felsefesini eleştirmiştir.⁵⁸⁶ Kant'ın sağa-sola dönen helezonlar, sarmaşıklar ya da sağ el-sol el örneklerinden yola çıkarak göstermeye çalıştığı gibi parçaların biri birine göre konumları birebir aynı olmasına rağmen iki cisim örtüştürülemiyorsa bunun nedeni cismin kendi uzayı ile kurduğu bağıntıdır ki bu da *yönlülük* kavramı ile açıklanabilir.⁵⁸⁷ Dolayısıyla Kant'a göre uzay, Leibniz'in iddia ettiği gibi mantıksal bir kavram olmadığı gibi çelişmezlik ilkesine indirgenmesi de mümkün değildir. Kant, Leibniz'in bağıntısal uzay anlayışının bir eleştirisini yaparak uzayın, diskursif bir kavram değil, saf görü olduğunu savunmaktadır.

Kant'ın *Uzayda Yönler Arasındaki Farklılığın Nihai Dayanağı Hakkında* metninde temellerini attığı söz konusu uzay anlayışı, on üç yıl sonra kaleme aldığı *Saf Aklın Eleştirisi*'nde yaptığı *metafiziksel* ve *transsendetal teşhir*⁵⁸⁸ (exposition) ile olgunlaşarak son halini almıştır. *Saf Aklın Eleştirisi*'nin Transsendental Estetik bölümünün amacı, öznel bir deneyim olan duyumlamanın bütün akıl sahibi varlıkların duyumlamasının nesnel zemini olarak ortaya konulması ve buna bağlı olarak bilginin imkân ve sınırlarının gösterilmesidir. Bu inceleme doğrultusunda *dışsal* hissetmenin formu olarak uzay ve *içsel* hissetmenin formu olarak zaman, duyumlamanın a priori formları olarak karşımıza çıkmaktadır: “*Zaman dışsal olarak görülenemez, tıpkı uzayın içimizde bir şey olarak görülenememesi gibi.*”⁵⁸⁹

Buna göre uzay, birbirinden ayrı düşünülen uzay parçalarının birleşmesinden oluşan bir bütünlük değil, tam tersine her şeyi onun bir parçası olarak düşündüğümüz bir birlik, bütünlük zemini olarak tanımlanmaktadır. Bir başka deyişle uzay, bir cismin parçalarının birbirine göre konumlarının sonucunda oluşmadığı gibi, parçaların birbirlerine göre konumları uzayın belirlenimlerinin bir sonucudur. Kant'a göre Leibniz'in bağıntısallık kavramı ve çelişmezlik ilkesine dayanan uzay anlayışı aracılığıyla açıklanması mümkün olmayan *yönlülük* problemini açıklamanın tek yolu,

⁵⁸⁶ Bkz. Kant, “Differentiation of the Directions in Space”, s:458 (Bkz: Çevirenin 4.son notu)

⁵⁸⁷ Kant Eleştiri Dönemi'nde kaleme aldığı bir diğer metin olan *Kişinin Düşünerek Yönünü Tayin Etmesi Ne Anlama Gelir?* başlıklı çalışmasında, sağ ve sol ayrımı yapmanın insana tabiat tarafından verilmiş olan ancak sık kullanıldığı için olağanlaşmış bir yeti olduğunun altını çizer. (Kant, “What Does it Mean to Orient Oneself in Thinking?”, s:5, 8:135)

⁵⁸⁸ “*Teşhir* (exposition) ile bir kavrama ait olanın duru tasarımı anlıyorum, ama teşhir, a priori verili olarak sergileyeni kapsıyorsa metafizikseldir.” (Kant, CPR, A23-B38)

⁵⁸⁹ Kant, CPR, A22-B37

uzayın duyumlamanın bir nesnesi değil, duyumlamayı mümkün kılan unsur olmasıdır.

*“(...) birçok uzaydan söz edildiği zaman bundan yalnızca bir ve aynı uzayın bölümleri anlaşılır. Dahası bu bölümler, her şeyi kapsayan tek bir uzayı ve bir bakıma onun bileşenleriymiş gibi önceleyemezler; tersine, ancak onda düşünülebilirler”*⁵⁹⁰

Kant’ın uzay hakkındaki söz konusu görüşleri matematik ve metafizik arasındaki sınırların belirlenmesinde de rol oynamıştır. Kant, 2 Eylül 1770 tarihinde Lambert’e yazdığı mektupta bu çalışmanın duyarlılığın yasalarıyla saf aklın kavram ve ilkelerinin karşıtlığına vurgu yaparak, geleneksel metafiziğin hatası olan; aklın kavram ve ilkelerine varlık atfetmenin önüne geçmeyi amaçladığını belirtmiş ve *phaenomenologia generalis*’i, “*Duyarlılığın ilkelerinin değer ve sınırlarının belirleneceği (...)negatif bir bilim*”⁵⁹¹ olarak tanımlamıştır.

Kant, Saf Aklın Eleştirisi’nin Transsendental Estetik Bölümü’nde *uzay ve zamanın* metafizik teşhiri ve transsendental teşhirini yapmıştır. Metafiziksel teşhirde; bir bilgide duyumlamadan gelmeyen unsurların, transsendental teşhirde ise metafiziksel teşhir aracılığıyla bulunan a priori unsurların sentetik a priori bilginin oluşumunda nasıl bir işlevi olduğu ortaya konulmaktadır. Uzayın metafiziksel teşhirinde Kant, uzayın dış deneyimden üretilen ampirik bir kavram olmadığı gibi, deneyimi mümkün kılanın uzay saf görüsü olduğunu savunmaktadır. “*Buna göre uzay temsili dışsal görünüşün ilişkilerinden deneyim yoluyla ödünç alınamaz; tersine, bu dış deneyimin kendisi ilkin ancak bu temsil yoluyla olanaklıdır.*”⁵⁹² Dolayısıyla uzay, şeyleri dışımızda ve yan yana duyumlamamızın a priori zeminidir.

Zamanın dışsal bir form olarak görülenememesi gibi uzay da içsel bir form olarak görülenememektedir. Uzay, dış görülerin zemininde yatan zorunlu bir a priori temsil olduğundan uzayda hiçbir nesnenin olmadığı düşünülebilse bile uzayın olmadığı hiçbir zaman düşünülemez. O halde uzay, görünüşlerin olanağının zemini olduğu için a priori’dir. “*(...)[Uzay] görünüşlerin olanağının koşulu olarak*

⁵⁹⁰ Kant, a.g.e., A25 - B39

⁵⁹¹ Kant, **Correspondence**, s:108 (10: 98)

Ayrıca Bkz: Tom Rockmore, **Kant and Phenomenology**, Chicago, The University of Chicago Press, 2011, s:66

⁵⁹² Kant, **CPR** A23 - B38

görülmelidir, onlara bağımlı bir belirlenim olarak değil, ancak a priori bir temsildir ki zorunlu olarak dış görünüşlerin temelinde yatar."⁵⁹³ Kant, Leibniz'in bağıntısal uzay anlayışının bir eleştirisini yaparak uzayın, kavramsal ilişkilendirme anlamında diskursif bir kavram değil, saf görü olduğunu savunmaktadır. Buna göre uzay, birbirinden ayrı düşünülen uzay parçalarının birleşmesinden oluşan bir bütünlük değil, tam tersine her şeyi onun bir parçası olarak düşündüğümüz bir birlik, bütünlük zemini olarak tanımlanmaktadır.

*"Çünkü ilk olarak salt bir uzay tasarlayabiliriz ve birçok uzaydan söz edildiği zaman bundan yalnızca bir ve aynı uzayın bölümleri anlaşılır. Dahası bu bölümler, her şeyi kapsayan tek bir uzayı ve bir bakıma onun bileşenleriymiş gibi önceleyemezler; tersine, ancak onda düşünülebilirler"*⁵⁹⁴

Kant'ın uzay anlayışı söz konusu olduğunda *sınır* kavramı özel bir önem kazanmaktadır. Kant, temelleri Parmenides'e kadar götürülebilecek olan; düşünce ve varlığın özdeş olduğu fikrini olduğu kadar, Aristoteles'in varolmayı belirlenmekle bir tutan anlayışını da eleştirmiştir. Aristoteles'e göre varlık belirlenmiş, dolayısıyla tanımlanmış-sınırlanmış olmakla bir ve aynı şeydir.⁵⁹⁵ Bu nedenle sınırsız olanın, belirlenmemiş olanın (apeiron) bilfiil varolması mümkün değildir. Bireylerden ve dolayısıyla belirlenmiş olanlardan oluşan evrenin kendisinin sınırsız olamayacağını savunan Aristoteles, sınırlı bir evren tasarımı ileri sürmüş ve evrenin merkezini aramaya yönelik girişimlere de kaynaklık etmiştir. Aristoteles'e göre; "(...)sonsuz, bitimsiz ya da kusurludur ve doğa her daim bir sonu arar."⁵⁹⁶ Kant, Aristoteles'in kapalı ve teleolojik evren tasarımı; kavramlardan hareketle varlık hakkında çıkarımlar yaptığı ve aklın bir düşünme biçimi olan teleolojik düşünme özelliğini doğanın bir özelliği olarak tanımladığı için eleştirmiştir. Kant'a göre doğada bir amaçlılık ya da sınır aramak aklın bir ihtiyacıdır.⁵⁹⁷

Bu bağlamda Aristoteles'in sınır hakkındaki görüşlerine değinmek Kant'ın eleştirisini anlamak açısından gerekli görünmektedir. Öklid geometrisine ve Antik

⁵⁹³ Kant, a.g.e., A24-B39

⁵⁹⁴ Kant, a.g.e., A25 - B39

⁵⁹⁵ Aristoteles, **Fizik**, s:115 (204b)

⁵⁹⁶ Aristotle, **On The Generation of Animals** (Book I), Çev: Jonatan Barnes, The Complete Works of Aristotle, (Digital Edition), Princeton University Press, Bollingen Series LXXI.2, 1984, s:1111 (4.par.)

⁵⁹⁷ Kant, **CJ**, 5: 381

Yunan düşüncesine hâkim olan anlayış, sınırın biçimi oluşturduğu düşüncesidir. Aristoteles'e göre ise; "*Sınır şu anlama gelir (...) Her şeyin formel tözü ve özü. Çünkü formel töz ve öz, bilginin sınırındır ve bilginin sınırı olarak nesnenin de sınırındır*"⁵⁹⁸ Dolayısıyla Aristoteles'e göre bir şeyin sınırı ile ona dair bilginin sınırı özdeşdir. Aristoteles'in sınır hakkındaki görüşleri var olmayı belirlenmiş olmakla, sınırlanmış olmakla bir tutan bir anlayışa dayanmaktadır. Öyleyse Aristoteles'e göre uzayın bilfiil değil, ancak bilkuvve varlığından söz edilebilmektedir. Aristoteles'e göre belirlenmiş olan tikellerin toplamı uzayı oluşturduğundan uzayın sonsuzluğundan söz edilememektedir. Sınır kavramının tanımından hareketle evren hakkında yargıya varan bu anlayış Kant'a göre meşru değildir. Geleneksel metafiziğin yanılısamasının yarattığı kriz ise kavram ve görünün yeniden tanımlanması ve ayrımı ile aşılabacaktır.

Kant'ın *Saf Akın Eleştirisi*'inde *uzay* [Alm: Raume, İng: Space]⁵⁹⁹ ve *uzam* [Alm: Ausdehnung, İng: Extention]⁶⁰⁰ kavramlarının kullanımı arasındaki ayrım, *sınır* kavramı ile ilişkisi bağlamında düşünüldüğünde ayrıca önem kazanmaktadır. Çünkü *uzay* bir saf görü olarak tüm algımızın zeminini oluşturmakta ve bizim için kavranamaz olarak kalmaktadır. Diğer taraftan *uzam*, uzayda sınırlandırılmış bir düzlemi ifade ettiğinden bizim için kavranabilir hale gelmektedir. Kant'a göre uzayın sınırlanmış parçaları olan uzamlar birleşerek uzayı oluşturmazlar. Tam tersine uzay, özünde saf bir görü olarak mevcut olduğu için onu sınırsız olarak düşünebilmekte ve sınırlandırdığı parçalar olarak uzamı kavraması mümkün olmaktadır. Kant'ın uzam anlayışını Garnett şöyle yorumlar: "*Uzayın birliği, olanaklı bütün uzaysal parçaların [uzam] tek bir uzayda içerilmesiyle sağlanır. Uzamın parçaları ise sınırlıdır.*"⁶⁰¹

Dolayısıyla uzay, uzamların birleşmesi ile oluşan bir bileşim değil tam tersine uzamların deneyimlenmesini mümkün kılan ve dolayısıyla deneyime önceliği olan bir saf görüdür. Uzayın sınırsız olarak *düşünülmesi* aklın bir özelliğidir, ancak bu düşünce uzayın sınırsız olduğu ya da olmadığı *bilgisine* ulaşmayı mümkün

⁵⁹⁸ Aristoteles, **Metafizik**, s:274, (1022a)

⁵⁹⁹ Kant, **CPR**, A22-B37

⁶⁰⁰ Kant, a.g.e., A20-B35

⁶⁰¹ Garnett, C. Browne, **The Kantian Philosophy of Space**, New York, Columbia University Press, 1939, s:196

kılmamaktadır. Uzayın sınırlı ya da sınırsız olduğuna dair bilgi iddiasında bulunmak, insan bilme yetilerinin sınırlarını aşmaktadır.⁶⁰² Benzeri bir durum zaman için de geçerli olacaktır. Zaman saf bir görü olarak algıyı mümkün kılarken, kendisi kavranamaz olarak kalacak, ancak zamanın sınırlandırılmış parçaları –saat, dakika, saniye, an- özne için kavranabilir hale gelecektir. Uzay saf görüşü tüm düşünülebilir uzayların zemininde yattığı gibi farklı uzaylar düşünülebilmesini de *sınırlama* ile mümkün kılmaktadır. Kant’a göre bir üçgen düşünmek, bu üçgenin iki kenarının toplamının üçüncüden büyük olduğunu hesaplayabilmek için, şeyleri yan yana düşünmemizi sağlayacak bir uzay görüşüne ihtiyacımız vardır. Uzayda ya da zamanda ayrı ayrı parçalar düşünülebilse bile bu parçalar ancak bir ve aynı uzayın ve zamanın parçaları olarak düşünüldüklerinde bizim için kavranabilir olmaktadır.

“Böylece tüm geometrik ilkeler (...) hiçbir zaman çizgi ve üçgen gibi genel kavramlardan değil, ama ancak görüden ve dahası aksiyomatik kesinlikle a priori türetilirler.”^{603, 604}

Kant, metafiziksel teşhirinin dördüncü maddesinde uzay’ın sonsuz tasarımılanması ve kavramın kaplamındaki sonsuzluğu kıyaslamaktadır.⁶⁰⁵ Bir kavramın kaplamı düşünüldüğünde, o kavramın sonsuz sayıda bireyi içerdiği düşünülmektedir. Örneğin *insan* kavramında gelmiş, gelecek tüm insanlar içerilmektedir. Ancak kavramın belirsiz ve sonsuz olma durumu ile uzayın sonsuzluğu farklıdır. Kavramın kaplamından farklı olarak uzay, fiilen bir sonsuzluk tasarımıdır. Kavramı tümel olarak düşünmek kaplamı sonsuz gibi düşünmek

⁶⁰² Kant bunu ikinci antinomide şöyle ifade etmektedir: “Uzay aslında *compositum*[bileşik] değil, ama *totum* [bütün] olarak adlandırılmalıdır. Çünkü parçaları ancak bütünde olanaklıdır, bütün parçalar yoluyla değil. (...) Uzay tözlerin bir bileşiği olmadığı için onda tüm bileşimi ortadan kaldırdığım zaman, geriye hiçbir şey, giderek tek bir nokta bile kalmaz. Çünkü nokta ancak bir uzayın sınırı olarak olanaklıdır. Uzay ve zaman öyleyse yalın parçalardan oluşmazlar” Kant, CPR, A439/B467 (İkinci Antinomi İçin Not: I. Sav için)

⁶⁰³ CPR’nin A Basımında bu madde şöyledir: “Tüm geometrik ilkelerin apodiktik kesinliği ve apirori çizimlerin olanağı bu a priori zorunluluk üzerine dayanır. Eğer bu uzay temsili, a posteriori kazanılan bir kavram olarak genel dış deneyimden türetilabiliyor olsaydı, o zaman matematiksel belirlemenin ilk ilkeleri algılardan başka bir şey olamazdı. Böylece algının bütün olumsuzluğunu da taşır, iki nokta arasındaki tek bir doğru çizginin bulunduğu olgusu değil, ama yalnızca deneyimin bunu her zaman böyle öğrettiği zorunlu olurdu. Deneyimden öğrenilen yalnızca tümevarım yoluyla türetilen göreceli evrenselliştir. Buna göre yalnızca şimdiye dek gözlenenlere göre üç boyuttan daha çoğunu kapsayan hiçbir uzayın bulunmadığı söylenebilirdi.” (Kant, CPR, A25)

⁶⁰⁴ Kant, CPR, A25-B39

⁶⁰⁵ CPR’nin A basımında bu madde farklıdır: “Uzay verili sonsuz büyüklük [*infinite magnitude*] olarak tasarımılanır. Evrensel bir uzay kavramı (ki ayakta olduğu gibi arşında da ortaktır) hiçbir şeyi büyüklük açısından belirleyemez. Görünün ilerlemesinde sınırsızlık olmasaydı, ilişkilerin hiçbir kavramı onların sonsuzluğu ilkesini veremezdi.” (Kant, CPR, A2)

anlamına gelir ve olanaklı tüm bireylerin bu kaplam içerisinde var olduğunu ifade etmek için kullanılır. Ancak kaplamın altına düşen nesne sayısı sonsuz değildir ve belirlenmiş olanın sayısının fiilen sonsuz olması mümkün değildir. Bu nedenle uzay'ın sınırsızlığı, tümel kavramlarda düşünülen sonsuzluk-sınırsızlık'tan farklıdır. Kant bu farkı, uzayın kavram değil saf bir görüş olması ile açıklamaktadır.

“Uzay verili sonsuz bir büyüklük olarak tasarımlanır. Şimdi her kavram değişik olanaklı temsillerin sonsuz çokluğunda (...) kapsanan ve öyleyse onları kendi altında kapsayan bir temsil olarak düşünülmelidir. Ama hiçbir kavram, kavram olarak sanki kendi içinde sonsuz bir temsiller çokluğunu kapsıyormuş gibi düşünülemez. Gene de uzay öyle düşünülür (çünkü uzayın tüm bölümleri sonsuza dek aynı zamandadırlar). Öyleyse kökensel uzay temsili a priori görüdür, kavram değil.”⁶⁰⁶

Uzay temsiliinin sonsuzluğu, sınırsızlığı ise kavramın kaplamındaki sonsuzluktan farklı olarak *fiili* bir sonsuzluktur. Kant'a göre uzay istenirse de sınırlı olarak tasarımlanamaz. Kant'ın düşünmek ile bilmek arasında çizdiği sınırlardan biri de budur. Uzay'ın *fiilen* sonsuz olarak düşünülmesi bunun kavranabileceği, bilenebileceği anlamına gelmemektedir. Bir başka deyişle, evrenin fiilen sonsuzluğunu kavramak insanın bilme yetilerini aşmaktadır. Evrenin fiilen sonsuz olarak tasarımlanmasını sağlayan bir saf görüşe sahip olmamız, evrenin kendi başına haliyle sonsuz olduğu anlamına gelmediği gibi böyle olup olmadığını bilmek, insanın sahip olduğu yetilerin sınırları dâhilinde mümkün değildir.

Uzay'ın transsendental teşhirinde ise Kant, uzayın metafiziksel teşhiri aracılığıyla bulunan a priori unsurların sentetik a priori bilginin oluşumunda nasıl bir işlev üstlendiğini ortaya koymayı amaçlamaktadır. Kant'a göre kavramdan onun ötesine geçen hiçbir önerme çıkarılamayacağı için uzay bir kavram olsaydı sentetik a priori bilgiye ulaşılamazdı. Böylece geometride apodiktik kesinliğe sahip önermelere ulaşmanın mümkün olmasının sebebi, uzay saf görüşü sayesinde uzayı sonsuz bir bütün olarak temsil ediyor, bütünü parçalarına önceliği olduğunu düşünebiliyor ve parçaları bizim dışımızda ve yan yana olarak algılayabiliyor olmamızdır. *“Böylece sentetik a priori bir bilgi olarak geometrinin olanağını kavranabilir kılan sadece bizim açıklamamızdır.”⁶⁰⁷* Kant'a göre uzay bir kavram değil, saf görüş olmalıdır. Kant'a göre uzay deneyimden elde edilen bir kavram olsaydı, iki nokta arasında bir

⁶⁰⁶ Kant, a.g.e., A25-B40

⁶⁰⁷ Kant, a.g.e., B41

doğru çizginin bulunduğu bilgisi, deneyim bunu her zaman böyle öğrettiği için olumsal ve görelî bir evrenselliğe sahip olurdu. Uzay, deneyimden ödünç alınan bir kavram değil, a priori bir saf görüş olarak düşünülduğünde bütün uzaysal ilişkilerin düşünülebilmesinin ve bu yolla kazanılan bilginin apodiktik kesinliğinin zemini sağlayan unsurdur.

Saf bir görüş olan uzay, aynı zamanda a priori olmalıdır. Uzayın a priori olması demek, nesnenin özünde bulunan algısını incelemesi anlamına gelmektedir. Bu nedenle uzay a priori ve aynı zamanda saf görüş olmalıdır. Tüm geometrik önermeler apodiktik bir zorunluluk taşıdıklarından “*Uzayın üç boyutu vardır.*”⁶⁰⁸ gibi önermelerin deneyimden de elde edilmesi mümkün değildir. Tam tersine bu tür önermeler, uzay saf görüşü sayesinde düşünülebilmekte ve zorunluluklarını da bu saf görüşün a priori olma özelliğinden almaktadırlar. Uzay, kendinde şeye değil, tezahür edene uygulanabilen bir saf görüdür ve duyarlılığın öznel koşuludur ki bu koşul sayesinde dış görüş özne için olanaklı hale gelmektedir.

Bu açıklama sayesinde tüm tezahürlerin biçiminin anlama yetisinde tüm algılardan önce ya da a priori olarak nasıl var olduğu anlaşılabilir hale gelmektedir. “*Buna göre ancak bir insanın bakış açısından uzaydan, uzamlı varlıklardan vb. söz edilebiliriz.*”⁶⁰⁹ Öyleyse uzay saf görüşü, nesnelere ancak bize göründükleri, bir başka deyişle duyarlılığın nesneleri oldukları sürece yüklenebilir. “*Tüm şeyler uzayda yan yadırlar.*”⁶¹⁰ Önermesi, ancak şeylerin duysal görüşümüzün nesneleri olmakla sınırlandırılmaları durumunda geçerlidir.

“*Teşhirimiz buna göre, uzayın bize dışsal bir yolda nesne olarak sunulabilecek her şey açısından reelliğini, (e.d. nesnel geçerliliğini) ama aynı zamanda akıl yoluyla kendilerinde (e.d. duyarlılığımızın doğasına gönderme olmaksızın görüldükleri yolda şeyler açısından idealliğini öğretmektedir. Öyleyse uzayın empirik olgusallığını (tüm olanaklı dış deneyim açısından) ileri sürüyoruz, ama aynı zamanda transsendental idealliğini (e.d. tüm deneyimin olanağının koşulunu uzaklaştırır uzaklaştırmaz ve onu kendinde şeylerin temelinde yatan bir şey olarak gördüğümüz zaman hiçbir şey olduğunu) ileri sürüyoruz.*”⁶¹¹

⁶⁰⁸ Kant, a.g.e., B41

⁶⁰⁹ Kant, a.g.e., A27-B43

⁶¹⁰ Kant, a.g.e., A27-B43

⁶¹¹ Kant, a.g.e., A28 B44

Bu açıklama bize uzayın, kendinde şey'lere değil empirik veriler olan temsillere uygulanması durumunda bu temsillerin bizim için bir reelliği söz konusu olduğunu ifade etmektedir. Uzay kendinde şey'lere uygulandığında ise hiçbir şeydir. Diğer bir deyişle kendinde şey, uzay görüşüne tabi olmadığından bizim için bilinmez olarak kalmaya devam edecektir. Öyleyse uzayın, tüm olanaklı dış deneyim açısından *empirik olgusalılığı* söz konusuyken, tüm deneyimin olanağının koşulu olması bakımından da *transsendetal ideallığı* söz konusudur ki bu da biz akıl sahibi varlıklar için uzayın kendi başına bir gerçekliğinin olup olmadığı konusunun bilginin sınırları dışında kalması anlamına gelmektedir.

Özetlenecek olursa; Kant'ın uzay düşüncesi konumuz bağlamında ele alındığında iki temel unsur göze çarpmaktadır. Birincisi; Kant'ın geleneksel metafiziğin krizinin nedenlerinden biri olarak gördüğü, düşünsel olandan hareketle varlık hakkında konuşma girişiminin eleştirisinden çıkan bir ayrım olan kavram ve görü ayrımıdır. Bu ayrım sayesinde kavramsal olandan görüsel olana geçişin meşruiyeti sorgulandığı gibi, söz konusu iki unsur arasındaki ilişki de yeniden ele alınmıştır. Buna göre; uzay ve zaman saf görüler olarak duysal verinin inşasında rol alan iki unsur olarak tanımlanmış, böylece öznenin yetilerinden bağımsız bir nesne – varsa bile- bilinmeyeceği iddia edilmiştir. Böylece Platon'un çelişkiye düşülmeksizin düşünülene varlık atfetme anlatışı, Aristoteles'in varlığı belirlenmiş olmakla özdeş gören ve bu nedenle uzayı belirlenmiş olan tikellerin toplamı olarak gören teleolojik uzay anlayışı da eleştirilmiştir.

Bunun yanı sıra; Newton'un mutlak uzay anlayışı ve Leibniz'in bağıntısal uzay anlayışı, yönlülük ve eşlerin örtüşmezliği düşüncesinden hareketle eleştirilmiştir. Kant uzay konusunda yaşanan krizin sebebinin kavram ve görünün tanımları konusundaki muğlaklık olduğunu düşündüğünden söz konusu kavramlar arasında ayrım yapan sınırlar çizmiş ve yeni tanımlarını vermiştir.⁶¹² Buna göre uzay, ne bağıntısal, ne mutlak ne de kavramsal çözümleme ile elde edilebilir bir yapıya sahiptir. Uzay, bütün uzamsal ilişkilerin düşünülmesini mümkün kılan saf a priori

⁶¹² Horismos, Antik Yunanca'da bağlayan, sınırlayan anlamına geldiği gibi, *tanım* anlamına da gelmektedir. (Lat. *terminus, determinatio, definitio*, İng. *boundary, definition*, Osm. *hadd, hudud, tahdid, ta'rif* ilişkisi için) Bkz: Francis E. Peters, **Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü-Tarihsel Bir Okuma**, s:158

görüdür, dolayısıyla nesnenin ve bilginin öznedeki inşasında kurucu bir rol üstlenmektedir.

2.2.2. Zaman

Eleştiri Öncesi Dönem’de kaleme aldığı *Ahlak ve Doğal Teoloji İlkelerinin Apaçıklığı Üzerine Bir İnceleme* (1764) başlıklı eserinde ilk kez yetileri duyarlık ve intellect olmak üzere ikiye ayıran Kant aynı eserde zamanı kısmen tanımlanabilir bir kavram olarak değerlendirmiştir.⁶¹³ Kant’a göre, uzay gibi zaman da ancak *sınırlandığında* bizim için kavranabilir olmaktadır. An (moment) zamanın en küçük parçası olarak zamanı sınırlamayı mümkün kılarak zamanı kavranabilir hale gelmektedir.⁶¹⁴ An tıpkı sınır gibi ikili bir yapıya sahiptir. Geçmiş ve geleceği birbirinden ayıran zamanın en yalın *sınırı* olan *an*, varlığın kendini açılmadığı tek zaman modudur.⁶¹⁵

An, bir yönü ile geçmişe diğer yönü ile geleceğe ait olduğundan, Roma mitolojisinde kapıların-eşiklerin tanrısı ve başlangıçların tanrısı olarak bilinen ve Ocak ayının isminin kökenini oluşturan *Janus*, geçmişe ve geleceğe bakan iki yüze sahiptir.⁶¹⁶ An, zamanı geçmiş ve gelecek biçiminde ayrılarak, düşünmek için ihtiyaç duyulan diyalektik yarılmayı da mümkün kılmaktadır. Kapı ve eşik mekânda bir bölünme yaratarak mekânı iç ve dış olarak böldüğü için uzayı sınırlayarak kavranabilir kılmaktadır. Bu nedenle “(...) *kapı, sınırın büyük suç ortağıdır.*”⁶¹⁷ Zaman söz konusu olduğunda ise an, ne geçmiş ne gelecek, hem geçmiş hem gelecek olma özelliklerini barındırdığından neredeyse salt sınırdır.

Kant’ın zaman anlayışı 1770 yayımlanan *Duyulur Dünya ile Düşünümler Dünyasının Form ve İlkeleri Üzerine* adlı doktora tezinde şekillenmeye başlamıştır.

⁶¹³Kant, “An Inquiry into the Distinctness of the Principles of Natural Theology and Morality”, s:252

⁶¹⁴Kant, “Concerning the Ultimate Ground of the Differentiation of the Directions in Space”, s: 392

Ayrıca Bkz: Lucas Thorpe, **The Kant Dictionary**, s:121

⁶¹⁵ ‘An’ Osmanlı Türkçesi’nde zihin, dimağ anlamlarına geldiği gibi **sınır** anlamına da gelmektedir. Bu nedenle ‘anlamak’, bir şeyi o-olmayanlardan ayırma, sınır çizme faaliyeti olarak yorumlanabilir.

“**An (I)** :1)Beyin, dimağ 2) Bellek, zihin, 3) Zekâ, zihin açıklığı, 4) hatır, hafıza **An (II)**: 1) İz, alamet, işaret, nişan 2) İki tarla arasına çizilen sınırı belirten ince bir yol veya ince duvar ya da çit gibi şeyler” İsmail Parlatır, **Osmanlı Türkçesi Sözlüğü**, s:86

⁶¹⁶ Ovidius, **Düşünümler**, Çev: İsmet Zeki Eyüboğlu, İstanbul, Payel Yayıncılık, 1994, s:400

⁶¹⁷ Önay Sözer, “J. Derrida ile Birlikte, En-son Apori’nin Yeniden-Kapanmış Kapısından Nasıl Geçilir? Sınır Çizgisi ve Geçit Üzerine”, s:70

Bu makalede zaman hakkında yaptığı analizi yedi paragrafta özetleyen Kant, ilk paragrafta zamanın duyusal olan aracılığıyla kazanılmadığını aksine duyumlamanın koşullarından birinin zaman olduğunu belirtir.⁶¹⁸ Zamanda ardardalık ya da eş zamanlılık zaman kavramını yaratmadığı gibi, ard ardalık ya da eş zamanlılık zaman sayesinde kavranabilir hale gelmektedir. İkinci paragrafta zamanın akıl kavramlarından türetilmediğini, zamanın bir parçasının ancak onda yapılacak bir *sınırlama* ile özne için kavranabilir hale geldiğini savunur.⁶¹⁹ Üçüncü paragrafta zamanın saf bir görü formu olduğunu belirten Kant, dördüncü paragrafta, zamanın niceliğini (quantum) ve belirlenmiş bir niceliği (quantitas) sınır, an ve kısım gibi kavramlar aracılığıyla incelemektedir.

*“(...)zamanın içinde en basit olarak varolan şey, yani an (Augenblick) zamanın tamamlayıcı bir kısmı değildir. Çünkü o, bir sınırdır. İki sınır arasında da yine zaman vardır. Çünkü verilen iki an arasında gerçekliğin birbirini takip ettiği sadece bir zaman vardır. Yani verilen an’ın dışında bir zamanın olması ve bu zamanın akışı sırasında diğer bir an’ın kendisini akışı hazırlaması gerekmektedir.”*⁶²⁰

Beşinci paragrafta zamanın idelliğini konu alan Kant, zamanın nesnel gerçekliği fikrine karşı çıkararak zamanın öznel ve ideal olduğunu savunur. Kant, Leibnizci bağıntısal uzay anlayışına karşı çıktığı gibi, Newton’un savunduğu mutlak zaman anlayışına da karşı çıkmaktadır. Zaman, cevheri ilintiden önce konumlandırıran ard ardalık düşüncesinin zemininde bulunan bir görü olduğundan o tüm tözlerden önce olmak durumundadır. Çelişmezlik ilkesi ancak eşzamanlılık sayesinde düşünülebilmektedir. A ve A-olmayan *aynı anda* ve *aynı zamanda* düşünüldüğünde bir çelişki yaratırken, farklı zamanlarda düşünüldüğünde bir çelişki yaratmamaktadır. O halde aklın temel ilklerinden biri olan çelişmezlik ilkesi, eşzamanlılık sayesinde düşünülebildiğine göre aklın ilkelerini anlamak *zaman* mefhumu sayesinde mümkün olmaktadır.⁶²¹ Bu nedenle; *“(...) değişim imkânı ancak zamanda düşünülebilirken, zamanın kendisi değişim aracılığıyla düşünülemez.”*⁶²²

⁶¹⁸ Kant, **Inaugural Dissertation**, s: 391 (2:398)

⁶¹⁹ Kant, a.g.e., s:392 (2:399)

⁶²⁰ Arslan Toprakaya, “I. Kant’ın ‘Aklî ve Algısal Dünyanın Formları ve Temelleri Üzerine’ [De mundi sensibilib atque intelligibilis forma et principis, (Von der Form der Sinnen- und Verstandeswelt und ihren Gründen)] Adlı Eserinde Zaman Kavramı’nın Analizi”, Kaygı, Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi, 2007, Sayı:8, s: 37

⁶²¹ Kant, **Inaugural Dissertation**, s:393 (2:400)

⁶²² Kant, a.g.e., s:394 (2:401)

İkinci paragrafta zamanın ancak onda yapılacak bir *sınırlama* ile bizim için kavranabilir hale geldiğini savunan Kant, altıncı ve yedinci paragrafta zamanın sonsuz olduğunu ancak her bir zaman parçasının (an) bu sonsuz zaman ile ilişkisi bağlamında bizim için anlam kazandığının altını çizmektedir. Kant Eleştiri Öncesi Dönem’de; Newton’un mutlak zaman anlayışını benimsemediği gibi, zamanın kavranmasının öznenin sahip olduğu yetilerin sınırları dahilinde mümkün olduğunu ileri sürmüştür.⁶²³ Bu anlayış Saf Aklın Eleştirisi’nde de devam etmiş, kendisi sonlu ve yetileri sınırlı bir varlık olan insanın olduğundan sonsuz olanı kavramaktan aciz olduğunu savunmuştur. Tıpkı uzayı sınırlandırarak onu uzam haline getirdiğinde onu kendisi için kavranabilir kılan insan, zamanı da bölerek ve sınırlandırarak onu kendisi için kavranabilir kılabilmektedir. Uzay gibi zaman da öznenin sahip olduğu a priori görüler olarak söz konusu sınırlamayı mümkün kılmaktadır. Zamanın sonsuzluğunun ise; zaman büyüklüklerinin ancak tüm zamanların zemininde yatan tek bir zamanın düşünülerek sınırlandırılması ile kavranır hale gelmesi bağlamında bir anlamı vardır.

*“Ama bir nesnenin bölümlerinin kendileri ve her bir büyüklüğü yalnızca sınırlama yoluyla belirli olarak tasarımılanabilecekleri için, bütün tasarım kavramlar yoluyla verilemez, çünkü bunlar yalnızca bölümsel tasarımları kapsarlar, tersine, bu kavramlar için dolaysız sezgi temelde yatıyor olmalıdır.”*⁶²⁴

Zamanın kendisi a priori görü olarak temelde yatıyor olduğu için zamanın sınırlandırılarak, parçalanarak bölünmesi ve özne için kavranabilir kılınması söz konusu olabilmektedir. Kant’a göre zamanın a priori saf görü olarak zeminde yatıyor olması diğer bir ifade ile “*sınırsız olarak verili*”⁶²⁵ olması gerekliliği şöyle açıklanabilir: “*Değişik zamanlar eş zamanlı değil ama ardışıktır*”⁶²⁶ gibi ilkeler deneyimden elde edilemezler çünkü “*Sıradan algı öyle olduğunu öğretir, ama öyle olmasının zorunlu olduğunu öğretmez.*”⁶²⁷ Bu nedenle deneyime dayanan önermeler mutlak evrensellik iddiasında bulunamazlar. Bu ilkeler ise, bize deneyimler yoluyla gelmedikleri gibi deneyimi mümkün kılan olanaklar tarafından verilmeleri bakımından önemlidirler. Buna ek olarak zaman kavramı evrensel bir kavramdan da

⁶²³ Kant, a.g.e., s:395 (2:402)

⁶²⁴ Kant, a.g.e., A32-B48

⁶²⁵ Kant, a.g.e., A32-B48

⁶²⁶ Kant, a.g.e., A31-B47

⁶²⁷ Kant, a.g.e., A31-B47

türetilmiş olamaz. Örneğin; “*Değişik zamanlar eşzamanlı olamazlar*”⁶²⁸ önermesi sentetik olduğundan yalnızca kavramlardan doğması mümkün değildir. Bu nedenle zaman duyusallığımızın a priori bir formu olmak durumundadır.

Uzay gibi zamanın da yalnızca görünüşler açısından nesnel geçerliği vardır. İnsana özgü olan tasarım kipi uzaklaştırıldığında ya da kendinde şeyler söz konusu olduğunda, zaman *reel* değildir. Zaman, yalnızca insana özgü yetiler söz konusu olduğunda *reeldir*, kendinde, yani öznenin dışında ise hiçbir şeydir. Zamanın empirik olgusalılığı, nesnenin zaman koşulu olmaksızın deneyimlenememesine dayanır. Zamanın transsendental ideallığı ise, deneyimin olanağının koşulunun uzaklaştırılması durumunda yani öznenin dışında hiçbir şey ifade etmemesi anlamına gelmektedir.⁶²⁹ Kant’a göre zaman, duyarlığın a priori bir formu olarak, tıpkı uzay gibi, deneyimden türetilmiş empirik bir kavram değil, saf görüdür. Eşzamanlılık ya da ardışıklığın düşünülmesini mümkün kılan bu saf görü sayesinde şeyleri ard arda algılamamız mümkün olurken, uzay saf görüşü sayesinde şeyler yan yana olarak algılanabilmektedir. Kant, zamanın saf bir görü olmasının kanıtı olarak görünüşlerin uzaklaştırılması durumunda bile zamanın kendisinin ortadan kalkmamasını göstermektedir.⁶³⁰

Uzay, tüm *dış* görünüşlerin a priori koşulu iken, zaman iç ve dış *tüm* görünüşlerin a priori koşuludur. Çünkü tüm görünüşler öznenin birer belirlenimi-tasarımı olarak temelde öznenin içsel koşullarına –dolayısıyla zamana- tabidirler. Bu nedenle zaman, tüm görünüşlerin a priori koşulu olarak iç görünüşlerin dolaysız koşulu iken aynı zamanda tüm dış görünüşlerin ardışık olarak algılanmasını sağladığı için de tüm görünüşlerin zemininde yer alan dolaylı bir koşuldur.

“*Tıpkı a priori tüm dış görünüşler*⁶³¹ *uzaydadırlar ve uzay ilişkilerine göre a priori belirlidirler diyebildiğim gibi, iç duyunun ilkesinden çıkarak bütünüyle genel*

⁶²⁸ Kant, a.g.e., A32 B47

⁶²⁹ Kant, a.g.e., A35-36 B52-53

⁶³⁰ Kant, a.g.e., A35-36 B52-53

⁶³¹ Kant ‘görünüş’ (Alm: Erscheinung, İng: appearance) kavramını duyusal görünüşün içeriği ve fenomen anlamında kullandığına dair açıklama ve ‘nesne’ kavramını da (Alm: Gegenstand) zaman zaman ‘kendinde-şey’e karşılık olarak kullandığına dair açıklama için Bkz: Frederick Copleston, **Kant**, 2.bs., Çev: Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınevi, 1996, s: 60-61

*bir yolda diyebilirim ki, Genel olarak tüm görünüşler, (...) zamandadırlar ve zorunlu olarak zaman ilişkileri içinde dururlar”*⁶³²

Değişim ve hareket, uzay-zaman öğelerinin birleştiği durumlardır. Ancak ne değişim ne de hareket, uzay-zaman gibi bir saf görü değildir. Çünkü hareket, hareket edebilir bir şeyi, değişim ise değişecek bir şeyi ön-gerektirmektedir. Tıpkı uzayın kendisi değil ancak uzayda bir şeyin değişmesi ya da hareket etmesi gibi, zamanın kendisi değil, zamanda bir şey değişmekte ve hareket etmektedir. Öyleyse hareket ve değişim için bir dış varlığın deneyimi gereklidir. Bu nedenle *hareket* ve *değişim*, uzay ve zaman gibi Transsendental Estetiğin öğeleri arasında yer alamazlar. Ancak hareket ve değişim uzay-zaman gibi saf görüler olmasalar da uzay-zamanın saf görü olmalarını kavramamızı sağlayan kavramlardır.

Değişim ve hareketin zamana tabi olduğu düşüncesi Deleuze’e göre “*ilk büyük Kantçı tersine çevirmedi.*”⁶³³ Aristotelesçi zaman anlayışında zaman harekete tabi iken, Kant’la birlikte artık hareket zamana tabi olmuştur. “*Zaman, artık, ölçtüğü harekete bağıntılanmış değildir, fakat hareket, kendisinin koşulu olan zamana bağıntılanmıştır*”⁶³⁴ Çünkü değişim ve hareket yalnızca zaman tasarımı yoluyla ve zamanda mümkündür. Bir ve aynı şeyin bir ve aynı yerde varlığını ve yokluğunu kavranabilir kılan da zamanın a priori bir görü olması ile açıklanmaktadır.

Kant Transsendental Estetik’te yer alan zamana ilişkin çözümlemesinde Lambert ve Mendelson’a ait olan zamanın edimsel olduğu tezini eleştirerek zamanın görünün biçimsel formu olduğu ileri sürmektedir.⁶³⁵ Kant, uzay-zamanın reel, basit ve heterojen olduğunu savunan Lambert’e karşı çıkarak, zamanın ancak nesneleri tasarlamayı mümkün kılan unsur olarak düşünüldüğünde bir edimselliğe sahip olduğunu ileri sürmektedir. Bu inşa faaliyeti dışında zamanın özne için reelliği söz konusu değildir. Bunun yanı sıra Kant’a göre Newton’un iddia ettiği gibi zamanın mutlak olgusalılığı da söz konusu değildir.⁶³⁶ Zaman ancak deneyimin koşulu olarak mevcuttur ve bu biçimiyle bir edimselliğe sahiptir. Uzay ve zaman duyusalılığın saf

⁶³² Kant, **CPR**, A34 B51

⁶³³ Gilles Deleuze, **Kant’ın Eleştirel Felsefesi**, s:25

⁶³⁴ Gilles Deleuze, a.g.e., s:25

⁶³⁵ Kant, **CPR**, A37-B54, A38-B55

⁶³⁶ Kant, a.g.e., A39-B56

biçimidirler ve sentetik a priori önermeleri olanaklı kılmaktadırlar. “Ancak bu a priori bilgi kaynakları, yalnızca duyarlılığın koşulları olmakla, kendi sınırlarını da belirlemiş olurlar (...)”⁶³⁷ Bir başka deyişle uzay ve zamanın duyarlılığın a priori formları olmak dışında bir gerçeklikleri bizim için söz konusu değildir. Uzay ve zamana ilişkin bilginizin sınırını da bundan ibarettir.

Kant’a göre Leibniz-Wolff felsefesi duyusal olanla düşünsel olanın ayrımını sadece mantıksal olarak gördüklerinden bilginin kaynağı ve sınırlarına ilişkin felsefe çalışmalarını tümüyle yanlış bir yola sokmuşlardır. Kant’a göre bu ayrım mantıksal değil, transsendentaldir ve ancak Saf Aklın Eleştirisi’nde yapıldığı biçimiyle transsendental unsurlara ilişkin bir eleştiri ile ortaya konulabilir.⁶³⁸ Kant’ın eleştirdiği zaman anlayışlarından biri de Berkeley’dir. Uzay ve zamanı kendinde şey’lere ait özellikler olarak görmemiz durumunda cisimleri birer yanılsamaya indirgeyen Berkeley’i haklı bulmamız gerekecektir. Giderek kendi varoluşumuzu da bir yanılsamaya çevirecek olan söz konusu idealizmin Kant için kabul edilebilir bir tarafı yoktur.⁶³⁹ Eğer uzay ve zaman kendinde şey’lerin biçimleri olarak kabul edilirse giderek Tanrı’nın da varoluşunun biçimi olarak kabul edilmek zorunda kalacaklardır. Bu nedenle Kant, uzay-zamanı kendinde şey’lerin değil görünüşlerin inşasında rol oynayan ve öznenin bağımsız değil, öznenin yetilerinin a priori formları olarak tanımlamış böylece kendinde şey’lere ilişkin alanlar olan ahlak ve teoloji alanındaki yüzyıllarca süren metafizik tartışmaları sonlandırmayı ummuştur.

2.3. Anlama Yetisinin Sınırları ve Transsendental Mantık

Kant’a göre mantık; bir önöğreti olarak bilime açılan bir penceredir. Mantık, düşüncenin içeriğini değil, biçimsel kurallarını ayrıntılı olarak açımlayan ve tanımlayan bilim olarak başarısını, kendisini sınırlandırmasına borçludur. Aristoteles ile başlatılabilecek mantık tarihinde geriye dönük tek bir adımın gerekmemesini, sınırlandırmanın gerekliliğinin kanıtı olarak gören Kant, bilimler arasındaki sınırların muğlaklığının bilimlerin bozulmaları ile sonuçlanacağını savunmaktadır.⁶⁴⁰ Kant’ın

⁶³⁷ Kant, a.g.e., A39-B56

⁶³⁸ Kant, a.g.e., A44-B62

⁶³⁹ Kant, a.g.e., B70-71

⁶⁴⁰ Kant, a.g.e., BVIII- BIX

mantığın başarısının sebebi olarak gördüğü sınırlamanın felsefede gerçekleştirilmesi durumunda benzer bir başarının yakalanabileceğine yönelik iddiası Kritik projesinin temel iddialarından birini oluşturmaktadır.⁶⁴¹ Bu nedenle Kant, Transsendental Mantık'a mantıkçıları köşeye sıkıştıracağına inandığı *doğruluk* kavramı ile başlamayı uygun görmüştür.

Doğruluğun farklı kuramlar tarafından yapılan birçok tanımı mevcuttur ancak en genel tanımıyla doğruluk, “(...) *bir yargıda varolanın olumlanması ve varolmayanın yadsınması anlamına gelir.*”⁶⁴² Doğruluk kuramları içerisinde en eski ve çok kabul gören doğruluk anlayışı, Uygunluk (tekabüliyet) Kuramı'dır. Bu kurama göre bir önermenin doğruluğu, onun gerçeklikle örtüşmesinden, betimlediği gerçekliğe tekabül etmesinden kaynaklanmaktadır. Bu nedenle uygunluk kuramının doğruluk ölçütü; gerçeklik ile önerme arasındaki örtüşmedir. Kant'a göre doğruluğun tanımını yapmak için sorulması gereken soru; her tür doğruluğun olanağının koşulunun ve doğru bilginin ölçütünün (kriterium) ne olduğudur.⁶⁴³ Doğru soruyu sormak Kant'a göre oldukça önemlidir zira soru doğru değilse soruları yanıtlamaya çalışan kişinin durumu, “(...) *başkaları altına elek tutarken tekeyi sağan adamın gülünçlüğüne sergiler.*”⁶⁴⁴ Kant'a göre mantıkçıları bilgisizliklerini kabul etmek zorunda bırakacak olan doğru soru: *doğruluk nedir?* sorusudur.

“Mantıkçıları köşeye sıkıştıracağı ve onları kaçınılmaz olarak acınacak bir sofizme düşüreceği ya da bilgisizliklerini (...) kabul etmek zorunda bırakacak olan ünlü eski soru şudur: *Doğruluk nedir?*”⁶⁴⁵ Doğruluğun sözel açıklaması, diğer bir deyişle, bilginin nesnesi

⁶⁴¹ “Mantık alanı sınırlıdır. Hatta en dar bilgi koludur. (...) Felsefeye gelince, alanının sınırını çizemeyiz. Diğer bilgi dallarının bittiği yerde o başlar.” Necati Öner, “Mantık Felsefesi Nedir?”, **Felsefe Yolunda Düşünceler**, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1995, s:166-167

⁶⁴² Ahmet Cevizci, **Felsefe Sözlüğü**, s.315

⁶⁴³ ‘Bilgi doğruluğu’ ve ‘biçimsel doğruluk’ ayrımı için Bkz: Necati Öner, “Biçimsel Doğruluk”, **Felsefe Yolunda Düşünceler**, Haz. Necati Öner, Ankara, Akçağ Yayınları, 1999, s.104.ve 106

⁶⁴⁴ Kant, **CPR**, A58-B82-83

⁶⁴⁵ ‘Doğruluk’ ve ‘hakikat’ kavramlarının çevirisi ve kullanımı bazı sorunlar barındırmaktadır. Bu kavramlar arasındaki karışıklığı ortadan kaldırmak için getirilen önerilerden biri, yapılacak olan çevirilerde ‘truth’ ve ‘wahrheit’in hakikat olarak, ‘right’ ve ‘richtigkeit’in doğruluk olarak çevrilmesi, ancak kullanıldığı bağlama bakıldığında bilgi söz konusuysa ‘doğruluk’, varlık söz konusuysa ‘hakikat’ ifadesinin kullanımı önerilmektedir. (Bkz: Harun Tepe, **Platon’dan Habermas’a Felsefe’de Doğruluk ya da Hakikat**, 2.bs., Ankara, İmge Yayınevi, 2003, s.20) Kant’ın CPR’de kullandığı ifade “*Was ist Wahrheit?*” biçimindedir. (Kant, **CPR**, A58-B82) Bu nedenle burada ‘doğruluk’ ifadesini kullanmayı bağlam gereği uygun gördük. Türkçe çevirilerde rastlanan bir başka problem de “truth” ve “wahrheit’in ‘gerçeklik’ biçiminde çevrilmesidir ki bu okuyucu için önemli bir anlam kaybına yol açmaktadır. (Bkz: Kant, **Saf Akılın Eleştirisi**, 3.bs., Çev: Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınevi, 2010, s:112, A58-B82)

ile bağdaşması, burada sorgusuzca kabul edilir. Ama bilinmesi gereken şey her bilginin evrensel ve güvenilir ölçütünün [Kriterium (Alm.) Criterion (İng.)] ne olduğudur.”⁶⁴⁶

O halde bir önermeyi, doğru, evrensel ve güvenilir kılan ölçütler (kriter) nelerdir? Bu ölçütlerin belirlenmesi sayesinde eleştiri (kritik) mümkün olacak ve doğru, güvenilir bilginin imkân ve sınırları da belirlenebilecektir. Kant’ın doğruluk anlayışını kavrayabilmek mantık ve yargı anlayışına bakmak gerekmektedir. Zira doğruluk, her zaman bir önerme için söz konusudur. Bunun için de yargıları mümkün kılan unsurların, meşru ve meşru-olmayan kullanımlarının belirlenmesi gerekmektedir. Kant’a göre transsendental mantık aslında bir doğruluk mantığıdır.⁶⁴⁷

Bu nedenle “*Transsendental mantığın biçimsel mantıktan ayrılması işleminde, ilk bakışta bu konuyla hiçbir ilişkisi yok gibi görünen bir sorun, doğruluk sorunu kendini gösterir.*”⁶⁴⁸

Genel mantık sınırları içerisinde kalındığında doğruluk sorusuna yanıt vermek mümkün değildir. Çünkü bir ifade mantığın kuralarıyla çeliştiğinde yanlıştır ancak çelişmediği her durumda doğru değildir. Diğer bir deyişle ifadenin biçimsel olarak çelişki barındırmaması doğruluğun teminatı değildir. Bu nedenle çelişmezlik ilkesi sadece negatif bir doğruluk ölçütüdür. O halde bir önermenin anlama yetisinin yasalarına uygun olması, doğruluğun ön koşulu olsa da yeterli koşulu değildir. Zira mantık, içerik hakkında herhangi bir bilgi veremez, o tamamen biçimseldir. Kant’a göre “(...) evrensel bir doğruluk ölçütü (kriterium) olabilecek şey nesnelerin ayırımına bakılmaksızın tüm bilgiler açısından geçerli olmalıdır”⁶⁴⁹ Tüm içerik bir yana atıldığında mantık, evrensel ve zorunlu anlama yetisi kuralarını içerse de doğruluğun sadece biçimsel ve ön koşulunu sağlamaktadır. Çelişmezlik ilkesi bu nedenle sadece analitik önermelerin “genel ve tam olarak yeterli ilkesi”dir.⁶⁵⁰ Dolayısıyla doğruluk önermenin gerçeğe örtüşmesi olarak tanımlandığından bu biçimsel uygunluk gerekli olsa da yetersizdir.

“Öyleyse doğruluğun yalnızca mantıksal ölçütü, diğer bir deyişle bir bilginin evrensel ve biçimsel anlama yetisi ile bağdaşması, hiç kuşkusuz bir **conditio sine qua non** ve

⁶⁴⁶ Kant, CPR, A58-B82

⁶⁴⁷ Kant, CPR, A63-B88

⁶⁴⁸ Harun Tepe, Platon’dan Habermas’a Felsefe’de Doğruluk ya da Hakikat, s.68

⁶⁴⁹ Kant, CPR, A58-B83

⁶⁵⁰ Kant, a.g.e., A151-B191

öyleyse tüm gerçekliğin negatif koşuludur. Ama mantık daha öteye gidemez, biçimi değil ama içeriği ilgilendiren yanlış hiçbir denektaşıyla ortaya seremez.”⁶⁵¹

Analitik olmayan önermelerde çelişmezlik ilkesine uygunluk ve biçimsel olarak mantık ilkelerine uygunluk yeterli değildir. Doğruluk, “*önermenin nesnesine uygunluğu*”⁶⁵² olduğundan, nesnel geçerlik taşıması yani herkes için geçerli olması gerekmektedir. O halde analitik önermeler için doğruluk sadece çelişmezlik ilkesine ters düşmemek ile sağlanabilirken, sentetik önermeler için doğruluk hem biçimsel mantık ilkelerine hem de nesnesine uygun olmak koşulu ile sağlanabilir.

Kant, transsendental felsefesinde nesneler ile değil, nesnelere ilişkin bilme biçimimizin a priori koşulları ile ilgilendiği gibi⁶⁵³ her tür deneysel doğruluktan önce gelen ve onu olanaklı kılan transsendental doğruluğun imkânını da araştırır. “*Ama tüm bilgilerimiz, tüm olanaklı deneyimin bütünü içerisinde yatarlar ve tüm deneysel doğruluğu önceleyen ve onu olanaklı kılan transsendental doğruluk, olanaklı deneyim ile bu evrensel bağıntıdan oluşur.*”⁶⁵⁴ Kant’ta nesne öznenin bilme yetilerince inşa edilen bir tasarım olduğundan ve doğruluk da önermenin nesnesi ile örtüşmesi anlamına geldiğinden transsendental felsefe nesneyi kuran ve onu özne için bilinebilir kılan a priori unsurların araştırılmasını amaçlamaktadır. Kant’a göre; “*Aşkın Felsefe bir idealizmdir: çünkü özne kendi kendini kurar. İnsan uzamda ışıkla görür, ışığı görmez.*”⁶⁵⁵ Bu nedenle; anlama yetisi, olanaklı tüm bilginin doğruluğunun kaynağının aranması gereken yerdir. Transsendental doğruluk ise; nesne ile ondan tamamen farklı bir yapıya sahip olan kavram arasında kurulan ilişkinin olanağının koşulları ile ilgilidir.

Transsendental doğruluk kuramının Saf Aklın Eleştirisi’ndeki ikinci büyük *Kantçı tersine çevirme* olduğu ileri sürülebilir. Deleuze’e göre uzam ve zamanın Kant tarafından saf a priori görüler olarak tanımlanmasına bağlı olarak değişim ve hareketin zamana tabi olduğu düşüncesi “*ilk büyük Kantçı tersine çevirmedir.*”⁶⁵⁶ Böylece Aristoteles’ten itibaren zaman harekete tabi iken, Kant’la birlikte artık

⁶⁵¹ Kant, a.g.e., A59/60-B84

⁶⁵² Kant, a.g.e., A151-B191

⁶⁵³ Bkz., Kant, a.g.e., B26

⁶⁵⁴ Kant, a.g.e., A146, B185

⁶⁵⁵ Kant, **Fragmanlar**, Çev: Oruç Aruoba, İstanbul, Altıkkırkbeş Yayınları, 2000, s:37

⁶⁵⁶ Gilles Deleuze, **Kant’ın Eleştirel Felsefesi**, s:25

hareket zamana tabi olmuştur. Transsendental doğruluk kuramı ile de, her tür deneysel doğruluktan önce gelen ve onu olanaklı kılan transsendental doğruluğun imkânı, öznenin anlama yetisinin a priori temellerinde aranmaya başlanmıştır. Doğruluğu bilginin nesneye uygunluğundan ziyade, bu uygunluğun zemininde, bir diğer deyişle öznenin nesne hakkındaki yargısını mümkün kılan a priori zeminde aramak ikinci büyük Kantçı tersine çevirme olarak okunabilir.

Kantçı Kopernik Devrimi'nin sacayağının ilki, uzam ve zamanın saf görüler olarak konumlandırılarak nesnenin, öznenin bir tasarımı olarak tanımlanmasıdır. Devrimin ikinci ayağını ise doğruluğun -bilgi ve nesnesi arasındaki örtüşmeden öte- nesne ile anlama yetisi arasındaki ilişkinin olanağının koşullarında aranmasıdır. Sacayağının üçüncüsü ise diyalektik bölümünde ele alınacağı üzere idelerin konumudur. O halde bir önermeyi, doğru, evrensel ve güvenilir kılan ölçütlerin anlama yetisindeki konumu ve işleyişini belirlemek aynı zamanda bilginin imkân ve sınırları da belirlemek anlamına gelecektir.

“Kant’ın gerçekleştirdiği devrim, a priori olduğunu dile getirdiği bilme yetilerinin sağladığı zeminde gerçekleşir (...) Kopernikusçu Devrimin başka bir ifadesi sentetik a priori yargıların olanağının ortaya konulmasıdır.”⁶⁵⁷

2.3.1. Quid Facti - Quid Juris

Transsendental doğruluk kuramı ile Kant, doğruluğun imkânını nesnede değil, öznenin sahip olduğu yetilerin a priori temellerinde aramış ve yargıyı mümkün kılan unsurların a priori temellerini ele almıştır. Ancak Kant, Saf Aklın Eleştirisi'nin yayımlanmasından çok daha önce -7 Haziran 1772'de M. Herz'e yazdığı mektupta- Eleştiri Dönemi'nin temel sorularından birine dönüşecek olan şu soruyu sormuştur: *“Farkına vardım ki hala bazı mühim ve esaslı bir şeyden (...) aslında metafiziğin sırrına anahtar teşkil eden bir şeyden mahrumum (...) Kendime sordum: Bizim içimizde olup da kendisine temsil (Alm: Vorstellung) dediğimiz şey ile onun nesnesi arasındaki ilişki hangi temele dayanmaktadır?”⁶⁵⁸* Kant'a bu soruyu sormaya iten

⁶⁵⁷ Özgüç Güven, “Kant, Bolzano ve Frege’de Yargıların Temellendirilmesi ve A priorilik Sorunu”, s:25

⁶⁵⁸ Kant, *Correspondence*, s:132 (10:130)

süreç, 1766'da imzasız olarak yayınladığı *Metafizik Düşlerle Aydınlatılan Bir Ruhgörücünün Düşleri* ile başlamıştır.

Kant'ın bilginin sınırlarını belirleme girişimi, Eleştiri Dönemi'nin temel amaçlarından biri olarak kabul edilse de bu kaygının Eleştiri Öncesi Dönem eserlerinde de ilk izlerini görmek mümkündür.⁶⁵⁹ Kâhin, teolog ve devlet adamı Swedenborg'un tarihin bilinen en büyük depremlerinden biri olan Lizbon Depremi'ni önceden haber verme iddiası üzerine başlayan tartışmalar üzerine Kant, Swedenborg'un cennet ve cehennemi ziyaret ederek ruhlarla yaptığını iddia ettiği sohbetleri anlattığı sekiz ciltlik eseri olan *Göğün Sırları* adlı metni ile hesaplaşmaya girişmiştir. “(...) bu popüler metafizik-karikatür Kant'ı metafiziği bütünüyle 'eleştiri' konusu yapmaya, metafiziğin sınırlarını araştırmaya götürür.”⁶⁶⁰ 1766 yılında yazdığı bu Eleştiri-Öncesi eserinde Kant metafiziği, “*insan aklının sınırlarının (schränke-limit) bilimi*”⁶⁶¹ olarak tanımlamakta ancak henüz söz konusu sınırları kesin olarak belirleyemediğini itiraf etmektedir. Bu eser, Saf Aklın Eleştirisi'ne giden yolu hazırladığı için özellikle üzerinde durulması gerekmektedir. Çünkü Swedenborg'un iddiaları ile geleneksel metafizikçilerin spekülasyonlarını –varsa- birbirinden ayırt edecek kriterlerin bulunması, doğal bir eğilim olan metafiziğin bir bilim olup olamayacağını da belirleyecektir.

Kant, “*Tasavvur ettiğimiz şeyin nesneyle ilişkisinin bizdeki temeli nedir?*”⁶⁶² sorusuna Saf Aklın Eleştirisi'nde uzay ve zamanı duyarlığın a priori formları olarak tanımlayarak cevap vermiştir. Kant, söz konusu eserde; görü ve kavram arasında yaptığı ayrıma dayanarak Transsendental Mantığı kavramsal ilişkilerin zemini olarak tanımlamış, eserin büyük bir bölümünü de görü ve kavramlar arasındaki bu ilişkileri çözümlemeye ayırmıştır. Çünkü geleneksel metafizikçilerin en temel hatası kavramsal akıl yürütmelere dayanarak çıkarımlar yapmak ve bilgi iddiasında bulunmaktır. Görüsel karşılığı olmayan metafiziğin temel konuları hakkında söz konusu çıkarımlarda bulunulamayacağını göstermek ise Eleştiri Projesi'nin temel amaçlarından biridir. Bu nedenle çizilen ilk tayin edici sınır; uzay ve zamanın saf

⁶⁵⁹ Bkz: Ebru Pehlivan, “Kant'ın Eleştiri Öncesi Dönem Eserlerinde Sınır Kavramı”

⁶⁶⁰ Taşkın Ketenci, “Saf Aklın Eleştirisi'nde Önsözler ve İşlevleri”, s:120

⁶⁶¹ Kant, “Dreams of a Spirit-Seer”, s:354

⁶⁶² Kant, *Correspondence*, s:132 (10:130)

görüler olarak tanımlanmasına bağlı olarak nesnenin, öznenin yetileri aracılığıyla inşa edilen bir tasarım olarak konumlandırılmasıdır. İkinci sınır ise görü ile kavram arasında yapılan ayırım ve görünüş (erscheinung /appearance) ile fenomen arasında yapılan ayırımla çizilecektir.

Geleneksel metafizikçilerin görüsel karşılığı olmayan kavramlardan hareketle yaptıkları keyfi çıkarımlar alanını sınırlandırmak ve bu alanda esaslı olanı boş sözden, bilgiyi spekülasyondan ayırt edecek kriterleri bulmak, Kant’a göre felsefenin asli görevlerinden biridir. Çünkü *“Bu sınır taşları, araştırmanın asıl sahasını bir daha terk etmesine ve bu sahanın ötesine geçip dolaşmasına asla izin vermeyecektir.”*⁶⁶³. Bu nedenle Kant Eleştiri Projesi’nin en önemli sorularından birini daha sorarak geleneksel metafiziğin alanına bir sınır taşı yerleştirir: *“Metafizik konularda aklın sözde gerekçelerine duyulan dogmatik güven, Swedenborg’un spekülasyonlarına inanmaktan neden daha makul ve muteber olsun?”*⁶⁶⁴

Kant’a göre insan aklı cevaplayamayacağı soruları sormakla malul olduğu gibi, meşru olmayan çıkarımlar, metafizik sıçramalar yapmak gibi bir eğilime de sahiptir. Mermerin dokusunda kutsal figürler ya da ağaç kütüklerinde kutsal yazılar olduğunu düşünme eğilimine sahip olan insan aklının meşru kullanım alanı belirlenmediğinde, metafizik sıçrayışlar yaparak bir takım meşru olmayan sonuçlara varması kaçınılmazdır. Bu nedenle insanın bilme yetisinin işleyişi dikkate alınarak –adeta içeriden- çizilecek sınırlar ile meşru bilginin kullanım sahası da belirlenecektir. Çünkü Kant’a göre *“(…)budalalıkla akıllılık arasındaki sınır bulanık çizildiğinde birbirinin sahasına arada bir geçmeden diğerinin sahasında uzun süre ilerlemek mümkün olmayacaktır.”*⁶⁶⁵

Eleştiri-Öncesi Dönem’de metafizik konular hakkında insanın durması gereken sınır; *“(…)sadece tanrısal irade hakkında gerçekten dünyada algıladığı veya kıyaslama kuralıyla doğal düzene göre içinde olduğunu tahmin ettiği uyumu göz önünde bulundurarak yargıda bulunmak”*⁶⁶⁶ biçiminde belirlenmiştir. Bunun aksini yapmak ise Hera’nın Teiresias’a münecimlik yapma yeteneğini onu kör etme

⁶⁶³ Kant, “Dreams of a Spirit-Seer”, s:356

⁶⁶⁴ Kant, a.g.e., s:343

⁶⁶⁵ Kant, a.g.e., s:343 (2:356)

⁶⁶⁶ Kant, a.g.e., s:324

karşılığında vermesine benzer bir durum meydana getirecektir. Başka bir deyişle “(...) diğer dünyanın görüler aracılığıyla bilgisi sadece, bu dünya için gerekli olan akıldan feragat edilerek kazanılabilir.”⁶⁶⁷ Eleştiri Öncesi Dönem’de belirlenen söz konusu sınırlar, Saf Aklın Eleştirisi ile başlayan Eleştiri Dönem’inde daha da belirginlik kazanmıştır.

Saf Aklın Eleştirisi’nin Transsendental Estetik bölümü duyarlığın sınırlarını; uzay-zaman saf görüleri aracılığıyla nesnenin özünde inşası ile sınırlarken, Transsendental Mantık bölümü ise şu meşhur cümle ile söz konusu sınırları belirgin hale getirmiştir: “Duyarlık olmaksızın bize hiçbir nesne verilemez ve anlama yetisi olmaksızın hiçbir nesne düşünülemez. İçerik olmaksızın düşünceler boş, kavramlar olmaksızın görüler kördürler.”⁶⁶⁸ Kant’ın bilgi anlayışının bir tür formülü olarak değerlendirilebilecek bu cümle, Transsendental Mantığı kavramsal ilişkilerin zemini olarak tanımlamaktadır. “Transsendental mantık yalnızca anlama yetisi ve aklın yasalarının a priori nesnelerle ilişkili olmaları ölçüsünde ilgilenir”⁶⁶⁹ ve anlama yetisini Transsendental Analitik bölümünde ve aklın yasalarını ise Transsendental Diyalektik bölümlerinde ele alır. Transsendental Analitik, kategorilerin işleyişini konu alırken, Transsendental Diyalektik idelerin işleyişini konu alır. Kant’a göre Transsendental Analitiğin görevi, kategoriler ve duyarlık arasındaki ilişkinin kurulması ve kategorilerin görümlere uygulanmasıdır ki *Saf Aklın Eleştirisi*’nin büyük bir bölümünü görü ve kavramlar arasındaki ilişkilerin çözülmesine ayırmıştır.

“Buna göre, genel olarak nesnelerin kavramları a priori koşullar olarak tüm deneyim bilgisinin temelinde yatarlar. Bu nedenle a priori kavramlar olarak kategorilerin nesnel geçerlikleri deneyimin (düşüncenin biçimine göre) yalnızca onlar yoluyla olanaklı olmasına dayanır. Çünkü deneyim nesneleri ile zorunlu olarak ve a priori bağlantılıdır, herhangi bir deneyim nesnesi genel olarak ancak onlar aracılığıyla düşünülebilir”⁶⁷⁰

Bilgiyi, duyarlık ile anlama yetisinin işbirliğinin ürünü olarak gören Kant’a göre duyarlık yetisinin formları aracılığıyla nesne, uzay-zamanda inşa olur ve anlama yetisi aracılığı ile düşünülür kılınır. Dolayısıyla anlama yetisinin tüm edimleri

⁶⁶⁷ Kant, a.g.e., s:328

⁶⁶⁸ Kant, CPR, A 51-B75

⁶⁶⁹ Kant, a.g.e., A57 B82

⁶⁷⁰ Kant, a.g.e., A93 B126

yargılara indirgenebilir. Çünkü “*Düşünme kavramlar yoluyla bilgidir*”⁶⁷¹ ve “*Düşünmek tasarımları* (Alm: Vorstellung, İng: Representation)⁶⁷² *bir bilinçte birleştirmektir. (...) Tasarımların bir bilinçte birleştirilmesi ise yargıdır.*”⁶⁷³ Nesne ile dolaysız bir biçimde bağıntılı olan görünün aksine kavramı, nesne ya da başka bir kavram ile ancak dolaylı olarak bağıntılı olarak tanımlayan Kant, yargıyı da “*nesnenin dolaylı bilgisi, tasarımın tasarımı*”⁶⁷⁴ olarak tanımlar. Bu nedenle “*Yargı (Alm. Urteil, Gr. Krinein, Lat. Iudicium) Kant’ın tüm felsefesinin matriksini (rahmini, kalıbını) sağlar.*”⁶⁷⁵ Buna ek olarak yargı kavramının Yunanca karşılığı olan Krinein, kriz-kritik-kriter bağlamında değerlendirdiğimiz ve bir sınır çizme girişimi olarak gördüğümüz Kant felsefesinde özel bir öneme sahiptir.

Yunanca elemek, eleştirmek anlamlarına gelen *Krinein*⁶⁷⁶ ile yargılamak, ayırmak, seçmek anlamlarına gelen *Krino* kavramının etimolojik ilişkisi düşünüldüğünde *eleştirinin yargı* ile ilişkisini kavramak mümkün olacaktır. “*‘Krino’ aynı zamanda klasik mantıkta ‘değerlendirme, yargılama’ ile ilgili dala da adını vermiş[tir.]*”⁶⁷⁷ Kant yargı konusunda büyük bir kriz olduğu tesbitinde bulunarak, yargı edimini *kritik*’e tabi tutmuş, meşru yargı ile meşru olmayan yargıyı bir birinden ayırmayı sağlayacak *kriterleri* belirlemeye çalışmıştır. Felsefe tarihine yön veren bu girişim önemlidir. Çünkü “*(...) kriz, en can alıcı eleştirel edimlerden biri, belki de en büyüğü[dür.]*”⁶⁷⁸ Kant’ın kriz olarak gördüğü durum, bilimlerin durmadan ilerlediği halde bütün bilimlerin kraliçesi olarak görünen metafiziğin neden bir arpa boyu yol alamadığı sorusunda düğümlenmektedir.

⁶⁷¹ Kant, a.g.e., A69 B94

⁶⁷² Alm. ‘Vorstellung’, İng. ‘Representation’ kavramının Türkçe karşılığı için biz ‘temsil’ kavramını kullanmayı uygun gördük. Ancak Prolegomena’nın Türkçe çevirilerinde söz edilen kavram ‘tasarım’ olarak çevrilmiştir. Bu nedenle alıntılar dışındaki tüm kullanımlarda ‘vorstellung’ için ‘temsil’ karşılığı kullanılacaktır. E.P.

⁶⁷³ Kant, **Prolegomena**, par.88

⁶⁷⁴ Kant, **CPR**, A68 B93.

⁶⁷⁵ Howard Caygill, **A Kant Dictionary**, s:267 (Çeviri: Metin Bal, “Kant’ın Temel Kavramları”, **Bibliotech**, Felsefe, Sosyal Bilimler Dergisi, 2012, Sayı:20, Yıl:5, s:74-88)

⁶⁷⁶ Kant, **CPR**, A89-B122

⁶⁷⁷ Levent Yılmaz, “Umberto Eco ile Kriz Üzerine Söyleşi”, **Cogito-Üç Aylık Düşünce Dergisi**, Sayı:27: Kriz, İstanbul, Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık, Yaz-2001, s:12

⁶⁷⁸ Levent Yılmaz, a.g.e., s:31

Bu soru Kant'ı bilginin tanımlanması ve yargıların tasnifine zorlamıştır. Kant'a göre bilgi evrensel ve zorunlu olma özeliğini deneyimden alamayacağından bu özellikleri ona deneyimden gelmeyen ancak deneyimi de mümkün kılan a priori unsurların kazandırması gerekmektedir. O halde bilgi; evrensel ve zorunlu olma özeliğini a priori olan yetilerin işleyişinden ve öznenin yüklemde tekrar edildiği analitik önermelerin aksine, sentetik yani nesne hakkında yeni bir bilgi veren yapıda olmalı, sentetik a priori yargılardan oluşmalıdır. Diğer hiçbir önerme türü; -analitik a priori, sentetik aposteriori- istenilen evrensellik, zorunluluk ve genişletici olma özelliklerini taşımamaktadır.

Kant'ın Birinci Kritik'te sorduğu “*Quid Juris?*”⁶⁷⁹ sorusu “*Hak nedir?*” anlamına gelse de bu eserdeki bağlamı düşünüldüğünde ise “*Hangi hakla?*”⁶⁸⁰ biçiminde okumak daha doğru olacaktır. Daha açık bir ifade ile soru şudur: “*Düşüncenin öznel koşulları ne hakla nesnel geçerlilik iddiası taşıyabilir?*”⁶⁸¹ Bu soruyu şu sorularla daha anlaşılır kılmak mümkündür: Ne hakla, kişisel sanılarımızın nesnel geçerliğe sahip olduğu iddiasında bulunabiliriz? Sahip olduğumuz kavramlar ve bu kavramlar aracılığıyla yaptığımız çıkarımlar o kavramların işaret ettiğini düşündüğümüz varlıkların gerçekliğinin kanıtı olabilir mi?

“*Hukukçular, hak ve istemden söz ederlerken bir davada ‘hak nedir?’ (quid juris) sorusunu olguyu ilgilendiren sorudan (quid facti) ayırd ederler ve her ikisinden de tanıtlama isterken birinciyi, hakkı ya da hukuksal istemi bildirmesi gerekenin ispatlanmasını çıkarsama olarak adlandırırlar.*”⁶⁸²

O halde bir yargının zemininde yatan ve onu doğru yapan nedir? Bu soruya verilecek cevap ile geleneksel metafizikçilerin spekülasyonlarından Swedenborg'un kehanetlerini ayıracak kriterler –varsa- bulunacak ve böylece aklın meşru olan ve

⁶⁷⁹ Kant, **CPR**, A84, B116

⁶⁸⁰ “*Kant, quid facti ile quid justı ayrımını Reflexionen’de şöyle ifade ediyor: ‘Quaestio facti bir kavrama hangi yoldan sahip olduğumuzu; quaestio juris ise hangi hakla ona sahip olduğumuzu ve kullandığımızı sormaktadır.’ ([10], R. 5636, s. 260). Bunu, hukuki bir benzetmeyle şöyle ifade edelim: Siyasi bir suçtan dolayı yargılanan bir kişinin hangi ceza yasasının hangi maddesine göre hüküm giyeceği bellidir (quid facti). Ama bu kişi, ‘Hangi hakla, hangi gerekçeyle beni yargılıyorsunuz?’ diye sorabilir; bu soru, sadece yargıca değil, sistemin bütününe yöneltilmiş bir gerekçelendirme sorusudur (quid juris). Elbette, Kant’ın çıkarsamasını, yukarıdaki örnekten ayıran, Kant’ının a priori zeminde transandantal bir çıkarsama olmasıdır.” H. Bülent Gözkan, “Saf Aklın Eleştirisi’nde Ben’in Kuruluşu”, **Kant’ın Şemsiyesi-Kant’ın Teorik Felsefesi Üzerine Yazılar**, s:114*

⁶⁸¹ Kant, **CPR**, A89 B122

⁶⁸² Kant, a.g.e., A84, B116

olmayan kullanımları da belirlenecektir.⁶⁸³ Bir amprik kavramı kullanırken nesnel olgusalılık ile bu kullanımı sınamak mümkün olduğundan herhangi bir güçlük çekilmeyecektir. Ancak amprik olmayan kavramlar söz konusu olduğunda -Tanrı, ruh, özgürlük gibi- bu kullanımın doğruluğunu sınayabileceğimiz bir denektaşı (kriter) bulunmadığından burada “*esaslı olanı boş laftan ayırdedecek kesin bir ölçü*”⁶⁸⁴ nasıl bulunacaktır? Kant’a göre hukukçuların yaptığı gibi olguya yönelik olarak sorulan *Quid facti?* sorusundan farklı olarak olgusal karşılığı olmayan konular hakkında -kavramlar aracılığıyla- yapılan çıkarımlara dair *Quid juris?* -Hangi hakla?- sorusu sorulmalıdır.

Buna ek olarak deneyimden gelmedikleri halde nesneler hakkında bilgi iddiasında bulunurken kullanılan bazı kavramlar da *Quid juris?* sorusunun muhatabı olmalıdır. Bu kavramların en başta geleni ise *nedensellik* kavramıdır. Bu kavramların nesnelerden elde edilmedikleri halde nasıl nesneler ile ilişkili olabildikleri ise açıklanması gereken bir başka durumdur. Örneğin *Her şeyin bir nedeni vardır* ifadesinin haklı kullanımını gösterirken kaynayan suyun nedeni olarak ateşi ya da yağmurun nedeni olarak havadaki nem miktarının artmasını göstermek yeterli değildir Kant’a göre. Burada hangi gerekçeye dayanarak bu iddiada bulunulduğuna ilişkin olarak *Quid juris?* sorusunun sorulması gerekmektedir.

“(…) çünkü böyle bir kullanımın tanıtlanması için deneyimin tanıtlanmaları yeterli değildir, ama gene de bu kavramların hiçbir deneyimden almadıkları nesnelerle nasıl ilişkide olabildikleri bilinmelidir.”⁶⁸⁵

Buna göre Transsendental Dedüksiyon; “(…) kavramların nesnelerle *a priori* bağıntılı olabilme yollarının açıklanması”⁶⁸⁶ olarak tanımlanır. Bir başka deyişle *Transsendental Dedüksiyon*, saf anlama yetisi kavramları olan kategorilerin nasıl nesnel, evrensel ve zorunlu geçerliğe sahip olduklarının gösterilmesidir. Görüde bize verilen kavramlar aracılığıyla nasıl düşünebildiğimizi açıklamak Kant’a göre felsefe tarihindeki en önemli çalışmadır: “*Anlama yetisi (...) kural ve sınırlarını belirlemek*

⁶⁸³ Kant son dönem eserlerinde de kehanette bulunma ya da ruhlarla konuşma iddiasında bulunmanın saçmalığın en uç sınırlarını (limit) zorlamak anlamına geldiğini belirtmektedir. Bkz: Kant, “Antropology from a Pragmatic Point of View”, **Antropology, History and Education**, s:297 (7:189)

⁶⁸⁴ Kant, **Prolegomena**, s:4 (par.5), CPR (B116-117)

⁶⁸⁵ Kant, **CPR**, A85, B117

⁶⁸⁶ Kant, a.g.e., A85, B117

için (...) Saf Anlama Yetisi Kavramlarının Çıkarsaması başlığı altında yerine getirmiş olduklarımdan daha önemli hiçbir araştırma bilmiyorum.”⁶⁸⁷

Transsendental Estetik bölümünde uzay-zaman başlıkları altında Leibniz-Wolff geleneğinin ve Newton’nun uzay-zaman anlayışlarının eleştirisini yapan Kant, Transsendental Mantık bölümünde Locke ve Hume’a yönelik eleştirilerde bulunmuştur. Locke’u tekil algılardan evrensel kavramlara yükselme sürecini açıklama girişimini takdir etse de saf a priori kavramların çözümlenmesinde empirik çıkarsamaya dayandığı için eleştirmiştir.⁶⁸⁸ Kant’a göre -Locke’un yaptığı gibi empirik değil- ancak transsendental bir çıkarsama yapılarak saf a priori kavramlar çözümlenebilir ki Transsendental Dedüksiyon’un amacı da budur.

Duyarlığın saf görüleri olan uzay-zamanda kurulan nesne ile ondan tamamen farklı bir yapıya sahip olan kavram arasındaki ilişkiyi açıklamak Transsendental Dedüksiyonun amacıdır. Kant’ın *eşlerin örtüşmezliği paradoksu*⁶⁸⁹ aracılığıyla görüsel ve kavramsal bilgi arasında yaptığı keskin ayrım, aynı zamanda bu ayrımın neden olduğu kopukluğun giderilmesini ve görüsel olan ile kavramsal olan arasındaki ilişkinin açıklamasını da gerekli kılmıştır. Görüsel karşılığı olan nesnenin nasıl düşünülebildiği sorusunu açıklamaya çalışan Kant, bu açıklamayı yaparken Aristoteles’i dilden varlık alanına meşru olmayan bir sıçrama yapmakla eleştirir. Kant’a göre Aristoteles, kavramların işaret ettiği şeylerin kendi başına varlıkları – ontos on- olduğu iddiasında bulunur. Kant’ın *eleştirisi*, genel mantıksal çözümlemelerden hareketle varlık ile ilgili hükümlere varılamayacak olmasıdır. Bu durumda geleneksel metafizikçilerin sıklıkla kullandığı *kendi başına şey, töz, öz, ruh, Tanrı* gibi kavramlar hakkında konuşmak ve bilgi iddiasında bulunmak, söz konusu eleştiri gereğince imkânsız hale gelmiştir. Bu durumda sorulması gereken soru: fenomenal dünyada karşılaştığımız nesneleri nasıl kavradığımız sorusudur.

Kant’a göre mantık; genel anlama yetisi kullanımının mantığı ve tikel anlama yetisi kullanımının mantığı olmak üzere ikiye ayrılır. Tikel Anlama Yetisi Kullanımının Mantığı; biyoloji, fizik gibi bilimlerin mantığı iken, Genel Anlama

⁶⁸⁷ Kant, a.g.e., AXVI

⁶⁸⁸ Kant, a.g.e., A86, B119

⁶⁸⁹ Bkz. Kant, “Concerning the Ultimate Ground of the Differentiation of the Directions in Space”, s:364

Yetisi Kullanımının Mantığı ise; Saf Mantık ve Uygulamalı Mantık olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Saf Mantık, biçimi itibariyle mantığın incelenmesini yani anlama yetisinin işleyiş yasalarının araştırılmasını kapsarken, uygulamalı mantık psikolojik süreçlerin mantığın işleyişine etkisini inceler. Genel Anlama Yetisi Kullanımının Mantığı'nda düşünmenin yasalarını (kanon) inceleyen bölüm *analitik*, genel mantığı bir araç (organon) olarak kullanmayı içeren bölüm *diyalektik* olarak adlandırılır. Genel Anlama Yetisi Kullanımının Mantığı gibi Transsendental Mantık da analitik ve diyalektik olarak ikiye ayrılmaktadır.

Kant, görüsel içeriği olmayan tamamen mantıksal bir akıl yürütmenin bilgi verdiği iddiasına karşı çıkarak bunu yanılsama (schein) olarak tanımlar. Transsendetal yanılsama (transsendental illusion), bilişsel yetilerin meşru kullanım sınırlarının (grenze-boundary) aşılmasından kaynaklanmaktadır.⁶⁹⁰ Mantıksal ilke ya da çıkarımları varlığa dair bir yargıda bulunmak için kullanmak ise *diyalektiktir*. Dilsel-mantıksal olandan hareketle varlık ile ilgili hüküm vermeye geçmek bir yanılsamaya yol açmaktadır ve Kant'a göre Aristoteles'ten başlayarak Descartes, Leibniz ve Yeni Platonculuk bu hataya düşmüştür. Bu belirleme, Kant'ın geleneksel metafizik eleştirisinin de bel kemiğini oluşturmaktadır. Nesneleri düşünmemizi sağlayan saf kavramlar olan kategorileri ruh, Tanrı gibi konular hakkında çıkarım yapmak için kullanmak ise *diyalektik*'tir.

*“Ancak gösterişli bir sanat olan mantık, aldatıcı bir çekiciliğe sahiptir. Çünkü içeriği bakımından boş ve yoksul olsa da bilgimize anlama yetisinin biçimini veren de mantıktır. Genel mantık, sanki nesnel önesürümler aldatmacasının üretilişi için bir organonmuş gibi kullanılmış böylelikle kötüye kullanılmıştır. Genel mantık nesnel önesürümler aldatmacasının bir organonu olarak alındığında Diyalektik adını alır.”*⁶⁹¹

Transsendental Mantık için de aynı durum söz konusudur. Transsendental Mantık, nesneleri bilmemizi olanaklı kılan a priori unsurlarla ilgili olan ve bu unsurların bizim nesneyi bilmemizi nasıl olanaklı kıldığını araştıran mantıktır. Dolayısıyla Transsendetal Mantık, nesneleri düşünebilmemizi olanaklı kılan saf kavramlar olan kategorilerin tespitini yapmamızı sağlar. Transsendental Mantık'ın kavramlarının çözümlenerek düşünmenin işleyişinin açıklanması mümkün ve meşru

⁶⁹⁰ Bkz: Helmut Holzhey, Vilem Mudroch, **Historical Dictionary of Kant and Kantianism**, s:274

⁶⁹¹ Kant, **CPR** A60-61, B85

iken bu kavramların bir organon gibi kullanılarak görüde mevcut olmayan şeylerle ilgili çıkarımlar yapmak üzere kullanılması da *diyalektik kullanım* olmaktadır. Görüde karşılığı olmayan kavramların ispatı için bu transsendental unsurları kullanmak, Transsendental Mantiğin diyalektik kullanımıdır ki Kant'a göre geleneksel metafiziğin düştüğü hata da budur. O halde anlama yetisinin sınırı: anlama yetisi kavramlarını görüsel karşılığı olmayan unsurlar hakkında çıkarımlar yapmak için kullanmamaktır. Transsendental felsefenin kazandırmayı amaçladığı refleks ise; metafizik alanında yapılan diskürsif çıkarımların doğruluğu hakkında karar verirken *Quit Juris-Ne hakla?* sorusunun sorulmasıdır.

2.3.2. Transsendental Analitik

Yargıları olanaklı kılan anlama yetisinin saf kavramları olan kategorilerin nasıl olanaklı olduğu sorusu nesnenin özünde kurulması ile yakından ilişkilidir. Kant, Transsendental Analitik'te deneyimi analiz ederek deneyimi olanaklı kılan unsurları belirlemiştir. Kant'a göre bütün sorun, elimizdeki kitap ile elimizde hissettiğimiz basınç arasındaki bağlantıyı nasıl kurduğumuz ile ilgilidir. Kitabın bizdeki görüsel karşılığı ile ilgili bir sorun yokken, ağırlık hissinin kaynağı olarak kitabı görmek ve '*Elimdeki basıncın nedeni elimde tuttuğum kitaptır*' yargısına bizi vardırmanın ne olduğudur. Daha da önemlisi bu yargıyı; *Evrendeki tüm varlıkların yaratıcısı Tanrı'dır* ya da *Ruh ölümsüzdür* yargılarından ayırmak mümkün müdür? Bu alanda esaslı olanı boş laftan ayıracak kriterleri bulmak ya da geleneksel metafizikçilerin iddialarını Swedenborg'un spekülasyonlarından ayıracak kriteri de –varsa- tespit etmek gerekmektedir. Kant'ın kriz olarak gördüğü nokta budur ve "*Bir kriz yaratmak varolan bir hali eleştirip bu değişmezlik tarlasına kuşku tohumları ekmektir.*"⁶⁹² O halde krize sebep olan unsurlar tespit edildiğine göre sorulması gereken sorular: Bilgi nedir?, Yargı nedir?, Meşru ve meşru olamayan bilgi ve yargıları ayırmaya, onlar arasında *sınır* çizmeye yarayan *kriterler* nelerdir? soruları olmalıdır.

2.3.3. Kategoriler

Kant'a göre bilgi; görüsel bilgi ve kavramsal bilgi olmak üzere ikiye ayrılır. Bu iki bilgi türünü; saf görüsel, empirik görüsel ve saf kavramsal, empirik kavramsal

⁶⁹² Levent Yılmaz, "Umberto Eco ile Kriz Üzerine Söyleşi", s:11

olmak üzere ikiye ayıran Kant, saf kavramsal bilginin olanağını sorgular ve bunun mümkün olduğu sonucuna varır. Kant, yargılarda bulunabilmenin a priori imkânını analiz ederek saf kavramlar olan kategorilere ulaşmayı amaçlamıştır. Kategorileri anlama yetisinin saf kavramları olarak tanımlayarak kullanımlarını deneyim ile sınırlandıran Kant'a göre kategoriler, -Aristoteles'te olduğu gibi nihai varlık tarzlarının ifadeleri⁶⁹³ değil- kavrayış tarzlarını ifade ettiklerinden yüklem, dolayısıyla yargı ile ilgilidirler. Kategorilerin işlevini mantık ile sınırlayan Kant, kategorilerin kendi başına nesne ile ilgili herhangi bir bilgi vermediğini, sadece duyusal görü söz konusu olduğunda, deney yargılarını mümkün kılma işlevleri olduğunu savunur.⁶⁹⁴ Kant'ın Aristoteles'ten başlayarak tüm felsefe tarihine yönelttiği eleştirisi; kategorilerin sadece deyimle sınırlandırılması gereken mantıksal işlevlerinin ötesinde kullanılarak kendinde-şey hakkında bilgi verdiği iddiasına ilişkindir. Kant'a göre kategorilerin kullanımının deneyimle sınırlanması oldukça önemlidir çünkü felsefe tarihinde bu sınır çizilemediği için yüzyıllar boyunca metafizik alanda esaslı olan boş sözden ayrılamamıştır.

*“(...) kullanılışlarını yalnızca deneyle sınırlandıran kategorilerin doğal yapısına ilişkin böyle bir kavrayış, (...) eskilerin aklına gelmiş olsaydı, kuşkusuz, Metafizik adı altında yüzyıllar boyu birçok iyi kafayı bozmuş olan saf akıl bilgisine ilişkin incelemelerin tümü, büsbütün farklı bir biçimde bize ulaşmış olurdu ve insanların anlama yetisini, gerçekte olduğu gibi karanlık ve boş kuruntularına tüketip hakiki bilim için işe yaramaz hale getirmek yerine, aydınlatmış olurdu.”*⁶⁹⁵

Kant felsefesi söz konusu olduğunda kategoriler, hayal gücü yetisine yeniden üretimin kurallarını veren şemaların birliğini ifade etmektedir. Bir başka deyişle kategori, şemaların apperceptionun birliğine tabi olmasıdır. Kant'a göre nesne ve bilgi üç yeti sayesinde kurulur: “*duyu, hayalgücü ve apperception*”⁶⁹⁶ Dolayısıyla kategorilerin kullanımı, uzay ve zaman saf görüleri aracılığıyla kurulan görü ile sınırlıdır. Bu nedenle kategorilerin olanaklı empirik kullanım dışında bir kullanımları söz konusu değildir ve yalnızca “(…) *görünümleri sentezin evrensel kuralları altına*

⁶⁹³ David Ross, **Aristoteles**, Çev: Ahmet Arslan, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2002, s:39

⁶⁹⁴ Kant, **Prolegomena**, s:76 -77

⁶⁹⁵ Kant, **Prolegomena**, s:77

⁶⁹⁶ Kant, **CPR**, A 115

almaya ve bu yolla onları bir deneyimde baştan sona giden bir bağlantıya uygun kılmaya hizmet ederler.”⁶⁹⁷

Dilin çözümlemesinden kategorilere ulaşan Aristoteles’ten farklı olarak, Kant’ta kategoriler, nesnenin düşünceye konu edilmesinin zemininde yer alan saf kavramlardır. Bir nesnenin düşünülmesini ve onun hakkında yargıda bulunulmasını olanaklı kılan anlama yetisinin saf kavramları olan kategoriler, Transsendental Analitik’te deneyimin analizi yapılarak *deneyimi olanaklı kılan unsurlar olarak* belirlemiştir. Transsendental Mantık’ın saf kavramlarını bulmak üzere yargıları inceleyen Kant, onları sınıflandırdıktan sonra bu yargılardan hareketle söz konusu yargılarda bulunabilmemizi mümkün kılan saf kavramlar olan kategorilere ulaşmıştır. Kant yargıdan hareketle sistematik olarak türettiği kategorileri şöyle sınıflandırmıştır: *Nicelik* (Birlik, Çokluk, Tümlük) *Nitelik* (Olgusalık, Olumsuzlama, Sınırlama), *İlişki* (İlinti ve Kalıcılık, Nedensellik ve Etki, Karşılıklılık), *Kiplik* (Olanaklı-Olanaksızlık, Varlık-Yokluk, Zorunluluk-Olumsallık)

“Bu bölümlere ‘sistematik’ olarak ortak bir ilkeden, eş deyişle, yargı yetisinden (ki düşünme yetisi ile aynı şeydir) üretilmiştir, saf kavramlar ardında şansa bağlı bir arayıştan ‘rapsodik’ olarak değil”⁶⁹⁸

Kant epistemolojisinde nesne, uzay-zaman formları aracılığıyla kurulan bir yapıdır ve bu kurulma öncelikle nicelik kategorisi aracılığıyla gerçekleşir. Nesneyi parça bütün ilişkisine göre düzenleyen nicelik kategorisi, nesnedeki parçaları birbirine ait olacak biçimde sentezleyen kategoridir. Nicelik kategorisi aracılığıyla görünüşler *birlik, çokluk ve tümlük* aracılığıyla sentezlenerek farklılık ve benzerlik gibi özellikler kazanırlar. Töz-ilinek ilişkisi sayesinde nesnede kalıcı olmayanın (ilinek) kalıcı olan (töz) ile ilişkisi kurulabilmektedir. Nesne, öncelikle nicelik kategorisi içinde inşa olan bir sentezdir. Duyarlık aracılığıyla oluşan görünün anlama yetisinin nicelik kategorisi tarafından sentezlenmesi sayesinde, nesne ölçülebilir ve sayılabilir bir özellik kazanmaktadır. Kant’a göre sayı; “ (...) *Genel olarak türdeş bir görünün çokluğunun sentezinin birliğinden başka bir şey değildir ve görünün ayırmsanmasında zamanın kendisini üretmem yoluyla ortaya çıkar*”⁶⁹⁹

⁶⁹⁷ Kant, a.g.e., A146–B185

⁶⁹⁸ Kant, **CPR**, A80-81 B106

⁶⁹⁹ Kant, a.g.e., A143 B182

Nitelik kategorisi başlığı altında incelenen; olumlu, olumsuz ve sonsuz [Alm.Unendliche, İng.Infinite] yargılar içerisinde; Kant’a göre sonlu (sınırlı) nesneler söz konusu olduğunda çelişmezlik ilkesi ve üçüncü halin olanaksızlığı bir sorun yaratmamaktadır. Ancak bu durum sınırlı sayıda elemanı olan kümeler söz konusu olduğunda sorun yaratmazken, sonsuz kümeler söz konusu olduğunda sorun yaratmaktadır. Sonlu (sınırlı) sayıda elemanı olan kümeler için; *bir önermenin kendisi doğru ise değil yanlıştır, kendisi yanlıştır ise değil doğrudur* denilebilir. Sonsuz elemanı olan kümeler söz konusu olduğunda ise o sonsuz tamamlanmadığı ve bizim elimizde de kümenin elemanlarına yönelik bir bütünlük fikri olmadığı için hiçbir zaman söz konusu önermenin doğru ya da yanlıştır olduğunu göstermek mümkün olmayacaktır. Dolayısıyla sonsuz elemanı olan kümeler söz konusu olduğunda *bir önermenin kendisi doğru ise değil yanlıştır, kendisi yanlıştır ise değil doğrudur* değerlerine ek olarak üçüncü bir değer olan; *ne doğrudur, ne yanlıştır* değerinin de kabul edilmesi gerekecektir.⁷⁰⁰

O halde sonsuz kümeler söz konusu olduğunda hiçbir zaman doğruluk değerine karar veremeyeceğimiz durumlar söz konusu olacaktır. Bu durumda da *üçüncü halin olanaksızlığı ilkesi* sonsuz kümeler söz konusu olduğunda reddedilmek durumunda kalacaktır. Sonsuzluk söz konusu olduğunda, A-olmayanın olmamasından (değilin değilinden) A’nın kendisine geçmek mümkün değildir. Bu nedenle Kant, yargıları incelerken ulaştığı Nitelik bağlamında belirlediği olumlu ve olumsuz yargılara *sonsuz* yargısını da eklemiştir. Buradan şu sonuca varmak mümkündür, sınırlı sayıda elemanı olan kümeler hakkında konuşurken geçerli olan mantık ilkeleri, *sonsuzluk* söz konusu olduğunda geçersiz olabilmektedir. İki değerli mantık (*doğru-yanlıştır*) sınırlı sayıda elemanı olan kümeler için kullanılabilirken, sonsuz sayıda elemanı olan kümeler söz konusu olduğunda *ne doğru ne yanlıştır* gibi üçüncü -ancak bizim için

⁷⁰⁰ Kant’ın bu belirlenimi, Kant sonrası düşünce dünyasında oldukça etkili olmuştur. Örneğin Cantor’un sonsuzluk ve kardinal sayı düşüncesini etkilediği gibi, Russell’in Cantor’un kuramını eleştirirken geliştirdiği küme paradoksunun ortaya çıkışını dolaylı olarak etkilemiştir. “Cantor’un en büyük kardinal sayı olmadığına ilişkin kanıtını düşünüyorken şu çelişkiye ulaştım. Dünyada var olan bütün nesnelerin sayısının mümkün olan en büyük sayı olması gerektiğini düşünmüştüm ve bu kanıtı, bu sayının ne olabileceğini görmek için kullandım. (...) Cantor’un argümanı, kendilerinin üyesi olmayan kümeleri düşünmeme neden oldu. Kendime böyle bir küme kendisinin üyesi midir, değil midir? diye sordum.” Bertrand Russell, **My Philosophical Development**, Simon and Schuster Inc., George Allen & Unwin Ltd., New York, 1959, s:75

belirsizlik yaratan- bir ilke söz konusu olmaktadır. Kant'ın insan aklının işleyişini ve meşru bilgi alanını fenomenal dünya ile sınırlı tutmasının nedenini bu belirlenimin ışığında anlamak daha mümkün görünmektedir.⁷⁰¹ Kant'a göre mantıksal kaplam açısından **sonsuz** (Alm.Unendliche, İng.Infinite) olan yargılar, bilginin içeriği açısından yalnızca **sınırlayıcıdır** (Alm. Beschränkend, İng.Limiting) Çünkü “Sonsuzluk düşüncesinin temsili, hiçbir birli denklemler kümesinin sadece sonsuz modellere sahip olamadığı olgusuna dayanır.”⁷⁰²

Kant, nitelik ve nicelik kategorilerini *matematiksel*, bağıntı ve kiplik kategorilerini ise *dinamik* olarak sınıflandırmıştır. Bu sınıflandırma gerek Saf Aklın Eleştirisi'nde Transsendental Diyalektik bölümünde gerekse ahlak felsefesinde özgürlük-nedensellik tartışmaları açısından önem kazanacaktır. Kant'a göre bir kategori *matematiksel* ise (nicelik-nitelik) sentezlenen unsurlar türdeş-homojen olmak durumundayken, dinamik olan kategorilerde (bağıntı-kiplik) böyle bir zorunluluk söz konusu değildir.⁷⁰³ Bu ayrımın Kant'ın ahlak felsefesi açısından önemi büyüktür. Bu ayrım özellikle *Doğada özgür nedenler var mıdır?* sorusunu cevaplamak açısından önemlidir. Doğanın tamamen mekanik (determinist) bir işleyişi mi vardır, yoksa mekanik nedenlerle belirlenemeyecek olan özgür nedenler olabilir mi? Neden-etki kategorilerinin türdeş olması durumunda, neden ve etkinin her ikisinin de mekanik olması durumunda özgür bir nedeni düşünmek imkânsızlaşacaktır. Ancak nedenselliğin dinamik olması durumunda onun sentezlediği unsurların türdeş olması gerekmeyecek böylece özgür bir nedeni düşünmek mümkün olabilecektir.

⁷⁰¹ “Eğer ruha ilişkin olarak ‘Ruh ölümlü değildir’ dersem, o zaman olumsuzlayıcı (negative) bir yargı yoluyla en azından bir yanılgıyı uzaklaştırmış olurum. Öte yandan ‘Ruh ölümlü olmayandır’ önermesi yoluyla hiç kuşkusuz mantıksal biçim açısından edimsel olarak (actual) doğrulamada bulunmuş, çünkü ruhu ölümlü-olmayan varlıkların **sınırsız** (Alm.Unbeschränken, İng.Unlimited) alanına koymuşumdur. Şimdi ölümlüler olanaklı varlıkların bütün bir alanının bir bölümünü ve ölümlü olmayanlar ise bir başka bölümünü oluşturdukları için, önermem ruhun, ölümlü olanları [varlıkları] toplu olarak uzaklaştırdığımda geriye kalan **sonsuz** [Alm.Unendliche, İng.Infinite] çokluktaki şeylerden yalnızca biri olduğundan başka bir şey bildirmiş olmaz. Ama bu yolla olanaklı herşeyin sonsuz alanı yalnızca ölümlülerin oradan ayrılmaları ölçüsünde **sınırlanmış** (Alm: Beschränkt, İng. Determined) ve kaplamasının arta kalan yerine ruh yerleştirilmiş olur. Ama bu dışlama üzerine bile bu her zaman **sonsuz** [Alm.Unendliche, İng.Infinite] kalır ve daha çok parçası uzaklaştırılabilir, üstelik bu nedenle ruh kavramı en küçük bir artışa uğramaksızın ya da olumlu olarak belirlenmiş (**determined**) olmaksızın.” Kant, CPR, A72-B97

⁷⁰² Michael Friedman, **Kant ve Kesin Bilimler**, Çev: Sibel Şan Öget, İstanbul, Alfa Yayınları, 2015, s:111

⁷⁰³ Kant, CPR, B110

Bu sorunun teorik akıl sınırları içerisinde çözölemeyeceğini savunan Kant, Evren tamamen mekanik bir nedenselliğe göre işlediği ya da evrenin özgür nedenlere göre işlediği savlarının her ikisinin de aynı anda savunulabileceğini öne sürerek bu durumu üçüncü antinomi olarak tanımlayacaktır.⁷⁰⁴ Dolayısıyla Kant'ın özgürlük hakkında teorik akıl sınırları dahilinde meşru bir bilgiye ulaşmanın mümkün olmadığı bunun ancak pratik akıl alanında çözümlenebileceğine yönelik belirlenimleri kategoriler arasında yaptığı *matematiksel* ve *dinamik* ayırımına dayanmaktadır. Bu ayırım, geleneksel metafizikçilerin özgürlük ile ilgili tartışmalarının epistemolojik açıdan meşru bir zemini olmadığını göstererek söz konusu literatüre önemli bir *eleştiri* getirmiştir. Bu noktada Kant'ın *bilebilmek* ve *düşünebilmek* arasında yaptığı ayırım ayrıca önem kazanmaktadır.⁷⁰⁵ İnsanın özgür bir neden olup olmadığını *teorik aklın sınırları* içerisinde *bilmesi* mümkün olamazken, *düşünülebilmesi* mümkündür. Ancak, insanın kendisini *pratik aklın sınırları* içerisinde doğada özgür bir neden olarak tasarlayabilmesi, insanın kendisini özgür bir birey olarak konumlandırabilmesinin yolu da böylece açılmıştır.

Kategoriler konusundaki bir başka önemli nokta da şudur: kategoriler disjunctive (ayrık) yargıları nasıl olanaklı kılmaktadır? Kant için bu soruya cevap verebilmek önemlidir. Çünkü Kant'a göre geleneksel metafizikçiler disjunctive çıkarımları olanaklı kılan saf akıl kavramını Tanrı zannederek bir takım çıkarımlar yapmışlardır. Düşünülebilir olanların karşılıklı olarak birbirlerini dışlayarak ('A, A'dır' ve 'A, B değildir') ama aynı bütünün içinde ve bir anda A veya B olarak bulunabilmelerini açıklayabildiğimizde düşünülebilir her şeyin bir bütünlük halinde bir arada bulunabileceğini düşünmeye başlamamızı sağlayan saf akıl kavramlarını metafizikçilerin Tanrı olarak adlandırdıklarını ve bunun aslında bir yanılsama olduğunu savunur.

Kant geleneksel metafizikçilerin *olanaklı düşünülürlerin zorunlu bütünlüğü* ya da *çelişkiye düşmeksizin düşünebilirlerin zorunlu bütünlüğünü* Tanrı olarak adlandırmanın geleneksel metafiziğin yanılsamalarının nedenlerinden biri olduğunu

⁷⁰⁴ Kant, a.g.e., A444-453, B473-B481

⁷⁰⁵ Kant, a.g.e., A693-696, B721-726

savunur. Anlama yetisinin saf kavramları olan kategorilerin Tanrı kanıtlamaları için kullanılmasını bir sınır aşımı olarak gören Kant, kategorilerin varlığa dair bilgi iddiasında bulunmak üzere kullanılmasının bir yanılsama olduğunu savunmuştur. Disjunctive ya da ayırık çıkarımların zemininde yer alan kavramın (*karşılıklı bulunuş-reciprocity*) Tanrı olarak adlandırılmasının bir yanılsama olduğunu savunan Kant, geleneksel metafizikçilerin Parmenides'ten beri yaptığını iddia ettiği bu hatayı düzeltmek için 3. kategori'deki *karşılıklı bulunuş* (reciprocity) kavramının neden disjunctive çıkarımların-yargıların zemininde yer aldığı sorusunu yanıtlamaya çalışmıştır.⁷⁰⁶

Kant, *Transsendental Dedüksiyon*'u anlama yetisinin saf kavramları olan kategorilerin nesnellik, evrensellik ve zorunluluğu nasıl sağladıklarının gösterilmesi olarak tanımlamaktadır. Örneğin nedensellik hakkında empirik kanıtlar vermek -ateş ile duman arasındaki ilişki gibi- Kant'a göre nedensellik kavramının meşru kullanımı için yeterli değildir. Nedensellik kavramı gibi kavramların kullanımı için *Hangi hakla? (Quid juris?)* sorusuna cevap verilmesi gerekir ve bunun için empirik kanıtlar yeterli olmadığından *transsendental dedüksiyona* ihtiyaç vardır. Bu kavramların kaynağı deneyim olmamasına rağmen deneyimle nasıl bir ilişkileri olduğunu açıklamak da *transsendental dedüksiyonun* amaçları arasındadır.

“Buna göre kavramların nesnelerle a priori bağlantılı olabilme yollarının açıklanmasını “*Transsendental Dedüksiyon*” olarak adlandırıyorum ve bunu bir kavramın deneyim yoluyla ve deneyim üzerine düşünme yoluyla kazanılış yolunu gösteren ve bu yüzden aklanmasını değil ama onu kazanmayı sağlayan olguyu ilgilendiren empirik dedüksiyondan ayırıyorum.”⁷⁰⁷

Duyumlama yoluyla kurduğum dünya neden benim kavramlarıma uysun? Transsendental Dedüksiyon bu soruya cevap vermeyi amaçlamaktadır. Kant, fenomenal dünyada karşı karşıya olduğumuz şeyleri nasıl kavradığımızı ve bu kavrayışın öznel olan koşullarının nasıl olup da nesnel ve evrensel olan bilgiyi sağladığını açıklamaya çalışmaktadır.

“Buna karşı anlama yetisi kategorileri bizim için nesnelerin görüde verilmeleri için gereken koşulları temsil etmezler. Böylece nesneler bize hiç kuşkusuz anlama yetisinin

⁷⁰⁶ Kant, a.g.e., B110

⁷⁰⁷ Kant, a.g.e., A85

işlevleri ile zorunlu olarak bağıntılı olmaksızın ve dolayısıyla anlama yetisinin onların a priori koşullarını kapsaması gerekmeksizin görülebilir (...) düşüncenin öznel koşulları nasıl nesnel geçerlilik taşıyacaklar (...) -bir başka deyişle- nesnelerin tüm bilgisinin olanağının koşullarını nasıl sağlayacaklar?”⁷⁰⁸

Kant’a göre, “Deneyim olanağının nesnel zeminini veren kavramlar tam bu nedenle zorunludurlar”⁷⁰⁹ Çünkü deneyim bu kavramlar aracılığıyla kurulduğundan, söz konusu saf kavramlar olmaksızın bir deneyim söz konusu olamayacağından bu kavramlar zorunludur. Bir başka deyişle saf kavramlar ile deneyim inşa edilmeden önce nasıl bir durumun söz konusu olduğu, insanın düşünme sınırlarının ötesindedir, bunu hayal bile etmemiz mümkün olmadığından bu saf kavramlar zorunludurlar.

Yargı “tasarımlar arasındaki birlik işlevleri”⁷¹⁰ olduğundan tasarımlar ve onları bir birlik altında tutan yetilerin işlevlerini dolayısıyla yargıyı mümkün kılan a priori unsurların hatırlanması gerekmektedir. Duyarlık, uzay-zaman saf görüleri aracılığıyla olanaklı nesnenin tasarımını kurarken, anlama yetisi bu tasarımın düşünülerek bir kavram altına getirilmesini sağlar. “(...) bir nesnenin bilgisini olanaklı kılan yalnızca iki koşul vardır: ilkin nesnenin, ama ancak bir görüngü olarak verilmesini sağlayan görü ve ikinci olarak bu görüye karşılık düşen nesnenin düşünülmesini sağlayan kavram.”⁷¹¹ Bu nedenle duyarlık tarafından belirlenen tasarımın tanımlanması ve diğer tasarımlardan ayrışmasını mümkün kılan kavramlar önemli bir rol oynamaktadır. Buna göre tüm deneyimin zemininde nesnelerin kavramları a priori koşullar olarak bulunurlar.

“Bu yüzden a priori kavramlar olarak kategorilerin nesnel geçerlikleri, deneyimin (...) yalnız onlar yoluyla olanaklı olmasına dayanır. Çünkü deneyim nesneleri [gegenstand] ile zorunlu olarak ve a priori bağıntılıdır, çünkü herhangi bir deneyim nesnesi genel olarak ancak onlar aracılığıyla düşünülebilir.”⁷¹²

Kant’a göre kategoriler, deneyimin olanağının a priori koşullarıdır ve deneyimin olanağının nesnel zeminini verdikleri için zorunludurlar. Bu nedenle kategorilerin deneyim ile olan bu kökensel ilişkisi olmaksızın hiçbir nesne kavranamaz. Kant, bu bölümde Locke ve Hume’a eleştirilerini yöneltir. Kant’a göre

⁷⁰⁸ Kant, a.g.e., A89 B122

⁷⁰⁹ Kant, a.g.e., A94 B126-127

⁷¹⁰ Kant, a.g.e., A69-B93

⁷¹¹ Kant, a.g.e., A92-93 B125

⁷¹² Kant, a.g.e., A93 B126

Locke, anlama yetisinin saf kavramları ile deneyimde karşılaştığı için tutarsız bir yolda ilerlemiş ve “(...) onlar aracılığıyla tüm deneyim sınırlarını çok aşan bilgiler elde etmeye çalışmıştır.”⁷¹³ Hume ise, bu kavramların a priori kökenli olma zorunluluğunu kabul etse de anlama yetisinin kendisinin ona nesneleri sunan deneyimin kaynağı olabileceğini hiç düşünmediği için onları deneyimden – alışkanlıktan- türetmek zorunda kalmıştır.

“Bu iki adamdan ilki (Locke) esrime (cezbe) için kapıyı ardına kadar açtı, çünkü akıl, bu kez yetkiyi elinde görür görmez, bundan böyle kendini belirsiz ıllımlık, öğütlerin sınırlamasına bırakamazdı. İkincisi (Hume) ise, kendini bütünüyle kuşkuculuğa verdi, çünkü öylesine evrensel olarak akıl sıfatıyla geçerli sayılan şeyin bilgi yetimizin bir aldatmacası olduğunu ortaya serdiğine inanıyordu.”⁷¹⁴

Ancak -Locke’tan farklı olarak- Hume, söz konusu kavramlar ve onlardan doğan temel ilkelerle deneyimin sınırlarının ötesine geçmenin mümkün olmadığını göstermiştir. Ancak Kant’a göre her iki açıklama da empirik kaynakların olumsuzluğunu dayandığından doğa bilimlerinin ve saf matematiğin nesnel bilgi imkânı ortadan kaldırmaktadırlar. Locke’un açıklaması, aklın sınır tanımaz sıçramalar yapmasına, Hume’un açıklaması ise kuşkuculuğa kapı aralamıştır.

“Şimdi, insan aklına bu iki kayalık arasından başarılı bir geçiş yaptırmanın, ona belirli sınırlar (grenzen) saptamanın ve gene de kurallı etkinliğinin bütün bir alanını ona açık tutmanın olanağı açısından kavramlar üzerine bir araştırmaya girişeceğiz.”⁷¹⁵

Kant’ın ruhun yetileri olarak duyarlık, anlama yetisi ve aklı belirlemesi, ilk iki yetiyi nesneyi kuran, aklı ise düzenleyen yeti olarak tanımlaması aşağıdaki ayrımı da beraberinde getirmiştir: nesne, kavram ve ide. Nesne, duyarlığın saf görüleri olan uzay-zaman sayesinde kurulur, anlama yetisinin saf kavramları olan kategoriler sayesinde düşünülür ve aklın ideleri aracılığıyla da bir bütünlüğe kavuşturulur. Ancak nesne ile kavram arasındaki yapısal fark göz önünde tutulduğuna bu farka rağmen ilişkinin nasıl kurulduğu *Transsendental Dedüksiyon* bölümünde açıklanır.

Kant, 1772’de Marcus Herz’e yazdığı mektupta sorduğu soruya ilk cevap verme denemesini *Metafizik Düşlerle Aydınlatılan Bir Ruhgörücünün Düşleri*’nde

⁷¹³ Kant, a.g.e., B127

⁷¹⁴ Kant, a.g.e., A94-B128

⁷¹⁵ Kant, a.g.e., B128

yapsa da asıl cevabı *Saf Aklın Eleştirisi*'nin *Transsendental Dedüksiyon* bölümünde vermeye çalışır ki O'na göre felsefe tarihinde bundan daha önemli bir soru sorulmamıştır.⁷¹⁶ “Bizim içimizde olup da kendisine temsil dediğimiz şey ile onun nesnesi arasındaki ilişki hangi temele dayanmaktadır?”⁷¹⁷ Bir başka deyişle görüsel olan ile kavramsal olan öncelikle nasıl kurulmakta ve sonrasında nasıl ilişkilendirilmektedir? Bu ilişkilendirmenin meşru olan ve olmayan biçimleri var mıdır? Yapısal olarak çok farklı olan görü ve kavram nasıl oluyor da saf görüler olan uzay-zaman aracılığıyla inşa olan nesne anlama yetisinin kategorileri aracılığıyla düşünülür? Üstelik söz konusu bu düşünce nasıl evrensel geçerliliğe ve zorunluluğa sahip olabilir? Anlama yetisinin saf kavramları olan kategorilerin nesneleri bizim için nasıl düşünülr kıldığını açıklama çalışması olan *Transsendental Dedüksiyon*, *Saf Aklın Eleştirisi*'nin en can alıcı bölümlerinden biridir.

Duyumsama, ruhun yetileri tarafından duyusal malzemenin işlenmiş olmasını gerektirir. Duyumlamayı olanaklı kılan uzay ve zaman formları sayesinde şeyler bize uzayda yanyana, zamanda ardarda ve bir *Ben*'e ait olarak bir başka deyişle *Ben*'in temsilleri olarak kurulurlar. Söz konusu inşa sürecinde Kant'ın *snopsis* dediği durum meydana gelmektedir. Snopsis, temsillerin ilişkilendirilip bağıntılandırılarak bir *Ben*'e ait kılınmasını sağlar. Çünkü Kant'a göre bilgi, ilişkilendirme ve bağıntılama sonucu meydana gelmektedir. Duyumlama yetisinin formları ve apperception - kendisini idrak eden benin bilinci- olmaksızın duyusal temsiller sentezlenerek bir *Ben*'e ait temsiller haline gelemezler. Duyusal temsillerin *Ben*'in temsilleri olarak birleşmesi ise snopsis aracılığıyla gerçekleşmektedir.

“(...)bilgi ki karşılaştırılan ve bağıntılanan temsillerin bir bütünüdür. Duyu kendi görüşünde bir çokluk kapsadığı için, ona bir synopsis yüklüyorum. Ama böyle bir snopsise her zaman bir sentez karşılık düşmelidir ve alıcılık (receptivity) ancak kendiliğindenlik (spontaneity) ile birleştiğinde bilgiyi olanaklı kılabilir. Şimdi, kendiliğindenlik tüm bilgide zorunlu olarak bulunan üçlü bir sentezin zeminidir: zihnin görüdeki ilişkileri olarak temsillerin ayırmsanması, bunların hayalgücünde yeniden üretilmeleri ve kavramda tanınmaları. Bunlar üç öznel bilgi kaynağı gösterirler ki, alama yetisinin kendisini ve buna göre, onun empririk bir ürünü olarak tüm deneyimi olanaklı kılarlar.”⁷¹⁸

⁷¹⁶ Kant, a.g.e., A85-B117

⁷¹⁷ Kant, **Correspondence**, s:132 (10:130)

⁷¹⁸ Kant, **CPR**, A97

Bu üçlü sentez; zihnin görüdeki ilişkileri olarak tasarımların ayırmsanması, (*apperception*), bu tasarımların hayal gücünde yeniden üretilmeleri (*reproduction*) ve yeniden üretilen tasarımların kavramda tanınmaları (*recognition*) biçiminde sıralanır. Dolayısıyla duyumlama ile edinilen duyuşsal temsillerin, hayalgücü ile sentezlenerek yeniden üretilmeleri ve bu faaliyetlerin zemininde olan ve bütün bu etkinliklerin bir Ben'e ait temsiller olarak kurulmasını sağlayan *apperception* sayesinde nesne kurulmakta ve deneyim ortaya çıkmaktadır. Sentez, “*değişik tasarımları birbirine ekleme ve olardaki çokluyu tek bir bilgide kavrama edimi*”⁷¹⁹ dir. İlk sentezi *görüde apperceptionun sentezi* olarak adlandıran Kant, ister dış isterse iç kaynaklı olsun tüm görünüşlerin (Alm.Erscheinung, İng. Appearance) zihinsel süreçler sonucu oluşmaları nedeni ile iç duyuya yani zamana ait olduklarını savunur. Görünüşler, zamanın altında durarak zamanın içinde düzenlenir, bağlanır ve ilişkilendirilirler.

“Her görü kendi içinde bir çoklu [*manifold*] kapsar ki, zihin ardışık izlenimler dizisinde zaman ayırt etmedikçe, bir çoklu olarak tasarımlanamaz; çünkü tek bir momentte (*an*) kapsanıyor olduğu sürece her bir tasarım hiçbir zaman mutlak birlikten başka birşey olamaz.”⁷²⁰

Görüde *apperceptionun sentezi*, zihnin ardışık izlenimler dizisinde zaman ayırt etmesi demektir. Bu sentezin adına *ilk kavrayış, ayırmsama* (*apprehention*) denilmesinin sebebi; söz konusu görüsel malzemeyi (an'lar) düşünme yetisinin faaliyetinin içine katarak kavranılabilir hale getirmesidir. Bir başka deyişle Ben'in anları birbirinden ayırt edebilmesi ve onları ard arda ekleyerek deneyimi iç duyuya yani zamana ait bir tasarım olarak kurmasıdır. Bu aşamada *apperception*, uzay-zamanda temsillere bir birlik vererek an'ları bir birlik halinde tutma ve temsilleri bir Ben'e ait kılma işlevi görmektedir. Zamanın Ben'e ait kılınması sayesinde ise çokluk mevhumu ortaya çıkmaya başlamaktadır. T1 zamanı ile T2 zamanının ayrı zamanlar olduğunun farkına vararak onları bir arada tuttuğumuzda çokluk mevhumu oluşmaktadır. Zamanın içerisindeki anları bir birlik olarak tutmak ve onları bir Ben'e ait kılmak deneyimin ve dolayısıyla bilginin zeminini oluşturmakta böylece akan zamanın ardışıklığı içerisinde bir şeyleri kavramak mümkün olabilmektedir.

⁷¹⁹ Kant, a.g.e., A77-B103

⁷²⁰ Kant, a.g.e., A99

Zamanda ard arda gelen tek tek sesleri bir araya getirerek bir melodi olarak kavramak böylece mümkün olabilmektedir.

İkinci sentez ise *hayalgücünde yeniden üretimin sentezidir* ki ilk sentezdeki çokluk'un kavranmasını, ard ardılığı ve an'lar arasındaki farkın ayırt edilmesini sağlamaktadır. Bunun için birinci an ile ikinci an arasındaki farkın idrakı gerekmektedir. Ard arda geçen an'ların ikincisini ilkinden ayırd edebilmek için ikincinin idrakında ilkinin hayal edilmesi diğer bir deyişle önceki an'ın hayalgücünde yeniden üretimi şarttır. Zamanda bir önceki an'ın farkındalığını yitirmek bir sonraki anı'ı da fark etmenin imkânını ortadan kaldırdığı için önceki an'ın –anların- hayalgücün tarafından yeniden üretimi gerekmekte ve böylece deneyim ve dolayısıyla bilgi mümkün olabilmektedir. Hayalgücü tüm deneyimi mümkün kılma gibi anahtar bir role sahip olan transsendental bir yetidir.

“Eğer zincifre kimi zaman kırmızı, kimi zaman siyah, kimi zaman hafif kimi zaman ağır olsaydı (...) o zaman amprik hayal gücü yetimizin kırmızı renk tasarımı durumunda düşüncede ağır zincifreyi bulabilmek için tek bir fırsatı bile olamazdı. Ya da eğer, belli bir ad kimi zaman şu, kimi zaman bu şeye verilecek olsaydı, ya da bir ve aynı şey kimi zaman şöyle, kimi zaman başka türlü adlandırılacak olsaydı (...) o zaman hiçbir amprik yeniden üretim sentezi yer alamazdı.”⁷²¹

Üçüncü ve son sentez ise kavramda tanınma (recognition)dır. Birinci aşamada ard arda gelen an'ları ayırdeden, ikinci aşamada ikinci anın birinciden farkını kavramayı mümkün kılabilme üzere ilk anı hayalgücünde yeniden canlandıran sentez, üçüncü aşamada onu bir kavram altına yerleştirerek – örneğin: kitap - tanınmasını sağlar. Ancak bu üç sentez transsendental bir analiz için ayrıştırılırsalar da aslında birlikte çalışarak deneyimi ve dolayısıyla bilgiyi mümkün kılmaktadırlar. Üçlü sentezleme faaliyeti deneyimi mümkün kıldığı gibi deneyime evrensel ve nesnel bir geçerlilik de kazandırmaktadır. Böyle bakıldığında aslında bir çizgi çizirken bile söz konusu üç sentezin devrede olduğunu, olmasaydı ne çizgi çizmenin ne de çizgi mevhumunun kendisinin bizim için mümkün olamayacağını Kant şöyle ifade etmektedir:

“Şimdi açıktır ki, düşüncede bir çizgi çizmeyi, ya da bir öğleden bir başkasına geçen zamanı düşünmeyi, ya da giderek belli bir sayıyı tasarlamayı istediğim zaman, ilkin zorunlu olarak düşüncemde bu çoklu tasarımları birbiri ardına ayırsamam gerekir. Ama eğer

⁷²¹ Kant, a.g.e., A100-101

önceki tasarımın düşüncesini (çizginin ilk bölümlerini, önceki zaman bölümlerini ya da birbirini ardına tasarlanan birimleri) her zaman düşünceden düşecek ve onları bir sonrakine ilerlerken yeniden-üretmeyecek olursam, hiçbir zaman tam bir tasarım, o sözü edilen düşüncelerin tümü, giderek uzay ve zamanın en saf ve en ilk temel tasarımları bile ortaya çıkamazlardı."⁷²²

Kant'ın anlama yetisinin kavramlarının duyarlılığın kurduğu nesneyi nasıl düşünülür kıldığını açıkladığı bölüm; *kavramda tanınma* (recognition)'dır. Kant'a göre nesne aslında bizim bilincimizin biçimsel birliğini tarafından inşa edilen bir tasarımdır. Nesneyi nesne haline getiren aslında bizim onda bilincimizin biçimsel birliğini düşünmemizdir. Nesne, bizim bilincimizin biçimsel birliğinin dışarıya yansımasıdır. Bir şeyin nesne olarak kurulması demek, bilincimizin biçimsel birliğinin ona yansıtılması demek olduğundan *nesnellik* de bilincimizin biçimsel birliğinden doğmaktadır. "*Kant'a göre kavram, temsillere (Alm.Vorstellung) birlik verilmesi suretiyle bir nesnenin temsil edilmesini sağlayan bir tasavvurdur.*"⁷²³ Buna göre kavram, kendisi aracılığıyla düşünülen çoklunun birliğine göre görüşlere ilişkin bilimiz için bir kural olarak hizmet eder. Kavram aracılığıyla kavradığımız nesne ise, kendi bilincimin formel birliğini kendisinde düşündüğüm şey=x'tir. Yani bilincimin biçimsel birliği olmaksızın temsil bizim için bir bilinmez olarak kalmakta, bir başka deyişle "*(...) kavramlar olmaksızın görüler kör (...)*"⁷²⁴ olmaktadır.

"Ama açıktır ki, ilgimiz yalnızca temsillerimizin çoklusuna yönelik olduğu için ve onlara karşılık düşen X (nesne) tüm temsillerimizden ayrı olması gereken bir şey olarak bizim açımızdan hiçbir şey olduğu için, nesnenin zorunlu kıldığı birlik temsillerin çoklusunun sentezinde bilincin biçimsel birliğinden başka bir şey olamaz."⁷²⁵

İdeler, aklın farklı düşünme biçimlerini olanaklı kılan saf kavramlar iken, anlama yetisinin saf kavramları olan kategoriler, nesnenin kurulması için gerekli olan saf manifoldu farklı sentezleme biçiminin birliğidir. Bu durumda kategorilerin birliği apperceptionun birliğinden gelmektedir. Nesneyi kuran birlik ve kategorileri kuran birlik, apperceptionun –bilincimizin-birliğidir. Nesne, bilincin biçimsel birliğinden başka bir şey değildir. Ancak kavramın belirli bir zorunluluk taşıması gereklidir ki bu zorunluluğun altında transsedental bir zemin vardır. Bu transsedental zemin ise

⁷²² Kant, a.g.e., A102

⁷²³ Ahmet Ayhan Çitil, "Saf Görü, Biçimsel Dizge, Turing Makinesi ve Frege'nin Kavram Yazısı", **Felsefi Düşün**-Akademik Felsefe Dergisi, Sayı:7, Ekim-2016, s:52

⁷²⁴ Kant, **CPR**, A51 B75

⁷²⁵ Kant, a.g.e., A105

*transsensual apperception*dur.⁷²⁶

Kant, Saf Aklın Eleştirisi'nin B baskısının dedüksiyon ile ilgili bölümünde üç katlı sentezden bahsetmemiş, hayalgücüne -A baskısında olduğu kadar- belirleyici bir rol vermemiştir. Bunun nedeni, hayal gücünün bazen sınır tanımaz bir yeti olabilmesi olabilir. İlk baskıda hafızanın da rolünü o üstleniyor. Hayalgücü, kendisi orada olmayanın sanki oradaymış gibi bize gösterme yetisi olduğundan sınır tanıyan bir yeti değildir.⁷²⁷ “Hayalgücü, bir nesneyi görüde bulunuşu olmaksızın da temsil etme yetisidir.”⁷²⁸ Duyum, bir nesneyi uzay-zamanda kurarken, hayalgücü yetisi bir nesne bulunmaksızın görüyü oluşturabilen yetidir. Dolayısıyla kontrol altına alınması, işleyişinin sınırlandırılması zor olan bir yeti olduğundan Kant, Birinci Kritik'in B baskısında hayalgücünün rolünü daraltmayı seçmiştir.

Kant'a göre *genel mantık*; anlama yetisi, yargı yetisi ve çıkarımlar yetisi olan akıl üzerine kurulmuştur ve sırasıyla; *kavramlar mantığı*, *yargılar mantığı* ve *çıkartımlar mantığına* dayanır.⁷²⁹ Genel mantık ve transsensual mantığın karşılaştırmasını yapan Kant, en önemli farkın Transsensual mantığın nesnenin kuruluşu ve bizim için bilinir kılınmasının zemininde yatan transsensual koşulları araştıran mantık olduğunu vurgular. Genel mantıktaki *kavramlar mantığı*nın Transsensual mantıktaki karşılığı *saf anlama yetisi kavramlarının (kategoriler) dedüksiyonu*'dur. Transsensual mantıktaki *kavramlar mantığı* nesneyi kuran kavramların mantığını içermektedir. Genel mantıktaki *yargı yetisi* önerme ve yargıların ortaya çıktığı zemin olan *yargılar mantığı* da transsensual mantıkta aynı biçimde yargıyı olanaklı kılan transsensual unsurları içermektedir.⁷³⁰ Ancak Kant,

⁷²⁶ Bkz. Kant, a.g.e., A106-110

⁷²⁷ “(...) *human imagination knows no boundaries.*” Kant, “Determination of the Concept of a Human Race”, s:151 (8: 97)

⁷²⁸ Kant, CPR, B151-152

⁷²⁹ Bkz. Kant, a.g.e., A131-B170

⁷³⁰ “Kant'ın bilgi kuramında ‘yargı’ (*judgement*) ile ‘önerme’ (*proposition*) terimleri arasında son derece önemli epistemolojik farklar bulunmaktadır. Kant'ta en temel epistemolojik unsur olan ve içinde kavram ile nesneyi bir bütün olarak barındıran ‘yargı’nın ontolojik mekânı insan zihni iken, yargının dilsel temsili olan ‘önermenin’ ontolojik mekânı dildir. Kant'a göre yargı dilsel bir antite değildir. Kant, düşünce ile dil ve dolayısıyla yargı ile önerme arasındaki ilişkinin mahiyeti konusunda çok fazla şey söylemediği için bu iki terimi birbirinin yerine kullanırken dikkatli olmak gerekir” Şehabettin Yalçın, “Kant'ta Matematiğin Felsefi Temelleri”, **Felsefe Dünyası**, Sayı:37, s:129 Dipnot

genel mantıkta akıl yetisinin yönettiği ve yargılardan yargılara geçmeyi mümkün kılan *çıkarımlar mantığının* Transsendental mantıkta geleneksel metafiziğin içine düştüğü yanılsamaların kaynağı olduğunu belirterek bu bölümü *yanılsama mantığı* anlamına gelen *Transsendental Diyalektik* olarak adlandırır.

“*Transsendental mantık, belirli bir içerik üzerine, yani yalnızca saf apriori bilgilerin içeriği üzerine sınırlı olduğu için, bu bölümlemede genel mantığa öykünemez. Çünkü öyle görünmektedir ki aklın transsendental kullanımı hiçbir biçimde nesnel olarak geçerli değildir ve buna göre gerçeklik mantığına, yani analitiğe ait olamaz; tersine, bir yanılsama mantığı olarak, Transsendental Diyalektik adı altında Skolastik öğretisi yapısının tikel bir bölümünü oluşturur.*”⁷³¹

Dolayısıyla üç bölümden oluşan genel mantıktan farklı olarak Transsendental mantık; *Kavramlar Mantığı* ve *Yargılar Mantığı*ndan oluşur. Kant, *Kavramlar mantığını* *Saf Anlama Yetisi Kavramlarının* Dedüksiyonu aracılığıyla inceleyerek nesnenin kuruluşu ve bizim için anlaşılır hale gelmesin mümkün kılan unsurları ele alırken, *yargılar mantığını* da yargıda bulunmayı mümkün kılan transsendental unsurları ele aldığı *Transsendental Yargı Yetisi Öğretisi* başlığı altında inceler.

Genel mantıktaki ilkeler olan; özdeşlik, çelişmezlik ve üçüncü halin olanaksızlığı’nın varlık hakkında açıklama yapmak üzere kullanımı Genel mantığın diyalektik kullanımıdır ki Kant’a göre geleneksel metafizikçiler bu hataya düşmüştür. Diğer taraftan Transsendental mantık söz konusu olduğunda anlama yetisinin saf kavramları olan kategorilerin kendisi görüde temsil edilemeyecek olan Tanrı, ruh ve evren gibi nesnelere uygulanması da *Transsendental Diyalektik* olarak adlandırılmaktadır. Anlama yetisi ve yargı yetisinin nesnel olarak geçerli ve dolayısıyla doğru kullanımlarının yasaları, transsendental mantıkta ve dolayısıyla Transsendental Analitik bölümünde yer alır. Ancak aklın bilgiyi deneyimin sınırlarını aşarak genişletme çabaları nedeniyle –yargıların analitiği bölümünün değil- *yanılsamanın mantığı* anlamına gelen transsendental diyalektik bölümünün konusu olacaktır. Anlama yetisi genel anlamda kurallar yetisi iken yargı yetisi, bir şeyin kurallar dâhilinde olup olmadığını belirleme etme yetisi olarak tanımlanır.

“*Temel İlkelerin Analitiği buna göre yalnızca yargı-yetisi için bir kanon olacak ve ona*

Ayrıca Bkz: Cengiz Çakmak, “Wittgenstein’de Dil ve Felsefe İlişkisi”, Felsefe Arkivi, İstanbul, Sayı:30, 1997, s:146

⁷³¹ Kant, **CPR**; A131-B170

apriori kurallar için koşullar kapsayan anlama yetisi-kavramlarının görünümlere nasıl uygulanacağını öğretecektir. Bu nedenle, tema olarak sözcüğün tam anlamıyla anlama yetisi ilkelerini almama karşın, önümüzdeki görevi daha sağın olarak anlatan yargı-yetisi öğretisi adlandırmasını kullanacağım.”⁷³²

2.3.4. Yargıyı Mümkün Kılan Sınırlar

Kant felsefesi söz konusu olduğunda *yargı* (Alm.Urteil, Yun. Krinein), özel bir öneme sahiptir. Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*’nde teorik yargıları, *Pratik Aklın Eleştirisi*’nde pratik yargıları ve *Yargıgücünün Eleştirisi*’nde estetik ve teleolojik yargıların çözümlemesini yapmıştır. *Saf Aklın Eleştirisi*’nin *Saf Anlama Yetisi Kavramlarının Şematizmi* bölümünün amacı; anlama yetisinin saf kavramları olan kategorilerin, duyarlılığın uzay-zaman aracılığıyla kurduğu *olanaklı nesneler* (gegenstand-görüşel karşılık) ile ilişkisini açıklamaktır.

Kavramı, birlik verme fonksiyonu olarak tanımlayan Kant’a göre düşünmek, temsillerin bilinçte birleştirilmesidir ve temsillerin bir bilinçte birleştirilmesi ise yargıdır. “Demek ki düşünmek, yargıda bulunmaktan veya genel olarak tasarımları yargılarla ilgi içine sokmaktan başka bir şey değildir.”⁷³³ Anlama yetisinin saf kavramları olan kategoriler, altlarına tüm algıların düştüğü saf kavramlar olarak tanımlanır.⁷³⁴ Söz konusu kategorilerin olanaklı nesneleri nasıl kurduğunu, bu nesnelerin bir kavram altına nasıl düştüğünü ve onları bizim için nasıl düşünülür kıldığını açıklamak şematizm bölümünün amacıdır. Bu nedenle; “*SAE’nin kuruluş planına göre Transsandantal Mantık kısmının Birinci Bölmesi olan Transsandantal Analitiğin ikinci kitabında ele alınan Şematizm öğretisi SAE’sinin deyim yerindeyse menteşesidir.*”⁷³⁵

Dolayısıyla yargı, Kant felsefesi için anahtar kavramlardan biridir. Kant’ın yargı hakkındaki görüşlerine ilk olarak 1762’de yayımlanan *Dört Kıyassal Biçimin Yanlış Safsatacılığının Gösterilmesi* adlı metninde rastlamak mümkündür. Bu metinde Kant, yargılama gücünün başka yetilerden türetilmeyen temel bir yeti

⁷³² Kant, **CPR**, A132, B171

⁷³³ Kant, **Prolegomena**, par.88, s:55-56

⁷³⁴ Bkz. Kant, a.g.e.,s:56 (par.89)

⁷³⁵ H.Bülent Gözkan, “Kant’ın Transsandantal Mantığı”, **Felsefi Düşün**-Akademik Felsefe Dergisi, Sayı:3, Ekim 2014, s:34

olduğunu ve yargıyı olanaklı kılan gizemli gücü belirlemeyi amaçladığını belirtir.⁷³⁶ Eleştiri Dönemi'nde ise; Saf Aklın Eleştirisi'nde teorik yargıların, Pratik Aklın Eleştirisi'nde pratik yargıların ve Yargıgücünün Eleştirisi'nde estetik ve teleolojik yargıların çözümlemesini yapmıştır. Yargı yetisinin temel –türetilmemiş- bir yeti olduğunu Saf Aklın Eleştirisi'nde de yineleyen Kant'a göre yargı yetisi sadece yargı verme etkinliği aracılığıyla bilinebilecek bir yetidir.⁷³⁷ Yargıları; teorik, pratik ve estetik-teleolojik yargılar biçiminde sınıflandıran Kant'a göre her bir yargı tipinin kendine özgü ve ayırt edici özellikleri mevcuttur. Teorik yargı; '-dir ya da –değildir' ile kurulurken, pratik yargı bir şeyin gerçekleşme amacını ya da zorunluluğunu içeren '-meli, -malı' ile kurulmaktadır.

*“Eleştirel felsefe bir bütün olarak bu alanların her birindeki meşru yargıların sınırlarının belirlenmesine adanmıştır. Eleştirel felsefe bunu çift yönlü fakat bütünleyici bir strateji yoluyla gerçekleştirir. Teorik yargı, meşru yargı için gerekli olan kapsama kurallarını sağlayan bir organondur. Bu organondan, kendisi aracılığıyla doğru yargıyı yanlış yargıdan ayıracak bir kanon için ölçütler ya da ilkeler türetilir. Bu iki stratejinin öğeleri bu üç krtığın herbirinde bulunabilir.”*⁷³⁸

Anlama yetisinin tüm edimlerini yargılara indirgeyebileceğimizi iddia eden Kant'a göre “(...) tüm yargılar temsillerimiz arasındaki birliğin fonksiyonlarıdır.”⁷³⁹ Anlama yetisinin saf kavramları olan kategoriler, yargılara biçimsel birlik verme işlevine sahiptir. Aynı zamanda olanaklı yargıların yüklemeleri olarak görev almaktadırlar. Kant, biçimsel yargılardan kategorilere geçerek, sentetik a priori yargının çözümlemesini *İlkelerin Analitiği* adlı bölümde yapar. Bu bölümü “(...) yargı yetisi için bir kanon (...)”⁷⁴⁰ olarak tanımlar ki bu kanon, yargı yetisine a priori kuralların koşulunu içeren anlama yetisi kavramlarının görünüşlere nasıl uygulanacağını öğretecektir.⁷⁴¹ Transsendental Analitik bölümü teorik yargıların meşru kullanımının kurallarını, Transsendental Diyalektik bölümü ise teorik yargıların meşru olmayan kullanımını konu alır. “*Transsendental Diyalektik,*

⁷³⁶ Kant, “The False Subtlety of the Four Syllogistic Figures”, **Theoretical Philosophy 1755-1770**, Çev. ve Ed.: David Walford, New York, Cambridge University Press, 1992, s.100 (2:57)

⁷³⁷ Kant, **CPR**, A133-B172

⁷³⁸ Caygill, H., **A Kant Dictionary**, s:267

⁷³⁹ Kant, **CPR**, A69-B94

⁷⁴⁰ Kant, **CPR**, A132-B171

⁷⁴¹ “(...)Kant, mantıkta bir takım psikolojik ilkeleri varsayan mantıkçıları zorunlu a priori yasaları görmezlikten gelmekle suçlamaktadır. Kanon sözcüğü bu tür yasaların varlığına ve tecrübeye başvurulmadığına işaret etmektedir.” Uğur Ekren – Yücel Yüksel, “Kant'ın 'Mantık Dersleri'ndeki Formel (Genel) Mantık Analizi,” **Kutadgubilig Felsefe Bilim Araştırmaları**, 2013, s:14

aklın yanılısamalı çıkarımlarının kendi olanakları içinde nasıl saptandıklarını ve sınırlandırıldıklarını gösterir.”⁷⁴²

Görüşel olan ile kavramsal olanın ilişkisinin nasıl kurulduğu bir başka deyişle bir nesnenin bir kavram altına nasıl düşürülerek kavrandığını açıklamak için Kant, *Transsendental Şema* kavramına başvurur. Çünkü “(...) bir yanda kategori ile ve öte yanda tezahür ile türdeşlik içinde durması gereken ve birincinin ikinci üzerine uygulanmasını olanaklı kılan bir üçüncü (...)”⁷⁴³ unsur gerekmektedir. Bir yönüyle zihinsel diğer yönüyle duyusal olan bu unsur *transsendental şema*dır. Kant’ta deneyim nesnesi ve deneyimin kendisi duyumlamanın formu olan zaman saf görüşü sayesinde kurulduğundan her deneyim zorunlu bir biçimde zamanda ortaya çıktığından zaman ile ilişkili olmak zorundadır. Dolayısıyla hem kavramla türdeş olduğu için hem de görünüşleri olanaklı kılıp onlarla temas ettiği için *transsendental şema* zamanın bir belirlenimi olmak durumundadır. Ruhun bilen yanı (*Gemüt*)⁷⁴⁴, zamanın belirlenimleri üzerinden kavramlarla, yine zamanda ortaya çıkan duyusalları birbiri ile ilişkilendirip bağlamaktadır.

Transsendental Estetik bölümü’nde Kant’ın ısrarla vurguladığı noktalardan biri de uzay ve zamanın ancak sınırlandırıldığında bizim için kavranabilir hale geldiğidir.⁷⁴⁵ Uzay, sınırlanarak uzam olduğunda, zaman ise an’lar ile sınırlandırıldığında bizim için kavranabilir olmaktadır. Sınırsız olanın kavranılamazlığı vurgusu *Transsendental Estetik* bölümünde sıklıkla yapılır. Benzer biçimde *Transsendental şema* söz konusu olduğunda da genel olarak zaman ve zamanın en küçük parçası olarak tanımlanabilecek olan *an*, önemli bir yere sahiptir. Geçmiş zaman ve gelecek zamanı birbirinden ayıran sınır olarak da değerlendirebileceğimiz *an*’ın, sınır gibi ikili bir doğaya sahip olduğu söylenebilir.

⁷⁴² Howard Caygill, *A Kant Dictionary*, s:268

⁷⁴³ Kant, *CPR*, A138-B177

⁷⁴⁴ “(...) Kant’ın kullandığı Almanca ‘*Gemüt*’ terimi hem ruhsal hem zihinsel yetilerin birliğini karşılar. Türkçe’deki ‘*zihin*’ sözcüğü ile genellikle duygulanıştan (*affection*) bütünüyle yalıtılmış bir şey anlaşılır. Ancak Grekçe, İngilizce ve Almanca dillerinde ruh, zihin ve duygulanış kavramlarının yakın ilişkisi bu dillerde fark edilebilecek kadar belirgindir.” Metin Bal, “Yargı ve Estetik: Platon’dan Kant’a Estetik ve Yargı”, *Yargıya Felsefe ile Bakmak*, s:193 (dipnot)

⁷⁴⁵ Bkz: Kant, *CPR*, A28-B44, A32-B48

Sayı kavramı da benzeri öneme sahiptir. Çünkü sayı kavramı şema olarak zamanın saf bir belirleniminden başka bir şey değildir. Parçalarının birleştirilebilmesini, bir araya getirilmesini sağlayan unsur ise yine zamandır. *“Bizler, rakamları ya da anları değil, ardardalığı toplama olarak sentezlediğimizde sayıyı buluruz.”*⁷⁴⁶ Zamanın an’larını birleştirebilmemiz sayesinde parça bütün ilişkisini kurarak ve nesneyi –dolayısıyla bilgiyi- kendimiz için mümkün kılmamız söz konusudur. Tüm nesneler ancak ve ancak nicel bir yapıda (uzunluk, alan...vb) bize temsil olurlar. Deneyimdeki her büyüklük, zaman saf görüşü sayesinde ve zamanın birimlerinin ard arda belirlenmesinin birliğine tabi olarak kavranılır hale gelmektedir. Çünkü sayı, türdeş –diğer bir deyişle homojen- birimlerin ardardalığının birliğidir. Sayı, nicelikleri kendimize temsil etmek için kullandığımız bir unsur olarak zamanın saf bir belirlenimidir. Sayı, zamanın birimlerinin ard ardalığının birliğidir. Bu nedenle Kant’a göre zamanın saf görü olmaması durumunda sayı mevhumu söz konusu olması mümkün değildir.⁷⁴⁷

*“Tüm büyüklüklerin (quantorum) dış duyu önündeki saf imgesi uzaydır; genel olarak duyuların tüm nesnelerinininki ise zaman. Ama saf büyüklük (quantitativis) şeması, anlama yetisinin bir kavramı olarak, sayıdır- birimin birimle (türdeş) ardışık toplamını kapsayan bir temsil. Öyleyse sayı genel olarak türdeş bir görünümün çokluğunun sentezinin birliğinden başka bir şey değildir ve görünümün ayırmsanmasında zamanın kendisini üretmem yoluyla ortaya çıkar.”*⁷⁴⁸

Genel olarak deneyimi ve nesnelerin bilgisini olanaklı kılan üç asli unsur, üç bilgi kaynağı vardır: duyu (sensibilibite), hayal-gücü ve apperception.⁷⁴⁹ Kant’ın yargılardan hareketle türettiği kategoriler, apperception –öznenin deneyimi kuran kişi olduğunun idrakı ve idrak edenin birliği- sayesinde bir arada tutulan şemanın birliğidir. Apperception ve şemanın birliği, anlama yetisinin saf kavramları olan kategorinin ortaya çıkmasını mümkün kılmaktadır. Bu nedenle kategori hayalgücüne yeniden üretme faaliyetinin kurallarını veren şemaların birliğinden ibarettir. Bir diğer deyişle şemaların apperceptionun birliğine tabi olması kategoridir. Ruhun yetileri ve onlar arasındaki ilişkileri sadece belirli bir noktaya kadar çözümleyebileceğimizi

⁷⁴⁶ Mehmet Güneç, “Kant’ta Benlik ve Zamandan Hareketle Oluşan Gerçeklik”, **Felsefe Arkivi**, Sayı:43, 2015/II, s:48

⁷⁴⁷ Bkz: Güven, Özgüç, “Kant’ta Sayının Temellendirilmesi”, **Prof. Dr. Şafak Ural’a Armağan**, İstanbul, Alfa Yayınları, 2012, s: 318-319

⁷⁴⁸ Kant, **CPR**, A142-143, B182

⁷⁴⁹ Bkz. Kant, a.g.e., A115

iddia eden Kant'ın bilginin sınırı olarak belirlediği noktalardan biri de şudur: *“Anlama yetimizin tezahürler ve bunların salt biçimleri açısından bu şematizmi insan ruhunun derinliklerine gizlenmiş bir sanattır -ruh ki gerçek yatkınlıklarını doğanın bize sezdirmesini ve gözlerimizin önüne sermesini beklemek güçtür.”*⁷⁵⁰ Ruhun yetileri ancak bir yönüyle bilginin konusu olabilmekte, bir yönüyle de olanaklı bilgi sınırının ötesinde kalmaktadır.

Kant'ın zamanı hareketin ölçüsü olmaktan çıkarıp, onu hareketi deneyimlememizi olanaklı kılan a priori koşullardan biri olarak konumlandırması, geleneksel metafiziğin düştüğü iki hatadan kaçınmak içindir. Bunlardan biri Platon'dan itibaren hakikatın duyusal olanın değil düşünsel olanın alanında aranması gerektiğine dair düşüncedir. Diğer ise nedensellik dâhil olmak üzere deneyimi mümkün kılan her unsur zaman ile ilişkilendirmesidir. Çünkü *“Zaman iç görümüzün formundan başka bir şey değildir.”*⁷⁵¹ Böylece gerek nesnenin kuruluşunda gerekse nesneye dair bilginin oluşumunda her süreç öznenin saf görüşü olan zaman tarafından şekilleneceği için hakkında konuşulabilecek her nesne bir biçimde öznenin tasarımı olmak durumundadır. Böylece uzay ve zaman saf görüşleri ile kurulan temsiller özne için bilinebilir olan alanın sınırlarını da belirlemiş, *akli görünümün iptali*⁷⁵² nedeniyle bilginin ancak ve sadece duyusal olanla sınırlandırılması ile sonuçlanmıştır.

Transsedental şemaların da –diğer transsedental unsurlar gibi- içsel görünüm formu olan zaman ile ilişkisi özellikle vurgulanmaktadır. Her transsedental unsur gibi şemalar da zaman ile ilişkilidir. Ancak diğer transsedental unsurlardan farklı olarak şema, a priori zaman belirlenimlerinden ibarettir. *“Şemalar, öyleyse kurallara göre a priori zaman belirlenimlerinden başka bir şey değildir.”*⁷⁵³ Söz konusu kurallar bütün nesneler açısından; zaman dizisi nicelik kategorisi ile zaman içeriği nitelik kategorisi ile zaman düzeni bağıntı kategorisi ile ve son olarak zaman toplamı kiplik kategorisi ile ilgilidir.

⁷⁵⁰ Kant, a.g.e., A142, B181

⁷⁵¹ Kant, a.g.e., A37, B54

⁷⁵² Bkz. H. Bülent Gözkan, “Kant ve Transsedental Felsefe”, **Kant'ın Şemsiyesi-Kant'ın Teorik Felsefesi Üzerine Yazılar**, s:12 (Dipnot)

⁷⁵³ Kant, CPR, A145 B184

*“Bütün bunlardan açıktır ki anlama yetisinin şematizmi, hayalgücü yetisinin transsendental sentezi yoluyla, iç duyuda görünün tüm çoklusunun birliğinden ve böylece dolaylı olarak iç duyuya karşılık düşen bir işlev olarak apperceptionun birliğinden başka bir şeye varmaz. Saf anlama yetisi kavramlarının şemaları böylece bu kavramların nesnelerle bir ilişki ve dolayısıyla bir gönderim kazanmalarını sağlayan biricik gerçek koşullardır.”*⁷⁵⁴

Kant’ın felsefe tarihi boyunca yaşandığını düşündüğü krizlerden biri de yargıya ilişkinidir. Öyle ki bu kriz, diğer tüm bilimlerin ilerlemesine rağmen metafiziğin hiçbir yol alamamasının da sebebidir. Söz konusu kriz, *“Sentetik a priori yargılar nasıl olanaklıdır?”*⁷⁵⁵ sorusunun sorulmamasından kaynaklanmaktadır. Kant’a göre metafizik insan aklının doğal bir eğilimi olarak zaten mevcuttur.⁷⁵⁶ Ancak, aklın metafiziğin nesnelerini bilip bilemeyeceği konusunda bir karara varması ve söz konusu nesnelerle ilgili bir yargıda bulunmanın imkânını araştırması gerekmektedir. Böylece aklın kullanım alanının genişletilmesi ya da güvenli sınırlar içerisine alınması konusunda bir karara varılabilecektir. O halde bu soruşturma bizi kaçınılmaz olarak şu soruya götürmektedir: *“Metafizik bir bilim olarak nasıl olanaklıdır?”*⁷⁵⁷ Bu sorunun ve dolayısıyla Kant’ın geleneksel metafizik eleştirisinin dayandığı ana sorunsal; yargıların imkânı, doğruluk ölçütü ve sınırlarına ilişkindir.

Kant’a göre nesnenin mekânı insan zihnidir. Nesneler, *“(…) zihnimizde bir yargı içinde kavramla beraber ortaya çıkar.”*⁷⁵⁸ Dolayısıyla deneyim ve bilgi de insanın a priori olan bilme yetileri aracılığıyla kurduğu, inşa ettiği yapılardır. Kant’ın Kopernik Devrimi olarak adlandırdığı devrim, deneyimi mümkün kılan dolayısıyla nesneyi ve bilgi kuran a priori unsurların belirlenmesine ilişkin bir paradigma değişimi iddiasına dayanmaktadır. Dolayısıyla bilginin inşa edilmesindeki a priori unsurların araştırılması için Kant’ın yargı anlayışının incelenmesi gerekmektedir.

*“[Yargı] (...) bir nesnenin dolaylı bilgisi ve bu nedenle onun tasarımının tasarımıdır. Her yargıda birçok tasarım için geçerli olan bir kavram vardır ve bu birçok tasarım arasında ayrıca nesne ile dolaysızca bağlantılı olan verili bir tasarım da bulunur.”*⁷⁵⁹

⁷⁵⁴ Kant, a.g.e., A146- B185

⁷⁵⁵ Kant, a.g.e., B19

⁷⁵⁶ Bkz. Kant, a.g.e., B20

⁷⁵⁷ Kant, a.g.e., B22

⁷⁵⁸ Şahabettin Yalçın, **Modern Felsefede Benlik**, İstanbul, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2010, s:81

⁷⁵⁹ Kant, **CPR**, A68-B93

'*Tüm cisimler bölünebilirdir.*' önermesindeki, 'bölünebilir' kavramı birçok kavram ile ilişkili olsa da burada özellikle cisim kavramı ile ilişkilendirilir ve bu yolla nesneler bölünebilirlik kavramı yoluyla dolaylı olarak tasarımılanır. Buna göre; "*(...) tüm yargılar temsillerimiz arasındaki birlik işlevleridirler (...)anlama yetisinin tüm edimlerini yargılara indirebiliriz, öyle ki anlama yetisi bütününde bir yargılama yetisi olarak düşünülebilir.*"⁷⁶⁰ Kavramlar temsillere birlik verme fonksiyonları olarak ancak yargı ile anlam kazanırlar. Saf Aklın Eleştirisi, anlama yetisinin spontan yargılarının olanaklı nesneyi nasıl kurduğuna ilişkindir. Determinatif yargılar, nesneyi kavramın altına düşüren ve dolayısıyla kuran yargılardır. Reflektif yargılar ise, olanaklı nesneyi (Gegenstand)⁷⁶¹ yargı üzerinden kavrayıp sınıflandıran yargılardır. Transsendental Felsefe'de bu bağlamda önem kazanan kavram *şematizm* kavramıdır. Çünkü şematizm, anlama yetisinin saf kavramları olan kategorilerin, duyusal alan ile kurduğu ilişkinin açıklamasını yapmaktadır.

Düşünceyi kavramlar yoluyla bilgi olarak gören Kant'a göre yargıların yüklemeleri olan kavramlar, henüz belirlenmemiş nesnenin tasarımı ile ilişkilidirler. Yargıdaki birlik işlevini yerine getiren unsurlar sergilendiğinde anlama yetisinin işlevleri de sergilenmiş olacaktır. Bu nedenle Kant, saf anlama yetisi kavramları ile duyusal olan arasındaki bağın nasıl kurulduğunu şematizm aracılığıyla açıklarken, yargıları ve dolayısıyla yargıları mümkün kılan anlama yetisinin işleyişini ve sınırlarını da açıklamaktadır.

Kant, Transsendental yargı öğretisini *Saf Anlama Yetisi Kavramlarının Şematizmi* bölümünde ortaya koymuştur. Farklı türden yapılara sahip olan nesne ve kavramın birbiriyle ilişkisinin nasıl kurulduğunu yargı üzerinden inceleyerek, felsefe tarihinde yapılmış en önemli çalışmaya imza attığını savunan⁷⁶² Kant'a göre bilginin

⁷⁶⁰ Kant, a.g.e., A69 B94

⁷⁶¹ Kant felsefesinde '**olanaklı nesne**' ya da '**görüşel karşılık**' olarak ifade edebileceğimiz Gegenstand, duyusal alanda var olurken, 'object' (nesne) düşünsel alanda var olan ve yargıda kavranır olandır. "*Kant, genel anlamda nesneden bahsederken Objekt terimini kullanmakta ve deneyimdeki karşılığı kast etmek istediğinde ise Gegenstand terimini kullanmakta ve bu ayrımı Birinci Kritik boyunca titizlikle sürdürmektedir.*" Bkz: Ahmet Ahyar Çitil, "Kant'ın Transsendental Felsefesinde Schein Kavramının Sinn ve Bedeutung Kavramları ile Temellendirilmesi", **Felsefe Logos**, 19/2002: 87-97, s:87, Ayrıca Bkz: H.Bülent Gözkan, "Saf Aklın Eleştirisi'nde Ben'in Kuruluşu", s:112 (4.dipnot)

⁷⁶² Kant, **CPR**; AXVI

duyarlık ve anlama yetisi olmak üzere iki kaynağı mevcuttur. Ancak duyarlığın sağladığı görü ile anlama yetisinin kavramları arasındaki ilişkiyi kuracak üçüncü bir yeti gerekmektedir. Söz konusu yeti hayalgücüdür ve Kant felsefesinde özel bir yere ve öneme sahiptir. Çünkü hayalgücü, hem nesnenin görüsel karşılığının kurulmasında hem de Ben'in inşasında görev almaktadır. Bu anlamda hayalgücü Kant'a göre, "*kör ama vazgeçilemez bir yetidir.*"⁷⁶³ Hayalgücü kördür çünkü kavrama özelliğine sahip değildir ancak *yeniden üretme yetisi* olduğundan vazgeçilmezdir.

Kant'a göre sentetik a priori yargıyı mümkün kılan unsurlar: Uzay ve zaman saf görüleri ve anlama yetisinin saf kavramlarıdır. Söz konunu iki unsurun yargıdaki sentezi ise sentetik a priori yargıları mümkün kılar. Sentetik a priori yargılar; a priori görünün biçimsel koşulları, hayalgücünün iki aşamalı sentezinin bir üçüncü aşama olan transsendental bir bilinçli algı olan apperceptiondaki zorunlu birliği ile mümkün olmaktadır.⁷⁶⁴ Kısaca ifade edecek olursak, *görüde kavrama* sentezin birinci aşamasıdır ve bu aşamada duyarlığın sunduğu çoklu, uzay-zaman saf görüleri aracılığıyla düzenlenmekte ve bağlanmaktadır. Bu düzenleme ve bağlamayı gerçekleştiren hayalgücü yetisi aynı zamanda, ikinci aşama olan yeniden üretimin sentezinin yapıldığı yerdir. Yeniden üretimi yapan hayalgücü aracılığıyla tasarımlar, çağrışım yasalarına göre birbirleriyle ilişkilendirilir. "*Fakat bu, a priori bilgi için önem taşımaz; bu, zihnin daha çok psikolojik yanını içerir.*"⁷⁶⁵

Görü çoklusu, yenidenüretici hayalgücü sayesinde üretilen imgelerin biçimi içerisinde taşınır. Şemalar aracılığıyla kavramlara imgeler sunulur. Üretici hayalgücü aracılığıyla görü çokluğu, transsendental apperceptionun zorunlu birliği ile bağlandığında, farklı yapılara sahip olan duyusallık ve anlama yetisi birbiriyle ilişkilenebilecek zemine ulaşmış olur. Böylece görüler, kavramlar altında tanınarak, bütün bu süreçlerin bir *Ben bilinci* zemininde gerçekleştiğinin bilinci sayesinde de yargı mümkün olmaktadır. "*Kant'ın 'düşünüyorum' önermesi ile ifade ettiği bu*

⁷⁶³ Kant, a.g.e., A78/B104

⁷⁶⁴ Kant, CPR, A158/B197

⁷⁶⁵ Yücel Dursun, **Felsefe ve Matematikte Analitik/Sentetik Ayrımı**, Ankara, Elips Yayınları, 2004, s:69

transsandantal ben bilinci (...) kategorilerin birliğinin ve dolayısıyla görü içeriğinin sentetik birliğinin kaynağıdır."⁷⁶⁶

*"Tüm tasarımlarımız gerçekte anlama yetisi yoluyla herhangi bir nesne ile bağıntılıdır ve görünüşler tasarımlardan başka bir şey olmadıkları için, anlama yetisi onları duyuşal görünümün nesnesi olarak bir şeyle ilişkilendirir; ama bu bir şey bu düzeye dek yalnızca transsendental nesnedir. Bu bir şey = x'i imler ki, ona ilişkin hiçbir şey bilemeyiz, ne de anlağımızın şimdiki düzenlenişine göre bilme olanağımız vardır"*⁷⁶⁷

Bir yargıyı sentetik a priori yapan ve onu sentetik a posteriori yargılardan ayıran ise, sentetik a priori yargıların zemininde *saf sentezin* bulunmasıdır. Sentezlenen görü çoklusu empirik içerikli olduğunda sentetik a posteriori yargı oluşurken, sentezlenen görü çoklusu saf olduğunda sentetik apriori yargı oluşmaktadır. Sentetik a posteriori yargılar algı yargılarıyken, sentetik a priori yargılar deney yargılarıdır. Algı yargılarından farklı olarak deney yargıları, anlama yetisinin saf kavramları olan kategorilerin altına sokulmaları söz konusudur ki nesnel olarak geçerli olmalarını da buna borçludurlar. Kant'a göre "*Güneş ışınları taşa vurursa taş ısınır*"⁷⁶⁸ yargısında olduğu gibi, bütün yargılarımız öncelikle algı yargılarıdır. Ancak "*Güneş taşı ısıtır*"⁷⁶⁹ denildiğinde bu yargı artık algı yargısı olmaktan çıkarak zorunluluk ve nesnellik özelliklerine sahip bir deney yargısı haline gelmektedir.

*"Bütün yargılarımız önce sırf algı yargılarıdır: sadece bizim için, yani öznemiz için, geçerlidirler; onları biz sonradan yeni bir ilgi içine, yani bir nesne ile ilgi içine sokarız ve onların her zaman bizim için ve aynı şekilde herkes için geçerli olmalarını isteriz. Çünkü, eğer bir yargı bir nesne ile uyuyorsa, o halde aynı nesne hakkındaki bütün yargılar kendi aralarında da uyumalıdır; ve böylece deney yargısının genel geçerliği, onun zorunlu genel geçerliğinden başka hiçbir anlama gelmez."*⁷⁷⁰

Özetlenecek olursa; Kant Saf Aklın Eleştirisi'nin Transsendental Analitik bölümünde; akıl nesnesi olan objekt ile olanaklı nesne ya da görüsel karşılık olarak ifade edebileceğimiz *gegenstand*'ı birbirinde ayırmaktadır. Bilginin meşru sınırları sadece olanaklı nesne (*gegenstand*) ile sınırlı olmasına karşın, aklın –görüsel karşılıkları olmamasına rağmen- Tanrı, ruh ve evren gibi ideaları bilmek istemesi söz

⁷⁶⁶ Şahabettin Yalçın, **Modern Felsefe Benlik**, s:98

⁷⁶⁷ Kant, **CPR**, A 250 dipnot

⁷⁶⁸ Kant, **Prolegomena**, s:51 (83.par.) Dipnot

⁷⁶⁹ Kant, a.g.e., s:51 (83.par.) Dipnot

⁷⁷⁰ Kant, a.g.e., s:48 (78.par.)

konusu meşru sınırların ihlali anlamına gelmektedir. Bu idelerin düşünülmesi Kant epistemolojisi açısından bir sorun teşkil etmezken söz konusu ideler hakkında bilgi iddiasında bulunulması geleneksel metafiziğin yüzyıllar süren krizinin nedenidir. Çünkü anlama yetisi bir görü yetisi değil, kavramlar yoluyla bilme yetisidir. Bu nedenle sevk edici yani diskursif⁷⁷¹ bir işleyişe sahiptir. “Tüm görüler, duyuşal olarak etkilenimler üzerine, ama kavramlar işlevler üzerine dayanırlar.”⁷⁷² İşlevler ile Kant, farklı tasarımları tek bir ortak tasarım altında düzenleme ediminin birliğini kast etmektedir. O halde kavramlar düşünmenin kendiliğindenliğine (spontaniety) dayanmaktadırlar. Diğer bir deyişle kavramlar, duyarlık yetisinin a priori formları olan uzay ve zaman aracılığıyla inşa olan temsillere birlik vererek olanaklı nesnenin kurulmasını ve düşünülmesini mümkün kılmaktadır ve kavramların kullanımı sadece bununla sınırlıdır.

Böylece duyarlık aracılığıyla inşa olan temsiller düşünmenin kendiliğinden (spontan) faaliyeti aracılığıyla kurulmaktadır. Olanaklı nesnenin kuruluşunda; duyarlık, hayal gücü ve apperception rol oynamaktadır. Duyarlık, temsillerin birlikteliğini sağlayan sentez (snopsis) işlevine sahiptir. Hayal gücü ise “bir nesneyi görüde bulunuşu olmaksızın da tasarımlama yetisidir”⁷⁷³ dolayısıyla duyarlık yetisinin birlik verdiği temsilleri düzenleyen yetidir. Hayalgücünün yeniden üretim faaliyeti ile duyarlık aracılığıyla elde edilen unsurlar, düşünülür hale gelmekte ve söz konusu izler görüde algılanabilir kılınmaktadır.

“Muhayyile, canlandırma faaliyetini, müdrikenin saf kavramlarının tezahüre zorunlu olarak uygulanmasını temin eden saf kalıplara (şemalar) göre gerçekleştirir. Görüsel karşılıkların terkip ve idrâki, bu saf şemalara ve dolayısıyla bu saf şemalara birliğini ve kuralını veren saf kavramlara yani kategorilere dayanmak durumundadır. Kategoriler, muhayyilenin algılayanın kendini idrak etmesini temin eden fiilin birliği ile bağıntısından hasil olan müdrikeye aittir.”⁷⁷⁴

⁷⁷¹ “Diskursif: Mantıksal sonuçları ya da vargıları, ilkelerde, doğrudan ve aracısız bir biçimde kavrayan sezgisel düşünceye karşıt olarak, ilkelerden sonuca geçen, bir dizi çıkarım yoluyla oluşan düşünce için kullanılan sıfat. Buna göre öncüllerden sonuca gitme işlemine diskursif akıl yürütme denir.” Ahmet Cevizci, **Felsefe Sözlüğü**, s:198-199

⁷⁷² Kant, **CPR**, A68 B93

⁷⁷³ Kant, a.g.e., B151

⁷⁷⁴ Ahmet Ayhan Çitil, “Kant’ın Transsendantal Felsefesinde Schein Kavramının Sinn ve Bedeutung Kavramları ile Temellendirilmesi”, s:91

Kategoriler, anlama yetisinin spontan yargılarını mümkün kılan saf kavramlardır ve hayalgücünün apperception ile bağıntısını oluşturmaktadır. Apperception, tüm bu faaliyetleri yapan olarak Ben bilincinde idrakı, algılayanın kendini idrak etmesidir. Bu nedenle “(...) apperception ilkesi, bütün bir insan bilgisindeki en yüksek ilkedir”⁷⁷⁵ Apperception, duyarlıktan gelen görü çoklusunun anlama yetisinin saf kavramları olan kategorilerin altına yerleştirmesi esnasında gerçekleşmektedir. “Böylece özne nesneyi ve bilgiyi kurmakta ve bütün bu eylemleri yapan varlık olduğunun bilincine varmaktadır.”⁷⁷⁶ Kategoriler ile apperception’un ilişkisini şöyle açıklamak mümkündür:

“Çoklunun ayırmsanarak başlayan düzenlenişi ve daha sonra yeniden tanımlanarak kavrama doğru sonlanacak olan son bir sentezle biter. Bu son sentez bize kavramı ve bu kavramı yargı içinde kullanma imkânı verir. Aynı işleyiş bütün deneyime yayılma sürecinde saf kavramlar olarak kategorileri kullanır. Çünkü kategoriler hayalgücünün yardımıyla anlamagücü ile sezgiyi [görü] sentezlerken dayandığı zemin tamalgıdır [apperception]”⁷⁷⁷

Diğer taraftan düşünmenin spontan faaliyetine dayanan yargılar dışında bir kavramın bir başka kavramla ilişkilendirilmesine dayanan diskursif yargılar söz konusudur. Bir yargıdan bir başka yargıya geçişi mümkün kılan söz konusu düşünme biçimi olan diskursif düşünme; yargılar arasında mantıksal çıkarımlar ile ilerleyen bir düşünme biçimidir. Anlama yetisinin spontan yargılarınca kurulan ve idrak edilen nesne, diskursif yargılara sunulur. Ancak akıl, ideaları görüsel bir karşılıkları olmamasına rağmen varmış gibi muhakeme ederek diskursif çıkarımlar yapma eğilimine sahiptir. Bu aklın meşru olmayan kullanımı olan *transsendental yanılsamanın* (schein) da sebebidir. “*Transsendantal schein terimi ile Kant’ın transsendental düşüncesinde anlaşılması icâbeden ‘aklın bir Sinn*⁷⁷⁸*’e sahip olma*

⁷⁷⁵ Kant, **CPR**, B135

⁷⁷⁶ Ebru Pehlivan Karataş, “Kant’ın Bilgi Teorisinde Öznenin Kurucu Rolü”, Sakarya Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2007, s:43

⁷⁷⁷ Mehmet Güneç, “Kant’ta Apperception Kavramı”, **Felsefe Arkivi**, Sayı:44, 2016/I, 1-11, s:9

⁷⁷⁸ “Sinn terimi ile Kant’ın transsendental düşüncesinde anlaşılması icâp eden ‘kavramın kapsadığı nesnenin, görüsel karşılığının terkibi üzerinden sahip olduğu hissi yan’dır.’” Bkz: Ahmet Ayhan Çitil, “Kant’ın Transsendantal Felsefesinde Schein Kavramının Sinn ve Bedeutung Kavramları ile Temellendirilmesi”, s:92 (Matematiksel nesneler, duyarlığın saf görüleri olan uzay-zamanda inşa olduklarından bir schein oluşturmazlar. Bkz. Ahmet Ayhan Çitil, a.g.e., s:97 (50.dipnot)

Ayrıca Bkz: Ahmet Ayhan Çitil, **Matematik ve Metafizik - Kitap I: Sayı ve Nesne**, İstanbul, Alfa Yayınları, 2012, s:116, 254

imkânı bulunmayanı, sanki bir Bedeutung'muş⁷⁷⁹ gibi kavrayarak muhakameye tabi tutmasıdır."⁷⁸⁰

O halde yargının meşru sınırları, anlama yetisinin saf kavramları olan kategorilerin sadece görüsel karşılıkları olan olanaklı nesnelere ilişkin kullanımı ile çizilmektedir. Aklın kategorileri meşru kullanımı ötesinde kullanma eğilimi metafiziğin doğal bir eğilim olarak varlığının da kaynağını oluşturmaktadır. Kant aklın söz konusu eğilimine dikkat çekerek, yetilerin kullanımını görüsel olanla sınırlandırılmadığında düşülecek olan yanılsamaların nedenlerini ortaya koymuştur. Yanılsamalar tarihi olarak da okunabilecek metafizik tarihinin söz konusu krizini Kant, duyulur-düşünülür dünya ayrımı ve sınırlarını belirleme girişimi ile aşmaya çalışmıştır.

2.3.5. Duyulur ve Düşünülür Dünya'nın Sınırları

Kant'ın gerçekleştirdiğini iddia ettiği Kopernik Devrimi, nesnenin öznenin yetileri ile inşa edilen bir tasarım olduğu iddiasına dayanmaktadır. Kant öznenin inşa ettiği nesneler alanını -duyulur dünya- fenomenal alan, bu alanın öznenin söz konusu inşa faaliyetinden bağımsız varlığının yer aldığı alanı da noumenal-düşünülür dünya olarak adlandırmıştır. Bu kadim ayrımı sürdürmek, özneye yüklenen kurucu rolün kaçınılmaz sonucudur. Kant akli görüyü reddederek, noumenal alanı, düşünülür olan ancak bilinemez olarak kalmak zorunda olan bir alan olarak tanımlamış ve Platon'dan hareketle geleneksel metafizik tarihine de bir eleştiri sunmuştur. Çünkü Kant'a göre öznenin yetileri aracılığıyla kurduğu fenomenal alanın dışında bir bilme iddiasında bulunması, metafizik tarihi boyunca düşülen bir hatadır ve söz konusu alan bilgi sınırlarının dışındadır. Bu nedenle Kant, *"Salt Aklın Eleştirisi'ni, metafizik bilgi alanında aklın bir eleştirisi olarak düşün[müş] ve metafiziğin eleştirisini Platon ve Aristo'dan beri süregelen ve her seferinde yeniden girilen bütün denemelere karşı yönelt[miştir]"*⁷⁸¹

⁷⁷⁹ "Bedeutung terimi ile Kant'ın *transsendental düşüncesinde anlaşılması icâp eden, 'bir yargı içerisinde kavramın kapsadığı ve görüsel karşılığın terkibi üzerinden tesis edilebilme imkânına sahip bulunan nesnedir.'*" Bkz: Ahmet Ayhan Çitil, "Kant'ın Transsendantal Felsefesinde Schein Kavramının Sinn ve Bedeutung Kavramları ile Temellendirilmesi", s:91-92

⁷⁸⁰ Ahmet Ayhan Çitil, a.g.e.,s:92

⁷⁸¹ Hakan Poyraz, "Bir Felsefe Disiplini Olarak Metafizik", Felsefe Dünyası, Sayı 6, 1992, s:72

Kant felsefesi söz konusu olduğunda söz konusu ayrım kazandığı yeni anlamın yanı sıra oldukça işlevsel bir role de sahiptir. Zira bu ayrımın birinci işlevi; özneye biçilen kurucu rolün, bu kurma faaliyeti öncesinde var olan bir gerçekliği varsaymayı gerektirmesi dolayısıyla da bir noumenal alanın varlığının kabulüne dayanır. Diğer işlevi ise; bir eğilim olarak metafiziğin varlığını kabul eden Kant’a aklın fenomenal alan ile yetinmeyen –saf- işleyişine yer açmasıdır. Ancak Kant geleneksel metafizikçilerin düştüğüne benzer bir hataya düşmemek için noumenal alanı düşünülmüş olan ancak hiçbir zaman bilinemeyecek olan bir alan olarak, noumeni de bir sınır kavramı olarak tanımlayarak önlemini alır.

“[N]e var ki bu sınırlama, aklın bizi deneyin nesnel sınırına kadar, yani kendisi deney nesnesi olmayan ama tüm deneyin en yüksek temeli olması gereken bir ilgiye götürmesini engellemez. Bununla biz bu kendi başına şey konusunda hiçbir şey öğrenmiş olmuyoruz; ancak aklın, olanaklı, deneyim alanında en yüksek amaçlara yönelmiş kendi tam kullanılışına ilişkin bir şey öğreniriz. Onda akla uygun bir şekilde dilenebilecek ve onunla yetinmek için yeterli bir nedene sahip olduğumuz bütün yarar da budur”⁷⁸²

Kant’ın nesnenin kuruluşu ve bilginin inşası sürecinin çözülmesi için kullandığı yol, nesne ve bilginin inşa sürecinde rol oynayan unsurları geriye doğru çözümlemektir. Dolayısıyla nesnenin inşası kendinde-şey’in duyarlılık’a etkide bulunması ve duyarlılığın uzay-zaman formları ile kurulan görünüşün inşası ile başlamaktadır. Görünüş bu aşamada, henüz biçim kazanmamış olsa da kendinde-şey’in tasarımıdır. Görünüşün duyarlılığın a priori formları olan uzay-zaman aracılığıyla form kazanması sonucu oluşan hali ise *duyusal görü*’dür. Ancak burada görünüşten hareketle kendinde şeyin varlığını varsaymaya yönelik geriye doğru işleyen bir çözümleme söz konusudur. Dolayısıyla öznenin yetileri aracılığıyla kurulan duyusal görü, kendinde-şey’in varlığını düşünmeyi zorunlu kılmaktadır. *“(…) anlama yetisi, görünüşler diye bir şey varsaymakla aynı zamanda kendi başına şeylerin varlığını da kabul etmiş olur.(...)”⁷⁸³*

Kant’a göre özne için meşru bilginin alanı, fenomenler dünyası ile sınırlıdır. Fenomen ise, gerçeğin kendisi değil tasarımıdır. Dolayısıyla fenomenin sadece özne için bir gerçekliği olduğu düşünülebilir. Bu nedenle duyulur dünya mutlak gerçekliği değil, öznenin yetileri aracılığıyla inşa ettiği bir tasarımı ifade etmektedir. Öznenin

⁷⁸² Kant, **Prolegomena**, s:116, (183.par.)

⁷⁸³ Kant, a.g.e., s:66 (105.par.)

nesneyi ve bilgiyi inşa eden ve fenomenal alanı kurarak noumenal alanı düşünmekle yetinmesi gereken bir konuma yerleştirmek Kant'ın Kopernik Devrimi'nin dayandığı temel düşüncedir.

“Kant'ın, ‘Kopernikusçu Devrim’ diye adlandırdığı şeyin temel düşüncesi şudur: özne ile nesne arasındaki uyum düşüncesinin (nihai uyum) yerine, nesnenin özneye zorunlu tabii olduğu ilkesini koymak. Buradaki temel buluş, bilgi yetisinin yasa koyucu olduğudur. Böylece akılsal varlık, yeni güçleri olduğunu keşfeder. Kopernikusçu devrimin bize öğrettiği ilk şey, buyrukları verenin biz olduğumuzdur.”⁷⁸⁴

Ancak Kant felsefesini geleneksel metafizikten ayıran bir unsur da burada kendini göstermektedir. Nesnenin öznenin bir tasarımı olduğu düşüncesi, Kant felsefesinde bir kibir vesilesine değil tam tersine bir had bilme meselesine dönüşmektedir. Fenomeni inşa eden yetilerin kritiği, meşru bilginin sınırlarını da çizerken aynı zamanda metafiziğin temel problemlerini bu sınırların dışına atmaktadır. Bu da özneyi cevabını bilmeye muktedir olmadığı sorulara dair bir bilgi iddiasında bulunma kibrinden korumaktadır. Kant'ın Eleştirel Felsefe'sinin kanımızca en büyük kazanımlarından biri de bilgi alanını, insanın haddizatında - kendi doğasının sınırları içerisinde- kalarak çizmesi gerektiğine dair vurgusudur. Böyle bakıldığında fenomenal alan öznenin bir tasarımı olarak mümkün tasarımlardan yalnızca biridir ve Kant'ın sık sık vurguladığı gibi akıl sahibi başka canlılar için –akılları nispetinde- farklı tasarlanabilecek bir alan olma özelliği korunmaktadır.

“(…) bu temkinli gerçekçilik Kant'ı “numenal” dünyayı “fenomenal” dünyadan ayırmaya götürmekle kalmamış, insanın ilkinе ilişkin bilgisinin olanaklı olmayacağını, dolayısıyla bilginin ancak ikincisiyle sınırlı kalacağını kabul etmeye de götürmüştür.”⁷⁸⁵

Diğer taraftan noumenal alanın düşünebilen ancak bilinemeyen biçiminde sınırlanması, ahlak alanındaki sınırların genişlemesini mümkün kılmıştır. Noumeal alanı sadece düşünülebilir olan değil aynı zamanda bilinebilir olan biçiminde tanımlayan geleneksel metafizikçileri Parmenides ve Platon'dan hareketle eleştiren Kant, noumeal alanın bilinmemesinin aslında bir lütuf olduğunu ahlak felsefesinde gösterecektir. Güvercinin uçarken duyumsadığı havanın yarattığı sürtünmeden hareketle, söz konusu sürtünme olmasa daha iyi uçabileceğini düşünmesi gibi,

⁷⁸⁴ Gilles Deleuze, **Kant'ın Eleştirel Felsefesi**, s:52

⁷⁸⁵ Çetin Balanuye, “Yeni Gerçekçiliğin Kant Gerilimi”, **Mavi Atlas**, 5(2) / 2017, (289-301), s:292

“Benzer biçimde Platon [da] anlama yetisine çok dar bir sınır koyduğu için, duyu dünyasını bırakarak ideaların kanatlarında onun ötesine, saf anlama yetisinin boş uzayına geçmeyi göze almıştı.”⁷⁸⁶

Ancak Kant’a göre Platon, noumenal alanda herhangi bir engelle karşılaşmamasına rağmen hiçbir yol alamadı. Çünkü güvercin, havanın yarattığı dirence rağmen değil, söz konusu direnç sayesinde uçmaktadır. Diğer bir ifade ile yetilerin kullanımı görü ile sınırlamadığında akıl –doğal eğilimi gereği- diskürsif çıkarımlarla görüsel karşılığı olmayan (Tanrı, ruh, evren) konular hakkında bir takım sonuçlara vararak özgürlüğün imkânını ortadan kaldıracaktır. Bu nedenle aklın tüm sınır aşma girişimlerine rağmen bilginin alanını fenomenlerle sınırlamak Kant’a göre meşru bilgiye ulaşmanın olduğu gibi, özgürlük alanını korumanın da yegâne yoludur.

2.3.6. Fenomen ve Bir Sınır Kavramı Olarak Noumen

Kant felsefesinde nesne, görüsel çoklunun sentetik birliğidir. Öznenin yetileri aracılığıyla kurduğu mümkün nesnelerin toplamı ise fenomenler dünyası aynı zamanda özne için meşru bilgi alanını oluşturmaktadır. Çünkü Kant’a göre ancak uzay-zaman formları ile biçim kazanmış ve anlama yetisinin saf kavramları aracılığıyla düşünülen *olanaklı nesne* hakkında bilgi sahibi olmamız mümkündür. “Görüngüler, kategorilerin birliğine göre nesneler olarak düşünüldükleri sürece, fenomen olarak adlandırılırlar”⁷⁸⁷ Kategoriler dağınık olan görü çoklusuna bir bütünlük vermekte ve böylece görü, anlama yetisinin kategorileri altına alındığında fenomen ve bilgisi özne için mümkün olmaktadır. Bu bağlamda “(...) doğa, deneyin bütün nesnelerinin tümüdür. Bizim de burada ilgilendiğimiz sadece budur.”⁷⁸⁸

Kant’a göre deneyim görünüşlerin anlama yetisinin kavramları tarafından işlenerek sentetik birlik kazanması ile mümkün olur. Bir diğer deyişle kategoriler, görünüşlere birlik vererek sentetik birliği oluştururlar.⁷⁸⁹ Özne yetileri aracılığıyla kurduğu tasarımları *Ben bilinci* sayesinde bir birlik içinde tutar. Bu nedenle Ben bilincinin tüm yetilere a priori önceliği olmalıdır. Tasarımlara birlik veren *Ben bilinci*

⁷⁸⁶ Kant, **CPR**, A5-B9

⁷⁸⁷ Kant, **CPR**, A249 B305

⁷⁸⁸ Kant, **Prolegomena**, s:46 (74.par.)

⁷⁸⁹ Kant, a.g.e., s:55 (88.par.)

ise görülerin düzenlenmesini sağlamaktadır. O halde; “ ‘Düşünüyorum’, bütün tasarımlara eşlik edebiliyor olmalıdır; aksi halde (...) tasarımın ya olanaksız ya da en azından benim için bir hiç olduğunu söylemeye varır.”⁷⁹⁰ Fenomenin öznenin tasarımıyla bağımsız varlığı, özne için bilgi konusu değildir. Anlama yetisinin işleyişi, duyarlığın formlarınca kurulan duyusal görüş ile sınırlıdır. Kant bu sonuca Transsendental Analitik’te ulaşır.

“Transsendental Analitik, buna göre şu önemli sonucu getirmektedir: Anlama yetisi a priori olarak olanaklı deneyimin biçimini öncelemekten daha çoğunu yapamaz ve görünüş olmayan herhangi bir deneyim nesnesi olamayacağı için, anlama yetisi bize nesnelerin verilmesinin biricik alanı olarak duyarlığın sınırlarını [Alm: shranken, İng.limit] hiçbir zaman aşamaz.”⁷⁹¹

Diğer taraftan, meşru bilginin alanını oluşturan fenomen, bir noumeni de mantıksal olarak gerektirir. Başka bir deyişle fenomen öznenin bir tasarımı olarak kabul edildiğinde, bu tasarımın arkasında –tasarımdan bağımsız bir- kendinde-şey’in bulunduğu varsayılmak durumundadır. Ancak düşünülen fakat kendisi hakkında bilgi sahibi olunmayan bir noumen olarak kendinde-şey, görüsel karşılığın inşasında rol oynamamaktadır. O sadece duyarlığı anlama yetisi yönünden sınırlamaya yani düzen vermeye yönelik bir işleve sahiptir.⁷⁹² Dolayısıyla anlama yetisi için bilinmeyen olarak kalacak olan noumen, bir sınır-kavram (Grenzebegriff)dir.⁷⁹³ “(...) noumenler hakkında olumlu bir kavrayışa sahip olamayız. Noumen salt sınırlayıcı bir kavramdır. (...)”⁷⁹⁴ Dolayısıyla kendinde-şey kavramı, sınır belirlemek ile ilgili olarak kurucu değil, düzenleyici bir işleve sahiptir.⁷⁹⁵

“Duyular dünyasına ait her şeyi kapsayan deney, kendi kendine sınır [Alm: begrenzt] koymaz: her koşullu olandan hep başka bir koşullu olana ulaşır. Ona sınır [Alm: begrenzen] koyacak şey, onun tamamen dışında bulunmalıdır, bu da anlama yetisinin saf varlıklarının alanıdır (...) Bu bilgiyi akıl, bu sınıra [Alm: grenze] kadar giderek genişletir; ama bu sınıra [Alm: grenze] öyle bir şekilde gider ki, onun dışına çıkmayı denemez, çünkü orada, içinde

⁷⁹⁰ Kant, CPR, B 131-132

⁷⁹¹ Kant, a.g.e., A246-247, B303

⁷⁹² Bkz: Kant, CPR, B312, Prolegomena, s:36 (59.par.)

⁷⁹³ Bkz: Kant, CPR, A 255, B311

⁷⁹⁴ Manfred Kuehn, Immanuel Kant, s:242

⁷⁹⁵ “Kendinde-şey ile noumena arasındaki örtük ayrımı işaret edelim: Kant, B-45’te kendinde-şey’i ‘hissetmenin asıl karşılığı’ (wahres correlatum) olarak tanımlarken, ‘noumena’yı uzay ve zaman formlarına tabi olarak tezahür etmeyenleri de kapsayacak anlamda düşünce varlığı (Gedankenwesen) olarak ifade etmektedir. (B310-A253)” H.Bülent Gözkan, “Kant’ın Metafizik ve Akıl Eleştirisi Üzerine Bir Eleştiri”, s:211 (Dipnot)

ancak şeyler için biçimler düşünebileceği, ama şeylerin kendilerini düşünemeyeceği boş bir uzam bulur."⁷⁹⁶

Kant'a göre gerek deneyim gerekse deneyimin nesnesi görünüş (appearance) ile sınırlıdır. Ancak hem fenomenal alana hem de noumenal alana yönelen anlama yetisi, noumenon'nun ancak bir sınır işlevi olduğunu kabul etmek durumundadır. Kendinde-şey, düşünülebilir ancak bilinemez. Bilinebilenin sınırı, bilinemeyecek olan tarafından belirlenmektedir. "*Böylece akıl bir alanın sınırlarını (grenze-boundary) bir başka alanın sınırlamaları (schränke-limit) olarak kullanır.*"⁷⁹⁷ Kant'ın sınır (grenze-boundary) ve sınırlama (schränke-limit) arasında yaptığı bu ayrım, doğal bir eğilim olarak metafizik ve bir bilim olarak metafizik ayrımının da temelini oluşturmaktadır. Bilinebilir olan alanı fenomen tarafından belirlenirken, bilinemeyecek olanın alanını belirleyen ise fenomenin mantıksal olarak gerektirdiği noumen ise bilinemeyecek olan ancak düşünülebilir olanın alanını belirlemektedir. Akıl, sahip olduğu doğal eğilim gereği bilinemeyecek olanın alanını bilmeye yönelerek metafizik girişimlerde bulunsa da, bu girişim yetilerin sınırları ve işeyişi gereği bilgiye ulaşamayacak dolayısıyla metafiziğin bir bilim olarak imkânını ortadan kaldıracaktır.

Yetiler söz konusu olduğunda görülmektedir ki; kendinde-şey aklın sınır kavramıyken, noumenon anlama yetisinin sınır kavramıdır.⁷⁹⁸ Çünkü kendinde-şey'i tümel ve bütünlüklü olarak düşünmek ancak aklın gerçekleştirebileceği bir faaliyettir.⁷⁹⁹ Bu nedenle Kant, duyarlık öğretisini fenomen öğretisi olduğu kadar bir tür olumsuz noumen öğretisi olarak da tanımlamaktadır. Çünkü anlama yetisi görüden yalıtıldığında kategoriler işlevini yitirecek ve kategorilere karşılık düşmesi gereken şeylerin olanağı dahi saptanamayacaktır.⁸⁰⁰

"[Noumen] bir sınır kavramıdır [Alm: grenzebegriff] ki, duyarlığın boş savlarını sınırlar [Alm: schranke] ve dolayısıyla salt olumsuz bir kullanıma açıktır. Gene de keyfi

⁷⁹⁶ Kant, **Prolegomena**, s:115 (180-181.par.)

⁷⁹⁷ Patric L. Bourgeois, "Limit, Critique and Reason", s:36

⁷⁹⁸ Noumena'nın anlama yetisi varlığı olarak konumlandırılmasının *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'indeki özel rolü ve önemi için: Bkz: H. Bülent Gözkan, "Kant'ın Metafizik ve Akıl Eleştirisi Üzerine Bir Eleştiri", s:213

⁷⁹⁹ Bkz: H. Bülent Gözkan, "Kant'ın Metafizik ve Akıl Eleştirisi Üzerine Bir Eleştiri," s:212

⁸⁰⁰ Bkz: Kant, **CPR**, A253, B308

olarak uydurulmuş değildir, tersine duyarlığın sınırlanışı sınırlar [Alm: schranke] ile bağlıdır, gerçi duyarlık alanının dışında herhangi olumlu bir şey koyamıyor olsa da”⁸⁰¹

Ancak noumenin bilginin değil, düşünmenin konusu olan bir kavram olarak konumlandırılması Kant’a göre bir çelişki taşımamaktadır. Çünkü fenomenin öznenin tasarımı olarak tanımlanması, bu tasarımdan bağımsız bir gerçeklik olduğunu mantıksal olarak düşündürmektedir. “*Bir numen kavramı, duyuların nesnesi olarak değil ama bir kendinde şey olarak (yalnızca saf anlama yetisi yoluyla) düşünülecek bir şeyin kavramı hiçbir biçimde çelişkili değildir (...)*”⁸⁰² Bunun yanı sıra noumen kavramının, duyusal görünün noumenal alana kadar uzanmasını engellemek ve böylece duyusal bilgiyi sınırlamak gibi bir görevi de vardır. Noumen kavramı bu bağlamda duyarlığa sınırlar (schranke) koyan bir kavram olarak vazgeçilmez bir işleve sahiptir. Ancak, noumen –görsel bir karşılığı olmadığından- anlama yetisi için anlaşılır bir kavram değildir. Anlama yetisi noumen söz konusu olduğunda olumsuz bir genişleme kazanır. Bu nedenle nesnelerin fenomen ve noumen olarak, dünyanın ise duyular dünyası ve düşünürler –*anlama yetisi*- dünyası olarak ayrımı, neleri bilemeyeceğimizi işaret etmesi bakımından olumsuz bir işleve sahiptir.

“Duyarlık tarafından sınırlanmaz (Schranke) tersine (görüğüler olarak alınmayan) kendinde-şeyleri noumen olarak adlandırarak kendisi onu sınırlar.(schranke) Ama bununla hemen kendisini de sınırlayarak (grenze) noumenleri hiçbir kategori yoluyla bilemeyeceğini anlar ve onları bilinmeyen bir şey adı altında düşünmeye yönelir.”⁸⁰³

Anlama yetisi, saf kavramları aracılığıyla görüler üzerine çalışan bir yetiyken akıl, koşullu olanla yetinmeyerek, koşulsuz olana ulaşmak istemektedir. Duyarlık, anlama yetisi ve apperceptionun birlikte çalışması ile kurulan fenomenler dünyasında her şey koşulludur. Dolayısıyla saf aklın koşulsuza ulaşma isteğini giderebileceği alan noumenal alandır. Ancak aklın koşulsuz olanı arayarak görsel karşılığı olmayan nesneler hakkında diskursif yargılarda bulunması, aklın diyalektik işleyişine neden olarak transsendental yanılsamaya yol açmaktadır. Kant’a göre bu noktada noumen kavramının, pozitif ve negatif olarak ifade edilebilecek anlamları önem kazanmaktadır.

⁸⁰¹ Kant, a.g.e., A255, B311

⁸⁰² Kant, a.g.e., A254, B310

⁸⁰³ Kant, a.g.e., A256, B312

“Eğer numen ile duyusal görümüzün nesnesi olmadığı ölçüde bir şeyi anlıyorsak ve böylece onu sezme yolumuzu soyutluyorsak, o zaman bu olumsuz anlamda bir numendir. Ama numen ile duyusal olmayan bir görünümün bir nesnesini anlıyorsak (...) bu olumlu anlamda numen olacaktır”⁸⁰⁴

Kant yaptığı bu ayırım ile hem meşru bilginin alanını çizerek onu güvence altına almakta hem de bir eğilim olarak varlığını kabul ettiği metafiziği noumenal alana dair -meşru olmayan- bir düşünme etkinliği olarak konumlandırmaktadır. Kant’a göre aklın tüm bilgisi, sadece deneyim nesnesi ile sınırlı olduğundan, görüsel karşılığı olmayanlara ilişkin düşünme ancak yanılsamaya (schein) yol açmaktadır. Kant metafizik tarihinin, aklın görüsel karşılığı olmayan idelere ilişkin bilgi iddiasında bulunmanın, dolayısıyla da yanılsamaların tarihi olduğunu savunmaktadır. İnsanın metafizik sorular karşısındaki konumu trajiktir. Ne taşıyabildiği ne de üzerinden atabildiği bu yükün altında ezilmek insan doğasının sınırlılığının kaçınılmaz sonucudur. Bu nedenle Kant, aklın doğası gereği mutlak, koşulsuz olana yönelme eğilimini de içeren işleyişini ele aldığı *Saf Aklın Eleştirisi*’nin Transsendental Diyalektik bölümünde “(...) hiçbir koşula bağlı olmayanı, tümlüğü kavramak isteyen akla, sınırları gösteriliyordu.”⁸⁰⁵

Transsendental Diyalektik bölümü, -Kant’ın Leibniz eleştirisini içeren- *amfiboli* konusuna değinmeden kavranamayacağından bu bölümde kısaca refleksiyon kavramlarının amfibolisine değinmek yerinde olacaktır. Refleksiyon, nesnelerin kendileri ile doğrudan doğruya onlardan kavramlar elde etmek için değil, kavramları saptamanın öznel koşullarını belirlemek için ilgilenir. Dolayısıyla; “*Verili temsillerin değişik bilgi kaynaklarımız ile ilişkilerinin bilincidir ve ancak bu bilinç yoluyla ki bu kaynakların birbiriyle ilişkileri doğru olarak belirlenebilir.*”⁸⁰⁶ Temsilleri birbirine bağlayan yetinin anlama yetisi mi duyular mı olduğu sorusundan hareketle Kant, bu ayrımı yapmaksızın hareket eden Leibniz’i eleştirmektedir. Leibniz kavramsal olan ile saf görüler aracılığıyla verilenler arasına bir sınır çizmediği için yanılgıya düşmüş ve uzayı monadların yanyanalığının, zamanı da monadların ard ardalığının oluşturduğunu ileri sürmüştür. “*Leibniz, görünüşleri kendinde şeyler*

⁸⁰⁴ Kant, a.g.e., A252 B307

⁸⁰⁵ Heinz Heimsoeth, **Kant’ın Felsefesi**, 3.bs., Çev: Takiyettin Mengüşoğlu, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2007, s:119

⁸⁰⁶ Kant, **CPR**, A260-B316

olarak alıyor ve böylece onları kavranırlar yani saf anlama yetisinin nesneleri olarak görüyordu."⁸⁰⁷

Bu düşünce biçimi Leibniz'in, sadece bilgi alanıyla değil aynı zamanda ahlak alanı ile ilgili bazı çıkarımlarının da temelinde bulunmaktadır. Kant'a göre bu yanlış çıkarım, olası dünyaların en iyisi düşüncesinin, *bir şey olduysa zorunluluktan dolayı olmuştur* düşüncesinin de temelinde yatmaktadır. Teorik aklın sınırları içerisinde kalınarak bu türden sorulara cevap verilemeyeceği iddiasını Kant, Leibniz eleştirisi üzerinden yaparak kötülük problemi gibi problemleri kavranamaz olarak tanımlayacaktır. Leibniz, görüsel olandan -örneğin kötülük olarak tanımlanabilecek bir durumundan- hareketle bir takım çıkarımlar yaparak sonuçlara varmış ve bir tür yanılsamaya düşmüştür. Burada durulması gereken sınırı Kant, *Yalın Aklın Sınırları Dahilinde Din* metninde Eyüp meseli aracılığıyla cevap verecektir.⁸⁰⁸ Kant'a göre Leibniz monad fikrini meşru olmayan bir biçimde kullanarak bir başka deyişle; düşünülebilir olanı giderek fenomenal alana dair çıkarımlar yapmak üzere kullanarak bir amfiboliye düşmüştür

*"Bu yüzden Leibniz, tözleri numenler olarak gördüğü için, onlardan dış ilişkiyi imleyebilecek her şeyi ve dolayısıyla bileşimi de düşüncede uzaklaştırdıktan sonra, onların ve giderek maddenin bileşenlerinin bile tasarım kuvvetleri ile donatılı yalın öznel olduklarını bildirdi, kısaca onları birer Monad yaptı."*⁸⁰⁹

Kant yanılsamaya neden olabilecek unsurları çözümlediği Transsendental Analitik bölümünü, *hiç* (Alm.Keines-İng.Nothing) kavramının çözümlemesi ile sonlandırır. Kategoriler nesnelerle bağıntılı kavramlar oldukları için, bir şeyin ayırt edilebilmesi bizim için ancak kategorilerin düzen ve yönlendirmelerine göre mümkün olduğundan Kant, *hiç* kavramının çözümlemesini kategoriler aracılığıyla yapar. Dört kategori tarafından dört farklı şekilde düşünülebilir olan *hiç* kavramını, *"(...) bir şey mi yoksa hiçbir şey mi olduğu kararlaştırılmamış olmak üzere"*⁸¹⁰ inceleyerek şu sonuca varır: Tümlük, birlik ve çokluk'un türetildiği nicelik kategorisine göre kendisine karşılık düşen hiçbir görünümün olmaması durumuna *hiç*

⁸⁰⁷ Kant, **CPR**, A264-B320

⁸⁰⁸ Ebru Pehlivan, "Eyüp Meselinden Soykırma: Aklın Sınırları ve Kötülüğün Kavranamazlığının Teolojik-Politik İzdüşümleri", **Felsefe Açısından Savaş ve Toplum**, Ed: M. Ertan Kardeş & Özgüç Güven, İstanbul, Hiperlink/Hiperyayın, 2018, s:125-140

⁸⁰⁹ Kant, **CPR**, A265-266/ B321-32

⁸¹⁰ Kant, a.g.e., A290 B347

denir. Bu durumda kendisine hiçbir görünün karşılık düşmediği kavramın nesnesine bir başka deyişle; *nesnesiz boş kavrama hiç* denir.

“Tüm, çok ve bir kavramlarına karşıt olarak her şeyi ortadan kaldıran kavram, e.d. hiç durur; böylece saptanabilir hiçbir görünün kendisine karşılık düşmediği bir kavramın nesnesi = hiçbirşeydir, e.d. nesnesiz bir kavram, tıpkı olanaklar arasında sayılamasalar bile gene de bu nedenle olanaksız olarak görülmemeleri gereken numenler gibi, (ens rationis); ya da belli yeni temel kuvvetler gibi ki bunlar hiçbir çelişki olmaksızın düşünülebiliyor olsalar da, deneyimden alınabilecek hiçbir örnek olmaksızın düşünüldükleri için, olanaklar arasında sayılmamalıdır.”⁸¹¹

Nitelik kategorisine göre ise, bir özelliğin olmaması durumu ile açıklanan hiçlik, bir kavramın boş nesnesidir. *“Olgusal bir şey, olumsuzlama ise hiçbir şey, eş deyişle bir nesnenin yokluğunun bir kavramıdır, tıpkı gölge, soğukluk gibi”⁸¹²* Bağıntı kategorisi üzerinden düşünüldüğünde ise; bir nesnenin salt biçimi bir başka deyişle nesnesiz boş görü’ye *hiç* denir. Örneğin uzay-zaman görüsüyle karşı karşıya gelindiği düşünüldüğünde *“(...) Bunlar görü biçimleri olarak hiç kuşkusuz bir şey olsalar da kendileri görülen nesneler değildir.”⁸¹³* bu nedenle nesnesiz boş görüler olarak özne için *hiç*tirler. Son olarak kiplik kategorisine göre *hiç*, kavramsız boş nesnedir ve özne için *hiç* hükmündedir. *“Kendi kendisi ile çelişen bir kavramın nesnesi hiçbir şeydir (...) tıpkı iki kenarı olan doğru bir çizgi gibi”⁸¹⁴*

Kant *hiç*’in trassendental analitiği aracılığıyla bilginin oluşumunda görü ve kavrama verdiği eşit rollerin altını çizerek, bu unsurlardan birinin olmaması durumunda bizim için bilginin imkânının ortadan kalkacağını hatırlatmaktadır. Işık duyulara verilmeseydi karanlığı, uzamlı varlıkların algısı olmasaydı da uzayı düşünemezdik. *“Olumsuzlama ve ayrıca görünün salt biçimi, olgusal bir şeyin yokluğunda, nesneler değildir.”⁸¹⁵* Transsedental Diyalektik bölümünde ise Kant, mantığın varlık hakkında konuşmak için kullanımını, bu türden yanılsamaların kaynağı olarak görmekte ve mantığın kullanımının meşru ve meşru olmayan sınırlarını çizmektedir.

⁸¹¹ Kant, a.g.e., A290-291/ B347

⁸¹² Kant, a.g.e., A291-B347

⁸¹³ Kant, a.g.e., A291-B347-348

⁸¹⁴ Kant, a.g.e., A291-B348

⁸¹⁵ Kant, a.g.e., A292-B349

2. 4. Aklın Teorik Kullanımının Sınırları ve Transsendental Diyalektik

Saf Aklın Eleştirisi'nin Transsendental Diyalektik bölümünün amacı, mantık ilkelerinin varlık hakkında bilgi edinmek amacıyla kullanımına sınır getirmektir. Kant, yanılsamanın nedeni olarak gördüğü söz konusu hataya düşen filozofları eleştirdiği bu bölümde; akli (entelektüel) görünümün mümkün olmadığını ileri sürer. Geleneksel metafizikçilerin birçoğunun aksine Kant, salt akılla kavranan bir varlık alanını reddederek, tek meşru noumen olarak *kendinde şey*'i kabul etmekte onu da bir *sınır kavram* (grenzebegriff) olarak konumlandırmaktadır.

Kant Transsendental Diyalektik'te; Aristoteles'i genel mantığın ilkelerini – çelişmezlik ilkesini- varlık hakkında bilgi vermek amacıyla kullandığı için, Leibniz ve Wolff'u kavramlardan hareketle görüsel alan hakkında çıkarımlar yaptıkları için eleştirirken, rasyonel psikoloji konusundaki görüşleri nedeniyle Descartes'i ve özellikle teoloji alanındaki argümanları nedeniyle de Yeni Platoncu felsefeleri eleştirmektedir.⁸¹⁶ Ancak burada unutulmaması gerekir ki Kant, Saf Aklın Eleştirisi'nde dizgelerin, kitap ya da kişilerin eleştirisinden ziyade aklın deneyden bağımsız kullanımında düştüğü yanılsamaların bir eleştirisini yaptığından, yukarıda adı geçen filozoflara -sadece söz konusu yanılsamalara düşen kişilere- örnek olarak yer verilmektedir. Saf Aklın Eleştirisi'nin amacı kişilerin ya da dizgelerin eleştirisi değil, aklın deneyimden bağımsız kullanımının eleştirisidir.

Kant, Transsendental Diyalektiği, Transsendental Mantığın ayrılmaz bir alt bölümü olarak görmektedir. Çünkü “(...) doğruluk ya da yanılsama (*schein*) sezildiği ölçüde nesnede değil, ama düşünüldüğü sürece ona ilişkin yargıda bulunur.”⁸¹⁷ Dolayısıyla doğruluk ya da yanılsama her zaman önermeye dolayısıyla yargıya ilişkindir. Anlama yetisi kendi yasaları ile bağdaşan bir biçimde kullanıldığında doğruluğun biçimsel yönü ortaya çıkar. Yargıda yanılsamaya sebep olan ise; duyarlılığın anlama yetisi üzerinde gözlenemeyen etkisi yani; yargının öznel zeminleri

⁸¹⁶ Paul Guyer, “Introduction”, *The Cambridge Companion to Kant's Critique of Pure Reason*, s:15

⁸¹⁷ Kant, *CPR*, A293-B350

ile nesnel zeminlerinin birleşerek yargıyı kendi belirleniminden saptırmasından kaynaklanmaktadır.

*"Duyarlık, anlama yetisine alt güdümlü ve böylece üzerinde onun işlevinin uygulandığı nesne olduğu zaman olgusal bilgilerin kaynağıdır. Ama aynı duyarlık, anlama yetisini işlemlerinin kendilerini etkilediği ve onu yargılarda bulunmaya zorladığı sürece, yanlışların zeminidir."*⁸¹⁸

Transsendental yanılsma (schein) Eleştiri'nin tüm uyarılarına rağmen kategorilerin empirik olanın ötesinde kullanılmasından, bir başka deyişle saf anlama yetisinin genişlemesinden kaynaklanan bir aldatmacadır. Bu yanılsama, *Eleştiri* tarafından yeterince denetlenmeyen ve saf anlama yetisinin meşru sınırlarına (grenze) riayet etmeyen yargı yetisinin bir yanlışlığıdır. Bizi tüm sınır taşlarını (grenzpfähle) devirmeye yönelten de bu meşru olmayan kullanımdır.

*"Uygulamaları yalnızca ve yalnızca olanaklı deneyimin sınırları [Alm: schranke, İng: limit] içinde tutulan ilkeleri immanent, ama bu sınırları [Alm: grenzen, İng: boundaries] geçecek olanları ise transsendent ilkeler olarak adlandıracaktır. Bu sonuncularla anladığım şey kategorilerin transsendental kullanımları ya da yanlış kullanımları değildir, çünkü bu yalnızca eleştiri tarafından yeterince denetlenmeyen ve saf anlama yetisine içinde kendi oyununu oynama izni verilen alanın sınırlarına [Alm: grenze, İng: boundary] yeterince dikkat etmeyen yargı yetisinin yanlışlığıdır. Tersine burada anlamamız gereken şey, edimsel ilkelerdirler ki, bizi tüm sınır taşlarını [Alm: grenzpfähle] devirmeye ve hiçbir sınırlama [Alm: demarkation, İng: demarcation] tanımayan bütünüyle yeni, bir alanı ele geçirmeye yöneltirler."*⁸¹⁹

Kant bu noktada *immanent*, *transsendent* ve *transsendental*⁸²⁰ kavramları arasında önemli bir ayrım yaparak söz konusu kavramların tanım ve dolayısıyla sınırlarını yeniden belirlemektedir. Kant, deneyimin sınırlamaları (schranke) içinde tutulan temel ilkeleri *immanent*, ama bu sınırları (grenze) geçecek olanları ise *transsendent* ilkeler olarak adlandırmaktadır.⁸²¹ Anlama yetisinin ilkelerinin olanaklı deneyimin sınırlamaları (schranke) içinde kalarak kullanımı *immanent* kullanım iken, deneyimin sınırları (grenze) ötesinde kullanımı *transsendent* kullanımıdır. Konumuz itibarıyla grenze ve schranke kelimelerinin kullanımı ile immanent ve transsendent

⁸¹⁸ Kant, a.g.e., A 294- B350-351 (Dipnot)

⁸¹⁹ Kant, a.g.e., A 296- B352

⁸²⁰ "(...) Transsendent ve transsendental aynı değildirler. Saf anlama yetisinin yukarıda ortaya koyduğumuz ilkeleri, yalnızca empirik kullanıma uygundur, transsendental kullanıma, e.d. deneyimin sınırlarının [Alm: Erfahrungsgrenze, İng: boundary] ötesine geçen kullanıma değil. Ama bu sınırları [Alm: Schranken, İng: Limits] kaldıran, giderek onları çiğnememizi buyuran bir ilke transsendent olarak adlandırılacaktır." Kant, CPR, A296-B352-353

⁸²¹ Transsendent ve Transsendental ayrımı için Bkz: H. Bülent Gözkan, "Kant ve Transsendental Felsefe", *Kant'ın Şemsiyesi - Kant'ın Teorik Felsefesi Üzerine Yazılar*, s:10 (Dipnot)

kavramları arasındaki ilişkiye değinmek yerinde olacaktır. Kant, olanaklı deneyimin sınırları içerisinde (immanent) olandan söz ederken sınırlama anlamında *schränke*'yi ve deneyimin sınırlarını aşanı (transsendent) ifade ederken ise sınır anlamındaki *grenze*'yi kullanmaktadır.

Sınırlamalar (*schränke/limit*) aşılabılır ancak sınırlar (*grenze/boundary*) aşılamaz. Sınırlamanın –diğer bir deyişle kısıtlamanın- doğası bir hareketlilik içermektedir.⁸²² Örneğin olanaklı deneyimin sınırlarının bilimsel gelişmelere bağılı olarak bugün Kant'ın yaşadığı dönemden daha geniş olduğunu söylemek mümkündür. Ancak sınırlar (*grenze/boundary*) değişmemektedir. Tanrı'nın varolup olmadığı, ruhun ölümlü olup olmadığı ya da evrenin sonsuz olup olmadığı konusundaki sınır taşları [*grenzpfähle*] aynı yerde durmaktadır. Kant'ın sınır kavramına ilişkin söz konusu kullanımı, sınırın ikili doğasına -içine ve dışına- vurgu yapması açısından önemli olduğu gibi bu belirlenenimi sınır anlamına da gelen Kritik-eleştiri süreci sonrasında belirlemesi önemlidir. Böylece bu çözümlemeyi mümkün kılan transsendental felsefe, içkin ve aşkın (transsendent) kullanımlar arasına da keskin bir sınır çizmekte, bunu da yetilere ilişkin a priori unsurların çözümlemesiyle gerçekleştirmektedir.

Dolayısıyla Eleştiri, Kant sonrasında iki yüzyıl boyunca felsefeye yön verme konusundaki başarısını, akla kendi içinden sınır çizme girişimine borçludur. Anlama yetisini *immanent* kullanımla sınırlı tutularak *transsendent* kullanımın engellenmesi ve söz konusu sınırların yetilerin işleyişindeki *transsendental* unsurların çözümlemesinden hareketle yapılması Eleştiri'nin başarısıdır. Geleneksel metafiziğin yanılgısının kaynağı ise söz konusu çözümleme yapılmaksızın dizgeler inşa etmesidir.

Aklımızın kavramlar arasında yaptığı öznel bağıntıların nesnel bir zorunluluk gibi görülmesinden kaynaklanan bu yanılsamaları engellemek mümkün değildir. İnsan aklının doğasından kaynaklana bu yanlış kullanım, bir optik illüzyonun varlığını bilmeye benzetilmektedir. Illüzyon olduğunu bilmek illüzyonu engellemez,

⁸²² “*Schränke: Sınır engeli, ayrıca ‘kısıt’ ve ‘bariyer’.*” Bkz: Enver Orman, “Hegel Felsefesinde Sınır Kavramının Önemi”, s:139

göz aynı yanılsamayla görecektir. Benzer bir biçimde insan doğası gereği bu tür yanılsamalara metafizik konularda da düşecek ve *Eleştiri* sayesinde bunların bir yanılsama (schein) olduğu fark edecektir. Bu anlamda Eleştiri'nin rolü yalnızca olumsuz, bir başka deyişle olamaması gerekeni işaret etmekle sınırlıdır. Eleştiri, aklın bu tür yanılsamaların bütünüyle son bulacağını teminatını veremez. Ancak, Eleştiri'nin –özel olarak transsendental diyalektiğin- görevi; tamamen öznel olan ilkelerin nesnel ilkeler gibi ortaya konulmasını engellemek için hep tetikte olan bir sınır bekçiliği görevini üstlenmektedir.

Kant'a göre duyulardan başlayan bilğimiz, anlama yetisine geçerek akılda son bulmaktadır. *“Akıl ki, görünün gerecini işlemek ve düşüncenin en yüksek birliği altına getirmek için bizde ondan daha yüksek bir yeti yoktur.”*⁸²³ Duyarlığın transsendental unsurları; zaman ve mekân, anlama yetisinin transsendental unsurları kategoriler ve aklın transsendental unsurları ise idelerdir. Anlama yetisi nesneyi kategoriler aracılığıyla kurarken, akıl idelerden hareketle tikeli belirlemektedir. Bu belirlenimi mümkün kılan, kavramlar arasında bağıntılar kurarak sonuçlar çıkaran akıl, bunu bağıntı kategorisi üzerinden gerçekleştirir. Töz-ilinek, neden-etki ve karşılıklı bulunuş olmak üzere üç temel bağıntı kategorisi mevcuttur ve söz konusu çıkarımları yapabilmeyi mümkün kılan ise bu kategorilere karşılık gelen; kategorik, hipotetik ve disjunktif akıl çıkarımlarıdır. Anlama yetisi gibi aklın da mantıksal kullanımı söz konusudur. Bu kullanım sayesinde üçgenin üç açısı olduğu dolaysız bir biçimde bilinirken, bu açılardan birlikte iki dik açya eşit olduğu yalnızca çıkarılabilmektedir. Her akıl çıkarımında anlama yetisi yoluyla bir kural düşünülür, yargı yetisi aracılığıyla bu bilgi kuralın koşulu altına alınır ve son olarak da bilgi kuralın yüklemi dolayısıyla akıl yoluyla a priori belirlenir ki bu belirlenim sonucu oluşturmaktadır.

*“Öyleyse, kural olarak büyük öncülün bir bilgi ve koşulu arasında temsil ettiği ilişki akıl çıkarımının değişik türlerini oluşturur. Buna göre akıl çıkarımları da, anlama yetisinde bilginin ilişkilerini anlatma yollarına göre, tıpkı genel olarak yargılar gibi üç türledür: kategorik-hipotetik ve disjunktif.”*⁸²⁴

⁸²³ Kant, **CPR**, A298-299 / B355

⁸²⁴ Kant, a.g.e., A304-B360

Aklın söz konusu mantıksal kullanımının yanı sıra bir de duyulardan ya da anlama yetisinden ödünç aldığı kavram ve ilkeler üzerine çalışması söz konusudur. Transsendental idealara geçmeden önce Kant, kullandığı kavramların tanımlarını netleştirmektedir. Çünkü Kant’a göre Platon’un idea kavramında bir örneğine rastlanacağı gibi, “(...) kavram yeterince belirlenmediğinde, kendi niyetlerine aykırı olarak konuşmuş ya da giderek düşünmüş olmak bile söz konusudur.”⁸²⁵ Platon’a göre; yüksek akıldan doğarak insan aklına paylaştırılmış olan idealar, kendinde şeylerin kök-imgeleridirler ve kategorilerden farklı olarak yalnızca deneyim için kullanılmazlar.⁸²⁶ Platon’un devlet anlayışında yöneticinin idealardan en çok pay alan kişi olarak tasvir edilmesini değerlendiren Kant’a göre böyle bir eksiksizlik-tamlık hiçbir zaman ortaya çıkamayacak olsa da *ideal* olanın, insanlığı bu ideale yaklaştırmak gibi bir işlevi vardır ve bu nedenle de gereklidir. Ancak, Kant’ın Platon’nun idealar anlayışına yönelttiği eleştiri; idealitenin aklın bir ihtiyacı olarak tanımlanmak yerine ona bir gerçeklik atfedilmesidir.

Teorik alandaki yanılsamaların dışında, insan aklını yanılsamaya götüren pratik alandaki ihtiyaçlardır. Başka bir deyişle akıl sadece doğruluğu belirleme, tümevarım, tümdengelim yapma yetisi değil, aynı zamanda; amaçlar belirlemeye, standartlar koymaya, başlangıçlar ve sonlar belirlemeye ihtiyaç duyan bir yetidir ki bu özellikler pratik akıl tarafından yönetilmektedir.⁸²⁷ Doğa söz konusu olduğundan bize kuralları veren deneyim olsa da ahlaki yasalar açısından deneyim, yanılsamanın kaynağını oluşturmaktadır: “Hiçbir şey yapmam gerekene ilişkin yasaları yapılandan türetmekten ya da onunla sınırlamaktan (Alm: einschränken, İng: limit) daha şiddetli bir kınamayı hak etmez.”⁸²⁸ Bu nedenle Kant, hazineler peşinde koşan aklın delik deşik ettiği bu alanı, ahlak için güvenli bir zemin haline getirmek gerektiğini savunur. Bu amaç doğrultusunda da aklın işleyişini doğru olarak saptamak onun ilke

⁸²⁵ Kant, a.g.e., A314-B371

⁸²⁶ Kant, a.g.e., A313-B370

⁸²⁷ Susan Neiman, “Kant on the Structure of Practical Reason”, **Iyyun: The Jerusalem Philosophical Quarterly**, S. H. Bergman Center for Philosophical Studies, 1999, (55-68), s:57

⁸²⁸ Kant, **CPR**, A318-B375

ve idealarını tam olarak belirlemek gerekmektedir.⁸²⁹ Böylece meşru bilginin alanı belirlenecek ve yanılısamlar bu alanın sınırları dışında tutulabilecektir.

2.4.1. Transsendental İdeler ve Bir Sınır İhlali Olarak Yanılısama

Kant'ın felsefe tarihinde ilk kez yapıldığını ileri sürdüğü bir diğer ayrım da; kategoriler ve ideler arasındaki ayrımdır. Kant'a göre *Saf Aklın Eleştirisi* başka hiç bir şey yapmasaydı bile tek başına söz konusu ayrımı yaparak metafizik araştırmalarına yön vermiş ve felsefe tarihine büyük katkı sağlamış olurdu.⁸³⁰ Bu amaç doğrultusunda kaleme aldığı *Saf Aklın Eleştirisi*'nde Kant bu ayrımı şu sırayı gözeterek belirler. Transsendental Analitik, bilginin mantıksal biçimini, saf a priori kavramların kökenini tespit edilmesini mümkün kılarken, yargıların biçimi ise; deneyimdeki tüm anlama yetisi kullanımını denetleyen kategorilerin tespit edilmesini sağlamıştır. Saf aklın kavramları olan transsendental ideler ise her deneyimin bütününde anlama yetisi kullanımını ilkelere göre belirlemektedirler. O halde transsendental akıl kavramı olan ide, “(...) verili herhangi koşullu bir şey için koşulların toplamının kavramından başka bir şey değildir.”⁸³¹ Ve anlama yetisinin koşullu olan ile yetinmeyerek koşulsuz olana uzanan kullanımının önüne geçmek için bir tür *sınır* görevi görmektedirler.

Kant'a göre anlama yetisinin kavramları olan kategorilerin deneysel olan üzerindeki işlevi meşru bilgiyi verirken, aklın deneyin sınırları ile yetinmeyen doğası onu kendi nesneleri olan ideler hakkında düşünmeye yöneltir. Çünkü “(...) *saf anlama yetisinin akılcı ancak deney sınırları içinde tutulan kullanışı, aklın tüm belirlenimini yerine getiremez.*”⁸³² Metafizik, aklın kendi kendisi ile uğraşması, kendi kavramlarını düşünmeye yönelmesi, deneye gereksinim duymaksızın, deneysel olanın veremeyeceği bir tümlüğe ulaşmak istemesi sonucu oluşmaktadır. Aklın, kullanışları deneye içkin saf anlama yetisi kavramları olan kategorilerden büsbütün farklı kavramlar olan idelere gereksiniminin kaynağı; aklın tamlığı, olanaklı tüm deneyimin toplu birliğine yönelik ihtiyacıdır. Böylece akıl, deneyime içkin

⁸²⁹ Bkz: Kant, a.g.e., A320 B376

⁸³⁰ Kant, *Prolegomena*, s:81-82

⁸³¹ Kant, *CPR*, A322-B370

⁸³² Kant, *Prolegomena*, s:80

(immament) olanla yetinmeyerek -deneyimi aşarak (transsendent)- kendi nesneleri olan ideler hakkında çıkarımlar yapmaya yönelir. Bir başka deyişle; “(...) *akıl, yalnızca anlama yetisi kavramlarının kullanımındaki mutlak bütünlükle ilgilenir ve kategoride düşünülen sentetik birliği mutlak olarak koşulsuz birliğe götürmeye çalışır.*”⁸³³ Buna göre akıl yalnızca anlama yetisi kullanımı ile ilişkilidir. Bu nedenle saf akıl kavramları olan idelerin nesnel kullanımı *aşkın-transsendent*ken, saf anlama yetisi kavramları olan kategorilerin –deneyimle sınırlı- kullanımı her zaman *içkin-immanent*dir.⁸³⁴

O halde ideler, aklın doğasından kaynaklanan zorunlu akıl kavramlarıdır ve aklın kendi doğası tarafından verildiklerinden anlama yetisi ile ilişkilidirler. Tüm deneyimden bağımsız olduklarından transsendental ideler adını alırlar ve tam da bu nedenle deneyimde hiçbir zaman transsendental idelere karşılık gelecek herhangi bir nesne bulunamayacaktır. Tüm görünüşlerin [erscheinung] mutlak bütünü olarak tanımlanabilecek olan ide, bir “*maximumun kavramıdır*”⁸³⁵ Ancak Pratik Aklın Eleştirisi’nde görüleceği üzere söz konusu saf akıl kavramları olan idelerin pratik alanda vazgeçilmez işlevleri mevcuttur. İdeal olanın yerine getirilmesi her zaman sınırlı ve eksik olmaya mahkûmdur. Diğer taraftan ideal olan, aklın ihtiyaç duyduğu mutlak bir tamamlanmışlığı temsil etmektedir. Bu nedenle “(...) *tüm olanaklı amaçların zorunlu birliğinin ideası olduğu için, kökensel ve en azından sınırlayıcı (einschränkende) bir koşul olarak pratik her şey üzerinde bir kural olarak hizmet etmelidir.*”⁸³⁶ Dolayısıyla teorik alanda meşru bilginin sınırı olarak yorumlayabileceğimiz ideler, söz konusu sınırları pratik alana yer açmak için çizmektedirler. Böylece aklın söz konusu saf kavramları, “(...) *doğa kavramlarından pratik kavramlara geçişi olanaklı kılar ve bu yolla ahlaksal ideaların kendilerine aklın teorik bilgileri ile destek ve bağlantı sağlayabilirler.*”⁸³⁷

Anlama yetisinin deneyimi kurmak için kategorilere ihtiyacı varken, idelerin kökeni aklın kendinde mevcuttur. Bu nedenle en sıradan akıl bile söz konusu ideleri

⁸³³ Kant, **CPR**, A326, B383

⁸³⁴ Kant, a.g.e., A327, B383

⁸³⁵ Kant, a.g.e., A327, B384

⁸³⁶ Kant, a.g.e., A328-329, B385

⁸³⁷ Kant, a.g.e., A329, B386

kendine konu edinerek bir takım çıkarımlar yapmaya çalışmaktadır. Kant'a göre zorunlu akıl kavramları olan idelerin nesneleri deneyde verilemez. Diğer taraftan ideler, aklın –sınır tanımayan doğası gereği- kolayca kuruntuya (schein) kapılmasından kaynaklanan meşru olmayan bir kullanıma neden olmaktadır. Kuruntu ya da yanılsama (schein), aklın özneye yol gösterme konusunda düzenleyici bir işleve sahip olan ideleri, kendi başına şey'e bağlaması sonucu oluşan, bir başka deyişle yargının öznel temeli nesnel sayıldığında meydana gelmektedir.⁸³⁸ Bu nedenle saf akıl kavramları olan idelerin kategorik çıkarımları mümkün kılması meşru bir kullanım iken, aklın bu kavramlara bir gerçeklik atfetmesi bir sınır ihlalidir.

Kant'a göre metafizik tarihi, bu tür yanılsamaların tarihidir. Aristoteles'in kategorik çıkarımları mümkün kılan kavramlardan hareket ederek varlık ile ilgili sonuçlara varmasını eleştiren Kant, bunun meşru bir kullanım olmadığını dolayısıyla bir yanılsama olduğunu savunur. Kategorik çıkarımların meşru olmayan kullanımı ruh idesine bir gerçeklik atfetmeye götürürken, hipotetik çıkarımların meşru olmayan kullanımı evren hakkındaki meşru olmayan çıkarımların –yanılsamaların- kaynağını oluşturmaktadır. Disjunktif çıkarımlar ise, tüm düşünülür olanların toplamı olan Tanrı'ya ilişkindir. Dilsel-kavramsal olandan hareketle varlık hakkında bilgi iddiasında bulunmaya geçmenin meşru olmadığını savunan Kant, aklın meşru olmayan kullanımını eleştiriye açmaktadır.

“Kant ‘dialektik’ten kuruntunun mantığı (die Logik des Scheins)’i anlar. Bu kendisinden önce özellikle ‘alanlar metafizikçileri’nde rastlanan, aklın bir kullanışı; yanlış bilgi olan bir sonucun çıktığı bir akıl yürütme veya yanlış çıkarımlardır. Kendisi bunun eleştirisini yapar ve yaptığına transzendental dialektik der”⁸³⁹

Kant'ın Eleştiri'de önem verdiği noktalardan biri de bilgi türlerini ayırmanın yanı sıra bu bilgi türlerine ait kavramların kaynaklarını da belirlemektir. Bu yapılmaksızın metafizik, bir rapsodiden öte gidemeyecektir.⁸⁴⁰ Dolayısıyla Kant'ın

⁸³⁸ Kant'a göre yanılsama, yargıda ortaya çıkmaktadırlar. Mantık kurallarının ihlal edilmesi *mantıksal yanılsamaya* neden olurken, *transsendental yanılsama* aklın doğasından ve işleyişinden kaynaklanmaktadır. Aklın bazı öznel kural ve maksimleri nesnel ilkeler olarak görmesinden kaynaklanan transsendental yanılsama, kaçınılmazdır. Bkz: Kant, **CPR**; A293-294/B350-351, A297, B353, A 644, B672

⁸³⁹ İoanna Kuçuradi, **Çağın Olayları Arasında**, 2.bs., Ankara, Ayraç Yayınevi, 1997, s:102

⁸⁴⁰ Kant, **Prolegomena**, s:82 (129.par.)

bilgi felsefesi gerek anlama yetisinin gerekse aklın kavramlarının kaynağı, sayısı ve sınıflandırılması üzerine dayanır. Bu tasnif, meşru bilginin olduğu kadar meşru olamayanın da sınırlarının çizilmesini mümkün kılacaktır. Kant’a göre kategoriler, sadece deneysel olan üzerinde bir işleyişe sahip olduğundan, ilkeleri ancak deneyle sorgulanabilir. Aklın saf kavramları olan ideler ise, deneyde verilmedikleri için ilkeleri deneyle doğrulanamadığı gibi yanlışlanamamaktadır.

“Bu nedenle bunlarda [aklın idelerinde] gizlenecek yanılgıyı saf akıldan başkası bulamaz, bu da çok zordur, çünkü akıl ideleri aracılığıyla doğal bir biçimde diyalektik olur ve bu kaçınılmaz kuruntu, şeylerin herhangi bir nesnel araştırılmasıyla değil, sırf öznel bir araştırma ile –idelerin kaynağı olan aklın kendisinin araştırılmasıyla- sınırlar [Schränken] içinde tutulabilir.”⁸⁴¹

Kant, söz konusu kuruntuların kaynağını ve işleyişini Saf Aklın Eleştirisi’nin Transsendental Diyalektik bölümünde ele alarak, aklın ideleri olan; ruh, evren ve Tanrı ile ilgili bilgi iddiaları, söz konusu yanılsama-kuruntunun [Schein] örnekleri olarak sunmuştur. Ruh hakkında yapılan açıklamalar sahte çıkarımlar olan *paralogismlere* yol açarken, evren hakkında yapılan sahte çıkarımlar *antinomilere* yol açmaktadır. Tanrı hakkında yapılan meşru olmayan çıkarımlar ise; aklın kendi nedensel işleyişini meşru olmayan bir biçimde genişleterek, düşünülebilir olanların bütününe temsil eden Tanrı idesine gerçeklik atfetmesinden kaynaklanmaktadır.

Aklın idelerinin a priori olduğu düşüncesini reddeden Kant, bu idelerin ancak aklın kendi ediminden –akıl çıkarımlarından- kaynaklandığını ileri sürmektedir. Kategorileri anlama yetisinin yargılarından çıkaran Kant, akıl idelerini de akıl çıkarımlarının üç işlevinde bulur. Buna göre; kesin (apodiktik) çıkarımlarda; düşünen öznenin koşulsuz birliği olarak Ruh, koşullu (hipotetik) çıkarımlarda; verili koşulların dizgesindeki mutlak koşulsuzun ideası olarak Evren ve son olarak ayırıcı (disjunktif) çıkarımlarda; düşüncelerin tüm nesnelerinin koşulunun mutlak birliği olarak Tanrı idesinin sırasıyla; psikolojik, kozmolojik ve teolojik yanılsamalara yol açtığı savunulmaktadır.⁸⁴² Söz konusu üç ide, bir tür yanılsama mantığı olan diyalektiğin ortaya çıkmasına neden olduğundan, Saf Aklın Eleştirisi’ndeki Transsendental Diyalektik de sırasıyla rasyonel psikolojinin argümanlarındaki

⁸⁴¹ Kant, a.g.e., s:82 (128.par.)

⁸⁴² Kant, CPR, A334-335, B391- 392, Prolegomena, s:83, (130.par.)

paralogismleri⁸⁴³, rasyonel kozmolojinin argumanlarındaki antinomileri ve rasyonel teolojinin argumanlarındaki saf aklın idealini çözümlemek üzere bölümlenir.

Aklın idelerinin anlama yetisinin işleyişine bir katkısı olmadığı gibi, idelere ilişkin bilgi sahibi olunması durumunda söz konusu bilgi, ahlak alanında özgürlüğün kaybına yol açacaktır. Ruhun ölümlü ya da ölümsüz olduğuna dair bilgi deneyimden elde edilen bilgileri açıklamak için kullanılamaz. Benzer bir biçimde, dünyanın başlangıcı ve sonuna dair bilgi sahibi olmak, dünyada olup bitenin anlamlandırılmasında bir işleve sahip değildir. Doğa felsefesi konusunda ise Tanrı'nın varlığından ya da yokluğundan hareketle yapılacak açıklamalar doğa felsefesi yapmaya engel teşkil etmektedirler. Kant'ın bu noktada getirdiği eleştirisi anlama yetisinin işleyişinin aklın ideleriyle birleştirilerek kullanılmasıdır. Bu kullanım “(...) büsbütün olanaksızdır ve nesnesi ya da anlamı yoktur.”⁸⁴⁴

Dolayısıyla, Saf Aklın Eleştirisi, aklın anlama yetisinin deneyim üzerindeki meşru işleyişle elde ettiği koşullu olanın bilgisi ile yetinmeyerek, bu koşullu bilgiyi aklın saf kavramları olan ideler ile birleştirmesi ve koşulsuz olana ulaşma girişiminin eleştirisidir. Saf akıl hiçbir zaman doğrudan doğruya nesneler ile ilişkili olmadığından anlama yetisi kavramları-kategoriler ile ilişkilidir. Kategorilerin işleyişi düşünüldüğünde, Transsendental ideaların ilişkili olduğu herhangi bir nesne olmadığından, idealar ile herhangi bir nesnel tümdengelim olanaklı değildir. Ancak bu ideaların aklın doğasından kaynaklanan öznel bir türetilişi söz konusudur. “*Kendi kendinin (ruhun) bilgisinden evrenin bilgisine ve bunun aracılığıyla kök-varlığa ilerleme öylesine doğal bir ilerleyiştir ki, aklın öncüllerden sonuca mantıksal ilerleyişine benzer görünür.*”⁸⁴⁵

⁸⁴³ “Paralogism, mantıkta biçimsel olarak geçersiz olan kıyas için kullanılan terimdir.” Simon Blackburn, **Dictionary of Philosophy**, New York, Oxford University Press, 1996, s:277

Ancak burada bahsedilen biçimsel mantık hatalarından ziyade, temelini insan aklının doğasında bulan transsendental paralojizm'dir. (Kant, **CPR**, A341, B399)

⁸⁴⁴ Kant, **Prolegomena**, s:84 (132.par.)

⁸⁴⁵ Kant, ilgili bölümün sonuna CPR'nin ikinci basımında aşağıdaki önemli notu eklenmiştir: “*Metafiziğin araştırmasının gerçek amaçları olarak yalnızca üç ideası vardır: Tanrı, Özgürlük ve Ölümsüzlük, öyle bir yolda ki, ikinci kavramın birinci ile bağlandığı zaman, zorunlu bir vargı olarak üçüncüye götürmesi gerekir. (...) İdealara doğal bilim ile ilgili olarak değil, ama yalnızca doğanın ötesine geçmek için gereksinir. (...) Tanrıbilimi ve Ahlakı ve bu ikisinin birleşmesi yoluyla Dini ve dolayısıyla varoluşumuzun en yüksek ereklere, başka hiçbir şey değil ama yalnızca pratik akıl yetisi üzerine bağımlı kılacaktır.(...)*” Kant, **CPR**, A337, B394

Dolayısıyla saf aklın doğal işleyişinden kaynaklanan bu türetilişe dayalı argumanların epistemolojik bir değeri olup olmadığını araştırmak, Eleştiri'nin görevidir. Bir başka deyişle soruyu şu şekilde sormak mümkündür: aklımızın doğal eğilimi sonucu, deneyimden bağımsız çalışması durumunda yapılan çıkarımların epistemolojik değeri nedir? Ya da Kant'ın meşhur sorusunu tekrar hatırlayacak olursak: “*Düşüncenin öznel koşulları hangi hakla (quid juris?) nesnel geçerlilik iddiası taşıyabilir?*”⁸⁴⁶ Bu soruya cevap vermeyi amaçlayan Eleştiri böylece -çoğu kez anlama yetisi kavramları ile karıştırılan- akıl kavramlarının (ide) köken ve sayılarını belirleyerek, “(....) *saf akıl için özel bir alan belirlemeyi ve sınırlamayı (eingeschränkt)*”⁸⁴⁷ ummaktadır.

2.4.1.1. Ruh İdesi ve Saf Aklın Paralojizmleri

Kant, Transsendental Diyalektik'in ikinci kitabına saf aklın paralojizmlerini çözümleyerek başlar. Mantıksal paralojizmlerin sebebi çıkarımlardaki biçimsel hatalar olsa da burada konu edilen, kaynağını insan aklının doğasında bulan paralojizmlerin transsendental zeminidir. Kant'a göre ‘*Düşünüyorum*’ yargısı “(....) *genel olarak tüm kavramların ve ayrıca tüm transsendental kavramların taşıyıcısıdır (...)* ve *tüm düşünceyi bilince ait göstermeye hizmet eder.*”⁸⁴⁸ Aynı zamanda ‘*Düşünüyorum*’ yargısı; iç duyuların nesnesi olan düşünen *ben* ve dış duyuların nesnelerini birbirinden ayırt etmeyi mümkün kılmaktadır. Dolayısıyla ‘*Düşünüyorum*’ sayesinde ortaya çıkan yarılma ile özne ve nesne arasındaki ayrımın oluşması ve öznenin yetileri aracılığıyla kurulan bir tasarım olan nesnenin ve bu tasarımın faili olan öznenin kurulma mekânı olarak *Ben'in* düşünülebilmesi mümkün olabilmektedir. Söz konusu mekân empirik değil tamamen transsendental bir zemindir. “(....) *iç algı, yalnızca ‘Düşünüyorum’ apperceptionundan başka bir şey değildir ve giderek transsendental kavramlar bile onun sayesinde olanaklı hale gelirler.*”⁸⁴⁹

⁸⁴⁶Kant, CPR, A89, B122

⁸⁴⁷Kant, a.g.e., A338, B396

⁸⁴⁸ Kant, CPR, A341, B399

⁸⁴⁹ Kant, a.g.e., A343, B401

Kant'ın rasyonel psikolojiye yönelttiği eleştirilerin kavranabilmesi ve bu alanda çizdiği sınırların takip edilebilmesi için *Ben bilinci* hakkındaki düşüncelerinin dikkatle incelenmesi gerekmektedir. *Ben bilincini* Kant'a göre deneysel ve transsendental ben bilinci olarak ikiye ayırmak mümkündür.⁸⁵⁰ *Deneysel-görüşel ben bilinci*, iç duyumda ortaya çıkan ve dolayısıyla zamana tabi olduğu için bizim için bilinebilir mahiyete sahip ben bilgisidir. *Transsendental Ben bilinci* ise deneyimde ortaya çıkmayan ancak deneyimi mümkün kılan unsurların birliğini sağlayan zemindir.⁸⁵¹ Dolayısıyla bilgiyi mümkün kılmasına rağmen kendisi hakkında bilgi sahibi olamadığımız *Saf Ben bilinci*dir. Kant'ta tüm deneyim, duyarlılığın a priori formları olan mekân ve zaman sayesinde bizim için bir duysal görü haline geldiğinde kurulmaya başlamakta, hayal gücünün sentez eylemi ve anlama yetisinin eylemi aracılığıyla yargıda inşa olmaktadır. Apperception eylemi ile özne, deneyimi kuran varlık olarak kendi bilincine vardığında ve aklın yargılar üzerindeki eylemi ile bir bütünlük içine sokulduğunda kurulmuş ve özne için bir nesne haline gelmiş olmaktadır.

“Bizi, deneyimin ve tüm tezahürlerin sınırlarını zorunlu olarak aşmaya zorlayan ‘koşulsuz olan’dır ve akıl, koşullar dizisini tamamlamak için zorunlu ve haklı olarak kendinde şeylerde ‘koşulsuz olan’ı talep eder.”⁸⁵²

Bu noktada iki sınırdan bahsetmek mümkündür. İlk sınır; aklın idelere gerçeklik atfederek ihlal ettiği sınır, ikincisi ise; nesnenin ve bilginin inşasında kurucu rolü üstlenen ve tüm inşa faaliyetlerini bir bütünlük içinde tutan *Saf Ben*’in kendisinin bizatihi bir sınır olmasıdır. Kant’a göre deneyimi mümkün kılan fiillerin mekânı olarak *Saf Ben*’in kendisi hakkında bir şey söylemek mümkün değildir, onun bir kavram olduğu bile söylenemez. Söyleyebilecek tek şey, nesnenin kurulmasında

⁸⁵⁰ Kant, a.g.e., A207, B252

⁸⁵¹ “Kant ‘Ben’in kalıcılığını, deneyimlenenin kendi başına olan cihetine dayandırma yoluna gitmiştir. Kant, dolaysız temas halinde olunanı sadece amprik olanla sınırladığı için, algı deneyimi içerisinde aktörün kalıcılığının dayandırılabilmesi yegâne zemin, amprik olanın kendi-başına ciheti olmuştur. Oysa Ben’in kalıcılığı deneyimlenenin kendi-başına olan cihetine dayandırılmaz. Amprik görüşte mevcut olan temsillerin kalıcılığı öncelikle söz konusu temsillerin ortaya çıktıkları form ya da kap olarak uzayın kalıcılığına bağlıdır. Uzayın kalıcılığı ise, Kant’ın düşüncesinin aksine bir zemini gerektirmektedir.”

Ahmet Ayhan Çitil, “Çağdaş Sosyal Bilim Anlayışlarının Eleştirisinden Hareketle Sahne Kuramına Bir Giriş”, **Kavram Geliştirme-Sosyal Bilimlerde Yeni İmkânlar**, Ed: Kübra Bilgin Tiryaki ve Lütfi Sunar, İstanbul, İlem Kitaplığı, Nobel Yayın, 2016, s:28

⁸⁵² Kant, a.g.e., BXX

sürecine eşlik eden bir bilinç olduğudur.⁸⁵³ Saf Ben'in bilgiye konu olmaması, görmenin koşulu olması nedeniyle gözün kendisinin görmenin nesnesi olamamasına benzetilebilir.⁸⁵⁴ Dolayısıyla Saf ben, bir sınır kavramı [grenzebegriff] olarak değerlendirilebilir. “(...) bir başka deyişle Kant'çı özne yine sınırlarını görür ve bilemez.”⁸⁵⁵ Kant, Saf Ben ile ilgili olarak onun bilinemezliği -dolayısıyla sınırın kendisi- dışında bir bilgi vermeyerek eleştirdiği metafizikçiler ile aynı hataya düşmekten kaçınmıştır.⁸⁵⁶

*“Transsendental özne=x'in icra ettiği bir fiil, yani transsendetal Apperzeption fiili yoluyla 'Saf Ben' tesis ediliyor; 'saf ben'in kendini idrak etmesi, ancak düşünce yoluyla kendisini kendisine temsil etmesiyle mümkündür. Bu temsil saf bir temsildir ve Kant bu temsili 'düşünüyorum' [Ich denke] temsili olarak adlandırmaktadır.”*⁸⁵⁷

O halde geleneksel metafizikçilerin iddia ettiği gibi- Saf Ben'in bilgiye konu olması mümkün değildir Saf Ben sadece tecrübeye birlik sağlamaktadır. Bu nedenle de Saf Ben'e dair bilgimiz, tecrübeyi olanaklı kılan unsurların zemininde yer alması ve bu unsurları bir arada tutma –bir bene ait kılma- görevini üstlenmiş olması ile sınırlıdır. Kant, Saf Aklın Paralojizmi bölümünde rasyonel psikolojinin temsilcileri olan Baumgarten, Wolff, Descartes ve Spinoza'nın ruh anlayışlarını eleştirmektedir.⁸⁵⁸ Rasyonel psikolojide ileri sürülen dört iddiayı ele alarak eleştiren Kant, bunların kıyastaki hatalardan kaynaklandığını savunur. Ruha ilişkin iddialar sırasıyla şöyledir ruh; bir tözdür, yalındır, sayısal olarak özdeştir ve uzaydaki olanaklı nesnelerle ilişki içerisinde.⁸⁵⁹ Rasyonel Psikolojinin ileri sürdüğü söz

⁸⁵³ Kant, a.g.e., A346, B404

⁸⁵⁴ “Compare: a presupposition form y seeingis that I have eyes. My eyes, with which I see, cannot therefore be among the objects that I see.” Hartnack, Justus, **Kant's Theory of Knowledge: An Introduction to the Critique of Pure Reason**, Çev: M. Holmes Hartshorne, Indianapolis, Hackett Publishing Company, 1967, s:104

⁸⁵⁵ Yücel Dursun, “Bilme Bakımından Kantçı Öznenin Sınırları”, **Muğla Üniversitesi Uluslararası Kant Sempozyumu Bildirileri Kitabı**, Ed: Nebil Reyhani, Ankara, Vadi Yayınları, 2006, s:53

⁸⁵⁶ “Kant'ın Bilgi Teorinde Öznenin Kurucu Rolü” başlıklı yüksek lisans tezinde Kant'ın *Saf Ben* ve *Transsendetal Özne=x* gibi terimleri kullanarak geleneksel metafizikçilere yönelttiği eleştirilerin nedeni olan türden bir hata yaptığını ileri sürmüştüm. (Bkz: a.g.e., s:92-93) Ancak Kant'ın söz konusu kavramları *sınır kavramlar* olarak kullanmasının söz konusu eleştiriye geçersiz kıldığını anlamamız mevcut çalışma sayesinde olmuştur. (E.P.)

⁸⁵⁷ H. Bülent Gözkan, “Saf Aklın Eleştirisi'nde Ben'n Kuruluşı”, **Kant'ın Şemsiyesi-Kant'ın Teorik Felsefesi Üzerine Yazılar**, s:117, 233, 236

⁸⁵⁸ Ian Proops, **Kant's First Paralogism**, Philosophical Review, New York, Cornell University, Vol. 119, No. 4, 2010, (449-495), s:450

⁸⁵⁹ Kant, **CPR**, A344, B402

konusu kıyas Kant tarafından çözümlenerek, yapılan çıkarımın geçersizliği ortaya konulmuştur.

“Cevher, temsili [Alm: Vorstellung], yargılarımızın mutlak öznesi olan ve buna bağlı olarak başka bir şeyin belirlenimi olarak kullanılamayan şeydir. Düşünen bir şey olarak Ben, tüm mümkün yargılarımın mutlak öznesiyim ve Ben’in kendime ilişkin bu temsil, başka hiçbir şeyin yüklemi olarak kullanılamaz. O halde, Ben düşünen bir şey olarak (ruh) bir cevherim.”⁸⁶⁰

İlk cümle büyük öncül, ikinci cümle küçük öncül ve son cümle sonuç önermesi olarak kabul edildiğinde orta terim olan *mutlak özne* büyük ve küçük öncüllerde farklı anlamlarda kullanılmaktadır.⁸⁶¹ Büyük önermede mutlak özne; her bakımdan görüde verilebilir olan, küçük öncülde ise bilincin birliğini temin eden dolayısıyla bilgiye konu olmayan bir varlıktan söz edilmektedir. Böylece sonuç, *muğlak yanıltıcılık*⁸⁶² (*per sophisma figurae dictionis*) nedeniyle bir kıyas hatasına dayandığından geçersiz bir kıyastır.⁸⁶³ Yukarıda da belirtildiği gibi Kant, *ben bilinci* konusunda önemli bir ayrım olduğunu düşünmektedir. Deneysel ve Transsendental Ben bilinci ayrımı bu kıyasta dikkate alınmadığından mutlak özne (ben-ruh) farklı anlamlarda kullanılmıştır. Kant’a göre bu paralogismin sebebi de budur. Kant’ın Rasyonel Psikolojiyi eleştirerek belirlediği geçilmemesi gereken sınır; “(...) rasyonel psikolojinin ruhun cevher oluşundan yola çıkarak ruhun sürekliliği gibi mümkün tecrübe alanının ötesine geçen çıkarımlarda bulunmamasıdır.”⁸⁶⁴ Bu paralogismi daha iyi anlayabilmek için Kant’ın cevher ile ilgili sunduğu açıklamaları içeren Birinci Analojiye bakmak yerinde olacaktır.

“Zaman geçmez, ama onda değişebilirin varoluşu geçer. Öyleyse, kendisi değişmeksizin kalıcı olan zamana tezahürde [Erscheinung] varoluşunda değişmez olan, bir başka deyişle, töz karşılık düşer. Ve yalnızca tözde tezahürlerin ardışıklık ve eşzamanlılıkları zamana göre belirlenebilir.”⁸⁶⁵

Zamanın belirlenmesi ancak kalıcı ve değişmeyen bir cevher varsayıldığında mümkün olmakta, bu nedenle de anlama yetisinin kategorilerinden biri olan cevher

⁸⁶⁰ Kant, a.g.e., A348, B410-411

⁸⁶¹ Tobias Rosefeldt, **Subjects of Kant’s First Paralogism, Kant – Philosopher of Mind**, (Ed.) A. Gomes, A. Stephenson, Oxford, 2016, s:10

⁸⁶² Allen W. Wood, **Kant**, Çev: Aliye Kovanlıkaya, Ankara, Dost Kitapevi, 2009, s.118

⁸⁶³ Kant, **CPR**, B 412

⁸⁶⁴ Aykut Küçükparmak, **Kant’a göre Bilgi ve Metafiziğin İmkânı**, İstanbul, İz Yayıncılık, 2017, s.202

⁸⁶⁵ Kant, **CPR**, A144 B183

kategorisinin tüm mümkün deney nesnelere uygulanması gerekmektedir. Ancak bu kullanımın sınırı şudur: Cevher kategorisi ancak görüsel karşılığı olan deneyim nesnelere uygulanabilir. Genellikle cevher tanımlarında sıklıkla yer verilen “*değişenin ardında değişmeden kalan şey*”⁸⁶⁶ ifadesini dile getirebilmemizin arkasında yatan da cevher kategorisinin söz konusu kullanımıdır. Fakat ruh bir cevher olarak düşünülerek hakkında bilgi iddiasında bulunulduğunda söz konusu sınırlar ihlâl edilmiş olacaktır.

O halde birinci paralogizmde; Ruh ile töz kavramları aracılığıyla yapılan çıkarım meşru değildir. Çünkü sadece görüsel karşılık üzerinde bir işleyişe sahip olan töz-cevher kategorisi, bir akıl idesi olan ruh-ben ile ilişkilendirilerek, ruhun kalıcılığı hatta giderek ölümden sonraki varlığı hakkında meşru olmayan çıkarımlar yapılmaktadır. Geleneksel metafizik tarihinin sıklıkla yaptığı bu yanlış çıkarıma ilişkin olarak Kant adeta yine: *Hangi hakla? (Quid Juris?)* sorusunu sormaktadır. Çünkü insanın sahip olduğu yetilerin işleyişi düşünüldüğünde bu tür konularda bilgi iddiasında bulunmanın imkânı yoktur.

“Zamanda kalıcı olan bir şey olduğunu, bileşik değil de basit olduğunu, hatta bir andaki düşüncemizle bir başkasındaki düşüncemizin veya bir şeye dair düşüncemizle bir başkasındaki düşüncemizin failinin aynı olup olmadığını dahi bilemeyiz.”⁸⁶⁷

İkinci paralogizmde Kant, ruhun yalın olmasına ilişkin rasyonel psikoloji iddiasına yönelik bir eleştiri getirmektedir. Kant Rasyonel Psikolojiyi, “(...) *apperceptionun biçimsel önermesinin düşünen bir özneye meşru olmayan bir biçimde dönüştürdüğü için eleştirir.*”⁸⁶⁸ Temel olarak bu eleştiriye konu olan kıyas; “*Eylemi birçok şeyin bileşimi olarak değerlendiremeyecek olan şey yalındır. Ruh veya düşünen ben, böyle bir şeydir. Dolayısıyla ruh yalındır.*”⁸⁶⁹ biçiminde ifade edilebilir. Büyük öncül, düşünmenin tek bir düşünen öznenin etkinliği olarak tanımlanmaması anlamında düşünce özneye bir yalınlık atfeder. Küçük öncül eleştirisi ise; düşüncenin ruh veya düşünen Ben’in *mutlak birliği* olduğu iddiası, deneyime

⁸⁶⁶ Bkz: Ahmet Cevizci, **Felsefe Sözlüğü**, s.669

⁸⁶⁷ Allen W. Wood, **Kant**, s.119

⁸⁶⁸ Howard Caygill, **A Kant Dictionary**, s.340

⁸⁶⁹ Kant, **CPR**, A356

konu olmadığından bilinemez.⁸⁷⁰ Kant, rasyonel psikolojiyi, ruhun basitliğinden hareketle onun ölümsüzlüğüne sıçrayan meşru olmayan akıl yürütme nedeniyle eleştirmiştir. Kant'a göre ruhun basitliği ya da yalınlığı hakkında yapılacak açıklamalar, insanın bilme yetilerinin meşru kullanım alanını haksız yere genişletmesinden kaynaklanan paralojizmlerdir.

Nesneyi öznenin yetileri aracılığıyla kurulan bir tasarım olarak tanımlayan Kant'a göre, nesnenin öznenen bağımsız varlığını –varsa bile- bilmemiz olanaksızdır. Benzer bir biçimde ruh ile düşünen bir varlık kast ediliyorsa bu durumda bunun madde ile aynı türden olup olmadığını bilmemiz de mümkün olmayacaktır.⁸⁷¹ Dolayısıyla ruhun yapısı hakkında soru sormak aklın doğası nedeniyle bir ihtiyaç olsa da bu soruya cevap verilemeyecek olması yine aklın sınırlı doğasından kaynaklanmaktadır. Bununla birlikte insanın yalın bilincini bilmesi de söz konusu olamaz. Çünkü bilinç, nesneyi kuran zemin olduğu gibi aynı zamanda bu tasarımı yapan varlık olduğunun bilincidir. Dolayısıyla nesneden bağımsız bir bilinç bilgisi mümkün değildir.

*“Ben, bir kavram değil (...) iç duyu nesnesinin adıdır. (...) Ben, insan, kendim için bir dışsal duyu nesnesi; dünyanın bir parçasıyım. (...) Ben, insan, bir dünya varlığıyım ve kendim de dünyaya aitim. Şeylerin tümü benim içimdedir, hem de dışımda (extra; prater deŕil)”*⁸⁷²

Dolayısıyla akıl için düzenleyici işlevi olan ruh idesine, geleneksel metafizik tarafından gerçeklik atfedilmiş ve metafizik yanılsamaların kaynaklarından birine dönüşmüştür. Oysa Kant'a göre ruh, bir töz olarak tanımlandığında ya da kalıcılık özelliği ruha atfedildiğinde herhangi bir bilgi elde edilemez. Çünkü *“İçerik olmaksızın düşünceler boş ve kavramlar olmaksızın görüler kördür.”*⁸⁷³ Ruhun kalıcılığına ancak yaşamdan hareket edilerek gidilebilir. Bütün olanaklı deney ancak yaşamda mümkündür. Dolayısıyla yaşam sonrasında ruhun kalıcı olup olmadığına dair bir çıkarım meşru olmayan bir çıkarımdır. Kant, geleneksel metafizik alanlarından biri olan rasyonel psikolojinin töz kavramı kullanımını eleştirerek,

⁸⁷⁰ Béatrice Longuenesse, I, Me, Mine: Back to Kant and Back Again, Oxford, Oxford University Press, 2017, s:258

⁸⁷¹ Kant, **CPR**, A360

⁸⁷² Kant, **Fragmanlar**, s:23

⁸⁷³ Kant, **CPR**, A51, B75

metafizikçilerin sınır tanımaksızın kullandıkları ruh idesinin varlığına dair hiçbir meşru kanıtın bulunamayacağını savunmaktadır. Tüm algıların bir zeminde birleşmesi gerektiğini fark eden anlama yetisinin varsaydığı bu ilkeyi, hiç çekinmeden ruh kavramına uygulamakla kalmayıp ruhun ölümsüz olduğu çıkarımında bulunmak Kant’a göre paralojizmdir.⁸⁷⁴

*“Böylece bütün rasyonel psikoloji başlıca desteği ile birlite yıkılır. Burada da tıpkı başka yerlerde de olduğu gibi, yalnızca kavramlar yoluyla (...) ve olanaklı deneyim ile hiçbir bağıntı olmaksızın bilgimizi genişletmeyi umamamız. Çünkü (...) onunla genel olarak hiçbir deneyimde karşılaşılamaz ve dolayısıyla ona nesnel geçerliği olan bir kavram olarak ulaşmanın hiçbir yolu yoktur.”*⁸⁷⁵

Kant’ın üçüncü paralogism eleştirisi ise *“Değişik zamanlarda kendisinin sayısal özdeşliğinin bilincinde olan şey bir kişidir (personalitât). Ruh böyle bir şeydir. O halde ruh kişidir.”*⁸⁷⁶ çıkarımına yöneliktir. Rasyonel psikolojinin iddiası ruhun farklı zamanlarda bir ve aynı ruh olduğunu düşüncesine dayanır. Ruhun zamanın farklı kesitlerindeki birliğine yönelik eleştiri, Kant’ın *emprik ben* ve *transsendental ben* arasında yaptığı ayırım gözardı edilerek kavranamaz. Kant’ın eleştirisi, Ben’in zamanın tüm anlarındaki birliği *Saf Ben* söz konusu olduğunda bilinemez. Çünkü *Saf Ben* söz konusu deneyimleri mümkün kılan mekânın kendisidir. Ruhun özdeşliği, düşüncelerimizin ve onların tutarlılığının biçimsel koşulunu verse de ruhun sayısal özdeşliğinin kanıtını vermez. Dolayısıyla *Saf Ben*’in sayısal özdeşliğinin bilgisinden söz edilemez. Söz konusu çıkarımda; ruhun farklı zamanlarda özdeş kalan birliği düşüncesinden hareketle, düşüncenin biçimsel koşulunun öncülü, meşru olmayan bir şekilde genişleterek bir cevhere dönüştürülmektedir.⁸⁷⁷

*“Öyleyse benim kendi bilincimin değişik zamanlardaki özdeşliği yalnızca düşüncelerimin ve bunların bağlantılarının biçimsel bir koşuludur, ama hiçbir zaman benim öznenin sayısal özdeşliğini tanıtlamaz.”*⁸⁷⁸

⁸⁷⁴ Kant, **Prolegomena**, s:88-89 Dipnot

Kant’ın Rasyonel psikoloji ve Descartes’in eleştirisi için Bkz: Çoşkun Şenkaya, “Düşünenin Düşünüyorum’da Düşündüğü: Kant’ın Cogito Eleştirisi”, **Felsefi Düşün**, Ed: Aliye Karabük Kovanlıkaya, Sayı: 3, 2014, s; 142

⁸⁷⁵ Kant, **CPR**, A361

⁸⁷⁶ Kant, a.g.e., A363

⁸⁷⁷ Howard Caygill, **A Kant Dictionary**, s.340

⁸⁷⁸ Kant, **CPR**, A363

Kişilik (*personalität*) kavramı, Trassendental Felsefe içerisinde ancak belirlenimlerinde apperception yoluyla tam bir bağlantının olduğu öznenin birliği olarak bir anlam taşımaktadır. Yetilerimizin doğasının dayattığı sınırlar gereği kişilik hakkında bu bilginin ötesinde bilginizi genişletme imkânı yoktur. Çünkü “(...) *düşünen özne bile içgöründe kendisi için sırf bir görünüşdür diyen Teorik Eleştirinin (...) savı da Pratik Aklın Eleştirisi’nde tam olarak doğrulanır (...)*”⁸⁷⁹ Bu düzeyde bir bilgi ise, pratik kullanım için gerekli ve yeterlidir. Farklı zaman dilimlerinde kendisinin sayısal özdeşliğinin bilincinde olan şey olarak kişilik, ancak tüm diğer deneyimleri bir arada tutan ve bunu yapan varlık olarak kendisinin bilincinde olma imkânı ile sınırlıdır. Akıl doğası gereği bu sınırın ötesine geçerek ruhun ölümlü ya da ölümsüz olduğuna dair çıkarımlar yapmak istese de, Kant’a göre bu alanda bir bilgi iddiasında bulunmamak eleştirel felsefenin kazandırdığı bir sınır refleksidir.

Son paralogismi ise Kant, Saf Aklın Eleştirisi’nin birinci basımında; rasyonel psikolojinin idealizm anlayışı ile transsendental idealizm anlayışını karşılaştırarak ele alır. Kant, dış dünyanın gerçekliğini tartışmaya açan ve dış dünya hakkında bilinebilecek olanın kendi varlığımızdan ve ona ilişkin algımızdan ibaret olduğunu savunan idealizm anlayışını eleştirmiştir. Transsendental idealizme göre tezahürler [Erscheinung] kendinde-şey’ler değil, öznenin yetilerince kurulan tasarımlardır. Bu nedenle “*Aşkın felsefe bir idealizmdir: çünkü özne kendi kendini kurar. İnsan uzamda ışıkla görür, ışığı görmez.*”⁸⁸⁰ Buna karşın transsendental realizm, uzay ve zamanın öznenin bağımsız bir varlığı olduğunu, tezahürlerin ise öznenin bağımsız olarak varolan kendinde şey’ler olduğunu düşünmektedir.⁸⁸¹ Saf Aklın Eleştirisi’nin ikinci basımında Kant dördüncü paralogismi, ruh-ben’in fiziksel nesnelerden bağımsız bir varlığı olup olmadığına dair iddialara yönelik olarak ele almaktadır.

Transsendental felsefenin yeni özne ve nesne anlayışına göre; “(...) *özne kendi kendini nesne olarak kurar (Aenesidemus), algının biçimsel yanını da olanaklı deneyim açısından öngörür.*”⁸⁸² Böylece özne yetileri aracılığıyla hem dış dünyayı

⁸⁷⁹ Kant, **PAE**, s:6, (9.par.)

⁸⁸⁰ Kant, **Fragmanlar**, s:37

⁸⁸¹ Kant, **CPR**, A370

⁸⁸² Kant, **Fragmanlar**, s:25 (Çevirmenin notu: “ ‘**Öngörür**’ (**anticipirt**) algılanan bir şeyin nesne olarak biçimlenmesinde öznenin etkin olarak katılması anlamında”)

kurmakta hem de dış dünyayı kuran varlık olarak kendisinin bilincine varmaktadır. “*Düşünen bir varlığın varoluşu olarak kendi varoluşumu dışındaki başka şeylerden (ki bedenim de bunlar arasındadır) ayırt ederim.*”⁸⁸³ Öznenin kendisi hakkındaki söz konusu bilinçten bağımsız olarak bir dış dünyanın varlığı özne için bilinemez olarak kalmakla birlikte özne de kendisinin idrakine ancak bu dışsal etki ile başlayan süreç vasıtasıyla varabilmektedir. Ne öznenin görüsel olanı inşası dışında bir dış gerçeklikten ne de bu inşa sürecinden bağımsız bir iç gerçeklik olarak öznenin söz edilebilmektedir. Dolayısıyla özne ve nesnenin adeta karşılıklı olarak birbirini kurma sürecinin sınırları da böylece çizilmektedir. Kant’a göre geleneksel metafizikçilerin düştüğü hata şudur: “*(...) düşüncenin mantıksal tanıtılması, yanlışlıkla nesnenin metafiziksel bir belirlenimi olarak alınmıştır.*”⁸⁸⁴

Kant, Ben’in transsendental bir zemin olarak varlığını varsaymanın–dolayısıyla Ben’i bir *iç sınır* olarak konumlandırmanın- ötesinde onun gerçek doğası hakkında konuşulamayacağını göstermeye çalışmıştır. Kant’a göre paralojizmlere düşülmesinin nedeni; cevher, yalın oluş ve kişi oluş gibi özelliklerin kendinde şey olan Saf Ben hakkında çıkarımlar yapmak için kullanılmasıdır. Metafizik tarihi ruhun ölümsüzlüğü gibi ya da ruhun dış dünyadan bağımsız varlığı iddialarıyla doludur. Ancak bu iddialar aklın yaptığı yanlış ve haksız çıkarımlara dayandıklarından meşru değildir. Kant’ın ruh ve beden arasındaki ilişkiye ilişkin olarak eleştirdiği üç kuram Wood tarafından şöyle özetlenmektedir.

“*Fiziki etki (Crusius ve Knutzen’in savunduğu karşılıklı, doğal neden-etki bağıntısı), ‘önceden tesis edilmiş ahenk’ (Leibniz’in savunduğu) ve ‘doğüstü destek’ (Malebranche ve diğerlerinin vesileciliği) Kant her üçünü de toptan reddeder; üçünün de eşit ölçüde ıspatlanamaz, hatta akli bakımdan müphem olduğunu iddia eder. Özet olarak, Kant’a göre ruhun doğası ve bedenle bağıntısı, bilebileceklerimizin tamamen ötesinde olan aşkın metafiziğin konularıdır.*”⁸⁸⁵

Son paralogismde eleştirilen bir başka görüş ise Descartes’in idealizmidir. Kant’a göre Descartes tüm algıyı “*Ben (düşünen bir varlık olarak) varım.*”⁸⁸⁶ önermesiyle sınırlamaktadır. Özne ve nesnenin Kartezyen idealizmdeki

⁸⁸³ Kant, **CPR**, B409

⁸⁸⁴ Kant, a.g.e., B409, Ayrıca Bkz; Kant, **PAE**, s:144, (239.par.)

⁸⁸⁵ Allen W. Wood, **Kant**, s.119-120

⁸⁸⁶ Kant, **CPR**, A368

konumlandırılışı Kant'a göre yanlıştır. Bu eleştiri, transsendental idealizm ve transsendental realizm arasındaki ayrımın karşımıza çıkan özne ve nesne tanımlarına dayanmaktadır. Transsendental idealizm, tüm görünüşleri [Erscheinung] kendinde şeyler olarak değil, tasarımlar olarak alırken, uzay ve zamanı da görünün duyusal formları olarak konumlandırmaktadır. Transsendental realizm ise uzay ve zamanı, duyarlıktan bağımsız olarak varolan şeyler olarak, görünüşleri de kendinde şeyler olarak tanımladıklarından onlara insandan bağımsız bir gerçeklik atfetmektedir. Transsendental idealizme göre ise nesne öznenin bir tasarımı, özne de nesnelerin tasarımının taşıyıcısı konumundadır. Tasarımlar olarak nesnelerin, yetilerden bağımsız bir varlıkları varsa bile özne tarafından bilinemez.

“(...) dışsal seyler de tıpkı benim kendim gibi varolurlar ve dahası her ikisi de özbilincimin dolaysız tanıklığı üzerine varolur, salt şu ayrım ile ki, düşünen özne olarak kendimin tasarımı yalnızca iç duyu ile ama uzamlı varlıkları belirten tasarımlar ise ayrıca dış duyu ile bağıntılıdır.”⁸⁸⁷

Transsendental idealistleri aynı zamanda empirik realist olarak tanımlayan Kant'a göre, geleneksel metafiziğin ruhbilimcileri olan transsendental realistler de aynı zamanda empirik idealisttir. Çünkü nesneye öznenin bağımsız bir gerçeklik atfederek bu gerçekliğin kavranabileceğini savunmuşlardır. Ruhun da öznenin bağımsız bir gerçeklik gibi bilginin konusu edilebileceği yanılgısına kapılarak paralojizmlere yol açan ruhbilimcilerin durmaları gereken sınırı Eleştiri çizmektedir.⁸⁸⁸ Metafizik, transsendental idealizmin nesne anlayışının sınırları içinde kalarak, bir başka deyişle, nesnenin öznenin bir tasarımı olduğu düşüncesine sadık kalarak, sorularını deneyimin nesneleri sunduğu alandan öteye götürmemelidir. Böylece nesnelerin yetilerimizden bağımsız varoluşları hakkında *“(...) ben kendim, benim tasarımlama gücümün dışında zamanda acaba var mıyım?”⁸⁸⁹* gibi sorular sorma hatasına düşülmeyecektir. Bu yaklaşım dışında kalan tüm yaklaşımlar – materyalizm, idealizm, düalizm- nesnenin kendinde varoluşunu bilmeye yelteneceklerinden aklın benzeri yanlış çıkarımlarına düşeceklerdir.

⁸⁸⁷ Kant, a.g.e., A370-371

⁸⁸⁸ Kant bu eleştiri ile Descartes ve Wolff'a dayanan deneysel psikoloji- rasyonel psikoloji ayrımına dikkat çekmektedir. Kant burada, rasyonel psikolojinin, deneyime ilişkin öznel süreçlerin, nesnel bilgi gibi öne sürülebileceği iddiasını eleştirmektedir.

Ayrıntılı bilgi için Bkz: Corey W. Dyck, **Kant and Rational Psychology**, New York, Oxford University Press, 2014, s:4

⁸⁸⁹ Kant, **Prolegomena**, s:91

Rasyonel psikolojinin cevaplamaya çalıştığı sorular; ruhun bedenle organik bir bağı olup olmadığını, bu bağın başlangıcına (doğum ve öncesi) ve sonuna (ölüm ve sonrası) ilişkindir. Ancak bu soruları yanıtlamaya çalışmak insan aklının sınırlarını aştığı için tüm yanıt girişimleri bir yanılsamadan ibaret olmaya mahkumdur.⁸⁹⁰ Kant’a göre bu sorulara yanıt verme girişimlerinin hepsinde, sadece düşüncede var olan bir şey tözselleştirilmekte ve düşünen öznenin dışında bir nesneymişçesine hakkında bilgi iddiasında bulunmak gibi bir hataya düşülmektedir. Töz kavramı bize ruhun kendi başına sürdüğünü ya da sürmediğini öğretmez. Bu tür yanılsamalar, “(...) bilmediğimiz bir yerdeki eksikliği aklın paralogismleri ile doldurmanın, düşüncelerimizi şeyler yapmanın ve tözseleştirmenin bir sonucudur.”⁸⁹¹ Kant’a göre aklın deneyle yetinmeyen doğası nedeniyle nedenler zincirini deneyimin ötesine genişletme istek ve ihtiyacından kaynaklanan bu dogmatik kuruntulardan bizi “(...) Eleştirinin ağırbaşlılığından öte hiçbir şey kurtaramaz.”⁸⁹² Akıl, deneyimin güvenli kıyılarından uzaklara gitmesin diye yine kendi doğası tarafından konulan sınır taşları –Kant’ın değimiyle Herkül sütunları- ancak sonu gelmez bir okyanusta kaybolmayı göze alabilenin ayrılabilceği kıyıları göstermektedir.⁸⁹³

*“Eleştiri, tüm teorik bilgi iddialarını yalnızca olanaklı deneyim ile sınırlar (Alm: einschränken, İng:limit) ve bunu arkası gelmeyen denemeler üzerine boş bir alaycılıkla ya da aklın sınırları (Alm:schranke, İng:limit) üzerine sofuca iç çekmelerle değil ama bu sınırların (Alm:Grenzbestimmung, İng:determination of reason’s boundaries) güvenilir ilkelere göre etkili bir belirlenişyle yapar (...)”*⁸⁹⁴

Eleştiri’nin bize gösterdiği gibi ruh konusundaki bilgi iddialarında düşülen hata, bilincin kategorilerinin temelinde yatan birliği, öznenin bir nesne olarak görüşü yerine alması ve üzerine töz kategorisini uygulamasından kaynaklamaktadır. Ancak bu birlik yalnızca düşüncedeki bir birliktir. Töz kategorisi sadece verili bir görüş üzerine uygulanabildiğinden, görüsel bir karşılığı olmayan bu düşüncedeki birliğe töz kategorisinin uygulanması söz konusu paralojizmin nedenidir. Kategorilerin taşıyıcısı olan özne, kategorilerden hareketle kendisine ilişkin bir bilgiye ulaşamayacaktır. Zira bu düşünme faaliyeti için de saf özbilinci zeminde yatıyor

⁸⁹⁰ Kant, CPR, A384

⁸⁹¹ Kant, a.g.e., A395

⁸⁹² Kant, a.g.e., A395

⁸⁹³ Kant, a.g.e., A395

⁸⁹⁴ Kant, a.g.e., A395

olmalıdır. Buna ek olarak “(...) zaman tasarımının kökensel zeminini içeren özne böylelikle kendisinin zamandaki varoluşunu da belirleyemez.”⁸⁹⁵

Kant, Descartes’ın Cogito’sunu ‘*Düşünüyorum*’un empirik bir önerme olduğu ve dolayısıyla ‘*Varım*’ önermesini kendi içinde hali hazırda kapsadığı gerekçesiyle eleştirir. Descartes’in iddia ettiği gibi var olmanın ‘*Düşünüyorum*’ önermesinden çıkarılması için ‘*Düşünen her şey vardır*’ büyük öncülü tarafından öncelenmesi gerekmektedir, ancak zaten onunla özdeşdir. Rasyonel psikolojinin düştüğü yanılsamanın nedeni, empirik olarak belirlenmiş varoluşumuzun olanaklı soyutlamasını düşünürken, aslında tözsel olanın transsendental olarak bildiğimize dair bir vehme kapılmamızdır. Oysa bilebileceklerimiz, bilincin tüm belirlenimlerin temelinde yatan bir birlik olduğu bilgisi ile sınırlıdır.⁸⁹⁶

Kant, Saf Aklın Eleştirisi’nde ruh idesinin meşru olmayan kullanımından kaynaklanan paralojizmlerden çok daha geniş bir bölümü saf aklın antinomilerine ayırır. *Antinomi* kavramı, on yedinci yüzyılda adli yargılamalar arasındaki anlaşmazlıklardan kaynaklanan yasalar arasındaki farka dikkat çekmek için kullanılmıştır.⁸⁹⁷ Kant, evrene ilişkin çıkarımların insan aklının sınırlarını aşan doğasına dikkat çekerek söz konusu antinomileri ortaya koymanın bile insan aklını tanımak adına önemli bir katkı olduğunu ileri sürmektedir.⁸⁹⁸ Eleştiri’nin amacı, aklın doğal eğilimi nedeniyle düştüğü bu yanlış çıkarımların kaynağını göstermek ve “*en bilge insanın bile kendini kurtaramadığı*”⁸⁹⁹ bu yanılsamalara karşı haddini bilen bir tutum oluşmasını sağlamaktır.

2.4.1.2. Evren İdesi ve Saf Aklın Antinomileri

Kant, Saf Aklın Eleştirisi’nin Transsendental Diyalektik bölümünün ikinci kısmında yer verdiği *Saf Aklın Antinomisi*, Eleştiri’nin en geniş bölümlerinden birini oluşturmaktadır. Bu bölümde Kant, dört kategori grubu ile ilişkili olan dört diyalektik çıkarıma yer vermektedir. Antinomiler, eşit ölçüde savunulabilir zıt

⁸⁹⁵ Kant, a.g.e., B422

⁸⁹⁶ Corey W. Dyck, **Kant and Rational Psychology**, s:17

⁸⁹⁷ Howard Caygill, **A Kant Dictionary**, s.75

⁸⁹⁸ Kant, **Prolegomena**, s:101 (158.par.)

⁸⁹⁹ Kant, **CPR**, A339, B397

iddiaların akıl tarafından önerilmesine ilişkindir. Kant’a göre metafiziği yanılsamaya [schein] götüren sebeplerden biri, temsiller olan görünüşlerin kendi başına şey’lerin yerine koyulmasıdır. Çünkü “*Görünüş [Erscheinung] deneyde kullanıldığı sürece hakikati meydana getirir, ama deneyin sınırlarını [Grenze] aşıp aşkın olduğu anda kuruntudan başka bir şey ortaya çıkarmaz.*”⁹⁰⁰

Kant, Prolegomena’da aklın deneyimden bağımsız kullanımının yol açtığı antinomilerin fark ettirdikleri arasında en önemlisinin, “(...) *felsefeyi dogmatik uyuklamalarından uyandırmak ve onu zor bir işe, aklın kendisini eleştirme işine koşmak (...)*”⁹⁰¹ olduğunu ileri sürmektedir. Kant, erken dönem eserlerinden itibaren kozmoloji alanında çalışmalar yapmıştır. Samanyoluna ilişkin teorisinin Lambert’ten esinlenmeler barındırdığı iddialarına karşın Lambert’ten altı yıl önce yayımladığı kozmolojik argümanı delil gösteren Kant, Eleştiri döneminde ise kendisini, aklın görünüşteki çelişkisinin neden olduğunu kullanımını eleştirmeye yönelten konunun Tanrı ya da ruhtan ziyade evrene ilişkin antinomiler olduğunu da belirtmiştir.⁹⁰²

Kant’a göre aslında *saf* ve *transsendental* kavramlarının kaynağı akıl değil, anlama yetisidir. Akıl hiçbir kavram üretmese de, tersine her zaman yalnızca anlama yetisi kavramını olanaklı bir deneyimin kaçınılmaz sınırlamalarından [schränke] kurtararak onu empirik olanın sınırlarının [grenze] ötesine genişletmeye çalışmaktadır. Bu nedenle “(...) *transsendental ideler aslında koşulsuza dek genişletilmiş kategorilerden başka bir şey değildir.*”⁹⁰³ Anlama yetisinin temel ilkelerinin kullanımını akıl deneyim nesneleri ile sınırlamaz ve bu temel ilkeleri deneyimin sınırları ötesine genişletirse kendimizi hem tezin hem de antitezin eşit biçimde haklılık iddia edeceği savaş alanında bulmamız kaçınılmazdır. Transsendental Diyalektiğin amacı; saf aklın hangi durumlarda kaçınılmaz olarak antinomilere düştüğünü, bu antinomilerin nedenlerinin neler olduğunu ve bu çelişkilere rağmen akla bir kesinlik alanı kalıp kalmadığını araştırmaktır. Aklın hem davalı hem davacı olduğu bu mahkemede yargılama için ihtiyaç duyulacak olan kriterler yine aklın işleyişinin analizinden elde edilecektir. “*Kendini yasaların uygulanmasında ortaya*

⁹⁰⁰ Kant, **Prolegomena**, s:42 (69.par.)

⁹⁰¹ Kant, a.g.e., s:91 (142.par.)

⁹⁰² Bkz: Kant, **Correspondence**, s:79-80, 376

⁹⁰³ Kant, **CPR**, A409 B436

seren antinomi, sınırlı [Alm: einschränkten] bilgeliğimiz durumunda onları doğuran yasama için en iyi denek taşıdır.”⁹⁰⁴

Kozmolojik ide, nesnesini duyular dünyasından almakta ancak koşullu olanın koşulsuz olanla bağıntısı öyle genişletilmektedir ki artık ona deney alanında karşılık düşecek bir şey kalmamaktadır.⁹⁰⁵ Burada aklın düştüğü bu yanılgıyı önlemek için bir denek taşı –kriter- olarak kullanılabilecek ilke şudur: “Çelişen her iki önermenin ikisi de birden yanlış olamaz; bu ancak her ikisinin de temelinde bulunan kavram çelişkili ise olabilir.”⁹⁰⁶ Kant buna örnek olarak “dört köşeli daire yuvarlaktır” ve “dört köşeli daire yuvarlak değildir.”⁹⁰⁷ önermelerini verir. Dolayısıyla her iki önermenin temelindeki *dört köşeli daire* kavramı çelişkili olduğundan çelişik iki önermenin ikisi birden yanlış olmaktadır. Kant, benzer biçimde evrenin başlangıcı ve sonu hakkında ortaya çıkan antinomileri şöyle sıralamaktadır:

“1.Önerme: Dünyanın zaman ve uzam bakımından bir başlangıcı (sınırı) [Alm: Grenze, İng:Limit] vardır. Karşıtı: Dünya zaman ve uzam bakımından sonsuzdur. 2.Önerme: Dünyada her şey yalın olandan oluşur. Karşıtı: Yalın olan hiçbir şey yoktur, her şey karmaşıktır. 3. Önerme: Dünyada özgürlükten gelen nedenler vardır. Karşıtı: Özgürlük yoktur, her şey doğadır. 4. Önerme: Dünyanın nedenler dizisinde zorunlu bir varlık vardır. Karşıtı: Zorunlu olan hiçbir şey yoktur, bu dizide her şey rastlantısaldır.”⁹⁰⁸

Kant’ın “*insan aklının en garip fenomeni*”⁹⁰⁹ olarak adlandırdığı antinomiler, duyular dünyasının nesnelerinin kendi başına şey’ler olarak düşünülmesinden ve görünüşlerin bağlantılarının ilkelerinin deneyde değil de kendi başına şey’ler için kullanılmasından kaynaklanan çatışmalardır. *Eleştiri* gibi söz konusu işleyişin transsendental çözümlemesini yapmayan hiçbir yöntemin bu çatışmayı ortaya çıkaramayacağını savunan Kant, burada söz konusu olan çatışmanın septik kişileri memnun edecekken, eleştirel filozofu tedirgin ederek düşünmeye sevk edeceğini savunmaktadır. Aklın –deneyimden bağımsız- işleyişinin neden olduğu çatışmalar ancak yine aklın işleyişi çözümlenerek ortaya koyulabilecektir. Kant’a göre “(...) *aklı antinomilere götüren uzamsal ve zamansal olarak sınırlı deneyim temelinde*

⁹⁰⁴ Kant, a.g.e., A424 B452

⁹⁰⁵ Kant, **Prolegomena**, s:91 (143.par.)

⁹⁰⁶ Kant, a.g.e., s:94 (147.par.)

⁹⁰⁷ Kant, a.e.

⁹⁰⁸ Kant, a.g.e., s:92 (144.par.)

⁹⁰⁹ Kant, a.g.e., s:93 (144.par.)

'mutlak tamamlanmışlık' aramasıdır."⁹¹⁰ Aklın bu işleyişi doğası gereği olduğundan kaçınılmazdır. Eleştiri'nin görevi ise akla sınırlarını göstererek, onu septik bir umutsuzluktan kurtarmak ve geleneksel metafiziğin dogmatik uykusundan uyandırmaktır.

Kant'ın ele aldığı ilk antinomi -niceliksel antinomi- dünyanın uzam ve zaman bakımından bir başlangıcı, sınırı olup olmadığı ile ilgili bir mutlak tamamlanmışlık aramasının sonucunda oluşmaktadır. "Evrenin zamanda bir başlangıcı vardır ve uzay açısından da sınırlar (Alm: grenzen, İng: boundaries) içerisinde kapalıdır"⁹¹¹ tezi "dünyanın başlangıcı ve uzamda sınırı [Alm: grenzen, İng: bounds] yoktur; dünya zaman ve uzam bakımından sonsuzdur"⁹¹² anti tezi ile karşıtlık oluşturacak biçimde sunulur. İlk önermenin doğru kabul edilmesi ilk neden ya da zorunlu varlık gibi kavramlara götürürken, ikinci önermenin doğru kabul edilmesi bu türden bir varlığı reddetmeyi gerektirecektir.⁹¹³

Evrenin bir başlangıcı olup olmadığına dair söz konusu tez ve karşı tezler, bütünlük (totality) kategorisinin deneyimin sınırlarının ötesinde kullanılmaya çalışılmasından kaynaklanmaktadır. İnsan aklı belirsiz bir niceliği kavramaktan aciz bir yapıdadır ve bütünlük fikri, parçaların tamamlanmış sentezinin tasarımıından ibarettir. Bu bağlamda sınır kavramı önemli bir role sahiptir. Çünkü parçaları bizim için kavranılır kılan onların sınırlı bir yapıya sahip olmasıdır. Dolayısıyla evrenin zamansal bir başlangıcı ve mekânsal bir sınırı olduğuna ilişkin hüküm vermek, aklın tümlüğe olan ihtiyacından ve koşulsuz olana ulaşmak isteyen doğasından kaynaklanmaktadır. Aklın böyle bir ihtiyacı ve dolayısıyla işleyişinin olması ise, evrenin zamanda bir başlangıca ya da mekânsal bir sınırı olduğun kanıtı olarak sunulamaz.

Söz konusu tezin antitezi olan; evrenin zamanda bir başlangıcı ve uzayda bir sınırı olmadığı önermesi de benzer bir biçimde ne kanıtlanabilir ne çürütülebilir bir

⁹¹⁰ Howard Caygill, **A Kant Dictionary**, s.77

⁹¹¹ Kant, **CPR**, A426, B454

⁹¹² Kant, a.g.e., A427, B455

⁹¹³ Allen W. Wood, "The Antinomies of Pure Reason", **The Cambridge Companion to Kant's Critique of Pure Reason**, Paul. Guyer (Ed.), Cambridge Companions to Philosophy, Cambridge, Cambridge University Press, 2010 s:247

önermedir. Çünkü insanın yetileri ancak uzay-zamanda inşa olan tasarımlar üzerine işlemeye muktedirdir. Uzay ve zamanı duyarlığın saf görüleri olarak konumlandıran Kant, bir şeyin ancak uzay ve zamanda kurulması sonucunda bizim için bilgiye konu olabileceğini, uzay-zamanın kendisini bilmenin ise yetilerimizin sınırlarını aştığını savunur. “*Uzay, yalnız dış duyumun formudur, dışsal olarak duyumlanabilecek gerçek bir nesne değildir.*”⁹¹⁴ Dolayısıyla biz, ne bir sonsuz uzamı ne de sonsuz bir zamanı düşünebiliriz.⁹¹⁵ Dolayısıyla buradan çıkarılacak sonuç şudur: “*(...) ‘kendi başına varolan bir duyular dünyası’ kavramı çelişkili bir kavram olduğundan, boyutlarına ilişkin sorunun çözümü -ister olumlu ister olumsuz yönde denensin- hep yanlış olacaktır.*”⁹¹⁶

Kant’ın transsendental idealizmi, uzay ve zamanı duyarlığın saf formları olarak konumlandırarak, nesneyi öznenin bilme yetilerince inşa edilen bir tasarım olarak tanımlaması bilgiyi de fenomenal alanla sınırlamasına neden olmuştur. Dolayısıyla Kant’ın antinomilerin kaynağı olarak gösterdiği çelişki, uzay ve zamanın saf görüler olarak konumlandırılması durumunda ortaya çıkacak, aksi halde oradan kalkacaktır. Antinomilerdeki çelişkilerin ancak transsendental idealizm düşüncesi içerisinde kalındığında bir anlamı olacaktır. Bu da Kant düşüncesinin kendi içinde tutarlı olsa da başka bir nesne ve özne anlayışı söz konusu olduğunda aynı tutarlılığı sergileyemeyeceği anlamına gelmektedir.⁹¹⁷

İkinci antinomide ise Kant, “*2.Önerme: Evrende her bileşik töz yalın parçalardan oluşur. Karşıtı: Evrende yalın olan hiçbir şey yoktur, her şey bileşik parçalardan oluşur.*”⁹¹⁸ önermelerini tez ve antitez biçiminde konumlandırır. Birinci antinominin devamı niteliğindeki ikinci antinomide; evreni oluşturan tözlerin ayrıştırıldığında daha fazla bölünmeyen –yalın- parçalardan oluşup oluşmadığını belirlemeye yöneliktir. Teze yönelik sunulan argüman, uzayın bir bileşiklik değil bir tümlük (totum) olarak tanımlanması gerekliliğine dayanmaktadır. Çünkü “*(...)*

⁹¹⁴ Kant, **CPR**, A529, B457 dipnot

⁹¹⁵ Kant, **Prolegomena**, s.95 (148.par)

⁹¹⁶ Kant, a.g.e.,s.96 (149.par), Ayrıca Bkz: Kant, **CPR**, A507, B535

⁹¹⁷ Paul Guyer, **Kant and The Claims and Knowledge**, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, s:463

⁹¹⁸ Kant, **CPR**, A434 B462

parçalar ancak bütünde olanaklıdır, bütün parçalar yoluyla değil.”⁹¹⁹ Nokta bile uzayın bir sınırı olduğundan uzay, tözlerin bir bileşiği değildir. Zira onda tüm bileşimi ortadan kaldırdığımızda geriye bir nokta dahi kalmayacaktır. O halde uzay ve zaman yalın parçalardan oluşmazlar.

Kant ikinci antinomide Leibniz’in monad öğretisinin bir eleştirisini yapmaktadır. Monad’ı “*yalın bir cevher*”⁹²⁰ olarak tanımlayan Leibniz’e göre yalın olan monadların ne uzam, ne biçim de de bölünebilmeleri söz konusu değildir. Monad teorisini savunanlar, uzayı nesnelerin olanağının koşulu olarak görmek yerine monadların ilişkilerini uzayın olanağının koşulu olarak görmeyi tercih etmişleridir. Kant’a göre bu durum ancak cisimler kendi başına şeyler olsalar olanaklı olabilirdi ancak değildirler. Benzer bir durum özne için de geçerlidir. Düşünen özne aynı zamanda kendi nesnesi olduğu için –kendisine ilişkin belirlenimleri bölebilse de– kendi kendini bölemeyecektir, “ (...) *çünkü kendisi açısından her nesne mutlak bir birliktir.*”⁹²¹

Üçüncü antinomi ise nedensel ilişkinin doğası ile ilgilidir. Söz konusu antinomi; “*Nedensellik, hem doğa hem de özgürlük yasalarına uygun olarak gerçekleşir.*” tezi ve “*Özgürlük yoktur; dünyadaki her şey yalnızca doğa yasalarına uygun olarak gerçekleşir.*”⁹²² antitezinden oluşmaktadır. Kant’a göre “(...) *sadece iki tür nedensellikten bahsedilebilir: doğaya göre ya da özgürlükten dolayı*”⁹²³ Doğadaki mekanik nedensellik teorik aklın işleyişini belirlerken, pratik aklın işleyişini özgürlükten dolayı ortaya çıkan nedensellik belirlemektedir.⁹²⁴ Doğadaki mekanik nedensellik dışında bir nedensellik olmadığı varsayıldığında ortaya çıkacak olan sorun şudur: her olayın bir nedeni olduğu düşünülürse nedenler zinciri–başlangıcı olmayan bir seri olarak– geriye doğru gidecek, ancak hiçbir şekilde tamamlanamayacaktır. Çünkü “(...) *nedensellik her zaman koşulludur.*”⁹²⁵ Doğa

⁹¹⁹ Kant, a.g.e., A439-B467

⁹²⁰ Leibniz, **Monadoloji**, s:39

⁹²¹ Kant, **CPR**, A443-B471

⁹²² Kant, a.g.e., A445-B473

⁹²³ Kant, a.g.e., A532-B560

⁹²⁴ Kant, “Bütün Felsefi Teodise Denemelerinin Başarısızlığı Üzerine”, s:203 (Dipnot: “(...) *tabiat kanunu ve ahlak kanunu tamamen farklı ilkelere dayanmaktadır.*”)

⁹²⁵ Kant, **CPR**, A447-B475

yasası, yeter neden ilkesi gereği bir neden tarafından belirlenmemiş hiçbir şeyin vuku bulmayacağı ilkesine dayanmaktadır. Sonsuza giden bir nedenler serisi ise birçok olayın nedeninin ortaya koyulamaması ya da olmaması anlamına geldiğinden doğa yasası ilkesi ile bir çelişki yaratacaktır. Bu sebeple, nedenler serisinin kendisinin doğa yasalarınca belirlenmemiş bir neden tarafından belirlenmesi gerekmektedir.⁹²⁶ Ancak Kant'ın argümanı sonsuzluğun bir tür tamamlanmamışlık olduğu kabülüne dayandığı için bazı Kant uzmanları tarafından eleştirilmektedir.⁹²⁷

Karşı tez ise evrendeki her şeyin mekanik bir nedenselliğe tabi olduğu ve bu nedenle özgürlüğün olmadığı iddiasına dayanmaktadır. Kant bu antinomide evrenin özgür bir nedeni olup olmadığı sorusu ile ilgilenmektedir. *“Eğer özgürlük yasalara göre belirlenecek olsaydı, özgürlük değil ama ancak yine doğanın kendisi olan bir şey olurdu”*⁹²⁸ O halde karşı tezin doğru olduğu varsayıldığında, diğer bir deyişle doğadaki nedensellik ahlak alanında da işlediğinde ahlakın zemini olan özgürlük yitcek, buna bağlı olarak da ahlak alanı tümünden ortadan kalkacaktır. Kant özgürlüğü ve dolayısıyla ahlak alanını vazgeçilmez bulduğundan çözümü nedensellik ile ilgili teorik bilgiyi sınırlamakta bulmuştur. Bu amaç doğrultusunda yapmaya çalıştığı şeyi şöyle özetlemektedir: *“Yerine getirebileceğimiz tek şey, bu antinominin salt bir yanılsama üzerine dayandığı ve özgür nedensellik ile doğa yasalarının birbiriyle çelişik olmadığını göstermektedir.”*⁹²⁹

Kant söz konusu antinomiye çözme girişimini yine görünüş ve kendinde şey ayırımına dayandırmaktadır Kant'a göre duyular dünyası kendinde-şey'ler dünyası sayılırsa ya da doğa yasaları kendinde-şey'lerin yasaları sayılırsa, çelişme kaçınılmaz olacaktır. Benzer bir biçimde özgürlük de bir görünüş olarak düşünülürse yine çelişme önlenemeyecektir. *“Ama doğa zorunluluğu yalnızca görünüşlere, özgürlük de kendi başına şeylere yüklenirse, eğer her iki tür nedensellik (...) kabul edilip tanınırsa, hiçbir çelişme ortaya çıkmaz.”*⁹³⁰ Kant nedenselliğe ilişkin krizi de yine bir

⁹²⁶ Kant, a.g.e., A446-B474

⁹²⁷ Bkz: Norman Kemp Smith, **A Commentary to Kant's 'Critique of Pure Reason'**, s:493

⁹²⁸ Kant, **CPR**, A447-B475

⁹²⁹ Kant, **CPR**, A558-B586, Ayrıca Bkz: Kant, **PAE**, s:144 (239-240.par.)

⁹³⁰ Kant, **Prolegomena**, s:97

ayrım la aşmaktadır. “Sadece iki tür nedensellikten bahsedilebilir: doğaya göre ya da özgürlükten dolayı”⁹³¹

O halde doğada hâkim olan mekanik nedenselliğin yanı sıra, tüm görünüşlerin zemininde yer alan kendinde şeylerin alanındaki akledilir nedenin varlığı kabul edildiğinde çelişki yitecektir. Böylece duyulur alandaki nedensellik zinciri düşünüldüğünde ilk nedenlere varılamasa da ilk nedenin bulunamayışı sorun yaratmayacaktır. Benzer biçimde kendinde şeyler alanındaki akli neden söz konusu olduğunda özgür bir ilk nedenin varsayılması da sorun yaratmayacaktır. Çünkü nedenselliğin hüküm sürdüğü alan, -kendinde şeylerin değil- zaman ve mekânda inşa olan nesnelerin alanıdır. Bu nedenle de özgür bir nedenin varsayılması ya da varsayılmaması kendinde şey’ler söz konusu olduğunda bir çelişki yaratacaktır. Dolayısıyla Kant, tez ve antitezin aynı anda çelişki yaratmaksızın doğru olabileceğine dair çözümü yine görünüş-kendinde şey ayırımına ve bu iki alanın işleyişinin farklılığına bağlı olarak ortaya koymuştur.

“(…) akıl sahibi bütün varlıkların eylemleri, görünüşler olmaları (herhangi bir deneyde bulunmaları) bakımından, doğanın zorunluluğu altındadırlar; ama bu aynı eylemler, akıl sahibi özneye ve bu öznenin sırf akla göre eylemde bulunma yetisiyle ilgilerinde özgürdürler.”⁹³²

Özgür bir fail olma özelliğini insana atfetmeden ahlaki bir sorumluluktan ya da genel olarak ahlak alanından söz edilemez. Özgür olduğumuzun ya da olmadığımızın teorik bilginin sınırları içerisinde kalınarak bilinemeyeceğini savunan Kant, bir yönüyle noumeal bir varlık olarak insanın özgür bir neden olduğunu varsaymanın çelişkiye neden olmaksızın düşünülebileceğini göstermeye çalışmıştır. Kant, özgür birer fail gibi davranmanın gerekliliğini kabul etmekle birlikte, gerçekte özgür olup olmadığımıza dair bir bilgi iddiasında bulunamayacağımızı savunur. Kant, kendisini geleneksel metafizikçileri eleştirdiği hataya düşmekten alıkoyan sınırı da böylece çizmektedir. Wood’a göre Kant’ın başarısı, “(…) irade özgürlüğünün ne (veya

⁹³¹ Kant, CPR, A532-B560

⁹³² Kant, Prolegomena, s:99

nerede) olduğuna ve nasıl mümkün olduğuna ilişkin olarak, kesin ve yalın metafiziki şüpheciler olarak kalmamızı gerekli kılmıştır.”⁹³³

İlk antinomi nicelik, ikinci antinomi nitelik, üçüncü antinomi bağıntı ve dördüncü ve son antinomide ise kiplik kategorisi ile ilişkilidir. Dördüncü antinomide; “*Ya onun parçası ya da nedeni olarak dünyaya, mutlak şekilde zorunlu bir varlık aittir.*”⁹³⁴ tezine karşı “*Mutlak şekilde zorunlu bir varlık evrende hiçbir yerde yoktur, evrenin nedeni olarak evren dışında da böyle bir varlık yoktur.*”⁹³⁵ antitezini ileri sürülür. Diğer antinomiler gibi akli söz konusu antinomiye düşüren, uzay-zamana bağlı görünüşler alanının sınırlarını, kendi doğasının ihtiyaç duyduğu mutlak tamamlanmışlık arayışı nedeniyle ihlâl etmesidir. Antinomilerin ayrıntılı çözümlenmesinin amacı; akla kendi sınırlarını göstermek ve akli -doğal eğilimi nedeniyle- bu sınırları aşma ve görünüşleri kendinde şeylerle karıştırma eğilimi ile yüzleştirmektir. Böylece “*(...) meşru (legitimate) bilgiyi insan deneyiminin sınırlarıyla sınırlandıran bu analitiğin sonuçları temeli üzerinde gerçekleştirilmişlerdir.*”⁹³⁶

Zorunlu varlık problemini ele alan son antinomi Kant’a göre ancak görünüşte bulunan nedenin, görünüşlerin nedeni olan kendi başına şeylere kadar götürülmemesi ile ortadan kaldırılabilir.⁹³⁷ Her değişim kendisinden önceki bir değişimi gerektirir, bu da değişim serisinin sonsuza uzanmasına neden olmaktadır. Bu durum ancak kendisi değişime tabi olmayan bir zorunlu varlık ile son bulabilir. Bu zorunlu varlığın evrenin bir parçası olup olmadığının sınıandığı söz konusu antinomi şöyle çözümlenmektedir: kendisi değişime tabi olmayan ancak evrendeki tüm değişimlerin nedeni olan zorunlu varlığın bir anda-zamanda varolarak ancak başlangıç olması mümkündür. Evrenin nedeni olan bu zorunlu varlık o halde, evren varolduktan önce var olması gereken bir zamanda varolabilir. Değişimin nedeni olan zorunlu varlık zamanda varolduğunda ise artık görünüşler alanına ait olmaktadır. Çünkü Kant’a

⁹³³ Allen W. Wood, **Kant**, s:130

⁹³⁴ Kant, **CPR**, A452, B480

⁹³⁵ Kant, a.g.e., A453, B481

⁹³⁶ Howard Caygill, **A Kant Dictionary**, s.77

⁹³⁷ Kant, **Prolegomena**, s:101

göre zaman ancak görünüşlerin saf formudur.⁹³⁸ O halde zorunlu varlığın evrenin bir parçası olması, onun zamana ve nedenselliğe tabi olması anlamına gelmektedir. Bu nedenle evrenin bir parçası olan ilk neden fikri çelişkilidir.

Diğer taraftan antitez; zorunlu varlığın, evrende ve giderek evrenin nedeni olarak evren dışında dahi bir varlığının olamayacağı iddiasına dayanmaktadır. Zorunlu varlığın evrenin nedeni olarak evrende olması bir çelişki barındırmaktadır. Çünkü koşullu ve mümkün olan koşulsuz olanı oluşturamaz. Bu nedenle olanaklı serilerden oluşan bir evrenin kendisi zorunlu bir varlık olamaz. Önermenin ikinci bölümü, zorunlu varlığın evrenin nedeni olarak evrenin dışındaki varlığının olamayacağına ilişkindir. Zorunlu varlığın yine tüm başlangıcın nedeni olarak konumlandırılması zamanın varlığını gerektirdiğinden, bu durumda da zorunlu varlığın evrenin dışındaki bir varlığı söz konusu olamayacaktır.⁹³⁹ O halde bir şey nedensellik ve değişim ile ilişkilendirildiğinde zamana tabi olmakta dolayısıyla görünüş alanının bir parçası olmaktadır. Görünüş alanından hareketle kendinde şeyler alanına bir sıçrama yapmak aklın doğal bir eğilimi olsa da, insanın yetilerinin sınırları söz konusu olduğunda bu sıçrayış meşru değildir. “*Metafizik hokkabazların yaptığı el çabukluğu gelenekseldir ve yeterlilik ilkesinden nedensellik ilkesinin transsendetelliğine -ikincisinin birincide kapsandığı varsayarak- farkına bile varılmadan sıçrarlar.*”⁹⁴⁰ Eleştiri’nin amacı; “(...) kimileri kendilerine böyle bir sıçrama yapma özgürlüğü tanımış olsalar da (...)”⁹⁴¹ bu sıçrayış sonucunda yerleşecek güvenli bir toprak parçası bulunmadığını göstermektir.

2.4.1.3. Tanrı idesi ve Saf Aklın İdeali

Saf Aklın Eleştirisi’nin Transsendental Diyalektik bölümünün üçüncü kısmını oluşturan Saf Aklın İdeali bölümünde Kant, Tanrı idesini ele alır. İlk bölümde felsefe tarihinde yer alan Tanrı kanıtlamalarının eleştirisine yer verirken, ikinci bölümde Tanrı ideasının saf aklın bir kavramı olarak nasıl ortaya çıktığını göstermeye çalışır.

⁹³⁸ Kant, **CPR**, A454-456, B482-484

⁹³⁹ Kant, a.g.e., A455, B483

⁹⁴⁰ Kant, **Correspondence**, (Kant’ın Reinhold’a yazdığı 12 Mayıs 1789 tarihli mektubu) s:299(11:36)

⁹⁴¹ Kant, **CPR**, A458, B486

Bu Eleştiri Kant'ın, her şeyi kırıp dökten anlamına gelen "*Alleszermalmer*"⁹⁴² ünvanını almasına neden olmuştur. Transsendental yanılsamalar olan paralojizmler ve antinomiler, saf aklın ideleri olan ruh ve evren idesinden kaynaklanırken, Saf Aklın İdeali olan Tanrı idesi ise Kant'a göre bir diğer yanılsamanın sebebini oluşturmaktadır. Burada üzerinde durulması gereken kavramlar *ide* ve *ideal* kavramlarıdır. Kant'a göre ideler, anlama yetisinin deneyime yönelik kullanımında kurucu değil, düzenleyici rol oynayan ve anlama yetisi için bir kök-imge (arketip) görevi gören saf akıl kavramlarıdır. Deneyimde karşılaşılmayan bu kavramlar, herhangi bir nesne ile de ilişki içinde değildirler.⁹⁴³

Kant ide ve ideal tanımlarını yaparken Platon'un idea anlayışının eleştirisini de yapmaktadır. Platon ideaları anlama yetisinin kavramlarını aşan bir biçimde kullanmıştır. "*İdealar, yaratıcıları olan Platon için kendinde şeylerin kök-imgeleridirler ve kategoriler gibi yalnızca olanaklı deneyim için anahtar değildirler.*"⁹⁴⁴ Kant'a göre saf aklın kavramları olan ideler ile anlama yetisinin kavramları olan kategoriler arasındaki ayrım, Saf Aklın Eleştirisi'nin en büyük başarılarından biridir. Anlama yetisinin kategorileri olanaklı deneyim nesneleriyle ilişkiliyken aklın saf kavramları olan ideler, kendisi deneyime konu olmayan ancak olanaklı deneyimin mutlak bütünlüğüne gönderme yapan bir işleve sahiptir. Kant idelerin kurucu ilkeler olarak kullanılmasını meşru bulmazken, idelerin anlama yetisini yönlendiren maksimler olarak düzenleyici bir rolü olduğunu ileri sürmüştür. Platon ve Aristoteles'i, ideleri yanılsamaya yol açacak biçimde kullandıkları gerekçesiyle eleştiren Kant, bu krizin nedeni olarak gördüğü kavramın tanımındaki muğlaklığı, ideyi yeniden tanımlayarak ve kategori ile ideyi ayırarak gidermeye çalışmıştır. Kant idea-ideal kavramları konusunda Platon'nun idea anlayışının bir eleştirisini yaparak kendi ide ve ideal anlayışının sınırlarını çizmektedir.⁹⁴⁵

"İde derken nesneleri hiçbir şekilde deneyde verilemeyecek olan zorunlu kavramları anlıyorum. Bu kavramlar aklın doğal yapısında, diğerleri ise anlama yetisinin doğal

⁹⁴²Kant, **Correspondence**, (Moses Mendelson'un Kant'a yazdığı 16 Ekim 1785 tarihli mektubu), s:230 (10:413)

⁹⁴³ Kant, **Lectures on Logic**, s:590

⁹⁴⁴ Kant, **CPR**, A313-B370

⁹⁴⁵Garth W. Green, "On Kant On the Idea(s) of God", **Analecta Hermeneutica International Institute of Hermeneutics**, Vol:9, 2017, s:12

yapısında bulunurlar. Bu ideler kolayca yanlış yollara sürüklenebilecek bir kuruntuyu beraberinde getirir. Kuruntu (schein) kaçınılmazdır ama yanlış yollara sürüklemesinden pekâlâ kaçınılabılır.”⁹⁴⁶

Saf aklın kavramları olan ideler, aklın doğasından kaynaklanan zorunlu kavramlardır ve duyuda onlara karşılık düşen herhangi bir nesne olmadığından tecrübenin sınırlarını aşarlar. Bu anlamda transsendenttirler. İşlevleri ise tecrübi ve koşullu olan bilgiye mutlak bir birlik kazandırmaktır. “İdeadan, duyulur tecrübeye tekabülü olmayan aklın zorunlu bir kavramını anlıyorum. (...) [idealar] transsendenttirler ve tecrübenin sınırlarının dışına çıkarlar; deneyimde transsendental ideaya yeterli gelecek bir nesne bulunamaz.”⁹⁴⁷ Aklın saf kavramları olan ruh ve evren idelerinden farklı olarak, saf aklın ideali olarak gördüğü Tanrı kavramı Kant felsefesinde aklın teorik ve pratik kullanımına ilişkin özel bir yere ve öneme sahiptir. Kant’ın ide(a) ve ideal arasında yaptığı ayrım bu noktada önem kazanmaktadır. İdeal olan, bir ide(a) tarafından belirlenebilir ya da belirlenmiş olan bir tekilliği ifade eder. “İdealden sadece somut olan şeyi değil, tekil olan şeyi yani idea tarafından belirlenebilir ya da belirlenmiş olan[ın]” anlaşılması gerekir.⁹⁴⁸ Buna göre erdem ve bilgelik bir ide(a) iken, bilge insan bir idealdir.⁹⁴⁹

Kant kendisinin ideal olarak tanımladığı kavramın, Platon’da “Tanrısal aklın bir ideası”⁹⁵⁰ olduğunu ve onun olanaklı her varlığın eksiksiz ve kökensel nedeni olarak tanımlandığını hatırlatarak Platon’u eleştirir. Kant’a göre, idea ve ideal kavramlarını anlamak için bu kadar yükseğe çıkmaya gerek yoktur. Çünkü bu kavramlar aklımızın doğasından kaynaklanan kavramlardır ve gerek aklın teorik işleyişine gerekse pratik işleyişinde çeşitli işlevlere sahiptirler. Teorik alanda düzenleyici bir rolü olan söz konusu kavramlar, pratik alanda da eylemlerin eksiksizlik olanağının temelini oluşturmaktadırlar. Ancak ahlaksal kavramlar, zeminde yatan empirik unsurlar –haz ve/veya hoşlanmama- bulunduğundan bütünüyle saf akıl kavramları değildirler. “Gene de, aklın kendinde yasadışı olan

⁹⁴⁶ Kant, **Prolegomena**, s:81

⁹⁴⁷ Kant, **CPR**, A327, B384

⁹⁴⁸ Kant, a.g.e., A568, B596

⁹⁴⁹ Kant, a.g.e., A569, B597

⁹⁵⁰ Kant, a.g.e., A568, B596

*özgürlüğe sınırlar (schrangen) koymasını sağlayan ilke açısından, bu kavramlar (...) saf akıl kavramlarının örnekleri olarak hizmet edebilirler.”*⁹⁵¹

Böylece ideal olan, ahlak alanında eylemlerimiz için bir kök-imge (arketip) olarak işlev görmekte ve bir kriter-ölçüt sağlamaktadır. “(...) öyle ki kendimizi onunla karşılaştırarak daha iyi kılarız, üstelik istenilen eksiksizliğe hiçbir zaman ulaşamayacak olsak bile.”⁹⁵² Aklın doğası gereği tam ve mutlak olanın kavramına duyduğu ihtiyacı karşılayan *ideal*, böylece eksikliklerin fark edilip giderilebilmesi için paha biçilmez bir kriter de sunmaktadır. Ancak ideanın tam olarak gerçekleşmesini beklemek, örneğin bilgelik ideasının tam karşılığı olan (ideal) birini aramak, anlamsızdır çünkü bu ideanın bir insanda gerçekleşmesine engel olan *doğal sınırlar* (natürlichen schranken)⁹⁵³ insanda mevcuttur. O halde, saf akıl için ideal olan, olması gereken için kriter sunan ve ilkeler ile uyum içerisinde tam olarak belirlenebilir olanı temsil eder. Olanın, bir başka deyişle deneyimin hiçbir zaman veremeyeceği tamlık-bütünlüğü veren *idea*; bir ufuk çizgisi (horizon) gibi, olması gerekeni işaret ederek aklın doğasından kaynaklanan vazgeçilmez bir ihtiyacı gidermekte ve adeta aklın bu belirsiz alanda kaybolmasını önlemektedir.

Kant'ta *idea* ve *ideal* kavramları *transsedental* ve *transsendent* kavramları ile yakından ilişkilidir. Kant, *transsedental*'i “*Nesnelerle olmaktan ziyade, a priori olanaklı olduğu ölçüde nesnelere ilişkin bilme tarzımızla ilgilenen tüm bilgi*”⁹⁵⁴ biçiminde tanımlamaktadır. Anlama yetisinin kavramları tecrübeyi mümkün kıldığından *transsedental* iken aklın kavramları olan *ideler* ise tecrübenin sınırını aşan kullanımları nedeniyle *transsendent* kullanıma sahiptirler. Diğer bir deyişle; “*Anlama gücünün saf kavramları ya da kategoriler, transsedental olarak, bilginin sınırları içinde kaldıklarından immanent iken, saf aklın kavramları yani idealar bilginin sınırları dışında olduklarından transsendenttirler.*”⁹⁵⁵

⁹⁵¹ Kant, a.g.e., A569, B597

⁹⁵² Kant, a.g.e., A569, B597

⁹⁵³ Kant, a.g.e., A570, B596

⁹⁵⁴ Kant, a.g.e., A12, B25

⁹⁵⁵ Mehmet Günenç, *Kant'ta Tanrı ve Tanrısallaştırılan Akıl*, s:92

Dolayısıyla aklın mutlak birliğe, bütünlüğe olan ihtiyacı, onun anlama yetisinin deneyime yönelik çalışması ile yetinmemesine dolayısıyla koşulsuz olana yönelmesine neden olmaktadır. İdealara ilişkin bu doğal yönelim, aklın bir takım yanılsamalara düşmesine neden olmaktadır. Akıl burada meşru olmayan çıkarımlar yaparak, doğasında kaynaklanan mutlak bütünlüğe ulaşma ihtiyacını doyurmaya çalışmaktadır. Bu girişim ise zorunlu olarak yanılsama ile sonuçlanmak zorundadır, çünkü aklın doğası gereği yöneldiği idealar hakkında çıkarım yapmaya yönelik meşru bir kullanımı yoktur.

Tanrı ideası tekil bir idea olduğundan, aklın bir *ideal*idir. Tanrı, *ens realisimum*⁹⁵⁶ olduğundan, deneyimin tüm koşulluluğunu aşarak koşulsuza ulaşmak isteyen aklın söz konusu ihtiyacını karşılamaktadır. Kant’a göre bilmek, nedensellik ilişkileri içerisinde düşünmek, nedenleri bilmektir. Nedensellik kategorisi sayesinde deneyimi inşa eden anlama yetisinden farklı olarak akıl, söz konusu koşullar zincirini kendisi koşulsuz olan bir sebebe bağlayarak mutlak bütünlüğe ulaşma ihtiyacını karşılar. Oysa aklın böylesi bir ihtiyacının olması, bu ihtiyacı giderecek olan Tanrı ideasına karşılık gelecek bir varlık olduğunu ne kanıtlamakta ne de çürütmektedir. Bu noktada sahip olabileceğimiz bilginin sınırı, aklın koşulsuza ulaşma ihtiyacını Tanrı ideası ile giderdiği bilgisinden ibarettir.

Aklın teorik kullanımının meşru sınırları dâhilinde Tanrı ispatlarının imkânsızlığına geçmeden önce, Tanrı kavramının neliği ve aklın teorik kullanımındaki yeri üzerinde daha ayrıntılı bir inceleme yapmak gerekmektedir. Her kavram, -çelişmezlik ilkesi gereği- kendisinde kapsanmayanlar (negation) açısından belirsizken, her belirlenimin bir sınırlama olması nedeniyle de sınırın içinde kalanlar tarafından tanımlanmaktadır. Negatif tanımlama diyebileceğimiz, kavramın tanımını mümkün kılan sınırların dışında kalanlar ise tek başına bir tanım vermedikleri halde, sınırın içinde kalanı kavramayı kolaylaştırırlar. Buna göre; “*Her kavram, onun kendisinde kapsanmayan açısından belirsizdir ve belirlenebilirlik temel ilkesi altında durur ki, ona göre birbiri ile çelişkili olarak karşıt iki yüklemden yalnızca*

⁹⁵⁶ Ens realissimum: “En gerçek varlık. Kendisinden diğer tüm var olanların derecelerle ve sınırlamalarla belirlendiği nihai gerçeklik.” Simon Blackburn, **The Oxford Dictionary of Philosophy**, s:189

*biri kavrama ait olabilir.*⁹⁵⁷ Bu belirlenim sadece çelişmezlik ilkesine değil aynı zamanda, şeylerin tüm yüklemelerinin toplamı ile ilişkisi içinde düşünülerek mümkün hale gelir. Bu toplamı a priori koşul olarak varsayarak her bir şeyi, bu toplu olanaktan aldığı pay ölçüsünde belirler.⁹⁵⁸ Kant’a göre tam belirlenim ilkesi, “ (...) *bir şeyin tam kavramını oluşturması gereken tüm yüklemelerin sentezinin ilkesidir, yalnızca birbirine karşıt iki yüklemden birini ilgilendiren analitik temsilin ilkesi değil.*”⁹⁵⁹

Öyleyse her belirlenim [determinatio]⁹⁶⁰ -çelişmezlik ilkesi gereği- bir değilleme [negatio] ile mümkün olduğu kadar, -tam belirlenim ilkesi gereği de- olanaklı yüklemelerin toplamı içerisindeki konumuna nispetle mümkündür. Dolayısıyla bir şeyi bilmek, diğer şeylere nispeti ile ilişkisi bağlamında bilmektir. İnsanın anlama kabiliyeti nispete –bağıntıya- dayanmaktadır. Kant, bu bağlamda gökbilimcilerin bulgularının bildiklerimize nispetle bilmediklerimizin ne kadar çok olduğunu göstermesi bakımından çok önemli olduğunu savunur.⁹⁶¹ Doğuştan kör bir insan için karanlığın, yabanılilar için ise yoksulluğun bir anlamı yoktur. Çünkü karanlığı kavramak için ışık, yoksulluğu kavramak için ise gönence dair bir izlenim olması gerekir, zira her şey zıttı ile kaim olduğu kadar her şey bir başka şeye nispetle tanımlanıp anlam kazanmaktadır. Belirlenimi mümkün kılan sınır aynı zamanda söz konusu zıtlığı mümkün kılan diyalektik yarılmayı da yaratmaktadır.

“Sınırlamalar [Alm: schranken İng: Limits] yalnızca negatif olur”⁹⁶² ve “Tüm gerçek değillemeler sınırlamalardan (Alm: Schranken, İng: limits) başka bir şey değildirler ki eğer sınırsız olan üzerine dayanıyor olmasalardı, böyle adlandırılmazlardı.”⁹⁶³

O halde Tanrı, tüm olanaklı yüklemelerin, tüm düşünülürlerin toplamı olan, *transscendental ideal*dir. Var olan her şeyin belirlenimini mümkün kılan en yüksek koşuldur. Kant’a göre ideal, tekil olanı, bir diğer deyişle idea tarafından belirlenebilir ya da belirlenmiş olanı ifade ettiğinden Tanrı hem *idea*, hem de *ideal*dir. Üstelik Tanrı ideali “(...) *insan aklının yetenekli olduğu biricik gerçek idealdir; çünkü*

⁹⁵⁷ Kant, **CPR**, A571, B599

⁹⁵⁸ Kant, a.g.e., A572, B600

⁹⁵⁹ Kant, a.g.e., A572, B600

⁹⁶⁰ Bkz: Kant, **Correspondence**, Kant’ın Reinhold’a 12 Mayıs 1789 tarihli mektubu, s:298 (11:35)

⁹⁶¹ Kant, **CPR**, A575, B603 (Dipnot)

⁹⁶² Kant, **Prolegomena**, s:108 (170. par)

⁹⁶³ Kant, **CPR**, A576, B604

yalnızca bu tek durum bir şeyin kendinde evrensel kavramı kendi kendisi yoluyla tam olarak belirlenir ve bir bireyin temsili olarak bilinir."⁹⁶⁴ Tam belirlenim ilkesi, olgusalılık toplamının tasarımıdan başka bir şey değildir. Böylece tüm yüklemeleri kendi içinde kapsayan bu kavram sayesinde her bir şey ona nispetle belirlenir. Diğer bir deyişle bir şeyin belirlenimi bu tümlüğün sınırlandırılmasına (einschränkung) dayanır. *"(...) çünkü bunun bir bölümü şeye yüklenirken geri kalanı ise dışlanır.*"⁹⁶⁵ Ancak akıl her bir şeyi, tam belirlenim ilkesine nisbetle konumunu belirleyerek anlamaya çalışırken bu süreçte ihtiyaç duyduğu ideale karşılık düşen varlığın kendisini değil, ideasını varsayar. Tam belirlenimin koşulsuz bütünlüğünden koşullu olanı sınırlayarak kavramaya çalışır. *"Öyleyse ideal, tüm şeylerin kök-imgesidir"*⁹⁶⁶ Dolayısıyla her bir şey olanağı ölçüsünde ona yaklaşıp da her zaman ona erişmenin çok uzağında kalmak durumundadır.

Tüm değillemeler, olgusallığın yalnızca sınırlamaları (einschränkungen) olduklarından, en yüksek olgusalılığı varsayarlar. Tüm formlar, nasıl sonsuz uzayın sınırlandırılması ile olanaklı olabiliyorsa, her bir varlık da en yüksek olgusalılık kavramının sınırlandırılması (einzuschränken)⁹⁶⁷ ile belirlenmektedir. Buna göre tam belirlenimin koşulsuz ilkesi olarak Tanrı, kök-varlık (ens originarium), en yüksek varlık (ens summum), tüm varlıkların varlığı (ens entium) ve tüm varlıkların sebebi olan varlık (ens realisimum)⁹⁶⁸ olarak tanımlanır. Ancak Kant'a göre tüm bu tanımlamalar, bir nesnenin başka nesnelerle ilişkisini değil, ideanın kavramlar ile ilişkisini göstermektedir. Tam da bu nedenle insanı *"(...) öylesine olağanüstü öylesine eşsiz bir varlığın varoluşu karşısında tam bir bilgisizlik içerisinde bırakırlar.*"⁹⁶⁹

Kant'ın rasyonel teoloji ile yollarını ayırdığı noktalardan biri de budur. Kant idea ve ideal üzerine düşüncelerinde geleneksel metafiziğe bazı açılardan yakın dursa da çok temel bir noktada onlardan ayrılmaktadır. Anselmus ile başlayan ve Descartes ile devam eden ontolojik argüman, insanın sınırlılığını idrak etmesini mümkün kılan

⁹⁶⁴ Kant, a.g.e., A576, B604

⁹⁶⁵ Kant, a.g.e., A577, B605

⁹⁶⁶ Kant, a.g.e., A578, B606

⁹⁶⁷ Kant, a.g.e., A578, B606

⁹⁶⁸ Bkz: Lawrence Paternack, **The Ens Realissimum and Necessary Being in The Critique of Pure Reason**, Religious Studies, Cambridge University Press, Vol:37, No:4 (Dec.2001), s:467-474

⁹⁶⁹ Kant, **CPR**, A579, B607

kıyaslamayı yapabileceği mükemmel varlık düşüncesini, argümanın temeline yerleştirmiştir.⁹⁷⁰ Ancak Kant, Transsendental İdeal, düşüncesinin insan için çok önemli ve kaçınılmaz olduğunu kabul etse de, bu durumun kavramın işaret ettiği şeyin varlığı hakkındaki cehaletimizi ortadan kaldırmadığını savunur. Çünkü Tanrı'ya ilişkin olarak söylenenler, bir nesnenin başka nesnelerle ilişkisini değil, ideanın kavramlar ile ilişkisini göstermektedir.

Kant'a göre “*Akl, kaçınılmazca, nesneler yaratır kendi kendisine. Bu yüzden her düşünenin bir tanrısı vardır.*”⁹⁷¹ Bu nedenle Tanrı insan aklının bir idesi olarak vardır ancak meşru bilgi sınırlarının ötesinde konumlanmaktadır. Bir başka deyişle bilebileceğimiz tek şey, aklın mükemmel varlık düşüncesine duyduğu ihtiyacın kaynağı ve işlevidir ki bu da aklın deneyimden bağımsız işleyişinin çözümlemesi *Saf Aklın Eleştiri'si* sayesinde mümkün olacaktır. Bu ihtiyacın karşılığı olan mükemmel varlığın gerçekte var olup olmadığı ise insanın bilme yeteneğinin sınırlarını [Grenze] aşmaktadır. Söz konusu sınırların çizilmesi ise inanca yer açtığı gibi, ahlaki özgürlüğün de teminatını verecektir.⁹⁷²

Bilgiyi duysal nesneler ile sınırlandıran Kant'a göre yanılsama, sadece duysal nesneler hakkındaki bilgilere ilişkin geçerliliği olan bir ilkeyi, tüm şeyler için geçerli bir ilke olarak görmekten kaynaklanmaktadır. Söz konusu yanılsama, görünüşlerin (erscheinnungen) olanağına ilişkin kavramların empirik ilkesini, genel olarak şeylerin olanağının transsendental bir ilkesi olarak görmekten kaynaklanmaktadır. Mükemmel varlık ideali, önce olgusallaştırılır, sonra tözselleştirilir ve son olarak kişiselleştirilir. Bunun nedeni; deneyimin düzenleyici birliği, olması gerektiği gibi görünüşlerin (erscheinnungen) üzerine değil, çokluların anlama yetisi yoluyla (apperception ile) bağlantıları üzerinden işlemesidir. Bu da tüm şeylerin tam belirlenebilirliğini temsil eden ideanın gerçekte var olduğunu gibi bir yanılsamaya neden olmaktadır.⁹⁷³

⁹⁷⁰ Bkz: Descartes, **Yöntem Üzerine Konuşma**, Çev. Çiğdem Dürüşken, İstanbul, Alfa Yayınları, 2015, s.76, Ayrıca Bkz: Descartes, **Meditasyonlar**, Çev. Çiğdem Dürüşken, İstanbul, Alfa Yayınları, 2015, s.62

⁹⁷¹ Kant, **Fragmanlar**, s:35

⁹⁷² Kant, **CPR**, BXXX

⁹⁷³ Bkz: Kant, a.g.e., A583, B611 (Dipnot)

Aklın işleyişi söz konusu olduğunda aklın, nedenler zincirinin başında değilse de sonunda Tanrı kavramına ihtiyaç duyduğu görülmektedir. Tüm koşulların sebebi olan ancak kendisi koşulsuz olan bir varlığa ihtiyaç duymak aklın kendi kendisine adeta dayattığı bir ihtiyaçtır. Bu durumu Kant şöyle ifade etmektedir: “(...) *zorunlu bir varlık kavramıyla asla düşünmeye başlamasam da zorunlu varlık kavramı olmadan varlığın şartlarının döngüselliğini asla tamamlayamam.*”⁹⁷⁴ Koşulsuz olana aklın duyduğu bu ihtiyacın sebebi, tecrübe alanında kalındığında asla ulaşılamayacak bir tümlüğe ulaşma isteğidir. Anlama yetisi iki olay arasındaki nedenselliği açıklamakla yetinebilirken, akıl tüm nedenlerin nedenini bulmaya ihtiyaç duymaktadır. “*Ama aslında Tanrı ideali ile akıl, tecrübenin mutlak tamliğini mümkün kıldığını sanmaktadır/yanılsamaktadır.*”⁹⁷⁵

Kant’a göre akıl doğal işleyişi gereği önce kendini zorunlu bir varlığın varolduğuna inandırarak bu varlık aracılığıyla koşulsuz bir varoluş ihtiyacını karşılar. Sonra tüm koşullardan bağımsız olan, tüm olgusallığı kapsayan bir kavram arar. Hiçbir sınırlama (schränken) tanımaksızın tüm şeylerin kökensel zemini olan varlığın mutlak zorunluluğunu bu kavram ile ilişkilendirerek en yüksek varlığın zorunlu ve mutlak varoluşuna dair çıkarsama yapar.⁹⁷⁶ Burada belirleyici olan, zorunlu bir varlığın bulunuşuna dair inancın esas alıp alınmayacağıdır. Eğer böylesi bir zorunlu varlığın mevcudiyetini kabul etmenin aklın bir ihtiyacı olduğu düşünülürse söz konusu akıl yürütmenin ulaştığı yargının meşruiyeti sorgulanacak ve eksiklikleri tespit edilebilecektir. Bu inancın doğruluğu kabulünden hareket edildiğinde ise bu kavrayış yolunun akli büyük ölçüde tatmin eden bir açıklama sunduğundan şüphe duyulmayacaktır.

Koşullu bir varoluştan, koşulsuz ve zorunlu bir varlığın varoluşuna dair yaptığımız çıkarımın meşruiyetini sorgulamak Eleştiri’nin üstlendiği en önemli görevlerden biridir. Aklın ihtiyaç duyduğu zorunlu ve mutlak olan varlığa ilişkin kavram ve akıl yürütmelerin Tanrı’nın varlığının ya da yokluğunun ispatı olarak

⁹⁷⁴ Kant, a.g.e., A616, B644

⁹⁷⁵ Mehmet Güneç, **Kant’ta Tanrı ve Tanrısallaştırılan Akıl**, s:98

⁹⁷⁶ Kant, **CPR**, A588-B616

görölüp görülemeyeceği Eleştiri'nin *Gordion düğümü'dür*.⁹⁷⁷ Bu konuda yargıda bulunmak için kullandığımız ölçütlerin ne denli güvenilir olduğunun belirlenmesi bilgi, sanı ve inanç arasındaki sınırları da çizecektir. Kant'a göre aklın kendi doğasından kaynaklanan ihtiyacı gereği en çok sınır ihlali yaptığı konulardan biri de budur ve metafizik tarihi aynı zamanda bu girişimlerin tarihidir. Bu nedenle Kant; “(...) teodiseler başlangıçta söz verdikleri gibi bu düğümü çözemez ancak Yüce hikmete başvurarak düğümü kesebiliriz.”⁹⁷⁸ önerisinde bulunmaktadır. Bu bağlamda Kant'ın Kritik Projesi; bilgiye, eyleme ve inanca sınır çizerek felsefeyi geleneksel metafizikçilerin had bilmez tavrından kurtarma girişimi olarak değerlendirmek mümkündür.⁹⁷⁹ Çünkü söz konusu “(...) sınırları aşma isteği, Tanrı olma isteğine rahatsızlık verecek derecede yakındır.”⁹⁸⁰

Kant, metafizik tarihinde ortaya konan Tanrı'nın varlığını tanıtlama girişimlerini üç başlık altında toplamaktadır: ontolojik, kozmolojik ve teleolojik tanıtlama. İdea ulaşılması imkânsız mutlak bir tamamlanmışlığın temsilidir. Aklın koşulsuz ve mutlak olana ulaşmak için genişleme ihtiyacını gideren ideler, “(...) anlama yetisinin yeni nesnelere doğru genişletmekten çok onun sınırlandırılmasına [Alm: begrenzen, İng:boundaries] hizmet eder.”⁹⁸¹ Dolayısıyla ide, anlama yetisi için bir sınır ilen akıl için bir genişleme aracıdır. Buradaki sorun Kant'a göre, verili bir varoluştan hareketle mutlak olarak zorunlu bir varlık hakkında çıkarımda bulunmanın –ne kadar kaçınılmaz ve doğru görünse de- meşru olmamasıdır. Bu nedenle anlama yetisinin işleyişi böylesi bir çıkarımı yapmaya imkân tanımadığından olandan yola çıkarak olması gerekene dair çıkarımda bulunmak en büyük yanılısamadır.⁹⁸² Bu yanılısamanın önde gelen örneklerinden biri Descartes'in

⁹⁷⁷ Çözenin tüm Asya'nın hâkimi olacağına inanılan, ancak çözemediği için Büyük İskender'in kesip attığı rivayet edilen düğümdür. Bkz: Lionel Pearson, “The Lost Historians of Alexander the Great”, **New York, American Philological Association** 20, 1960, s: 157-160

⁹⁷⁸ Kant, “Bütün Felsefi Teodise Denemelerinin Başarısızlığı Üzerine”, s:207

⁹⁷⁹ Bkz: Ebru Pehlivan, “Eyüp Meselinden Soykırıma: Aklın Sınırları ve Kötülüğün Kavranamazlığının Teolojik-Politik İzdüşümleri”, s:133

⁹⁸⁰ Susan Neiman, **Modern Düşüncede Kötülük-Alternatif Bir Felsefe Tarihi**, s: 79

⁹⁸¹ Kant, **CPR**, A592-B620

⁹⁸² Bkz: Kant, a.g.e., A319-B375

ontolojik argumanıdır ve bu argumana ilişkin eleştiri, Kant'tan önce Hume tarafından da yapılmıştır.⁹⁸³

*“Varlık düşüncesi(...) bir şeyin var olduğunu kavramamızla aynıdır. Bir şeyi basitçe zihnimize canlandırmak ile o şeyi var olarak canlandırmamız arasında bir fark bulunmaz. Bu düşünce [varlık düşüncesi], bir nesnenin ideası ile birleştirildiğinde ona bir ekleme yapmaz.”*⁹⁸⁴

Çağlar boyunca Tanrı'nın varlığı konusunda pek çok düşünce dilegetirilse de Tanrı'nın yokluğunu mutlak olarak düşünülemez görmeyi olanaksız kılan koşulların neler olduğuna dair hiçbir şey söylenmemiştir. Saf Aklın Eleştirisi, Tanrı kavramı yoluyla tam olarak neyi düşündüğümüzü, hatta bir şeyi düşünüp düşünmediğimizi açıklama görevini üstlenmiştir. Geleneksel metafiziğin Tanrı konusunda matematiksel kesinliğe benzer bir kesinliğe ulaşma hayali, söz konusu filozofları tanımlardan hareketle ontolojik kanıtlamalar yapmaya yöneltmiştir. Oysa yaptıkları sadece, şeylerden veya onların varoluşlarından değil, yargılardan hareketle bir takım çıkarımlara ulaşmaktır ki bu da yargıda sözü edilenin var oluşu anlamına gelmemektedir. Bir başka deyişle yargıların mutlak zorunluluğu, şeylerin koşulsuz zorunluluğu anlamına gelmemektedir. Çünkü yargıdaki mutlak zorunluluk sadece şeyin –yargıdaki yüklem- koşullu bir zorunluluğudur. Kant burada Descartes'in ontolojik argümanı temellendirmek için kullandığı üçgen örneğinden hareketle eleştiri getirmektedir.⁹⁸⁵

*“Geometrinin her önermesinin –örneğin Bir üçgenin üç açısı vardır- mutlak olarak zorunlu olması olgusundan esinlenerek, anlama yetimizin alanının bütünüyle dışında yatan bir nesneden sanki onun kavramı ile denmek istenen bütünüyle anlaşılıyormuş gibi konuşmaya gidilir.”*⁹⁸⁶

⁹⁸³ Bkz: Keskin, Gamze, “Kant'ın Ontolojik Kanıt Eleştirisinin Epistemolojik Temelleri”, **FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)**, Sayı:27, 2019/Bahar, (97-116)

⁹⁸⁴ Hume, **A Treatise Concerning Human Nature**, Ed. L. A. Selby Bigge, Oxford, Clarendon Press, 1960, s:66-67

⁹⁸⁵ “Örneğin bir üçgen düşündüğümde, üç açısının iki dik açıya eşit olabileceğini gayet iyi anlıyordum da, bunda beni şu dünyada bir üçgenin olabileceğine inandırabilecek bir yan göremiyordum. Ama dönüp de üstün varlıkla ilgili fikrime baktığımda, tıpkı bir üçgen fikrinin üçgenin iç açılarının iki dik açıya eşitliğini içermesi gibi, varoluşun bu fikirde içkin olduğunu anında kavriyordum, hem de çok daha açık bir şekilde. Demek ki Tanrı'nın, yani bu mükemmel varlığın var olduğu, en azından herhangi bir geometrik ispat kadar kesindir.” Descartes, **Yöntem Üzerine Konuşma**, s.76, Ayrıca Bkz: Descartes, **Meditasyonlar**, s.62.

⁹⁸⁶ Kant, **CPR**, A593-B621

Oysa üçgenin üç açısı olduğuna dair önerme; bir üçgenin var olması durumunda onda üç açının da zorunlu olarak var olacağını ifade etmektedir. Diğer taraftan, bir üçgen varsaymak ve üç açısını ortadan kaldırmak bir çelişki yaratırken, üçgenin kendisini –üç açısı ile birlikte- yok saymak bir çelişki değildir. Kant’a göre mutlak ve zorunlu varlık olarak Tanrı idesinin konumu da budur. Benzer biçimde mutlak ve zorunlu varlığın var olmadığı düşünüldüğünde, tüm yüklemeleri ile birlikte kendisi de ortadan kalkmış olacak ve bu hiç bir çelişki yaratmayacaktır. Örneğin Tanrının varlığı postula edildiğinde her şeye gücü yeten bir varlık olduğu yargısı Tanrı kavramının tanımı gereği zorunlu olacak aksi çelişkiye neden olacaktır. Ancak *Tanrı yoktur* dendiğinde Tanrıya dair tüm yüklemeler ortadan kalkacak ve bu da bir çelişki yaratmayacaktır.⁹⁸⁷

Kant, kavramların mantıksal olanağı ile şeylerin olgusal olanağını birbirinden ayıracak sınırın çizilmesi gerektiğini savunmaktadır. Mantıksal olanaktan hareketle olgusal olanağa dair bir çıkarım yapıldığında bu çıkarım meşru olmayacaktır.⁹⁸⁸ Zira kavramın mantıksal varoluşunu onun altına düşen kavramların çözümlenmesinden hareketle bulmak mümkünken, bir nesnenin gerçek varoluşunu o nesneye ait olması gereken tüm özellikleri ve ilksel nedenleri bilmemiz mümkün değildir. Kendisi ile çelişmediği sürece her kavramın düşünülmesi olanaklıdır. Ancak görüsüz kavramın boş olduğu ilkesine dayanan Kantçı epistemolojide; kavramı üreten sentezin nesnel olgusalılığı değilse, bir başka deyişle kavram çelişmezlik ilkesi gereği analiz ilkelerince türetilmişse, kavram boştur. Sadece olanağa ilişkin düşünülen bir şeyin kavramına bir varoluş atfedildiğinde görünüşte birçok metafizik kaygıyı ortadan kaldıracak işlevsellikte bir kavram elde edilmiş olacak, ancak bununla aslında hiçbir şey söylenmiş olmayacaktır.

Kant’a göre herhangi bir şeyin var olduğuna dair önerme analitik değildir çünkü analitik olması demek o şeyin varolduğu söylendiğinde onun düşüncesine bir şey eklenmemesi demektir. Ancak varoluşa ilişkin önerme sentetik ise, bu önerme

⁹⁸⁷ Bkz: Kant, a.g.e., A595-B623

⁹⁸⁸ “*Kafa karışıklığı ile başlayıp aldatmacalar olarak biten her benzer hata şu noktaya dayanır: sebep ve sonucun mantıksal ilişkisinin, gerçek ilişkiyle karıştırılması (...)*” Kant, **Correspondence**, Kant’ın Reinhold’a 12 Mayıs 1789 tarihli mektubu, s:298 (11:35)

çelişki yaratmaksızın nasıl ortadan kaldırılabilir? Kant bu sorunun cevabını varlık kavramını çözümleyerek vermeyi denemektedir. Kant’a göre varlık, “(...) *olgusal bir yüklem, bir şeyin kavramına eklenebilecek herhangi bir şeyin kavramı değildir. (...) mantıksal kullanımda, yalnızca bir yargının kopulasıdır.*”⁹⁸⁹ Bu tanıma göre ‘Tanrı, her şeye gücü yetendir.’ cümlesinde; varlığa ilişkin olarak kullanılan ‘-dir’ ifadesi özne ile yüklemi ilişkilendiren bir kopuladır.

Bu nedenle ‘Tanrı vardır’ ifadesinde Tanrı kavramına yeni hiçbir yüklem eklenmiş olmamakta, olanağa ilişkin bir kavrama nesnesinin mutlak olarak verilmiş olduğunu düşünmekten öte bir anlam ifade etmemektedir. Kant’ın verdiği örnekten yola çıkılacak olursa; “(...) *yüz gerçek Taler, yüz olanaklı Taler’den daha fazla para içermez.*”⁹⁹⁰ Çünkü kavram yoluyla nesne, empirik bilginin evrensel koşulları ile bağdaşır olarak düşünüldüğünde, görüsel karşılığı olan nesne duyarlık ve anlama yetisi aracılığıyla kurulmuş bir tasarım olarak düşünülür. Buna karşılık varoluşu, yalnızca saf kategori yoluyla düşünmeyi istersek, o zaman onu olanaklılıktan ayırt edecek hiçbir kriter bulunamayacaktır.

“Kant’a göre bir şeyin gerçek olduğunu söylemek ile var olduğunu söylemek arasında önemli bir fark yatar. Gerçek olan şey şemalaştırılabilir, yani sezgide yer alabilir, ama var olan her durumda şemalaştırılamayabilir. Yani sezgide yer alamayacak numenal bir dünyanın şeyi, var olsa da, bizim için gerçek olmayabilir. Bir anlamda gerçek olma bize görece bir kavram iken, var olma böyle değildir.”⁹⁹¹

O halde bir nesneye varoluş yükleyeceksek onun dışına çıkmamız gerekmektedir. Bu ancak empirik bir kaynağa dayandığında bizim için bilinebilirken, saf düşünce nesneleri söz konusu olduğunda bunların varoluşu bizim için bilinmez olarak kalacaktır. Kant’a göre varoluşa ilişkin bilincimiz deneyimin birliğine aittir. Bu sınırların dışında kalan her şey –mutlak olarak olanaksız olduğu ileri sürülemese de- bizim için bilinemez olarak kalmaya mahkûmdur. Bu nedenle *en yüksek varlık* kavramı, oldukça işlevsel bir ideadır ancak bilginizin sınırlarını genişletmede bütünüyle yetersizdir. Kant’ın meşru bilginin sınırlarını çizerek ontolojik argümana yönelttiği eleştirileri ağırlıklı olarak Descartes ve Leibniz felsefelerine yöneliktir.

⁹⁸⁹ Kant, **CPR**, A598-B626

⁹⁹⁰ Kant, a.g.e., A599-B627

⁹⁹¹ İlhan İnan, “Kant’ın Varlık Kavramı Üzerine”, *Sonsuzluğun Sınırında: Immanuel Kant, Cogito-Üç Aylık Düşünce Dergisi*, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, Sayı: 41 - 42, 2005, s:112

Kant'a göre Leibniz, ideal varlığın olanağının a priori olabileceğini düşünemediği için, Descartes ise Tanrı'nın varlığını kavramlardan yola çıkarak temellendirmeye çalıştığı için başarısızlığa uğramıştır. Kant'a göre; yalnızca idealar yoluyla içgöründe zenginleşmeyi beklemek, iş adamının kasa hesabına birkaç sıfır ekleyerek durumunu iyileştirmesi kadar mümkündür.⁹⁹²

Kozmolojik tanıtılamanın olanaksızlığını ise Kant, Leibniz'in *contingentia mundi* adlı argümanının eleştirisi ile göstermeye çalışır. Kant'a göre kozmolojik tanıtılama, sıradan insan düşüncesinden teorik açıklamalar yapan insan aklına kadar en ikna edici görünen tanıtılamadır. Ontolojik tanıtılamada olduğu gibi Tanrı'nın varlığından varoluşun zorunluluğunu çıkarsamak yerine, kozmolojik tanıtılamada herhangi bir varlığın koşulsuz zorunluluğundan Tanrı'nın sınırsız gerçekliğini (Unbegrenzte Realität)⁹⁹³ çıkarmak istenmektedir. *A contingentia mundi* tanıtılaması; “(...) bir şey varsa mutlak olarak zorunlu bir varlık da olmalıdır. Şimdi en azından ben varım: Öyleyse zorunlu bir varlık vardır.”⁹⁹⁴ düşüncesine dayanmaktadır. Bu çıkarımda küçük öncül bir deneyimi aktarırken, büyük öncül deneyimden zorunluluğun varoluşunu çıkarsamayı kapsamaktadır. Mümkün her varlığın bir nedeni olduğu ve nedenler zincirini sonlandıran mutlak zorunlu bir varlığın bulunması gerektiği düşüncesi insan aklını tatmin eden bir bütünsellik sunmaktadır.

Kozmolojik argüman Kant'a göre; biri saf akla diğeri empirik kaynaklara dayanan en eski ve en büyük yanılsamaları barındırmaktadır. Kozmolojik tanıtılama girişiminin saf akla dayanan argümanı, tamamen saf akla dayanan ontolojik argümandan bir yönüyle deneyime dayanıyor gibi görünmesi nedeniyle ayrılır. Kozmolojik tanıtılamada saf akıl deneyime sadece zorunlu bir varlığın varoluşunu çıkarsamak için başvurur. Mutlak zorunluluk deneyime değil sadece saf akıl yürütmeye dayanan ve kavramlar yoluyla belirlenen bir varoluştur. Deneyimin bizi götürebileceği nokta belki de yalnızca mutlak zorunluluk kavramı iken, bu

⁹⁹² Bkz: Kant, **CPR**, A602-B630

⁹⁹³ Bkz: Kant, a.g.e., A604-B632

⁹⁹⁴ Kant, a.g.e., A604-B632

kavramdan hareketle söz konusu zorunluluğun bir varlığa ait olduğunu göstermekte aciz kalmaktadır.

Kant, kozmolojik tanıtlamaya yönelttiği eleştirileri geleneksel metafiziğin kullandığı çıkarımlardan hareketle şekillendirir. Kant’a göre kozmolojik tanıtılama, “(...) *insan aklını bütünüyle aşan Entis Realissimi* [En gerçek varlık] ve *Ens Realissimum* [Mutlak-Zorunlu varlık]”⁹⁹⁵ hakkında sınır tanımaz açıklamalar yapmaktadır. Bu açıklamaların dayandığı temel iddia; “*Her mutlak olarak zorunlu varlık, aynı zamanda en gerçek varlıktır*”⁹⁹⁶ önermesidir bu nedenle kozmolojik tanıtılamayı savunanlar bu iddiayı kanıtlamakla yükümlüdür. Bu önermeyi –tüm olumlu yargılar gibi- tersine çevirmek de mümkündür. Bu durumda en gerçek varlığın aynı zamanda mutlak olarak zorunlu varlık olduğu da söylenebilir. Ancak burada; salt akıl yürütmeye dayalı bir kavram olan mutlak-zorunlu varlık kavramı, deneyimsel olan en gerçek varlık kavramı ile ilişkilendirilerek ontolojik argümanın düştüğü hataya - *ignoratio elenchi*⁹⁹⁷ - düşülmüştür.

Kant’ın kozmolojik tanıtlamalara getirdiği ve çözümünü okura bıraktığı eleştirileri şöyle özetlemek mümkündür: 1) Nedensellik ilkesi –sadece duyulur evrende kullanılması gerekirken- duyulur evrenin dışında kullanılmıştır. 2) Akıl ilkeleri bizi deneyim alanının sınırları içerisinde bile aklamazken, duyular dünyasındaki koşullar dizisinin sonsuza uzanmasından hareketle bir ilk neden çıkarsanmıştır 3) Akıl bu nedenler dizisinin tamamlanmasından haksız bir öz doyum sağlasa da aslında ötesinde hiçbir şeyin kavranamadığı sınır ve ötesi dizinin tamamlanışı olarak görülmüştür. 4) Herşeyi birleştiren bir gerçeklik kavramının (en gerçek varlık) sadece mantıksal olan olanağı, *transsental olanak*⁹⁹⁸ ile karıştırılmıştır.

⁹⁹⁵ Kant, *Lectures on Philosophical Theology*, s:83

⁹⁹⁶ Kant, *CPR*, A608-B636

⁹⁹⁷ “*Ignoratio elenchi*: İddia edilen argümanla ilgisi olmayan bir sonuca varmak.” Robert Audi (Ed.), *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, 2.bs., New York, Cambridge University Press, 1999, s:434 (Ayrıca Bkz: Kant, *CPR*, A609-B637)

⁹⁹⁸ Transsental olanak, böyle bir sentezi mümkün kılan ve sadece olanaklı deneyim alanında geçerli olan bir ilkenin olmasıdır. (Bkz: Kant, *CPR*, A610-B638)

Kozmolojik tanıtılmanın en zayıf yanı, varoluşu sadece kavramlar yoluyla -a priori tanıtı- açıklamaya çalışmasıdır. Bu, ontolojik tanıtılmanın da düştüğü hatadır ve bunun insan aklının tüm sınırlarını aştığı gösterilmiştir. En yüksek varlık kavramı, birçok metafizik soruna cevap vermek için elverişli olan, benzersiz bir ideal olsa da bu kavram kendi varoluşuna ilişkin hiçbir yanıt vermeye muktedir değildir. Kant’a göre zorunlu bir varlığın varsayılarak aklın açıklamaları için bir zemin oluşturulmasında bir sakınca yoktur. Ancak bu varsayımın bir bilgi iddiası olarak ortaya konulması insanın sınırlarını aşması demektir. “Çünkü mutlak olarak zorunlu olduğunu bildiğimizi ileri sürdüğümüz şeyin kendisine ilişkin bilginin de mutlak zorunluluğu kendisinde taşıması gereklidir.”⁹⁹⁹ Bu nedenle saf aklın eleştirisini yaparak Kant, aklın deneyden bağımsız çalıştığında ileri sürebileceği bu türden iddialara bir sınır çekmeyi amaçlamaktadır.

Bütün transsendetal ideal sorunu Kant’a göre mutlak zorunluluk için bir kavram bulmaya ya da herhangi bir şeyin kavramı için o şeyin mutlak zorunluluğunu bulmaya dayanmaktadır. Biri olanaklı ise diğeri de olanaklı olmalıdır çünkü “(...) akıl ancak kavramından zorunlu olanı mutlak zorunlu olarak bilir.”¹⁰⁰⁰ Ancak her iki görev de insan aklının sınırlarını aşan niteliktedir. Koşulsuz zorunluluk kavramını “insan akli için gerçek bir uçurum”¹⁰⁰¹ olarak tanımlayan Kant’a göre metafizik konulara ilişkin soruları bir yana atamadığımız gibi bu sorulara cevap vermeyi denemek de aklımızın tüm sınırlarını aşmaktadır. Aklın bu türden sorular karşısında adeta ayağının altındaki toprak kaymaktadır. Teorik akıl bu türden soruları bir kenara bıraktığında deneyime dayalı işleyişinde herhangi bir sorun yaşamasa da aklın doğası deneyimle yetinmediğinde söz konusu uçurumda asılı kalmaktadır.¹⁰⁰²

Kant’ın sınır dışı ettiği konular arasında; görüşlerin temelinde yatan transsendental nesne ve duyarlılığımızın en üst koşullar olarak neyi neden aldığı gibi konular vardır. Saf aklın idealine dair bilimiz ise, aklın olgusallığa dair birliği tamamlamak için bu kavrama ihtiyaç duyduğu bilgisi ile sınırlıdır. Saf aklın ideali

⁹⁹⁹ Kant, **CPR**, A612-B640

¹⁰⁰⁰ Kant, a.g.e., A612-B640

¹⁰⁰¹ Kant, a.g.e., A613-B641

¹⁰⁰² Kant, a.g.e., A613-B641

düşünülebilir bir nesne olarak verilmediğinden bilginin konusu olamaz. Salt idea olarak yeri akıl olduğundan ona dair tüm bilgide aklın bu ideale duyduğu ihtiyacı tanımlamaktan ibarettir. Çünkü akıl, nesnel ve öznel zemindeki tüm kavram ve sanılarımızın kaynağıdır, bunlara dair bilginiz ise onların işleyiş ve işlevlerini çözümlemekten ibarettir.

Saf Aklın Eleştirisi'nde Kant, zorunluluk ve en yüksek gerçeklik kavramlarını bağlayarak salt idea olana bir gerçeklik atfeden ve onu tözselleştiren diyalektik işleyişin neden olduğu yanılsamaların nedenlerini bulmayı amaçlamıştır. Kant, aklın metafiziğin uçsuz bucaksız okyanusunda savrulurken aradığı güvenli kara parçasını bulma umudunu iyiden iyiye yitirdiği bu uçurumda, tek tesellinin aklın kendi işleyişi konusunda dingin bir içgörüye ulaşmasını sağlama bağlamak olduğunu belirtir.¹⁰⁰³ Aklın bir şeyin varolduğu düşüncesinden, zorunlu bir şeyin de var olması gerektiği konusundaki sıçrayışından kaçınmak mümkün değildir. Aklın tamliğa olan bu ihtiyacı, onun düzenleyici ilke olan saf aklın idealini kurucu ilke olarak kullanmasına neden olmuş, bu da metafizik tarihindeki birçok dağa felsefesi yapan filozofun düştüğü yanılsamalara kaynaklık etmiştir.

Kant'ın eleştirisi doğadaki biçimi mümkün-olumsal, maddeyi ise kökensel ve zorunlu olarak gören filozoflara yöneliktir. Maddeyi, insanın yetileri aracılığıyla kurduğu tasarım olarak görmek yerine onların kaynağı olarak gördükleri için mutlak zorunluluk gibi bir açmazın içinde kendilerini bulmuşlardır. Çünkü aklı böylesi bir varoluşun kabulüne mutlak olarak zorlayan hiçbir şey yoktur. Kant'ın ifadesi ile söylersek; “(...) *mutlak zorunluluk yalnızca düşüncede yatar.*”¹⁰⁰⁴ Bu nedenle böylesi bir varoluş reddedildiğinde doğanın kendisini çözümlemekte bir sorun yaşanmamaktadır. Kant'ın Lizbon Depremini Tanrı'nın bir gazabı olarak gören yorumlara cevaben yazdığı makaleden itibaren amacı Tanrı fikrine başvurmaksızın bir doğa felsefesi yapılabilir mi? sorusunu cevaplamaktı. Saf Aklın Eleştirisi'nde önemli bir yer ayırdığı transsendetal ideal düşüncesini önceleyen makalede Kant bu konudaki düşüncelerini şöyle ifade etmektedir: “*Kişinin Tanrı'nın varlığına kendini ikna*

¹⁰⁰³ Kant, a.g.e., A615-B643

¹⁰⁰⁴ Kant, a.g.e., A618-B646

etmesi mutlaka gereklidir, ancak Tanrı'nın varlığını kanıtlamak o kadar da gerekli değildir."¹⁰⁰⁵

Sadece duyarlığın bir formu olmasına karşın uzay, farklı sınırlanışları (schränke) tüm biçimleri kökensel olarak olanaklı kıldığı için mutlak olarak zorunlu ve kendi için kalıcı bir şey olarak ve kendinde verili a priori bir nesne olarak görülüyorsa benzer bir biçimde aklın saf ideali gibi düzenleyici ilkelere de bir gerçeklik atfedilmektedir.¹⁰⁰⁶ Doğanın dizgesel birliği, aklımızın empirik kullanımı için bir ilke olarak alınamamasına rağmen, aklın tamlığa olan ihtiyacı nedeniyle bu düzenleyici ilke kurucu ilkeye dönüştürülerek ona bir gerçeklik atfedilmektedir. Oysa doğayı açıklamak için hiç de gerekmeyen bu kavramın kaynağına akıl kendisini çözümlerken düşüncenin biçimsel koşulu olarak yine kendisinde karşılaşır. *"Hiçbir kavram bu zorunluluğu anlatmaya yetenekli değildir ve onunla varoluşun maddesel ve tözssel koşulu olarak değil ama yalnızca düşüncenin biçimsel koşulu olarak aklında karşılaşmış olmalıdır."*¹⁰⁰⁷

Kozmolojik tanıtlamayı, fiziko-teolojik tanıtlamadan ayıran özellik; kozmolojik tanıtlamanın olanaklı tüm evrenleri konu alırken teleolojik tanıtlamanın sadece duyulur evrenimizi konu edinmesidir. Fizikoteolojik kanıtlamanın eleştirisine Kant *"(...) bir ideaya uygun düşecek herhangi bir deneyim nasıl verilebilir?"*¹⁰⁰⁸ sorusu ile başlar. İdeanın özgünlüğü deneyimle çakışmayacak olmasındadır. Bu nedenle transsendental idea ile örtüşecek herhangi empirik bir karşılık bulmak mümkün değildir. Tanrı koşullar zincirinde duruyor olsa bu zincirin bir parçası haline gelmiş olacak, onu bu koşullar zincirinden ayırarak sadece düşünsel bir varlık olduğunu düşündüğümüzde de *"(...) akıl ona ulaşmak için hangi köprüyü yaratabilir?"*¹⁰⁰⁹ sorusu cevapsız kalacaktır. Çünkü Kant'a göre neden ve etki arasındaki bağıntı ancak deneyimden –duyulur evrenin nesnelerinden- hareketle

¹⁰⁰⁵ Kant, "The Only Possible Argument in Support of a Demonstration of the Existence of God", s:201

¹⁰⁰⁶ Kant, **CPR**, A619-B647, Ayrıca Bkz: Kant, **PAE**, s:144 (240.par.)

¹⁰⁰⁷ Kant, **CPR**, A620-B648

¹⁰⁰⁸ Kant, a.g.e., A620-B648

¹⁰⁰⁹ Kant, a.g.e., A621-B649

kurulabilir. Neden-etki bağıntısının bunun dışındaki kullanımları meşru değildir ve felsefe tarihi bu yanılsama örnekleriyle doludur.

Evrenin amaçlılık, düzenlilik ve güzellik açısından sunduklarının ölçüye (kriter) sığmazlığını bir anlığına bir kenara bırakabilecek olsaydık, zayıf anlama yetimiz anlamakta, dilimiz ifade etmekte aciz kalır ve “(...) *giderek düşüncemiz bile sınırları (Alm: grenzen, İng: boundaries) giderek bulanıklaştırdı, öyle ki bütünü yargılayışımız kendini kaçınılmaz olarak suskun ama o denli de konuşkan bir hayranlığa çözerdi.*”¹⁰¹⁰ Evrenin büyüklüğünü başka bir unsurla kıyaslayarak kavrayabilmemiz mümkün değildir. Aklın bu kavranamazı kavranılabilir kılmak için ihtiyaç duyduğu bir referans noktasına ihtiyacı vardır. Olanaklı her şeyin üstünde olan bu varlık Tanrı olarak düşünülür ve bu sayede tüm olanaklı eksiksizliği birleştirerek tasarımılamamız mümkün olmaktadır. Üstelik aklın ihtiyaç duyduğu bu işlevsel idea hiçbir zaman deneyimle ters düşmediği için bize doğru olduğuna dair bir güven vermektedir.

Kant’a göre fiziko-teolojik tanıtılama diğer tanıtılamalara nazaran saygıyı en çok hak edendir. Doğa incelemelerine ilham veren bu tanıtılama girişimi sayesinde doğa bilgimiz genişlemektedir. Ancak diğer tanıtılamalar gibi fiziko-teolojik tanıtılama da apodiktik kesinlikten uzak olduğundan eleştiriden muaf olamaz. Kant’a göre fiziko-teolojik tanıtılama en yüksek varlığın varolşunu gösteremediği gibi aslında ontolojik tanıtı tekrar etmek gibi bir zaafiyete de sahiptir. Buna göre fiziko-teolojik tanıtılamanın temel iddialarını şöyle özetlemek mümkündür: 1) Evrende belli bir amaca göre kurulmuş bir düzen vardır. 2) Bu amaçlı düzenlilik, aklın düzenleyici ilkesi tarafından seçilip derlenerek bizim için bir araya getirilmektedir. 3) Bu yüce ve bilge neden sadece doğanın değil, özgürlük alanının da nedeni olmalıdır. 4) Söz konusu nedenin birliği, evren bölümlerinin karşılıklı ilişkilerinin birliğinden çıkarsanabilir.¹⁰¹¹

¹⁰¹⁰ Kant, a.g.e., A622-B650

¹⁰¹¹ Kant, a.g.e., A625-B653

Kant'a göre bu amaçlı düzenliliğin kaynağının yüce bir yaratıcı olduğunu düşünmenin ya da bu düşünceyi sorgulamaksızın kabul etmenin-inanmanın bir sakıncası yoktur. Ancak eleştiriye tabi tutulacak olan geleneksel metafizik öğretilerde olduğu gibi bu konuda bilgi iddiasında bulunulmasıdır. Fiziko-teolojik tanıtılama aslında sadece evrendeki amaçlılık ve uyumdaki biçimin olumsuzluğunu tanıtılmaktadır, evrendeki şeylerin madde ya da tözlerine ilişkin bir açıklama sunmamaktadır. Çünkü akıl evreni bir bütün olarak kavramaktan aciz olduğundan, diğer bir deyişle tanıtılamanın dayandığı evrendeki düzenlilik her zaman bütünün sınırlı bir parçası olmak zorunda olduğundan, Tanrı evrenin yaratıcısı olarak değil, mimarı olarak düşünülmektedir. Evrenin mimarı olan Tanrı düşüncesi ise onun sayesinde herşeyi açıklamayı umduğumuz, her şeye yeterli bir kök-varlığı tanıtılmaktan oldukça uzaktır. Bu nedenle; en üstün varlık, ölçülemez güç gibi yüklemeleri Tanrı ile ilişkilendirmek de anlamsız olacaktır. Çünkü söz konusu sıfatlar bizim için ancak kıyas ile kavranır hale gelen özelliklerdir.

“Şimdi umuyorum ki hiç kimse (...) gözlediği evren büyüklüğünün herşeye gücü yeterlik ile evrenin düzeninin en yüksek bilgelik ile evren birliğinin Yaratıcı'nın mutlak birliği ile ilişkisini anladığını söylemeyi göze alamayacaktır. Öyleyse fiziko-teoloji evrenin en üst nedenine ilişkin hiçbir belirli kavram veremez ve buna göre kendisi yine dinin temelini oluşturacak bir tanrıbilim için yeterli olamaz.”¹⁰¹²

Kant'a göre mutlak bütünlüğe empirik yoldan ulaşamayacağı için fiziko-teoloji başarısız olmaya mahkûmdur. “O zaman böylesine geniş bir uçuşumu aşmak için hangi araçtan yararlanılacaktır?”¹⁰¹³ Fiziko-teolojik tanıtılama argümanlarını tamamen deneyimsel verilere dayandırarak kursa da son kertede evrendeki düzenlilik ve amaçlılığı saf akla dayalı bir sıçrayışla Tanrı'ya bağlamaktadır. Bu nedenle her ne kadar fiziko-teolojik tanıtılama, başlangıçta deneyimden hareket etse de, kozmolojik ve ontolojik tanıtılamanın düştüğü hataya düşmekten kurtulamamıştır. Çünkü fiziko-teolojik tanıtılmayı ileri sürenler, deneyimin toprağında bir süre ilerledikten sonra ulaşmayı umdukları ideale ne kadar uzak kaldıklarını görünce, deneyimin toprağını terk ederek ideaların kanatlarında bu ideale yaklaşmayı denemişlerdir.

¹⁰¹² Kant, a.g.e., A628-B656

¹⁰¹³ Kant, a.g.e., A628-29, B656-657

Kant'ın Fiziko-teolojik tanıtlamaya yönelik eleştirisi insanın sahip olduğu yetilerin evrendeki amaçlılık ve düzenliliğe ilişkin sınırsızlığı ve yüceliği (sublimity) anlamaya muktedir olmamasına dayanmaktadır.¹⁰¹⁴ Fiziko-teolojik tanıtlamayı öne sürenler bu yöntemsel eleştiriye yapmadıklarından, söz konusu eleştiriye yapmak Saf Aklın Eleştirisi'nin ama amaçlarından biri haline gelmiştir. Kant'a göre fiziko-teolojik tanıtlama, kozmolojik tanıtlama ve giderek ontolojik tanıtlamaya dayanmaktadır. Bu nedenle teorik aklın bu üç tanıtlama dışında bir tanıtlama yolu olmadığı ve iki tanıtlama da aslında ontolojik tanıtlamaya dayandığından "(...) yalnızca (...) ontolojik tanıt olanaklı biricik tanıt gibi görünür."¹⁰¹⁵ Oysa ontolojik tanıtlama da mümkün değildir çünkü empirik anlama yetisi kullanımı üzerine yükselen bir önermenin tanıtlanması mümkün değildir. Böylece Kant, meşru bilginin sınırları içerisinde, Tanrı'nın varlığı ya da yokluğu hakkında konuşmanın mümkün olmadığı yeni bir bilgi, evren ve insan tasavvuru ortaya koymuştur.

*"Bu sınırlamaların neticesinde Tanrı kavramı, fenomenal gerçekliğin dışında kalmaktadır. Yeni 'gerçeklik'te ve yeni "ben" anlayışında, Tanrı dışarıda tutulmaktadır. Tanrı var olabilir ama bilgi konusu olan gerçekliğin sınırları içinde değildir."*¹⁰¹⁶

2.4.2. Aklın Teorik İlkeleri Üzerine Kurulu Teolojinin Eleştirisi

Kant, salt akla dayalı rasyonel teolojiye *Transsendental Tanrıbilim*, vahye dayalı Tanrıbilime ise *Doğal Tanrıbilim* adını vererek, ilk görüşü savunanları *deist*, ikincisi görüşü savunanları ise *teist* olarak adlandırmaktadır.¹⁰¹⁷ Deistler yalnızca akıl yoluyla bilinebilecek olan bir kök varlığı savunurken, teistler aklın nesnesini doğa ile benzerliği yoluyla, diğer bir deyişle anlama yetisi ve özgürlük yoluyla kavrama yeteneğimiz olduğunu savunurlar. Kant'a göre deistler Tanrı'yı yalnızca evrenin nedeni olarak gördüklerinden, evrenin Tanrı'nın doğasından kaynaklanan bir zorunluluk nedeniyle mi yoksa Tanrı'nın isteği ile mi gerçekleştiği sorularını

¹⁰¹⁴ Michelle Grier, **The Ideal of Pure Reason**, The Cambridge Companion to Kant's Critique of Pure Reason (İçinde), Ed: Paul Guyer, New York, Cambridge University Press, 2010, s:288-289

¹⁰¹⁵ Kant, **CPR**, A630-B658

¹⁰¹⁶ Mehmet Günenç, "Modern Aklın Özerkliği", s:64

¹⁰¹⁷ Kant, **CPR**, A631-B659

cevapsız bırakmaktadırlar. Ancak teistler Tanrı'yı evrenin yaratıcısı olarak konumlandırıdıklarından bu sorulara doyurucu cevaplar bulmak zorunda kalmışlardır.

Deizm, Tanrı'nın varoluşunu deneyimden yola çıkarak açıklamayı denediğinde kozmoteoloji ya da *evren tanrıbilimi* olarak adlandırılırken, Tanrı'nın varoluşunu kavramlardan yola çıkarak açıklamaya çalıştığında ise *ontoteoloji* ya da *varlık tanrıbilimi* adını almaktadır. Teizm ise Tanrı'nın varoluşunu ve özelliklerini evrenin düzen ve birliğinden çıkarsar. Buna göre evrende iki tür nedenselliğin kabul edilmesi gerekir: doğa ve özgürlük.¹⁰¹⁸ Buna göre teizm Tanrı'yı, evrenden yola çıkarak doğal ve ahlaki (törel) eksiksizliğin ilkesi olarak görür. Doğal eksiksizliğe *fizikseltanrıbilim* (fizikoteoloji) ahlaki eksiksizliğe ise *ahlakiteoloji* (*moralteoloji*)¹⁰¹⁹ adı verilir.

Kant'a göre nedensellik ilkesini empirik alanın ötesinde kullanmak onu kendi kullanım alanından bütünüyle saptırmak anlamına gelmektedir. Bu nedenle tüm tanrıbilimsel tanıtılamalar meşru olmaktan uzaktır. Ancak teorik alanda yapılmaya çalışılan Tanrı tanıtılamalarının imkânsızlığına karşın, ahlak yasaları temel alınarak tanrıbilimi yapılabilir. Çünkü nedensellik ilkesinin deneyim sınırlarının (grenze) ötesinde bir kullanımına izin verilecekse bile bu işlem bize hangi kavramı sağlayacaktır sorusu cevapsız kalacaktır. Kant'a göre yanıt açıktır: Transsendental sorular transsendental cevapları -en küçük bir empirik karışım olmayan saf a priori kavramlara dayanan cevapları- gerektirmektedir. Tanrının varlığına ilişkin sorular Kant'a göre bilgimizi tüm deneyimin sınırlarının (grenze) ötesine genişletilmesini talep etmektedir.¹⁰²⁰ Tüm sentetik a priori bilgiler de yalnızca deneyimin nesneleri ile ilişkili olmak zorunda olduğundan, aklın teorik kullanımında bir tanrıbilimi amaçlanması nafile bir çabadır. Ancak Tanrı'nın varlığı konusunda aklın teorik

¹⁰¹⁸ Kant, **CPR**, A532-B560, A632-B660

¹⁰¹⁹ Kant, teolojik ahlak değil ahlaki teoloji ifadesini kullanmasının nedenini ilgili dipnotta şöyle açıklamaktadır: “*Tanrıbilimsel ahlak değil; çünkü bu bir en yüksek evren yöneticisinin varoluşunu öngerektiren ahlaki yasaları kapsarken, buna karşı ahlakiteoloji ise kendini ahlaki yasalar üzerine dayandıran bir en yüksek varlığın varoluşu üzerine kanıdır.*” Bu ayrım Kant'ın son dönem metinlerinde ele aldığı din ve ahlak ilişkisini aydınlatması ve önelemesi açısından önemlidir. Kant, **CPR**, A632-B660 (Dipnot)

Ayrıca Bkz: Kant, “Felsefi Teoloji'ye Giriş”, Çev: Mehmet Sait Rençber, Felsefe Dünyası, 2004/2, Sayı:40

¹⁰²⁰ Kant, **CPR**, A637-B665

kullanımı aracılığıyla edinilen teorik bilgi¹⁰²¹ aciz kalırken, Tanrı'nın varlığı üzerine başka yollardan –aklın pratik kullanımı aracılığıyla- elde edilecek bir bilgiyi doğrulamak için kullanılabilir. Böylece *En Yüksek Varlık* düşüncesi aklın pratik kullanımı için salt ve eşsiz bir ideal olarak kalmaktadır.

Kant'ın *Transsendental Tanrıbilim* olarak adlandırdığı deist açıklamalar, tüm yetersizliklerine karşın olumsuz kullanım için işlevseldirler. Çünkü “(...) *transsendental olandan başka hiçbir ölçüte izin vermeyen saf idealar ile ilgilenmekte olduğu sürece aklımızı sürekli sansür altında tutar.*”¹⁰²² Kant, ister deistik, ister ateistik isterse antropomorfik önesürümler olsun hepsini dışlamaktadır. Çünkü Eleştiri, Tanrı'nın varlığına dair tanıtılamaların imkânsızlığını gösterdiği kadar, yokluğuna dair tanıtılamaların da mümkün olmadığını göstermiştir. Sınır, hem içerde kalanı hem dışarıda kalanı aynı anda belirleyen ikili bir doğaya sahiptir. Böylece meşru bilgiye çizilen sınırlar aynı zamanda bilgi olmayanın da ne olduğunu belirlemiştir.

2.4.3. İdelerin Kurucu ve Düzenleyici Kullanımı Arasındaki Sınır

Eleştiri'nin bize gösterdiği iki temel sonuç olduğu söylenebilir: Transsendental Analitik'te gösterildiği üzere yetilerimiz sadece olanaklı deneyim alanı içinde çalışma ve meşru bilgiye ulaşmaya muktedirdir. Diğer taraftan saf aklın tüm diyalektik girişimlerinin sonucunda anlaşılmıştır ki aklın bu sınırların (grenze)¹⁰²³ ötesine geçme gibi doğal bir eğilimi vardır. Bu bağlamda anlama yetisi için kategoriler neyse akıl için de transsendental ideler odur. Ancak kategoriler, kavramlarımızın nesne ile bağdaşmasına götürürken, ideler yanılsamaya götürmektedir, üstelik bu yanılsama öyle ikna edicidir ki en keskin eleştirinin bile gözünden kaçabilmektedir. Kant idelerin immanent ve transsendent kullanımı arasında bir ayrım yaparak söz konusu yanılsamaların önüne geçmeyi denemiştir. Eğer idealar sözde kendisine karşılık düşen nesne üzerine yönelir ve yargıda bulunmak için kullanılırsa *transsendent* kullanım, anlama yetisinin ilgilendiği

¹⁰²¹ “Teorik bilgi varolanı bilmemi sağlayan bilgi olarak, pratik bilgi ise olması gerekeni tasarımılamamı sağlayan bilgi olarak açıklanabilir.” Kant, **CPR**, A633, B661

¹⁰²² Kant, **CPR**, A640-B668

¹⁰²³ Kant, a.g.e., A642-B670

nesneler açısından genel olarak anlama yetisi üzerine yönelik kullanılırsa *içkin* kullanımdır. Bu nedenle; “*Aldanmacanın yol açtığı tüm yanlışlıklar her zaman bir yargı bozukluğuna yüklenmelidirler, hiçbir zaman anlama yetisine ya da akla değil.*”¹⁰²⁴

Aklın işleyişi hiç bir zaman bir nesne üzerine değil, anlama yetisi üzerinde olduğundan, hiçbir kavram yaratmaz sadece kavramları düzenler ve onlara dizilerin bütünlüğü ile bağıntı içinde taşıyabilecekleri birliklerini verir. Anlama yetisi ise bu bütünlükten ziyade koşullar dizisinin kavramlara göre ortaya çıkmasını sağlayan bağıntı ile ilgilenir. Anlama yetisi, nesnedeki çokluğu kavramlar yoluyla birleştiren yeti iken akıl, anlama yetisinin kullanımını düzenleyen ve kavramların çeşitliliğini idealar yoluyla birleştiren yetidir. Buna göre; “*(...) transsendental ideaların hiçbir zaman kurucu kullanımları yoktur, (...) buna karşın ideaların eşsiz ve vazgeçilemeyecek denli zorunlu bir düzenleyici kullanımları vardır.*”¹⁰²⁵

O halde aklın görevi bilgiyi dizgeleştirmek, diğer bir deyişle bilgiye bir ilke yoluyla bağıntı vermektir. Böylece anlama yetisinin bilgisi olumsal değil, zorunlu yasalarca bağıntılanmış bir dizgeye dönüşmektedir. İdea nesnenin bir kavramı değil, kavramların tam birliklerinin bir kavramıdır. Ancak idelerin kullanımları anlama yetisinin ürettiği bilgiye birlik vermekle sınırlıdır. Bu sınır ihlal edildiğinde ise idea düzenleyici değil –sanki bir nesnesi varmışçasına- kurucu bir ilke olarak kullanılmakta bu da yanılsamalara yol açmaktadır. “*Bu akıl kavramları, doğadan türetilmiş değildirler, tersine, doğayı bu idelara göre sorgularız ve eğer bilgimiz onlar için yeterli değilse, onu eksik görürüz.*”¹⁰²⁶ Bu nedenle doğa araştırmacısının olduğu kadar sıradan insanın da şeyleri sınıflandırma konusunda –farkında olsun ya da olmasın- idelar rol oynamaktadır.

Kant aklı, “*tikeli evrenselden türetme yetisi*”¹⁰²⁷ olarak tanımlamaktadır. Evrensel olan ise kesin ve verili olmak durumundadır. Yargı yetisi aracılığıyla tikel evrenselden türetilir ve yargı zorunlu olarak belirlenmiş olur. Bu, aklın *apodiktik*

¹⁰²⁴ Kant, a.g.e., A643-B671

¹⁰²⁵ Kant, a.g.e., A644-B672

¹⁰²⁶ Kant, a.g.e., A645-B673

¹⁰²⁷ Kant, a.g.e., A646-B674

kullanımıdır. Aklın hipotetik kullanımı ise problematik kavramlar olarak idealardan hareketle kullanımı kurucu değil, düzenleyicidir. Bir başka deyişle hipotez olarak alınan evrensel kuralın doğruluğunu üretecek yapıda değildir. Çünkü kabul edilen ilkedan kuralı çıkartırken, kuralın evrenselliğini tanımlayan tüm olanaklı sonuçları bilmek mümkün değildir. Tikel bilgilere birlik verirken, kuralı evrensele yaklaştırmayı amaçlar. Aklın hipotetik kullanımı anlama yetisi bilgilerinin dizgesel birliğini ilgilendirir ve bu birlik, kuralların doğruluklarının denek taşıma kriterini oluşturmaktadır. Bu dizgesel birlik sadece tasarlanmış bir birlik olarak düşünülmelidir. Bu birlik anlama yetisinin kullanımlarına bir ilke bulma ve onu verili olmayan durumlar konusunda tutarlı kılma işlevlerini de üstlenmektedir.

Kant yetilerin işlev ve görevlerini çok keskin sınırlarla çizmektedir. Buna göre anlama yetisi bilgisinin dizgesel birliğinin mantıksal bir işlevi vardır. Bu ussal birlik anlama yetisinin kendi başına kurallar veremediği yerde ona ideler aracılığıyla yol göstermek, dizgesel bir birlik vermek ve tutarlı hale getirmektir. Akıl, dizgesel birliğe ihtiyaç duyan bir yetidir. Bu nedenle tikel doğa yasalarını evrensel olanın altında tutma ihtiyacı hisseder. Ancak Eleştiri, yanıtlaması gereken en önemli sorulardan biri ile böylece karşı karşıya kalmaktadır:

“Akıl, mantıksal kullanımında hangi hakla bizim için doğada sergilenen kuvvetler karmaşasını örtük bir birlik olarak ele almayı ve bu birliği olanaklı olduğu ölçüde herhangi bir temelden türetmeyi isteyebilir, üstelik tüm kuvvetlerin türdeş olmayabileceklerinin ve türevlerinin dizgesel birliğinin doğaya uygun düşmeyebileceğinin de eşit ölçüde olanaklı olduğunu özgürce kabul edecekken?”¹⁰²⁸

Aklın bu birliğin araştırılmasını isteyen yasasının zorunlu olduğunu savunan Kant’a göre aklın verdiği söz konusu dizgesel birlik olmaksızın empirik gerçeklik adeta bir yığından ibaret olacaktır. Aklın sağladığı dizgesel birlik sayesinde türler cinslerin, cinsler de daha yüksek cinslerin belirlenimleri olarak bizim için anlaşılır hale gelmektedir. İlkelerin zorunlu olmadıkça çoğaltılmaması gerektiğine dair kabulün akıl için ne denli işlevsel olduğunu Kant, düşünce ve bilim tarihinden örneklerle desteklemektedir. Kimyacıların tüm tuz türlerini önce iki ana cinse, sonra tek bir cinse indirgeme girişimleri ya da toprak türlerini tek bir cinse indirgeme

¹⁰²⁸ Kant, a.g.e., A651-B679

girişimleri, aklın –en ekonomik açıklamayı bularak- kendini sıkıntıdan mümkün olduğunca kurtarma çabasının örnekleri olarak vermektedir. Kant’a göre bu hipotetik bir girişimdir çünkü açıklama girişimi başarılı olursa varsayılan açıklama zeminine bu dizgesel birlik yoluyla olasılık verilecektir. Ancak aklın verdiği söz konusu birlik, doğa ile bağdaştığında “(...) akıl burada [doğadan] dilenmeyip tersine [doğaya] buyurmaktadır. Üstelik bu birliğin sınırlarını [Alm: grenzen, İng: bounds] belirleyemese bile.”¹⁰²⁹

Aklın dizgesel birlik kuran bu mantıksal ilkesi dışında bir de onunla karşıtlık içinde duran *türlerin ilkesi* bulunur. Türlerin ilkesi, şeylerin aynı cins altında birbirleriyle bağdaşmalarına bakmaksızın farklılıklarına ihtiyaç duyan anlama yetisine özdeşlik kadar farklılığa da dikkat etme buyruğunu veren ilkedir. Her cinsin değişik türleri, her türü de değişik alt türleri gerektirmektedir. Ancak her tür, yalnızca bazı şeylerin bazı özelliklerini kendisinde kapsayan bir kavram olarak, şeylerin tümünü belirleyemez ve dolayısıyla her zaman başka kavramlarla –alt türlerle- ilişkili düşünölmek zorundadır. Kant bu türleşme yasasını; *İlkeler zorunlu olmadıkça çoğaltılmamalıdır* ilkesi gibi yine bir başka ilke skolastik ilke olan *basitlik ilkesi* ile açıklar:¹⁰³⁰ Anlama yetisi ancak kavramlar yoluyla bilebilen bir yeti olarak, bölmeyi ne denli çoğaltırsa çoğaltsın bunu görü değil yine daha alt kavramlar yoluyla yapmaktadır. “(...) Bir kavram altında toparlanabilenin türölölölölöl tam olarak bu kavramın kullanımına neden olan ve onun uğraşını oluşturan şeydir.”¹⁰³¹

Öyleyse akıl, anlama yetisi için alanı hazırlayan yetidir. Söz konusu alanın hazırlanışı şöyle özetlenebilir: 1. *Türdeşlik İlkesi*: Daha yüksek cinsler altında çoklunun türdeşliği ilkesi yoluyla, 2. *Çeşitlilik İlkesi*: Türdeşlerin daha alt türler altındaki çeşitliliği yoluyla, 3. *Benzerlik-İlişki İlkesi*: Dizgesel birliği tamamlayabilmek için tüm kavramların benzerlikleri yasasını ekleyerek bir türden başkasına geçmeyi mümkün kılar. Benzerlik ilkesi; türdeşlik ve çeşitlilik ilkesinin birleştirilmesinden doğmakta ve akıl bu ilkeler aracılığıyla anlama yetisi için alanı

¹⁰²⁹ Kant, a.g.e., A653-B681

¹⁰³⁰ Norman Kemp Smith, *A Commentary to Kant’s ‘Critique of Pure Reason’*, s:550

¹⁰³¹ Kant, *CPR*, A657-B685

hazırlamaktadır.¹⁰³² Kant’a göre bu üç mantıksal ilke altındaki dizgesel birlik şu yolla duyusal hale gelmektedir:

“Her kavram bir nokta olarak görülebilir ki bunun, bir seyircinin duruş noktası olarak kendi ufku diğer bir deyişle, oradan tasarımlanabilecek ve bir bakıma seyredilebilecek bir şeyler çokluğu vardır. Bu ufuk içerisinde sonsuz sayıda nokta kapsanıyor olmalıdır ki, bunların her birinin yine kendi daha dar mantıksal ufku vardır (...)”¹⁰³³

Böylece en yüksek noktaya türdeşlik ilkesi ile en alt noktaya da çeşitlilik yasası ile varılır. Tüm cinsler, çeşitlilikleri içinde yalnızca tek bir en üst ve evrensel cinsin bölümlerini oluştururlar. Dolayısıyla özdeşlik ve çelişmezlik ilkeleri gereği üçüncü halin imkânsızlığı ilkesi doğduğundan, çeşitlilikleri içindeki tüm cinsler bir en üst ve evrensel cinsin bölümlerini oluştururlar ve bu ilkedен de “*datur continuum formarum*”¹⁰³⁴ ilkesi doğar. Bu ilke; türlerin tüm türölölölölölölöl birbiriini sınırladığı (grenze) ilkesidir. O halde *türdeşlik ilkesi* uyarınca şeyler türdeş olmaları ölçüsünde bir araya getirilir. *Çeşitlilik ilkesi*, bu birlik (türdeş) ilişkisini sınırlayarak (schränkt) alt türleri ayırmayı mümkün kılar. Üçüncü ve son ilke olan *benzerlik - ilişki ilkesi* ise ilk iki ilkeyi birleştirerek en fazla çeşitliliğin olduğu durumlarda dahi bir türden başka bir türe geçmek üzere üst bir türdeşlik aramaya zorlar.

Ancak unutulmaması gerekir ki bu ilkeler –empirik alanda kendisine karşılık düşen hiçbir nesnenin gösterilemeyeceği- idealardır. Bu ilkeler sayesinde şeyleri; çokluk, akrabalık ve birlik ilişkilerine göre düzenleriz. Akıl, anlama yetisinden gelen verileri deneyimin asla uzanamayacağı idelara göre düzenleyerek birlik verir. Örneğin gezegenlerin yörüngeleri hakkında deneyimin bize verdiği daire biçiminde bazı değişimler kaydettiğimizde akıl, bu verilerden hareketle elips düşüncesine uzanır. Kuyruklu yıldızların daire ve elipse benzeyen fakat biçimlerden farklılık arz eden parabolik bir yörüngede döndüklerini yine daire ve elipse benzer ve farklı özellikleri ile saptarız. Böylece bu ilkeler sayesinde yörüngelerin cins açısından bir birliğe ve kendi içlerinde bir farklılığa sahip olduğu ve hatta gezegen hareketlerinin tüm yasalarının nedenlerinin yerçekimi ile ilişkili birliğine ulaşılmış olur.

¹⁰³² Kant, a.g.e., A657-B685

¹⁰³³ Kant, a.g.e., A658-B686

¹⁰³⁴ Robert E. Butts, **Kant and the Double Government Methodology: Supersensibility and Method in Kant’s Philosophy of Science**, Hollanda, D.Reidel Publishing Company, 1986, s:219

“Bundan sonra fetihlerimizi genişletir ve tüm değişimleri ve bu kurallardan tüm görünürde sapmaları aynı ilke yoluyla açıklamaya çalışırız. (...) bizler için sınırsız (unbegrenzt) olmasına karşın bir ve aynı devindirici kuvvet tarafından bir arada tutulan evren dizgesinin en ufak bölümlerini kendi gerekçelerinde birleştiririz.”¹⁰³⁵

İlkelerin görevi aklın empirik veriyi düzenlemesini sağlamaktır, olanaklı deneyim için kural olarak hizmet etmeleridir. Saf aklın ilkeleri hiçbir zaman empirik kavramlar açısından kurucu olamazlar çünkü onlara karşılık düşen hiçbir duyarlık şeması verilemez, bu nedenle hiçbir nesneleri olamaz. Buna karşın bu ilkelerin düzenleyici işlevlerinin kullanımı sayesinde ulaşılan nesnel geçerlilikten nasıl emin olabiliriz? Kant’a göre yetilerin işleyişinin ve fonksiyonlarının çözümlenmesi bize bu bilgiyi vermektedir. Duyarlık, anlama yetisi için, anlama yetisi de akıl için nesne konumundadır. Anlama yetisi nasıl görünüşler çoklusunu kavramlar yoluyla birleştirerek empirik yasalar altına getiriyorsa, akıl da anlama yetisinin eylemlerinin birliğini dizgeleştirmektedir. Ancak duyarlığın şemalarının anlama yetisinin eylemlerini mümkün kılması gibi, anlama yetisinin kavramlarını da aklın dizgesel olarak birleştirmesi gerekmektedir. O halde anlama yetisine onun kullanımının tam birliğini a priori saptayan her ilke –dolaylı olarak da olsa deneyim nesnesi için geçerli olduğundan- saf aklın ilkeleri bu nesne açısından da nesnel olgusalılık taşıyacaktır. *“Bu ise söz konusu kullanımın olanaklı olduğu ölçüde tam birlik ilkesi ile bağıntı içine getirilerek ondan türetilmesi yoluyla sağlanır.”¹⁰³⁶*

O halde salt düzenleyici olan ilkeler kurucu ilkeler olarak düşünülürse, nesnel ilkeler olarak çatışmaya düşebilirler ancak bu ilkeler maksimler olarak kabul edilirlse hiçbir gerçek çatışma yaşanmayacaktır. Maksimlerin çatışması ise aklın sahip olduğu ilgilere doyum sağlama yöntemlerinin birbirlerini karşılıklı olarak sınırlamalarından (einschränkung) kaynaklanmaktadır. Leibniz’in ortaya attığı; varlıkların sürekli aşamalılığına dair yasanın ileri sürülmesi ve ona karşı çıkılmasını Kant söz konusu duruma örnek teşkil ettiği için eleştirmektedir. Leibniz’in *süreklilik ilkesinin*¹⁰³⁷ bir eleştirisini yapan Kant, bu ilkenin dayandığı; evrenin boşluk

¹⁰³⁵ Kant, **CPR**, A663-B691

¹⁰³⁶ Kant, a.g.e., A666-B694

¹⁰³⁷ Bkz: Leibniz, **New Essay on Human Understanding**, 2.bs., Çev. & Ed: Peter Remnant, Jonathan Bennett, Cambridge Text in the History of Philosophy, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, s:307

bırakmaksızın, her şeyin birbiri ile uyumlu bir düzen içinde bir arada olduğu ve bu düzenin -Tanrı daima en iyisini isteyip yapacağından- mevcut olanın mümkün olanın en iyisi olduğu anlayışına dayanmaktadır. Bu anlayış ise Kant'a göre başta kötülük problemi olmak üzere pek çok ahlaki ve teolojik krizin kaynağı olarak görünmektedir. Kant'a göre doğada bir düzen aramak aklın bir ihtiyacı olduğu gibi bu düzenliliği nihai bir amaç ile ilişkilendirme ihtiyacı da insan aklının bir gereğidir. Oysa aklın söz konusu ihtiyaçları, doğada aklın kurgulayıp huzur bulmayı arzuladığı düzen ve amaçlılığın olduğu anlamına gelmemektedir. Eleştiri'nin amacı bu farkındalığı kazandırmaktır.

“(...) doğada düzen bulmanın yöntemi, (...) hiç kuşkusuz aklın geçerli ve yüksek bir düzenleyici ilkesidir; ama böyle bir düzenleyici ilke olarak deneyim ya da gözlemin onun için doğrulayabileceğinden çok daha öteye gider. (...)”¹⁰³⁸

Aklın doğası tarafından verilen idelerinin kendileri bir yanılsama nedeni değil ancak yanlış kullanımları bir yanılsama nedenidir. Saf aklın ideleri ile kategorilerle yapılan kıyasa benzer bir çıkarım yapmak mümkün değildir. Buna karşın ideler, farklı türden bir çıkarım yapmaya izin vermektedirler. Kant'a göre Saf Aklın Eleştirisi'nin son görevi ve eleştiri görevinin tamamlanmasını sağlayacak unsur ise söz konusu ayrımı yapacak sınırları çizmektir.¹⁰³⁹ Buna göre, bir şeyin aklımız için bir nesne konumunda olması ve ideada bir nesne olarak sunulması arasında önemli bir ayrım vardır. Birinci durumda kavramlar nesneyi *belirlemek (bestimmen-determining)*¹⁰⁴⁰ için kullanılırken, ikinci durumda ise sadece bir şema vardır ve bu şema için verili bir nesne olmadığı gibi hipotetik olarak verili bir nesne dahi yoktur. Bu şemanın işlevi, başka nesneleri dizgesel bir birlik ve bütünlük içinde düşünülmesini mümkün kılmaktır. Bu nedenle de idea en yüksek zihinsel kavramdır. Söz konusu şemalar, (ruhbilimsel, evrenbilimsel ve Tanrıbilimsel idelere) kendilerine karşılık gelen hiçbir nesne ile (ya da o nesnenin belirlenmesi ile) ilişkili olmasalar da aklın empirik kullanımını dizgesel birliğe götürme işlevine sahiptirler.

¹⁰³⁸ Kant, **CPR**, A668-B696

¹⁰³⁹ Kant, a.g.e., A670-B698

¹⁰⁴⁰ Belirlemek ve sınır çizmek kavramlarının ilişkisini bestimmen-grenze ve determine-terminus kelimelerinin etimolojilerinde görmek mümkündür. Bkz: Alois Walde, **Lateinisches Etymologisches Wörterbuch**, s:803-804 ve Bkz: William W. Smith, **A Complete Etymology of the English Language**, s:294

“(...) aklın empirik kullanımının tüm kurallarını böyle bir ideadaki nesne varsayımı altında dizgesel birliğe götürdükleri, deneyim bilgisini her zaman genişlettikleri ve onunla hiçbir zaman çelişmeyecekleri gösterilebilirse, o zaman bu idelere göre davranmanın aklın zorunlu bir maksimi olduğu söylenebilir. Ve bu teorik aklın tüm idealarının transsendental tündengelimidir.”¹⁰⁴¹

Bu ilkeler deneyimin verdiği bilgileri genişleten kurucu ilkeler değil, empirik verilere dizgesel bir birlik veren düzenleyici bir işleve sahiptir ve empirik bilgiye anlama yetisinin ilkelerinin veremeyeceği bir bütünlük kazandırmaktadırlar. Örneğin ruhbilimde; bedeni dış koşulların bir parçası ve sürekli değişmekte olan bir töz gibi düşünürken, zihni tüm edimleri bir arada tutan ve özdeş, kalıcı bir biçimde var olan olarak düşünmeyi mümkün kılan ide ruh idesidir. Evrenbilimde; görünüşler dizgesini bir ilk ve en son üyeden yoksun bir biçimde izlerken bu ilk ve/veya son unsuru tamamlamak için evren gibi bir ideye ihtiyaç duyulmaktadır. Son olarak teolojide ise; olanaklı deneyimin sınırlarının ötesinde en üst seviyede ve her şeye yeten bir yaratıcı aklın –Tanrı’nın- var olduğunu düşünerek söz konusu dizgeye bir bütünlük verilmektedir.

Kant’a göre söz konusu ideaları tözsel olarak varsaymanın önünde bir engel bulunmamaktadır. Ancak, ruhbilimsel ve tanrıbilimsel ideleri bir çelişki yaratmasa da evrenbilimsel ide bir çelişki yaratmaktadır. Çünkü ruh ve Tanrı’nın varlığının olanağını yadsımak için ileri sürülecek hiçbir iddia, onların varlığını onaylamak için ileri sürülebileceklerden daha fazla değildir. Diğer taraftan nesne olarak bilgimize konu olabilecek görüsel karşılıkları olan evren idesi için aynı durum söz konusu değildir. Dolayısıyla ne ruh, ne evren ne de Tanrı idelerine karşılık düşen bir varlık varmış gibi düşünülmemeli, onlara sadece düzenleyici ilkeler olarak bakılmalıdır. Bu hali ile idelerin kullanımı düzenleyici bir rol ile sınırlandığında bir sorun yaratmayacak ancak bu idelere karşılık gelen bir varlık-nesne olduğu iddia edildiğinde bir transsendental yanılsama ortaya çıkacaktır. O halde *“(...) salt teorik aklın Tanrı’ya ilişkin olarak bize verdiği transsendental ve biricik belirli kavram en açık anlamda deistiktir (...)*”¹⁰⁴²

¹⁰⁴¹ Kant, CPR, A671-B699

¹⁰⁴² Kant, a.g.e., A675, B703

Akıl böyle bir kavramın nesnel geçerliliğini hiçbir zaman veremez, sadece empirik olgusallığın zorunlu birliğinin dayanağı olan bir ideyi verebilir. Bu ideyi düzenleyici bir ilke olarak görmenin ötesinde kullanmaya kalktığımızda ise aklın sınır tanımayan mutlak birliğe ulaşma ihtiyacını doyurmanın ötesinde bir şey yapmış olmayız. Kant’a göre bu durum, böylesi bir mutlak birlik olduğunun kanıtı değil, aklın eğiliminin doyurulmasından başka bir şey değildir. Tanrı’nın aklın ihtiyaç duyduğu düzenleyici bir ilke olarak kabul edilmesinden öte tikel bir nesne olarak var olduğu iddia edildiğinde insanın düşünme sınırları dâhilinde kalarak bunu kanıtlaması mümkün değildir. Çünkü insanın anlama yetileri ne en yüksek eksiksizliği ne de varoluşun zorunluluğu üzerine meşru bir çıkarım yapmayı mümkün kılacak kavramlara sahip değildir. Üstelik aklın böylesi bir dizgesel bütünlüğü sağlamaya yönelik ihtiyacı, söz konusu bütünlüğü sağlamak için ihtiyaç duyulan idenin karşılık geldiği bir varlığın olduğu anlamına da gelmemektedir. Bilgimiz o halde aklın böylesi bir ideye ihtiyaç duyan bir işleyişe sahip olduğu bilgisi ile sınırlıdır. Eleştiri ise bu sınırı, yetilerin işleyişinden hareketle çizme girişimidir.

Son olarak Kant bir şeyi (ruh, evren, Tanrı) görelî olarak varsaymak ile mutlak olarak varsaymak arasında bir ayrım yapmaktadır. Bir şeyin mutlak varlığı iddia edildiğinde anlama yetisi ilkelerinde ona karşılık düşen bir kavramın olması gerekmektedir. Böylesi bir kavram mevcut değilse o şeyin varlığına ilişkin herhangi bir bilgi iddiasında bulunmak mümkün değildir. Olgusalılık, töz, nedensellik ve varoluşta zorunluluk kavramları bir nesnenin empirik bilgisini olanaklı kıldıkları kullanım dışında herhangi bir nesneyi belirleyecek (Alm:bestimmen-İng:determine) bir anlam taşımamaktadırlar. *“Öyleyse duyulur evrendeki şeylerin olanağını açıklamakta kullanılabilirler ancak bir evrenin kendisinin olanağını açıklamakta değil (...)”*¹⁰⁴³

2.4.4. Düşünmek ve Bilmek Arasındaki Sınır

Kant’ın düşünmek ve bilmek arasında yaptığı ayrım eleştiri ve sınır kavramlarıyla yakından ilişkilidir. Kant geleneksel metafiziği, söz konusu ayrımı yapmadığı için yanılsamalara düştüğü için eleştirmekte ve bu ayrımı yapmayı

¹⁰⁴³ Kant, a.g.e., A677, B705

mümkün kılan sınırları çizmeyi Eleştiri'nin temel görevlerinden biri olarak görmektedir. Çünkü sınır çizmek (grenze) tanımlamak, tanımlamak da olası ihlalleri engelleyebilmek (schränke) anlamına gelmektedir. Nesneyi öznenin bir tasarımı olarak tanımlamak, nesnenin bu tasarımdan bağımsız varlığını –kendinde şey– düşünmeyi zorunlu kılmaktadır. Ancak kendinde şey'in, geleneksel metafiziğin hakkında bilgi iddiasında bulunulabileceğini düşündüğü bir unsur olması Kant'a göre metafiziğin yerinde saymasının nedenidir. İnsanın alama yetilerinin işleyişini çözümleyerek, nesneyi öznenin bir tasarımı olarak tanımlamak ve bilgiyi de bu tasarımın bilgisi ile sınırlamak Eleştiri'nin temel amaçlarından biridir.

Nesneyi kendinde şey olarak değil, duyusal görünün nesnesi olan *görünüş* olarak tanımlamak, onu teorik alanda bilinebilir olmaktan çıkarak sadece düşünülebilir bir unsur olarak haline getirmiştir. Kant'ın Eleştiri dizgesinin içerisindeki tek *noumenon* bu nedenle kendinde şey'dir. Bir şeyi bilmek Kant'a göre; deneyime dayanarak kanıtlamak ya da akla dayanarak a priori olarak kanıtlamak demektir. Buna karşın düşünmek için gerekli koşul, sadece düşüncenin kendi içinde çelişki barındırmamasıdır.¹⁰⁴⁴ Bu nedenle çelişkiye düşmeksizin istediğimizi düşünebilecekken, bilebileceklerimiz sınırlı olmak durumundadır. Kant'ın bilmek ve düşünmek arasında yaptığı bu ayrım metafiziği kavga alanı olmaktan kurtarma iddiası taşımaktadır. Geleneksel metafizikte olduğu gibi bu ayrım yapılmadığında, doğada hâkim olan nedensellik, ahlak alanında da hâkim olacak ve giderek özgür bir varlık olarak kendimizi çelişkiye düşmeksizin düşünemeyecektik. Dolayısıyla kendinde şey'in bilinemez ancak düşünülebilir bir unsur olarak tanımlanması insanı bir doğa varlığı olarak kalmaktan kurtarmakta ve onu ahlaki bir fail haline getirmektedir.

Dolayısıyla teorik aklın ideleri olan; ruh, evren ve Tanrı'nın, aklın ihtiyaç duyduğu dizgesel bütünlüğü sağlamak üzere *düşünülmesinde* de bir sakınca bulunmamaktadır. Ancak söz konusu idelere olgusal bir varlık atfederek onlar hakkında *bilgi* iddiasında bulunmak bir hadsizlik olacaktır. Zira bilgi –Kant'çı

¹⁰⁴⁴ Kant, CPR, BXXVI (dipnot), Ayrıca Bkz: CPR, BXXVII, A146

terminolojiye göre- ancak empirik verinin anlama yetisinin kategorilerince işlenmesiyle ortaya çıkmaktadır. Anlama yetisinin kategorilerinin ise görüsel karşılığı olmayan bir ide hakkında çıkarım yapması mümkün değildir. Zira söz konusu varlığın bilgisini mümkün kılacak kavramlar bizde mevcut olmadığı gibi, varolan kategorilerin de görüsel olmayan –aklın kavramları olan- ideler hakkında çıkarım yapması mümkün olmayacaktır.

“Böylece evrendeki olgusalıklar ile diğer bir deyişle tözler, nedensellik ve zorunluluk ile benzerlik içerisinde, tüm bunlara eksiksiz bir biçimde sahip olan bir varlık düşünürüm ve bu ideyi sadece benim aklıma dayandığı için, bu varlığı en büyük uyum ve birlik ideası yoluyla evrenin nedeni olan bağımsız bir akıl olarak düşünebilirim(...)”¹⁰⁴⁵

Ancak bu düşünme, duyulur evren ile ilişkili kavramlar aracılığıyla olacak, bir takım meşru olmayan çıkarımları yaparken empirik veriler üzerine işleyen kategoriler, ideler hakkında çıkarımlar yapmak üzere kullanılacaktır. İdelerin kendinde ne olduğunu bilmeye hakkımız olmadığı gibi, ideler hakkında çıkarımlar yapmak için kullandığımız kategorilerin duyulur alan dışında bir kullanımları da yoktur. Kategoriler bu durumda “(...) içerikten bütünüyle yoksun kavramlar için boş birer başlık olurlar.”¹⁰⁴⁶ Anlama yetisi, deneyimini kurarken kendi kavram ve kategorileri ile bu inşâyı gerçekleştirmek zorundadır. Bu nedenle; “(...) anlama yetisi özgür değildir. Özgür olan saf akıldır.”¹⁰⁴⁷ O halde Saf Aklın Eleştirisi’nin son amacını belirlemek mümkündür: Saf aklın işleyişi, anlama yetisi tarafından elde edilen bilgilerin dizgesel bir birliğe kavuşturulmasından ibarettir. Ancak akıl bu birliği nesnel değil *öznel* bir yolda kurmaktadır bu nedenle de bir özgürlük alanı söz konusudur. Çünkü burada aklın işleyişi sadece kendisi üzerindedir. Aklın işleyişi, anlama yetisinin nesnelere ilişkin elde ettiği bilgilere dizgesel bütünlük kazandırmaktır, diğer bir deyişle bu bilgilerin nesneleri ile doğrudan bir bağlantısı yoktur. Kantçı terminolojide *nesnellik*, nesnenin öznenin yetilerden biri olan anlama yetisinin kategorilerince inşa edilmesi anlamına gelmektedir. Dolayısıyla öznenin bağımsız bir nesneden ya da nesnenin bilgisinden söz etmek mümkün değildir.

¹⁰⁴⁵ Kant, a.g.e., A678, B706

¹⁰⁴⁶ Kant, a.g.e., A679, B707

¹⁰⁴⁷ Rawls, John, “Kant’ın Ahlak Felsefesinin İzlekleri”, s:274 (13 no’lu dipnot), Ayrıca Bkz: Kant, CPR, A669-695/B697-723

Akıl bu dizgesel birliği ancak ve ancak kendi ideasına bir nesne vererek düşünebilir. Ancak bu düşünmenin bir bilgiye dönüşebilmesi için söz konusu dizgesel birliğe karşılık gelecek bir deneyimin olması gerekir ki bu mümkün değildir. Bu nedenle bu akıl varlığı bir ide olarak kalmak durumundadır. Böylece ruhun ölümlülüğü-ölümsüzlüğü, evrenin sonsuzluğu ya da Tanrı'nın varlığı-yokluğuna ilişkin çıkarımların meşru olmadığı gibi tamamen varsayımsal olduğu görülecektir. Çünkü *“Ruhbilimsel idea düzenleyici bir kavramın şemasından başka hiçbir şeyi imleyemez.”*¹⁰⁴⁸ Benzer bir biçimde evren idesi de, görünüşler dizisinin sonsuza uzanıyor (in indefinitum) gibi görünmesi karşısında aklın kendisinin bu belirsiz sonsuzluğu belirleme kaygısı ile bu ideye bir olgu atfetmesidir. Son olarak teolojik ide olan Tanrı ise, kozmolojik dizgenin nedeni olarak konumlandırılmaktadır.

*“Bu idenin [Tanrı] nesnesini mutlak olarak varsaymak (kendinde varsaymak) için en küçük bir **zeminimiz** bile yoktur; çünkü en yüksek düzeyde eksiksiz ve doğasına göre mutlak olarak zorunlu bir varlığa sadece kavramından yola çıkarak inanma ya da onu [n var olduğunu] ileri sürme yeteneğini bize ne verebilir, ya da bizi bu noktada nasıl bir şey aklayabilir?”*¹⁰⁴⁹

Bu soru Kant'ın daha önce sorduğu *“Quid Juris?”*¹⁰⁵⁰ sorusunu hatırlatmaktadır. Bu soru *“Düşüncenin öznel koşulları hangi hakla (quid juris?) nesnel geçerlilik iddiası taşıyabilir?”*¹⁰⁵¹ sorusu ile açıklık kazanmaktadır. Kant'a göre *“(…) hiçbir zaman [aklın] empirik kullanımın tüm sınırlarının (grenze) ötesine bir genişleme söz konusu değildir.”*¹⁰⁵² O halde ne hakla ruh, evren ya da Tanrı hakkında çıkarımlar yapılarak bilgi iddiasında bulunulabilmektedir? Bu soruya insanın yetilerinin işleyişini çözümleyerek cevap vermeyi deneyen Kant'a göre bu soru sorulmaksızın metafizik kuleler inşa eden insan aklı, kulelerin temellerini görmek için onları yıkmak zorunda kalacaktır. *“Çünkü insan aklı kurmaya öyle heveslidir ki, kulenin katlarını çıktıktan sonra temelinin nasıl atıldığını görmek için onu yeniden yıktığı çok olmuştur.”*¹⁰⁵³

¹⁰⁴⁸ Kant, **CPR**, A684, B712

¹⁰⁴⁹ Kant, a.g.e., A686, B714

¹⁰⁵⁰ Kant, a.g.e., A84, B116 (Ayrıca Bkz: H. Bülent Gözkan, “Saf Aklın Eleştirisi'nde Ben'in Kuruluşu”, s:114)

¹⁰⁵¹ Kant, **CPR**, A89, B122

¹⁰⁵² Kant, a.g.e., A686, B714

¹⁰⁵³ Kant, **Prolegomena**, s:4 (par.5)

Kant'ın felsefe tarihinde kriz olarak gördüğü bu durumu çözme girişimi de oldukça yıkıcıdır. Ancak bu yıkım sonucunda inşa edilecek yapının temelleri, insanın kendi doğasının sınırlarını bilen bir mimar tarafından atıldığından, bu mesken mütevazı olduğu kadar sağlamdır. Kant'a göre mimarın, evrenin biricik nedeni olan bir en üst varlığı varsaymasında bir sakınca bulunmamaktadır. Tanrı bir varsayım olarak kaldığında –salt düzenleyici bir ilke olarak kaldığında- bir dizi buluş yapmak mümkün olduğu gibi bir yanlışlık yapmanın da bir zararı olmayacaktır. Hata, en fazla, amaçlılık beklediğimiz yerde bir düzeneksel bağıntı ile karşılaşmak olacaktır. *“Bir doğa düzenlemesinin ne olursa olsun hiçbir amacının olmadığını tanıtlamak [ise] bütünüyle olanaksızdır.”*¹⁰⁵⁴ O halde Tanrı'yı, ruhu ya da evreni bir varsayım oluşturucu¹⁰⁵⁵ olarak görmekte bir sakınca yoktur. Ancak bu düzenleyici kullanımın sınırlarından ayrılırsak, akıl yanılgıya düşer.

*“(...)çünkü o zaman ilerleyişinin ölçütlerini (kriter) kapsamı gereken deneyim toprağını yitirerek onun ötesine, kavranamaz ve araştırılmaz olanın alanına yönelir, bunların yüksekliklerinde tükenerek deneyim ile bağdaşan tüm kulanımdan kopar.”*¹⁰⁵⁶

Aklın idelerinin kullanımının düzenleyici işlev ile sınırlandırılmaması aklın tembelleşmesine yol açacaktır. Gerek ruhbilimde, gerek kozmolojide gerekse teolojide aklın deneyim alanıyla yetinmeyerek ideleri kurucu bir biçimde kullanması akli rahatlatacak bir takım çıkarımlara ulaştırır. Ancak bu çıkarımların hiçbir meşruiyeti olmadığı gibi aynı zamanda akli tembelliğe sürükleyeceklerdir. Geleneksel metafizikçilerin kullandığı bir örnek aracılığıyla Kant bu durumu açıklığa kavuşturmaya çalışmıştır. Kaderinde sağlığına kavuşmanın yazdığına inanılan hastanın doktora gitse de gitmese de hastalıktan kurtulacağı için, doktora gitmek için bir çaba sarf etmesi beklenmez. Tıpkı bu örnekte olduğu gibi cennete gideceğine inanan birinin daha iyi bir insan olmak için çaba sarf ederek bunun için sürekli aklını çalıştırması beklenmez. Bu durumda ne doğa biliminde ne ahlakta ilerlemek için bir çaba sarf edilmesi gerekmeyecektir.

¹⁰⁵⁴ Kant, CPR, A688, B716

¹⁰⁵⁵ Kant, a.g.e., A688, B 716

¹⁰⁵⁶ Kant, a.g.e., A689, B 717

Aklı tembelliğe sürükleyen bu kullanımın yol açtığı bir diğer sorun *sapık akıldır*.¹⁰⁵⁷ Düzenleyici ilkeyi kurucu bir ilke olarak kullanmak, ideyi tözselleştirmek ve aklı karıştırmaktır. Böylece tanıtılamada bir kısır döngü oluşmaktadır böylece “(...) *aslında tanıtılanmış olması gereken yalnızca varsayılmış olur.*”¹⁰⁵⁸ Kant’a göre bir doğa araştırmacısının nedensellik zincirini takip ederek evrensel yasalara göre ve bir Yaratıcı ideası ile uyum içerisinde çalışmasında bir sorun yoktur. Sorun, bu ideanın kullanımının düzenleyici işlev ile sınırlanmayarak bir takım haksız çıkarımların dayanağı olarak kullanılmasıdır. Kant’a göre “(...) *saf aklın yönelttiği tüm sorular mutlak olarak yanıtlanabilir olmalıdır ve bilginizin sınırlarından (schränke) ötürü bağışlanmayı dilemek (...) burada geçerli değildir.*”¹⁰⁵⁹ Çünkü aklın yönelttiği tüm sorular yine aklın doğasından kaynaklandığından, soruların cevabı yine aklın kendi işleyişinden hareketle bulunabilecektir.

Kant’a göre “(...) *evren bir görünüşler [Erscheinungen] toplamıdır.*”¹⁰⁶⁰ Bu nedenle anlama yetisi için düşünülebilir bir zemini olmalıdır ancak evrenin bir tözü olup olmadığı ya da zorunlu olup olmadığı gibi sorular anlamsızdır. Çünkü böyle bir nesnenin kavramını oluşturabilmemiz için gerekli olan kategorilerin kullanımı empirik olan ile sınırlıdır ve empirik olanın ötesinde hiçbir anlam ifade etmemektedirler. O halde sorulması gereken bir soru da şudur: Tanrı, ruh ya da kozmosu deneyim nesneleri ile benzerlik kurarak düşünebilir miyiz? Kant’ın bu soruya verdiği cevap müspettir ancak bir olgusalılık atfetmeksizin kullanımlarını düzenleyici bir ilke olarak sınırlandırmak koşuluyla.

“(...) *evrenin bilge ve herşeye gücü yeten bir Yaratıcısı olduğunu varsayabilir miyiz? Hiç kuşkusuz ve böyle bir varlığı yalnızca varsayabilmekle kalmamalıyız. Onu varsaymalıyız. Ama o zaman bilgimizi olanaklı deneyimin ötesine genişletmiş olur muyuz? Hiçbir biçimde.*”¹⁰⁶¹

Çünkü idelerin düzenleyici kullanımında söz konusu ideleri –kendilerinde ne olduklarına ilişkin hiçbir şey söylemeksizin- sadece düşünmüş olur, ona bir olgusalılık atfetmeyiz. Düzenleyici ilkeleri kurucu unsurlar olarak kullandığımızda

¹⁰⁵⁷ Kant, a.g.e., A692, B 720

¹⁰⁵⁸ Kant, a.g.e., A693, B 721

¹⁰⁵⁹ Kant, a.g.e., A695, B723

¹⁰⁶⁰ Kant, a.g.e., A696, B724

¹⁰⁶¹ Kant, a.g.e., A697, B726

bilgiyi deneyim sınırlarının ötesine geçerek kullandığımızda aldatıcı bir yanılsamadan öte bir sonuç elde edilemeyecektir. En bilge insanları bile aldatan bu yanılsamalar akla tatmin edici bir dizgesel bütünlük sunuyor gibi görünürler. Metafizik tarihinde sıkça rastlanan bu ifadelerin Kant’a göre hiçbir değeri yoktur. Deneyimin sınırlarını tanımayan bu çıkarımlar, insan yetilerinin işleyişi göz önünde bulundurulduğunda, hiçbir zaman erişilemeyecek olan bir alana ilişkindir. Çünkü “(...) tüm insan bilgisi görüler ile başlar, buradan kavramlara geçer ve idealar ile sonlanır.”¹⁰⁶² İnsanın bilme yetilerinin işleyişini görü ile başlatan Kant, görüsel karşılığı olmayan şeylerin ise sadece düşünülebilir olduğunu ileri sürerek onları meşru bilginin sınırları dışında konumlandırmıştır. Böylece Kant’ta “*Bilinen ile bilinmeyen, sonlu ile sonsuz arasında varsayılan mutlak sınır aşılmaz kalır.*”¹⁰⁶³

2.4.5. Sanma, Bilme ve İnanma Arasındaki Sınır

Kant, Saf Aklın Eleştirisi’nin ikinci baskısı için yazdığı önsözde “*İnanca yer açmak için bilgiyi bir kenara bırakmak zorunda kaldım*”¹⁰⁶⁴ cümlesine yer verirken, olası birçok tartışmanın fitilini ateşleyeceğini muhtemelen tahmin ediyordu. Kant’ın Transsendental Felsefesi’nin temel kaygılarından birini dile getiren bu cümle, bu açıklıkla söylememiş olsaydı bile “*çiraklar değil, geleceğin öğretmenleri*”¹⁰⁶⁵ olan okurlarının dikkatinden kaçmazdı. Eleştiri’nin başlangıç cümlesi olarak düşünebileceğimiz bu cümle; Eleştiri’nin sonlarında yer alan Saf Aklın Kanonu’ndaki sanı, bilgi ve inanç arasında yaptığı ayrım ile açıklık kazanmaktadır.¹⁰⁶⁶ Kant’a göre bu kavramlar arasına çizilen sınır önemlidir, zira geleneksel metafizikçiler söz konusu sınırı ihlal ettikleri için kişisel sanı ya da inançlarını bilgi iddiasıyla ortaya koymuş, hatta felsefe tarihi bu yanılsamaların tarihine dönüşmüştür.

¹⁰⁶² Kant, a.g.e., A702, B730

¹⁰⁶³ Enver Orman, “Hegel Felsefesinde Sınır Kavramının Önemi”, s:104

¹⁰⁶⁴ Kant, CPR, İkinci Yayına Önsöz, BXXX

“*Ich mußte also das Wissen aufheben, um zum Galuben Platz zu bekommen*”, “*I have therefore found it necessary to deny knowledge, in order to make room for faith.*”, “*İnanca yer açabilmem için bilgiden vazgeçmem gerekmiştir.*” (Duralı, Şaban Teoman, Aklın Anatomisi Salt Aklın Eleştirisi’nin Teşhiri, s:145)

¹⁰⁶⁵ Kant, Prolegomena, s:3 (3.par.)

¹⁰⁶⁶ Kant, CPR, A820-B848

Kant 1800 yılında Saf Aklın Eleştirisi'ni tamamlamaya çalıştığı dönemde verdiği mantık derslerinde sanı, bilgi ve inanç ayrımı önceleyen tanımlar vermiştir.¹⁰⁶⁷ Mantık derslerinde Kant, yargıları kesinlik dereceleri bakımından sınıflandırırken, matematiğin yargılarını apodiktik, empirik yargıları ise assertorik yargılar gurubuna dâhil etmektedir. *Kanaat (überzeugung-conviction)* ise hem apodiktik hem assertorik olabilmektedir. “Özne eğer (...) yargının içeriği hakkında herkesin kabul edebileceği bir nesnel zemine sahipse (...) buna kanaat denir.”¹⁰⁶⁸ Aldanma (Überredung-Persuasion) ise tamamen öznel bir yargının nesnel sayılmasından, bir başka deyişle assertorik bir önermenin apodiktik bir kesinliğe sahipmiş gibi değerlendirilmesinden kaynaklanmaktadır. Ancak bilindiği gibi assertorik önermeler doğru olan, ancak –apodiktik önermeler gibi- zorunlu olmayan önermelerdir.¹⁰⁶⁹

Saf Aklın Eleştirisi'nde ise Kant, sanma, bilme ve inanma kavramlarını *doğru saymanın (Fürwahrhalten)*¹⁰⁷⁰ aşamaları olarak değerlendirir. Kanaat, anlama yetisinde gerçekleşmesine ve nesnel zemine dayanmasına rağmen, öznenin zihnindeki öznel nedenlerce de belirlenmektedir. Bir *doğru sayma*, tüm akıl sahibi varlıklar için geçerliyse, yargı *kanaat (überzeugung-conviction)* adını alır.¹⁰⁷¹ Bir doğru saymanın gerekçesi sadece öznenin kendisinde bulunuyorsa *aldanma (Überredung-Persuasion)* adını alır ve bu durumda sadece kişisel doğruluğa sahip olan bir yanılsamadan (schein) ibarettir.¹⁰⁷² Bir *doğru saymanın* kanaat mı, aldanma mı olduğunu anlamak için ise önermenin gerçekte örtüşmesi kriter olarak alınmalıdır. Çünkü “(...) doğruluk nesne ile bağdaşmaya dayanır ve onun açısından her anlama

¹⁰⁶⁷ Kant, **Lectures on Logic**, s.309 (858.par.)

¹⁰⁶⁸ Andrew Chignell, “Belief in Kant”, **The Philosophical Review**, Vol:116, No: 3, (Jul., 2007), s:331

¹⁰⁶⁹ Jill Vance Buroker, **Kant on Judging and Will, Kant and the Philosophy of Mind: Perception, Reason, and the Self**, Ed: Anil Gomes, Andrew Stephenson, Oxford, Oxford University Press, 2017, s:195

¹⁰⁷⁰ *Fürwahrhalten* kavramı İngilizce çevirilerde: “*Holding a thing to be true*” (Kant, **CPR**, N.K.Smith edisyonu, A820, B848), “*holding to be true*” (Kant, **CPR**, A. W. Wood edisyonu: A820, B848), “*taking something to be true*” (Kant, **CPR**, L. Stevenson edisyonu, A820, B848) biçiminde açıklanmaktadır.

¹⁰⁷¹ “‘Kanaat’ sözcüğü burada kişinin hem nesnel hem de öznel zeminleri görmesi ve kişide kesin bir kanı oluşturma şeklinde anlaşılmalıdır. Yani kişi o şeyin doğruluğuna ‘ikna’ olur.” Necmettin Tan, **İmana Yer Açmak-Immanuel Kant’ın Bilgi ve İman Felsefesi**, İstanbul, İz Yayıncılık, 2014, s:100 (5 no’lu dipnot)

¹⁰⁷² Kant, **CPR**, A820, B848

yetisinin yargısı birbiri ile bağdaşmalıdır.”¹⁰⁷³ Yargının doğruluğunun ve dolayısıyla tüm insanlar için geçerli olup olmadığını belirlemenin kriterini Kant tamamen dışsal bir zemine –nesne ile bağdaşmaya- dayandırır. Böylece ölçülebilir olan, aynı zamanda sınanmaya da açık olacaktır.

Kant kanaat ve aldanma arasında yaptığı ayırmadan sonra *sanı*, *bilgi* ve *inanç* arasında yaptığı ayırma yer vermektedir.¹⁰⁷⁴ *Sanma* (*meinen*, *having an opinion*) , nesnel olduğu kadar öznel olarak da yetersiz bir doğru sayma iken, öznel açıdan yeterli fakat nesnel açıdan yetersiz bir doğru sayma *inanma* (*glauben-believing*), öznel ve nesnel olarak yeterli bir *doğru sayma* ise *bilme* (*wissen-knowing*)dir.¹⁰⁷⁵ Bu kavramlar arasındaki ayırmanın dayandığı nesnel ve öznel yeterlilik kriterini ise Kant; “Öznel yeterlik kanı demektir (*benim için*), nesnel yeterlik ise kesinlik (*herkes için*)”¹⁰⁷⁶ Dolayısıyla saf akıl aracılığıyla oluşan yargılarda –örneğin matematiksel yargılarda- sanıya yer verilemez, “(...) *ya bilmek gerekir ya da yargıdan kaçınmak*”¹⁰⁷⁷ Çünkü her şeyin zorunlu dolayısıyla a priori olduğu yerde; bağıntı ilkesi evrensellik ve zorunluluğu ve dolayısıyla kesinliği beraberinde getireceğinden sanı söz konusu olamaz. Bu nedenle aklın transsendental kullanımında sanı değil bilgi çok daha fazladır. Kant’a göre benzer bir biçimde ahlak alanında da eylemin dayandığı ilkenin sanılması değil bilinmesi gerekir. Ancak pratik bağıntı içerisinde teorik doğru saymanın yetersizliği *pragmatik inanç*¹⁰⁷⁸ olarak adlandırılabilir.

Doktrinal (öğretisel) inançlar ise doğru saymanın tamamen teorik olduğu inanç türüdür. Tanrı’nın varlığı ya da ruhun ölümsüzlüğüne ilişkin inançlar doktrinal inançlardır. Çünkü doğa araştırmalarında bir Tanrı kavramına referans verme zorunluluğu ve/veya ihtiyacı olmamasına rağmen, aklın dizgesel bütünlüğe ulaşma eğilim ve ihtiyacı nedeniyle –kurucu değil düzenleyici işlevi olan- bir Tanrı

¹⁰⁷³ Kant, a.g.e., A820, B848

¹⁰⁷⁴ Bilgi ve inanç ilişkisi için Bkz: İbrahim Daşkaya, “Epistemik Mantığın İki Terimi Üzerine: Bilgi ve İnanç”, <https://www.teorivepolitika.net/images/tvp009y05.pdf> (19.05.2019)

¹⁰⁷⁵ Kant, CPR, A822, B850

¹⁰⁷⁶ Kant, a.g.e., A822, B850

¹⁰⁷⁷ Kant, a.g.e., A823, B851

¹⁰⁷⁸ “Doktor tehlikedeki bir hasta için bir şeyler yapmalıdır, ama hastalığı tanımamaktadır. Belirtilere bakar ve daha iyisini bilmediği için hastanın verem olduğu yargısında bulunur. İnancı kendi yargısında bile salt olumsaldır ve bir başkası belki de daha iyi bir tanıya varabilir. Bu tür olumsal inançları (...) pragmatik inanç olarak adlandırıyorum.” Kant, CPR, A824, B852

kavramına ihtiyaç duymaktadır. Benzer biçimde insan doğasının eşsiz donanımı karşısındaki ömrünün kısalığı, ruhun ölümsüzlüğüne ilişkin bir inanca ihtiyaç duymasına neden olmaktadır.¹⁰⁷⁹ Ancak “İnanç anlatımı bu durumlarda nesnel bakış açısından bir alçakgönüllülük anlatımıyken, yine de ve aynı zamanda öznel bakış açısından güvenimizin sağlamlığını anlatır.”¹⁰⁸⁰

Kant’a göre inanç öznel zemine dayanan ve teorik açıdan hesabını vermek zorunda olduğumuz bir şey değilken doktrinal inanç, teorik alanda karşılaşılan güçlükler nedeniyle yalpalayan ancak eninde sonunda ona başvurduğumuz bir inanç türüdür. Ahlaksal inançta ise bütünüyle zorunluluk söz konusudur ve pratik alanda vazgeçilemez olduğunu göstermeyi vadettiği iki inanç söz konusudur: “Bir Tanrı’nın ve bir gelecek dünyanın olması”¹⁰⁸¹ Kant’a göre Tanrı’nın varlığı ve ruhun ölümsüzlüğüne ilişkin ahlaksal inançlar, mutlak zorunlu ve evrensel amaçlarla ilgilidirler. Rasyonel bir varlık olan insana akıl ne yapması gerektiğini buyurmaktadır. Kant’a göre ahlaki inanç, pratik alandaki amaçlar dizgesi düşünüldüğünde zorunludur, teorik değil ancak ahlaki kesinlik taşımaktadır. Üstelik Tanrı’ya ve ruhun ölümsüzlüğüne ilişkin ahlaki inançlar öylesine iç içe geçmiştir ki ikincisini yitirme tehlikesi ancak ilkinin bizden koparılabilmesi denli mümkündür.

“Böylece tüm deneyiminin sınırlarının (grenzen) ötesine geçmeye çalışan bir aklın tüm hırslı amaçlarının boşa çıkmasından sonra bile geriye bizi pratik bakış açısından doyurmaya yetecek denli çok şey kalır. Hiç kuşkusuz hiç kimse bir Tanrı’nın ve bir gelecek yaşamın olduğunu bildiği ile övünemez (...) kanaat mantıksal değil ama ahlaksal kesinliktir ve öznel zeminler (ahlaksal duyusun) üzerine dayandığı için, hiçbir zaman ‘Ahlaksal olarak kesindir ki bir Tanrı vb. vardır’ diyemem, ama ‘Ben ahlaksal olarak eminim ki [bir Tanrı vb. vardır]’ diyebilirim.”¹⁰⁸²

Kant’a göre bir insan yatkınlıklarından dolayı ahlaksal çıkardan koparılsa bile bir Tanrı’dan ve bir gelecek yaşamdan korkmak için sebepler kalacaktır. Çünkü bir Tanrı’nın ve gelecek bir yaşamın olduğu konusunda bir kanıt ileri sürülemediği gibi, olmadığı konusunda da bir kanıt ileri sürülememektedir. Kaldı ki aklın sınırları

¹⁰⁷⁹ “(...) doğa söz konusu olduğu sürece kuralları bize sunan deneyimdir ve gerçekliğin kaynağı odur; oysa törel yasalar açısından deneyim (ne yazık ki!) yanılsamanın anasıdır. Ve hiçbir şey yapmam gerekene ilişkin yasaları yapılandıran türetmekten ya da onunla sınırlamaktan [schränken] daha şiddetli bir kınamayı hak etmez.” Kant, CPR, A318-319, B375

¹⁰⁸⁰ Kant, a.g.e., A827, B855

¹⁰⁸¹ Kant, a.g.e., A828, B856

¹⁰⁸² Kant, a.g.e., A829, B857

dâhilinde bu iki ahlaki inancın olanağı ve olanaksızlığı apodiktik bir kesinlikle ileri sürülemez. Bu ahlaki inançların varsayılması ahlaki alanda kötü yatkinlıkların ortaya çıkmasını engelleyebilir. Ancak “*Saf aklın deneyimin sınırlarının (grenzen) ötesinde beklentileri ortaya serme konusunda erişebilecekleri bu kadar mıdır?*”¹⁰⁸³

Kant Saf Aklın Eleştirisi’nin çizdiği sınırların daha çok negatif bir rol üstlendiğini savunmaktadır.¹⁰⁸⁴ Bir başka deyişle Eleştiri, aklın deneyimden bağımsız kullanımında ulaşabileceği sınırları göstererek neleri bilemeyeceğini işaret etmekle yetinmektedir. Bu bağlamda; Tanrı’nın varlığı, ruhun ölümsüzlüğü ve evrenin sonsuzluğu bilgi sınırlarının dışında kalmakta ancak ahlak alanındaki vazgeçilmez konuları nedeniyle de söz konusu unsurların inancına yer açılabilir. ¹⁰⁸⁵ Kant’ın sanı, inanç ve bilgi arasında yaptığı bu ayrım; aklın –teorik kullanımda- metafizik alanındaki sonu gelmeyen kanıtlama girişimlerine son verme amacını taşıdığı gibi, ahlak alanında özgürlüğü güvence altına almak gibi bir amacı yerine getirmeyi amaçlamaktadır.

2.5. Saf Aklın Eleştirisi ve Transsendental Yöntem Öğretisi

Geleneksel metafizikçilerin -metafiziğin bir bilim olarak imkânını araştırmaksızın-¹⁰⁸⁶ diktiği kulelerin temellerini sarsma iddiası taşıyan *Eleştiri*’de Kant sık sık Hume’a atıfta bulunur.¹⁰⁸⁷ Hume’un nedensellik eleştirisinin Transsendental felsefeye ilham verdiğini kabul etmekle birlikte Kant, Hume’un metafiziğin gemisini karaya –skeptisizme- oturttuğunu iddia etmektedir.¹⁰⁸⁸ Bu nedenle Hume’un kuşkuculuğu insan aklı için yerleşilebilecek bir yer (dwelling-place) değil, sadece dinlenilebilecek (resting-place) bir yerdir.¹⁰⁸⁹ Kant’a göre Eleştiri’nin amacı; “*karanlık, kıyasız ve fenersiz bir okyanus*”ta¹⁰⁹⁰ kaybolan dogmatik metafizik ile gemiyi karaya oturtan skeptisizm gerilimindeki felsefe

¹⁰⁸³ Kant, a.g.e., A830, B858

¹⁰⁸⁴ Kant, a.g.e., A831, B859

¹⁰⁸⁵ Kant, a.g.e., BXXX

¹⁰⁸⁶ Bkz: Kant, **Prolegomena**, s:4 (5.par.)

¹⁰⁸⁷ Bkz: Kant, **CPR**, BV, BI9, A95-B127, A 745-B 773, A746-B774, A 761-B 789, A 764-B 792, A 766-B 794, Ayrıca Bkz: Kant, **Prolegomena**, s:5-11, 18, 19, 21, 26, 62-65, 105, 110, 113, 115

¹⁰⁸⁸ Kant, **Prolegomena**, s:10 (17.par.)

¹⁰⁸⁹ Kant, **CPR**, A761-B789

¹⁰⁹⁰ Kant, “The Only Possible Argument in Support of a Demonstration of the Existence of God”, s:111

tarihine güvenli bir yol sunmaktır. Bu amaca ulaşmak için kullanılması gereken yöntemi ise Kant şöyle özetlemektedir:

*“(...) 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.”*¹⁰⁹¹

Kant saf aklı, kendi içinde tam bağlantılı bir *alan* olarak tanımlamaktadır.¹⁰⁹² Öyle ki bu bütünlüklü alan, ancak tüm parçaların birbiri ile ilişkilerinin tam analizi yapıldığında kavranabilir, bu nedenle Eleştiri tam olmalıdır. *“(...) eleştiri tam olmadıkça ve saf aklın en küçük öğelerine kadar tamamlanmadıkça güvenilir değildir.”*¹⁰⁹³ Akla dair varılacak tüm sonuçlar, yine aklın işleyişinin çözümlenmesinden devşirileceği için akla dair yargımızı belirleyecek olan yine akıldır. Bu nedenle Saf Aklın Eleştirisi’nde yöntem öğretisi özel bir yere ve öneme sahiptir. Kant, saf ve teorik aklın tüm bilgisini –ideasını kendi içimizde taşıdığımız- bir *yapı*¹⁰⁹⁴ olarak tasvir etmektedir. Eleştiri’nin ilk bölümü olan Transsendental Öğeler Öğretisi; söz konusu yapı için gerekli olan unsurların saptandığını, böylece bu yapının ne kadar yükseğe çıkabileceğini, ne kadar sağlam olabileceğine dair bilgi sahibi olmamızı amaçlamıştır. Ancak bu araştırma; göklere-cennete¹⁰⁹⁵ ulaşması umulan kuleler yerine, *“(...) ancak deneyim düzleminde işimize yetecek genişlikte ve yalnızca orayı seyretmeye yetecek yükseklikte bir konut”*¹⁰⁹⁶ ile yetinmek zorunda olduğumuzu göstermiştir.

Eleştiri’nin ikinci ana bölümü olan Yöntem Öğretisi’nde ise yapı gereçleri değil, yapının kendi konu edilmektedir zira gereçlerimizin izin verdiği bir yapı kurma zorunluluğunu insan aklının doğası dayatmaktadır. Çünkü insan aklı doğası gereği arkitektiktir. Arkitektik, *“dizgeler kurma sanatı”*¹⁰⁹⁷ olduğundan öncelikle meşru dizgelerin kurulması için izlenmesi gereken yöntem incelenmelidir.

¹⁰⁹¹ Kant, **Prolegomena**, s:10 (17.par.)

¹⁰⁹² Kant, a.g.e.,s:11 (20.par.)

¹⁰⁹³ Kant, a.g.e.,s:11 (20.par.)

¹⁰⁹⁴ Bkz: Kant, **CPR**, A707, B735

¹⁰⁹⁵ Kant, a.g.e., A 707, B735 (Almanca’da *Himmel*; gökler anlamına geldiği gibi, cennet anlamına da gelmektedir. Bkz: Friedrich Kluge, **Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache**, Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1934, s:249)

¹⁰⁹⁶ Kant, a.g.e., A707, B735

¹⁰⁹⁷ Kant, a.g.e., A832-B859

Transsendental Yöntem Öğretisi ise saf aklın tüm dizgesinin biçimsel koşullarının belirlenmesidir. Bunun için izlenecek yol sırasıyla; Saf Aklın Disiplini, Saf Aklın Kanonu, Saf Aklın Arkitektoniği ve son olarak Saf Aklın Tarihi’ni ele almaktır.

2.5.1. Saf Aklın Disiplini

Sınır söz konusu olduğunda olumsuzlayıcı-negatif yargılar özel bir önem kazanmaktadır. Olumsuzlayıcı yargıların asıl işlevi ve önemi, yanlış dışarıda bırakmak, önlemektir. Bilgimizin çok dar sınırlara sahip olduğu alanlarda yargıda bulunma eğiliminin önüne geçerek yanılsamalara engel olacak olan olumsuzlayıcı önermeler, olumlu önermelerden çok daha önemli bir görev üstlenmektedirler. “*Belli kurallardan sapma yönündeki sürekli eğilimi sınırlayan (schränkt) ve sonunda yok eden zorlamaya Disiplin denir.*”¹⁰⁹⁸ Bu nedenle –Saf Aklın Disiplini aracılığıyla- Saf Aklın Eleştirisi’nin işlevi; daha çok olumsuzlayıcı yargılar ile bilemeyeceklerimizi sınır dışında tutarak, meşru bilgi alanını korumaktır. Çünkü saf aklın; kavramların yerine imgeleri, olguların yerine de sözcükleri geçirme eğilimi disipline edilmediğinde kendi yarattıklarına inanmak gibi bir talihi vardır.

Söz konusu disipline etme girişimi, aklın empirik kullanımı için kuşkusuz gerekmemektedir. Çünkü deneyimin kriterleri, söz konusu kullanımı sürekli olarak sınamakta, sınırlamaktadır. Benzer biçimde matematikte de saf görüler olan uzay ve zaman akli meşru sınırlar içinde tutmaktadır. Ancak aklın deneyimden bağımsız –saf- kullanımında onu, deneyimin sınırlarının (grenze) ötesine uzanma eğilimini kısıtlayacak (schränke) bir disipline öyle çok ihtiyaç vardır ki; “*(...) saf aklın bütün bir felsefesinin bu olumsuz yarardan başka hiçbir yararı yoktur. Tek tek yanılgılar sansür yoluyla ve bunların nedenleri Eleştiri yoluyla giderilebilir.*”¹⁰⁹⁹

Kant’a göre matematikte ulaşılan kesinliğe felsefede de ulaşmayı ummak geleneksel metafiziğin en temel amaçlarından biridir. Kant ilk olarak Ahlak ve Doğal Teoloji İlkelerinin Apaçıklığı Üzerine Araştırma adlı eserinde matematiğin tanımlarına sentetik, felsefenin ise analitik olarak ulaştığını savunur. “*Genel olarak*

¹⁰⁹⁸ Kant, a.g.e., A709-B737

¹⁰⁹⁹ Kant, a.g.e., A711-B739

metafizik doğruların, özelde doğal teoloji ve ahlakın ilkelerinin, geometrik doğrular kadar apaçık kanıtları olabilir mi?”¹¹⁰⁰ sorusunu yanıtlamaya çalıştığı eserinden itibaren Kant, -özellikle Uzaydaki Yönlülük makalesi ve Saf Aklın Eleştirisi’nin Transsendental Estetik bölümünde- matematiğin mantık ilkelerine değil görüye dayandığını savunmaktadır. Dolayısıyla Kant’a göre felsefi bilgi; kavramlara dayanan akli bilgi iken, matematiksel bilgi -kavrama karşılık gelen görünün a priori sergilenmesi anlamına gelen- kurma, inşa etme eylemine dayanmaktadır.¹¹⁰¹

“Felsefi bilgi öyleyse tikeli yalnızca evrenselde, matematiksel bilgi ise evrenseli tikelde ya da giderek tekil olanda ve gene de a priori ve akıl aracılığıyla düşünür, öyle ki nasıl bu tekil [nesne] inşa etme sürecinin belli evrensel koşulları altında belirleniyorsa, benzer olarak kavramın nesnesinin de –ki bu tekil nesne ona yalnızca onun şeması olarak karşılık düşer- evrensel olarak belirlenmiş olduğu düşünülmelidir.”¹¹⁰²

Kant burada felsefi bilgi ve matematiksel bilgi arasında önemli bir ayrım yapmaktadır. Matematiksel bilginin biçimi sadece niceliksel bilgi ile sınırlandırılmalıdır. Çünkü sadece büyüklük kavramı inşa ya –görüde a priori sergilemeye- izin verirken, nitelikler ancak deneyimden başka bir kaynaktan elde edilemezler. Bu nedenle bir koni şeklini hiçbir empirik yardım olmaksızın sadece tanımından hareketle oluşturabilirken, onun rengi hakkında bir bilginin olması sadece deneyimlenmesi ile mümkündür. Kant’a göre–matematik gibi- felsefe de bütünlük, sonsuzluk gibi bir takım büyüklükleri irdelemektedir. Ancak felsefe ve matematik benzer konuları ele alsalar da yöntemleri farklıdır. Felsefe kendini kavramlarla sınırlarken, matematik sadece kavramlarla hiçbir sonuca ulaşamayacağından görüden yardım alır. Kant bu noktada şu belirleyici soruyu sormaktadır:

“Felsefecinin ve matematikçinin, biri kendi yolunda kavramlara göre ilerleyen ve diğeri ise kavramlar ile uyum içinde a priori görüye göre ilerleyen bu iki akıl sanatçısının böylesine ayrım gösteren durumlarının nedeni ne olabilir?”¹¹⁰³

¹¹⁰⁰ Kant, “An Inquiry into the Distinctness of the Principles of Natural Theology and Morality”, s:252-301

¹¹⁰¹ “Böylece bir üçgen çizerim ve bunu bu kavrama karşılık düşen nesneyi ya salt imgelem yoluyla saf görüde ya da yine ona göre bir kağıt üzerinde empirik görüde, ama her iki durumda da herhangi bir deneyimden hiçbir model ödünç almaksızın bütünüyle a priori tasarımıyarak yaparım.” Kant, CPR, A713-B741

¹¹⁰² Kant, a.g.e., A714-B742

¹¹⁰³ Kant, a.g.e., A717-718, B745-746

Kant’a göre bilgi, sentetik a priori önermelerden oluşmalıdır. Dolayısıyla yalnızca kavramların kavramlar ile ilişkilendirilmesine dayanan diskursif akıl yürütme ile kavramların inşası (construction) yoluyla yapılan akıl yürütmeyi birbirinden ayırarak tüm bilginin eninde sonunda görüler ile bağlantılı olduğunu vurgular, “(...) *çünkü bir nesne ancak bu görüler yoluyla verilir.*”¹¹⁰⁴ Bir şey (Alm: dinges, İng: thing) ancak ve ancak uzay-zaman saf görüleri aracılığıyla kurulan tasarımın anlama yetsinin saf kavramları aracılığıyla ikinci kez kurulması ve son olarak apperception aracılığıyla öznenin bu tasarımı yapan varlık olarak kendi bilincine varması ile kurulmaktadır. Aksi dört durumda ise -nesnesiz boş kavram¹¹⁰⁵, kavramın boş nesnesi¹¹⁰⁶, nesnesiz boş görü¹¹⁰⁷, kavramsız boş nesne¹¹⁰⁸ - ortaya *bir şey* (Alm: dinges, İng: thing) değil, *bir şey olmayan* yani *hiç* (Alm: keines, İng: nothing) çıkacaktır.

Dolayısıyla bir şey hakkında sentetik bir yargıda bulunmak için onun verili olduğu görüye gitmek gerekmektedir, aksi takdirde –kavramda kapsananda kalınırsa- yargı analitik olacak ve bilgiyi genişletmeyen totolojilere ulaşılacaktır. Buna göre; bir üçgen düşündüğümüzde onu çizerek a priori görüsel karşılığını kullanarak sentetik olduğu kadar ussal bir bilgi elde edilmiş olur. Ancak töz, öz gibi görüsel karşılığı olmayan kavramlar söz konusu olduğunda onlar hakkında ancak diskursif bir akıl yürütme yapılabilir ki bu durumda sentetik a priori olmayan bir takım sonuçlara ulaşılır. Aksi de aynı kuvvetle iddia edilebilecek ancak kendisi de aksi de kanıtlanamayacak olan söz konusu iddialar, geleneksel metafiziğin temel argümanlarını oluşturmaktadır. O halde transsendental önerme salt kavramlara dayanan –diskursif- bir saf akıl bilgisidir.

Bu ayrımı yapmak önemlidir. Hatta Kant’a göre bu ayrıma dikkat edilmeksizin düşünenler, transsendental kavramların güvenilir toprağına geçtiklerinde ne basacakları bir toprak ne de yüzebilecekleri bir deniz (*instabilis*

¹¹⁰⁴ Kant, a.g.e., A719, B747

¹¹⁰⁵ Kant, a.g.e., A290-291/ B347

¹¹⁰⁶ Kant, a.g.e., A291-B347

¹¹⁰⁷ Kant, a.g.e., A291-B347-348

¹¹⁰⁸ Kant, a.g.e., A291-B348

tellus, innabilis unda)¹¹⁰⁹ bulabilirler. Matematikteki kesinlik ve ilerleme metafizikçilere ilham verip benzer bir kesinlik ve ilerlemeye felsefe alanında ulaşmak isteseler de deneyim *sınırlarının* ötesine ilişkin bu girişim boş umutlar tarafından oyalanma ile sonuçlanacaktır. Bu ayrımın farkına varmak “(...) *bir bakıma bu düşlemsel umudu demirleyen en son çapayı da çekip almak*”¹¹¹⁰ olacaktır. Çünkü Kant’a göre “*felsefe hiç kuşkusuz yalnızca kendi sınırlarını (Alm: grenze, İng: boundary) bilmekten oluşur.*”¹¹¹¹

Kant bu amaç doğrultusunda yöntem öğretisi dâhiline; matematik alanında kullanılan yöntemlerle felsefede sadece kâğıttan kuleler yapılabileceğini, felsefecilerin ise kendi yöntemleriyle matematik alanında sadece gevezelik üreteceğini göstermeye girişmiştir. Bu girişimi; tanımlar, aksiyomlar ve kanıtlamalar aracılığıyla ortaya koyan Kant’a göre tanım; “(...) *bir şeyin tam ve ayrıntılı kavramını kendi sınırları içerisinde kökensel olarak ortaya sermek*”¹¹¹² tir. Bu nedenle empirik bir kavramın tam bir tanımını yapmak mümkün değildir, empirik kavram sadece açıklanabilir. Çünkü empirik bir kavrama ilişkin sadece belirli ayrımlar üzerinden tanım yapılacağından tanım hiçbir zaman tam ve kesin olmayacaktır. Diğer taraftan a priori verili kavramlar da –töz, neden, hak, eşitlik...vb- tanımlanamaz, sadece açıklanabilirler. Çünkü bu tür kavramların da tanımlanması için gerekli ayrımlar tam olarak belirlenemez. O halde; “(...) *tanımlar yalnızca matematikte söz konusudur. Çünkü matematik düşündüğü nesneyi görüde a priori*

¹¹⁰⁹ Kant bu alıntıyı Ovidius’un **Düşünüm**ler adlı eserinden yapmaktadır. Kant’ın Ovidius’un sonsuzluk-belirsizlik, sınırlama-belirleme hakkındaki düşüncelerinden etkilendiği görünmektedir. Söz konusu eserde dönüşüm temasıyla birbirine bağlanmış mitler konu edilir. Kaostan kosmosa geçişin anlatıldığı ilk bölümde; Tanrıların belirsizliğe müdahale ederek deniz, gök ve karaları birbirinden ayırması ile başlayan süreç anlatılmaktadır. Bu süreç anlatılırken sıklıkla sınır kavramına yer verilmektedir. Kaostan kosmosa geçiş, sınırlama faaliyeti ile başlamıştır.

Bkz: Ovidius, **Düşünüm**ler, s:21 “(...) *Sınır koymuş öğelere bir tanrı, gelişen doğaya. Göğü yerden ayırmış, toprağı sudan, birer ayrı yer vermiş kuru yele, parlak göğe, bir bir ayırdıktan sonra öğeleri yığından uzaklaştırmış, yer göstenniş onlara tek tek (...)*” Ovidius, a.g.e., s:21 “(...) *O gün belirlenmiş sınırları bütün nesnelerin, bu biçimsiz yığında gizli kalan (...)*” Ovidius, a.g.e., s:23 Tanrıların çizdiği sınırlardan sonra da insanların çizdiği sınırlar anlatılmakta ve kötülüklerin bu sınırlar çizildikten sonra ortaya çıktığı ifade edilmektedir: “(...) *Bilmezdi ölümlüler yaşadıkları kıyılardan başka yerler. Çevrilmemişti derin Hendeklerle iller (...)*” Ovidius, a.g.e., s:24 “(...) *Sınır koymuş, uzun çitler çekmiş tarımcılar bütün tarlalara. Yetinmediler toprağın sunduğu ekinlerle, eştiller yeri derin derin (...) ve doğmuş kötülükler, birbirine girmiş kişiler (...)*” Ovidius, a.g.e., s:25

¹¹¹⁰ Kant, CPR, A726, B754

¹¹¹¹ Kant, a.g.e., A727, B755

¹¹¹² Kant, a.g.e., A727, B755 (Dipnot: “(...) *tanımlar ayrımın duruluk ve yeterliğini, sınırlar ise kesinliğini gösterir (...)*”)

*sergiler ve bu nesne hiç kuşkusuz kavramlardan daha çoğunu ya da daha azını kapsayamaz (...)*¹¹¹³

Matematiksel tanımlar ve felsefi tanımlar arasında ayrım yapan Kant, matematikte tanımların sentetik olarak üretildiğini –dolayısıyla matematiğin kendi kavramlarını kendisinin ürettiğini- felsefede ise verili kavramlardan diskursif çıkarımlar yapılarak sadece açıklamalara ulaşıldığını savunur. Matematikte tanımdan başlanırken, felsefede bir tanıma ulaşmak nihai amaçtır. Matematikte tanımlar yoluyla kavramlar verildiğinden yanılma söz konusu değildir. Ancak tam da bu nedenle “(...) matematiğin tanımlama yöntemine felsefede öykünmek imkânsızdır.”¹¹¹⁴ Her tanımın bir sınır olduğu düşünüldüğünde felsefede tam bir tanım vermenin, mutlak sınırlar çizmenin zorluğu ortadadır. Kant da aklın sınırlarını onun işleyişinden hareketle çözümleyerek çizmeye çalışırken benzer bir zorluğu göğüslemeye çalışmış görünmektedir.

Kant, diskursif temel ilkeler ile görüsel temel ilkeler arasında bir ayrım yaparak felsefenin hiçbir zaman görüsel temel ilkelerin açıklığı ve kesinliğine ulaşamayan diskursif temel ilkelerden oluştuğunu savunur. Felsefe sadece kavramlardan hareketle ve tümdengelimle bu ilkelere vardığından hiçbir zaman tam anlamıyla aksiyoam adına yaraşır bir ilkeye ulaşamayacaktır.¹¹¹⁵ Oysa matematik gibi görüsel temel ilkelere dayanan alanlarda söz konusu açıklık ve kesinliğe ulaşmak mümkündür.¹¹¹⁶ Kant’a göre geleneksel metafizik, bu ayrımı dikkate almadığından matematiksel kesinliğe felsefede ulaşılabilceğine inanmak gibi bir hata yapmıştır. Dolayısıyla Kant, geleneksel metafiziği eleştirerek, diskursif ve görüsel temel ilkeler arasına bir sınır çizmiş ve felsefenin matematiksel kesinliğe ulaşma amacının gerçekleşemeyeceğini göstermeyi denemiştir.

¹¹¹³ Kant, a.g.e., A739-730, B757-758

¹¹¹⁴ Kant, a.g.e., A732, B760

¹¹¹⁵ Kant, a.g.e., A732, B760

¹¹¹⁶ Kant bu noktada önemli bir hatırlatma ve uyarı yapmaktadır: “(...) Analitik’te saf anlama yetisinin temel ilkeleri tablosunda görünün belli aksiyoamlarına değinmiştim; ama orada sözü edilen temel ilkenin kendisi salt kavramlardan türetilen bir temel ilkeydi. Çünkü matematiğin olanağının kendisi Transsendental Felsefe’de gösterilmelidir. Felsefenin öyleyse hiçbir zaman aksiyoamu yoktur ve hiçbir zaman kendi a priori temel ilkelerini mutlak olarak dayatamaz; tersine onlar açısından yetkisini sağlam bir tümdengelim yoluyla aklamak zorundadır.” Kant, CPR, A733, B761

Kanıtlanma ise ancak apodiktik bir tanıtlanmanın görüsel olması durumunda söz konusu olabilmektedir. Kant'ın çok sık alıntılanan ifadesini hatırlayacak olursak; *“Deneyim hiç kuşkusuz bize var olanı öğretir, ama onun başka türlü olamayacağını değil.”*¹¹¹⁷ Empirik tanıtlanmadan apodiktik bir tanıtlanma sağlanamayacağı gibi, kavramlardan hareketle yapılan diskürsif bir akıl yürütmeden de apaçıklık (görüsel kesinlik) doğması mümkün değildir. Felsefe evrenselli kavramlar yoluyla irdelerken matematik, evrenselli tekil görüde ve saf a priori tasarım yoluyla irdelenebilir. Böylece -felsefeden farklı olarak- matematikte her yanlışlık görülebilir hale gelmektedir. Bu nedenle felsefe öykündüğü matematiksel kesinlik ve açıklığa ulaşma umudundan vazgeçmelidir. Aksi takdirde kendi sınırlarını tanımamaktan kaynaklanan spekülasyonlarda kaybolmayı göze almak durumundadır ki Kant'a göre metafizik tarihi bu yanlışlıkların tarihidir.

*“Bunlar hiçbir zaman doyum bulamayacak boş isteklerdir ve giderek felsefeyi amacından, bir başka deyişle kendi sınırlarını (grenzen) unutan bir aklın yanlışlıklarını ortaya serme ve kavramlarımızın yeterince aydınlatılması aracılığıyla onu spekülasyonun kendini beğenmiş yolundan ılımlı ama sağlam temelli öz bilgiye geri çağırma işlevinden sapacaktır.”*¹¹¹⁸

Aklın tüm kullanımlarının eleştiriye tabi tutulması gerektiğini savunan Kant'a göre hiçbir şey bu kadar yararlı ve önemli değildir. Aklın varoluşunu söz konusu eleştiri özgürlüğüne dayandıran Kant, bu durumu aklın diktatörce kendi kurallarını kabul ettirmesine benzetmekten ziyade özgür vatandaşların ikna olmuş onayına benzetmemiz gerektiğini ileri sürer.¹¹¹⁹ Ancak akıl kendi yurttaşlarının istemleri karşısında da kendini savunmakla yükümlüdür. Ancak saf aklın yasalara uymama eğilimi –polemik kullanımı- düşünüldüğünde burada dikkat edilmesi gereken en önemli nokta; aklın deneyimden bağımsız kullanımında ne savı ne de karşı savı kanıtlayacak veya çürütecek donanıma aslında sahip olmamasıdır. Kant'a göre bu tür sorulara ilişkin öne sürülecek her tür sav ve karşı sav insan aklının sınırları dışında yatmaktadır. Bu nedenle savı da karşısavı da ileri sürenler aslında “ (...) kendi gölgeleriyle döğüşen birer yalancı gladyatördürler (...)”¹¹²⁰

¹¹¹⁷ Kant, a.g.e., A734, B762

¹¹¹⁸ Kant, a.g.e., A735, B763

¹¹¹⁹ Kant, a.g.e., A738, B766

¹¹²⁰ Kant, a.g.e., A756, B784

Bilindiği gibi aklın görünüşleri, kendinde-şeyler olarak alması ve akıl yürütmelerinde bir tamlığa-bütünlüğe ulaşma ihtiyacından ötürü bunlar hakkında meşru olmayan çıkarımlar yapması aklın düştüğü bir yanılsamadır. Örneğin bir görünüşler dizisinin mutlak bir başlangıcı ya da sonu olduğuna dair bir iddia ve karşı iddia eşit ölçüde kanıtlamaktan uzaktır. Ancak yine bu önermeler kendi içlerinde hiçbir çelişki de içermezler. Bu çelişki içermeme durumunun verdiği cesaret, akli bir takım sonuçlara varmaya ikna etse de aslında ulaşılan sonuçlar meşru değildir. Ancak gerek Tanrı'nın varlığı, gerekse ruhun ölümsüzlüğüne dair önermeler –teorik aklın sınırları dâhilinde- kanıtlanamasa ya da çürütülemese bile bunlar; “(...) [Aklın] teorik çıkarı ile pratik çıkarını birleştirmek için biricik araçlardır.”¹¹²¹

Kant'a göre araştıran ve sınavan akla tam özgürlük verilmelidir. Ancak akla - kendi doğasının çizdiği- sınırlar sık sık hatırlatılmalıdır zira “(...) [aklın] içgörülerinin sınırlandırılması (schränke) ile genişletilmeleri ile olduğu kadar katkıda bulunulacak[tır](...)”¹¹²² Diğer bir deyişle aklın teorik kullanımının sınırlandırılması, aklın doğasını dikkate almaksızın bu alanı genişletmekten çok daha önemlidir. Eleştiri sayesinde aklın teorik alandaki doğal sınırlarının kabulü, pratik alanda özgürlüğün teminatına dönüşecektir. “(...) bilmenin dilinden vazgeçmek zorunda olmamıza karşın, bir inancın (glaubens) en keskin aklın önünde aklanan sağlam dilini konuşma hakkımız henüz sürmektedir.”¹¹²³

Kant dogmatik aklın sonu gelmeyen tartışmalarının kavga alanının, aklın kendi kendisini eleştirmesi sonucu ulaşılabilecek yasama ile dinginliğe ulaşacağını savunur. Bu eleştirinin yokluğunda ise akıl, bir bakıma doğa durumundadır. Önermelerini ya da istemlerini sadece savaş yoluyla kazanabildiği doğa durumu, Hobbes'un öne sürdüğü gibi bir haksızlık ve zorbalık durumudur ve bu durumdan ancak yasaya boyun eğilerek kurtulunabilir. Eleştiri yoksunluğunun yarattığı zorbalığı “(...) özgürlüğümüzü yalnızca başka herkesin özgürlüğü ile ve tam bu yolla en büyük ortak iyilik ile bir arada durabilmesi için sınırlar (einschränkt)”¹¹²⁴ Üstelik eleştiri

¹¹²¹ Kant, a.g.e., A742, B770

¹¹²² Kant, a.g.e., A744, B772

¹¹²³ Kant, a.g.e., A744-745, B772-773

¹¹²⁴ Kant, a.g.e., A752, B780

özgürlüğü, kendi kendimize sonuca varamadığımız düşüncelerimizi yargılanmaları için açıkça ortaya koyma hakkını da bize vermektedir. Kant Tanrı'nın varlığına, iradenin özgürlüğüne ya da ölüm sonrası yaşama ilişkin bir sav ya da karşısav ileri süren metinleri nasıl bir heyecanla, ancak Eleştirinin gösterdiği üzere hiçbir sonuca varamayacaklarından emin bir biçimde, okumak istediğini şöyle ifade etmektedir:

“Ne zaman sıradan olmayan bir kafa tarafından insan iradesinin özgürlüğünün, bir gelecek yaşam umudunun ve Tanrı'nın varoluşunun geçersizliğinin kanıtlandığını duyacak olsam, kitabı okumak için büyük bir istekle dolarım (...) Daha başından bütünüyle kesin olarak bilirim ki tüm bunlarda hiçbir şey başarmamıştır.”¹¹²⁵

Ancak Kant'a göre bilginizin sınırlarının eleştirel bir yöntemle araştırılması ve metafizik konulardaki zorunlu cehaletimizin kabulü bizi rehavete düşürmemelidir. Bazı konulardaki bilgisizliğimizi, bir son olarak görmek değil onu bir başlangıcın motivasyonunu olarak görmek gerekmektedir. Kant bilgisizliği ikiye ayırmaktadır: şeylerin bilgisizliği ve bilginizin belirlenim ve sınırlarının bilgisizliği. İkinci durumda yapılması gereken şey bu sınırların eleştirel olarak araştırılmasıdır. Bu araştırma empirik bir zeminde gerçekleşemeyeceğinden, eleştirel bir yoklanmaya ve dolayısıyla transsendental bir incelemeyle yapılabilir.

“Öyleyse aklımızın sınır belirlenimleri (grenzbestimmung) ancak a priori zeminlere göre yer alabilir; ama aklımızın hiçbir zaman bütünüyle giderilemeyecek bir bilgisizliğin salt belirsiz bilgisi olan sınırlanması (schränke) ise tüm bilgimize karşı her zaman bilinmek üzere geriye kalanlar yoluyla a posteriori de saptanabilir.”¹¹²⁶

Dolayısıyla dünyaya ilişkin olarak tüm olanaklı tüm betimlemelerin sınırlarını (grenze) değil, her defasında ve ancak kısıtlamalarını bilebiliriz. Kant aklın kendisinin eleştirisi ile elde edilen sınırlarının bilgisine bilim, bilinmek üzere geri kalanlar ise idraktır (wahrnehmung) ki onun çıkarsamalarının sınırları tam olarak bilinemez. Kant burada sınır kavramı açısından önemli bir örnek vermektedir. Eğer yeryüzünü düz bir tabak gibi tasarımlarsak, deneyimlerimiz bize ne kadar ilerlersek ilerleyelim her zaman çevremizde bir uzay göreceğimizi öğretir. Dolayısıyla *“(…) yeryüzü bilginin sınırlamalarını (schränke) bilirim, ama tüm olanaklı coğrafyanın*

¹¹²⁵ Kant, a.g.e., A753, B781

¹¹²⁶ Kant, a.g.e., A758, B786

*sınırlarını (grenze) değil.*¹¹²⁷ Ancak yeryüzünün şeklinin küre olduğunu biliyorsak o zaman onun küçük bir bölümünden örneğin bir derecenin büyüklüğünden hareketle çapını, alanını, yüzölçümünü a priori ilkelere göre bilebiliriz. Yüzeyin kapsadığı nesneler konusunda tam bir bilgimiz hiçbir zaman olamayacak olsa da yüzeyin sınırlarının bilgisine sahip olmamız mümkündür.

Kant sık sık coğrafi metaforlar kullanarak aklın sınırları ile yeryüzünün (topos) sınırları arasında benzerlik kurmaktadır.¹¹²⁸ Bilgimizin tüm olanaklı nesnelerinin toplamını bir düzleme benzeten Kant, bu düzlemin bir ufku (horizon) olduğunu ve bu düzlemin bütün menziline kuşatan bu ufku empirik olarak belirlemek mümkün olmadığı gibi a priori belirlemeye yönelik tüm çabaların da sonuçsuz kalacağını ileri sürer. Ancak “(...) *saf aklımızın tüm sorunları neyin bu ufuk dışarısında ya da onun sınır çizgisi (grenzeline) üzerinde yatıyor olabileceği ile ilgilidir.*”¹¹²⁹ Kant burada “*insan aklının coğrafyacılarından biri*”¹¹³⁰ olarak gördüğü Hume’un sınır çizme girişimine yönelik bir eleştiriye yer vermektedir. Kant’a göre Hume, anlama yetisini deneyimle sınırlandırmış (schränke) ancak ona bir sınır (grenze) çizememiş¹¹³¹ bu nedenle de metafiziğin uçsuz bucaksız, kıyısı ve fenersiz okyanusunda kaybolmaması için kaptana bir kılavuz veremediği gibi gemiyi karaya oturtmuştur.¹¹³²

Kant, Hume’un nedensellik eleştirisini, gerçekliğin hiçbir a priori bilgiye dayanmayıp deneyimle başladığı savını ve aklın genel olarak empirik olanın ötesine geçme eğiliminin sonuçsuz kalacağına ilişkin iddialarını doğru bulsa da, bu girişimi eksik bulmaktadır. İnsan aklının sorunları karşısındaki durumunu üç aşamalı bir sürece benzeten Kant’a göre; çocukluk aşaması olan dogmatik aşama, kuşkucu olan

¹¹²⁷ Kant, a.g.e., A759, B787

¹¹²⁸ Jeff Malpass ve Karsten Thiel, “Kant’s Geography of Reason”, **Reading Kant's Geography**, Ed. Stuart Elden- Eduardo Mendieta, Suny Series in Contemporary Continental Philosophy, USA, 2011, s:196-197 (Ayrıca Bkz: 13 numaralı dipnot)

Bkz: Robert B. Loudon, “The Last Frontier: Exploring Kant’s Geography”, **Reading Kant’s Lectures**, Editör: R. Robert Clewis, Çev: Giorgio Galbussera, Berlin, Degruyter Publishing, 2015, s:509

¹¹²⁹ Kant, **CPR**, A759-760, B787-788

¹¹³⁰ Kant, a.g.e, A760-B788

¹¹³¹ Bkz. Kant, a.g.e., A767-B795

¹¹³² Kant, **Prolegomena**, s:10 (17.par.), Kant, **CPR**, A235-236, B294-295

ikinci aşama ve eleştirel olan üçüncü aşama olarak adlandırılır. Dolayısıyla geleneksel metafizikçiler birinci aşamayı, Hume'un kuşkuculuğu ikinci aşamayı ve Eleştirel felsefe ise üçüncü aşamayı oluşturmaktadır. Buna göre Hume, kısıtlamaları (schränke) göstererek aklı sadece sansürlemiştir. Eleştirel felsefe ise belli türdeki tüm olanaklı sorular açısından sınırları (grenze) ilkeler temelinde tanıtlamaktadır.

“Böylece kuşkuculuk insan aklı için bir dinlenme [resting place] yeridir ki orada akıl dogmatik dolaşmaları üzerine düşünebilecek ve kendini içinde bulunduğu alanın taslağını yaparak onu daha ileriye götüreceği yolu daha büyük bir güvenlik içinde seçebilecektir; hiç kuşkusuz burası yerleşilebilecek bir yer [dwelling place] değildir, çünkü böyle bir yer ancak tam bir kesinlik durumunda bulunabilir –bir kesinlik ki nesnelerin kendisinin bilgisi üzerine olabileceği gibi içerisinde nesnelere ilişkin tüm bilginin kuşatıldığı sınırlar [grenze] üzerine de olabilir.”¹¹³³

Söz konusu sınırlar (grenze) ancak sentetik a priori önermelerin doğasından hareketle belirlenebilir. Deneyim alanının dışında akıl için nesne olabilecek hiçbir şey yoktur. Sözde nesneler ise; anlama yetisi kavramlarının altında bulunabilecek ilişkilerin öznel ilkelerini ilgilendirir. İdeaları da “akıl kendi bağrında ürettiği için”¹¹³⁴ geçerlilikleri ya da yanılsama olmaları konusunda hesap vermesi gereken yine akıldır ve bu görevden insanın sınırlarını aştığı gerekçesiyle kaçılmaz. Kant’a göre Hume’un hatası, kavramların kendi kendilerini arttırmalarını, diğer bir deyişle “(...) anlama yetimizin (akıl ile birlikte) deneyim tarafından döllenmeksizin kendini üretmesini (...)”¹¹³⁵ olanaksız görmesidir.

Hume tüm a priori ilkeleri birer yanılsama olarak görmüş ve onları – nedensellik eleştirisinden hareketle- alışkanlıkla ilişkilendirmiştir. Hume’un balmumunu aydınlatan güneşin aynı zamanda onu eritebileceği ve çömleği de kurutabileceği yargısına sadece deneyimden hareketle varabileceğimize ilişkin görüşüne Kant, Transsendental Mantık’tan hareketle cevap vermektedir. “(...) bize verili olan kavramın içeriğinin ötesine hiçbir zaman dolaysızca geçemesek de, başka şeyler ile bağıntı yasasını bir üçüncü ile diğer bir deyişle olanaklı deneyim ile ilişki içinde ve dolayısıyla bütünüyle a priori bilebiliriz.”¹¹³⁶

¹¹³³ Kant, CPR, A761-762, B789-790

¹¹³⁴ Kant, a.g.e., A763, B791

¹¹³⁵ Kant, a.g.e., A765, B793

¹¹³⁶ Kant, a.g.e., A766, B794

Dolayısıyla deneyim olmaksızın ne nedenden sonucu, ne sonuçtan nedeni öğrenmek mümkün olmasa da; balmumunun erimesini nedeninin güneş olabileceğini düşünmemiz ancak *bağıntı* kategorisi sayesinde mümkün olabilmektedir. Hume ise Kant'a göre bağıntısallık ilkesini görmezden gelerek bu durumu hayalgücü ve çağrışım ile açıklamaya çalışmıştır. Bunun nedeni ise aklın ve anlama yetisinin işleyişini ve sınırlarının çözümlememesini eksik yapmasıdır. Bu nedenle de Hume, kendilerini a priori genişleten anlama yetisi ve akla sınırlarını (grenze) değil, sadece sınırlamalarını (sckranke) gösterebilmiştir. Bu sınırlamalar (schränke) ise metafizik konulardaki kaçınılmaz bilgisizliğimizin ne olduğuna dair bir sınır (grenze) çizmekten uzaktır.

Kant'a göre Hume'un karşı çıkışları yalnızca olumsal olan olgular hakkında olduğundan, dogmatik önesürümlerde bulunmanın –metafizik yapmanın– yadsınmasını mümkün kılacak ilkeleri keşfedememiştir. Hume'un sansür ve sınırlamaları (schränke), metafizik alanda bir dirence ve yeni savlar üretilmesine neden olmuştur. Kant'a göre oysa akla kendi işleyişinden hareketle bu sınırlar (grenze) gösterildiğinde akıl ikna olarak, “*sınırlı ama tartışmasız bir mülkiyetten duyulan barışçıl bir doyuma*”¹¹³⁷ yönelecektir. Bu nedenle Hume'un kuşkuculuğu Kant'a göre Eleştirel felsefe için bir hazırlayıcı olsa da akıl için bir yerleşme yeri olamamış, bir dinlenme yeri olmaktan öte gidememiştir.

Kant için aklın sınırlarını belirlemenin beraberinde getirdiği bir sorun da bu sınırlar nedeniyle açılan yerin ne ile dolacağıdır. Eleştiri'nin bize gösterdiği üzere artık neyi bilemeyeceğimizi bildiğimize göre açılan yer inançlar ve sanılarla dolacaktır. Akıl deneyim alanından koparıldığında; zamanda olandan başka tür bir süre, hiçbir değme olmayan çekim kuvveti, duyular olmadan görülmeye ulaşan bir anlama yetisi gibi şeyler düşünebilecek ancak bu tür kavramlar çelişkisiz olsa da nesnesiz olacaktır. Aklın kavramları olan ideaların da deneyimde hiçbir nesneleri yoktur bu nedenle de sadece belkili olarak düşünülürler. Düzenleyici anlama yetisi kullanımının düzenleyici ilkeleri onlarla ilişki içinde deneyim alanında temellendirilir. Deneyim alanının olmadığı düşünüldüğünde yalnızca düşünce-

¹¹³⁷ Kant, a.g.e., A768, B796

şeyleridirler ki ne tanıtlamaya ne de açıklamaya imkân verirler. Bu nedenle ruhu düşünmek geçerliiyken onun hakkında bilgi iddiasında bulunmak geçerli olmayan bir durumdur. Ancak “(...) *pratik kullanım söz konusu olduğunda, aklın salt teorik alanda yeterli tanıtlama zemini olmaksızın hiçbir biçimde varsaymaya yetkili olmadığı şeyi kabul etme hakkı vardır.*”¹¹³⁸

Bu hak nereden gelmektedir? Kant’ın sorduğu biçimiyle soracak olursak Akıl hangi hakla (Quid juris?)¹¹³⁹ teorik alanda bilgi iddiasında bulunulamayan ideleri, pratik alanda varsayabilir? Kant’a göre teorik alanda sadece bir hipotez konumunda olan idelere ancak savaş silahı olarak, -bir hakkı temellendirmek değil savunmak için- izin verilebilir. Bu savaşta öne sürülecek karşıt sav da akılda zaten mevcut olduğundan gerçek bir düşmana ihtiyaç yoktur, aklın kendisine başvurması yeterli olacaktır. “*Korkulması gereken karşı çıkışlar bizim kendi içimizde yatarlar.*”¹¹⁴⁰ Aklın teorik kullanımında hipotezlerin hiçbir geçerlilikleri olmadığı gibi karşıt hipotezler de eşit ölçüde geçersizdir. Çünkü bu hipotezler, nesnelerini tüm olanaklı deneyimin sınırlarının (grenze) ötesine taşımaktadırlar. Oysa “(...) *saf akıl gerçekte hiçbir sanı içermez.*”¹¹⁴¹ Hiçbir biçimde tanıtlanamayan ve çürütülemeyen bu hipotezler, salt kişisel sanılardan ibarettir ki sadece psikolojik ihtiyaçlarımız için bile onlardan vazgeçmeyebiliriz. Kant’ın önerisi; teorik aklın bilmeye muktedir olmadığı ancak bir hipotez olarak konumlandığı bu ideleri söz konusu sınırlar içinde tutmak ve böylece aklın yanılsamalar içinde kaybolmasını önlemektir.

Bu nedenle akıl her zaman tetikte olmalıdır, Eleştiri ise burada bir sınır devriyesi görevi görecektir. Çünkü akıl doğası gereği sürekli genişleme umudu taşımakta ve kolay kolay sınırlanmaya izin vermemektedir. Bu nedenle onu disiplin altına alacak ve onu durduracak olan sınır bekçisi Eleştiri sayesinde disipline olmuş aklın kendisidir. Aklın disipline edilmesi için Kant’ın önerdiği yolda sırasıyla şu kurallar izlenmelidir. Birinci kural; herhangi bir transsendental tanıtlama girişiminden önce bu tanıtlamada kullanılacak olan ilkelerin nereden alındığını,

¹¹³⁸ Kant, a.g.e., A776, B804

¹¹³⁹ Kant, a.g.e., A84, B116

¹¹⁴⁰ Kant, a.g.e., A777, B805

¹¹⁴¹ Kant, a.g.e., A781, B809

hangi hakla çıkarsamaların iyi sonuçlar vereceğinin beklendiğini belirlemektir. Burada bizi bekleyen iki tehlike söz konusudur: bu ilkeler eğer nedensellik gibi bir anlama yetisi ilkesi ise, bunların sadece deneyim nesneleri için geçerli olduğu, diğer taraftan eğer saf aklın temel ilkelerinden biri ise de bunların sadece düzenleyici işleve sahip ilkeler olduğu unutulmamalıdır. Bu iki durumda da söz konusu tanıtılma girişimi başarısız olmaya mahkûmdur.

İkinci kural ise; her transsendental önermenin –görüden değil- kavramdan hareketle başlamasıdır. Kavramın ötesinde nesnenin belirlenmesini sağlayabilecek hiçbir şey olmadığından her transsendental önermenin yalnızca tek bir tanıtı bulunabilir. Örneğin; ‘Olan her şeyin bir nedeni vardır’ ilkesi, olana ilişkin kavramın nesnel olanağının biricik koşulundan çıkarılabilir. Diğer bir deyişle “(...) tasarımılanan olayın ancak bir nesne nedensellik yasası aracılığıyla kavram için belirlenmişse nesnel geçerliliği, gerçekliği vardır.”¹¹⁴² Benzer bir biçimde ‘Düşünen her şey yalındır’ önermesinde tüm düşüncenin ilişkili olduğu *Ben* kavramına, Tanrı’nın varlığı konusunda ise *en gerçek varlık* ve *en zorunlu varlık* kavramlarının karşılıklılığında aranır. Dolayısıyla aklın salt kavramlara dayanan transsendental tanıtılma girişimlerinin tümünde sadece bir tanıtılma yolu olabilir. Buna göre; “(...) eğer dogmatizmin on tanıtılma ile ortaya çıktığını görürsek artık pekâlâ hiçbir tanıtılması olmadığını ileri sürebiliriz. (...) apodiktik tek bir tanıtılması olsaydı zaten başka tanıtılmalara neden gereksinecekti?”¹¹⁴³

Üçüncü kural ise; tanıtılmaların hiçbir zaman *apagojik*¹¹⁴⁴ değil, *ostensiv*¹¹⁴⁵ olması gerektiğidir. Apagojik tanıtılma, genellikle bilginin konusu olan zeminler çok karmaşıksa tercih edilir. Ancak bilginin doğruluğunun, sonuçlarının doğruluğundan çıkarsanması (modus ponens) için olanaklı tüm sonuçların saptanması ve doğru

¹¹⁴² Kant, a.g.e., A788, B816

¹¹⁴³ Kant, a.g.e., A789, B817

¹¹⁴⁴ “**Apagoge:** Aristoteles’in mantığında büyük öncülü kesin, fakat küçük öncülü yalnızca olası olan bir taşıma; bir sonucun geçerliliğini, söz konusu sonucun çelişğinin doğru olduğunu kabul ederek ve bundan olanaksız ya da kabul edilemez sonuçların çıktığını göstererek kanıtlayan, dolaylı bir kanıtılma yöntemine verilen ad.” Cevizci, Ahmet, **Felsefe Sözlüğü**, s:55

¹¹⁴⁵ “**Ostensive tanımlama:** Doğrudan gösterilebilir tanım, (...) terimin anlamını, terimin işaret ettiği nesnenin duyulanabilir algılanabilir özellikleriyle tanımlamaktır.” Simon Blackburn, **Dictionary of Philosophy**, s:273

olması gerekir ki bu mümkün ve uygulanabilir değildir. Ancak bir hipotez söz konusu olduğunda bu yöntem kullanılabilir, ancak hiçbir zaman tam bir kanıtlama (demonstration) elde edilemez. Diğer taraftan bir önermeden bir tek yanlış sonucun çıkması durumunda önermenin yanlış olması (modus tollens) da söz konusudur. Bu sebeple ostensiv bir tanıtılamada bir bilginin doğruluğuna; karşıtından doğan sonuçlardan yalnızca birinin yanlış olduğunu göstererek karşıtın da yanlış olduğu ve bu nedenle tanıtlanması gereken bilginin doğru olduğunu göstermek mümkündür. Matematikte apagojik tanıtılama sık sık kullanılırken, doğa bilimlerinde –bu bilimler empirik görüye dayandığı için- genellikle bu tanıtılama türüne başvurulmamaktadır.

Saf aklın transsendental denemelerinde ise doğruluğun bilgisine karşıtının çürütülmesi ile ulaşılamayacağı için apagojik kanıtlama aslında kullanılamaz. Örneğin evrenin sonlu olup olmadığı tartışmasında evrenin tamamını bilmek söz konusu olmadığı için, sonlu olduğu tezi çürütülerek sonsuz olduğu –ya da tam tersi- sonucuna varmak mümkün değildir. Ancak geleneksel metafizik tarihi boyunca sıklıkla başvuru olan bu tanıtılama biçimi “(...) aldatmacanın asıl kaynağıdır.”¹¹⁴⁶ Ancak Kant’a göre söz konusu tartışmalarda artık ne tezi ne karşı tezi savunanların zamanı kalmıştır. Eleştiri’nin yarattığı bu farkındalık sayesinde görülmektedir ki teorik aklın sınırları dâhilinde tümüyle tanıtlanamaz olan bu iddialardan vazgeçmek ve onları “(...) pratik aklın temel ilkelerinin sınırları (grenze) içerisine çekmeye”¹¹⁴⁷ zorlamak gerekmektedir, üstelik akla kalan tek yol olan “(...) pratik kullanım yolunda onu daha iyi bir talih beklemektedir.”¹¹⁴⁸

2.5.2. Saf Aklın Kanonu

Kant, kanonu; “(...) belli bilgi yetilerinin doğru kullanımının a priori temel ilkelerinin toplamı”¹¹⁴⁹ biçiminde tanımlamaktadır. Bu nedenle transsendental analitik saf anlama yetisinin kanonu konumundadır. Ancak bilgi yetisinin doğru kullanımının söz konusu olmadığı sadece diyalektik kullanımın olduğu yerde -saf aklın kullanımında- kanon söz konusu olamaz. Saf aklın teorik kullanımında bilgi

¹¹⁴⁶ Kant, CPR, A793, B821

¹¹⁴⁷ Kant, a.g.e., A794-795, B822-823

¹¹⁴⁸ Kant, a.g.e., A796, B824

¹¹⁴⁹ Kant, a.g.e., A796, B824

yetilerinin doğru kullanımı söz konusu olmasa da pratik kullanımında doğru kullanım mevcuttur. Bu nedenle saf aklın sadece pratik kullanımının kanonundan bahsedilebilir. Saf aklın teorik kullanımında; aklın başka hiçbir aracıya gerek duymaksızın kendi kendine uyguladığı sınırlama, Kant tarafından Saf Aklın Eleştirisi'nin en büyük ve belki de biricik yararı olarak değerlendirilmektedir.¹¹⁵⁰

“Tüm saf akıl felsefesinin en büyük belki de biricik yararı öyleyse hiç kuşkusuz olumsuzdur; çünkü genişleme için bir organon olarak değil ama sınır-belirleme (grenzebestimmung) için bir disiplin olarak hizmet eder ve gerçekliğin saptanması yerine sadece yanılgıları önleme gibi ılımlı bir değeri vardır.”¹¹⁵¹

Öyleyse saf aklın bilmeye muktedir olmadığı konuları bilgi alanının dışında tutmayı başarması Eleştiri'nin en büyük başarılarından biridir. Bilindiği gibi aklın deneyimle yetinmeyerek sınırlarını genişletmek ve kalıcı bir dizgesel bütünlüğe ulaşma eğilimi onu yanılsamalara düşürmektedir. Ancak bu bütünlüğe ulaşma çabası teorik bir ilgiden mi pratik bir ilgiden mi kaynaklanmaktadır? Kant bu sorunun cevabını aklın saf kullanımının en son amacı bulma eğilimi ile ilgili olduğu kanısındadır. Aklın teorik kullanımının en son amaçları –teorik alanda bunları bilmenin hiçbir faydası olmada da- irade özgürlüğü, ruhun ölümsüzlüğü, Tanrı'nın varlığını bilmeye yöneliktir. Ancak Saf Aklın Eleştirisi'nin gösterdiği üzere bu konular hakkında doğal bir bilme eğilimimiz olsa da, bilgiye ulaşma şansımız yoktur bu nedenle *“(...) aklımıza dayattıkları yorucu çabalara değmezler.”¹¹⁵²* Üstelik metafizik konular olan *“Son şeyler hakkındaki bilgi, ahlak alanının özyasallığının halisliğini tehlikeye düşürebilir”¹¹⁵³*

Aklın teorik kullanımında; haklarında hiçbir bilgiye ulaşamayan bu ideler, akıl tarafından sürekli bir merak konusu ediliyorsa, aklın pratik kullanımı açısından bir kullanımları olabilir düşüncesiyle hareket eden Kant, söz konusu idelerin pratik alandaki konumunu analiz eder. Aklın tüm çıkarlarının üç soruda birleştiğini savunan Kant'a göre bu sorular: *“Neyi bilebilirim, neyi yapmam gerekir ve neyi*

¹¹⁵⁰ Kant *Saf Aklın Kanonu* bölümünde, ahlak felsefesinin temel ilkeleri hakkında ipuçları vermektedir. **Ahlak Metafizikinin Temellendirilmesi** ve **Pratik Aklın Eleştirisi**'nde ayrıntılı bir biçimde açıklayacağı yasa, maksim gibi kavramların tanımlarını vermektedir. Bu nedenle bu bölüm, Kant'ın bilgi anlayışı ile ahlak anlayışı arasındaki geçişi görmek açısından da önemlidir.

¹¹⁵¹ Kant, **CPR**, A795, B823

¹¹⁵² Kant, a.g.e., A799, B827

¹¹⁵³ Heinz Heimsoeth, **Kant'ın Felsefesi**, s:57

umabilirim?”¹¹⁵⁴ dir. İlk soru tamamıyla aklın teorik kullanımına ilişkindir ve Kant’a göre aklın kendisiyle yetinmek zorunda kaldığı alanın sınırları Saf Aklın Eleştirisi ile çizilmiştir. İkinci soru aklın pratik kullanımına ilişkindir. Üçüncü soruyu ise Kant şöyle açmaktadır: “*Yapmam gerekeni yaparsam ne umabilirim?*”¹¹⁵⁵

Teorik ve pratik alana ilişkin olan bu soru, pratik alana ait bir soru olarak ele alındığında teorik sorunun yanıtı için de ipuçları barındırmaktadır. Çünkü tüm umudun mutluluğa yöneldiği düşünüldüğünde, mutluluğun ahlak yasasına karşı konumu, doğa yasasının şeylerin kuramsal bilgisi karşısındaki konumuna benzemektedir. Aklın kanonu teorik değil, pratik alana ilişkindir bu nedenle ilk soruyu değil ikinci ve üçüncü soruyu önemser. Böylece “(...) *teorik akıl olandan hareketle doğa yasasını bulurken, pratik aklın ahlak yasası olması gerekenden hareketle olanı aşmaya çalışmaktadır.*”¹¹⁵⁶

Kant’a göre mutluluk tüm eğilimlerimizin doyumudur ve yasa mutluluk güdüsünden türerse *pragmatik*, mutlu olmaya layık olmaya dayanıyorsa *ahlaki* olarak adlandırılır. Bu nedenle deneyime dayanan birincisi mutluluktan pay almak için yapmamız gerekenleri öğütlerken, saf aklın idelerine dayanan ve a priori bilinen ikincisi ise mutluluğa layık olmamız için yapmamız gerekenleri öğütler.¹¹⁵⁷ Pratik aklı ilgilendiren iki sorudan ilki olan *Ne yapmalıyım?* sorusunun yanıtı: “*Mutlu olmaya yaraşır olmanı sağlayanı yap*”¹¹⁵⁸ biçimindedir. İkinci soru olan *Neyi umabilirim?* sorusu ise “*Mutluluğa layık olabilecek şekilde davrandığımda mutluluktan pay almayı umabilir miyim?*”¹¹⁵⁹ biçiminde açılabilir. Bu noktada sorulması gereken soru ise Kant’a göre; saf aklın yasayı a priori bildiren ilkelerinin bu umudu zorunlu olarak onunla bağlayıp bağlamadıklarıdır. Kant’ın bu soruya

¹¹⁵⁴ Kant, **CPR**, A805, B833 (Kant bu sorulara ilk olarak –Saf Aklın Eleştirisi’nden önce- 1800 yılında yayımlanan mantık dersleri metninde yer vermiştir. Bkz: Kant, **Lectures on Logic**, s:528 (25.par.)

¹¹⁵⁵ Kant, **CPR**, A805, B833

¹¹⁵⁶ Mehmet Güneç, **Kant’ta Tanrı ve Tanrısallaştırılan Akıl**, s: 134

¹¹⁵⁷ Kant, **CPR**, A806, B834

¹¹⁵⁸ Kant, a.g.e., A809, B837

¹¹⁵⁹ Kant, a.g.e., A809, B837

cevabı; “(...) ahlak dizgesinin mutluluk dizgesi ile ayrılmamacasına, ama yalnızca saf aklın idealarında bağlı olduğunu varsaymak da eşit ölçüde zorunludur.”¹¹⁶⁰

Mutluluğa layık olacak biçimde davranmak ile mutlu olma umudu arasındaki zorunlu bağlantı akıl ile açıklanamaz. Kant’a göre bu bağlantı ancak ahlak yasaları ile uyum içinde buyuran bir *en yüksek aklın* aynı zamanda doğanın da nedeni olarak alınması durumunda umulabilir. Kant, mutluluğun ahlaklılıkla mutlak birliğini *en yüksek iyi ideali* olarak adlandırmaktadır ki akıl ancak bu idealde teorik ve pratik bir başka deyişle anlaşılır ve ahlaksal bir dünyanın zeminini bulabilir. Duyular dünyası bize sadece görünüşler hakkında bilgi verirken, akıl bizi zorunlu olarak ahlaksal bir dünyaya ait olarak tasarımılamaya zorlamaktadır. Bu nedenle Tanrı ve öte dünyada bir yaşam fikri; “(...) aklın dayattığı yükümlülüklerden yine aynı aklın ilkelerine göre ayrılmayacak iki varsayımdır.”¹¹⁶¹

“(...) bir Tanrı olmaksızın ve bizim için şimdi görülemez ama umudedilebilir bir dünya olmaksızın görkemli ahlaklılık ideaları gerçekten de onay ve hayranlık nesneleridirler, ama amaç ve eylem güdüleridirler, çünkü her akli varlık için doğal olan ve aynı saf akıl tarafından a priori belirlenerek zorunlu kılınan amacı bütünlüğü içinde yerine getiremezler.”¹¹⁶²

Kant teorik aklın sınırları dışına attığı Tanrı’nın varlığı, ruhun ölümsüzlüğü, ya da iradenin özerkliği gibi sorunlara pratik alanda yer açmıştır. Böylece teorik aklın düşünebildiği ancak bilemediği ve pratik aklın zorunlu olarak ihtiyaç duyduğu bu kavramlar aklın doğası gereği talep ettiği dizgesel bir bütünlük içinde birleşmiştir. Kant pratik aklın yol göstericiliği sayesinde eylemlerimizi Tanrı buyrukları olduğu için yapma zorunluğunu duymayacağımızı tersine ahlaki sorumluluğumuz olduğu için eylemlerimize yön veren pratik aklın yol göstericiliğini tanrısal buyruklar olarak göreceğimizi savunur.¹¹⁶³ “(...) aklın (...) buyurduğu ahlak yasasını kutsal saydığımız sürece Tanrısal irade ile uyum içerisinde olduğumuza inanacağız ve (...) ona kendimizde olduğu gibi başkalarında da dünya için en iyi olanı geliştirerek hizmet edebileceğiz.”¹¹⁶⁴

¹¹⁶⁰ Kant, a.g.e., A809, B837

¹¹⁶¹ Kant, a.g.e., A811, B839, Ayrıca Bkz: Kant, a.g.e., A818-B846

¹¹⁶² Kant, a.g.e., A813, B841, Ayrıca Bkz: Kant, a.g.e., A818-B846

¹¹⁶³ Kant, a.g.e., A819, B847

¹¹⁶⁴ Kant, a.g.e., A819, B847

İnsanı bu dünyada aktif bir rol almaya ve eyleminin sorumluluğunu yüklenmeye sevk eden bu anlayış aynı zamanda Aydınlanma düşüncesinin ilerleme ideali ile de örtüşmektedir. “ (...) her birey kendi hesabına bu ilerlemeye kendi yapabileceklerinin en iyisiyle katkıda bulunmak üzere doğa tarafından çağrılmaktadır.”¹¹⁶⁵ Kant, bireyin aklını kullanarak ilerlemeye katkıda bulunma sorumluluğunu almaksızın tüm sorumluluğunu Tanrı’ya atarak terk etmesinin bağnazlığa ve giderek dinsizliğe varacağını, bu nedenle de ahlaki tanrıbilimin teorik tanrıbilimlere bir üstünlüğü olduğunu savunmuştur.¹¹⁶⁶

2.5.3. Saf Aklın Arkitektoniği

Kant’a göre arkitektonik bir “dizgeler kurma sanatı”¹¹⁶⁷ dir. Aklın yönetimi gelişigüzel değil bir sistem dâhilinde olması gerektiğini savunan Kant, ancak bir dizge içerisinde aklın özsel amaçlarını destekleyip geliştireceğini öne sürerek kendi sisteminin sınırlarını da bu bölümde belirginleştirmiştir. Dizgeyi “(...) çoklu bilgilerin bir idea altındaki birliği”¹¹⁶⁸ biçiminde tanımlayan Kant’a göre idea ise; “(...) bir bütünün biçimine ilişkin akıl kavramıdır (...)”¹¹⁶⁹ Bilimsel akıl kavramı; “(...) amacı ve bu amaç ile çakışan bütünün biçimini kapsar.”¹¹⁷⁰ Kant bu bölümde verdiği bir dizi tanım ile kurduğu dizgeyi anlaşılır kılmaya çalışırken diğer yandan da bir dizge kurmanın belirsizliğe olan tahammülsüzlüğü nasıl giderdiğinin ipuçlarını da vermektedir. Kant belki eski bir fiziki coğrafyacı olmasının etkisiyle haritacıların hissettiği türden bir “horror vacui”¹¹⁷¹ hissetmiş olsa gerek, belirsizliğe ilişkin ilkel

¹¹⁶⁵ Kant, “İnsanlık Tarihinin Tahmini Başlangıcı”, 3.bs., Tarih Felsefesi-Seçme Metinler, Çev:Metin Bal ve Güçlü Ateşoğlu, Haz: Doğan Özlem-Güçlü Ateşoğlu, Ankara, Doğu-Batı Yayınları, 2014, s:100

¹¹⁶⁶ Kant, CPR, A814, B842 – A819, B847

¹¹⁶⁷ Kant, a.g.e., A832, B860, (Ayrıca Bkz: Kant, Logic, s:590)

¹¹⁶⁸ Kant, CPR, A832, B860

Ayrıca Bkz: Kant, Fragmanlar, s:35 “Nereden geliyor bana ait bu fikirler dizisi? Varlıkların bütünlüğü akla a priori verilmiş bir kavramdır; benim kendi bilincimden kaynaklanır. Düşünmemin nesnelerini elde edip onları kavrayabilmeliyim, yoksa kendimin bilincinde olamam (cogito, sum: burada ergo demeye gerek yok) Bu, autonomia rationis purae’dır, çünkü bu olmasaydı, verilmiş bir görü konusunda bile, düşünceden yoksun kalırdım; varolduğumu bilmeden, hayvan gibi var olurdurum.”¹¹⁶⁸

¹¹⁶⁹ Kant, CPR, A832, B860

¹¹⁷⁰ Kant, a.g.e., A832, B860

¹¹⁷¹ **Horror Vacui:** Boşluk korkusu. Bkz: Hollenstein, Felsefe Atlası-Düşünmenin Mekânları ve Yolları, Dizi Editörü: O.Faruk Akyol, Çev: Ogün Duman, İstanbul, Küre Yayınları, 2015, s:16
Bkz: Kant, “Antropology from a Pragmatic Point of View”, Antropology, History and Education, s:337 (7:233)

tahammülsüzlüğümüzü sınırlar çizerek, dizgeler oluşturarak aşmaya çalışmaktadır. Belirsizlik, geleneksel metafiziğin kriterlerinin muğlaklığından kaynaklanan bir krize yol açmaktadır ve bu krizi aşmak için yeni kriterlerin belirlenmesi gerekmektedir. Bu amaç doğrultusunda kaleme aldığı Saf Aklın Eleştirisi'nde Kant, saf aklın mimarisini inşa etme girişiminde bulunmuştur. Kant'a göre akıl bu belirsizliği dizgeler oluşturarak aşmaya çalışmaktadır. Bu dizgenin en belirgin unsurlarından biri de amaçların birliğidir:

*“Amaçların birliği (...) geri kalanların bilgisinden çıkarak hiçbir parçanın yitik olmasını, herhangi bir olumsal eklemenin ya da a priori belirlenmiş sınırları (grenzen) içerisine düşmeyen eksiksizlik konusunda büyük bir belirsizliğin yer almamasını olanaklı kılar.”*¹¹⁷²

Kant, bir ideanın uygulanabilmesi için bir şemaya gereksinim duyulacağını savunur.¹¹⁷³ Şema ise, parçaların amacın ilkesinden a priori belirlendiği düzeni ifade etmektedir. Bu şema aklın amaçlarına göre değil, olumsal bir takım amaçlara göre – empirik olarak- oluşturulmuşsa *teknik* birlik, ancak aklın a priori verdiği amaçlara göre oluşturulmuşsa *arkitektonik* birliği temellendirir.¹¹⁷⁴ Dolayısıyla her dizge ve dolayısıyla şema bir *birleme-birleştirme* girişimi olarak değerlendirilebilir. Bilim, şemalarını, bütünün üyelere bölünmesini, ideaya göre arkitektonik olarak kurabilir. Bu nedenle; *“Hiç kimse bir bilimi üzerine kuracağı bir idea olmaksızın ortaya çıkaramaya çalışamaz.”*¹¹⁷⁵ Eğer bilimlerin üzerine kuruldukları –ancak bir tohum gibi gizli olan- idealar belirlenmezse *“(...) bilimin kendine özgü içeriği, dizgesel birlik ve sınırları (grenze) belirlenemez.”*¹¹⁷⁶ Kant ancak uzun bir uğraş sonucunda bu ideaların saptanarak bütünü arkitektonik olarak saptama imkânına kavuşulabileceğini ileri sürmektedir.

*“(...) her bir dizge kendi için bir ideaya göre eklemelenmiş olmakla kalmaz, ama ayrıca tümü de yine bir bütünün üyeleri olarak insan bilgisinin bir dizgesinde amaçsal olarak birleşir ve tüm insan bilgisinin arkitektoniğine izin verirler.”*¹¹⁷⁷

Kant, Saf Aklın Eleştirisi ile ortaya koyduğu saf akıldan doğan tüm bilginin arkitektoniğini ortaya koyarken, Tanrı kavramı etrafında bir sistem kurmaya çalışan

¹¹⁷² Kant, **CPR**, A832, B860 (Ayrıca Bkz: Kant, a.g.e., A798, B826)

¹¹⁷³ Kant, a.g.e., A833, B861

¹¹⁷⁴ Helmut Holzhey, Vilem Mudroch, **Historical Dictionary of Kant and Kantianism**, s:53

¹¹⁷⁵ Kant, a.g.e., A834, B862

¹¹⁷⁶ Kant, a.g.e., A834, B862

¹¹⁷⁷ Kant, a.g.e., A835, B863

Skolastik felsefenin yanı sıra Descartes, Spinoza, Leibniz Wolff gibi düşünürleri de eleştirerek bu dizgenin sınırlarını çizmektedir.¹¹⁷⁸ Tüm akıl bilgisi Kant’a göre “(...) ya kavramlardan ya da kavramların inşasından (*Konstruktion-construction*) oluşmaktadır.”¹¹⁷⁹ Kavramlardan oluşan akıl bilgisi felsefe, kavramların inşasından oluşan akıl bilgisi matematiktir. Bu iki akıl biliminden sadece matematik öğrenilebilir. “(...) felsefe tüm bilginin insan aklının özsel amaçları ile ilişkisinin bilimidir (*teleologia rationis humanae*), ve filozof akıl sanatçısı değil ama insan aklının yasakoyucusudur.”¹¹⁸⁰ Bu nedenle Kant’a göre felsefe değil, ancak “(...) felsefe yapmak öğrenilir.”¹¹⁸¹

Buna göre Saf Aklın Arkitektoniği şöyle özetlenebilir: Felsefe empirik ilkelere dayanıyorsa *empirik felsefe*, saf akıldan kaynaklanan bilgilere dayanıyorsa *saf Felsefe* adını alır. İnsan aklının yasakoyuculuğunun iki muhatabı vardır: doğa ve özgürlük. Buna göre var olanı inceleyen *doğa metafiziği* adını alırken, olması gerekeni inceleyen de *ahlak metafiziği* adını alır. Doğa metafiziği, saf aklın teorik kullanımı ile yapılan ve salt kavramlardan çıkarsanan ilkeleri barındırırken, ahlak metafiziği saf aklın pratik kullanımı ile yapılır ve eylemleri belirleyen ve zorunlu kılan a priori ilkeleri içerir. Buna göre doğa metafiziği ikiye ayrılır: *Transsendental Felsefe* ve *Fizyoloji*. Transsendental felsefe, anlama yetisini ve akli kavramlar ve ilkeler ile ilişkileri bağlamında ele alır. Transsendental felsefe genel olarak nesneyi konu alırken, fizyoloji doğayı *verili nesneler* aracılığıyla ele almaktadır. Fizyoloji ise *fiziksel* ve *hiperfiziksel* olmak üzere ikiye ayrılır. Fiziksel Fizyoloji, deneyime uygulanabilen dış duyuları konu alan fizik ve iç duyuları konu alan psikolojiyi konu edinir. Hiperfiziksel fizyoloji ise Bütün olarak doğanın bilgisini konu alan *transsendental kozmolojiyi* ve doğanın doğaüstü bir varlıkla ilişkisini inceleyen *transsendental teolojiyi* kapsamaktadır.¹¹⁸²

¹¹⁷⁸ Kant, a.g.e., A837, B865 (Ayrıca Bkz: Bülent Gözkan, **Kant’ın Şemsiyesi**, s:250 (42 nolu dipnot)

¹¹⁷⁹ Kant, a.g.e., A837, B865

¹¹⁸⁰ Kant, a.g.e., A839, B867

¹¹⁸¹ Kant, a.g.e., A838, B866

¹¹⁸² Kant, a.g.e., A832, B860 - A851, B879 (Ayrıca Bkz: Duralı, Ş. T.eoman, **Aklın Anatomisi, Salt Aklın Eleştirisi’nin Teşrihi**, s:77)

Ancak tüm felsefi bilgiyi sistematik bir bütünlük içerisinde sunan metafizik teorik insan aklı denli eski bir bilim olsa da metafiziğin bir sınır belirlenimi (grenzbestimmung) yapılmadığından bir bilim ideası da ortaya çıkarılamamıştır.¹¹⁸³ Kant’a göre insan aklı derinlemesine düşünmeye başladığından bu yana metafizik her zaman var olmuştur. Ancak “(...) hiçbir zaman onu tüm yabancı öğelerden yeterince arıtılmış olarak sunamamıştır.(...)”¹¹⁸⁴ Metafizik, insan bilgisinin ilk ilkelerinin bilimi olarak tanımlandığında, her şeyin metafiziğin alanına girebileceğini savunan Kant’a göre; “en ilk parçayı ve en üst üyeyi, en son ve daha alt güdümlü olanlardan ayırtececek çizgiyi nereden çekeceğiz?”¹¹⁸⁵ sorusuna verilecek cevap Kant’ın sınır çizme girişimi açısından önemlidir.

Buradan açıkça anlaşılabilir ki tikelin evrensele derecesi bir bilimin sınırlarını (grenzen) belirlemekte yetersiz kalmaktadır. Söz konusu sınırlar Kant’a göre türdeşlik kavramından hareketle bir ölçüde çizilebilir. Ancak burada da matematik ve metafiziğin belli açılardan türdeş olduğu düşünüldüğünde sınırlar yine muğlaklaşmaktadır. Bu sınır belirlenimi girişiminin sonucuna göre metafiziğin bütün dizgesi dört ana bölümden oluşmaktadır: transsendental felsefe (ontoloji), rasyonel fizyoloji, rasyonel kozmoloji ve rasyonel teoloji.¹¹⁸⁶ Saf aklın kendisi bu bölünmeyi dayatmaktadır ve bu bölünme “(...) özsel amaçlarına göre arkitektoniktir, (...) rastlantılar üzerine kurulmuş değildir; ama tam da o nedenle değişmez ve yasamacıdır.”¹¹⁸⁷

Böylece geleneksel metafiziğin sınırlarını durmaksızın genişleten tutumunun eleştirisi aracılığıyla sınırları çizilen metafiziğin saf aklın arkitektoniğindeki yeri belirlenmiştir. Metafizik artık had bilen bir tavırla; doğa ve ahlak metafiziği biçiminde karşımıza çıkmakta ve saf felsefeyi oluşturmaktadırlar. Kant’a göre gerek doğa gerekse ahlak alanında salt kavramlardan hareketle rasyonel bilgi türetmeye dayanan metafizik, insan aklının “vazgeçilmesi”¹¹⁸⁸ dir ve ona “bizimle arası açılmış

¹¹⁸³ Kant, CPR, A842-843, B870-871

¹¹⁸⁴ Kant, a.g.e., A842, B870

¹¹⁸⁵ Kant, a.g.e., A843, B871

¹¹⁸⁶ Kant, a.g.e., A846, B874

¹¹⁸⁷ Kant, a.g.e., A847, B875

¹¹⁸⁸ Kant, a.g.e., A850, B878

eski bir sevgili gibi her zaman geri döneriz”¹¹⁸⁹ Böylece metafizik artık; saf aklı irdeleyerek, bilimlerin olanak ve kullanımları için temelde yatan ilkelere en yüksek ilkelere dek tanımlanmakta ve bilgiyi genişletmekten çok sınırlandırmakla görevlendirilmektedir. Kant’a göre bu biçimiyle metafizik, “(...) *dinin temeli olamayacak olmasına karşın yine de her zaman onun bir siperi olarak kalmalıdır.*”¹¹⁹⁰

Kant felsefesinin bir mimari yapı olarak değerlendirilmesi az rastlanır bir durum değildir. Zengin bir terminoloji ile inşa edilen bu mimarinin bilgi, ahlak ve inanç alanlarına ilişkin belirsizliği ortadan kaldırma girişimi ve “(...) *kaotik ve çok katmanlı bir oluş içinde düzeni ve yapıyı kurmaya yönelik (...)*”¹¹⁹¹ bu mimari irade çoğu kez hayranlık yaratmaktadır. Deleuze’un belirttiği gibi: “ (...) *ne olursa olsun boğucu bir felsefe.(...)Eğer sağlam durursanız, üzerinize çöken bütün kuzey sisi dağılır ve altından şaşkınlık verici bir mimari çıkar.*”¹¹⁹²

2.5.4. Saf Aklın Tarihi

Saf Aklın Eleştirisi’nden önce yapılan felsefeyi, felsefenin çocukluk çağının ürünleri olarak gören Kant’a göre; geleneksel metafizikçiler Tanrı’nın varlığı ya da ruhun ölümsüzlüğü gibi -Eleştiri’nin sınır dışı ettiği- konularla felsefe yapmaya başlamışlardır. Ancak Kant’a göre Eleştiri göstermiştir ki; başka bir dünyada mutlu olabilme amacı ve umuduyla Tanrı’nın inayetini kazanmanın, bu dünyada iyi bir yaşam sürmek dışında bir yolu yoktur. Aslında teoloji ve ahlak felsefe tarihi boyunca akıl üzerine yapılan incelemelerde temel motivasyon kaynakları olarak görev almışlardır. Kant, gözünde bir yıkıntıya dönen metafizik yapıların geçirdiği süreçleri üç aşamada; bilginin nesnesi, kökeni ve yöntemi açısından inceleyerek eleştirmiştir:

Kant’a göre *bilginin nesnesi* söz konusu olduğunda Epikuros gibi bazı filozoflar salt duyumcu, Platon gibi bazı filozoflar salt akla dayanan bir yol izlemişlerdir. Duyumcu olan filozoflar bilginin nesnesinin duyusal olduğunda

¹¹⁸⁹ Kant, a.g.e., A850, B878

¹¹⁹⁰ Kant, a.g.e., A849, B877

¹¹⁹¹ Kojin Karatani, **Metafor Olarak Mimari-Dil**, Sayı, Para, 4.bs., Çev: Barış Yıldırım, İstanbul, Metis Yayınevi, 2017, s:64

¹¹⁹² Gilles Deleuze, **Kant Üzerine Dört Ders**, Çev: Ulus Baker, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2007, s:15

diretirken anlama yetisine ve kavramlara ikincil bir önem vermişlerdir. Platon'un başını çektiği anlayışı savunan filozoflar ise duysal olanın bir yanılmasından ibaret olduğunda ve gerçek nesnelerin düşünsel olduğunda diretmişlerdir.¹¹⁹³ Bilginin kökeni konusunda ise; bilginin kökeninin deneyim mi yoksa akıl mı olduğu konusunda iki görüş olduğunu savunan Kant'a göre Aristoteles ve Locke empiristlerin ve Platon ve Leibniz ise rasyonalistlerin en önemli temsilcilerindendir. Kant, bu iki kampın temsilcilerinden hiçbirinin bu çatışmayı sonlandırabilecek bir öneri getirmediğini savunur. Özellikle Locke, bütün kavram ve ilkelerin kaynağının deneyim olduğunu öne sürdükten sonra Tanrı'nın varlığı ve ruhun ölümsüzlüğünü – matematiksel bir açıklık ve kesinlikle- tanımlayabileceğini iddia ederek olanaklı deneyimin sınırlarını (grenze) aşmıştır. Kant'a göre Epikuros, hiçbir zaman deneyim sınırlarının (grenze) ötesine geçmediğinden hepsinden daha tutarlı bir dizge sunmayı başarmıştır.¹¹⁹⁴

Yöntem açısından ise, bir şeyin ancak ilkelerle uyum içinde olması gereken bir yordam olduğu düşüncesinden hareketle Kant, geleneksel metafiziğin yöntemlerini eleştirmektedir. Buna göre; *"(...) saf aklın doğalcısı bilim olmaksızın sıradan akıl yoluyla (ki buna sağlam akıl der) metafiziğin sorununu oluşturan en yüksek sorular açısından kurgu yoluyla olduğundan daha çoğuna ulaşılabilir."*¹¹⁹⁵ Böylece ayın büyüklüğünü matematiksel hesaplardan daha güvenilir bir biçimde gözleriyle ölçebileceklerini iddia ederler. Burada kullanılan yöntem, yapay ve teknik araçların kullanılmasını reddeden ve akıldan nefret eden *misoloj*idir. Bilimsel yöntemin izleyicileri söz konusu olduğunda ise yine iki ana eğilimden bahsedilebilir: Wolff'un temsil ettiği dogmatik yöntem ve Hume'un temsil ettiği kuşkucu yöntem. Kant'a göre açık olan tek yöntem eleştirel yöntemdir. Böylece Kant, kendisine Eleştiri'nin yolu boyunca eşlik eden okuyucularını bu patikayı bir ana yol yapmak üzere katkılarını sunmaya davet etmektedir. Böylece *"(...) insan aklına (...) şimdiye dek kendisiyle boşuna uğraşmış olduğu şeyde tam doyum sağlanıp sağlanamayacağını kendisi için yargılayabilir."*¹¹⁹⁶

¹¹⁹³ Kant, **CPR**, A854, B882

¹¹⁹⁴ Kant, a.g.e., A854-855, B882-883

¹¹⁹⁵ Kant, **CPR**, A855, B883

¹¹⁹⁶ Kant, a.g.e., A856, B884

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

PRATİK AKLIN ELEŞTİRİSİ VE AKLIN PRATİK KULLANIMININ SINIRLARI

Kant 1787 yılında, *Saf Aklın Eleştirisi*'nin ikinci baskısı için yazdığı önsözü kaleme aldıktan bir yıl sonra *Pratik Aklın Eleştirisi*'ni yayımlamıştır. Bu nedenle söz konusu önsöz, iki Eleştiri arasındaki geçişi anlamak açısından oldukça önemlidir. Mantık biliminin başarısının, kendisini düşünmenin biçimsel kurallarını belirleme amacıyla sınırlandırmış olmasına borçlu olduğunu savunan Kant'a göre tüm bilimler ve felsefe -başarılı olmak istiyorsa- sınırlarını belirlemek zorundadır. Bu amaç doğrultusunda Kant, aklın teorik ve pratik işleyişi arasında bir ayrım yaparak, sınırları belirlemeye çalışmıştır. Buna göre teorik bilgi nesneyi ve kavramını belirlemeye, pratik bilgi ise edimsel kılmaya ilişkin bilgidir.¹¹⁹⁷

Her iki alanda da aklın nesnesini a priori olarak belirlemesi gerektiğinden, empirik kaynaklardan gelen unsurlar ile a priori unsurlar arasında yapılacak ayrım önem kazanmaktadır. Buna göre; teorik aklın iki ürünü olan matematik ve fizik, nesnelerini a priori belirlemeleri gereken bilimlerdir. Matematik saf akıl bilimiymiş, fizik aklın yanı sıra empirik kaynaklara dayanması gerektiğinden kısmi olarak akıl bilimidir. Her iki bilimde de akıl, aslında sadece kendi ilkelerini keşfetmektedir. Doğa bilimlerinde akıl kendi başına bulamayacağı ve doğadan öğrenmesi gereken bilgileri doğada ararken, “(...) bunu doğaya kendisinin koymuş oldukları ile uyum içinde yapmak zorundadır.”¹¹⁹⁸ Bu süreç matematik alanında da aynı biçimde işlemektedir. Bu nedenle “(...) ikizkenar üçgenin özelliklerini tanımlayan ilk insan (...) kendisinin ona vermiş olduklarından başka bir şey yüklememesi gerektiğini bulmuştu.”¹¹⁹⁹

Metafizik ise teorik bir akıl bilimi olarak, deneyim alanının ötesine kavramlar aracılığıyla yükselmeye çalıştığından “(...) onda aklın kendi kendisinin öğrencisi

¹¹⁹⁷ Kant, a.g.e., BIX-BX

¹¹⁹⁸ Kant, a.g.e.,BIV

¹¹⁹⁹ Kant, a.g.e.,BXII

olması gerekir."¹²⁰⁰ Metafiziğin yüzyıllardır hiçbir ilerleme kaydedememesinin nedenlerinin bu bilimin olanağının araştırılmasında yattığına inanan Kant'a göre, aklın deneyden bağımsız kullanımını çözümlmek gerekmektedir. Kant metafiziğin imkânını nesnenin, öznenin bilme yetileri tarafından inşa edilen bir tasarım olduğu iddiasına dayanan ve kendisinin Kopernik Devrimi'ne benzettiği yeni bilgi anlayışı ile sınamaktadır. Buna göre; nesne bize verilmeden önce bizde var olan a priori unsurlar çözümlendiğinde, bizim tasarımıımız olan nesnenin inşasındaki a priori katkımızı bilebilmemiz mümkün olacaktır. Böylelikle deneyimin nesnelerini olduğu kadar, deneyimin sınırlarının ötesine geçmeye çalışan aklın salt düşünce nesnelerini de belirlemek ve bunları birbirinden ayırmak mümkün olacaktır. Saf Aklın Eleştirisi'nde gerek matematik gerekse doğa bilimlerinin temelinde yatan a priori ilkeler belirlendikten sonra ise deneyimin sınırlarını aşmaya dayanan ve doğal bir eğilim olan metafiziğin bir bilim olarak imkânı sorgulanabilecektir.

Nesnenin, öznenin bir tasarımı olduğu düşüncesi, zorunlu olarak nesnenin bu tasarımdan bağımsız bir halini –kendinde-şeyi- düşündürmektedir. Kant'ın sınır çizme girişiminde deyim yerindeyse kilit taşı görevini gören kavram *kendinde şey* kavramıdır. Çünkü özne, bilme yetileri ile nesneyi inşa ettiğinden, bu yetilerin kurucu faaliyeti öncesinde ve ötesinde nesnenin ne olduğu onun için bilinemez kalmaktadır. Bu önemlidir, zira geleneksel metafiziğin önde gelen filozofları kendinde-şeyi akıl ile kavranabilir ve bilgisine ulaşılabilir bir unsur olarak görmüşlerdir. Metafiziğin içinden çıkamadığı ve ilerleme kaydedemediği sorunların sebebi olarak gördüğü bu bakış açısını Kant tersine çevirmeyi denemektedir.

Akıl bilmeye muktedir olduğu koşullu olanların dizgesiyle yetinmeyerek dizgesel bir bütünlük kurmak adına koşulsuza ulaşmak istediğinde kendinde-şeye ulaşmayı kendisinin hakkı olarak görmektedir. Kant'a göre metafiziğin tek bir kara parçası dahi kazanamadığı bu savaşın bitmesi, öznenin kendinde-şeyi bilebileceğine dair bu yanılsamanın ortadan kalkmasına bağlıdır. Bilgimizin nesnelere uyduğu varsayımında ısrar edildiğinde, koşulsuz olanın çelişkiye düşülmeksizin düşünülemeyeceği açıktır. Ancak bilgimiz, öznenin yetileri aracılığıyla kurduğu bir

¹²⁰⁰ Kant, a.g.e.,BIV

tasarım olan nesnenin bilgisi ile sınırlanırsa bu çelişki ortadan kalkacaktır. Kant burada analitik bir yöntemle görünüşler ile kendinde-şey arasında bir ayrım yapmakta, diyalektik bölümünde ise bu iki unsuru, koşulsuz olan ile ilgili zorunlu akıl ideası ile birleştirir. “Böyle bir süreçte teorik akıl, bize en azından belli bir genişlik için her zaman bir yer sağlamıştır.”¹²⁰¹

Saf Aklın Eleştirisi’nin gösterdiği gibi, ilkelerin kullanımları ve sınırları ile ilgilenmesi gereken yeni metafizik anlayışı negatif bir işleve sahiptir.¹²⁰² Buradaki negatiflik; yapılamayacak olanı göstermenin işaret etmenin yanı sıra bir sınır çizerek meşru olmayan unsurları dışarıda tutma işlevinden kaynaklanmaktadır. Bu bağlamda *Eleştiri*, teorik aklı deneyim sınırlarının ötesine geçmemek konusunda uyardığı için negatif bir işleve sahip gibi görünse de aslında olumlu ve oldukça yararlı bir işleve de sahiptir. Çünkü aklın teorik kullanımının deneyim alanı ile yetinmeyerek genişlemesi, aslında pratik alanda bir daralmaya yol açmaktadır. Olanak ve sınır araştırması anlamına gelen *Eleştiri*¹²⁰³ aracılığıyla, sınırların yeniden tayin edilmesi sayesinde teorik aklın genişlemesi engellenerek pratik alana yer açılmaktadır. Metafiziğin teorik aklın sınırları dâhilinde sadece negatif, ancak pratik kullanım söz konusu olduğunda pozitif bir işleve sahip olduğu iddiası Kant’ın en temel tezlerinden biridir.¹²⁰⁴ *Eleştiri*’nin görevi meşru bilgi alanını korumanın yanı sıra pratik alana da yer açmak adına bir tür *sınır bekçiliği* yapmaktır.¹²⁰⁵

“*Eleştiri o düzeye dek hiç kuşkusuz olumsuzdur; ama bu yolla aynı zamanda pratik aklın kullanımını sınırlayan (Alm: einschränkt) ya da giderek onu yok etme gözdağını veren bir engeli ortadan kaldırdığı için, gerçekte olumlu ve oldukça önemli bir yararı vardır.*”¹²⁰⁶

Saf Aklın Eleştirisi sayesinde nesnenin, öznenin yetileri ile kurulan bir görünüş ve onun arkasında yatan kendinde şey olarak ayrılması, bilginin alanının sadece görünüşlerle sınırlanırken, kendinde şey’in düşünülebilir olarak kalması oldukça işlevsel bir ayrımdır. Bu ayrımın olmadığı durumda –geleneksel metafiziğin yaptığı gibi- doğadaki mekanik nedenselliğin, ahlak alanında da işlemesi

¹²⁰¹ Kant, a.g.e., BXXI

¹²⁰² Kant, a.g.e., BXXV

¹²⁰³ Taşkın Ketenci, “Saf Aklın Eleştirisi’nde Önsözler ve İşlevleri”, s:119

¹²⁰⁴ Kant, **CPR (Preface to the Second Edition)**, Paul Guyer, Allen W. Wood’un 17 no’lu notu, s.115, 716

¹²⁰⁵ Kant, **CPR**, BXXV

¹²⁰⁶ Kant, a.g.e., BXXV

beklenecektir. Bunun sonucu olarak ahlak alanında; erdemin her zaman mutluluğu beraberinde getirmesi gibi bir beklenti oluşacak ve bu beklenti hayal kırıklığı yaratacaktır. Çünkü erdem ile mutluluk arasında bir nedensellik ilişkisi olduğunu düşünmek için hiçbir nedenimiz olmadığı gibi erdemli davranışların sonucunda ödül beklemek ya da yapılan bir kötülüğü ilahi bir cezaya yormak için de meşru bir nedenimiz yoktur.

Erdem ve mutluluk arasında zorunlu bir bağlantı olduğunu varsaymak, Lizbon Deprem’inden sonra yaşanan kötülük problemine ilişkin metafizik tartışmalara bizi geri döndürecektir. Ahlaki davranışın motivini ödül beklentisi ya da ceza korkusuna indirgeyen bu anlayış, koşullanmış öznenin özgürlüğü ve giderek ahlakın zeminini de ortadan kalkacaktır. Dolayısıyla Kant’ın Birinci Kritik’te yaptığı görünüş-kendinde şey ayırımına bağlı olarak teorik alanın genişlemesini engelleyen ve pratik alan için yer açılmasını sağlayan anlayışının arkasındaki asıl motivasyonun ahlak alanını korumak olduğu düşünülebilir.

Böylece görünüş ve kendinde şey ayırımı ile kendinde şey, bilgi sınırlarının dışında tutulmuş ve bir doğa varlığı olarak mekanik nedenselliğe tabi olan insan için, ahlaki bir fail olabileceği alan da açılmış olmaktadır. Aksi takdirde geleneksel metafiziğin yaptığı gibi kendinde şey’in bilinebilir olabileceğini iddia etmek, insanın nedenselliğe tabi olarak özgürlüğünü kaybetmesi ile sonuçlanacaktır. Bu ayrım sayesinde ruhun varlığı ve özgür olup olmadığı -teorik sınırlar gözetildiğinde- hiçbir zaman *bilinemezken*, çelişkiye düşmeksizin *düşünülebilecektir*.¹²⁰⁷ Ahlak için gerekli tek önkoşul olan özgürlük, böylelikle düşünülebilmekte, bu da teorik aklın kullanımını deneyim alanı ile sınırlamak sayesinde olanaklı olabilmektedir. Böylece Kant, Eleştiri sayesinde teorik aklın metafizik konularda bilgiye ulaşılabilmesine ilişkin dogmatik düşünceden boşalacak yere, pratik aklın postulları olan; özgürlük, Tanrı ve ölümsüzlüğü yerleştirecektir. Kant’ın sıklıkla alıntılanan cümlesi bu durumu özetlemektedir: “*Bu yüzden inanca yer açabilmek için bilgiyi ortadan kaldırmak zorunda kaldım.*”¹²⁰⁸

¹²⁰⁷ Kant, a.g.e.,BXXVII

¹²⁰⁸ Kant, a.g.e.,BXXX

Kant *Saf Aklın Eleştirisi* ile fenomen ile noumen arasına bir sınır çekerek ahlak tecrübesi için ihtiyaç duyulan alanı açmıştır. Aklın teorik kullanımının sınırları içinde yapılmış olan fenomen-noumen ayrımı aklın pratik kullanımı için gerekli olan zemini hazırlamıştır. Bilginin fenomenal alanla sınırlandırılması sayesinde nedensellik ilkesinin kullanımı da fenomenal alanla sınırlanmıştır. Böylece nedenselliğin *kendinde şey*'e yönelik kullanımının yol açtığı ahlak alanının ortadan kalmasına yönelik tehdit kontrol altına alınmış, özgürlük teorik ve pratik aklın sınırları içerisinde çelişkiye düşmeden -bilinemeyecek olsa da- *düşünülebilir* hale gelmiştir. *Saf Aklın Eleştirisi*'nin; Tanrı, özgürlük ve ruhun ölümsüzlüğü konusundaki cehaletimizi gösterdiği sınırlar, epistemolojik olarak insanı sınırlı bir varlık olarak konumlandırırken, diğer taraftan aynı sınırlar insanın ahlak alanındaki sınırsız uzanan yanını koruma altına almıştır.

Kant söz konusu sınırları, Eleştiri projesi diyebileceğimiz *Saf Aklın Eleştirisi* ile başlayan, *Pratik Aklın Eleştirisi* ve *Yargı Gücünün Eleştirisi* metinleri aracılığıyla çizmiştir. Geç dönem eserlerinden olan *Yalın Aklın Sınırları Dâhilinde Din* metni ile de dinin aklın sınırları içerisindeki yerini ele almıştır. Bu bağlamda *Saf Aklın Eleştirisi* ile başlayan sınır çizme girişiminin ikinci önemli ayağını *Pratik Aklın Eleştirisi* oluşturmaktadır. Kant bu eserde; teorik alanda çizilen sınırların ahlak alanına açtığı yeri ayrıntılı bir biçimde ele almaktadır. Doğa metafiziğine çizilen sınırlar sayesinde yer açılan ahlak metafiziğini Kant, öncelikle *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi* ve sonrasında *Pratik Aklın Eleştirisi* isimli eserlerinde ele almıştır.

Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi* ile *fenomen* ve *kendinde-şey* arasına çizdiği sınır ve *bilmek* ile *düşünmek* arasına çizdiği sınır, *Pratik Aklın Eleştirisi* ile daha anlaşılır hale gelmektedir. Duyarlığın saf görüşleri olan uzay-zaman ile bizim için duyumlanır hale gelen ve Anlama Yetisi'nin saf kavramları olan kategoriler sayesinde düşünülebilir olan nesneler, aklın saf kavramları olan ideler aracılığıyla kavramları sentetik birlik-bütünlük içerisinde tutarak akıl çıkarımlarını mümkün kılmaktadır. Kant, geleneksel metafizikçileri aklın saf kavramlarına gerçeklik atfederek onları akıl çıkarımlarını mümkün kılma işlevinin ötesinde kullandıkları için eleştirerek meşru bilginin sınırlarını çizmiş, ahlakı ve dini de bu sınırlar dâhilinde konumlandırmıştır.

Kant'a göre geleneksel metafiziğin idelere gerçeklik atfederek, felsefe tarihini bir tür yanılsamalar tarihine dönüştüren bu girişimin kaynağı; Tanrı, ruh ve özgürlük ideleridir. Geleneksel metafizikçiler; kategorik çıkarımları mümkün kılan saf akıl kavramına gerçeklik atfederek ruh¹²⁰⁹ hakkında, hipotetik çıkarımı mümkün kılan saf akıl kavramına gerçeklik atfederek kozmos¹²¹⁰ hakkında ve diskürsif çıkarımlar yapmayı mümkün kılan saf akıl kavramına gerçeklik atfederek Tanrı¹²¹¹ hakkında konuşarak yanılsamaya düşmüşlerdir. Sırasıyla; paralogism, antinomi ve saf aklın ideali yanılsamalarını eleştiriye tabi tutan Kant, Saf Aklın Eleştirisi'nde sadece bir noumenon'a yer verir: *kendinde şey*. Nesnenin öznenin yetileri aracılığıyla kurulan bir tasarım olarak tanımlanması, bu tasarımdan bağımsız bir varlık olarak *kendinde şey*'i bilinemez ancak *düşünüdür* bir varlık olarak konumlandırmayı gerektirmiştir. Bir sınır kavram (grenzebegriff) olan *kendinde şey* hakkındaki bilgimiz ise sadece öznenin tasarımı olan nesnenin arkasındaki –bu tasarımdan bağımsız- gerçekliğine işaret etmesidir. *Kendinde şey* hakkındaki söz konusu sınırlı bilgi dışında bir bilgiye ulaşmak mümkün olmadığı gibi, *kendinde şey* dışında bir noumenon hakkında bilgi sahibi olmamız mümkün değildir.

Kant'ın nesneyi öznenin tasarımı olarak tanımlayan anlayışı; öznenin kendisini de tıpkı nesne gibi bir yönüyle mekanik nedenselliğe tabi iken diğer yönüyle doğa yasalarına tabi olmayan bir *kendinde şey* olarak konumlandırmayı mümkün kılmıştır.¹²¹² Böylece insan doğa yasalarına tabi olan fenomenal yanını, doğa yasalarına tabi olmayan özgür bir fail olarak aşarak ahlak alanında kendisine yer açabilmektedir. Özneye ahlak alanında oldukça etkin bir rol biçen bu anlayış sayesinde, iyyinin ortaya çıkması, öznenin özgür bir fail olarak yapıp etmelerine bağlı bir hale gelmiştir.

Böylece Kant'ın Saf Aklın Eleştirisi'nde sınır dışına atarak bilinemez kıldığı bir kavram olan özgürlük, iyyinin ortaya çıkmasının bir önkoşuluna dönüşmüştür. Teorik aklın kullanımında meşru bilginin sınırı dışında tutulan özgürlük, pratik aklın genişlemesi ile kendisine yer bulan ilk unsur olmuştur. Akıl sahibi bir varlık olarak

¹²⁰⁹ Kant, a.g.e., A361

¹²¹⁰ Kant, a.g.e., A427,B455

¹²¹¹ Kant, a.g.e., A608,B636

¹²¹² Kant, **PAE**, s:6 (9.par) ve 1 no'lu dipnot, Kant, **CPR**, A532,B560

insan, özgür istemesini ahlak yasasına tabi kılarak, bir nesneyi (iyiyi) fiili kılabilen tek varlıktır. Doğanın işleyişi için insanın varlığı gerekli değilken, ahlak alanı insanın varlığı ve seçimleriyle kurulmaktadır. İnsan adeta özgür bir fail olarak yaptığı her ahlaki eylem ile ahlak alanını tekrar ve tekrar kurmakta ve bu ayrıcalığı olduğu kadar sorumluluğu da taşımayı göze almaktadır.

Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi* ile pratik aklın olanak, kapsam ve sınırlarının (grenzen) ilkelerini eksiksiz olarak belirleyerek, teorik alanın olduğu gibi pratik alanın da bir bilim olarak sağlam temelini atmayı amaçlamaktadır.¹²¹³ “*İnsan ruhunun belirli bir yetisinin, kaynakları, içeriği ve sınırları (grenzen) bakımından belirlenmesi söz konusu olunca, insan bilgisinin yapısı uyarınca, ancak bunun parçalarından, bu parçaların tam ve (...) eksiksiz bir betimlemesinden işe başlanabilir.*”¹²¹⁴ Bu amaç doğrultusunda yapılması gereken bütün ile parçaları arasındaki ilişkiyi doğru kavramaktır. Bunu yapabilmenin yolu ise Kant’a göre, yetilerin işleyişini en doğru biçimde tanımayı gerektirmektedir. Bu nedenle aklın teorik kullanımının işleyişini olduğu gibi pratik kullanımının da işleyişini eleştirel bir incelemeye tabi tutan Kant, bu inceleme sonucunda da aklın pratik olanaklarını ve sınırlarını belirleyerek “*Ne yapmam gerekir?*”¹²¹⁵ sorusuna cevap vermeyi amaçlamaktadır.

Kant’a göre akıl bilgisi, apriori bilgidir¹²¹⁶ ve doğrudan doğruya kavranan bir zorunlulukla temellendirilir.¹²¹⁷ Pratik aklın dayandığı ilkeler de a priori olduklarından nesnel ve zorunludurlar. Teorik kullanımında akıl, bilme yetisinin nesneleri ile uğraşırken kolayca kendi sınırlarını (grenzen) aşarak yanılsamaya düşerken, pratik kullanımında da “*(...) kendi nedenselliğini belirleyen bir yeti olan istemenin belirlenme nedenleriyle uğraşır.*”¹²¹⁸ Bu nedenle buradaki sınır ihlallerini tespit etmek –teorik alandaki sınır ihlallerine kıyasla- özel bir güçlük barındırmaktadır. Bu noktada cevaplanması gereken soru: akıl tek başına istemeyi belirleyebilir mi, yoksa deneysel ve dolayısıyla koşullu olanın etkisi mi belirleyicidir

¹²¹³ Kant, **PAE**, s:9, (15.par.) ve s:12, (22-23.par.)

¹²¹⁴ Kant, a.g.e., s:10 (18.par.)

¹²¹⁵ Kant, **CPR**, A805-B833

¹²¹⁶ Kant, **PAE**, s:13 (24.par.)

¹²¹⁷ Kant, a.g.e.,s:14 (27.par.)

¹²¹⁸ Kant, a.g.e.,s:16 (29.par.)

sorusudur. Kant’a göre özgürlüğün akıl sahibi olan varlıklara özgü olduğu ortaya konulabilirse saf aklın koşulsuz bir biçimde pratik olduğu da gösterilebilecektir.

Kant *Pratik Aklın Eleştirisi*’nde, *saf* pratik aklın değil, pratik aklın eleştirisini yapma nedenini şöyle açıklamaktadır: “(...)saf akıl, böyle bir aklın var olduğu bir kez ortaya konunca, hiçbir eleştiri gerektirmez. O, bütün kullanışlarının eleştirisi için gerekli ölçüyü kendinde taşımaktadır.”¹²¹⁹ Kant saf aklın varlığını Birinci Kritik’te ortaya koyduğunu dolayısıyla İkinci Kritik’te saf aklın pratik kullanımının eleştirisine ayrıca gerek duymadığını ifade etmektedir. Dolayısıyla aklın pratik kullanımının eleştirisinin amacı, “(...) deneysel olarak koşullanmış akıl, istemenin belirlenme nedenini ancak ve ancak kendisi verme savından alıkoymaktır.”¹²²⁰ Bu nedenle *Pratik Aklın Eleştirisi*’nin amacı; aklın doğal eğilimler ve güdüler tarafından ayartılmaksızın istemeyi belirleyebilmesi için akla yol gösterici bir sınır çizmektir. Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi* öncesinde ise *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi* metnini kaleme alarak ahlak felsefesinin temel kavramlarını ve sınırlarını büyük ölçüde belirlemiştir.

Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*’ne Antik Yunan Felsefesi’nin dayandığı bilim ayrımını onaylayarak başlar: Fizik, Etik ve Mantık. Kant’a göre bu ayrım genel olarak doğrudur ancak dayandığı ilkelerin eklenmesini gerektirmektedir. İçerikli akıl bilgisi nesneleri konu alırken, içeriksiz (biçimsel) akıl bilgisi olan mantık ise düşünmenin genel kurallarıyla uğraşır. İçerikli felsefe ise; doğanın yasalarını konu alan doğa öğretisi-fizik ve özgürlüğün yasalarını konu alan ahlak öğretisi-etik olmak üzere ikiye ayrılır. Deney nesnesi olarak doğanın yasalarını inceleyen fizik, her şeyin onlara göre olup bittiği yasaları belirlemeye çalışırken; etik, olması gerekenleri belirleyen yasaların alanıdır. Kant, deney verilerinden hareketle yapılan felsefeye *Deneysel Felsefe*, öğretilerini a priori ilkelerden çıkarıp sunan felsefeye ise *Saf Felsefe* adını verir. *Saf Felsefe* sırf biçimsel olduğunda *mantık* adını alırken, anlama yetisinin belirli kavramlarına ilişkin olduğunda ise *metafizik* adını alır. Kant,

¹²¹⁹ Kant, a.g.e.,s:17 (30.par.)

¹²²⁰ Kant, a.g.e., s:17 (31.par.)

doğa ve ahlak metafiziği ayrımını da yukarıdaki ayrımlarla ilişkilendirerek yapmaktadır.¹²²¹

Kant’a göre fiziğin de etiğin de deneysel ve akılsal kısımları bulunmaktadır. Etiğin deneysel kısmı *pratik antropoloji* olarak adlandırılırken, etiğin saf akla dayanan kısmı ise *ahlak* olarak adlandırılır. Kant’ın yaptığı bu tasnifin amacı giderek salt akılsal olanı deneysel olandan ayırarak *doğa metafiziği* ve *ahlak metafiziğinin* sınırlarını daha keskin bir biçimde belirlemektir. Çünkü Kant’a göre gerek doğa bilimlerinin gerekse etiğin dayandığı ilkeler ancak deneysel olanın tamamıyla uzaklaştırılması sonucunda bulunulabilecek; fiziğin deneysel kısmı uzaklaştırıldığında *doğa metafiziğinin* ve etiğin deneye dayanan *pratik antropoloji* bölümü ulaştırıldığında ise *ahlak metafiziğinin* ilkelerine ulaşılabilecektir.

Kant’ın bu yöntemi tercih etmesinin sebebi; doğa bilimlerinde ya da ahlak alanında saf aklın deneyden bağımsız neler başarabileceğini görmek ve saf aklın bu ilkeleri hangi kaynaklardan a priori olarak edindiğini belirlemektir. Kant’a göre *Saf Ahlak Felsefesi*’ne ulaşılması zorunludur çünkü bir yasanın ahlak yasası olması ve dolayısıyla yükümlülük nedeni olması mutlak zorunluluk taşımasına bağlıdır. Bir buyruk deneysel temellere dayandığında, *pratik kural* olarak adlandırılabilir, ona *ahlak yasası* denemez. Kant’a göre yasanın taşınması gereken mutlak zorunluluk, gücünü deneysel olanın rastlantısallığından alamaz ancak ve sadece salt aklın dayandığı a priori ilkelerden alabilir. *Yalan söylemeyeceksin* buyruğunun tüm akıl sahibi varlıklar için geçerli olabilmesi için “(...) yükümlülük nedeni burada insanın doğal yapısında ya da içinde bulunduğu dünyanın koşullarında değil, a priori olarak doğrudan doğruya saf aklın kavramlarında aranmalıdır”¹²²²

Kant’a göre a priori yasaların hangi durumda kullanılacaklarını ayırt edebilme ve diğer taraftan insanların istemesine ulaşip davranışta etkili olmalarını sağlayabilmek için deneyle keskinleşen yargı gücü gerekmektedir. Çünkü farklı

¹²²¹ Kant, **Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi**, 5.bs., Çev: İoanna Kuçuradi, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2013, s:3 (par: V) (Bir sonraki dipnottan itibaren bu esere ait dipnotlar için ‘AMT’ kısaltması kullanılacaktır.)

¹²²² Kant, **AMT**, s:4 (par.VIII) (Ayrıca Bkz: Kant, “İnsanseverlikten Ötürü Yalan Söylemek Konusunda Bir Sözümona Hak Üzerine”, Çev. Oruç Aruoba, **Cogito- Üç Aylık Düşünce Dergisi**, Sayı:16, 1998, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, (47-52)

eğilimlerce yönlendirilen bir varlık olarak insan, saf pratik aklın idesine ulaşsa da bunları davranışı belirleyen ilkeler kılmaya gücü yetmeyebilir. Bu nedenle ahlak metafiziği, a priori pratik ilkelerin kaynağını araştırmanın yanı sıra eğilimlerine karşı zaafı olan insana bir rehber olarak gereklidir. Ahlaki iyilik, ahlak yasasına uygunluk ile değil, ahlak yasası uğruna yapılmış olmakla belirlenir. Çünkü ahlak yasasına uygunluk rastlantısal olabilirken, ahlak yasası uğruna eylemde bulunulabilmesi için yasaları belirleyen Ahlak Metafiziğinin ahlak felsefesine önceliği olmalıdır. Bu nedenle Ahlak Metafiziğinin amacı, “(...) olanaklı bir saf istemenin (*Reinen Willen*) idesini ve ilkelerini araştırmak (...)”¹²²³tır.

3.1. İyi isteme

Aklın, kendi yapısının dayattığı sınırlamaları (*schranke/limit*) gösterirken, bir taraftan da akla, kendi doğasından kaynaklanan bir etki ile kendi gücünü aşan metafizik alanlara uzanma isteğini sınırlanmak (*grenze/boundary*) zorunda olduğunu göstermek, Kant’ın temel krizlerinden biridir.¹²²⁴ Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*’nde teorik akla çizdiği sınırlar aracılığıyla aklın kullanımını deneyim alanı ile sınırlandırarak geleneksel metafiziğin düştüğü türden yanılsamalara düşmesini engellemeyi amaçlamıştır. *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi* ve *Pratik Aklın Eleştirisi*’nde şekillenen aklın pratik kullanımının sınırları ise Saf Aklın Eleştirisi’ndeki aklın teorik işleyişle ters yönlüdür. Bu kez sınırlar, pratik alanda aklın ahlaki kararları verirken deneyim alanını esas alma hatasına düşmesini önlemek üzere çizilmektedir. Çünkü Kant’a göre; “Hiçbir şey yapmam gerekene ilişkin yasaları, yapılandan türetmekten ya da onunla sınırlamaktan (*einschränken-limit*) daha şiddetli bir kınamayı hak etmez.”¹²²⁵ Aklın pratik işleyişi –teorik işleyişin aksine- ilkelerden hareketle deneyim alanına yöneldiğinden, deneyimden hareketle ilkelere ulaşmaya çalışan –eudaimonizm, hedonizm, pragmatizm gibi- ahlak anlayışları Kant’a göre insanın eğilim ve güdüsel ihtiyaçlarını gidermeyi amaçladıklarından deneyimin olumsuzluğuna yenik düşmeye mahkumdurlar.

¹²²³ Kant **AMT.**, s:6 (par: XII)

¹²²⁴ Susan Meld Shell, **Kant and The Limits of Autonomy**, s:150 (18 no’lu dipnot)

¹²²⁵ Kant, **CPR**, A318-B375

Kant nesnenin, öznenin yetileri tarafından kurulan bir tasarım olduğunu iddia ederek felsefede Kopernik Devrimi'ne benzer bir paradigma değişimini gerçekleştirdiğini iddia etmiştir.¹²²⁶ Epistemoloji alanındaki bu büyük Kantçı tersine çevirmeyi ahlak alanında da köklü bir değişime yol açan ikinci büyük Kantçı tersine çevirmenin izlediğini söylemek mümkündür.¹²²⁷ İkinci büyük tersine çevirmeyi Kant, *iyi*'yi tanımlanma yöntemi aracılığıyla gerçekleştirdiği için *iyi isteme* kavramından önce *iyi*'nin tanımlanmasına yönelik yöntem değişikliğinden ve sonrasında *wille/wülkür* ayrımından söz etmek daha doğru olacaktır.

İyi'nin insan düşüncesinden bağımsız olduğuna yönelik anlayış neredeyse Platon'dan Kant'a kadar süregelmiştir. Kant ise bu anlayışı tersine çevirerek – öznenin nesneyi yetileri aracılığıyla inşa etmesi gibi- insanın iyi'yi ahlak yasası ile ilişkisi içerisinde kurduğunu ileri sürmüştür. İnsana etkin bir rol biçen söz konusu ahlak anlayışı ile Kant, ahlakı pratik aklın faaliyeti ile inşa olunan ve insanın yapıp etmeleri ile varlığa gelecek bir alan olarak tanımlamıştır. Böylece *iyi*, insandan bağımsız olarak var olan ve insanın dışında bir varlığa sahip olan bir unsur olarak değil, insanın ahlak yasası ile kurduğu ilişki içerisinde, her ahlaki karar ve eylemde yeniden inşa olan bir unsur olarak tanımlanmaktadır. “*Ahlaki eylem aslında iyi istemenin manifestosu olarak algılanabilir. İyi isteme yalın bir istek değildir, çünkü kendisini devamlı eylemlerde göstermek zorunda ve bu anlamda bir gayeye sahip olmak durumundadır.*”¹²²⁸

İyi kavramını ahlak yasası ile ilişkisinden hareketle tanımlamak yerine, onu; haz, fayda ya da mutluluk ile ilişkilendirmek, deneyi kriter/ölçüt olarak almak demektir ki Kant'a göre deneyim yasa olmanın zorunluluğunu sağlamaktan uzaktır. Bu nedenle deneyim, hiç bir zaman bir denek taşı, bir kriter olamaz. Haz ya da acı duygusunun belirleyici olduğu, hoş olanın iyi, nahoş olanın kötü olarak tanımlandığı ahlak anlayışlarında iyi daima bir koşula bağlı olarak iyi olacaktır. İyiyi haz ve yarara indirgeyen söz konusu anlayışları eleştiren Kant, iyyinin hoşla giden için bir

¹²²⁶ Bkz: Kant, a.g.e., BXVI

¹²²⁷ Değişim ve hareketin zamana tabi olduğu düşüncesi Deleuze'e göre; “(...) *ilk büyük Kantçı tersine çevirmedi.*” Bkz: Gilles Deleuze, **Kant'ın Eleştirel Felsefesi**, s:25

¹²²⁸ Arslan Toprakkaya, “Kant'ın Ahlâk(iliğ)in Metafiziği Adlı Yapıtında Etiğin Temellendirilmesi”, **Doğu-Batı Düşünce Dergisi**, Etik, Sayı:4, 1998, Ankara, 2007, 69-78), s:76

araç haline dönüşmesine karşı çıkmaktadır. Kant, felsefe okullarının kullandığı; “*Biz ancak aklın iyi dediğini arzularız*”¹²²⁹ ifadesinin dilin sınırlılıklarından kaynaklanan bir takım muğlaklıklar barındırdığını savunmaktadır. İyi anlamına gelen *bonum* ve kötü anlamına gelen *malum* ifadelerinin muğlaklığının yanı sıra, bir şeyi arzu ettiğimiz için mi iyi olarak düşündüğümüz, yoksa iyi olduğunu düşündüğümüz için mi arzuladığımız belirsizdir. Belirsizlik ise kriterlerin muğlaklığından kaynaklandığından, krizin nedenidir.

Kant’a göre ise; “*İyi ya da kötü –istemenin bir şeyi kendi nesnesi yapmak üzere akıl yasasıyla belirlemiş olması bakımından- istemeyle bir ilgiyi gösterir.*”¹²³⁰ İstemeyi, aklın bir kuralını bir eyleme hareket nedeni yapan yeti olarak tanımlayan Kant’a göre, isteme nesne veya nesnenin tasarımı ya da kişinin duyum alma durumu ile ilişkili değildir. Dolayısıyla bir şeyin iyi ya da kötü olması nesneye değil, eylem tarzına ya da eylemin maksimine bağlıdır. Bir başka deyişle nesnenin¹²³¹ iyi ya da kötü olması değil, ahlaki seçimin iyi ya da kötü olması söz konusudur.

Aklın sahibi her varlığın arzulama yetisinin nesnesini iyi, akıl sahibi her varlığın nefretinin nesnesini ise kötü olarak tanımlayan Kant’a göre bu yargıyı oluşturabilmek için de akla dayanmak gerekmektedir. İnsanın akıl sahibi bir varlık olmasına sıklıkla vurgu yapan Kant, insanın bir yönüyle de duyusal alana ait bir gereksinimler varlığı olduğunu bu nedenle de mutluluğun insan için oldukça belirleyici olduğunu kabul etmektedir. Ancak buradaki sınır, insanın hiçbir zaman bir duyusal varlığa indirgenemeyeceği konusunda çizilmektedir. Haz ya da yararın eylemin motivisi haline getirilmesi ve gereksinimleri gidermek için aklın araçsallaştırılması durumunda aklın pratik ilkeyi kendisinin belirlenmesi mümkün olmayacağından Kant her iki görüşü de eleştirerek söz konusu sınırı çizmektedir. Bir duyular ve dolayısıyla gereksinimler varlığı olarak insanın davranışlarındaki belirleyici etkenin aklı olması gerektiğini vurgulayan Kant, buradaki sınırı şöyle çizmektedir:

¹²²⁹ “*Nihil appetimus, nisi sub ratione boni; nihil aversamus, nisi sub ratione mali*” Kant, **PAE**, s:66 (103.par.)

¹²³⁰ Kant, a.g.e., s:67 (105.par.)

¹²³¹ Kant’a göre pratik alanda; “*Nesne eylemin ereği olarak anlaşılır ve Kant için tüm eylemlerin bu anlamda bir nesnesi vardır.*” Jhon Rawls, “Kant’ın Ahlak Felsefesinin İzlekleri”, s:266

“Ama insan, her şeye rağmen, (...) aklı yalnızca duyu sahibi bir varlık olarak gereksinmelerini gidermek için bir araç olarak kullanacak kadar, tamamen hayvan değildir. Eğer akıl sırf hayvanda içgüdünün gördüğü işe hizmet edecekse, akla sahip olması insanı değerce salt hayvanlığın üstüne hiç mi hiç yükseltmez”¹²³²

Aklın sahibi bir varlık olarak insanın kendisi için *hayırlı* (das Wohl) ve *fena* (das übel ya ad das Weh) olanı belirlemek için aklı kullanması gerekir. Ancak insanın akla daha fazla gereksinim duyduğu bir başka konu ise; neyin kendi başına iyi ya da kötü olduğu konusundaki yargılarını, neyin hayırlı ya da fena olduğu konusundaki yargılardan ayıracağı sınırı çizebilmesidir. Hayırlı ya da fena olanı belirlemek için aklın yanı sıra duyusallık gerekmemekte iken, *kendinde iyi* ve *kendinde kötü*nün belirlenmesinde saf aklın belirleyici olması gerekmektedir.¹²³³ Bu nedenle iyilik ve kötülüğün ahlak yasasından bağımsız bir tanımlarını yapmak mümkün değildir, ahlak yasası aracılığıyla ve dolayısıyla ahlak yasasından sonra tanımlanması gerekmektedir. Üstelik pratik yasa analitik olarak ayrıştırılabilseydi; iyi kavramının ahlak yasasını değil, ahlak yasasının iyi kavramını belirlediği görülebilirdi.¹²³⁴

Kant’ın felsefe tarihine yönelik olarak getirdiği eleştirilerde biri de heteronomiye dayanan ahlak anlayışlarına yöneliktir. İyinin en yüksek kavramını; mutlulukta, yetkinlikte ya da Tanrı’nın istemesinde bulan anlayışların temelinde *heteronomi* ilkesi bulunmaktadır. Otonomiden farklı olarak heteronomide, eylemin dayandığı ilkenin dış bir etken tarafından belirlenmesi söz konusu olduğundan, saf akla değil deneyime dayanmak kaçınılmaz olacaktır. Çünkü istemeyi belirleyen nedenlere ancak deneyime dayanan duyguyla ilişkisi bağlamında iyi ya da kötü denecektir. Bu nedenle “(...) *akla maksimlerin en yüksek koşulu olarak genel yasa koymasının biçiminden başka bir şey buyurmayan (...)*”¹²³⁵ biçimsel yasa, belirleyici a priori bir neden pratik akılda mevcut olmalıdır. Aksi takdirde Kant’ın eleştirdiği çağdaşları; Hobbes, Locke ve Hume’un yaptığı gibi iyinin ahlak yasasından önce

¹²³² Kant, **PAE**, s:69 (108.par.)

¹²³³ Kant, a.g.e., s:69 (108-109.par.)

¹²³⁴ Bu nedenle Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*’nde iyi kavramı hakkındaki görüşlerine analitik bölümünde değil diyalektik bölümünde yer vermiştir. Bkz: Kant, **PAE**, “En Yüksek İyi Kavramının Belirlenmesinde Saf Aklın Diyalektiği Üzerine”, s:120 (198.par.)

¹²³⁵ Kant, **PAE**, s:71-72 (113.par.)

Kant, bir bilim olarak başarısını sınırlarını belirlemiş olmasına borçlu olduğunu düşündüğü mantığın biçimselliğini felsefenin her alanında model olarak aldığından biçimselliğe ahlak alanındaki vurgusunu da bu minvalde değerlendirmek gerekmektedir.

belirlendiği ve belirsiz sözcükler arasında saklandığı sistemlerin heteronom yapısı kendini enine sonunda ele verecektir.

İyi ve kötü kavramlarının ahlak yasasından önce geldiğini savunan heteronom ahlak anlayışlarının eleştirisinde Kant iki yaklaşımı ele almaktadır: İlk yaklaşıma göre; arzulama yetisinin nesneleri kendi başına iyi olarak düşünüldüğünde yasa istemeyi doğrudan doğruya belirleyecektir. İkinci yaklaşıma göre ise; arzulama yetisini belirleyen nedenin istemenin maksiminden önce gelmesi durumunda söz konusu neden bir haz ya da acı nesnesini varsayacak ve bu durumda haza yönelme ve acıdan kaçınma eğilimi eylemi yönetecek ki bu bir yasa değil ancak bir maksim olabilecektir. Her iki durumda da isteme; “(...) *saf bir isteme değildir; saf isteme yalnızca, saf aklın kendi başına pratik olabilmesini sağlayanla ilgilidir.*”¹²³⁶ Bu nedenle Kant’a göre iyi-kötü kavramları ahlak yasasından önce değil, ahlak yasası aracılığıyla tanımlanmalıdır.

Eleştiri’nin başarılarından biri de heteronomiye dayanan ahlak anlayışlarının dayandığı; iyi ve kötünün ahlak yasasından önce geldiğine ilişkin kabulleri sorgulamasıdır. Heteronom ahlak anlayışlarının bu tutumu, metafiziğin imkânını sorgulamadan metafizik sistemler inşa etme girişimlerinde bulunan geleneksel metafizik anlayışlarının tutumudur. Dolayısıyla bu imkânı sorgulamadan bir ahlak anlayışı inşa etmek Kant’ın eleştirdiği bir durumdur. Çünkü; “(...) *üzerine karar verilmesi gereken şeyi karara bağlanmış gibi kabul etmek, felsefe yönteminin bütün temel kurallarına aykırıdır.*”¹²³⁷ Bu nedenle öncelikle istemenin ancak saf pratik bir yasada bulunabilecek a priori bir belirleyici nedeni olup olmadığının araştırılması *Eleştiri*’nin çıkış noktalarından biridir. Pratik yasanın analitik incelemesinin ortaya koyduğu gibi; iyi kavramı ahlak yasasını değil, ahlak yasası iyi kavramını belirlemektedir. İstemenin etkileri -kendisinden farklı olarak- fenomenal alanda ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla kendisi noumenal olan istemenin etkilerinin fenomenal alanda ortaya çıkması insan eylemlerinin yarattığı etki ve taşıdığı sorumluluk açısından önemlidir. Böylece ahlak yasası sayesinde farkına varılan özgür bir varlık olma bilinci insanı, ahlaki sorumluluğun taşıyıcısı kılacaktır.

¹²³⁶ Kant, **PAE**, s:70 (110.par.)

¹²³⁷ Kant, a.g.e.,s:70 (110-111.par.)

Kant'ın ahlak felsefesinin temel kavramlarını ele aldığı *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi* adlı eseri; “*Dünyada ve dünyanın ötesinde bile iyi istemeden*¹²³⁸ *başka sınırsız olarak iyi sayılabilecek bir şey düşünmek imkânsızdır.*”¹²³⁹ cümlesiyle başlar. Çünkü Kant’a göre insan iyi bir istemeye sahip olmadığında ne doğa vergisi yetenekler ne de talihin bağışladıkları ona yardım edemeyecek ve bu da insanı haddini-sınırlarını bilmez yapacaktır. Kant’ın bu noktada *iyi isteme*’yi bir sınır taşı olarak ahlak alanına yerleştirmesi manidardır. “*Bir irade, ancak herhangi bir istek, gereksinme, doğal bir eğilim tarafından değil, salt pratik akıl ve onun ilkeleri tarafından yönetilirse, bir iyi niyet, bir ‘iyiyi isteme’dir*”¹²⁴⁰ ve iyi bir isteme mutlu olmaya layık olmanın da koşulunu oluşturmaktadır. Kant’a göre mutluluk ahlakın amacı olmasa da mutlu olmaya layık olmanın koşulu *iyi isteme*dir. Bazı özellikler, kendilerinin koşulsuz bir değeri olmasa da hep iyi bir istemeyi gerektirirler. İyi isteme, mutluluk, fayda, haz gibi unsurlara verilen değeri *sınırlamaktadır* (einschränkt). Bir başka deyişle *iyi isteme*, koşulsuz bir değeri olmayan özelliklere

¹²³⁸ **Guter Wille (Good will)** için ‘İyi niyet’ yerine, ‘iyi isteme’ karşılığını kullanmayı tercih etme gerekçemiz, metnin Türkçe çevirisindeki çevirmen notuna dayanmaktadır: “*Kant’ın ‘guter Wille’ini ‘iyi isteme’ ile karşılamayı yeğledik; çünkü bu karşılama, ‘iyi isteme’nin genel olarak ‘isteme’ ile bağlantısının daha kolay görülebilmesini sağlıyor.*” Kant, **Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi**, s:1)

Bu konudaki bir diğer görüş ise; “*Almanca ‘gute wille’nin karşılığı ‘iyi irade (isteme)’dir ve günlük dilden uzak bir terim değildir. Türkçede ‘iyi niyet’, eğilim olarak anlaşılmadığı takdirde, bu terimi karşılar ve Kant’ın düşüncesine uygundur.*” biçimindedir. (Heinz Heimsoeth’un **Kant’ın Felsefesi** adlı eserinin çevirisini yapan Uluğ Nutku’nun metnin 122.sayfasında yer alan dipnotudur.)

Biz bu çalışmamızda; Türkiye Felsefe Kurumunun çevirileri olan; **Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi** ve **Pratik Akılın Eleştirisi**’ni kullandığımızdan dil birliği sağlamak amacıyla – yukarıdaki ilk açıklamaya dayanarak- ‘gute wille’ için ‘iyi isteme’ karşılığını kullanmayı tercih ettik. (E.P.)

¹²³⁹ Kant, **Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi**, s:8 (par.1)

Cümlede geçen “*sınırsız olarak*” ifadesi için Almanca metinde; **Einschränkung** kelimesi kullanılmıştır: “*Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne **Einschränkung** für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille.*” (Kaynak: Kant, **Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi**, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları çevirisinde kullanılan Grundlegung - B basımı) Cümlelerin İngilizce çevirisinde ise; “*sınırsız olarak*” anlamında “**without limitation**” ifadesi kullanılmıştır:

“*It is impossible to think of anything at all in the world, or indeed even beyond it, that could be considered good without limitation except a good will*” (Kant, **Practical Philosophy, Groundwork of The Metaphysics of Morals** (1785), The Cambridge Edition of The Works of Immanuel Kant, Ed: Paul Guyer – Allen W. Wood, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, s:49 (4:393)

Bu nedenle –konumuz ile ilişkisi bağlamında- bu cümlelerin Türkçe çevirisi için: “*Dünyada, dünyanın dışında bile, iyi bir istemeden başka kayıtsız şartsız iyi sayılabilecek hiçbir şey düşünülemez.*” (Kant, **Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi**, s:8 (par.1)) yerine “*Dünyada ve dünyanın ötesinde bile iyi istemeden başka sınırsız olarak iyi sayılabilecek bir şey düşünmek imkânsızdır.*” biçiminde çevirmeyi uygun bulduk (E.P.)

¹²⁴⁰ Heinz Heimsoeth, **Kant’ın Felsefesi**, s:122

verilecek değeri belirleyen ve sınırlayan bir kriter görevini görmektedir. Örneğin soğukkanlılık çeşitli bakımlardan iyi bir özellik olsa da iyi bir istemeden yoksun ise - kötü niyetli bir soğukkanlılık ise- tehlikeli olacaktır.

Kant'a göre *iyi isteme* kendi değerini kendinde taşıyan ve koşulsuz olarak iyidir.¹²⁴¹ Çünkü iyi, "(...) bütün olanların biçimlendiği bir kriterdir."¹²⁴² Kant'ın temel varsayımlarından birisi, doğanın bir varlığa herhangi bir amaç için bir araç verdiğinde, o aracın amaca en uygun olan araç olduğu varsayımdır. Eğer doğanın asıl amacı, akıl ve isteme gibi araçlara sahip bir varlık olan insanın mutluluğu ve refahı ise, doğanın bu amacı gerçekleştirecek araç olarak aklı tercih etmesi hiç de yerinde bir seçim değildir. Çünkü içgüdüler insanı mutluluğa akılla ulaşabileceğinden çok daha kısa sürede ulaştırırken, akıl tam tersine çoğu kez alması gereken kararlarla mutluluktan alıkoymaktadır. Bu nedenle Kant'a göre doğanın insana verdiği akıl ve istemeyi kullanmaya gerek kalmaksızın içgüdülerle bile ulaşılacak olan bir amaç olan mutluluk, ahlakın amacı olamaz. Akıl sahibi bir varlık olan insanın aklını kullanarak eylemlerini ahlak yasasına tabi kılarak mutluluğa layık olmak için sürekli bir çaba içerisinde olması amaç olmalıdır.

Sanat ve bilimle uğraşan insanlar, mutluluğa ulaşmak yerine omuzlarına daha büyük bir yükün bindiğini görerek sıradan insanlara imrenirler. Ancak varoluşlarının mutluluktan çok daha değerli olan bir amacı olabileceği düşüncesi, aklın bu amaç için belirlenmiş bir araç olduğunu düşündürür. Üstelik "(...) amaçsal ilişki olmadan insanda iradenin belirlenimi gerçekleşemez."¹²⁴³ Bu nedenle de insan, -mutluluktan ziyade- özel bir amacı temel alarak yaşamını biçimlendirmelidir. Çünkü mutluluk aklın koşullu amacı iken, *kendi başına iyi* bir istemeyi ortaya çıkarmak aklın koşulsuz amacıdır. "*İyi isteme, (...) kendi başına iyidir.*"¹²⁴⁴ Bir başka deyişle istemenin iyiliği, onun bir amaca ulaşması ya da fayda sağlamasıyla ölçülmez, tersine o, iyiliği istemenin kendisi olmak bakımından değerlidir. Bu nedenle iyiyi de kötüyü de belirleyen eylemin niyeti olmaktadır. Dolayısıyla eylemlere ahlaksal

¹²⁴¹ Kant, **AMT**, s:9 (3.par.)

¹²⁴² Mehmet Günenç, **Ahlakın Felsefi Dönüşümü**, İstanbul, Ötüken Yayınları, 2020, s:87

¹²⁴³ Kant, **Salt Aklın Sınırları Dâhilinde Din**, s:34

¹²⁴⁴ Kant, **AMT**, s:9, (3.par.)

değerini veren; “(...) ahlâk yasasının dolaysız olarak istemeyi belirlemesidir.”¹²⁴⁵ Dolayısıyla ahlaki bir karar anıdır ve “(...) Karar (decidere, kesmek) dışarıdan verilen normlardan kopuştur, tarihin sürekliliğinden bir yarıktır, bir olaydır.”¹²⁴⁶ Dolayısıyla her ahlaki kararda özne kendisini, tarihin sürekliliğini değiştiren bir güç olarak duyumsar. Ancak isteme sadece pratik aklın ilkelerince belirlendiğinde iyi isteme’dir. Dolayısıyla Kant’ın ahlaki özneye yüklediği sorumluluk daha da ağırdır.

İnsanın akıl sahibi olan bir varlık olmasının insana yüklediği görev, istemenin eğilimler ve duygular tarafından değil, akıl ve dolayısıyla ahlak yasası tarafından belirlenmesini gerektirmektedir. “Akıl sahibi doğa, kendi kendine amaç koymakla geri kalan doğadan kendini ayırır. Bu amaç, her iyi istemenin içeriği olur.”¹²⁴⁷ Bir başka deyişle doğa amaçsız davranmayacağından, akıl doğası gereği istemeyi belirlediğinde kendine özgü bir memnuniyet duymaktadır. Bu memnuniyet ise Kant tarafından istemenin akıl tarafından belirlenmesi gerektiğine ilişkin bir tür kanıt olarak sunulmaktadır. “(...) en yüksek pratik belirlenimini iyi istemeye temel olmada gören akıl, bu amaca ulaşınca, ancak memnunluk, kendine özgü –yani yine aklın belirlediği bir amacın gerçekleşmesinden gelen- bir memnunluk duyar.”¹²⁴⁸ Kant’a isteme konusunda yöneltilen eleştirilerin birçoğu “Bedensel duyarlılıktan ve toplumsal çevreden bağımsız olarak pratik olabilecek böyle arı bir akılsal irade olanaklı mıdır?”¹²⁴⁹ sorusu etrafında şekillenmektedir. Ancak Kant, ahlak alanında insanın doğal eğilimlerini ve toplumsal çevrenin etkisini reddetmemekte, ahlakın bu etkilere rağmen inşa edilmesi gerektiğini savunmaktadır. Aksi durumda yani, bu etkilerin söz konusu olmadığı -saf akılsal iradeye sahip olma durumunda- ahlaki bir seçimden bahsetmek zaten mümkün olamayacaktır.

Kant’a göre ahlaksal değer belirlayicisi, gördüğümüz eylemler değil, görmediğimiz iç ilkelerdir. Deneyssel olana bakılacak olursa dünyada bugüne kadar hiçbir gerçek dost olmamış olmasına rağmen, dostlukta içtenliğin her insandan aynı

¹²⁴⁵ Kant, **PAE**, s:79 (126.par.)

¹²⁴⁶ Karlitekin Selim, “Aklın Sonluluğu: Kant Etiği ve Talihli Basitliğin Restorasyonu”, **Nancy İle Karşılaşmalar**, Ed: Volkan Çelebi, İstanbul, Mono Kurgusuz Labirent, Yıl:5, 2011-Sonbahar, s:217

¹²⁴⁷ Kant, **AMT**, s:55,(82.par.)

¹²⁴⁸ Kant, **AMT**, s:12 (par.7-8)

¹²⁴⁹ Enver Orman, “Kant ve Hegel’de Özgürlük”, **Birinci Uluslararası Felsefe Kongresi Bildiri Kitabı**, Bursa, 14-16 Ekim 2010, s:202 (199-209)

derecede eksiksiz istenebilmesinin temelinde, aklın *olandan* bağımsız olarak *olması* gerekeni buyurması yatar. Çünkü olması gerekene ilişkin buyruk “(...) *her deneyden önce, istemeyi a priori nedenlerle belirleyen akıl idesinde bulunur*”¹²⁵⁰ Kant’a göre *ahlaklılık* kavramı genel olarak her akıl sahibi varlık için tamamen *zorunlu* olarak geçerli olmalıdır fakat deney bu zorunluluğun kaynağı olamaz. Ahlaklılığın ilkeleri tamamen a priori olarak saf pratik akıldan kaynaklanmayıp deneye dayansaydı, istememizi (Wille) belirleyen yasaların tüm akıl sahibi varlıklar için geçerliliği söz konusu olamazdı. O zaman “(...) *hangi hakla, insanlığın belki de yalnızca rastlantısal bazı koşulları altında geçerli olan şeyi, her akıl sahibi yaratık için genel bir buyurtu olarak sınırsız saygı konusu yapabiliriz?*”¹²⁵¹ Kant, ahlaklılığın örneklerden hareketle temellendirilmesini, söz konusu örneğin taşıdığı tüm olumsuzluğun zafiyetini taşıyacağı gerekçesiyle reddederek tamamen biçimsel olan koşulsuz buyruk’u ölçüt olarak vermenin gerekliliğini savunmuştur.¹²⁵² Ahlaklılığa verilebilecek her örnek, öncelikle kendisinin ahlaklılık ilkesine uygunluğu bakımından değerlendirilmeye muhtaç olduğundan hiçbir örnek, ahlaklılık kavramını tam olarak temellendirmeye yetmeyecektir.

“(...) *İncil’deki kutsal kişi bile –kutsallığını tanıyabilmek için- ilkin ahlaksal yetkinlik idealimizle karşılaştırılmalıdır. Kendi de kendisi için söyle der: ‘(gördüğünüz) bana neden iyi diyorsunuz? (Görmediğiniz) biricik Tanrıdan başka hiç kimse iyi (iyinin modeli) değildir?(...)*”¹²⁵³

Tanrı kavramı, aklın mutlak ahlaksal yetkinliği ifade eden *en yüksek iyi* kavramı aracılığıyla kurduğu ve özgür isteme kavramına sıkı sıkıya bağladığı ideden gelmektedir. Ancak ahlaklılık kavramının örnekleri yasanın buyruklarının yapılabilirliği konusunda bizi ikna etmek ve cesaretlendirmek gibi bir fonksiyona sahip olsa da hiçbir zaman bu işlevlerinin ötesinde bir işleve sahip olamazlar. Diğer bir deyişle bu örnekler, yasanın yerine geçirilmeyi ya da bu örneklerle göre ahlak hayatımızı yönlendirmeyi haklı çıkarmazlar. Bu nedenle saf yani her tür deneysellikten arındırılmış Ahlak Metafiziği ile Pratik Felsefe karşılaştırıldığında her

¹²⁵⁰ Kant, **AMT**, s:24 (par.28)

¹²⁵¹ Kant, a.g.e., s:24 (par.29)

¹²⁵² Bkz: Kant, **AMT**, s:30 ve **PAE**, s:22 (36-37.par.)

¹²⁵³ Kant, **AMT**, s:24-25 (par:29-30)

zaman Pratik Felsefenin yeğ tutulacağı açıktır ancak Kant’a göre ahlak öğretisi ilkin ahlak metafiziği üzerine kurulmalı, sonrasında yaygınlaştırılmalıdır.

Ahlaklılık ile ilgili tanımlama girişimlerine bakıldığında genellikle; insanın doğası ve bu doğanın yetkinliği, mutluluk, ahlak duygusu ya da Tanrı korkusu gibi kavramlara dayandırıldığını görmek mümkündür. Bu nedenle Kant, saf akıl kavramlarına dayanan ahlak metafiziğini, antropolojiden, teolojiden, fizik ya da metafizikten ayırmanın gerekliliğine işaret eder.¹²⁵⁴ Çünkü doğal eğilimlerin, güdülerin ve duyguların akıl kavramlarıyla karışımından oluşacak bir *ahlaklılık* anlayışı, sık sık kötüye götüren bir ahlaki yaşam vaadinde bulunabilir. Oysa saf akıl kavramlarına dayanan bir ahlaklılık anlayışı, bu dünyadaki ya da başka bir dünyadaki herhangi bir çıkar ile ilişkilendirilmeksizin kavranıp uygulandığında zorunlu ve sürekli olarak iyiye yöneltecektir.

Kant’a göre bütün ahlak kavramları a priori olarak akılda bulunduğundan pratik akıl yetisi, genel belirlenme yasalarından ödev kavramına değin izlenmelidir. Doğadaki nedenselliğin işlemediği tek yerin akıl sahibi varlıkların ilkelere göre eylemde bulunma yetkisi yani istemesi (wille) olduğunu savunan Kant, yasalardan eylemleri türetmek için gerekli olanın sadece *pratik akıl* olduğunu düşünmektedir. İstemeyi belirleyen akıl olduğundan nesnel zorunlu olan, öznel olarak da zorunlu olacaktır. Kant’a göre isteme (wille), “(...) eğilimlerden bağımsız olarak ancak aklın *pratik bakımdan zorunluluk, yani iyi olduğunu bildiği şeyi seçme yetisidir*”¹²⁵⁵

Kant, 1786’da yayımlanan *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi* metninde henüz wille ve willkür arasında keskin bir ayrım yapmamış, hatta zaman zaman bu iki kavramı birbirinin yerine kullanılmıştır.¹²⁵⁶ İsteme (wille) açık bir biçimde tanımlansa da *kişisel tercih* (willkür) benzer bir açıklıkla tanımlanmamıştır. Buna göre; “Yalnızca akıl sahibi bir varlığın (...) ilkelere göre eylemde bulunma yetkisi ya da istemesi vardır. Yasalardan eylemleri türetmek için akıl gerekli olduğundan,

¹²⁵⁴ Bkz. Kant, *AMT*, s:26 (par:32-33)

¹²⁵⁵ Kant, a.g.e., s:29 (par.36-37), Kant, *The Metaphysics of Morals*, Çev: Mary Gregor, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, s.13

¹²⁵⁶ Kant, *AMT*, s:73 (113.par.), s:80 (124.par.)

Ayrıca Bkz: Lewis W. Beck, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, Chicago, University of Chicago Press, 1996, s.177

isteme (Wille) pratik akıldan başka bir şey değildir."¹²⁵⁷ *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde belirginleşmeye başlayan bu ayrımı, son dönem metinlerinden olan *Yalın Aklın Sınırları Dahilinde Din*¹²⁵⁸ ve *Ahlak Metafiziği*'nde çok daha açık bir biçimde görmek mümkündür. Kant'a göre *wille*, iradenin salt rasyonel yönüne vurgu yaparak kendi normatif rasyonel doğasını *willkür*'e dayatan bir unsur iken; *willkür*, normlar ışığında seçim yapan ve yasaya uymayı olduğu kadar reddetmeyi de doğasında barındıran kişisel tercih kapasitesini ifade etmektedir.¹²⁵⁹ İsteme (*wille*), kişisel tercihte (*willkür*) olduğu gibi eylemle değil de "*daha çok seçimi eyleme yönlendiren nedenle ilgilidir*"¹²⁶⁰ Diğer taraftan *kişisel tercihimiz olan "(...) willkürümüz ahlak yasasına meydan okumayı seçebilir.*"¹²⁶¹

Ancak bu özdeşliği çağrıştıran ifade ahlaki kararlar verme özgürlüğünün dolayısıyla ahlakın da zeminini ortadan kaldıran bir soruna yol açmaktadır. Eğer isteme (*Wille*) ile pratik akıl arasında tam bir özdeşlik olsaydı, kötülük yapma ya da ahlak dışı seçimler yapma ihtimali de ortadan kalkardı. Diğer bir deyişle "*Eğer istenç pratik akıl ile tamamen özdeşse, o zaman ahlaki bir karar verirken seçimin ne zaman işin içine girdiği belli değildir.*"¹²⁶² Bu nedenle Kant, *Wille* ile *Willkür* arasında yaptığı bu ayrımla *Wille*'ye bir tür yasama, *Willkür*'e de bir tür yürütme rolü vererek yasanın yürütülmesin ve ahlaki kararların özgürce alınabilmesinin yolunu açmış olacaktır. Dolayısıyla özgürlük ve özerkliğin koruması açısından; *wille* ile *willkür* arasındaki sınır önemlidir.

¹²⁵⁷ Kant, **AMT**, s.29 (par.36)

¹²⁵⁸ Kant'ın *Yalın Aklın Sınırları Dâhilinde Din* metnin birçok İngilizce çevirisinde bu ayrım gözardı edilerek gerek 'wille' gerek *willkür* kavramlarının çevirisi için "will" kullanılmıştır. Bkz: Kant, **Religion Within The Limits of Reason Alone**, Çev: Theodore M. Greene, Hoyt H. Hudson, New York, Harper Torchbooks, 1960, s: 30-39

Tez boyunca *Yalın Aklın Sınırları Dâhilinde Din* adlı eserin Almanca metni için: Immanuel Kant, *Die Religion Innerhalb Der Grenzen Der Blossen Vernunft*, Ed. Karl Vorländer, Der Philosophischen Bibliothek Band 45, Leipzig, 1922, Varlang Von Felix Meiner'in metni kullanılmıştır. (Alıntı sayfa no:6-dipnot)

¹²⁵⁹ Bkz: Ralf Meerbote, "Wille and Willkür in Kant's Theory of Action", **Interpreting Kant**, Ed. Moltke S. Gram, Iowa City, University of Iowa Press, 1982, (69-89)

¹²⁶⁰ Kant, **The Metaphysics of Morals**, s:13

¹²⁶¹ Richard J. Bernstein, **Radikal Kötülük - Felsefi Bir Sorgulama**, Çev: Nil Erdoğan ve Filiz Deniztekin, İstanbul, Varlık Yayınları, 2010, s:58

¹²⁶² Richard J. Bernstein, a.g.e., s:25

Kısaca ifade edilecek olursa; “(...) *dar anlamıyla normu sağlayan Wille’dir, norm ışığında seçimi yapan Willkür’dür.*”¹²⁶³ Böylece Kant, felsefi bir krizin daha bir ayırım yaparak-sınır çizerek üstesinden gelmeyi denemiştir. Buradaki kriz; istemenin salt akıl tarafından belirlenmesi durumunda ahlaki özgürlük zemininin ortadan kalkmasıdır. Diğer taraftan istemenin deneyim tarafından belirlenmesi Kant’a göre kabul edilebilir olmadığından wille-willkür ayırımı yaparak bu krizi aşmaya çalışmıştır. Kant yaptığı ayırmada; wille ile istemenin salt rasyonel olma özelliğini korurken, bu özelliğin ahlaki seçim yapma özgürlüğünü ortadan kaldırmaması için willkür’e yasaya uymayı olduğu kadar uymamayı seçen doğası nedeniyle yürütme görevi vermiştir. Böylece insanın hem akıl sahibi bir varlık hem de eğilimleri tarafından yönlendirilen bir doğa varlığı olarak ahlaki seçimlerinde yaşadığı çatışmayı kavramak mümkün olmaktadır. Üstelik insanın her ahlaki karar ve eylemde willkür’ün taleplerine rağmen wille’nin buyruğunu dinleme ve uygulama gayreti onun mutluluğa layık olmayı umabilmesini mümkün kılacaktır.

Wille-willkür ayırımı ayrıca Kant’ın özellikle Yalın Aklın Sınırları Dahlinde Din metninde ele aldığı kötülük problemi açısından da oldukça önemli bir ayırımdır. Zira Hristiyan ahlak anlayışının savunduğu; insanın günah işleyerek bu dünyaya düştüğü ve doğası itibarıyla kötü olduğu fikrine karşı çıkan Kant, insanın ahlaken iyi olma eğilimine sahip olmasına karşın özgürce seçim yapan irademizin (willkür) yanlış kullanımı (wille’nin buyruğuna uymaması) sonucunda kötülük meydana gelmektedir. Bir insanın ahlak ilkesini benimserken diğerinin benimsememesinin nedenleri –*ahlaki seçimin nihai öznel zemini*-¹²⁶⁴ teorik olarak gösterilemeyeceği için pratik alandaki bu ayırım ile söz konusu açıklama ihtiyacı karşılanmaya çalışılmıştır. Diğer taraftan Kant wille-willkür ayırımıyla; özgür bir fail olarak ahlaki karar ve davranışlarımızın sorumluluğunu üstlenmemizi gerektirecek olan alanı açmıştır. Böylece istemesini ahlak yasasının emrine uygun kullanma ya da kullanmama özgürlüğü ve dolayısıyla sorumluluğu insana yüklenmiştir. “*Willkür’ümüzün radikal özgürlüğünden hiçbir kaçış yoktur. Radikal özgürlük de, seçimlerimizin,*

¹²⁶³ Henry E. Allison, **Kant’s Theory of Freedom**, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, s.310

¹²⁶⁴ Kant, **Salt Aklın Sınırları Dâhilinde Din**, s:47 (2 no’lu dipnot)

kararlarımızın ve eylemlerimizin tüm ahlaki sorumluluğunu taşımamız gerektiği anlamına gelir."¹²⁶⁵

İyi istemenin, akıl sahibi tüm varlıkların başka bir kaynağa ihtiyaç duymaksızın kendi içinde karşılaşacağı bir unsur olarak tanımlanması, insanlar arasındaki seçkinciliği ortadan kaldırmayı –sınır dışı etmeyi- mümkün kılacak zemini hazırlamaktadır. Ruhban sınıfının üyesi olmanın ya da soylu bir ailenin üyesi olmanın yerini insana duyulan saygı almıştır. Ahlak yasasının muhatabı olma bağlamında eşit ve değerli olmanın yolunu açan Kant bunu akla dayandırarak modern, seküler, hukuk devletlerinin ihtiyaç duyacağı vatandaş bilincinin hazırlayıcılarından biri olmuştur.

Rawls'a göre aslında Kant'ın önerdiği "(...) ahlak yasasının heteronomiye düşmeden ortak bir kamusal davranış düzeni yapılandırmanın için tek yol olduğudur."¹²⁶⁶ Bu nedenle "Kendimizi, zamanı aşarak değişmeden varlığını sürdüren bir toplumsal dünyanın kamusal ahlak yasasını öneren biri olarak görmeliyiz."¹²⁶⁷ Ancak akla duyulan bu güven ve saygı -Kant'ın akla en iyi uygun din olduğunu düşündüğü- Hristiyanlık için gösterilirken diğer dinler aynı saygıya değer bulunmamıştır.¹²⁶⁸ Rasyonel olduğu gerekçesiyle Batılı ve seküler toplumlara duyulan saygı irrasyonel bulunan Doğu toplumlarına gösterilmemiştir. Kant'ın ahlak yasasının muhatabı olamayacakları için, akıl sağlığı yerinde olmayan insanlara nasıl bir değer verileceği konusunda da kafası oldukça karışık görünmektedir.¹²⁶⁹ Aynı

¹²⁶⁵ Richard J. Bernstein, **Radikal Kötülük-Felsefi Bir Sorgulama**, s:61

¹²⁶⁶ John Rawls, **Kant'ın Ahlak Felsefesinin İzlekleri**, s:266

¹²⁶⁷ John Rawls, a.g.e., s:246

¹²⁶⁸ "Yahudilik kesinlikle bir din değildir; ayrı bir nesle ait oldukları için, bir kilise değil, saf siyasi yasalar altındaki bir devlette bir araya gelen bir dizi insanın birliğinden ibarettir. " (Kant, **Saf Akıl Sınırları Dâhilinde Din**, Çev. Suat Başar Çağlan, Konya, Literatürk Yayınları, 2012, s:156)

"Müslümanlık ise küstah bir gurura sahip olarak tanımlanır; çünkü inancın tasdikini mucizelerde değil, zaferlerde ve çok sayıda halkın fethedilmesinde bulur, yine çünkü ibadet pratiklerinin tümü cesaretle türdendir. Hindu inancına gelince (Muhammed) inancında bahsedilen, cesaret bakımından üreten nedenlere tamamen karşıt bir sebepten dolayı yandaşlarına korkak bir kişilik sunar." (Kant, **Saf Akıl Sınırları Dâhilinde Din**, Çev: Lokman Çilingir & Aslı Avcı, Ankara, Elis Yayınları, 2018s:226-Dipnot)

¹²⁶⁹ Kant, "Essay on the Maladies of the Head", **Antropology, History and Education**, Ed: Günter Zöllner, Robert B. Loudon, Çev: M. Gregor, vd., Cambridge, Cambridge University Press, 2007, (65-77)

kafa karışıklığı, akıldan yeterince nasibini almadığını düşündüğü kadınlar ve hayvanların hakları için de söz konusudur.

3.2. Bir Sınır Olarak Ahlak Yasası

Felsefe tarihinde “İnsan her şeyin ölçüsüdür”¹²⁷⁰ den “Tanrı her şeyin ölçüsüdür”¹²⁷¹ e geçiş kadar önemli bir başka geçiş de; saf pratik aklın yasası olan *ahlak yasasının* Kant tarafından ahlak alanındaki tek ölçüt olarak belirlenmesidir. Kant felsefe tarihinde kriz olarak belirlediği görüşlerin eleştirisini yaparken, ahlak yasasını tek kriter olarak bu görüşlerin karşısına yerleştirmiştir. Yasa (nomos); değer biçmek, denetlemek, kontrol etmek gibi anlamlara geldiği gibi, tahsis edilmiş bölge anlamına da gelmektedir.¹²⁷² Ahlak yasası da ahlak alanı için değerlerin belirleyicisi olan bir mihenk taşı görevi gördüğü gibi, ahlaki alanın sınırlarını belirleyerek *Ne yapmalıyım?* sorusuna vermeyi mümkün kılan alanın sınırlarını da çizmektedir. Ahlak yasasının iki alana sınır çizdiği öne sürülebilir; insanın hayvani yönü olan eğilimlere ve insanın kendi doğasının sınırlarını tanımaksızın Tanrısallığa soyunduğu metafizik alandaki kibrine. Ahlak yasası sayesinde insanın hayvan kadar edilgin bir varlık olmadığı gibi Tanrı kadar yetkin bir varlık da olmadığının idrakına varması mümkün olmaktadır. “*Ahlak yasası (...) bize belirli erekler yüklemenin yanı sıra, bu ereklere ulaşmak için kullanabileceğimiz araçlara da kısıtlar koyduğu ve bu koşulların bizim için hep geçerli olduğu olgusunu ifade eder.*”¹²⁷³

Saf pratik akıl, empirik pratik aklı emir kipinde buyurduğu koşulsuz buyrukla sınırlar ve onu kapsamı altına alır ki bu *aklın birliğinden* kaynaklanmaktadır.¹²⁷⁴ “*Empirik pratik akıl, rasyonel düşüncesin, tikel hipotetik buyrukların ne zaman rasyonel olduklarını belirleyen ilkesidir.*”¹²⁷⁵ Rawls’a göre Kant’ın ahlak felsefesinde *Koşulsuz buyruk prosedürü* (KB-prosedürü)¹²⁷⁶ sayesinde bir tür

¹²⁷⁰ Peters, E. Francis, **Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü**, (nomos maddesi, Protogoras), s:244

¹²⁷¹ Peters, E. Francis, a.g.e., s:244 (Herakleitos ve Platon)

¹²⁷² Peters, E. Francis, a.g.e., s:242-243

¹²⁷³ John Rawls, “Kant’ın Ahlak Felsefesinin İzlekleri”, s:270

¹²⁷⁴ Bkz: Susan Neimann, **The Unity of Reason**, s:70-75

¹²⁷⁵ John Rawls, “Kant’ın Ahlak Felsefesinin İzlekleri”, s:247

¹²⁷⁶ **KB-prosedürü**, dört aşamadan oluşmaktadır: “1) Bu aşamada; failin kendi bakış açısından rasyonel olduğu varsayılan bir maksimi vardır. Bu maksim, kişinin durumu, inançları, arzuları,

sınırlamalar silsilesi gerçekleşmektedir: Saf pratik akıl –mutluluğa layık olmayı amaçlayarak- koşulsuz buyruk aracılığıyla empirik pratik aklı sınırlamakta, empirik pratik akıl ise –mutluluğu amaçlayarak- hipotetik buyruk ile arzulama yetisini sınırlandırmaktadır.

Bu sınırlandırma süreci sonucunda –Rawls’a göre- altı iyi kavrayışı oluşmaktadır. Buna göre; kısıtlanmış empirik pratik akıl tarafından verilen ve hipotetik buyruk tarafından düzenlenen mutluluk kavrayışıdır ki KB-prosedürünün birinci aşaması ile ilgilidir. İkinci iyi kavrayışı insani ihtiyaçların karşılanmasıdır ve dolayısıyla KB-prosedürünün dördüncü aşaması ile ilgilidir. Fakat mutluluk Kant’a göre aklın değil, “*sınır tanımayan hayalgücünün*”¹²⁷⁷ ideali olduğundan farklı faillerin farklı mutluluk kavrayışı olabilir. Bu iyi kavrayışı ilkinin tersine sınırlanmıştır, KB-prosedürünün dördüncü aşamasındaki kısıtlamalar ile sınırlanmıştır. Üçüncü iyi kavrayışı; ahlak yasasının sınırlarını gözetken amaçların yerine getirilmesi anlamında iyidir. Dördüncü iyi kavrayışı ise; Rawls’un değimiyle *bildik iyi istenci*’dir: “*Tam bir iyi istenç, kişilerin ve onların akıl sahibi ve rasyonel varlıklar olarak kişiliklerinin en yüksek (ancak tamamlanmış olmayan) iyiliğidir.*”¹²⁷⁸ Beşinci iyi kavrayışı ise ahlak yasasının nesnesi olarak iyi’dir ki bu erekler âlemi ile ilgilidir. Herkes KB-prosedürünü izlediğinde ortaya çıkacak toplumsal hayat ile ilgili bu iyi kavrayışını son iyi kavrayışı izlemektedir: Ahlak kavrayışı, saf pratik akıl tarafından iyiye uyacak biçimde kurulan bir hukuk kavrayışı etrafında oluşmaktadır.¹²⁷⁹ Böylece hipotetik buyruk tarafından belirlenen ve kişisel mutluluğu amaçlayan iyi kavrayışından saf aklın iyiye uygun bir biçimde kurduğu

yetenekleri dikkate alındığında rasyoneldir. Bu tikel bir hipotetik buyruktur. (“Y’ye ulaşmak için C koşullarında X’i yapmalıyım.”) 2) İkinci aşamada; ilk maksim genelleştirilmektedir. (“Y’ye ulaşmak için C koşulunda herkes X’i yapar.”) 3) İkinci aşamadaki genel kabul adeta bir doğa yasasına dönüşür: (“ Herkes, Y’ye ulaşmak için C koşulunda her zaman X’i yapar.”) 4) Üçüncü aşamadaki doğa yasasını, (bizim tarafımızdan anlaşıldığı biçimiyle) var olan doğa yasalarıyla birleştirecek ve sonra elimizden geldiğince, eklediğimiz doğa yasasının etkileri kendi başlarına işleyecek olursa, doğa düzeninin nasıl olacağı hesaplayacağız. Sonuç olarak; kendimizi, bu maksimle birlikte ortaya çıkan dünya düzeninin bir üyesi olarak gördüğümüzde bu maksime göre eylemde bulunmayı istiyorsak (bu niyete sahipsek) ve bir üyesi olacağımız dünya düzeninin kendisini de isteyebiliyorsak maksim geçerlidir.” John, Rawls, **Kant’ın Ahlak Felsefesinin İzlekleri**, s:243-244

¹²⁷⁷ Kant, “Determination of the Concept of a Human Race”, s:151 (8: 97)

¹²⁷⁸ John Rawls, “Kant’ın Ahlak Felsefesinin İzlekleri” s:253

¹²⁷⁹ John Rawls, a.g.e., s:251-254

hukuk düzenine uzanan süreç, arzulama yetisinin empirik akıl tarafından, empirik aklın ise saf akıl tarafından sınırlandırılması ile ulaşılmaktadır.

Kant'ın “*Öyle eyle ki, senin istemenin maksimi, hep aynı zamanda genel bir yasamanın ilkesi olarak da geçerli olabilsin*”¹²⁸⁰ biçiminde ifade ettiği koşulsuz buyruğun üç farklı formülasyonu vermesi yukarıda ifade edilen sınır çizme prosedürü ile anlam kazanmaktadır. Hatırlanacak olursa ilk varyasyonda Kant; “*Ancak, aynı zamanda genel bir yasa olmasını isteyebileceğin maksime göre eylemde bulun*”¹²⁸¹ maksimi ile kendi bakış açımızdan maksime bakmamız gerektiğini ifade eder. İkinci varyasyon ise; “*Her defasında insanlığa, kendi kişinde olduğu kadar başka herkesin kişisinde de, sırf araç olarak değil, aynı zamanda amaç olarak davranacak biçimde eylemde bulun.*”¹²⁸² Bu maksim; kendi insanlığımızdan olduğu kadar, eylemimizden etkilenecek diğer insanların da bakış açısından bakmayı gerektirmektedir.

Son varyasyonda ise; “*Kendilerini aynı zamanda genel yasalar olarak nesne edinebilecek maksimlere göre eylemde bulun.*”¹²⁸³ biçimindedir. Bu maksim ile tekrar birinci maksime geri dönmekte ancak bu kez sadece yasaya tabi olan olarak değil aynı zamanda yasayı yapan olarak düşünmek gerekmektedir. Kategorik buyruğun üç formülasyonu ile ilkeden -ahlak yasasından- duyusal olana yaklaşmak ve kademeli geçişi sağlamak amaçlanmaktadır. Böylece kişisel ahlaki seçimler, ahlak yasasının sınırlamalarıyla belirlenerek, tüm insanlar için istenebilecek genel yasalara dönüşmekte ve bu süreçte öznenin otonomisi zarar görmemektedir. Çünkü buyuran saf pratik akıldır ve bu buyruğa uyup uymama özgürlüğü korunmaktadır. “*Yasa bize özgür eylemlerimizin sınırlarını hatırlatır.*”¹²⁸⁴

Ahlak yasası, teorik alanda meşru bilginin sınırları dışında tutulan özgürlükten pratik alanda bahsedebilme imkânını sunmakta, pratik akılla birlikte özgürlüğün farkına varılmasını sağlamaktadır. Ahlak yasasının varlığı, özgür bir fail olma zorunluluğunu beraberinde getirdiğinden, her ahlaki durumda “(...) ahlak yasası

¹²⁸⁰ Kant, **PAE**, s:35 (54.par.)

¹²⁸¹ Kant, **AMT**, s:38 (52.par.)

¹²⁸² Kant, **AMT**, a.g.e., s:46 (66.par.)

¹²⁸³ Kant, **AMT**, a.g.e., s:55 (81.-82.par.)

¹²⁸⁴ Manfred Kuehn, **Immanuel Kant**, s:405

*olmasaydı bilinmeyecek olan özgürlüğün bulunduğunu (...)*¹²⁸⁵ idrak etmek mümkün olmaktadır. Dolayısıyla ahlak yasasının bilgisi, bizim için bilinemez olan özgürlüğün farkına varmamızı sağlamaktadır. Özgürlük olmasaydı ahlak yasası da olamayacağından ahlak yasasının muhatabı olan bir varlık olmamız, özgür bir varlık olduğumuzu düşünerek eylemeyi de zorunlu hale getirmektedir. Dolayısıyla Kant, ahlak yasasından hareketle özgürlüğün bilincine vardığımızı ileri sürmektedir. Böylece Kant, teorik alanda sınır dışı edilen özgürlüğe ilişkin bilginin, pratik alanda çelişkiye düşmeksizin düşünülebilmesini ve doğadaki nedenselliği bozmaksızın özgür bir fail olmanın imkânını ortaya koyma iddiasında bulunmaktadır. Bu sayede ahlak yasasının muhatabı olan ve dolayısıyla özgür bir ahlaki fail olan insanın kendi kendisini belirlemesinin de önü açılmış olmaktadır. Çünkü “(...) ahlak yasası, salt pratik aklın özerkliğinden yani, özgürlüğün özerkliğinden başka bir şey ifade etmez.”¹²⁸⁶

Kant, pratik aklın genel yasasının dört farklı yorumuna ilk olarak *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi* adlı metinde yer vermiştir.¹²⁸⁷ Pratik Aklın Eleştirisi’nde ele aldığı pratik aklın genel yasasını, “Öyle eyle ki, senin istemenin maksimi, hep aynı zamanda genel bir yasamanın ilkesi olarak da geçerli olabilsin”¹²⁸⁸ biçiminde ifade etmiştir. Pratik aklın genel yasası; koşulsuz, a priori ve dolayısıyla zorunludur. İsteme nesnel olarak belirlenmektedir zira “(...) burada kendi başına pratik olan saf akıl doğrudan doğruya yasa koyucudur.”¹²⁸⁹ İsteme, yasanın sırf biçimi tarafından belirlendiği için *saf isteme* adını alır. Ahlak yasası aynı zamanda sentetik a priori bir yasadır.¹²⁹⁰ Ancak pratik alandaki sentetik a priori, teorik alandaki sentetik a prioriden farklıdır. “Öyle eyle ki, senin istemenin maksimi, hep aynı zamanda genel bir yasamanın ilkesi olarak da geçerli olabilsin”¹²⁹¹ ifadesinde öznel olan istemeden evrensel olan genel yasaya geçiş söz konusu olduğu için sentetik, doğruluğu tamamen biçimsel olduğu için de a prioridir.

¹²⁸⁵ Kant, PAE, s:35, (54.par.)

¹²⁸⁶ Ülker Öktem, “Kant Ahlakı”, *Araştırma*; Ankara Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Felsefe Bölümü Dergisi, Cilt:18, Ankara, 2007, (11-22), s:6

¹²⁸⁷ Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s:38

¹²⁸⁸ Kant, PAE, s:35 (55.par.)

¹²⁸⁹ Kant, a.g.e., s:35 (55.par.)

¹²⁹⁰ Kant, a.g.e., s:36 (55-56.par.)

¹²⁹¹ Kant, a.g.e., s:35 (55.par.)

Eğer özgürlük teorik aklın sınırları dâhilinde bilinebilseydi, o zaman ahlak yasası teorik bilgiden analitik olarak türetilbilir ve ahlak yasası analitik olurdu. Dolayısıyla özgür bir varlık olduğumuza dair bir bilgi, ahlakın koşulu olan özgürlükten feragat edilerek elde edilebilirdi. Dolayısıyla özgürlük teorik aklın elde edebileceği bir bilginin konusu olabilseydi, doğadaki mekanik nedenselliğin ahlâk alanında da işlemesi gerekecek, bu da neden olduğu kayıpların galibiyeti anlamsızlaştırdığı Pirus zaferini kazanmak kadar anlamsız olacaktı. Bu nedenle Kant; “İnancımız bilimsel değil ve Tanrı’ya şükür ki değil”¹²⁹² diyerek özgürlüğün doğadaki nedenselliğe tabi olmamasından kaynaklanan zorunlu cehaletimizin aslında bir lütuf olduğunu vurgular. Böylece teorik bilgiye çizilen sınır, pratik alanda bir genişlemeye imkân vermiş ve özgür bir varlık olduğumuza dair bir inanca yer açabilmeyi mümkün kılmıştır.¹²⁹³

Kant, saf aklın kendi başına pratik olduğunu ve akıl sahibi varlıklara ahlâk yasası olarak adlandırılan genel bir yasa verdiğini iddia etmektedir.¹²⁹⁴ Buna ek olarak Kant, ahlak yasasına verilmiş olarak bakmayı önermektedir. Çünkü “(...) bu, deneysel bir olgu değil, saf aklın kendini aslında yasa koyucu olarak (...) ortaya koyan tek olgusudur.”¹²⁹⁵ Dolayısıyla ahlak yasası kapsamına yalnızca sonlu varlıklar olan insanları ya da akıl sahibi tüm varlıkları almaz, aynı zamanda en üstün düşünen varlık olarak sonsuz varlık olan Tanrı’yı da kapsar.¹²⁹⁶ Fakat sonlu varlıklar için ahlak yasası buyruk biçimindedir. Öyle ki “(...) ahlak yasası kesin olarak buyuran bir buyruktur, çünkü yasa koşulsuzdur.”¹²⁹⁷ Bu nedenle istemenin ahlak yasası ile ilişkisi –aklın nesnel yasası tarafından eyleme zorlanmayı ifade ettiğinden- yükümlülük adı altında bir bağımlılığı ifade etmektedir. “Bu eyleme de ödev denir (...)”¹²⁹⁸

Kant, yükümlülük ve ödevi pratik kısıtlayıcı (einschränkende) yasalar olarak tanımlamaktadır.¹²⁹⁹ Kant’ın istemenin kutsallığı olarak ifade ettiği durum, öznel

¹²⁹² Kant, **Lectures on Philosophical Theology**, s:123

¹²⁹³ Kant, **CPR**, BXXX

¹²⁹⁴ Kant, **PAE**, s:36, (56.par.)

¹²⁹⁵ Kant, a.g.e., s:36, (56.par.)

¹²⁹⁶ Kant, a.g.e., s:37, (57.par.)

¹²⁹⁷ Kant, a.e.

¹²⁹⁸ Kant, a.e.

¹²⁹⁹ Kant, a.g.e., s:37, (58.par.)

tercihlerin nesnel bir yasaya tabi kılınmasıdır ve burada yasa ideal görevi görmesi gereken pratik bir idedir. “*Bütün sonlu akıl sahibi varlıkların yapabileceği tek şey de ancak bu örneğe sonsuza dek yaklaşmaya çalışmaktır.*”¹³⁰⁰ Sonlu varlık olmak, kendinin bilincine ancak deneyimden gelen verilerin sentezlenmesi sonucuyla - dolayısıyla deneyime bağımlı olarak- varabilmektir. İnsan duyuşal içerikli maksimler tarafından sürekli uyarıldığı için ahlak yasasının yol göstericiliğine ihtiyaç duymaktadır. Başka bir deyişle ahlak yasası; “(...) gereksinimleri olan sonlu varlıklar oldukları için ahlak yasasını bir kısıtlama olarak deneyimleyen, akıl sahibi ve rasyonel varlıklara yöneliktir. Böyle varlıklar olduğumuz için yasayı bu biçimde deneyimleriz ve kategorik buyruk da bize böyle uygulanır.”¹³⁰¹ Tanrı için ise böyle bir bağımlılık söz konusu olmadığı için -O, Sonsuz Varlık’tır- iyiyi ortaya çıkarmak için mücadele etmesini gerektirecek duyuşal içerikli maksimleri yoktur. Bu nedenle Tanrı’nın istemesi tamamen ahlak yasası tarafından belirlenmektedir.

Dolayısıyla insan ve tüm akıl sahibi varlıklar, sonlu varlıklar oldukları ve empirik görüye bağımlı oldukları için ahlak yasası bir buyruk olarak karşılırlarına çıkmaktadır. Bu nedenle Tanrı, insan için bir idedir, idealdir. İnsan bir yönüyle fenomenal alana ait bir varlık olduğundan istemesi hiçbir zaman tamamen ahlak yasası tarafından belirlenmeyecektir. Tanrı ve ahlak yasası burada bir ideal görevi görmekte ve her ideal gibi bir ufuk çizgisi belirlemektedir.¹³⁰² Kant’ın ahlak yasasını bir ideal olarak konumlandırma düşüncesi ilerleme düşüncesini de beraberinde getirmiştir. Yaklaştıkça uzaklaşan bir ufuk çizgisi işlevi gören ahlak yasasına ulaşmaya çalışmak, akıl sahibi ve sonlu varlıkların, sonsuz görevlerinden (infinite task) biridir. Bu nedenle ahlak yasası bir tür kutsallık barındırmaktadır.

“(...) Bütün sonlu akıl sahibi varlıkların yapabileceği tek şey de, ancak bu örneğe sonsuza dek yaklaşmaya çalışmaktır. Saf ahlâk yasası bu ideyi sürekli ve doğru bir biçimde onların gözleri önünde tutar; ona kutsal denmesi de bu yüzdendir. Maksimlerinin sonsuza dek ilerlemesinden ve bu maksimleri sürekli olarak geliştirmekteki ısrarından emin olma, yani erdem: sonlu pratik aklın başarabileceği budur en fazla. Erdem de, doğal olarak edinilen bir yetenek olarak, hiçbir zaman tam olamaz, çünkü böyle bir durumda emin olma hiçbir zaman zorunluluklu kesinliğe ulaşamaz; emin olduğuna inanmak ise çok tehlikelidir.”¹³⁰³

¹³⁰⁰ Kant, a.e.

¹³⁰¹ John Rawls, “Kant’ın Ahlak Felsefesinin İzlekleri”, s:242

¹³⁰² Kant, **Opus Postumum**, s:233-234 (21:30)

¹³⁰³ Kant, **PAE**, s:37-38 (58.par.)

Kant, istencimiz ile yetilerimizin kapasitesi arasında olduğu ileri sürülen *moral boşluğu*¹³⁰⁴ kabul etmemektedir. Kant'a göre ne ahlak alanındaki gücümüzü abartarak onu ahlaki idealite ile özdeş görmeli, ne de ahlaki ideali kendi sınırlı gücümüze indirgemeliyiz. Yapılması gereken ise erdemli olmak için sürekli bir çaba içerisinde olmak ve bu çabanın insanın sınırlı doğası gereği bitmeyecek bir süreç olduğunu unutmamaktır. Kant burada erdemli olma çabasının erdemli olma kibrine dönüşmemesi için bir sınır çizmektedir. Buna göre ahlak alanında insana oldukça sorumluluk yükleyen bir rol verilmektedir. Ahlak yasasının ortaya çıkmasında etkin bir rol oynaması gereken insan, kendisi olmaksızın ortaya çıkmayacak olan yasanın sorumluluğunu taşımaktadır.

Bu görev –idealin tanımı gereği- hiçbir zaman tam olarak gerçek kılınamayacak bir görev olduğundan ruhun ölümsüzlüğünü zorunlu olarak düşündürmektedir. Çünkü bir yanıla empirik olana tabi olan ve dolayısıyla her zaman empirik olan tarafından ayartılan insan, hiçbir zaman tam olarak ahlak yasasına tabi bir varlık olamayacaktır. Bu nedenle insan söz konusu ikili doğası ile adeta mücadele ederek ahlak yasasını fiili kılmanın yollarını aramak ve bu dünyayı ahlak yasasının hâkim olduğu, tüm akıl sahibi varlıkların kendinde bir amaç olarak gözetildiği bir dünya kılmaya çalışmakla yükümlüdür. Ancak bu görev sonlu bir varlık olan insanın sonlu ömründe gerçekleştirebileceğinden çok daha uzun bir süreç alacağından ruhun ölümsüzlüğünü düşünmek çelişki yaratmayacaktır.

Böylelikle Kant, ahlak yasasının varlığı sayesinde farkına varılan *özgürlüğü* ahlak yasasına tabi kılarak bu dünyayı tüm akıl sahibi varlıkların amaç olarak gözetildiği bir dünya kılma görevini gerçekleştirmek için *ruhun ölümsüz* olduğuna *inanmayı* mümkün kılan bir felsefi dizge ortaya koymuştur. Tanrı ise insanın bu sonsuz görevi için bir ideal olarak konumlanmaktadır. Böylece Kant, teorik alanda sınır dışı ettiği Tanrı, özgürlük ve ölümsüzlük kavramlarına pratik alanda yer açarak insanın ahlak tecrübesinin kurulması ve sürdürülmesi için vazgeçilmez unsurlara dönüştürmüştür. Ancak burada dikkat edilmesi gereken nokta şudur: Kant özgürlük, ruhun ölümsüzlüğü ve Tanrı kavramlarına pratik alanda yer açarken bunlara ilişkin

¹³⁰⁴ John E. Hare, **The Moral Gap - Kantian Ethics, Human Limits and God's Assistance**, Newyork, Clarendon Press - Oxford University Press, 1996, s:99

bir *bilgiden* kesinlikle bahsetmemiştir. Tanrı'nın varlığı, ruhun ölümsüzlüğü ya da özgür bir neden olarak eylediğimize ilişkin bir bilgiden değil, bir tür inançtan ve umuttan bahsedilmektedir. Çünkü bu konularda bilgi iddiasında bulunmak –teorik aklın sınırları dâhilinde mümkün olmadığı gibi- ahlaki tecrübenin imkânını da ortadan kaldıracaktır. Dolayısıyla burada Kant'ın yaptığı, teorik-pratik, bilgi-inanç, fenomen- kende-şey ayrımları ve bunlar arasına çizilen sınırlar büyük önem arz etmektedir. Bu ayrımların gözetilmediği okumalar ise Kant'ın tam da istemediği geleneksel metafiziğin çıkarımlarına benzeyen yanılsamaların kaynağı olacaktır.

Kant'ın eleştirel felsefesi, sınır tayin edici –muhaddid- bir felsefe olduğu gibi, çizilen sınırların bekçiliğini-polisliğini yapmak üzere bir refleks yaratmayı da amaçlamaktadır. İnsan aklının söz konusu sınırları görmezden gelme ve ihlal etmeye yönelik doğal eğilimi gereği, bu sınırların aşılmasına ilişkin olarak sürekli tetikte olması gerekmektedir. Aklın kendi işleyişi üzerine tefekkürü olan Eleştiri,“(…) *felsefenin metafizik sahasını mistiklikten ayıran 'sınır'da 'hudut karakol'udur.*”¹³⁰⁵ Filozof, öncelikle aklın teorik ve pratik işleyişinin ilkelerinden harekete sınır çizmek, sonrasında da bu sınırların gözetilmesine ilişkin zor görevi üstlenmek durumunda olan kişidir. Sıradan insan aklı da Eleştiri'nin oluşturacağı farkındalık ve kazandıracığı refleksle bu yeteneği doğası gereği kazanabilmektedir. Kant'a göre aklın yapısı ve işleyişinin ilkelerini belirleyerek aklı kendi sınırlarını tanımlayacak hale getirecek olan eğitimi veren *Eleştiri* sayesinde, akıl disipline olacak böylelikle sınır ihlallerinde kendisi ihlâlin farkına varacak ve izin vermeyecektir. Böylece söz konusu sınır ihlallerini bize hatırlatması gereken bir din adamı, bir hukukçu ya da bir doktora ihtiyacımız neredeyse kalmayacaktır. Kant'a göre akla bu refleks kazandırılmadığı takdirde ise felsefe tarihi, metafizik yanılsamaların tarihi olmaya devam edecektir.

“(…) *felsefe fakültesi bu isteklerle yalnızca Akıl'dan türeyen ilkelere bakarak ilgilenebilir. Dolayısıyla bu ilgi hem özgürlük ilkesine hem de bir kimsenin ne yapabileceğine ilişkin kendisine koyduğu sınırlara hem de bu istekleri tatmin edebilmek için yapılması gerekenlere (...) bağlıdır. Doğrusunu söylemek gerekirse bunların hiçbirini için kapsamlı bir öğretim gerekli değildir. (...) bu da, kendi kendine çaba harcamayı gerektirdiği*

¹³⁰⁵ Ş. Teoman Durall, **Vefatının 200.Yılında Immanuel Kant'ı Anarken - 3**, Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi, Sayı: 8, İstanbul, 2005, Ekim, Ayrıbasım, (9-40), s:29

için halka göre değildir. (...) halk, yüksek fakülteleri [ilahiyat, hukuk, tıp] kendilerine daha makul teklifler getirmeye çağırırlar."¹³⁰⁶

Ahlak yasasının içerikten bağımsız olması ve maksimin genel yasa koyucu biçim tarafından belirlenmesi konusunda Kant bir sınırlama getirmektedir. Başka insanların mutluluğunun istemenin nesnesi olmasında bir sakınca yoktur. Ancak başkalarının mutluluğunu, istemeyi belirleyen neden haline getirirsek, o zaman başkalarının mutluluğundan mutlu olmakla kalmayıp duygudaşlık eğiliminin gerektirdiği bir ihtiyaç ile bunun yapıldığını kabul etmek gerekecektir. *"Başkalarının mutluluğu talebi yalnızca koşullu bir ödevdir ve ahlaki maksimlerin en üst ilkesi olarak hizmet göremez."*¹³⁰⁷ O halde maksimin içeriği kalsa bile, bu içeriğin maksimin koşulu olmasına izin verilmemelidir. Aksi takdirde maksim yasa olmaya elverişsiz hale geleceğinden Kant, içeriğin ahlak yasasının biçimi tarafından sınırlandırılması gerektiğini savunur. *"Öyleyse, içeriği sınırlandıran (einschränkt) bir yasanın yalnızca biçimi, aynı zamanda bu içeriği istemeye katmak için bir neden olmalıdır (...)"*¹³⁰⁸ Örneğin kendi mutluluğumuzun içerik olduğu bir durum düşündüğümüzde ancak kendi mutluluğumuzda başkalarının da mutluluğunu kapsayabiliyorsak bu yasa nesnel pratik yasa olabilir.

*"Böylece başkalarının mutluluğunu sağlama yasası, bu yasanın herkesin kişisel tercihinin (wilkür) bir nesnesi olduğu varsayımından çıkmaz; yalnızca aklın, ben sevgisinin bir maksimine bir yasanın nesnel geçerliliğini vermek için koşul olarak gereksediği genellik biçiminin istemeyi (wille) belirleyen neden olmasından çıkar."*¹³⁰⁹

Bu durumda istemeyi belirleyen nesne başka insanların mutluluğu değil, sadece yasanın biçimi olacaktır. Söz konusu biçim, maksimi yasa haline dönüştürmek ve saf pratik akla uygun hale getirmek için maksimi sınırlandırmaktadır (einschränkte). Bu durumu Kant'ın ifadesiyle söyleyecek olursak; *"Ben-sevgisi maksimimi başkalarının mutluluğuna kadar genişletmek yükümlülüğünün kavramı, dış bir güdünün*

¹³⁰⁶ Kant, "Fakültelerin Birbirleriyle İlişkisi Üzerine (Vom Verhältnisse der Facultäten)", Çev: Ezgi Demir Oralgöl, **ViraVerita E-dergi**, Sayı:2, 2015/2, s:98-99

Bu bağlamda Kant'ın "Aydınlanma Nedir? Sorusuna Yanıt" başlıklı makalesindeki şu alıntı da hatırlanabilir: *"(...) Benim yerime düşünen bir kitabım, vicdanımın yerini tutan bir din adamım, perhizim ile ilgilenerek sağlığım için karar veren bir doktorum oldu mu, zahmete katlanmama hiç gerek kalmaz artık."* Kant, "Aydınlanma Nedir?" Sorusuna Yanıt", Çev: Nejat Bozkurt, **Fikir Mimarları-2, Kant**, İstanbul, Say Yayınevi, 2005, (263-274)

¹³⁰⁷ Kant, **Salt Aklın Sınırları Dâhilinde Din**, s:33 (Dipnot)

¹³⁰⁸ Kant, **PAE**, s:39 (61.par.)

¹³⁰⁹ Kant, a.g.e.,s:40 (61.par.)

katılmasından değil, ancak bu sınırlandırmadan (einschränkung) çıkabilir.”¹³¹⁰ Dolayısıyla ister kendi mutluluğumuz ister diğer insanların mutluluğu olsun isterse buna benzer (haz-fayda...vb) herhangi bir içerik olsun eğer bunlar maksimin yasa koyucu biçiminden öte istemenin belirleyici nedeni haline gelirlerse ahlaklılık ilkesinin tam karşısında yer alırlar. Bu ayrımı yapmak hiç de zor değildir Kant’a göre çünkü *“Ahlaklılık ve ben-sevgisinin sınırları (grenzen) öylesine açık seçik ve kesin bir biçimde çizilmiştir ki, en sıradan göz bile, bir şeyin hangisine girdiğini ayırt etmede yanılmaz”¹³¹¹* Ahlaklılık ve ben-sevgisi arasındaki farkı anlamının diğer bir yolu da Kant’a göre şudur: *“Ben-sevgisi maksimi yalnızca salık verir; ahlaklılık yasaıysa buyurur.”¹³¹²*

Ben-sevgisine dayanan pratik kuralı yaşam pratiğine uydurmak zekâyı yoğun bir biçimde kullanmayı gerektirirken, ahlak yasası herkese kendisine uymayı açıklıkla buyurur. Öyle ki çok zeki olmayan sıradan bir insan akli bile bu buyruğun sesini duymakta zorlanmayacaktır. Ben-sevgisine dayanan mutluluğun deney ile koşullu olan buyurtusunu duymak, ahlaklılığın kesin buyruğunu duymaktan çok daha zordur. Ahlaklılığı ise *ödev* adı altında buyurmak gerekmektedir. Çünkü ahlaklılığın buyurtusu eğilimlerle çatıştığında, bu buyurtunun sesini duymakta zorlanılabilir. Ancak dikkatlice dinlendiğinde her akıl sahibi varlık bu sesi duyacaktır.

“Kumarda kaybeden, kendine ve akılsızlığına kızabilir, ama oyunda hile yaptığını biliyorsa (bu şekilde kazanmış olsa bile) yaptığını ahlak yasası ile karşılaştırır karşılaştırmaz, kendi kendini hor görmek zorunda kalır. Öyleyse ahlak yasası, kişinin kendi mutluluğu ilkesinden başka bir şey olsa gerek”¹³¹³

Bu örnekten de anlaşılacağı gibi kumarda hile yaparak kazanan birinin kendine değer biçmek için kullanacağı kriter de hakkıyla kazandığı bir zaferi kutlayan bir insanın kendine değer biçmek için kullandığı kriteri de belirleyen ahlak yasasıdır. Bu tür durumlarda ahlak yasasının söz konusu kriteri tüm akıl sahibi varlıklar için istisnasız ve kesin bir biçimde buyurmaktadır. Bu kriterlerden yoksun olunması durumunda yaşanacak ahlaki krizi engellemek için Kant, Kritik Projesi ile söz konusu kriterleri sağlayan ahlak yasasını inceleme konusu yapmıştır. Ahlak yasasının

¹³¹⁰ Kant, a.g.e.,s:40 (61.par.)

¹³¹¹ Kant, a.g.e.,s:41 (63.par.)

¹³¹² Kant, a.g.e.,s:42 (64.par.)

¹³¹³ Kant, a.g.e., s:43 (65.par.)

içerikten yoksun tamamen biçimsel çerçevesi tüm ahlaki durumlar için gerekli olan kriterleri sağlamakta ve böylece ahlaki sınırlar daha net biçimde çizilebilmektedir.¹³¹⁴ “Böylece Kant, bu genel kanunlarıyla, hayattaki bütün davranışların ahlaka uygun olup olmadıklarını kesin olarak açığa çıkaracak bir kriter vermek istemektedir.”¹³¹⁵

Kant, istemeyi belirleyen nedenleri öznel (deneysel) ve nesnel olmak üzere ikiye ayırmış ve bu nedenlerin her birinin dış ve iç nedenlerden oluştuğunu savunmuştur. Buna göre öznel dış nedenleri; eğitim ve vatandaşlık, öznel iç nedenleri; fiziksel duygu ve ahlak duygusu, nesnel iç nedeni; yetkinlik ve nesnel dış nedeni Tanrı’nın istemesi olarak belirlemiştir. Bu ayrım Kant’ın felsefe tarihine yönelik eleştirilerini de barındırmaktadır. Öznel dış neden olarak eğitimi savunan Montaigne, vatandaşlığı savunan Mandeville, öznel iç neden olarak fiziksel duyguyu savunan Epikouros ve ahlak duygusunu savunan Hutcheson’u örnek olarak vermiştir. Diğer taraftan; nesnel iç neden olarak yetkinliği gören Wolff ve Stoacılar iken nesnel dış neden olarak Tanrı’nın istemesini savunan teolojik ahlakçılar ve Crusius’u örnek olarak vermiştir.¹³¹⁶ Kant, ahlak konusunda ele aldığı metinlerde; gerek bu isimleri vererek gerekse ima ederek ahlaklılık ilkesinde içerikli pratik belirleme girişimlerini eleştirmiştir.

Buna göre; öznel dış nedenler olarak eğitim ve vatandaşlığı savunan görüşler ile öznel iç nedenler olarak fiziksel duygu ve ahlak duygusunu savunan görüşler bütünüyle deneysel oldukları için genel ahlaklılık ilkesi olmaya uygun değildir. Çünkü “Ahlak yasası aklı ve istemesi olan herkes için geçerli olması gerektiği için (...) nesnel olarak zorunlu olduğu düşünülür.”¹³¹⁷ Diğer taraftan ahlaklılık ilkesinde içerikli pratik belirleme nedenleri; nesnel iç neden olarak yetkinlik ve nesnel dış neden olarak Tanrı’nın istemesini savunan anlayışlar, temellerini akılda

¹³¹⁴ “Kant’ın ahlak felsefesi bazıları tarafından iddia edildiği gibi tamamen yalın bir formalizm içermez. Çünkü kategorik imperatifin genel ilkelerinin ne relativist ahlak felsefesini ne de ahlakın tarihselciliğini savunanlar tarafından geçersiz kabul edilmeleri mümkün değildir. Çünkü bu ilkeler Kant’a göre zaman ve mekana göre değişmeyecek olan temel ilkelere.” Arslan Toprakaya, “Kant’ın Ahlâk (iliğ)in Metafiziği Adlı Yapıtında Etiğin Temellendirilmesi”, s:74

¹³¹⁵ Ülker Öktem, “Kant Ahlakı”, s:5

¹³¹⁶ Kant, **PAE**, s:46 (69.par.)

¹³¹⁷ Kant, a.g.e., s:42 (64.par.)

bulduklarından ahlaklılık ilkesi olabilme imkânı taşımaktadırlar. Ancak her biri içerikli dolayısıyla deneysel olduklarından yasa olmanın gerekliliklerini yerine getiremeyeceklerdir. Sonuç olarak Kant’a göre saf aklın biçimsel pratik ilkesi, ahlaklılık ilkesi olabilecek tek ilkedir.

“(…) saf aklın biçimsel pratik ilkesi (...) kesin buyruklar, yani eylemleri ödev yapan pratik yasalar sağlayabilecek ve gerek yargılamada, gerekse belirlenmesi için insanın istemesine uygulamada, genel olarak ahlaklılık ilkesi olabilecek nitelikte tek ilkedir.”¹³¹⁸

Kant, isteme için nesnel ve dolayısıyla zorlayıcı bir ilkenin tasarımına *emir*, bu emrin biçimine ise *buyruk* adını verir. *İyi* ise akıl sahibi her varlık için geçerli olan nedenlerle istemeyi belirleyen unsurdur. Kant’a göre her bakımdan iyi olan isteme nesnel yasalara bağlıken, bütün buyruklar ya koşullu olarak ya da kesin olarak buyururlar. *Koşullu buyruklar* (hipotetik imperative) insanın ulaşmak isteyebileceği bir şey için araç olarak olanaklı bir eylemin zorunluluğunu ortaya koyarlar. Eylem, sırf başka bir şey için –araç olarak- iyi olacaksa *koşullu buyruk*’tur. “*Gerçekte koşullu buyruk, emir formunda olmasına rağmen, gizli bir ‘eğer’ ifadesi taşıdığı için, olgudan söz etmese de olgusal bir sonucun tahminidir.*”¹³¹⁹ Kesin buyruklar (kategorik imperative) ise bir eylemi, başka bir amaçla ilgi kurmaksızın, kendisi için ve zorunlu olarak sunan buyruklardır. *Kendi başına iyi*, akla uygun bir istemenin ilkesi olarak tasarımırsa, o zaman *kesin buyruktur*. Koşullu buyruk, eylemin herhangi bir olanaklı amaç için iyi olduğunu söylerse *sorunlu (problematic)* pratik bir ilkedir. Eylemin herhangi bir gerçek amaç için iyi olduğunu söylerse *onaylayıcı (assertorik)* pratik bir ilkedir. Eylemi herhangi bir başka amaçla ilişkilendirilmeksizin, nesnel zorunlu olarak ilan eden kesin buyruk ise *zorunluklu (apodiktik)* pratik bir ilkedir.¹³²⁰

Kant zekâyı, kişinin en iyi durumda olmasını sağlayan araçların seçiminde becerikli olması biçiminde tanımlamaktadır. Zekânın buyurtusu hep koşula bağlıdır ve eylem başka bir amaç için araç olarak buyurulur. Aklın buyurduğu *kesin buyruk*

¹³¹⁸ Kant, a.g.e., s:47-48 (71.par.)

¹³¹⁹ Hakan Poyraz, “Emir Kipi ve Ahlak Yargıları Arasındaki İlişki”, **Ahlak Felsefesi Yazıları**, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2015, s:142

¹³²⁰ Buna ek olarak amaçlara ulaşmak için kullanılması gereken araçları - doktorun hastasını iyileştirmek için yazdığı reçete gibi- belirleyen buyruklar *beceri buyruklarıdır*. Amaç akılsal ve iyi olmak zorunda değildir. Zehirleyicinin öldürmek için hangi zehirleri kullanması gerektiğini belirleyen de beceri buyruklarıdır.

ise eylemin içeriği ile ya da sonucu ile değil, biçimiyle ve onu mümkün kılan ilkeyle ilgilidir ve bu eylemdeki niyettir. “*Kant, olan niyete maksim derken; olması gereken niyete ise yasa, kategorik imperatif diyecektir. Söz konusu kategorik imperatif ise içseldir. Yani benim onu temsil ederek potansiyel halden aktüel hale getirmem gerekir.*”¹³²¹

Pratik aklın istenci belirlediği ilkeler, evrensel ve zorunlu olmalarına karşın-doğa yasalarından farklıdır. Doğadaki nedensellikten farklı olarak, olması gerekeni buyuran söz konusu ilkeler, koşullu olduklarında ahlakı araçsallaştırırlar. Koşulsuz buyruk ise koşullara bağlı olmaksızın buyurur. Kant’ın kavranamazlar listesindeki bir başka kavram da *koşulsuz buyruk*’tur. “*Kategorik imperatif iyi istemenin tanımlanması olarak anlaşılabilir.*”¹³²² Ancak Pratik bir zorunluluk olarak duyulan bu ilkenin kökenine ilişkin bir bilgi söz konusu değildir. Koşulsuz buyruğa ilişkin bilgimiz, hakkında bilgimiz olmadığına-olamayacağına ilişkin bilgi ile sınırlıdır. Bir başka deyişle “*Bu durum, bizim sınırlı aklımız için açıklanamaz olarak kalır.*”¹³²³

Kant’a göre bilimlerin pratik yönleri vardır. Amaçlara ulaşmak için kullanılması gereken araçları belirleyen buyruklar - doktorun hastasını iyileştirmek için yazdığı reçete gibi-*beceri buyruklarıdır*. Amaç akılsal ve iyi olmak zorunda değildir. Zehirleyicinin öldürmek için hangi zehirleri kullanması gerektiğini belirleyen de beceri buyruklarıdır. Beceri kuralları teknik ya da sanat ile ilgiliyken, zeka öğütleri öznel bir zorunluluk taşıyan ve rastlantısal koşullarda geçerli olan, pragmatik yani refaha ilişkin buyruklardır. Ahlaklılık emirleriyse, genel olarak özgür davranmaya ilişkin buyruklardır ve koşulsuz, zorunlu olarak buyururlar. Emirler, eğilimlerin caydırıcılığına rağmen uyulması gereken yasalardır. Kesin buyruğu sınırlandıran hiçbir koşul olmadığından, zorunlu bir buyruk olduğundan ona *emir* denebilir. Kant’a göre “*Bütün bu buyruklar nasıl olanaklıdır?*”¹³²⁴ sorusu; buyruğun

¹³²¹ Mehmet Günenç, ‘Kant’ın Niyeti Neydi?’, **Dinî ve Felsefî Düşüncede Niyet Kavramı**, Ed: Ömer Türker - Hacı Bayram Başer, Ankara, Nobel Yayın, 2017, (245-267), s:259

¹³²² Arslan Toprakkaya, “Kant’ın Ahlâk(iliğ)in Metafiziği Adlı Yapıtında Etiğin Temellendirilmesi”, s:70

¹³²³ Taiju Okochi, “Autonomy of Practical Reason and Its Limit: Kant’s Theory of Practical Interest”, **Hitotsubashi Journal of Social Studies** 37, Tokyo, Hitotsubashi University Press,2005, s:68

¹³²⁴ Kant, **Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi**, s.33

yapılması gereken olarak ifade ettiği şeye istemeyi zorlamanın nasıl düşünölebileceğidir?

Beceri buyrukları ise amaca ulaştıracak araçların kullanımını amacın içerisinde yani analitik olarak vardır. Araçları kullanma kısmı sentetiktir: bir doğru parçasını iki eşit parçaya bölmek için çember çizme örneğinde olduğu gibi amacı isteyen araçları da akla göre zorunlu bir şekilde ister. Kant'ın zeka buyruğu ile ilişkilendirdiği mutluluk kavramı deneyime dayandığı için olumsal ve dolayısıyla belirsizdir. *“Kısacası neyin onu gerçekten mutlu edeceğini, herhangi bir ilkeye göre tam kesin bir şekilde belirleyecek durumda değildir, çünkü bunun için onun her şeyi bilir olması gerekirdi.”*¹³²⁵ Bundan şu sonuç çıkmaktadır: zekâ buyrukları gerçek buyruklar değildirler çünkü eylemleri zorunlulukla buyuramazlar. Kant'a göre mutluluk aklın değil, deneyimden beslenen hayal gücünün ideali olduğundan mutluluğun nasıl sağlanacağını akıl aracılığıyla belirlemek mümkün değildir.

Ahlaki buyruk ise nesnel zorunluluğunu hiçbir önkoşula dayanmamasından almaktadır. Kant'a göre ahlak buyruğunun kaynağı deney olduğuunda buyruk olumsal ve pragmatik olacaktır. Kesin ve koşulsuz olan bu buyruğun kaynağı bu nedenle deney olamayacağı için salt akla dayanan ve dolayısıyla tamamen a priori olarak araştırılması gereken bir yapıda olması gerekmektedir. İstemenin ilkeleri olabilir ancak ilkeler hiçbir zaman yasanın zorunluluğunu taşımayacaktır, sadece koşulsuz ve kesin buyruk pratik bir yasa olabilir. Koşulsuz buyruk, bir yasadan beklediğimiz zorunluluğu kendinde taşır. Kesin buyruk olan ahlak yasası *sentetik a priori pratik bir önermedir*. Bir önermenin sentetik a priori pratik bir önerme olması demek, edimin herhangi bir eğilimden gelen koşul olmaksızın istemeye a priori yani zorunlu olarak bağlanması demektir. Bu tür önermelerin olanaklılığını gerek teoride gerekse pratikte görebilmek kolay değildir.

“Ahlak yasası akıl sahibi her varlık için geçerli olması nedeniyle a priori bir ilkedir; zorunluluğunun temelini de aklın varlık yapısında bulur. Ama bu zorunluluk insan için gereklilik olarak ortaya çıktığından ve insan aklın buyurduğu bu gerekliliğe, doğal yapısında

¹³²⁵ Kant, **AMT.**, s:35

bulunan eğilimler ve güdülerden dolayı karşı gelebildiğinden, aynı zamanda sentetik bir önermedir.”¹³²⁶

Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi* adlı eserin amacının, “*kesin buyruğun yalnızca kavramı, aynı zamanda onun, kesin buyruk olabilecek tek önermeyi getiren formülünü de acaba sağlayamaz mı?*”¹³²⁷ sorusuna cevap aramak olduğunu belirtir. Aynı eserin son bölümünde ise daha özel ve zor bir çaba harcamayı gerektiren, bu mutlak emrin nasıl olanaklı olduğu sorusuna cevap aranacaktır. Koşullu buyruğun koşulu verilinceye kadar neyi içereceğini önceden bilmek mümkün değilken, kesin buyruk düşünüldüğünde tam olarak neyi içerdiğini bilmek mümkündür.

*“Çünkü buyruk yasadan başka yalnızca maksimin bu yasaya uygun olması zorunluluğunu içerdiğinden, yasa ise onu sınırlayan hiçbir koşul içermediğinden genel olarak bir yasanın genelliğinden başka bir şey kalmıyor; eylemin maksimi buna uygun olmalı ve buyruğu asıl zorunlu olarak sunan, yalnızca bu uygunluktur.”*¹³²⁸

Kant maksimi, eylemde bulunanın öznel ilkesi olarak tanımlar ve nesnel ilke olan pratik yasadan ayırt edilmesi gerektiğini savunur. Maksim, öznenin gerek bilgisizliği gerekse eğilimleri nedeniyle kendi koşullarına göre belirlediği pratik kuraldır. Yasa ise, akıl sahibi her varlığın eylemini ona göre belirleyebileceği nesnel ilke yani buyruktur.¹³²⁹ Bu nedenle kesin buyruk sadece bir tanedir ve o da şudur: “*ancak, aynı zamanda genel bir yasa olmasını isteyebileceğin maksime göre eylemde bulun*”¹³³⁰

Kant’a göre tüm ödev buyruklarının kendisinden türetilebileceği genel ödev buyruğu şöyle dile getirilebilir: “*Eylemin maksimi sanki senin istemenle genel bir doğa yasası olacakmış gibi eylemde bulun*”¹³³¹ Bu genel ödev buyruğundan

¹³²⁶ Cengiz İskender Özkan, “Kant’ın Pratik Felsefesi”, **Immanuel Kant - Muğla Üniversitesi Uluslararası Kant Sempozyumu Bildirileri Kitabı**, Ed: Nebil Reyhani, Ankara, Vadi Yayınları, 2006, (322-328), s:327

¹³²⁷ Kant, **AMT**, s:37

¹³²⁸ Kant, a.g.e., s:38

¹³²⁹ “*Kant defaatle Richtmaß [göreceli ölçüt], Richtsnur [ilke, prensip], Maßstab [kriter, ölçüt] ve Proberstein [mihenk taşı] kelimelerini kullanıyor, hepsi de pratik felsefenin zamansallığını, insanın akıl doğasını ve sonluluğunu vurgulayan ölçü terimleri.*” Selim Karlıtekin, “Akıl Sonluluğu: Kant Etiği ve Talihli Basitliğin Restorasyonu”, s:225 (Alıntıda kullanılan köşeli parantezler ve çeviriler bana aittir. E.P.)

¹³³⁰ Kant, **AMT**, s:38

¹³³¹ Kant, a.g.e., s:38

türetilebilecek ödevlerin bölümlendirilmesini gelecekteki bir Ahlak Metafiziği'ne sakladığını ifade eden Kant, ödevlerin alışlagelmiş bir bölümlemesini yapmakla yetinir. Örnek vermek gerekirse, intihar etmek kişinin kendi kendine karşı olan ödevi ile çelişir çünkü yaşamın kedisini yok etmek, belirlenimi yaşamı geliştirmek olan doğa fikri ile çelişir. Dolayısıyla “(...) daha uzun sürdüğünde yaşam, hoş şeyler vaat etmekten çok felaketler getireceğe benziyorsa, ben sevgisinden dolayı onu kısaltmayı ilke ediniyorum”¹³³² maksimi ödev ilkesi ile tamamen çatışır. Bu nedenle bu maksim genel bir doğa yasası olamaz. Dolayısıyla bir maksim, ahlak yasasının terazisine vurulduğunda ahlaki bir ilke olup olamayacağına ilişkin kesin bir sonuca varılabilir. Bu nedenle intihar etmek özgürlüğün kötü kullanımıdır ve dolayısıyla bir sınır ihlalidir. “Bu tür bir davranış özgür iradenin kullanım sınırını aşar, çünkü özgür iradeyi kullanmak öznenin var olmasıyla mümkündür.”¹³³³

Ahlaki karar ve davranışlara sınır çizen bir yasa olarak içeriksiz¹³³⁴ olmakla ya da despotik¹³³⁵ olmakla eleştirilen kesin buyruk/ahlak yasası, herhangi bir içerikle kendisini sınırladığında içeriğin konusu olan davranış dışındaki davranışlar konusunda bir kriter olma özelliğini kaybederdi.¹³³⁶ “(...) ‘aklın faktumu’ olan kesin buyruk, bir maksim değil, bir maksimin yasa biçimini taşıyıp taşımadığını ölçecek bir üst ilke olduğu için kesin buyruğun kendisinin önceden hazır olarak bir içerik taşıması söz konusu değildir.”¹³³⁷ Eyleminin maksiminin genel bir ilke olup olamayacağına ilişkin kararı verme sorumluluğunu da insana veren ahlak yasası, insanı aktif bir ahlaki faile dönüştürmektedir. Ayrıca biçimsel bir yasa vererek içeriği

¹³³² Kant, a.g.e., s:39

¹³³³ Kant, **Ethica Etik Üzerine Dersler**, s:175

Kant’a göre dünyada intiharı savunabileceğimiz tek durum Sezar’dan kaçamayacağını anlayınca intihar eden Cato’nun durumudur. Cato, özgürlüğü savunmak için intihar etmiş, böylece Romalılar son güçlerini özgürlüğü savunmak için harcayabilmişlerdir. Yani daha fazla kişinin özgürlüğü için bir kişinin özgürlüğünü hayatına son vermek üzere kullanması Kant için kabul edilebilir bir durumdur. Bkz: Kant, - “İntihar Üzerine”, **Ethica Etik Üzerine Dersler**, s:175

¹³³⁴ Bkz: G. W. F., Hegel, **Philosophy of Right**, Çev: S.W. Dyde, Canada, Batoche Books, 2001, s:115, 273

Ayrıca Bkz: Gordon Finlayson, “Does Hegel’s Critique of Kant’s Moral Theory Apply to Discourse Ethics?”, **Bulletin of The Hegel Society of Great Britain**, U.K., University of York Press, 2005, (17-34)

¹³³⁵ Schopenhauer, **The World as Will and Idea**, 17.bs., Çev: R.B. Haldane, J.Kemp, Vol. 1, Kegan Paul, Londra, Trench Trübner &Co., 1909, s:127, 442, 481

¹³³⁶ Abdullah Kaygı, “Kesin Buyruğu Doğru Anlamak”, **Barışın Felsefesi**, 200.Ölüm Yıldönümünde **Kant**, Ed: İoanna Kuçuradi, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2006, (7-53), s:11

¹³³⁷ Abdullah Kaygı, a.g.e., s:14-15

konusunda bir sınırlama getirmemek, bu konudaki değerlendirmeyi yine yasanın muhatabına bırakmak, insana bir özgürlük alanı da sunmaktadır. Aksi takdirde Kant'ın *Aydınlanma Nedir?* makalesinde eleştirdiği bizim yerimize düşünenlerin -din adamı, hukukçu ya da doktorun- yerini bu kez bizim adımıza ne yapmamız gerektiğini belirleyen bir ahlak yasası alırdı. Bu nedenle ahlak yasası, bir taraftan bir yasa olması sebebiyle sınır tayin edici rolünü korumakta, diğer taraftan ise biçimsel olması sayesinde içeriğini her ahlaki karar ve davranışta yasanın muhatabı olan insanın belirlemesi için ona bir özgürlük alanı bırakmaktadır. “*Tanrının bile gücü içinde değildir, ahlaksal olarak iyi bir insan yapmak (insanı ahlaksal olarak iyi kılmak): bunu [insan] kendi kendine yapmak zorundadır.*”¹³³⁸

3.3. Özgürlüğün Sınırları

Eleştiri öncesi dönemden itibaren *özgürlük* Kant için önemli kavramlardan biri olmuştur. Hatta Eleştiri Projesi’ni şekillendiren meselenin özgürlük meselesi olduğu, bilgiye çizilen sınırın amaçlarından birinin de özgürlüğe yer açmak olduğu bilinmektedir. Erken dönem metinlerinde Kant özgürlüğü “(...) *diğer yetenekleri sınırsızca kullanma olanağı sağlayan yetenektir, yaşamın en yüksek aşamasıdır, tüm yetkinliklerin temelinde yatan zorunlu bir koşul olma özelliği taşır.*”¹³³⁹ biçiminde tanımlamaktadır. Ancak -Kant’ın sürekli altını çizerek belirttiği gibi- diğer yetenekleri sınırsızca kullanma imkânı tanıyan özgürlüğün kendisi sınırsız değildir. Kant’ın *dünyanın manevi değeri* olarak gördüğü özgürlük kısıtlanmadığında (schränke) dehşet verici bir hal alarak sınırsız bir kargaşaya sebep olabilmektedir.¹³⁴⁰

Özgürlüğü kısıtlayan zorunlu nedenler ise akılda, ahlak yasasında bulunmaktadır: “*Tüm davranışlarında kurala uygunluk egemen olacak şekilde hareket et. O zaman özgürlüğü kısıtlayan şey ne olmalıdır? Bu eğilimlerin peşinden gitmemek olmalıdır.*”¹³⁴¹ Kant’a göre ödevlerin ilkesi, özgürlüğün kullanılışının

¹³³⁸ Kant, **Fragmanlar**, s.35

¹³³⁹ Kant, **Ethica Etik Üzerine Dersler**, s:144

¹³⁴⁰ Kant, a.g.e., s:145 (Bu nedenle “ (...)“*nasıl duvarsız bir oda olmazsa, sınırsız bir hürriyet de olmaz*” C. Morgan’dan aktaran: Necati Öner, **İnsan Hürriyeti**, Ankara, Selçuk Yayınları, 1982, s.:123, Özgürlüğün sınırları için Ayrıca Bkz: Necati Öner, “Hürriyetin Sınırı”, **Felsefe Dünyası**, Sayı: 17, Ankara, 1995)

¹³⁴¹ Kant, **Ethica Etik Üzerine Dersler**, s:145 (Ayrıca Bkz: Kant, **Eğitim Üzerine**, Çev: Ahmet Aydoğan, İstanbul, İz Yayıncılık, 2006, s:83)

insanların asli amaçları ile uyumlu olmasıdır. Hukuk, diğer insanlara karşı davranışlarımız ile ilgili olarak özgürlüğümüzü kısıtlarken, kendimize karşı ödevlerimiz de özgürlüğümüzü kendimiz açısından kısıtlamaktadır. Kendimize karşı ödevlerimiz ise; insanın kendi gözünde onurunu kaybetmemesi ve davranışlarının insanlıkla uyum içinde olmasından ileri gelen bir öz saygıya layık olmaktır.

Kant'ın erken dönem metinlerinde yer alan ahlak ile ilgili temellendirmelerinde; sıklıkla din ve Tanrı'dan bahsettiği ve henüz netlik kazanmasa da çizdiği sınırları geleneksel inanışlarla uyumlu bir biçimde çizdiği görülmektedir. Kant'a göre kendimize karşı ödevlerin ihlâli, ahlak yasasının çizdiği sınırın ihlâlidir ki intihar bu türden bir ihlâldir. Kant hayatın bize emanet edildiğini ve kutsal olduğunu düşünmektedir. Bu nedenle; *“Tanrı intiharı iğrenç olduğu ve insanın manevi onurunu hayvan düzeyine indirdiği için yasaklamıştır.”*¹³⁴² Ahlak yasasının özgürlüğe çizdiği sınırların ihlal edildiği tüm durumlarda özgürlüğün asıl amacı olan *“özgürlük aracılığıyla ahlaksal yetkinliğe ulaşma”*¹³⁴³ amacı ortadan kalkmaktadır. Bu nedenle özgürlüğün kullanımında söz konusu sınırlara riayet edilmesi ve özgürlüğü ahlaksal olgunlaşmanın imkânı olarak görmek gerekmektedir. O halde; *“Her bireyin özgürlüğü, bu özgürlüğün genel bir yasaya göre herkesin özgürlüğü ile birlikte var olması koşuluyla sınırlıdır (Alm.:einzuschränken).”*¹³⁴⁴

Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*'nin amacının; pratik aklın olanak, kapsam ve sınırlarının (grezen) belirleyerek, teorik ve pratik açıdan felsefenin bir bilim olarak sağlam temelini atmak olduğunu ifade etmektedir.¹³⁴⁵ Kant'a göre akıl bilgisi, apriori bilgidir¹³⁴⁶ ve doğrudan doğruya kavranan bir zorunlulukla temellendirilir.¹³⁴⁷ Pratik aklın dayandığı ilkeler de a prioridirler bu nedenle Eleştiri'nin konusudurlar. Kant *Saf Aklın Eleştirisi*'nde zaman içinde meydana gelmiş bir olayın fenomenal dünyanın nedenselliği tarafından belirlendiğini dolayısıyla bu alanda özgürlüğün söz konusu olmadığını belirtir. Bir ahlaki kararın verilmesi süreci de zaman içerisinde meydana gelir ancak bu onu nedenselliğin zorunluluğuna tabi kılmaz. Çünkü ahlaki

¹³⁴² Kant, *Ethica Etik Üzerine Dersler*, s:181

¹³⁴³ Kant, a.g.e., s:286

¹³⁴⁴ Kant, *Salt Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, s:118

¹³⁴⁵ Kant, *PAE*, s:9, (15.par.) ve s:12, (22-23.par.)

¹³⁴⁶ Kant, a.g.e.,s:13 (24.par.)

¹³⁴⁷ Kant, a.g.e.,s:14 (27.par.)

karar veren bir kişinin hangi nedenlerle iyi ilkeleri, bir başkasının ise kötü ilkeleri benimsemeyi tercih ettiğini tam olarak bilmek mümkün değildir. Bu durum Birinci Kritik’te, insan için anlaşılabilir olarak kalacak olan konular arasındadır, bir başka deyişle bilgi sınırlarının dışındadır. “Anlaşılabilir bir durumdur bu, çünkü böyle bir cevap, insan özgürlüğünün teorik bir tanımını yapabilmemizi gerektirir. Bu da tam da Eleştirel Felsefe’nin bize imkânsız olduğunu gösterdiği şeydir.”¹³⁴⁸

Freud, Batlamyus’un yer merkezli evren kuramının yerine geçen güneş merkezli evren kuramı olan Kopernik Devrimi ile ilk büyük kozmik incinmeyi yaşadığımızı savunur.¹³⁴⁹ Evrende merkezi bir konum atfedilen dünya ve insan tasavvurundan, evrendeki sıradan bir gezegene dönüşen dünya ve sıradan bir varlığa dönüşen insan tasavvuruna geçiş, söz konusu incinmenin sebebidir. Felsefede ise Kant’ın yaptığını iddia ettiği Kopernik Devrimi, nesneyi öznenin bir tasarımı olarak konumlandırma fikrine dayanmaktadır. Bu yeni özne ve nesne anlayışı ile insan gerçekliğin mutlak değil sadece kendi yetileri aracılığıyla kurulan bir tasarım olduğunu idrak etmiştir. Bu nedenle Kant’ın Kopernik Devrimi’nin de ikinci büyük incinmeyi yarattığı düşünülebilir. Ancak asıl incinmeyi yaratanın Kant’ın Pratik Aklın Eleştirisi’nde gerçekleştirdiği paradigma değişimidir. Ahlak ile Tanrı ilişkisinin yeniden tesis edildiği bu metinde; özgürlük, ahlaki seçimlerin ve dolayısıyla iyinin ortaya çıkmasının bir koşuluna dönüşürken, Tanrı bu dizgede iyi ile ilişkisi bağlamında yerini almaktadır. Ahlak alanı, Tanrı ile ilişki bağlamında kurulmamakta, tam tersine özgür bir fail olarak insanın ahlaki seçimleri ile fiili kıldığı iyi ile ilişkisi bağlamında bu dizgede yerini almaktadır.

Kant Pratik Aklın Eleştirisi’nde aklın pratik kullanımının eleştirisini yaparak, - teorik akılda olduğu gibi- pratik aklın kendi yapısını ve işleyişini bilmezlikten kaynaklanan sınırlarını¹³⁵⁰ aşp aşmadığını belirlemeyi amaçlamaktadır. Akıl pratik

¹³⁴⁸ Richard J. Bernstein, **Radikal Kötülük - Bir Felsefi Doğrulama**, s:38

¹³⁴⁹ Sigmund Freud, **A General Introduction to Psychoanalysis**, s:243

¹³⁵⁰ Kant, **Pratik Aklın Eleştirisi**, Çev: Ioanna Kuçuradi, Ülker Gökberk, Füsun Akatlı, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, s:3 (3.par.) ve Kant, **Pratik Usun Eleştirisi**, Çev: İsmet Zeki Eyüboğlu, Say Yayınları, Ankara, 2016, 9.Baskı, s:23

Metnin her iki çevirisinde de Türkçe’ye “sınır” olarak tercüme edilen kelime: **Anmaßung**’dır. **Anmaßung**’un etimolojik kökeni ve Almanca’daki anlamları konumuz açısından önemli ipuçları barındırdığından aşağıdaki ek bilgi gerekli görülmüştür.

olduğunda; “(...) gerek kendi gerçekliğini, gerek kavramlarının gerçekliğini yapıp etme ile kanıtlar (...)”¹³⁵¹ Bu nedenle aklın pratik işleyişinin ilkelerini ve sınırlarını anlamak için isteme ve eyleme ile ilgili yapıp etmelere bakmak gerekir. Özgürlüğün olanağının koşulu anlamına gelen *transsendental özgürlük* de pratik akıl yetisi ile anlam kazanmaktadır. Üstelik söz konusu özgürlük, teorik aklın sınırları dâhilinde “(...) nedensellik kavramını kullanırken, nedensel bağlantılar dizisinde koşulsuz olanı düşünmek istediğinde kaçınılmazcasına düştüğü antinomiden kendini kurtarmak için gereksediği mutlak anlamdaki özgürlüktür.”¹³⁵²

Özgürlüğün teorik aklın sınırları içerisinde *bilinemeyen* ancak *düşünülebilen* bir kavram olarak konumlandırılması dogmatizmden kaçarken skeptisizmin uçurumuna düşmekten kurtarmak için konulan bir *kilit taşı*¹³⁵³ görevini görmektedir. Çünkü ahlak yasası aracılığıyla kendisini ortaya koyan özgürlük, teorik aklın sınırlarının dışında kalan diğer iki ide olan *Tanrı* ve *ölümsüzlük* idelerinin olanaklılığını da mümkün kılmaktadır. Ancak -özgürlük idesinden farklı olarak- *Tanrı* ve *ölümsüzlük* idelerinin olanaklılığını dahi *bildiğimizi* iddia etmek mümkün değildir. Çünkü bu ideler saf aklımızın pratik kullanımının koşulları olarak, istemenin a priori nesnesi olan *en üstün iyiye* uygulanmasını mümkün kılarlar. Özgürlük ise teorik aklın sınırları içerisinde kavranamasa bile imkânını ahlak yasası aracılığıyla bildiğimiz tek idedir, “(...) çünkü özgürlük ahlak yasasının koşuludur (...)”¹³⁵⁴

“Anmaßung: Belirli bir alanın ölçüm sonucu ortaya çıkan büyüklüğü (...), haklı-meşru davranış, (...) mekânda, zamanda, ağırlıkta, güçte, yapma biçiminde ve tutumunda sınırlandırılmış (abgegrenzte) yayılım. (...)” Bkz: <https://www.dwds.de/wb/Anma%C3%9Fung> (05.10.2019)

Bu açıklamadan hareketle, sınırın ölçüm-ölçüt (kriter) ile ilişkisi, davranışın meşru zemininin ölçütler (kriter) aracılığıyla yapılan ölçüm sonucu belirleniyor olması, zaman ve mekanda olduğu kadar eyleme biçimindeki alanın sınırlarını belirleme çağrışımları, Kant’ın bilgi ve ahlak anlayışı açısından önemlidir. Çünkü geleneksel felsefenin krizi Kant’a göre, kriterlerin belirsizliğinden kaynaklanmaktadır. Kriterlerin yeniden belirlenmesi sayesinde geleneksel metafiziğin yarattığı krizin aşıldığı iddia edilmektedir. Kant, aklın teorik ve pratik kullanımının çözülmesi sayesinde elde ettiği yeni kriterler ile aklın teorik ve pratik kullanımının kullanım alanını, yetki ve yayılımını belirlemeyi (determine-terminus-sınır) amaçlamıştır. Yetilerin yapısı, neleri yapabileceğinin (meşru haklarının) sınırlarını belirlerken aynı zamanda yapamayacaklarının (yetkisi dışında kalan alanların) da belirlenmesi anlamına gelmektedir. Bu anlamda yetkinin sınırları, bir yönüyle yapabilecekleri belirlerken diğer yönüyle yapılamayacakları belirleyen iki yönlü bir yapıya sahiptir. Almanca’da yetki, hak, ölçüm ve sınır arasındaki ilişkileri görmek açısından **Anmaßung** kavramının etimolojisi zengin çağrışımlar sunmaktadır.

¹³⁵¹ Kant, **PAE** s:3, (3.par.)

¹³⁵² Kant, a.g.e.,s:3, (4.par.), Ayrıca Bkz: Kant, **CPR**; A447/B475

¹³⁵³ Kant, **PAE**, s:4, (4.par.)

¹³⁵⁴ Kant, a.g.e., s:4, (5.par.)

Özgürlüğün olanağını ahlak yasasından hareketle ortaya koyan Kant, vicdanın varlığını da bir ahlak alanının kanıtı olarak görmektedir. Zira mekanik nedenselliğin hüküm sürdüğü bir dünyada –özgür ahlaki seçimler yapamıyor olacağımızdan- vicdanın varlığı anlamsızlaşacaktır. Vicdan, özgürlüğün ahlak yasasına uygun kullanımını denetleyen bir iç mahkeme olarak çalışmaktadır.¹³⁵⁵ Aklın teorik kullanımında kriter deneyim iken, aklın pratik kullanımındaki “(...) ölçüt ise akıl, özellikle aklın vicdan şeklinde ortaya çıkışıdır (...)”¹³⁵⁶

Özgürlük, Tanrı ve ölümsüzlük idelerinin teorik olarak bilinemese de pratik olarak olanaklılığının kabul edilmesinin nedeni bu idelerin düşünülmesinin hiçbir çelişki yaratmamasıdır. Pratik Aklın Eleştirisi’nde incelemeye tabi tutulan konu, teorik aklın sınırları dâhilinde öznel kalan ancak pratik aklın sınırlarında nesnel hale gelen bir kabulün temelini anlamaktır. Saf Aklın idelerinin aklın teorik kullanımında sorun yaratan kullanımının, aklın pratik kullanımında farklı bir işlev kazanması, aklın tümlüğe ulaşmaya dair isteğinin bir uzantısı değil, aklın kaçınılmaz bir biçimde ortaya koyduğu yasayı kabulün gereğidir. Bu gereklilik, aklın pratik kullanımının aksine, aklın teorik kullanımında bir genişlemeye yol açmamakta dolayısıyla bir çelişki yaratmamaktadır. Kant’a göre “(...)iki tür nedensellikten bahsedilebilir: doğaya göre ya da özgürlükten dolayı”¹³⁵⁷ Bu iki nedenselliğin insan için aynı anda geçerli olmamasının bir çelişki yaratmayacağını Kant şöyle ifade eder:

“Özgürlük olarak nedensellik ile doğa mekanizmi olarak nedenselliğin, ilkinin ahlâk yasası, ikincisinin de doğa yasası aracılığıyla birleştirilmesi, hem de bir ve aynı öznedede, yani insanda birleştirilmesi; insan, ilkiyle ilişkisi bakımından saf bilinçte kendi başına varlık olarak, öbürüyle ilişkisinde de deneysel bilinçte görünüş olarak tasarımılanmadığı sürece olanaksızdır. Bu yapılmayınca, akıl kendi kendiyile çelişmekten kaçınamaz.”¹³⁵⁸

Kant’ın önemle altını çizdiği nokta, insanın bir yönüyle fenomenal alana ait ve dolayısıyla doğadaki nedenselliğe tabi bir varlık iken, diğer yönüyle kendi başına

“(....) özgürlük ahlak yasasının **ratio essendi**’sidir, ama ahlak yasası da özgürlüğün **ratio cognoscendi**’sidir. Ahlak yasası daha önce aklımızda açıklıkla düşünülmüş olmasaydı, özgürlük gibi bir şeyi (kendi içinde çelişme taşımasa bile) kabul etmekte hiçbir zaman kendimizi haklı göremezdik. Ama özgürlük de olmasaydı, içimizde ahlak yasası ile hiç karşılaşmazdık.” Kant, **PAE**, s:4, 1 no’lu dipnot.

¹³⁵⁵ Kant, a.g.e., s:107 (175.-176.par.)

¹³⁵⁶ Takiyettin Mengüşoğlu, **Kant ve Scheler’de İnsan Problemi**, 3.bs., Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2014, s:50

¹³⁵⁷ Kant, **CPR**, A532,B560

¹³⁵⁸ Kant, **PAE**, s:6, (1 no’lu dipnot.)

varlık olarak ahlak yasası aracılığıyla özgürlükten kaynaklanan nedenselliğe tabi olan noumenal bir varlık olduğudur. Kant'ın *Yargı Yetisi'nin Eleştirisi*'nde 'büyük uçurum'¹³⁵⁹ dediği işte budur. Bu bağlamda düşünüldüğünde; Kant felsefesi "uçuruma temel atmak"¹³⁶⁰ biçiminde okunabileceği gibi, insanın fenomenal ve noumenal yanı arasındaki bu büyük uçuruma köprü kurma çabası olarak da okunabilir.¹³⁶¹ Çünkü aslında fenomenal dünya ile noumenal dünya arasında beliren uçurum "(...) yalnızca kapatılmak için mevcuttur. (...) Çünkü özgürlük kavramı, kendi yasaları tarafından ortaya konmuş amacı duyular dünyasında gerçekleştirmeyi amaçlar"¹³⁶² Doğa ile özgürlüğe ilişkin olarak -birbirinden farklı işleyen- iki farklı nedensellik, dolayısıyla iki farklı yasa koyma söz konusudur. Bu iki yasa koyma biçiminin uygulandığı duyulur dünya ve düşünülür dünya olmak üzere "(...) iki bölge (domain) vardır. Fakat yalnızca tek bir alan (terrain), deneyim alanı vardır."¹³⁶³

Aklın teorik ve pratik kullanımları arasında yapılan ayrım, görünüş-kendinde şey ayrımı ile anlam kazanmakta, bu ayrımlar gözetilmediğinde ise çelişki kaçınılmaz olmaktadır. O halde görünüş ile kendinde şey arasına da yapılan ayrım ahlak alanında özgür bir varlık olarak ahlaki kararlar alabilmenin zemininde yatmaktadır. Kant'a göre "Özgürlük kavramı: kendi kendinin yaratıcısı olmak"¹³⁶⁴ anlamına gelmektedir ancak özgürlük, "(...) onsuz edilemeyecek, ama aynı zamanda kavranamayacak bir kavram (...)"dır.¹³⁶⁵ Bu nedenle özgürlük gerek teorik alan için gerekse pratik alan için bir kriz yaratmaktadır. Kant, özgürlükten vazgeçmeden onu dizge içerisindeki yerine yerleştirmek amacıyla bir ayrıma giderek bu krizi aşmaya

¹³⁵⁹ Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, Çev., Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınevi, 2006, s:23

¹³⁶⁰ Ulus Baker, "Kant'ın Felsefesi Uçuruma Temel Atmaktır", *Hayvan Dergisi*, Cilt:6, Sayı:42, s.64

¹³⁶¹ Bkz: Ebru Pehlivan, "Kant'ta Öznenin Bilme, Eyleme ve İnanma Bakımından Sınırları", *Uluslararası İstanbul Felsefe Kongresi Bildiri Kitabı*, Cilt 3: Özne ve Metafizik, Editor: Mehmet Günenç, , İstanbul, Mantık Derneği Yayınları 2018, (99-111)

¹³⁶² Gilles Deleuze, *Kant'ın Eleştirel Felsefesi*, s:78-79 (Ayrıca Bkz: Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, Giriş bölümü)

¹³⁶³ Gilles Deleuze, a.g.e., s:79

"Boundary; sınır ve ölçü anlamlarının yanı sıra *toprağın (territory) iyi belirlenmiş parçası ve ahlaki yükümlülük* anlamlarına gelmektedir." Bkz: William W. Smith, *A Complete Etymology of the English Language*, s:90, Ernest Klein, *A Comprehensive Etymological Dictionary of the English Language*, s:190, Eric Partridge, *Origins, A Short Etymological Dictionary of Modern English*, s:55)

¹³⁶⁴ Kant, *Fragmanlar*, s:27

¹³⁶⁵ Kant, *PAE*, s:8, (13.par.)

çalışmıştır. Böylece, görünüş – kendinde-şey ve aklın teorik-pratik kullanımları arasında yapılan ayrımla çelişkiye düşmeksizin özgür olduğumuzu *düşünmek* mümkün hale gelmiştir. Özgürlüğün teorik olarak biliniyor olması özgürlüğü ortadan kaldıracığından, teorik alanda sadece *düşünüdür* olarak tanımlanan özgürlük, aklın pratik kullanımı söz konusu olduğunda ahlak yasasının varlık temeli (*ratio essendi*), ahlak yasası ise özgürlüğün bilgi temeli (*ratio cognosendi*) olarak tanımlanmıştır.¹³⁶⁶

İstemeyi belirleyen neden olarak yasanın biçimi tasarımı, belirleyici nedenlerin görünüşler olduğu doğadaki nedensellikten farklı olmak durumundadır. Çünkü istemenin kendisinin görünüş olması demek istemenin duygular ve psikolojik değişimlerden etkilenmesi ve dolayısıyla doğa yasasına tabi olması demektir. Bu durum ise ahlakın koşulu olan özgürlüğün yitmesi anlamına gelecektir. Ahlak, ancak özgür bir istemenin muhafaza edilmesi sayesinde mümkün olabilmektedir. “*Demek ki, maksimin surf yasa koyucu biçimi bir isteme için yasa görevini görebiliyorsa ancak, o isteme özgür bir istemedir.*”¹³⁶⁷ Bu durumda istemenin belirlenme nedenini oluşturan tek etken yasanın biçimidir. Ancak bir yanı ile fenomenal alana ait olan insanın, etkileri fenomenal alanda ortaya çıkan ahlaki kararlar alan özgür bir varlık oluşu nasıl ilişkilendirilebilir? Kant’ın fenomenal ve noumenal olan arasına çizdiği bu keskin sınır, bu iki alanın bir ve aynı varlıktaki birleşimini nasıl açıklayabilir? Özgür istemeden kaynaklanan eyleminin sonuçları, doğa yasalarının zorunluluğunun işlediği fenomenal alanda sorun yaratmadan nasıl gerçekleşebilir? Kant özgürlük ve ödev anlayışı ile aynı zamanda bu soruları cevaplamaya çalışmaktadır.

“Böylece özgürlük ile koşulsuz pratik yasa, karşılıklı olarak birbirlerine götürürler. (...) Sorduğum şudur: koşulsuz pratik olanla ilgili bilgimiz nereden başlar? Özgürlükten mi, yoksa pratik yasadan mı ?”¹³⁶⁸

Koşulsuz pratik olana ilişkin bilgimiz, Kant’a göre özgürlükten başlayamaz, çünkü özgürlüğün doğrudan bilincine varılamadığı gibi onu deneyden çıkarmak da mümkün değildir. O halde başka hiçbir başka kaynağa ihtiyaç duymaksızın doğrudan doğruya bilincine vardığımız ahlak yasası, bizi özgürlük kavramına götürmektedir. Aklın buyurduğu yasaları deneysel olan tüm unsurlardan arındırdığımızda karşımıza

¹³⁶⁶ Kant, **PAE**, s:4, 1 no’lu dipnot.

¹³⁶⁷ Kant, a.g.e.,s:33 (51-52.par.)

¹³⁶⁸ Kant, a.g.e.,s:33 (52.par)

ahlak yasası çıkmaktadır. Öyle ki “*Nasıl saf teorik ilkelerden bir saf anlama yetisi bilinci çıkıyorsa, saf pratik yasalardan da bir saf isteme kavramı çıkar.*”¹³⁶⁹ Özgürlük kavramını bize keşfettiren ahlak yasası olduğundan, pratik olan ile ilgili bilgimizin özgürlükten değil ahlak yasasından başladığını söylemek mümkündür. Özgürlüğün yasadan hareketle tanımlanmasını da yine bir Kant’çı tersine çevirme – bir tür *paralax*¹³⁷⁰ - olarak okumak mümkündür.

Teorik alanda meşru bilginin sınırları dışına atılan özgürlük kavramından, antinomiye düşmeksizin bahsedebilme imkânını veren unsur, aklın pratik kullanımında ahlak yasası sayesinde özgürlüğün farkına varmasıdır. Zira teorik aklın sınırları dâhilinde özgür bir fail olduğumuzun bilgisine ulaşmak mümkün değildir. Dolayısıyla teorik alanın sınırları dışında kalan özgürlük, pratik alanda kendisini bizim için vazgeçilmez kılan bir yer bulabilmiştir. Öyle ki bu sayede her ahlaki durumda “(...) *ahlak yasası olmasaydı bilinemeyecek olan özgürlüğün bulunduğunu* (...)”¹³⁷¹ idrâk etmek mümkün olmaktadır. Dolayısıyla ahlak yasasının bilgisi, bizim için -teorik olarak- bilinemez olan özgürlüğü keşfetmemizi sağlamıştır.¹³⁷² Özgürlük, ahlak yasası aracılığıyla keşfedildiğinde fark edilir ki özgürlük olmasaydı ahlak yasası da olamazdı. Bu nedenle ahlak yasasının muhatabı olan bir varlık olmamız özgür bir varlık olmamızı zorunlu hale getirmektedir. Aksini ise çelişkiye düşmeden düşünmek mümkün değildir.

Kant özgürlüğü; negatif ve pozitif olmak üzere ikiye ayırmaktadır. “(...) *Seçme özgürlüğü, duyuusal dürtülerce belirlenmemedir, bu özgürlüğün negatif tanımıdır. Salt aklın kendisinin pratik [olarak belirleyici] olması ise özgürlüğün pozitif tanımıdır.*”¹³⁷³ Negatif özgürlük Kant’ın, insanın özgür olup olmadığını doğa yasalarından yola çıkarak anlamamanın mümkün olmadığını ifade etmek için de

¹³⁶⁹ Kant, a.g.e.,s:34, (53.par.)

¹³⁷⁰ Paralaks: “Yunanca ‘ötesi’ anlamına gelen ‘para’ öneki ile ‘öteki/başka’ anlamındaki ‘allos’tan türeme, değiştirmek anlamına gelen allassein sözcüğünün birleşmesiyle oluşan sözcük. Özellikle gözbilim ve fotoğrafçılıkta kullanan ‘paralaks’ terimi, temelde, gözlemcinin yerinin değişmesine bağlı olarak bir nesnenin gözlenen doğrultusunda oluşan değişimdir.” Kojin Karatani, **Transkritik-Kant ve Marx Üzerine**, s:25 (dipnot)

¹³⁷¹ Kant, **PAE**, s:35, (54.par.)

¹³⁷² Ahlak yasasının bir çıkarımının verilemeyeceği, nesnel ve evrensel geçerliliğinin temellendirilemeyeceği, ahlak yasasının sadece aklın bir olgusu olduğuna ilişkin yorum için Bkz: John Rawls, **Kant’ın Ahlak Felsefesinin İzlekleri**, s: 262

¹³⁷³ Kant, **The Metaphysics of Morals**, s.13

kullandığı bir kavramdır. Diğer bir deyişle Saf Aklın Eleştirisi'nde gösterdiği gibi teorik aklın sınırları dâhilinde özgür olup olmadığımızın bilgisine varmanın mümkün olmaması özgürlüğün negatif tanımıdır.¹³⁷⁴ Negatif özgürlük, “(...) *saf teorik aklın ilkeleri ve sınırlamalarıyla (einschränkungen) tam olarak bağdaşabilir görmeyi, bütün karşı çıkışlara rağmen başarmıştır; yine de böyle nesneler üzerine belirli ve genişletici bir şey bilmemizi sağlamamış, hatta bu yolu büsbütün kapatmıştır.*”¹³⁷⁵

Diğer taraftan ahlak yasası sayesinde farkına varılan –istememesini kendisi belirleyen- özerk bir varlık olma bilinci ise *pozitif özgürlük* tanımını vermektedir. Böylece dolayısızca farkına vardığımız ahlak yasası sayesinde özgür bir varlık olduğumuzun ve istememizi ahlak yasasına tabi kılmak ya da kılmamakta özgür olduğumuzu bilincine varmak mümkün olmaktadır. Ahlaki tecrübe, insanın kendi istemini kendisi belirleyen, özerk bir varlık olduğunu ve dolayısıyla doğa yasalarına tabi olmayan yönünü keşfettiği bir süreçtir. Saf pratik aklın amaçlar içerisinden özgürce seçim yapabilmesi de pozitif özgürlüktür. İnsan, özgürlüğünü yalnızca dürtü ve eğilimlerine karşı koymak için değil, aynı zamanda amaç ve araçları seçmek için özgürlüğünü kullanan akıl sahibi bir varlıktır. “(...) *erek ve araçlarımızın ikisini birden düzenleyen bir ilkeye, akıl sahibi ve rasyonel varlıklar olarak bize uygun bir özerklik ilkesine sahip olmamız açısından özgürüz.*”¹³⁷⁶

Saf pratik aklın özerkliği, “*özgürlüğün özerkliğinden başka bir şey ifade etmez*”¹³⁷⁷ diğer bir deyişle saf pratik aklın özerkliği; saf aklın deneyden bağımsız olarak kendi kendine yasa koyabilmesidir. İçerikli bir buyurtu, deneysel olacağından hiçbir zaman pratik yasa olamaz. Çünkü buyurtu içerikli dolayısıyla deneysel olduğunda -eğilimler istemeyi yönlendireceğinden- istemenin tamamen özgür bir biçimde kendi kendine yasa koyması mümkün olmayacaktır. Bu nedenle saf istemenin yasası, bir yasanın olanaklılığının biçimsel koşullarından müteşekkil olmalıdır. İsteme; içerikli olduğunda ise deneye tabi, öznel ve dolayısıyla akıl sahibi varlıklar için koşullu bir genel geçerlik sağlayacak ve ben sevgisi ile mutlu olma kaygısı ile şekillenecektir. Bu özellikler ise Kant’a göre genellik ve zorunluluk

¹³⁷⁴ Kant, **CPR**, A532, B560, Kant, **PAE**, s:34, (53.par.)

¹³⁷⁵ Kant, **PAE**, s:49, (73.par.), Kant, **The Metaphysics of Morals**, s:13

¹³⁷⁶ John Rawls, **Kant’ın Ahlak Felsefesinin İzlekleri**, s:247

¹³⁷⁷ Kant, **PAE**, s:38 (59.par.)

özelliklerini sağlayamayacağından yasa içerikten yoksun –tamamen biçimsel- olmalıdır.

Özgürlüğün negatif tanımı, bilginin ideler alanına kadar genişlemesini sınırlandırarak (einschränkungen)¹³⁷⁸ özgürlüğü teorik bilginin konusu olmaktan alıkoymaktadır. Diğer taraftan, ahlak yasası, bu yolu açmasa da teorik aklın sınırları dâhilinde açıklanamayacak olan düşünülür dünyanın farkına varmamızı sağlayarak kendisi sayesinde özgürlüğün bilincine varmamızı mümkün kılmaktadır. Ancak bu, teorik aklın etkinliği sayesinde görüsel olanın kavramsal olanla ilişkilendirilmesi ile elde edilen teorik bilgi türünden bir bilgi değildir. Ahlak yasası bir ide olarak işlev görür ve öyle ki bu ide doğada en yüksek iyiyi gerçekleştirebilecek niteliktedir.

*“(...) böylece de ahlak yasası istememizi, duyular dünyasına bir akıl sahibi varlıklar bütünü biçimini vermeye belirler. Kişinin kendi kendine yönelteceği en küçük dikkat, bu idenin gerçekten istememizin belirlenmesi için bir model oluşturduğunu doğrular”*¹³⁷⁹

Aklın pratik kullanımında başvurduğu maksimin doğa yasası gibi bir yasa olması durumunda ahlakın koşulu olan özgürlük imkânı ortadan kalkacağından, ahlak yasası doğa yasasından farklı bir nedenselliğe sahip olmak durumundadır. Doğadaki nedenselliğin özgürlük alanında işlemesi ahlakın zeminini ortadan kaldırmaktadır ancak biz özgürlükten dolayı farkına vardığımız nedensellik sayesinde *“(...) sanki bizim istememizle aynı zamanda bir doğa düzeni ortaya çıkacakmış gibi (...)”*¹³⁸⁰ düşünmek ve eylemek durumunda olduğumuzun bilincindeyizdir. Bu durumu, bütün maksimlerin kaynağı olan ahlak yasasının bilinci sağlamaktadır. *“(...) Öyleyse bu yasa, deneysel olarak verilmemiş, ama yine de özgürlük aracılığıyla olanaklı, dolayısıyla duyularüstü bir doğanın idesi olmalıdır.”*¹³⁸¹ İnsanın ahlaki bir varlık olarak doğasını idrak etmemizi sağlayan ahlak yasasına istememizin nesnesi olarak baktığımız için ona pratik açıdan bir nesnel geçerlilik veririz.

Kant istemenin bağımlı olduğu ve istemeye bağımlı bir doğanın yasaları arasındaki sınıra dikkat çekmektedir. *“(...) birincisinde nesnelerin, istemeyi*

¹³⁷⁸ Kant, a.g.e.,s:49 (73.par)

¹³⁷⁹ Kant, a.g.e.,s:50 (75.par)

¹³⁸⁰ Kant, a.g.e., s:50 (76.par)

¹³⁸¹ Kant, a.g.e., s:50 (76.par)

belirleyen tasarımların nedeni olması gerekir, ikincisinde ise isteme nesnelerinin nedeni olmalıdır."¹³⁸² Bu sınır, şu iki alanı birbirinden ayırmaktadır: saf teorik aklın, nesneleri a priori bilen yönü ile saf pratik aklın istemeyi doğrudan doğruya belirleyen bir neden olan yönü. İlkinde insan bir doğa varlığı olarak doğadaki nedenselliğe tabi iken, ikincisinde insan bir ahlaki varlık olarak yaptığı seçimlerle istemesini nesnelerinin nedeni kılabilmektedir. Bu, bizi şu soruyu sormaya götürmektedir: Özgür istememiz tarafından belirlenen bir davranış, doğa yasalarının nedenselliğinin işlediği bir evrende bu zorunlulukla birlikte nasıl işleyebilir?

Kant bu sorunun cevabını, aklın teorik ve pratik kullanımı arasına ve bu alanların kendi içlerindeki kullanımlarına çizilen sınıra borçlu olduğumuzu düşünmektedir. Bu sınır sayesinde aklın teorik kullanımın, olanaklı deneyimin ötesinde bir kullanıma izin vermemek üzere sınırlandırılması mümkün olmakta böylece aklın pratik kullanımına yer açılmaktadır. Aklın pratik kullanımında ise, arzulama yetisinin nesnelerinin nasıl olanaklı olduğu sorusu bu alanın sınırları dışında tutulmakta, aklın teorik kullanımına bırakılmaktadır. Pratik Aklın Eleştirisi'nin cevaplamaya çalıştığı sorular; saf pratik yasalar ile ilgilidir ve yasaların temelinde *özgürlük* bulunmaktadır. Çünkü "*(...) bu yasalar ancak istemenin özgürlüğüyle ilgilerinde olanaklıdır, istemenin özgürlüğü varsayıldığında ise, zorunludurlar.*"¹³⁸³ Tersî düşünöldüğünde ise -pratik postullalar olarak- bu yasaların varlığından özgürlük zorunlu olarak çıkarsanmaktadır. Bu durumda ise ahlak yasalarının bilinci ve özgürlüğün bilincinin bir ve aynı anlama gelmektedir ancak bunun nasıl olanaklı olduğu açıklanamamaktadır. Teorik aklın sınırları dâhilide de bilinemez ilan edilerek sınır dışı edilen özgürlüğün pratik aklın kullanımında kendisine yer bulması mümkün olmuş ve böylece ahlak yasasının neyi içerdığı, nasıl a priori olduğu ve diğer pratik ilkelerden nerede ayrıldığı gösterilmiştir.

Ahlak yasası ve özgürlük birbiri için *ratio essendi* ve *ratio cognoscendi* durumunda olsalar da ahlak yasasının gerçekliği teorik olarak ya da deneyimden yola çıkarak kanıtlanamaz. Ancak teorik kanıtlamaya imkân vermeyen ahlak ilkesi, bir

¹³⁸² Kant, a.g.e., s:51 (77.par) (Buna ek olarak isteme, nesnelerinin nedenini ancak saf akılda bulduğu için bu yetiye *saf pratik akıl* da denilebilir.)

¹³⁸³ Kant, a.g.e., s:52 (79.par)

yetinin türetiminde ilke görevi görmektedir bu nedenle de teorik akıl tarafından olanaklı sayılmak durumundadır. “*Bu yeti özgürlük yetisidir (...)*”¹³⁸⁴ Ahlak yasası, özgürlüğün sadece imkânını değil, aynı zamanda akıl sahibi varlıklar için gerçekliğini de kanıtlamaktadır. Nedenselliğin; doğaya göre ve özgürlükten dolayı¹³⁸⁵ biçimindeki ayırımından hareketle; özgürlükten dolayı olan nedenselliğin; “*duyulur üstü bir doğanın olanağının yasası*”¹³⁸⁶ olarak tanımlanması mümkün olmaktadır. Böylece ahlak yasası, “*(...) teorik felsefenin belirlemeden bırakmak zorunda kaldığı şeyi, yani kavramı teorik felsefede yalnızca negatif olan bir nedenselliğin yasasını belirler ve bu kavrama ilk defa nesnel gerçeklik sağlar.*”¹³⁸⁷

Ahlak yasası, negatif olarak tanımlanabilecek olan nedenselliğe, aklın istemeyi doğrudan doğruya belirlemesi sayesinde pozitif bir belirleme getirerek kendi gerçekliğini kanıtlamaktadır. Aklın teorik kullanımında sınır tanımayan doğasına pratik kullanımda gerçeklik kazandırılarak aşkın kullanım için kullanıma dönüştürülür, “*(...) yani deney alanında aklın ideler aracılığıyla etkide bulunan bir neden olmasını sağlar.*”¹³⁸⁸ Özgürlüğü bir gereksinme değil, saf teorik aklın analitik bir ilkesi olarak tanımlayan Kant’a göre, doğa alanı koşullu olan nedenselliğin alanı olduğundan bu alanda özgürlüğün bilgisinden değil ancak düşüncesinden bahsedilebilir. Anlama yetisine sahip bir varlık olarak insanın eylemleri ve bunların etkileri doğa alanında ortaya çıksa da eylemin nedeni olan istemeyi mümkün kılan özgürlük ve istemeyi belirleyen ahlak yasasını –bilmek değil ancak- çelişkiye düşmeksizin düşünmenin mümkün olduğu Saf Aklın Eleştirisi’nde savunulmuştur. Bu savunma, özgürlük aracılığıyla ortaya çıkan nedenselliğin nesnesinin ne olduğunu bilmemize imkân sağlamasa da büyük bir engeli ortadan kaldırmaktadır. Çünkü böylelikle hem fenomenal alandaki nedensellik yasası korunmuş, hem de teorik alanda; aklın koşulsuz olana yönelme ihtiyacını karşılamak üzere noumenal olana yer açılarak, özgürlük kavramına -nesnel ve pratik- bir gerçeklik sağlanmıştır.

¹³⁸⁴ Kant, a.g.e., s:54 (82.par)

¹³⁸⁵ Kant, CPR, A532, B560

¹³⁸⁶ Kant, PAE, s:54 (82.par)

¹³⁸⁷ Kant, a.g.e.,s:54 (82.par)

¹³⁸⁸ Kant, a.g.e.,s:54 (83.par)

Agamben'in ifadesiyle özgürlük, “(...) tüm ölçülerin işlemlerini sağlayan ölçülemezdir.”¹³⁸⁹

Kant, eylemde bulunan bir varlık olarak insanın ahlaki varlığının koşulu olan özgürlük kavramının düşüncesinin bilgiye dönüştürülemeyeceğini belirtmektedir. “Ama akıl kendine, saf aklın nasıl pratik olabileceğini açıklamaya kalkışsaydı —ki bu, özgürlüğün nasıl olanaklı olduğunu açıklama ödeviyle tamamen aynı şeydir—, işte o zaman bütün sınırlarını (grenze) aşmış olurdu”¹³⁹⁰ Teorik alandaki bu zorunlu cehalet nedeniyle boşalan yeri ise saf pratik akıl, özgürlük aracılığıyla nedensellik yasası olan ahlak yasası ile doldurmaktadır. Teorik alanda bir genişlemeye izin vermediği gibi bir daralmaya yol açan bu sınırlandırma, doğadaki nedensellik ilkesinin kullanımını fenomenal alanın sınırları dâhilinde tutarak pratik alanda bir genişlemeyi mümkün kılmaktadır.

Kant’a göre teorik akıl da pratik akıl da saf akıl olmaları sebebiyle aynı türden bir bilme yetisine dayanmaktadır. Farkın nedenlerini göstermek üzere teorik ve pratik aklı karşılaştıran Kant, teorik aklın gözü ile başlayarak kavramlara ve son olarak ilkelere doğru bir işleyişi söz konusu olduğunu belirtir. Ancak teorik akıl nesnelere bilmek üzere yönelirken, pratik akıl nesneleri *gerçek kılmak* üzere yönelmektedir. Pratik akıl, belirlenme nedeninin akılda bulunmasından dolayı nedensellik olan istemeye yönelir ve “(...) dolayısıyla da aklın işi görünün bir nesnesini değil (...) pratik olarak yalnızca görünün bir yasasını sağlamaktır.”¹³⁹¹ Bu nedenle aklın pratik işleyişinin dayandığı a priori pratik ilkelerin olanağının analizi ile söz konusu işleyiş çözümlenmektedir. İyinin ve kötünün ahlak yasasından önce konumlandırıldığı tüm ahlak anlayışlarının eleştirisini yapan Kant’a göre izlenmesi gereken yol; ilke olan ahlak yasasından iyi-kötü kavramlarını ve son olarak da onların duyusalılık ile olan ilişkilerini incelemektir.

Pratik akıl, görüden değil ilkeden hareket ettiğinden saf pratik aklın analitiğinde izlenmesi gereken yol, akıl çıkarımlarına benzetmek durumundadır.

¹³⁸⁹ Giorgio Agamben’den aktaran; Selim Karlıtekin, “Aklın Sonluluğu: Kant Etiği ve Talihli Basitliğin Restorasyonu”, s:219

¹³⁹⁰ Kant, **AMT**, s:78, Ayrıca Bkz: **PAE**, s:55 (84.par)

¹³⁹¹ Kant, **PAE**, s:98 (160.par.)

Büyük önerme olan ahlak ilkesinin altına küçük önerme olarak yerleştirilen iyi-kötü eylemlerinin ahlak ilkesi ile ilişkisinden istemenin öznel belirlenmesi sonucunun çıkması biçimindedir. Pratik aklın işleyişinde ahlak yasasının idrakine varılması için teorik aklın alanı olan bilimde olduğu gibi bir bilimsel araştırmaya gerek yoktur. Kant’a göre pratik aklın ilkesi olan ahlak yasası, en sıradan insan aklının bile zorlanmadan farkına varabileceği bir ilkedir. Pratik aklın ilkesini Kant’ın *olgu* olarak adlandırmasının da nedeni budur. Zira ahlak yasası özel bir çabaya gerek kalmaksızın kendisini göstermektedir. Ancak Kant deneysel ilkelere oluşan mutluluk öğretisi ile deneysel ilkelere arınmış olan ahlak öğretisini birbirinden ayıran sınırları bir geometrici dakiklığı ile çizmek ve bir kimyacı titizliği ile ayırmak gerektiğini düşünmektedir. Bu ayırım, ödev için mutluluktan vazgeçmeyi değil, ödev söz konusu olduğunda mutluluğu hesaba katmamayı mümkün kılmaktadır.

“Ama, mutluluk ilkesinin ahlâklılık ilkesinden bu ayırdedilmesi, hemen ikisinin karşı karşıya bulunduğu anlamına gelmez; saf pratik aklın istediği, kişinin mutluluk isteminden vazgeçmesi değil, yalnızca ödev söz konusu olduğu zaman mutluluğu hiç hesaba katmamasıdır.”¹³⁹²

Mutluluk, ödevi yerine getirmenin araçlarını kısmen barındırmaktadır. Hatta sağlık, zenginlik gibi araçlardan yoksun olmak ödevi yerine getirmeyi zorlaştırabilmektedir. Bu nedenle kişinin mutluluğu için çabalaması ödev olabilir ancak mutluluğu ödevin ilkesi ve amacı haline getirmekten sakınmak gerekmektedir. Kant’a göre matematiğin temel önermelerine karışan deneysel unsurların matematiksel apaçıklığı ortadan kaldırması gibi ahlak ilkesine karışan deneysel unsurlar da ahlaki değeri ortadan kaldırmaktadır. Özgürlüğün deneysel ilkelere göre açıklanabileceğini savunan anlayışların eleştirisini yapan Kant, bu anlayışların eninde sonunda ahlaki psikolojik nedenlere indirgeme yanlılığına düşeceklerini belirtmektedir. Kant’a göre deneyci anlayışlar, insanın ahlak yasası ile farkına vardığı özgürlük sayesinde bir yönüyle düşünülür dünyaya ait bir varlık olduğunu idrak edebilecekken, sadece duyular dünyasına ait bir varlık olarak düşünülmesine neden olmaktadır. Kant bu durumu –özellikle Hume’un ahlak anlayışı özelinde eleştirdiği- deneyciliğin sığılığı olarak görmektedir.

¹³⁹² Kant, a.g.e., s:102 (166.par.)

Kant, özgür irade ile yapılan bir davranışın zorunlulukların hüküm sürdüğü fenomenal alanda sorun yaratmaksızın değişikliklere neden olmasının nasıl mümkün olduğunu açıklamayı Pratik Aklın Eleştirisi'nin temel sorusu haline getirmiştir. Bu nedenle Kant'ın Saf Aklın Eleştirisi'nde yaptığı kendinde-şey ile görünüş ayrımı, Pratik Aklın Eleştirisi'ndeki doğadaki nedensellik ve özgür nedensellik ayrımını mümkün kılmıştır. Böylece Kant, deneysel ilkelerden oluşan mutluluk öğretisi ile deneysel ilkelerden arınmış olan ahlak öğretisini birbirinden ayıran sınırları çizeceği alanı hazırlamıştır. Buna göre, doğadaki nedensellik şeylerin kendi başına değil – zamana tabi olarak- görünüşler olarak varoluşları ile ilgilidir. Kant'a kadar felsefe tarihinde yapıldığı gibi, *“(...) şeylerin zaman içinde varoluşlarının belirlenmeleri, kendi başına şeylerin belirlenmeleri alınırsa (...) nedensel bağlantı içerisinde zorunluluk ile özgürlük hiçbir şekilde bağdaştırılamaz.”*¹³⁹³ Çünkü zorunluluk her olay dolayısıyla her eylemin neden sonuç ilişkisi içerisinde birbirine bağlanmasını gerektirmektedir. Dolayısıyla özgürlüğün imkânı ortadan kalmaktadır. Bu nedenle Kant, özgürlüğün dolayısıyla ahlakın imkânını korumak için yapılması gerekeni şöyle ifade etmektedir:

*“(...) özgürlüğü hâlâ kurtarmak istiyorsa, kişi için kalan tek yol, bir şeyin, zaman içinde belirlenebilir olan varoluşunu, dolayısıyla da doğa zorunluluğunun yasasına göre işleyen nedenselliği yalnızca görünüş[ün]e, özgürlüğü ise aynı varlığın kendi başına şey oluşuna bağlamaktır. Bu birbirine karşı olan iki kavram aynı zamanda korunmak istendiğinde, bu kaçınılmazdır (...)”*¹³⁹⁴

Birinci ve İkinci Kritik, doğadaki mekanik nedensellik ile özgür nedenselliği ayırmak için çizilen sınırları görmek üzere okunduğunda; insanın *“(...) bir kere kurulduktan sonra kendi kendine dönen bir kızartma şişinin özgürlüğünden”*¹³⁹⁵ daha fazlasına sahip olan bir varlık oluşuna yer açma kaygısının belirleyici olduğu görülmektedir. İkinci Kritik'te ele alınan mekanik ve özgür nedensellik ayrımı, Birinci Kritik'te yapılan görünüş-kendinde şey ayrımına dayanmaktadır. Bu ayrım sayesinde insan mekanik nedenselliğe tabi olan bir varlık olmanın ötesinde özgür nedensellikten kaynaklanan ahlaki ve hukuki sorumluluğunu üstlenen bir fail olarak tanımlanabilmiştir. Görünüş-kendinde şey ayrımı ve mekanik ve özgür nedensellik

¹³⁹³ Kant, a.g.e.,s:103 (169.par.)

¹³⁹⁴ Kant, a.g.e.,s:104 (170.par.)

¹³⁹⁵ Kant, a.g.e.,s:106 (174.par.)

ayrımı olmaksızın özgürlüğe ve dolayısıyla ahlaki ve hukuki sorumluluğa yer açmak mümkün değildir.

Uzam ve zamanın idealitesine bağlı olarak temellendirdiği görünüş ve kendinde-şey ayrımı Kant felsefesinde oldukça işlevsel sonuçları olan bir ayrımdır. Çünkü görünüş, insanın anlama yetileri vasıtasıyla kurulan bir tasarım olduğunda şeyler arasındaki nedensellikten değil insanın nedensellik kategorisi dolayısıyla şeyleri birbiriyle ilişkilendirmesinden bahsedilebilmektedir. Dolayısıyla uzam ve zaman, insandan bağımsız değil insanın saf görüleri olarak kendinde şeyin bizim için anlaşılır hale geldiği ilk aşamayı oluştururlar. Uzam ve zamanın realitesini savunan anlayışlara göre her şey uzay-zamanda olmakta dolayısıyla birbirinin neden ve sonucu biçiminde yorumlanmaktadır. *“Bu yüzden zaman ve uzamın idealitesi kabul edilmedikçe, geriye yalnızca Spinozacılık kalır (...)”*¹³⁹⁶ Çünkü Spinoza’ya göre uzam ve zaman, Tanrı’ya bağımlı olan tözler değil, sadece Tanrı’da bulunan ilineklere. Bu nedenle Spinozacı ahlak anlayışında determinizmden başka bir görüş öne sürülmesi mümkün değildir. Oysa Kant, insanın özgür bir fail olarak ahlak alanını her eylemiyle yeniden kuran bir varlık olduğuna inanmaktadır. Dolayısıyla insanın özgürlük ve buna bağlı olarak ahlaki sorumluluğuna yer açmak zorundadır.

Kant, bu alanı açmak için şöyle bir yol izlemektedir: zamanın kendinde-şeyler için değil, sadece görünüşler için geçerli olduğu düşünüldüğünde doğadaki mekanik nedenselliğin imkânını ortadan kaldırmaksızın özgür nedensellik varsayılabilir. Bu noktada eyleyen varlıkların yaratılmış varlıklar olup olmaması da bir sorun yaratmayacaktır. Ancak bu dünyadaki şeylerin görünüş değil kendi başına şeyler olduğu ve zaman içerisinde varoldukları kabul edilecek olursa, o zaman tözün yaratıcısı olan Tanrı, bütün neden sonuç ilişkilerinin de yaratıcısı olacaktır. Bu nedenle; *“Saf Aklın Eleştirisi’nde yapılmış olan, zamanın (ve uzamın) kendi başına şeylerin varoluşundan ayrılması işi, aynı derecede büyük önem taşır.”*¹³⁹⁷ Kant’ın yaptığı bu açıklama da belirli güçlükler barındırmaktadır ve tam bir çözüm sunmamaktadır. Ancak Kant’ın başarısı, sorundan kaçmak yerine, sorunun nedenlerini tespit etmenin de sorunu çözmek gibi önemli bir merhale olduğunu

¹³⁹⁶ Kant, a.g.e.,s:111 (182.par.)

¹³⁹⁷ Kant, a.g.e.,s:112 (184. par.)

göstermesidir. Ahlak tecrübesini psikolojik süreçlere indirgeyen deneyci yaklaşımların aksine, bir ahlak alanı açarak insanı ahlaki bir fail olarak konumlandıran Kant felsefesi, ahlak alanında da insan aklını aşan konular olduğunu, tespit etmek ve bu soruları-konuları ortaya koymak gibi bir görev üstlenmiştir.

“(...) böylelikle engeller bile bilimin sağlamlığını arttıran araçlar haline gelir. Buna karşılık güçlükler bile bile saklanacak ya da yalnızca geçici çarelerle ortadan kaldırılacak olursa, bunlar bilimi er geç tam bir skeptiklik içinde yerle bir edecek olan çare bulunmaz kötülöklere dönüşeceklerdir.”¹³⁹⁸

İnsan aklının gerek bilgi, gerek ahlak gerekse din alanındaki sınırlarını göstermek ve bu sınırların ihlal edilmesinin yol açtığı yanlışlamalara işaret etmek Kant felsefesinin en önemli başarılarından biridir. Kant gerek aklın teorik kullanımında gerekse pratik kullanımında çözümlenmeden kalmak zorunda olan konuların varlığını tespit ederek onların çözülemez olduğunu, hatta bu konudaki cehaletimizin bir lütuf olabileceğini göstermiştir. Tanrı, özgürlük ve ölümsüzlük idelerinin aklın teorik kullanımında bilginin sınırları dışında kalması, aklın pratik kullanımında kazandıkları işlev ile anlam kazanmıştır. Ancak, Tanrı ve ölümsüzlük ideleri sadece anlama yetisi için bilinemezliğin boş alanını gösterirken, özgürlük idesinin payına neden böyle büyük bir verimlilik düşmüştür?¹³⁹⁹

Kant, özgürlüğün nedensellik kategorisi vasıtasıyla ortaya çıkan ve kavranabilen bir kavram olduğunu savunmaktadır. Kategoriler ikiye ayrılmaktadır: matematiksel kategoriler olan; nitelik ve nicelik kategorileri ve dinamik kategoriler olan; bağıntı ve kiplik kategorileri. Özgürlük nedensellik kategorisi vasıtasıyla *düşünüldüğünden* matematiksel değil dinamik kategoriler aracılığıyla kavranabilir. Matematiksel kategoriler olan nitelik ve nicelik kategorileri *“(...) her zaman türdeş olanın sentezini içerirler.”¹⁴⁰⁰* Bir başka deyişle bir nesne nicelik kategorisi ile düşünüldüğünde nesnenin parçaları aynı türden olarak düşünölmek zorundadır. Nicelik-nitelik kategorileri söz konusu olduğunda bir yönüyle duyusal bir yönüyle düşünsel olan bir şey sentezlenememekte, antinomilere düşölmektedir. Ancak özgürlüğün *düşünüldüğünü* sağlayan dinamik kategoriler olan; bağıntı ve kiplik

¹³⁹⁸ Kant, a.g.e.,s:112-113 (185. par.)

¹³⁹⁹ Kant, a.g.e.,s:113 (185. par.)

¹⁴⁰⁰ Kant, a.g.e.,s:113 (186. par.)

kategorileri, -matematiksel kategorilerin aksine- *türdeş* olanın sentezini içermek zorunda değildir. Başka bir deyişle neden ve etki arasındaki ilişki düşünüldüğünde; nedenin düşünülür dünyada, etkinin ise bu dünyada ortaya çıktığını çelişkiye düşmeksizin düşünmek mümkündür.

“(...) aynı eylem, duyular dünyasına ait olarak hep duyusal bakımdan koşullu, yani mekanik olarak zorunluysen, yine de aynı zamanda, düşünülür dünyaya ait olan eyleyen varlığın nedenselliği olarak, duyusal bakımdan koşulsuz bir nedenselliğe dayanabiliyor, dolayısıyla özgür olarak düşünülebiliyordu.”¹⁴⁰¹

Dolayısıyla özgür bir nedenselliğin imkânı Saf Aklın Eleştirisi’nde sadece *düşünülrken*, Pratik Aklın Eleştirisi’nde bu imkânın gerekçeleri ortaya konmaya ve *“bu olabilirlik bir olurluğa”¹⁴⁰²* dönüştürülmeye çalışılmaktadır. Çünkü; *“Teorik amaç bakımından aşkın olan bu belirlenim, pratik amaç bakımından içkindir.”¹⁴⁰³* Özgürlük idesinin verimliliği de budur, çünkü ne Tanrı ne de ruh idelerinin bu türden bir bilgiye –pratik bilgiye- konu olmaları mümkün değildir.¹⁴⁰⁴ Kant, geleneksel metafizikçileri; Tanrı, ruh ve özgürlük hakkında teorik bilgi iddiasına bulundukları için eleştirmekte, kendisi ise bilgiyi sadece özgürlük idesinin –ahlak yasası sayesinde farkına varılan- pratik bilgisi ile sınırlandırmaktadır. İkinci dinamik ide olan zorunlu varlık –Tanrı- idesi ile ilgili olarak benzer bir adımın atılamamasının nedeni, birinci dinamik idenin aracılığı olmadan duyular dünyasından hareketle ikinci ide olan Tanrı idesine geçmek mümkün değildir, çünkü bu bir sınır ihlalidir. Ancak neyse ki *“Ahlaklılık deneyimimiz bize özgürlüğün gerçekliğine inanma hakkı verir. Üstelik ahlak ve özgürlük, bize aynı zamanda aklın diğer iki idesinin gerçekliğine de inanma hakkı verir: “Tanrı” ve “Ölümsüzlük”¹⁴⁰⁵*

Kant’a göre duyular dünyasından hareketle düşünülür bir varlık olan Tanrı’yı duyular dünyasına bağlamamızı meşru kılacak hiçbir imkân bize sunulmamıştır.

¹⁴⁰¹ Kant, a.g.e.,s:114 (187. par.)

¹⁴⁰² Kant, a.g.e.,s:114 (187. par.)

¹⁴⁰³ Kant, a.g.e.,s:115 (189. par.)

¹⁴⁰⁴ “(...) Aklın sınırını aşan mutlak hürriyet alanı ile ilgili soruların cevabı, bilgi edinebilme alanını aştığı için insan tarafından verilemez. İnsan, niçin âlem var, ben neden dünyaya geldim gibi soruların cevabını veremez, cevap verse bile bu boş bilgi olur. Çünkü mutlak alanla ilgili bilgi, aklı aşar, imanla ilgili olur. Akıl ancak böyle bir bilginin mümkün olduğunu kabul edebilir, fakat bilimsel bilgide olduğu gibi doğruluğunu ispatlayamaz.” Necati Öner, **İnsan Hürriyeti**, s:59 (Ayrıca Bkz: Necati Öner, “Hürriyetin Sınırı”, **Felsefe Dünyası**, Sayı: 17, Ankara, 1995)

¹⁴⁰⁵ Manfred Kuehn, **Immanuel Kant**, s:314

Zorunlu varlık olarak Tanrı, bizim dışımızda bir varlık olduğundan onu hangi hakla duyular dünyası ile ilişkilendirme, bu ilişkiyi tanımlama, yorumlama girişiminde bulunabiliriz? Kant, bu çıkarımları yapabilecek bir akıl işleyişine sahip olmadığımızı Birinci Kritik’te göstermiştir. Ancak Kant’ın aynı metinde gösterdiği bir diğer unsur ise; aklın doğası gereği bu türden sınır aşımalarını yapmaya yazgılı olduğudur.¹⁴⁰⁶ İnsan, bir yönüyle duyular dünyasına ait bir varlık olmakla birlikte, ahlak yasası ve dolayısıyla özgürlük sayesinde kendisini düşünülür bir varlık olarak belirlediğinden aynı zamanda özgür olduğunu çelişkiye düşmeksizin düşünebilen bir varlıktır. Sadece aklın kendi işleyişini referans alan ahlak yasası –dış bir referansa ihtiyaç duymaksızın- bize özgür olduğumuzu çelişkiye düşmeksizin düşündürmektedir. Böylece sadece aklımıza başvurarak farkına varacağımız ahlak yasası aracılığıyla, bir yönüyle duyular dünyasını aşan, düşünülür bir varlık olmanın bilincine varmak ve bu sorumluluğu nasıl taşıyacağımızı anlamak mümkündür. Ancak bu yeti; teorik değil sadece pratiktir zira teorik bilgi olması; nedenselliğe tabi olması ve ahlakın koşulu olan özgürlüğün ortadan kalkması demektir.

“Böylelikle, akıl yetisinin bütünü içinde, bizim duyular dünyasının üzerine yükselmemize yardımcı olan, duyularüstü bir düzenin ve içiçe bağlanmanın bilgilerini bize sağlayan yetinin neden yalnızca pratik yeti olabileceği anlaşılıyor; bu bilgiler ise tam da bu yüzden yalnızca saf pratik amaç için zorunlu olduğu ölçüde genişletilebilirler.”¹⁴⁰⁷

3.4.Otonominin sınırları

Kant’ın Eleştiri Öncesi Dönem’de otonomi ve kesin buyruğa ilişkin görüşleri henüz belirginleşmemiştir.¹⁴⁰⁸ Eleştiri Döneminde ise ahlak felsefesinin temel meselelerinden biri haline gelmiştir. Otonominin; herhangi bir bağılıktan özgür olma anlamının yanı sıra, “öz-yasama gücü”¹⁴⁰⁹ anlamı da mevcuttur ki Kant felsefesinde otonominin ikinci anlamına yapılan vurgu önplana çıkmaktadır. Luther’in *Bir Hristiyan’ın Özgürlüğü* adlı eserinde otonomi; “İnsanın Tanrı’nın yasasına boyun eğmesinden özgürlüğü olduğu kadar, bedenden ve onun eğilimlerinden, tinsel, yeni ve içsel özgürlüğü”¹⁴¹⁰ biçiminde tanımlanmıştır. Kant, Luther’in din ile ilişkili

¹⁴⁰⁶ Susan Neiman, “Kant on the Structure of Practical Reason”, s:65

¹⁴⁰⁷ Kant, *PAE*, s:115 (190. par.)

¹⁴⁰⁸ Bkz: Kant, *Ethica Etik Üzerine Dersler*, s:300 (Ggerd Gerhardt’ın yeni basıma yazdığı son söz)

¹⁴⁰⁹ Howard Caygill, *A Kant Dictionary*, s:88

¹⁴¹⁰ Howard Caygill, *A Kant Dictionary*, s:88

otonomi anlayışından farklı olarak, ahlaki otonominin felsefi temellendirmesini yapmayı amaçlamıştır. Kant'ın otonomi anlayışını ortaya koyarken bazı otonomi anlayışlarının eleştirisini de örtük bir biçimde yapmıştır. Kant, Luther'e yönelttiği eleştirilerin yanı sıra heteronom olarak tanımladığı birçok ahlak anlayışını örneğin; Wolff geleneğinin katı, rasyonel, mükemmeliyetçi tavrını, duyumcu İngiliz kuramlarını ve Pietizmin Tanrı iradesine sıklıkla başvuran anlayışını eleştirmiştir. Kant'ın yeni otonomi anlayışı, heteronom anlayışlarla karşıtlık içerisinde kurulmakta; kendi yasasını kendisi koyan otonom istenç, kaynağı dış bir unsura bağlı olan heteronom anlayışlardan ayrılmaktadır.

Heteronom ahlak anlayışlarında istenci belirleyen ya mutluluk, fayda, haz gibi deneyime-duyguya dayalı dış faktörler belirleyicidir ya da mükemmellik idesine dayanan Tanrı istenci belirleyicidir. Oysa otonom ahlak anlayışında ahlaki özne yasasını dış bir kaynağa dayanmaksızın kendisi koymakta, yasanın çizdiği sınırları seçiminin bir gereği olarak görmektedir. Heteronom ahlak anlayışlarında istencin belirlenmesinde koşullu buyruklar rol oynarken, otonom ahlak anlayışında istenci belirleyen pratik aklın ilkesi olan ahlak yasası, koşulsuz buyruktur. *“Öyle eyle ki, senin istemenin maksimi, hep aynı zamanda genel bir yasamanın ilkesi olarak da geçerli olabilsin”*¹⁴¹¹ biçiminde ifade ettiği koşulsuz buyruk ancak özgür bir istencin var olması durumunda söz konusu olabilir. Dolayısıyla her türlü belirlenimden bağımsız olmak anlamına gelen özgürlük, istencin kendi yasasını kendisinin belirlemesinin –otonominin- ön koşuludur.

Bu anlayış, tamamen biçimsel olan ahlak yasasının tek kriter olduğu mahkemeyi her ahlaki krizde tekrar tekrar kurmayı ve krize konu olan durumu ahlak yasasının eleğinden (kritik) geçirerek, krizi aşmayı mümkün kılmaktadır. Kriz, çoğu kez kriterlerin muğlaklığından kaynaklandığından, biçimsel olan ahlak yasası herhangi bir belirsizliğe izin vermeyecek ölçüde belirlenmiştir. Sınırlarını aklın çizdiği bu yasa, söz konusu sınırları aklın bir buyruğu olarak buyurduğundan bir öfkeye neden olmamaktadır. Böylece kısa vadede çıkarlarımıza ters düştüğü için kabullenmekte zorlandığımız bir ahlaki sınırı kabullenmemizi sağlayan ve ona uygun

¹⁴¹¹ Kant, PAE, s:35 (54.par.)

davrandığımızda iyi, davranmadığımızda kötü hissetmemize neden olan yine aynı akıldır. Ahlak yasasının buyruğunu dinleyerek istencini özgürce ahlak yasasına tabi kılmayı seçen özne, özgürlüğün bedelini ise her ahlaki seçimde kendi hakikat kayasını tekrar tekrar sırtlanıp taşımak zorunda kalarak ödeyen otonom öznedir.

İstemenin kendi kendine bir yasa olma özelliğini *istemenin özerkliği* olarak tanımlayan Kant, özerkliğin ilkesini ise; “*seçişin maksimleri aynı istemede aynı zamanda genel yasalar olarak kalacak şekilde seçmek*”¹⁴¹² biçiminde tanımlamaktadır. Kant’a göre ahlakın tek ilkesi olan özerklik, ahlaklılık kavramının çözümlenmesiyle ortaya konabilir. Çünkü ahlaklılık ilkesinin kesin buyruk olması gerekliliği öncelikle onun özerkliğini gerektirmektedir. Bilindiği gibi istemeyi belirleyecek yasa, kaynağını isteme dışında bir yerde ararsa heteronomi (yaderklik) ortaya çıkmaktadır. Bu durumda nesne istemeyi –koşullu buyruklarca- belirlemekte ve bu; “*bir şeyi, başka bir şeyi istediğim için yapmak*”¹⁴¹³ anlamına gelmektedir. Kant’a göre ahlaki eylemin bir koşula bağlı olması onu söz konusu koşula bağımlı kıldığı gibi, özerkliğini de kaybetmesine neden olur.

Kant’a göre düşünce tarihi boyunca insan aklının saf kullanımı eleştiriye tabi tutulmadığından, doğru yolu bulmak amacıyla çeşitli yollar denemiştir. İlkelerin kaynağını deneyde arayanlar mutluluğu temel alarak fiziksel ya da akılsal duyguyu belirleyici kabul ederken, ilkelerin kaynağını akıl olarak belirleyenler istemeyi belirleyen nedeni bir bağımsız yetkinlik ilkesi olarak Tanrı’nın istemesi olarak görmüşlerdir. Ancak deneysel ilkeler, rastlantısal ve olumsal doğalarından ötürü akıl sahibi varlıkların hepsi için geçerli olabilecek bir zorunluğu kendilerinde taşıyamazlar. Bu nedenle mutluluk, fayda, haz gibi deneysel unsurlar ahlakın temeline konulamaz. Çünkü söz konusu unsurların kendisi zaman zaman ahlaki sarsan bir etkiye dönüşebilmektedir. Bu tür güdüler, iyi olana götüren hareket nedenlerini, kötü olana götüren hareket nedenleri ile bir tutarak bunları birbirinden ayıran sınırı ortadan kaldırabilmektedir. Oysa Kant’a göre “(...) bir insanı mutlu

¹⁴¹² Kant, **AMT**, s:58 (par.87)

¹⁴¹³ Kant, a.g.e., s:59 (par.88)

kılmak başka, iyi yapmak ise başka bir şeydir; zeki ve kendi yararına olanı kolayca kestiren bir insan yapmak başka, erdemli yapmak ise yine başka bir şeydir."¹⁴¹⁴

İstemeyi belirleyecek yasanın, isteme dışında başka nesnelerde aranması durumunda ortaya çıkan heteronomi, buyruğu koşullu hale getirmektedir. Buyruğun koşullu olması demek ise bir eylemi erdemli kılan ya da kötü kılanın arasındaki sınırın belirsizleşmesi ve giderek kötü olanı erdemli olandan ayıran ölçütün ortadan kalkması demektir. Bu bağlamda Kant, istemeyi belirleyecek olan yasanın istemenin dışında bir yerde aranmasının doğuracağı bu istenmeyen sonucu, istemeyi belirleyen ilkeleri yine istemenin kendisinde arayarak ortadan kaldırmaya çalışır. Kant, böylece istemenin kendisi dışında bir şeyin yani koşullu buyruğun dayandığı koşulunun, maksimleri sınırlaması engellenerek bu sınırı istemenin sadece kendisinin koymasını güvence altına almış olur. Böylece ilkesi kesin buyruk olan her iyi istemenin maksiminin yasa olmasının kriteri, akıl sahibi tüm varlıkların istemesinin hiçbir güdü ya da ilgiye dayanmaksızın kendi kendisine yasa koyması –otonomi- olarak belirlenir.

Kant, bu sentetik pratik önermenin a priori olanağını ve zorunluluğunun nedenini bulmayı ahlak metafiziğinin sınırları içinde görmez. Kant bu metinde, ne bu ilkenin doğruluğunu ne de bu doğruluğun kanıtlamalarını ortaya koyar. Bunu ancak pratik aklın eleştirisinin sonucunda ortaya koyabilecektir. Ahlak Metafiziğinde sadece -analitik bir yöntem kullanarak- ahlaklılık kavramının kaçınılmaz bir biçimde istemenin özerkliğine bağlı olması gerekliliğini ortaya koymaya çalışır.

Kant istemeyi ve akıl sahibi varlığın istemeyi kendisinin belirlemesinin imkânını veren özgürlüğü, akıl sahibi olmayan varlıkların tabi olduğu ve heteronomiye dayalı doğa zorunluluğunun karşısında konumlandırır. Ancak bu, özgürlüğün negatif açıklamasıdır, yani sadece ne olmadığına dair bilgi veren bir açıklamadır ki bu da tam bir tanım olamaz. Özgürlüğün pozitif tanımı ise oldukça verimlidir. Doğanın bağlı olduğu nedenselliğin aksine özgürlük, özel türden ve değişmez yasaları olan bir nedensellik olmalıdır, aksi takdirde özgür bir isteme kendisiyle çelişecektir.

¹⁴¹⁴ Kant, a.g.e.,s:60 (par.90)

İstemenin özgürlüğü yani özerklik (otonomi), istemenin kendi kendine yasa olma özelliği olarak tanımlanır. “İsteme, bütün eylemlerde kendisi bir yasadır”¹⁴¹⁵ önermesi, “kendini genel bir yasa olarak da nesne edinebilecek maksimden başka hiçbir maksimle eylemde bulunmama”¹⁴¹⁶ ilkesine götürür ki bu da kesin buyruğun ve dolayısıyla ahlaklılık ilkesinin formülüdür. Böylece özgür bir isteme varsayıldığında ahlaklılık ilkesi, özgürlük kavramının çözümlenmesinden ortaya çıkmaktadır.

Kant, sadece akıl sahibi varlıklar için bir yasa görevi görmesi nedeniyle ahlaklılığı özgürlüğün özelliğinden türetmek gerektiğine inanmaktadır. O halde özgürlüğün akıl sahibi tüm varlıkların istemesinin özelliği olarak tanıtlanması gerekmektedir. Kant özgürlüğü, insan deneyimlerinden hareketle değil, sadece akıl sahibi varlıkların istemesinin özelliği olarak kanıtlamak gerektiğini düşünmektedir. Çünkü ancak özgür bir biçimde eylemde bulunabilen bir varlık, pratik açıdan -yani nesneleri bakımından nedenselliğe sahip olan bir akla sahip olması bakımından- gerçekten özgürdür. Akıl sahibi varlığın yargı gücünün belirleyicisi olarak akli değil dürtüleri konumlandırmak Kant’a göre özgür olmamak demektir. Çünkü dürtüleri tarafından yönetilen bir yargı gücü doğal zorunluluğun etkisiyle hareket edecek, böylece de doğa yasalarına tabi olacaktır. Bu ise özgürlük ve sorumluluk ilişkisini, dolayısıyla ahlakın zeminini ortadan kaldıracaktır, bu nedenle özgürlük, akıl sahibi tüm varlıkların istemesinin bir özelliği olarak varsayılmalıdır.

Eylemin öznel ilkeleri olan maksimlerin nesnel olarak yani genel ilkeler olarak geçerli olabilecek şekilde alınabilmesi Kant’a göre ahlaki yasanın dayandığı bilinçtir. Ancak hâlâ eylemi neden genel bir yasa olabilecek ilkelere göre belirlememiz gerektiği sorusu cevapsız kalmaktadır. Akıl, akıl sahibi her varlık için geçerli bir istemeyi buyursa da insan gibi her zaman aklın buyurduğunu yapmayan bir varlık söz konusu olduğunda bu buyruk sadece bir gerekliliği ifade etmektedir. Kant varılan nokta ile ilgili şöyle bir itirafta bulunmaktadır: “Böylece, görünüşte göre, biz aslında özgürlük idesinde ahlak yasasını, yani istemenin özerklik ilkesini

¹⁴¹⁵ Kant, a.g.e., s:65 (par:98)

¹⁴¹⁶ Kant, a.g.e., s:65 (par:98)

yalnızca varsaymış ve onun gerçekliğini ve nesnel zorunluluğunu kendi başına kanıtlayamamış bulunuyoruz.”¹⁴¹⁷

Diğer taraftan eylemin değerini belirleyen kriterin eylemin dayandığı maksimin genel geçerliliği olduğu düşünülse de, neden eylemlerimizi sınırlandıran bir koşul olması gerektiği ve bu koşulun nede bir yasanın genel geçerliliğini taşıması gerektiği soruları yanıtızsız kalmaktadır. Kant’a göre gelinen nokta bu soruya yanıt vermeyi mümkün kılmadığı gibi, “*Nasıl oluyor da insan ancak bununla kendi kişisel değerini (...) duyduğuna inanıyor?*” sorusuna da doyurucu bir cevap verilemeyecektir. O halde ahlaki bir eylemde bulunurken özgür olduğumuz varsayılmasına rağmen neden bazı yasalara boyun eğmemiz gerektiği ve dolayısıyla ahlak yasasının nereden geldiği sorusu da yanıtızsız kalacaktır. Ahlaki eylemin koşulu olan özgürlük ve onu sınırlandıran bir yasanın varlığı bir çelişki yaratmaksızın nasıl bir arada bulunabilir? Kant’ın da bahsettiği gibi burada bir kısır döngü söz konusudur. Özgür bir varlık olduğumuz varsayımı ile bu varsayımın sağladığı isteme özgürlüğünün getirdiği yasalar altında düşünme zorunluluğu bir döngü yaratmaktadır. Bu nedenle; “*İstenç özgürlüğünü açıklama görevi paradoksaldır; çünkü, özgürlük görgül güdülerden bağımsızlık olarak tanımlanır, oysa bir açıklama ancak doğa yasalarına başvurarak olanaklı olacaktır.*”¹⁴¹⁸ Kant bu paradoksu şöyle ifade etmektedir: “*Eğer özgürlük yasalara göre belirlenecek olsaydı, özgürlük değil ama ancak yine doğanın kendisi olan bir şey olurdu.*”¹⁴¹⁹

İstemenin kendi kendine yasa koyması anlamına gelen özgürlük, Kant’a göre özerklik ile birbirinin yerine geçebilecek kavramlardır. O halde, istemenin kendi kendine yasa koyması farklı bakış açılarına sahip insanların farklı yasalar koymasını da beraberinde getirmez mi? Bu soruya Kant duyular dünyası ve anlama yetisi dünyası arasında bir ayırım yaparak cevap vermeye çalışır. Duyular dünyası kişisel bakış açısı farklılıklarını barındırabilecek bir yapıya sahip olmasına rağmen, anlama yetisi dünyası böylesi bir farklılığa izin vermeyecek ölçüde hep aynı kalır. İnsanın kendisi hakkındaki bilgisi bile, duyulardan edindiği bilgiler söz konusu olduğunda

¹⁴¹⁷ Kant, a.g.e., s:68 (par.103)

¹⁴¹⁸ Jürgen Habermas, **Bilgi ve İnsansal İlgiler**, Çev: Celal A. Kanat, İstanbul, Küyerel Yayınları, 1997, s:243

¹⁴¹⁹ Kant, CPR; A447/BB475

değişken olsa da anlama yetisinin sağladığı bir “ben” tasarımı onda değişmeden kalacaktır. Dolayısıyla Kant’a göre ahlaki eylemlerin dayanması gereken ilkeler üzerine düşünmek zahmetinde bulunan en sıradan anlama yetisinin bile aynı sonuca varması kaçınılmazdır.

İnsanın kendisini her şeyden, duyusal dünyaca uyarılan kendisinden bile ayıran akıl etme yetisi anlama yetisinden de üstün bir yetidir. Çünkü anlama yetisi sadece duyular dünyasının sağladığı verileri kavramlar altına koyma görevi üstlenirken, akıl kavramlardan kavramlara yaptığı çıkarımlarla duyusallığın ona sağlayabileceklerinden çok daha öteye gider. Bu anlamda akıl, sahip olduğu bu özellik ile anlama yetisine de bir sınır çizer. İnsan, bir yönüyle duyular dünyasına ait ve dolayısıyla doğanın nedenselliğine tabi (heteronom) bir varlık iken bir başka yönüyle de düşünülür dünyaya ait bir varlık olarak kaynağını akılda bulan yasalar altında karar veren özerk (otonom) bir yapıya sahiptir.

Duyular dünyasının belirleyici nedenselliğinden bağımsız olmak anlamına gelen özgürlük, insanın kendisini düşünülür dünyaya ait bir varlık olarak duymasını da sağlar. Kant’a göre özerklik kavramı, özgürlük idesi ve ahlaklılık ilkesi ayrılmazcasına birbirine bağlıdır. Duyular dünyasındaki tüm görünüşlerin tabi olduğu doğa yasası gibi, ahlaklılık ilkesi de akıl sahibi varlıkların eylemlerinin ilkelerinin zemininde bulunur. Kant böyle bakıldığında yukarıda bahsedilen döngünün de kırıldığına işaret eder:

“Çünkü şimdi görüyoruz ki, kendimizi özgür olarak düşündüğümüz zaman, kendimizi anlama yetisi dünyasına, onun üyeleri olarak taşıyoruz ve istemenin özerkliğini, sonucuyla birlikte yani ahlaklılıkla birlikte kabul ediyoruz; kendimizi yükümlülük altında düşündüğümüz zaman ise; kendimizi duyular dünyasına ve aynı zamanda anlama yetisi dünyasına ait sayıyoruz.”¹⁴²⁰

İsteme, anlama yetisi dünyasına ait olan insanın nedenselliğidir. İnsan aynı zamanda bir yönü ile duyular dünyasının bir üyesi olarak kendisinin bilincindedir. Kant’a göre insan sadece duyular dünyasına ait bir varlık olsaydı ahlaki eylemin motivi mutluluk olurdu, ancak aynı zamanda akıl sahibi bir varlık olarak insan, üyesi olduğu anlama yetisi dünyası gereği saf istemenin özerklik ilkesi olan ahlaklılık

¹⁴²⁰ Kant, **AMT**, s:72 (par:110)

ilkesine sahiptir. Bu nedenle anlama yetisinin yasaları *buyruklar* ve bu ilkeye uygun eylemler de *ödevler* olarak görülmelidir. Böylece Kant, bilimin dayandığı sentetik a priori bilginin ahlak dünyasındaki muadilinin zeminini kurmuş olur. Duyusal arzularca uyarılan istemenin üstünde, düşünülür dünyaya ait, saf ve pratik bir isteme idesinin eklenmesiyle sentetik a priori önerme oluşur. Kant’a göre sıradan insan aklının pratik kullanılışı bile bu akıl yürütmeyi doğrulayacaktır.

“Bir insanın gözleri önüne, o en şirret insan olsa bile, aklını kullanmaya alışkın olması koşuluyla, amaçlarda dürüstlük, iyi maksimleri izlemeye sebat, duygudaşlık ve genel iyiliklilik (yararlarını ve rahatlığını feda etmesine bağlı iyiliklilik) örnekleri konsa, kendisinin de böyle olmasını dilemeyecek kimse yoktur.”¹⁴²¹

Ancak insan sahip olduğu eğilim ve dürtüler nedeniyle bu dileği gerçekleştiremeyebilir. Kant’a göre özgürlük tam da bu noktada yitirilmektedir. Eğilim ve dürtülerinin etkisiyle eylemde bulunan insan eyleminin motivisi bunlar olacağından özgür olamaz. Oysa insan eğilim ya da dürtülerin güdümünde davranışlarını şekillendirdiğinde değil, aklının buyruğu doğrultusunda davrandığında kendisini anlama yetisi dünyasının bir üyesi olarak duyar. Böylece özgür yani duyular dünyasının belirleyici nedenlerinden bağımsız bir varlık olarak, çiğnerken bile saygınlığını kabul etmek durumunda kaldığı yasayı ortaya koyan bir iyi istemenin bilincine varacaktır.

3.5.Ödev

Kant’ın ahlak felsefesindeki kavramlar birbiriyle anlam kazanmakta ve daha anlaşılır bir hâl almaktadır. *İyi isteme* kavramının daha iyi anlaşılmasını sağlayacak olan kavram da *ödev*’dir. “*Yasaya saygıdan dolayı yapılan eylemin zorunluluğu*”¹⁴²² ya da “*(...) sahip olmak zorunda olduğumuz bütün amaçların biçimsel koşulu*”¹⁴²³ biçiminde tanımlanan *ödev* kavramı, *iyi isteme* kavramını bazı sınırlamalarla (*schranke*) birlikte içerse de onun daha anlaşılır hale gelmesini sağlamaktadır.¹⁴²⁴ “*Kant’a göre iyi isteme bireyin kendi isteklerinin arkasındaki maksimi genel geçer*

¹⁴²¹ Kant, a.g.e., s:73 (par:112)

¹⁴²² Kant, a.g.e., s:15 (par:14)

¹⁴²³ Kant, **Salt Akılın Sınırları Dâhilinde Din**, s:34

¹⁴²⁴ Kant, **AMT**, s:12 (8.par.)

bir kanun yapma arzusunun olduğu her yerde mevcuttur."¹⁴²⁵ Kant ödev konusunda *ödevde uygun* ve *ödevden dolayı* ayırımına dayanarak yaptığı açıklamada göstermeye çalışır. Kant'a göre bir ödev olan yaşamını sürdürmeyi, doğal eğilimi gereği yapan kişi *ödevde uygun* davransa da, yaşamını sürdürmeyi *ödevden dolayı* yapmadığından eyleminin de maksimlerinin de ahlaksal hiçbir değeri yoktur. Ancak karşılaştığı tüm talihsizliklere karşın *ödevden dolayı* yaşamını sürdürüyorsa ancak o zaman maksiminin ahlaksal içeriği vardır.

Kant doğanın insana verdiği eğilimleri de böylece aşabileceğine inanmaktadır. Örneğin, doğası gereği başka insanların acılarıyla duygudaşlık kuramayan birinin "(...) kendine iyilikli bir mizacın taşıyabileceğinden çok daha yüksek bir değer vermesini sağlayacak bir kaynak (...)"¹⁴²⁶ bulabilmesi de, eğilimlerinden dolayı değil, *ödevden dolayı* iyilik yapması ile mümkün olacaktır. Böylece doğamız gereği var olan eşitsizliğimiz aşılabilecek, eğilimlerimizin ve yeteneklerimizin farklılığı ve eşitsizliği, ahlak alanında üstesinden gelinebilecektir. Kant'ın ahlak anlayışı akıl sahibi her varlığın hiçbir fark gözetmeksizin ahlak yasası, özgürlük ve otonomi gereği eşit olduğu düşüncesine dayanmaktadır.¹⁴²⁷

Kant'a göre *ödevden dolayı* eylemin ahlaksal değeri, onun sayesinde ulaşılabilecek olan amaçta değil, onu yapma motivasyonunu veren maksimde bulur. Bu nedenle eylem değerini, nesnesinin gerçekleşmesinden değil, istemenin dayandığı ilkeden almaktadır. Kant'a göre *isteme*, içeriksiz a priori ilkeler ile içerikli a posteriori güdülerin ortasında durmaktadır. Eylemin *ödevden dolayı* yapılması demek, eylemi belirleyen ilkenin a posteriori güdüler tarafından belirlenmemiş, aksine a priori ilkelerce belirlenmiş olması demek olduğundan, eylem ancak *ödevden dolayı* yapıldığında ahlaksal değerini kazanır.

Ödevi, "*yasaya saygıdan dolayı yapılan eylemin zorunluluğu*"¹⁴²⁸ olarak tanımlayan Kant, eğilimlere saygı duyulamayacağını ancak sevebileceğini,

¹⁴²⁵ Arslan Toprakkaya, "Kant'ın Ahlâk(iliğ)in Metafiziği Adlı Yapıtında Etiğin Temellendirilmesi", s:70

¹⁴²⁶ Kant, **AMT**, s:14 (par:11)

¹⁴²⁷ Kant, **The Metaphysics of Morals**, s:30

¹⁴²⁸ Kant, **AMT**, s:15 (par.14)

onaylanabileceğini ya da çıkarlara uygun görülebileceğini belirtir. Oysa yasa, bu koşullara bağlı değer vermelerden bağımsız olarak saygıyı hak etmektedir. Saygı, “İstemenin yasa tarafından belirlenmesinin ve bunun bilincinin adı”¹⁴²⁹dır. Maksim, istememin öznel ilkesiyken, nesnel ilke, pratik yasadır. Pratik yasa, aklın arzulama yetisine egemen olması söz konusu olsaydı, akıl sahibi tüm varlıklar için nesnel olduğu kadar öznel olarak da pratik ilke işlevi görecektir. İsteme için ilke, eylemin genel yasaya uygunluğudur; “(...) yani maksimimin aynı zamanda genel bir yasa olmasını isteyebileceğim şekilden başka türlü davranmamalıyım.”¹⁴³⁰ İsteme için ilke görevini görmesi gereken insan aklının pratik yargılamalarında kendisi ile tamamen uygunluk içinde olduğu yasaya uygunluktur. Kant’a göre sıradan insan, ahlak bilgisinin dayandığı bu ilkeyi yargılamalarının ölçütü olarak kullanır. Öyle ki, sıradan insan, herhangi bir bilim ya da felsefeye ihtiyaç duymaksızın, sadece bu ilkeye dikkat ederek iyiyi kötüden, ödevde uygun olanı olmayandan ayırabilir.

Kant’a göre; “Eğilimden gelen bütün belirleme nedenlerini olanaksız kılmasıyla, bu yasaya göre nesnel pratik olan eyleme ödev denir.”¹⁴³¹ Dolayısıyla ödev, eylemin yasaya uygunluğu anlamında nesnel olarak, maksimleri bakımından öznel olarak yasaya saygıyı gerektirir. Ödevde uygun ve ödevden dolayı eylemde bulunma bilincine dair farkı bu ayrıma dayandıran Kant, ödevde uygunluğu *yasallık*, ödevden dolayı olmayı ise *ahlaklılık* olarak tanımlamaktadır.¹⁴³² Ahlak yasası ile ilişkimiz ise ödev ve yükümlülük bağlamında olmalıdır. Kant, sevgi buyuran bir yasaya saygı isteminin bir örneği olarak gördüğü “Her şeyin üstünde Tanrı’yı sev, yakınına da, kendin gibi sev”¹⁴³³ ifadesinin aslında bir buyruk olamayacağını iddia etmektedir. Çünkü bir insanı ya da Tanrı’yı buyurulduğu için sevmek mümkün değildir. Tanrı sevgisinin –duyu nesnesi olmadığı için– bir tutkusal sevgi olamayacağını savunan Kant, Tanrı’yı sevmenin, onun buyruklarını seve seve yerine getirmek, yakınına sevmenin ise ona karşı tüm ödevlerini seve seve yerine getirmek olduğunu belirtmektedir.

¹⁴²⁹ Kant, a.g.e., s: 17 (par.16) Dipnot:2

¹⁴³⁰ Kant, a.g.e., s:17 (par. 17)

¹⁴³¹ Kant, PAE, s:89 (143.par.)

¹⁴³² Kant, a.g.e., s:90 (144.par.)

¹⁴³³ Kant, a.g.e., s:91 (147.par.)

“Kutsal Kitaptaki, komşumuzu –düşmanımızı bile- sevmeyi buyuran yerleri, kuşkusuz böyle anlamak gerekir. Çünkü eğilim olarak sevgi buyurulamaz, ama ödevden dolayı iyilik yapmak, hem, buna bir eğilim itmediği, hatta doğal ve zaptedilemez bir nefret karşı çıktığı zaman iyilik yapmak, tutkusal sevgi değil, pratik sevgidir –bir sevgi ki, duyusun bağımlılığında değil, istemede; insanın içini eriten duygudaşlıkta değil, eylemin ilkelerinde bulunur.”¹⁴³⁴

Bir buyruk bir şeyi seve seve yapmayı buyurduğunda kendisi ile çelişkili hale gelecektir. Çünkü ahlak yasası her zaman eğilimlere sınır getirdiğinden acı vermektedir. Bu nedenle buyruk, ödevde uygun eylemlerde bu niyeti taşımamızı değil, bunun için çabalamamızı buyurabilir. Kant’a göre, İncil’de yer alan ahlaksal buyruklar tam bir yetkinlikle verildiğinden bu yetkinliğin bir ideal olarak alınması gerekir. Zira bir insanın bu yetkinliğe erişmesi –doğası gereği- mümkün değildir. Bir başka deyişle insanın mücadele etmesi, sınırlar koyması gereken bir doğası vardır, tam bir yetkinliğin olduğu yerde insan olmaktan söz edilemez. Bu nedenle, yetkinlik idealine ihtiyaç duyan ve onun gibi olmak için çabalayan insanın ahlakiliğinden bahsedilebilir. Bu nedenle ahlaki eylemin “(...) seve seve olmasa bile yasaya uyma isteminde bulunan saygıya dayandırılmasını zorunlu kılar.”¹⁴³⁵ İnsan hiçbir zaman bu hedefe tam olarak ulaşamayacak bile olsa bunun için çabalamakla yükümlüdür. Burada ahlaki yetkinlik ideali, -yön bulmak için ihtiyaç duyulan sınır anlamına da gelen horizon¹⁴³⁶ - bir tür ufuk çizgisi görevi görmektedir. “Eğer bir yaratığın buna ulaşması şu veya bu şekilde olanaklı olsaydı, bu, en azından kendini yasaya adanmış bir niyetin yetkinleşmesi olurdu.”¹⁴³⁷

Kant, sıradan insan aklının pratik yargılama gücünün teorik yargılama gücüne üstünlüğünden sık sık ve hayranlıkla bahsetmektedir.¹⁴³⁸ *Saf Aklın Eleştirisi* ve *Prolegomena*’da söz edilen, teorik aklın deney yasalarından uzaklaştığı zaman kendi kendisiyle düştüğü türden bir çelişmeye pratik akıl düşmez.¹⁴³⁹ Bu nedenle sıradan insan akli, duysal güdüler pratik yasaların dışında kalsa bile aklın teorik alanda düştüğü antinomilere pratik alanda düşmeyecektir. Kant’a göre pratik alanda sıradan

¹⁴³⁴ Kant, **AMT**, s: 15 (par:13)

¹⁴³⁵ Kant, **PAE**, s:93 (150.par.)

¹⁴³⁶ Bkz: Francis E. Peters, **Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü-Tarihsel Bir Okuma**, s:158

¹⁴³⁷ Kant, **PAE**, s:93 (150.par.)

¹⁴³⁸ Kant, **AMT**, s:19 (par.21)

¹⁴³⁹ Kant, a.g.e.,s:92-94 (par.144-147), Kant, **CPR**, A293-B350, A820, B848, Kant, **Prolegomena**, s:42, 81

insan aklı, bir filozoftan bile daha emin bir biçimde doğruyu bulabilecek donanımına sahiptir.

“(...) bir filozofun kendine vaadedebileceği kadar doğruyu bulabileceğini pekala ümit edebilir. Hatta filozoftan neredeyse daha emin olabilir, çünkü filozofun o insanın sahip olduğu ilkedен başka ilkesi olamaz; ama yargısı bir sürü yabancı, konunun özüne ait olmayan düşüncelerle kolayca yanılabılır ve düz yoldan sapabilir.”¹⁴⁴⁰

Kant, pratik aklın bu üstünlüğüne rağmen, ahlak alanında yine de bilgiye ihtiyacımız olduğu kanaatindedir. Çünkü insan aklı kolayca eğilimlerce baştan çıkarılan bir yapıya sahiptir bu nedenle bilgiden çok yapıp etmelere dayanan bilgeliğin bile bu alanda bilgiye ihtiyacı vardır. Ancak burada da pratik aklı doğal bir diyalektik beklemektedir. *Pratik aklın doğal diyalektiği*; aklın ödevin kesin yasalarını eğilimlere yöneltmesine rağmen, aklımsı çıkarımlar yapma ve geçerliliklerini şüpheli kılma ve onları eğilimlerimize uygun hale getirme düşkünlüğüdür. Ancak çoğu kez *“(...) akıl, ödevi arzularımıza uydurmaya yönelir. Bundan doğal bir diyalektik ortaya çıkar.”¹⁴⁴¹*

İşte tam da bu nedenle pratik felsefeye ihtiyaç duyulmaktadır. Aklın teorik alanda düştüğü çelişkilerden onu kurtaracak bir saf akıl eleştirisinin gerekliliği, bu kez ahlak alanında ortaya çıkan bu doğal diyalektik nedeniyle pratik aklın eleştirisine olan ihtiyacı doğurmaktadır. Burada amaç; *Saf Aklın Eleştirisi* ile teorik aklın düştüğü çelişkilerden onu kurtararak güvenilir bilginin sınırını çizme ve *Neyi bilebilirim?* sorusuna cevap verme girişiminin ahlak alanında da uygulanmasıdır. Pratik aklın buyurduğu yasaları, eğilimlerin ihlal etmesine izin vermeksizin, aklın düştüğü bu doğal diyalektikten onu kurtararak ahlak alanının sınırlarını çizmek ve *Ne yapmalıyım?* sorusunun güvenilir cevabını bulmayı gerektirmektedir.

3.6.Saygı

Eylemlerin ahlaksal değerini belirleyen kriterin ahlak yasasının istemeyi dolaysız olarak belirlemesi olduğunu savunan Kant’a göre, istemenin belirlenmesinde duygu etkili oluyorsa bu belirlenim *yasallık* içerse de *yasa uğruna* olmadığından ahlaklılık içermeyecektir. İstemenin nesnel belirlenme nedeni olan

¹⁴⁴⁰ Kant, **AMT**, s:20 (par.22)

¹⁴⁴¹ Gilles Deleuze, **Kant’ın Eleştirel Felsefesi**, s:75

ahlak yasasından farklı olarak güdü, istemeyi öznel nedenlerin belirlemesidir. Ancak eylem sadece ahlak yasasına uygun olduğunda “(...) *bu tür bir eylem yasanın sözüne göre ahlakça iyidir; ruhuna (niyetine) göre değil.*”¹⁴⁴² Eylemin yasanın ruhunu taşıması için eylemin nesnel belirlenme nedeni aynı zamanda eylemin öznel belirlenme nedeni olmalıdır. Dolayısıyla ahlak yasasının istemeyi belirlemesini sağlamak için başka bir güdüye gerek duyulmamalı, ahlak yasasının bir güdü haline nasıl geldiğini incelemek gerekmektedir. Ancak insan akli için çözülemez sorunlardan dolayısıyla sınırlardan biri de; “(...) *bir yasanın nasıl olup da kendi başına ve doğrudan doğruya istemeyi belirleyen neden olabileceği (...)*”¹⁴⁴³dir. Bu soru Kant’a göre, özgür istemenin imkânı sorusu gibi aklın sınırları dahilinde çözülemez olarak kalan bir sorudur.

Bu nedenle aklın sınırları dâhilinde bilinebilecek olan, ahlak yasasının hangi kaynaktan bir güdü sağladığını değil, istemeyi nasıl belirlediğini -belirlemek zorunda olduğunu- a priori olarak göstermektir. İstemenin özgür bir biçimde belirlenmesi -istemeyi etkileyen, ahlak yasasına aykırı olan her tür eğilimi denetleyerek- istemenin sadece ahlak yasası tarafından belirlenmesidir. Bu aşamada ahlak yasasının istemeye etkisi, sadece *negatif-engelleyici* bir etkidir. Eğilimlerin etkisinden kurtularak istemeyi özgür bir biçimde belirlenmeye çalışırken bu süreç yine bir duygu olan acıya yol açabilir. Saf Pratik akıl bilgisinin haz ve acı duygusu ile tek ilişkisi de bu noktadadır. Eğilimlerin doyurulması kişisel mutluluktur ve eğilimler; ya ben sevgisi ya da kişinin kendi kendisinden hoşlanmasından kaynaklanan bencilliğe neden olurlar. İlkine *öz-sevgisi*, ikincisine *kendini beğenmişlik* denir. Saf pratik akıl, öz-sevgisini yasaya uygunluk ile sınırlarken [schränke] onu sadece engellemekte ve bu durumda *ben öz-sevgisi*, akla uygun *ben sevgisine* dönüşmektedir. Saf pratik akıl, kendini beğenmişliği tamamen ortadan kaldırır. Çünkü Kant’a göre kendine değer verme ancak ahlak yasası üzerinden gerçekleştirilmelidir. Ahlak yasasına uygunluktan önce bir kendine değer biçme ve değer verme kibre yol açacaktır ki kibir ise bir hadsizlik, sınır bilmezliktir.

¹⁴⁴² Kant, **PAE**, s:80 (127.par. dipnot)

¹⁴⁴³ Kant, a.g.e., s:80 (128.par.)

Dolayısıyla, ahlak yasasına uygun bir niyet, kişinin değerinin ilk koşulu olmak durumundadır aksi tüm durumlarda kibre düşmek kaçınılmaz olacaktır. Ahlak yasası bu noktada bir *sınır tayin edici* rolü üstlenmektedir. Çünkü kendine değer vermenin ahlak yasasını önceleyen tüm uygulamaları duyusallığa dayandığından ahlak yasasının engellediği eğilimlerdir. Ahlak yasasından ve onun aracılığıyla değil, ahlak yasasından önce kendimize değer biçtiğimizde ne olur? Değer biçme kriterimiz haz, mutluluk, yarar gibi duyusal bir kaynağa dayanacağı için, bu olumsal ve öznel kriterler nesnel ve evrensel bir yasa işlevini görmeyecek ve ben öz-sevgisini besleyerek kibre dönüşecektir. Ahlak yasası özgürlüğün formunu oluşturduğu ve eğilimleri sınırlandırdığı için saygı konusu olmaktadır. Ahlak yasasına duyulan saygıyı uyandıran; kendini beğenmişliği zayıflatarak yerle bir etmesidir. Saygı, deneysel kaynaklı değil düşünce kaynaklı bir duygu olduğu için, “(...) *a priori* bildiğimiz ve zorunluluğunu doğrudan doğruya kavrayabildiğimiz tek duygudur.”

1444

Kant ahlakının izin verdiği duygular; eğilimlerin akıl tarafından yönlendirilmesi durumunda duyulan *acı* ve ahlak yasasına duyulan *saygı*dan ibarettir. Kendiliğindenlik ve coşku gibi kontrolü zor olan güçlü duygulara ise Kant ahlakında yer yoktur. Kant’ın duyguyu oldukça sınırlandıran hatta neredeyse duyguya hiç izin vermeyen ahlak anlayışına yönelik eleştiriler; söz konusu ahlak anlayışının yaşamla örtüşmediği, ölüme benzer bir hayatı önerdiği yönündedir: “*Kendiliğindenlik ve coşkuyu yasaklamak ölü olmayı salık vermektir*”¹⁴⁴⁵ Kendiliğindenlik ve coşku gibi kontrol edilemez olan ile yasanın ipine sıkıca sarılmak ikileminde Kant daima yasadan yana durmuştur. Kant’ı duygunun kontrol edilemezliği ile aklın kontrol ve güven teminatı arasında bir seçim yapmaya zorlayan, sınır çizme girişiminin kendisidir.

Sınır her zaman -en az- ikiye ayırır ve çelişmezlik ilkesi, bu iki yandan birini seçmeye zorlamaktadır. Dolayısıyla Kant, kontrol edilemez olan duygunun tam karşısında konumlandığı aklın buyruğu olan yasayı savunmayı seçmiştir. Çünkü

¹⁴⁴⁴ Kant, a.g.e., s:82 (130.par.)

¹⁴⁴⁵ Walter Kaufmann, **İnsanı Anlamak-I (Goethe - Kant - Hegel)**, 3.bs., Çev: Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınları, 2014, s:122

yasa yoksa çözülürüz, dağılırız, sanki uçsuz-bucaksız, kıyısız-fenersiz bir okyanusta kayboluruz. Modernliğin belirsizlik toleransı oldukça düşük olduğundan, modern insan, belirsiz olan karşısında hissettiği kaygı krizi ile kriterler netleştirerek ve her şeyi kontrol ederek baş etmeye çalışmaktadır. Modernliğin müphemliğe tahammülsüzlüğü, tanımlayamadığı (determine-terminus-sınır) ayrık otlarını dışarıya atan “*bahçeci devlet pratiği*”¹⁴⁴⁶ ni yaratmıştır. Kant’ın modern hukuk devletinin temellerini atmayı amaçlayan sınır çizme girişiminin de bunda etkisi büyüktür.¹⁴⁴⁷

Kişisel tercihin öznel belirlenme nedenlerini, istemeyi belirleyen nesnel neden yapma girişimini *ben sevgisi* olarak adlandıran Kant’a göre ben sevgisi yasa koyucu haline geldiğinde *kendini beğenmişlik* adını alır.¹⁴⁴⁸ Nesnel olan ahlak yasasının ben sevgisine koyduğu sınır ve kendini beğenmişliği engellediği yer de burada kendisini göstermektedir. Ahlak yasası, ben sevgisinin pratik ilkeyi belirlemesine bir sınır koymakta ve kendini beğenmişliği yok etmektedir. İstememizi belirleyen nedenin ahlak yasası değil de duyulara olan düşkünlüğümüz olması, bizi kendi gözümüzde küçük düşürmekte ancak istememizi belirleyen neden ahlak yasası olduğunda bu belirlenim bir saygıya dönüşmektedir. Öyleyse ahlak yasası; eğilimlerin, duyu ve duyguların istemeyi belirlemesini engellemesi nedeniyle negatif, diğer taraftan pratik aklın sınırlayıcı (einschränkenden) nedeni açısından da –ahlak yasasına saygıyı hak edecek- pozitif bir etkide bulunmaktadır.¹⁴⁴⁹

Ahlak yasası, eylemin biçimsel ve nesnel belirlenimini sağladığı gibi, eylemin öznel belirlenme nedeni olan güdünün de belirlenimini sağlamaktadır. Çünkü ahlak yasası, “(...) *öznenin duyusalılığı etkiler ve yasanın istemeyi etkilemesini kolaylaştırıcı bir duygu uyandırır.*”¹⁴⁵⁰ Kant’ın *ahlak duygusu* adını verdiği bu duygu, akıl tarafından meydana getirilir ve yasayı maksim haline getirmek amacıyla güdü olarak işler. Saygı, akıl sahibi varlığın duyusalılığı üzerinde etkili olduğu için sadece sonlu varlıklar olan insanların sahip olduğu bir duygudur. Tanrı hem sonlu

¹⁴⁴⁶ Zygmunt Bauman, **Modernlik ve Müphemlik**, Çev. İsmail Türkmen, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2014, s: 45

¹⁴⁴⁷ Bkz: Kant, “Yaygın Bir Söz Üstüne: ‘Teoride Doğru Olabilir Ama Pratikte İşe Yaramaz’ ”, **Kant’ın Felsefesinin Politik Evreni**, Der. ve Çev: Hakan Çörekçioğlu, İstanbul, Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010, (17-79)

¹⁴⁴⁸ Kant, **PAE**, s:82 (131.par.)

¹⁴⁴⁹ Kant, a.g.e.,s:83 (132.par.)

¹⁴⁵⁰ Kant, a.g.e.,s:83 (133.par.)

olan bir varlık olmadığı hem de duyusallıktan ari bir varlık olduğu için O'nun yasaya saygısından söz edilemez. Diğer taraftan saygı şeylere değil kişilere yöneliktir. Hayvanlar ya da nesneler sevgi ya da korku uyandırabilir ancak saygı uyandırmazlar. Ahlak yasası vasıtasıyla ortaya çıkan saygı duygusu, insanların kendi tercihleri olmayan, diğer bir deyişle içine doğdukları -soyluluk, zenginlik gibi- özellikleri nedeniyle saygı görmelerine sınır getirmektedir. *“Soylu birinin önünde eğilirim ama ruhum eğilmez.”*¹⁴⁵¹ Diğer taraftan ahlak yasasına uygun davranma bilincinde olan en sıradan insanı da saygıya değer hale getirmektedir.

*“(...)soylu olmayan, sıradan bir yurttaş olan bir adamda, kendimde bilincinde olmadığım derecede bir karakter dürüstlüğü olduğunu fark edersem, böyle bir adamın önünde, istesem de istemesem de, üstünlüğümün gözden kaçmaması için başımı ne kadar dik tutsam da ruhum eğilir.”*¹⁴⁵²

Böyle birinin saygıya değer hale gelmesinin nedeni, ahlak yasasının uygulanabilirliği için bize bir kriter sağlamasıdır. Ahlak yasasının buyruğunun yapılabilirliğinin örneğini gördüğümüz bu durum yasayı adeta görünür kılmaktadır. Saygıyı hak edene açıkça göstermek ya da göstermemek kişisel bir tercih olsa da *“Saygı öyle bir ödenektir ki, istesek de istemesek de onu ödememezlik edemeyiz (...)”*¹⁴⁵³ Ahlak yasası, istemeyi aklın yargısında belirlemek üzere sınırlandırmak (einschränkt) ile anlam kazanırken özgürlük, eğilimleri ve kendine değer vermeyi ahlak yasasına uyma koşulu ile sınırlandırmak (einschränkt) ile anlam kazanmaktadır.

Kant'ta epistemoloji alanındaki sınırlamalar gibi ahlak alanındaki sınırlamalar da insanın sonlu ve sınırlı bir varlık olması ve bunun idraki ile yakından ilgilidir. Çünkü eğilimlerin, duygu ve duyuların etkisinde olma ve akıl ile bunlara sınır koyma gerekliliği insanın ihtiyaç duyduğu bir durumdur. Tanrı'nın sonlu olmayan bir varlık olarak ne sınırlara ne de sınır koymaya ihtiyacı olmayacağını belirten Kant'a göre maksim, güdü gibi kavramlar da yine sadece insan için geçerli olacaktır.¹⁴⁵⁴ Eğilimler ve duygulara ahlak yasasına dayanarak sınır koymak, güdülerin direncine neden olduğundan acı duygusunun yaşanmasına yol açmaktadır. Acı duymak ahlak

¹⁴⁵¹ Kant, a.g.e.,s:85 (136.par.)

¹⁴⁵² Kant, a.g.e.,s:85 (136.par.)

¹⁴⁵³ Kant, a.g.e.,s:85 (137.par.)

¹⁴⁵⁴ Kant, a.g.e.,s:88 (141.par.)

yasasından hareketle eğilimleri sınırlamanın kaçınılmaz ve negatif sonucudur. Kendine acımak ya da kişinin kendi gözünde küçük düşmesi ise eğilimlere ahlak yasası ile sınır çizememenin sonucudur.

Eğilimlere ahlak yasası ile sınır koymanın pozitif sonucu ise saygı duygusudur. İnsan, ahlak yasasının sayesinde eğilimlerine sınır çizerek kendindeki saygı duyulacak yönü, -değim yerindeyse tanrısallığı- keşfetmektedir. Diğer taraftan tüm bu durumlar –sınır çizmek, acı çekmek, saygı duymak- sınırlı, sonlu, eksik ve marazlı bir varlık olmanın diğer bir deyişle Tanrı olmadığının bilincine varmanın idraki ile anlam kazanmaktadır. Bu sınırlılık bilinci ise; insanı bu sınırlara –karşı çıkan doğasına rağmen- gönüllü olarak uymaya yöneltmektedir. Ahlak yasasının çizdiği sınır, aynı zamanda eğilimlerin, arzuların etkisinden özgür ve saygıdeğer bir insan daha da önemlisi bir şahıs-kişilik (persona) olmanın imkânını da barındırmaktadır. Bu nedenle “Özgürlük (...) kendi kendinin yaratıcısı olmaktadır.”¹⁴⁵⁵

Saygı, pratik aklın ilkeden başlayan işleyiş sürecinde duyusallıkla ilişkilendiği noktadır. Çünkü saygı bir yönüyle–istemenin belirlenme koşulları nedeniyle- a priori olmasına rağmen yine de bir duygudur. A priori tek duygu olaran saygı aynı zamanda pratik ilkenin duyusallık ile ilişkilinmesini sağlayan unsurdur. Ahlaksal çıkar ise ahlak yasasının istemeyi biçimsel olarak – yani maksimin içeriğini değil yalnızca biçimini- belirlemesinden kaynaklanmaktadır. İnsan sadece yasa ile belirlendiğinde saf pratik ve özgür bir çıkarın bilicine varır. Buradaki ahlaksal çıkar, ahlak yasasının istemeyi belirleyerek akıl sahibi bir varlık olmanın idrakine varabilme fırsatı sunmasıdır. Aksi takdirde insan kendindeki yüceliği fark edemeyerek ya hayvanlaşacak ya da kibre kapılarak tanrısallık iddiasında bulunacaktır. O halde istememizi ahlak yasasına tabi kılarak onu sınırlamamızın olumsuz yönü, bu sürecin –eğilimleri sınırlandırmaya dayandığı için- acı verici olması, pozitif yönü ise insanın kendindeki tanrısallığı –Tanrı olma isteğine ve kibrine düşmeden- keşfetmesi için bir imkân sunmasıdır.

¹⁴⁵⁵ Kant, **Fragmanlar**, s:27

(Fragmanların alıntılındığı metin: **Kant's gesammelte Schriften, Herausgegeben von der Preussischen Akademie der Wissenschaften**, Bde. XXI-XXII, Dritte Abteilung: Handschriftlicher Nachlass, Bde. VIII-IXi **Opus Postumum**, (A.Buchenau / G.Lehmann) Walter de Gruyter&Co., Berlin und Leipzig 1938.)

Her yasa gibi ahlak yasası da bir sınırdır ve sınır, birçok işlevinin yanı sıra “sınırlı olanın sınırsıza değmeye çalıştığı yer”¹⁴⁵⁶dir. Ancak sınırlar aynı zamanda, böldükleri ve birleştirdikleri yanların zenginliğini taşıyan oldukça verimli bir *kenar etkisi* (edge effect) de sunmaktadırlar. İnsanın yasa ile kurduğu bu ikili ilişki de hem insanın sonluluğunu-sınırlılığını idrak etmesini ve kabullenmesini sağlarken, hem de onu sonsuza açmaktadır. Bu nedenle Kant felsefesinde sınırlılığın idrâkı da bereketli bir kenar etkisi sunmakta; insanın teorik alandaki sınırlılığı, ahlak alanında sınırsıza uzanma imkânına açılmaktadır. Sınırlı ve sonlu bir varlık olan insanın sınırsız olana, “sonsuz dokunuşun adı da saygıdır.”¹⁴⁵⁷

3.7.Aklın Pratik Kullanımında Sınır İhlalleri

Ahlak yasasının getirdiği sınırların dinsel ve ahlaksal yobazlığın önüne geçmek gibi bir işlevi de bulunmaktadır. İlkelerin belirlenmesinin *nihai öznel zemini*¹⁴⁵⁸ olan ve yasaya uymayı sağlayan niyet, ödevden dolayı yasaya uyma niyetidir. İnsanın ahlaki durumu; niyetlerinde tam bir saflığa sahip olmak biçiminde yorumlanan kutsallık değil, sürekli çatışma halindeki ahlaksal niyet olan erdemdir. Soylu ya da yüce olduğu iddia edilerek yapılması istenen eylemler, sanki “(...) *ödevden dolayı değil de sırf kendi değerlerinden dolayı*(...)”¹⁴⁵⁹ yapılmaları bekleniyormuş kuruntusuna neden oldukları için ahlaki yobazlığın kaynağıdır. İnsanların yasanın ruhunu yerine getirmeksizin, yükümlülükleri unutarak davranmalarına yol açarlar.

“En genel anlamıyla yobazlık, insan aklının sınırlarının (Grenzen) ilkelere göre girişilen bir aşılmasıysa; ahlâksal yobazlık, saf pratik aklın insanlığa koyduğu sınırların (Grenzen) aşılmasıdır.”¹⁴⁶⁰

Eylemlerin belirlenmesinde ahlak yasası dışında bir unsurun kullanılması ve niyetin yasaya saygı dışında bir belirleyicisinin olması Kant’a göre ahlaki yobazlığın sebebidir. Kendini beğenmişlik ve öz-sevgisine neden olan ahlaki yobazlığı engellemek için çizilen sınır, “(...) *ödev düşüncesini, insandaki her türlü ahlaklılığın en yüksek yaşam ilkesi haline getirme[ktir.]*”¹⁴⁶¹ Kant’a göre felsefe tarihinde –

¹⁴⁵⁶ Georg Simmel, “Bridge and Door”, s: 65

¹⁴⁵⁷ Selim Karlıtekin, “Aklın Sonluluğu: Kant Etiği ve Talihli Basitliğin Restorasyonu”, s:228

¹⁴⁵⁸ Kant, **Salt Aklın Sınırları Dâhilinde Din**, s:50

¹⁴⁵⁹ Kant, **PAE**, s:93 (151.par.)

¹⁴⁶⁰ Kant, a.g.e., s:94 (153.par.)

¹⁴⁶¹ Kant, a.g.e., s:94 (153.par.)

Stoacılar da dahil olmak üzere- filozoflar, eylemlerin belirleyici ilkesi olarak ahlak yasasını değil, ahlak yasasına önceliği olduğunu düşündükleri kavramları belirleyici kıldıklarından, ahlaki yobazlık örnekleri sunmuşlardır. İncil'in ahlak öğretisi ise ahlak ilkesini sonlu varlıklar olan insanların sınırlılığına uygun olacak ve ahlaki yobazlığa düşmeyecek biçimde ödev disiplini altına sokmuştur. “(...) *sınırlarını (grenze) kolayca şaşırarak kendini beğenmişliğe ve öz-sevgisine alçak gönüllülüğünün (yani kendini bilmenin) sınırlarını (schränke) koymuştur.*”¹⁴⁶²

Kant, ödevin kökenini ve amacını kişi olmakta bulur. Gerek ödevin koşulu gerekse ulaşmak istediği nokta olarak kişilik, istemimizi tüm doğa mekanizminden ve eğilimlerden bağımsız olarak belirlediğimizde ortaya çıkmaktadır. Bütün ödevlerin kaynağı olan kişi olma, aynı zamanda insanın sadece duyular dünyasına ait bir varlık olma durumunu da aştığı bir hâldir. Böylece insan saygıya değer bir varlık haline gelmekte, yalnızca insan kendi başına bir amaca dönüşmektedir. “*Yani o, özgürlüğünün özerkliği sayesinde kutsal olan ahlak yasasının öznesidir.*”¹⁴⁶³ Bu nedenle; kişinin kendi istemesinden Tanrı'nın istemesine kadar her isteme, akıl sahibi varlığın özerkliği (otonomluğu) ile şu uyuşma koşulu ile sınırlanmıştır: “(...) *[akıl sahibi] bu varlığı hiçbir zaman yalnızca araç olarak kullanmamak, aynı zamanda kendisini amaç olarak kullanmak.*”¹⁴⁶⁴ Çünkü söz konusu koşul, “(...) *varlıkları kendi başına amaç kılan kişiliklerine dayanır.*”¹⁴⁶⁵

Kant'a göre yaşam bile ödevde duyulan saygı bağlamında anlam kazanmaktadır öyle ki, insan yaşamaktan bir tat aldığı için değil, ödevde duyduğu saygı nedeniyle yaşamaktadır. Çünkü insanı kendi gözünde yaşamaya layık kılan unsur, ödevdir. Saf pratik aklın güdüsü, insanın duyularüstü varoluşunun izlerini taşımaktadır. İnsanın eğilimlerine sınır koymasını mümkün kılarak onu yüce bir varlık olmaya yönlendiren ahlak yasasına duyduğu saygıdır. Kendine özgü yasası ve mahkemesi olan ödevde duyulan saygının, yaşamdan tat almayla ilgisi olmadığını ileri süren Kant'a göre, bu iki unsur karıştırılsa bile birbirinden ayrılacak bir yapıya sahiptir.

¹⁴⁶² Kant, a.g.e., s:95 (154.par.)

¹⁴⁶³ Kant, a.g.e., s:96 (155-156.par.)

¹⁴⁶⁴ Kant, a.g.e., s:96 (156.par.)

¹⁴⁶⁵ Kant, a.g.e., s:96 (156.par.)

Aklın pratik kullanımındaki sınır ihlallerine ilişkin olarak verdiği örneklerden birine Kant'ın 1766'da imzasız yayımlanan *Metafizik Düşlerle Aydınlatılan Bir Ruhgörücünün Düşleri* adlı eserinde rastlamak mümkündür. 1755 yılında meydana gelen ve tarihin en büyük depremlerinden biri olan Lizbon Depremi, Meryem Ana Yortusu'nun arifesinde gerçekleştiği için Tanrı'nın günahkârları cezalandırdığına ilişkin yorumlara neden olmuştur. Dolayısıyla ölenlerin ya da sakatlananların günahkâr olduklarına dair yapılan yorumlardan hareketle Kant, deprem ile günahkarlık arasında kurulan ilişkinin teorik aklın sınırları dahilinde meşru olmadığını ileri sürerek, bu krizi olan ve olması gereken arasına çizdiği keskin sınırla çözmeye çalışmıştır. Söz konusu ayırma girişimi ile modern felsefenin Lizbon Depremi'nin enkazı üzerinde yükseldiği söylenebilir. Doğa-ahlak, olan-olması gereken arasında ayırım yapmaya zorlayan Lizbon Depremi sonrasındaki yorumlar, aklın sınırlarını görmezden gelen kâhin Swedenborg'un spekülasyonlarından daha güvenilir değildir.

Kant'ın pratik aklın sınır ihlalleri ile ilişkilendirilebilecek olan bir diğer örnek ise, Eski Ahit'teki Eyüp peygamber meselidir. Birçok teodisenin çıkış noktasını da oluşturan bu mesel, kötülük problemine ilişkin çalışmalar için de bir çıkış noktası niteliğindedir. Mesel şeytanın, ahlaklı, dindar ve varlıklı biri olarak bilinen Eyüp peygamberin sahip olduklarını yitirdiğinde Tanrı'ya olan inancını da yitirerek isyan edeceğine ilişkin Tanrı ile iddiaya girmesi ile başlamaktadır. Eyüp peygamber çeşitli sebeplerle çocuklarını, malvarlığını ve sağlığını yitirmesine karşın isyan etmediği gibi Tanrı'ya şöyle dua eder: *"Bu dünyaya çıplak geldim, çıplak gideceğim. Rab verdi, Rab aldı, Rabbin adına övgüler olsun."*¹⁴⁶⁶ Bedeni tamamen yaralarla kaplanan Eyüp peygamberin, hala Tanrı'ya isyan etmemesine şaşırان eşine verdiği cevap: *"(...) Tanrı'dan gelen iyiliği kabul edelim de kötülüğü etmeyelim mi?"*¹⁴⁶⁷ biçiminde olur.

Eyüp peygamberin başına gelen felaketleri, onun işlemiş olabileceği bir günahın cezası olarak yorumlayan arkadaşlarının yaptığı haksız çıkarımlar, Kant'ın

¹⁴⁶⁶ **Kitab-ı Mukaddes**, Kitab-ı Mukaddes Şirketi, İstanbul, Ohan Matbaacılık, 2001, (Tevrat: Eyüb, Bab 1, s:507)

¹⁴⁶⁷ **Kitab-ı Mukaddes**, Tevrat- Eyüb, Bab 2, s:507

ahlak alanındaki sınır ihlallerine ilişkin olarak bu meseli örnek vermesinin sebebidir. Eyüp peygamberin arkadaşları, Tanrı'nın adaleti ile Eyüp peygamberin durumunun bağdaşamayacağını ve dolayısıyla Eyüp peygamberin yaşadığı acıları hak edecek bir şey yapmış olması gerektiği sonucuna varmışlardır. Acıları katlanılmaz hale gelen Eyüp peygamberin ölmeyi dilediği an, isyanı bir idrake dönüşmüştür. Eyüp peygamber, sınırlı bir varlık olan insanın kendi iradesi dışında gerçekleşen olayların neden gerçekleştiğini kavramaya muktedir bir varlık olmadığını idrak etmiştir. Sonuç olarak Eyüp peygamber, her bakımdan sınırlı bir varlık olan insanın Tanrı'nın bilgeliğini kavramaya muktedir olmadığını kabul ederek şöyle dua etmiştir: *“Kuşkusuz anlamadığım şeyleri konuştum, beni aşan, bilmediğim şaşılacak işleri (...) Bu yüzden kendimi hor görüyor, toz ve kül içinde tövbe ediyorum.”*¹⁴⁶⁸ Eyüp peygamberin sınırlarını bilen tavrı üzerine ise Tanrı, ona eskiden sahip olduğu her şeyi fazlasıyla geri verir.

Kant'ın bu meseli ahlaki sınır ihlalleri için örnek olarak verme gerekçesi, Eyüp peygamberin arkadaşları ile Eyüp peygamberin kötülük problemine ilişkin yaklaşım farklılıkları geleneksel metafizik ve eleştirel felsefe arasındaki farkı yansıtmaktadır. Çünkü Eyüp peygamberin arkadaşları yetilerini aşan bir konuda, neden-sonuç ilişkisi kurarak meşru olmayan bir çıkarımda bulunmuşlardır. Kant'ın ahlak alanına çizdiği sınırlardan biri budur. Zira Eyüp peygamberin arkadaşları dogmatik, bağınaz bir kibir ile haklı olmayan bir çıkarım yapmışlardır.¹⁴⁶⁹ Kant'a göre bağınazlık, sınırlı bir idrak sahibi olduğunu unutan insanın meşru olmayan çıkarımlarda bulunması ve bu çıkarımların meşruiyeti üzerine hiçbir şüphe duymamasıdır. *“Bağınazlık, değim yerindeyse, dindarca bir kibirlenmedir.”*¹⁴⁷⁰

Kibri, sınırlı doğasına aldırmaksızın meşru olmayan çıkarımlar yapan insanın haddini aşmasıdır ve bu durum bizi Saf Aklın Eleştirisi'ndeki *“Quid juris?”*¹⁴⁷¹ sorusuna geri götürmektedir. Kişisel sanılarımızın nesnel bir gerçekliğe sahip olduğunu hangi hakla savunabileceğimiz sorusu Kant'ın sorduğu en önemli sorulardan biridir. Teodiseyi, *“ (...) kendi sınırlarını küstahça görmezden gelen aklın*

¹⁴⁶⁸ **Kitab-ı Mukaddes**, Tevrat: Eyüb, Bab 42, s:541

¹⁴⁶⁹ Kant, **Notes and Fragments**, s:4

¹⁴⁷⁰ Kant, a.g.e., s:57

¹⁴⁷¹ Kant, **CPR**, A89 B122

savunmasından başka bir şey değildir”¹⁴⁷² biçiminde tanımlayan Kant’a göre geleneksel metafiziğin kaleme aldığı teodiseler, Eyüp peygamberin arkadaşlarının sınır ihlaline benzer bir ihlalin örnekleridir ve tam da bu yüzden başarısız olmaya mahkûmdurlar. Çünkü söz konusu teodiseler, insan aklının sınırlarını görmezden gelerek Tanrı’nın varlığı ya da adaletini kanıtlama girişimlerinde bulunmuşlardır. Eleştiri Projesi ise geleneksel metafizik tarihinde sıkça rastlanan bu tür sınır ihlallerine karşı, insanın düşünme yetilerinin işleyişinden hareket ederek sınırlarını hatırlatma girişimidir. Burada epistemolojik sınırlar ahlaki sınırlarla iç içe geçmektedir. Bilgi konusundaki sınırlılığın bilinciyle davranmak ve bir başka insan hakkında haddini aşan yorumlar yapmamak Eleştiri Projesi’nin bize hatırlattığı epistemolojik ve ahlaki sınırlarımızdır. Kant’a göre bu sınırlar, Swedenborg’un, Eyüp peygamberin arkadaşlarının, geleneksel metafizikçilerin ve dolayısıyla teodise yazarlarının ihlal ettiği sınırdır.¹⁴⁷³

Kant’a göre “(...) sadece iki tür nedensellikten bahsedilebilir: Doğaya göre ya da özgürlükten dolayı”¹⁴⁷⁴ İlki teorik, ikincisi pratik aklın işleyişi ile ilgilidir.¹⁴⁷⁵ Bu ayırım ile ahlak alanında yaşanabilecek olan bir krizin önüne geçilmektedir. Doğadaki nedenselliğin ahlak alanında da işlemesi, ahlaki davranışın motivinin ödül beklentisi ya da ceza korkusu olmasına neden olacak bu da giderek ahlakın imkânını veren özgürlüğü ortadan kaldıracaktır. Mutluluğun erdemin sonucunda beklenmesi ya da kötülüğün erdemli olmayan davranışın cezası olarak yorumlanmasının yarattığı ahlaki krizleri ortadan kaldırmanın yolu nedensellikler arasında yapılacak ayırımdır. Söz konusu ayırım olası krizlerin engellediği gibi, ahlak alanında bir genişlemeye de yol açmaktadır. Doğadaki nedensellik ilkesinin ahlak alanında işlemiyor olması, özgürlüğün ve giderek ahlakın teminatına dönüşmektedir. Böylece insan ahlak alanında aldığı her karar ve davranışla dünyayı adeta yeniden inşa etme ayrıcalığına kavuşmaktadır.

¹⁴⁷² Kant, “Bütün Felsefi Teodise Denemelerinin Başarısızlığı Üzerine”, s:202-214

¹⁴⁷³ Bkz: Ebru Pehlivan, “Eyüp Meselinden Soykırıma: Aklın Sınırları ve Kötülüğün Kavranamazlığının Teolojik-Politik İzdüşümleri”, s: 126 v.d.

¹⁴⁷⁴ Kant, CPR,, A532/B560

¹⁴⁷⁵ “(...) tabiat kanunu ve ahlak kanunu tamamen farklı ilkelere dayanmaktadır” Kant, “Bütün Felsefi Teodise Denemelerinin Başarısızlığı Üzerine”, s:203 (Dipnot)

3.8.Saf Pratik Aklın Diyalektiği

Kant, Saf Aklın Eleştirisi'nde diyaektiği transsendental yanılsamanın sebep olduğu ve aklın yasaları arasında yaşanan çatışma olarak tanımlamaktadır.¹⁴⁷⁶ Teorik akıl doğası gereği, koşullar zinciri içerisinde koşulsuz olana uzandığı ve görüngüleri kendinde-şey olarak kavramaya çalıştığı için, diğer bir deyişle deneyim alanının sınırları içerisinde kalmakla yetinmeyip ötesine uzanmaya çalıştığı için diyalektiğe düşmektedir. Aklın pratik kullanımında ise; insanın bir doğa varlığı olması nedeniyle ortaya çıkan eğilimleri ile insanın bir akıl varlığı olmasının gereği olan ödev arasında yaşanan çatışmadır. Söz konusu çatışmanın kavranabilmesi ve ahlak alanında çizilen sınırların anlaşılabilmesi için en yüksek iyi kavramına, pratik aklın antinomisine, postüla öğretisine yakından bakmak gerekmektedir.

3.8.1.En Yüksek İyi

Birinci Kritik'te diyalektik, aklın teorik kullanımı sırasında mantık ilkelerinin varlık hakkında çıkarımlar yapmak üzere kullanılması ya da aklın koşulsuz olana ulaşma isteği nedeniyle ideler hakkında bilgi iddiasında bulunması olarak tanımlanmıştır.¹⁴⁷⁷ Bu girişimleri belirlemek için yargıdan hareket eden Kant, meşru bilginin sınırlarını yargı aracılığıyla belirlemiştir. *“Aldanmacanın yol açtığı tüm yanlışlıklar her zaman bir yargı bozukluğuna yüklenmelidirler, hiçbir zaman anlama yetisine ya da akla değil.”*¹⁴⁷⁸ Çünkü akıl doğası gereği metafizik sorular soran bir yetidir ancak felsefe açısından sorun aklın doğal bir eğilimi olan metafiziğin bir bilim olup olmayacağı diğer bir deyişle bu konularda yargıda bulunma hakkına sahip olup olmadığıdır. Transsendental diyalektik, aklın yaptığı yanılsamalı çıkarımların saptanması ve düşünme yetilerinin işleyişinin uzandığı meşru sınırlarının belirlenmesine yöneliktir. Pratik aklın doğal diyalektiği ise; aklın ahlak yasası doğrultusunda eğilimleri yönlendirmesine rağmen, bu yönelimin eğilimlere uygun hale getirilmesi ve koşulsuz olana yükselme girişimi sonucu oluşmaktadır.

¹⁴⁷⁶ Kant, CPR, A293-B350, A294- B350-351 (Dipnot)

¹⁴⁷⁷ Kant, CPR; A131-B170 ve A337, B394

¹⁴⁷⁸ Kant, a.g.e., A643-B671

“İster teorik, ister pratik kullanışı gözönünde tutulsun, saf aklın her zaman bir dialektiği vardır, çünkü akıl, verilmiş koşullu bir şeyin koşullarının mutlak olarak tümünü arar; bu da ancak kendi başına şeylerde bulunabilir.”¹⁴⁷⁹

Aklın gerek teorik gerekse pratik alanda, koşulsuz olana yükselme eğilimi sonucu düştüğü yanılsamaların kaynağını ve nasıl ortadan kaldırılabileceğini göstermek ise Kant’a göre saf akıl yetisinin tümünün tam bir eleştirisi ile mümkündür. Bu nedenle saf aklın dialektiğinde farkına varılan saf aklın antinomisi, *“(...) insan aklının şimdiye dek girdiği en yararlı yanlış yoldur, çünkü bu yanlış yol bizi bu dolambaçtan çıkaracak anahtarı aramaya zorlar.”¹⁴⁸⁰* Saf Aklın Eleştirisi’nde gösterilen aklın teorik kullanımındaki diyalektiğin nasıl önleneceğine dair bilgiler, aklın pratik kullanımındaki diyalektiğe ilişkin hiçbir yarar sağlamamaktadır. Çünkü saf pratik akıl, pratik koşullu olan eğilimler ve doğa gereksinimlerinde koşulsuz olanı, *“(...) saf pratik aklın en yüksek iyi adı altındaki nesnesinin koşulsuz tümlüğü olarak arar.”¹⁴⁸¹*

Ahlak yasası istemeyi belirleyen yegâne nedendir ancak ahlak yasası, içerikten yoksun olduğundan istemenin her türlü nesnesinden soyutlanmıştır. En yüksek iyiyi, istemenin nesnesi yapan neden olarak sadece ahlak yasası görülmelidir. Çünkü istemeyi belirleyen neden olarak ahlak yasasından önce herhangi bir faktörün kabul edilmesi özerkliğin zarar görmesi anlamına gelecektir. Kant’a göre en yüksek iyi kavramı çift anlamlılık taşımaktadır ve dikkat edilmediğinde bu çift anlamlılık gereksiz tartışmalara neden olabilir. En yüksek iyi; en üstün (supremum) ya da en yetkin olan (consummatum) anlamına gelebilir. *En üstün*, kendisi koşulsuz olan (originarium) anlamına gelirken *en yetkin* ise kendisi tam olan eksiklik içermeyen (perfectissimum) anlamına gelmektedir.

Kant’a göre erdem, mutluluğa layık olmaktır ve bu nedenle erdem tüm çabalarımızın en üst koşulu dolayısıyla en üstün iyidir. Ancak erdem en üstün iyi olması, onun en yetkin iyi olduğu anlamına gelmemekte, bunun için erdem

¹⁴⁷⁹ Kant, **PAE**, s:117 (192. par.)

¹⁴⁸⁰ Kant, a.g.e.,s:117 (193. par.)

¹⁴⁸¹ Kant, a.g.e.,s:118 (194. par.)

mutluluk ile sentetik birliği gerekmektedir.¹⁴⁸² Bir başka deyişle; erdem ve mutluluk birbirini zorunlu olarak gerektirmediğinden –analitik olmadığından- sentezlenmeleri gerekmektedir. Mutluluğu gereksinmek ve buna layık olmaya çalışmak ancak mutluluktan payını alamamak, Tanrı’nın –böyle bir varlığı sadece düşünssek bile- yetkin istemesiyle bir arada düşünülemez. O halde böyle bir sentezin olması gerekmektedir. Kant bu sentezi Epikuros ve Stoa felsefelerinin eleştirisi aracılığıyla gerçekleştirmektedir.

Epikurosçu anlayışa göre “(...) mutluluğa götüren maksimin bilincinde olmak erdemdir”¹⁴⁸³ Stoa anlayışı ise; “(...) erdemin bilincinde olmak mutluluktur”¹⁴⁸⁴ düşüncesini savunmaktaydı. Bu nedenle Epikurosçu anlayış için ahlak, basiret anlamına gelirken, Stoacı anlayış için gerçek bilgelik anlamına gelmekteydi. Kant’a göre, her iki okul da erdem ve mutluluğun aynı olduğunu farklı yollarla –biri duyusal olanla diğeri mantıksal olanla- göstermeye çalışmışlardır. Ancak Eleştiri, erdemin maksimleri ile kişinin kendi mutluluğunun maksimlerinin tamamen ayrı türden olduğunu göstermiştir. Erdem ve mutluluk, birlikte en yüksek iyiyi olanaklı kılımlar da aslında aynı öznedeki varlıkları birbirini sürekli sınırlamaktadır (einschränken). Bu nedenle “(...) ‘en yüksek iyi, pratik olarak nasıl olanaklıdır?’ sorusu, şimdiye kadarki tüm bağdaştırma girişimlerine karşın, hâlâ çözülmemiş bir soru olarak durmaktadır.”¹⁴⁸⁵ Bu sorunu çözülemez yapan nedenler Pratik Aklın Eleştirisi’nin analitik bölümünde gösterilmiştir. Buna göre, mutluluk ve ahlaklılık en yüksek iyinin iki ögesinin birbirinden farklı olması ve aralarındaki bağın bu fark nedeniyle analitik olarak bilinmemesidir. Mutluluk ile erdem arasındaki bağ, bu kavramların sentezidir. Ancak en yüksek iyi, deneysel ilkelere dayanmadığından bu türetim transsendental olmak durumundadır. Çünkü en yüksek iyi, isteme özgürlüğü aracılığıyla ortaya konulabileceği için, a priori bir zorunluluk söz konusudur.

Kant’a göre herkesin dünyada mümkün olan *en yüksek iyiyi* son amacı yapması gerektiği saf akıl tarafından verilen saf pratik bir önermedir. *En yüksek iyiyi* nihai

¹⁴⁸² Bkz: Kant, *Salt Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, s:35

¹⁴⁸³ Kant, *PAE*, s:121 (200. par.)

¹⁴⁸⁴ Kant, a.g.e., s:121 (200. par.)

¹⁴⁸⁵ Kant, a.g.e., s:123 (203. par.)

amaç yapmaya ilişkin önerme, ödev kavramını ve ahlak yasasını aştığından onlardan analitik olarak türetilemez bu nedenle sentetik a priori pratik bir önermedir. Ahlak yasasına saygı, ödevi gerçekleştirmeye motive etse de pratik akıl, en yüksek iyiyi nihai amaç olarak belirlemeye yönelik bir ihtiyaç duymaktadır. Bir başka deyişle “(...) insanın ve onun (...) pratik akıl yetisinin kaçınılmaz sınırlamalarından [einschränkungen-limitation] biri şudur: bütün eylemlerini başarılarına göre değerlendirmek ve bu başarıda kendisine amaç olarak hizmet edecek ve dahi niyetinin saflığını kanıtlayacak bir şey bulmaktır.”¹⁴⁸⁶

Dolayısıyla ahlaki eylemin bir *nihai amaç* ile anlamlandırılmaya ve yönünü bulmaya ihtiyacı vardır. Aksi takdirde -böylesi bir hedef belirlenmediğinde- akıl, neden ahlaklı olması gerektiğini bulamamakta adeta kaybolmaktadır. Bu nedenle ahlak yasası sayesinde geçerlilik kazanan şu önermeye ulaşılmaktadır: “(...) dünyada mümkün olan en yüksek iyiyi son-amaç yap!”¹⁴⁸⁷ Pratik akıl, ihtiyaç duyduğu nihai sınırı belirlediğinden ahlaki eylemleri söz konusu amaç doğrultusunda yapmak için motive olabilecektir. Böylece ahlak alanındaki önemli bir sınır çizme girişimini de *nihai amaç*¹⁴⁸⁸ kavramı aracılığıyla gerçekleştirmektedir. Ahlaki eylemlere sınır koyan ahlak yasasının yanı sıra, ahlaki eylemleri yönlendirecek nihai sınır olan *nihai amaç*, pratik aklın bir ihtiyacı olarak tanımlanmakta ve ahlak alanında bir ufuk çizgisi işlevi görmektedir.¹⁴⁸⁹

3.8.2. Pratik Aklın Antinomisi

Saf pratik akıl, erdem ve mutluluğu zorunlu olarak sentetik bir birlik içerisinde düşünmektedir. Kant, analitik-sentetik ayrımına dayanarak bu bağlantının ya analitik, ya sentetik olması gerektiğini –iki kavram birbirini zorunlu olarak gerektirmediği için analitik olamayacağını- bu nedenle se sentetik olduğunu savunmaktadır. Buna göre ya mutluluk arzusu insanı erdemli davranmaya motive edecek, ya da erdemin

¹⁴⁸⁶ Kant, *Salt Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, s:36, (2 no’lu dipnot)

¹⁴⁸⁷ Kant, a.g.e.,s:37, (2 no’lu dipnot)

¹⁴⁸⁸ İngilizce: ‘ultimate end’, Almanca: ‘End-zweck’ karşılığı olan tamlama Türkçe’ye ;’Son amaç’ ya da ‘nihai amaç’ biçiminde çevrilmiştir. ‘Amaç’ anlamına gelen ‘end’in İngilizce etimolojik kökenine bakıldığında bu kelimenin aynı zamanda ‘sınır’ anlamına da geldiği görülmektedir. Bkz: William W. Smith, *A Condensed Etymology of the English Language for Common Schools*, s:58

¹⁴⁸⁹ Kant, *CPR*, A 296- B352 (Ayrıca Bkz: Susan Neiman, “Kant on the Structure of Practical Reason”, s:57)

maksimi mutluluğun nedeni olacaktır. Ancak ilki mümkün değildir zira istemeyi belirleyen neden mutluluk olduğunda, ahlaksal olmayan ve hiçbir erdemi temellendiremeyecek sonuçlar ortaya çıkmaktadır. Ancak ikinci olasılık da ilki kadar imkânsızdır. Çünkü istemenin belirlenmesi durumunda her pratik neden-sonuç ilişkisi ahlaki niyetlere göre değil, doğa yasalarının bilgisine ve kişinin bunları kullanma kabiliyetine göre kurulacaktır.

Erdem ve mutluluk arasındaki bağıntıyı kendi kavramında taşıyan en yüksek iyi, ahlak yasasına bağlı ve dolayısıyla istemenin zorunlu bir nesnesidir. Bu nedenle, pratik kurallara göre en yüksek iyi olanaksız olduğunda, en yüksek iyinin geliştirmesini buyuran ahlak yasası da anlamsız olacaktır. Bu söz konusu olamayacağına göre; içimizdeki ahlak yasasının varlığı nasıl özgür birer fail olduğumuzu düşünmemize ve bu sorumlukla davranmamıza neden oluyorsa, benzer bir biçimde ahlak yasasının varlığı en yüksek iyi için çabalamayı zorunlu kılmaktadır. Kant'a göre “(...) *iyi bir yaşam erdemin yasalarınca sınırlanmış olandır.*”¹⁴⁹⁰ Bu nedenle ahlaki eylemler, ahlak yasası tarafından çizilen sınırlar doğrultusunda, iyi bir yaşamın ve en yüksek iyinin gerçekleşmesi için gösterilecek çabayı biçimlendirmektedirler. “*Ahlak, aklın mutlu olma değerinin koşullarını sınırlamasıdır.(limit)*”¹⁴⁹¹

3.8.2.1. Pratik Aklın Antinomisinin Eleştiriyile Ortadan Kaldırılması

Saf teorik aklın antinomisi, doğadaki nedensellik ile özgürlük arasında bir çatışma olduğunu ortaya koymuş ve söz konusu antinomi, aslında bunun gerçek bir çatışma olmadığına kanıtlanması ile aşılmıştır. Saf Pratik Aklın antinomisi için de benzer bir durum söz konusudur. Mutluluğa götüren maksimin bilincinde olmanın erdem olarak tanımladığı Epikürosçu yaklaşım bütünüyle yanlış olduğu gibi, erdemin bilincinde olmanın mutluluk olarak görüldüğü Stoacı anlayış da kısmen yanlıştır. Kant, insanın fenomenal yanıyla doğadaki nedenselliğe tabi bir görünüş varlığı iken, ahlak yasası sayesinde farkına vardığı özgürlükten doğan bir nedenselliğin de muhatabı olan bir noumenal varlık olduğuna dikkat çekmiştir. Dolayısıyla görünüş

¹⁴⁹⁰ Kant, **Antropology from a Pragmatic Point of View**, s:378 (7:277)

¹⁴⁹¹ Kant, a.g.e.,s:421 (7:326)

ve kendinde şey arasında yapılan ayrım, insana doğa yasalarından bağımsız bir belirlenme nedenini –özgür istemeyi- kendisinde taşıyan bir varlık olma ayrıcalık ve sorumluluğunu da sunmuştur.

Erdemli olmaktan dolayı yaşanan hale, *kendinden memnun olma* adını veren Kant’a göre insan eğilimlerden özgürleşerek eylemlerini ahlak yasasına tabi kıldığında bu hali yaşamaktadır. Eğilimlerden tamamen bağımsız olabilen tek varlık Tanrı’dır. İnsan eğilimlere sahip olduğunun bilincinde olan ve her ahlaki karar ve eylemde söz konu eğilimleri ahlak yasasına tabi kılma çabası içinde olan bir varlıktır. Kişi ancak bu sayede kendisinden memnun olabilir ve ahlaki bir varlık olmanın sorumluluğunu üstlenmiş olur. Bu nedenle insan olmak, ahlaki açıdan bir ideal olan Tanrı’ya benzemeye çalışmanın bitimsiz çabasını gönüllü olarak üstlenmek demektir. Ancak istemenin akıl tarafından belirlenmesi sonucunda yaşanan kendinden memnun olmanın ise bir tür hoşlanma ve dolayısıyla haz-tatmin olduğu ileri sürülebilir. Kant bu itiraza şöyle cevap vermektedir:

“(…) ama bu haz, bu kendi kendinden hoşlanma, eylemi belirleyen neden değildir, tersine istemenin dolaysız olarak, yalnızca akıl tarafından belirlenmesi, haz duygusunun nedenidir ve bu, arzulama yetisinin duyusal değil, saf pratik bir belirlenmesi olarak kalır.”¹⁴⁹²

Benzer bir biçimde saygı, mutluluktan duyulan haz değil, istemenin doğrudan doğruya ahlak yasası tarafından belirlenmesinin bilincidir. Haz duygusunun kaynağı arzulama yetisiyken, saygının kaynağı akıl olduğundan karıştırılmamaları gerekir. “*Kendinden memnun olma, negatif bir hoşnutluğa işaret eder; bu hoşnutlukta insan, bir şeye gereksinme duymadığının bilincindedir.*”¹⁴⁹³ Kendinden memnun olma, eğilimlerini ahlak yasasının buyruğu doğrultusunda sınırlamayı başarmanın neden olduğu bir haldir. Bu memnun olma hali, söz edilen sınırın ihlâli söz konusu olduğunda ise ağır bir suçluluğa dönüşmeye yazgılıdır. Dolayısıyla insan, kendinden memnun olma halinin yarattığı tatmin ile memnun olmama halinin yarattığı suçluluk duygusu arasında gerili bir ipte yürümeye çalışan bir varlıktır. Bu ipin bir ucunda ahlaki ideal varlık olan Tanrı dururken, diğer ucunda ise davranışlarını tamamen eğilimlerin yönettiği hayvani tarafı bulunmaktadır. İnsan olmak, hayvani olandan –

¹⁴⁹² Kant, *PAE*, s:127 (210. par.)

¹⁴⁹³ Kant, a.g.e.,s:128 (212. par.)

hiçbir zaman ulaşamayacağı- Tanrısal olana doğru bir bitimsiz bir çaba içinde olmak demektir.

Dolayısıyla pratik aklın antinomisinin çözümünden çıkan sonuçları şöyle özetlemek mümkündür: erdem ile mutluluk arasında doğal ve zorunlu bir bağ olduğu *düşünülebilir* ancak *kavranamaz-bilinemez*. Diğer taraftan Kant’a göre mutluluğu talep eden ve eylemin motivinin mutluluk olduğu ahlak anlayışları çoğunlukla ahlaklılıkla bağdaştırılamaz. O halde mutluluk, sadece eylemin ahlak yasasına tabi kılınması –erdemli olma- durumunda layık olmayı umabileceğimiz bir şeydir. Ancak bu umut, erdem ve mutluluk arasında bir neden-sonuç ilişkisi olduğu anlamına gelmemelidir. Zira -bir sonraki bölümde üzerinde durulacağı gibi- erdem ve mutluluk arasında bir neden-sonuç ilişkisi varsayıldığında, ahlakın zemini olan özgürlük yitirilecek ve kötülük problemine ilişkin bir çıkmaz ile karşı karşıya kalmak kaçınılmaz olacaktır.

3.8.3.Postüla Öğretisi

Özgürlüğün ahlak yasası aracılığıyla bilgisine erişmemiz söz konusuysa, Tanrı ve ruhun ölümsüzlüğü en yüksek iyinin gerçekleştirilmesi sürecinde haklarında bilgi sahibi olmadığımız ancak düşünebildiğimiz ve postüla olarak koyduğumuz unsurlardır. Ancak Tanrı ve ruhun ölümsüzlüğünü postüla olarak koymak, ahlak alanında bir genişlemeye yol açsa da teorik alanda bilginin genişlemesine yol açmamaktadır. Bir başka deyişle, Tanrı’nın varlığına ya da ruhun ölümsüzlüğüne ilişkin bir bilgi sahibi olduğumuzu iddia edebileceğimiz bir teorik zemin sunmamaktadır, bu alanda bilgi iddiasında bulunmak yanılsamayla sonuçlanmak durumundadır. Özgürlük, Tanrı’nın varlığı ve ruhun ölümsüzlüğü’nün pratik alanda ortaya çıkış koşulları şunlardır: Özgürlük; akıl sahibi varlıkların fenomenal olmalarının yanı sıra noumenal bir varlık olmaları ve dolayısıyla istemelerinin düşünülür bir dünyanın yasası olan ahlak yasasına göre belirleme yetisinin zorunluluğunda çıkmaktadır. Ölümsüzlük, en yüksek iyinin yerine getirilmesinin sınırlı bir ömür içerisinde mümkün olmamasının pratik zorunlu koşulundan çıkmaktadır. Tanrı’nın varlığı ise; en yüksek iyinin olabilmesinin, gerçekleşebilmesinin koşulu olan pratik zorunluluktan çıkmaktadır.

Ahlak yasasına saygı, en yüksek iyiye zorunlu olarak götürmektedir. Böylece, ahlak yasasının nesnel gerçekliği kabul edilmekte, özgürlüğün pratik bilgisine ulaşılmakta, Tanrı'nın varlığı ve ruhun ölümsüzlüğü birer düşünülür olarak postula edilmektedir. Böylece teorik aklın haklarında bilgi sahibi olmaya çalışırken yanılmalara düştüğü bu kavramlar, pratik alanda zorunlu kabullerine götürmektedir. Teorik aklın sınırları dâhilinde bilinemez olan ideler, pratik aklın sınırları dâhilinde kendilerine bir yer bulmaktadır.

“Bu koyutlar teorik dogmalar değil, pratik bakımdan zorunlu kabullerdir, dolayısıyla gerçi teorik bilgiyi genişletmezler, ama teorik aklın idelerine genel olarak (pratik olanla ilişkileri aracılığıyla) nesnel gerçeklik sağlarlar ve onlara teorik aklın aksi halde olanaklıklarını bile öne sürmeye cesaret edemeyeceği kavramlar olma hakkını kazandırırılar.”¹⁴⁹⁴

İstemenin ahlak yasası tarafından belirlenmesinin zorunlu nesnesi en yüksek iyiyi gerçekleştirmektir. En yüksek iynin en üst koşulu ise niyetlerin ahlak yasasına tam olarak uygun olmasıdır. Bu uygunluk olanağını buyruğun kendisinden alır. *“Ama istemenin ahlak yasasına tam uygunluğu kutsallıktır, bu da duyular dünyasındaki akıl sahibi hiçbir varlığın varoluşunun hiçbir alanında ulaşamadığı bir yetkinliktir.”¹⁴⁹⁵* Dolayısıyla sınırlı ve sonlu bir varlık olarak insanın bu yetkinliğe olabildiğince yaklaşmayı amaçlayarak sonsuza dek giden bir ilerleme sürecinde olması gerekmektedir. Böyle bir pratik ilerleme düşüncesi Kant'a göre saf pratik aklın ilkeleri tarafından buyurulmaktadır. Ancak bu sonsuza doğru ilerleyen süreç insanın varlığının da sonsuza dek sürüp gitmesi demek olan ruhun ölümsüzlüğü fikrinin varsayılması ile olanaklı hale gelmektedir.

Ruhun ölümsüzlüğünü postula olarak ahlak alanına bir sınır taşı gibi yerleştiren Kant'ın bunu yaparken iki unsuru sınır dışında tutmaya çalıştığı söylenebilir. Ruhun ölümsüzlüğü varsayılmadığında insanın düşeceği iki çıkmaz söz konusudur. İlki, ruhun ölümsüz olduğu varsayılmadığında ahlaki alanda bu türden bir ilerleme çabası içerisinde olmak anlamsızlaşacak bu da insanları ahlak alanında bir kayıtsızlığa götürecektir. Bir başka deyişle sonsuz bir ilerleme girişimi –sonlu bir varlık olan

¹⁴⁹⁴ Kant, **PAE**, s:143 (238. par.), (Ayrıca Bkz: Kant, **CPR**, A344-B402, A426-27, B454-55, A625-B653)

¹⁴⁹⁵ Kant, **PAE**, s:132 (220. par.)

insan için- anlamsız bir çabaya dönüşecek, bu da insanları eylemlerinin sorumluluğunu üstlenen ahlaki failler olmaktan çıkaracaktır. İkincisi ise; bu çabanın hiçbir biçimde bu dünyada bir yetkinliğe ulaşmaya yetmeyeceği ve bu yetkinliğin ancak bir öte dünyada aranması gerektiğine dair düşüncedir ki bu da aynı şekilde ahlak alanındaki sorumluluğun üstlenilmemesine yol açacaktır.

*“Doğal yapımızın ahlaksal belirlenimini dile getiren önerme, yani ahlâk yasasına tam bir uygunluğa ancak sonsuza dek giden bir ilerlemeyle ulaşabileceğimiz, yalnızca teorik aklın güçsüzlüğünü şimdi tamamlama açısından değil, din açısından da çok yararlıdır. Bu önerme olmasa, ya ahlak yasası kutsallığını tam olarak yitirir (...) ya da insan ahlak yasasının görevini ve aynı zamanda beklentisini, ulaşılmaz bir belirlenime kadar uzatır (...)”*¹⁴⁹⁶

Kant’a göre ruhun ölümsüzlüğü bir postula olarak konulmadığında; ahlâk yasasına uygunluğun tam olmasına ancak sonsuza doğru giden bir ilerlemeyle ulaşabileceği düşüncesi, ya ahlaki bir atalet ya da ahlaki bir kendini-haddini bilmezliğe sebep olacaktır. Bu nedenle gerek “gözyumucu”¹⁴⁹⁷ bir hoşgörü ahlakına düşmemek gerekse “teosofça”¹⁴⁹⁸ hayallere kapılmamak için ruhun ölümsüzlüğü bir postula olarak kabul edilmek durumundadır. Sonlu bir varlık olduğu için ahlak yasasına uygunluğun tümünü görmekten aciz olan insanın aksine Tanrı, sonsuz bir varlık olarak -zamandan münezzeh olduğu için- insanın ancak bir kısmını görebildiği sürecin tümüne hâkimdir. *“Sonsuz varlığın buyruğunun hiç aksatmadan talep ettiği kutsallığa da, akıl sahibi varlıkların bir tek düşünsel görüşünde tam olarak rastlanabilir.”*¹⁴⁹⁹ Akıl sahibi bir varlık olarak insanın yükümlülüğü; istemini ahlak yasasına tabi kılarak, kötünden daha iyiye doğru bir ilerleme sürecinde olmaktır. Böylece *“(...) varoluşu sürdüğü sürece hatta bu yaşamın da ötesinde bu ilerlemeyi kesintisiz bir biçimde sürdürmeyi umabilir.”*¹⁵⁰⁰

Kant’a göre insanın iyiye doğru ilerleme niyetinin sürekliliğine inanmak oldukça iyimser bir yaklaşımdır. İnsan, güdülerince uyarılan ve her an istemesini ahlak yasasına tabi kılmak için çaba göstermesi gereken sonlu bir varlıktır. Kant’a göre Hristiyanlık, insanın ahlaksal kararlılığının bilinci ile kutsallığı aynı anlayışta

¹⁴⁹⁶ Kant, **PAE**, s:133 (220-221. par.)

¹⁴⁹⁷ Kant, a.g.e., s:133 (221. par.)

¹⁴⁹⁸ Kant, a.e.

¹⁴⁹⁹ Kant, a.g.e., s:133 (221-222. par.)

¹⁵⁰⁰ Kant, a.g.e., s:134 (222. par.)

görmektedir. Bu nedenle gerek bu yaşamında gerekse muhtemel bir gelecek yaşamda kutlu bir geleceği umabilir. İyiye doğru bu ilerleyiş tıpkı kutsallık gibi ancak sonsuz bir süre varsayıldığında tamamlanabilecek dolayısıyla, insan gibi sınırlı bir varlık için hiçbir zaman tam ulaşamayacak olan bir idedir. “*Böylece (...) varoluşunun herhangi bir zaman noktasında değil, yalnızca sürüp gitmesinin (ancak Tanrının görebileceği) sonsuzluğunda (...) onun istemesinde tam uygun olabilir.*”¹⁵⁰¹

Kant’a göre ahlak yasası, doğadan ve doğanın arzulama yetisine uygunluğundan tamamen bağımsız nedenler aracılığıyla buyurur. Mutluluk, doğa ile akıl sahibi varlığın amaç ve istemesinin en temel belirlenme nedeninin uyuşmasıdır.¹⁵⁰² Ancak ahlaklılık ile mutluluk arasında zorunlu bir bağ kurmak için hiçbir neden yoktur. Bir başka deyişle; “*(...) ahlak yasasının kendisi mutluluk vadetmez (...).*”¹⁵⁰³ İnsan bir yanıla doğaya bağımlı bir varlık olduğundan istemesini ahlak yasasına tamamen tabi kılamaz. Ancak saf aklın pratik ödevi söz konusu olduğunda –iyiye doğru çabalama sürecinde- zorunlu olarak “*(...) en yüksek iyiye (ki bu, muhakkak olanaklı olmalıdır) geliştirmeye çabalamamız gerekir.*”¹⁵⁰⁴ postula olarak konur.

Dolayısıyla mutluluk ile ahlaklılık arasındaki uygunluk, doğanın sebebi olan ancak doğadan ayrı olan bir nedeni postula etmeyi gerektirmektedir. Çünkü “*(...) dünyada en yüksek iyi, ancak doğanın ahlaksal niyete uygun bir nedenselliği olan en üst bir nedeni kabul edilirse olanaklıdır.*”¹⁵⁰⁵ Bu nedenle en yüksek iyyinin olanağının postulası, en yüksek bir iyyinin varlığını –Tanrı’nın varlığını- zorunlu olarak postula etmeyi gerektirmektedir. En yüksek iyiye geliştirme gerekliliği aklın buyurduğu bir ödev olduğuna göre, en yüksek iyyinin imkânını postula etmek ödevle bağılı bir zorunluluk taşımaktadır. En yüksek iyi de ancak bir Tanrı’nın varlığı ile olanaklı olabileceğinden Tanrı’nın varsayılması ödevle zorunlu olarak bağılıdır. Dolayısıyla “*(...) Tanrı’nın varlığını kabul etmek ahlaksal bakımdan zorunludur.*”¹⁵⁰⁶

¹⁵⁰¹ Kant, a.g.e., s:134 (223. par.)

¹⁵⁰² Bkz: Kant, PAE, s:135 (225. par.)

¹⁵⁰³ Kant, a.g.e., s:139 (231. par.)

¹⁵⁰⁴ Kant, a.g.e., s:135 (225. par.)

¹⁵⁰⁵ Kant, a.g.e., s:136 (225. par.)

¹⁵⁰⁶ Kant, a.g.e., s:136 (226. par.)

Ancak bu noktada Kant Epikürosçuları ve Stoacıları eleştirerek ahlak alanında önemli sınırlar çizmektedir. Ahlaksal bakımdan Tanrı'nın varlığının zorunluluğu öznel bir gereksinimdir. Dolayısıyla Tanrı'nın varlığının postüla edilmesi, her türlü ahlaki sorumluluğun temeli olarak görülmemelidir. Bu yanlış çıkarım bilindiği gibi antinomilerin kaynağıdır. En yüksek iyiyi gerçekleştirme çabası ödevle ilişkindir ve bir Tanrı'nın varlığını ve ruhun ölümsüzlüğünü postüla etmeyi gerektirir. Tanrı idesi teorik akla ait bir ide olmakla birlikte Tanrı'nın varlığının kabulü, ödev bilincine bağlıdır. Tanrı'nın varlığına ilişkin söz konusu kabul –pratik aklın bir ihtiyacı olduğundan- *saf akıl inancı*¹⁵⁰⁷ olarak adlandırılmaktadır. Tanrı kavramını bir ide olarak konumlandıran teorik akıl, bir pratik ihtiyaç gereği postüla eden pratik akıl olduğundan Tanrı inancı, saf akıl inancıdır.

Tanrı'nın varlığına ihtiyaç duymaksızın insanın istemesini ve özgürlüğü temel alan anlayışları eleştiren Kant'a göre, Epikürosçular mutluluğu, Stoacılar ise erdemi ahlakın en üst ilkesi yaparak ahlak ile mutluluk arasındaki ilişkiyi doğru yorumlayamamışlardır. Kişisel eğilimlerce yönlendirilen mutluluğu ahlakın en üst ilkesi sayan Epikürosçular da, erdeme bu dünyada ulaşılabilirliğini savunan Stoacılar da Kant'a göre yanılmıştır. İlki; keyfi bir seçim olan mutluluğu maksimizeleştirerek, ikincisi ise; erdemin bu dünyada gerçekleşeceğini düşünerek bilge insanlara doğasının sınırlarının (schränken) ötesinde bir yük yükleyerek hata yapmışlardır. Stoacıların, bilgelerini tanrısalılaştırmaya götüren bu tutumu insanın bir doğa varlığı olarak ihtiyaç duyduğu mutluluğu insandan esirgemeye yol açmıştır. Dolayısıyla Kant, bu iki okulun da erdem ile mutluluk arasındaki ilişki yanlış yorumladıklarını ileri sürerek eleştirmiştir.

Stoacıların ahlak anlayışını Hristiyanlığın ahlak anlayışını ile karşılaştıran Kant, Stoacıların erdem anlayışının, duyuşal ve güdüşel olanı aşmaya dayandığını, Hristiyanlık ahlakının ise daha saf bir erdem anlayışına dayandığını ileri sürmektedir. Kant'a göre ide, deneyimde tam olarak karşılığı bulunamayan yetkinliktir. Ancak pratik alanındaki ideler, teorik alandaki idelerden farklı olarak aşkın değil, tersine pratik yetkinliğe ilişkin örnekler olarak yol göstericidirler. Kant, Hristiyan ahlakını

¹⁵⁰⁷ Kant, a.g.e., s:137 (227. par.)

Yunan okulları ile kıyasladığından ise hemen hepsinin doğa yalınlığı, basiret, bilgelik ve kutsallığı ide olarak belirlediklerini savunur. Bu okullardan Kynikler sağduyuyu, Epikürosçular ve Stoalılar ise bilimin yolunu yeterli bulurlarken Hristiyan ahlakı, insanın bu hayatta tam anlamıyla ahlaka uygun olma güvenini kıran bir anlayışa dayanmaktadır. Ancak Hristiyan ahlakı bu güveni şöyle onarmaktadır: “(...) *gücümüzün yettiği kadar iyi eylemde bulunursak, gücümüzün yetmediği şeyin bize başka bir taraftan sağlanacağını umabiliriz, bunun nasıl olacağını bilelim ya da bilmeyelim.*”¹⁵⁰⁸

Ahlak yasası ile mutluluk arasında zorunlu bir bağ olmaması nedeniyle yaşanan eksikliği Hristiyan ahlak öğretisi Kant’a göre *Tanrı krallığı* düşüncesi ile gidermektedir. Tanrı krallığı, en yüksek iyiyi olanaklı kılan Tanrı ve kendilerini ahlak yasasına adayan akıl sahibi varlıkların oluşturduğu düzendir.¹⁵⁰⁹ Akıl sahibi varlıklar için *ahlakın kutsallığı* bu yaşamda olanaklı ve zorunlu olup davranışlar için bir ölçüt oluştururken, bu kutsallık ile ilgili iyi olma hali olan *kutluluk* ise ancak sonsuzda erişilebilir olan dolayısıyla umudun konusu olan bir şey olarak sunulmaktadır. “*Hristiyan ahlak ilkesinin kendisi yine de teolojik (dolayısıyla yaderklik) değil, tersine kendi başına saf pratik aklın özerkliğidir(...)*”¹⁵¹⁰ Çünkü Kant’a göre Hristiyan ahlakı, Tanrı’nın istemesini ahlak yasalarının temeli yapmamaktadır. Hristiyan ahlakında ödev sadakatin nedeni, sonucunda ulaşılabilecekler için değil, bu sonuçlara ulaşmaya layık olma isteğidir. Böylece ahlak yasası ve en yüksek iyi kavramı akıl sahibi varlıkları zorunlu olarak dine yöneltmektedir.

“*Bu şekilde ahlak yasası, saf pratik aklın nesnesi ve son ereği olarak en yüksek iyi kavramı aracılığıyla dine götürür; yani bütün ödevlerin tanrısal buyruklar olarak bilgisine, yaptırımlar olarak değil, yani yabancı bir istemenin keyfi ve kendileri için rastlantısal olan talimatları olarak değil, her bir özgür istemenin kendisi için olan, aslî yasalar olarak bilgisine götürür.*”

Bir başka deyişle; insanın gücü bu dünyada mutluluk ve erdemi (mutluluğa layık olmayı) bir araya getirmeye yetmediğinden, her şeye gücü yeten ahlaki bir yasa koyucu idesine ulaşır ve bu yasa koyucunun son amacı ile insanın son amacının bir

¹⁵⁰⁸ Kant, a.g.e., s:138-139 (229. par.) 1 no’lu dipnot.

¹⁵⁰⁹ Kant, **Salt Akılın Sınırları Dâhilinde Din**, s:35

¹⁵¹⁰ Kant, **PAE**, s:140 (232. par.)

ve aynı olmalıdır. “*Böylece ahlak kaçınılmaz bir şekilde dine vardır.*”¹⁵¹¹ Bütün ödevler Kant’a göre Tanrı’nın buyrukları olarak görülmelidir zira ahlak yasasının bize ödev olarak verdiği *en yüksek iyi*, ancak ahlaken en yetkin varlık olan Tanrı’dan umulabilir. Ahlak yasası olanaklı en yüksek iyiyi, davranışlarımızın en son nesnesi yapmayı buyurduğundan, bu istemenin de ancak Tanrı’nın istemesiyle gerçekleşeceğini ummak mümkündür. Çünkü sınırlı bir varlık olan insanın sınırlı olan ömrü bu ödevi tam olarak gerçekleştirmeye yetmeyeceği gibi, insan ahlak alanında büyük resmi görmekten aciz bir varlık olduğundan ancak bir Tanrı’nın postüla edilmesi durumunda bu mümkün olacaktır.

Ancak Kant’a göre insanı en yüksel iyiye yönelten neden mutluluk değil, “(...) *sınırsız (unbegrenztes) mutluluk arzularını koşullarla sıkı sıkıya kısıtlayan (eingeschränkt) ahlak yasasıdır.*”¹⁵¹² Bu nedenle ahlak, mutlu olma öğretisi değil, mutluluğa layık olmanın nasıl gerekli olduğunun ele alındığı bir öğretimdir. Bu anlamda ahlak öğretisi, mutluluğun akıl koşuluyla ilişkilidir. Ahlak öğretisi, ahlak yasası üzerinden temellenen en yüksek iyiye ulaşma girişimi ile Tanrı krallığı için dine doğru adım atıldığında da mutluluk ile ilişkilendirilebilir. Çünkü mutluluğa layık olmak için çabalanan bir hayat sürüldüğünde, bir gün mutluluktan pay alınabileceği umudunu veren dindir, “(...) *mutluluk umudu ilkin ve ancak dinle başlayabilir.*”¹⁵¹³

Bilgeliği; teorik olarak “*en yüksek iyyinin bilgisi*”¹⁵¹⁴, pratik olarak ise “*istemenin en yüksek iyiye uygunluğu*”¹⁵¹⁵ olarak tanımlayan Kant’a göre yalnız Tanrı’ya atfedilebilecek üç ahlaksal özellik vardır: “*Tanrı tek kutsal olandır, tek kutlu olandır, tek bilge olandır; çünkü bu kavramlar sınırlanmamışlığı [uneingeschränktheit] kendileriyle birlikte getirirler.*”¹⁵¹⁶ Bu ahlaki özellikleri aracılığıyla düşünüldüğünde ise Tanrı, “(...) *kutsal yasa koyucu (ve yaratıcı), iyilikli yönetici (ve koruyucu) ve adil yargıçtır (...)*”¹⁵¹⁷ Bu nedenle akıl sahibi varlıkların

¹⁵¹¹ Kant, *Salt Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, s:36, 37 dipnot

¹⁵¹² Kant, *PAE*, s:141 (234. par.)

¹⁵¹³ Kant, a.g.e., s:141 (235. par.)

¹⁵¹⁴ Kant, a.g.e., s:142 (235. par.)

¹⁵¹⁵ Kant, a.g.e., s:142 (235. par.)

¹⁵¹⁶ Kant, a.g.e., s:142 (236. par.) dipnot

¹⁵¹⁷ Kant, a.g.e., s:142 (236. par.) dipnot

sınırlı olmaları nedeniyle bilgeliğe de en yüksek iyiye de tam olarak ulaşması mümkün değildir. Ancak Tanrı, sınırsız ve sonsuz bir varlık olması sebebiyle bu özellikleri taşıyabilirken, insan istemesinin Tanrı'nın kutsallığıyla uyuşması ölçüsüne –bu uyuşmanın sınırlayıcı (*einschränkenden*) koşulları altında- bu özelliklere kısmen ulaşabilir. Bunlar insanın haddizatında –kendi doğasının dayattığı- sınırlarıdır.

Tanrı burada, insan aklının doğası gereği ihtiyaç duyduğu bir idealite, yolunu ancak onun sayesinde bulduğu bir ufuk çizgisi işlevine de sahiptir. İnsan ise ahlak yasasının öznesi, muhatabı konumunda olduğundan kendi başına amaç olan bir varlıktır, Tanrı tarafından bile araçsallaştırılamaz. *“Buna göre de kendi kişimizde insanlığın bizim için kutsal olması gerektiği artık kendiliğinden ortaya çıkar, çünkü insan ahlak yasasının öznesi, dolayısıyla kendi başına kutsal olanın öznesidir.”*¹⁵¹⁸ Akıl sahibi bir varlık olarak insan sahip olduğu özgürlük sayesinde akli yoluyla kendi kendisine sınırlar koyabilen bir varlıktır. Böylece insan, ne ahlaki yükümlülüklerini bilmek ne de uygulamak için başka bir dışsal unsura ihtiyacı olmayan bir varlıktır. Kant'ın ifadesiyle söyleyecek olursak insanın *“(…) ne ödevini bilmek için kendisinin üstünde başka bir varlık fikrine ihtiyacı vardır, ne de ödevini yerine getirmek için yasanın kendisinden başka teşviğe”*¹⁵¹⁹

Özgürlüğün ahlak yasası aracılığıyla bilgisine erişmemiz söz konusuysa, Tanrı ve ruhun ölümsüzlüğü en yüksek iyinin gerçekleştirilmesi sürecinde haklarında bilgi sahibi olamadığımız ancak düşünebildiğimiz ve postüla olarak koyduğumuz unsurlardır. Ancak Tanrı ve ruhun ölümsüzlüğünü postüla olarak koymak, ahlak alanında bir genişlemeye yol açsa da teorik alanda bilginin genişlemesine yol açmamaktadır. Bir başka deyişle, Tanrı'nın varlığına ya da ruhun ölümsüzlüğüne ilişkin bir bilgi sahibi olduğumuzu iddia edebileceğimiz bir teorik zemin sunmamaktadır, bu alanda bilgi iddiasında bulunmak yanılsamayla sonuçlanmak durumundadır.

¹⁵¹⁸ Kant, a.g.e., s:143 (237. par.)

¹⁵¹⁹ Kant, **Religion and Rational Theology**, Çev: Allen W. Wood, G. Giovanni, New York, Cambridge University Press, 2001, s:57

Özgürlük, Tanrı'nın varlığı ve ruhun ölümsüzlüğü'nün pratik alanda ortaya çıkış koşulları şunlardır: Özgürlük; akıl sahibi varlıkların fenomenal olmalarının yanı sıra noumenal bir varlık olmaları ve dolayısıyla istemelerinin düşünülür bir dünyanın yasası olan ahlak yasasına göre belirleme yetisinin zorunluluğunda çıkmaktadır. Ölümsüzlük, en yüksek iyyinin yerine getirilmesinin sınırlı bir ömür içerisinde mümkün olmamasının pratik zorunlu koşulundan çıkmaktadır. Tanrı'nın varlığı ise; en yüksek iyyinin olabilmesinin, gerçekleşebilmesinin koşulu olan pratik zorunluluktan çıkmaktadır. Ahlak yasasına saygı zorunlu olarak *en yüksek iyiye* götürmekte, ahlak yasasının nesnel gerçekliğinin kabulü ise, özgürlüğün pratik bilgisine, Tanrı'nın varlığının ve ruhun ölümsüzlüğünün birer düşünülür olarak postula edilmesine götürmektedir. Böylece teorik aklın haklarında bilgi sahibi olmaya çalışırken yanılısamalara düştüğü bu kavramlar, pratik alanda zorunlu kabullerine götürmektedir. Teorik aklın sınırları dahilinde bilinemez olan ideler, pratik aklın sınırları dahilinde kendilerine bir yer bulmaktadır.

“Bu koyutlar teorik dogmalar değil, pratik bakımdan zorunlu kabullerdir, dolayısıyla gerçi teorik bilgiyi genişletmezler, ama teorik aklın idelerine genel olarak (pratik olanla ilişkileri aracılığıyla) nesnel gerçeklik sağlarlar ve onlara teorik aklın aksi halde olanaklılıklarını bile öne sürmeye cesaret edemeyeceği kavramlar olma hakkını kazandırırılar.”¹⁵²⁰

3.9.Saf Aklın Pratik Kullanımındaki Genişleme Yetkisi

Ahlak yasası, ahlakın koşulu olan özgürlüğün farkına varmamamızı sağlayarak, doğada egemen olan nedensellikten farklı olan –özgürlükten dolayı- nedenselliğin yasasını ortaya koymayı mümkün kılmıştır. Böylece bir yönüyle fenomenal alandaki doğa yasalarına tabi olan insanın noumenal-düşünsel olan yönü için bir yer açılmış olmaktadır. *Saf Aklın Eleştirisi* ile sınırlanan ve hakkında teorik bilgiye sahip olunamayacağı gösterilen özgürlük alanı genişletilmiştir. “(...) böylece de bilgimizi duyular dünyasının sınırları [grenzen] ötesine genişlettik.” Pratik Aklın Eleştirisi'nde Kant, bu genişlemeyi mümkün kılan aklın teorik ve pratik kullanımının ve genel olarak aklın yapabileceklerinin sınırlarının [grenzbestimmung] belirlenmesi ve bu iki alanın nasıl birleştirilebileceği açıklamayı amaçlamıştır.

¹⁵²⁰ Kant, **PAE**, s:143 (238. par.),

Ayrıca Bkz: Kant, **CPR**, A344-B402, A426-27, B454-55, A625-B653

Kant, aklın deneyden bağımsız kullanımına yönelik ilk itirazları yapan Hume'dan övgünün yanı sıra yergi ile söz etmektedir. Hume'un yanılığı Kant'a göre; deney nesnelerinin insanın yetileri aracılığıyla kurulan tasarımlar olarak değil, kendi başına şeyler olarak ve nedenselliğin de bir alışkanlık ve kuruntu olarak görülmesidir. Çünkü deneyci bakış açısıyla bakıldığında A ve B gibi iki olgu arasındaki ilişkinin zorunlu olduğunu düşünmek için hiçbir neden yoktur. Kant bilgiye yönelik –dogmatik tavrı olduğu gibi- deneyciliğin sonucu olarak gördüğü skeptik tavrı da eleştirerek nedensellik ilkesinin deney nesneleri için nesnel geçerliliğini kanıtlamaya çalışmıştır. Aynı zamanda neden kavramı konusunda Kant, *“(...) bağıntıyla ilgili içerdiği zorunluluktan ötürü, a priori bir kavram olarak türetebildim, yani onun olanağını deneysel kanıtlara başvurmada, saf anlama yetisinden yola çıkarak ortaya koyabildi[ği]”*¹⁵²¹ iddiasındadır.

Kant'a göre diğer anlama yetisinin kavramları gibi nedensellik kategorisinin de deney nesnelerinin sınırlarının [grenze] ötesinde kullanımı teorik değilse bile pratik bir amaçla yapılmaktadır. Nedensellik ilkesini deneyim nesnesine uygulayarak ve nedenler zincirini izleyerek birçok açıklamayı yapabilmek mümkün olmaktadır. Ancak akıl nedensellik ilkesinin deneyim nesnesine uygulanması ile yetinmeyerek onu duyulur-üstü alana yönelik kullanmak istemektedir. Bu isteğin altında yatan sebepleri inceleme konusu yapan Kant'a göre nedensellik ilkesinin, duyulur-üstü alanda kullanımı ile doğanın işleyişine ilişkin hiçbir bilgiye ulaşmak mümkün değildir.

Diğer anlama yetisi ilkeleri gibi nedensellik ilkesinin de kullanımını deneyim alanı ile sınırlandırmak Saf Aklın Eleştirisi'nin amaçlarından biridir. Ancak söz konusu sınırlandırma [grenze] ile önemli bir adım atılmış olsa bile *“(...) her zaman bu sınır ile bizim bildiğimiz arasında doldurulmamış sonsuz bir uçurum”*¹⁵²² kalmaktadır. Neden kavramının aklın teorik faaliyetleri dışında pratik faaliyet alanında kullanımına örnek olarak özgürlüğe ilişkin pratik bilginin ahlak yasasının varlığından çıkarsanmasını göstermektedir. Bu çıkarım Kant'a göre meşrudur. Çünkü saf istemeye sahip bir varlık olan insanın yapısına ilişkin teorik bir bilgi iddiasında

¹⁵²¹ Kant, PAE, s:60 (93)

¹⁵²² Kant, a.g.e.,s:62 (96)

bulunulmayıp, sadece pratik olarak kullanılmaktadır. Ancak saf teorik aklın, duyularüstü alana ilişkin pratik olarak kullanımı ile “(...) ona aşkın olana dalması için en küçük bir cesareti bile vermiş olmayız.”¹⁵²³

Pratik aklın teorik akla olan önceliğinin nedeni; teorik aklın sağladığı yararın pratik aklın sağlayacağı yarara bağlı olması bakımından önceliğidir. Aklın teorik kullanımının sağladığı fayda, a priori ilkelere kadar uzanan nesnenin bilgisine yönelikken, aklın pratik kullanımının sağladığı fayda, istemeyi belirlemesidir. Teorik akıl, çıkarımlarında bağlı kalarak düşündüğü ilkeler ile tutarlı bir düşünce ortaya koymaktadır. Ancak tutarlılık aklın yararı değil gereğidir. Aklın yararı ise genişlemesidir bu nedenle en üstün yarar, pratik aklın sağladığı genişlemedir. Teorik aklın sınırlarını belirlemek Birinci Kritik’in temel kaygılarından biriyken, pratik akla atfedilen genişlemenin dayanağı nedir?

Pratik aklın ilkesi olan ahlak yasası sayesinde farkına vardığımız özgürlük, fenomeal olduğu kadar noumenal alana da ait bir varlık olma, erdem ve mutluluğun sentetik birliğinin insanın özgür istemi tarafından belirlenmesi aklın pratik işleyişi sonucu farkına vardığımız unsurlardır. Aynı zamanda, erdem ve mutluluğun sentetik birliğinin sağlanması için çabalama gerekliliği bu çabanın sonsuz olması nedeniyle bir öte dünyayı –dolayısıyla ruhun ölümsüzlüğünü- ve orada tecelli edecek bir adaleti, o adaleti sağlayacak bir Tanrı’yı–çelişkiye düşmeksizin- postüla etmeyi mümkün kılmıştır. Dolayısıyla teorik aklın inanca yer açmak için sınırlandırdığı alana; özgürlük, ruhun ölümsüzlüğü ve Tanrı –bir postula olarak- gelebilmiş ve Kant buna pratik aklın genişlemesi-genleşmesi adını vermiştir.

Kant burada Hz. Muhammed’e, teosoflara ve mistiklere yönelik ağır bir eleştiri getirmektedir. Pratik akıl eğer, tutkularla koşullanarak, eğilimleri mutluluk için yönetirse “(...) Muhammed’in cenneti ya da teosofların ve mistiklerin, Tanrılığın içinde eriyerek onunla birleşmeleri, her biri kendi beğenisine göre kendi ucubesini akla zorla sokardı.”¹⁵²⁴ Akli böyle yanılsamalara terk etmektense ona sahip olmamanın daha iyi olacağını savunan Kant, daha sonra Hz. İsa’yı *ahlaki ideal*

¹⁵²³ Kant, a.g.e.,s:64 (99)

¹⁵²⁴ Kant, a.g.e., s:131 (217. par.), (Ayrıca Bkz: Kant, “Essay on the Maladies of the Head”, (65-77)

olarak gösterecek Hristiyanlığın ise *akla en uygun din*¹⁵²⁵ olduğunu ileri sürecek, Hz. İsa'nın cennet anlayışının eleştirisini yapmayacaktır.

Kant'a göre aklın pratik kullanımındaki genişlemenin aklın teorik kullanımında bir soruna yol açması mümkün değildir. Çünkü akıl aslında “(...) *teorik ve pratik ilkelere göre yargıda bulunan bir ve aynı akıldır* (...)”¹⁵²⁶ Teorik akıl kendi sınırları dâhilinde bilgi sahibi olunamayacak bu konuların, saf aklın pratik yararına – genişlemesine- ilişkin olduğunu fark ettiğinde onları kabul ederek kendi içindeki unsurlarla karşılaştırıp bağdaştırmaya çalışmalıdır.¹⁵²⁷ Ancak teorik aklın gözden kaçırılması gereken nokta; kendi alanına değil, aklın pratik kullanımının genişletilmesine yönelik olarak ortaya çıkan bu konular hakkında herhangi bir bilgi iddiasında bulunmaya kalkışmaması gerektiğidir. Kant'a göre bunu yapmak; “(...) *aklın, teorik günahının sınırlandırılmasından (einschränkung) ibaret olan yararına hiç mi hiç aykırı değildir.*”¹⁵²⁸

Kant'a göre teorik aklın pratik akla bağlanması ve önceliğin pratik akılda olması rastlantısal değil, a priori olarak aklın kendisinde temellenmiş ve dolayısıyla zorunludur. Bu zorunluluğun olmaması durumunda aklın kendi kendisi ile çatışacağını savunan Kant'a göre, teorik ve pratik aklın eşgüdümlü olması durumunda ise teorik aklın kendi sınırlarını (grenze) kapatarak pratik akla dair hiçbir unsur kendi içine almayacağını ileri sürmektedir. Teorik aklın çizdiği sınırlar olmasa pratik akıl kendi sınırlarını genişleterek teorik aklın kendi sınırları (grenze) içine almaya çalışacaktır. Pratik aklın teorik akla bağımlı olması beklenemez çünkü genişleme pratik aklın yararı olduğundan ve her yarar eninde sonuna pratik olduğundan, teorik aklın yararı bile koşulluyken ancak pratik kullanışla tamlığa erişmektedir.

Aklın teorik kullanımı için; Tanrı, ruh ve özgürlüğün bilinemezliğine ilişkin bilgi, teorik bilginin sınırlarını oluşturmaktadır. Ancak aklın pratik kullanımı için; özgürlüğün ahlak yasası sayesinde ulaşılan *bilgisi* ile Tanrı ve ruhun

¹⁵²⁵ Kant, *Yalın Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, s:71

¹⁵²⁶ Kant, *PAE*, s:131 (218. par.)

¹⁵²⁷ Kant, a.g.e.,s:131-132 (218. par.)

¹⁵²⁸ Kant, a.g.e.,s:132 (218. par.)

ölümsüzlüğünün en yüksek iynin gerçekleşmesi süreci için zorunlu olarak postula olarak konumlanması gerekliliği teorik akıl için yine de bir tür genişleme sağlamaktadır. Bu genişleme bu kavramlara karşılık düşen bir görüş olmaması nedeniyle teorik bilgi olamamaktadır. Ancak pratik aklın zorunlu nesnesi olan en yüksek iynin olanaklılığı için bu kavramlara duyduğu ihtiyaç, teorik aklın da bu kavramları varsayması meşrulaşmaktadır. Böylece teorik aklın bilgisinin bir ölçüde arttığı söylenebilir ancak bu artış, sadece aklın teorik kullanımında yanılsamaya yol açan idelerin, aklın pratik kullanımında en yüksek iynin olanaklılığı için zorunlu hale gelmesi nedeniyle teorik aklın da söz konusu ideleri varsaymak durumunda kalır. Teorik aklın bilgisinin sınırı, -pratik açıdan zorunluğu olan bu idelerin- varsayılmasının teorik açıdan bir çelişki yaratmadığına ilişkin bilgiden ve bunun bir varsayım olarak kalması gerektiğine dair ibarettir.

Dolayısıyla teorik bilginin sınırı, söz konusu kavramlar hakkında bilgi iddiasında bulunamayacağına ilişkin bilgiden, haddini bilmekten ibarettir. “(...) bunlar konusunda aklın teorik bir kullanışı olamaz; oysa aklın bütün teorik bilgisi bundan ibarettir.”¹⁵²⁹ Burada bu nesnelere ilişkin bilgi genişlememekte, genel olarak aklın teorik kullanımının duyular üstü olanla ilgili bilgisi genişlemektedir. Çünkü teorik açıdan sorunlu olan bu idelere, pratik alanda postula olarak konulması sebebiyle ilk kez nesneler verilmiş olmaktadır. Diğer taraftan pratik aklın kullanımının sınırı, bu kavramlardan özgürlüğün –ahlak yasasının varlığından çıkarsanan- bilgisi ile Tanrı ve ruhun ölümsüzlüğünün sadece varsayılmasının zorunluluğuna ilişkin pratik zorunluluktan ibarettir. “Nitekim, burada pratik aklın aracılığıyla başarılan, bu kavramların gerçek olduğunu ve gerçekten (olabilecek) nesneleri bulunduğunu göstermekten öte bir şey değildir.”¹⁵³⁰

Teorik akıl için aşkın, nesnesiz ve düzenleyici olan bu ideler, saf pratik aklın zorunlu nesnesi olan en yüksek iyiyi gerçek kılma imkânının temelini hazırladıklarından, pratik akıl için içkin ve kurucu bir rol kazanmaktadır. Akıl bu genişlemeyi bir sınırlandırma faaliyeti ile kontrol altına almak zorundadır. Kant’ın

¹⁵²⁹ Kant, a.g.e.,s:146 (243. par.)

¹⁵³⁰ Kant, a.g.e.,s:146 (242. par.)

“bir genişletme değil, bir arındırma işi”¹⁵³¹ olarak tanımladığı bu sınırlandırma faaliyetinin iki amacı bulunmaktadır: antropomorfizmi ve yobazlığı engellemek. *Antropomorfizm*, saf akıl idelerinin duyusallaştırılması ile bu kavramlarda meşru olmayan bir genişleme neden olurken, *yobazlık* ya da *mistisizm* ise; duyularüstü nesnelerin aşkın bilgisine sahip olduğu iddiasıyla konuşma hakkını kendinde bulmaktadır. Her iki kullanım da saf aklın pratik kullanımı önünde bir engel oluşturmakta, insanın ahlak alanında özgür bir fail olarak davranışlarının sorumluluğunu almasına engel olmaktadır. Bu nedenle antropomorfizm ve yobazlık aklın pratik alandaki meşru kullanımının sınırları dışında tutulmak durumundadır.

Kategorilerin kullanımı daima bir nesneyi gerektirir, “(...) bu nesne bize nasıl verilmiş olursa olsun”.¹⁵³² Özgürlük, Tanrı ve ölümsüzlük idelerine uygulanması gereke kategorilere verilen bir nesne olamayacağı için burada kategorilerin yanlış bir kullanımı söz konusu olabilir mi? Kant’a göre, böyle bir görüş nesnesi bize verilemeyecek olsa da pratik aklın *en yüksek iyi* kavramı ile sunduğu nesne aracılığıyla “(...) yani *en yüksek iyinin olanaklılığı için gerekli kavramların gerçekliğiyle* (...)”¹⁵³³ bu imkan sağlanmış olmaktadır. Ancak bunun teorik alanda bir genişlemeye yol açmadığının unutulmaması gerekmektedir. Dolayısıyla idelerin teorik bir bilgisine sahip olmayacağımızı, onların kullanımının ancak pratik alanda söz konusu olabileceğini, diğer bir deyişle idelerin “(...) *kullanışlarının da ancak ahlak yasasının gerçekleştirilmesi ile sınırlandırılabilceğini [einschränken] öğreniyoruz.*”¹⁵³⁴

Böylece Kant, çizdiği sınırlar dâhilinde din bilginlerinin iddialarını sınır dışı etmemiz gerektiğini savunmaktadır. Çünkü Kant’a göre din bilginlerinden antropomorfik tüm özellikler çıkarılarak Tanrı’nın bir tek belirleyici özelliğini söylemeleri istendiğinde, geriye sadece sözcüğün kendisinin kaldığı hatırlanmalıdır. Dolayısıyla Tanrı konusunda teorik bilginin genişlemesinin mümkün olmadığını buradan hareketle anlaşılabilmektedir. Diğer taraftan “(...) *pratik olana gelince, bir*

¹⁵³¹ Kant, a.g.e.,s:147 (244. par.)

¹⁵³² Kant, a.g.e.,s:148 (246. par.)

¹⁵³³ Kant, a.g.e.,s:148 (246. par.)

¹⁵³⁴ Kant, a.g.e.,s:149 (248. par.)

*anlama yetisi ve istemenin özelliklerinden, pratik yasanın nesnel gerçeklik sağladığı bir ilişkinin kavramı yine de elde kalır (...)*¹⁵³⁵ Böylece en yüksek iyi kavramına ve en yüksek iyinin olanağının koşulu olan Tanrı, özgürlük ve ölümsüzlük idelerine – teorik değil pratik, yani ahlak yasasının gerçekleştirilmesi bakımından- bir gerçeklik sağlanmış olmaktadır. O halde artık sorulması gereken soru şudur: “(...) *Tanrı kavramı Fiziğe (dolayısıyla, Fiziğin yalnızca saf a priori ilkelerini genel anlamda taşıyan Metafiziğe) ait bir kavram mıdır? Yoksa ahlaka ait bir kavram mıdır?*”¹⁵³⁶

Doğa alanında bir Tanrı bilgisinden bahsedilemez, çünkü bilmek görüsel olanın kavramlarca belirlenmesi demektir. Tanrı ise –tanımı gereği- ne görüsel karşılığı olan ne de akıl sahibi varlıkların kavramları ile tam olarak belirlenebilecek (determine-terminus) bir varlık olamaz. O halde Tanrı’nın fizik alanında bilgisinden bahsetmek teorik aklın sınırları dâhilinde mümkün değildir. Ancak ahlak alanında ahlaki tecrübenin tamamlanması için Tanrı kavramına zorunlu olarak ulaşılmaktadır. İnsan adeta teorik alanda bilebileceklerinin sınırlılığını, pratik alandaki sınırsız olan ile kurduğu bağ ile bir anlamda aşmaktadır. İnsan, teorik alanda asla tamamına ulaşamayacağı bilginin sonsuzluğu karşısındaki sınırlılığının, ahlak tecrübesi ile fark ettiği sınırsız olan ile birleştiği ikili bir doğaya sahiptir.

İnsan, sınırların birbirine değdiği, sınırların sınırsız olana değdiği, salt bir sınır varlığıdır. “*İnsanın dünyadaki konumu, varlığının ve davranışlarının her boyutunda her an iki sınır arasında bulunuyor olmasıyla tanımlanır.*”¹⁵³⁷ Bu sınırlı doğayı anlamak ve kabullenmek ise insanın söz konusu sınırlılığını bir ölçüde aşması, sınırsız olana uzanması anlamına gelmektedir. Böylece her ahlaki tecrübeye insan, istemesiyle fenomenal alanda –sorun yaratmaksızın- değişime yol açarak, fenomenal sınırlılığını bir ölçüde aşmakta ve noumenal bir varlık olarak sınırsızlığını keşfetmektedir. Bu arada olma hali, insan olmanın en belirleyici özelliklerinden biridir. İnsan fenomenal alan ile noumenal alan arasında, bilgi ile inanç arasında,

¹⁵³⁵ Kant, a.g.e.,s:150 (249. par.)

¹⁵³⁶ Kant, a.g.e.,s:150 (249. par.)

¹⁵³⁷ Georg Simmel, **Bireysellik ve Kültür**, Çev: Tuncay Birkan, İstanbul, Metis Yayınları, 2009, s:279

fizik ile metafizik arasında, hayvan ile Tanrı arasında bir varlık olarak konumunu her ahlaki tecrübeye yeniden inşa eden bir sınır varlığıdır.

“(...) ahlâk yasası, saf bir pratik aklın nesnesi olarak en yüksek iyi kavramı aracılığıyla, en yüksek varlık olarak ilk varlığın kavramını belirler; bunu aklın fiziksel (ve daha yüksek gelişmesinde metafiziksel) yürüyüşü, dolayısıyla bütün teorik yürüyüşü yapamamıştı. Demek ki Tanrı kavramı, aslında Fiziğe ait, yani teorik akıl için bir kavram değil, Ahlâka ait bir kavramdır; aynı şey, aklın pratik kullanılışındaki koyutlar olarak yukarıda ele aldığımız diğer akıl kavramları için de söylenebilir.”¹⁵³⁸

Kant, Pratik Aklın Eleştirisi’nde, teorik aklın sınırlarını çizerken Saf Aklın Eleştirisi’nde yaptığı kategorilerin türetiminin asıl ahlak ve teoloji alanları için gerekli ve yararlı olduğunu savunmaktadır. Kant’a göre bu türetim yapılmasaydı, Platon’un yaptığı gibi bu kavramların doğuştan olduğu iddia edilerek duyularüstü alana dair teoriler üretilebilir, *“(...) teolojii hayaletlerin büyüleri lambası haline getirmekten (...)”¹⁵³⁹* kaçınılamazdı. Diğer taraftan aynı türetim Kant’a göre, Epiküros’un yaptığı gibi kategorilerin teorik ve pratik her tür kullanımını duyusal belirlenimle sınırlandırma [schränke] hatasından da korumaktadır. Dolayısıyla kategorilerin türetimini tamamen akla ya da tamamen deneyime dayandıran tüm yaklaşımların teorik ve/veya pratik alanda kayıplara neden olacağını savunmakta, Kant’ın Eleştirel Felsefesi’nin ise ifrat ile tefrit arasındaki dengeyi (ölçü-kriter) bulduğu iddia edilmektedir. Çünkü Eleştiri kategorilerin türetimi ile onların deneyden değil, a priori olarak anlama yetisinden kaynaklandıklarını ancak sadece deneysel nesnelere uygulandıklarında teorik bilgiyi sağladıklarını göstermiştir. Diğer taraftan kategoriler, saf pratik akıl tarafından verilen bir nesneye uygulandığında ise duyularüstü olanın –bilinmesini değil ancak- düşünülmesini sağlamak gibi pratik bir amaca hizmet etmektedirler.

“Saf aklın teorik kısıtlanması [einschränkung] ve pratik genişlemesi, onu herşeyden önce aklın tamamen amacına uygun kullanılabileceği eşitlik ilişkisine götürürler ve bu örnek herşeyden daha iyi gösteriyor ki bilgelik yolu eğer güvence altına alınacaksa ve yürünmez ya da yanıltıcı olmayacaksa, biz insanlar için kaçınılmazcasına bilimden geçmelidir (...)”¹⁵⁴⁰

¹⁵³⁸ Georg Simmel, a.g.e.,s:151-152 (252. par.)

¹⁵³⁹ Georg Simmel, a.g.e.,s:153, (254.par.)

¹⁵⁴⁰ Georg Simmel, a.g.e.,s:153, (255.par.)

3.10.Saf Pratik Aklın Yöntem Öğretisi

Pratik Aklın Eleştirisi'nin metot öğretisinde Kant, ahlak yasasının öznelleşme sürecini diğer bir deyişle ahlak tecrübesinde özneyi nasıl belirlediğini, nesnel pratik aklın öznel olarak da nasıl pratik hale gelebileceğini ele almaktadır. Kant'a göre eylemimizin motivi iç değil dış bir kaynak tarafından belirlendiğinde –otonom değil, heteronom olduğunda- içimizdeki yargıç karşısında kendimizi aklamamız mümkün değildir. Bu nedenle ahlak dış bir kaynaktan beslendiğinde o kaynağın polisleri bize sınırlarımızı hatırlatacak, bu ise uzun vadede saygıya değil öfkeye yol açacaktır. Diğer taraftan ahlak iç bir kaynaktan beslendiğinde, ahlak yasasının içimizdeki yargıca verdiği ölçütler (kriterler) doğrultusunda başka herhangi bir kaynağa gerek kalmaksızın davranışlarımızı belirleyen sınırları kendimiz çizmemiz mümkün olacaktır.¹⁵⁴¹ Kant'a göre her eylemin ahlaksal içeriğinin sınanmasını sağlayacak mihenk taşı (ölçüt-kriter), saf ahlaklılıktır. Saf ahlaklılık, sıradan insan akli için sağ el ile sol el farkı kadar açıktır.¹⁵⁴²

Ahlak yasası başka bir nedenden dolayı değil, sadece ödevden dolayı kendisine boyun eğilmesini talep eder. Ahlaki davranışlarda böbürlenmeye benzer bir durum varsa Kant'a göre bu durumda ona ben-sevgisi karışmıştır. Diğer taraftan ödevi, aklımız kendi buyruğu olarak gördüğünde ve bize yapmamız gerekeni söylediğinde bunu yapabileceğimiz bilinci bizi fenomenal alanın üstüne yükseltmektedir. O halde saf pratik aklın kullanılmasının metodu şöyle olmalıdır: başkalarının davranışlarını olduğu kadar kendi davranışlarımızı da değerlendirirken davranışın ahlak yasasına uygunluğunu sorgulamayı alışkanlık haline getirmek. *“Bu bizi sırf yükümlülük için bir neden veren yasayı, gerçekten yükümlülük yükleyen yasadan (...) ayırt etmede*

¹⁵⁴¹ “Ne var ki her yandan ‘düşünmeyin! aklınızı kullanmayın!’ diye bağırıldığını işitiyorum. Subay, ‘Düşünme, eğitimi yap!’, maliyeci ‘düşünme, vergini öde!’, din adamı ‘düşünme, inan!’ diyorlar. Şu dünyada yalnız bir kişi var ki o da, ‘istediğiniz kadar ve istediğiniz şeyi düşünün, ama itaat edin!’ diyor.” Kant, “‘Aydınlanma Nedir?’ Sorusuna Yanıt”, s:214

¹⁵⁴² Sağ el- sol el ifadesini burada *Uzaydaki Yönlülük* makalesi ile ilişkilendiriyor. Bu makalede; uzaydaki yönlülüğün kavramsal olmadığını, hatta kavramsal olarak açıklamaya çalışsan açıklayamayacağını iddia ediyordu. Ahlaklılık da böyle bir şeydir diyor. 20.yy'daki metaetik tartışmalarda bu önem kazanıyor. Çünkü onların da gelip dayandığı nokta; galiba etik, ahlak, iyi gibi şeylerin tanımı yok ama ne olduğunu biliyoruz gibi bir yere varılıyor. Burada da Kant benzer bir şey söylüyor, ahlaklılık-ahlaksızlık ile ilgili kavramsal bir kanıtlama yapamıyoruz ama ne olduğunu biliyoruz diyor.

dikkatli kılar.”¹⁵⁴³ İkinci olarak ise, eylemin ahlak yasası uğruna yapılıp yapılmadığının dolayısıyla ahlaksal değeri olup olmadığının belirlenmesi gerekmektedir.

Bunlara ek olarak ahlaksal niyeti örneklerle ortaya koyarak, istemenin saflığına dikkati çekmek gerekmektedir. Bunun için ödevden dolayı yapılan bir eylemde, eğilimler belirleyici değildir. Bu nedenle kişinin dikkati özgürlüğünün bilincinde yoğunlaşmaktadır. Böylece eğilimlerinden özgürleşerek tamamen aklını kullanarak karar veren kişi iç özgürlüğünü fark edecektir. Böylece “(...) ödev yasası, ona uymamızın duymamızı sağladığı pozitif değer aracılığıyla özgürlüğümüzün bilincine kendimize saygımızla ulaşmayı kolaylaştırır.”¹⁵⁴⁴ Kant’a göre kendine saygı, insanın en çok kendisini kendi gözünde değersiz ve aşağılık hissetmekten korkmasından hareketle oluşmaktadır. Eğer kendine saygısı olan bir kişi varsa ona ahlakça iyi olan her niyet aşılanabilir. Kendine saygı ya da özgürlük bilinci, bu saygıyı zedeleyecek unsurların ruhsal yapıya sokulmasını önleyen bir sınır görevi görmektedir. Bu anlamda kendine saygı, aslında tek koruyucudur. Böylece söz konusu eğitim, özgür olduğunun ve bu nedenle de değerli olduğunun bilincine varılması ile son bulmaktadır.

“İki şey, üzerlerine sık sık eğilip ısrarla düşünülürse, insanın ruhsal yapısını hep yeni, hep artan bir hayranlık ve korkunç saygıyla dolduruyor: üzerimdeki yıldızlı gök ve içimdeki ahlâk yasası.”¹⁵⁴⁵

Sınırsız görünen yıldızlı gökyüzü karşısındaki konumumuz, dünyanın evrende bir toz zerresi olduğu düşünüldüğünde- oldukça önemsiz kalmaktadır. Diğer taraftan, içimizdeki ahlak yasası sayesinde düşünen bir varlık olarak değerimiz, kişiliğimiz aracılığıyla yücelmektedir. Çünkü ahlak yasası sayesinde insan, fenomenal alandaki tüm belirlenmişliğinden ve sınırlılığından kurtularak sınırsız, sonsuz olana dokunmayı deneyimlemektedir. Bu bağlamda sınır, sınırlı bir varlık olan insanın sınırsıza değdiği yer olması sebebiyle Kant felsefesi için özel bir önem kazanmaktadır. Doğa araştırmaları, meşru sınırlar ihlal edildiğinde astrolojiyle, ahlak alanında ise meşru sınırlar ihlal edildiğinde yobazlık ve boş inanca düşülmektedir.

¹⁵⁴³ Kant, **PAE**, s:171-172 (284. par.)

¹⁵⁴⁴ Kant, **PAE**, s:173 (287. par.)

¹⁵⁴⁵ Kant, a.g.e.,s:174 (288. par.)

Kant'ın Eleştirel Felsefesi bu tür sınır aşımalarının önüne geçecek teorik ve pratik alanlarda farkındalık yaratmayı amaçlamaktadır. Aklın kendi yapı ve işleyişinin çözümlenmesi ile çizdiği meşru sınırlar tanındığında ve bu sınırlara riayet etmek bir refleks haline geldiğinde Eleştirel Felsefe amacına ulaşmış olmaktadır. Böylece Eleştiri'nin eğitiminden geçmiş bir akıl; *“(...) doğanın metodik bir araştırmasına ve bilgisine dayanmadan, hayal ürünü hazineler vadeden ve gerçek hazineleri harcayan dehanın ölçüsüz sıçramalarını önleyebilir.”*¹⁵⁴⁶

¹⁵⁴⁶ Kant, a.g.e.,s:176 (292. par.)

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

YARGI YETİSİNİN ELEŞTİRİSİ VE SINIRLARI

Saf Aklın Eleştirisi, teorik aklın deneyimden bağımsız olarak bilme kabiliyetinin olanak ve sınırlarının araştırılması olduğundan sadece yetilerin bilmeye ilişkin yönüyle ilgilenmiş, arzulama yetisini konu edinmemiştir. Arzulama yetisini, *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde ise Kant, *Ne Yapmalıyım?* sorusu bağlamında incelemiştir. Kant'ı *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'ni¹⁵⁴⁷ yazmaya iten sorulardan biri ise; bir ve aynı aklın nasıl olup da teorik ve pratik işleyişinin sorun yaratmaksızın birlikte olabildiğine ilişkindir. Dolayısıyla söz konusu metin, daha çok amaçlılık kavramı ve teorik-pratik işleyiş arasındaki ilişkiyi açıklama girişimi etrafında şekillenmekte, aklın teorik ve pratik işleyiş arasındaki bağı kurmaya çalışmaktadır. Kant'ın Reinhold ile 1787'te başlayan ve 1794'e kadar devam eden mektuplaşmaları; *Saf Aklın Eleştirisi*'ne yönelik eleştirilere cevap verdiği gibi *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'ni de müjdelemektedir. Reinhold'a yazdığı 1787 tarihli mektubunda Kant, yeni bir a priori ilke keşfettiğinden bahsetmektedir:

“(...) zihnin üç yetisi vardır: bilişsel yeti, hoşlanma ve hoşlanmama yetisi ve arzulama yetisi. *Salt (teorik) Aklın Eleştirisi*'nde bunların ilkiyle ilgili a priori ilkeler, *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde ise üçüncüsü için a priori ilkeler bulmuştum. İkincisi için de bunları bulmayı denedim ve bu tip ilkeler bulmanın imkânsız olduğuna inanmama rağmen, insan zihninin daha önce bahsedilen yetilerinin analizi, bir sistematiklik keşfetmeme izin verdi. (...) Bu sistematiklik beni her biri kendi a priori ilkelerine sahip, numaralandırılabilen ve onlara dayandırılacak bilginin kesin olarak sınırlandırılacağı [delimit] felsefenin üç kısmını tanımayla giden yola soktu: teorik felsefe, teleoloji ve pratik felsefe (...)”¹⁵⁴⁸

Kant'ın yukarıda müjdelediği ve *Beğenin Eleştirisi* adını vermeyi planladığı eser; *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'dir. Ancak Kant'ın inşa ettiği sistemin doğal bir uzantısı olarak gelişen *Yargı Yetisinin Eleştirisi*; “(...) aslında tamamen Kant sistematığının kendine özgü kuruluşunun bir ürünü olarak ortaya çıkmış ve

¹⁵⁴⁷Metin boyunca **Yargı Yetisinin Eleştirisi**'nin Almanca metni için: Kant, **Kritik Der Urteilkraft**, Çev. ve Ed: Karl Vorländer, Der Philosophischen Bibliothek, Band 39, Leibzig, Verlag Von Felix Meiner, 1922 baskısı kullanılmıştır.

Yargı Yetisinin Eleştirisi'nin İngilizce çevirisi için: Kant, **Critique of the Power of Judgement**, Ed: Paul Guyer, Çev: P. Guyer, E. Matthews, Cambridge, Cambridge University Press, 2002 baskısı kullanılmıştır.

¹⁵⁴⁸Kant, **Philosophical Correspondence 1759-1799**, (C.L.Reinhold'a 28-31 Aralık 1787 tarihli mektup), s:272 (10:515) Ayrıca Bkz: Keskin, Gamze, “Yargı Gücünün Eleştirisi'ni Müjdeleyen Seçilmiş Kant-Reinhold Mektupları”, Çev: Gamze Keskin, **Arkhe-Logos** Felsefe Dergisi, Sayı: 3, Bahar-2017, (69-83), s:70-71

sistematğin, bu 'kavram ailesi'nin bir boşluğunu doldurmaya yönelmiştir."¹⁵⁴⁹

Burada sözü edilen tamamlama işlevi, Birinci ve İkinci Kritik'i tamamlamaktan ziyade Eleştirel Felsefe'nin kavram ailesinin tamamlanmasıdır.¹⁵⁵⁰ Saf Aklın Eleştirisi'nde teorik bilginin inşasında anlama yetisinin rolü ve incelenirken, Pratik Aklın Eleştirisi'nde akıl, arzulama yetisinin a priori ilkesinin kaynağı konumundadır. Doğa yasalarının ahlak alanına etkisi olmasa da ahlak alanındaki kararların duyusal dünyada yansımaları mevcuttur. Dolayısıyla doğa ve özgürlük alanları arasındaki uçurumun kapanması gerekmektedir. Teorik ve pratik aklın nesneleri olan doğa ve özgürlük arasındaki ilişkinin açıklanması Yargı Yetisinin Eleştirisi ile gerçekleştirilecektir.

"Duyulur olanın alanı olarak doğa kavramı ile duyulurüstünün alanı olan özgürlük kavramı arasında ölçüsüz bir uçurum saptanmış olsa da birinciden ikinciye herhangi bir geçiş olanaklı değildir. Ancak yine de ikincinin birinci üzerinde etkisinin olması, yani özgürlük kavramının kendi yasaları tarafından saptanan amacını duyulur dünyada edimsel kılması gerekir. Doğanın temelinde yatan duyulurüstü ile özgürlük kavramlarının pratik olarak kapsadığı duyulurüstü arasında bir birlik zemini olmalıdır ki birinin ilkelerinden ötekini ilkelerine geçerek düşünmek olanaklı olabilsin."¹⁵⁵¹

Doğa kavramları yoluyla yasama, anlama yetisi aracılığıyla gerçekleşirken, özgürlük kavramı yoluyla yasama, akıl yoluyla gerçekleşmektedir. Anlama yetisi ve aklın yasamalarında birbirine zarar vermeden işleyişi söz konusuysa, duyular dünyasına birbirlerini sürekli olarak sınırlarlar. Ancak bu sınırlama [schränke-limit] giderek tek bir alan oluşturmaya dönüşmemektedir. Bunun nedeni; *"Doğa kavramı nesnelerini kendilerinde şeyler olarak değil ama salt görüngüler (Erscheinung/ Appearance/ Tezahür) olarak görüde (Anschauung) tasarımlarken, özgürlük kavramı nesnesinde bir kendinde şeyi tasarımlasa da, bunu görüde yapmaz"*¹⁵⁵² Bu nedenle her ikisi de; nesnenin –giderek öznenin de- kendinde şey olarak bilgisini sağlayamamaktadır. Dolayısıyla doğa kavramları olan fenomenler alanı ile özgürlük kavramının noumenler alanı arasındaki geçişi ve birlik zemini yargı gücü tarafından sağlanacaktır. Bilme yetileri olan; anlama yetisi ve akıl arasındaki uçurumu

¹⁵⁴⁹ Ernst Cassirer, **Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi**, s:362

¹⁵⁵⁰ Gamze Keskin, "Yargı Gücünün Eleştirisi'nin İnşa Süreci ve Arka Planı: Immanuel Kant - Karl Leonard Reinhold Mektuplaşması", **Arkhe-Logos Felsefe Dergisi**, Sayı: 3, Bahar-2017, (85-98), s:87 (dipnot)

¹⁵⁵¹ Kant, **Critique of the Power of Judgment**, s:63 (Bu dipnottan itibaren CJ kısaltması kullanılacaktır. E.P.)

¹⁵⁵² Kant, **CJ**, s:63

kapatarak geçişi sağlayacak olan; yargı yetisi (Urteilskraft)dir. “*Bilme yetilerimiz dizisinde yer alan yargı gücü, anlama yetisi ile akıl arasında bir orta terim (bağlaç) oluşturur.*”¹⁵⁵³

Duyulurüstü alan tüm bilme yetilerimiz için erişilemez ve *sınırsız* [Alm: unbegrenztes]¹⁵⁵⁴ bir bölgedir ancak orada güvenilir bir *toprak* [territory]¹⁵⁵⁵ bulmak Kant’a göre mümkün değildir. Anlama yetisi ve aklın teorik bilgisine kapalı olan bu alanda, ancak özgürlükten doğan yasalar ile ilişkili olarak pratik olgusalıktan bahsedilebilir ki, o da teorik bilgide bir genişleme sağlamamaktadır. Birinci ve İkinci Kritik ile söz konusu yetilerin olanakları ve sınırları belirlenmiştir. Buna göre; a priori kavramsal bilginin zeminini oluşturan doğa kavramları anlama yetisinin yasamasına, özgürlük kavramı ise aklın yasamasına dayanmaktadır. Ancak bilme yetileri olan anlama yetisi ve akıl arasında bir yeti daha mevcuttur:yargı yetisi. O halde yetileri üçe başlıkta incelenebilir: Bilme yetisi, haz-hazsızlık duygusu ve Arzulama Yetisi. Bilme yetisi için sadece anlama yetisi yasamacı konumundadır ve a priori doğa kavramları yoluyla yasalar vermeyi mümkün kılmaktadır. Aklın a priori yasamacı olduğu arzulama yetisinin uygulama alanı özgürlüktür. Yargı yetisi ise, doğa kavramları alanından özgürlük kavramları alanına geçişi sağlamaktadır. Bilme yetilerinden yargı yetisinin, akıl ve anlama yetisi arasında yer aldığı gibi, bilme ve istek yetileri arasında da haz ve hazsızlık duygusu yer almaktadır.

4.1.Yargı ve Yargı Türleri

Saf Aklın Eleştirisi’nde aklı, “*tikeli evrenselden türetme yetisi*”¹⁵⁵⁶olarak tanımlayan Kant’a göre “*düşünmek, yargıda bulunmaktan veya genel olarak tasarımları yargılarla ilgi iç içe sokmaktan başka bir şey değildir.*”¹⁵⁵⁷ O halde düşünmek; yargıda bulunmak, demektir. Dolayısıyla yargı yetisi; “*tikeli evrenselin altında kapsanıyor olarak düşünme yetisi*”¹⁵⁵⁸dir. Yargılar; belirleyici (determinatif) ve reflektif olmak üzere ikiye ayrılır. Eğer evrensel kural (ilke ya da yasa) verili ise,

¹⁵⁵³ Kant, a.g.e., s:64

¹⁵⁵⁴ Bkz: Kant, **Kritik Der Urteilskraft**, s:11 (XIX)

¹⁵⁵⁵ Bkz: Kant, **CJ**, s:63

¹⁵⁵⁶ Kant, **CPR**, A646-B674

¹⁵⁵⁷ Kant, **Prolegomena**, par.88, s:55-56

¹⁵⁵⁸ Kant, **CJ**, s:66

bu durumda tikeli bu kural altına alan yargı *belirleyicidir*. Belirleyici yargılar; *Saf Aklın Eleştirisi*'nde ele alındığı gibi teorik ve *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde ele alındığı gibi pratik alana ilişkindirler. Her iki alanda da tikeli bir tümel altında kapsanıyor olarak düşünmek söz konusudur. Bu bölümde -metnin ikinci ve üçüncü ana bölümlerinde Birinci ve İkinci Kritik bağlamında ayrıntılı olarak ele aldığımız *belirleyici yargıları* değil- Üçüncü Kritik bağlamında *reflektif yargılar* olan; *estetik yargılar* ve *teleolojik yargılar* inceleyeceğiz.

Yargı Yetisinin Eleştirisi'nde ele alındığı gibi bir diğer yargı türü ise *reflektif yargıdır*. Belirleyici yargı yetisinden farklı olarak reflektif yargı yetisi, doğadaki tikellerden evrensel olana yükselen yargı yetisi olduğu için deneyimden elde edilemeyen bir ilkeye ihtiyaç duyacaktır. Bu nedenle reflektif yargı yetisi söz konusu ilkeyi ancak kendisi kendine verebildiğinden bu yeti doğaya değil, yalnızca kendine yasa vermektedir. Böylece “*Kendisine verdiği bu yasa aracılığıyla anlama yetisi ve hayalgücü arasındaki uyumu gerçekleştirmektedir.*”¹⁵⁵⁹ Diğer taraftan yalnızca tikel verili ise ve ondan hareketle evrenselin bulması gerekiyorsa o zaman yargı reflektiftir. Reflektif yargı doğada bulunan iki tikel alana yönelir: *güzel doğa* ve *organik doğa*. Buna bağlı olarak reflektif yargılar ikiye ayrılmaktadır: doğanın biçimsel amaçlılığını haz-hazsızlık duygusu yoluyla yargılayan, güzel ve yüce olana ilişkin *estetik yargılar* ve doğanın olgusal biçimselliğini akıl yoluyla yargılayan *teleolojik yargılar*.

Reflektif yargı yetisi doğayı, amaçlılık ilkesine göre düşündüğünden amaçlılık ilkesine kısaca değinmek yerinde olacaktır. “*Yargı yetisinin ilkesi, genel olarak empirik yasalar altında doğanın şeylerinin biçimi açısından çeşitliliği içindeki doğanın amaçlılığıdır.*”¹⁵⁶⁰ Amaçlılık kavramı sayesinde, anlama yetisinin doğa hakkındaki empirik yasalarının çeşitliliği bir birlik zemininde buluşmaktadır. Bir başka deyişle anlama yetisi tarafından belirlenmemiş olan doğanın çeşitliliği, reflektif yargının konusudur. *Doğanın amaçlılığı ilkesi*, reflektif yargı gücünün tikelleri empirik kaynaklı olmayan kavramların altına yerleştirmesine imkân veren a priori ilkedir.

¹⁵⁵⁹ Gamze Keskin, **Kant Estetiği ve Romantizm**, İstanbul, Alfa Yayınları, 2019, s:24

¹⁵⁶⁰ Kant, **CJ**, s:68

Doğanın amaçlılığı ilkesi empirik hiçbir unsur barındırmadığından trassendental bir ilkedir ve bu ilke sayesinde doğa bir amaca tabi gibi düşünülür. Yargı gücü *doğanın amaçlılığı ilkesi* ile doğaya değil, doğa hakkındaki düşünmesinde kendisine yasa koymaktadır. “*Bu ilke araştırma nesnesi olarak doğa ile ilişkili olsa da onun yasa koyucu gücü, yargı gücünün kendisine yöneliktir.*”¹⁵⁶¹ Böylece doğa söz konusu yasa sayesinde bizim için anlamlı bir bütünlük kazanmaktadır. Kant, anlama yetisi ve akıldan farklı olarak yargı yetisi için kendisine ait bir nesneler alanı bulunmadığı ve kendi kendisine yasa koyduğu için *heautonomi* adını verir.¹⁵⁶² “*Yargı gücünün a priori ilkesini, doğaya yasalar koyan anlama yetisinden ve özgür istemeye yasalar koyan pratik aklın ilkesinden ayıran özellik de budur.*”¹⁵⁶³

Transsendental olan *doğanın amaçlılığının ilkesinden* farklı olarak, özgür iradenin belirleniminin ideasında düşünülmesi gereken *pratik amaçlılığın ilkesi* ise metafiziksel bir ilkedir. “*Doğa en kısa yolu alır*”¹⁵⁶⁴ ya da “*Doğa empirik yasalarda çeşitliliği ilkenin altında toplar*”¹⁵⁶⁵ gibi yargılara sık sık rastlansa da bunlar Kant’a göre dağınık bir yolda verilen metafiziksel bilgeliğin tümceleridir. Ancak burada *sınır*, bu tür metafiziksel ifadelerin neyin olduğunu değil, neyin olması gerektiğine ilişkin bir yargı bildirmeye kalkıştıklarında çizilmelidir.

Reflektif yargı yetisi doğayı, amaçlılık ilkesine göre düşünmektedir ve empirik yasalar altında böyle dizgesel bir birlik ile karşılaşmak insan aklı için tatmin edici olduğu gibi aynı zamanda sevinç verici bir durumdur. Bu birlik, zaman zaman anlaşılamaz ve kanıtlanamaz olsa da böylesi bir bütünlük yakalamak insan aklının ihtiyaç duyduğu ve keyif aldığı dizgesel birliğe ulaşma ihtiyacını karşılamaktadır. Anlama yetisinin görevi olanaklı deneyimden hareketle empirik yasaların sonsuz

¹⁵⁶¹ Taylan Altuğ, **Kant Estetiği**, Genişletilmiş 2.bs., İstanbul, Payel Yayınları, 2007, s:27

¹⁵⁶² “*Yargı yetisi kendi içinde doğanın olanağı için bir apriori ilke de kapsar, ama yalnızca öznel açıdan; onunla doğaya (autonomie olarak) değil, ama kendisine (heautonomie olarak) doğa üzerinde derin düşünme için bir yasa getirir ki, buna doğanın empirik yasaları açısından doğanın özgüleştirilmesi yasası denebilir. Yargı yetisi bu yasayı doğada apriori bilmez; ama doğanın anlağımız için bilinebilir bir düzeni uğruna onu doğanın evrensel yasalarının bölümlenişinde kabul eder*” (Kant, **CJ**, s:72 (5:186))

¹⁵⁶³ Bkz: Paul Guyer, “Kant’s Principles of Reflecting Judgment”, **Kant’s Critique of the Power of Judgment: Critical Essays**, Ed: Paul Guyer, New York, Rowman & Littlefield Publishers, 2003, s:14

¹⁵⁶⁴ Kant, **CJ**, s:69

¹⁵⁶⁵ Kant, a.g.e., s:69

çoklusunu kapsayan doğanın verili algılarından birbiriyle bağıntılı bir deneyim oluşturmaktır. Anlama yetisi bu yasaların zorunluluklarını hiçbir zaman kavrayamasa da evrensel olandan tikel olana geçiş ancak söz konusu yasalar sayesinde mümkün olabilmektedir. Yoksa anlama yetisi doğayı hiçbir biçimde bir düzenlilik içinde kavrayamayacaktır.

Kant’a göre doğanın bilme yetimiz ile söz konusu uyumu a priori varsayılır. Bu uyum, anlama yetisi tarafından olumsal olarak tanınırken, yargı yetisi bu uyumu doğaya amaçlılık olarak yüklemektedir. Çünkü bu yapılmaksızın doğada araştırmak için yol gösterici bir düzenlilik, ilişkisellik bulunması mümkün değildir. O halde yargı yetisi doğaya ilgili böylesi bir amaçlılığı yüklemesini mümkün kılan a priori bir ilke içermektedir. Ancak bu ilke sadece öznel açıdan bir zemin sağlamaktadır. Bir başka deyişle yargı yetisi bu ilke ile doğaya değil kendisine dönük bir refleksif düşünme için bir ya da getirmektedir. Anlama yetisi için bu yasa a priori olarak bilinemese de doğanın bilinebilir olması için yargı yetisi bu yasaı doğanın evrensel yasalarının düzenlenişinde kullanmak üzere kabul eder. Anlama yetisi sadece görüngüyü kategori altına yerleştiren yeti olduğundan böylesi bir düzenlilik-amaçlılık ilkesini kavrayamaz.

Bu nedenle bu ilkeyi varsayarak doğaya yönelen anlama yetisi değil, yargı yetisidir. Böylece tikel yasalar evrensel yasalar altında kavranır hale gelmekte, doğa düzenli bir bütünlük olarak düşünülebilmektedir. Anlama yetisi için tikel yasaların içindeki ilkelerin evrenselliğini bulma ihtiyacı vazgeçilmezdir. Böylece doğanın bilgisi, amaçlılık içerisinde daha kavranır hale gelmektedir. “(...) ancak onlar aracılığıyla şeylerin bilgisinin ne olduğunun kavramını kazanır ve onları zorunlu olarak bilgimizin nesnesi olarak doğaya yükleriz.”¹⁵⁶⁶

Doğanın tikel yasalara göre düzenlenişinin çeşitliliğinin insanın yetilerini aşan bir çeşitliliği vardır. Dolayısıyla bu çeşitliliğin insanın yargı yetisindeki amaçlılığa uygun düşmesi tamamen olumsaldır, dolayısıyla değişkendir. Çünkü söz konusu amaçlılık doğanın kendisine değil, yargı yetisine ait bir ilkedir. Bunu zorunlu bir

¹⁵⁶⁶ Kant, a.g.e., s:73

amaç ile ilişkilendirmek, ilkelerin birliğini doğaya yüklemek yargı yetisinin işidir.¹⁵⁶⁷ Doğaya ilişkin empirik yasaların bir kaçının bir ilke altında birleşmesinden duyulan haz Kant'a göre, büyük bir hayranlığın zeminini hazırlamaktadır. Bu türden bir düzenlilik yerine düzensizlik olması ise hiçbir biçimde hoşla gitmeyecektir, “Çünkü bu, doğanın kendi cinslerine ilişkin öznel-amaçlılık özgülleşmesi ilkesi ve reflektif yargı yetisi ile çelişecektir.”¹⁵⁶⁸ Ancak yargı yetisinin, amaçlılığa ilişkin varsayımını doğanın ideal amaçlılığı ile ilişkili olarak ne kadar genişleteceği belirsizdir. Bu genişleme esnasında olası meşru olmayan yargılara kadar uzanma riski her zaman mevcuttur ve Eleştiri'nin kazandırdığı reflekse sahip olanlar bu sınır ihlallerini kolayca fark edebileceklerdir.

Bir deneyimin olanağının zemininde bulunan evrensel yasalar onun zorunluluğunun da kaynağıdır. Tüm olanaklı deneyimin biçimsel koşullarını oluşturan ve a priori verili olan unsurların inşa ettiği deneyimi ve doğayı söz konusu evrensel yasalar olmaksızın düşünmek mümkün değildir. Her değişimin nedeni olduğuna ilişkin yargıda olduğu gibi bu yasalar altında yargı yetisi *belirleyicidir*. Ancak, doğanın empirik yasalarının içerdiği çeşitliliğin tamamen görünürdeki bir farklılıktan ibaret olduğu, dikkatle bakıldığında ise bu farklılığın yerini uyuma bırakacağına ilişkin yargı *belirleyici* (determinative) yargı değil, *reflektif yargıdır* ve bu yargı türü bizi sınır tanımaksızın yargımızı genişletmeye yöneltir. Kant'a göre bu genişlemenin herhangi bir yerde sınırı [Alm:grenze, İng:boundary] olup olmadığını düşünmeksizin yapmak, yargı yetimizin buyruğudur. Çünkü “(...) *bilme yetimizin ussal kullanımı açısından böyle sınırlar (Alm: grenzen, İng:boundary) saptayabilesek bile, gene de empirik alanda hiçbir sınır belirlenimi [grenzbestimmung] olanaklı değildir.*”¹⁵⁶⁹

Bir nesnenin belirlenimi dolayısıyla bilgisi için kullanılan mantıksal geçerliliği iken, nesnenin tasarımında tümüyle öznel olan –özne ile bağıntısına karar veren– onun estetik yapısıdır. Duyumun a priori yönü onun zemininde yatan uzay-zamandır ve böylece dışımızdaki nesnelerin bilgisi için kullandığımız bir kavramdır. Ancak

¹⁵⁶⁷ Bkz: Kant, **CPR**, A655-7/B683-5

¹⁵⁶⁸ Kant, **CJ**, s:74

¹⁵⁶⁹ Kant, a.g.e., s:75

duyumun bir de salt öznel bir tasarım olarak, diğer bir deyişle bilgiyle değil haz ve hazzsızlık ile ilgili yönü mevcuttur. Haz-hazzsızlık aracılığıyla nesnenin bilgisi değil, salt öznel yönü olan estetik yapısı öznenin nesne ile kurduğu ilişkiyi belirler.

Diğer taraftan *amaçlılık* algılanamayan bir unsur olarak nesnenin kendisinin niteliğine ait bir şey değildir. Bu nedenle “(...) amaçlılık, hiçbir biçimde bilginin parçası olamayan öznel bir yandır.”¹⁵⁷⁰ Amaçlılığın öznel yönünün yanı sıra genel bir yönü de olabilir mi? sorusu Kant’ın Yargı Yetisinin Eleştirisi’nde cevaplamaya çalıştığı sorulardan biridir. Reflektif düşünmede nesnenin biçimi, nesnenin tasarımına ilişkin hazzın zemini olarak yargılanırsa, nesnenin tasarımı zorunlu ve genel olarak akıl sahibi her varlığı bağlayacak biçimde yargılanır. “O zaman nesneye güzel denir ve böyle bir haz yoluyla (ve dolayısıyla evrensel geçerlik ile) yargıda bulunma yetisine de beğeni denir.”¹⁵⁷¹

Birinin tekil bir nesnenin biçimi üzerine algısı ile ilgili olan yargısı hakkında herkesten onay beklentisi içerisine girmesinin nedeni, bu hazzın zemini ile reflektif düşünce yargılarının evrensel ama öznel koşulunda karşılaşmasıdır. Bir nesnenin beğeniye uygun olup olmadığını apriori belirlemek mümkün değildir. Çünkü bu tür yargıların belirlenimin zemini haz-hazzsızlıktır. Onun yalnızca reflektif düşünme üzerinde genel olarak nesnelerin bilgisi ile uyumunun evrensel ama gene de yalnızca öznel koşullarının üzerine dayandığının bilincindeyizdir. Estetik yargı bir beğeni yargısı olarak sadece güzel ile bağıntılı değil aynı zamanda Yüce ile de bağıntılıdır.

Deneyimde verili olan bir nesnede öznel ya da nesnel zeminden kaynaklanan bir amaçlılık tasarımlanabilir. Öznel amaçlılık tasarımı, salt reflektif düşünmede nesnenin biçiminden alınan hazza, nesnel amaçlılık tasarımı ise nesnenin verili bir kavram altındaki belirli bir bilgisi ile bağıntılı olması nedeniyle anlama yetisi ile ilgilidir. Doğanın amaçlılığına ilişkin kavramımız, doğadaki çeşitliliği ilkeler altında toplamayı mümkün kılan yargı yetisi ilkesi olsa da bu sayede anlama yetisine de bir imkân verilmiş olur. İlki beğeni yoluyla yargılamaya dayanan estetik, ikincisi ise kavramlara göre mantıksal olarak yargılayan teleolojik yargıdır. Doğanın biçimsel

¹⁵⁷⁰ Kant, a.e.

¹⁵⁷¹ Kant, a.g.e., s:76

amaçlılığını haz-hazsızlık duygusu yoluyla yargılama yetisi *Estetik Yargı Yetisi*, doğanın olgusal biçimselliğini akıl yoluyla yargılama yetisi ise *Teleolojik Yargı Yetisi*'dir.

Hatırlanacak olursa anlama yetisi, doğa için a priori yasamacı iken, akıl, özgürlük için ve kendi nedenselliği için a priori yasamacıdır. Görüngüleri, duyulurüstü olandan ayıran keskin ayırım sayesinde doğa ve özgürlük alanlarının, birbirleri üzerinde etkili olmaları mümkün değildir. “Özgürlük kavramı, doğanın teorik bilgisi açısından hiçbir şey belirlemez ve bu düzeye dek bir alandan ötekine bir köprü kurmak olanaksızdır.”¹⁵⁷² Ancak özgürlüğün belirlenim zemini doğada olmasa da özgür istencin seçimlerinin etkileri doğada kendisini göstermektedir. Yargı yetisi, doğa ve özgürlük arasındaki ilişkiyi kurarak, teoriden pratiğe geçişi olanaklı kılmaktadır. Böylece doğada onun yasalarıyla uyum içinde yalnızca kendisi edimseleştirilebilen nihai amacın olanağı bilinebilir.

Özetlenecek olursa; anlama yetisi, doğanın bizim için sadece görüngü olarak bilinebilmesini mümkün kılarken, aynı zamanda onun noumenallığının sadece belirtisini vermekte ancak onu bütünüyle belirsiz bırakmaktadır. Yargı yetisi ise, doğayı tikel yasalarına göre yargılamak amacıyla, noumenal olana entelektüel yeti aracılığıyla bir belirlenebilirlik sağlamaktadır. Aklın pratik a priori yasa yoluyla kendisine belirlenim verdiği yargı yetisi, doğa alanından özgürlük alanına geçişi mümkün kılmaktadır. Kendiliğindenlik (spontaneity) ise doğanın amaçlılığında, doğa ile özgürlük alanı arasındaki ilişkilendirmeyi mümkün kılarak zihnin ahlaksal duyarlılığını geliştirir.

4.1.1.Eстетik Yargı Yetisinin Analitiği

Kant, *Eleştiri Öncesi Dönem*'de kaleme aldığı ve kendi ifadesiyle bir filozofun bakış açısından çok bir gözlemcinin bakış açısını yansıtan eseri; *Güzellik ve Yücelik Duyguları Üzerine Gözlemler*'de; haz ve hazsızlığın çeşitli hissedilme biçimlerinin olmasını bu duyguları uyandıran dışsal özelliklerden ziyade her insanın haz ve acıyı

¹⁵⁷² Kant, a.g.e., s:81

duyma yatkınlığındaki farklılık ile ilişkilendirmektedir.¹⁵⁷³ Bu açıklama, bir insan için tiksindirici olan bir şeyin başka bir insan için keyif uyandırıcı olmasını da açıklamaktadır. Kant bu eserde güzel ve yüceye ilişkin tanımlardan çok bir gözlemcinin bakış açısıyla yansıttığı örneklerle yer vermektedir. Buna göre; “*Kutsal bir koruda uzun meşe ağaçları ve ıssız gölgeler yücedir; çiçeklikler, alçak çitler ve şekli budanmış ağaçlar güzeldir. Gece yücedir, gündüz güzeldir.*”¹⁵⁷⁴

Birinci bölümde de ele alarak göstermeye çalıştığımız gibi, Kant’ın Eleştiri Öncesi Dönem eserlerinde sıklıkla rastladığımız ve Eleştiri Döneminde nispeten azalan tutumu şeyleri bir karşıtlık ele almasıdır. Söz konusu eserde de bu karşıtlık; felsefeci ve gözlemci ayrımı ile başlayarak; güzel-yüce, kadın-erkek, doğu-batı, duygu-akıl gibi karşıtlıklar üzerinden devam etmektedir. Dolayısıyla güzel kavramı da yüce kavramı ile karşıtlık ilişkisi içerisinde verilmekte, felsefecilerin yapması gereken tanımlardan ziyade gözlemcinin gözlemlerinden örnekler ile açıklanmaya çalışılmaktadır.

4.1.1.1. Güzelin Analitiği

Kritik Projesini’nin üçüncü ayağını oluşturan *Yargı Yetisinin Eleştirisi*’nde ise gerek güzellik ve yüceliğe ilişkin gerekse beğeni yargısına ilişkin ayrıntılı çözümlemelere yer verilmiştir. Kant, bir şeye güzel demenin nedenlerini ancak güzeli yargılama yetisi olan beğeni yargısının çözümlenmesi ile ortaya konulabileceğini ileri sürmektedir. Bir şeyin güzel olup olmadığına karar vermemizi sağlayan anlama yetisi değil, hayal gücüdür. Dolayısıyla nesneye değil, öznenin haz ve hazzı duyusuna bakmak gerekmektedir. O halde beğeni yargısı hayalgücü yetisine bağlı, estetik ve dolayısıyla belirlenim zemini öznedir. Beğeni yargısı, Kant’a göre bilme yetileri olan *hayal gücü* ve *anlama yetisinin* özgürce

¹⁵⁷³ Kant’ın güzel ve yüce kavramlarına yaklaşımında Edmund Burke etkisi açıkça görülmektedir. Burke’ye göre beğeni hayal gücüne ait olduğundan bütün insanlarda aynıdır. Ancak “(...) insanlar arasındaki etkilenme biçimleri ya da etkilenmenin nedenleri açısından farklılık yoktur. Ancak derece açısından farklılık vardır. Bu da temel olarak iki nedenden kaynaklanır: ya daha yüksek derecede bir doğal hassasiyetten ya da nesnenin daha yakından ve daha dikkatle gözlenmesinden.” Edmund Burke, *Yüce ve Güzel Kavramlarımızın Kaynağı Hakkında Felsefi Bir Soruşturma*, Çev: Barış Gümüşbaş, Ankara, Bilgesu Yayınları, 2008, s:26

Ayrıca Bkz: Tom Furniss, *Edmund Burke’s Aesthetic Ideology*, Cambridge-Great Britain, Cambridge University Press, 2008

¹⁵⁷⁴ Kant, *Güzellik ve Yücelik Duyguları Üzerine Gözlemler*, s:8-9

ilişkilenmesinden oluşmaktadır. Duyusal olanı bilişsel süreçlere tabi tutan anlama yetisi iken, depolanan bilgiyi özgürce hafızadan çağırıp bu duyusal verileri özgürce ilişkilendiren hayal gücüdür. Bu özgür ilişkinin yanı sıra Kant, nesneye *amaçlılık* yükleyerek bizim için anlamlı hale getirmeye duyduğumuz ihtiyaca da dikkat çekmektedir.

Kant, estetik yargının kavramsal olmamasına karşın anlama yetisi ile – amaçlılık kavramı bağlamında- ilişkili olduğunu savunduğundan, beğeni yargısının analizini Birinci Kritik’te bulunan kategoriler ile paralellik kurarak yapmaktadır. Birinci moment¹⁵⁷⁵: Nitelik (Çıkarırsızlık), İkinci Moment: Nicelik (Evrensellik), Üçüncü Moment: İlişki (Amaçsız-Amaçlılık), Dördüncü Moment: Kiplik (Zorunluluk)’tur. Kant nitelik yargısını ilk olarak ele alma gerekçesini şöyle ifade etmektedir: “(...) Nitelik momentini ilk olarak ele alma nedenim, güzel üzerine estetik yargının ilkin onu dikkate almasıdır.”¹⁵⁷⁶ Güzelin Analitiğinde Kant, güzelin doğasını araştırmak değil, güzel bulunana dair beğeni yargısını analiz etmektir. Bu nedenle Kant ilk olarak, çıkar kavramı ile beğeni yargısı arasındaki ilişkiyi ele alarak *güzelin hoş ve iyiden farkını ortaya koymaya çalışmıştır*. Ancak Kant “*Bu kavramların yeni analitiğin amacına hizmet etmesi için tek gerekli değişikliğin ‘nitelik’ ve ‘nicelik’ konumlarının ters çevrilmesi olduğunu düşünür.*”¹⁵⁷⁷ Bu nedenle Kant, nitelik momenti ile güzelin analizine başlamaktadır.

4.1.1.1. Beğeni Yargısının Niteliği Bakımından Güzel ve Çıkarırsızlık

Kant, güzelin analizini yaparken; *hoş* ve *iyi* kavramları aracılığıyla *güzelin* tanımını ve sınırlarını belirlemektedir. Zira bu kavramlar Kant’a göre Antik Yunan’dan beri birbirinin yerine kullanılagelmiş ve bu konudaki muğlaklık estetik alanında krize sebep olmuştur. Kant alışılageldiği üzere burada da krize neden olan tanımsal belirsizlikleri gidererek krizi aşmayı denemektedir. Kant, estetik bir kavram olarak *güzel*’in, duyusal olan *hoş* ve kavramsal olan *iyi* arasındaki sınırları belirlemeyi amaçlamıştır. Dolayısıyla Kant söz konusu kavramların önce

¹⁵⁷⁵ “Kant momentleri genelde nedensel aktiviteler olarak düşünmüştür.” Keskin, Gamze, **Kant Estetiği ve Romantizm**, s:67

¹⁵⁷⁶ Kant, **CJ**, s:89

¹⁵⁷⁷ Gamze Keskin, **Kant Estetiği ve Romantizm**, s:70

tanımlarının sınırlarını ve sonrasında da kavramsal ilişkinin sınırlarını çizmeye girişir. Bir şeyin hoş olduğu söylendiğinde sadece bir yargı bildirilmekle kalınmamakta aynı zamanda estetik nesnenin estetik özne ile nasıl bir ilişkisi olduğuna dair bir durum ortaya koyulmaktadır. Bir şeye *hoş* denildiğinde hem bir duyusal doyum yaşanmakta hem de o nesneye ilişkin bir istek uyandırmanın yolu açılmaktadır. “Bu nedenle “hoş” dediğimde sadece ona onay vermiyorum aynı zamanda bir eğilim de üretiyorum.”¹⁵⁷⁸ Kant’a göre “Her zaman hazzın peşinde olanlar (...) tüm yargılardan bağışık olmak isterler.”¹⁵⁷⁹ Kant ise, estetik yargıların zemininde yatan unsurların çözümlemesini yaparak söz konusu yargıların sınırlarını belirlemek istemektedir. Kant’ın bu amaç doğrultusunda ele aldığı kavramlardan biri de *iyi* kavramıdır.

Kant, akıl aracılığıyla diğer bir deyişle salt kavram yoluyla hoş giden şey olarak tanımladığı *iyi*’nin *güzel*’den farkını ortaya koymadan önce iyinin çeşitlerinden bahsetmektedir: Salt araç olarak hoş giden *iyi*; *bir şey için iyi*, bir araç olarak değil amaç olarak *iyi* ise *kendinde iyi*’dir. Bir şeyin *iyi* bulunabilmesi için ona ilişkin kavramsal bir zemini olması ve akıl yoluyla amaçlılık ile ilişkilendirilmesi gerekmektedir. Ancak güzel için bu türden bir kavramsal arka plana ihtiyaç yoktur. Örneğin çiçeklerin *hoşa gitmesi* için kavramsal bir anlama ihtiyaç yoktur. Bütünüyle duyuma dayanan hoş olan, kavramsal boyutu olan anlama yetisi ile ilişkili olan *iyiden* ayrıldığı gibi, reflektif düşünmeye dayanan *güzelden* de ayrılır. “Güzel, bir nesne üzerine olan ve herhangi bir kavrama (...) götüren derin düşünmeye (*reflection*) bağlıdır. Bu nedenle bütünüyle duyuma dayanan hoş olandan ayrılır.”¹⁵⁸⁰

Hoş olma, duyusal hazzı dayandığından kendinde iyinin de karşılığı olamamaktadır. Hoş olan ancak amaç kavramı ile ilişkilendirildiğinde ona *iyi* denilebilir. Amaçsızca yaşayan, yalnızca haz duyabilmek için yaşayan insanların varoluşlarının kendinde bir değer taşıdığına aklın ikna olmamasının nedeni de budur. Bu nedenle Kant’a göre mutluluk da haz da duyusaldır ve aklın amaçlılık ile

¹⁵⁷⁸ Kant, CJ, s:92

¹⁵⁷⁹ Kant, a.g.e., s:92

¹⁵⁸⁰ Kant, a.g.e., s:93

ilişkilendirmesinden yoksun olduklarından *koşulsuz iyi* olamazlar. O halde *hoş*, *güzel* ve *iyi*; tasarımların *haz ve hazzı* duygusu ile üç değişik ilişkisini belirtmektedir ki aynı yolla tasarım türlerini de birbirinden ayırt etmek mümkündür. İnsana doyum veren *hoş*, yalnızca *haz* veren *güzel*, nesnel bir değer verilene ise Kant’a göre *iyi* denir. *Hoş olma*, akıldan yoksun olan hayvanlar için, *güzellik* yalnızca akıl sahibi ve tinsel varlıklar için, *iyi* ise sadece akıl sahibi varlıklar için söz konusudur. Hoşlanmanın üç türü olan; *hoş*, *güzel* ve *iyi* arasında sadece *güzeli beğenme* çıkarsız olan, özgür ve tek hoşlanmadır. Çünkü *güzeli beğenmede*; duyunun ya da aklın hiçbir çıkarının beğeni üzerinde zorlama yapması mümkün değildir. O halde beğeni yargısının niteliği bakımından ulaştığı sonuç şudur: “*Beğeni, bir nesneyi ya da bir tasarım türünü hiçbir çıkar olmaksızın hoşlanma ya da hoşlanmama yoluyla yargılama yetisidir. Böyle bir hoşlanmanın nesnesine ise güzel denir.*”¹⁵⁸¹

Kant’a göre *güzellik* hakkındaki bir yargıya en küçük bir *çıkar* karıştığında o yargı *saf beğeni yargısı* olma özelliğini kaybetmektedir. Çıkar, nesnenin varoluşunun tasarımı ile bağladığımız hoşlanmadır ve istek yetisi [Alm: Begehrungsvermögen, İng: faculty of desire] ile ilişkilidir. Kant’a göre beğeni konusunda bir yargıç olabilmek için *çıkar* gibi eğilimlere karşı ilgisiz olmak gerekmektedir. Kant *güzelin* analizinde *hoş* ve *güzel* ayrımını ele alarak devam etmektedir. *Aisthesis* kavramının çift anlamının yarattığı karışıklığa dikkat çeken Kant’a göre *hoş*; “*duyumda duyulara haz veren*”¹⁵⁸²dir ve duyulara bir doyum vermekle birlikte *çıkardan* bağımsız değildir. Duyum, duyunun nesnel tasarımı iken duygu her zaman öznel kalacak olan bir nesnenin tasarımı oluşturamayan unsurdur. Bu tanımlara dayanarak çayırların yeşil rengi duyum iken, çayırların yeşil renginin hoşluğu öznel duyum olan duygu ile ilgilidir.

Bir nesnenin *güzel* olduğu söylendiğinde bu durum, o nesnenin tasarımı ile ilgisinden çok bu tasarım ile ilgili olarak insanda gerçekleşen süreçlerle ilgilidir. Kant, “*(...) insanların içinde uyanan değişik beğeni ve hoşnutsuzluk duygularının kaynağının dış nesneler olmaktan çok onların farklı biçimlerde şekillenmiş iç*

¹⁵⁸¹ Kant, a.g.e., s:96

¹⁵⁸² Kant, a.g.e., s:91

dünyaları olduğunu ileri sürmektedir.”¹⁵⁸³ Dolayısıyla Kant’ın estetik alanında da Kopernikçi bir dönüşümü gerçekleştirmeyi denediği ileri sürülebilir. Zira estetik yargının konusu olan estetik nesneden çok, öznenin estetik yargı verme koşullarına dikkat çeken Kant, estetik alanında köklü bir bakış açısı değişimi önermektedir: “(...) O, çıkış yolunun objede değil, tersine belli bir objektiflik formuna (ister teorik, ister etik, isterse estetik tarzlarda olsun) dayanması gereken özel bir bilgi yasallığında (akıl düzeninde) aranması gerektiğini gösterir.”¹⁵⁸⁴

4.1.1.1.2. Beğeni Yargısının Niceliği Bakımından Güzel

Beğeni yargısının momentleri arasında en tartışmalı olanı nicelik bakımından güzelin ele alındığı bu momenttir. Burada söz konusu edilen evrensellik düşüncesinin yanlış anlaşılmaya meyyal olması, söz konusu tartışmaların kaynağını oluşturmaktadır. Özne, herhangi bir eğilim ya da çıkara dayanmayan, yargıda bulunan kişinin kendisini tamamen özgür duyumsadığı bu hoşlanma zemininin herkes için geçerli olabilecek bir şeyde temellenmiş olarak görmek ister. Hatta özne, güzel bulduğu şey hakkında sanki yargı mantıksalmış ve dolayısıyla herkes için geçerliymiş gibi konuşmak isteyecektir. Oysa buradaki özne ve nesne ilişkisi yalnızca nesnenin tasarımının özne ile bir bağıntısını kapsamaktadır. Öznenin beğenisini herkes için geçerli olabilecek bir zemine oturtma isteği ve ihtiyacı bir tür evrensellik talebini beraberinde getirmektedir. Ancak burada söz konusu olan evrensellik, kavramlara dayanan nesnel bir evrensellik değil, öznel bir evrenselliktir.¹⁵⁸⁵

*“Ama bu evrensellik kavramlardan doğmaz. Çünkü kavramlardan haz ya da habsizlik duygusuna hiçbir geçiş yoktur. Sonuç olarak beğeni yargısı, tüm çıkardan yalıtılmış olmanın bilinci ile herkes için geçerlik isteminde bulunmalı ve bunu nesneler üzerine dayanan evrenselliğe bağlı olmaksızın yapmalıdır. Beğeni yargısı, onunla öznel bir evrensellik istemi ile bağlı olmalıdır.”*¹⁵⁸⁶

¹⁵⁸³ Doğan Göçmen, “Immanuel Kant’ın Güzellik ve Yücelik Duygusu Üzerine Gözlemler’i”, **Felsefe Logos Dergisi**, Sayı: 42, 2011/3, (121-142), s:136

¹⁵⁸⁴ Ernst Cassirer, **Kant’ın Yaşamı ve Öğretisi**, s:204

¹⁵⁸⁵ “Öznel evrensellik” kavramına ilişkin yanlış anlamaları önlemek için Wenzel’in yaptığı açıklama şöyledir: “(...) Beğeni yargısı öznel dir çünkü tüm yargıda bulunan öznelere atıfta bulunur ve bir beğeni yargısında bulunmak herkesin katılmasına dair bir beklentiyi de içerir. Diğer taraftan bir beğeni yargısı öznel dir çünkü öznel temellere (tat,his...) dayanır. Bir beğeni yargısının öznelliği, bu beğeni yargısına katılması gereken özneler arasında bir bağ olmasını zorunlu kılar. Bu süreçte nesne bir rol oynasa da bu bağ tek başına sağlayamaz.” Christian Helmut Wenzel, **An Introduction to Kant’s Aesthetics - Core Concepts and Problems**, USA, Blackwell Publishing, 2005, s:34

¹⁵⁸⁶ Kant, **CJ**, s:97

Kant bu noktada hoş ve güzele ilişkin yargılar arasında bir ayırım yapmakta ve hoş'u kişisel beğeni ile sınırlandırmayı herkesin kabul ettiğini ifade etmektedir. *“Hoş açısından herkes (...) yargısının yalnızca onun kişiliği ile sınırlanmasını [Alm:einschränke] kabul eder.”*¹⁵⁸⁷ Kant güzele ilişkin beğeni yargısının *derin (reflektif) beğeniye*, hoş olana dair yalnızca kişisel olabilen yargıları ise *duyu beğenisine* dayandığını savunmaktadır. Hoşlanma, beğeni yargısında yalnızca *öznel* olarak temsil edilir. Güzel için ise durum tamamen farklıdır. Bir şey sadece o kişiye hoş geliyorsa ona güzel demek yanlıştır. Kant'a göre bir şeyin *güzel* olduğu bildirildiğinde başkalarından da tam olarak aynı hoşlanmayı beklemek söz konusudur. Derin (reflektif) beğeniye dayanan güzele ilişkin yargı sanki herkes için yargıda bulunma ve nesnenin herkesin kabul edeceği bir özelliğinden bahsetme isteğini barındırmaktadır. Dolayısıyla güzele ilişkin beğeni yargısında evrensellik, söz konusu yargının herkes tarafından kabul edilmesine yönelik *istekte* aranmalıdır. *İyi*'ye ilişkin yargılarda ise durum tamamen farklıdır. İyi, kavramsal bir zemine dayandığından neyin iyi olduğuna ilişkin yargının evrensel bir zemine dayanması beklenir.

Nesnel evrensel geçerliği olan bir yargı, her zaman öznel olarak da geçerliyen, öznel geçerlikten mantıksal ve dolayısıyla evrensel geçerlik çıkarsanamaz çünkü o tür yargı nesne ve kavram ile ilgili değil, öznenin nesneye ilişkin etkilenimi ile ilgilidir. Kant'a göre nicelik söz konusu olduğunda bütün beğeni yargıları *tekil* yargılardır çünkü ilgili nesne haz-hazsızlık duygularına dayanmaktadır. Diğer taraftan; *“beğeni yargısının nesnesinin tekil tasarımı bu yargıyı belirleyen koşullara göre karşılaştırma yoluyla bir kavrama dönüştürülürse bundan mantıksal olarak evrensel bir yargı çıkabilir.”*¹⁵⁸⁸ Kant mantıksal yargıların evrenselliği ile estetik yargıların evrenselliğini gül örneği üzerinden açıklamaktadır. *‘Gül Hoştur’* yargısı estetik ve tekil bir yargıdır ve bir duyu beğenisine dayanan bir yargıdır dolayısıyla evrensellik talebinde bulunmamaktadır. *‘Güller güzeldir’* yargısı ise *derin (reflektif) beğeniye* dayanan estetik bir yargı olmanın yanı sıra mantıksal bir yargıdır zira, herkes için geçerli olma talebini örtük olarak barındırmaktadır. İyi hakkındaki

¹⁵⁸⁷ Kant, a.g.e., s:97

¹⁵⁸⁸ Kant, a.g.e., s:99-100

yargılar ise -bir nesneden hoşlanmayı belirleseler de- yalnızca estetik değil, mantıksal evrensellik de taşımaktadırlar. Kant öznellik ve evrensellik ilgili tartışmayı hazzın konumu üzerinden çözümlemektedir.

Kant’a göre haz önce gelirse, beğeni yargısının evrensel iletilebilirliği açısından bir çelişki doğuracaktır. Çünkü bu durumda haz, tamamen kişisel olan ve duyusal duyumdaki hoşluğa dayanacak ve evrenselliğe sahip olmayacaktır. Kant, bu süreçte rol oynayan bilgi yetileri olan anlama yetisi ve hayal gücünün herkeste olmasını, evrenselliğin nedeni olarak sunmaktadır. *Haz* ancak tasarımları birleştiren kavramın birliğini sağlayan *anlama yetisi* ve *hayal gücü* ile uyum içerisinde ise evrensellikten bahsedilebilecektir. Nesnenin bu öznel-estetik yargılanışı, ondaki hazzı önceler ve bilme yetilerinin uyumundaki hazzın da zeminini oluşturur. Dolayısıyla *güzel* dediğimiz nesnenin tasarımı ile bağladığımız hoşlanmanın bu evrensel öznel geçerliği yalnızca nesneleri yargılamanın öznel koşullarının evrenselliği üzerine dayanır ve dolayısıyla duyduğumuz hazzı bir beğeni yargısında herkese yüklemek isteriz. Kant’a göre bu ilişki sadece anlama yetisi ve hayal gücü arasında olsaydı –haz / hazzsızlık bağıntısı olmasaydı- o zaman söz konusu yargı bir beğeni yargısı değil tamamen entelektüel bir yargı olurdu. Oysa beğeni yargısı hoş ve güzel yüklemi aracılığıyla nesneyi belirler. Dolayısıyla ilişkinin öznel birliği kendini yalnızca duyum yoluyla bilinir kılabilir. Kant beğeni yargısının nicelik momentine yönelik analizinde şu sonuca varmaktadır: “*Güzel olan, kavram olmaksızın evrensel olarak haz verendir.*”¹⁵⁸⁹

4.1.1.1.3. Beğeni Yargısının İlişki Momenti Bakımından Güzel

Kant üçüncü moment olan ve güzeli ilişki bakımından ele aldığı bu momentte diğerlerinden farklı olarak nesneyi temel almıştır. Beğeni yargısını a priori bir zemine dayandırmayı denediği bu momentte Kant, deneyime dayanmayan terimlerdeki amaçlılıktan hareketle etmiştir. Buna göre; “ (...) *kavram nesnenin nedeni (olanağının olgusal temeli) olarak görüldüğü ölçüde amaç bir kavramın nesnesidir. Bir kavramın nesnesi bakımından nedenselliği amaçlılıktır (forma*

¹⁵⁸⁹ Kant, a.g.e.,s:104

finalis)”¹⁵⁹⁰ Beğeni yargısı Kant’a göre estetik bir yargıdır ve bu nedenle tümüyle kavramsal olarak tanımlanamadığı gibi kendisi de doğanın açıklanması ile ilgilenmez. Tikel bir kavramca belirlenen amacın kendisi anlaşılamaz olduğundan Kant, amaçlılık ile nedensellik arasındaki olası ilişkiden hareket eder. Bir nesnenin sadece bilgisinin değil, kendisinin de ancak onun sayesinde mümkün olduğu bir amaçlılık düşüncesi söz konusudur. Dolayısıyla Kant, bir kavramın nesnesi bakımından olan nedenselliği olarak tanımladığı amaçlılığı, amaçlı biçim (*forma finalis*)¹⁵⁹¹ ile eşdeğer görmektedir. Ancak neden ve etkinin birbirini karşılıklı olarak belirlediği bir nedensellik ilişkisinde nesne bizim için amaçlı bir biçim vaat edebilir.

“Bir kavramın, nesnenin nedeni olarak görülebildiği yerde, nesnede amaçlı bir nedensellik bağıntısı buluruz. Nesneyi, bir amaç kavramı ile özdeş kılarız; nesnedeki tasarı ve düzenin bu kavram tarafından belirlendiğini biliriz.”¹⁵⁹²

Diğer taraftan çıkar, beğeni yargısını bozarak ondan tarafsızlığını alır. Amaçlılık, haz duygusu üzerinde temellendiriliyorsa bu bozulma kaçınılmaz olmaktadır. Bu durum, bir estetik yargının bize haz ya da acı verdiği her durumda meydana gelmektedir. Bu tür estetik yargılar, evrensel olarak geçerli olamazken, çekicilik ya da heyecan gibi haz-acı duygularıyla şekillenmiş yargılar ise -amaçlılık ilkesince belirlendiklerinden- saf beğeni yargısıdır ve evrenselliği talep edebilirler. Teorik (mantıksal) yargılar gibi estetik yargıları empirik ve saf olmak üzere da ikiye ayıran Kant’a göre empirik estetik yargılar, duyu yargıları olarak bir nesnenin hoşluk ya da nahoşluğunu bildirir. Asıl beğeni yargıları olan saf estetik yargılar ise, hiçbir empirik hoşlanma zemini olmaksızın nesnenin güzelliğini bildirirler. Kant’ın örnekleriyle söyleyecek olursak; renkler, tonlar sadece duyular olarak değil, aynı zamanda onların çoklusu altında yatan birliğin biçimsel belirlenimi olduğunda güzel sayılabilirler.

“Resim sanatında, yontu sanatında, giderek bütün biçimlerdirici sanatlarda; mimaride, bahçecilikte (...) çizim özseldir. (...) renkler, çekiciliğe aittir ona dirilik verseler

¹⁵⁹⁰ Kant, a.g.e.,s:105

¹⁵⁹¹ “ (...) iki çeşit nedensellik vardır: *causa efficiens* ve *causa finalis*. *Causaefficiens* etki eden nedendir, örneğin evi yapan inşaat ustası. *Causa finalis* ise bir amaç ya da sonuçtur, örneğin evin sunduğu barınma imkânı. Kant, beğeni yargısı için *causa finalis*’i uygun görmüştür, yani sonuçların nedenselliğini.” Christian Helmut Wenzel, **An Introduction to Kant’s Aesthetics - Core Concepts and Problems**, s:55

¹⁵⁹² Taylan Altuğ, **Kant Estetiği**, s:106

de onu seyretmeye değer ve güzel yapmazlar. Güzel, biçimin gerekleri tarafından çoğunlukla sınırlanırlar ve bu biçim yoluyla soyluluk kazanırlar.”¹⁵⁹³

Kant nesnede biçimin, sınırlandırma marifetiyle ona güzel değerini veren unsur olarak tanımlarken estetik yargıda da nesne, biçimiyle sınırlıdır. Diğer bir ifade ile estetik yargıda nesne deneyime hitap eden özelliklerinden ziyade nesnenin biçimi belirleyicidir. Kant’ın biçim ve dolayısıyla biçimi mümkün kılan sınırların, güzeli belirleyen unsurlar olarak konumlandırması ve giderek estetik yargıyı da sadece biçimsel olana ilişkin yargılarla sınırlandırması bir onun Birinci Kritik ve İkinci Kritik’teki sınır çizme girişimlerinin uzantısı olarak değerlendirilebilir. Ancak Üçüncü Kritik olan Yargı Yetisinin Eleştirisi’nde söz konusu sınır çizme girişimi, güzel’i salt biçime indirgeyen bir anlayışa vardığından oldukça zorlama görünmektedir. Kant süslemelerin, tablo çerçevelerinin ya da gösterişli yapıların sundurmalarının söz konusu nesneleri biçimlendirerek-sınırlandırarak onlara güzellik kattığını söylerken neyse ki söz konusu sınırlayıcı unsur nesnenin önüne geçtiğinde gerçek güzelliğe zarar verebileceğini öngörebilmiştir.¹⁵⁹⁴

Kant *Saf Aklın Eleştirisi*’nden itibaren emprik olan ile kavramsal olan ayırımından başlayarak tümel-tikel, genel-özel ayrımlarından hareket etmiştir. *Yargı Yetisinin Eleştirisi* ile Kant’ın söz konusu ayrımlar arasında bir köprü kurmaya çalıştığı oldukça sık altı çizilen bir yorumdur.¹⁵⁹⁵ Düşüncemiz, içinde bulunduğu bu karşıtlıkları aynı zamanda aşmak isteyen bir işleyişe sahiptir. Tümel ve tikelin arasında köprü kuracak olan ise amaçlılıktır. “İşte, araştırılabilen, ama asla nihai olarak tamamlanamayan, sonuna kadar gidilemeyen bu aşma denemesinde kullandığımız form erek formudur.”¹⁵⁹⁶ Reflektif yargı yetisinin amaçlılık ilkesi aracılığıyla tümel ile tikel arasında kurulan köprü sayesinde tikel, tümelin altında, tümel ise tikel ile ilişkisi bağlamında tanımlanmaktadır. Tümelin bu ilişkiyi kurmanın ötesinde bir gerçekliğinden bahsedilemez. Böylece “Deneyim, bu türden

¹⁵⁹³ Kant, **CJ**, s:110-111

¹⁵⁹⁴ Kant, **CJ**, s:111

¹⁵⁹⁵ Helmut Holzhey, Vilem Mudroch, **Historical Dictionary of Kant and Kantianism**, s:4, Ayrıca Bkz: Allen W. Wood, **Kant**, s:212 ve Günenç, Mehmet, “Kant’ın Nihai Eleştirisi”, **Felsefe Dünyası**, Sayı:54, 2011/2, (92-116), s:114-115

¹⁵⁹⁶ Ernst Cassirer, **Kant’ın Yaşamı ve Öğretisi**, s:244

‘tümelleştirilmiş tikelleri’ ya da ‘tikelleştirilmiş tümelleri’ yani akılsal ve duysalın somut birliğini sanatın ve güzel doğanın ürünlerinde bize sunar.”¹⁵⁹⁷

Kant amaçlılığı nesnel ve öznel olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Nesnel amaçlılık, çoklunun bir amaç ile bağıntısı yoluyla bilinebilir. Bu nedenle iyi, -güzelden farklı olarak- nesnel amaçlılığı varsayar. *Güzel*, salt biçimsel bir amaçlılığı, diğer bir deyişle amaçsız amaçlılığı temel alır. Estetik öznenin, estetik nesneye sadece haz almak için yaklaşması *amaçsız amaçlılıktır*. Estetik hazzın kaynağı ise estetik nesnenin biçimidir. Dolayısıyla güzellik, -amaçtan bağımsız olarak- bir şeydeki amaçlılığın ve uyumun sadece biçimini duyumlamaktır.¹⁵⁹⁸ Kant, *güzel*’e ilişkin “*duyular yoluyla ayrımsanan eksiksizlik*”¹⁵⁹⁹ tanımını eleştirmektedir. Kant’a göre bir beğeni eleştirisinde güzelliğin eksiksizlik kavramı ile ilişkinin nasıl kurulacağı çok önemlidir. *Beğeni yargısı*, estetik olduğundan öznel bir zemine dayanmaktadır bu nedenle “*(...)öznel amaçlılık olarak güzellik yoluyla hiçbir biçimde bir nesnenin bir eksiksizliği nesnel amaçlılık olarak düşünülemez.*”¹⁶⁰⁰ Buna karşın *estetik yargı*, nesnenin bir niteliğini değil, nesnenin verilmesini sağlayan tasarımı mümkün kılan öznedeki yetilerin belirlenimindeki amaçsal biçimi dikkatimize sunmaktadır. Dolayısıyla beğeni yargısından farklı olarak estetik yargı, eksiksizliği nesnel amaçlılık olarak düşünme imkânına sahiptir ve bu yolla beğeni yargısının sınırlılığını aşar.

Bir güzelliği salt biçime göre yargılamada özgür/koşulsuz beğeni yargısı saftır. Burada nesneye ilişkin olarak oyunlar oynayan hayal gücünün özgürlüğünü sınırlayacak hiçbir kavram varsayılmaz. “*Eğer beğeni yargısı, bir akıl yargısı gibi, bir çokludaki amaca bağımlı kılınır ve böylece sınırlandırılır (Alm: eingeschränkt) o zaman artık özgür ve saf bir beğeni yargısı değildir.*” Kant burada bir ayrım yaparak sınır çizmektedir. Öznel bir zemine dayanan beğeni yargısı, bir amaca bağımlı/koşullu kılınarak sınırlandırılır özgür ve saf olması mümkün değildir. Koşulsuz güzelliğin değerlendirilmesi için gerekli olan beğeni duygusuna sahip olsak da,

¹⁵⁹⁷ Taylan Altuğ, *Kant Estetiği*, s:104

¹⁵⁹⁸ Nejat Bozkurt, *Sanat ve Estetik Kuramları*, İstanbul, Sarmal Yayınevi, 1995, s:130

¹⁵⁹⁹ Kant, *CJ*, s:111

¹⁶⁰⁰ Kant, a.g.e., s:112

koşullu güzelliğin –diğer bir deyişle bir kavramı zorunlu kılan güzelliğin- hayal gücünün özgürlüğünü sınırlaması söz konusudur.

Kant’a göre beğeni konusundaki kriz, beğeni yargıçlarının kriterlerinin muğlaklığından kaynaklanmaktadır ve bu ayrım yoluyla söz konusu kriz aşılabilecektir. Çünkü bu ayrım sayesinde; “(...) birinin özgür, diğerinin bağımlı Güzelliği göz önünde tuttuğu birinin saf diğerinin uygulamalı bir beğeni yargısında bulunduğu gösterilebilir.”¹⁶⁰¹ Beğeni yargısının zemini öznenin aklı değil duygusu olduğundan hiçbir beğeni yargısı, güzel olanı kavramlar yoluyla belirleyemez. Burada nesnenin kavramı değil, öznenin duygusu belirleyicidir. Bu nedenle güzelin evrensel ölçütünü (kriter) bildirecek bir beğeni ilkesini burada aramak Kant’a göre sonuçsuz kalmaya mahkum olan ve kendinde çelişkili olan bir girişimdir.

Beğenin zemininde yatan kök imge bir ideadır Kant’a göre ve herkes onu kendi içinde aramalı, herkes beğenisini ona kıyasla yargılamalıdır. “*İdea aslında bir akıl kavramını ve ideal ise idea için yeterli tekil bir varlığın tasarımını imler.*”¹⁶⁰² Bu tanıma göre; bir akıl ideasına dayanan ancak –kavramlar aracılığıyla değil- tekiler yoluyla tasarımlanabilen beğeni kök imgesine Kant, güzellik ideali demeyi uygun görür. Bu ancak hayal gücü yetisinin bir ideali olabilir zira hayal gücü kavramlara değil, sergilemeye dayanmaktadır. Böyle bir ideale sahip olmasak bile onu sürekli olarak kendi içimizde üretmeye çabalamamız gerekmektedir.

Kant’ın *güzellik idealine* ulaşmak için önerdiği yol, güzelliğin nesnel bir amaçlılık kavramı yoluyla saptanmış olmasıdır. Bütünüyle olmasa da kısmen zihinsel yetilerle ilişkilendirilmiş bir beğeni yargısı, bir akıl ideası ile ilişkilendirilmiş bir beğeni yargısı, temelde yatıyor olmalıdır. Kant’a göre sadece insan, varoluşunun amacını kendi içinde taşımaktadır. Akıl yoluyla amaçlarını belirleyebilen bir varlık olarak insan, kişisel amaçlarını evrensel amaçlarla da karşılaştırabilen ve onların uyumlarını estetik olarak yargılayabilen tek varlıktır. “*Öyleyse dünyadaki tüm nesneler arasında yalnızca insan bir güzellik idealine yeteneklidir, tıpkı onun kişiliğinde insanlığın akıl olarak eksiksizlik idealine yakın olması gibi.*”¹⁶⁰³ İnsan adeta bir yanıyla oldukça

¹⁶⁰¹ Kant, a.g.e.,s:116

¹⁶⁰² Kant, a.g.e.,s:117

¹⁶⁰³ Kant, a.g.e.,s:117

sınırlı bir varlıkken, diğer yanıyla sınırları –olumsuz anlamda aşmaya meyilli ve olumlu anlamda- aşmaya muktedir bir varlıktır. Sonuç olarak Kant, beğeni yargısının ilişki momenti bakımından güzele ilişkin olarak şu sonuca varmıştır: “*Güzellik, bir nesnenin amaçsallığının biçimidir, ama ancak bu bir amacın tasarımı olmaksızın kendinde algılandığı sürece.*”¹⁶⁰⁴

4.1.1.1.4. Beğeni Yargısının Kipliği Bakımından Güzel

Güzeli beğeni yargısının kipliği bakımından ele aldığı bu bölümde Kant, öznelar arasındaki duygu bağıny analiz ederek, beğeni yargısını *öznel zorunluluk* kavramı bağlamında incelemektedir. Kant’a göre beğeni yetisi ise, bir nesneyi hayal gücünün özgür yasallığı ile bağıntı içinde yargılama yetisidir. Güzel ise; “*herhangi bir kavram olmaksızın zorunlu bir hoşlanmanın nesnesi olarak bilinendir.*”¹⁶⁰⁵ Ancak hem kavramsız hem de tekil bir yargı olan estetik yargı düşünöldüğünde, zorunluluk düşöncesi çelişkili görünmektedir. O halde söz konusu zorunluluk, öznenin duyduğı hazza ilişkin bir beğeni yargısının özelliğı ile ilgili olmalıdır. Beğeni yargılarının dayandığı bu ilke ortak duyuy (sensus communis)dur. Bu ilkenin farkına varmamızı sağladığı şey ise, kişinin öznel bir deneyim olarak yaşadığı hoşlanmaya ilişkin duyguyu, bir başkasına aktarabilmesini ve diğerlerinin onu anlayabileceğini düşünmesini mümkün kılan bir zeminin, bir duygu birliğinin olması gerekliliğidir.

Bir nesnenin güzel bulunduğuna ilişkin bir yargı bildirildiğinde; aslında nesne ile hoşlanma hissi arasında zorunlu bir bağlantı olduğı ileri sürölmüş olur ancak bu zorunluluğun kaynağı olarak a priori bir zemin gösterilemez. Tekil olan ve bir nesne tekine ilişkin olan beğeni yargılarının, nesnel-zorunlu ve tümel bir yargı altına alınması mümkün değildir. O halde güzel bulunan bir nesnenin herkesçe güzel bulunmasına ilişkin beklentinin kaynağı ne olabilir? Söz konusu zorunluluk, ne teorik ne de pratik alandaki yargıların zorunluluğı türünden olabilir. Güzelin -bizde bir haz yaratan- hoş ile zorunlu bir bağlantısı olduğı düşünölür. Ancak söz konusu

¹⁶⁰⁴ Kant, a.g.e.,s:120

¹⁶⁰⁵ Kant, a.g.e., s:124

zorunluluk, *öznel* olan bir başka deyişle kendisi dışında bir kaynağı olmayan bir zorunluluktur.

Öznel ve dolayısıyla tikel olan bu zorunluluk, birinin güzel bulduğu bir nesnenin başkası tarafından güzel bulunmamasını da anlaşılır kılmaktadır. Beğeni yargısı herkesten onay bekleyen ve güzel bulduğunu herkesin güzel bulmasını uman bir yargıdır. Bunun nedeni, bu yargının zeminin tüm insanlarda ortak olmasıdır. Kant’a göre *ortak duyu* (*sensus communis*), dış duyu değil bilme yetilerinin özgür oyunundan doğan etkidir. Kant bir şeyin güzel olduğunu belirttiğimiz yargılarda herkesin bu yargı ile ilgili olarak hemfikir olması gerektiğine dair beklentimizin kökeninde bu ortak duyu vardır.

*“Sensus communis, anlama yetisi ile hayal gücünün uyumu ile ilgili bir kavramdır. (...) Sensus communis’in önemi ise, öznel bir özelliğe sahip olan estetik yargının evrensel iletilebilirliğini ancak bu varsayım altında taşıyabilecek olmamızdan kaynaklanmaktadır.”*¹⁶⁰⁶

Ancak hayal gücü yetisinin özgür olması ve kendinde bir özerklik taşıması bir çelişki yaratacaktır. Bilindiği gibi yalnızca anlama yetisi yasa verir. Ancak hayal gücü belirli bir yasaya göre işlemeye zorlanırsa, ortaya çıkan ürün kavramlar yoluyla belirlenecek o zaman da hoşlanmanın nesnesi güzel değil iyi olacaktır. Öyleyse bu; *yasasız bir yasallıktır* ve hayal gücünün anlama yetisi ile *öznel* bir anlaşması, anlama yetisinin özgür yasallığı ile bir beğeni yargısının özgünlüğü ile çelişki yaratmadan birlikte olabilir. Duvarları eğik bir odanın ya da tek gözlü bir hayvanın bize hoş gelmemesinin nedeni, onların amaca aykırı olan varoluşlarıdır.

Benzer biçimde matematiksel kesinliğin hâkim olduğu bir katı kurallılıkta da beğeniye hoş gelmeyen bir şeyler vardır. Kant’a göre bu katı kurallılık, pratik bir amaca sahip değilse ya da bir bilgi sağlamıyorsa monotonluktan kaynaklı bir bıkkınlık yaratacaktır. *“Buna karşın imgelem yetisinin onunla kendiliğinden ve amaçlı olarak oynayabildiği şey bizim için her zaman yenidir ve ona bakmaktan*

¹⁶⁰⁶ Keskin, Gamze, **Kant Estetiği ve Romantizm**, s:102-103

Kant’a göre delilik *sensus communis*’in yitilmesi ve yerini öznel düşünceler olan *sensus privatus*’un almasıdır. Bkz: Kant, “Essay on the Maladies of the Head”, (205-217), Ayrıca Bkz: Kant, **Antropology from a Pragmatic Point of View**, s:117

bıkmayız.”¹⁶⁰⁷ Örneğin açık havadaki bir ateşin ya da akıntıdaki dalgacıkların değişken şekilleri hayal gücü için bir çekicilik taşırlar çünkü hayal gücünün özgür oyununu sürdürmesine imkân verirler. “*Bu oyunda nesne, teorik akılda olduğu üzere tanımlamak için sınırlamaz aksine yetilerle birlikte genişletilir.*”¹⁶⁰⁸

Kant böylece analiz ettiği beğeni yetisinin parçalarını ortak duyuda birleştirerek, beğeni yargısının zorunluluğunu, estetik duygunun temelinde yatan süreçlerin ortaklığına dayandırmıştır. “*Yani hayal gücü ve anlama yetisinin ‘özgür oyunu’nun koşulları, bilme ediminin bir gereği olarak, her öznede mevcuttur.*”¹⁶⁰⁹ O halde söz konusu zorunluluğu, ortak duyu nedeniyle nesnel olarak tasarlanan bir öznel zorunluluk olarak tanımlamak mümkündür. Burada –teorik yargılarda olduğu gibi- anlama yetisinin saf kavramları aracılığıyla yaptığı türden bir zorunluluğu dayatmasından çok beğeni yargısı, olması gerekene ilişkin bir yargı bildirir ve onaylanmasına dair bir beklenti içine girer. Her insanın beğeniye ilişkin yargıya katılmasını beklememizin kökeninde deneyim olamaz. Zira deneyimden sadece *olan* türetilir, *olması gereken* türetilemez. Olması gerekene ilişkin beklenti, dışsal bir zorunluluk tarafından değil, özgürlükten kaynaklanan bir birlik arayışından, onu diğer öznelere bağlayan duygu birliğinden beslenmektedir. Kant’ın ortak duyu hakkındaki görüşleri kimi Kant uzmanlarınca “*gereksiz bir karmaşıklık*”¹⁶¹⁰ olarak değerlendirilse de Kant’ın dizgesi içerisinde *sensus communis*, beğeni yargıları için bir ideal, bir tür ufuk çizgisi görevi görmektedir. Bu ideal, başka insanlarla paylaşılabilen beğeni yargıları ortaya konulduğunda –kısmen- gerçekleşmiş olmaktadır.

4.1.1.2. Yücenin Analitiği

Yüce (sublime) tanımı gereği “*mutlak olarak büyük olan*”¹⁶¹¹ olduğundan azameti ve gücü ile etkileyen ve öznede sarsıcı bir etki bırakan bir yapıya sahiptir. Bu nedenle “*Yüce harekete geçirir, yüce büyüler.*”¹⁶¹² Yüce olan, insanı kendi

¹⁶⁰⁷ Kant, CJ, s: 126

¹⁶⁰⁸ Mehmet Güneç, “Kant’ın Nihai Eleştirisi”, s:99

¹⁶⁰⁹ Taylan Altuğ, **Kant Estetiği**, s:144

¹⁶¹⁰ Paul Guyer, **Kant and the Claims of Taste**, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, s:251

¹⁶¹¹ Kant, CJ, 131

¹⁶¹² Kant, **Güzellik ve Yücelik Duyguları Üzerine Gözlemler**, s:9

sınırlarıyla yüzleşmeye zorlayarak, acziyet, hayranlık ve korku gibi güçlü duygular hissettirdiği gibi “*Kişinin tutkularına ilkelerle boyun eğmesi [de] yücedir.*”¹⁶¹³ Bu nedenle yüce zaman zaman, insanı kendi sınırlarını zorlamak konusunda kendisine meydan okumaya teşvik eden bir motivasyon olarak da görülebilir. Yüce duygusu; “*(...) yaşam gücünün engellenmesi ve ardı sıra güçlü bir biçimde boşaması ile meydana gelen bir hoşlanma duyumudur.*”¹⁶¹⁴ Bu nedenle güçlü ve kimi zaman karşıt duyguların aynı anda yaşanmasına neden olan yüce, insana kendi varlığı ile yüzleşme imkânını da vermektedir. Dolayısıyla *güzel*in aksine *yücenin* analitiği daha karmaşık bir çözümleme gerektirmektedir. *Güzel* ve *Yüce* her ikisi de determinatif yargıyı değil, reflektif düşünme yargısını gerektirmektedir. Her iki tür yargı da tekildir ve nesnenin bilgisi hakkında değil, haz duygusu üzerinde istemde bulunarak kendilerini evrensel olarak geçerli olarak bildiriler. Ancak *güzel* ve *yüce* arasında benzerliklerden çok daha fazla ayrım olduğunu söylemek mümkündür.

“*Doğanın Güzeli, nesnenin sınırlardan (Alm: begrenzung İng: limitation) oluşan biçimini ilgilendirir; buna karşı Yüce ise biçimsiz bir nesnede bulunacaktır ama ancak sınırsızlığın (Alm: Unbegrenztheit, İng: Limitlessness) (...) düşünülmesiyle öyle ki Güzel belirsiz bir anlama yetisi kavramının sergilenişi için, Yüce ise bu tür bir akıl (us) kavramının sergilenişi için alınıyor görünür.*”¹⁶¹⁵

Dolayısıyla hoşlanma, *güzel*de niteliğin, *yücede* niceliğin tasarımı ile ilişkilidir. *Güzel*, kendisinde yaşamın yükseltilmesin bir duygusu olan *yaşam duygusunu* (lebensgefühl) taşıdığından oyuncu bir hayal gücü yetisi ile bağdaştırılabilir. Diğer taraftan nesnelerde bir yücelik tasarlama yetisi olan *yüce*, tin duygusu ile ilişkilidir. Tin duygusu, doğadaki sınırsız büyüklüklere ve ihtişama ilişkin yargıların kaynağıdır ve insanın özerk *tinsel değeri* ile ilişkilidir.¹⁶¹⁶ Yüce, insanın hem dışsal doğa karşısındaki acizliğinin, hem de içsel doğası sebebiyle dışsal doğayı aşma, akli ile ona üstün gelme isteğinin çatışmasına neden olur ve güçlü duygular uyandırır.

¹⁶¹³ Kant, a.g.e., s:16

¹⁶¹⁴ Kant, CJ, s: 128

¹⁶¹⁵ Kant, CJ, s: 128

¹⁶¹⁶ “*Kant, her türlü düşünceyi ve düşünümü kapsayan bir üst-kavram olarak tını yada düşünüyü, ‘ruhun canlandırıcı ilkesi’ olarak nitelemektedir. Bu tını, tını yada düşünüyü çok geniş bir etkinleşme alanı tanımaktadır. Tinsel ya da düşünsel, salt eleştirel bakış ya da eleştirel düşünme yeterliliği ile sınırlandırmamaktadır. (...) Bu geniş tinsellik anlayışı uyarınca, düşünsel içerik, imgelem gücünü de içeren ruhun güçlerini, belirlenen amaç doğrultusunda devindiren her türlü etmendir.*” Onur Bilge Kula, **Kant, Schiller, Heidegger-Estetik ve Edebiyat**, İstanbul, Türkiye İş Bankası Yayınları, 2012, s:129

Yüceden hareketle ve ahlaki doğası sayesinde insan, dışındaki doğayı aşar. Bu durum, *Saf Aklın Eleştirisi*'ndeki teorik sınırlılığın aşılması olarak da değerlendirilebilir.

Yüce, ancak dolaylı olarak doğan bir hazzın kaynağı olabilir. *Yüceye* ilişkin hoşlanma *daha* çok bir hayranlığı ya da dikkati içerdiğinden *güzele* duyulan *olumlu* *hazdan* farklı olarak *yüceye* karşı duyulan *olumsuz haz* olarak adlandırılır. Kant *yüceyi* doğada ve sanatta olmak üzere iki açıdan ele almış ve doğadaki *yüceden* başlamayı uygun görmüştür. Doğadaki biçim bir amaçlılığı düşündürerek yargı yetimiz için bir hoşlanmaya neden olmaktadır. *Yüce* hiçbir duyusal biçimde kapsanamayacağından, doğadaki bir nesnenin *yüceliği* tam olarak karşılması mümkün değildir. Dolayısıyla burada dikkat edilmesi gereken nokta; “(...) *yücenin* bir nesne olmadığı, daha çok bir nesne karşısında duyulan duygunun reflektif yargı aracılığıyla *yüce* olarak değerlendirilmesinin söz konusu olduğudur.”¹⁶¹⁷ Fırtınada kabaran deniz, *yüce* değildir Kant'a göre çünkü *yüce* bir duyguda zihnin kendini daha yüksek bir amaçlılık içeren düşüncelerle ilgili bir etkinliğe yöneltmesi gerekir. Doğadaki güzelin zemini insanda değil nesnede aranmalıyken, *yüce* için bu arayış ancak insan düşüncesinde olmalıdır.

Kant'a göre *yüceden* hoşlanma da tıpkı *güzelden* hoşlanma gibi; nicelik açısından ele alındığında *evrensel olarak geçerli* olmalı, nitelik açısından ele alındığında *çıkarsız* olmalı, ilişki açısından ele alındığında *öznel ereksellik* taşınmalı ve kiplik açısından ele alındığındaysa *zorunlu* olmalıdır. Ancak güzelin analitiğinden farklı olarak *yücenin* analitiği, *matematikselse yüceye* ve *dinamik yüceye* bölümlenmeyi zorunlu kılar. Çünkü; *yücenin* duygusu kendisi ile birlikte zihnin, nesnenin yargılanışı ile bağlı bir devinimini getirirken *güzelin* duygusunda beğeni aktif iken zihin daha pasif bir konumdadır. *Yüce* aynı zamanda *haz* verdiğinden hayal gücü sayesinde bilgi yetisine ve istek yetisine bağlanmaktadır. Buna göre nesneye ilkin hayal gücü yetisinin matematiksel, ikinci durumda ise dinamik bir ayarlanması olarak yüklenir. Böylece nesne, her iki durumda da *yüce* olarak tasarımlanmaktadır.

¹⁶¹⁷ Mehmet Günenç, *Kant'ın Nihai Eleştirisi*, s:102

4.1.1.2.1. Matematiksel Yüce

Yücenin güzelden ayrıldığı bir nokta da yüce ve güzelin biçim ile olan ilişkisinde ortaya çıkmaktadır. Daha önce de belirtildiği gibi doğadaki güzel, nesnenin biçimi ile biçim ise sınırlandırma ile ilişkilidir.¹⁶¹⁸ Diğer taraftan yüce (sublime) tanımı gereği, sınırsız olduğundan biçimden de münezzehtir.¹⁶¹⁹ Nesnenin özünü belirleyen sınırlamadan (schränke/limit) arı olan yüce, düzenli bir bütünlük olarak algılanmaktan da uzaktır. Yüce, biçim almayan bir sınırsızlık olarak düşünülebileceğinden, güzeli güzel yapan sınırlılığı olduğu gibi yüceyi yüce yapan da sınırsızlığıdır. Dolayısıyla görüsel olarak sınırlı bir bütünlük olarak duyumsayamadığımız ya da kavramsal olarak sınırlı bir bütünlük olarak kavrayamadığımız şeye yüce denir.

*“Yüce karşısındaki duygulanım, belli bir sınırsızlığın ve tüketilemezliğin ruhumuzu genişletmesi olgusundan doğar.(...)Yücelik değeri, 'ben'in, üstün güç ya da büyüklük karşısında başdöndürücü bir şekilde büyüyen keskin sınırlar çizme yetersizliğini açığa vurur.”*¹⁶²⁰

Hayal gücünün –duyarlığın sunduğu sınırlı malzemeden hareketle- sınırsız olan yüceyi sınırlama girişiminin her defasında sonuçsuz kalması, giderek yücenin bilme yetileri aracılığıyla kavranamayacak ve belirlenemeyecek olduğunun kabulüne götürmektedir. Yücenin yarattığı sınırsızlık-sonsuzluk tasarımı aklın idelerine bir gönderim içermektedir. Güzel biçime dolayısıyla sınırlara sahip olması nedeniyle anlama yetisine, yüce ise sınırsız olması nedeniyle akla ilişkindir. Asıl görevi sınırlamak olan anlama yetisi, hayal gücünün bir arada tuttuğu duysal çokçeşitliliği kendi kavramları olan kategoriler ile sınırlandırır. Biçimden kaynaklı olarak sınırlı bir yapıya sahip olan *güzel* söz konusu olduğunda; hayalgücünün görü çoklusunu sınırlandıran anlama yetisi, yüce karşısında aciz kalmaktadır. *Yüce*, biçimden ve dolayısıyla sınırdan uzak yapıyla akla konu olur ve bu nedenle özneye duyular üstü bir kavrayış gerçekleştirdiği hissine kapılmasına neden olur. Yüceye ilişkin yargılar, hayalgücü ve aklın belirlenimsiz bir ilişkisine dayanmaktadırlar.

¹⁶¹⁸ Bkz: Kant, **CJ**, s:111

¹⁶¹⁹ Kant, a.g.e., s:128

¹⁶²⁰ Taylan Altuğ, **Kant Estetiği**, s:235

Yüce mutlak olarak büyük olan olduğu için bir kıyas kabul etmesi söz konusu olamaz. Tanımlama, özdeşlik ve çelişmezlik ilkesi gereği ancak bir başkasına nispetle gerçekleştiğinden yüce, tanımlanamaz. Tanımlanabilmesi için bilme yetilerince tutularak kavranabilmesi gerekmektedir ki sınırsız olanın kavranması söz konusu olamaz. Bu nedenle doğadaki herhangi bir nesne ya da duylara verilen bir nesne yüce olamaz. Sadece kendisine eşit olan mutlak büyüklük, matematik yücenin konusudur. Yüce hakkında düşünebilmeyi mümkün kılan ise, zihnin tüm duysal sınırları aşmaya yönelik becerisidir. Bir başka deyişle reflektif düşünme becerisi, insanın sınırlılıklarını aşmaya yönelik bir beceri olduğundan yüce hakkında en azından düşünmek mümkündür, ancak kavramak olanaksızdır. Çünkü kavramak anlama yetisinin kavramlarınca belirlenebilmek demektir ki yüce tanımı gereği bu belirlenime sığmaz. Güzel söz konusu olduğunda anlama yetisi ve hayalgücünün uyumundan çıkan öznel amaçlılık, yüce söz konusu olduğunda aklın hayal gücü ile çatışmasından dolayı ortaya çıkmaktadır.

Hayalgücü ve akıl arasındaki bu çatışma ve hayalgücünün aklın sonsuzluk idesini kavramadaki yetersizliğini fark ettiğimizde bu farkındalığa eşlik eden duygu saygıdır. Saygı, *“yasa olan ideye erişme yetersizliğinden doğan duygudur.”*¹⁶²¹ Sonlu varlıklar olarak ahlak yasasına uygun yaşama çabamızın tam olarak gerçekleşmeyeceğini bildiğimiz halde yasaya saygı duyduğumuz gibi, benzer bir biçimde yüce karşısında aklın mutlak bütünlük idesini gerçekleştirme konusundaki yetersizliğimizi fark ederek bu sınırlılığımızı fark etmemize sebep olan *yüceye* saygı duyarız. Aslında doğadaki yüceye ilişkin duyduğumuz saygı, kendi öznemizdeki insanlık idesine duyulan saygının yön değiştirerek doğa nesnesine yüklenmesidir. Başka bir deyişle doğa nesnesi karşısında yaşanan yüce duygusu, insanın kendi tinsel varlığı ve onun sınırsızlığı ile karşılaşmasıdır. Hayal gücünün değerlendirmede yetersiz kaldığı bu mutlak büyüklük, akla –duysal olmayan ideler sayesinde- yargı verebilme imkânı tanır. Böylece yüce sayesinde insan, kendisini duysal olanı aşmış hissederek tinsel ve ahlaki yönü ile yüzleşir ve kendi sonsuzluğunu yüce aracılığıyla kavrar.

¹⁶²¹ Kant, CJ, s: 140

4.1.1.2.2. Dinamik Yüce

Büyüklik kavramı etrafında şekillenen matematiksel yüceden farklı olarak, dinamik yüce, hayal gücü doğadaki nesnelerin gücü (macht) konu edilmektedir. Gücü, “*engellere üstün gelen kuvvet*”¹⁶²² olarak tanımlayan Kant’a göre; “*Bir estetik yargıda, üzerimizde hiçbir egemenliği olmayan güç olarak telakki edilen doğa, dinamik olarak yücedir*”¹⁶²³ Dinamik yücede bize sunulan herhangi bir kavram ile açıklayamamaktan kaynaklanan duygu korkudur. Doğa nesnesinin tüm gücümüzü aşan varoluşu karşısında kendi yetersizliğimizi kavrar ve söz konusu nesneyi bir korku nesnesi olarak görürüz. Ancak burada gözden kaçırılmaması gereken nokta; her korku nesnesinin yüce olarak değerlendirilemeyeceğidir. Kant’ın verdiği örekte hareket edecek olursak; fırtınada yükselen dalgalar, yaşamımızı tehdit etmeyeceğimiz bir yerden seyrettiğimizde estetik bir hoşlanmanın konusu olabilirken, denizde seyreden küçük bir tekne içerisinde bu dalgalara maruz kaldığımızda estetik hazzın yerini hayatta kalma kaygısı alacaktır. “*Nasıl eğilim tarafından belirlendiğimizde güzel hakkında yargıda bulunamıyorsak, benzer bir biçimde, korktuğumuz zaman da doğada yüce üzerine yargı veremeyiz.*”¹⁶²⁴

Güzel söz konusu olduğunda hayalgücü ve anlama yetisi nesnelere yönelik olarak çalışırken, yüce söz konusu olduğunda hayal gücü akılla birlikte çalışmakta ve nesneye yönelmek yerine aklın idelerine yönelmektedir. Dolayısıyla yücenin aranması gereken yer doğa değil, akıldır, doğada yüce tasarımı bizi yönelten örnekler olsa da hiçbiri yücenin bir örneği değildir. Matematiksel yüceden farklı olarak dinamik yücede hayal gücü etkin bir rol üstlenmektedir. Öyle ki “*(...) Kant, Salt Aklın Eleştirisi’nde hep sınırlar içerisinde tuttuğu hayal gücünü, burada serbest bırakır. Bunun nedeni ise, dinamik yücede hayal gücünün sınırlarını aşarak, akılla ilişkide olmasıdır.*”¹⁶²⁵ Hatırlanacağı gibi Kant’ın trassendental felsefe dizgesinde sınırlar koyan anlama yetisi sonlu olanı kavramaya muktedir bir yeti iken akıl, her zaman sınırlı olanı aşmaya ve sonsuz-sınırsız olanı kavramaya yönelen yetidir.

¹⁶²² Kant, a.g.e.,s:143

¹⁶²³ Kant, a.g.e.,s:143

¹⁶²⁴ Kant, a.g.e.,s:144

¹⁶²⁵ Gamze Keskin, **Kant Estetiği ve Romantizm**, s:125

Doğadaki bir nesneyi dinamik yücenin bir tasarımı olarak gördüğümüzde, yetilerimizin sınırlarını fark ederek o nesneden korkmak kaçınılmazdır. Kant bu durumu, dindar bir insanın Tanrı korkuna benzetmektedir. Dindar kişi için Tanrı'dan korkmak yersizdir. Ancak Tanrı'nın yasalarını çiğneyen bir insana yapabileceklerini düşündüğünde korkmadan edemeyecektir. Bu nedenle korku yüceliğin yeterli koşulu değildir ancak gerekli koşuludur. Diğer bir deyişle her korku bizde yücelik duygusu uyandırmamakta, ancak yüce duygusu uyandıran her nesne korkuya neden olmaktadır. Bunun yanı sıra yüceye ilişkin yargıları Kant, ahlaki varoluşumuzla ilişkilendirmektedir. Yüceye ilişkin yargıların temelinde varolan ahlaki duyarlılık, ortak estetik yargıların da kaynağını oluşturmaktadır. Çünkü insan, yücenin deneyimi aracılığıyla farkına vardığı sınırlılığını, yine yücenin deneyiminde ahlaki bir varlık olmanın verdiği sınırsızlık ile aşar. İnsanın doğayı aşan yönüyle karşılaştığı bu ilişki insana doğadan bağımsız ve sınırlardan bağımsız bir varlık olma deneyimi yaşatır. *“Dış doğanın korku verici gücünün üstüne yükseldiğimizi hissettiğimizde; yücenin bizzat bizim zihnimizde olduğunu görürüz.”*¹⁶²⁶

4.1.2. Estetik Yargı Yetisinin Diyalektiği

Kant beğeni yargısının antinomisi ve çözümü söz konusu tez ve antitezde yer alan terim olan *kavram* üzerinden şekillenmektedir. Kant'ın beğenin antinomisinde tez olarak konumlandığı önerme; *“Beğeni yargısı kavramlar üzerine dayanmaz, çünkü dayanırsa bu yargılar hakkında tartışmak –kanıtlar yoluyla belirlenebilir olacağından- mümkün olacaktır.”*¹⁶²⁷ biçimindedir. Diğer taraftan antitez önermesi ise şöyledir: *“Beğeni yargısı kavramlar üzerine dayanır; çünkü bu durumda, çeşitliliğine rağmen üzerinde tartışmak (bu yargı hakkında başkalarının zorunlu onayını talep etmek) bile mümkün olamayacaktır.”*¹⁶²⁸ Her iki önermede de kullanılan terim olan *kavram* farklı anlamlara gelmektedir. Tez önermesinde kullanılan kavram ile bilimsel bilginin imkânını veren anlama yetisinin kavramları iken, antitez önermesinde kullanılan *kavramlar*; Tanrı, özgürlük, ruhun ölümsüzlüğü gibi akıl kavramlarıdır. Kant'a göre söz konusu çatışma sadece görünürdeki bir

¹⁶²⁶ Taylan Altuğ, **Kant Estetiği**, s:261

¹⁶²⁷ Kant, **CJ**, s:215 (5:338)

¹⁶²⁸ Kant, a.g.e.,s:215(5:338-5:339)

çatışmadan ibarettir ve antinominin nedeni tez ve antitez önermelerinde kullanılan terim olan *kavramın* tanımının sınırlarının belirsizliğinden kaynaklanmaktadır. Bu belirsizlik giderildiğinde antinomi çözüldüğü gibi, tez ve antitez olarak görünen önermelerin uyumlu bir bütünlük oluşturdıkları görülecektir.

Beğeni yargısı kavram ile ilintili olmak durumundadır çünkü aksi durumda herkes için geçerli olma isteminde bulunamaz. Bir kavram ise ya belirlenebilirdir, ya da belirlenemezdir. Anlama yetisi kavramları belirlenebilir türdendir, çünkü duyusal görünüm onlara karşılık düşen yüklemeleri sayesinde belirlenebilirler. Ancak akıl kavramları olan ideler ise duyulurüstünün transsendental kavramları olarak, duyusal görü ile bir karşılıklılık ilişkisi kurulamayacağı için sınınamazlar ve dolayısıyla belirlenemezdir. Beğeni yargısı duyu nesneleri ile ilgili olsa da bir bilgi yargısı değildir dolayısıyla da anlama yetisinin kavramları ile ilişkilendirilemezler. Beğeni yargısı, haz duygusu ile bağlantılı olan, görüsel ve tekil bir tasarım olarak tamamen öznel yargılardır. Bu nedenle de beğeni yargıların “(...) geçerliliği yalnızca yargıda bulunan birey ile sınırlı [*Alm: beschränkt, İng: limited*] olacaktır; nesne benim için hoşlanma nesnesidir, başkaları için başka türlü görülebilir, herkesin kendi beğenisi vardır.”¹⁶²⁹

Diğer taraftan beğeni yargısının temelinde –herkes için istenilebilmesini mümkün kılan- bir zorunlu olarak kavram yatıyor olmalıdır. Ancak bu kavramın görüsel olarak belirlenemeyen ve anlama yetisi kavramlarınca kuşatılamayan bir kavram olması gerekir. O halde bu kavram, salt akıl kavramı olmalıdır. Böylesi bir bakış açısının kabulü Kant’a göre beğeni yargısının evrenselleştirilebilirliğinin zeminini sağlayacaktır. O hale beğeni yargısının üzerinde yükseldiği kavram, bilgiye konu olmayan ancak herkes için geçerli olabilecek bir yargı olmalıdır. Beğeni yargılarının dayandığı ilke, öznel bir ilke olmalıdır ancak bu öznel ilkenin kaynağı bizim için bilinebilir değildir ve hiçbir biçimde bizim için kavranılabilir kılınamaz. Dolayısıyla Kant’ın bilinemezler listesindeki bir başka sınır taşı da beğeni yargılarının zemininde yer alan söz konusu öznel ilkelerin kaynağıdır.

¹⁶²⁹ Kant, a.g.e., s:215 (5:339)

*“İşte galiba tam da bu yüzden üçüncü yeti için a priori bir yargı Kant tarafından bulunamadı, ya da a priori olabileceği ispat edilemedi diyelim; çünkü yaşantının, yaşamın ta kendisinin, akı aşan, sahip olduğumuz akıl yetisine baskın çıkan, onu alıp götüren, peşine düşüren bir noktası var.”*¹⁶³⁰

Daha öncede belirtildiği gibi Kant’a göre kaynağını anlama yetisi, akıl ve yargı gücünde bulan üç antinomi vardır. Anlama yetisindeki antinomi, bilme yetisinin sınırlarının koşulsuzca genişletilmesinden kaynaklanmaktadır. Kant Birinci Kritik’te anlama yetisinin işleyişinden hareketle meşru bilginin sınırlarını göstermeyi denemiştir. İkinci antinomi, arzulama yetisinin kendi kendisine yasa koyan aklın pratik kullanımının sınırlarının ihlalden kaynaklanan antinomidir. Kant, İkinci Kritik’te aklın pratik kullanımının sınırlarını göstererek söz konusu antinomilerin nasıl ortadan kaldırılabileceğini göstermiştir. Üçüncü antinomi ise haz-hazsızlık duygusunun yargı yetisinin estetik kullanımı açısından aklın bir antinomisidir. Kant Üçüncü Kritik’te ise söz konusu antinomiye ve çözümünü ele almıştır. Her üç antinomide de Kant’a göre söz konusu yetilerin kendilerinin a priori üst ilkeleri vardır ve nesnelerini bu ilkelere göre belirlerler.¹⁶³¹

Beğeni yargısının antinomisi bizi iki olasılık üzerine düşünmeye zorlamaktadır: ya estetik beğeni yargısının temelinde bir a priori ilkenin yattığı reddedilecek ve beğeni yargısının tamamen rastlantısal bir zemini olduğu kabul edilecek ya da beğeni yargısının temelinde yatan ilkenin; bir nesnenin bir amaç ile bağlantısında ortaya çıkan bir eksiklik üzerine gizlenmiş bir akıl yargısı olduğunu ve bizim reflektif düşünmemizdeki bir karışıklık nedeniyle aslında teleolojik olan bu ilkeye estetik dendiğini kabul etmek gerekmektedir. Kant’a göre *doğanın amaçlılığı*, anlama yetisinin bir kavramı değil, yargı yetisinin bir idesi olabilir. Çünkü bu türden bir amaçlılık kavramının görüsel bir karşılığı olamayacağından anlama yetisinin bir işleyişi de olmayacaktır. Dolayısıyla buradaki yargı determinatif bir yargı değil, ancak reflektif bir yargı olacaktır.

Anlama yetisi için doğa hesaplanamaz bir büyüklüktür. Akıl ise koşulsuz olana yönelik eğilimi nedeniyle doğada bir amaçlılık bulmak ister. Aklın bir dizge kurmaya ve bütünlük oluşturmaya ilişkin ihtiyacı gereği doğa ile ilgili tekil bilgilere birlik

¹⁶³⁰ Ulus Baker, **Sanat ve Arzu**, 2.bs., Ed: Tansu Açık, İstanbul, İletişim Yayınları, 2015, s:161-162

¹⁶³¹ Kant, **CJ**, s:220 (5:346)

vererek onları düzenleyecek ve insanın da doğadaki konumu belirleyecek bir ilkeye ihtiyacı vardır. Bunu—doğanın amaçlılığı ilkesi aracılığıyla- gerçekleştirecek olan ise yargı yetisidir. Doğanın amaçlı olduğu düşüncesi bilgiler arasında düzenleyici bir ilke görevi görmek yanı sıra, insana da bir amaçlılık yüklemekte ve insanı doğanın nihai amacı haline getirmektedir. Doğa alanından özgürlük alanına geçişi sağlayan ara yeti olan yargı yetisi tüm yetilerin bir dizge içerisinde birbirine bağlanmasını mümkün kılar. Çünkü beğeni ancak ahlak ile ilişkisi içinde temellenebilecektir: “(...) beğenin temellendirilmesi için gerçek ön öğreti moral idelerin ve ahlaksal duygunun yerleşimi ve gelişimidir.”¹⁶³² Doğaya bir amaçlılık atfetmek, insan aklı için pek çok konuyu daha anlaşılır kılan bir araca dönüştürerek, yetiler arasında köprüler kurmayı mümkün kılar, bu fiillerin faili olan insanı da merkezi bir konuma yerleştirmiştir.

“(...) insanlar olmaksızın bütün yaratılış salt ıssız bir çöl, beyhude ve bir nihai amaçtan yoksun olurdu. (...) dünyanın bu seyri, ona şeylerin nihai bir amaç olmaksızın bir tasarımından başka bir şey sağlamasaydı, dünyanın bilinmesi ve varoluşunun değeri arttırılmazdı; bu nedenle bir nihai amaç varsayılmalıdır ki onunla ilişkisi içinde dünyanın seyrinin kendisi bir değer taşınsın.”¹⁶³³

Ancak doğanın amaçlılığı denildiğinde bu doğada bir amaçlılık olduğu anlamına gelmekten ziyade doğada bir amaçlılık olduğuna ilişkin düşünme eğilimine vurgu yapılmaktadır. Zira böyle bir amaçlılığın gerçekten olup olmadığını bilmek mümkün değildir. Ancak doğada bir amaçlılık varmış gibi düşünüldüğünde birçok konu –belki de en önemlisi insanın doğadaki konumu- bizim için daha kavranabilir bir hal almaktadır. Doğaya amaçlılık atfeden insan, doğanın nihai amacı olmalıdır düşüncesi Aydınlanma düşüncesinin ilerleme nosyonu ile uyumlu bir bütünlük oluşturmuş, eşit yurttaşlar toplumu ve evrensel tarih düşüncesine de zemin hazırlamıştır. Tarih böylece, insanın akıl sahibi bir varlık olarak aldığı yolun tarihi olarak görülmüş, savaşlar bile söz konusu amaçlılık doğrultusunda ilerlemenin bir aracı olarak değerlendirilmiştir. Ancak bu düşünce, insanın ‘ilerleme’ sürecinde giderek doğayı ve insanları araçsallaştırması tehlikesini doğmuştur.

“ (...) tarih insan iradesinin özgür eylemini geniş boyutlarıyla incelerken, özgür eylemde düzenli bir ilerleme olduğunu keşfedebileceği umudunu verir bizlere. Aynı şekilde,

¹⁶³² Kant, a.g.e., s:220 (5:356)

¹⁶³³ Kant, a.g.e., s:309 (5:442)

*bireylerin eylemlerinde karmakarışık ve düzensiz olarak gözümüze çarpan şeyleri bütün türün tarihi bakımından insanın özgür yeteneklerinin yavaş ama sürekli gelişimi olarak anlamayı umabiliriz.*¹⁶³⁴

4.1.3.Teleolojik Yargı Yetisinin Analitiği

Doğanın biçimsel amaçlılığını haz-hazsızlık duygusu aracılığıyla yargılayan estetik yargılardan farklı olarak *teleolojik yargılar*; doğanın olgusal biçimselliğindeki amaçlılığı akıl yoluyla yargırlar. Teleolojik yargı yetisinin analitiğini Kant; doğanın amaçlılığı ve nihai amaç olarak insan kavramları bağlamında yapmaktadır. İnsanın nihai amaç olarak konumlandırılması kadim bir düşüncedir ve Kant'tan çok önce ifade edilmiştir. Kant'ın insanı nihai amaç olarak gören anlayışının, Rousseau'nun sıklıkla alıntılanacağı buyruğun sesine kulan veren bir anlayış olduğunu söylemek mümkündür: *“Tanrı senin sen olmanı ve insanlık içinde tutacağın yeri emretmedi mi? Onu öğren!”*¹⁶³⁵

4.1.3.1.Doğanın Amaçlılığı ve Nihai Amaç Olarak İnsan

Kant'a göre doğayı bir amaçlılık ilkesi bağlamında düşünmek için oldukça geçerli nedenlerimiz vardır. Gerek doğaya ilişkin bilgilerin sistemli bir bütünlük içerisinde ve amaçlılık ile birbirine bağlı olduğunu düşünmenin akla bir tatmin sağlaması gerekse insanı nihai bir amaç olarak konumlandırmanın onun *ilerlemesi* açısından oldukça işlevsel olması bu nedenler arasında sayılabilir. Amaçlılığa bütünsel olarak bakılmasını mümkün kılan *nexus finalis* ilkesi gereği doğada olup bitenlerin bir amaç doğrultusunda gerçekleştiğini düşünmeye eğilimliyizdir. Ancak reflektif yargı yetisi, bu düşünce biçimine sahip olsa da doğanın neden tam da böyle bir düzene sahip olduğu bizim için cevaplanamaz sorular arasında kalmaya mahkumdur. Kant burada haklı olarak bu düzenliliğin –varsa- doğada değil, insanın yetilerinde ve dolayısıyla yargıda aranması gerektiğini savunmaktadır. Çünkü insan ve yetileri olmaksızın doğa denilen şeyin ne olduğunun ya da bir amaçlılık taşıyıp taşımadığının bir anlamı olmayacaktır. O halde yapılması gereken; doğada bir amaçlılığın olup olmadığı bulmak değil, bu amaçlılığı düşünen insanın sahip olduğu yetilerinin işleyişinin çözümlenmesidir.

¹⁶³⁴Kant, “Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi”, Çev: Uluğ Nutku, **Yazko Felsefe Yazıları**, 4.Kitap, 1982, (117-129), s:117

¹⁶³⁵ Rousseau, **İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı**, s:81

Kant amaçlılığa ilişkin incelemenin, özgürlüğünün bağlı olduğu istenç yetisine yönelik olarak yapılması gerektiğini öner sürer. Amaç atfedebilen bir varlık olarak insanın kendisinin doğanın asıl amacı olduğuna ilişkin bir bilgi sahibi olmak mümkün değildir, ancak bu varsayılabilir. İnsan sanki doğanın nihai amacıymış gibi düşünüldüğünde insanın birçok yapıp etmeleri de anlam kazanacaktır. Kant kültürü; *“insan soyu bakımından doğaya yükleme nedenine sahip olduğumuz nihai amaç”*¹⁶³⁶ olarak tanımlamaktadır. Bu nedenle *“Doğanın birinci amacı insanın mutluluğu, ikinci amacı ise kültürüdür.”*¹⁶³⁷ Ancak mutluluk tanımı belirsiz ve dolayısıyla ne olduğu tam olarak bilinemeyecek bir kavram olduğu gibi duysal hazlara indirgendiğinde ancak gelip geçici bir mutluluk elde edilebilecektir. Diğer taraftan ulaşma yolları farklı olsa da insanın mutluluğu arzulaması değişmeden kalacaktır. Mutluluğun amacı ahlaki olarak belirlendiğinde söz konusu geçici mutluluk yerini daha kalıcı bir mutluluğa bırakabilecektir.

Kant’a göre akıl sahibi ancak doğası gereği eşit olmayan insanların bir arada yaşayabilecekleri bir toplum inşa etmeleri söz konusu nihai amacı oluşturmaktadır. İnsanın akıl sahibi bir varlık olarak amaçlar koyabilen ve bunları gerçekleştirebilen bir varlık olarak kültürün üreticisidir. Kültür ve sanat insanın toplumsallaşmasının bir sonucudur. Bu nedenle *“Kültür bir yönüyle de insanın özgürlüğünün sınırlanmış olduğu anlamında gelir.”*¹⁶³⁸ Ancak bu sınırlama, birlikte yaşayabilmenin koşulu olduğundan kabullenilmiş ve yasalar ile sınırlar belirlenmiştir. Söz konusu sınırlar hem özgürlüğün korunmasına hem de bireyselliğin gelişimine imkân verdikleri için gereklidir. Diğer taraftan bu sınırlar, yasa koyma gücünü elinde bulunduranın doğayı ve insanı araçsallaştırabileceği bir hal de alabilmektedir. Doğanın bir araç haline getirilmesini mazur hale getirecek tek şey amacın yüceliği olacaktır ki bu da ancak onun ahlaki olması şartına tabidir.¹⁶³⁹

Kant’a göre insan akıl sahibi bir varlık olmasaydı doğa bir amaçlılık varsa bile bunun bir anlamı olmayacaktı. Doğadaki amaçlılığını idrak edecek olan insanın kendisi nihai amaç olmalıdır. Bu nedenle amaçlılık ilkesinin kaynağının insan ve

¹⁶³⁶ Kant, CJ, s:297(5:430)

¹⁶³⁷ Kant, a.g.e.,s:297(5:430)

¹⁶³⁸ Metin Bal, “Yargı ve Estetik: Platon’dan Kant’a Estetik ve Yargı”, s:210

¹⁶³⁹ Kant, CJ, s:307 (5: 440-441)

onun akıl sahibi bir varlık olması ile ilişkili olduğu düşüncesinden hareketle ve söz konusu ilkenin kaynağı insanın yetilerinde aranmalıdır. Bu kaynağı insan dışında bir yerde -doğada ya da Tanrı'da- arayanların Kant'a göre bu iddiayı kanıtlamaktan yoksun olduklarını anlamaları için yetilerinin işleyişine bakmaları yeterlidir. Doğa bilimlerinden hareketle bir amaçlılık ve bu amaçlılığın sebebi olarak bir Tanrı düşüncesine gitmek, söz konusu amaçlılık zincirinin bir bölümündeki eksiklik ya da hata durumunda Tanrı'ya ilişkin inancın da sarsılmasına yol açacaktır. Bu nedenle doğaya ilişkin bilgiden, amaçlılık ilkesine ve Tanrı'nın varlığına sıçramak, akla koşulsuza ulaşmaya yönelik bir tatmin sağlasa da bilginin çürütülmesi büyük bir manevi çöküntüye neden olabilecektir. Bu nedenle Kant'a göre; *"İnancımız bilimsel bilgi değil ve Tanrı'ya şükür ki değil."*¹⁶⁴⁰

Kant'a göre amaçlılık ilkesinin doğa bilimleri ve teoloji alanında kullanılması meşru değildir. Çünkü doğada bir amaçlılık aramaya yönelik eğilim aklın bir eğilimidir ve bu eğilimin var olması doğada bir amaçlılık olduğu anlamına gelmemektedir. Benzer bir biçimde amaçlılığın nedeni olan bir Tanrı düşüncesi akli koşulsuz olana yükseltip ona bir doyum verse de bu Tanrı'nın olduğunun, söz konusu amaçlılığın sebebi olduğunun kanıtı değildir. Zira *"(...) fiziksel teoloji bizi kuşkusuz tüm varlıkların Yaratıcısı'nı aramaya itse de kendisi bu sorunun cevabına ulaşamaz."*¹⁶⁴¹ Kant burada da incelenmesi gerekenin insanın yetilerinin işleyişi olduğunun vurgulamaktadır. Yetilerimizin işleyişinin dışında bir yerde bu soruların cevabını aramak geleneksel metafiziğin yüzyıllarca bir arpa boyu ilerleyememesinin de nedenidir. Aklın bu noktada yanılmaksızın sonuca ulaşması doğası gereği mümkün değildir. Sonuç olarak *"(...) teleoloji, bilim olarak hiçbir öğretiye ait değildir, ama sadece Eleştiri'ye ve dahası tikel bir bilgi yetisinin, yargı yetisinin eleştirisine aittir."*¹⁶⁴²

İnsan teorik açıdan sınırlı olduğu gibi, pratik açıdan da sınırlı bir varlıktır. Kant'ın *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi* ve *İkinci Kritik* de gösterdiği gibi insan, nihai amaç koyabilse de bunu tam olarak gerçekleştiremeyecek kadar sınırlı

¹⁶⁴⁰ Kant, **Lectures on Philosophical Theology**, s:123

¹⁶⁴¹ Kant, **CJ**, s:304 (5:437)

¹⁶⁴² Kant, a.g.e., s:286 (5:417)

bir varlıktır. Nihai bir amaç belirlese ve bunu gerçekleştirmek için çabalasa da bu çaba her zaman tamamlanmamış olarak kalmak zorundadır, çünkü insan sınırlı ömre sahip bir varlıktır. Bu nedenle, gerek doğanın Yaratıcısı, gerekse nihai amacın gerçekleştirilebilmesi için koşulları düzenleyen amaçlar ülkesinin efendisi olarak Tanrı fikrine geçişi Kant meşru görmektedir. Zira bu geçiş teorik bilgidен hareketle değil, pratik alandan hareketle yapıldığından özgürlüğün dolayısıyla ahlakın zarar görmesinin de önüne geçilmiş olmaktadır.

“Tanrı’nın varoluşunun ahlaksal tanıtılma zemini aslında yalnızca fizikoteleolojik tanıtılmayı tam bir tanıtılmaya bütünlemekle kalmaz; tersine, tikel bir tanıtılmadır ki, sonuncudaki kanı eksikliğini giderir, çünkü fizikoteleolojik tanıtılma gerçekte akli, doğanın zemini üzerine ve onun bizim için yalnızca deneyim yoluyla bilinen olumsal ama hayranlık verici düzeni üzerine yargılarında, amaçlara göre doğanın zeminini kapsayan bir nedenin (...) nedenselliğine yönlendirmekten ve dikkatimizi ona çekmekten daha çoğunu yapamaz; ama böylece onu ahlaksal tanıtılmaya karşı daha duyarlı kılar.”¹⁶⁴³

Estetik yargı ile teorik ve pratik alana ilişkin yargıların üzerine reflektif bir yargılama söz konusu olmaktadır. Teorik alanın konusu olan doğa ile, pratik alanın konusu olan özgürlüğe ve amaçlılığa (güzel ve yüce bağlamında) ilişkin yargılar üzerine reflektif bir düşünme söz konusudur. Amaçlılığa ilişkin düşüncenin kaynağı reflektif düşünmedir, “Doğa, en fazla, bizdeki erekselliğe ilişkin yargının verilmesine öneyak olur.”¹⁶⁴⁴ Yüceye ilişkin yargının kaynağı doğa gibi görünse de doğa değil reflektif yargı, dolayısıyla akıldır ve böylelikle yüce ve ahlak yasası arasındaki ilişkiyi görebilmek mümkün olacaktır. Doğa karşısında acizliğinin ve sınırlılığının bilincine varan insan bu sınırlılığı ancak ahlak yasasına tabi olarak aşabilir.

Böylece doğa ve ahlak alanı arasındaki boşluk, Üçüncü Kritik’te bahsedilen insanın aynı zamanda kültür varlığı olması sayesinde aşılmaktadır. İnsan kültür aracılığıyla doğayı olduğu kadar kendisini de dönüştürme gücüne sahip bir varlık olarak bu dönüşümü doğa ve ahlak alanları arasına kurduğu köprüler ile gerçekleştirmektedir. Bir kültür varlığı olarak insan, bireysel varoluşunu ancak toplumsal bir yaşamda gerçekleştirebilmektedir. Bireysellik ve toplumsallık arasındaki gerilim ise insanları sınır çizmeye, yasa koymaya ve giderek adil bir sivil anayasaya benimsemeye yöneltmektedir. Çünkü “(...) aklın kullanımına yönelik

¹⁶⁴³ Kant, a.g.e., s:340 (5:477)

¹⁶⁴⁴ Mehmet Günenç, “Kant’ın Nihai Eleştirisi”, s:113

doğal yetenekler, tam olarak bireyde değil, ancak türde gelişebilirler.”¹⁶⁴⁵ Bu nedenle ancak hukukun gerek bireysel gerekse toplumsal hak ve özgürlükleri güvence altına alması sayesinde bireyler de aklın kullanımına yönelik doğal yeteneklerini kullanabileceklerdir. Bunun gerçekleşebilmesi için ise hukuk sisteminin vatandaşlar tarafından benimsenmesinin yanı sıra bireylerde derin bir *saygı duygusu* uyandırması da gerekmektedir.¹⁶⁴⁶ Bu ise ancak beğeni yargısı aracılığıyla aklın duyguya yasa koyması ile mümkündür.

4.1.4. Teleolojik Yargı Yetisinin Diyalektiği

Galileo, Pisa Kulesi’nden yuvarladığı irili ufaklı taşların düşme hızları konusunda Aristoteles’in yanlış olduğunu fark ettiğinde, doğadaki her şeyin amaçlılık ilkesine göre hareket ettiğine ilişkin yaygın görüş de darbe almıştır. Galileo, Kepler ve Newton’a uzanan fizik anlayışı, hилоzoizm görüşünün temel iddiası olan amaçlılık ilkesini sarsarak doğanın tamamen mekanik yasalara göre hareket ettiğini, bu işleyişe bir amaçlılık atfedilemeyeceğini ileri sürmüştür. Descartes’in felsefi temellerini ortaya koyduğu mekanist doğa anlayışının etkisiyle insanın ve evrenin varoluşunun bir amaçlılık ilkesince yönetildiği görüşü de bir kenara bırakılmıştır. Kopernik’in güneş merkezli evren kuramının yaşattığı kozmik incinmenin de etkisiyle mekanist görüş güçlenmiş, insanın ve dünyanın merkezi bir öneme sahip olmadığı, insanın da mekanik yasalara tabi olduğu ve evrenin bir amaçlılık ilkesince devinmediği görüşü hâkim olmuştur.

1786 yılında yayımlanan *Doğa Bilimlerinin Metafizik Temelleri* adlı eserinde Kant, “(...)canlımaddecilik (hylozoism) bütün doğa felsefesinin ölümdür.”¹⁶⁴⁷ diyerek 1790 yılında yayımlanacak olan *Yargı Yetisinin Eleştirisi*’nde yapacağı teleolojik yargı yetisinin eleştirisine bir giriş yapmıştır. *Canlı madde* ifadesini çelişik bulan Kant, mekanist anlayışın canlılığı açıklamakta yetersiz kaldığını da ileri sürmüştür. Canlılığı ancak bir amaçlılık ilkesi uyarınca düşünebildiğimizi, yargı yetisi için amaçlılık ilkesi referans alınmadan canlılığa ilişkin bir yargı

¹⁶⁴⁵ Kant, “Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi”, s:118

¹⁶⁴⁶ Kant, *CJ*, s:140-143

¹⁶⁴⁷ Kant, *Metaphysical Foundations of Natural Science*, Çev. & Ed: Michael Friedman, New York, Cambridge University Press, 2004, s:84 (544)

bildiremediğimizi savundu. Doğadaki tikelleri, amaçlılık ilkesi (tümel) altında anlamlandırarak, onları bir amacın araçları olarak görseydik *belirleyici yargıyı* kullanmış olurduk. Oysa burada tam tersi yönde bir işleyiş söz konusudur. Canlı (tikel) varlıklardan hareket ederek birliğe ve bütünlüğe ilişkin yargıda bulunuruz. Dolayısıyla burada söz konusu olan belirleyici yargı değil, reflektif yargıdır.

Varlığa ilişkin *intuitif* bir bakışımız olmadığından, diğer bir deyişle entelektüel görüden yoksun olduğumuzdan, ancak *diskursif* bir akıl yürütme yaparak parçanın bütün ile olan ilişkisini düşünmemiz mümkün olabilmektedir. Doğayı amaçlı bir bütün olarak düşünmek, insan aklı için oldukça işlevsel bir araç sunmaktadır. Ancak bu araç, amaçlılık ilkesini sınır tanımaz bir biçimde ilerleterek koşulsuz olana yükselmek aklı –bir bütünlüğe varma konusunda- tatmin etse de meşru olmayan bir takım çıkarımlara götürmesi kaçınılmazdır. Dolayısıyla mekanik ilkelere göre devinen doğadaki canlılık hakkında yargıda bulunurken, teleolojik düşünmeyi sadece heuristik (yönlendirici) kullanımla sınırlamak gerekmektedir. Bu kullanım bilginin ilerlemesi için geçici açıklama modelleri, çerçeveler sunması açısından oldukça işlevseldir, ancak söz konusu kullanım heuristik bir maksim olmakla sınırlanmasa diyalektik kaçınılmaz olacaktır. Böylece “(...) Kant tarih boyunca yinelenerek ortaya çıkan vitalizm ve mekanizm ikileminin dışında kalmayı başarmıştır. Kant'a göre her iki tez de, insanın bilgi gücünü ve sınırlarını hesaba katmayan dogmatik teorilerdir.”¹⁶⁴⁸

Teleolojik yargı yetisinin eleştirisinde kaçınılmaz bir biçimde içine düşülen diyalektik; insan doğaya amaçlılık yükleyerek doğadaki gayelerin nedenlerini bütünsel bir kavrayışla kuşatmak istemesinde kaynaklanmaktadır. Kant bu noktada nexus finalis ve nexus effectus arasında bir ayrım yaparak bu krizi çözmeyi denemektedir. Hatırlanacağı üzere; “Nexus effectus görünen nedenselliği iken, nexus finalis doğanın görünmeyen nedenselliğidir.”¹⁶⁴⁹ Bu nedenle “Nexus effectus reel nedenlerin, nexus finalis ideal nedenlerin bağıntısı denilebilir.”¹⁶⁵⁰ Nexus effectus doğadaki nedensel ilişkilere yönelik olarak yapılan bir açıklamada –doğru ya da

¹⁶⁴⁸ Heinz Heimsoeth, *Kant'ın Felsefesi*, s:172

¹⁶⁴⁹ Mehmet Günenç, *Kant'ta Tanrı ve Tanrısalılaştırılan Akıl*, s:250

¹⁶⁵⁰ Kant, *CJ*, s:244 (5:373)

yanlış bir açıklama olması mümkündür- kullanılırken bu kullanımın nasıl yapıldığı açıklanabilmektedir. Ancak *nexus finalis* kullanımı söz konusu olduğunda benzeri bir açıklıktan yoksun olduğu görülmektedir. Bir başka deyişle *nexus finalis* kullanımında hangi kritere göre hareket edildiği açık değildir. Doğadaki amaçlılığa ilişkin olarak verilen bir *nexus finalis* örneği bu durumu daha iyi anlamamıza yardımcı olabilir: “(...) ırmağın temiz suyu insana gayesel gelirken, bataklıkta yaşayan bir hayvana da kirli su gayesel gelebilir.”¹⁶⁵¹ Örnekten de anlaşılacağı gibi amaçlılık ilişkisi oldukça görecelidir. Ancak burada dikkat edilmesi gereken nokta doğada böylesi bir amaçlılık görmeye ihtiyaç duyan bir düşünme yapımızın olması söz konusu amaçlılığın doğada olduğu ya da olmadığı anlamına gelmemektedir.

Buna ek olarak *nexus effectus*, doğadaki nesneler arası nedenselliği bütünsel bir bakış açısı ile incelerken, *nexus finalis*, doğadaki nesnelerin nedenlerine ilişkin nedenler arasında bütünlüklü bir bakış açısı getirmeye çalışmaktadır. Dolayısıyla *nexus finalis*, nedenlerin nedenler ilişkisini nihai (final) nedenlere uzanarak metafizik bir biçimde düşünmektir. İlk ve son nedenlere ilişkin bu düşünme biçimi, Aristoteles’in metafizik tanımını hatırlatmaktadır.¹⁶⁵² Ancak ilk ya da son nedenlere ilişkin bilgi Kant’a göre mümkün değildir. Reflektif yargı yetisi doğaya ilişkin olarak ilk neden ya da nihai neden olmaksızın düşünememektedir. Bu düşüncenin *düşünce* olarak kalmasında bir sorun yoktur Kant açısından, sorun olan söz konusu düşüncenin bir *bilgi* iddiası ile ortaya konulması ya da kanıtlanmaya çalışılmasıdır. Kant’ın çizdiği sınır açıktır: doğada bir amaçlılık varmış gibi düşünebiliriz –ki bu çok işlevsel bir düşüncedir- ancak söz konusu amaçlılık ilişkisinin gerçekten doğada olup olmadığını bilmeye muktedir değiliz.

Doğada bir amaçlılık olduğuna ilişkin tezin ve antitezin eşit bir biçimde ileri sürülebileceğini ancak kanıtlanamayacağını, bunun teleolojik yargı yetisinin bir antinomisi olduğunu göstermiştir. Kant, tüm dizgelerin doğa hakkında teleolojik bir yargıya varmayı hedeflediğini ancak gerek Epikuros gerekse Spinoza felsefelerinde de görüleceği gibi teleolojik bir yargıya vardıklarını düşünmelerinin nedeni; yetilerin

¹⁶⁵¹ Mehmet Günenç, **Kant’ta Tanrı ve Tanrısallaştırılan Akıl**, s:251

¹⁶⁵² “Her şeyi ancak ilk nedenlerini bildiğimizi düşündüğümüzde bildiğimizi söylediğimize göre kazanmamız gereken bilimin, ilk nedenlerin bilimi olduğu açıktır.” Aristoteles, **Metafizik**, s:154 (20.par.)

sınırlarını tanımaksızın meşru olmayan akıl yürütmeler yapmalarıdır. Vardıklarını düşündükleri sonuç ise ne kanıtlanabilen ne de çürütülebilen metafizik yanılsamalardır.¹⁶⁵³ Doğadaki son nedenlere ilişkin idealist felsefeler bağlamında eleştirdiği Spinoza Kant’a göre, her şeyin katı bir nedensellikte belirlendiği bir dünyada özgürlüğe yer açamamıştır. Realist felsefeler ise; doğadaki amaçlara ilişkin görüşler ileri sürmekle kalmamış kanıtlar ortaya koymaya çalışmışlardır. O halde; “(...) bilgi yetilerimizin yapı ve sınırlarına göre (bu düzeneğin iç zeminini bile anlayamadığımızı göre) hiçbir yolda maddede belirli amaçlılık ilişkilerinin bir ilkesini aramamalıyız.”¹⁶⁵⁴ Dolayısıyla amaçlılık ilkesini belirleyici yargılarda değil ancak reflektif yargılarda –düzenleyici ilke olarak- kullanmak meşrudur, bunun dışında bir kullanım sınır ihlalidir.

Doğayı incelerken ona kaçınılmaz bir biçimde yüklediğimiz amaç kavramı aracılığıyla bir çok doğa yasası açığa çıkarılabilir “(...) yoksa bunlar, doğanın içdüzeneği üzerinde içgörümüzün sınırlarından [Alm: schranke] ötürü gizli kalacaklardır.”¹⁶⁵⁵ Gerek idealist gerekse realist görüşlerin düştüğü antinomiler teleolojik araştırmaların bir sonuca varamayacağını göstermektedir. Kant’a göre; “(...) teleolojik araştırmaların sonuçlarının tamamlanışını tanrıbilimden başka bir yerde bulmak mümkün değildir.”¹⁶⁵⁶ O halde teleolojik düşünme ne işe yarar? Bir tüm amaçların kaynağı olan bir Tanrı’nın varlığını kanıtlar mı? Kant’ın bu soruya yanıtı kuşkusuz olumsuzdur. O halde -bilgi yetilerimizin sınırları içerisinde kalacak olursak- teleolojik düşünmeyi, deneyimin aklın en yüksek ilkeleri ile birleşmesi sonucunda kaçınılmaz bir biçimde doğanın amaçlılığı üzerine düşünen reflektif yargı yetisinin *düzenleyici* ve *öznel kullanımı* ile sınırlandırmamız gerekmektedir. Böylece; “(...) Kant’ın teleolojisi, kritik karakterini titizlikle koruyan, insan aklının sınırlarını aşmayan bir teleoloji olarak kalıyor.”¹⁶⁵⁷

Aklın dizgesel bütünlüğe ulaşma ve resmin tamamını görme eğilimi doğa araştırmalarının bulgularından hareketle asla tamamen kuşatamadığımız doğayı

¹⁶⁵³ Kant, CJ, s:264 (5:393)

¹⁶⁵⁴ Kant, a.g.e., s:266 (5:395)

¹⁶⁵⁵ Kant, a.g.e., s:269 (5:399)

¹⁶⁵⁶ Kant, a.g.e., s:269 (5:399)

¹⁶⁵⁷ Heinz Heimsoeth, **Kant’ın Felsefesi**, s:174

Tanrı'nın bir yapıtıymış gibi düşünmeye yöneltmektedir. Bu, akıl için oldukça işlevsel ve konforlu bir düşünme tarzıdır. Kant bunu, bilme yetilerimizin ihtiyaç duyduğu bir referans olarak göremeye izin verse de buradan hareketle geleneksel metafizikçilerin yüzyıllarca yaptığı gibi fizikoteolojik açıklamalar yapmaya sınır koymuştur. Doğanın yaratıcısı bir Tanrı varmış ve doğada da Tanrı'nın yönettiği bir amaçlılık düzeni hâkimmiş gibi *düşünmek* doğaya ilişkin bilginin ilerlemesinde araç olarak kullanılabildiği gibi mekanizm ve teleoloji arasındaki çatışmaya da son vermektedir. Bunun yanı sıra böyle bakıldığında doğadaki güzellik de söz konusu amaçlılığın bir yansıması olarak yorumlanabilecektir. Kant, teleolojik yargı yetisinin eleştirisinin sonunda Schelling'i hayran bırakacak şu sözlere yer vermiştir: *“Burada artık olanak ve gerçeklik, hiçbir şekilde birbirinden ayrılamaz; zorunlu olanla yapılan arasındaki karşıtlık; mekanizme teleoloji arasındaki aykırılık da ortadan kalkar.”*¹⁶⁵⁸ Böylece Kant, keskin sınırlarla ayrılan uçlar arasındaki köprüyü Üçüncü Kritik ile kurmuş, Birinci ve İkinci Kritik arasındaki yarık birleşebilmiştir.

4.2.Sanat

Kant, tüm eserlerinde olduğu gibi Yargı Yetisinin Eleştirisi'nde de kavramların tanımlarını yaparak ve dolayısıyla sınırlarını çizerek felsefe tarihinde o güne dek yapılan ayrımların bir eleştirisini ortaya koymuştur. Eleştirisine doğadaki güzel ve sanattaki güzel ayrımıyla başlayan Kant, sanatın tanımının ancak doğa ile olan karşıtlık ilişkisinden yola çıkılarak yapılacağını savunur. Sanat öncelikle insan ürünü olmak bakımından doğadan ayrılmaktadır. *“Sanatın ürünü ya da sonucu doğadan genel olarak; eserin (opus) etkiden (effectus) ayrıldığı şekilde ayrılır.”*¹⁶⁵⁹ Kant, sanat ürünlerini (opus) doğa ürünlerinden (effectus) ayırt ederken; sanat eseri için *yapma* (Lat. *facere*), doğa yaratımları için ise *etkide bulunma* (Lat. *acere*) kavramlarını kullanır. Doğada ürünler etkide bulunarak meydana gelirken, sanatta *yapma* ile meydana gelmektedir. *Yapma*, özgür bir tasarlama eylemidir ve Kant'a göre *“(...) ancak özgürlük yoluyla üretime, bir başka deyişle akli eylemlerinin temeline alan bir irade (wilkür) yoluyla üretime sanat denmelidir.”*¹⁶⁶⁰

¹⁶⁵⁸ Kant, CJ, s:281-282

¹⁶⁵⁹ Kant, a.g.e., s:182

¹⁶⁶⁰ Kant, a.g.e., s:182

Doğanın aksine sanat ürünlerinin oluşum aşamasını şekillendiren bir başka kavram da amaç'tır. Bir amaç doğrultusunda biçimlenen sanat eserinin üretim aşaması, amaçsızca devinen doğanınkinden farklıdır. Dolayısıyla sanatta bir amaç etrafında şekillenen tasarım, sanat eserinin kendisinden önce gelmek durumundadır. Sanatları mekanik ve estetik sanatlar olarak ikiye ayırarak tanımlarına devam eden Kant'a göre mekanik sanatlarda nesne, kendisine uygun düşmesi gereken bir bilgiye göre meydana getirilirken estetik sanatlarda nesne sadece estetik bir haz verme, hoşlanma duygusu yaratma amacıyla meydana getirilmektedir. Estetik sanatları da kendi içinde ikiye ayırmak mümkündür: hoş sanatlar ve güzel sanatlar. Tasarımları sadece duyulara haz veren örneğin bahçe düzenlemesi ya da yemek yapma gibi sanatlardır. Estetik sanatlar ise; duyulara haz vermenin yanı sıra bilgi yetilerini de harekete geçiren; resim, heykel, müzik gibi sanatlardır. Mekanik sanatlarda ürün zanaatkârın kişisel becerisi ve teknik bilgisi ile gerçekleşirken, estetik sanatlarda ise sanatçının yaratıcı etkinliği ve vizyonu belirleyici olmaktadır.

Doğa ve sanat karşıtlığı bağlamında şekillenen Kant estetiği; doğanın sanatın kaynağı olmadığı, sanatın fenomenal doğanın taklidi olmadığı gibi, farklı türden – tinsel- bir doğa yaratma etkinliği olduğu düşüncesine dayanmaktadır. *“Bu niteliğiyle sanat eseri, duyulara bağlı gerçeklik dünyasının sınırlarını aşar.”*¹⁶⁶¹ Felsefe tarihindeki kadim bir tartışma olan sanat doğanın taklidi midir yoksa doğadan tamamen bağımsız bir yaratıcı etkinlik midir sorusuna Kant özgün bir cevap vermeyi denemiştir. Buna göre sanat eseri, tinsel yanıyla doğayı aşsa da ortaya koyulan sanat ürünü fenomenal bir düzlemde varlık kazandığından bir yönüyle duyusal olan tinsellikle şekillenerek sanat eseri haline gelmektedir. Bu nedenle *“Doğa, sanat görünümüne büründüğünde güzel, sanat da –onun sanat olduğunu bilmemize rağmen- doğa gibi görüldüğünde güzel diye adlandırılabilir.”*¹⁶⁶² Doğa ve sanatın ayrılarak birleştiği bu özgün sanat yorumu ile Kant, sanatı doğanın taklidi olarak gören ya da sanatı doğadan bağımsız yaratıcı bir etkinlik olarak gören anlayışlardan ayrılmakta, ya da bir başka deyişle iki görüşü –eleştirerek- birleştirmektedir.

¹⁶⁶¹ Taylan Altuğ, **Kant Estetiği**, s:181

¹⁶⁶² Kant, **CJ**, s:185

Doğanın sanat gibi görünmesinin ardında ise –kendinde bir amacı olmasa bile- bizim onda bir amaçlılık aramamızdan kaynaklanmaktadır. Kant’ın *doğanın tekniği* adını verdiği bu durum, doğadaki güzeli sanki sanatmış gibi görmemizdir. Doğadaki güzel’e bakarken keşfedilen *doğanın tekniği*nde onu bir sistemin parçası olarak görürüz. Doğanın amaçsız mekanizmi içinde bulunamayacak olan amaçlılık ilkesi, yargı gücünün fenomenlere yönelik kullanımında –onlardaki sanatsallığı keşfetme anlamında- bulduğu bir ilkedir. Doğanın tekniği ilkesi sayesinde doğayı kurucu değil düzenleyici bir ilke olarak doğadaki güzeli anlamlandırmak için varsayınız. Doğada güzel bulduğumuz biçimleri, bilme yetilerimizin sınırları içinde anlamamız mümkün olmadığından doğaya bir amaçlılık atfederek durumu kendimiz için anlaşılır kılmaya çalışırız. Dolayısıyla amaçlılık ilkesi ile yapılan açıklamalar, doğada böyle bir işleyiş olduğundan değil –olsa da bunu bilmek mümkün değildir- insanın bilme yetilerinin ihtiyacından kaynaklanmaktadır. Sanat belirli bir amaç ile üretilmesine ve sanat eseri bu amaç doğrultusunda şekillenmesine rağmen, böylesi bir amaçlılıktan bağımsız olarak da kavranabilmektedir. Bu yönüyle sanat doğaya benzer, çünkü doğada da bir amaçlılık -varsa bile- olup olmadığını kavrayamayacağımız için olmadığını düşünsek bile doğal güzellikleri algılamamız mümkündür.

Sanattaki güzelin böylesi bir amaçlılığa başvurmaksızın da kavranabilir olması, doğadaki güzelin algılanma sürecine benzemektedir. Kant’a göre sanat bir *amaçsız amaçlılık* sunmaktadır ve bu nedenle de doğaya benzemektedir. Güzelden duyulan hoşlanmanın tümel iletilebilirliğini mümkün kılan sanat, sadece duyulara değil, aynı zamanda refektif yargıgücüne dayanması nedeniyle düşündürücü olma özelliğine de sahiptir. Ancak sanat, refektif yargıgücünün öznel değerlendirmesine tabi olduğundan, amaçlı olarak üretilen sanat eseri, bir amaç kavramına başvurmaksızın değerlendirilmelidir. Doğadaki ve sanattaki güzel için özgür bir oyun halinde olan tasarım yetilerinin uyumunu mümkün kılan bir amaçlılıktan başka bir kriter yoktur. Bu nedenle “ (...) sanatçı ne yapmakta olduğunu kendisi de bilmez ve eserini güzel kılmayı nasıl başardığını kendisi de açıklayamaz.”¹⁶⁶³ Buradaki tek amaç, sanat eserini yapanın da yargılayanın da aynı etkiden yani tasarım yetilerinin özgür

¹⁶⁶³ Kant, CJ, s:185

oyunundan kaynaklanan uyumlu bağlantılardan başka bir şey değildir. Dolayısıyla sanatın amacı kendisidir ve ondaki amaçlılık tamamen öznelidir.

4.3.Deha

Kant'ın estetik anlayışında bir başka önemli unsur da *deha*dır. Sanatın amacını kendi içinde taşıyan bir etkinlik olmasına karşın sanatın yaratım sürecini yöneten bir birlik, düzen vardır. Ancak sanat eserine bu birlik ve düzenliliği kazandıran kurallar belirlenebilir kurallar değildir. Sanatçının öznel bir biçimde koyduğu kurallar yaratım sürecini biçimlendirir. Sanatçının otonom bir biçimde belirlediği bu kurallar uygulandığı esere biricikliğini kazandırarak onu eşsiz kılmaktadır, öyle ki onu aynı sanatçı bile ikinci kez yapamaz. Buradaki düzen ve amaçlılık sanat eserinin iç dinamiklerini ve uyumunu belirlemeye yöneliktir. Dolayısıyla sanatçı dıştan gelen herhangi bir kural tarafından belirlenmemekte, özgür bir biçimde üretimde bulunmaktadır. Sınırlayıcı olan belki sadece eserin kendi doğasının dayattığı –iç uyumunun gereği olan- kurallar olabilir. Sanat eserindeki amaçlılık bu nedenle sadece kendi iç uyumu bakımından bir amaçlılıktır. Bu yaratım süreci “(...) *amacı olmayan bir eser yönünde sınırsız bir biçimde amaçlıdır.*”¹⁶⁶⁴ Doğada olduğu gibi sanatta da söz konusu olan *amaçsız amaçlılık*, doğa ve sanat karşısında onu duyumlayan insanın kendisini özgür ve tinsel bir varlık olarak duymasını sağlar.

Sanat yapıtlarına tinsellik kazandıran deha, estetik ideler ile sanat yapıtlarını ilişkilendirir. Estetik ide, hayal gücünün bir sunumudur ve aklın idelerinin yansımalarıdır. “(...) *rasyonel ideler, aklın tanıtlanamaz kavramlarıyken, estetik ideler hayal gücünün koyutlanamaz tasarımlarıdır. Hiçbir kavram onlara yeterli gelmez ancak deha tarafından ortaya konabilirler.*”¹⁶⁶⁵ Estetik ide bir düşünceden kaynaklanmamasına rağmen kendisi düşüncüyü harekete geçiren bir yapıya sahiptir. Bu nedenle sadece deha, estetik ideler ile sanat yapıtını ilişkilendirerek bizi daha geniş bir vizyon kazandırdığı, adeta aklımızı genişlettiğini ileri sürer. Deha;

¹⁶⁶⁴ Hans Saner, **Kant's Political Thought**, The University of Chicago Press, Chicago - London, 1973, s:292

¹⁶⁶⁵ Eva Schaper, “Beğeni, Yücelik ve Deha: Doğa ve Sanat Estetiği”, Çev: Ali Kaftan, **Cogito-Üç Aylık Düşünce Dergisi** (Sonsuzluğun Sınırlarında: Immanuel Kant), İstanbul, Yapıkredi Yayınları Sayı:41-42, Kış-2005, (154-179), s:177

“Doğanın sanata kuralı kendisi aracılığıyla verdiği doğuştan zihnin (*ingenium*) yatkınlığıdır.”¹⁶⁶⁶ Sanatın özgür bir edim olmasının nedeni, onun kavramsal olmayan yapısıdır. Bilme yetileri tarafından kavranır ve determinatif yargılar tarafından ifade edilebilir olsaydı, sanat tüm özgünlüğünü ve özgürlüğünü kaybeder, tasarım yetilerinin özgür oyun alanı olamazdı. Ancak sanat, kuraldan tümüyle arınmış bir alan da değildir. Çünkü eser kendi içinde bir bütünlüğe sahiptir ve bu düzeni veren kurallara ihtiyaç duyar. Ön görülemez, belirlenemez ve kestirilemez olan bu kurallar tamamıyla öznel bir yapıdadır. Kant’a göre doğa, öznedeki yetilerin uyumu ile sanata kural vermektedir ve bunu gerçekleştiren de *deha*’dır. Bu nedenle “*Deha, sanat yapıtlarına ilham verir. Deha, sanat yapıtlarına ruh verir. Bunları, estetik idelerle sanat yapıtlarını bağlantılandırarak yapar.*”¹⁶⁶⁷

Deha özgündür ve ancak bu sayede ortaya koyduğu eser diğer eserler için bir değerlendirme kriteri olarak iş görmektedir. Deha sanat ürününü ortaya koyuş biçimini bir başkasına aktaramaz çünkü kendisi de bunu bilişsel bir süreç olarak değil, tasarım yetilerinin özgür bir oyunu olarak deneyimler. Deha, kendisine hiçbir kural dayatılamayan yetenektir.¹⁶⁶⁸ “*Matematiksel yüceden dinamik yüceye geçişi ancak deha deneyimleyebilir. Deha dışındakiler hala dışsal amaçlarla üretir, başka bir deyişle taklit eder ve düşünürler.*”¹⁶⁶⁹ Kant dehanın bilimde değil, sanatta kendisini gösterdiğini ileri sürmektedir. Newton ve Homeros arasında yaptığı bir karşılaştırmayı buna örnek veren Kant’a göre; Newton’un *Doğa Felsefesinin Metafiziksel İlkeleri* adlı eserindeki bilgileri bir başka bilim insanı da çok çalışarak bulabilir. Ancak Homeros’un ya da Wieland’ın hayal gücünün özgür tasarımlarının ürünü olan eserlerinin ne nasıl oluştuğu kavranabilir ne de bir başkası tarafından tekrarlanabilir ya da birine öğretilir. Bu da Kant’a göre dehanın bilim alanında değil, sanat alanında olduğunun bir kanıtıdır.¹⁶⁷⁰

¹⁶⁶⁶ Kant, *CJ*, s:186

¹⁶⁶⁷ Gamze Keskin, “Caspar David Friedrich’in Çalışmalarında Kant’ın Yüce, Doğa, Sensus Communis ve Deha Kavramlarının İzini Aramak”, *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları*, Aralık 2016, Sayı 32, s:176

¹⁶⁶⁸ Kant, *CJ*, s:186-187

¹⁶⁶⁹ Metin Bal, “Yargı Yetisi’nin Eleştirisi’nin Kant’ın Felsefesindeki Yeri”, *Araştırma-Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Felsefe Bölümü Dergisi*, 2004-2, Sayı:19, (83-103), s:98

¹⁶⁷⁰ Kant, *CJ*, s:187 (Ancak Antropoloji metninde Kant, Sokrates, Leibniz ve Newton’u da deha olarak örnek vermiştir. Bkz: Kant, *Antropology From a Pragmatic Point of View*, s:413)

Deha, yaratıcılığını doğadan almakta ve bu güçle doğayı aşmaktadır. Deha, özgürce üreten bir özne olsa da bu özgürlüğü yine doğaya borçludur. Çünkü doğa dehaya sanatsal üretimi yöneten –öznel- kuralları verir. Bu nedenle doğa deha aracılığıyla sanat eserinde kurallar-sınırlar koyarak sınırsız olana uzanmayı mümkün kılmaktadır. Böylece deha kendisi aracılığıyla doğanın özgürleştiği kapı-geçit görevi görmektedir. Sanat eseri kurallardan bağımsız olsaydı yaratımın değil rastlantının ürünü olacağından bu sürecin belirli kurallarca şekillenmesi gerekmektedir.

“(...) bir ürün belirli kuralları izlemedikçe sanat eseri olarak adlandırılmayacağından, bu durumda öznedeki doğa (öznedeki yetilerin özgür ve uyumlu birliği sayesinde) sanata kuralını veriyor olmalıdır, yani güzel sanat ancak dehanın ürünü olarak mümkündür.”¹⁶⁷¹

Kant’a göre dehâda anlama yetisi ve hayal gücü uyumlu ve özgür bir birliktelik olarak birleşmektedir. Hayal gücü Kant felsefesinde kuralların sınırlamasına en az maruz kalan, ya da bu sınırları en az dikkate alan yeti olarak sanattaki özgürlüğe kapı aralamaktadır. Hayal gücü dehanın orijinal ve özgün eserler ortaya koyabilmesinin de nedenidir. Bu nedenle hayal gücü dehanın özgür oyun alanı gibidir. Çünkü; *“(...) hayal gücü yaratıcıdır ve kuralların sınırlamasına diğer yetilere göre daha az tabi olduğu için, orijinalliğe daha elverişlidir.”¹⁶⁷²* Hayal gücünün özgür alanında oyunlar oynayan dehanın zaman zaman delilik ile ilişkilendirilmesinin nedeni de Kant’a göre bu sınır tanımaz haldir. Coşkunluk deliliğin sınırlarında yaşanan bir haldir Kant’a göre, ancak bütün büyük işler bu tür bir coşkunluk olmaksızın gerçekleştirilememiştir.¹⁶⁷³ Deha, deli gibi aklın sınırlarını zorlayan bir yönü olsa da deliden farklı deha olarak bunu yine aklı kullanarak yapabilmektedir. Deli aklın sınırlarını tanımazken, deha aklın sınırlarını bazen akla rağmen akılla zorlamaktadır.

Deha bu yönüyle doğanın rasyonelliğini irrasyoneliteye de açabilen sanata irrasyonellik katan bir yaratıcı rolünü oynamaktadır. Aklın sınırlarını diğer yetilere göre daha az tanıyan hayal gücünü tasarımlarının özgür oyun alanı yapan dehaya bu sınırları zorlama imkânını veren de kendi doğasıdır. Dehanın paradoksu budur.

¹⁶⁷¹ Kant, **CJ**, s:187

¹⁶⁷² Kant, **Antropology From a Pragmatic Point of View**, s:325, Ayrıca Bkz: a.g.e. s:326 (a dipnotu)

¹⁶⁷³ Kant, “Essay on the Maladies of the Head”, s:74 (2:268)

Kapının aporisi¹⁶⁷⁴ gibi deha da sanki iki tarafa da -rasyonalite ve irrasyonaliteye- açılmakta ve kapanmaktadır. Bu anlamda deha bir sınır varlığıdır. Çünkü sınır, sınırlının sınırsıza değdiği yerdir. Sınırlı bir varlık olan insan sınırsız olana sanat eserinde kendisini ortaya koyan deha ile uzanır. Eserin nasıl meydana geldiği deha tarafından açıklanamadığı gibi, deha da bu yaratıcı edim sayesinde doğayı aşarken, doğa da deha aracılığıyla kendisini aşmaktadır. Bu nedenle Kant'ın sınır ihlalinin –bir yönüyle- mümkün ve meşru bulduğu tek alanın sanat olduğu söylenebilir. Sanatın imkân verdiği tüm sınırsızlık deneyimine karşın Kant'a göre sanat eleştirisinin belirgin sınırları mevcuttur.

¹⁶⁷⁴ Bkz: Önay Sözer, **J. Derrida ile Birlikte, En-son Apori'nin Yeniden-Kapanmış Kapısından Nasıl Geçilir? Sınır Çizgisi ve Geçit Üzerine**, s:70

BEŞİNCİ BÖLÜM

YALIN AKLIN SINIRLARI DÂHİLİNDE DİN

Kant ahlak yasasının bir insanın ahlaki kararlarını belirlemek için yeterli olduğunu düşünse de ahlak hayatı nihai bir amaç ile ilişkilendirilmeyi gerektirmektedir. Nihai amaç düşüncesi bir tür ufuk işlevi görerek ahlaki hayata yön vermektedir. İnsan aklı böylesi bir son düşüncesi ile ahlaki hayatını anlamlı kılmaya ihtiyaç duyan bir yetidir. Bu nedenle nihai amaç düşüncesi ahlaktan dine geçmeyi zorunlu kılmaktadır. Nihai amaç tümüyle sınırlı bir varlık olan insanın pratik sınırlılıkları nedeniyle bu dünyada gerçekleştiremeyeceğinden ruhun ölümsüzlüğü düşüncesine ihtiyaç duyulmaktadır. Erdem ve mutluluğu sentezleyecek bir Tanrı'nın ve nihai amacın gerçekleşmesi için ruhun ölümsüzlüğünün postüla edilmesinin gerekliliği ahlaktan dine geçişi zorunlu kılmaktadır.

5.1.Ahlak-Din İlişkisi

Kant'a göre ahlak alanında insanın aklı dışında ne bir yasa koyucuya ne de uğruna görevini yerine getireceği bir motive ihtiyacı vardır. Bu ihtiyaçların tamamını akıl karşılamaktadır ancak insan ahlak dünyasında hâlâ bu türden bir ihtiyaç duyuyorsa bu, insanın kendi suçudur. Bu durumda, aklı dışında arayacağı herhangi bir dış kaynak, aynı zamanda özgürlükten feragat etmek anlamına geleceği pratik akıl dışında bir referans aramak doğru değildir. Dolayısıyla herhangi bir ahlaki kararı verirken akıl dışında herhangi bir kaynağa ya da eylemin motivisi olacak bir amaca ihtiyacımız yoktur. Sıradan insan aklı kendi pratik aklının sunduğu bu imkân dışında herhangi bir kaynağa ihtiyaç duymaksızın ahlaki hayatını yönetebilir. Bu açıklama, aynı zamanda herhangi bir dine ihtiyaç duymaksızın ahlaki hayatın yaşanabildiği durumları da açıklanabilir kılmaktadır. Kant, *Yalın Aklın Sınırları Dâhilinde Din*¹⁶⁷⁵ adlı eserde bu durumu şöyle ifade etmektedir:

¹⁶⁷⁵ Söz konusu eserin İngilizce ve Türkçe çevirilerinin başlığı ile ilgili bazı sorunlar mevcuttur: İngilizce çevirilerde tercih edilen *reason alone*, *mere reason*, *bare reason* ifadelerindeki çeşitlilik bir sorun yarattığı gibi, Türkçe çevirilerinde de eserin başlığının *Saf Aklın Sınırları Dâhilinde Din* ya da *Salt Aklın Sınırları Dâhilinde Din* biçiminde çevirilmesi bazı karışıklıklara neden olmaktadır. Kant, söz konusu eserde *Reinen* ifadesi yerine *Blossen* ifadesini tercih etmiştir. Çünkü *saf* anlamına gelen *reinen* aklın deneyimden bağımsız -a priori- işleyişine gönderme yaparken, *blossen* daha ziyade *yalın* anlamına gelmektedir. Kant burada yetilerinin sınırlarının farkında olarak din konusunu ele almaya dair bir vurgu yapmaktadır. Konumuz açısından önemli gördüğümüz bu ayrımı Kant *Fakültelerin*

“(…)insanın kendinden ve özgürlüğünden kaynaklanmayan bir şey ondaki ahlaklılığın eksikliğini telafi edemez. Dolayısıyla ahlak kendi maksadı için (gerek istekle ilgili nesnel, gerekse yapabilirlikle ilgili öznel olsun) asla dine ihtiyaç duymaz; saf pratik akıl sayesinde o kendi kendine yeterdir.”¹⁶⁷⁶

Özgürlüğün kullanımına dair ahlak yasası yeterli olduğundan başlangıçta iradeyi belirleyecek bir amaca ihtiyaç duyulmasa da, ahlaki eylemin anlamlı kılınması için bir amaç ile ilişkilendirilmeye ihtiyacı vardır. Kant amacı, iradeyi belirleyen ya da özgürlüğün kullanımını şekillendiren bir unsur olarak değil, ahlaki hayatın sürdürülmesinde ihtiyaç duyulan bir unsur olarak konumlandırmaktadır. Çünkü insan akli davranışının sonunda ne olacağına ilişkin soru sormadan ahlaklı olmayı kendisi için anlamlı hale getirememektedir. Bir başka deyişle *Niçin ahlâklı olmalıyım?* sorusu aklın –doğası gereği- sorduğu ve ahlaki bir amaçla ilişkilendirmeyi zorunlu hale getiren bir sorudur. Ancak bir amaç belirleme ihtiyacı, pratik aklın bir ihtiyacı olsa da ahlakın temelini oluşturmaz.¹⁶⁷⁷ Nihai amaç, tüm amaçların biçimsel koşulu olan ödevin, diğer tüm koşullu amaçlarla uyuşan koşulu da kendinde nesnenin idesidir. “*Bu, imkânını en yüksek, ahlaki ve en kutsal olan ve de her şeye gücü yeten, bir varlıkta kabul etmek zorunda olduğumuz, dünyadaki en yüksek iyi idesidir.*”¹⁶⁷⁸

Bu amaç, temel etik ilkeleri ön gerektirmektedir. Aynı zamanda özgürlükten doğan amaçlılıkla doğanın amaçlılığını birleştirerek bir birlik oluşturacağı için ona kayıtsız kalmak mümkün değildir. Bu nedenle ahlak, ortaya çıkış ilkeleri bakımından değil ancak ahlakın amacının ne olduğuna dair aklın aradığı bir nihai amaç ihtiyacı nedeniyle zorunlu olarak dine götürmektedir. “*Böylece ahlak, kaçınılmaz bir biçimde*

Çatışması adlı eserinin önsözünün ilk dipnotunda –*Yalın Aklın Sınırları Dâhilinde Din* metni ile ilgili olarak- şöyle ifade etmektedir: “(…) bu başlıktan, dinin yalın akıldan [mere reason] hareketle (vahiy olmaksızın) çıkarsanacağı anlaşılmaz. Bu çok hadsiz bir iddia olurdu. Çünkü dinin öğretileri, doğaüstü ilhama mashar olmuş kişilerden de geliyor olabilir. Ben bu başlık ile daha ziyade vahyedildiğine inanılan bir dinin metninde yani *Kutsal Kitap*’ta olanın, aynı zamanda yalın akıl yoluyla da bilinebileceğini göstermeyi amaçladım.”

Kant, “The Conflict Of The Faculties”, **Religion and Rational Theology**, Çev: A.W. Wood, G.Giovanni, New York, Cambridge University Press, 2001, s:239 (7:6)

Yalın Aklın Sınırları Dâhilinde Din metindeki *Blossen* ifadesinin *yalın* biçiminde çevirilmesi gerektiği hakkında; Bkz: Mehmet Günenç, **Kant’ta Tanrı ve Tanrısallaştırılan Akıl**, s:192 (11 no’lu dipnot)

¹⁶⁷⁶ Kant, **Salt Aklın Sınırları Dâhilinde Din**, s:33

¹⁶⁷⁷ Kant, **CPR**, A 296- B352 (Ayrıca Bkz: Neiman, Susan, “Kant on the Structure of Practical Reason”, s:57)

¹⁶⁷⁸ Kant, **Salt Aklın Sınırları Dâhilinde Din**, s:35

*dine vardırır (...)*¹⁶⁷⁹ Çünkü pratik akıl yetisinin kaçınılmaz sınırlamalarından (shranke-limit) biri; bütün eylemlerinin sonucuna bakarak değerlendirmek ve söz konusu başarıda kendisine amaç olarak hizmet edecek ve niyetinin saflığını kanıtlayacak olanı keşfetmektir. Ahlak yasalarına itaat etmek, bir amaç olarak en yüksek iyiye yol gösteren bir etken olarak düşünüldüğünde insanın gücü, mutluluk ile mutluluğa layık olmayı bir araya getirmeye yetmediğinden bunu gerçekleştirebilecek olan ve muktedir bir varlığı –Tanrı’yı- kabul etmek zorundadır. Bu ilişkilendirmeyi mümkün kılan ise din olduğundan ahlak, kaçınılmaz bir biçimde dine götürmektedir.

Kant felsefesinde insanın pratik alandaki sınırlılığının bir sonucu olarak ahlakın din ile ilişkilendiğini söylemek mümkündür. Hatırlanacak olursa; ahlak yasasının varlığından hareketle *özgürlüğü* postüla eden, erdem ile mutluluğu sentezleyecek bir *Tanrı*’nın varlığına ihtiyaç duyarak Tanrı kavramını postüla eden ve en yüksek iyiyi amaç olarak belirleyerek bu amacın sınırlı insan ömründe gerçekleştirilememesi nedeniyle *ruhun ölümsüzlüğünün* postüla eden akıl yürütmenin kaynağı olan akıl, Kant’a göre aklın dininin de kaynağıdır. Böylece aklın teorik alanda sınır dışı ettiği ancak aklın pratik işleyişinin ihtiyaç duyduğu; özgürlük, Tanrı’nın varlığı ve ruhun ölümsüzlüğü birer postüla olarak konumlanmaktadır. Kant’ın çizdiği sınır; bir yönüyle söz konusu idelerin teorik alanda bilgi konusu yapılmasından kaynaklanan yanılsamaların önüne geçmeyi sağladığı gibi, diğer yönüyle de aklın pratik işleyişinde ihtiyaç duyduğu bu kavramlara yer açmayı mümkün kılmıştır.

Kant, İncil teolojisi ile felsefi teolojiyi bir karşıtlık içerisinde konumlandırır: Felsefi teoloji salt aklın sınırları (Alm: grenze – İng: boundary) dahilinde kaldığı sürece ve savlarının onaylanması tarihten ve insanlığın deneyimlerinden, yazılan tüm kitaplardan hatta İncil’den yararlandığı için, ona dair bilim dalının ulaştığı alan kadar genişleme özgürlüğüne sahip olması gerekir. Ancak felsefi teolojinin sınırları aşması durumunda üstün sansür hakkı –ilahi biri olarak kabul edilen- teoloğa aittir. Kant’a göre bilimlerin sınırlarını birbirinden ayırması gereklidir.¹⁶⁸⁰ Çünkü gerek teoloğun

¹⁶⁷⁹ Kant, **Salt Aklın Sınırları Dâhilinde Din**, s:36, 37 (dipnot)

¹⁶⁸⁰ Kant, “Fakültelerin Birbirleriyle İlişkisi Üzerine” s:90 v.d.

gerekse filozofun kendi alanlarının sınırları dâhilinde kalarak çalışmaması durumunda yaşanacak çatışmaların çoğu zaman kaybı olacaktır. Ancak kendi sınırları dâhilinde kalarak birbirinden beslenmeleri önemlidir. Özellikle teolog, filozofun sorgulamalarına kulak verirse bundan kazançlı çıkacak ve kendisini bu tür sorgulamalara karşı daha donanımlı hale getirecektir. “Çünkü akla topyekûn savaş açmış bir din akıl karşısında uzun süre direnemez.”¹⁶⁸¹

Kant vahiy dini ile salt akıl dinini, birbirinin dışında olan iki daire biçiminde değil, eş merkezli iki daire olarak düşünmektedir. Akıl dini, vahiy dinin tarihselliğinden yoksun olduğu için vahiy dinini daha geniş akıl dinini ise vahiy dini tarafından içerilmiş olarak konumlandırır. Bu nedenle akıl dini, vahiy dinine göre daha sınırlı bir inanç alanını oluşturmaktadır. Filozof ise kendisini salt aklın sınırları dâhilinde tutmak, tecrübeden bağımsız bir biçimde saf aklın salt a priori ilkelerinin öğretmeni olmak durumundadır. Burada Kant’ın amacı; vahiy dinindeki tarihselliği; peygamberlik, vahiy, mucize gibi tecrübi unsurları tamamen soyutlayarak, vahiy dininin, akıl dinine indirgenip indirgenemeyeceğini bulmaya çalışmaktadır. Böylece Kant, *Yalın Aklın Sınırları Dâhilinde Din* metninin yöntemini ve amacını şöyle özetler: bir vahiyden hareket ederek salt ahlaki kavramlarda analitik bir yöntem izleyerek vahiy dinin saf akıl sistemine –teorik açıdan değil pratik açıdan- indirgenip indirgenemeyeceğine bakmak.

“Eğer bu deneme başarılı olursa aklın ve kutsal kitabın yalnızca uyuşmakla kalmayıp, aynı zamanda birlik oluşturdukları söylenebilir; öyle ki kim birini (ahlaki kavramların rehberliğinde) takip ederse, diğerine de erişmede zorluk çekmez. Bu gerçekleşmediği takdirde, bir kişiye ya iki din toplanmıştır ki bu saçmadır, ya da bir din ile bir kült”¹⁶⁸²

Bu sistem Kant’a göre teorik açıdan değil ama pratik açıdan ve gerçek bir din için yeterlidir. Din de kült de kendi başına amaç olmadıklarından bir süre birlikte olsalar da su ve yağ gibi birbirinden ayrılırlar, saf ahlaki olan (akıl dini) su yüzeyinde kalır. Filozof bu birliği kurma hakkına sahiptir ve bunu yaparken teoloji alanının haklarını gasp etmez.¹⁶⁸³ Kant’ın kriz olarak gördüğü unsur burada vahiy dini ile doğal din ya da akıl dini arasındaki çatışmayı bu iki anlayışı bire indirerek çözmeyi

¹⁶⁸¹ Kant, *Salt Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, s:40

¹⁶⁸² Kant, a.g.e., s:41-42

¹⁶⁸³ Kant, a.g.e., s:42

deneyecektir. Krizi çözmek için kullanılacak kriterleri ise akıl belirleyecektir. Vahiy dini, aklın kriterlerince kritiğe tabi tutularak akıl dini ile birlik oluşturup oluşturmadığı sınanacaktır. Böylece krize neden olan ikilem de ortadan kalkacaktır. Kant akıl dini olmaya en uygun dinin Hristiyanlık olduğunu ileri sürerek bu krizi çözmeye çalışmıştır.

“(...) vahye dayanan bir öğretiye ihtiyaç duymak anlaşılabilir değildir, ayrıca rasyonel din genel anlamda vahye dayanan bir dinle (...) bağlantılıdır da; örneğin Hristiyanlık, makul bir vahyi dinin salt idesi olarak düşünülebilir.”¹⁶⁸⁴

Ahlak, akıl sahibi bir varlık olan insanın özgürce kullandığı aklını ahlak yasasına bağlaması ile temellendirildiğinden; ne insanın ahlaki sorumluluklarını öğrenebileceği başka bir varlığa ne de yasa dışında bir kaynağa ihtiyacı vardır. İnsan böyle bir ihtiyaca maruz kalmışsa bile, bu kendi suçudur ve hal böyleyse, ihtiyacını kendi dışında bir şeyle karşılayamaz: Çünkü kendi içinden ve kendi özgürlüğünden doğmayan hiçbir şeyin, ahlakındaki eksikliği gidermesi mümkün değildir. İşte bu yüzden, ahlak kendi içindir ve bir dine hiç de ihtiyaç duymaz; zira saf pratik akıl kendine yeter.

Ahlak ne görevin ne olduğunu bilmek, ne de görevin yerine getirilmesi uğruna zorlamada bulunmak adına özgür iradenin belirlenimine dair, herhangi bir maddi belirleyici temel, yani herhangi bir gaye gerektirmez. Tersine bir görev söz konusu olduğunda ahlak her türlü gayeyi yok saymakta mükemmel bir beceriye sahiptir ve zaten öyle yapması gerekir. Ancak ahlak, iradenin belirlenmesinden önce gelecek herhangi bir gayenin temsilini gerektirmese de, böyle bir gaye ilişki içinde olması son derece zorunludur. Ahlakın doğru tavır içinde amaç gerektirmediği doğrudur, özgürlüğün kullanımına dair resmi koşulu içeren yasa yeterlidir. Yine de ahlakın içinden bir gaye çıkar; çünkü bu davranışımızın sonucunda ne olacak? Bir amaç olarak neye yönelmemiz gerekir sorularını cevaplamamız gerekir. Dolayısıyla amaç, sahip olmamız gereken tüm benzer gayelerin (ödevlerin) biçimsel koşulunu alıp, koşullu olan herhangi bir şeyi, sahip olduğumuz tüm gayelerin içinde uyum içinde görevle birleştirilmesidir. Bu da dünyada uğruna daha yüksek, ahlaki, son derece

¹⁶⁸⁴Kant, “Correspondence, Mektuplaşmalar, 640 ve 642 Numaralı Mektuplar”, Çev: Metin Topuz, *Beytülhikme An International Journal of Philosophy*, 7 (I) 2017, s: 364 (361-365)

kutsal ve her şeye gücü yeten, en yüce iyyinin iki unsurunu bir araya getirebilen o tek varlıkla ulaştığımız, *en yüce iyi* fikridir.

Pratik olarak bakınca bu boş bir fikir değildir. Çünkü bir bütün olarak alındığında tüm eylemlerimiz ve çekimserliklerimiz için bir tür nihai amaç düşünme konusundaki doğal ihtiyacımıza karşılık gelir, bu gaye akılla haklılaştırılabilir ve aklın yokluğu ahlaki karara ayak bağı olacaktır. Bu fikir ahlaktan ileri gelmektedir ancak onun temeli değildir. Bu amaç temel etik ilkeleri önceden varsayan bir amaçtır. Ahlaksallığın kendi için (insanların ödevlerini çoğaltmamasına rağmen onlara tüm amaçların birleştirilmesi açısından özel bir odak noktası sağlayan) tüm hususların nihai amacına dair bir kavram oluşturup oluşturmaması kayıtsızlık konusu olamaz çünkü bu, özgürlükten doğan maksatlilikle doğanın maksatliliğini birleştirecek ve muhtemelen vazgeçemeyeceğimiz bir birliktir.

*“Ama insanın ve onun (...) pratik akıl yetisinin kaçınılmaz sınırlamalarından (Alm: einschränkungen – İng: limitation) biri şudur: bütün eylemlerini başarılarına göre değerlendirmek ve bu başarıda kendisine amaç olarak hizmet edecek ve dahi niyetinin saflığını kanıtlayacak bir şey bulmaktır.”*¹⁶⁸⁵

5.2. Aklın Sınırları ve Kötülüğün Kavranamazlığı

Eleştiri Projesi’nin ortaya çıkmasında etkili olan krizlerden biri; devlet adamı ve kâhin Swedenborg’un Lizbon Depremi’ne ilişkin kehaneti ve ruhlar ile konuştuğu iddialarının yer aldığı dokuz ciltlik eserinin yarattığı tartışmalardır. Neredeyse geleneksel metafiziğin bir tür karikatürü olan bu eseri okuyan Kant’ın imzasız olarak kaleme aldığı *Metafizik Düşlerle Aydınlatılan Bir Ruhgörücünün Düşleri* adlı eserinde, bir ruhgörücünün hayalleri ile geleneksel metafizikçilerin spekülasyonlarını –varsa- ayıracak sınırı nereye çizeceğimizi sorması Kritik Projesini şekillendiren sorulardan biri olmuştur. Bilindiği gibi Kant söz konusu krizi çözmek amacıyla *Saf Aklın Eleştirisi*’nde, meşru yargının kriterlerini analiz ederek ve aklın teorik kullanımını kritik ederek sınırlarını çizmeyi denemiştir. Birinci Kritik’i takiben yazdığı İkinci Kritik’te ise aklın pratik kullanımının sınırlarını ele almıştır. *Yalın Aklın Sınırları Dâhilinde Din* metni ise, Lizbon Depremi sonrasında yaşanan kötülük problemi tartışmalarının yarattığı ahlaki ve dini kriz etkili olmuştur.

¹⁶⁸⁵ Kant, *Saf Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, s:36 (2 no’lu dipnot)

Kant’a göre; “*Dünya kötülükler içinde yüzüyor!*”¹⁶⁸⁶ yakınması neredeyse insanlık tarihi ile yaşıttır. Düşünce tarihindeki kötülük problemine ilişkin tartışmaları –kötümser ve iyimser olmak üzere- iki grupta toplayan Kant’a göre birinci görüş; dünyanın başlangıçta iyi olduğu ve her şeyin bir cennet bahçesinde başladığını savunmaktadır. Ancak bu iyilik halinin bir bitmesine neden olan Tanrı’nın koyduğu bir sınırın Adem ve Havva tarafından ihlal edilmesidir. Tanrı’nın; “*Bahçede istediğin ağacın meyvesinden yiyebilirsin ama iyiyi ve kötüyü bilme ağacının meyvesinden yeme*”¹⁶⁸⁷ yasağına uymayan Adem ve Havva’nın cennetten dünyaya düşmesi ile mutlak iyilik halinin son bulduğuna inanılmaktadır. Sadece Yahudi-Hristiyan teolojisinde değil, Sümer, Yunan ve Türk (Altay) mitolojilerinde de farklı biçimlerde yer alan cennetten düşüş mitlerinin ortak özelliği insanlığın hızla daha kötüye doğru gittiği ve dünyanın yok oluşunun –Son Gün’ün- yakın olduğu düşüncesidir.¹⁶⁸⁸ Kötümser görüşün aksine iyimser görüşte ise; dünyanın aklın rehberliğinde kötünden iyiye doğru ilerlemekte olduğu düşüncesine dayanmaktadır. Seneca ve Rousseau’da örneklerini gördüğümüz bu düşünce, insan doğasında iyiye doğru bir hareket eğilimi olduğunu gösterse de tarih bunun tam tersini gösteren örneklerle doludur.

Kant’a göre ise her iki görüşün yanılma ihtimali söz konusudur. İnsanın doğası itibariyle ne salt iyi olduğu, ne de kötülükten muaf olduğunu ileri sürmek için yeterli sebebimiz bulunmamaktadır. Bu nedenle Kant, insanın ne iyi ne kötü olduğu, kısmen iyi kısmen kötü olduğu sonucuna varmaktadır. “*Lakin bir insan kötü (yasaya karşı) eylemde bulunduğu için kötü olarak adlandırılmaz, tersine bu eylemde kötü maksimleri kabul ettiği için kötüdür.*”¹⁶⁸⁹ Bir eylemin yasa karşıtı olduğu gözlemlense bile, eylemin dayandığı maksim gözlemlenemez. Bir insana kötü diyebilmek için, o kişinin bilinçli olarak gerçekleştirdiği kötü bir eylemin altında yatan maksimden hareketle tüm tikel eylemlerinin zemininde yatan maksimleri

¹⁶⁸⁶ Kant, a.g.e., s:45

¹⁶⁸⁷ **Kutsal Kitap - Eski ve Yeni Antlaşma (Tevrat, Zebur, İncil)**, 3.bs., Yaratılış (Tekvin) Bab2/16, 17, İstanbul, Yeni Yaşam Yayınları, 2014, s:3

¹⁶⁸⁸ Nihangül Daştan, “Cennetten Kovulma Motifinin Semavi Dinler ile Bazı Mitolojilerdeki (Sümer, Türk, Yunan) Görünümü”, **Tübar-XXXVI-/2014-Güz**, (61-81), s:62-63

Ayrıca Bkz: Samuel Noah Kramer, **Tarih Sümer’de Başlar**, Çev: H. Koyukan, İstanbul, Kabalıcı Yayınevi, 2002, s:148

¹⁶⁸⁹ Kant, **Salt Aklın Sınırları Dâhilinde Din**, s:46

görme imkânının olması gerekmektedir. Ancak bu mümkün olamayacağından birine bir davranışından ötürü kötü demek mümkün değildir.

Kant'ın Eleştiri Öncesi Dönem'den beri vurguladığı nokta; kötülük ya da iyiliği seçmenin özgürlükten kaynaklandığıdır. *“İnsanın doğası her ne kadar kötüye meyilliyse de, bu kötü eylemler yine de özgürlükten kaynaklanır, bu yüzden kötülük hanemize yazılırlar.”*¹⁶⁹⁰ Burada Kant'ın önemle belirttiği nokta, söz konusu özgürlüğü iyilik ya da kötülükten yana kullanmanın kişinin özgürlüğünü kullanmayı tercih ettiği *öznel zemin* olmasıdır, aksi takdirde ahlaki sorumluluk söz konusu olamayacaktır. Böylece Kant kötülüğü (ya da iyiliği), doğa ya da eğilimle değil kişinin ahlaki tercihi ile ilişkilendirerek ahlaki failin özgürlük alanını korumaktadır. Dolayısıyla kötülüğün kaynağını doğal eğilimler –dolayısıyla yaratılış ile açıklayan tüm teodiselerden farklı olarak- Kant, yasanın ve dolayısıyla özgürlüğün taşıyıcısı olan insanı tek referans olarak göstermiştir. Kant'a göre kötülük, kişinin özgürlüğünü yasaya uygun olmayan biçimde kullanımından kaynaklanmaktadır. Ancak kişinin ahlaki maksimleri benimsemesinin nihai öznel zemini, bir başka deyişle kişinin seçme özgürlüğünü neden iyiden (yasadan) yana değil de kötüden yana (yasaya karşıt) kullanmayı tercih ettiği Kant'a göre bizim için her zaman bilinmez olarak kalacaktır.

Kötülüğün nihai öznel zemini Kant'ın aklın sınırları dâhilinde kavranamaz (inscrutable, unerforschlich) ilan ettikleri arasındadır. Çünkü bu zeminin bilinmesi, kişinin seçme özgürlüğünü bir ölçüde yitirmesi anlamına gelmektedir. Dolayısıyla Kant için kötülük problemi; *“Çözenin tüm Asya'nın hâkimi olacağına inanılan, ancak çözemediği için Büyük İskender'in kesip attığı Gordion Düğümü”*¹⁶⁹¹ne dönüşmüş, kavranamazlar listesine eklenmiştir. *“Kötülük, sebep-sonuç mantığını reddeder.”*¹⁶⁹² Bu nedenle kestirilemez, öngörülemez ve aynı sebeple de kavranamazdır. Kant, kötülük probleminin yarattığı düğümü çözenin insan aklının sınırlarını aştığını düşünmektedir. Bu nedenle Kant, *“(....) teodiseler başlangıçta söz*

¹⁶⁹⁰ Kant, **Ethica-Etik Üzerine Dersler**, s:85

¹⁶⁹¹ Ebru Pehlivan, “Eyüp Meselinden Soykırıma: Aklın Sınırları ve Kötülüğün Kavranamazlığının Teo-Politik İzdüşümleri”, s:125

¹⁶⁹² Terry Eagleton, **Kötülük Üzerine Bir Deneme**, 4.bs., Çev: Şenol Bezci, İstanbul, İletişim Yayınları, 2017, s:77

verdikleri gibi bu düğümü çözemez ancak Yüce hikmete başvurarak düğümü kesebiliriz.”¹⁶⁹³ diyerek bu düğümü kesmeyi önermiştir. Bu bağlamda Kant’ın Kritik Projesi; bilgiye, eyleme ve inanca sınır çizerek felsefeyi, geleneksel metafizikçilerin had bilmez tavrından farklı olarak, haddini bilen bir tavra ulaşmayı hedefleyen bir sınır çizme projesidir. Çünkü söz konusu “(...) sınırları aşma isteği, Tanrı olma isteğine rahatsızlık verecek derecede yakındır.”¹⁶⁹⁴

Kötülüğe yönelik doğal bir eğilime sahip olan insan, bu eğilime aklın yasalarına dayanarak karşı koyma gücüne de sahip olan bir varlıktır. Ancak bu gücü kullanmak çoğu zaman oldukça zorlayıcı olabilmektedir. Zira insanın, eğilim ve dürtülerin tüm caydırıcısına ve güçlü etkilerine direnerek, seçimini ahlak yasasından yana kullanması kolay bir süreç değildir. Kötülük, eğilimler ile ahlak ilkeleri çatıştığında, ahlak yasasının bilincinde olunmasına rağmen, ondan saparak öznel tercihi eğilimler lehinde kullanmaktan kaynaklanmaktadır. Bu durumda Tanrı’nın neden bu tür bir eğilimle insanı yarattığı sorusu akla gelmektedir. Ancak Kant bu soruya cevap verme girişiminin de bir sınır ihlali olduğunu iddia etmektedir. “Eğer çok ileri giderek Tanrı’nın beni veya genel olarak insanlığı neden böyle yarattığını soracak olursam, bu (...) Tanrı’nın insanı bir melek olarak yaratmadığını sormak gibi bir haddini bilmezlik olacaktır. Çünkü bu durumda insan, insan olmayacaktır.”¹⁶⁹⁵ Kant’ın özneye çizdiği sınırlar dâhilinde bu sorunun cevaplanması mümkün olmadığı gibi, salt iyi bir varlık olmak zaten insan olmamak anlamına geleceğinden -bu durumda özgürlük ve ahlakın zemini ortadan kalkacağından- bu soruyu sormak ve cevaplamaya çalışmak bir haddini bilmezlik olarak tanımlanmaktadır.

Ahlak alanındaki determinizm-indeterminizm tartışmalarının yarattığı krizi Kant, iki farklı nedensellik olduğunu ileri sürerek aşmaya çalışmıştır. Kant’a göre iki tür nedensellik söz konusudur: “Doğaya göre ya da özgürlükten dolayı”¹⁶⁹⁶ Teorik aklın işleyişinin tabi olduğu nedensellikten farklı olarak, pratik aklın işleyişini

¹⁶⁹³ Kant, “Bütün Felsefi Teodise Denemelerinin Başarısızlığı Üzerine”, s:207

¹⁶⁹⁴ Susan Neiman, **Modern Düşüncede Kötülük - Alternatif Bir Felsefe Tarihi**, s: 79

¹⁶⁹⁵ Kant, **Lectures on Philosophical Theology**, s:118

¹⁶⁹⁶ Kant, **CPR**, A532/B560, (Kant, “Bütün Felsefi Teodise Denemelerinin Başarısızlığı Üzerine”, s:203 (Dipnot): “(...)tabiat kanunu ve ahlak kanunu tamamen farklı ilkelere dayanmaktadır.”)

özgürlükten dolayı ortaya çıkan nedensellik belirlemektedir. Aklın iki işleyişinin iki ayrı nedensellik ile ilişkilendirilmesi sayesinde doğadaki mekanik nedenselliğin ahlak alanında da işlemesinin önüne geçilerek ahlaki özgürlük alanı korunmaya çalışılmıştır. Çünkü doğadaki nedenselliğin ahlak alanında işlemesi demek, eylemin motivinin ödül beklentisi ya da ceza korkusu olması dolayısıyla özgürlüğün yitirilmesi anlamına gelecektir. Söz konusu yanlış kullanım, erdemli davranışın mutlulukla ödüllendirilmesine yönelik bir beklenti oluşturduğu gibi, erdemli olmayan bir davranışın sonucunda da bir ceza korkusu yaratacaktır.

Teorik aklın nedensellik ilkesinin meşru olmayan kullanımına en iyi örneklerden biri 1755 yılında - Meryem Ana Yortusu arifesinde- gerçekleşen ve yaklaşık yetmiş bin kişinin ölümü ile sonuçlanan Lizbon Depremi'nin, işlenen günahların cezası olarak yorumlanmasıdır. Rousseau, Voltaire ve Leibniz arasında yaşanan tartışma, Kant'ın geleneksel görüşlere yönelik eleştirilerini arttırmıştır.¹⁶⁹⁷ Leibniz'in mümkün dünyaların en iyisi görüşü yara alırken, Voltaire depremin Tanrı ile ilgisi olmayan bir doğa olayı olduğunda ısrar etmiştir. Rousseau ise, depremin sadece fakir semptlerde yıkıma yol açtığına, dolayısıyla depremin sosyo-ekonomik yönüne dikkat çekmiştir.¹⁶⁹⁸

Kant, erken dönem eserlerinden itibaren araştırmalarına konu olan depremi, bir doğa olayı olarak yorumlamış ve deprem ile insanların işlediği düşünülen günahlar arasında bir nedensellik bağı kurmanın mümkün olmadığını ileri sürmüştür.¹⁶⁹⁹ Bu nedenle modernitenin Lizbon depreminin yıkıntıları üzerine inşa olduğu söylenebilir. Çünkü Lizbon Depremi, doğa ile ahlak, diğer bir deyişle olan ile olması gereken arasında bir ayırım yapma zorunluluğunu dayatmıştır. Bu ayırım dikkate alınmaksızın yapılan her çıkarım ise aklın sınırlarını görmezden gelen kâhin Swedenborg'un spekülasyonlarından daha güvenilir olmayı hak etmeyecektir.

¹⁶⁹⁷ Russell, R. Dynes, "The Dialogue Between Voltaire and Rousseau on the Lizbon Earthquake: The Emergence of Social Science View", **International Journal of Mass Emergencies and Disasters**, 2000, Vol:18, No:1, (97-115), s:99

¹⁶⁹⁸ Rousseau, **İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı**, s: 79-80

¹⁶⁹⁹ Bkz: Kant, "History and Natural Description of the Most Noteworthy Occurrences of the Earthquake that Struck a Large Part of the Earth at the End of the Year 1755 (1756)", **Natural Science** - The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, Ed: Eric Watkins, San Diego, Cambridge University Press, 2013, (337-364)

Kant'a göre bizim için *kavranabilir olan*, mantık ilkelerine ve dolayısıyla nedenselliğine tabi olandır. Kötülük ise özgür seçimler ile ilişkili olduğundan *kavranamaz* olarak kalmaya mahkûmdur. Ancak çelişkili gibi görünse de özgürlük ile takas edilen bu zorunlu cehalet, aynı zamanda özgürlüğün, dolayısıyla ahlâkın teminatıdır. Çünkü kötülüğün, kavranabilir olanın sınırları içinde kalması, ahlâkın mekanik nedenselliğe tabi olması demektir ki bu da ahlâkın zemini olan özgürlükten feragat edilmesi anlamına gelecektir. Erdem ve mutluluğun artarda gelmesi gerektiğine hükmetmek ya da kötülük olduğunu düşündüğümüz bir durumu erdemli olmayan davranışların cezası olarak görmek, doğada hüküm süren nedensellik ilkesinin, meşru olmayan bir biçimde ahlak alanında kullanılmasından kaynaklanmaktadır.

Kötülük karşısında sarsılan adalet duygumuzun temelinde de bu yanlış ilişkilendirme yatmaktadır. Oysa ne mutluluk her zaman erdemli davranışın ardından gelmekte, ne de kötülük her zaman bir suçun ya da günahın cezası olarak yaşanmaktadır. Nedensellik ilkesinin -meşru olmayan bir biçimde- ahlak alanında kullanılması, Eyüp meseline olduğu gibi, içinden çıkılmaz ve bizim için kavranamaz olan sonuçlar doğurmaktadır. Bu nedenle Kant'ın nedenselliğin kullanım alanlarını *doğaya göre* ve *özgürlükten dolayı* biçiminde ayırarak, kullanımlarını sınırlandırması kötülük problemine ilişkin tartışmaların yol açtığı krize son vermek açısından bir dönüm noktası niteliğindedir. Söz konusu krizi çözerken krize neden olan kriterleri gözden geçiren Kant, nedensellik ilkesinin yanlış kullanımının yarattığı krizi nedenselliği ikiye ayırarak aşmayı denemektedir.

Kant'a göre insanın yaşayan bir varlık sahip olduğu hayvani yapısı, insanın yaşayan ancak aynı zamanda rasyonel bir varlık olarak sahip olduğu insaniliği ve insanın rasyonel ve dolayısıyla aynı zamanda sorumlu bir varlık olarak sahip olduğu kişiliği vardır. İnsanın hayvani yönü, insanın kendisini koruması, türün devamı ve toplumsallaşmada etkilidir. İnsanın rasyonel bir varlık olmasından kaynaklanan insaniliği, kendisini başka insanlarla karşılaştırma, kıskançlık ve rekabet duyguları ile ilgili yönüdür. Kişilik kavramı ise insanlık kavramında içerilmez. Çünkü insanın akıl sahibi bir varlık olması onun yasaya uygun ve giderek yasadan dolayı davranacağı anlamına gelmemektedir. Kişilik eğilimi, ahlak yasasına bir irade

güdüğü olarak saygı duyma yetisidir. İnsanın doğasında bulunan iyiliğe eğilimi gerektirmekle birlikte bu eğilim yeterli değildir, bu yeti ancak çaba ile kazanılabilir. Bu çaba gösterilmediğinde ise kötülüğe ilişkin eğilim ağır basacak ve kötülük ortaya çıkacaktır.¹⁷⁰⁰

Kant insan doğasındaki kötülük yönelimini, eğilimden ayırmaktadır. Yönelim (propensity), bir eğilimin imkânının öznel zeminidir. Ahlaki kötülük, özgür iradenin bir belirlemesi olabilir ve irade ancak ve ancak maksimleri aracılığıyla iyi ya da kötü olarak değerlendirilebilir. Kötülüğe yönelmenin, “(...) maksimlerin ahlak yasasından sapma imkânını ortaya çıkaran öznel sebepten kaynaklanması gerekir.”¹⁷⁰¹ En iyi insanda bile mevcut olan ahlak yasasından sapma zayıflığı, Kant tarafından insan doğasının kötülük yönelimi olarak adlandırılmaktadır. Bu yönelimin çeşitli aşamaları mevcuttur: İnsan kalbinin maksimlerin ifası konusundaki genel bir zayıflığı vardır. Öyle ki Kant bu aşamada bir havarinin şikâyetine yer vermiştir: “İsteğim var ancak icraat yok.”¹⁷⁰² Yasanın benimsenmiş olmasına rağmen bu maksime uygun davranışı ifa etmek kolay olmamaktadır. Bir diğer aşama; ahlakdışı ve ahlaki güdüleyici sebeplerin birbirine karıştırılma eğilimidir. Maksimin amacının salt yasayı benimsemeye dayanmaması durumudur. Son aşama ise; kötülük maksimlerini benimseme yönelimidir ki Kant bu aşamayı “insan doğasının ya da kalbinin kötülüğü”¹⁷⁰³ olarak adlandırmaktadır. Bu aşamada iradenin, eğilimlerin doyurulması uğruna ahlak yasasını yok sayan maksimlere yönelmesi söz konusudur.

O halde insanın kötü olduğunu söylemek, ahlak yasasının bilincinde olduğu halde yasadan sapması anlamına gelmektedir. İnsanın doğası itibarıyla kötü olduğunu iddia etmek, ahlaki davranışın zeminindeki özgürlüğü ortadan kaldıracaktır. Dolayısıyla insanın doğası gereği salt kötü olduğu değil, tıpkı iyiliğe olduğu gibi kötülüğe de bir yönelimi olduğu, her ahlaki karar ve davranışta bu yönelimleri ahlak yasasının terazisinde tartması gerektiği anlamına gelmektedir. İnsandaki kötülüğe yönelimin kökeni ya da neden var olduğu ise bizim için kavranabilir değildir. Kant’a göre bu yönelimi görmek için çok uzağa gitmeye gerek

¹⁷⁰⁰ Kant, *Salt Akılın Sınırları Dâhilinde Din*, s:56-57

¹⁷⁰¹ Kant, a.g.e., s:54

¹⁷⁰² Kant, a.g.e., s:55

¹⁷⁰³ Kant, a.g.e., s:54

yoktur. Birinin borçlu olduğu kişiye duyduğu öfkede ya da en yakın arkadaşlıktaki riyakârlıkta kötülüğe olan yönelimi görmek mümkündür. Hatta “*En iyi dostlarımızın talihsizliklerinde bile bizi tümüyle rahatsız etmeyen bir şey vardır.*”¹⁷⁰⁴ Kant ahlak alanını, insanın doğasındaki kötülüğe yönelimin, eğilimlerin ahlak yasası ile sürekli çatıştığı bir alan olarak görmekte, ahlak tecrübesini ise ahlaki öznenin her defasında yeniden inşa ettiğini savunmaktadır. Bu nedenle;

“(...) halkların ittifakı üzerine kurulu ebedi bir barış devleti, yani bir dünya-cumhuriyeti umudu taşıyan felsefi milenyum, tıpkı tüm insan ırkının ahlaki gelişmesinin tamamlanmasını bekleyen teolojik milenyum gibi, kaba bir fantezi olarak evrensel biçimde alaya alınmıştır.”¹⁷⁰⁵

Kant’a göre kötülüğün özgürlük dolayısıyla zorunluluk ve sorumluluk yasaları altında mümkün olduğunca a priori olarak düşünülmesi gerekmektedir. Bu gerekliliğin gerekçesini Kant şöyle ifade etmektedir. “*İnsan (en kötüsü bile) maksimleri ne olursa olsun ahlak yasasına isyan edercesine (itaatten uzaklaşarak) karşı çıkmaz.*”¹⁷⁰⁶ Tam tersine yasa, insanın ahlaki doğası nedeniyle kendisini karşı konulmaz biçimde insana dayatmaktadır. İnsan, kendisini dayatan yasaya karşı koyan bir güdü varsa onunla ahlak yasasının çatışmasının zemini olacak ve yasayı iradesinin belirleyicisi olarak alırsa iyi, alamaz ve güdülerine yenik düşerse kötü olacaktır. O halde en iyi insan bile maksimi olarak benimsediği güdülerin ahlaki düzenine ters hareket ettiğinde kötü olacaktır. Kant’a göre öz-sevginin tatminini sağlayan asıl unsur, iradeyi belirleyen unsurun güdüler olması değil, en üst koşul olarak ahlak yasasının iradenin tümel maksimi içine katılmış olmasıdır. Aksi halde aşağıda ifade edilen açmazla düşmek kaçınılmaz olmaktadır.

“(...) bir ayartma neticesinde yıkılmayacak derecede güçlü herhangi bir erdem yoksa iyi veya kötü ruhu takip etmeye karar vermemiz bunlardan hangisinin bizim için daha fazla şey sunduğuna ve en iyi ödemeyi yaptığına bağlıdır. Öyleyse havarinin genel manada insan için söylediği doğrudur: hepiniz günahkârsınız - iyi (yasanın ruhuna göre) davranan kimse yok, tek kimse dahi.”¹⁷⁰⁷

¹⁷⁰⁴ Kant, a.g.e., s:59

¹⁷⁰⁵ Salt Aklın Sınırları Dâhilinde Din, Çev: Suat Başar Çağlan, Konya, Literatürk Yayınları, 2012, s:49

¹⁷⁰⁶ Kant, Salt Aklın Sınırları Dâhilinde Din, Çev: Lokman Çilingir-Aslı Avcı, Ankara, Elis Yayınevi, 2017 s:59

¹⁷⁰⁷ Kant, a.g.e., s:64

Kant'ın kötülüğün aklın sınırları dâhilinde kavranamazlığına ilişkin belirlenimlerinden biri de; özgür eylemlerin zamansal kökenini aramanın da, insanın ahlaki doğasının zamansal kaynağını aramanın da kendi içinde çelişkili olmasıdır. Bu iki kaynağı aramak -zaman ile ilişkileri bağlamında- doğadaki nedenselliğin kullanımını gerektirmektedir. Ancak burada işleyen nedensellik doğadaki nedensellik değil, özgürlükten dolayı olan nedenselliktir. İnsandaki kötülüğün kaynağını bulma girişimleri tarih boyunca olmuştur ve en yakışsız olanı Kant'a göre bu kötülüğün miras alındığı düşüncesidir. Tıp fakültesi kötülüğü –ilk ebeveynlerde olan ve nesillerce aktarılan- bir tür bağırsak kurdu gibi düşünürken, hukuk fakültesi; ebeveynlerimizden miras kalan bu kötülüğün kefareti ölüm sayesinde kefaretiler olarak öderiz iddiasındadır. Teoloji fakültesi ise, ilk atalarımızın ahlaksız ayartmaları neticesinde meydana gelen bir düşüş ile ilişkilendirmektedirler. Oysa Kant'a göre, kötülüğün hiçbir sonuç alınamayacak köken araştırmaları yerine, insanı kötülüğe yönelten seçimlerin motivine dikkat etmek gerekmektedir. *“İnsan eylemini zamansal durumlara ve bağlantılara tabi olarak yaptığını reddetmiş olmalı çünkü dünyadaki hiçbir neden onu özgür eylemde bulunan bir varlık olmaktan alıkoyamaz.”*¹⁷⁰⁸

Kutsal kitaplarda yer alan kötülüğünün zamansal kökenine ilişkin açıklamalar onun zamansal bir başlangıca sahipmiş gibi düşünülmesine neden olmaktadır. Bu metinlerde kötülük, özgürlükten değil günahattan diğer bir deyişle *“ilahi buyruk gibi anlaşılan ahlak yasanın ihlâlinden”*¹⁷⁰⁹ başlamaktadır. Bu durumda da insanın kötülük yönelimi öncesindeki hali, masumiyet hali olarak görülmektedir. Oysa Kant'a göre süreç şöyle işlemiş olmalıdır: ahlak yasası, insan için –ve salt akıl varlığı olmayan her varlık için- bir yasaklama olarak anlaşılmış,¹⁷¹⁰ ancak insan, ahlak yasasına koşulsuz iyi olarak uymak yerine, koşullu olan başka güdüler aramış¹⁷¹¹ ve sonra bunu kendi maksimi yapmıştır. Ancak güdülerinin yanıltılması sonucunda insan yasaya itaati, öz-sevgi ilkesine bağlı bir aracın şartlı kişiliğine indirgediğinden yasadan doğan güdünün yerine, duyusal dürtünün egemenliği hüküm sürmeye

¹⁷⁰⁸ Kant, a.g.e., s:66

¹⁷⁰⁹ Kant, a.g.e., s:67

¹⁷¹⁰ **Kitab-ı Mukaddes, Tekvin II, 16-17**

¹⁷¹¹ **Kitab-ı Mukaddes, Tekvin III-6**

başlayınca günah ortaya çıkmıştır.¹⁷¹² “Neye gülüyorsun? İsimleri değiştir, anlatılan senin hikâyendir.”¹⁷¹³

Dolayısıyla Kant’a göre; “Kötülük ancak ahlaki kötülükten kaynaklanabilir (doğamızın salt sınırlılığından [schränke] değil)”¹⁷¹⁴ İnsan iyi ya da kötü davranışlarından sorumlu tutulacaksa, kendinden başka kimsenin yozlaştırmış olamayacağı eğilimler ve kendi özgür iradesiyle yaptığı tercihler söz konusu olmalıdır. Bu nedenle insanın ahlaki kötülüğünün başlangıçta ortaya çıkmış olabileceği herhangi bir makul zemin aramak nafilidir. Kant’a göre İncil, tarihi anlatısı içinde kötülüğün kavranamazlığını isabetli bir biçimde şöyle dile getirmiştir.¹⁷¹⁵ İncil, kötülük ile ilgili anlatısında; kötülüğün insanın değil, dünyanın başlangıcından beri var olan yüce bir belirlenimin ruhunda bulunduğunu ileri sürmektedir. Dolayısıyla tüm kötülüklerin ilk başlangıcı bizim için kavranamaz kalmakta çünkü söz konusu ruhtaki kötülüğün varlık sebebi ve nereden geldiği açıklanamamaktadır. İnsan ise kötülüğe ayartılarak düşmüş olarak tasvir edildiğinden, özsel olarak iyilik eğilimi barındırmaktadır. Bu nedenle halen bir gelişme yetisine sahip olan insan için ayrıldığı iyiliğe geri dönme umudu saklı tutulmuştur.

Kant’ın kötülük hakkında çizdiği sınırları hatırlayarak özetleyecek olursak; Kant, insanın doğuştan iyi ya da kötü olduğuna ilişkin açıklamaların doğruluğunu kritik edebileceğimiz bir kriterimizin olmadığını hatırlatarak bu tür açıklamaların salt aklın sınırları dâhilinde yapılamayacağını ileri sürmektedir. İnsanın özgür bir varlık olduğuna ilişkin postülayı ahlak yasasından hareketle ileri süren Kant, ahlaki sorumluluğun olabilmesi için de insanın ne salt iyi, ne de salt kötü bir varlık olduğunu, kötülüğe ve iyiliğe eğilimi olan bir varlık olduğunu savunmaktadır. Bu sınırları çizerken Kant, determinizm ve indeterminizmin eleştirisi yapmaktadır. İnsanın aldığı her ahlaki kararda ve her ahlaki eyleminde güdüleriyle ahlak yasasının çatışmasını yaşamakta ve iradesini ahlak yasasından hareketle belirlediğinde iyi, güdülerine yenik düştüğünde ise kötü olmayı kendisi seçmektedir.

¹⁷¹² **Kitab-ı Mukaddes, Tekvin III-6**

¹⁷¹³ Kant, **Salt Aklın Sınırları Dâhilinde Din**, s:67 (Dipnot)

¹⁷¹⁴ Kant, a.g.e., s:68

¹⁷¹⁵ “Burada söylenen (Kutsal) Kitap yorumu gibi görülmemelidir keza bu salt aklın yetisinin sınırları (grenzen - boundaries) dışında bulunur.” Kant, **Salt Aklın Sınırları Dâhilinde Din**, s:68(Dipnot)

Burada yasa, neyi seçmemiz ve neyi seçmememiz gerektiğini belirleyen bir sınır görevi görmektedir. Diğer taraftan –ahlak yasasının kaynağı gibi- kötülüğe neden olan seçimin kaynağı da bizim için aklın sınırları dâhilinde kavranamaz olanlar arasında kalarak meşru bilgi alanında sınır dışı edilmektedir. Tıpkı özgürlüğün doğadaki nedenselliğe tabi olmamasının insanın ahlaki seçimlerinin zemini olan özgürlüğü koruması gibi, kötülüğün kavranamazlığı da bize benzer bir özgürlük alanı sunmaktadır. Çünkü kötülüğün kavranması demek, onun nedensellik ilkesine göre işlemesi demektir. Bu da kötü ya da iyi olanı seçme özgürlüğünün belirlenmesi, sınırlanması anlamına geleceğinden, bilinmemesi söz konusu sınırlamadan kurtarmaktadır.

Bir insanı erdemli yapan Kant’a göre onun koşullu olarak değil koşulsuz olarak ve yasaya duyduğu saygıdan ötürü eylemesidir. “*İnsan kendini ödevi gözetmeyi sağlayan maksimlere bağlı hissettiğinde erdemli bulur*”¹⁷¹⁶ Diğer koşullu durumlarda örneğin; sağlık kaygısı ile ölçülü olduğunda ya da onur kaygısı ile yalandan dürüstlüğü geçebilir. Ancak bu koşullu durumların hepsi mutlu olma kaygısına dayanmaktadır. Eğer sadece yasaya uygun olarak değil, aynı zamanda ahlaki olarak iyi olmayı –ki bu, Tanrı’nın seveceği biri olmak demektir- seçerse eylemlerini yöneten motiv koşullayıcı unsurlar olmayacak bu anlamda da özgürlük alanı genişleyecektir ki “*(...) bu insanın niyetindeki (...) bir devrimle gerçekleşebilir.*”¹⁷¹⁷ Bu anlamda insanın yeni birine dönüşmesi de bir tür *sınır durumu* olarak değerlendirilebilir. İnsan daima arada bir varlık olarak, yaptığı her seçimle bir *sınır durumu* deneyimlemektedir. Aldığı bir kararla ahlaki yanlışlar yapan eski benliği bir yana bırakarak bir kararla ve karara uygun davranışla yeni bir benliğe dönüşülebilir. İnsan olmanın güzelliği de yükü de bu bilinçle varolmak zorunda olmasından gelmektedir. “*Ve insan ancak yeniden yaratılma benzeri yeni bir doğuş ve kalbin değişmesiyle yeni bir insan olabilir.*”¹⁷¹⁸

Ancak insan niyet ettiği bu değişim ile kötünden iyiye doğru giden zorlu süreçte sadece iyi bir yolda olmayı umabilir. Çünkü bu zor ve hiç bitmeyen bir süreçtir.

¹⁷¹⁶ Kant, a.g.e., s:72

¹⁷¹⁷ Kant, a.g.e., s:72

¹⁷¹⁸ Kant, a.g.e., s:72 (Kant’ın karşılaştırma yapmak üzere önerisi: **Kitab-ı Mukaddes**, Yuhanna III, 5; ayrıca karşılaştırma için bakınız Tekvin I,2)

Ahlaki gelişim süreci eylemlerden çok düşünce yapısının değişimi ve benimsenmesi ile mümkündür. Kant’a göre “(...) *en sınırlı (Alm:einschränkteste / İng:limited) insan bile ödeve uygun eyleme ne denli saygı duyuyorsa, ben-sevgisi yüzünden eylemin maksimine etkide bulunabilen diğer güdülerini düşüncesinden o denli uzaklaştırabilir.*”¹⁷¹⁹ Bu konuda doğal bir yeteneğe sahip olan çocuklar, iyilik eğilimlerini geliştirecek iyi insan örnekleriyle eğitildiklerinde, güdülerin temelindeki çeşitli maksimlerin katışıklığını kolayca bulabilmektedirler.¹⁷²⁰ Ancak kendini değiştirme ve geliştirmeye yönelik bu umut, değişim için yeterli değildir. Zira akıl, doğal yetersizliğini öne sürerek bu sürece direnecek, güdüler ise bütün çeldiricilikleriyle akılla çatışacaktır. Bu durumda akıl, mutluluk ilkesini Tanrı’nın buyruklarının koşulu olarak Tanrı’ya atfederek bir takım yanlış dini fikirler üretir ve bir sınır ihlali gerçekleştirir.

“1) *İnayet etkileri* 2) *Mucizeler* 3) *Sırlar (Gizemler)* 4) *İnayet Araçları*. Bunlar aynı zamanda saf aklın *sınırları* (Alm: **Grenzen**, İng: **Boundaries**) dâhilindeki dinin ilaveleridir ve ona ait olmasalar da onunla irtibatlıdır.”¹⁷²¹

Kant söz konusu sınır ihlalinin yarattığı krizi yine -yeni bir sınırla- ikiye bölerek aşmaya çalışmıştır. Dinleri ikiye bölen Kant’a göre; ya bir din iyiliği ibadetle kazanmayı amaçlayan ve inayeti talep eden salt kült dinidir ya da iyi hayat tarzını hedefleyen ahlak dinidir. Kült dinlerinde insan daha iyi bir insan olmak için çaba sarf etmeksizin Tanrı’nın günahlarını affederek kendisini ebedi mutluluğa ulaştıracağına inanmaktadır. Diğer taraftan ahlak dininde -ki Kant’a göre “*bilinen bütün dinler içerisinde bir tek Hristiyanlık bu ismi hak eder.*”¹⁷²²- her insanın daha iyi bir insan olması için çaba göstermesi ve bu konuda doğuştan gelen yeteneğini hor görmeyip çabalaması gerekmektedir.¹⁷²³ Bu çabanın sonucunda ise gücünün yetmediği noktada Tanrı’dan gelecek bir yardım ile destekleneceğine

¹⁷¹⁹ Kant, **Salt Aklın Sınırları Dâhilinde Din**, s:73

¹⁷²⁰ Kant, **Eğitim Üzerine**, s:46-47

¹⁷²¹ Kant, **Salt Aklın Sınırları Dâhilinde Din**, s:77 (Dipnot)

Ayrıca Bkz: Jacques Derrida, “İnanç ve Bilim”, **Din** (Jacques Derrida, Gianni Vattimo) Çev: Mehmet Emin Özcan, Ankara, Dost Kitabevi, 2011, s:21 (“*Bu parergonlar (ekler, genel inceleme), bugün bizim düşüncemizi kaydedebileceğimiz sınır taşını yerleştiriyor.*”)

¹⁷²² Kant, **Salt Aklın Sınırları Dâhilinde Din**, s:77

¹⁷²³ Kant burada yine ve sadece **İncil**’i referans olarak vermektedir: Luka XIX, 12-16

inanılmaktadır.¹⁷²⁴ Ancak buradaki ikinci sınır şudur: kişinin akıl sahibi bir varlık olarak bu yardıma layık olmak için çabalaması, ona böylesi bir yardımı umut etme imkânı verse de bu, söz konusu yardımın geleceği ya da gelmeyeceğine ilişkin bir çıkarım yapmayı mümkün kılmaz. Bir başka deyişle; “*Tanrı’nın selametimiz için ne yapmış olduğunu ya da yapacağını bilmek bizim için ne esastır ne de zorunludur ancak herkesin yardıma layık olmak için bizzat ne yapması gerektiğini bilmesi zorunludur.*”¹⁷²⁵

Kant’a göre erdem çabası, mucize, gizem gibi konular salt aklın sınırları dâhilinde din için bir yan çalışma niteliğindedir. Doğrudan bu konuya ilişkin olmasalar da sınırları (Alm: grenzen, İng: boundary) bunlarla belirlenmektedir. Ahlaki konularda gereken çabayı sarf etmekte zorlanan akıl, yardıma çağırdığı bu fikirlerin kendi ürünü olduğunu düşünmeksizin bu fikirleri eylemlerinin maksimi haline getirir. Hatta akıl şuna inanır: “*doğüstünün nüfuz edilemez alanında ondaki ahlaki yetersizliği gidermek için zorunlu olan bir şey varsa o, bilinmez olsa da iyi irade için bir katkı sağlayacaktır. Akıl buna (...) derin düşünce diye adlandırabileceğimiz bir inançla inanır.*”¹⁷²⁶

Ahlak alanındaki söz konusu transsendent idelerin dine uygulanması sonucunda ortaya çıkan, sınır ihlallerinden kaynaklanan sorunları Kant şöyle özetlemektedir: İçsel tecrübeye dayandıkları iddia edilen kerametlerin sonucunda yaşanan *bağnazlık*, dışsal tecrübe olduğu ileri sürülen mucizeler ve sonucunda inanılan *batıl inançlar*, doğüstü olanlara dair sözde bir anlayışın gizemlerle aydınlatılması olan sırlar ve sonucunda *ustaların hezeyanı* ve doğüstünü etkilemeye yönelik denemeler olan *mucize öğretisi*.

Kant’a göre tüm bunlar; “*sınırlarını (Alm: schranken, İng: limits) aşan aklın safyanılgılarıdır.*”¹⁷²⁷ Aynı yanılsama, ahlaklı olmak için desteklendiği sanılan amaç için de geçerlidir. Doğüstü olan ve dolayısıyla aklın her tür kullanımından vazgeçilen unsurlar ahlak alanına dâhil edilemezler, dolayısıyla sınır dışı edilirler. Bu

¹⁷²⁴ “*İnsan iyi olmalı ve gerisini beklemeli*”, Kant, **Yaşamın Anlamı - 200.Ölüm Yıldönümü Anısına**, Ed: Wolfgang Kraus, Çev: Gürsel Uyanık-Ahmet Sarı, İstanbul, Birey Yayıncılık, 2004, s:70

¹⁷²⁵ Kant, **Salt Aklın Sınırları Dâhilinde Din**, s:77

¹⁷²⁶ Kant, a.g.e., s:77 (Dipnot)

¹⁷²⁷ Kant, a.e.

nedenle inayeti beklemek de bu türden sapkınlıklardan biridir ve “(...) *akıl kendi sınırları* (Alm: grenzen, İng: boundaries) *dâhilinde kaldığı sürece bunlar aklın maksimleri olarak alınamazlar (...)*”¹⁷²⁸ Nedenselliğin kullanımı deneyim alanı ile sınırlı olduğundan doğaüstü alana ilişkin kullanımı söz konusu değildir. Ahlak alanında inayetin bir bilgi konusu olması kendisi ile çelişen bir durum yaratmaktadır. İnayetin Tanrı’nın bir lütfu olduğunu düşünmek, insanı edilgin kılacak dolayısıyla kazanılması için hiçbir şey yapılması gerekmeyecek ve kendi kendisi ile çelişecektir. Teorik olarak kavranamaz olan inayet, pratik alanda da maksimlerimize dâhil edilemeyen bir unsur olarak, aklın sınırları dâhilinde –ahlak yasasının ve kötülüğün kaynağı gibi- kavranamaz kalmaktadır.

Kendinde kötüyü ahlak yasasına karşıt olmak biçiminde tanımlayan Kant’a göre, sadece bunun bilincinde olan kişinin bilge adını hak eder. İnsanda bulunan iyi ve kötüye yönelik meyil düşünüldüğünde ahlaken iyi olabilmek için kötülükle her an savaşmak gerekmektedir. Erdem kavramının Yunanca ve Latince manasından hareket ederek Kant, cesaret ve değer manasına gelen erdem kavramının etimolojik kökeninde bir düşmanın varsayıldığına dikkat çekmektedir. İnsan içindeki kötüye yönelik eğilimle savaşma cesaretinde olduğunda ahlaken bir değer kazanmaktadır. Bir havarinin; “*Biz ten ve kan ile (doğal eğilimlerle) savaşamayız, prenslere ve zorbalara–kötü ruhlara karşı savaşırız.*”¹⁷²⁹ ifadesini Kant, savaşılması gerekeni dışarıda araması nedeniyle eleştirir, oysa asıl savaş kişinin kendi içindeki düşman olan ve ahlak yasasının karşıtı olan eğilimleridir.

Bastırılıp kontrol edilse bile asla yok edilemeyen eğilimler Kant’a göre ilkelerin tam karşısında durmaktadır. Asıl kötülük, bu eğilimler tarafından ayartılan insanın onlara karşı direnmek istememesidir. Erdem bu çatışmayı göze alma ve eğilimlerin caydırıcılığına direnme cesaretini gerektirirken, dış bir kaynak olan din ya da toplumsal ahlak anlayışından medet umanlar giderek bu yardıma bile layık olmayacakları bir hale gelmektedir. Kant’ın eğilimlere sınır koyma konusundaki tavrı sıklıkla eleştirilse de o, eğilimleri yok saymak ya da görmezden gelmek gibi bir çaba içerisinde değildir. Tam tersine doğal eğilimleri ortadan kaldırma çabasını

¹⁷²⁸ Kant, a.g.e., s:78 (Dipnot)

¹⁷²⁹ Kant, a.g.e., s:78 (Dipnot)

beyhude ve aynı zamanda zararlı olarak görür. Kant'ın önerisi; eğilimlerin evcilleştirilmeleri ve uyumlu hale gelmelerini sağlamaktır. Bunu gerçekleştirecek kudret akılda ve aklın buyurduğu ahlak yasasında mevcuttur, çözümü dış bir kaynaktan beklemek insanı ahlaki bir atalete sürükleyecektir.

5.3.İyilik İlkesinin Kişileştirilmiş İdesi Olarak Peygamberlik

Akıl sahibi bir varlık olmanın sorumluluğu, dünyayı ilahi bir buyruğun nesnesi ve yaratılışın amacı haline tek başına getirebilmeyi gerektirmektedir. Böyle bir yetkinliğe ulaşmaya çalışmak Kant'a göre ödevimizdir. İyilik ilkesinin kişileştirilmiş ideleri olarak peygamberler, insanın ahlaki mükemmelliğe ulaşmaya çalışma sürecinde ihtiyaç duyduğumuz örnekler olarak bize güç verirler. Ancak ahlaki mükemmellik örneğinin gökyüzünden geldiği ya da göğe yükseldiğine ilişkin açıklamaları doğru ya da yanlış kabul edebileceğimiz kriterler olmadığından, bizim için anlaşılabilir olarak kalacak olanlar arasındadır. Peygamberler iyilik ilkesinin kişileştirilmiş ideleri olarak düşünüldüğünde bu bir çelişki yaratmamaktadır. Bu ide, ahlaki yasa koyan aklımızın içinde bulunduğu aklın pratik kullanımı açısından tamamen gerçektir. Aklın teorik kullanımında, doğaya ilişkin düşünümde *mutlak* kavramına duyulan ihtiyaç, aklın pratik kullanımında da ahlaki mükemmelliğin kişileştirilmiş örneklerine ihtiyaç duymaktadır.

Kant'a göre peygamberler aklın pratik işleyişi ve ahlak hayatımız için bu türden bir görev üstlenmektedirler. Ancak ahlaki açıdan Tanrı'nın hoşnut olduğu bir insan idesinin tecrübe edilebilir bir örneğine aslında ihtiyacımız yoktur çünkü "(...) *bu ide olduğu haliyle daha baştan bizim aklımızda mevcuttur.*"¹⁷³⁰ Buna rağmen bir insan böylesi bir şahsiyete ahlaki anlamda örnek alabileceği biri olmanın ötesinde anlamlar yükler ve ondan bir takım mucizeler beklerse bu durum Kant'a göre o kişinin ahlaka ve erdeme inanç duymadığının itirafı olarak yorumlanmalıdır. "*Çünkü ahlaki bir değere sahip olan tek inanç bu idenin pratik geçerliliğine duyulan inançtır ve o da aklımızda bulunur (akıl her halükarda bu mucizelerin iyilik ilkesinden kaynaklandığını kanıtlar ancak kendi kanıtı bunlardan türetilemez.)*"¹⁷³¹

¹⁷³⁰ Kant, a.g.e., s:84

¹⁷³¹ Kant, a.g.e., s:84

Koşulsuz buyuran ahlak yasasına koşulsuz olarak itaat edecek bir tek kişi bile olmamış olsa böyle biri olmaya çalışmanın gerekliliği ortadan kalkmamaktadır. Her insanın kendi kişiliğinde bu idenin bir örneğini tesis etme çabası içerisinde olması gerekmektedir. Peygamberleri insanüstü bir varlık olarak görmenin pratik hayatta faydası olmadığı gibi zararı vardır: bu düşünme biçimi onları ahlaki bir ideal olarak bizim için ulaşılmaz kılmakta, ahlaki yetkinleşme çabamız için umutsuzluğa kapılmamıza yol açmaktadır. Peygamberler, ahlaki kişilikleri sebebiyle saygı ve hayranlık yaratsalar da bu güçlü duygular, onların bizim için ahlaki bir kriter ve ideal olmalarının ötesine geçmemelidir. Kant’a göre insanın bu tür bir ahlaki mükemmellik örneğine duyduğu ihtiyacın sebebi, aklın doğasından kaynaklanan sınırlılığıdır.

“Bireysel bir varlığın eylemlerinde, bu kişiyi ya da dışavurumunu insani olarak temsil etmeden, kayda değer herhangi bir ahlaki değer düşünemiyor olmamız gerçekten de insan aklının bir kısıtlaması (Alm:beschränktheit, İng:limitation) ve ondan ayrılmaz bir şeydir.”¹⁷³²

Duyularüstü olanı kavrama konusunda oldukça sınırlı olan insan aklı, ancak bir takım analogilere başvurarak söz konusu sınırlılığı aşmaya çalışmaktadır. Duyularüstü bir kavramı anlaşılır kılmak üzere başvurulmuş şemalar¹⁷³³, aklın kendi sınırlılığı ile başetme girişimlerinden biridir. İnsan kendi doğasındaki kötülük meyli ile savaşmak zorunda olan bir varlık olarak, bu süreçte iyi ve kötü temsillerine de ihtiyaç duyduğundan bir takım analogilerle başvurmaktadır. Bu analogilerde ‘Tanrı dünyayı sevdi’ ya da ‘Tanrı evreni bir saat gibi kurmuştur’ gibi ifadeler yer verilirken aslında bir tür şematizm söz konusudur. Tanrı’yı bir saat ustasına evreni de bir saate benzetmeksizin –Tanrı’yı, evreni- anlamamız mümkün olmadığından şematizme başvurmak kaçınılmaz olmuştur. Ancak aklın kavrayışındaki sınırlılığı aşmak için kullandığı bu yöntem hiçbir zaman nesnel bir belirlenimin kanıtını vermemektedir. Diğer bir deyişle söz konusu nesnenin, şemalar aracılığıyla kendisine atfedilen özelliklere sahip olduğu ya da olmadığına ilişkin geçerli bir çıkarım

*“Elbette, sadece, bu ide, iyilik ilkesinin muhtemel etkileri olarak bu mucizelerin doğruluğunu tesis edebilir, ama asla kendi doğrulanırlığını ondan türetemez.” Kant, **Saf Aklın Sınırları Dâhilinde Din**, Suat Başar Çağlan çevirisi, s:82*

¹⁷³² Kant, **Saf Aklın Sınırları Dâhilinde Din**, (Suat Başar Çağlan çevirisi), s:85

¹⁷³³ Kant şematizmi şöyle tanımlamaktadır: “(...) bir kavramı analogi sayesinde duyuşal olan bir şeyle kavranılır kılmak.” Kant, **Saf Aklın Sınırları Dâhilinde Din**, s:87 (Dipnot)

yapmak mümkün değildir. Kant'ın dikkat çektiği bir nokta şudur: söz konusu analoginin şematizmini, “(...) nesnel bir belirlenim şematizmine dönüştürmek, ahlaki açıdan (dinde) çok zararlı sonuçları olan antropomorfizmdir.”¹⁷³⁴

Kant'a göre ahlaki mükemmelliği temsil eden insanlık idesinin gerçekleşmesi konusundaki ilk zorluk şudur: Yasa; “*Tıpkı gökyüzündeki babanız gibi (hayat tarzınızda) kutsal olun.*”¹⁷³⁵ der. Ancak örnek olarak verilen insan ideali, Tanrı'nın oğlu olması sebebiyle ulaşılamaz görünmektedir. Modelin ulaşılmaz oluşunun yanı sıra, harekete geçirmemiz gereken içimizdeki iyi ile kendisinden yola çıktığımız kötü arasındaki mesafenin sonsuz görünmesi, davranış ile yasanın kutsallığının örtüşmesini imkânsız hale getirmektedir. Kant bu krizi yine bir ayırma-sınır çizme girişimi ile çözmeyi denemektedir. Davranış, her zaman –mekân ve zamanda gerçekleşen- fenomenal bir unsur olduğundan eksik ve ideal olana ulaşması mümkün olamamaktadır. Ancak davranışın arkasındaki niyet, zaman ve mekâna tabi olmadığından, diğer bir deyişle noumenal bir unsur olduğundan, ideal olan ile örtüşme imkânı sunmaktadır. Davranış, ideal olan ahlak yasasıyla kıyaslandığında her zaman eksik kalmak zorundadır. Bu nedenle; “(...) edime göre, içimizdeki iyiyi kutsal bir yasa için her zaman kifayetsiz olarak görmek zorundayız; ancak iyinin yasayla uyuma değin sonsuzca ilerlemesi türetilmiş olduğu niyetten dolayı duyular üstüdür.”¹⁷³⁶ Davranışın görünen kısmı ile niyetinin bir bütün olduğunu düşünen Kant'a göre insana Tanrı'nın rızasını kazandıracak ahlaki özelliklerin, davranışın görünen kısmında değil, niyette ortaya çıktığı varsayılmalıdır. Çünkü ancak bu sayede insan, “(...) sürekli eksikliğine aldırış etmeksizin Tanrı'nın genel anlamda kendisinden hoşnut olduğu bir varlık olmayı umut edebilir.”¹⁷³⁷

İkinci güçlük ise ahlaki iyiliğin, ilahi iyilikle olan ilişkisi bakımından ortaya çıkan mutluluk ile ilgilidir. Burada kast edilen mutluluk, daimi bir hoşnutluk anlamındaki fiziksel mutluluk değil, iyide sürekli ilerleyen niyetin gerçekliği ve

¹⁷³⁴ Kant, a.g.e., s:87

¹⁷³⁵ Kant, a.g.e., s:88

¹⁷³⁶ Kant, a.g.e., s:88

¹⁷³⁷ Kant, a.g.e., s:89

Ayrıca Bkz: Lokman Çilingir, **Umut Felsefesi**, Ankara, Elis Yayınevi, 2003, s:11-76

kalıcılığıdır. İyinin de kötünün de geleceğe ilişkin -olumlu ve olumsuz yönde- *sınırsızlığa*¹⁷³⁸ (Alm: eingeschränkt) sahip olduğunu düşünmek mümkündür. İyilik geleceğe yönelik sınırsız bir mutluluk vaat ederken, kötülük de sınırsız bir acı vermektedir. “*Her ikisi de mutlu ya da mutsuz olan sonsuzluğa yönelik karar verebildikleri ölçüde insanlar içindir.*”¹⁷³⁹ Bunlar, toplumu iyilik bakımından güçlendirmek, kötülüğü azaltmak ve vicdanı terbiye etmek için oldukça güçlü temsilleridir. Ancak buradan hareketle insanın kaderinin ebedi anlamda iyi ya da kötü olduğuna dair bir genellemeye vardırmamak, bu temsilleri pratik kullanımla sınırlandırmak gerekmektedir. Aksi takdirde -söz konusu konular hakkında bilgi iddiasında bulunulduğunda- aklın kendi sınırlarının ötesine geçmesi kaçınılmazdır. Bu nedenle iyinin ve kötünün nesnel sonsuzluğuna dair bilgiye sahip olmak mümkün olmadığı gibi bu türden bir bilginin ahlaken yararı da yoktur, hatta giderek ahlaki çökertmektedir.

“(...) biz yargımızı, açık bir kavrayışı bizce imkansız olan duyularüstü nesnelere ilişkin bilginin kurucu ilkeleri yerine, onların mümkün pratik kullanımı olan düzenleyici ilkelerle sınırlandırsak [Alm: einschränkten]¹⁷⁴⁰ insani bilgelik bir çok açıdan daha iyi olurdu ve esasen hakkında hiçbir şey bilinmeyen varsayımsal bir bilgi temelsiz ama yine de belli bir süre parlayan ve nihayet ahlaklılığı çökerten akıl çelmelerini ortaya çıkarmazdı.”¹⁷⁴¹

Ahlaki mükemmelliği temsil eden insanlık idesinin gerçekleşmesi sürecinde karşılaşılan üçüncü güçlük ise; insanın iyi olmak adına ne yaparsa yapsın doğuştan kötü –günâhkar- olduğu ve dolayısıyla bu borcunu hiçbir şekilde temizleyemeyeceği düşüncesidir. Kant’a göre dünyadaki kötülükleri, işlenmiş günahların ve ilahi yasağın ihlal edilmesinin cezası olarak görmek, insan aklının doğa ile ahlak yasalarını meşru olmayan bir biçimde bağlama meylinde kaynaklanmaktadır. Yemeği hak etmek için çalışmak dolayısıyla acı çekmek gerektiği, cinsel hazzın cezası olarak kadının çocuk doğururken acı çektiği hatta erkek ve kadının cinsel hazzı deneyimleyerek bir ihlal gerçekleştirdiği için kadının doğum yaparken -ikisi adına- öldüğüne ilişkin inançlar aklın meşru olmayan kullanımların sonuçlarıdır.¹⁷⁴² Üstelik tüm borçlar içinde en

¹⁷³⁸ Bkz: Kant, **Religion within the Boundaries of Mere Reason**, s:86 (6:69)

Bkz: Kant, Immanuel, **Die Religion Innerhalb Der Grenzen Der Blossen Vernunft**, Ed. Karl Vorländer, Der Philosophischen Bibliothek Band 45, Leipzig, 1922, s:74 (85.par.)

¹⁷³⁹ Kant, **Salt Aklın Sınırları Dâhilinde Din**, s:90

¹⁷⁴⁰ Kant, **Die Religion Innerhalb Der Grenzen Der Blossen Vernunft**, s:79 (93.par.)

¹⁷⁴¹ Kant, **Salt Aklın Sınırları Dâhilinde Din**, s:92 (dipnot)

¹⁷⁴² Kant, a.g.e.,s:95 (dipnot)

kişisel olan bu borcu, kimse başkası adına yüklenemez, kimseye devredilemez. O halde ahlak yasasının ihlali, (yasaya ilahi bir buyruk olarak bakıldığında günah denen bu ahlaki kötülük) sonsuz suçu beraberinde getirmektedir. Bu krizi çözmek üzere Kant'ın önerisi; eyleme değil eylemin arkasındaki niyete bakılmasıdır. Zihinsel değişim ya da fikir değişimi bir sınır deneyimidir zira insan böylece kötülükten ayrılıp iyiliğe yönelirken eski halinden uzaklaşıp yeni bir hale geçmektedir. Bu nedenle kötülüğü bırakarak iyi biri olmaya niyet etmek; *"(...) eski insanı kovup yeni birini giymektir. Çünkü insan doğruluğa doğru canlanmak için günaha (dolayısıyla da günaha yönelttikleri düzeyde tüm eğilimlere) karşı ölür."*¹⁷⁴³

Hız. İsa'nın bakire bir anneden doğduğuna inanıldığı için günah işleme ve dünyaya düşmenin kendisi için geçerli olmadığı düşünülür. Hız. İsa'nın çarmıha gerilişi ve çektiği acıları tüm inananlar için taşıdığına, tüm insanların günahlarının kefareti olduğuna ve iyi insanın doğması için eski ve kötü insanın ölmesi olarak yorumlanmaktadır. İyi olana ulaşmak için kötü olandan ayrılmak, kötülüğün geçmişe uzanan zincirinden kurtulmayı ifade etmektedir. Bireylerin ahlaki hayatında da iyi olmaya niyet etmek, eski kötülüklerden tamamen uzaklaşmak ve adeta başka biri olmak –yeniden doğmak- gibi düşünülmektedir. Çünkü eski insan artık ahlaki olarak bir başkasıdır. İnsanın ilahi adalet karşısında aklanması için kalbi bir dönüşüm –iyi niyet- gereklidir ve bunun yerini ne kefareti, ne yakarış ne de övgüler alabilir. Bunlar, iyi niyetin eksikliğini gideremedikleri gibi iyi niyetin geçerliliğini de arttırmazlar. Üstelik insan kendi niyetini iyileştirse de eski hatalarını, eski niyetini gözden geçirmek, onlarla yüzleşmek ve iyi niyetinin derecesine dair değerlendirme yapmak durumundadır. *"(...) yani insan bütün yaşamı boyunca niyetinin sınavını verir."*¹⁷⁴⁴

İnsan kendi gerçek niyetine ilişkin kesin bir bilgiye sahip olamayacağından bu değerlendirmeyi ancak sürdürdüğü hayat tarzından hareketle yapabilir. Bu nedenle kendisini değerlendirmesi gerektiğinde hayatının iyi olan bir bölümünü değil, tüm yaşamını değerlendirmesi gerekmektedir. Üstelik bu değerlendirmede insanın kendi aklı yargıçlık yapsa kesin bir karar varacakken, başka bir yargıcın huzuruna getirildiğinde mazeretler üreterek kefareti, dua, niyaz ya da itiraflarla

¹⁷⁴³ Kant, **Saf Aklın Sınırları Dâhilinde Din**, (Suat Başar Çağlan çevirisi), s:95

¹⁷⁴⁴ Kant, **Saf Aklın Sınırları Dâhilinde Din**, s:98

kendini aklamaya çalışacaktır. Böyle bir telafi sürecinden cesaret alan insan da ömrünün sonunda hesabını temize çekebileceği düşüncesiyle rahatça ahlaki yanlışlar yapabilecektir. Kant'a göre ölüm döşğinde din adamlarını çağırmanın amacı da ahlaki acıları ve vicdani kusurları örtmektir. Oysa ölmek üzere olan birinin yapması gereken vicdani uyarıp, bir iyilik yapabiliyorsa yapması ya da yapması gereken bir ahlaki sorumluluk varsa bunu yerine getirmesi çok daha önemlidir. *“Ancak bunun yerine vicdana afyon vermek, hem ölmekte olan kişiye hem de geride kalanlara karşı suç işlemektir; bu, hayatın sonunda böyle bir vicdani yardımı gerekli gören nihai amaca tümüyle karşıdır.”*¹⁷⁴⁵

Kant'a göre İncil, söz konusu ahlaki ilişkiyi bir anlatı biçiminde sunmaktadır. Bu anlatıda insanın içinde bulunan iyi ve kötü yönelimler, cennetle cehennem kadar karşıt olan iki ilke kişileştirilerek dışındaki kişiler gibi temsil edilir. Sürekli çatışma halindeki bu iki yönelim, aynı zamanda yüce bir yargıcın huzurundaymış gibi kendilerini haklı çıkarmaya çalışırlar. Buradaki anlatımı sembolik bir anlatı olmanın ötesinde yalvarma ve yakarma için kullanmak Kant'a göre insanın akıl sahibi bir ahlaki fail olmanın sorumluluğunu üstlenmekten kaçmasıdır. Yapılması gereken ise bu anlatılardan insanın eğilim ve yönelimlerini tanıyarak ahlaki karar ve davranışlarında bu bilinç ve sorumlulukla hareket etmesidir. Zira Tanrı isteseydi insanı, tüm bu kötülöklere neden olan eğilimlerden arındırılmış olarak da yaratabilirdi.

İster iyilik, ister kötölük ilkelerinin hüküm sürdüğü krallık Kant'a göre doğa krallığı değil, özgürlük krallığı olduğundan *“(...) kimsenin istemediğı sürece köle (esir) olmadığı bir krallıktır.”*¹⁷⁴⁶ Bu nedenle sorumluluk insanın kendisine ait kılınmıştır. İyi ve kötü yönelimlerin kişileştirildiğı tüm dini anlatılar, insana ödevini tanııtma amacı taşıdıklarından bu minvalde okunmalıdır. *“Bu, insanlar için kendi niyetlerinde gerçek ahlaki ilkeleri içtenlikle kabul etmek dışında başka bir kurtuluş olmadığı anlamına gelir.”*¹⁷⁴⁷ Bu nedenle, hiçbir ahlaki ve düşünsel değişimi gerektirmeyen kefareter ya da bağınaz inançlardan uzak durarak iyi bir yaşam

¹⁷⁴⁵ Kant, **Salt Akılın Sınırları Dâhilinde Din**, s:99 (dipnot)

¹⁷⁴⁶ Kant, **Salt Akılın Sınırları Dâhilinde Din**, s:103

¹⁷⁴⁷ Kant, a.g.e., s:104

sürmek gerekmektedir. Kant’a göre İncil’in aklın öğretileriyle uyum içindeki unsurları keşfetmek sadece sakıncasız değil aynı zamanda bir ödevdir. Hz. İsa’nın havarilerine, farklı bir yol seçen ancak onlarla aynı yere varan bir kişi için söylediği sözler akıl ile Kutsal metinlerin aslında aynı kaynaktan beslendiklerinin kanıtı olarak sunulmaktadır: “Ona engel olmayın çünkü bize karşı olmayan bizimledir.”¹⁷⁴⁸

5.4.Etik Tanrı Krallığı İdesinin Tezahürü Olarak Kilise

Kant’a göre insan, kötülükle kendi kendine ne kadar savaşa da tek başına kötülüğün üstesinden gelmesi mümkün değildir. İnsanın kendisini bu durumdan kurtarmak için en azından çabalama sorumluluğu vardır. Kötülükle sınanması insanın bir günahkâr olduğu için cezalandırılmasından değil, diğer insanlarla ilişkilerinden kaynaklanmaktadır. İnsan; haset, güç ihtirası, açgözlülük ve bunlara bağlı kötü eğilimler taşıyan bir varlıktır. Diğer insanlarla ilişkilerde belirginleşen bu özellikler iyi olmaya çabalayan bir insanın tek başına üstesinden gelemeyeceği kadar çoktur. Bu nedenle insanları kötüden korumayı ve iyiye yönlendirmeyi amaçlayan bir birliğe ihtiyaç duyulur. “Keza ancak bu şekilde iyi ilkesinin kötü üzerinde bir galibiyeti umulabilir.”¹⁷⁴⁹ Etik cumhuriyet ya da etik sivil toplum olarak adlandırılabilir. Bu yapılanmada; ahlaki yasa koyucu olan akıl, iyiyi isteyen herkesin etrafında bir araya gelerek kötülüğün saldırılarına karşı onları korumaya çalışır. *Erdem Krallığı* olarak da adlandırılabilir. devlet idesi, Kant’a göre kaynağını insan aklında bulmasına rağmen, pratikte tüm insanların bu hedefe yönelik olarak toplu bir çalışmaya yöneleceğini düşünmek fazla iyimser bir yaklaşımdır olacaktır.

Hukuk-sivil bir devletin yurttaşları hukuki yasaların zorlayıcılığı altında yaşarlarken, etik-sivil devlette insanlar her bir bireyin kendi özgür iradesi ile kabul ettiği erdem yasaları etrafında bir araya gelmektedir. Siyasi devletin vatandaşı, siyasi olanın yanı sıra ahlaki bir birliğe katılmakta da özgürdür. Söz konusu etik devlete katılımıda yurttaşlar; “(...) bir takım sınırlamalar [Alm:einschränkungen, İng:limitations] belirlemek, yani devletin yurttaşları olarak üyelerinin ödeviyle

¹⁷⁴⁸ Kant, a.g.e., s:105

¹⁷⁴⁹ Kant, a.g.e., s:114

çelişecek hiçbir şeyi kabul etmeme şartı koymak zorundadırlar (...)”¹⁷⁵⁰ Etik devlet ile etik doğal durumu birbirinden ayıran Kant’a göre etik bir devlet oluşacaksa, etik doğal durumdan çıkılmak durumundadır. Etik doğal durum; herkeste mevcut olan iyi ilkesinin yine herkeste olan kötülüğün sürekli saldırısına maruz kaldığı durumdur. Etik doğal durum, erdem yasaları arasındaki çatışmadır ve insanın çıkmak için çabalaması gereken içsel bir ahlaksızlık durumudur.

*“Zira doğal durum, herkesin kendi davasında kendisinin yargıcı olma ve diğerlerinin güvenliği söz konusu olduğunda onlara keyfi kararlarından başka bir yol bırakmama talebi yüzünden tüm diğer insanların haklarının daimi bir ihlalidir.”*¹⁷⁵¹

Kant’a göre rasyonel varlıkların yazgısı, aklın idesi içinde en yüce olanın toplumsal bir iyilik olarak kurulmasını gerektirir. Ancak bu en yüce ahlaki iyiliğe tek bir bireyin çabalarıyla erişilemeyeceğinden, diğer bireylerin de özgür katılımlarıyla birlikte çalışarak ulaşmak mümkündür. Bu ödev, söz konusu birlikteliğin ötesinde bir ideyi; bireylerin yetersiz olan güçlerini ortak bir amaç için birleştirebileceği daha yüce bir ahlaki Varlığı- varsaymayı da gerektirmektedir. Bu nedenle *“Etik topluluk kavramı, etik yasalara tabi bir Tanrı halkı kavramıdır.”*¹⁷⁵² Etik bir devletin oluşması için öncelikle tüm bireylerin kamusal mevzuata tabi olması gerekmektedir. Yasama, *“Her bir bireyin özgürlüğü, bu özgürlüğün genel bir yasaya göre herkesin özgürlüğüyle birlikte var olması koşuluyla sınırlıdır. [Alm:einzuschränken, İng: limiting]”*¹⁷⁵³

Bu nedenle bir devletin hukuki olması, bizzat o devletin vatandaşlarının yasa koyucu olmasını gerektirir. Ancak etik bir devlet olması durumunda halk yasa koyucu olmamalıdır. Çünkü etik devlette amaç ahlaki olgunluğu arttırmak olduğundan bunu halktan beklemek yerinde olmayacaktır. Bu nedenle etik devletin yasa koyucusu olarak üstün bir varlığın iradesi gerekmektedir. Ancak etik yasaların sadece üstün bir varlığın iradesinden doğduğu düşünüldüğünde özgürlük dolayısıyla ahlak alanı ortadan kalkacaktır.

¹⁷⁵⁰ Kant, a.g.e.,s:116

¹⁷⁵¹ Kant, a.g.e.,s:117 (Dipnot)

¹⁷⁵² Kant, a.g.e.,s:118

¹⁷⁵³ Kant, a.g.e.,s:118

“O halde bir tek Üstün Güç’ün iradesi etik bir topluluğun en üstün yasa koyucusu olarak düşünülebilir. Bu yasa koyucu sayesinde biz bütün gerçek ödevleri dolayısıyla da etik olanları aynı zamanda buyruk olarak tasavvur etmek zorunda kalırız. (...) Dünyanın ahlaki hükümrani olan Tanrı kavramı işte budur! Böylece etik bir topluluk ilahi buyruklara tabi bir halktır ve ancak erdem yasalarıyla yönetilen bir Tanrı halkı idesi sayesinde düşünülebilir.”¹⁷⁵⁴

İnsan gibi doğası gereği eğilimlerince ayartılan ve sınırlı bir varlıktan–tam olarak hiçbir zaman erişilemeyecek olan- etik bir toplum idesini hayata geçirmesini beklemek, Kant’a göre de fazla iyimser bir beklentidir. “(...) böyle eğri büğrü ağaçlardan sağlam çatılar yapmak hâlâ nasıl umulabilir?”¹⁷⁵⁵ O halde Etik bir Tanrı halkı kurmak, insanın sınırları dahilinde gerçekleştirmesi mümkün olmayan ve dolayısıyla Tanrı’dan beklenen bir iştir. Ancak burada insanın rehavete kapılmaması gerekir çünkü etik bir Tanrı devleti kurmak ancak Tanrı’nın gerçekleştirebileceği bir iş ise de insanın burada oldukça etkin bir rolü vardır. “İnsan daha ziyade her şey onun elindeymiş gibi davranmalıdır çünkü yalnızca bu koşul altında üstün bir bilgelik onun iyi niyetli çabalarına yardım edip onları taçlandırabilir.”¹⁷⁵⁶ Dolayısıyla insanın tüm sınırlılığına rağmen, kendi sınırları dâhilinde yapabileceği ve yapması gerekenler vardır. Öyle ki ancak bu çabayı gösterdiğinde, kendi sınırlarını aşan konularda Tanrı’nın bu iyi niyetli gayretini desteklemesini umabilir. Dolayısıyla tıpkı yemeği hak etmek için çalışmak gerektiği gibi, Tanrı’nın desteğinin hak edilmesi için insanın kendi sınırları dâhilinde gayret etmesi gerekmektedir. O halde etik Tanrı krallığının kurulması için insana düşen nedir?

Söz konusu etik devlet bir ideal olarak kaldığı, deneyim nesnesine dönüşmediğinde görünmez bir kilise iken, insanların bu amaç doğrultusunda fiilen birleşmesi görünür kiliseyi oluşturmaktadır. Görünür kilise, Etik Tanrı krallığının insanların gerçekleştirebildiği kadarıyla yeryüzündeki temsilidir. Bu etik topluluğun her bir üyesi kilisenin hizmetkârı konumundadır. Görünür kilisenin sahip olması gereken özellikler; sayısal birlik, sadece ahlaki teşvik edici güçlerin birliği olma, kişisel farkların korunduğu özgürlük ilkesine tabi ve demokratik bir birlik olmalıdır. Bunun yanı sıra, görünür kilise keyfi kurallarla değil, kamusal kurallar haline getirilmiş yasalarca yönetilmelidir. Ancak bu yönetim daha çok ahlaki görünmez bir

¹⁷⁵⁴ Kant, a.g.e., s:118-119

¹⁷⁵⁵ Kant, a.g.e., s:120

¹⁷⁵⁶ Kant, a.g.e., s:120

babanın yönettiği ve üyelerinin birbirine gönül bağı ile bağlı olduğu kalbi bir birliktir ve bu birliğin oluşması kutsal Oğul temsili etrafında gerçekleşmektedir.¹⁷⁵⁷ Görünür kilise insan-Tanrı ilişkisinin biçimlendirmekte, “*Ahlaki yükümlülükler, kilise çatısı altında Tanrı ile yapılan sözleşmeye dönüşmektedir.*”¹⁷⁵⁸

5.5.Tarihsel Din

Kant, belirli bir zaman ve mekânda dolayısıyla olgular üzerine temellenen tarihsel (vahyi) inançtan farklı olarak rasyonel inancın (saf dini inanç) akla dayandığı için herkes tarafından kabul edilebilir ve inanılabilir olduğunu savunmaktadır. Bu nedenle “*Saf dini inanç tek başına evrensel bir kilise kurabilecek tek inançtır.*”¹⁷⁵⁹ Ancak insan doğasının zayıflığı saf dini inanç üzerine bir kilise kurulmasına izin vermemektedir. Bu zayıflık, insan aklının vahyi bir inançta dolayısıyla kendi aklının sınırlarını aşan bir inançta doyuma ulaşabilmesinden kaynaklanmaktadır. Aklın sınırlarını aşan tüm durumlar için ilahi olanı referans vererek insanı rahatlatması vahyi inancın benimsenmesine saf dini inancın göz ardı edilmesine sebep olmaktadır. Aklın duysal olanla sınırlı doğası, duyular üstü olanı kavramadaki yetersizlikleri vahyi inanca yönelmelerine neden olmaktadır. Zira rasyonel inancın bu türden sorulara cevap vermek gibi bir kaygısı da imkânı da yoktur. Dolayısıyla insanlar, vahyi inancı benimsemeyi ve onun gereklerini yerine getirerek yaşamayı, sürekli bir özenle ahlaklı bir yaşam sürme çabasına tercih ederler. Bu çabanın ise Tanrı’nın, insanlardan istediği tek şey olduğuna da kolay ikna olmazlar. Kant’a göre Ahlaki bir yaşam sürme çabasının yerini dini ritüelleri yerine getirme konusundaki özen almaktadır.

“*Onlar yükümlülüklerini Tanrı’ya sundukları hizmetlerinden başka bir şekilde yerine getirmeyi bilmezler, burada eylemlerin içsel ahlaki değerinden çok onları yerine getirerek hoşnutluğunu kazanmak adına Tanrı’ya ibadet etmek söz konusudur.*”¹⁷⁶⁰

Kant’a göre insan ne kadar akıllı olursa olsun yüceltme eylemlerinden haz aldığından ve ödevi ilahi buyruk olarak gördüğünden, insan için değil Tanrı için bir şey yapmaya çalışır. Böylece saf ahlaki dinin yerine Tanrı’ya hizmet dini (ilahi

¹⁷⁵⁷ Kant, a.g.e., s:121

¹⁷⁵⁸ Mehmet Günenç, *Kant’ta Tanrı ve Tanrısalastırılan Akıl*, s:227

¹⁷⁵⁹ Kant, *Salt Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, s:122

¹⁷⁶⁰ Kant, a.g.e., s:122

ibadet dini) ortaya çıkar.¹⁷⁶¹ Oysa her insanın ahlak yasaları aracılığıyla, Tanrı'ya ait dinin temelini kendi aklıyla bilmesi zaten mümkündür. Çünkü Kant'a göre *"Tanrısallık (ulûhiyet) kavramı aslında yalnızca bu yasaların bilincinden yani aklın bu yasalar için, nihai ahlaki amaca uygun olarak, belli bir dünyada mümkün bir etki yaratma gücü varsayma ihtiyacından kaynaklanır."*¹⁷⁶² Bu nedenle ahlak yasalarına göre belirlenen bir ilahi irade düşüncesi, tek bir Tanrı'yı, tek bir dini (ahlak dinini) düşünmeye götürür. Ancak saf ahlaki yasalar aracılığıyla buyuran bir Tanrı ve din anlayışı yerine, Tanrı'nın statü yasalarını kabul ederek bunlara uymayı din olarak görürsek o zaman söz konusu dini -akıl aracılığıyla değil- ancak tarihsel inanç olan vahiy aracılığıyla bilebiliriz.

Tarihsel din kabul edilse dahi, Tanrı'nın insanların zihnine işlediği ahlak yasasına dayanan saf akıl dini hakiki din olduğundan, tarihsel din söz konusu akıl dininin sadece yayılmasına hizmet eden bir araç olarak kalacaktır. Vahiy dini, zaman-mekâna bağlı dolayısıyla olumsal olduğundan evrensel olamayacaktır. Kant her insanın ulaşamayacağı vahiy dininden ziyade Tanrı'nın rızasını ahlaklı bir yaşam sürdürerek kazanmaya çalışanların kazanacağını vurgulamaktadır.¹⁷⁶³ Saf dini inançta ilahi saygının içeriğini oluşturan şey; *"(...) ahlaki niyetten kaynaklanan bütün ödevlerin Tanrı buyruğu olarak gözlenmesidir."*¹⁷⁶⁴ Ancak tarihsel vahye ve tecrübi koşullara dayanan kilise, ilahi statücü yasaların ödev olarak görüldüğü bir kilise formuna ihtiyaç duymaktadır.

Kant'a göre burada iki tür sınır ihlali söz konusudur: Bu formu oluşturan yasaların, kilise formunu geliştirme zahmetine katlanmamak için Tanrısallık yasaları olarak kabul edildiğini ileri sürmek Kant'a göre haddi aşmak olur *"(...) hatta bu ilahi otoriteye atfedilen Kilise yasaları aracılığıyla kitleleri boyunduruk altına almayı amaçlayan bir itibar gaspıdır."*¹⁷⁶⁵ Diğer taraftan bir başka sınır ihlâli: kilisenin örgütlenme biçiminin kesinlikle ilahi bir düzenlenme olmadığını ileri sürmektir.

¹⁷⁶¹ Kant, a.g.e., s:123

¹⁷⁶² Kant, a.g.e., s:123

¹⁷⁶³ **Kitab-ı Mukaddes**, Matta VIII,21: *"Beni, 'Rab! Rab!' diye çağıran herkes Göklerin Egemenliğine girecek değildir. Ancak göklerde olan Babamın isteğini yerine getirenler girecektir."*

¹⁷⁶⁴ Kant, **Salt Akılın Sınırları Dâhilinde Din**, s:124-125

¹⁷⁶⁵ Kant, a.g.e., s:125

Çünkü bunu tam olarak bilmek mümkün değilken böyle bir yargıya varmak da bir sınır ihlali olan kibirliliktir. Dolayısıyla kilise kurmanın insanların mı, Tanrı'nın mı görevi olduğunu bilmek mümkün olmadığından, insanlar Tanrı'ya hizmet-ibadet dini (kült dini)ne ve ilahi statücü yasalara inanmaya meyil etmektedirler.

Vahye dayalı inancın kaynağı olarak gösterilen Kutsal Kitap en büyük saygıyı çoğu zaman onu hiç okumayanlarda uyandırır ve “(...) *en karmaşık muhakeme bile her engeli yıkan şu belirleyici iddia karşısında bir işe yaramaz: ‘Çünkü yazılı’* (...)”¹⁷⁶⁶ İnanç, gelenek üzerine kurulduğunda devlet yıkıldığında o da çökecektir. Ancak bir Kutsal Kitap'a dayanan inanç tarihe meydan okuma gücüne sahiptir. Kant'a göre üstelik Kutsal Kitap'ın ehil yorumcuları –ki onlar neredeyse kutsanmış kişilerdir- dinin en saf ahlaki öğretisini Kutsal metnin hükümleri ile uyumlu hale getirebiliyorsa artık o muhatapları için büyük bir *talihe*¹⁷⁶⁷ dönüşmüştür. Buradan da anlaşılacağı gibi Kant'a göre Kutsal Kitap'ın buyrukları, aklın ve dolayısıyla ahlak yasasının terazisine vurularak anlam ve değer kazanmakta, aksi takdirde tamamen şekilsel olarak görülen tapınma ve yüceltmelerin aracı haline dönüşme riski taşımaktadır.

Kant'a göre “*Tek bir (hakiki) din vardır ancak inancın pek çok çeşidi olabilir.*”¹⁷⁶⁸ Hatta inançtaki çeşitlilik nedeniyle oluşan farklı kiliseler bile aynı akıl dininde buluşabilir. Kant, bir insanın Yahudi, Müslüman ya da Katolik olduğunu söylendiğinde bu adlandırmanın mensup olunan dinlere değil, inançlara ait olduğunu ileri sürmektedir. Sıradan insan, din dendiğinde içinde bulunduğu kültürün yaygın dinini düşünür, “(...) *oysa din insanın derinliklerinde saklıdır ve yalnızca ahlaki*

¹⁷⁶⁶ Kant, **Saf Aklın Sınırları Dâhilinde Din**, (Suat Başar Çağlan çevirisi), s:134

¹⁷⁶⁷ “*Ne öngörebildiğimiz ne de deneyim yasaları uyarınca kendi çabamızla ortaya çıkartabildiğimiz; dolayısıyla da kaynağını tanımlamak istediğimizde sadece lütüfkar Tanrı diyebileceğimiz, istenen ya da istenmeyi hak eden her şey için kullanılan bir ifadedir.*” Bkz: Kant, **Saf Aklın Sınırları Dâhilinde Din**, Suat Başar Çağlan çevirisi, s:134 (dipnot)

¹⁷⁶⁸ Kant, **Saf Aklın Sınırları Dâhilinde Din**, s:127

Kant, “Ebedi Barış Üzerine Felsefi Deneme”, Çev: Yavuz Abadan, Seha, L., Meray, **Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, No: 113-95, Ankara, Dış Münasebetler Enstitüsü Yayınları No:14**, 1960, s:34 (20 No'lu dipnot): “*‘Dinlerin çeşitliliği’ ne yersiz bir terimdir. Sanki çeşitli ahlaklardan bahsetmek mümkünmüş gibi. (...) çeşitli inançlardan, çeşitli din kitaplarından (Zendavesta, Veda, Kur'an, vs...) bahsedilebilir. Fakat bütün insanlar ve bütün zamanlar için tek bir din vardır. Dini inançlar ve kitaplar zamana ve yere göre değişik olabilecek, dinin yayıcı araçlarından başka bir şey değildir.*”

niyetlere bağlıdır.”¹⁷⁶⁹ Din savaşlarının nedeninin kilise inançlarına dayanan fikir ayrılıkları olduğunu savunan Kant, tek hakiki din olduğunu düşündüğü Saf Akıl Dini ile bu tür ayrımların yiteceği evrensel bir zemin olduğunun altını çizmektedir.

Kilisenin –tarihsel olmasına karşın- kendisini biricik ve evrensel tek din ilan etmesi, ona inanmayanlara karşı bir ötekileştirme ve nefret söyleminin doğmasına yol açacaktır. Üstelik farklı inanışlara gösterilen tahammülsüzlük, kendi içinde de ayrımlara neden olacaktır. Kiliseden kısmen sapanlara *Heterodoks*, kilise inancının esasından uzaklaşıp bu yanlış inancı yayanlara *Heretik*, kilise önderlerinin inancını kabul edenlere *Ortodoks*, kendi inancının mutlak inanç olduğunu iddia edenlere *Katolik*, bu düşünceye karşı çıkanlara ise *Protestan* denilmesi bu anlayışın bir uzantısıdır.

5.6.Akıl Dini

Tarihsel (vahyi) din, dinin temelini teşkil eden ahlaki ödevlerin ilahi buyruklarmışçasına yerine getirilmesini sağlamak dışında Kant’ın önem verdiği bir unsur değildir. Çünkü Kant’a göre kutsal kitapları okumanın nihai amacı insanları daha iyi bir insan haline getirmektir ve bunu gerçekleştirmek dışında bir anlamı yoktur. Dolayısıyla yapılması gereken; vahyi inceleyerek onun evrensel akıl dininin ilkeleri ile örtüşüp örtüşmediğine karar vermektir. Kant, Eski Ahit LIX’de geçen intikam duası ile Yeni Ahit Michaelis (Ahlak, II)de geçen intikam duası ile karşılaştırarak bunu nasıl yorumlamamız gerektiğini sormaktadır. “*Ahlak mı İncil’e göre yorumlanmalı yoksa daha ziyade İncil mi ahlaka göre?*”¹⁷⁷⁰ Diğer taraftan intikam duası ile “*Düşmanlarınızı sevin, kutsayın, size beddua edenleri bile (...)*”¹⁷⁷¹ ifadesi nasıl yorumlanmalıdır?

Kant bu iki ifadeyi ahlak ilkeleri doğrultusunda değerlendirmek gerektiğini ifade etmektedir. Burada bahsi geçen insanların etten kemikten, gerçek insanlar değil, yenmemiz gereken kötü eğilimler olduğunu, bunun aksini düşünmenin ise Tanrı’yı bir tür politik lider konumuna ittiğini kabul etmek zorunda olduğumuzu

¹⁷⁶⁹ Kant, *Salt Akılın Sınırları Dâhilinde Din*, s:127

¹⁷⁷⁰ Kant, *Salt Akılın Sınırları Dâhilinde Din*, s:130 (dipnot)

¹⁷⁷¹ Kant, a.g.e., s:130 (dipnot)

ifade etmektedir. Dolayısıyla Kutsal metinlerin yorumlanmasında sembolik ifadelerin ahlak ilkeleri ve aklın terazisine vurulması gerektiğini savunmaktadır. Kant’a göre bunu Yunanlılar ve Romalılar başarmıştır. *“Onlar en kaba politeizmi tek bir ilahi varlığın içkin özelliklerinin salt sembolik bir temsili olarak yorumlamayı bildiler.”*¹⁷⁷²

Geç dönem Yahudilik ve Hristiyanlık kısmen –oldukça zorlama duran- bir takım açıklamalar yaparak, Müslümanlar tamamen duyusal olan cennet tasvirlerine manevi bir alam yükleyerek, Hintliler ise Veda’ların yorumunda buna benzer bir yorumlama yapmayı denemişlerdir Kant’a göre. Bu yorumlamanın yapılabilmesini, tarihsel (vahyi) dinden önce akıl dininin var olması ile ilişkilendiren Kant, tarihsel inancın söz konusu ahlaki çıkarımları yapabilme imkanı dışında bir anlamı olmadığını savunmaktadır. Kutsal Kitaplar’ın insanı daha iyi daha ahlaklı yapmak dışında bir amacı yoktur, bu nedenle de tarihsel tüm unsurlar göz ardı edilmelidir. *“Tarihsel inanç ‘kendinde ölüdür’ yani inancın ifşası olarak kendinde hiçbir şey içermez, bizim için ahlaki değeri olan hiçbir şeye yol açmaz.”*¹⁷⁷³ Dolayısıyla bir (Kutsal) Kitap ilahi bir vahiy olarak kabul edilse bile bu metnin öğrenme, ahlaki iyileşme ve kendini düzeltmeye imkân verip vermediğine bakmak ve bu minvalde değerlendirmek gerekmektedir. Bunun yapılabilmesi için de metnin orijinal diline hâkim olan yorumcular, tarihsel bilgilere ve eski dönemlere ait adetlere de hâkim olmaları gerekmektedir. Çünkü *“Akıl dini ve yazı öğreticiliği”*¹⁷⁷⁴ kutsal metinlerin gerçek yorumcuları ve emanetçileridir”¹⁷⁷⁵ Burada devlete düşen görev; bu özelliklere sahip olan, eğitilmiş ve ahlaklı insanlara Kilise ile ilgili her şeyi yönetme görevini havale etmektir.

Salt akıl dini topluluklar için kabul edilebilir olmaya pek elverişli olmadığından, topluma ilahi bir vahiy ve tarihsel bir onaya ihtiyaç duyulmuştur. Diğer taraftan Kutsal Kitapları okuyanların yadsıyamadığı şey, onların ilahi buyruklar olduğunu düşündüren, inkar edilemez bir dürtüdür. Ancak Kant’a göre aslında bu; *“(…) insanın içini derin bir saygı ile dolduran ve bu sayede ilahi bir*

¹⁷⁷² Kant, a.g.e., s:130

¹⁷⁷³ Kant, a.g.e., s:131

¹⁷⁷⁴ Yazı öğreticiliği (Alm: Schriftgelehrsamkeit, İng: Scriptural scholarship) ile kast edilen Kutsal Kitaplar’ın orijinal diline hâkim yorumculardır.

¹⁷⁷⁵ Kant, **Salt Aklın Sınırları Dâhilinde Din**, s:133

*buyruk olarak görülmeye değer olan ahlaki yasanın etkisinden başka bir şey değildir.*¹⁷⁷⁶ Ancak bir duygudan hareketle sonuca varmak, bilindiği gibi Kant'ın güvenilir bulmadığı bir yöntemdir, zira duygunun birçok sebebi olabilir. Güvenilir olan tek kaynak öğretinin yalnızca akılla bilinen ahlaklılığıdır. Dolayısıyla duyguya “(...) bir vahyin gerçekliğinin mihenk taşı olarak bakamayız, zira duygu hiçbir şey öğretmez, öznenin haz ya da acı tarafından etkilenme biçiminden başka bir şey değildir, yani üzerinde hiçbir bilgi temellendirilemez.”¹⁷⁷⁷ Bu nedenle Kutsal Kitapların akıl dini ve bu metinlerin orijinal diline hakim yorumcuları dışında yorumcuları yoktur. Ancak burada kabul edilmelidir ki “(...) tarihsel inanç, aslında Yazı öğreticilerine ve onların kavrayışlarına olan salt inançtan öte bir şey değildir ve bu konuda hiçbir şeyi değiştiremeyiz.”¹⁷⁷⁸

5.7.Tarihsel Dinden Akıl Dinine Geçiş

Tarihsel (vahyi) inanç tikel bir geçerliliğe sahip olduğundan ve dolayısıyla sadece kendi olumsuzluğunun bilincini taşıyarak inanılan olgunun –neden böyle olması ya da olmaması gerektiğini değil- böyle olduğunu aktarması nedeniyle sadece kişisel inanç haline gelebilir. Oysa Kant'a göre saf akıl inancının (Hakiki kilise) belirtisi evrenselliştir. “*Fakat tarihsel inanç, (insan aklının sınırlamalarına [Alm: einschränkungen, İng: limitation] uygun olarak) saf dine bir araç olarak etkide bulunsa bile, (...) niyahetinde de bu aracı etkisiz hale getirecek bir ilkeyi içinde barındırır.*”¹⁷⁷⁹ Tarihsel inanç –özgür ve saf kalbi düşünceler üzerine kurulu saf inançtan farklı olarak- kendinde ahlaki değeri olmayan, korku ve umudun kışkırttığı eylemler olan ibadetlerle Tanrı'nın hoşnutluğunu kazanacağı inancına dayanmaktadır. Oysa tarihsel inançtan farklı olarak saf akıl dini olan ahlaki inançta, iyi niyet elzem ve özgürlük zorunludur.

Saf akıl dini olan ahlaki inanç (kurtarıcı inanç) kurtuluş umudunu besleyen iki unsur barındırır. Birincisi; günahlardan arınma ya da hatanın telafisine gönderme yaparken, ikincisi ahlaklı bir yaşam sürerek Tanrı'yı hoşnut edebilme umuduna

¹⁷⁷⁶ Kant, a.g.e., s:133

¹⁷⁷⁷ Kant, a.g.e., s:134

¹⁷⁷⁸ Kant, a.g.e., s:134

¹⁷⁷⁹ Kant, a.g.e., s:135

dayanmaktadır. Birbirinden ayrılamaz olan bu iki unsurun; yani *bağışlanma* ve *umudun* dayandığı temel ise iyi niyettir. Ancak burada pratik aklın bir antinomisi ortaya çıkmaktadır ve söz konusu antinominin çözümü ise şu sorunun cevaplanmasına bağlıdır: “*Tarihsel bir inanç (kilise inancı) her daim sanki kutsayıcı inancın esaslı bir unsuruymuş gibi saf din inancına eklenecek mi, ya da salt bir araç olarak nihayet bu gelecek ne kadar uzak olursa olsun, saf din inancında mı çözülecek?(...)*”¹⁷⁸⁰ Bağışlanmayı (kefareti) ummak, ancak bağışlanma talebine neden olan davranışın, iyi niyetle iyi bir hayat tarzı benimsemeyerek değiştirilmesi ilkesine dayanmaktadır. Dolayısıyla bağışlanmanın bilgisi tarihsel inanca dayansa da bağışlanmanın dayandığı temel saf akıl inancına dayanmaktadır. O halde “*(...) saf ahlaki inanç Kilise inancını öncelemek zorundadır.*”¹⁷⁸¹

Diğer taraftan insanın doğasındaki tüm kötülük eğilimine rağmen, Tanrı’yı hoşnut edebilecek bir insana dönüşme umudu nasıl korunacaktır? Mükâfat inancının iyi şeyler yapmaya yönelik çabadan önce gelmesi durumunda önceki önerme ile çelişkiye düşülecektir. Teorik olarak özgürlük sorunu –insanı iyi ya da kötü yapan nedenlerin bilgisi- insanın spekülâtif akıl yürütme yetisinin sınırlarını aştığından bu sorunun cevabı ancak pratik alanda çözülebilir. Bu aşamada teorik anlamda bir ilk aramak sonuç vermeyeceğinden pratik alanda bir ilk aramak gerekmektedir. O halde sorulması gereken soru şudur: “*(...) Tanrı’nın bizim için yaptıklarına inançtan mı yoksa onun (ne türden olursa olsun) yaptıklarına layık olmak için yapmak zorunda olduklarımızdan mı hareket etmek gerektiğini bilmek (...)*”¹⁷⁸² Kant’a göre cevap hiç kuşkusuz ikincisinden hareket etmek gerekliliğine dayanmalıdır.

Vahyi inanç tarihselliğinden ötürü başlangıç olarak kefareti seçmiştir. Ancak saf ahlaki inançta eylemin maksiminin başlangıç olması gerektiğinden kefareti ancak eylemin maksiminin güçlendirilmesi için bir *araç* olmasıyla –maksimi tamamlamak ve sağlamlaştırmakla- sınırlıdır. Tarihsel inançta, temsili kefarete olan inanç insanın ödevi konumundayken ve inayet iyi bir hayat tarzına olan inancın dayanağı durumundayken, saf ahlak dininde iyi hayat tarzı inayetin koşulu durumundadır.

¹⁷⁸⁰ Kant, a.g.e., s:136

¹⁷⁸¹ Kant, a.g.e., s:137

¹⁷⁸² Kant, a.g.e., s:138

Tarihsel inanç –suçlu bir hayatı dinle birleştirmeyi ve Tanrı’ya hizmetle bunu telafi etmeyi deneyen- batıl inanca kapı aralamakla, saf ahlaki inanç ise -iyi bir hayat tarzını vahye kayıtsızlıkla birleştirerek- doğal inançsızlığa yol açmakla suçlanmaktadır. Kant bu krizi teorik olarak çözmenin mümkün olmadığını hatırlatarak onu pratik bir maksim aracılığıyla kesip atmayı önermektedir. “(...) burada söz konusu olan düğümü (teorik olarak) çözmekten çok onu (pratik bir maksim aracılığıyla) kesip atmaktır.”¹⁷⁸³

Ancak teorik sorular cevaplanamasa da aşağıdaki açıklamalar teorik aklı kısmen tatmin edebilir: Hz. İsa örneğinde yaşayan inanç, ahlaki akıl idesine bağlı olduğundan, hem bir kılavuz hem de bir güdü olarak hizmet ettiği için rasyonel bir inançtan ya da iyi bir hayat ilkesinden başlamakla aynı anlama gelmektedir. Diğer taraftan tarihsel bir inanç olan ve bir kereliğine ortaya çıkan bir durum olan Tanrı-insan’daki inanç, saf akıl dininin dayanmak zorunda olduğu tamamen rasyonel olmak zorunda olan iyi hayat tarzı ilkesi ile bağdaştırılamayacaktır. Çünkü biri deneyime-tarihselliğe dayanan diğeri rasyonel olan iki farklı ilkeyi bağdaştırmak mümkün değildir. Ancak buradaki çelişkinin sadece görünüşte olduğu açıktır: Tanrı saf akli bir varlık olarak, Hz.İsa’da tecelli eden de Tanrısal akıl olduğu ve diğer insanlardaki aklın da Tanrısal aklın tezahürleri olduğu düşünüldüğünde bu çelişki ortadan kalkacaktır.

Din her zaman telafi umudunu barındırmasına rağmen bunu kötüye kullanma eğilimi de insanda her zaman var olmuştur. İşlenmiş ve işlenecek tüm suçların telafi olacağına dair inanç, insanı daha iyi bir hayat sürme kararını almasına ve uygulamasına mani olacaktır. Kant’a göre bağışlanma, tarihi bir inanç olarak ele alınmalı ve sadece Hz. İsa örneği ile sınırlı tutulmalıdır. İyi bir hayat sürmek için gösterilen çaba ile Tanrı’yı hoşnut edebileceğimizi ise -bilmek değil- ancak ummak söz konusu olabilir. Bu bir bilgi iddiasına dönüştüğünde ahlaki alanı tamamen çökecek, insan sorumlu bir ahlaki fail olmak yerine ödül-ceza ile koşullanan bir varlığa dönüşecektir. Bağışlanmaya ilişkin inanç sadece Hz.İsa örneği ile sınırlı tutulmaz ve bir bilgi iddiası ile öne sürülürse bizi bekleyen tehlike şudur: “O

¹⁷⁸³ Kant, a.g.e., s:139

istediğine merhamet eder istediğinin yüreğini nasırlaştırır”¹⁷⁸⁴ sözü ilk anlamıyla ele alınırsa *“insan aklının ölümcül saltosu”*¹⁷⁸⁵na dönüşecektir. Zira kimin neden iyi neden kötü olduğuna ilişkin teorik bir bilgiye ulaşma imkânı olmadığı gibi, bu durumu Tanrı ile ilişkilendirmenin teorik aklın işleyişi açısından bir imkânı da yoktur. Üstelik bu meşru olmayan ilişkilendirme, ahlakın koşulu olan özgür irade ile bağdaştırılamayacak sonuçların ortaya çıkmasına yol açacaktır.

Kant’a göre tarihsel din, insanları Kilise aracılığıyla –geçici bir süre- iyinin talep edilmesi için bir araya getirmiş olsa da artık bütün tarihsel unsurlardan arınarak, tüm dinlerin özündeki saf akıl dinini ortaya çıkartma zamanı gelmiştir. Böylece *“Tanrı her şeyin içindeki her şey olsun diye”*¹⁷⁸⁶ saf akıl dini bütün dinlere hükmetmeli ve *“İnsanın gün ışığına çıkması gibi embriyonun içinde insan formunu aldığı kılıf bir kenara atılmalıdır.”*¹⁷⁸⁷ Ancak bu yolla herkes özgürce kendisinin seçtiği yasaya itaat eder ve herkes bu yasayı kendisine akıl aracılığıyla vahyedilen Tanrı iradesi olarak görür. Bu irade, bir süre tarihsel inanç (görünür Kilise) tarafından ancak kısmen temsil edilebilmiştir ancak artık bütün insanları görünmez bir yönetim altında bir araya getiren bir devlete dönüşebilecektir.

Kilise inancından, saf akıl dinine ve sonrasında etik-ilahi bir devlete geçiş süreci böyle işleyecek olsa da böylesi bir krallığın gerçekten kurulması henüz çok uzak bir olasılık olarak görünmektedir. Kant, her devletin evrensel bir monarşi kurmak ve her kilisenin evrensel bir kilise olma hedefi olsa da bu hedefin –farklı dil ve farklı dinler nedeniyle- hiçbir zaman gerçekleşemeyeceğini savunmaktadır.¹⁷⁸⁸ Ancak aklın ‘evrenselliği’ din ve dil farkını ortadan kaldırarak evrensel bir akıl dininde ve nihayetinde etik-ilahi bir devlette buluşmayı sağlayabilecektir. Ancak bu süreç, -dünyaya ebedi barışı garanti eden bir imparatorluk kurmak- bir realiteden ziyade, sürekli daha iyiye doğru ilerleyişin güzergâhı -bir ideal- olarak görülmelidir.

¹⁷⁸⁴ **Kitab-ı Mukaddes**, Romalılar, IX, 18

¹⁷⁸⁵ Kant, **Salt Aklın Sınırları Dâhilinde Din**, s:141

¹⁷⁸⁶ Kant, a.g.e., s:141

¹⁷⁸⁷ Kant, a.g.e., s:141

¹⁷⁸⁸ Kant, a.g.e., s:143 (dipnot)

5.8.İyi İlkesinin Yeryüzündeki Hâkimiyetinin Kuruluşu

Tarihsel bir inanç olan kilise inancının saf akıl dinin *sınırlayıcı* [*einschränkenden*]¹⁷⁸⁹ koşullarına bağlı olduğu kabul edildiğinde artık evrensel kilise -Tanrı'nın yönettiği- etik bir devlet olma yönünde ilerleme sürecine girecektir. Tarihsel (vahyi) kilise dini ile evrensel kilise –akla dayalı ahlak dini- arasındaki çatışmanın tarihi Kant'a göre insanlık tarihi kadar eskidir. Ancak bu çatışmayı eninde sonunda evrensel ahlak dini kazanacaktır. Ancak bu birliğe ulaşmanın yolu; akıl dini ve vahiy dini arasındaki fark sorununun çözümünün büyük bir ahlaki önem arz ettiğini kabul ederek sorunu bu mesele ile sınırlamaktır. Kant'a göre farklı tarihsel inançların aslında aynı ilkeye –akla- dayanan inancın farklı tezahürleri olduğunu, dolayısıyla farklılığın sadece görünüşteki farklardan kaynaklandığını söylemek mümkündür.

Kant bu düşüncesini temellendirmek amacıyla farklı inançları ele aldığı *Yalın Aklın Sınırları Dâhilinde Din* metninde; Yahudi inancının (Hristiyan) kiliseyi tarihsel olarak öncelese de aslında Kilise inancıyla kavramsal düzeyde bir birlik sunmamaktadır. Çünkü Kant'a göre Yahudi inancı bir din değil, siyasi bir birliktir ve salt dünyevi bir devlet olmak zorundadır. Çünkü ancak bu sayede parçalanması durumunda –Mesih'in gelişiyle- yeniden kurulmasına ilişkin siyasi inanç korunmuş olacaktır. Kant'a göre Yahudilikte “(...) salt dünyevi bir yönetici olarak Tanrı'nın isminin onurlandırılması onu dini bir anayasa yapmaz.”¹⁷⁹⁰ Yahudiliğin dini bir yapıya sahip olmadığının kanıtlarından biri de; bütün buyruklarının tamamen dışsal eylemleri düzenlemeye yönelik olması ve On Emir'e uymanın ahlaki bir niyet talep etmemesidir ki Hristiyanlık ise söz konusu ahlaki niyeti inşa etmeye çalışmıştır.

Bir diğer kanıt ise; bu yasaklara uymanın ödülünün ya da uymamanın cezasının bu dünya ile sınırlı olması ve dolayısıyla siyasi bir anayasa işlevi görse de etik kavramlara göre belirlenmeyen bu ödül-ceza anlayışının etik beklentileri karşılayamamasıdır. Kant'a göre; “Gelecek yaşama dair hiçbir inancı olmayan bir din düşünülemeyeceğinden, Yahudilik kendi saflığında dini bir inanç içermez.”¹⁷⁹¹

¹⁷⁸⁹ Kant, a.g.e., s:144

¹⁷⁹⁰ Kant, a.g.e., s:145

¹⁷⁹¹ Kant, a.g.e., s:146

Ölüm sonrası yaşama inanmak, insan doğasındaki evrensel ahlaki yaratılışın bir uzantısı olarak –cennet ve cehennem temsilleri ile- kendisini adeta dayatmasına rağmen, Yahudilikte bu tür bir inanışa yer verilmemesinin bir amacı vardır: “(...) *bu durum onun niyetinin etik bir topluluk değil, politik bir topluluk kurmak olduğunu gösterir.*”¹⁷⁹² Yahudiliğin -evrensel- bir din olmadığının üçüncü kanıtı ise Kant’a göre; kendisini –Yahova tarafından- *seçilmiş* bir halk olarak görmeleri ve diğer halkları dışlamalarıdır.

Dinin amacı insanı ahlaki olarak daha gelişmiş bir hale getirmektir. Dolayısıyla eğer bir inançta Tanrı, ahlaki bir olgunlaşmayı değil de emirlerine koşulsuz itaati buyuruyorsa bu inanç, insanların dinde aradığı ve gidermeyi umduğu ihtiyaçları karşılamayacaktır. Dolayısıyla Yahudi inancı evrensel bir din olmaya uygun ilkelere dayanmadığından –evrensel- Kilise tarihini, “*inanç öğretilerinde tam bir devrim gerçekleştiren Hristiyanlığın kaynağından başka bir şeyle başlatamayız.*”¹⁷⁹³ Hristiyanlığı, Yahudiliğin devamı gibi görme ve göstermenin amacı da halkın alışmış olduğu inanışları –semboller biçiminde- koruyarak saf ahlaki din olan Hristiyanlığa geçişi daha kolay kabule dileyebilir bir forma kavuşturmaktır. Böylece Kant’a göre Hristiyanlığın –Yahudilikte olduğu gibi- tek bir ayrıcalıklı halka değil, tüm insanlar için geçerli bir din haline gelmesi mümkün olmuştur. Bunun yanı sıra Hristiyanlık, aşamalı olarak kamusal hale gelen ahlaki öğretileri sayesinde ve siyasi değil etik bir anayasaya dayandığı için evrensel ve etik bir zeminde yükselmiştir.

Hiz. İsa’nın kendi kişiliğinde tüm kötülüklerin cezalarını çekerek insanlığa iyi ve yeni bir başlangıç sağlamasının ahlaki bir fonksiyonu olduğunu kabul etmekle birlikte yeniden dirilmesi ya da göğe yükselişi gibi anlatıların Kant’a göre sadece salt aklın ideleri olarak bir anlamı olacaktır. Başka bir yaşamın başlangıcını ve kutsallık makamına erme olarak yorumlanabilecek bu iki temsil, “*tüm iyiliklere sahip cemaate dâhil olmak*”¹⁷⁹⁴ anlamında yorumlanabilir. Söz konusu sembolik anlamın ötesinde

¹⁷⁹² Kant, a.g.e., s:146

¹⁷⁹³ Kant, a.g.e., s:147

¹⁷⁹⁴ Kant, a.g.e., s:148 (dipnot)

bir anlam aramanın “(...) *din için salt aklın sınırları (Alm: Grenzen, İng:Boundaries)* dahilinde hiçbir faydası olamaz”¹⁷⁹⁵

Bu sembolik anlatıyı salt aklın sınırlarını ihlal ederek onun ötesine taşımak bir çok sorun yaratacaktır. Örneğin, Hz. İsa’nın yeniden dirilmesi ve göğe yükselişi temsili, psikolojik materyalizme ve kozmolojik materyalizme neden olacaktır. Psikolojik materyalizm bedeni, kişiliğin vazgeçilmez koşulu yaparken, kozmolojik materyalizm de var olmanın yalnızca mekânsal olduğu iddiası ile geleceğe ilişkin inancı ortadan kaldıracaktır. Kant’a göre bedeni kişiliğin vazgeçilmez koşulu olarak görmeyen akıl sahibi varlıkların tinselliği anlayışı bile akla daha uygundur. Ancak tüm bu açıklamaların doğruluğunu test edecek bir kriterden yoksun olduğumuz için bu anlatıları ve mucizeleri, sembolik anlamları ile sınırlandırmak gerekmektedir.

Hristiyanlık tarihi Kant’a göre “*Din bizi nice kötülöklere sevk etti*”¹⁷⁹⁶ dedirten olaylarla doludur. Münzevi ve keşişlerin bağınazlıklarının, evlenmemenin kutsiyetinin, katı bir hiyerarşeye dayanan Ortodoksluğun ve kendilerini tek otorite olarak gördüklerinden mezhepsel bölünmelere neden olan Kutsal Kitap yorumcularının yol açtığı sorunlar bunlardan bir kaçıdır. Diğer taraftan ruhani liderlerin aforoz etme tehdidi ile krallara bile hükmettiğı, onları Haçlı Seferleri’ne sürüklediğı, halkı krala karşı kışkırttıkları ve farklı düşünen dindaşlarına karşı nefret tohumları ektikleri düşünölürse dinin kötölöklere sevk ettiğıne ilişkin düşünce haklı gibi görünmektedir. Oysa Kant’a göre Hristiyanlığın temel amacı; saf dini bir inanç ortaya koyarak insanı ahlaki olarak olgunlaştırmaktır. Ancak dinin söz konusu temel özelliğı unutulurak, insanlar inançlarını aklın sınırları içinde tutmayı başaramadıklarında din, insanın içindeki kötölöğe yönelik eğilimin ortaya çıktığı bir alana dönüşmektedir.

Kant’ın ahlakı geliştirmesi amaçlanan unsurları tefsircilerin keyfi yorumlarına bırakılmadan, aklın çizdiği sınırlar dâhilinde tutmayı önerdiği ilkeler –ki bu ilkeler akıl yoluyla evrensel olarak tüm insanlara sunulmuştur- şunlardır: “(...) *vahiy diye andığımız ne varsa onlara ilişkin hükümlerde makul bir tevazu ilkesidir* (...)”¹⁷⁹⁷ Bu

¹⁷⁹⁵ Kant, a.g.e., s:148 (dipnot)

¹⁷⁹⁶ Kant, a.g.e., s:151

¹⁷⁹⁷ Kant, a.g.e., s:152

ilkenin dayanağı; onu kilise eğitiminin temeli olarak almak ancak söz konusu inancı kimseye kutsallığın tek gereği gibi dayatmamak, kurtuluş için elzem olduğunu ileri sürerek insanları ona inanmaya zorlamamaktır. İkinci sınır ise; insanın ahlaki gelişiminde hiçbir etkisi olmayan kutsal tarihin her zaman ahlaki olanı amaçlayan bir unsur olarak öğretilmesidir. İnsanda var olan –aktif bir ahlaki fail olmanın gerekmediği- pasif bir inanca yönelik karşı koyulmaz bir eğilim mevcuttur. Yöneticilerin de korumakla yükümlü olduğu söz konusu sınır, tam da bu eğilim nedeniyle çizilmektedir. Bu sınır ihlal edildiğinde ise ne özgürlük korunabilecek ne de devlet için iyi yurttaşlar yetişecektir. Bu nedenle modern hukuk devletinin vatandaşının kendisine yurttaşlık görevlerini sevdirecek bir ahlak dininden fazlasına ihtiyacı yoktur.

“(...) hakiki din Tanrı’nın bizim kutsallaşmamız için yaptıklarını veya yapmış olduklarını bilmemiz ve kabullenmemiz değildir, kendimizi buna layık kılmak için yapmak zorunda olduklarımızı ortaya koymaktır; kendinde ve koşulsuz bir değeri olan ve dolayısıyla tek başına bizi Tanrı’nın hoşnutluğuna layık kılacak şey bundan başkası değildir, dolayısıyla her insan bu zorunluluğu hiçbir Kitap öğreticiliği olmadan tam bir kesinlikle bilebilir.”¹⁷⁹⁸

Kant’a göre insanda ödevlerini yerine getirerek Tanrı’ya hizmet etmek yerine, “Tanrı’ya angarya bir hizmeti”¹⁷⁹⁹ tercih etmeye yönelik bir meyil mevcuttur. Üstelik insan, bu angarya hizmeti bütün hatalarının bir telafisi olarak görmeye de meyilli olduğundan ödevin önemini hatırlatan sınırlar içerisinde kalmak önemlidir. Zira ibadetin bağışlanmayı sağlayıp sağlamayacağını bilmek mümkün değildir ancak daha ahlaklı bir insan olamaya çalışarak ve ödevleri yerine getirerek Tanrı’yı hoşnut edebilmeyi ummak mümkündür. Ancak ibadeti sadece angarya bir hizmet olarak görmek ve ahlaki hayatın tam karşısında konumlandırmak ve adeta insanı bir seçime zorlamak yine Kantçı sınır çizme girişiminin kaçınılmaz sonucudur. Sınırın en az ikiye bölen doğası, bizi bir tarafı seçmeye, orada konumlanmaya zorlamaktadır. Oysa Kant’ın angarya olarak gördüğü ibadetler de insanın günlük hayatın akışı içerisinde durarak kendisini sorgulamasına imkân veren ve daha ahlaklı bir insan olmak için durup düşündüğü anlar olarak düşünülebilir.

¹⁷⁹⁸ Kant, a.g.e., s:153

¹⁷⁹⁹ Kant, a.g.e., s:153 (dipnot)

Tanrı'yı vahyi bir dinin tarihselliği ile sınırlamak yerine onun “*her şeyin içindeki her şey*”¹⁸⁰⁰ olduğunu idrak etmenin yolu Kant’a göre, insan aklının ve tecrübenin tüm sınırlarını aşan tarihsel unsurlardan dini arındırarak bu örtünün altındaki saf akıl dinini ortaya çıkarmak için çabalamaktır. Kant bunun bir süreç olduğunu düşünmektedir. Zira insanın kendisine kılavuzluk edecek bir kitaba duyduğu ihtiyaç Kilisenin birliği ve evrenselliği önündeki bir engele dönüşmektedir. Dolayısıyla bu ihtiyacı karşılayan tarihsel din, zaman içerisinde etkisini kaybederek yerini saf akıl dinine bırakacaktır. Bu minvalde sembolik anlatımlar, bu sürecin bir parçası olarak görülmeli ve bunun ötesinde bir anlam yüklenmemelidir. Deccal’in ortaya çıkışı, milenyum, dünyanın sonunun geldiği gibi anlatılar tamamen sembolik bir anlama sahiptir ve böyle bir son için –ahlaki olarak- hazır bulunma gerekliliğini hatırlatmak dışında bir anlamları bulunmamaktadır.¹⁸⁰¹ Bu anlatılar ancak böyle değerlendirildiğinde Kant’a göre kendimizi etik ilahi bir devletin vatandaşları olarak görmemiz mümkün olabilmektedir. Kant bu düşüncesini İncil’den yaptığı bir alıntı ile desteklemektedir: “*Peki Tanrı Krallığı*¹⁸⁰² *ne zaman gelecek? Tanrı Krallığı görünür bir yapıda sunmaz kendini. Hiçbir zaman, o buradadır ya da şuradadır, diyemeyiz. Çünkü bakın, Tanrı Krallığı sizin içinizde!*”¹⁸⁰³

5.9.Tanrıya Hizmet

Kant dini, “*(...) bütün ödevlerin ilahi buyruklar olarak bilgisi*”¹⁸⁰⁴ biçiminde tanımlamaktadır. Kant dinin böyle bir tanımını, din hakkında yapılan pek çok sorunlu yorumu bertaraf etmeyi amaçlamaktadır. Dinde Tanrı’nın varlığına ilişkin bilginin bile teorik olarak bilinmesine –ki bu yetilerimizin doğal sınırları gereği mümkün değildir- ihtiyaç yoktur. Diğer taraftan ahlak alanında, pratik aklın uğruna çaba göstermemiz gereken bir hedefi işaret etmesi nedeniyle aklın nihai bir amaç belirleme ihtiyacı söz konusudur dolayısıyla Tanrı idesinin ahlak alanındaki konumu elzemdir. Söz konusu bu din tanımını, Kant’a göre dinin hatalı yorumlarından biri olan

¹⁸⁰⁰ Kant, a.g.e., s:155

¹⁸⁰¹ Bkz: Kant, “Bütün Şeylerin Sonu (Das Ende aller Dinge)”, Çev: Metin Topuz, **Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları**, Haziran / 2017, Sayı: 34 (777-789)

¹⁸⁰² “Burada söz konusu olan Tanrı Krallığı özel bir bağlılığa (Mesiyanik bir krallığa) değil (salt akılla bilinebilen) ahlaki bir krallığa karşılık geliyor.” Kant, **Salt Aklın Sınırları Dâhilinde Din**, s:156 (dipnot)

¹⁸⁰³ Kant, a.g.e., s:156

¹⁸⁰⁴ Kant, a.g.e., s:169

dinin ibadetlerin toplamı olduğu anlayışını da sınır dışı etmektedir. Böylece, ahlaki sorumlulukları ibadet ederek telafi etme girişimlerinin önüne geçildiği gibi, tüm davranışlarımızın bir dini durum olduğu bilincini de kazandırmaktadır. “*Evrensel bir dinde Tanrı’ya karşı özel ödevler yoktur. Çünkü Tanrı bizden bir şey kabul edemez, ne O’nun üzerinde ne de O’nun için bir etkide bulunamayız.*”¹⁸⁰⁵

Bildiğimizi iddia edebileceğimiz şey, ahlak yasasının buyurduğu ve ödev olarak yapmamız gerekenlerdir. İlahi vahiy yoluyla tarihsel bir biçimde karşımıza çıkan buyruğun gerçekten Tanrı’nın buyruğu olup olmadığını tam olarak bilmek mümkün olmadığından Kant’a göre din, ödevlerin ilahi buyruklar olarak görülmesi anlamına gelmelidir. Aksi takdirde akıl dini ve vahyedilmiş dinler olmak üzere birçok din olacaktır. Vahyedilmiş dinlerin Kant’ın evrensellik beklentisini karşılamaması ve tarihsel –dolayısıyla olumsal olmaları- nedeniyle yaşanan krizi Kant yine bir ayırma ve sınır çizme girişimi ile çözmektedir. Tarihsel-vahyedilmiş din ile doğal din arasında bir ayırım yapan Kant’a göre; “*Bir şeyi ödevim olarak tanımak için onun ilahi bir buyruk olduğunu önceden bilmem gereken din vahyedilmiş (veya vahiy gerektiren) dindir; bir şeyi ilahi emir olarak tanımadan önce ödev olarak bilmem gereken din ise doğal dindir.*”¹⁸⁰⁶

Dolayısıyla burada Kant’ın krizi çözmek için kullanılan kriter, bir şeyin ödev olarak bilinmesinin kaynağına ve sırasına ilişkindir. Krizin nedeni tanımlardaki muğlaklık olduğundan her kriz aşıldığında –yeni bir krize sebebiyet vermemek adına- tanımlar daha ayrıntılı bir biçimde yeniden yapılmaktadır. Buna göre; doğal dine ödev gözüyle bakanlar *rasyonalist*, her tür ilahi vahyi inkâr edenler *natüralist*, vahyi kabul eden ancak onu bilmenin dinin zorunlu bir gereksinim olmadığına inananlar *saf rasyonalist*, vahye inanmanın evrensel din için elzem olduğu düşünenler ise *doğauüstücü* olarak adlandırmaktadır. Kant rasyonalist; “*(...) ismi gereği insani anlayışın sınırları [Alm:schränken, İng:limits] içinde kalmak zorundadır.*”¹⁸⁰⁷ Kant, rasyonalist yaklaşımını oldukça makul bulmaktadır, çünkü dine ödev gözüyle bakmakla birlikte vahyin imkânını reddetmemektedir. Bu

¹⁸⁰⁵ Kant, a.g.e., s:169 (Dipnot)

¹⁸⁰⁶ Kant, a.g.e., s:169-170

¹⁸⁰⁷ Kant, *Salt Akılın Sınırları Dâhilinde Din*, s:170

yaklaşım makuldür çünkü vahyin imkânına ne de hakiki din için gerekliliğine itiraz etmektedir. Vahyin imkânı, insanın anlama kabiliyetini aştığından bu imkânın olup olmadığı bilinemez. Rasyonalistin bu ılımlı tavrı onu natüralistin dogmatizminden de kurtarmaktadır.

Kant'a göre bir dinin evrensel olup olamayacağını belirleyen kriter, -dinin kaynağından ziyade- tüm insanlarla paylaşılabılır olma özelliğini taşıyıp taşınamamasıdır. Bu kritere göre dinler; herkesin aklıyla ikna olabileceği *doğal din* ve başkalarının rehberliğine ihtiyaç duyulan *öğrenilen din* olmak üzere ikiye ayrılırlar. Pek yaygın görünmese de “(...) bir din doğal ama aynı zamanda vahyedilmiş olabilir; bu, insanlar akıllarının salt kullanımı sayesinde kendiliklerinden ona varabilecek ve varması gereken nitelikte olduklarında böyledir (...)”¹⁸⁰⁸ Söz konusu vahyi dinin hakikatine ilişkin olarak insanlar kendi akıllarıyla ikna olduklarında bu din; öznel olarak vahiy edilmiş bir din iken nesnel bakımdan da doğal bir din olacaktır. Bu durumda doğal din adı daha uygundur, zira akla ikna edici gelen bu dinin vahyi bir kaynağa sahip olup olmadığının bir süre sonra bir önemi kalmayacaktır. Diğer taraftan –vahyedilmiş din dâhil olmak üzere- her din, doğal dinin özelliklerini taşımak durumundadır zira din kavramı; insanın, ahlaki bir yasa koyucunun iradesine kendi özgür iradesi ile dâhil olması anlamında bir saf akıl kavramıdır. “Öyleyse vahyedilmiş dine bir yandan doğal bir yandan öğrenilmiş din olarak bakabilir ve onu araştırırken ne olması gerektiğini ve de bu iki kaynaktan neyi ne kadar aldığını ayırt edebiliriz.”¹⁸⁰⁹ Kant bu amaç doğrultusunda Yeni Ahit'i önce *doğal din*, daha sonra ise *öğrenilmiş din* olma kriterlerine göre analiz ederek, vahyi bir din olan Hristiyanlığın doğal bir din olmaya elverişli olup olmadığını göstermeyi amaçlamaktadır.

5.10.Doğal Din Olarak Hristiyanlık

Doğal din, aklın saf pratik bir idesi olduğundan evrenseldir. Bu nedenle onu korumak ya da yaymak için ruhban sınıfının memurlarına değil, gönüllü hizmetkârlara ihtiyacı vardır. Doğal dinin öğretileri, saf aklın öğretileri olduklarından

¹⁸⁰⁸ Kant, a.g.e., s:171

¹⁸⁰⁹ Kant, *Salt Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, s:171-172

kendi kanıtını içinde taşımaktadırlar. Kant, Hristiyanlığın –aşağıda alıntılanan- öğretilerini, onun saf akıl dini olduğunun kanıtı olarak sunmaktadır: Tanrı’yı hoşnut etmenin tek yolu kilise ödevlerinin yerine getirilmesi değil, “*kalpteki saf ahlaki niyettedir*”¹⁸¹⁰, “*Tanrı nezdinde düşüncedeki günah eylemdeki günaha denktir*”¹⁸¹¹, “*hedeflenmesi gereken kutsallıktır*”¹⁸¹², “*kalpteki nefret cinayet işlemeye eştir*”¹⁸¹³ birine yapılan haksızlık “*Tanrı’ya yönelik hizmet eylemleriyle değil, yalnızca o kişiye yönelik telafi eylemleriyle ödenebilir.*”¹⁸¹⁴

Diğer taraftan İncil’de geçen *dar kapı* ve *ince yol* ifadelerini Kant şöyle yorumlamaktadır: “*Hayata açılan dar kapı ve geniş yol ifadelerinden iyi bir hayat tarzının kapısı ve yolu anlaşılmalıdır. Kalabalıkların takip ettiği büyük kapı ve geniş yol Kilisedir.*”¹⁸¹⁵ İnce yoldan yürümek ve dar olan kapıdan geçmek, ahlak dinine uygun bir yaşam sürmektir. Kalabalıklar ise bu zahmetli yol yerine, Kilise’nin ayinlerinde bulunmayı yeğlemekte, dinin törensel, sembolik ve biçimsel boyutunu aşamamaktadırlar. Oysa yukarıdaki alıntılardan da anlaşılacağı gibi, dinin sembolik anlatısı bir kenara bırakıldığında, söz konusu öğretilerin saf akıl dininin öğretileriyle örtüştüğü görülmektedir.

Kant Hristiyanlığın temel buyruklarından olan; Tanrı’yı her şeyden çok sevmeye ilişkin buyruğu; bütün ödevlerin yasa koyucusu olan Tanrı’yı her şeyden çok sevmenin ödevini başka bir güdü olmaksızın kendi değerinden dolayı sevmek ve yerine getirmek anlamına geldiğini ileri sürmektedir. Benzer bir biçimde bütün insanların sevilmesine ilişkin buyruğu ise; insanlara yapılan iyiliğin karşılıksız ve çıkardan bağımsız bir biçimde yapılması ile ilişkilendirmektedir. Böylece bu iki buyruğun söz konusu yorumundan da anlaşılacağı gibi bu buyruklar, kutsal buyruklar

¹⁸¹⁰ Kant, a.g.e., s:174 (Ayrıca Bkz: İncil, Matta V, 20-48)

¹⁸¹¹ Kant, a.g.e., s:174 (Bkz: İncil, V, 28)

¹⁸¹² Kant, a.g.e., s:174 (Bkz: İncil, V, 48)

¹⁸¹³ Kant, a.g.e., s:174 (Bkz: İncil, V, 22)

¹⁸¹⁴ Kant, a.g.e., s:174 (Bkz: İncil, V, 24)

¹⁸¹⁵ Kant, a.g.e., s:175 (Dipnot) (Ayrıca Bkz: **İncil, Matta**, 7:13-14: “*Dar kapılardan girin. Çünkü yıkıma götüren kapı geniş ve yol enlidir. Bu kapıdan girenler çoktur. Oysa yaşama götüren kapı dar, yol da çetindir. Bu yolu bulanlar azdır.*”)

olmalarının yanı sıra aynı zamanda aklın buyurduğu erdem yasalarıdır ve Kant’a göre aynı anlamın farklı sözlerle ifade edilmesidir.¹⁸¹⁶

Kant’a göre İncil’de, muhtaç olanlara salt ödev gerektirdiği için iyilik yapmanın mükâfatına yönelik olarak söylenenlerin de akıl dininin öğretileri ile örtüştüğünü iddia etmektedir. Kant, Hz. İsa’nın gelecek dünyadaki bir mükâfattan söz ederken, bunu ahlaki eylemlerin bir güdüsü yapmayı önermediğini, söz konusu mükâfatı ilahi iyiliğin ve bilgeliğin bir imgesi olarak akıl için en büyük ahlaki hoşnutluk nesnesi olarak tasavvur ettiğini ileri sürmektedir.¹⁸¹⁷ Böylece Kant, Hristiyanlığın temel öğretilerinin, akıl dinin öğretileri ile aynı temele dayandığını ileri sürmekte Hristiyanlığı akıl dini olmaya en uygun din olarak görmektedir.

*“O halde burada bütün insanların yalnızca aklıyla kavrayıp ikna olacağı ve üstelik (güçleri yettiğinde) takipçileri için bir ilk örnek olma imkânı ve zorunluluğu olan bir örnekte görünür hale getirilmiş ve tamamlanmış bir dine sahibiz; ne beyan ettiği öğretilerin hakikati, ne de onu öğretenin itibarı ve değeri (herkesin harcı olmayan bilgi ve mucizeleri talep eden) başka bir tasdiğe ihtiyaç duyar.”*¹⁸¹⁸

5.11.Öğrenilmiş Din Olarak Hristiyanlık

İnancı (Alm: glaube, İng: faith) bir dinin temel ilkelerinin kabulü olarak tanımlayan Kant’a göre, Hristiyanlık hem saf akıl inancı hem de vahiy inancı olarak görülebilir. Tarihsel bir inanç olarak Hristiyanlık, öğreticilik vasfını sahiplendiği andan itibaren artık özgür bir inanç değil, öğrenilmiş bir din haline gelmiştir. Kant’a göre herkes ahlak yasasının sesine kulak verebilseydi, Hristiyanlık öğretici olmak zorunda kalmayacak saf akıl dini olarak kalabilecekti. Herkese –eğitilmemiş olanlara da- ulaşması gerektiğinden sadece buyuran değil aynı zamanda *“buyruğa körü körüne tabi olan, yani bu buyruğun gerçekten ilahi olup olmadığını sorgulamadan itaat edilen bir inanç (...)*¹⁸¹⁹ olmak zorundadır.

Bu doğrultuda kilisenin görevi; Hristiyanlığın tarihsel yönünü aklın pratik ve ahlaki inançlarıyla birleştirmek ve bunu öğretmektir. Ancak bu birleştirmede öncelik

¹⁸¹⁶ Kant’ın akıl dini konusundaki düşüncelerinin şekillenmesinde Rousseau’nun **Emile** adlı eserinde yer alan “Savoia’lı Rahip Yardımcısının Düşünce ve Kanılarını Açıklaması” bölümünün etkili olduğu düşünülmektedir. Bkz: Rousseau, **Emile**, 5.bs., Çev: Yaşar Avunç, İstanbul, İş Bankası Kültür Yayınları, 2014, s:368-510

¹⁸¹⁷ Bkz: **İncil**, V,11,12

¹⁸¹⁸ Kant, **Salt Aklın Sınırları Dâhilinde Din**, s:178

¹⁸¹⁹ Kant, a.g.e., s:180

vahiye öncelik tanıyarak bilginin onun arkasından gelmesi biçiminde olmamalıdır. Çünkü bu durumda körü körüne bir buyruğa inanılmış olunurdu. Bu nedenle özgür öğretim her zaman vahyi bilgiden önce verilmelidir. Ancak Hristiyanlığın tarihsel öğretisini cahiller için bile anlaşılır hale getirmek Kilisenin görevidir. Kilise aynı zamanda tarihsel anlatıyı herkes için anlaşılır kılmanın yanı sıra toplumun entelektüel düzeyi daha yüksek kısmı için dinin saf akla dayalı öğretisini aktarırken tarihsel unsurları bir araç olarak kullanmalıdır.

Eğer vahiy edilmiş olan inanç, dinin saf akli yönünün önüne geçerse; araç olması gereken amaç haline gelerek ahlaki düzen alt üst edilmiş olacaktır. Özellikle cahil insanlar için ayinler, ahlaklı bir yaşam sürmenin önüne geçerek, angarya hizmet olarak adlandırılan törensel davranışlarla ahlaksızlık telafi edilmeye çalışılacaktır. Kant'a göre süreç böyle işlediğinde ise Kilise memurları -her ne kadar kendilerini *hizmetkar* olarak görseler de- Kilisenin hakimiyetini ele geçirerek kendi çıkarları için kullanabileceklerdir. Üstelik bu kötüye kullanma eninde sonunda din adamlarının da altında kalacağı bir çöküşün nedeni olacaktır.

Yahudilik Kant'a göre; gerek kendilerini seçilmiş halk olarak görmeleri nedeniyle, gerek İbranice'nin az bilinen bir dil olmasından kaynaklanan sorunlar nedeniyle evrensel bir din olmaya uygun değildir. Hristiyanlık ise, bir ahlak dini olduğu için tarihsel unsurlar bertaraf edildiğinde bile bir akıl dini olarak bütün halklara yayılabilme gücüne sahiptir. İncanın tarihsel süreç içerisinde ne tür bir değişime uğradığını (Hristiyanlığın Yahudiliğin bir tür devamı olup olmadığını) tam olarak bilmek mümkün değildir. Kant'a göre bu çok da önemli değildir. Zira, “(...) *bu değişimler, dini kendi içimizde değil de dışımızda aradığımız sürece kaçınılmazdır.*”¹⁸²⁰ Hakiki din Kant'a göre tarihsel olan vahye değil, koşulsuz bir biçimde farkına varılan ahlak yasasına ve dolayısıyla saf akıl yoluyla ulaşılan ilkelere dayanmaktadır.

¹⁸²⁰ Kant, a.g.e., s:183

5.12.Dini Hezeyan

Hezeyan; bir şeyin temsiline o şeyin kendisinin yerine konulması, onunla eş tutulması anlamında bir yanılsamadır. Kant'a göre aklın sınırlarını [Alm: grenzen, İng: boundaries] aşma ihtimalinin söz konusu olduğu üç tür hezeyan söz konusudur: Mucizelere inanç, Sırlara (gizemlere) inanç, İlayet araçlarına inanç. Tarihsel olduğundan evrensel olamayacak olan vahyi inancı, Tanrı'nın takdirini kazanmanın tek yolu olarak görmek, Kant'a göre dini bir hezeyandır. İnsan aklı için neredeyse kaçınılmaz olan antropomorfizm eğilimi, Tanrı'yı ahlak alanı ile ilişkili olarak düşündüğümüzde oldukça tehlikeli bir hal almaktadır. Çünkü *"(...)bu sayede çok kolay kendi yararımıza kullanabileceğimize inandığımız kendimiz için Tanrı yaparız."*¹⁸²¹ Böylece sürekli olarak ahlaki olgunlaşma için çaba göstermekten muaf olduğumuza ilişkin bir inanca kapı aralamaktadır.

Tanrı'nın rızasını kazanabilmek için törensel davranışlara başvurmak ve ahlaki olgunlaşmayı tamamen gözardı etmek gibi bir tehlike ile karşı karşıya kalınmaktadır. Kant'a göre; hac yolculukları, kefaretlar ya da nefsi terbiye girişimleri, ahlaki hataların telafileri olarak görülerek –ahlaki gelişmemize hiçbir katkıda bulunmamasına rağmen- gösterilen bu büyük çaba Tanrı'ya olan bağlılığın kanıtı gibi algılanarak, araç amaç haline getirilmektedir. Oysa *"(...) Tanrı orada insanın iyi iradesini ve ahlaki buyruklarına uymak için oldukça zayıf olan ancak bu eksikliği gösterdiği gönüllülükle gideren kalbini görür."*¹⁸²²

Kant'ın kanıt aramaksızın kabul ettiği önerme; *"iyi hayat tarzı haricinde, insanın Tanrı'nın hoşuna gitmek için yaptığına inandığı her şey salt dini hezeyandır ve Tanrı'ya sahte hizmettir."*¹⁸²³ İnsanın yapabileceklerinin ötesinde bir kaynaktan, Tanrısal bir kaynaktan medet ummak ve Tanrı'yı hoşnut edebilmenin aracı olarak vahyi ya da gizemleri görmek Kant'a göre tehlikeli dini bir hezeyandır. Kant, insanın dışsal bir kaynaktan beslenen bir motivasyona ihtiyaç duymaksızın kendi yaşamında ahlak yasasına uygun davranarak Tanrı'yı hoşnut edebileceğini ileri sürmektedir. Bu bağlamda bir insanın ödeve bağlı iyi bir niyetle ahlaki sorumluluklarını yerine

¹⁸²¹ Kant, a.g.e., s:184

¹⁸²² Kant, a.g.e., s:185

¹⁸²³ Kant, a.g.e., s:186

getirdiğinde, gücünü aşan durumlarda Tanrısal bir yardımı umabileceğini düşünmesine akıl izin verir. Aklın pratik işleyişinde böylesi bir yardımı ummak mümkün olsa da aklın teorik sınırları dâhilinde bu yardımın nasıl ve ne biçimde olacağına ilişkin bir açıklama ya da kavramsallaştırma yapmak mümkün değildir.

Ahlaklı, iyi bir yaşam sürmek yerine sahte hizmet (batıl inanç-hurafe) ile Tanrı'nın rızasını kazanacağını ummak bir kez ihlâl edildiğinde sınırsız hale gelen bir durumdur. *"(...) yukarıda sözü edilen maksimden çok az da olsa uzaklaştığında sahte Tanrı hizmetinin (batıl inanç) artık sınırları (Alm:grenzen, İng:bounds) yoktur."*¹⁸²⁴ Çünkü bu sınır bir kez ihlâl edildiğinde artık her şeyin keyfi hale geldiği bir hâl almaktadır. Tanrı'nın rızasını kazanmak ahlaki yaratılışına uygun yaşamak yerine keşiş ya da rahip olarak yaşamayı veya kurban edilmeyi tercih etmemektedir. Ahlaki bir yaşam sürmek yerine söz konusu eziyetleri ve fedakarlıkları tercih etmenin sahte hizmet olduğunu savunan Kant'a göre bu kabul edilemez bir durumdur ve insanın ahlaki yapısına, amacına tamamen aykırı bir tutumdur.

Saf ahlaki olmayan tüm hizmetler Kant'a göre değer bakımından bir ve aynıdır. Hacca gitmek, kiliseye gitmek, dua çarkı çevirmek ya da dua etmek dışsal farklılıklara rağmen değer bakımından aynıdır. Önemli olan bu faaliyetlerin Tanrı'ya ahlaki hizmete ve kişinin ahlaki olgunlaşmasına fayda sağlayıp sağlamadığıdır. İnsanda bu faaliyetlere ahlaki yetkinleşme amacının ötesinde bir anlam yüklemesi hatta söz konusu yetkinleşme için araç konumundaki bu faaliyetleri amaç haline getirme ve ahlaki anlamda tembelleşme eğilimi mevcuttur. Kant'ın burada çizdiği sınır; ibadetlerin bizi daha iyi, daha ahlaklı bir insan haline getirmek için yapıldığını ve ahlak yasasına uygun bir hayat sürmek için gösterdiğimiz iyi niyet ve çabanın yerine ikame edilemeyeceğidir.

*"Biçimleri, zavallı ölümlülerin Tanrı Krallığını yeryüzünde görünür kılmaya çalıştığı girişimler olduğu sürece, hepsi eşit bir saygıyı hak ediyor, ancak altında bu idenin (görünür Kilise dâhilinde) tasavvur edildiği biçimi şeyin kendisi olarak aldıkları için her biri yine eşit şekilde kusurludur."*¹⁸²⁵

¹⁸²⁴ Kant, a.g.e., s:188

¹⁸²⁵ Kant, a.g.e., s:189 (Dipnot)

Kant'ın dini ritüelleri yerine getirenleri, söz konusu ritüellere amacının ötesinde bir değer atfettikleri için eleştirdiği düşünüldüğünde, Kant'ın ortaya koyduğu ahlak anlayışı içerisinde kendisinin de ahlaki niyeti ve ahlak yasasını bir tür hezeyana yol açacak kadar değer atfettiği düşünülemez mi? Kant'ın bu soruya verdiği cevap olumsuzdur. “*Peki insan yetisinin sınırları [Alm:grenzen, İng:bounds] üzerinde süzülen baş döndürücü bir erdem yanılısamı olmaz mı? Hayır!*”¹⁸²⁶ Çünkü Kant'a göre iyi niyet, dünyadaki en üstün iyiye ulaşmayı amaçladığından ve onun gerçekleşmesinde katkıda bulunmak anlamına geldiğinden bu çabayı gösteren insanı da Tanrı'nın rızasını kazanmayı umabileceği bir ahlaki olgunluğa ulaştırmaktadır. Kant, doğa ve inayeti karşı karşıya getirme eğiliminden kaynaklanan krize yönelik bir çözüm önerisi sunmaktadır.

İnsanın erdem ilkesi sayesinde yapabileceklerini *doğa*, yapamayacaklarının da ilahi bir telafi ile giderileceğine ilişkin inanca *inayet* adı verilmektedir. Erdem ilkesi gereğince yapılması gerekeni yapmak insanın ödevi olduğundan, inayet bilginin değil sadece umudun ve inancın konusu olabilir. Doğa da inayet de Tanrı'nın rızasını kazanmak için sürdürülecek yaşam biçiminde etkin bir rol oynayabilirler. Ancak burada inayeti bilginin konusu yaparak erdemli davranışın sonunda –bir neden sonuç ilişkisi kurarak- inayet beklentisi içerisinde girmek kaçınılmaz olarak hayal kırıklığı yaşatacak ve Tanrısal adaletle olan inancımızı sarsacaktır. Çünkü erdem ile inayet arasındaki ilişki, bilme yetilerimizin sınırlarını aşan ve bizim için bilinemez olarak kalmak zorunda olan bir ilişkidir. Ancak söz konusu sınır bilgiye yönelik daralma yaratsa da ahlak alanında özgürlük için alan açmaktadır.

Kant, ahlaki çabamızı aşan konulardan Tanrı'nın lütfunu ummak anlamına gelen *inayetin* bilgi konusu haline getirilmesi ya da inayetin bizde oluşması adına bir şey yapabileceğimize inanmanın bağnazlık olduğunu iddia etmektedir. Kant, duyulur olmayan bir nesnenin bilgisine sahip olamayacağımızdan, böyle bir beklentiye kapılmaktan kaynaklanan hezeyanların ve batıl inanışların ahlaka ve en çok da dine zarar vereceğini ileri sürmektedir. “(...) *bağnaz dini hezeyan ise aklın ahlaki*

¹⁸²⁶ Kant, **Saf Aklın Sınırları Dâhilinde Din**, (Suat Başar Çağlan çevirisi), s:212

ölümüdür ama akıl olmadan da hiçbir din mümkün değildir, zira her din tıpkı ahlaklılık gibi genel olarak ilkeler üzerine kurulmak zorundadır.”¹⁸²⁷

Dini tapınma eylemleri aracılığıyla, kendimizi Tanrı’nın huzurunda aklama açısından herhangi bir şeyi başarabilme yanılsaması, *dinsel bir batıl inançtır*. Aynı şekilde, Tanrı ile bir araya gelme olduğu varsayılan şey için, çabalayarak bunu başarmayı istemekse *dinsel bağınazlıktır*. Herkesin iyi bir insan olmaya bile gerek duymadan yerine getirebileceği eylemler, (örneğin kiliseye bağlı kanun ve disiplin) sayesinde Tanrı’yı hoşnut etmeyi istemek *batıl bir yanılsama*dır.

Kant, insanlık tarihi düşünüldüğünde Animizm, Şamanizm gibi inanışlardan semavi dinlere kadar insanlığın kayda değer bir yol kat ettiğini, ancak ilahi hizmetlerin insanı daha ahlaklı kılmak amacıyla yapılmadığı tüm inançların ilkesel olarak aynı olduğunu savunmaktadır. Bu anlamda bir şaman ile bir piskopos arasında büyük bir fark bulunmamaktadır. Çünkü her ikisi de Tanrı’nın rızasını kazanmanın – ahlaki yetkinleşme ile değil- bir takım ritüellerle kazanılacağına inanmaktadır. Ancak “*Bir tek hizmetin sadece iyi bir hayat düşüncesi üzerine dayandığını düşünenler diğerlerinden ayrılır, çünkü onlar (...)gerçek evrensel kilise olabilecek yegâne Kilisenin (görünmez) bir üyesi olarak gördükleri bir ilkeye varırlar.*”¹⁸²⁸ Bu bağlamda Kant’ın din ile ilgili bazı kavramlara nasıl baktığını incelemek, Kant’ın din anlayışını kavramak açısından yararlı olacaktır.

5.12.1.Mucizeler

Kant, mucizelerin aklın pratik kullanımı için ne ifade ettiğini incelediği bölümde mucizeleri; “*(...) etki yasalarının nedenleri bize tümüyle yabancı öyle de kalmak zorunda olan dünyada meydana gelmiş olaylar (...)*”¹⁸²⁹ olarak tanımlar. Dolayısıyla mucizeleri kavramak –mucizenin doğası gereği- aklın sınırlarını aşmaktadır. Kant, ahlaki bir din kurulacaksa bu dinin, bütün ödevleri ilahi buyruklar olarak gören ve niyete dayanan bir din olması gerektiğini savunur. Bu nedenle ahlak

¹⁸²⁷ Kant, *Saf Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, (Suat Başar Çağlan çevirisi), s:191

¹⁸²⁸ Kant, a.g.e., s:192

¹⁸²⁹ Kant, *Saf Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, s:107

dininde; ne ritüellere ne de mucizelere ihtiyaç duyulur. Mucizeleri bilmeyi ve bunları tasdik etmeyi Tanrı'nın rızasını kazanmak için yeterli gören anlayış yanlıştır.

Dini mucizeler yaşanmış da olabilir, ancak bugün ahlaki hayatımızı düzenlemek için kavranması mümkün olmayan unsurlara değil, ahlak ilkelerine bakmak gerekmektedir. Zira Tanrı'nın rızası ancak ahlak yasasına uygun bir hayat sürdürme çabası sonucunda umulabilir. Kant'a göre makul insanlar mucizelere inansalar da gündelik işlerine hiçbirini karıştırmazlar. Bu nedenle bilge yönetimler de kültürün önemli bir parçası haline gelmiş olan mucizelerin varlığını kabul ederek onları resmi din öğretileri arasında görmelerine karşın, hiçbir zaman yeni mucizelerin olabileceği düşüncesine izin vermemeyi tercih ederler. Çünkü eski mucizeler otoritelerce öyle sınırlamıştır (beschränkt)¹⁸³⁰ ki en ufak bir düşünce değişikliği bile büyük sorunlara yol açabilir.

Mucizeleri Tanrısal ya da cinimsi (demonik) mucizeler olarak ayıran Kant'a göre cinimsi mucizeleri de meleksi ve şeytansı mucizeler olarak ikiye ayırır. Tanrısal mucizeleri Tanrı'nın gerek gördüğünde doğanın yasalarından sapmasına izin verdiği özel durumlar olarak gören Kant'a göre bunun bizim için anlaşılır olması mümkün değildir. *“Burada akıl felç olmuş gibidir, bilinen yasalarla yönlendirilen kendi işleyişinde engellenmiştir (...)”*¹⁸³¹ Tanrısal mucizeler aklın bir ölçüde anlamlandırabildiği, amacının ne olduğuna ilişkin aklın bir kritere sahip olduğu mucizeler iken diğer mucize türleri akıl için tamamen anlaşılmaz kalmaktadır.

Tanrı'nın oğlunu öldürmesini emrettiğine inanan Hz. İbrahim örneğinde olduğu gibi, aslında Tanrısal mucizeler için bir kriter mevcuttur. Bu kriter şudur: bir mucize ahlakla çelişiyorsa Tanrı tarafından buyurulmuş gibi görünse de Tanrı'ya ait olamaz. Ancak Tanrısal mucizelerde kullanılabilecek bu kriter, cinimsi mucizeler denilen mucizelerde ortadan kalkar ve akıl anlam verme imkanını tümünden kaybeder. Dolayısıyla mucizeler arasında da net bir ayrım yapılamayacağından, onlara ahlaki hayatımızda belirleyici bir unsur olarak başvurmak, mucizelere inancı ahlaki maksimler olarak almak mümkün değildir.

¹⁸³⁰ Kant, *Die Religion Innerhalb Der Grenzen Der blossen Vernunft*, s:97 (119.par.)

¹⁸³¹ Kant, *Salt Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, s:108

İnsanın ahlaki olgunlaşmasında tüm sorumluluk kendisine aittir ancak zaman zaman göksel etkilerin kendisi ile işbirliği içerisinde olduğuna inanmayı seçebilir. İnsan akli, bu göksel etkileri doğal etkilerden ayırma becerisine sahip olmadığından söz konusu inancı ahlak hayatının belirleyici ilkesi sayması doğru değildir. Üstelik bu türden düşüncelerde “(...) uzun süre takılıp kalmak için aklın sınırlarını (Alm: *schränken*, İng: *limits*) oldukça aşmak gerekir.”¹⁸³² Doğada da açıklanamayan bazı unsurlarda mucizevi bir yan olduğu düşünülebilir. Ancak buradaki mucizevi durum akli anlamaya iterken, diğer mucizevi durumlarda akıl istese de bunu yapamaz. Ne manyetik gücün ne de ağırlığın nedenini o dönemde açıklayamayan doğa araştırmaları bunlara mucizeler gözüyle bakmak yerine Kant’a göre şöyle demeyi uygun görürler: “(...) biz bunların yasalarını, altında yalnızca belli etkenlerin vuku bulunduğu koşulların belli sınırlamaları [Alm: *einschränkungen*, İng: *limitations*] dâhilinde yeterince açık bir şekilde biliyoruz.”¹⁸³³

Dolayısıyla doğadaki anlaşılamayan durumlar akla doğa yasalarını keşfetmek için bir motivasyon verirken, diğer mucizevi durumlarda var olan bilgiye olan güven de kaybedilme riskiyle karşı karşıya almaktadır. Çünkü mucizeler insan aklının sınırlarını aşan unsurlar olduklarından, onlar yoluyla bir şeylerin değişip değişmediğini bilmek de söz konusu olamayacaktır. Bu nedenle onları ne bilginin ne ahlakın temeline koymak mümkün değildir, çünkü aklın alçakgönüllülüğü bunu gerektirmektedir. Zira “(...) bu sınırların [Alm: *grenzen*, İng: *boundaries*] ötesine geçmek, kendine aşırı güven ve haddini bilememe olur.”¹⁸³⁴

5.12.2. Gizemler

Her tür inanç araştırmasında kaçınılmaz bir biçimde karşılaşılan gizemlerin ise kişisel bir deneyim olduğu kabul edilebilse de herkese açık yaşanmadığından evrensel olarak bilinmesi mümkün değildir. Kutsallıklarını ahlaki olmalarına borçlu

¹⁸³² Kant, *Salt Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, s:110, Ayrıca Bkz: Kant, *Die Religion Innerhalb Der Grenzen Der Blossen Vernunft*, s:100 (122.par.) ve Kant, *Religion within the Boundaries of Mere Reason*, s:101 (6:88)

¹⁸³³ Kant, *Salt Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, s:110, Ayrıca Bkz: Kant, *Die Religion Innerhalb Der Grenzen Der Blossen Vernunft*, s:100 (122.par.) ve Kant, *Religion within the Boundaries of Mere Reason*, s:102 (6:88)

¹⁸³⁴ Kant, *Salt Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, s:111, Ayrıca Bkz: Kant, *Die Religion Innerhalb Der Grenzen Der Blossen Vernunft*, s:101 (124.par.) ve Kant, *Religion within the Boundaries of Mere Reason*, s:102 (6:89)

olan gizemlerin, pratik kullanım için uygun olabilmeleri için teorik olarak bilinmemeleri –sır olarak kalmaları- gerekmektedir. Ancak duygular bilgi kaynağı olamayacağından, gizemin varlığına ilişkin bir kanıt teşkil edemezler. Diğer taraftan gizem evrensel olarak paylaşılamasa da akılla ilişkilidirler. Bu nedenle -eğer varsa- gizemleri herkes yalnızca kendi aklında aramalıdır. Ancak burada Kant’a göre bir sınır çizmek gerekmektedir: bu türden gizemlerin olup olmadığına teorik akla dayanarak a priori ve nesnel bir cevap vermek mümkün olmadığından, bu araştırmayı ahlakın öznel ve içsel kısmı ile sınırlandırmak gerekmektedir. Aksi takdirde öznel bir deneyimin nesnel bir bilgi iddiası ile öne sürülmesi ve dolayısıyla bir sınır ihlali söz konusu olacaktır.¹⁸³⁵

Bu noktada dikkat edilmesi gereken bir diğer husus ise, ahlakın herkesçe paylaşılması gereken unsurlarının gizemli bir temelden kaynaklanamayacağı dolayısıyla herkesin anlamasının mümkün olduğu bir temele dayandığı unutulmamalıdır. Örneğin özgürlük, “(...) insanın kişisel tercihinin koşulsuz ahlak yasasının belirlenmişliği sayesinde bildiği bu özellik bir sır değildir çünkü onun bilgisi herkesçe paylaşılabilir; sır olan nedir, bu özelliğin bizce araştırılmaz sebebidir, çünkü o bize bilgi olarak verilmemiştir.”¹⁸³⁶ O halde özgürlüğün mevcudiyetine ilişkin bilgiye –ahlak yasasından hareketle- herkesçe ulaşılsa da özgürlüğün kaynağına ilişkin bilgi herkese kapalı bir sır-gizem olarak kalmaktadır. Dolayısıyla insan aklının bilgi sınırlarının dışında olan ve dolayısıyla insan için bir sır olarak kalmak durumunda olan konular söz konusudur. Bunlara ilişkin kişisel deneyimler olabilse de bunun evrensel bir bilgi olma iddiası ile öne sürülmesi Kant’a göre bir sınır ihhalidir.

Bir başka örnek vermek gerekirse; ahlak yasasına riayet ederek bir Tanrı Krallığı’nın gerçekleşeceğini ummak ve bu umut doğrultusuna daha ahlaklı bir insan olmak adına çalışmanın Tanrı Krallığı’nın gerçekleşmesinde etkisi olup olmadığını bilmek mümkün değildir. “Bildiğimiz tek şey bizi bu birliğe götüren ödevdir; peki ya amaçlanan etki ödevde uyulmasına rağmen mümkün müdür? İşte bizim bütün

¹⁸³⁵ Kant, *Salt Akılın Sınırları Dâhilinde Din*, s:157

¹⁸³⁶ Kant, a.g.e., s:158

anlayışımızın sınırlarını [Alm:grenzen, İng:bounds] aşan şey budur.”¹⁸³⁷ Gizem, sadece insanın anlama kabiliyetini aşan ve sadece Tanrı’nın bilebileceği ve dolayısıyla ödevimizi aşan konular hakkında olabilir. Dolayısıyla insanın aklın sınırları dâhilinde durması gereken yer; gizemleri kavramaya çalışmak değil, onların var olabileceğini kabul etmekle birlikte bunu anlamamanın insanın bilgi sınırlarının ötesinde olduğunu bilmekle yetinmektir. Ödev ile ilgili bilmememiz gereken ise; bizim için her zaman bir gizem olarak kalacak olan Tanrısal katkının ne olduğu değil, bu katkıyı hak etmek için ne yapmamız gerektiğidir.

Tanrı’nın gerçekte nasıl bir varlık olduğu insan için her zaman gizem olarak kalacak olsa da Tanrı’nın ahlaki hayatımız için önemini kavramak her insanın aklına içkin bir pratik bilgidir, bu nedenle bir sır teşkil etmemektedir. Örneğin *Ahlaki bir Dünya Hükümdarı* idesi pratik aklımızın bir ödevi olarak mevcuttur. Ancak Tanrı’nın gerçekten böyle bir varlık olup olmadığını bilmek mümkün olmadığı gibi, ahlaki hayatımızı şekillendirmek için bu türden bir bilgiye ihtiyaç da yoktur. Tanrı temsilimiz; her şeye gücü yeten ve ahlaken yasa koyucu bir Yaratıcı olarak insanları iyilikle yöneten ve kendi kutsal yasalarının bekçisi olan adil bir hâkim olma özellikleri tarafından şekillenmiştir. Bu biçimiyle bir gizem barındırmayan Tanrı inancının sınırı, Tanrı’nın gerçekten nasıl bir varlık olduğuna ilişkin bilgi iddiasında bulunmaya izin vermemelidir. Tanrı kavramında düşünülen bu özellikler, her zaman pratik bir anlamda tasavvur edilmelidir. Tanrı adeta yasama-yürütme-yargının tek bir Varlık’ta birleşmesi olduğu gibi “*iyiliği sınırlayan [Alm:einschränkende, İng:limits] bilgelik*”¹⁸³⁸ olan adaletin de tecelli etmesini sağlayandır.

Hukuki sivil bir devletin özelliği olan ve üç farklı birime dağıtılan yasama, yürütme ve yargı Tanrı’da birleşmektedir. Yasama; Tanrı insani sınırlılıkları hoş gören, despotik olmayan ve yasalarını ahlak yasası ile bağlı olan yönünü temsil ederken, yürütme; yarattıklarının kendisinin rızasını kazanmak için ne yaptığına, ahlaki niteliklerine bakan ve bu konudaki yetersizliklerini telafi eden yönüne işaret etmektedir. Yargı ise insanların ahlak yasasına uygun davrandıkları ölçüde onların kutsal yasa ile uyumu demek olan iyiliğin bir sınırlaması demek olan adalette

¹⁸³⁷ Kant, a.g.e., s:158 (Dipnot)

¹⁸³⁸ Kant, a.g.e., s:160 (Dipnot)

kendisini göstermektedir.¹⁸³⁹ Söz konusu özellikleri (tanrısal üçlemeyi) pratik idenin bir temsili olarak değil de Tanrı'nın gerçek özellikleri olarak ileri sürmek, insanın anlama kabiliyetini aşacağından ancak bir vahyin sırrı olabilir. Üstelik Kant'a göre bu tür bir inanca sembolik anlamının ötesinde bir gerçeklik atfetmek, hakiki din olan akıl dinine yarardan çok zarar verecektir. Bu tür bir bilgiye sahip olmak insanın ahlaki yetkinleşmesine hiçbir katkıda bulunmadığı gibi, ahlaki özgürlüğü sınırlandırması ve giderek yitmesine neden olacaktır. Bu nedenle *“Kişinin Tanrı'nın varlığına kendini ikna etmesi mutlaka gereklidir, ancak Tanrı'nın varlığını kanıtlamak o kadar da gerekli değildir.”*¹⁸⁴⁰

Dolayısıyla Kant'a göre pratik bağlamda anlaşılabilir kavranabilen ancak teorik olarak kavrayışımızın tüm sınırlarını aşan ve bu nedenle bizim için sır olarak kalacak olan üç gizem söz konusudur: ilahi çağrı gizemi, telafi gizemi ve seçme gizemi. Tanrı'nın her şeyin yaratıcısı olarak düşünülmesi tüm doğa yasalarının da asli nedeni olarak düşünülmesine neden olmaktadır. *“Ancak aklımız, varlıkların güçlerinin özgür kullanımıyla nasıl yaratıldıklarını kavramaya muktedir değildir (...)”*¹⁸⁴¹ çünkü nedensellik ilkesi ancak görüngüler üzerinde bir işleve sahiptir ve özgürlük gibi noumenal bir varlık için kullanımı meşru değildir. Dolayısıyla insanın seçme gücünü özgürce kullanmak için yaratılmış olup olmadığı aklımız için, kesinlikle anlaşılmaz olarak kalacak olan bir gizem olan *ilahi çağrı gizemidir*.

Telafi gizemi ise; insanın doğası gereği yoz bir varlık olması ve dolayısıyla ahlak yasasına birebir uymaya muktedir olmamasına ilişkindir. Tanrı insanı Tanrı Krallığı'nın bir üyesi olmaya davet ettiğine göre ondaki söz konusu eksikliği gidermesi gerekir ancak bu durum, ahlaki iyilik ve kötülüğün zemini olan *kendiliğindenlik* düşüncesi ile çelişmektedir. Ahlaki sorumluluk insana yüklenecekse ahlaki seçimlerin tamamen kişiye özgü olması bir başka deyişle başkası tarafından telafi edilemez olması gerekir. Bu durumda insanı ahlak yasasına uymak için gösterdiği çabada gücünün yetmediği noktada Tanrı'nın bir tür tamamlayıcı, bu

¹⁸³⁹ Kant, a.g.e., s:161

¹⁸⁴⁰ Kant, “The Only Possible Argument in Support of a Demonstration of the Existence of God”, s:201

¹⁸⁴¹ Kant, *Salt Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, s:162

eksikliği telafi edici bir etkisinin olup olmadığı, varsa nasıl bir etki olduğu insan aklı için sır olarak kalacak konulardan biridir.

Son olarak *seçim gizemi*; sınırlı varlıklar olarak insanların ahlaki mükemmelliğe ulaşma konusundaki yetersizliğe ilişkindir. Sonlu bir varlık olarak insanın tam olarak hiç bir zaman ulaşamayacağı bu amacı Kant, *yasa aşkı* olarak tanımlamaktadır. Ahlak alanında *yasa aşkı* olarak adlandırılan bu düşüncenin din alanındaki karşılığı *Tanrı aşkı*'dir. Tanrı'nın sevgisi; insanların ahlak yasasına uymaya çalıştıkları oranda Tanrı'nın ahlaken onları takdir etmesidir. O halde bu tür gizemlerin anlamı nedir? Kant'a göre "*Tanrı bize hiçbir şey vahyetmedi ve artık vahyedemez de, çünkü biz onu anlayamayız.*"¹⁸⁴² Böyle bir talepte bulunmak -anlama yetimizin doğası itibariyle uygun olmayacağından- vahye ya da gizemlere sadece pratik bir açıdan bakmak gerekmektedir.

Bu tür bir bilgiye ilham aracılığıyla erişmeyi ummak da nafi bir çabadır çünkü anlama yetimizin doğası bunu anlamaya uygun değildir. Vahiy gibi bir başka bilinmez de özgürlüğün ve dolayısıyla seçimin gizemi ile ilgilidir: "*(...) yeryüzünde gerçekleşmiş ya da gerçekleşmemiş özgür bir eylemin nedenleri karanlığa terk edilir.*"¹⁸⁴³ İnsan aklı nedensellik yasasına göre işlediğinden özgür seçim onun için bir gizem olarak kalmaktadır. Aklın bu tür gizemleri anlama isteği –doğası gereği- hep olacak olsa da Kant'a göre davranışların nesnel kurallarının sınırları Kutsal Kitap aracılığıyla çizilmiştir ve ahlaklı bir hayat sürmek için bilmemiz gereken bu sınırlardan daha fazlası değildir.

5.12.3. İnayet

Özgürlük yasalarına göre insanın kendi çabası ile gerçekleştirdiklerine doğa, bunun salt doğaüstü bir yardımla gerçekleşeceği inancına *inayet* adını veren Kant, inayetin –varsa- yasalarının ve işleyişinin insanın anlama yetilerine tamamen kapalı olduğunu ileri sürmektedir. Burada doğa ifadesinin kullanılmasının nedeni; özgürlüğün kullanımında erdem yasalarını aklın kendi doğasından çıkarmasıdır. Diğer taraftan akıl için özgürlüğün kendisinin –doğaüstü kadar- anlaşılmaz olarak

¹⁸⁴² Kant, a.g.e., s:163

¹⁸⁴³ Kant, a.g.e., s:164

kaldığı unutulmamalıdır. Fakat özgürlüğe ilişkin olarak ahlak yasasının varlığı üzerinden bir bilgiye sahip olsak da, inayet konusunda bu kadar bir bilgiye dahi sahip olmamız mümkün değildir. Dolayısıyla elimizde “(...) doğayı (yani kendi güçlerimizi) mümkün olduğu ölçüde kullanalım diye bizde doğanın muktedir olmadığı ne varsa onu inayet tamamlayacaktır”¹⁸⁴⁴ gibi bir varsayımdan başka bir şey yoktur.

İnayet ile ilgili bir bilgiye sahip olunamadığı gibi onu hak etmek için tam olarak ne yapılacağı da hesaplanamaz. “Bu ide tümüyle bütün sınırları aşar, üstelik tıpkı kutsal bir şey gibi ona karşı saygılı bir mesafede durmak uygundur (...)”¹⁸⁴⁵ Çünkü ancak bu sınırdan durarak; aklın mucizeler yaratma gibi hezeyanlarla kendi kendisini kandırmasının ve ahlaki bir fail olarak sorumluluğumuzu almak yerine onu Tanrı’dan beklemenin önüne geçilebilecektir. Bu sınır ihlal edildiğinde, ahlak ve din inayet beklentisine bel bağlamış olacağından bundan en çok zarar gören yine ahlak ve din olacaktır.

İnsan soyut olanı somutlaştırma ihtiyacı duyduğundan ayinler, ödevimizi yerine getirmek üzere bizi motive eden ve şema görevi gören duyuşal araçlar olarak düşünülebilir. Bütün ödevlerin ortak amacı ise ahlaki iyiyi teşvik etmek olduğundan ahlaki iyiyi teşvik etmeyen davranışları yerine getirerek Tanrısal bir inayete kavuşacağını sanmak Kant’a göre bir kandırmadır. İnsan bu kandırmacaya doğası gereği düşer, çünkü insan salt akli bir varlık olmadığından duyuşal olarak da tatmin olmaya ihtiyaç duyduğundan dini usullere başvurur. Bütün kamusal inanç türlerinde bu türden inayet araçlarına ihtiyaç duyulmaktadır. Kant burada Müslümanlıktaki beş büyük emri –eksik ve yanlış olarak, üstelik kaynak göstermeye gerek görmeksizin- örnek olarak vermektedir:

“Mesela Müslüman inancındaki beş büyük emirde durum böyledir: abdest, namaz, oruç, zekât, Mekke’ye hac ziyareti. Eğer insanlığa karşı ödevlerimizde gerçek erdemli ve aynı zamanda dini bir niyetten kaynaklanıyorsa burada zekâtı diğerlerinden ayırmak uygun olacaktır. (...) ancak buna karşın zekât, bu inançta yoksullar adına Tanrı’ya sunulanları başkalarından gasp etmekle de ilişkili olduğundan bir istisna olarak düşünülemez.”¹⁸⁴⁶

¹⁸⁴⁴ Kant, **Saf Aklın Sınırları Dâhilinde Din**, (Suat Başar Çağlan çevirisi), s:207

¹⁸⁴⁵ Kant, a.g.e., s:208

¹⁸⁴⁶ Kant, a.g.e., s:210

5.13. İbadet

Kant'a göre Tanrı'nın ahlaki bir varlık olarak düşünülmesi durumunda O'nun rızasını kazanmanın ahlaklı bir hayat sürmekten geçecektir. Ancak insan aklının sınırları dâhiline –yardım almaksızın- bilemeyeceğimiz bir biçimde ahlaksal yetkinleşmeye dair bir içeriğe sahip olmayan ancak O emrettiği için yaptığımız eylemler yoluyla hizmeti bekliyor olabilir. Bu durumda ancak her iki tutum birlikte olduğunda –ahlaki bir yaşam sürme çabası ve ibadetler- bir anlamı olabilmekte sadece ibadetler ile Tanrı'nın rızasını kazanmayı ummak nafile olacaktır. İbadetler, ahlaklı bir yaşamın ancak *aracı* olduklarında kabul edilebilir olabilmektedirler. İyi bir yaşam sürme çabası ile ibadetleri birleştirmek ise başka bir soruna yol açmaktadır: bu iki unsurun hangi sırayla birleştirildiği sonucu büyük ölçüde değiştirmektedir. Kant'a göre “*Gerçek aydınlanma bu ayrıma dayanır.*”¹⁸⁴⁷ Tarihsel inancı, ahlaki bir yaşam sürme çabasından daha çok önemseyen kişi, Tanrı'ya yapılacak ibadeti fetişizme dönüştürme tehlikesi ile karşı karşıyadır. Oysa ahlaki hayatı tarihsel inancın önüne koyan kişi Kant'a göre Tanrı'ya yapılacak hizmeti özgür ve ahlaki bir hizmet haline getirmektedir.

Ahlaki yetkinleşmeye hiçbir katkısı olmayan eylemleri yerine getirmenin Tanrı'nın rızasını kazanmayı sağlayacağına dair inanç daha da ileri götürüldüğünde, insanın doğaüstüne hükmettiğine dair hezeyanlar olan *büyük* ve *fetişizme* yol açabilirler. Bunlar hezeyandır çünkü “*(...) salt fiziki araçlarla ahlaken etki eden bir neden arasında aklın bilebileceği herhangi bir yasaya göre hiçbir mümkün ilişki yoktur (...)*”¹⁸⁴⁸ Ancak fetişizmin ahlaka ve dine yer bırakmayacak bir biçimde çeşitlenerek Kiliselerde yer bulduğunu görmek mümkündür. Üstelik hizmetin esasını ahlak ilkelerinin değil, inanç kurallarının oluşturduğu her yerde bunları görmek mümkündür. Bu biçimiyle “*(...) fetişizm paganlığın sınır komşusudur.*”¹⁸⁴⁹

İnsana en zahmetli görünen eylemler ahlak yasası tarafından buyurulan eylemler olsalar da -bunlar aynı zamanda aklın emirleri olduklarından- onlara uyma konusunda bir gönüllülük hali yaşanmaktadır. Ancak ahlaki yetkinleşmeye hiçbir

¹⁸⁴⁷ Kant, a.g.e., s:195

¹⁸⁴⁸ Kant, a.g.e., s:194

¹⁸⁴⁹ Kant, a.g.e., s:220

katkısı olmamasına rağmen dayatılan despotik ve buyurgan faaliyetlerin ifasında direnç gösterilmesinin nedeni aklın ikna olmamasıdır. Kant’a göre dini angaryalar bu türdendir. Burada hizmet edilen Tanrı ya da gerçek Kilise değil, görünen Kilise’dir. *“İnanç statülerinin yapısal yasalar olarak görüldüğü yerde akıldan vazgeçme hakkını tamamen kendinde gören bir ruhban sınıf ve hatta sonunda bizzat Kitap öğreticiliği hükmetmeye başlar (...)”*¹⁸⁵⁰ Bu durumun sebebi, vahyi inancın ahlaki bir yaşam sürme çabasının önüne koymaktır.

Saf akıl dininin tarihsel dinin önüne koyulmasının amacı, tarihsel ve kültürel olarak söz konusu vahyi din ile karşılaşmamış olanların, bilgisi ve kavrayışı sınırlı olanların da bu içsel iknaya hakkı olmasıdır. Böylece en ilkel kabilelerin üyelerinden en gelişmiş kültürlerin üyelerine kadar ulaşan akıl dini sayesinde tarihselliğin olumsuzluğuna bağlı kalınmak zorunluluğu ortadan kalkacaktır. Ahlak hayatı, dini anlatılardaki duyulara hitap eden öyküler anlatmak ya da anlamı bilinmeden sözcükleri tekrarlamaktan daha fazla çaba gerektirmektedir. Kant’a göre bu anlatılarda vaat edilenlerin cazibesi, insanları bu hikâyelerin gerçekliğine ikna etmeyi kolaylaştırmıştır, oysa bu türden tarihsel inançların biricik ve evrensel inançlar olduğunu düşünmek doğru değildir. Oysa en sıradan insanı bile sahip olduğu pratik ilke ola ahlak yasası –tüm bu anlatılara ihtiyaç duyulmaksızın- insanları kendiliğinden Tanrı’ya inanca ulaştıracaktır. Üstelik ahlak yasasına dayanan saf akıl dini, *“Tanrı kavramını ahlaki yasa koyucu olarak belirleyebilen tek bilgidir (...)”*¹⁸⁵¹ ve en sıradan insanda bile mevcuttur. Bu nedenlerle Kant’a göre vahyi dini, akıl dininin ardına yerleştirmek sadece akıllıca değil aynı zamanda ödevdir. Ancak bu durumda tarihsel inanç, saf ahlaki bir değer kazanmaktadır. Çünkü bu biçimiyle tarihsel inanç artık –kültürel bir zorunluluktan kaynaklı olarak değil- özgür bir irade ile seçilen bir inanç haline gelecektir.¹⁸⁵²

Kant’a göre dua, batıl inanç benzeri bir hezeyan, bir fetiş oluşturma girişimidir çünkü dua ile Tanrı’nın buyrukları olarak görmemiz gereken ödevlerin yerine getirilmesi ya da Tanrı’ya hizmet söz konusu değildir. Bu nedenle dua; *“bir*

¹⁸⁵⁰ Kant, a.g.e., s:196

¹⁸⁵¹ Kant, a.g.e., s:197

¹⁸⁵² Bkz: Kant, **The Metaphysics of Morals**, s:276 (488)

*hiç değerindedir.”*¹⁸⁵³ Kant’a göre duanın ruhu; düşünce davranışlarda Tanrı’nın hoşuna gitmeyi istemek ve ona göre davranmak, bütün eylemlerimizi Tanrı’nın hezimetine adadığımız düşüncesiyle gerçekleştirmektir. Duaya bunun ötesinde bir biçim verme, sözcükler giydirme gibi faaliyetler sadece bizdeki dua ruhunu canlandırmak gibi bir amaca hizmet ediyor olabilir. Dua evrensel bir ödev olamaz zira herkes böylesi bir araca ihtiyaç duymayabilir.

İbadet Kant’a göre ahlaki yetkinleşme sürecinde aşılması gereken bir aşamadır. Ahlaki niyetimizi temiz tutmaya yönelik çaba ile aşılabacak olan ibadet ihtiyacı aşılmadığında ahlaki zayıflatan bir unsur olarak değerlendirilmektedir.¹⁸⁵⁴ İnsan, her zaman kişisel ahlaki iyileşmelerine araç olan her şeyi amaç haline getirmeye eğilimli bir varlık olduğundan çocuklara dua eğitimi verilirken bu unsur dikkate alınmalıdır. Kant’a göre çocuklara duanın kendi başına bir anlamı olmadığı, kendimizi Tanrı’nın rızasını kazanabilmeyi umacağımız düzeyde ahlaki olgunluğa erdirmenin araçları olarak bakmak gerektiği öğretilmelidir. Bu eğitim verilmediği takdirde ise insanı bekleyen iki sorun söz konusudur: dua, ahlaklı bir yaşam sürmek için gerekli motivasyonu vermenin ötesinde Tanrısal inayeti kazanmanın bir yolu olarak görülmeye başlandığında insanları ahlaki bir tembelliğe itecektir.

Kiliseye gitmek, sadece bireysel inancın inşasında değil aynı zamanda Tanrısal etik bir devletin vatandaşları olma bilincini kazandırdığı için Kant’a göre zorunlu bir ödevdir. Ancak kiliseye gitmeye, insanların ahlaki yetkinleşmesine katkıda bulunmanın ötesinde bir anlam yüklemek, ayinlere katılmaya inayeti hak etmenin garantisi gözüyle bakılması ya da Tanrı’nın rızasını kazanmanın tek yolu olarak görülmesi bir hatadır. Üstelik bu yanlış düşünme biçimi Kant’a göre yine en çok ahlaka ve dine zarar vermekte, insanları ahlaki sorumluluklarını almak yerine törensel faaliyetlerle inayet umma hatasına düşürmektedir. Bir başka hata ise; kilisenin, inancı ve kutsalları aşırı biçimde duyusallaştırmaya yönelik tutumudur ki; *“Putların önünde eğilmeyecek, onlara tapmayacaksın - O’nu asla resmetmeyeceksin”*¹⁸⁵⁵ buyruklarıyla çelişmektedir.

¹⁸⁵³ Kant, **Saf Aklın Sınırları Dâhilinde Din**, (Suat Başar Çağlan çevirisi), s:211

¹⁸⁵⁴ Kant, a.g.e., s:213

¹⁸⁵⁵ İncil, **Mısırdan Çıkış**, XX, 4

Vaftiz ile insanı etik Tanrı devletinin bir vatandaşı olarak yetiştirmek amaçlandığından, kendisi kutsal olmayan bu eylem katılımcılar açısından önemlidir. Ancak etik bir Tanrı devletine olan inancın tazelenmesi ve her bir insanın kendisini bu devletin vatandaşı olarak görme bilincini tazelediği bu faaliyet bundan daha öte bir anlamı yoktur. Kant'a göre insanın vaftizle tüm günahlarından kurtulduğuna ilişkin inanç ise bir inayet aracı değil, pagan batıl inançlardan gelen bir hezeyandır. Dolayısıyla vaftize ancak Tanrı Krallığının bir vatandaşı olma bilincini tazelemesi dışında bir anlam yüklenmesi bir sınır ihlâlidir.

Kant'a göre insan doğasında bulunan bencilliğin ve hoşgörüsüzlüğün aşılmasına hizmet eden ve ahlaki bir topluluk olma amacına hizmet eden cemaat, ahlaki bir iyi niyet ve motivasyon oluşturmak dışında bir anlama sahip değildir. Ancak cemaatin Tanrı rızasını kazanmanın tek yolu olarak görmek ve inayeti kazanmanın elzem aracı olarak görmek “(...) *doğrudan dinin ruhuna aykırı olabilecek olan dini bir hezeyandır.*”¹⁸⁵⁶ Bu hezeyan, inayeti elde etme araçlarını ruhban sınıfının tekeline almasına ve insanlar üzerinde haksız bir manevi baskı aracına dönüştürmesine yol açabilecektir.

İnsanın kolaya kaçan doğasından kaynaklanan bir eğilim söz konusudur: üç ilahi özellik olan; kutsallık, inayet ve adalet arasından diğer ikisini önemsemeyerek inayete yönelmek. Çünkü kutsiyeti hak edecek bir hayat sürmek ve adaleti tesis edecek bir ahlakı benimsemek zor, bir takım törensel davranışlarla inayeti ummak kolaydır. İnsan Kant'a göre sıklıkla “*Kendisini daha iyi bir insan yapma işini ilahi inayete terk ederek bu inancı dinin asli bir unsuru (...) haline getirir.*”¹⁸⁵⁷

Ödeve duyulan saygı gereği gösterilmesi gereken çaba anlamındaki erdemin yerini, ilahi yasalara pasif bir saygı gösterme biçimi olan dindarlık alır. Oysa Kant'a göre erdem ancak dindarlıkla bir araya gelerek hakiki dini niyet olan dindarlığı oluşturabilir. Kant İncil'in insanları yaptıkları işlere göre yargılamak gerektiğini düşündüren denektaşlarını bize sunduğunu ve peygamberlerin de bunun örnekleri olduğu kanaatindedir. “*Oysa şimdiye kadar bu olağanüstü lütuflarla donatılmış*

¹⁸⁵⁶ Kant, **Saf Aklın Sınırları Dâhilinde Din**, (Suat Başar Çağlan çevirisi), s:216

¹⁸⁵⁷ Kant, a.g.e., s:217

oldukları iddia edilen insanların (seçilmiş kişilerin) doğal olarak namuslu ve sıradan ilişkilerde, alışverişlerde veya zor durumlarda güvenilebilecek insanları aştıkları görülmemiştir.”¹⁸⁵⁸ Kant’a göre bu örnekler; doğru yolun inayet aracılığıyla bağışlanmayı ummak değil, erdem sayesinde bağışlanmaya layık olmak olduğunu savunmaktadır.

5.14.Dindarlık

Kant’a göre dindarlık ahlaki niyet ile ilgili olarak Tanrı ile ilişkide iki belirlenimden oluşmaktadır: birincisi, Tanrı’ya borçlu olunan kulluk ödevine *yasaya saygıdan* dolayı itaat edilmesi anlamına gelen *Tanrı korkusudur*, ikincisi; özgür seçimden kaynaklanan ve *yasaya hoşnutluktan* doğan Oğul’a karşı ödev olan *Tanrı sevgisidir*. Her ikisinde de ahlaklılığa ek olarak insanın gücünü aşan ve en yüksek iyiyi gerçekleştirmek için elzem olan özelliklere sahip duyular üstü bir Varlık kavramı söz konusudur. Aklın teorik işleyişinde bizim için kavranamaz olan Tanrı kavramı, ancak aklın pratik işleyişinde –ödev ile ilişkisi bağlamında- bizim için anlam kazanır. Ancak bu Varlık’a dair akıl yürütmelerimizi ahlaktan hareketle gerçekleştirmeye çalıştığımızda antropomorfizm tehlikesi ile karşı karşıya kalınır ki bu durumda ahlakın zarar görmesi kaçınılmazdır. Bu krizin ortadan kalkması için Kant yine öncelik sıralamasını gözden geçirmeyi önermektedir: erdem öğretisi mi, dindarlık öğretisi mi önce gelmelidir?

Ahlak ve din ilişkisinin zorunlu olarak bağıntılı olduğu düşünüldüğünde bu soruyu cevaplamak mühim bir hâl almaktadır. Ancak biri Tanrısal kaynaklı olduğuna inanılan, diğeri ise kaynağını insan aklında bulan bu iki unsurun nasıl bir araya getirilebileceği de ayrı bir kriz yaratmaktadır. Kant bu krizi çözmenin tek bir yolu olduğunu ileri sürmektedir: “(...) ikisinden biri amaç, diğeri de salt araç olarak anlaşıldığında ve sunulduğunda mümkündür.”¹⁸⁵⁹ Kendi kendine –Tanrı kavramı bile olmaksızın- var olabilen erdem olduğuna göre, ahlak öğretisi amaç, dindarlık öğretisi araç konumunda olmalıdır. İnsanın sadece erdem kavramının kaynağı olma münasebetiyle kendini ve kendi kişiliğinde tüm insanlığı saygıdeğer ve soylu

¹⁸⁵⁸ Kant, a.g.e., s:218

¹⁸⁵⁹ Kant, a.g.e., s:199

hissedeceği açıktır. Üstelik erdem sayesinde ruhu –eğilimlerin engellemelerinden kurtararak- yüceltmek ve tanrısallığa yükseltmek mümkündür.

Ancak ahlakiliğin kaynağı olarak düşündüğümüzde Tanrı insandan oldukça ulaşılamaz bir yerdedir. Söz konusu ulaşılamazlık nedeniyle erdem beslendiği cesaret kırılarak, Tanrı ile olan ilişki ve dolayısıyla dindarlık despotik bir hâl alabilir. Üstelik Tanrı'yı bu despotik ilişki içerisinde konumlandırmak bizi, O'na yaranma davranışlarına başvurma tehlikesi ile karşı karşıya getirecektir. Bu durumda ibadetler, bir yaranma ve telafi aracına dönüşerek, bizi daha ahlaklı kılmanın aracı olmak yerine amaç haline geleceklerdir. *“Demek ki dindarlık, erdemin eşdeğeri değildir ve onun yerini alamaz, aksine dindarlık bütün iyi amaçlarımızın nihai başarı umudunu taçlandırabilecek olan erdemin tamamlanmasıdır.”*¹⁸⁶⁰

Dindarlığı erdemin yerine koymak isteyen inanışların örneklerinde bu sorunlar Kant'a göre daha aşikâr bir hal kazanmaktadır. Örneğin, Yahudilikte bir takım acı veren ibadet biçimleriyle kendilerini diğer toplumlardan soyutlamaları onların giderek insan düşmanlığı ile suçlanmaya götürmüştür. Kant Müslümanlığın, zaferlerle hâkimiyetine kattığı topraklarda yaşayan insanlara kendi inancını kabul ettirdiği için diğer inançlardan kibriyle ayrıldığını iddia etmektedir. Dua adetlerini cesur bulduğu Müslümanlıktan farklı olarak Hint inancı bir cesaretsizlik örneğidir. Hristiyanlığı da benzer bir cesaretsizlik örneği olmaya zorlayan unsur içsel öğeler değil, tüm çabayı Tanrısal bir yardımdan bekleyen ve pasif bir tavrı benimseyen köle ruhlu dindarlıktır. Kant'a göre Hristiyanlıktaki tevazu da yanlış anlaşıldığından, insanın ahlaki bir fail olarak görev ve sorumluluklarını üstlenmesi gecikmiştir. Söz konusu pasif dindarlık ise Tanrı'nın hoşuna gideceğini düşündükleri eylemleri, ödevin önüne koymalarına ve bir angarya hizmetlerle bağnaz bir hezeyanı beslemişlerdir. Tüm bunlar Kant'a göre tarihsel inanca dayanan dindarlığın erdem öğretisinin önüne konulmasından kaynaklanmaktadır.¹⁸⁶¹

¹⁸⁶⁰ Kant, a.g.e., s:201

¹⁸⁶¹ Kant, a.g.e., s:200-201(Dipnot)

5.15. Vicdan

Vicdanı [Alm: gewissen, İng:conscience], “*kendi başına ödev olan bilinç*”¹⁸⁶² ve “*kendi kendini yargılayan ahlaki yargı gücü*”¹⁸⁶³ biçiminde tanımlayan Kant, vicdanın koşulsuz bir ödev olup olamayacağını sorgulamıştır. Vicdanın devreye girdiği yer, yasaya tabi olan eylemler değildir. Tam tersine vicdan böyle bir kesinliğin olmadığı durumlarda başvurulacak bir iç mahkemedir, orada akıl kendi kendisini mahkemeye çağırır. Kant böylesi bir durumu anlatabilmek adına kurgusal bir örnek verir: Kendi inancına bu uğurda şehit olacak bir engizisyon mahkemesi üyesinin, inançsızlıkla suçlanan ancak iyi bir vatandaş olan birini yargılaması gerektiğinde kullanacağı kriter kendi inancı mı olmalıdır?

Ancak tarihsel bir inanç her zaman insan faktörünün karıştığı bir olgu olduğundan hiçbir zaman onun salt Tanrısal olduğundan ya da apodeiktik bir kesinlik taşıdığından emin olmak mümkün değildir. Engizisyon üyesi bu kişinin ölümüne karar verirse ona söylenebilecek tek şey kararının doğruluğundan hiçbir zaman emin olamayacağıdır. Kant’ın engizisyon üyesine önerisi, Tanrı’nın oğlunu kurban etmesini emrettiğine inanan Hz. İbrahim’e önerisi ile aynıdır: Tanrı istiyor gibi görünse de akla uygun değilse yapmamalısın. Çünkü bu buyruğun gerçekten Tanrısal olduğundan hiçbir zaman emin olmak mümkün değildir. O halde vicdan krizini çözecek kriter şudur:

*“(...) bana kutsallık koşulu ya da aracı olarak bizzat kendi aklım sayesinde değil, vahiy yoluyla verilen, yalnızca tarihsel inanç sayesinde inanç itiraflarımda kabul edebileceğim ancak saf ahlaki ilkelerle de çelişmeyen ne varsa ona kesin bir şekilde güvenmesem ve inanmasam bile yanlış gibi bir kenara atamam.”*¹⁸⁶⁴

Kant’ın söz konusu krizi çözmek üzere önerdiği bir diğer kriter de şudur: Bir şeyi ancak kendi tarihsel inancının tüm kutsallarından sıyrılarak düşündüğünde de doğru buluyorsan yapmalısın. Kant bu noktada samimiyeti özellikle vurgulamaktadır. İnsanın kendisine ve inancına karşı, Tanrı’ya karşı samimi olması, en sıradan insanı bile saygıdeğer yapmaya layık hale getirmektedir. Çünkü Kant’a

¹⁸⁶² Kant, a.g.e., s:201

¹⁸⁶³ Kant, a.g.e., s:202

¹⁸⁶⁴ Kant, a.g.e., s:205

göre samimiyet “*sayesinde söylenen her şeyin hakikat payesi aldığı*”¹⁸⁶⁵ ve insanda tohumları olan ancak geliştirilmeye muhtaç bir erdemdir. Vicdani krizleri çözmede elzem olan samimiyet insanın kendisine ve kutsallarına karşı, gerektiğinde kutsallarını paranteze de alarak aklına karşı vermesi gereken bir hesaba dayanmaktadır. Bu nedenle ahlak için vazgeçilmez bir unsur olduğu ancak yitirildiğinde fark edilebilen ve muadili olmayan bir unsurdur.

*“(...) ben her zaman vahye dayanan bir inancı kabul eden herhangi birinin vicdanlı olması gerektiği konusunda ısrar etmekteyim, yani bu kişi gerçekten bildiğinden daha fazlasını ileri sürmemeli ve yalnızca, kişinin kesinlikle emin olduğu konulara inanmaları için başkalarını teşvik etmelidir.”*¹⁸⁶⁶

Diğer tafattan Kant’ın aklın sınırları içerisinde kalan din anlayışı doğrultusunda düşünüldüğünde Hz. İbrahim’in oğlunu kurban etme girişimi hiçbir zaman tam olarak anlaşılamayacaktır. Çünkü din, aklın sınırları içerisinde tutulduğunda iman gibi, koşulsuz olarak inanmayı, teslim olmayı gerektiren bir duruma direnecektir. Koşullar dizisi ile yetinmeyen ve koşulsuza ulaşmaya çalışan akıl, bir yandan çizilen sınırlarla koşullar alanında tutulmaya çalışılırken diğer yandan tüm koşullu düşünme biçimlerini bir kenara bırakmayı gerektiren imana, koşulsuz teslimiyete yanaşmayacaktır. Üstelik din, aklın sınırlarını aşan unsurlar barındırabileceği gibi, aklın yapma dediğini de yapmayı gerektiren sınavlardan geçirebilir.

¹⁸⁶⁵ Kant, a.g.e., s:206 (Dipnot)

¹⁸⁶⁶ Kant, “Correspondence, Mektuplaşmalar, 640 ve 642 Numaralı Mektuplar”, s:364

SONUÇ

Kant'ın geleneksel metafiziğin savaş alanından kurtardığı adanın sınırlarının keşfi olarak tanımlanabilecek mevcut çalışma, söz konusu sınırları aşmak isteyen doğamızı tanımaya yönelik bir girişim olarak da okunabilir. Bir sınır varlığı olan insanın, insan olmaklığını belirlemede söz konusu sınırların işlevini sorgulamak mevcut çalışmanın amaçlarından birini oluşturmaktadır. *Eleştiri* ve *sınır* kavramlarının Kant'ın devasa dizgesi içerisindeki konumunun belirlendiği temel metin olan *Saf Aklın Eleştirisi*'nde Kant'ın cevabını aradığı soru; *Neyi bilebilirim?* sorusudur. Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nde çözülmeye çalıştığı krizler; dogmatik metafiziğin; uzay-zaman ve kategorilere gerçeklik atfederek ve idelere kurucu işlev vererek yol açtığı krizler ile Hume'un zorunluluğun deneyimden çıkarılamayacağına ilişkin açıklamalarının yol açtığı krizlerdir.

Kant'a göre Hume, aklın sınırlarını şeylerin kendi sınırları olarak görmüş ve septisizm gemiyi karaya oturtmuş, Dogmatizm, aklın sınır tanımayan engin denizlerinde kaybolmuştur. *Eleştiri* ise akla açık denizlerde bile güvenle ilerleyebileceği bir pusula vermeyi ve bu pusula sayesinde güvenilir bir ada bulmayı amaçlamaktadır. Kant, Kritik Projesi ile sınırları belirlenmemiş alan olan *toposun* sınırlarını belirleyerek onu *teritorya* yani sınır ile tanımlanır hale gelen alana dönüştürmeyi amaçlamaktadır. Skeptisizm ve Dogmatizmi sınır tanımamanın kaçınılmaz sonuçları olarak gören Kant'a göre bu sınır ihlallerini önlemenin yollarını şöyle özetlemek mümkündür: uzay ve zamandaki görümüzü tek olanaklı görü, anlama yetimizi de olanaklı her anlama yetisinin ilk örneği olarak görmemek, deneyimi olanaklı kılan ilkeleri kendinde şey'lerin genel koşulları saymamak ve şeylerin kendi başına varoluşlarının bizim tarafımızdan bilinemeyeceğini kabul ederek, kendi deneyimimizi şeyleri bilmenin tek olanaklı yolu olarak görmemektir.

Düşüncenin öznel koşullarının hangi hakla nesnel geçerlilik iddiası taşıyabileceği sorusuna cevap arayan Kant, bu soruya verilecek cevapla geleneksel metafizikçilerin spekülasyonlarını bir ruh görücünün düşlerinden –varsa- ayıracak olan kriteri de bulmayı amaçlamıştır. Böylece doğal bir eğilim olan metafiziğin bir bilim olarak imkânı da belirlenebilecektir. Temsil (*vorstellung*) ile nesnesi arasındaki

ilişkinin hangi temele dayandığını açıklamak amacıyla yetilerin işleyişini çözümleyen Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi* 'nde çizdiği sınırlar şunlardır:

- Uzay ve zamanın kendinde bir gerçekliğe sahip olup olmadığının öznenin bilme yetilerinin sınırlarını aştığı, uzay ve zamanın özneye ait saf görüler olarak tanımlanarak nesnenin öznenin yetileri aracılığıyla kurulan bir tasarım olduğu,
- Görü ve kavram arasında ayrım yapılarak akli görünün iptal edilmesi,
- Kendinde şey'e gerçeklik atfedilerek onun akılla kavranabileceğine ilişkin kadim düşüncenin eleştirisi ve kendinde şey'in bir *sınırkavram (grenzebegriff)* olarak konumlandırılması,
- Doğruluğun bilginin nesneye uygunluğunda değil, öznenin nesne hakkındaki yargısını mümkün kılan a priori zeminde, nesne ile anlama yetisi arasındaki ilişkinin olanağının koşulunda aranması gerektiği,
- Mantığın kendi alanını; anlama yetisinin saf kavramları olan kategorilere gerçeklik atfetmemek, aklın düzenleyici işleve sahip idelerine kurucu bir görev vermemek ve mantık ilkelerini varlık hakkında çıkarımlar yapmak için kullanmamakla sınırlaması,
- Fenomen-noumen, görünüş-kendinde-şey, bilmek-düşünmek, görü-kavram, kategori-ide arasına çizilen sınır ile söz konusu ayrımı yapmamaktan kaynaklanan sınır ihlalleri olan yanılsamaların (schein) önüne geçecek sınırı çizmek biçiminde özetlenebilir.

Kant'ın ahlak alanında çizdiği sınırlar ise; teorik alanda çizdiği sınırlardan bağımsız olarak düşünülemez. Kant'ın görünüş ve kendinde şey arasında yaptığı ayrım yapılmadığında doğadaki mekanik nedenselliğin ahlak alanında da işlediği varsayılacaktır. Bu ise erdemli davranışın sonucunda mutluluk beklentisi ya da erdemli olmayabilecek bir davranışın sonucunda bir ceza korkusuna neden olacaktır. İnsanın özgür bir ahlaki fail olmaktan çıkarılarak, ahlaki eylemin motivinin ödül beklentisi ve/veya ceza korkusu yapılması ahlakın zemini olan özgürlüğün yitimi ile sonuçlanacaktır.

Görünüş ve kendinde-şey arasında ayrım yapılmamasını, başta özgürlük ve kötülük problemi olmak üzere pek çok problemin kaynağı olarak gören Kant'a göre insan, bir doğa varlığı olarak mekanik nedenselliğe tabi iken, ahlak alanında özgür bir fail olarak varolabilmenin imkânına sahip olmalıdır. Söz konusu ayrım sayesinde

Tanrı'nın varlığı, ruhun ölümsüzlüğü ya da evrenin sonsuz olup olmadığı –teorik sınırlar dâhilinde hiçbir zaman *bilinemeyecek* olmasına rağmen- aklın pratik kullanımının sınırları dâhilinde çelişkiye düşmeden *düşünülebilecektir*.

Saf Aklın Eleştirisi'nin gösterdiği gibi, ilkelerin kullanımları ve sınırları ile ilgilenmesi gereken yeni metafizik anlayışı *negatif* bir işleve sahiptir. Buradaki negatiflik; yapılamayacak olanı göstermenin, işaret etmenin yanı sıra bir sınır çizerek meşru olmayan unsurları dışarıda tutma işlevinden kaynaklanmaktadır. Olumsuz görünen bu işlev, bir yönüyle de olumludur. Çünkü aklın teorik kullanımının deneyim alanı ile yetinmeyerek genişlemesinin pratik alanda yarattığı daralmanın önüne geçmekte ve ahlak alanında bir genişlemeye yol açmaktadır. Böylece olanak ve sınır araştırması anlamına gelen *Eleştiri* aracılığıyla, sınırların yeniden tayin edilmesi sayesinde aklın teorik kullanımının genişlemesi engellenerek aklın pratik kullanımına yer açılmaktadır.

Kant'a göre yapılması gerekeni yapılandan hareketle türetmek kadar kınanmayı hak eden başka bir şey yoktur ve bu yaklaşım, ahlak alanındaki krizlerden birinin nedenini oluşturmaktadır. Ahlak yasalarını deneyimden türetmek, insanın fenomenal cihetini oluşturan haz, fayda, mutluluk gibi unsurların ahlak alanını yönetmesine izin vermek anlamına gelmektedir. Kant, insanın fenomenal değil, noumenal yanının belirleyici olduğu bir ahlak anlayışının zorunlu ve evrensel olanı verebileceğini ileri sürmüştür. Teorik alanda nesnenin öznenin bağımsız bir gerçekliğinin varsayılmasının yarattığı krizlere benzer bir biçimde ahlak alanında da iynin insandan bağımsız olduğu düşüncesi krizlere neden olmuştur.

Görünüş-kendinde-şey ayrımı sayesinde nesneyi öznenin tasarımı olarak tanımlayan Kant, aynı ayrıma dayanarak insanın iyiyi, ahlak yasası ile ilişkisi içerisinde kurduğunu ileri sürerek söz konusu krizleri aşmayı denemiştir. İnsana etkin bir rol biçen söz konusu ahlak anlayışı ile Kant, ahlakı pratik aklın faaliyeti ile inşa olunan ve insanın yapıp etmeleri ile varlığa gelecek bir alan olarak tanımlamıştır. Böylece kendinde iyi, insandan bağımsız olarak var olan ve insanın dışında bir varlığa sahip bir şey olarak değil, insanın ahlak yasası ile kurduğu ilişki

içerisinde, her ahlaki karar ve eylemde yeniden inşa edilen bir unsur olarak tanımlanmış ve ahlaki sorumluluk bütünüyle insana yüklenmiştir.

İyi istemenin mutluluk, haz, fayda gibi unsurlara verilecek değeri sınırladığını savunan Kant'a göre ahlak yasasının kendisi bizatihi sınır işlevi görmekte, yasa aynı zamanda bize özgür eylemlerimizin sınırını hatırlatmaktadır. Aklın ancak koşullu olarak ulaşabileceği mutluluk, fayda, haz gibi deneyimden kaynaklanan unsurları ahlakın amacı haline getirmenin yarattığı krizi Kant, koşullu olan her şeyin özgürlüğü kısıtlayıcı olduğunu ileri sürerek salt akla dayanan koşulsuz buyruğun özgürleştirici olduğunu savunarak aşmaya çalışmıştır. Böylece Kant, bütün davranışlar için kriter olabilecek formel bir çerçeve olarak ahlak yasasını sunarak ahlak alanındaki sınırları belirlemeyi ve belirsizlikleri gidermeyi amaçlamıştır.

Kant'ın ahlak alanında kriz olarak gördüğü ve çözmeyi denediği bir başka problem ise özgürlük problemidir. Saf Aklın Eleştirisi'nin gösterdiği gibi, görünüş-kendinde-şey ayrımı nedeniyle özgürlüğe ilişkin teorik bilginin olması mümkün değildir. Özgürlük teorik aklın sınırları dâhilinde bilinebilseydi, o zaman ahlak yasası teorik bilgidен analitik olarak türetilbilir ve ahlak yasası analitik olurdu. Dolayısıyla insanın özgür bir varlık olduğuna ilişkin bilgi, ancak ahlakın koşulu olan özgürlükten feragat ederek elde edilebilirdi. Özgürlüğün teorik aklın elde edebileceği bir bilginin konusu olması ise, doğadaki mekanik nedenselliğin ahlak alanında da işlemesi anlamına gelecek, bu da neden olduğu kayıpların galibiyeti anlamsızlaştırdığı Pirus zaferini kazanmak kadar anlamsız olacaktır.

Doğadaki mekanik nedenselliği bozmadan özgür bir ahlaki fail olarak nasıl var olunabileceği sorusuna cevap arayan Kant, ahlak yasası sayesinde özgür olduğumuzu bilemesek de düşünebileceğimizi savunmuştur. İstemenin ahlak yasası ile yükümlülük adı altındaki bağımlılığı ise ödevdir. Tanrı –sonsuz-sınırsız bir varlık olduğundan- istemesi tamamen ahlak yasası tarafından belirlenmektedir. İnsan ve tüm akıl sahibi varlıklar ise *sonlu-sınırlı* varlıklar oldukları ve empirik görüye bağımlı oldukları için ahlak yasası bir *buyruk* olarak karşılıklarına çıkmaktadır. Dolayısıyla Kant'ın ahlak anlayışı sınırlı bir varlık olduğumuzun idrakı, diğer bir deyişle Tanrı olmadığımızın kabulüne dayanmaktadır. Kant, yükümlülük ve ödevi pratik kısıtlayıcı

(einschränkende) yasalar olarak tanımlamakta ve düşünen varlıklardaki kişisel tercihin ancak nesnel bir yasa olabilecek maksimleri olduğu düşüncesinin onu, pratik kısıtlayıcı yasalar olan yükümlülük ve ödevin üstüne çıkaracağını savunmuştur.

Kant, ahlak alanında kriz olarak gördüğü bir başka konu ise Heteronom ahlak anlayışlarının iyiye Tanrı'dan hareketle tanımlamalarıdır. Kant'a göre özgürlük, ahlaki seçimlerin ve dolayısıyla iyinin ortaya çıkmasının bir koşuluna dönüşürken Tanrı bu dizgede iyi ile ilişkisi bağlamında yer tutmaktadır. Ahlak alanı, Tanrı ile ilişki bağlamında kurulmamakta tam tersine özgür bir fail olarak insanın ahlaki seçimleri ile fiili kıldığı iyi ile ilişkisi bağlamında bu dizgede yerini almaktadır. Kant'a göre insan, tam da özgür olduğu için kendisini aklının buyurduğu yasalarla sınırlayabilen bir varlık olarak ne ödevini bilmek için kendisinin üstünde bir başka bir varlığa ne de ödevini yerine getirmek için yasadan başka bir teşviğe ihtiyaç duymalıdır.

Özgür isteme tarafından belirlenen bir davranışın, doğa yasalarının nedenselliğinin işlediği bir evrendeki zorunlulukla birlikte nasıl işleyebileceği sorusu ise bir başka ahlaki kriz nedenidir. Kant bu krizin aşılmasını; aklın teorik ve pratik kullanımının kritiğine ve bu alanların kendi içlerindeki kullanımlarına çizilen sınıra borçlu olduğumuzu savunmaktadır. Söz konusu sınır sayesinde aklın teorik kullanımın, olanaklı deneyimin ötesinde bir kullanıma izin vermemek üzere sınırlandırılması mümkün olmakta böylece aklın pratik kullanımına yer açılmaktadır. Nedenselliğin; doğaya göre ve özgürlükten dolayı olmak üzere ikiye ayrılması ve özgürlükten dolayı farkına varılan nedenselliğin ahlak alanında işlemesi durumunda söz konusu kriz aşılmış olmaktadır. Ahlak yasasının varlığından özgürlük zorunlu olarak çıkarsandığından ahlak yasalarının bilinci ve özgürlüğün bilinci bir ve aynı anlama gelmektedir ancak bunun nasıl olanaklı olduğu teorik sınırlar içerisinde açıklanamamaktadır. Aklın teorik kullanımının sınırları dâhilinde bilinemez ilan edilerek sınır dışı edilen özgürlüğün, aklın pratik kullanımı içerisinde kendisine yer bulabilmesi de ancak bu biçimde mümkün olabilmektedir.

Ahlak alanını çevreleyen sınırları yukarıdaki gibi belirleyen Kant'a göre bu sınırların ihlal edildiği durumlar da mevcuttur. Kant, yobazlık, kibir, insanın

araçsallaştırılması, yalan, intihar gibi unsurları sınır ihlalleri olarak görmektedir. Kant'a göre teorik alandaki yobazlık, insan aklının teorik kullanımının sınırlarının aşılması ile ahlaksal yobazlık ise saf pratik aklın insanlığa koyduğu sınırların aşılması ile ilgilidir. Kant'a göre, eylemlerin belirleyici ilkesi olarak ahlak yasasını değil, ahlak yasasına önceliği olduğunu düşünülen kavramların kabul edilmesi durumunda ahlaki yobazlık kaçınılmaz olacaktır. Bu tür sınır ihlallerini engellemek ise ancak ödev düşüncesini insandaki her türlü ahlaklılığın en yüksek yaşam ilkesi haline getirmek ile mümkündür.

Mutluluk ile ahlaklılık arasındaki uygunluk, doğanın sebebi olan ancak doğadan ayrı olan bir nedeni postula etmeyi gerektirmektedir. Çünkü dünyada en yüksek iyi, ancak doğanın ahlaksal niyete uygun bir nedenselliği olan en üst bir nedeni kabul edilirse olanaklıdır. Bu nedenle en yüksek iyinin olanağının postulası, en yüksek asli bir iyinin varlığını –Tanrı'nın varlığını- zorunlu olarak postula etmeyi gerektirmektedir. En yüksek iyiyi geliştirme gerekliliği aklın buyurduğu bir ödev olduğuna göre, en yüksek iyinin olanaklılığını postula etmek de bir hak, aynı zamanda ödevle bağlı bir zorunluluk taşımaktadır. En yüksek iyi de ancak bir Tanrı'nın varlığı ile olanaklı olabileceğinden Tanrı'nın varsayılması ödevle zorunlu bir biçimde bağlıdır. Bu nedenle Tanrı'nın varlığını postula etmek Kant'a göre ahlaksal bakımdan zorunludur.

Tanrı'nın varlığına ihtiyaç duymaksızın insanın istemesini ve özgürlüğü temel alan anlayışları eleştiren Kant'a göre, Epikürosçular mutluluğu, Stoacılar ise erdemi ahlakın en üst ilkesi yaparak ahlak ile mutluluk arasındaki ilişkiyi doğru yorumlayamamışlardır. Hristiyan ahlak öğretisi Kant'a göre, ahlak yasası ile mutluluk arasında zorunlu bir bağ olmaması nedeniyle yaşanan eksikliği Tanrı krallığı düşüncesi ile gidermeye çalışmıştır. Tanrı krallığı, en yüksek iyiyi olanaklı kılan Tanrı ve kendilerini ahlak yasasına adayan akıl sahibi varlıkların oluşturduğu düzendir. Akıl sahibi varlıklar için ahlakın kutsallığı bu yaşamda olanaklı ve zorunlu olup davranışlar için bir ölçüt/kriter oluştururken, bu kutsallık ile ilgili iyi olma hali olan mutluluk ise ancak sonsuzda erişilebilir olan dolayısıyla umudun konusu olan bir şey olarak sunulmaktadır. Böylece ahlak yasası ve en yüksek iyi kavramı akıl sahibi varlıkları zorunlu olarak dine yöneltmektedir.

Akıl sahibi varlıkların, sınırlı varlıklar olmaları nedeniyle bilgeliğe, en yüksek iyiye tam olarak ulaşmaları mümkün değildir. Ancak Tanrı, sınırsız ve sonsuz bir varlık olması sebebiyle bu özellikleri taşıyabilirken, insan istemesinin Tanrı'nın kutsallığıyla uyuşması ölçüsüne –söz konusu uyuşmanın sınırlayıcı (einschränkenden) koşulları altında- bu özelliklere kısmen ulaşabilir. Bunlar insanın haddizatında, diğer bir deyişle kendi doğasının dayattığı sınırlarıdır. Tanrı burada, insan aklının doğası gereği ihtiyaç duyduğu bir idealite, yolunu ancak onun sayesinde bulduğu bir ufuk çizgisi işlevine de sahiptir. Ahlak yasasının muhatabı olan insan, kendi başına amaç olan bir varlıktır, bu nedenle insan Tanrı tarafından bile araçsallaştırılamaz.

Kant özgürlüğün kullanımı için ahlak yasasını yeterli görse de ahlak hayatı bir amaç ile ilişkilendirilmeyi gerektirmektedir. Nihai amaç düşüncesi ise zorunlu olarak ahlaktan dine geçmeyi gerektirmektedir. Çünkü *nihai amaç* sınırlı bir varlık olan insanın pratik sınırlılıkları nedeniyle bu dünyada gerçekleştiremeyecektir. Erdem ve mutluluğun sentetik birliği ahlakın zemini olan özgürlükten feragat etmek anlamına geleceği için, erdem ve mutluluğu adaleti ile –bu hayatta değilse ölümden sonra- sentezleyecek bir Tanrı fikrine ihtiyaç vardır. Ruhun ölümsüzlüğü ve Tanrı fikri ise ahlaktan dine geçişi zorunlu hale getiren unsurlardır. Tanrı'nın varlığı ve ruhun ölümsüzlüğünü varsayma ve dolayısıyla ahlaktan dine geçişi zorunlu görme düşüncesinin insanın pratik sınırlılığı ile ilişkilendirilmesi önemlidir. Ancak dikkat edilmesi gereken unsur, Tanrı'nın varlığı ya da ruhun ölümsüzlüğü gibi unsurların teorik bilgiye konu olmadıkları, sadece pratik alanda *postüla* edildikleridir. Zira söz konusu postüla ile ilişkin teorik bilginin iddia edilmesi, ahlakın zemini olan özgürlüğün yitirilmesi ile sonuçlanacaktır.

Din konusundaki bir başka sınır durum ise vahiy dini ile- akıl dini arasındaki ilişkide mevcuttur. Kant'a göre vahiy dini, akıl dinini kapsamaktadır çünkü akla savaş açan hiçbir din uzun süre ayakta kalamaz. *Yalın Aklın Sınırları Dâhilinde Din* metninin temel sorusu; Hristiyanlığın akıl dinine indirgenip indirgenemeyeceği, temel iddiası ise; dinden ahlaka değil, ahlaktan dine geçilmesi gerektiğidir. Üstelik ahlaktan dine geçildiğinde din; bağnazlık, kibir, meşru olmayan çıkarımda bulunma ve insanı araçsallaştırma gibi unsurlardan da korunabilecektir. Din insanın sınırlı bir

varlık olmasına ilişkin pratik ihtiyaçlarını giderdiği gibi insan aklının ihtiyaç duyduğu başlangıç ve sona ilişkin bir açıklamaları da getirmektedir. Tanrı'nın koyduğu sınırın ihlali ile başlayan kötülüğün sürekli artarak dünyanın bir son gün ile yok olacağı düşüncesi, insan aklının bir başlangıca ve sona duyduğu ihtiyacı gidermekte adeta sınırsız olan ezele ve ebede bir sınır çizerek onu insan için kavranır hale getirmektedir. Bu yönleriyle din, insan aklının sınıra ilişkin ihtiyaçlarını büyük ölçüde gidermektedir.

Lizbon Depremi'nin yarattığı kötülük problemine ilişkin ahlaki kriz, Kant'ın genel olarak Eleştiri Projesine ve özellikle *Yalın Aklın Sınırları Dahilinde Din* metnine yön vermiştir. Kant, doğal bir afet ile gayri ahlaki davranışların arasında bir neden sonuç ilişkisinin ne hakla kurulduğunu sorguladığı söz konusu metinde; metafizikçilerin spekülasyonları ile bir ruhgörücü olan Swedenborg'un kehanetlerini birbirinden ayıracak olan sınırı aramıştır. Kant, Eleştiri öncesi dönemden itibaren deprem gibi doğa olayları ile insanların davranışları arasında bir nedensellik bağı olmadığını ileri sürmüştür. Lizbon Depremi yarattığı kriz ile kriterleri yeniden gözden geçirerek doğa ile ahlak, olan ile olması gereken arasına bir sınır çizmeyi zorunlu kılmıştır. Bu ayrım dikkate alınmaksızın yapılan her çıkarım ise aklın sınırlarını görmezden gelen kâhin Swedenborg'un spekülasyonlarından daha makul ve muteber olmayı hak etmeyecektir.

Dünya'nın başlangıçta iyi olduğu sonrasında Adem ve Havva'nın Tanrı'nın kendilerine koyduğu sınırı ihlal ettikleri için Dünya'ya düşmekle cezalandırıldığı inancına dayanan insanın doğuştan kötü olduğu düşüncesine Kant karşı çıkmaktadır. Diğer taraftan insanın tamamen iyi bir varlık olduğu fikrine de katılmayan Kant, insanın iyilik potansiyeli ve kötülük yönelimi olan ne salt iyi ne salt kötü bir varlık olarak sürekli gergin bir sınır hattı üzerinde varlık gösterdiğine dikkat çekmektedir. Kant'a göre kötülük, özgürlüğün yasaya aykırı bir biçimde kullanılmasından dolayı ortaya çıkmaktadır. Ancak bir insanın seçim yapma özgürlüğünü neden yasadan yana değil yasaya karşıt bir biçimde kullanmayı seçtiği bizim için kavranamaz olarak kalan ve sınır dışı edilen bir konudur. Kötülüğün nihai öznel zemini, Kant'ın aklın sınırları dâhilinde kavranamaz (inscrutable, unerforschlich) ilan ettikleri arasındadır.

Çünkü kötülüğün kavranması, sebep-sonuç ilişkileri içinde düşünülmesi ve dolayısıyla özgürlük alanının yitimi anlamına gelmektedir.

Duyularüstü olanı kavrama konusunda oldukça sınırlı olan insan aklı, ancak bir takım analogilere başvurarak söz konusu sınırlılığı aşmaya çalışmaktadır. Peygamberlerin, iyilik idesinin aklın ihtiyaç duyduğu iyilik temsiline karşılık geldiğini savunan Kant, gerçekten yaşayıp yaşamamalarının bilgi konusu olamayacağını savunmaktadır. Kant'a göre mucize ve gizemleri kavramaya çalışmak değil, onların var olabileceğini kabul etmekle birlikte bunu anlamının insanın bilgi sınırlarının ötesinde olduğunu bilmekle yetinmek gerekmektedir. Ödev konusunda Tanrı'nın katkısının olup olmadığı ise bizim için daima bilinemez olarak kalsa da insanı ilgilendiren sadece bu katkıyı hak etmek için ne yapması gerektiğidir. Dualar, ahlaki eksikliklerin kapatılmasını sağlamak amacıyla hizmet etmektedirler. İnsanın mutlu olmak için dua etmesi ahlaki değildir, mutluluk hak edilmesi gereken bir durumdur. Din ise insana mutlu olma yollarını gösteren bir öğreti durumundadır. Mucize, gizem ve inayeti dini hezeyan olarak tanımlayan Kant'a göre ahlak, bilgi sınırlarımızı (grenze) aşan bu unsurlar üzerine inşa edilemez. Aklın pratik işleyişi ile idrakine vardığımız ahlak yasası dışında hiçbir unsur ahlakın kaynağı olamayacağı gibi başka bir kaynak arayışına gerek de yoktur.

Kant, bilgi, ahlak ve din alanlarına çizdiği yukarıdaki sınırlar ile yeni bir dünya tasavvuru sunmuş bu dünya tasavvurunu sunarken de sıklıkla sınır metaforuna başvurmuştur. Sınır kavramı için *schränke* ve *grenze* olmak üzere iki kelime kullanmayı tercih eden Kant, *schränke* ile sınırlanana, *grenze* ile ise sınırın dışında kalana vurgu yapmıştır. Söz konusu ayrımın dayandığı nuanslar Kant felsefesine yönelik daha derinlikli bir okuma yapmayı mümkün kılmakta, söz konusu ayrımın gözetilmediği çalışmaların Kant felsefesine yönelttiği birçok eleştiri ise dayanaksız kalmaktadır. Bunun en belirgin örneklerinden biri olarak; Kant'ın *Yalın Aklın Sınırları Dahilinde Din* metninin başlığında ve metninde aklın sınırlarından ve dinin bu sınırlar içerisindeki yerinden bahsederken *grenze* kelimesini tercih etmesi verilebilir. Kant *grenze*'yi, aklın anlamakta aciz kaldığı metafizik, din gibi unsurlardan bahsederken kullanmayı tercih etmekte böylece aklın *sınırının* (*grenze*) dışına gönderme yapmaktadır. Diğer bir deyişle tarihsel-vahyi dinler, bir yönüyle

insan akli için kavranamaz unsurlar içeren alanlardır ve bu nedenle akılla ve dolayısıyla ahlakla, tarihsel-vahiy din arasında tam bir özdeşlik söz konusu olamamaktadır. Kant bu durumu vahiy dininin akıl dinini içerdiğini, bir diğer deyişle tarihsel unsurlar nedeniyle akıl dininin vahiy dinini içermeyeceğini söyleyerek de ortaya koymuştur.

Kant'ın din felsefesi hakkında yapılan çalışmalarda iki eğilim söz konusudur: ilki Kant'ın dini ahlaka indirgediği ve bunu yaparak dine haksızlık ettiği, ikincisi ise dinin özü itibariyle tamamen akla ve dolayısıyla ahlaka indirgenebileceğidir. Yaptığımız çalışmanın görmemizi mümkün kıldığı nuans ise şudur: Kant yalın aklın sınırları dâhilinde bir din anlayışından bahsederken defaten kullandığı *grenze* kelimesi ile aklın sınırlarının dışında kalan ve kavramakta aciz kaldığı yöne, sınırın dışına gönderme yapmaktadır. Böylece dinin, bir yönüyle aklın sınırları içerisinde tutulmaya çalışırken bir yönüyle de bu sınırları aşan cihetini saklı tutmaktadır. Örneğin Kant peygamberliği iyi idesinin tezahürü ve aklın somutlaştırma ihtiyacının bir sonucu olarak görürken onu aklın sınırları içerisinde tutmaya çalışmakta ancak diğer taraftan peygamberlerin gerçekten yaşamış olmaları, mucizeler gerçekleştirme ihtimallerini reddetmeyerek dinin aşkın yönüne saygılı bir mesafede durmaktadır. Kant'ın bu girişimi onu rasyonalist ve naturalist gelenekler arasında bir sınır durumunda konumlandırmakta ve bu konumu bazen bu sınırın içine bazen de dışına vurgu yaparak korumaya çalıştığını düşünüyoruz.

Kant'a göre "*Rasyonalist, ismi gereği insani anlayışın sınırları [schränken] içinde kalmak zorundadır.*"¹⁸⁶⁷ Dolayısıyla hiçbir zaman bir *natüralistin* kararlı tonuyla vahiy reddetmeyecektir. Rasyonalistten farklı olarak natüralist, bu sınırların bir dışı (*grenze*) olduğunu ve örneğin vahyin bu dışı ait bir unsur olarak yaşanmış olabileceği ihtimalini kabul etmeyecektir. Kant ise aklın kavramak imkânından yoksun olduğu durumlar için *grenze* ve aklın kavrayabileceği konular için ise *schränke* kelimesini kullanarak sınırın ikili doğasına göndermede bulunmaktadır. Aklın dini ve metafizik konuları kavramadaki sınırlarına ilişkin olarak *grenze* kelimesini tercih etmesi, bu alanda bilme yetilerimizin sınırlarını aşan unsurların

¹⁸⁶⁷ Kant, *Salt Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, s:170

imkânının kabulü olarak görülebilir. Kant, akıl dininin tüm insanlar tarafından kavranabilen ve onu evrensel yapan özelliklerini, sınırın içini ima eden *schranke* kelimesini kullanarak gösterirken, tarihsel dinin alanındaki aklın sınırlarını aşan unsurların imkânını sınırın ötesini ima eden *grenze* kelimesini kullanarak bir imkân olarak kabul etmiş görünmektedir.

Kant yalın aklın sınırları dâhilinde dinden bahsederken sadece *schranke* ifadesini kullanmış olsaydı akıl dini ile vahyi dinini ve ahlak ile dini bir tuttuğu ya da dini ahlaka indirgediği söylenebilirdi. Zira *schranke* sınırın içine, kuşatılana vurgu yaptığından Kant, aklın kavramaya muktedir olduklarına ilişkin çizilen sınırdaki sınırın içine işaret etmek amacıyla *schranke* 'yi kullanmıştır. Ancak Kant, yalın aklın sınırları içinde bir din anlayışı ortaya koyarken kullandığı *grenze* kelimesi ile dinin, bir yönüyle aklın kavramaktan aciz kaldığı yönüne, aşkın yönüne işaret etmekte ve dolayısıyla dinin böylesi unsurları barındırma imkânını saklı tutmaktadır. Bu nedenle Kant'ın dini bütünüyle aklın buyruklarına dayanan ahlaka indirgediği, dinin de zaten ahlaktan daha fazla bir şey olmadığına ilişkin yorumlar söz konusu kullanım dikkate alınarak tekrar gözden geçirilmelidir.¹⁸⁶⁸

Sonuç olarak Kant'ın bilgi ve ahlak alanına çizdiği keskin sınırlar, geleneksel metafiziğin kriter belirsizliğinin yarattığı krizleri büyük ölçüde çözmeyi mümkün kılarsa da bu kez çizilen sınırların yarattığı keskin ayrımlar, insanın anlam dünyasında bir parçalanmışlık krizine neden olmuştur. Söz konusu kriz, *schranke/grenze* ayrımı dikkate alınmaksızın Kant'ın çizdiği tüm sınırlar *schranke* olarak okunduğunda daha da belirginleşmektedir. Bu biçimiyle Kant felsefesinin sınırları oldukça rahatsız edicidir. Diğer taraftan Kant felsefesini *grenze/schranke* ayrımı dikkate alınarak okunduğunda, insanın ve hayatın salt akli olana indirgenmediği, *grenze* kullanımı ile söylenemeyecek olanın öznel olarak tecrübe edilebileceğine ilişkin imkânların da saklı tutularak söz konusu krizin bir ölçüde gidermeye çalıştığı görülebilecektir.

¹⁸⁶⁸ “(...) Ahlak çok mu önemsiz ya da din ahlak dışında bizim akıl erdiremediğimiz hangi rasonieren bulgularını tazammun ediyor? Ahlak sözümona hangi aşkın hakikatlere yanıt veremiyor da, din söz konusu olduğunda kendisi yetersiz, tatmin edicilikten uzak addediliyor?” Hüseyin Aydoğan, “Immanuel Kant'ın Salt Aklın Sınırları İçinde Din'inde Din Tasavvuru”, s:169

“(...) Çünkü din saf akıl kavramıdır. Evet o sadece insan aklının birleştirme etkinliğinin sonucudur. Dinin kökü de gelişimi de insan aklında yer alır ve oradan beslenir. Din ne tarihidir, ne de aşkındır. Din insan aklının anlama yetisinin bir formundan ibarettir.” Hüseyin Aydoğan, a.g.e., s:170

KAYNAKÇA

Allison, Henry E.:	Kant's Theory of Freedom , Cambridge, Cambridge University Press, 1990
Ağakay, Mehmet, Ali:	Türkçe Sözlük , Genişletilmiş 6.bs., Ankara, Türk Dil Kurumu Yayınları, 1974
Altuğ, Taylan:	Kant Estetiği , Genişletilmiş 2.bs., İstanbul, Payel Yayınları, 2007
Amilhat Szary, Anne-Laure:	Boundaries and Borders, Handbook of Political Geography , Wiley-Blackwell, 2015
Aristotle:	On The Generation of Animals , Çev: Jonatnan Barnes, The Complete Works of Aristotle, (Digital Edition), Princeton University Press, Bollingen Series LXXI.2, 1984
Aristoteles:	Nikomakhos'a Etik , 2.bs., Çev: Saffet Babür, Ankara, Ayraç Yayınevi, 1998
Aristoteles:	Metafizik , 2.bs., Çev: Ahmet Arslan, İstanbul, Sosyal Yayınları, 1996
Aristoteles:	Kategoriler , Çev: Saffet Babür, Ankara, İmge Kitabevi, 1996
Aristoteles:	Fizik , Çev: Saffet Babür, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 1997
Aristoteles:	Organon III, Birinci Analitikler , 2.bs., Çev: Hamdi Ragıp Atademir, İstanbul, MEB. Devlet Kitapları Müdürlüğü Yayınları, 1966
Aristoteles:	Gökyüzü Üzerine (Aristoteles Sözlüğü içinde), Çev: Saffet Babür, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 1997
Aristoteles:	Eudemos'a Etik , Çev: Saffet Babür, Ankara, Dost Kitabevi, 1998
Aristoteles:	Felsefe Yapmaya Çağrı - Protreptikos , Çev: Ali İrgat, İstanbul, Afa Yayınları, 1996

Armağan, Mustafa:	“Descartes Felsefesinin Ufukları ve Sınırları”, Cogito-Üç Aylık Düşünce Dergisi, Sayı:10, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 1997, s.105-118
Aslan, Ali:	“Modern Dünyada Sınırlar”, Düşün-ü-Yorum , Anadolu Aydınlanma Vakfı Sosyal ve Kültürel Bülteni, İstanbul, Yaz-2016, s.10-11
Ataman, Atila:	Copernicus, Kant ve Düşüncenin Modernliği , İstanbul, Dedalus Yayınları, 2015
Audi, Robert:	The Cambridge Dictionary of Philosophy , 2.bs., New York, Cambridge University Press, 1999
Aydoğan, Hüseyin:	“İmmanuel Kant’ın Salt Aklın Sınırları İçinde Din’inde Din Tasavvuru”, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Sakarya, 2017
Bacon, Francis:	The Advancement of Learning , Ankara, Gece Kitaplığı Yayınevi, 2017
Badiou, Alain, Jean-Luc Nancy:	Alman Felsefesi Üstüne Diyalog , Söyleşi ve Önsöz: Jan Völker, İstanbul, Metis Yayınevi, 2017
Baker, Ulus:	“Kant’ın Felsefesi Uçuruma Temel Atmaktır”, Hayvan Dergisi , Cilt:6, Sayı: 42, s. 64-66
Baker, Ulus:	Sanat ve Arzu , 2.bs., Editör: Tansu Açık, İstanbul, İletişim Yayınları, 2015
Bal, Metin:	“Yargı Yetisi’nin Eleştirisi’nin Kant’ın Felsefesindeki Yeri”, Araştırma - Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Felsefe Bölümü Dergisi, Sayı:19, 2004-2, s.83-103
Bal, Metin:	“Yargı ve Estetik: Platon’dan Kant’a Estetik ve Yargı”, Yargıya Felsefe ile Bakmak , 2.bs., Der. ve Haz.: Kurtul Gülenç, Özlem Duva, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2017, s.167-212
Bal, Metin:	“Kant’ın Temel Kavramları”, Bibliotech Felsefe, Sosyal Bilimler Dergisi , Sayı:20, Yıl:5, 2012, s.74-88
Balanuye, Çetin:	“Yeni Gerçekçiliğin Kant Gerilimi”, Mavi Atlas , 5(2)/2017, s.289-301

Balibar, Etienne:	“Yirmibirinci Yüzyılda zur Kritik: Yine Siyasi İktisat ve Yeniden Din”, Çev: İlksen Mavituna, Şeyda Öztürk, Cogito - Üç Aylık Düşünce Dergisi, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, Sayı, 86, Bahar-2017, s.6-25
Baptist, Gabriella:	“Başkasının Kenti-Boylamasına Çevrensel Bir Topoloji Taslağı”, Pera Peras Poros: Jacques Derrida ile Birlikte Disiplinlerarası Çalışma , Çev: Ömer B. Albayrak, Haz: Önay Sözer, Ferda Keskin, İstanbul, Türkiye İş Bankası Yayınları, 1999, s.53-66
Bauman, Zygmunt, Carlo Bordon:	Kriz Hâli ve Devlet , Çev: Yavuz Aldoğan, İstanbul, İthaki Yayınları, 2018
Bauman, Zygmunt:	Modernlik ve Müphemlik , Çev. İsmail Türkmen, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2014
Baum, Manfred:	“Kant ve Saf Aklın Eleştirisi”, Çev: Nafer Ermiş, Cogito - Üç Aylık Düşünce Dergisi, Sonsuzluğun Sınırında: Immanuel Kant, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, Sayı:41-42, 2005, s.31-54
Beck, Lewis W.:	A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason , Chicago, University of Chicago Press, 1996
Beiser, Frederick C.,	“Kant’s Intellectual Development:1764-1781”, The Cambridge Companion to Kant , Ed. Paul Guyer, New York, Cambridge University Press, 1992, s.26-61
Bellows, John:	Dictionary of French and English English and French , 3.bs., Londra, Longmans, Green & Company, 1919
Bernstein, Richard J.:	Radikal Kötülük-Felsefi Bir Sorgulama , Çev: Nil Erdoğan, Filiz Deniztekin, İstanbul, Varlık Yayınları, 2010
Blackburn, Simon:	The Oxford Dictionary of Philosophy , 3.bs., New York, Oxford University Press, 2008
Bozkurt, Nejat:	Eleştiri ve Aydınlanma (Felsefe Araştırmaları) , Gözden geçirilmiş ve genişletilmiş 3.bs., Ankara, Sentez Yayınları, 2013
Bozkurt, Nejat:	Sanat ve Estetik Kuramları , İstanbul, Sarmal Yayınevi, 1995

Bourgeois, Patric L.:	“Limit, Critique and Reason”, Philosophy At The Boundary of Reason-Ethics and Postmodernity , New York, State University of New York Press, 2001, s.33-64
Bumin, Tülin:	Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza , 4.bs., İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2010
Burke, Edmund:	Yüce ve Güzel Kavramlarımızın Kaynağı Hakkında Felsefi Bir Soruşturma , Çev: Barış Gümüşbaş, Ankara, Bilgesu Yayınları, 2008
Buroker, Jill Vance:	“Kant on Judging and Will”, Kant and the Philosophy of Mind: Perception, Reason, and the Self , Ed: Anil Gomes, Andrew Stephenson, Oxford University Press, 2017, s.189-203
Butts, Robert E.:	Kant and the Double Government Methodology: Supersensibility and Method in Kant’s Philosophy of Science , Hollanda, D. Reidel Publishing Company, 1986
Caird, Edward:	The Critical Philosophy of Immanuel Kant , Londra, Glasgow: James Maclehose and Sons, 1909
Cacciari, Massimo:	“Place and Limit”, The Intelligence of Place, Topographies and Poetics , Ed. Jeff Malpas, Londra, Bloomsbury Akademik, 2015, s.13-22
Casey, Edward S.:	The Fate of Place: A Philosophical History , Berkeley, University of California Press, 1997
Cassin, Barbara:	Dictionary of Untranslatables: A Philosophical Lexicon , Çev: Steven Rendall, Christian Hubert, Jeffrey Mehlman, Nathanael Stein, Michael Syrotinski, Oxford, Princeton University Press, 2014
Cassirer, Ernst:	Kant’ın Yaşamı ve Öğretisi , 2.bs., Çev: Doğan Özlem, İstanbul, İnkılap Kitabevi, 1996
Caygill, Howard:	A Kant Dictionary , The Blackwell Philosophy Dictionaries, New Jersey, Blackwell Publishing, 2000
Caygill, Howard:	“Kant and the Age of Criticism”, A Kant Dictionary , 2.bs., New Jersey, Blackwell Publishers, 2000, s.7-34

Cevizci, Ahmet:	Felsefe Sözlüğü , Genişletilmiş 2.bs., Ankara, Ekin Yayınevi, 1997
Chignell, Andrew:	“Belief in Kant”, The Philosophical Review , Vol. 116, No. 3 (Jul., 2007), s.323-360
Cobuild, Collins:	English Dictionary for Advanced Learners , 3.bs., Major New Edition, Harper Collins Publishers, Londra, 2001
Copleston, Frederick:	Kant , 2.bs., Çev: Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınevi, 1996
Cottingham, John:	Akıcılık , Çev: Bülent Gözkan, İstanbul, Sarmal Yayınevi, 1995
Cottingham, John:	Descartes Sözlüğü , Çev: H.Bülent Gözkan, Necati Ilgıcıoğlu, Ayhan Çitil, Aliye Kovanlıkaya, İstanbul, Sarmal Yayınevi, 1996
Cusanus, Nicolaus:	On Learned Ignorance (De Docta Ignorantia) , 2.bs., Ed: Paul Wilpert, Minneapolis, The Arthur J. Banning Press, 1990
Cusanus, Nicolaus:	“Gizlenen Tanrı Üzerine”, Çev: Arif Yıldız, Felsefe Arkivi , İstanbul, Sayı 33, 2008, s.87-100
Çakmak, Cengiz:	“Wittgenstein’de Dil ve Felsefe İlişkisi”, Felsefe Arkivi , Sayı:30, İstanbul, 1997, s.141-157
Çakmak, Cengiz:	“Susma ve İfade Edilemeyen”, Felsefe Arkivi , İstanbul, Sayı: 31, 2007, s.13-27
Çiğdem, Ahmet:	Frankfurt Okulu, Rasyonalite ve Eleştirel Teori , https://www.bisav.org.tr/Bulten/202/1241/frankfurt_okulu_rasyonalite_ve_elestirel_teoru , 30 Kasım 2013 tarihli konuşma metni, (22.07.2015)
Çilingir, Lokman:	Umut Felsefesi , Ankara, Elis Yayınevi, 2003
Çitil, Ahmet Ayhan:	“Kant’ın Transsendantal Felsefesinde Schein Kavramının Sinn ve Bedeutung Kavramları ile Temellendirilmesi”, Felsefe Logos , 19/2002, s.87-97

Çitil, Ahmet Ayhan:	Matematik ve Metafizik-Kitap I: Sayı ve Nesne , Alfa Yayınları, İstanbul, 2012
Çitil, Ahmet Ayhan:	“Saf Görü, Biçimsel Dizge, Turing Makinesi ve Frege’nin Kavram-Yazısı”, Felsefi Düşün-Akademik Felsefe Dergisi , Sayı:7, Ekim-2016, s.45-69
Çitil, Ahmet Ayhan:	“Çağdaş Sosyal Bilim Anlayışlarının Eleştirisinden Hareketle Sahne Kuramına Bir Giriş”, Kavram Geliştirme-Sosyal Bilimlerde Yeni İmkânlar , Ed: Kübra Bilgin Tiryaki, Lütfi Sunar, İstanbul, İlem Kitaplığı, Nobel Yayın, 2016, s.19-47
Daşkaya, İbrahim:	“Epistemik Mantığın İki Terimi Üzerine: Bilgi ve İnanç”, https://www.teorivepolitika.net/images/tvp009y05.pdf (19.05.2019)
Daştan, Nihangül:	“Cennetten Kovulma Motifinin Semavi Dinler ile Bazı Mitolojilerdeki (Sümer, Türk, Yunan) Görünümü”, Tübar-XXXVI-/2014-Güz , s.61-81
Da Vinci, Leonardo:	The Complete Notebooks of Leonardo Da Vinci , 1.Cilt, Çev: Jean Paul Richter, Seattle, Pasific Publishing, 2010
Deleuze, Gilles:	Kant'ın Eleştirel Felsefesi , Çev: Taylan Altuğ, İstanbul, Payel Yayınevi, 1995
Deleuze, Gilles:	Kant Üzerine Dört Ders , Çev: Ulus Baker, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2007
Deleuze, Gilles:	Kritik ve Klinik, Kantçı Felsefeyi Özetleyebilecek Dört Şiirsel Formül Üzerine , 2.bs., Çev: İnci Uysal, İstanbul, Norgunk Yayınları, 2013
Dellaloğlu, Besim:	“Dünyalı Bir Kültür-Sanatın İmkânları”, Gelenekten Geleceğe Dergisi , Cilt:1, Ocak 2013, s.23-29
Derrida, Jacques:	“İnanç ve Bilim”, Din , (Jacques Derrida, Gianni Vattimo) Çev: Mehmet Emin Özcan, Ankara, Dost Kitabevi, 2011, s.11-75
Descartes:	Aklın Yönetimi İçin Kurallar , 2.bs., Çev: Müntekim Ökmen, İstanbul, Sosyal Yayınları, 1999

Descartes:	Metafizik Üzerine Düşünceler , Çev: Çiğdem Dürüşken, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2013
Descartes:	Felsefenin İlkeleri , 16.bs., Çev: Mesut Akın, İstanbul, Say Yayınları, 2018
Descartes:	Yöntem Üzerine Konuşma , Çev: Çiğdem Dürüşken, İstanbul, Alfa Yayınları, 2015
Descartes:	Meditasyonlar , Çev: Çiğdem Dürüşken, İstanbul, Alfa Yayınları, 2015
Develioğlu, Ferit:	Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat , 18.bs., Ankara, Aydın Kitabevi, 2001
Diderot & D'Alembert:	Ansiklopedi ya da Bilimler, Sanatlar ve Zanaatlar Açıklamalı Sözlüğü (Seçilmiş Maddeler) , 4.bs., Çev: Selahaddin Hilav, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2018
Dixon-Kennedy, Mike:	Encyclopedia of Greco-Roman Mythology , 2.bs., California, ABC-CLIO, 1998
Dunbar, George:	A new Greek and English, and English and Greek Lexicon, with an appendix Explanatory of Scientific Terms , 2.bs., Edinburgh, Maclachlan, Steward and Co., 1844
Duralı, Şaban Teoman:	Aklın Anatomisi: Salt Aklın Eleştirisi'nin Teşrihi , İstanbul, Dergâh Yayınları, 2010
Duralı, Şaban Teoman:	"Vefatının -200. Yılında- Immanuel Kant'ı Anarken-3", Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi , Sayı: 8, İstanbul, 2005, Ekim, Ayrıbasım, s.9-40
Dursun, Yücel:	Felsefe ve Matematikte Analitik / Sentetik Ayrımı , Ankara, Elips Yayınları, 2004
Dursun, Yücel:	"Bilme Bakımından Kantçı Öznenin Sınırları", Muğla Üniversitesi Uluslararası Kant Sempozyumu Bildirileri Kitabı , Ed: Nebil Reyhani, Ankara, Vadi Yayınları, 2006, s.50-55
Dürüşken, Çiğdem:	Antik Çağ'da Yaşamın ve Ölümün Bilinmezine Yolculuk-Roma'nın Gizem Dinleri , İstanbul, Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2000

Dürüşken, Çiğdem:	Antikçağ Felsefesi -Homeros'tan Augustinus'a Bir Düşünce Serüveni , İstanbul, Alfa Yayınevi, 2014
Dyck, Corey, W.:	Kant and Rational Psychology , New York, Oxford University Press, 2014
Dynes, Russell, R.:	"The Dialogue Between Voltaire and Rousseau on the Lizbon Earthquake: The Emergence of Social Science View", International Journal of Mass Emergencies and Disasters , 2000, Vol:18, No:1, s. 97-115
Eagleton, Terry:	Kötülük Üzerine Bir Deneme , 4.bs., Çev: Şenol Bezci, İstanbul, İletişim Yayınları, 2017
Eisler, Rudolf:	Kant Lexikon , Berlin, Georg Olms Verlagsbuchhandlung Hildersheim, 1964
Ekren, Uğur, Yücel Yüksel:	"Kant'ın 'Mantık Dersleri'ndeki Formel (Genel) Mantık Analizi," Kutadgubilig Felsefe Bilim Araştırmaları , 2013, s.23-33
Elden, Stuart:	"Sınırları Olmayan Teritorya", Çev: Utku Özmakas, Ethos: Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar , Ocak-2020, s.127-134
Ertürk Atış, Naciye:	"John Locke ve Immanuel Kant'ta Bilginin Sınırı Problemi", Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilimdalı, Yayımlanmamış Doktora Tezi, İzmir, 2004
Euclides:	Elemanlar-Öklid'in Öğelerinin 13 Kitabından Birinci Kitap , Düzeltilmiş 3.bs., Çev: Özer Öztürk, David Pierce, İstanbul, Mimarşinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Matematik Bölümü Yayını, 2013
Eyuboglu, İsmet Zeki:	Türk Dilinin Etimoloji Sözlüğü , 4.bs., İstanbul, Sosyal Yayınlar, 1998
Feloj, Serena:	"Methaphor and Boundary-H.S.Reimarus'Vernunftlehre as Kant's Source", Lebenswelt 1, Sayı: 1, 2011, s.31-46
Finlayson, Gordon:	"Does Hegel's Critique of Kant's Moral Theory Apply to Discourse Ethics?", Bulletin of The Hegel Society of Great Britain , U.K.,University of York Press, 2005, s.17-34

Freud, Sigmund:	A General Introduction to Psychoanalysis , Çev: Hall, G.S., New York, Horace Liveright Publisher, 1920
Freud, Sigmund:	Gesammelte Werke XII (1917-1920) , Ed: S.Fischer Verlag, Londra, Imago Publishing, 1947
Friedman, Michael:	Kant ve Kesin Bilimler , Çev: Sibel Şan Öget, İstanbul, Alfa Yayınları, 2015
Fulda, Hans Friedrich:	Historisches Wörterbuch der Philosophie , Ed. Joachim Ritter, Karlfried Gründer, Band:3, Basel: Schwabe, 1974
Furniss, Tom:	Edmund Burke's Aesthetic Ideology , Cambridge- Great Britain, Cambridge University Press, 2008
Gardner, Sebastian:	Routledge Philosophy Guidebook to Kant and the Critique of Pure Reason , London & New York: Routledge, 1999
Garnett, C. Browne:	The Kantian Philosophy of Space , New York, Columbia Universty Press, 1939
Geier, Manfred:	Kant'ın Dünyası , Çev: Erol Özbek, İstanbul, İletişim Yayınları, 2009
Gepp, A. E., Haigh, C. G.:	Latin-English Dictionary , Londra, Longmans Green and Co., 1928
Gingerrich, Owen:	Kopernik'in Unutulmuş Kitabı , Çev: Emre Erbatur, İstanbul, Goa Yayıncılık, 2006
Glare, P.G. W.:	Oxford Latin Dictionary , 16.bs., New York, Claren Press, 2009
Göçmen, Doğan:	"Immanuel Kant'ın Güzellik ve Yücelik Duygusu Üzerine Gözlemler'i", Felsefe Logos Dergisi , Sayı: 42, 2011/3, s.121-142
Gözkan, Hasan Bülent:	"Kant'ın Eleştiri-Öncesi Döneminden Eleştiri Dönemine Geçişteki Anahtar Yazı: Uzayda Yönler Arasındaki Farklılığın Nihai Dayanağı Hakkında", Felsefe Tartışmaları , İstanbul, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, Sayı:37, 2006, s.43-55

Gözkan, Hasan Bülent:	“Kant’ın Transsandantal Mantığı”, Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi , Sayı:3, Ekim 2014, s.27-34
Gözkan, Hasan Bülent:	“Saf Aklın Eleştirisi’nde Ben’in Kuruluşu”, Kant’ın Şemsiyesi: Kant’ın Teorik Felsefesi Üzerine Yazılar , İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2018, s.111-133
Gözcü, Ali Suat:	“Immanuel Kant’ın Uzam Anlayışı,” İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2012
Green, Garth, W.:	“On Kant On the Idea(s) of God”, Analecta Hermeneutica, International Institute of Hermeneutics , Vol:9, 2017, s.1-23
Grier, Michelle:	“The Ideal of Pure Reason”, The Cambridge Companion to Kant’s Critique of Pure Reason , Ed: Paul Guyer, New York, Cambridge University Press, 2010, s.266-289
Grimm, Jacob ve Grimm, Wilhelm:	Deutsches Wörterbuch , 16 Bde. in 32 Teilbänden, Leipzig 1854-1961. Quellenverzeichnis Leipzig 1971. http://woerterbuchnetz.de/cgi-bin/WBNetz/wbgui_py?sigle=DWB (21.08.2020)
Guyer, Paul:	“Introduction”, The Cambridge Companion to Kant’s Critique of Pure Reason , Ed. Paul Guyer, New York, Cambridge University Press, 2010, s.1-18
Guyer, Paul:	Kant and The Claims and Knowledge , Cambridge, Cambridge University Press, 1987
Guyer, Paul:	“Kant’s Principles of Reflecting Judgment”, Kant’s Critique of the Power of Judgment: Critical Essays , Ed: Paul Guyer, New York, Rowman & Littlefield Publishers, 2003, s.1-62
Guyer, Paul:	Kant and the Claims of Taste , Cambridge, Cambridge University Press, 1997
Guyer, Paul:	Critique of the Notion of Critique , Çev: Ulrich Hufen, Critical Theory of the Subject in the 20th Century Sempozyumu, Açılış konuşması, https://www.romanistik.uni-bonn.de/bonner-

	romanistik/personal/geyer/schriften (18.09.2019)
Güvenç, Mehmet:	Kant'ta Tanrı ve Tanrısallaştırılan Akıl , Ankara, Elis Yayınları, 2016
Güvenç, Mehmet:	“Modern Aklın Özerkliği”, İslam Araştırmaları Dergisi , Sayı:23, 2010, s.59-74
Güvenç, Mehmet:	“Kant'ta Apperception Kavramı”, Felsefe Arkivi , Sayı:44, 2016/I, s.1-11
Güvenç, Mehmet:	“Kant'ın Niyeti Neydi?”, Dinî ve Felsefî Düşüncede Niyet Kavramı , Ed: Ömer Türker - Hacı Bayram Başer, Ankara, Nobel Yayın, 2017, s.245-267
Güvenç, Mehmet:	“Kant'ta Benlik ve Zamandan Hareketle Oluşan Gerçeklik”, Felsefe Arkivi , Sayı:43, 2015/II, s.41-51
Güvenç, Mehmet:	“Kant'ın Nihai Eleştirisi”, Felsefe Dünyası , 2011/2, Sayı:54, s.93-116
Güvenç, Mehmet:	Ahlakın Felsefî Dönüşümü , İstanbul, Ötüken Yayınları, 2020
Güven, Özgüç:	“Kant'ın Grenze ve Schranke Ayrımı Yoluyla Felsefenin Yapısı Hakkında Bir Soruşturma”, Felsefe Arkivi , İstanbul, İstanbul University Press, Sayı:51/2019, s.379-392
Güven, Özgüç:	“Kant'ta Sayının Temellendirilmesi”, Prof.Dr. Şafak Ural'a Armağan , İstanbul, Alfa Yayınları, 2012, s.311-320
Güven, Özgüç:	“Kant'ın Eleştiri Öncesi Bilgi ve Bilim Görüşü”, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2006
Güven, Özgüç:	“Kant, Bolzano ve Frege'de Yargıların Temellendirilmesi ve A priorilik Sorunu”, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2012
Habermas, Jürgen:	Bilgi ve İnsansal İlgiler , Çev: Celal A. Kanat, İstanbul, Küyerel Yayınları, 1997

Halsey, Charles S.:	An Eytymology of Latin and Greek , Ginn & Company, Boston-USA, 1889
Hare, John, E.:	The Moral Gap: Kantian Ethics, Human Limits and God's Assistance , Newyork, Clarendon Press-Oxford University Press, 1996
Harrelson, Kevin J.:	The Ontological Argument from Descartes to Hegel . Amherst, NY: Humanity Books, 2009
Hartnack, Justus:	Kant's Theory of Knowledge: An Introduction to the Critique of Pure Reason , Çev: M. Holmes Hartshorne, Indianapolis, Hackett Publishing Company, 1967
Hazard, Paul:	The Crisis of the European Mind 1680-1715 , Çev: J. Lewis May, New York, NYRB: New York Review Books Classics, 2013
Hegel:	Philosophy of Right , Çev: S.W. Dyde, Canada, Batoche Books, 2001
Heimsoeth, Heinz:	Kant'ın Felsefesi , 3.bs., Çev: Takiyettin Mengüşoğlu, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2007
Herakleitos:	Fragmanlar , 2.bs., Çev: Cengiz Çakmak, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2009
Herdina, Philip, Elmar Waibl:	German Dictionary of Philosophical Terms: English-German , Vol:2 Londra, K.G.Saur-Routledge, 1997
Hesiodos:	Theogonia - İşler ve Günler , Çev: Sabahattin Eyüboğlu, Azra Erhat, İstanbul, İş Bankası Kültür Yayınları, 2016
Hobbes, Thomas:	Leviathan veya Bir Din ve Dünya Devletinin İçeriği, Biçimi ve Kudreti , 6.bs., Çev: Semih Lim, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2007
Hollenstein:	Felsefe Atlası-Düşünmenin Mekânları ve Yolları , Dizi Editörü: O. Faruk Akyol, Çev: Ogün Duman, İstanbul, Küre Yayınları, 2015
Holzhey, Helmut, Vilem Mudroch:	Historical Dictionary of Kant and Kantianism , Historical Dictionaries of Religions, Philosophies and Movements, No:60, Oxford, The Scarecrow Press, 2005

Hume:	İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma , Çev: Oruç Aruoba, Ankara, Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 1976
Hume:	Din Üstüne , 4.bs., Çev: Mete Tuncay, İstanbul, İmge Yayınevi, 2004
Hume:	A Treatise Concerning Human Nature , Ed. L. A. Selby Bigge, Oxford, Clarendon Press, 1960
Hume:	İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme , Çev: Ergün Baylan, Ankara, Bilgesu Yayınları, 2009
İnan, İlhan:	“Kant’ın Varlık Kavramı Üzerine”, Cogito-Üç Aylık Düşünce Dergisi (Sonsuzluğun Sınırında: Immanuel Kant), Sayı: 41-42, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2005, s:105-119
	İncil , 11.bs., The Gideons International, İstanbul, Yeni Yaşam Yayınları, 2012
Jensen, Gerard Edward:	The Covent-Garden Journal, Henry Fielding , 2.bs., Londra, Oxford University Press, 1915
Kabaağaç, Sina, Erdal Alover:	Latince Türkçe Sözlük , İstanbul, Sosyal yayınlar, 1995
Kant:	Critique of Pure Reason , 6.bs., Çev: Paul Guyer – Allen W. Wood, New York, Cambridge University Press, 2005
Kant:	Critique of Pure Reason , 4.bs., Çev. Norman Kemp Smith, New York, St Martin’s Press, 1958
Kant:	Kritik der Reinen Vernunft , Werkausgabe Band III (1-2.Cilt), Ed: Wilhelm Weischedel, Frankfurt, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 1974
Kant:	Saf Aklın Eleştirisi , 3.bs., Çev: Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınevi, 2010
Kant:	Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena , 4.bs., Çev: İoanna Kuçuradi-Yusuf Örnek, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2000

Kant:	“What Does it Mean to Orient Oneself in Thinking?”, Religion within the Boundaries of Mere Reason and Other Writings , Çev. ve Ed: Allen W. Wood, George di Giovanni, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, s.3-14
Kant:	Religion within the Boundaries of Mere Reason and Other Writings , Çev. ve Ed. Allen W. Wood ve George di Giovanni, Cambridge, Cambridge University Press, 1998
Kant:	Religion Within the Limits of Reason Alone , Çev: Thedoroe M. Greene, Hoyt H. Hudson, New York, Harper Torch Books, 1960
Kant:	Die Religion innerhalb Der Grenzen Der Blossen Vernunft , Ed. Karl Vorländer, Der Philosophischen Bibliothek Band 45, Leipzig, 1922
Kant:	Salt Aklın Sınırları Dâhilinde Din , Çev: Lokman Çilingir - Aslı Avcı, Ankara, Elis Yayınevi, 2017
Kant:	Saf Aklın Sınırları Dâhilinde Din , Çev. Suat Başar Çağlan, Konya, Literatürk Yayınları, 2012
Kant:	“Selections From the Notes on the Observations on the Feeling of the Beautiful and the Sublime”, Notes and Fragments , Ed. Paul Guyer, Çev. Bowman, C., Guyer, P., Rauscher, F., New York, Cambridge University Press, 2005, s.1-24
Kant:	Notes and Fragments , Ed. Guyer, P., Çev: Bowman, C., Guyer, P., Rauscher, F., New York, Cambridge University Press, 2005
Kant:	Lectures on Philosophical Theology , Çev: Allen W. Wood, G. M., Clark, London, Cornell University Press, 1978
Kant:	Metaphysical Foundations of Natural Science , Çev. & Ed: Michael Friedman, New York, Cambridge University Press, 2004
Kant:	Evrensel Doğa Tarihi ve Gökler Kuramı , 2.bs., Çev: Seçkin Selvi, İstanbul, Say Yayınevi, 2007

Kant:	Philosophical Correspondence 1759-1799 , Ed. ve Çev: Arnulf Zweig, Illinois, University of Chicago Press, 1970
Kant:	Pratik Aklın Eleştirisi , 3.bs., Çev: İoanna Kuçuradi, Ülker Gökberk, Füsun Akatlı, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 1999
Kant:	Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi , 5.bs.,Çev. İoanna Kuçuradi, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2002
Kant:	The Metaphysics of Morals , Çev: Mary Gregor, Cambridge, Cambridge University Press, 2004
Kant:	“Felsefi Teoloji’ye Giriş”, Çev: Mehmet Sait Rençber, Felsefe Dünyası , 2004/2, Sayı:40, s.147-164
Kant:	Natural Science , The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, Ed: Eric Watkins, San Diego, Cambridge University Press, 2013
Kant:	“History and Natural Description of the Most Noteworthy Occurrences of the Earthquake that Struck a Large Part of the Earth at the End of the Year 1755 (1756)” Natural Science , The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, Ed: Eric Watkins, San Diego, Cambridge University Press,2013,s.337-364
Kant:	“Thoughts on the True Estimation of Living Forces and Assessment of the Demonstrations that Leibniz and Other Scholars of Mechanics Have Made Use of in This Controversial Subject, Together with Some Prefatory Considerations Pertaining to the Force of Bodies in General”, Natural Science , The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, Ed: Eric Watkins, San Diego, Cambridge University Press, 2013,s.1-155
Kant:	“New Elucidation of the First Principles of Metaphysical Cognition”, Theoretical Philosophy (1755-1770) , Çev. ve Ed. David Walford, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, s.1-36
Kant:	“Physical Monadology”, Theoretical Philosophy (1755-1770) , Çev. ve Ed. David Walford, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, s.50-66

Kant:	“The Only Possible Argument in Support of a Demonstration of the Existence of God”, Theoretical Philosophy (1755-1770) , Çev. ve Ed. David Walford, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, s.107-202
Kant:	“An Attempt at Some Reflections on Optimism”, Theoretical Philosophy (1755-1770) , Çev. ve Ed. David Walford, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, s.67-77
Kant:	“New Elucidation of the First Principles of Metaphysical Cognition”, Theoretical Philosophy (1755-1770) , Çev. ve Ed. David Walford, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, s.1-46
Kant:	“Immanuel Kant’s Announcement of the Programme of His Lecture for the Winter Semester 1765-1766”, Theoretical Philosophy (1755-1770) , Çev. ve Ed. David Walford, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, s.287-300
Kant:	“Dreams of a Spirit-seer Elucidated by dreams of Metaphysics”, Theoretical Philosophy (1755-1770) , Çev. ve Ed. David Walford, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, s.301-360
Kant:	“On the Form and Principles of the Sensible and Intelligible World”, Theoretical Philosophy (1755-1770) , Çev. ve Ed. David Walford, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, s.373-416
Kant:	“An Inquiry into the Distinctness of the Principles of Natural Theology and Morality”, Theoretical Philosophy (1755-1770) , Çev. ve Ed. David Walford, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, s.243-286
Kant:	“Concerning the Ultimate Ground of the Differentiation of the Directions in Space”, Theoretical Philosophy (1755-1770) , Çev. ve Ed. David Walford, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, s.361-372
Kant:	“The Employment in Natural Philosophy of Metaphysics Combined with Geometry, of which Sample I Contains the Physical Monadology”, Theoretical Philosophy (1755-1770) , Çev. ve Ed. David Walford, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, s.47-66

Kant:	“What real progress has metaphysics made in German since the time of Leibniz and Wolff?”, Theoretical Philosophy after 1781 , Ed: H. Allison, P. Heath, Çev: G. Hatfield, M. Friedman, The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, s.337-424
Kant:	Antropology from a Pragmatic Point of View , Anthropology, History and Education, Ed: Günter Zöller, Robert B.Louden, Londra, Cambridge University Press, 2000, s.227-429
Kant:	“Determination of the Concept of a Human Race”, Antropology, History and Education , Ed: Günter Zöller, Robert B.Louden, Londra, Cambridge University Press, 2000, s.143-159
Kant:	“Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime”, Antropology, History and Education , Ed: Günter Zöller, Robert B.Louden, Londra, Cambridge University Press, 2000, s.18-62
Kant:	Güzellik ve Yücelik Duyguları Üzerine Gözlemler , Çev. Ahmet Fethi Yıldırım, İstanbul, Hil Yayınları, 2010
Kant:	Logic , Çev: John Richardson, Simpkin and Marshall Stationers' Hall Court, Londra, 1819
Kant:	Lectures on Logic , Çev: J. Michael Young, New York, Cambridge University Press, 1992
Kant:	Lectures on Metaphysics , Çev: Karl Ameriks ve Steve Naragon, Cambridge, Cambridge University Press, 1997
Kant:	Critique of the Power of Judgment , Ed: Paul Guyer Çev: Paul Guyer, Matthews, E., Cambridge-UK, Cambridge University Press, 2002
Kant:	Kritik Der Urteilskraft , Çev. ve Ed: Karl Vorländer, Der Philosophischen Bibliothek, Band 39, Leipzig, Verlag Von Felix Meiner, 1922
Kant:	Yargı Yetisinin Eleştirisi , Çev., Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınevi, 2006

Kant:	“Bütün Felsefi Teodise Denemelerinin Başarısızlığı Üzerine”, Çev: Muhsin Akbaş, Doğu-Batı Düşünce Dergisi , Sayı:14, Nisan-2001, s.195-208
Kant:	Ethica-Etik Üzerine Dersler , Çev: Oğuz Özügöl, İstanbul, Pencere Yayınları, 2007
Kant:	Fragmanlar , Çev: Oruç Aruoba, İstanbul, Altıkkırkbeş Yayınları, 2000
Kant:	Practical Philosophy , The Cambridge Edition of The Works of Immanuel Kant, Ed: Paul Guyer – Allen W. Wood, Cambridge, Cambridge University Press, 1999
Kant:	“Fakültelerin Birbirleriyle İlişkisi Üzerine” (Vom Verhältnisse der Facultäten), Çev: Ezgi Demir Oralgöl, ViraVerita E-dergi , Sayı:2, 2015/2, s.89-104
Kant:	“ ‘Aydınlanma Nedir?’ Sorusuna Yanıt”, Çev: Nejat Bozkurt, Fikir Mimarları-2: Kant , İstanbul, Say Yayınevi, 2005, s.263-274
Kant:	“Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi”, Çev: Uluğ Nutku, Yazko Felsefe Yazıları , 4.Kitap, 1982, s:117-129
Kant:	“Essay on the Maladies of the Head”, Antropology, History and Education , Ed: Günter Zöllner, Robert B. Loudon, Çev: M. Gregor, vd., Cambridge, Cambridge University Press, 2007, s.63-77
Kant:	Yaşamın Anlamı - 200. Ölüm Yıldönümü Anısına , Ed: Wolfgang Kraus, Çev: Gürsel Uyanık - Ahmet Sarı, İstanbul, Birey Yayıncılık, 2004
Kant:	‘The Conflict Of The Faculties’, Religion and Rational Theology , Çev: A.W.Wood, G.Giovanni, New York, Cambridge University Press, 2001, s.233-328
Kant:	Opus Postumum , Ed: Eckart Förster, Çev: Eckart Förster, Michael Rosen, Cambridge, Cambridge University Press, 1993
Kant:	“AA20 (410-423) Kästner’in Makaleleri Üstüne”, Çev: Çağlar Koç, Felsefi Düşün , Akademik Felsefe Dergisi,

	Kant Özel Sayısı, Ekim 2014, Sayı:3, s.218-223
Kant	Immanuel Kant's Sämmtliche Werke , Ed: Gustav Hartenstein, Leipzig, Leopold Voss Press, 1867
Kant:	“İnsanlık Tarihinin Tahmini Başlangıcı”, 3.bs., Tarih Felsefesi-Seçme Metinler , Çev: Metin Bal ve Güçlü Ateşoğlu, Haz: Doğan Özlem-Güçlü Ateşoğlu, Ankara, Doğu-Batı Yayınları, 2014, s.80-100
Kant:	“İnsanseverlikten Ötürü Yalan Söylemek Konusunda Bir Sözümona Hak Üzerine”, Çev. Oruç Aruoba, Cogito-Üç Aylık Düşünce Dergisi , Sayı:16, 1998, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, s.47-52
Kant:	“Yaygın Bir Söz Üstüne: ‘Teoride Doğru Olabilir Ama Pratikte İşe Yaramaz’ ”, Kant’ın Felsefesinin Politik Evreni , Der. ve Çev: Hakan Çörekçioğlu, İstanbul, Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010, s.17-79
Kant:	Eğitim Üzerine , Çev: Ahmet Aydoğan, İstanbul, İz Yayıncılık, 2006
Kant:	“Bütün Şeylerin Sonu (Das Ende aller Dinge)”, Çev: Metin Topuz, Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları , Haziran / 2017, Sayı: 34, s.777-789
Kant:	“Ebedi Barış Üzerine Felsefi Deneme”, Çev: Yavuz Abadan, Seha, L., Meray, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, No: 113-95, Ankara, Dış Münasebetler Enstitüsü Yayınları No:14 , 1960, s.7-56
Kant:	“Correspondence, Mektuplaşmalar, 640 ve 642 Numaralı Mektuplar”, Çev: Metin Topuz, Beytülhikme An International Journal of Philosophy , 7 (I) 2017, s.361-365
Karatani, Kojin:	Transkritik - Kant ve Marx Üzerine , Çev: Erkal Ünal, İstanbul, Metis Yayınevi, 2008
Karatani, Kojin:	Metafor Olarak Mimari-Dil, Sayı, Para , 4.bs., Çev: Barış Yıldırım, İstanbul, Metis Yayınevi, 2017
Karlıtekin Selim:	“Akıl Sonluluğu: Kant Etiği ve Talihli Basitliğin Restorasyonu”, Nancy İle Karşılaşmalar , Ed: Volkan

	Çelebi, İstanbul, Mono Kurgusuz Labirent, Yıl:5, 2011
Kaufmann, Walter:	İnsanı Anlamak-I (Goethe-Kant-Hegel) , 3.bs., Çev: Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınları, 2014
Kavanaugh, Leslie Jaye:	The Architectonic of Philosophy: Plato, Aristotle, Leibniz , Amsterdam, Amsterdam University Press, 2007
Kaygı, Abdullah:	“Kesin Buyruğu Doğru Anlamak”, Barışın Felsefesi, 200. Ölüm Yıldönümünde Kant , Ed: İoanna Kuçuradi, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2006, s.7-53
Keskin, Gamze:	Kant Estetiği ve Romantizm , İstanbul, Alfa Yayınları, 2019
Keskin, Gamze:	“Yargı Gücünün Eleştirisi’ni Müjdeleyen Seçilmiş Kant-Reinhold Mektupları”, Çev: Gamze Keskin, Arkhe-Logos Felsefe Dergisi , Sayı: 3, Bahar-2017,s.69-83
Keskin, Gamze:	“Yargı Gücünün Eleştirisi’nin İnşa Süreci ve Arka Planı: Immanuel Kant - Karl Leonard Reinhold Mektuplaşması”, Arkhe-Logos Felsefe Dergisi , Sayı: 3, Bahar-2017, s.85-98
Keskin, Gamze:	“Caspar David Friedrich’in Çalışmalarında Kant’ın Yüce, Doğa, Sensus Communis ve Deha Kavramlarının İzini Aramak”, Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları , Aralık 2016, Sayı 32, s.159-179
Keskin, Gamze:	“Kant’ın Ontolojik Kanıt Eleştirisinin Epistemolojik Temelleri”, FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi) , Sayı:27, 2019/Bahar, s.97-116
Ketenci, Taşkın:	“Saf Aklın Eleştirisi’nde Önsözler ve İşlevleri”, Beytulhikme An International Journal of Philosophy , Sayı:6, Haziran-2016, 115-139
Khun, Thomas Samuel:	Kopernik Devrimi-Batı Düşüncesinin Gelişiminde Gezegen Astronomisi , Çev: Halil Turan, Dursun Bayrak, Sinan Kadir Çelik, Ankara, İmge Kitapevi, 2007
	Kitab-ı Mukaddes , Kitab-ı Mukaddes Şirketi, İstanbul, Ohan Matbaacılık, 2001

Klein, Ernest:	A Comprehensive Etymological Dictionary of the English Language , Volume I (A-K), Hollanda, Elsevier Publishing Company, 1966
Kluge, Friedrich:	Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache , Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1934
Koselleck, Reinhart:	Kritik ve Kriz -Burjuva Dünyanın Patolojik Gelişimi Üzerine Bir Katkı , Çev: Eylem Yolsal Murteza, İstanbul, Otonom Yayıncılık, 2008
Koselleck, Reinhart:	Kavramların Tarihi, Politik ve Sosyal Dilin Semantiği ve Pragmatigi Üzerine Araştırmalar , Çev: Atilla Dirim, İstanbul, İletişim Yayınevi, 2009
Kovanlıkaya, Aliye:	“A Critical Approach to Kant's Conception of Experience in View of Leibniz's Ontology”, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Boğaziçi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2002
Kovanlıkaya, Aliye:	“Kant'ta Akli Görünün İptaline Dair”, Muğla Üniversitesi Uluslararası Kant Sempozyumu Bildirileri Kitabı , Ed: Nebil Reyhani, Ankara, Vadi Yayınları, 2006, s.77-83
Kramer, Samuel Noah:	Tarih Sümer'de Başlar , Çev: H. Koyukan, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2002
Kuçuradi, İoanna:	Çağın Olayları Arasında , 2.bs., Ankara, Ayraç Yayınevi, 1997
Kuehn, Manfred:	Immanuel Kant , Çev: Bülent O. Doğan, İstanbul, İş Bankası Kültür Yayınları, 2011
Kula, Onur Bilge:	Kant, Schiller, Heidegger-Estetik ve Edebiyat , İstanbul, Türkiye İş Bankası Yayınları, 2012
	Kutsal Kitap - Eski ve Yeni Antlaşma (Tevrat, Zebur, İncil) , 3.bs., İstanbul, Yeni Yaşam Yayınları, 2014
Küçükparmak, Aykut:	Kant'a göre Bilgi ve Metafiziğin İmkânı , İstanbul, İz Yayıncılık, 2017
Ladd, George Trumbull:	Philosophy of Knowledge: an Inquiry into the Nature Limits and Validity of Human Cognitive Faculty ,

	USA, BiblioBazaar Publishing, 2009
Lang, Mabel:	The Athenian Citizen Democracy in the Athenian Agora , Ed: John McK. Camp, New Jersey: American School of Classical Studies at Athens, 2004
Latour, Bruno:	“Why Has Critique Run Out of Steam? From Matters of Fact to Matters of Concern”, Critical Inquiry 30, No: 2, (Winter 2004), Chicago, The University of Chicago Press, s.225-248
Leibniz:	Monadoloji , 2.bs., Çev. Suut KemalYetkin, İstanbul, Maarif Matbaası, 1943
Leibniz:	Metafizik Üzerine Konuşma , Çev: Avşar Timuçin, İstanbul, Cumhuriyet Yayınları, 1999
Leibniz:	Theodicy , Çev: E.M. Huggurd, Illinois, Open Court Publish,1993
Leibniz:	Theodicy , Çev: E.M. Huggurd, Illinois, Open Court Publish,1993
Leibniz:	New Essay on Human Understanding , 2.bs.,Çev. & Ed: Peter Remnant, Jonathan Bennett, Cambridge Text in the History of Philosophy, Cambridge, Cambridge University Press, 2000
Lewis, Charlton T., v.d.,	A Latin Dictionary Founded on Andrew’s Edition of Freund’s Latin Dictionary, New York, Oxford University Press, 1984
Lewis, Charlton T., v.d.,	A Latin Dictionary , (Freund’s Latin Dictionary), Revised, enlarged and in the great part rewritten by Charlton T. Lewis, Oxford University Press, United States, 1993 (First Edition: 1879, This impression: 1993)
Liddell, Henry George, Robert Scott:	Greek - English Lexicon With a Revised Supplement , 9.bs., Oxford, Clarendon Press, 1996
Liddell, Henry George, Robert Scott:	An Intermediate Greek-English Lexicon , 2.bs., Oxford University Press, New York, 2002
Locke:	An Essay Concerning Human Understanding , Vol. 1, New York, Dover Publications, 1959

Longuenesse, Béatrice:	I, Me, Mine: Back to Kant, and Back Again , Oxford, Oxford University Press, 2017
Louden, Robert B.:	“The Last Frontier: Exploring Kant’s Geography”, Reading Kant’s Lectures , Çev: Giorgio Galbussera, Berlin, Degruyter Publishing, 2015, s.505-525
Lyotard, Jean-François:	Çoşku, Tarihin Kantçı Kritiği , Çev: Emine Sarıkartal, İstanbul, İthaki Yayınevi, 2014
Lyotard, Jean François, Jean Loup Thebaud:	Hakkıyla , Çev: Emine Sarıkartal, İstanbul, İthaki Yayınları, 2014
Lyotard, Jean-François:	The Differend-Phrases in Dispute , Çev: Georges Van Den Abbeele, Theory and History of Literature, Volume:46, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1998
Malpass, Jeff, Günter Zöller:	“Reading Kant Topographically: From Critical Philosophy to Empirical Geography”, Contemporary Kantian Metaphysics: New Essays on Space & Time , Ed: Baiasu, R., Bird, G., Moore, A. W., Londra, Palgrave Macmillan, 2012, s.146-165
Malpass, Jeff, Karsten Thiel:	“Kant’s Geography of Reason”, Reading Kant’s Geography , Ed. Stuart Elden - Eduardo Mendieta, USA, Suny Series in Contemporary Continental Philosophy, 2011, s.195-214
Marchant, James R.V., Joseph F. Charles:	Cassell’s Latin Dictionary , 2.bs., Cassell and Company, Limited, 1931
Meerbote, Ralf:	“Wille and Willkür in Kant’s Theory of Action”, Interpreting Kant , Ed. Moltke S. Gram, Iowa City, University of Iowa Press, 1982, s.69-89
Menge, Hermann:	Langenscheidts Taschenwörterbuch, Der Lateinischen und Deutschen Sprache, Deutsch-Lateinisch , Berlin-Schöneberg, Longenscheidt Kg. Verlagsbuchhandlung, 1963
Mengüşoğlu, Takiyettin:	Kant ve Scheler’de İnsan Problemi , 3.bs., Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2014

Mc Manners, John:	“Paul Hazard and the ‘Crisis of the European Conscience’ ” Inaugural Lecture delivered by Professor John McManners , M.A. (Oxford), Dip. Theol. (Durham), F.R.H.S., 22 Haziran 1961, s.73-86
Moretto, Antonio:	“Herder’s Notes on Kant’s Mathematics Course”, Reading Kant’s Lectures , Çev: Giorgio Galbussera, Berlin, Degruyter Publishing, 2015, s.418-454
Murray, James A. H.:	A New English Dictionary on Historical Principles , Volume II, Oxford, The Clarendon Press, 1893
Neiman, Susan:	The Unity of Reason , 2.bs., New York, Oxford University Press, 1997
Neiman, Susan:	Modern Düşüncede Kötülük, Alternatif Bir Felsefe Tarihi , Çev: Ayhan Sargüney, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2006
Neiman, Susan:	“Kant on the Structure of Practical Reason”, Iyyun: The Jerusalem Philosophical Quarterly , S. H. Bergman Center for Philosophical Studies, 1999, s.55-68
Newton:	The Principia, Mathematical Principles of Natural Philosophy: A New Translation , Philosophical Writings, Ed: Andrew Janiak, New York, Cambridge University Press, 2004
Newton:	Optik , Batıya Yön Veren Metinler II, Rönesans/Protestan Reformu/Erken Modern Dönem/Bilim Çağı (1350-1650), Der. Alev Alatlı, İstanbul, Alfa Yayınları, 2014
Nişanyan, Sevan:	Nişanyan Sözlük, Çağdaş Türkçe’nin Etimolojisi: https://www.nisanyansozluk.com/?k=anlamak (04.03.2019)
Nutku, Uluğ:	Yargı ve İnsan: Yargı ve Ölçü, Yargıya Felsefeyle Bakmak , 2.bs., Der. ve Haz. Kurtul Gülenç, Özlem Duva, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2017
Nybakken, Oscar Edward:	Greek and Latin in Scientific Terminology , Iowa State, Ames: Iowa State College Press, 1959
Onions, Charles Talbut:	The Oxford Dictionary of English Etymology , 5.bs., Londra, Oxford University Press, 1971

Orman, Enver:	“Hegel Felsefesinde Sınır Kavramının Önemi”, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2001
Orman, Enver:	“Kant ve Hegel’de Özgürlük”, Birinci Uluslararası Felsefe Kongresi Bildiri Kitabı , Bursa, 14-16 Ekim 2010, s.199-209
Okochi, Taiju:	“Autonomy of Practical Reason and Its Limit: Kant’s Theory of Practical Interest”, Hitotsubashi Journal of Social Studies 37, Tokyo, Hitotsubashi University Press, 2005, s.63-71
Ovidius:	Düşünümler , Çev: İsmet Zeki Eyüboğlu, İstanbul, Payel Yayıncılık, 1994
Öktem, Ülker:	“Kant Ahlakı”, Araştırma : Ankara Dil ve Tarih - Coğrafya Fakültesi, Felsefe Bölümü Dergisi, Cilt:18, Ankara, 2007, s.11-22
Öner, Necati:	“Biçimsel Doğruluk”, Felsefe Yolunda Düşünceler , Haz. Necati Öner, Ankara, Akçağ Yayınları, 1999, s.103-110
Öner, Necati:	“Mantık Felsefesi Nedir?”, Felsefe Yolunda Düşünceler , İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1995, s.166-170
Öner, Necati:	“Hürriyetin Sınırı”, Felsefe Dünyası , Sayı: 17, Ankara, Güz /1995, s.3-7
Öner, Necati:	İnsan Hürriyeti , Ankara, Selçuk Yayınları, 1982
Özkan, Cengiz İskender:	“Kant’ın Pratik Felsefesi”, Immanuel Kant - Muğla Üniversitesi Uluslararası Kant Sempozyumu Bildirileri Kitabı , Ed: Nebil Reyhani, Vadi Yayınları, Ankara, 2006, s.322-328
Özön, Mustafa Nihat:	Osmanlıca Türkçe Sözlük , 7.bs., İnkılap Kitapevi, 1987
Öztanrıkulu Özel, Nurten:	“Malebranche’in David Hume Üzerindeki Etkisi: Zorunlu Bağlantı Tasarımı Üzerine Bir Araştırma”, Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi , Hume Özel Sayısı, Sayı:2, Nisan 2014, s.5-23

Paine, Thomas:	The Age of Reason , The Complete Writings of Thomas Paine, Ed. Foner, P., S., New York, The Citadel Press, 1945
Paternack, Lawrence:	“The Ens Realissimum and Necessary Being in The Critique of Pure Reason”, Religious Studies , Cambridge, Cambridge University Press, Vol:37, No:4 (Dec.2001), s.467-474
Parlatır, İsmail:	Osmanlı Türkçesi Sözlüğü , Ankara, Yargı Yayınevi, 2006
Partridge, Eric:	Origins, A Short Etymological Dictionary of Modern English , 5.bs., Londra, Routledge & Kegan Poul, 1991
Pearson, Lionel:	“The Lost Historians of Alexander the Great”, American Philological Association , Sayı: 20, New York, 1960, s:150-187
Pehlivan, Ebru:	“Aklın Sınırlarından Dilin Sınırlarına: Bir Sınır Çizme Girişimi Olarak Felsefe”, Felsefe Yıllığı - İstanbul Felsefe Konuşmaları , Ed: Nedim Yıldız, İstanbul Akademi Titiz Yayınları, 2019, s.155-178
Pehlivan, Ebru:	“Kant’ın Eleştiri Öncesi Dönem Eserlerinde Sınır Kavramı”, Felsefe Arkivi , İstanbul, İstanbul University Press, Sayı:47, 2017/II, s.42-66
Pehlivan, Ebru:	“Eyüp Meselinden Soykırıma: Aklın Sınırları ve Kötülüğün Kavranamazlığının Teolojik-Politik İzdüşümleri”, Felsefe Açısından Savaş ve Toplum , Ed: M. Ertan Kardeş & Özgüç Güven, İstanbul, Hiperlink/Hiperyayın, 2018, s.125-140
Pehlivan, Ebru:	“Kant’ta Öznenin Bilme, Eyleme ve İnanma Bakımından Sınırları”, Uluslararası İstanbul Felsefe Kongresi Bildiri Kitabı , Cilt 3: Özne ve Metafizik, Editor: Mehmet Günenç, İstanbul, Mantık Derneği Yayınları, 2018, s.99-111
Pehlivan Karataş, Ebru:	“Kant’ın Bilgi Teorisinde Öznenin Kurucu Rolü”, Sakarya Üniversitesi, Felsefe Bölümü, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), 2007

Peters, Francis E.:	Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü , Çev. ve Haz. Hakkı Hünler, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2004
Plato:	Euthyphro, Meno and Republic , Reason & Persuasion: Three Dialogues by Plato, Book I, Çev: John Holbo, New York, Pearson Education Press, 2009
Platon:	Menon , Diyaloglar - I, 3.bs., Çev: Adnan Cemgil, İstanbul, Remzi Kitapevi, 1993
Platon:	Theaitetos , Diyaloglar 2, Çev: Macit Gökberk, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1986
Platon:	Sokrates'in Savunması , Çev: Niyaz Berkes, İstanbul, Cumhuriyet Dünya Klasikleri Yayınları, 1998
Platon:	Philebos , Çev: Furkan Akderin, İstanbul, Say Yayınları, 2013
Pope, Alexander:	Bukleye Tecavüz , 2.bs., Çev: Nazmi Ağıl, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2017
Pope, Alexander:	An Essay on Criticism , 2.bs., Gale ECCO: Eighteenth Century Collections, Online Print Editions, 2010
Poyraz, Hakan:	"Bir Felsefe Disiplini Olarak Metafizik", Felsefe Dünyası , Sayı 6, 1992, s: 67-73
Poyraz, Hakan:	"Emir Kipi ve Ahlak Yargıları Arasındaki İlişki", Ahlak Felsefesi Yazıları , İstanbul, Dergâh Yayınları, 2015, s:141-158
Proops, Ian:	"Kant's First Paralogism", Philosophical Review , New York, Cornell University, Vol. 119, No. 4, 2010, s.449-495
Pozzo, Riccardo:	"Kant's Latin in Class", Reading Kant's Lecture , Ed: R. Robert Clewis, Çev: Giorgio Galbusera, Berlin, Degruyter Publishing, 2015, s.160-176
Püsküllüoğlu, Ali:	Türkçe Değimler Sözlüğü , Ankara, Arkadaş Yayınevi, 2003
Püsküllüoğlu, Ali:	Türkçedeki Yabancı Sözcükler Sözlüğü , Ankara, Arkadaş Yayınevi, 2003

Raffnsøe, Sverre:	“What is Critique? Critical Turns in the Age of Criticism”, Outlines - Critical Practice Studies , Vol:18, No.1, 2017, https://tidsskrift.dk/outlines/article/view/26261 (11.10.2018)
Rawls, John:	“Kant’ın Ahlak Felsefesinin İzlekleri”, Çev: Özlem Barın, Cogito-Üç Aylık Düşünce Dergisi (Sonsuzluğun Sınırında: Immanuel Kant), İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, Sayı: 41-42, 2005, s: 241-275
Reyes, Ramon, C.:	“Philosophy in a Crisis Situation”, Philippine Studies , Vol:34, No:2, Manila, Philippines, Ateneo de Manila University Press, 1986, s.219-227
Ricoeur, Paul:	Kant and Husserl in An Analysis of His Phenomenology , Çev: Edward G. Ballard, Lester E. Embree, Northwestern University Press, 1967
Rockmore, Tom:	Kant and Phenomenology , Chicago, The University of Chicago Press, 2011
Ross, David:	Aristoteles , Çev: Ahmet Arslan, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2002
Rosefeldt, Tobias:	Subjects of Kant’s First Paralogism, Kant – Philosopher of Mind , Ed. A. Gomes, A. Stephenson, Oxford, 2016
Rothacker, Erich:	Tarihte Kültür Gelişmeleri ve Krizler , İstanbul, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1951
Rousseau:	The Collected Writings of Rousseau , Ed. Roger D. Masters and Christopher Kelly, Volume 3, Hanover, NH: The University Press of New England, 1992
Rousseau:	İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı , 8.bs., Çev: R.Nuri İleri, İstanbul, Say Yayınevi, 2004
Rousseau:	Emile , 5.bs., Çev: Yaşar Avunç, İstanbul, İş Bankası Kültür Yayınları, 2014
Russell, Bertrand:	My Philosophical Development , New York, Simon and Schuster Inc., George Allen & Unwin Ltd., 1959

Saner, Hans:	Kant's Political Thought , Chicago-London, The University of Chicago Press, 1973
Sasse, H. C., J. Horne, Charlotte Dixon:	Cassell's Concise German-English, English-German Dictionary , Londra, Cassell; New York:Macmillan, 1978
Schaper, Eva:	“Beğeni, Yücelik ve Deha: Doğa ve Sanat Estetiği”, Çev: Ali Kaftan, Cogito - Üç Aylık Düşünce Dergisi (Sonsuzluğun Sınırında: Immanuel Kant), İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, Sayı:41-42, Kış-2005, s.154-179
Schopenhauer:	The World as Will and Idea , 17.bs., Çev: R.B. Haldane, J.Kemp, Vol. 1, Kegan Paul, Londra, Trench Trübner & Co., 1909
Shell, Susan M.:	Kant and The Limits of Autonomy , Cambridge, Massachusetts, and London, Harvard University Press, 2009
Simmel, Georg:	“Bridge and Door”, Rethinking Architecture - A Reader in Cultural Theory , Ed. Neil Leach, Londra - New York, Routledge, 1997, s.63-76
Simmel, Georg:	Bireysellik ve Kültür , Çev: Tuncay Birkan, İstanbul, Metis Yayınları, 2009
Simpson, D.P.:	Cassell's Latin Dictionary, Latin-English/ English-Latin , 3.bs., New York, Cassell & Company Limited, 1963
Sinclair, John:	Collins Cobuild English Dictionary for Advanced Learners , 3.bs., Londra, Harper Collins Publishers, 2001
Skeat, Walter W.:	The Conceise Dictionary of English Etymology , 2.bs., Danimarka, Wordsworth Reference, 1994
Smith, Norman Kemp:	A Commentary to Kant's 'Critique of Pure Reason' , New York, The Macmillian Press Ltd.,1984
Smith, William, W.:	A Condensed Etymology of the English Language for Common Schools , Containing the Anglo-Saxon, French, Dutch, German, Welsh, Danish, Gothic, Swedish, Gaelic, Italian, Latin, and Greek roots, and the English words derived therefrom, accurately spelled, accented, and defined, New York, A.S. Barnes & Company, [c1870]

Soykan, Ömer Naci:	Türkiye’de/Türkçe’de Felsefe Üzerine Konuşmalar , Haz.Cüneyt Kaya,İstanbul, Küre Yayınları, 2009, s.45-72
Sözer, Önay:	“En-son Apori’nin Yeniden - Kapanmış Kapısından Nasıl Geçilir? Sınır Çizgisi ve Geçit Üzerine”, Pera Peras Poros: Jacques Derrida ile Birlikte Disiplinlerarası Çalışma , Haz: Önay Sözer, Ferda Keskin, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1999, s.69-83
Spinoza:	Ethica Letter , The Chief Works of Benedict De Spinoza, De Intellectus Emendatione, Vol. II, Çev. R.H.M., Elwes, Londra, G. Bell and Sons, 1919
Spinoza:	Geometrik Düzene Göre Kanıtlanmış ve Beş Bölüme Ayrılmış Olan Etika , 3.bs., Çev: Hilmi Ziya Ülken, İstanbul, Ülken Yayınları, 1984
Strawson, Peter Frederick:	The Bounds of Sense - An Essay on Kant’s Critique of Pure Reason , 11.bs., New York, Routledge, 2006
Şenkaya, Çoşkun:	“Düşünenin Düşünüyorum’da Düşündüğü: Kant’ın Cogito Eleştirisi”, Felsefi Düşün , Ed: Aliye Karabük Kovanlıkaya, Sayı: 3, 2014, s.142-156
Tan, Necmettin:	İmana Yer Açmak-İmmanuel Kant’ın Bilgi ve İman Felsefesi , İstanbul, İz Yayıncılık, 2014
Tan, Necmettin:	“İmkân Delilinden Transsendetal İdeale: Kant’ta Tanrı Kavramının Kökleri”, Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi , 16: 2, 2011, s.157-169
Tepe, Harun:	Platon’dan Habermas’a Felsefe’de Doğruluk ya da Hakikat , 2.bs., Ankara, İmge Yayınevi, 2003
Thorpe, Lucas:	“The Realm of Ends as a Community of Spirits: Kant and Swedenborg on the Kingdom of Heaven and the Cleansing of the Doors of Perception”, The Heythrop Journal , XLVIII, 2010, s.52-75
Thorpe, Lucas:	The Kant Dictionary , Londra, Bloomsbury Philosophy Dictionaries, 2015
Tillich, Paul:	On The Boundary-An Autobiographical Sketch , New York,Charles Scribner’s Sons,1966,Religious Realization, Religiöse Verwirklichung, Berlin, Furche, 1929

Toprakkaya, Arslan:	“I. Kant’ın ‘Aklî ve Algısal Dünyanın Formları ve Temelleri Üzerine’ Adlı Eserinde Zaman Kavramı’nın Analizi”, Kaygı , Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi, Sayı:8, 2007, s.35-40
Toprakkaya, Arslan:	“Kant’ın Ahlâk(iliğ)in Metafiziği Adlı Yapıtında Etiğin Temellendirilmesi”, 4.bs., Doğu-Batı Düşünce Dergisi , Etik, Sayı:4, 1998, Ankara, 2007, s.69-78
Uygur, Nermi:	Bunalımdan Yaşama Kültürü , İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2002
Valpy, Francis Edward Jackson:	An Etymological Dictionary of the Latin Language , Londra, Baldwin and Co., Longman and Co., and G.B. Whittaker, 1828
Voltaire:	Candide ya da İyimserlik , Çev: Server Tanilli, İstanbul, Adam Yayınları, 1998
Voltaire:	Felsefe Sözlüğü , I.Cilt, İstanbul, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları Batı Klasikleri, 1995
Vural, Ülkü:	International Büyük Almanca-Türkçe Sözlük , İstanbul, İnkılap Yayınevi, 2006
Walde, Alois:	Lateinisches Etymologisches Wörterbuchby-Latin Etymology Dictionary in German , Heidelberg: C. Winter, 1938
Wallerstein, Immanuel:	Jeopolitik ve Jeokültür: Değişmekte Olan Dünya-Sistem Üzerine Denemeler , Çev: Mustafa Özel, İstanbul, İz Yayıncılık, 1998
Wallerstein, Immanuel:	Sosyal Bilimleri Düşünmemek: 19. Yüzyıl Paradigmasının Sınırları , Çev: Taylan Doğan, İstanbul, Avesta Yayınları, 1999
Webb, Anne. C.:	A Manual of Etymology: Containing Latin & Greek Derivatives: With a Key, Giving the Prefix, Root, and Suffix , Philadelphia, Eldredge & Brother, 1879
Wenzel, Christian Helmut:	An Introduction to Kant’s Aesthetics - Core Concepts and Problems , USA, Blackwell Publishing, 2005

Wellek, René:	“The Term and Concept of Literary Criticism”, A History of Modern Criticism: 1750-1950 , Volume 6, New Haven, Yale University Press, 1986, s.21-36
Williams, Raymond:	Keywords - A Vocabulary of Culture and Society , New York, Oxford University Press, 1985
Wilson, Alastair:	Latin Dictionary , Hodder and Stoughton Copyright, Teach Yourself Books, London, 1965, First Edition, Fifth Impression, 1980
Wittgenstein:	Felsefi Soruşturmalar , 4.bs., Çev: Haluk Barışcan, İstanbul, Metis Yayınevi, 2017
Wittgenstein:	Defterler 1914-1916 , Çev: Ali Utku, İstanbul, Birey Yayıncılık, 2004
Wood, Allen W.:	Kant , Çev: Aliye Kovanlıkaya, Ankara, Dost Kitapevi, 2009
Wood, Allen W.:	A Companion to Kant, Kant's Life and Works , Ed. Graham Bird, Wiley-Blackwell Publishing, 2006
Wood, Allen W.:	The Antinomies of Pure Reason , The Cambridge Companion to Kant's Critique of Pure Reason, Ed: Paul Guyer, Cambridge Companions to Philosophy, Cambridge University Press, 2010, s.245-265
Yalçın, Şahabettin:	Modern Felsefede Benlik , İstanbul, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2010
Yalçın, Şahabettin:	Kant'ta Matematiğin Felsefi Temelleri , Felsefe Dünyası, Sayı 37, s.128-143
Yetmen, Aynur:	“Zamanın Felsefi Temelleri Üzerine Bir İnceleme”, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe (Bilim Tarihi) Anabilim Dalı, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara, 2014
Yılmaz, Levent:	“Umberto Eco ile Kriz Üzerine Söyleşi”, Cogito - Üç Aylık Düşünce Dergisi, Sayı:27: Kriz, İstanbul, Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık, Yaz-2001, s.10-31
Zellini, Paolo:	Sonsuzun Kısa Tarihi , Çev: Fisun Demir, Ankara, Dost Kitapevi, 2009

ÖZGEÇMİŞ

Ebru PEHLİVAN

1978 yılında Sakarya’da doğdum. İlk ve orta öğrenimimi Sakarya’da, lisans eğitimimi İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü’nde tamamladım. Yüksek lisans eğitimimi *Kant’ın Bilgi Teorisinde Öznenin Kurucu Rolü* başlıklı tez ile tamamladıktan sonra İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Doktora Programı’na başladım. Bilgi, ahlak ve din alanına ilişkin sınırlar ve eleştirel düşünme konularında yayımlanmış çeşitli makale ve kongre tebliğlerim bulunmaktadır.