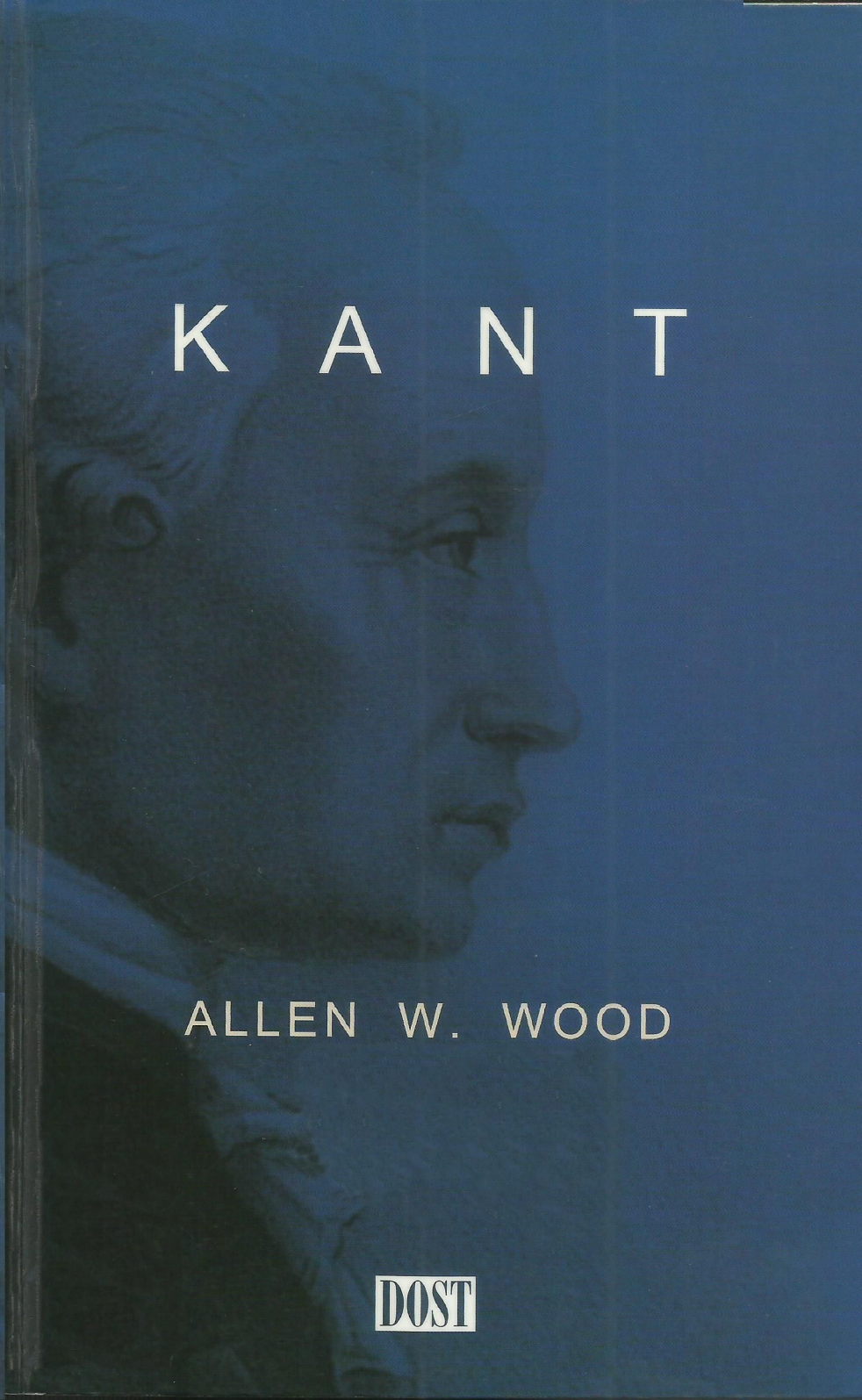
KANT



ALLEN W. WOOD

DOST

Kant

Allen W. Wood

Stanford Üniversitesi'nde Ward W. ve Priscilla B. Woods felsefe profesörüdür. Reed College'te eğitim gördükten sonra Yale Üniversitesi'nde yüksek lisans yaptı. Stanford'tan önce Yale, Cornell ve California üniversitelerinde ders verdi. Daha çok Kant, Hegel ve Nietzsche üzerine yaptığı çalışmalarla tanınan Wood'un belli başlı eserleri arasında *Hegel's Ethical Thought* (1990), *Kant's Ethical Thought* (1999), *Unsettling Obligations* (2002) ve *Karl Marx* (2004) sayılabilir.

D

Aliye Kovanlıkaya

Aliye Karabük Kovanlıkaya, 1963 yılında Döğüşbelen'de (Köyceğiz-Muğla) doğdu. Ortaöğrenimini Galatasaray Lisesi'nde yaptı. Lisans, yüksek lisans ve doktora eğitimini Boğaziçi Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde tamamladı ve bu bölümde bir süre araştırma görevlisi olarak çalıştı. Uzmanlık alanı modern felsefe olan ve bu alanda makale ve çevirileri bulunan Kovanlıkaya, halen Galatasaray Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde öğretim üyesi olarak ders vermektedir.

Wood, Allen W.
Kant
ISBN 978-975-298-390-8 / Türkçesi: Aliye Kovanlıkaya / Dost Kitabevi Yayınları
Nisan 2009, Ankara, 240 sayfa
Felsefe-Felsefe Tarihi-Notlar-Dizin

KANT

Allen W. Wood

DOST
kitabevi

ISBN 978-975-298-390-8

Kant
ALLEN W. WOOD

© Allen W. Wood, 2005

© This edition is published by arrangement with Blackwell Publishing Ltd, Oxford. Translated by Dost Kitabevi from the original English language version. Responsibility of the accuracy of the translation rests solely with the Dost Kitabevi and is not the responsibility of Blackwell Publishing Ltd.

© Bu baskı, Oxford'da bulunan Blackwell Publishing Ltd ile yapılan anlaşma uyarınca yayınlanmaktadır. Özgün İngilizce versiyondan Dost Kitabevi'nce çevrilmiştir. Çevirinin doğruluğu Dost Kitabevi'nin sorumluluğundadır ve Blackwell Publishing Ltd sorumluluk kabul etmez.

Bu kitabın Türkçe yayın hakları
Dost Kitabevi Yayınları'na aittir.
Birinci Baskı, Nisan 2009, Ankara

İngilizceden çeviren, Aliye Kovanlıkaya

Teknik Hazırlık, Mehmet Dirican - Dost İTB

Baskı ve cilt, Pelin Ofset Ltd. Şti.;
İvedik Organize Sanayi Bölgesi, Matbaacılar Sitesi
588. Sokak No: 28-30, Yenimahalle / Ankara
Tel: (0312) 395 25 80-81 • Fax: (0312) 395 25 84

Dost Kitabevi Yayınları
Meşrutiyet Cad. No: 37/4 Yenişehir 06420, Ankara
Tel: (0312) 435 93 70 • Fax: (0312) 435 79 02
www.dostyayinevi.com • bilgi@dostyayinevi.com

İçindekiler

Önsöz	**7**
Çevirmenin Önsözü	**13**
Kısaltmalar	**17**
1 Hayatı ve Eserleri	**21**
2 Sentetik A Priori Bilgisi	**47**
3 Mümkün Tecrübenin İlkeleri	**72**
4 Bilginin Sınırları ve Aklın İdeaları	**91**
5 Transandantal Diyalektik	**114**
6 Tarih Felsefesi	**144**
7 Etik Kuramı	**165**
8 Beğeni Kuramı	**192**
9 Siyaset ve Din	**214**
Dizin	**234**

Önsöz

Bu kitabın amacı, Kant'ın felsefî görüşlerini, özellikle onu henüz tanımayan okurlara takdim etmektir. Bu nedenle konunun uzmanlarını ilgilendiren tartışmalar ve dipnotlar asgarî düzeyde tutulmuştur. Kant'ın metinlerine, iddialarını belgelemek ve okurun kanıtlara doğru bağlamda bakabilmesini sağlamak için gerekli olduğu kadarıyla atıfta bulunmakla yetindim. Kant üzerine yazılanlar çok geniş bir yer tutar. Bunların çoğunluğu akademik ölçütlere uygun olduğu kadar, felsefî bakımdan da çok değerlidir. Her bölümün sonuna o bölümde yer alan tartışmalarla ilgili en iyi eserlerin isimlerini ekledim. Bunlar hiçbir şekilde eksiksiz, hatta o konudaki tartışmaları en iyi temsil eden eserler olarak anlaşılmamalıdır. Tavsiye ettiğim kitaplar, bana göre en iyi olanlardır. Ayrıca, daha eski eserlerin yer aldığı kaynakçalar zaten mevcut olduğundan [meselâ, *The Cambridge Companion to Kant* (yay. haz.: Paul Guyer); New York, 1992], yakın geçmişte yazılan eserleri önermeye özen gösterdim.

Kant'ın felsefesinin bence en ilginç yönü, dikkatli bir şekilde incelediği konu yelpazesinin genişliğidir. Yalnızca metafizikte değil, doğa bilimi, tarih, ahlak ve beğeni eleştirisi gibi birçok alanda meselelerin âdeta

kökenine iner; söylediklerinin doğru veya yanlış olduğuna dair vereceğimiz nihaî karar ne olursa olsun, en azından en temel hususları göz önüne serer. Meselâ, kısacık, beş sayfalık "*Aydınlanma Nedir Sorusuna Cevap*'ta, aydınlanmanın esasını, öğrenmeye veya aklî yetilerimizin işleyişine değil, kendi adımıza düşünme cesaretine ve kararlılığına; kendimizi gelenekten, önyargıdan ve bizim yerimize başkasının düşünmesine müsaade etmemize yol açan her tür refah ve güvenliğin teminatı olarak görülen otoritelerden kurtulmaya yerleştirir. Kant'ın bu metni Aydınlanma'nın iddialarına bağlı olarak öne çıkarılan hususların 18. yüzyılda olduğu kadar günümüzde de hâlâ geçerli olduğunu görmemizi mümkün kılar.

Bu kadar geniş bir alana açılmış bir filozofun fikriyatının tamamını kuşatmayı hedefleyen kısa bir kitapta bazı önemli şeyler ister istemez göz ardı edilir ya da bunlara kısaca değinmekle yetinilir. En önemlileri doğa bilimi felsefesi ve etik görüşleri olmak üzere bazı konular Kant felsefesinin bütünü bakımından, bu kitapta onlara ayrılan yerin işaret edeceğinden çok daha fazla önem taşır. Bu kitabın yaklaşık yarısı (ikinci ilâ beşinci bölümler) *Saf Aklın Eleştirisi* ile ilgilenir. *Saf Aklın Eleştirisi*, Kant'ın yayımlanan eserleri arasında en uzunu olmasının yanı sıra, en meşhur ve felsefeye kalıcı katkıda bulunması bakımından en büyük eseri olduğu iddia edilebilecek kitaptır. Elinizdeki kitapta Kant'ın teorik felsefesine diğerlerine oranla daha çok yer ayırmamım bir diğer nedeni, Kant'ın pratik felsefesine (ahlak felsefesine) ilişkin görüşlerimi başka yerlerde, özellikle de *Kant's Ethical Thoughts* (New York, 1999) adlı kitabımda geniş bir şekilde yazmış olmamdır. Kant'ın fizikî bilimler kuramının bazı temel düşüncelerini ikinci ve üçüncü bölümlerde ele aldım. Fakat Kant felsefesinin gerektiği gibi değerlendirilebilmesi, *Doğa Biliminin Metafiziksel Temelleri*'nin (1786) burada verilecek olandan çok daha derin bir şekilde incelenmesini gerektirir. Felsefenin fizikle bağı üzerine daha önce yazdıklarından çarpıcı şekilde farklı bazı yeni fikirler, Kant'ın (20. yüzyılın başlarından itibaren) *Opus Postumum* adıyla bilinen, parça parça yazılardan oluşmuş ve tamamlanmamış en son kitabının da odağında yer alır. Elinizdeki kitapta, Kant'ın zihinsel yetilerinin yaşlılık yüzünden tahrip olması ve en sonunda ölüm nedeniyle tamamen sessizliğe gömülmesinin hemen öncesinde giriştiği bu cesur düşünme macerasına nadiren atıfta bulundum. Kant'ın felsefî düşüncesinin bu en son dönemini araştırma arzusunda olanlara Eckart Förster ve Michael Friedman'ın, birinci ve ikinci bölümlerin sonunda yer alan "Ek Okumalar"da verilen kitaplarını tavsiye ediyorum.

Bu kitabın ilk bölümü Kant'ın yaşam öyküsüne ayrılmıştır. Bir filozof hakkındaki bir kitaba bu şekilde başlamak epeyce sorgulanabilir bir şeydir. Kitaba Kant'ın hayatıyla başladım, çünkü ilk defa Kant okuyacakların, özellikle de felsefe okumaya nispeten yeni başlayanların, Kant'ın kim olduğunu ve nasıl yaşadığını merak ettiklerini tahmin ediyorum. Bu tamamen anlaşılır ve sağlıklı bir şeydir. Bununla birlikte, felsefe ve felsefe tarihi çalışmış olanlar bilirler ki, filozofların mizaçlarını ve kişiliklerini tanımak, felsefeye katkılarını anlamakta nadiren yardımcı olur. Kant'ın hayatını incelemek, felsefesini öğrenmeye çalışanlar için hakikaten ilginçtir. Kant'ın düşüncelerine tesir etmiş olabilecek zihinsel ve maddî dünyasını, kişisel ve toplumsal açıdan önem verdiği şeyleri anlamamıza yardım eder. Bunları bilmenin, yaptığı ve söylediği şeylerden bazılarını niçin yaptığını, niçin öyle söylediğini anlamaya ve fikirlerini yorumlamaya katkısı olabilir. Kant'ın yaşamına yönelik ilgimiz, sadece tarihe veya eskiye duyulan ilgi olabileceği gibi sırf meraktan da kaynaklanabilir. Bunların ise felsefesiyle hiçbir alâkası yoktur.

Kant'ın hayatını incelerken özellikle kaçınılması gereken tutum, bir filozofun düşüncelerine duyduğumuz ilginin, bir insan olarak o filozofa duyduğumuz hayranlıkla orantılı olmasına veya olmak durumunda olmasına rağmen, bir kahramana tapınmaya veya bir aziznâmeye dönüşmesidir. Felsefe tarihinde öne çıkmış isimler arasında hakikî bir kahraman veya aziz varsa bile, onun felsefî görüşlerini incelerken kahramanlığını veya azizliğini tamamen göz ardı etmek en iyisi olacaktır. Geçmiş filozoflara, bilgeliklerini öğrenmek için dizlerinin dibinde oturulacak gurularmış gibi hürmet etmek, sağlıksız ve tamamen felsefe dışı bir tavırdır. Yaşayan ya da ölmüş bir kişiye yönelik böyle bir tutum, felsefe yapmakla hiçbir şekilde uyumlu olmayan, tamamen uzak durulması gereken bir zihinsel köleliği itşa eder. Bunu söylemekle ben iyi bir Kantçı olmuş oluyorum; çünkü Kant'a göre, başkalarını taklit edilecek modeller olarak almak insanları erdemli davranışlara taşımaz; kısa zamanda ya kendimize saygı duymamaya ya da başkalarına gıpta etmeye yol açar; bu nedenle de ahlakî bakımdan uygun değildir. Buna dayanarak bu konudaki görüşünü Kant'ın kendisine uygulayabiliyoruz. Bu görüşe değer vermemizin nedeni, Kant tarafından öne sürülmesi olmamalıdır. Sadece tecrübe bu görüşün doğru olduğunu gösterdiği için, hatta Kant'ın kendisi için de doğru olduğunu gösterdiği için buna değer verilmelidir.

Fikirlerini büyük beklentilerle incelediğimiz geçmiş filozofların hoşlanacağımız insanlar olmamaları bazen nahoş bir duruma yol açabilir.

Bunu halletmenin tek yolu, doğurduğu bilişsel uyumsuzlukla doğrudan yüzleşmek, hangi filozofun incelenmeye değer olduğunu kararlaştırırken dikkate alınmaması gereken bir şey olarak bir yana bırakmaktır. Eski bir filozofun, meselâ Kant'ın hayranlık duyulacak bir insan olması felsefesini öğrenmeye çalışmak için bir neden teşkil etmez; felsefî görüşleri özgünlükten uzak, alelâde, dikkatli bir araştırmaya veya eleştirel düşünmeye değmeyecek görüşlerse eğer. Filozof hiç yakınlık duyulmayacak bir tabiata sahip olsa da, hatta bazı ahlakî ve siyasî kanaatlari günümüzün aydınlanmış insanlarına aykırı gelse de, onun felsefeye katkısının, bizim felsefî meseleleri ve bu meseleler üzerine düşüncelerin tarihini anlamamız için vazgeçilmez olması hâlâ doğru olabilir. Hayran olduğumuz filozofun metinlerini, onun erdemli tabiatını yüceltmek için okumak, daha iyi bir şekilde değerlendirebileceğimiz zamanı ve takâti boşa harcamaktır. Benzer şekilde, şahsiyet olarak itici bulduğumuz filozofun yazılarını yanlış kararları, hatta kötü fikirleri yüzünden onu cezalandırmayı düşünerek görmezlikten geldiğimiz ya da böyle kötü bir kişilikten etkilenmekten kaçınmak için okumayı reddettiğimiz takdirde, bu saçma sapan kendi kendini haklı bulma ve darkafalılık uygulamasıyla, filozofun nüfuz ettiği şeyleri yakalamakla, hatalarını açığa çıkarmakla öğrenebileceğimiz şeylerden kendimizi mahrum bırakmaktan başka bir şey elde edemeyiz. Felsefe öğrencilerinin, hatta meslekten felsefecilerin ödüllendirme veya cezalandırma güçlerinin çok ötesinde kalmış ölü bir filozoftan öğrenebilecekleri birçok şeyi, kişiliğini ve fikirlerini ahlakî veya siyasî bakımdan onaylamamalarına bağlı olarak atlamış olduklarını görmek, her zaman gerçekten üzüntü vericidir. Bu durumda cezalandırdığımız, sadece kendimiz, çevremizdekiler ve kendimizi daha bilgece eğitseydik iyi yönde etkilemiş olabileceğimiz insanlardır.

Kant'a dönersek, Kant'ın ne özellikle hayran olunacak ne de özellikle sevilmeyecek bir insan olduğunu sanıyorum. Aksine, insanların çoğu gibi, özellikle de ilginç insanların çoğu gibi o da çekici ve itici özelliklerin zengin bir karışımını taşıyordu. Çok çalışkan ve sabırlı bir bilimadamı, bir akademisyen ve bir filozof olarak kendini işine adamış olmasının yanı sıra, meslekî başarısından kaynaklanan kişisel kazanımlarını ve bu şekilde sahip olduğu refahı tehlikeye atmayacak kadar hesaplı ve hırslı bir insandı. Topluluk içinde olmayı seven sosyal bir insan olmakla birlikte, bazen arkadaşlarıyla kavga etmiş, dostluklarından birkaçı bir anda son bulmuştur. Kant, en başta insanın kendi adına düşünmesi gerektiğine inansa da, alışkanlıkları ve hayat tarzı zaman zaman bazı arkadaşlarının

–gençlik yıllarında Johann Daniel Funk'un, daha sonra Joseph Green'in– etkisine dikkat çekecek kadar açık kalmıştır. Hakikat arayışının ve bağımsız düşüncenin ateşli bir sevdalısıydı. Aynı zamanda itibârına çok önem verir, kendisine ihanet ettiklerini düşündüğü öğrencilerine ve takipçilerine iyi niyetli davranmazdı. Zamanının (ve tüm zamanların) karakteristiği olan entelektüel klişelerinin ve akademik çekişmelerin her zaman uzağında değildi. Kant eğitimde ve özellikle dinde liberal reform taraftarıydı. Siyasette cumhuriyetçiliği, devletlerin bağımsız hükümranlıklarının bir kısmını, uluslararası barış ve insan türünün giderek gelişmesi için bir dünya federasyonuna devretmesi gerektiğini savunurdu. Avrupalılar'ın başkalarını sözde "özgürleştirme" ve "medenîleştirme" girişimlerini haksız ve riyakâr bulmuş, dünyanın diğer bölgelerinde sürdürdükleri sömürgeciliği kat'i surette mahkûm etmişti. Öte yandan, kadınların toplum içindeki aşağı durumlarını kabul etmiş, hatta savunmuş, Avrupalı olmayan kültür ve halklarla ilgili ırkçı olarak tarif etmekten başka bir şey yapılamayacak düşünceler ileri sürmüştü. Bir bütün olarak bakarsak, Kant toplumsal ve siyasî meselelerde çağının en ilerici düşünürlerinden biriydi. Yine de bazı ahlakî ve siyasî görüşleri çağımızın aydınlanmış insanlarına ya şok edici ya da gülünç gelebilir. Bunu Kant'a karşı kötü düşünceler beslemek için bir fırsat olarak değil, onunki gibi zihinlerin, gelecek için daha iyi düşünme yolları geliştirmeyi uman filozofların başarısının ölçüsü olarak görmek daha akıllıca olacaktır; bu değerli bularak savundukları fikirlerden bir kısmının reddedilmesini gerektirse bile. Hata veya günahları ne olursa olsun, Kant'ı, felsefî faaliyetinin önemli bir kaynağını bu türden umutların teşkil ettiği bir filozof olarak düşünmekle hiç de yanlış bir şey yapmış olmayız.

Kant'ın felsefesini değerlendirirken kanaatlerinin ne olduğunu elbette hesaba katmak gerekir. Fakat filozofların yazılarında ifadesini bulan görüşlerin, her iyi insanın inanması gerektiğine önceden karar vermiş olduğumuz görüşlerimize ne ölçüde uyduklarına karar vermek, bu yazılara yaklaşmaktaki tek amacımız olursa, felsefe çalışmaktan hiçbir şey öğrenemeyeceğiz kesindir. Eğer felsefe tarihindeki eserleri okumaktaki tek amacınız bu ise, felsefe tarihi konusunda cahil kalıp bu konuyla ilgili bilgi şovu yapmamanız hem siz hem de dünya için çok daha iyi olacaktır.

Felsefecilerin üzerinde çalışacağı bir konu olarak Kant'ın değerinin hakikî ölçüsü, yazdıklarını ve düşüncelerini anlamaya, eleştirel bir şekilde değerlendirmeye, bu düşünce ve değerlendirmeleri hâlâ uğraşmakta olduğumuz felsefî meselelere bağlamaya çalıştığımız zaman sahip olacağımız

düşünce zenginliğidir. Onu bu ölçüye göre bilenler için, Kant, nasıl bir adam olursa olsun, kanaatlerine ne değer verirsek verelim, gelmiş geçmiş en büyük filozoflardan biridir.

Şunu da söylemeliyim ki, Kant'ın nüfuzunun sarihliği ve argümanlarının gücü bende bazen ona karşı hayranlık duyguları uyandırdı. Kant'ı takdim etmekte başarılı olabildiysem eğer, bu kitabın da okurlarda Kant'a hayranlık uyandırması muhtemeldir. Böyle bir başarıyı öngörerek, kendi tecrübemden edindiğim bir şeyi sizlerle paylaşmak istiyorum: Kant'ı veya bir başka filozofu ilk okumaya başladığımda, kendimi ona karşı bir *ihtiram* halinde bulmam, okumayı bir süre için bırakmam ve halihazırda benim eleştiri gücümü tahrip edecek ve hükümlerimi gölgeleyecek türden aşırı ölçüde felsefe dışı duygular beslemediğim başka bir büyük filozofun (diyelim ki, Hume'un veya Hegel'in) yazılarını okumaya başlamam gerektiğini gösteren bir işarettir.

A. W. W.
Stanford, California
Haziran, 2003

Çevirmenin Önsözü

Kant felsefesi üzerine çok sayıda kitap ve makalenin yazarı, çevirmeni ve editörü olan Allen W. Wood, özellikle İngilizce yapılan felsefede konuyla ilgili önde gelen birkaç kişiden biridir. Akademik kariyerini Yale, Cornell ve Stanford üniversitelerinde geliştiren ve bir süre Oxford Üniversitesi'nde misafir öğretim üyesi olarak bulunan Wood, halen Stanford Üniversitesi'nde çalışmalarını sürdürmektedir. Kant felsefesi üzerine eserlerinin yanı sıra Hegel, Fichte ve Marx üzerine de çok sayıda eseri vardır. Wood'un söz konusu diğer düşünürlere yaklaşımı Kant'ı merkeze alan bir yaklaşımdır. Felsefenin farklı cihetlerinin birleştirilmesinin zemini olarak Kant'ın tarih felsefesini benimsemesi de genel ilgi alanının bir yansımasıdır.

Wood'un Kant'ın düşünce sistemiyle ilgili bundan önceki eserleri ahlak, din ve tarih alanlarıyla ilgilidir. Elinizdeki kitap Kant düşüncesinin bütününü genel olarak incelemeyi hedeflemesi bakımından Wood'un diğer eserlerinden ayrılır. Kant'ı genel olarak tanıtmayı amaçlayan başka eserlerden de, Kant düşüncesinin çeşitli yönlerini anlatmak veya naklet-mekle kalmayıp, hem tek tek alanlardaki sorunları öne çıkarması, bu

sorunlarla ilgili çözümler önermesi hem de çeşitli yönlerin ortak zeminine ilişkin getirdiği öneri açısından farklıdır.

Kant kitabında sırasıyla Kant'ın hayatı ve eserleri, teorik felsefesi, tarih, ahlak, beğeni, siyaset ve din felsefeleri ele alınır. Kant üzerine çalışanların, muhtemelen külliyatın hem hacim olarak büyüklüğü hem niteliksel derinliği ve hem de yapısal çetrefilliği nedeniyle genellikle ihmal ettikleri doğa bilimi felsefesi, Wood'un da konunun Kant felsefesinin bütünsel ve derinliğine kavranabilmesi için arz ettiği önemi vurgulayarak ifade ettiği gibi, bu eserde de maalesef yer alamamıştır. Belirli bir alanın incelenmesinde, Kant'ın sadece o konuyla doğrudan ilgili eserleri değil, başka eserlerindeki yansımaları da göz önünde tutulur. Bu yönüyle Kant'ın eserlerinin tek tek okunmasına olduğu kadar eserler arasında çapraz okumalara da ışık tutar. Kant'ın hayatının ve eserlerinin anlatıldığı ilk bölüm, kronolojik açıklamalardan fazlasını içerir. Bu bölüm sadece Kant'ı yeni tanıyanlar için değil, Kant felsefesinde mesafe kat etmiş olanlar için de öğretici olacak, şahıs olarak Kant'ın yaygın olarak bilinmeyen yönlerini ve kariyerine doğa bilimiyle başlayan düşünür olarak Kant'ın, beşerî bilginin her veçhesini mülahaza ederek bir evrensel proje olarak sürekli barışa ulaşabilmesinin ipuçlarını göz önüne serecektir.

Kitabın yarısı, ikinci sırada ve dört bölüm halinde ele alınan teorik felsefeye ayrılmıştır. Kant'ın insan aklının kullanımını genel olarak teorik ve pratik olmak üzere ikiye ayırmasından hareketle, aklın bilmeye yönelik düşünme faaliyetini konu alan görüşleri teorik felsefe başlığı altında incelenir. Wood önceki çalışmalarında Kant'ın insan aklının pratik faaliyetini, yani eylemeye yönelik düşünme faaliyetini konu alan eserlerini incelediğinden, bu kitapta teorik felsefeye, insanın bilme yetilerini şartları, imkanları, sınırları bakımından inceleyen, insan bilgisinin çeşitli yetilerin işbirliği sayesinde ortaya çıkmasını konu alan *Saf Aklın Eleştirisi*'ne ağırlık verir. *Saf Aklın Eleştirisi*, Kant'ın eleştirel projesini ilk ortaya koyduğu, en yaygın olarak okunmaya çalışılan, en uzun, en ünlü, felsefeye kalıcı katkı bakımından en önemli eseri olarak kalmaz. İnsan bilgisinin imkan ve sınırlarını belirlemeyi hedeflediğinden, nelerin bilgiye, aynı manada bilime konu olabileceğini de belirler. Bu nedenle *Saf Aklın Eleştirisi*, yalnızca ihtiva ettiği konular açısından değil, Kant'ın diğer eserlerine temel teşkil etmesi bakımından Kant felsefesiyle şu veya bu düzeyde ilgilenen herkesin, hatta Kant'tan şu veya bu yönde etkilenen düşünürlerle ilgilenenlerin, alanları her ne olursa olsun, dikkate almak durumunda oldukları bir metindir.

Wood, Kant'ın belli bir konudaki görüşlerini değerlendirirken, o konuyla ilgili tartışmaları nakletmeye, belli başlı yorumları okura açıklamaya, bu yorumlardaki sorunları belirtmeye, bu sorunları gidermek için getirilen önerileri takdim etmeye ve kendi tutumunu ortaya koymaya özen gösterir. Öncelikle Kant düşüncesini yeni tanıyanları muhatap alan böyle bir kitabın sınırları içinde, Kant'ın belli bir konudaki görüşleriyle ilgili tüm yorumlar elbette tüketici bir değerlendirmeye tabi tutulamaz. Bu tartışmalar, incelenen yorumların söz konusu meseleye önerdikleri çözümlerin ötesinde, yeni Kant okurlarına Kant düşüncesindeki sorunlu yerleri göstermesi açısından son derece faydalıdır. Wood'un tartışmalarla ilgili kendi görüşleri, özellikle ahlak felsefesinin incelendiği yedinci bölümde, ahlak yasasının temellendirilmesi bakımından kategorik emir formülasyonlarına ilişkin yaptığı değerlendirmeler, yalnızca yeni Kant okurlarının değil, konunun uzmanlarının da ilgisini çekmeyi hak eden görüşlerdir.

Wood'un konuyla ilgili geniş okumalar yapmak isteyenleri gözeterek her bölümün sonuna eklediği eserler listesi, belirtildiği gibi nispeten yakın geçmişte yayımlanan eserlerle sınırlı olmakla birlikte İngilizce külliyat dikkate alındığında son derece zengindir. Listeler, bu dönemde İngilizce konuşulan ülkelerde Kant'ın nasıl değerlendirildiğini merak edenler için kendi başına bir kaynakça oluşturabilecek vasıftadır.

Çeviriye gelince, okurdan ilk beklentimiz bu kitabın bir Kant metninin değil, Kant üzerine İngilizce yazılmış bir metnin çevirisi olduğunu hatırda tutmasıdır. Bu hususla ilgili olarak, Kant'ın eserlerinin İngilizce'ye tercüme edilmesinde, son yıllarda yapılan çevirilerle aşılmaya çalışılan ve Kant'ı İngilizce okumak durumunda olanların zamanla fark edebilecekleri sorunlar olduğunu belirtmekle yetinelim. Metnin çevirisinde, muhatap olarak öncelikle yeni başlayanları almasına rağmen, Kant üzerine ciddi bir metnin hiçbir zaman popüler bir metin olmayı amaçlayamayacağından hareketle ve okurun anlamak için gayret göstermeyeceğini baştan varsaymayarak *kolay anlaşılır* olmaya değil, metne mümkün olduğunca sadık kalmaya dikkat ettik. Bu nedenle İngilizce cümleleri, çok zorunlu olmadıkça Türkçe'de bölmeden ifade etmeye çalıştık. Çevirimizin mükemmel, hatta yapılabileceklerin en iyisi olduğunu elbette iddia edecek değiliz. Herhangi bir mükemmel tercümenin olamayacağını, bununla birlikte bu imkansızlığın orijinal metne sadık kalma çabasını anlamsız kılmayacağını düşünüyoruz. Çevirinin nispeten iyi olup olmadığı ise, tabii ki her okurun kendi başına karar vereceği bir şeydir.

Terimlerle ilgili tercihlerimize gelince, bu konuda şimdiye kadar yapılan ve her biri değerli çabaların ürünü olan çevirilerden faydalanmaya çalıştık. Bir terime karşılık olarak kullanılmış farklı kelimeler arasında karar verirken, kökü bakımından terime en yakın olmayı kıstas olarak aldık. Bu nedenle, son dönemlerdeki Türkçe felsefe çevirilerini takip eden okurların hemen fark edeceği gibi, bu alanda hakim görünen dağarcıktan epeyce uzaklaştık. Buradaki amacımız aynı kökten gelen farklı kelimeler arasındaki bağı koruyabilmektir. Mesela, 'koşulsuz buyruk' yerine 'kategorik emir' demeyi tercih ederek meselenin kategoriyle bağını korumaya çalıştık; 'appearance' yerine, kelimenin kendisinde görmeye bir atıfta bulunulmadığı için 'görünüş' ve belirli (İng. *determinate*) bir şeyi işaret etmediği için 'beliriş' demekten kaçınarak, eskiden kullanıldığı gibi zuhur eden manasında tezahür dedik. Tecrübe-deneyim, emir-buyruk, imkan-olanak örneklerindeki gibi Türkçe'de birden fazla uygun karşılığın olduğu durumlarda ise bilinçli tercihlerden ziyade kendi şahsi alışkanlıklarımız tayin edici olmuştur. Kullandığımız terimlerin İngilizce karşılıklarını parantez içinde veya dipnotlarda verme ve niçin bu terimi kullandığımızı açıklama yolunu, kitabın yazarının asgari sayıda dipnot kullanma amacına aykırı olacağından tutmadık. Kitabın sonuna eklediğimiz, gerektiği zaman bakılabilecek Türkçe-İngilizce dizinle bu sorunun aşılabileceğini düşündük. Elimizden geldiğince titiz davranmaya gayret ettik. Gözümüzden kaçan, fark edemediğimiz tüm hata, eksiklik ve yanlışlıklar için şimdiden okurun hoşgörüsüne sığınıyoruz.

Bu çevirinin gerçekleşmesine dolaylı veya dolaysız katkıda bulunan Galatasaray Üniversitesi'ndeki meslektaşlarıma ve desteklerini hiçbir zaman esirgemeyen aileme müteşekkirim.

Aliye Kovanlıkaya
Ortaköy, Mayıs 2008

Kısaltmalar

Ak *Immanuel Kants Schriften.* Ausgabe der königlich preussischen Akademie der Wissenschaften (Berlin: W. de Gruyter, 1902-). Aksi belirtilmediği müddetçe Kant'ın yazılarına şu şekilde atıfta bulunulacaktır: cilt: bu baskıdaki sayfa numarası.

Ca *Cambridge Edition of the Writings of Immanuel Kant* (New York: Cambridge University Press, 1992-). Ak cilt: sayfa numarası bu baskıda da yer alır. Tek tek eserlere aşağıda yer alan kısaltmalar kullanılarak atıfta bulunulacaktır. (Aşağıda kısaltması bulunmayan eserlere sadece Ak cilt: sayfa şeklinde işaret edilecektir.)*

EF *Zum ewigen Frieden: Ein philosopheischer Entwurf* (1795), Ak 8.
Toward perpetual peace: A philosophical project, Ca Practical Philosophy.
Sürekli Barışa Doğru: Bir Felsefi Proje.

* Bu kurallar Türkçe metin için de geçerli olacaktır. Tek tek eserlere atıflarda, bu listede, eserin İngilizce adından sonra yer alan Türkçe isimler kullanılacaktır. Bunlardan bazılarında Türkçe'de yayımlanmış çevirilerin başlıklarına bağlı kalınacak, bazılarında kalınmayacaktır. (e.n.)

G *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785), Ak 4.
Groundwork of the metaphysics of morals, Ca Practical Philosophy.
Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi.

I *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784), Ak 8.
Idea for a universal history with a cosmopolitan aim, Ca Anthropology, History and Education.
Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Bir Evrensel Tarih İdeası.

KrV *Kritik der reinen Vernunft* (1781, 1787). (20. yüzyılda benimsenen ilk baskıya 'A', ikinci baskıya 'B' diye işaret etme uzlaşımına uygun olarak) A/B şeklinde atıfta bulunulacaktır.
Critique of pure reason, Ca Critique of Pure Reason.
Saf Aklın Eleştirisi.

KpV *Kritik der praktischen Vernunft* (1788), Ak 5.
Critique of practical reason, Ca Practical Philosophy.
Pratik Aklın Eleştirisi.

KU *Kritik der Urteilkraft* (1790), Ak 5.
Critique of power of judgment, Ca Critique of the Power of Judgment.
Yargıgücünün Eleştirisi.

MU *Mutmaßlicher Anfang der Menshengeschichte* (1786), Ak 8.
Conjectural beginning of human history, Ca Anthropology, History and Education.
İnsanlık Tarihinin Tahminî Başlangıcı.

MS *Metaphysik der Sitten* (1787-8), Ak 6.
Metaphysics of Morals, Ca Practical Philosophy.
Ahlak Metafiziği.

O *Was heißt: Sich im Denken orientieren?* (1786), Ak 8.
What does it mean to orient oneself in thinking? Ca Religion and Rational Theology.
Düşünürken Kendimizi Yönlendirmek Ne Demektir?

P *Prologomena zu einer jeden künftigen Metaphysik* (1783), Ak 4.
Prologomena to any future metaphysics, Ca Theoretical Philosophy after 1781.
Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena.

R *Religion innerhalb der Genzen der bloßen Vernunft* (1793-4), Ak 6.
Religion within the boundaries of mere reason, Ca Religion and Rational Theology.
Yalnızca Aklın Sınırları İçinde Din.

SF *Streit der Fakultäten* (1798), Ak 7.
Conflict of the faculties, Ca Religion and Rational Theology.
Fakültelerin Çekişmesi.

TP *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* (1793), Ak 8.
On the common saying: That may be correct in theory but it is no use in practice, Ca Practical Philosophy.
'Teoride Doğru Olabilir Fakat Pratikte Faydası Yok' Sözü Üzerine.

VA *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798), Ak 7.
Anthropology from a pragmatic standpoint, Ca Anthropology, History and Education
Pragmatik Bakımdan Antropoloji.

WA *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (1784), Ak 8.
An answer to the question: What is enlightenment? Ca Practical Philosophy.
Aydınlanma Nedir Sorusuna Cevap.

1
Hayatı ve Eserleri

Kant'ın felsefî fikriyatı, modern felsefenin iki ana dönemi arasındaki bölünmeye işaret eder. Geriye doğru baktığımızda, Kant'ın felsefesi 17. ve 18. yüzyıllarda filozofların uğraştığı meseleleri çözmeye yönelik en son büyük teşebbüstür. Yeni bilimin felsefî temellerinin oluşturulması, bu yeni doğa görüşünün geleneksel metafizik, ahlak, din anlayışlarıyla bağının kurulması, doğal ve doğaüstü gerçekliği bilme yetilerimizin sınırlarının tanımlanması bu meselelerden bazılarıdır. İleriye yönelik olarak ise Kant 18. ve 19. yüzyıllarda karşılaşılan sorunları belirleyerek, erken modern dönemin felsefî ajandasını yeniden tanımlamıştır. 'Metafiziğin' veya 'ilk felsefenin', doğaüstü veya cisimsel olmayan varlıklar aleminin birinci dereceden incelenmesi olan anlamını, incelediği konu her ne olursa olsun, bu konuya erişimin insanın kendisi tarafından mümkün kılınmasının ikinci dereceden araştırılması olarak değiştirmiştir. Bilimsel kuram ve araştırmaların, doğayı araştıranlar olarak insanların yaratıcı bilme faaliyetleriyle şekillenmesine ve bilme faaliyetinin insanın diğer faaliyetlerine bağlanmasına dikkatini yoğunlaştırmıştır.

Spekülatif idealizm, mantıkçı pozitivizm, fenomenoloji ve pragmatizm gibi birbirinden çok farklı akımların hepsi, zeminlerini Kant'ın eleştirel felsefesinin "Kopernik devriminde" bulur. Kant, felsefî etiği önceden verili bir iyiyi elde etmeye yönelik bir bilim veya insanın davranış ve tutumlarının doğal duygularla denetlenmesinin araştırılması olmaktan çıkarıp, özgür faillerin kendilerinden kaynaklanan akılcı ilkelere göre yaşamlarını nasıl düzenleyebileceklerine ilişkin bir araştırma haline getirerek devrim yapmıştır.

Kant'ın tüm bunları yapmasının nedeni, kısmen entelektüel merak ve sempati yelpazesinin olağanüstü genişliğidir. Felsefeye başlaması, fizikî bilimlere duyduğu ilgi sayesindedir: Kant'ın ilk yazıları, zamanının fizik, kimya, astronomi ve jeoloji bilimlerine yaptığı katkılardan oluşur. Yaşamı boyunca, Kant, doğa bilimlerindeki gelişmeleri takip etmiştir. Meselâ, yetmişli yaşlarının sonuna gelmişken, önemli deneylerin Königsberg'te bir tıp profesörü tarafından tekrar edilmesini isteyecek kadar Lavoisier devrimiyle ilgilenmiştir. Üniversitede çalışırken tekrar tekrar dersini verdiği fizikî coğrafyanın kurucusu olduğu genel olarak kabul edilir. Uzak halklar ve yabancı kültürlerle ilgili seyahatnamelerin tutkulu bir okuru olan Kant, hakim antropoloji anlayışını, bu konuda yirmi beş yıl boyunca herkese açık bir şekilde verdiği derslerle değiştirmiştir (antropoloji Kant'ın üniversitede en sık verdiği ve en geniş katılımın olduğu derstir). Bu kitapta görüleceği gibi, Kant'ın felsefî girişimi, sadece bilimsel bilgi ve ahlakî değerin temellerini kucaklamakla kalmaz, estetik tarihi ve tarih felsefesindeki devrimci gelişmeleri de ihtiva eder. Yaşamının son on yılını akıl ile din arasındaki bağı yeniden tanımlamaya, devletler arasındaki kalıcı ilişkilerin, ezelden beri düşman olma ile ebediyete kadar savaşa hazırlanma yerine, kanunen düzenlenmiş barış temelinde kurulmasını önererek uluslararası ilişkiler kuramında devrim yapmaya adamıştır.

Kant'ın başarısı kısmen eleştirel 18. yüzyıl "Aydınlanma" ruhunu çok iyi temsil etmesine bağlıdır. Bu köktenci bir şekilde sorgulama, her insanî faaliyetten kendisini akıl mahkemesinde haklı çıkarmasını talep eden, kendi üzerine düşünme ruhudur. Kant bu ruhu yaşamın her alanına uygular. Bilimler, sanat eleştirisi, ahlak, siyaset ve hepsinden öte din bundan payını alır. Kant'ın felsefenin herhangi bir alanındaki konumunu ('akılcılık' veya 'ampirizm' gibi) geleneksel kategorilerden birine dahil etmek zordur. Hem geçmiş yaklaşımların sentezini, hem de geleneksel düşünce okulları arasındaki tezatın zeminini teşkil eden meselelerin, en

baştan ve yeniden düşünülmesini temsil eder. Bilgi teorisi bakımından Kant bir akılcıdır, fakat insan bilgisini tecrübede verilebilecek olanla sınırlar. Ahlak bakımından ise, insanların mutlak bir şekilde bağlayıcı olan bir ahlak yasasına tabi olduklarını, fakat böyle bir yasa koyabilecek tek mümkün otoritenin insanın kendi akılcı iradesi olduğunu ileri sürer. Estetikte ise, beğeni hükümlerinin, tamamen öznel, bilgi vermeyen hükümler olmalarına rağmen, bilimsel ve ahlakî hükümler kadar kesin bir evrensel geçerliliğe sahip olduklarını savunur. Dinde ise, kendi aklımızı nihaî otorite olarak görür, fakat inanca yer açmak için bilgiyi reddeder.

Aydınlanma gibi, Kant'ın felsefesi de onun mirasçısı olduğunu veya mirasçısı olmakla birlikte hatalarını açığa çıkarıp düzelttiğini iddia eden birçok düşünür veya akım doğurmuştur. Kant'ın meşruiyeti üzerine çatışmalarla Kant'ın bakış açısını aşma mücadeleleri 19. ve 20. yüzyılların tüm entelektüel hikayesini teşkil eder. Görebildiğimiz kadarıyla, aynı tartışmalar âdeta geleceği ve ötesini de belirleyecek gibidir.

Doğduğu Ortam ve Çocukluğu

Kant 22 Nisan 1724'te, Doğu Prusya'da, Pregel Irmağı'nın Baltık Denizi'ne döküldüğü yerdeki liman kenti olan Königsberg'te doğdu. Kant'ın zamanında kent Germen kültürünün (Kant'ın yaşamı süresince birkaç defa Rus askerleri tarafından işgal edilmiş olmasına rağmen) doğudaki tecrit edilmiş en uç noktasıydı. Kentin büyük kısmı, 1945'te Sovyet ordusu tarafından ele geçirilinceye kadar İngiliz ve Amerikan kuvvetlerince bombalandı, Sovyet kuvvetlerince topa tutuldu. Savaştan sonra Germen nüfus etnik olarak temizlendi, adı (tam anlamıyla nefret edilesi bir Stalincinin adından hareketle) Kaliningrad olarak değiştirildi; şimdiki haline, Rus kültürünün batıdaki tecrit edilmiş en uç noktası haline geldi. 20. yüzyılın yaklaşık 40 yılı boyunca, Sovyetlerin Baltık donanmasının merkezi oldu, yabancılara ve Rusların çoğunluğuna tamamen kapalı kaldı. Kant'ın ilkesel olarak dinî hizmet almayı reddettiği Lutherci katedral, Gorbaçov zamanına kadar bombalardan geriye kalan enkaz halini korudu. 1990'larda tekrar inşa edildi ve yenilendi. Kant'ın zamanında üniversitenin (artık var olmayan) ana binası onun yanında yer alıyordu. Kant'ın bir süre kütüphaneci olarak çalıştığı, daha sonra da sık sık çalışmak için gittiği üniversite kütüphanesi katedralin içindeydi. Kant'ın mezarı, olması gerektiği gibi, katedralin *dışında* (ve altarın sonunda) yer alır.

Savaş sırasında şarapnellerle delik deşik olmasına rağmen, yine de (tekrar inşa edilmeye ihtiyaç duymayacak şekilde), ayakta kalmayı başardı. Müttefik bombalarından kurtulabilmesinin nedeni, aktarıldığına göre, (ortalamanın üzerinde bir eğitime sahip) bir Sovyet generalinin, mezarın (ve kentin bir başka yerinde hâlâ ayakta duran Schiller heykelinin) Königsberg'in diğer bölgelerinde başarılı bir şekilde sürdürdükleri tahribata uğramaması emrini vermesiydi. Savaştan sonra Kaliningrad'ın yeni Rus nüfusu Kant'ın mezarını sürekli çiçeklerle donattı. Şimdilerde evlenecek çiftlerin Kant'm mezarını ziyaret etmesi bir gelenek haline geldi. Gösterişten uzak, akılcı filozof Kant, bir Lutherci olarak yetiştirilen, olgun döneminde her türlü popüler dinî hurafeden şüphe eden Kant, bu eski Germen kentinin yeni halkının hürmet edeceği bir yerel Ortodoks azizin yerini tutacak en uygun taklit oldu.

18. yüzyıl Königsberg'i dünyayla bağlantısını denize erişimi sayesinde kuruyor, zengin ve çeşitli entelektüel kültürüyle övünüyordu. Bununla birlikte, modern felsefedeki en büyük devrimin bekleneceği en son yerlerden biriydi. Immanuel Kant da, ailesi ve toplumsal menşei dikkate alınırsa, böyle bir şeyi gerçekleştirebilecek türden bir insan değildi. Bir mütevazı saraç (veya deri işçisi), ortahalli bir gelire sahip Johann Georg Kant ile onun bağlı olduğu saraç loncasının bir başka üyesinin kızı Anna Regina Reuter'in dokuz çocuğunun altıncısı ve ikinci erkek çocuğuydu. Babasının ailesinin İskoçya'dan geldiğine (ve soyadlarının 'Cant' diye yazıldığına) inanırdı. Çok takdir ettiği Francis Hutcheson, David Hume, Lord Kames ve Adam Smith gibi kişilerle kendisi arasında bir bağ kuracak bu mirasla gurur duyardı. Daha sonraki çalışmalar, Kant'ın bu nesep konusunda maalesef yanıldığını, onu böyle düşünmeye sevkeden şeyin, muhtemelen büyük amcalarından birkaçının daha sonra gelen İskoç göçmenlerle evlenmesi olduğunu gösterdi. Kant'ın ataları, geriye gidilebildiği kadarıyla, tamamen Germen soyundandır. Babasının ailesi Tilsit'ten gelmiştir.

Kant'ın annesi ve babası sofu pietistlerdi. Pietizm 17. yüzyılda ortaya çıkan bir uyanma hareketiydi. 18. yüzyıl boyunca Germen kültürü üzerinde çok etkili oldu. Pietizmi, yaklaşık aynı zamanlarda ortaya çıkan Quakerizm, İngiltere'deki Metodizm ve Orta Avrupa Yahudilerindeki Hasidizm gibi diğer dinî akımlarla mukayese etmek mümkündür. Kantlar'ın aile papazı Franz Albert Schulz, yeni kurulan *Collegium Fredericianum*'un da yöneticisiydi. Mütevazı Kant ailesinin ikinci erkek çocuğundaki istisnaî zekânın işaretlerini gören Schulz, o toplumsal tabakadan

bir ailenin hakikaten nadiren yakalayabileceği bir eğitim imkânı sağladı. *Fredericianum*'da, Kant, Latince ve 16 yaşında üniversiteye girmeye yetecek diğer şeyleri öğrendi. Fakat, bir dinî taassup ortamı, özellikle hem zihni hem de ruhu tahammül edilemeyecek şekilde boğan bir entelektüel kateşizm zulmüyle karşılaştı.

Kant daha sonra meteoroloji üzerine yazdığı kısa bir incelemede şöyle der: "Çocukluğumuzda bunları harfi harfine ezberledik ve anladığımıza inandık. Fakat büyüyüp düşünmeye başladığımızda daha az anlar olduk. Bu durumda okula tekrar gönderilmeyi hak ederdik, eğer orada (bizden başka) bunları daha iyi anlamış birileri bulunabilseydi." (Ak 8:323)

Kant'ın ahlakî ve dinî görüşleri üzerindeki pietist etkileri tespit çalışmaları vardır. Fakat, yazılarında Pietizme yapılan tüm açık atıflar bariz bir şekilde düşmancadır. Pietizmi ya bir dinî mezhebin darkafalılıkla ya da insanın kendini ve dünyayı ileri götürmesi için hiçbir şey yapmamasına, her şeyin ilahî inayetle gerçekleşmesi için beklemesine, kendisini hakir görmesine yol açan ahlakî ataletle aynı şey olarak görür. Belki de bu konudaki en yumuşak ifadesi 'pietisti', "din fikrini her konuşmada ve her durumda yavan bir şekilde belirleyici kılan" (Ak 27:23) kişi olarak tanımlamasıdır. Zaten Köngisberg'teki etkili pietistlerin çoğu, Kant'ın felsefesini düşmanca karşılamışlardır.

Kant'ın üniversiteye başladığı yıl 1740'tır. Aynı yıl Büyük Friedrich Prusya kralı olmuştur. Bu tarih Almanya tarihinde önemlidir. Friedrich'in ilk yaptığı şeylerden biri, Marburg'da sürgünde olan Christian Wollf'u Halle Üniversitesi'ne profesör olarak geri çağırmak, böylece Wollf'un babası addedildiği *Aufklärung* (Aydınlanma) diye bilinen entelektüel harekete sembolik destek vermek olmuştur. Wollf 17 yıl önce, Friedrich'in babası I. Friedrich Wilhelm tarafından, saraydaki pietistlerin etkisiyle apar topar Prusya sınırları dışına sürülmüştü. Pietistler Aydınlanma'nın Alman üniversitelerini, dinin telkin ve ahlakın teşvik edildiği yerler olmaktan çıkararak, kuru muhakemenin öğretildiği yerler haline getirmesine karşı çıkmışlardı. Wollf'un 'pagan' düşünceye kapılmasına da (Konfüçyusçu yazıları Avrupa'da felsefî bakımdan inceleyen ve dikkat çekecek kadar sempatiyle değerlendiren ilk kişilerden biridir) itiraz etmişlerdi. İnsan iradesinin, aklın yeterliliği ilkesi altında nedensel belirlenime tabi olması türünden felsefî öğretilerinden de ürkmüşlerdi. (Aslında, Wollf irade özgürlüğünü reddetmemiştir. Günümüzde olsaydı Wollf'a 'uyuşmacı' veya 'ılımlı belirlenimci' diyebilirdik.) Hem üniversitedeki hem de genel entelektüel hayattaki Wollfçuluk ve Pietizm mücade-

lesi Kant'ın yetiştiği entelektüel ortamda tayin edici bir şekilde etkili olmuştur.

İlk Akademik Görevler

Kant'ın üniversitede yaptığı ilk çalışma Latin edebiyatı üzerineydi. Bunun izleri felsefî yazılarında, Latin şairlerden yaptığı sayısız alıntılarda kalmıştır. Bu atıflar, Kant'ın yazılarındaki tek edebî süslemeleri teşkil eder. Fakat hemen sonra üniversitede matematik, metafizik ve doğa bilimi dersleri verenlerin etkisi altına girer. Bunlardan en bilineni, erken ölümü yüzünden (bu konuda spekülasyonlar vardır) daha sonra en meşhur öğrencisinde ortaya çıkabilecek bazı felsefî etkileri oluşturma fırsatını bulamamış olduğunu düşünebileceğimiz Martin Knutzen'dir (1713-1751). Bazen Knutzen'in Wollfçu olduğu söylenir. Fakat bir Wollf taraftarı olmaktan ziyade bir pietist olan Knutzen onun eleştirmenidir. Ayrıca, Kant'ı sadece "Knutzen'in öğrencisi" olarak ele almak, olsa olsa aşırı bir basitleştirme olur. Zira, Kant'ın kabiliyetleri Knutzen tarafından çok fazla takdir edilmemiştir. Kant'ı hiçbir zaman en iyi öğrencileri arasında addetmemiştir. Bu tatsız olgu, şimdi görebiliyoruz ki, Kant'ın akademik kariyerinin olağanüstü yavaş gelişmesinden büyük ölçüde sorumludur. Kant yeterlilik tezini, 1746'da Johann Gottfried Teske'nin (1704-72) yönetimi altında tamamlamıştır. Bu, Kant'ı, daha doğru bir şekilde "Teske'nin öğrencisi" olarak tarif etmeyi mümkün kılar. Fakat Teske felsefeyle az ve serbest bir şekilde ilgilenen bir doğa bilimcidir. Kant'ın tezi, esasen, Teske'nin yanma ve elektrik üzerine araştırmalarının değerlendirilmesinden oluşur. Zaten Kant'ın 30 yaşından önce yayımladığı tüm yazılar doğa bilimiyle, Leibnizci fizik, astronomi, jeoloji ve kimya ile ilgilidir.

Kant üniversiteden 1744'te 20 yaşında mezun oldu. Bundan sonraki 10 yılda hayatını Doğu Prusya'da çeşitli ailelerde özel öğretmenlik yaparak kazandı. İşverenlerinden en etkilisi Kont von Keyserlingk'ti. Sonraki yıllarda bile bu aileyle, özellikle de kontesle sosyal ilişkisini sürdürdü. Bu yıllarda Kant iki kere evlenmeye niyetlendi; bir ailenin yükünü taşımaya malî açıdan gücü yetmediğini ileri sürerek evliliği erteledi. Her iki defasında da nişanlıları beklemekten bıktılar; başkalarıyla evlendiler. Malî olarak evliliğe hazır olduğu dönemdeyse, muhtemelen arkadaşı Joseph Green'in etkisiyle, bekârlığın sultanlık olduğunu benimsedi, eşsiz ve ailesiz yaşamaya karar verdi.

Kant yüksek lisans ve doktora derecelerini alarak 1755'te üniversiteye *Privatdozent* olarak geri döndü. Bu, ders verebileceği, fakat ders alan öğrencilerin ödediği harçlar dışında bir ücret alamayacağı mânasına geliyordu. Yaşamını ders vererek sürdürmesi öğrencilerin istedikleri konularda ders vermesine bağlı olduğundan, kendini sadece mantık, metafizik, etik, doğal teoloii, fizik, kimya, astronomi, fizikî coğrafya gibi doğa bilimlerinde değil, bunlarla ilişkili pratik konularda, meselâ askerî istihkam ve fişekçilik üzerine ders verirken buldu. Kant uzun bir süre aklî kuvvetini doğa bilimiyle ilgili meselelere yöneltti: Matematiksel fizik, kimya, astronomi ve (şimdi kurucusu kabul edildiği) günümüzde 'yerbilimleri' diyebileceğimiz fizikî coğrafya. Bu çalışma tepe noktasına *Evrensel Doğa Tarihi ve Gökler Kuramı*'nda (1755) ulaştı. Kant burada ilk defa güneş sisteminin menşeî için nebüler hipotezi önerdi. Fakat yayıncısının iflas etmesi nedeniyle eser neredeyse hiç dağıtılamadı. Uzun yıllar sonra, La Place, bu hipotezi esası aynı kalacak şekilde, fakat daha ince bir matematiksel işçilikle ortaya koyuncaya kadar saklı kaldı.

Aynı yıl, Kant, bilginin temelleri ile Wollfçu metafiziğin ilk ilkeleri üzerine eleştirel çalışmalarına başladı. Bu çalışmanın ilk ürünü, Latince yazdığı *Metafiziksel Bilginin İlk İlkeleri Üzerine Yeni Açıklama*'dır. Bu yazıda, Kant, Wollf'un metafiziği ile bilgi kuramının temel önermelerini ve argümanlarını eleştiriye tabi tuttu. Bu metin nedensellik, beden-zihin etkileşimi, Tanrı'nın mevcudiyetine dair geleneksel argümanlar gibi konularla ilgili olarak Kant'a özgü düşüncelerin yer aldığı ilk metindir.

Kant, yıllar sonra yazdığı *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*'da, kendisini "dogmatik uykulardan" uyandıran şeyin David Hume'un yazıları olduğunu öne sürer. Almanya'da, buna Kant'ın yaşamöyküsünden delil bulma çabaları vardır.[1] (Bana göre bu çabalar boşunadır.) Kant'ın bu noktayı vurgulamasının nedeni, (Wollf metafiziğini öğrendiklerini farzettiği) okurlarını, Hume'un şüpheci meydan okuyuşu üzerinde düşünmeye sevkederek, eleştirel felsefeye giden yolu bulmaya davet etmektir. Hume'un şüpheciliği ile Wollf'un dogmatizminin yan yana konulması, Kant'a göre metafiziğin imkânıyla ilgili meseleleri açığa çıkarmanın çarpıcı bir yolu olmuş olabilir. Bu, aynı zamanda, Kant'ın hayatı boyunca Hume'a duyduğu hayranlığın da elbette göstergesidir. Fakat bu tespitin, sanki felsefesinin gelişimine dair özyaşamöyküsüne dayanan bir şeymiş gibi aktarılması bir talihsizliktir. Bu tespit, yalnızca Hume'un şüpheciliği sayesinde akılcı rehavetten kurtulabilecek, ortodoks bir Wollfçu metafizikçi olarak işe başladığı mânasında

yorumlanırsa, Kant'ın entelektüel hayatındaki olgulara tekabül etmez. Kant felsefesinin gelişimi üzerinde çalışanlar, Kant'ın en başından beri Wollfçu metafiziğin en temel ilkelerinden bazılarını eleştirdiğini göreceklerdir. Uyandırılacak bir "dogmatik uyku" hiçbir zaman var olmamıştır. Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'ndeki konumuna gelmesine (ve onu aşmasına) kadar geçen uzun süre, yalnızca elden ayaktan düşmesi ve ölümüyle sona erecek, dur durak bilmeyen bir araştırma sürecidir. İlk başlangıç noktası olan 1755'te bile Wollfçu 'dogmatizmden' dikkat çekecek bir uzaklıktadır.

Felsefe okurlarının Kant'la daha yaygın bir şekilde tanışması, 1762'de, metafiziğin temelleri konulu deneme yarışmasına katılmasıyla olmuştur. Yarışmayı Moses Mendelssohn kazanır. Kant'ın *Doğal Teoloji ile Ahlakın İlkelerinin Farklılığı Üzerine* başlıklı yazısı ikincilik ödülünü alır ve 1764'te Mendelssohn'un yarışmayı kazanan eseriyle birlikte yayımlandı. Kant'ın eseri (her zaman karşılıklı hayranlık ve saygı duyduğu) Mendelssohn'dan da dikkat çekici övgüler alır.

Kant'ın ahlak felsefesine ilgi duyması daha sonradır. Hem etikle ilgili verdiği ilk derslerde hem de yarışmaya katılan eserinde, sanki Francis Hutcheson'un ahlak duygusu kuramınının cazibesine kapılmış gibi görünür. Fakat çok geçmeden duygulara dayanan bir kuramın, insanın bozuk duygu ve arzularının karşısına dikilmesi, bunları denetim altına alması zorunlu bir ahlak yasasının evrensel yeterliliğini ve şarta tabi olmayan bağlayıcılığını yakalamaya çoğunlukla yetmeyeceği hususunda ikna oldu. Etikle ilgili düşünceleri, 1762'de, Jean Jacques Rousseau'nun henüz yeni yayımlanmış eserleri olan *Emile ya da Çocuk Eğitimi Üzerine* ve *Toplum Sözleşmesi* ile tanışmasıyla dramatik bir şekilde değişti. Çok öncesinde Tanrı'nın çocukları olarak insanların eşitliğine, içinde bulunduğumuz günahkâr ruhanî bölünme ve haksız eşitsizlik dünyasında peşine düşülecek tek ahlakî ülkünün, tüm inananları içine alan evrensel kilise olduğuna inanmayı Pietizm'den öğrenmişti. Şimdi, bu inançları, Rousseau'nun, insanları doğa bakımından özgür ve eşit olmalarına rağmen, kendilerini zayıf ve güçsüzlerin zengin ve güçlüler tarafından ezildiği özgür olmayan bir dünyada bulan varlıklar olarak görmesiyle birleşiyor, daha akılcı bir biçim alıyordu. Bundan hemen sonra, Kant, kendi etik konumunu aklın hükümranlığına vurgu yaparak tanımlamaya, ahlak felsefesini 'ahlak metafiziği' başlığı altında ele almaya başladı. Fakat Kant'ın etik kuramını olgunlaştırması için 20 yıl daha geçmesi gerekecekti. Aradaki zamanda en çok çaba harcadığı konu, bilimlerin temelini yeniden

tesis etmek ve ampirik bilimle, *a priori* veya metafizik bilgi iddiaları arasındaki doğru bağıntıyı keşfetmekti.

Gençlik yıllarında Kant'ın en yakın dostu hukuk profesörü olan, savruk bir hayat yaşayıp genç yaşta ölen Johann Daniel Funk'tu (1721-64). Arkadaşı Funk gibi Kant da, (büyük ölçüde çarpıtılmış geleneksel Kant imajının aksine), topluluk içinde bulunmaktan hoşlanan, onu tanıyanlara göre cana yakın, nüktedan ve hatta fiyakalı bir adamdı. Funk'a göre daha kontrollü, basiret sahibi bir insandı. Sosyal ilişkileri arasında düzenli bir şekilde kağıt ve bilardo oynamak da vardı. Bu oyunlarda dikkat çekecek kadar keskin zekâlı ve yetenekliydi. Kant'ın bu oyunlarda kazandıkları, çok az olan akademik gelirini destekliyordu. Funk'un ölümünden sonra, Kant'ın en uzun süreli ve en samimî arkadaşlığı İngiliz işadamı Joseph Green'le (1727-86) olmuştur. Green hem çok yönlü bir bekâr hem de çok kesin ve düzenli alışkanlıkları olan bir insandı. Daha sonra oluşturulan (epeyce çarpıtılmış) Kant resminde bulunan özelliklerinin çoğunu, muhtemelen Green'in etkisiyle edinmişti. Kant kazandıklarını, çok öncesinden itibaren Green&Motherby firmasının ticari teşebbüslerine yatırmıştı. Bunlar, 1770'te profesörlüğünü alıncaya kadar refah içinde yaşamasına yetmişti.

Eleştirel Felsefenin Doğuşu

Kant'ın meslekî hayatının yavaş gelişen bölümü, şimdi onu unutmamamızı sağlayan düşünce sisteminin oluşma dönemine tekabül eder. Königsberg Üniversitesi'nde 1756 ve 1758'de mantık ve metafizik profesörlükleri kadrosu açıldı. Kant ilki için başvuru bile yapmadı. Hâlâ yeterli olmayan nitelikleri nedeniyle de ikincisini kaçırdı. Mendelssohn'dan ve Prusya Akademisi'nden kabul gördükten sonra, 1764'te, Kant'a üniversitede şiir profesörlüğü teklif edildi. Kant kendini doğa bilimine ve felsefeye adamaya devam etmek istediğinden, bu teklifi kabul etmedi. 1766'da, üniversitede kütüphane yardımcısı olarak işe girdi. Böylece Kant ilk defa düzenli bir akademik gelire sahip oldu. 1769'da, önce Erlangen'deki, sonra Jena'daki profesörlük fırsatlarını, hem Doğu Prusya'dan ayrılmaya gönülsüz olması hem de mantık profesörlüğünün bir sonraki yıl Königsberg'te boşalacağını ummaması nedeniyle değerlendirmedi. Takip eden yıllarda başka fırsatlarla karşılaştı (meselâ 1778'de Halle'den profesörlük teklif edildi), fakat Kant hep Köngisberg'te kalmayı tercih etti.

Tüm besteciler arasında en devrimci olan Beethoven'ın en özgün eserlerini tamamen sağır olduktan sonra bestelemesi gibi, tüm filozoflar arasında en kozmopoliten olan Kant da Kuzeydoğu Avrupa'nın tecrit edilmiş bir bölgesinde yaşadı, doğduğu yerin 30 mil uzağından öteye hiç gitmedi.

Königsberg Üniversitesi'nde profesör olabilmek için yazdığı Latince tezde (*Hissî ve Aklî Dünyanın Formlarına ve İlkelerine Dair*), onu 1780'ler ve 1790'lardaki eleştirel felsefeye taşıyacak birçok önemli aşamayı görebiliriz. Henüz 1772'de, önce öğrencisi, sonra arkadaşı olan Marcus Herz'e, *Hissetmenin ve Aklın Sınırlarına Dair* adını vereceği ve bir yıl içinde tamamlamayı umduğu bir büyük felsefî eser üzerinde çalışmakta olduğunu söyler. Fakat Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'ni yayımlaması neredeyse bir on yılı bulur. 1770'lerde Kant çok az şey yazmış veya yayımlamıştır. Profesörlüğe yükselmesine rağmen, Pregel Irmağı'ndaki adada bulunan möbleli odalarda yaşamayı sürdürdü. Üniversite ve üniversitenin kütüphanesinin içinde yer aldığı katedral de bu adadaydı. Kendine ait bir evde oturabilmesi için bir 13 yılın daha geçmesi gerekecekti.

Bu "sessiz on yılın" ilk başlarında, Kant, Ernst Platner'in *Hekimler ve Filozoflar İçin Antropoloji* (1772) adlı eserinin ya teşviki ya da tahriki sayesinde 'antropoloji' üzerine ders vermeye başladı. Kant, Platner'in 'fizyolojik' indirgemeciliğini reddedip insanlar arasındaki etkileşimin pratik tecrübesini ve insanların tarihselliğini vurguladı. Bununla birlikte, Kant, insanların kendi doğalarına dair bilimsel bilgi elde edebilme kabiliyetine sahip olduklarından hep şüphe etti. O zamana kadar insan doğası üzerine yapılmış çalışmalarının tamamını yetersiz bularak, bu alanda (kendisinin tamamlayabileceğini öngörmediği) bir bilimsel devrim için ileriye yöneldi. Popüler bir şekilde verdiği antropoloji derslerine bunu takip eden 25 yıl boyunca devam etti. Bu dersler, en uzun süre verdiği ve en çok kişinin takip ettiği derslerdir. Kant'ın antropolojiyle ilgili fikirleri epistemolojisi, zihin felsefesi, etiği ve tarih felsefesi üzerinde güçlü fakat ince etkiler bırakmıştır. Bu etkileri yakalamak zordur, çünkü Kant hiçbir zaman sistematik bir antropoloji kuramı oluşturmamıştır. Bu konudaki yazıları, derslerinden derlenen notlardan ibaret olan ve Kant ders vermeyi bıraktıktan sonra yayımlanan *Pragmatik Bakımdan Antropoloji*'de (1798) yer alır.

Saf Aklın Eleştirisi nihayet 1781'de (Kant'ın 57 yaşını tamamlamasına bir aydan az bir zaman kala) yayımlanır. Kant'ın eser üzerindeki çalışmalarını bir sonuca bağlaması çok hızlı (1779 sonu ve 1780 başındaki dört aylık süre) olmuşsa da, bu kitabın hazırlanması yaklaşık 10 yıl sürmüştür.

Söylendiğine göre, kitabın her cümlesini diğer konulardaki fikirlerine olduğu kadar felsefî düşüncelerine de çok değer verdiği Green'e okumuştur. *Saf Aklın Eleştirisi* yayımlandığında, kitaptaki düşüncelerin aşikâr özgünlüğü ve bu düşüncelere ulaşma mücadelesinin zorluğu nedeniyle en azından filozofların dikkatini hemen çekeceğini sanmıştı. Bu yüzden, kitabın soğuk ve anlaşılmaz karşılanması, Kant'ı hayalkırıklığına uğrattı. İlk bir iki yıl, kitabına çok sempati göstereceklerini sandığı kişilerden gördüğü muamele şaşkınlık verici bir sessizlikti.

Saf Aklın Eleştirisi üzerine *Göttingen Learned Notices*'de Ocak 1782'de yayımlanan yazıyı Kant özellikle asap bozucu bulmuştu. Görünüşte Christian Garve (Kant'ın saygı duyduğu bir kişi) tarafından yazılmıştı, fakat derginin editörü J. G. Feder yazıyı kapsamlı bir şekilde gözden geçirmişti. Feder, Locke'a sempati duyan, ne şekilde olursa olsun metafiziğe hemen hemen hiç tahammül edemeyen, Kant'ın giriştiği çetrefilli projeye hiç sempati duymayan popüler bir Aydınlanma fikir adamıydı. Feder'in yazısı, Kant'ın transandantal idealizminin, Berkeley'nin idealizminin bir çeşitlemesinden öte bir şey olmadığını, zihinsel hallerle nesnelerini karıştırarak gerçek dünyayı öznel temsillere indirgediğini öne sürüyordu. Bu yazı ve ilk okurların kitabı bariz bir şekilde anlaşılmaz bulması, Kant'ı, fikirlerini daha kolay erişilebilecek bir şekilde sunmaya sevketti. *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena* (1783) bu çabanın ürünü olarak yayımlandı. Fakat Kant iyi bir popülerleştirici değildi. *Saf Aklın Eleştirisi*'nin Kant'ın arzu ettiği şekilde dikkat çekmeye başlayabilmesi için birçok yılın geçmesi gerekecekti.

Akademik Başarı Yılları

Kant fakir bir ailenin çocuğu olarak dünyaya geldi ve orta yaşlarına kadar fakir, düzenli geliri olmayan, marjinal bir akademisyen olarak kaldı. Fakat Green'le birlikte yaptığı yatırımlar ve en sonunda profesörlüğe atanması ona müreffeh bir hayat sağladı. 1790'larda kavuştuğu ün sayesinde, Prusya eğitim sisteminde en yüksek maaşı alanlardan biri oldu. 1760'ların son yılları ile 1770'lerde, üniversite çalışan başka birçok kişi gibi, kitap yayıncısı ve dağıtıcısı Kanter'in sahibi olduğu çok odalı evde pansiyoner olarak yaşadı. 1783'te, 59 yaşındayken, Königsberg'in belediye başkanı olan dostu Theodor Gottlieb von Hippel'in (1741-96) yardımı ve etkisi sayesinde nihayet bir ev satın alabildi. Bu ev, kentin merkezindeki Prin-

zessinstraße'de, kente adını veren kraliyet şatosunun gölgesinde, büyük, rahat bir evdi.

Kant'ın dostu Hippel dikkat çekici bir insandı. Sadece siyasî açıdan değil, entelektüel olarak da çok faal bir adamdı. Tahsilli, akıllı bir kişiydi. Sterne üslubunda mizahî oyunları ve hiciv romanları vardı. Yahudilerin eşitliklerini savunan ilerici politik incelemeler yazmış, kadınların, hayatın her alanında, erkeklerle eşit olmasını güvence altına almak için, evlilik kurumunda reform yapılmasını savunarak kadınların toplumsal konumuna ilişkin oldukça köktenci iddialarda bulunmuştu. Hippel'in kadın özgürlüğünü savunan görüşleri, bu "feminist" yazıları Kant'la birlikte yazdığı şayialarına rağmen, Kant'ın bu konudaki kendi görüşlerinin çok ilerisindeydi. Kant için hayatının son yıllarında refah içinde yaşadı diyorsak, Hippel için çok çok zengindi dememiz gerekir. Kant, Hippel ile, Funk'u tanıdığı çevrede tanıştı. Funk, Hippel'in hayat tarzı üzerinde de etkili olmuştu. Hippel ölümünden sonra (o çağda kadın haklarını savunan her erkeğin, meselâ William Godwin'in de başına geldiği gibi), seksüel davranışlarıyla ilgili aşağılayıcı söylentilere konu oldu. Kant bu saldırılara hiçbir zaman katılmadı.

Kant'ın dikkat çekici dostlarından bir diğeri, daha ilginç olanı, Green'in de yakın arkadaşı olan J. G. Hamann'dı. Hamann bir düşünür ve çok parlak bir yazardı. Görüşleri gibi kişiliği de Kant'ınkinden olabildiğince çok farklıydı. Hamann nevi şahsına münhasır, felsefî şüphecilik ile fideist irrasyonalizmi bir araya getiren dindar bir düşünürdü. Sıkıntılı bir hayat hikayesi vardı. Alışılmadık bir hayat yaşamıştı (meselâ, hiç evlenmediği bir kadınla birlikte oturmuştu). Küstah, dingin olmayan, sağlıksız bir adamdı. Hamann'ın yazıları, bilgi sahibi olduğunu etkileyici bir şekilde gösteren veciz ifadeler, idiosenkraziler, kinayeler ve yaratıcı imalarla doludur. Umuda hiç yer bırakmayacak (veya çıldırtacak) kadar şifrelidir. Kant'ın felsefesi de dahil olmak üzere Aydınlanma'ya şiddetli bir şekilde karşı çıkmış, Almanya'daki karşı-aydınlanmanın ve edebî *Sturm und Drang* hareketinin önderi olmuştu. Bu iki insanın hakikî dostlar olması, aralarındaki derin üslup ve görüş farklarının hiçbir zaman kayda değer kişisel sorunlar yaşanmasına yol açmaması, hem kişilikleri hem de sahip oldukları zihinsel enginliğin çok anlamlı ve hoş bir göstergesidir.

Kant'ın diğer arkadaşları ve ahbaplarıyla ilişkisi daha muğlak bir resim arz eder. 1760'larda, gümrük görevlisi Johann Konrad Jacobi'ye ve daha ziyade karısı Maria Charlotta'ya çok yakındı.[2] Kocasını bırakıp,

Kant'ın başka bir ahbabı olan darphane müdürü Johann Julius Göschel ile ilişki kurunca, Kant zinacı çiftle ilişkisini kesti. Maria Charlotta'nın boşanıp Göschel ile evlenmesi de Kant'ın onlarla görüşmeyi reddetmesini engellemedi. Bununla birlikte Kant, olağan sayılmayan ilişkilere her zaman bu kadar hoşgörüsüz yaklaşmamıştır. Kant'ın doktora öğrencisi F. V. L. Plessing,[3] 1784'te gayrımeşru bir çocuk sahibi olduğunda, genç kadına ulaştırılması gereken parayı götürme sorumluluğunu üzerine almış, hatta bir bölümünü kendisi karşılamıştı. Öte yandan, bunalım yaşayan Maria von Herbert, 1784'te umutsuzluğa düştüğü bir anda filozoftan tavsiye ve teselli istediğinde, Kant kadına dikkat çekici bir şekilde duyarsız davranmış, ondan ortak arkadaşları Elizabeth Motherby'a "die kleine Schwärmerin" (küçük hayalperest) diye bahsederek, Maria'yı kaâle dahi almamış, bu durumu fantezilerini denetim altına almayan genç kadınların başına neler gelebileceğine örnek olarak göstermişti. Birkaç yıl sonra Maria intihar etti.

Kant, doğru yoldan ayrıldıklarını düşündüğü öğrencilerine, zaman zaman hiç nazik davranmıyordu. Kant'ın öğrencisi de olmuş J. G. Herder *İnsanlık Tarihi Felsefesi Üzerine Düşünceler* (1785-7) adlı eserinin ilk iki cildinde Kant'ı eleştirince, önce Herder'in eserini eleştirmeye tenezzül eden bir şeyler yazmış, sonra da Herder'i eleştirmek gibi şüpheli bir işi başka bir yetenekli öğrencisine, (Adam Smith'in iktisat kuramının Almanya'daki en önde gelen temsilcisi) Christian Jacob Kraus'a bırakmıştı. Kraus Kant'ın isteğini kabul etmeyince tartışmışlar, böylece yakın dostlukları sona ermişti. Kant genç J. G. Fichte'ye, ilk eseri *Tüm Vahyin Eleştirisi Üzerine Deneme*'yi (1792) yayımlamada yardımcı olarak, felsefî kariyerine başlamasını sağlamıştı. Fakat 1799'da, belki de bazı kıskanç öğrencilerinin etkisinde kalarak, Fichte'nin eleştirel felsefeyi takip edenlerden biri olmadığını açıklamış ve şu İtalyan atasözüne atıfta bulunmuştu: "Tanrı bizi arkadaşlarımızdan korusun, biz kendimizi düşmanlarımızdan koruyabiliriz." (Ak 12:371)

Kant'ın Prinzessinstraße'deki Evi

Kant'ın evinin ilk katında, derslerini verdiği bir hol ile bir kadın aşçının (nihayet bir aşçı tutacak duruma gelebilmişti) yemekleri hazırladığı mutfak; ikinci katında oturma ve yemek odaları ile Kant'ın çalışma odası (aktarıldığına göre, yazı masasının arkasında, evde bulunmasına müsaade

ettiği tek dekorasyon malzemesi olan Rousseau portresi asılıydı) vardı. Kant'ın yatak odası üçüncü kattaydı. Yıllarca şahsî hizmetini, içkiyle arası çok iyi olan Lampe adlı bir kişi görmüştü. Lampe, 1790'ların son yıllarında, yaşlı ve güçten düşmüş efendisine bir tartışma sırasında saldırınca işten çıkarıldı.

Kant günün tek gerçek öğününü, ikinci kattaki yemek odasında yerdi. Sık sık yemekte arkadaşlarını ağırlardı. Königsberg bir liman şehriydi. Kant hiçbir zaman Königsberg'ten uzaklaşmamasına rağmen, kente uğrayan mütemayiz şahıslarla tanışma fırsatına sahip oldu. Âdet haline gelen bu ziyafetlerin başlama vaktinden (öğleden sonra) önce, başlıca akademik işlerini tamamlamış olurdu. Sabahları düzenli olarak saat beşte kalkar, kahvaltıda bir fincan çay ve bir pipo içerdi. Sonra derslerine hazırlanırdı. Haftada beş veya altı gün, saat 7 veya 8'den itibaren ders verirdi. Bunlar bitince, çalışma odasına çıkar, yemek saatine kadar yazardı. Misafirleri gittikten sonra, oturma odasındaki rahat koltukta şekerleme yapardı (bazen yakın bir arkadaşı, meselâ Green de yandaki koltukta kestirirdi). Öğleden sonra saat beşte kanun haline gelen yürüşüne çıkardı. Meşhur efsaneye göre bu yürüyüşün vakti öyle dakik, öyle sabitti ki, Königsbergli ev kadınları evlerindeki saatleri Profesör Kant'ın pencerelerinin önünden geçme zamanına göre ayarlayabilirlerdi. Bununla birlikte Kant'ın programının düzenliliği, sağlığına ve özellikle diyetine gösterdiği özen (çok havuç yemenin ve günde belirli bir miktar şarap içmenin faydalı olduğuna inanır, asla bira içmezdi), muhtemelen, takıntılı bir kişilikten ziyade, hiçbir zaman çok sağlıklı olmamış, orta yaşlarının sonuna kadar, felsefî çalışmalarına gereken çabayı yeterince verememiş yaşlı bir adamın, çalışmalarını tamamlayabilecek kadar zinde kalma ihtiyacından kaynaklanmıştır. Kant akşam saatlerini ya Green'in ya Hippel'in evinde ya da Kont ve Kontes Keyserlingkler ile sohbet ederek geçirirdi.

Aydınlanma ve Tarih Felsefesi

1780'lerin ortaları itibarıyla Kant, birkaç kısa yazıda 19. yüzyıl tarih felsefesinin büyük bölümünün zeminini oluşturmuştu. Kant'ın tarih üzerine düşünmeye başlamasına, büyük ölçüde Herder'in *Düşünceler*'ini okuması neden olmuştu. Herder kendini, Kant'ın savunduğu Aydınlanma akılcılığının eleştirmeni olarak görüyordu. Kant'ın tarih felsefesine katkısı, kısmen, bu davada Aydınlanma'yı savunma teşebbüsünden oluşur.

1786'da Kant, bu incelemelere hiciv mahiyetinde bir yazı ekledi: *İnsanlık Tarihinin Tahminî Başlangıcı*. Bu yazıda, Herder'in *Düşünceler*, 10. Kitap'ta Tekvin'i, karşı-Aydınlanma'nın insanlık tarihi kuramını desteklemek için kullanmasını aşağıladı. Fakat *İnsanlık Tarihinin Tahminî Başlangıcı*, hem hayalci tahminlerin bu tür hikaye kabîlinden açıklamalarda kullanılması üzerine, hem de insanlığın yetilerinin tarihsel gelişiminde aklın ve tenakuzun rolü üzerine tespitler yapar.

Kant felsefesinin tarih anlayışını gösteren başka bir kısa yazının muharriki, muhafazakar bir rahibin yayımlanmış tesbitidir. Bu şahıs, dinî ve siyasî meselelerde aydınlanma çağrısını, kimsenin 'aydınlanma' terimiyle ne kastedildiğini henüz söyleyemediğini öne sürerek kaâle almamıştı. Kant'ın cevabı kısa bir yazıydı: *Aydınlanma Nedir Sorusuna Cevap*. (1784) Kant *aydınlanmanın* sadece öğrenme ve bilgi edinmeyle aynı şey olarak görülmesini reddetti. (Kant'a göre bunlar en fazla, terimin hakikaten işaret ettiği şeyin neticeleri olabilirdi.) Kant'a göre aydınlanma, bir kişinin aklına başka birinin rehberlik ettiği olgunlaşmamışlık döneminin arkada bırakılmasıdır. Kendi idrak etme yetilerini yönetme kabiliyetine sahip olan ya da gayret etseler sahip olabilecek olan birçok kişi, kendilerini başka birinin rehberliğine bırakırlar. Bunun nedeni ya kurulu değer ve inanç sistemlerine göre yaşamanın kolaylığıyla rahatlığı ya da kabullenilmiş inançları sorgulamaya başlarlarsa ortaya çıkacak belirsizliklerden endişe duymaları, kendi hayatlarını yönetme sorumluluğunu almaya çekinmeleridir. O halde aydınlanmış olmak, kendi düşüncesini yönetme, kendi adına düşünme cesaretine ve kararlılığına sahip olmak demektir.

Kant aydınlanmanın toplumsal ve tarihsel bir süreç olarak görülmesi zorunluluğunu vurgular. İnsanlığın geçmişi boyunca, birçok kişi düşüncelerinin başkaları tarafından (ataerkil yönetimler, eski kitapların otoritesi ve Kant'a göre en yaygın, en alçaltıcı olarak da bireysel bilincin rolünü gaspeden ruhban sınıfının otoritesi tarafından) yönetilmesine alışmıştır. Tek bir bireyin aydınlanması zımnen imkânsızdır. Eleştirel düşünme uygulaması, üyeleri arasında özgür ve açık bir iletişim ortamını hakim kılan bir kamusal toplulukta değer verilen bir şey haline geldiğinde aydınlanma mümkündür. Kant'ın *Aydınlanma Nedir*'de yer alan iletişim özgürlüğüne dair önerileri, iddia edildiğinin aksine, bireyin ifade özgürlüğü hakkına dayanmaz. İnsanın kendini içinde bulduğu tarihsel şartlar altında, aydınlanmanın gelişmesini cesaretlendirmeye dönük olduklarından, ilkesel düzeyde tamamen sonuçcudurlar; Kant'ın yaşadığı zaman ve mekâna göre şekillendirilmişlerdir.

Aydınlanma'ya sık sık şu şekilde iftira edilir: Aydınlanma tarihsellik duygusundan veya insanın davranış ve gayretlerinin tarihsel bağlamı bilincinden yoksun bir akımdı. Bu isnat, özellikle Kant'a yöneltildiğinde kötü niyetli ve yanlıştır. Çoğunlukla, ya Aydınlanma'nınkinden farklı bir tarih anlayışının, yanıltıcı bir şekilde sunulmasını ya 19. yüzyıl düşünürlerinin Aydınlanma'nın tarihsel düşüncedeki başarılarını kendilerine maletmeye yönelik dürüst olmayan çabalarını ya da her ikisini birden temsil eder. *Saf Aklın Eleştirisi* (hatta tek başına kitabın başlığı), Kant'ın hedefinin tarihsel olduğunu da gösterir. Kant 'eleştiriyi', metafiziğin geleneksel iddialarının geçerlilikğinin sınanacağı bir metaforik mahkeme olarak görür. Bu metafor, Aydınlanma'nın siyasî düşüncesinden alınmıştır; monarkların ve dinî otoritelerin geleneksel iddialarının, akıl ve doğa mahkemesi önüne getirilmesini, yalnızca aklın bu iddiaları özgürce kabul etmesine bağlı olarak meşruiyete sahip olabileceklerini savunur. Kant'ın felsefesi bilinçli olarak, insanların kendi adlarına düşünmeye başladıkları bir aydınlanma çağı için; ortak çıkarla ilgili hususların, düşünce ve iddiaların özgürce iletilebildikleri bir ortamda aydınlanmış kamu tarafından kararlaştırılacağı bir çağ için yaratılmıştır.

Kant yaklaşık 20 yıl ahlak felsefesi sistemini 'ahlak metafiziği' adı altında geliştirme niyetini taşıdı. İnsanlık tarihinin ve insan türünün doğal ilerleyişinin, türün bireysel üyelerini içine attığı ahlakî durum üzerine düşünmeye zorlandıktan sonra bu niyetini gerçekleştirmeye başlaması, muhtemelen bir tesadüf değildir. *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi* (1785) adlı kitabı, etik tarihindeki klasik eserlerden biridir. İsminin de gerektirdiği gibi, Kant'ın etik sisteminin zeminini ortaya koymayı hedefler. Fakat sistemin temel ilkesini tespit etmekten başka bir iddiası yoktur. Ahlak ilkesinin uygulanması sadece bazı seçilmiş örneklerle tartışılır, sistematik bir ödev sistemi verilmez. Kant sonraki onyılda, hem etiğin temeli hem de etik ilkelerin ahlak ve siyasete uygulanması üzerine düşünmeyi sürdürdü. Fakat ahlak sistemi denilebilecek şeyi ancak meslek hayatının sonunda ortaya çıkardı: *Ahlak Metafiziği* (1797-8). Kant'ın etik düşünceleri, hatta *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi* bile, sonraki eserleri dikkate alınmadan okunduğu için sıklıkla yanlış anlaşılmıştır.

Kant'ın felsefesi 1786'da, Christoph Wieland'ın yayımladığı, yaygın olarak okunan *Teutsche Merkur*'de, Jena filozofu Karl Leonard Reinhold tarafından seri makaleler şeklinde ("Kant Felsefesi Üzerine Mektuplar" başlığıyla) yayımlanınca aniden dikkat çekmeye başladı. Reinhold'un

Kant'ı takdim etmesi, Kant'ın eserlerinin kendi başlarına uzun zamandır bir türlü yapamadığı şeyi gerçekleştirdi; *Saf Aklın Eleştirisi*'ndeki kuramları Almanya'daki felsefe tartışmalarının ana konusu yaptı. Çok zaman geçmeden eleştirel felsefe devrimci ve yeni bir bakış açısı olarak kabul edildi; temel felsefî mesele Kant'ın konumunu benimseyip benimsememek, eğer benimsenecekse hangi türünün veya yorumunun benimseneceği oldu. Kısa bir süre sonra, yeni bir tür Kant felsefesi *eleştirisi* ortaya çıktı. Bu, Kant felsefesinde olduğu iddia edilen muğlaklık ve gerilimlerden kaynaklanan, terimin tam anlamıyla "post-Kantçı" bir görüştü. Bu eleştiriler, Kant felsefesinden kaynaklanan dersleri özümsemeyi ve aynı zamanda "ötesine geçmeyi" hedefliyordu.

Bu nedenle ve bunun yanı sıra yanlış anlaşıldığını keşfetmesine bağlı olarak Kant, konumunu daha açık bir şekilde anlatmak için *Saf Aklın Eleştirisi*'nin ikinci baskısını yazmaya karar verdi. İlk önce bu esere, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*'ndeki incelemesine bağlı kalarak (aynı zamanda bu eser üzerine yapılan eleştirel tartışmaları cevaplamak için) *pratik* (veya ahlakî) akılla ilgili bir bölüm eklemeyi düşündü. *Saf Aklın Eleştirisi*'nin yeni ve genişletilmiş ikinci baskısı 1787'de çıktı. Kant pratik akılla ilgili tartışmaların, zaten çok uzun olan bu kitaba eklenemeyecek kadar geniş olduğuna karar vererek, bunları apayrı bir kitap, bir ikinci 'eleştiri' olarak yayımlamayı uygun gördü.

Kısa bir zaman içinde Kant, benzer bir başlık taşıyacak üçüncü proje üzerinde çalışmaya başladı. Felsefeyi bir mimarî yapı olarak görmekle birlikte, üç 'eleştiri' yazmak hiçbir zaman sistematik projesinin bir parçası olmamıştı. *Pratik Aklın Eleştirisi*, Kant'ın *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*'ne yönelik eleştirileri cevaplama ve *Saf Aklın Eleştirisi*'ni gözden geçirme kararından doğmuştu. Yukarıda söylediğimiz gibi, aslında "pratik aklın eleştirisini" ikinci baskı içinde bir bölüm olarak düşünmüş, bu yeni bölümün gitgide uzaması üzerine ayrı bir kitap yazmıştı. Kant'ın *Yargıgücünün Eleştirisi*'ni yazma nedeni ise karmaşık ve kitabın kendisi gibi biraz esrarlıdır. Kant uzun süredir beğeni ve beğeni hükümleri üzerine düşünmekteydi. Modern düşünce geleneğinde bu konuları inceleyen Hutcheson, Baumgarten, Hume ve Mendelssohn gibi düşünürlerle benzer bir noktaya gelmek istemişti. Bir şey güzeldir veya çirkindir gibi beğeni hükümlerinde bir özgünlük vardı. Bu tür hükümler, nesneye belirli bir nesnel özellik atfetmeyip, sadece öznenin haz almasını veya almamasını ifade etmelerine rağmen, sanki tüm öznelere haz verecek veya hiçbirine haz vermeyecek bazı şeyler varmışcasına bir yarı-nesnellik iddiası taşırlar.

Kant ne Baumgarten'in güzelliği akıldan çok duyularla tecrübe edilebilecek bir yetkinlik olarak tahlil etme teşebbüsüyle, ne de Hume'un beğeninin bir nesnedeki zevk veren veya vermeyen şeylerin, nesneyi tecrübe etmenin kayıtsızlık türünden bazı normatif şartlarına bağlı olarak düşünülmesi olduğu görüşüyle tatmin olmuştu. Kendi bilme yetilerimizin işleyişinin, özellikle de hissî muhayyile ile müdrike arasındaki, tüm bilgiler için gerekli olan ahengin, öznel olmakla birlikte normatif olan bir tecrübeyi üretmede oynadığı rolü anlamak istemişti. Fakat bu sorunu çözmek, üçüncü 'eleştirinin' arkasındaki tek saik değildi.

Bu eserde ele alınan iki ana konu, estetik tecrübe ve doğal teleoloji, Herder gibi Aydınlanma'yı eleştirenlerin en çok ilgilendikleri konulardı. Kant teleolojik düşüncenin konumuyla ilgili kendi düşüncelerini, doğa bilimiyle bağlantılı olarak berraklaştırmak ve açıklamak gereğini duymuştu. Bu konuyla, doğal teoloji ve tarih felsefesiyle ilgili yazıları yazmasından çok önce ilgilenmeye başlamıştı. Fakat kendi sözüne kulak verecek olursak, *Yargıgücünün Eleştirisi*'ni yazmasının başlıca nedeni, aklın doğal dünyanın bilinmesindeki teorik kullanımı ile ahlak veya ahlakî Tanrı inancındaki pratik kullanımı arasında gördüğü "çok büyük kopukluk" ile ilgilenmekti. Kant'ın bu kopukluğu üçüncü *Eleştiri*'de nasıl kapattığı ve bu konuda ne kadar başarılı olduğu bugünlere kalan bir tartışma konusudur. *Yargıgücünün Eleştirisi*, o zaman altmışlı yaşlarının sonunda olan Kant'ın hâlâ sorgulamaya ve hatta kendi sisteminin temel ilkelerini gözden geçirmeye ne kadar hevesli bir filozof olduğunu gösterir. İdealist takipçilerine; Fichte, Schelling ve Hegel'e Kant'ı kendi ilgi alanları olan köktenci spekülatif felsefeye açıkmış gibi gösteren de *Yargıgücünün Eleştirisi*'dir.

Mücadele ve Gerileme Onyılı

Kant'ın felsefî faaliyetinin son on yılı çekişmelerle doludur. Bu yılların sonuna doğru, Kant'ın sağlığı bozulmaya, zihinsel güçleri zayıflamaya başlamıştı. Eleştirel felsefe Alman entelektüel yaşamında giderek daha başat olduğu, yandaşları ve reformcuları tarafından farklı farklı yorumlandığı için, Kant kendisini eleştirel felsefeyi J. A. Eberhard gibi Wollfçulara, J. G. Seder ile C. G. Selle gibi Lockeçulara, Christian Garve gibi Aydınlanma akılcısına, Thomas Wizenmann ile F. H. Jacobi gibi dindar fideistlere ve parlak fakat zor Salomon Maimon gibi yeni bir tür 'Kantçı'

spekülatif filozofa karşı değişik açılardan savunurken buldu. Kant'ın 1790'larda yayımlanan eserleriyse, eleştirel felsefeyi genel olarak beşerî şeylere, özellikle de din ve siyaset felsefesi gibi pratik konulara uygulamayı, 30 yıldan beri 'ahlak metafiziği' diye andığı etik sistemini tamamlamayı hedeflemişti.

Kant, dinle ilgili görüşleri nedeniyle siyasi otoriteyle de çekişmek durumunda kaldı. Kant'ın akademik hayatının başlangıcından 1786'ya kadar olan sürede, Prusya kralı Büyük Friedrich'ti. Friedrich militer bir despot olabilir, fakat dinle ilgili tutumu hoşgörü ve dinsel liberalizmdi. Birçok kişi Friedrich'in özel bir "serbest düşünür" ve hatta düpedüz ateist olduğunu düşünmüştür. Friedrich'in 1786'da ölmesi üzerine, tahta ona hiç benzemeyen bir kral geçti. Büyük Friedrich'in yeğeni II. Wilhelm Friedrich için din çok ciddi bir konuydu. Yeni kral, amcasının idaresi altındaki Prusya devletinde ve Lutherci devlet kilisesi içinde yeşermiş ortodoks olmayan eğilimleri, şüpheciliği, dindışılığı fark edince uzun süre şoktan kurtulamadı. İktidara geldikten iki yıl sonra (Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'ni ithaf ettiği) Baron von Zedlitz'i eğitim bakanlığından azletti. Yerine (Büyük Friedrich'in "hilekâr, tertipçi vaiz" diye tasvir ettiği) J. C. Wöllner'i getirdi. Hem kral hem de yeni bakan devletin bekasının, tebanın doğru düzgün bir dinî inanca sahip olmasına sıkıca bağlı olduğuna inanıyorlardı. Dolayısıyla Hıristiyan ortodoksluğunu sorgulayanlar, devletteki barışı doğrudan tehdit ediyorlardı. Kant'ın nesnel Tanrı mevcudiyeti ispatlarına saldırması ve inanca yer açmak için bilgiyi reddetmesi onlara tehlikeli bir şekilde tahripkar görünüyordu. Aydınlanma'nın "dinî meselelerle ilgili olarak kendi adına düşünmek, her bireyin sahip olduğu bir hak olduğu kadar aynı zamanda bir ödevdir" ve "devlet özgür düşünceyi cesaretlendirmek, düşüncelerin tartışılabileceği 'kamusal' alanı kendi müdahalesinden korumak zorundadır" benzeri ilkeleri de yeni kral ve ortodoks yandaşlarına toplumsal anarşi reçeteleri gibi geliyordu.

Kısa sürede Wöllner, iki "dinî kararname" çıkararak, Aydınlanma düşüncesinin hem kilise hem de üniversite üzerindeki etkisini tersine çevirmeyi kafaya koydu. Hem yayımladıklarını hem de kürsüde veya kilisede öğrettiklerini göz önünde tutarak, din adamlarını ve akademisyenleri dinî ortodoksluk testine tabi tuttu. Kararnameler birçok liberal din adamını, hayatlarını kazandıkları mesleklerini bırakmak ile günügeçmiş itikatlar olarak gördükleri şeyleri öğretmek arasında tercih yapmak durumunda bıraktı. Bazı akademisyenlere (özellikle de eleştirel kutsal kitap

incelemeleri yapanlara) yönelik hareketler de oldu. Bu kişiler ya yazılarında yer alan sözlerini geri almak (böylece meslekdaşlarının gözünden düşmek) ya da üniversitedeki konumlarını (buna bağlı olarak, görüşlerini herhangi bir şekilde öğretme fırsatını) kaybetmek zorunda kaldılar. Dinî konularda yazmak, yazdıklarınızı bir sansür kurulunun onayına sunmak anlamına geliyordu. Bu kurul yazılanların ortodoksluğunu onaylamadan, yazıların yayımlanması mümkün değildi.

1791'de Kant, eski öğrencilerinden Berlin'de özel kraliyet öğretmeni olan J. G. Kiesewetter'den, dinî konularda yazmasını yasaklayan bir karar alındığını öğrendi. Fakat bu dönemde Kant'ın etkisi öyle başattı ki, yazmasını yasaklamak tepkici bakanların kolayca ve rahatça yapabilecekleri bir şey değildi. Kant din üzerine bir kitap yazmayı planlamıştı. Bu tehditlerin kendisini vazgeçirmesine izin vermedi. Bununla birlikte, hem kendini korumak hem de samimî olarak inandığı ahlakî ilkelere bağlı kalarak, otoriteyle karşı karşıya gelmekten kaçınmayı tercih etti.

Kant bu tür konularda, köktenci bir siyasî tutum almaktan çok uzaktı. Siyasî düşüncesi şu Hobbesçu görüşten çok etkilenmişti: Devlete, hem bireyleri hem de temel toplumsal kurumları, insanların taşıdığı haklara tecavüz etme eğiliminden koruması için ihtiyaç vardır; toplumsal karmaşayı önleyebilmesi için de, birey hayatının düzenlenmesi üzerinde büyük bir gücü olmalıdır. *Aydınlanma Nedir*, "özel" meselelerde, bir kişinin meslekî sorumluluklarıyla ilgili olarak, iletişim özgürlüğünün düzenlenmesinin tamamen meşru bir şey olduğunu öğretir. Bu ilke, ortodoks olmayan öğretilerini meslekî görevlerini yerine getirirken ifade etmeleri durumunda, din adamları ve profesörlere karşı Prusya hükümetinin tutumunu gerekçelendirmek için kullanılabilirdi. Kant, Wöllner kararnamelerini elbette esefle karşıladı. Kararnamelerin din adamlarına uygulanmasını, kilise teşkilatına girmek için riyakârlığı zorunlu şart haline getirmenin sonucu olarak değerlendirdi. Fakat bu ölçütleri, devletin meşru kuvvetlerinin felakete yol açacak şekilde ve akılsızca suistimal edilmesinden daha kötü bir şey olarak görüp görmediği açık değildir. Kant, kendi içinde yanlış olan bir şey emredilmediği müddetçe meşru otoritenin haksız bile olsa tüm emirlerine uyulması gerektiğine, bu emirlere itaat etmemenin, ahlaken yanlış olacağına samimiyetle inanırdı. Henüz kendisine karşı hiçbir şey yapılmadan önce bile, ne emredilirse uymaya karar vermişti. Bu, Kant'ın kendi devlet felsefesini yaygın bir şekilde ilk defa açıkladığı, "Teoride doğru olabilir fakat pratikte işlemez" genel görüşünü konu alan üç bölümlük yazının ikinci bölümünde açıkça görülür. Burada bir

devletin tebasının, Hobbes'tan farklı olarak hükümeti bağlayıcı olmakla birlikte, devlet başkanına karşı dayatılamayacak bazı hakları olduğunu öne sürer. Bu isyan hakkı diye bir hakkın olamayacağı anlamındadır. Meşru otoritenin haksız emirleri bile (kendi içinde yanlış veya kötü olan bir şey emredilmediği müddetçe) tebası tarafından yerine getirilmelidir. Bu son ilkenin Kant'ın durumuna nasıl uygulandığı aşikârdır: Prusya otoriteleri dinî konularda yazmayı ve ders vermeyi bırakmasını emrettiklerinde, emre itaat etmeye karar verir.

Kant'ın bu tür emirlere yönelik bir beklenti içinde olması veya sadece aydınlanmamış, ahmak ve haksız bulduğu otoritelerin hoşuna gidecek şeyler yapmak gibi bir niyet taşıması elbette söz konusu değildi. Maksatlarını gerçekleştirmelerini engellemek için, tüm hukukî imkânları kullanma konusunda kararlı davrandı. 1792'de kökensel kötülük üzerine yazısını (daha sonra *Yalnızca Aklın Sınırları İçinde Din*'in ilk bölümü olacaktır) yayımlanması için *Berlin Monthly*'e verdiğinde, sansür kurulunun onayına sunulması hususunda ısrar etti; reddedilince de *Yalnızca Aklın Sınırları İçinde Din*'in bütününü, devletin resmî sansür kurulunun alternatifi olan kurula, Jena'nın felsefe fakültesine sundu. İlk baskı 1793'te, genişletilmiş ikinci baskı 1794'te yayımlandı. Kant'ın kullandığı yasal boşluk Berlin'deki sansürcüleri kızdırdı, bir süredir planlamakta oldukları hareketi en sonunda uygulamalarına yol açtı. Ekim'de Wöllner Kant'a bir mektup gönderdi, din üzerine yazdığı ve "felsefesini, Kutsal Metinler ile Hıristiyanlığın başlıca temel öğretilerini çarpıtmak ve küçük düşürmek için kullandığı" (Ak 7:6) yazılarından kraliyetin duyduğu memnuniyetsizliği Kral adına bildirdi. Böylece, görüşlerini Hıristiyan ortodoksluğunun akidelerine uyduruncaya kadar dinî konularda ders vermemesi, yazı yazmaması Kant'a emredilmiş oldu. Kant cevabında hem kendi görüşlerini hem de bu konuda yazdıklarının meşruluğunu savundu, kraliyetin emirlerine itaat edeceğini Kral'a vakur bir şekilde ifade etti. (Ak 7:7-10)

Yalnızca Aklın Sınırları İçinde Din'in başlığını bile Kant hukukî durumu gözeterek koymuştu. Kant (Kilise'nin ve Kutsal Metinler'in otoritesine bağlı) vahiy teolojisini, meslekleri bu otoriteyi tanımayı gerektirenlerin "özel" alanı olarak görmüştü. Fakat bir yazar iddialarını bu otoritelere hiçbir atıfta bulunmadan, tek başına akılla, vahiyden herhangi bir yardım almaksızın temellendirerek din üzerine yazdığında ise, 'kamusal' alan için yazmaktaydı. Aslında Kant'ın *Yalnızca Aklın Sınırları İçinde Din*'i, Hıristiyanlık mesajının temel unsurlarını (ilk günah, İsa'ya inanarak kurtulma, Kilise'yi tanıma) akılcı ahlak anlayışına göre yorumlama teşebbü-

süydü. Esas amacı, Hıristiyanları, kendi dinî inanç ve tecrübelerinin, aydınlanmış akılcı filozofun anladığı şekliyle ahlaklı hayatı ortaya çıkarmak için tamamen uygun araçlar olduğu hususunda ikna etmekti. Şüphesiz Kant'ın akılcı yeni yorumu, çoğu Hıristiyan için soyut ve cansız görünmeye çok müsaitti (hâlâ da öyledir). Kant'ın kurtuluşa ilişkin değerlendirmesinde tarihsel bir şahıs olarak İsa Mesih'in, vekâleten ödediği kefaretin hiçbir rolü yoktur. Akılcı dinî inancı mucizelere yer bırakmamış, bir şeyler dilemek için ibadet etmek gibi dinî uygulamaları benimsememiştir. Kant dinî ayinleri, günahkârın ahlaken dürüst olması veya Tanrı nezdinde mazur görülmesi için zorunlu şeylermiş gibi sunuldukları takdirde, "Tanrı'nın sahte hurafe servisi" olarak görür. Profesyonel rahipliğin *Pfaffentum*'una ("rahiptakımı" veya "rahipnüfuzculuğu") doğrudan saldırmış, ruhban sınıfı ile bu sınıftan olmayanlar arasındaki küçültücü farkın ortadan kalkacağı aydınlanmış bir kiliseyi hedeflemiştir. (Daha önce bahsettiğim gibi, Kant'ın hayatı onun ilkelerini yansıtır. Kilise ayinlerine katılmayı ilkesel olarak reddeder. Königsberg Üniversitesi'nin rektörü olarak resmî konumu nedeniyle dinî törenlere katılması söz konusu olduğunda, "gönülsüz" olduğunu ifade ederek her zaman reddetmiştir.)

Kant'ın etik kuramını öğrenmek isteyenlerin, kuramın getirdiği ahlak psikolojisinin ve ahlak ilkelerinin insan hayatına uygulanmasıyla ilgili olarak *Yalnızca Aklın Sınırları İçinde Din*'den öğrenebilecekleri çok şey vardır. Kökensel kötülük üzerine denemesi, Kant'a göre ahlakî kötülüğün sadece doğal nedenlerle belirlenmekten kaynaklanmadığını (*Ahlak Metafiziğinin* Temellendirilmesi'nde ve hatta ikinci *Eleştiri*'de söylediklerinden bazen bu sonuç çıkarmış gibi görünse de) açığa çıkarır. Kökensel kötülük üzerine yazısı, her ahlakî tercihin, özgürce tercih edebilme kuvvetine bağlı olarak bir (iyi veya kötü) düsturun benimsenmesi olduğunu; buna bağlı olarak, Kant'ın özgürlükle uyuşmadığını düşündüğü doğal nedenselliği aştığını ısrarla vurgular. Bu görüş Kant'ın tarih felsefesinde, toplumsal şartı ve toplumsal şartta ortaya çıkan doğal rekabetçi temayülü, tüm ahlakî kötülüklerin zemini olarak belirtmesiyle de uyumludur. *Yalnızca Aklın Sınırları İçinde Din*'in üçüncü bölümü, kötülüğün kaynağı toplumsal olduğuna göre bireylerin ahlaken ilerlemesinin, içsel olarak iradelerini arındırmak için tek başlarına mücadele etmeleriyle mümkün olmadığını, ahlakî ilerlemenin sadece özgür bir şekilde ortak amaçları benimsemekten kaynaklanabileceğini savunur. İdeal "amaçlar alemi", ahlak yasaları altında "Tanrı halkı" formunda bu dünyada gerçekleşmelidir. İnsanlar *özgürce* (zorba bir devlet şeklinde değil) ve *evrensel* (dinî akide ve

kutsal metinlerle ilgili geleneklerin sınırladığı kiliseler gibi değil) bir şekilde birleşmelidir. Kant'a göre dinin esası, akılcı ahlakın ödevlerini Tanrı'nın emri olarak kabul etmek, dünya için en yüksek iyiyi ortak bir şekilde hedeflemek üzere diğerleriyle birleşmektir. Kant'ın, insan türünün insanlık tarihinde ahlakî olarak ilerleyebilmesi için umut bağladığı temel nokta, zorba siyasî devlet değil dinî müessesenin bu özgür şeklidir. Kant'a göre devletin tarihteki rolü, insan türünü nihaî amacına ulaştırmak değil, insanların ahlakî yetilerinin gelişebileceği, özgür (dinî) müessese tarzının barış içinde yeşerebileceği, zorunlu dışsal özgürlük ve adalet şartlarını sağlamaktır.

Kant'ın dinî konularda yazmasını otoriteler yasaklamıştı. Fakat genel olarak insanlıkla ilgili konulardan uzak kalmayı, görüşlerinin hükümet tarafından hoş karşılanmaması çok muhtemel göründüğü zamanlarda bile hiç düşünmedi. 1795 Mart'ında, devrimci Fransız Cumhuriyeti ile monarşik devletlerin Birinci Koalisyonu arasındaki savaş dönemi, Fransa ve Prusya arasında yapılan Basel Barışı'yla sona ermişti. Kant'ın *Sürekli Barışa Doğru: Bir Felsefî Proje* başlıklı yazısı sadece bu barışa değil, Birinci Fransa Cumhuriyeti'ne verdiği doğrudan desteğin ifadesi olarak da okunabilir. Zira burada, her devletin yönetim biçiminin cumhuriyet olması gerektiğini açıklar. Ayrıca, bir aydınlanmış ulusun kendini cumhuriyete dönüştürmesiyle uluslararası barışın daha ileriye gidebileceğini, anlaşmalar yoluyla başka devletler arasında federal birleşmeler için odak noktası haline gelebileceğini öngörür. Kant yazıya dört "ön madde" ile başlar. Bu maddeler, savaşı nüve halinde içeren mevcut koşullarda ve bunu çevreleyen diplomasi döneminde, ulusları, kendi kendilerini yönetmeleri sayesinde barışa teşvik etmek üzere tasarlanmıştır. Yazı bundan sonra, sürekli savaş durumunun eğreti ve geçici olarak kesintiye uğramasından ibaret olan bir barış dönemini değil de, uluslararası barışın sürekli veya "ebedî" şartını teşkil eden bir barış dönemini ortaya çıkarabilecek devletlerarası ilişkiyi tanımlayan üç "nihaî madde" ile devam eder. Sonra da Kant'ın yaklaşımının daha kapsamlı felsefî (tarihî ve etik) varsayımlarını özetleyen iki "tamamlayıcı ek" ile siyasetçi ve idarecilerin akılcı ahlak ilkelerine uymak için devlet işlerini nasıl yönetmeleri gerektiğini tartışan bir "son ek" gelir.

Sürekli Barış, iki yüzyıldır insanlığın en temel meseleleri olmuş savaş, barış ve uluslararası ilişkiler üzerine, felsefe tarihindeki en büyük şahsiyetlerden biri tarafından kaleme alınmış önde gelen bir eserdir. Kant'ın bu konudaki ilham kaynakları, Abbé de Saint Pierre'in *Avrupa'da Barışı*

Sürekli Kılma Projesi (1712) başlıklı yazısı ve Jean-Jacques Rousseau'nun bu yazı üzerine yorumlarıdır (1761). Fakat Kant'ın *Sürekli Barış*'taki amacı, ufku bakımından sadece Hıristiyan Avrupa uluslarıyla sınırlı olmaması ve evrensel ahlak ilkelerince harekete geçirilmesi nedeniyle çok daha tutkuludur. Amacı sadece savaşın döktüğü kanı engellemek değil, tarih felsefesiyle on yıl kadar önce öngördüğü, insanî yetilerin gelişmesi için vazgeçilmez adım olan uluslararası adilâne barışı etkin kılmaktır.

Prusyalı yetkililerle Kant arasındaki din üzerine çekişme ve Kant'ın bir süre için onlara teslim olması, beklenmedik bir mutlu sonla noktalandı. Tüm çağlarda, kamusal hayat anlayışının merkezine dinî ortodoksluk gösterisini koyan tüm yöneticiler gibi II. Wilhelm Friedrich de, ahlakî olarak kabul edilmesi pek mümkün olmayan; basiretli, dengeli veya sağlıklı demlemeyecek bir hayat tarzını kendine uygun görmüştü. 1797'de aniden ölünce, Kant (teslimiyetten ziyade uyanıklıktan kaynaklanan bir şekilde) din üzerine yazmayacağına dair vermiş olduğu sözü, birey olarak krala verilmiş bir söz olarak değerlendirdi ve kralın ölümünün kendisini bu bağdan kurtardığına karar verdi. Lutherci kilise hiyerarşisi içinde daima kültürsüz fanatikler olarak görülen, Kant'ın önüne engel çıkarma kuvvetine tek başlarına muhtemelen hiç sahip olamayacak kraliyet sansürcüleri, kralın ölümüyle bundan bir kez daha mahrum kaldılar. *Fakültelerin Çekişmesi*'nde (1798), Kant dinî konularla ilgili son sözünü söyledi. Konuyu, seneler önce *Yalnızca Aklın Sınırları İçinde Din*'i yayımlaması sırasındaki davranış biçimini onaylayan akademik özgürlük anlayışı (kraliyetin kendisine karşı olumsuz tutumuna neden olan olay) çerçevesinde ele aldı. Kant'la uğraşan Wöllner'e gelince, birikimi bakımından çok düşük bir düzeyden gelerek dinî muhafazarlık davasına kendisini tüm gücüyle adaması sayesinde asiller arasına girmeyi başaran bu adam, dinî önyargılarına hizmet etmek için elinden gelenin en iyisini yaptığı kaypak kralın bariz nankörlüğüne öncesinde de maruz kalmıştı. II. Wilhelm Friedrich'in ölümünden kısa bir süre sonra, Prusya eğitim sistemi ve kilise siyaseti üzerinde her ne etkiye sahip olduysa hepsini kaybetti. En sonunda da yoksulluk içinde öldü.

Yaşlılık Yılları ve Ölümü

Kant üniversitede ders vermeyi 1796'da bıraktı. Bundan sonra kendini üç temel hedefe adadı. Birincisi etik sistemini, *Ahlak Metafiziği*'ni tamam-

lamaktı. Bu, (hukuk ve devlet felsefesini kapsayan) hak öğretisi ile (bireylerin etik ödevleri sistemiyle ilgilenen) erdem öğretisinden oluşuyordu. İlk kısım 1797'de, tamamı ise 1798'de yayımlandı. Kant'ın ikinci hedefi senelerce verdiği derslerden kalanların yayımlanmasıydı. Antropoloji üzerine verdiği popüler derslere dayanan metni 1798'de kendisi yayımladı. Gittikçe azalan gücü, Kant'ı çok uzun süre verdiği mantık, pedagoji ve fizikî coğrafya dersleriyle ilgili notların yayımlanmasını başkalarına tevdi etmek zorunda bıraktı. Bunlar Kant henüz hayattayken yayımlandı.

Kant'ın, emekli olduktan sonraki üçüncü projesi en olağanüstü olanıydı. Transandantal felsefeden ampirik bilimlere geçiş konusunu merkeze alan yeni bir kitap yazmaya koyuldu. Burada Kant, hem bilimdeki (kimya biliminde Lavoisier'nin yanma araştırmalarından kaynaklanan devrim gibi) son dönem gelişmelere, hem de kendi felsefesinden ilham alan genç filozofların eserlerine (henüz yirmili yaşlarının başlarında olan Schelling'in "doğa felsefesi" gibi) yaratıcı bir şekilde cevap veriyordu. Gücünün giderek azalması eserini tamamlamaktan alıkoydu. Fakat Kant'ın yetmişli yaşlarının sonunda bile her felsefî meseleyi, özellikle de kendi düşüncelerini eleştirel bir şekilde ele aldığını, yazdığı fragmanlardan (ilk defa 20.yüzyılın başlarında *Opus Postumum* adıyla yayımlandı bunlar) görebiliriz. Zihinsel gücünün azalmasıyla mücadele ederken bile, inşası hayatının tümünü alan eleştirel felsefe sistemini esaslı bir şekilde gözden geçirmekle uğraşıyordu. Buna bağlı olarak, hedeflerini "Kant'ı aşmak" olarak belirleyen sonraki Alman filozof neslinin, o zamandan bu yana her zaman ve tekrar tekrar "Kant'a dönmek" isteyen, Kant'ın metinlerinin her harfini Kant'ın ilk türden takipçilerinin Kant'ı genişletme ve felsefesini düzeltme teşebbüslerine karşı yorulmak bilmeksizin savunan sadık Kantçılardan çok daha fazla Kant ruhu taşıdıklarını söylemek doğru olacaktır. Kant 12 Şubat 1804'te, 80. doğumgününden birbuçuk ay önce öldü.

Ek Okumalar

Lewis White Beck *Early German Philosophy*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1969.

Mr. Boswell Dines with Professor Kant, Bristol, İngiltere: Thoemmes Press, 1995.

Frederick Beiser *The Fate of Reason*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1987.
Ernst Cassirer *Kant's Life and Thought*, çev. James Haden. New Haven: Yale University Press, 1981.
Eckart Förster *Kant's Final Synthesis*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000.
Manfred Kuehn *Kant: A Biography*, Cambridge, İngiltere: Cambridge University Press, 2001.
Paul Guyer (yay. haz.) *The Cambridge Companion to Kant*, New York: Cambridge University Press, 1992.

Notlar

1) Meselâ bkz: Hans Gawlick ve Lothar Kriemendahl, *Hume in der deutchen Aufklärung: Umrisse der Rezeptionsgeshichte* (Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1987).
2) Maria Charlotta'nın Kant'a yazdığı mektuplardan günümüze ulaşanlardan birinde şunlar yer alır: "Yarın öğleden sonra yanımda olacağınız beklentisi içindeyim. 'Evet evet, geleceğim' dediğinizi duyar gibiyim. O halde sizi bekliyor olacağım; saatim de bozulmuş olacak." (Ak 10:39) Kant'ın hayatı boyunca bakir kalmış olmasının mümkün olmadığını umutsuzca kabul ettirmeye çalışan az sayıda araştırmacı bu cümlelerden, cümlelerde ifade edilenden daha fazlasını anlamıştır.
3) Sıkıntılı, romantik Plessing aynı zamanda Goethe'nin de tanıdığı ve şairin "Harzreise im Winter" şiirine konu olan bir kişiydi. Bu şiir daha sonra Brahms'ın *Alto Rapsodi*'sinin (op. 53) metnini oluşturmuştu.

2
Sentetik A Priori Bilgisi

I
Metafizik İmkânı

Erken modern dönemden en çok aklımızda kalan filozofların başlıca hedeflerinden biri, yükselmekte olan fizikî bilime, bu bilimin hem doğa tasviri hem de doğayı araştırma yöntemi bakımından genel felsefî zemin sağlamaktı. Süreç içinde bu çaba, geleneksel metafizikî ve dinî dünya anlayışıyla uzlaşmayı gerektiriyordu. Bu, Descartes'ın felsefî girişimlerinin başlıca hedefi ve modern felsefenin kurucusu olarak anılmasının nedenidir. Modern filozofların çoğunluğu, esas projede şu veya bu değişikliği yapmış olsalar da, bu bakımdan Descartes'ın takipçileridir. Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*, aynı amaçlara yönelik en son büyük teşebbüstür. Aynı zamanda, amaçları elde etmede öyle bir yeni yol geliştirir ki, bu bizzat amaçların kendilerini kökten dönüşüme uğratacaktır. Kant doğa biliminin temelinin, insanlığın en evrensel ilgilerine yönelik tüm aklî girişimlerde olduğu gibi, özel ve temel bir bilimin, metafizik biliminin alanı olduğunu düşünür. Fakat metafizik yapmak için seçtiği yol, yepyeni bir felsefî yaklaşıma yol açar; Kant buna 'transandantal' adını verir.

Kant 'meta-fizik' (etimolojik olarak 'doğa ötesi') terimini epistemolojik anlamda ele alır. Metafiziğin amaçları bakımından 'doğa' tecrübe

yoluyla bilinendir. Böylece 'metafizik', ilgilendiği nesnelerle değil, ilkelerinin *a priori epistemik statüsüyle* sınırları tayin edilen bir bilim haline gelir. Kant, tarihî açıdan metafizikle ilgili felsefî hedefini, metafizikteki meşruluk buhranını dikkate almak, böylece metafiziği, meşruluğunu bundan böyle katî kılacak bir temele oturtmak olarak ortaya koyar. *Eleştiri*'nin ilk baskısının önsözünde, metafiziğe dair geleneksel "bilimlerin kraliçesi" istiaresini sürdürür. Fakat metafiziğin yönetimini, meşruiyetini yitirmiş partizan bir hükümetle işleri kendi keyfine göre idare eden ve buna bağlı olarak sürekli saldırıya maruz kalan münkariz bir despotun yönetimi gibi görür. Metafizik bir yandan hiçbir otorite tanımayan şüphecilerin, diğer yandan da kraliçenin soyunu tecrübenin ayaktakımına bağlamaya ve Kant'a göre meşruluk elde edemeyecek temeller üzerinde yükselen bir bilim cumhuriyetini monarşinin yerine getirmek isteyen ampiristlerin saldırısına uğrar. Üçüncü hücum da, metafiziğin ampirik olmayan iddialarını (çoğunlukla eleştiriye tabi tutmadan) kabul edip, bu iddialar bakımından herhangi bir "hükümete" sadakâti reddeden "kayıtsızlardan" gelir. Kayıtsızlar, söz konusu iddiaların sağduyuya veya disipline edilmemiş kabullere dayandığını düşünürler; iddiaların bilimsel ispatlarının olduğunu, hatta ispata gelir şeyler olduklarını reddederler. Aynı istiarenin terimleriyle ifade edilecek olursa, Kant'ın amacı, Kraliçe Metafizik'in hakimiyetini meşrulaştırmak, bununla birlikte haklı otorite taleplerinin menzilini sınırlandırmaktır. (KrV A ix-xii) Bu istiareye göre *Eleştiri*, hükümdarın haklı kuvvetlerini, aklın doğal yasalarına dayanarak belirleyen bir mahkemedir. Dolayısıyla, hem öznel hem de nesnel açıdan saf *aklın* eleştirisidir: Saf aklın ortaya koyduğu iddialar *üzerinde*, saf akıl *tarafından* gerçekleştirilir. Böylece, Kant'ın da söylediği gibi, Sokratik bir teşebbüse dönüşür: Aynı Sokrates gibi, hem kendini bilmeyi hem de bilmediğimiz halde bildiğimizi sandığımız şeylere ilişkin boş inançlarımızdan kurtulmayı amaçlar.

Kant'ın ikinci baskıya Önsöz'de belirttiği şekliyle *Eleştiri*'nin amacı, metafiziği, ona ait meşru alanı belirleyerek ve akla dayanarak iyice düşünülmüş bir zemin üzerine oturtmak, "tesadüfî ve elyordamıyla" yürütülen bir çalışma olmaktan çıkarıp, sahici bir bilime dönüştürmektir. (KrV B vii-xiv) Doğa biliminin temellendirilmesine Kant'ın yaklaşımı, ampirik bilimlerin de ampirik kökenli olamayacak, dolayısıyla tecrübeye müracaatla gerekçelendirilemeyecek kavram ve ilkeler kullanmak zorunda olmaları nedeniyle, metafizikî temellendirmeye ihtiyaç duydukları kanaatine dayanır. Nedensellik kavramı, neden ve etki arasında zorunlu

bir bağıntı olmasını gerektirir. Fakat Hume'un da gösterdiği gibi, varsayılan nedenleri etkilerin takip ettiğini gösteren örneklerin tecrübesi, bir muhtemel bitişiklikten fazlasını tesis etmek için yeterli değildir. Matematiksel kavramlar, tecrübeden bağımsız olmalarına rağmen, tecrübeye uygulanmaları modern fizik bilimi için esastır. Matematiksel önermeler açık bir şekilde *a priori* önermelerdir. Modern bilim, bu önermelerin bilgisine dayanır.

Saf Aklın Genel Meselesi

Kant öncesindeki bazı etkili filozoflar (meselâ Leibniz ve Hume) *a priori* bilgiyi "zımni aynılıkları" veya "idea bağıntılarını" ifade eden 'Tüm cisimler uzamlıdır' ve 'Her etkinin nedeni vardır' önermeleri gibi, değillemeleri çelişki ihtiva eden önermelerle sınırlandırmayı ummuşlardır. Kant böyle önermelere "analitik" adını verir, çünkü bunların doğruluğu özne kavramın analiz (veya tahlil) edilmesine dayanır. Meselâ, cisim kavramının üç unsur veya Kant'ın kullandığı terimle üç "damga" (*Merkmale, notae*) ihtiva ettiğini varsayalım: Uzam, nüfuzedilmezlik ve şekil.[1] Bu durumda her cismin uzamlı olduğunu, tek başına cisim kavramını çözümleyerek, zorunlu ve *a priori* olarak bilebiliriz. Benzer şekilde, 'etki' kavramımız, 'meydana gelme' ve 'bir neden tarafından üretilme' damgalarını ihtiva ediyorsa, her etkinin nedeni olması analitiktir. (KrV A7-9/ B12-13)

Analitik doğruların bilgisi, cisim kavramının ampirik olmasına, bu kavramın edinilmesi için cisimlerin tecrübesinin zorunlu olmasına rağmen, her bakımdan *a priori* kabul edilmiştir. Kant, her ne olursa olsun tüm bilgiler için tecrübenin zorunlu olduğunu reddetmeyi hedeflemez: "Bilgimizin tumu tecrübeyle başlar." (KrV B1) Önermenin bilgisi bir tecrübenin belirgin muhtevasına herhangi bir yolla bağlı değilse, önermeyi bize sunabilecek herhangi bir tecrübe, önermenin doğruluğunun bilgisi için de yeterliyse önerme *a priori* olarak bilinir. 'Her cisim uzamlıdır' veya 'Her etkinin nedeni vardır' gibi önermelerde durum budur. Zira, tecrübenin bize 'cisim' ve 'etki' kavramlarını vermesine ihtiyaç olduğu halde, cisimlerin uzamlı olduğunu veya etkilerin nedenlerce üretilmek zorunda olduğunu bize bildiren, cisimlere ve etkilere dair tecrübemiz değil, cisim ve etki kavramlarında düşünmüş olduğumuz şeyi açıklamaya yönelik kendi faaliyetimizdir.

Kant'ın bakış açısına göre analitik önermelerin epistemik işlevi, kullandığımız kavramları açıklamak ve verili bir kavramda düşünmüş olduğumuz şeyi, kendimiz için daha aşikâr veya daha açık hale getirmekle sınırlıdır. (KrV A6-7/B10-11) O halde Leibniz ve takipçilerinin düşündüklerinin aksine, analitik önermeler bir bilimin ilkeleri olarak hizmet edemez; ampirik bilgimizin genişletilmesinde ve sistemli bir hale getirilmesinde kullanılamaz. Doğa bilimini oluşturan *a priori* ilkeler analitik olamaz, çünkü hangi kavramların kullanılacağına ilişkin tefrik edici bir tercihin sonuçlarından ibaret değillerdir. Meselâ, 'Her *değişimin* nedeni vardır' ilkesi sentetiktir. Özne kavram, kendisinin dışında kalan bir yükleme bağlanmıştır. Böylece bu hüküm, özne kavramın altına düşen nesnelere dair bilgimizi genişletir veya artırır. *Değişim* kavramı, dünyanın bir halini bir diğerinin takip etmesinden öte bir şey değildir. *Neden* kavramı, belirli bir nedensel yasaya göre zorunlu olarak bir diğeri tarafından takip edilen bir dünya halinin kavramıdır. Değişim kavramı, hallerin art arda gelmesini içerir; fakat art ardalığın zorunlu bir şekilde veya bir yasaya göreye belirlenmiş olması, değişim kavramımızın hiçbir şekilde parçası değildir. O halde, dünyadaki tüm değişimlerin bir nedeni olması, bizim doğal dünyaya dair kavrayışımızın bir parçası olacaksa, bunun böyle olduğuna dair bilgimiz bir sentetik önermenin *a priori* bilgisinden oluşmalıdır.

Kant 'Her bütün kendi parçasından büyüktür' gibi bazı matematiksel önermelerin de analitik olduğunu düşünür. (KrV B16-17). Bu önerme, yalnızca parça ve bütün kavramlarının çözümlenmesiyle *a priori* olarak bilinebilir. Fakat, toplama ve çıkarma gibi aritmetik işlemlere dayanan zorunlu önermelere bağlı önermeler ve üçgenin ya da çemberin doğalarına bağlı geometrik önermeler sentetiktir. 'Yedi', 'beş', 'artı' ve 'on iki' kavramlarında ihtiva edilen şeyler $7+5=12$ önermesini bilmek için yeterli olamaz. (KrV B15) Çember (üzerindeki noktalar, ortak bir noktadan eşit uzaklıkta olan eğri şekil) kavramında, çevresinin çapının üç katından fazla olması ihtiva edilmediği gibi, üç kenarlı kapalı şekil kavramında da açılarının toplamının iki dik açıya eşit olması ihtiva edilmez.

Kant'a göre metafizik, kavramlara bağlı sentetik *a priori* bilgilerin bilimidir. Metafiziğin geleneksel meseleleri; yani, bilimlerin temelleriyle ilgili meseleler, ilgimizi çeken ve doğaüstü diye anılan meseleler, metafizikçilerin sentetik *a priori* bilgisine sahip olduklarını iddia ettikleri önermelerle bağıntılıdır. 'Tanrı vardır', 'Ruh ölümsüzdür', 'İrade özgürdür' önermelerinden başka, 'Her değişimin nedeni vardır' ve 'Her değişimde

dünyadaki cevher miktarı sabit kalır' önermeleri de metafizikseldir. Bunların bilgisi, eğer böyle bir bilgi varsa, ampirik olamaz. Biz bu tür önermelerin sadece sentetik *a priori* bilgisine talip olabiliriz. Metafiziğin imkânının bağlı olduğu "saf aklın genel meselesi" şudur: "Sentetik *a priori* hükümler nasıl mümkündür?" (Krv B19)

Kant'ın bu soruya cevabı iki teze dayanır. Birincisi, genel olarak *a priori* bilginin nasıl olup da mümkün olabildiğinin açıklanmasıdır. İkincisi, sentetik *a priori* bilgilerine sahip olabileceğimiz nesnelerin doğasıyla ilgili, Kant'ın 'transandantal idealizm' adını verdiği yeni, tartışmalı ve şaşırtıcı tezdir.

A Priori Bilgi Yetilerimize Nasıl Bağlıdır?

Birinci tez şudur: Sentetik *a priori* bilgi mümkündür, çünkü nesnelere ilişkin *a priori* bildiğimiz şeyler nesnelere değil, yetilerimize ve yetilerimizin uygulanmasına bağlıdır. Kant'a göre, nesnelerin bilgisine sahip olmamızın tek nedeni bizi, şöyle ya da böyle etkilemeleri, dolayısıyla onları tecrübe etmeye yöneltmeleridir. (KrV A19/B33) Fakat bundan, nesnelere dair bildiğimiz her şeyin, nesnelere ve tecrübenin bize söylediklerine bağlı olduğu sonucu çıkmaz. Nesnelerin bilgisine sahip olabilmemiz için, bilme yetilerimizin de müdahil olması gereklidir. (KrV A1/B1) Nesneler kendiliklerinde nasıl teşekkül etmiş, bize nasıl bir tecrübî etki uygulamış olursa olsun, yetilerimizin işlemleri bilgimizin nesnelerini şöyle ya da böyle belirliyorsa, bu belirlenimler, bildiğimiz hatta bilebileceğimiz herhangi bir nesneye ait olmak zorundadır. Belirlenimler nesnelere *a priori*, yani, onlara dair edinebileceğimiz herhangi bir belirli tecrübeden bağımsız olarak ait olacaktır. Yetilerimizin faaliyeti nesneleri, sentetik hükümlerle ifade edilebilecek şekilde belirliyorsa, nesneler yetilerimize bağlı olacak, nesnelerin bilgileri de sentetik *a priori* olacaktır. Bu durumda, genel olarak sentetik *a priori* bilgi imkânı, yetilerimiz tecrübeye ne katıyorsa onun bilgisine dayanır. Bizâtihi tecrübenin nasıl mümkün olduğunu sorusturan inceleme ise, felsefenin yeni ve temel bir dalını, *transandantal* felsefeyi oluşturur.

Erken modern dönemde bazı idealarımızın yaradılıştan gelip gelmedikleri, bunların bizde doğuştan olup olmadıkları, Tanrı tarafından verilmiş veya yaratılmış olmamız bakımından doğal donanımlar olarak içimize yerleştirilmiş şeyler olup olmadıkları üzerine bir tartışma vardı.

(Hâlâ yaygın bir şekilde incelenen filozoflar arasında Descartes ve Leibniz "doğuştancılığı" savunmuş, Locke ise reddetmiştir. Christian August Crusius'un yazıları aracılığıyla Kant doğuştan idealar öğretisine aşinadır.) Kant'ın sentetik *a priori* bilgi imkânıyla ilgili görüşleri de, doğuştancılığın bir türü olarak düşünülebilir. Kant bu tartışmadan nadiren bahseder. Bahsettiği zamanlardaysa, (belki de şaşırtacak şekilde) doğuştan ideaların mevcudiyetine veya yaradılışımız itibarıyla şu veya bu bilgiye sahip olduğumuz iddialarına açıkça karşı çıkar. (Ak 2:392-393, 8:221) Bu iddialara niçin karşı çıktığını kendi sentetik *a priori* bilgi kuramıyla aydınlatır.[2]

Kant doğuştancılıktan, idea veya bilgilerimizden bazılarının duyular dışında bir kaynak (meselâ Tanrı veya doğa) tarafından verilmiş olmasını anlar. Bu görüşü, *a priori* bilgilerin ortaya çıkmasının bir açıklaması olarak reddeder, çünkü bu görüş bazı bilgilerimizi, tecrübe dışı bir yoldan bize verili olan ve hissî olmayan bir *veri* türünden teşekkül etmiş şeyler gibi değerlendirir. Kant'ın anladığı mânada doğuştan idealar, düşüncemizden gelmeyen, bizde önceden oluşmuş şekilde bulunan, (canlı şeylerin üremesiyle ilgili o sıralar gündemde olan, fakat Kant'ın da reddettiği bir kurama göre) her organizmanın minyatür halinin, erkek ebeveynde "önceden oluşmuş" halde mevcut olmasına benzer şekilde bizde olan düşünceler olabilirdi. (KrV B167; ayrıca bkz: KU 5:421-424) Böyle bir kuram, Kant'a göre, kendi düşüncemizin formunu bize değil de, önceden belirleyici bir güce (ilahî veya doğal) atfederdi. Kant, bunun yerine, bize verili olan her şeyin ampirik olarak, duyu yoluyla verili olduğunu kabul eder: Tamamen tecrübenin sınırları içinde kalan bizim bilgimiz, almaya yönelik edilgin yetimizi ve düzenlemeye yönelik etkin kabiliyetimizi verilere uygulamamızdan başka bir şey değildir. Başka bir ifadeyle söyleyecek olursak, Kant *a priori* bilginin, yetilerimizi ampirik olarak verili olana uygulamaktan, bilme sürecine etkin bir şekilde katılmaktan başka bir şey olmadığını düşünür. *Saf Aklın Eleştirisi*, kendimizi bilme projesi olarak mümkündür, çünkü saf aklın yaratıcıları, akıllı varlıklar olarak bizlerizdir. Dolayısıyla ne yaptığımızı, nasıl yaptığımızı anlama kabiliyetine de sahibizdir.

A Priori Bilginin Nesneleri Ne Tür Şeyler Olmalıdır?

Bilgimizin nesnelerinin bazı bakımlardan, bilme yetilerimizin etkin bir şekilde uygulanmasıyla belirlendiğini kabul edersek, bu şekilde belirlenmiş olarak özelliklerini anlayabilmek için bu nesneleri nasıl düşünmeliyiz?

Bu sorunun cevabı bizi, Kant'ın sentetik *a priori* bilgiye ilişkin ikinci tezine, meşhur (veya dile düşmüş) transandantal (veya "eleştirel") idealizm öğretisine götürür. Bu öğretiye göre, biz "şeylerin kendilerinin" değil sadece "tezahürlerinin" bilgisine sahibizdir. Tecrübe nesneleri, ampirik olarak reel, transandantal olarak idealdir. Ampirik bilgimizin nesneleri hakkında bu yeni düşünme yolu, Kant'a göre, şu soruyu cevaplayabilmek için zorunludur: 'Sentetik *a priori* bilgi nasıl mümkündür?' Kant bu öğretiyi kucaklamak için zorunlu olan düsünce devrimini, Kopernik'in gök cisimlerinin hareketine dair güneş merkezli kuramını kucaklamak için gereken düşünce devrimiyle mukayese eder. (KrV Bxvi) Kopernik'ten önce, bizlerin, dünyalı gözlemcilerin sukunette olduğunu, gök cisimlerinin hareket ettiğini düşünürdük. Şimdi görüyoruz ki, gözlemcilerin de hareketli olduğu kabul edilmelidir. Benzer şekilde, Kant'tan önce, bilgimizin nesnesine tabi olduğunu düşünürdük; şimdi görmeliyiz ki, bildiğimiz nesneler, bu nesneleri bilme tarzımıza tabidir. Her iki durumda da doğal bir varsayımda bulunmuştuk, çünkü dikkatimizi nesnelerle bağıntımıza değil, bilgimizin nesnelerine yoğunlastırmıştık. Buna bağlı olarak, her şey bize değil de, gözlemlediğimiz nesnelere tabiymis gibi görünmüştü. İki durumda da söz konusu olan devrim, doğal görünen yolların aksine, gözlemlemeye ve anlamaya çalıştığımız süreçlerde, kendi oynadığımız rolün hesaba katılmasından meydana gelir.

Saf Aklın Eleştirisi'nin ilk baskısının yayımlanmasından bu yana, bu öğreti şaşkınlık ve tartışma kaynağı teşkil etmiştir. Kimi ilk okurlar bu öğretide (Kant'ın bunu hiç istememesine ve reddetmeye çalışmasına rağmen) Berkeleyvari bir idealizm, maddî nesnelerin, hatta uzayın (ve belki de zamanın) gerçekliğini inkâr eden bir metafizikî konum görmüşlerdir. Başka birçok kişi ise, Kant'ın "şeyleri kendiliklerinde" bilebileceğimize karşı çıkmasını, aşırı şüpheciliğe verilmiş bir taviz saymışlardır. Daha başkaları da Kant'ın konumunun ancak "şeylerin kendiliklerinde" mevcut olduklarının (belki de bu mefhumun akla uygunluğunun) katî surette reddedilmesiyle savunulabileceğini (veya içsel olarak tutarlı bir hale getirilebileceğini) düşünmüşlerdir. Kant'ın kendi transandantal idealizm açıklamalarında bile, bu devrimci öğretinin tam olarak ne olduğuna ilişkin karışıklıklara yol açan şeyler olduğunu dördüncü bölümde göreceğiz. Şimdilik bu soruları bir yana bırakıp, Kant'ın bilgimizin nasıl ortaya çıktığını anlatan ayrıntılı açıklamasına ve yetilerimizin *a priori* sentetik bilgiyi mümkün kılan işlemlerine bakmamız en iyisi olacaktır.

Görü ve Kavram

Erken modern dönem epistemolojisi iki bilgi kaynağı tespit eder: His ve düşünme. Filozoflar, ikisine atfedilen roller ve bir bilgi kaynağı olarak her birinin ne kadar temel olduğu üzerinde anlaşamazlar. Descartes hislere itimat etmemeyi, bilgi edinmek için aklımızın gerektiği gibi kullanılmasına dayanmamızı tavsiye etmiştir. Daha önemlisi, hisleri bir düşünce türü olarak görmüştür. His, berraklık ve seçikliğe sahip olmaması nedeniyle aşağı görülen bir bilgi kaynağıdır. Leibniz ise, hissin "bulanık" düşünce olduğunu öne sürerek, benzer bir fikri kısa ve öz bir şekilde ifade etmiştir: His, tabiatı bakımından muhtevası belirsiz olan düşüncedir. Benzer şekilde Spinoza da hissin aşağı bir bilgi derecesi olduğunu kabul etmiş, zihnin hissetme bakımından kendi faaliyet ve işlemlerine nispeten geçirimsiz kaldığını düşünmüştür. Öte yandan, Locke, tüm idealarımızı kaynağını hislerde veya hislerin bize verdiğiyle uğraşırken zihnin gerçekleştirdiği işlemler üzerinde yaptığımız refleksiyonda bulmuştur. Hobbes daha radikal davranarak, düşünceleri his tablarından geriye kalan belirsiz izler olarak değerlendirmiştir. Hume, düşünceleri (veya "ideaları"), "tabların" daha silik kopyaları olarak ele almıştır; en yaygın ve aşikâr olan tablar hislerdir.

Kant hem hisleri bir düşünce türü olarak tasnif etmeyi, hem de düşünceyi hisden yola çıkarak açıklamayı reddeder. His ve düşüncelerin farklı bilme işlevleri gerçekleştirdiklerini, sahici bir bilginin ancak bağlı oldukları yetilerin işbirliğinin neticesi olarak, his ve düşüncelerinin eksiksiz bir şekilde bir araya gelmesiyle ortaya çıktığını düşünür. Bir nesnenin bilgisi, nesnenin şöyle ya da böyle (dolaylı veya dolaysız, fiilen veya zımnen) zihne *verili* olmasını ve zihnin temsillerimizi bir araya getirmesini gerekli kılar. Zihin temsilleri, nesnenin sahici *tecrübesini*, nesneye dair *hükümlerin* temellendirilmesini, hükümlerin çıkarımlarda ve bu tecrübenin uyumluluğunu göz önüne seren kuramlarda bağlantılandırılmasını mümkün kılacak şekilde bir araya getirmelidir. Bireysel bir nesnenin bilgiye verili olmasını temin eden alırlığa *görü*, zihnin temsillerin bir araya getirilmesini sağlayan etkin işlevine de *düşünme* (veya *kavrayış*) adını verir Kant.

Bizim gibi varlıklarda görü, bir nesnenin bizdeki etkisiyle ortaya çıkar. Böyle etkiler alabilme kabiliyetimize hissetme denir. (KrV A19/B33) Kant'ın kullandığı 'görü' teriminin, İngilizcedeki 'intuition' teriminin alabildiği yarı mistik anlamlarla hiçbir ilgisi yoktur. Almanca *Anschauung* sadece 'bakma' mânasına gelir. (Kant'ın bu kelimenin Latince karşılığı

olarak kabul ettiği *intuitus* kelimesi, skolastik epistemolojide, bireysel nesnelerle kurulan her tür vasıtasız bilme teması için kullanılmıştır. 'Görü' (Kant'ın kullanımında) muğlaktır: Varlığın bu tür temaslardaki durumuna, sadece bir görü nesnesi olması bakımından temas kurulan şeye veya bir nesneyi görülediğimizde bizde oluşan zihinsel hale (veya temsile) atıfta bulunabilir. Kant'a göre tüm görülerimiz nesnelerle bizi, bizde uyandırdıkları etkilere bağlı olarak vasıtasız temasa sokan hislerden gelir. O halde nesneler bize his yoluyla verilidir. Görü, nesnenin bizi, kendisiyle vasıtasız bilme bağıntısına sokacak şekilde etkilemesinden kaynaklanan bir tür temsildir.

Temsiller (his ya da başka türden zihinsel şeyler olsunlar) bize sahici bilgi temin ederler; ancak, onlara neden olan nesneler için karşılık oluşturacak şekilde bir araya getirilmeleri ve söz konusu nesnelerin özelliklerini yükleyen hükümler verebilmemizi mümkün kılmak şartıyla. Elmanın kırmızı rengini, puruzsuz dokusunu veya mayhoş tadını hissettiğim zaman, elmanın bilgisini ancak 'kırmızı', 'pürüzsüz' ve 'mayhoş' kavramlarının altına düşen özelliklerin 'maddî nesne' veya 'meyve' kavramları altına düşen bir şey olarak elmaya doğru bir şekilde yüklendiği hükmünü oluşturabilirsem edinebilirim. Fakat, hislerim bana böyle hükümleri oluşturmakta kullanacağım kavramları doğrudan temin etmez. Aslında, öznelerin histe verili olanı kavramsallaştırabileceği çeşitli yollar vardır. Kavramsallaştırma ve hüküm verme, öznenin temsilleri nasıl bir araya getirdiğine veya birbirlerine nasıl bağladığına dayanır. Meselâ elma hem tek bir meyve olarak hem de canlı hücreler veya organik moleküller topluluğu olarak kavramsallaştırılabilir.

Temsillerin bir araya getirilmesi bir görüleme fiili olmadığı gibi (edilgin) hissetme yetimizin işi de değildir. Bir araya getirme işlemlerinin hepsi etkin bilme yetilerimizle yapılır. Bunlar (nesnelerin kavramlarını oluşturan ve nesnelere dair hükümler veren) *müdrike* ve (bu hükümleri çıkarımlar sayesinde bağlantılandıran, bilme yetilerimizin kendi kendilerini yönelteceklerı amaçları tespit eden *ilkeler* altında bilgimizi bir bütün olarak birleştiren) *akıldır*. Ne müdrike ne de hissetme birbirine indirgenemez. Müdrike, hissetmede verileni düzenleme yetkesine sahip olması bakımından "üstün" olmasına rağmen, yetilerin hiçbiri, bir bilme kaynağı olması bakımından diğerine tercih edilemez, çünkü herhangi bir bilgi için ikisi de gereklidir; ikisinin birlikte çalışması zorunludur. "Bu iki yeti veya kabiliyet işlevlerini değişemezler. Müdrike hiçbir şey görüleyemez, hisler hiçbir şey düşünemez." Hiçbiri diğerinin işbirliği olmaksızın

bilgi üretemez: "Muhtevasız düşünceler boş, görüsüz kavramlar kördür." (KrV A51/B75)

Soyut bir şekilde düşünülen ilahî müdrikede nesneler, bildiği nesnelerin yaratıcısı da olan etkin yetiyle (idrak etme yetisiyle) görülenir; Tanrı'nın doğasının ve faaliyetinin mutlak basitliğinde, temsillerin bir araya getirilmesine ya da bir hükmün diğerinden çıkarılmasına (hatta bunlar için bir imkân olmasına dahi) gerek yoktur. Tanrı edilgin değildir (dolayısıyla hisleri yoktur); Tanrı'nın aklı, bir araya getirerek değil yaratarak etkin olur. Bu nedenle, bildiklerini düzenlemek için düşüncelere veya kavramlara ihtiyacı yoktur. Bizim gibi, nesneleri onlardan etkilenerek ve sonra verileri düşüncede düzenleyerek bilen sonlu varlıklarda, iki ayrı (heterojen) bilme yetisi gereklidir.

Kant'ın bilme yetilerimizle ilgili ikiciliği, ilk okurları ve takipçileri için bir şüphe ve şüphecilik kaynağıydı. Kimileri, bariz bir şekilde temellendirmeden bıraktığı, dışımızdaki nesnelerden etkilenme varsayımının, önemli şüphecilik türleri ve idealizm dikkate alındığında, Kant'ın daha temelli cevaplar vermiş olması gereken sorular doğurduğunu düşünmüşlerdi. Kimileri de, neyi bilip neyi bilemeyeceğimizi kestirebilmek için, bilme yetilerimizi eleştirel bir şekilde incelemeyi öneren Kant'ın, bizzat bu yetilere dair herhangi bir şey bildiğini nasıl iddia edebileceğini sormuşlardı. Bir akıl eleştirisinin veya transandantal felsefenin, bu yetileri nasıl bildiğimize dair, Kant'ın yetilerle ilgili "dogmatik" iddialarını da sorgulaması gereken bir "meta-eleştirel" araştırmaya ihtiyaç olduğunda ısrar etmişlerdir. Bu meseleler ile Reinhold, Fichte ve Hegel gibi filozofların bunlara cevap olmak üzere ürettiği yaratıcı kuramlar, Kant'ın projesinden önce elbette düşünülemezdi. Bunların ortaya çıkmasını mümkün kılan yine Kant'ın projesidir. Kant'ın, yazılarının herhangi bir yerinde bunlara doğrudan işaret ettiği söylenemez. Kant'ı savunanlar, onun ilk takipçilerinin bu meselelere çözüm talep ederken yanlış bir yolda olduklarını öne sürmemelidirler.[3] Fakat *Saf Aklın Eleştirisi*'ndeki projesini, bu konularla, kendisini takip edenler ve eleştirenler kadar ilgilenmemesinin nedenini açığa çıkaracak şekilde tasvir etmeye çalışmak, Kant'ın çıkış noktasını daha anlaşılır kılmaya yardımcı olabilir.

Açısallık ve Nesnellik

Hepimiz tecrübemizin açısal olduğunu kabul ederiz; her birimiz dünyayı,

başkalarının fiilî veya mümkün görüş açılarından farklı, tek bir görüş açısından tecrübe ederiz. Fakat tecrübe ettiğimiz nesneler hakkında, bazen fiilen *doğru* olduğunu düşündüğümüz (veya en azından doğru olması mümkün) hükümler veririz. Bu durum başka bir tecrübe edenin, hangi açıyı işgal ederse etsin, bu hükümlerle uyumlu olması şartıyla, doğru bir şekilde hükmedebiliyor olmasını gerektirir. Sadece bana ait tek bir açıdan tecrübe ediyor olmam, tek tek tecrübelerle doğrudan temasımın sadece bana özgü olmasından kaynaklanırken, (açıları ne olursa olsun dünyadaki herkes için) doğruluk iddiası taşıyan hükümler oluşturma kabiliyetim, tecrübe ettiğim şeyin tamamen benim açıma tabi olmadığını düşünebiliyor olmama bağlıdır.

Aynı tezat 'Ben' kavramıyla, yani tecrübenin öznesi kavramıyla ilgili bir özgünlük olarak görülebilir. 'Ben', her zaman, belirli bir açıyı işgal edene atıfta bulunmak için kullanılır; diğer mümkün açıları işgal etmesi imkân dahilinde olanlarla karşıtlık oluşturur. "Benim" açımın yanı sıra başka açıların da en azından mümkün olduğunu kabul etmezsem, bu tecrübenin öznesi olarak "Ben'e" veya "benimki" olarak bu açıya hiçbir anlamlı atıfta bulunmak mümkün olmayacaktır. 'Ben' kavramı, herhangi bir açının öznesine atıfta bulunabilmesinden kaynaklanan ve tezat içeren bir özgünlüğe sahiptir. Her ne olursa olsun, herhangi bir tecrübe eden (hatta tecrübe eden olması mümkün herhangi bir şey) bir 'Ben' addedilir, çünkü onu bir mümkün açıyı işgal eden şey yapan, bir 'Ben' olmasından başka bir şey değildir. O halde, 'Ben' hem en tekil hem de en tümel terimdir. 'Ben' terimini bunlardan biri yapan şeyin, onu aynı zamanda diğeri kılması da kaçınılmazdır. Ancak tek bir kavram, hem belli bir açıyı işgal eden rolünü hem de herhangi bir mümkün açıyı işgal eden rolünü aynı zamanda oynayabildiği takdirde, hakkında doğru (olması mümkün) hükümler verilebilecek tek bir gerçeklik ve tek bir gerçekliğe bakan çok sayıda açı mümkün olabilecektir.

'Ben' kavramının, tek bir gerçekliğe ilişkin tecrübemize ait açısallığın içerdiği ikiliğe tekabül eden bu ikiliği, Kant'ın görü ve düşünme ikiliğinin zeminidir. Kantçı söyleme göre, bilenle nesne arasındaki açısallığı mümkün kılan vasıtasız bireysel teması temsil eden şey *görü*; herhangi bir mümkün açıyı işgal edebilene, doğru ve dolayısıyla her açı için geçerli hükümler verme fırsatını sağlayan kavramları mümkün kılan ise *düşünmedir*.

Bazı köktenci şüphecilere göre, çok sayıda açı olmasını ve özellikle de açısal olmayan bir şekilde doğru olan hükümlere konu olabilecek gerçek bir nesne dünyasının imkânını sorgulamak mümkün olabilir. Fakat bun-

ları şüphecinin tutarlı kalarak sorgulaması zordur; çünkü her yanlış, hatta şüpheli hüküm, her açı için geçerli (açısal olmayan) doğru hükümlerin olduğunu reddeden veya şüpheli bulan her hüküm, şüphecinin sorgulamaya çalıştığı doğrunun tam da kendisine dair bir olumlu iddiada bulunmak zorundadır. Dolayısıyla, bunu sorgulayabilecek tek şüpheci türü, Sextus Empiricus'un önerilerini takip ederek, her ne olursa olsun tüm iddia ve hükümlerden, hatta herhangi bir şeyin şüpheli olduğu hükmünden de imtina eden şüphecidir. Kesin anlamıyla ele alındığında, hiçbir iddiada bulunmayan, hiç hüküm vermeyen böyle bir filozofun, bir şeyi tartışması veya bir şeyden şüphe etmesi mümkün olmayacaktır; şüphelenme, ancak şüphe edilen önermenin doğru veya kesin olduğunu iddia edebilecek önermeyle karşıtlık oluşturması şartıyla anlamlı olabilecek bir hüküm verme tutumudur. Önermenin kesin değil de şüpheli olduğunu öne sürmek veya böyle olduğuna hükmetmek demektir.

Bu tür bir şüpheciliği düşünmek mümkün olmasına rağmen, Kant buna karşı mücadele ederken donanımsız kalmayacaktır. Kant transandantal analitiğe görü ve düşünce gerektiren, nesnelerin verili olmasına ve temsillerin bilginin bütünlüğünde bağlantılandırılmasına ihtiyaç duyan bir bilgi açıklamasıyla başlar. Fakat bu açıklama dogmatik olarak varsayılmamış, sonraki argümanlarda (onu eleştiren ilk şüphecilerin sanki öyleymiş gibi göstermeye çalışmalarının aksine) tek başına kullanılmamıştır. Transandantal felsefenin yöntemi, böyle bir şeye müsaade etmekten çok uzaktır. Kant Transandantal Estetik'te, uzay ve zaman kavramlarımızı, uzay ve zamanı görünün zorunlu formları olarak temellendirecek şekilde açıklamaya çalışır. Tecrübemizin açısallığının kökeni, her tecrübe edenin uzayda belli bir konumda bulunması, her tecrübenin belirleyici bir şekilde bu konumda olmaktan doğması; önceden fiilî hale gelmiş zamanları geçmiş, henüz fiilî hale gelmemiş zamanları mümkün gelecekler olarak düzenleyecek şekilde, zamanda belirli bir şimdide yer bulmasıdır. Kant'ın iddia ettiği gibi bizzat uzay ve zaman kavramları, uzay ve zamanın görümüzün formları olduğunu açığa çıkarıyorlarsa, uzay ve zamana dair görülerimiz olduğundan şüphe etmeye çalışanlar, bir burayı ve bir şimdiyi başlangıç noktası olarak alarak, bir oraya ve bir sonraya yönelen tüm düşünme faaliyetinin varsaydığı kavramları da reddetmek zorundadırlar. Böyle bir durum, meselâ, tecrübemizin dışında bir dünya olup olmadığını, geleceğin geçmişe benzeyip benzemediğini *sormayı* bile imkânsız hale getirir. Dolayısıyla, bu konulara ilişkin şüpheleri aklî olmaktan çıkarır.

Kant Transandantal Dedüksiyon'da, kendini öznel temsillerinin zaman serisini, yakalamaya kendini muktedir gören her öznenin, *bu* özne için bir seri *olarak* yakalayabilecek gibi gören her öznenin, temsilleri "nesne" sayılabilecek şeylere atıfta bulunmalarına imkân verecek şeyler olarak düşünebilmek zorunda olduğunu; herhangi bir mümkün tecrübe öznesi için geçerlilik iddiası taşıyan hükümleri nesneler hakkında, ancak bu sayede verebileceğini öne sürmeye çalışır. Saf Müdrikenin İlkeleri bölümünde, bununla bağlantılı bir argüman daha verir. Öznel tecrübelerin tecrübe edilmiş bir serisinin olabilmesi için bile, söz konusu tecrübelerin, öznel tecrübelerimden tamamen farklı ve nedensel yasalara tabi olan bir cevherler dünyasını oluşturan nesneler olarak görülmesi gerektiğini iddia eder. Öznel tecrübelerimizin serisini zamana bağlı olarak edinebileceğimizi bile kabul etmeyen bir şüpheci, bu tecrübelerden bağımsız olarak nesnelerin bilincine varıp varamayacağımıza veya bu nesnelerin görünürdeki değişimlerinin gerçek değişimler mi yoksa nedensel düzenliliklere tabi şeyler mi olduklarına ilişkin kendi içinde tutarlı sorular oluşturabilmekten uzak kalacaktır. Kant'ın argümanının göstermeyi hedeflediği şey şudur: Şüphecinin, öznenin zihinsel temsillerinden ayrı olan ve birbiriyle nedensel olarak etkileşen cevherlerden oluşan düzenli bir ampirik dünyanın mevcudiyetinden şüphe edebilmesi, kendi sorularının anlamlı olabilmesi için varsaymak zorunda olduğu şeyi göz ardı etmesi şartıyla mümkündür.

Transandantal Estetik ve Transandantal Analitik'te yer alan şüphecilik karşıtı argümanlar, Kant'm hareket noktasını oluşturan görü ve düşünme ikiliğinin doğru olduğu kabulüne bağlı değildir; tecrübenin, gerçek nesnelerin hissetme yetimiz üzerindeki etkilerinin neticesi olduğu, bu nesneler hakkında her mümkün açı için geçerli olacak bilgilere sahip olabileceğimiz kabullerine de dayanmaz. Aksine, tecrübemize ilişkin, sorgulanmaya gerek kalmayacak kadar hafif varsayımlardan hareket eder. Bu varsayımlar, sorgulanmaları durumunda şüpheciliğin kendi felsefî amacını, hatta akla uygunluğunu imkânsız hale getirecek türden kabullerdir.

II
Transandantal Estetik: Saf Hissetme

Kant'ın projesine yönelik 'meta-kritik' şüpheleri ortaya koyanların doğru olarak yakaladıkları şey şudur: Kant'ın şüpheciliğe karşı verdiği argü-

manlardaki hedefi, argümanların sonuçlarını kendi tecrübe kuramıyla birleştirmektir. Bu tecrübe nesnel fakat açısal olduğundan, müdrikemizin hissî görünün temin ettiği veriler üzerindeki işleminden kaynaklanmak zorundadır. Dolayısıyla Transandantal Estetik ve Transandantal Analitik *sadece* (hatta belki de genel olarak) şüpheciliğe karşı argümanlardan ibaret değildir; tecrübemizin zorunlu bir şekil tesis edilmesini ve bilmeye yönelik yetilerimizin işlemlerini açıklayan bir kuram *da* içerir.

Uzay ve Zaman

Kant'ın Transandantal Estetik'te yer alan uzayla ve zamanla ilgili görüşleri, Leibnizci ve Newtoncı görüşler arasındaki tartışma üzerinde ve bunları karşısına alarak yükselir. İki görüş arasındaki tartışma, Leibniz ile Samuel Clarke (Newton'un Leibniz'le tartışmada kendi konumunu temsil etmek üzere seçtiği önde gelen İngiliz rasyonalist) arasında 1715-16 yıllarında yapılan yazışmalarda yer alır. Newtoncılar, uzay ile zamanın zihnimizden ve uzay ile zamanda yer işgal eden maddî nesnelerden bağımsız olarak mevcut olan fiilî şeyler olduklarını iddia ederler. Leibniz'e göre ise, uzay ve zaman, şeyler arasında algılanan bağıntıları (meselâ 'üç dakika önce', 'iki metre solunda' gibi bağıntılar) sistemleştirmenin yolu olarak zihnimizce yapılan kavramsal inşalardır. Kant her iki görüşü de yetersiz bulur, çünkü uzayın bilgisi olarak geometrinin *a priori* olmasını ve aritmetikteki hem uzaysal hem zamansal büyüklüklerin *a priori* bilgisini açıklayamazlar. Bunun nedeni, ikisinin de uzay ve zamana dair bilgimizi, bağımsız olarak mevcut olan şeylerle veya şeylerin özellikleriyle tanışıklığımıza dayandırmış olmasıdır. Oysa ki, bu tanışıklık sadece ampirik olabilir; asla *a priori* değil.

Kant her iki açıklamanın da uzay ve zaman kavramlarımızı mühim bir şekilde ihlâl ettiği kanaatindedir. Bizdeki uzay ve zaman kavramları, uzay ve zamanın tekil şeyler olmalarını; uzay ve zamanı işgal eden bir şeyle veya böyle bir şeyin uzay-zamansal özellikleriyle olan tanışıklığımızın, tekil şeyler olarak uzay ve zamanla dolaysız bir tanışıklığı varsaymasını gerektirir. (KrV A23-41/B46-49) Newtoncı görüşe göre uzay ve zaman gerçek şeylerdir, fakat doğrudan gözlenebilecek özelliklere sahip değillerdir. Buna bağlı olarak, bizim doğrudan tanışık olabileceğimiz türden (her tecrübede uzay ve zamanla dolaysız olarak tanışık olmamız gibi) gerçek şeyler değillerdir. Newtoncılar uzay ve zamanla kurduğumuz bil-

me temasını aşılmaz bir şekilde gizemli bırakırlar ki, bu temas bizzat sahip olduğumuz uzay ve zaman kavramlarına bağlıdır.

Benzer şekilde, Leibniz'in uzay ve zamanı kavramsal yollarla inşa etmek için önerdiği bağıntıların algısı, yalnızca uzayın *kendisi* ve zamanın *kendisiyle* önceden tanışıklık temelinde mümkün olabilir. Bir olayın diğerinden üç saniye önce meydana geldiğini, zamanın akışıyla doğrudan tanışık olduğumuz takdirde algılayabiliriz. Bir nesnenin diğerinin iki metre solunda olmasının ne demek olduğunu, bu iki nesneyi, nesnelerin tümünü kuşatan bir uzayda algılarsak anlayabiliriz. Kant'a göre her iki görüşün de sorunu, uzay ve zamanı, sanki gerçek şeylermiş gibi, sanki uzayı ve zamanı işgal eden özellikler ya da oluşumlarmış gibi yakalamaya çalışmalarıdır. Fakat sahip olduğumuz uzay ve kavramları, uzay ve zamanın bu türden şeyler olmalarını imkânsız kılar.

Kant'ın uzay ve zamanın doğasına ilişkin kökten teklifi şöyledir: Uzay ve zaman görünün formlarıdır; bizim gibi bilenlerin, şeylerle bilgi teması kurabilmesinin zorunlu yollarıdır. Ne uzay ve zaman, ne de şeylerin ve olayların uzay-zamansal özellikleri, nesneleri ve nesnelerdeki değişiklikleri görüleme kabiliyetimiz dışında herhangi bir mevcudiyete sahip değildir. Bu görüş, zamansallık bilincinin (şu anda, zamanın belirli bir anında bulunma bilinci) bize göre mümkün her tecrübenin açısallığı için temel teşkil ettiği inancından; uzayda konumlanmış ve uzay merkezli olmamızın, kendimizden ve kendi öznel tecrübelerimizden ayrı saydığımız bir şeye ilişkin tecrübemizin bertaraf edilemez açısallığı için aynı derecede temel olduğu inancından kaynaklanmış olabilir. O halde uzay ve zaman tecrübede verili ve bağımsız olarak mevcut nesneler arasında olmadıkları gibi, şeylerin uzaysal ve zamansal özellikleri de böyle nesnelerin özellikleri değildir. Aksine, uzay ve zaman esasen, nesneleri görülememiz bakımından onlarla bağ kurma yollarımızla ilgilidir. Başka bir şekilde ifade edecek olursak, uzay ve zaman, kendimize has bilme açımıza dayanarak nesnelerle dolaysız bir bilme teması kurmamızla ilgilidir. Dünyanın uzaysallığı nesnel bir vasfı değil, ona dair tecrübemizin açısallığının fonksiyonudur. Uzay ve zamana dair nesnel olan şey, tüm öznelerde açısallık bakımından ortak olan şeye bağlıdır.

Bununla birlikte uzay ve zaman aynı zamanda formel görülerdir. Bireysel şeyler olmaları bakımından, görümüzün bizimle onlar arasında dolaysız bağ kurduğu görü *nesnelerine* benzerler. Bir nesnenin görüsü, nesnenin bulunduğu uzayın ve tecrübenin yer aldığı zamanın da görüsü olduğundan, uzay ve zaman *nesne* gibidir. Uzay ve zamanın tek tek nesneler

olarak görülendiği hususunda Kant ısrarlıdır. Uzaydaki herhangi bir yerin, meselâ bu odanın bilinci, bu odanın kapladığı yerin, parçası olması itibarıyla ait olduğu *bir bütün olarak uzayın* da bilincidir. Zamandaki herhangi bir anın (bu anın) bilinci, bilincine varılan an zamanın akışında ortaya çıktığından, zamanın bütününün de bilincidir. Uzay ve zaman, görülediğimiz tüm nesnelere dair görümüzü şartlandırmaları bakımından formel görülerdir. Nesnelere ve nesnelerde meydana gelebilecek değişimlere ilişkin bir bağıntı sistemine zemin teşkil ederler. Nesneler, bu sistem içinde kendilerine yüklenebilecek özelliklere sahiptir; bu sistem içinde değişebilir. Şeylerin sistemdeki yerleri ve olupbiten her şey, sanki uzay ve zaman bağımsız nesnelermişçesine ve aslında öyle olmadıkları halde, sadece bir öznenin açısına bağlı olarak değil, her uzay-zamansal açı itibarıyla, nesnel bir şekilde geçerli olur. Uzay ve zamanla orijinal bağımız aklî değil de görüsel olduğu için, uzay ve zaman (Leibniz'in düşündüğünün aksine) aklî bir şekilde temsil edilen (kavramsal yollarla inşa edilen) bağıntı sistemleri değildir. Yine de, Kant, bir nesnenin (uzaydaki) ve bir olayın (zamandaki) yerinin Newtoncıların sandıklarının aksine, 'mutlak' konumlar olmadığı, bunların uzay ve zamandaki yerlerinin, yalnızca diğer nesne ve olaylara bağlı olarak belirlenebileceği hususunda Leibniz'i takip eder.

Saf Hissetme, A Priori Görü

Uzay ve zaman nesnelere değil de bizim görü yetilerimize bağlı olduğundan ve herhangi bir görü için zorunlu koşul olmaları nedeniyle, uzay ve zamana dair görümüz *a priori*dir. *A priori* görü, uzay ve zamanda görülediğimiz gerçek şeylerin herhangi birinden aldığımız hislerin muhtevasından bağımsızdır. Kant'a göre, uzay ve zamandaki şeylerin bağıntılarının kavramlaştırılması, görülenebilecek tüm nesnelere uygulanabilecek bir *a priori* bilgi sistemini mümkün kılar. Bu bilgi saf matematiği; herhangi bir mümkün fiziksel uzayın *a priori* bilgisi olarak geometriyi, uzay ve zamanda ortaya çıkabilecek şeylerdeki her büyüklüğe *a priori* olarak uygulanabilecek niceliğin bilimi olarak aritmetiği mümkün kılar. Uzay ve zamanın, bağımsız olarak mevcut şeyler (veya böyle şeylerin özelliklerine dayanan kavramsal inşalar) değil de, görünün, bilme faaliyetimizden kaynaklanan saf formları olmaları, Kant'a, matematikte karşımıza çıkan sentetik *a priori* bilginin imkânını açıklamanın tek yolu gibi görünür.

Şüphesiz Kant'tan bu yana geometri ve fizikte önemli değişimler oldu. Kant için tek geometri Öklit geometrisiydi. Öklitçi geometrinin bize *a priori* bilgi verdiği ve bu bilginin doğrudan fiziksel uzaya dair olduğu tartışma götürmez şeylerdi. Fakat 19. ve 20. yüzyıllarda Öklitçi olmayan geometrilerin geliştiği görüldü. Fiziksel uzayı hangi geometrinin tasvir ettiğini belirlemek, ampirik bir mesele haline geldi. Buna bağlı olarak, Kant'ın bu hususları ele alışı, zamanına göre dâhiyane ve ikna edici olmasına rağmen, birçok kişinin tespit ettiği gibi, günümüzde artık uygulanabilecek bir şey değildir. Fakat Kant'tan bu yana, daha az üzerinde durulmakla birlikte daha esaslı olan bir başka değişim meydana gelmiştir. Kant'ın zamanında, hem uzay ile zamanın matematiksel ve fiziksel bilgisini, hem de bilimsel bilgimiz kadar doğal dünyaya dair sıradan bilincimiz için de zemin teşkil eden, yaşanmış tecrübemizin bir parçası olarak uzay ile zamanı tek bir kuram oluşturarak açıklamak hâlâ bir filozofun yapabileceği bir şey olarak görünürdü. Günümüzde fizikçilerin önerdiği matematiksel modeller, verilerin ve verileri sistemleştirmek için gereken şaşırtıcı kuramsal zorlamaların hesabını verebilir. Fakat bu modellerin, his tecrübelerinde yaşadığımız ve dünyaya ilişkin sıradan bilincimizde oynadıkları temel rol bakımından uzay ile zaman hakkında herhangi bir yorum getirebildiklerini söylemek mümkün değildir. Artık kolay kolay savunulmasa da, Kant'ın kuramı yine de alâkaya mazhar olmayı sürdürmektedir, çünkü hem bilimsel hem de sıradan epistemolojik açıdan, birleşik bir uzay ve zaman kuramı elde etmeye yönelik son makul teşebbüslerden biridir. Artık nasıl elde edebileceğimizi bilmesek de, hâlâ ihtiyaç duyduğumuz bir şeydir. Bilimi yaşanmış sıradan tecrübeyle uzlaştıran bir uzay ve zaman kavrayışını tekrar kazanmadığımız müddetçe, fizik, bilginin aklî bakımdan tatmin edici bir bölümü olamayacaktır.

Tezahürlerin Transandantal İdealitesi

Kant'ın uzay ve zaman kuramının en kökten sonucu, vurgulamakta acele ettiği şeydir. Uzay ve zaman ne görümüzden ayrı bir şekilde mevcut olan şeyler ne de böyle şeylerin arasındaki bağıntılarsa, Kant'ın da söylediği gibi kendiliklerinde mevcudiyeti olmayan *tezahürlerdir*. Bu durumda uzay ve zamanda zuhur eden *nesneler* nelerdir? Bunlarda kendiliklerinde olabilecekleri gibi değil, bizce görülenebilecekleri gibi bildiğimiz tezahürlerdir. Kant bilebileceğimiz nesnelerin transandantal idealitesi için en te-

mel argümanını, uzay ve zamanın transandantal bakımdan ideal olmasına dayandırır; çünkü biz bu tür nesneleri ancak uzay ve zamana tabi olarak bilebiliriz. Bununla birlikte Kant, uzay ve zaman ile içlerinde bulunan nesnelerin idealitesnin yalnızca transandantal olduğunda; yani bu idealitenin, tecrübemizin nasıl mümkün olduğunu anlatan bir kuramda sahip oldukları konuma bağlı olduğunda ısrarlıdır. Uzay ve zaman ile uzaysal ve zamansal nesneler ampirik olarak gerçektirler. Yanılsama değildirler; ampirik bir dille söyleyecek olursak "sadece tezahür" olanlardan (rüya, sanrı, mucize vb.) ayırt edilmelidirler. Yine de ampirik gerçeklikleri, bizim onları bilmemizin şartlarından bağımsız olarak kendiliklerinde mevcut şeyler olmalarından kaynaklanmaz. Aksine, Kant'a göre, tecrübenin mümkün olabilmesi için transandantal olarak zorunlu olan doğa düzenine uymalarından doğar. Tezahürlerin kendiliklerinde mevcudiyete sahip olup olmadıkları, maalesef Kant'ın kendi içinde tutarlı bir cevap vermediği bir meseledir. Transandantal idealizme ilişkin bu karışıklıktan kaynaklanan muğlaklıkları dördüncü bölümde tartışacağız.

III
Transandantal Analitik: Saf Müdrike

Transandantal Mantık

Bilgimize hissî görüyle verili nesneler bizde his üretir. His yoluyla bilinen her şey uzay ve zamanda olmak zorundadır. Uzay ve zamana dair bilgimiz, görü sayesinde bir sentetik *a priori* bilgi vücuda getirir; bu saf *matematiktir*. Fakat hiçbir bilgi, hatta 'tecrübe' adı verilen değerli şey bile, tek başına, kavramsallaştırılmamış his olarak mümkün değildir. "Kavramsız görüler kördür." (KrV A51/B75) Bilgi, idrak etme yetisinin gerçekleştirdiği düşünme, kavramsallaştırma ve hüküm verme faaliyetlerini de gerektirir. Dolayısıyla, saf aklın eleştirisi, görünün formları (uzay ve zaman) bakımından tecrübenin *a priori* şartlarıyla uğraşan Transandantal Estetik'e ilaveten, düşünmenin *a priori* şartlarıyla ilgilenen Transandantal Mantık'ı da ihtiva etmelidir.

"Mantık" Kant'a göre, müdrikenin düşünmedeki kullanımıyla ilgilenen bir bilimdir. (İlk önce Aristoteles tarafından geliştirilen ve sonra Skolastikler tarafından kuralları tespit edilen) Geleneksel formel man-

tık, düşünmenin bilgi nesnelerine bağlantısı başta olmak üzere her tür muhtevadan soyutlar. Kant tezahürler olarak bilgi nesnelerinin, sadece uzay ve zamanda onları görüleme yolumuzla değil, müdrikenin onları düşünme şekliyle de, genel tecrübe imkânının *a priori* şartlarıyla da oluşturulduğunu öne sürer. Nesnelerle bu şekilde ilgilenen bilim, formel (veya genel) değil transandantal mantıktır.

Transandantal Mantık'ın Kant'ın Transandantal Analitik adını verdiği kısmı, tecrübenin mümkün olmasının kavramlar vasıtasıyla sentetik *a priori* bilgiye götüren şartlarıyla, metafizikle uğraşır. Transandantal Analitik esasen bir ampirik dünya anlayışını *a priori* olarak izah etmeyi ve gerekçelendirmeyi hedefler. Bu, uzayda yer alıp zamana bağlı olarak değişen, özellikleri ve değişimleri matematiksel ölçümlere tabi olan maddî nesnelerin dünyasıdır. Söz konusu nesnelerin tümü, belirlenimleri değişen fakat miktarı azalıp çoğalmayan cevher tarafından oluşturulur. Farklı maddî nesneler, bu cevherin ayırt edilebilir parçalarının uzayın farklı bölümlerine yerleşmesiyle birbirlerinden ayrılır. Herhangi bir zamanda birbirlerine olan ilişkileri ve zamanla değişmeleri, zorunlu nedensel yasalara göredir. Maddî cevherler içsel veya öznel temsillerimizden ayrıdır; bir gerçek veya dış dünya teşkil ederler. Maddî cevherlere, hallerine ve bağıntılarına dair verdiğimiz hükümler nesnel geçerliliği hedefler; ilkesel olarak nesnel geçerlilik iddiası taşırlar. Nesnel geçerlilik "genel olarak bilinç" için; yani, böyle hükümler verebilecek kabiliyette her varlık için geçerli olmaktır. Dolayısıyla Transandantal Analitik'in projesi, modern matematiksel doğa biliminin bağlı olduğu temel dünya anlayışını *a priori* olarak kuşkudan arındırmak, bu dünyanın gerçekliğine ve bilinebilirliğine karşı şüpheci itirazlara cevap vermektir.

Transandantal Mantık'ın Transandantal Diyalektik adı verilen diğer kısmı, müdrikeden değil de akıldan kaynaklanan ilkelerle ilgilenir. Kant bu ilkelerin ampirik araştırmalar ve bu araştırmaların sonuçlarının sistemleştirilmesi için vazgeçilmez olduğunu düşünür. Fakat, aklın kendi işlemlerinde kendi ilkelerince yolundan saptırılacağı, ampirik araştırmaları yönetecek ilkeler ile aklın oluşturduğu kavramların, ampirik olmayan ve bizim gibi varlıklara asla görüde verili olamayacak (Tanrı, özgür irade ve ölümsüz ruh gibi) nesnelerin metafizikî (sentetik-*a priori*) bilgisini verebileceğini sanmasına yol açan bir tür yanılsamaya da tabi olduğu kanaatindedir. Kant için 'Diyalektik' bir 'yanılsama mantığıdır'. Metafizikteki diyalektik yanılsamaları ortaya çıkarmak, hataları düzeltmek ve bu yanılsamalara yol açan meşru aklî ilkeleri kendi alanlarına ve işlev-

lerine oturtmak Transandantal Diyalektik'in amacıdır. Transandantal Diyalektik'i beşinci bölümde ele alacağız. Bu bölümün geri kalanı, Transandantal Analitik'te yer alan meşhur ve karmaşık argümanın (kısaca) teşhir edilmesine ayrılmıştır. Argümanın amacı şüphecilere karşı, nesnel dünyanın oluşumunun, modern bilimin anladığı ve araştırdığı haliyle doğanın temel düzeninin, bizim herhangi bir tecrübeyi edinebilmemizin zorunlu *a priori* şartı olduğunu göstermektir.

Meşhur ve büyük hedeflere sahip argüman üç ana aşamaya ayrılır: Kant'ın (KrV B159'da) [kategorilerin] metafizikî dedüksiyon(u) adını verdiği ilk aşama, 'kategoriler' diye anılan ve uygulandıkları tecrübeden değil de kendi müdrikemizin işleyişinden elde edildikleri için kaynakları *a priori* olan on iki temel kavramı tespit etmeyi amaçlar. 'Kategorilerin transandantal dedüksiyonu' olarak adlandırılan ikinci aşama ise, kaynakları tecrübe nesnelerinde değil de kendi yetilerimizde olmasına rağmen, duyularımıza verilebilecek her nesneye kategorilerin mecburen uygulandığını göstermeyi amaçlar. "Saf Müdrikenin Tüm İlkelerinin Sistemi" başlıklı bölümde yer alan üçüncü aşama, kategorilerin tecrübeye zorunlu olarak uygulanmasının belirli yollardan olduğunu iddia eder. Meselâ, hem tecrübenin uzay-zamansal formlarının hem de gerçek niteliksel muhtevasının niceliksel bakımdan ölçülebilir olması ve tecrübe edebileceğimiz tüm değişimlerin zemindeki cevherin belirlenimlerindeki değişiklikler olup nedensel yasalara tabi olması gibi.

Biraz önce söylediğim gibi, Transandantal Analitik'in argümanlarını anlamanın en iyi yolu, argümanları, birbirine eklemlenmiş halkalardan oluşan tek ve uzun bir argüman zinciri olarak ele almaktır. Zincirde ilk başta yer alan bağlantılar, hem akla uygunluk hem de ikna kuvveti bakımından sonrakilere bir ölçüde bağımlıdır. Eğer argümanın bir aşamasının diğerlerine temel oluşturduğunu iddia etmek gerekirse, bu aşama, Kant'ın da önerdiği gibi (KrV Axvi) kategorilerin transandantal dedüksiyonu olabilir. Zira, metafiziksel dedüksiyon mantıksal hüküm biçimlerini temel *a priori* kavramların keşfi için kılavuz olarak kullanılır. Ayrıca, herhangi bir öznenin, genel olarak bilinç (her tecrübe eden) için evrensel geçerlilik iddiası taşıyan hükümler vermek zorunda olduğu nesnelerin, herhangi bir mümkün tecrübenin içinde zorunlu olarak ihtiva edildiğini, Kant sadece transandantal dedüksiyonda öne sürer. Bunlardan başka, duyulara verili olanın nicelik ve nitelik kategorileriyle belirlenmek zorunda olması ile (müdrikenin matematiksel ilkelerinin temellendirilmesini, KrV A162/B201-218) tüm görülerin formu olarak zamanın (sonraki

başlıkta ele alacağımız) tecrübe anolojilerini, cevher yasalarını, nedenselliği ve karşılıklılığı (KrV A176/B218) temellendirecek şekilde süre, art ardalık ve bir aradalık bakımından belirlenmesini teminat altına alan eden şey de, kategorilerin tüm duyu nesnelerine (transandantal dedüksiyonda temellendirildiği gibi) uygulanabilmesidir.

Metafiziksel Dedüksiyon: Hüküm Biçimleri ve Kategoriler

Kant'ın hareket noktası geleneksel (skolastik-Aristotelesçi) mantıktaki hüküm anlayışıdır. Bu gelenekte genel hüküm biçimi şöyleydir:

Ö Y'dir.

Burada özne terim yüklem terime 'dir' kopulası aracılığıyla bağlanır. Buna göre farklı mümkün hüküm türleri, özne terim, yüklem terim ve kopula türlerinin çözümlenmesiyle gösterilebilir. Sözgelimi, tüm özne terimler üç türlüdür:

Tümel: Tüm Ö'ler
Tikel: Bazı Ö'ler
Tekil: Ö

Benzer şekilde yüklemler de üçe ayrılır:

Olumlu: Y (olumlu özellik)
Olumsuz: değil-Y (olumlu özelliğin olumsuzlanması)
Sonsuz: gayrı-Y

Yüklemi olumlu özellik olan, fakat böyle özelliklerin alanının bir parçasını, alanın geri kalanını olumsuzlayarak sınırlandıran bir kavramla gösterilen hüküm, sonsuz hükümdür. Meselâ önümdeki kitabın rengine (yeşil, mavi veya başka bir renk olduğu anlamına gelmek üzere) gayrı-kırmızı diyerek atıfta bulunabilirim. Bu olumsuz hükümden farklıdır, çünkü olumsuz hükümde, yüklemin herhangi bir olumlu özelliğe atıfta bulunmasını gerektiren hiçbir şey yoktur. Üç sayısına değil-mavi yüklemini atfetmek tamamen doğru bir şey olmasına rağmen "Üç sayısı gayrı-

kırmızıdır" hükmü doğru olamaz, çünkü bu (yanlış bir şekilde) onun kırmızıdan başka bir renkte olduğunu iddia etmek olacaktır.

Benzer şekilde, bir hükmün modal durumuna tekabül eden üç kopüla türü vardır:

Problematik: Ö imkânen Y'dir.
Asertorik: Ö (fiilen) Y'dir.
Zorunlu: Ö mecburen Y'dir.

Ayrıca, geleneksel mantıkta kıyasa dayanan çıkarımlarda, hükümlerin birbirleriyle üç şekilde bağlantılandırılmasına dayanan dördüncü bir üçlü de vardır:

Kategorik : Tüm Ö'ler Y'dir (ve Tüm Y'ler B'dir; o halde tüm Ö'ler B'dir).
Hipotetik : Eğer Ö Y ise, Y B'dir (ve Ö Y'dir; o halde Ö B'dir).
Ayrık : Ö ya Y ya da B'dir (ve Ö B değildir; o halde Ö Y'dir).

Bunlardan, Kant'ın aşağıdaki gibi düzenlediği "Hükümler Tablosu" doğar (KrV A70/B95):

Hükümlerin Niceliği
Tümel
Tikel
Tekil

Nitelik
Olumlu
Olumsuz
Sonsuz

Bağıntı
Kategorik
Hipotetik
Ayrık

Modalite
Problematik (Sorunlu)
Asertorik (İddiası olan)
Apodiktik (Müsellem, Kesin)

Kant'ın sonraki iddiası, bu tabloya tekabül eden bir "Kategoriler Tablosu" (KrVA80/B106) ve her hüküm biçimine tekabül eden bir kategori

olduğudur. Söz konusu on iki *a priori* kavram öyle kavramlardır ki, tecrübeyi mümkün kılan, bunların hissî dünyada örneklendirilmesidir:

1
Nicelik
Birlik
Çokluk
Bütünlük

2
Nitelik
Gerçeklik
Değilleme
Sınırlama

3
Bağıntı
Arâz ve Cevher
(Bir şeydelik ve kendindelik)
(*substantia et accidens*)
Nedensellik ve bağımlılık
(neden ve etki)
Beraberlik
(Fail ve münfail karşılıklılığı)

4
Modalite
İmkân-İmkânsızlık
Mevcudiyet-Namevcudiyet
Zorunluluk-Muhtemellik

Söz konusu tekabüliyetlerden bazıları aşikârdır. Diğerleri ise burada açıklamalarına yer veremeyeceğimiz bazı incelikler içerir.[4] Bizim amacımız açısından her kategori ile ona tekabül eden hüküm biçimi arasındaki genel bağıntıyla ilgili en önemli husus, bu biçime göre hüküm verecek yetimizin, temsillerimizi tekabül eden kavram altında düzenleme kabiliyetini kendinde taşımasıdır. Fakat Kant bir hüküm biçimini her kullanışımızda, ona tekabül eden kavramı da kullandığımızı (iddia etmediği gibi) iddia etmek zorunda kalacağı bir duruma düşmemiştir. (Meselâ, 'Bu kitap kırmızı ise renklidir' dediğimde, kitabın kırmızı olmasının, renkli olmasının *nedeni* olduğunu düşünmek zorunda değilim.) Kant'ın iddiası şudur ki, bizim 'bir', 'çok', 'tüm', 'cevher', 'neden' ve benzeri kavramları oluşturmamızı mümkün kılan, tecrübe ettiğimiz şeyleri bu hüküm biçimlerine göre yargılayabilmemizden başka bir şey değildir. Kategoriler 'kırmızı', 'köpek' veya 'konserve açacağı' gibi, hissî muhtevalarına bağlı olarak tecrübeye uygulanabilen ya da uygulanamayan ampirik kav-

ramlara benzemez. Aksine, bu kavramları tecrübeye (onlara ilişkin hükümler vermemizi sağlayan hüküm biçimlerine uygun olarak) biz getiririz. Ampirik kavramlar daima kategorilerin örnekleridir (köpek 'bir' hayvan ve cevherdir; 'kırmızı' bir cevherin arazı ve *gerçekliktir* (veya olumlu özelliktir); konserve açacağı cevherdir ve konserve kutularını açma nedensel kabiliyetine sahip bir şeydir). Hüküm verebileceğimiz her düzenlenmiş veride, 'bir', 'çok', 'tüm' vs. örnekleri mecburen olacaktır.

Kant'a karşı, hâlâ geçerli olan ilk eleştirilerden biri (ki bu yukarıda bahsettiğimiz "meta-kritik" problemin önemli bir kısmını teşkil eder), geleneksel mantıktaki hüküm biçimlerini, tecrübenin kavramsallaştırılabileceği yegâne yol olarak kabulenmeye, ayrıca haklı çıkarmaya çalışmadan, fazlasıyla teslim olmasıdır. Kantçılık tarihi, bu meselenin birçok türünü görmüştür; bilim tarihindeki değişimlere veya araştırmacıların konularını kavramsallaştırırken yaptıkları tercihlere bağlı olarak, Kant'ın görü formlarını ve kategoriler tablosunu, tarihsel olarak değişebilir kavramsal yapılara dönüştürme girişimleriyle birçok defa karşılaşmıştır. Buradaki bariz mesele, hiç şüphe yok ki, Kant'ın projesinde yapılacak bu türden tadilatların, metafiziği şüpheci itirazlara karşı korumak için sınırlı bir şekilde de olsa yaptığı savunmadan vazgeçilmeyecekse, sentetik *a priori* olmaları gereken ilkelerin ya sentetikliğini ya da *a priori* olma özelliğini tehlikeye atmasıdır. Bu tür tartışmalar günümüze kadar devam eder. Söz konusu tartışmaların hem felsefeyi hem de bilimsel araştırmaları şekillendirmesi, Kant'ın hâlâ devam eden meşruiyetinin önemli bir bölümünü teşkil eder.

Ek Okumalar

Henry Allison *Kant's Transcendental Idealism*. New Haven: Yale University Press, 1983.

Michael Friedman *Kant and the Exact Sciences*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992.

Sebastian Gardner *Routledge Guidebook to Kant and the Critique of Pure Reason*. Londra: Routledge, 1999.

Paul Guyer *Kant and the Claim of Knowledge*. New York: Cambridge University Press, 1987.

Patricia Kitcher (yay. haz.) *Kant's Critique of Pure Reason: Critical Essays*. Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 1998.

Béatrice Longuenesse *Kant and the Capacity to Judge*. Princeton: Princeton University Press, 1998.
Wayne Waxman *Kant's Model of Mind*. New York: Oxford University Press, 1991.

Notlar

1) Analitik önermelerin 'tanıma göre doğru' olduğu da düşünülür. Bu Kant'ın kabul edeceği bir formülasyon değildir. Kant bir kavramın hakikî tanımının, kavramın bir şeye uygulanabilmesinin ispatını ve kavramın tam muhtevasını sunacak şekilde, kavramın tanımlayanlarını sergilemesi gerektirdiği fikrindedir. Ona göre, bu şartları sağlayan tanımlar sadece matematikte bulunabilir, çünkü kavramları, nesnelerini saf görüde sergileyerek *a priori* olarak inşa edebileceğimiz tek alan matematiktir. (KrV A727/B755-760) 'Cisim' ve 'bekâr' gibi ampirik kavramların tanımı yoktur, çünkü söz konusu kavramların imkânının, kavramları çıkardığımız tecrübenin muhtemel fiiliyetinden başka bir ispatı yoktur ve sınırları esasen muğlaktır. Daha çok tecrübe, ilk başta bu kavramlarda düşündüğümüzden daha çoğunu düşünmeye götürebilir bizi. Bu mülâhazalar, 20. yüzyılın ortalarında W. V. Quine'ın analitik-sentetik ayrımının bütününü sorgulamasına neden olan düşüncelere çok benzer. Kant ise bunları, belirli bir kavrama ait olan işaretlerden emin olamayacağımızı, dolayısıyla da bu temelde verilen analitik hükümler olamayacağını gösteren şeylermiş gibi görmemişti. Bkz: "Two Dogmas of Empiricism", *From a Logical Point of View*, ikinci baskı (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1980) ve Philip Kitcher, "How Kant Almost Wrote 'Two Dogmas of Empiricism' (And Why He Didn't)", *Essays on Kant's Critique of Pure Reason*, (yay. haz.) J. N. Mohanty ve Robert W. Shahan (Norman: University of Oklahoma Press, 1982), s. 217-49.
2) Kant'ın doğuştancılığı reddetmesiyle ilgili olarak bkz: Graciela de Pierris, "Kant and Innatism", *Pacific Philosophical Quarterly* 68 (1987): 285-305, ve Lorne Falkenstein, "Was Kant a Nativist?", Patricia Kitcher (yay. haz.), *Kant's Critique of Pure Reason: Critical Essays* (Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 1998), s. 21-44.
3) Karl Ameriks'in *Kant and the Fate of Autonomy: Problems in the Appropriation of the Critical Philosophy*'sinde (New York: Cambridge University Press, 2000) öne sürdüğü gibi.
4) Bu konularla ilgili en iyi tartışmalar için bkz: Béatrice Longuenesse, *Kant and the Capacity to Judge*. (Princeton: Princeton University Press, 1998).

3
Mümkün Tecrübenin İlkeleri

I
Kategorilerin Transandantal Dedüksiyonu

Şüpheciler, düşünmekte olduğumuz şeyler için yeterli zemin oluşturduğuna doğal olarak inandığımız bazı şeyleri zımnen kabul edip, bunların, bildiğimizi düşündüğümüz şeyler için sandığımız kadar gerekçe sağlamadığını göstererek bizi şaşırttıkları ölçüde, bilgimizin imkânını başarılı bir şekilde sarsabilirler. Şüpheci kuşkular bu şekilde işler. Bu, şüpheci argümanların hangi sınırlayıcı şartlara bağlı olarak felsefî öneme sahip olabileceklerine de işaret eder.

Sözgelimi, zaman içinde tutarlılıklar, tekrarlayan benzerlikler ve sabit bitişiklikler sergileyen zihinsel haller serisine sahip olduğumuzun bilincindeyizdir. Bu örnekleri göz önünde tutarak, bunların nedeninin dışımızdaki nesneler dünyası olduğuna; algılanabilir değişimleri nedensel düzenliliklere tabi devamlı cevherlerin bunlara neden olduğuna hükmederiz. Bu durumda şüpheci kaygılar devreye girer. Kendi hallerimizle, bu halleri üreten her ne ise onun arasındaki nedensel bağıntıya hiçbir erişimimiz yoktur. Dolayısıyla, hallerin kaynağına dair nedensel hükümlerimizin gerçekten herhangi bir temeli yoktur. Sabitlikler ve tekrarlayan örnekler, cevherin zaman içindeki aynılığına ve söz konusu nedensel

bağıntıların, olaylar arasında gerçekten olduğunu doğrulamak için gerekli olan olayların silsile teşkil etmesi zorunluluğuna sağlam bir kanıt oluşturmaz. Tecrübenin bize nakit para yerine geçen bir çek verdiğini düşündüğümüz durumlarda, bu şüpheci kuşkular, elimizdekilerin, dün çekilen piyangonun boş biletlerinden başka bir şey olmadığı duygusunu verir. Bu şüpheci problem, bizim olduğunu sandığımızdan başka cevherlerin veya nedensel bağıntıların olabilecek olmasından kaynaklanmaz. Zira tecrübelerimiz bunu bize yeterince kanıtlar; böyle hükümlerin yanlışlanamaz olduğunu iddia etmeyiz. Esas mesele, tecrübe bize ne kadar delil sağlarsa sağlasın, şüpheci argümanın 'nesne', 'cevher' ve 'neden' gibi kavramları bize verili olana uygulama hakkını sorgulanabilir hale getirmesidir.

Kant bu noktada filozofun ödevini, bir savcının (Roma hukukunu temel alan sistemlerde) savunma makamına karşı iddiasını sürdürmeye çalışmasıyla karşılaştırır. (KrV A84/B116) Halledilmesi gereken iki mesele vardır:

1 *quaestio quid iuris* (hak meselesi, yani, davalının yasanın tanıdığı hangi hakkı gaspettiği meselesi ki, davalıya yöneltilen suçlamanın geçerli yasal bir zemine dayandığının gösterilmesidir): Bunun için kanunlardan şu biçimde bir önerme türetmek gereklidir: "Davalı X'i yaptıysa, o zaman Y suçundan suçludur." (Meselâ, *kendisinin olmayan bir malı aldıysa, o zaman hırsızlıktan suçludur.*)
2 *quaestio facti* (vak'a meselesi): Davalının X'i yaptığına dair delil sunma zorunluluğudur (kendisinin olmayan malı aldığını kanıtlamaktır).

Savcının davayı kazanılabilmesi için her iki hususun da ispat edilmesi gerekir. Davalının X'i yaptığı ispatlanamazsa, X'i ihtiva eden her suçla ilgili olarak masumdur. Vak'anın ne olduğundan bağımsız olarak, X'i yapmış olsa bile, X'in yapılmasının Y suçunu doğurduğu yasalardan yola çıkarak gösterilemezse, davalı yine hiçbir suç işlemiş olmaz.

Kant *cevher* ve *neden* gibi kavramların *a priori* olduklarını önceden ispatlamış olduğu kanaatindedir. Bunlar tecrübeden değil, müdrikenin kullandığı hükümlerin biçimlerinden doğar. Bununla birlikte, *cevher* ve *neden* gibi *a priori* kavramlarla ilgili olarak bir "vak'a meselesi" olabilir; bu mesele kavramların örnekleriyle karşılaşmamızı ya da kavramları belirli durumlarda kullanmamızı sağlayan tecrübeyle ilgilidir. "Hak mese-

lesi" ise, vak'a ne olursa olsun, kavramları kullanma yetkimizle ilgilidir. Roma hukukunda, hak meselesine cevap veren argüman için kullanılan teknik terim *dedüksiyon* kelimesidir. Kant'ın 'transandantal dedüksiyon' terimini, bu kullanımdan kaynaklanan mecazî bir anlamda icat eder. Kant 'transandantal' terimini, tecrübenin imkânını araştırmaya atfen kullanır; kategorilerin 'dedüksiyonunun' da yasalardan değil, kategorilerin uygulandığı örneklerin, tecrübenin mümkün olmasının zorunlu şartı olduklarının gösterilmesinden hareketle türetilebileceğini düşünür. Bu nedenlere bağlı olarak, kategorilerin kullanımını haklı çıkarma görevini, 'transandantal dedüksiyon' diye adlandırır. Kategoriler itibarıyla amacı, tecrübe nesnelerine meşru bir şekilde uygulanmalarını temellendirmektir. Bunu yapabilmek, aynı zamanda, cevher ve neden gibi kavramları kullanarak öne sürdüğümüz ampirik iddiaları tehdit eden şüpheciliği cevaplamaktır.

Sentez ve Farkındalık

Tecrübemizin akışının tamamen ihtimallerden ibaret olduğunu düşünmek mümkündür. Tecrübeye ilişkin hiçbir şey *a priori* olarak bilinemeyebilir. Bir anda bize görünen şey, bir başka anda bize görünenden tamamen farklı bir şeydir. Dolasıyla şimdi görünmekte olandan ya da geçmişte görünmüş olandan, gelecek anlarda, hatta bir sonraki anda ne olacağını çıkarmak mümkün olamaz. Bu aslında, gelecek olgulara, nedensel veya zorunlu bağıntılara ilişkin iddialarımızın aklî temeline yönelik şüpheci kuşkular için Hume'un verdiği argümandır.[1] Hume'un argümanı ne kadar aşikâr ve reddedilmez görünürse görünsün, Kant'ın transandantal argümanını doğrudan onu hedef alacak şekilde değerlendirmek mümkündür.

Dikkat edilecek ilk nokta, her şeyin bir "tecrübe" olarak kabul edilemeyeceğidir. Kant'ın argümanı, ona göre en uç şüphecinin bile kabul etmek zorunda olduğu bir asgarî tecrübe anlayışıyla başlar. Tecrübe zaman içinde *çeşitli* bir şeydir. Bu tecrübenin *öznesi* için hazır olan ayırt edilebilir muhtevaların *art ardalığıdır* tecrübe. Muhtevaların kendisi için hazır olduğu özne, göründükleri zaman boyunca *sayısal olarak aynıdır*. Bunun en azından kendi tecrübemiz için doğru olduğunu kabul etmeden, art ardalığın (cevher gibi) bir sürekli mevcudiyeti, dahası (bir maddî nesne gibi) tecrübe edilen muhtevadan farklı bir mevcudiyeti temsil edip etmediği-

ne; art arda olan şeylerden birinin bir sonrakine nedensel bağıntıyla bağlı olup olmadığına ilişkin şüpheci sorular bile soramayız. Kant'ın stratejisi, tartışılmaz tecrübe anlayışı diyebileceğimiz şeyden başlamak (buna 'asgarî tecrübe' adını verebiliriz), sonra asgarî tecrübenin ancak muhtevalar arasında *a priori* olduğu bilinebilen zorunlu bağıntılar olmasıyla mümkün olduğunu iddia etmektir.

Argümanın ilk aşaması, öznenin belli bir zaman aralığı boyunca tecrübe edilen muhtevalar serisini *bir seri olarak edinebilmesinin*, zaman aralığının sonunda ise, muhtevaları kendine atfedebilmesi için *kendini* onların aynı kalan öznesi olarak *edinebilmesinin*, asgarî tecrübe için zorunlu olduğuna işaret eder. Kant şöyle der: Özne, bir tecrübede çeşitli olanı temsil edebilmek için "önce çeşitliliği işlemeli, sonra da bir arada tutmalıdır ki, ben bu işe edinme sentezi adını veriyorum". (KrV A99)

Ardışık bir tecrübeyi, meselâ, bir kişinin T. S. Eliot'ın *Çorak Ülke*'sinin ilk dizesini düşünmesinden meydana gelen tamamen zihinsel seriyi göz önüne alalım:

"Nisan en zalim aydır"

Bu tecrübe, zamana yayılmış farklı öğelerin serisinden (veya çeşitliliğinden) meydana gelir. Öğeleri farklı farklı yollardan; meselâ olgular, harfler veya kelimeler olarak ayırt etmemiz mümkündür. Öğelerin (şiirin bu dizesini sadece öznel temsillerin serisi olarak değerlendiren bir kişinin düşündüğü veya sessizce söylediği) kelimeler olduğunu kabul edelim. Bu dizeyi kendi kendime düşündüğüm zaman aralığının sonunda, 'ay' kelimesi benim için hazırdır. Fakat ben bu kelimeyi, artık hazır olmayan üç kelime tarafından ardı ardına öncelenmiş olarak edinirim: 'Nisan', 'en', 'zalim'. Bu üç kelime, seride başta yer alan üç farklı zamanda ortaya çıkmıştır. Ayrıca, zamandaki bu dördüncü anda, biraz önce ortaya çıkmış olan üç muhtevayı, aynı sırayı koruyarak, birbirini takip eden üç zamanda temsil edebilmem gereklidir. Bu durum, zaman aralığının sonunda, hatırladığım muhtevaları, hemen önceki zaman aralığında ortaya çıkmış şeyler olarak yeniden üretebilmiş olmam gerektiği anlamına gelir.

Bununla birlikte, muhtevaların art ardalığı yeniden, üretme sentezine her durumda uygun değildir. Muhtevaları yeniden üretme kabiliyetimiz, Hume'un benzerlik, bitişiklik ve neden-etki yoluyla ilişkilendirme yasaları gibi, ampirik yasalara tabidir. Herhangi bir "yeniden üretme ya-

sası", yine de "tezahürlerin kendiliklerinde böyle bir kurala fiilen tabi olduğunu varsayar (...) Eğer kehribar kâh kırmızı, kâh siyah, kâh hafif, kâh ağır olsaydı, (...) ampirik muhayyilem, kırmızı renk temsiline bağlı olarak kehribarı düşünmek fırsatına hiçbir zaman sahip olamazdı." (KrV A100-101) Kendi örneğimize dönersek, 'Nisan', 'en' vs. temsillerinin muhtevasında, zaman aralığının sonunda temsilleri önceden ortaya çıkmış ve hatırladığım sırayla art arda ortaya çıkmış olarak yeniden üretmemi mümkün kılacak bir şey olmalıdır. Bu dizedeki ilişkilendirmeler ampirik senteze dayanır. Fakat zamandaki anların art ardalığı veya uzaydaki noktaların art arda görülebilmesi bile ki, bunlar saf görülerdir, eğer yeniden üretilmeleri mümkün olacaksa, benzer bir sentez gerektirir. Kant, söz konusu saf sentezin, ampirik sentezin zemini olduğunu öne sürer; aynı 'Nisan', 'en' vs. kelimelerini içinde düşündüğümüz (veya sessizce söylediğimiz) anların yeniden üretilmesi sentezinin, bu kelimeleri muhayyilede yeniden üretebilmenin şartı olması gibi. Zira, en azından asgarî tecrübenin mümkün olabilmesi için, muhtevaların kendilerinde, kendi aralarında, sıralı bir şekilde yeniden üretilmesini mümkün kılacak bir bir araya getirme gereklidir. Kant buna 'yeniden üretme sentezi' adını verir.

Kant, en azından asgarî tecrübenin mümkün olabilmesi için zorunlu olan bir üçüncü aşama (veya üçüncü 'sentez') öne sürer. 'Nisan', 'en', vs. muhtevalarını yeniden üretebilmem yeterli değildir. Yeniden üretilmiş muhtevaların, seride önceden ortaya çıkmış muhteva tipleriyle aynı tipten şeyler olarak bilincine varabilmem gerekir. Aksi takdirde, Kant'ın da söylediği gibi, "temsiller serisindeki tüm yeniden üretmeler boşunadır. Zira şimdi sahip olduğumuz bir temsil, sayesinde adım adım üretildiği fiile bağlı olmayan yepyeni bir temsil olurdu ve bilinçten başka bir şeyin sağlayamayacağı birlikten yoksun olacağından, temsildeki çeşitlilik bir bütün oluşturmazdı." (KrV A203) Bu demektir ki, orijinal muhtevayı ve yeniden üretilmiş olanı ortak bir *kavram* altına (meselâ, kelime tipi olarak 'Nisan' kavramının altına) getirebilmem gereklidir. Muhtevaların kendileri, üretimlerini mümkün kılan kavramlar altında bilince alınmalarına müsaade edecek şekilde belirli yollardan *kavramsallaştırılabilir* olmalıdır. Bu da Kant'ın 'bilincine varma sentezi' adını verdiği yoldan, zaten bir araya getirilmiş olmaları gerektiği anlamına gelir.

Asgarî tecrübeyi mümkün kılan şey, tecrübe edilmiş muhtevaların bir araya getirilmesi veya sentezlenmesidir. Bunlar, muhtevaların kendileri arasında bir bağıntıdır veya karmaşık bir bağıntı topluluğudur. Bu

bağıntı topluluğu, muhtevaları edinmemizi, yeniden üretmemizi ve kavramsallaştırmamızı mümkün kılar. Fakat Kant'a göre bu bağıntılar, muhtevalar arasında kendiliğinden ortaya çıkan şeyler olmadıkları gibi, duyular yoluyla ihtimalen 'verilebilecek' türden şeyler de değildir. Zira, biz kendi müdrikemizin faaliyetiyle, kendimiz için bir araya getirmediğimiz müddetçe, hiçbir şey bizim için tecrübede bir araya gelemez. (KrV B130)

O halde, tecrübe imkânının dayandığı sentez hissedilir verilerden değil, *yetilerimizin bu verilere uygulanmasından* kaynaklanır. Dolayısıyla bu sentez, tecrübenin, muhtemel ve ampirik değil, zorunlu ve *a priori* özelliğidir. Tecrübeyi mümkün kılan esas sentez, tecrübelerimizin tümünü aynı özneye, Ben'e atfetmemizi sağlayan bir araya getirmedir. Kant 'farkındalık' terimini, kendini fark etme için kullanır ve bu temel sentezi de 'farkındalığın sentetik birliği' olarak adlandırır.

"'Düşünüyorum'un temsillerimin tümüne eşlik edebilmesi gereklidir. Aksi takdirde, hiç düşünülemeyen bir şey bende temsil edilmiş olurdu ki, bu, temsilin imkânsız olmasıyla veya en azından benim için hiç olmasıyla aynı şey olurdu." (KrV B131-132) Kant'ın öne sürdüğü, 'Düşünüyorum'un tüm temsillerimize fiilen eşlik etmesi değildir. Hatta, temsillerimizin (veya zihinsel hallerimizin) çoğunluğunun *bilinçsiz* olduğunu kabul etmesi bakımından Leibniz'i takip eder (Descartes ve Locke'a karşı çıkar). (VA 7:135-136) İddiası odur ki, bunlara *benim* temsillerim diyebilmek, tüm diğer temsillerimle müdrikemin faaliyetiyle tesis ettiği bir bağ içinde olduklarını ve bu bağ sayesinde benim bilincim için hatırlanabilir, bana atfedilebilir olduklarını zaten kabul etmiş olmayı gerektirir. Bu bağıntı olmasaydı, temsiller "benim için hiç" olurdu, hiçbir şekilde *benim* tecrübemin (veya *benim* zihinsel hayatımın) unsurları olamazdı.

Nesnellik ve Hüküm

Kant'ın argümanı şimdilik sadece oldukça soyut bir sonuca ulaşmıştır: Asgarî tecrübenin bile mümkün olabilmesi için, tecrübe muhtevasının bazı yollardan zaptedilmesi gereklidir. Söz konusu yollar duyulara verili olanla değil, müdrikemizin kendi faaliyetiyle, tüm mümkün tecrübelerimin aynı özne olan 'Ben'e ilkesel olarak atfedilebileceği şekilde farkındalık birliğini oluşturmasıyla belirlenir. Kant'ın argümanının sonraki aşaması, bu zorunlu bir araya getirmenin, tecrübemizde temel bir rol

oynayan özel bir kavramla, *nesne* kavramıyla; zorunlu sentezi açığa çıkaran temel bilişsel fonksiyonun da bizi kategorilere götüren fonksiyonla, nesneler hakkında hüküm verme fonksiyonuyla aynı şey olduğunu göstermektir.

'Asgarî tecrübe' adını verdiğimiz şey bakımından nesneler çoğunlukla 'dışarıda', tecrübe muhtevasının nedeni olmalarına bağlı olarak tecrübenin bir şekilde 'müdahil' olabileceği şeyler olarak düşünülür. Kant da, hissî görüyü bir nesnenin bizim üzerimizdeki etkisi olarak değerlendirmesi itibarıyla bu görüştedir. Fakat 'Transandantal Dedüksiyon'daki yaklaşımı farklıdır ve hatta devrimcidir. En azından asgarî tecrübeyi mümkün kılan zorunlu sentez nedeniyle, asgarî tecrübe temsillerinin nesnesi rolünü oynayan bir şeyin, tecrübemizde de ortaya çıkması gerektiğini göstermeye çalışır. Başka bir deyişle, Kant'ın iddiası şudur: *Asgarî tecrübe tek başına mümkün değildir.* Mümkün değildir, çünkü asgarî tecrübenin bile mümkün olabilmesi için, asgarî tecrübenin yalnızca öznel olan temsillerinin, öznel temsillerin ötesine geçtiği addedilen nesnelerle ilişkilendirilmesi ve bu nesnelerin şöyle ya da böyle tecrübe etme kabiliyetine sahip her bilinç için bir tür geçerlilik iddiası taşıması gereklidir.

Gördüğümüz gibi asgarî tecrübe, ancak muhtevası kavramsallaştırılabilecek şekilde bir araya getirilebilirse mümkündür. Bununla ilgili olarak Kant bir *nesnenin* "verili bir görünün muhtevasının kavramında birleştirildiği" şey olduğunu söyler. Başka şekilde ifade edecek olursak, asgarî tecrübe için zorunlu sentezin düşünülmesini mümkün kılan belirli kavramların altına düşen şeydir nesne. Biz böyle bir zorunlu sentezi nasıl düşünürüz? Kant böyle bir senteze dair düşüncemizin genel *hüküm* biçimini aldığını öne sürer. Her hüküm, hükmün öznesini düşüncede yakalar ve ona bir *yüklem* uygular ki, uyguladığı yüklem bir *kavramdır*. Meselâ, tecrübemizde verili bir şeyin 'ağır' ve 'kırmızı' kavramlarının altına düştüğüne hükmedilir ve hüküm şöyle olabilir: 'Bu ağırdır' veya 'Bu kırmızıdır'. Veya hükmün nesnesi de 'kehribar parçası' gibi bir kavram altına getirilebilir ve şöyle hükümler olabilir: 'Bu kehribar parçası ağırdır' veya 'Bu kehribar parçası kırmızıdır'.

'Tecrübeyi' genellikle yalnızca asgarî tecrübe olacak şekilde tasvir etme alışkanlığı vardır bizde. Bu tasvirde 'nesneler' tecrübenin tamamen dışındadır, hükümler de bu bağımsız şeylere dair "doğru bir şey söylemekten" ibarettir. Kant'ın bakış açısı bu nedenle alışılmadık ve şaşırtıcı görünmek durumundadır. 'Nesne' ve 'hüküm' adlarını verdiğimiz şeylerin tecrübede Kant'ın onlara verdiği rolü oynadığını niçin kabul etmeliyiz?

İlk olarak hükümlerin, başka ne yaparlarsa yapsınlar, tecrübemizi birleştirme, farklı tecrübeleri bir araya getirme ve düzenleme yollarını kendimize temsil etmede oynadıkları rol aşikârdır. Elimde tuttuğum nesnenin kırmızı ve ağır olduğuna hükmettiğim zaman, hâlihazırdaki algılarımı genel kavramlar altına getiririm; böylece 'kırmızı' ve 'ağır' saydığım diğer şeylerle ilişkilendiririm. Kehribarın kırmızı ve ağır olduğuna hükmettiğimde, belirsiz sayıda mümkün algıyı (bunlar arasında kehribar parçalarına ilişkin algılarım da olabilir) söz konusu kavramlar altına getiririm. Ayrıca hükümler, tecrübede verili olanı, muhtemel değil de belirli bir mânada zorunlu özellikleri itibarıyla düzenleme yolunu da temsil eder. Hükmün nesnelliğinin zeminini, doğru hükmün sadece o hükmü veren için değil, hükmü dikkate alacak tüm özneler için geçerli kılacak zemini veren de bu zorunluluktur. Zira, hükümde açığa çıkan tezahürler arasındaki düzenlenmişlik, histe verili olmanın muhtemel özelliklerine değil, müdrikenin, tezahürleri sentezlemek suretiyle tecrübeyi mümkün kılan faaliyetine bağlıdır. Bu, hükmün nesnelliğinin zeminini *a priori* kılar ve bir doğru hükmün geçerliliğini, hüküm verebilen her tecrübe öznesi için teminat altına alır.

Kant bir hükmün nesnelliğinin veya evrensel geçerliliğinin, özneyi yükleme bağlayan 'dir' kapulası vasıtasıyla ifade ettiğimiz şey olduğunu düşünür. "Zira bu kelime, meselâ 'Cisimler ağırdır' hükmünde olduğu gibi, hükmün ampirik olması nedeniyle muhtemel olsa bile, temsillerin farkındalıkla olan bağıntısına ve farkındalığın zorunlu birliğine işaret eder. Burada kastettiğim, söz konusu temsillerin ampirik görüde birbirine zorunlu olarak bağlı olması değil, görülerin sentezindeki farkındalığın zorunlu birliği sayesinde bağlı olmasıdır." (KrV B142) Dolayısıyla Kant kehribar parçasının kırmızı olduğuna hükmederken, *onun zorunlu* olarak kırmızı olduğuna hükmettiğimi iddia *etmez*. Kehribarın kırmızı olması muhtemel, ampirik bir olgudur. Burada önemli olan şudur: Onun (ihtimalen) kırmızı olduğuna dair hükmüm kendi içinde, benim için sadece şimdi değil diğer zamanlarda da, hatta benim için olduğu kadar her mümkün özne için kural koyucu bir kuvvet taşır. Hükmüm doğruysa, benim diğer zamanlarda bu kehribar parçasının kırmızı olduğu hükmünü vermem için de bağlayıcıdır. Aynı doğruluk, bu kehribar örneğinin rengine dair hüküm verebilecek her mümkün özne için de bağlayıcı olacaktır.

Kant'a göre, doğru hükümlerin bu özel kural koyucu zorunluluğu ve evrensel olarak uygulanabilir olmaları, transandantal mânada; yani, tec-

rübenin mümkün olabilmesi için tecrübeler arasında olması gereken sentetik bağlantılardan birinin, hükmün doğruluğu tarafından sağlandığı yol olması mânasında anlaşılmalıdır. Başka bir ifadeyle, ampirik hükmün kural koyucu kuvveti, en azından asgarî tecrübenin mümkün olabilmesi için, tecrübe muhtevaları arasında olması gereken zorunlu bağlantının bir örneği olmasında yatar. Bir hüküm nesnesi olarak kehribara dair hükümde açığa çıkan sentezlerin zorunluluğu, hüküm muhtemel olsa bile, bu kehribarı algılayabilecek herkes için aynı derecede geçerlidir. Kısacası, bir doğru hükmü *nesnel olarak* geçerli kılan şeydir. Dolayısıyla kehribar parçasını, tek bir soyutlanmış özne için hazır muhtemel temsiller topluluğu olmaktan çıkarıp, bir *nesne* yapan şeydir.

Geleneksel nesnellik anlayışı (nesnelere dair doğru hükümlerin her bilgi öznesi için geçerli olduğu anlayışı) nesnelliği, (herhangi bir mümkün bilinçten ayrıymışlarcasına) yargılamakta olduğumuz nesnelerin ve nesnel özelliklerinin "kendiliklerinden" mevcudiyetine yapışık bir şey olarak görür. Bu konudaki düşüncemizi gözden geçirme ve genel olarak bilinç için evrensel olarak geçerli olmayı, nesnelerin nesnelliğini tesis edecek şekilde değerlendirme gereği Kant'ın "Kopernik devriminin" bir sonucudur.

Dolayısıyla, farkındalığın sentetik birliği (veya öznel temsillerin asgarî tecrübedeki zorunlu bağıntısı), her mümkün tecrübenin asgarî tecrübeden fazla bir şey olmasını teminat altına alır, çünkü herhangi bir mümkün tecrübenin, bu tecrübenin öznesinin haklarında doğru hükümler verebileceği nesneler ihtiva ettiğine hükmedilecek şekilde kavramsallaştırılması gereklidir. Öznenin verdiği hükümler her mümkün özne için geçerli olacaklarından, hakkında hüküm verilen nesneye 'tekabül' edermiş gibi görülebilir.

Bazı filozoflar, Kant'ın tecrübeyi transandantal bir şekilde göz önüne alan devrimci yaklaşımının, "tekabüliyeti" esas alan doğruluk kuramının reddini gerektirdiğini düşünmüşlerdir. Lafzî mânada ele alındığında bu kesinlikle yanlıştır. Kant, doğruluğun, hükmün nesneye tekabül etmesi olduğunu "nominal" bir tanım olarak açıkça kabul eder ve herhangi bir "hakikî" doğruluk tanımının mümkün olabileceğini de açıkça reddeder. (KrV A57-59/B82-83)[2] Başka bir deyişle, tekabüliyet kuramı bize 'doğruluğun' ne demek olduğunu söyler, fakat neyin doğru olduğunu, neyin doğru olmadığını kararlaştırma ölçütü olarak kullanılabilecek herhangi bir doğruluk açıklaması imkânsızdır. Kant'ın tekabüliyet kuramını reddetmesinden anlaşılan, saf müdrikenin ve kavramsallaştırma faaliyetinin

tecrübenin tesisinde oynadığı rol açısından bakıldığında, 'tekabüliyeti' bir zihinsel fiil ile tecrübe edilene tamamen yabancı bir şey arasındaki gizemli, *sui generis* bir bağıntı olarak değil de, her öznenin tecrübesini mümkün kılan transandantal şartların yerine getirilmesinde, bazı kavramlar altına düşen şeylerin oynadığı zorunlu rol yoluyla tesis edilmiş bir bağıntı olarak mülâhaza etmesiyse, bu düşüncede bir doğruluk payı olabilir.

Fakat Kant'ın tekabüliyet kuramını reddettiği fikri, daha derin bir düzeyde ele alınırsa yine hatalıdır, çünkü böyle bir iddia, hükümlerimizin tekabül ettiği şeylerin nesnelliğini tesis etmekte *görünün* oynadığı zorunlu rolü göz ardı eder. Kant için esas olan, görü çeşitliliğini birleştirmekte bir nesne rolü oynayacak şekilde kavramsallaştırılan şeyin, *görüde verili* bir şey olarak da yakalanmasıdır (doğrudan yakalanamıyorsa, hakkında hüküm verdiğimiz nesneye bir kural gereğince bağlı olan başka bir nesnenin görüsü vasıtasıyla yakalanmasıdır). Dolayısıyla, Kant'a göre, bir nesneye dair verdiğimiz hükümler, doğru oldukları takdirde, olan bir şey olarak nesneye veya en azından olabilecek bir şey olarak nesneye, şu veya bu şekilde uzay ve zamanda bize vasıtasız olarak verili olabilecek bir şey olarak nesneye *tekabül* etmelidir. Tüm kehribar örneklerinin ağır olduğu hükmü, elbette hiç kehribar parçası kaldırmamış bir kişi tarafından da verilebilir. Fakat bu hükmün doğruluğu, hatta anlamlı olması 'kehribar' kavramının, tüm özneler için geçerli olan, kehribar örneğiyle karşılaşıp ağırlığını ellerinde hissettiğinde, öznenin görüsünde en azından ilkesel olarak yakalanabilecek bir mümkün tecrübe sentezini temsil etmesine bağlıdır. Buna bağlı olarak, hükmün doğruluğunun, sadece tecrübenin sentetik birliği için gerekli soyut transandantal zorunluluktan kaynaklanmadığının, aynı zamanda hislerimize verili bir şey olarak görülediğimiz bir şey ve dolayısıyla hükme tekabül eden olgu olarak görülenen bir şey olduğunun bilincine varmak önemlidir.

II
Nesne, Kategori ve Kalıp

"Metafiziksel dedüksiyon"da Kant, on iki kategorinin hükmetmenin formlarına tekabül ettiğini, böylece hüküm verme kabiliyetine sahip her öznenin, bu on iki kavrama sahip olduğunu iddia eder. Kant'ın kategorilerin transandantal dedüksiyonunda esas olan, bunların sadece verebile-

ceğimiz tüm hükümlerin temel formlarına tekabül etmeleri değil, hissî görüyle bize verilebilecek her mümkün nesneye de zorunlu olarak uygulanmalarıdır. (KrV B144-145) Bu aşamaya geçmenin kapısı, Kant'ın göre, uzay ve zamanın sadece görünün formları olarak değil, kendileri de birlik olan *a priori* görüler olarak da verili olmalarıdır. (B160-161) Dolayısıyla, farkındalığın tecrübeye getirdiği *sentetik* birlik ile tecrübede verili olanın görülenmiş birliği arasında bir tekabüliyet olmalıdır. Bunu belki de en iyi şöyle ifade edilebiliriz: Uzay ve zaman birleştirilmiş tek bir çerçeve, veya, nesneler ile değişimleri arasındaki bağıntı sistemleri olarak görüde verilidir. Böylece müdrike tarafından farkındalıkta *düşünülen* ve hükümlerin evrensel geçerliliğinde açığa çıkan tecrübenin nesnel birliği, görüde vasıtasız olarak verili tecrübe birliğiyle aynı birlik olarak görülebilir.

Bu, Kant'a, bizim gibi öznelerce (ya çok küçük ya çok uzak ya da dünya tarihinde bizim gibi öznelerin henüz mevcut olmadığı zamanlarda mevcut oldukları için) asla bilfiil hissedilemeyecek doğal nesnelerin gerçekliğini, transandantal idealist bir çerçevede açıklama imkânı sağlar. Tecrübe, uzay ve zamanda yer alan nesnelerin birlik verilmiş, yasaya tabi sistemini oluşturduğundan, Kant, tecrübe yasalarına uygun olarak fiilî bir hisle bağlantılandırılmış her şeyin "fiilî" veya "gerçek" olduğunu belirtir. (KrV A218/B266) Buna göre dinozorlar, mevcut oldukları zamanlarda gerçek addedilir, çünkü fosilleşmiş dinozor kemiklerinin fiilî hisleri, kemikleri ampirik delil teşkil eden hayvanların geçmişteki mevcudiyetiyle belirli nedensel yasalara göre (jeolojik fosilleşme sürecinin, Karbon 14 bozunumlarının, vs. tabi oldukları yasalara göre) bağlantılandırılabilir.

Fakat kategorilerin *a priori* olması, tecrübe nesnelerine zorunlu olarak uygulandıkları iddiasıyla birleştiğinde, bizi şu soruyla ortaya konulabilecek ciddi bir sorunla yüz yüze getirir: Tecrübemizdeki tikel durumlarda kategori (nicelik, gerçeklik, cevher, neden, vs.) örneklerinin nasıl bilincine varabiliriz? Bunlar 'köpek', 'su' ve 'mangal kömürü' gibi ampirik kavramlar olsaydı, örneklerinin bilincine nasıl varabildiğimiz sorusu kendi kendisini zımnen cevaplardı. Ampirik kavramların örneklerini (bazı durumlarda da, onları oluşturan kısmî kavramların örneklerini) hissî görülerle edindiğimize göre, bu kavramları bize sağlayan tecrübelerin kendileri, örneklerinin bilincine sayelerinde varacağımız tecrübeleri de sağlardı. Fakat, *a priori* kavramlara sahip olmamız bu şekilde açıklanamaz. Bu kavramlara sahip olmamız, hatta kavramları kullanmamız, Kant'ın transandantal dedüksiyonunda da, bize tecrübede verili olan-

dan ziyade müdrikenin tecrübeye kattığı bir şey olarak öne sürülmüştür. Hüküm verebilmek için, böylece tecrübeyi bir farkındalık birliği olarak tesis etmek için, neden kavramını kullanmak zorunda olmamıza bağlı olarak nedenler tecrübemizin içindeyse, kavramı niçin tecrübemizdeki şu nesneye değil de bu nesneye uygulamalıyız? Ampirik dünyadaki nedensel bağlantı durumlarını, bu bağlantının olmadığı durumlardan nasıl ayırmalıyız?

Kant bu soruları, Transandantal Dedüksiyonu takip eden "Müdrikenin Saf Kavramlarının Kalıplaşmasına Dair" başlıklı bölümde açıklayacağını söyler. Kant'a göre bir kavramın "kalıbı", kavramın bir nesneye uygulanabilmesinin hissetmeye bağlı şartıdır. (KrV A140/B179) Kant kalıpları suretlerle karşılaştırır ve kategorilerin kalıplaştırılmasının "üretici muhayyile" yetisince gerçekleştirildiğini söyler. (KrV A141-142/B180-181) Geçmişteki köpek tecrübelerimizden tekrar ürettiğimiz ve histe verili bir nesnenin 'köpek' kavramı altına düşüp düşmediğini sayesinde tespit ettiğimiz hissî köpek suretine (ya da belirsiz sayıda bu türden suretlere) sahip olmamız sayesinde 'köpek' kavramını uyguladığımızı düşünebiliriz. Benzer şekilde, bir kavramın kalıbını da, muhayyile tarafından *a priori* üretilmiş bir temsil olarak düşünmemiz beklenir. Fakat (saf veya *a priori*) kavram örneklerinin bilincine varmanın, zihinsel suretlere benzeyen temsiller vasıtasıyla gerçekleştirildiğini düşünmek bizi karışıklığa sürükleyebilir. Kant, kalıbın bir temsil olduğunu söylerken, paradoksal bir şekilde kalıbın kavramla ve hisle "aynı türden" olduğunu (KrV A138/B176), aynı zamanda hem aklî hem de hissî olduğunu (KrV A138/B177) söylemek zorunda kalmıştır. Daha temel sorun şudur: Bir kavramın örneklerinin bilincine varma kabiliyeti, daima bir *kabiliyet* olarak kalır; herhangi bir türden zihinsel temsil sahibi olmakla asla aynı şey olamaz. Zihnimizde nasıl bir köpek (veya neden) resmi olursa olsun, köpeklerin (veya nedenlerin) bilincine onunla varabilmemiz için, köpek resmini tecrübede karşımıza çıkanlara *düzgün bir şekilde* uygulama kabiliyetine sahip olmamız gerekir.

"Kalıp", "muhayyilenin, kavrama suret sağlamak için genel işleyişinin temsili" olarak tasvir edilir. (KrV A140/B179-180) Kalıplar ve kavramlar, zihinsel yetilerimizin gerektiği gibi uygulanabilmesini yöneten *kurallardır*. Kavram, farklı temsilleri bir ortak temsil altında bir araya getirme kuralıdır. Kalıp, bir kavramın örneklerini hissî görüde görüntülemek veya örneklerin bilincine varma kuralıdır. Bununla birlikte, Kant, saf müdrike kavramına tekabül eden herhangi bir suret olmasına karşı çıkar.

(KrV A142/B181) Kategorilerin kalıplarını tarif ederken bize sunduğu bir zihinsel suret ya da bir kabiliyet değil, tecrübenin içinde, özellikle de zamandaki aralıklar veya silsileler içinde *bilincine varabileceğimiz bir modeldir*. Tecrübeki bu genel modelleri, kalıbın altına düşen ampirik kavramların görülenebilir örneklerini tespit etme kuralları veya yönergeleri olarak yorumlamamız beklenir.

Gerçeklik kalıbı, "bir hissin genel olarak tekabül ettiği müdrike kavramıdır, dolayısıyla, kavramı kendi içinde, (zamanda olan) bir varlığa işaret eden şeydir". (KrV A144/B182) Cevher kalıbı, "gerçek olanın zamandaki kalıcılığı"; nedensellik kalıbı ise, "vazedildiği her durumda başka bir şeyin takip ettiği gerçektir". (KrV A144/B183) Bu ifadeler, zihinsel suret türünden bir şey tarif etmez; kategorinin kalıbına sahip olmak, zamanda ortaya çıkan çok soyut bir şekilde belirlenmiş bazı şeylerin bilincine varma kabiliyetine, özellikle hüküm verme çerçevesinde, sahip olmaktır. Sözgelimi, neden kavramını uygulayabilmek, bir başka şeyin her zaman (yasa benzeri bir düzenliliğe göre) takip ettiği gerçek bir şeyin meydana gelmiş olmasına hükmedebilmektir. Bu doğruysa, Kant'ın, müdrikenin kalıba dökülmesini üretici muhayyileye atfederken, o kadar da olmayacak bir şey öne sürmediğini düşünebiliriz; çünkü bu tür hükümler verebilme kabiliyetinin, suret oluşturabilme kabiliyetine yakından bağlı olduğunu düşünmek, akla uygun olmayan bir şey değildir. Böyle bir kabiliyete sahip olmamızın nasıl mümkün olduğunu merak eden olursa, Kant bu şüpheciyi, Transandantal Analitik'in sonraki kısmında, tecrübenin mümkün olabilmesinin de bizim böyle hükümler verebilme kabiliyetimize dayandığını gösterdiği kısımda cevaplayacaktır.

III
Saf Müdrikenin İlkeleri

Kant'ın Transandantal Analitik'te verdiği birbirine bağımlı halkalardan oluşmuş uzun argümanının son aşaması, modern matematiksel (daha belirgin olarak da Newtoncı) fiziğin yöntem ve işleyişinin zeminini teşkil eden belirli bir doğa anlayışını savunmaktır. Bu anlayışa göre doğa, uzayda yayılmış, zamanda sürekli değişen, miktarı tüm doğal değişimler boyunca aynı kalan tek bir maddî cevherin oluşturduğu, uzaysal ve zamansal bağıntılar sistemidir. Sistem, bir cevher çokluğu ihtiva edermiş gibi değerlendirilebilir, çünkü maddî cevherin uzaysal parçalarını ayrı cevherler

olarak mülâhaza etmek mümkündür. Farklı cevherlerin herhangi bir andaki halleri, cevherler arasındaki nedensel bağıntılarla karşılıklı olarak belirlenebilir. Cevherlerin hallerindeki sürekli değişimler de, bu zorunlu nedensel düzenliliklere tabidir. Hem doğa sistemindeki formel bağıntılar (uzay ve zamandaki bağıntılar), hem de maddî bağıntılar (cevherin gerçekliğine ve farklı cevherlerin hallerinin nedensel güçlerine bağlı olanlar) niceliktir. Buna bağlı olarak, onları belirleyen nedensel yasalar da esasen matematiksel formdadır.

"İlkeler" başlığı, dört kategori grubuna tekabül edecek şekilde, dört altbölüme ayrılır. İlki nicelik kavramının uzay ve zamandaki "uzamlı büyüklüklere" uygulanmasını temellendirmeye ve böylece matematiği uzay-zamansal nesnelere uygulanabilir kılmaya çalışan "Görü Aksiyomları"dır. (KrV A161-165/B202-207) İkincisi, aynı şeyi, nesnelerin nedensel güçleri itibarıyla yapan "Algı Antisipasyonları"dır (KrV A165-176/B207-218). "Ampirik Düşüncenin Postulaları" başlıklı dördüncü altbölüm (KrV A218-235/B265-287), Kant'ın bizzat nesnelerle değil, yalnızca müdrikemizin nesnelerle bağıntısıyla ilgili olduğunu söylediği modal kategorilerin (imkân, fiiliyet ve zorunluluk) uygulanmasını açıklar. En önemli olan ve burada tartışacağımız altbölüm ise "Tecrübe Analojileri"dir. (KrV A176-218/B218-265) Bu, bağıntı kategorisiyle ilgilidir ve ampirik dünyadaki her değişimin zorunlu bağlantılar gerektirdiğini iddia eder. Birinci Analoji (KrV A182-189/B224-232), her değişimin, niceliği asla artıp eksilmeyen tek bir kalıcı *cevherin* (madde) değişikleri (veya cevherin hallerinin değişmesi) olduğunu öne sürer. İkinci Analoji (KrV A189-211/B232-256) tüm bu değişiklerin, zamanda önce olan halin, ardından gelen hal tarafından zorunlu olarak izlendiğini tespit eden zorunlu (nedensel) yasalara tabi olduğunu savunur. Üçüncü Analoji (KrV A211-215/B256-262), zamandaki herhangi bir anda, farklı cevherlerin (yani, tek kalıcı cevherin uzaysal parçalarının) hallerini karşılıklı olarak belirleyen eşzamanlı nedensel bağıntılar olduğunu söyler. Böylece analojiler, modern dünya anlayışını, belirleyici nedensel yasaların yönettiği maddî nesneler sistemi olarak *a priori* bir şekilde temellendirmeyi hedefler.

Zamanın Belirlenmesinin Şartları

Kant'ın Analojiler'deki argümanının ardında yatan temel fikir, tecrübenin zaman içinde belirlenmiş olmasıdır. Tecrübelerimiz, zaman aralık-

ları süresince ortaya çıkar ve tecrübe çeşitliliği içinde zamansal art ardalık vardır. Ayrıca, zamanın geçip geçmediği (veya ne kadar zaman geçtiği), zamandaki herhangi iki oluşumun aynı zamanda meydana gelip gelmediği, (eğer aynı zamanda meydana gelmemişlerse) hangisinin önce hangisinin sonra olduğu bir maddî olgudur. Tecrübemizin (bu anlamda) "zamanda belirlenmiş" olduğu tezi, Kant'ın Transandantal Dedüksiyon'da hareket noktası olarak aldığı 'asgarî tecrübe' anlayışının bir parçası olarak görülebilir. Zira asgarî tecrübe, zamanda biri diğerini izleyen temsillerin ortaya çıkmasıdır ki, ancak zamanın geçmesiyle ve olayların zamanda birbirini takip etmesiyle mümkün olabilir. Bundan başka, Transandantal Dedüksiyon'un önemli sonuçlarından biri olan, asgarî tecrübenin (öznel temsillerin yanı sıra) nesneleri de ihtiva etmesi şartıyla mümkün olabileceği iddiasını kabul edersek, bu nesnelerin hallerinin zaman içinde belirlendiğini de kabul etmemiz gerekir.

Zaman belirlenimi, bu şekilde anlaşıldığı takdirde, hallerin sürelerine ve art ardalığın düzenine dair bir maddî olgu vardır anlamına gelir. Zaman aralıkları boyunca, (bir cevher gibi) kalıcı olan herhangi bir şeyin olmasını; veya art arda gelen hallerin, onları önceleyen hal tarafından nedensel olarak belirlenmesini doğrudan ihtiva *etmez*. Bu sonuçları (Analojiler'de gerçekleştirmeyi hedeflediği gibi) temellendirebilmesi için Kant'ın, tecrübemizi zamanda belirlenmiş olarak kabul edebilmemizin şartlarına ilişkin başka öncülleri devreye sokması gereklidir.

Bunlardan biri, eğer süre, art ardalık ve eşzamanlılık itibarıyla zaman belirlenimine ilişkin bir maddî olgu varsa, bu olgu, en azından ilkesel olarak *bizce bilinebilir* bir olgu olmalıdır. Uzayı, zamanı ve tecrübe nesnelerini kendiliklerinden mevcut olan şeyler olarak değil de, Kant'ın yaptığı gibi, bize zuhur ettikleri, hissî görümüzün (ki, zaman onun şartlarından sadece birisidir) şartlarına uydukları ölçüde dikkate alabileceğimiz şeyler olarak kabul edersek, bu öncülü varsaymamızda herhangi bir sakınca yoktur. Nesneleri, halleri zamanda belirlenebilir şeyler olarak kabul etmek, fakat bu belirlenimlerin ilkesel düzeyde bile bizce bilinemeyeceğini düşünmek, zaman belirlenimi olgularını, bilme yetilerimizin erişebileceği sınırın ötesindeymiş gibi değerlendirmek olur. Bu da, onların kesinlikle bu yetilere *göre* olgu oldukları varsayımıyla çelişir. (Kant'ın Analojiler'de transandantal idealizmi varsayması makul bir şeydir, çünkü transandantal idealizm, daha önce, Transandantal Estetik'te savunulmuştur. Zaten Kant, Analojiler'in çözmeyi hedeflediği sorunları ortaya koyarken, Transandantal Estetik'te ulaştığı sonuçların kabul edildiğini varsaymıştır.)

Kant'ın Analojiler'de ihtiyaç duyduğu diğer önemli öncül, sık sık (kafa karıştıcı bir şekilde) "zaman kendiliğinde algılanamaz" (KrV A176/B129, B225, B233, B257) diye dile getirdiği şeydir. Bu, zamanın belirlenmesiyle ilgili olguların, sadece tecrübemizin zamansal olması olgusuna dayanarak doğrudan bilinememesi veya tecrübemizden okunamaması demektir. İlkesel olarak, bir zaman aralığının diğerinden (öznel bir şekilde) daha uzunmuş gibi *görünmesiyle*, bilfiil daha uzun *olması* arasında her zaman bir ayrım vardır. Daha uzun olması, sadece bize daha uzunmuş gibi görünmesine dayanarak bilinemez. Benzer şekilde, bir hali diğerinden önce ortaya çıkmış gibi öznel bir şekilde tecrübe etmemiz, onun gerçekten önce olmasını gerektirmez. (Meselâ bir rüyada, rüya anlatılırken daha sonra gelen, buna bağlı olarak daha sonra görünen şey, (ışığın açılması, kapının çarpılması gibi) dışsal bir olaya bağlı olarak ortaya çıkmış, rüyanın başlangıcında meydana gelmiş olduğunu sonradan öğrendiğimiz bir şey olabilir.) Bu da, zamanın nesnel belirleniminin, zamanda bize sunulan nesnelere ve nesnel oluşumlarla ilgili (ilkesel olarak bilinebilir) olgulara dayanmak zorunda olmasını gerektirir. Başka bir ifadeyle söylersek, (asgarî tecrübe de dahil olmak üzere) tecrübenin mümkün olması için gereken zaman belirlenimi, ancak nesnel tezahürler dünyasında yer alan nesnel oluşumlar arasında bazı zorunlu bağlantılar olduğu takdirde mevcut olabilir.

Üç Analoji ve İdealizmin Reddi

Zaman kendiliğinde algılanamıyorsa, zamanın sürekliliğinin tecrübede kalıcı bir şeyle temsil edilmesi gerekir. Birinci Analoji'ye göre, bu kalıcı şey maddî cevherdir ve tecrübedeki tüm değişim, maddî cevherin hallerindeki değişikliklerden müteşekkildir. Hangi halin önce olduğuna ve hangisinin onu takip ettiğine ilişkin bir maddî olgu olacaksa, bu ancak hallerin art ardalığını yöneten; birinin önce gelmesini ve diğerinin onu izlemesini belirleyen bir zorunlu kuralla mümkün olabilir. İkinci Analoji'ye göre, art arda gelen haller arasındaki bu zorunlu kural bir nedensel yasadır. Farklı cevherlerin halleri (tek cevher farklı uzaysal konumlara göre farklı cevherlere ayrılır), herhangi bir zamanda nesnel bir şekilde eşzamanlı olarak belirlenecekse, her hali bir diğeriyle bağlantılandıracak bir zorunlu kural olması gerekir. Üçüncü Analoji'ye göre bu kural, haller arasında karşılıklılık veya beraberlik tayin eden bir nedensel yasa-

dır. (Kant'a göre böyle bir yasanın prototipinin Newton'ın çekim yasası olduğu aşikârdır: Her anda, her cisim ikilisi birbirine, sadece iki cismin kütleleri ve aralarındaki mesafeyle belirlenen yasaya göre kuvvet uygular.)

Cevherin doğası ve cevherin hallerini belirleyen nedensel yasalar, Kant'ın söylediği gibi, tezahürlerin algılanmasından çok "mevcudiyetleriyle" ilgilidir. Yani, cevherin doğası ve nedensel yasalar, eğer bilebilirsek, bize zamanın belirlenmesinin bilgisini verecek, dünyaya dair nesnel olgulardır (aralıkların süresine, anların eşzamanlılığına ve art ardalığına ilişkin olgulardır). Zamana dair gündelik hükümlerimizi, elbette fizikî dünyadaki bu temel zorunlu bağlantıları kullanarak vermeyiz. Fakat Kant'ın iddiası odur ki, bilinebilecek bu türden olguların olabilmesi için, böyle bağlantıların varsayılması zorunludur.

Tecrübe Analojileri'ne yakından bağlı olan ve *Eleştiri*'nin yalnızca ikinci baskısında "İdealizmin Reddi" başlığı altında yer alan bir argüman vardır. (KrV B274-279) Kant'ın reddetmeyi hedeflediği "idealizm", tabiî ki sentetik *a priori* bilgi imkânını üzerinde temellendirdiği "transandantal" veya "eleştirel" idealizm değildir. Bizi, uzayda yer alan ve bize dışsalmış gibi gelen nesnelerin mevcudiyetini sadece öznel algılarımıza dayanan nedensel çıkarımlar vasıtasıyla bilmeye götüren, böylece bü tür nesnelerin mevcudiyetini ya (Berkeley gibi) inkâr eden ya da (Altıncı Meditasyon'a kadar Descartes'ın yaptığı gibi) şüpheli kılan idealizmdir. Kant'ın karşı iddiası, dışsal nesnelere dair bilincimizin vasıtasız olması, herhangi bir nedensel çıkarıma değil, görüye dayanan bir bilinç olmasıdır. (KrV B276) *Eleştiri*'nin ilk baskısında, bu sonucu temellendirmek için, uzayın, ampirik nesnelerin vasıtasız bir şekilde içinde verili olduğu dışsal görünün formu olmasına müracaat etmekle yetinmiş gibidir. Fakat ikinci baskıda, kısmen Kant'ın konumunu Berkeleyvari idealizmin bir türü olarak yorumlayanları cevaplamak amacıyla, daha güçlü bir argüman oluşturmuştur. Argümanın hedefi, uzayda dolaysızca görülediğimiz nesnelerin, *tüm temsillerimizden farklı* olduğunu, öznel temsillerimizin silsilesi de dahil olmak üzere herhangi bir zamansal belirlenim olabilmesi için, temsillerden farklı nesnelerin varsayılması gerektiği sonucunu temellendirmektir.

Kant'ın argümanı, dünya hakkında açısal bir farkındalığa sayelerinde ulaştığımız öznel temsillerin, görünüşten daha fazla bir şey olmadıkları fikrinin, ciddi bir şekilde ele alınmasına dayanır. Öznel temsiller, nesnel dünyaya bilişsel erişim sağlamak bakımından bizim için vazgeçilmezdir. Fakat kendi başlarına bu dünyaya dair hiçbir yanılgısız bilgi veremez,

hatta bu dünyanın parçası da olamazlar. Öznel düşüncelerimiz, Descartes'ın öne sürdüğünün aksine, düşünen cevherde bulunan ve nesnel olarak mevcut olan kipler (uzamlı cevherlerde şekil ve hareketin bulunması gibi) değildir. İçsel his, "içsel" gerçekliğe hiçbir dolaysız ve yanılgısız erişim sağlamaz. Eğer bilineceklerse, "dışsal" gerçekliğe ilişkin tüm olguların çıkarılabileceği şey, bu tür bir vasıtasız erişimdir. Aksine, vasıtasız görüsüne sahip olduğumuz tek gerçeklik, maddî cevherlerin dışsal gerçekliğidir. Bu cevherlerin zaman belirlenimi ise, sürelerine ve hallerinin yasaya tabi art ardalığına bağlıdır. O halde, öznel temsillerimizin zaman belirlenimine ilişkin bir nesnel olgu olmak durumundaysa; bu olgu, dışsal cevherlerin hallerine ilişkin zamansal olgulardan türetilmeli; dışsal cevherler de hakikaten nesnel olmalı, uzaydaki gerçek şeylerin nesnel maddî dünyasına dair bizim açısal erişimlerimizden başka bir şey olmayan öznel temsillerimizden hakikaten farklı olmalıdır.

Dış dünya hakkında şüphecilik, "dış" dünyaya varabilmek için, şöyle ya da böyle kendisinden hareketle (nedensel çıkarımlarla) "ilerlemek" zorunda olduğumuz temsillerden oluşan "iç dünya" resmine dayanır. Bu şüphecilik, "ilerleme" vasıtalarını sorgulamaya ve "iç" gerçeklik haricinde herhangi bir gerçeklik olmaması imkânıyla bizi baş başa bırakmaya dayanır. Kant "İdealizmin Reddi"ni, şüphecinin resminin uyumsuz olduğunu, "iç" hallerin art ardalığını varsayabilmek için, şüphecinin de ihtiyaç duyduğu zaman belirleniminin, öznel hallerimizin erişim sağladığı dış nesnel gerçekliğin var olmasıyla mümkün olduğunu göstererek "oyunu şüpheciliğin aleyhine çevirmek" olarak tasvir eder.

Dahası şüphecinin resmi, "nesnel gerçekliğin", tecrübemizde verili olandan tamamen farklı şeylerin düzeninin ayrı bir şekilde mevcut olmasından müteşekkil olduğu kabulüne dayanır. Bu durumda, nesnel gerçekliğe dair inançlarımızın, tecrübemizde verili olandan, bağımsız düzende mevcut olana yapılan çıkarımlarla haklı çıkarılması zorunlu olacaktır. Kant'ın transandantal idealizmi, "nesnelliğin", tecrübemizde verili olanın düzeniyle (eşzamanlı halleri nedensel karşılıklılık, art arda halleri nedensel yasalarca yönetilen cevherlerin düzeniyle) oluştuğunu göstermek suretiyle, bu resmin temelini sarsmayı da hedefler ki, tecrübenin mümkün olabilmesi için, bu düzenin zorunlu olduğu gösterilmiştir. Bununla birlikte Kant'ın transandantal idealizmi, birçok kişiye sorunlu, hatta kendi içinde uyumsuz görünen yeni bir resimdir. Bundan sonra ele alacağımız husus, bu sorunları açığa çıkarmak ve bunlara bir çözüm bulma imkânı olup olmadığını araştırmaktır.

Ek Okumalar

Eckart Förster (yay. haz.) *Kant's Transcendental Deductions*. Stanford: Stanford University Press, 1989.

Dieter Henrich *The Unity of Reason*, yay. haz.: R. Velkley, çev.: J. Edwards. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1994.

Pierre Keller *Kant and the Demands of Self-Consciousness*. New York: Cambridge University Press, 1998.

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

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

Arthur Melnick *Kant's Analogies of Experience*. Chicago: University of Chicago Press, 1973.

Notlar

1) Bkz: Hume, *Inquiry Concerning Human Understanding*, yay. haz.: Edith Steinberg (Indianapolis: Hackett, 1977), s. 18-19.

2) Bu düşüncenin belki de en çok bilinen örneği Hilary Putnam'ın *Reason, Truth and History* adlı kitabında (Cambridge, İngiltere: Cambridge University Press, 1981, s. 60-64) bulunabilir. Putnam, Kant'ın tekabüliyeti doğruluğun lafzî tanımı olarak açıkça kabul ettiğinin tabiî ki farkındadır. Bununla birlikte Kant'ın metninden, bir doğru önermenin, herhangi bir akıllı varlığın yeterli kanıt olduğu takdirde kabul edeceği şey olduğu fikrini "çekip çıkarmaya" çalışır. Fakat bu, söz konusu doğruluk tanımını âdeta "hakikî" bir tanım olarak almaktır. Oysa ki, Kant, hakikî doğruluk tanımının hiçbir şekilde verilemeyeceğini iddia eder. Putnam, tekabüliyet kuramını savunan bir kişinin, düşünce veya önermelerimizin "kendinde şeylere" tekabül ettiğine inanması gerektiğini; sonra da Kant'ın kendinde şeyleri bilebileceğimizi reddetmesinden hareketle, aynı zamanda tekabüliyet kuramını da reddetmek zorunda olduğunu çıkararak meseleyi karıştırmıştır. Şüphesiz bazı tekabüliyet kuramcıları doğruluğu, kendinde şeylere tekabül etmek olarak kabul etmişlerdir. Fakat "gerçekliğe tekabül etme" mefhumunda hangi türden gerçek şeyleri kastettiğimize ilişkin bağlayıcı bir şey yoktur. Kant'ın nominal doğruluk tanımında kastedilenin, tezahürler veya ampirik nesnelere dair hükümlerin, bu tezahürlere veya ampirik nesnelere tekabüliyeti olduğu açıktır. Putnam'ın demek istediği, tezahürlerin veya ampirik nesnelerin Kant'a göre "gerçeklik" olmadığı, sadece kendinde şeylerin gerçek olduklarıysa, Kant'ı bu hususta açıkça yanlış anlamıştır.

4
Bilginin Sınırları ve Aklın İdeaları

I
Transandantal İdealizm

Kant saf aklın eleştirisini, insan bilgisini ve bu bilginin nesnesini konu alan yeni bir öğreti üzerine inşa eder. Söz konusu öğretiye 'transandantal idealizm' veya 'eleştirel idealizm' adını verir. Öğreti, görünüşte çok basitçe ifade edilebilir: Şeylerin kendilerini değil tezahürlerini bilebiliriz. Fakat öğretinin ne mânaya geldiği açık olmaktan uzaktır. Bilgimize getirdiği sınırlamaların ne olduğu ise, özellikle açık değildir. Bazı Kant okurları, sınırlamaların anlamsız kaçacak, hatta uyumsuzlara yol açacak kadar önemsiz olduğunu düşünür. Kant'ı, "kendinde şeyleri" bilebilmemize karşı çıktığı için değil, 'kendinde şey' mefhumunun bir anlamı olduğunu düşündüğü için eleştirirler. 'Kendinde şey' ile kastettiğimiz, bilme yetilerimize hiçbir bağıntısı olmaksızın dışarıda duran bir şey ise, böyle şeyleri bilmemiz, elbette imkânsız olduğu gibi, onları düşünebildiğimizi kabul etmek de kendi içinde çelişkili olabilir. Başka okurlar, transandantal idealizmi genel anlayıştan kökten bir uzaklaşma, en az Kant'ın üstesinden gelmeye çalıştığı kadar aşırı bir şüphecilik türü olarak görmüşlerdir. Kant'ı, (Berkeley gibi) bilgimizin tüm nesnelerini yalnızca zihnimizdeki hayalet temsillere indirgemeye çalışır gibi görmüşlerdir. Her ne olursa

olsun, hakikî (yani, zihin dışı) bir şeyi bilme kabiliyetine sahip olduğumuzu inkâr ettiğini düşünmüşlerdir.

Transandantal idealizmle ilgili karışıklıklardan bazıları, insanların felsefî bilgi meselesini, Kant'ın gördüğü gibi görmekteki yeteneksizliklerinden ya da isteksizliklerinden, dolayısıyla, bu soruna önerilen çözümü ciddi bir biçimde dikkate almamalarından kaynaklanır. Bununla birlikte, transandantal idealizmle ilgili karışıklıklardan çoğunluğunun, Kant'ın transandantal idealizmi çeşitli şekillerde açıklamasından kaynaklandığı kanaatindeyim. Bu farklı açıklamaların birbiriyle uzlaştırılıp uzlaştırılamayacağı, uzlaştırılabilecekse nasıl uzlaştırılacağı, açıklamaların kendi içinde tutarlı tek bir öğretinin parçası olarak alınıp alınamayacağı açık değildir. Sanıyorum ki, Kant'ın temel açıklamaları, birbirinden oldukça farklı ve bir arada tutulmaları mümkün olmayan iki öğreti ortaya koyar. Öncelikle bu iki öğretiyi açıklayacağım. Sonra, bu iki açıklamadan birini, sadece metni temel alarak tercih edemeyeceğimizi (ikisinin de metinde olduğunu inkâr etmek mümkün olmadığı için), sonra da bir yorumun diğerine açık bir şekilde tercih edilebileceğini, tamamen metin dışı (fakat felsefî) zeminlere dayanarak öne süreceğim.

Nedensellik Yorumu

Kant tezahürleri kendinde şeylerden sık sık ayırır. Bunu yaparken aşağıdakilere benzer ifadeler kullanır: "Nesnelerin kendiliklerinde ne olabilecekleri, bize verili tek şey olan tezahürlerine ilişkin en aydınlık bilgilerle bile asla bilinemez." (KrV A43/B60) "Kendinde nesneler bizce hiçbir şekilde bilinemez. Bizim dış nesneler adını verdiğimiz şeyler, bir formu uzay olan hissetme yetimizin temsillerinden başka şeyler değildir. Gerçek karşılıkları, yani, kendinde şey onlar vasıtasıyla bilinemez." (KrV A30/B45) Buna benzer ifadeler, kendiliklerinde mevcut olan şeylerin, bunların bizde neden oldukları temsillerden ibaret olan '*tezahürlerinden*' ayrı olduklarını ima eder. Gerçek şeyler (kendinde şeyler) tezahürlere neden olur. Bizdeki temsillerden başka bir şey olmayan tezahürlerin kendiliklerinden mevcudiyetleri yoktur. "Tezahürler kendiliklerinden mevcut olamaz, sadece hisse sahip olduğu kadarıyla özneye göre mevcut olabilirler." (KrV B164) "Cisimlerin, bizim için hazır olan kendiliklerinden nesneler olmadığını, aksine, kimsenin bilmediği bilinmez nesnenin sadece tezahürü olduğunu; hareketin, bu bilinmeyen nedenin sonucu

olmayıp, duyularımız üzerindeki etkisinin tezahürü olduğunu; buna bağlı olarak bunlardan hiçbirinin bizim dışımızdaki bir şey olmadığını, ikisinin de yalnızca bizdeki temsiller olduğunu dikkate almalıyız." (KrV A387) Bu resmi kabul eden transandantal idealizm türüne, 'nedensellik yorumu' adını verebiliriz, çünkü temel aldığı husus, kendinde şeylerle tezahürler arasındaki bağıntının nedensel bir bağıntı olmasıdır: Tezahürler bizdeki öznel hallerdir, bizim dışımızdaki kendinde şeyler bunlara *neden* olmuştur. Kant, kendinde şeylerin tezahürlere olan bağıntılarını tasvir etmek için 'neden' kelimesini nadiren kullanır. Sık kullandığı terim, 'zemin' kelimesidir. Bu terimi tercih etmesi, terimin daha soyut olmasına ve metafizikî bakımdan bağlayıcı olmamasına dayanarak, ampirik olarak asla bilinemeyecek, sadece saf müdrikeyle düşünülebilecek bir bağıntıyı daha iyi ifade etmeye uygun olmasından kaynaklanabilir. Bu yoruma, temel aldığı neden veya zemin teşkil etme bağıntısı farklı şeyleri bağladığından, basitçe "farklılık" yorumu da denilebilir. Bir verili tezahüre, meselâ bir sandalyeye, kendinde bir şey zemin teşkil ediyorsa veya neden oluyorsa, bu şey ona zemin veya neden olan şeyle en azından aynı şey olamaz; dolayısıyla ondan farklı bir şey olmak zorundadır.[1]

Aynılık Yorumu

Transandantal idealizm, eserin başka yerlerinde farklı bir resim sunacak şekilde açıklanmıştır. "Kendinde şey olarak herhangi bir nesnenin bilgisine sahip olamayız, onu ancak hissî görü nesnesi, yani tezahür olması itibarıyla bilebiliriz... Eleştirimizin zorunlu kıldığı, tezahür olarak nesneler ve kendinde şeyler olarak bilâkis aynı şeyler ayrımını varsayıyoruz." (KrV Bxxvi-xxvii) Burada Kant iki apayrı şeyi birbirinden ayırmaz, aksine, aynı şeyi (bilme yetilerimize bağıntısı bakımından) zuhur etmesi ve (bu bağıntıdan bağımsız olarak düşünülmesi bakımından) kendi başına mevcut olması bakımından ayırır. Buna 'aynılık yorumu' diyebiliriz, çünkü temel aldığı husus, her tezahürün bir kendinde şeyle *aynı* olması, ayrımın iki apayrı şey arasında değil de, aynı şeye ilişkin iki farklı düşünme veya atıfta bulunma yolu arasında olmasıdır. "Ne görülediğimiz şeyler kendiliklerinde bizim onları görülediğimiz gibidir, ne de kendi aralarında oluşturdukları bağıntılar bize zuhur ettikleri gibidir." (KrV A42/B59)

> Tezahür kavramının kendisi (...) bile (...) nesnelerin *fenomen* ve *numen* olarak, böylece dünyanın hisler dünyası ve müdrike dünyası olarak ayrılmasını haklı çıkarır... Zira, hisler bir şeyi sadece bize zuhur ettiği gibi temsil ediyorsa, bu şey kendiliğinde de bir şey, bir hissi olmayan görü nesnesi, (...) nesnelerin bize, şeylerin sadece zuhur ettikleri gibi bilenebildikleri ampirik müdrike kullanımıyla tezat oluşturacak şekilde, oldukları gibi temsil edildikleri bir müdrike nesnesi olur. (KrV A249)

Aynılık yorumunda, tezahürler sadece öznel temsiller veya zihnimizin halleri değildir; kendiliklerinde bir mevcudiyetleri vardır. Transandantal idealizmin kuvveti, onları realiteden idealiteye, tabir yerindeyse alçaltmasından değil, reel şeylere dair bilgimizi, bilme yetilerimize belirli bağıntılar taşıyan özellikleriyle sınırlandırmasındadır. Bazı şeyler bizim tarafımızdan kendiliklerinde oldukları gibi görülenemez olabilir; buna bağlı olarak tezahür olmayabilir. Aynılık yorumu, 'iki kavrayış' yorumu olarak da adlandırılabilir, çünkü tezahürlerin kendinde şeylerden ayrı şeyler olmadığını, iki farklı yoldan kavranan veya iki farklı şekilde atıfta bulunulan şeyler olduğunu savunur. Bir şeye 'tezahür' adını vermek, ona bizce görülenen, yetilerimize bağıntısı olan bir şey olarak atıfta bulunmaktır; kendinde şey demek ise, bu bağıntıdan ayrı bir şekilde mevcut bir şey olarak atıfta bulunmaktır.

Nedensellik yorumuna bazen 'iki dünya' yorumu adı da verilir, çünkü tezahür ve kendinde şeylerin iki farklı dünya, farklı şeylere ait iki ayrı alem oluşturduklarını savunur. Bununla birlikte, bir kişinin iki farklı ülkenin vatandaşı veya iki farklı kulübün üyesi olabilmesi gibi, aynı şey iki farklı dünyaya ait olabilir. Benzer şekilde, kendinde şeyle ona tekabül eden tezahür arasındaki bağıntı aynılık olmasına rağmen, kendileriyle aynı şeylerin ait oldukları hissî ve aklî dünyaların farklı olduğunu söylemeyi engelleyebilecek hiçbir şey yoktur. O halde, nedensellik yorumu kadar aynılık yorumunun da, kendisine 'iki dünya' yorumu diyebilme hakkı vardır. Buna göre, bir şey, hissî görü nesnesi olması itibarıyla his dünyasına aittir. Bundan ayrı bir şekilde, hissî olarak görülediğimiz gibi değil de, hissî olarak görüleme kabiliyetimizden bağımsız olarak, saf müdrike vasıtasıyla, mevcut olduğunu düşünmemiz bakımından saf müdrikenin dünyasına aittir. Nedensel transandantal idealizm yorumu için en önemli husus, hiçbir tekil tezahür veya fenomenin, herhangi bir kendiliğinde mevcut şey ya da numenle aynı olmaması, hiçbir numen veya kendiliğinde mevcut şeyin herhangi bir fenomen veya tezahürle aynı olmamasıdır.

Ortak Noktalar, Farklı Noktalar

Kant, kendi öğretisini açıklamanın bu iki yolu arasında gidip gelmiş olabilir, çünkü bu iki yorum onun için önemli olan dört noktada uyuşur.

1 Gerçek şeyler mevcuttur.
2 Bizde temsillere neden olur.
3 Bilgi nesneleri bize hisler vasıtasıyla verilir ve müdrike vasıtasıyla düşünülür.
4 Hissetme ve düşünme sentezi, *a priori* bilgiyi mümkün kılan şartlara tabidir.

Bununla birlikte, iki yorum aşağıdaki üç soruya sanki farklı (uyuşmaz) cevaplar verir:

1 Tezahür kendinde şeyle bir ve aynı şey midir?
2 Tezahürlerin nedeni kendinde şeyler midir? Bu soruyu, nedensellik yorumu evet, aynılık yorumu hayır diye cevaplar.
3 Bildiğimiz cisimler kendi başlarına mevcudiyete sahip midir? Nedensellik yorumunun cevabı hayır, aynılık yorumunun cevabı evettir.

Kimi Kant yorumcuları, bu farklılıkların bilincine vardıklarında, iki yorum arasında önemli bir fark olmadığını, iki yorumun "aynı şeyi iki farklı şekilde dile getirme"den[2] ibaret olduğunu söylerler. Bu yorumcular, muhtemelen Kant'ın niyetine sadık kalmışlardır, çünkü Kant da tezahürler ve kendinde şeylere dair iki konuşma biçiminin birbirinin yerini tutabileceğini ve aralarında öğretiden kaynaklanan bir fark olmadığını düşünebilir. Zira hiçbir şeyin kendisiyle arasında neden-sonuç bağıntısı yoktur. Transandantal idealizm, yukarıdaki üç soruya kendi içinde tutarlı cevaplar veremezse akîl bir öğreti olamaz.

Bu hattı takip eden (kimi aynılık yorumunu, kimi nedensellik yorumunu kabul eden) yorumcuların, kendi aralarında, Kant'ın farklı ifadelerinin hangi "aynı şeye" dair olduğu üzerinde anlaşamamalarının nedeni de belki budur.[3] Kimi, kendinde şeylerin, yalnızca zuhur etme şartlarından soyutlanarak dikkate alınmış tezahürler *olduğunu* savunur. Tezahürlerden sanki nedenleri kendinde şeylermiş gibi bahsederiz, çünkü görümüz şeyler tarafından uyarılmamazı gerektirir. Kimi, Kant'a göre

tezahürlere, hakikaten kendinde şeylerin neden olduklarını, fakat sadece günlük konuşma biçimi açısından, (tahsilli insanlarla ve sıradan insanların konuşma tarzlarının ayrı olduğu hususunda Berkeley ile hemfikir kalarak) tezahürlerle aynı şey sayılmalarına müsaade ettiğini düşünür. Her iki taraf da önünde sonunda, Kant'ın ikili konuşma biçimini çözümlemenin tek doğru yolu olduğunu, diğerinin en fazla bir *façon de parler* olup, Kant'ın hakikî öğretisi olmadığını kabul etmek durumundadır. O halde soru şudur: Hangisidir sadece *façon de parler olan?*

Kant ara sıra, "nedensellik yorumu" bahsi ile "aynılık yorumu" bahsini bir araya getirmeye çalışır. Bu durumlarda sonuç tamamen mânasız ve kendi içinde çelişkilidir:

> His nesneleri olarak dışımızda mevcut olan şeylerin verili olduğunu, fakat sadece tezahürlerini, yani hislerimizi etkileyerek neden oldukları temsilleri bilebildiğimizi, bu nedenle kendiliklerinde ne olabileceklerine dair hiçbir şey bilmediğimizi söylüyorum. Dolayısıyla, dışımızda cisimler olduğunu, yani, kendiliklerinde ne oldukları bizce gayet bilinmez olsa da, hissetme yetimiz üzerindeki tesirlerinin bize tedarik ettiği temsillerle bildiğimiz ve bize göre bilinmez olmakla birlikte en azından fiilî olmaktan çıkmayan şeyler olduğunu, cisim adıyla da bu şeyin yalnızca tezahürünü işaret ettiğimizi teslim ediyorum. (P 4:289)

Buradaki ilk cümle, his nesnelerinin bilgimize verili olduğunu dile getirir, fakat bambaşka bir nesne kümesini (biraz önce verili olduğunu söylediklerinden farklı) bildiğimizi ifade ederek, ilk türden nesneleri bildiğimizi inkâr eder. İkinci cümle, bundan dışımızda cisimler olduğunu çıkarmakla birlikte, 'cisim' dediğimizin bunlar (yani, Kant'ın 'cisimler' olarak tanıttıkları) olmadığını, aksine, bambaşka şeyler kümesinin *cisimler* olduğunu söyler. Böyle bir Orwellvari ikili ifade, nedensellik yorumuyla aynılık yorumunun, aynı şeyi söylemenin iki farklı şekli olduğunu kabul ederek bir araya getirmeye çalışmanın kaçınılmaz sonucuna benzer.

Görebildiğim kadarıyla, iki yorum arasında tercihte bulunmaktan kaçınmanın tek yolu, bunları ayıran soruların cevaplanamaz veya anlamsız sorular olduklarını söylemektir. Zira, tezahürün kendinde şeyle aynı şey olup olmadığını sormak dahi meşru değildir.[4] Peter Geach, tüm aynılık iddialarının bir kavrama bağlı olduğunu savunur: Akşam Yıldızı ve Sabah Yıldızı aynı *gezegen*, Tully ve Cicero aynı *insandır*. Bununla birlikte 'Geach', aynı *örnek* kelime olmadan, 'Geach' *tip* kelimesiyle aynıdır. He-

rakleitos aynı *ırmağa* iki kere girebilir, fakat aynı *suya* değil.[5] Geach'e göre, aynı olmalarının hangi kavram altında iddia edildiğini tespit etmeden, aynılığı yüklemek meşru olmadığı gibi; 'şey', 'varlık', 'nesne' ve benzeri 'kukla' kavramları kullanarak, bu şartın etrafından dolaşmak da meşru değildir. Geach'in görüşünü kullanarak, fenomen veya tezahür ile tekabül eden numen veya kendinde şeyi altına getirebileceğimiz ortak bir kavram olmadığı öne sürülebilir; çünkü ilk türden şeyler daima görüsel muhtevaya sahip bir kavram altına düşerken, ikinci türden olanlar için bu asla mümkün değildir. O halde, tezahürün, tekabül eden kendinde şeyle aynı olduğunu iddia etmek ya da reddetmek aynı derecede anlamsızdır. Nedensellik yorumunu aynılık yorumundan ayırma sorunu da sahte bir sorundur.

Kant tabiî ki böyle bir görüşü hiçbir zaman açıkça onaylamaz. Onaylamış olsaydı, tezahürlerin kendinde şeylerle aynı mı, *yoksa* farklı mı oldukları hususunda kapalı kalan şeyleri açıklaması gerekirdi. Tezahürün kendinde şeyle "bir ve aynı şey" olduğunu dile getiren ifadelerden kaçınırdı. Fakat, bunların hepsi bir yana, Kant'ın, kendinde şeylerin tezahürlere "zemin teşkil etmesi" bahsi ile "zuhur ettikleri gibi" ve "kendiliklerinde oldukları gibi" bahsini uzlaştırmanın, bu kadar büyük bir sorun teşkil ettiğinin farkında olduğunu gösteren hiçbir şey yoktur.

Kant, aynılığı bir "refleksiyon kavramı" olarak ele alır. Bir nesnenin temsil edilmesinin iki farklı yolunu, hatta farklı yetilerle farklı temsil edildiği yolların mukayese edilmesini gerektiren bir kavramdır. (KrV A260-265/B316-321) Nesnelerin bireyleştirilmesinde kullanılacak ölçütün, saf müdrikede temsil edildiklerinde Leibniz'in ayırt edilmezlerin aynılığı olduğunu; buna karşın, nesneler bize his yoluyla veriliyse, uzaydaki konumlarının bireyleştirme ilkesi olarak kullanılacağını savunur. Bu hususlar kimilerine Geach'in görüşlerine benzer şeyler hatırlatabilir; Kant'a göre de tezahürlerin, "tekabül eden" kendinde şeylerle aynı mı, yoksa farklı mı olduklarını tespit etmekte kullanılacak tek bir ilkenin olmadığı; dolayısıyla, söz konusu şeyler arasında aynılık mı, yoksa gayrılık mı olduğunu iddia etmenin kesinlikle mümkün olmadığı söylenebilir. Tezahürlerle kendinde şeyleri mukayese ettiğimizde, aynılığı veya gayrılığı uygulamanın şartları oluşmadığından, meselenin sahte bir mesele olduğu öne sürülebilir. Zira her kavram beraberinde farklı bir aynılık ölçütü getirecektir. Tezahürleri kendinde şeylerden ayıran kavramsal boşluğu kapatarak aynılığın olduğunu ya da olmadığını tespit etmemizi sağlayacak herhangi bir ortak ölçüt yoktur.

Eğer bu doğru olsaydı, her iki şekilde de konuşmak (aynılık iddia ederken gayrılık kapsayan bağıntılar kullanmak) yerine, Kant'ın kendini bu iki yoldan herhangi biriyle konuşmaktan alıkoymaya çalışması gerektiği düşünülebilir. Fakat Kant 'şey' ve 'nesne' kelimelerini, böyle bir görüşün yasaklayacağı biçimde kullanmakta herhangi bir isteksizlik göstermediği gibi, kendinde şeylerin tezahürlerle aynılığını dolaysız bir şekilde öne sürer: "Tezahür olarak nesneler ve kendinde şey olarak bilâkis aynı şeyler ayrımını varsayıyoruz." (KrV Bxxvii) Her neyse, Geach'in hiç de makul görünmeyen aynılık görüşünü (bu görüşü hazmetmenin hayli güç olduğunu inkâr edemeyeceğimizden), sadece Kant okurlarını zor bir yorumlama ikilemiyle yüzleşmekten kurtarmak için Kant'a taşımak, keyfî bir cehalete davetiye çıkarmak gibi görünüyor.[6]

Bunun yanı sıra, Kant'ın aynılık üzerine görüşlerini, bu sorunu halletmek için kullanmaya çalıştığımızda karşımıza çıkan iki aynılık ölçütü arasında açık bir asimetri vardır. Kendinde şeyler hiçbir şekilde hissedilemezken, tezahürlerin, sadece bize zuhur etme yollarından soyutlanarak, saf müdrike tarafından düşünülebilmesi mümkündür. Buna bağlı olarak, hissî aynılık ölçütü fenomenle numeni ayıran boşluğa uygulanamazken, aklî ölçüt uygulanabilir. Bu, tam da Kant'ın numen veya kendinde şey kavramına ulaşırken çoğunlukla kullandığı yoldur. Tikel hissî şeylerle (tezahürler) işe başlarız. Sonra bunları hissetmemizden ayrıymışlar gibi, sadece müdrikenin kavramlarıyla temsil ederiz. (KrV A238/B298) Bu durumda, *tezahürler* için geçerli olan aynılık veya farklılık ölçütlerinden de soyutladığımız doğrudur. Fakat kendinde şeyler için geçerli aynılık veya farklılık ölçütü (eğer böyle bir şeye ihtiyaç varsa), Leibniz'in ölçütüdür (kavramın aynılığı veya farklılığı). Tezahür olarak nesne, hissî (meselâ uzay-zamansal) özelliklerinden, dolayısıyla ona dair ampirik bilgimizden bir kez soyutlandığında, tek başına müdrikenin saf kavramları sayesinde, kendisiyle aynı ve ondan başka bir şey olarak temsil edilen her şeyden (meselâ, kendiliğinde dikkate alınan *ayrı* bir tezahürden) farklı olarak düşünülmek zorundadır. Şüphesiz Piskopos Berkeley bu soyutlama fiiline itiraz edecek, hissî bir şeyin hissedilmiş olmaktan ayrı olarak mevcut olabileceğini çelişkiye düşmeksizin düşünebileceğimizi reddedecektir. Herhalde bu, Kant ile Berkeley'nin hiçbir şekilde anlaşamayacakları bir konu olacaktır.

Elbette Kant, kendinde olduğu haliyle nesnenin bilgisine sahip olabileceğimizi kabul etmez, çünkü kendinde nesnenin hissî görüsüne sahip olamayız. Bununla birlikte Kant, çevremizdeki fenomenal nesneleri, sa-

dece müdrikenin saf kavramlarını kullanarak, dolayısıyla kendilerinde oldukları gibi *düşünebilmemize* imkân verir; hatta bunun âdeta kaçınılmaz olduğunu düşünür. Köşedeki sandalyenin kavramına, onu önce ampirik olarak bilerek, sonra da bu şartlardan soyutlayarak ulaşıyorsam, onu bu şartların dışında, kendinde mevcut olarak düşündüğümde, açıktır ki, iki farklı nesneyi değil aynı nesneyi düşünürüm. Benzer şekilde açıktır ki, nesneyi ikinci yoldan düşündüğümde, onun nedenini (eğer varsa) değil, *onu* düşünürüm. Bu açıdan bakıldığında nedensellik yorumu tamamen maksatsız ve anlamsız görünür.

Yine de sorun vardır; çünkü Kant, kendinde mevcut olan şey kavramına diğer yoldan da ulaşmak ister. Ampirik bilgimizin, hissetme yetimizin dışsal bir şey tarafından etkilenmesi sonucu ortaya çıktığı olgusundan hareket eder. Bu, hissetme yetimizi dışarıdan etkileyen bir neden olması gerektiğini, bunun bizim tezahürleri görülememizi mümkün kıldığını ve böylece tezahürlerin söz konusu nedenin etkileri olarak anlaşıldığını düşünmesine neden olur. Kant'ın, her hissî görü durumunu, tezahürün ampirik neden-etki bağıntısı yoluyla, hissetme üzerinde fiilde bulunması olarak düşünmesi de elbette mümkün olabilirdi. Fakat Kant transandantal idealizme, kısmen, Crusius'dan türettiği yeni bir tür cevherler arasında fiziksel etkileşim metafiziğiyle ulaşır. Buna göre hissî görü, hislerimizin tezahür olarak değil de, bir kendinde şey olarak nesne tarafından etkilenmesi olarak düşünülür. Transandantal idealizm de, (kendinde şeyler olarak) kendimizi, kendinde şeyler tarafından metafiziksel olarak etkilenmiş şeyler gibi düşündüğümüzü (tutarsızlık içerecek bir şekilde) iddia edermiş gibi anlaşılır. Böyle bir metafizik, *Eleştiri*'nin standartlarına göre, şüphesiz hiç meşru sayılmayacak bir şekilde aşkın olacaktır. Fakat Kant, zaman zaman, transandantal idealizmin bunu kabul ettiğini düşünür gibi görünür. Günümüze dek, Kant'ı izleyenlerden birçoğu, eleştirel bakış açısından anlamsız bir ayrıcalık gerektirmesine rağmen, bu düşünceyi ifade eden metinlerde ortaya çıkan öğretiye kendilerini bağlamışlardır. Buna göre, kendinde şey hissetmemizi bir bütün olarak etkileyen aşkın neden; tezahür de onun bizim üzerimizdeki etkisinden kaynaklanan temsiller topluluğu olarak ele alınmalıdır.

Kendinde şey kavramına ulaşmanın ilk yolu (ki, bu yol transandantal idealizmin temel aldığı fikir olan bilgimizin hissetmenin şartlarıyla sınırlı olması anlayışına dayanır), kendinde şeyin "tekabül ettiği" tezahürle aynı şey olmasını gerektirirken, Kant'ın (tam başarıya ulaşamamakla bir-

likte) bırakmaya çabaladığı aşkın metafiziğe dayanan ikinci yol, tezahürden ayrı olmasını, böylece tezahürün dışsal nedeni veya zemini olmasını talep eder. Dolayısıyla iki yol, tezahürlerle kendinde şeyler arasındaki bağıntıya dair (görünür bir şekilde tutarsız olan) iki farklı açıklama, tabir yerindeyse, Kant'ın Kopernik devriminin temellendirmeye çalıştığı yönetim şekli için de iki oldukça farklı anayasa gerektirir.

İki yorum arasında metne dayanarak tercih yapamayız, çünkü her ikisi de metinde açık bir şekilde vardır. Ayrıca Kant, bu ikisinin netice itibarıyla aynı kapıya çıktığı gibi hiç savunulamayacak (ve Kant'ı müdafaa edenler arasında yaygın olan) bir konum benimsemiş gibi görünür. Dahası, bu iki yol *Eleştiri*'nin bütününe de sızmıştır. Dolayısıyla, öne çıkardığım bu sorunlar, dikkatsizce yapılmış birkaç açıklamaya titizlikle yaklaşmanın sonucu değildir. Her iki konuşma biçimi de, *Eleştiri*'nin her iki baskısında açık bir şekilde mevcuttur. Bu nedenle, Kant'ın bir baskıdan diğerine geçerken kararlı bir şekilde fikir değiştirdiğini kabul ederek meseleyi halledemeyiz. Bu sorunun, Kant'ın farklı cümlelerini uzlaştıran tek bir yorum bulunabilirse en iyi şekilde çözümlenebileceğini ve Kant'ı iki uyuşmaz öğretiye kapılmış gibi görmenin memnuniyetsizlik vereceğini kabul etmeye hazırım. Bununla birlikte, hiç istemesek de, metinlerin önümüze koyduğu, önünde sonunda budur ve bundan kaçmanın kolay bir yolu da yoktur. Kant'ın, metinde yer alan iki uyuşmaz öğretinin her biri için çok makul saikleri vardır. Bu da bize, en azından Kant'ın tutarsızlığının dikkatsizlikten kaynaklanmadığını düşünebilmemiz için bir zemin sağlar. Buna verilebilecek en iyi açıklama, inanıyorum ki, Kant'ın, bilgimize ve bilgimizin nesnelerine bağıntısına ilişkin yepyeni bir yolu, transandantal idealizmde ortaya koymasıdır. Bize şimdi, bu yeni düşünme şekliyle uzlaşmaya çalışmakla geçen iki yüzyıl sonra çok bariz görünen tutarsızlıklar, Kant için çok göz önünde olmamış olabilir.

Gene de transandantal idealizmi makul ve kendi içinde tutarlı bir öğreti olarak anlamaya çalışıyorsak her iki yolu birden kabul edemeyiz; birini seçmek durumundayız. Son paragrafta ipuçlarını vermeye başladığım gibi, aynılık yorumunu kabul edip, nedensellik yorumunu reddetmemiz gerektiğini; aynılık yorumunun daha kabul edilebilir ve daha az sorunlu bir felsefî öğreti olduğunu, Kant'ın transandantal idealist olmayı istemesine zemin teşkil eden temel iddiaların bu yolla daha açıkça ifade edilebileceğini ve daha iyi savunulabileceğini düşünüyorum.

Aynılık Yorumunun Avantajları

Kant'ın transandantal idealizmini, Berkeleyvari idealizmin azıcık farklı bir çeşitlemesi olarak kabul eden *Eleştiri* okurları, Kant'ı muhtemelen nedensellik yorumuna göre anlamışlardır. Bu yorumda bile Kant'ın konumu, Berkeley'nin konumundan şüphesiz oldukça farklıdır. Berkeley'e göre hissî ideaların nedeni, kendinde şeylerin dünyası değil Tanrı'dır. Fakat (nedensellik) yorumuna göre, hem Kant hem de Berkeley için sıradan hissî şeyler, kendiliğinden mevcudiyete sahip olmayan, sadece zihinsel şeylerdir. Buna göre, sıradan bir bakış açısından görüldüğünde, her ikisi de maddî dünyayı gerçeklikten ve cevherlikten yoksun kılar. Tekmelenecek taş bile kalmaz; hepsi ideadır (bu ideayı tekmelediğimiz ayak bile bir ideadır artık). Aynılık yorumunda ise, Kant kendiliğinde mevcut şeylerin bir dünyası olduğunu, bu şeylerin bilgimizin nesneleri olduğunu söyler. Bunlar günlük hayatta etkileyip etkilendiğimiz, bilimlerde incelediğimiz maddî cevherlerdir. Gerçektirler ve onlara dair bilgiden bağımsız olarak kendiliklerinde mevcutturlar. Fakat bizim bilgimiz, onları bilme yollarımızla önemli ölçüde sınırlanmıştır. Bu nedenle, bu sınırlamaları dikkate aldığımız müddetçe, (meselâ, saf aklın eleştirisini yapmaya çalışırken) bu nesnelere farklı bir şekilde ('tezahür' olarak) atıfta bulunmak için geçerli nedenimiz vardır. Metafizikî bakımdan böyle bir konum, Berkeleyvari idealizmden ziyade sıradan realizme yakındır. Fakat epistemolojik açıdan sıradan realizmden, bilgimize getirdiği sınırlamalar nedeniyle çok farklıdır. Söz konusu reel ve maddî şeyleri, sadece uzay-zamanda zuhur ettikleri gibi bildiğimizi, uzay ve zamanın kendiliklerinde nesne olmayıp sadece hissetmemizin formları olduğunu iddia eder. Kant, bu durumda bile öğretisine bir tür *idealizm* –'transandantal', 'formel' veya 'eleştirel'– adını vermeyi haklı çıkarabilecektir. Fakat bu, hiçbir şekilde *Berkeley*'nin idealizmini hatırlatmamalıdır.

Kant bilginin nesnelliğini, nesnesinin bağımsızca mevcut olmasında değil, nesneleri yöneten kavram ve yasaların evrensel geçerliliğinde bulur. Bu, nedensellik yorumuna göre, gerçek şeyleri (maddî nesneleri) his örneklerine indirgeyen veya nesnelere ilişkin önermeleri, mantıksal bakımdan geçmiş, şimdi ve gelecekteki hislere ilişkin önermelere çözümlemeye çalışan (Berkeleyvari idealizmle hısım) bir tür fenomenalizm olarak görülebilir. Kant'ın tecrübe imkânının, hissî temsillerimizin muhtevasının ne olabileceğini sınırladığı kanaatini taşıdığı doğrudur. Fakat getirdiği açıklama, bu sınırların, hissî temsillerin doğrudan kendilerine değil

de, bu temsillerin erişim sağladığı bilinebilir nesneler dünyasının doğasına ve yasaya tabi teşekkülüne dayanmasını gerektirir. Bu, öznel temsillerimizin zamansal düzeninin bile, ancak bu temsillerin, kendilerinden *farklı* ampirik ve maddî nesnelerin dünyasına atıfta bulunmalarıyla anlam kazanabileceğini öne süren İdealizmin Reddi'nde özellikle çok açıktır. Bu, sağduyu için olduğu kadar Kant için de "özneden bağımsız mevcudiyetin", nesnellik kavramının önemli bir parçası olması demektir; Kant'ın nesnellik anlayışının temel olmayan ikincil bir özelliği olsa bile. Transandantal idealizmin nedensellik yorumu, Kant'ın konumunun bu önemli cihetini inkâr veya en azından göz ardı etme eğilimindeyken, aynılık yorumu bunu öne çıkarır.

Nedensellik Yorumundaki Sorunlar

Nedensellik yorumunda, kendinde şeylerin mevcudiyeti bir problematik, hatta haddini aşan metafizikî iddia (Berkeley gibi bir idealist için olduğu gibi) gibi görünür. Kendinde şey mefhumu (Schopenhauer'in yaptığı gibi) kabul edilse dahi, bu şeyden bir taneden çok olduğunu varsaymanın anlam taşıyıp taşımadığı merak konusudur. Nedensellik yorumunu savunanlar, ya transandantal idealizmin (Spinoza'yı hatırlatacak şekilde) bir tür metafizikî tekçiliğe imkân verdiğini kabul etmek ya da (Leibniz'i hatırlatacak şekilde) aşkın metafiziğin, kendinde şeylerin çok olduğu iddiasını haklı çıkarmak için bir yol bulmak zorundadır. Bu tercihin, Kant'ın "taşkınlık" (*Schwärmerei*) dediği şeye kapılmadan nasıl yapılabileceği, nedensellik yorumu taraftarlarının asla söylemeyeceği bir şeydir.

Aynılık yorumuna göre, "şeyler" daha en başta, öznel temsillerimizden bağımsız mevcudiyete sahip, bilinebilir, gerçek, maddî tezahürler olarak tespit edilir ve bireyleştirilir. Kant'ın (özellikle *Eleştiri*'nin ikinci baskısındaki problematik ve dogmatik) idealizm reddiyesi dahi, böyle bir nesnenin temsillerimden ayrı olması zorunluluğunu, tek başına temellendirir. (KrV Bxxxix) Bu şeylerin her birinin kendi başına mevcudiyeti vardır, çünkü bilme yetilerimize olan ve onu tezahür yapan bağıntıdan apayrı bir şekilde değerlendirilebilir. Ayrıca, tek başına tezahür kavramı bile, kendinde mevcudiyeti olmasını içerir. Ya da Kant'ın ikinci baskıya Önsöz'de dediği gibi, şeyleri kendinde oldukları gibi düşünme kabiliyetini reddedersek, bundan "zuhur eden bir şey olmadan tezahür olduğu saçma önermesi çıkacaktır." (KrV Bxxvii)

F. H. Jacobi, Kant'ın transandantal idealizmini tutarsızlıkla suçlamasıyla ünlüdür. Jacobi'ye göre, transandantal idealizm bir yandan kategorilerin, özellikle nedensellik kategorisinin sadece tezahürlere uygulanabileceğini savunurken, Kant kendinde şey öğretisiyle, bu kategoriyi tezahürlere değil, tezahürlere neden olan aşkın nesnelere uygular.[7] İkna edici olsun ya da olmasın bu eleştirinin transandantal idealizme sadece nedensellik yorumunda uygulanabileceği yeterince açıktır. Kendinde şeylerin tezahürlere neden olduğunu öne sürmeyen aynılık yorumunda, bu eleştirinin ortaya konulması bile mümkün değildir. Kant'ın benzer bir problemle aynılık yorumunda da karşılaştığı, çünkü "aynılık" kavramını tezahürlerle kendinde şeyler arasındaki bağıntıya uygulamak zorunda kalacağı da zaman zaman öne sürülmüştür. Bu itirazın göremediği nokta (nedensellik gibi) bir *kategori* ile, (aynılık gibi) Kant'ın "refleksiyon kavramı" adını verdiği şey arasındaki farktır. (KrV A260-262/B316-318) İlki nesnelere dolaysızca uygulanır; diğeriyse sadece bilme gücümüzün nesnelere bağıntısına işaret eder. Bizce görülenebilmesi ve buna bağlı olarak müdrikemizce bilinebilmesi itibarıyla bir şeye tezahür adını veririz; fakat, bu şeyi, onu bizim için bilgi nesnesi yapan yetilerimizle ilişkisinden soyutlayarak *düşünebiliriz*. 'Aynılık' kavramını (neden-etki bağıntısında olduğu gibi) iki (farklı) nesneyi bağlantılandırmak için değil, aynı nesneye ilişkin iki düşünme şeklini refleksiyon yoluyla karşılaştırmak için kullanırız. Ele aldığımız durumda, söz konusu nesne önce tezahür olarak, uzay-zamandaki bir maddî nesne olarak sunulur. Sonra, hissî görümüze olan bağıntısından soyutlanarak, müdrike yoluyla farklı bir şekilde, nesne tarafından hissî olarak etkilenme kabiliyetimizden bağımsız olarak dikkate alınır. Bir refleksiyon kavramının bu şekilde kullanılması, hiçbir eleştirel sınırlamanın ihlâl edilmesini gerektirmez.

Son olarak, nedensellik yorumu *kendi Ben'ime* uygulandığında halledilmesi imkânsız bir sorun ortaya çıkar. Kant'ın ünlü, bir numenal varlık olarak özgür olduğum öğretisi, özgür olan varlığın, hakkında yalnızca ampirik bilgi sahibi olabildiğim Ben'den, ampirik Ben'den farklı (ve onun nedeni) olduğu mânasında anlaşılmalıdır. Bunu görebilecek kadar zeki olan kimi nedensellik yorumu taraftarları, Ben söz konusu olduğunda, bu yorumu haklı olarak geri çekmek isterler.[8] Kimileri ise, bir metafizikî garabet üzerine başka birini koyarak, Ben'in iki katlı, bir parçası diğer parçasının bilinmez nedeni olan numenal Ben olmak üzere iki "parçalı" bir şey olarak görülmesi gerektiği üzerine spekülasyonda bulunurlar. Fakat, aralarında neden-etki bağıntısı olan bu iki ayrı şeyin nasıl olup da bütün-

parça bağıntısı içinde de düşünülebileceğini, veya birbiriyle neden-etki bağıntısı içinde olan herhangi iki farklı şey olmaktan çıkarak tek bir Ben'i nasıl teşkil edebildiklerini açıklayamazlar. Eleştirel felsefenin aşkın realiteyi bilmemize imkân vermeyen sınırlamalarını ihlâl etmeden, bunu açıklamaya yönelik herhangi bir argüman vermeleri de mümkün değildir.

Aynılık Yorumunda Transandantal İdealizm Sorunları

Yukarıda aynılık yorumu lehine verdiğim argümanlarla, transandantal idealizmin bu yorumunda hiçbir sorun olmadığını söylemek istemiyorum. Öğretiye ilişkin bu yorumda ortaya çıkan sorunların, transandantal idealizmde ve Kant'ın, transandantal idealizmin dayandığı diğer öğretilerinde her zaman olacak olan, (belki de çözümsüz) hakikî problemler olduğu kanaatindeyim. Dolayısıyla bunlar *aynılık yorumunun değil*, transandantal idealizmin sorunlarıdır.

Sözgelimi, hissetmenin formları olarak uzay ve zamanın birer kendinde şey olarak kabul edilmemesine rağmen, tezahürlerin, esasen uzay-zamanda ve kendiliğinde mevcudiyete sahip görülmesinin, aynılık yorumu için bir sorun olduğu düşünülebilir. Fakat bu, Kant'ın uzay ile zamanı, içlerinde zuhur eden şeylerin aksine, nesne olarak kabul etmemesinin; bizim gibi, bilgisinin görüsel bileşeni nesnelerden hissî bakımdan etkilenmek olan varlıkların, bu nesnelere epistemik erişiminin kipleri olarak görmesinin bir sonucundan başka bir şey değildir. Uzay ve zaman kendiliğinde mevcut olmadıkları halde, uzay-zamansal nesnelerin bu şekilde mevcut olmaları, Kant'ın transandantal idealizminin nüvesinde yer alır.

Transandantal idealizmin, açıklanması gereken bazı ayırt edici epistemik taahhütleri vardır. Aynılık yorumu bu açıklamaları kolaylaştırır. Tezahürlerle kendinde şeyler arasındaki ayrım makul bir ayrımsa, sadece kendi bilme yetilerimizin sınırlı olduğunun farkında olabilmemizi değil, bilemeyeceğimizi söylediğimiz nesneleri düşünme kabiliyetine sahip olduğumuzu iddia etmeyi de aklî bir zemine dayandırmak zorundadır. Hegel her ikisinin de akla uygunluğunu sorgulamış, her düşüncenin bir bilme biçimi olmasını zemine alarak, kendi bilgimize sınır koymanın, aynı zamanda sınırötesinde kalanı düşünmek (dolayısıyla bilmek) olacağını söylemiştir.

Kant'ın transandantal idealizmine daha ciddi bir saldırı, bana göre, bilgimizin sınırlı olduğunun farkına varıp da sınırlamanın tam olarak ne olduğunu (Kant'ın hissetmenin sınırlarıyla ilgili olarak yapabileceğimi-

zi düşündüğü gibi) belirleyememiz ihtimalinden kaynaklanır. Böyle kesin bir belirleme olmadan, ne zaman sınırın berisinde ne zaman ötesinde olduğunu belirleyebilmek bakımından bir bilgi nesnesi mefhumuna belirli bir mâna vermek imkânsızlaşır. Bu durumda, şeyler arasındaki "zuhur ettikleri gibi" ve "kendilerinde oldukları gibi" ayrımının belirli bir mânası olamaz. Zira bir şeyi "bilebileceğimiz gibi" ve "bilgimizi aştığı gibi" dikkate alma arasındaki fark, bu yollarla düşünüldüğünde veya atıfta bulunulduğunda, ona dair neyin doğru olabileceğine ilişkin belirli bir kavrayışa ulaştırmaz.

Dolayısıyla, transandantal idealizm aynılık yorumu, hayli tartışmalı ve gayet esaslı bir felsefî iddia ihtiva eder. Söz konusu tartışmalı iddia, transandantal idealizmin merkezî tezinden başka bir şey değildir: Bilgimizin kaynak ve sınırlarını tam olarak saptayabiliriz. Buna dayanarak, sadece hangi sentetik *a priori* bilgilere sahip olabileceğimizi değil, şeyler hakkındaki hangi metafizikî soruları cevaplamayı umut edebileceğimizi de tespit edebiliriz. Eğer Kant bu konuda yanılıyorsa, transandantal felsefe imkânsızdır; ne transandantal idealizmi akla uygun olacak şekilde açıklamayı umabiliriz, ne de buna ihtiyaç kalır. Öte yandan, nedensellik yorumunda, neyi bilip neyi bilemediğimiz ayrımını açık bir şekilde yapamasak dahi, transandantal idealizmi gayet açık bir şekilde ifade edebiliriz; çünkü tecrübe ettiğimiz nesnelerin aşkın bir nedeni olduğunu hâlâ iddia edebiliriz. Başka bir şekilde söylersek, nedensellik yorumunda değil, fakat aynılık yorumunda transandantal idealizmin akla uygunluğu, transandantal idealizmi ortaya çıkaran epistemolojik öğretilerle birlikte ya red ya da kabul edilebilir. Bu belki de aynılık yorumu lehine ve nedensellik yorumu aleyhine en kuvvetli argümandır.

Nedensellik yorumu felsefî olarak savunulamaz, çünkü transandantal idealizmi, Berkeley'nin tanrımerkezli idealizmine veya Leibniz'in şiirsel penceresiz monad metafiziğine benzer şekilde, sağduyuyla uyuşmayan tuhaf ve mübalağalı bir metafizikî öğreti olarak temsil eder. Aynılık yorumuysa, transandantal idealizmi, metafizikî olarak tuhaf kaçmayan bir realizm türü olarak takdim ederek, gerçek doğasını anlamamıza yardım eder. Fakat bu metafizikî tutumu, ayırt edici epistemolojik bir iddiayla; bilgimizin, bilgi nesnelerini mülâhaza edebileceğimiz veya bu nesnelere atıfta bulunabileceğimiz iki temel yolu ayırt etmeye yetecek kesinlikte tespit edebileceğimiz sınırlara tabi olduğu iddiasıyla birleştirir. Söz konusu iki yol, nesneleri, yetilerimizin dayattığı sınırlar içinde oldukları (dolayısıyla bizce bilinebilecek) halleriyle ve yetilerimizle olan bağıntıla-

rından soyutlanmış (dolayısıyla "kendilerinde" oldukları) halleriyle değerlendirmek ve işaret etmektir.

Aynı ayrımın bir diğer neticesiyse, bilgimize başka bir yoldan önemli bir şekilde sınır koymasıdır. Kant'a göre, hissî görümüzde nesneleri (böyle nesnelere sahip olsalar bile) verili olmayan bazı kavramları (akıl idealarını) oluşturmaya zorlanırız. Kant, bu kavramların nereden kaynaklandıklarının anlaşılmasına çok önem verir ve *a priori* argümanlarla bu kavramların nesnelerine dair bilgi edinme teşebbüslerinin daima başarısızlığa mahkûm olduğunu düşünür. Transandantal Diyalektik'te ele aldığı bu konular en hakikî anlamıyla "saf aklın eleştirisini" teşkil eder.

II
Akıl İdeaları

Aşkın Metafizik

Kant'ın Leibniz-Wollf geleneğinden öğrendiği metafizik üç bilimden müteşekkildi: Aklî psikoloji, aklî kozmoloji ve aklî teoloji. Bu gelenektekiler ruh, dünya ve tanrı hakkında bazı *a priori* bilgilere sahip olunabileceğini öne sürüyorlardı. Özellikle ahlakî-dinî alanın üç önemli iddiasını ispat edebileceklerini savunuyorlardı: insan ruhunun gayrı-maddîliği ile doğal ölümsüzlüğü, irade özgürlüğü, bir üstün varlığın mevcudiyeti. Kant, insanın bilme kabiliyetinin ötesindeki hususlara dair bilgi edinilebileceğini öne süren bu üç "aklî" bilimi, sahte bilimler olarak değerlendirir. Aklî metafiziğe yaklaşımı ise oldukça karmaşıktır. Sordukları soruların, akıl sahibi insanın sormaktan kendini alıkoyamayacağı sorular olduğunu, savunmaya çalıştıkları metafizikî önermelerin ahlak bakımından en önemli insanî meseleleri temsil ettiğini düşünür. Bundan başka, metafizikçilerin kullandıkları argümanların, ikna kuvvetlerinin yanıltıcı olduğu netice itibarıyla anlaşılsa bile, kaçınılmaz bir şekilde cezbedici olduklarını kanaatindedir. Dolayısıyla, Kant'ın *Saf Aklın Diyalektiği*'ndeki aklî metafizik eleştirisi, bu argümanların reddedilmesinin çok ötesine giden bir şeydir. Bu eleştiri, aynı zamanda insan aklının doğasına, faaliyetine ve (Kant'ın *Eleştiri*'nin Önsöz'ünde söylediği gibi) "ona bizzat aklın doğasınca sorun olarak verili olduğundan bertaraf edemeyeceği, fakat insan aklının tüm kabiliyetinin ötesinde kaldıklarından da cevaplayamayacağı sorularla [niçin] uğraştığına" (KrV Avii) dair bir kuramdır.

Aklın Görevi

Ölümsüz ruh, özgür irade ve ilahî varlık kavramlarına sahip olmamız dahi açıklanmaya ihtiyaç duyar; çünkü bu kavramlar bize tecrübeden gelmez; biz bu kavramların altına düşebilecek bir şeyi tecrübe edemeyiz. Kant'ın ilk hedefi, böyle kavramları veya (bilinçli bir şekilde Platon'u telmihen, Platon'un hisötesi "formlar" için kullandığı terimlerden biri olan) "ideaları" nereden edindiğimizi anlamaktır. Bu açıklama Kant'ın kendi "akıl" anlayışına, aklın görevlerine ve bunları yerine getirme yollarına bağlıdır.

Kant'ın yaşadığı dönemde "akıl" çıkarım yapma, dolayısıyla kıyaslar aracılığıyla bilimleri tamamlama yetisi addedilirdi. Kant "aklı" "en üst" veya en kapsayıcı insan yetisi, aklın kendisi de dahil olmak üzere her yetiyi sayesinde yönettiğimiz yeti olarak görür. Bu, aklın sınırlarını keşfetmeye çalışan bir eleştirinin, bizzat akıl tarafından yürütülmek zorunda olmasının da nedenidir. Akıl, faaliyetleri, "ilkeler" yetisi olması temelinde idare eder. Hem pratik davranışlarımızı, hem de teorik araştırmalarımızı idare etmesi gereken yasa ve kuralları veren yetidir.

Teorik kullanımda aklın görevi, bilgimizi sistemleştirmek, böylece bildiğimiz dünyanın aklîliğini en üst noktaya çıkarmaktır. Uzay-zamandaki cevherlerin nedensellik bağıntısıyla yönetilen sistemlerinde ihtiva edilen bazı aklî unsurlara, tecrübe için gerek duyulduğunu görmüştük. Bunlardan başka, dünyada bulunabilecek veya bulunamayacak, ya da belirli bir derecede bulunabilecek çeşitli muhtemel aklîlik türleri vardır. Bunlar doğal türlerin tasnifindeki aklîlik ile canlı organizmaların teleolojik aklîliği yanı sıra ampirik doğayı teşkil eden uzaysal, zamansal, nedensel ve başka türden düzenlerdeki mümkün en yüksek tamlıktır. Kant aklın teorik görevini, araştırmalarımızı yönelttiğimiz muhtemel düzen türlerini tasarlamak olarak belirler.

Kant, kategorilerden farklı olarak herhangi bir mümkün tecrübede örneklendirilemeyecek "akıl idealarının", teorik amaçlarını tasarlama esnasında, bizzat akıl tarafından üretildiği kanaatindedir. Akıl, tecrübede ancak belirli şartlara tabi olarak verilebilecek şeylerin, şarta tabi olmayan şartlarını tamlıkları bakımından düşünmeye teşebbüs ettiğinde idealar ortaya çıkar. Meselâ, dünyadaki herhangi bir maddî cevherin halindeki her değişim, bir cevherin önceki halinden, bir nedensel yasaya bağlı olarak meydana gelir. Söz konusu önceki hale, başka bir hal neden olmuştur ve bu böyle belirsiz bir şekilde uzar gider. Bu tür nedensel serilerde geriye doğru giderken aklımız, ancak kendiliğinden başlayan ve başka

bir neden gerektirmeyen bir cevherde bulunabilecek, şarta tabi olmayan tamlığı talep eder. Bu, Kant'a göre, bize *özgür* neden ideasını temin eder. Bu bir "idea"dır; çünkü akıl tarafından *a priori* olarak üretilmiş ve hissî dünyadaki hiçbir şeyin tekabül etmediği (ve hatta edemeyeceği) bir kavramdır. Kant, aklın benzer bir şekilde, her şeyde bulunabilecek olumlu özelliklerin şarta tabi olmayan bütünlüğünü düşünmeye çalışmasıyla Tanrı ideasını, üstün bir şekilde gerçek ve mükemmel olan varlık ideasını ürettiğini düşünür. Bu idea, tüm mümkün şeylerin içsel imkânının maddî koşullarını temin eder; çünkü her mümkün şey, böyle bir yüce varlık ideasında bulunan mükemmelliklerin sınırlı bir şekilde bir araya getirilmesinden ibarettir.

Kant akıl idealarını, biri olumsuz diğeri olumlu olmak üzere iki bakımdan inceler. Olumsuzluk, insan aklının, temsiller olarak idealardan, temsil eder göründükleri nesneleri incelemeye geçme eğilimi nedeniyle, bir "diyalektiğe" veya "yanılgı mantığına" yol açmasından kaynaklanır. Bizi ideaları oluşturmaya zorlayan zeminler, nesnelerinin mevcudiyetine kanıt olarak kabul edilir ve akıldaki kaynaklarına bağlı olarak idealara atfettiğimiz özellikler, nesnelerin özellikleriymiş gibi görülür. Sonraki başlık altında bu diyalektiğin formlarını inceleyeceğiz. Burada, idealların aklî kaynağını ve araştırmaya yön veren rehberler olarak olumlu işlevlerini ele alacağız. Bu konu göz ardı edilebilir veya Kant'ın diyalektik eleştirisiyle mukayese edildiğinde önemsiz görünebilir. İdeaların olumlu cihetlerini (tabiî ki Kant'ın *Eleştiri*'de izlediği sıranın tersine) önce dikkate alarak, bu eğilimi düzeltmeyi umuyorum.

İdeaların Akıldaki Kaynağı

Kant, aklın ideaları ve diyalektik tartışmasını, Wollfcu metafizikte bulduğu üçlü aklî psikoloji, kozmoloji ve teoloji ayrımına göre şekillendirir. Fakat bu düzenlemenin ilkesini felsefenin zorunluluk içermeyen tarihinde değil, bizzat aklın faaliyetlerini oluşturan mantıksal formlarda, özellikle de üç kıyas (kategorik, hipotetik, ayrık) formunda arar.

Ruh öğretisi, bir kategorik kıyaslar serisini geriye, şarta tabi olmayan varsayımına kadar düşünme teşebbüsünden kaynaklanır. Şarta tabi olmayan şey, asla başka bir şeyin yüklemi olamayan, her zaman özne olan şeyin kavramıdır. Bu, her düşüncenin içinde olmak zorunda olduğu "Ben" veya "kendi"dir ki, düşüncelerin öznesi olmasındaki zorunluluk, tecrübe-

nin bütününün nihaî birliğini sağlar. Dünyaya dair aklî öğreti ise dünyadaki şart ve şarta tabi olanlar arasındaki vazgeçilmez bağıntıları (uzay-zamansal bağıntılar, bütün-parça bağıntıları, olaylar itibarıyla neden-etki bağıntıları ve şeyler bakımından mevcudiyetine zemin olma-zemin alma bağıntıları) kullanarak geriye doğru gider. Bu çıkarımlar, zamandaki ilk olay, dünyanın uzaydaki en dış sınırı, olayların kendi kendisine neden olan veya hiç nedeni olmayan nedeni ile zorunlu olarak mevcut olan varlık idealarına götürür. Son olarak da aklî tanrı öğretisi, her bireysel şeyin diğerlerinden, onu oluşturan olumlu-olumsuz özelliklerin 'veya' ile bağlanarak bir araya getirilmesiyle ve ona ait olmayan özelliklerin dışarıda bırakılmasıyla kesin olarak ayırt edildiği fikrinden kaynaklanır. Bu ayrık kıyasın varsayımı, tüm olumlu gerçekliklerin toplamı olan tek şey kavramı olacaktır ki, bu da, tüm olumlu özelliklere sahip, hiçbir olumlu özelliğin eksik olmadığı bir mümkün varlık, bir *ens realissimum* (en gerçek varlık) kavramına, yani Tanrı kavramına ulaştıracaktır.

Kant'ın zamanında geçerli olan geç Skolastik dönem formel mantığını, artık genel olarak akıl faaliyetlerinin nihaî açıklaması olarak kabul etmiyoruz. Kant'ın Diyalektik'teki organizasyonunu zorlama ve sunî bulmamak, bu nedenle göz ardı etmemek de çok kolay bir şey değildir. Fakat Kant'ın projesini anlayabilmek için, meseleleri bu şekilde takdim etmesindeki felsefî noktaları anlamak çok önemlidir. Buna bağlı olarak, Diyalektik'teki organizasyonu dikkate almak gerekir. Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'ndeki temel amacı, metafiziği bir bilim olarak temellendirmekti. Bu bilime en yakın örnek Skolastik mantıktı. Kant bu mantığın, taleplerini sınırlayarak ve bu sınırlamayla tartışılmaz kıldığı şeyi sistemleştirerek kapalı, tam ve nihaî bir bilgi bütünü olmayı başardığı kanaatindeydi. (KrV Bvii-ix) Kant'ın Transandantal Analitik'teki hedefi, her mümkün ampirik doğa biliminin varsaydığı, tam ve nihaî sentetik *a priori* bilgi sisteminin temellerini ortaya koymak ve haklı çıkarmaktır. Benzer şekilde, Transandantal Diyalektik'te de, kapalı ve sınırlı bir sistem olarak aklın çözümlenemeyen *problemlerini* tespit etmek, sonra da (en azından gerçekliğin teorik bilgisini elde etme teşebbüslerinde) hiç ortaya çıkmamalarını sağlayacak eleştirel çözümü vermektir. "Bu işte kapsamlılığı başlıca amaç edindim. Burada çözümlenmeden kalan ya da çözümü için ipucu verilmeyen tek bir metafizikî problem kalmadığını söyleme cesaretini kendimde buluyorum." (KrV Axiii) Kant'a göre kategoriler tablosunun "arkitektonik" kullanımı ile hem Analitik'in hem de Diyalektik'in malzemesini üretecek ve düzenleyecek kıyas türleri, kapalı ve tamamına

ermiş bir bilim olarak metafiziğin tamlığını ve nihaîliğini temellendirmek için esastır.

İdeaların Düzenleyici Kullanımı

Kant'a göre idealar *ampirik* bilginin düzenlenmesinde de önemli bir rol oynar. Deneysel bilimlerin ancak sistematik bilgi birikimine bağlı olarak mümkün olduğunu; bunun, deneysel sonuçların cevaplayacağı soruları ortaya koymamızı mümkün kıldığını düşünür. Doğadan bir şeyler öğrenebilmek için, ona "öğretmenin ağzından çıkan her şeyi ezberleyen bir öğrenci gibi değil, tanıkları, sorduğu sorulara cevap vermeye zorlayan bir hakim gibi" yaklaşmamız gerektiğini söyler. (KrV Bxiii) Daha genel olarak ifade edersek, Kant'a göre ampirik bilimler, aklî bir plana göre düzenlendikleri için, el yordamıyla yapılan araştırmalardan ve olguların tesadüfe bağlı olarak bir araya getirilmesinden farklıdır. Bilimin temel amacı ve hatta yapısı, aklın araştırma yapmaktaki amaçlarıyla *a priori* bir şekilde tespit edilmelidir. Aklın ideaları, bu amaçların belirlenmesinde hayatî öneme sahiptir.

İdealar araştırmalarda çeşitli "düzenleyici" roller oynar. Şarta tabi olandan, onun nihaî (veya şarta tabi olmayan) şartına doğru geri giderek yapılan kıyaslar serisiyle ulaşıldıkları için, ideaların ortaya çıkma sürecinin kendisi de zaten tam bir bilgi bütününün araştırılması sürecidir. O halde idea, bütünü temsil eder ve aklın her şeyi kendi içinde bilme iştiyakından doğar. Dünyanın başlangıcı ideasının, sayesinde ortaya çıktığı zamandaki geçmiş olaylar serisi, mümkün olduğunca çok olayı bilmeye yönelik sonu gelmeyen iştiyaktan kaynaklanır. Bir ilk veya özgür neden ideasını doğuran nedenleri geriye doğru izleme faaliyeti, her olay için şarta tabi olmayan tam bir açıklamaya sahip olma iştiyakını temsil eder. Üstün gerçek varlık veya Tanrı ideasını edinmemizi sağlayan bir bireysel cevherin tüm belirlenimlerinin veya yüklemlerinin tam belirlenimi ideası, tanışık olduğumuz herhangi bir ampirik nesnenin tüm belirlenimlerini bilme hedefini sonu gelmeyen bir şekilde önümüze koyar. (KrV A670-680/B698-708)

İdea, tamlığa olduğu kadar bilgilerimizin birliğine de iştiyak duyar. Kant'ın ifadesiyle söylersek, bu iştiyak çeşitli biçimler alır. Bizi, doğada en az sayıda unsur veya kuvvet aramaya, zihinsel kuvvetleri mümkün olduğunca tek bir temel kuvvete indirgemeye çalışmaya sevkeder. (KrV A645-649/B673-677) Türleri cinslerin, cinsleri daha üst familyaların,

vs. altına yerleştiren; farklara göre fertlerin özelliklerine kadar gitgide bölen bir tasnifi doğada aramaya götürür. Bu da, fertlerin doğal türler altında ampirik olarak sınıflandırılmasında kullanılan, Kant'ın "türdeşlik", "türünü tespit etme" ve "süreklilik" adını verdiği yasaları ortaya çıkarır. (KrV A651-668/B679-696) İlk yasa, farklı türlerin daha üst cins altında aynı olduğunu; ikincisi bir türün fertleri arasında farklı olanın, daha alt türler altına yerleştiğini; üçüncüsü ise, tüm türler aynı en yüksek cinsten geldikleri için, türler arasında aşağıdan yukarıya ve yukarıdan aşağıya sistemli bir tertibin olduğunu dile getirir. Kant bu yasaların, skolastiklerin yaygın olarak bilinen (bazen Ockham'ın usturası diye anılan), "Zorunlu olmadıkça şeyler çoğaltılmamalıdır" şiarı benzeri ilkelerle çok yakından ilişkili olduğunu düşünür. Kant'a göre bunun tamamlayıcısı ise şudur: "Şeylerin çeşitliliği cüretkâr bir şekilde azaltılmamalıdır". (KrV A656/B684)

Son olarak Tanrı ideası, organik birlikler olarak bireysel canlı şeylerin akla uygunluğunu en üst dereceye getirerek, doğal dünyaya bir amaçlar sistemi gibi bakmaya, tüm amaçların sistemli birliğini doğada görmeye sevkeder. (KrV A685-697/B713-725) Kant, bu kullanımın eleştirel olması zorunluluğunu vurgular. İdeanın düzenleyici kullanımı, asla nesnesinin mevcudiyetinin teorik ispatı olarak görülmemelidir. Benzer şekilde, doğadaki her şeyin bir amaçlar sistemine bağlı olduğu varsayımı, tek başına bir açıklama olarak, sanki Tanrı iradesine soyut bir çağrıda bulunmak, doğal olayları bizim için aklî kılabilirmiş gibi kabul edilmemelidir. Amaç, bizi daima dünyadaki şeyler arasında, daha derin ampirik bağlantılar aramaya teşvik etmek, böylelikle tecrübemizin akla uygunluğunu sistemli bir şekilde giderek artırmaktır. (KrV A697-702/B725-730) Kant, kuramsal araştırmanın bu cihetini, daha sonra *Yargıgücünün Eleştirisi*'nde (1790) tekrar ele alır, açıklar ve yeniden kavramsallaştırır.

Kant'ın takdim ettiği şekliyle araştırmanın amacı, akıl tarafından *a priori* verilir ve bilinecek gerçekliğin ampirik olarak nasıl tesis edildiğine bağlı değildir. Fakat akıl için öngördüğü araştırma yöntemi, dünyanın nasıl olduğuna ilişkin belli bir görüşün benimsenmesini içerir. Aklın düzenleyici ilkelerini izlerken, *sanki* türdeşlik, türünü tespit etme ve süreklilik ilkeleri dünyanın her tarafında geçerliymiş, *sanki* dünya en üstün bilge olan Tanrı'nın yarattığı bir şeymiş; Tanrı'nın amaçları ile amaçlarına tam olarak uygun araçları, olabilecekleri her yerde mevcutmuş gibi bakmamız gereklidir. Fakat elbette dünyayı keşfetmek için benimsediğimiz bu hipotezlerin, bulduğumuz haliyle dünyaya fiilen ne kadar tekabül et-

tiğini asla bilemeyiz. Aksine, Kant, (sadece araştırmanın hedeflerini dikkate aldığımızda) dünyanın akılla giderek daha iyi bilinebilir olduğunu varsaymakta haklı olduğumuzu, çünkü bizi dünyada olabilecek akla uygun şeyleri keşfetmeye en iyi teşvik edecek şeyin, bu varsayım olduğu kanaatindedir. Yine de, tam da dünyanın düzenleyici varsayımlarımıza ne ölçüde tekabül ettiğini bilemeyeceğimizden, bu varsayımları, sanki varsayımda bulunmamızın aklî zemini, doğru olduklarına inanmamazı da haklı çıkarırmış gibi; sanki dünyanın aklî olarak varsaydığımız şekilde olduğunu bilme iddiasına zemin teşkil ederlermiş gibi değerlendirmenin cazibesine kapılmamak çok önemlidir.

Transandantal Diyalektik'in büyük bölümü, Tanrı'nın varlığına ve ruhun ölümsüzlüğüne ilişkin metafizikî ispatların güvenilmezliğini göstererek, teorik aklın taleplerini kısıtlamaya ve insan bilgisinin tecrübe alanıyla sınırlı olduğunda ısrar etmeye ayrılır. Bu nedenle Diyalektik'i, Kant'la akılcı metafizik arasındaki modern çekişmeler bağlamında, Kant'ın *ampirizme* verdiği destek olarak okumak çok kolaydır. Şüphesiz böyle bir okumada önemli bir hakikat payı vardır. Fakat bu yaklaşım, Kant'ın geleneksel metafiziğin amaçlarına duyduğu sempatiyi göz ardı etmeye, özellikle de, Kant'ın bilgi kuramının bütününün, bilimsel araştırma ve bilimsel kuramlar itibarıyla ampirizm karşıtı olduğunu gölgede bırakmaya götürmemelidir. Ampirik bilimleri, tümevarımcı yöntemlerle en uygun olduğunu düşündüğümüz kalıba göre düzene sokulacak verilerin arızî bir şekilde toplanması olarak tasvir edeceklerin tam karşı kutbundadır Kant. Aksine, en başından itibaren, hem amaçlarını tespit etme hem de gözlem yapma ve gözlem sonuçlarını sistemli bir şekilde takdim etme bakımından bilimi *a priori* ilkelerce yönlendirilen aklın ürünü olarak görür. Kant'a göre aklın ideaları, sadece bizi metafizikî yanılgıya düşüren şeyler olmanın çok ötesindedir. Aksine, bunlar, gerektiği gibi anlaşılıp kullanıldıklarında, Kant'ın anladığı anlamda ampirik bilimler için vazgeçilmezdir. Kant'ın bilim kuramını epeyce olumsuz bir şekilde yorumlamamak durumundaysak, ideaların ampirik dünyaya dair bilgimize yapmak zorunda olduklarına inandığı katkıyı görmezlikten gelemeyiz.

Ek Okumalar

Frederick Beiser *German Idealism: The Struggle Against Subjectivism*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002.

J. N. Findlay *Kant and the Transcendental Object*. Oxford: Clarendon Press, 1981.
Rae Langton *Kantian Humility*. Oxford: Clarendon Press, 1991.
Susan Neiman *The Unity of Reason*. New York: Oxford University Press, 1994.

Notlar

1) Kant ampirik farkındalığın (veya ampirik kendi-bilincinin) bir 'kendi kendine etkilenim', yani, Ben'in kendisinin neden olduğu bir halde olmayı içerdiğini öne sürer. Bu demektir ki, herhangi bir transandantal idealizm yorumunda, bazı şeylerin kendi üzerlerinde fiilde bulunmalarını gerektiren bazı nedensel bağıntılar mutlaka olmalıdır. Bununla birlikte, 'kendi kendinden etkilenme' öğretisi, ampirik Ben'in, bir başka şey tarafından etkilenmesiyle ilgili değildir. Bu, nedensel transandantal idealizm yorumunun gerekli kıldığı nedensel bağıntıdır ve etkiler olarak tezahürlerin, nedenler olarak kendinde şeylerden ayrı olmalarını gerektirir.
2) Bu konumu benimseyen yazarlardan bazıları, Henry Allison (*Kant's Transcendental Idealism*, New Haven: Yale University Press, 1983), Robert M. Adams ("Things in Themselves", *Philosophy and Phenomenological Research*, 1997), Richard Aquila (*Representational Mind*, Bloomington: Indiana University Press, 1983) ve Carl Posy'dir ("Brittanic and Kantian Objects", *Essays on Kant*, (yay. haz.) B. Den Ouden ve M. Moen, New York: Peter Lang, 1987).
3) Önceki notta ismi geçen yazarlardan Allison aynılık yorumunu, Adams ise nedensellik yorumunu kabul ederler. Kant'ın iki konuşma biçiminin, aynı şeyi söylemenin iki farklı yolu olduğu argümanı, her iki durumda da, Kant'ın metninde yer alan, fakat kendi yorumlarına direnen ifadeleri, arzulanan yönde yumuşatmaya çalışarak, karşı yorumu safdışı bırakma manevrasında kullanılmıştır.
4) Bu sorundan kaçış yoluna, Sebastian Gardner tarafından *Kant and the Critique of Pure Reason* (Londra: Routledge, 1999) adlı eserinde işaret edilmiştir. (s. 290-8) Fakat Gardner önerisini benim yapmaya çalıştığım gibi geliştirmez.
5) Peter Geach, *Reference and Generality* (Ithaca: Cornell University Press, 1962) ve "Identity", *Review of Metaphysics* XXI (1967-8), s. 3-12.
6) Geach'in "göreli aynılık" kuramı, yayımlandıktan kısa bir süre sonra David Wiggins (*Identity and Spatio-Temporal Continuity*, Oxford: Oxford University Press, 1967) ve John Perry ("The Same F", *Philosophical Review* LXXIX, No. 2, 1070, s. 181-200) tarafından ikna edici bir şekilde reddedilmiştir.
7) F. H. Jacobi, *David Hume on Faith, or Idealism and Realism: A Dialogue* (1787), George diGiovanni (yay. haz. ve çev.), *Friedrich Heinrich Jacobi: The Main Philosophical Writings and the Novel* Alwill (Montreal: McGill-Queen's University Press, 1994), s. 336-8.
8) Meselâ, Adams'ın "Things in Themselves"de yaptığı gibi. Bkz. not 2.

5
Transandantal Diyalektik

Aklın ideaları bir diyalektik mantık veya "yanılsama mantığı" üretir, çünkü, bir bilgi için nesnenin hissî görüsü vazgeçilmez olduğu halde, akıl yetimizin ürettiği kavramları, bu kavramlar sayesinde düşünülebilecek nesnelerin bilgisini temin edermiş gibi değerlendirme eğilimi vardır. Fakat idealar, tecrübede, onlara tekabül edecek herhangi bir hissî görü verilemeyecek türden kavramlardır. Bundan kaynaklanan yanılgı, Kant'a göre şu veya bu filozofun hatası değildir. Araştırmayı düzenleme sırasında ortaya çıkan bazı kavramları oluşturma zorunluluğunu, bu kavramlara tekabül edecek nesnelerin verili olmasıyla karıştıran akıl yetisindedir hata. Buna bağlı olarak insan aklı, bir "diyalektik" veya yanılsama mantığı derdine giriftârdır. Bu mantık, aklın hiçbir zaman bilemeyeceği şeyleri, bilebileceği zannına kapılmasına yol açar. Bir optik yanılsamaya benzer, fakat açığa çıkarıldığında bile ortadan kalkmaz, hataya yönelme eğiliminde bir azalma olmaz. Fakat akıl, bu yanılsamayı eleştirme ve yanılsamanın kaçınılmaz cazibesine kendini kaptırmama kabiliyetine de sahiptir. Kant'a göre felsefenin en esaslı dramı, aklın kendi içindeki mücadelesidir. İşte, bu nedenle, Kant, akıl tarafından akla yöneltilen ve yine akıl-

dan kaynaklanan yanılsamayı alt etmeyi hedefleyen eleştirinin yer aldığı eserine 'Saf Aklın Eleştirisi' adını vermiştir.

"Yanılsama mantığı" diye bir şeyin olması düşüncesinde bir tuhaflık vardır. 'Mantık' düşünme yetisini idare eden kuralları ihtiva eder ve düşünme yetisini gerektiği gibi kullanabilmemiz için nasıl düşünmemiz gerektiğini söyler. O zaman, bu kuralların bizi yolumuzdan çıkarması; yanılgıya, hatta hataya sevketmesi nasıl mümkün olabilir? Bununla birlikte, tecrübeyle sabit olduğu gibi, düzgün işleyen yetilerin, meselâ görme yetisinin yanılsamaya tabi olmasının imkânsız olmadığını biliyoruz. Sıcak çölde, belirli bir uzaklıkta su gördüğünü sanan insanların, veya bir Müller-Lyer diyagramında aynı uzunluktaki iki çizgiden birini daha uzun gören insanların görme yetilerinde herhangi bir bozukluk olmadığı gibi, yetilerini hatalı bir şekilde kullandıkları da söylenemez. Hatta, görme yetilerinde bir bozukluk olanların yanılsamalara düşmeyebilecekleri bile söylenebilir. Belirli şartlar altında, çölde su görmeyen kişi, belirli bir mesafeden toprak ile suyu ayırt emeyen bir kişi olabilir; Müller-Lyer diyagramında çizgi uzunluklarını farklı görmeyen kişi, perspektifli çizimleri düzgün bir şekilde göremeyen kişi olabilir. Benzer şekilde Kant, akıl yetimizin düzgün işlediği halde, bizi bazı kavramsal yanılgılara düşürdüğünü, karmaşık akıl yürütmelere götürdüğünü, fakat bu mantıksal yanılgılara düşmeyecek kişinin, aklın düzenleyici ilkelerini de düzgün kullanamayacağını ileri sürebilirdi. Elbette Kant akla idrak etme ve tabi olduğu yanılsamayı eleştirme kabiliyetini de atfeder. Akıl en üstün yetidir; çünkü eleştirel yetinin en iyi modelidir, hatta tek *eleştirel* yetidir. Akıl, tüm diğer yetileri yönetme, düzeltme yetkisine ve yükümlülüğüne sahiptir. Optik yanılsamalar, duygular, müdrikenin yaptığı mantık hataları, sadece başkalarından değil, kendimizden kaynaklanan zarar verici yanılgılar, hatta aklın kendisinin tabi olduğu zorunlu yanılsamalar tarafından aldatılmamazı engelleyen şey akıldır.

Önceki başlık altında, Kant'ın, idealara nasıl ulaştığımızı ve ideaların düzenleyici kullanımının bilmeye yönelik araştırmalarda nasıl vazgeçilmez olduğunu açıklayan düşünceleri üzerinde durduk. İdealara aklî argümanlarla, üç kıyas biçiminden birine dayanan ve bir şartlar serisiyle ilgili olarak, şarta tabi olmayan belirli bir kavrama götüren, geriye doğru giden bir sentezle ulaşılır. Kant'a göre, böyle bir geriye doğru seriyi, hem araştırmayı hem de araştırmanın sonuçlarının tertibini idare eden "*focus imaginarius*" olarak bir idea etrafında birleştirmemiz, aklın bilgilerimize birlik verme hedefini gerçekleştirebilmesi için esastır. Böyle bir idea-

nın aklen vazgeçilmez olduğunu ispatlamaya yönelik bir argümanın, bize ideanın nesnesinin mevcudiyetine dair bir argüman olarak görünmeye başlamasını anlamak zor değildir. Bu, her ideanın sürekli geriye doğru gitmekte olan bir seriye, tek bir hamleyle son vermesi, böylece sanki tek bir nesne temsil ediyormuş gibi görünmesi bakımından özellikle doğrudur. Bu tekliği, bir görüsel bilginin tekillik özelliği sanmamız hiç de zor değildir. Dolayısıyla, tüm görülerimiz hissî olduğu halde ve tek başına akıl tarafından üretilen bir ideanın nesnesine dair görüye sahip olmadığımız halde, ideanın nesnesinin tekliğinin veya tekilliğinin, bir nesneyi bilmek için ihtiyaç duyduğumuz hissî görünün yerini fazlasıyla tuttuğu zannına kolayca kapılabiliriz.

Aklın idealarına ulaşan ve idealarıı araştırmalarında aklın gerektirdiği gibi kullanan herkes, ideaların doğası ile işleyişinin, nesnelerinin mevcudiyetini de teminat altına alan bilgisini *a priori* olarak bize sağladığı yanılsamasına işte bu şekilde düşer. Aslında, bu yanılsamaya düşmeyecek kişi, bizzat aklın bize düşündürdüğü, aklın en üst birliğini de düşünemeyecektir. İdeaları bir zorunlu diyalektiğin veya yanılsama mantığının odak noktası yapan şey budur. Aklın diyalektik bakımından görevi, diyalektikten sakınmak değildir; çünkü bu aynı zamanda, aklın gerektirdiği düşünme yolundan sakınmak olacaktır. Aksine, doğru yol bu idealara ulaşmak, bunların niçin aklın düşünebilmesi için gerekli olduğunu, fakat aynı zamanda diyalektik yanılsamanın kaçınılmaz kaynağı olan kavramlar olduğunu anlamak, bu anlayışı yanılsamanın bizi sevkettiği hatalardan korumak için kullanmaktır.

I
A Priori Ruh Öğretisi

Geleneksel metafizik ruhun bir cevher olduğunu, zaman içinde aynı kaldığını, bileşik değil basit olduğunu ispatlamaya çalışır. Cevherin doğanın bir temel parçası olması ve sadece bileşik cevherlerin (parçalarının ayrılmasıyla) bozulabilmesi olgularından hareketle, aklî ruh öğretisi, ruhun (ruhu olduğu bedenin ölümü gibi) doğal süreçlerle bozulamayacağını göstermeye çalışır. Kant bu argümanları Diyalektik'in "Saf Aklın Paralojizmleri" başlıklı bölümünde tartışır. 'Paralojizm' terimi (skolastik mantıkta) biçimsel olarak geçersiz bir kıyas için kullanılır. Kant, aklî psikolojinin ruha dair sonuçlara ulaşmak için kullandığı çıkarımların

yanıltıcı olduğunu göstermeyi hedefler. Yanıltıcılığı şöyle teşhis eder: Metafizik Ben'in, biçimsel açıdan tecrübeye birlik sağlama rolüne bağlı olan bazı özellliklerini, görüde bir bilgi nesnesi olarak verili bir şeyin özellikleriymiş gibi değerlendirir. Kant'ın iddiası ise, Ben'in hiçbir şekilde bize bu şekilde verili olmadığıdır. 'Ben' yalnızca, idrak etme faaliyetlerini gerçekleştirerek (temsilleri, tecrübeyi mümkün kılan transandantal farkındalık birliğinde sentezleyerek), tecrübeyi mümkün kılan şey her ne ise onun yerini tutan şeydir. Fakat, tecrübenin imkânını tesis etmedeki faaliyetimizin farkına varmamız yoluyla, bize kendimize dair hiçbir içsel nesne verilemez. Bu faaliyetin biçimsel özelliklerini, hissî görü aracılığıyla bilgimize verili bir şeye atfedilebilecek belirlenimler olarak değerlendirirsek, hatalı bir şekilde değerlendirmede bulunmuş oluruz.

Kant'ın aklî psikoloji eleştirisinin dayandığı temel fikir, ruhun cevherliğini ispatladığı sanılan kıyas dikkate alındığında daha iyi anlaşılabilir:

> *[Büyük öncül:]* Cevher, temsili, hükümlerimizin mutlak öznesi olan ve buna bağlı olarak başka bir şeyin belirlenimi olarak kullanılamayan şeydir.
> *[Küçük öncül:]* Düşünen bir şey olarak Ben, tüm mümkün hükümlerimin mutlak öznesiyim ve Ben'imin bu temsili, başka hiçbir şeyin yüklemi olarak kullanılamaz.
> *[Sonuç:]* O halde Ben, düşünen bir şey olarak (ruh) cevherim. (KrV A348, karş. B410-411)

Büyük öncül, ruha yüklenebilecek metafizikî kavramın (cevher) analizini verir. Küçük öncül Düşünen Ben'in, analizdeki formüle uyduğunu belirtir. Sonuç ise, metafizikî kavramın ruha (bir düşünen şey olarak Ben'e) yüklenebileceğini ifade eder.

Argüman, cevherin *temel* olduğu düşüncesine dayanır. Her şey ona göre değişir ve diğer tüm şeyler (terimi geniş anlamda kullanırsak) ona dayanır. Fakat bu, düşünen Ben'in tecrübede oynadığı roldür: Tüm temsillerimiz Ben'de ve Ben için mevcuttur; birinden diğerine geçerek değişirler, her biri Ben tarafından algılanmasına bağımlıyken, Ben onların hepsinde kalıcıdır ve onları taşıyandır. Tecrübeye şu veya bu yolla giren her şey, bunu Ben'e bağıntısı sayesinde yapar. O halde ruh bir cevher olarak görülmelidir.

Söz konusu yanıltıcılık bu argümanın neresindedir? Bunu cevaplamak, *Eleştiri* okurunun arzu edebileceği kadar kolay değildir. Resmi açıklama bir düzeyde yeterince açıktır: Her kıyasın büyük öncülü bir metafi-

zikî kavramı (cevher) bir "saf kategori" olarak tahlil eder, fakat bu tahlilin görümüzde verilebilecek nesnelere uygulanabilip uygulanamayacağını, uygulanabilecekse, bunun nasıl mümkün olduğunu dikkate almaz. (KrV A348-349) Küçük öncül, tecrübenin şartı olarak düşünen Ben'in özelliklerini belirtir. Fakat sonuç ruhun özelliğini, sanki bu özellik, nesnenin görüsüyle verili olabilecek bir malumat temelinde yüklenebilir bir özellikmiş gibi nesneye yükler. Kant, kıyasın biçimsel açıdan, muğlak yanıltıcılığa (veya *sophisma figurae dictionis*) maruz kaldığını öne sürer. Öncüller ruhu sadece müdrikenin saf kategorileri itibarıyla düşünür. Oysa ki, sonuç, sanki görüde verili bir nesneymiş gibi değerlendirir. (KrV A402)

Aklî psikoloji buna doğal olarak şu şekilde itiraz edebilir: Kıyası yanıltıcı olacak şekilde yorumlamaya gerek yoktur. Ruhu görüde verili olarak değerlendirmekle, saf düşüncede verili olarak değerlendirmek arasında ne fark vardır ki? Her iki durumda da sonuca ulaşılır. Bunun bir sorun olduğu kabul edilecek olsa dahi, tek yapmamız gereken, kıyasın sonucunda bahsi geçen 'ruhu' bir saf düşünce nesnesi olarak almaktır. Bu durumda da argüman tamamen geçerlidir. Kant bu son cevaba belirli bir dereceye kadar sempati duyar. Kıyasın geçerli olduğunu, sonucun doğru olduğunu, sonuç yanlış yorumlanmadığı müddetçe kabul etmeye hazırdır:

> Ruh cevherdir önermesinin geçerli olmasına müsaade edilebilir, bu kavramın daha ileri sonuçlara götürmediğini kabul etmek şartıyla. Akılcı ruh öğretisinin bize öğrettiği türden; insanın ölümü de dahil olmak üzere, her değişiklikte ruhun daima aynı kalması gibi alışılmış sonuçlara varmamak, gerçeklikte değil de sadece bir idea olarak cevhere işaret ettiğini kabul etmek şartıyla. (KrV A350-351)

Burada Kant iki mümkün cevher kavramını ayırt eder: biri ("gerçeklikte") 'cevher doğal yollardan bozulamaz' gibi çıkarımlara izin veren, diğeri (ideada) bu tür çıkarımlara izin vermeyen iki kavram. Kant, aklî psikolojinin 'ruh bir cevherdir' iddiasını "ideada" kabul edip, "gerçeklikte" reddeder. O halde, en azından bir okumaya göre, kıyasın geçerli olduğunu da kabul eder (ki bu durumda ortada bir "paralojizm" olmaz). Fakat bu okumada, "ideada" geçerli olan 'ruh bir cevherdir' sonucu, aklî psikoloji tarafından, ruhun süresinin ebedî olduğuna ulaşmak için kullanıldığında, Kant bunun geçersiz bir çıkarım olduğunu söyler. Bu durumda, Kant'ın

aklî psikoloji eleştirisinin bir ikilem formunu aldığı söylenebilir: *Ya* ruhun cevherliğini gösteren kıyasta geçersiz bir çıkarım vardır *ya da* aklî psikolojiyi, buradan hareketle ulaşmak istediği sonuçlara götüren 'eğer ruh bir cevherse, o halde süresi ebedîdir' gibi çıkarımlar geçersizdir. Her iki durumda da, aklî psikolojinin göz diktiği sonuca (ruhun ölümsüzlüğü), ancak yanıltıcı bir akıl yürütmeyle ulaşılabilir.

Burada ne olup bittiğini görebilmek için, Birinci Analoji'de sunulan, Kant'ın cevherlerle ilgili olarak ulaştığı sonuçları hatırlamalıyız. Orada zamanın belirlenmesinin, zamandaki tüm değişimlerin, kalıcı olan, başlamayan, bitmeyen ve hiçbir şekilde niceliği değişmeyen bir altta yatandaki (*substratum*) değişimler olması şartıyla, zamanın süresinin belirlenebilir olmasını gerekli kıldığı öne sürülmüştür. Bu da, müdrikenin bir saf kavramı olarak cevher kategorsinin, tüm mümkün tecrübe nesnelerine uygulanabilir olmasını gerekli kılar. Fakat bunun uygulandığı kavram, *kalıplaştırılmış* bir kavramdır. Sadece hissî görüde verili olan nesnelerle sınırlanmış ve gerçek olanın zamandaki sürekliliği olarak yorumlanmış kavramdır. (KrV A144/B183) Bir şeyin, değişimin altında yatan şey olması anlamında cevher olmasından, kalıcı bir şey ve doğal yollardan bozulamayan bir şey olması anlamında cevher olması sonucunu çıkarmamıza izin veren tek şey de budur. Fakat ruh bir cevher olarak düşünülürse, bu kısıtlamalar uygulanamaz. Ruha atfedilen anlamda cevherlik, bir nesnenin hissî görüsünü değil, sadece tecrübe birliğinin bir biçimsel şartını gerektirir. Tecrübenin biçimsel birliğini veren şey her neyse ("düşünen Ben veya düşünen O veya düşünen şey", KrV A346/B404), bu şeyin *faaliyetinin* özelliklerinden hareketle, bu "şeyin" *gerçek tesisine* dair hiçbir şey öğrenemeyiz. Zamanda kalıcı olan bir şey olduğunu, bileşik değil de basit olduğunu, hatta bir andaki düşüncemizle bir başkasındaki düşüncemizin veya bir şeye dair düşüncemizle bir başkasına dair düşüncemizin failinin aynı olup olmadığını dahi bilmeyiz.

Ruh söz konusu olduğunda Kant'ın görüşleri, günümüzde yaygın bir şekilde kabul gören herhangi bir görüşten daha fazla şüphecidir. Ne maddeci ne de ikicidir. Ruhun maddî olup olmadığını (düşünce ve bilincin bedensel işlevler olup olmadığını) bilemeyeceğimiz kanaatindedir. Öyle olsalar bile Kant, bilinç fizik bilimiyle anlaşılabilecek her tür cisimsel süreçten yeterince farklı olduğundan, "yalnızca düşünen bir şey olarak tesis edilmiş olmamın, *maddeciliğe* dayanarak açıklanmasının imkânsız" (KrV B420) olacağından emindir. Ruh gayrı-maddî bir şey ise, Kant'a göre, ruh ile beden arasındaki bağıntıya ilişkin üç kuram olabilir: "fizikî

etki" (Crusius ve Knutzen'in savunduğu karşılıklı, doğal neden-etki bağıntısı), "önceden tesis edilmiş ahenk" (Leibniz'in savunduğu) ve "doğaüstü destek" (Malebranche ve diğerlerinin vesileciliği). Kant her üçünü de toptan reddeder; üçünün de eşit ölçüde ispatlanamaz, hatta aklî bakımdan müphem olduğunu iddia eder. Özet olarak, Kant' a göre ruhun doğası ve bedenle bağıntısı, bilebileceklerimizin tamamen ötesinde olan aşkın metafiziğin konularıdır.

II
Saf Aklın Tezatlılığı

Diyalektik'in aklî kozmoloji ile uğraşan bölümü, sadece yanıltıcı argümanları değil, açık çelişkileri de göz önüne serer. Antinomiler, Diyalektik'te Kant'ı en çok ilgilendiren bölümdür ve Antinomiler'e has özellikler, Kant'ın Diyalektik'in diğer bölümlerini takdim etme şeklini de belirler.[1] Meselâ akıl idealarının, şarta tabi olandan şarta, geriye doğru giderek yapılan bir sentezden doğduğu iddiası, ruh ideası (Paralojizmler) ve Tanrı ideasından (Saf Aklın İdeali) ziyade, mukayese etmeye gerek kalmayacak kadar açık bir şekilde Antinomiler'i ortaya çıkaran kozmolojik idealara uygulanır. Kant Antinomiler için verdiği çözümü, karşımızda duran çelişkilerin çözümlenmesi için vazgeçilmez saydığı transandantal idealizm lehine bir tür dolaylı ispat olarak da kullanır.

Kozmolojik idealar, bağımlılık bağıntılarının dünyada bir olgu olmasından kaynaklanır. Bağımlılık bağıntılarına göre dünyanın bir parçası, bir başkasınca şartlanmıştır. Buradaki temel idea, parçaları arasındaki bağımlılık bağıntıları bakımından içsel olarak tam olan bir *dünya* veya dünya-bütünü ideasıdır. Zamandaki her olay, kendisinden önce gelen olaya; her bileşik şey, parçalarına; her meydana gelen, nedenine; her muhtemel şey diğerlerine bağımlıdır. Bu bağımlılıklar bir şartlanmış-şart bağıntıları serisine kaynaklık eder. Zamanda geriye doğru giden olaylar serisi, uzayda diğerlerini kuşatan parçalar serisi, bileşiklerin parçalarının parçaları serisi, nedenler serisi, bağımlı varlıklar serisi. Kant bu serilerin, tecrübe imkânının transandantal şartları tarafından üretildiğini öne sürer. Bu da, bunlardan herhangi biri tarafından şarta tabi kılınmış her varlık için bir şart gerektirir. Her seriyle ilgili olarak şu soru doğar: Şartlanmışlar-şartlar serisi sonsuza mı gidiyor, yoksa başka şarta ihtiyaç duymaması nedeniyle diğerlerine benzemeyen bir ilk elemanla sona mı

eriyor? İkinci türden bir cevap, kozmolojik zamanda ilk olay (dünyanın geçmiş zamandaki başlangıcı), dünyanın uzaydaki sınırı, basit cevher (veya atom), ilk (ve transandantal olarak özgür) neden ve (kendi doğası gereğince mevcut olan) bir zorunlu varlık idealarını üretir.

Her cevap türü bize dünya-bütünü ideasının farklı bir yorumunu verir. Fakat her cevap çifti, aralarında seçim yapmak zorunda kalacağımız iki uyuşmaz yorum getirir. Kozmolojik sorulara hangi cevabı verirsek verelim, verdiğimiz cevap tatmin edicilikten uzak görünecektir. Eğer geriye doğru giden şartlar serisinin sonsuz olduğunu söylersek, serinin hangi noktasını dikkate alırsak alalım, daima eksik olacaktır. Bu durumda da şarta tabi olan mevcudiyet, onun mevcut olması için yeterli olan şey tarafından desteklenmemiş olacaktır. Öte yandan, serinin kozmolojik idealardan birine tekabül eden bir nesneyle son bulduğunu söylersek, bir zorunlu tecrübe yasasını; bu türden her mevcudun, seriyi üretecek şekilde şarta tabi olmasını gerektiren yasayı ihlâl eden bir varlığın mevcudiyetini kabul etmek zorunda kalırız. İki seçeneğin de tatminkâr olmaktan uzak kaldığı, kozmolojik ideaların her biri için, ona tekabül eden bir nesne olduğunu iddia eden argüman ve böyle bir nesnenin olamayacağını iddia eden argüman bir arada verilerek gösterilebilir: Bu karşımıza bir çelişkiler kümesi çıkaracaktır: Zamanda ilk olay, uzayda en büyük nicelik, basit cevher, ilk veya özgür neden, zorunlu varlık; bunların tümü hem olmak *zorundadır* hem de olmaları *imkânsızdır*.

Buna göre, dört (veya ilk antinominin zamansal ve uzaysal olmak üzere iki ciheti olduğuna göre beş) Antinomi şu şekilde özetlenebilir:

> *Tanımlar:* x y'*i şartlar* =df. y x'e öyle bağımlıdır ki x olmasaydı y de olamazdı. x y'i *R-şartlar* =df. Öyle bir yansımasız ve geçişken R bağıntısı vardır ki, her x ve her y için; xRy ise, x y'yi, xRy olması sayesinde şartlar.

Bu durumda, x'e y'nin 'R-şartı' adını verebilir ve y'nin x tarafından 'R-şartlanmış' olduğunu söylebiliriz.

Şimdi, tecrübemizde verili 'φs' denilen şeyler olduğunu varsayalım. *A priori* tecrübe yasaları öyle olsun ki, her φ R-şartlanmış olsun ve φ'nin, aynı zamanda ö olmayan hiçbir R-şartıyla tecrübede karşılaşamayalım. Bu durumda, her antinominin *tezi* şunu iddia eder:

R-şartlanmış olmayan bir şey, herhangi bir verili φ'nin R-şartlarının ilk elemanı olarak mevcut olmalıdır.

Her antinominin *antitezi* de şunu iddia eder:

> Herhangi bir verili ö'nin tüm R-şartlarının kendileri de ö'dir ve bu nedenle başka ö'ler tarafından sonsuza dek R-şartlanmışlardır.

ö ve R'ye aşağıdaki şemadaki değerleri vererek dört (veya beş) antinomiyi şu şekilde temsil edebiliriz:

Antinomi	*φ*	*R*
Birinci (zaman)	olay	önceler
Birinci (uzay)	uzaysal bölge	kuşatır
İkinci	bileşik cisim	parçasıdır
Üçüncü	olay	neden olur (yasaya göre)
Dördüncü	muhtemel varlık	mevcudiyetine zemin teşkil eder

İlk antinominin zamansal yönünü örnek olarak alalım. Burada tez, dünyanın zamanda bir başlangıcı (ilk olay) olduğunu, antitez de dünyadaki her olayın başka bir olay tarafından öncelendiğini ve bunun sonsuza dek gittiğini söyler. (KrV A426-427/B454-455). Tezle ilgili argüman şudur: *Geçmiş*, şimdi bütünüyle tamamlanmış olan dünya olayları serisidir. *Sonsuz* seri ise tamamlanamayan bir seridir. Dolayısıyla sonsuz geçmiş düşüncesinde bir çelişki vardır. O halde, geçmiş olaylar serisi sonlu olmalı, seriyi başlatan bir ilk olay olmuş olmalıdır. (KrV A426-428/B454-456) Antitezle ilgili argüman ise şöyledir: Eğer bir ilk olay olsaydı, bu olay boş zaman tarafından öncelenecekti. Fakat (Birinci Anoloji için argümana dayanarak), bir boş zamanda hiçbir şey meydana gelemez. O halde bir ilk olay imkânsızdır ve dünyadaki olaylar serisi sonsuza dek geri gider. Uzaysal bakımdan en geniş dünya bölümü, basit cevher, ilk (veya özgür) neden ve zorunlu varlık lehine ve aleyhine benzer argümanlar verilebilir.

Antinomilerin Çift Yönlü İncelenmesi

Antinomilerin her iki yönü için verilen argümanların bizi hiçbir şekilde ikna etmeyeceğini düşünmemiz için bazı nedenler vardır. Her antinominin tezine karşı genel argümanı dikkat alarak şunu sorabiliriz: Niçin 'şarta tabi kılma' bağıntısının geçişken olduğunu varsaymak zorunda ola-

lım? Her etki kendi nedeni tarafından üretilmiş olabilir. Bununla birlikte, o nedenin başka bir neden gerektirip gerektirmediği, gerektiriyorsa bunun hangi neden olacağı apayrı bir konudur. Her zamansal hal, kendisinden hemen önce olan bir hal tarafından öncelenebilir. Fakat, dünyanın bu halinden hemen önce gelen bir hali, hatta ondan da önce gelen tüm halleri niçin söz konusu halin mevcudiyetinin şartları olsun? O halde, her φ'nin (meselâ zamandaki her olayın), onu önceleyen bir olay tarafından şarta tabi kılınmış olup olmaması, bir *a priori* tecrübe yasasıyla belirlenebilecek bir şey değil, muhtemel ve dolayısıyla ampirik bir meseledir. Meselâ, onu önceleyen hiçbir olay olmaksızın bir ilk olay ("Büyük Patlama") olabilir, daha fazla bölünemeyecek basit cevher (atom) olabilir (bu, fiziğin ampirik yasalarıyla ilgili tamamen olgusal bir meseledir). Dolayısıyla antinomilerin antitezleri lehine argümanın çok da zorlayıcı olmadığı söylenebilir.

Her antinominin antitezine karşı, dolayısıyla da tezi lehine genel argümanda da şüpheli bir taraf vardır. Şarta tabi bir mevcudiyet, sonu olmayan bir şartlar serisini gerektiriyorsa, niçin bu bize problemli bir şeymiş geliyor ve niçin yetersiz şartlarla karşı karşıya kalıyoruz? Her şeye rağmen şarta tabi nesnenin fiilî mevcudiyeti, sayı olarak sonlu da olsa sonsuz da olsa, tüm şartlarının sağlanmış olduğunun yeterince açık kanıtı değil mi? Meselâ, zamandaki olaylar serisi şu üç yoldan biri bakımından sonsuz olabilir: ya başlangıcı vardır sonu yoktur ya başlangıcı yoktur sonu vardır ya da ne başlangıcı ne de sonu vardır. Gelecekteki olaylar serisi ilk şekilde, geçmişteki olaylar serisi ikinci şekilde ve bir bütün olarak dünyadaki olaylar serisi de üçüncü şekilde sonsuz olabilir. Bu da, antinomilerin tezinin, benzer şekilde, destekten yoksun görünmesine yol açabilir.

Fakat en derindeki mesele, ister gizemli bir şekilde bir bütün olarak tamamen sonsuz seride bulunsun, ister istisnaî bir ilk eleman üzerinde yoğunlaşsın, bir şarta tabi olmayan şart olmadan, şarta tabi kılınmış şeyin mevcudiyeti için *gereken şartları* gerçekten *sağlayan* şartın *türünü* saptayamamız olabilir. Dolayısıyla bir şarta tabi kılınmış şartlar serisi, sonsuz bile olsa, yine de şarta tabi kılınmış şeyin şartlarını gerçekten temin edecek, şartları *şarta tabi olmaksızın* yerine getirecek bir şey ortaya çıkarmaz. Buna bağlı olarak, bize sıkıca yapışmış bir felsefî eğilim vardır: Geçmiş olaylar, gelecek olaylar tarafından şarta tabi kılınmadığı halde, gelecek olaylar geçmiş olaylara *bağımlıdır* (onlar tarafından şarta tabi kılınmıştır). Sonu olmayan *gelecek* olay düşünmekte bu bakımdan bir tuhaflık

yokken, bu zamansal asimetri duygusu, *başı* olmayan bir *geçmiş* olay düşünmeyi kafa karıştıcı bir hale getirir. Bu bence, antinomilerdeki tezlerin, yukarıdaki paragrafta yer alan nedenler dikkate alınarak göz ardı edilmemesi hususunda Kant'ı ikna eden şeydir. Bu bağımlılığın (veya şarta tabi kılınmışlığın) yakalanması, antitezler lehine de bir çekim oluşturur. Her olay, onu önceleyen bir olayın olmuş olmasına *bağımlı* ise (o olay tarafından şarta tabi kılınmışsa), o zaman dünyayı başlatan bir ilk olay ideası kavranamaz bir şey haline gelebilir.

Kant bu nedenlerle, hangi çözümü seçmeye karar verirsek verelim, antinomilerin, bizi kafa karışıklığı ve tatminsizlikle baş başa bıraktığını düşünür. Kant'ın söylediği gibi, bu kozmolojik serilerin kavramlarını oluşturmaya çalıştığımızda, antitez fazlasıyla *geniş* bir kavram sunarken, tez de fazlasıyla *dar* bir kavram verir. (KrV A485-490/B513-518) (Dördüncü antinomi buna bir istisna oluşturur. Kant bununla ilgili olarak bir kavram için zorunlu varlık ideasının çok geniş, şarta tabi kılınmış varlıkların sonsuz serisinin ise çok dar olduğunu düşünür.) Bu dipsiz problemlerin yarattığı kafa karışıklığı ve tatminsizlik duygusundan kendimizi tamamen kurtarabileceğimiz beklentisi içinde değildir Kant. En fazla umut edebileceği şey, meseleyi akıl mahkemesi önünde tahlil ederek *hatadan* kaçınabilmeyi mümkün kılmak, iki taraftan biri lehine hakikî değil de, yanıltıcı aklî zeminlere dayanan hükümler vermeyi engellemektir.

Antinomilerin Çözümü

Kant'ın antinomilere getirdiği çözüm, tezahür olarak doğal şeyler âlemi ve kendinde şeyler âlemi arasında yaptığı ayrıma dayanır. Antinomileri, içerdikleri şarta tabi kılma bağıntısına bağlı olarak iki gruba ayırır. İlk ikisine *matematiksel* antinomiler adını verir, çünkü bunlar uzay-zamanda verili olmaları bakımından şeyler arasında olan uzaysal, zamansal bağıntılar ile parça-bütün bağıntılarını içerir. Üçüncü ve dördüncü antinomileri, olaylar veya şeyler arasındaki nedensel bağıntılarla ilgili oldukları için *dinamik* antinomiler olarak adlandırır.

Matematiksel antinomiler, sadece hissî görüde verili olmaları itibarıyla şeylere uygulanabilecek matematiksel ilkelerle üretilmişlerdir. Fakat böyle verili olma bakımından, sonlu veya sonsuz olarak değil, belirlenemez bir uzunlukta geriye doğru giden bir şart serisi oluştururlar. Zira zamandaki her olay önceki tarafından, dünyanın uzayda yayılıma sahip

her parçası, daha büyüğü tarafından şarta tabi kılınmalı; bir cevherin uzaysal yayılıma sahip her parçası da, kendi alt parçaları tarafından şarta tabi kılınan bir bileşik olmalıdır. Fakat bu şart serileri hiçbir zaman görüde bir bütün olarak verilemez. Kant bunların ya sonsuz ya da sonlu bütünler olarak varolmak zorunda olduğunu varsaymanın, tezahür olmadıklarını, bize görüde verili olma şekillerinden bağımsız belirlenimlere sahip kendinde şeyler olduklarını varsaymak anlamına geleceği kanaatindedir. Fakat eğer transandantal idealizm doğruysa, bu varsayım yanlıştır. Bundan, antinomilerin hem tezlerinin hem de antitezlerinin *yanlış* olduğu sonucu çıkar. Tezler yanlıştır, çünkü mümkün tecrübenin ilkeleri ilk olay, en geniş dünya yayılımı veya basit cevher idealarına tekabül edecek nesnelerin görüde verilebilmesini imkânsız kılar. Antitezler yanlıştır, çünkü dünyanın zamansal yaşına, uzaydaki yayılımına veya tecrübede verili bileşiklerin bölünebilirliklerinin sonlu mu yoksa sonsuz mu olduğuna dair *olgusal hiçbir şey yoktur*. Buna bağlı olarak, bunların sonlu olduğuna dair hiçbir olgu da olamaz. Antinomilerin her iki tarafı için verilen argümanlar, paralojizmlerde ortaya çıkana benzer bir muğlaklıktan kaynaklanan yanılgıyı temel alır. Görümüze verili tezahürler olarak değerlendirilen şartlı mevcutlara uygulanan ilkelerden hareket edip, bu şeyler hakkında, eğer onlar verili oldukları gibi değil de kendiliklerinde değerlendirilseydi doğru olabilecek sonuçlara ulaşırlar. (KrV A517-527/B545-556)

Kant'ın çözümü, dinamik antinomiler bakımından da tezahür olarak şeyler ve kendiliklerinde mevcut olarak düşünülmeleri itibarıyla şeyler arasındaki ayrıma dayanır. Fakat burada Kant, her iki tarafın da yanlış olduğu sonucuna değil, hem tezin hem de antitezin doğru olduğu (veya olabileceği) sonucuna ulaşır. Tez tezahürlere uygulandığı zaman yanlıştır. Bir başkasının neden olmadığı bir olay veya diğerlerinden tamamen bağımsız olarak mevcut olan bir şey, hiçbir zaman tecrübede verili olamaz. Kozmolojik ilk (özgür) neden veya zorunlu varlık idealarını (tecrübede verili olamayacak) kendinde şeyler itibarıyla düşünürsek, böyle şeylerin mevcut olduğunu varsaymakta herhangi bir çelişki yoktur. Fakat görüde verili olamayacakları için, onların hiçbir bilgisine sahip olamayız; mevcut olup olmadıkları, en azından teorik akıldan hareketle, her zaman cevaplanamaz bir soru olarak kalır. (KrV A532-537/B560-565, A559-565/B587-593). Tekrar etmek gerekir ki, iki taraf için verilen argümanlar, kozmolojik idealara atfedilen nesnelerin tezahür mü yoksa kendinde şey mi olduğunu ayırt etmede düştüğümüz yanılgıyı temel alır.

Kant'ın Çözümüne İlişkin Şüpheler

Kant'ın antinomilere getirdiği çözümden, özellikle de çözüm için transandantal idealizmin gerekli olduğu iddiasından (ki bu iddiayı KrV Bxvii-xxii'de bizâtihi transandantal idealizm için bir tür "dolaylı ispat" olarak takdim eder) kuşku duymak için geçerli sayılabilecek nedenlerimiz vardır. Kant'ın çözümü, antinomilerin iki tarafının da, şarta tabi olan veriliyse, şartların bütününün ve dolayısıyla şart tabi olmayanın da verili olmak zorunda olduğunu varsaymakla yanıldıkları iddiasına dayanır. Şartlar bütünü veriliyse, bütünün yayılımı bakımından ya sonlu ya da sonsuz olmak zorunda olduğunu teslim etmiş gibi görünür. Bu da, iki taraf için argümanların eşit ölçüde ortaya konulabilmesine ve böylece eşit ölçüde ispatlanabilir çelişkiler arasında çözülemez zıtlıklar oluşmasına yol açar. Kant'ın çıkış yolu, şartların (ve şartlar serisi olarak görülen dünyanın) bir bütün olarak verili olabileceğini reddetmektir. İddia edilen şey sadece, Transandantal Analitik'te temellendirilen tecrübe yasalarına bağlı olarak bir ilk olayın, sonsuz geçmiş olaylar serisinin, bileşiğin bölünemez parçasının veya sonsuz bölünebilirliğinin doğrudan tecrübesine sahip olamayacağımız ise, bu geçerli olabilir. Fakat 'verili' olmanın bu bağlamdaki doğal anlamı 'doğrudan tecrübe edilebilir' olmak değil, Ampirik Düşüncenin Postulaları'nda kullanılan anlamda, 'mevcut' veya 'fiilî' olmaktır. Bir şey (transandantal veya ampirik) tecrübe yasalarıyla görüye bağlanmışsa, mevcut veya fiilîdir. (KrV A217/B266, karş. A376) Bizim göremeyeceğimiz veya dokunamayacağımız kadar küçük cisimciklerin, gidip göremeyeceğimiz kadar uzak gök cisimlerinin, şimdi fiilen algılayamayacağımız, hatta doğrudan hatırlayamayacağımız, sadece doğrudan algılanabilir delillerle (arşiv, fosil, yazılı hatırat, vs.) bağlantıları vasıtasıyla erişebileceğimiz birçok geçmiş olayın fiilî mevcudiyetini Kant'ın teslim edebilmesi için, bu fiiliyet postulası gereklidir. Eğer 'verili' bu mânada 'mevcut' demekse, 'dünya' da (bir verili şarta tabi olanın şartlarının serisi olarak) aynı şekilde 'verili'dir. Tek soru 'dünya'nın gerçekten bir 'nesne' olup olmadığı, yani, (müdrikenin bir saf kavramı olduğundan, genel olarak nesne için zorunlu bir kavram olan) 'bütünlük' kategorisinin 'dünyaya' uygulanıp uygulanamayacağıdır. Uygulanabiliyorsa, zorunlu bir şekilde (şartlar serisinin şarta tabi olmayan bütünlüğü olarak) bir 'dünya-bütünü' olacak, bu durumda da, ya sonlu ya da sonsuz olacaktır. Dolayısıyla antinomiler için argümanlar bizi her ikisinin de olmak zorunda olduğu sonucuyla (dolayısıyla bir çelişkiyle) baş başa bırakacaktır.

Dolayısıyla, Kant'ın çelişkiden kurtulma yolu, bütünlük kategorisinin meşru bir şekilde 'dünyaya' (antinomilere kaynaklık eden çeşitli şart serilerine) uygulanamayacağı iddiasına indirgenir. Fakat *birlik* veya *çokluk* kategorilerini serilere uygulamaktan kaçınmadığı halde, *bütünlük* kategorisini uygulamaktan nasıl kaçınabileceği açık değildir. Zira, her seri kesin olarak *çok* üyesi olan *bir* seridir. Böyle olduğuna göre, niçin büyüklüğü sonlu ya da sonsuz olmak zorunda olan bir *bütün* seri değildir? Transandantal idealizmin burada nasıl yardımcı olduğu da açık değildir. Niçin bütünlük kategorisi tezahürlere, kendinde şeye uygulandığından daha az uygulanabilir olsun? 'Verili' mefhumunu tezahürlere uygulanması açısından, 'şimdiki (veya gelecekteki) tecrübede doğrudan hazır olarak bulunabilir' anlamında kullanıyorsak, bütünlük kategorisinin tezahürlere daha az uygulanabilir olduğu düşünülebilir. Fakat gördüğümüz gibi, algılanamaz cisimcikleri, uzak cisimleri, hatta tarihöncesi geçmişi tezahür dünyasına ait şeyler saymak istediği ölçüde, 'verili' mefhumunu tezahür dünyasına kısıtlı bir şekilde uygulaması tutarlı olarak mümkün değildir.

Kendi resmî öğretilerinin Kant için hâlâ açık bıraktığı kapı, iki tür 'yasa' arasında, varsayıma tabi 'verili' ile fiilî algıyı bağlantılandırmayı mümkün kılabilecek iki tür yasa arasında bir ayrım yapmaktır. Söz konusu yasa türlerinden biri, Transandantal Analitik'in İlkeler başlığı altında ifade edilen transandantal yasalar ile bunlar üzerinde temellenen ampirik yasaları kapsar. Diğeri ise, müdrikenin değil aklın ilkelerini, özellikle de şarta tabi olan veriliyse, şartlar serisinin (şarta tabi olmayan) bütünü de verilidir ilkesini kapsar. Bu ilke, Kant'ın haklı olarak işaret ettiği gibi sentetiktir: "Şarta tabi olan analitik olarak bir şarta bağlıdır, şarta tabi olmayana değil." (KrV A308/B365) Kant'ın resmî tutumuna göre, aklın bu türden sentetik ilkeleri yalnızca düzenleyicidir, tesis edici değil. Bize nasıl araştırma yapacağımızı, araştırmalarımızda hangi varsayımları kullanmamız gerektiğini öğretir. Fakat bu varsayımların doğruluklarını veya dünyanın hakikî tesisinde onlara tekabül edip etmediğini teminat altına almaz. Bu ayrım Kant'a, her şart serisinin bütünlüğünün tesis edici ilkelere göre 'verili' olmadığını, sadece düzenleyici ilkelere göre varsayıldığını söyleme imkânını verir. Bu da, şartlar serisi bütününün fiilen sonlu ya da sonsuz olduğu çıkarımının yapılmasını engeller.

Diyalektik'in amaçlarından biri, aklın ilkelerinin tesis edici değil, düzenleyici olduğunu *temellendirmektir*. Eğer çelişkilerden sakınmanın tek yolu iddiayı kabul etmekse, belki de Antinomiler'i, Kant'ın *bu* iddiasının dolaylı ispatı olarak görmek gerekir. Fakat böyle bakarsak, transan-

dantal idealizmin Antinomiler'in çözümündeki rolü tamamen ortadan kalkar. Akıl ilkeleri tesis edici değil de düzenleyici ise, hem tezahürlere hem de kendinde şeylere uygulandığında aynı şey geçerli olmalıdır. Başka bir şekilde ifade edersek, Kant, bize, dünyayı tezahürlerden müteşekkil bir şey olarak değil de kendi başına mevcut bir şey olarak aldığımızda, antinomilerin niçin daha çözülemez olacağını düşünmemizi gerektirecek bir neden vermez. Dolayısıyla Kant antinomileri niyet ettiği yoldan başarılı bir şekilde çözse bile, bunun için transandantal idealizme ihtiyaç olduğu iddiasında pek de haklı değildir.

Özgürlük Sorunu

Kant antinomilere, pratik (veya ahlakî) akıl imkânı için çok önemli olduğunu düşündüğü üçüncü antinominin, özellikle irade özgürlüğü sorunuyla bağlantısı bakımından özel ilgi gösterir. Kant bu konuyu, sadece *Eleştiri*'de bununla ilgilendiği iki olağanüstü bölümde incelemez; *Ahlak Metafiziğinin Temelleri* (1785) adlı eserinin Üçüncü Kısmı'nı ve *Pratik Aklın Eleştirisi*'nin (1788) büyük bir kısmını ona ayırır, aynı konuya *Yalnızca Aklın Sınırları İçinde Din*'in (1793-4) birinci kitabında tekrar döner. Aşağıdaki açıklamalar, bu uzun ve durmak bilmeyen araştırmada, en azından tatminkâr olmaktan uzak görünen şeyleri bir araya getirme teşebbüsüdür.[2]

Kant, ahlak yasasının geçerliliğinin "pratik özgürlüğe" sahip olmamıza bağlı olduğunu savunur. Pratik özgürlük ile kastedilen, kendimize akıl yoluyla verdiğimiz ilkelere göre davranabilme ve canlı varlıklar olarak doğal ihtiyaçlardan kaynaklanan arzuların çekimine direnebilme kabiliyetidir. Kendimizi pratik bakımdan özgür olarak görmek, yalnızca ahlaken fail olduğumuzu söyleyebilmemiz için gerekli olan bir şey değildir; teorik hükümlerimizi kendimize atfedebilmemiz için de özgür olduğumuzu düşünmemiz gereklidir. (G 4:447-448) Buna göre, kendimizi özgür olmamamızın nedenleri hakkında hüküm verebilir olarak temsil edebilmemiz için dahi, özgür olduğumuzu düşünebiliyor olmamıza ihtiyaç vardır. Bu nokta özgürlüğün reddedilmesini, özgür olmadığımıza ilişkin ne kadar iyi argümanlar ortaya konulabilirse konulsun, kendi kendini reddetme durumuna getirir.

Kendimizle teorik olarak çelişkiye düşmeden, pratik olarak özgür olduğumuzu düşünmeye çalışmakta yine de bir sorun vardır. Faaliyetlerimi-

zin tümü, tezahür dünyasındaki olaylar olmaları bakımından doğal nedensellik yasaları altına düşer ve buna bağlı olarak, zamanda önce gelen doğal olaylar tarafından nedensel olarak belirlenir. Bununla birlikte Kant, doğal dünyada bir doğal olaylar serisini bize etki edebilecek bir doğal nedenden bağımsız olarak başlatamadığımız ölçüde, pratik açıdan özgür olabilmemiz için herhangi bir yol görmez. Bu durumda, Kant'ın iddiası odur ki, ahlak yasalarını kendimiz için geçerliymiş gibi değerlendiremeyiz. Kozmolojik ilk veya özgür neden ideası altında düşündüğümüz türden bir neden olma kabiliyetini kendimize atfetmeden, kendimizi ahlaken sorumlu varlıklar, hatta akıllı teorik hüküm vericiler olarak göremeyiz. Bu idea, üçüncü antinomiye konu olan ideadan başkası değildir. Faaliyetlerimizin doğa yasalarıyla nedensel olarak belirlenmiş olduğunu kabul ederken, bu ideayı kendimize uyguladığımızda, kendimizle bariz bir çelişkiye düşmekten nasıl kaçınabileceğimiz açık değildir.

Kant'ın bu soruna getirdiği çözüm, yine transandantal idealizmin tezahürlerle kendinde şeyler arasında yaptığı ayrıma müracaat etmektir. Doğal nedensellik yasaları tarafından belirlenmek, tezahür dünyasının parçaları olmaları bakımından davranışlarımıza uygulanır. Kant bunun, kendinde şey olarak düşündüğümüzde kendimizi özgürmüşüz gibi değerlendirmemizle tutarlı olduğunu savunur. Uzay ve zaman şeylerin sadece tezahür olmaları bakımından özellikleri olduğuna göre, zamandaki olaylar olarak davranışlarımız, bu türden olayların tabi olduğu nedensel düzenlilikler altına düşebilir. Fakat, aynı zamanda numenal dünyanın üyeleri olarak yaptığımız bir tercihten başlayan bir aklî nedensellik altına da düşebilir.

Bu çözümü, amacını veya konumunu karıştırarak yanlış anlamamak çok önemlidir. Kant, özgür olduğumuzu teorik olarak ispatlayabileceğimizi veya özgür faaliyetlerimizin herhangi bir bilgisini elde edebileceğimizi düşünmez. Kendinde şeylerin numenal veya aklî dünyasında olup bitenin bilgisinin bizim için tamamen imkânsız olduğunu düşündüğünden, Kant'ın aklî dünyada özgür failler olduğumuzu bildiğimizi, hatta böyle bir özgür nedenselliğin nasıl işlediğine ilişkin herhangi bir olumlu iddiada bulunabileceğimizi iddia etmesi, kendi içinde bir çelişki olurdu. Meşru amacı sadece davranışlarımızı, doğanın nedensel mekanizması dahilinde kalan olaylar olarak değerlendirmek ile aynı zamanda aklımızın özgür nedenselliğinin etkileri olduklarını iddia etmek arasında çelişkili hiçbir şey olmadığını göstermek olabilir. Bunun için ihtiyaç duyduğu tek şey, numenal varlıklar olarak özgür nedensellikler oluşturabileceğimizi

varsaymanın, kendi içinde çelişen bir yönünün olmamasını *temellendirmektir*. Hem davranışlarımızı doğal olaylar olarak görüp, hem de özgür olduğumuzu iddia etmenin kendi içinde tutarlı olduğunu bir kez temellendirdikten sonra, özgürlük ve doğal nedenselliğin birbirine fiilen nasıl bağlandığına ilişkin herhangi bir olumlu açıklamayı reddebilir (ve aslında etmek *zorundadır*). Bununla birlikte şu da maalesef doğrudur: Kant sanki, özgür olduğumuzu düşünürken, aynı zamanda kendimizi doğal dünyanın ötesinde bir yerlerde salınmakta olan görünmez dünyanın (Tanrı Krallığı veya inayet âleminin) üyeleri olarak düşünmemizin yerinde olacağına inanır gibidir. Söz konusu dünyaya atılmış bu çengel, zaman zaman numenal nedensellik olarak özgür davranış kuramına bir tür olumlu gerçeklik atfetmesine yol açar. Fakat ısrar edilmesi gereken husus, Kant'ın fiilî öğretilerinin, kötü metafizikî beğeniye müptela olmayı gerektirmediği, hatta buna müsaade dahi etmediğidir. Bu öğretiler, kendimizi hem özgür hem de doğal dünyanın parçası olarak değerlendirebileceğimizi, tutarsızlığa düşmeden söyleyebilmemize imkân tanır, hatta bizi bunu söylemeye icbar eder. Bundan ötesiyle ilgili olarak yaptığı şey, irade özgürlüğünün ne (veya nerede) olduğuna ve nasıl mümkün olduğuna ilişkin olarak, kesin ve yalın metafizikî şüpheciler olarak kalmamızı gerekli kılmasıdır.

Zamandışı Faillik, Tarihsellik ve Ampirik Özgür Davranış

Bunlardan Kant'ın, özgür numenal nedensellikten, özgürlüğümüzün ampirik olarak nasıl anlaşılması gerektiğiyle ilgili çıkarımlar yapmaya karşı çıkabileceği (hatta karşı çıkmak zorunda olduğu) sonucu doğacaktır. Kant'ı eleştirirken, ona göre ahlakî failin kendisini doğal mevcudiyete yabancılaşmış hissetmek, davranışlarının zaman dışında ortaya çıktığını düşünmek, dolayısıyla kendisini tarihsel varlık olarak düşünememek vs. zorunda olduğu çıkarımlarını Kant namına yaparak, Kant'ın ahlakî fail anlayışını karikatürleştirmek çok kolaydır. Bu türden eleştiriler Kant zamanında da yapılmıştır, hâlâ da birçok kişiye cazip gelir. Fakat yukarıda açıklanan nedenlerle bir *non sequitur* üzerine temellendiklerinden, kat'i surette hiçbir değerleri yoktur. Kant'ın soyut, metafizikî özgür irade sorununa getirdiği eleştirel çözümden hareketle ahlakî psikolojiye, ahlakî yaşamın tecrübesine, insanın ampirik doğasına dair hiçbir sonuç meşru bir şekilde çıkarılamaz. Kant'ın çözümü, özgürlük ve doğal nedenselliğin

mantıksal olarak tutarlı olmasından öte hiçbir şey ihtiva etmez. Kant'ın ilkeleri, özgürlüğümüzün ne olduğuna dair herhangi bir olumlu açıklama sağlıyormuş gibi anlaşılamaz. Belki de böyle bir açıklamanın hiç olmaması, bizi kendimize, bir mânada yabancılaşmış hâle getiren şeydir. Eğer böyleyse, bu bizim tabi olduğumuz şarttır ve bununla yüzleşmekten başka yapacak bir şey yoktur. Esasen, kendine yabancılaşmış olmaktan daha vahim şeyler de vardır. Kendimizi, kendimize yabancılaşmış *hissetmekten* kaçınmak için, kendimiz hakkındaki teselli edici yalanlara inanmak bunlardan bir tanesidir.

Sonraki başlık altında göreceğimiz gibi, Kant'ın insanlık tarihiyle ilgili belli bir kuramı vardır. Bu kuram kısmen aklî (düzenleyici) ilkelere kısmen de ampirik mülâhazalara dayanır. İnsanların hem doğal hem de özgür varlıklar olduğunu tutarlı bir şekilde varsayar. Zamandışı, numenal Ben'e ait bir kabiliyet olarak özgürlük anlayışı, kuramda herhangi bir olumlu rol oynamaz. Zaten numenal nedensellik ideası, bu şekilde kullanılırsa, Kant'ın eleştirel ilkeleriyle tutarsızlık oluşturur.

Kant Saf Aklın Kanunu'nda 'pratik özgürlüğün', yani, hissî muharriklerce doğrudan zorlanmadan, onlardan gelen saiklerle harekete geçerek bir fiilde bulunmayı veya bulunmamayı, şöyle ya da böyle davranmayı tercih edebilmenin ampirik olarak ispatlanabileceğini öne sürer. Zira insanlar kendilerinde bu kabiliyetin olduğunu açığa çıkarabilirken, hayvanlarda böyle bir davranış biçimi yoktur. (KrV A802/B830) Bununla birlikte Kant, bu ampirik hususun, Üçüncü Antinomi'ye ve çözümüne konu olan irade özgürlüğü hakkındaki şüphenin metafizikî zeminini ortadan kaldırmayacağı kanaatindedir. (KrV A803/B831) Her ne kadar bu sorularla çok fazla veya çok kapsamlı bir şekilde ilgilenmediğini kabul etmek gerekli olsa da, elbette Kant, ampirik gelecek için planlar yapma, amaçlarımıza ulaşmak için kullanabileceğimiz araçlar arasında seçim yapma, kendi mutluluk anlayışımızı oluşturabilme, ahlakî mülâhazalarla harekete geçme kabiliyetimizi özgürlüğümüzün (ampirik *ispatları* olarak kabul edilemeyeceklerse) ampirik *işaretleri* olarak görmeye hazırdır. İnsan hakkındaki bilgimizi özgürlükle uzlaştırmakla ilgili ampirik düzeyde sorunlar varsa, o zaman Kant'ın ilkelerine göre, bunların ampirik düzeyde çözülmesi gerekir. Belki de Kant'ın bu sorularla çok fazla uğraşmamasının nedeni, irade özgürgülüğünün gerçekten sadece aşkın metafiziğin meselesi olduğunu düşünmesi olabilir.

Tarih ve antropoloji ile ilgili yazılarına bakarsak, Kant'ın, onu 'bilimin', 'gözlemcinin' veya 'üçüncü şahsın' bakış açısından, insanın irade-

siz otomat olarak anlaşılmak zorunda olduğunu; davranışlarımızın, yeşil çuhalı masada yuvarlanan bilardo toplarının hareketleri gibi mekanik olarak belirlendiğini iddia edermiş gibi; 'ahlakın', 'failin' veya 'birinci şahsın bakış açısından ise, kendimizi özgür hissettiğimizi öne sürermiş gibi yorumlayanlarla uyuşmadığını görürüz.[3] Kant, özgürlük ile insanın davranışlarına ilişkin ampirik bir görüş olarak kadercilik arasındaki çelişkinin, çelişen iddiaların farklı "duruş noktalarına" atfedilmesi suretiyle kolayca çözümlenmesi gerektiğine (hatta bu şekilde çözümlenebileceğine) işaret eden hiçbir şey önermememiştir. (Bu durumda, Zenon paradokslarının, bir "duruş noktası" bakımından şeylerin hareket edebileceğini, farklı bir "duruş noktası" bakımından ise hareket edemeyeceğini söyleyerek çözümlenebileceğini, yalancı paradoksunun da bir "duruş noktası" bakımından Giritli'nin söylediğinin doğru olduğunu, diğer bir "duruş noktası" bakımından ise yanlış olduğunu söyleyerek çözümlenebileceğini iddia etmek de mümkün olabilirdi.) İrade özgürlüğü sorunu için önerilen böyle bir "çözüm", kendimiz hakkında nesnel doğruluğu sadece (özgürlüğü reddeden) "bilimsel görüşün" verdiğini, "birinci tekil şahıs" açısının bir öznel yanılsamadan başka bir olmadığını doğal olarak akla getirir. Günümüzde buna benzer çözümler arayanlar, çoğunlukla bunu, Kant'ın biri hissî tezahür âlemi, diğeri akıl âlemi olmak üzere iki farklı dünyaya ait olduğumuzu öne süren metafizikî düşüncesine bir alternatif (veya bu düşünceden kaçmanın bir yolu) olarak görürler. Kant'ın eleştirel epistemolojisinin getirdiği tahditler gözetilerek, söz konusu iki âlem görüşünün meşru bir şekilde kullanılabileceği tek yer, sadece çıplak bir mantıksal imkâna işaret ederek özgürlük ile belirlenimciliğin büsbütün çelişmesinin önüne geçmektir. Fakat bir dogmatik numenal özgürlük metafiziği bile, özgürlük ile nedensel zorunluluğu uzlaştırmanın kendi içinde tutarlı ve makul bir yolunun bulunmasına, en azından müsaade edebilir. Metafizikten kaçmak arzusuyla yapılan çağdaş 'iki duruş noktası' yorumları ise bunu bile yapabilmekten uzaktır.

İnsan ve davranışlarıyla ilgili ampirik bilgimizi konu alan tüm yazılarında Kant, "pratik duruş noktasını", aklî kabiliyetlerini nasıl kullandığı, başkalarınca olduğu kadar kendilerince de ampirik olarak gözlemlenebilir akıllı failler olarak insanlara ilişkin (ikinci veya üçüncü şahsın duruş noktasına dayanan) nesnel ampirik bilgimiz ile bütünleştirir. Bunu metafizikî açıdan savunma imkânını ise (bence yanlış, hatta tutarsız bir yol tutarak), kendimizi doğaüstü şeyler düzeninin bir üyesi olarak görmemizde bulur; çünkü kendimizi dürüstçe ve makul bir şekilde doğanın parçası

olarak görmenin, içimizde ahlakî bir değer bulmakla uyuşmadığı kanaatini taşır. Bunu, günümüzde insanın menşeiyle ilgili olarak evrim kuramına inanmanın, ahlakî bakımdan kötü bir yanı olduğuna ilişkin boş düşünceye benzetebiliriz. Fakat Kant hiçbir zaman, kendimizi sadece birinci tekil şahsın bakış açısından böyle görebileceğimizi veya bu tuhaf iddianın özgür irade sorununa çözüm olduğunu öne sürecek kadar aklıselimden uzaklaşmamıştır.

III
Saf Aklın İdeali Olarak Tanrı

Transandantal Diyalektik'in üçüncü başlığı altında, bir metafizikî sahte bilim olarak aklî teoloji ele alınır. *Eleştiri*'nin bu başlığı, geleneksel skolastik-akılcı Tanrı ispatlarına yönelttiği eleştirilerle, özellikle de (bu argüman için Kant'ın icat ettiği isimle) "ontolojik ispat" eleştirileriyle ün salmıştır. Fakat geleneksel aklî teoloji bakımından Saf Aklın İdeali'nin olumsuz tarafının olduğu kadar, olumlu tarafının da farkına varmak önemlidir.

Kant, Tanrı'nın varlığına dair geleneksel metafizikî ispatlara yönelttiği, Moses Mendelssohn'un "dünya yıkıcı" (*weltzermalmend*) dediği eleştirilerle ünlüdür. Kant, sık sık teolojide 19. yüzyıl başında ortaya çıkan devrimci gelişmeler nedeniyle övgüler (veya suçlamalar) kazanmıştır. Bu yüzyılın erken dönemlerinde, Alman İdealizmi yeni kutsallık anlayışlarıyla skolastik akılcı teolojinin yerini almıştır. Söz konusu anlayışlar, Tanrı'nın aklî tahlillere ve argümanlara konu edilebilecek metafizikî sıfatları pahasına ilahî içkinliğe önem veren, dinin, doğamızın estetik yanına yakın cihetlerine vurgu yapan yaklaşımlardır. Aslında bu noktada Kant'ın görüşleri genel olarak zannedilenden oldukça uzaktır. Bir aklî teolog olarak Kant, Romantikler'in *Schwärmerei*'ından ve daha sonra Kant'ın felsefî mirasına el koyan spekulatif gnostiklerden ziyade, eleştirdiği skolastik akılcıların kuru ihtimamına yakındır.

Kant'ın, Tanrı'nın mevcudiyetine dair geleneksel ispatlara yönelttiği eleştiriler, *Eleştiri*'den çok önce yazdığı *Tanrının Mevcudiyetinin Gösterilmesi İçin Tek Mümkün İspat* (1763) başlıklı incelemede de yer alır. Başlığın ortaya koyduğu gibi Kant o dönemde, Tanrı'nın mevcudiyetinin, genel olarak bir şeyin metafizikî imkânının şartlarına dayanan bir argüman vasıtasıyla ispatlanabileceğini düşünüyordu. Tanrı'nın mükemmel-

liklerinin, herhangi bir şeyin imkânının maddî şartları olduğunu; dolayısıyla, Tanrı'nın mevcut olmadığı varsayımının, herhangi bir şeyin sadece mevcut olmamasını değil mutlak bir şekilde imkânsız olmasını içereceğini iddia ediyordu. (Ak 2:70-92) *Saf Aklın Eleştirisi*'nde, böyle bir akıl yürütmeyi Tanrı'nın mevcudiyetinin ispatı olarak görmekten vazgeçmiştir. Fakat aynı akıl yürütme, önceki başlık altında işaret ettiğimiz argümanda da çok önemli bir rol oynamaya devam eder. Söz konusu argüman, herhangi bir bireysel şeyin imkânının şartlarının, onun bireysel kavramının "tam belirlenimi̇nden" oluştuğunu düşünmeye çalıştığımızda, bir *ens realissimum* ideasının kaçınılmaz bir şekilde ortaya çıktığı iddiasını temellendirmeye yöneliktir. (KrV A571-583/B599-611). Burada, bireysel kavramın tam belirlenimiyle kastedilen, kavrama dahil olacak mükemmelliklerin (veya "gerçekliklerin") ve olmayacak mükemmelliklerin (veya "değillemelerin") kesin bir şekilde bir araya getirilmesidir. Kant bu argümana dayanarak Tanrı ideasının akıl için tek mümkün "ideal" olduğunu, yani bu ideanın yalnızca kendi kavramıyla tam olarak belirlenebilen bireysel şeyin ideası olduğunu iddia eder. (KrV A568/B596)

Kant *Felsefî Din Öğretisi Üzerine Dersler*'de, Tanrı ideasını oldukça geleneksel bir şekilde, kendi müdrikemizde ve irademizde bulduğumuz mükemmelliklerin, anoloji yoluyla atfedilmesi temelinde; her şeye gücü yetme, her yerde hazır olma, değişmezlik, zamandışı ezelîyet ve ebedîyet gibi ontolojik yüklemlerin yanı sıra, her şeyi bilme ve ahlakî irade mükemmelliği gibi "kozmolojik" ve "antropolojik" yüklemlere de sahip bir varlık olarak inceler. (Ak 28:1012-1082) Dolayısıyla Kant'ın Tanrı anlayışı, her zaman Leibniz ve Wolff'un skolastik akılcı Tanrı anlayışına çok yakın kalmıştır. Bu skolastik akılcı metafizikî teoloji, çoğunlukla dinî dogmatizm ve yetkecilik ile (Hume'un *Doğal Din Üzerine Diyaloglar* adlı eserindeki Demea karakterinde canlandırıldığı gibi; bu karakterin Samuel Clarke'ı model aldığı düşünülür) çok yakın akraba olarak görülmüştür. Eğer Kant'ın meseleyi nasıl gördüğünü anlamak istiyorsak, bu tür ilişkilendirmelerden uzak durmalıyız. Kant için, metafizikî aşkın *ens realissimum* anlayışında sunulduğu haliyle Tanrı ideasının saflığının muhafaza edilmesi çok önemlidir. Zira ona göre, "antropomorfizme", bundan doğacak batıl itikatlara ve popüler dinî kültürdeki ahlakî yozlaşmaya (ki, Aydınlanma'nın temsilcisi olarak Kant'ın bununla ilgili derin şüpheleri hep olmuştur) karşı tedbir alınmasını sağlayacak tek şey budur.

Üç Tür Tanrı İspatı

Kant, Tanrı'nın mevcudiyetine dair geleneksel ispatları eleştirmek amacıyla üç türe ayırır:

1 *Ontolojik ispatlar*: Üstün bir şekilde mükemmel bir varlığın zorunlu mevcudiyetini sadece kavramı vasıtasıyla iddia eden ispatlar.
2 *Kozmolojik ispatlar*: Üstün bir şekilde mükemmel bir varlığın zorunlu mevcudiyetini, genel olarak dünyanın muhtemel mevcudiyetinden hareketle iddia eden ispatlar.
3 *Fizikoteolojik ispatlar*: Üstün bir şekilde mükemmel bir varlığın mevcudiyetini, ampirik olarak bulduğumuz haliyle bu dünyanın muhtemel yapısından (meselâ, bu dünyada bulduğumuz haliyle bir amaca yönelirmiş gibi görünen düzenlemelerden) hareketle iddia eden ispatlar.

Kant'ın stratejisi, ikinci ve üçüncü türden ispatların bir *ens realissimum*'un mevcudiyetini temellendirmekte, birinci türden (ontolojik) ispata zımnen dayanmaksızın başarılı olamayacağını ve Tanrı'nın varlığının bir ontolojik ispatı olamayacağını iddia etmek; böylece bir tür domino etkisiyle tüm tanrı ispatlarının temelini sarsmaktır. Bu stratejinin bir sonucu, Kant'ın muhtemel varlıktan, zorunlu varlığa yapılan kozmolojik çıkarım ile doğanın görünür amaçlılığından, dünyanın akıllı tasarımcısına yapılan çıkarımın eleştirisini yapmamasıdır. (Oysa ki, 1763'teki yazısında bu türden eleştiriler yapmıştır. *Eleştiri*'de de böyle çıkarımlara sessiz kalınmasını uygun bulmadığını gösteren ifadeler vardır.) (Bkz: KrV A609-610/B637-638) İkinci sonuç ise, Kant'ın Tanrı ispatlarına yönelttiği *resmî* eleştirinin tamamen ontolojik argüman eleştirisine dayanmasıdır.

Diğer iki tür Tanrı argümanının ontolojik argümanı varsayıp saymadığından kuşkulanmak elbette mümkündür. Fizikoteolojik argümanla ilgili olarak Kant'ın iddiası, doğrudan ontolojik argümanı varsayması değildir; daha ziyade, tek başına fizikoteolojik argümanın, üstün mükemmel varlığın ispatı olarak anlaşılamayacağını, ontolojik argüman benzeri bir şeyin, her durumda böyle bir varlığın mevcudiyetini temellendirmek için gerekli olduğunu öne sürer. (KrV A625/B653) Dolayısıyla doğal teolojiyle ilgili olarak Kant'ın Saf Aklın İdeali'nde açık bir şekilde işaret etmeyi dahi gerekli görmediği hususlar vardır. Bununla birlikte, tartışmamamızın geri kalanında, Kant'ın söylediklerini kabul ederek, Tanrı'nın varlığına dair ontolojik argümana yönelttiği ünlü eleştiriye yoğunlaşacağız.

'Mevcudiyet' "Gerçek Yüklem" midir?

En basit haliyle ontolojik argüman şöyledir: Tanrı tüm mükemmelliklerin yüklenmesi zorunlu olan bir varlık olduğuna ve mevcudiyet (veya zorunlu mevcudiyet) bir mükemmellik olduğuna göre, Tanrı'nın mevcudiyeti zorunludur. Bu argüman, ait olduğu metafizik gelenek içinde anlaşılacak olursa, 'en gerçek varlık' ve 'en mükemmel varlık' tabirlerinin keyfî, lafzî tanımlar olmayıp, bir ontolojiye dayandıklarının farkında olmak gereklidir. Kant'ın, Tanrı ideasını üreten akıl yürütmeyi atfettiği bu ontolojide, *herhangi bir* şeyin doğasının, gerçeklikler (mükemmellikler) ile değillemelerinin belli bir şekilde bir araya gelmesinden oluştuğu kabul edilir. Kant'ın tam olarak gördüğü gibi böyle bir ontoloji, *tüm* gerçeklik ve mükemmelliklere sahip bir varlığın ideasına, tabiî ki özel bir yer ayıracak; böyle bir varlığın ideası, herhangi bir şeye dair herhangi bir kavrayışın zemini olacaktır. Bu ontoloji, tüm gerçeklik ve mükemmelliklerin tek bir varlıkta bulunabileceği düşüncesini, hatta en üstün ve en eksiksiz şekilde aynı varlıkta bulunmalarının zorunlu olduğunu kabul edenler için anlamlıdır. 'Mevcudiyet', özellikle de 'zorunlu mevcudiyet' bu üstün gerçeklik veya mükemmelliklerden biriyse, bunu tüm mükemmelliklerin en üstün şekilde bulunabilecekleri varlıktan başka bir varlıkla keyfî olarak ilişkilendirmek makul görünmeyecektir. Şeylere dair kavramlarımızın düzeni ile (kavramlarımızın dair olduğu) mevcut şeylerin düzeninin buluştuğu bir nokta olduğu; bu noktanın tüm gerçeklik veya mükemmelliklerle birlikte, mevcudiyetin zorunlu olması mükemmelliğine de sahip olan varlıkta bulunabileceği düşüncesine göz ardı edilemeyecek bir müracaat vardır.

Descartes'tan Leibniz'e 17. yüzyıl akılcıları tarafından şu veya bu formda öne sürülen ontolojik argümanı bu çerçevede anlamalıyız. Kant'ın 'mevcudiyetin' bir 'gerçek yüklem', yani bir gerçeklik veya mükemmellik olduğunu söyleyen en önemli öncülü reddetmesine dönüşen ünlü ontolojik argüman eleştirisini de aynı bağlamda anlamaya çalışmalıyız. Kant'ın argümana yönelik eleştirisini haklı görenlerin çoğunluğu, argümanı bu bağlamda anlamamış; eleştiriyi, gerçeklik veya mükemmellik metafiziğinin, bu skolastik-akılcı ontolojiden kaynaklanabilecek makul beklentilerle birlikte, bütünüyle reddedilmesi olarak kabul etmişlerdir. Kant'ın bu ontolojiye sempati duyduğunu görmüştük. Buna bağlı olarak, Kant'la bu şekilde "uyuşmak", sadece argümanı cazip kılan ideaların göz ardı edilmesine yol açmakla kalmaz; Kant'ın aklında olanı vahim bir şekilde yanlış anlamaya da yol açabilir.

Kant'a göre "mevcudiyet gerçek bir yüklem değildir"; yani, "bir şeyin kavramına eklenebilecek bir şey değildir". (KrV A599/B626) Elbette bu onun bir *sahte* yüklem olduğu anlamına gelmediği gibi, doğru olmak kaydıyla "X mevcuttur" dediğimizde, X hakkında ek bir malumat verdiğimizi inkâr etmek de değildir. Kant'ın argümanı, şeylerin kavramlarının genel olarak "gerçek yüklemlerden", geleneksel ontolojide anlaşıldığı şekliyle, gerçeklik veya mükemmelliklerden oluştuğunu tartışmasız kabul eder. Bununla birlikte Kant şunlar arasında bir ayrım yapmak ister: (1) Bir özne-kavramı, ona bir gerçeklik (veya mükemmellik) yükleyerek "belirleyen" önermeler. (2) Özne-kavrama tekabül eden nesneyi, bizâtihi kavramın parçası olabilecek herhangi bir şeyi ona yüklemeden, sadece "vazeden" önermeler. "X mevcuttur" şeklindeki önermeler ikinci türdendir. "Biz 'Tanrı-dır' veya 'Tanrı vardır' dediğimizde, Tanrı kavramına yeni bir yüklem eklemeyiz, sadece özneyi tüm yüklemleriyle birlikte vazederiz." (KrV A599/B627)

Birçok kişi mevcudiyetin gerçek bir yüklem olmadığı iddiasının kendiliğinden aşikâr olduğunu düşünür. Fakat (Kant gibi) geleneksel ontolojiyi kabul eden biri için, hiç de öyle değildir. Kant'ın kendi tezini savunmak için söyleyebileceği gerçekten çok az şey vardır. "X mevcuttur" demenin, X'in tekabül ettiği bir nesne olduğunu ileri sürmek olduğu tartışma götürmeyecek bir şeydir. Fakat burada gerçekten temellendirilmeye ihtiyaç duyan şey, 'vardır' veya 'mevcuttur'un *da*, bir şeyin doğasına ait olabilecek ve böylece kavramında içerilebilecek bir gerçeklik veya mükemmellik olup olmadığı hususudur. Zorunlu olarak mevcut olan bir şey, ihtimâlen mevcut olan bir şeyden daha mükemmel ve daha gerçek olabildiğine göre, söz konusu yüklem 'mevcuttur' değil de 'zorunlu olarak mevcuttur' olduğunda, bu hususun temellendirilmesi özellikle önem kazanır. Dolayısıyla *ens realissimum*'a ilişkin olarak, 'tüm mükemmelliklere sahip fakat mevcut değildir' diyebilmenin; yani mevcudiyetinin daha az mükemmel olanlarınki gibi muhtemel olduğunu tutarlı bir şekilde söyleyebilmenin nasıl mümkün olabileceğini görmek, gerçekten zor bir şeydir.

Bu noktada, duygucu metaetik kuramların problemine benzer bir durum vardır. Bu kuramlara göre 'X iyidir', X'e bir özellik yüklemez; sadece konuşanın X'i "tavsiye" ettiğini, ona "onay" verdiğini belirtir. Bir şeyin 'iyi' olduğunu söylemenin, onu tavsiye etmek veya ona onay vermek anlamına geldiği tartışma götürmez. Temellendirilmesi gereken nokta, 'iyi'nin *aynı zamanda* şeylerin belli bir gerçek özelliğine işaret edip etmemesidir. (Aslında bir şeye 'iyi' demek, doğrudan onu onaylamayı veya tav-

siye etmeyi *ifade etmez*; aksine, söz konusu şeyin, onaylamayı veya tavsiye etmeyi aklen teminat altına alan ve haklı çıkaran bir özelliğe sahip olduğunu belirtir.) 'Mevcudiyetin' veya 'iyinin' bir şey yüklemek için değil de, ("vazetme" veya "tavsiye etme" gibi) bazı başka semantik fonksiyonları gerçekleştirmek için kullanıldığı iddiası, genel olarak eleştiriye tabi tutulmadan kabul edilebilecek bir şey değildir. Bir filozof, 'ağır' gerçek bir yüklem değildir, demiş ve 'ağırlık'ın sadece ait olduğu özneyi 'çekimkuvvetleştirme' semantik fonksiyonuna sahip olduğunu öne sürerek iddiasını desteklemiş olsun. Ya da 'mavi', öznesine bir özellik atfetmez, yalnızca 'gökyüzüselleştirir', bu nedenle gerçek bir yüklem değildir, demiş olsun. Duyguculuğun ve Kant'ın mevcudiyet bir gerçek yüklem değildir tezini müdafaa edenlerin, "tavsiye etme" ile "vazetme"nin, örneğimizdeki 'çekimkuvvetleştirme' ve 'gökyüzüselleştirme' gibi işlemediğini göstermeleri gereklidir.

Kant'ın ontolojik argüman eleştirisini, bu eleştiriyi metafiziksel gerçeklik veya mükemmellik ontolojisinin reddi olarak değil de, ontolojik argümanın bu metafiziksel kurama uygun olmasını sağlayan akılcı epistemolojinin reddi olarak görürsek daha iyi anlarız. Kant'a göre bilgi, nesnenin görüde *verili olmasını* ve kavramlar vasıtasıyla *düşünülmesini* gerektirir. Modalite kategorilerinden *mevcudiyet* nesnelere, nesnenin verili olmasını, nesnenin bir fiilî görüye (his yoluyla) olan bağlantısını açığa çıkararak uygulanır. (KrV A218/B266) Muhtelif gerçekliklere dair kavramların yüklenebileceği bir özneyi 'vazeden', 'vardır' veya 'mevcuttur'un ifade ettiği şey de nesnenin verililiğidir. Görü, kavramaktan farklı bir bilme fonksiyonu olduğu için, bilmenin bu şartını hiçbir kavram açığa çıkaramaz. Dolayısıyla, bir nesnenin mevcudiyeti hiçbir zaman kavramında kapsanamaz; her zaman kavramın nesnesinin içinde verili olduğu görü yoluyla eklenmek zorundadır.

Descartes için ise, Tanrı ideası, bir "hakikî ve değişmez doğanın" düşüncede vasıtasız bir şekilde hazır bulunmasıdır. Bu, tüm mükemmelliklerin bölünmez birlikler olarak bize içinde verildiği üstün mükemmel varlığın doğasıdır. Böyle bir doğanın ideasından hareketle, ona ait olan özelliklerin bilgisini, şüphesiz tüm diğer mükemmellikler gibi ona ait olan zorunlu olarak mevcut olma özelliğinin bilgisi de dahil olmak üzere, bu ideadan çıkarılabilecek her şeyi o doğaya yükleme yoluyla edinebiliriz. Aslında Descartes hakikî ve değişmez doğaların idealarını, sadece kavramlar olarak değil; aynı zamanda, temsil ettikleri nesnelerin (Kant mânasında) görülerine benzer şeyler olarak görür. Bu görümsü şeyler,

yüklemlerine dair bazı bilgiler vermekle birlikte, temsil edilen nesnenin fiilî mevcudiyetinin teminatı olamaz. Üçgenin hakikî ve değişmez doğasına dair ideamız, herhangi bir üçgenin fiilen mevcut olup olmadığını (her yaratılmış şeyin doğası gibi bu doğa da mümkün veya muhtemel bir mevcudiyet ihtiva ettiğinden) bilmemizi temin etmemekle birlikte, her mümkün üçgenin açılarının toplamının iki dik açıya eşit olduğunu bilmemize imkân verir. Halbukî Tanrı'nın hakikî ve değişmez doğasına dair ideamız, zorunlu mevcudiyeti içerir. Böylelikle de Tanrı'nın fiilen mevcut olduğu sonucu bundan çıkarılabilir, hatta çıkarılmak zorundadır.

Kant, saf uzay-zaman görüsünde *a priori* inşa yoluyla nesnelerini vasıtasız olarak temsil edebileceğimiz matematiksel kavramlarla ilgili olarak, Descartes'ın hakikî ve değişmez doğalar epistemolojisine benzer bir şey kabul eder. Fakat Kant'a göre, bu tür kavramlar için nesnelerinin uzay-zamansal olması esastır. Ayrıca Kant bu nesnelerin, üçgenliğin örneklerinin veya beş sayısının, *his içinde* ampirik olarak verili olabilmesinden başka bir anlamda *mevcut* olduğunu da söylemeyecektir.

> Söz konusu olan bir his nesnesi olsaydı, şeyin mevcudiyetini, tek başına kavramıyla karıştıramazdım. Zira nesne, kavramı bakımından, sadece genel olarak bir mümkün ampirik bilginin evrensel şartıyla uyum içinde düşünülecekti. Mevcudiyeti bakımından ise, tecrübenin bütünselliği bağlamında ihtiva edilmiş olarak düşünülecekti. O halde tecrübenin bütününün muhtevasıyla bağlantısı bakımından nesnenin kavramı hiçbir şekilde artırılmamış, fakat düşüncemiz bu yolla yeni bir şey, yani, bir mümkün algı edinmiştir. Öte yandan, mevcudiyeti sadece saf kategori bakımından düşünmeye çalışsaydık, onu tek başına imkândan ayırt edecek bir işaret tayin edememiz şaşırtıcı olmayacaktı. (KrV A600-601/B628-629)

Tanrı kavramı, saf ya da ampirik olsun herhangi bir görüde, nesnesi bize verilebilecek kavramlardan değildir. Bu nedenle Tanrı hakkında hakikî bir bilgi, bizim için mümkün değildir. Böyle bir bilgiye en çok yaklaştığımız nokta, hangi gerçek yüklemleri ihtiva ettiğini görmek üzere saf, üstün mükemmel varlık ideasını tahlil etmektir. Kant, bu durumun, kavram ile görü arasında herhangi bir fark olamayacağından hareketle, bizâtihi nesnenin verili olmasını, sanki verili olma nesnenin kavramına bağlı belirlenimlerden (mükemmellik veya gerçekliklerden) biriymiş gibi değerlendirme temayülünü (ki, mevcudiyetini iddia etmek suretiyle nesneyi "vazetmek" olarak ifade edilir) doğurduğu kanaatindedir. Bu da,

Tanrı kavramını tahlil ederek Tanrı'nın mevcudiyetini bilebileceğimize dair diyalektik yanılgıyı üretir. Kant'ın ontolojik argüman eleştirisi, bu yanılgıyı teşhir etme ve üzerimizdeki etkisini kırma girişimi olarak okunabilir.

Eğer bu yorum doğruysa, Kant'ın ontolojik argümanda esasa dair bir yanıltıcılık, bir mantıksal hata bulmayı başardığını, hatta bunu hedeflediğini söylemek yanlış olacaktır. Aksine, Kant'ın ontolojik argüman eleştirisi yalnızca kendi epistemolojisinin en temel iddiası kadar, her bilginin, bir nesnenin *hem* görüde verili olmasını, *hem de* kavramlar aracılığıyla düşünülmesini gerektirdiği iddiası kadar sağlam olacaktır. Bu iddia, temel bir mantıksal nokta değildir. Birçok kişi (ontolojik argümanla hiçbir şekilde ikna olmayan birçok kişi olduğu gibi) bu iddiayı sorgulanabilir bir şey olarak görecektir. Buna göre, ontolojik argümanda, onu geçersiz kılan bir yanılgı veya bir mantıksal falso olduğunu düşünen filozoflar, Kant'ı kendileriyle uyuşurmuş gibi anmamalı, Kant'ın metinlerinde sanki bunu desteklemek için kullanılabilecek bir şey varmış yanılgısı içinde iş görmemelidirler.

IV
Transandantal Yöntem Öğretisi

Saf Aklın Eleştiri'sinin iki ana bölümü vardır: İlki "Transandantal Unsurlar Öğretisi"dir. Bu "Transandantal Estetik" ve "Transandantal Mantık" (Analitik ve Diyalektik olmak üzere iki altbölüm içerir) olarak ikiye ayrılmıştır. İkinci anabölüm "Transandantal Yöntem Öğretisi"dir. Bu bölüm, okur tarafından ihmal edilir (ihmalin nedeni sadece kitabın çok uzun olması ve önceki bölümlerin oldukça tüketici olması olabilir). Fakat kitabın bu ikinci anabölümü çok önemli bazı hususları ele alır. Kant'ın olgun dönemdeki felsefesi, "eleştirel" felsefe diye anılır çünkü 1781'den sonra yazdığı her şeyin, *Saf Aklın Eleştirisi*'ne dayandığı kanaati vardır. Bununla ilgili açıklamalar, açık bir şekilde, *Eleştiri*'nin daha yaygın bir şekilde incelenen önceki bölümlerinden ziyade Yöntem Öğretisi'nde yer alır.

Saf Aklın Disiplini

Buraya kadar, insan aklının bilmeye yönelik kullanımı bakımından dar

sınırlar içine kapatılmış olduğunu göstermiş olduk. Aklın öncelikli fakat zor görevi kendi kendini, kendine dair bu bilgiye dayanarak disiplin altına almaktır. Kant bu disiplini dört kısma ayırır: (i) Aklın "dogmatik" kullanımı, (ii) aklın "polemik" kullanımı, (iii) aklın hipotezleri, ve (iv) aklın ispatları.

Birinci kısım matematik bilimine dair Kant'ın tüm yazıları arasında, en eksiksiz mülâhazayı ihtiva eder. (KrV A712-738/B740-766) Amacı, (Descartes, Spinoza ve Leibniz felsefelerinde bulunan) matematiğin yöntemini, felsefenin diğer dallarında (özellikle metafizikte) taklit etme teşebbüsüne karşı çıkmaktır. Matematiğin, kendini içsel bir şekilde saf uzay ve zamanda *a priori* olarak teşhir edilebilecek olanla sınırlandırmasına bağlı olarak, diğer bilimlerde olmayan bir ayırt edici avantaja sahip olduğunu ileri sürer. Hakikî tanım, aksiyom ve ispatların gerektiği gibi bulunabileceği tek yer matematiktir. Filozoflar kuramlarını, sanki matematiğin bu özelliklerinden yararlanabilirmişçesine takdim ettiklerinde, keyfî kavramlar ve (zeminsiz olmaları zorunlu) icatlar ortaya koyarlar; matematiksel teoremlere has zorunlu ve ampirik olmayan türden bir zemine sanki sahip olabilirlermiş gibi davranarak, sadece kendilerini aldatırlar. İkinci ve üçüncü kısımlar, ampirik araştırmaları aşan konularda, aklın hipotez olarak kullanabileceği veya ispat olarak gösterebileceği şeylere sınır getirerek, metafiziğin yöntemlerine yönelik eleştiriyi geliştirir.

Aklın "polemik" kullanımıyla ilgili ikinci bölümde, Kant kitle iletişim özgürlüğünü ve metafiziksel meseleleri tartışırken, açık görüşlü olmanın önemini ateşli bir şekilde savunmaya başlar. Bizâtihi aklın mevcudiyetinin, akıllı varlıklar arasında bir görüş alışverişi ve tartışma ortamı olmasına bağlı olduğunu ileri sürer ki, bu da, kendi sonuçlarına dürüstçe varabilme ve bunları başkalarına açıkça ifade edebilme serbestliğini herkes için gerekli kılar. (KrV A738-769/B766-797) Bu konu, özellikle teorik akıl veya bilimle ilgili meseleleri, doğrudan ahlakî ve siyasî mülâhazalara bağlaması bakımından önemlidir. Burada Kant'ın önem verdiği şeyler arasında temel teşkil eden, dinî hassasiyetlerden kaynaklanan ve dinsel dogmalara yönelik her eleştirel sorgulamayı, bireyin ruhu veya siyasî düzen için ahlakî ve ruhanî bakımdan zararlı gören siyasi baskılara karşı düşünce ve ifade özgürlüğünü korumaktır. Kant bu konulara sonraki yazılarında, özellikle *Aydınlanma Nedir Sorusuna Cevap* (1784, Ak 8:35-42), *Düşünürken Kendimizi Yönlendirmek Ne Demektir?* (1786, Ak 8:133-146) ve *Fakültelerin Çekişmesi* (1798, Ak 7:5-116) adlı eserlerinde birçok kere dönecektir.

Saf Aklın Kanunu

Yöntem Öğretisi'nin ikinci başlığı altında, Kant, aklın taleplerinin sınırlandırılması gerektiğini, fakat bunun sansürle dışarıdan yapılamayacağını; sınırlandırmanın aklın kendisi tarafından içsel olarak yapılmasını, bunun için de bir akıl 'kanununa', aklın inançlarını nasıl oluşturması gerektiğini gösteren ilke takımına ihtiyaç duyulduğunu öne sürer. Kant'ın buradaki temel iddiası, aklın böyle bir kanuna, bilme faaliyeti bakımından değil, pratik ve ahlakî bakımdan ihtiyaç duymasıdır. Böylelikle, bilme kabiliyetini aşan konulara dair aklın doğru olduğunu düşündüğü önermeler, bizâtihi aklın koyduğu ahlakî görevlerle tutarlı olabilecektir. Saf Aklın Kanunu'nda, Kant'ın ahlakî zemine dayanan akılcı Tanrı inancı argümanının ilk sistematik ifadesinin (bunu kitabın dokuzuncu bölümünde inceleyeceğiz) yanı sıra, ahlak felsefesiyle ilgili (kitabın yedinci bölümünde inceleyeceğimiz) mülâhazaları, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi* öncesinde ilk defa sistematik bir şekilde yer alır.

Saf Aklın Arkitektoniği ve Tarihi

Yöntem Öğretisi'nin son iki bölümü olan 'Saf Aklın Arkitektoniği' ve 'Saf Aklın Tarihi' bölümlerinde Kant, *Eleştiri*'deki bulgular ışığında, bütün felsefi bilgi sisteminin planını çıkarmaya çalışır. Dolayısıyla, Kant'ın diğer temel eserlerinin, tesis etmeye çalıştığı felsefe sistemine nasıl bağlandığını burada görebiliriz. Saf Aklın Tarihi, hayran bırakan kısalığına rağmen, Kant'ın eleştirel felsefeyi, Birinci Baskı'ya önsözde metaforik olarak tartıştığı diğer felsefî konumları (dogmatizm, ampirizm, şüphecilik, kayıtsızcılık) dikkate alarak sonuçlandırma teşebbüsüdür.

Saf Aklın Eleştirisi'nin esas konusu aklın sınırlılığıdır. Hayattaki her şeyle, özellikle de araştırma ve kanaat oluşturma süreciyle ilgili olarak aklının ne kadar sınırlı olduğunu akılda tutmanın, insan için ne kadar önemli olduğunu, Kant'tan daha fazla vurgulayan herhangi bir filozof olmamıştır. Bununla birlikte hiçbir filozof, insanın düşünce ve davranışlarını yönetme tasarrufunun akılda olmasını, Kant'tan daha ateşli savunmamış; insanın tutku, heves, esinlemeleri ile yetke veya geleneğin doğaüstü tebliğlerinin aklın yetkesini gaspetmesine izin vermenin içsel kötülüğü ve belâlı sonuçları konusunda, Kant'tan daha kesin bir şekilde uyarıda bulunmamıştır. *Eleştiri*, Romantik geleneğe bağlı kalarak, Aydın-

lanma akılcılığının aklî kabiliyetlerimize fazla değer verdiğini ve bu kabiliyetlerin sınırlarını gerektiği gibi dikkate almayarak yanlış yaptığını öne süren herkesi yalancılıkla itham edebilir. Fakat esas tehlikeli hata, akıldan üstün, akılcı eleştiriden muaf ve böyle olduğu için de ona tercih edilmesi gereken bir bilgelik kaynağına veya yetisine insanların erişimi olduğunu hayal etmek olacaktır. Aklın kendisini eleştiriye tabi tutmasının önemi, tam da bu noktada, aklın ötesinde müracaat edilebilecek hiçbir olmamasında yatar.

Ek Okumalar

Henry Allison *Kant's Theory of Freedom*. New York: Cambridge University Press, 1990.

Karl Ameriks *Kant's Theory of Mind*. Oxford: Clarendon Press, 1982.

Jonathan Bennett *Kant's Dialectic*. Cambridge, İngiltere: Cambridge University Press, 1974.

Michelle Grier *Kant's Theory of Transcendental Illusion*. Cambridge, İngiltere: Cambridge University Press, 2001.

Allen W. Wood *Kant's Rational Theology*. Ithaca: Cornell University Press, 1978.

Allen W. Wood *Self and Nature in Kant's Philosophy*. Ithaca: Cornell University Press, 1984.

Notlar

1) Bkz: Paul Guyer, *Kant and the Claims of Knowledge* (New York: Cambridge University Press, 1987), s. 385-404.
2) Bu konuyla ilgili daha ayrıntılı bir tartışma için bkz: "Kant's Compatibilism", *Self and Nature in Kant's Philosophy* (yay. haz.: Allen Wood, Ithaca: Cornell University Press, 1984), s. 57-72.
3) Christine Korsgaard'ın yazıları bu tür Kant okumalarının en ünlüsüdür. Fakat bunun en iyi geliştirildiği eser, muhtemelen Hilary Bok'ın *Freedom and Responsability* (Princeton: Princeton University Press, 1998) adlı eseridir.

6
Tarih Felsefesi

Yüzeysel bir açıdan bakıldığında, Kant'ın toplam yazıları içinde, insanlık tarihiyle ilgili olanların az bir yer tuttuğu ve bu yazıların felsefesinin bütünü için çok fazla bir önem taşımadığı düşünülebilir. Leibniz, Hume ve Hegel gibi başka büyük modern filozofların aksine, Kant bir tarihçi olmadığı gibi, felsefe tarihini çok çok iyi okumuş bir kişi de değildir. Esas konusu tarih felsefesi olan eserleri, belirli vesilelerle yazılan birkaç kısa yazıdan ibarettir. Bunlar *Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Bir Evrensel Tarih İdeası* (1784) ile *İnsanlık Tarihinin Tahminî Başlangıcı* (1786) başta olmak üzere, *'Teoride Doğru Olabilir Fakat Pratikte Faydası Yok' Sözü Üzerine* (1794) başlıklı yazısının ve *Fakültelerin Çekişmesi* (1798) adlı eserinin bazı bölümleridir. Fakat en önemli eserlerinden bazılarına daha iyi baktığımızda, tarihle ilgili düşüncelerinin ayırt edici şekilde Kantçı düşünceler olduğunu ve bu eserlerdeki argümanlarda, hatta argümanların düşünülmesinde önemli bir rol oynadığını görebiliriz.

Kant'ın tarih felsefesine en bariz atfı muhtemelen *Sürekli Barışa Doğru: Bir Felsefî Proje*'nin "Birinci Ek"inde, ulus devletler arasındaki barış dönemlerinin 'teminat'ı olarak önerdiği şeyde ortaya çıkar. (EF 8:360-

368) Gördüğümüz gibi, *Saf Aklın Eleştirisi*'nin her iki baskısının önsözlerinde, Kant bu eseri, bir bilim olarak metafiziğin *tarihiyle* sınırladığını açıklar. Tarih felsefesiyle ilgili düşünceler, *Yargıgücünün Eleştirisi*'nin son sayfalarında yer alan argümanda da önemli bir rol oynar. Burada Kant, teorik müdrike ile pratik akıl arasındaki açığı, (teorik açıdan bir teleolojik sistem olarak görülen) doğanın nihaî amacıyla ahlakın amaçları arasında bağ kurarak kapatmaya çalışır. (KU 5:429-434) *Yalnızca Aklın Sınırları İçinde Din*'de, Kant'ın insanlığın ahlaken ilerleyeceği umudunu ifade edebilmesinin göz ardı edilemeyecek bir parçasını din tarihi oluşturur. (R 7:321-333) *Pragmatik Bakımdan Antropoloji*, tür olarak insanın tarihi üzerine düşüncelerle son bulur. (VA 7:321-333) Zaten insan türünü en temelde, akılcı bir şekilde kendi kendisini yönlendirebilmek için toplu olarak sahip olduğu imkânlarla tasvir etmesi, Kant'ın insan doğası anlayışının bir tarihsel anlayış olduğunu gösterir.

İnsanlık tarihi, her şeyden önce, insan türünün gerçekleştirdiği ve maruz kaldığı olay yığınıdır. İnsanın akla dayanan araştırmaları, bu yığın içinde bir akla uygunluk bulma ihtiyacı taşır. Fakat tarih, sanki bireylerin keyfî davranışlarıyla ve tesadüfen iyi veya tesadüfen kötü talihleriyle ilgili muhtemel olgulardan meydana gelmiş gibidir. (Voltaire'in sözüyle "tarih, insanların suç ve talihsizliklerinin resminden birazcık farklı bir şeydir".) Böyle bakılınca, ne bütün olarak tarihin ne de önemli bir kısmının akıl yoluyla kavranabilmesini sağlayacak herhangi şey yoktur. Fakat akıllı araştırmacılar olarak biz, zorunlu ve haklı bir şekilde tarihte akla uygunluk ararız. Tarihi akla uygun bulma ihtiyacımız da, onda gördüğümüz bir pratik çıkara kaçınılmaz bir şekilde bağlıdır. Tarihin akla uygunluğunu bulmak istememizin nedeni, tarihin bir parçasını oluşturmaları bakımından kendi davranışlarımızın da akla uygun olduğunu kendimize gösterebilmek; belki davranışlarımızı, akla uygun olduğunu düşündüğümüz tarihsel akım ve hareketlere göre düzenleyebilmek, özellikle de tarihte keşfettiğimiz imkân veya amaçlara göre faaliyetlerimizi gerçekleştirebilmektir. Kant'ın tarih felsefesi şu iki hususu temel alır: Birincisi, tarihi oluşturur gibi görünen tesadüfî olaylarda akılla anlaşılabilecek bir şey keşfetme yönelimi; ikincisi de bu kavrayışı kendi pratik ilgi ve umutlarımıza bağlama ihtiyacı. Kant'ın tarih felsefesinin anlaşılmasında bu iki temel husus arasındaki ayrımı ve ilkinin sonrakinden zorunlu olarak bağımsız olduğunu fark etmek özellikle önemlidir.

Kant'ın insanlık tarihini anlama projesinin, bazı akılcı amaç ve umutlara bağlı olduğu, tarihle ilgili yazılarında göze çarpacak şekilde yer alır.

Bunlar aydınlanmanın gelişmesi, insan türünün ahlaken ilerlemesi, uluslararası sürekli barış gibi umut ve amaçlardır. Bunlar bazen Kant tarafından dinî umutlarla ilişkilendirilir. Sürekli barış umudunu, "felsefe kendi 'şiliazmına' da (kendi binyıl beklentilerine) sahip olabilir" diyerek ifade eder. (I 8:27) Buna bağlı olarak, Kant'ın tarih felsefesi anlayışını, pratik mülâhazalarla harekete geçirilmiş, büyük ölçüde Tanrı, özgürlük ve ölümsüzlük gibi "pratik postulalara" benzeyen aklî umutlarla oluşturulmuş gibi yorumlayarak açıklamak, çok sıradışı bir şey olmayacaktır. Kant'ın tarih kuramı, ampirik-olgusal araştırma programı olmayacak, esasen ahlakî-dinî umudun bir ifadesi olarak görülecektir. Bu yoruma göre, kanıta dayanan bir olgusal kuramdan değil, ahlakî ödev ve amaçlara *a priori* olarak dayanan bir tür dinî inançtan oluşacaktır.

Kant'ın tarihe bazen ahlakî vazifemizi ve bu vazifeye dayanan ahlakî-dinî umutlarımızı gözeterek baktığı elbette doğrudur. Bu yaklaşım özellikle Moses Mendelssohn'un tarihte ahlakî ilerleme olduğunu reddetmesine verdiği cevapta barizdir. Bu cevap, Kant'ın teori ve pratik üzerine yazısının üçüncü kısmında yer alır. (TP 8:307-313) Bununla birlikte, Kant'ın tarih felsefesinin bütününü bu şekilde okumak, özellikle Kant'ın bu konudaki başlıca ve temel yazılarında (*Evrensel Tarih İdeası*) ortaya koyduğu projeyi bu şekilde anlamak tamamen yanlış olur. Hatta, Kant'ın insanlık tarihinin incelenmesine ve anlaşılmasına ilişkin görüşlerinin büyük ölçüde çarpıtılması olur. Zaten Kant'ın ilgilendiği şey de, insanlık tarihini teşkil eden bu muhtemel olgular karmaşasını akla uygun kılmaya yönelik saf *teorik* ilgiyi, tarihsel varlıklar ve ahlakî özneler olarak bizlerin tarihin akışına duyduğumuz, bize mahsus ve bizim için vazgeçilmez olan ilgiyle *uzlaştırmak* ve *bütünleştirmektir*. Bu uzlaştırma projesi, gayet ustalık isteyen ve 19. yüzyıl Alman idealizmi geleneğinin büyük tarih kuramcılarında; Fichte, Hegel, Marx'da bulunan çok yönlü tarih yaklaşımına model oluşturan bir projedir. Saf teorik projenin pratik yaklaşımdan bağımsızlığının farkına varamazsak, Kant'ın uzlaştırma projesinin bütünü, hatta buna duyulan ihtiyaç bizim gözümüzde açığa çıkamaz.

Evrensel Tarih İdeası metnine dikkatli bakarsak, Kant'ın tarih felsefesinin başlangıç noktasının tamamen teorik olduğunu görebiliriz. Ahlakî-dinî doğa mülâhazalarını, yazıdaki en son önerme olan Dokuzuncu Önerme'ye kadar konuya hiç dahil etmez. İnsanlık tarihinin muhtemel olgularını anlaşılır kılmak için, bir saf teorik program "ideası" (veya *a priori* akıl kavramı) tasarlamak suretiyle *teorik* akıl mülâhazalarından harekete geçtiğini söylemek, Kant'ın yaklaşımını doğru bir şekilde tasvir

etmek olacaktır. Bundan sonra tarihi, üzerinde çalışılabilecek bir teorik nesne haline getirmeye; böylece, teorik tarih anlayışımızı pratik ilgilerimize yaklaştırarak, tarihsel varlıklar olarak sahip olduğumuz ahlakî-dinî umutlarımızla birleştirmeye çalışır. Bu yazı, *Yargıgücünün Eleştirisi*'nden altı yıl önce yazılmış olmasına rağmen, Kant'ın Teleolojik Hükümlerin Yöntemi'nde yer alan, teorik ve pratik akıl arasındaki açığı kapatma çabasını çok önceden gösterir. Fakat tarihle ilgili olarak bunu gerçekleştirebilmesi için, saf teorik bir bakış açısından tarihi incelemeye başlamalıdır. Aksi takdirde, pratik umutlarımızı yaklaştırabileceğimiz hiçbir şey olmayacaktır.

Kant'ın tarih felsefesinin bütününü, ekseriyetle ve hatta esasen pratik inanç üzerine bir uygulamaymış gibi okumak, sadece *Evrensel Tarih İdeası* ile çelişmekle kalmaz, aynı zamanda Kant'ın felsefesinin bütünü bakımından dikkate alındığında da bir mâna ifade etmez. Kant'a göre Tanrı, özgürlük ve ölümsüzlük idealarının akılcı inancın konusu olmalarının nedeni, eğer birer nesneleri varsa, bu nesnelerin herhangi bir mümkün tecrübeye aşkın olması; buna bağlı olarak, bu nesnelerin mevcut olup olmadıklarına teorik bakımdan ilkesel düzeyde karar verilememesidir. Sadece buna benzer teorik açıdan problematik olan durumlarda, kararı ahlakî inancın vermesine izin verilir. (KrV A828-829/B856-857) Fakat insanlık tarihi ampirik dünya içinde kalan bir alandır. Tarihle ilgili olarak sahip olduğumuz inanç veya umutların kararlaştırılamaz olması, inanç ve umutlarla ilgili hiçbir tecrübeye sahip olamayacağımızdan değil, sağlam bir sonuca ulaşmamızı mümkün kılacak delilin çok karmaşık ve bulanık olmasından kaynaklanır. Kant'a göre, şüpheli ampirik olgular üzerine karar vermek için pratik inanca müracaat etmek, uygun görülen bir şey olmadığı gibi, entelektüel açıdan da dürüst bir davranış değildir.

Ayrıca, uluslararası sürekli barış gibi pratik olarak temellendirebilecek bir umut bakımından tarihsel amaçlar, (saf en yüksek iyi idealinin aksine) akıl tarafından *a priori* olarak belirlenmez. *A priori* pratik ilkelerin insan hayatının ampirik koşullarına uygulanması neticesinde tespit edilir. Dolayısıyla bu amaçların tespit edilmesi, kısmen, Kant'ın tarih felsefesi incelenerek ulaşılması mümkün tarihle ilgili önermelere bağlıdır. Bizâtihi tarih felsefesini, tamamen pratik temellerde inanılan şeylere dayandırmaya çalışmak, uyumsuz veya en azından kendisi de temellendirilmeye muhtaç bir teşebbüs olacaktır. Söz konusu inançların pratik olarak doğrulanmasının zeminini teşkil eden amaçlar da, bu tarih

felsefesine dayanmak durumundadır. Tarihe ilişkin, pratik olarak temellendirilmiş umut ve inançların bir anlam taşıması, onu önceleyen ve ondan bağımsız olan bir tarih anlayışıyla, bu anlayışın insan türüne sağladığı pratik imkânlara bağlı olarak mümkündür. Ancak böyle bir teorik anlayış temelinde, ahlakî zemine dayanarak ulaşılmasını umut edebileceğimiz amaçlar oluşturabiliriz. Kant'ın tarih felsefesi, *Evrensel Tarih İdeası*'nda tasarlandığı şekliyle, her şeyden önce ve esasen bu saf teorik anlayışı hedefler.

Doğal Amaçlılık ve İnsanlık Tarihi

Kant'ın yazısının başlığında yer alan "idea", insanlık tarihi üzerine ampirik araştırma yapmayı temellendirme amacını taşıyan bir *teorik* kavrayışdır. Bu bir "idea"dır, çünkü aklın *a priori* düzenleyici ilkelerinden hareketle kurulmuş bir kavramdır. Daha açık bir şekilde söyleyecek olursak, Kant'ın doğal amaçlılık kuramına (altı yıl sonra yayımlanan *Yargıgücünün Eleştirisi*'ne kadar Kant bu kuramı tam olarak açıklamamıştır) ve özellikle de Kant'ın bir hayvan türü olarak insanın doğal amaçlılığı anlayışına uygun olarak inşa edilmiştir.

Kant *Evrensel Tarih İdeası*'na, insanlık tarihinin ampirik ihtimaller alanı olması olgusu üzerine ve aklî araştırmaların bu alanı şu veya bu türden düzenliliklere uygun olarak anlamlı kılmak amacını taşıması üzerine düşünerek başlar. Kant bu muhtemelliğin başlıca kaynağı olarak insan özgürlüğünü gösterir. Özgürlük insanları, hayvansal içgüdünün düzenliliğinden koparır. Bununla birlikte, insan davranışlarını hiçbir bilinçli toplu aklî plana tabi kılmaz. (I 8:17-18) Metafizikî özgür irade sorununa birinci ve ikinci *Eleştiriler*'de bulduğu çözümden hareketle, insanın olgu dünyasındaki davranışlarını zorunlu neden-etki yasaları altına yerleştirebileceği, gökcisimlerinin veya diğer fizikî olguların araştırıldığı gibi araştırılabilecek şeyler addedebileceği (Bkz: KrV A 550/B578; KpV 5:99); özgürlüğün ise tamamen numenal dünyaya ait olduğu düşünülür. Bu, Kant'ın özgürlük meselesine bulduğu çözümü yanlış anlamak ya da buna dayanarak yanıltıcı bir çıkarımda bulunmaktır. Kant, metafizikî özgür irade sorununun, sadece numenal dünyada transandantal olarak özgür bir neden varsayarak çözümlenebileceğini; fenomenal dünyadaki insan davranışlarının doğal zorunluluğa tabi olmaktan çıkmayacağını elbette öne sürmüştür. Fakat bunlardan, insan iradesini yöneten doğal

zorunluluk türünün bizce bilinir olduğu sonucu çıkmaz. Zaten Kant da bilinemez olduğu kanaatindedir. Dolayısıyla, bizim davranışlarımızla ilgili olarak gelecek, "(doğal yollarla öngörülebilecek güneş ve ay tutulmaları gibi) bilinen doğa yasalarına dayanarak keşfedilemez". (SF 7:79) Kant'ın antropolojiye (insan doğası incelemesine) tamamen "pragmatik" yaklaşımı, Ernst Platner'in "fizyolojik" yaklaşımına karşı çıktığı 1770'lerin başlarında bile görülebilir. (Bkz: Ak 10:146) Kararlarımızın içgüdü, fizyolojik yasa veya başka keşfedilebilir doğal düzenliliklerle tayin edilmiyor olması, özgürlüğümüzü gösteren ampirik işaretlerdir.

Tarih ve Biyoloji

Kant'a göre canlı organizmalar, yapıları ve davranışları anlaşılabilir düzenlilikler arz etmekle birlikte, sergiledikleri düzenlilikler, fiziksel olguları bizim için akledilir kılan (mekanik) nedensel yasalar türünden düzenlilikler altına yerleştirilerek açıklanamayacak şeylerdir. Bunun yerine düzenleyici "organize varlık" kavramı altına; yani, içsel yapısı ve davranışlarıyla kendi organik formunu üreten ve buna dayanarak "kendisinin hem nedeni hem etkisi" olarak tasvir edilebilen varlık kavramı altına getirilebilirler. (KU 5:370) Doğadaki hiçbir varlık bu kavrama tam olarak tekabül etmemekle birlikte, buna yaklaşan bazı varlıklar vardır. Bu varlıkların yaşam süreçlerinin araştırılması, bazı düzenleyici ilke veya düsturlara tabidir. Bu da (dogmatik olarak anlaşılmaması, sadece anlamak için kullanılması gereken) şu varsayıma götürür: Bir organize varlıkta, "her şey bir amaç ve aynı zamanda bir araçtır". (KU 5:370) Başka bir deyişle, organize varlığın yaşam süreçleri, peşinde olduğumuz teleolojik aklîliği *azamî* hale getirir. Bu varsayımın aklî dayanağı, organize varlıklar arasında azamî ölçüde karşılıklı amaçlılık bağıntısı olduğunu varsaymak suretiyle, aradığımız her şeyi elde edebilecek olmamızdır. Bu varsayım, orada ne amaçlılık varsa hepsini keşfetmemize rehberlik edecektir. Öte yandan böyle bir amaçlılığın olmaması, organizmaların bizim için akledilir olmasına sadece bir ampirik sınır koyar; dolayısıyla, amaçlılığın yokluğuyla tatmin olmakla, elde edebileceğimiz hiçbir bilişsel kazanım yoktur.

"İnsanlar, hayvanlar gibi daima içgüdülerine bağlı olarak davranmadıklarından ve akıllı dünya vatandaşları gibi ortak bir plana göre hareket etmediklerinden, onların (belki de arılarınki veya kunduzlarınki gibi) bir plana uygun tarihleri mümkün görünmüyor." (I 8:17) Bununla bir-

likte, insanların özgür davranışları arasında gözlemlenebilir düzenlilikler olduğu, etkileri dikkate alındığında öne sürülebilir.

> Evlilikler, bunlara bağlı olan doğumlar, ölümler. İnsanın özgür iradesi bunlar üzerinde çok etkili olduğundan, hesaplama yoluyla sayılarının belirlenmesini sağlayabilecek herhangi bir kurala tabiymiş gibi görünmezler. Fakat büyük ülkelerdeki yıllık çizelgeler, bunların sabit doğa yasalarına uygun olarak meydana geldiğini gösteriyor. Tek başına ele alındığında hangi saat ve yerde ortaya çıkacağını önceden belirleyemeyeceğimiz değişken fırtınaların, bu nedenle bitkilerin büyümesi, akıntıların yönü ve tekbiçimli kesintisiz akıştaki diğer doğal düzenlilikler üzerinde etkili olmaktan çıkmaması gibi... (I 8:17)

Kant'ın tarih felsefesi tarihsel olaylara bir doğal amaçlılık; bilinçsiz, niyet edilmemiş bir hedefe yönelmişlik atfetmeye dayanır. Anlamlı kılınmak istenen olgular çok sayıda insanın çok uzun bir zaman dilimindeki davranışlarını ihtiva ettiğinden, tarihteki doğal amaçlılık, insanların toplu faaliyetini yöneten amaçlar ihtiva etmelidir. Fakat insanlar faaliyetlerini "akıllı dünya vatandaşları gibi ortak bir plana göre" bir arada düzenlemedikleri için, bu amaçlılık bilinçsiz, niyet edilmemiş, bitkilerin ve hayvanların organik düzenlerindekine benzer bir *doğal* amaçlılık olmalıdır. Kant'ın evrensel tarih ideası, anlamaya yönelik bir ilke olarak 'insanlık tarihine doğal amaçlılık rehberlik eder' ilkesini rehber olarak alan tarih araştırması için bir düzenleyici ideadır.

İnsanın bir canlı organizma türü olmasından hareketle Kant, tarihteki doğal amaçlılığı, canlı organizmalar olarak insanlarda keşfettiğimiz doğal amaçlılıkla bağlantısında arayacaktır. Organizmaların araştırılmasında uygulanan anlamaya yönelik ilke, türün bireysel örneklerinin olgunlaşma süreciyle ilgilidir. Bu, bir doğal "yönelim", yani, organizmanın kendi hayat tarzını sürdürmesine en çok uyan kabiliyetleri geliştirme temayülü içerir. Yönelimlerin araştırılmasını yöneten düzenleyici düstur şudur: "Bir yaratılmışın tüm doğal yönelimleri, kendi kendilerini bazen tam olarak ve amaç gözeterek geliştirecek şekilde belirlenmiştir." (I 8:18) Organizmanın, olağan ve engellenmemiş gelişiminde, türün yaşam süreçlerini tam ve uygun bir şekilde geliştirmesi şartına bağlı olarak bir şeyi, bütünüyle yöntemsel açıdan, bir yönelim sayabiliriz. Bu tür yönelimlerinin (sözgelimi avlanma kabiliyeti, eş bulma kabiliyeti gibi) tam olarak gelişmesi çevresinde kendilerini gösteren genel temayülleri, organizmanın büyüme süreçlerini araştırırken kavramsallaştırırız. Meselâ, avcı hayvan, avına yaklaş-

ma ve onu öldürme yönelimlerini geliştirirken, av olan otobur hayvan, yiyebileceği türden bitkileri bulma ve yeme yönelimleri kadar, avcı hayvandan gizlenme, kaçma veya ona karşı koyma yönelimlerini de geliştirir.

Kant'ın *Evrensel Tarih İdeası*'ndaki Birinci Önermesi bu amaçlılık düsturuna müracaat eder. İkinci Önerme bu düsturu yaygın ve yaratıcı bir şekilde, bir tür özgür ve akıllı varlık olarak insanın ayırt edici kabiliyetlerini gözeterek insan türüne uygular. Akıl, ona sahip olan özgür yaratıkları, yaşamın bir tek yönüyle sınırlı kalmaktan kurtarır. Tabir yerindeyse, onlara doğal dünyada, kendi doğalarını ve kendi rollerini icat etme imkânını tanır. (MA 8:111-112) İnsanlara Rousseau'nun "tekâmül etme" dediği şeyi verir.[1] Dolayısıyla akıllı varlıkların yönelimleri, diğer hayvanlarınkilerin aksine, içgüdülerle tespit edilmemiş, bizâtihi insanlar tarafından inşa edilmiştir. Buradan Kant'ın Üçüncü Önermesi çıkar: "Doğa insanın, hayvansal varlığının mekanik düzenlenmesini aşan her şeyi, kendi içinden üretmesini ve kendi aklı sayesinde, içgüdüden bağımsız olarak, kendisi için ürettiğinden başka bir mutluluktan ve mükemmellikten pay almamasını istemiştir." (I 8:19)

Tarihin İktisadî Temeli

Bunlardan başka, yönelimlerin bir nesilden sonrakine aktarılması ve yönelimlerin aktarıldığı nesillerin, akıllıları sayesinde bunları tadil edip genişletmesi gerekir. Buna bağlı olarak, insan türünün yönelimleri addettiğimiz şeyler, sürekli olarak gelişir ve genişler. Anlamaya yönelik bir düstur olarak 'doğa şeyleri, hepsinin tamamen gelişebileceği şekilde düzenlemiştir' düsturu, insan yetilerinin ve farklı hayat tarzlarının sınırsızca gelişmesine yönelik niyet edilmemiş bir eğilimi, yetilerin tam olarak uygunlanmasını ve daha da geliştirilmesini mümkün kılan önceden belirleyici yaşam tarzlarıyla birlikte sergilediği mânasına gelir. *İnsanlık Tarihinin Tahminî Başlangıcı*'nda Kant, insanlık tarihinin farklı dönem veya aşamalarını, bu aşamalarda hakim olan tarihsel bakımdan gelişmiş hayat tarzları temelinde ayırt eder. İlk aşamada, insanlar avcı ve toplayıcı olarak hayatlarını sürdürmüşler, ikincisinde, hayvanları evcilleştirerek göçebe çobanlar olarak yaşamışlardır. (MA 8:118-119)

Kant'ın açıklamasına göre, insanlık tarihindeki hakikî devrim, bu aşamadan sonra gerçekleşmiştir. Bu devrim insanların ekin ekme ve ürün alma kabiliyetini geliştirmeleri sayesinde meydana gelmiştir. Tarım, hem

ektikleri tohumlardan ürün alabilmeleri hem de depoladıkları ürünlerle yaşamlarını sürdürebilmeleri için, yerleşik yaşam tarzını zorunlu kılmıştır. Üreticilerin, dünyanın belirli bir bölgesinde yaşamaları ve bu bölgeyi başkalarına, sürülerini ekili alanlara sokmak isteyen insan toplulukları gibi daha ilkel yaşam tarzlarını hâlâ sürdürenlerin istilasına karşı savunmaları zorunlu hale gelmiştir. Çiftçilik artıdeğer yaratması, hayatını planlamayı, ihtiyacını karşılamayı ertelemeyi insana öğretmesi ve faaliyetlerini çeşitlendirme imkânı vermesi bakımından, o zamana kadar geliştirilen en üretici yaşam biçimidir. Kasabaların kurulmasını, farklı zanaatların ve iş bölümünün ortaya çıkmasını sağlamıştır. Üretilen artıdeğerin bir bölümü, ürünlerin yetiştirildiği arazilerin ve toplandığı yerlerin mülkiyet hakkının korunması için gereken zorlayıcı gücün yaratılmasına ayrılabilmiş, hatta ayrılmak zorunda kalmıştır. Kırsal ve kentsel hayat tarzı ayrımını mümkün kılan da bu iki tür mülk arasındaki farktır. Mülkiyetin korunması Locke, Rousseau ve birçok başka modern siyaset kuramcısı için olduğu kadar, Kant için de sivil toplumun en temel işlevi ve zemini olduğu gibi, hak ve adaletin korunmasıyla ilgili tüm meşru zorlayıcı kurumların da zeminidir.

Burada gözden kaçırılmaması gereken nokta, Kant'ın tarih felsefesinin bu hususlar bakımından, Marksist maddeci tarih anlayışını öncelemesidir. Marx da tarihi, temelde toplumun üretici güçlerinin ulaştığı gelişkinlik derecesine bağlı olarak ayırt edilen üretim biçimlerine göre farklı aşamalara ayrılmış olarak ele almıştır. Marx'a göre de siyasî kurumlar, hakim üretim biçimine tekabül eden mülkiyet ilişkilerine dayanır. Kant'ın gelişme kuramı, sınıf çelişkisini toplumsal dinamiklerin belirleyicisi olarak gören Marksçı anlayışa sahip olmamakla birlikte, toplumsal değişimi, göçebe ve tarımsal hayat tarzları gibi alt ve üst düzey üretim biçimleri arasındaki karşıtlığı da kapsayan bir şey olarak görmüştür.

Toplumdışı Toplumsallık

Kant'ın tarih felsefesi, toplumsal ilerlemeyi bir başka yoldan da toplumsal çelişki üzerinde temellendirir. *Evrensel Tarih İdeası*'nın Dördüncü Önermesinde, yönelimlerin tarihte açığa çıkma mekanizması tespit edilir. Bu mekanizma toplumsal antagonizmadır; insan doğasındaki, insanlarla rekabet etme, başkalarının iradesi hilâfına kendi yolunu tutma, başkalarının nazarında üstün mertebe veya konum kazanma temayülüdür.

En çok beğendiği yazarlardan biri olan Montaigne'e gönderme yaparak, insan doğasındaki bu temayülü, "toplumdışı toplumsallık"[2] olarak adlandırır. Bununla kastettiği, başkalarına (onların nazarında üstün olma isteği nedeniyle) hem bağlı olma hem de karşı çıkma, kendini onlardan ayrı tutma ve bu temel bağımlılık ilişkisi içinde yakınlaşmaktan kaçınacak şekilde davranma temayülüdür. Toplumdışı toplumsallık nedeniyle şeref, güç ve refah peşinde koşarız, yani, başkalarının görüşlerini, korkularını veya çıkarlarını gözeterek, bu sayede onlar üzerinde üstünlük kurmayı hedefleriz. Bunlar üç sosyal tutku nesnesidir (VA 7:271-275) ve akıl yoluyla denetim altına alınması bizim için zor olan eğilimlerdir. Toplumdışı toplumsallık, *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde "kendini beğenmişlik" (KpV 5:72), *Yalnızca Aklın Sınırları İçinde Din*'de ise insan doğasındaki kötülüğe yönelik en güçlü eğilim olarak ortaya konulur. (R 6:29-44)

Toplumdışı toplumsallık, onun kötü bir şey olduğunu bilmemize imkân veren akıl yetisiyle birlikte gelişir; her ikisi de toplumun ürünüdür. Toplumdışı toplumsallık eğilimine göre hareket etmek, bizim özgür bir şekilde yaptığımız ve ayıplanmamız gereken bir şeydir. Fakat toplumdışı toplumsallıkta bir doğal amaçlılık vardır. Doğa bu temayülü, insan türünün yönelimlerinin gelişmesini ileri götürmek için kullanır. İnsanlar başkaları üzerinde üstünlük sağlamaya çalışarak, kendilerini mutsuz ve kötü kılarlar. Fakat bu süreç içinde, sonraki nesillere aktarılan, insan doğasını ve insanlık tarihini zenginleştiren kabiliyetler geliştirirler.

Siyasî Devlet

İnsanın yönelimlerini geliştirme mekanizması olarak toplumdışı toplumsallık, insanî karşıtlıklar, insan yetilerinin korunması ve geliştirilmesi için gereken kalıcı medenî hayatı engellemeye başladığı noktada sınırına erişir. Hayat ve mülkiyet güvenli olmaktan çıkarsa, insanlar kendilerini mükemmelleştirme fırsatı bulamazlar. Kendileri yararlanmadan ellerinden alınabileceğinden, emeklerinin ürününü biriktirmek için hiçbir saikleri kalmaz. O halde, insan türünün yönelimlerini sınırsızca geliştirme amacı, belirli bir aşamada, dingin ve düzenli bir topluma ve adilâne bir barışa ihtiyaç duyar. Medeniyet bu aşamaya ulaştığında doğal amaçlılık, toplumdışı toplumsallığın yanı sıra, onun karşı-amaçlı etkilerini dengeleyecek başka bir aygıta gerek duyar. Bu aygıt, Kant'ın *Evrensel Tarih İdeası*'nın Beşinci ve Altıncı Önermelerinde ortaya koyduğu "evrensel ada-

leti icra edecek evrensel sivil toplumun" kurulmasıdır. (I 8:22) Hakları ve mülkiyeti korumak için yaptırımda bulunabilme kuvvetiyle belirlenen bu sivil toplum siyasî devlettir. Bu aygıt, bizâtihi insanların kendi rızalarıyla yarattıkları, kabul ve itaat edebilecekleri (hakkın ve adaletin) ideal aklî ilkeler(in)e tabi bir şeydir. Türümüzün yönelimlerinin tam olarak gelişmesini teşvik etmesi bakımından siyasî devlet, doğal amaçlılıkla da uyum içindedir.

Devletin tam bir sivil oluşum olarak yaratılması, tür olarak insanın karşısına, yine insanlarca çözümlenecek bir "sorun" olarak çıkar. Zira insanlar arasındaki adalet, sadece (doğanın en temel amacı olan insan türünün gelişmesi için ihtiyaç duyulan) bir doğal amaç olmakla kalmaz; aklın bir talebi, insanların şarta tabi olmaksızın elde etmeleri gereken bir şey olarak kendini dayatır. Kant Yedinci Önermede, devletler sürekli birbirleriyle savaş halinde kaldıkları müddetçe, bu sorunun çözülemeyeceğini iddia eder. Zira savaş, insan yetilerinin gelişmesi için ihtiyaç duyulan şartları tahrip etmekle kalmaz; savaşa sürekli olarak hazır olma ihtiyacı, iktidarın, militer despotluk ruhuyla idare edecek şahıslara verilmesine yol açtığından, yetenek ve kaynakları, insanın gelişmesiyle alâkasız veya gelişmeye düşman amaçlara yönelterek devleti de çarpıtır.

Kant kendi yaşadığı yüzyılda Turgot tarafından öne sürülen ve 20. yüzyılda Soğuk Savaş taraftarlarınca müdafaa edilen, askerî teknolojinin de insanın ilerlemesine katkıda bulunabileceği görüşünü hiç fark etmemiş değildi.[3] Çoğunlukla Hegel ile ilişkilendirilen 'savaşın yüceliği devleti birleştirir; bireyleri, barış zamanlarında özel iktisadî hayatı belirleyen kendi çıkarını gözetme rahatlığı benzeri aşağı yönelimlerin üstüne çıkarır' fikrini hiç akıl etmemiş de değildi. (Kant bu "Hegelci" fikri doğrudan kendisi ifade etmiştir. KU 5:263)[4] Fakat Kant, devletler arasındaki silahlı çatışmaların ve çatışma için hazır olma uğraşının insanın gelişmesine katkıda bulunduğu tarihsel aşamanın, insan türünün en azından dünyanın medenileşmiş bölümlerinde ulaşmış olduğu mevcut aşamanın gerisinde kaldığı kanaatindedir.

Teorik Tarih Anlayışı ve Ahlakî Çaba

Kant'ın Sekizinci Önermede ifade ettiği şekliyle ulaşılan sonuç, hem mükemmel devletin oluşmasına, hem de devletler arasında barışın hüküm sürdüğü uluslararası bir düzen yaratmaya yönelik ilerlemenin doğanın tarih-

teki amacı olarak görülmesidir. "İnsan türünün tarihi genel olarak, doğanın gizli bir planının tamamlanması olarak görülebilir. Bu plan, içeride, insanın yönelimlerinin bütünüyle gelişmesini mümkün kılan tek şart olarak mükemmel devleti oluşturmayı, dışta ise bu amaçla mükemmelen mutabık olan dış ilişkileri devletler arasında kurmayı hedefler." (I 8:27)

Burada bulunan iki farklı (ve oldukça bağımsız) iddiayı ayırt etmek gerekir. *Evrensel Tarih İdea*'sının odaklandığı ilk iddia, tamamen teorik olandır: İnsanlık tarihini, aklın anlamaya yönelik ve düzenleyici ilkelerinin rehberliğinde, doğanın bilinçsiz ve niyet edilmemiş amaçlılığı olarak anlamaya çalışmalıyız. Bunun insan türü bakımından temel amacı, yönelimlerin ucu açık bir şekilde gelişmesidir. Tamamen adil bir sivil müessese ve devletler arasında barışın hakim olduğu uluslararası bir düzenin yaratılması, bu temel amaca bağlı ikincil amaçlardandır. İkinci iddia ise, Kant'ın yazılarında açık bir şekilde yer alan, felsefesinin tümü için çok önemli olan, fakat *Evrensel Tarih İdeası*'nda ikincil bir önem taşıyan pratik ve ahlakî iddiadır: İnsanlar arasında adaleti hakim kılacak bir mükemmel sivil müesseseyi amaçlamak ve gerçekleştirmek için, hep birlikte çalışmak, insanlar olarak hepimizin ödevidir. Bu amaca yönelik olarak, devletler arasında sürekli barışı teminat altına alacak bir düzeni de araştırmamız gerekir.

İlk iddia herhangi bir ahlakî varsayıma dayanmaz. Kısmen aklın *a priori* düzenleyici ilkelerinin insanlık tarihinin olgularına uygulanmasından, kısmen de bu olguların kendilerinden kaynaklanır. Bunlar, doğanın, toplumdışı toplumsallığı insan türünün yönelimlerini açığa çıkarma aygıtı olarak kullanır gibi görülmesi olgusu ile belirli bir noktadan sonra bu aygıtın doğanın amacına yönelik işleyişini sürdürebilmesinin, yalnızca siyasî devlette ve devletler arasında insanlarca yaratılacak bir barış ve adalet düzeniyle dengelenmesi sayesinde mümkün olması olgusu türünden olgulardır. İkinci iddia tamamen pratik (veya ahlakî) bir tezdir. Akıllı varlıklar olarak insanların kendi başlarına amaç olmalarından, buna bağlı olarak dışsal özgürlükleri korunması gereken varlıklar olmalarından; mükemmellikleri ve mutlulukları akıllı varlıklarca amaç olarak gözetilmesi gereken varlıklar olmalarından kaynaklanır.

Birinci iddia (teorik olan) ikincisine (pratik ve ahlakî olana) hiçbir şekilde dayanmaz. Kant'a göre ahlakî ödevimizin zeminini doğal amaçlılık değil, pratik akıl teşkil eder. Bir şeyin pratik amaçlar bakımından ahlakın amacı olmasından, teorik akıl bakımından doğanın amacı olarak görülmesi çıkmaz. Bir şeyin anlamaya yönelik amaçlar bakımından doğa-

nın amacı olarak ele alınması, onu destekleyecek bir ahlakî zemin olmasını zorunlu olarak gerektirmez. Kant bazı ödevlerimizin (kendimize karşı olan kendimizi koruma ödevimiz; yeme, içme ve cinsellik gibi ödevlerimiz) canlı varlıklar olarak düzenlenmemizdeki doğal amaçlılığa saygı göstermekten kaynaklandığını düşünür. Fakat toplumdışı toplumsallık da hayatımıza bir doğal amaçlılık katar. Bu bizi şeref, refah ve baskıcı hakimiyet gibi vasıtalarla, akıl nazarında bizimle eşit olan diğer insanlar üzerinde üstünlük kurmaya ve onları bizim bencil amaçlarımız için araçlar olarak görmeye meylettirir. Bu tür davranışlar ahlak yasasının ihlâlinin en açık örneğidir. Bu davranışların doğal amaçlılığa hizmet etmesi bir gerekçe veya mazeret teşkil edemez. Kant doğal amaçlılığın, onunla işbirliği yapacak herhangi bir ahlakî ödev ihtiva etmediği hususunda çok açıktır: "Doğayla ilgili olarak şunun veya bunun olmasını *istiyor* dediğimde, onun yapılmasını bize ödev olarak veriyor demek istemiyorum (çünkü sadece pratik akıl, herhangi bir zora başvurmaksızın bunu yapabilir). Kastettiğim, biz istesek de istemesek de doğanın kendisinin bunu *yaptığıdır* (*fata volentum ducunt, nolentum trahunt*)." (EF 8:365)[5] Başka bir deyişle, doğanın amaçlarına da uyan bir şeyi yapmak ödevimiz olursa, doğal amaçlılık bizimle işbirliği yapar; fakat ahlakî amaçlar doğal amaçlarla tezat oluşturursa, doğa iyi iradeye direnecektir.

Fakat Kant'ın tarihle ilgili teorik ve pratik iddiaları arasında bir bağ vardır. Bu bağ, ilk iddiayı, ikincisi için gereken zeminin bir parçası yapar. Amaçlılığı gözeten bir teorik tarih felsefesi anlayışına göre, doğal amaçlılığın ideal sivil müesseseye ve uluslararası sürekli barışa yol göstermesi; hatta daha da ileri giderek niçin böyle olduğuna dair olgusal nedenler vermesi, ideal sivil müessese ile sürekli barışı kendi davranışlarımızın amaçları arasına koyma ödevine sahip olmamızın kısmî nedenidir. İnsanları kendilerinde amaçlar olarak kabul eden ahlakî akıl, haklarına saygı göstermek ve hakların korunmasına yönelik düzenlemelere değer vermek için zemin teşkil eder. Fakat ideal sivil müesseseyi hedeflemek için bize sağladığı ahlakî zemin, ancak bazı muhtemel ve ampirik şartlara bağlı olarak geçerlidir. Söz konusu şartlar, özellikle insanların ortak zorlayıcı faaliyetle bir sivil müessese meydana getirmek suretiyle, insan haklarının korunması için kurumlar tesis etmelerini sağlamış olan şartlar ile sivil müessesenin henüz mükemmelleşmemiş biçimlerini, gelişmelerini sağlayacak tarihsel imkânları bize sunacak şekilde ihtiva eden şartlardır.

Tarihe sivil müesseselerin mükemmelliğine yönelik bir doğal amaçlılık ihtiva etmesi açısından bakarsak, bize bu amaçlılıkla işbirliği yap-

mak için bir ahlakî neden sağladığını görebiliriz. Kant için de, bizâtihi sivil müesseselerin mevcudiyetinin, tarihsel bakımdan tarımsal hayat tarzının, kent merkezlerinin ve bu sosyoekonomik biçimlerce mümkün kılınan üretici artıdeğerin ortaya çıkmasına zorunlu olmayan bir şekilde bağlı olduğunu görmüştük. Kant sivil müesseselerin mükemmel olmayan hallerini, insanların toplumdışı toplumsallığı tarafından belirlenen toplumsal şartları yansıtan askerî zorbalıklar olarak ortaya çıkmış olmalarına bağlar. Sivil müesseselerin gelişmesinin bir ahlakî amaç olarak tespit edildiği bağlamın bütünü, Kant'ın tarih felsefesinde vurgulanan ampirik muhtemelliklere tabidir.

Tarihin halihazırdaki aşamasında, sivil müesseselerin daha ileri gitmesinin uluslararası barışın sağlanmasına dayanması, en fazla bir muhtemel olgu olabilir. (Gördüğümüz gibi ne Kant'ın yaşadığı çağda ne de günümüzde, bu, herkes tarafından bir olgu olarak kabul edilmemiştir.) Dolayısıyla, mükemmel bir sivil müessese oluşturma çabasının bir parçası olarak sürekli barışı hedeflemenin zeminini verebilecek şey, *a priori* ahlak ilkeleriyle işbirliği içindeki muhtemel tarihsel olgulardır. Anlama çabasından kaynaklanan, tarih üzerine teorik bilgi elde etme ve bunu sistemleştirme projesi olarak yalnızca Kant'ın tarih felsefesi, uluslararası sürekli barışı ve bir mükemmel sivil müesseseyi ahlakın amaçları olarak tespit etmemizi teminat altına almak için gereken türden malumatı verebilir.

Tarih ve Ahlakî İnanç

Yukarıda söylediklerimizden, Kant'ın tarih felsefesini ahlakî inanç veya söz konusu tarihsel amaçlara ulaşma umuduna dayanan bir şey olarak görmenin, anlamsız olacağı sonucu çıkar. Daha önce belirttiğimiz gibi, bu amaçların saptanmasının dayanağı, tamamen *a priori* değildir. Fakat Kant'ın tarih felsefesi bağlamında, sadece teorik araştırma projesinin neticeleriyle harekete geçirilebilecek olması bakımından, teorik sonuçlara dayanır. Kant'ı, yalnızca ahlakî emellerinden tarihsel sonuçlar çıkarıyormuş gibi yorumlamak, Kantçı ahlakî inancı, zeminsiz bir arzulamadan ibaret hale getirerek karikatürleştirmenin yanı sıra, ahlakî umutları da, yeterli aklî saike sahip olmayan temeller üzerinde yükseliyormuş gibi göstermektir. Böyle bir yorum, Kant'ın tarih felsefesiyle ilgili metinlerine uymamakla kalmaz, aynı zamanda, bariz bir şekilde kötü niyetli bir yorumdur. Eğer doğruysa, aklî saiklere dayanmaması nedeniyle, Kant'ın

tüm tarih felsefesini gözden çıkarmayı ve ciddiye almamayı gerektirir. Kant'ın tarih felsefesinin bir mâna taşıması, yakın geçmişte bu konuda yazan bir yazarın ifadesiyle, ancak aklın hem teorik hem pratik ihtiyacını karşılarmışçasına ele alınmasıyla mümkündür.[6] Ayrıca şunu da görmek gerekir; teorik ihtiyacı karşılama tarzının, pratik ihtiyacın ortaya çıkmasına aklî düzen bakımından önceliği vardır.

Bununla birlikte, Kant'm tarih felsefesinin pratik mülâhazalardan kaynaklandığını düşünme eğiliminin işaret ettiği hakikî bir mesele vardır. Teleolojik hükmün düzenleyici ilkelerine göre insanlık tarihinin teorik olarak anlaşılmaya başlanmasıyla birlikte, bazı pratik (ahlakî) hedeflerin veya amaçların (sivil toplum müessesesinin mükemmelleşmesi, uluslararası sürekli barış, insan türünün ahlaken gelişmesi) ortaya çıkması, sadece hoş bir tesadüften ibaretmiş gibidir. Bu örtüşmeyi şüpheli bulabiliriz. Niçin en iyi tarih açıklaması, bir ahlakî hedefe (hatta bir hedefler serisine) işaret etsin? Ulaşılabilir olduklarını umut etmek için bize bir zemin sağladıkları için mi? Bu şüpheden kurtulmanın bir yolu, Kant'a, projenin bütününün başlangıçtan itibaren ahlakî umutlardan kaynaklandığı fikrini atfetmektir. Bu durumda söz konusu şüphe, Kant'ın amaçlarını yanlış anlamaktan kaynaklanır hale gelecektir. Fakat ben bu yolun, Kant'ın tarih felsefesinde söyledikleri ve yaptıkları itibarıyla geçerli bir yorum olmadığını savunmaktayım. Eğer bir bağımlılık ilişkisi varsa, bu aksi yönde geçerliymiş gibi görünüyor. Ahlakî aklın, kendi *a priori* ilkelerine uygun olarak hangi tarihsel amaçları tespit edebileceğini, teorik tarih projesinin yardımıyla anlayabiliyoruz.

Fakat aklî tarih anlayışının bunu nasıl mümkün kılabileceği, yine de şüpheli bir tesadüf gibi görülebilir. Eğer bu tür şüpheleri giderecek genel bir cevap varsa, bana göre bu Kant'ın (ikinci ve üçüncü *Eleştiri*'lerde giderek daha çok meşgul olduğu) teorik aklı pratik akılla "uzlaştırma" veya ikisinin bir "birlik" olduklarını ispatlama çabasında olmalıdır. Başka bir deyişle, bizâtihi Kant, kendi felsefesinin teorik ve pratik veçheleri arasındaki ilişki hususunda bocalamıştır. Bu sadece tarih alanında değil, bir bütün olarak doğanın bilgisiyle, o doğadaki davranışlarımız; cevaplanamaz metafizikî sorularımızla, cevaplanmalarına duyduğumuz dinî ihtiyaç; doğayı bilmemizle, doğaya verdiğimiz estetik tepkiler arasındaki ilişkilerdeki kopuklukların hepsi için geçerlidir. Bu bağlantıların hepsini akla daha uygun hale getirmek istemiş, rahatsız edici şekilde talihli (veya şüpheli) görünen bu örtüşmeyi, bazı ilkeler altında birleştirmeye çalışmıştır. Bununla birlikte, Kant'ın bu başlıklar altında neyi hedeflediği açık

olmaktan çok uzaktır. Hedeflediklerine ulaşıp ulaşmadığı ise, muhtemelen daha da karanlıktır. Bize kalan, rahatsız edici şüphelerimizle birlikte yaşamayı öğrenmekten ibarettir.

Kant'ın tarih felsefesinin, ahlakî çabalarımızın başarısını (sivil müessesenin fiilen mükemmelliğe yaklaşması; devletlerin, fiilen hukuka dayanan bir federasyon çerçevesinde, aralarındaki sürekli barışı muhafaza etmek için işbirliği halinde olmaları) *umut etmek* veya *öngörmek* için dayanaklar sağladığı fikrini pek kesin bir şey olarak almamak gerekir. Kant zaman zaman sanki böyle dayanaklar verdiği kanaatindeymiş gibi görünebilir. Meselâ *Sürekli Barış*'ta, tarih felsefesinden çıkardığı sonuçları, tasarladığı sürekli barışın aşamalarının "garantisi" olarak takdim eder. (EF 8:360-368) Kant, muhatap aldığı şüpheci (bazen sinik, çoğunlukla da korkunç) devlet başkanlarının, bir barışçı federasyon oluşturmak için adım atmadan önce, bu yazıyla yön vermeye çalıştığı gidişatın tarihte başarılı olma olasılığına dair bir güvenceye ihtiyaç duyacaklarını fark etmiştir. Fakat Kant'ın tarih felsefesinin, kendi teorik iddialarıyla tutarlı kalarak, bu güvenceleri verebileceği kendiliğinden o kadar da açık değildir. Kant'a göre bir şeyin bir doğa amacı olduğunu tespit etmek, söz konusu amacı fiilî hale getirecek doğal temayüller olduğu varsayımı altında olguları açıklayacak düzenleyici nedenlere sahip olduğumuzu söylemektir. Fakat anlamaya yönelik bu nedenler, doğal amaç olarak tespit edilen şeyin, fiilen meydana geleceğine dair bir teorik güvenceyi, bir gerçek *delili* tek başına temin edemez. Anlamaya yönelik tavsiyeler, sadece bu tür deliller *aramak suretiyle* aklîliği azami dereceye getirebileceğimizi söyler; aradığımızı kesin olarak bulacağımıza dair bize güvence verildiğini *değil*.

Bununla birlikte, sadece anlamak için olsa bile, elde etmek için geçerli bir mekanizma göremediğimiz müddetçe, bir şeyin doğal amaç olduğunu saptamak ampirik bakımdan herhangi bir anlam taşımaz. Vücut ısısının belirli bir derecede kalmasının doğanın hayvanlardaki amaçlarından biri olduğunu söyleyebiliriz; çünkü ısılarını çok üşüdükleri zaman artıran, çok sıcakladıklarında düşüren içgüdüsel davranışlar ve mekanizmalar gözlemleriz. Benzer şekilde, uluslararası sürekli barışın sağlanmasını bir doğal amaç olarak görebilmenin zorunlu koşullarından biri, bu yönde işleyen bazı mekanizmalar görebilmemizdir. Kant bunları destekleyecek şekilde, bir ulusun askerî açıdan güçlü olmasının, ancak iktisadî açıdan güçlü olmasıyla mümkün olduğunu; bir ulus ne kadar medenileşirse iktisadî gücünün de o kadar barış yanlısı başarılara dayanacağını belirtir. Buna göre, komşularıyla barış yanlısı ilişkiler kurmaya ve bu ilişkileri

korumaya değer vermeyen uluslar, başarılı olacak şekilde savaşma yetilerini de giderek kaybederler; kendilerini savunmak açısından en iyi konumda olan uluslar ise, barış yanlısı federasyona katılmaya en hazır olanlardır. (Bkz: EF 8:368, I 8:27-28)

Fakat Kant teorik tarih felsefesinin, sürekli barış projesinin başarılı olacağını ummak için sağladığı anlamaya yönelik zeminlerin, hakikî bir teorik güvence vermeye yetmeyeceğini kabul eder gibidir. Sürekli barış amacını öne çıkarmak, pratik veya aklî-dinî nedenlerle bu amaca ulaşılabileceğini umut etmek gibi ahlakî ödevlere geri döndüğü nokta da burasıdır. Sürekli barışın "güvencesi" olarak vurguladığı şey, herhangi bir teorik beklentiden ziyade, bu aklî umuttur. (EF 8:360-362) Bununla birlikte, başarılı olacağını ummak için teorik zeminler olmasaydı, bu umudun akıldışı olacağını açıkça teslim eder. Dolayısıyla, anlamaya yönelik beklentiler ile bunları destekleyen ampirik nedenlerin birleşmesinin, söz konusu zeminlerin tesisi için yeterli olduğunu, tamamen ikna edici olmadığını itiraf edercesine öne sürer. "Doğa sürekli barışı insanî yönelimlerin kendi mekanizmasıyla teminat altına alır; geleceği (teorik açıdan) öngörmeye yetmeyeceği itiraf edilmesi gereken, fakat pratik amaçlar için yeterli olan ve (hayalden ibaret olmayan) bu amaca yönelik çalışmayı bir ödev olarak koyan bir güvenceyle bunu yapar." (EF 8:368)

Kant'ın Tarih Felsefesinin Eleştirel Değerlendirmesi

Kant'ın görüşleri, doğru bir biçimde ve sempatiyle yorumlandığı takdirde dahi, ciddiye alınmaya ne kadar layıktır?

Kant'ın tarih felsefesi, insanlık tarihinde toplumsal ve bilinçsiz bir hedefi gözeten bir doğal amaçlılığın, en azından anlamaya yönelik olarak kabul edilmesine dayanır. Kant'ın kuramının bu veçhesi, onu abartılı, kurgusal, anti-ampirik ve hatta bilgisizlik taraftarı olarak gösterebilir. Şüpheci ılımlılığı, epistemik alçakgönüllülüğü ve tedbirliliğiyle bilinen Kant'a, bu bakımlardan tarih felsefesi hiç uygun gözükmeyebilir. 'Yöntemsel bireycilik' adı verilen akımın taraftarları, tarihsel temayül veya akımlara atıfta bulunmanın, bunlar, bireylerin tercih ve saikleri için 'mikrotemeller' sağlamalarına bağlı olarak açıklandıkları ve mevcudiyetlerinin sahihliği yine aynı yoldan gösterildiği müddetçe bir mâna taşıdığını söyleyeceklerdir.

Kant bir yöntemsel bireyci değildir. Düzenleme amacıyla insanlık tarihiyle ilgili olarak vazettiği bilinçsiz toplu amaçlar, keyfî bir şekilde

varsayılmamış, bireylerin ampirik olarak gözlemlenebilir saik ve davranışlarından bağımsız olarak kabul edilmemiştir. Kuramın bütün hedefi söz konusu amaçları, tarih üzerinde etkili olan saik ve davranışların kalıplarını tespit etmek için kullanmak; bu kalıpları, insanların tercihlerinde bulunan, fakat tarihle ilişkisi arızî ve önemsiz olan etkenlerden ayırt etmektir. Kant'ın yöntemi, mikrotemellerden başlayarak tarihsel akımlar veya doğal amaçlar üretmek değildir. Anlamak için bazı doğal amaçlar vazetmek, doğal amaçları, tarihsel olarak etkili olan, hem bireysel, hem toplu saik ve davranışların keşfinde rehber olarak kullanmaktır.

Bir doğal amaç olarak insan türünün yönelimlerini sonu gelmez bir şekilde geliştirme amacı, sözgelimi toplumdışı toplumsallığın (insandaki hoşnutsuzluk ve rekabet eğilimi), bu gelişmenin temel mekanizması olarak belirlenmesini sağlamıştır. Tarihin bir aşamasında, ulusların sivil müesseselerini mükemmelleştirmek ve insan kabiliyetlerinin gelişmesini sürdürebilmek için barış içinde yaşamaya duydukları tarihsel ihtiyaç, ticarî ve iktisadî başarıların, ulusların güçlenmesindeki önemini fark etmemizi; ticaretle uğraşan vatandaşların yaşam ve mülkiyetlerini devletin savaş yanlısı başkanına, askerî başarıya yönelik haris ve barbar fantezilerini gerçekleştirmesi için devretmeyle ilgili isteksizliklerini anlamamızı sağlar. Kant tarihin doğal amaçlılığının keyfî olmadığını, bunu bir organizma türü olarak insanda bulunan doğal amaçlılığa bağlayarak da göstermeye çalışmıştır. Kant bu amaçlılığın biyolojik araştırmalarda önemli bir rol oynadığı kanaatindedir.

Kant'ın tarihsel amaçlılığında, geleneksel ampiristlerin cesaretini kırabilecek türden bir kuramsal cüret unsuru şüphesiz vardır. Fakat yöntemsel bireycilerin teveccüh gösterdikleri toplumsal akım ve temayüller için 'mikrotemeller' inşa ederken kullandıkları soyut idealizasyonlarda da, ampirist önlemlerden benzer bir şekilde uzaklaşma (daha az kabul edilse de) söz konusudur. Her iki konumu dürüst bir şekilde değerlendirebilmek için, bilginin tüm alanlarındaki ampirist inşaların, kuramsallaştırmanın yaratıcı rolünü bilinçli olarak küçümsediği olgusunu dikkate almak gerekir. Mikrotemellerin inşa edilmesinde kullanılan soyutlama ve idealizasyon tercihlerine giren makro düzey varsayımlar ekseriyetle vardır. Bu varsayımlar, kabul edilmedikleri ölçüde, ampirik zorlamalara ve eleştiriye her zaman açıktır. Kant'ın makro düzeyden başlama tercihi, yanıltıcı bir şekilde her zaman ampirik gözlemle temas halinde oldukları izlenimi veren yöntemsel bireycilerden, *a priori* bilme talebinin öneminin benimsenmesi nedeniyle daha samimidir.

Kant'ın Tarih Felsefesinin Günü Geçti mi?

Kant'ın tarih felsefesiyle ilgili daha ciddi bir sorun, Kant'ın anlamayı hedefleyen doğal amaçlılık kuramının, canlı organizmaların yapısını ve davranışlarını araştırmanın doğru yolu olduğuna artık inanamıyor olmamızdır. Canlı şeylerde, bilinçsiz ve niyete dayanmadan amaç gözeten düzenlemeler sanılan şeylerin, doğal seleksiyona dayanan belirli bir ampirik açıklaması olduğu, Darwin'den itibaren fark edilmiştir. Bu açıklama, Kant'ın anlama kaygısına dayanan, organizmalarda azamî derecede amaçlılık olduğu varsayımının, ampirik olarak yanlış olduğunu da göstermiştir. Bir canlının organlarının nasıl evrim geçirdiğini öğrendiğimizde, meselâ gerçekleştirdikleri bazı işlevleri en iyi şekilde gerçekleştirememelerinin nedenini de zaman zaman anlayabiliriz. Benzer nedenlerle, haklı gerekçelerle organizmanın ait olduğu "türün yönelimlerinden" biri olarak kavramlaştırdığımız şeylerin, organizmanın gelişmesinin olağan gidişatında tam olarak gelişememesi de mümkündür. Dolayısıyla, Kant'ın tarih felsefesinin biyolojik zemini, onun zamanından bugüne kadar olan bilimsel gelişmelerle ortadan kalkmış gibi görünmektedir.

Yine de, Kant'ın tarih felsefesini harekete geçiren yöntemsel mülâhazaların, günümüzde 18. yüzyıla göre daha az uygulanabilir olduğu o kadar da açık bir şey değildir. Biyolojide, Kant'ın anlama kaygısına bağlı doğal amaçlılık kuramının uygulanmasını geçersiz kılan yenilikler olmuş olabilir. Fakat insanlık tarihi hâlâ, hiçbir benzer ampirist kuramın başarılı bir şekilde uygulanmamış olduğu bir araştırma alanıdır. Tarihi aklî kılmak için en iyi fırsatı, Kant'ın benimsediği düzenleyici amaçlılık yaklaşımının tanıması hâlâ mümkündür. Kant'ın yaklaşımının sahip olduğu diğer avantaj hâlâ geçerlidir: Ampirik ve teorik tarih araştırmalarını, tarihsel failler olarak kendi pratik ilgilerimize bağlamamızı sağlar. Bunu, (Kant'ın niyet edilmemiş "doğa amaçları" adını verdiği) tarihsel eğilimleri, ahlakî varlıklar olarak çabalarımıza bağlı olarak oluşturabileceklerimizle aynı şey haline getirmek suretiyle yapar. Kant'tan sonraki (en meşhuru Marx'ın tarihsel maddeciliği olan) tarih kuramları, tarihsel değişimlerin, insan kabiliyetlerinin toplu bir şekilde gelişmesinin fonksiyonları ve bu fonksiyonlara bağlı olarak iktisadî formlarda zaman içinde meydana gelen değişimler olarak anlaşılabileceği fikrini kabul etmişlerdir. Marx'dan başka birçok kişi de farklı bağlamlarda toplumsal ve tarihsel değişimlerle uğraşırken (meselâ 'modernizasyon kuramları' adı verilen kuramların çoğunda) bu fikri kullanmışlardır. Kant'ın tarih felsefesin-

deki temel fikirler, son zamanlarda girdikleri kılıklarda tanınmaları zor olsa da, itibar görmeyen fikirler olmaktan çok çok uzaktır.

Kant'ın tarih felsefesinin pratik veya ahlakî-dinî yönünün hâlâ geçerli olduğunu görmek daha kolaydır. İktisadî gelişmenin doğrultusu ve bu gelişmenin uluslararası barış süreciyle ilişkisi hâlâ bizi pratik olarak ilgilendiren konulardır. 20. yüzyıldaki Milletler Cemiyeti, Birleşmiş Milletler ve Avrupa Birliği gibi uluslararası barış projeleri, ilk telâffuz edenlerden birinin Kant olduğu umutların gerçekleştirilmesine yönelik teşebbüslerdir. Hâlâ geçerli olan görüşlerinden bir diğeri ise, esasen insan doğasının tarihselliğine ilişkin olan kozmopolitanizmdir. Kant her birimizin, ampirik olarak belirlenmiş bir sivil düzenin ya da siyasî devletin yurttaşı olmanın yanı sıra, tek bir dünya topluluğunun da yurttaşı olduğumuzu savunur. Her akıllı varlığın, hiçbir şekilde paha biçilemez bir itibarı hak ettiği, tüm amaç ve düsturların tek bir sistemde kaynaştığı etik *amaçlar alemi* ideasını bu dünyada gerçekleştirme çabasıdır bu. Kant'ın emelinin bu yönünün hâlâ güncelliğini koruması, söz konusu ideayı gerçekleştirmeye daha yakın olduğumuz mânasında değil, Kant'ın insanlar olarak doğamızı gerçekleştirebilmemizin, ancak türümüzün tarihsel olarak buna doğru ilerlemesiyle mümkün olduğu görüşünü, günümüzde yaşayan ve düşünen bir insanın paylaşmamasının, iki yüzyıl öncekinden daha zor olması mânasındadır. Kant'ın son eseri olan *Pragmatik Bakımdan Antropoloji*'nin sonunda yer alan düşünce tam da budur.

Bir bütün olarak "insan türünün karakterini" tespit etme çabasını bir sonuca bağlarken, söz konusu karakteri önce toplumdışı toplumsallığı kullanarak tarif eder: "Türün karakteri, her çağın ve her insanın tecrübesinin gösterdiği şekliyle şudur: Toplu (bir bütün olarak insan ırkı) olarak ele alındığında, art arda ve yan yana mevcut olan, barış içinde ilişki kurmaktan geri duramamalarına rağmen birbirine saldırmaktan da kaçınamayan kişiler çokluğu." (VA 7:331) Kant sonra böyle bir türün, iyi bir ırk olarak mı yoksa kötü bir ırk olarak mı mülâhaza edilmesi gerektiğini sorar. İlk bakışta, tür olarak insanı, kötülüğü nedeniyle kınayan veya çılgınlığı nedeniyle gülünç bulan merdümgiriz eleştirilerle aynı taraftaymış gibi görünmesine rağmen, gülünç bulmanın gülüp geçmekle sınırlı kalmadığını, nefretten kaynaklanan bir istihza olduğunu söyler. Kant bu tutumlarda doğru olan tek bir şey olabileceği sonucuna varır: Bu tutumlar bile, "kötü eğilimlerimize karşı direnmenin, bizde bir ahlakî yönelim ve aklın doğasından kaynaklanan bir talep olarak" bulunduğunu açığa çıkarır. Dolayısıyla Kant'ın nihaî insan doğası anlayışı, eleştiri

yapabilmemizin temelini, bu eleştirinin açığa çıkardığı ahlakî yönelimle birleştiren bir *tarihsel* görüştür.

Ek Okumalar

Brian Jacobs ve Patrick Kain (yay. haz.) *Essays on Kant's Anthropology*. Cambridge, İngiltere: Cambridge University Press, 2003.

J. D. McFarland *Kant's Conception of Teleology*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1970.

Richard Velkley *Freedom and the End of Reason*. Chicago: University of Chicago Press, 1989.

Yirmiyahu Yovel *Kant and the Philosophy of History*. Princeton: Princeton University Press, 1980.

Notlar

1) Rousseau, *Discourse on the Origin of Inequality*, çev.: Donald Cress (Indianapolis: Hackett, 1992), s. 26.
2) "Il n'est rien si dissociable et sociable que l'homme: l'un par son vice, l'autre par sa nature." Michel Eyquem de Montaigne, "De la solititude", *Essais*, ed. André Tournon (Paris: Imprimerie national Éditions, 1998), I:388. "İnsan kadar toplumdışı ve insan kadar toplumsallığa yatkın başka bir şey yoktur. Biri kusuru, diğeri doğası nedeniyledir." "Yalnızlığa Dair", *Complete Essays*, çev.: M. A. Screech (Londra: Penguin Books, 1991), s. 267.
3) Bkz: Anne-Robert-Jacques Turgot, *Turgot on Progress, Sociology and Economics: A Philosophical Review of the Successive Advances of the Human Mind, On Universal History [and] Reflections On the Formation and the Distribution of Wealth*, çev., yay. haz. ve giriş: Ronald L. Meek (Cambridge, İngiltere: Cambridge University Press, 1973). Bu fikrin son zamanlarda Soğuk Savaş bağlamında müdafası için bkz. Diane R. Kunz, *Guns and Butter: America's Cold War Economic Diplomacy* (New York: The Free Press, 1997).
4) Karş. Hegel, *Elements of Philosophy of Right*, (yay. haz.) Allen W. Wood, çev.: H. B. Nispet (Cambridge, İngiltere: Cambridge University Press, 1991), §324.
5) "Kader isteklilere yol gösterir, isteksizleri sürükler." (Seneca, *Moral Epistles*, 18.4).
6) Pauline Kleingeld, *Fortschritt und Vernunft: Zur Geschichtsphilosophie Kants* (Würzburg: Königshausen & Neumann, 1995), s. 215.

7
Etik Kuramı

Kant'ın ahlak felsefesi, konuyla ilgili çeşitli değerler üzerinde temellendirilmiştir. En başta gelen şey, kendi kendini yöneten varlık olarak akıllı fail düşüncesidir. Bu düşünce, kendi başına amaç olmaları bakımından tüm akıllı varlıkların eşit onura sahip olması ve her aklî davranışın saygıya layık görülmesiyle yakından alâkalıdır. Bu iki değer, ideal topluluk veya "amaçlar alemi" anlayışında bir araya gelir. Bu alemde her akıllı varlık kanun koyucudur. Akıllı varlıkların tüm amaçları, her birinin gerçekleşmesi için çaba harcadığı nesne olarak tek bir ahenkli sistemde birleşir. Bu temel değerler ve felsefî açıdan temellendirilmeleri, Kant'ın etik üzerine iki ana eserinde birbirlerine eklemlenir: *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi* (1785) ve *Pratik Aklın Eleştirisi*'nin (1788) Analitik bölümü.

Kant'ın, ahlak felsefesi tarihinde kabul edilen dolaysız etkisi, büyük ölçüde bu iki temel esere dayanır. Kant'ın etik düşüncesinde ise, bu temel değerler, Kant'ın "ampirik antropoloji" adını verdiği, insan doğasına ve insanî şartlara dair ayırt edici bir kuramın bağlamına yerleştirilir. Kant'ın teorik eleştirisi, aklın *a priori* bilgi edinme çabasındaki sınırları hakkındaysa, pratik eleştirisi de *ampirik olarak* şarta tabi kılınmış aklın,

yani gayrı aklî arzuların hizmetindeki aklın meşru sınırları hakkındadır. (KpV 5:15-16) Ödev ile eğilim arasındaki, ahlakın *a priori* veya "biçimsel" ilkesi ile doğal arzularımıza dayanan "maddî" ilkesi arasındaki temel Kantçı tezat, Kant'ın kuramının sadece *a priori* temellerine değil, insan doğası kuramına da bağlıdır. Kant'ın etik düşüncesinin bu önemli ampirik yönünü önceki bölümde inceledik. Ahlak felsefesinin tamamlanabilmesi için gerekli olduğunu söylediği "pratik antropolojiyi" ise hiçbir zaman geliştirememiştir. Fakat, etik üzerine en son eseri olan *Ahlak Metafiziği*'nde (1797-8) açıkladığı hukukî ve etik ödevler sistemini türettiği akıl yürütmelerde "antropolojik" mülâhazalara yer vermiştir.

Kant etik ilkerini, konuyla ilgili temel eserlerinden, tarihsel ve antropolojik yazılarından başka yazılarında da uygular. Yalnızca ödevler sisteminin yer aldığı *Ahlak Metafiziği* değil, yazmayı sürdürdüğü son on yılın başlıca ürünleri olan siyaset ve din üzerine çalışmaları da bunlar arasındadır: *Aydınlanma Nedir Sorusuna Cevap* (1784), *Düşünürken Kendimizi Yönlendirmek Ne Demektir?* (1786), *'Teoride Doğru Olabilir Fakat Pratikte Faydası Yok' Sözü Üzerine* (1793), *Yalnızca Aklın Sınırları İçinde Din* (1794), *Sürekli Barışa Doğru: Bir Felsefi Proje* (1795), *İnsan Sevgisi Gerekçesiyle Sözde Yalan Söyleme Hakkına Dair* (1797) ve *Fakültelerin Çekişmesi* (1798). Kant'ın yalnızca etik üzerine temel eserlerine vurgu yapmanın sonuçlarından biri, diğer yazıları ihmal etmek, en büyük dikkati Kant'ın ahlak ilkesinin en biçimsel ifadesine vermek; akıl veya ödev saiki ile duygu veya eğilim saiki arasındaki tezatı, Kant'ın etik 'biçimciliğinin' neticesi olarak değerlendirmek olmuştur. Bu bölümde, Kant'ın etik üzerine temel eserlerine yapılan bu aşırı vurgudan ve antropoloji ile uygulamalı etik üzerine birçok yazısının göz ardı edilmesinden kaynaklanan yanlış anlamaları düzeltmeye; temel eserlerin, temel olmayan eserler dikkate alındığında doğru bir şekilde anlaşılabileceklerini göstermeye çalışacağım.

Kategorik Emirler ve Katı Ahlak Kuralları

En başta, Kant'ın etik kuramının yanlış anlaşılmasına ve kurama direnç gösterilmesine neden olan bazı daha temel konularla uğraşmak gerekebilir. Kant, bazı etik konularda çok uç (hatta itici) konumlar almakla adı çıkmış birisidir. Katillerin her durumda öldürülmeleri gerektiğini; intiharın, kesin ödevimiz olan bir şeye karşı çıkmak olduğunu; cinsel ilişkinin insanlığı alçattığını; mastürbasyonun intihardan daha büyük bir suç oldu-

ğunu; kendi içinde yanlış olan bir şey emretmediği sürece, layıkiyle kurulmuş siyasî otoriteye karşı çıkmanın hiçbir gerekçesi olamayacağını savunmuştur. İnsanlığın refah seviyesini yükseltmek, hatta masum bir insanın hayatını, katil olması muhtemel birinden kurtarmak için bile olsa, yalan söylemenin daima yanlış olacağını da söylemiştir.[1] Kant'a yakınlık duymayan yorumcuların, onun bu konulardaki görüşlerini abartmaları, sıradan olmayan bir tutum değildir. Fakat bazı konulardaki ahlakî görüşleri, ne kadar hoşgörüyle yorumlanırsa yorumlansın, insanlık dışı olabilecek kadar katı görünür. Bu görüşlerin bir bölümü, Kant'ın yaşadığı dönemde bile nev'i şahsına münhasırdı. Fakat çoğunluğu, şimdikinden çok daha fazla kabul görüyordu. Kant'ın ahlak kuramından bir şeyler öğrenmek istiyorsak, ya da, bu kuram hakkında bir şey öğrenmek istiyorsak (yani, sadece bu kuramdan bir şeyler öğrenmeyi reddebilmek için makul bir bahane bulma peşinde değilsek), Kant'ın skandal kabilinden görüşlerinin, ahlak kuramında ihtiva edilen değer ve ilkelerden fiilen çıkıp çıkmadığını sormamız gerekir.

Aklın özerkliğini ve akıllı varlıklara atfedilen haysiyeti temel değer olarak gören bir kuramın, haz ile menfaatin, yalan söylemek ve kendi aklî doğasını tahrip etmek için yeterli zemin sağlamadığını göstermek için çeşitli nedenler araması beklenebilecek bir şeydir. Fakat bu değerlerin, Kant'ın diğer rezilâne görüşleri bir yana, yalana ve intihara karşı bu kadar katı kurallara nasıl gerekçe sağlayabileceğini görmek güçtür. (İnsanlık onuru, bazı durumlarda, yalana ve intihara karşı ahlak kurallarına istisna oluşturmanın geçerli zemini olarak görülmüştür.) Bu türden ahlakî konuları araştıracak olanlar, Kant'ın kendi ilkelerinden yola çıkarak belirli sonuçlara ulaştığı akıl yürütmeyi incelemelidirler. Bu muhakemenin geçerli olduğu baştan kabul edilmemeli; Kant'ın belirli ahlakî meselelere ilişkin görüşlerinin, ahlak kuramının temel ilkelerinin doğru bir yorumunu zorunlu olarak temsil ettiği varsayılmamalıdır.

Kant'ın bazı katı görüşlerini ahlak kuramı için temel teşkil eden unsurlarla ilişkilendirme yollarından biri, söz konusu görüşleri, ahlakî ödevlerin "kategorik emirler" olması fikrinin ifadesi olarak almaktır. Kategorik emirler, şarta tabi olmadan geçerli şeyler olarak kabul edilmişlerdir. Buna bağlı olarak kategorik emir kabul edilen her ilke, (meselâ, 'Yalan söyleme!') herhangi bir istisnası olamayacak bir şey gibi görülmelidir. Fakat bu gülünç olabilecek kadar yanıltıcı argüman basit bir muğlaklığa dayanır. Kant'a göre davranışlarımıza yol gösteren bir aklî kural koyucu ilke (veya "emir"), bu ilkenin geçerliliği, davranışın araç olarak hizmet

edeceği bir amacın belirlenmiş olması şartına bağlı değilse, "kategorik"tir. Bu tanım, kategorik emir olan kuralların, *geçerli oldukları müddetçe* geçerliliklerinin, belirli şartlara tabi olmamasını; genel olarak geçerli bir ahlak kuralının hiçbir istisnası olamamasını kapsamaz. Yalan söylemek yanlışsa, Kant'a göre bu yanlışlık, (insanın mutluluğu gibi) bazı arzu edilen amaçlara yalandan kaçınılarak ulaşılıp ulaşılmamasına bağlı değildir. Fakat bundan 'Yalan söyleme!' kuralına hiçbir istisna olamayacağı; bu kuralın kategorik emir olarak bağlayıcı olmadığı bir durum olamayacağı sonucu çıkmaz. Bu tür istisnaların hangi sıklıkta ortaya çıktığına, "Her akıllı varlığı kendi başına bir amaç olarak değerlendir" türünden daha temel Kant ilkelerinden 'Yalan söyleme!' kuralının türetilmesine bakarak ve bu daha temel değerin söz konusu kurala sıkı bir bağlılığı gerektirmeyebileceği mümkün durumları göz önüne alarak karar vermek gerekir. Kant *exceptivae*'yi (ahlakî kuralların istisnaları), pratik aklın on iki kategorisinden (KpV 5:66) biri olarak ele alır. Kant'ın, Erdem Öğretisi'nde, özel kurallara ilişkin ortaya attığı yirmi küsur "hileli soru" da, evrensel olarak değil, genel olarak geçerli olan kurallara haklı istisnalar oluşturabilecek durumlarla ilgilidir.

İnsanda bulunan, başkalarının uymasını beklediği ahlakî kurallara kendisinin uyması söz konusu olduğunda istisna yaratma ve ahlakî kuralların bazen istisnaları olabileceği olgusunu, kurallara uyması gerektiği durumlarda uymamak için yakışık almayan bir mazeret olarak kullanma temayülünü, Kant'ın sık sık dikkat çektiği doğrudur. Fakat bunları söylediği bölümler, aşırı katı ve insanlık dışı olduğu gerekçesiyle eleştirilebilecek bölümler değildir. Kant, insanların sık sık böyle davrandığı; bu davranış tarzının, kötülüğün artmasından ve insanın takbih edilecek surette hareket etmesinden sorumlu olduğu hususlarında kesinlikle haklıdır.

I
Pratik Antropoloji

Kant *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*'nde etiği iki bölüme ayırır: Her akıllı varlık için *a priori* olarak geçerli ahlakî ilkelerden oluşan *ahlak metafiziği* ve bu ilkelerin uygulanacağı insan doğasının ampirik araştırması olan *pratik antropoloji*. (G 4:388) Kant'ın pratik antropolojiyi etiğin zorunlu bir kısmı olarak ele aldığı; bu kısım olmaksızın, belirli ödevlerin tespit edilmesinin mümkün olmadığı nadiren kabul gören bir şeydir.

Bunun nedeni belki de, 1772'de başlayıp ders verdiği sürece sürdürdüğü antropoloji dersi en popüler ve en sık verdiği ders olmasına rağmen, Kant'ın pratik antropolojiyi konu alan özel bir eser yazmamış olması olabilir. Kant'ın insan doğasını konu alan bilimlerdeki mevcut durumumuzla ilgili yaptığı çeşitli tespitler, bu incelemenin önemine rağmen, insan doğasını bilimsel olarak değerlendirme kabiliyetimizin ciddi sınırlamalar taşıdığına, bu araştırmalardaki mevcut durumun da, sınırlı imkânların kullanılması açısından çok zayıf olduğuna inandığını gösterir. Meslek yaşamının sonlarında yazdığı *Ahlak Metafiziği*'nde, 'ahlak metafiziğinin' içine ampirik 'uygulama ilkelerini' alarak, 'ahlak metafiziği' ile 'pratik antropolojiyi' bütünleştirdiği; 'pratik antropolojiyi', "ahlak metafiziğinin yasalarını uygularken insanları engelleyen veya insanlara yardım eden öznel şartların" (MS 6:217) incelenmesiyle sınırladığı ise, gerekenden daha az kabul görür.

Kant'ın insan doğasını güvenilir bir şekilde ele aldığı tek yaklaşım tarih felsefesi yazılarında bulunabilir. Önceki bölümde gördüğümüz gibi, Kant'ın iddiası odur ki; insanlık tarihi bizim için teorik bakımdan, ancak onda bir doğal amaç bulmamız sayesinde aklî kılınabilir ve bu doğal amaç, tür olarak insanın doğal yönelimlerinin tam (dolayısıyla zamansal olarak sonsuz) bir şekilde gelişmesidir. (I 8:18) Bu amaç, insanların bilinçli niyetlerine bağlı değildir. Reflektif hüküm yoluyla, verilerin bize göre aklîliğini azamî hale getirmeye yönelik bir düzenleyici idea olarak vazedilen doğal amaçtır. (I 8:17; krş. KU §§ 75-79, 5:397-417) Bu yönelimler, bir akıllı türde tek tek bireylere ait değildir; türün bütününe zaman içinde gelişecek şekilde aittir. Bu nedenle, insanlık tarihini aklî kılan amaçlar, tek tek bireylerin, niyete bağlı olmaksızın hizmet ettikleri ve ancak tarihin felsefî olarak incelenmesiyle bilincine varabilecekleri, türün bütününe ait toplu amaçlar olmalıdır. (I 8:17-20)

Bunlar bize Kant etiğinin yaygın bir şekilde yanlış anlaşılmasına yol açan iki noktayı tekzip etmek için gerekenden fazlasını verir. Bu noktalardan ilki, Kant'ı sadece basitleştirerek değil, aynı zamanda yanlış bir şekilde, sanki 'zamandışı', 'tarihdışı' bir akıl anlayışına sahipmiş gibi, (meselâ) Hegel'i de bir "tarihsel" anlayış geliştirerek ondaki bu yanlışlığı "düzeltmiş" gibi temsil etmektir. (Bu aynı zamanda Hegel'i de yanlış okumaktır, fakat şimdi bunu açıklamanın yeri ve zamanı değil.) İkincisi ise, Alman İdealizmi ve özellikle de Hegel ile doğru bir şekilde ilişkilendirilen insanlık tarihinin bilinçsiz toplu amaçlılığa dayandığı iddiasının, Kant'ın felsefesinde bunları önceleyecek şekilde tam olarak bulunmasıdır. (Kant'ta bu bir

dogmatik spekülatif metafizik ilkesi olarak değil, bir düzenleyici hüküm ilkesi olarak bulunacak, ampirik tarih olgularının bizim için aklî olmasını sağlamak için zorunlu olan bir aygıt olarak benimsenecektir.)

Üçüncü noktayı ise, Kant'ın teorik projesini *Evrensel Tarih İdeası*'nda nasıl yürürlüğe koyduğuna bakarak açık bir şekilde görebiliriz. Tarihte insan doğası, en başta rekabet sayesinde gelişir; her birey "ne birlikte olabildiği ne bırakıp gidebildiği hemcinslerinin gözünde bir paye elde etmek ister". (I 8:21) Buna bağlı olarak insan aklının doğal tarihi, kişilerin doğal temayüllerince sürüklenen bir süreçtir; arkasında "kendini beğenmişlik", diğer akıllı varlıklara üstün olma arzusu, onları kendi amaçları için araç olarak görme, kendini diğerlerinin uymasını istediği kurallardan bağımsız görme yatan bir süreç. Kant'ın ampirik arzu ve temayüllerimize karşı takındığı meşhur (veya dile düşmüş) şüpheci tavrın zemini bu tezdir.

"İnsan, aklın ona en yüksek saygıya layık şeyler olarak tanıttığı ödev buyruklarına karşı çıkmak için, kuvvetli bir direnç hisseder; bu direnç ihtiyaçlarının ve eğilimlerinin gösterdiği dirençtir." (G 4:405) Kant'ı eleştirenler (Schelling'den başlayarak Hegel de dahil olmak üzere günümüze kadar sayısız kişi) buna benzer tespitleri, sığ ve dar görüşlü bir şekilde okuyarak, Kant'a bir sunî metafizikî ikicilik; doğaya, duyulara veya bedene karşı sağlıksız bir (stoacı veya inzivacı) düşmanlık atfetmişlerdir. Kant'ın gayet açık bir şekilde ortaya koyduğu gibi, aklı ve ödevi dengeleme o kadar masum bir şey değildir. Ahlaka duyulan saygının üstesinden gelmek zorunda olduğu karşıtı, daima "kendini beğenmişlik" olmuştur. (KpV 5:73) Bu bizim hayvansal doğamızdan değil, insanlığımızdan ve akıllığımızdan kaynaklanır. (R 6:27) İçimizdeki ahlak düşmanlığını, "disiplinsizlikten ibaret olan, kendini herkesin bilincinde aşikâr bir şekilde gösteren doğal eğilimlerde değil, sanki gizli bir düşmanmışçasına aklın ardına sığınan ve bu nedenle daha da tehlikeli olan şeyde aramak gerekir". (R 6:57)

Kant'a göre bizim başımızdaki ironik vaziyet şudur: Aklî yetilerimizi geliştirmek için doğal toplumsal antagonizma aygıtına ihtiyaç vardır; bu yetiler (insan yetilerinin tümü gibi), tek tek bireylerden ziyade türe aittir ve başkalarıyla özgürce iletişim kurmak suretiyle kendimizi eleştirme kabiliyetinde kendilerini gösterir. (KrV Axi-xii, A738-739/B766-767, O 8:144-146, KU 5:293-298) Akıl geliştikçe ahlak yasasının farkına varır. Bu yasanın en temel değeri (veya mutlak, karşılaştırma götürmez değeri), her akıllı varlıktaki aklî doğanın asaleti ve buna bağlı olarak, her akıllı varlığın mutlak eşitliğidir. (G 4:428-429, 435, MA 8:114, MS 6:314,

435-437, 462-466) Buna göre, akıl, kendi doğamızda bulunan ve aklın gelişmesini mümkün kılan eğilime karşı çıkmalıdır. Dolayısıyla Kant, oluşturabileceğimiz en yeterli insan doğası anlayışının tarihsel olduğu, kendimizi rekabetçi ve antagonistik varlıklar olmaktan çıkararak karşılıklı saygı temelinde birleşebilecek varlıklar haline dönüştürme hedefini temel alan bir anlayış olduğu kanaatindedir. "Dünyadaki mümkün akıllı varlıklar ideasına nispetle insan türünün karakteristiği, doğanın insanlara *ihtilâf* tohumunu ekmiş ve bu tohumdan kendi akılları sayesinde *ahenk* üretmelerini, en azından ahenge sürekli olarak yaklaşmalarını istemiş olmasıdır." (VA 7:322) Bu durumda bizim kaderimiz, "doğa" ve "kültür" arasında geçen ve insanın ahlakî mükemmeliğini hedefleyen sonu gelmeyen mücadeleye dahil olmaktır.

"Doğal yönelimler sadece doğal hal için tesis edildiklerinden, kültürün gelişmesiyle bozulmaya uğradıkları gibi, bu ilerlemeyi de bozulmaya uğratırlar. Bu durum, mükemmelleşmiş sanat bir kez daha doğa haline gelinceye kadar devam eder ki, insan ırkının ahlakî vazifesinin nihaî amacı da budur." (MA 8:117-118) Kant kültürün hedefini, doğal arzularımızı aklın talepleriyle ahenk içine getirmek olarak anlamaya, kendisini eleştirenlerden daha fazla karşı değildir. Bununla birlikte tarih felsefesi, bu uzlaştırmanın oldukça uzun ve zor bir toplumsal süreç olacağını düşünmek için Kant'a dayanak sağlar. Sadece bir felsefî dönüşümle, arzulara yönelik "sağlıklı" (yani daha rahat ve daha az eleştirel) yaklaşımın benimsenmesiyle gerçekleştirilebilecek bir şey değildir bu. Doğamızla uzlaşmanın (özellikle de *bozuk* toplumsal doğamızla uzlaşmanın) sonu gelmeyen, eziyetli bir hedef olacağını reddetmenin kibar ifadesi olarak "ikiliklerin ötesine geçmekten" bahsetmenin de, bu konuda hiçbir yardımı olmayacaktır.

II
Temel Ahlak İlkesi

Kant'ın *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*'ndeki amacı, "ahlakın temel ilkesini araştırmak ve tesis etmektir". (G 4:392) *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*'nin ilk bölümünde, akıllı ahlakî fail olmak itibarıyla her insanda olduğuna inandığı ahlakî yol yordam bilgisinden ya da "ortak aklî ahlakî bilgi" dediği şeyden, söz konusu ilkenin bir formülasyonunu türetmeye çalışır. Kant'ın burada başlıca amacı, türettiği ilkeyi, ahlak duygusu

kuramcılarının tercih edebileceği ilkelerden, ahlakı davranışlarımızın insan mutluluğu bakımından sonuçları üzerinde temellendirenlerden ayırt etmektir. Bu teşebbüs çok başarılı değildir; çünkü Kant tartıştığı sorun ve örneklerin, rakip konumdaki kuramsal bakış açıları tarafından ne kadar farklı şekillerde yorumlanabileceğini, onun için aşikâr olan cevapları ne kadar tartışmaya açık hale getirebileceğini göz ardı eder. Dolayısıyla *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*'nin ilk sayfaları, özellikle de, davranışlarımızın ancak ödeve bağlı olarak gerçekleştirildiklerinde ahlakî olabilecekleri hususunda bizi ikna etmeye çalıştığı ünlü teşebbüs, Kant'ın kuramını dönüştürmekte çok az başarılı olur; genellikle de dikkati etik kuramında gerçekten önemli olan şeyden uzaklaştırır. İkinci bölümde yer alan, ahlak ilkesini daha felsefî saiklere dayanarak açıklama teşebbüsü daha başarılıdır.

Kant, doğru ahlakî hükümler sağlam temelli ve tutarlı bütünler teşkil edeceklerse, hepsinin tek bir temel ilkeden türetilebilmesi gerektiğini düşünür. Fakat *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*'nin ikinci bölümünde bu tek ilkeyi, üç değişik açıdan mülâhaza eder ve üç farklı formülasyonla ifade eder. Bunlardan ikisi için, söz konusu formülü "görüye daha yakın" hale getireceği ve uygulanmasını kolaylaştıracağı varsayılan birer varyant da verir. Bu formüller aşağıdaki gibi özetlenebilir:

Birinci formül:
EYF *Evrensel Yasa Formülü*: "Sadece, aynı zamanda evrensel bir yasa olmasını isteyebileceğin düstura göre hareket et." (G 4:421; krş. 4:402)

Varyantı:

DYF *Doğa Yasası Formülü*: "Hareketinin düsturu, sankî senin iradenle bir evrensel doğa yasası olacakmış gibi hareket et." (G 4:421; krş. 4:436)

İkinci formül:
İF *Kendinde Amaç Olarak İnsanlık Formülü*: "Öyle hareket et ki, senin ya da başkasının şahsında insanlığı asla sadece bir araç olarak değil, aynı zamanda daima bir amaç olarak kullanabilesin." (G 4:429; krş. 4:436)

Üçüncü formül:
ÖF *Özerklik Formülü*: "...evrensel yasa koyucu irade olarak her akıllı varlığın iradesi ideası..." (G 4:431; krş. 4:432) veya "Sadece, tercihinin düsturları

aynı iradede evrensel yasa olarak içerilecek şekilde tercih et." (G 4:439; krş. 4:432, 434, 438)

Varyantı:

AAF *Amaçlar Alemi Formülü*: "Sadece mümkün bir amaçlar aleminin evrensel olarak yasa koyucu üyesinin düsturlarına uygun hareket et." (G 4:439; krş. 4:432, 437, 438)

Ahlak ilkesini EYF (ve DYF) sadece *formu* bakımından, İF ona itaat etmemizi aklî olarak teşvik eden *değer* bakımından, ÖF (ve AAF) *yetkesinin* zemini bakımından mülâhaza eder.

Evrensel Yasa Formülü

Kant'tan sonra gelen Alman idealistleri ve eleştirmenleri ilk başta Kant etiğini "formalistik" olarak değerlendirmişlerdir. Bu yaftanın kullanılmasının nedeni büyük ölçüde, Kant okurlarının amacı tam da bu türden bir "formalizmi" gidermek olan diğer iki formülü göz ardı etmek pahasına, ahlak ilkesinin birinci formülüne yanlış bir şekilde yaptıkları vurgudur. Bu bakış açısından ilke, Kant'ın "kategorik emir" adını verdiği şeydir. Kant'ın burada kullandığı terminoloji o dönemin mantığından türetilmiştir. Dikkatli olmazsak bu bizi yanıltabilir. Bir *emir*, akıllı bir öznenin nesnel zeminde veya nesnel nedenlere bağlı olarak hareket etmeye kendisini icbar ettiği herhangi bir ilkedir. Söz konusu aklî icbar öznenin tercihine bağlı bir amaç şartına dayanıyorsa *hipotetik*, herhangi bir şarta bu şekilde bağlı değilse *kategorik* olur. Akıllığının "sadece araçsal" olmaktan ibaret olduğunu savunanlar olduğuna göre, herhangi bir kategorik emrin olup olmadığı (ya da olup olamayacağı) tartışmalıdır. Kant'ın *Ahlak Felsefesinin Temellendirilmesi*'nde tuttuğu yol, ilk önce kategorik emirlerin olduğunu ihtiyaten varsaymak, sonra ikinci bölümde ilkelerinin ne olması gerektiğini araştırmaktır. Daha sonra, üçüncü bölümde, akıllı varlıklar olarak bizim aslında böyle emirler olduğunu varsaymak zorunda olduğumuzu temellendirmeye çalışır. Böylece, ikinci bölümde ihtiyat kabilinden türetilen formüllerin geçerliliği tesis edilmiş olur.

Bu durumda bir emrin "kategorik" olduğunu söylemek, emrin bağlayıcılığının, ondan bağımsız olarak tespit edilen bir amacın peşinde olma

şartına bağlı olmamasından başka bir şeyi dile getirmek değildir. Verilen sözü tutmayla ilgili bir kategorik emir varsa, bu verilen sözü tutmanın üzerimizdeki aklî bağlayıcılığının, verilen sözü tutma sayesinde gerçekleştirilecek (başkalarıyla sözleşmeler yoluyla elde edeceğimiz kendi çıkarlarımız gibi) başka bir amaca bağlı olmadığından başka bir anlama gelmez. Fakat bu verilen sözü tutma mecburiyetinin başka şekillerde şarta tabi olmamasını gerektirmez. Meselâ, verilen sözü tutmak insanlık onurunu ihlâl edecekse, ya da söz verdiğimiz kişilerin sözümüzü tutma durumunda kaldığımızda ortaya çıkacak, söz verirken öngöremediğimiz şeyleri bilselerdi, verdiğimiz sözü tutmamazı bizden beklemeyeceklerini bilirsek, verilen sözü tutma mecburiyeti ortadan kalkar. Bir ahlak kuralına istisna hulmak için iyi ve yeterli zemine sahip olmak, söz konusu kuralın (bu ahval içinde) artık bizi kategorik olarak (ya da herhangi başka bir şekilde) bağlamadığı mânasına gelir. Dolayısıyla, istisnasız olarak geçerli olan herhangi bir ahlak kuralı olup olmadığı, Kant'ın her ahlakî mecburiyetin kategorik emirler ihtiva ettiği iddiasıyla kararlaştırılamaz.

EYF'nin kategorik emir ideasından türetildiği farzedildiğinden, "Kategorik Emir" terimini yalnızca ona işaret edecek şekilde kullanma yanlışlığına düşmek çok kolaydır. Fakat bu EYF'ye, hiç doğrulanamayacak bir şekilde, Kant'ın kuramının tanımlayıcı ilkesiymiş gibi bir ayrıcalık atfedilmesine ve İF ile ÖF'ün önemsenmemesine yol açar. Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*'nin ikinci bölümündeki argümanını, ahlak ilkesinin teşhiri olarak görür. Argüman üç aşamalıdır ve belli bir gelişim neticesinde tamamlanır. Bu bizi EYF'yi söz konusu sürecin başlangıç noktası olarak düşünmeye sevketmelidir. Üç formül arasında en soyut, en ihtiyat kabilinden ve (bu mânada) en az yeterli olandır. Böyle düşünmenin doğru olduğu görülecektir, çünkü Kant'ın *Ahlak Metafiziği*'nde ahlak ilkesini uygulamak için tercih ettiği formül EYF değil İF; *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*'nin üçüncü bölümünde, söz konusu ilkeyi tesis etmeye (ve *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde aynı amaca biraz farklı bir yoldan ulaşmaya) çalışırken kullandığı da EYF değil ÖF'dir. Aynı düşünceyi Kant'ı eleştirenler de bir başka yoldan doğrular. Hatalı bir şekilde EYF'ye ayrıcalık tanıyıp İF'yi ve ÖF'yi zımnen dışarıda bırakarak, Kant'ın kuramını bir "boş formalizmi" yeterli bulmak ile suçlarlar. Bu suçlama, Kant'ın kuramını değil, kendilerinin dar görüşlü *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi* okumasını töhmet altında bırakacak bir şeydir.

EYF yalnız kategorik emir kavramından türetilmiştir. "Evrensel yasalara", yani tüm akıllı varlıklar için geçerli pratik ilkelere itaat edilmesin-

den başka bir şey ifade etmez. Kant bunu birazcık daha malumat verici hale getirmek için EYF'ye, hangi düsturun (bir öznenin niyetlerini veya tutacağı yolu formüle eden öznel pratik ilke) evrensel yasaya uygun olduğunu saptayacağı farzedilen bir *düstur* testi koymuştur. EYF, evrensel yasa olması istenemeyen bir düsturun, evrensel yasayı ihlâl edeceğini söyler. DYF, söz konusu düsturun yasalarından birini teşkil ettiği bir doğa sistemi tahayyül etmeye davet ederek, çelişkiye düşmeden veya çelişik şeyler istemeden, böyle bir doğa sisteminin parçası olmayı isteyip istemediğimizi bize sorarak, bu testi daha görüsel kılmaya çalışır. Kant EYF'yi ve DYF'yi türettikten sonra (bence henüz zamanı gelmemişken ve biraz fazla vesveseli davranarak), bu testleri dört düstura uygulayarak ahlak ilkesini örneklendirmeye çalışır. Seçilen düsturlar, bir öznenin bir ödevi ihlâl etmeye meyilli olduğu durumlardan seçilmiştir. Dört ödev de henüz gerekçelendirilmemiş bir tasnife göre belirlenmiş ve ödevlerin hiçbiri henüz türetilmemiştir. Kant her bir düstur için, düsturun DYF'yi ihlâl ettiğini gösterebilmeyi, böylece takdim etmiş olduğu soyut formüle, görüsel bir açıklama vermiş olmayı umar. İntiharla ilgili ilk düstur, kişinin kendisine karşı olan en temel ödevini ihlâl eder. Bir güçlükten sıyrılmak için tutulamayacak sözler vermeyle ilgili ikinci düstur, başkalarına karşı olan temel ödevimizi ihlâl eder. Bir kişinin kendi yeteneklerinin körleşmesine müsaade etmesiyle ilgili üçüncü düstur, kişinin kendisine karşı olan geniş mânadaki ödevlerinden birini ihlâl eder. İhtiyaç duyanlara yardım etmemekle ilgili dördüncü düstur, başkalarına karşı taşıdığı geniş mânadaki bir ödevi ihlâl eder.

Kant'ın bu dört düsturun DYF'de önerilen evrenselleştirme testlerini ihlâl ettiğini gösterme çabası, sonu gelmeyen bir tartışma konusu oluşturur. Tartışmalardan bazıları, Kant'ın örneklerde kullandığı ampirik öncüllerin soruşturmaya açık olmasıyla ilgilidir. Bunlar kadar iyi örnek teşkil etmeyen diğer tartışmalar ise, ahlak ilkesi a *priori* olduğuna göre, Kant ilkenin uygulanmasında hiçbir ampirik öncül kullanamaz, diye düşünülmesinden kaynaklanır ki, bu düşünce aşikâr bir şekilde hatalıdır.

Tartışmaların ekseriyeti, Kant'ın EYF'yi ve DYF'yi düsturlara uygulanacak tamamen genel bir test olarak, hatta şu veya bu ahvalde nasıl davranmamız gerektiğini söyleyecek evrensel karar verme yolları olarak önerdiğini farzeder. Buna bağlı olarak eleştirilerde, görüsel olarak yanlış sonuçlar vereceği öngörülen düsturlar tasarlanır. Buradan hareket eden eleştirilerin çoğu, DYF ile, evrenselleştirme testleriyle, bunlarda geçen isteme, bir şeyin doğa yasası olmasını isteme gibi anahtar kavramlarla ve

istemlerdeki çelişkilerle ilgili yanlış anlamalar ihtiva eder. Fakat önerilen karşı örneklerden bazısında böyle yanlış anlamalar, en azından görünürde yoktur. Bunlar DYF'nin evrensel ahlakî karar verme yöntemi olarak kullanılamayacağını göstermeye yöneliktir. Kant'ı savunmayı kendilerine vazife edinmiş Kant taraftarları ise bu noktayı kabul etmeyi reddederler. (Sanki Kutsal Kâse'ymiş gibi) DYF'nin tüm karşı örnekleri geçersiz kılacak bir yorumunu bulmaya, bunların evrenselleştirme testinin yanlış anlaşılmasından kaynaklandıklarını göstermeye çalışırlar.

Hem eleştirenler hem de taraftarlar vakit kaybetmekten başka bir şey yapamazlar, çünkü Kant'ın kendi evrenselleştirme testi uygulaması, her iki tarafın ona atfettiği şeyi amaçlamaz. Onun niyeti, yalnızca, (bu formüllerden türetmeye hiç teşebbüs etmediği) bazı ödevlerin ihlâl edilmesinin, her akıllı varlığın akla dayanarak evrensel yasa olmasını isteyeceği şeye ters düşerek kabul edebileceği düsturlara bağlı hareketler olarak görülebileceğini göstermektir. Önerilen şey, her hal, her davranış ve her düstur için geçerli bir evrensel karar verme yöntemi değil, zaten kabul etmiş olduğumuz bazı ahlakî ödevlerin, Kant'ın kategorik emir kavramından hareketle türetmeyi başardığı ilk ve en soyut formülün ruhunu nasıl ortaya çıkardığını açıklamaktır. Bu ruhu nasıl ortaya çıkardıklarını, insanların ödev kabul ettikleri şeyleri ihlâl ederken dayandıkları bazı tipik düsturlara bakarak, bu tikel düsturların bizi evrensel olarak uymak durumunda olacağımız ahlak yasalarına istisna yaratmaya sevkettiklerini görmek suretiyle anlayabiliriz.

Kant bu noktayı açık bir şekilde ifade eder: "Şimdi ödevi şu ya da bu şekilde ihlâl etme açısından kendimize bakarsak, düsturumuzun bir evrensel yasa olmasını gerçekten istemediğimizi görürüz, çünkü bunu istemek bizim için imkânsızdır. Düsturumuzun zıttının evrensel yasa olarak kalmasını istemekle birlikte, yasaya kendimiz için (veya bir kerelik), kendi eğilimimize faydalı olacak bir istisna yaratmaya çalışırız." (G 4:424) Dolayısıyla EYF ve DYF'nin doğru anlaşılması, ancak Kant'ın antropolojisinin ve tarih felsefesinin ışığında mümkündür. Bunlar, kendini beğenmişliğe olan toplumdışılık temayülümüze karşı çıkar. Kendimizi ve kendi eğilimlerimizi, her akıllı varlığın uyması gerektiğini düşündüğümüz yasalara ayrıcalığı olan istisnalar olarak görmeyi istememize yol açan da bu temayüldür. Bu iki formül, gayrı ahlakî düsturumuzun "zıttını" zaten bir yasa olarak tespit etmiş olduğumuzu varsayar.

İlk Kant eleştirilerinin dahi çabucak fark ettiği gibi, EYF ve DYF bu yasaların neler olduğunu tespit etmek için tek başlarına yeterli değildir.

Bu husus üzerinde konuşup durmanın (sanki Kant'ın reddetmek zorunda olduğu bir şeymiş gibi) veya (birçok Kantçı'nın yanlış bir yol tutarak yaptıkları gibi) bunu sürekli tartışmaya açmanın neticesi, dikkati Kant'ın bu meseledeki gerçek amacından başka şeylere çekmek olmuştur. Daha da önemli neticesi, dikkati üstün ahlak ilkesinin türetilmesinin geri kalanından, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*'nin ikinci bölümünün geri kalanından uzaklaştırması olmuştur. Bu dört örneğin tartışıldığı yerde, Kant ilkenin formülasyonunu tamamlamış değildir. Formülasyonun başlarındadır. Formülasyonu diğer iki önemli düşünceye; bir kendinde amaç olarak aklî doğanın değeri ile ahlakî yükümlülüğünün zemini olarak iradenin özerkliği düşüncelerine ulaşarak geliştirir. Bu iki düşünce, kategorik emir kavramıyla birlikte Kant'ın etik kuramı için hakikaten çok önemlidir.

Kendinde Amaç Olarak İnsanlık

"Formalizm" suçlamasının bir diğer yönü, Kant'ın kategorik emir anlayışının hiçbir şey ifade etmediği, bir öznenin buna itaat etmesini sağlayacak herhangi bir neden veya muharrikin olmayabileceği eleştirisidir. Bu suçlamayı yapanlar, İF'yi türetmeye çalışırken Kant'ın, kategorik emre itaatin dayanacağı bir aklî muharrik (*Bewegungsgrund*) ararken, tam da bu itirazı dikkate aldığının (G 4:427) nadiren farkındadırlar. Bu araştırmanın ilk sonucu, böyle bir muharrrikin bir arzu veya arzu nesnesi olamayacağını tesis etmek; ikincisi de söz konusu muharrikin, sadece, kendinde bir amaç olarak görülen aklî doğanın nesnel değeri olabileceğini iddia etmektir. (G 4:428) Aklî doğa bir "kendinde amaçtır" (veya "nesnel amaçtır"), çünkü arzularımız kaâle alınmaksızın, aklın taşımamazı zorunlu kıldığı bir amaçtır. (Kant bu amaca aklî zeminlerde sahip olmanın, akıllı varlıkları sevme, onların çıkarlarını göz önünde tutma gibi çeşitli arzular uyandıracağını da savunur. (MS 6:401-402) Ayrıca aklî amaç "üretilmesi gereken bir amaç" değil, *varolan* (veya "kendine yeten") bir amaçtır. (G 4:437) Oluşturmaya çalışacağımız bir şey değil, zaten mevcut olan bir şeydir; belirli bir şekilde hareket etmemizin nedenini sağlayacak olan şey de bu amacın taşıdığı değerdir. Aklî doğanın değeri nihaîdir, başka herhangi bir değere bağlı değildir. Kant herhangi bir şeyin bu özelliğe sahip olduğunu iddia etmenin, nesnel değer taşıdığını düşündüğümüz amaçları tespit ettiğimiz ölçüde, onları tespit eden aklî doğanın da değerli

olduğunu zaten kabul etmek, böylece aynı kabiliyeti başkalarına da atfetmek durumunda olduğumuzu göstermek suretiyle mümkün olduğunu düşünür. (G 4:428-429)

Kendinde amaç olarak aklî doğanın değeri, kategorik emirler için bir aklî zemin sağlamak olduğundan, bu değer aklî varlıklara ilişkin (aklî kabiliyetlerini ne kadar uygulayabildikleri gibi) muhtemel şeylere bağlı olamaz. Aksine, her aklî varlıkta bütün ve şarta tabi olmayan bir şey olmalıdır. Bu da tüm aklî varlıkların eşit değere sahip olmasını gerektirir. Kant, aklın herhangi bir türden amaç tespit etmekte kullanılmasına bağlı olarak, aklî doğayı (her mümkün varlıkta) 'insanlık' olarak adlandırır. İnsanlık "şahsiyet" ile aynı şey değildir; şahsiyet ahlakî bakımdan dikkate alınacak aklî kabiliyettir. "İnsanlık" kendinde amaçtır demek, ahlakî bakımdan hoşa gitsin veyahut gitmesin her caiz amaca kıymet atfetmektir.

Kant İF'yi, daha önce DYF'ye uygulamaya çalıştığı dört örneği kullanarak açıklar. Çok az sayıda okur, İF'ye bağlı argümanların, öncekilerden daha dolaysız ve daha saydam olduklarını, hatta öncekilere ışık tuttuğunu fark etmiştir. İF'yi açıklayan argümanlarına hangi itiraz getirilirse getirilsin, Kant'ın formülünün pratik sonuçlar bakımından boş olduğu iddiası, İF için DYF için olduğundan daha az geçerlidir. *Ahlak Metafiziği*'nde, etik ödevlerin türetilmesini tekrar ele aldığında, Kant EYF benzeri bir şeye sadece bir kez, İF'ye ise defalarca müracaat etmiştir. EYF ve DYF'nin ayrıcalıklı formüller olarak değerlendirilmesinin, her biri yanlış olan iki nedeni olduğunu ileri sürüyorum. Birincisi, Kant'ın bu formülleri en başta vermesi ve eleştirel tartışmaların bunlarla takıntılı (ve sonuç vermeyecek) bir şekilde uğraşması neticesinde ortaya çıkan hususların, Kant'ın argümanının bütününün mülâhazasını engellemesidir. İkinci neden ise, bir ahlak filozofunun bize bir evrensel algoritma; her bir hal ve tüm ahvalde takdire şayan bir şekilde, basit muhakemelere dayanarak ne yapacağımıza dair sonuçlar çıkarmamıza yarayan zekice bir düzenek sağlamak zorunda olduğu önyargısıdır. İF elbette bunu yapamaz, çünkü uygulanması açık bir şekilde tikel durumlara dair karmaşık hükümlere bağlıdır. Bu durumlarda aklî doğayı gerektiği gibi değerlendirip değerlendirmediğimiz her zaman için bir sorundur. Oysa ki EYF ve DYF peşinde olduğumuz zekice tasarlanmış ahlakî algoritmalar gibi (hatalı bir şekilde) ele alınabilir. (Bu durumda kendi zekamızı, Kant'ın *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*'ndeki kuramını anlamak yerine, bu hatalı okumalardan kaynaklanan algoritmalara saldırmak veya onları savunmak için de kul-

lanabiliriz.) Fakat tüm bu beyhude zeka gösterilerini bir tarafa bırakıp, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*'nin ikinci bölümünde, Kant'ın fiilen ne yaptığına bakalım.

Özerklik ve Amaçlar Alemi

Kant İF'yi bir kez türettikten sonra, kategorik pratik yasa düşüncesi ile değerin zemini olarak aklî irade düşüncesini, yeni bir formül türeterek bir araya getirebildi. "*Bir evrensel yasa koyucu irade olarak her aklî varlığın iradesi* ideası." (G 4:431) Kant'ı eleştirenler kadar takip edenlerin de Kant'ın kuramıyla ilgili olarak önemini fazlasıyla vurguladıkları şey EYF olmasına rağmen, Kant'ın ahlak felsefesindeki en devrimci düşüncenin, ahlakın zeminini aklî özerkliğin oluşturması olduğunu reddetmek herkes için çok zordur. *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*'nin ikinci ve üçüncü bölümlerinde Kant İF'yi çeşitli şekillerde ifade eder. Ahlak yasasının *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*'ndeki (G 4:437), *Pratik Aklın Eleştirisi*'ndeki ve *Ahlak Metafiziği*'ndeki "evrensel formülasyonlarının" tümü (genellikle zannedildiğinin aksine EYF'nin değil) İF'nin ifadeleridir.[2]

Önceden de işaret ettiğimiz gibi, EYF ve DYF sadece tekil düsturların *caiz* olup olmadığını belirlemek için testler ihtiva eder. Bu testler ödevlerimize zemin teşkil eden evrensel ahlak yasalarının olduğunu varsayar. Fakat bunlardan ne belirli yasalar ne de belirli ödevler (asla intihara teşebbüs etmemek veya ihtiyacı olanlara yardım etmek gibi) türetilebilir. (Evrenselleştirme testlerinin göstermemize müsaade edeceği şey, en fazla *bu özel düstura dayanarak* intihara kalkışmanın caiz olmadığıdır.) İF ise, her aklî iradenin bu türden bir yasa sisteminin bütünü için yasa koyucu olduğunu, buna bağlı olarak da bu yasalarca dayatılan ödevlerin bizim için bağlayıcı olduğunu olumlu bir şekilde dile getirir. İF çok sayıda düsturun, (toplu olarak mülâhaza edildiklerinde) *fiilen* evrensel yasalar *olmaları gerektiğine* dair olumlu iradeyi toplu olarak içerdiklerini ifade eder. EYF ve DYF'de bulunan evrenselleştirme testleri, toplu bir şekilde ele alındıklarında, hangi düstur takımının bu türden fiilî bir irade içerdiğini belirleyecek hiçbir ölçüt temin etmezler. (Kant G 4:421-423'te tartışılan dört örnekte yer alan düşünce deneylerinin, hangi düsturların bu takıma dahil olduğunu belirlemek için yeterli olduğunu hiçbir zaman ima etmemiştir. Kant'ın *Ahlak Metafiziği*'nde takip ettiği yoldan hareketle varabileceğimiz nokta, bunun için en iyi ölçütü İF'nin sağladığı kanaatidir.)

Kant ahlakî yükümlülük için zeminin, yalnızca aklî irade olabileceğini öne sürer. Aklî irade haricinde herhangi bir şey ahlak yasalarının zemini olsaydı, yasaların kategorik olma özelliği tahrip olurdu; çünkü irade için geçerli olmaları, bu dış kaynakla ilgili başka bir şarta bağlı olacaktı. (Yasaların zemini mutluluk olsaydı, yasalar mutluluğu isteme şartına bağlı olacaktı; Tanrı'nın iradesi olsaydı, yasaların getirdiği yükümlülükler, Tanrı'yı sevme veya Tanrı'dan korkma şartlarına bağlı olacaktı.)

Kendi irademizin koyduğu bir bütün olarak ahlak yasaları sistemi ideası, Kant'ı başka bir ideaya, "amaçlar alemi" ideasına götürür. Bu, tüm akıllı varlıkların ideal topluluğu ideasıdır. Akıllı varlıklar tüm amaçlarının iç içe bağlantılı olması sayesinde, birleşik bir ahenkli sistem teşkil etmeleri, bir canlı varlıkta organların sağlıklı bir şekilde işlemesinde olduğu gibi, karşılıklı olarak birbirini desteklemeleri nedeniyle bir topluluk oluştururlar. AAF bize böyle bir sistemi meydana getirecek ilkelere göre hareket etmemizi söyler. Eğer İF tüm akıllı varlıkların konumlarının eşit olmasını gerektiriyorsa, AAF da ahlaken iyi davranışın, akıllı varlıklar arasındaki ihtilâf ve rekabeti ortadan kaldırmasını, böylece herkesin tüm diğerlerinin amaçlarıyla uyum içinde olabilecek amaçları hedeflemesini gerektirir.

Ahlak Yasasının Temellendirilmesi

İF, hem ahlak yasasının *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*'nin üçüncü bölümünde türetilmesinde, hem de *Pratik Aklın Eleştirisi*'ndeki alternatif açıklamada (KpV 5:28-33) kullanılmıştır. Her ikisi de ahlak yasası ile irade özgürlüğünün birbirlerini gerektirdiği iddiasını içerir. (G 4:447, KpV 5:29) Bu iddia Kant'ın pratik özgürlüğü, kişinin kendisinin koyduğu (dolayısıyla normatif olan) yasalara uygun bir nedensellik olarak anlamasına dayanır. Kendimi özgürmüş gibi düşünmem, kendi koyduğum ilkelere göre hareket edermiş gibi düşünmemdir. Kant ikinci bölümde, eğer bir kategorik emir varsa, bunun İF gibi formüle edilebileceğini; kendi aklî iradem yoluyla kendi kendime koyduğum normatif bir ilke gibi ifade edilebileceğini göstermiştir. Dolayısıyla benim için geçerli bir ahlak yasası varsa, böyle olması ancak ve ancak benim (bu mânada) özgür olmam ile mümkündür. Kant *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*'nde, kişinin kendisini teorik hükümler verebilir gibi görmesinin dahi, kendisini özgür bulması mânasına geldiğini, çünkü hüküm vermenin (irade özgürlüğü gibi teorik meselelerde bile), kişinin kendisini mantıksal veya

epistemik normlara uyar gibi görmesi demek olduğunu savunur. Bu da bir kişinin özgür olmadığı hükmünü vermesinin, kendisini inkâr etmesi ve kendini bu hükmü geçerli nedenlere dayanarak verirmiş gibi temsil etmesi demektir. Bu argüman özgür olduğumuzun teorik ispatı değildir. Fakat aklın herhangi bir şekilde kullanılmasının zorunlu varsayımının özgürlük olduğunu gösterir. Bu da her ne olursa olsun aklın herhangi bir kullanımının, kişiyi, Kant'ın *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*'nin ikinci bölümünde formüle ettiği haliyle ahlak ilkesinin geçerliliğini kabul etmeye götürdüğü anlamındadır.

Argümanın izlediği hattın, Kant'ın (daha çok tartışma götürür) özgür nedenselliğin doğal nedensellikle uyuşmayacağı fikrinden ve bu fikirden hareketle özgür olduğumuzu varsaymanın, ancak kendimizi bilinemez numenal dünyanın üyeleri olarak görmemizle mümkün olduğu çıkarımından tamamen bağımsız olmasını da dikkat etmek gereklidir. (KrV A538-558/B566-586; G 4:450-463, KpV 5:42-57, 95-106) Kant'ın, özgürlük ile ahlak yasasının, aklın önvarsayımları oldukları fikrini bütünüyle kabul edip, Kant'ın aksine, özgürlüğümüzün (kendi koyduğumuz aklî normlara göre hareket etme kabiliyeti mânasında) doğal nedensel yasaların işleyişiyle tutarlı olarak sahip olduğumuz bir doğal kuvvet olduğunu savunmak mümkündür.

Son olarak dikkat etmemiz gereken nokta, Kant'ın numenal nedensellik olarak özgürlük anlayışının, hiçbir şekilde ampirik olmamasıdır. Bir metafizikî problemi çözmeye; özgür olduğumuz iddiasının, davranışlarımızın doğal nedensel yasalara tabi olduğu iddiasıyla mantıksal bakımdan çelişmemesini sağlamaya yönelik bir çabadan kaynaklanır. Dolayısıyla bu anlayışın, insanın ahlakî özne olmasının, ampirik bakımdan nasıl anlaşılacağıyla ilgili herhangi bir gerektirmesi yoktur. Özgürlüğümüzün nasıl işlediğine dair bir metafizikî dogma olarak ele alınırsa yanlış anlaşılmış olur. Kant'ın kendi ilkeleri, bununla ilgili herhangi bir şeyi bilme imkânını tamamen ortadan kaldırır. Kant'ın numenal nedensellik olarak özgürlük anlayışı, insanın aklî kabiliyetlerinin gelişiminin tarihselliği veya ampirik şartlanmışlığı hakkında ya da özgürlüğümüzü tecrübede kullanmamız hakkında herhangi bir ampirik kuramı ne ortaya çıkarmaya ne de ortadan kaldırmaya niyet eder. Bundan, Kant'ın insan özgürlüğünü 'tarihdışı' bulduğu veya özgürlüğün zamana ve kültüre göre değişmediği sonucunu çıkarırsak, Kant'ın savunduğu şeyden yanlış çıkarımlar yapmakla kalmaz, Kant'ın kendi yazılarında fiilen yer alan tarih ve ampirik antropoloji kuramlarıyla doğrudan çelişen sonuçlara ulaşmak durumunda kalırız.

III
Metafizikî Ödevler Sistemi

Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi'ni okuyanlar EYF'yi, Kant'ın daha sonraki (dolayısıyla daha gelişkin) ahlak yasası formülasyonları pahasına vurgulamaya yatkındırlar. Bu onlarda, Kant'a göre ahlak yasasının nasıl uygulanması gerektiğine dair bir resim oluşturur. Söz konusu resim, düsturlar formüle etmeyi ve bunların evrensel yasalar (veya DYF'yi dikkate alırsak, doğa yasaları) olarak düşünülüp düşünülemeyeceği veya böyle olmaları istenip istenmeyeceği üzerine muhakeme yapmayı içerir. Kant *Ahlak Metafiziği*'ni yazmanın üstesinden nihayet geldikten sonra (adından da anlaşılacağı gibi *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, bu eserin yalnızca temelini oluşturmayı amaçlar), ahlakla ilgili sıradan muhakemenin, bu resimdekinden çok farklı bir açıklamasını vermiştir.

Hak ve Etik

Ahlak (*Sitten*) *Metafiziği* iki ana bölüme ayrılır: Birincisi Hak Öğretisi (*Rechtslehre*), ikincisi de "etik" (*Ethik*) ile ilgilenen Erdem Öğretisi'dir (*Tugenlehre*). *Hukukî* ödev sisteminin temeli olan hak, bireylerin sadece dışsal özgürlüklerini korumakla ilgilenir ve bireyleri hukukun emirlerine uymaya götüren saiklere karşı duyarsızdır. Etik ve hak arasındaki en önemli fark, hukukî ödevler zorlamayla yerine getirilirken, etik ödevlerin böyle olmamasıdır. Etiğin *ödevleri* akıllı varlıkların kendi kendilerini yönetmesiyle ilgili olduğundan, bireylerin sadece davranışlarını dikkate almaz; önlerine koydukları amaçlarla ve davranışlarının saikleriyle de ilgilenir. Bu ödevleri kabul etmemiz gerekir, çünkü kendi aklımız bizi kabul etmeye zorlar. Başka bir otorite, bizi bunları kabul etmeye haklı bir şekilde zorlayamaz.

Hukukî Ödevler

Tüm hukukî ödevlerin temeli hak ilkesidir:

> H: Bir davranış, herkesin evrensel yasaya göre özgürlüğü ile bir arada mevcut olabiliyorsa veya herkesin tercih etme özgürlüğü o davranışın düsturunda

> herkesin evrensel yasaya göre özgürlüğü ile bir arada mevcut olabiliyorsa, haktır. (MS 6:230; krş. TP 8:289-290)

H lafzî bakımdan EYF ile yüzeysel bir benzerlik taşır. Fakat H ile ahlak yasasının tüm biçimleri arasındaki fark, benzerliklerden daha önemlidir. H bize ne yapacağımızı (ya da yapmayacağımızı) doğrudan söylemez. Sadece neyin *hak* (*recht*) veya dışsal olarak adil olduğunu söyler. Bir davranışın "hak" (yani dışsal olarak adil) olduğunu söylemek, hak standartlarına dayanarak o davranışın zorla engellenemeyeceğini söylemekten ibarettir. Bu mânadaki "*recht*" ("hak") ahlak felsefesinde kullanılan "*recht*" ("doğru") ile aynı şey değildir. (Bu mânada "*recht*", 'iyi'den ayırt edilir ve filozoflar hangisinin diğerine dayandığını ortaya çıkarmaya çalışır.) Şimdi kullandığımız mânada "*recht*" davranışlar, ahlakî ödevlerimize karşı olsalar dahi, H ilkesince belirlenen standartlara göre zorla engellenemeyecek davranışlardır. Bu cevaz vermeyle ilgili tamamen hukukî bir standarttır, ahlakî bir standart değil. Bir hak sisteminin (meşru bir otoritenin zorlayıcı bir şekilde yürürlüğe koyduğu dışsal adalet sistemi) evrensel yasaya göre dışsal özgürlüğü koruma adına talep ettikleriyle belirlenen bir standarttır.

Şüphesiz H (dolaysızca ifade etmese de), evrensel yasaya uygun dışsal özgürlük olarak hakkın değerli bir şey olduğunu *ima eder* ve kendimizi 'hak' olma özelliğine sahip davranışlarla sınırlamayı (iddia etmemekle birlikte) *gerektirir*. Açıkça ifade edilmeyen fakat gerektirilen bu düşünceler için Kantçı nedenler bulmak zor değildir. Dışsal bir şekilde hak olan davranışlara atfedilen değerin, İF'yi dikkate aldığımızda kolayca görebileceğimiz gibi, ahlak ilkesinin ifadesi olduğu açıktır. İnsanlığa saygı, akla uygun amaçlar tespit etme kabiliyetini anlamlı bir şekilde kullanabilmeleri için ihtiyaç duyulan dışsal özgürlüğün, insanlar için kabul edilmiş olmasını gerekli kılar. Kant'ın, tüm haklarımızın tek zemini olan "fıtrî özgürlük hakkı, her insana insan olması itibarıyla aittir" (MS 6:237) demesinin nedeni de budur. Kant işte bu nedenle, kendimizi hak davranışlarla (*hukukî* ödevlere uygun davranışlarla) sınırlandırmanın bizim için bir *etik* ödev olduğunu söyler.

Bununla birlikte H'yi ve onda tanımlanan 'hak' kavramını anlamak için, bu tür *etik* ödevlerin, ne H'nin kendisinde ne de ilke olarak H'ye dayanan hukukî ödevlerde bulunmadığını açıkça görmek önemlidir. Hem hukukî hem de etik ödevler, kendi kendimize koyduğumuz aklî tahditlerdir ve bu nedenle her ikisi de 'ahlak' (*Sitten*) başlığı altında yer alır.

Fakat bunlar ahlakın farklı kısımlarıdır. Kant bunları teşhir ederken, bu iki kısmın ayrılığını ve H'nin ÖF, İF, EYF veya ahlak ilkesinin başka herhangi bir formülasyonundan türetilemeyeceği gibi, hak ödevlerinin de sadece etik ödevlerin bir altparçası olamayacağını vurgularcasına, 'hakkı' 'etiğin' önüne koyar. Hukukî ödevlerin saikinin ahlakî olması mümkündür. Fakat söz konusu saikin basirete dayanan veya (çoğunlukla) daha dolaysız bir şey, meselâ emirlerini ihlâl ettiğimiz takdirde, bir kanunî otoritenin yapabileceklerinden duyulan korku olması da eşit ölçüde mümkündür. Bir etik ödevi yerine getiren davranış, ödeve bağlı olarak gerçekleştirilmişse, daha fazla ahlakî değere layıktır. Hak olan bir davranışı, kendisinden hareketle gerçekleştirdiğimiz saikin ise, davranışın hukuka uyugunluğu üzerinde herhangi bir etkisi yoktur. Dokuzuncu bölümde, 'hak' ve hakkın 'etikten' farkı üzerine başka açıklamalar da vereceğiz.

Etik Ödevler

Ahlak Metafiziği, ahlakla ilgili sıradan muhakemeyi, bir kişinin davranışının, o kişinin çeşitli *etik ödevleri* ile alâkasını temel alan bir müzakere süreci olarak ele alır. Kişinin etik ödevinin malzemesi, "erdem ödevleri" veya "amaç da olan ödevler" tarafından tesis edilir. (MS 6:382-391) Başka bir ifadeyle söylersek, Kant'a göre sıradan ahlak muhakemesi, esasen *teleolojiktir*. Ahlakın bizi hangi amaçların peşine düşmeye zorladığına ve bu amaçlar arasında gözlememiz gereken önceliklere dair bir muhakemedir.

Buna bağlı olarak *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*'ndeki dört örnekte, Kant'ın kuramının sunduğu şekliyle ahlak muhakemesi hakkında bize söylenen şey, düsturlar formüle etme veya evrenselleştirme testlerinin kullanımı değil, Kant'ın söz konusu örnekleri düzenlerken dayandığı ödev tasnifidir. En temel ayrım kendimize karşı ödevlerimiz ile başkalarına karşı ödevlerimiz arasındadır. Kant kendimize karşı ödevlerimiz arasında da bir ayrım yapar: Esas ödevler (belirli davranışların yapılmasını veya yapılmamasını gerektiren, söz konusu davranışa duyulan ilgi ve eğilime herhangi bir serbestlik alanı tanımayan; böylece yerine getirilmemeleri ayıplanacak bir şey olarak görülen ödevler) ve talî ödevler (kişinin belirli bir amaç tespit etmesi gereken, fakat söz konusu amaca ulaşmak için yapılacak davranışlarla ilgili olarak bir serbestlik tanıyan ve böylece davranışları saygıdeğer kılan ödevler). Kişinin kendisine

karşı olan ödevlerini, hayvanî varlık ve ahlakî varlık olarak kendisine karşı ödevleri olmak üzere ayırır. (MS 6:421-422) Talî ödevler de doğal mükemmelliği hedefleyen (kişinin güçlerini geliştirmeyi amaçlayan) ödevler ve ahlakî mükemmelliği hedefleyen (muharrik ve erdem saflığını amaçlayan) ödevler olarak ayrılır. (MS 6:444-447) Başkalarına karşı ödevler, (talî ödevlere tekabül eden) sevgi ödevleri ve (esas ödevlere tekabül eden) saygı ödevleri olarak ikiye ayrılır. (MS 6:448) Sevgi ödevleri, onlarla karşıtlık oluşturan nefret kötülükleri gibi alt parçalara ayrılmıştır. (MS 6:458-461) Saygı ödevlerinde ise, sadece onlarla tezat teşkil eden kötülükler itibarıyla bir ayrım vardır. (MS 6:465) *Metafizikî* erdem ödevleri, kişilerin özel şartlarından veya kişilerle ilişkilerimizden kaynaklanan ödevlerden ayrılır. Kant, ikinci türden çok önemli ödevlerimizin olduğunu, fakat bunların ayrıntılarının, sadece en üst ahlak ilkesinin genel olarak insan doğasına uygulanması ile uğraşan ahlak 'metafiziğinin' dışında kaldığını belirtir. (MS 6:468-474)

Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*'nde esas ve talî ödevler arasındaki farkı, DYF'de bulunan iki tür evrenselleştirme testine (bence başarısız bir şekilde) bağlamaya çalışır. (G 4:423-424) Fakat bu ayrımın EYF üzerinde temellendirilebileceğini hiçbir zaman öne sürmediği gibi, ne EYF'yi ne de DYF'yi ödevler arasındaki daha temel ayrımla, kendimize karşı ödevlerimiz ve başkalarına karşı ödevlerimiz ayrımıyla ilişkilendirmeye çalışır. Her iki ayrım, İF dikkate alındığında, gayet kolay bir şekilde açıklanabilir. (Krş. G 4:429-430)

Bir *ö* ödevi, ancak ve ancak *K* akıllı bir varlık olduğunda ve *ö*'ye uyma gereği, *K*'nin şahsında insanlığa saygı duyma gereğine dayandırıldığında, *K* kişisine karşı (*gegen*) bir ödevdir. Eğer davranış bir erdem ödevini (tespit edilmesi bir amaç olan ödevi) teşvik ediyorsa, ödev esnek veya talî ödevdir (başkalarına karşı ödevler söz konusu ise sevgi ödevidir). Davranışın gerçekleştirilmemesi, söz konusu zorunlu amacın hiç tespit edilmemesi ya da birisinin şahsında insanlığa bir amaç olarak saygı duyulmaması sonucunu doğuracaksa, o davranış bir kesin veya esas ödevin gerektirdiği fiildir. Bir davranış, tespit edilmesi görevimiz olan amaçlardan birine karşı çıkan bir amaç tespit ediyorsa veya birinin şahsında (onu sadece araç olarak kullanarak) insanlığa karşı saygısızlık yapıyorsa, bir esas ödevi (veya saygı ödevini) ihlâl eder. Dolayısıyla Kant'ın ahlak kuramı, EYF ve DYF'den ziyade, (*Ahlak Metafiziği*'nde yer aldığı haliyle) İF dikkate alındığı zaman çok daha iyi anlaşılabilir. Bundan çıkan sonuç ise şudur: Düsturlara yönelik evrensel test olarak EYF'nin bazı yorum-

larını kullanan bir 'Kantçı' ahlak kuramı inşa etme teşebbüsleri, felsefî girişimler olarak başarı veya başarısızlık dereceleri her ne olursa olsun, bizatihî Kant'ın bize fiilen sunduğu kuramı ciddi bir şekilde yanlış tasavvur etmek olacaktır.

Ödev Amaçlar

Talî veya esnek ödevler, hayatın amaçlarını saptarken bize yol göstermelidir. Her amacın ödev olması veya ödeve aykırı olması gerekli değildir (bazı amaçlar sadece caiz olabilir). Fakat ahlakî açıdan iyi insanlar, erdem ödevlerini hayatlarına anlam veren merkezî amaçlar arasında göreceklerdir. Kantçı ahlak, amaçların saptanmasında ve hangisi için ne kadar gayret gösterilmesi gerektiği konusunda epeyce serbestlik tanır. Amaçlar bir kez saptandıktan sonra, peşlerinden gidilmesini sınırlayacak şeyler hukukî ödevler, kendimize karşı esas ödevlerimiz ve başkalarına karşı saygı ödevleridir. (Kant'ın kuramı bu açıdan, hiçbir davranışın sadece caiz olmasına müsaade etmeyen, mümkün her hareketimizin ya zorunlu ya da yasak olduğunu ileri süren Fichte'nin ürkütücü katılığıyla kesin bir karşıtlık teşkil eder.[3])

Kant'ın kuramında temel ahlak yasası bir kategorik emirdir; yani, ilkeden bağımsız olarak sahip olabileceğimiz amaçlardan bağımsız olarak bizi bağlayan ilkedir. Fakat temel ahlak yasasını Kant'ın yorumuyla dikkate alırsak, karşımıza çıkan başlıca şeylerden biri, bize bazı amaçlar tespit etme emrini vermesidir. (İlke amaçları, kendi zemini olarak varsaymaz, aksine, amaçlar ilkeyi zemin alır.) Kategorik emre dayanan bu amaçlar, Kantçı ahlakın yapısı bakımından çok büyük önem taşır. Kant'a göre *tüm etik ödevlerimiz, amaçları zemin alan şeyler her neyse odur.* Kant'ın etik ödevler kuramı, hiçbir şekilde *deontolojik* değil (en azından, bu terimden tespit edebileceğimiz amaçlarla bağlantısı olmaksızın bizi bağlayan ödevler anlaşılıyorsa), tamamen *teleolojiktir.*

Kendi Mükemmelliğim ve Başkalarının Mutluluğu

Sahip olmak zorunda olduğumuz iki tür amaç vardır: Kendi mükemmelliğimiz ve başkalarının mutluluğu. (MS 6:385) Kant'ın, ahlakla ilgili olarak bu amaçlara sahip olmamız gerektiğine dair en açık argümanı, muhte-

melen, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*'ndeki üçüncü ve dördüncü örnekleri, İF bakımından tartıştığı bölümlerde bulunur. (EYF ve DYF asla belirli bir ödevimiz veya belirli bir şeyi amaç olarak tespit etme ödevimiz olduğunu göstermek için kullanılamaz. En fazla gösterebilecekleri, böyle amaçları ilkesel olarak reddeden veya bu amaçların aksini benimseyen düsturları benimseyemeyeceğimiz olabilir. Kendimizi ve başkalarını kendi başına amaçlar olarak değerlendirme emri, kendimizle ve başkalarıyla ilgili bazı şeyleri amaç olarak tespit etmemizi gerekli kılabilir.) Kendimi bir amaç olarak değerlendirebilmem için, amaç tespit etmeye yönelik aklî kabiliyetlerimi genel olarak değerli bulmam ve teşvik etmem; amacı gerçekleştirmek için gerekli becerileri geliştirmem gerekir. Başkalarını amaç olarak değerlendirebilmem için de, aklî amaç tespit etme kabiliyetlerine değer vermem ve bunu tespit ettikleri bazı amaçları teşvik ederek yapmam gerekir ki, burada teşvik edilmesi söz konusu edilen şey, kısaca 'mutluluk' adı verilen şeydir.

Niçin başkalarının mükemmelliğini, kendimin de mutluluğunu teşvik etmek ödevim değildir? Kendi mutluluğumu teşvik etmek doğrudan benim ödevim değildir, çünkü ödev kavramı ahlakî sınırlamalar içerir ve ahlaktan tamamen bağımsız olarak hesaplı davranabilecek akıl, beni kendi mutluluğumu teşvik etmeye zorlayabilir. Fakat hesaplı davranmamanın kendime saygısızlık mânasına geldiği veya mutsuzluğun ahlak ilkelerine uyma kabiliyetime zarar verebileceği durumlarda, kendi mutluluğumu teşvik etmek dolaylı bir ödevim haline gelebilir. Başkasının mükemmelliğinin ne olacağı, hangi amaçları benimseyeceğiyle ilgili tercihlerine bağlıdır. Ben başkası yerine amaç benimseyemem. Onları, onlar adına tercih ettiğim amaçların peşinden gitmeye zorlama hakkına da sahip olamam. Buna bağlı olarak mükemmelliklerini teşvik etmek, teşvik edilmesi benim ödevim olan mutluluklarından ayrı bir şekilde doğrudan ödevim olamaz; bir amaç olarak benimsedikleri mükemmellikleri, onların mutluluğunun bir parçasıdır. Başka bir deyişle, başkalarına karşı ödevim, neleri amaç olarak benimseyeceklerini tercih etme haklarına ve dolayısıyla neyi mükemmellik addettiklerine itibar etmek zorundadır. Kant'ın görüşü şöyle ifade edilebilir: Kendi mutluluğumu teşvik etmek benim *ödevimdir*, fakat sadece mutluluğum mükemmelliğime bağlı olduğu ölçüde. Başkalarının mükemmelliğini teşvik etmek benim ödevimdir, fakat sadece mükemmellikleri mutluluklarına bağlı olduğu ölçüde.

Genel etik ödev formülü ise şöyledir: Yerine getirilmemesi, ahlakî bakımdan gerekli bir amacın reddedilmesi veya ahlakî bakımdan gerekli

amaca aykırı bir amaç tespit edilmesi mânasına geliyorsa, o davranış esas etik ödevdir. Başkalarına hürmetsizlik etmemek, iftirada bulunmamak, onlarla dalga geçmemek, alay etmemek gibi benzer esas etik ödevler, bu tür davranışların, ahlakın gerekli gördüğü amaçlara aykırı amaçlar ihtiva ettikleri iddiasına dayandırılacaktır. (MS 6:463-468) Kant'ın etik ödev kuramı teleolojiktir. Bununla birlikte, yükümlü olduğumuz amaçların peşinden gitmeyi, birçok sonuççu kurama göre daha az sınırlayan bir anlayıştır. Hesaplı akılcılığın toplamı gözetme, ortalama alma, azamîleştirme ve tazmin etme gibi standart aygıtları, etik ödevlerimize zemin teşkil eden amaçlarla ilgili ahlak muhakemelerine doğrudan uygulanmaz. Başkalarının mutluluğunu teşvik etme ödevim, başkalarının *toplu* mutluluğunu *azamîleştirme* ödevi *değildir*. Bana kimin mutluluğunu ve mutluluğunun hangi parçasını teşvik edeceğime dair bir miktar serbestlik tanır. Kendi mükemmelliğimi teşvik etme ödevim, genel mükemmelliğin belirli bir derecesini elde etme ödevi olmadığı gibi, kendimi mümkün olduğu kadar mükemmelleştirme ödevi de değildir. Kant'ın kuramı, hangi kabiliyetlerin ne ölçüde geliştirileceğine karar vermeyi bana bırakır. İnsanları olabileceklerinden daha az erdemli veya ahlakî bakımdan daha az mükemmel oldukları için ayıplayabilmek için bile herhangi bir zemin temin etmez.

Tüm erdem ödevleri, kavramları bakımından geniş, talî ve övgüye değer ödevlerdir. (MS 6:390-91) Gerekli görülen amaçların kavramı altına düşen bir amacı teşvik ettiğim sürece, övgüye değer davranmış olurum. Fakat, herhangi bir durumda bu amacı teşvik etmemem, *a fortiori* olarak da en üst derecede teşvik etmemem, takbih edilmeyi hak ettiğim mânasına gelmez. Genel olarak söylersek, kimin mutluluğunu hangi derecede teşvik edeceğim bana kalmış bir şeydir. Etik bana böyle şeyleri karara bağlayabileceğim serbestliği veya "oyun odasını" (*Spielraum*) tanır. (MS 6:390) Dolayısıyla, bireylerin hayat planlarından ahlakî ilkeler veya ödevler değil, özgür ahlakî failler olarak kendileri sorumludurlar.

Ahlakın benimsememizi gerektirdiği amaçlar, belirli amaçlar değil de genel amaç *türleri* olduğundan, gerekli olan herhangi bir tür iyiyi azamîleştirmek değil de bu türden amaçları tespit etmek olduğundan, bir Kantçı kuram bizi, sonuççu veya yararcı kuramların yapabileceği gibi, gayri-insanî taleplerde bulunarak tehdit etmez. Bu husus nadiren kabul edilmiştir. Buna hiç dikkat edilmemesinin nedeni, Kant'ın yalan söylememe gibi bazı ödevler hakkındaki, iyi gözle bakılmayan aşırı görüşleri olabilir. Fakat Kant'ın bazı belirli konulardaki kanaatlerinin, etik ku-

ramından gerçekten çıkıp çıkmadığı da epeyce sorgulanabilir bir şeydir. Bana göre Kant'ın kuramı, doğru bir şekilde anlaşıldığı takdirde, fazla geniş olduğu şikayetine, fazla dar olduğu şikayetinden daha hassastır. Kant'ın bu şikayeti ortadan kaldırmak için sahip olduğu tek araç, davranışın bağlamına veya başkalarına karşı ödevlerimizi daha kesin ve belirgin kılabilmek için onlarla birlikte tabi olduğumuz belirli kurumsal ilişkilere müracaat etmektir. Kant'ın önde gelen idealist ardılları Fichte ve Hegel, etik ödevleri, aklî toplumsal düzene ve bireylerin bu düzende oynacakları öngörülen rollere bağlayarak, doğru bir şekilde bu yolu tutmuşlardır.

Erdem Olarak Etik

Kant'ın etik ödev sisteminin adı "Erdem Öğretisi"dir. Saf pratik aklın yükümlü olduğu amaçlarına verdiği ad "erdem ödevleri"dir. *Saf Pratik Aklın Eleştirisi*'nde "erdem"i, "doğal olarak edinilmiş bir gayri-ilahî irade yetisi" (KpV 5:33), daha açık olarak da "mücadele halindeki (*im Kampfe*) ahlak eğilimi" (KpV 5:84) olarak tasvir eder. *Ahlak Metafiziği*'nde erdem, "bir insanın iradesinin, ödevini yerine getirmedeki ahlakî güçlülüğü" (MS 6:405; krş. 6:394) olarak belirlenir. "Ahlakî güç", davranışta bulunmadaki bir "istidat" (*Fertigkeit, habitus*) ve "tercih yapabilme kuvvetindeki bir öznel mükemmelliktir". (MS 6:407) Yükümlülük ihtiva eden amaçlar, "erdem ödevleri" olarak adlandırılmıştır, çünkü bu amaçları benimsemek ve peşlerine düşmek için erdem gereklidir. Temelde tek bir erdem *yönelimi* olmakla birlikte, ödevimiz olan amaçlar çok olduğundan, birçok farklı erdem vardır. (MS 6:383, 410). Yükümlü olduğum bir amaca bağım kuvvetli, diğerine zayıf ise, biri erdem olurken diğeri bende bulunmayabilir.

Kant ödevle ahenk halinde olan duygu ve eğilimleri yeşertmenin, ahlaka uygun bir mizaç edinmenin ödevimiz olduğunu savunur. (MS 6:409) Fakat *erdemi*, ödevi yerine getirmekte başarılı olmaya denk görmez. (MS 6:409) Zor bir görevi gerçekleştirmek için ihtiyaç duyduğumuz güçlülük erdem olduğundan, iyi davranışlarda bulunma bizim için zor olduğu ölçüde, erdeme ihtiyaç duyulur. Bir kişinin mizacı öyle şanslı bir şekilde oluşmuş olabilir ki, duyguları ve arzuları, ödevi kolayca ve haz alarak gerçekleştirmesini sağlayabilir. Fakat bu mizaç erdem değildir, sadece erdemi daha seyrek gerekli kılar. Söz konusu kişi yine de erdemli

olabilir, fakat erdem mizacın (edilgen bir şekilde tecrübe ettiğimiz duygu veya arzuların) değil, *karakterin* (aklî düsturların etkin gücünün) bir niteliğidir.

Bu erdem anlayışı, Kant'ın insan doğası kuramından doğal bir şekilde çıkar. Bu kurama göre, rekabetçi kendini beğenmişliğimizin ifadeleri olan eğilimlerimiz, kaçınılmaz olarak toplumda ahlak yasasına karşı bir ağırlık oluşturur. Bunu alt etmek için bir güç gereklidir. Dolayısıyla, (belirli bir derecede) erdem olmadan, ödevin gerektiği gibi yerine getirilmesi mümkün olamaz. Etik ödev kuramına "Erdem Öğretisi" adı verilmesinin nedeni, insanın, tüm muteber davranışların temel dayanağının erdem olmasını gerektiren bir tabiata sahip olmasından başka bir şey değildir. Duygu ve arzularımızın toplumsal rekabet ve kendini beğenmişlikle yoldan çıkarıldığı medenî şartlarda (Hutcheson ve Hume'un yapmamızı bekleyebileceği gibi), ahlak bakımından iyi davranışlar için sadece akıldışı duygu ve ampirik arzulara bel bağlamak tehlikeli olmakla kalmayacak, aynı zamanda takbih edilecek bir sorumsuzluk teşkil edecektir.

Ek Okumalar

Marcia W. Baron *Kantian Ethics (Almost) Without Apology*. Ithaca: Cornell University Press, 1995.

David Cummisky *Kantian Consequentialism*. New York: Oxford University Press, 1996.

Paul Guyer *Kant on Freedom, Law and Happiness*. New York: Cambridge University Press, 2000.

Paul Guyer (yay. haz.) *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals: Critical Essays*, Totowa, NJ: Rowman and Littlefield, 1998.

Barbara Herman *The Practice of Moral Judgment*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1993.

Thomas Hill, Jr. *Dignity and Practical Reason*. Ithaca: Cornell University Press, 1992.

Christine M. Korsgaard *Creating theKingdom of Ends*. New York: Cambridge University Press, 1996.

Robert B. Louden *Kant's Impure Ethics*. New York: Oxford University Press, 2000.

Allen W. Wood *Kant's Ethical Thought*. New York: Cambridge University Press, 1999.

(yay. haz. ve çev.) Kant, *Groundwork for the Metaphysics of Morals*, with essays by J. B. Schneewind, Marcia Baron, Shelly Kagan, ve Allen Wood. New Haven: Yale University Press, 2001.

Notlar

1) Doğruyu söyleme ödeviyle ilgili söylediği başka şeyler dikkate alındığında, Kant'ın yalan söyleme hakkı üzerine fazla bilinmeyen bir yazısında söylediklerini nasıl söyleyebildiği, bunun ne zaman uygulanıp ne zaman uygulanmayacağı, benim için kafa karıştırıcı olmayı hâlâ sürdürüyor. Bkz: Bölüm 9, 2. not. Fakat, Kant'ın yalanla ilgili meşhur sert tutumunu keskin ve dehşetengiz bulanlardan az sayıda kişi bu karışıklığın farkında gibi görünüyor.
2) *Pratik Aklın Eleştirisi* açısından bu hususa H. J. Paton (*The Categorical Imperative*, New York: Harper & Row, 1949, s. 130) ve Lewis White Beck (*Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, Chicago: University of Chicago Press, 1960, s. 122 ve 22. not) tarafından dikkat çekilmiştir.
3) Bkz: Fichte, *System of Ethics, Fichtes Sämmtliche Werke*, yay. haz.: I. H. Fichte 'Berlin: Walter de Gruyter, 1970), 4:156, 204, 264.

8
Beğeni Kuramı

I
Niçin Üçüncü 'Eleştiri'?

Saf Aklın Eleştirisi, Kant'ın çalışmalarını unutulmaz kılan felsefî katkılarının temelini oluşturur. *Pratik Aklın Eleştirisi*, bu temel eserin ikinci baskısına yönelik çalışmaların sonucu olduğu gibi, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*'nde sunmuş olduğu kendi pratik felsefesinin temellerini açıklaştırma çabasının da ürünüdür. Kant'ın *Yargıgücünün Eleştirisi*'ni niçin yazdığını söylemek bu kadar kolay değildir. Kant bu eserin, eleştirel teşebbüsünün bütününü bir sonuca ulaştırdığını söyler. (KU 5:170) Açıkça beyan ettiği esas amacı, kendi felsefesinde, aklın teorik ve pratik olarak ele alınması arasında gördüğü derin uçurumu aşmak, böylece felsefî sisteminin birliğini sağlamaktır. Fakat, söz konusu soruna çözüm teşkil ettiği addedilen şeyin tam olarak ne olduğu, hatta sorunun kendisinin ne olduğu o günden bugüne kadar Kant araştırmacıları arasında yoğun bir tartışma konusu teşkil etmiştir. Böyle bir çalışmada bu sorularla ilgili fikrimi söylememeyi tercih ediyorum. Zira yapacağım her açıklama tartışma götürür olacak, fakat kanaatimi açıklamak ve savunmak için yer kalmayacaktır. (Şu ılımlı öneride bulunursam, her yönden eleştiri alacağımdan eminim: Sisteminin birliğini çevreleyen karanlık hususlar,

Kant'ın kalıcı felsefî meşruiyeti bakımından, Kant uzmanlarının genellikle zannettiğinden daha az ilginç olabilir.)

Bu temel (olmakla birlikte karanlık) amaçtan bağımsız olarak, üçüncü ve son eleştiride Kant'ın amacı, o dönemde felsefede çok önemli olan iki konuyu ele almak, bu konularla ilgili olarak öne sürülen ve kendi felsefesinin ortaya koyduğu eleştirel hususları ihlâl ettiğini düşündüğü şeyleri dizginlemektir. Bu konulardan ilki beğeni, hakikî beğeni standartları ve güzelin tecrübesinin metafizikî ve ahlakî sonuçlarıdır. Bunlar, 18. yüzyıl düşüncesinin yaratıcı bir şekilde uğraştığı konulardır. İkinci konu ise, doğal teleoloji, doğal teleolojinin doğa bilimlerindeki işlevi ile hem ahlak hem de dinî inançla ilgili sonuçlarıdır. Descartes'ın ve genel olarak erken modern dönem bilimsel düşüncesinin savunduğu mekanik doğa görüşüne Leibniz ve Cambridge Platoncuları karşı çıkmıştır. 18. yüzyılın ikinci yarısı, bu tepkinin özellikle Alman düşünürlerce kuvvetli bir şekilde sürdürülmesine şahitlik etmiştir. Kant bu tepkinin hem hakkını vermek hem de yatkın olduğunu düşündüğü bazı bilim karşıtı tehalüklere engel olmak istemiştir.

Fakat Kant'ın da kolayca görebildiği gibi, her iki konu da kendi eleştirel felsefesinde hâlâ giderilememiş sorunlarla ilgilidir. Kant bu sorunları his ile hisötesi, doğa ile özgürlük ve teorik akıl ile pratik akıl arasındaki "hesaba gelmez uçuruma" işaret ederek bir araya toplamıştır. (KU 5:175-176) Kant, eleştirel felsefesinin ortaya çıkmasından bugüne kadar, yanlış ve sağlıksız bir takım "ikilikler" (tezahür-kendinde şey, doğa-ahlak, eğilim-ödev) tesis etmekle suçlanmıştır. *Yargıgücünün Eleştirisi*, Kant'ın bu eleştirileri kabul ettiğinin göstergesi ve cevaplama çabasıdır.

Aydınlanma estetiğinde çoğunlukla kabul edildiği gibi, Kant da ahlak ile güzel ve yüceye yönelik estetik duygu arasında yakın bir ilişki olduğunu savunur. Bu duyguları ahlak ile hassas doğamız arasında bağlantılar kuran, ikisi arasında aracılık eden şeyler olarak görür. Güzellik ile yücelik bize hakikî bir ahlak duygusu, hatta (Paul Guyer'in isabetli ifadesiyle) bir *özgürlük tecrübesi* verir.[1] Birazdan göreceğimiz gibi, Kant'a göre hükmetme gücümüz güzelin tecrübesinde, hissî muhayyile yetimiz ile aklî müdrike yetimiz arasında aracılık yapar ve aralarında kendiliğinden ahenk oluşturur. Güzelin tecrübesi "estetik idealların" (hiçbir hissî görünün yeterli gelmeyeceği aklî temsillerin) farkına varmamızı da sağlar. Üçüncü *Eleştiri*'nin diğer ana teması olan doğal teleoloji, ahlakî vazifelerimizle ahenk içinde bir doğa vizyonu oluşturmak suretiyle, teorik doğa bilimlerini ahlakî amaçlar sistemine nihaî olarak bağlar. Böylelikle

teorik akıl ile pratik akıl, özgürlük ile doğa arasındaki uçurumu kapatmış olur.

Yargıgücünün Eleştirisi, estetik hükümlerin zihinsel yaşantımızdaki eşsiz yerini dikkatli bir şekilde tanımlar; teleolojik hükümlerin doğa araştırmalarındaki özel ve sınırlı yerini belirler. Bilgimizin sınırlarını, teorik açıdan sorumsuz, pratik açıdan tehlikeli saydığı bir tür estetik ve dinî tehalüke karşı koruyarak, Kant'ın *eleştirel* girişimini de sürdürmüş olur.

Bu bölümde, Kant'ın üçüncü *Eleştiri*'deki projesinin estetik yönü ile, bir araya getirmeye ve oluşturdukları tezatı aşmaya çalıştığı geleneksel beğeni kuramlarıyla ilişkisini kısaca inceleyeceğiz.

II
Beğeni Hükümleri

Bir nesnenin güzel veya çirkin olduğuna dair hükümler çok acayiptir. Kant'ın "hoş bulma" veya "hoş bulmama" hükümleri adını verdiği, bir şeyi hoş veya iğrenç bulduğumuzu belirten iddialara benzemezler. Benim papatya çayını, bana, çocukluğumda acıbadem kurabiyesiyle birlikte bu çayı veren yaşlı sevimli büyükannemi çağrıştırdığı için çok sevdiğimi; sizin ise, sağlığınıza zararlı olduğu sanılan bir şey yaptığınızda, asık suratlı mürebbiyenizin bir tür cezalandırıcı ilaç tedavisi olarak size zorla içirmesini hatırlattığı için hiç sevmediğinizi farzedelim. Burada anlaşamayacağımız hiçbir şey yoktur. Siz sevmezsiniz, ben severim papatya çayını. Her birimiz olguları kabul ederiz, niçin sevip sevmediğimizi biliriz. Fakat ben bir nesnenin güzel olduğunu, siz de çirkin olduğunu söylerseniz, bir şey hakkında anlaşamıyoruz demektir. İkimiz de iddialardan biri doğruysa, diğerinin yanlış olması zorunluluğunu teslim ederiz. İki iddia da nesneye sanki büyüklüğü, kütlesi, hatta iyiliği veya kötülüğü nevinden gerçek ve nesnel bir özellik yükler. Kant, tüm bu hükümlerin, öznelerine, nesnel özellikler yüklediği kanaatindedir. Bir kiloluk bir torba pirinç nesnel olarak bir kilodur. Bir bıçaktan beklenen, standart şeyleri yapabilen bıçak, yaptığı iş, gördüğü işlev bakımından iyi bir bıçak olmaktır. Bunları daha zor gerçekleştiren bıçak ise kötü bir bıçaktır. Ahlak yasalarının yasakladığı davranış ahlaken kötüyken, ahlak yasalarına göre hürmete değer bulunan ahlaken iyidir.

Fakat güzellik ve çirkinlik hükümleri, büyüklük ve ağırlık, hatta iyilik ve kötülük hükümleri türünden nesnel hükümler değildir. Güzel nes-

nenin esas özelliği (nesneleri gerektiği gibi mülâhaza ettiğimiz, onlara dair tecrübelerimiz, hakikî bir beğeni hükmüne yabancı etkenlerle çarpıtılmadığı sürece), haz vermesi, çirkin nesneninkiyse haz vermemesidir. Sizin ve benim beğeni hükümlerimiz *uyuşmaz*, çünkü her birimiz diğerinin nesneyi bu şekilde mülâhaza etmeye en azından muktedir olduğunu, bunu yapabilirse bizim güzel bulduğumuz nesneden haz almak, çirkin bulduğumuz nesneden de haz almamak durumunda olacağını düşünür. Haz alma ve haz almama esasen öznel duygulardır. Kant'ın birçok defa ısrarla söylediği gibi, bir nesnenin haz vermesi veya vermemesi olgusu, o nesnenin kendi başına nesnel özelliklerinin ne olduğuna dair bir şey ifade etmez. Hatta bir nesnenin renginin, nesnenin yüzeyinin belirli şartlar altında ışığı nasıl yansıttığına ilişkin nesnel olarak söylediği kadarını bile ifade etmez. Verdiği tek malumat özne hakkındadır.

Beğeni hükümleri bizi âdeta bir paradoksa karşı karşıya bırakır. Bir nesne hakkında nesnel hüküm olmaları pek mümkün değildir. Fakat biz yine de sankî öyleymiş gibi ele alırız bu hükümleri. Güzellik ve çirkinlik, öyle olamayacaklarını bilmemize rağmen, söylem içinde sanki şeylerin nesnel özellikleriymiş gibi işlev görür. Bir nesnenin bize haz vermesini veya vermemesini, nasıl olur da en azından belli bir bakımdan, nesnenin nesnel özelliğiymiş gibi mülâhaza edebiliriz? Öyle görünüyor ki, bu özel haz alma veya almama durumunu normatif bir şey olarak değerlendiriyoruz. Sanki böyle değerlendirdiğimizde, güzel bir nesneden haz almak belirli bir mânada *doğruymuş*, haz almamak *yanlışmış* gibi.

Bilgi kuramı bakımından Kant'ın, 'akılcılık' ile 'ampirizm' arasında bir arayol bulmaya ve aralarındaki tezatı aşmaya çalıştığı genellikle kabul edilen bir şeydir. Fakat Kant'ın kendisinin hedefini bu terimlerle tarif ettiği tek felsefî alan estetiktir. (KU 5:346) Beğeni hükümleriyle ilgili paradoksun 'akılcı' ve 'ampirist' çözümlerine gözatmak ve bu çözümleri niçin yetersiz bulduğunu görmek, Kant'ın beğeni kuramını anlamamıza yardım edebilir. Baumgarten ve Mendelssohn gibi akılcılar, güzelliğin akıldan ziyade his yoluyla edinilen iyilik veya mükemmellik ile aynı şey olduğunu düşünürler. Onlara göre, his yolunun ayırt edici özelliği, sadece seçik olmayıp, daha ziyade bulanık olması değildir. Hissî haz alma veya almamayı, harekete geçmemiz için vazgeçilmez saikler olarak görürler. Hutcheson ve Hume gibi ampiristler ise güzeli hoş ile, fakat sadece bazı ideal şartlar altında, (ilgiye veya temayüle bağlı olmaksızın) hakkında hüküm verilecek nesne nevinden estetik nesneler konusunda tecrübeli olan kişi tarafından hissedilen hoşluk ile aynı şey olarak görürler.

Kant akılcı açıklamayı, güzelliğin ayırt edici bir şekilde öznel olan ve kavramsal olmayan özelliğini, bu özellik aslında güzelliğin doğasına ait olduğu halde, güzelliğin edinilme yoluyla sınırlaması nedeniyle reddeder. Ampirist açıklamayı ise, estetik hükümlerin normatif olmasının hesabını veremeyeceği için yetersiz bulur. Zira estetik hükümlerin idealleştirilmiş kanunvari statüsünün normatif sayılabilmesi, bu şartlar altında verilen hoşluk hükümlerinin bizim onayımızı açığa çıkarması sayesindedir. Söz konusu şartların kendilerinin de estetik hüküm verme mefhumlarımızla uyum içinde olması sayesindedir. Fakat bu da hoşumuza giden şey hakkında başka bir ampirik olgu olmaktan öteye asla gidemez.

Beğeni sorununun tatminkâr bir çözümü, tüm öznelerin beğeni hükümlerinin hakikaten normatif olması ile esasları bakımından öznel olmalarını birleştirebilmelidir. Başka bir deyişle, evrensel olarak geçerli ve zorunlu olmalarını, bilinmesini mümkün kılan bilme yetisine bağlı olarak haz almaya veya almamaya vesile olan bir şeyin, şu veya bu nesnel özelliğine değil de, bizim haz aldığımız veya hazzetmediğimiz bir şeye işaret etmeleriyle bir arada açıklayabilmelidir.

Kant'ın önerdiği çözüm, bilme yetileri anlayışından istifade eder. İkinci bölümde gördüğümüz gibi, insan bilgisi hissî görünün işbirliğiyle meydana gelir. Nesneler hissî görü vasıtasıyla verilir, müdrike vasıtasıyla kavramsallaştırılır. Onlara dair nesnel hükümler vermek bu şekilde mümkün olur. Estetik hükümler verebilme kabiliyetimizi mülâhaza ederken Kant, müdrike yetisinin görü ile değil de muhayyile ile olan bağıntısını dikkate alır. Estetik hükümler, nesnelerin (görüde verili olmaları bakımından) *mevcudiyeti* ile değil, mevcut şeyler olarak verili olsun veya olmasınlar, muhayyiledeki hissî *temsilleriyle* ilgilenir.[2] Hüküm verme, muhayyilede verili olanı, altına yerleştirileceği kavramlara bağlayan şeydir. Bu bağıntı iki çeşit olabilir: *Belirleyici* hükümlerde kavram verili olana uygulanırken, *yansıtıcı* hükümlerde verili olan için bir kavram aranır. İki durumda da gerekli olan, görü veya muhayyile temsilleri ile kavramsal temsiller arasında, şu veya bu türden bir eşleşme ya da ahenktir ki, bu da netice itibarıyla muhayyile ile müdrike arasında ahenkli bir işleyiş olmasına bağlıdır.

O halde, herhangi bir hüküm verme fiilinin varsaydığı şey, hem muhayyile hem de müdrike yetisinin verili bir temsil üzerinde birbirlerine bağlı olarak uyguladıkları işlemdir. Özellikle yansıtıcı hükümlerde, bu işlem herhangi bir verili kavram varsaymaz, çünkü bu tür hükümlerin amacı bir kavrama ulaşmaktır. Fakat hüküm verme, muhayyile ile müdrike arasındaki karşılıklı bağıntılardaki, Kant'ın "serbest oyun" dediği şeyi de

gerektirir. *Serbest* olması, herhangi bir kavramın yol göstericiliğinden bağımsız olması anlamındadır. Bazı temsiller öyledir ki, bu serbest oyunda, muhayyile ile müdrikeyi zaten ahenkli bir bağıntıya sokmuşlardır. Muhayyilenin kendiliğinden temsil ettiği şey, müdrikenin kavramsallaştırmasına gayetle uygundur. Özne, tahayyül edici yeti ile aklî yeti arasındaki kendiliğinden ahengi, herhangi bir verili kavramı ona uygulamadan önce bile tecrübe edebilir. Bu ahengin tecrübesi iki yetiyi de canlandırır, ikisine de zindelik ve dirilik verir (*belebt*), çünkü ikisinin de yaşamsal etkinliği veya işlevinin en başarılı olduğu zaman, yani en canlı veya diri oldukları zaman, ahenk içinde çalıştıkları zamandır. Bu yetilerin her birinin başarılı bir şekilde çalışmasını, özne bir *haz* duygusu olarak tecrübe eder. Buna bağlı olarak, muhayyile ile müdrikenin bu serbest oyun içindeki ahengi veya karşılıklı canlandırmaları bir haz halini alır. Bu haz duygusu, Kant'ın kuramında, estetik haz veya *güzelin* tecrübesidir. Bunun tersi olan, bir şeyi çirkin bulan estetik hüküm, temsil müdrikenin, muhayyilede verili olanı yakalamasını engellediği zaman ortaya çıkar. Yetilerimiz kendilerine herhangi bir kavramdan önce verili olanı bilme faaliyetinde, çirkin nesne için elimizde hazır uygun kavramlar olsa bile, pürüzsüz bir işbirliği içinde çalışamazlar.

Bir şeyi güzel veya çirkin bulan estetik hüküm öznel olmakla birlikte evrensel geçerliliğe sahip olmalıdır. Kant'ın kuramı bu hususu, güzelliğin, yetilerimizi serbest oyun içinde canlandırarak haz üreten ve herhangi bir kavramın belirlemesinden bağımsız bir temsilde tecrübe edilmesine bağlı olarak açıklar. Yetilerimiz herhangi bir kavramdan bağımsız olarak oyuna dahil olduğundan, estetik haz tamamen özneldir. Bir nesne hakkındaki yüklem olarak iş görecek belirli bir kavrama dayanmak mecburiyetinde olan herhangi bir nesnel *hükümden* bağımsızdır. Yine de muhayyile ile müdrikenin, her insanda aynı olan temel doğasından başka bir şeye dayanmadıklarından, bu hazzın alınma şartları, yetilerin serbest oyunuyla temsili tecrübe eden herkes için evrensel olarak geçerli olacaktır.

Dolayısıyla estetik haz aynı zamanda *evrensel olarak iletilebilen* bir şeydir. Aynı temsili saf estetik bir tarzda, muhayyile ile müdrikenin ahengi birlikte canlandırdıkları serbest oyun sayesinde edinen tüm öznelerle paylaşabileceğimiz, paylaşmayı umabileceğimiz bir şeydir. Kendi türümüzden varlıklarla iletişim kurabilmekten haz alan toplumsal varlıklar olduğumuzdan, yetilerimizin canlandırmasından duyduğumuz hazza, bir de toplumsallıktan duyduğumuz haz, evrensel olarak iletilebilir, başkalarıyla paylaşılabilir hisler sahibi olma hazzı da eklenir. (KU 5:216-219)

Güzelin Analitiği'nde yer alan önemli bir bölümde, Kant beğeni hükmündeki haz duygusunun, nesnenin güzel (veya çirkin) olduğuna dair hüküm verme faaliyetinden önce mi yoksa sonra mı olduğunu sorar. (KU 5:217) Cevabı (belki de şaşırtacak bir şekilde) hüküm vermenin, hazdan önce gelmesi gerektiğidir. Zira, aksi takdirde, haz, saf estetik haz olmaz, sadece hoşlanma olabilir.

Bundan, estetik hazla ilgili dikkate alınması gereken diğer iki sonuç çıkar: İlki estetik hazzın belirli bir yansıtıcılığı gerekli kılmasıdır. Bir tür evrensel geçerliliğe sahip bir şey olarak bilincinde olmamız, estetik hazzın parçasıdır. Bir şeyin güzel olduğuna dair verdiğimiz estetik hüküm, hakikî ve sahih bir estetik hükümse, aynı nesneye dair hakikaten estetik bir hüküm veren bir diğer öznenin, estetik haz duyması gerektiğinin ve nesnenin güzel olduğuna hükmedeceğinin farkındayızdır. Ayrıca bu farkındalık, estetik hazza keyfî bir şekilde eklenmiş bir şey değil, onu teşkil eden unsurlardan biridir. İkincisi, estetik haz tecrübesinin başkalarına iletilebilmesine, dolayısıyla bizim toplumsallığımıza doğrudan bağlıdır. Başkalarının da bizim gibi haz alabileceğinin (hatta almak zorunda olmasının) farkında olmak, güzelden duyulan haz için esastır. Bundan ise, güzelden duyulan hazzın bizi geliştirebilmesi veya eğitebilmesi sonucu çıkar. Bu iki farklı, fakat birbirine bağlı yoldan olabilir: Bir yandan bilme güçlerimizi harekete geçirir, özellikle de muhayyile ile müdrike arasındaki ahengi. Öte yandan da iletişime yönelik zihinsel kuvvetlerimizi geliştirir. Kant'ın estetik haz anlayışı, bu iki zihinsel geliştirme biçiminin yakından alâkalı olduğunu gösterir. Başka bir deyişle, his ve idrakın bir arada ahenk içinde işleyecek şekilde ele alınması, hem bağlam hem hedef bakımından uygulanmalarının toplumsal olmak zorunda olması, Kant'ın bilme kabiliyetleri anlayışının derinlerinde yatan bir parçasıdır. Kantçı öğretinin bu noktası, Kant felsefesini hissetme ile müdrike arasındaki kesin ikilikler üzerine inşa edilmiş kabul edenlerin, insan bilgisi ve fail olarak insan anlayışını bireyci olarak değerlendirenlerin yanlış yolda olduklarını gösterecek bir noktadır.

Muhayyilenin temsilleri, altlarına yerleştirmek isteyebileceğimiz kavramlarla uyum içinde olmaktan bağımsız bir şekilde de olsa, müdrikeyi gerektiren şekil, düzen, simetri ve tezat ihtiva ettiklerinde güzeldir. Bu özellikle, bir melodide notaların art arda gelmesinde, bir müzik parçasında akorların değişmesinde, bir şiirde kelimelerin birbirini takip etmesinde, bir resmi, önce bir bölümünden diğerine geçerek seyredip, sonra tümünü birden bir bütün olarak yakalamamızdaki gibi, zamana bağlı bir gelişme

gerektiren durumlarla ilgili olarak doğrudur. Güzel nesnenin bu özellikleri Kant'ın "amaçlılık formu" dediği şeyi teşkil eder. (KU 5:221) Bu özellikler, aralarındaki bağıntılar, müdrikenin hazır bularak yakaladığı bir tasarımın ürünü olabilecek bir uyumluluğu içerecek şekilde ilişkilendirildikleri zaman, amaçlılık formunu oluştururlar. Fakat bu, Kant'ın bir başka paradoksal ifadesiyle, "bir amacı (veya gayesi) olmayan amaçlılıktır" (KU 5:220), çünkü bu amaçlı bağıntılar veya uyumluluk belirli bir amacı tespit eden herhangi bir kavramdan bağımsız olarak yakalanırlar.

Kant, akılcı ve ampirist beğeni kuramlarında bulunan doğru unsurları yakalamaya, kusurları düzeltmeye ve iki kuramı da aşmaya çalışır. Akılcılar güzelliği hissî yollardan edinilen *mükemmellikte* bulurlar. Mükemmellik, Kant'ın güzelliği biçimsel amaçlılık olarak açıklamasıyla yakından alâkalıdır. Zira bir çeşitliliğin mükemmelliği, kendi içinde uyuşmasından veya birliğinden oluşur. (KU 5:227) Müdrikeyi, bir muhayyile çeşitliliğini güzel bir şey olarak tecrübe etmeye götüren şey de budur. Güzellik, bir canlı varlığın mükemmelliğine benzer. (KU 5:375) Estetik hükümlerin evrensel geçerliliği, belli bir şeyin kendi türünün mükemmelliğine uyduğunu ifade eden nesnel hükmün geçerliliğine benzer. Söz konusu tür ise, bu şeyi altına yerleştirdiğimiz kavramla belirtilir. Fakat gerektiği gibi söyleyecek olursak, mükemmellik, her zaman, şeyin türünü tesis eden birliğin kavramını varsayar ve şeyin bu kavrama uygunluğuna işaret eder. Oysa ki bu belirli kavram, saf beğeni hükümleri söz konusu olduğunda, mevcut değildir.

Kant'ın açıklamasında ampirist kuramla ortak olan şey, estetik açısından gerektiği gibi hüküm vermeye uygun şartlarda, güzelin *öznel olarak* haz vermesi zorunluluğudur. Fakat Kant'ın açıklaması bu şartları, sadece hükmün gerektiği gibi estetik olduğunun tespit edilmesinde kullanılabilecek muhtemel şartlar olarak tespit etmez; haz almanın veya almamanın, muhayyile ile müdrikenin serbest oyunundan başka bir şeye bağlı olmamasına imkân veren, bir beğeni hükmünün evrensel geçerliliğini temin eden şartlar olarak görür.

Genellikle, Kant'ın saf beğeni hükümleri kuramı, özellikle sanat eserleriyle ilgili olarak, güzel nesnelerin soyut formlarını, içeriğin estetik önemine baskın gören, estetik nesnelerin çekici ve duygusal özelliklerini dışlayan, yalın ve biçimci bir yaklaşımı tercih edermiş gibi anlaşılır. Kant'ın güzelliğin etkisini, çekicilikten ve duygudan özellikle ayırt ettiği, (KU 5:223) saf beğeni hükümleriyle ilgili olarak nesnelerin güzelliğini, içeriklerine ya da hizmet edecekleri insanî amaçlarla ilgili herhangi

bir şeye değil de "amaçlılık formuna" atfettiği doğrudur. (KU 5:221-222) Bununla birlikte, Kant'ın kuramının sanat eserlerinin içeriklerini göz ardı ettiği hiçbir şekilde söylenemez. Bu kuram, sanat eserlerinin içeriklerine, işlevselliklerine ve uyandırdıkları duygusallığa atfettiğimiz estetik önemin dikkate alınmasına imkân verecek araçlara da sahiptir.

Kant, Hume'un sanat eserlerinin güzelliğinin, faydalı olmalarıyla alâkalı olduğu iddiasına önem verir. Bu iddianın, saf beğeni hükümleri itibarıyla yanlış olduğunu düşünmekle birlikte, belirli bir alan dahilinde geçerli olduğunu teslim etme taraftarıdır. Bu nedenle, saf estetik hükümlerle isnat edilen "serbest güzellik" ile kendi türünün kavramına tam olarak uyma temelinde isnat edilen "bağıl güzellik" arasında bir ayrım yapar. (KU 5:229) Bir atın veya yazlık evin güzel olduğuna, bu türden şeylerin kavramlarında belirtilen mükemmelliğe uyduğu düşünülen tezahürlerine bağlı olarak, hatta insan hayatında işe yararlıkları gözetilerek hükmedilebilir. Fakat saf estetik hükümler, herhangi bir kavram varsaymayan hükümlerdir.

Çiçek, ona baktığımızda edindiğimiz şekli ve renkleri nedeniyle güzeldir. Eğer bundan yola çıkarak, meselâ bir lalenin veya begonyanın güzelliği için normatif bir kavram oluşturmak, yalnızca doğanın bir ürünü olması itibarıyla çiçeğe ait olan serbest güzellikten başka bir de bağıl güzellik standardının eklenmesini gerektirir. Aynı şey, belirli bir işleve sahip sanat eserleri, meselâ çok güzel tasarlanmış bir ev veya yemek takımı için de geçerlidir. Bir şeyin, saf beğeni hükmü nesnesi olan formunun serbest güzelliği, o şeyin ait olduğu türün kavramına uygun olması veya işleviyle ilgili estetik hükümlerden farklıdır. Ahlakî amaçlar da gözeten sanat eserleri için, meselâ bir hutbe veya ahlakî öğütün düzgünlüğü ve güzelliği için de bunun geçerli olduğunu gözden kaçırmamak gerekir. Muhataplarında asil duygular uyandırarak işe yaramaları, yalnızca bağıl güzellikleriyle ilgilidir; dilin kullanılmasının biçimsel özelliklerine veya kullanılan tasvir ve mecazlara bağlı olabilecek serbest güzellikten farklıdır.

Bunların ışığında, Kant'ın estetik nesnelerin içeriklerine veya duygu uyandırma kabiliyetlerine nazaran biçimsel özelliklerine üstünlük tanıdığı iddiasının, serbest güzelliğe ilişkin saf beğeni hükümlerini, bağıl güzellikle ilgili beğeni hükümlerine üstün tuttuğu tezine dayandırıldığını söyleyebiliriz. Kant'ın bu tezi kabul edeceği muhtemelen doğrudur. Fakat böyle düşünmek için dayandığımız zemin, en fazla dolaylı bir zemin olabilir. Bu zemin, Kant'ın kuramında saf beğeni hükümlerine yaptığı vurgu ile bağıl güzelliğe buna nispetle daha az dikkat etmesinden başka bir şey

olamaz. Ayrıca, bu tezin açıkça öne sürüldüğü bir yerin ve tezi temellendiren bir argümanın Kant'ın metinlerinde bulanabileceğini de hiç sanmıyorum.

Kant'ın estetik kuramının bir başka tartışmalı tarafı, önceleri Kant'ın öğrencisi olmuş Herder'in öne çıkardığı, estetik hükümlerin evrensel geçerlilik talep eden hükümler olmasıdır. Kimileri Kant'ın bu iddiasını, hem estetik değerlerin kültürel göreceliğinin hem de kişinin kendisinin güzel bulduğu şeyi, başkalarının da güzel bulunması gerektiğini öne sürdüğü kadar, kendi eşsiz kişisel beğenisini de oluşturmaya çalıştığı olgusunun reddedilmesi olarak değerlendirir. Özellikle insanın ürettiği sanat eserleri söz konusu olduğunda, bir bireyin estetik hüküm verme kabiliyetinin, bireyin geçmiş tecrübesi, kültürel şartlar ve bunlara bağlı olarak saf beğeni hükmü verebilmekte ne kadar geliştiğiyle sınırlanmak durumunda olduğunu akılda tutarsak, Kant'ın bu itirazlara ikna edici cevapları olduğunu görebiliriz. Farklı müzik geleneklerinden gelen insanlar, kendilerine yabancı bir geleneğin müzik eserleri hakkında hüküm verecek durumda olamayabilirler. Fakat, bu, gerekli donanıma sahip kişinin, bu eserler için vereceği hükmün geleneğin dışında olanlar için de geçerli olmayacağı, kendilerine yabancı olan bu alanda yeterli uzmanlığa ulaşmış olsalardı verecekleri hükümle uyuşmayacağı mânasına gelmez.

Benzer şekilde, eğer olgun ve yetişkin hüküm vericilersek, beğenimizi geliştirmekteki amacımız, kendi özel tepkimizi ortaya koymak ya da başkalarından farklı olduğumuzu göstermek değil, kaçınılmaz olarak sınırlı olan birikimimizi ve açısallığımızı dikkate alarak, kendi özgün estetik uzmanlığımızı geliştirmektir. İnsan, teorik meselelerde de uzmanlaşır. Kimi matematik veya biyokimyada, kimi ortaçağın Latince paleografyasında, daha başkaları 18. yüzyıl İngiliz siyasî tarihinde uzmanlaşabilir. Her birinin keşfettiği hakikat (bu konularla ilgili hakikati buldukları ölçüde) tüm diğerleri için de geçerlidir (başka türlü hakikat olamazdı). Bu hakikat, bu konuları bilmek için gerekli arzu, gayret ve hatta doğa vergisi şeylere hiç sahip olmayanlar için de geçerli olacaktır. Benzer şekilde, ben kendi beğenimi caz veya Hint klasik müziğinde değil de Avrupa klasik müziğinde geliştirebilirim. Fakat böyle olmam, beni, bundan farklı müzik geleneklerinin estetik geçerliliği olmadığını iddia etmek zorunda bırakmaz. Kendiminkinden farklı müzik gelenekleri hakkında hüküm vermek için gerekli vukfa sahip olmadan böyle bir şey iddia edersem, iddiamın, hiç matematik çalışmamış bir tarihçinin, matematikte hiçbir hakikat olmadığı iddiasından daha çok ciddiye alınması için bir

neden yoktur. Aynı kültür ve tecrübeye sahip, aynı veya benzer nesneler hakkında hüküm veren insanların birbirine yönelttiği beğeni sorularının, göreceli veya mukayese götürmediği nadiren tartışma konusu olabilecek gayet belirli cevapları vardır: Mozart'ın müziği Salieri'ninkinden üstündür; Lawrence Welk'i Duke Ellington'a tercih edecek kişi bu tercihi yüzünden kusurlu bulunmak durumundadır.

III
Güzellik ve Ahlak

Kant'ın beğeni kuramı, akılcı ve ampirist kuramlardaki doğru unsurları birleştirmeye çalışır. Her ikisinden de önemli bir açıdan ayrılır. İki kuram da güzelliği nihaî olarak ahlakî iyilikle aynı şey olarak görür. Zira akılcı için iyilik yetkinlikten ibarettir. Hutcheson ve Hume gibi ampiristler için de ilgiye bağlı olmaksızın onayladığımız şeydir. Hatta Hutcheson ahlakî ve estetik onaylamaları esasları bakımından, şöyle ya da böyle, aynı duygunun işlemleri olarak görür. (Hume'un ahlakî tasvip kuramı daha karmaşıktır. Doğal ve yapay erdemler arasında ayrım gözetir ve yarar hükümlerinin ahlak duygusu üretmede oynadıkları rolleri dikkate alır.) Kant'a göre ise beğeni hükmü, hem öznel hoşlanmadan, hem de iyilikle ilgili, araçsal ya da ahlakî olsun, tüm nesnel hükümlerden kesin bir şekilde ayrılır. Bir görüşe göre bu durum, Kant'ın beğeni kuramının, kimilerinin (Kantçı terminolojiyi Kant'ın hiç kullanmadığı bir şekilde kullanarak) "estetiğin özerkliği" adını verdiği şeyi sağlamlaştırmasıdır. Bundan kasıt, estetik hükümlerin kendi standartlarıyla değerlendirilecek olmasıdır. Güzellik standartları veya estetik değer, ahlakî, faydacı veya herhangi bir tür *iyilikten* farklı olmakla kalmaz, aynı zamanda bağımsızdır. Bu açıdan yaklaşıldığında Kant, genel olarak güzelliği ve özel olarak sanatı, ahlak psikolojisinde ve ahlak eğitiminde oynadıkları rol bakımından değerlendiren 18. yüzyıl estetiğini, sanatın insan hayatında, ahlaktan veya iyiliği merkeze alan diğer şeylerden bağımsız bir işleve sahip olduğunu öne süren daha modern ve daha liberal yeni bir estetiğe dönüştürmenin öncüsü olarak görülür.

Kant'ın beğeni kuramını bu şekilde değerlendirmek, ardından gelen sanat ve estetik anlayışına verdiğe ilhama haklı olarak işaret edebilir. Fakat bu yaklaşım, Kant'ın konuyla ilgili kendi görüşleri dikkate alındığında, önemli bir hususu tamamen gözden kaçırır. Zira Kant, güzelliğin ve

beğeninin insan hayatındaki gerçek önemini, en başta ahlakî önemde bulan 18. yüzyıl estetik geleneğine kati surette dahildir. "Estetiğin özerkliği" adı verilen şeyin Kant için önemi, estetik hükümlerin ahlak alanında ayırt edici ve olumlu rol oynayan, hatta oynaması gereken şeyler olarak anlaşılmalarının, ancak ahlak hükümlerinden ayırt edilebildikleri ölçüde mümkün olmasıdır.

Kant'ın *ilgiden* anladığı, bir nesnenin (veya bir halin) mevcudiyetinden duyulan hazdır. Estetik zevk, mevcudiyetinden bağımsız olarak nesnenin temsilinden duyulan haz olduğundan, ilgiden bağımsızdır. (KU 5:204-205) Meselâ, bir evin mimarî tasarımından aldığımız saf estetik haz, bu evde yaşama beklentisinden, hatta evin inşa edilip edilmemesinden bağımsız olarak aldığımız hazdır. Bir davranışın ahlakî sâiki veya ahlak bakımından iyi bir amaç, davranışın veya amacın gerçekleşmesinden duyulabilecek öznel hoşlanmaya dayanmadığı için, aynı derecede ilgiden bağımsız şeylerdir. Fakat ahlaken iyi bir davranışta bulunduğumuzda veya ahlaken iyi bir amaç peşine düştüğümüzde alınan hazzın ilgiyle bir alâkası vardır; çünkü iyi olduklarının farkında olmak, davranışı gerçekleştirme veya amaca ulaşma arzusuna kaynaklık eder ve bu haz, bir nesnenin mevcudiyeti için umutlanmaya bağlıdır. Estetik haz, ne hoşlanmadan ne de bir şeyin mevcudiyetinin ahlaken iyi olmasından kaynaklanır. Dolayısıyla güzelden alınan haz, ahlaken iyi olandan duyulan hazdan farklıdır. Kant'a göre estetik değer, (bazılarının söylediği gibi) ahlakî değere nispetle "özerktir".

Estetik haz, bu mânada ilgiden bağımsız olmakla birlikte, Kant, estetik hazzın bazı ilgilere kaynaklık edebileceği, ettiği, hatta ahlakî ilgilere yakından bağlı ilgilerin ortaya çıkmasının yolunu açtığı hususunda çok açıktır. Toplum hayatına yatkınlığımız ve başkalarıyla ahenk veya uyumu yakalamaya yönelik ahlakî ilgimiz, Kant'ın "güzele duyulan ampirik ilgi" olarak tasvir ettiği şeyi verir. Başka bir deyişle, hem toplum hayatına yatkınlığımız hem de ahlak, paylaşılabilen, iletilebilen ve tüm özneler için geçerli olacak şekilde bilincine vardığımız duygulara özel bir yer ayırmamıza neden olur. Bu tür duygulara, sadece hoşlanmaktan kaynaklanan bireysel duygulardan daha çok değer vermemiz eğiticidir. Bilgi düzeyinde herkes için geçerli nedenlere dayanan olumlamaları, önyargılara veya bencilliğe dayanan bireysel kanaatlerden üstün tutma; ahlak düzeyinde tüm akıllı varlıklar için geçerli olan ilkelere, evrensel yasa formuna sahip olmayan bireysel düsturlardan çok değer verme; duygu düzeyinde bile olsa, evrensel standartlara uyana değer vermeyi öğretir. Kant,

bizde "güzele duyulan aklî ilgi" (en azından doğadaki güzele) olduğunu da dikkate alır. Doğadaki (çiçek, kuş, kelebek gibi) güzel nesnelere dair tecrübemiz, bu tür nesnelerin *mevcudiyetine* bağlı, ahlakî iyiye yönelik ilgiyle çok yakından bağlantılı *bir ilgi yaratır*. (KU 5:298-300) Dolayısıyla estetik hükümler, Kant'ın ahlakî ödev olarak gördüğü, doğadaki güzele değer verme ve bu güzeli geliştirmeyle çok yakından bağlantılıdır. (MS 6:443) Sonuç olarak, estetik haz kendi başına, ne bir ilgiye bağlıdır ne de (ahlakî bile olsa) bir ilgi üzerinde temellenir; fakat doğal güzellik bizde, Kant'a göre "her zaman iyi ruhun alâmeti" olan bir ilgi üretir. (KU 5:299)

Kant'ın bu alandaki özgün (biraz da şaşırtıcı) öğretilerinden biri de, güzelliğin kendi başına ahlakın (ahlaken iyi olanın) simgesi olduğunu öne sürmesidir. (KU 5:351-352) Kant'a göre 'simge' bir *a priori* kavrama görüsel içerik sağlamanın bir yoludur. Bu içerik, kavramın bir örneğinin bilincine varmamızı sağlayacak şekilde tespit edilirse 'kalıp' adını alır. Fakat kavram, hiçbir görünün yeterli olmayacağı bir akıl ideası ise, kavrama içerik doğrudan değil, ancak analoji yoluyla sağlanabilir. Bunun sayesinde gerçekleştirildiği temsil de 'simge' adını alır. Dolayısıyla, Kant'ın simge kavramı skolastik analojik isnat kuramını benimsemesiyle yakından alâkalıdır. (Kant bu kuramı onayladığını, ampirik yüklemlerin Tanrı'ya uygulanmasını tartışırken göstermiştir.) Ahlak veya ahlaken iyi kavramı da hiçbir hissî görünün yeterli olmayacağı bir kavramdır. Dolayısıyla burada da simge gereklidir. Simge, bir şeye bir yüklemin, yüklem o şey hakkında harfiyyen doğru olduğu için değil, hatta o şey hakkında harfiyyen doğru olana benzediği için değil, müdrikenin bu görüsel yüklemi düşünürken yaptığı işin, akıl ideasını düşünürken yaptığı işle benzerlik taşıması nedeniyle yüklendiği bir yüklemdir.

Kant güzelliğin, ahlakı simgeleyebileceği dört yol belirtir. Birincisi, tıpkı ahlakî iyiye, kendinde iyi olduğu için, (serbest oyun halindeki yetilerin ahengine değil de, bir kavrama dayanmasına rağmen) dolaysız olarak değer verildiği gibi, güzelden de dolaysız olarak haz alınır. İkincisi, tıpkı ahlakî iyi, onu önceleyen herhangi bir ilgiden bağımsız olarak (bir şeyin iyi olduğunun kabul etmek, o şeye ilgi göstermiş olmamızı gerektirmesine rağmen) bize çekici geldiği gibi, güzelden de ilgiden bağımsız olarak haz duyarız. Üçüncüsü, güzelden alınan haz, her nasılsa müdrikeyle uyum içinde olan bir muhayyile serbestisi ihtiva eder; bu da arzulama yetimizin, ahlaken iyi bir davranış söz konusu olduğunda, akıl kanunlarına serbest bir şekilde uymasına benzer. Sonuncusu ise, tıpkı ahlaken iyi bir davranışın evrensel yasalara uyması gibi, güzelden alınan haz da evrensel

olarak geçerlidir. (KU 5:354) O halde güzelden alınan haz, ahlaken iyi olanı hatırlatabilecek, ahlakı, duygularımıza ve tahayyül gücümüze başvurarak temsil eden bir tecrübedir. Kant'a göre, estetiğin ahlaka nispetle sahip olduğu bağımsızlığın veya 'özerkliğin' önemi, estetik hazzın, ahlak tecrübesine yeni bir boyut eklemesinde; mükemmelliğin hissî edinimin-den veya ahlaka zemin teşkil eden tasvip duygusunun uygulanmasından ibaret olsaydı, bunu yapamayacak olmasında yatar.

IV
Yüce

18. yüzyıl estetistikçileri, estetik tecrübenin tezat oluşturan iki farklı biçimini ekseriyetle ayırt ederlerdi. Bir tür mükemmellik, ahenk veya amaçlılık sayesinde haz veren güzel ile kavrama yetimizi aşmasına, kudretiyle bizi bunaltmasına rağmen (hatta bu nedenle) zevk veren yüce. Modern dönemde yüceye yönelik ilgi, gramerci Longinus'a atfedilen *Peri hypsous*'un keşfedilmesine ve estetikçi Nicolas Boileau'nun Fransızca'ya yaptığı çeviriye bağlı olarak ortaya çıkmıştı. Longinus'un tartıştığı konu, belirli bir tür üstün retorik üslup ve bu üslubun zihinde doğması beklenen etkisiydi. Modern tartışmalar dikkatlerini retorikle sınırlı tutmadılar; fazla vakit geçmeden sanat ve doğa ile ilgili daha geniş bir yüce tecrübesine yönelttiler. Burada söz konusu olan, ulu ve dehşet verici olarak algılanabilecek huşu ve hayret duygularının tecrübe edilmesidir. Yücenin tecrübesi 18. yüzyıl estetikçilerine, hiçbir şüpheye yer bırakmayacak şekilde, güzelin tecrübesinden farklı görünüyordu. Yine de, hem sanatta hem de doğanın estetik tecrübesinde bulunan, güzelin tecrübesine paralel bir şekilde anlaşılabilecek, önem arz eden bir tecrübeydi.

Kant'a göre yücenin iki formu vardır: "Mutlak ulu" olarak (uçsuz bucaksız okyanus, muhteşem gökyüzü, dibi görünmeyen sarp uçurum) temsil ettiğimiz *matematiksel yüce* ve mutlak kuvvetli (okyanustaki fırtına, fırtına bulutları, yanardağlar) olarak temsil ettiğimiz *dinamik* yüce. Kant, doğadaki yüce hakkında evrensel geçerlilik gösteren öznel hükümler verdiğimiz kanaatindeymiş gibi görünebilir. (KU 5:248) Fakat tartışmanın odak noktası, *hangi* doğal nesnenin yüce olduğuna nasıl hükmettiğimiz değildir. Hayret verici olan, üzerimizdeki başlıca etkisi, idrak yetimizi (kavrama kabiliyetini aşarak) veya irademizi (bizi kuvveti yoluyla tehdit ederek) engellemek gibi görünen yüceden nasıl olup da *haz* duyabildiği-

mizdir. Yüce duygusunun bizim üzerimizde tuhaf bir *harekete* geçirme kuvveti vardır. Kant, güzelden haz almayanlar için "*beğenisi* yok" dediğimize göre, yüceye rağmen hareketsiz kalanlar için de "*duygu* sahibi değil" dememiz gerektiğini belirtir. (KU 5:265) Kant için en ilgi çekici soru şudur: Yüce tarafından harekete geçirilmenin insan doğası bakımından mânası nedir?

Edmund Burke'ün buna getirdiği, 18. yüzyıl yüce tartışmalarının birçoğuna ilham veren psikolojik açıklama, ancak bize zarar veremeyecek kadar uzak olduğu zaman yüceyi tecrübe edebilmemizi dikkate alır. Hiddetli bir kasırgada boğulmak üzere olan kişinin hissettiği şey, yüce değil korkudur (ya da durumun yüceliğini tecrübe etmesi, korkudan kurtulmasıyla mümkündür). Burke, yüceden aldığımız hazzın, korku verici olması ile tecrübesi esnasında fiilen sahip olduğumuz güvenli konum arasındaki tezattan kaynaklandığını düşünür.

Kant, tek başına bu psikolojik açıklama ile tatmin olmaz, çünkü böyle bir yaklaşım yüce tecrübesinin normatifliğini ya da yarı-nesnelliğini; yani, yüce duygusunun bizim için, yüceyi tecrübe edemeyende kayda değer bir eksiklik görmemize yol açacak şekilde, belli bir önem arz etmesini açıklayamaz. Kant yücenin önemini, ahlakî doğamıza dair derin bir farkındalık olmasında bulur. Ahlakî idealar, kendileri için yeterli olabilecek olanı temsil etmek bakımından, her tür hissetme kabiliyetini aşar. Matematiksel yüce duygusu, bizim bu aşkınlığı tecrübe etme yolumuzdur. (KU 5:257-258) Doğal sonlu varlıklar olmamıza rağmen ahlakî yönümüz bize, tek başına doğadan çekip alınabileceklerden mukayese götürmeyecek derecede üstün bir değer katar. Dinamik yüce duygusu ise, hisötesi ahlakî temayüllerin, doğanın bedenimize uygulayabileceği her tür kuvvete sınırsız üstünlüğünü tecrübe etmemizin yoludur. "O halde yücelik doğadaki şeylerde bulunmaz; içimizdeki doğadan üstün olduğumuzun bilincine varmak suretiyle, dışımızdaki doğadan da üstün olduğumuzun bilincinde olduğumuz ölçüde zihnimizdedir." (KU 5:264)

Yüce duygusunun dinî tecrübeyle bağlantılı olması, özellikle, Tanrı'nın haşmeti, kadirimutlaklığı ve cezalandırıcı adaleti karşısında duyulan huşu ve korkuyla, veya daha sonra Rudolf Otto'nun dediği gibi 'esrarengizin' tecrübesi ile yakından alâkalı olması, doğal ve yeterince sıradan bir düşüncedir. Dolayısıyla, Kant'ın böyle bir ilişkilendirmeden bariz bir şekilde uzak durması dikkat çekicidir. Kant, yüce duygusunu Tanrı ile ilişkilendirenlerin, azametli kozmik tiran önünde yerlerde sürünerek yaltaklanan dalkavuğun kendini sevdirmeye yönelik küçültücü çabalarına

benzer yollardan ilahi lütfu kazanmaya çalışan yaygın fakat alçaltıcı bir dinî eğilimi, yani, hem Tanrı'yı hem de kendimizi aşağılayan bir dinî eğilimi de kabul edebilecekleri kanaatindedir. (KU 5:264) Kant, kendine saygı duyan bir insanın, Tanrı'dan hiçbir nedenle korkmayacağını düşünür. Ahlakî eksikliklerimizin bilincinde olduğumuz ölçüde, Tanrı'yla ilgili tutumumuz, dindarca dehşete kapılmak veya sinerek pişman olmak değil, ahlakî özgürlüğümüzün bilincinde olmamıza dayanan, gelecekte daha iyisini yapmaya yönelik dengeli kararlılık olmalıdır. Doğanın gücünü aşan bir şeymiş gibi tecrübe ettiğimiz şey, bizi bunaltmaktan ve dehşete düşürmekten sadistçe haz duyan güçlü bir yabancı Varlığın 'esrarengizliği' değil, kendi ahlakî özgürlüğümüzün yüceliğidir. O halde, estetik tecrübemizin bağlı olduğu hakikaten yüce nesne Tanrı değil, kendi ahlakî temayüllerimiz ile amellerimizdir.

V
Sanat ve Deha

Modern estetik, genellikle, kendini sanat felsefesiyle aynı şey olarak görür. Fakat Kant'ın estetik kuramını incelerken, ona göre en önemli estetik tecrübe nesnesinin sanat eserleri değil de, ister güzel, ister yüce olsun, *doğa* olduğunun farkına varmak önemlidir. Kant'ın güzel ve yüce için verdiği örneklerin neredeyse tamamı, sanattan değil doğadan alınmış örneklerdir. Kant'ın yaklaşımının sanatsal güzellikten ziyade doğal güzelliği merkeze alması, beğenilerin çeşitliliği ve mukayese götürmemesi ile ilgili olarak ortaya çıkması muhtemel bazı durumları fazla önemsemez görünmesini açıklayabilir. Zira böyle durumlar, daha çok sanatsal güzellikle ilgili olarak ortaya çıkar.

Beğeninin geliştirilmesinin evrensel iletişim kurma kabiliyetimize bağlı olduğu gibi, sanatsal güzelliğin de toplumsallığa yatkınlığımızla yakından alâkalı olduğunun bilincinde olmasına rağmen, sanatsal güzelliğin çekiciliğinin, her zaman insanın kibri ile lekeli olduğunu düşünür. Sanat eserlerine sahip olmaktan, sanat eseri yaratabilmekten duyulan kibir; sanat akımları ile başkalarının kanaatleri üzerinde baskın olacak şekilde sanat eserlerine değer biçebilme becerisine bağlı olarak edinilen toplumsal konumdan kaynaklanan kibir, insanların sanatsal beğeniyle ilgili olarak kendilerinden gurur duydukları kişisel tepkilerin çoğu, bu pek itibarlı olmayan kategoriye dahildir. Kant'ın sanatsal güzelliği *değil*

de *doğal* güzelliği "iyi ruhun alâmeti" olarak dikkate almasının nedeni de budur. Tüm bunlara rağmen Kant üçüncü *Eleştiri*'de, estetik hükümler mülâhazasının sonuna doğru, sanatsal güzeli ve bununla yakından ilgili çeşitli konuları ele alır. Bu tartışma, modern estetik tarihinde çok büyük etkiye sahip olacaktır.

'Sanat' (*Kunst*) genel olarak insanların bir şey üretme kabiliyetlerine işaret eder. (KU 5:303-304) Birçok sanat alet, ev, ayakkabı, vs. gibi kullanışlı şeyler üretmeye yöneliktir. Fıkra anlatma, hoşsohbet olma ve partilerde ortamı canlandırmak için müzik çalma gibi bazı başka sanatlar tamamen eğlendirmeye yöneliktir. (KU 5:305) Saf estetik hükümlerin nesnesi olabilecek tek sanat türü *güzel* sanatlardır (*shöne Kunst*).

Güzel sanat "kendi içinde amaçlılık taşıyan ve amacı olmayan bir temsil türü olmasına rağmen, iletişim kurmayla ilgili zihinsel güçlerin geliştirilmesini teşvik eder". (KU 5:306) Güzel bir evin içinde yaşayanlar için kullanışlı olması, karşısındakileri ikna etmek için kişinin güzel konuşma yeteneğini kullanması, güzel çiçek ve kuş resimlerinin botanik ve kuş bilimi hakkında malumat vermesinde görülebileceği gibi, güzel sanatların nesneleri aynı zamanda faydalı olabilir. Bunları güzel sanat eseri haline getiren şey, doğadaki güzel nesnelere benzer biçimde çıkar gözetmeyen, evrensel olarak geçerli, herhangi bir kavramdan bağımsız bir haz üretme tarzlarıyken, hizmet ettikleri tüm amaçlar, sadece hüküm verme sayesinde tek bir kavramda temsil edilir ve amacı olmayan bir amaçlılık ortaya çıkarır. Kant'ın sanatsal güzellik kuramı, esasen iki önemli (ve birbiriyle yakından ilişkili) kavram üzerinden gelişir: sanatsal *deha* ve *estetik idea*.

Beşerî sanat, genellikle kurallara göre nesneler üretir. Faydalı sanatlarda kurallar, bir amacın nasıl gerçekleştirileceğini belirten bilgiyi ihtiva eden beceri kurallarıdır. Bir amacın kavramının bu kurallara kılavuzluk etmesi gerekir. Güzel sanat ise, ürünü, saf beğeni hükmünün nesnesi olduğu ölçüde, herhangi bir amacın kavramının rehberliğine bağlı olamaz. Dolayısıyla sanat eserini, kavramsal eklemlemeye meydan okuyan bir insanî yeti vasıtasıyla üretmesi gereklidir. Bu açıdan da insanın niyetine bağlı amaçlılıktan ziyade doğal amaçlılığa yakındır. Kant bu kabiliyete *deha* adını verir: "Zihnin doğuştan sahip olduğu (*ingenium*) ve doğanın, sanatın kuralını *sayesinde* verdiği yönelim" (KU 5:307) "Hakkında hiçbir belirli kuralın verilemeyeceği şeyi üretebilme marifeti"dir. (KU 5:307) Dehanın ürünleri, başkalarının hem hüküm verirken hem de taklit ederken dikkate alacakları standartlarını oluşturulmasını sağlayan "modeller" veya "klasiklerdir." Fakat deha öğretilemez. Nasıl işlediği,

ona sahip olanlar tarafından dahi açıklanamaz. Tarife veya açıklamaya gelmeyen, ona sahip olabilecek kadar şanşlı kişilere doğuştan verili bir armağandır.

Kant'ınkinin nüfuzu altında kalan deha açıklamalarının çoğu, dahî kişinin sahip olduğu özel fevkalâdeliğe vurgu yaparak, böyle bir armağanı, sanki zihnin öğrenme suretiyle edinebileceği, zemini ve kuralları kavram ve kelimelerle ifade edilebilecek başka becerilerden üstün bir şeymiş gibi değerlendirir. Bu nedenle, Kant'ın, sanatsal dehayı değerli ve kendine has bir kabiliyet olarak görmesine rağmen, zihnin diğer yeteneklerinden daha üstün görmediğine dikkat çekmek gerekir. Meselâ, doğa felsefesini teşkil eden tüm bilimsel önermelerin ve bu önermelerin sonuçlarının dayandığı nedenleri verebileceği için Newton'ı 'dahi' olarak tarif etmenin yersiz kaçacağı görüşündedir. "Newton, geometrinin ilk unsurlarından, kendi büyük ve derin keşiflerine kadar atılması gereken her adımı, yalnızca kendisi için değil, başkaları için de tamamen görüsel kılabilir, böylece bu adımları, kendisinden sonra gelenlere, gayet belirgin bir şekilde, hareket noktası olarak bırakabilirdi." (KU 5:309) Kant, büyük bilimadamı, matematikçi ve filozofların bu özelliğini, bizim değerlendirme skalamızda, yeteneklerinin, altlarda değil üstlerde yer almasını gerektiren bir şey olarak görür. Zira akıllı varlıklarca iletilebilen, paylaşılabilen, müştereken savunulabilen bir şey, bir insanı başkalarından ayıran özelliklerden daha çok değer taşımalıdır. Tüm akıllı varlıkların değeri mutlaktır; dolayısıyla da eşittir. Üstün tutulmaya en layık olan insanî yetenekler, insanların yakınlaşmasını, iletişim kurmasını, tecrübe ve bilgileri paylaşmasını mümkün kılan becerilerle pratik amaçlardır. Deha bunu estetik duygular düzeyinde başarır. Fakat bunu aklî zemini herkese açık olan bilim ve tüm insanların evrensel topluluğu olarak amaçlar alemini hedefleyen evrensel geçerliliğe sahip ahlak ilkeleri gibi müşterek anlayış düzeyinde gerçekleştirebilmek, çok daha üstün bir şeydir.

Dolayısıyla, bilimadamlarının başkalarını eğitme ve bilgi eksikliklerini tamamlama kabiliyeti, "deha olarak anılma onuruna ulaşmış kişilerden daha fazla avantaja sahiptir: zira ilki için sanat bir yerde biter; çünkü ötesine geçemeyeceği bir sınır belirlenmiştir ve bu sınıra muhtemelen çok önce ulaşılmıştır; sınırı genişletmek de mümkün değildir." (KU 5:309) Bu nokta, Kant'ın 18. yüzyıldaki estetik klasisizme niçin taraftar olduğunu da açıklar. Ona göre sanat, temel imkânları çoktan tüketilmiş bir insanî gayret alanını temsil eder. En güzel ürünleri önümüzde hayran olunacak, her zaman yeniden benimsenecek, hatta taklit edilecek ama

hiçbir zaman aşılamayacak örnekler olarak durur. Bu husus, güzel sanatın, insanî gayret bakımından, bilim, ahlak ve felsefeden aşağı olmasıyla bağlantılıdır; çünkü bunlar doğal dehanın değil, çabası ve kabiliyeti tüketilemeyecek aklın rehberlik ettiği alanlardır.

Dolayısıyla Kant'ın dünya görüşü, dahîyi bir yarı ilahî armağana sahip "özel kişi", yarattığı harika ürünleri de, sıradan ölümlülerin anlamadan hayran kalması beklenen nesneler olarak görmesi nedeniyle sanatı yücelten romantik estetlerin tam aksidir. Sanatçıyı böyle görmek, dehayı zenginlik, iktidar, şeref gibi talihe bağlı olarak sahip olunacak bir şey haline, başka bir ifadeyle, insanın kendini beğenmişliğine bir başka bahane haline getirmektir. Güzelden hoşlanmayı, bir başka insanî kusur haline dönüştürebilecek bir sanat görüşüdür ve Kant'ın, niçin sanatsal güzelliğin değil de doğal güzelliğin benimsenmesini, iyi ruhun alâmeti olarak kabul ettiğini görmemize de yardımcı olur.

Estetik İdealar

Bununla birlikte, güzel sanatı mümkün kılan dehanın, bilgimize, diğer kabiliyetlerimizle edinebileceklerimize hiç benzemeyen, sadece kendine has katkıları vardır. Bunlardan en önde geleni, esas ürünü olan ve Kant'a göre, dehayı en çok oluşturan şeydir; yani "tin"dir (*Geist*). Tin, "*estetik idealları* takdim eden yetiden başka bir şey değildir." (KU 5:314).

Akıl idealları, bir görünün hiçbir surette denk gelmeyeceği basit, bölünmez cevher, nedeni olmayan neden olarak Tanrı gibi kavramlardır. Bir estetik idea ise tam tersidir. Bir kavramın hiçbir surette denk düşmeyeceği hissî görüdür. Bir akıl ideasında saf kavramın, ona tekabül edecek hiçbir şey temsil edemeyen hissî kabiliyetlerimizi *aşması* veya bu kabiliyetlerimizin *ötesine geçmesine* benzer şekilde, bir estetik ideada da hissî muhayyilemiz onu yakalabilecek bir kavram oluşturma gücünün dışına çıkar ve ötesine geçer. "Bir estetik idea ile kastettiğim" der Kant "muhayyilenin öyle bir temsilidir ki, onun için hiçbir belirli düşünce mümkün olmadığı, yani, hiçbir *kavram* ona denk gelmediği, dolayısıyla hiçbir dille tam olarak yakalanamadığı ve aklî kılınamadığı halde, birçok düşünceye fırsat verir." (KU 5:314) Estetik idealar, sanat eserlerinin sınırsızca büyüleyici olmasını, bitip tükenmeyecek bir şekilde anlam kazanmasını mümkün kılan, (görsel yollarla, diğer hisler aracılığıyla veya kelimelerle takdim edilen) suretlerdir.

Kant'ın verdiği örnekler arasında, klasik pagan tanrılarla ilişkili iki vasıf vardır: "Jüpiter'in kartalı, pençelerindeki yıldırımla birlikte" ve "[Juno'nun], cennetin muhteşem kraliçesinin tavuskuşu". (KU 5:315) Kartalı, Jüpiter'i temsil eder gibi düşünmeye çalıştığımız zaman, güçlü, kıvrık gagasını, tehditkâr bakışını; uçarken, bulutlarda süzülürken kanatlarının sahip olduğu haşmetli konumunu düşünmek durumunda kalırız. Juno'nun tavuskuşu ise, ağır ağır yürüyüşünü, vakur adımlarını; oldukça muhteşem uzun, mavi tüylerinin güzelliğini, yanardöner pırıltılarını ve bunlara bağlı mağrurluğu düşündürür. Kant'a göre bu düşünceler, "*mantıksal vasıflar* gibi, yücelik ve yaradılışın ihtişamı kavramlarında bulunanı temsil etmez; başka bir şeyi, birçok ilgili temsile yayılması için muhayyileye bir neden veren, kelimelerle belirlenmiş kavramlarla yapabileceğinden fazlasını kişiye düşündürten bir şeyi temsil eder." (KU 5:315)

Kant'ın örneklerinin klasik kökenli olması gibi, tanrılarla ilgili olması da tesadüfî değildir. Kant, tıpkı akıl idealarının hisötesi nesneleri temsil etmeyi telkin etmesi gibi, estetik ideaların da hisötesi nesneleri, özellikle dinsel nesneler gibi pratik bakımdan ve ahlaken anlam taşıyan nesneleri görüsel kılmak, hisle yakalanabilir hale getirmek için en uygun yol olduklarını düşünmüş olabilir. Din, yücenin dehşetinden ziyade güzelliğin simgeselliğiyle iyi anlatılır. Zira temel işlevi, ezelî-ebedî bir cezalandırmayı ifa etmek olan keyfî bir ilahî kudretin korku verici ve batıl vizyonlarıyla bizi korkutmak değil, ahlaken ideal olana doğru yükseltmektir.

O halde Kant'ın estetik idealar kuramını, güzelliğin ahlakın bir simgesi olduğu teziyle birleştirmek hiç de zor değildir. Güzel sanatların yarattıkları, deha ürünü hissî temsillerdir. Bu temsillerin estetik hükümler için önemi, temsil edilebilmeleri açısından hissî kabiliyetlerimizin ötesinde kalan ahlakî ve dinî idealara, bir tür hissî ifade kazandırma kabiliyetleriyle yakından bağlantılıdır. Başka bir bakış açısından ise estetik idealar, Kant'ın güzellik ve beğeni kuramındaki amacı olmayan amaçlılık mefhumu ve güzelliğin müdrike ile muhayyile arasında, kavramlardan bağımsız bir ahenk ihtiva etmesi gibi bazı görüşlerine daha geniş bir itibar kazandırır. Estetik idea, sonsuz düşünce ve ilişkilendirme zenginliğinden müteşekkildir. Bunlar muhayyilenin tek bir temsili etrafında birleşirler. Bununla birlikte, hiçbir mümkün kavram bu birliği yakalayamaz. Söz konusu birlik, amacı olan bir birliktir. Fakat, yöneldikleri amacı temsil edecek hiçbir kavrama sahip değildir. Estetik idea, hisse bağlı bir surettir; fakat, müdrikenin yakaladığı sonu gelmez bir şekilde birbirini

takip eden düşünce zenginliğini, hiçbir kavram olmadan, ahenkli bir birlik oluştururcasına telkin eden bir temsildir.

Kant, müdrike-his, teorik akıl-pratik akıl, ödev-eğilim, hissî alem-aklî alem ayrımlarında felsefî güçlükler (veya çoğunlukla yaşama karşı sağlıksız bir yabancılaşmanın emaresini) gören eleştirilere, felsefesini aşırı akılcılıkla, duyguların insan doğası ve yaşamındaki önemini benimsemekten uzak olmakla suçlayanlara (ki, bunlar genellikle aynı kişiler tarafından yöneltilen eleştirilerdir), *Yargıgücünün Eleştirisi*'nin her iki yarısında da bir cevap verir. Verdiği cevap, ayrımların gerçekten olduğunu reddetmek değil, insan doğasının, bunları nasıl bir araya getirebileceğini ve bunun, ancak duygunun müdahalesi sayesinde olabileceğini göstermektir. Zira, müdrike ile muhayyile arasındaki ahengi tecrübe etmemizi sağlayan, her şeyden ziyade estetik tecrübedir; ahlak ve hisötesinin, insanî duyguların malzemesi olmasını sağlayan ise her şeyden ziyade güzelin ve yücenin tecrübesidir.

Estetik hükümlerde, güzelliğin ahlakın simgesi, yücenin ise özgür varlıklar olarak pratik ödevimizin büyüklüğünün tecrübesi olarak görülmesiyle, üçüncü *Eleştiri*'nin en genel hedefine ulaşılır, teorik müdrike ile pratik akıl arasındaki uçurum arasında bir köprü kurulur. Aynı hedefe, kitabın sonunda yer alan teleolojik hükümlerin metodolojisinde de ulaşılır. Organik dünyadaki hissî doğanın, bir doğal amaçlar sistemi olarak nasıl görülebileceği açıklanır, sonra da bu sistemin sadece, ahlak açısından kendi başlarına amaç olan insanların, ahlak yasalarına göre bir nihaî amaç (tüm diğer amaçların ona göre düzenlendiği ve hepsinin tabi olduğu bir amaç) belirleyerek, teleolojik doğa sistemine birlik veren nihaî amaçlar olarak görülmeleriyle tamamlanabileceği gösterilir. Bu, belki de, Kant'm Fichte, Schelling ve Hegel gibi idealist ardıllarına, diğer eserlerinden ziyade *Yargıgücünün Eleştirisi*'nin ilham vermesinin de nedenidir.

Bununla birlikte *Yargıgücünün Eleştirisi*, diğer her şey bir yana, Kant'ın felsefedeki *eleştirel* girişimi açısından önemlidir. İkiliklerin üstesinden gelir, köprüler kurar, tezatları bir araya getirir. Doğal teleolojinin doğa bilimleri için bir dogmatik öğreti olmadığı, sadece hüküm vermenin düzenleyici ilkesi olduğu konusunda ısrar ederek, estetik ilham ile sanatsal dehada hisötesi gerçekliğe erişim sağlayacak bir gizemli bilgi türü görmenin cazibesine direnerek, insan yetilerinin sınırlarını dikkatli bir şekilde muhafaza eder. Kant'ın idealist ardıllarının, bu eseri, ne kadar tutkun olurlarsa olsunlar, hiçbir zaman anlamamış olmalarının, eserin

Kantçı felsefedeki çözümlenemez olduğunu düşündükleri problemlere getirdiği çözümleri kabul edememelerinin nedeni de, belki budur.

Ek Okumalar

Henry Allison *Kant's Theory of Taste*. New York: Cambridge University Press, 2001.

Ted Cohen ve Paul Guyer (yay. haz.) *Essays in Kant's Esthetics*. Chicago: University of Chicago Press, 1982.

Paul Guyer *Kant and the Claims of Taste*. II. baskı. New York: Cambridge University Press, 1997.

Kant and Experience of Freedom, New York: Cambridge University Press, 1993.

(yay. haz.) *Kant's Critique of Power of Judgment: Critical Essays*. Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 2003.

Salim Kemal *Kant and Fine Art*. Oxford: Clarendon Press, 1996.

Notlar

1) Paul Guyer, *Kant and the Experience of Freedom* (New York: Cambridge University Press, 1993).

2) Kant 'muhayyileyi', görüde mevcut olmayan bir nesneyi sayesinde temsil ettiğimiz yeti olarak tanımlar. (KrV B251) Görmüş olduğumuz Eyfel Kulesi'ni, şimdi görmesek dahi muhayyilede yeniden üretiriz. At ve kanat gibi hatırladığımız suretleri bir araya getirerek, görülenebilecek böyle bir at mevcut olmadığı halde, kanatlı at tahayyül edebiliriz. 'Üretici' muhayyilemiz, bizim için mevcut olabilmeleri zamanda bir sentez gerektiren nesneleri görüleyebilmemizi mümkün kılan şeydir. Dolayısıyla, fiilen mevcut olmasını veya sırf temsilden ibaret olmasını kaâle almaksızın bir şeyi tecrübe etmemizi mümkün kılan şey de muhayyiledir.

9
Siyaset ve Din

Kant, *Yargıgücünün Eleştirisi*'nin (1790) önsözünde, eleştirel girişimini bu kitapla bir sona ulaştırabildiğini belirtir. (KU 5:170) Kant eleştiri işini 1790'da bitirmiş olabilir, fakat bundan sonra gelen sekiz yılda yazmaya ve yayımlamaya devam eder. Eleştirel eserlerinde temellerini belirlediği felsefe sisteminin bölümlerini geliştirir ve tamamlar. Kant'ın hayatının son on yılında yazdıklarının çoğu, genel olarak insanı ilgilendiren siyaset ve din gibi pratik meseleleri konu alır.

I
Hak Kavramı[1]

İngilizce yapılan siyaset felsesindeki "Kantçı" görüşler, Kant'ın konuyla ilgili kendi metinlerini nadiren kaâle alırlar. Aksine, kendi düşündüklerinin, Kant'ın ahlak felsefesinden siyasetle ilgili olarak çıkan sonuçlar olduklarını öngörürler. En çok dikkate aldıkları eser, Kant'ın ahlak üzerine en soyut ve en temel eseri olan *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilme-*

si'dir. Dolayısıyla Kant'ın kendi siyaset felsefesi, zannediliğinden çok daha az bilinir. Bunun nedeni, kısmen Kant'ın, siyaset üzerine görüşlerini meslek yaşamının sonuna doğru açıklaması ve bu görüşlerin çok karanlık olmasıdır. Siyaset felsefesi ile ahlak felsefesi arasındaki bağıntı gibi en temel konular bile hiç açık değildir; konu üzerinde çalışanlar arasında sürekli tartışma yaratır.

Önemli sorulardan biri, *Ahlak Metafiziği*'ni oluşturan iki kısmın, Hak Öğretisi ile Erdem Öğretisi'nin hakikaten tek bir ilkeye dayanan tek bir öğretinin parçaları olup olmadığı, eğer öyleyse, bunun hangi anlamda olduğu sorusudur. Bu zor bir sorudur. Yedinci bölümde, bu soruya benim cevabımın olumsuz olduğunu belirtmiştim. Etik kuramı, bir insanın kendi hayatını, bizâtihi aklın koyduğu yasalara göre düzenlemesiyle ilgili bir kuramdır. Hak kuramı ise, dışsal olarak zorlayıcı olan aklî standartlar ve böyle yasaların mekanı olan ('sivil toplum' veya 'siyasî devlet' adı verilen) beşerî kurumların zemini hakkındadır. Her şahsın etik ödevlerinin, kendi aklı tarafından özerk bir şekilde belirlenmesi; bu ödevlerin yerine getirilmesi için harekete geçiren şeyin, kendi içsel ödev saiki olması; başkalarının veya genel olarak toplumun kişiyi bu ödevleri yerine getirmeye zorlamaya çalışmasının yanlış olması, Kantçı öğretinin önemli akidelerindendir. Hak ödevleri ise faile, genellikle, kendi dışındaki güçler tarafından dayatılır. Ödevlerin yerine getirilmesindeki adalet veya doğruluk derecesi saike bakılmaksızın aynıdır. Borcunu ödeme ve hırsızlığa karşı yasalara itaat, ister ödev duygusundan, isterse doğrudan mahkeme ve polisin vereceği cezalardan duyulan korkudan kaynaklansın, eşit ölçüde adildir. Hak alanındaki ödev kavramını, ahlakî emirden türetir. (MS 6:239) Fakat bundan onun, hak emirlerinin de zemini olduğu sonucu çıkmaz. Hak ve dışarıdan zorlayıcı hak yasaları, kendi içlerinde kapalı bir sistem oluşturur. Kant'a göre sistemin kapalılığı, ahlak ilkesiyle ve hak ödevlerini yerine getirmenin akıllı varlıklar için aynı zamanda bir etik ödev olmasıyla dışarıdan desteklenmesine rağmen geçerlidir.

Hak alanı ile etik alanı arasında ayrılık noktası, özellikle İngilizce konuşulan gelenekteki ahlak ve siyaset felsefecileri tarafından genellikle sorgulanmadan kabul edilen iki ilgili ayrımın meşruluğuna bir Kantçı itirazda bulunularak meydana çıkarılabilir. İlk ayrım ahlakî haklar ile kanunî haklar, ikincisi ise ahlak ile pozitif hukuk arasındadır. Mevcut yasalara göre böyle bir hakka sahip olmadığını bilmemize rağmen, bir kişi için 'Bunu yapmaya hakkı var' dediğimiz durumlar vardır. Fakat böyle durumlar muğlaktır; bambaşka iki şeye işaret edebilir. Eğer bir kişinin

benim için bir şey yapma yükümlülüğü varsa (söz konusu şey yasaların zorlamasına bağlı olmayan, tamamen ahlakî bir şey dahi olsa), 'hak' teriminin bir anlamına göre, benim de o şeyin gerçekleştirilmesini talep etme *hakkım* vardır (bu yasalara dayanarak sahip olduğumuz veya olmamız gereken bir hak değil, doğal olarak 'ahlakî hak' adı verilen şeydir). Başka durumlarda kasdedilen ise, mevcut yasaların bu hakları (bize göre adilâne olmayan bir şekilde) tanımaması nedeniyle, söz konusu kişinin şimdi sahip olmadığı hakka, başka zorlayıcı yasalara bağlı olarak sahip olması *gerektiğidir*. Biz bunlara da (kişilerin mevcut yasalara bağlı olarak sahip oldukları haklarla tezatlık oluşturacak şekilde) 'ahlakî haklar' deriz. Bu iki durumun benzer olduğunu düşünürsek, ya tüm ödevlerin dışsal olarak yasalarca dayatılmasını benimsemek ya da yasaların düzgün olup olmadıklarını belirleyecek standartların, yalnızca *ahlakî* standartlar olduğunu kabul etmek tehlikesiyle yüz yüze kalırız.

Kimileri bunlardan birine ya da ikisine de inanabilir. Fakat Kant'ın bu kişilerle anlaşması esasen mümkün değildir. Başkalarının iyiliğini gözetme, sahip olduğu yetenekleri geliştirerek kendini mükemmelleştirme gibi hakikî *etik* ödevlerin, dışsal zorlamalarla (bunları yerine getirmeyenleri cezalandıracak kanunlar koyarak) yerine getirilmesini sağlamaya çalışmak, Kant'a göre sadece ahlakî bakımdan müsaade edilemeyecek bir şey olmakla kalmaz, aynı zamanda hakla uyuşmayacak bir şeydir. Ahlak, insanın mükemmelliğini ve mutluluğunu, özerk akıl ve ödevden kaynaklanan gönüllü davranışlar yoluyla geliştirmekle ilgilendiğinden, Kant, devletin zorlayıcı yasaları için uygun standartların ahlakî standartlar değil, sadece akıllı varlıkların dışsal özgürlüğünün korunmasını gözeten, hakka has standartlar olduğu kanaatindedir.

Mevcut yasaları (veya pozitif hukuku) *ahlaka* atıfla eleştirmeyi uygun bulmamasının nedeni de budur. Kant gibi bakarsak, 'pozitif' hukukla ilgili iddiaları, halihazırda mevcut olan kanun ve kurumlar sisteminde ortaya çıkabilecek olgusal ve nedensel iddialara indirgemeye çalışan kuramcılar tarafından kullanıldığı mânada 'pozitif hukuk' mefhumunda da meşru olmayan bir şey görebiliriz. Kant doğal hukuk geleneğinin "yasa (veya hak) hakkında konuşmak, daima normatif olarak konuşmaktır; sadece ne olacağını nakletmek değil, aklî standartlara asgarî seviyede de olsa uyan bazı normları dikkate alarak, olması gerekenin ne olduğunu söylemektir" görüşüne katılır . Kant'a göre bu durumda geçerli standartlar, ahlakî fail olarak bir akıllı varlığın tavırlarının düzenlenmesiyle ilgili ahlakî veya etik standartlar değil, toplumsal olarak zorlayıcı bir siste-

me, siyasî devlete, siyasî devletin medenî hukuk ve ceza hukuku sistemlerine uygun hak standartlarıdır.

II
Hak Sistemi

Kant'a göre hak sisteminin hareket noktası, her insanın beşerî veya aklî doğasına bağlı olarak doğuştan sahip olduğu bir haktır: özgürlük hakkı veya bir başkasının keyfî iradesi tarafından zorlanmaktan bağımsız olma hakkı. (MS 6:237) Kişinin, başkaları tarafından, kendisinin onları bağlayabileceğinden fazla bağımlı kılınmasından muaf olma hakkı olan *eşitlik* hakkı, *kendi kendisinin efendisi* olma hakkı ile başkalarının hakkını ihlâl edecek herhangi bir şey yapmadığı sürece, yanlış bir şey yapmış gibi değerlendirilmeme hakkı olan "ayıplanmanın ötesinde" olma hakkı da bu hakka bağlıdır.[2] Kant temel hak ödevlerimizi, Romalı hukukçu Ulpian'ın kullandığı formülü uygularak, üç başlık altında inceler: *honeste vive, neminem laede, suum cuique tribue*. Bunlardan birincisi olan "Şerefinle yaşa!" formülünden, Kant, insanın kendine bir insan olarak değer vermesini, kendisini başkaları için bir araç haline getirmemesini anlar. Bu hukukî ödevin veya hak ödevinin, insanın kendine saygı duyması olan etik ödevden farklı olduğu, Kant'ın bu hak ödevini kendi kişiliğimizdeki insanlık *hakkından* türetmeye çalışmasından anlaşılabilir. (MS 6:236) İkincisi, "Kimseye zarar verme!" formülünden Kant'ın anladığı, hakkın şartları gözetilmediği müddetçe başkalarıyla birlikte yaşamama yükümlülüğüdür. Kant daha sonra bu ödevin, doğal halden çıkıp sivil hale geçmemizi gerektirdiğini; bu ödevin, başkalarını sivil hale geçmeleri için zorlama yetkisini herkese verdiğini öne sürecektir. (MS 6:306-312) Üçüncüsü, "Herkese onun olanı ver!" formülü ise, Kant'a göre boş bir totoloji olmaktan ancak şöyle anlaşıldığı takdirde kurtulabilir: "Öyle bir hale gelin ki, bir kişiye ait olan şeyin, başkasının değil de onun olması teminat altına alınsın." (MS 6:237)

Hak Öğretisi'nin ilk ana bölümü olan Özel Hak "benim, sizin olan" meselesiyle, yani mülkiyet hakkıyla ilgilidir. Kant iki tür sahip olma arasında ayrım yapar. Birincisine 'fenomenal' sahip olma, ikincisine 'numenal' (veya 'aklî') sahip olma adını verir. Dışımdaki bir şeye, vasıtasız bir şekilde onunla temasta bulunarak (meselâ elimle tutarak) fenomenal olarak sahip olurum. Benim fenomenal mülkiyetimde olan bir şeyin, benim irademe

rağmen elimden alınması durumunda, bana nasıl yanlış davranıldığı (dışsal özgürlüğüme tecavüz edildiği) aşikârdır. Zira bu benim bedenime yapılan bir tecavüzdür. Bununla birlikte, Kant, doğrudan fiziksel denetiminde olmayan, fakat sadece müdrikenin bir saf kavramı sayesinde mülkiyetinde bulunan dış nesnelerin ortadan kaldırılmasına veya işe dahil edilmesine bağlı olarak yanlış bir muameleye maruz kalması söz konusu olmasaydı, kişinin kendi özgür projesini gerçekleştirebilmesinin de mümkün olamayacağını öne sürer. Bu nedenle böyle bir numenal veya aklî mülkiyetin de olduğunu kabul etmemiz gerekir. (MA 6:249-252)

Kant, ilk mülkiyet biçiminin toprak mülkiyeti olduğunu, bunun, toprak üzerinde bulunan veya toprak üzerine yapılan şeylere sahip olmanın önşartı olduğunu ileri sürer. Fakat, daha temel düşüncesi, hem toprağın hem de üzerindeki her şeyin, hepimizin ortak mülkiyeti olduğudur. (MS 6:261-262) Dolayısıyla bir şeyin benim aklî mülkiyetimde olması, herkesin, benim buna hukuken sahip olduğumu tanımasını sağlayan yasama fiilinin ideasına dayanır. (MS 6:268) Kant, bu tür mülkiyet haklarından hareketle, sözleşmeden doğan haklar mefhumu ile (MS 6:271-276) bize karı, koca, çocuk ve hizmetçi olarak bağlı olan kişiler üzerinde sahip olduğumuz haklar mefhumunu türetir. (MS 6:276-286)

Bir nesnenin numenal mülkiyetiyle ilgili haklar, doğal halde dahi ideal olarak, yani hakkı belirleyen ve gerekli kılan sivil toplumdan ayrı veya soyutlanmış bir şekilde düşünülebilir. Fakat doğal halde, belirli bir şeye sahip olan kişiyle ilgili ortaya çıkabilecek anlaşmazlıklar hakkında karar verecek ortak bir hakim olmadığından, bu tür bir mülkiyet "mütehakkim", yani o hakkı tartışmaya açık görenlere dayatılabilir bir hak olamaz; sadece "muvakkat", yani eğreti olabilir. Dolayısıyla hakikî ve bağlayıcı bir mülkiyet hakkı, sadece "kamusal olarak kanun koyucu bir yetkenin" olduğu "hukukî halde" veya "sivil halde" mümkün olabilir. (MS 6:255-256)

Locke, Rousseau ve diğer modern siyasî kuramcılar gibi Kant da, siyasî devletin orijinal ve temel amacını, özel mülkiyet haklarının tanımlanması ve dayatılması olarak görür. Fakat mütehakkim mülkiyet hakları yalnızca hukukî sivil halde mümkün olduğundan, bu da yasa koyucu bir yetkeye tabiyeti gerekli kıldığından, Kant'ın kuramı devleti, toprağın ve diğer mülklerin "üstün sahibi" olarak değerlendirir. (MS 6:323-325) Bu nokta, Kant'ın, yoksulun yararına zengini vergilendirme yetkisine devletin sahip olduğu iddiasının zeminidir. (MS 6:325-326) Zenginlerin bundan şikayet etmeye hakkı yoktur, çünkü sadece kendi mevcudi-

yetlerini devletin bekasına borçlu olmakla kalmazlar; sahip oldukları her şey üzerindeki hakları, zenginliklerini yoksullar yararına vergilendiren yasa da dahil olmak üzere, yasalara bağlı olarak mümkündür.

Sivil şart veya haldeki hak, Kant'ın Hak Öğretisi'nin ikinci ana bölümü olan Kamusal Hak'ta ele alınmıştır. Kant Montesquieu'den yola çıkarak, devlette gücün yasama, yürütme ve yargı olarak ayrılmasını kabul eder. (MS 6:313-316) Rousseau'yu takip ederek yasama ve yürütme arasındaki ayrımı, genel yasaları belirleyen güç ile tikel durumlarda yasalara itaati dayatan güç arasındaki ayrım olarak anlar. Yargının işlevi ise, yasayı tikel durumlara uygulamaktır. (Kant söz konusu üç yetkeyi, bir kıyasın büyük öncülü, küçük öncülü ve sonucuyla mukayese eder.) (MS 6:313) Bu iki işlevin, aynı kişide ya da aynı insan grubunda birleştirilmemesi konusunda ısrarlıdır. Bu nedenle, yasaları hem belirleyen hem de dayatan "despotik" yönetimleri yanlış bularak reddeder.

Kant'a göre, hakka hakikaten uygun olan tek anayasa (veya müessese), yasama gücünü yürütme gücünden ayırarak, tüm yurttaşların eşit haklara sahip olmasını teminat altına alan, yasa koyucu ile hükümetin halkın temsilcisi olduğu anayasadır. (EF 8:352) "Bir saf cumhuriyettir"; "halkın hakkını halk adına koruması için tüm yurttaşların birleşerek ve temsilcileri (vekilleri) aracılığıyla etkin olarak tesis ettiği bir temsilî halk sistemidir." Fakat Kant, yürütme erkinin halk yığınına ait olduğu "demokratik" idareyi, en tehlikeli ve zorbalığa en açık yönetim biçimi olarak görür. (MS 6:339, EF 8:351-353) Anayasal bakımdan cumhuriyetçi olmayan bir hükümet (Kant'ın yaşamının tümünü geçirdiği, tüm önemli siyasî ve askerî görevlerin sadece asilzadelere ayrıldığı mutlak bir despotizm olan Prusya devleti gibi bir devlet), cumhuriyet ruhuna uygun yasalar koyması ve anayasal cumhuriyete götürecek reformlar doğrultusunda yönetmesi şartıyla, meşru bir idare olabilir.

Kant, kişilerin oy verme ve idari görev alma hakkına sahip olabilmeleri için, o dönemde bu tür kurumların mevcut olduğu her yerde, meslek ve mülkiyet şartlarının aranmasını kabul etmiştir. Yalnızca başkalarına iktisadî bakımdan bağlı olmayanların kendi bağımsız seslerini yükseltebileceklerini; oy verme ve idarî görevde bulunma yoluyla "etkin yurttaşlar" olarak devlete katılabileceklerini öne sürer. Geri kalanlar (hizmetçiler, ücretli işçiler, başkasının mülkiyetindeki topraklarda çalışan köylüler ve şüphesiz tüm kadınlar) "edilgin yurttaşlardır": Devlet onların haklarını korur, fakat bunlarla ilgili karar alma süreçlerine katılım talep edebilmeleri mümkün değildir.

Kant'ın devlet üzerine ünlü (veya ünsüz) öğretilerinden biri de, adil olmasalar bile yasalara, hatta yasaya uygun davranmayan adaletsiz bir yöneticinin emirlerine (söz konusu yasa ve emirler kendi içinde ahlaken yanlış bir şey yapmamızı gerektirmediği müddetçe) itaat etmemenin yanlış olmasıdır. Mevcut yöneticiyi yönetimden düşürmek, ne kadar adaletsiz davranırsa davransın, her zaman yanlıştır. (MS 6:371-372, TP 8:297-305) Kant bu öğretileri, Fransız Devrimi'ne karşı bilinen tutkusu ve Fransa Cumhuriyeti'ne verdiği eşit ölçüde tutkulu destekle uzlaştırmaya çalışmıştır. Bunu yapmak için, XVI. Louis'nin tahttan zor yoluyla indirilmediğini, "devletin büyük borçlarının sıkıntısından kurtulmak için" *gönüllü* bir şekilde feragat ettiğini (oldukça şüphe götüren bir şekilde) ileri sürmüştür. (MS 6:341) Kant'ın yüzyılında, böyle ilerici reformların, çoğu zaman, (Büyük Friedrich, Büyük Katerina ve II. Joseph gibi) hükümdarlar bu konuda ikna olduğu zaman gerçekleştiğine dikkat etmek gerekir. Kant'ın adaletsiz yöneticiye bile isyan değil itaat edilmesini savunan argümanları, günümüzde çok az kişiyi ikna edebilir. Bu görüşlerin arkasında, bizâtihi hakkın şartının, devletin bir başının bulunması, herkesin onun emirlerine hiçbir şarta tabi olmaksızın itaat etmesini talep etmenin en temel hak olduğu şeklindeki Hobbesçu düşünce vardır. Kant bu düşünceyi Hobbesçu uç noktasına taşımamış, yurttaşların devlet başkanına karşı hiçbir hakka sahip olmadığını savunmamıştır. Bu tür hakların, ilkesel olarak devletin başkanına dayatılamamalarına rağmen gerçek haklar olduklarını, hak ideasına saygı duyan bir yöneticinin, bu hakları ihlâl etmeyeceğini ileri sürmüştür. (TP 8:289-297)

Daha genel bir ifadeyle, Kant'ın kuramı, hem yöneticilere hem yasamaya, adil ve hak ideasına uygun görülebilmeleri için, ilkesel düzeyde kısıtlamalar getirir. Ahlak standartlarından (bunlarla ahenk içinde olmalarına rağmen) farklı hak standartlarını oluşturan, insanların birbirlerine karşı dayatıcı davranışlarının tabi olduğu normları, Kant'ın öğretisinin en çok bu cihetinde bulabiliriz. Bu kısıtlamalar arasında yurttaşların *özgürlük*, *eşitlik* ve *bağımsızlığını* teminat altına alan bir anayasa olması şartı da vardır. (MS 6:314, TP 8:290) Ayrıca, yasama erki üzerinde ideal bir kısıtlama getirir. Bu kısıtlama "orijinal sözleşme ideasıdır". Kant devleti, gerçekten bir sözleşmeye dayanan bir şey olarak görmez, fakat insanların bir yasa sistemine ittifak halinde aklî onay vermeleri ideasının, adil yasaları adil olmayanlardan ayırmanın bir yolu olarak işlev görebileceğini düşünür. Yasa koyucu, yasaya tabi olacak halkın birleşik iradesinden kaynaklanıyormuş gibi düşünülebilecek yasalardan başkasını koyma-

malıdır. (TP 8:297, MS 6:340) Kant bunun meselâ, bir kilisenin kendisini, ilerlemeyi engelleyecek, dinde aydınlanmayı imkânsızlaştıracak inanç meselelerine ve dinî uygulamalara vermesinin önünü kesebileceğini düşünür. (TP 8:305) Ayrıca, tüm yüksek siyasî görevlerin, kendi yaşadığı devlettekinin aksine, miras yoluyla asilzadelere geçmesini yasaklayabileceğini de öne sürer. (TP 8:292-294, krş. EF 8:350-351, MS 6:329) Bundan başka, hak standartlarının, devlet başkanını biri olumsuz biri olumlu iki "kamusallık ilkesine" tabi kıldığını iddia eder: "Başkalarının haklarıyla bağlantılı tüm davranışlar, düsturları kamusallığa uymadığı takdirde yanlıştır". (EF 8:381) "*Kamusallığa* ihtiyaç duyan tüm düsturlar, (amaçlarında başarısız olmamak için) siyasetle birleşmiş hakka uyum sağlar." (EF 8:386) İki ilke de orijinal sözleşme ideasının ileri götürülmesi olarak görülebilir, çünkü ikisi de yöneticilerin kendilerini yurttaşların gözleri önünde, yaptıklarına ittifak halinde onay verilebilmesi için gereken şekilde sevk ve idare etmelerini zorunlu kılar.

III
Ulusların Hakları ve Sürekli Barış

Kant'ın hak kuramına yaptığı en özgün ve en ileri görüşlü katkılardan biri, uluslararası ilişkiler alanındadır. Utrecht Barışı (1713) sırasında, Abbé de Saint-Pierre 'Avrupa Birliği' adını verdiği, genel olarak bir ütopya addedilen, Avrupa'da barışın korunmasına yönelik bir devletler birliği tasarısı getirmişti. Kant 1795'te, Fransa ile Prusya arasında imzalanan Basel Anlaşması vesilesiyle *Sürekli Barışa Doğru: Bir Felsefî Proje*'yi yazdı. Bu yazıda, ilk önce Avrupa'da başlayabilecek, fakat ilkesel olarak dünyadaki tüm uluslara yayılabilecek bir uluslar federasyonu önerdi. Federasyonun amacı sadece savaşı değil, mütemadiyen savaş için hazırlık yapmayı da ortadan kaldırmaktı. Kant mütemadiyen savaşa hazır olmaya çalışmanın, insanlığın daha itibarlı bir geleceğe dönük toplu çabalarını yolundan saptırdığı kanaatindeydi.

Sürekli Barış Kant'ın yaklaşık on yıl önce, *Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Bir Evrensel Tarih İdeası*'nda belirlenen ve 1793'te teori ve pratik üzerine yazdığı yazının üçüncü kısmında ifade edilen düşüncelerinin tam olarak açıklanmasıdır. Devletlerin savaş ve savaşa hazırlanma dönemlerindeki tutumlarıyla ilgili altı "ön madde" ile başlar. Bu maddeler, devletler arasında barışın hüküm sürebileceğini göstermek amacıyla tasarlan-

mıştır. Bu maddeler arasında, başka bir devletin yapısına ve yönetim biçimine müdahalede bulunmamak, mevcut orduları aşamalı olarak ortadan kaldırmak ve savaşa ayrılan ulusal harcamaları azaltmak da vardır. Bundan sonra Kant, uluslararası sürekli barışın şartlarını belirleyen üç "nihaî maddeyi" açıklar. Birincisi, hükümetler savaşta yer alacak ve savaşın bedelini ödeyecek halkın temsilcisi olursa, savaşa girme ihtimali azalacağından, her devletin yapısının cumhuriyet olması gerektiğidir. (EF 8:349) İkinci madde, barış ve adaletin hüküm sürdüğü tüm özgür devletlerin, federasyon kurmasını önerir. (EF 8:354) Üçüncü madde ise, bir devletin yurttaşları, başka bir devleti ziyaret ettikleri zaman geçerli olması gereken "evrensel misafirperverlik" ile ilgilidir. (EF 8:357) Bu üç madde, geleneksel olarak belirlenmiş üç tür hakka tekabül edecek şekilde oluşturulmuştur: bir devletteki yurttaşların hakkı (*ius civititas*), birbiriyle ilişkileri itibarıyla ulusların hakkı (*ius gentium*) ve dünya vatandaşlarının insan olarak hakları (*ius cosmopoliticum*) (EF 8:349)

Kant, bu sonuncu başlık altında, Avrupa sömürgeciliğinin (kendisinin hiçbir şekilde onaylamadığı) bazı uygulamalarından kaynaklanan kozmopolitik meseleleri tartışır. Avrupa medeniyetlerinin dünyanın diğer bölgelerine göre daha ileri olduğunu düşünmesine rağmen, Avrupalılar'ın kendi kendilerine verdikleri, hiç mesneti olmayan başkalarını medenîleştirme görevinin, medeniyetin kendisiyle uyuşmadığı kanaatindedir.[3] Ona göre medeniyet, bir ulusun veya halkın, kendi kendisini, kendi hüküm ve amaçları ışığında, kendi çabalarıyla daha üst bir güç düzeyine yükseltme sürecidir. Kant daha üst medeniyeti, türün sahip olduğu kabiliyetlerin gelişmesi; hem hak hem de ahlak bakımından insanları daha iyi hayat şartlarına fiilen yöneltme kuvvetine sahip olmak olarak görür. Fakat medeniyetin içinde bulunduğumuz görece erken dönemlerinde, başlıca medeniyet göstergeleri tiranlık, hırs, heves, vs. türünden şeylerdir. Bunlar hem bizâtihi Avrupa toplumuna fesat ve eşitsizlik getirmiş, hem de kibre kapılıp, dünyanın diğer bölgelerinde "yaşayanları hiç saymaları nedeniyle, bu yerlerin kimseye ait olmadığını" düşünmelerine, dolayısıyla zaptetmelerine yol açmıştır. Kant'a göre Avrupalılar, yabancı ülkeleri "ziyaret" etmekte, bunun "fethetme ile aynı hesaba geldiğini zannederek," "dehşete düşürecek kadar ölçüyü kaçırmışlardır". (EF 8:358) Sömürgecilerin, vaat ettikleri iyi amaçlara atıfta bulunarak, hakka tecavüzlerini "zulümle nasıl maskelediklerini" görmenin zor bir şey olmadığını söyler. (MS 6:266) Kant'ın burada verdiği dersin, o bunları yazdıktan sonra geçen ikiyüzyılda öğrenilmiş olmasını en azından umut etmeyi

ne kadar isterdik. Fakat son olayların da (burada kastettiğim, 2003'te Amerika ve İngiltere'nin Irak'ı işgal etmesidir) gösterdiği gibi, bizim gerici önderlerimiz, haksız sömürgeci savaşlarıyla Batılı olmayan uluslar üzerinde eza uygularken, kendilerini hâlâ asil işler peşinde olmakla kandırabiliyorlar. (Değişen sadece riyakârlık için kullanılan kelimelerdir. Eskiden fethettikleri yerlere 'medeniyet' götürürlerdi, şimdi 'özgürlük' götürüyorlar. Esasen her ikisini yapacak kabiliyete de sahip değiller. Emperyalizmin Amerikalı kışkırtıcılarının bu kabiliyete sahip olmadıklarını görmek neredeyse hiç şaşırtıcı değildir. Zira kendi ülkelerinin siyasî kültüründe temsilini bulan şeyler de, asgarî medeniyet, azamî özgürlük düşmanlığıdır.)

Kant'a göre hiçbir ulus, yerli halkla yaptıkları özel bir anlaşmayla izin verilmediği sürece, o halkın yaşadığı bölgeye yerleşmek, o bölgeyi askerî güçlerle istila etmek hakkına sahip değildir. Bu bir insan sevgisi ya da ahlak meselesi değil, temel bir *hak* meselesidir. (MS 6:353) İzin verilmesi eşit ölçüde mümkün olmayan başka bir şey ise, Avrupalılar'ın Amerika, Afrika ve Endonezya'yadaki halklara, kendi kurallarını dayatmalarını sağlayan hileli anlaşmalardır: "onlara ait toprakların sahibi olmak ve kendi gücümüzü ilk sahibin onlar olmasına aldırış etmeksizin kullanmak." (MS 6:266) Dolayısıyla, Kant, Çinliler ile Japonlar'ın, Avrupalılar'ın onların topraklarına girmesini sınırlayan ya da "Avrupalılar'ı, en azından mahkûmlara yapıldığı gibi yerel halktan tecrit eden" (EF 8:359) bilgece siyasetlerini onaylar.

Kant 'nihaî maddeler'den sonra iki 'tamamlayıcı ek' verir. Birincisinde, tarih felsefesine dayanarak, sürekli barışın (kaçınılmaz olmamakla birlikte) mümkün olduğunu öne sürer. İkinci tamamlayıcı ekte ve bir yıl sonraki ikinci baskısında yazıya ilave edilen 'son ekte' ise, siyasetçilerden bir filozof olarak bir ricada bulunur. Devlet işlerini düzenlerken filozofların düsturlarına uymalarını, izleyecekleri siyaseti hak ilkelerine tabi kılmalarını tavsiye eder. Siyasetçilerin, kendi menfaat hesaplarının bile, uzun vadede ancak bu yolla gerçekleşebileceğini öne sürer.

Kant burada kendisine, bilinçli bir şekilde, menfaatperver siyasetçiye tavsiyede, hatta ihtarda bulunan çıkar gözetmeyen ahlakçı veya filozof rolü biçer. Şüphesiz, bu durum, kısmen, Büyük Friedrich'in ölümünden, özellikle de Wöllner'in 1794'te yazdığı azarlayıcı mektuptan itibaren, Kant'la Prusyalı yetkililer arasında hüküm süren nahoş ilişkileri yansıtır. Fakat günümüze kadar gelip geçen birçok siyasetçinin kendilerini "realist" addederek, "dünyayı daha iyi bir yer haline getirmeyi" aptalca

umut eden "filozofların fildişi kulelerini" hakir görmeleri alışılmış bir şeydir. İnsanı muhteris yapan özelliklerin aynı zamanda dar görüşlü kılması insan doğasının bir özelliği olduğundan, "realizm" veya "pragmatizm" adı altında tedavülde olan, hiçbir ilke tanımayan hırslar yüzünden siyasetçilerin, "pratik" işlerden anlamayan filozofları dinleselerdi yüz yüze kalmaktan kurtulacakları belalarla sık sık baş başa kaldıklarını öngörmek hâlâ mümkündür.

IV
Ahlakî İnanç ve Din

Kant'ın dinle ilgili tutumu, tipik bir Aydınlanma düşünürünün, özellikle de Alman Aydınlanması düşünürünün tutumudur. Yaygın dinî inanç ve uygulamalara karşı şüpheci, kilisenin hem siyasî hem de insanların zihinleri üzerindeki gücüne karşı ise düşmanca bir tavır takınır. Fakat kendisinin *hakikî din* olarak kabul ettiği şeye dönük hiçbir olumsuz tutumu yoktur. Aksine, buna büyük önem verir. Dine yönelik tutumunu, bu bakımdan, devlete yönelik tutumuyla mukayese etmek mümkündür. Siyasi kurumların hem eskiden hem de zamanımızda sergiledikleri başlıca şeyler, zorbalık ve adaletsizliktir. İnsanlığın sahip olduğu kabiliyetleri boğan, ilerlemenin önünü kesen korkunç sosyal eşitsizlikler ve savaşlar yüzünden suçlanabilirler. Fakat devletin esas işlevi olan akıllı varlıkların dışsal özgürlüğüne ilişkin hakları dayatıcı bir şekilde korumak, insan hayatı için vazgeçilmezdir. O olmadan, ne kültürel ne de ahlakî ilerleme mümkündür.

Eski dinî formlar, benzer şekilde, batıl korkulardan, zihnin kölece düşünmesinden ve rahiplerin insanların iç hayatını bile kendi zorba vesayetleri altına almaya yönelik insaf bilmeyen hırslarından kaynaklanmıştır. Fakat dinin esas işlevi, insan ırkının ahlaken toplu olarak gelişmesi amacıyla insanları birleşmektir. Kant'a göre, din olmadan ahlakî ödevlerimizi yerine getirebileceğimizi sanmak, anarşi aracılığıyla adaleti sağlayabileceğimize inanmaya benzer. Dolayısıyla, hem siyasette hem de dinde esas olan, özgür iletişim ve aydınlanma sayesinde, insanların hakka ve dine ilişkin gündelik inançlarını yenilemek; böylece bu bozuk ve bunaltıcı kurumları, dışsal özgürlüğünü ve ahlakî gelişmesini ileri götürmek için aklın insanlardan talep ettiklerini yapabilecek duruma getirmektir.

Tanrı'nın Mevcudiyeti İçin Ahlakî Argüman

Kant, aklın imana yer açmak için bilgiyi reddetmesi gerektiği iddiasıyla meşhurdur. (KrV Bxxx) Teorik akıl bize Tanrı'ya dair hiçbir bilgi, mevcudiyetine dair hiçbir ispat verememesine rağmen, pratik mülâhazaların dünyayı bilge, iyiliksever ve adil bir Takdir-i İlahi'nin düzenlediğine ilişkin inancı, en azından ahlakî davranışlar bakımından haklı çıkarabileceğini öne sürer.

Kant'ın iddiası odur ki, akıl daima şarta tabi olmayanı aradığı için, benim ve diğer iyi yönelimli ahlakî varlıkların ulaşmaya çabaladığı nesneyi tek bir hedefte birleştirebilecek bir kavrayış oluştururum. Bu amaca geleneksel olarak verilen isim "en yüksek iyi"dir (*summum bonum*). Kant, en yüksek iyinin, ahlak ve mutluluk olmak üzere iki farklı bileşeni olduğunu savunur. İradenin ve ahlakî tutumların iyiliği olan ahlak insanın değeri, mutluluk ise hal ve şartlarımızın iyiliği ile alâkalıdır. Ahlak şarta tabi olmaksızın iyi olduğu halde, mutluluk, ondan hoşlananlarının, kendi irade ve tutumlarının iyiliğine bağlı olarak kendilerini değerli kılmaları şartıyla iyidir. Dolayısıyla, kendimle ilgili en yüksek iyi, ahlaken en iyi mizaca ve iradeye olabildiğince sahip olmak, sonra da ne kadar mutluluğa layıksam o kadarından hoşnut kalmaktır. Bundan hareketle, dünyanın bütünü için en yüksek iyi ise, layık oldukları kadar mutluluktan hoşnut olan erdemli insanların dünyası olmak olacaktır.

Kant, bir amacın peşinden gitmenin, ona ulaşmak için sergileyeceğiniz davranışlarla elde edileceğine olan inancınız ölçüsünde aklî olacağını belirtir. Söz konusu edilen bir amacın, sizin yapabileceğiniz şeylerle elde edilmesinin imkânsız olduğuna inanıyorsanız, bunu bir amaç olarak almanız akla aykırı olacaktır. Bu durumda doğal olarak ortaya çıkan soru, benim ve diğer iyi yönelimli ahlakî öznelerin, ona yönelik davranışları yoluyla en yüksek iyiye ulaşılıp ulaşılamayacağı sorusudur. En yüksek iyinin mutluluk bileşeni dikkate alınırsa, mekanik nedensellik yasalarının hakim olduğu doğanın, ahlakî varlıkların değerleri oranında mutlu olacaklarını teminat altına aldığını söylemek mümkün görünmez. Doğal dünya hakkında tecrübeyle bildiğimiz başka herhangi bir şey de, en yüksek iyiye ahlakî mücadeleler neticesinde ulaşabileceğimize inanmak için bir zemin temin edemez. En yüksek iyinin imkânsız olduğunu göstereemeyiz, fakat mümkün olduğunu düşünmek için ise, yeterli olmayanlardan başka nedenimiz yoktur. Yine de, akıllı ahlakî varlıklar olarak, en yüksek iyiyi kendi amacımız edinmek durumundayız. Bu durum bizi, içinde ya-

şamak ve davranmak zorunda olduğumuz dünyayla ilişkimizdeki bir karışıklıkla baş başa bırakır. Teorik aklın, ulaşılabileceğine dair yeterli olmayan bir zemin sağladığı bir şeyi, ahlak, amaç olarak tayin etmemizi gerekli kılar. Pratik istemimiz ile dünyaya ilişkin haklı inanç ve iddialarımız arasındaki uyumsuzluk tehdidiyle karşı karşıya kalırız.

Sorunu istemlerimizi değiştirerek en yüksek iyiyi amaç olarak görmekten vazgeçmek suretiyle çözme yolunu tutarsak, ahlakın yap dediği şeyle ilgili taahhütümüzü terketmiş oluruz. O halde sorunu bu şekilde çözmeye çalışmamalıyız. Diğer yol ise, dünya hakkında olumladığımız veya inandığımız şeyleri değiştirmemizi gerektirir. Bu yol bize, en azından en yüksek iyiye yönelik pratik mücadelemiz bakımından, dünyanın, mutluluktan alacağımız payı, şöyle veya böyle değerimizle oranlı kılacak şekilde düzenlendiğine inanmak; buna bağlı olarak, kendimizi daha iyi insanlar haline getirmeye çalışarak en yüksek iyiye erişebileceğimizi ve ahlakın önümüze koyduğu birçok sınırlı amaca ulaşabileceğimizi olumlamak için, teorik kanıtlara değil, sadece pratik mülâhazalara dayanan bir neden temin eder. En yüksek iyinin ulaşılabilirliğine dair bu inancımıza muhteva kazandırmanın en iyi yolu, dünyayı lütufkâr ve adil iradesiyle düzenleyen, kadirîmutlak, alimîmutlak ve ahlaken mükemmel bir varlığın olduğunu farzetmektir. Böyle bir varlık (bir *ens realissimum* veya Tanrı) ideasının, bu tür bir nesnenin varlığını ya da yokluğunu gösteremeyecek olmasına rağmen, teorik akıl için bile vazgeçilmez bir ideal olduğu, zaten ispatlanmıştır. En yüksek iyinin mümkün olup olmadığına dair pratik problemi çözmenin tek makul yolu, teorik aklın bu sorunla ilgili olarak olumlayabileceğinin ötesine geçmek ve nesnesinin mevcudiyetine onay vermektir.

Bu argüman, Kant'ın farklı yazılarında, farklı şekillerde verilmiştir. *Saf Aklın Eleştirisi*'nde, mutluluğu için taşıdığımız umuda bağlı olarak kendimizi değerli kılmaya çalıştığımız şey, ahlaklı davranabilmemiz için bir zorunlu *saik* olarak sunulur. *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*'nde ise, ahlaklı davranışın değer taşıyabilecek saiki olarak, sadece ödev (yasaya veya bir amaç olarak aklî doğaya saygı) kabul edilir. İlk *Eleştiri*'de umut ettiğimiz mutluluk, başka bir hayata bırakılır. Fakat bu fikir, ikinci ve üçüncü *Eleştiriler*'de ortadan kaybolur. *Yargıgücünün Eleştirisi*'ndeki değere oranlı mutluluk (burada 'ahlak yasalarına tabi insan' adını almıştır), bu birleşme sayesinde, doğal teleolojiyi sağlayacak nihaî ahlakî amaç olarak görülür. (Bunun neticesi olarak, en üstün iyinin doğaötesi ve sonraki bir hayatta değil, tamamen doğa içinde gerçekleşeceğine inanma durumunda olduğumuz da çıkar gibi görünüyor.)

Kant'ın ahlakî argümanın sonucunu ortaya koyuşunda da bazı ince farklar vardır. Bunlar argümanın, sonucu ne kadar sağlam tesis ettiğine ilişkin bazı önemli sorular doğurur. Eğer argümanın temel aldığı şey, en yüksek iyinin *mümkün* olduğunu ve kadirîmutlak, lütufkâr, adil bir Tanrı'nın mevcudiyetinin, en yüksek iyinin fiilen gerçekleşmesini teminat altına aldığını savunmak zorunda olmamız ise, en yüksek iyiyi bir amaç haline getirmenin aklî yollarla bizi sevkedeceği şey, Tanrı'nın fiilen mevcut olduğu değil, bir Tanrı'nın var olması *imkânıdır*. Kant zaman zaman bu görüşü onaylar görünür. Din için bir "asgarî teoloji"ye ihtiyaç duyulduğu, ahlakî tutumun "iman iddiası" olmadığı, sadece Tanrı'nın varlığının *mümkün* olduğuna inanmaktan ibaret olduğu hususunda ısrar eder. (R 6:154, krş. Ak 28:998) Fakat Tanrı'nın fiilen mevcut olduğuna onay vermenin, hakikaten ahlakî tutumlar için, "asgarî" olandan daha uygun olduğunu düşündüğü de eşit ölçüde aşikârdır.

Argümanın Tanrı'ya duyulan tam inancı (veya imanı, *Glaube*), (Kant'ın zaman zaman öne sürdüğü gibi) gerçekten haklı kılıp kılmadığı da bir soru teşkil eder. Tıpkı, insanların uzaylı yaratıkların soyundan geldiğine inanırsak, bize yüksek bir tutar para verileceğinin taahhüt edilmiş olması, bizde bu faydalı inancın doğmasını sağlayamayacağı gibi, pratik amaçlar açısından Tanrı'nın mevcudiyetini onaylamanın, inandığımız şeyle amaçlı davranışımız arasındaki aklî tezatı ortadan kaldıracağını düşünmek, tek başına, Tanrı inancı oluşturamaz. Tanrı'ya fiilen inanıyor olmak, sadece delillerden ya da Jamesvari "inanma iradesi" gibi gayri aklî süreçlerden kaynaklanabilir. Başka bir ifadeyle söylersek, arzuladığımız şeyin olduğunu sanmaktan, kendimizi yanıltmaktan veya güçlü delillere değil, zayıf delillere dikkat etme temayülünden kaynaklanabilir. (Bunların hepsi, sıradan dinî düşünce ve uygulamalarda hiç de az rastlanmayan, kendi uydurduğumuz utanılacak ve alçaltıcı aygıtlardır; Kant bunlara hiçbir zaman atıfta bulunmamıştır, bunları kaâle aldığı da söylenemez.) Bununla birlikte, en yüksek iyinin peşinde olmanın varsaydığı şeyle ilgili paradoks üzerinde düşünmek, paradoksun *pratik* amaçlar bakımından çözülmesi için, "Tanrı vardır" önermesine *aklî onay vermeye* veya önermeyi *kabul etmeye* götürür. Meselâ bilimde, bir hipotezi bazı bakımlardan veya bazı amaçları göz önünde tutarak (soruşturma stratejisinin bir parçasını oluşturmak üzere veya anlamaya yönelik amaçlarla) kabul etmek, ekseriyetle anlaşılır bir şeydir. Fakat bundan hareketle, şeylere sadece "bazı bakımlardan" veya "bazı amaçlarla" *inanmaktan* bahsetmek tuhaf veya yersiz kaçacaktır.

Kant'ın çoğu zaman açık bir şekilde bahsettiği şey, Tanrı'nın mevcudiyetine duyulan inanç (*Glaube*) değil, Tanrı'nın mevcudiyetinin "pratik bakımdan" veya "pratik amaçlarla" (*in praktischer Absicht*) "onaylanması" (*Fürwahrhalten*) veya "kabul edilmesidir" (*Ahnehmen*). Şüphesiz Kant ahlakî argümanın, dindar insanların Tanrı'ya karşı kalben hissettikleri (ve ahlaken bağlandıkları) ve "iman" adını verdikleri tutum için bir zemin teşkil ettiğini düşünmek ister. Fakat Kant'ın ahlakî argümanlarının, dindar insanların istedikleri şeyi verip veremeyeceği sorgulanabilir bir şeydir. Bunun nedeni belki, Kant gibi, Tanrı'nın mevcudiyetine dair ispat ve delillerin olabileceğini reddeden filozofların, Tanrı'ya fiilen *inanmaya*, samimiyetle göz yumamamasıdır.

Din ve Etik Topluluk

Kant'ın tarih kuramına göre, insanda "kendini beğenme" ve "toplumdışı toplumsallık" doğal eğilimler olarak vardır. Diğer insanlara üstün olmak ister. Toplum içine çekilmesinin nedeni, ortak çıkarlardan çok rekabetçi güdülerdir. Fakat ahlakî akıl insana, kendinde amaçlar olarak diğer insanların, haysiyet bakımından kendisiyle eşit olduğunu öğretir; amaçlar aleminin yasalarına göre yaşamayı emreder. Bu yasalar ise, menfaat ve rekabet peşinde olmayı değil, insanî amaçların birliğini hedeflemeyi emreder. Rekabete olan doğal eğilim, bencil amaçları, ahlak emirlerinin önüne koyan bir temel düstura, Kant'ın (*Yalnızca Aklın Sınırları İçinde Din*'de) "insan doğasının kötüye doğru olan kökensel meyli" (R 6:29) olarak tarif ettiği şeye yol açar. Hem ahlak yasası bize amaçlarımızı başkalarınkiyle birleştirmeyi emrettiğinden, hem de kendimizi başkalarından tecrit ederek haraket etmek, içimizdeki kötülük eğiliminin açığa çıktığı en esaslı yol olduğundan, insanın bireysel olarak, kendi eğilimleriyle tek başına kendi içinde mücadele vererek, ahlakî karakterini geliştirmede bir ilerleme kaydedemeyeceğini öne sürer. Hem birey hem de akıllı tür olarak kendimizi ahlaken geliştirme görevinin zemini, kötülük eğilimiyle savaşmaya ve amaçlar alemi idealini dünyada kurmaya kendini vakfetmiş bir tür topluma katılmakta bulunmalıdır. Bu nedenle insanlığın geleceği, belli bir tür ortak teşebbüsün başarısına bağlıdır. Kant buna "etik topluluk" veya "etik ortak müessese" (*ethische gemeine Wesen*) adını verir. (R 6:97)

Dışsal hakları koruyan kurumların tarihsel modeli, siyasî devlet ve onun dayatıcı yasaları olması gibi, etik topluluğun tarihsel modeli de

kurumsal din, yani kilise veya dinsel topluluktur. Bununla birlikte, mevcut siyasî devletin, insan hayatındaki aklî işlevini yerine getirebilmesi için nasıl esaslı bir reforma ihtiyaç varsa, dinin insan türünün ahlakî gelişimine gerektiği gibi katkıda bulunabilmesi için, dün olduğu gibi bugün de ihtiyaç duyduğu şeyler vardır. Dinî topluluklar genellikle ilahî vahiy addedilen şeylere dayanarak kurulmuştur. Bunlar, çoğunlukla otorite kabul edilen yazılı belgeler şeklindedir. Söz konusu topluluklar, genellikle, zihni ve ruhu özgürleştirmekten ziyade esaret altına almaya çalışan müstebit rahiplerden oluşan bir sınıf tarafından yönetilir. Bu tür toplulukların taşıdıkları Tanrı'ya hizmet düşüncesine, çoğunlukla fesat ve hurafe karışmıştır. Zira insanların tutumları üzerinde ahlaken kayıtsız kalan, hatta bu tutumları aşağılayan engeller koymuşlardır. (Ayinlerin gerçekleştirilme biçimi; insanların yeme-içmelerine ve eğer çalışmalarına izin veriliyorsa yaptıkları işlere getirilen anlamsız sınırlamalar; düzenli bir şekilde gerçekleştirilen ruh çağırma seansları ve büyüler; içerikten yoksun, biçimden ibaret, insanı köleleştiren methiyeler; ilahi varlıktan dilek dilemeler vs. Bunların tümü ilahi varlığı, en çok dalkavukluk eden, onun önünde kendisini en çok küçülten yağcı kullarını, hiç de adilâne olmayan bir şekilde himaye eden bir mağrur müstebit olarak kavramanın işaretleridir.) Tıpkı savaşan halkların, farklı ve birbirine düşman tanrılara hizmet ettiklerini düşünmeleri gibi, dinî topluluklar da insanlar arasında birlik sağlamaktan çok nifak yaratmaya hizmet etmiştir. Ayrıca, aynı hakikî tanrıya taptıkları farzedilen farklı dinî topluluklardan her biri, ilahi iradeye diğerlerinin sahip olmadığı bir erişime sahip olduğunu düşünerek, birbirlerini öldürmüş, esaret altına almış, kendi batıl itikatlarını ve ahlaken boş uygulamalarını dayatmaya çalışmıştır.

Dolayısıyla, Kant'a göre, bir adil siyasî ortak müessese, yönetim biçimi mutlak monarşi olan devletlerin askerî despotizminden (içinde yaşadığı Prusya devletinden) ne kadar farklı olacaksa, hakikî din de geleneksel dinden o kadar farklı olmak durumundadır. Etik topluluk, siyasî devlet tarafından zor yoluyla muhafaza edilen dışsal özgürlük hakkıyla değil, içsel özgürlüğün erdemli bir şekilde kullanılmasıyla ilgili olduğundan, bu topluluğa üyelik tamamen gönüllülük esaslı olmalı, topluluğun yasalarına itaatin saikinde, hangi türden olursa olsun, zora bağlı bir müeyyide bulunmamalıdır.

Kant dinin "tüm ödevlerin ilahî emirler olarak tanınması" olduğunu söyler. (R 6:153-154) Hakikî (kendi özerk aklımız tarafından bize verilen) din, tüm insanî ödevleri aynı zamanda üstün gerçek varlığın veya

Tanrı'nın, aklî iradesiyle koyduğu şeyler olarak görmektir. Ahlakî iman, Tanrı'nın dünyayı, aynı ahlak yasaları altında, bilgelik ve lütuf temelinde düzenlediğini onaylamaktır. Tanrı iradesi, bu yolla birey olarak insanlara, bir ortak (zor içermeyen ahlakî) yasa takımı temin ederek, etik topluluk için, topluluğun kamusal yasakoyucusu işlevini görebilir. Kant'a göre, din için Tanrı'nın mevcudiyetine inanmak dahi zorunlu değildir; çünkü Tanrı varsa, ödevlerin Tanrı tarafından emredildiğini, "asgarî teolojiyle" (Tanrı mümkündür) bile düşünmek mümkündür. Hakikî etik topluluk ne akide ve kateşizmlerle bir arada tutulabilir, ne de ruhban sınıfı ile ruhban sınıfından olmayanlar (laikler) arasındaki "aşağılayıcı" ayrımı ihtiva edebilir. Tanrı'ya hizmeti, ahlaken fark yaratmayacak bir şekilde kanuna uyan göreneklerde ya da ilahî gücün takdirini büyü yoluyla kendine veya kendi tasarılarına döndürmeye yönelik batıl itikat nevinden çabalarda değil, bizâtihi insanî ödevlerini yerine getirmekte bulacaktır.

Kant, mevcut siyasî devletlerin, hemen adil cumhuriyetçi müesseseler haline gelmesini beklemediği gibi, mevcut dinî toplulukların da kısa zamanda hakikî ve aklî din şeklini almalarını beklemez. Kant, kendilerini dünyada tesis edebilmek için etik toplulukların, insan doğasındaki bir zayıflık yüzünden, ilahî vahye delalet eden bazı yazılı belgelere ihtiyaç duyduğunu kabul eder. Kant'ın "sadece aklın sınırları içindeki din" anlayışı, bu tür belgeleri reddetmez. (Zira akıl, belirli bir ilahî vahiy iddiasının geçerliliğini ne kadar ispat edemeyecekse, ampirik vahyin mümkün olmadığını da aynı derecede iddia edemez.) Aksine, aklî dinin yapması gereken, belgelerde kastedilen şeyleri, son derece bilge ve ahlaken mükemmel varlık tarafından vahyedilmiş oldukları düşüncesiyle uyumlu olacak şekilde, yani aklın anladığı kadarıyla, ahlak ile uyum içinde olacak şekilde yorumlamaya çalışmaktır. Bu, Kant'a göre, Tanrı'nın, meselâ, sadece gözükapalı bir şekilde itaat ettiğini ispatlayabilmesi için masum oğlunu öldürmesini bir insana emreden olarak düşünülemeyeceği anlamına gelir. (R 6:187)

Bununla birlikte, Kant'ın *Yalnızca Aklın Sınırları İçinde Din*'deki esas amacı, cemaat inancı bakımından, özellikle de Hıristiyanlık açısından olumlu bir amaç olarak görülmelidir. Kant'a göre insan ırkının ahlaken ilerlemesi, ancak dinin esas aklî vazifesinde ileri gitmesiyle mümkündür. Buna uygun olarak Kant, doğamızdaki kötülüğe karşı mücadeleyi, bu mücadelenin nihaî başarısıyla ilgili şüphe ve umutlarımızı, hem kendimizin hem de başkalarının ahlaken gelişme çabalarını ihtiva eden ahlakî hayatın merkezî tecrübelerinin, Hıristiyanların kendi dinî uygulamala-

rından aşina oldukları kavram, öğreti, düşünce ve duygularda nasıl bulanabileceğini göstermeye çalışır. Bu çaba, aynı zamanda, Hıristiyan inancına ilerici ve aklî yorum getirme ve Hıristiyan yaşamın, ahlakın çağrısını yerine getirmek için tamamen uygun bir yol olduğunu göstermek suretiyle, mevcut Hıristiyanlığın akılcı bir savunmasını yapma teşebbüsüdür. Kant, yalnızca Hıristiyanlığın "ilk öğretmenin ağzından kaideler olarak değil, bir ahlakî din olarak döküldüğünü" iddia ederek, Hıristiyanlığa diğer dinler arasında özel bir yer verir. (R 6:167) Fakat, Hıristiyanlığın, tarihsel olarak bu orijinal öğretinin ruhundan ne kadar çok uzaklaştığına hemen dikkat çeker. Kaidelerle işe başlayan diğer dinî inançların, ahlakî din haline gelmesinin de eşit ölçüde mümkün olduğunu hiçbir zaman reddetmez.

Kant'ın ahlakî din anlayışı Romantikler tarafından neredeyse hemen reddedilir. Bunun en bilinen ve en düzenli ifadesi belki de Schleiermacher'in *Din Üzerine Konuşmalar* (1799) adlı eseridir. Bu eser, evrensel aklî din fikrini, hakikaten dinî olanla ilgili duyularını kaybetmiş soyut filozofların cansız fantezileri olarak kabul ederek, dinde kültürel bakımdan özel ve 'olumlu' olanı, dinin esasının tek hakikî ifadesi olarak yüceltir. Schleiermacher, (insan hayatındaki en üstün şey olan) dini, sadece ahlakın gelişmesi için bir araca indirgediğini düşünerek, Kant'ın çabasını küçümser. Dinsel modernizmin kurucusunun hükmü buysa, teolojik muhafazakârların, mucizeleri ve doğaötesi tecrübelerin *Schwärmerei*'ını bertaraf eden, insanı aşağılayan tüm tapınma biçimleri ile otoritelere riayetle sağlanan ruhanî teminatı her zaman problemli olan doğal akıl yerine koyma girişimlerini hiçbir surette onaylamayan tavizsiz akıl dinine karşı lehte bir tavır almalarını beklemek olacak şey değildir. Laik ahlakçılar ise, Kant'ın Hıristiyan kategorilerin ahlak doğrularını düşünmek ve tecrübe etmek için doğru kategoriler olduğu iddiasından eşit ölçüde rahatsızdırlar. Bu tür yaklaşımların çoğunlukla tek etkisi, Kant etiğinin aklî itibarını da sorgulamaya yöneltmek olmuştur.

Fakat Kant'ın din felsefesi, din ile aydınlanmış akıl arasında bir yakınlaşma olacağına dair tarihsel umudu temel alır. Bununla ilgili tüm şüphelerimiz netice itibarıyla, Kant'ın umut ettiği şeyin gerçekleşmemiş olmasına bağlanabilir. Fakat onun dinle ilgili umutları, her ne kadar boş çıkmış olsa da, hâlâ birçoğumuzun paylaştığı bir umudun Kant'taki hali olarak görülmelidir. Bu umut, insanlar arasındaki ayrımların ortadan kalkacağı, herkesin hakkına saygı duyulacağı, birinin mutluluğunu hepsinin mutluluğuyla insanlık mücadalesinin ortak amacı olması bakımından

buluşturan bir kozmopoliten ahlakî toplulukta bütün insanlığın bir araya geleceği bir amaçlar alemine doğru, tarih içinde aşamalı olarak ilerleme umududur. Antropoloji derslerine, yalnız kendi adı altında yayımlanan son büyük eserine son verirken dile getirdiği ve bu nedenle Kant'ın insanlık durumuyla ilgili son sözü de sayılabilecek umuttur:

> [İnsandaki kötü] temayüle karşı durmaya çalışırken (...) irademiz genel olarak iyidir; fakat amaca ulaşmak *bireylerin* özgürce uyuşmalarına bağlı olarak değil de, dünya vatandaşlarının kozmopolit bir şekilde türü bir araya getirecek bir sistem için ilerici bir şekilde örgütlenmelerine bağlı olarak beklenebileceğinden, istediğimiz şeyin gerçekleşmesi daha zor bir hale gelir. (VA 7:333)

Ek Okumalar

John M. Hare *The Moral Gap*. Oxford: Clarendon Press, 1996.

Alexander Kaufman *Welfare in the Kantian State*. Oxford: Oxford University Press, 1999.

Leslie Mulholland *Kant's System of Rights*. New York: Columbia University Press, 1990.

Philip L. Quinn (yay. haz.) *Kant's Philososphy of Religion. Faith and Philosophy*, Cilt 17, No. 4 (Ekim 2000).

John Rawls *Lectures on the History and Moral Philosophy*, yay. haz.: Barbara Herman. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000.

Allen D. Rosen *Kant's Theory of Justice*. Ithaca: Cornell University Press, 1993.

Philip J. Rossi, S. J. ve

Michael Wreen (yay. haz.) *Kant's Philososphy of Religion Reconsidered*. Bloomington: Indiana University Press, 1991.

Howard Williams *Kant's Political Philosophy*, New York: St. Martin's Press, 1983.

Allen W. Wood *Kant's Moral Religion*. Ithaca: Cornell University Press, 1970.

Notlar

1) Almanca *Recht* terimi, hem (İngilizce'deki) 'right' (hak) anlamına gelir, hem de bir devletteki 'law' (hukuk) sistemine ve bu sistemin aklî zeminine işaret etmek için

kullanılır. Hukuk (law) eğitimi üniversitelerde *Rechsschule* adı altında verilir. Bu terim tikel bir yasal (İng. 'legal') durumu belirten ve İngilizce karşılığı yine 'law' olan *Gesetz* (yasa/kanun) teriminden farklıdır. Bu ayrımın kaynağı Latince *ius* ile *lex* arasındaki ayrımdır ve İngilizce haricindeki tüm Avrupa dillerinde bu ayrım muhafaza edilmiştir. (*ius* veya *Recht*'in Fransızca karşılığı *droit*, İtalyanca karşılığı *diritto*, İspanyolca karşılığı *derecho*, Lehçe'deki karşılığı *prawo*, Macarca'daki *jog*, vs.) Bu terime İngilizce'deki en yakın kelime 'right' olmakla birlikte, bu kelimenin anlamı, meselâ hukuk (*law*) eğitimi için kullanılamaması nedeniyle bir yandan fazla dar; ahlakî standartlar da dahil olmak, fakat onlarla sınırlı kalmamak üzere düzgünlük şartlarına uyan davranışlara uygulanabilmesi nedeniyle fazla geniştir. Bu dilsel tuhaflık, İngilizce yapılan felsefenin eleştirmeye çalıştığım hatalara düşmesinin nedenlerinden biri olabilir.

2) Düşündüklerimizi başkalarına söyleme hakkını, düşüncelerimiz doğru ve samimi olsun ya da olmasın, inanıp inanmamak onlara kaldığı müddetçe, bu hakla ilişkilendirmesi dikkat çekicidir. (MS 6:238) Bu, Kant'ın "Sözde Yalan Söyleme Hakkı Üzerine" başlıklı (Ak 8:425-430) kısa ve ünlü (veya ünsüz) yazısında söyledikleriyle çelişiyormuş gibi görünebilir. Burada, Kant, öldürmeye niyetlendiği kişinin nerede olduğunu soran bir potansiyel katile bile yalan söylemeye hakkımız olmadığını öne sürer. Bu örnekte, evimi satmaya çalışırken evin durumuyla ilgili olarak size söylediklerime güvenme hakkına sahip olduğunuz kadar, potansiyel katilin de sizin söyleyeceklerinize güvenme hakkı olduğunun anlatılmak istendiğini fark edersek, herhangi bir tutarsızlık olmadığı görülecektir. Kant'ın yalan meselesini bu varsayıma bağlı olarak ele aldığının bilincine varırsak, niçin bu sonuca (herkesin zımnen şaşırtıcı ve ahlaken yanıltıcı bulduğu sonuca) ulaştığını anlamak kolaylaşır. Bu durumda merak edilecek şey, Kant'ın söyleyeceğim şeye inanıp inanmamanın potansiyel katilin kendisine kaldığını varsaymak yerine (bu durumda ben ona yalan söyleme hakkına tam olarak sahip olurdum) niçin örnekle ilgili olarak bu varsayımda bulunduğudur. Burası, bu bilmecenin çözülüceği yer değil. Fakat şu kadarını söyleyebilirim ki, sözde yalan söyleme hakkı üzerine yazıyı okuyanlar, Kant ile Benjamin Constant arasında yer alan ve bu konunun arkaplanını oluşturan tartışmayı bilmeden yazıyı anlayamayacaklardır. Söz konusu tartışma Kant'ın bu örneği genelle bu kadar ters düşecek şekilde anlamış olmasını açıklamaya yardımcı olabilir.

3) Kant, antropoloji derslerinde, Avrupalılar'ın üstünlüğü değerlendirmesini, bir ırksal üstünlük kuramına bile dayandırır. İnsan türünün biyolojik açıdan aynı olduğunu; fakat farklı iklimlerde yaşamaya, farklı hayat tarzları benimsemeye bağlı olarak ırksal farklılıkların oluşabileceğini, yeni nesillere aktarılabileceğini düşünür. Kant'a göre dört ırk vardır: (1) Beyaz, (2) Asyalı veya "Sarı Hintli", (3) Zenci, ve (4) "kızılderili Amerikalı". Bu liste, aynı zamanda söz konusu ırkların medeniyete katkıda bulunabilme bakımından sahip oldukları kabiliyetleri de sırasıyla gösterir. (Ak 25:840, 843, 1187) Fakat bu acınacak görüşlerine rağmen, ırksal farklılıkların (hatta ırksal üstünlüğün) kozmopolitik haklarla ilgili olduğunu ima eden herhangi bir önerisi asla olmamıştır. Daha medenî ırk, daha az medenî ırkı köleleştirme, malından mülkünden mahrum etme ve kendi medeniyetini bu ırka dayatma hakkına sahip değildir. Kant, Avrupalılar'ı, sanki böyle bir hakları varmış gibi davranmaktan katî surette men etmekten hiç geri durmamıştır.

Dizin

a priori bilgi (a priori cognition) 47, 49-53, 60, 62-65, 89, 96, 109-110, 114, 170.
açısallık (perspectivity) 56-58, 60-61, 88-89, 201.
adalet 43, 152-155, 183, 219, 226, 233.
Adams, R. M. 113.
Afrika 223.
ahlak (morality) 7-9, 13-15, 21-23, 25, 28, 36-39, 41-44, 106, 129, 132, 142, 145, 155-158, 165-189, 193-194, 202-203, 209-212, 214-216, 220, 222-223, 225-226, 230-231.
ahlak kurallarına istisnalar (exceptions to moral rules) 167.
ahlak yasası (moral law) 15, 23, 28, 128, 166, 180, 189-194, 197, 200, 233.
akıl (reason) 22, 36, 48, 56, 106-109, 111, 114-116, 119-120, 124, 128, 132, 134, 136, 141-142, 145- 146, 148-149, 154, 156-157, 167-169, 171-172, 195, 205-206, 212, 214, 218, 226-227, 229, 233.
akıl ideaları 106-108, 120, 210-211.
akılcılık (rationalism) 22, 195, 212.
aklî dünya (intelligible world) 30, 94, 129.
algı Antisipasyonları (anticipations of perception) 85.
Allison, H. 70, 113, 143, 213.
amaçlar alemi (realm of ends, *Reich der Zwecke*) 42, 163, 165, 173, 179-180, 209, 228, 232.
amaçlılık formu (form of purposiveness) 199-200.
amacı olmayan amaçlılık (purposiveness without an end) 211.
Ameriks, K. 71, 143.
ampirik düşüncenin postulaları 85, 126.
ampirizm (empiricism) 22, 112, 142, 195.
analitik hükümler (analytical judgments) 71.
anayasa, sivil (civil constitution) 100, 219-220.
antinomiler (antinomies) 120, 122-128.
antropoloji (anthropology) 19, 22, 30, 45, 131, 134, 145, 149, 163, 165-166, 168-169, 176, 181, 232-233.
Aquila, R. 113.
Aristoteles 64, 67.
arkitektonik 109.
astronomi 22, 26, 27.
Avrupa Birliği 163, 221.
Aydınlanma (Enlightenment, *Aufklärung*) 8, 19, 22-23, 25, 31-32, 34-36, 38-41, 134, 141-142, 146, 166, 193, 221, 224.
aynılık (identity) 49, 93-98, 100-105, 113.

Baron, M. 190-191.
Baumgarten, A. G. 37, 195.
Beck, L. W. 45, 191.
beden 27, 119, 120, 170, 206.
Beethoven, L. 30.
beğeni 7, 14, 23, 37, 130, 192-196, 198-203, 206-208, 211.
Beiser, F. 45, 112.
Bennett, J. 143.
beraberlik (community) 69, 87.
Berkeley, G. 31, 53, 88, 91, 96, 98, 101-102, 105.
biçimcilik (formalism) 166.
bilim (science) 18, 22, 27, 31, 48-49, 65, 70, 109-110, 112, 133, 145, 193, 209-210.
bilincine varma sentezi (synthesis of recognition) 76.
binyıl beklentisi (chiliasm) 146.
Birleşmiş Milletler 163.
biyoloji (biology) 149.
Boileau, N. 205.
Bok, H. 143.
boş düşünce (superstition, *Aberglaube*) 133.
Brahms, J. 46.
Burke, E. 206.
büyüklük (magnitude) 60, 85, 194.

Cambridge Platoncuları 193.
Cassirer, E. 46.
cevher (substance) 51, 65, 67, 69, 73-74, 82, 84, 86-87, 116-119, 121-123, 125, 210.
Cicero 96.
cisim 49, 88, 96, 122.
Clarke, S. 60, 134.
Cohen, T. 213.
Constant, B. 233.
cumhuriyetçili 11.

Çin 223.

damga (mark, *Merkmal, notae*) 49.
Darwin, C. 162.
de Pierris, G. 71.
deha (genius) 207-209, 211.
Descartes, R. 47, 52, 54, 77, 88-89, 136, 138-139, 141, 193.
despotizm 219, 229.
din 13-14, 21-22, 25, 39-41, 44, 134, 145, 166, 211, 214, 224, 227-231.
doğaüstü destek (supernatural assistance) 120.
doğuştancılık (nativism) 52, 71.
dünya (world) 11, 18, 43, 47, 50, 58, 65, 82, 85, 88-89, 94, 106, 111, 120-122, 125-126, 133, 144, 147, 149-150, 163, 210, 221-222, 225-226, 232.
düstur (maxim) 42, 149-151, 163, 172-173, 175-176, 179, 182, 184-185, 187, 190, 203, 221, 223, 228.
düşünme (thinking) 8, 10-11, 14, 22, 34-35, 54, 57-59, 64-65, 93, 95, 100, 102-104, 108, 115-116, 158.
düzenleyici ilkeler (regulative principles) 111, 115, 127, 148, 155, 158.

edinme sentezi (synthesis of apprehension) 75.
eğilim (inclination) 123, 153, 166, 193, 212, 228.
Ellington, E. K. 202.
emperyalizm 223.
en yüksek iyi (highest good) 43, 147, 225-227.
Endonezya 223.
ens realissimum 109, 134-135, 137, 226.
erdem (virtue, *Tugend*) 168, 182, 184-186, 188-190, 215.
Erlangen 29.
esrarengiz (numinous) 206-207.
estetik hüküm (aesthetic judgment) 194, 196-204, 208, 211-212.
estetik idealar (aesthehic ideas) 193, 210-211.
eşitlik, insanlararası 32, 217, 220.
etik 8, 27-28, 36, 39, 42-44, 163-166, 172, 177-178, 182-184, 186-190, 215-217, 228-230.
etik topluluk (ethical community) 228-230.

Falkenstein, L. 71.
farkındalık (apperception) 74, 77, 79, 82-83, 117, 198, 206.
Feder, G. 31.
fenomenalizm (phenomenalism) 101.
Fichte, J. G. 13, 33, 38, 56, 146, 186, 189, 191, 212.
fiiliyet (actuality- *Wirklichkeit*) 71, 85, 126.
fizikî coğrafya 22, 27, 45.
fizikî etki 119.
fizikoteolojik ispat 135.
formülü, özerklik (ÖF; formula of autonomy) 172.
Formülü, kendinde amaç olarak insanlık (İF; formula of humanity as end in itself) 172.
formülü, doğa yasası (DYF; formula of law of nature) 172.
formülü, amaçlar alemi (AAF; formula of realm of ends) 173.
formülü, evrensel yasa (EYF; formula of universal law) 172-173.
Förster, E. 8, 46, 90.
Fransa 43, 220-221.
Fransız Devrimi 220.
Friedman, M. 8, 70.
Friedrich II (Büyük), Prusya Kralı 25, 39, 220, 223.
Friedrich Wilhelm I, Prusya Kralı 25.
Friedrich Wilhelm II, Prusya Kralı 39, 44.

Funk, J. 11, 29, 32.

Gardner, S. 70, 113.
Garve, C. 31, 38.
Gawlick, H. 46.
Geach, P. 96-98, 113.
geometri 60, 62-63, 209.
Godwin, W. 32.
Goethe, J. W. 46.
görü (intuition, *Anschauung*) 54-55, 57-59, 61-62, 64, 70, 81, 85, 93-94, 99, 114, 117, 138-139, 196.
görü aksiyomları (axioms of intution) 85.
Göschel, J. 32-33.
Green, J. 11, 26, 29, 31-32, 34.
Grier, M. 143.
Guyer, P. 7, 46, 70, 143, 190, 193, 213.
güzellik 193-195, 199-200, 202, 204, 207-208, 211.

hak (right, *Recht*) 39, 44, 73-74, 152, 182-184, 214-223, 232.
hakikat (truth) 11, 112, 201.
hakikî ve değişmez doğa (true and immutable nature) 138-139.
Halle 25, 29.
Hamann, J. G. 32.
Hare, J. 232.
Hasidizm 24.
haysiyet (dignity) 167, 228.
haz (pleasure) 37, 167, 189, 195-199, 203-206, 208.
Hegel, G. W. F. 12, 13, 38, 56, 104, 144, 146, 154, 164, 169-170, 189, 212.
Henrich, D. 90.
Herakleitos 96.
Herbert, M. 33.
Herder, J. G. 33-34, 38, 201.
Herman, B. 190, 232.
hileli soru (casuistical question) 168.
Hill, T. 190.
hipotetik emir (hypothetical imperative) 68, 108, 173.
Hippel, T. G. 31-32, 34.
hissetme (sensibility, *Sinnlichkeit*) 30, 54-55, 59, 62, 83, 92, 95-96, 99, 198, 206.
hissî dünya (sensible world) 69, 108.
Hobbes, T. 40, 54, 220.
hukuk 44, 215-217, 232-233.
Hume, D. 12, 24, 27, 37, 46, 49, 54, 74-75, 90, 134, 144, 190, 195, 200, 202.
Hutcheson, F. 24, 28, 37, 190, 195, 202.
hüküm (judgment, *Urteil*) 50, 55, 58, 64, 66-70, 77-81, 83-84, 128-129, 154, 169-170, 180, 195-199, 201-202, 208, 212, 221-222.

Hıristiyanlık 41, 230.

Irak 223.
ırklar 233.

idealizm 22, 31, 53, 56, 88, 91, 101-102, 104-105, 146.
idealizm reddiyesi 102.
iki duruş noktası (two standpoints) 132.
iki dünya 94.
iletişim 170, 197-198, 207-209, 224.
iletişim özgürlüğü 35, 40, 141.
ilkeler (principles, *Grundsätze, Prinzipien*) 22, 27-28, 36, 38-40, 42-44, 48, 50, 55, 65-66, 70, 107, 111-112, 115, 124-125, 127-128, 131, 147-148, 154-155, 157-158, 167-169, 172-174, 180-181, 187-188, 203, 209, 223.
imkan (possibility) 14, 16.
inanç, iman (faith) 28, 35, 41, 48, 89, 142, 146-148, 157, 193, 221, 224, 226, 228, 231.
intihar 166-167, 179.
İsa 41-42.
iş bölümü 152.

Jacobi, F. H. 38, 103, 113.
Jacobi, J. K. 32.
Jacobs, B. 164.
James, W. 227.
Japonlar 223.
Jena 29, 36, 41.
Joseph II., Avusturya Kralı 220.
Juno'nun tavuskuşu 211.
Jüpiter'in kartalı 211.

Kain, P. 164.
kalıp 11, 81, 83.
Kames, Lord 24.
Kanter, J. J. 31.
karşılıklılık (reciprocity) 87, 89.
kategorik emir (categorical imperative) 15-16, 166-168, 173, 174, 176-178, 180, 186.
kategoriler (categories) 22, 66, 67-70, 72, 74, 78, 81-85, 103, 107, 109, 118, 127, 138, 231.
Katerina, Büyük 220.
kateşizm (catechism) 25, 230.
Kaufman, A. 232.
kavram (concept, *Begriff*) 48, 50, 54, 57, 69, 76, 78, 83, 97, 101, 118-119, 124, 126, 138-139, 196, 199-200, 204, 208-212, 231.
kayıtsızlık (indifferentism) 38.
kehribar 76, 78-81.
Keller, P. 90.
Kemal, S. 213.
kendi kendinden etkilenme (self-affection) 113.

kendinde şeyler (things in themselves) 90-104, 113, 124-125, 128-129.
kendini beğenmişlik (self-conceit, *Eigendünkel*) 153, 170, 190.
Keyserlingk, Kont ve Kontes 26, 34.
kıyas (syllogism) 68, 107-110, 115-119, 219.
Kiesewetter, J. G. 40.
kilise 28, 39-42, 44, 221, 224, 229.
kimya 22, 26-27, 45.
Kitcher, P. 70-71.
Kitcher, Ph. 71.
klasisizm 209.
Kleingeld, P. 164.
Knutzen, M. 26, 120.
Konfüçyus 25.
Kopernik, N. 53.
Kopernik devrimi 22, 80, 100.
Korsgaard, C. 143, 190.
kozmoloji, aklî (rational kozmoloji) 106, 108, 120.
kozmolojik ispat (cosmological proof) 135.
kökensel kötülük (radical evil) 41-42.
Königsberg 22-24, 29-31, 34, 42.
Kraus, C. J. 33.
Kriemendahl, L. 46.
Kuehn, M. 46.
Kunz, D. 164.
kutsal metin (scripture) 41-42.

La Place, P. S. 27.
Lampe, M. 34.
Langton, R. 113.
Lavoisier, A. 22, 45.
Leibniz, G. W. 26, 49-50, 52, 54, 60-62, 77, 97-98, 102, 105-106, 120, 134, 136, 141, 144, 193.
Locke, J. 31, 52, 54, 77, 152, 218.
Longinus 205.
Longuenesse, B. 71, 90.
Louden, R. 190.
Louis, XVI., Fransa Kralı 220.

madde (matter) 43, 85, 221-222.
maddecilik (materialism) 119, 162.
Maimon, S. 38.
Malebranche, N. 120.
malzeme (matter) 33, 109, 184, 212.
mantık 27, 29, 45, 64, 114-115.
Marx, K. 13, 146, 152, 162.
mastürbasyon 166.
matematik 26, 27, 49-50, 62-66, 71, 84-85, 124, 139, 141, 201, 205-206, 209.
McFarland, J. 164.
medeniyet 153, 222-223, 233.
Melnick, A. 90.
Mendelssohn 28-29, 37, 133, 146, 195.
meta-eleştirel (meta-critique) 56.
metafizik 7-8, 21, 26-27, 29, 47-48, 50-51, 53, 65-66, 93, 99, 101-103, 105-106, 108-109, 112, 116-117, 130-134, 136, 138, 141, 148, 158, 170, 181-182, 185, 193.
metafiziksel dedüksiyon 66-67, 81.
metodizm 24.
Milletler Cemiyeti 163.
Montaigne, M. 153, 164.
Montesquieu, Baron 219.
Motherby, E. 33.
Mozart, W. 202.
muhayyile (imagination) 38, 76, 83-84, 193, 196-199, 204, 210-213.
Mulholland, L. 232.
mutluluk (happiness, *Glückseligkeit*) 131, 151, 155, 180, 187, 225-226.
müdrike (understanding, *Verstand*) 38, 55-56, 59-60, 64-66, 73, 77, 79-80, 82-85, 93-95, 97-99, 103, 115, 118-119, 126-127, 134, 145, 193, 196-199, 204, 211-212, 218.
mükemmellik 108, 133-134, 136-139, 151, 155, 187, 189, 195, 199, 205.
Müller-Lyer diyagramı 115.
müzik 198, 201, 208.

nedensellik (causality) 27, 48, 69, 84, 92-97, 99-103, 105, 107, 113, 129-131, 180-181, 225.
Neiman, S. 113.
nesnellik (objectivity) 37, 56, 77, 80, 102.
Newton, L. 60, 62, 84, 88, 209.
numenal (noumenal) 103, 129-132, 148, 181, 217-218.

Ockham, W. 111.
onaylama (assent, *Fürwahrhalten*) 40, 97, 137-138, 202, 222, 227, 230-231.
ontolojik ispat (ontological proof) 133, 135.
orijinal sözleşme (orijinal contract) 220-221.
Orwell, G. 96.
Otto, R. 206.

ödev (duty, *Pflicht*) 36, 146, 156, 160, 166, 170, 175-176, 182-190, 193, 204, 212, 215, 226.
ölümsüzlük 146-147.
önceden tesis edilmiş ahenk (pre-established harmony) 120.
özgür irade (free will) 65, 107, 130, 133, 148, 150.
özgürlük 42-44, 128, 130-132, 146-148, 155, 181-183, 193-194, 217, 220, 223, 229.

paralojizmler 116, 120, 125.
Paton, H. J. 191.
Perry, J. 113.

Pietizm 24-25, 28.
Platner, E. 30, 149.
Plessing, F. V. L. 33, 46.
Posy, C. 113.
pragmatizm 22, 224.
Prusya 23, 25-26, 29, 31, 39, 40-41, 43-44, 219, 221, 229.
psikoloji, aklî (rational psychology) 106, 108, 116-119.
Putnam, H. 90.

Quakerizm 24.
quid iuris 73.
Quine, W. 71.
Quinn, P. 232.

rahiptakımı (priestcraft, *Pfaffentum*) 42.
Rawls, J. 232.
refleksiyon kavramları (concepts of reflection) 97, 103.
Reinhold, K. L. 36, 56.
Reuter, A. R. 24.
Rosen, A. 232.
Rossi, P. 232.
Rousseau, J. J. 28, 33, 43, 151-152, 164, 218-219.
ruh 50, 65, 106-108, 116-120, 229.
rüya 64, 87.

saf aklın disiplini (discipline of pure reason) 140.
saf aklın ideali (ideal of pure reason) 120, 133, 135.
saf aklın kanunu (canon of pure reason) 131, 142.
Saint-Pierre, Abbé de 221.
Salieri, A. 202.
sanat 22, 171, 199-202, 205, 207-210.
savaş 24, 43, 154, 161, 164, 221.
Schelling, F. W. J. 38, 45, 170, 212.
Schiller, F. 24.
Schleiermacher, F. 231.
Schulz, F. A. 24.
Selle, C. G. 38.
sentetik hüküm (synthetic judgment) 51.
sentez (synthesis) 74, 76-78, 213.
serbest oyun (free play) 196-197, 199, 204.
serbestlik alanı (latitude, *Spielraum*) 184.
Sextus Empiricus 58.
simge 204.
sivil toplum (civil society) 152, 154, 158, 215, 218.
siyaset (politics) 11, 14, 22, 36, 39, 43-44, 152, 166, 214-215, 221, 223-224.
siyasî devlet (political state) 43, 153-155, 163, 215, 217-218, 228-230.
Smith, A. 24, 33.
Sokrates 48.
sonsuz hüküm 67.
sophisma figurae dictionis 118.
Spinoza 54, 102, 141.
Stalin, J. 23.
Sterne, L. 32.
stoacılık 170.
Sturm und Drang 32.
sürekli barış 14, 17, 144, 146-147, 155-160, 166, 221-223.
süreklilik ilkeleri 111.

şart (condition) 40, 109, 120, 123-127, 155, 219.
şarta tabi olmayan (unconditioned) 28, 107, 108, 110, 115, 123, 126-127, 178, 225.
şüphecilik (skepticism) 32, 56, 59, 89, 91, 142.

Tanrı 28, 33, 38-39, 42-43, 50-52, 56, 65, 101, 108-112, 120, 130, 133-140, 142, 146-147, 180, 204, 206-207, 210, 226-230.
tarım 151-152, 157.
Tarih 7, 13-14, 18, 22, 25, 34-36, 38, 42, 44, 131, 144-163, 169-171, 176, 181, 221, 223, 228, 232.
tasnif (taxonomy) 54, 107, 111, 175, 184.
tecrübe (experience, *Erfahrung*) 9, 16, 37-38, 47, 49, 51-53, 57-60, 65-67, 69, 71, 73-82, 85-88, 101, 105, 107, 112, 119-121, 123, 126, 190, 197, 199, 205-207, 209, 212-213, 231.
tecrübe analojileri 85, 88.
tehalük (enthusiasm, *Schwärmerei*) 193-194.
teleoloji 38, 107, 145, 147, 149, 158, 184, 186, 188, 193-194, 212, 226.
temel ahlak ilkesi 171.
teoloji 27-28, 38, 41, 106, 108, 133-135, 227, 230-231.
Teske, J. G. 26.
tezahür (appearance) 16, 53, 63-65, 76, 79, 87-88, 90-104, 113, 124-125, 127-129, 132, 193, 200.
tin (spirit, *Geist*) 210.
toplumdışı toplumsallık (unsociable sociability) 152-153, 156, 228.
transandantal analitik (transcendental analytic) 59, 60, 64-66, 84, 109, 126-127.
transandantal dedüksiyon (transcendental deduction) 59, 66-67, 72, 74, 78, 81-83, 86.
transandantal diyalektik (transcendental dialectic) 65-66, 106, 109, 112, 114, 133.
transandantal estetik (transcendental aesthetic) 58-60, 64, 86, 140.
transandantal felsefe (transcendental philosophy) 45, 51, 56, 58, 105.
transandantal idealizm (transcendental idealism) 31, 51, 53, 64, 86, 89, 91-95, 99-105, 113, 120, 125-129.

transandantal mantık (transcendental logic) 64-65, 140.
transandantal yöntem öğretisi (transcendental doctrine of method) 140.
Turgot, A. 154, 164.
tutku (passion, *Leidenschaft*) 142, 153.
türdeşlik ilkesi (principle of homogeneity) 111.
türünü tespit ilkesi (principle of specification) 111.

Ulpian 217.
uluslar federasyonu 221.
uzay 58, 60-66, 81-82, 85, 92, 98, 101, 103-104, 107, 109, 122, 124, 129, 139, 141.

vatandaş 94, 149-150, 161, 222, 232.
Velkley, R. 90, 164.
Voltaire 145.

Waxman, W. 71.
Welk, L. 202.
Wieland, C. 36.
Williams, H. 232.
Wizenmann, T. 38.
Wolff, C. 134.
Wood, A. 13-15, 143, 164, 190-191, 232.
Wöllner, J. C. 39-41, 44, 223.
Wreen, M. 232.

yalan söyleme 167-168, 188, 191, 233.
yalancı paradoksu 132.
yasama erki 220.
yeniden üretme sentezi 76.
Yovel, Y. 164.
yönelim (predisposition, *Anlage*) 150, 163, 208.
yüce (sublime, *Erhabene*) 108, 205-207.
yürütme erki 219.

zaman 60-64.
zaman belirlenimi 86-87, 89.
Zedlitz, Baron von 39.
Zenon 132.
zorlama 109, 187, 217.

KANT

Allen W. Wood

Türkçesi: Aliye Kovanlıkaya

Felsefe tarihinde bir dönüm noktası olduğu herkesçe teslim edilen Immanuel Kant üzerine yapılmış en yeni, en dikkat çekici çalışmalardan biri Wood'un kitabı. Kant'ın felseye yaptığı katkıyı merkez alan inceleme, tanınmış düşünürün metafizik, bilim, tarih gibi alanlarda geliştirdiği çarpıcı fikirleri de gözler önüne seriyor. Tarih boyunca Kant felsefesi üzerine veya Kant felsefesi üzerinden oluşturulan düşüncelerin de bir dökümünü veren Wood, Yeni-Kantçılığın felsefi eğilimlerinden hayli yakın tarihli yorumlara dek hiçbir katkıyı gözden ırak tutmuyor. Kant'ın girift düşünce dünyasını basitleştirmeye yeltenmeden, ancak meslekten olmayan okurun da önceliklerini dışlamadan kaleme alınmış, nitelikli, yalın, titiz ve okurun dikkatini hep canlı tutan bir Kant monografisi.

felsefe

felsefe tarihi